

المقصد الأول: الأوامر.

دروس الكفاية

المقصد الأول: الأوامر

محمد أحمد عبدالرسول
إملاء لدروس سماحة الشيخ معين دقيق العاملي حفظه الله تعالى

جدول المحتويات

13..... المقصد الأول: الأوامر.....

13..... درس ٧١:

15..... الفصل الأول: مادة الأمر.....

17..... درس ٧٢:

ص ٦١، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أن الأمر في (جاء زيد لأمر) ما استعمل في معنى الغرض..).

20..... لفظ الأمر في الاصطلاح:.....

22..... درس ٧٣:

ص ٦٢، قوله رحمه الله: (ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا بنفسه، تعبيراً عنه بما يدل عليه،..).

28..... درس ٧٤:

ص ٦٣، قوله رحمه الله: (وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف وتقييح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه..).

34..... درس ٧٥:

ص ٦٣، قوله رحمه الله: (وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته..).

39..... درس ٧٦:

ص ٦٤، قوله رحمه الله: (الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي..).

45..... درس ٧٧:

ص ٦٤، قوله رحمة الله عليه: (فاعلم، أن الحق كما عليه أهله -وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة- هو اتحاد الطلب والإرادة..).

50..... درس ٧٨:

ص ٦٥، قوله رحمه الله: (وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب..).

51..... أدلة الأشاعرة على الاختلاف بين الطلب والإرادة.....

56..... درس ٧٩:

ص ٦٦، قوله رحمه الله: (دفع وهم: لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة، من نفي غير الصفات المشهورة..).

ص ٦٧، قوله رحمه الله: (إشكال ودفع: أما الإشكال، فهو انه يلزم بناءً على اتحاد الطلب والإرادة، في تكليف الكفار بالإيمان..).

61..... درس ٨٠:

ص ٦٧، قوله رحمه الله: (وأما الدفع، فهو أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية..)..... 61

درس ٨١: 65

ص ٦٨، قوله رحمه الله: (قلتُ: إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة مسبوقاً بمقدماتها الاختيارية..)..... 65
قوله رحمه الله: (إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي لو كانا مسبوقين بإرادتهما..)..... 67

درس ٨٢: 69

ص ٦٨، قوله رحمه الله: (وهم ودفع: لعلك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل..)..... 69

الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر. 73

درس ٨٣: 75

ص ٦٩، قوله رحمه الله: (وقصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك..)..... 75
ص ٦٩، قوله: (إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر، جار في سائر الصيغ..)..... 77

درس ٨٤: 82

ص ٧٠، قوله رحمه الله: (.. لا يبعد تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب..)..... 82

درس ٨٥: 88

ص ٧٠، قوله رحمه الله: (المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث... ظاهرة في الوجوب أو لا؟)..... 88
ص ٧١، قوله رحمه الله: (هذا. مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب..)..... 92

درس ٨٦: 92

ص ٧٢، قوله رحمه الله: (المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟)..... 94

درس ٨٧: 97

ص ٧٢، قوله رحمه الله: (المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً، فيجزئ إتيانه مطلقاً..)..... 99

درس ٨٨: 103

درس ٨٩: 106

ص ٧٣، قوله رحمه الله: (وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الاتيان بها بهذا الداعي..)..... 109

درس ٩٠: 111

ص ٧٣، قوله رحمه الله: (واضح الفساد، ضرورة أنه وإن كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان..)..... 113

درس ٩١: 116

ص ٧٣، قوله رحمه الله: (إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً..) ... 116
ص ٧٤، قوله رحمه الله: (إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد..) ... 119

درس ٩٢ : 120

ص ٧٤، قوله رحمه الله: (قلت: -مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها..) .. 120
ص ٧٥، قوله رحمه الله: (ثالثها: إنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال..) ... 123

درس ٩٣ : 124

ص ٧٥، قوله رحمه الله: (.. نعم إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه..)
124

درس ٩٤ : 130

ص ٧٦، قوله رحمه الله: (ثم لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار..)
130

ص ٧٦، قوله رحمه الله: (المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة، كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً..)
132

ص ٧٦، قوله رحمه الله: (المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو
إطلاقاً فيما إذا وقعت عقيب الحظر..) 134

درس ٩٥ : 134

ص ٧٧، قوله رحمه الله: (المبحث الثامن: الحق أن صيغة الأمر مطلقاً، لا دلالة لها على المرة ولا
التكرار..) 139

درس ٩٦ : 140

ص ٧٧، قوله رحمه الله: (.. والاكتفاء بالمرة، فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا
يخفى..) 140

ص ٧٧، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين..)
142

درس ٩٧ : 145

ص ٧٨، قوله رحمه الله: (إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟) 145
ص ٧٨، قوله رحمه الله: (ثم المراد بالمرة والتكرار، هل هو الدفعة والدفعات، أو الفرد والأفراد؟) .. 147

درس ٩٨ : 149

ص ٨٧، قوله رحمه الله: (فاسد، لعدم العلقه بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً، فإن الطلب على القول
بالطبيعة..) 149

ص ٧٩، قوله رحمه الله: (تنبيه: لا إشكال بناء على القول بالمرة في الامتثال، وأنه لا مجال للإتيان
بالمأمور به ثانياً..) 151

درس ٩٩ : 153

ص ٨٠، قوله رحمه الله: (المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور ولا على التراخي..)
153

درس ١٠٠ : 158

ص ٨٠، قوله رحمه الله: (ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من
الآيات والروايات..) 160

ص ٨٠، قوله رحمه الله: (تتمة: بناء على القول بالفور، فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى..) 161

163 الفصل الثالث: الأجزاء

درس ١٠١ : 163

ص ٨١، قوله رحمه الله: (الفصل الثالث: الإتيان بالمأمور به على وجه يقتضي الأجزاء في الجملة بلا شبهة..) 163

درس ١٠٢ : 168

ص ٨١، قوله رحمه الله: (إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر آخر..) 168
ص ٨٢، قوله رحمه الله: (ثالثها: الظاهر أن الأجزاء -ها هنا - بمعناه لغة، وهو الكفاية..) 171
ص ٨٢، قوله رحمه الله: (رابعها: الفرق بين هذه المسألة، و مسألة المرة و التكرار، لا يكاد يخفى..) 172

درس ١٠٣ : 174

ص ٨٢، قوله رحمه الله: (وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القاء للأداء، في البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة..) 174
ص ٨٣، قوله رحمه الله: (إذا عرفت هذه الأمور، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين:..) 175

درس ١٠٤ : 179

ص ٨٤، قوله رحمه الله: (الموضع الثاني: وفيه مقامان: عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً.) 180

درس ١٠٥ : 183

قوله رحمه الله: (لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريع له ولو بشرط الانتظار، لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.) 183
ص ٨٥، قوله رحمه الله: (هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء. وأما ما وقع عليه..) 187

درس ١٠٦ : 188

ص ٨٦، قوله رحمه الله: (نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضة..) 189
ص ٨٦، قوله رحمه الله: (المقام الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه.) 190

درس ١٠٧ : 193

ص ٨٦، قوله رحمه الله: (وأما بناء عليها، وأن العمل بسبب أداء الأمانة إلى وجدان شرطه أو شطره،..) 195

درس ١٠٨ : 197

ص ٨٧، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن قضية إطلاق دليل الحجية -على هذا- هو الأجزاء بموافقته أيضاً.) 197

درس ١٠٩ : 202

ص ٨٧، قوله رحمه الله: (ثم إن هذا كله فيما يجري في متعلق التكليف، من الأوامر الشرعية والأصول العملية.) 202

ص ٨٨، قوله رحمه الله: (تذنيبان: الأول: لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ)..
204

درس ١١٠ : 206

ص ٨٨، قوله رحمه الله: (الثاني: لا يذهب عليك أن الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق
والأمارات..).
206

الفصل الرابع: مقدمة الواجب 210

ص ٨٩، قوله رحمه الله: (فصل في مقدمة الواجب وقبل الخوض في المقصود، ينبغي رسم أمور:..)
210
210 الأمر الأول:

درس ١١١ : 211

ص ٨٩، قوله رحمه الله: (ثم إن الظاهر أيضاً أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة
وعدمه..).
211
215 الأمر الثاني:
215 ص ٨٩، قوله رحمه الله: (إنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات:..).

درس ١١٢ : 217

ص ٩٠، قوله رحمه الله: (وربما يشكل في كون الأجزاء مقدمة له وسابقة عليه، بأن المركب ليس إلا نفس
الأجزاء بأسرها..).
217
ص ٩٠، قوله رحمه الله: (وكون الأجزاء الخارجية كالهولي والصورة، هي الماهية المأخوذة بشرط لا،
لا ينافي ذلك..).
218

درس ١١٣ : 222

ص ٩١، قوله رحمه الله: (فانقذ بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي
والغيري، باعتبارين..).
222
224 المقدمة الخارجية:
ص ٩١، قوله رحمه الله: (وأما المقدمة الخارجية، فهي ما كان خارجاً عن المأمور به، وكان له دخل في
تحققه، لا يكاد يتحقق بدونه..).
224

تقسيمات المقدمة: 225

225 التقسيم الأول:

درس ١١٤ : 227

227 التقسيم الثاني:
ص ٩٢، قوله رحمه الله: (ومنها: تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة
العلم..).
227

درس ١١٥ : 231

231 التقسيم الثالث:
ص ٩٢، قوله رحمه الله: (ومنها: تقسيمها إلى المتقدم، والمقارن، والمتأخر، بحسب الوجود بالإضافة إلى
ذو المقدمة..).
231

درس ١١٦ : 233

ص ٩٣، قوله رحمه الله: (والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إن الموارد التي توهم انخراط القاعدة
فيها، لا يخلو..).
233

ص ٩٣، قوله رحمه الله: (وأما الثاني: فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان..).
237

درس ١١٧ : 237

ص ٩٤، قوله رحمه الله: (فمنشأ توهم الانخراط إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه..).
ص ٩٤، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع، وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق..).
الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب.
ص ٩٤، قوله رحمه الله: (الامر الثالث: في تقسيمات الواجب منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط، وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود..).
237

درس ١١٨ : 243

ص ٩٥، قوله رحمه الله: (كما أن الظاهر أن وصفي الإطلاق والاشتراط، وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلا لم يكد يوجد واجب مطلق..).
243

درس ١١٩ : 247

ص ٩٦، قوله رحمه الله: (وأما لزوم كونه من قيود المادة لبأ، فلان العاقل إذا توجه إلى شيء والتفت إليه، فأما أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثاني..).
ص ٩٧، قوله رحمه الله: (فإن قلت: على ذلك، يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط..).
ص ٩٧، قوله رحمه الله: (وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبأ ففيه: إن الشيء إذا توجه إليه، وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيره..).
247

درس ١٢١ : 254

تنبية حول جواب المصنف عن إشكال التفكيك بين الإنشاء والمنشأ..
قوله رحمه الله: (وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور به، والمنهي عنه فذلك، ضرورة أن التبعية كذلك، إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعي..).
254

درس ١٢٢ : 259

درس ١٢٣ : 263

درس ١٢٤ : 267

درس ١٢٥ : 270

ص ١٠٠، قوله رحمه الله: (ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز، قال في الفصول: إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف..).
270

درس ١٢٦ : 274

درس ١٢٧ : 278

ص ١٠٣، قوله رحمه الله: (وربما أشكل على المعلق أيضاً، بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث، مع أنها من الشرائط العامة..).
279

درس ١٢٨ : 282

تنبيه: 284

ص ١٠٤ ، قوله رحمه الله: (تنبيه قد انقح - من مطاوي ما ذكرناه - أن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية..).
284

درس ١٢٩: 285

ص ١٠٤ ، قوله رحمه الله: (.. فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضا، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون موردا للتكليف..).
285

درس ١٣٠: 289

ص ١٠٥ ، قوله رحمه الله: (إن قلت: لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفا عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعا..).
291

درس ١٣١: 294

درس ١٣٢: 299

ص ١٠٧ ، قوله رحمه الله: (وأما في الثاني: فلان التقييد وإن كان خلاف الاصل، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، وانتفاء بعض مقدماته..).
301

درس ١٣٣: 302

ص ١٠٧ ، قوله رحمه الله: (ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري، وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع..).
302

تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. 303

درس ١٣٤: 306

درس ١٣٥: 311

ص ١١٠ ، قوله رحمه الله: (تذنيبان الاول: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسي وموافقته..).
313

درس ١٣٦: 315

اشكال ودفع: 318

ص ١١١ ، قوله رحمه الله: (اشكال ودفع: أما الاول: فهو أنه إذا كان الامر الغيري بما هو لا إطاعة له..).
318

درس ١٣٧: 320

ص ١١١ ، قوله رحمه الله: (وقد تفصي عن الاشكال بوجهين آخرين: أحدهما ما ملخصه: إن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها..).
321

درس ١٣٨: 323

درس ١٣٩: 327

درس ١٤٠: 330

الأمر الرابع: 330
ص ١١٣ ، قوله رحمه الله: (الامر الرابع: لا شبهة في أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة..).
330

درس ١٤١ : 335

ثمرة النزاع 335

درس ١٤٢ : 339

ص ١١٥، قوله رحمه الله: (وأما عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب،
فلانه لا يكاد يعتبر في الواجب..). 341

درس ١٤٣ : 344

ص ١١٧، قوله رحمه الله: (... ولأنه لو كان معتبرا فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها،
من دون انتظار لترتب..). 349

درس ١٤٤ : 350

ص ١١٧، قوله رحمه الله: (.. وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجهه، حيث قال بعد بيان
أن التوصل بها إلى الواجب..). 352

درس ١٤٥ : 353

درس ١٤٦ : 355

ص ١٢٠، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا شهادة على الاعتبار في صحة منع المولى عن مقدماته بأنحائها..).
..... 357

درس ١٤٧ : 358

درس ١٤٨ : 362

ص ١٢١، قوله رحمه الله: (قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق..). 364

درس ١٤٩ : 367

درس ١٥٠ : 372

ص ١٢٣، قوله رحمه الله: (نعم لو كان التبعية أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمى، وإن كان يلزمه..).
..... 372

تذنيب: 374

درس ١٥١ : 377

ص ١٢٤، قوله رحمه الله: (وربما يجعل من الثمرة، اجتماع الوجوب والحرمة..). 380

درس ١٥٢ : 381

في تأسيس الأصل في المسألة: 384

درس ١٥٣ : 385

ص ١٢٦، قوله رحمه الله: (إذا عرفت ما ذكرناه، فقد تصدى غير واحد..). 389

أصل البحث: هل يوجد ملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته؟ 389

درس ١٥٤ : 390

ص ١٢٦، قوله رحمه الله: (ويؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات..).
 ص ١٢٦، قوله رحمه الله: (ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره -مما ذكره الأفاضل من الاستدلالات..).
 390
 391

درس ١٥٥ : 393

ص ١٢٧، قوله رحمه الله: (وفيه: ما لا يخفى، فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين..).
 ص ١٢٨، قوله رحمه الله: (وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، فقد استدل على الوجوب في الأول بأنه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا..).
 393
 397

درس ١٥٦ : 398

ص ١٢٨، قوله رحمه الله: (تتمة: لا شبهة في أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب..).
 400

الفصل الخامس: مسألة الضد. 403

درس ١٥٧ : 403

ص ١٢٩، قوله رحمه الله: (الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا؟)
 403

درس ١٥٨ : 407

ص ١٣٠، قوله رحمه الله: (وهو توهم فاسد، وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشيين، لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقق..).
 407

درس ١٥٩ : 410

ص ١٣٠، قوله رحمه الله: (وما قيل في التفصي عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلي..).
 410

درس ١٦٠ : 413

ص ١٣١، قوله رحمه الله: (.. غير سديد، فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلا أن غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح..).
 ص ١٣١، قوله رحمه الله: (والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى: أن قضية كون العدم مستندا إلى وجود الضد..).
 ص ١٣١، قوله رحمه الله: (.. مساوق لمنع مانعية الضد، وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين..).
 413
 415
 415

درس ١٦١ : 416

ص ١٣١، قوله رحمه الله: (إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار..).
 418

درس ١٦٢ : 418

ص ١٣٢، قوله رحمه الله: (قلت: التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه..).
 418

درس ١٦٣ : 421

ص ١٣٢، قوله رحمه الله: (وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم، فغاياته ألا يكون..).
 421

ص ١٣٣، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: إنه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام..). 425

درس ١٦٤: 426

ص ١٣٣، قوله رحمه الله: (والتحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلباً بسيطاً، ومرتباً وحيدة أكيدة من الطلب، لا مركباً من طلبين..). 426
ص ١٣٣، قوله رحمه الله: (الأمر الرابع: تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة، وهي النهي عن الضد بناء على الاقتضاء..). 429

درس ١٦٥: 430

ص ١٣٤، قوله رحمه الله: (ثم إنه تصدى جماعة من الأفاضل، لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان..). 430

درس ١٦٦: 435

ص ١٣٥، قوله رحمه الله: (قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم؟ وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته، ومضادة متعلقه للأهم؟..). 435
ص ١٣٥، قوله رحمه الله: (إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟..). 438

درس ١٦٧: 439

ص ١٣٥، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين..). 439

درس ١٦٨: 444

ص ١٣٧، قوله رحمه الله: (وأما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل). 444

الفصل السادس: أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه. 448

ص ١٣٧، قوله رحمه الله: (فصل لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفينا..). 448

درس ١٦٩: 448

درس ١٧٠: 453

الفصل السابع: تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع دون الأفراد. 453

ص ١٣٨، قوله رحمه الله: (فصل الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد..). 453

درس ١٧١: 457

ص ١٣٩، قوله رحمه الله: (دفع وهم: لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب..). 457

درس ١٧٢: 461

ص ١٣٩، قوله رحمه الله: (وأما بناء على أصالة الماهية، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً..). 461

الفصل الثامن: نسخ الوجوب. 463

ص ١٣٩، قوله رحمه الله: (فصل إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ، على بقاء الجواز..). 463

درس ١٧٣: 467

الفصل التاسع: الواجب التخييري..... 467

ص ١٤٠، قوله رحمه الله: (فصل إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، فهي وجوب كل واحد على التخيير..). 467

درس ١٧٤: 472

ص ١٤١، قوله رحمه الله: (.. فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً..). 472
ص ١٤١، قوله رحمه الله: (بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر، أو لا؟) 474
ص ١٤٢، قوله رحمه الله: (.. لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض أن المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر..). 476

درس ١٧٥: 476

ص ١٤٢، قوله رحمه الله: (إن قلت: هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة..). 476

الفصل العاشر: الوجوب الكفائي..... 481

ص ١٤٣، قوله رحمه الله: (فصل في الوجوب الكفائي: والتحقيق أنه نسخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد..). 481

درس ١٧٦: 483

الفصل الحادي عشر: الواجب الموسع..... 486

ص ١٤٣، قوله رحمه الله: (فصل لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب، إلا أنه تارة..). 486

درس ١٧٧: 486

ص ١٤٤، قوله رحمه الله: (ووقع الموسع فضلاً عن إمكانه، مما لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات..). 490

درس ١٧٨ التسجيل غير موجود: 490

ص ١٤٤، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت..). 490

درس ١٦٢ من الدورة التالية: 490

الفصل الحادي عشر: الواجب الموسع..... 490

ص ١٤٣، قوله رحمه الله: (فصل لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب، إلا أنه تارة..). 490
ص ١٤٤، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت..). 495

المقصد الأول: الأوامر..... 12

درس ١٦٣ من الدورة التالية: 496

الفصل الثاني عشر: الأمر بالأمر بشيء هو أمر بذلك الشيء أو لا؟ 500

ص ١٤٤، قوله رحمه الله: (الأمر بالأمر بشيء، أمر به..). 500

درس ١٧٩ من الدورة الحالية: 501

الفصل الثالث عشر: الأمر بعد الأمر. 505

ص ١٤٥، قوله رحمه الله: (إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به..). 505

المقصد الأول: الأوامر

درس ٧١:

يقع الكلام في المقصد الأول في الأوامر.. كما تعلمون هذا الكتاب رتبه المصنف مشتملاً على مقدمة ومقاصد وخاتمة، والمهم الأصلي في علم الأصول هو المقاصد، هذه المقاصد يمكن تصنيفها إلى أصناف ثلاثة:

الصنف الأول: ما يرتبط بالألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، وإن كان عنوان البحث في هذا الصنف مطلقاً، إلا أن حيثية البحث الاستفادة من التعريف والموضوع الذي تقدم مفصلاً البحث عنهما يخص هذه المباحث اللفظية بما ورد في الكتاب والسنة، فالبحث عن الأمر بحث عن الأمر الوارد في الكتاب والسنة و كذا البحث عن النهي أو عن ألفاظ العموم أو عن المفاهيم، نعم قد يقتضي التدرج الفني في البحث أن نتناول في الابتداء المطلب بشكل عام، لكن هذا لا يقتضي عمومية البحث، إذ أن علم الأصول لا يتكفل بهذه العمومية..

الصنف الثاني: ما يرتبط بالحجج والأمارات التي بحاجة إلى اعتبار، وهذا بإطلاقه يصدق على ما يصطلح عليه بالأمارات والأصول العملية..

الصنف الثالث: ما يُبحث فيه عن الموقف من تعارض الأدلة، وهذا البحث وإن تقدم في ذيل البحث عن موضوع علم الأصول بإمكان إرجاعه إلى مبحث حجية الخبر، لأن البحث عن حجية الخبر يمكن أن يقع بكيفيتين:

الأولى: أن نبحث عن حجية الخبر في حد ذاته وابتداءً.
الثانية: أن نبحث عن حجية الخبر الذي له مانع ومعارض.

وفي كلا الحالتين يصدق البحث عن حجية الخبر، ولكن مع ذلك في مقام التصنيف والتدوين فصل المصنف كغيره من علماء الأصول بين البحث عن حجية الخبر والبحث عن تعارض الأخبار، ويمكن توجيه ذلك بأحد وجهين:
الأول: أن بحث التعارض في تشعباته وخصوصياته ناسب أن يطرح في مقصد مستقل..

الثاني: أنه على الرغم من هذا الاشتراك الظاهري بينهما، إلا أنه يوجد بينهما اختلاف جوهري، فإن البحث عن حجية الخبر بلحاظ ذاته بحث في مرحلة الاقتضاء، بينما البحث عن حجية الخبر في حال التعارض بحث في مرحلة رفع المانع، فلاختلاف المرحلتين ناسب أن يعقد بحث التعارض في مقصد مستقل..

الفصل الأول: مادة الأمر.

في الفصل الأول يبحث المصنف رحمة الله عليه عن مادة الأمر، بينما في الفصل الآخر يبحث عن صيغة الأمر، والوجه في تقديم مبحث المادة على مبحث الصيغة ظاهر، إما لاحتياج الصيغة إلى المادة لأنها تعرض عليها، وإما لكون البحث عن مادة بخصوصها جزئياً والبحث عن الصيغة كلياً، وتناول الجزئي مقدم على تناول الكلي..

مادة الأمر:

المقصود من مادة الأمر هو لفظ الأمر، هذا اللفظ الخاص -مع قطع النظر عن الهيئة التي المتشكلة فيه- ما هو مدلوله؟ علماء المعاني وعلماء الأصول تبعاً لبعض اللغويين ذكروا لمادة الأمر معاني كثيرة، اقتصر في المتن على سبعة منها..

الأول: الطلب، (إن الله يأمر بالعدل والإحسان)

الثاني: الشان، كما يقال: شغله أمر كذا يعني شأن كذا..

الثالث: الفعل، كقوله تعالى: (واتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد)، هل الشاهد هو لفظ (أمر) الأول أو الثاني؟

على القول بأن الشاهد في هذه الآية المباركة هو لفظ الأمر الثاني يُشكل الأمر، باعتبار أن السياق ظاهر في أن الأمر المتصف بعدم الرشد هو الأمر نفسه الذي اتبعوه، وعليه لا يمكن التفكيك في المعنى والمدلول بين لفظ الأمر الثاني ولفظ الأمر الأول، وحينئذٍ فلو حملنا لفظ الأمر الثاني لأن علماء الأصول ومنهم الماتن عندما ذكروا هذا المعنى الثالث وهو الفعل اقتصروا في الاستشهاد بالآية على الشق الثاني منها (وما أمر فرعون برشيد) ولم يذكروا الشق الأول، فإذا فرغنا عن كون لفظ الأمر الثاني بمعنى الفعل بمقتضى وحدة السياق يُراد من لفظ الأمر الأول هو الفعل أيضاً، فيكون المراد من

قوله: (واتبعوا أمر فرعون) هو الاقتداء لا الإطاعة، إذ لو أُريد الإطاعة لكان الأمر بمعنى الطلب، فإذا أدخلنا في الاعتبار السياق يكون لفظ الأمر الثاني بمعنى الطلب فلا يصلح للاستشهاد، وعليه فلا بد أن يكون مقصود من مثل بهذا المقطع الثاني من الآية أن المقطع الأول يدل على الاقتداء لا الإطاعة..

الرابع: الفعل العجيب، فلفظ الأمر تارة يستعمل في الفعل المطلق وأخرى يستعمل بالفعل المقيد والمتصف بكونه عجيباً، مثلوا لذلك بقوله تعالى: (فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها)، الظاهر أن منشأ جعل هذه الآية مصداقاً لهذا المعنى هو (جعلنا عاليها سافلها) إذ أن هذه الكيفية التكوينية لا تحصل عن فعل عادي وطبيعي بل تحصل عن فعل عجيب..

وهنا ينبغي الالتفات إلى نكته وهو أن المصنف بصدد استعراض المعاني التي ذكرت للفظ الأمر، أما هذه المعاني صحيحة أم لا ليس بصدد ذلك، والشاهد على ذلك أن ما صنف قبل الكفاية استشكلوا في عد بعض هذه المعاني من معاني لفظ الأمر كما في هذا المثال، كالميرزا حبيب الله الرشتي حيث ذكر أن في عد الأمر في هذه الآية بمعنى الفعل العجيب نظر، لو كان الماتن في مقام التبني لا بد أم يُجيب عن هذا النظر، فهو فقط في صدد استعراض ما ذكر من معاني الأمر..

الخامس: الشيء، كما لو قلت: (رأيت اليوم أمراً عجيباً) وصف الأمر بالعجيب يمنع من حمل الأمر على الفعل العجيب، بل المراد من الأمر هنا هو الشيء..

السادس: الحادثة..

السابع: الغرض..

بعد ذكر المصنف للحادثة والغرض ذكر مثلاً واحداً كقولك: (جاء زيد لأمر كذا)، وفيه احتمالان: الأول: أن هذا مثال للسادس والسابع معاً..

الثاني: ولعله الأظهر أن هذا المثال للسابع فقط، وذكر السادس مجازة لصاحب القاموس ومن تقدم عليه من اللغويين حيث ذكروا هذا المعنى من دون تمثيل، ويؤكد ذلك اللام الداخلة على الأمر إذ تصلح قرينة لإرادة الغرض من الأمر لا الحادثة..

درس ٧٢:

ص ٦١، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أن الأمر في (جاء زيد لأمر) ما استعمل في معنى الغرض..)

اتضح لدينا المعاني التي ذكرت لمادة الأمر، واختلف العلماء في الموقف من ذلك، علماء المعاني اختاروا أن لفظ الأمر قد وضع لجميع هذه المعاني وتبعهم على ذلك بعض علماء الأصول، واختار صاحب الفصول أن لفظ الأمر حقيقة في معنيين في الطلب والشأن، واختار الماتن تبعاً لجماعة من المتأخرين أن لفظ الأمر قد وضع للطلب والشئ، فهذه أهم الأقوال في المسألة..

أما القول الأول فليس له دليل سوى الاستعمال في الأمثلة المتقدمة وما شابهها، ويتم ذلك لو اخترنا أن الاستعمال من علامات الحقيقة كما نُسب ذلك لعلم الهدى، ومع قطع النظر عن ذلك فإن عد هذه المعاني التي استعمل فيها لفظ الأمر من المعاني الحقيقية ونسبة ذلك إلى المشهور محل تأمل، لأن غاية ما ذكروه هو استعمال لفظ الأمر في هذه المعاني فلعلم كانوا بصدد ذكر ما استعمل فيه لفظ الأمر ولم يكونوا بصدد اثبات أن هذه المعاني مما وضع له لفظ الأمر..

ولكن مبنى الإشكال الآتي للمصنف هو أن هذه المعاني مما وضع له لفظ الأمر، حاصل الإشكال:

أن بعض المعاني المذكورة كان دعوى وضع الأمر لها من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، وتوضيحه:

أنه في قولنا (جاء زيد لأمر كذا) الذي ادعي فيه أن الأمر وضع واستعمل في الغرض، يرى المصنف أن الأمر في المثال المذكور استعمل في مفهوم حقيقي لهذا اللفظ ولنفترضه مفهوم الشيء عند الماتن ومفهوم الشأن عند الفصول، غاية الأمر هذا المفهوم الذي استعمل فيه اللفظ يكون مصداقاً للغرض لا أن لفظ الأمر ابتداء استعمل في الغرض بالحمل الأولي بل لفظ الأمر استعمل في مفهوم الشيء -مثلاً- ومصداقه في المثال هو الغرض، فتوهموا أن اللفظ قد استعمل في المصداق ووضعه للمصداق..

وبعبارة أخرى: الغرض فيما نحن فيه مصداق لما استعمل فيه اللفظ لا أن اللفظ قد استعمل مباشرة في الغرض، وهذا له نظائر كثيرة استدركها علماء الأصول على علماء البيان، مثلاً في علم المعاني ذكروا أن للاستفهام معان متعددة استعمل فيها، فقالوا: بأن الاستفهام استعمل في طلب الفهم، والتقرير كقوله تعالى (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين)، واستعمل في الإنكار كقوله: (أليس الله بكاف عبده)، واستعمل في التعجب، واستعمل في معاني أخرى، ثم وقع الخلاف بينهم في تشخيص المعنى الحقيقي من المعنى المجازي..

اعترض عليهم المتأخرون من علماء الأصول بأنه في جميع هذه الأمثلة لم يستعمل الاستفهام إلا في معنى واحد وهو طلب الفهم وبقية المعاني المذكورة ليست من قبيل إرادة المعنى من اللفظ استعمالاً بل هي دواعي ومصاديق لطلب الفهم..

فيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل لفظ الأمر يستعمل في مفهوم الشيء وينطبق هذا المعنى على الغرض تارة والحادثة أخرى والشأن تالئة.. وهكذا..، فالمعاني المذكورة لم يستعمل فيها لفظ الأمر فضلاً عن أن يوضع لها، وإنما استعمل في مفهوم الشئئية والحادثة والغرض والشأن والفعل العجيب مصاديق تعينت خارجاً من قرينة لفظية أو مقامية على طريقة تعدد الدال والمدلول..

هذا هو ما اعترضه صاحب الكفاية على دعوى الوضع والاستعمال في جميع هذه المعاني المتقدمة..

صاحب الفصول بنى على هذا المنوال فيكون القدر المشترك بين الماتن والفصول في نفي الوضع للجميع، وإنما الاختلاف بينهما في تعيين الموضوع له، فالفصول يدعي أن لفظ الأمر قد وضع للطلب والشأن، والماتن يدعي أنه قد وضع للطلب والشيء..

يبقى أن هذا الوضع (الفصولي أو الكفائي) هل هو على نحو الاشتراك اللفظي أم هو على نحو الاشتراك المعنوي؟ ثبوتاً على مختار المصنف لا مجال لدعوى الاشتراك المعنوي إذ الاشتراك المعنوي بحاجة إلى تصوير جامع في البين ولا جامع في البين إذ مفهوم الشئئية الذي هو عدل للطلب وأوسع المفاهيم فهو الجامع ولا يعقل حينئذ الاشتراك المعنوي بين ذات لجامع ومصادقه، إذا لا يتصور الاشتراك المعنوي على رأي المصنف، وله مجال على رأي صاحب الفصول لأن الجامع مفهوم الشيء وهو جامع بين الطلب والشأن..

أما ما اختاره صاحب الفصول فرده المصنف رحمة الله عليه بنفس ما رد به ما نسب إلى المشهور، فإن لفظ الأمر في مثل

قوله شغله أمر كذا لم يستعمل في الشأن بل الشأن من مصاديق ما استعمل فيه اللفظ، فأشكال الخط واشتباه المفهوم بالمصداق مشترك الورد على المشهور وعلى الفصول، وهذا الأشكال لا يرد على الماتن إذ لا يمكن أن يكون الشيء من مصاديق مفهوم قد وضع له لفظ الأمر إذ الشيء أوسع المفاهيم..

فاذاً بهذا البيان أثبتنا بطلان نظريتين، ولكن هذا لوحده لا يكفي لتعيين النظرية الثالثة، ودليل هذه النظرية وهو في الواقع دليل على كل نظرية تثبت تعدد الموضوع له، فهو يصلح دليلاً للفصول والكفاية، وهو الاستعانة بعلامات الوضع، نذكر علامة من علامات الوضع مضافاً إلى الثلاثة التي ذكرت..

وهي تعدد واختلاف الجمع..

فالأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر ولا يجمع على أمور، فعندما يقال: (رأيت أموراً) حتماً لا يراد منها الطلب، وعندنا جمع آخر يقال له: (أمور) فلا بد لتعدد الجمع من تعدد المعنى المقصود من المفرد..، وهذا الدليل يثبت لزوم التعدد أما أنه يثبت تعدد الفصول أو الكفاية لا يعين، بل الذي يعين هو إبطالنا لرأي صاحب الفصول فيتعين رأي صاحب الكفاية.. هذا كله كان في تحديد ما وُضع له لفظ الأمر لغة و في عرف العرب..

لفظ الأمر في الاصطلاح:

فقد أثار ابن الحاجب والآمدي هذا البحث فلا بد أولاً أن نعرف المقصود من الاصطلاح بالحمل الشائع..

مقصودهم من الاصطلاح هو اصطلاح المشتغلين في علوم اللغة والأدب فيشمل علماء النحو والبلاغة والأصول لأن بعض مباحث الأصول ترتبط بالأدب، نقل صاحب الفصول رحمة الله عليه الإجماع على أن لفظ الأمر قد نقل إلى القول

المخصوص، فعندما يقال – عند المشتغلين بالعلوم الأدبية -: هذا أمر يُقصد منه القول المخصوص عندهم أي صيغة الأمر، فمادة الأمر و لفظه قد أصبح عند المشتغلين بالعلوم حقيقة في صيغة الأمر، فعندما يقال: (جنني بأمر) أي جنني بصيغة الأمر، وعندما يقال: (الأمر له معانٍ) أي صيغة الأمر، يعني نقل من معناه اللغوي إلى معناه الاصطلاحي الجديد.. إذا نقل صاحب الفصول اتفاق العلماء على ذلك..

ولا يعني ذلك أنهم لا يستعملون لفظ الأمر في غير هذا الاصطلاح في كتبهم، بل يستعملونه وهنا إن كان استعمالهم له بما هم أهل اصطلاح فيكون الاستعمال مجازياً، أما لو استعملوه بما أنهم أفراد من العرب فيكون الاستعمال حقيقياً لما قرأت في البلاغة من أن الحقيقة والمجاز لا تتقوم بمجرد الاستعمال فيما وضع له أو في غير ما وضع له بل أضافوا قيماً إلى التعريف وهو (اصطلاح التخاطب)، يعني الفقيه إذا قال: (صلاة) وقصد منها الدعاء إذا كان يتكلم بما هو فقيه فيكون الاستعمال مجازياً، أما إذا كان يتكلم بما هو عربي فيكون الاستعمال حقيقياً.. هنا النحوي أو الفقيه أو الأصول إذا قال أمر وقصد منه الطلب أو الشيء، فإن كان يتكلم باصطلاح الفقه والأصول والنحو والبيان فيكون الاستعمال مجازياً، وإن كان يتكلم بما هو فرد فيكون الاستعمال حقيقياً..

هذه النظرية في مقام تحديد المعنى الاصطلاحي يمكن أن نعلق عليها بتعليقين:

التعليق الأول: أنه لا دليل عليها غير نقل الاتفاق والاجماع وهو ليس حجة في تحديد المعاني..

التعليق الثاني: أن هذا القول والنظرية يترتب عليه تالي فاسد،
بيان ذلك:

أن أهل الاصطلاح نراهم لا يقتصرون في لفظ (الأمر) على صيغة المصدر، بل يأتون بسائر المشتقات ومقتضى قرينة الحال أي كون المتكلم بهذه المشتقات من أهل الاصطلاح يظهر منه أن الاشتقاق قد جاء من لفظ الأمر بما له من معنى اصطلاحي لا بما له من معنى لغوي..، وقد عرفنا في بحث المشتق أن الاشتقاق لا يكون من الشيء إلا إذا كان متضمناً لمعنى حدثي، فلفظ الأمر بمعنى الطلب والطلب معنى حدثي صالح للاشتقاق، أما لفظ الأمر بمعنى القول المخصوص فلا يصلح للاشتقاق إذ أن هذا اللفظ قد أصبح اسماً للصيغة والاسم لا يتضمن معنى حدثيا فلا يصلح للاشتقاق، فيكشف ذلك عن أن المعنى الاصطلاحي لهؤلاء ليس هو الصيغة لهذا التالي الفاسد بل هو معنى آخر يكون قابلاً للاشتقاق..

درس ٧٣:

ص ٦٢، قوله رحمه الله: (ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا بنفسه، تعبيراً عنه بما يدل عليه،..)

ما زال البحث في المعنى الذي ذكر للفظ الأمر اصطلاحاً، وقد نقل عليه صاحب الفصول الإجماع، وحاصله:
أن لفظ الأمر نقل من معناه اللغوي عند المشتغلين بالاصطلاحات الأدبية إلى القول المخصوص أي إلى صيغة الأمر، فعندما يقال باصطلاح الفقهاء – مثلاً -: (ورد في هذه الرواية أمرٌ) يُراد من ذلك أنه قد ورد فيها صيغة أمر، واتضح لنا اشكال الماتن على هذا المدعى، وحاصله:

أن لفظ الأمر لو كان اسماً للقول المخصوص لتجرد عن المعنى الحدتي وحينئذ لا يكون قابلاً للاشتقاق، والحال أن المشتغلين بالاصطلاح يصرفون هذا اللفظ بما له من معنى اصطلاحي عندهم، إذ يبعد أن يصطلحوا على ما منه الاشتقاق بمعنى وفي مقام الاشتقاق يشتقون منه بمعنى آخر، وما منه الاشتقاق - بحسب ما نقل عليه الإجماع - مجرد عن الدلالة على المعنى الحدتي نظير ما يقال بأن لفظ المضارع مثلاً اسم للفعل المعين، حينئذ يكون المضارع بهذه التسمية مجرداً عن الدلالة على المعنى الحدتي فلا يصلح للاشتقاق، كذلك فيما نحن فيه..

بعد هذا الإشكال للمصنف رحمة الله عليه على ما ادعي عليه الاتفاق، يحاول توجيه كلامهم بحيث يكون سالماً عن الاعتراض المتقدم، وحاصل ما أفاده في البين:

هو أن هذه المقولة أعني (لفظ الأمر قد نقل إلى القول المخصوص) فيها نوع من العناية والتجوز من باب إطلاق اللفظ على الدال وإرادة المدلول، فيراد حينئذ من تلك المقولة هذا المعنى وهو (أن لفظ الأمر قد نقل إلى الطلب بالقول المخصوص) لا أنه قد نقل إلى عين القول المخصوص، فبناءً على ذلك يكون محصل المعنى الاصطلاحي: أن لفظ الأمر موضوع عند المشتغلين بالاصطلاح للطلب بالصيغة والطلب بتوسط الصيغة من المعاني الحدثية، فيكون قابلاً للاشتقاق بما له من معنى اصطلاحي ولا يرد الإشكال المتقدم..

وهذا النحو من الاطلاق شائع للارتباط بين القول لمخصوص - الذي هو عبارة عن الصيغة - والطلب، إذ الطلب مدلول للصيغة فأطلق لفظ الأمر على الدال وأريد منه المدلول، وهذا

شائع في الاستعمالات مع صلوحه للاشتقاق فلا يكون هناك محذور في هذا المدعى..
 لكن يبقى الدليل على ذلك في مقام الإثبات، ولا يوجد لدينا إلا دعوى الاتفاق ودعوى الإجماع وإن لم تكن حجة في مثل هذه المباحث إلا أن الناقل لهذا الاتفاق يستبطن نقله وجود – ولو مورداً واحد – في استعمالات أهل الاصطلاح قد استعمل فيه لفظ الأمر في الطلب بالقول المخصوص، ولكن ذلك لوحده لا يكفي لإثبات تحقق النقل..

ثم بعد ذلك أراد أن يستدرك على ما تقدم منه فأفاد قدس سره: بأن القول المخصوص (صيغة الأمر) إذا أطلقت مع توفر الشروط الآتية - ككونها من العالي مثلاً - حينئذ يكون القول المخصوص من مصاديق الأمر، وبالتالي لو أصر أحدٌ على الالتزام بحرفية ما نُقل عليه الإجماع من دون الالتزام بالعناية المتقدمة لكان فيما ادعي عليه الاتفاق فيه خلط بين المفهوم و المصداق، فالصيغة بشرائطها من مصاديق الأمر لا أن الأمر وُضع بالحمل الأولي للصيغة..

ثم بعد ذلك يريد أن يتعرض لثمرة البحث..
 لا تنسى أن البحث وقع في مقامين في المعنى اللغوي والعرفي للفظ الأمر وفي المعنى الاصطلاحي، في المعنى الاصطلاحي لا تظهر لنا ثمرة مهمة يعتني بها الفقيه في مقام الاستنباط، فلذا يكون البحث في المعنى الاصطلاحي سهلاً إذ لا ثمرة مهمة تترتب على ذلك، فإن ثبت النقل فلا مشاحة في الاصطلاح..

نعم يمكن ظهور الثمرة على مبنى من مباني قاعدة التسامح في أدلة السنن لو بحثنا عن المعنى الاصطلاحي، فلو قال الشيخ

الطوسي -مثلاً- (هذا العمل ورد فيه أمر) فإن أراد من الأمر المعنى اللغوي والعرفي وهو الطلب فيوجد مبنى عند أصحاب قاعدة التسامح في أدلة السنن يعمم القاعدة على قول الفقيه فعلى هذه المبنى تجري قاعدة التسامح، أما لو ثبت الاصطلاح فلا بد أن ننظر إلى الاصطلاح ما هو؟

وإنما المهم بيان المعنى اللغوي والعرفي ونقصد من العرفي عرف الشارع أو العرف السائد في زمن الشارع، إذ لتحديد المعنى اللغوي والعرفي يمكن أن يعتمد عليه الفقيه في مقام الاستنباط إذا ورد مجرداً عن القرينة الخاصة..

في عرف الشارع استعمل لفظ الأمر في معانٍ متعددة، في مقام الثبوت يحتمل احتمالات..

الأول: أن يكون الاستعمال في الجميع على وجه الحقيقة عن طريق الالتزام بالاشتراك اللفظي..

الثاني: هو الاحتمال الأول نفسه لكن عن طريق الالتزام بالاشتراك المعنوي..

الثالث: أن يكون حقيقة في البعض ومجازاً في البعض الآخر..
الرابع: أن يكون مجازاً في الجميع..

هذا في مقام الثبوت، أما في مقام الاثبات فقد ذكر لترجيح واحد من هذه الاحتمالات وجوه تناولناها في المقدمة في الأمر الثامن تحت عنوان تعارض أحوال اللفظ، وعرّفنا هناك أن جميع ما ذكر للترجيح كان عبارة عن وجوه استحسانية لا تغني في مقام الحاجة إلى إدراج المورد في صغرى الظهور لتشمله قاعدة حجية الظهور..

فحينئذ لو لم يستطيع الفقيه أن يحسم المشكلة عند دوران الأمر فيكون حينئذٍ فاقداً للدليل اللفظي ومع فقد الدليل اللفظي يرجع للأصل العملي، مثلاً لو جاءت رواية تقول: (أمرتكم بغسل

الجمعة..، أمرتكم وأمرتكم..) أمر استعملت في معاني متعددة ولم نستطع التعيين هنا فيكون المعنى مجملاً، فإن كان هناك قدر متيقن نأخذه وإن لم يكن هناك قدر متيقن نرجع إلى الأصل العملي فيكون وجوب غسل الجمعة مشكوك وشك في التكليف مجرى لأصالة البراءة..

ولكن يستدرك ثانياً ويرى أن النوبة لا تصل إلى الأصل العملي بل يمكن حسم المسألة على أساس الاستظهار والانسباق من اللفظ، صحيح أن لفظ الأمر قد استعمل في معانٍ متعددة لكن المنسبق منه هو الطلب وهذا الانسباق يمكن أن يوجه بأحد توجيهين:

الأول: أن يكون انسباقاً حاقياً فيرجع إلى التبادر، وأثبتنا علامية التبادر..

الثاني: الانسباق الناشئ من قرينة عامة، وهي الشهرة في مقام الاستعمال، فإذا كان للفظ واحد معانٍ متعددة قد استعمل فيها وكان استعماله في أحدها قد وصل إلى حد الشهرة فهذه الشهرة توجب الانسباق، فلو أراد المولى والمتكلم معنى مغاير للمعنى المشهور وجب عليه أن ينصب قرينة..

والفرق بين هذه الوجه والوجه الأول: أن الوجه الأول يعين الطلب على أساس أنه هو الموضوع له لأن التبادر آية على الحقيقة وعلى الوضع، بينما الوجه الثاني لا يعين الموضوع له إذ الشهرة من الأمارات المرادية وليست من أمارات تعيين المعنى الموضوع له..

وبهذا تم الكلام في الجهة الأولى..

الجهة الثانية:

بعد أن ثبت لدينا أن الطلب هو أحد المعاني الذي وضع له لفظ الأمر وهو المعنى المنسب إليه لفظ الأمر في استعمالات الشارع، فهل هذا الطلب على اطلاقه قد وُضع له لفظ الأمر أو انسب إليه أم إنه قد أخذ فيه قيد؟

والبحث هنا باعتبار قيد العلو أو الاستعلاء..، في المسألة وجوه أربعة بل أقوال أربعة:

أحدها: أنه يعتبر في الأمر قيد العلو والاستعلاء معاً، **الثاني:** أنه لا يعتبر شيء من العلو والاستعلاء في الأمر، **الثالث:** يعتبر العلو وإن لم يكن العالي مستعلياً، **الرابع:** أن يكفي الاستعلاء وإن كان في الواقع دانياً..، هذه وجوه بل أقوال أربعة..

مختار الماتن وعليه مشهور المتأخرين اعتبار العلو الواقعي، استعلى العالي أم لم يستعلي..

معنى العلو:

قبل الاستدلال على ذلك لابد من فهم المراد من العلو.. فسرّه الميرزا القمي رحمة الله عليه في القوانين بالغلظة المساوقة للوجوب، ومؤاخذه هذا التفسير واضحة إذ حينئذ بعد البحث عن العلو لا معنى للبحث الآتي في الجهة الثالثة، لأن كل من يقول باعتبار العلو يقول بدلالة الأمر على الوجوب مع أن الأمر ليس كذلك.

وذهب الأكثر إلى أن العلو هي تلك الحيثية والمكانة الواقعية في الأمر الذي يفرضها العقل أو الشرع أو العرف، فالعقل كالمولى الحقيقي، والشرع كالوالدين، والعرف كالمولى العرفي..

والفرق بين حيثية العلو وحيثية الوجوب، أن حيثية العلو ترجع إلى الأمر، وحيثية الوجوب ترجع إلى الأمر والطلب فلا ينبغي الخلط بينهما..

معنى الاستعلاء:

بينما المقصود من الاستعلاء هو إظهار العلو سواء وجد العلو واقعاً أم لا، وبين العلو والاستعلاء عموم من وجه، فقد يكون العالي مظهراً لعلوه كما لو قال: أنا ربكم الأعلى أمركم بكذا..، وقد يكون العالي خافضاً لجناحه (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً) – من باب التنظير وإلا لا يوجد لفظ أمر في الآية – هذا لا يوجد فيه إظهار للعلو.. وكذلك من جهة المستعلي قد يكون عالياً واقعاً وقد يكون عبداً واقعاً..

بعد وضوح هذا الاصطلاح يستدل الماتن على مدعاه بالتبادر وصحة السلب، لأن مدعى المتن يتركب من جزئين، أحدهما اعتبار العلو، والآخر نفي الاستعلاء، العلو معتبر والاستعلاء غير معتبر..

أما الجهة الأولى فيثبتها التبادر بدعوى أن المنسبق بلفظ الأمر حين صدوره أن الأمر يكون عالياً.. أما الجهة الثانية فيثبتها صحة سلب الأمر عن المستعلي إن لم يكن عالياً..

درس ٧٤:

ص ٦٣، قوله رحمه الله: (وأما احتمال اعتبار أحدهما ضعيف وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه..) ما زال البحث في اعتبار العلو في مدلول لفظ الأمر، وأثبتنا في الدرس السابق أن العلو الواقعي هو المعتبر سواء كان

العالي مستعلياً أم مستخفصاً لجناحه..، يحاول المصنف أن يبطل دليل الخصم..

وما استدل به الخصم المدعي لكفاية الاستعلاء وإن لم يكن الأمر عالياً، عبارة عن **وجهين**:

أحدهما: أن العقلاء يقبحون الطالب السافل إذا أمر غيره، وتقبيح العقلاء ليس إلا على كون المستعلي قد أمر، لو لم يكن ما صدر منه أمراً لما وقع مورداً للتقبيح، فهذا يكشف عن أن ما يصدر من المستعلي (أمر)..

ثانيهما: يقع أيضاً في سياق ما تقدم من أن العقلاء بعد تقبيحهم لطلب المستعلي يردفون ذلك بقولهم: (لم تأمره؟) فأطلقوا على ما صدر من المستعلي كلمة الأمر..

فتحصل أن كلاً من التقبيح وإطلاق لفظ (الأمر) على طلب المستعلي دليل على كفاية الاستعلاء وإن لم يكن الأمر عالياً حقيقةً وواقعاً..

في مقام الجواب نستطيع أن نطبق قاعدة تطرق الاحتمال مبطل للاستدلال، توضيح ذلك:

أن مرد تقبيح العقلاء لا يخلو، إما أن يكون راجعاً إلى خطأ في الاستعمال بأن يكون استعمال الأمر في هكذا مورد لعدم صحته فُبِّح المستعمل، وإما أن يرجع التقبيح إلى الاستعلاء وترفع العبد على مولاه، وإما أن يرجع التقبيح إلى صدور الأمر مع عدم كون الأمر عالياً..، لو كان مرجع التقبيح هو الاحتمال الأخير لكان الاستدلال صحيحاً، ولكن لا معين له..

أما الاحتمال الأول فهو باطل في حد ذاته؛ إذ لا خطأ في الاستعمال ليكون مورداً لتقبيح العقلاء كي يتعين كون الأمر يكفي فيه مجرد الاستعلاء، إذ لو كان الأمر للعلو الواقعي فلا

قبح في استعماله مجازاً في مورد الدنو الواقعي، فلا يوجد تقبيح أصلاً..

وأما الاحتمال الثاني وهو التقبيح الراجع للاستعلاء، فإن العبد عندما يقول لمولاه (أمرتك) فإنما يقبح لأجل استعلاءه لا لأجل استعمال الأمر، فلا يكشف التقبيح عن الاستعمال الحقيقي للأمر، فعلى الاحتمال الثاني لا يتم الاستدلال..

نعم يتم الاستدلال على الاحتمال الثالث، ولكن إما أن المتعين هو الاحتمال الثاني كما جزم به في المتن، وإما - لا أقل - من كونه محتملاً، وكل شيء تطرق إليه الاحتمال أبطل به الاستدلال..

وأما إطلاق لفظ الأمر بقولهم: (لم أمرته؟) فلا يدل على كفاية الاستعلاء لإمكان أن يكون هذا الاطلاق صورياً وبالغناية والتجوز، لأنه لما كان مستعلياً أشبه المولى الحقيقي فصح إطلاق لفظ الأمر على طلبه، والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز..

مضافاً إلى ما عرفت في الدرس السابق من صحة السلب، فيقال -للطلب الصادر من الداني-: أنه ليس بأمر.. وبهذا يتم الكلام في الجهة الثانية..

الجهة الثالثة: في كون الأمر للوجوب والالزام.

نقل صاحب الزبدة أن الأكثر ذهبوا إلى دلالة الأمر على الوجوب، وفي مقابل ذلك ذهب صاحب المحصول (الرازي) إلى أن الأكثر ذهبوا إلى عدم ظهور الأمر في الوجوب، بينهما تهافت..، والأمر سهل بقريئة المقام فإن صاحب الزبدة ينقل قول علمائنا بخلاف صاحب المحصول فإنه ينقل كلام جميع العلماء ولا تناقض بين أن يكون الأكثر من علمائنا ذهبوا إلى الوجوب والأكثر من جميع العلماء لم يختاروا الوجوب..

كيف كان.. اختار المصنف ظهور الأمر في الوجوب وضعاً، واستدل على ذلك بدليلين وثلاثة مؤيدات ومجموع هذه الوجوه خمسة، وهي في الواقع أدلة للقضاء والمتأخرين..

الوجه الأول: الاستدلال على ذلك بالتبادر، فإن لفظ الأمر الصادر من المولى ينسب منه الإلزام والوجوب مع التجرد عن أي قرينة لفظية وحالية، وثبت في محله أن الانسباق الحاقى آية على الوضع..

الوجه الثاني: التمسك بقوله تعالى: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو عذاب أليم)، تقريب الاستدلال: أن مخالفة الأمر بإطلاقه في الآية وقع مورداً للفتنة والعذاب الأليم، وهذان الأثران أعني الفتنة والعذاب الأليم من آثار الوجوب ولا يترتبان على الندب مع كون الأمر بإطلاقه وقع موضوعاً لهذين الأثرين، فهذا كاشف عن أن لفظ الأمر للوجوب..

هذا الوجه الثاني ذكره الماتن كمؤيد مع أنه لأصحابه ذكر كدليل، فما هو الوجه في التنزل من الدليلية إلى المؤيدية؟ للوهلة الأولى قد يقال إن غاية ما يدل عليه هذا الدليل أن الأمر في الآية استعمل في الوجوب، فيقال: الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز..، ولكن بناءً على أن الكفاية تفسر بعضها بعضاً هذا ليس مقصوداً للمصنف لأن المستدل يدعي أن لفظ الأمر بإطلاقه وتجرده عن أي قرينة وقع موضوعاً للأثرين (الفتنة والعذاب) فلا بد من ذكر وجه فني آخر في المقام، وهو ما استعان به المصنف في بعض مباحث الصحيح والأعم، توضيحه:

أن الاستدلال بهذه الآية الشريفة من مصاديق التمسك بالعام لإثبات أن ما خرج عنه خرج بالتخصص، مثلاً لو قال قائل: (أكرم العلماء) وعلماً بأن زيداً لا يجب إكرامه – فزيد خارج عن أكرم العلماء – فمن الممكن أن يكون خارجاً بالتخصيص و من الممكن أن يكون خارجاً بالتخصص¹، نحن نعرف أن زيد خارج عن هذا الوجوب ولكن لا نعرف سبب خروجه، فبعض القدماء كانوا يتمسكون بأصالة العموم لإثبات الخروج التخصصي لزيد، بينما هذه القاعدة باطلة عند المصنف لأن أصالة العموم من الأصول المرادية التي يُتمسك بها عند الشك في المراد بعد احراز صدق اللفظ، فإذا علمنا أن لفظ العالم يصدق على النحوي فنتمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام النحوي، أما في المثال المتقدم فلا يوجد شك في المراد للعلم بخروج زيد بحسب الفرض وإنما نشك في كيفية خروجه هل هو بالتخصيص أم بالتخصص؟، هنا لا يصح التمسك بأصالة العموم²..

فيما نحن فيه نقطع أن الطلب الندي خارج عن الآية من (الفتنة و العذاب الأليم) ولكن لا نعرف الوجه في خروجه، هل هو لعدم كون أمراً ليكون الخروج موضوعياً أم لكونه أمراً وخروجه حكماً؟، فلا يمكن -حينئذ- التمسك بالآية لإثبات نوعية الخروج، نعم لو كانت الآية تثبت أن خروج الطلب

1 يكون خارجاً بالتخصيص إذا كان زيد عالماً، ويكون خارجاً بالتخصص إذا كان زيد جاهلاً.

2 نتمسك بالعموم إذا علمنا انطباق لعام على مورد وشكنا أنه مراد أو غير مراد فنقول مقتضى أصالة العموم وجوب إكرام النحوي، أما إذا لا يوجد عندنا شك في المراد هنا نعم أن زيد لا يجب إكرامه فلا يوجد شك في المراد، فلا يمكن أن نتمسك بأصالة العموم لكي نثبت بأن زيداً عالماً وأنه خرج بالخروج التخصصي..

الندبي موضوعيٌ لصح الاستدلال، فالطلب الندبي ليس بأمر فيثبت اختصاص الأمر بالطلب الوجوب، فيثبت المطلوب، ولكن هذا نظير التمسك بالعام لإثبات أن ما خرج عن حكمه خرج بالتخصص و هذا مما لا تتكفل به أصالة العموم لكونها من الأصول المرادية³..

الوجه الثالث: التمسك بما رُوي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)، حيث أن كلمة الأمر في الخبر ظاهرة في أن الأمر بإطلاقه يترتب عليه المشقة، وهذا شأن الطلب الوجوبي فإن الطلب الندبي يجوز تركه من رأس فلا مشقة فيه، وما ذكر في الآية كوجه للتنزل من الدليلية إلى المؤيدية يجري هنا..، فنحن من كلمة (المشقة) نعرف أن الطلب الندبي غير مقصود هو خارج ولكن هل خارج موضوعاً أو حكماً؟، لا يمكن التمسك بهذه الرواية لإثبات الخروج الموضوعي..

الوجه الرابع: التمسك بما رُوي في قصة بُرَيْرَةَ -أمة عائشة- التي كانت زوجةً لعبدٍ فأعتقتها عائشة، فعندما علمت بتخييرها -عندما تحررت- بين إبقاء الزوجية وفسخها أرادت أن تفسخ، فتوسط زوجها عند النبي صلى الله عليه وآله، فقالت له: أتأمرني يا رسول الله؟، قال: لا، بل إنما أنا شافع. لو لم يكن الأمر للوجوب لما كان وجه لهذه المحاورة بين بريرة والنبي صلى الله عليه وآله، لو كان الأمر للندب لكانت من أول الأمر يجوز لها أن تخالف، فسؤالها دليل على أن الأمر للوجوب، وما قيل في وجه التنزل يجري هنا..

³ هذا المطلب استعملناه في مبحث الصحيح والأعم..

درس ٧٥:

ص ٦٣، قوله رحمه الله: (وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته..). ما زال البحث في دلالة لفظ الأمر على الوجوب، واختار الماتن رحمة الله عليه -تبعاً لصاحب المعالم ووفقاً للمشهور- أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب وضعاً، بينما اختار جمع آخر أنها موضوعة للجامع بين الوجوب والندب على نحو الاشتراك المعنوي، ونسب إلى علم الهدى اختيار الاشتراك اللفظي تبعاً لما نُسب إليه من كون الاستعمال آية من آيات الوضع وما دامت لمادة قد استعملت في كلٍ من الوجوب والندب فهي موضوعة لكل واحدٍ منهما على حده وهذا هو الاشتراك اللفظي..

كيف ما كان، ذكرنا دليلاً للماتن وأردفناه بمؤيدات ثلاثة..

الوجه الخامس: الذي يعتمد عليه الماتن هو أن الأمر الصادر من المولى إلى عبده لو أن أحداً من العبيد تخلف عن امتثال هذا الأمر لوقع مورداً لتقبيح العقلاء وتوبيخهم ولما قبل منه الاعتذار بقوله: (لعله للندب)، فتوبيخ العقلاء وملامتهم وعدم قبول الاعتذار يكشف -إنّأ- عن أن لفظ الأمر للوجوب، إذ لو كان للقدر المشترك بين الوجوب والندب أو لكل واحد من الوجوب والندب لكان التوبيخ واللوم مختصاً بصورة وجود قرينة على تعيين مصداق الجامع بناءً على الاشتراك المعنوي، وتعيين أحد المعنيين بناءً على الاشتراك اللفظي، ولما صح التوبيخ واللوم على وجه الاطلاق..

هذه هي الوجوه الخمسة التي أقيمت لإثبات الوضع..

تبيينان:

التنبيه الأول: أن صاحب الفصول رحمة الله عليه ذكر تقريباً آخر للاستدلال بحديث السواك، توضيحه:

أن (لولا) الذي هو حرف امتناع لامتناع يدل على أن السواك لم يتعلق به أمر، وإلا لما صدق (لولا أن أشق لأمرت) لأن (لولا) تدل على أنه لم يأمر، فلو كان الأمر للأعم من الوجوب والندب لما صدقت (لولا)؛ إذ السواك قد أمر به لأن السواك مستحب، والحال أن الرواية دلت على عدم صدور الأمر فلو كان الأمر للندب لكان استعمال (لولا) في المقام خطأ..

وتقريب الاستدلال هنا يختلف عن سابقه في الوجه الثالث إذ هناك استعنا بكلمة (المشقة)، وعلى كلا التقريبين لا يصلح هذا الدليل للدليلية بل لا بد من التنزل إلى المؤيدية، إما لما ذكرته في الدرس السابق من تطبيق قاعدة التمسك بأصالة العموم لإثبات الخروج التخصصي لما علم خروجه عن الحكم، وإما لكون الدليل غاية ما يدل على أن الأمر قد استعمل في الإلزام والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز..

التنبيه الثاني: ما هو الوجه في جعلنا للوجه الخامس بحسب ترتيب المتن دليلاً لا مؤيداً؟

مرجع ذلك إلى سببين، أحدهما: أن هذا النمط من الدليل هيئة ومادة قد أكثر المصنف من الاستفادة منه في هذا الكتاب بعنوان أنه دليل، وهذا يشكل قرينة خارجية على جعله دليلاً..

الثاني: بمثابة القرينة الداخلية وهو قوله: (إلى غير ذلك..)

حيث يظهر من هذه العبارة أن الكلام في المؤيدات قد تم، ويزيد الأمر توكيداً أنه في ضمن هذا الوجه الخامس جاء بقوله تعالى: (ما منعك أن تسجد إذ أمرتك) فإن هذه الآية تمسك بها أصحاب القول بالوجوب كدليل كالأية والروايتين، فتكون داخله

في قوله: (غير ذلك)، ولكنه هنا ليست هي الدليل بل هي شاهد على صغرى الدليل الخامس، حيث إن الدليل الخامس يتركب من مقدمتين، المقدمة الأولى: التوبيخ واللوم، والمقدمة الثانية: الكشف الإتي عن الوضع، فجاء بالآية لإثبات الصغرى فقط وهي التوبيخ واللوم ولم يجعل الآية دليلاً على الوضع وإلا كانت كغيرها من الأدلة يجب أن تنتزل فيها إلى المؤيدية.. هذا تمام الكلام في إثبات القول الأول وهو قول المشهور..

القول الثاني: ما ذهب إليه جمع من المحققين وهو أن المادة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب، على نحو الاشتراك المعنوي.. استدل على ذلك بوجه..

الوجه الأول: صحة التقسيم، وقد تقدم توضيحه ونقده في مبحث الصحيح والأعم، تقرّبه هنا: أن يقال: لا شك في صحة تقسيمنا للأمر إلى أمر وجوبي وآخر ندبي، فيقال: (الأمر إما للوجوب وإما للندب) هذه بمثابة الصغرى، وثبت في محله أن صحة القسمة متوقفة على وجود المقسم وسريانه في الأقسام كي لا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فلو كان الأمر للوجوب متمحضاً لما صح تقسيمه إلى الوجوب والندب، فصحة التقسيم تكشف عن أن الأمر للقدر المشترك..

والجواب عن هذا الدليل: ما تقدم في الصحيح والأعم من أن صحة التقسيم وإن ذكرت في المطولات كعلامة من علامات الوضع إلا أن المصنف لا يقبلها، وذلك لأن علامة هذه العلامة مبتنية على مقدمة إن ثبتت تلك المقدمة لا حاجة إلى هذه العلامة، وإن لم تثبت لا تتم علامة هذه العلامة، وتلك المقدمة المبتنية عليها هذه العلامة هي المقولة المنسوبة إلى

علم الهدى من أن الاستعمال علامة على الوضع، إذ غاية ما يستفاد من القسمة أن المقسم استعمل في الجامع، فإذا كان الاستعمال على الوضع فلا نحتاج إلى علامة القسمة وتكفي علامة الاستعمال، وإن لم يكن الاستعمال علامة فلا يصح ما ذكر في هذا الدليل..

هذه مناقشة المصنف للوجه الأول لأصحاب القول بالاشتراك المعنوي

الوجه الثاني: الذي ذكره لإثبات الاشتراك المعنوي، ما ذكره العلامة في بعض كتبه الأصولية، وحاصله: أنه إذا تتبعنا واستقرنا موارد استعمال لفظ الأمر في النصوص والروايات لوجدنا أنه تارة استعمل في الوجوب وأخرى استعمل في الندب، فثبت أنه مستوى الاستعمال الأمر استعمل في كلٍّ من الوجوب والندب، ونحن وإن كنا لانقول بأمارية الاستعمال على الوضع ولكن لا يخلو حال هذه الاستعمالات من احتمالات..

الاحتمال الأول: أن يكون لفظ الأمر في هذه الموارد قد استعمل في بعضها على وجه الحقيقة وفي البعض الآخر على وجه المجاز..

الاحتمال الثاني: أن يكون اللفظ قد استعمل في كل واحد منها على حده على وجه الحقيقة..

الاحتمال الثالث: أن يكون اللفظ قد استعمل في جميع هذه الموارد في القدر الجامع..

فعلى الاحتمال الأول يكون لفظ الأمر حقيقة في أحد المعنيين ومجازاً في الآخر، وعلى الثاني يكون مشتركاً لفظياً، وعلى الثالث يكون مشتركاً معنوياً، فيدور حينئذٍ أمر لفظ واحد بين

أن يكون حقيقة ومجازاً أو حقيقة على نحو الاشتراك اللفظي أو حقيقة على نحو الاشتراك المعنوي، فيكون ما نحن فيه من صغريات قاعدة أحوال اللفظ المتعارضة والمتعين في المقام هو الاحتمال الثالث لأنه أقل كلفة في مقام الإثبات، إذ الاحتمال الأول بحاجة إلى كلفة قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي عندما نستعمله مجازاً، والثاني بحاجة إلى كلفة قرينة معينة⁴، بخلاف الاشتراك المعنوي فإن لفظ الأمر مستعمل في الطلب وهو بحسب الفرض موضوع للطلب فلا نحتاج لا إلى قرينة معينة ولا إلى قرينة صارفة..

الماتن رحمة الله عليه في مقام الإجابة عن هذه الدليل يحيلنا إلى ما تقدم في الأمر الثامن من المقدمة تحت عنوان: (أحوال اللفظ) حيث ذكرنا هناك أن الوجوه التي ذُكرت لترجيح بعض الأحوال على بعض هي: وجوه تبثلي -أولاً- بعدم تمامية الاقتضاء إذ أنها وجوه استحسانية، وعلى تقدير تمامية الاقتضاء تبثلي -ثانياً- بوجود معارض على ما اسلفناه في المقدمة الثامنة..

الوجه الثالث: لإثبات الاشتراك المعنوي ما ذكره بعض العامة، وهو عبارة عن دليل من الشكل الأول، صغراه: (فعل المندوب طاعة)، وكبراه: (كل طاعة فهي فعل المأمور به)، مع حذف الحد الأوسط تكون النتيجة أن فعل المندوب هو فعلٌ للمأمور به، فثبت بمقتضى هذا القياس المنطقي أن المندوب مأمور به..

4 الفرق بين قرينة المجاز وقرينة الاشتراك اللفظي أن قرينة المجاز صارفة وقرينة الاشتراك اللفظي معينة..

فلا يخلو -حينئذٍ- إما أن يكون المندوب هو المأمور به تعييناً وانحصاراً وهذا باطل بالإجماع المركب إذ لا يوجد أحد يقول أن لفظ الأمر وضع للاستحباب، فيتعين أن يكون لفظ الأمر موضوعاً للجامع..

أجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الدليل: أن الشكل الأول لكي يكون منتجاً يشترط فيه إيجاب الصغرى وكلية الكبرى، فيدعي أن الكبرى في هذا الدليل ليست كلية، وثبت في محله أنه لا إنتاج من كبرى جزئية..

الوجه في منع كلية الكبرى: أن المأمور به الوارد في الكبرى بعنوان أنه الحد الأكبر، إن أريد منه المأمور به على وجه الحقيقة فإن لم يدل دليل من الخارج على كون المندوب من المصاديق الحقيقية للمأمور به فلا تكون الكبرى كلية بل بعض الطاعة هو فعل المأمور به، وإن دل دليل من الخارج فيكون هو للدليل لا هذا الدليل..

درس ٧٦:

ص ٦٤، قوله رحمه الله: (الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي..)

اتضح لدينا في المباحث السابقة أن مادة الأمر موضوعة للطلب في الجملة، وفي هذه الجهة الرابعة عقدها أولاً وبالذات لتحديد نوعية الطلب الذي وقع موضوعاً له لمادة الأمر وهذا المقصود الأصلي يمكن حسمه بسرعة، إلا أنه لمناسبة انتقل منه إلى مبحث الطلب والإرادة ذلك المبحث الذي وقع النزاع فيه بين العدلية والأشاعرة المعروف باتحاد الطلب والإرادة وتغايرهما..

كيف ما كان، في الابتداء نقسم الطلب إلى قسمين، أحدهما الطلب الإنشائي، والآخر الطلب الحقيقي والواقعي، ولكي يتضح الفرق بين هذين النوعين ينبغي أن نلتفت إلى نقطة مهمة في المقام، حاصلها:

أن المنشأ بالألفاظ مادةً كانت أو صيغةً ليس هو الأمر التكويني الواقعي التابع وجوداً و عدماً لأسبابه التكوينية، فإن الأمور التكوينية يدور أمرها بين الوجود و العدم تبعاً لوجود سببها و انعدامه، فمع وجود السبب توجد و يكون إنشاء الصيغة أو المادة لإيجادها من قبيل طلب تحصيل ما هو حاصل، و إن لم يوجد سببها التكويني فلا يكون إنشاء الصيغة أو المادة مستوجباً لوجودها، و إلا للزم الوقوع في الخلف، إذ المفروض أن لها سبباً لم يوجد و المعلوم و المسبب يدور وجوده مدار وجود سببه فإن وجد مع انعدام سببه للزم الخلف، فعلى هذا الأساس الأمور التكوينية لا تقبل الإنشاء..

إذا اتضح ذلك، فالطلب الواقعي و الحقيقي عبارة عن ذلك الشوق الموجود في صقع النفس الخاضع وجوداً و عدماً و شدة و ضعفاً مدار سببه التكويني، فهذه الصفة و الرغبة النفسية والشوق القلبي طلبٌ حقيقي و واقعي، و أما الطلب الإنشائي فليس هو -كما قد يُتوهم- مرتبة من مراتب الطلب الحقيقي، إذ لو كان من مراتب الحقيقي لكان حقيقياً و الشيء الحقيقي التكويني عرفت عن قريب عدم إمكان إنشائه بالصيغة أو المادة بل هو خاضع لسببه التكويني، بل الطلب الإنشائي سنخ طلب موجود في وعاء الاعتبار، فهو ك(طلب) أمر اعتباري و ليس هو ذات الاعتبار، إذ فرق كبير بين الاعتبار و بين الأمر

الاعتباري، الاعتبار فعل حقيقي تكويني للمعتبر و ليس بأمر اعتباري، الذي هو أمر اعتباري هو المعتبر بهذا الاعتبار⁵.. فالطلب الإنشائي هو المعتبر بالمادة أو بالصيغة..

بعد وضوح هذا الأمر يستظهر الماتن رحمة الله عليه أن الطلب الذي ثبت سابقاً كونه هو الموضوع له لفظ الأمر ليس هو الطلب الحقيقي القائم في صقع النفس بل هو الطلب الإنشائي الاعتباري..

ومن جهة أخرى فرق بين لفظ الأمر ولفظ الطلب، فإن لفظ الأمر ظاهر في الطلب الإنشائي، بينما مادة الطلب ظاهرة في الطلب الحقيقي، وبعبارة أخرى: ما هو بالحمل الشائع طلب ليس هو الطلب الإنشائي بل هو الطلب الحقيقي، المصداق الحقيقي للطلب هو هذه الصفة القائمة في النفس..

بهذا البيان يتضح بطلان ما سجل على المتن من أن حمل الشائع الصناعي تقدم في أمارات الوضع أنه ليس علامة على الوضع وأن ما هو علامة هو الحمل الأولي، فتوهم البعض من كلام المصنف أنه يُريد أن يدعي أن لفظ الطلب موضوع للطلب الحقيقي تمسكاً بصحة الحمل الشائع، فأشكل عليه: أن الحمل الشائع ليس علامة على الوضع..

ولكن مقصود المصنف شيء آخر لا ربط له بالوضع، يريد أن يقول: أن المصداق الحقيقي للطلب وما هو طلب بالحمل الشائع هو تلك الصفة القائمة في النفس، لا أن لفظ الطلب قد وضع لهذه الصفة، قد يكون موضوعاً لها لكن بدليله، و ليس

⁵ مثلاً: التوهم ليس أمر توهمي بل هو حقيقي الأمر التوهمي هو المتوهم، والتخيل ليس هو أمر تخيلي بل هو أمر حقيقي وواقعي وتكويني و الذي هو تخيل هو المتخيل.. وهكذا..

المصنف بصدد الاستدلال في المقام على وضع الطلب للطلب الحقيقي، فعندما يقال: (طلبت من عبي) الماء يتضح لنا أن المولى يوجد في نفسه شوق نحو شرب الماء، و لأجل ذلك كان الطلب الإمتحاني بحاجة إلى قرينة إذ في الطلب الإمتحاني لا تثبت تلك الصفة و الشوق نحو إتيان الفعل، فلذا ما هو طلب بالحمل الشائع هو الطلب الحقيقي بينما الطلب الإنشائي يتلائم مع وجود طلب حقيقي و صفة في أفق و يتلائم مع كون المولى في مقام الامتحان و الاختبار..

والحاصل: أنه يوجد فرق بين لفظة (الأمر)، ولفظة (الطلب)، فلفظة (الأمر) تنصرف إلى الطلب الإنشائي (أمرت غلmani بكذا..) أي أنشأت شيئاً إما بواسطة الصيغة أو بواسطة الإشارة أو ما شابه ذلك، بينما المنصرف إليه لفظ (الطلب) ليس هو الطلب الإنشائي بل الطلب الحقيقي..، هذا الانصراف إما هو انصراف ناشيء من حاق اللفظ كما يدعي الماتن، وإما انصراف ناشيء من كثرة الاستعمال والغلبة كما يدعيه الماتن تنزلاً.. يعني لو رفعنا اليد عن الانصراف الحاقى نتنزل إلى الانصراف الناشيء من كثرة الغلبة والاستعمال..

هذا في الحقيقة هو جميع المطلب الأساسي الذي عقدت له الجهة الرابعة، لكن بعد أن بين ما ينصرف إليه لفظ الأمر وما ينصرف إليه لفظ الطلب من باب استيعاب وضع الألفاظ المرتبطة قام وبين لنا ما تنصرف إليه لفظة الإرادة -من هنا سوف ينحرف البحث شيئاً فشيئاً إلى بحث الطلب والإرادة والكلام النفسي-..

فذكر رحمة الله عليه أن لفظ (الإرادة) يعاكس لفظ الأمر والطلب، في الأمر قلنا: الموضوع له أو المنصرف إليه وضعاً أو استعمالاً هو الطلب الإنشائي، وقلنا: إن لفظ الطلب ينصرف

أيضاً بحسب عالم الألفاظ إلى الطلب الإنشائي، ولكن ما هو طلب بالحمل الشائع هو الطلب الحقيقي..
 لفظ (الإرادة) معاكس لذلك.. المنصرف إليه لفظ (الإرادة) وضعاً اختياراً واستعمالاً تنزلاً هو الإرادة الحقيقية، فعندما يقال: (أراد المولى) لا تنصرف هذه الكلمة إلى أنه أنشأ شيئاً بلفظ الصيغة أو المادة، بل تنصرف إلى تلك الصفة النفسية إما وضعاً بحسب اختيار المصنف، أو كثرة الاستعمال على التنزل.. فلفظ الإرادة مغاير للفظ الأمر والطلب..

فبناءً على ذلك حصل التغاير بين لفظة الطلب ولفظة الإرادة، ولكن هذا التغاير ليس ذاتياً بل بلحاظ المنصرف إليه.. هذا التغاير بلحاظ المنصرف إليه أوقع بعض الفحول وهو صاحب الحاشية على المعالم في توهم أن الحق مع الأشاعرة..
 إذا انجر الكلام إلى مغايرة الطلب والإرادة واتحادهما فلا بأس بالبحث في ذلك تفصيلاً، وإن المصنف رحمة الله عليه قد تناول هذا المطالب في بعض فوائده⁶..

إن قلت: ما دام هذا البحث قد تناوله المصنف في بعض فوائده مع كونه أجنبياً عن علم الأصول، فلم لم يكتفي بالإحالة؟
 أجاب عن هذا السؤال: أن إعادة البحث في المقام لا تخلو عن فائدة وإفادة، توضيح هذا الجواب:

أن المصنف رحمة الله عليه قد كرر بعض المطالب بين كتابي الكفاية والفوائد، بل في الكفاية نفساً قد كرر بعض المطالب كما فعل في المعنى الحرفي، ولكن على الرغم من هذا التكرار كان المصنف في كل مرة نستفيد منه فائدة جديدة ومن هذه

⁶ للمصنف كتاب اسمه فوائد الأصول طبع قديماً مع كتاب الحاشية على الرسائل..

الحال يندرج هذا البحث، إذ يوجد شيء من التفاوت بين الفوائد و الكفاية في مطلب الطلب والإرادة...

تأملات في العبارة:

قوله رحمه الله: (الظاهر أن الطلب الذي يكون..) بناءً على ما بيناه في الشرح يكون هناك تأمل في كلمة (الظاهر) فالمفروض أن المصنف يجزم لا أن يستظهر، لأن الطلب الحقيقي طلب تكويني والأمور التكوينية تابعة لأسبابها التكوينية وغير قابلة للإنشاء فلا يُعقل أن يكون المنشأ بلفظ الأمر هو الطلب الحقيقي، فلأجل ذلك يسجل اشكال على المصنف أنه لا وجه لقولك: (الظاهر)..

لكن خفي على هذا المستشكل التفاوت بين المطلبين، هنا نتكلم في عالم اللفظ والتسمية لا مانع من تسمية الأمر التكويني بلفظ.. الطلب أمر تكويني لا مانع أن يكون لفظه الأمر، لما كان الكلام في مقام التسمية احتاج المصنف إلى الاستظهار، بينما كلامي في الشرح ناظر إلى الواقع والإنشاء فلا يشكل على المصنف..

درس ٧٧:

خلاصة المطلب المتقدم: أن الطلب ينقسم إلى طلب حقيقي وطلب إيقاعي (إنشائي)، فالأول هو تلك الصفة الكامنة في النفس، والثاني هو ذلك الشيء الذي يراد إيجاده بواسطة المادة أو الصيغة أو الإشارة المعبر عنه بالطلب الإنشائي..
 وقع الخلاف بينهم في الموضوع له لفظ الأمر هل هو الطلب الإنشائي أم الطلب الحقيقي؟

يرى المصنف أن الموضوع له لفظ الأمر هو الطلب الإنشائي وهذا المدعى لما كان يرجع في مقام التحليل إلى دعويين، الأولى إيجابية أن الموضوع له هو الطلب الإنشائي، والثانية سلبية وهو أن الأمر لم يوضع للطلب الحقيقي، فنحتاج حينئذٍ إلى إقامة دليلين لكلٍ من عقد الإثبات وعقد النفي..

أما دليل عقد النفي أن لفظ الأمر لم يوضع للطلب الحقيقي لوضوح أن الشوق النفسي لو استقر في أفق النفس ولم يبرز بمبرز فلا يقال: إن المولى أمر.

وأما دليل عقد الإثبات وهو أن الأمر موضوع للطلب الإنشائي، فلوضوح أن الأمر في مقام الامتحان والاختبار يصح أن يحمل عليه لفظ الأمر بما له من معنى ارتكازي و صحة الحمل علامة على الوضع، فيقال: أن الله تعالى أمر إبراهيم الخليل عليه السلام بذبح ابنه، فتخلف الأمر عن الطلب الحقيقي مع انحصاره في الطلب الإنشائي مع صحة الحمل يكشف على أن لفظ الأمر قد وضع للطلب الإنشائي..

أما ما يرتبط بالحمل الشائع الصناعي لا شك ولا ريب أن كل شيء في مرتبة إذا حمل على نفسه في تلك المرتبة فهو مصداقه بل وينحصر به، ولا يحتاج في مقام التفهيم والتفهم لإمالة ذهن المخاطب إلى إبراز قيد، لأن القيد إنما نحتاج إليه في صورة تعدد المصداق مع كون حمل الشيء في مرتبة على

نفسه في تلك المرتبة هو بذاته متعين ولا يحتاج إلى حصر بقرينة نظير الكلي في الخارج الذي ليس له إلا مصداق واحد، كما يقال: الله واجب الوجود..

فيما نحن فيه الطلب الحقيقي هو مصداق الطلب وذلك لأن المناط في المصداقية هو كون الشيء منشأً للآثار، والطلب الحقيقي وهو تلك الصفة الموجودة في الخارج غاية الأمر خارجها صقع النفس هي منشأ الأثر، فتحقق ملاك المصداقية في الطلب الحقيقي الذي يستتبع تحرك العضلات وما شابه ذلك..

بينما الطلب الإنشائي لما لم يكن كذلك فلا يقال حينئذٍ في حمل الطلب على الطلب أنه يقصد به الطلب الإنشائي، لأن الطلب الحقيقي معينه في مقام الحمل انطباق ملاك المصداقية عليه، بينما الطلب الإنشائي لما لم ينطبق ملاك المصداقية عليه احتاج في مقام التعبير إلى قرينة تعين المصداق وتحصره، وهذا معنى قوله: لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً. يعني طلباً من دون ما يوجب الإمالة إلى المصداق من دون معين بل طلباً إنشائياً، فيصح القول بالطلب الإنشائي وهذا بالحمل الشائع لتعينه، بينما لا يصح القول بالطلب طلب إنشائي لعدم تعيينه لا ذاته ولا بمعين خارجي..

ص ٦٤، قوله رحمة الله عليه: (فاعلم، أن الحق كما عليه أهله -وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة- هو اتحاد الطلب والإرادة..)
بعد أن حدد المصنف رحمة الله عليه ما ينصرف إليه كل من لفظ الطلب والإرادة وأن المنصرف إليه مختلف فالمنصرف إليه لفظ الطلب هو الطلب الإنشائي والمنصرف إليه لفظ الإرادة هو الإرادة الحقيقية، كان الاختلاف في المنصرف إليه هو منشأ توهم بعض الفحول أن الحق مع الأشاعرة في مسألة

اتحاد الطلب والإرادة، فظن أنه يوجد في أفق النفس طلب مغاير للإرادة، هذا البحث يمكن عقده بصورة كلامية تارة وأصولية أخرى وأدبية ثالثة..

أما عقده بصورة كلامية كأن نبحت أن الكلام النفسي الذي أثبتته الأشاعرة للقديم هل يعكس الطلب أم الإرادة؟، لأن الأشاعرة بعد أن آمنوا بصفة المتكلمية للباري عزوجل وفسّروا الكلام بأنه عبارة عن الأصوات التدريجية التي يأتي اللاحق فيها بعد تصرم السابق (عندما أقول سابق جاء القاف بعد زوال السين) والانقضاء والتجدد لا يمكن أن يكون صفةً للقديم إذ يلزم أن يكون القديم محلاً للحوادث، لكي يفروا من هذا المحذور التزموا بما أطلقوا عليه اسم الكلام النفسي، فحينئذٍ يكون البحث في تعدد الطلب والإرادة بحثاً كلامياً..

وأما عقدها أصولية بأن يكون مصب البحث في أن مادة الأمر وصيغة الأمر هل هما موضوعتان للطلب أم للإرادة، فيكون نظير البحث عن أن صيغة الأمر موضوعة للوجوب مثلاً..
وأما عقدها أدبية لغوية بأن يكون مصب البحث بأن لفظي الطلب والإرادة هل هما من الألفاظ المترادفة مثل ليث وأسد أم أنهما من الألفاظ المتباينة مثل إنسان وناطق، قد يلتقيان في المصاديق ولكن في مقام المفهوم بينهما تباين، فيكون البحث لغوي أدبي..

ذهب العدلية وهم الإمامية والمعتزلة إلى اتحاد الطلب والإرادة وذهب أكثر الأشاعرة إلى القول بتغايرهما، وأقام كل فريق لمدعاه أدلة، قبل الاستدلال على القولين يحزر الماتن في الابتداء محل النزاع تمهيداً منه ليقول في ختام البحث أن النزاع المشهور بين العدلية والأشاعرة لفظي لا حقيقي..

محل النزاع في الاتحاد والتغاير مع وحدة المرتبة، أما مع اختلاف المرتبة فالقول بالتغاير كالنار على النار، مثلاً الإرادة الحقيقية مع الطلب الإنشائي لا يمكن لعاقل أن يقول باتحادهما، إذ كيف يتحد ما هو في أفق النفس موجوداً بوجود عيني مع ما هو في وعاء الاعتبار، فالطلب الإنشائي غير الإرادة الحقيقية والإرادة الإنشائية غير الطلب الحقيقي.. مع تغاير المرتبة تكون المسألة خارج عن محل النزاع..

وإنما النزاع في صورة الاتحاد في المرتبة فالطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية متحدان عند العدلية ومتغايران عند الأشاعرة..

إذا اتضح محل النزاع يشرع المصنف رحمة الله عليه في الاستدلال للقول الأول، ويكتفي في مقام الاستدلال بالإحالة إلى الوجدان، فيرى أن من رجع إلى وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدل عنانه يحكم باتحاد الطلب والإرادة ويكفي لهذا الحكم تصور أطراف القضية المتنازع فيها، حيث إننا إذا رجعنا إلى الصفات الكامنة في النفس فلا يخلو الأمر من احتمالات أربعة:

الاحتمال الأول: أن يكون الموجود في النفس عبارة عن صفة واحدة هي أحدهما فقط، يعني إما الطلب وإما الإرادة.. (هذا الاحتمال عبارة عن احتمالين يعني إما الطلب وهذا احتمال، وإما الإرادة و هذا احتمال ثاني)..

الاحتمال الثالث: أن تكون الصفة الكامنة هي غيرهما لا طلب ولا إرادة..

الاحتمال الرابع: أن تكون تلك الصفة الواحدة هي الطلب والإرادة معاً..

ومدعى العدالة الاحتمال الرابع، فيتعين الرابع بإبطال الثلاثة الأولى، أما الأول والثاني فهو باطل بالاتفاق بين العدالة والأشاعرة، أما عند الأشاعرة فواضح إذ يقولون بوجود طلب وإرادة ولا يقولون بوجود صفة واحدة، وأما عند العدالة فإنهم وإن كانوا يؤمنون بوجود صفة واحدة لكن لا يؤمنون بمقولة الصفة الواحدة التي لا تنطبق على الأخرى.. إذاً الاحتمال الأول والثاني باطل بالاتفاق..

وأما الاحتمال الثالث فباطل بالأولوية القطعية وهي وجود صفة لا طلب ولا إرادة، فيتعين الاحتمال الرابع، لأننا إذا رجعنا إلى وجداننا لا نجد وراء هذا الشوق صفة أخرى لكي نطلق عليها اسم الطلب أو الإرادة..

لا يقال: كيف تدعي عدم وجود صفة أخرى مع كون الحكماء في كتبهم العقلية نصوا على أن تحرك العضلات الذي هو فعلٌ خارجي اختياري للإنسان مسبوق بأمور نفسية وهي الشوق والجزم وهيجان الرغبة والتصديق بالفائدة وتصور الفائدة.. فهذه صفات فكيف تقول لا توجد صفة أخرى؟

لأنه يقال: إن هذه الأمور غير الشوق المستتبع لتحرك العضلات المسمى بالإرادة هي مبادئ الإرادة ومبدأ الشيء ومقدمات الشيء معروفة الماهية والتسمية، فلا يعقل أن تكون هي ذات الإرادة أو الطلب..

والوجه في كونها من المبادئ أن الإنسان لا يريد شيئاً سواء بالإرادة التكوينية أو بالإرادة التشريعية إلا بعد أن يتصور الشيء ويتصور فائدة وجوده ثم يصدق بالفائدة ثم تحصل لديه

الرغبة ثم الجزم ثم يريد..، فهذه الأمور في طول الإرادة والطلب حتى على القول بتغايره مع الإرادة ليس شيئاً واقعاً في سلسلة مباديء الإرادة بل هو في عرضها، الذي نفيناه في الدليل الوجداني هو أن يكون في أفق النفس صفتان في عرض واحدٍ فالإشكال غير وارد..

درس ٧٨:

ص ٦٥، قوله رحمه الله: (وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب..)

المتحصل مما ذكره المصنف في مقام إثبات وحدة الطلب والإرادة أنه: إذا أمر المولى بشيء -ولو كان هذا المولى عرفياً- فإن الوجدان حاكم بعدم وجود إلا صفة واحدة في أفق النفس، وهذه الصفة الواحدة لا يخلو إما أن تكون هي الطلب فقط، أو الإرادة فقط، أو شيء غير الطلب والإرادة، أو أن هذه الصفة هي ما بإزاء كل من الطلب والإرادة، الأول والثاني خلاف الاتفاق لأن الأشعري يؤمن بوجود طلب وإرادة والعدلي ينكر انتفاء أحدهما، ومن هذا يظهر بطلان الاحتمال الثالث، فيتعين الرابع وهو المطلوب..

بعد ذلك حاول المصنف أن يعمم دعوى الاتحاد على جميع الجمل الإنشائية والخبرية، توضيح ذلك:

أن الأشعري المؤمن بالكلام النفسي عندما رأى أن الجمل الإنشائية تنقسم إلى قسمين -كما ذكر في البلاغة- لأن الإنشاء إما طلبي وإما غير طلبي، فالطلبية كالأمر والنهي والاستفهام، وغير الطلبية كألفاظ العقود والإيقاعات والتمني والترجي وصيغ المدح والذم (نعم، وبئس)..

يضاف إلى هذين القسمين الجملة الخبرية ففي الألفاظ الموضوعية للإنشاء الطلبية كالأوامر والنواهي نفي عنها الكلامية وادعى أن ما هو كلامٌ هو معناها وهو الكامن في النفس وأطلق على تلك الصفة الكامنة في النفس اسم الطلب، فالطلب عنده اصطلاح خاص موضوع للكلام النفسي في مورد الإنشاء الطلبية يعني الأوامر والنواهي، ولكنه لم يخصص الكلام النفسي بالإنشاء الطلبية بل عممه على كل من الإنشاء غير الطلبية والجملة الخبرية، غاية الأمر أن الكلام النفسي في هذين الموردين لم يسمه باسم مخصوص، وعليه فجميع الألفاظ لدى الأشعري دوال على الكلام وليست هي نفس لكلام وإنما الكلام الصفة النفسية المدلولة للألفاظ، وفي الإنشاء الطلبية أطلق اسماً خاصاً على الصفة النفسية وهو الطلب، بخلافه في سائر الألفاظ لم يطلق اسم خاص قال في كلام نفسي لكن لم يسمه باسم خاص، نعم في الجملة الخبرية ذكر أن الكلام النفسي هو صفةٌ وراء العلم بالنسبة والإذعان بها ولكن لم يسمه باسم خاص..

فإذا أردنا أن نعرف الطلب عند الأشعري: هو الكلام النفسي.. فمن هنا أراد المصنف أن يعمم دعوى الاتحاد في مقابل عمومية دعوى التغاير لدى الأشعري، والدليل هو الوجدان أيضاً..

ففي الجملة الخبرية الوجدان قاضٍ بعدم وجود صفة أخرى وراء الإعلام والإخبار والإذعان بالنسبة في أحد الأزمنة الثلاثة..

أدلة الأشاعرة على الاختلاف بين الطلب والإرادة.

بعد ذلك يتناول بعض الوجوه التي استدل بها الأشعري.. نقل القوشجي في شرح التجريد وجوهاً متعددة للأشاعرة

منها التمسك بقول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
تقريب الاستدلال:

أن الأخطل لم يكتفي بإطلاق الكلام على الصفة النفسية
فحسب، بل من استعمل أداتين، الأولى: (إن) المفيدة للتأكيد،
والثانية: (إنما) المفيدة للحصر..

فمن جهة التأكيد يستفاد أن إطلاق الكلام على الصفة الكامنة
في النفس ليس مجازياً بل في قبال من يدعي أنه ليس كذلك،
ومن جهة الحصر الذي يمكن أن يصدق في حالات ثلاث..
الأولى: أن يكون المخاطب بهذا البيت هو من ينكر الكلام
النفسي ويؤمن بالكلام اللفظي فقط..

الثانية: أن يكون المخاطب من يؤمن بأن الكلام لفظي ونفسي..
الثالثة: أن يكون المخاطب الجاهل والمتردد..

فيكون الحصر بلحاظ الأول قصر قلب، وبلحاظ الثاني قصر
أفراد، وبلحاظ الثالث قصر تعيين، وعلى كل حال يدل الحصر
هنا على اختصاص الكلام بالصفة الكامنة في النفس..

المصنف رحمة الله عليه لو هن هذا الدليل وركاكته لم يذكره
كدليل فضلاً من الرد عليه، وحاصل ما يمكن أن يجاب به..

أولاً: فليكن، من الأخطل؟!، لم يؤثر هذا البيت عن معصوم،
إن قلت: نحن نبحت في دلالة الألفاظ ووضعها فلسنا بحاجة
لمعصوم، قلت: إذا كان الشاعر المستشهد بكلامه ليس من
الجاهليين بل ليس من المخضرمين فلا يصلح كلامه شاهداً إلا
مع عصمته، فهو من المولدين..

ثانياً: أنه قد شاع في الاستعمالات العربية إطلاق اللفظ
الموضوع للدال على المدلول، فمن الممكن أن يكون الأخطل
قد جرى على هذا الاستعمال، فالكلام في الواقع موضوع للدال

أعني الألفاظ، والصفة المعنوية هي المدلول فاستعمل لفظ الدال في المدلول، وهذا كثير في العرف..
 ثالثاً: على تقدير التسليم فإن هذا البيت معارض بأدلة في مقابله، فالقرآن الكريم يقول: (كلا إنها كلمة هو قائلها)، فأطلق الكلمة التي هي مفرد الكلام على قوله: (رب ارجعون..)

ومنها: التمسك بقانون التخلف، المستفاد منه كثيراً في نفي المعنى المدعى وضع اللفظ له، توضيح ذلك:
 أنه في مثل الأوامر الامتحانية وفي مثل الأوامر الاعتذارية كما لو أراد المولى أن يعاقب عبده على أمر فعله سراً وبما أن عنصر الإثبات لدى المولى ناقص فيكون مضنة لملامة العقلاء فيأمره بأمر صوري يعرف أنه لن يمتثله ليكون له مبرر لمعاقبته، ففي هذين الموردین لا يوجد إرادة ولكن يوجد طلب، فيقال في العرف: المولى طلب من إبراهيم عليه السلام ذبح ابنه والمولى طلب من عبده الفعل الفلاني ولكن لا يريد الذبح والفعل..، فتخلف الإرادة عن الطلب آية من آيات التعدد، إذ في صورة الاتحاد يستحيل التخلف..
 وبعبارة أخرى: طلب المولى من إبراهيم عليه السلام الذبح وهو لا يريد ذلك، فإثبات أحدهما ونفي الآخر ينافي دعوى الاتحاد..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الدليل:

بعد تحريرنا السابق لمحل النزاع يتضح بطلان هذا الدليل، لأن الإرادة المنفية في المثال هي الإرادة الحقيقية، والطلب المثبت في المثال هو الطلب الإنشائي، ونحن لم ندعي الاتحاد بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي، ودليلنا المتقدم لم يثبت

الاتحاد، فهذا الدليل تام المقدمات لكن نتيجة التغاير بين الطلب والإرادة مع الاختلاف في المرتبة وهذا نؤمن به..

هذا الدليل يتخذه الماتن ذريعة لإرجاع النزاع بين العدلية والأشاعرة إلى نزاع لفظي ويجري المصالحة بين الفرقتين، من المحتمل ثبوتاً أن يكون القائل بالاتحاد ناظر إلى وحدة المرتبة والقائل بالتغاير ناظر إلى تعدد المرتبة، وعندما لا يكون مصب النفي والاتحاد واحداً يكون النزاع صورياً ولفظياً..

(فافهم) إشارة إلى بقاء هذا الاقتراح في حيز الثبوت، أما بحسب سوق أدلة الطرفين وصريح بعض كلماتهم تدل على أن النزاع حقيقي وكفيينا في ذلك قول الأخطل، فإن الذي في الفؤاد ليس هو الطلب الإنشائي بل هو الطلب الحقيقي والمفروض أن الأشعرية أطلق على الصفة النفسية اسم الطلب..

وبهذا يتم الكلام في أصل مبحث اتحاد الطلب والإرادة..

خلاصة المطالب في نقاط:

النقطة الأولى: التي يدعيها المصنف، (أمرتك، أمر، أمر..). ومشتقات هذه الكلمة موضوعة للطلب في الجملة، وهذا الطلب الموضوع له لفظ الأمر هو الطلب الإيقاعي مع التنزل هو الطلب الإيقاعي ينصرف إليه لفظ الأمر..، فلفظ الأمر موضوع للطلب والطلب ينقسم إلى قسمين طلب حقيقي وطلب إنشائي، لفظ الأمر ينصرف للطلب الإنشائي إما وضعاً وإما انصرافاً..، هذا المدعى الأول..

النقطة الثانية: لفظ الطلب (طلبت) ينصرف إلى الذهن إلى أنك أتيت بآلة هذه الآلة إما مادة الطلب وإما صيغة الأمر وإما مادة الأمر وإما الإشارة.. وما شابه ذلك، فالمنصرف إليه لفظ (طلب، وطلبت..) هو لفظ الآلة وإنشاء الطلب والطلب الإنشائي..

النقطة الثالثة: الذي حصل خلط فيه وكان منشأ الإشكالات في الحواشي هو الخلط بين هذا البحث و البحث المتقدم في علامات الحقيقة والمجاز، فيما نحن فيه استعمل الماتن كلمة (الحمل الشائع) وهي فيما نحن فيه ليس المقصود منه الحمل الشائع في بحث علامات الوضع لكن لا بمعنى أنه يوجد بينهما تباين كلي، كلاهما يشتركان في النظر إلى المصداق، بينما هنا يوجد شيء إضافي إن ملاك الحمل الشائع المصطلح عليه هنا هو أن يكون الشيء منبعاً للأثر، فبناء على ذلك الطلب على قسمين طلب حقيقي وطلب إنشائي، الذي هو منبع الأثر هو الطلب الحقيقي، فيما أنه منبع للأثر فيصح أن نطلق عليه فتقول: ما هو في نفس المولى طلب..، فأطلقت اللفظ على ما هو منشأ الأثر..

بينما صورة الطلب النفس المسماة بالمفهوم والطلب الإنشائي، أما الصورة فواضح أنها ليست منشأ للأثر فلا يقال للتصور الذي في ذهن زيد أنه طلب لأنه ليس منشأ للأثر، نعم يقال له طلب مفهومي ويكون بالحمل الشائع لأنه -إذا لم يكن منشأ للأثر- من باب حمل الشيء على نفسه..

هذا المناط موجود بنفسه في الطلب الإنشائي، فزيد قال: (افعل) أستطيع أن أقول طلب إنشائي، لكن قول زيد على وجه الإطلاق لا يكون حملاً شائعاً بملاك منشئية الأثر..

درس ٧٩:

ص ٦٦، قوله رحمه الله: (دفع وهم: لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة، من نفي غير الصفات المشهورة..)

دفع وهم:الوهم:

قد تقدم في كلام المصنف وغيره ممن يقول باتحاد الطلب والإرادة الاستدلال على ذلك بحاكمية الوجدان بعدم وجود غير الإرادة في مورد الطلب وغير العلم في مورد الإخبار.. هذا الكلام كان سبباً لتوهم البعض أن مدلول الجمل الإنشائية هو الإرادة وأن مدلول الجمل الخبرية هو العلم، فحينئذ وقع ذلك محلاً للإشكال والاعتراض، إذ لو كان مدلول الجمل الإنشائية - باختلاف أنواعها - من الطلب وغير الطلب هو الإرادة للزم أن تكون جميع الجمل الإنشائية مترادفة، فتكون جملة الأمر مرادفة لجملة النهي وجملة النهي مرادفة لجملة الاستفهام وهي للترجي.. وهكذا، إذ بحسب الفرض لا يوجد في أفق النفس بحيث يكون مدلولاً للكلام في مورد الإنشاء سوى الإرادة فتكون الجمل الإنشائية بأنواعها المختلفة بأجمعها تدل على الإرادة، وهذا يقتضي ترادف الجمل الإنشائية وهو بالوجدان باطل، فإنه لا يصح استعمال الترجي في موضع الاستفهام ولا الاستفهام في موضع التمني وهكذا.. وهكذا الحال في الجمل الخبرية فإنه قد ادعى سابقاً أنه لا يوجد وراء العلم صفة أخرى فلازم ذلك أن يكون مدلول الإخبار هو العلم وهذا أيضاً باطل بالوجدان..

الدفع:

هذا توهم إشكاليٌّ صدر من بعض المحشين على التجريد،
أجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التوهم:

أنه ليس المراد من نفي غير الإرادة في مورد الإنشاء ونفي
غير العلم في مورد الإخبار أن الإرادة هي مدلول الإنشاء
والعلم هو مدلول الإخبار، بل مدلول الجمل الخبرية هو ثبوت
النسبة بين المسند والمسند إليه في وعاء الثبوت، توضيح ذلك:
أن الجمل الخبرية تارة تكون حاكية عن ثبوت شيء لشيء مع
كون وعاء الثبوت هو الذهن، كما لو كانت القضية من
المعقولات الثانية كقولنا: (الإنسان نوع) و(الكلبي ملا يمتنع
فرض صدقه على الكثيرين) ونحو ذلك من القضايا الطبيعية،
فإن ظرف ثبوت النسبة و**ثبوت المحمول للموضوع** ليس هو
عالم الأعيان الخارجية بل هو عالم **الذهن**..

وأخرى تكون الجملة الخبرية حاكية عن ثبوت شيء لشيء في
وعاء الخارج، كما لو كانت القضية من قبيل القضايا
المحصورة كقولنا: (كل إنسان كاتب)..

كيف ما كان الجملة الخبرية مدلولها ثبوت النسبة في الوعاء
التي تنسجم معه الجملة إما **الذهن** وإما **الخارج**..

وأما **الصيغ الإنشائية** بأنواعها من (أمر ونهي وتمني وترجي
ونداء..) إلى آخر أنواع الجمل الإنشائية فهي تدل على إيجاد
المعنى في نفس الأمر، فهذه الصفات من التمني والترجي
والاستفهام يوجدونها المستعمل بنفس الصيغة الإنشائية، وهذا
النحو من الوجود قد يكون سببا لانتزاع اعتبار عرفي أو
شرعي يترتب عليه في الخارج أثر، فمثلاً في قولنا: (أنكحتك)
الإنشائية تدل على إيجاد النكاح في عالم الاعتبار وهذا منشأ
لانتزاع الزوجية التي يترتب عليها في الخارج آثار شرعية أو
عرفية كوجوب النفقة وما شابه ذلك..

فالمتمحصل: أن القول باتحاد الطلب و الإرادة لا يساوق القول بأن مدلول الجمل الإنشائية هي الإرادة، نعم بالدلالة الإلزامية قد تستفاد تلك الصفات الموجودة في أفق النفس، فمثلاً في الجملة الخبرية عندما أقول: (زيد قائم) فمدلولها المطابقي ثبوت القيام لزيد في وعائه المناسب ولازم هذا الثبوت في الوعاء المناسب أن يكون المتكلم عالماً ومتصوراً لزيد وللقيام وللنسبة، لأن ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه فرع تصور المثبت له والمثبت لذلك الشيء، فالعلم و التصور ليس هو المدلول المطابقي للجملة الخبرية بل هو المدلول الإلزامي، وهكذا الحال في الجملة الإنشائية فالاستفهام مثلاً مدلوله هو إيجاد المعنى الإيقاعي والإنشائي في وعاء الاعتبار، ولازم ذلك تحقق معنى الاستفهام وهكذا الحال في التمني والترجي والنداء..

هذا تمام الكلام في ذكر التوهم ودفعه، إلا أنه قد يُسجل على المتن إشكال، حاصله:

أن ما ذكره في دفع هذا التوهم يتنافى مع ما حققه الماتن في ذيل مبحث المعاني الحرفية، حيث إنه هناك أثبت أن الاسم والحرف لا يختلفان في الموضوع له وأن اللحاظ الاستقلالي في الأسماء واللحاظ الآلي في الحروف لا يمكن أن يكون دخيلاً في تقوم المعنى الموضوع له، ثم بعد الانتهاء من المقايسة بين الاسم والحرف قال: إنه لا يبعد أن يكون الأمر كذلك في الإنشاء والإخبار، فكما أن الاسم والحرف الموازي له كلاهما قد وُضعا لمعنى واحد فكذلك الجملة الخبرية والجملة الإنشائية فإنهما قد وُضعا لمعنى واحد، وأما قصد الإنشاء في الجمل الإنشائية وقصد الإعلام في الجمل الخبرية فإنه خارج عن حقيقة الموضوع له بل هو ناشيء من طور الاستعمال، بينما

هنا يظهر بصراحة منه أن الخبر يغير الإنشاء في المدلول المطابقي فهذا تهافت بين المطالبين..

حاصل الجواب عن هذا الإشكال: أن موضوع البحث هنا يختلف عن موضوع البحث هناك، فإن موضوع البحث هناك بحسب ما تقدم وشرحنا وأجبنا به عن إشكال الشهيد الصدر هو الجمل الخبرية والإنشائية المتحدة لفظاً مثل (بعت) فإنها تصلح أن تكون جملة خبرية إذا كنت في مقام الإخبار عن البيع وتصلح أن تكون جملة إنشائية إذا كنت في مقام العقود وتنشئ بيعاً، ما أدعاه المصنف في الاتحاد في الموضوع له هناك هو الجمل المشتركة وموضوع البحث هنا هو الجمل المتغايرة مثل (زيد قائم) (اضرب)، فهذا الإشكال لا يرد على المصنف..

ص ٦٧، قوله رحمه الله: (إشكال ودفع: أما الإشكال، فهو انه يلزم بناءً على اتحاد الطلب والإرادة، في تكليف الكفار بالإيمان..)

هذا الإشكال الذي سوف نذكره هو في الحقيقة عبارة عن دليل من أدلة الأشاعرة لإثبات تغاير الطلب والإرادة، توضيح هذا الدليل:

أنه إذا قلنا باتحاد الطلب والإرادة فيترتب على ذلك أحد محذورين على سبيل منع الخلو، فإذا بطل الاتحاد يتعين التغاير إذ لا واسطة بين الاتحاد والتغاير، وذلك أنه في الموارد الذي لا يمتثل فيها المكلف كما في موارد الكفر والمعصية في مورد كفر الكافر في الأصول والمسلم في الفروع مع عدم الامتثال نسأل: هل يوجد للمولى -حينئذٍ- إرادة حقيقية أو لا يوجد؟ الأمر يدور بين النفي والإثبات..

إن قلت: أنه لا يوجد إرادة حقيقية فإذاً لا يوجد طلب، لأن المفروض الاتحاد بين الطلب والإرادة فإذا لا توجد إرادة ووجد الطلب لما كان هناك اتحاد فيكون التكليف صورياً (تكليف الكفار بالأصول والعصاة بالفروع) ومع كون التكليف صورياً لا نستطيع أن ننزع في الأول عنوان الكفر وفي الثاني عنوان المعصية ولا يترتب على المخالفة عقاب لأن العقاب يترتب على التكليف الحقيقي الجدي لا الصوري..

وإن قلت: يوجد طلب وإرادة، فحينئذ كيف نتصور مع وجود الإرادة وقوع الكفر والعصيان إذ لازم وقوع الكفر والعصيان أن إرادة الله تعالى تخلفت عن المراد وتخلف الإرادة عن المراد مستحيل، كيف وقد قال الله: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون).

إذاً واضح أحد تالين على سبيل منع الخلو، لأنك إذا اخترت عدم الإرادة يلزم محذور أن يكون التكليف صوري وفي التكليف الصوري كيف نسمي هذا كافر وهذا عاصي، وأما إذا قلت توجد إرادة حقيقية فيلزم انفكاك المراد عن الإرادة وهذا مستحيل، فيلزم أحد محذورين كل واحد منهم باطل..

وهذا المحذور الثنائي على سبيل منع الخلو لا يرد على الأشعري القائل بتعدد الطلب والإرادة، إذ له أن يختار الشق الأول لا إرادة فلا تخلف من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يكون التكليف صورياً لوجود طلب والطلب غير الإرادة. فهذا الإشكال في الحقيقة عبارة عن دليل لتعدد وتغاير الطلب والإرادة..

درس ٨٠:

ص ٦٧، قوله رحمه الله: **(وأما الدفع، فهو أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية..)**

كان الكلام في مناقشة الدليل الذي ذكره الأشاعرة لإثبات تعدد الطلب والإرادة، وكان خلاصته: أن المولى عندما يأمر الذي اختار الكفر والعصيان بأمر فإما أن توجد إرادة حقيقية أو لا توجد ولا ثالث في البين.

فإن كانت الإرادة الحقيقية موجودة فيمتنع تحقق الكفر والعصيان؛ لأن المراد لا يتخلف عن الإرادة في الإرادة الحقيقية لأن أمره تعالى (إذا قضى أمراً أن يقول له كن فيكون)، فيستحيل مع وجود الإرادة الحقيقية أن يتحقق خارجاً الكفر والعصيان..

و إن أريد الثاني و هو عدم وجود إرادة حقيقية فيلزم حينئذٍ عدم وجود طلب حقيقي، لأن المفروض عند العدلية هو الاتحاد بين الإرادة و الطلب فإذا انتفت الإرادة فلا بد أن ينتفي الطلب، والأوامر التي لا تكون نابعة عن طلب حقيقي لا يوجد فيها حينئذٍ داعي البعث والتحرك بل تكون مجرد أوامر صورية والأوامر الصورية لا تقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، ومعه أيضاً لا يتحقق الكفر والعصيان لأن الكفر والعصيان يتحققان بمخالفة الأمر الحقيقي بالأصول في مورد الكفر والأمر الحقيقي بالفروع في مورد العصيان، ومع عدم الأمر الحقيقي لا كفر ولا عصيان..

هذا الدليل الذي أقامه الأشعري لإثبات التغاير، وأما على مبنى التغاير لا يرد كلا الإشكاليين كما وضحنا في الدرس السابق..

أجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الدليل: أنه للعدلية أن يختاروا في مورد الكفر والعصيان وجود الإرادة الحقيقية من دون أن يلزم محذورٌ في البين، توضيح ذلك:

أن الإرادة الحقيقية التي هي من سنخ صفات الأفعال لا من سنخ صفات الذات -كما وقع الكثير من المحشين في الاشتباه هنا- لأن الإرادة الحقيقية ما دام لها طرف في عالم الإمكان كالخالقية والرازقية تصبح حينئذ من صفات الأفعال..، هذه الصفة الفعلية تنقسم إلى قسمين، إلى إرادة تكوينية وإرادة تشريعية، ولو كنا نتكلم عن مولى عقلائي وعرفي لفسرنا الإرادة بكلا قسميها بالشوق المؤكد لكن لما كان الكلام في المولى الحقيقي امتنع علينا أن نفسر الإرادة بالشوق، لأن الشوق بمعناه يستلزم حالة من الانفعال الذي تعالى عنها واجب الوجود، فلا بد حينئذ أن تفسر الإرادة بالعلم لا بمعنى التفسير المفهومي والترادف في عالم المفاهيم، بل هذا نحو من التفسير الناشيء من رجوع الصفات الأفعال إلى حيثية صفة الذات من جهة، وإلى عينية الذات والصفات من جهة أخرى..

وعلى هذا الأساس عرفوا الإرادة التكوينية بالعلم بالنظام على النحو التام، فكل مفردة من مفردات عالم التكوين لو تعلقت بها المشيئة الإلهية وأخرجتها من ظلمات العدم إلى نور الوجود، فهذا يعني أن هذه المفردة لها موقعها في عالم التكوين بحيث لو لم توجد لما كان النظام التكويني -بلحاظ ترابطه- كاملاً وتاماً، حتى ما كان ظاهره الشرور كخلق الأفاعي والحشرات، فالإرادة التكوينية هي تلك المشيئة الإلهية المتعلقة بوجود حلقة في سلسلة عالم التكوين التي نشأت هذه المشيئة عن علم بموقعية هذه الحلقة في النظام المتكامل، هذا ما يعبر عنه بالإرادة التكوينية..

القسم الثاني الإرادة التشريعية وهي كسابقتها في امتناع تفسيرها بالشوق ومثلها في معنى تفسيرها بالعلم فلا نكرر، غاية الأمر في الإرادة التشريعية بلحاظ المتعلق يُنظر فيه إلى مصلحة المكلف لا إلى النظام العام التكويني، فعندما يرى المولى بعد المقايسة والكسر و الانكسار في المصالح والمفاسد أن الفعل المعين يصب في خانة مصلحة المكلف فتعلق به إرادته ومشيئته، نعم نفس الإرادة التشريعية بهذا المعنى لما كان لها مصلحة في دائرة النظام الكوني المتكامل كانت الإرادة التشريعية بنفسها متعلقاً للإرادة التكوينية، أما الإرادة التشريعية فهي تتعلق بما فيه مصلحة لذات المكلف..

بعد وضوح هذا التقسيم، يرى المصنف أنه عندما يقول العدالة إنه في مورد الكفر والعصيان يوجد إرادة حقيقية لا يقصدون من هذه الإرادة الحقيقية القسم الأول لكي يُشكل عليهم بأنه غير قابل للتخلف، بل يقصدون من الإرادة الحقيقية القسم الثاني أي الإرادة التشريعية وهي قابلة للتخلف عن مرادها وإن كان ذات التشريع لا يتخلف عن الإرادة التكوينية (لأن التشريع الإلهي يصب في مصلحة النظام الكوني المتكامل) إيجاد التشريع إرادة تكوينية ولكن تشريع وإرادة هذا الفعل إرادة تشريعية قابلة لأن تتخلف..

وعليه ففي مورد الكفر والعصيان لما لم تنتفي الإرادة الحقيقية فلم ينتفي الطلب الحقيقي ومع وجود الطلب الحقيقي لا يكون الأمر صورياً فتتحل المشكلة بلا أي تردد..

إلى هنا يكون المصنف قد أجاب عن دليل الأشعري، ولكن في ختام هذا الجواب ذكر مطلباً لا علاقة له بالجواب جرننا هذا المطلب إلى إن قلت قلت إلى أن انكسر القلم.

حاصل هذا المطلب: أن الإرادة التكوينية⁷ هي من سنخ الأمور ذات التعلق، بمعنى: أنه لا إهمال فيها فيدور الأمر إما أن يُريد إيجاد الشيء وإما أن يريد⁸ عدم الشيء ولا يوجد شق ثالث وهو الإهمال..

فحينئذ نأتي إلى فعل المكلف ونربطه بالإرادة التكوينية للمولى، فبمقتضى المقدمة إما أن يريد وقوعه فيتحقق الامتثال والإيمان وإما أن يريد عدم وقوعه فيتحقق الكفر والعصيان، في الحالة الأولى تتوافق الإرادة التشريعية مع الإرادة التكوينية، وفي الحالة الثانية تختلفان..

وذكر المصنف لهذا المطلب الزائد إنما هو تمهيد للجواب عن شبهة الجبر، من هذا المطلب الزائد يتولد إشكال، حاصله: أنه ما دام قد فتحنا مجالاً أمام الإرادة التكوينية في مورد أفعال المكلفين وأن أمرها يدور بين إرادة الفعل وإرادة عدمه حينئذ يكون العدلية قد أجابوا عن دليل الأشعري، لكنهم دخلوا في نظرية يؤمن بها الأشعري وهي نظرية الجبر، لأن إرادة الله التكوينية إن تعلقت بفعل المكلف فلا مجال حينئذٍ للتخلف، فلا يصدق على المكلف أنه فاعل مختار إن شاء فعل وإن شاء ترك، كيف والمفروض أن الإرادة تعلقت بالفعل فيكون مقهوراً على فعله في صورة توافق الإرادتين، ومقهوراً على تركه في صورة تخالف الإرادتين..

7 التفت جيداً صحيح أنه صُوّر لكم وأنا صورت لكم ولكن ليس كل ما ذكره المصنف هو مورد اشكال كما يحلو للكثير أن يصور أنه عندما وصل المصنف إلى هذا البحث خرج طلابه من قاعة التدريس..

8 بمعنى إبقاء العدم.

درس ٨١:

ص ٦٨، قوله رحمه الله: (قلتُ: إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة مسبوقاً بمقدماتها الاختيارية..)
 بعد أن بين الماتن رحمة الله عليه في ختام جوابه عن دليل الأشعري أن الإرادة التكوينية -لعدم الإهمال فيها- لا بد إما أن توافق الإرادة التشريعية وإما أن تخالفها، فعلى الأول لا محيص عن الإيمان والإطاعة، وعلى الثاني لا محيص عن الكفر والعصيان، توجه حينئذ إشكال أن هذا وقوعٌ فيما فررنا منه، فإن الإرادة التشريعية وإن كانت قابلة للتخلف لكن بعد تعلق الإرادة التكوينية وجوداً أو عدماً بالمراد التشريعي فيمتنع تخلف المراد عن الإرادة، وهذا يؤدي إلى الوقوع في شبهة الجبر وتقدم توضيح ذلك مفصلاً في الدرس السابق..

في مقام الجواب عن هذا الإشكال استعان المصنف بما حققه الفلاسفة في مبحث الجبر والاختيار كالملا صدرا واللاهيجي والسبزواري، فالسبزواري -مثلاً- في شرح قوله عليه السلام في الدعاء: (يا رب القدرة في الأنام..) حيث إن ظاهر هذه الجملة أن الله تعالى خلق الاختيار في الإنسان فحينئذ يكون مضطراً في عين اختياره، وهذه المقولة المشهورة أعني (الاضطرار في عين الاختيار) التي هي آخر ما توصل إليها أنظار الفلاسفة لا تعني الجبر وإن كان -بحسب ظاهرها- قد يُستشَم منها رائحة الجبر، توضيح ذلك:

أن صدور الأفعال عن الفاعل المختار معلل بالاختيار والله عزوجل خلق الفاعل المختار لا أنه خلق الاختيار فيه، فرق بين خلق الفاعل المختار وبين خلق الاختيار فيه، فالأول يرجع إلى الجعل البسيط والثاني يرجع إلى الجعل التأليفي كما يقال:

الله خلق المشمش مشمشاً لا أنه جعله مشمشاً المشمشية من
 الجعل البسيط لا من الجعل التركيبي والتألفي..
 فيما نحن فيه بجعل واحد بسيط كان⁹ الفاعل المختار، لا أنه
 كان¹⁰ الفاعل مختاراً، فبناءً على هذا التفسير لهذه المقولة
 يتضح معالم الجواب عن الشبهة، فإن الإرادة التكوينية للخالق
 تبارك وتعالى تعلقت بصدور الفعل عن اختيار، فلو كان
 صدور الفعل من الفاعل لا عن اختيار للزم تخلف الإرادة
 التكوينية عن المراد..

تارة تتعلق الإرادة بأصل صدور الفعل وأخرى تتعلق بصدوره
 عن اختيار، الإشكال إنما يتوجه على المصنف لو كان تعلق
 الإرادة التكوينية من قبيل الأول، ولكن المفروض أن الإرادة
 التكوينية في ما يصطلح عليه في الفلسفة بالفاعل بالرضا هي
 عين علمه بالصلاح، وعين العلم بالصلاح بحسب الفرض قد
 تعلق لا بذات صدور الفعل بل بصدور الفعل عن اختيار، فلو
 صار الفعل اضطرارياً لانتفى العلم بالصلاح تعالى الله عن
 ذلك علواً كبيراً..

خلاصة المطالب: الإرادة التكوينية (للفاعل بالرضا الله سبحانه
 وتعالى) فيه تبارك وتعالى ليس بمعنى الشوق وإنما بمعنى
 العلم بالصلاح، هذا العلم بالصلاح بحسب الفرض تعلق لا
 بذات صدور الفعل بل بصدور الفعل عن اختيار، فلو صدر
 الفعل من المكلف لا عن اختيار انتفى العلم بالصلاح، لأن العلم
 بالصلاح بهذا الفعل عن اختياراً..
 فبالتالي لا بد أن يكون الفعل قد صدر عن اختيار لكيلا تتخلف
 عنه الإرادة التكوينية.

⁹ كان التامة.

¹⁰ كان الناقصة.

قوله رحمه الله: (إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر
والعاصي لو كانا مسبوقين بإرادتهما..)
المستشكل هنا يرى أن ما تقدم لا يصلح لرفع شبهة الجبر،
توضيح هذا الإشكال:

أن صدور الفعل الجواني الذي تحقق به الكفر والفعل
الجوارحي الذي تحقق به العصيان وإن كان ناشئاً عن اختيار
العبد وإرادته إلا أن ذلك لا يرفع شبهة الجبر ولا يصلح لتبرير
العقوبة والمؤاخذه، والسر في ذلك يظهر بالتأمل في مثال
عُرفي لو أكره جبارٌ شخصاً لبيع بيته عن اختيارٍ وفرضنا أن
الاختيار في مثل هذا المورد قابل للتحقق، فإن هذا النوع من
الاختيار لا يرفع الإكراه، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنه
بحسب الفرض قد تعلق الإرادة القاهرة التي لا تتخلف بأن
يصدر الفعل عن اختيارٍ، فهذا الاختيار الواقع في سلسلة
شراشير الإرادة القاهرة لا يجعل الفعل اختيارياً بل يبقى الفعل
محكوماً لإرادة الجبار، وهذا عودٌ إلى ما فررنا منه.

ويمكن أن يكون المقصود من هذه العبارة شيء آخر وهو: أن
القيد الذي أخذناه في المراد والذي له دخالة في العلم بالنظام
الأصلح هو مخلوقٌ لله تعالى بالإرادة التكوينية، فمجموع المقيد
بعد التحليل ينحل إلى صدور فعلٍ وإلى اختيارٍ وكلاهما مما
تلون بصبغة الإرادة القاهرة، وبالتالي يستحيل التخلف فلا بد
حينئذٍ من تحقق الفعل أو تحقق عدمه، ومعه نرجع إلى الجبر
ويمتنع العقاب والمؤاخذه..

هذا التفسير الثاني هو الذي يتلائم مع الجواب الآتي في المتن..

حاصل الجواب: يقتضي أن نقدم مقدمة، حاصلها:

أن السؤال عن (اللم) يبقى سارياً ووجيهاً إذا لم نصل إلى مرحلة الذات والذاتيات، أما بعد الوصول إلى مرحلة الذات والذاتيات فلا مجال للسؤال عن (اللم)، لأن الذاتي لا يعلل، لأن مرجع الذات والذاتيات إلى الجعل البسيط..
فيما نحن فيه الأمر كذلك، وسوف يأتي..

المقدمة الثانية: ترتبط بالعقوبة والمؤاخذة، هناك نظرية قواها جمع من الحكماء و هيأته تطبيقاً لقانون السنخية لابد أن يكون العقاب نابعاً من صميم الفعل و ليس شيئاً خارجاً عنه، وهذه النظرية تتسجم مع مسلك تجسم الأعمال..

بعد حسم هاتين المقدمتين يُركب لنا المصنف سلسلة محدودة بحد يقف عنده السؤال، يصح أن نسأل: لم عوقب الكافر والعاصي؟ فيجاب لكفره وعصيانه، ويصح أن نسأل: لم كان كافراً وعاصياً؟ فيجاب لاختياره، ويصح أن نسأل: لماذا اختار الكفر والعصيان؟ فيجاب لطينته المتسائخة مع الكفر والعصيان، وعليه يُحمل ما ورد في الصحيح من أن الشقي شقي في بطن أمه والسعيد سعيد كذلك، فإذا كان في كمون طينة الإنسان قد جُبل على الشقاوة والسعادة فوصلنا إلى مرحلة الذات فينقطع السؤال، فلا تسأل لم كان الشقي شقياً..

لأن الشقاء والسعادة لم تُجعلاً في الذات على نحو مفاد كان الناقصة بل على نحو مفاد كان التامة، والذاتي هنا ليس بمعنى ذاتي باب إيساغوجي أي ليس جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً لوضوح أن الإنسان ليس حيواناً شقياً وكما أنه ليس ذاتي باب البرهان، كما أن الذاتي هنا ليس بمعنى العلة التامة بل ولا بمعنى الاقتضاء..، بل بمعنى المحمول بالصميمة أي الذي ينتزع عن مقام الذات، وليس نظير حمل البياض على الجدار

وعوارض الوجود على الماهية بل من باب حمل البياض على الأبيض (هذا معنى المحمول بالصميمة)، وهذا معنى قوله (يا رب القدرة في الأنام)..

وحينئذ إذا وصل الأمر إلى الجعل البسيط وكان اختيار السعادة والشقاوة مما يرتبط بجلة الإنسان فلا تنتهي سلسلة اللم إلى ما لا نهاية، فينقطع السؤال، ومع انقطاع السؤال لا جبر، وبما أن الجعل البسيط هو الدخيل في المقام فلا اختيار مطلق، وهذا يتلائم مع نظرية الأمر بين الأمرين..

درس ٨٢:

ص ٦٨، قوله رحمه الله: (وهم ودفع: لعلك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل..)

تقدم في طيات بعض المباحث المتقدمة أن الإرادة التشريعية في الفاعل بالرضا تبارك وتعالى بمعنى العلم بالصلاح، وعلى هذا الأساس بضميمة ما ادعاه العدلية يصبح هناك اتحاد بين الطلب والعلم، لأن الإرادة إن كانت متحدة مع العلم والمفروض أنها متحدة مع الطلب فبطبيعة الحال يصبح هناك اتحاد بين الطلب وبين العلم، فإذا كان الكلام عن الإرادة التشريعية التي يكون إبرازها بواسطة الأمر والنهي فحينئذ لا بد أن يكون المنشأ للصيغة هو العلم، لأنه تقدم سابقاً أن الإرادة متحدة مع الطلب مع حفظ المرتبة، فالإرادة الحقيقية متحدة مع الطلب الحقيقي والإرادة الإنشائية متحدة مع الطلب الإنشائي، وبما أن الإرادة فسرت بالعلم فكما أنه في الإرادة والطلب التشريعيين المنشيء هو الطلب فلا بد أن يكون المنشأ هو العلم..

وكون المنشأ هو العلم بمكان من الامتناع إذ أن العلم من الصفات الحقيقية التي توجد بأسبابها التكوينية والإنشاء مهما

تعدد وتكثر لا يقع في سلسلة العلل التكوينية للعلم فما كان من سنخ الأمور التكوينية لا يتحقق بالمادة والصيغة..

ومرجع هذا التوهم في الحقيقة إلى الاستدلال على بطلان نظرية العدالة باتحاد الطلب والإرادة، ومرجع هذا الاستدلال إلى تشكيل قياس استثنائي استثنائي فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم، توضيح ذلك:

أنه إذا كانت الإرادة بمعنى العلم بالصلاح فيلزم أن يكون المنشأ بالصيغة هو العلم، لكن العلم لا يكون منشأً بالصيغة (استثناء نقيض التالي)، فالإرادة ليست هي العلم بالصلاح، قبل قليل بينا الملازمة من ناحية أن الإرادة متحدة مع الطلب.. فينتج ذلك أن العلم ليس هو الإرادة، فإذا أخذنا هذه القضية من المسلمات فلا بد أن يكون ما أوصلنا إلى النتيجة الباطلة هي تلك المقدمة التي اعتمدنا عليها لإثبات الملازمة، وليست هي إلا القول باتحاد الطلب والإرادة..

توضيح الدفع لهذا التوهم أن يقال: إن قولنا الإرادة هي العلم بالصلاح ليس معناه أننا نريد أن نستبدل مفهوم الإرادة بمفهوم العلم الذي لازمه حينئذ -مع القول بالاتحاد بين الطلب والإرادة- الاتحاد بين العلم والطلب، بل مقصودنا من كون الإرادة هي العلم هو الاتحاد المصادقي لا التفسيري المفهومي، وحينئذ يتضح لنا معالم الجواب..

المنشأ في الأمور الإنشائية ليس ما هو ثابت في عالم الأعيان الخارجية لما عرفت مراراً من أن ما في عالم الأعيان الخارجية لا تناله يد الإنشاء، بل المنشأ هو المفهوم إذ بناء على مختار المصنف المتقدم من إيجابية الجمل الإنشائية

فإنشاء الصيغة -مثلاً- يقتضي إيجاد المفهوم لا تحقق المصداق خارجاً..

ومن جهة أخرى قلنا قبل قليل أن العلم المتحد مع لإرادة ليس هو المفهوم بل اتحاد العلم مع الإرادة بماهي صفة ذاتية إنما هو اتحاد عيني و مصداقي لا اتحاد مفهومي، لأن الوجود التام الحاوي لجميع الكمالات لا تعدد فيه في عالم الأعيان وإنما التعدد في عالم انتزاع المفاهيم، فذات واجب الوجود الذي هو حقيقة عينية واحدة بسيطة من جميع جهاتها اقتضت القول بعينية الصفات مع الذات، لكن هذا الوجود لكامل لكونه منبع كل خير صار مثاراً للكثرة الانتزاعية المفهومية، فالاتحاد بين الإرادة والعلم ليس اتحاداً مفهوماً وليس تفسيراً مفهوماً وإنما هو من باب عينية الصفات مع الذات، وقد عرف في الكلام أن العينية في المصداق غاية الأمر أن هذا الوجود الواحد الذي هو مجمع الفضائل صار مثاراً للكثرة الانتزاعية المفهومية فننتزع منه العالم والحي والقادر والمريد.. وإلا في عالم العين الخارجي لا توجد إلا حقيقة واحدة بسيطة بما للكلمة من معنى..

فإذا ثبت أن الإرادة ليست بمعنى العلم فلا يكون الطلب بمعنى العلم فلا يلزم من كون المنشأ بالصيغة -مثلاً- هو مفهوم الطلب أن يكون المنشأ بالصيغة هو مفهوم العلم إذ لا اتحاد بين المفاهيم، فانحل الإشكال..

الخلاصة:

الإشكال: أنكم قلتم من جهة أن الإرادة هي العلم والمفروض أن الإرادة متحدة مع الطلب فالطلب هو العلم، ومن جهة أخرى أن المنشأ بالصيغة هو الطلب وبما أن الطلب متحد مع العلم

يكون المنشأ بالصيغة هو العلم، هذا اللازم باطل فالملزوم مثله..

واللازم باطل لأن العلم من الأمور التكوينية التي لا تنشأ بالإنشاء والاعتبار وإنما يوجد بعلمه التكوينية..
إذاً فالعلم لا يمكن أن يُنشأ بالصيغة فلا يكون متحداً مع الطلب، فلا يكون الطلب متحداً مع الإرادة فبطلت نظرية العدلية.. هذا كان الإشكال..

الجواب: أن تفسير الإرادة بالعلم لم يكن تفسيراً مفهوماً فمفهوم الإرادة غير مفهوم العلم، وإنما من باب ما ثبت في محله من العينية بين الصفات والذات وبين الذات اقتضى أن يكون اتحاد عيني خارجي، لأن الوجود الواحد من جميع الجهات يمكن - لكونه مجعماً للفضائل- أن ينتزع منه مفاهيم متعددة، في الخارج واحد ولكن الإرادة غير مفهوم العلم، وبما أن الإرادة متحدة مع الطلب مفهوماً لا يلزم أن يكون العلم متحد مع الطلب مفهوماً، لأن العلم لم يتحد مع الإرادة مفهوماً وإنما اتحد معها مصداقاً، فانحلت المشكلة..

إلى هنا تم الكلام في مباحث مادة الأمر

الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر.

يُراد من الصيغة في الاصطلاح الأصولي هو ما عليه علماء البيان لا ما عليه علماء النحو، فإن علماء البيان أطلقوا صيغة الأمر على أمور..

الأول: هو الأمر النحوي (افعل) الذي يقابل الفعل الماضي والفعل المضارع..

الثاني: هو الفعل المضارع المقترن بلام الأمر (ليفعل)..

الثالث: اسم فعل الأمر كـ (صه، مه..) وما شابه ذلك..

هذا بأجمعه يصطلح عليه بصيغة الأمر في علم البيان، وهذا هو مقصود علماء الأصول، وألقوا بذلك الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب وسوف يأتي الحديث عنها بشكل مستقل..

كما تعدد البحث في الفصل السابق إلى مباحث، تعدد هنا أيضاً..

المبحث الأول: يرتبط في تشخيص ما وضعت له صيغة

الأمر.

والمقصود من الوضع في هذا المبحث هو الوضع النوعي لا الشخصي، إذ أن الوضع الشخصي لا بد أن ندخل في الحساب مسألة المادة مع أن البحث هنا في ذات الصيغة مع قطع النظر عن المادة التي تنصب فيها، والبحث عن الصيغ صرفاً يرتبط بالوضع الشخصي لا النوعي..

وقع النزاع في الموضوع له صيغة الأمر كما وقع النزاع في الموضوع له مادة الأمر، علماء البيان وتبعهم على ذلك جملة من قدماء ومتأخري علماء الأصول أن الصيغة استعملت في معانٍ متعددة تنازعوا -بعد تسالمهم على الاستعمال المتعدد-

في تشخيص المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، فهناك مسلمة عندهم وهي استعمال الصيغة في معان متعددة والمختلف فيه تشخيص الحقيقي من المجازي..

بينما عند المحققين المتأخرين من علماء الأصول أنكروا كلا الأمرين المسلم والمختلف، ويرون أن الصيغة في جميع الموارد الآتية لم تستعمل إلا في معنى واحد، وبعد وحدة المعنى المستعمل فيه يصبح النزاع في تشخيص الحقيقي من المجازي من السالبة بانتفاء موضوعها، وفي كل مورد ينتفي الموضوع لا معنى للنزاع في ثبوت الحكم وعدمه..

أولاً نستعرض جملة من المعاني التي ذكرت لصيغة الأمر.

منها: الطلب كقوله تعالى: (وأن أقيموا الصلاة).

ومنها: التهديد اعملوا ما شئتم.

ومنها: التحقير (ذق إنك أنت العزيز الكريم)

ومنها: التسخير (كونوا قردة خاسئين)

ومنها: التعجيز (فأتوا بسورة من مثله)

ومنها: التمني كقول امرؤ القيس: ألا أيها الليل الطويل ألا انجل

*** بصبح وما الاصبح منك بأمثل، انجل صيغة أمر دلت بمقتضى السياق على التمني..

يرى المصنف أن في جميع هذه الاستعمالات والأمثلة الصيغة لم تستعمل إلا في معنى واحد، وهذا بحاجة إلى حسم مقدمة..

عندنا في البيان حقيقة و مجاز و صراحة و كناية، و الفرق بين التقسيمين أن الحقيقة و المجاز من صفات الاستعمال استعمال حقيقي و استعمال مجازي، و بعبارة أصولية الحقيقة والمجاز يرجعان إلى الدلالة التصديقية الأولى ما يعبر عنها بالدلالة الاستعمالية، أما الصراحة والكناية فليست من أوصاف

الاستعمال لا يتصف الاستعمال بالصريح والكنائي، بل هما من أوصاف الدلالة الثانية، فقولنا: (زيد كثير الرماد) كثرة الرماد في الجملة استعملت فيما وضعت له لكن الداعي لاستعمال كثرة الرماد في معناها الحقيقي هو جعل الذهن المخاطب ينتقل إلى اللازم، ولذا ارتبطت الكناية بالمراد الجدي..

إذاً الفرق بين المجاز والكناية أن المجاز وصف للاستعمال والكناية وصف للمراد الجدي..

درس ٨٣: 11

ص ٦٩، قوله رحمه الله: (وقصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحرك..)

ما زال البحث في المبحث الأول من المباحث المرتبطة بصيغة الأمر، واتضح لدينا أن مختار المصنف من أن صيغة الأمر ظاهرة في الطلب وضعاً وليست مستعملة في المعنى المتعددة التي ذكرها لها علماء البيان، بل حصل خلط بين المعنى المستعمل فيه اللفظ وبين الداعي إلى استعمال اللفظ في معناه.. ففي مثل التعجيز في قوله تبارك وتعالى (فاتوا بسورة من مثله) فإن صيغة الأمر استعملت في الطلب غاية الأمر لم يكن الداعي لاستعمال الصيغة في الطلب هو الطلب بالحمل الشائع بل كان هو التعجيز، فالمولى بعث إلى إتيان مثل القرآن ليحقق في الخارج عجز المكلف عن الإتيان، وكذلك، في التهديد في قوله: (افعلوا ما شئتم) فإن الصيغة استعملت في طلب الفعل

11 كتبت هذا الدرس وأنا في الطائرة في الطريق إلى لندن، يوم الإثنين

ليتحقق في الخارج التهديد لا أن الصيغة ابتداءً استعملت في التهديد..

فتحصل أن في جميع هذه الموارد المستعمل فيه هو البعث والطلب، إلا أن الداعي لإنشاء الطلب بالصيغة ليس هو المعنى الحقيقي بل معنى آخر..

ثم لو تنزلنا وقلنا بأن الداعي شرط مأخوذ في المعنى الموضوع له وأن اللفظ يوضع للمعنى المقيد لا للمعنى على وجه الإطلاق، بتقريب: أن المعنى الحقيقي إن لم يكن هو الداعي فالاستعمال يكون مجازياً لكون الداعي قد أخذ شرطاً في المعنى الموضوع له، ففي ما نحن فيه صيغة الأمر وضعت للطلب بشرط أن يكون بداعي البعث، فلو استعملت الصيغة في الطلب بداعي التهديد مثلاً فلا يكون الاستعمال حقيقياً، لأن الصيغة لم توضع للطلب المطلق بل للطلب الناشيء من داعي الطلب، فاستعمالها في الطلب بداعي التهديد يكون استعمالاً مجازياً لأن المدار في الحقيقة و المجاز هو لحاظ تمام المعنى الموضوع له لا جزء المعنى، و لذا كان استعمال اللفظ الموضوع لمجموع القيد و المقيد في خصوص المقيد مجازاً.. ففيمما نحن فيه إذا تنزلنا ولم نقل بأن الداعي خارج عن الموضوع له وقلنا بدخالته في الموضوع له مع ذلك هذه الدواعي التي ذكرت لا يكون اللفظ مستعملاً فيها بل يكون مستعملاً في الطلب مع اختلاف الداعي..

إذاً بالدرجة الأولى المصنف ادعى أن الصيغة موضوعة لذات المعنى وأن الداعي خارج عن الموضوع له، فعلى هذه النظرية أيضاً لا يوجد استعمال في التهديد ولا في التسخير ولا في التعجيز.. بل استعملت في الطلب بداعي التعجيز وما شابه ذلك..

ثم لو تنزل وقلنا بأن الداعي داخل في المعنى الموضوع له
وجزاء المعنى الموضوع له بأن يكون صيغة الأمر موضوعة
في الطلب بداعي البعث، فإذا استعملت في الطلب بداعي
التهديد يكون الاستعمال مجازياً، لأن اللفظ الموضوع للمجموع
استعماله في الجزء يكون مجازياً، ولكن على هذه النظرية
التنزلية لا يكون هناك استعمال للصيغة في التهديد بل استعملت
في الطلب ولكن بداعي التهديد..
فعلى كل حال هذه المعاني التي ذكرت للصيغة من قبيل اشتباه
الداعي بالمفهوم، اللفظ يوضع للمفهوم لا للداعي..

ص ٦٩، قوله: (إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر،
جار في سائر الصيغ..)

بعد ذلك من باب الاستطراد في بيان اشتباه علماء البيان وسع
المصنف البحث على سائر الصيغ الإنشائية..
فإن علماء البيان كما ذكروا لصيغة الأمر معانٍ متعددة ذكروا
أيضاً للاستفهام معانٍ متعددة، فقالوا بأن الاستفهام استعمل في
طلب الفهم، واستعمل في النهي كقوله: تعالى (فهل أنتم
منتهون)، واستعمل في التقرير كقوله تعالى: (أأنت قلت للناس
اتخذوني وأمي إلهين)، واستعمل في الإنكار كقوله: (أليس الله
بكاف عبده)، وما شابه ذلك..

يقول المصنف: الكلام هو الكلام، فإن صيغة الاستفهام قد
استعملت بجميع هذه الأمثلة في طلب الفهم، ولكن الداعي
مختلف وعلماء البيان لما لم يلتفتوا إلى الداعي كان من اللازم
عليهم أن يتصرفوا في المعنى المستعمل فيه الاستفهام عندما
يرد في قول الله تعالى، لأن الاستفهام بمعناه الحقيقي لا يُعقل
صدوره من الباري لأن طلب الفهم فرع الجهل تعالى الله عن
ذلك علواً كبيراً، فلكي يدفعوا هذا الإشكال التزموا بأن

الاستفهام الوارد في كلامه تعالى لا على سبيل الحكاية مستعمل مجازاً في غير طلب الفهم، ولكنه خفي عليهم أن رفع نسبة الجهل عن الله تعالى لا ينحصر بالتزام التجوز بل يرتفع ذلك بالالتزام باختلاف الداعي ويندرج الاستعمالات الاستفهامية الصادرة من الباري في باب الكناية، ففي مثل التقرير -مثلاً- استعمل قوله تعالى (أأنت قلت للناس) في طلب الفهم لكن بقرينة الصدور من العالم المطلق نستفيد أن الداعي لاستعمال ما هو موضوع لطلب الفهم في معناه هو جعل المخاطب يعترف ويقر، وفي مثل قوله (ما تلك بيمينك يا موسى) بقرينة المقام فهمنا أن المراد الجدي هو إبراز المحبة لأن المستفهم عنه لما كان مرئياً للسائل -مع قطع النظر عن علمه بالغيب- نفهم أن المراد الجدي هو إظهار المحبة إلى التكلم مع الحبيب، ويشهد لذلك أنه في مثل التقرير قد ولى ما يُراد الاعتراف به لأداة الاستفهام، وهذا من خصائص الاستفهام الحقيقي أن يلي المستفهم عنه أداة الاستفهام، وفي مثل (و ما تلك بيمينك يا موسى) يشهد لكون الداعي هو إبراز المحبة أن المخاطب قابله بالمثل فطول الكلام مع الحبيب إذ كان يمكن له في مقام الجواب أن يقول (عصاي) من دون إبراز للمسند إليه مع أنه قال: (هي عصاي) و ما جاء بعد ذلك يقع في سياق الرغبة في تطويل الكلام مع الحبيب..

فتحصل: أن حال الصيغ الإنشائية كحال صيغة الأمر في كون المستعمل فيه في جميع هذه الموارد هو المعنى نفسه الذي يتبادر الذهن إليه عند تجرد تلك الصيغ عن أي قرينة، وأما مع تلبسها بالقرينة فلا تكون تلك القرائن قرائن على التجوز وإنما هي قرائن على الدواعي المرادة جداً للمتكلم، وبهذا يكون قد تم الكلام في المبحث الأول..

المبحث الثاني: في دلالة صيغة الأمر على الوجوب.

اختلفوا في ذلك على أقوال كثيرة..

القول الأول: أن صيغة الأمر موضوعة للطلب الوجوبي، وهذا القول منسوب للمشهور واختاره في المعالم وعليه المصنف في المتن..

لكن لا بد من الالتفات في المقام إلى نكنتين:

الأولى: أن الوجوب الذي هو مدلول للصيغة ليس هو الوجوب بمعناه الاسمي، لأن الصيغ عن المحققين تندرج في الحروف التي لها معنى حرفي وعند المصنف وإن أثبت مراراً أن المعنى الاسمي يشارك المعنى الحرفي في أمور ثلاثة الوضع العام والموضوع له العام والمستعمل فيه العام، لكن على الرغم من ذلك فإن الحروف تنشأ الخصوصية فيها من طور الاستعمال، فلا بد أن يكون الوجوب الذي وُضعت له صيغة الأمر يتناسب مع حرفية الصيغة..

الثانية: أن الوجوب كالوجود فكما أن الوجود متحد مع الإيجاد و إنما التغاير بينهما في الانتساب الاعتباري، فالإيجاد إذا اعتبرنا النسبة إلى الموجد و الوجود إذا لم نعتبر ذلك، فكذلك الحال في الوجوب و الإيجاب، خلافاً لما عليه المحقق الرشتي في البدائع حيث بين وجود اختلاف حقيقي بين الوجوب و الإيجاب حيث جعل الإيجاب من مقولة الفعل و الوجوب من مقولة الانفعال نظير التأثير و التأثر، فإن أراد من هذا الكلام المقولتين الفلسفتين فكلامه باطل لأن من خصائص مقولتي الفعل و الانفعال في الفلسفة هو الوجود التدريجي كأحرقته فاحترق، بينما في مسألة الوجوب و الإيجاب يوجد وجود دفعي بمجرد تعلق الإرادة المولوية بفعل شيء يتحقق الوجوب لا أنه يتحقق بشكل تدريجي، و عليه فإن أراد من المقولتين المعني الفلسفي فكلامه باطل، و إن أراد منهما المعنى العرفي الشامل

للوجود الدفعي فلا يتنافى مع ما ذكرناه من عدم الفرق الحقيقي بين الوجوب و الإيجاب..

القول الثاني: أن الصيغة موضوعة لكل من الوجوب والندب على نحو الاشتراك اللفظي، وهذا القول ينسجم مع المبنى المنسوب لعلم الهدى من أن الاستعمال علامة على الوضع فصيغة مستعملة في الوجوب وفي الندب فهي موضوعة للوجوب وللندب، وإنما عبرنا أن ينسجم لأن السيد المرتضى فرق بين اللغة والعرف وبين الاصطلاح الشرعي في اللغة والعرف اختار الوضع للوجوب وفي الاصطلاح الشرعي اختار الوضع لكل من الوجوب والندب..

القول الثالث: هو القول السابق مع تبديل الاشتراك اللفظي بالاشتراك المعنوي، أي أن الصيغة موضوعة للجامع بين الوجوب والندب وهو الطلب، بينما القول السابق موضوعة بوضعين..

القول الرابع: أنها موضوعة لخصوص الندب، ومنشأ هذا القول دعوى أكثرية استعمال الصيغة في الاستحباب من الوجوب الذي شكل مع طول الزمن نقلاً إلى خصوص الندب..

القول الخامس: التفصيل بين اللغة والاصطلاح الشرعي، ففي اللغة وُضعت للوجوب وفي الاصطلاح الشرعي مشتركة بين الوجوب والندب، وهو مختار السيد..

القول السادس والسابع: أن الصيغة مشتركة بين معانٍ ثلاثة الوجوب والندب والتهديد، إما على نحو الاشتراك اللفظي وإما على نحو الاشتراك المعنوي..

القول الثامن: التوقف، وهذا وإن ذكر كقولٍ ولكنه في الواقع ليس بقول، فمعنى التوقف أنهم لا يعرفون وهذا في الحقيقة ليس بقولٍ..

يختار المصنف من بين هذه الأقوال القول الأول وهو أن صيغة الأمر موضوعة للوجوب وذلك بحكم التبادر الحاقى الذي قد عرفت أنه من علامات الوضع..

درس ٨٤:

ص ٧٠، قوله رحمه الله: (.. لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب..)

اختار المصنف تبعاً للمشهور أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب طبعاً، وعمدة الدليل على ذلك هو التبادر كما تقدم، ثم ذكر مؤيداً لهذه الدعوى حاصله: أن العبد الذي صدر إليه من قبل مولاه أمراً بالصيغة فلم يمتثل معطلاً عدم امتثاله بأن الصيغة يمكن أن تدل على الندب فإن هذا التعليل والعذر من قبل العبد لا يكون موجباً لملامة المولى عند العقلاء فيما لو عاقبه وأخذه، فعدم صحة الاحتجاج في مقام الاعتذار باحتمال الندب كاشف عن أن الصيغة للوجوب..

والوجه في تنزيل الماتن من الدليلية إلى المؤيدية هو أن صحة العقاب والمؤاخذه في مقام اعتذار العبد حد دلالاته أن الصيغة

للوjub، وكون للوجوب لازماً أعم من الوضع لإمكان أن تكون الصيغة للوجوب من باب الإطلاق أو الانصراف وسائر الوجوه الأخرى التي يأتي التعرض لبعضها، فتحصل أن هذا المؤيد يدل بالدلالة القطعية على أن الصيغة للوجوب أما أنها للوجوب من باب الوضع أو الإطلاق أو الانصراف أو دلالة العقل فإن هذا المؤيد لا يتكفل لإثبات ذلك، لذا تنزل في المتن من جعله دليلاً إلى جعله مؤيداً..

ومن باب قاعدة أن الكفاية يفسر بعضها بعضاً فإن هذا الاشكال على الدليلية يرد على نظير هذا الدليل في مبحث المادة وإن كنا هناك اخترنا أن يكون الوجه الخامس من الوجوه الخمسة دليلاً لا مؤيداً لأن العبارة هناك -بحسب ظاهرها- تناسب الدليلية، فيقع التعارض بين ظهور العبارة في مبحث المادة في الدليلية و ظهور النظير في المؤيدية، بهذا يتم البحث في مختار المصنف..

بعد ذلك يعرض لنظرية أفادها في المعالم، حيث إن صاحب المعالم بعد أن اختار دلالة الأمر على الوجوب وضعاً في اللغة العربية، قال: إن هذا الظهور الوضعي للصيغة في الوجوب لا ينفع الفقيه لأن الصيغة في الاستعمالات الشرعية قد كثر استعمالها في النذب إلى حد تجاوزت الاستعمال في الوجوب بمراتب، وحينئذ تنطبق على الصيغة الواردة في النصوص كبرى المجاز المشهور، لأن المجاز المشهور عبارة عن كثرة استعمال اللفظ في معنى مجازاً إلى حد لا نقطع بحصول النقل، و إذا كان مقامنا من صغريات هذه الكبرى فما هو الحكم؟ وقع الخلاف بينهم في المجاز المشهور..

جماعة ذهبوا إلى التوقف فاللفظة إذا كان لها معنى مجازياً مشهوراً واستعملت في كلام مجرد عن القرينة فتكون مجملة يدور أمرها بين المعنى الوضعي والمجاز المشهور.. وهناك قول بأرجحية المجاز المشهور، ففيما نحن فيه الصيغة في الروايات -لكثرة استعمالها في النذب مجازاً- صار المعنى الندبي من المجاز المشهور.. فلا ينفعنا التبادر الذي أثبتنا به الوضع اللغوي لأنه في المجاز المشهور إما أن نتوقف ليكون الكلام مجملاً وإما أن يرجح المجاز المشهور..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا البيان لصاحب المعالم..

أولاً: أننا لا نسلم انطباق كبرى المجاز المشهور على ما نحن فيه، وذلك لأن المجاز المشهور يتقوم بركيزتين، الأولى الكثرة في جانب المعنى المجازي، والثانية القلة في جانب المعنى الحقيقي، والركيزة الأولى وإن كانت صادقة فيما نحن فيه لكن الثانية كاذبة، لأن الصيغة في النصوص الشرعية استعملت في الوجوب بكثرة، فما نحن فيه ليس من مصاديق كبرى المجاز المشهور..

ثانياً: أنه لو تنزلنا ورفعنا اليد إما عن الركيزة الثانية وقلنا لا يشترط قلة الاستعمال في المعنى الحقيقي، وإما حافظنا على الركيزة الثانية لكن منعنا كون المقام مما اختلفت به الركيزة الثانية (ما نحن فيه لم يكثر الاستعمال في الوجوب)، لكن مع ذلك ما وقع فيه النزاع من المجاز المشهور في التوقف أو الترجيح ليس هو كل مجاز مشهور، بل المجاز المشهور التي

تكون الشهرة فيه مقارنة للاستغناء عن القرينة، وأعطيك شاهداً على ذلك فلا يوجد اشهر من استعمال الأسد في الرجل الشجاع ومع ذلك بقيت وسوف تبقى بعد مئات السنين مجازاً، والسر في ذلك أن الاستعمال المجازي كان دائماً مقارناً للقرينة..

وإذا أردت تحليل ذلك هناك مراحل يمر فيها الاستعمال لكي يصل إلى مرحلة النقل..

المرحلة الأولى: الاستعمال المجازي الأول، في هذه المرحلة يحتاج المستعمل إلى قرائن في غاية الوضوح..

المرحلة الثانية: مرحلة التكثر لهذا الاستعمال المجازي المجامع للاحتياج للقرينة..

المرحلة الثالثة: مرحلة التكثر مع الوصول إلى مرحلة يستغنى فيها عن القرينة من دون أن يهجر المعنى الأولي للكلمة..

المرحلة الرابعة: السابقة نفسها لكن مع هجران المعنى الأول.. النقل يتحقق في المرحلة الأخيرة، وما نحن فيه من المرحلة الثانية، أي كثر استعمال صيغة الأمر في الندب ولكن كانت جميع هذه الاستعمالات الكثيرة مجامعة للقرينة، وهذا ليس من صغريات المجاز المشهور فإن المجاز المشهور يكون في المرحلة الثالثة..

ثالثاً: النقض على ما نحن فيه بمورد مشابه وهو صيغة العموم، صيغة العموم موضوعة في اللغة لإفادة الاستيعاب و الشمول مع أنه كثر تخصيص العموم حتى أصبحت مقولة: (ما من عام إلا وقد حُص) كالنار على المنار، مع أن الفقهاء و منهم صاحب المعالم في كتابه معالم الفقه و منتقى الجمان يتمسك بعموم النصوص لاستيعاب مصداق..

هذا الإشكال النقضي ذكره الميرزا حبيب الله الرشتي في البدائع والبدائع قبل الكفاية وإن كان صاحب الكفاية معاصر للميرزا فلا بد أنه ملتفت لإشكالات صاحب البدائع ومع قطع النظر عما ذكره صاحب البدائع..

ربما يُرد على هذا الدليل أن النقضي بإشكالين:

الإشكال الأول: أنه لا ينسجم مع مبنى المصنف، سوف يأتي في باب العموم بحث تحت عنوان: (حجية العام في الباقي بعد التخصيص) ذهب جمع إلى أن العام الذي يخصص ليس حجة في الباقي بعد التخصيص، فمثلاً لو قيل: (أكرم العلماء) ثم خصص هذا العام وأخرج عنه النحاة، فإذا شككنا في عالم البيان هل يجب إكرامه؟، ليس لنا أن نتمسك بأصالة العموم، قبل تخصيص العام كان لنا ذلك أما بعده ليس لنا ذلك..

والسبب في ذلك: لأن العام بعد تخصيصه يكون مستعملاً على نحو الاستعمال المجازي، فإذا فرضنا أن عدد العلماء في الوجود مئة وأن عدد النحاة خمسة فاستعمال أكرم العلماء في خمسة وتسعين يكون مجازاً وفي أربعة وتسعين مجازاً وفي ثمانين مجازاً ولا رجحان لمجاز على مجاز، فلذلك لا يكون العام حجة..

المصنف في ذاك البحث الآتي يبطل هذا الكلام من أصله بدعوى أن هذا العام المخصص لا يكون استعماله في الباقي مجازاً، فأصل المجازية أنكرها..

وحيثُ يتوجه الإشكال على المصنف هنا: أن من ينكر المجازية في العام المخصص ليس له أن يورد مسألة العام كنقض لأنه قياس مع الفارق، صاحب المعالم يتحدث عن المجاز المشهور وفي العام لا يوجد مجاز..

والجواب: أنه في الإشكالات النقضية وإن كان يشترط أن يكون المقيس والمقيس عليه من باب واحد لكي لا يكون النقض من

القياس مع الفارق، لكن يكفي الاتحاد بين المقيس والمقيس عليه بنظر المُشكل عليه، ولا يشترط الوحدة حتى بنظر المستشكل، والقدماء وفي زمن صاحب المعالم كانوا يؤمنون بالمجازية في العام المخصص، ويشهد لذلك أنهم أجابوا عن إشكال إجمال العام بأن حمله على المرتبة الأخيرة للمجاز أولى من الحمل على سائر المراتب يعني حمله على خمسة وتسعين أولى..، إذا صاحب المعالم يؤمن بالمجازية، فالمقيس والمقيس عليه عند صاحب المعالم واحد فيصح النقض عليه.. إذاً الاشكال الأول الذي سُجل على صاحب الكفاية غير وارد..

الإشكال الثاني: المذكور في البدائع، وهو إشكال في غاية الدقة، حاصله:

أن قياس ما نحن فيه على العام المخصّص قياس مع الفارق، إذ أنه في المقيس وهو ما نحن فيه يوجد صيغة واحدة بينما في المقيس عليه (العام) وجد صيغ متعددة، ففي المقيس عليه الكلام عن النوع وفيما نحن فيه الكلام عن الشخص، وقياس الشخص على النوع قياس مع الفارق، لأنه في البحث النوعي باعتبار أن النوع وهو صيغة العموم لها مصاديق كثيرة فبلحاظ النوع تصدق الكثرة لكن بلحاظ كل صيغة ليس من الضروري أن تصدق الكثرة، لنفترض في هذا الصف عشرين طالب اثني عشر منهم يشربون التتن فيصح أن نقول صف فلان يكثر فيهم شرب التتن بلحاظ النوع والعنوان العام ولكن عند الفرد لا يكثر فيه شرب التتن فلا ملازمة بلحاظ الشخص..، فبلحاظ صيغة العموم كنوع كثر الاستعمال المجازي أما كأفراد لا ملازمة، بينما في المقيس عندنا صيغة واحدة فنتكلم عن شخص واحد فالكثرة فيه متحققة بخلاف المقيس عليه..

وهذا الإشكال أيضاً غير وارد على المصنف للخلط بين صيغة الأمر باصطلاح النحاة وصيغة الأمر باصطلاح الأصوليين، فإن صيغة الأمر بلحاظ اصطلاح النحوي خصوص فعل الأمر المقابل للمضارع والماضي، بينما صيغة الأمر -كما حررنا في أول البحث- عند الأصوليين يُقصد منها الاصطلاح البياني، فتشمل فعل الأمر، والمضارع المقرون بلام الأمر، واسم فعل الأمر، فيكون الإطلاق في المقيس أيضاً توعياً كالإطلاق في المقيس عليه..

درس ٨٥:

ص ٧٠، قوله رحمه الله: (المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث ... ظاهرة في الوجوب أولاً؟)

المبحث الثالث: من مباحث صيغة الأمر يرتبط بما أحقه علماء البيان بصيغة الأمر وهي الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، وقع الخلاف بينهم في تحديد المراد عند استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب،

ولابد أولاً من تحرير محل النزاع..

الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب يمكن تصنيفها إلى صنفين:

الصنف الأول: ما يكون المادة بنفسها قرينة على كون الجملة مستعملة في مقام الطلب مع قطع النظر عن أي قرينة خارجية، كما في قولنا: (الصلاة واجبة) فإن هذه الجملة خبرية بلا

اشكال، ولكن استفادة كونها في مقام الطلب لا يحتاج إلى قرينة خارجة بل المادة بنفسها دلت على كونها في مقام الطلب..

الصنف الثاني: ما يكون استفادة كونها في مقام الطلب بحاجة إلى قرينة خارجة عن ذات الجملة الخبرية، كقولنا: (يعيد الصلاة) جواباً عن سؤال من سأل عن حكم من شك في صلاة المغرب، فإن مقام الطلبية أستفيد في هذه الجملة من قرينة السؤال عن الحكم لا من ذات مادة الجملة الخبرية..
ومحل النزاع بين الأعلام هو الصنف الثاني لا الصنف الأول، إذ أن الصنف الأول يدل على الطلب والوجوب بنفس المادة فلا حاجة إلى التوسل إلى طريق الكناية -الآتي- لإثبات الدلالة على الوجوب..

بعد وضوح محل النزاع أثار عن علماء البلاغة أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب تدل على الطلب بنحو أكد، وقد توهم البعض من هذه الدعوى أن علماء البلاغة اتفقوا على دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب ولكن الأمر ليس كذلك، إذ أن حد هذه الدعوى هو الاتفاق على دلالتها على الطلب بنحو أكد، فإن دلت القرينة على الوجوب فتدل على أكديّة الوجوب، وإن دلت على الاستحباب تدل على أكديّة الاستحباب، فالأكديّة متعلقة في مقولة علماء البلاغة بالطلب والطلب يتنوع إلى طلب وجوبي وندبي..

ذهب جمع من علماء الأصول إلى إنكار استفادة الوجوب من هكذا جملة خبرية، ودليلهم على ذلك أن الجملة الخبرية بحسب أصلها قد وضعت لقصد الحكاية والإخبار، فبقريّة كونها في مقام الطلب نستفيد أنها لم تستعمل فيما وضعت له، وغير ما

وضعت له كما يتلائم مع الوجوب يتلائم مع النذب، ويتلائم مع الجامع بين الوجوب و النذب، فما دام يوجد في المستعمل في احتمالات ثلاثة كلها من باب الاستعمال المجازي فلا رجحان لمجاز على مجاز فنقتصر على القدر المتيقن، و القدر المتيقن هو ذات الطلب..

المصنف رحمة الله عليه يختار أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب تدل على الوجوب، فلا بد حينئذ من إبطال دليل الخصم من جهة، ومن توجيه مُدعى المصنف من جهة أخرى..

أما إبطال دليل الخصم: فقد تقدم مراراً و أخيراً في مبحث الصيغة أن الجملة مستعملة في معناها الحقيقي و أن المعاني الأخرى المقصودة منها ليست من باب قصد المعنى من اللفظ استعمالاً لكي يكون الاستعمال مجازياً، فالوجوب أو الطلب أو النذب المقصود من الجملة الخبرية ليس قصده من باب الاستعمال ليكون الاستعمال مجازياً وفي غير ما وُضع له، بل الجملة الخبرية أبداً ودائماً قد استعملت في قصد الحكاية فإن دلت على الاستقبال فيكون الموضوع له هو قصد الحكاية عن شيء ترقبي سوف يقع وإن دلت على الزمان الماضي فتكون موضوعاً لقصد الحكاية على نحو تحقيقي، لا أنها قد استعملت في الطلب أو النذب أو الوجوب بل أحد هذه المعاني هي دواعي لاستعمال الجملة في النسبة الترقبية أو التحقيقية، فلا يوجد استعمالات مجازية لكي نبحث عن أقرب المجازات..

وهذا ليس من باب دعوى في مقابل دعوى، إذ قد يقال: أن الخصم ادعى أن هكذا جملة مستعملة مجازاً، والمصنف ادعى أن هذه المعاني المجازية -بحسب قول الخصم- هي دواعي..

لأنه يُقال: إن مدعى الخصم يتلائم مع دعوى كون الأصل في الاستعمالات هي الحقيقة، و أن المجاز بحاجة إلى عناية، و هذا ليس من باب الرجوع إلى مقولة علم الهدى من أن الاستعمال علامة على الحقيقة إذ أن مقولة علم الهدى إنما هي لتحديد الوضع بعد العلم في المعنى المستعمل فيه، بينما ما يريده المصنف هو اثبات أن هذه المعاني المذكورة التي هي ليست المعنى الموضوع له بالاتفاق لم تقصد من اللفظ قصد المعنى بالاستعمال لكي نطبق عليها مقولة علم الهدى، و إنما قصدت من اللفظ على نحو الملازمة و هذا ما سوف يأتي توضيحه في الشق الثاني من الكلام..
بهذا تم الكلام في إبطال دعوى الخصم..

أما كيفية توجيه دلالة الجملة الخبرية على الوجوب، فحاصل ما أفاده المصنف أن مقام الطلب الذي يستفاد من الجملة¹² فعزوفه في هذا المقام عن الجملة المختصة بهذا المقام - أعني الجملة الإنشائية- إلى جملة خبرية لا يعقل أن يكون إلا لنكتة، طبقاً للقاعدة المؤسسة في علم البلاغة جواباً على أبي عباس الكندي عندما قال: (إني رأيت في كلام العرب عجباً، يقولون: زيدٌ يقوم، وزيدٌ قائم، وإن زيدا قائمٌ، وإنه لقائمٌ، والحال أن المعنى واحدٌ)، فأجيب عنه: بتأسيس قاعدة أن كل كلمة في اللغة العربية لها حساب، فبمقتضى هذه القاعدة لا بد أن يكون العزوف عن الإتيان بجملة إنشائية متناسب مع المقام إلى الجملة الخبرية أن يكون ذلك لنكتة، وهذه النكتة في البين ليست إلا أن المولى لعدم رضاه بتفويت مطلوبه أخبر عن وقوعه، فيندرج حينئذ هذا الاستعمال في

12 طبعاً كيفية استفادة مقام الطلب من الجملة إما من السؤال، أو من نفس المولوية فالمولى ليس بصدد نقل أخبارٍ خارجية..

الاستعمالات الكنائية التي قوامها استعمال اللفظ في الملزوم وهو المعنى الحقيقي لِيُنْتَقَلَ إلى لازمه، واللازم في الكناية إرادته عند المحققين ليس من باب الاستعمال -وإلا اندرجت الكناية في المجاز- وما نحن فيه استعملت الألفاظ بهيئتها التركيبية في الإخبار والإعلام لكن بقرينة المقام كان هذا الاستعمال في المعنى الحقيقي لإفادة أن المولى لا يرضى بتفويت مقصوده، فالمُخْبِر عنه هو وقوع الفعل في الخارج في مرحلة الدلالة الاستعمالية و هذا المدلول الاستعمالي ليس هو المراد الجدي بل المراد لجدي عدم الرضا بتفويت الفعل، ولأجل ذلك لم تكن هذه الجملة موضوعاً للكذب لأن الكذب في المقام إنما هو عارض على المراد الجدي والدلالة التصديقية الثانية، والمراد في الدلالة التصديقية الثانية لم يتخلف ليتصف بالكذب، فالمراد ليس هو المدلول الاستعمال بل هو لازم المدلول الاستعمالي..

ص ٧١، قوله رحمه الله: (هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب..)
بعد أن أثبت الماتن مدعاه، قام وتنزل لغرض إبطال مطلب جاء في كلام الخصم، فإن الخصم بعد أن أثبت وجود معانٍ ثلاثة تصلح لأن تكون الجملة الخبرية قد استعملت في أحدها، لكن لعدم المرجح في البين صارت الجملة مجملة فاقترصر فغيها على القدر المتيقن، هذا الشق وهو عدم المرجح في البين نريد الآن أن نبطله..

درس ٨٦:

ما زال البحث في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب، وكان خلاصة الطريق الذي سلكه الماتن هو أن الجملة الخبرية مستعملة في نفس معناها التي وضعت له، لكن لما كان المعنى

الذي وضعت له -وهو الإخبار والحكاية والإعلام- أشد مناسبةً مع الوجوب، كانت قرينة المقام توجب انتقال الذهن من المعنى الموضوع له إلى الطلب الوجوبي، لأن عدم رضا المولى بالتخلف عن العمل خارجاً يقتضي كأن وقوع العمل مفروعٌ عنه وهذه المفروغية تتناسب مع الإخبار والحكاية..

ولو تنزلنا وأنكرنا كون الجملة الخبرية ظاهرة في المعنى الكنائى بالشكل المتقدم، بدعوى أن اللازم للإخبار والإعلام لا ينحصر بالوجوب بل يتلاءم مع احتمالات أخرى كالندب والطلب الجامع بل والإباحة إذ أن المباح قد يقع في الخارج، فلو سلمنا تنزلاً بتكافؤ هذه الاحتمالات مع الطلب الوجوبي نستطيع أن نعين الطلب الوجوبي من بين هذه الاحتمالات بواسطة قرينة الحكمة، وهذا ما يحتاج إلى بيان حاصله¹³:

أن الطلب الوجوبي من بين هذه المحتملات هو القدر المتيقن، لأن الوجوب لما كان حتمي الوقوع عند وجود مقتضى العبودية مع ارتفاع موانعها كان هو الأقرب إلى الوقوع ليُخبر عنه ويُحكى، فالحاصل سلمنا أن لوازم الإخبار والحكاية كثيرة و متعددة لكن الوجوب هو القدر المتيقن، لأن ضابط معرفة القدر المتيقن -وهو الأقربية- موجود في احتمال الطلب الوجوبي..

وحينئذ لو كان المتكلم قد أراد أن يكتفي عن احتمال غير الوجوب لاحتاج إلى عناية في مقام الإثبات من دون هذه العناية يكون إطلاق الكلام وافياً بقدره المتيقن، هذا ما يمكن أن يُوضح به كلام المصنف..

إشكال وجواب:

¹³ على أحد الوجوه التي يمكن أن يحمل عليها كلام المتن.

للهولة الأولى قد يُعترض عليه بأن التمسك بالإطلاق في مقابل التقييد إنما هو لإثبات سعة المفهوم في قبال ضيقه، فمثلاً نتمسك بإطلاق قوله: (فتحير رقبة) لإثبات سعة مفهوم الرقبة وأنه ينطبق على كلِّ من المؤمنة والكافرة، وما نحن فيه ليس كذلك فمثلاً في قولنا: (أكرم الفقيه) إذا تمسكنا بإطلاق الكلام لنثبت القدر المتيقن وهو الفقيه العادل الورع فقد أثبت الإطلاق ضيق المفهوم لا سعته، والحال أن وظيفة الإطلاق ومقدمات الحكمة هي إثبات سعة المفهوم..

وما نحن فيه من هذا القبيل فإن كون الوجوب هو القدر المتيقن وأن مقدمات الحكمة تثبته فالقدر المتيقن دائماً وأبداً يكون المفهوم الضيق لا الواسع، والحال أن مقدمات الحكمة تنتج المفهوم الواسع..، هذا إشكال ربما يسجل على المصنف..

الجواب: نؤجل هذا الجواب إلى المبحث الرابع..، البعض حمل الإطلاق هنا على الإطلاق المقامي وبه تنحل المشكلة، لأن الإطلاق الذي يثبت المفهوم الواسع هو اللفظي لا المقامي، وفيه: لا يتناسب مع عبارة المصنف (مقدمات الحكمة) وليس متعارف أن نطلق على الإطلاق المقامي اسم مقدمات الحكمة..

ص ٧٢، قوله رحمه الله: (المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟)..

المبحث الرابع: من مباحث الصيغة يرتبط بالمبحث الثاني..
في المبحث الثاني أثبتنا أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وضعاً، فالسؤال هنا: أن لو تنزلنا عن الظهور الوضعي هل يمكن مع ذلك إثبات أن الصيغة ظاهرة في الوجوب أو لا يمكن؟، فلو تنزلنا عن الظهور الوضع هل يمكن إثبات الظهور؟

قيل بإمكان ذلك، وقُرّب ذلك بوجوه:

الوجه الأول: أن صيغة الأمر كثر استعمالها في الوجوب، وكثرة الاستعمال تؤدي إلى انصراف المطلق إلى الحصة التي كثر الاستعمال فيها، توضيحه:

إذا رفعنا اليد عن الوضع للوجوب فأوجه الاحتمالات المتبقية هو الوضع لمطلق الطلب، فالموضوع له هو المطلق لكن لما كثر استعمالها في الوجوب هذه الكثرة شكلت أنساً بين اللفظ الموضوع للطبيعة وبين الحصة..

يجيب عنه المصنف: بمنع الصغرى، فإن الصيغة كما استعملت في الوجوب قد استعملت في الندب إما على حد واحد أو أن الندب أكثر استعمالاً فيه من الوجوب، كما لا يخفى على من قرأ صحيحة حماد الواردة في الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة في الوسائل عندما يقول له الإمام يا حماد أبلغ أحدكم السبعين ولا يحسن الصلاة فيقول له الإمام افعل كذا وكذا.. وكلها مستحبات..، هذه الصحيحة الإمام يعاتب حماد لتكره بالمستحبات..، فالإشكال في الصغرى..

الوجه الثاني: يشبه من ناحية الشكل الوجه السابق ولكن يختلف عنه في المادة، حيث استبدل كثرة الاستعمال بكثرة الوجود، يعني بدل أن تكون الصغرى كثرة الاستعمال صارت كثرة وجود، أن الصيغة تنصرف إلى الوجوب لأنها أكثر وجوداً.. طبعاً الدعوى واضحة البطلان، لأن في المستحبات إن لم تكن فيها كثرة فهي أكثر من الاستعمال في الوجوب..

الوجه الثالث: حاصله أن الصيغة إذا كانت موضوعة للطلب، والطلب له حصتان الوجوب والندب، لكن الندب مرتبة ضعيفة

ناقصة من مراتب الطلب، بخلاف الوجوب فإنه مرتبة كاملة وتامة من مراتب الطلب، واللفظ ينصرف إلى أكمل أفراده..
المصنف رحمة الله عليه يناقش هذا الوجه من خلال كبراه - وهي أن اللفظ ينصرف إلى أكمل الأفراد-، وحاصلها: أن الأكمالية لا تستوجب الانصراف، توضيح ذلك:
 أن الانصراف عبارة عن ميل الذهن نحو إحدى الحصص لأنس مقره الذهن حاصل بين اللفظ والحصّة، والأنس المقصود في المقام هو الأنس النوعي لا الأنس الشخصي، وهذا الأنس النوعي لا تكفي مجرد الأكمالية في تحقيقه، والمنبه الوجداني على ذلك أن أكمل أفراد الإنسان هو المعصوم فلو قيل جنني بإنسان فهل ينصرف إلى المعصوم؟!!

الوجه الرابع: وهو الذي يرتضيه¹⁴ المصنف، وهو التمسك بالإطلاق لإثبات أن الصيغة ظاهرة في الوجوب، فالظهور لإطلاقي يقتضي حمل الصيغة على الوجوب وإن لم تكن موضوعة له، توضيح ذلك على ما نسب إلى المجدد الشيرازي:

أن الصيغة بحسب الفرض التنزلي موضوعة للطلب، و هذا الطلب له حصتان فإذا أردنا أن نحل هاتين الحصتين في مقام الثبوت لوجدنا أن الندب هو طلب مع الإذن في الترك، بينما الوجوب هو طلب محض لا مع الإذن في الترك، لأن في مقام الثبوت الوجود عناية لا العدم، فلذا كان الرجوب من سنخ الطلب بخلاف الندب، فإذا كانت إحدى الحصتين تتضمن عناية في مقام الثبوت فإذا أراد المتكلم في مقام الإثبات والكشف أن يعبر عن تلك الحصّة التي تتضمن عناية زائدة في مقام الثبوت

14 طبعاً هذا الارتضاء تنزلي، وإلا فهو يرى أن صيغة الأمر ظاهرة وضماً في الوجوب..

فيحتاج إلى نصب قرينة، فمع كون المتكلم في مقام البيان و لم ينصب قرينة يحمل اللفظ في مقام الإثبات على الحصة التي لا تحتاج إلى عناية و هي الوجوب..
وبهذا البيان نجيب على الاشكال المتقدم من أن الإطلاق لسعة المفهوم لا ضيقة، سوف نبينه في الدرس القادم..

درس ٨٧:

اتضح لدينا أنه لو تنزلنا عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً لأمكن القول بظهورها في الوجوب إطلاقاً، وذلك أنه في مقام الثبوت الندب طلب مشوب بينما الوجوب طلبٌ خالص، ففي مقام الإثبات نحتاج إلى عناية للدلالة على الطلب المشوب بدونها تكون الصيغة لوحدها وافية بإفادة الطلب الخالص..، هذا كان خلاصة ما تقدم من المصنف..

هنا أيضاً قد يُشكل بنفس الإشكال المتقدم، حاصله: أن الإطلاق والتقييد سنخ اصطلاحين يدلان على سعة المفهوم وضيقه، وعلامة ذلك أن المفهوم المطلق يصح انطباقه على المفهوم المقيد، ففي مثال عتق الرقبة نرى أن الرقبة الوافية بالمفهوم المطلق تنطبق على الرقبة المؤمنة ويكون المفهوم المقيد مدرجاً تحت الرقبة..

هذه هي خصوصية الإطلاق والتقييد، فالإطلاق هو المفهوم الواسع والتقييد هو المفهوم المضيق، وهذه الخصوصية لا تنطبق على ما نحن فيه، فإن المندوب لا يندرج تحت الواجب، فلم يكن كالرقبة المؤمنة إلى ذات الرقبة، وليس مفهوم الوجوب هو المفهوم الواسع ومفهوم الندب هو المفهوم الضيق، فكيف استظهر المصنف الوجوب من الإطلاق ومقدمات الحكمة..

والجواب عن هذه الشبهة: أن الإطلاق والتقييد قد يطلقان على السعة والضيق المفهومي وقد يطلقان على السعة والضيق الوجودي.

أما الأول: ك (الرقبة، والرقبة المؤمنة) فإن مفهوم الرقبة واسع ينطبق على مفهوم الرقبة المؤمنة الضيق، فكانت السعة والضيق هنا بلحاظ المفهوم.

وأما الثاني: كما في دوران أمر الصيغة بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، حيث ذهب علماء الأصول إلى أن مقتضى إطلاق الصيغة هو حمل الوجوب على النفسية، والحال أن الواجب النفسي مباين مفهوماً للواجب الغيري لا أن الواجب النفسي أوسع مفهوماً من الواجب الغيري، وإنما السعة والضيق وجودية لا مفهومية، باعتبار أن الوجوب النفسي - بحسب مفهومه- هو الواجب لا لغيره، بينما الغيري هو الواجب إذا وجب شيء آخر..

ففي مقام التعبير الخارجي لما احتاجت الغيرية إلى عناية إضافية، وكانت خصوصية النفسية مما يفي به اللفظ بنفسه صار هناك في مقام التعبير الخارجي سعة وضيقاً، وإن كان ذات المفهومين بينهما تباين وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن مفهوم الوجوب يباين مفهوم الندب، لكن لما نشأ التباين من إضافة قيد وجودي -في مقام التحليل- إلى المندوب، صار نسبة المندوب إلى الواجب في مقام التعبير نسبة المفهوم الضيق إلى المفهوم الواسع، وإن كان المفهومان بحسب ذاتيهما بينهما تباين..

والسر في توسعة الإطلاق والتقييد على التوسعة والضيق الوجودي هو وحدة الملاك بحسب مقدمات الحكمة، حيث إن مقدمات الحكمة في مثل الرقبة والرقبة المؤمنة كانت طاردة

لما يحتاج إلى عناية زائدة في مقام الإثبات، وهذا الملاك موجود في الواجب والمندوب على ضوء ما تقدم..
هذا هو الجواب عن هذه الشبهة وهذا الجواب كما يجري هنا يجري في البحث السابق..

ص ٧٢، قوله رحمه الله: (المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً، فيجزي إتيانه مطلقاً..)
المبحث الخامس من مباحث الصيغة يرتبط في أن الصيغة هل تُحمل على الواجب التعبدي أو الواجب التوصللي؟

ولابد -أولاً- من معرفة المراد من التعبدي والتوصللي، هاتان الكلمتان لهما اصطلاحات متعددة عند الفقهاء والأصوليين..
الاصطلاح الأول: وهو الشائع عند القدماء، وهو أن الواجب التوصللي ما يُعلم الغرض منه -إما بواسطة الآيات والروايات أو بدليل ما-، كوجوب دفن الميت ومواراته في الأرض لكي لا يُفسد و يتحلل و يؤذي الأحياء برائحته، هذا واجب علم الغرض منه..

والواجب التعبدي هو ما لم يُعلم الغرض من إيجابه، فكل واجب لم يعلم الغرض من إيجابه يكون واجباً تعبدياً، كوجوب التعدد في تطهير البول والتعفير في تطهير الإناء من ولوغ الكلب..
ولعل وجه التسمية أن كل فعل لا يُعلم غرضه فإن الباعث للقيام به ينحصر في التسليم إرادة المولى والتعبد بفرمانه، بخلاف الواجب التوصللي فإن العقلاء قد يُقدمون عليه حتى مع قطع النظر عن إيجاب المولى له..

الاصطلاح الثاني: أن التوصللي هو ذلك الفعل الذي يكفي في سقوطه أن يتحقق في الخارج بأي كيفية كان ولو بالحصة المحرمة ولو من دون قصد واختيار المهم أن يحصل في

الخارج، كوجوب تطهير اليد -مثلاً- فلو طهرها بالماء المغصوب تطهر..

والواجب التعبدي هو ذلك الفعل الذي لا يكون المقصود منه صرف التحقق في الخارج، بل التحقق عن اختيار وقصد وإطاعة، فلا يجزي تحققه في ضمن الحصة المحرمة..

الاصطلاح الثالث: وهو الشائع عند علماء الأصول، أن التوصلي هو كل فعل يكتفى في امتثاله بإتيان الفعل وإن لم يقصد امتثال أمر المولى، والواجب التعبدي سنخ فعلٍ لا بد فيه من قصد امتثال أمر المولى..

وإذا أردنا أن نحلل ذلك، فنقول: إن الملاكات التي مركبها الفعل على رأي مشهور العدالة، تارة تكون هذه الملاكات قائمة في الفعل مع قطع النظر عن حيثية إضافته إلى المولى، و أخرى تكون الملاكات من المصالح و المفسدات قائمة في الفعل المضاف إلى المولى، ففي الحالة الثانية يكون إتيان الفعل -مع قطع النظر عن جهة الإضافة إلى المولى- بلا مصلحة، فالأول هو التوصلي و الثاني هو التعبدي..

هذا الاصطلاح الثالث هو مصب البحث في المقام، ولا يخفى أن الفعل الواحد قد يكون توصلياً بحسب أحد هذه الاصطلاحات وقد يكون تعبدياً بلحاظ آخر¹⁵، لكن مقصود علماء الأصول في المقام هو الاصطلاح الثالث..

15 فمثلاً في الاصطلاح الأول ما يُعلم الغرض منه الصلاة تكون توصلية لأنها للنهي عن الفحشاء والمنكر، وبحسب الاصطلاح الثالث تكون الصلاة تعبدية، لأن المصلحة لم تقم بذات الصلاة بل الصلاة الناشئة عن أمر المولى..

بعد وضوح المقصود من التعبدي والتوصلي، وقع البحث بين علماء الأصول أن الصيغة الدالة على الوجوب وضعاً - كما هو مختار المصنف- أو إطلاقاً -تنزلاً- هل تفيد التوصلية أم التعبديّة؟

ولابد من تحرير محل النزاع، ومحل النزاع هو صورة تجرد الصيغة عن أي قرينة، أما لو كان في قرينة فعلى وفق القرينة.. ذهب جمع من العلماء أن إطلاق الصيغة يقتضي الحمل على التوصلية، بيانه:

أن الواجب التعبدي هو واجب مشروط بقصد امتثال أمر المولى، فيكون نظير الإيمان في الرقبة فكما أن إطلاق اسم الجنس يقتضي الحمل على مطلق الرقبة، فالصيغة عندما تتجرد عن أي قرينة تناسب الواجب التوصلي..¹⁶

وذهب جمع آخر من المحققين إلى عدم إمكان التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية..

فعلى الأول إذا شك فقيه في واجب أنه تعبدي أم توصلي يستطيع أن يثبت التوصلية ببركة الدليل الاجتهادي واللفظي وهو أصالة الإطلاق، وعلى المبنى الثاني لا مجال للتمسك بالإطلاق، فإذا فقد الأصل اللفظي تصل النوبة إلى الأصل العملي، وهناك بحث في الأصل العملي: هل هذا من الشك في المحصل لتجري أصالة الاشتغال، أو من دوران الأمر بين الأقل والأكثر لتجري أصالة البراءة؟، هذا بحث يأتي..

16 الاشكال الذي مر علينا في البحث السابق يجري هنا، والجواب هو الجواب من أنه ليس من باب دوران الأمر بين المفهوم الضيق و المفهوم الواسع..

المصنف رحمة الله عليه من أنصار المبنى الثاني وهو أن الإطلاق لا يجري ولا يمكن التمسك بالأصل اللفظي، وهذا بحاجة إلى تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى: مطوية لم تذكر في المقام، وحاصلها: أن النسبة بين الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات بالاتفاق هي نسبة الملكة والعدم، فالإطلاق عدم التقييد في المورد القابل للتقييد فيكون عدم ملكة، والتقييد ذكر القيد في المورد الذي له قابلية فيكون ملكة، فالتقابل بين الإطلاق والتقييد لما كان من تقابل الملكة والعدم فلا يثبت العدم إلا في مورد يكون له قابلية التقييد، فلو فرضنا في مورد من الموارد لا يمكن التقييد فلا القول بالإطلاق، لأن الملكة و العدم من أحكامهما جواز الارتفاع في المورد غير القابل مثل العمى والبصر في الحجر، بخلاف تقابل النقيضين فلا يمكن أن يرتفعاً..

أذكر لكم مثال من باب تقريب الفكرة -وإلا فهو ليس بصحيح- : لو فرضنا أن مولى من الموالى هُدد أنك إذ قلت: (مؤمنة) سوف تقتل، فلا نستطيع أن نستكشف حينئذ من عدم ذكره للمؤمنة أن يُريد مطلق الرقبة، لأنه غير قابل للتقييد، والإطلاق يثبت في المورد القابل للتقييد¹⁷..

المقدمة الثانية: أن الانقسامات التي تعرض على الفعل ومتعلق التكليف التي ينشأ منها التقييد -مثلاً تقييد الرقبة نشأ من تقسيم الرقبة إلى مؤمنة وكافرة- على نوعين:

النوع الأول: ما يُسمى بالانقسامات الأولية، وهي كل انقسام يتأتى في الفعل مع قطع النظر عن تعلق التكليف به، بمعنى

17 هذا المثال غير صحيح لأنه مقصودنا من عدم القابلية الامتناع، و هنا لا يوجد امتناع عقلي..

أنه لو فرض عدم تعلق الأمر بالفعل يبقى الانقسام صحيحاً، مثل انقسام الرقبة إلى مؤمنة أو كافرة سواء أمر المولى بعق الرقبة المؤمنة أو لم يأمر الرقبة إما مؤمنة وإما كافرة..، هذا التقسيم أولي يعرض على الشيء حتى لو لم يتعلق به الأمر أو النهي..
النوع الثاني يأتي..

درس ٨٨:

كان الكلام في التعبدي والتوصلي، ووصلنا إلى المقدمة الثانية التي لا بد من حسمها ليتضح إشكال المصنف على أحد احتمالات العبارة الآتية، حاصل المقدمة:

أن تقيد المتعلق بقيد أو جزء يكشف عن أن المتعلق وما شابهه قابل للقسمة، لأن الأمر البسيط الذي لا يقبل الانقسام لا يقبل التقيد شرطاً أو شرطاً، فالتقيد بقيد في المتعلق يكشف قطعاً عن قابلية المتعلق للانقسام..

والقسمة العارضة على المتعلق إما أن تكون من قسمة الشيء إلى عناوينه الطارئة عليه أولاً وبالذات وتسمى بالقسمة الأولية، وإما أن تكون بالعناوين الطارئة عليه بعد تعلق الحكم به وهذا ما يسمى بالقسمة الثانوية..

مثال الأول قسمة الصلاة إلى صلاة في المسجد وفي الحمام وفي الشارع وفي المخدع، وقسمة الرقبة إلى مؤمنة وكافرة، فإن قيد الإيمان والكفر يعرض ذات الرقبة مع قطع النظر عن عروض حكم عليها..

ومثال الثاني الصلاة المعلومة بالحكم والمجهولة بالحكم فإن قسمة الصلاة إلى هذين القسمين لا يكون إلا بعد تعلق الحكم بها، فلولا تعلق الحكم بالصلاة لما اتصفت بكونها معلومة الوجوب تارة ومجهولة الوجوب أخرى..

هنا شبهة لا بأس بطرحها والجواب عنها، وإن كان محل هذه الشبهة ليس هنا لكن لوجود ارتباط، حاصل الشبهة: أنك جعلت هذه القسمة من القسمة الثانوية باعتبار أنها تتفرع على وجود حكم، وذلك تطبيقاً لقاعدة الفرعية الثابتة في علم المعقول من أن العوارض الطارئة على الشيء فرع وجود الشيء فالعلم بالوجود فرع الوجود، ضرورة توقف العارض على معروضه، والجهل والشك بالوجود فرع الوجود..

مفاد الشبهة أن قاعدة الفرعية إن كان الجاهل والشاك عالماً بها فيحصل الانقلاب، وهو انقلاب الشك والجهل إلى علم، بيان ذلك:

أن المفروض أني جاهل بالحكم، وفي الوقت نفسه أعلم أن الجهل بالحكم فرع وجود الحكم، وبما أني جاهل بالحكم موجود، فعلمت بوجود الحكم..

هذا الإشكال أثاره السيد الإمام رحمة الله عليه في بحث الجمع بين الحكم والواقعي والحكم الظاهري أشكل به على المجدد الشيرازي، هو الإشكال على قاعدة الفرعية..

الجواب عن هذه الشبهة: بالتفريق بين المجهول بالذات والمجهول بالعرض، فكما أن العلم بالوجود أو العلم بزيد يتوقف على صورة زيد لا على الوجود الخارجي لزيد، والمعلوم بالذات صورة زيد لا زيد الخارجي، فكذلك لجهل بزيد فرع المجهول بالذات وليس متفرعاً على المجهول بالعرض، ولا يلزم من العلم بصورة زيد الوجود العيني لزيد..

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: إن قسمة الصلاة إلى صلاة بقصد الأمر وصلاة بدون قصد الأمر، تندرج هذه القسمة تحت القسمة الثانوية لأن قصد الأمر متفرع على وجود أمر وحكم لا أن ذات الصلاة بما هي هي لها هذا الانقسام، وحينئذ يستحيل أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، هذه الاستحالة ذكر لها وجوه كثيرة أوصلها البعض إلى ثمانية، وكان منشأ هذه الوجوه المتعددة -أو بعضها- هو الإجمال المدعى في عبارة الكفاية، أقتصر الآن على ذكر وجهين:

الوجه الأول: لزوم الدور أو الخلف، توضيحه بمقدمتين: الأولى: أن الأمر يتوقف على الصلاة وجميع أجزائها وشرائطها..

الثانية: أن من جملة شرائط أو أجزاء الصلاة -بناءً على التعبدية- هو قصد الأمر، وهو يتوقف على الأمر فلزم توقف الأمر على الأمر وهو دور، أو لزم أن يكون ما هو متقدم متأخر وهو خلف..

أما المقدمة الأولى: وهو توقف الأمر على متعلقه وجميع القيود المأخوذة فيه فبالبداهة، لأن الأمر والحكم عارض على الموضوع بقيوده وأجزائه، والعارض يتوقف على المعروض..

المقدمة الثانية: ذكرنا أن من جملة الأجزاء والشرائط أخذ قصد الأمر جزءاً أو شرطاً يتوقف على الأمر، لما عرفت في المقدمة من أن التقسيمات الثانوية فرع وجود الأمر.. فنتج من ذلك أن الأمر يتوقف على الصلاة بقصد الأمر، وقصد الأمر يتوقف على الأمر، فتوقف الأمر على الأمر..

الوجه الثاني: ويفترق عن سابقه أن الاستحالة في السابق كانت ناشئة من توقف الحكم على موضوعه، أما في هذا الوجه فالاستحالة ناشئة من عدم قدرة المكلف، توضيح ذلك:

أنه ثبت في محله أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو مقدور، وأن التكليف بغير المقدور قبيح أو مستحيل (على الخلاف)، وحينئذ لو فرضنا أن الأمر تعلق بالصلاة بقصد الأمر فإن حقيقة الأمر هي الداعوية، وكل أمر يدعو إلى ما تعلق به، فإذا أخذ في المتعلق قصد الأمر الذي عرفت أنه يتوقف على الأمر فحينئذ يلزم داعوية الأمر إلى نفسه، والمفروض أن الأمر يدعو إلى متعلقه، وحينئذ تضيق قدرة المكلف حين الأمر، لأن في ظرف توجيه التكليف لا أمر قبل ذلك لكي يدعو الأمر إليه، فلا يكون في ذلك الظرف مقدوراً عليه، وقد فرغنا عن شرطية القدرة على المتعلق في ظرف التكليف..

هذا توجيه آخر للاستحالة، في الحواشي البعض ذكر أن مراد المصنف هو الوجه الأول لبيان الاستحالة، والبعض ذكر الثاني، والبعض رأى أن بداية العبارة الأول ثم عدل المصنف إلى الثاني.. فأنظارهم مختلفة..
نؤجل هذا البحث للدرس القادم..

درس ٨٩:

ما زال الكلام في محذور أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، هناك سؤال -لا بد من طرحه قبل البيان التفصيلي لإشكال المصنف رحمة الله عليه- على أخذ قصد الامتثال،
حاصله:

أن قصد الامتثال على تقدير أخذه فإنما يؤخذ في المتعلق شرطاً أو شرطاً، ومن الثابت في محله أن المتعلق هو مفاد المادة فإذا قلنا -مثلاً- صلِّ فالصلاة التي هي متعلق الوجوب وقعت مفاداً للمادة، أما مفاد الهيئة فهو الحكم والوجوب، فإذا كان قصد

الامتثال - على تقدير أخذه- يؤخذ في المادة فلماذا كان بحث التعدي والتوصلي من مباحث الصيغة؟

الجواب:

أولاً: حصل خلط بين قولنا: (مادة الأمر)، وبين قولنا: (المادة التي تعرض عليها الهيئة)، فقصد امتثال الأمر على تقدير أخذه يؤخذ في المادة التي تعرض عليها الهيئة (يعني في مثل صل تؤخذ في الصلاة)، لا في مادة الأمر الذي الألف والميم والراء..

ثانياً: أن أصل البحث يرتبط بجواز التمسك بإطلاق الصيغة، والقيد المأخوذ في المادة شطراً أو شرطاً قابل للدفع بإطلاق الصيغة، لأنه يُقال: حينئذ (صل) أي يجب عليك الصلاة قصدت الامتثال أم لم تقصد، نظير (أعتق رقبة) فإن معنى الإطلاق في أعتق رقبة أي يجب عليك العتق للرقبة مؤمنة كانت أم كافرة، غاية الأمر في (صل) الإطلاق للصيغة أي الهيئة المتكيفة في ضمن مادة، بينما في (أعتق رقبة) الإطلاق للموضوع لا للهيئة المتكيفة في المتعلق لأن متعلق الأمر في أعتق ليس هو الرقبة بل العتق والرقبة متعلق المتعلق.. فبناء على ذلك صح جعل هذا البحث من مباحث صيغة الأمر.

إذا اتضح ذلك نرجع إلى بحثنا: ذكرنا أن الشراح اختلفوا في فهم المقصود من عبارة الماتن ولذا تعددت وجوه الأشكال، والذي أفهمه من العبارة ما يلي:

أنه عندما يقال إن قصد الأمر أخذ في متعلق الأمر شطراً أو شرطاً، فهذا الأمر والوجوب والحكم المأخوذ في المتعلق، لا يخلو من إحدى حالتين..

الحالة الأولى: أن يؤخذ شخص الأمر والطلب والوجوب والحكم في المتعلق..

الحالة الثانية: أن نأخذ مفهوم الأمر لا شخص الأمر..

فإن كان على النحو الأول فهو مستحيل، توضيح الاستحالة:
أن كل حكم يتوقف بالضرورة على موضوعه وعلى متعلقه،
غاية الأمر هذا التوقف إما في الخارج كتوقف العرض على
الجوهر والبياض على الجدار خارجاً، وإما أن يكون التوقف
ذهني كما هو الحال في المعروضات الثانية كتوقف النوعية
على الكلي الطبيعي..

إذا الحكم يتوقف على موضوعه إما في الذهن أو في الخارج،
وتوقف الوجوب على متعلقه من الثاني لا من الأول، ضرورة
أن الوجوب -كما سوف يأتي في آخر بحث النواهي- من أن
الأحكام تتعلق بالطبائع لا بالموجود الخارجي، فالوجوب
عنوان تعلقي وتعلقه إنما هو في الذهن، وحينئذ إذا أخذنا
شخص الوجوب في المتعلق فيلزم روح الدور لأن هذا
الشخص ما لم يُنشأ بالصيغة لا وجود له وهو بحسب الفرض
متوقف على متعلقه، فإذا أخذنا هذا الشخص نفسه في المتعلق
فيتوقف على إنشائه بالأمر، وهذا روح الدور الذي كان به
مستحيلاً..

وحينئذ فلو كان الغرض لا يسقط إلا بإتيان الفعل بداعي الأمر
ولا يمكن أخذ داعي الأمر في المتعلق، فيستقل العقل بلزوم
الإتيان بالفعل بداعي الأمر لكي يسقط غرض المولى..

وأما لو كان المأخوذ في المتعلق المفهوم لا الشخص فإن
الإشكال المتقدم لا يتأتى، لأن المفهوم للوجوب لا يتوقف على
إنشاء الوجوب، ولكن تقع في مشكلة أخرى وهو عدم
الانطباق، توضيحه:

أنه لو فرض إنشاء وجوب للصلاة بداعي الصلاة بمفهوم الوجوب، فحينئذ لا يكون المأمور به مما ينطبق على المأتي به، ونحن نعرف أن الإطاعة لا تتم إلا بانطباق المأمور به على المأتي به، والمفروض أن المأمور به ليس هو الشخص بل الذي أخذ في المأمور به المفهوم، والذي تحقق من هذا المكلف ليس هو مجرد تصور المأمور به، بل هو فعل خارجي..

هذا معنى تفريع المصنف لإشكال عدم المقدورية على الدور في قوله (فما لم تكن..) لا أن هذا التفريع عدول من إشكال إلى إشكال..

ص ٧٣، قوله رحمه الله: (وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الاتيان بها بهذا الداعي..). هناك توهم في المقام ومحاولة لرفع الاشكال، حاصله: أن اشكال الدور أو الخلف أو روح الدور له مجال فيما لو كان المأخوذ في المتعلق نفس الوجوب المنشأ حينئذ يلزم توقف الشيء على نفسه، فالوجوب المنشأ بالصيغة يتوقف على الصلاة بداعي الوجوب المنشأ فيتوقف الشيء على نفسه.. لكن يمكن أن يؤخذ بطريقة أخرى لا يلزم منها المحذور، وذلك بأن يكون المتعلق هو صورة الصلاة بداعي وجوبها فإنه حينئذ لا دور ولا خلف ولا تقدم ولا تأخر، لأن الوجوب المنشأ يتوقف على صورة الصلاة بداعي الوجوب وهذه الصورة لا تتوقف على الوجوب المنشأ لإمكان تصور الشيء حتى قبل وجوده..

وبعبارة ثانية: الأمر يتوقف على الوجود الذهني للصلاة بداعي أمرها، والصلاة بداعي أمرها يتوقف على الأمر الخارجي، فالموقوف عليه غير الموقوف..

وحيث لا يتفرع ما ذكره المصنف بواسطة الفاء من عدم القدرة، لأن القدرة وإن كانت شرطاً في تكليف لكن شرطية القدرة في التكليف في الجملة..

وذلك لأن القدرة في التكليف يمكن أن تتصور على أنحاء: الأول: قبل التكليف، الثاني: حين التكليف، الثالث: بعد التكليف، القدرة وإن كانت شرطاً في التكليف إلا أن العقل لا يحكم بلزوم توفرها قبل وحين وبعد.. بل يكفي أن تكون متوفرة بعد التكليف في ظرف الامتثال، وفيما نحن فيه بعد صدور الأمر وحين إرادة الامتثال المكلف قادر على الإتيان بالفعل بقصد أمره، لأن المفروض أن الأمر قد صدر، ولا يكون هناك أي مشكلة..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التوهم: أن تصور الفعل بقصد الامتثال وإن كان ممكناً ويرفع محذور الدور لكن لا يرفع محذور عدم القدرة على الامتثال، وهذا ما يحتاج إلى توضيح مبسوط:

أصل هذا التوهم قد أخذ من الذين أجابوا عن إشكال العلامة في مبحث اختصاص الحكم بالعالم...، العلامة لكي يبطل مبنى الأشاعرة القائل بالتصويب أشكل عليهم هذا الإشكال بأن معنى التصويب أن الحكم مختص بالعالم و أن الجاهل لا يوجد في حقه حكم و لذا كان حكم الله مصيباً دائماً، فأشكل عليهم بلزوم، إذا قلنا: (تجب الصلاة إذا علمت بوجوبها) يلزم الدور، لأن الحكم متوقف على موضوعه و هو الصلاة المعلومة الوجوب فإذا أخذنا الوجوب في الموضوع يتوقف الموضوع على الوجوب، فيلزم الدور..، أجابوا عنه بالتفريق بين الوجود الخارجي للوجوب و الصورة الذهنية..

هنا ينبغي أن نلتفت إلى أن كل أمر لا يدعوا إلا إلى ما تعلق به، فالأمر بالصلاة لا يعوا إلا إلى الصلاة..

بعد وضوح هذه المقدمة نشرع في جواب المصنف على التوهم..

درس ٩٠:

ما زال البحث في أنه هل يمكن التمسك بإطلاق الصيغة لإثبات التوصلية؟

نُسب إلى المشهور بل كاد أن يكون من المتسالم بين القدماء والمتأخرين أنه إذا شككنا في نوعية واجب فيحمل على التوصلية، ولكن إثارة هذا البحث في مقام الثبوت لم يكن متعارفاً إلا في مدرسة الوحيد البهبهاني، ولا يعني التسالم على الحمل على التوصلية أنهم فرغوا عن مقام الثبوت، لكي يتهم مثل صاحب الكفاية أن ما ذكره خلاف المتسالم لأن التسالم على الحمل على التوصلية لازم أعم من الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي والدليل الخارجي والأصل العملي..

لا بأس بالوقوف ثانية على المحذور الذي ذكره الماتن.. قبل فاء الفصيحة في العبارة يظهر من الماتن أن الإشكال الثبوتي ناشيء من مقام التشريع وإعمال المولى لمولويته، بدعوى أن قصد امتثال الأمر إذا أخذ في المتعلق يلزم الدور أو الخلف، ففي مقام التشريع يكون ممتنعاً.. هذا الذي يظهر قبل فاء الفصيحة¹⁸، لأنه قال: (لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر في متعلق الأمر..) لأنه من التقسيمات الثانوية الصلاة بقصد الأمر لا يتأتى إلا بوجود الأمر..

هذا قبل فاء الفصيحة، فيظهر أن الإشكال في مقام التشريع وهو إشكال الدور أو الخلف وقد بيناه في الدروس السابقة.. وبعد فاء الفصيحة يظهر أن الإشكال في مقام الامتثال الذي يعود إلى الاستحالة في مقام التشريع، وهو: ضيق قدرة العبد

18 فاء الفصيحة (فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر..) أخر ص ٧٢

عن الامتثال، وعدم المقدورية، وتشريع شيء لا يقدر عليه إما مستحيل مطلقاً، وإما مستحيل على الحكيم..، توضيحه:
 أن كل تكليف يشترط فيه القدرة على المتعلق، والمتعلق بحسب الفرض (لو كان قصد القرية مأخوذاً جزءاً أو شرطاً) هو الصلاة بداعي أمرها، وهذا لا يمكن أن يكون قبل الأمر، إذ قبل وجود أمر لا داعوية لأن الداعوية تنشأ من الأمر، فقبل الأمر لا يقدر المكلف على إتيان الصلاة بداعي أمرها، فلو أخذ داعي الأمر شرطاً أو شرطاً لما تمكن المكلف من الامتثال..

طبقاً لهذا التفاوت بين ما قبل الفاء وما بعد نشأ اختلاف في شرح التوهم، فإن أخذنا بمحذور التشريع فيكون شرح التوهم بالتفريق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني، ليكون الموقوف غير الموقوف عليه، فيقال: إن الأمر لا يتوقف على وجود المتعلق خارجاً ضرورة أنه لو وجد المتعلق خارجاً لكان تعلق الأمر به من باب طلب تحصيل ما هو حاصل، فالأمر لا يتعلق بالصلاة الخارجية لأنها حاصلة، فيتحتم أن يكون الأمر متوقفاً على الوجود الذهني للمتعلق لا على الوجود الخارجي، و الوجود الذهني للمتعلق يتوقف على صدور الأمر خارجاً، إذ لو لم يكن هناك أمر قد صدر بالفعل فكيف يقصد؟!، فانحل إشكال الدور و الخلف.. (هذا إذا نظرنا إلى ما قبل الفاء)..

وإذا نظرنا إلى ما بعد الفاء، أي إلى إشكال القدرة فشرح التوهم يكون بطريقة أخرى، وذلك بأن يقال:

إن القدرة التي هي شرط في التكليف ليست شرطاً في التكليف قبله وحينه وبعده، بل يكفي في القدرة أن تكون بعد التكليف، ضرورة انتفاء القبح والاستحالة في تشريع تكليف على مكلف لا يكون قادراً حين التكليف لفقد الشرائط..

وهذا الشرط -شرطية القدرة- متوفر فيما نحن فيه، لإمكان أن يأمر المولى بفعل الصلاة بداعي أمرها ويكفي للإمكان تصور الأمر، ولكن حين الأمر لا قدرة لكن بعد صدور الأمر بالفعل يتمكن المكلف من إتيان الصلاة بداعي ذلك الأمر الذي صدر..

في اللب والواقع يوجد إشكالان، إشكال يرتبط بامتناع التشريع وهو الدور أو الخلف، وإشكال يرتبط بعدم القدرة، ولكن الإشكال الثاني نشأ من ملاك الإشكال الأول، حيث إن ملاك الإشكال الأول هو كون قصد الأمر من العناوين الثانوية أي لا يتأتى إلا من قبل الأمر، إذ أن عدم القدرة نشأت من أن المولى أمر بشيء متوقف على الأمر فقبل الأمر لا قدرة لي على امتثال هذا الشيء..، فهذه الفاء ليست لترتيب إشكال القدرة على إشكال التشريع، بل لترتيب إشكال القدرة على ملاك إشكال التشريع، وشاهدنا على ذلك (لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر..).

فبطبيعة الحال بعد وضوح مراد المصنف لا بد أن يكون التوهم ناظراً إلى رفع ملاك إشكال التشريع ليترتب على ذلك إثبات القدرة..

ص ٧٣، قوله رحمه الله: (واضح الفساد، ضرورة أنه وإن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان..)

يسلم المصنف أنه يمكن أن يتعلق الأمر الصادر من المولى بصورة ذهنية مركبة من الصلاة وقصد الأمر وهذه الصورة لا تتوقف على الأمر الصادر، لكن ذلك يبقى إشكال القدرة، توضيح ذلك:

أنه في مقام الامتثال لا يخلو إما أن يأتي العبد بالمتعلق بتمام شروطه وقيوده، وإما أن يأتي بالمتعلق باستثناء شروطه وقيوده..

فإن اخترت الأول (أن يأتي بتمام شروطه وقيوده) فحينئذ يرد إشكال عدم المقدورية لأن صورة الأمر لا داعوية لها فقبل الداعوية الواقعية لا يمكن للمكلف أن يأتي بالصلاة مع تمام شرائطها وأجزائها التي من جملتها الداعوية..

وإن اخترت الثاني (أن تأتي بذات المتعلق بلا شروطه وقيوده) فهو خلف لأن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به والأمر لم يتعلق بحسب الفرض بذات الصلاة بل بالصلاة بداعي الأمر، فالإتيان بذات الصلاة إتيان بشيء لم يدعو إليه الأمر لأن المفروض أن الأمر دعا إلى الصلاة بقصد الأمر.. هذا رفع التوهم..

إن قلت: أن المفروض أن الأمر تعلق بالصلاة مع قصد الأمر، فالمأمور به مركب من صلاة ومن قصد الأمر، والأمر حينما يتعلق بمركب ينبسط على تمام أجزائه، فيصبح كل جزء من أجزاء المركب متعلقاً للأمر.. هذا إشكال على الشق الثاني..

في مقام الجواب عن هذا الإشكال: ينبغي علينا أن نحسم الأمر في مقدمة في غاية الأهمية، توضيح ذلك:

أن الجزء ينقسم إلى قسمين، الجزء المحمولي، والجزء غير المحمولي، مثال الجزء المحمولي الجنس والفصل في الحد التام عندما يقال الإنسان حيوان ناطق، فإن الناطق لو حده جزء من الحد التام ويسمى بالجزء المحمولي لصحة حمله على المحدود فيقال الإنسان ناطق، وأما الجزء غير المحمولي كالأجزاء التي يتركب منها الموضوع في قولنا: (البيت

مسكون) الأجزاء التي يتركب منها الموضوع السقف والجدار والباب..، فإن أجزاء البيت لا تقع محمولاً على الموضوع، فلا يقال: البيت جدار أو البيت سقف، بخلاف قولك الإنسان حيوان الإنسان ناطق..

إذا اتضحت هذه المقدمة فيمكن للأجزاء المحمولة أن تأخذ الحكم الثابت للموضوع، فكما يقال: الإنسان ضاحك يقال الناطق ضاحك..، إذاً من خصائص الأجزاء المحمولة أن الحكم الذي يأخذه الموضوع وهو الإنسان يصح أن نحمله على الجزء، الإنسان ضاحك وجزؤه المحمولى الناطق فيصح قولك الناطق ضاحك..

أما في الأجزاء الغير محموله لا يصح إعطاء الحكم الثابت للموضوع للجزء، فمن الأحكام الثابته للموضوع السكونه في قولك: (البيت مسكون) هذا الحكم لا يصح إعطاءه للجزء فلا يقال السقف مسكون..

قاعده كل جزء محمولي يصح أخذه في الموضوع، وليس ذلك في كل جزء غير محمولي..

حينئذٍ أخذ قصد الامتثال في المتعلق لا يخلو إما أن يكون على نحو التقيد، وإما أن يكون على نحو التركيب الخارجي (التركيب الخارجي مثل أجزاء البيت، والتقيد مثل الصلاة المقيدة بالطهارة) وعلى كلا الاحتمالين لا تكون الصلاة بذاتها مما ينبسط عليها الوجوب..

أما على الثاني فلما عرفت من أن الأجزاء الخارجية من الأجزاء غير المحمولة والأجزاء غير المحمولة لا تأخذ حكم الموضوع، وإن كان من قبيل الأول فكذلك لأن التقيد من المعاني الحرفية التي تكون جامع بين القيد والمقيد والجامع بين المتباينات إذا أخذ حكماً لا دليل على إعطائه لأحد الأمرين الذين هو جامع بينهما، هذا هو معنى رفض المصنف لانبساط

الوجوب على ذات الصلاة، لأن ذات الصلاة إما جزء خارجي ولا يأخذ حكم الموضوع، وإما جزء تحليلي بمعنى أنه جزء من المقيد التقيد معنى حرفي فيكون جامعاً بين متباينين فلا يصح أن يعطى ما هو ثابت للجامع لأحد مصاديقه المتباينة..

درس ٩١:

ص ٧٣، قوله رحمه الله: (إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً..)

كان الكلام في إمكان انبساط الأمر المتوجه إلى الصلاة بقصد الأمر إلى ذات الصلاة، باعتبار أنها جزءاً من المأمور به، واتضح لدينا في مقام الجواب أن الأمر بالمقيد هو أمر بالمقيد ولا ينحل إلى أمر بذات المقيد مع قيده، لأن انحلال التقيد إلى قيد ومقيد انحلال عقلي لا يقتضي انبساط الأمر على ذات القيد والمقيد، بالبيان الذي تقدم في الدرس السابق..

هذا الكلام وقع محلاً للإشكال، حاصله: أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر تارة يكون على نحو الشرطية، وأخرى يكون على نحو الشظرية، وكلام المصنف المتقدم يتم فيما لو أخذنا قصد الأمر على نحو الشرطية، لأنه بهذا النحو يكون كل جزء من المأمور به ناشئاً من التقيد وانحلال التقيد إلى أجزاء انحلال عقلي..

فحينئذ يصح أن يقال: أن الصلاة بما هي ليست مأموراً بها لما عرفت من أن التقيد من المعاني الحرفية، والمعنى الحرفي ليس من مقولة الفعل، وما يقع متعلقاً للأوامر والنواهي لأبد أن يكون من مقولة الفعل كالركوع والسجود، والحال أن التقيد ليس مثل الركوع والسجود فلم يقع متعلقاً للأمر بل متعلق الأمر الصلاة المقيدة بقصد الأمر..

وبعبارة أخرى: التركيب على نحوين:

النحو الأول: ما كان التكليف متعلقاً بالجامع الذي من خلاله ينظر إلى الأجزاء كـ(صل) فإن متعلق الوجوب هو جامع الصلاة، لكن لا بما هي هي بل بما هي حاكية عن أجزائها..
النحو الثاني: أن يكون متعلق التكليف هو الجامع لكن بحيث لا يسري الحكم إلى أجزائه، كما هو الحال في التقييد فإن التقييد مجرد عنوان انتزاعي يأخذه المشرع لبيان أن المأمور به هو المقيد..

ففي ما نحن فيه إذا أخذنا قصد الامتثال شرطاً فالحق مع المصنف، لأن المأمور به حينئذ لا ينحل إلى اثنين ذات الصلاة و قصد الامتثال، بل المأمور به الصلاة بقصد الامتثال، ولكن يمكن حينئذ أن نفر عن المحذور من خلال جعل قصد الامتثال شرطاً و جزءاً، فيكون قصد الامتثال نظير الركوع و السجود من الأجزاء..، ومن الواضح أن الأمر بالمركب من أفعال ينحل إلى أوامر متعددة بتعدد الأفعال، فكما أن الأمر بالصلاة ينحل إلى (كبر، و اقرأ، و اسجد) الأمر بالمركب من الصلاة وقصد الامتثال ينحل إلى (صل، و اقصد الأمر)، فأصبحت ذات الصلاة مأموراً بها، فيمكن للمكلف حينئذ أن يأتي بذات الصلاة بلا أن يلزم إشكال أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، لأن الأمر الانحلالي يكون قد تعلق بذات الصلاة..

في مقام الجواب يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه المحاولة بوجهين:

الوجه الأول: أن قياس تركيب المأمور به في ما نحن فيه على تركيب الصلاة من ركوع وسجود ونحوه قياس مع الفارق، وذلك لأن تمام الأجزاء في المقيس عليه يوجد فيها المقتضي لتعلق الأمر مع عدم وجود مانع..

أما أن المقتضي موجود فلكون الأجزاء من الأفعال التي تصلح لأن تكون مركباً للمصلحة والمفسدة، الركوع فيه مصلحة فأمر به وكذلك السجود، القهقهة فيها مفسدة فنها عنها..
والمانع مفقود لعدم وجود محذور في تعلق التكليف بهذه الأجزاء..

أما فيما نحن فيه في المقيس، المقتضي وإن كان موجود إلا أنه يوجد مانع، أما كون المقتضي موجود فلكون التركيب فيما نحن فيه من جزئين أحدهما ذات الصلاة والآخر قصد الأمر، وكل واحد من الجزئين من مقولة الفعل ولكن أحدهما من أفعال الجوارح والآخر من أفعال الجوانح..

ولكن يوجد مانع.. فإن الأمر إذا انحل إلى أمرين، أمر بذات الصلاة، وأمر بالقصد، أحد هذين الأمرين يوجد مانع عن تعلقه، وذلك لما ثبت في محله من أن متعلق الأمر لا بد أن يكون أمراً اختيارياً، فإذا كان متعلق الأمر لا بد أن يكون متعلق الأمر اختيارياً فلا يصح أن يقع قصد الأمر متعلقاً للأمر، لأن الأمر الاختياري هو كل فعل مسبق بالإرادة و الاختيار والقصد في ما نحن فيه هو عين الإرادة والاختيار، وما كان هو عين الإرادة والاختيار لا ينطبق عليه تعريف الفعل الاختياري، إذ لازم انطباق تعريف الفعل الاختياري على القصد والإرادة والاختيار أن يكون الاختيار مسبقاً بالاختيار، فننقل الكلام إلى الاختيار السابق فيكون مسبقاً بالاختيار، وهكذا فتذهب السلسلة إلى ما لا نهاية، و ثبت في محله أن التسلسل مستحيل وذكر الشيخ الرئيس في الشفاء وجوهاً عشرة للاستحالة..

فإذا ثبت أن الأمر لا يمكن أن يتعلق بجزء المركب فلا يمكن حينئذ أن ينحل الأمر إلى أمرين، وهذا يؤكد مقولة الشهيد الثاني في الروضة عندما قال عن النية: وهي بالشرط أشبه.

الوجه الثاني: أن قصد الامتثال إذا صار جزءاً من الواجب للزم من ذلك تالي فاسد وهو داعوية الشيء إلى داعوية نفسه، بيان الملازمة:

أن كل أمر يدعونا إلى ما تعلق به، وبحسب الفرض قد تعلق الأمر بعد الانحلال بداعي الأمر، فالأمر يدعوا إلى متعلقه، ومتعلقه هو داعي الأمر، فيدعوا الأمر -حينئذ- إلى داعوية نفسه وهو مستحيل بالضرورة..

ص ٧٤، قوله رحمه الله: (إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد..)

في هذا الإشكال يتعرض المصنف رحمة الله عليه إلى احتمال ذكره الشيخ الأعظم لتصحيح أن يكون قصد الامتثال مما يصح أخذه في متعلق التكليف شرعاً، وذلك عن طريق الالتزام بما يُسمى بـ تمتم الجعل..

الشيخ الأعظم ذكر: أنه ما دام يستحيل للمولى أن يأخذ قصد الأمر في المتعلق فلما لا يحتال و يتوسل إلى قصده بأمر آخر من دون أن يلزم محذور، في مقام الثبوت فرغنا عن أن ملاك التعبد سنخ ملاك لا يستوفى إلا بقصد الامتثال، والمفروض أن المولى ليس له أن يأمر بالفعل بقصد الامتثال للزوم الدور أو الخلف أو ضيق القدرة..، فلما لا يعرض ويصدر من المولى أمران، الأول: يتعلق بذات الصلاة، والثاني: يتعلق بقصد الامتثال..، فحينئذ لا يلزم الدور؛ لأن الأمر الأول يتوقف على ذات الصلاة التي لم يؤخذ فيها قصد الأمر، وقصد الأمر في الأمر الثاني لا يتوقف على الأمر الثاني بل على الأمر الأول، فتتحل الشبهة ويطلق على هذا الأمر الثاني عنوان: تمتم الجعل.

درس ٩٢:

ص ٧٤، قوله رحمه الله: (قلت: -مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها..)

ما زال البحث فيما نسب إلى الشيخ الأعظم رحمة الله عليه من أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر وإن لم يكن ممكناً بأمر واحد لكنه يمكن أن يتوصل المولى إلى مقصوده من خلال أمر آخر ولا يلزم إشكال الدور أو الخلف أو أي إشكال من الإشكالات الأخرى..، فالأمر الأول يتعلق بذات الفعل كأن يقول: (صل)، والأمر الثاني يتعلق بإتيان الفعل الذي تعلق به الأمر الأول مع قصد القربة ومع قصد امتثال الأمر الأول، فالأمر الأول يتوقف على ذات الصلاة، والأمر الثاني يتوقف على إتيان الصلاة بقصد الأمر لا بقصد الأمر الثاني، فلا إشكال حينئذ..

المصنف لا يقبل هذه المحاولة، ويعترض عليها بوجهين:

الوجه الأول: وجه اثباتي، حاصله: أن البحث في التعبد والتوصل وإن كان في المقام بحثاً ثبوتياً، باعتبار أن الكلام عن إمكان أخذ قصد الأمر وعدم إمكانه، والبحث عن الإمكان و عدمه بحث في مقام الثبوت، وبالتالي لا بد أن يكون الحل المقترح حلاً ثبوتياً، لكن لا ينبغي أن يجرّد هذا الحل الثبوتي عن الواقع الخارجي بالكلية لأنه بالنتيجة يرجع بحثنا إلى إمكان تمسك المجتهد بالإطلاق وعدمه، والحل المنسوب إلى الشيخ الأعظم حلٌّ ثبوتي لا علاقة له بالواقع الخارجي، وذلك لأن الواقع الخارجي المستفاد من النصوص والروايات لا نرى أن المولى يوجه إلينا أمرين في موارد العبادات أمر بذات العبادة وأمر بها بقصد امتثال الأمر الأول، فلا نجد في النصوص

الشرعية ما يدل على هذه المحاولة الثبوتية، نعم لو كنا نتكلم مع قطع النظر عن الواقع الخارجي لكان لهذه المحاولة وجه..

لا يقال: إن المصنف في ذيل مبحث الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وبالتحديد في مبحث الترتب، فإن البحث في الترتب بحث ثبوتي فذهب جماعة إلى إمكان طلب الضدين على نحو الترتب، واختار المصنف استحالة الترتب، ولكنه في نفس الوقت يرى أننا لو كنا نقول بإمكان الترتب لكان الإمكان نفسه دليلاً على وقوع الترتب بلا حاجة إلى دليل في مقام الإثبات، فهلاً قيل كذلك فيما نحن فيه؛ بمعنى أن متمم الجعل المقترح من قبل الشيخ الأعظم لو كان وافياً بحل المشكلة الثبوتية لما لا يقال أن هذا الإمكان بنفسه دليل على الوقوع، فنحمل النصوص الشرعية على متمم الجعل..

قلت: قياس ما نحن فيه على الترتب قياس مع الفارق، حيث إنه في بحث الترتب يوجد في مقام الإثبات أمر بالضدين، فحينئذ إن قلنا بالاستحالة فلا بد أن نرفع اليد عن أحد الأمر، ففي الروايات أمر بالإزالة وأمر بالصلاة فإذا قلنا بالاستحالة نرفع اليد عن أحد الأمرين ونرتكب التأويل، وإن قلنا بالإمكان فنفس الأمر بالضدين -باعتبار ظهورهما في وجود أمر بالضدين- لوحده كاف لإثبات وقوع الترتب ولا يحتاج إلى دليل آخر، بينما فيما نحن فيه فإن القضية لا ترتبط بوجود ظهور في مقام الإثبات على تقدير الاستحالة يرفع اليد عنه وعلى تقدير الإمكان يؤخذ به، إذ لا يوجد في العبادات أمران حتى نحمل أحدهما على ذات العبادة والآخر على إتيانها بقصد امتثال الأمر الأول..

وبهذا يتم الكلام في الاعتراض الأول..

الوجه الثاني: ثبوتي وهو المهم، وحاصله: أن المكلف عندما يلتفت إلى الخطاب الأول الذي تعلق بذات العبادة فلا يخلو، إما أن يأتي بالعبادة أو لا، فإن جاء بها فهل يسقط أمرها أو لا يسقط؟

إن قلت: بأن الإتيان بالعبادة موجب لسقوط الأمر الأول فهذا معناه لغوية الأمر الثاني، إذ أن الأمر الثاني جيء به لكون الغرض لا يسقط بمجرد فعل الصلاة، فإذا سقط الأمر الأول بمجرد فعل الصلاة يستكشف أن الصلاة مما لا يتوقف على قصد الامتثال فلا حاجة إلى الأمر الثاني..

وإن قيل: لا يسقط، فلا بد لعدم السقوط من منشأ وليس إلا كون الغرض من الصلاة سنخ غرض لا يسقط بمجرد إتيان الفعل، وحينئذ يحكم العقل بلائديه قصد الامتثال من دون حاجة إلى أمر ثاني..

وبعبارة أوضح: الأمر الثاني مما لا حاجة إليه لأنه مع سقوط الأمر الأول بمجرد فعل الصلاة فلا حاجة إلى الأمر الثاني، لأن السقوط يكشف على أن الترتب الغرضي في مقام الثبوت ليس مشروطاً بقصد الامتثال وإلا لما سقط، وإن كان الغرض لا يسقط فالعقل نفسه يحكم بلائديه قصد الامتثال بلا حاجة إلى الأمر الثاني..

وعلى هذا الأساس من كلام المتن أن الأصل حين الشك في التعبدية والتوصلية هي التعبدية عند المصنف، والمراد من هذا الأصل ليس الأصل اللفظي وهو الإطلاق لعدم إمكان الإطلاق في مورد لا يمكن التقييد، وليس هو الأصل العملي، بل اللابدية العقلية لأننا حين الشك في التوصلية والتعبدية نحتمل أن الغرض من هذا الواجب لا يسقط إلا بإتيانه بقصد الامتثال،

والعقل حينئذ يحكم بلايديه قصد الامتثال لحصول اليقين بالفراغ وسقوط الغرض.. وبهذا يكون قد تم الكلام في التعبدي والتوصلي بناءً على أن ما يبحث عن أخذه قيماً أو شرطاً هو قصد الأمر.. أما لو قلنا بمقولة صاحب الجواهر بأن التعبدية في الواجب التعبدي تحصل بقصد المحبوبة أو بقصد القرب من الله وما شابه ذلك مما لا يكون من التقسيمات التي لا تتأني إلا من ناحية الأمر فحينئذ لا يرد إشكال الدور ولا إشكال عدم القدرة، إلا أن الكلام حينئذ يكون إثباتياً إذ لا دليل على أن التعبدي هو إتيان الفعل بقصد المحبوبة أو الدخول إلى الجنة أو ما شابه ذلك..

ص ٧٥، قوله رحمه الله: (ثالثها: إنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال..)
المقدمة الثالثة: وهي نتيجة البحث في الحقيقة..

بعد أن اتضح لدينا استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر شرعاً، فعلينا حينئذ أن نحقق تلك المقولة المنسوبة إلى المشهور من أن الأصل في الواجبات التوصلي، يحتمل أن يكون المراد من هذا الأصل أمور..

الأول: الإطلاق اللفظي، إذا كان هذا هو المراد فاتضح بطلانه لأن التمسك بالإطلاق إنما يصح في مورد يمكن التقييد لما عرفت من كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكة والعدم، إذاً لا يصح أن نتمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات عدم دخالة قصد الامتثال، لأن أخذ قصد الامتثال غير ممكن، فالمولى لم يقيد لا لكونه لا يريده بل لكونه لا يمكن..

وعدم التمسك بإطلاق الأمر لا يختص في الأمر بل يجري في كل القيود الثانوية التي تنشأ من الأمر، فلا يمكن أن نتمسك

بالإطلاق لنثبت أن التكليف مشترك بين العالم والجاهل لأن التكليف المعلوم والمجهول فرع وجود التكليف، وأيضاً لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات أن قصد الوجه غير معتبر لأن تقسيم الأمور به إلى أمور قصد به الوجه من الوجوب والاستحباب أو لم يقصد فرع الوجوب والاستحباب..، ففي كل الأقسام الثانوية لا يمكن التمسك بالإطلاق.. هذا الاحتمال الأول، والاحتمال الثاني يأتي..

درس ٩٣:

ص ٧٥، قوله رحمه الله: (.. نعم إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه..)

لقائل أن يقول: أن المصنف رحمة الله عليه أنكر وجود ما ينطبق عليه متمم الجعل في النصوص، فهلاً قلنا: بأن متمم الجعل هو الأدلة العامة، من قبيل قوله تعالى: (وادعو الله مخلصين له الدين) فإن هذه الآية تدل على اعتبار الإخلاص في العبادات وعلى تمحض العمل بكون الداعي هو أمر المولى، فإذا هذه الآية و أمثالها هو متمم الجعل..

والجواب عن هذا السؤال: أن متمم الجعل الذي اقترحه الشيخ الأعظم رحمة الله عليه وتبناه جملة من الأعيان من تلامذة الآخوند يرجع إلى أن الجعل الثاني المتمم للجعل الأول يريد أن يجعل شخص الأمر الأول هو الذي يكون إتيان الفعل بداعيه، فبناءً على ذلك لا تصلح العمومات لمتمم الجعل؛ لأن مثل قوله (اعبدوا الله مخلصين له الدين) و إن كان يدل بوجه على اعتبار قصد القربة، لكن نسأل يُعتبر قصد القربة في أي أمر؟، في العبادي (مثل أقيموا الصلاة)، من أين عرفت أنه عبادي؟!، إن كان من نفس الآية فالآية لا تدل على ذلك بل

تدل على الإخلاص في الصلاة وفي دفن الميت، وإن كان من نفس (أقيموا الصلاة) فلا نحتاج إلى متمم الجعل..
 إذاً العمومات لو سلمنا أنها تدل على اعتبار قصد الأمر لكنها تدل على ذلك فيما هو عبادة، وكل دليل لا يمكن له أن ينقح موضوعه، لأنه حينئذ يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية..

ولقائل أن يقول: من نعرف أن غرض المولى لا يتحقق إلا بقصد الأمر؟، إذ المفروض أن الأمر الأول لا يمكن تقييده للدور أو الخلف أو عدم القدرة..، فإذا لم نحتج إلى الأمر الثاني، فكيف نعرف أن غرض المولى لا يتحقق إلا بقصد الأمر؟

هكذا سؤال ناشيء من عدم الالتفات إلى محل النزاع، فإن محل النزاع هو ما لو شككنا في واجب من الواجبات أنه توصلي أو تعبدي، أما إذا كنا نعرف بأي طريقة من الطرق أن هذا تعبدي أو توصلي لا يأتي البحث..
 فأصل الوجوب إذا كان محرزاً ولكن نعلم أن للمولى غرض نشك في المسقط لهذا الغرض، هل المسقط لهذا الغرض هو صرف إتيان الفعل؟ أو إتيان الفعل مع قصد أمره؟، فهنا العقل يحكم بلابديه قصد الأمر، وهذا معنى ما ذكرته يوم أمس من أن الآخوند بقول بأصالة التعبدية لا أصالة التوصلية خلافاً للمشهور..

نعود للدرس..

هل يصح التمسك بالإطلاق المقامي؟

اتضح لدينا في الدرس السابق أنه لا مجال للتمسك بالإطلاق اللفظي، فهل يصح التمسك بالإطلاق المقامي؟
 قبل الجواب بالنفي والإثبات لابد لنا من معرفة ماهية الإطلاق المقامي؟، وما هو فرقه عن الإطلاق اللفظي؟
 يفترق الإطلاق اللفظي عن الإطلاق المقامي من جهات..

الجهة الأولى: بعد اشتراكهما في كون كلٍّ من الإطالقين دليلاً اجتهادياً، وفي كون كل واحد منهما بحاجة إلى قرينة الحكمة.. يفترقان في أن الإطلاق اللفظي يوصل إلى النتيجة بمساعدة مجموع اللفظ والقرينة، بينما الإطلاق المقامي يوصل إلى النتيجة بخصوص قرينة الحكمة..

الجهة الثانية: أن الإطلاق اللفظي ينتج المراد الاستعمالي ابتداءً، ومن خلال التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي يثبت المراد الجدي، بينما الإطلاق المقامي ينتج الدخالة في الغرض..

من هذه الجهة تترتب جهة ثالثة: لما كان الإطلاق اللفظي ناظراً إلى المدلول الاستعمالي يكفي حينئذ في إثبات المراد الاستعمالي أن نحرز المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة - وهي كون المولى في مقام البيان - بالأصل العقلاني المسمى بأصالة البيان، والسر في ذلك هو أن الإطلاق من صغريات الظهور ولا يشترط في ذلك الإحراز القطعي والوجداني وإلا لما بقي حجر على حجر في الكلام..
 أما الإطلاق المقامي باعتبار دخالته في استكشاف الغرض فلا بد من إحراز المقدمة الأولى بالقطع ولا يكفي إجراء أصالة البيان..

إذا اتضح ذلك، لقائل أن يقول: إنه يمكن أن نتمسك بالإطلاق المقامي لإثبات التوصلية، تقريب ذلك:

أن المولى إذا فُرض أنه في مقام البيان، أي في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه فذكر قيوداً وسكت عن قيود، فلو كانت القيود المسكوت عنها دخيلة في الغرض لكان سكوته مخلاً بغرضه وهو قبيح بل مستحيل على الحكيم..

وهذا له نظير في الفقه فإنه قد نُسب إلى بعض القدماء أنه يشترط في الواجبات العبادية -علاوة على قصد الأمر- قصد الوجه يعني الوجوب أو الاستحباب، فجملة من الفقهاء ردوا هذا القول تمسكاً بالإطلاق المقامي، أن المولى في مقام البيان و سكت عن هذا الشيء و هذا الشيء ليس مما يدركه العرف -لأنه قد يكون سكوته اتكالا على إدراك العرف فلا يتم الإطلاق المقامي- فيكشف ذلك على أنه لا دخالة في قصد الوجه في غرض المولى، وما نحن فيه من هذا القبيل..، فبناءً على ذلك يصح التمسك بالإطلاق المقامي..

للهولة الأولى يظهر من عبارة المتن أن المصنف بمقتضى الإطلاق المقامي يقول بأصالة التوصلية، لأنه لم يناقش هذا الوجه..

ولكن بعد التدقيق فيما ذكرنا من التفاوت بين إطلاق اللفظ وإطلاق المقام يتضح أن المصنف يفرض انطباق كبرى الإطلاق المقامي على ما نحن فيه، وحتى يكون من القائلين بأصالة التوصلية لابد من إحراز الصغرى، والصغرى في مقامنا إحراز أنه في مقام البيان، من أين لنا أن نحرز مع هذا الفاصل الزمني ووضوح العبادات والتوصليات عند المعاصرين للأئمة عليهم السلام أن المولى في مقام بيان تمام

ما له دخل في عرضه؟! نعم لو فرض ذلك يصح التمسك بالإطلاق المقامي..

الأصل الثالث: الذي يمكن أن يتمسك به في المقام هو الأصل العملي.

للهة الأولى قد يُقال: إن مقامنا من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، والوجه في ذلك: أن قصد الامتثال إما هو جزء، وإما هو شرط، فإن كان جزءاً فحينئذ يدور أمر أجزاء الصلاة -مثلاً- بين أن تكون عشرة أجزاء أو أحد عشر جزء فيكون من الأقل والأكثر في الأجزاء، وإن كانت شرطاً فيدور أمر شروط الصلاة بين خمسة وستة -مثلاً- فيكون من الأقل والأكثر في الشرائط..

وفي الأصل والأكثر الارتباطيين ذهب المشهور إلى جريان البراءة شرعاً وعقلاً، فمقامنا من الشك في جزء أو شرط زائدين، فيكون مجرى لقبح العقاب بلا بيان ولرفع عن أمتي ما لا يعلمون..، فالأصل العملي يثبت التوصلية..

إلا أن الأخوند لا يرتضي ذلك..

أولاً: أنه في الأقل والأكثر الارتباطيين، الأخباري ذهب إلى القول بجريان الاشتغال والاحتياط (إلا إذا دار بين الشرط والمانع مثل التكتف فلا يمكن الاحتياط بالإتيان به بل لا بد من الصلاة مرتين مرة بالتكتف ومرة بدونه..) فعلى رأي الأخباري يكون الأصل هو التعبدية لا توصلية..

الرأي الثاني ما يختاره الأخوند فإنه يفصل بين الأصل العقلي والأصل الشرعي..

ثانياً: سلمنا أن مقامنا أن في الأقل والأكثر تجري البراءة عقلاً وشرعاً، لكن مقامنا ليس من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر، توضيح ذلك:

أن الشك فيما نحن فيه ليس في ذات التكليف لأن وجوب الصلاة على المكلف محرز، والمفروض أن الوجوب المتعلق بالصلاة ليس سنخ وجوب ينبسط على قصد الأمر - وهذا أثبتناه-، بل يكون مقامنا من قبيل العلم بوجود غرض للمولى نشك في أن هذا الغرض هل يحصل بمجرد الإتيان بالفعل أم أنه لا يحصل إلا بضميمة قصد الامتثال؟، حينئذ تتحكم كبرى الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني..

درس ٩٤:

ص ٧٦، قوله رحمه الله: (ثم لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار..)

بعد أن بحث المصنف ما يقتضيه كل من الأصل اللفظي والأصل العملي، وكانت خلاصة النتيجة: أن الإطلاق اللفظي لا يمكن التمسك به في المقام، وذلك لاستحالة تقييد المتعلق بقصد الأمر، وما يستحيل فيه التقييد لا يجري فيه الإطلاق..

وأما الإطلاق المقامي فهو كبروياً قابلاً للانطباق على ما نحن فيه، إلا أنه يتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه، ولا يمكن أن نكتفي بأصالة البيان كما في الإطلاق اللفظي..

وأما على مستوى الأصل العملي فالمصنف يرى أنه حتى لو كنا نقول بأن الأقل والأكثر مجرى للبراءتين مع ذلك هنا نقول بالاشتغال..

ذهب البعض إلى أنه إذا وصلت النوبة إلى الأصل العملي فالنتيجة النهائية لصالح البراءة عن قصد الأمر، توضيح لك: أن غاية ما أثبتته المصنف في ما تقدم هو أن العقل حاكم بالاشتغال تطبيقاً لقاعدة الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فيكون نتيجة ما تقدم هو الاشتغال العقلي، والاشتغال والاحتياط العقلي تعليقي لا تنجزني بمعنى: أن العقل يحكم بالاحتياط والاشتغال ما لم يرخص المولى في الارتكاب، فإذا رخص المولى في الارتكاب لا يبقى موضوع لحكم العقل، وهذا ليس من باب تخصيص حكم العقل كي يقال: إن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، بل هذا من باب ارتفاع موضوع حكم العقل؛ لأن العقل يحكم أنه في كل مورد لا نحرز به تحقق غرض المولى فينبغي الاحتياط ما لم يرد ترخيص من المولى،

فحكم العقل معلق على عدم الترخيص فعدم الترخيص بمثابة الموضوع لحكم العقل، و الأحكام العقلية كالأحكام الشرعية ترتفع بارتفاع موضوعها..

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن العقل قبل الشرع يحكم بالاشتغال لكن بعد ورود أمثال (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) لا يبقى موضوع لحكم العقل، وذلك لأن حديث الرفع كما سوف يأتي تحقيقه في محله لا يختص جريانه بالأحكام التكليفية، بل يجري في الحكم التكليفي وفي الحكم الوضعي إذا كان وضعه ورفعها بيد الشارع امتنانا على الأمة..

وحيثما ففي ما نحن فيه يجري حديث الرفع لأن نشك في جزئية أو شرطية قصد الأمر، والجزئية و الشرطية وإن لم تكن من الأحكام التكليفية لكنها من الأحكام الوضعية التي تقبل الوضع و الرفع عن طريق وضع و رفع منشأ انتزاعها، وليس من الضروري لكي يجري الحديث أن يكون الشيء بذاته قابلاً للوضع والرفع بل يكفي في جريانه إمكان وضعه أو رفعه بتوسط وضع أو رفع منشأ انتزاعه..

وما نحن فيه الأمر كذلك، فإن الشرطية منتزعة عن جعل شيء قيداً في المركب وكذلك الجزئية، فعلى هذا الأساس العقل وإن كان يحكم بالاشتغال لكنه بعد ورود حديث الرفع لا يبقى موضوع لحكم العقل..

وعليه فنقول مع الأخوند: بأن الأصل العقلي يقتضي الاشتغال لكن الأصل الشرعي يقتضي البراءة، وعليه فمقتضي الأصل العملي التوصيلية..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التوهم، بما حاصله:
أنه قد تقدم في توضيح هذا التوهم أن جريان حديث الرفع يتوقف على قابلية الشيء للوضع والرفع، إذ إن الشيء غير

القابل للرفع لا يمكن أن يكون مشمولاً للحديث، وما نحن فيه الجزئية والشرطية وإن كانت من الأحكام الوضعية التي تقبل الوضع تارة والرفع أخرى بتبع وضع أو رفع منشأ الانتزاع، لكن قد خفي على المتوهم أن الشرطية والجزئية على نحوين.. النحو الأول: التي يكون أمرها بيد الشارع، وهي تلك الجزئية والشرطية القابلة للأخذ في المتعلق مثل الاستقبال والطهارة، الركوع..، فأقول: (صل بشرط الاستقبال، الطهارة، الركوع، السجود..)..

النحو الثاني: الجزئية والشرطية بلحاظ الدخالة في الغرض والتي لا تقبل الأخذ في المتعلق، ولنسمها (الجزئية والشرطية التكوينية)، فإن هذا النوع من الجزئية يكون دخيلاً تكوينياً في تحقيق غرض المولى، وقصد الامتثال قد ثبت سابقاً استحالة أخذه في المتعلق، فإذا كان يستحيل أخذه في المتعلق جزءاً أو شرطاً فلا يكون أمر وضعه ورفعها بيد الشارع، وثبت في محله أن حديث الرفع لا يرفع ما لم يكن أمره ووضعها بيد الشرع، وعلى هذا الأساس فلا مجال لجريان البراءة الشرعية..

وبهذا تم الكلام في بحث التعدي والتوصلي، والنتيجة أن الأصل العملي الاشتغال لا البراءة..

ص ٧٦، قوله رحمه الله: (المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة، كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً..)

المبحث السادس: الإطلاق يقتضى النفسية العينية التعينية.

هذا المبحث صورته تقدمت ولكن مادته لم تتقدم يعني هيئة هذا البحث تقدمت ولكن المادة لم تتقدم..

أما أن صورة البحث تقدمت، فذلك في المبحث الرابع الذي كان البحث فيه عن أن مقتضى الإطلاق إذا دار الأمر بين

الوجوب والندب هو الحمل على الوجوب، هنا أيضاً البحث في نفس هذه الهيئة لكن لا في مادة الوجوب والندب، بل في مادة أخرى وهي: النفسية والغيرية، والعينية والكفائية، والتخييرية والتعيينية..

توضيح ذلك:

أن للواجب تقسيمات متعددة:

التقسيم الأول: تقسيمه إلى نفسي وغيري، فالواجب النفسي هو كل واجب لا يتوقف وجوبه على وجوب شيء آخر، والغيري ما يتوقف وجوبه على وجوب شيء آخر..

التقسيم الثاني: تقسيمه إلى عيني وكفائي، فالأول هو الواجب على المكلف على نحو الاستقلال بحيث يكون صدور الفعل منه بخصوصه مطلوباً للمولى سواء صدر من الغير أم لم يصدر مثل وجوب الصلاة، والثاني هو أن يكون الفعل على نحو الصرف الوجود مطلوباً للمولى بحيث إذا صدر من واحد سقط عن الغير..

التقسيم الثالث: تقسيمهم إلى تعيني وتخييري، فالأول ما يكون الفعل بخصوصه واجباً على المكلف من دون أن يكون له عدل وبديل، والثاني ما يكون له عدل وبديل كخصال الكفارة..

وقع الكلام بينهم في أن صيغة الأمر إذا تجردت عن أي قرينة فهل يقتضي الإطلاق والتجرد عن القرينة أحد الأقسام المتقدمة أم أن الصيغة حينئذ تكون مجملة؟

اختار الماتن -وعليه المشهور- أن مقتضى إطلاق الصيغة الحمل على الوجوب النفسي العيني التعيني، وأن الذي بحاجة إلى قرينة في مقام الإثبات هو الغيري الكفائي التخييري..

تقريب ذلك:

أن الوجوب وإن كان مفهوماً بسيطاً لكن هذه الأوصاف التي نشأ عنها التقسيم أعني وصف النفسية والغيرية وما شابه..، هذه الأوصاف دخيلة في ذلك المفهوم البسيط في مقام الثبوت، مما اقتضى في مقام الثبوت تغييراً بين مفهوم النفسية ومفهوم الغيرية، ولكن كان مفهوم النفسية سنخ مفهوم يتناسب مع الوجوب الخالص بخلاف مفهوم الغيرية، لأن مفهوم الغيرية يقتضي أن يكون هناك شيء سابق قد أوجبه المولى بخلاف الوجوب النفسي فإنه وجوب للشيء من دون أن يلحظ معه شيء آخر، فمع وجود هذا التفاوت في مقام الثبوت، فاحتجنا في مقام الإثبات عند إرادة القسم الذي يحتاج إلى نصب قرينة، بينما في القسم المنسجم مع الوجوب الخالص لم نحتج إلى نصب قرينة، فإذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة نحمل الوجوب على النفسي، وليقس على ذلك بقية التقسيمات..

ص ٧٦، قوله رحمه الله: (المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقعت عقيب الحظر..)

المبحث السابع: الأمر بعد الحظر.

مسألة اشتهرت منذ القدم مفادها: أنه إذا ورد حظر ومنع أو توهم الحظر والمنع، ثم ورد أمر، فهل يكون هذا الأمر ظاهراً في الوجوب كالأوامر الابتدائية أو لا؟
اختلفوا في ذلك على أقوال ثمانية لا بد أولاً بتحرير محل النزاع..

درس ٩٥:

المبحث السابع يرتبط بوقوع الأمر عقيب الحظر أو توهم الحظر، في المسألة أقوال متعددة أوصلها بعضهم إلى ثمانية،

وقبل الدخول في بيان الأقوال لابد من تحرير محل النزاع وبيان موضع النقض والإبرام، وهذا لا يتم إلا بتصور مفردات القضية وحواشيها..

أما الأمر..

أولاً: المراد من الأمر اللفظ، فلو استفدنا الوجوب -مثلاً- من دليل لبي كالإجماع ونحوه، ثم حصل منع فهكذا مورد يكون خارجاً عن حريم النزاع، وليس ذلك إلا لأن محل البحث هو أن القوع عقيب الحظر هل يكون قرينة عامة على التصرف في ظهور اللفظ وضعاً أو إطلاقاً، فإنه بعد الفراغ عن دلالة الأمر -مادة و صيغة- على الوجوب إما بالظهور الوضعي وإما بالظهور الإطلاقي، فهل يكون الوقوع بعد الحظر موجباً للتصرف في وضع اللفظ أو في إطلاقه، وهكذا نزاع لا يتأتى في مالو كان الوجوب مستفاداً من غير لفظ، فلو دل الإجماع أو العقل على وجوب شيء بعد منعه فإننا نأخذ بالوجوب قطعاً، إذ لا يوجد لفظ لكي نتصرف فيه..

ثانياً: أن المراد من الأمر الأمر التجديدي لا الأمر الاستمراري، مثلاً في قوله تعالى: (أقيموا الصلاة) لو فرض دلالاته على وجوب الصلاة على كل مكلف في كل زمان بمعنى أن له عموماً أزمانياً، ثم ورد (دعي الصلاة أيام أقرائك) فإن مثل هذا الموضع خارج عن حريم النزاع ومحل النقض والإبرام، لأن الأمر بعد المنع في مثل هكذا مورد ليس أمراً تجديدياً وإنما هو استمرار للأمر السابق على الحظر، لأن قوله: (دعي الصلاة أيام أقرائك) بمثابة المخصص للعموم الأزمانى، فخرج عن تحت العام أيام العادة غيرها يكون باقياً تحت عموم

العام، فلو ورد أمر بالصلاة بعد النقاء يكون تأكيداً للأمر الأول وليس أمراً جديداً..

ومن هنا يتضح أن تمثيل بعضهم للمقام بقوله تعالى: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم..) ليس كما يجب، لو فرض أن قوله: (واقتلوهم حيث تقفتموهم) يدل على العموم الأزمني وأنها ليس مكانية، وذلك لأن (اقتلوهم حيث تقفتموهم) يدل على وجوب الجهاد في كل الأشهر خرج منه الأشهر الحرم فيبقى غيرها داخلاً تحت العموم الأزمني، ويكون قوله: (فإذا انسلخ) تأكيداً لذلك الدخول وليس أمراً جديداً..

وعليه ففي لفظ الأمر الوارد في العنوان اتضح مطلبين:
الأول: أن المراد من الأمر خصوص اللفظي منه لا اللبي..
الثاني: أن المقصود من (الأمر) الأمر المتجدد لا الأمر المستمر..

وأما لفظ النهي..

فلا يختص باللفظي منه، فإن الحظر سواء كان بدليل لفظي أم بدليل لبي فإن النزاع جارٍ، لكن بشرط أن لا يكون الحظر مما يحكم به العقل في الأشياء قبل الشرع¹⁹، فلو قلنا بأصالة الحظر العقلية فحينئذ تصبح الأوامر الواردة في شريعتنا كلها من مصاديق ورود الأمر بعد الحظر، فلو جرى النزاع فلا يسلم أمر في الشريعة..

¹⁹ سوف يأتي في آخر بحث البراءة أن الأشياء قبل الشرع على أي شيء؟، هناك خلاف بين الشيخ الطوسي والشيخ المفيد وغيرهما، جماعة يقولون إن الأشياء قبل الشرع على الحظر و المنع، وجماعة يقولون أن الأشياء على الإباحة.. الآن نبني على الأشياء قبل الشرع على الحظر.

والسبب في خروج الحظر العقلي عن محل النزاع هو أنه يشترط في بحثنا أن يكون مصب الأمر هو عين مصب الحظر والمنع والنهي، وإلا لما صدق على الأمر أنه وارد بعد الحظر. وحينئذ يتضح الوجه في خروج الحظر العقلي عن محل النزاع، لأن الصيد قبل الشرع كان محرماً بعنوان: أنه لا يُعرف حكمه، وعندما جاء الشرع وأمر بالصيد -مثلاً- فقد أمر به بعنوانه الأولي، فمصب الحظر والنهي هو (الشيء الذي لا يعلم حكمه) ولو لعدم صدور حكمه، ومصب الأمر هو الشيء بعنوانه الأولي، وسوف يأتي في محله أن معروض الأوامر والنواهي هو العناوين لا المعنونات فالعنوان المحظور والمنهي عنه مغاير للعنوان المأمور به.. هذا ما يمكن أن يقال في تحرير محل النزاع..

اختلف العلماء قديماً في أن الكون بعد المنع والحظر هل يشكل قرينة على لزوم التصرف في اللفظ أم لا؟، وعلى القول بصلاحيته للقرينة فالى أي معنى يصرف الأمر، فوجد في المسألة أقوال ثمانية نشير إلى أهمها..

القول الأول: أن الأمر عقيب الحظر يدل على الإباحة، ففي قوله تعالى: (إذا حللتم فاصطادوا) أمر ورد بعد منع المحرم عن الصيد، فهذا الأمر يدل على الإباحة، وهذا القول هو المنسوب إلى المشهور..

القول الثاني: أن الوقوع عقيب الحظر لا يصلح قرينة صارفة للظهور الأولي للفظ في الوجوب فيبقى يدل على الوجوب، وهذا القول ذهب إليه جماعة من العامة و مال إليه السيد في الذريعة..

القول الثالث: قول بالتفصيل

فلو عُلق الأمر على زوال علة النهي فحينئذ يكون الأمر دالاً على نفس الحكم الذي كان ثابتاً للفعل قبل طرو المنع، مثلاً) فإذا حلتهم فاصطادوا) الأمر في الآية علق على زوال علة المنع وهي الإحرام، فقوله: (فاصطادوا) يدل على أن حكم الصيد هو الحكم نفسه الذي كان ثابتاً للصيد قبل المنع..
وأما لو لم يعلق الأمر على زوال علة النهي فالأمر يدل على الوجوب، كما لو قال: (اصطادوا) ولم يعلقه على (إذا حلتهم)..، هذا القول مال إليه العضدي من العامة..

ومن جملة الأقوال القول بالتوقف، وهذا إنما يصلح قولاً لو كان المقصود من التوقف الإجمال فيرجع هذا القول إلى قولنا: أن الوقوع عقيب الحظر قرينة لكن من القرائن ماله قدره على أمرين الصرف والتعيين، ومن القرائن ما ليس له قدرة إلا على الصرف دون التعيين، فيدعي أن الوقوع عقيب الحظر له القدرة على صرف الأمر عن ظهوره أما تعيينه على أي شيء فليس له القدرة، فيكون مجملاً..

بعد وضوح الأقوال، للمصنف ملاحظة على جملة من العلماء.
حيث إن أصحاب الأقوال نجدهم في كثير من الأحيان يتمسكون لإثبات قولهم بالأمثلة، ويرى المصنف أن هذا السير من البحث غلط، وذلك لأن الأمثلة في الغالب معها قرينة تدل على المراد من الأمر وحينئذ يخرج البحث عن كونه بحثاً في قرينة عامة إلى كونه بحثاً في قرينة خاصة، وهذا ليس وظيفة الأصولي بل الفقيه..

وحينئذ لو جرد الكلام عن أي قرينة تفيد الوجوب أو الإباحة أو الندب، فهل يكون الوقوع في حيز الحظر قرينة عامة على صرف الظهور وعلى تعيين المعنى المنصرف إليه؟

المصنف رحمة الله عليه يختار أن هذا المقام قرينة على الصرف وليس قرينة على التعيين، وعليه فيكون الكلام مجملاً والوظيفة في المجمل الاقتصار على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو الترخيص.

ص ٧٧، قوله رحمه الله: (المبحث الثامن: الحق أن صيغة الأمر مطلقاً، لا دلالة لها على المرة ولا التكرار..)
المبحث الثامن: دلالة الصيغة على المرة أو التكرار..

فهل الأمر يدل على المرة أو التكرار؟

بمقتضى الصياغة الفنية ينبغي قبل ذكر الأقوال واختيار المبنى أن نشرح المراد من المرة والتكرار، إلا أن الماتن رحمه الله أجل ذلك إلى بعد اختياره ومناقشه لصاحب الفصول، ولكن لا يضر هذا في المطلب لأن المرة والتكرار لها معنى ارتكازي في ذهن كل واحدٍ منا..

في المسألة أقوال كثيرة.. منها أن الأمر ظاهر في المرة، ومنها أنه يدل على التكرار، ومنها التفصيل، والتفصيل على أنحاء.. والاشتباه الذي وقع في العلماء في البحث السابق يأتي هنا، فبعضهم استدل على التكرار بالأمر بالصلاة لأن المولى أمر بالصلاة ونحن نأتي بها تكراراً، وبعضهم استدل على المرة بالأمر بالحج لأنه لا يجب في العمر إلا مرة واحدة، فإن محل النزاع فيما لو كنا نحن وذات الأمر بهيئته ومادته..

من هنا يرى المصنف أن الصيغة يرى الصيغة لا دلالة لها لا على مرة ولا على تكرار، إذ أن الصيغة مركبة من مادة وهيئة، الهيئة تقدم أنها تدل على طلب الوجود، والمادة دل على ذات الطبيعة اللا بشرط، فلو كانت الصيغة تدل على مرة أو تكرار لاحتجنا إلى دال، ومفروض البحث أن الكلام مجرد عن

أي قرينة خارجية، فلا يوجد إلا الهيئة والصيغة، والهيئة تدل على الطلب والصيغة تدل على الطبيعة اللابشرط، وبتعبير الأخوند الطبيعة المهملة..، فمن أين نستفيد المرة والتكرار؟!..

درس ٩٦:

ص٧٧، قوله رحمه الله: (.. والاكتفاء بالمرة، فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى.)
اتضح لدينا أن الصيغة المجردة عن أي قرينة إن دلت على المرة أو التكرار فلا بد أن تدل على ذلك بهيئتها أو بمادتها، لأن الصيغة لا تتعدى المادة والهيئة، والمادة تدل على ذات الطبيعة والهيئة تدل على الطلب، فلم يبقى ما يدل على المرة والتكرار إلا الدال الخارجي وهو خارج عن محل النزاع..

إن قلت: أن هذا البيان الذي أقامه الماتن لإثبات عدم دلالة الصيغة على المرة والتكرار -مهما كان قوياً- فإنه يتصادم مع واقع وجداني، حاصله:

أن المكلف الذي وجه إليه الأمر المتعلق بالطبيعة يصدق عليه الامتثال بمجرد الإتيان بالمرة، فلو كانت الصيغة تدل على التكرار أو لم يكن لها دلالة على أحدهما فكيف نبرر الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال؟

وبعبارة أخرى: الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال لا ينسجم مع دعويين، الأولى دعوى الوضع والدلالة على التكرار، والثانية عدم دلالتها على أحدهما كما هو مختار الماتن..

والوجه في المناقاة: أن الشيء الذي لا يدل على أحد أمرين يكون الاكتفاء بأحد الأمرين بحاجة إلى صارف يصرف اللفظ إلى الأمر المكتفى به، والمفروض أن الكلام عن الصيغة المجردة عن الصوارف..

قلتُ: يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال، أن الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال لازم أعم من ظهور الصيغة في التكرار لأن الاكتفاء بالمرة قد يكون له عدة مناشيء.. المنشأ الأول: أن تكون الصيغة بمادتها وهيئتها موضوعة للمرة..

المنشأ الثاني: أن يدل على المرة قرينة خارجية.. المنشأ الثالث: أن تدل الصيغة على معنى يقبل في مقام التطبيق الانطباق على مرة، كما لو كان المطلوب من العبد الاتيان بالطبيعة، ومعنى الاتيان بالطبيعة هو إخراج الطبيعة من حيز الاستواء إلى حيز الوجود، والعقل يحكم بأن الطبيعة تخرج من حيز الاستواء إلى حيز الوجود بوجود فرد من أفرادها، لأن انطباق الطبيعي على فردة قهري، فمعنى أوجد الطبيعة يتحقق في إيجاد فرد منها، لأن الطبيعة التي تقع في حيز الطلب ليست هي الطبيعة بما هي هي أي الطبيعة بالمعقول الثانوي، لأن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي فلا تكون مركباً لمصلحة أو مفسدة، والأمر و النهي لا يتعلق إلا بما وقع مركباً للمصلحة والمفسدة، وإنما الطبيعة التي وقعت في حيز الطلب هي المعقول الأولي، أو فقل: الكلي الطبيعي، و الكلي الطبيعي كما ثبت في محله يوجد بوجود فرد من أفراده..

فالإكتفاء بالمرة لما كان له أحد هذه المناشيء الثلاثة فلا يستكشف إنَّ -من الإكتفاء بالمرة- منشأً بخصوصه لعدم دلالة الملزوم الأخص على اللازم الأعم، وعليه فلا نستطيع أن نقول: إنه يستكشف من الإكتفاء بالمرة ظهور الصيغة في المرة..

ص ٧٧، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين..)
 بعد أن حسم المصنف رحمة الله عليه عدم دلالة الصيغة على المرة والتكرار، تعرض لتحرير محل النزاع، وذلك في مقامين، **المقام الأول** يرتبط في الدال على المرة أو التكرار، **المقام الثاني** يرتبط بتفسير المرة والتكرار..

أما الكلام في المقام الأول..

فقد ذهب صاحب الفصول رحمة الله عليه إلى دعوى أن النزاع في خصوص الهيئة ولا يشمل المادة، توضيح هذا المدعى: أن الصيغة اصطلاح مقولٌ على مجموع المادة والهيئة، فإذا كان هذا البحث معنوناً في مباحث الصيغة فلا بد أن نعرف أن الصيغة التي يُدعى دلالتها على أحدهما هل هي الصيغة بلحاظ الهيئة أم الصيغة بلحاظ المادة؟

اختار صاحب الفصول أن محل النزاع هو الصيغة بلحاظ الهيئة، واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة، عمدتها الثالث لذا لم يتعرض الماتن للأولين..

الوجه الأول: تصريح بعض علماء الأصول..

الوجه الثاني: أن الذي لم يصرحوا أيضاً بل جعلوا النزاع في الصيغة، لا بد أن نحمل كلامهم على من صرح، إذ كثيراً ما تطلق الصيغة ويُراد الهيئة..

الوجه الثالث: أن السكاكي نقل الاتفاق على أن المصادر غير المزيدة المجردة عن الألف واللام والتنوين موضوعة للطبيعة والماهية المجردة عن كل خصوصية، ولما كانت الصيغة المركبة من الهيئة والمادة عبارة عن عروض الهيئة على المادة وكان المصدر بالأوصاف الثلاثة (غير المزيد، والمجرد عن ألف، والمجرد عن التنوين) هو المادة التي تعرض عليها

الهيئة، فإذا كانت المادة هي المصدر نفسه، و المصدر بحسب اتفاقهم يدل على الطبيعة المجردة عن أي خصوصية، فلا يُعقل بعد اتفاقهم أن يتنازعا في أن المادة تدل على خصوصية المرة أو على خصوصية التكرار..
فيتعين حينئذ أن يكون النزاع في الهيئة..، هذا ما أفاده صاحب الفصول بوجهه الثلاثة..

الماتن رحمة الله عليه أغفل في مجال المناقشة الوجهين الأوليين، واهتم بالوجه الثالث، أيضاً من دون أن يناقش في صحة ما نقله السكاكي من الاتفاق، وإنما بنى في مناقشته على صحة هذا الاتفاق، وهو أن المصدر المجرد عن الأوصاف الثلاثة موضوع للطبيعة المهمل فيها جميع الخصوصيات..
ولكن لا ربط لكون المصدر كذلك ببحثنا، فإن منشأ توهم الربط هو أن المادة هي المصدر، فلا نسلم أن المصدر هو المادة؛ وذلك لأن المصدر بذاته هو صيغة مركبة من هيئة ومادة، وما كان بذاته كذلك فيصبح في مقابل بقية الصيغ ولا يمكن أن يكون مبدأً ومادةً ومعروضاً لهيئات سائر الصيغ، توضيح المطلب:

أن ما يقع مادةً لشيء فهذا يعني أنه قد تحصل بواسطة ذلك الشيء، ولتشبيهه المطلب وتقريبه إلى الذهن ذكر علماء المعقول أن العارض على قسمين:

القسم الأول: عارض الوجود الأعم من الوجود العيني والوجود الذهني، مثال عارض الوجود العيني قولنا: الجدار أبيض، فإن الأبيضية تعرض الجدار الموجود في الخارج، ومثال عارض الوجود الذهني قولنا: الإنسان نوع، فإن النوعية عارضة للإنسان الموجود في الذهن فإن الموجود في الخارج لا يقال

عنه نوع..، ومن خصائص هذا القسم من العارض أن العارض متأخر رتبة عن معروضه البياض متأخر رتبة عن الجدار..
القسم الثاني: عارض الماهية مثلوا لذلك بعروض الفصل على الجنس، في قولنا: الحيوان ناطق..، من خصائص هذا القسم أن العارض هو الذي يقوم المعروض فلا يكون متأخراً عنه، ففي المثال نعرف أن الجنس ماهية مهملة لا تعين لها، وإنما التعيين يكون بالفصل، لأن الشيء ما لم يتعين لم يوجد ولما كان الجنس ماهية غير متعينة فلا يتحصل إلا بما هو متعين وهو الفصل، فلولا الناطقية والصاهلية لما وجد الحيوان، فالحيوان مادة تحصل بالناطق الذي هو صورة، وفعلية المادة تكون بالصورة..

إذا اتضح ذلك: فإذا كان المصدر مركباً من مادة وهيئة فهذا يعني أن هذه المادة قد تحصلت، فمادة المصدر خرجت من القوة إلى الفعلية بواسطة صورتها وهيئتها، فما خرج إلى حيز التحصيل يستحيل أن يقع مادة ليتحصل بصورة أخرى..
الآن بالبرهان العقلي أثبتنا أن المصدر ليس هو المادة للهيئات الاشتقاقية، لأنه يلزم من ذلك أن الذي خرج من القوة للفعل أن يخرج ثانية وأن المتحصل يتحصل ثانية..، وهذا باطل..
ويمكن صياغة البرهان بطريقة أخرى، حاصلها: أنه تقدم في بحث المشتق أن الفرق بين المصدر وسائر المشتقات أن المصدر قد أخذ على نحو البشروط لا، أي أنه أب عن الحمل، وسائر المشتقات أخذت على نحو اللابشروط أي أنها غير آبية عن الحمل، وما كان آبياً عن الحمل لا يكون مبدأً لما هو غير أب عن الحمل..

درس ٩٧:

ص ٧٨، قوله رحمه الله: (إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟) ثبت بالبرهان أن المادة التي تعرض عليها الهيئة في مثل الأوامر ليست هي المصدر، بل المصدر صيغة مركبة من هيئة ومادة كسائر الصيغ..

إن قلت: إن هذا البرهان مهما كان قوياً فإنه يتصادم مع ما اشتهر على ألسن العوام فضلاً عن أهل العلم الخواص، من أن الأصل في المشتقات هو المصدر، فإما أن نرفع اليد عن هذه المقولة وإما أن نرفع اليد عن البرهان المتقدم.. وليست هذه المقولة من المقولات الاعتبارية لكي يقال: إن كل ما يصادم البرهان لا قيمة له، بل هي مقولة متسالم عليها، فيكشف ذلك عن وجود شيء في البرهان -حتى لو لم نتوصل إليه- يكون من الشبهة في قبال البديهة..

قلت: أولاً: أننا لا نسلم التسالم، فإن أصحاب هذه المقولة هم النحاة وعلماء الأدب، وهؤلاء انقسموا إلى فرقتين.. الأولى: فرقة أهل البصرة، وهو أن الأصل في المشتقات هو المصدر..

الثانية: أهل الكوفة، وهو أن الأصل في المشتقات هو الفعل المضارع..

فما كان محلاً للنزاع لا يمكن أن يكون مصادماً للبرهان..
ثانياً: لو تنزلنا وقلنا: بأن قول الكوفيين مدخول والصحيح ما عليه البصريون، لكن المقولة المسلمة إذا كانت قابلة لأحد معنيين بأحدهما تتنافى مع نتيجة البرهان وبالأخر لا تتنافى،

فحينئذ لا يكون مجرد المقولة مصادماً للبرهان، وقولهم: إن المصدر أصل الاشتقاق يُراد منه أحد معنيين..

الأول: أن الواضع أول ما وضع كان هناك سبق زمني للمصدر، وبعد هذا الوضع السابق للمصدر بدأ من خلاله يضع لسائر الصيغ، فيُراد حينئذ من الأصل في المقولة هو السابق الزمني..

الثاني: أن يُراد من الأصل اسم المكان، بمعنى أن المصدر هو محل التصرف والاشتقاق..

نظير العجينة الواحدة والمتعددة، ففي حال التعدد هناك سبق زمني في تشكل إحدى العجينات ثم منها ننطلق إلى العجينات الأخرى، وفي حال وحدة العجينة هي المادة والمعرض والمحل لكل التشكلات الطارئة عليها..

ومنافاة مقولة المشهور مع نتيجة البرهان المتقدم إنما هو إذا حملناها على المعنى الثاني، لا إذا ما حملناها على المعنى الأول، والظاهر من تتبع الكلمات ومن قولهم الأصل في مقابل الفرع أن المصدر أو الفعل المضارع هو أول ما لاحظته الواضع، فمثلاً تصور لفظ الضرب ووضعه للمعنى الحدثي، ثم بدأ بوضع سائر الصيغ فانطلق من الوضع الشخصي للمصدر إلى أوضاع نوعية أو شخصية لسائر المشتقات، وبالتالي لا منافاة بين هذه المقولة وبين نتيجة البرهان المتقدم.. بقي شيء في تطبيق العبارة نذكره..

تنبيه: نسينا شيئاً يرتبط بالبحث السابق..

معنى قول المصنف: أن النزاع يجري في المادة ليس ذلك مرجعه إلى المادة المجردة عن الانتساب، ففي قوله تعالى: (فارجع البصر كرتين) وفي قوله: (نعذبهم مرتين) إذا قارنا هذين المثالين مع قولنا: ضربته ضرباً واحداً، وقولنا: ضربته

ضرباً متعدداً، نجد أن الكرتين و المرتين في الآيتين وقعتا وصفاً للعذاب وللرجوع المنتسب إلى فاعل ما، بخلاف الوحدة و التعدد في المثال الثاني فإنهما وقعتا وصفاً للمفعول المطلق لا للنسبة، فمقصود من قال: بإمكان وقوع النزاع في المادة لا يقصد من ذلك المادة المفردة المجردة عن النسبة، بل المادة المنتسبة، وبين المادة المجردة عن النسبة و المادة المنتسبة بون شاسع..

ص ٧٨، قوله رحمه الله: (ثم المراد بالمرّة والتكرار، هل هو الدفعة والدفعات، أو الفرد والأفراد؟) **الكلام في المقام الثاني..**
ما يرتبط بتفسير المرّة والتكرار، فسرت المرّة والتكرار بتفسيرين..

الأول: بمعنى الدفعة والدفعات..

الثاني: بمعنى الفرد والأفراد..

والمقصود من الدفعة هو الوجود في الزمن الواحد عرفاً، فالكلمات الصادرة في زمن واحد يقال لها دفعة، والدفعات هو الوجود الواحد أو المتعدد في زمنين أو أكثر..
والمراد من الفرد هو الوجود الواحد، من الأفراد الوجودات المتعددة..

صاحب الفصول رحمة الله عليه في هذا المقام من تحرير محل النزاع خص النزاع في التفسير الأول، واستدل على ذلك بوجهين..

الوجه الأول: أن المتبادر من إطلاق المرّة والتكرار هو الدفعة والدفعات، ولذا يقال لمن سمع أصواتاً متعددة في زمان واحد إنه سمع مرّة لا مرّات..

الوجه الثاني: بحاجة إلى تقديم مقدمة، حاصلها:
 أن الباحث في أي علم من العلوم عندما يعقد مسألتين فهذا يعني
 أن النزاع في كل مسألة يجري على كل أطراف النزاع في
 المسألة الأخرى، ولأجل ذلك أشكلوا فنياً على بحث الإجماع
 المنقول مستقلاً عن بحث خبر الواحد، لأن البحث في الإجماع
 المنقول لا يتأتى على كل الأقوال في خبر الواحد²⁰..

إذا اتضح ذلك: عندنا في الأصول مسألتان..
 المسألة الأولى: مسألة المرة والتكرار..
 المسألة الثانية: أن الأوامر هل تتعلق بالطبيعة أو الفرد..
 لو كان المراد من المرة والتكرار الفرد والأفراد، لا يجري
 حينئذ النزاع إلا بناء على تعلق الأوامر بالفرد ولا يجري إذا
 قلنا بتعلق الأوامر بالطبيعة، لأن الأمر إذا تعلق بالفرد فيصح
 أن نسأل هل تعلق بفرد واحد أو بأفراد؟..
 فالنزاع في المرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد لا مجال له
 إلا على القول بتعلق الأوامر بالأفراد، فيتنافى مع ما قدمناه،
 بخلاف ما لو فسرنا المرة والتكرار بالدفعة والدفعات فإنها
 تنسجم مع تعلق الأمر بالطبيعة وتنسجم مع تعلق الأمر
 بالأفراد..

المصنف رحمة الله عليه يناقش في كلا الدليلين²¹..

20 مثلاً في قول بعدم حجية خبر الواحد، فلا معنى للبحث عن الإجماع
 المنقول من خبر الواحد بعد الفراغ من عدم حجية خبر الواحد..

21 خلاف ما في الحواشي من أن المصنف ناقش فقط الدليل الثاني، بل ناقش
 كلا الدليلين..

أما الدليل الأول: فنسلم أن المتبادر من لفظ المرة والتكرار هو الدفعة والدفعات، لكن هذا التبادر لا يكون دليلاً على عدم تأتي النزاع فيما لو جعلنا المرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد..

درس ٩٨:

ص ٨٧، قوله رحمه الله: (فاسد، لعدم العلة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً، فإن الطلب على القول بالطبيعة..)
اتضح لدينا أن صاحب الكفاية يناقش في كلا دليلي صاحب الفصول، وقد تقدمت المناقشة في الوجه الأول..

أما المناقشة في الوجه الثاني: فتحتاج إلى تقديم مقدمة في معنى تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد..

على مبنى العدالة الأمر لا يتعلق إلا بما يكون مركباً للمصلحة أو المفسدة، ومن المعلوم أن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، فإذا كانت كذلك فلا تكون مركباً للمصلحة أو المفسدة كما لا تكون مطلوبة ولا (لا مطلوبة)، لما ثبت في الحكمة من أن الماهية في أفق ذاتها يرتفع فيها النقيضان..

فبناء على ذلك قد يقال: ما معنى حينئذ القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع؟، إن كان معناه أن الأمر يسري إلى الفرد فرجع إلى القول بتعلقه بالفرد فلم يبق وجه للنزاع..

والصحيح في الإجابة عن ذلك عند المصنف تظهر في اللوازم المشخصة، فإن الفرد الموجود في الخارج من الطبيعة له مشخصات ولوازم ككونه طويلاً سميناً قصيراً..

على القول بأن متعلق الأمر والنهي هو الفرد فباعتبار أن فردية الفرد تتقوم بالمشخصات فحينئذ تكون المشخصات داخلة في حيز الطلب بحيث لو تأتي -فرضاً- أن تأتي بفرد من دون مشخصات لما عد ممتثلاً، لأن المفروض أن المشخصات داخلة في حيز الطلب، لأنها مقومة لفردية الفرد..

بينما لو قلنا إن متعلق الأمر هو الطبيعة التي تكون مأخوذة على أساس أنها بها ينظر لا إليها ينظر²²، يعني تصبح مرآة حاكية عن الخارج، فتعلق الأمر بالطبيعة التي يرى من خلالها الفرد هذا يعني أن المشخصات الخارجية ليست داخلية في حيز الطلب بحيث لو فرض إمكان إيجاد طبيعة في ضمن فرد عارٍ عن المشخصات لعد ممثلاً..

هذا الفرق بين الطبيعة والفرد، فالطبيعة فرد ولا توجد إلى بوجود الفرد..

إذا اتضحت هذه المقدمة يتبين لنا الخلط الذي وقع فيه صاحب الفصول، حيث توهم أن الفرد في بحث المرة والتكرار هو الفرد نفسه في مبحث تعلق الأوامر بالطبائع أو بالأفراد، فلذا أشكل بلزوم عقد مسألة واحدة لا مسألتين..

ولكنه خفي عليه أنهما ليسا واحداً، بل الفرد في بحثنا بمعنى الوجود الواحد أعم من أن يكون هذا الوجود الواحد هو ذات المرئي بالطبيعة أو الطبيعة التي يرى من خلالها الفرد، فالفرد في بحثنا ينسجم مع تعلق الأمر بالطبيعة وتعلق الأمر بالفرد، إذ الفرد هنا بمعنى الوجود الواحد، والفرد هناك بمعنى المتقوم بالمشخصات، فالفرد هنا يُطلق على الطبيعة هناك..

فبناء على تفسير المرة والتكرار بالفرد والأفراد فهو ينسجم على كلا شقي المنفصلة في المسألة الثانية (الشق الأول تعلق الأمر بالطبائع، والشق الثاني تعلق الأمر بالأفراد)، فإذا كان ينسجم معهما فلا تصبح مسألتنا من متفرعات أحد شقي المنفصلة في المسألة الآتية.. هذا هو الجواب عن كلام صاحب الفصول..

22 لأنه إذا كان إليها ينظر تكون الطبيعة بما هي هي وقلنا أنها لا تكون مطلوبة و لا (لا مطلوبة)..

إذا تحبون التوسع فهناك حاشية للمحقق الأصفهاني، حيث بنى أن المطلب لا يصح إلا على نظرية في الفلسفة، ففي الفلسفة يوجد بحث أن الشيء يتشخص بالوجود أو يتشخص بالمشخصات واللوازم، يوجد نظريتان، النظرية التي عليها المحققين خلافاً للمشهور أن الشيء يتشخص بالوجود، ونظرية المشهور أن الشيء يتشخص باللوازم والمشخصات، المحقق الأصفهاني يرى أن كلام المصنف يتم على النظرية الأولى ولا يتم على النظرية الثانية، لكن باعتقادي أن هذا غير صحيح وبحثه ليس هنا..

ص ٧٩، قوله رحمه الله: (تنبيه: لا إشكال بناء على القول بالمرّة في الامتثال، و أنه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً..) هذا التنبيه نشأ من كلمة أطلقها صاحب المعالم مفادها: أنه للمكلف أن يمثل طلب المولى في أفراد كثيرة حتى على القول بأن الأمر للمرّة، وليس ذلك إلا لأن الأفراد الكثيرة كل واحد منها مصداق للمأمور به، فيتحقق الامتثال بها أجمع.. هذه الكلمة أوجدت البحث عن اصطلاحين، الاصطلاح الأول (الامتثال بعد الامتثال)، الاصطلاح الثاني (تبديل الامتثال بامتثال)

أما الاصطلاح الأول: فيُقصد منه أن يكون الفرد الثاني مسقطاً للأمر كمسقطية الفرد الأول، فلو قال المولى: صل أو جنني بماء، وجاء العبد بالماء مرة بعد أخرى، فإن قلنا أن الامتثال تحقق بكلا الفردين فكما أن الفرد الأول امتثال فالفرد الثاني أيضاً امتثال غاية الأمر (امتثال بعد امتثال)..

المحققون ومنهم المصنف فلم يوافقوا على نظرية الامتثال بعد الامتثال، وذلك لأنه بالقسمة الحاصرة الدائرة بين النفي و الإثبات، لا يخلو، إما أن يسقط الأمر بالامتثال الأول، أو لا يسقط..

فإن سقط بالامتثال الأول فلم يبقى أمر ليصدق امتثال ثاني حيث إن الامتثال عبارة عن موافقة الأمر والمفروض أنه سقط ولم يبقى أمر فلا يصدق امتثال ثاني.

وإن لم يسقط بالامتثال الأول، ففيه أولاً: أن البعدية حينئذ غلط لأنه في الأول لم يتحقق الامتثال، فلو تحقق بالثاني فهو امتثال أول لا أنه امتثال بعد امتثال، و ثانياً: أن الفرد الثاني مشابه من جميع الجهات عدا السبق الزماني بالفرد الأول، وحكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد، فإذا لم يكن الأول مسقطاً للأمر فكيف أسقطه الثاني؟!، و إذا كانت خصوصية الزمان دخيلة فنقول الفرد الأول ليس فرداً..، فنظرية الامتثال بعد الامتثال باطلة..

أما الاصطلاح الثاني: تبديل الامتثال بالامتثال فيرى المصنف أنها صحيحة ولكن في مورد، لو فرض أن للمولى في طلبه من عبده يوجد غرضان، أدنى و أقصى، الأدنى هو أن يطيع العبد، و الأقصى هو أن يرفع المولى لعطشه، فقال لعبده: جنني بماء، فجاءه العبد بالماء، فتحقق بمجرد الاتيان بالماء الغرض الأدنى و هي طاعة العبد، ولكن الأمر لم يسقط لبقاء غرض أقصى..، في مثل هكذا مورد للعبد أن يسكب هذا الماء -مثلاً- و يأتي بماء آخر أحسن من الماء الأول أو مساوياً له، فهذا ليس من الامتثال بعد الامتثال لما عرفت من أن الامتثال بعد الامتثال لا يكون إلا بسقوط الأمر، وهنا لم يسقط الأمر لعدم تحقق الغرض الأقصى، فما دام الأمر لم يسقط فلا يسمى

امتنال بعد امتثال، بل تبديل للامتثال في ضمن حصة إلى الامتنال في حصة أخرى..، فمقولة تبديل الامتنال صحيحة في مثل هكذا مورد..

إذا اتضح المطلوب، فتارة يكون المتكلم في مقام البيان، وأخرى لا يكون كذلك، فإذا لم يكن في مقام البيان فلا مجال للتمسك بأصالة الإطلاق فتصل النوبة إلى الأصل العملي..، أما لو فرض أن المتكلم في مقام البيان فلوهله الأولى قد يقال بأن مقتضى الإطلاق هو أن نأتي بالطبيعة مرة ومرتين وثلاثة..، لأن إلزام المكلف بالمرّة الواحدة نوع من التقييد والمفروض أن الكلام مطلق، ومن خلال ذلك قد يتوهم إمكان الامتنال بعد الامتنال..

إلا أن المصنف يرى أن الإطلاق لا يدل على جواز الاتيان بالشيء مرتين ليكون دليلاً على الامتنال بعد الامتنال، بل غاية ما يدل عليه الإطلاق هو جواز الاكتفاء بمرّة واحدة، والسر في ذلك أنه بعد الاتيان بمرّة واحدة إذا شككنا فنقول: لو كان المولى يريد أكثر من مرّة لكان عليه أن يُبين، ومع عدم البيان يُكتفى بمرّة واحدة، وبهذا نكون قد خرجنا من البحث سالمين آمنين غانمين..

درس ٩٩:

ص ٨٠، قوله رحمه الله: (المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور ولا على التراخي..)

المبحث التاسع: في دلالة الصيغة على الفور أو التراخي.

المبحث التاسع من مباحث الصيغة، هل الأمر للفور أم للتراخي؟

لابد أولاً من بيان معنى الفور والتراخي، فنقول:
 يظهر منهم وقوع الاختلاف في تعريف الفور، فعن بعضهم
 هو الآن الأول بعد الآن الذي كان ظرفاً للصيغة، فإن الصيغة
 إذا صدرت فلا بد أن تقع في ظرف زمني فالزمان الأول بعد
 زمن وقوع الصيغة هو الفور وعن هذا الزمن هو التراخي..
 وظاهر هذا التعريف أن المدار بالفورية والتراخي هو الدقة
 العقلية..

وعن بعضهم أن الفور هو أول أزمنة المكنة من إتيان الفعل
 عرفاً، فلذا يختلف حينئذ بحسب هذا التعريف زمن الفورية من
 واجب إلى واجب، فرب واجب يكون لإجرائه مقدمات كثيرة
 فزمن الفورية يكون متأخراً عن تلك المقدمات، ورب واجب
 لا يكون له مقدمات أو تكون قليلة فلا يحصل فاصل كبير بين
 زمن صدور الصيغة والزمن الذي يصدق فيه الفورية..

**بعد وضوح ذلك، اختلف الأعلام في أن صيغة الأمر هل هي
 للفور أو للتراخي؟**

وإذا أردنا التدقيق أكثر في تحرير محل النزاع فينبغي أن يقال:
 أن النزاع دائر بين كون الصيغة للزوم الفور أو لجواز
 التراخي، فمن قال بالفورية قال بها لزوماً، ومن قال بالتراخي
 قال بها جوازاً، وإن كان إطلاق بعض كلمات القدماء قد يُحمل
 على وجوب التراخي لكنه ليس بمراد قطعاً..

اختار شيخ الطائفة والكثير من العامة القول بالتراخي، ونسب
 إلى القاضي القول بالفورية، وأنكر المحقق أبو القاسم بن سعيد
 دلالة الصيغة على أحد الأمرين و مشى على ذلك العلامة و
 كثير من محققي المتأخرين..

والنزاع ينبغي أن يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما تقتضيه الصيغة ذاتها مع قطع النظر عن القرائن الخارجية..

المقام الثاني: فيما هو مقتضى القرائن الخارجية..

أما المقام الأول: فالصيغة كما تقدم مؤلفة من مادة وهيئة، والمادة تدل على الطبيعة المهملة الخالصة عن شوب كل قيد وحالة، فعندما يقال: (صل) فإن المادة تدل على طبيعة الصلاة غير المشوبة بأي وصف، وعلى هذا الأساس لا يمكن استفادة الفورية أو التراخي من المادة، لأن كل واحدٍ منهما وصف لو استفيد من المادة لكان ذلك خلف كونها موضوعة للطبيعة المهملة..

فبقي لدينا الهيئة، والهيئة كما تقدم موضوعة لطلب الفعل من دون أن يكون الفور أو التراخي دخيلاً في تقوم المعنى الموضوع له اللفظ..

لكن قد يقال: إن الفورية والتراخي نظير العينية والكفائية، فكما أن العينية والكفائية لا يستفاد أحدهما من المدلول الوضعي لكن كان الإطلاق ومقدمات الحكمة مقتضياً لحمل الصيغة على العينية، فكذلك في مقامنا قد يُقال: إن الفور و التراخي وإن كانا خارجين عن المدلول الوضعي إلا أن مقتضى الإطلاق هو جواز التراخي..

يظهر من الماتن أن دلالة الإطلاق على التراخي خارجٌ عن محل النزاع، فإن المصنف رحمة الله عليه أنكر دلالة الصيغة على الفور أو التراخي وحصر النزاع في دلالة الصيغة بمادتها أو هيئتها وضعاً على أحدهما، ولما كانت المادة موضوعة للطبيعة المهملة والهيئة موضوعة -بحكم التبادر- لطلب هذه

الطبيعة فلا يدخل الفور والتراخي في صناعة المدلول الوضعي للصيغة، وأما استفادة جواز التراخي ببركة الإطلاق فهو أمر خارج عن محل النزاع.. ولكن من يُطالع رأي الشيخ في العدة يظهر منه أنه يثبت التراخي بواسطة الإطلاق ومقدمات الحكمة، اللهم إلا أن يكون نظر المصنف في تحرير محل النزاع في الفور والتراخي على نحو اللزوم والإطلاق لا يدل على لزوم التراخي بل يدل على جوازه..

أما المقام الثاني: أي في التمسك بالدليل الخارجي، أدعيّ دلالة آيتين على لزوم الفور، الآية الأولى: قوله تعالى (سارعوا إلى مغفرة من ربكم)، والآية الثانية: (فاستبقوا الخيرات). تقريب الاستدلال بالآية الأولى: أن ما وقع متعلقاً للمسارعة هو المغفرة، المغفرة فعل للخالق تعالى فلا يمكن أن يكون هو متعلق طلب المسارعة لأن فعل الغير لا يُطالب به الآخر، فلا بد حينئذ من وجود تقدير في الآية على طريقة المجاز في الحذف نظير قوله تعالى: (واسأل القرية) أي وأسأل أهل القرية، أو يكون هناك تجوز في الإسناد وفي إيقاع الفعل الذي حقه أن يقع على السبب فوق على المسبب، فمعنى قوله حينئذ (وسارعوا إلى مغفرة) أي و سارعوا إلى أسباب المغفرة، ومن المعلوم أن أسباب المغفرة هي القيام الواجبات و إتيان التكاليف، وهنا يوجد مادة للفعل تدل بذاتها على الفورية (المسارعة) وهذه المادة التي تدل على الفورية عرض عليها الطلب الوجوبي ضرورة دلالة صيغة الأمر على الوجوب، فيكون معنى الآية يجب الإسراع إلى القيام بالأعمال، وهذا معنى الفور..

تقريب الاستدلال بالآية الثانية: (فاستبقوا الخيرات) فالأمر فيها أجلى و أوضح لعدم الحاجة إلى ارتكاب أحد المجازين (المجاز في الحذف أو الإسناد)، فإن الأعمال التي يأمر بها الله هي خيرات..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الاستدلال بوجه:
الوجه الأول: أن الاستباق إلى الخير والمسارعة إلى المغفرة لا يخلو، إما أن يترتب على تركهما الغضب والشر، أو لا يترتب، إن اخترت الثاني فلا يثبت المطلوب وهو وجوب الفورية، إذ أن ما لا يترتب على تركه الغضب من قبل المولى والشر لا يكون واجباً، وإن اخترت الأول فيقال: أن الأنسب أن يأمر بالاجتناب عن الغضب والشر لا أن يأمر بما يوجب الاجتناب عن الغضب والشر²³..

لقائل أن يقول: إن هذا الكلام لو تم لجرى في جميع الصيغ فلا يبقى لصيغة أمر دلالة على الوجوب، لأنه يُقال: إما أن يترتب على ترك المتعلق غضب وشر، أو لا يترتب، إن اخترت الثاني فلا دلالة على الوجوب، وإن اخترت الأول فكان الأنسب للمولى الأمر بالاجتناب عن الغضب والشر..
ولأجل ذلك قال المصنف: فافهم. (نترك حل الاشكال تمرين لكم، فالجواب الأول لم ننته منه بعد)

الوجه الثاني: سلمنا ورفعنا اليد عن الإشكال السابق، لكن يلزم من حمل صيغة الأمر في المقام على الوجوب تخصيص الأكثر، وتخصيص الأكثر مستهجن عرفاً..

تقريب الإشكال: أن قوله تعالى و سارعوا إلى الأعمال التي توجب المغفرة..، ما يوجب المغفرة على نوعين، النوع الأول:

²³ سوف أتركه مجمل لحاجة..

الأعمال الواجبة، النوع الثاني: الأعمال المندوبة، فلا يُعقل أن تكون الآية تدل على وجوب الفور في المندوبات، كيف والمندوبات يجوز تركها من رأس فضلاً عن جواز التراخي، فلا بد أن نخرج و نستثني تمام المندوبات من الآية الشريفة، فيبقى الواجبات، والواجبات أيضاً تنقسم إلى نوعين، النوع الأول: الواجب المؤقت، والنوع الثاني: الواجب غير المؤقت، والواجب المؤقت على نوعين، مضيق و موسع، ومن المعلوم أن الواجبات الموسعة لا يجب فيها الفورية فيجب إخراجها، وهذا معناه أننا قد أخرجنا الأكثر، أخرجنا تمام المستحبات و قسم من الواجبات، وهذا مستهجن عرفاً وبنفسه يكون قرينة على عدم إرادة الوجوب من الصيغة، لكي لا يلزم محذور تخصيص الأكثر..

درس ١٠٠:

عودة إلى توضيح الوجه الأول..

توضيح الاعتراض الأول للمصنف يحتاج إلى تمهيد أمرين:
الأمر الأول: أن الشر يقابل الخير، والغضب في مقامنا يقابل المغفرة، أما التقابل بين الخير والشر فهو من تقابل الملكة والعدم فلا يجتمعان وقد يرتفعان، ففي المباح لا خير ولا شر، وإطاعة المندوب خيرٌ وليس بشر، وفعل الحرام شر وليس بخير، إذاً لا يجتمعان وقد يرتفعان..
 أما الغضب والمغفرة فيتقابلان تقابل ما له ثالث، فالذي لم يذنب لا تصدق فيه حقه المغفرة ولا يصدق في حقه الغضب²⁴..

24 طبعاً إذا كانت بمعنى محو الذنب، وأما إذا كانت بمعنى رفع النقص فالمغفرة والغضب حينئذٍ لا ثالث لهما في الإنسان

الأمر الثاني: أن متعلق الأمر تارة يكون هو العنوان الأولي وأخرى يكون العنوان الثانوي، فيفترق (أقيموا الصلاة) عن (أطيعوا الله) فإن الأمر الأول متعلق بالصلاة وهي من العناوين الأولية، والأمر الثاني تعلق بالإطاعة وهي من العناوين الثانوية؛ لأن الإطاعة متفرعة على وجود أمر فتكون ثانية بعد الأمر، و (الاستباق والمسارة) من قبيل الثاني لا الأول..

إذا اتضح هذا التمهيد، نرجع إلى جواب الماتن..

لما كانت المغفرة لا تجب على كل أحد -بمقتضى المقدمة الأولى-، فلا يخلو حينئذ، إما أن تكون المسارة والاستباق إلى المغفرة على حقيقتها أو أنها تحتاج إلى تقدير، فإذا كانت على حقيقتها فتكون نظير قولنا: سارعوا إلى ضيافة الأمير، فالضيافة وإن كانت فعلاً للأمير لكنه يصح طلب المسارة إليها على نحو الحقيقة، ففيما نحن فيه المغفرة كالضيافة يصح طلب المسارة إليها..

وإما أن يُقال إن في الكلام حذفاً وتقديراً على طريقة (واسأل القرية) أي سارعوا إلى أسباب المغفرة..

على كلا الحالتين، لا يمكن إرادة التعميم لما عرفت في المقدمة الأولى، فليس كل شخص يطلب منه المسارة إلى المغفرة، مع أن الآية جاءت بالمغفرة منكراً بتنوين التنكير كما يشهد لذلك عطف (وجنة عرضها..) ووُجه الخطاب إلى عموم المكلف هذا من جهة، ومن جهة أخرى المسارة والاستباق ثبت في المقدمة أنهما من العناوين الثانوية فلكي تكون المادة -وهي السبق والإسراع- واجبة لا بد أن يكون ذلك الشيء الأولي واجباً وهذا لا نعرفه من مجرد صيغة الأمر، بل لا بد لكي نعرف الوجوب أن ينبه على أن الترك مستلزم للشر والغضب لتكون المادة حينئذٍ واجبة..

ويتضح حينئذ الجواب عن سؤال الفرق بين (صلّ) و(سابقوا)، فإن الصيغة في (صلّ) تعلقت بعنوان أولي فنأخذ بظاهر الصيغة في الوجوب، بينما الصيغة في سابقوا تعلقت بعنوان ثانوي فلا بد أن نعرف الشيء الأولي لكي تكون المسابقة واجبة ولا سبيل لمعرفة إلا التنبيه عليه، فيقول: سابقوا إلى مغفرة لكيلا تقعوا في الغضب والشر، فاتضح أن الإشكال الذي أورد على المصنف نشأ من عدم فهم حقيقة الوجه الأول للمصنف..

ص ٨٠، قوله رحمه الله: (ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من الآيات والروايات..)
الوجه الثالث: يظهر من المقدمة الثانية التي ذكرتها في التمهيد المتقدم والذي كان حاصلها أن المسارعة و الاستباق من العناوين الثانوية كالطاعة و المعصية، وثبت في محله أن الأمر المتعلق بعنوان ثانوي في طول الحكم الشرعي²⁵ لا يكون مولوياً بل يكون إرشادياً ويستحيل المولوية، ففي قوله تعالى (أطيعوا الله..) الأمر للإرشاد إلى ما يحكم به العقل من لابدية إطاعة المنعم لكونه من مصاديق شكر المنعم، ويستحيل أن يكون الأمر بالإطاعة شرعياً ومولوياً، لأننا ننقل الكلام إلى هذا الأمر الشرعي بالإطاعة من قال يجب أن نطيعه في قوله: أطيعوا؟، إن قلت: حكم العقل، فحكم العقل كان من الأول، وإن قلت: حكم آخر شرعي، فننقل الكلام إليه وهكذا إلى أن يلزم التسلسل..

فثبت إذاً أن الأوامر المتعلقة بعناوين ثانوية في طول الحكم الشرعي لا تكون مولوية، فإذا لا تكون مولوية فلا نستفيد الوجوب لأن الوجوب حكم مولوي..

²⁵ يعني لابد أن يوجد حكم شرعي، بعدها يقول أطيعوا، يعني بعد الحكم الشرعي..

قوله: (فافهم) إشارة إلى ما يمكن تصوره..، أنت تقول: أن المسارعة والاستباق مثل الطاعة، والأمر بالإطاعة أثبتنا أنه يستحيل أن يكون مولوياً، فالشيء المستحيل لا يُقال في حقه لا يبعد..

ص ٨٠، قوله رحمه الله: (تتمة: بناء على القول بالفور، فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى..)
 ثبت لنا من جميع ما تقدم أن صيغة الأمر ليست موضوعة للفور ولا للتراخي، لو تنزلنا وقلنا بوضع الصيغة للفور، والفور -كما تقدم- يقتضي الامتثال في أول أزمنة المُكنة، فلو فرضنا أن المكلف عصى ولم يباد للامتثال في زمن المُكنة فهل له أن يأتي بالفعل في الزمن الثاني بعد زمن المُكنة أم أن الأمر يسقط بالعصيان؟

هذه المسألة تبتني على ما يُسمى بوحدة المطلوب وتعدد المطلوب، توضيح ذلك:
 أن المولى إذا قال (صلِّ)، هل ينحل هذا الأمر إلى مطلوبين، الأول الاتيان بالصلاة، الثاني أن يجعل هذا الاتيان في أو زمن المُكنة؟.. هذا يُقال له تعدد المطلوب..
 فإذا قلنا بدلالة الصيغة على تعدد المطلوب حينئذ لا يسقط الأمر لأن الأمر انحل إلى أمرين، أمر بذات الصلاة، وأمر بإتيانها في أول الزمن مع التلكؤ سقط الأمر الثاني ويبقى الأمر الأول، فعله أن يأتي بعد ذلك بالصلاة..
 أما على القول بوحدة المطلوب وأن مطلوب المولى شيء واحد وهو الإتيان بالمقيد أي الصلاة في الزمن الأول، فمع مرور

الزمن الأول من دون امتثال سوف لن يتمكن من الامتثال بعد ذلك فيسقط الأمر..

فتحصل أن سقوط الأمر وعدم سقوطه - عند عدم الامتثال في الزمان الأول- يبتني على القول بتعدد المطلوب أو وحدة المطلوب، فلا بد من تحقيق أن الأمر هل يدل على وحدة المطلوب أو تعدده؟

المصنف يرى أنه لو تنزلنا وقلنا بأن الأمر يدل على الفورية، لا يمكن هنا أن نتنزل ونقول: بأنه يدل على التعدد أو الوحدة، بل يحتاج التعدد والوحدة إلى قرينة خارجية، لأن صيغة الأمر هي مجموع المادة والهيئة والمادة تدل على الطبيعة اللابشرط وهذا ينسجم مع الوحدة والتعدد، والهيئة تدل على طلب المادة، فذات صيغة الأمر المجردة عن أي قرينة لا دلالة لها لا على وحدة المطلوب ولا على تعدد المطلوب..

وبهذا تم الكلام في الفصل الثاني مباحث الأوامر..

الفصل الثالث يرتبط بمبحث في غاية الأهمية لترتب الثمرة عليه في الفقه كثير وهو بحث الأجزاء..

الفصل الثالث: الأجزاء

درس ١٠١:

ص ٨١، قوله رحمه الله: (الفصل الثالث: الإتيان بالمأمور به على وجه يقتضي الأجزاء في الجملة بلا شبهة..)
 هذا البحث من المباحث القديمة في علم الأصول وله ثمرات عملية في علم الفقه، ولذا حظي بأهمية كبيرة، ولكن ينبغي قبل الشروع فيه التنبيه على نكته، هو: أن البحث عن الأجزاء وعدمه إنما هو في تقتضيه القاعدة الأولية، وعليه فلا تسارع إلى تهمة الفقيه بالتناقض إذا ذهب في بحثه الأصولي إلى عدم الأجزاء وفي بحثه الفقهي إلى الأجزاء، لأن القاعدة الأولية يمكن رفع اليد عنها بدليل خاص..

في الابتداء يتعرض المصنف لشرح المفردات المهمة في عنوان النزاع، بعد الالتفات على أنه تبعاً لأستاذه الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار أجرى الآخوند تعديلاً طفيفاً في عنوان البحث، فإن الشايخ عند القدماء أن يعنونوا البحث بقولهم: (الأمر بالشيء إذا أتى به المكلف هل يقتضي الأجزاء أو لا يقتضي؟) فنرى أنهم أسندوا الاقتضاء وجوداً وعدمًا إلى الأمر، بينما الشيخ الأعظم والماتن أسندوا الاقتضاء إلى الإتيان نفسه لا الأمر..

والوجه في هذا العدول واضح باعتبار أن الفعل الخارجي للمكلف هو الذي يبحث عن أجزاءه وكفايته لا الأمر الذي هو من أفعال المولى، فلا بد من إسناد الاقتضاء إلى الإتيان لا إلى الأمر..

بعد وضوح هذا التعديل الطفيف في العنوان، هناك ثلاثة ألفاظ نقف عندها وردت في العنوان..

اللفظ الأول: تفسير كلمة (على وجهه) فإنها ورد في عناوين الباب -سواء المعدول عنه أو المعدول إليه- (إتيان الأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء) ما المقصود من (على وجهه)؟

فُسرَت هذه الكلمة بتفاسير ثلاثة..

التفسير الأول: ما اختاره الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار من أن المقصود من هذه الكلمة هو النهج الذي ينبغي أن يكون الفعل عليه شرعاً، فإتيان الصلاة على وجهه معناه الإتيان بالصلاة بتمام أجزائها وشرائطها المعتبرة شرعاً..

هذا التفسير لا يرتضيه المصنف، ويشكل عليه بإشكالين:

الإشكال الأول: من أن ظاهر كل نزاع أنه نزاع حقيقي، ومن خصائص النزاع الحقيقي أن يجري على جميع المباني، أما لو كان شخص يقول بالإجزاء اعتماداً على مبنى وآخر يقول بعدم الإجزاء اعتماداً على آخر لما كان النزاع حقيقياً، وظاهر كل نزاع أنه حقيقي..

وفي العبادات يوجد مبنيان، الأول: القائل بجواز أخذ قصد الأمر المقوم لعبادية العبادة في متعلق الأمر شرعاً شطراً أو شرطاً..، الثاني: القائل باستحالة ذلك وهو مختار المصنف في المبحث الخامس من مباحث الصيغة..

حينئذ لو حصرنا تفسير الوجه بخصوص ما يعتبر في الأمور به شرعاً لما كان شاملاً لقصد الأمر على مبنى المصنف، لأن قصد الأمر على مبنى المصنف لم يؤخذ شرعاً..

وحينئذ أنت تقول بالإتيان بالأمور به بجميع أجزائه وشرائطه الشرعية يُجزى، ومن جملة الأجزاء والشرائط قصد الأمر، على المبنى الأول يكون الشخص صلى بالنية فنقول بالإجزاء، وعلى المبنى الثاني يكون قد صلى من دون نية لأن النية وقصد

الأمر لم تؤخذ شرعاً، فإذا صلى بدون نية لا نقول بالإجزاء فلا يكون النزاع حقيقياً..، مع أن ظاهر النزاع أنه حقيقي..

الإشكال الثاني: يلزم أن يكون قيد على وجهه توضيحياً والأصل في القيوم أن تكون احترازية، بيان الملازمة: لأن قولنا المأمور به يستبطن الأجزاء والشرائط الشرعية لأن الأمر بالمركب أمر بأجزائه وشرائطه، فلا معنى أن تقول بعد ذلك: أن تأتي بها مع أجزائها وشرائطها..، فيكون القيد توضيحياً مع أنه في العناوين يؤتى بالقيود الاحترازية..

التفسير الثاني: ما يتبناه المصنف، وهو التفسير السابق نفسه لكن بإضافة كلمة وهي قولنا: عقلاً، فإتيان المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه المعتبرة شرعاً، حينئذ و **عقلاً**، حينئذ يكون العنوان شاملاً لمبنى المصنف، لأن قصد الأمر وإن لم يؤخذ في المتعلق شرطاً أو شرطاً شرعاً ولكنه لمكان دخالته في الغرض يحكم العقل بلا بدئته فهو مأخوذ عقلاً..

التفسير الثالث: ما نسبه الشيخ الأعظم إلى التوهم، بدعوى أن كلمة الوجه ناظره إلى ما اعتبره بعض المتكلمين في العبادات من لزوم قصد الوجه في العبادة، فالعبادة لا تكون عبادة إلا إذا قصد المكلف وجهها من الوجوب أو الندب، فالمقصود من الوجه تمييز العبادة أنها واجبة أو مندوبة..

اعتراض المصنف رحمة الله عليه على هذا التفسير الثالث بوجوه ثلاثة..

الوجه الأول: أن أصل اعتبار قصد الوجه في العبادة غير مسلم عند المشهور، فلا تستطيع أن تبني النزاع على رأي شاذ..

الوجه الثاني: أنه لو فسّرنا الوجه في العنوان بهذا التفسير يلزم تخصيص بحث الأجزاء في العبادات، لأن من اعتبر قصد الوجه إنما اعتبره في العبادة و لم يعتبره في المعاملة و في الأمور التوصلية، مع أن النزاع غير مختص في العبادات يجري حتى في المعاملات و التوصليات..

الوجه الثالث: تنزلنا وقلنا باعتبار قصد الوجه وقلنا باختصاص النزاع في العبادات، لكن لماذا تفرد قصد الوجه من بين سائر أجزاء العبادات وشرائطها بالذكر؟!، لا وجه له..، فهذا على القول بوجوبه واجب كسائر الواجبات.. وانتهى البحث في اللفظ الأول..

اللفظ الثاني: كلمة (الاقضاء) هذه الكلمة استعملت في العلوم الاصطلاحية في استعمالين، الأول: بمعنى العلية والتأثير، كما يُقال: النار تقتضي الإحراق بمعنى أنها علة للإحراق، الثاني: بمعنى الدلالة والكشف، كما يقال الأمر يقتضي الوجوب بمعنى يدل على الوجوب..

للهولة الأولى قد يُتوهم أن الاقتضاء في المقام بمعنى الدلالة والكشف، ومنشأ التوهم أمران، الأول: أن الاقتضاء في عنوان النزاع عند القدماء أسند إلى الأمر، والأمر ليس بعلّة، الثاني: أن هذه المسألة قد عُقدت في المقاصد التي تبحث عن دلالات الألفاظ يعني بحثت في مباحث الألفاظ والمناسب أن تكون بمعنى الدلالة لا العلية..، لهذين السببين قد يُتوهم أن المراد من الاقتضاء فيما نحن فيه الدلالة لا العلية..

ولكن هذا التوهم باطل لبطلان سببيه، أما الأول: فللعدول الذي حصل في العنوان، بل حتى القدماء الذين أسندوا الاقتضاء إلى الأمر لم يسندوه إلى ذات الأمر مجرداً بل قالوا الأمر بالشيء لو أتى به يقتضي الإجزاء، وأما الثاني: -وهو عقد المسألة في مباحث الألفاظ- فمجرد عقدها في مباحث الألفاظ مع تصريحهم بعقلية المسألة لا يكون ذلك موجباً لكون النزاع في مقام الإثبات والدلالة و الكشف..

يختار المصنف رحمة الله عليه أن المقصود من الاقتضاء هنا هو العلية والتأثير، ولأجل ذلك كان الاقتضاء مسنداً صراحة أو رجوعاً إلى الإتيان..

اعترض على المصنف في اختياره لتفسير الاقتضاء بالعلية بأنه يؤدي إلى المستحيل ويترتب عليه تالي فاسد، وذلك لأن معنى الإجزاء هو سقوط الأمر، فإذا كان الإتيان -الذي هو وجود الفعل خارجاً- علة لسقوط الأمر، والحال أن الأمر علة لوجود الفعل خارجاً، فيصبح من باب علية الشيء لعدم نفسه والشيء لا يكون علة لعدم نفسه.. فيتربط على تفسير الاقتضاء بالعلية علية الشيء لعدم نفسه، فإذا بطل التالي بطل المقدم..

والجواب يتضح بعد تمهيد مقدمة حاصلها: أن العلية تصدق في موردين، المورد الأول: عندما تكون العلة خارجة عن الموضوع، كما في عروض الأعراض على الجواهر كعروض البياض على الجدار، فالبياض عرض والجدار جوهر وموضوع، وعلة العروض ليس هو الموضوع بل هو هذا الصباغ.. فالعلة هنا خارجة عن الموضوع..

المورد الثاني: أن تكون العلة هي الموضوع ليست خارجة عن الموضوع، كما في الأمور الانتزاعية، فإن الأمور الانتزاعية موضوعها وعلتها هو منشأ الانتزاع..

إذا اتضح هذا التمهيد، نقول:

إن تفسير الاقتضاء بالعلية فيما نحن فيه من قبيل المورد الثاني لا من قبيل المورد الأول، ضرورة أن الأجزاء وسقوط الأمر أمور منتزعة عن موافقة غرض المولى، وعليه فلا يرد الإشكال المتقدم؛ لأن معنى علية الإتيان ليس بمعنى تأثير ذات خارجية في شيء كتأثير الصباغ في الجدار، بل بمعنى انتزاع عناوين من هذا الإتيان الموافق للغرض، فنفس الإتيان إذا كان موافقاً للغرض ينتزع عنه سقوط الأمر..، فبالتالي لا يكون الشيء علة لعدم نفسه..

درس ١٠٢:

ص ٨١، قوله رحمه الله: (إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر آخر..)

تقدم في البحث السابق أن الاقتضاء في المقام ليس بمعنى الدلالة والكشف بل بمعنى العلية، قد يشكل على هذا المدعى بأن تفسير الاقتضاء بمعنى العلية لا يتناسب مع جميع جهات البحث، توضيح ذلك:

أنه سوف يأتي قريباً أن البحث يمكن أن يقع في جهات ثلاث..

الجهة الأولى: في أجزاء إتيان المأمور به بالأمر الواقعي عن أمره، يعني لو أمرني المولى بأمر واقعي أولي مثل (صل) فصليت، فهل هذا الإتيان يسقط (أقيموا الصلاة)؟

الجهة الثانية: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الأولي، مثلاً الأمر الأولي للإنسان أن يصلي بالطهارة المائية والأمر الاضطراري أن يصلي بطهارة ترابية، فمن صلى بطهارة ترابية هل يسقط (إذا قتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم..)؟

الجهة الثالثة: في أن الإتيان بالمأمور به في الأمر الظاهري هل يجزي عن الأمر الواقعي أو لا؟، كما لو صلى بطهارة استصحابية فهل تجزي عن الحكم الواقعي؟ فالبحث في الجهات الثلاث كما سوف يأتي..

إذا اتضح جهات البحث فالمستشكل يقول: إن تفسير الاقتضاء بمعنى العلية يتناسب مع الجهة الأولى إذ حينئذ يكون الإتيان نفسه سبباً للأجزاء وعلّة للأجزاء، أما في الجهة الثانية والثالثة فلا يناسب أن نفس الاقتضاء بالعلية، لأن البحث في الجهتين الأخيرتين عن مقدار دلالة الأمر الاضطراري والأمر الظاهري، فنقول مثلاً:

هل أن أدلة الاستصحاب تقتضي وتدل على تنزيل الامتثال الظاهري منزلة الامتثال الواقعي؟

وهل أدلة الأمر الاضطراري لها دلالة على التنزيل أم لا؟ فالبحث في الجهتين الأخيرتين عن مدى دلالة الدليل، فهذا يناسبه أن نفس الاقتضاء بالكشف والدلالة لا بالعلية، بخلاف الجهة الأولى فإنك تتكلم عن الفعل (الإتيان) وهو سبب لسقوط لتكليف..

فهذا إشكال مسجل على من فسر الاقتضاء بالعلية، فتكون النتيجة أنه ينبغي أن نفصل بين جهات البحث، ففي بعضها يكون الاقتضاء بمعنى العلية وفي البعض يكون بمعنى الكشف،

فتكون كلمة الاقتضاء في العنوان مستعملة في الأعم الجامع بين الكشف والعلية.. وهذا كأنه نظرية ثالثة..

وإن أبيت إلا عن تفسير الاقتضاء بأحد المعنيين فالأولى أن نفسره بمعنى الكشف، لأن الجهة الأولى ليست مهمة لوضوحها ولم يخالف في ذلك أحد إلا ما نسب إلى القاضي عبدالجبار، والعمدة هو الجهة الثانية و الثالثة..

في مقام الجواب عن هذا الإشكال نحتاج إلى تقديم مقدمة، حاصلها:

أن النتيجة البرهانية لا يمكن إلا أن تكون عن طريق القياس، وفي القياس عندنا صغرى وكبرى، والهدف من القياس إثبات الأكبر للأصغر بتوسط الأوسط، وفي القياس لا يعقل أن تكون كلا المقدمتين الصغرى والكبرى بديهية، إذ تكون النتيجة حينئذ واضحة ويكون القياس صورة قياس وإلا هو ليس بقياس حقيقي..

فتارة تكون الصغرى بديهية والكبرى تحتاج إلى إثبات، وتارة تكون الصغرى كالكبرى بحاجة إلى إثبات، مثلاً الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته (كبرى) تثبت في علم الأصول فهذه كبرى نظرية، صغرى هذه الكبرى قد تكون ضرورية وقد تكون نظرية، تكون ضرورية في مثل قولنا: قطع المسافة مقدمة للحج وهذه الصغرى ضرورية، وقد تكون نظرية كما في المقدمة الداخلية مثل الأجزاء كتكبيرة الإحرام والركوع والسجود.. فإنه محل بحث ونقض وإبرام الأجزاء مقدمة أو غير مقدمة..

إذاً عادة في كل قياس الكبرى تكون نظرية تثبت في علم آخر، أما الصغرى قد تكون نظرية وقد تكون بديهية..

إذا اتضح ذلك، ترجع إلى بحثنا:
 في بحثنا يوجد كبرى وهي كون الإتيان موجبا لسقوط الأمر
 وهذا معنى الأجزاء وهذا بحث كبروي، وفي نفس الوقت عندنا
 بحث صغروي وهو في دلالة الدليل و مقدار دلالاته على
 التنزيل أن الإتيان بالفعل المحكوم بالحكم الظاهري منزل
 منزلة الإتيان بالفعل المحكوم الواقعي وهذا بحث
 صغروي، فما هو مرتبط بعالم الدلالة في الجهتين الأخيرتين
 من الجهات الثلاث هو البحث الصغروي، وبعد ثبوته وبعد
 دلالة الدليل على تنزيل هذا الإتيان منزلة ذلك الإتيان يأتي
 البحث الكبروي وهو أن الإتيان يقتضي الأجزاء أم لا؟، وكون
الإتيان يقتضي الأجزاء لا شك أنه بمعنى العلية..

فيصح حينئذ أن نفس الاقتضاء الوارد في العنوان بمعنى العلية
 في جميع جهات البحث، غاية في الجهة الأولى لا يوجد إلا
 بحث كبروي، وفي الجهة الثانية يوجد بحث صغروي
 وكبروي..

ص ٨٢، قوله رحمه الله: (ثالثها: الظاهر أن الأجزاء -ها هنا
 - بمعناه لغة، وهو الكفاية...)

المقدمة الثالثة: في تفسير مفردة الأجزاء..

لا إشكال في أن الأجزاء في اللغة بمعنى الكفاية، وإنما الكلام
 في أنهم هل أرادوا من الأجزاء في مقامنا معنى آخر ليكونوا
 قد اخترعوا اصطلاحاً لهم استعملوه في علم الأصول؟

البعض ذهب إلى أن المراد من الأجزاء هنا ليس هو المعنى
 اللغوي، والسبب في ذلك: هو الاختلاف النوعي بين المباحث
 بلحاظ المجزى عنه، ففي الجهة الأولى من البحث المتقدم
 فسروا الأجزاء بمعنى عدم التعبد به ثانياً، لأنه إذا قال المولى:
 (صل) فمعنى الأجزاء سقوط الأمر وأن الشارع لا يأمرنا

بالفعل ثانيةً إلا بملاك آخر، بينما في الجهة الثانية يُراد من الأجزاء سقوط الإعادة أو القضاء -فإذا قلنا مثلاً الصلاة بطهارة استصحابية مجزي أنه لا يجب عليه إعادة الصلاة إذا تبين لي أنني غير متوضيء في الوقت ولا يجب عليّ القضاء في خارج الوقت-..

فلاختلاف المجزى عنه لا نستطيع أن نحافظ على المعنى اللغوي لكلمة الأجزاء، هذا ما ذهب إليه بعضهم..

الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار و المصنف في الكفاية لم يقبل هذا الرأي، اعتماداً منهما على أن النقل و الاصطلاح لا يُصار إليه إذا كانت الكلمة بما لها من مدلول لغوي تفي بالحاجة، والأجزاء بما له من معنى لغوي يفي في بيان حاجة الأصولي لأن الأجزاء بمعنى الكفاية والكفاية شاملة لكل جهات البحث لأن الاختلاف في جهات البحث كان فيما يكفي عنه الإتيان، ففي الجهة الأولى الإتيان يكفي عن التعبد بالشيء ثانياً يعني عن الأمر بالشيء ثانية، والإتيان في الجهتين الأخيرتين يكفي عن الإعادة والقضاء، فالاختلاف بين جهات البحث ليس في أصل الكفاية بل فيما يُكفى عنه، وهذا لا يكون مدعاة لرفع اليد عن المعنى اللغوي للأجزاء، فلا داعي لابتكار اصطلاح جديد..

ص ٨٢، قوله رحمه الله: (رابعها: الفرق بين هذه المسألة، و مسألة المرة و التكرار، لا يكاد يخفى..)

المقدمة الرابعة: في هذه المقدمة يتعرض للتفريق بين مبحث الأجزاء ومبحثين آخرين، وهما أن الأمر هل هو للمرة والتكرار؟، والبحث الثاني في مسألة تبعية القضاء للأداء، وعليه فيقع البحث في مقامين..

المقام الأول: في الفرق بين مسألة الأجزاء ومبحث المرة والتكرار..

قبل التفريق لابد أن نبين جهة الاشتراك، فما هو منشأ كون هذا المبحث يشترك مع مبحث المرة والتكرار؟، لكي نحوجنا ذلك للتفريق..

قد يُقال: أن مبحث الأجزاء يرجع إلى الخلاف في دلالة الصيغة على المرة أو التكرار، لأن الصيغة إن كانت موضوعة للمرة فالإتيان بالفعل مرة واحدة يجزي، وإن كانت موضوعة للتكرار فالإتيان به لا يجزي، فمرجع الأجزاء وعدمه إلى دلالة الصيغة على المرة والتكرار، فمن المناسب أن نعقد بحثاً واحداً لا بحثين..، هذا منشأ التوهم..

في مقام الجواب عن هذا التوهم والتفريق بين المسألتين: يرى المصنف أن التفريق في غاية الوضوح، لأن البحث في المرة والتكرار بحثٌ لفظي عن تعيين الموضوع له اللفظ فهل الصيغة وضعت للمرة أو وضعت للتكرار؟ هذا إذا كانت البحث في القرينة الداخلية، وفي القرينة الخارجية هل الدليل الخارجي يدل على المرة والتكرار؟

أما البحث هنا ففي حكم العقل وفي إدراك العقل، حتى لو قلنا بأن الموضوع له الصيغة هو المرة، فيأتي البحث أن العقل يدرك أن الإتيان علة للأجزاء أو لا؟، فبين الباحثين بون شاسع..

نعم قد يشتركان في النتيجة مع اختلافهما في الملاك، فإنه لو قلنا بأن الصيغة موضوعة للتكرار فهذا يشترك في النتيجة مع القول بعدم الأجزاء، لكن ملاك القول بعدم الأجزاء على القول بالتكرار لأن العبد لم يأتي بالمأمور به لأنه أمره بالفعل مكرراً ولم يأتي به إلا مرة واحدة، بينما ملاك القول بعدم الأجزاء

ليس كذلك لأن من يقول بعدم الإجزاء يقول به حتى لو كان الأمر موضوعاً للمرة..
هذا المقام الأول..

درس ١٠٣:

ص ٨٢، قوله رحمه الله: (وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القاء للأداء، في البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة..)
المقام الثاني: في الفرق بين مسألة الإجزاء وبين مسألة تبعية القضاء للأداء، إذ لقائل أن يقول: إن القول بعدم الإجزاء يرجع إلى القول بعدم تبعية القضاء للأداء، والقول بالإجزاء يرجع إلى التبعية، لأنه إذا أتى المكلف بالصلاة -مثلاً-، وقلنا: بأن القضاء تابع للأداء بمعنى أنه لسنا بحاجة لإثبات القضاء إلى أمر جديد، بل يكفي في إثبات وجوب القضاء الأمر الأول، فيكون القضاء تابعاً للأداء ثبوتاً وسقوطاً، فلو سقط الأداء سقط القضاء ومع عدم وجوب القضاء يكون الإتيان السابق مجزياً، بينما لو قلنا: بعدم التبعية في الثبوت والسقوط فلا يكون الإتيان السابق مجزياً، فمرجع الإجزاء إلى القول بالتبعية ومرجع عدم الإجزاء إلى القول بعدم التبعية..
فلسنا حينئذ بحاجة إلى عقد مسألتين، مسألة في الإجزاء ومسألة في التبعية.

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التوهم طبقاً لمبناه الساري في كثير من المباحث، حيث ذكرناه في بحث المرة والتكرار وتفاوتته مع بحث تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد وسوف يتكرر منه هذا المبنى في مبحث اجتماع الأمر والنهي، وتقدم الإشارة إليه في أول صفحة من الكتاب، وحاصله بكلمة مختصرة:

أن اختلاف الجهة والحيثية موجبة لتعدد المسائل، لأن اختلاف الجهة يكشف إنَّ عن اختلاف الغرض وتقدم في أول الكتاب أن تمايز العلوم وتمايز المسائل بالأغراض، فيما نحن فيه جهة البحث كما اتضح سابقاً عقلية بمعنى أن العقل هل يدرك عند إتيان العبد بالمأمور به سقوط الأمر وعدم التعبد به ثانياً أو يدرك عدم السقوط؟، وفي مسألة تبعية القضاء للأداء فإن جهة البحث لفظية ولا ربط لها لحكم العقل، لأن مرجع بحث التبعية كما سوف يأتي في محله هو أن صيغة الأمر في الواجبات المؤقتة هل تدل على تعدد المطلوب أو وحدة المطلوب..

(يعني عندما يقول لك: صل من الزوال إلى الغروب فهل الصيغة تدل على مطلوبين، الأول أصل صلاة الظهر، والثاني أن تقع في هذا الظرف الزماني، بحيث لو لم تتمكن من الأمر الثاني وهي الوقوع في هذا الظرف الزماني يبقى وجوب إتيان الصلاة يدل عليه نفس صلاة الظهر؟ فإذا قلنا بتعدد المطلوب نقول لا يحتاج القضاء إلى أمر وهذا معناه التبعية، وإذا قلنا أنها تدل على مطلوب واحد وهو الإتيان بالمقيد إذا انتهى الوقت يحتاج القضاء إلى أمر جديد وهذا معناه عدم التبعية، فتلاحظ بحث التبعية و عدمه نشأ من دلالة الصيغة على تعدد المطلوب أو وحدته، ولا ربط لذلك بحكم العقل..)

وبهذا يتم الكلام في المقدمات التمهيديّة..

ص ٨٣، قوله رحمه الله: (إذا عرفت هذه الأمور، فتحقيق المقام

يستدعي البحث والكلام في موضعين:..)

أشرت في المباحث السابقة إلى أن البحث في جهات ثلاث..

- ١- أجزاء الإتيان بالمأمور به عن نفس أمره..
- ٢- أجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن الأمر الأولي..
- ٣- أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقعي..

فجهات البحث ثلاثة، لكن لما كانت الجهة الثانية تشترك مع الجهة الثالثة في كون الحديث عن أجزاء شيء عن شيء مغاير فجمعهما المصنف في مقام واحد وبحث الجهة الأولى في مقام آخر..

فيقع البحث في مقامين..

المقام الأول: أشرنا في البحث السابق أنه لم يظهر من أحد الخلاف في الأجزاء إلا ما نسب إلى القاضي عبدالجبار، حاصل البرهان الذي يمكن أن قيمه على ذلك: ثبت في الحكمة أن المعلول بحاجة إلى علته حدوثاً واستمراراً، ولكن على الرغم من جمع العلة المحدثة للعلة المبقية في جملة واحدة إلا أنه يوجد بينهما فرق جوهري، فإن العلة المبقية تقتضي إما رفع أسباب إعدام المعلول وإما تبديل المعلول بمعلول آخر، لا أن العلة المبقية تقتضي -كالعلة المحدثة- الإيجاد..

البرهان الذي نقيمه على الأجزاء في المقام الأول توضيحه:

أن العبد في مقام العبودية إذا أتى بالمأمور به بتمام أجزائه وشرائطه فإما أن يسقط الأمر أو لا يسقط، فإن سقط الأمر ثبت المطلوب وهذا معناه الأجزاء،

وإن لم يسقط الأمر فمنشأ عدم السقوط يرجع إما لعدم وفاء المأمور به بالغرض الذي هو علة محدثة للأمر، وإما لاختلال جزء أو شرط، والثاني خلاف الفرض لأننا فرضنا أن المكلف أتى بالمأمور به بتمام أجزائه وشرائطه، فيتعين الأول وهو مستحيل إذ لو لم يكن المأمور به المأتي به مشتملاً على الغرض لما كان المولى قد أمر به، لأن الأمر -كما عرفت- تابع للغرض، فإذا لم يكن المأمور به وافياً بالغرض لكان معنى

ذلك أن الأمر بهذا المأمور به كان من دون غرضٍ وهو من قبيل المعلول بدون علة..

إذاً بحكم هذا البرهان ثبت أن الإتيان بالمأمور به بتمام أجزائه وشرائطه يقتضي الإجزاء..

من هنا ننتقل إلى فرع بحثناه سابقاً على نحو الإجمال في ذل البحث عن المرة والتكرار، نريد أن نعمق أكثر مسألة تبديل الامتثال بامتثال، حيث اختار المصنف كما هو الحال في ذيل بحثه عن المرة والتكرار إمكان تبديل الامتثال بامتثال، وبرهانه العقلي يتضح من تلك المقدمة بالتفريق بين العلة المحدثة والعلة المبقية، فالعلة المبقية تحصل بأحد أمرين، إما برفع أسباب الإعدام فيبقى، وإما بإيجاد فرد آخر بدل الفرد الموجود مشتملاً على جميع خصائصه وصفاته، فما دامت العلة المبقية تحصل بأحد هذين فلا بد أن نلتزم بإمكان تبديل الامتثال بامتثال، وهذا فيما سبق مثلنا عليه بما لو كان الغرض من طلب الماء هو رفع العطش، فقال: جنني بماء، فجاءه بماء فما دام لم يتحقق الغرض فهو أمام طريقتين إمام أن يحافظ على الماء الموجود بأن يرفع أسباب انعدامه وإما أن يبدله بفرد آخر وافٍ بالغرض (رفع العطش) تطبيقاً للتطبيق بين العلة المحدثة و العلة المبقية، وإلا فلو قلنا بعدم إمكان تبديل الامتثال لما صح أن يكون الفرد المأتي به مأموراً به، لأنه بحسب الفرض أمر بالطبيعة المنطبقة على الفرد الأول لاشتمالها على الغرض، فإذا كان الفرد الثاني مشتملاً على جميع خصائص الفرد الأول و حاوياً للغرض فيكون مصداقاً للطبيعة المشتملة على الغرض فيحصل به الامتثال، فلا مانع عقلاً من تبديل الامتثال بالامتثال..

نعم لو فرضنا أن الإتيان بفرد كان مسقطاً للغرض الأقصى كما لو كان غرض المولى هو رفع العطش ورفع العطش

يحصل بإيجار الماء في الفم، فطلب المولى إيجار الماء في الفم وسكبه، ففعل ذلك بفرد من الماء وارتفع العطش فلا يكون الإتيان بفرد آخر تبديلاً للامتثال بالامتثال لكون الفرد الأول مسقطاً للأمر..

وعلى هذا الأساس تعرف أن مقولة تبديل الامتثال بالامتثال إنما تتأتى فيما لو لم يسقط الغرض الأقصى فيما لو لم يكن المأتي به علة تامة لسقوط الغرض الأقصى..

إن قلت: ما هي ثمرة البحث عن إمكان تبديل الامتثال بالامتثال؟

قلت: تظهر الثمرة في مواضع من الفقه منها إعادة الصلاة لمن صلى فرادى جماعة، فإن هذا الحكم أعني استحباب الإعادة قابل للحمل على احتمالات..

منها أن يُحمل على عدم أجزاء الصلاة فرادى فلذا احتجنا إلى إعادتها جماعة، ولكن هذا الاحتمال لا يتناسب مع مقام الإثبات، لأن الإعادة جماعة مندوبة ولو كانت الصلاة الأولى لم تسقط الأمر لوجب الإتيان بها جماعة، بل لما صح أن يقال للإتيان بها جماعة أنها إعادة بل هي امتثال أول..

ومنها أن يكون ذلك من باب الامتثال بعد الامتثال، وهذا وإن كان لا يباه عالم الإثبات ولكن تقدم في مبحث المرة والتكرار أنه يباه عالم الثبوت فمستحيل..

ومنها أن يكون من باب تبديل الامتثال بامتثال أحسن، كما لو كان للمولى غرض أقصى من الأمر بالصلاة ولم يتحقق بعد بصلاة الفرادى فله أن يبذل الامتثال بامتثال آخر، وثبت أنه لا محذور فيه في عالم الثبوت والبحث في استكشافه من عالم الإثبات موكول إلى الفقه..

إن قلت: أن القول بجواز تبديل الامتثال بالامتثال بالشكل المبين يتنافى مع ما اختاره المصنف في مبحث المقدمة الموصلة، تمرين للبيت كيف يتنافى؟ وما هو الجواب عن هذا الإشكال؟

درس ١٠٤:

وصل البحث إلى أجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري..

لكن قبل ذلك لابد أن نعلق على قول الماتن: (بل يدل عليه..).
مراراً وتكراراً في الكفاية يُنكر المصنف التمسك بمقام الإثبات لإثبات الإمكان، مع أننا قد نراه في بعض المواضع يتمسك بمقام الإثبات لأجل إثبات الإمكان ولذا قد يورد عليه بوقوعه في التهافت، وحل هذا التهافت يعتمد على كلمة ذكرها في مبحث إمكان التعبد بالظن، توضيح ذلك:

أنه في كل مورد لم توجد شبهة للامتناع أو دُفعت شبهة الامتناع فحينئذ يصح التمسك بمقام الإثبات، وفي كل موضع لم تدفع شبهة الامتناع فلا يصح التمسك بمقام الإثبات، والسر في ذلك واضح، باعتبار أن مقام الإثبات الذي مرجعه إلى الأخذ بالظهور فإن القاعدة تقتضي الأخذ بالظهور إن لم يكن له صارفٌ، فإذا دفعت شبهة الامتناع لا يكون هناك صارف عن الأخذ بالظهور، فيتمسك بمقام الإثبات لإثبات الإمكان، فمثلاً لو فرضنا أن آية النبأ ظاهرة في حجية الخبر الظني، ابتداءً لا نستطيع أن نتمسك بظهور الآية لإثبات إمكان التعبد بالظن، أما لو دفعنا شبهة استحالة التعبد بالظن فيصح أن نقول: إن آية النبأ تدل على الإمكان، لأنه لا يوجد موجب لرفع اليد عن الظهور..، بينما في مثل قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم) لا يصح لنا أن نتمسك بظهور اليد في الجارحة لإثبات إمكان

جسمية واجب الوجود، إذ أن شبهة الجسمية وهي الفقر لم تدفع كي يصح الأخذ بالظهور..
 إذا اتضح ذلك يتبين مقصود المصنف من قوله: (ويدل عليه..)
 إذ بعد توجيهه مقام الثبوت لتبديل الامتثال بالامتثال، وعدم ورود محذور عقلي، يكون مقام الإثبات دالاً على الإمكان..،
 فأشكال التهافت غير وارد على المصنف..

ص ٨٤، قوله رحمه الله: (الموضع الثاني: وفيه مقامان: عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً..)
 كان البحث في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري، البحث هنا يقع في مقامين:
 المقام الأول: مقام الثبوت مع قطع النظر عن الأدلة الواردة.
 المقام الثاني: مقام الإثبات، وهو ملاحظة الأدلة الواردة.
 لكن ينبغي أن نلتفت إلى نقطة وهي أن البحث في مقام الإثبات ناظر إلى الأدلة العامة المشرعة للأمر الاضطراري، وليست ناظرة إلى أدلة خاصة تدل بالصراحة على الأجزاء، فلا وجه مع هذه النقطة للاعتراض على المصنف بأن البحث الإثباتي موكل إلى الفقه، فهو يتكلم عن عموم أدلة التيمم أو الجبيرة..

أما الكلام في المقام الأول، أي مقام الثبوت..
 فلا يخلو الحال بالحصر العقلي، إما أن يكون الفعل الاضطراري وافياً بتمام المصلحة والملاك من الفعل الاختياري، أو لا..، مثلاً التيمم أو وضوء الجبيرة هذا فعل اضطراري في الواقع والثبوت لنفترض في الوضوء المصلحة ثمانين وفي التيمم المصلحة ثمانين أو لا يكون كذلك..

الأول (أن يكون وافي بتمام المصلحة) يمكن أن يُتصور على أنحاء..

منها أن يكون ذلك على سبيل العرضية بأن يكون الفعل الاضطراري وافياً بتمام الملاك لأجل أن الفعل الاضطراري كان مصداقاً للطبيعة المأمور بها المستوفية للملاك..، كما لو كان المكلف قد أمر بطبيعة الطهارة وهذه الطبيعة لها مصداقان على حد سواء، هذا يكون من قبيل التخيير العقلي، فإذا قال المولى جنني بقلم فأنت مخير عقلاً بين أن تأتي بقلم أزرق أو أحمر.. في قبال التخيير الشرعي الذي ورد في النص مثل خصال الكفارة..

فإذا فرض الأمر من هذا القبيل فلا إشكال في تحقق الأجزاء، فلا شبهة حتى نبحت عنها، ولا إشكال في جواز البدار إذ المفروض أن كلا الحصتين وافيتان بتمام الغرض، فيصح أن تبادر إلى الحصة الاختيارية ويصح أن تبادر إلى الحصة الاضطرارية بأن تعجز نفسك، ولا يكون تعجيز النفس من الاضطرار بسوء الاختيار فاختياراً يجوز لي أن أهرق الماء ولا يكون اختياراً سيئاً، لأن المفروض كل من التيمم والوضوء وافياً بالغرض، ومع وجود الماء لا يجوز لي أن انتقل للحصة الأخرى..

ومنها أن تكون المصلحة في الفعل الاضطراري قد أخذ في ترتبها على الفعل الاضطراري قيوداً تقتضي عدم جواز البدار وعدم جواز التعجيز، كما لو فرض أن الفعل الاضطراري تقوم به المصلحة بشرط أن يحصل العجز اتفاقاً أو بشرط أن يكون العجز مستمراً، ففي مثل هذه الحالة لا يجوز التعجيز ففي صورة إهراق الماء يكون مأثوماً، ولا يجوز البدار لأن

المفروض أن المصلحة تترتب على الفعل بشرط كون العذر مستمراً ولا نعرف استمراره إلا بالانتظار إلى آخر الوقت..

الثاني (ألا يكون الفعل الاضطراري وافياً بتمام المصلحة) بل بإتيان الفعل الاضطراري بيقى شيء من مصلحة الفعل الاختياري لا يُستوفى، هذا الباقي لا يخلو، إما أن يكون ممتنع الاستيفاء، أو ممكن الاستيفاء..

مثال ممتنع الاستيفاء لو فرضنا أن دواء مركباً من عشرة أجزاء ولم نتمكن من الجزء العاشر، وفُرض أن شربه مع فقد الجزء فيه مصلحة لكنها لا تصل إلى مصلحة الدواء الكامل، فشربه المريض ثم بعد ذلك وجد الدواء الكامل الأجزاء، وكان شُرب الكامل بعد شرب الناقص مضراً، فيكون من قبيل المصلحة الباقية التي لا تقبل الاستيفاء..

والشق الثاني الذي يقبل الاستيفاء، تارة تكون المصلحة المتبقية في حد ذاتها تصلح ملاكاً للإلزام، وأخرى لا تصلح.. فصارت الأقسام والصور أربعة:

الصورة الأولى: أن يكون وافياً بتمام المصلحة..
الصورة الثانية: أن يكون وافياً بالبعض إلا أن المتبقي لا يمكن استيفاءه..

الصورة الثالثة: يمكن استيفاءه ووصل المتبقي إلى حد الإلزام..

الصورة الرابعة: يمكن استيفاءه ولم يصل المتبقي إلى حد الإلزام..

عرفنا حكم الصورة الأولى من ناحية الأجزاء والبدار والتعجيز على كلا النحوين..

أما الصورة الثانية: ما لا يمكن استيفاءه، فلا إشكال هنا في تحقق الأجزاء أيضاً، لأن القول بعدم الأجزاء معناه وجوب الإعادة أداء أو قضاء وهذا المعاد بحسب الفرض لا يجبر المصلحة الفائتة، فلا وجه للإعادة أداء أو قضاء لأنه لا يمكن الاستيفاء..

أما بلحاظ حواز البدار أو وجوب الانتظار فحينئذ قد يقال: بوجوب الانتظار، لأن العقل يحكم أنه مع عدم التمكن من استيفاء تمام المصلحة، فلو بادر المكلف فيكون التفويت مستنداً إليه فهو الذي فوت على نفسه المصلحة المتبقية، فيجب عليه الانتظار إلى آخر الوقت لكي يستوفي المصلحة التامة في صورة زوال العذر، وإلا فيأتي بالفعل الاضطراري..

درس ١٠٥:

قوله رحمه الله: (لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريع له ولو بشرط الانتظار، لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.)

ذكرنا صوراً أربع في مقام الثبوت، وتكلمنا عن الصورة الأولى التي يكون الفعل الاضطراري وافياً بتمام مصلحة الفعل الاختياري، وذكرنا أنه لا إشكال في تحقق الأجزاء، كما أنه في أحد نحويه قلنا يجوز التعجيز ويجوز إهراق الماء، وفي نحوه الآخر لا يجوز..

وأما ما يرتبط بجوار البدار فهو ثبوتاً أمر مرتبط بالمصلحة التي تقوم بالفعل الاضطراري، هل الفعل الاضطراري كيف ما كان وافياً بالمصلحة فيجوز البدار أم أن الفعل الاضطراري يكون وافياً بالمصلحة فقط في آخر الوقت فلا يجوز البدار، أو الفعل الاضطراري يكون وافياً بتمام المصلحة إذا كان

المضطر متصفاً بصفة نفسانية وهي اليأس عن زوال العذر فلا يجوز البدار إلا إذا حصلت هذه الصفة النفسية، فجواز البدار وعدم جواز يرتبط بكيفية وفاء الفعل الاضطراري بتمام المصلحة..

وأما الصورة الثانية وهي مالو كان الفعل الاضطراري وافياً بمعظم المصلحة، وكان المتبقي لا يمكن استيفاؤه، ففي هذه الصورة أيضاً نحكم بالإجزاء أما في مسألة جواز البدار وعدمه فلا يجوز البدار كما شرحنا سابقاً، لأن تفويت الباقي يستند إلى المكلف..

إن قلت: أن الإجزاء فرع تشريع الحكم الاضطراري، أما لو لم يكن الحكم الاضطراري مشرعاً فلا وجه للإجزاء، وفيما نحن فيه يستحيل تشريع الحكم الاضطراري، حتى مع تقييد الفعل الاضطراري بالانتظار إلى آخر الوقت، لأن تشريعه يؤدي إلى نقض غرض المولى، والمولى يستحيل أن يقوم بعمل ينقض به غرضه، بيان ذلك:

أن المفروض أن المكلف إذا أتى بالفعل الاضطراري ولو في آخر الوقت سوف يفوت عليه جزء من المصلحة لا يمكن استيفاؤه، وعدم إمكان استيفائها نشأ من تشريع الفعل الاضطراري في الوقت، إذ للمولى أن يشرع القضاء فقط بعد زوال العذر، إذ بعد زوال العذر يؤتى بالفعل الاختياري قضاء، فيدرك المكلف تمام المصلحة ولن يفوته شيء..

قلت: هذا الكلام يكون صحيحاً في ما لو لم يكن لعنصر الوقت دخالة في المصلحة، والحال أن له دخالة بل يستحيل أن لا يكون له دخالة، فإنه لو كانت مصلحة الفعل في الوقت هي عينها في خارج الوقت لما كان أحدهما أداء والآخر قضاء، بل

يكون المكلف مخيراً بين إتيان الفعل في الوقت وإتيان الفعل خارج الوقت، فلو فرضنا أن مصلحة أصل الصلاة تساوي ثمانين بلا فرق بين أن تكون في الوقت أو خارج الوقت ولكن مصلحة الوقت تساوي عشرين، وكان الفعل الاضطراري يساوي أقل من مصلحة المجموع، فحينئذ للمولى أن يشرع الفعل الاضطراري من دون أن يلزم محذور في البين، وبهذا تم الكلام في الصورة الثانية..

أما الصورة الثالثة: أن يكون الفعل الاضطراري وافياً بالمعظم والباقي يمكن استيفاؤه وكان الباقي يبلغ درجة الإلزام.. في هذه الصورة لا يمكن القول بالإجزاء بل يجب على المكلف أن ينتظر إلى زوال العذر لكي يستوفي تمام المصلحة، أو يأتي بالفعل الاضطراري ثم بعد زوال العذر يعيد الصلاة في الوقت ويقضيها خارج الوقت، والإعادة والقضاء تقتضي عدم الإجزاء، لأن المفروض أن المصلحة المتبقية يمكن استيفاؤها بعد زوال العذر وهي واجبة..

وأما الصورة الرابعة: وهي ما لو كان المتبقي قابلاً للاستيفاء ولكن لم يصل إلى حد الإلزام، ففي هذه الصورة نقول بالإجزاء مع استحباب الإعادة أو القضاء..

جواز البدار في الصورة الثالثة والرابعة:
أما بالنسبة لجواز البدار في الصورتين الأخيرتين..
في الصورة الأولى من الصورتين الأخيرتين يكون المكلف مخيراً بين أمرين..

الأول: أن يبادر ويأتي بالفعل الاضطراري، ثم بعد زوال العذر يأتي بالفعل الاختياري استيفاءً للمصلحة المتبقية الواجبة..

الثاني: أن ينتظر إلى آخر الوقت عندما يزول العذر فيأتي بالفعل الاختياري..

وفي كلا الحالتين يحصل المصلحة الكاملة، ولأجل ذلك لم يكن تخييراً بين الأقل والأكثر، وذلك لوجود مصلحة كاملة للوصول إليها طريقان، طريق بعاملين، وطريق بعمل واحد، وهذا لا محذور فيه..

أما الصورة الثانية من الصورتين الأخيرتين يجوز البدار ويكون العمل مجزياً غاية الأمر يستحب الإعادة، وذلك لوضوح أن الجزء المتبقي لم يصل إلى حد الإلزام..

لا يقال: أنه بالمبادرة سوف يفوت جزءاً من المصلحة وهذا التفويت ينتسب إلى الشارع لأن الاستحباب لا يضمن استيفاء المصلحة المتبقية..

قلت: إذا كان للشارع غرض أقصى وهو ضمان معظم المصلحة، وهذه قد تحققت بحسب الفرض، والجزء المتبقي لم تصل المصلحة فيه إلى حد لزوم المحافظة عليه، فحينئذ لا يكون الشارع بحاجة إلى ضمانه ليكون ترك الضمان مخللاً بالغرض..

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت...

ص ٨٥، قوله رحمه الله: (هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه
الاضطراري من الأنحاء. وأما ما وقع عليه..)

الكلام في المقام الثاني، مقام الإثبات..

فيقع الكلام في جهتين، الجهة الأولى: فيما هو مقتضى الأصل
اللفظ، والجهة الثانية: فيما هو مقتضى الأصل العملي..

أما الجهة الأولى: فإطلاق الأدلة العامة للأفعال الاضطرارية
يقتضي الإجزاء، فمثلاً في قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا)
لو لم تكن الصلاة بالطهارة الترايبية مجزية لكان على المتكلم
الحكيم أن يقول: فلم تجدوا ماء فتيمموا وإن وجدتم بعد ذلك
فتطهروا وصلوا..، فمع كونه في مقام البيان وعدم التقييد بما
ذكر نستفيد الإجزاء، فمقتضى الإطلاق هو الإجزاء..

نعم لو كان المتكلم في مقام الإهمال أو الإجمال في أوامر
الأفعال الاضطرارية وفرض وجود الإطلاق لمثل قوله تعالى:
(يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة..) لحالتي عدم العذر
وبعد زوال العذر فلا يقال حينئذ بالإجزاء، هذا ما يقتضيه
الأصل اللفظي وهو الإطلاق..

الجهة الثانية: أما إذا لم يكن إطلاق في كلٍّ من دليل البدل
والمبدل منه فتصل النوبة إلى الأصل العملي، والبحث ينبغي
أن يكون تارة في الوقت، وأخرى في خارج الوقت..
أما في داخل الوقت فقد اختار الماتن رحمة الله عليه أن المورد
من قبيل الشك في التكليف وهو وجوب الإعادة، فيكون مجرى
لأصالة البراءة..

أما بالنسبة للقضاء خارج الوقت فهو عند المصنف أيضاً مجرى لأصالة البراءة، بل عدم وجوب القضاء أولى من عدم وجوب الإعادة²⁶..

خلاصة المطلب: أن الأصل العملي كالأصل اللفظي وهو إطلاق دليل البدل، كلاهما يقتضي الإجزاء.

قوله: (.. وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى).
وجه الأولوية: في بحث القضاء يوجد مبنيان، مبنى يقول بأن القضاء تابع للأداء، ومبنى يقول بعدم التبعية، وعلى كلا الحالتين تثبت الأولوية، أما بناء على التبعية فإذا سقط الأداء فالقضاء هو إعادة الفائت فلا وجه له بعد السقوط، وأما إذا قلنا إنه بأمر جديد فإذا جرت البراءة عن الإعادة مع وجود (أقيموا..) فمن باب أولى أن تجري عن القضاء مع عدم وجود دليل يدل على القضاء..

درس ١٠٦

كان البحث فيما يقتضيه الأصل العملي لو لم يكن هناك إطلاق يصح التمسك به، وعرفنا أنه بالنسبة لوجوب الإعادة تجري البراءة، وذكر المصنف أن جريان الأصل عن إيجاب القضاء يكون بطريق أولى، وشرحنا الأولوية في الدرس السابق بوجه ولا بأس اليوم أن نضيف إلى ذلك وجهاً آخر، ربما يستفاد هذا الوجه من كلام المصنف في مباحث البراءة، توضيحه:

أن الأصل الجاري في داخل الوقت هو أصل حكمي بينما الأصل الجاري في خارج الوقت هو أصل موضوعي،

²⁶ بعد قليل نذكر وجه الأولوية التي علق عليها بعض أعظم تلامذة المصنف بأنه لم نفهم لها وجهاً..

توضيحه: أن الشك في وجوب الإعادة شك في التكليف وفي الحكم، فالأصل الذي يجري فيه لا بد من أن يكون من الأصول الحكمية المنقحة للحكم والتكليف، بينما في خارج الوقت عندما نشك في وجوب القضاء وإن كان الشك شكاً في الحكم وهو وجوب القضاء، لكن هناك أصل حاكم ومقدم عليه، لأن الشك في وجوب القضاء منشأ الشك بتحقق الفوت والأصل عدم الفوت، فتكون النسبة بين أصالة عدم وجوب القضاء وأصالة عدم الفوت هي نسبة الأصل المسببي إلى الأصل السببي، لأن الشك في وجوب القضاء مسبب عن الشك في تحقق الفوت، وسوف يثبت في محله أن الأصل السببي مقدم على الأصل المسببي، فثبت لدينا أن الأصل الجاري في داخل الوقت أصل حكمي، والأصل الجاري في خارج الوقت أصل موضوعي، وسوف يأتي في الأصول العملية أن جريان الأصل في الشبهات الموضوعية مورد اتفاق، وإنما الخلاف في جريان الأصل في الشبهات الحكمية، فإذا جرى الأصل في الشبهة الحكمية عن وجوب الإعادة فجريانه في الشبهة الموضوعية يكون أولى... هذا وجه آخر لبيان الأولوية..

ص ٨٦، قوله رحمه الله: (نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضة..)
 بعد ذلك يستدرك فيقول: لو بنينا على أن سبب القضاء هو فوت الواقع لا فوت الفريضة، فحينئذ يجب القضاء، وذلك لأن المكلف الذي صلى بوضوء الجبيرة ثم ارتفع العذر يكون قد فات عليه الواقع، لأن الحكم الواقعي الأولي الاختياري هو الصلاة بوضوء اختياري، فإذا كان موضوع وجوب القضاء هو فوت الواقع فهذا قد فاته الواقع وإذا تحقق الموضوع لا بد

أن يثبت الحكم، ضرورة أن نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلة إلى المعلول..

ولكن الإشكال في كون الموضوع هو فوت الواقع لأن لسان أخبار القضاء جاء بعنوان (من فاتته الفريضة...) لا من فاتته الواقع، والواقع الأولي وإن كان هو الصلاة بوضوء اعتيادي لكنه ليس هو فرض المعذور، فلا يصدق في حقه أنه فاتته الفريضة..

ص ٨٦، قوله رحمه الله: (المقام الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه.)
يقع الكلام في المقام الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه.
أولاً: نمثل للبحث بمثالين..

المثال الأول: لو دل خبر اعتبره الشارع على عدم وجوب قراءة السورة في الصلاة، فصلى المكلف مدة من دون سورة، ثم تبين أشباه الخبر وأن السورة واجبة، فيقع الكلام عن أجزاء صلاته بدون سورة..

المثال الثاني: لو شك المكلف في طهارته، فبنى على الطهارة تحكيماً للاستصحاب لكون حالته السابقة هي الطهارة، فصلى مع استصحاب الطهارة ثم بعد ذلك انكشف له الخلف..
فالمثال الأول في مورد الأمانة، والمثال الثاني في مورد الأصل العملي..

في الأمارات والأصول يوجد مبنيان رئيسيان:

المبنى الأول: ما عليه معظم المحققين من علماء الإمامية، وهو ما يسمى بمسلك الطريقة، والطريقة هنا غير الطريقة التي يلتزم بها الميرزا النائيني في الأمارات، بل المقصود من

الطريقة أن الدليل القائم على حكم هو مجرد طريق قد يصيب وقد يخطيء من دون أن تحدث بسبب قيام الطريق مصلحة في المتعلق..

المبنى الثاني: مسلك السببية والموضوعية، وأصحاب هذا المسلك اختلفوا على أقوالٍ..

الأول: ما يعبر عنه بالتصويب الأشعري، الذي مفاده: إنكار وجود حكم واقعي يكشف عنه الدليل، ما قام عليه الدليل هو الحكم الواقعي، ولذا كان المجتهد دائماً مصيباً..

الثاني: ما يُسمى بالتصويب المعتزلي، ومفاده: أن الله تعالى وإن كان له في لوح الواقع أحكامٌ إلا أن هذه الأحكام بقيام الأمانة على الخلاف تنقلب، فيتحول حكم الله تعالى إلى حكم موافق للدليل والأمانة..

ومنشأ هذين القولين هو التوهم الحاصل من قوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم..) (الكافرون، الظالمون، الفاسقون)، حيث تُوهم أن القول بالتخطئة يؤدي إلى الحكم بخلاف ما أنزل الله..

الثالث: ما يُسمى بالمصلحة السلوكية، وذكر لها تفسيرات تقتصر على واحدٍ منها، وحاصله: أن الله تعالى أحكاماً في لوح الواقع يطلبها الفقيه ويبحث عنها، وبعد قيام الطريق يبقى الواقع على ما هو عليه، ولكن في سلوك الأمانة يوجد مصلحة وتحدث مصلحة تجبر مصلحة الواقع الفائق..

إذاً اتضح لدينا أنه يوجد مسلكان، مسلك الطريقة ومسلك السببية الموضوعية..

فحينئذ يقع الكلام في جهات ثلاث..

الجهة الأولى: نتكلم في الأجزاء وعدمه بناء على المسلك الأول..

الجهة الثانية: في الأجزاء وعدمه بناء على مسلك السببية..

الجهة الثالثة: لو قامت أمانة ولم نحرز أنها من باب السببية أو من باب الطريقية، أي في صورة الشك فهل يحصل أجزاء أم لا؟

الجهة الأولى:

أما بناءً على مسلك الطريقية: اختار الماتن رحمة الله عليه التفصيل في الأجزاء وعدمه بين المثال الأول والمثال الثاني، ففي المثال الثاني حكم بالأجزاء دون المثال الأول، حيث حكم بعدم الأجزاء، تقريب المطلب:

أن الحكم الظاهري في ما نحن فيه يُتصور على نحوين..
النحو الأول: الحكم الظاهري بمعنى: الحكم الثابت في ظرف الشك في الحكم الواقعي من دون أن يكون لسان هذا الحكم هو لسان الكشف عن الواقع، ولسان أن ما حُكم به هو الواقع..
النحو الثاني: هو النحو الأول لكن مع كون اللسان هو لسان الكشف عن الواقع، ودعوى أن الحكم المنكشف هو الحكم الواقعي..

فالأول كما في الحكم الظاهري في مورد الأصول العملية، والثاني كما في الحكم الظاهري في مورد الأمارات..

ففي الأول حكم رحمه الله بالأجزاء فمثلاً إذا شكنا في الوضوء والطهارة ونقح الاستصحاب لنا الطهارة، وصلى المكلف ثم انكشف الخلاف، فتكون صلاته مجزية، والسر في ذلك: أنه يوجد دليل يدل على الشرطية كقوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور..)، عندما عبدنا الشارع باستصحاب الطهارة السابقة فلزم أن يكون استصحاب الطهارة حاكماً على دليل شرطية الطهارة، بيانه:

أنه قبل الاستصحاب كان دليل شرطية الطهارة ظاهراً في الطهارة الواقعية، مُفاد التعبد بالاستصحاب لما لم يكن فيه جعل لطهارة واقعية فإذا بقي الشرط هو الطهارة الواقعية فيلغو التعبد بالاستصحاب، بمعنى أنه لا يمكن في نفس الوقت أن يحافظ الشارع على شرطية الطهارة الواقعية وفي الوقت نفسه يعبدنا بالاستصحاب، لأن الاستصحاب لا يُثبت طهارة واقعية بل ظاهرية، فإذا أنت مصر على الواقعية فلماذا عبدتي بالواقعية؟!، فصيانة لكلام المولى عن اللغوية نلتزم بأن دليل الاستصحاب وسّع الشرط إلى الأعم من الواقع والظاهر..

وحيث من يصلي بطهارة استصحابية يكون محرراً للشرط، لأن المفروض أن الشرط هو الأعم، ففي مورد الاستصحاب لا يوجد انكشاف خلاف لكي نبحت عن الأجزاء وعدمه، بل قبل العلم بالواقع أنت أتيت بالصلاة بتمام أجزائها وشرائطها إذ الشرط أعم من الواقعي والظاهري، وأنت كنت متطهراً ظاهراً، والعقل يحكم بالأجزاء عند الإتيان بالفعل بتمام أجزائه وشرائطه..

نعم عند انكشاف الخلاف من حينه تصبح غير مشتمل على الشرط، إذ لا يوجد لا طهارة واقعية ولا طهارة ظاهرية، أما حين الصلاة أتيت بالفعل مع شرطه فيكون مجزياً..

إذا هذا هو الوجه في الأجزاء في الأصول العملية المنقحة للشرط والموضوع وما شابه ذلك..

درس ١٠٧:

كان البحث في أجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، واتضح لنا أن الماتن رحمه الله يفصل بين كون الحكم الظاهري قد ثبت بالأصل في مورد تنقيحه لما هو شرط أو شرط، وبينما ثبت كذلك بالأمانة، ففي الأول حكم بالأجزاء دون الثاني..

أما حكمه بالإجزاء في الأول: فباعتبار أن مثل الاستصحاب وقاعدة الطهارة المثبتين للطهارة الظاهرية لسانهما لسان إثبات طهارة ظاهرية لا الحكاية عن طهارة واقعية، فحينئذ إذا أجرينا مقايضة بين هذه الطهارة الثابتة بالأصل وبين أدلة شرطية الطهارة الواقعية مثل قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور..). الظاهر في أن الشرط هو الطهارة الواقعية، فلا صلاة إلا بطهور واقعي، فإذا أردنا أن نحافظ على كلا الدليلين لما تمكنا، إذ أن دليل الشرطية يثبت أن ما هو شرط هو خصوص الطهارة الواقعية والاستصحاب وقاعدة الطهارة تثبت الطهارة الظاهرية، فحينئذ إما أن نرفع اليد عن الطهارة الواقعية لنقول: إن الشرط هو الأعم ليكون استصحاب الطهارة نافعا للمكلف، وإما أن نلغي العمل بالاستصحاب، وكلما دار أمر دليلين بين إلغاء أحدهما والتصرف في الآخر كان المقدم التصرف في الآخر، لأنه مع التصرف في الآخر نكون قد عملنا بكلا الدليلين، بخلافه في صورة الإلغاء فلم نعمل بكلا الدليلين، وفيما نحن فيه: إذا حافظنا على دلالة (لا صلاة إلا بطهور) على الطهارة الواقعية يلغوا استصحاب الطهارة.. فهذا الاستصحاب لسانه ليس لسان الإخبار عن طهارة واقعية..، بينما لو وسعنا دليل الشرطية إلى الأعم من الشرطية الواقعية والظاهرية فلا يلزم إلغاء لأي واحد من الدليلين.. والتصرف بدليل - حكومة أو وروداً تخصيصاً وتقييداً - أمر شائع ولا محذور فيه، فإذا ثبت أن الشرط هو الأعم من الواقعي والظاهري فمن صل مستحباً للطهارة يكون قد أتى بالصلاة بتمام أجزائها وشرائطها، ثم بعد انكشاف الخلاف وتبين أنه لم يكن متطهراً سوف لن يزول الشرط إلا من حين انكشاف الخلاف، أما قبل انكشاف الخلاف - حتى في زمن انكشاف الخلاف- أستطيع أن أقول: يوم أمس كنت متطهراً ظاهراً،

والمفروض أن الشرط هو الأعم من التطهر الواقعي والظاهري، لا أنه بانكشاف الخلاف يتبين أي كنت عند الصلاة فاقداً للشرط، بل كنت محرزاً و مشتماً على الشرط، ومن جاء بعبادة بتمام أجزائها وشرائطها يحكم العقل بالإجزاء..
هذا كله بالنسبة للأصل العملي..

أما في الأمارات -على مبنى الطريقية- ، فالأمارة كخبر الثقة والبينة عندما تقوم على طهارة الثوب هي في الواقع تحكي عن طهارة واقعية فلا يتصرف في دليل الشرطية، فإذا تبين بعد ذلك أن الثقة قد اشتبه ففي هذه الحال يتبين أنك من أول الأمر صليت من دون شرط الطهارة، والعقل يحكم أن الإتيان بالمأمور به مع نقصان جزء أو شرط بأنه غير مجزي - الإجزاء يحتاج إلى دليل خاص-، لأن الأمارة تقول أنت طهارة و أنت لم تكن طاهر، بخلاف الاستصحاب فإنه لا يقول لك أنت طاهر بل يقول: أنت طاهر بالطهارة الظاهرية، وهذه الطهارة الظاهرية ما دمت شاكاً أنت طاهر بها..
هذا كله إذا قلنا أن حجية الأمارات من باب الطريقية..

ص ٨٦، قوله رحمه الله: (وأما بناء عليها، وأن العمل بسبب أداء الأمارة إلى وجدان شرطه أو شطره،..)
الجهة الثانية:

لو قلنا بالسببية، فإذا أردنا تعميق البحث أكثر..
فإن كنا نقول: بالسببية الأشعرية فيخرج البحث عن كونه في الموضوع الثاني بكلا مقامييه، لعدم وجود أمرين (حكم واقعي وحكم ظاهري) بل ما وصل إليه المجتهد هو الحكم الواقعي، وثبت في الموضوع الأول أن إتيان المأمور به بالأمر الواقعي

مجزي عن الأمر الواقعي، فالسببية إن كان مردها إلى التصويب الأشعري فيخرج مقامنا عن كونه من الموضوع الثاني، ويدخل في الموضوع الأول وهو إتيان الأمور به عن أمره..

وكذا الحال بناء على التصويب المعتزلي، لأنه وإن كان في الواقع أحكام إلا أنه حصل فيها الانقلاب فلم يبقى إلا حكم واحد..

وإنما الكلام بناءً على السببية بمعنى المصلحة السلوكية..
بمعنى: أنه يوجد في الواقع لله أحكام، وهذه الأحكام لم تنقلب بقيام الأمانة، غاية الأمر بقيام الأمانة يحدث مصلحة في المتعلق بحدوثها تُجبر مصلحة الواقع الفأنت، فحينئذ يأتي الكلام ثبوتاً وإثباتاً..

أما ثبوتاً فيأتي هنا الصور الأربع نفسها التي ذكرناها في الأوامر الاضطرارية، إذ أنه بعد حدوث مصلحة في متعلق الأمانة، فإما أن تكون تفي بتمام مصلحة الواقع، أو لا تفي، فإذا كانت لا تفي المتبقي تارة لا يمكن تداركه، وأخرى يمكن تداركه..

في مورد عدم إمكان التدارك يتحقق الإجزاء..
وفي مورد يمكن تداركه، المتبقي إما وصل لحد الإلزام فلا يتحقق الإجزاء فيجب الإعادة أو القضاء، وإما لم يصل إلى حد إلى الإلزام فيتحقق الإجزاء ويستحب الإعادة أو القضاء..،
نفس الصورة المتقدمة..

درس ١٠٨:

ص ٨٧، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن قضية إطلاق دليل الحجية -على هذا- هو الإجزاء بموافقته أيضاً.)

ذكرنا أن العمل بالأمانة تارة يحرز أنه على وجه الطريقة، وأخرى يحرز أنه على وجه السببية، وثالثة يُشك في ذلك..

فعلى الأول لا نقول بالإجزاء كما تقدم وجهه، وعلى الثاني نقول بالإجزاء في مورد وفاء الغرض الحادث بمصلحة الواقع إما بتمامها، وإما ببعضها مع عدم إمكان استيفاء الباقي، وإما مع إمكان استيفاءه وعدم وصول المتبقي إلى درجة الإلزام، وفي غير ذلك لا يجزي..

في نفس المقام الثاني ما ذكرناه كان بحسب مقام الثبوت، أما بحسب مرحلة الإثبات والدلالة، فتارة يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل اللفظي، وأخرى يقع الكلام في مقتضى الأصل العملي..

أما الأول فالأصل اللفظي وهو الإطلاق يقتضي الإجزاء، في بعض الحواشي فسروا ذلك بأن مقتضى الإطلاق في دليل التعبد بالأمانة هو الإجزاء، باعتبار أن المولى والمتكلم لم يقيد التعبد بالأمانة بصورة الوفاء بالغرض، فلما لم يقيد بذلك فهذا يعني الإجزاء مطلقاً.. هذا الشرح بعيد عن الصواب وعن الواقع الخارجي، باعتبار أنه في الأدلة اللفظية سواء في مورد الأوامر الاضطرارية أم في مورد الأحكام الظاهرية لا يوجد نظر إلى الملاك والغرض، وإنما الملاك والغرض كان الكلام في صورته الأربع في مقام الثبوت ولا يوجد في الواقع الخارجي مورد من الموارد يبين مطابقتاً نوعية الملاك والغرض وأنه من أي صورة من الصور الأربع، وإنما الموجود في مثل آية التيمم -مثلاً- هو الأمر بالإتيان بالفعل

الاضطراري سواء انكشف الخلاف أو زال العذر أم لم يزل، وكذلك في موارد التعبد بالأمارات.. نعم هذا الإطلاق يلزم أن يكون الواقع ومقام الثبوت من أحد الصور الثلاث التي ثبت فيها الأجزاء، لا أن الإطلاق مباشرةً يُوجه إلى صور مقام الثبوت..

أما من ناحية الأصل العملي.. يعني لو فرضنا أن دليل التعبد بالأمانة لم يكن المتكلم في مقام البيان لا يمكن التمسك بالأصل اللفظي فتصل النوبة إلى الأصل العملي.. فسيأتي بيانها من خلال شرح المقام الثالث..

الجهة الثالثة:

المقام الثالث: لو اشتبه حال أمانة وتردد أمرها بين الطريقية والسببية، فماذا نفعل؟

فحينئذ لا مجال هنا لحسم المشكلة على أساس الأصل اللفظي وهو الإطلاق، وذلك لفرض إجمال الأصل اللفظي وعدم استفادة الطريقية أو السببية من عالم الإثبات، ولا بد هنا أن ينحصر البحث في خصوص السببية الممكنة ثبوتاً أما السببية غير الممكنة ثبوتاً كالتصويب الأشعري -مثلاً- فلا يدخل في إطار هذا التردد، إذ لا يعقل أن يتردد اللفظ وعالم الإثبات بين الممكن والممتنع بل يتعين الممكن، إذاً يُراد من السببية في المقام المصلحة السلوكية..

فحينئذ تصل النوبة إلى ما يقتضيه الأصل العملي، والمصنف يرى أن الأصل الجاري في المقام هو قاعدة الاشتغال، والسر في ذلك:

ينبغي أن نفرق بين انكشاف خطأ الأمانة في الوقت، وانكشاف خطأ الأمانة خارج الوقت، فبلحاظ انكشافها في الوقت مقتضى قاعدة الاشتغال هي الإعادة، وذلك لأن المكلف اشتغلت ذمته بإتيان الصلاة عن طهارة واقعية، فعندما قامت البينة على طهارة الثوب، ثم تبين خطأ البينة فيشك المكلف في أن الصلاة بالثوب النجس واقعاً هل هو ومجزئ؟ فبعد اشتغال ذمته بأداء الصلاة عن طهارة واقعية لا بد أن يفرغ هذه الذمة بمصداق متيقن، والفعل الذي أتى به مشكوك أمره في تفرغ الذمة، إذ على تقدير لا يكون مفرغاً للذمة وهو الطريقية، وعلى تقدير يكون مفرغاً للذمة وهو السببية، فبما أنه يشك لم يحصل يقين بفراغ الذمة فلا بد من أن يعيد في الوقت..

إن قلت: قاعدة الاشتغال اليقيني محكمة لقاعدة الاستصحاب، لأن الاستصحاب في مقامنا يجري، والاستصحاب مقدم على أصالة الاشتغال، وتقريب جريان الاستصحاب: أنه قبل انكشاف خطأ البينة لم يكن الحكم الواقعي فعلياً لجهل المكلف به، بعد انكشاف الخطأ نشك أن الحكم الواقعي هل تحول من الإنشائية إلى الفعلية، نستصحب بقاء الحالة السابقة من أنه لم يصل إلى مرحلة الفعلية، وهذا يقتضي الإجزاء..

قلت: أن كبرى تقدم الاستصحاب على أصالة الاشتغال وإن كانت مسلمة، ولكن لهذه الكبرى صغرى وهو أن يكون الاستصحاب في حد ذاته جارياً ليقدم على أصالة الاشتغال، أما لو لم يجري الاستصحاب في حد ذاته فلا صغرى لتلك الكبرى، وفيما نحن فيه الاستصحاب لا يجري؛ لأنه من قبيل الأصل المثبت، فإن المستصحب هو عدم وصول الحكم الواقعي إلى مرتبة الفعلية، ولازم ذلك هو سقوط الحكم الفعلي في مورد الأمانة، ولازمه تحقق الإجزاء، وهذا ليس من

اللوازم الشرعية فلا توجد آية أو رواية تقول إذا لم يكن الحكم الواقعي فعلياً فالإمارة امتثالها يكون مجزياً عن الحكم الواقعي بل هذا لازم عقلي، والاستصحاب ليس حجة في إثبات لوازمه العقلية..

إن قلت: هناك تهافت في كلام المصنف، حيث إنه في مبحث الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هناك كان مقتضى الأصل الإجزاء، بينما في إتيان المأمور به بالأمر الظاهري كان مقتضى الأصل -بنظر المصنف- عدم الإجزاء، مع أن كلا المسألتين من باب واحد، هناك في الأوامر الاضطرارية كنا نشك في وجوب الإعادة فالأصل يقتضي عدم الوجوب، هنا نشك في تحقق الإجزاء وفراغ الذمة فأصالة الاشتغال تقتضي الإعادة، فما هو الفرق؟

قلت: الفرق بينهما أنه في الأوامر الاضطرارية يكون الأمر نظير الأمانة على القول بالسببية، ففي الأمر الاضطراري عندما شرّعه المولى لابد من وجود مصلحة في البذل وهو الطهارة الترايبية فتشبه المصلحة السلوكية، فتلك الحادثة بسبب سلوك الأمانة تأتي فيها الصور الأربع المتقدمة، ولذا أيضاً في مورد الأمارات مقتضى الأصل بناء على السببية عدم وجوب الإعادة..

أما في محل الكلام المفروض أنه لا نعلم أن التعبد بالأمانة من باب السببية فمن الممكن أن تكون من باب الطريقية، فيدور أمر المأتي به بين تفریغه للذمة وعدم تفریغه وأصالة الاشتغال تقتضي الإعادة، وعليه فقياس ما نحن فيه على الإجزاء في الأوامر الاضطرارية قياس مع الفارق.. هذا كله فيما لو انكشف الخلاف داخل الوقت..

أما لو انكشف الخلاف في خارج الوقت، فالمسألة تبتني على نظريتين سوف تأتيان في مبحث الواجب الموسع، في مسألة القضاء يوجد نظريتان:

النظرية الأولى: أن القضاء تابع للأداء، وتعتمد هذه النظرية على أن الأمر بالواجب الموسع الموقت ينحل إلى أمرين ويرجع إلى تعدد المطلوب، أمر بذات الصلاة وأمر بإيقاعها في الوقت، فإذا لم يتمكن المكلف من إيقاعها في الوقت لعذر كجهل ونحوه.. فيبقى الأمر الآخر موجهاً إليه، إذاً نفس الأمر بالفعل يدل على وجوب القضاء..

النظرية الثانية: أن القضاء بأمر جديد، وأن الأمر الموقفات لا ينحل إلى تعدد مطلوب، بل يوجد أمر واحد بإتيان الفعل في الوقت..

بناء على النظرية الثانية فلا يجب على المكلف الذي انكشف عنده الخلاف أن يعيد الصلاة في خارج الوقت، بل إعادتها تحتاج إلى أمر جديد، لأن الأمر الأول المفروض لا يدل إلا على وحدة المطلوب وسقط لخروج الوقت، فإيجاب القضاء عليه يحتاج إلى أمر جديد، وأما بناء على النظرية الأولى فتجب الإعادة في خارج الوقت لسقوط أحد الأمرين دون الأمر الآخر..

استدراك في قوله ص ٨٧: (.. وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان، إلا على القول بالأصل المثبت..).
قد يقال: إنه بناء على كون القضاء بفرض جديد يوجد لدينا ما يدل على القضاء وعلى هذا الفرض الجديد وهو الاستصحاب، وذلك لأن المكلف بعد انكشاف الخلاف يشك في أنه أتى بما عليه أم لا؟، مقتضى الاستصحاب العدم وهذا يثبت أنه فات عليك الواجب والفوت موضوع لوجوب القضاء فإذا وجد

الموضوع ولو بالتعبد وببركة الاستصحاب لا بد أن يترتب عليه الحكم..

يجيب المصنف: أن هذا من الأصل المثبت لأن موضوع وجوب القضاء هو الفوت، والاستصحاب مستصحابه المباشر هو عدم الاتيان، والفوت من اللوازم العقلية لعدم الإتيان، والاستصحاب ليس حجة في لوازمه العقلية..

درس ١٠٩:

ص ٨٧، قوله رحمه الله: (ثم إن هذا كله فيما يجري في متعلق التكليف، من الأمارات الشرعية والأصول العملية.)

أشرنا في بداية البحث عن الإجزاء في الأوامر الظاهرية إلى أن الكلام المتقدم كان فيما لو قام الأصل أو الأمانة على جزئية شيء أو شرطيته، وخلاصة النتائج التي توصل إليها الماتن: أن الأصول العملية من قبيل الاستصحاب وأصالة الطهارة تقتضي الإجزاء، وأما الأمارات فإن كانت على وجه الطريقة فلا إجزاء، وإن كانت على وجه السببية فالإجزاء حاصل فيما لو كانت المصلحة وافية بمصلحة الواقع بتمامها أو بمعظمها مع عدم كون الباقي ممكن التدارك أو مع عدم كونه قد وصل إلى حد الإلزام، وفيما لو شك في أمانة أنها على وجه الطريقة أو السببية فمقتضى القاعدة -الاشتغال- وجوب الإعادة في الوقت، وأما القضاء فيدور أمره بين تبعية القضاء للأداء فيجب وبين عدم تبعيته فلا يجب..

هذا خلاصة من توصل إليه المصنف في البحوث المتقدمة..

أما لو قامت الأمانة أو الأصل على إثبات أصل التكليف، فهل مقتضى القاعدة الإجزاء أم لا؟، أم أنه فيه تفصيل بين المباني؟

مثلاً لو أخبر الثقة عن وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة ظهر يوم الجمعة، أو ثبت وجوب الجمعة عن طريق التمسك بالاستصحاب، فصلى المكلف الجمعة وبعد ذلك انكشف له الخلاف..

الفرق بين هذا البحث والبحث السابق موضوعاً أن الأمانة أو الأصل هنا قد قاما على أصل التكليف (وجوب صلاة الجمعة)، أما هناك فقد قاما على متعلق التكليف كالطهارة وما شابه.. في مقامنا يحكم المصنف رحمة الله عليه بعدم الإجزاء بلا فرق بين الطريقية والسببية، وهذا هو الفارق الثاني بين هذا البحث والبحث المتقدم، إضافة إلى الفارق الموضوعي يوجد فارق حكمي حيث قلنا هناك بالإجزاء في الجملة ولم نقل هنا بالإجزاء أصلاً..

أما عدم الإجزاء بناءً على الطريقية فواضح؛ إذ لم يحدث بسبب قيام الأمانة مصلحة يعوض بها عن مصلحة الواقع.. وإنما المشكلة في إثبات عدم الإجزاء بناءً على السببية، إذ المفروض أنه على السببية هناك مصلحة حدثت فهلاً جاء فيها تلك الشقوق الأربعة، من كونها وافية بتمام مصلحة الواقع، أو بمعظمها مع عدم التمكن من الباقي، أو مع التمكن وعدم الوصول إلى حد الإلزام، أو مع الوصول..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن ذلك بأنه:

يوجد فرق بينما نحن فيه وبين ما تقدم، فيما نحن فيه باعتبار أن الأمانة قامت على أصل التكليف فأوجبت الجمعة، والواقع كان على وجوب الظهر فحتى لو فرضنا أنه تحدث بسبب قيام الأمانة مصلحة في صلاة الجمعة، إلا أن ذلك يصبح فعلاً مستقلاً فيه مصلحة ويتوجه إلى المكلف خطابان ناشئان عن مصلحة مستقلة في كل واحد منهما، إذ المفروض أننا نتكلم عن السببية الممكنة لا عن التصويب غير الممكن، والسببية

الممكنة يُحافظ فيها على قاعدة اشتراك الحكم الواقعي بين العالم والجاهل، فما دام الحكم الواقعي وهو صلاة الظهر في المثال موجهاً إلى الجاهل ففيه مصلحة، وبسبب قيام الأمانة على الخلاف وُجد في صلاة الجمعة مصلحة، والخطاب تابع وجداً وعدمًا للمصالح والملاكات، فصار في حق هذا المكلف يوجد مصلحتان، إتيان إحدى المصلحتين واستيفاء إحدى المصلحتين لا يسقط المصلحة الأخرى إلا إذا قام دليل خارجي على ذلك، كما قد يدعى في المثال المذكور من أن الدليل الخارجي قد قام على أنه لا يجب في ظهيرة يوم الجمعة على المكلف إلا صلاة واحدة، فيكون ذلك الدليل الخارجي مقتضياً لبديلية مصلحة الجمعة عن مصلحة الظهر، ولولاه لحكمتنا بعدم الإجزاء..

فخلاصة المطلب: أن الكلام لما كان في قيام الأمانة على تكليف فبناء على السببية الممكنة يصبح الفعل الذي قامت الأمانة على وجوبه -مثلاً- ذا مصلحة، وبناء على نظرية العدالة من تبعية الحكم للمصالح فلا بد من الحكم بوجوب الجمعة، وبما أن الكلام عن السببية التي يُحافظ فيها على اشتراك الحكم الواقعي بين العالم والجاهل فيكون فعل الظهر فيه مصلحة فيجب، فمع وجود مصلحتين عرضيتين تقتضيان تكليفين القاعدة تقتضي عدم الإجزاء إلا إذا دل دليل خارجي.. إلى هنا يكون قد تم الكلام في أصل مبحث الإجزاء..

ص ٨٨، قوله رحمه الله: (تذنيبان: الأول: لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ..)
 عقد المصنف في ختام المبحث تذنيبين، ولك أن تسأل عن الفرق بين التذنيب والتنبيه، مقتضى المدلول اللفظي للكلمتين أن يكون التنبيه للإشارة والتأكيد على مطلب له قابلية الفهم مما

تقدم، بينما في التذنيب مقتضى المدلول اللفظي للكلمة أن يكون ما يأتي فيه متمم لما تقدم، لكن في لا الواقع لا يلتزمون بذلك دائماً..

التذنيب الأول: يمكن أن نشرحه بكيفية يعود إلى تحرير محل النزاع، وحاصله: أن البحث في الأجزاء وعدمه إنما هو لو وُجد أمر اضطراري أو ظاهري حقيقةً، لا ما إذا ما وجد أمر كذلك تخيلاً..

تارة يقوم دليل أو طريق على لزوم التيمم أو شرطية شيء، وأخرى يقطع المكلف بوجود أمر على سبيل الجهل المركب، فما هو محل النزاع فيما لو وُجد الطريق حقيقةً لا فيما لو تخيله، مثال تقريبي: فقيه أفتى بفتوى ثم بعد ذلك تراجع عنها هنا يجري النزاع لأن الفتوى طريق، وأخرى أقرأ الرسالة العملية وأفهم منه فتوى معينة ويكون فهمي خطأ فلم يكن هناك فتوى بل تخيل فتوى، فما هو محل النزاع هو الأول دون الثاني..

فمن قطع بوجود أمر خطأ فهذا من المسلمات أنه لا يجزي، بلا فرق بين الطريقية والسببية..

نعم يُشكل الأمر في مثل الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث دل الدليل على أن المكلف الجاهل بالأمر بأحدهما يجزيه عن الواقع، والمشهور فرقوا بين أن يكون جهله عن قصور وبين أن يكون عن تقصير، فرقوا فقط من ناحية الإدانة ولم يفرقوا من ناحية الحكم الوضعي، ففي كلا الحالتين قصوراً وتقصيراً تكون صلاته مجزية وصحيحة..

فمن هنا وُجدت مشكلة ثبوتية، وهي أنه كيف تحكمون بالإثم مع كون الفعل مجزياً عن الواقع ومسقطاً لحكمه؟

اختلفوا في الجواب عن هذه الشبهة على وجوه ربما تتجاوز الخمسة، ومختار المصنف في دفع هذه الشبهة أن الذي لم تُقرأ عليه آية التقصير فصلى تماماً بتوهم وجود أمر بالإتمام في الواقع لم يأتي بالمأمور به الواقعي وإنما أتى بالمأمور به التخيلي، فكانت القاعدة تقتضي عدم الإجزاء لكن لما قام الدليل على الإجزاء حينئذ من الممكن أن يكون في مقام الثبوت في هذا الفعل الذي أتى به في حال التخيل مصلحة جبرت معظم مصلحة الواقع الفائت، وفي حال القصور كان المتبقي إما لم يبلغ درجة الإلزام وإما لا يمكن استيفائه، وفي حال التقصير لا يمكن استيفائه وهذا الفائت الذي لم يتمكن المكلف من استيفائه يسند فواته إلى المقصر بخلافه في صورة القصور، فلأجل ذلك حكم المشهور بالإجزاء مع استحقاق العقاب.. هذا هو توجيه المسألة في مقام الثبوت..

درس ١١٠:

ص ٨٨، قوله رحمه الله: (الثاني: لا يذهب عليك أن الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والأمارات..)
التذنيب الثاني: وبه ينتهي البحث في مبحث الإجزاء، تقدم أن مختار المصنف في بعض الأحكام الظاهرية هو الإجزاء، كما في مورد الأصول المنقحة للشروط وما شابه، وكذلك في الأمارات على القول بالسببية في جملة من الصور، من خلال هذا القول بالإجزاء قد يعترض المبتدئ قائلاً: إن القول بالإجزاء يؤدي إلى القول بالتصويب المجمع على بطلانه، فإن التصويب المجمع على بطلانه هو ذلك التصويب الذي يؤدي إلى إنكار الواقع ابتداءً كما عليه الأشاعرة، أو دواماً كما عليه المعتزلة..، فلو كان يوجد حكم واقعي ابتداءً أو دواماً لما كان

من الجائز لنا أن نحكم بالإجزاء، فلما حكمنا بالإجزاء يكشف ذلك إننا عن عدم وجود حكم واقعي..
فتحصل: أن القول بالإجزاء ملازم للقول بالتصويب المجمع على بطلانه..

في مقام الجواب عن هذا التوهم ينبغي تمهيد مقدمة، حاصلها: أن الحكم الشرعي عند الماتن رحمة الله عليه له مراتب أربعة، مرتبة الاقتضاء، ومرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعلية، ومرتبة التنجيز..

فالمرتبة الأولى: هي صرف وجود ملاكات الأحكام من دون جعلٍ وتسجيل على وفقها، كما هو الحال -عادة- قبل بعثة الأنبياء في المولى الحقيقي، أو قبل انتخاب البرلمان في المولى العرفي..

المرتبة الثانية: مرتبة الإنشاء وهي تلك المرتبة التي يجعل فيها الحاكم أوامر ونواهي على وفق تلك المقتضيات من دون أن يستتبع ذلك الجعل بعثاً وزجراً فعلياً، كما هو الحال غالباً في بداية الشرع، مثلاً شرب الخمر في بداية الشرع كان فيه مفسدة وأوحى المولى تبارك وتعالى إلى النفس النبوية حرمة الخمر، ولكن لوجود مانع في نفس العبيد لم يستتبع هذا التحريم زجراً حقيقياً، وكذا الحال بعد انعقاد البرلمان وتدارسهم لمصلحة في فرض ضريبة معينة ووضعهم توماراً في ذلك، لكن هذا التومار لم يبلغ عنه في الجرائد الرسمية لمانع عن ذلك، بل ربما يبقى في الطوامير وتأتي حكومة أخرى ولا تبالي به..، كذلك في شرعنا إذ تبقى بعض الأحكام في مرحلة الإنشاء أو

ما يعبر عنه بسكت عن أشياء إلى أن تظهر شمس البشرية في آخر الزمان فتبين وتبلغ هذه الأحكام..

وأما المرتبة الثالثة: أعني مرتبة الفعلية، هي تلك المرتبة الذي يتخطى فيها الحكم مجرد الإنشاء والوضع في الطوامير، بل يستتبع ذلك بعثاً وزجراً فعلياً، فيبلغ في وسائل الإعلام الرسمية، وعلى وفقه يوضع قانون المكافأة والمجازاة، فيسمى الحكم -حينئذ- بالحكم الفعلي..

المرتبة الرابعة: وهذا الحكم في مرتبته الفعلية بعد القيام من قبل المقنن بجميع ما عليه من وظيفة -من نشره في الجرائد الرسمية وغيرها.. - ربما يصل إلى البعض وربما لا يصل، عند وصوله إلى البعض ينتقل من مرحلة الفعلية إلى مرحلة التجيز، وإذا لم يصل إلى البعض الآخر يبقى في مرحلة الفعلية..

هذه هي مراتب الحكم الأربع باعتقاد المصنف، لا باعتقاد المشهور..

إذا اتضحت هذه المقدمة، يقول المصنف:

بأن العدالة أو بالخصوص الإمامية يعتقدون بأن الحكم الشرعي مشترك بين العالم والجاهل، وهذا الحكم المشترك بين العالم والجاهل ليس هو الحكم بجميع مراتبه، نعم مرتبة الاقتضاء مشتركة فمفسدة الخمر للجاهل وللعالم، ومرتبة الإنشاء مشتركة، أما مرتبة الفعلية فلا دليل على أن الحكم في هذه المرتبة ينبغي أن يكون مشتركاً، ففي بحث الأجزاء عندما يقوم الحكم الظاهري على خلاف ما عليه الواقع يكون الحكم الواقعي بمرتبة إنشائه محفوظاً حدوثاً وبقاءً، فلم يلزم

التصويب المحال والتصويب المجمع على بطلانه، عندما افتينا بالإجزاء فالحكم في مرتبة الإنشاء موجود ولم ننكر وجود حكم واقعي يطلبه المجتهد لنقع في التصويب الأشعري، ولم نقل بانقلاب الواقع لنقع في التصويب المعتزلي، بل الحكم الإنشائي يكون محفوظاً للجاهل، غاية الأمر لما لم تستتبع مرتبة الإنشاء بعثاً وزجراً حقيقياً فلا يكون هذا الحكم فعّالاً، وفرق بين عدم الحكم وعدم فعّالية الحكم، ما يلزم منه التصويب هو القول بعدم الحكم أو بإعدامه - على مبنى الانقلاب - وما هو ثابت في المقام على القول بالإجزاء هو عدم فعّالية الحكم..

بل يمكن إقامة البرهان على وجود حكم في تلك المرتبة - الإنشاء - وهو أن الحكم الظاهري لما كان قد أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي فإن القول بعدم الواقع يؤدي إلى إعدام الحكم الظاهري لنفسه، لأن الحكم الظاهري موقوف على وجود شك بحكم واقعي، فإذا نفينا الحكم الواقعي ينتفي الشك فيه، وإذا انتفى الموضوع ينتفي الحكم، وما يلزم من وجوده عدمه محال، فبناء على ذلك لا يلزم التصويب من القول بالإجزاء..

الفصل الرابع: مقدمة الواجب

ص ٨٩، قوله رحمه الله: (فصل في مقدمة الواجب وقبل الخوض في المقصود، ينبغي رسم أمور:..)
هذا البحث من المباحث التي دونت في الكتب الأصولية منذ القدم، وقبل أن يخوض المصنف في أصل المطلب رسم أموراً، وكانت الأمور التي رسمها أكثر من أصل المطلب..

الأمر الأول:

الأمر الأول: يظهر من بعض العناوين ما يدل على عدم أصولية هذه المسألة، فالمحقق القزويني صاحب الحاشية على القوانين يعنون البحث بقوله: (في وجوب مالا يتم الواجب إلا به) وهو المقدمة، يظهر من هذا العنوان أن البحث عن الحكم الشرعي في وجوبه أو عدم وجوبه، فيرجع إلى ذلك إلى كون البحث عن وجوب المقدمة وعدم وجوبها، وهذا نظير البحث عن وجوب الصلاة وعدم وجوبها، والبحث عن الحكم الشرعي لفعل المكلف مسألة فرعية فقهية وليست مسألة أصولية، فيكون عقدها في علم الأصول استطرادياً..

يجيب المصنف: أنه تقدم في أول الكتاب أن البحث الواحد قد يكون له عدة جهات وحيثيات ينطبق على كل جهة وحيثية مناط علم من العلوم، فتكون المسألة -حينئذ- مشتركة بين علوم متعددة لكن مع الاختلاف في جهة وحيثية بحثها، وبحثنا من هذا القبيل إذا كان البحث عن حكم المقدمة فالمسألة فقهية، أما إذا كان البحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فالمسألة تكون أصولية، توضيحه:

بنظر المصنف تمايز العلم والمسائل بتمايز الأغراض، وغرض عالم الأصول هو تدوين مجموعة من المسائل تصلح أن تقع في طريق الاستنباط، وهذه المسألة بهذا العنوان، أعني

بعنوان الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي..

إن قلت: غاية ما أثبتته لنا أن في هذه المسألة جهتان، بإحداهما تكون فقهية وبالأخرى تكون أصولية، ولكن لم تثبت لنا أنه في الكتب الأصولية بحثت من الجهة الثانية، لعلها بحثت من الجهة الأولى استطراداً..

قلت: لا وجه لحمل بحثها على الاستطراد بعد إمكان حملها على كونها مسألة أصلية، ولا تقاس على بحث القطع فإن الاستطراد فيه لعدم إمكان عقده أصولياً، وهذه المسألة بعد وجود الجهة الأصولية فيها فلا حاجة للاستطراد..

درس ١١١:

ص ٨٩، قوله رحمه الله: (ثم إن الظاهر أيضاً أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه..)
بعد أن ثبت أن البحث عن هذه المسألة هو بحث أصولي وليس بفقهي، يقع الكلام في تحديد نوعية هذه المسألة، فهل هي من المباحث الأصولية اللفظية أم أنها من المباحث الأصولية العقلية؟

يظهر من الشيخ حسن في المعالم أنها مسألة لفظية، والوجه في هذا الظهور يعود إلى أمرين:

الأمر الأول: أنه عقدها في مباحث الألفاظ.

الأمر الثاني: أنه بعد أن ذكر الأقوال في مسألة وجوب المقدمة اختار عدم الوجوب، واستدل على مختاره بانتفاء الدلالات الثلاث، فعندما يقول المولى: (أقم الصلاة) هذا الجملة لا تدل على إيجاب الطهارة لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً، فلو كان الأمر بالشيء يدل على وجوب مقدمته لا بد أن تكون هذه الدلالة

بإحدى الدلالات الثلاث، فإذا انتفت فالأمر بالشيء لا يقتضي وجوب مقدمته، وهذا النمط من الاستدلال واضح الدلالة على كون النزاع بنظر المعالم في دلالة اللفظ وعدم دلالاته..
إذاً يصح أن يُقال إن المسألة بحسب ظاهر كلام المعالم يعتقد بأنها لفظية..

والصحيح بنظر الماتن أنها أصولية عقلية، قبل الاستدلال لذلك لا بد من دفع توهم ربما يسبق إلى بعض الأذهان الطرية، فيقال:

أولاً: لا نسلم أن صاحب المعالم ذكر المسألة في مباحث الألفاظ، وذلك لأن صاحب المعالم نظم كتابه على مطالب، المطلب الأول عنونه بعنوان مباحث الألفاظ وليس منه مقدمة الواجب، والمطلب الثاني عنونه بعنوان الأوامر والنواهي وفيه بحث مقدمة الواجب..

ثانياً: على تقدير التسليم بذلك فيقال: بأنك أيها الماتن ذكرتها في مباحث الألفاظ مع أنك تعتقد أنها عقلية، ولا يوجد بحسب ترتيبك للكتاب وبحسب ترتيب من قبلك مباحث في علم الأصول تصنف تحت المباحث العقلية، فهذه المباحث العقلية ذكرت في مباحث الألفاظ..

أما الأول فجوابه واضح: بعد الالتفات إلى أنه ليس المقصود من أن صاحب المعالم بحث المسألة في مباحث الألفاظ أنه أدخلها تحت عنوان (مباحث الألفاظ) بالحمل الأولي، لكي يُقال: إنما عنون بمباحث الألفاظ المطلب الأول وليس منه مقدمة الواجب، بل المقصود من ذلك هو مباحث الألفاظ بالحمل الشايع، صاحب المعالم ذكر مبحث المقدمة في سياق البحث عن دلالة الأمر على الطلب على نحو الحقيقة أو المجاز

أو الاشتراك في سياق دلالة الأمر على الفور أو التراخي، وهذه المباحث بالحمل الشائع من مباحث الألفاظ..
وأما الثاني حاصله: أن الذكر في مباحث الألفاظ يكون له دلالة على لفظية المسألة مع عدم التصريح بالخلاف، أما ذكرها في مباحث الألفاظ مع التصريح بأنها ليست لفظية فلا دلالة على الذكر على كونها لفظية، وهذا هو الفرق بين المصنف وبين صاحب المعالم، فصاحب المعالم ذكرها في مباحث الألفاظ ولكنه لم يصرح بشيء، بينما صاحب الكفاية ذكرها في مباحث الألفاظ لكنه صرح بكونها عقلية..

بعد ذلك يبرهن المصنف رحمة الله عليه على بطلان ما يظهر من صاحب المعالم، وأصل هذا البرهان للشيخ الأعظم في مطارح الأنظار، حاصله:

أن جعل المسألة من مباحث الألفاظ معناه أن الكلام عن الدلالة وعن دلالة لفظ على معنى، والبحث عن الدلالة بحث إثباتي، والبحث الإثباتي متأخر طبعاً عن البحث الثبوتي، فينتقل إلى البحث الإثباتي بعد الفراغ عن البحث الثبوتي، فلا بد أولاً أن نبحت عن الملازمة العقلية بين الأمر بالشيء والأمر بمقدمته، فإذا فرغنا عن تحقق هذه الملازمة في مقام الثبوت له معنى أن نبحت عن وجود ما يدل عليها، أما لو كانت الملازمة في مقام الثبوت غير ثابتة فلا وجه للبحث عما يدل عليها، وفيما نحن فيه أصل الملازمة بين الأمر بالشيء والأمر بمقدمته كانت محل إشكال بين الأعلام فلا تصل النوبة إلى مقام الإثبات..

بعض أعظم تلامذة المصنف أشكل عليه: بأن هذا البيان لم نفهم له وجهاً، فإن شريك الباري وقع الكلام في امتناعه ثبوتاً وفي إمكانه، إذ لو كان مفروغاً عنه لما ورد قوله تعالى (لو

كان فيهما آلهة) مع أن اللفظ قد وُضع له، فامتناع الشيء ثبوتاً لا يقتضي عدم صحة النزاع في وضع الكلمة له، فيمكن أن نبحت أن لفظة شريك الباري موضوعة لهذا الشيء الممتنع أو غير موضوعة..

والجواب عن إشكال الميرزا المشكيني رحمة الله عليه، حاصله: أن من يعد المسألة لفظية لا يقصد من ذلك أن لفظ الأمر قد وُضع لمفهوم الملازمة حتى يُشبهه ما نحن فيه بشريك الباري، فإن هذا ليس مقصوداً لصاحب المعالم قطعاً، وإنما الكلام في أن واقع الملازمة بمعنى أن المولى إذا أراد ورغب وأحب شيئاً لا بد أن تسري هذه الإرادة والرغبة والحب إلى مقدمته، فيدعي من يقول بأن المسألة لفظية أنه يوجد في اللفظ ما يدل على ذلك، فحينئذ يصح أن يقول له الشيخ الأعظم والآخوند أنه لا بد أولاً أن نبحت عن وجود هذه السراية في الواقع، فأصل السراية لم تثبت بعد حتى نبحت عن شيء في اللفظ يدل عليه، فقياس مقامنا مع الوضع للمفاهيم الممتنعة التحقق قياس مع الفارق..

وبهذا يكون قد تم الكلام في الأمر الأول..

تطبيق العبارة:

قوله: (ثم الظاهر أيضاً..) وجه التعبير بالظاهرية أنه كبحت واقعي لا يجوز التعبير بالظاهر إما أن تكون عقلية أو لا، أما كبحت تصنيفي يعني مُدون الأصول هل بحثها من حيثية عقلية واقعية أو من حيثية لفظية؟ الظاهر أن يتطابق التصنيف مع طبيعة المسألة هنا يصح أن نقول الظاهر..، وإلا في الواقع هي عقلية..

الأمر الثاني:

ص ٨٩، قوله رحمه الله: (إنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات:..)

الأمر الثاني: فُسِّمَت المقدمة بتقسيمات متعددة، والغرض من ذكر تقسيمات المقدمة هو بيان أي قسم يدخل في محل النزاع وأي قسم يخرج، من جملة تقسيمات المقدمة تقسيمها إلى مقدمة خارجية وداخلية..

ويقصد من المقدمة الخارجية: أجزاء العلة التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع..

ويقصد من المقدمة الداخلية: أجزاء المركب، كالتكبير والركوع والسجود في الصلاة..

لا إشكال بينهم في دخول المقدمة الخارجية في حريم النزاع، فيقال: إذا وجبت الصلاة هل يجب شرطها وهو الطهارة أولاً؟، وإنما الكلام في المقدمة الداخلية ولعل أول من استشكل في ذلك -في ما أعلم- هو المحقق الشريف في شرح المطالع، حيث ذكر عند بحثه عن العلل الأربع (المادية، الصورية، الفاعلية، الغائية) ذكر هناك أن العلل الأربع لا يمكن أن تكون في وجودها متقدمة على وجود المعلول، فمقولة تقدم العلة على المعلول لا تصح في العلل الأربع ضرورة أن من العلل الأربع المادية والصورية، فالأجزاء المادية للسريير وهي الخشب والمسامير والأجزاء الصورية وهي الشكل هي عين السريير، وعين الشيء لا يكون متقدماً على الشيء، فإذا لم يصح تقدم العلة المادية والصورية على المعلول فلا يصح تقدمهما مع إضافة الفاعلية والغائية إليهما، فأصل الإشكال في المقدمة الداخلية من كلام المحقق الشريف الجرجاني..

فطبق ذلك علماء الأصول على ما نحن فيه، فالمقدمة الداخلية عبارة عن العلة المادية (أجزاء الشيء) فالركوع والسجود لا

يمكن أن يكون مقدمة، وإذا أردنا توضيح المطلب ففي ضمن نقطتين:

النقطة الأولى: أن صدق المقدمة متوقف على الإثينية، بمعنى لا بد من وجود شيئين ليكون أحدهما مقدمة للآخر..

النقطة الثانية: أن أجزاء المركب هي عين المركب، فلا إثينية بين المركب وأجزاءه، فإذا انتفى ملاك المقدمة -وهو الإثينية- فلا تدخل الأجزاء في حريم النزاع..

درس ١١٢:

ص ٩٠، قوله رحمه الله: (وربما يشكل في كون الأجزاء مقدمة له وسابقة عليه، بأن المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها.) لازال البحث في تحرير النزاع بالنسبة إلى المقدمات الداخلية، وذكروا لإخراج المقدمة الداخلية عن محل النزاع وجهين:

الوجه الأول: يرجع إلى عدم المقتضي.

الوجه الثاني: يرجع إلى وجود المانع.

وكان الكلام في البحث السابق في الوجه الأول الذي يرجع إلى عدم وجود المقتضي للنزاع؛ لأن ما اصطح عليه باسم المقدمة الداخلية ليس هو بمقدمة، لأن المقدمة تقتضي الإثنية ولا إثنية بين المركب وأجزاءه، لأن المركب هو عين أجزاءه، فإذا كان مناط المقدمة هو الإثنية فإذا انتفى هذا المنط لا تبقى مقدمة..

أجيب عن هذا الوجه في كلمات المحققين من الفلاسفة وعلماء الأصول بإبراز فرق اعتباري بين الأجزاء والمركب الذي هو ذو المقدمة، توضيح ذلك:

أن علماء المعقول ذكروا -في ضمن مباحث الكلي- أن الكلي تارة يلحظ في الذهن بمجمع العارض والمعرض (الوصف والموصوف) كالإنسان المتصف بالكلية وأطلقوا عليه اسم (الكلي العقلي)، وأخرى يلحظ في الذهن ذات الوصف أعني الكلية واصطلحوا عليه باسم (الكلي المنطقي)، وثالثة يلحظ ذات الموصوف أي ذات الإنسان في المثال، ويسمى بـ(الكلي الطبيعي)..

فيما نحن فيه طبقوا مثل هذه اللحاظات على الأجزاء، فأجزاء المركب تارة -إذا قيست إلى وصف الاجتماع- يكون الملحوظ العارض والمعرض أعني الأجزاء المتصفة بوصف

الاجتماع، وأخرى يكون الملحوظ ذات الأجزاء مع قطع النظر عن وصف الاجتماع..

باللحاظ الأول تكون الأجزاء هي عين الكلي والمركب، إذ ليس المركب إلا أجزاءه بشرط المعية والانضمام والاجتماع، فلحاظ الأجزاء بشرط المعية هو لحاظ للمركب وللكل، فلا إثينية حينئذ..

بينما إذا قصر الذهن نظره على ذات الأجزاء، فإن ذات الأجزاء المقصور عليها النظر مغايرة للمركب وهذا المغاير للمركب تارة يُلحظ بشرط عدم الانضمام الذي يكون نظير العام الأفرادي، فإن الأجزاء بشرط عدم الانضمام يعني أن النظر إلى كل جزء على حده، وهذا يشبه العام الأفرادي.. وأخرى تلحظ الأجزاء لا بشرط، ولحاظها لا بشرط يكون له قابلية عروض وصف الانضمام والمعية عليها، فقبل عروض هذا الوصف عليه هي غير الركب وغير الكل، فإذا ثبتت المغايرة ثبتت الإثينية، وإذا ثبتت الإثينية وجد مناط المقدمة ومقتضاها، فارتفع الإشكال من ناحية عدم المقتضي..

ص ٩٠، قوله رحمه الله: (وكون الأجزاء الخارجية كالهيولى والصورة، هي الماهية المأخوذة بشرط لا، لا ينافي ذلك..) من هذا الحل استطرد المصنف رحمة الله عليه بذكر اشكال، حاصله:

أنه قد تقدم في بعض تنبيهات المشتق التفريق بين الجنس والفصل من جهة، وبين المادة والصورة من جهة أخرى، حيث قلنا هناك إن علماء المعقول لاحظوا أنه في الجنس والفصل يصح الحمل، فيقال: الإنسان ناطق والإنسان حيوان، بينما في المادة والصورة لا يصدق هذا الشيء، فقام علماء المعقول في

تفسير هذه الظاهرة بجعل المادة والصورة مأخوذة على نحو البشرط لا، والجنس والفصل مأخوذان على نحو اللابشرط.. فإذا في بحث المشتق أثبتنا أن الأجزاء المادية والصورية مأخوذة على نحو البشرط لا، وأنت فيما نحن فيه جعلت للأجزاء للمركب الخارجي مأخوذة على نحو اللابشرط، فإن اللابشرطية تتناسب مع الأجزاء التحليلية من الجنس والفصل، ولا تتناسب مع الأجزاء الخارجية، والحاصل أن ما ذكره المصنف هنا يتنافى مع ما ذكره في بعض تنبيهات المشتق..

يجيب عن هذا الإشكال، بما حاصله: أن اعتبارات الماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة تختلف باختلاف الوصف الذي يُراد من ناحيته التجريد والاختلاط والإطلاق، ففي تنبيهات المشتق كانت التجريد في قولنا: (بشرط لا)، والإطلاق في قولنا: (لابشرط) بلحاظ وصف الإباء عن الحمل وعدم الإباء، فالمادة والصورة أخذت بشرط لا بمعنى أنها آبية عن الحمل، فلذا لم يصح حملها، بينما في ما نحن فيه الإطلاق في الأجزاء -أي لا بشرط- ليس من ناحية الإباء وعدم الإباء بل من ناحية وصف الاجتماع والمعية، وثبت في محله أن التنافي والتضاد بين مطلبين إنما يتم مع وحدة اللحاظ والأمر ليس كذلك بين مطلبنا وبين ما تقدم في المشتق، إذ اللحاظ هناك كان هو الإباء وعدم الإباء عن الحمل واللقاظ هنا بلحاظ الوصف الانضمام والاجتماع، فلا تنافي بين المطلبين..

(الهيولى) يعني المادة..

هذا تمام الكلام في الوجه الأول لإخراج المقدمة الداخلية عن حريم النزاع..

الوجه الثاني: أنه بعد التسليم أن الأجزاء الخارجية للمركب تتصف بعنوان المقدمة، ولكن مع ذلك تخرج عن حريم النزاع لوجود مانع من اتصافها بالوجوب..

هذا الإشكال يرتضيه المصنف وتكون النتيجة هو خروج المقدمة الداخلية عن حريم النزاع، لكن فرق بين خروجها عن حريم النزاع لعدم صدق المقدمة - كما في الوجه الأول-، وبين خروجها عن حريم النزاع لمانع عن اتصافها بالوجوب.. وسوف يظهر أثر هذا الاختلاف في خروجها عن محل النزاع في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين في بحث الأصول العملية..

تقريب هذا الإشكال الثاني:

يتضح بعد تقديم مقدمة، حاصلها:

أن الحيثيات المعتبرة في الأحكام الشرعية تتنوع إلى نوعين، النوع الأول: الحيثيات التعليلية، النوع الثاني: الحيثيات التقييدية..

والفرق بين الحيثيتين أن الحيثية التقييدية تكون داخلية في قوام الموضوع، بخلاف الحيثية التعليلية..

فيما نحن فيه الأجزاء فرغنا عن اتصافها بحيثية المقدمة - لأننا أبطنا الإشكال الأول-، لكن حيثية المقدمة حيثية تعليلية لا تقييدية، بمعنى: أن الوجوب لو ترشح من ذي المقدمة إلى المقدمة فإنه يكون هذا الترشح بسبب المقدمة، فعنوان المقدمة حيثية تعليلية..

أما الموضوع الذي يعرض عليه الوجوب فهو ليس عنوان المقدمة بل معروض الوجوب على تقدير وجوب المقدمة هو المقدمة بالحمل الشائع، أي الوضوء في مثال الطهارة، وقطع المسافة في مثال الحج، فالوضوء والمسافة مثال للمقدمة لا أن

الواجب هو عنوان المقدمة (المقدمة بالحمل الأولي)، بل
الواجب هو المقدمة (بالحمل الشايع)..
حينئذ يتضح الإشكال الثاني، وحاصله:

أن ما تقدم من التفريق بين المركب والأجزاء كان في الحقيقة
تفريقاً اعتبارياً لحاظياً وليس تفريقاً حقيقياً، لأن الذات في كلا
لحاظي المقدمة -اللابشرط، والبشرط الانضمام- الذات واحدة،
فإذا لا يوجد تغاير حقيقي بين الأجزاء والمركب فترشح
الوجوب من المركب إلى أجزائه يقتضي الاستحالة بمناط
الجمع بين المثليين، لأن التغاير الاعتباري إن كان وافياً في دفع
شبهة التماثل لكنه لا يفي في دفع شبهة اللغوية وتحصيل
الحاصل، إذ ما دامت الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي فيلغو
إيجابها بالوجوب الغيري..

إن قلت: سوف يأتي في مبحث اجتماع الأمر والنهي وجود
خلاف في المسألة يبتني على أن تعدد الوجه والعنوان هل
يكشف عن تعدد المعنون أم لا؟، فمن قال بالكفاية أفتى -
أصولياً- بجواز اجتماع الأمر والنهي، ومن قال بعدم الكفاية
أفتى بالامتناع..

(مثلاً هذه الحركة في الدار المغصوبة متعنونة بعنوانين،
عنوان أنه صلاة، وعنوان أنه غضب، فإذا قلنا بتعدد الوجه
والعنوان يكشف عن تعدد المعنون، فإذا معروض الأمر غير
معروض النهي فلا مانع..، أما إذا قلنا لا يكفي فيمتنع..)
فهللاً أيها المصنف لم تجزم هنا بالاستحالة، بل علق الاستحالة
وعدمها على النزاع في مبحث اجتماع الأمر والنهي، إذ فيما
نحن فيه الوجوب النفسي للأجزاء بعنوان أنها ذو المقدمة،
والوجوب الغيري لها بعنوان أنها مقدمة..

فيقال -حينئذ-: إذا كان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون فلا مانع، وإلا فيوجد مانع..²⁷
 قلت: قياس ما نحن فيه على مبحث اجتماع الأمر والنهي قياس مع الفارق، حيث إن العناوين هناك في مبحث اجتماع الأمر والنهي حيثيات تقييدية لأن المحرم هو عنوان الغصب والواجب هو عنوان الصلاة، بينما العناوين هنا حيثية تعليلية الواجب ليس هو عنوان المقدمة بل الواجب هو الطهارة الواجب هو الركوع، فقياس ما نحن فيه على مبحث اجتماع الأمر والنهي قياس مع الفارق، ولذا سوف يقول بالامتناع هنا من قال بالجواز هناك، فصح حينئذ أن نقول بالامتناع هنا سواء قلنا بالجواز هناك أم قلنا بالامتناع..

درس ١١٣:

ص ٩١، قوله رحمه الله: (فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري، باعتبارين..)

كان البحث في الدليل الثاني لإخراج الأجزاء الداخلية عن حريم النزاع، واتضح لدينا أنه على تقدير تجاوز المشكلة السابقة وتسليم أن المقدمة الداخلية تتصف بالمقدمية، إلا أننا توجهنا مشكلة أخرى، وهو: أن الأجزاء والمقدمات الداخلية يوجد مانع من اتصافها بالوجوب الغيري، إذ بعد اتصافها بالوجوب النفسي باعتبار أن الأجزاء هي عين المركب فيكون اتصافها بالوجوب الغيري ثانيةً مستدعياً لاجتماع المثليين، لأن الغيرية والنفسية لا تقتضي تغايراً في أصل البعث والطلب والوجوب..

²⁷ يعني لا ينبغي للمصنف هنا أن يجزم بالإشكال، بل ينبغي أن يعلق المسألة على ما سوف يأتي في مبحث اجتماع الأمر والنهي..

وعلى هذا الأساس يتضح فساد ما قيل من أن اجتماع المثليين فيما نحن فيه غير متحقق لاختلاف الأجزاء في الاعتبار، إذ أنها باعتبار تكون هي عين المركب فتتصف بالوجوب النفسي، وباعتبار تكون مغايرة للمركب فلا تتصف إلا بالوجوب الغيري، وحينئذ لا يلزم اجتماع مثليين في واحد، وهذا التوهم إن أريد ظاهره فقد اتضح فسادُه..

نعم يمكن أن يُحمل على القابلية والاستعداد بمعنى أن الأجزاء لكونها يُنظر إليها بلحاظين لها قابلية الاتصاف بكلٍ من الوجوب النفسي والوجوب الغيري وليس مراد المتوهم هو الاتصاف الفعلي، وبين القابلية والفعلية تفاوتٌ، فإن محذور اجتماع المثليين إنما يكون في مورد فعلية الاتصاف كما لو قلنا أن هذا الجدار عرض عليه بالفعل البياض مرتين ولا يلزم اجتماع المثليين بمجرد قابلية الاتصاف، لأن القابلية تجتمع مع السلب الفعلي، فكما لم يجتمع الضدين في زيد الجاهل بالفعل والعالم بالقوة، كذلك فيما نحن فيه فإن الأجزاء بلحاظ كونها بشرط الانضمام والمعية تتصف بالوجوب النفسي، وبلحاظ اللابشرط والمغايرة للمركب لها قابلية الاتصاف بالوجوب الغيري، غاية الأمر هذه القابلية لم تخطو من مرحلة الاستعداد إلى مرحلة الفعلية وذلك لسبق الوجوب النفسي، فربما يكون مقصود المتوهم من جواز اتصافها بالوجوب الغيري والنفسي هو القابلية لا الاتصاف الفعلي، فإذا كان هو المقصود فلا إشكال..

فتحصل من جميع ما تقدم أن الأجزاء لا يمكن أن تتصف بالفعل بالوجوب الغيري، لكن لها قابلية الاتصاف بالوجوب الغيري، لأننا أثبتنا في البحث السابق الإثنيانية..

لكنه مع ذلك على الرغم من هذا التوجيه للتوهم السابق علق في المتن على ذلك بقوله: (فتأمل)، وأشار في تعليقه على

الكفاية إلى المقصود من التأمل الذي مرجعه إلى انكار القابلية أيضاً، ومرجع ذلك أيضاً إلى انكار اتصاف الأجزاء بالمقدمية، وهذا في الواقع تسليم بالإشكال الأول..

والوجه لعدم اتصاف الأجزاء بالمقدمية: أن المقدمية وإن ذكرنا أنها تتوقف على الإثينية ومن دون وجود إثينية لا مقدمية، لكن هذا لا يعني أنه كلما وجدت الإثينية وجدت المقدمية، لا مقدمية بدون إثينية ولكن لا تتعين المقدمية بوجود الإثينية، بل بعد الإثينية نحن بحاجة إلى إثبات التوقفية، والاختلاف والتغاير الذي هو آية الإثينية بما أنه كان هذا الاختلاف والتغاير بتوسط تعدد اللحاظ واختلاف الاعتبار فلذا كان كافياً لإثبات الإثينية لكنه لا يكفي لإثبات التوقف والعلية، إذ ما دام المركب متحداً ذاتاً مع أجزائه متغائراً معها لحاظاً واعتباراً فلا يصدق التوقف، لأن التوقف بحاجة إلى وجودين مستقلين ذاتاً ولا يصدق بمجرد الإثينية الاعتبارية، وغاية ما أثبتناه عن طريق اللابشرط والبشرط شيء هو التغاير الاعتباري ولم يثبت وجود ذاتين ليتوقف أحدهما على الآخر.. هذا تمام الكلام في المقدمة الداخلية..

(فانقدح) بمعنى فاتضح..

نتيجة البحث: أن المقدمة الداخلية خارجة عن حريم النزاع، إما للإشكال الأول، وإما للإشكال الثاني، وإما لكلا الإشكاليين..

المقدمة الخارجية:

ص ٩١، قوله رحمه الله: (وأما المقدمة الخارجية، فهي ما كان خارجاً عن الأمور به، وكان له دخل في تحققه، لا يكاد يتحقق بدونها..)

أما المقدمة الخارجية، فهل هي داخلة عن حريم النزاع؟ المتعارف عند علماء الأصول أنهم قبل أن يجيبوا عن هذا السؤال ذكروا أقسام المقدمة الخارجية، وبدأوا بتعريف كل قسم

على حدة، ثم شاع بينهم النقض والإبرام في تعريف الأقسام وقد توسع المحقق الشريف في شرح المواقف في هذا المطلب، وشاع بحث ذلك في القوانين والفصول والهداية، والخلاف على أشده كان في تعريف السبب، لأن المقدمة الخارجية تنقسم إلى سبب وشرط ومانع، يرى الماتن رحمه الله أننا لسنا بحاجة إلى ذكر هذه الأقسام والإطالة في تعريفها نقضاً وإبراماً ما دام المقدمة الخارجية فيها مناط المقدمية لأنها عبارة عن كل خارج عن ماهية الأمور به وإن كان قد يكون داخلاً فيه تقييداً كما هو الحال في الشرط، فإن الشرط كالطهارة خارجة عن الصلاة قييداً لكنها داخلة تقييداً بمعنى أن المطلوب والامور به هو الصلاة المقيدة بالطهارة، فحينئذ لا يتأتى الإشكالان السابقان من عدم صدق المقدمية أو عدم صحة الاتصاف بالوجوب الغيري إذ الإثنية الخارجية بين المقدمة الخارجية وذي المقدمة بالوجدان متحققة، فحينئذ بعد وضوح دخول المقدمة الخارجية في محل النزاع لا تبقى حاجة أصولية إلى ذكر تعاريف المقدمة الخارجية..

تقسيمات المقدمة:

التقسيم الأول:

من جملة التقسيمات التي ذكرت للمقدمة، تقسيمها إلى مقدمة عقلية وشرعية وعادية، والغرض من ذكر هذا التقسيم كالغرض من ذكر التقسيم السابق، وهو بيان الداخل من الخارج عن محل النزاع، لكن المصنف هنا عنده إشكالية في صدق المقسم على بعض هذه الأقسام..

١- أما المقدمة العقلية فعُرِّفت بأن ما كان توقف ذبها عليها بحكم العقل، بمعنى أن يستحيل أن يوجد ذو المقدمة من دون وجود ذبها فيقال لهذه المقدمة حينئذ إنها عقلية، كالحج للبعيد العاجز من دون طي المسافة، وهذا القسم لا إشكال في دخوله في محل النزاع إذ بعد ثبوت التوقف العقلي واللابدية العقلية فيقع البحث أنه هل يلزم من هذه اللابدية الوجوب الشرعي للمقدمة أم لا؟

٢- وأما القسم الثاني وهي المقدمة الشرعية، فعرفوها بأنه كل شيء يستحيل شرعاً وجوده بدونه، كاستحالة وجود الصلاة بدون الطهارة فإن هذه الاستحالة شرعية، يرى المصنف أن المقدمة الشرعية ترجع إلى المقدمة العقلية، لأنه لا يخلو، إما أن الشارع والمقنن اشترط الطهارة في الصلاة، وإما لم يشترط، فعلى الثاني لا توقف ومع عدم التوقف لا مقدمية، وعلى الأول يكون توقف الصلاة على الطهارة من توقف المشروط على شرطه، وتوقف المشروط على شرطه عقلي، غاية الأمر الاشتراط تارة يكون تكوينياً وأخرى يكون جعلياً وشرعياً، والتوقف في كلا الحالتين عقلي، فإن المشروط عدم عند عدم شرطه عقلاً، فالمقدمة الشرعية ترجع إلى المقدمة العقلية، لأن التقسيم إن كان بلحاظ التوقف فالتوقف فيما سمي بالشرعية عقلي، نعم إن كان التقسيم بلحاظ المشروط فيصح التقسيم لكنه خلاف ظاهر كلماتهم من كونه تقسيماً لذات المقدمة، فإذا رجعت المقدمة الشرعية إلى العقلية تدخل في محل النزاع..

٣- وأما المقدمة العادية، ففسرت بأحد تفسيرين..

التفسير الأول: إن يكون التوقف بحسب العادة، كتوقف الأكل على وجود ملعقة..، بناء على هذا التفسير فالمقدمة العادية لا ترجع إلى العقلية لعدم التوقف واللابدية، ولكن لا تدخل في محل النزاع لعدم توهم وجوب المقدمة في المقام، فإن البحث في مقدمة الواجب -كما تقدم- بحث عقلي لا لفظي، والعقل هنا لا يحكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته العقلية بهذا المعنى..

التفسير الثاني: أن التوقف على المقدمة من باب الواقعية الخارجية، كتوقف الصعود على السطح على نصب سلم، فإن هذا توقف خارجي، وإن كان العقل لا يمنع عن الكون على السطح من دون نصب السلم لعدم استحالة الطيران عقلاً، فهذا توقف خارجي وواقعي، فإن أريد من المقدمة العادية هذا المعنى فهي بنظر المصنف ترجع إلى العقلية، لأن الكون على السطح من العاجز عن الطيران يكون التوقف على السلم فيه عقلي..

درس ١١٤:

التقسيم الثاني:

ص ٩٢، قوله رحمه الله: (ومنها: تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم..)
من جملة التقسيمات التي ذُكرت للمقدمة، هو تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم..

لابد -أولاً- من الالتفات إلى المقسم لهذا التقسيم، تارة نجعل المقسم هو مقدمة الواجب، فحينئذ يُعترض على التقسيم بأنه من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، إذ أن من جملة الأقسام الأربعة هو مقدمة الوجود التي هي عبارة أخرى عن مقدمة

الواجب، أما لو جعلنا المقسم هو ذات المقدمة فلا يرد هذا الإشكال، والظاهر من عبارة الكتاب إن لم يكن صريحاً أن المقسم هو ذات المقدمة لأنه قال في الأمر الثاني: (ربما تقسم المقدمة..). ولم يقل مقدمة الواجب، وبالتالي لا يُصغى إلى ما سُجل على المصنف في بعض الحواشي، فثبت صحة تقسيم ذات المقدمة إلى هذه الأقسام الأربعة..

١- المقدمة الوجودية فهي ما يتوقف عليه وجود المتعلق، أي: الواجب، كالطهارة أو كقطع المسافة إلى الحج..
فإن تحقق الحج خارجاً الذي هو الواجب يتوقف على قطع المسافة، فقطع المسافة مقدمة وجودية، ولا إشكال في دخولها في محل النزاع عنواناً وملاكاً، أما عنواناً فلوضوح أن المقدمة الوجود هي ما تسمى حقيقة بمقدمة الواجب، وأما ملاكاً فباعتبار أن القائل بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته من باب ترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة يجري في المقدمات الوجودية، لأن الحج في المثال كان وجوبه ثابتاً قبل قطع المسافة، والوجوب الغيري لما كان وجوباً ترشحياً وفي الوجوب الترشيحي لا بد من تقدم المترشح عنه على المترشح إليه، وهذا متحقق بالنسبة لقطع المسافة..، فمقدمة الوجود داخلة في محل النزاع عنواناً وملاكاً..

٢- مقدمة الصحة وهذه أيضاً داخلة في حريم النزاع ضرورة رجوعها إلى مقدمة الوجود، فتدخل في النزاع بنفس المناطق، والوجه في رجوعها إلى مقدمة الوجود: أن مثل الطهارة من الحيض الذي يتوقف عليه صحة الصوم يرجع في الواقع إلى أن وجود الأمور به -وهو الصوم- متوقف على الغسل والطهارة، فترجع إلى مقدمة الوجود..

إن قلت: إنما ذُكر لا يسلم على جميع المباني، إذ يوجد في مثل ألفاظ العبادات مبنيان، أحدهما أن ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيح، والثاني أنها موضوعة للأعم من الصحيح والفساد، ورجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود يتم على المبني الأول ولا يتم على المبني الثاني، ضرورة أنه على المبني الثاني يوجد الصوم وإن لم تغتسل، فلا يتوقف وجود الصوم على الغسل..

قلت: مقدمة الصحة ترجع إلى مقدمة الوجود على كلا المبنيين، والمستشكل خلط بين الأمور به والمسمى، المبنيان المشار إليهما يرتبطان بعالم التسمية والوضع، ومقدمة الوجود معناها ما يتوقف وجود الأمور به عليه، والقائل بالوضع للأعم يُسلم أن الأمور به لخصوص الصحيح..

٣- مقدمة الوجوب أو ما يُعبر عنه بالمقدمة الوجودية، وهو كل ما يتوقف عليه وجوب الواجب بأن يكون شرطاً راجعاً إلى مفاد الهيئة كما هو الحال في الاستطاعة بالنسبة لوجوب الحج، فإن الاستطاعة تفترق عن قطع المسافة في أن الاستطاعة مما يتوقف عليه مفاد الهيئة -أي الوجوب-، وقطع المسافة مما يتوقف عليه مفاد المادة أي الواجب، فلو لا الاستطاعة لا يوجد وجوب..

هذه المقدمة لا إشكال في خروجها عن محل النزاع، ضرورة أن مناط الوجوب الغيري لا يتحقق فيها، حيث إن الوجوب الغيري وجوب ترشحي والوجوب الترشحي يكون معلولاً لما يترشح منه، ولا بد أن توجد العلة قبل المعلول، وفيما نحن فيه قبل الاستطاعة لا يوجد وجوب للحج ليرشح الوجوب منه إلى الاستطاعة، وبعد وجود الاستطاعة وإن وجب الحج لا معنى

للقول بوجوب الاستطاعة لأنه من طلب تحصيل ما هو حاصل..

٤- مقدمة العلم أو المقدمة العلمية، وهذه تارة تفرض في الأحكام الكلية، وأخرى تُفرض في الشبهات الموضوعية.. على الأول.. وقع النزاع في وجوب المعرفة والعلم والفحص بين المشهور وبين المقدس الأردبيلي وتبعه تلميذه صاحب المدارك، حيث ذهب إلى أن الفحص عن الأحكام الكلية وتعلمها واجب بالوجوب النفسي..

بينما المشهور أنكروا الوجوب النفسي، وهم بين قائل بالوجوب الطريقي، وبين قائل بالوجوب الغيري، فهذا يدل حينئذ أن مقدمة العلم بلحاظ الأحكام الكلية داخلة في محل النزاع، إلا أن نظر المصنف ليس إلى هذا النوع من المقدمة العلمية..

بل نظره إلى المقدمة العلمية الذي تُفرض في الشبهات الموضوعية كالصلاة إلى الجهات الأربع لمن اشتبه عليه القبلة، أو كغسل ما فوق المرفق لتحصيل العلم بغسل الواجب..، هذه بنظر المصنف خارجة عن حريم النزاع..

والسبب في ذلك يتضح بعد الالتفات إلى أن الوجوب الغيري من مقولة الوجوب المولوي²⁸، والحال أن المقدمة العلمية من صغريات وجوب الإطاعة ووجوب الإطاعة ليس بوجوب مولوي فهنا دعويان، الأولى: أن وجوب المقدمة العلمية من صغريات وجوب الإطاعة، الثانية: أن وجوب الإطاعة ليس بمولوي..

أما الدعوى الصغروية: فواضح لأن المقدمة العلمية بالمعنى المذكور من باب تحصيل الإطاعة اليقينية لما اشتغلت به الذمة يقيناً..

²⁸ فالوجوب المولوي ينقسم إلى نفسي وغيري..

وأما الدعوى الثانية: فإن الأوامر الواردة في الإطاعة كقوله تعالى: (أطيعوا الله..) يستحيل فيها المولوية، وذلك لأن الأمر بالإطاعة في طول الأوامر المولوية، بمعنى أنه لا بد أولاً أن يوجد أوامر مولوية بالصلاة والصيام -مثلاً- ليقال لنا أطيعوا..، فلو كان الأمر بالإطاعة مولوياً ولم يرجع إلى حكم العقل بالإطاعة فمن الذي يثبت وجوب إطاعة المولى بأمره بالإطاعة..

إذاً الأمر بالإطاعة ليس أمراً مولوياً بل هو أمر إرشادي إلى ما يستقل به العقل..

فثبتت الصغرى والكبرى، فينتج ذلك أن الأمر بالمقدمة العلمية لا يمكن أن يكون مولوياً، ومع إمكان ذلك لا يتصور الوجوب الغيري، لأن الأوامر الغيرية مولوية..
النتيجة: المقدمة العلمية خارجة عن محل النزاع..

درس ١١٥:

التقسيم الثالث:

ص ٩٢، قوله رحمه الله: (ومنها: تقسيمها إلى المتقدم، والمقارن، والمتأخر، بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدمة..)

يقع الكلام في تقسيم رابع للمقدمة، وهو تقسيمها إلى مقدمة مقارنة، ومقدمة، ومتأخرة، وهنا يأتي النزاع المشهور في الشرط المتأخر، حيث إن الشروط بحسب تتبع ما يوجد في الفقه خارجاً تتنوع إلى هذه الأنواع الثلاثة..

فالاستقبال -مثلاً- شرط مقارن للواجب، والزوال شرط مقارن للوجوب، النية شرط مقارن لغسل الوجه الذي هو أحد أجزاء الواجب..

وبعض الشروط تكون متقدمة كما هو الحال في رؤية الهلال الذي هو شرط لوجوب الصوم وهذا الشرط متقدم على الواجب إذ الواجب يبدأ زمنه من طلوع الفجر، أو كالعقد في بيع الصرف فإن العقد في بيع الصرف مقدمة متقدمة على تحقق الملكية لأن عقد الصرف الذي هو عبارة عن بيع الذهب والفضة بالذهب أو الفضة لا تتحقق فيه الملكية إلا بالتقايض في المجلس مع أن العقد سابق ومتقدم على التقايض..

وثالثةً يكون الشرط متأخراً كما هو الحال في الأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة على رأي جمع من الفقهاء، فإن المستحاضة لو صامت يوم الجمعة فإن صحة صيام هذا اليوم يتوقف على أن تغتسل ليلة السبت، فالواجب تحقق في يوم الجمعة وشرطه متأخر عنه..

أو كالإجازة في العقد الفضولي بناء على الكشف، حيث يوجد في العقد الفضولي نظريتان رئيسيتان..

الأولى: أن إجازة المالك بعد تقدم العقد من الأجنبي الفضولي تكون هذه الإجازة محققة للملكية من حين الإجازة، فالكتاب ينتقل إلى ملك المشتري والتمن إلى صاحب الكتاب عندما يقول المالك أجزتك..، بناء على هذه النظرية تكون الإجازة من الشروط المقارنة..

الثانية: القول بالكشف، فالعقد الذي صدر من الأجنبي في الآن الأول يحقق النقل والانتقال في هذا الآن -أي الآن الأول- لكنه مشروط بصدور الإجازة في الآن اللاحق، فالإجازة المتأخرة شرط في تحقق النقل في وقت العقد المتقدم، فالملكية حصلت عند بيع الفضولي..

بعد وضوح هذه الأقسام الثلاثة للشرط، المعروف بينهم الإشكال ثبوتاً على الشرط المتأخر، وحينئذ ما يرد في ظاهر

الشريعة على أنه من الشرط المتأخر بحاجة إلى تأويل، والوجه في هذا الامتناع أن العلة بجميع أجزائها من الشرط والمقتضي وعدم المانع لأبد من أن تكون متقدمة على المعلول، إذ لو كانت العلة متأخرة عن المعلول لكان معنى ذلك أن المعلول يوجد من دون علة، وهو خلف كونه معلولاً، فلا بد أن توجد العلة بجميع شراشيرها ثم بعد ذلك يوجد المعلول، فأجل ذلك حكموا باستحالة الشرط المتأخر..

صاحب الكفاية رحمة الله عليه وسع الإشكال، قال: هذا الإشكال لا يختص بالشرط المتأخر بل يجري في الشرط المتقدم، والقسم الوحيد الذي يسلم عن الإشكال هو الشرط المقارن، والوجه في ذلك:

أن العلة ليس فقط لا يجوز أن تتأخر عن المعلول بل لا يجوز أن تتقدم عن المعلول -طبعاً المراد من التقدم والتأخر هنا هو التقدم والتأخر الزماني و إلا فالعلة حتماً متقدمة رتبةً على المعلول-، فإذا وجدت العلة في الآن الأول ووجد المعلول في الآن الثاني، فلا يخلو، إما أن تكون العلة بجميع أجزائها وجدت في الآن الأول، أو ببعض أجزائها، فعلى الأول يلزم تخلف المعلول عن علته التامة، وإن كانت لم توجد بجميع أجزائها فليست بعلة، فإذا بقيت الأجزاء الموجودة في الآن الأول إلى الآن الثاني الذي وجدت فيه الأجزاء الأخرى فكانت العلة حينئذ مقارنة، فإذا لا وجه لتخصيص الإشكال في الشرط المتأخر بل يجري في الشرط المتقدم..

درس ١١٦:

ص ٩٣، قوله رحمه الله: (والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها، لا يخلو..)

خلاصة ما تقدم: أن الإشكال المشهور في الشرط المتأخر لا يختص به بل يجري أيضاً في الشرط المتقدم، والإشكال هو أنه إما أن يلزم من الالتزام بالشرط المتأخر أو المتقدم تأثير المعدوم في الوجود، وإما أن يلزم رفع اليد عن العلية، والأول مستحيل، والثاني خلف، بيان الملازمة:

أنه إذا فرضنا المتقدم أو المتأخر شرطاً، والمشروط والمعلول غير معاصر له زماناً، فلو التزمنا بعلية الشرط مع عدم المعاصرة زماناً فهذا يعني أن المعدوم أثر في الوجود لأنه حين وجود المعلول كان الشرط معدوماً، وهذا مستحيل لأن الأعدام لا تؤثر، وإذا التزمنا بعدم المؤثرية فهذا خلاف الفرض لأن المفروض أن المتقدم أو المتأخر شرط فالالتزام بعدم التأثير إخراج له عن الشرطية..

ذكر وجوه متعددة لرفع هذا المحذور هذا عند من لم يسلم بأصل المحذور، أما من سلم بأصل المحذور أول ما ورد من الروايات وظاهره الشرط المتأخر..

أما المصنف فالحل الذي يقترحه يختلف باختلاف المشروط، إذ المشروط بالشرط المتقدم أو المتأخر تارة يكون هو التكليف، وأخرى الوضع، وثالثة المتعلق..

يعني الشرط تارة لتكليف مثل الزوال وطلوع الفجر ورؤية الهلال والاستطاعة، وأخرى يكون الشرط لحكم وضعي مثل صيغة الماضوية التي هي شرط للملكية، وثالثة يكون للمأمور به (المتعلق) كشرائط الوجود، فيختلف الحل بحسب اختلاف نوعية المشروط..

فإن المشروط هو التكليف أو الوضع، فالجواب الذي يقترحه الماتن رحمة الله عليه يبتني على استذكار مقدمة حاصلها: أنه

في باب العلية والمعلولية ذكر علماء المعقول أنه لا بد من التسانخ بين العلة والمعلول، فإن كان المعلول في عالم الذهن فلا بد أن تكون العلة كذلك، وإن كان ظرف وجود المعلول هو عالم الأعيان فلا بد أن تكون العلة كذلك، وليس ذلك إلا لأن ما في عالم الأعيان لا يسانخ ما في عالم النفس والذهن، وإلا لانقلب الخارجي ذهنياً أو الذهني خارجياً..

فإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن نعرف أن معلولنا من أي قبيل، ففي شرط التكليف -مثلاً- نلاحظ أن المعلول من الأمور الموجودة في صقع النفس لأن التكليف هو الحكم، والحكم من الأفعال الاختيارية للأمر، وهذا الفعل الاختياري للأمر مسبق بالإرادة وبمباديء الإرادة، وما دام وعاء التكليف هو نفس المولى فلا بد أن تكون علل هذا الحكم قائمة في نفس المولى، فالوجوب شرطه ليس هو ما يحصل في زمن متقدم أو متأخر عليه بل شرطه هو العلم والإدراك والتصور لذلك الشيء المتقدم أو المتأخر، والعلم والإدراك والتصور من الأمور المقارنة للوجوب، وليست من الأمور المتقدمة أو المتأخرة.. إن قلت: إن كان الشرط أمراً مقارناً لا متقدماً ولا متأخراً فكيف صح تقسيم الشرط إلى الأقسام الثلاثة..

قلت: هذا التقسيم بلحاظ ما ينطبق عليه الشرط في الخارج، لا بلحاظ ذات الشرط، فذات الشرط يكون مقارناً دائماً وهو العلم، أما ما ينطبق عليه المعلوم قد يكون متقدماً وقد يكون متأخراً وقد يكون مقارناً، وجعل الشرط هو العلم والإدراك والتصور ينسجم مع قاعدة التسانخ بين العلة والمعلول، لأن الوجوب والتكليف من سنخ أفعال النفس فلا بد أن يكون شرطها وعلتها من هذا السنخ..

هذا الحل كما يجري في شرائط التكليف يجري في شرائط الوضع لأن الجامع بين التكليف والوضع هو الحكم، إذ الحكم

ينقسم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي، والحكم موطنه النفس والشرط لابد أن يكون كذلك..

كما تلاحظ ما أفاده المصنف تسليم بالإشكال، غاية الأمر يقول ما نحن فيه ليس من مصاديق المتقدم والمتأخر، أصل الكبرى سلم بها المصنف وهو أن الشرط المتقدم والشرط المتأخر مستحيل، لكن ما نحن فيه من الشرط المقارن..

العبرة:

(الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها..) أي القاعدة العقلية القائلة بتزامن العلة مع معلوها..

تنبيه: سوف يأتي في مباحث الاستصحاب أن الأحكام الوضعية على أقسام، منها ما يكون قابلاً للجعل الاستقلالي يكون مما تناله يد الجعل مستقلاً كالولاية والقضاة والحجية وما شابه ذلك، ومنها ما لا يناله يد الجعل استقلالاً بل يكون مجعولاً بتبع جعل منشأ الانتزاع كالجزية المنتزعة من الأمر بالمركب وما شابه ذلك، في كلا القسمين الشرط يكون مقارناً، أما ما كان قابلاً للجعل المستقل فهو كالحكم التكليفي بعينه لأنه حكم مجعول من قبل المولى مسبوق بالإرادة ومن مباديء الإرادة التصور واللاحظ..

وأما ما كان منتزعاً فهو لا ينتزع إلا حين تصور الحال لهذا الشرط، المولى عندما يأمر بالمركب ويتصور أجزاءه في هذا الوقت ينتزع الجزئية فيرجع هذا إلى الشرط المقارن..

ص ٩٣، قوله رحمه الله: (وأما الثاني: فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان..)

أما ما كان من قبيل شرائط المأمور به، كما هو الحال في غسل المستحاضة ليلاً لتصحيح الصوم الصدر نهراً، فإن الغسل من شرائط المأمور به وليس من شرائط الوجوب، وحينئذ يرى المصنف أن حل المشكلة يشترك مع شرائط التكليف والوضع بإنكار صغروية ما نحن فيه لانخراص القاعدة العقلية، لكن ببيان مغاير، توضيحه:

أن المولى على مسلك العدالة لا يأمر بشيء إلا إذا كان ذا مصلحة، والمصالح والمفاسد كثيراً ما تختلف في الأشياء بحسب الوجوه والاعتبارات والإضافات فشيء واحد بالإضافة إلى شيء يكون ذا مصلحة وبالإضافة إلى آخر يكون ذا مفسدة، فمثلاً حفر البئر في مكانين بحسب الذات هو حفر بئر ولكن بالإضافة إلى مكان مملوك فيه مصلحة، وبالإضافة إلى مكان مغصوب فيه مفسدة..

فكذلك الحال في الشرائط الصوم للمستحاضة مما أمرت به، ولكن ما فيه مصلحة ليس هو ذات الصوم بل الصوم المضاف إلى الغسل.. الصوم المتصف بلحوق الغسل له.. ووصف الإضافة أو اللحوق من الأوصاف المقارنة وإنما المتأخر هو المضاف إليه لا عنوان الإضافة، فحتى في شرائط المأمور به الشرط يكون مقارناً، فتتحل المشكلة أيضاً..

درس ١١٧:

ص ٩٤، قوله رحمه الله: (فمنشأ توهم الانخراص إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه..)

كان البحث في حل مشكلة الشرط المتأخر، هذا الحل الذي ذكره المصنف رحمة الله عليه تارة في شرائط الحكم الأعم من

التكليفي والوضعي، وأخرى في شرائط الأمور به، وقع محلاً للكلام بين من تأخر عن المصنف فالبعض خالف المصنف في كلا الحليين والبعض خالفه في حله لشرائط الحكم ووافق في حله لشرائط الأمور به..

وكيف كان، تصوير البحث بطريقة تدفع هذه الإشكال خارج عن مستوى البحث، ولكن بشكل مختصر لدفع ما ذكر من توهم، وهو: أن هذا الحل يجري في الحكم الإنشائي ولا يجري في الحكم الفعلي، وبتعبير البعض: أنه ينبغي أن نفرق بين القضايا الحقيقية للأحكام وبين القضايا الخارجية، باعتبار أن الحكم في مرحلة الجعل والإنشاء لما كان فعلاً من أفعال الأمر والمولى فيتوقف على لحاظه وتصوره، واللحاظ والتصور مقارن..

بينما نجد أن الحكم في مرحلة الفعلية قد خرج عن اختيار الأمر وسلطته، لأن فعلية الحكم تكون بفعلية موضوعه، والأمر بما هو مولى لا شأن له في تفعيل الموضوعات بل يرتبط ذلك بذات المكلف، فمثلاً من أمثلة الشرط المتأخر للحكم التكليفي لو قال المولى: إذا جاءك زيد غداً فأكرمه اليوم (هذا شرط متأخر لوجوب الإكرام)

فما ذكره الماتن ينفع في مقام الجعل، إذ أنه حين جعله للوجوب لا بد له من ملاحظة أطراف قضيته، فما هو شرط للوجوب في مرحلة الجعل هو تصور مجيء زيد في الغد، وهذا مقارن لإنشاء الوجوب..

لكن في مقام الفعلية والمجعول لا يدخل في الحساب فعل الأمر والمولى، إذ أن فعلية الحكم تكون بفعلية شرطه، ولا دخالة للمولى بما هو مولى في تفعيل الشرط، ففعلية الحكم في اليوم لا تتحقق إلا بالمجيء الخارجي لزيد غداً، فصح أن يُقال إن

حل المصنف صحيح في مقام الجعل غير صحيح في مرحلة
المجعول والفعلية..

والجواب على وجه الاختصار وتحقيقه في محله، وهو: أن في
عبارة المصنف كلمةً في غاية الأهمية، وهي أن الشرط له
دخالة في حصول الغرض، والعلل الغائية كما ثبت في محله
في مقام التصور لا تكون متأخرة، فإن الاستلقاء الذي هو علة
غائية للنجار في صنع السرير ليست -بما هي داعي- متأخرة
عن صنع السرير بل بتصورها قبل صناعة السرير حركت
الرغبة لدى النجار لصناعة السرير، وهذا معنى ما يقال إن
العلل الغائية متقدمة في مقام تحريك الرغبة..

ومن جهة أخرى ثبت أيضاً أن الوجوه والاعتبارات لها دخالة
في اتصاف الشيء بالحسن والقبح، فقولنا: أمر المولى حسن
قضية خارجية لا حقيقية فلا بد من أن يكون تمام ما له دخل
في وصف الحسن متوفراً عند قولنا أمر هذا الأمر حسن، من
تصور تلك الوجوه التي تكون دخيلة في تحريك الرغبة نحو
الأمر..

وحينئذ يتضح الجواب عن ذلك التوهم لأن منشأ الإشكال في
استحالة الشرط المتأخر في مرحلة الحكم كان في أنه كيف
يكون ما هو غير حاصل موجداً لمعلول، إذ يلزم منه إما سلب
العلية عن الشرط المتأخر أو علية المعدوم في الموجود، لأن
الوجوب فعل للمولى وهذا الفعل لا يعقل أن يكون معلولاً لشيء
متأخر، فبعد أن أرجعنا العلل الغائية إلى شيء حاصل عند
الطلب انحل الإشكال..

أما في مقام الفعلية فالشروط الخارجية المتأخرة ليست من
العلل أصلاً، وإنما هي من الكواشف عن فعلية الشيء في
ظرفه وليست علة غائية، فمجيء زيد في الغد ليس علة

للوجوب الجعلي بل هو مجرد كاشف عن فعلية الوجوب في حينه، وهذا بعينه يقال في الإجازة بناءً على الكشف، وقد أشار الأخوند إلى ذلك في حاشيته على مكاسب الشيخ الأعظم، لا عليّة وإنما هو مجرد كاشف والكاشف نسبته إلى المنكشف ليست نسبة العلة إلى المعلول فلا مانع أن يكشف شيء متأخر عن شيء متقدم، بخلاف التصور فإنه علة غائية لفعل المولى فلا بد أن يكون مقارناً..

تطبيق العبارة:

فمنشأ توهم الانخرام (القاعدة العقلية)

إطلاق الشرط على المتأخر (وهو ليس بشرط)،

وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه، كإطلاقه على المقارن، إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة (ضربك لليتيم الآن حسن - ولكن باعتبار أن الشيء يختلف بالوجوه والاعتبارات- بشرط تعقب هذا الضرب بالترغيب، فالذي هو شرط ليس شراء الهدية بل تعقب الترغيب للترهيب وشراء الهدية طرف الإضافة..)

الموجبة للوجه، الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً، كما كان في الحكم لأجل دخل تصوره فيه، كدخل تصور سائر الأطراف والحدود، التي لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف، أو لما صح عنده الوضع.

وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الاشكال، في بعض فوائدنا، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم، فافهم واغتنم.

ص ٩٤، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع، وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق..)

بعد أن اتضح تقسيم الشرط إلى الأقسام الثلاثة، وأن في الإطلاق مسامحة، وأن الشرط في جميع هذه الأقسام مقارن، وإنما المتقدم والمتأخر والمقارن هو المتصور أو طرف الإضافة، فمهما كان تدخل هذه الأقسام الثلاثة في محل النزاع..

فبناءً على القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته يترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى شرائط الأمور به مقارنة كانت أم متأخرة أم متقدمة، وإنما خصصنا ذلك بشرائط الأمور به لما عرفت أن المقدمات الوجوبية خارجة عن محل النزاع بلا فرق بين المقارن والمتقدم المتأخر.. وبهذا يكون قد تم الكلام في الأمر الثاني وهو تقسيمات المقدمة..

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب.

ص ٩٤، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط، وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود،..)

هناك تقسيمات متعددة للواجب، هذه التقسيمات اسنادها إلى الواجب في بعضها يكون اسناداً حقيقياً وفي بعضها يكون اسناداً مجازياً، ففي بعض هذه التقسيمات الآتية يكون المتصف بالقسم هو الوجوب لا الواجب فيكون الاسناد إلى الواجب اسناداً إلى غير ما هو له وهذا الاسناد يكون مجازياً..

كما أنه يختلف الحال في المجازية والحقيقية باختلاف المباني فعلى رأي المشهور الوجوب يكون مشروطاً ومطلقاً وعلى رأي الشيخ الأعظم الواجب يكون مشروطاً ومطلقاً..

مثلاً تقول: ينقسم الواجب إلى مطلق ومشروط، ينقسم الواجب إلى منجز ومعلق، ينقسم الواجب إلى تبعي وأصلي..، بعض هذه التقسيمات يكون وصف الواجب بالتقسيم اسناد حقيقي، وفي بعضها يكون مجازي، وفي بعضها يختلف الحال من مبنى إلى مبنى كما سوف يتضح من خلال البحث..

التقسيم الأول:

قسم الواجب إلى مطلق ومشروط، وتعارفوا في المطولات قبل الدخول في البحث الرئيسي أن يعرفوا كلاً من المعلق والمشروط ويبدووا ببيان قيوده الاحترازية، وبيان طرده وعكسه نقضاً أو إبراماً..

فمثلاً من جملة التعاريف المذكورة هو أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، والواجب المشروط بخلافه أي ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، فالحج واجب مشروط لأن وجوبه يتوقف على الاستطاعة التي يتوقف عليها الوجود فغير المتمكن وغير المستطيع لن يصدر منه الحج، فالوجود يتوقف على التمكن والاستطاعة والوجوب أيضاً يتوقف عليها..

أعترض على تعريف المطلق بما ذكر في عكسه بأن الصلاة عنهم من أمثلة الواجب المطلق، والحال أن وجوبها يتوقف على الزوال كما أن وجودها كذلك، فبناء على هذا التعريف تكون الصلاة من الواجبات المشروطة، فلا يكون جامعاً لجميع مصاديقه، كما أن الوجوب المشروط لا يكون طارداً للأغيار حيث دخلت فيه الصلاة..

إلا أن المصنف رحمة الله عليه لا يرى داعياً لهذا البحث لما تكرر منه مراراً وسوف يتكرر في المستقبل من أن التعاريف المذكورة تعاريف لشرح الاسم وإشكالات الطرد والعكس لها مجال في التعاريف الحقيقية لا في التعاريف التي تكون لشرح الاسم واتي يقصد منها مجرد تقريب المطلب إلى الذهن وقد نقح ذلك في بحث المشتق..

وعليه يرى المصنف أنه لسنا بحاجة إلى ابتكار تعريف إذا كان المعنى اللغوي للكلمة وافياً بالمطلوب والإطلاق في اللغة والعرف بمعنى الإرسال والتجرد، ومنها طلاق المرأة لإرسالها عن قيد الزوجية..، فيستعمل الإطلاق هنا هذا المعنى العرفي وفي مقابله الاشتراط..
(على الطرد والعكس) الطرد هو المانع والعكس هو الجامعية..

درس ١١٨:

ص ٩٥، قوله رحمه الله: (كما أن الظاهر أن وصفي الاطلاق والاشتراط، وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلا لم يكد يوجد واجب مطلق..)

اتضح لدينا أولاً أن مثل هذه التعاريف ليست بتعاريف حقيقية لكي يشكل عليها إشكالهم على التعاريف الحقيقية، وثانياً أننا لسنا بحاجة إلى ابتكار اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط ما دام المدلول العرفي للكلمتين وافياً بحاجة الأصولي..

ومن خلال ذلك لا بد أن نلحظ الواقع الخارجي للواجبات، وحينئذ نرى أن ما من واجب في الوجود إلا وهو متوقف بحسب وجوبه على شيء، ما لا أقل من الشرائط العامة للتكليف كالبلوغ والعلم والقدرة، فما كان الواقع الخارجي هكذا نستنتج حينئذ أن الإطلاق والاشتراط من المعاني النسبية، فرب

شيء مطلق بالنسبة لشرط ومقيد بالنسبة لآخر، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الواجب المشروط هو كل واجب إذا لوحظ بالنسبة إلى شيء يكون وجوبه مشروطاً به، والمطلق ما ليس كذلك..

بعد وضوح أصل التقسيم وما يقال في تعريف الأقسام، تعرض المصنف لبحث في غاية الأهمية وقع الاختلاف فيه بين الأعلام وهو ما يُسمى بمبحث رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة، فاختار المشهور ومنهم الماتن رجوع القيد إلى الهيئة، بينما نسب إلى الشيخ الأعظم رجوع القيد إلى المادة، ولا بأس قبل الشروع في أدلة الطرفين من تقديم بعض الأمور..

الأمر الأول: أنه على القول برجوع القيد إلى الهيئة يكون المشروط في الواجبات المشروطة هو الحكم والوجوب، لأن مفاد الهيئة هو الحكم، بينما على القول برجوع القيد إلى المادة يكون المشروط هو متعلق الحكم أي الواجب..

الأمر الثاني: أن الأعلام لم يجزموا بصحة نسبة ما ذكر إلى الشيخ الأعظم، لأن النسبة المذكورة وإن كانت قد ذُكرت في تقرير أبي القاسم الكلانترى لمباحث الشيخ إلا أن هذه النسبة لم تظهر لنا من سائر كتب الشيخ بل ظهر لنا في المكاسب عدمها، حيث إن الشيخ الأعظم في مبحث التعليق في العقود وشرطية التنجز اختار عدم جواز التعليق، واستدل على ذلك بالإجماع، فلو كان يمتنع رجوع القيد إلى المادة كما أفاده في التقرير لما كنا بحاجة إلى إبطال التعليق في العقود بمثل الإجماع، فإن الإجماع يستدل به على إبطال أمر يمكن تحقيقه، أما إذا كان تحقق ذلك الأمر ممتنعاً فلا يستدل على عدمه بالإجماع، فاستفاد البعض من استدلال الشيخ في المكاسب على

لزوم تنجز العقد بالإجماع أن الشيخ لا يرى رجوع القيد إلى المادة ومنتاع رجوعه إلى الهيئة.. وفيه نظر.. ليس محلها الكفاية..

الأمر الثالث: أن الوجوب يعرض على مركب المصلحة، وهذه المصلحة قد تكون قائمة بذات العمل من دون تعنونه بعنوان من العناوين ومن دون اتصافه بوجه من الوجوه، وقد تكون المصلحة قائمة في الفعل بشرط اتصافه وتعنونه بعنوان من العناوين..

فعلى الأول لا بد أن يكون الوجوب مطلقاً، ولو شرط شرط فإنما يكون لأجل إبراز المصلحة وترتيبها لا لأجل أصل اتصاف الفعل بالمصلحة، بخلافه على الثاني فإن الفعل حينئذ لا يتصف بالمصلحة إلا مع وجود ذلك الشرط الذي يوجب تعنون الفعل بعنوان من العناوين، فالشرط الذي يذكر حينئذ لا بد أن يكون شرطاً لأصل الوجوب والحكم، وهذا معنى ما يُقال: من أن بعض الشروط تكون لأجل أصل الاتصاف وبعضها تكون لأجل الإبراز والترتب، فتحصل أنه بحسب مقام الثبوت إن كانت المصلحة قائمة في ذات الفعل فكل شرط يذكر في مقام الإثبات لا بد أن يكون لأجل إبراز هذه المصلحة وترتيبها، فيكون من قيود الواجب..، وإن كان الفعل بحسب ذاته لا يتصف بالمصلحة إلا بتعنونه بعنوان ما فتكون الشروط المأخوذة في لسان الخطاب ترجع إلى الوجوب لأنه الموجبة لتعنون الفعل بالعنوان الموجب لاتصافه بالمصلحة..

بعد وضوح هذه المقدمات الثلاث من المسلمات عند طرفي النزاع أن ظاهر اللغة العربية أن الشرط يرجع إلى الهيئة، والسر في ذلك أن القضايا الشرعية من سنخ القضايا الحقيقية والقضية الحقيقية وإن كانت بحسب الاصطلاح المنطقي قسماً

للخارجية وتنضوي معها تحت مقسم من سنخ القضايا الحملية، لكنها لباً وجوهرأ ترجع إلى قضية شرطية يكون الجزاء فيها ملازماً للشرط، والجزاء في القضية الشرطية هو مفاد الهيئة فيكون المشروط بحسب ظاهر اللفظ هو الجزاء هو الحكم لا المتعلق..

إذاً بهذا المقدار حصل الاتفاق بين طرفي النزاع، لكن الشيخ الأعظم على الرغم من اعترافه بهذا الظهور خالف في دعويين..

الأولى: أنه يستحيل أن يرجع القيد إلى الهيئة، ومن الواضح أنه في صورة الاستحالة لا بد من رفع اليد عن ظهور اللفظ.. الثانية: أن القيد لباً وجوهرأ لا بد أن يرجع إلى المادة..

أما دعواه الأولى فبرهن عليها بأن المشهور وما يقتضي

التحقيق عنده أنه منصور: أن المعاني الحرفية سنخ معاني جزئية، لما عرفت من التزام المشهور بأن المعاني الحرفية مندرجة في القسم الثالث من أقسام الوضع، أعني الوضع العام والموضوع له الخاص، هذه مقدمة أولى..

المقدمة الثانية أن الجزئي لا يقبل التقييد، والسرف في عدم قابلية الجزئي للتقييد أن التقييد شأن المفاهيم الوسيعة التي يُراد تضيقها، والجزئي من أول الأمر هو مفهوم مضيق فليس من شأنه التقييد..

المقدمة الثالثة ثبت في أول الكتاب أن الهيئات حروف في الاصطلاح الأصولي..

فبمقتضى هذه النقاط الثلاث يثبت أن الهيئة يمتنع تقييدها، فثبتت الدعوى الأولى..

والدعوى الثانية يأتي عليها الكلام..

درس ١١٩:

ذكرنا أن الشيخ الأعظم رحمة الله عليه اختار -خلافاً لما تقتضيه ظهور الجملة الشرطية- رجوع القيد إلى المادة، ومما ينبغي أن يُعلم في المقام أن الشيخ رحمه الله لم يدخل إلى البحث كما دخل الماتن، فإن الماتن تعرض لهذا المطلب في تقسيمات الواجب، بينما الشيخ الأعظم أثار مسألة كانت معروفةً قبله وهي: أن استعمال الهيئة في مورد الواجبات المشروطة هل هو استعمال حقيقي أم أنه استعمال مجازي؟، في هكذا بحث تناول الشيخ الأعظم المطلب، ونفى المجازية عن طريق الالتزام برجوع الشرط إلى المادة..

إذا اتضح ذلك، نرجع إلى ما لخصه الشيخ الأخوند لكلام الشيخ، حاصل ما أفاده في إثبات الدعوى الأولى السالبة أعني عدم رجوع القيد إلى الهيئة بعبارة جديدة مغايرة لما ذكرته أمس بحسب اللفظ والظاهر إلا أنها تتحد معها جوهرًا ولباً، حاصله:

أن الإطلاق والتقييد من عوارض المفاهيم، إذ المفاهيم هي التي تتصف بسعة الدائرة وضيقتها، والهيئة عند استعمالها لا يُنشأ بها المفهوم بل الأمر والطالب بتوسط الهيئة بيدع ويخلق وجوداً وفرداً خارجياً يُنتزع منه عنوان المطلوب والمأمور، فإذا كانت الهيئة من المعاني الحرفية التي حقيقتها ليست الحكاية عن مفهوم بل إبداع للوجود الرابط، وهذا الوجود المبدع فرد وجزئي، وثبت أن الإطلاق والتقييد من عوارض المفاهيم لا من عوارض الوجود..، فحينئذ يمتنع الإطلاق والتقييد في مفاد الهيئة، فثبتت هذه الدعوى الأولى وهي أن القيد والشرط لا يرجع إلى الهيئة..

ناقش 29 المصنف رحمة الله عليه في هذا البيان بوجهين:

أحدهما -وهو أكثر انسجاماً مع بياننا السابق لدليل الشيخ- وحاصله: أننا نخالف الشيخ مبنائياً لأننا أثبتنا في محله أن الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في المعاني الحرفية كلي و عام، وأن التشخص الذي ينشأ من طور الاستعمال لا يوجب خصوصية المعنى الحرفي، وأثبتنا في محله أن الموضوع له الحرف والموضوع له الاسم الموازي له، فكما أن لحاظ الاستقلالية لا تستوجب تخصيص المعنى الموضوع له الاسم، فكذلك لحاظ الآلية لا تستوجب هذا التخصيص..

وهذا الاشكال -كما تلاحظ مبنائي-، الشيخ يرى أن الوضع عام والموضوع له خاص، والآخوند يرى أن الوضع عام والموضوع له العام، وكما تلاحظ هذا الجواب أنسب بالبيان الذي ذكرته يوم أمس..

الثاني: وهو أكثر انسجاماً مع بيان اليوم، حاصله: أنه سلمنا أن المعنى الحرفي جزئي، وأن المنشأ بالهيئة هو الوجود الإبداعي، وأنه فرد وخاص، ولكن هذا الوجود الإبداعي وإن لم يكن قابلاً لظرو التقيد عليه بعد وجوده لكنه قابلٌ لأن يوجد من الإبتداء مقيداً، نظير ما يُقال: (ضيق فم الركبة) فإن الركبة والبئر عندما يُحفر وينتهي منه يصعب بعد ذلك أن تضيق فمه، ولكن من الممكن أن نحفره من الإبتداء ضيق الفم، والمنشيء والمستعمل للهيئة تارة يبدع وجوداً ضيقاً و أخرى يبدع وجوداً موسعاً، وهذا وإن لم يكن من الإطلاق والتقييد الاصطلاحيين لأنهما من عوارض المفاهيم والماهيات لا الوجود، ولكنه

29 المناقشة بحسب ترتيب الكتاب تكون بعد ذكر الدعويين..

كنتيجة التقييد والإطلاق ويصح أن يقال: في حقه أن الوجوب مطلق ووسيع أو مقيد وضيق..

ص ٩٦، قوله رحمه الله: (وأما لزوم كونه من قيود المادة لبأ، فلان العاقل إذا توجه إلى شيء والتفت إليه، فإما أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثاني.)
أما الدعوى الثانية التي وردت في كلام الشيخ الأعظم، وهي الدعوى الإيجابية وهو أن القيد يرجع إلى المادة، فحاصل ما يستفاد من كلام الشيخ:

أن رجوع القيد إلى المادة أمر عقلائي ينسجم مع الضوابط الحاكمة في مقام التقنين، بلا تفاوت بين نظرية العدالة القائلة: بقيام المباديء من المصالح والمفاسد في المتعلقات، وبلا فرق بين نظرية الأشاعرة المنكرة للحسن والقبح والمعتقدة بوجود أغراض للأمر وإن لم تكن مما يحكم العقلاء بحسنه أو قبحه..،
توضيح ذلك:

أن كل عاقل إذا توجه إلى شيء فإما أن يتعلق طلبه به أو لا، الثاني خارج عن محل الكلام لأن الكلام في الواجب المطلق والمشروط مما يعني أن الطلب قد تعلق، وعلى الأول: فإما أن يكون الشيء المتوجه إليه والذي تعلق به الطلب مورداً للطلب بلحاظ جميع التقادير، أو لا بل يكون مورداً للطلب على تقدير دون تقدير..

فعلى الأول: يتحقق الواجب المطلق والإطلاق نشأ من عدم تقيد المصلحة القائمة فيه بتقدير دون تقدير على رأي العدالة، أو عدم تقيد الغرض فيه بتقدير دون تقدير.. (مثلاً شخص غرضه من طلب الماء غسل السيارة وهذا يتحقق بالماء الحار

أو البارد فيما أن الغرض قائم بطبيعي الماء فلا يقيد الماء (بشيء)

وعلى الثاني أن يقوم المصلحة أو الغرض فيه على تقدير دون تقدير:- تارة يكون هذا التقدير من الأمور الداخلة تحت الاختيار وأخرى لا يكون، فالأول الاستطاعة، والثاني كالزوال..

وعلى الأول بأن يكون داخلاً تحت الاختيار، إما أن يكون المؤثر هو الوجود الاتفاقي، أو لا..

فإن لم يكن داخلاً تحت الاختيار فلا يترشح إليه الطلب، يعني لا يترشح الطلب إلى القيد فقط يطلب التقيد..

وإن كان داخلاً تحت الاختياري وكان وجوده الاتفاقي هو الدخيل في المصلحة أو الغرض أيضاً لا يدخل تحت الطلب لفرض أن الدخيل هو الوجود الاتفاقي مثل الاستطاعة..

ولو كان داخلاً تحت الاختياري وليس الوجود الاتفاقي هو الدخيل فيدخل تحت الطلب..

فنلاحظ من جميع هذه التشقيقات أن كل ما ذكر مرتبط بالمادة لا بالطلب..

إذاً الدليل العقلاني قائم على أن المطلق والمشروط هو متعلق الطلب لا بالطلب..

درس ١٢٠:

ص ٩٧، قوله رحمه: (فإن قلت: على ذلك، يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.)

قبل أن يدخل الماتن رحمة الله عليه في مناقشة الدعوى السلبية للشيخ الأعظم، ذكر محاولة للاستنصار لدعوى الشيخ الأعظم من عدم جواز رجوع القيد إلى الهيئة، حاصل ذلك:

لأنه يترتب على القول برجوع القيد إلى الهيئة تالٍ فاسد وهو لزوم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، والتفكيك بين الإنشاء المنشأ مستحيل، فإذا بطل التالي بطل المقدم..

وبعبارة فنية: نرجع الاستدلال إلى القياس الاستثنائي، وحاصله: أنه إذا رجع القيد والشرط إلى الهيئة لزم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، لكن التفكيك بينهما مستحيل، فينتج أن القيد لا يرجع إلى الهيئة، لأن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم.. أما استحالة التالي (التفكيك بين الإنشاء والمنشأ): فلوضوح أن نسبة الإنشاء إلى المنشأ هي نسبة العلة إلى المعلول، وذكرنا في مباحث الشرط المتأخر أن العلة لا بد أن تكون معاصرة ومقارنة زماناً للمعلول، فلو وُجد الإنشاء في زمن ولم يوجد المنشأ لاختلت القاعدة العقلية الملزمة بتعاصر العلة مع المعلول..

أما بيان الملازمة: فباعتبار أنه في قولنا -مثلاً-: (إذا جاءك زيد فأكرمه) لو كان الشرط يعود إلى مفاد الهيئة فهذا يعني أن المولى في هذه اللحظة بقوله: (فأكرمه) قد أنشأ الوجوب إلا أن الوجوب المنشأ لا يحصل إلا بعد المجيء، الإنشاء فعلي والمنشأ استقبالي فحصل انفكاك الإنشاء عن المنشأ.. إذاً يترتب تالي فاسد على ما ذكره الأخوند من أن القيود كلها ترجع إلى الهيئة (الوجوب) وهو أن يكون الإنشاء فعلي والمنشأ وهو الوجوب استقبالي..

ص ٩٧، قوله رحمه الله: (قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلا بد ألا يكون قبل حصوله طلب وبعث..)
في مقام الجوب عن هذا الاشكال: يرى المصنف أنه لا بد من الالتفات إلى المنشأ في المقام ما هو، تارة يكون المنشأ هو الوجوب على كل تقدير، وأخرى يكون المنشأ هو الوجوب

على تقدير المجيء، وما نحن فيه المنشأ الوجوب على تقدير المجيء، فلو تحقق الوجوب قبل المجيء للزم انفكاك المعلول عن علته، لأن المفروض أن المنشأ بالإنشاء وأن معلول الإنشاء ليس هو مُطلق الوجوب بل الوجوب على تقدير المجيء، فلا بد أن يتحقق الوجوب فلا بد أن يتحقق الوجوب عند تحقق المجيء، وإلا لو تحقق الوجوب قبل تحقق المجيء للزم الخلف وهو أن ما فُرض معلولاً ليس بمعلول وما فُرض منشأً ليس بمنشأً، فلأجل أن الوجوب المنشأ كان مشروطاً بالمجيء فلا بد أن يحصل عند حصول المجيء.. وبالتالي الأمر بالعكس.. التالي الفاسد يترتب لو قلنا: بتحقق الوجوب قبل تحقق الشرط..

تطبيق العبارة:

(فإن قلت: على ذلك..) يعني على تقدير القول برجوع القيد إلى الهيئة..
(حيث لا طلب قبل حصول الشرط) فالطلب على المجيء، والإنشاء حصل الآن..
(.. إنشاء أمر على تقدير كالأخبار به بمكان من الامكان، كما يشهد به الوجدان) مثلاً في باب العتق لو قال له: (أنت حر دبر وفاتي) الإنشاء حصل الآن، والتحرر -المنشأ- دبر الوفاة..

ص ٩٧، قوله رحمه الله: (وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبا ففيه: إن الشيء إذا توجه إليه، وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيره..)
بعد إبطال الدعوى السلبية للشيخ الأعظم يتحرك الماتن رحمة الله عليه لإبطال الدعوى الإيجابية، وهي أن القيد يرجع إلى المادة..

تارة نبني على النظرية القائلة بأن الأحكام الشرعية تابعة لمصالح في جعلها كما هو مختار صاحب الفصول ومختار الماتن في الجملة، وأخرى نبني على أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها..

فإن كانت الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في نفس جعلها، فالجواب عن مدعى الشيخ الأعظم في غاية الوضوح، وذلك لأن الأمر والطلب والإيجاب والتحریم قد تكون المصلحة تترتب عليه كيف ما اتفق، فلا بد حينئذ أن يكون الإيجاب مطلقاً، وقد تترتب المصلحة على الإيجاب على تقدير دون تقدير فلا بد حينئذ أن يكون الإيجاب مقيداً..

ص ٩٨، قوله رحمه الله: (وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور به، والمنهي عنه فكذلك، ضرورة أن التبعية كذلك، إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعي..) مقصود المصنف رحمة الله عليه أن الوضوح على المبنى الأول أنقى من المبنى الثاني بحسب النظرة الأولى، أما بعد التدقيق فيرجع المبنى الثاني إلى ما ذكرناه في المبنى الأول.. أما الإشكال بناء على المبنى الثاني، فقد يقال: إن المصالح والمفاسد لما كانت قائمة في المادة والمتعلق فالمادة -حينئذ- قد تكون مركباً للمصلحة والمفسدة على كل تقدير، وقد تكون كذلك على تقدير دون تقدير، فعلى الأول تكون المادة مطلقة، وعلى الثاني تكون المادة مشروطة، فيتحقق كلام الشيخ الأعظم من كون الإطلاق والاشتراط يرجعان إلى المادة..

ولكنه يجيب عن ذلك بالتفريق بين الأحكام الإنشائية والأحكام الفعلية، من باب المقدمة:

الحكم الفعلي كثيراً ما يكون مغايراً للحكم الإنشائي، ونذكر لذلك موارد..

المورد الأول: الأحكام الإنشائية المجهولة مع قيام الأمانة على خلافها، الحكم الفعلي هو مؤدى الأمانة والحكم الواقعي هو الوجوب مثلاً..

المورد الثاني: قيام الأصول العملية على الخلاف، فشرب التتن مثلاً حكمه الواقعي الحرمة وأصالة البراءة تقول بالإباحة..

المورد الثالث: الأحكام في أول البعثة، لعدم استعداد المكلف كان الفعل مباحاً ولكنه في الواقع فيه ملاك الحرمة..، الحكم الإنشائي حرمة الخمر في بداية البعثة ولكن عندما جاء في مجتمع يشرب الخمر لا يستطيع أن يقول له الآن لا تشرب الخمر فبدأ بشكل تدريجي..

المورد الرابع: بعض الأحكام حتى بعد البعثة..

درس ١٢١:

تنبيه حول جواب المصنف عن إشكال التفكيك بين الإنشاء والمنشأ..

تنبيه: بعد الالتفات إلى إشكالٍ سوف يُذكر في مبحث الواجب المعلق يبقى الصحيح هو ما ذكرناه من شرح، توضيح ذلك من البداية:

أن الإشكال الذي استنصر به لنظرية الشيخ الأعظم يرجع إلى أنه لو رجع القيد إلى الهيئة للزم انفكاك إنشاء الصيغة -مثلاً- عن المنشأ وهو الطلب والوجوب، لأن المفروض أن الإنشاء في الحال والمنشأ بعد تحقق الشرط، والتالي باطل لأن نسبة الإنشاء إلى المنشأ نسبة العلة إلى المعلول والعلة لا بد أن تكون معاصرة زماناً للمعلول..

يمكن أن نحل ما ذكره المصنف عن هذا الاستنصار إلى جوابين..

الجواب الأول: نقضي، وحاصله: أن هذا الكلام كما يجري في الإنشاء يجري في الإخبار، وهذا النقض يمكن أن يُفسر بأحد تفسيرين..

التفسير الأول -وهو الظاهر بدوياً-: أن يريد من الإخبار النسبة الخبرية في مقابل النسبة الإنشائية، فيكون النقض: يصح أن يُنشأ شيء الآن ولكن المنشأ معلق على شيء استقبالي، كما يصح أن يُخبر الآن عن مخبر عنه يحصل في المستقبل، كقولنا: (زيد قائم غداً) الإخبار الآن والمخبر عنه غداً، هذا وجه يمكن أن يحمل عليه الأشكال النقضي، وهذا الذي فهمه في الحلقات والسيد الخوئي..

التفسير الثاني: أن يكون المقصود من الإخبار الحكاية عن أمر تكويني فيه تعليق، كالإحراق -مثلاً- على تقدير شرط وتحقيق أمور تكوينية في حالٍ على تقدير شرط، فحينئذ يكون النقض بالمحكي وهو الأمر التكويني لا بالحكاية.. هذا إشكال نقضي..

الجواب الثاني: حلي، وحاصله: أنه ينبغي أن نفرق بين الحكم الإنشائي والحكم الفعلي، فالمنشأ لابد أن يكون معاصراً زماناً للإنشاء في مرحلة الحكم الإنشائي، والمعاصرة متحققة لأن المنشأ هو الوجوب على تقدير الاستطاعة، والوجوب على تقدير الاستطاعة معاصر لإنشاء وجوب الحج، أما في مقام الفعلية وهو مقام الانطباق لو تحقق انطباقا الوجوب قبل الاستطاعة حينئذ يحصل التخلف، بل لابد أن يتحقق الوجوب بعد الشرط والاستطاعة (هذا في مقام التحقق والفعلية).. هذا هو مقصود المصنف بالاستعانة بما ذكره في الشرط المتأخر، ولما سوف يأتي في الواجب المعلق..

نرجع إلى أصل البحث..

قوله رحمه الله: (وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور به، والمنهي عنه فكذلك، ضرورة أن التبعية كذلك، إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعي..)

بعد وضوح المقدمة التي ذكرناها يوم أمس من أن الحكم الفعلي كثيراً ما يكون مخالفاً للحكم الإنشائي الواقعي، فحينئذ نظرية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها تقتضي قيام المصلحة في المادة بلحاظ الأحكام الإنشائية الواقعية، فالحكم الواقعي الإنشائي مصلحته ومفسدته قائمة في المتعلق، أما الأحكام الفعلية الواصلة للمكلف التي قد تتفق مع الأحكام الإنشائية وقد تختلف عنها فقد يوجد مانع من وصلها بنفسها إلى مقام الفعلية فمن وجود هذا المانع يتكون شرط في الحكم الفعلي يكون بتحقيقه رافعاً للمانع ويكون هذا الشرط من شرائط الحكم، وقد لا يتحقق مانع فيكون الحكم مطلقاً، فمثلاً المفسدة قائمة في شرب الخمر في الحكم الإنشائي بتحريم الخمر ولكن يوجد مانع عن فعلية هذا الحكم ككون الناس في بداية الشريعة فيشترط هذا الحكم بشرط يكون مزامناً لارتفاع المانع ويكون الشرط راجعاً إلى نفس الحكم..

فدعوى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا يقتضي عدم الاشتراط في الحكم الفعلي..

ص ٩٨، قوله رحمه الله: (فان قلت: فما فائدة الانشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً، وبعثاً حالياً.)

طبعاً هذا الإشكال لا يرتبط بأصل المطلب، وإنما ناظر إلى هذا المقطع الذي ورد في كلام الماتن وهو أن الحكم الإنشائي قد لا يصل إلى مرحلة الفعلية إما في أول البعثة أو إلى ظهور صاحب العصر والزمان، فحينئذ يتوجه هذا السؤال: فما هو

فائدة الإنشاء، فليؤجل الإنشاء عن أول البعثة أو فليؤجله إلى آخر الزمان؟

قلت: يمكن أن يُذكر لذلك فائدتان:

الفائدة الأولى: أن تقدم الإنشاء على الفعلية فائدته في الموالى العرفية واضحة، باعتبار أن السلطة المقننة قد لا تستطيع في وقت الفعلية أن تنشأ كما أن السلطة التشريعية في كل دولة تنشأ أحكاماً لحالة الحرب مثلاً وإنما تنشأها في حال السلم لتكون فعلية في حال الحرب، لأنه في زمن الحرب لا يتأتى لها الاجتماع..

وكذا الحال في المولى الحقيقي، غاية الأمر عدم الاستطاعة على الإنشاء في ظرف الفعلية في المولى العرفي للعجز وفي المولى الحقيقي قد يكون لما كتبه على نفسه، فقد يكون عندما يكون فعلي قد انقطع الوحي أو لأسباب متعددة لا تعود إلى قصور في الخالق تبارك وتعالى..

الفائدة الثانية³⁰: أن الإنشائية والفعلية من المعاني النسبية لا من المعاني الحقيقية، فرب حكم بالنسبة إلى البعض يكون إنشائياً وبالنسبة إلى بعض آخر معاصر يكون فعلياً كما في مثل (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) فإنه في أن واحد يكون هذا الخطاب إنشائياً بالنسبة لغير المستطيع وفعلياً بالنسبة للمستطيع، فبلحاظ الانحلال لم يكن هذا الحكم إنشائياً مطلقاً بالنسبة إلى جميع المكلفين، وحينئذ تكون الفائدة في الإنشاء المبكر ليشمل الخطاب بالفعل من تحقق فيه الموضوع والشرائط، وكفى بذلك فائدة..

³⁰ التعبير بالفائدة الثانية مسامحة، وسوف يتضح..

ص ٩٩، قوله رحمه الله: (ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، في محل النزاع أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق..)

بعد أن ثبت المصنف مدعاه ومدعى المشهور من رجوع الشروط في ظاهر الخطاب إلى مفاد الهيئة، يشير إلى مسألة وقع فيها النزاع بينهم، وهي أن المقدمات الوجودية للواجب المشروط هل تدخل في محل النزاع أو لا؟

يظهر من بعض عدم الدخول في محل النزاع فالبعض عنون مبحث مقدمة الواجب بقوله: (في وجوب المقدمات الوجودية للواجب المطلق) في نفس العنوان خصص العنوان بالمقدمات الوجودية للواجب المطلق مما يدل على أن المقدمات الوجودية للواجب المشروط خارجة عن محل النزاع، بل صرح جملة منهم بالخروج عن محل النزاع..

المصنف رحمة الله عليه لا يوافق على ذلك، لا بد أن نلتفت إلى أن المخرج لها عن محل النزاع ما هو مدركه؟، فمثلاً الحج واجب مشروط بالاستطاعة ولهذا الواجب مقدمات وجود، لو قلنا: بأن البحث في مقدمات الواجب يشمل هذه المقدمات الوجودية حينئذ للزم وجوب المقدمات قبل وجوب ذيها، لأن ذيها مشروط بالاستطاعة وهي مطلقة فتكون واجبة قبل الاستطاعة، وهذا واضح البطلان..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه الشبهة: أن من قال بخروجها عن محل النزاع خفي عليه نكتة مهمة، وهي: أن الوجوب الغيري على القول به وجوب ترشحي تبعي، والوجوب الترشحي التبعي تابع لذي المقدمة في الإطلاق والاشتراط، فإذا كان وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة

فوجوب مقدماته كذلك، فلا يلزم وجوب المقدمات قبل وجوب ذي المقدمات..

درس ١٢٢:

ص ٩٩، قوله رحمه الله: (وأما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه مما لا شبهة فيه، ولا ارتياب:.) بعد وضوح انقسام الواجب إلى مطلق ومشروط من جهة، ووضوح أن ظاهر اللغة العربية هو رجوع القيد إلى الهيئة، حينئذ دخل المصنف رحمة الله عليه في زبدة المطلب وهو بيان ما يكون داخلاً في محل النزاع وما يكون خارجاً بلحاظ هذا التقسيم..

ذكرنا أنه يظهر من المشهور تخصيص النزاع بالمقدمات الوجودية للواجب المطلق، وأما المقدمات الوجودية للواجب المشروط فهي خارجة عن محل النزاع..

يرى المصنف رحمة الله عليه أن هذه الدعوى تنحل إلى دعويين، الأولى: انحصار النزاع في المقدمات الوجودية، والثانية: أن المشهور خصصوا الداخل في محل النزاع من المقدمات الوجودية بالواجب المطلق وأخرجوا المقدمات الوجودية للواجب المشروط..

أما انحصار الدعوى في المقدمات الوجودية فهو على مبنى المشهور والمنصور للمصنف في غاية الوضوح، لأن الشروط التي ترجع إلى الوجوب والحكم على مبنى المشهور والمصنف لا يقع فيها النزاع لوضوح أنه قبل تحقق الشرط لا يوجد وجوب لذي المقدمة لكي يترشح منها الوجوب إلى الشرط، وبعد تحقق الشرط لا معنى لإيجابه..

وأما على مبنى الشيخ الأعظم القائل برجوع الشرط إلى المادة فيصبح الشرط في الواجب المشروط مقدمة وجودية وليس مقدمة وجوبية، فهل يترشح الوجوب إليه؟

مقتضى القاعدة في المقدمات الوجودية أن يترشح الوجوب إليها، فإذا قال المولى: (إذا استطعت فحج) فهل يلتزم من يقول بمبنى الشيخ بوجوب الاستطاعة؟!، حتماً لا، فكيف يحل ذلك علمياً؟

الجواب: أن المقدمات وجودية -لأن الشرط إذا رجع إلى الواجب يصبح مقدمات وجود- لأن المقدمات الوجودية لها دخالة في اتصاف الفعل بالمصلحة، وحينئذ تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين..

أحدها: المقدمة الوجودية الخارجة عن محل الاختيار كقيدية الزمان، فالزمان الخاص له دخالة في اتصاف الفعل بالمصلحة، فهو في عين كونه مقدمة وجودية -مع ذلك- لا يترشح الوجوب إليه بخروجه عن محل الاختيار..

ثانيها: تكون المقدمة الوجودية والشرط الراجع إلى المادة داخلة تحت الاختيار، وهذا على نحوين، لأن دخالته في الملاك إما أن ينشأ من وجوده الطبيعي الاتفاقي، وإما أن ينشأ من وجوده الداعوي..

فمثلاً إذا قال المولى: (أكرم زيداً إذا قام) وقلنا بأن الشرط يرجع إلى المادة، وفرض أن المصلحة القائمة في الإكram للقيام دخل فيها ولكن دخالة القيام في المصلحة بوجوده الطبيعي الاتفاقي، حينئذ لا يجب تحصيل قيام زيد، لأنه لو أوجبنا تحصيل القيام لما حصل القيام اتفاقاً بوجود طبيعي، فلا تترتب المصلحة حينئذ لأن المفروض أن المصلحة تترتب على الإكram الذي معه وجود اتفاقي للقيام، فلو أوجبنا تحصيله لما حصل الوجه والاعتبار الموجب لترتب المصلحة، فكأن المولى قال: لو اتفق خارجاً وعلى وفق الطبع قيام زيد حينئذ أكرمه، فالوجود الاتفاقي في القيام دخيل في المصلحة، فلو

ألزمتنا بالقيام لانتفى الوجه والاعتبار الموجب لتعنون الإكرام بالحسن والمصلحة..

من هنا يفهم أن صرف كون الشيء مقدمة وجودية لا يكون أمانة على ترشح الوجوب إليه، بل لابد مضافاً إلى كونه مقدمة وجودية أن لا يؤخذ وجوده الاتفاقي شرطاً، ومن هنا لا يصغى إلى ما قد يتوهمه المبتدئ أن الشيخ الأعظم فقهماً كيف يوجه على مبناه عدم وجوب تحصيل الاستطاعة في الحج.. على مبنى المشهور واضح لأنها شرط وجوب، أما على مبنى الشيخ شرط واجب ولكن الوجود الاتفاقي هو المأخوذ شرطاً.. إذاً نفرق بين المقدمات الوجودية التي يؤخذ وجودها الاتفاقي شرطاً، وبين المقدمات الوجودية التي يؤخذ وجودها الاندفاعي الداعوي شرطاً.. هذا كله في المقدمات الوجودية..

قبل أن ننتقل إلى بحث آخر، بعد أن اتضح أن المقدمة الوجودية التي لا يؤخذ وجودها الاتفاقي شرطاً يجب تحصيلها بناءً على الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، حينئذ تظهر لما حقيقة وهي أن الواجب المشروط الأنصاري هو عين الواجب المعلق الفصولي، توضيح أكثر سوف يأتي في الواجب المعلق، ولكن على نحو الاختصار:

من جملة ما حُلَّ به إشكالية المقدمات المفوتة هو الالتزام بفعالية الوجوب واستقباله الواجب، ففي المقدمة المفوتة نظير غسل الجنابة للصائم قبل طلوع الفجر نلتزم بأن وجوب الصوم فعليٌّ من حين الغروب، وأما طلوع الفجر فهو زمنٌ للواجب - للصوم- فإذا كان الوجوب فعلياً فيدعوا إلى غسل الجنابة، والالتزام بفعالية الوجوب واستقباله الواجب هو ما يسمى بالواجب المعلق، وهذا هو عين الواجب المشروط عند الشيخ،

لأن الاستطاعة مثلاً عندما أرجعناها إلى الحج (المادة) وأن الوجوب مطلق فالمطلق لا بد أن يكون فعلياً قبل الاستطاعة غاية الأمر هو الحج معلق على الاستطاعة، فصار الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً ومعلقاً وهذا عين الواجب المعلق.. إذاً صح أن يقال: إن الواجب المشروط عند الشيخ الأعظم هو الواجب المعلق عن صاحب الفصول..

لكن مع وجود نكنتين ينبغي الالتفات إليهما..
النكته الأولى: أن التعليق في الواجب المعلق حُصَّ بقيدية الزمن، بخلاف الاشتراط في الواجب المشروط، فإنه يشمل الزمان وغير الزمان كالاستطاعة..، نعم قيدية غير الزمان تؤدي التزاماً إلى الزمان لأن القيد الفعلي (يعني الفعل) إذا كان زمانياً لا بد أن يقع في زمان، فالاستطاعة زمانية فلا بد أن تقع في زمان..، لكن المعلق الفصولي في قيد الزمان المباشر لا بالتزام..

النكته الثانية: أن الفرق بين نظرية الشيخ الأعظم ونظرية صاحب الفصول، أن صاحب الفصول يلتزم بفعلية الوجوب وفاعليته، بينما الشيخ الأعظم يلتزم بفعلية الوجوب دون فاعليته، ويفكك بين الفعلية والمحركية.. فهو فعلي لكن غير محرك..

(محل النزاع بين الشيخ والمشهور في الشروط التي تكون ظاهر العربية ترجعه إلى الهيئة، المشهور يأخذون بالظهور بلا أي محذور، الشيخ لا يأخذ بالظهور لوجود المحذور)

درس ١٢٣:

ص ٩٩، قوله رحمه الله: (هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات، وأما المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها، حتى في الواجب المشروط - بالمعنى المختار - قبل حصول شرطه..). في آخر البحث عن الواجب المطلق والمشروط يتعرض الماتن رحمة الله عليه لمسألة المعرفة والفحص والتعلم المعبر عنها بالمقدمة العلمية التي تقدم توضيحها سابقاً، وحينئذ لنا الحق في أن نتساءل عن السبب في إقحام مقدمة المعرفة والعلم في مبحث الواجب المطلق والمشروط..

المعرفة والعلم والفحص اتفق العلماء قاطبة على وجوبها، واختلفوا في ذلك على أقوال:

فبعضهم ذهب إلى أن الحكم المتعلق بالمعرفة والفحص هو حكم مولوي، وذهب آخرون إلى كونه حكماً إرشادياً، والذين اختاروا مولوية حكم الفحص والمعرفة اختلفوا فيما بينهم، فبين قائل بالوجوب النفسي لكن التهيئي كما نسب إلى المقدس الأردبيلي وتلميذه السيد السند في المدارك، وبين قائل بالوجوب المولوي الغيري، وثالث قائل بالوجوب الطريقي، وهذه الأقوال سوف يأتي توضيحها مفصلاً في الخاتمة التي يتعرض لها المصنف في آخر بحث البراءة..

الذي يهمننا في المقام أن بعض هذه الأقوال كانت هي القول بالوجوب الغيري، ونحن نعرف أن الوجوب الغيري إنما يكون في مقام يتوقف وجود الواجب على المقدمة، حيث إننا لما أخرجنا المقدمات الوجوبية عن محل النزاع وانحصر النزاع في المقدمات الوجودية، فلا بد للشيء الذي يقال بوجوبه الغيري أن يكون مقدمة وجودية، فهل المعرفة والفحص مما يتوقف عليه وجود الواجب أم لا؟

فإذا كان لا يتوقف عليه وجود الواجب فالقول بالوجوب الغيري يصبح باطلاً، ثم بعد الفراغ عن توقف وجود الواجب عليه هذا لوحده لا يكون كافياً بل نحتاج إلى أن نميز بين الواجب المطلق والواجب المشروط، إذ لو فرض التوقف لكن كان الواجب مشروطاً بشرطٍ لم يتحقق بعد فلا نستطيع أن نقول بوجوب المعرفة غيرياً قبل تحقق الشرط، لعدم فعلية الوجوب قبل تحقق الشرط ليرشح منه وجوب إلى مقدماته..
 إذاً نحتاج إلى أمرين..
 الأول: أن نثبت التوقف..، الثاني: أن نميز بين الواجب المطلق والواجب المشروط...

أما إثبات التوقف.. فقد يقال: أن المعرفة والفحص ليست مما يتوقف عليه وجود الواجب فليست نظير قطع المسافة، فإن البعيد عن مكة لا يصدر منه الواجب إلا بقطع المسافة، وليس الأمر كذلك في المعرفة والفحص، إذ قد يحصل الواجب من المكلف حتى من دون معرفة وفحص..، مثلاً اشتبهت عليّ القبلة ولم أفحص فصليت إلى جهة وصادفت أنها جهة القبلة فحصل الواجب من دون فحص..، إذاً لا توقف في البين..، وإذا كان لا توقف كيف يقال بالوجوب الغيري؟!..، الوجوب الغيري فرع التوقف..

ولكن ينبغي أن نلتفت إلى أن الموارد مختلفة ففي بعض الموارد يكون الفحص والمعرفة مقدمة للعلم ببراءة الذمة وليست مقدمة لإيجاد الواجب، كما هو الحال فيمن اشتبه عليه التكليف ودار أمره بين أمور فإنه بدون الفحص وإن أمكن وجود الواجب لكن العلم التفصيلي ببراءة الذمة لا يتحقق إلى بالفحص، فالفحص في مثل هذا المورد ليس مقدمة لوجود الواجب بل هو مقدمة للعلم بالإتيان بالواجب..

ولكن في موارد أخرى قد يتوقف وجود الواجب على الفحص، وهذا هو مصب البحث بين الأعلام بقرينة استشهادهم بقوله عليه السلام حكاية عن الملائكة في يوم القيامة: (لما لم تعمل؟، قال: لم أعلم، فيقال له: هلا تعلمت؟) حيث يستفاد من هذا الخبر أن عدم وجود الواجب نشأ من عدم العلم والمعرفة والفحص وليس ناظر إلى مورد مثل موارد العلم الإجمالي.. فالعلم مقدمة لإيجاد الواجب هذا هو محل الكلام لديهم..

إذاً ثبتنا أصل التوقف، فصار المقتضي للنزاع موجوداً في أن المعرفة والعلم هل واجبة بالوجوب الغيري أو بالوجوب النفسي أو بالوجوب الطريقي أو بالوجوب الإرشادي؟³¹..

بعد ذلك ينبغي أن نميز بين الواجب المطلق والواجب المشروط، وذلك لأنه على تقدير الواجب المشروط كيف نثبت وجوب الفحص قبل تحقق الشرط؟، فإن هذا ليس إلا من باب وجود المعلول من دون علة، لأن الوجوب الغيري وجوب ترشحي ومعلول للوجوب النفسي، فإذا كان الواجب مشروطاً فلا وجوب نفسي قبل تحقق الشرط فكيف تقول بوجوب الفحص غيرياً؟

وحينئذ ينبغي القول بأن الأقوال الأربعة (الوجوب النفسي، غيري، طريقي، إرشادي) لها مجال في الواجب المطلق، أو في الواجب المشروط بعد تحقق شرطه، إما في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه فلا مجال للقول بوجوب المعرفة غيرياً لأنه يؤدي إلى وجود المعلول قبل وجود العلة..، مع أن الفقهاء أجمعوا على وجوب الفحص مطلقاً يعني في الواجب

³¹ فما في بعض الحواشي من إنكار أصل التوقف، فلا يأتي الكلام في البحث الذي بعده في غيره محله..

المطلق وفي الواجب المشروط، قبل تحقق الشرط وبعد تحقق الشرط..

وبما أن الظاهر أن المناط في وجوب الفحص في جميع الموارد واحد فحينئذ يمتنع القول بالوجوب الغيري حتى في الواجب المطلق وفي المشروط بعد تحقق شرطه..

عقلياً وثبوتاً لا مانع من التفصيل في دوران الأمر في الواجب المطلق بين أقوال أربعة، وفي الواجب المشروط بعد تحقق شرطه يدور الأمر بين أقوال أربعة، أما في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه ينبغي أن نخرج الوجوب الغيري من الدوران لعدم إمكانه.. هذا ثبوتاً ممكن..

لكن لما كان الظاهر منهم أن المناط في الوجوب في جميع هذه الموارد واحد فإذا امتنع الوجوب الغيري في أحدها لا بد أن نقول برفع اليد عنه في الموارد الأخرى..

والمختار عند المصنف هنا -لأنه سوف يأتي في بحث البراءة ما يظهر منه أنه شيء آخر وفي الدورة السابقة وفقت بين المطلبين فراجع- هو: أن المعرفة واجبة حتى في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه لكن بالوجوب الإرشادي، توضيح ذلك:

أن العقل يستقل بعد الالتفات إلى وجود شريعة متضمنة لأحكام إلزامية بوجوب الفحص لأن ترك الفحص يتنافى مع رسم العبودية والرقية لأنه يدل على التهاون وعدم الاعتناء بتكاليف المولى، فالأوامر الواردة في الشريعة التي تدل على الفحص هي أوامر ترشد إلى هذا الحكم العقلي، وبالتالي فلا يوجد وجوب غيري لهذه المقدمة.. (أصل المقدمة ثبتناها ولكن ليست واجبة بالوجوب الغيري)

قوله: (فافهم) إشارة إلى ما سيأتي أنه في بحث الخاتمة هناك سوف يظهر أن مختار المصنف شيء آخر..

درس ١٢٤:

ص ١٠٠، قوله رحمه الله: (تذنيب: لا يخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً..)

في هذا التذنيب يتناول المصنف رحمة الله عليه مطلبين، ولا يخفى على المراجع لما تقدم على الكفاية أن ما ذكره في الكفاية كتذنيب كان هو المطلب الأساسي عندهم..

المسألة الأولى: ترتبط باستعمال لفظ الواجب، فهل هو على نسق واحد في كلِّ من المطلق والمشروط أم لا؟

تارة يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال بينهم أنه يكون هذا الاستعمال والإطلاق على وجه الحقيقة لما تقدم في بحث المشتق من أن إطلاق لفظ المشتق بلحاظ حال التلبس يكون خارجاً عن محل النزاع وعند الجميع يكون على وجه الحقيقة، كما لو قلنا: كان زيد ضارباً أمس، وسيكون زيد ضارباً غداً، وهو ضارب الآن)، وما نحن فيه من مصاديق هذه القاعدة، ففي الواجب المشروط الذي لم يحصل شرطه بعد يصح أن يُقال: (هذا سيكون واجباً غداً) إذا كان الشرط سيحصل في الغد، وهذا يكون حقيقة، بلا فرق في ذلك بين مختار الشيخ ومختار المشهور..

أما بناء على مختار الشيخ فلأن الغد -مثلاً- هو ظرف للواجب أما الفعل فيتصف بالوجوب من الآن، وأما بناء على مختار المشهور فالفعل وإن لم يتصف بالوجوب حين الاستعمال لكن

لما كان الاستعمال بلحاظ حال التلبس فيكون على وجه الحقيقة..

أما استعمال كلمة الواجب لا بلحاظ حال التلبس، فيفترق الحال على المبنيين، على مبنى الشيخ يكون الاستعمال حقيقياً، وعلى مبنى المشهور يكون مجازياً..

أما الوجه في الحقيقية على مبنى الشيخ فلفعية الوجوب قبل حصول الشرط فيصح أن نقول الحج الآن واجب، وأما المجازية على مبنى المشهور فواضح إذ لا تلبس بالوجوب قبل حصول الشرط، فإطلاق الوجوب على الفعل يكون بعلاقة الأول والمشاركة.. هذا الفعل واجب باعتبار أنه سيؤول أمره بعد تحقق الشرط إلى الوجوب..

المسألة الثانية: ترتبط باستعمال الصيغة³²، فهل صيغة الأمر مع الاشتراط تكون على وجه الحقيقة أم المجاز؟
خلافاً لما اختاره المصنف رحمة الله عليه في لفظ الواجب من التفصيل هنا يختار أن استعمال الصيغة مع الاشتراط يكون مطلقاً على وجه الحقيقة، ولا تجوز في البين..
أما على مختار الشيخ الأعظم فباعتبار أن صيغة الأمر قد استعملت في الطلب المطلق، لأن المفروض أن القيد لا يرجع إلى الطلب بل يرجع إلى المطلوب فالطلب مطلقاً، استعمال لفظ الصيغة في ذات الطلب استعمال حقيقي..

وإنما الإشكال على مختار المشهور، فقد يقال بالمجازية لأن الصيغة بناء على المختار استعملت في الطلب المقيد، واستعمال اللفظ الموضوع للمطلق في المقيد يكون على وجه المجاز، إلا أن هذا التوهم سرعان ما يتضح بطلانه بعد

³² المسألة الأولى كانت ترتبط بإطلاق لفظ الواجب، هذه ترتبط بالصيغة..

الالتفات إلى أن استعمال اللفظ في المقيد كان بتوسط تعدد الدال والمدلول، فالصيغة لم تستعمل إلا في ذات الطلب والتقييد استفدناه من دال آخر وهو قوله: (إن استطعت..)، واستعمال اللفظ الموضوع في المطلق في المقيد على طريقة تعدد الدال والمدلول يكون على وجه الحقيقة، سواء قلنا بنظرية سلطان العلماء في أسماء الأجناس أم قلنا بنظرية المتقدمين على سلطان العلماء..، فسلطان العلماء يرى أن اسم الجنس ليس موضوع لا للماهية المطلقة ولا المقيدة وإنما موضوع لمعنى ينسجم مع الإطلاق والتقييد، والقدماء نسب إليهم أن اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فليكن لأن التقييد استفدناه من دال آخر، فلا يلزم تجوز في البين.. بهذا يتم الكلام في مبحث الواجب المطلق والمشروط..

تطبيق العبارة:

(.. بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً..) يعني بلا فرق على مبنى الشيخ ومبنى المشهور، لأن الإطلاق بلحاظ حال التلبس وقد تقدم في بحث المشتق أنه خارج عن محل النزاع..

(وأما بلحاظ حال قبل حصوله..) يعني الآن أنا أقول: زيد ضارب وهو متلبس بالضرب غداً، الآن أسند إليه الضرب لا أسند إليه الضرب غداً، يختلف الحال على رأي الشيخ ورأي المشهور..

(.. الأول أو المشاركة..) عطف المشاركة على الأول ب(أو) هذا مبني على كونه علاقيتين، وحينئذ يكون التفريق بينهما، أنه في المشاركة لا يتم الاستعمال المجازي إلا في حال بدو التحول كإطلاق العنب على الحصرم في وقت أشرف على التحول، بينما علاقة الأول حتى لو كان يوجد فاصل زمني كبير..

(.. كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد، لا المبهم المقسم، فافهم..) هذا تنظير، يقول إطلاق الصيغة على المقيد على طريقة تعدد الدال والمدلول يكون حقيقياً، كذلك إطلاق الصيغة على المطلق في مقابل المقيد يكون حقيقياً، غاية الأمر في الإطلاق لأول يكون الدال المتعدد لفظياً، في الإطلاق الثاني يكون الدال المتعدد أحدهما بقريئة الحكمة..

درس ١٢٥:

ص ١٠٠، قوله رحمه الله: (ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز، قال في الفصول: إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف..)

من جملة التقسيمات التي ذكرت للواجب تقسيمه إلى المعلق والمنجز، ولما كان هذا التقسيم من مبتكرات صاحب الفصول شرع المصنف رحمة الله عليه في مقام توضيحه بنقل كلام صاحب الفصول، وقد تعرض الشيخ الأعظم أيضاً إلى ما ذكره في الفصول وأطال في توضيحه، اكتفى المصنف في مقام التوضيح بمجرد ذكر أصل التقسيم بحسب عبارة الفصول.. بعد أن قسمنا الواجب فيما تقدم إلى مطلق ومشروط، قام صاحب الفصول وقسم الواجب المطلق إلى قسمين، أحدهما أطلق عليه اسم الواجب المنجز، والآخر الواجب المعلق، فالمقسم إذاً لهذا التقسيم هو الواجب المطلق، ومن خصائص الواجب المطلق أن الوجوب فيه يكون في فعلياً غير متوقف على شيء، فإذا كان هو المقسم للمنجز والمعلق فهذا يعني أن الوجوب في كلا القسمين لا بد من أن يكونا فعلياً..

ففي هذا الواجب -الذي يكون وجوبه فعلياً- إن كان أيضاً الواجب لا يتوقف على شيء بحيث تكون فعلية الواجب معاصرة لفعلية الوجوب فيسمى الواجب حينئذ بالواجب

المنجز، ومثّل في الفصول للواجب المنجز بالمعرفة، فإن المعرفة -كما تقدم- من الواجبات المطلقة فيكون وجوبها فعلياً، وفي الوقت نفسه فإن المعرفة ذاتها لا تتوقف على شيء آخر لا يتوقف عليه الوجوب، وعليه فتتعاصر فعلية الوجوب مع فعلية الواجب..

بينما فيما أطلق عليه اسم الواجب المعلق نلاحظ أن الوجوب يكون فعلياً ضرورة كونه من أقسام المطلق، إلا أن الواجب يتوقف على شيء غير حاصل في وقت فعلية الوجوب كالزمان، ومثّل لذلك بوجوب الحج فإن الوجوب يكون فعلياً من حين الاستطاعة أو من أول أزمنة خروج الرفقة التي يتمكن عادة من الالتحاق بها -على الخلاف في زمن الوجوب من حين الاستطاعة أو من حين خروج الرفقة- بينما الحج وهو الواجب يبدأ متأخراً من يوم التروية -مثلاً-، فالاستطاعة أو خروج الرفقة إن كان في شعبان فالوجوب يكون فعلياً من ذلك الوقت وأما الواجب فتتوقف فعليته على مجيء ظرفه الزماني..

هذا توضيح هذا التقسيم الذي أفاده في الفصول، ومن ناحية ثبوتية لا مانع بدوياً من الالتزام بهكذا تقسيم، إذ إن دخالة القيد في واجب وعدم دخالته يكون خاضعاً للأغراض والمصالح، فرب غرض أو مصلحة تكون مترتبة على الفعل ذاته ورب غرض أو مصلحة تكون مترتبة على الفعل المقيد بقيد غير مقدور كالزمان..

الفرق بين الواجب المعلق والمشروط:

ثم بعد ذلك حاول صاحب الفصول أن يفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط، إذ يشتركان في أن كل واحد منهما يوجد فيه تعليق وتوقف، غاية الأمر التعليق في المعلق للفعل

وفي المشروط للحكم، فالمعلق على الشرط في الواجب المشروط هو الوجوب، والمعلق على شرط الزمان غير الاختياري في المعلق هو الفعل والواجب، ولأجل ذلك استنتجنا من كلام الفصول أن المقسم للمنجز والمعلق هو الواجب المطلق، مع أنه لم يصرح بذلك في الفصول..

مناقشة الشيخ الأعظم لصاحب الفصول:

هذا التقسيم الذي ذكره في الفصول كان محلاً للمحاكمة بين الأعلام، ومن جملة من علق على ذلك الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار، فإنه بعد أن أطنب في توضيح مراد الفصول أرجع التفريق بين المعلق والمشروط إلى الاختلاف في التعبير، فإن قال المولى -مثلاً-: (إذا جاء وقت كذا فصل) يكون التعليق للحكم، وأما لو قال -مثلاً-: (صل في وقت كذا) فيكون التعليق للفعل، وأما الحكم فيكون فعلياً..

فعلق على ذلك بأن هذا التفريق وإن كان يقتضيه ظاهر اللغة العربية إلا أنه لباً وثبوتاً لا بد من أن نرفع اليد عن ذلك، لما تقدم من امتناع تقييد الهيئة..

وهذا كما تلاحظ ليس انكاراً لتقسيم الفصول بقدر ما هو إنكار للواجب المشروط المشهور، لأنك قد عرفت سابقاً أن الشيخ الأعظم قد أنكر رجوع القيود إلى الهيئة، فإذا كانت القيود ترجع إلى المادة فحينئذ لا يبقى موقع للالتزام بالواجب المعلق، إذ الواجب المعلق هو المشروط نفسه بحسب اصطلاح الشيخ الأعظم..

فالشيخ في الواقع ينكر الواجب المشروط بحسب اصطلاح المشهور، ونعرف أن الواجب المشروط بحسب اصطلاح الشيخ الوجوب فيه لا يكون مقيداً فيكون فعلياً، وحينئذ فالثمرة

المرجوة من الواجب المعلق تترتب على الواجب المشروط
باصطلاح الشيخ، توضيح ذلك:

أن الذي دعا الفصول إلى الالتزام بالواجب المعلق هو حلُّ
إشكالية ما يسمى بالمقدمات المفوتة، وهي تلك المقدمات التي
لو لم يؤتى بها قبل زمان الواجب تؤدي إلى فوات الواجب كـ
(تهيئة تأشيرة الدخول في مسألة الحج، وغسل الجنابة قبل
طلوع الفجر) فإن الغسل والتأشيرة من المقدمات فكيف تجبان
قبل وجوب ذي المقدمة والحال أن الوجوب الغيري معلول
للوjub النفسي.. أليس هذا من باب تقدم المعلول على العلة؟!
لنرفع هذه الإشكالية التزم صاحب الفصول بالواجب المعلق،
لأنه حينئذ يكون طلوع الفجر قيماً للصوم لا للوجوب فإن
الوجوب يكون فعلياً قبل طلوع الفجر، فإذا كان فعلياً فترشح
منه داعوية إلى المقدمات، فثمرة الواجب المعلق هي رفع
إشكالية المقدمات المفوتة..

الشيخ يرى أن هذه الإشكالية ترتفع بالواجب المشروط
باصطلاح الشيخ..، فصار واضح أنه ليس إنكار للواجب
المعلق بقدر ما هو إنكار لوجود شيء وراء الواجب المشروط
باصطلاحه..

مناقشة المصنف للشيخ ولصاحب الفصول:

المصنف رحمة الله عليه يرى بطلان ما أشكل به الشيخ على
صاحب الفصول، لأنه يبتني على إنكار الواجب المشروط
باصطلاح المشهور، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أن ما ذكره
الشيخ لا يصح ثبوتاً وإثباتاً..

والصحيح بنظره في التعليق على ما أفاده في الفصول أن في
الواجب المعلق يوجد حيثيتان، حيثية الوجوب، وحيثية الواجب
والفعل..

والتعليق في الواجب المعلق للحيثية الثانية، فإذا كان الأمر كذلك فارتفاع إشكالية المقدمات المفوتة لا يرتبط بحيثية الواجب بل يرتبط بحيثية الوجوب، إذ يكفي في رفع محذور تقدم المعلول على العلة أن نلتزم بفعلية الوجوب، فإذا كان الوجوب فعلياً قبل طلوع الفجر فله محركية وداعوية إلى المقدمات، سواء علقنا الحيثية الثانية أم لم نعلقها..، فحل إشكالية المقدمات المفوتة لم ينشأ من حيث تعليق الواجب وإنما نشأ من حيث فعلية الوجوب، والواجب المعلق يسمى معلقاً من حيثية تعليق الواجب، وعليه فلا يبقى أثر لتعليق الواجب.. فحلل المشكلة هو فعلية الوجوب..

درس ١٢٦:

ص ١٠٢، قوله رحمه الله: (ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق، وهو أن الطلب والايجاب..)

وقع الكلام في إمكان الواجب المعلق وعدم إمكانه، فإنه على تقدير عدم إمكانه لا تصل النوبة إلى أن الأثر والمهم هل يترتب عليه أم لا؟

وعلى هذا الأساس البحث عن الإمكان وعدمه متقدم رتبة عن البحث عن ترتب الثمرة، فإذا كان متقدماً رتبة فلم عكس المصنف الأمر حيث إنه في البحث السابق تكلم عن مسألة ترتب الثمرة وعدمها، فكان مقتضى البحث الفني أن يقدم الحديث عن الإمكان ثم بعد ذلك يبحث عن ترتب الثمرة وعدمها..

ولكن مع ذلك فإن الطريقة التي سلكها المصنف صحيحة لا غبار عليها، وذلك لأن البحث عن الإمكان وعدمه الذي يتعرض الآن إنما ذكره في رتبة المانع، توضيح ذلك:

أنه قد تقدم آنفاً أن مقتضى الاختلاف في أنحاء ترتب الملاكات والأغراض يقتضي إمكان هذا التقسيم، فلما كان الأصل الأولي يقتضي الإمكان بحث بعد ذلك وأثبت عدم ترتب الأثر والثمرة، أما ما يُذكر الآن فهو بمثابة المانع عن أصالة الإمكان المتقدمة، ومن الواضح أن رتبة المانع متأخرة عن مرحلة الاقتضاء، وعليه فلا إشكال في منهج البحث في المقام..

إذا اتضح ذلك، ذهب جملة من الأعلام إلى القول بعدم إمكان الواجب المعلق، وذلك لأن الواجب المعلق يستلزم المحال والتالي الفاسد، وقرب ذلك بأحد تقريبين..

التقريب الأول: ما عن المحقق النهاوندي رحمة الله عليه، توضيحه عن طريق بيان نقطتين..

النقطة الأولى: أن الإرادة والطلب التشريعي مسانخ للإرادة والطلب التكويني، وإنما التغاير بينهما من جهة لا تضر في المقام حيث إن الإرادة التشريعية عبارة عن تحريك الغير نحو المطلوب، بينما في الإرادة والطلب التكويني عبارة عن تحريك الذات نحو المطلوب، فتارة أطلب من الغير شرب الماء، وأخرى تتعلق إرادي بأن أشرب الماء، ففي كلا الحالتين يوجد طلب وإرادة وتحريك، فمع هذا التشابه فإن كل ما يثبت لأحدهما لا بد أن يثبت للآخر، وفي الطلب التكويني لا بد أن يكون المطلوب معاصراً زماناً للطلب، لأن النسبة بين الطلب والمطلوب هي نسبة الفعل إلى الانفعال، والفعل وإن كان متقدماً رتبة على الانفعال لكنه معاصر له زماناً..

فإذا كان الأمر كذلك في الطلب التكويني فلا بد أن يكون كذلك في الطلب التشريعي، إذ لا فرق بينهما من ناحية أصل الطلب

والإرادة والمراد، ففي الطلب التشريعي أيضاً يُشترط المعاصرة زماناً..

النقطة الثانية: أنه في الواجب المعلق يختل ذلك الشرط لأن المفروض أن الطلب في الحال والفعل المطلوب في الاستقبال، فلم تحصل المعاصرة بين الطلب والمطلوب والإرادة والمراد، والموجب للانفكاك المستحيل ليس إلا الالتزام بالواجب المعلق..

فهذا هو التالي الفاسد، هذا هو مرجع إشكال المحقق النهاوندي على صاحب الفصول..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التقريب بوجهين:

الوجه الأول: وهو ناظر إلى المقيس عليه في التقريب المتقدم، أعني في الطلب والإرادة التكوينية..، فإننا لا نسلم أن الإرادة التكوينية تمتنع أن تتعلق بأمر استقبالي بل كما تتعلق بأمر حالي تتعلق بأمر استقبالي، والوجدان والواقع الخارجي شاهد على ذلك، مثلاً وأنت في بلدك تعلقت إرادتك بطلب العلم في قم وكان ذلك متوقفاً على ترتيب مقدمات وتمهيد ممهديات الإرادة في ذلك الظرف الزماني كانت حاصلة ودليل حصولها أنك تحركت نحو تهيئة المقدمات مع أن مرادك الأصلي وهو الكون في قم قد حصل بعد ذلك بسنة -مثلاً-، إذا الإرادة حصلت في زمن والمراد حصل في زمن آخر..

إن قلت: إن هذا في غاية الوضوح، فكيف خفي على مثل الفاضل النهاوندي؟

قلت: لعل منشأ الوقوع في هذه الغفلة هو ما قرع سمعه من تعريف الإرادة، حيث عُرِّفت الإرادة في كتب الكلام بكونها

الشوق الأكيد المستتبع لتحرك العضلات، ففهم من هذا التعريف أنه يستحيل أن ينفك في آن من الآنات تحريك العضلات عن الإرادة، فلو كانت الإرادة في زمان والمراد في زمان آخر لاقتضى ذلك انفكاك الإرادة عن تحريك العضلات.. ونحن وإن كنا لسنا في مقام ابتكار تعريف جديد للإرادة، لكن خفي على هذا المحقق أن المرادات على أنحاء، منها ما لا يتوقف على تمهيد مقدمات، ومنها ما يتوقف على ذلك، وطبقاً لطبيعة التوقف وعدمه ولطوله وقصره قد يمتد الفاصل الزمني بين الإرادة والمراد الأصلي أو يتضاءل، ففي المورد الذي لا يوجد للمراد مقدمات لا تنفصل تحريك العضلات عن الإرادة الحتمية، أما في مورد التوقف على مقدمات فحركة العضلات تكون موجودة لكن نحو تهيئة المقدمات للوصول إلى المراد الأصلي، فلو كان المراد الأصلي متوقفاً على مقدمات طويلة فإن حصول المراد الأصلي في ظرف الإرادة، إما هو خلف التوقف على مقدمات طويلة، وإما يقتضي انفكاك المراد عن الإرادة، لأن المفروض أن الإرادة تعلقت بمراد ذي مقدمات طويلة، فلو حصل المراد في الحال لتخلفت الإرادة عن المراد..

الوجه الثاني: ناظر إلى المقيس أعني الإرادة التشريعية، فإنه ينبغي أن نلتفت إلى نكتة حاصلها: أنه في بحث الاستحالة والإمكان لا أثر لطول المدة وقصرها، فإن كان الانفصال مستحيلاً فهو مستحيل وإن كان في آن قصير، وإن كان ممكناً فهو ممكن وإن كان في آن طويل..

إذا اتضح ذلك، فنقول: في الإرادة التشريعية دائماً وأبداً المراد يكون متأخراً زماناً عن الطلب، إذ لا بد للغير من أن يصله إرادة المولى ثم يتحرك بعد الوصول، والتعبير بـ(ثم أو بالفاء)

هنا ليس لمجرد الاختلاف الرتبي بل يتضمن الاختلاف الزمني وإن كان في غاية الضآلة، فإذا أمكن الانفصال الضئيل فيمكن الانفصال الطويل لا أثر للطول والقصر..

العبارة:

(.. فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد) في التكوينية..
(فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به) في التشريعية..

درس ١٢٧:

استدراك: في بعض الحواشي الظاهر أنهم أرجعوا أشكال المصنف على المحقق النهاوندي إلى إشكالات ثلاثة، كما في حاشية المشكيني وكما ذكره الأستاذ في مجلس بحثه، ولكن الذي أفهمه من عبارة الكتاب هو وجود إشكالين للمصنف على المحقق النهاوندي، الإشكال الثاني يرتبط بالمقيس وهو البعث التشريعي، وقد تقدم شرحه، وإنما الكلام في الإشكال الأول.. في حاشية المشكيني ومن تبعه حللوا هذا الإشكال إلى إشكالين، أحدهما أن المصنف يرى أنه في الإرادة التكوينية دائماً تستتبع تحرك العضلات نحو المقصود، غاية الأمر المقصود الأصلي قد لا يكون له مقدمات فيكون تحرك العضلات نحوه بلا فاصل، وأخرى يكون له مقدمات فيكون تحرك العضلات نحوه بفاصل المقدمات، والذي يشهد لتحرك العضلات هو أن المكلف يتحرك نحو إنجاز المقدمات الذي يكون التحرك نحوها بحسب الفرض ترشحياً وتبعياً وهذا هو الإشكال الأول..

الإشكال الثاني: أن المصنف يترقى وينكر أنه في الإرادة التكوينية نحتاج إلى تحرك العضلات بالفعل، بل في بعض الموارد عندنا إرادة تكوينية ولا تستلزم تحرك العضلات بالفعل، كما لو كان المقصود الأصلي خالياً عن المقدمات ولكن ظرفه الزمني كان استقبالياً، فلا يوجد تحرك فعلي للعضلات

لا نحو المقصود الأصلي لكونه استقبالي ولم يأت وقته بعد ولا نحو مقدماته لخلوه عن المقدمات بحسب الفرض..
 إذاً الوجه الأول أرجعوه إلى إشكاليين..
 ولكن لا أوافق على هذا الشرح لأنه خلاف ظاهر العبارة،
 وإنما الوجه الأول للمصنف ينحل -كما شرحت في الدرس السابق- إلى أمور ثلاثة، أحدها: الإشكال على النهاوندي بأمر وجداني، وثانيها: ذكر منشأ مخالفة النهاوندي لهذا الوجدان، وثالثها: الجواب عن منشأ التوهم..

ص ١٠٣، قوله رحمه الله: (وربما أشكل على المعلق أيضاً،
 بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث، مع أنها من
 الشرائط العامة.)

يقع الكلام في التقريب الثاني 33: أنه من المسلمات عندهم أن القدرة من شرائط التكليف فلا يُكلف شخص بغير المقدور، وفي الواجب المعلق يكون هذا الشرط مختلفاً، فإن المولى إذا بعث بالفعل نحو شيء في المستقبل -كما هو الواجب المعلق- ففي ظرف فعلية البعث يكون المكلف عاجزاً عن الامتثال لعدم مجيء وقته، فالتالي الفاسد الذي يترتب على تعليق المادة هو عدم قدرة المكلف على الامتثال في ظرف البعث الفعلي، فاختلف شرط التكليف..

ومرجع هذا الإشكال إلى قياس استثنائي، مقدمته الأولى عبارة عن قولنا: أن الواجب المعلق يستلزم العجز عن الامتثال في

33 طبعاً إذا أردت أن تذكر تمام الإشكالات على الواجب المعلق تصبح الإشكالات أربعة، الإشكال الأول للشيخ الأعظم، والثاني للأخوند عن ترتب الثمرة، والثالث للنهاوندي، وهذا الإشكال الرابع..، ولكن هناك تفاوت في جنس الإشكالات، فالأول والثاني لا يرتبط بالإمكان والامتناع فالشيخ الأعظم اشكاله يرتبط بعدم الحاجة لوجود الواجب المشروط، والأخوند يرتبط بعدم الثمرة..، بينما الثالث والرابع يرتبط بالإمكان..

ظرف فعلية التكليف، والمقدمة الثانية: لكن العجز في ظرف الفعلية مستحيل، فينتج أن الواجب المعلق مستحيل.

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: بأننا نسلم بأن القدرة من الشرائط العامة في كل تكليف، لكن القدرة يمكن أن تتصور على نحوين:

النحو الأول: أن تكون القدرة التي هي شرط حاصلة من حين التكليف ومستمرة إلى ظرف الامتثال..

النحو الثاني: أن تكون القدرة التي هي شرط في التكليف حاصلة في ظرف الامتثال، وإن لم تكن حادثة من حين التكليف..

والإشكال على الواجب المعلق إنما يكون محكماً فيما لو كان المأخوذ والمشترط من القدرة هو النحو الأول، لأنه في الواجب المعلق لا يصدق أن المكلف قادر من حين التكليف إلى ظرف الامتثال، أما لو كانت القدرة المأخوذة هي النحو الثاني فلا يلزم اختلال شرط القدرة في الواجب المعلق، لأن المكلف وإن لم يكن قادراً في ابتداء التكليف لكنه قادر في ظرف الامتثال ووقت الأداء..

وما هو شرط في التكليف هو النحو الثاني لا النحو الأول، وذلك لأن مدرك هذا الشرط هو حكم العقل بأن العاجز يقبح تكليفه وأن تكليفه مع عجزه لغوٌ يستحيل على الحكيم، ويكفي في رفع القبح واللغوية أن يكون المكلف قادراً في وقت الأداء وإن كان عاجزاً في وقت التكليف، وهذا له نظير سوف يأتي في آخر القسم الأول من الكتاب تحت عنوان شمول الخطابات الشفاهية للغائبين والمعدومين، بل دلت بعض النصوص على إنشاء تكاليف لم يكن لها مصداق في زمن التكليف، فقد نزلت الزكاة وليس للناس أموالٌ..، وهذا لا يقبح فيه فالمهم أن يكون

في ظرف الأداء متمكن وهذا الشرط متحقق في الواجب المعلق..

وعلى هذا الأساس تكون شرطية القدرة من الشرط المتأخر وثبت في محله أن الشرط المتأخر ليس فيه انخرام لقاعدة العلية لرجوعه عند المصنف إلى العلم حين التكليف فيكون دائماً وأبداً من الشرائط المقارنة..

ص ١٠٣، قوله رحمه الله: (ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر..)

من جملة ما أشكل به على الواجب المعلق³⁴..، الواجب المعلق لم يرد في آية أو رواية لنستظهر حينئذ تعريفه من ذلك النص، وإنما الواجب المعلق ابتكرناه لحل مشكلة المقدمات المفوته، فكان الغرض من ابتكاره إثبات فعلية الوجوب واستقبالية الواجب، لأنه بإثبات الفعلية يصح أن يترشح الوجوب إلى ما يسمى بالمقدمات المفوته، فإذا كان الأمر كذلك فيرد إشكال على صاحب الفصول، وهو: أنه حصر في تعريفه للواجب المعلق الواجب بالتعليق على أمر غير مقدور، مثل مجيء يوم التروية -مثلاً- فإنه غير مقدور بالنسبة لي..

بعبارة أخرى: صاحب الفصول حصر الواجب المعلق في الموقنات..

وعليه فيمكن أن نستدرك عليه أموراً ثلاثة:

³⁴ وهذا بحسب مجموع الإشكالات يكون عبارة عن الإشكال الخامس ولكنه لا يرتبط بمسألة الإمكان والامتناع بل هو ناظر إلى تعريف الفصول للواجب المعلق..

الأمر الأول: لو أوجب المولى أمراً وكان ذلك الواجب متوقفاً على أمر متأخرٍ ومقدورٍ للمكلف، ولم يؤخذ في المتعلق بوجوده التقديري، بل أخذ في المتعلق بحيث يدعوا التكليف إليه، مثلاً أمر المولى بالصوم يوم الجمعة فالأمر صدر في يوم الخميس، وأخذ في صوم يوم الجمعة شرطاً متأخراً وهو الغسل في ليلة السبت والغسل أمر مقدور، فلو كان لهذا الغسل مقدمات كتهيئة الماء أو المحافظة عليه في يوم الجمعة لكان يترشح الوجوب إلى هذه المقدمات لفعلية الوجوب من يوم الخميس..

نقل المشكيني عن استاذة القوجاني أن هذه النسخة فيها غلط، وبنى المشكيني على النسخة المصححة وبعد أن بنى عليها جاء وأشكل على المصنف، أن للأسف المصنف لم يقرأ تمام كلام صاحب الفصول وإنما قرأ بداية كلامه..

هذا شاهد على أن القوجاني اشتبه، والشاهد صحيح أن صاحب الفصول أشار في ذيل كلامه إلى مثال آخر، لكن مجموع ما ذكره المصنف أربعة موارد، الأول الذي ذكره في الفصول في التعريف وهو أمر غير مقدور، والموارد الثلاثة التي سوف نستدركها، مع أن صاحب الفصول باعتبار المشكيني ذكر موردين..

درس ١٢٨:

ص ١٠٣، قوله رحمه الله: (.. أو لا، لعدم تفاوت فيما يهمله من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب المعلق، دون المشروط..)

كان الكلام في الإشكال الخامس والأخير، وحاصله: أن الواجب المعلق ما دام قد ابتكر لرفع مشكلة المقدمات المفوته عن طريق الالتزام بفعلية الوجوب وإن لم يكن الوجوب فعلياً،

فحينئذ لا ينحصر الأمر بكون المعلق عليه الواجب أمراً غير مقدور الذي هو الزمان، بل يمكن لنا أن نستدرك بأمور ثلاثة..

الأمر الأول: أن يكون الوجوب فعلياً والواجب معلقاً على أمر مقدور أخذ على نحوٍ يصح أن يدعوا إليه الوجوب، كما هو الحال في مثال الصوم في يوم والغسل في ليلة اليوم التالي، فإذا كان للغسل في ليلة اليوم التالي مقدمات لو لم تنجز قبل تلك الليلة لفات الغسل، فهي مقدمات مفوته، فيجب تحصيلها لفعلية الوجوب..

والحال أن المعلق عليه الصوم ليس هو الزمان والأمر غير المقدور بل المعلق عليه هو فعل من أفعال المكلف الاختيارية وهو الغسل..

هذا مورد من الموارد لم يعلق الواجب فيه على الزمن وإنما علق على فعل اختياري..

الأمر الثاني: أن يعلق الواجب على أمر اختياري أيضاً لكن من دون أن يكون على نحو يدعوا الوجوب إليه، كما لو كان قد أخذ قيداً بوجوده الاتفاقي، فحينئذ وإن كان اختياريّاً لكن لا يجب تحصيله، ففي مثل هذا المورد لو كان للواجب مقدمات وكانت المقدمات لو لم يؤتى بها قبل مجيء زمن الواجب لفات الواجب في ظرفه، هنا أيضاً يجب الإتيان بتلك المقدمات لنفس المناط وهو فعلية الوجوب..

وهذا بخلاف ما لو كان الفعل الاختياري المعلق عليه الواجب يرجع إلى شرط الوجوب، فإنه حينئذ يكون من الواجب المشروط عند المشهور وفي الواجب المشروط لا يكون الوجوب فعلياً ومع عدم فعليته لا يدعوا إلى تحصيل المقدمات..

الأمر الثالث: وهو بحسب العبارة أفاده الماتن كاستدراك على استثناء الواجب المشروط..، فيما لو كان من الواجب المشروط ولكن كان الشرط على نحو الشرط المتأخر..

إلى هنا يوجد اتفاق على شرح كلام الماتن لكنهم بعد ذلك اختلفوا، فبعضهم في مقام تفسير قول المصنف (وفرض وجوده) بأن هذا الشرط المتأخر صادف و إن كان متحققاً حين تشريع الوجوب، مثلاً أوجب المولى الحج الآن على المستطيع وكانت الاستطاعة شرطاً متأخراً واتفق أن هذا الرجل حين تشريع الوجوب كان مستطيعاً، إذا فرض وجوده) يعني فرض أنه حاصل..

وجماعة فسروا فرض الوجود بمعنى آخر، وهو أنه فرض العلم بوجوده في الزمان المستقبلي..، ففي المثال المتقدم أنا الذي شرّعت عليّ وجوب الحج أعلم علم اليقين بأني في الموسم سوف أكون مستطيعاً، فرض العلم بوجوده في ظرفه لا أنه كان موجوداً حين التشريع..

ظاهر عبارة المتن هنا هو الثاني، وظاهر عبارته في التنبيه الآتي هو الأول، ولكن ظهور هذه العبارة في الثاني أقوى من ظهور الآتية في الأول..

كيف ما كان، في هذا الأمر الثالث إما للعلم بحصول الشرط في ظرفه، وإما لكونه موجوداً بالفعل فالوجوب يكون فعلياً، فإذا كان الوجوب فعلياً فيدعوك إلى تحصيل المقدمات المفوته، فما دام الملاك هو فعلية الوجوب فلا ينحصر بما ذكره صاحب الفصول..

تنبيه:

ص ١٠٤، قوله رحمه الله: (تنبيه قد انقدح - من مطاوي ما ذكرناه - أن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية..)

في هذا التنبيه في الحقيقة يذكر الماتن رحمة الله عليه أهم النتائج التي توصلنا إليها تصريحاً أو تلويحاً في البحوث المتقدمة، وحاصل ما أفاده:

أن المناط في إيجاب المقدمة المفوته هو فعلية الوجوب بمعنى أن يكون الوجوب حالياً، فإذا كان وجوب الواجب فعلياً وحالياً فطبقاً لكون الوجوب الغيري معلولاً للوجوب النفسي وتابعاً له في الحالية والاستقبالية، فلا بد من أن تكون المقدمات الوجودية للواجب الحالية وواجبة التحصيل بالفعل، حتى لو كان ذو المقدمة أعني الواجب استقبالياً..

وهذا الحل لمسألة وجوب المقدمات المفوته لما نشأ من فعلية الوجوب، فلا يضره كون الواجب منجزاً أم معلقاً، ولا يضره كون الوجوب له شرط مقارن أو له شرط متأخر علم وجوده، لأن حلال المشكلة هو فعلية الوجوب والوجوب فعلياً..

درس ١٢٩:

ص ١٠٤، قوله رحمه الله: (.. فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضاً، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف..)

يستثني المصنف رحمة الله عليه موارد لا تظهر فيها الثمرة، لأن الثمرة كما عرفت مراراً تتوقف على الحالية الوجوب لكي يترشح الوجوب منه إلى المقدمات، وفي هذه الموارد الثلاثة التي سوف نذكرها³⁵ لا يكون الوجوب حالياً وفعلياً..

المورد الأول: فيما لو كان ما هو قيد للواجب قيداً للوجوب أيضاً، وهذا ما يحتاج إلى توضيح..

³⁵ بحسب العبارة المصنف ذكر موردين، ولكن المورد الثاني على شقين، لذلك ذكرنا ثلاثة موارد..

عندنا قاعدة كلية لا يصدق عكسها وهذه القاعدة عبارة عن أن كل ما كان قيداً للوجوب كان قيداً للواجب، سواء كان هذا القيد زماناً أم غير زمان لأن الوجوب إذا كان مشروطاً بشرط فإتيان الفعل قبل ذلك الشرط لا يستوجب تعنون الفعل بعنوان الواجب بل هو فعل من الأفعال لا يتصف بعنوان الواجب، فمثلاً وجوب الظهر قيّد بالزوال فلو صلى المكلف قبل الزوال يصدق أنه صلى ولكن لا يصدق أنه أتى بالواجب، والفعل الداخل في حيز الوجوب لا يتصف بعنوان الواجب إلا مع تحقق شرط الوجوب، فإذا صدقت هذه الكبرى وهو أن كل ما كان قيداً للوجوب هو قيد للواجب..

ولكن لا يصدق عكسها³⁶، فلا يصدق أن كل ما كان قيداً للواجب هو قيد للوجوب، لأن الواجبات المطلقة التي قيد فيها الواجب بقيود فوق حد الإحصاء، فالصلاة مقيدة بالطهارة مع أنها واجبة تطهرت أم لم تطهر فالوضوء قيداً للواجب وليست قيداً للوجوب..

فإذا كان العكس لا يصدق صح أن نستثني الموارد التي يكون القيد قيداً للواجب وقيداً للوجوب معاً، لأن الشيء الذي لا يكون قهرياً يصح اشتراطه، فإذا شيء قيداً للواجب وأخذ أيضاً قيداً للوجوب فلا تترتب الثمرة لعدم صدق حلال المشاكل وهو فعلية الوجوب، لأن الوجوب إذا قيد بقيد الواجب فلا يصبح الوجوب فعلياً قبل فعلية الواجب فكيف يدعوك إلى تحصيل المقدمات المفوته..

المورد الثاني: فيما لو أخذ القيد عنواناً للمكلف كما لو قيل المسافر يقصر، فإن القيد في الوجوب جعل في النص عنواناً لذات المكلف (المسافر)، ففي هذه الصورة أيضاً لا يكون

³⁶ والمقصود بالعكس هنا العكس اللغوي لا العكس المستوي..

الوجوب حالياً لأنه قبل تعنون المكلف بعنوان السفر لا يجب عليه التقصير، وبعد تعنونه بعنوان السفر صار كلٌّ من الوجوب والواجب فعلياً..

وهذا المورد الثاني في الواقع يندرج تحت المورد الأول لأن السفر بهذا التحليل صار قيماً للوجوب والواجب..

المورد الثالث: أن يكون القيد قيماً للواجب لكن كان الواجب مقيداً به على نحو الوجود الطبيعي والاتفاقي حتى وإن كان القيد اختيارياً، فإن وجوب القيد وما يُعبر عنه بالمقدمة الوجودية لا يكفي فيه مجرد كونه اختيارياً بل يُشترط فيه مضافاً إلى اختياريته أن لا يكون قد أُخذ وجوده الطبيعي قيماً، نظير الاستطاعة فإنها على تقدير أخذها في الواجب لا في الوجوب فإنها على رغم اختياريتها إلا أنها أخذت بوجودها الطبيعي الانسيابي بمعنى أنه لو حصلت الاستطاعة بطبعها من دون أن يتكلفها المكلف حينئذ يجب الحج..

في مثل هذا المورد الثالث يخرج عن محل الكلام، فلو كان للاستطاعة مقدمات أو للواجب مقدمات تفوت في ظرف الواجب لو لم يؤتى بها قبل ذلك فإنها لا يترشح إليها الوجوب، لأن ترشح الوجوب إليها يتنافى مع أخذ الشرط بوجوده الطبيعي، فافهم وتأمل.

ص ١٠٤، قوله رحمه الله: (إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنه لا إشكال أصلاً في لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب..)
ما زال البحث في الاستنتاج مما تقدم، وحاصل ما ذكره في هذا المقطع أن مشكلة المقدمات المفوته انحلت عن طريق الالتزام بفعلية وحالية الوجوب قبل الواجب، لكن لا ينحصر حل هذه الإشكالية بما أطلق عليه صاحب الفصول اسم (الوجب

المعلق) أو بما أطلق عليه الشيخ الأعظم اسم (الواجب المشروط) -لأنه قلنا أن مشروط الشيخ هو معلق الفصول-، بل عرفت وجود حلٍّ آخر وذلك في الواجب المشروط عند المشهور إذا كان الشرط من قبيل الشرط المتأخر وكان معلوم الحصول في وقته فإنه حينئذ على الرغم من عدم كون الوجوب مطلقاً بل كان مشروطاً لكن لعلم المكلف بتحقق الشرط حينئذ يصبح الوجوب حالياً ومع حالته يكون له داعوية إلى المقدمات قبل مجيء زمن الواجب..

هذا كله فيما لو كنا نؤمن بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، أما لو أنكرنا الملازمة فينبغي أن يُعلم أن محل النزاع في مقدمة الواجب بين الأعلام ليس هو اللابدية العقلية فإنها مما لا تحتاج إلى إقامة برهان، وإنما النزاع في وجوب المقدمة شرعاً أما لابديتها العقلية فمن المسلمات، فعلى القول بإنكار الملازمة يبقى العقل يحكم بلابدية المقدمات المفوته حتى لو أنكرنا الملازمة..

العبارة:

"فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً" ليس المقصود من مطلقاً إشارة إلى الوجوب المطلق، بل مقصوده حالته سواء كانت واجبة من عدم تقيده بقيد وهو الواجب المطلق، أو كانت حالته ناشئة من تقيده بشرط متأخر لكن معلوم الحصول في ظرفه..
أي: سواء نشأت حالته من عدم تقييد الوجوب بقيد ولو كان مشروطاً بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد..

ص ١٠٥، قوله رحمه الله: (فانقدح بذلك: أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان..)

أيضاً من جملة الأمور التي نستنتجها مما تقدم، أنه في مقام الإثبات ورد في الشريعة موارد متعددة تجب فيها المقدمة قبل ذيها، من جملة هذه الموارد الغسل قبل طلوع الفجر للصائم، ومن جملة هذه الموارد طي المسافة للحاج قبل الموسم، ومن جملة هذه الموارد تعلم الأحكام الشرعية قبل البلوغ فيما لو كان ترك تعلمها مؤدياً إلى فوات الواجب.. موارد متعددة مذكورة في فتاوى الأصحاب ومشار إليها في النصوص..

حينئذ إذا دل نصٌّ على مثل هذه الموارد نستكشف من هذا النص استكشافاً إنياً حالية الوجوب قبل زمن الواجب، والوجه في هذا الاستكشاف أن الوجوب لو لم يكن سابقاً لاستحالة اتصاف مقدمة الواجب بالوجوب لأن هذا معناه وجود المعلول قبل وجود العلة، لأن الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي، فلما دلت النصوص على وجوب المعلول ننقل إلى وجوب العلة ببرهان الإن..

العبارة:

(لاستحالة اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري) لأن معناه وجود المعلول بدون علة..

درس ١٣٠:

ص ١٠٥، قوله رحمه الله: (فلو نهض دليل على وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسياً..)

كان الكلام عن تلك الموارد التي ثبتت في الشريعة وجوب المقدمات فيها قبل الشرط، أعم من أن يكون ذلك الشرط هو

الزمان أو أن يكون ذلك الشرط هو الزماني، لأن الأمثلة التي وجبت فيها المقدمات متعددة ومتنوعة، ففي مثال غسل الجنابة في الليل قبل طلوع الفجر وفي مثال تهيئة الماء مثلاً قبل الزوال وفي مثال قطع المسافة قبل الموسم كل ذلك يرتبط بشرط الزمان، ولكن يوجد أمثلة أخرى لا يكون فيها الشرط هو الزمان كما لو وجب تهيئة المقدمات في الزكاة قبل بلوغ النصاب على قول بعض الفقهاء وما شابه ذلك من الموارد الكثيرة، إذا دل مقام الإثبات عن وجوب المقدمة قبل تحقق الشرط الذي هو زمن أو زماني فيكشف ذلك عن رجوع ذلك الشرط إلى الواجب والمادة ليكون الوجوب مطلقاً وحالياً والواجب هو المعلق..

اللهم إلا إذا منع عن ذلك مانع، كما لو فرض العلم بتقيد الوجوب بالشرط وأنه لا وجوب قبل الشرط ومع ذلك دل مقام الإثبات على وجوب المقدمات قبل الشرط، فحينئذ يمتنع الاستكشاف الإتي..، بل لا محيض حينئذ من الالتزام بالوجوب النفسي التهيئي..

الوجب النفسي التهيئي برزخ بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، باعتبار أن الوجوب الغيري ما كان وجوبه لأجل الغير فالوجوب النفسي التهيئي هو وجوب غيري، لأنه وجب تهيئاً للغير، وباعتبار أن الوجوب الغيري وجوب ترشحي ومعلول لوجوب الغير فالوجوب النفسي التهيئي ليس بوجوب غيري، فإذا النفسي التهيئي لما كان فيه مناط الغيرية من ناحية المقدمة للغير سمي بالتهيئي ولما لم يترشح وجوبه من وجوب الغير -لكون الغير لم يتحقق شرطه بعد- فسمي بالنفسي..

وربما يُمثل له بلزوم تعلم أحكام الشك والسهو وغيرها مما يكثر الابتلاء به قبل مجيء وقت الصلاة، والحال أن طلوع الفجر ودلوك الشمس وغسق الليل شروط للوجوب نفسه،

فحينئذ لا يمكن أن يكون وجوب التعلم وجوباً غيرياً لاستحالة الوجوب الغيري قبل الوجوب النفسي، فنلتزم فيه بالوجوب النفسي التهيئي بالمعنى الذي شرحناه..

طبعاً بعض الأمثلة يُسلم فيها الوجوب النفسي التهيئي، ولكن بعض الأمثلة الأخرى كانت محل خلاف من قبيل وجوب الفحص حيث ذهب السيد السند تبعاً لأستاذه المقدس الأردبيلي إلى أن وجوب الفحص وجوب نفسي تهيئي وخالف في ذلك سائر علماء الأصول، وسوف يأتي تحقيق هذه المسألة تحت عنوان خاتمة في شرائط الأصول..

ص ١٠٥، قوله رحمه الله: (إن قلت: لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعاً..)

حاصل هذا الإشكال أنك قبل قليل ذكرت أنه إذا دل دليل على وجوب مقدمة قبل الشرط فنستكشف إنناً إذا لا يوجد مانع فعلية وحالية الوجوب..

إذا كان الأمر كذلك فالواجب الذي له مقدمات كثيرة بعضها مقدمات مفوته وبعضها غير مفوته، وحينئذ مع الاستكشاف الإني للوجوب قبل الشرط يقتضي ذلك أنه يجوز لنا أن نأتي بجميع المقدمات قبل الشرط، والحال أن المقدمات الواجبة قبل الشرط منحصرة عندهم بالمقدمات المفوته..

مثلاً لو فرضنا دل الدليل على وجوب تعلم القراءة قبل الزوال، وكشف ذلك إنناً عن أن الصلاة واجبة بالفعل قبل الزوال، وكان للصلاة مقدمات بعضها مفوت كتعلم القراءة وبعضها غير مفوت كالوضوء، فإذا دل دليل على وجوب مقدمة قبل الوقت واستكشفنا منه أن الوجوب فعلي قبل الوقت فحينئذ لنا أن نأتي بجميع المقدمات قبل الوقت حتى الوضوء، مع أن الفقهاء

يحرصون ذلك بالمقدمات المفوته.. فما دام الوجوب فعلي فيدعوك إلى المقدمة حتى قبل مجيء زمن الواجب.. فهذا التالي الفاسد يكشف عن بطلان ما ذكر من الاستكشاف الإني..

قلت: في مقام الجواب عن هذا الإشكال، يرى المصنف أنه يجب أن نلتزم بذلك لموافقة هذا الإشكال للقواعد العقلية فإن الصلاة ما دامت قد وجبت قبل الزوال فيترشح منها وجوب إلى سائر المقدمات، نعم لو دل دليل في مقام الإثبات على التفصيل بين المقدمات بإيجاب الموسع منها بعد الوقت والمفوت والمضيق منها قبل الوقت لكشف ذلك عن أن الملاك مشروط بقدره شرعية خاصة، توضيح ذلك:

أن الوضوء مثلاً من المقدمات الموسعة وغير المفوته من الممكن ثبوتاً أن تكون المصلحة والملاك قائماً في الصلاة بشرط أن تكون طهارتها داخل الوقت، فالشارع المقدس عندما ميز بين المقدمات استكشفنا أن الملاك قائم على نحو خاص في الواجب وهو الإتيان به عن طهارة في داخل الوقت، فحينئذ صار هناك تمايز بين المقدمات المضيق والمقدمات الموسعة، ولولا الدليل لالتزمنا بالإشكال وقلنا بوجوب جميع المقدمات قبل الشرط..

ص ١٠٥، قوله رحمه الله: (تتمة: قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل، وكونه مورداً للتكليف وعدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال..)

هذه التتمة أشار إليها الشيخ الأعظم رحمة الله عليه بأنه لو ترددنا في واجب له قيد في أن هذا القيد هل يرجع إلى الهيئة أو يرجع إلى المادة؟

وهذا البحث كما ترى لا بد أن يكون عند الشيخ تنزلياً لما تقدم من امتناع رجوع القيد عنده إلى الهيئة ولا يمكن أن يدور الأمر بين الممتنع والممكن بل يتعين الممكن، فهذا الكلام منه كما هو دأب العلماء يبحثون المسألة تنزلياً فلا يشكل على الشيخ..

يرى المصنف رحمة الله عليه أنه لا يوجد عندنا قاعدة تعين أحد التقديرين، فتصل النوبة إلى الأصول العملية..
 قد يقال: الأصل العملي كيف يعين نوعية أخذ القيود؟
 قلت: نريد أن نجري الأصول العملية في الآثار المترتبة على نوعية الأخذ، فإن القيد إذا رجع إلى الهيئة لا يجب تحصيله، وإذا رجع إلى المادة ولم يؤخذ وجوده الطبيعي شرطاً يجب تحصيله، فإذا ترددنا بين أحد الرجوعين فنحن في الواقع نشك في وجوب تحصيل القيد وعدم وجوبه، فتجري الأصول العملية..

أما الشيخ الأعظم رحمة الله عليه فذهب إلى أن القواعد الاجتهادية تقتضي رجوع القيد إلى المادة ولا تصل النوبة إلى التمسك بالأصل العملي، وذلك لأن القيد إن رجع إلى الهيئة تكون المادة مطلقة والهيئة مقيدة، وإن رجع إلى المادة يكون الأمر بالعكس، فمرجع البحث إلى أنه أي الإطالين نرجح..، فهل نرجح إطلاق الهيئة فيكون القيد راجع إلى المادة، أو نرجح إطلاق المادة فيكون القيد راجع إلى الهيئة؟

وهناك وجهان يدلان على ترجيح إطلاق الهيئة، فالقيد يرجع حينئذ إلى المادة..

الوجه الأول: يتركب من مقدمتين..

المقدمة الأولى: أن الإطلاق في الهيئة شمولي والإطلاق في المادة بدلي، مثلاً لو قيل: أكرم العلماء إذا زالت الشمس وترددنا بمرجع القيد، فمفاد الهيئة وهو الوجوب شمولي لأنها تدل على وجوبات متعددة، بينما المادة وهي الإكرام بدلي وذلك لأن الإكرام وإن كان له صور متعددة من القيام والإطعام والإسقاء والخدمة إلا أن الواجب إكرام واحد على نحو البديل، فثبت أن إطلاق الهيئة شمولي وأن إطلاق المادة بدلي..

المقدمة الثانية: أن الإطلاق الشمولي مقدم على الإطلاق البدلي، فهذا يعني أن نحافظ على إطلاق الهيئة ونقيد إطلاق المادة، فيكون الزوال وقت للإكرام وليس قيداً للوجوب في المثال..

يأتي الكلام في دليل المقدمة الثانية..

درس ١٣١:

ص ١٠٦، قوله رحمه الله: (ثانیهما: إن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة ويرتفع به مورده، بخلاف العكس..)

كان الكلام فيما لو دار أمر قيد بين رجوعه إلى المادة ورجوعه إلى الهيئة، استدل الشيخ الأعظم رحمة الله عليه لإثبات رجوع القيد إلى المادة عند الدوران المذكور بوجهين..

الوجه الأول: يبتني على مقدمتين..

أحدهما: أن إطلاق الهيئة يكون شمولياً وإطلاق المادة يكون بدلياً، والوجه في ذلك: أن الصيغة (افعل) تدل بالظهور الإطلاقي على الوجوب على كل تقدير، إذ دلالتها على الوجوب على تقدير دون تقدير فيه نوع من التقييد والمفروض

أن المتكلم في المقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد، فيكون مفاد الصيغة حينئذ هو الوجوب المطلق..

بينما بالنسبة لإطلاق المادة كالإكرام -مثلاً- والحج فإن إطلاقه بدلي، ومرجع الإطلاق البدلي إلى إيجاد الماهية في ضمن أي فرد من أفرادها، والمواد في متعلقات الأوامر بشكل عام ظهورها البدوي في ذلك، لأن الأمر عندما يتعلق بطبيعة من الطباع يُستفاد طلب إيجاد الطبيعة، والطبيعة لما كانت توجد بوجود فرد من أفرادها فيحصل الامتثال بذلك، غاية الأمر الإطلاق ومقدمات الحكمة تقتضي الاكتفاء بأي فرد من الأفراد يكون محصلاً للطبيعة ومخرجاً لها من كتم العدم إلى نور الوجود، فبهذا البيان ثبتت الصغرى، وهو أن الإطلاق في الهيئة شمولي وفي المادة بدلي..

وأما الكبرى -المقدمة الثانية- فحاصلها: أنه إذا دار الأمر بين المحافظة على الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي يكون المقدم هو الحفاظ على الإطلاق الشمولي، هذه الكبرى يمكن أن يُستدل لها بوجوده تختلف باختلاف المباني..

فهناك مبنى يقول: إن مقدمات الحكمة الأصل فيها البدلية، وأما الشمولية فهي أمر زائد على الإطلاق، فعلى هذا المبنى يكون السبب في تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي هو أن التنافي حصل بين المطلقين ذاتهما، وبما أن البدلية نشأت من الإطلاق فتسقط بالمعارضة، وبما أن الشمولية لم تنشأ من الإطلاق فلا تسقط بالمعارضة.. الشمولية على هذا المبنى خارجة عن دلالة مقدمات الحكمة..

وهناك مبنى لا يقبل المبنى المتقدم بل يرى العكس، وهو أن مقدمات الحكمة لا تنتج إلا الإطلاق الشمولي، وأما البدلية فهي ناشئة من حكم العقل بأن الطبيعة توجب بوجوب فرد من

أفرادها، وحينئذ إن اخترنا هذا المبنى فيمكن القول بتقديم الإطلاق الشمولي أيضاً على أساس أن الحكم العقلي بالبدلية في المادة يتوقف على عدم وجود دليل لفظي على خلافه والإطلاق في الهيئة دليل لفظي على خلافه..

وهناك توجيه ثالث في البين حاصله: أنه لو رفعنا اليد عن الإطلاق الشمولي فيؤدي إلى رفع اليد عن الإطلاق البدلي، بينما لرفعنا اليد عن الإطلاق البدلي فلا يؤدي ذلك إلى رفع اليد عن الإطلاق الشمولي..، لكن هذا الوجه لو ذكرناه هنا لصار مرجع الدليل الأول إلى الدليل الثاني الآتي، وسوف يأتي توضيح ذلك..
هذا هو الوجه الأول الذي ذكره الشيخ الأعظم..

الوجه الثاني: مركب من صغرى وكبرى..

أما الصغرى، فحاصلها: لو قيدنا الهيئة لا يبقى مجال للإطلاق في المادة، بينما لو قيدنا المادة يبقى مجال لإطلاق الهيئة..
أما الكبرى، فحاصلها: أنه كلما دار الأمر بين تقييد يوجب رفع اليد عن إطلاق آخر، وبين تقييد لا يوجب رفع اليد عن إطلاق آخر، كان المقدم هو التقييد الذي لا يوجب ذلك..

أما دليل الصغرى: لو قال المتكلم: (حج إن استطعت) فلو جعلنا شرط الاستطاعة قيماً للوجوب، ورفعنا اليد بذلك عن إطلاق الهيئة فصار الوجوب مقيد بالاستطاعة، فحينئذ سوف تكون المادة أيضاً مقيدة لأن نتيجة تقييد الهيئة هو أن الحج المطلوب هو الحج الذي ينشأ عن استطاعة لا مطلق الحج، فإن الحج الذي لا عن استطاعة لا مصلحة فيه فلا يكون مطلوباً، فبتقييدنا

للهيئة انتفى محل الإطلاق في المادة، هذا هو بيان الوجه في الصغرى..

بينما لو عكسنا الأمر، قلنا: إن الاستطاعة شرط للمادة والحج هو المقيد بالاستطاعة، فلا ينتفي الوجوب المطلق، والشاهد على ذلك التزام الجميع بحالية الوجوب في الواجب المعلق على تقدير إمكانه، فتقييد المادة لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الهيئة..

وبهذا تم الكلام في الصغرى..

وأما دليل الكبرى: فنقريبها يختلف باختلاف مبنيين..

المبنى الأول: ما نسب إلى القدماء -ما قبل سلطان العلماء- من أن التقييد من باب المجاز، لأنه في اعتقادهم اللفظ وضع للمطلق واستعماله في المقيد يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له..

المبنى الثاني: أن التقييد ليس مجازاً..

أما بيان الكبرى على المبنى الأول فواضح، باعتبار أن تقييد الهيئة لو كان لأوجب تقييد المادة، بينما لو قيدنا المادة لا يوجب تقييد الهيئة، فيدور الأمر بين ارتكاب مجاز واحد -إذا قيدنا المادة-، وبين ارتكاب مجازين، وارتكاب مجاز واحد مقدم على ارتكاب مجازين..

أما لو اخترنا المبنى الثاني -كما هو الحق- فقد يقال: بأن الكبرى للوهلة الأولى لا تتم، إذ لا تجوز في البين سواء ارتكبنا تقييداً أم عشرة تقييدات، ولكن مع ذلك تمم الشيخ الأعظم تلك الكبرى، ببيان: أن التقييد وإن لم يكن مجازاً ولكنه أيضاً خلاف الأصل، لأن الأصل في الكلام الذي يكون المتكلم فيه في مقام البيان ولم يقيد فيه المرام هو الإطلاق والتقييد بحاجة إلى مؤونة زائدة..

إن قلت: فيما نحن فيه في الواقع لم يلزم تقييدان -بحسب الدقة- من تقييدنا للهيئة، بل الذي لزم هو تقييد الهيئة وزوال محل الإطلاق في المادة..

قلت: هذا -أعني زوال محل الإطلاق في المادة- وإن لم يكن تقييداً اصطلاحاً لكنه متحد مع التقييد في النتيجة..

فثبت أنه في صورة الدوران المذكور يكون المقدم هو تقييد المادة..

ص ١٠٦، قوله رحمه الله: (وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الاستاذ العلامة أعلى الله مقامه، وأنت خبير بما فيهما.)

يشرع الماتن رحمة الله عليه في مناقشة كلا الوجهين..

أما الوجه الأول: فالذي يختاره المصنف هنا وفي مبحث الإطلاق أن مقدمات الحكمة كما تنتج الإطلاق الشمولي تنتج الإطلاق البدلي، نظير أدوات العموم فكما أن بعض أدوات العموم يدل على الاستيعاب الشمولي كـ(جميع)، وبعضها يدل على الاستيعاب البدلي كـ(أيّ) كان كذلك مقدمات الحكمة تنتج الشمولية تارة والبدلية أخرى..

فإذا كان كلٌّ من الشمولية والبدلية مما تنتجه مقدمات الحكمة فليس أحدهما بأولى من الآخر، نعم لو كانت الشمولية بالوضع والبدلية بالإطلاق حينئذٍ نقدم الشمولية لكون الدليل الوضعي أقوى من الدليل الإطلاقي، ولكن الأمر كذلك لو كانت البدلية بالوضع والشمولية بالإطلاق فإنه تقدم البدلية، ولكن في مفروض البحث فإن كلاً من الشمولية والبدلية بالإطلاق، فلا أقوائية لأحدهما على الآخر..

بنظر المصنف أن نتيجة الإطلاق متنوعة، قد تكون الشمولية، قد تكون البدلية، قد تكون شيء ثالث مثل التعيين كما تقدم في إطلاق صيغة الأمر يقتضي النفسية، فما دامت كل هذه النتائج بالإطلاق فلا أولوية لأحدها على الآخر..
العبارة:

(العموم الشمولي) المقصود منه الاستيعاب لا العموم الاصطلاحي، فمقدمات الحكمة لا تقتضي العموم الاصطلاحي..

درس ١٣٢:

كان الكلام في مناقشة الوجهين الذين ذكرهما الشيخ الأعظم لترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة الذي ينتج تقييد المادة، وقبل أن ندخل في مناقشة الوجه الثاني هناك نكتة ترتبط بما أفاده المصنف في مناقشته للوجه الأول..

حيث ذكر أن ما نحن فيه ليس نظير ترجيح عموم العام على إطلاق المطلق وذلك لأن دلالة العموم بالوضع ودلالة الإطلاق بقرينة الحكمة والدلالة الوضعية أقوى، أما ما نحن فيه فيوجد إطلاقان، إطلاق الهيئة، وإطلاق المادة، وليس من باب العام والمطلق..

النكتة التي ينبغي إضافتها هنا حاصلها: أن هذا الكلام من المصنف يبتني على مذاق الشيخ الأعظم لا على مذاقه هو، توضيح ذلك:

أن العام والمطلق إذا تعارضا فالشيخ يقدم العام على المطلق، ومدرك هذا التقديم أن دلالة العام تنجزية ودلالة المطلق تعليلية، لأن المطلق يدل على الإطلاق إذا لم يرد ما يصلح بياناً على القيد، فكانت دلالة المطلق معلقة، وإذا تعارض التنجيزي والتعليلي يقدم التنجيزي..

أما الآخوند فلا يقول بهذه المقالة، وذلك لأن البيان الذي أخذ في مقدمات الحكمة يمكن أن يفسر بأحد تفسيرين..
التفسير الأول: البيان للمراد الواقعي، كما هو الحال في مثل قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن المقصود من البيان فيها هو البيان الواقعي، مثلاً أن المراد الواقعي للمولى هو وجوب لحج على المستطيع ولكن في الابتداء أوجب الحج ولم يبين شرط الاستطاعة، وجاء وقت العمل بهذا الحكم الشرعي ولم يبين وإنما أخرج البيان.. هذا يقال له قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، والمقصود من البيان هو المراد الواقعي..

التفسير الثاني: أن يُراد من البيان هو البيان القانوني أو فقل: المراد الاستعمالي، لا الواقعي الجدي، وفي باب المطلقات يرى المصنف رحمة الله عليه أن المقصود من البيان في مقدمات الحكمة هو التفسير الثاني، فمن الممكن أن يأتي المطلق لبيان قاعدة قانونية وإن لم تكن في الواقع هي المراد الجدي للمولى..

والثمرة تظهر بين التفسيرين كالتالي: إذا فسرنا البيان بالمعنى الأول فإذا ورد بعد ذلك قيد يتبين لنا أن المولى لم يكن في مقام البيان لأن القيد ينافي بيان المراد الواقعي، بينما على التفسير الثاني يكفي احراز أن المتكلم في مقام البيان فإذا ورد بعد سنة -مثلاً- قيد لا يخرج المتكلم عن كونه في مقام بيان القانون والمراد الاستعمالي، وبما أن المصنف يختار التفسير الثاني كما سوف يأتي في محله فلا تكون دلالة المطلق تعليقية ومعلقة على عدم مجيء القيد بعد ذلك، بل تكون دلالاته تنجزية فهي كدلالة العام، فلأجل ذلك قلنا إن مذاق المصنف ليس على تقديم العام على المطلق بل قد يقدم المطلق على العام وفقاً للقرائن الخاصة، فما ذكره في الإشكال على الشيخ الأعظم الذي يدل

على تسليمه لتقديم العام على المطلق إنما هو مبني على مذاق الشيخ..

ص ١٠٧، قوله رحمه الله: (وأما في الثاني: فلان التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، وانتفاء بعض مقدماته..)

أما الوجه الثاني: وصل الكلام إلى مناقشة الدليل الثاني للشيخ الأعظم، صغراه إذا قيدنا الهيئة يزول محل الإطلاق في المادة وإذا قيدنا المادة لا يزول محل الإطلاق في الهيئة، وكبراه أنه التقييد وإن لم يكن مجازاً ولكنه خلاف الأصل وفيما نحن فيه يدور الأمر بين تقييد واحد وهو تقييد المادة أو تقييدين وهو تقييد الهيئة المستلزم لرفع اليد وزوال محل الإطلاق في المادة الذي يشبه التقييد..، والتقييد الواحد هو المقدم لأنه تكون قد خالفت الأصل مرة واحدة والتقييدان تكون قد خالفت الأصل مرتين..

المصنف رحمة الله عليه يعلق على الكبرى، بعد تسليمه أن التقييد خلاف الأصل، لكن ينبغي أن نفرق بين مقولتين، المقولة الأولى: أن تتعد مقدمات الحكمة ثم نقيده..، والمقولة الثانية: أن نمنع عن انعقاد مقدمات الحكمة، وما هو خلاف الأصل هو الأول لا الثاني، لأنه لا بد أن ينعقد الأصل ليكون ما يخالفه على خلاف الأصل، أما إذا لم ينعقد الأصل فلا يكون الآخر على خلافه..

مثلاً النار تحرق.. مرة تعمل عمل يمنع من حصول نار، وأخرى يوجد نار ولكن تأتي بشيء لا يؤدي إلى الإحراق، فالثاني هو على خلاف محرقية النار أما الأول ليس على خلاف محرقية النار لأنه لا يوجد نار..

وفيما نحن فيه الأصل الذي يكون التقييد على خلافه هو ظهور الكلام في الإطلاق (أصالة الظهور)، فإذا منعنا من انعقاد أصل ظهور الكلام في الإطلاق لا يكون ذلك المانع على خلاف الأصل، لأنه لا يوجد أصل حتى نخالفه، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأننا نفرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة، نسبة المادة إلى الهيئة من قبيل نسبة القرينة المتصلة إلى ذبيها، فإذا قيدنا الهيئة لا ينعقد إطلاق للمادة ليقال إن تقييد الهيئة على خلاف الأصل في المادة، لأن الأصل في المادة مع تقييد الهيئة لم ينعقد..

نعم لو كان الأمر من قبيل القرينة المنفصلة لصح كلام الشيخ، لأنه في القرينة المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، فتكون القرينة المنفصلة على خلاف هذا الظهور.. فبناء على ذلك لا يوجد مخالفة للأصل هنا، لأن النسبة بين المادة والهيئة نسبة القرينة المتصلة إلى ذي القرينة لا إلى القرينة المنفصلة، ومع القرينة المتصلة لا ينعقد للكلام ظهور..

قوله: (فتأمل) إذا تلتف إلى شرحي ما في الكتاب تجد هناك شيء من التفاوت، أن القرينة المتصلة جعلها الشارح هنا هي الشرط الذي يدور أمره بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة، بينما في الشرح جعلت القرينة المتصلة نسبة الهيئة إلى المادة، والصحيح هو هذا..

درس ١٣٣:

ص ١٠٧، قوله رحمه الله: (ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري، وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع..)

تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري.

عُرّف الواجب النفسي بأنه كل واجب وجب لا لواجب آخر، والغيري ما وجب لوجوب شيء آخر، فأراد المصنف رحمة الله عليه في ابتداء البحث أن يشرح هذا التعريف.. فذكر في مقام الشرح أن طلب الشيء على مسلك العدالة لا يمكن أن يكون بلا داعي، وحينئذ فهذا الداعي -الذي لا بد منه- إن كان عبارة عن التوصل إلى واجب آخر فيكون حينئذ وجوب الشيء الأول غيرياً، أما لو كان الداعي لإيجاب الشيء -الذي لا بد منه- ليس هو التوصل إلى واجب آخر فيكون لوجوب نفسياً..

وهذا الواجب النفسي على نحوين..

النحو الأول: ما كان الداعي فيه محبوبية أصل الفعل والعمل، ومثل لذلك بوجوب المعرفة، فإن وجوب معرفة الله ليس الداعي فيها التوصل إلى واجب آخر لأنها غاية الغايات، بل داعيها هو المحبوبة الكامنة في المعرفة نفسها..

النحو الثاني: أن يكون الداعي هو المحبوبة أيضاً لكن إنما يحب ذلك الشيء لما يترتب عليه من غايات وآثار، كأكثر الواجبات في الشريعة، فإنما وجوب الصلاة -مثلاً- إنما هو لمحبوبة الصلاة لكن لا بذاتها بل لما يترتب عليها من الانتهاء عن الفحشاء والمنكر أو المعراجية أو القربانية..

هذا البيان استشكل عليه الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في مطارح الأنظار، بأن لازم التعريف المذكور أن تصبح جميع الواجبات غيرية ما عدا وجوب معرفة الله تعالى، والسر في ذلك أن الصلاة -مثلاً- لها داع وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، وهذا الداعي لا يخلو، إما أن يكون واجباً، وإما أن لا يكون، فإن كان واجباً فيصدق على الصلاة أنها وجبت

لواجب آخر، وهذا هو تعريف الواجب الغيري، وإن لم يكن الانتهاء عن الفحشاء واجباً فما وجبت الصلاة لأن ذا الفائدة إذا لم تبلغ فائدته إلى حد الإلزام فلا يكون هو لازماً وواجباً..

البعض أجاب عن هذا الإشكال الذي أفاده الشيخ الأعظم بما حاصله:

أن ما يصدق في المقام هو وجوب الصلاة لأجل شيء لا بد منه، وما أخذ في تعريف الواجب الغيري هو وجوب شيء لأجل شيء واجب، وذلك لأن الآثار المترتبة على تلك الواجبات تكون بمثابة الأمور القهرية نظير ترتب المعلول على علته، والأمر القهري لا يدخل تحت القدرة وما لا يدخل تحت القدرة لا يتعلق به الإيجاب، فلا يصدق على الصلاة أنها وجبت لواجب آخر لأن هذا الآخر لا يتعلق به الإيجاب..

هذا الجواب لا يرتضيه المصنف لما تقدم مراراً من أن القدرة على السبب قدرة على المسبب، فمثلاً الإلقاء من شاهق فعل اختياري للملقي لكن الموت خارج قدرته لأنه لو أراد والحال أن الملقى في الهواء أن يمنع موته لما استطاع، مع أن الملقى لو مات ينسب القتل إلى الملقى فيقال: قتله، وليس ذلك إلا لقدرته على السبب، كان يستطيع أن يتجنب القتل بعدم الإلقاء..، ولذا ذهب المشهور إلى أن المصلي في الأرض المغصوبة في حال الخروج يستحق العقاب لأنه كان قادراً على ألا يدخل..

فحينئذ إذا كان الداعي مقدوراً عليه للقدرة على سببه فلا مانع من تعلق الإيجاب به، فيصدق على الصلاة بأنها وجبت لوجوب الداعي، فتكون داخلة في تعريف الواجب الغيري، فالجواب المذكور لا يفي بدفع إشكال الشيخ الأعظم..

وعليه فلا بد إما من تسليم الإشكال، أو التفتيش عن حلٍ آخر،
والحل والجواب الذي يقترحه الماتن كالتالي:
بمقتضى الإشكال صارت الصلاة كالطهارة، كما أن الطهارة
وجبت لوجوب الصلاة، الصلاة وجبت لوجوب الانتهاء عن
الفحشاء، ولكننا نستطيع أن نبرز فارقاً بين وجوب الطهارة
ووجوب الصلاة بموجبه صنفت الطهارة في دائرة الواجبات
الغيرية والصلاة في دائرة الواجبات النفسية..
وهذا الفارق أن الصلاة في حد ذاتها مع قطع النظر عن الداعي
متعنونة ومتصفة بعنوان حسن في حد ذاتها يستقل العقل أو
العقل بمدح فاعله مع قطع النظر عن الانتهاء عن الفحشاء
والمنكر، فإن الصلاة مظهر من عبودية العبد لمولاه ومن تذل
العبد أمام مولاه..

بخلاف الطهارة فإن الطهارة في حد ذاتها وقطع المسافة إلى
الحج في حد ذاته ليس مما يتعنون بعنوان حسن، فحينئذ فرق
كبير بين وجوب شيء اتفق أن كان له داعٍ واجب وبين وجوب
شيء لأجل الداعي الواجب، فالصلاة وإن كان لها داعٍ واجب
لكنها لم تجب لأجل هذا الداعي الواجب، بل وجبت من حيثية
ذاتها، وهي تعنونها بعنوان حسن حتى لو أغمضنا النظر عن
ذلك الداعي، فبالتالي لا يتوجه الإشكال بأن التعريف المذكور
للوأجب الغيري يقتضي اندراج جميع الواجبات فيه..

وبعبارة أخرى: الشيء الواحد له حيثيات متعددة، فمثلاً ما
يعرض عليه الوجوب قد يكون له حيثية حسن ذاتي وقد يكون
له في الوقت نفسه داعٍ، والمولى في مقام إيجابه أو جبهه بلحاظ
الحيثية الثانية -يعني لأجل وجوب ذلك الداعي- فيسمى
بالوأجب الغيري وإن كان في ذاته حسناً، لكن في مقام الإيجاب
لم يوجب له لأجل هذا الحسن الذاتي، وأما لو أوجب له لأجل حسنه
الذاتي وإن كان له داعٍ واجب فيكون وجوباً نفسياً، وهذا بمكان

من الإمكان.. فشخص مرة يكرم ابنه لأنه عالم وأخرى يكرمه لأنه ابنه مع كونه عالم.. فتنحل حينئذ تلك المشكلة..

المطلب الآخر الذي يذكره المصنف في المقام.. أنه إذا علم حال واجب فلا إشكال، وأما إذا شك في حاله فهل يوجب أصل لفظي ودليل اجتهادي نحسم بمقتضاه حال هذا الواجب المشكوك؟

يقول: نعم، وهو التمسك بإطلاق الهيئة، وهذا قد تقدم أن إطلاق الهيئة يقتضي النفسية العينية التعيينية..

إن قلت: ما دام قد تقدم فلما كرره؟

قلت: إنما كرره لاختصاص المقام بإشكال ذكره الشيخ الأعظم هنا فناسب أن نكرر أصل المطلب ثم نذكر الإشكال، أما ما هو الإشكال يأتي..

درس ١٣٤:

ص ١٠٨، قوله رحمه الله: (وأما ما قيل من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة، لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الافراد التي لا يعقل فيها التقييد..)

اتضح لدينا أنه إن دلت قرينة على نوعية الواجب فلا كلام، كما في قوله: (وإذا قمتكم إلى الصلاة فاغسلوا..) فإن صيغة الأمر وطلب الغسل دل الشرط في الآية على أنه وجوب لأجل وجوب الصلاة فلا إشكال حينئذ..

وإنما الكلام فيما لو لم تقم قرينة خاصة على تعيين نوع الوجوب، فتقدم أن مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة الحمل على الوجوب النفسي..، هذا الكلام وقع محلاً للإشكال من قبل الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، وإشكاله يتألف من صغرى وكبرى..

أما الصغرى فحاصلها: أن مفاد الهيئة هو واقع الطلب وحقيقته، أي الطلب بالحمل الشائع..

وأما الكبرى فحاصلها: أن مصداق الطلب لا يكون قابلاً للإطلاق وجريان مقدمات الحكمة..

أما الصغرى فمدرکہا: أن مفاد الهيئة لا يخلو ثبوتاً من أحد احتمالين، إما أن يكون عبارة عن مفهوم الطلب، وإما عبارة عن واقع الطلب ومصداقه، والأول باطل، فيتعين الثاني وهو المطلوب..

أما أن الأول باطل فباعتبار أننا بمجرد إنشاء الصيغة يتصف الفعل بعنوان المطلوبية، وعروض المطلوبية على الفعل لا يُعقل أن يحصل من مفهوم الطلب، كما هو الحال في تمام الأعراض فإن الجدار لا يتصف بالبياض وبأنه أبيض إلا ببركة واقع البياض لا ببركة مفهوم البياض، فالجدار يصبح أبيضاً لعروض مصداق البياض عليه، والصلاة تصبح مطلوبة لعروض مصداق الطلب عليها لا لعروض المفهوم، فثبت أن المنشأ بالصيغة هو المصداق.. فثبتت الصغرى..

وأما الكبرى وهي أن مصداق الطلب لا يقبل الإطلاق: وذلك لأن المصداق جزئي والجزئي لا يقبل الإطلاق والتقييد، فإن الإطلاق والتقييد من صفات المفاهيم فإذا كان المفهوم واسعاً اتصف بالإطلاق وإذا كان ضيقاً اتصف بالتقييد، فثبت أن المنشأ بالصيغة لا يمكن أن يُتمسك بإطلاقه..

المصنف رحمة الله عليه يرى أن المنشأ بصيغة الأمر ليس هو المصداق، بل المنشأ بالصيغة هو المفهوم..

طبعاً هذا النزاع بين المصنف وأستاذه يمكن أن يصاغ بصياغة سهلة كما تقدمت في بحث الواجب المشروط، بأن القيد يرجع إلى الهيئة أم إلى المادة؟، بأن يقال: الصيغة لما كانت معنى

حرفياً والمعنى الحرفي جزئي والجزئي غير قابل للتقييد،
فيأتي حينئذ الإشكال المبني للمصنف أن المعاني الحرفية
الوضع فيها عام والموضوع له عام..

ولكن لما صغنا إشكال الشيخ عن طريق التفريق بين كون
المنشأ هو المفهوم أو المصداق لا يتأتى حينئذ ذلك الكلام
البدوي وإن كان بينهما ارتباط باعتبار أن المنشأ إذا كان هو
المصداق فيكون جزئياً والجزئي لا يقبل التقييد فلا يقبل
الإطلاق، بينهما اشتراك..

ولذا غير المصنف البيان في المقام إلى بيان آخر تتضح معالمه
من بحثين سابقين، أحدهما ما ذكر في بحث وضع الحروف
والهيئات، والآخر ما حُقق في مبحث الطلب والإرادة،
والمدعى في المقام عند الماتن أن المنشأ بالصيغة هو المفهوم
لا المصداق، والبرهان على ذلك أن المصداق لما كان من
الحقائق العينية الخارجية فلا يوجد إلا بوجود أسبابه وعمله
التكوينية، وما كان كذلك لا يوجد بالاعتبار والإنشاء، نعم
ذكرنا في مبحث الطلب والإرادة أن الطلب بالحمل الشائع قد
يكون هو السبب لإنشاء المفهوم كما لو تعلقّت إرادة حقيقية
للمولى بتحقيق شيء فلأجل تحقيق ذلك الشيء يُنشأ طلباً ويبعث
العبد، وقد لا يكون كذلك كما في موارد الأوامر الامتحانية فلا
يكون المنشأ إلا مفهوم الطلب..

إن قلت: ما ذكره الماتن جيد ولكنه برهان في قبال برهان
الشيخ، فإن الشيخ من خلال اتصاف الفعل بالمطلوبية أثبت أن
المنشأ هو المصداق، كما هو الحال في اتصاف الجدار
بالأبيض، فإن عروض الصفات واتصاف الجواهر بها لا
يكون إلا بواسطة مصاديقها..

قلتُ: لا منافاة بين اتصاف الفعل بالمطلوبية الحقيقية وبين كون المنشأ هو المفهوم لما عرفت قبل قليل أنه كثيراً ما يكون سبب الإنشاء هو وجود الطلب الحقيقي في صقع نفس الأمر، فاتصف الفعل بالمطلوبية الحقيقية لأجل كشف الإنشاء عن وجود مطلوبية في صقع النفس، ولذا مع الالتفات إلى امتحانية الأمر في الأوامر الامتحانية لا يتصف الفعل بالمطلوبية مع أن الإنشاء في الصيغة موجود..

فتحصل أن المنشأ بالصيغة هو المفهوم وما يُعبر عنه بالطلب الإيقاعي وليس هو المصداق، ولو كان الإنشاء ناشئاً عن وجود طلب حقيقي في أفق النفس لاتصف الفعل بالمطلوبية لأجل ذلك الطلب الحقيقي، ولكن يلزم من ذلك أن يكون المنشأ هو الطلب الحقيقي..

ثم حاول المصنف رحمة الله عليه أن يبين منشأ وقوع الشيخ في هذا الاستدلال الباطل، وحاصله:

أنه تعارف بين علماء الأصول أن يقولوا بأن مفاد الصيغة الطلب من دون أن يقيدوا الطلب بقيد كالإيقاع مثلاً، فتوهم الشيخ أن المقصود من هذا الإطلاق هو المصداق الحقيقي انصراف الشيء إلى مصداقه الحقيقي، وهذا في الحقيقة خلط بين المفهوم والمصداق، والعلماء إنما لم يقيدوا الطلب في قولهم: (مفاد الصيغة الطلب) اعتماداً على وضوح أن المراد هو الطلب الإنشائي كما بيناه في البرهان، فإذا كان المنشأ هو المفهوم فيكون قابلاً للسعة والضيق وللإطلاق والتقييد، فيصح حينئذ التمسك بإطلاق الصيغة..

ص ١١٠، قوله رحمه الله: (هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً..)

بمقتضى هذا البيان الطويل ثبتت النتيجة التالية: وهي أنه مع عدم قرينة خاصة مقتضى الإطلاق هو الحمل على الواجب النفسي، لكن بشرط أن يكون المتكلم في مقام البيان لأن التمسك بالإطلاق فرع تمامية مقدمات الحكمة ومن مقدمات الحكمة أن يكون المتكلم في مقام البيان، أما لو لم يكن في ذلك المقام كما لو كان في مقام تعداد واجبات الشريعة الإسلامية أعم من النفسي والغيري فلا نستطيع حينئذ أن تمسك بالإطلاق، فتصل النوبة إلى الأصل العملي بعد فقدان التمسك بالأصل اللفظي، فما هو قضية الأصل العملي؟

للمسألة صورتان:

الصورة الأولى: لو علمنا بوجوب الصلاة، وعلمنا بوجوب الطهارة، وشككنا في أن وجوب الطهارة نفسي أم غيري، وكان وجوب الصلاة فعلياً، ففي هذه الحالة يجب الإتيان بالطهارة لأنها على كل تقدير تكون واجبة، إذ لو كانت واجبة بالوجوب الغيري فالمفروض فعلية الوجوب النفسي فيدعوا إلى تحصيلها، وإن كانت واجبة بالوجوب النفسي فيجب إتيانها أيضاً فهي على كل حال واجبة، ففي هذه الصورة لا يؤثر الشك في جهة وجوبها سواء كانت واجبة بالوجوب الغيري أو واجبة بالوجوب النفسي، وثبت في محله أن قصد الوجه والتمييز غير واجب..

الصورة الثانية: وأما لو شككنا ابتداءً بوجوب الطهارة ولم يكن ما يحتمل مقدمية الطهارة له فعلياً ففي هذه الصورة يصبح الشك بدوياً، والسبب في ذلك أن المفروض أن الصلاة نشك في أصل وجوبها فتجري البراءة، فنشك في أن الطهارة واجب

غيري يرتفع ذلك الشك بالأصل السببي في الصلاة لأن الشك في غيرية الطهارة نشأ من الشك في وجوب الصلاة وتسبب عن الشك في وجوب الصلاة، فبجريان البراءة عن الصلاة يزول الشك في المسبب، ويبقى الشك في وجوبها النفسي وهو شك بدوي فتجري البراءة، فلا يجب الإتيان بالطهارة لا غيرياً ولا نفسياً..

درس ١٣٥:

كان البحث أنه إذا شكنا في واجب أنه نفسي أو غيري، تنازع الشيخ والأخوند، فالأخوند يدعي أنه يجوز لنا أن نتمسك بالإطلاق لإثبات النفسي، بينما الشيخ أنكر ذلك...، وهذا البحث كان في المورد الذي يوجد للكلام إطلاق بأن كانت مقدمات الحكمة تامة، أما في المورد الذي لا يوجد إطلاق لعدم كون المولى في مقام البيان كما لو وردت رواية في مقام تعداد الواجبات في الشريعة الإسلامية وليست في مقام التمييز بين الواجب الغيري والواجب النفسي..، فماذا نفع؟، فالفقرة الأخيرة في الشك بين النفسية والغيرية مع عدم كون المتكلم في مقام البيان.. هذا البحث يتصور على نوعين..

النوع الأول: أن نعلم بوجوبين أحدهما ننتيقن أنه نفسي والآخر نشك في نفسيته وغيريته، كما لو علمنا أن المولى كلف بالصلاة والطهارة علمنا أن وجوب الصلاة نفسي ولكن شكنا في وجوب الوضوء من ناحية النفسية والغيرية، ففي هذه الصورة يجب الإتيان بالوضوء لأنه واجب على كل حال، غاية الأمر يؤتى به من دون معرفة جهة وجوبه...

النوع الثاني: أن نعلم بوجوب واحد ولكن نشك في أن هذا الوجوب هل هو وجوب غيري ومقدمي لشيء نشك في وجوبه، أم أنه وجوب نفسي؟، مثلاً علمنا أن الطهارة واجبة في يوم الجمعة لكن هل هي واجبة لأجل صلاة الجمعة التي نشك في وجوبها، أم أنها واجبة في نفسها؟

(في المثال الأول كنا نعلم بكلا الوجوبين، وفي المثال الثاني لا نعلم إلا بوجوب واحد)

في هذا النوع يرى المصنف أن الذي يجري هو أصالة البراءة، والسبب في ذلك أن الشك في الوجوب الغيري للطهارة سوف يرتفع بإجراء البراءة عن صلاة الجمعة لأن الشك في الغيرية مسبب عن الشك في صلاة الجمعة، والشك في صلاة الجمعة بدوي تجري فيه البراءة، وإذا انتفى وجوب صلاة الجمعة لا يبقى شك في الغيرية..

وأما الوجوب النفسي للطهارة فهو أيضاً مشكوك بالشك البدوي فتجري البراءة عنه، فلا يجب الإتيان بالطهارة لا نفسياً ولا غيرياً..

هنا قد يُوجه إلى المصنف إشكال يرتبط بآخر جملة ذكرها (لصيرورة الشك فيه بدوياً)، فقد يقال: إنما نحن فيه من موارد العلم الإجمالي وليس من موارد الشك البدوي، لأن الطهارة لو كانت واجبة بالوجوب الغيري فهذا يعني أن صلاة الجمعة واجبة ببرهان الإنّ، وإلا فتكون الطهارة واجبة بالوجوب النفسي، فيتكون عندنا علم إجمالي إما بوجوب الجمعة وإما بوجوب الطهارة..

وهذا العلم الإجمالي وإن كان منحللاً لكن انحلاله من قبيل الانحلال الحقيقي لا من قبيل الانحلال الحكمي فإنه نظير ما لو علمنا بنجاسة شاة في ضمن قطيع، ثم تعينت لنا الشاة

النجسة فإن العلم الإجمالي ينحل إلى علم تفصيلي وإلى شك بدوي بعدد أفراد القطيع، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن هذا العلم الإجمالي ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الطهارة على كل تقدير وإلى شك بدوي بوجوب صلاة الجمعة، فكيف تقول أيها المصنف بأن أصالة البراءة تجري عن وجوب الطهارة؟

لا نستطيع أن نرفع الإشكال لأنه يبتني على مباني المصنف في مباحث العلم الإجمالي، وأن قياس ما نحن فيه على العلم الإجمالي قياس مع الفارق..

ص ١١٠، قوله رحمه الله: (تذنيبان الأول: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته.)

التذنيب الأول: في هذا التذنيب يبين حال الوجوب الغيري من ناحية استحقاق العقاب والثواب، وإنما ذكر هذا التذنيب كمقدمة للخوض فيما يسمى بإشكالية الطهارات الثلاث، قبل البحث في التذنيب نحتاج إلى تقديم مقدمة، حاصلها: أنه في الواجبات النفسية هل الثواب والعقاب -المسلم عند الجميع- بالاستحقاق أم بالفضل؟ يوجد مبان ثلاثة..

المبنى الأول: أن الثواب والعقاب بالاستحقاق، وهو ما عليه غالب الإمامية، خصوصاً القدماء..

المبنى الثاني: أنه بالفضل، وهو ما عليه الأشاعرة..

المبنى الثالث: أن العقاب بالاستحقاق والثواب بالفضل، وهو منسوب إلى أبي حامد..

لكن هنا ينبغي أن نلتفت إلى معنى الاستحقاق، فليس معنى الاستحقاق هو أن الإثابة والعقوبة للوعد بهما لا بد أن يتحققا فإن الاستحقاق بهذا المعنى من المسلمات لأن الله لا يخلف

الميعاد، وإنما المراد من الاستحقاق المتنازع فيه في المقام هو الناشيء من الحسن والقبح، فهذا الفعل الحسن يلزمه المدح والثناء والثواب، وهذا الفعل القبيح يلزمه الذم واللوم والعقاب..

أما الأشاعرة فقد استدلوا على مبناهم بوجوده كثيرة، عمدتها إنكار الحسن والقبح العقليين فبالتالي يكون الاستحقاق بالمعنى المذكور لا معنى له باطل..

ومن جملة وجوههم أن المولى الذي ينفق على عبده تكون إطاعة العبد له شكراً وفي ظرف الشكر لا يوجد استحقاق.. أما الدليل الأول فمبنائي يبتني على إنكار الحسن والقبح فيبحث في محله، وأما الدليل الثاني فنشأ من كون التكليف (شكراً) فهل هو شكر؟

أجاب عن ذلك الخاجة نصير الدين الطوسي في التجريد فليراجع..

هذا كله في الواجب النفسي، فكيف كان لا إشكال في الثواب والعقاب في الواجب النفسي سواء قلنا بالاستحقاق أم بالفضل..

إنما في الواجب الغيري، هل يترتب عليه ثواب أم لا؟، وهل يترتب عليه عقاب أم لا؟

كانت المسألة محل بحث وإشكال بين العلماء، المعروف بين المتأخرين أن الواجب الغيري لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، ويمكن الاستدلال على ذلك بدعوى استقلال العقل بأن المكلف إذا امتثل الواجب النفسي مع وجود مقدمات كثيرة له لا يستحق

إلا ثواباً واحداً ولو ترك الواجب النفسي مع مقدماته الكثيرة لا يستحق إلا عقاباً واحداً..

لكن هناك شيان يلتزم بهما المصنف قد يصعب إثباتهما..
الأول: أن الاستحقاق للعقوبة يثبت من حين ترك المقدمة، فلو أن إنساناً ترك قطع المسافة إلى المناسك بمجرد الترك الذي معه لا يُتأتى من الإتيان بالواجب في ظرفه يصبح مستحقاً للعقاب..

يظهر من بعضهم الإشكال عليه، وحاصل الإشكال: أن نقيض الفعل في زمان هو الترك في نفس ذلك الزمان، ففعل الحج في التاسع من ذي الحجة الذي هو مورد لاستحقاق الثواب نقيضه ترك الحج في التاسع من ذي الحجة الذي هو مورد لاستحقاق العقاب، وهذا ينتج بطلان استحقاق العقاب عند ترك المقدمة في الخامس من ذي الحجة عندما يغلق مطار جدة..

درس ١٣٦:

كان البحث في أن الواجب الغيري هل له استحقاق عقاب و ثواب مستق مع قطع النظر عن الواجب النفسي أم لا؟
محل خلاف بين الفاضل السبزواري والميرزا القمي والغزالي، ففيه آراء متعددة..

البعض جعله كالواجب النفسي في المثوبة والعقوبة، والبعض فصل بين أن يكون الإتيان بالمقدمة لأجل التوصل إلى ألا يكون كذلك، والبعض الآخر فصل بين المثوبة والعقوبة فيستحق المثوبة على فعله ولا يستحق العقوبة..

أما المصنف فاختار عدم استحقاق المثوبة والعقوبة على الواجب الغيري بعنوان أنه واجب غيري، وهذه النظرية هي ما عليه المحققون من علماء الأصول المتأخرين..

والدليل على هذه النظرية هو: أن المناط في استحقاق العقاب والثواب صدق المعصية والطاعة، ففي كل مورد تصدق المعصية فيستحق العقاب وفي كل مورد تصدق الإطاعة فيستحق الثواب، والمصنف عبر عن هذا الملاك بالقرب والبعد فإن العاصي بعيد والمطيع قريب..

ولعل التعبير بالقرب والبعد أولى من التعبير بالإطاعة والمعصية، ووجه الأولوية أن التعبير بالقرب والبعد لا ينحصر بالإطاعة والعصيان الاصطلاحيين بل يشمل الانقياد والتجري³⁷ فإن الثواب لا ينحصر بالمطيع والعقاب لا ينحصر بالعاصي لأن المنقاد أيضاً يستحق الثواب والمتجري يستحق العقاب..

فإذا كان المناط في الاستحقاق هو الإطاعة والعصيان والقرب والبعد فإن الواجب الغيري كقطع المسافة إلى الحج في حد ذاته وبما هو واجب غيري لا يستوجب قرباً ولا بعداً أزيد على ما يستوجبه الحج نفسه، فما دام لم يستوجب ذلك فانتفى مناط المثوبة والعقوبة -الذي هو القرب والبعد-، فترتب المثوبة والعقوبة حينئذ عليه يكون من وجود المعلول بلا علة..

ص ١١٠، قوله رحمه الله: (نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة، وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له..)

³⁷ الانقياد هو الذي يعلم وكان علمه مخالف للواقع ولكنه عمل به فلا تتحقق منه الطاعة ولكن يتحقق منه الانقياد، مثلاً الذي يعلم بوجود الجمعة وعمل وفق علمه، وفي الواقع الجمعة ليست واجبة..، أما المتجري فهو الذي يعلم وعلمه مخالف للواقع ولكنه لم يمثل لعلمه فلم تتحقق منه المعصية ولكن تحقق منه التجري..

هذا الاستدراك نذكره الآن في غاية الأهمية باعتبار أن المطلوب إلى الآن مازال في النفس منه شيء، إذ لقائل أن يقول: أن ما ذكره الماتن يتنافى مع ما ورد في كثير من النصوص أن من زار المولى أبا عبدالله عليه السلام له في كل خطوة يخطوها كذا وكذا ثواب..، فلأجل دفع هذه الشبهة أجاب الماتن بجوابين: الجواب الأول: أن إعطاء الثواب على الخطوة ليس من باب الاستحقاق بل من باب التفضل وكلامنا في الاستحقاق، فلا تكون تلك النصوص نقضاً علينا..

الجواب الثاني: مستفاد مما ورد في بعض النصوص من أن أفضل الأعمال أحمرها أي أكثرها مشقة، فحينئذ يكون في الواقع الثواب على صيرورة ذي المقدمة من مصاديق أشق الأعمال، فأجل ذلك ازداد الثواب عليها من دون أن يكون الثواب على ذات المقدمة، وعليه تحمل أخبار استحباب الحج ماشياً لأن الحج ماشياً أحمر من الحج راكباً..

بقي نقطة تفهم من عبارة المصنف حاصلها: أن استحقاق العقاب وإن كان بالبرهان على الواجب النفسي لا على الواجب الغيري، لكن هذا الاستحقاق يبدأ من حين ترك الواجب الغيري، كما في مثال الحج الذي ذكرناه يوم أمس من حين عدم المكنة يستحق العقاب..

ومن هنا قد يشكل بما حاصله: أن الاستحقاق للعقاب موضوعه ترك الواجب، والترك نقيض للفعل، فإذا كان الفعل مقيداً بقيد لا بد أن يكون الترك مقيداً بذلك القيد، وإلا لما صدق على الترك أنه ترك لذلك الفعل، وفي المثال الفعل مقيد بزمن (٩ ذي الحج) فنقيضة هو الترك في (٩ ذي الحجة)، فينبغي أن يكون الاستحقاق في (٩ ذي الحج) لا من حين ترك المقدمة..

الجواب: أن نقيض الأخص - كما ثبت في المنطق - أعم، فنقيض الفعل المقيد هو الترك المطلق، وتحليل ذلك: أن ترك

السفر في الخامس من ذي الحجة يؤدي إلى عدم المكنة من الحج في ظرفه، فتكليف بالحج في ظرفه من باب التكليف بغير المقدور، لكن لما كان الاضطرار في المقام وعدم القدرة من باب الاضطرار بسوء الاختيار فيستحق العقاب في أول أزمنة عدم المكنة، وهذا ليس استحقاقاً للعقاب على المقدمة بل على ترك ذبيها، وفي أول أزمنة عدم المكنة يصدق الترك وهذا معنى أن نقيض الأخص أعم..

هذا هو التذنيب الأول الذي هو في الواقع مقدمة لمشكلة الطهارات الثلاث، ولذا بعد هذا التنبيه عقد عنواناً إشكال ودفع..

إشكال ودفع:

ص ١١١، قوله رحمه الله: (إشكال ودفع: أما الأول: فهو أنه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له..)

أما الإشكال فقد ثبت لنا في البحث السابق أن امتثال الواجب الغيري لا يكون موضوعاً لاستحقاق الثواب وتركه لا يكون موضوعاً لاستحقاق العقاب، ومن هنا تستنتج خصوصية أخرى للواجب الغيري وهو أن الواجب الغيري توصلي لا تعبدي، إذ أن التعبدية تتنافى مع عدم استحقاق الثواب على العبادة..

فتلخص من جميع ما تقدم ميزتان للواجب الغيري..

الأولى: أنه ليس موضوعاً لاستحقاق الثواب والعقاب..

الثانية: أنه واجب توصلي..

من هاتين الخصوصيتين تولدت مشكله باسم الطهارات الثلاث، فإن ما ذكرناه برهاناً في هاتين الميزتين يتصادم مع واقع بعض المقدمات، مثل الوضوء والتيمم والغسل فإنها من جهة عبادية لا بد أن يقصد بها الامتثال ولذا كان الرياء والعجب

مبطلاً لها، كما أن المكلف يستحق عليه الثواب..، فالواقع الموجود للطهارات الثلاث يتنافى مع هاتين الخصوصيتين..

هناك حلول متعددة اقترحت لرفع هذا الاشكال، تعرض الماتن رحمة الله عليه إلى حلول ثلاثة..

الحل الأول: ما يتبناه هو، وتوضيحه يحتاج إلى تقديم مقدمة، حاصلها:

أنا قسمنا سابقاً المقدمة إلى مقدمة عقلية وشرعية وعادية، وبيننا أن هذا التقسيم وهذا التوصيف بالعقلي والشرعي والعادي بلحاظ فارض المقدمة، والمقدمات الشرعية تمتاز بميزة عن المقدمات العقلية حيث إن العقل يدرك أن كل ما لا يتأتى إتيان الواجب إلا به فهو مقدمة، بينما المقدمة الشرعية تخضع للمصالح والمفاسد وللملاكات التي تكون منظورة للشارع سواء عرفناها أم لم نعرفها فلأجل ذلك سوف لن يكون التوقف في المقدمات الشرعية مطلقاً بل يكون تابعاً للملاك، فالملاك إذا كان قائماً في الصلاة الناشئة عن غسل الوجه بكيفية خاصة من قصاص الشعر إلى طرف الذقن فما يكون مقدمة شرعاً هو هذه الكيفية الخاصة لا مطلق غسل الوجه..

إذا اتضحت هذه المقدمة، فحينئذ تتضح معالم الحل فالذي هو مقدمة في باب الطهارات الثلاث ليس هو ذات الغسلات والمسحات، بل الغسلات والمسحات بكيفية خاصة وهي أن تكون لله، فعبادية الوضوء لم تنشأ من كون الأمر الغيري عبادي لكي يتنافى مع توصلية الأمر الغيري، بل عبادية الوضوء نشأت من كون ما هو مقدمة ليس مطلق الغسل والمسح بل الغسل والمسح الذي هو لله، وحينئذ لو لم نأتي

بالغسل والمسح لله لا نكون قد أتينا بالمقدمة، وبهذا انحلت مشكلة التوصلية..

أما مشكلة استحقاق الثواب فكون الوضوء مثلاً وإن كان واجباً غيرياً لكنه في نفس الوقت مستحب نفسي، فالثواب ليس على امتثال الواجب الغيري بل على امتثال المستحب النفسي..

العبارة:

(أما الأول: فهو أنه إذا كان..) الأول يعني الإشكال..، (وأما الثاني:....) يعني الدفع..

درس ١٣٧:

بعد وضوح الحل الذي ذكره الماتن، أشكل عليه بوجوه أهمها إشكالان:

الأول: أن الحل الذي ذكره الماتن على تقدير تسليمه لا يتم في التيمم، وذلك لعدم الدليل على الاستحباب النفسي للتيمم.. ولمن يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأن الدليل الخاص وإن ورد في الوضوء مثلاً لكن بمقتضى قوله عليه السلام: (التراب أحد الطهورين) يفهم منه أن الطهارة الترابية كالطهارة المائية غاية الأمر بينهما طولية حيث اشترط في الطهارة الترابية عدم التمكن من المائية، ومقتضى السياق في التعبير عنهما أن البديل يشتمل على خصائص المبدل منه فإن كان المبدل منه مستحباً فالبديل كذلك..

الثاني: سلمنا بالاستحباب النفسي في الطهارات الثلاث، ولكن هذا إنما يكون في مورد لا يعرض الوجوب الغيري عليها، فإن نصوص الاستحباب النفسي وإن كانت مطلقة تشمل ما لو عرض الوجوب وما لم يعرض إلا أنه يجب رفع اليد عن الإطلاق لقرينة عقلية، وهي: أن المستحب بعد عروض

الوجوب عليه يزول بحدده ولا يبقى متميزاً لأنه في العناوين التشكيكية لا تتميز المرتبة الدنيا مع المرتبة العليا، وحيث إن الوجوب مرتبة شديدة من الطلب والاستحباب مرتبة ضعيفة من الطلب فيدخلان تحت قاعدة العناوين التشكيكية، فثبت أنه بعروض الوجوب الغيري على الوضوء مثلاً يزول استحبابه النفسي ويختص الاستحباب النفسي بالطهارات غير المبيحة للدخول في الصلاة كالوضوء أو التيمم قبل النوم أما الوجوب لأجل الصلاة لا يبقى له استحباب نفسي..

والجواب أن المستشكل كأنه لم يلتفت إلى مراد الأخوند، حيث إن الأخوند كما بينا جعل المقدمة ليس هو ذات الغسل والمسح بل الغسل والمسح الذي فيه صفتان، الأولى: كونه لله، والثانية: كونه مستحباً نفسياً، وحينئذ يصبح هناك عارض ومعرض العارض هو الوجوب الغيري والمعرض عليه هو المستحب النفسي، ونسبة العارض إلى المعرض نسبة الحكم إلى الموضوع، ويستحيل أن يكون الحكم مزيلاً لموضوعه، وإلا لزم الخلف.. ما فُرض موضوعاً ليس بموضوعٍ..

ص ١١١، قوله رحمه الله: (وقد تفصي عن الاشكال بوجهين آخرين: أحدهما ما ملخصه: إن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها..).
بعد تثبيت الحل الذي ذكره المصنف تعرض لحلين آخرين وناقش فيهما، وكلا الحلين ذكرهما الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار..

الحل الأول: يبتني على تقديم مقدمة، حاصلها:
أن التعبد يأتي على معنيين رئيسيين..

الأول: ما يقال مثلاً بأنه نأتي بهذا الفعل تعبدًا أي لا نعرف وجهه، وبتعبير الإمام الجواد عليه السلام: (هكذا أنزل..)
 الثاني: الإتيان بالفعل لأجل أمره، وهذا هو المعنى الشائع في الكتب الأصولية حيث يطلق التعبدي في قبال التوصلية..
 إذا اتضح ذلك، فنقول:

في كثير من العبادات بالمعنى الثاني ينطبق عليها المعنى الأول أيضاً، ومن هذا القبيل الطهارات الثلاث فإن الوضوء مثلاً ليس هو مجرد حركات كما أن الصلاة ليس كذلك، ولكن بما أننا لا نعرف وجهها فلا بد من الإتيان بعنوانٍ مشير إلى ذلك الوجه الواقعي الذي بحسب الفرض لا نعرفه ولكن هو في الواقع موجود، لأن أحكام المولى معللة بحكم وأغراض، وبما أن ما هو مقدمة في باب الصلاة هو من العناوين القصدية وليس من العناوين التي يترتب عليها الشيء كيفما وقعت، فلكي تحصل الإشارة إلى ذلك الوجه الواقعي وجب علينا أن نأتي بالطهارة لأجل أمرها إذ بذلك حينئذ نشير إلى الوجه الواقعي، وقايس لتوضيح المطلب بين الطهارة وقطع المسافة فإن قطع المسافة ليس من العناوين القصدية بل لو قطعت المسافة وكان القاطع نائماً يتحقق الغرض، بينما الطهارة من العناوين القصدية وليست هي مجرد حركات، غاية الأمر لا نعرف وجهها، فلكي يتم الإشارة إلى الوجه الواقعي نأتي بها لأجل أمرها، ولا يقصد من التعبدي بالمعنى الثاني إلا إتيان العبادة بقصد أمرها..

وحينئذ يتضح الجواب بجملة مختصرة: أن قصد الأمر لم ينشأ من كون الأمر الغيري عبادي حتى يُقال هذا خلاف ما ثبت من توصلية الأمر الغيري، بل نشأت عبادية الطهارات الثلاث من لزوم الإشارة إلى الوجه الواقعي غير المعلوم، وعلى هذا

الأساس لا منافاة بين عبادية الوضوء وبين كون الأمر بالوضوء غيرياً وكون الأمر الغيري توصلياً..

يعترض المصنف على هذا الحل بوجهين..

الوجه الثاني منهما: أن هذا الحل على تقدير تسليمه يحل لما إحدى المشكلتين، لأنه في الواقع كانت مشكلة الطهارات الثلاث ثنائية، عبارة عن لزوم قصد القربة فيها وترتب الثواب عليها، وحل الشيخ الأعظم يرفع لنا المشكلة الأولى وهي لزوم قصد القربة ولم يوجه لنا كيفية ترتب الثواب عليها، فهذا الحل أخص من المشكلة..

وأما الوجه الأول: أن حاصل ما فهمناه من حل الشيخ أن لزوم قصد الأمر نشأ من لزوم الإشارة إلى العنوان الذي لا نعرفه، والجواب أن الإشارة إلى العنوان لا تنحصر بالإتيان بالوضوء لأجل أمره..

وبعبارة أكثر تفصيلاً: أن العبادة -بالمعنى الثاني- تتصور على نحوين..

النحو الأول: أن يكون قصد الأمر غايةً وداعياً، كأن يقال: أصلي لأجل الأمر، هنا قصد الأمر وقع علة غائية..

النحو الثاني: أن يكون قصد الأمر وصفاً، كأن يقال: أصلي الصلاة المأمور بها، هنا الأمر جاء وصف وليس غاية..

وعبادية العبادة تتقوم بالنحو الأول، والإشارة التي ذكرها الشيخ كما تحصل بالأمر الأول تحصل بالأمر الثاني، فلا تتوقف الإشارة على العبادية..

درس ١٣٨:

ص ١١٢، قوله رحمه الله: (ثانيهما: ما محصله أن لزوم وقوع الطهارات عبادة، إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها..)

الحل الثاني: الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في مطرح الأنظار، حاصله:

أن المشكلة نشأت من أن العبادية في الطهارات الثلاث جاءت من قبل الأمر الغيري فيقال حينئذ إن الأمر الغيري توصلي..، أما لو التزمنا بالعبادية من دون أن تنشأ تلك العبادية من الأمر الغيري فلا تبقى حينئذ مشكلة، ونحن ندعي أن عبادية الطهارات لم تنشأ من قبل الأمر الغيري بل نشأت من قبل الأمر النفسي، ونشوء العبادية قبل الأمر النفسي لا محذور فيها إذ أن الأمر النفسي بحسب الفرض تعبدي لا توصلي، توضيح ذلك:

أن العبادات يمكن أن تقسم إلى قسمين..
القسم الأول: العبادات التي يكون متعلق الأمر النفسي فيها هو العبادة فقط كالأمر بالحج، فإن الحج مطلوب بالأمر النفسي والعبادة هو الحج ذاته..

القسم الثاني: أن يكون العبادة والعبادية غير مقتصرة على ذات المطلوب النفسي بل المطلوب النفسي مع سائر شراشره من المقدمات كالصلاة..، فالصلاة سنخ عبادة عباديتها قائمة بأن تأتي بها وبمقدماتها لله، فتكون عباديتها المقدمة نشأت من الأمر بالصلاة لا من الأمر بالمقدمة ليشكل علينا بأن الأمر المقدمي توصلي لا تعبدي..

هذا هو الحل الثاني الذي ذكره الشيخ الأعظم..

ظاهر الماتن رحمة الله عليه وجاهة هذا الحل من ناحية وفائه بدفع إشكال عبادية الطهارات الثلاث، ولكن الإشكال عليه من جهة أن المشكلة كانت ثنائية الأبعاد لا تنحصر بالعبادية بل استحقاق الثواب، وهذا الحل للشيخ الأعظم وإن نجح في دفع

إشكالية عبادية الطهارات الثلاث لكنه لم يفسر لنا كيفية ترتيب الثواب على المقدمة..

بخلاف الحل الذي اختاره الماتن فإنه بحل واحد دفع إشكالية العبادية وإشكالية ترتيب الثواب، فالجواب تام لكنه يحل جزء من المشكلة..

بعد ذلك يتعرض لكلام للمحقق الرشتي -رحمة الله عليه- في المقام، الميرزا حبيب الله الرشتي رحمة الله عليه تعرض لمطلب ذكره الشيخ الأعظم في كتاب الطهارة، فإنه في بحث الوضوء وبالتحديد في تنبيهات مبحث الوضوء أشار إلى إشكال الدور في عبادية الوضوء، وحاصل هذا الإشكال:

أن الأمر الغيري لو تعلق بالوضوء العبادية، سيصبح الأمر الغيري متوقفاً على عبادية الوضوء، ضرورة توقف الحكم على موضوعه، وحينئذ لو نشأت عبادية الوضوء من الأمر الغيري لتوقفت العبادية على الأمر الغيري ضرورة توقف الناشئ على منشأه..، ثم عمم هذا الإشكال على سائر المقدمات العبادية، ثم أجاب عنه..

فأراد الميرزا حبيب الله الرشتي أن يشرح لنا جواب الشيخ، فأجاب عن إشكال الدور بما يرجع إلى ما يسمى بمتعم الجعل (شبيه ما ذكرناه في بحث التعبدية والتوصلي)، فإنه بالاستعانة بمتعم الجعل يصبح الموقوف عليه غير الموقوف عليه، توضيح المطلب:

أنه يمكن في باب الوضوء وأبناء عمومته (التيمم والغسل) أن نلتزم بوجود أمرين، الأمر الأول: أمر غيري ترشحي نشأ من قبل الأمر النفسي (الأمر بالصلاة)، ومتعلق هذا الأمر الأول هو ذات الغسلات والمسحات، والأمر الثاني: نشأ أيضاً من الأمر النفسي لكن متعلقه هو الإتيان بمتعلق الأول لله..

فيندفع إشكال الدور، لأن عبادية الوضوء نشأت من الأمر الثاني، والأمر الثاني لا يتوقف إلا على ذات متعلق الأمر الأول الذي هو المسحات والغسلات، والأمر الأول لا يتوقف على العبادة لأن معروضه هو ذات المسحات والغسلات.. هذا ما أفاده الميرزا الرشتي رحمة الله عليه في دفع إشكال الدور..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا البيان..
 أولاً: أن هذا الجواب على تقدير تسليمه لا يحل لنا مسألة كيفية ترتب الثواب، لأن الأمر الثاني بالنتيجة ليس أمراً نفسياً لكي يكون موجباً لترتب الثواب..
 ثانياً: أن نظرية متمم الجعل قد ناقشناها في بحث التعبدية والتوصلي بمناقشتين كلاهما تردان في المقام..

لا أريد أن أصعب البحث بذكر المناقشتين راجعهما، وإنما أريد أن أشير إلى مطلب آخر..
 إلى الآن نكون قد انتهينا من التذنيب الأول، أريد أن أخص لك المطلب، حتى تتضح لك في هذا التلخيص ما لم نقله في الشرح..

من مجموع كلمات المصنف في هذا التذنيب نفهم أن إشكالية الطهارات الثلاث ثلاثية الأبعاد..
 البعد الأول: أن الأمر الغيري توصلي فكيف صارت الطهارات الثلاث عبادية..
 البعد الثاني: أن الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب فكيف ترتب الثواب على الطهارات الثلاث..
 البعد الثالث: لزوم الدور..

يعني العبادية صار فيها إشكالان، الأول أنها تتنافى مع التوصلية، الثاني أنه يلزم منها الدور.. ويكون المصنف قد ذكر حلولاً أربعة ويعتقد أن حله وافٍ بدفع الإشكالية من الأبعاد الثلاث.. أما دفع حل المصنف للبعدين الأولين فقد تقدم، وأما دفعه للبعد الثالث فواضح، باعتبار أن المقدمة الثانية في الدور أن العبادية نشأت من الأمر الغيري، والحال على مبنى المصنف العبادية نشأت من الاستحباب النفسي.. وبهذا تم الكلام في التذنيب الأول..

درس ١٣٩:

ص ١١٢، قوله رحمه الله: (الثاني: إنه قد انقدح مما هو التحقيق، في وجه اعتبار قصد القرية في الطهارات صحتها ولو لم يؤت بها..)

التذنيب الثاني:

قبل الحديث عن مضمون التذنيب الثاني نتكلم عن موقعه، هذا التذنيب في الواقع نتيجة لما تقدم في التذنيب السابق، وبكلمة أخرى يمكن أن يُقال إنه من ثمرات التذنيب السابق وفي الوقت نفسه هو تمهيد للأمر الرابع الآتي..

توضيح ذلك:

أنه ثبت في المبحث السابق أن الحل الناجح بنظر الماتن لدفع الإشكالية الثلاثية الأبعاد هو أن نلتزم بالرجحان الذاتي والاستحباب النفسي للمقدمة وأن الوجوب الغيري عرض على المقدمة الراجحة، فيكون الثواب والتقرب لله ناشئاً من هذا الرجحان الذاتي، ويترتب على هذا الحل ثمرة فقهية مهمة وهو أن المكلف لو قصد في طهارته امتثال الأمر الاستحبابي من دون أن يخطر على باله الأمر الغيري ولا الأمر النفسي للغاية حينئذ يكون وضوؤه صحيحاً، ولا تتوقف صحة الوضوء على

قصد الأمر الغيري ولا على الإتيان به لأجل التوصل إلى الغاية..

والسر في ذلك أن المفروض أن عبادية الوضوء لم تنشأ من الأمر الغيري ويكفي في الامتثال أن تأتي بالوضوء العبادة، وبما أن العبادية نشأت من رجحانه الذاتي واستحبابه النفسي فيكفي أن تأتي به مدعواً من خلال هذا الأمر النفسي..

أما لو سلطنا طريقاً آخر للحل في التذنيب السابق وكان المصحح لعبادية الوضوء هو الأمر الغيري، حينئذ لا بد للحكم بصحة الوضوء من قصد التوصل إلى الغاية، إذ أنه بناءً على هذا الحل لا تكون الغسلات والمسحات راجحة في حد ذاتها، فالإتيان بها من دون التفات إلى الأمر الغيري ومن دون التفات إلى الأمر النفسي بالغاية كالصلاة لا يكون المكلف قد جاء بما هو عبادة..

وعلى هذا الأساس لا بد حينئذ أن يأتي المكلف بالعبادة وبالطهارة مع قصد التوصل إلى الغاية، وإلا فلا تكون الطهارة عبادة..

فظهر الفرق حينئذ بين حل الإشكالية عن طريق الرجحان الذاتي، وحل الإشكالية عن طريق الوجوب الغيري، ففي الأول تكون الطهارة صحيحة وإن كان غافلاً عن الأمر النفسي بالصلاة فضلاً عن أمرها الغيري، وفي الثاني تكون الطهارة باطلة..

ونستنتج من هذا الكلام الوجه في اعتبار قصد التوصل لوقوع المقدمة على وجه العبادة..

سوف يأتي في الأمر الرابع قريباً الاختلاف في لزوم قصد التوصل في المقدمة، فالبعض ذهب إلى أن عبادة الوضوء يتوقف على قصد التوصل..، وفي مقام تحليل منشأ هذا القول يوجد رأيان:

الأول: ما اختاره المصنف من أن توقف عبادة الوضوء على قصد التوصل نشأ من كون حل إشكالية عبادة الطهارات الثلاث ناشئاً من الأمر الغيري المترشح عن الأمر النفسي، فإذا كانت العبادة نشأت من الأمر الغيري المترشح عن الأمر النفسي فلا بد لأجل أن تتحقق هذه العبادة من أن يأتي المكلف بالوضوء لأجل تلك الغاية، فالوضوء الواجب الذي يقصد به التوصل..

الثاني: لتفسير منشأ القول بلزوم قصد التوصل في العبادات هو ما نسب إلى الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار وقد تقدم قبل مدة إشارة إلى هذا المطلب، توضيحه: أن الشيخ بحسب ما نسب إليه يرى أن قصد التوصل نشأ من أن المأمور به ليس هو ذات المسح والغسل بل المأمور به هو المسح والغسل المتعنون بعنوان المقدمة، والسر في ذلك أن الوجوب الغيري يعرض على ما هو مقدمة، فإذا صار معروض الوجوب الغيري هو المسح والغسل بعنوان المقدمة فحتى يصدق عليك أنك أتيت بالواجب الغيري لابد أن تقصد في مسحك وغسلك أن تفعله لأجل التوصل إلى الغاية، إذ لو اكتفيت بمجرد المسح والغسل لا تكون قد أتيت بما هو واجب، لأن المفروض أن الواجب ليس هو ذات المسح والغسل، بل المسح والغسل المتصف بعنوان المقدمة، وهذا العنوان لا يحرز إلا مع قصد التوصل..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التفسير بأن فيه خلط بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية، فإن عنوان المقدمة حيثية تعليلية لوجوب المسح والغسل وليست حيثية تقييدية، وما لا يتحقق الامتثال بدونه هو الحيثية التقييدية..

وبعبارة أخرى: الوجوب الغيري عرض على ذات المسح والغسل من دون أن يكون عنوان المقدمة جزءاً من معروض الوجوب الغيري، بل عنوان المقدمة علة لعروض الوجوب الغيري على ذات وواقع المسح والغسل، ومن المعلوم أن العلة خارجة عن المعروض والموضوع فلا يتوقف الامتثال على المقصد المذكور³⁸..

درس ١٤٠:

الأمر الرابع:

ص ١١٣، قوله رحمه الله: (الأمر الرابع: لا شبهة في أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة..)

الأمر الرابع.. الغرض من ذكر هذا الأمر هو بيان أن المقدمة هل هي واجبة على الإطلاق على القول بالملازمة، أم أن الواجب منها حصة خاصة أعم من أن يعود هذا التحصص إلى الوجوب أو إلى الوجود؟

في المسألة أقوال أربعة..

القول الأول: هو مختار المشهور وعليه الماتن وهو أنه على تقدير القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته

³⁸ هذا البحث تقدم في ص ٩٠ (ثم لا يخفى خروج الأجزاء عن محل النزاع كما صرح به بعض..)

فالواجب من المقدمة هو مطلق المقدمة، ودليل هذا القول واضح فإن الوجوب الغيري لما كان شأنه هو الترشح من الواجب النفسي فلا بد حينئذ من أن يكون تابعاً له في الإطلاق والاشتراط لأن الفرع لا يزيد على الأصل، فلو فرض أن الواجب النفسي مطلق وجوباً ووجوداً فلا بد أن يكون الواجب الغيري كذلك، لأنه لو فرض أن الواجب النفسي كان مطلقاً وفي الوقت نفسه كان الواجب الغيري مشروطاً لكان ذلك خلف التبعية..

وبعبارة أخرى: يوجد عندنا مطلبان..

المطلب الأول: إثبات أصل الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته..

المطلب الثاني: اشتراط تبعية الوجوب الغيري للنفسي إطلاقاً واشتراطاً..

والمطلب الأول من المطالب النظرية والتي لا يكفي في تصور أطرافها وتصور النسبة بين الأطراف للإذعان بها، فلذا تكون من اللوازم غير البيينة فكون نظرية..

بينما المطلب الثاني أعني تبعية الواجب الغيري للنفسي إطلاقاً واشتراطاً فهو من القضايا البديهية، لأن العقل إذا تصور وأدرك أن الوجوب الغيري مترشح عن الوجوب النفسي فحينئذ يذعن بأن هذا الوجوب المتفرع على ذاك لا يمكن إلا أن يكون تابعاً له في الإطلاق والاشتراط، وإلا لما كان متفرعاً عليه وهو خلف..

فمن هنا صح ما ذكره الماتن من أن تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي إطلاقاً واشتراطاً على تقدير القول بالملازمة أوضح من الملازمة نفسها، لما عرفت من أن الملازمة نظرية بخلاف التبعية..

هذا تمام الكلام في القول الأول وفي دليله..

وحيث إنَّ إذا كان الواجب النفسي مطلقاً وفعالياً فلا بد أن يكون الواجب الغيري كذلك، وإن كان مشروطاً فلا بد أن يكون الواجب الغيري كذلك أيضاً..

القول الثاني: ما يظهر من صاحب المعالم في ذيل البحث عن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، يظهر منه أن الوجوب الغيري مشروط بإرادة الغاية وذي المقدمة على نحو تكون إرادة الغاية من المقدمات الوجوبية للوجوب الغيري..
وبعبارة أوضح: يكون وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة ذيلها، فإرادة ذي المقدمة يكون من قبيل شرائط الوجوب كالأستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج..

هذا هو القول الذي يظهر من صاحب المعالم..
ولكونه واضح البطلان بعد ما ذكرناه في تقريب القول الأول قام جمع من الشارحين والمعلقين على المعالم بتأوله بما يرجع إلى أحد القولين الأخيرين..

أما ما هو ظاهره فالوجه في بطلانه: هو أن الواجب الغيري يصبح مشروطاً والواجب النفسي يكون مطلقاً من ناحية ذلك الشرط، وهذا معناه زيادة الفرع على الأصل وخلاف كون الواجب الغيري ترشحي..

القول الثالث: ما نُسب إلى الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار، حيث يستفاد من مجموع كلماته أن الإيجاب والحكم في الواجب الغيري يكون مطلقاً إذا كان الإيجاب والحكم في الواجب النفسي كذلك، لكن هذا الإيجاب المطلق والحكم الفعلي تعلق بحصة خاصة من المقدمة، فالتقييد والتحصص لم يحصل في الإيجاب وإنما حصل في الواجب..

وبهذا يفترق هذا القول عن القول السابق، فإن التقييد والتخصص بحسب ظاهر صاحب المعالم إنما هو في الحكم نفسه (الوجوب)، فيكون وجوب المقدمة من قبيل الوجوب المشروط على رأي المشهور..

بينما على ما نسب إلى الشيخ فإن الوجوب لا تخصص ولا تقييد فيه وإنما التقييد والتخصص في الواجب، فالوجوب المطلق الغيري الذي سرى وترشح من الوجوب المطلق النفسي يعرض على حصة خاصة من المقدمة، ألا وهي الحصة التي يقصد بها التوصل إلى الغاية وإلى ذي المقدمة..

لكن هذا الكلام خصه الشيخ الأعظم على ما نسب إليه في المقدمات العبادية لا في المقدمات على وجه الإطلاق، فالوضوء مثلاً الذي هو مقدمة للصلاة وجوبه فعليٌّ ومطلق من ناحية القصد والإرادة كوجوب غايته، لكن هذا الوجوب المطلق والفعلي طراً على الوضوء الذي يقصد به التوصل ولا منافاة بين كون العارض على شيء مطلقاً وبين كون الشيء المعروض عليه هو الحصة..

بكلمة مختصرة: صاحب المعالم إرادة الغير كانت شرطاً للوجوب، بينما قصد التوصل إلى الغير على رأي الشيخ كانت شرطاً للمقدمة..

القول الرابع: ما عليه صاحب الفصول وهو القول المعروف بالمقدمة الموصلة، هذا القول الرابع يشترك مع القول الثالث في أن الوجوب والحكم مطلق، وأن التخصص والاشتراط والتقييد عرض على ذات المقدمة، فيكون معروض الوجوب هو الحصة..

إنما الفرق بينهما أن التخصص على القول السابق نشأ من إضافة قيد قصد الإيصال من هذا القول نشأ من إضافة ذات

الإيصال، وفرق بين قصد الإيصال وبين الإيصال..، فالمكلف عندما يأتي بالمقدمة قد يأتي بها قاصداً التوصل إلى الغاية لكنه بعد إتيانه بها لا يأتي بالغاية، فتحقق الواجب على القول الثالث ولم يتحقق الواجب على القول الرابع.. هذا ما يمكن أن يقال في توضيح أصل القولين الأخيرين..

مناقشة القول الثالث:

يبدأ المصنف رحمة الله عليه في إبطال القول الأول من القولين الأخيرين، وحاصل ما أفاده في هذا المقام: أن العقل عندما يحكم بوجوب المقدمة لا بد أن يكون لحكمه (بمعنى إدراكه) مناط، وهذا المنط الذي عبرنا عنه سابقاً بالحيثية التعليلية ليس هو إلا عنوان المقدمة، فالعقل أدرك وجوب المقدمة بمناط التوقف والمقدمية، والإدراك العقلي إذا كان ناشئاً من مناط ما فيدور وجوداً وعدمياً مدار المنط، والعقل يدرك أن كل ما يتوقف عليه هو الواجب على تقدير الملازمة، فإذا وجد التوقف وجد الواجب وإذا انتفى التوقف انتفى الواجب، وعنوان قصد التوصل لا دخالة له في مناط حكم العقل فسواء قصد التوصل بالمقدمة أم لم يقصد يصدق على المقدمة أنها مما يتوقف عليها، وقد فرضنا أن صدق التوقف هو علة حكم العقل بوجوب المقدمة، والمقدمة التي لم يقصد بها التوصل مما يتوقف عليها الفعل فلا بد أن تكون واجبة على تقدير القول بالملازمة..

والذي يشهد لما ذكرناه أن الشيخ الأعظم نفسه اعترف في المقدمات غير العبادية بالأجزاء بالمقدمة التي جيء بها بدون قصد التوصل، فلو كان قصد التوصل موجباً لتحصل الواجب بحصة معينة فإن الإتيان بحصة مغايرة لا يجزي عن الحصة المطلوبة، فالقول بالأجزاء حينئذ ليس إلا لصدق مناط

حكم العقل على الأعم من الحصة التي يقصد بها التوصل
والحصة التي لا يقصد بها التوصل..

درس ١٤١:

ثمرة النزاع

ص ١١٤، قوله رحمه الله: (نعم انما اعتبر ذلك في الامثال..)
بقي الكلام في مقام مناقشة الشيخ الأعظم في مطلبين..

المطلب الأول: في الثمرة بين قول الشيخ وقول الأخوند..
الشيخ رحمة الله عليه أشار إلى ثمرة في مطارح الأنظار ترتبط
بما لو اشتبهت القبلة وأوجبنا على المكلف أن يصلي إلى
الجهات الأربع، فتكون الصلاة إلى كل جهة مقدمة لتحصيل
الواجب، فحينئذ لو قصد المكلف بصلاته إلى جهة معينة
التوصل إلى تحصيل الواجب فتكون صلاته صحيحة، وإلا
فلا، لأن الصلاة إلى جهة معينة لا تتصف بالوجوب إلا
بالتوصل بها إلى الغاية..

هذه هي الثمرة التي أشار إليها الشيخ في مطارح الأنظار، لكن
المصنف لم يشر من قريب أو بعيد لهذه الثمرة، بل أشار إلى
غيرها مما يظهر منه عدم ارتضائه لها، وهذا هو الحق باعتبار
أن المثال المذكور من قبل الشيخ المقدمة فيه مقدمة علمية
والكلام في مقدمة الواجب في المقدمة الوجودية، لأجل ذلك لا
يناسب أن نذكرها في المقام..

أما الثمرة التي ذكرها المصنف رحمة الله عليه: فتظهر فيما
لو توقف إنقاذ نفس محترمة من الغرق -مثلاً- على المرور
بأرض الغير بدون إذنه، فحينئذ إذا أتينا بالمقدمة مع عدم قصد
التوصل فعلى مبنى المصنف والمشهور لا يتصف المرور
بأرض الغير إلا بالوجوب الغيري ولا يتصف بالحرمة، لأنه
بحسب الفرض كان مناط حكم العقل بالملازمة ناشئاً من صدق

التوقف وما يُتوقف عليه إنقاذ الغريق هو صرف المرور بأرض الغير، فبناء على الملازمة يتصف بالوجوب، طبعاً يتصف بالوجوب إما اقتضاءً وإما بالفعل وإنما قلنا بذلك للخلاف الذي سوف يأتي في مبحث اجتماع الأمر والنهي وفي مبحث الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فعلى القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي كما هو مختار الماتن وعلى القول بأهمية إنقاذ الغريق من الإعتداء على مال الغير وتطبيق قانون التزاحم لا يتصف المرور بأرض الغير إلا بالوجوب.

أما على قول الشيخ فلا يتصف مجرد المرور بأرض الغير إذا لم يقصد التوصل إلى إنقاذ الغريق بالوجوب، نعم على مبنى المصنف والمشهور لو كان المار بأرض الغير غير ملتفت إلى وجود غريق يكون حينئذ متجرباً بالمرور بأرض الغير لا عاصياً، فيلحقه حكم المتجري، أما كونه متجرباً فلأنه من لا يعلم بوجود غريق وكان ملتفتاً إلى عدم إذن الغير فيكون معتقداً للحرمة فإذا أقدم مع اعتقاده للحرمة يكون قد تجرأ على مولاه، نظير من شرب الماء الواقعي معتقداً بخمريته، وأما أنه ليس بعاصٍ فلما عرفت من أن ذات المقدمة يتصف بالوجوب لا المقدمة التي يقصد بها التوصل، فحينئذ يكون حكم المرور بأرض الغير واقعاً ليس إلا الوجوب لكنه لا اعتقاده بالحرمة كان متجرباً، فيستحق العقاب على جرأته -على القول باستحقاق المتجري للعقاب- لا على ارتكابه للمحرم الواقعي.. بخلافه على مبنى الشيخ فإنه يكون عاصياً، لأن المرور في أرض الغير لا يتصف بالوجوب إلا مع قصد التوصل، والغافل عن وجود الغريق لا يقصد التوصل من باب السلبية بانتفاء الموضوع..

أما لو كان ملتفتاً إلى وجود غريق يجب إنقاذه ومع ذلك مر في أرض الغير من دون أن يكون قاصداً لإنقاذه، وحينئذ أراد

بعد ذلك الإنقاذ لكن وجد مانع، فلا يكون مجترئاً بالنسبة إلى المقدمة ويكون مجترئاً بالنسبة إلى ذبيها، لكونه كان بانياً على عدم الإنقاذ ومع وجود المانع يكشف من أول الأمر أن الإنقاذ لم يكن واجباً ولكنه كان يعتقد بوجوبه ومخالفة الاعتقاد تقتضي التجري لذي المقدمة..

هذه هي الثمرة التي تظهر في المقام بين نظر الشيخ ونظر الماتن³⁹..

هذا تمام الكلام في المطلب الأول المتبقي في جولة المصنف مع الشيخ..

المطلب الثاني: الشيخ الأعظم رحمة الله عليه كأنه كان ملتفتاً إلى الثمرة المتقدمة أيضاً على الرغم من تصريحه بثمرة أخرى -كما تقدم-، وأراد أن يجيب على نتيجة قد تستنتج من الثمرة المتقدمة، حاصل هذه النتيجة التي ربما تستنتج من الثمرة المتقدمة..

هو أن المكلف الذي مر في ملك الغير وأنقذ الغريق يكون الواجب قد سقط عنه وتكون ذمته قد فرغت، وسقوط الواجب وفرغ الذمة بمجرد المرور في أرض الغير وإن لم يقصد التوصل كاشف عن أن المكلف قد أتى بالواجب، فالواجب ليس إلا المرور في أرض الغير لا المرور الذي يقصد معه التوصل، لأن الأمر لا يسقط إلا بإتيان الواجب، فسقوط

³⁹ لماذا لا يكون عاصياً في ارتكابه المقدمة لأنه من أول الأمر لم يكن ناوي الإنقاذ؟

هذه المقدمة تتصف بالوجوب بذاتها، بذات التوقف وهنا يصدق عليه أنه متوقف، وانكشاف المانع لا يرفع التوقف بل يكشف عن وجود توقف آخر، وهو على ارتفاع المانع، وعلى رأي الشيخ تتصف بالحرمة..

التكليف والأمر كاشف إنّي عن أن الأمر الغيري كان متعلقاً بذات ما يُتوقف عليه الفعل..

أراد الشيخ الأعظم أن يجيب عن هذه النتيجة، حاصل الجواب: أن البرهان الإنّي يتوقف على أن تكون الملازمة بين طرفين من باب اللازم المساوي لا من باب اللازم الأعم، وفيما نحن فيه نسلم بأن التكليف قد سقط لكن سقوط التكليف أعم من أن يكون بأمر واجب، وعليه إذا كان أعم فلا يكشف سقوط التكليف عن وجوب الساقط به كما حاول المتوهم أن يستنتجه من تلك الثمرة..

والشاهد على كونه أعم أنه لو كان لواجب مقدمتان، إحداها محرمة في حد ذاتها، والأخرى مباحة في حد ذاتها، كما لو كان إنقاذ الغريق معه مندوحة بحيث لا ينحصر الإنقاذ بالمرور بالأرض المغصوبة بأن كان يوجد طريقان، فحينئذ لو أن المكلف اختار بسوء اختياره طي الطريق المحرم وأنقذ الغريق يسقط عنه التكليف وتفرغ ذمته من دون أن يكون المرور بالأرض المغصوبة واجباً..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن بيان الشيخ: أنه في المثال المذكور لم يتصف المرور بأرض الغير بالوجوب من المسلمات، لكن عدم الاتصاف بالوجوب أعم أيضاً من عدم المقتضي ومن وجود المانع، ونحن نختر أنه لم يتصف بالوجوب لوجود المانع لا لعدم المقتضي، إذ المقتضي بنظر العقل الذي هو الرئيس الحاكم في المقام ليس إلا التوقف، فهو حاصل في المقدمة غير المنحصرة، فالمقتضي للاتصاف بالوجوب موجود لكن منع عنه مانع وهو اتصافها بالفعل بالحرمة، فلا يتم ما ذكره الشيخ الأعظم..

في ختام البحث هناك تعجب من الماتن في حق ما نسب إلى أستاذه، توضيح ذلك:

أن الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار عندما تعرض لنظرية صاحب الفصول وهي القول بالمقدمة الموصلة أشكل عليه بإشكالات ثلاثة، ولو دققنا فيها لوجدنا أن هذه الإشكالات الثلاثة بأجمعها ترد على مختار الشيخ الأعظم، ونكتفي بالإشارة إلى واحد منها، حاصله:

أن العقل الحاكم في المقام لا يُفرك بحسب مناط الوجوب بين المقدمة التي توصل والمقدمة التي توصل والمقدمة التي لا توصل، وهذا الإشكال يرد على الشيخ الأعظم بأن العقل لا يفرق في المقام بحسب حكمه بين المقدمة التي يُقصد بها والمقدمة التي لا يُقصد بها..

وبهذا تمت جولتنا مع الشيخ الأعظم بأقل الخسائر في الأنفس والأموال..

العبارة:

(كما أنه مع الالتفات) إلى أن هذه مقدمة وأنه يوجد غريق (يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة) يعني لو ملتفت إلى وجود غريق لكنه قطع المسافة وهو ناوي عدم إنقاذ الغريق وأراد أن ينقذه بعد المرور فوجد مانع، فيكون متجرئاً بالنسبة لذي المقدمة (فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً)

درس ١٤٢:

بعض الأخوة سألوا عدة أسئلة ترتبط بالبحث السابق، أقتصر بالإشارة إلى مطلبين..

المطلب الأول:

ذُكر في بحث الثمرة أن من دخل الأرض المغصوبة غير ملتفت إلى وجود غريق، فبالتالي لن يكون دخوله لقصد التوصل، ذكرتُ أن الأخوند عنده يتصف الدخول بالوجوب ولكنه يكون متجرئاً في المقدمة، أما عند الشيخ فلا يتصف بالوجوب بل يتصف بالحرمة لأنه يبقى على ما هو عليه..

بخلافه على رأي الأخوند لأن الدخول في ملك الغير وإن كان متصفاً بالحرمة لكنه بعد صيرورته مقدمة لإنقاذ الغريق -مع كون الواجب ذات المقدمة وكون إنقاذ الغريق هو الأهم- يتصف الدخول حينئذ بالوجوب، لأن الواجب عنده هو مطلق ما يتوقف عليه ذو المقدمة وإن لم يقصد به التوصل..

في مقابل ذلك نقل بعض الأخوة عن بعض الحواشي أنه نسب إلى الشيخ أن الشيخ لا يقول بوجوب الدخول ولا بحرمة، وهذا خلاف ما نقلته لكم من أن المرور يتصف بالحرمة لأن الشيخ عنده المقدمة لكي تكون واجبة لابد أن يقصد منها الوصول لذي المقدمة وهو لم يقصدها فلا تكون واجبة، فهي محرمة..، ونقول:

في التنبيه الأول من تنبيهات اجتماع الأمر والنهي هناك فرعي فقهي في غاية الأهمية بحث منذ القديم في رجل بسوء اختياره توسط الدار المغصوبة والآن استغفر الله ويريد أن يخرج، هذا التصرف الخروجي ما هو حكمه؟، هناك⁴⁰ يختار الشيخ الأعظم أنه لا يتصف بالحرمة، فالشيخ الأعظم يرى هذا النوع من التصرف الخروجي لا يتصف بالحرمة ولكن لم ينشأ عدم الاتصاف بالحرمة من مبناه في المقدمة، وإنما نشأ عدم الإتصاف بالحرمة من مبنى آخر له في اجتماع الأمر والنهي..، فما نتكلم عنه هنا من ناحية ذات بحث المقدمة فمن

هذه الناحية ليس بواجب فيبقى على الحرام، يبقى على الحرام إلى أن يعرض عليه سبب يمنع من الاتصاف بالحرمة.. فما ذكرته في الشرح صحيح، ولا داعي لذكر ذلك المطلب لعدم ربطه بحيثية التوصل..

المطلب الثاني:

بعض الأخوة ذكروا أنه في بحث الثمرة شرحت المطلب في مسألة التجري بذى المقدمة بإضافة قيد (وجود مانع)، فقال: أنه لا يوجد في أي حاشية من الحواشي من أضاف هذا القيد.. والجواب: لا تستوحشوا طريق الحق لقلّة سالكيه..، المفروض أنا دخلت في ملك الغير وأعرف بوجود غريق وباني على عدم إنقاذه وإنما أردت أن أسبح، بعدما قطعت الأرض المغصوبة بدا لي أن أنقذ الغريق ثم عندما هممت بإنقاذه وجد مانع، يتبين أنه من أول الأمر لم يكن الإنقاذ واجب، لكن بما أنني لم أكن أعرف وبيت على أنني لا أريد أن أطيع الله فأنا متجري..، فلو بنيت على عدم الامتثال ثم بقيت على هذا الأمر يصير عصيان فلو امتثلت الله لا يحاسني على النية (كتب الله على نفسه إذا هم أحدهم بسيئة لا تكتب عليه، وإذا هم بحسنة كتبت له - مضمون-)، فلا بد من إضافة قيد المانع..

ص ١١٥، قوله رحمه الله: (وأما عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب، فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب..)

وصل الكلام إلى مناقشة صاحب الفصول.. يظهر من الفصول في مقام تفسير المقدمة الموصلة أن الإيصال شرط للواجب لا للوجوب، ومرد ذلك إلى أن الواجب الغيري ينصب على حصة خاصة وهي تلك الحصة التي

يترتب على إتيانها ذي المقدمة وهذا معنى المقدمة الموصلة⁴¹..

يعترض عليه المصنف رحمة الله عليه..
الإشكال الأول: يحتاج توضيح هذا الإشكال الأول إلى تقديم الأمور..

الأمر الأول: أن العلة تنقسم إلى قسمين، إلى علة بسيطة، وإلى علة مركبة، ومرادنا من البسيطة هي سنخ علة لا يتوقف تأثيرها على شرط وعدم مانع بأن يكون ذات الشيء بمجرد حصوله يترتب عليه الأثر،

والمقصود من العلة المركبة ما يكون وجود الأثر متوقفاً على مجموع السبب المعبر عنه بالمقتضي وعلى عدم المانع وعلى الشرط فيقال للعلة حينئذ إنها مركبة..

وليس المقصود من التركيب في العلة المركبة هو التركيب الانضمامي الذي يقال في المركبات الخارجية التي تحصل من ضميمه شيء إلى شيء..

الأمر الثاني: أن الإيجاب كسائر الأحكام الشرعية تابع لغرض وملاك، ويكون الغرض والملاك من قبيل العلة الغائية، ومن خصائص العلة الغائية أنها متأخرة تحققاً متقدمة تصوراً، فصناعة السرير مثلاً له علة غائية وهو الاستلقاء والاستلقاء تحققاً يكون بعد صناعة السرير، أما تصوراً لا بد أن يكون قبل

⁴¹ من المسلمات أن صاحب الفصول يقول بالمقدمة الموصلة ولكن التفسير الذي ذكرناه ليس من المسلمات، ذكر له تفسيرات أخرى تقارب الست تفسيرات، ولكن باعتبار أن هذا مصب البحث عند المصنف نقتصر على هذا التفسير..

الصناعة إذ هو الباعث على الصناعة، والباعث على شيء لابد أن يكون متقدماً عليه، فلا بد في الابتداء من تصور الفائدة والإذعان بها لتحقيق الإرادة المستتعبة لتحرك العضلات..

الأمر الثالث: أن الأسباب تنقسم إلى نحويين..
 النحو الأول: الأسباب التوليدية، وذلك فيما لو كان المسبب يترتب على السبب بدون توسط الإرادة بل يترتب حتى مع إرادة العدم، كالإلقاء من شاهق الذي هو سبب توليدي للموت..
 النحو الثاني: ما لم يكن كذلك، بل يحتاج إلى توسيط الإرادة كغالب الأفعال..

إذا اتضحت هذه الأمور فلنأتي إلى الإشكال الأول للأخوند، وحاصله: أن المقدمة لكي تجب لابد من إيجابها من غرض كما ثبت في المقدمة، وهذا الغرض يحتمل فيه احتمالان، الاحتمال الأول: أن يكون الغرض من إيجاب المقدمة -على القول بوجوبها- هو حصول المكنة من ذبيها، الاحتمال الثاني: أن يكون الغرض هو ترتب ذبيها لا مجرد التمكن..

وكلام صاحب الفصول يتم على الاحتمال الثاني مع أن المتعين هو الاحتمال الأول، ولا يصح جعل الغرض هو الثاني، وثبت في المقدمة أن الإيجاب تابع للغرض، فإذا كان الغرض هو الأول فالوجوب يسري إلى كل مقدمة تحصل المكنة من ذبيها ولا ينحصر الوجوب في المقدمة الموصلة..

والسر في بطلان الاحتمال الثاني وبطلان الأول أنه في غير الأسباب التوليدية باتيان تمام المقدمات ليس من الضرورة أن يترتب ذو المقدمة، وذلك لأن الشيء الواحد قد يكون له مقدمات كثيرة ويأتي المكلف بأجمعها مع ذلك لا يحصل ذو

المقدمة، وذلك لأنه لم تتحقق الإرادة، فإذا كانت تمام المقدمات لا يترتب عليه ذو المقدمة فبعضها من باب أولى.. نعم هذا الشيء قد يتحقق في الأسباب التوليدية التي لا تحتاج إلى توسيط الإرادة، فمقدمة القتل هي الإلقاء من شاهق مثلاً..

درس ١٤٣:

ص ١١٦، قوله رحمه الله: (ومن هنا [قد] انقح أن القول بالمقدمة الموصلة، يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات..)

الإشكال الثاني:

الدليل الثاني الذي استدل به المصنف رحمة الله عليه لإبطال ما في الفصول يرتبط بالدليل الأول، حيث إننا بعد أن قسمنا الأفعال إلى أفعال اختيارية وإلى أفعال تسببية وتوليدية، واتضح لدينا أن غالب الأحكام الشرعية تتعلق بالأفعال الاختيارية لا بالأفعال التسببية والتوليدية، بمعنى أن المكلف بعد إتيانه بتمام مقدمات الفعل المطلوب يبقى يصدق عليه أنه فاعل بالاختيار، بخلاف الأفعال التوليدية فإنه بعد الإتيان بالمقدمات يتحول من فاعل بالاختيار إلى فاعل بالطبع وهذا هو الفارق الجوهرى بين الأفعال الأولية الاختيارية وبين الأفعال التوليدية الثانوية..

ومن جهة أخرى اتضح لدينا في الدليل السابق أن الأفعال الاختيارية لا يكون الغرض من تمام المقدمات هو ترتب وحصول ذي المقدمة فضلاً عن كونه غرضاً لبعض المقدمات..

بعد الالتفات إلى هذه الأمور يأتي الدليل الثاني والاعتراض الثاني للمصنف على صاحب الفصول، هو أن لازم كلام

صاحب الفصول يؤدي إلى إنكار وجوب المقدمات في غالب الواجبات الشرعية، وأن المقدمات إنما تجب في خصوص ما كان من الأفعال التوليدية..

وبعبارة أخرى: الاعراض الثاني للماتن على الفصول عبارة عن قياس استثنائي مفاده: أنه إذا قلنا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة فسوف ننكر الوجوب في غالب المقدمات في الشريعة، لكن القائل بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته يقول بوجوب تمام المقدمات في الشريعة، فينتج أن الواجب ليس خصوص المقدمة الموصلة لأن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم..

وأما بيان الملازمة: فهي تعتمد على أمور ذكرناها في الاعتراض الأول..

منها أن الأفعال منها ما هو اختياري ومنها ما هو توليدي..
ومنها أن الفرق بين هذين القبيلتين أن الفعل الاختياري باتيان تمام مقدماته يبقى يصدق على الفاعل أنه فاعل بالاختيار، بينما في الأفعال التوليدية باتيان تمام المقدمات ينقلب الفاعل من الفاعل بالاختيار إلى الفاعل بالطبع يعني يصبح الترتب قهري..

ومنها أن غالب الأفعال في الشريعة الإسلامية من قبيلة الفاعل بالاختيار..

ومنها أن الفاعل بالاختيار ليس الغرض من تمام المقدمات هو ترتب ذي المقدمة، لأنه قد تحصل بتمامها ولا يحصل فضلاً عن حصول بعضها..

فإذا لم نتمكن من جعل الإيصال غرضاً في غالب الأفعال في الشريعة يثبت ما ذكر في القياس الاستثنائي وهو لزوم إنكار وجوب المقدمة في غالب الشريعة..

إن قلت: إن تخصيص إيجاب المقدمة بناء على قول الفصول بالأفعال التوليدية تخصيص بلا مخصص، لأننا لا نرى فرقاً بين الفعل التوليدي وبين الفعل المباشر والاختياري، وذلك لأنه في الفعل التوليدي إنما صار وجوده ضرورياً وقهرياً لوجود علته التامة (العلة التامة للموت هو الالتقاء من شاهق ووجدت)، وفي الفعل الاختياري إذا وجدت العلة التامة لا بد أن يتحقق الفعل الاختياري، ولا يصح التفريق بين القبيلتين إلا بعد الاشتراك في العلة التامة لا أن تأتي في أحدهما بالعلة التامة وبالأخر تأتي بالناقص ثم نقول بينهما فرق..

ففي الأفعال التوليدية إذا وجدت تمام المقدمات تتشكل جزء العلة، فإذا انضم إليها الجزء الآخر وهو الإرادة والاختيار يصبح وجود المعلول قهرياً، وبما أنك في قياسك الاستثنائي سلمت تامة مدعى الفصول في الأفعال التوليدية لصحة كون الغرض من المقدمات هو الترتب والوصول فيجب أن تسلم بأن الغرض من تمام المقدمات في الفعل الاختياري مع الإرادة والاختيار هو الترتب والوصول، لأن وجود المعلول عند وجود علته التامة غير قابل للتفصيل..

قلت: أن المستشكل حتى يجعل الفعل الاختياري والفعل التوليدي من قبيلة واحدة أدخل في الفعل الاختياري عنصر الإرادة فجعلها من المقدمات فأصبحت جزء العلة، فإذا فرض وجود سائر المقدمات تكون العلة بتمامها قد وُجدت، فصار حصول ذي المقدمة قهرياً، وهذا هو الموجود في الفعل التوليدي..

ولكنه غفل عن أن الإرادة لا تكاد تتصف بالوجوب وليست كسائر المقدمات لأن الإرادة هي مبدأ الفعل الاختياري، لأن الاختياري يُعرف بكونه مسبقاً بالإرادة، ومتعلق التكليف لا بد أن يكون اختياريًا، والإرادة لا تكون متعلقاً للتكليف لأن تعلق

التكليف بها يكشف إنَّاً عن كونها اختيارية، ولو كانت الإرادة اختيارية فلا بد أن تكون مسبوقة بالإرادة..، فننقل الكلام إلى الإرادة الأخرى وهكذا إلى أن يلزم التسلسل.. فالإرادة لا يمكن أن تتصف بالوجوب الغيري، فتكون متصفة بالوجوب الغيري في الفعل الاختياري هو سائر المقدمات باستثناء الإرادة، وامتنال الواجب الغيري لسائر المقدمات لا يترتب عليه حصول ذي المقدمة، فبقيت قبيلة الأفعال الاختيارية ترفض أن تدخل في قبيلة الفعل التوليدي.. هذا هو ما يُشرح به عادةً كلام الشارح، وبعد أن يُشرح بذلك تبدأ الإشكالات عليه تترا، ولكن غفلوا عن جملة ذكرها المصنف في بحث التجري تقتضي هذه الجملة على شرح المطلوب بطريقة أخرى..

العبارة:

(ومن هنا قد انقدح..) يعني انقدح من الإشكال الأول اشكال ثاني على صاحب الفصول.. لا تكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار..) هذه العبارة التي فهموا منها أن صاحب الكفاية يرى أن مباديء الاختيار ليست باختيارية، فأشكوا عليه بأن الإرادة التشريعية قابلة لأن تعلق بإرادة شخص آخر، وهذا كاشف عن كونها اختيارية..

** الشرح الذي شرحناه والذي بنوا عليه في الحواشي.. على أن صاحب الكفاية في بحث التعدي وهنا يصرح بأن مباديء الإرادة ليست اختيارية..، وفهموا من عدم الاختيارية أنها قهرية وإلا للزم التسلسل..، لكن إذا التفتنا إلى ما ذكره في بحث التجري يتضح أن مقصوده من عدم الاختيارية ليس في مقابل القهرية، بل مقصوده عدم الاختيارية الموجبة لتعلق

التكليف الشرعي لا أنها قهرية، فيرى أن الاختيار لا يتعلق به تكليف شرعي أما العقل يحكم بلاديته حتى يتحقق المعلول..، وإنما المشكلة التي غفلوا عنها أن هذا التسلسل لم ينشأ من القول بأن الإرادة اختيارية وإنما نشأ من ملاك الإيجاب في الواجب الغيري وهو المقدمية والتوقف، وهذه المقدمية والتوقف لو قلنا بها يلزم التسلسل..

** قبل المتابعة في تكملة الإشكال الثالث⁴² للمصنف على صاحب الفصول لا بأس أن نرجع قليلاً إلى قوله (فإن قلت.. قلت) المرتبطة بالإشكال الثاني للمصنف..
النكته التي ينبغي أن يُلتفت إليها في المقام أنه على تقدير تمامية الإشكال المستفاد من قوله (فإن قلت..) مع ذلك لا يتم كلام صاحب الفصول، وبعبارة أخرى إن هذا الإشكال دفع لإشكال المصنف من الجهة الثانية وليس تثبيتاً لكلام الفصول من جميع الجهات..

والسر في ذلك: أن خلاصة ما ذكره بقوله: (فإن قلت..) هو أنه في الأفعال المباشرة غير التوليدية يوجد علة تامة وهي المقدمات مع الإرادة والاختيار، ولازم هذا المدعى أن نفصل -حينئذ- في المقدمات الواجبة بين ما كان من قبيل العلة التامة وبين ما لم يكن، فالمقدمة إذا كانت من قبيل العلة التامة يحكم العقل بالملازمة بين وجوب ذبيها ووجوبها، وإلا فلا، وهذا التفصيل منسوب إلى علم الهدى..

أما عدم كون هذا المطلب يثبت ما ذكره في الفصول فباعتبار أن صاحب الفصول لا يرتضي هذا التفصيل بل يرى أن العقل يحكم بالملازمة وإن لم تكن المقدمة من قبيل العلة التامة..

⁴² بداية درس ١٤٤ ولكن نقلته هنا لارتباطه بهذا المطلب..

فلأجل ذلك أضفت هذه النكتة من أنه على تقدير تمامية الإشكال المستفاد من (إن قلت..) فهو دفاع عن الفصول من جهة الإشكال الثاني للمصنف ولكنه لا يثبت مطلب الفصول..

ص ١١٧، قوله رحمه الله: (... ولأنه لو كان معتبرا فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها، من دون انتظار لترتب..)

الإشكال الثالث: لصاحب الكفاية على الفصول..

أنه بالوجدان لو أن المكلف جاء بالمقدمة التي تعلق بها الأمر الغيري فمثلاً من التفت إلى وجوب الوضوء فتوضأ فلا إشكال في سقوط هذا الأمر وأنه لا يُطالب بالإتيان بها ثانيةً، وحينئذ إن كان الواجب هو ذات الوضوء على نحو مطلق أي سواء ترتب على ذلك فعل الصلاة أم لم يترتب فثبت مدعى المشهور، وكان سبب سقوط الأمر هو الامتثال..

أما لو قلنا بمقولة الفصول بأن الواجب هو خصوص الحصة الموصلة فينبغي أن يُقال بعدم السقوط، وذلك لأن السقوط لأي أمر من الأمور له مناشيء..

أولها: الامتثال والموافقة، الثاني: العصيان والمخالفة، ثالثها: يسقط الأمر بارتفاع موضوع التكليف كما لو أمرنا المولى بتكفين الميت ثم جاء سيل أخذ هذا الميت إلى أعماق البحر فيسقط الأمر بالتكفين لانتهاء الموضوع..

هنا نقول للفصول: إن الواجب لو كان هو الحصة الخاصة، فما هو تبرير سقوط الأمر لمجرد إتيان المقدمة؟

حتماً ليس هو الامتثال والموافقة لأن المفروض أن المأمور به ليس مطلق المقدمة بل المقدمة التي توصل، وليس هو العصيان

إذ يصدق على من توضحاً أنه امتثل الأمر الغيري، وليس هو زوال الموضوع..

فلا يبقى مبرر لسقوط الأمر على القول بوجوب المقدمة الموصلة، بخلافه على قول المشهور..

درس ١٤٤:

ص ١١٧، قوله رحمه الله: (إن قلت: كما يسقط الأمر في تلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه..)

كان خلاصة الإشكال الثالث أنه بالوجدان نرى أن المكلف لو أتى بالمقدمة يسقط أمرها ولا تبقى حالة منتظرة، ولما كان سقوط الأمر يحصل بأحد أسباب ثلاثة (الامتثال، العصيان، انتفاء الموضوع) والسبب الثاني والثالث غير متحقق في المقام فيتعين الأول، فإذا حصل الامتثال بمجرد إتيان المقدمة فهذا يعني أن المأمور به هو ذات المقدمة، لا المقدمة التي يترتب عليها الفعل..

إن قلت: أننا لا نسلم انحصار المسقطات بالأمور الثلاثة المذكورة لكي يلزم من انتفاء إثنين تعين الثالث، توضيح ذلك: أن هيئة الاستدلال في الإشكال الثالث للمصنف ترجع إلى ما يُسمى بطريقة السبر والاستقصاء، وهذه الطريقة كما ثبت في محله لتكون منتجة بحاجة إلى ركنين، الأول: استقصاء جميع احتمالات القضية، والثاني: ابطال الجميع ما عدا الاحتمال المساوق للمدعى، وفي ما نحن فيه الركن الأول غير متوفر يعني لم تستقصي جميع الاحتمالات، وذلك لأن المصنف ذكر، احتمالات ثلاثة لسقوط التكليف والحال أنه يوجد لدينا احتمال رابع سقوط التكليف بالمحرم⁴³، وحينئذ فلا يكون انتفاء

⁴³ مثلاً التطهير بالماء المغصوب..

العصيان وانتفاء الموضوع موجباً لثبوت الاحتمال الأول وهو الامتثال، بل يدور الأمر حينئذ بين تحقق الامتثال وسقوط الأمر بالحصّة المحرمة..

قلتُ: مقام الجواب عن هذا الإشكال يقول المصنف رحمة الله عليه: الحق معك نؤمن بوجود احتمال رابع، لكن هذا الاحتمال الرابع يرجع إلى الاحتمال الأول وليس احتمالاً مستقلاً، وذلك لأن الحصّة المحرمة كالحصّة غير المحرمة يوجد فيها مقتضى التكليف غاية الأمر لم يكلف بها لوجود مانع وهو الحرمة، فلو فرض أنها ليست بمحرمة لكان الأمر يشملها وإن لم تكن موصلة، فشمول الأمر لها وإن لم تكن موصلة على أن الأمر الغيري في مرحلة الاقتضاء يتعلق بذات المقدمة لا بالمقدمة بشرط الإيصال، فبالتالي هذا الاحتمال لم يؤثر على دليلنا..

إلى هنا يكون قد تم الكلام في إشكالات المصنف على صاحب الفصول، لكن البحث بهذه الطريقة لوحده لا يكون كافياً ما لم نرفع أدلة صاحب الفصول، إذ أن أدلة الفصول لو كانت مقنعة فحتى لو لم نستطيع أن نجيب على الإشكالات الثلاثة للمصنف فإن المقام قد يكون من الشبهة في مقابل البديهة..

وبعبارة فنية: الإشكالات الثلاثة للمصنف بمثابة المانع عن كلام صاحب الفصول، والبحث ينبغي أن يقع في مقامين تارة في إيجاد مانع وأخرى في إبطال أصل الاقتضاء، وأدلة الفصول على المقدمة الموصلة تثبت الاقتضاء فلا بد من إبطالها، وإن كان مقتضى الصناعة الفنية أن نقدم أدلة الفصول على إشكالات المصنف..

ص ١١٧، قوله رحمه الله: (.. وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجهه، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب..)

استدل صاحب الفصول على مدعاه بما يرجع إلى وجوه ثلاثة⁴⁴..

الوجه الأول: أن الحاكم بوجوب المقدمة كما تكرر مراراً هو العقل، حيث أثبتنا في الأمر الأول من الأمور الأربعة أن البحث في باب المقدمة بحث عن الملازمات العقلية وليس بحثاً لفظياً خلافاً لما يظهر من صاحب المعالم لإيراده لها في مباحث الألفاظ..

فإذا الحاكم هو العقل وكان العقل دليلاً لبياً فلا بد أن يقتصر فيه على القدر المتيقن، وفي مقامنا إذا أردنا أن نعين القدر المتيقن فلا بد من ضابطة وضابطة معرفة القدر المتيقن أن يفرض الإنسان نفسه مولى وأراد أن يخرج إحدى الحصص التي ينطبق عليها الحكم فالحصّة التي يخرجها يكون غيرها هو القدر المتيقن، مثلاً إذا قال المولى: أكرم العالم وأردنا أن نعرف القدر المتيقن هل هو العادل أو الفاسق، وفرضنا أننا في مقام المولوية وأردنا أن نخرج إحدى الحصتين، فالحصّة التي نخرجها العالم الفاسق، فيتعين أن يكون القدر المتيقن هو العالم العادل..

وفيما نحن فيه يوجد حصتان للمقدمة حصّة توصل وحصّة لا توصل، لو أردنا أن نخرج إحدى الحصتين عن حيز الوجود فالحصّة التي يمكن إخراجها هي الحصّة غير الموصلة، فتكون الحصّة الموصلة هي القدر المتيقن..

⁴⁴ طبعاً يمكن أن نشرح المطلوب ما يجعله وجهاً واحداً، ويمكن أن نشرحه بما يشكّل وجهاً واحداً..

الوجه الثاني: أن العقل لو تجسد في أمر ما وقال الأمر حينئذ: أريد منك المسير إلى الحج بشرط أن تحج بعد المسير، أما إذا لم تحج فلا أريد منك المسير، فلو تجسد العقل في أمر وصدرت هذه المقولة من الأمر فلما كانت هذه المقولة مستهجنة ولتقبلها الطبع بدون أي مناقشة، ولكنه يستقبح أن يقول الأمر: (لا أريد منك الحصة الموصلة) أو لا (أريد منك مطلق المقدمة بما فيها الحصة الموصلة)، فعدم الاستقباح هناك والاستقباح هنا آية على أن الواجب بحكم العقل هو خصوص المقدمة الموصلة..

الوجه الثالث: أن حكم العقل بوجوب شيء إنما يكون لغرض من الأغراض، والغرض لحكم العقل بإيجاب الشارع للمقدمة ليس هو إلا التوصل إلى ذبيها، فحينئذ تكون الحصة الموصلة مشتملة على الغرض والحصة غير الموصلة فاقدة للغرض، والواجب ينحصر بما كان مشتملاً على الغرض..

هذه الأدلة الثلاثة، باعتقاد المصنف أنه بعدما تقدم تكون واضحة الدفع..

درس ١٤٥:

ص ١١٨، قوله رحمه الله: (وقد عرفت بما لا مزيد عليه، أن العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة..) بعد بيان ما ذكره صاحب الفصول في مقام الاستدلال على وجوب المقدمة الموصلة شرع المصنف في مناقشته..

المناقشة الأولى: مناقشة عامة تصلح لدفع أصل المدعى، وهي في الواقع تكرر لما تقدم سابقاً، وحاصله: أننا نؤمن مع صاحب الفصول بأن الحاكم في المقام هو العقل بمعنى أنه هو

الذي يدرك الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، والعقل يرى أنه ما دام لا يوجد مانع في كل مورد صدق فيه الحيثية التعليلية للوجوب فلا بد أن تجب المقدمة، والمقصود من الحيثية التعليلية هو عنوان التوقف والمقدمية، والعقل لا يرى فرقاً بين ما يترتب عليه الوصول إلى ذي المقدمة وما لا يترتب إذ العلة عنده في إيجاب المقدمة هو عنوان التوقف والمقدمية وهو موجود في كل مقدمة، نع هذا العنوان أعني عنوان التوقف والمقدمية من قبيل السبب لا العلة التامة فلذا لا يؤثر في الإيجاب مع وجود المانع، كما لو كانت المقدمة بالحمل الشايح متصفة بالحرمة الفعلية فحينئذ لا يحكم العقل بوجوبها لوجود المانع..

ومن هذا الإشكال العام يتضح الجواب على ما ادعاه في الفصول من أن الأمر الحكيم له أن يصرح بالتفصيل بين المقدمة الموصلة وغيرها، بأن يقول: (أريد المسير إذا كان موصلاً ولا أريده إذا لم يكن موصلاً) هذا الذي ذكره يتضح بطلانه، إذ بعد عدم وجود التفاوت عند العقل الحاكم في المقام بين الموصل وغيره من ناحية وجود المقتضي للإيجاب لا يصح للأمر المتصف بالحكمة والملتفت إلى ما يحكم به عقله أن يفرق بين الحصتين الموصلة وعدم الموصلة..

نعم يجوز له تصريح آخر غير مؤثر في المقام، وهذا التصريح عبارة عن أن يقول: (أن هذه المقدمة حصل بها المطلوب وتلك المقدمة لم يحصل بها المطلوب)، فهنا دعويان، الأولى: صحة هذا التصريح، والثانية: أنه لا يضر في إيجاب مطلق المقدمة.. أما صحة هذا التصريح فباعتبار ما سوف يأتي قريباً من أن وجوب المقدمة على القول بها وجوب تبعي لا أصلي، فما دام وجوبه تبعياً فقد يغفل عنه، فإذا أمر المولى مثلاً بدخول السوق لشراء اللحم فدخل السوق ولم يشتري فيصح للمولى الحكيم لم

يمتثل أمرى مع أنه امتثل الأمر الغيرى، وليس ذلك إلا لكون الأمر الغيرى تبعياً فلا يلتفت إليه بعد عدم وجود المطلوب النفسى..

أما الدعوى الثانية وهو عدم تأثير هذا التصريح فى القول بوجوب مطلق المقدمة فباعتبار أن هذا التصريح نشأ من عدم الالتفات التفضيلى إلى المقدمة ولم ينشأ من عدم وجوب المقدمة، بخلاف تصريح صاحب الفصول..، إذ فرق بين قولنا: (لا أريد الدخول إلى السوق غير المستتبع لشراء اللحم) وبين قولنا فى حق من دخل السوق ولم يشتري اللحم: (أنه لم يأتى بالمطلوب) فإن التصريح الأول ناشئ من عدم وجوب المقدمة غير الموصلة، بينما التصريح الثانى ناشئ من كون النظر إلى المقدمة نظراً إجمالياً وتبعياً..

درس ١٤٦:

ص ١١٩، قوله رحمه الله: (وأما ما أفاده (قدس سره) من أن مطلوبية المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها..)

ما زلنا فى جولة المصنف رحمة الله عليه مع صاحب الفصول رحمه الله، وكان الكلام فيما ذكره فى الفصول من كون مطلوبية المقدمة لأجل التوصل بها، وإذا وجب الشيء لغاية فلا بد أن يكون مقيداً بتلك الغاية

وناقش ذلك المصنف بوجهين..

أحدهما: ما تقدم مراراً من أن غاية إيجاب المقدمة ليس هو التوصل بل الغاية هي التمكن من ذىها، لما ذكرناه مراراً من أن التوصل ليس أثراً لتمام المقدمات فضلاً عن بعضها..

المناقشة الثانية:

الجواب الثانى الذى يذكره الماتن حاصله: أنه لو تنزلنا وقلنا بأن الغاية من إيجاب المقدمة هو التوصل إلى ذىها، ولكن مع

ذلك لا تكون المقدمة مقيدة بالتوصل، وهذا البحث في غاية الأهمية وينبغي إبقاءه في الذهن إلى مبحث الأصول العملية وبالتحديد عندما نبحث في بعض تنبيهات البراءة عما يسمى بأخبار من بلغ، فإنه يوجد للمصنف في وجيه أخبار من بلغ نظرية وقعت محطاً للإشكال بين الأعلام، وتلك النظرية متوقفة على الدرك الحقيقي لما نحن فيه..

يرى المصنف رحمة الله عليه أن العلل الغائية يستحيل أن تعطي للعمل وجهاً وعنواناً لأن العلل الغائية تندرج في إطار الحثيات التعليلية، وما يعطي الشيء وجهاً وعنواناً يندرج في إطار الحثيات التقييدية، والوجه في عدم إعطاء الحثية التعليلية للعمل وجهاً وعنواناً هو لزوم تالٍ فاسد عبارة عن أنا ما فرض في المرتبة المتقدمة يصبح في المرتبة المتأخرة، وهذا وإن لم نسمه دوراً في الاصطلاح إلا أن روح الدور الذي كان به مستحيلاً وهي أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً موجودة في المقام..

توضيح هذا التالي الفاسد أنه بحسب الفرض الإيصال إلى ذي المقدمة علة غائية لوجوب المقدمة، والعلة الغائية وإن كانت متقدمة على معلولها تصوراً لكنها متأخرة عنه ترتيباً، فإذا قيدت المقدمة بالإيصال إلى ذيها يصير الإيصال من مقدمات هذه المقدمة، فيصبح لكونه مقدمة متقدماً عليها، والحال أنه قد فُرض متأخراً عنها ضرورة كون العلة الغائية متأخرة ترتيباً..

أما ما هو علاقة هذا الأمر بالبحث الآتي في مسألة أخبار من بلغ؟

توضيحه: أن لأخبار من بلغ بحسب نص صحيحة هشام بن سالم علة غائية وهي قوله: (من بلغ ثواب على عمل فعمله كان له ذلك الثواب..). فالبلوغ علة للعمل، هناك سوف يقول

المصنف: أن ذات العمل مستحب لا العمل المقيد بالبلوغ، لأن ما كان حيثية تعليلية لا يكون حيثية تقييدية، ولذا يلتزم صاحب الكفاية أن إذا بلغك على تسريح اللحية ثواب فتسريح اللحية بنفسه يصبح مستحباً، لا أن المستحب هو تسريح اللحية بعنوان ثانوي وهو البلوغ، لأن البلوغ حيثية تعليلية لأنه يلزم الخلف..

ص ١٢٠، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا شهادة على الاعتبار في صحة منع المولى عن مقدماته بأنحائها..)

من جملة ما تمسك به في الفصول وتبعه عليه بعض أعظم تلامذة الشيخ الأعظم وهو صاحب العروة رحمة الله عليه، وحاصله: أنه يوجد لدينا شاهد على أن الواجب من المقدمات هو خصوص الموصل، وهذا الشاهد عبارة عن أنه لو كان للفعل الواحد مقدمات كثيرة، فللمولى الحكيم أن يحرم الإتيان بجميع المقدمات ما عدا الموصل منها، مثلاً للوصول إلى الحج عندنا عدة طرق من طريق (دبي، البحرين، جدة) له أن يحرم السفر من طريق دبي والبحرين ويوجبه عن طريق جدة، فتحريمه لجميع المقدمات سوى الموصل كاشف على أن الواجب هو خصوص الموصل، وإلا لو كان الواجب مطلق المقدمات لاجتمع الأمر والنهي في المقدمات غير الموصلة لأنها من محرمة ومن جهة واجبة..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الاستشهاد بوجهين:
الوجه الأول: أن في المثال المذكور لم تجب المقدمات غير الموصلة لوجود مانع وهو حرمتها، لا أنها لم تجب لعدم المقتضي ولعدم المناط المقتضي للوجوب في الأسفار الثلاثة المذكورة في المثال موجود وهو التمكن من الحج، غاية الأمر وجد مانع عن إيجاب بعضها فلأجل المانع لم تجب، وما يصلح

شاهداً ينبغي أن يثبت عدم المقتضي في غير الموصلة، ومن هنا يتضح لنا جوهر هذا الإشكال وهو أن الكلام لا في مطلق المقدمات بل في المقدمات المباحة، إذ أن كل شيء يقع الكلام فيه لا بد من أن يكون تام الاقتضاء ومفقود المانع، والمقدمات التي حرّمها الشارع ليست كذلك فتكون خارجة عن محل النزاع، فما استشهد به صاحب العروة تبعاً لصاحب الفصول استشهد بما خارج عن محل النزاع..

الوجه الثاني: أنه لا نسلم أصل الاستشهاد فضلاً عن شهادته⁴⁵، وذلك لأن الشارع المقدس لو منع عن جميع المقدمات غير الوصلة للزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو، الأول عدم تحقق العصيان، الثاني طلب تحصيل الحاصل، وذلك لأن الشارع لو منع عن غير الموصل ففي كل مقدمة وسفر في المثال لم يترتب عليه الحج سوف لن يكون واجباً، فترك جميع المقدمات يصبح محرماً لوجود ملاك الحرمة إذ أن ملاك الحرمة -بحسب الفرض- هو عدم التوصل وهو سافر إلى جدة ولم يحج فيصبح السفر إلى جدة محركاً فتصبح جميع المقدمات محرمة، فلا يتحقق العصيان لأن الحج الممنوعة مقدماته لا يكون واجباً، وأما لو حج فالمقدمة التي ترتب عليها الحج لو أوجبناها حينئذ لكان من طلب تحصيل الحاصل، إذ لا يمكن للشارع أن يمنع عن المقدمات غير الموصلة..

درس ١٤٧:

ص ١٢١، قوله رحمه الله: (بقي شيء وهو أن ثمره القول بالمقدمة الموصلة، هي صحيح العبادة..)

⁴⁵ من ناحية فنية الاشكال الثاني يقدم، في هذا الإشكال أصل الشاهد غلط فضلاً عن كونه يدل، والاشكال السابق كان الشاهد صحيح لكنه لا يدل..

يقع الكلام في ثمرة المقدمة الموصلة:

وينبغي أن نلتفت في المقام إلى نكتة، وهي أن الثمرة ينبغي أن تكون مغايرة لذي الثمرة، لأن الثمرة شيء يترتب على البحث ومن آثاره فلا بد أن يكون مغايراً له، وإلا لقلنا حينئذ إن الثمرة عبارة عن وجوب حصة خاصة من المقدمة على رأي صاحب الفصول ووجوب مطلق المقدمة على رأي المشهور، ولكن هذا لا يصح أن يكون ثمرةً لأنه هو عين البحث والثمرة من آثار البحث، فلأجل ذلك تصدى صاحب الفصول لبيان ثمرة تترتب على البحث، وهذه الثمرة يتوقف إثباتها على تسليم أمور..

الأمر الأول: أن ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر، والمقصود من الضد في المقام مطلق المعاند الوجودي وإن لم يُسمى ضدّاً في الاصطلاح، فالصلاة ضد للإزالة بينما النظر إلى الأجنبية ليس كذلك بالنسبة إلى الصلاة لإمكان الجمع بينهما، فإذا أمر المولى بالإزالة يكون ترك ضدها وهو الصلاة مقدمة للإزالة، فإذا هذا الأمر لا بد من أخذه كمسلمة لإثبات الثمرة الآتية.. (الأمر ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر)

الأمر الثاني: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده..

الأمر الثالث: أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد، بلا فرق بين النهي الأصلي وبين النهي التبعية، وإنما عممنا اقتضاء النهي للفساد في العبادة على النهي التبعية إذ لو كان الاقتضاء للفساد منحصراً بالنهي الأصلي لما تمت الثمرة فيما نحن فيه، لأن النهي عن الصلاة في المثال كان نهياً تبعياً ناشئاً من الأمر بالضد لا أن النهي مباشرة توجه إلى العبادة..

بعد تسليم هذه الأمور الثلاثة يتضح الثمرة التي قصدتها في الفصول، بيان ذلك:

أن المولى لو أمر بإزالة النجاسة فبمقتضى الأمر الأول يكون ترك الصلاة مقدمة للإزالة، فعلى مبنى المشهور من وجوب مطلق المقدمة فيكون مطلق ترك الصلاة واجباً، فإذا كان ترك الصلاة واجباً ومأموراً به فبمقتضى الأمر الثاني تكون الصلاة منهياً عنها، وبمقتضى الأمر الثالث لو صلى المكلف تكون صلاته باطلة لأن النهي عن العبادة ولو كان نهياً تبعياً.. فثبت أنه على مقولة المشهور يكون الضد العبادي منهياً عنه ومحرمًا وفساداً..

أما لو أخذنا بمقولة صاحب الفصول وهي أن الواجب من المقدمات ما كان موصلاً، فترك الصلاة وإن كان مقدمة لفعل الإزالة لكنه يجب إذا أدى ترك الصلاة إلى فعل الإزالة، فلو كان المكلف بانياً على عدم الإزالة فلا يكون ترك الصلاة واجباً ومأموراً به، وبالتالي لا يكون فعل الصلاة منهياً عنه ومحرمًا فلو صلى تكون صلاته صحيحة..

فثمرة البحث بكلمة مختصرة: أن الصلاة في المثال على مبنى المشهور تكون فاسدة، وعلى مبنى صاحب الفصول تكون صحيحة..

إشكال الشيخ الأعظم على الثمرة..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في مطارح الأنظار لم يرتضي هذه الثمرة، توضيح ما ذكره بهذا البيان:
أنه لا نرى فرقاً بين قول المشهور وبين قول صاحب الفصول، ولا تظهر الثمرة في المقام، وذلك بعد الالتفات إلى مقدمتين ثبتتا في علم المعقول..

المقدمة الأولى: أن نقيض كل شيء رفعه، وعلى هذا الأساس فإن نقيض الترك ليس هو الفعل بل نقيض الترك هو ترك الترك لا الفعل، لأن النقيض يحصل برفع النقيض الآخر، فنقيض العدم هو عدم العدم..

المقدمة الثانية: أن نقيض الأخص أعم، فمثلاً النسبة بين الحيوان والإنسان هي أن الحيوان أعم من الإنسان، وبين اللا حيوان واللا إنسان تبقى النسبة عينها لكن يصبح اللا إنسان أعم من اللا حيوان لأن اللا إنسان يصدق على الحجر ويصدق على الحيوان، بينما اللا حيوان لا يصدق إلا على الحجر..

إذا حسنا الأمر في هاتين المقدمتين فحينئذ نقول: بأن فعل الصلاة وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب بمقتضى المقدمة الأولى وهي أن نقيض كل شيء رفع، فنقيض الترك الواجب هو ترك الترك الواجب، لا فعل الصلاة..، ولكن مع ذلك يكون فعل الصلاة مما يصدق عليه نقيض الترك الواجب بمقتضى المقدمة الثانية، لأن ترك الترك الواجب يكون له فردان ومصداقان أحدهما فعل الصلاة والآخر ترك الصلاة المجرد عن الواجب لما عرفت من أن نقيض الأخص أعم، وعلى هذا الأساس يثبت حرمة فعل الصلاة حتى على القول بالمقدمة الموصلة..

وبعبارة أوضح: على قول المشهور ترك الصلاة إذا كان واجباً ومأموراً به يحرم نقيضه، ونقيض ترك الصلاة المطلق ترك (ترك الصلاة)، وترك (ترك الصلاة) ليس له إلا مصداق واحد وهو فعل الصلاة.. هذا على رأي المشهور..

على رأي الفصول المقدمة هو ترك الصلاة الموصل لا مطلق ترك الصلاة وهذا خاص، نقيضة ترك الصلاة الموصل ترك ترك الصلاة الواجب، ترك ترك الصلاة الواجب له فردان، أحدهما فعل الصلاة، والآخر ترك الصلاة غير الواجبة..،

ففاعل الصلاة بناء على رأي الفصول تكون من مصاديق النقيض، والأمر بالشيء يقتضي حرمة تقيضه، فيكون فعل الصلاة محرماً..

وبعبارة أخرى على نحو الخلاصة: صاحب الفصول ببركة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام أثبت حرمة فعل الصلاة على رأي المشهور، فنسأل من صاحب الفصول لم كانت الصلاة محرمة مع عدم كون الصلاة نقيضاً لترك الصلاة؟

ولابد أن يجيبنا عن ذلك بأن فعل الصلاة وإن لم يكن نقيضاً لترك الصلاة لكنه مصادق لما هو النقيض.. فنقول حينئذ له: هذا الكلام بعينه يجري على القول بالمقدمة الموصلة، فإن فعل الصلاة وإن لم يكن نقيضاً للترك الموصل لأن نقيض الترك الموصل هو ترك الترك الموصل، وفعل الصلاة من مصاديق ترك الترك الموصل..

درس ١٤٨:

سؤال: البعض أشكل على صاحب الكفاية أن هناك تصويرين للثمرة، والإشكال الذي ذكره صاحب الكفاية يبتني على تصويره على التصوري المذكور في الفصول؟

صاحب الفصول رحمة الله عليه ذكر من مجموعة من الثمرات لمسألة المقدمة الموصلة، والغريب في هذه الثمرات أنه قد يرد في الابتداء إشكال، وهو أنه من جهة عندما قال بالمقدمة الموصلة ذكر أنه لم يتفطن إلى ذلك أحد من الأعلام، ثم بعد ذلك قال أنه قد يذكر لذلك ثمرات، وذكر مجموعة من الثمرات بعضها بعنوان (القليل) وبعضها (لا كذلك)، فلذا قد يُشكل ابتداءً أنه إذا كان لم يتفطن للبحث أحد من الأعلام فكيف قيل بهذه الثمرات؟

ولكن في النسخة المتعارفة الحجرية في وقتنا صححت في الهامش بذكر ثمرة هذه الثمرة المذكورة في الهامس هي التي ذكرها صاحب الكفاية..

وحاصل هذه الثمرة التي ذكرها فيما يقرب في سطر واحد ووعد أن يرد عليها في المستقبل كانت مفادها: أنه على القول بالمقدمة الموصلة يصح الضد العبادي، وعلى قول المشهور لا يصح الضد العبادي، وصاحب الكفاية لما لم يكن من المناسب في مقام ذكر الثمرة أن يُناقش مبنائياً قام وذكر في تقريره للثمرة على المباني الثلاثة التي يتوقف عليها بيان الثمرة، وكانت المباني الثلاثة

١- أن ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر..

٢- الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده..

٣- النهي عن العبادة يقتضي الفساد..

فإذا كانت الإزالة هي الواجب الأهم فترك الصلاة مقدمة لتحصيل هذا الواجب الأهم فمقدمة الواجب واجبة إما مطلقاً وإما بشرط الإيصال، فإذا قلنا واجبة مطلقاً فهذا يعني أن ترك الصلاة مأمور به لأنه مقدمة هذا المبنى الأول، والمبنى الثاني إذا كان ترك الصلاة مأموراً به فالأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وضد الترك هو فعل الصلاة ففعل الصلاة يصبح منهياً عنه، فيأتي المبنى الثالث النهي عن العبادة يقتضي الفساد.. هذا على رأي المشهور..

وعلى رأي صاحب الفصول ترك الصلاة الذي هو مقدمة مقيد بقيد الإيصال، فالذي هو مقدمة ليس هو مطلق الترك بل الترك الذي يترتب عليه الإزالة الترك الموصل، وفعل الصلاة ليس نقيضاً للترك الموصل، فإذا ترك الصلاة ولم يزل النجاسة فهذا الترك غير الموصل ليس مأموراً به فلا يقتضي النهي عن ضده..

كان كلام الشيخ الأنصاري: حقيقة الثمرية تتقوم بأن هناك اختلاف ما هوي بين نظرين يترتب على أحدهما حكم لا يترتب على الآخر، أما لو لم يكن هناك اختلاف بين أمرين فلا تترتب الثمرة أو أن هناك اختلاف ما هوي بين الأمرين لكن الأثر غير مختلف أيضاً لا ثمرة..

الشيخ الأنصاري في قول المشهور وهو وجوب مطلق المقدمة وفي قول صاحب الفصول يعني القول بالحصة الموصلة في كلا الحالتين -بناء على تسليم المباني الثلاثة- الصلاة تقع فاسدة، أما على رأي المشهور تقع فاسدة فقد بينه صاحب الفصول، وأما على رأي صاحب الفصول ما هو مقدمة للإزالة هو ترك الصلاة الموصلة، ترك الصلاة الموصلة نسبته إلى الترك المطلق نسبة الخاص إلى العام، وعندنا قاعدة في المنطق تقول: نقيض الأخص أعم، فكان عندنا ترك الصلاة وترك خاص، ترك الصلاة كان أعم من الترك الخاص، يصبح ترك الترك المطلق أخص من ترك الترك الخاص، فترك الترك الخاص أعم..

وهذا وإن لم يكن هو النقيض لكنه مما ينطبق عليه النقيض، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن نقيضه ليس عن المفهوم بل المصداق، وإلا على رأي المشهور لا يتأتى هذا الكلام..

ص ١٢١، قوله رحمه الله: (قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق..)

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن إشكال الشيخ الأعظم بأنه قد ذكر الشيخ أن الفارق بين نقيض الترك المطلق ونقيض الترك الخاص عبارة عن أن الأول له فرد واحد والثاني له فردان، وذكر أن هذا الفرق ليس بفارق في المقام ما دام يصدق في كلا الحالتين على فعل الصلاة أنه فرد ومصداق للنقيض..

وهنا جاءت الشبهة.. فإن الصلاة بالنسبة لترك الصلاة مصداق لازم لما هو النقيض ولا ينفك في الوجود العيني عن النقيض، وكلما تحقق نقيض ترك الصلاة الذي هو ترك الصلاة تحقق فعل الصلاة ولا ينفك عنه..، بينما بالنسبة لترك الصلاة الموصل فإن نقيضه ترك التارك الموصل، وفعل الصلاة ليس فرداً ومصدقاً لا ينفك عنه بل هو من ما يقارنه تارة ولا يقارنه أخرى، فقد يتحقق ترك ترك الصلاة الموصل ولا يتحقق فعل الصلاة، ومن خصائص النقيض مفهوماً وعيناً أنه لا يرتفع من ارتفاع نقيضه الآخر، والحال أن ترك الصلاة الموصل قد يندم ومع ذلك لا يتحقق فعل الصلاة، فكيف يكون فعل الصلاة مصداقاً لما هو النقيض؟!، بل هو مما يقارن النقيض أحياناً، بخلافه على رأي المشهور فإن فعل الصلاة مما لا يتحقق إلا به ترك الصلاة..

فحينئذ ثبت أن الفارق بين نقيض الأمر المطلق ونقيض الأمر المقيد فارق له قيمة، باعتبار أن فعل الصلاة في الأول لكونه مصداقاً للنقيض لا بد أن يكون منهيّاً عنه فلو صلى تكون الصلاة باطلة، وعلى الثاني لا تكون الصلاة منهيّاً عنها، لأنها ليست بنقيض، والقاعدة تقول: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن نقيضه لا غير نقيضه فلا يكون منهيّاً عنه فتقع الصلاة صحيحة..

ثم في الختام يُشير صاحب الكفاية إلى مطلب سوف يأتي الحديث عنه في بحث الضد..

بعد أن قلنا بأنه على رأي الفصول يكون فعل الصلاة من ملازمات ومقارنات النقيض، وليس مصداقاً لما هو النقيض، وما ليس مصداقاً للنقيض لا يكون محرماً، لكن الملازم والمقارن يمتنع من أن يحكم بحكم منافٍ لحكم مقارنه، مثلاً لو

كان استقبال القبلة في مكان مقارناً لاستدبار الجدي في ذلك المكان، فإذا كان استقبال القبلة واجباً ليس من الضروري أن يكون مقارنه واجباً أيضاً، لكن لا يجوز أن يكون محرماً، وفيما نحن فيه النقيض هو ترك الترك الموصل..، هذا إذا كان محرماً ليس من الضروري أن يكون مقارنه وملازمه وهو فعل الصلاة محرم، ولكن لا يجوز أن يكون فعل الصلاة متصفاً بحكم ينافي حكم المقارن كالوجوب مثلاً..
انتهينا من بحث المقدمة الموصلة

درس ١٤٩:

ص١٢٢، قوله رحمه الله: (ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي..)

هذا البحث يرجع إلى الأمر الثالث من الأمور المذكورة في المقدمة، ولأجل ذلك أعترض على المصنف بأنه كان عليه أن يقدمه هذا التقسيم عن ذكره للأمر الرابع، هذا الإشكال إنما ير على المصنف فيما لو لم ينصب قرينة توضح المطلب، بيان ذلك:

أنه قبل هذا التقسيم للواجب ذكرنا تقسيم الواجب إلى نفسي وغيري، ووقع البحث الطويل في خصائص الواجب النفسي وغيري وجاءت مشكلة عدم انطباق بعض هذه الخصائص على ما يُسمى بالطهارات الثلاث، وكان هناك بحث في حل هذه المشكلة بين الشيخ والمصنف وفي ختام البحث تعرض المصنف رحمة الله عليه إلى دعوى اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة، وبين الوجه باعتبار قصد التوصل في وقوعها على جهة العبادية وذكر وجهاً توهمه الشيخ بحسب ما نُسب إليه في مطارح الأنظار، حيث ذكر أن الآتي بالمقدمة لا بد له من قصد المقدمة، وقصد المقدمة لا يحصل إلا بقصد التوصل، وأبطل المصنف بيان الشيخ..

فلاحظ أن آخر بحث في التقسيم السابق على تقسيم اليوم كان يرتبط بقصد التوصل، فمن هنا وقف المصنف لهذه المناسبة وقفةً مع الأمر الرابع قبل أن يكمل التقسيمات المذكورة في الأمر الثالث، خصوصاً أنه صرح فيما تقدم بقوله: كما سيأتي.. من البحث عن الواجب الأصلي والتبعي، فعلى هذا الأساس لسنا بحاجة إلى تقديم هذا البحث باحتمال أن المصنف سهى عن بحثه هناك فاستدركه هنا، ولسنا بحاجة إلى الإشكال عليه لأن الأمر الرابع إنما أقحمه لمناسبة..

فُسم الواجب إلى قسمين، تارة بلحاظ مقام الثبوت، وأخرى بلحاظ مقام الإثبات..

يظهر من الميرزا القمي رحمة الله عليه في القوانين أن تقسيم الواجب إلى الأصلي و التبعي تقسيم للواجب بلحاظ الدليل الدال عليه تقسيم في مرحلة الإثبات، بينما يرى الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أن هذا التقسيم هو تقسيم بلحاظ مرحلة الإرادة فيكون تقسيماً بلحاظ مقام الثبوت، والمصنف رحمة الله عليه يؤيد أن يكون هذا التقسيم بلحاظ مرحلة الثبوت كما أفاده الشيخ الأعظم، وسوف يأتي الدليل على ذلك..

لكن قبل ذلك لابد من تعريف هذين القسمين، وامتيازهما عن بعضهما البعض..

أما بلحاظ مرحلة الثبوت فيراد من الواجب الأصلي كل واجب كان متعلقاً للإرادة على وجه الاستقلال، والواجب التبعي سنخ واجب لا تتعلق الإرادة به مستقلاً، فكلُّ من ماهية الواجب الأصلي والتبعي يتركب من جزئين، غاية الأمر في الواجب الأصلي كلا الجزئين من الأمور الوجودية وهما الوجود والاستقلالية، وفي الواجب التبعي أحد الجزئين وجودي والآخر عدمي، الوجودي هو الوجود والعدمي هو عدم الاستقلالية..

لابد لفهم هذا المطلب من معرفة المراد من الاستقلالية، يُراد من الاستقلالية مناطاً هو الالتفات التفصيلي إلى الشيء، ويراد من عدم الاستقلالية الالتفات الإجمالي إلى الشيء، فالواجب الأصلي على هذا الأساس هو كل ما كان وجوبه ناشئاً عن التفات تفصيلي إلى الشيء، فتكون الإرادة المتعلقة بالشيء

إرادة تعلقت بشيء التفت إليه المرید تفصيلاً، بينما في الواجب التبعي ليس هناك التفات تفصيلي..

بعد ذلك قارن المصنف رحمة الله عليه بين هذا التقسيم والتقسيم السابق (تقسيم الواجب إلى نفسي وغيري) فيرى أن الواجب الغيري يمكن أن يتبادل كلا القسمين بأن يكون أصلياً تارة وتبعياً أخرى، فهذا التقسيم تقسيم إذاً لمطلق الواجب وبالذقة التقسيم للواجب في مرحلة الإنشاء والجعل لأن تلك المرحلة هي المرحلة الحاكية عن الإرادة، فالواجب الغيري قد يلتفت إليه المولى الحكيم تفصيلاً فتتعلق به الإرادة فيكون واجباً أصلياً، وقد يكون الالتفات إليه ارتكازياً من خلال توقف المتفت إليه تفصيلاً عليه فيكون واجباً تبعياً، فالواجب الغيري يتبادل الأصالة والتبعية..

أما الواجب النفسي فلا يتبادل الأصالة والتبعية، لأن الواجب النفسي لا يكون إلا أصلياً، لأن ما نشأ عن مصلحة نفسية لا يرتبط بالغير إما أن يطلع الأمر والمولى على تلك المصلحة الكامنة فيه أو لا يطلع، فعلى الأول لابد أن يلتفت إليه تفصيلاً، وعلى الثاني لا التفات أصلاً، فالواجب النفسي يدور أمره بين الالتفات التفصيلي وعدم الالتفات أصلاً، لا أن أمره يدور بين الالتفات التفصيلي والالتفات الارتكازي..، فعلى هذا الأساس الواجب النفسي لا يتبادل الأصالة والتبعية..

هذا كله بلحاظ التقسيم في مرحلة الثبوت..

أما التقسيم بحسب مرحلة الإثبات فالواجب الأصلي سنخ واجب كان مقصوداً بالأصالة من الدليل، والواجب التبعي ما لم يكن كذلك..، وعلى هذا الأساس تفرق المقايسة بين هذا

التقسيم والتقسيم السابق عن المقايضة بينهما بحسب مرحلة الثبوت، ففي هذا التقسيم الإثباتي كلٌّ من النفسي والغيري يتبادلان الأصالة والتبعية، ففي قوله تبارك وتعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا..). فإن وجوب الوضوء مستفاد من الخطاب بالمباشرة، بخلاف وجوب الصلاة فإنه مستفاد بالتبعية، وقد ينعكس الأمر، كما لو قال المولى: (اشتر اللحم من السوق) فإن الدليل أصالة ومباشرة في مقام إفادة وجوب شراء اللحم، ولكنه بالتبع يدل على لزوم دخول السوق..

بعد اتضاح المقصود من الأصالة والتبعية في مرحلة الثبوت والاثبات لابد أن نعرف ما هو الوجه في اختيار المصنف تبعاً للشيخ في كون هذا التقسيم بلحاظ مرحلة الثبوت..
يمكن أن يستدل لذلك بأحد وجهين:

الأول: أن البحث في مقدمة الواجب كما تقدم في أول الكلام يصنف في ضمن المباحث العقلية لا اللفظية، وهذه التقسيمات التي ذُكرت كمقدمات للدخول في البحث لابد أن تكون متناسبة مع الجهة العقلية للبحث، والجهة العقلية للبحث يناسبها أن يكون التقسيم بلحاظ مرحلة الثبوت، ويشهد لذلك أنه في مرحلة الثبوت ثبت أن الواجب النفسي لا يكون تبعياً بينما الواجب الغيري قد يكون تبعياً، فلو لم يكن هناك فرق بين النفسي والغيري في الأصالة والتبعية لما صح ذكر هذا التقسيم في المقدمات، وهذا التفريق لا يتم إلا بأن يكون التقسيم بلحاظ مرحلة الثبوت..

الثاني: أنه عندما يقال: (الواجب الأصلي والتبعي) ظاهر الكلام يعطي أن الأصالة والتبعية صفة للواجب، وبناء على

التقسيم الإثباتي تكون الأصالة والتبعية صفة لدلالة دليل الواجب..

بعد ذلك تعرض المصنف رحمة الله عليه إلى مطلب حاصله: إذا أحرزنا أن هذا الواجب أصلياً أو تبعياً فيترتب على الواجب حينئذ ما يقتضيه الأصالة والتبعية، أما لو شككنا في واجب ولم تقم قرينة على تعيينه تنتقل النوبة إلى الأصل العملي والأصل العملي المتصور جريانه في المقام هو الاستصحاب، فهل يجري الاستصحاب لتعيين الأصلية أو التبعية أو لا يجري؟ فيه تفصيل إذ تارة نبنى على أن الواجب التبعية مركب من جزئين وجودي وخدمي كما تقدم فيجري الاستصحاب لإثبات التبعية، وأخرى نبنى على أنه مركب من جزئين وجوديين فلا يجري الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.. فهنا دعويان، الأولى: جريان الاستصحاب بناء على تركيب الواجب التبعية من وجودي وخدمي، والثانية عدم جريان الاستصحاب بناء على التركيب من وجوديين..

أما الدعوى الأولى: فباعتبار أن كل موضوع يترتب عليه أثر شرعي وكان الموضوع موكباً من جزئين وقد أحرز أحدهما بالوجدان، وأحرز الآخر بالتعبد يترتب الأثر، مثلاً لو نذرت بالصدقة إن كان وجوب الدفن تبعياً فأحرزت أصل الوجوب أما هل هو تبعية أو أصلي مشكوك، بناء على أن التبعية تتركب من وجوب ومن عدم إرادة مستقلة الوجوب محرز وعدم الإرادة المستقلة تثبت بالاستصحاب، إذ نشك أن المولى أرادته مستقلاً الأصل العدم..، فثبت أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالتعبد فيترتب الأثر وهو وجوب الصدقة مثلاً..

أما الدعوى الثانية يأتي توضيحها غداً..

درس ١٥٠:

ص ١٢٣، قوله رحمه الله: (نعم لو كان التبعية أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمى، وإن كان يلزمه..)

كان الكلام فيما لو شك في واجب أنه أصلي أم تبعية، فهل يمكن لنا أن نتمسك بالاستصحاب لإثبات التبعية أم لا؟

يرى المصنف رحمة الله عليه أن ذلك يرتبط بتفسير الواجب التبعية، فإن كان الواجب التبعية مركباً من جزئين أحدهما وجودي والآخر عدمي فيجوز، وإن مركباً من جزئين وجوديين فلا يجوز..

أما الأول كما لو قيل أن الواجب التبعية سنخ وجوب مفاده مطلوبية الشيء مع عدم الاستقلال بالإرادة، فيكون حينئذ نظير الموضوعات المركبة التي سوف يأتي في الاستصحاب أن الأثر المرجو يترتب على الموضوعات المركبة إذا ثبت أحد جزئها بالوجدان والآخر بالتعبد، وفيما نحن فيه الجزء الأول وهو المطلوبية ثابت بالوجدان للفراغ عن كون هذا الشيء من الواجبات، والجزء الثاني وهو عدم الاستقلال بالإرادة محرز ببركة الأصل لأننا نشك في تعلق إرادة مستقلة به نستصحب العدم، فنثبت مطلوبية الشيء وعدم استقلاله بالإرادة، فإذا ثبت الموضوع المركب بجزئيه يترتب الأثر..

أما على الثاني لو قلنا بأن الوجوب التبعية يتركب من جزئين وجوديين أحدهما المطلوبية والآخر الإرادة الارتكازية، فلا يمكن حينئذ أن نثبت أنه من الواجبات التبعية ببركة الاستصحاب، وذلك لأن الإرادة الارتكازية ليست أمراً عدمياً لكي تثبت بأصالة العدم وليس لهذا الوجود حالة سابقة لكي يستصحب، فبالتالي لا يمكن إثبات تبعية هذا الواجب، نعم يمكن استصحاب عدم الإرادة الاستقلالية ومن خلاله يثبت

الإرادة الارتكازية ولكن هذا من الأصل المثبت إذ لا ملازمة شرعية بين عدم الإرادة الاستقلالية وثبوت الإرادة الارتكازية، والأصل المثبت كما سوف يأتي في محله ليس بحجة..

ثم يقول في ختام البحث: (فافهم) اختلفوا في توجيه كلمة فافهم، ونشأ الاختلاف من توجيهها من الاختلاف في شرح كلام الماتن المتقدم..

بناء على الشرح المتقدم يكون الأظهر بقولنا: (فافهم) أنها للإشكال، إذ قد يقال: بأنه حتى على القول بحجية الأصل المثبت لا يمكن أن نتمسك بالاستصحاب لأن استصحاب عدم الإرادة الاستقلالية يعارضه استصحاب عدم الإرادة الارتكازية، فيسقط كلا الاستصحابين للممانعة والمعارضة، حتى لو تم المقتضي لحجية الأصل المثبت..

ولكن يمكن القول بأن مقصود المصنف رحمة الله عليه شيء أعمق مما تقدم من الشرح، فإن الشرح المتقدم وإن كان هو ظاهر العبارة ولكن يمكن أن يقال: إن الجزء الوجودي في الواجب التبعي ليس هو صرف المطلوبة والوجوب بل عبارة عن الوجوب الترشيحي، وحينئذ تارة نحرز أن هذا الواجب واجب بالوجوب الترشيحي لكن نشك هل تعلق به إرادة مستقلة أم لا؟، فالجزء الأول محرز بالوجدان ونستصحب عدم الإرادة المستقلة فيثبت مجموع جزئي الواجب التبعي..

أما لو أحرزنا وجوب شيء وكان الجزء الآخر للواجب التبعي بناء على كونه من الأمور العدمية تارة والوجودية أخرى في كلا الحالتين لا يجري الاستصحاب، أما في حالة كون الجزء الآخر وجودياً فالاستصحاب لا يثبت لعدم الحالة السابقة، وأما بناء على كون الجزء الآخر عدميةً فالاستصحاب لا يثبت لعدم الأثر، لأن الأثر مت رتب على جزئين والاستصحاب وإن

أثبت الجزء الثاني لكن الجزء الأول غير محرز لا بالوجدان ولا بالتعبد.. ربما يكون غرض المصنف إلى هذا التدقيق والله العالم..

وبهذا يتم الكلام في الأمور الأربعة التي عقدت المقدمة لبيانها، الأمر الأول كان في أصولية المسألة، الثاني: تقسيمات المقدمة، الثالث: تقسيمات الواجب، الرابع: هل الواجب حصة خاصة أم مطلق المقدمة..

تذنيب:

ص ١٢٣، قوله رحمه الله: (تذنيب في بيان الثمرة، وهي في المسألة الاصولية..)

قبل أن يشرع في المقصود ذكر تذنيباً يرتبط في بيان الثمرة لأصل البحث عن مقدمة الواجب، ذكر كثرة للبحث عن مقدمة الواجب أموراً متعددة، مجموع ما ذكره المصنف في المقام خمس ثمرات..

الثمره الأولى: ما يرتضيه هو.. تقدم في بداية الكفاية وعرفنا المسألة الأصولية بأنها سنخ مسألة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي أو يُنتهى إليها في مقام العمل، وهذا يكشف عن أن ثمره المسألة الأصولية يعني أن يكون النتيجة الحاصلة من البحث فيها لو وقعت في طريق الاستنباط لأنتجت حكماً شرعياً فرعياً، ومسألتنا المبحوث عنها كذلك، فإن ناتج البحث في هذه المسألة مما يقع في طريق الاستنباط سواء أرجعنا قياس الاستنباط إلى قياس استثنائي أم أرجعناه إلى قياس اقتراني، ففي الأول يقال -مثلاً-: (إذا كان الحج واجباً فالمسير إليه واجب لكن الحج واجب) ينتج أن المسير واجب، وتكون المسألة الأصولية عبارة عن تلك الملازمة العقلية بين المقدم

والتالي في قياس الاستنباط، وينشأ من هذا القياس الاستثنائي قياس اقتрани يكون متأخراً عنه في مقام التدرج البرهاني فيقال: (الحج واجب وكلما وجب شيء وجبت مقدمته) فينتج أن مقدمة الحج واجبة، وتلك الكبرى في القياس هي عين الملازمة بين المقدم والتالي في القياس الاستثنائي.. فإذا شأن الثمرة الأصولية مما ينطبق على ثمرة المسألة المبحوث عنها..

الثمرة الثانية: التي ذكرت في المقام ترتبط بحصول البرء في مسألة النذر، مثلاً لو نذر الوالد أن ابني في ليلة الجمعة لو قام بواجب فسوف أتصدق بدرهم، وجاء الابن بالمقدمة في ليلة الجمعة، فبناء على وجوب المقدمة تجب الصدقة، وإلا فلا تجب..

مثال آخر: لو نذر لو جاء ابني من السفر أؤدي واجباً، فجاء الابن من السفر وجاء بالمقدمة، بناء على الوجوب حصل البرء وبناء على عدمه لم يحصل البرء..

الثمرة الثالثة: تظهر في تحقق الفسق وعدم تحققه، فمن ترك واجباً له مقدمات كثيرة فإن كانت المقدمات واجبة فصدق في حق التارك الإصرار على الصغائر فيكون فاسقاً، ولو لم تكن المقدمات واجبة فلا يتحقق الإصرار..

الثمرة الرابعة: تظهر في جواز أخذ الأجرة وعدمها، فلو قلنا بوجوب المقدمة فلا يجوز أخذ الأجرة عليها لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات، ولو قلنا بعدم وجوبها فيجوز أخذ الأجرة عليها..

الثمرة الخامسة: ما نُسب إلى الوحيد البهبهاني، وحاصله: أن المكلف لو طوى المسافة إلى الحج من طريق منهي عنه لخطورته، فبناء على وجوب المقدمة يكون المقام من مصاديق اجتماع الأمر والنهي، فعلى القول بالجواز فتقع قطع المسافة واجبة ومحرمة مأموراً بها ومنهياً عنها..

وعلى القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فإن قلنا برجحان النهي لكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة فيكون هذا الفعل محرماً فقط..

أما لو أنكرنا الوجوب الشرعي للمقدمة فلا يكون المقام من صغريات اجتماع الأمر والنهي..

يرى المصنف رحمة الله عليه بطلان الثمرات الأربع الأخيرة..
أما ثمرة النذر فيجيب عنها بجوابين:

الجواب الأول: أنه لا ينطبق عليه ما ذكر في ثمرة المسألة الأصولية، وهي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي، لأننا بحاجة في المقام إلى ضمنية مثل أدلة وجوب الوفاء بالنذر..

وهذا الإشكال سيال في الثمرة الثالثة والرابعة أيضاً فإننا بحاجة إلى ضمنية دليل حرمة أخذ الأجرة على الواجبات، ودليل أن ارتكاب الصغائر والإصرار عليها موجب للفسق..

الجواب الثاني: أنه لا نسلم بأنه ثمرة أصلاً وإن لم تكن أصولية، لأن البرء والوفاء بالنذر تابع للقصد، فقد يكون الناذر قاصداً للوجوب النفسي فلا يحصل البرء حتى لو قلنا بوجوب المقدمة، وقد يكون الناذر قاصداً للأعم من الوجوب الشرعي والعقلي فيحصل البرء حتى لو أنكرنا الملازمة في بحث المقدمة..

درس ١٥١:

ذكرنا ثمرات خمس، ارتضى المصنف رحمة الله عليه الأولى منها، وتقدم الإشكال العام على الثمرات الثلاث الأولى من الأربعة المتبقية، وخلصته: يبتني على حسم أن المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في قياس استنباط حكم كلي فرعي، ولأجل ذلك في محله سوف نذكر بأن الأصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية ليست من علم الأصول لأنه لا يستنبط منها حكم شرعي كلي، وهذه الثمرات الثلاث المذكورة لا نستنبط منها وجوب الوفاء بالنذر ولا حصول الفسق بالإصرار على الصغائر ولا حرمة أخذ الأجرة على الواجبات، بل هذه الأحكام الكلية تستنبط من أدلتها الخاصة، من مثل قوله تعالى: (وليوفوا بنذرهم..) ويمثل الدليل الدال على أن الإصرار على الصغائر موجب للفسق وما شاكل ذلك..، أما القول بوجوب المقدمة فقط ينقح لنا حصول البرء وتحقق الإصرار وكون الأجرة مأخوذة على واجب، ولا ينقح لنا حرمة أخذ الأجرة، فلا يستنبط منه حكم شرعي كلي.. هذا كان الإشكال المشترك بين الثمرات الثلاثة..

أما الإشكال الثاني: على الثمرة الظاهرة في النذر، فكان إشكالاً صغروبياً يرجع إلى أن البرء وعدمه لا يرتبط بالقول بوجوب المقدمة وعدمها، ضرورة أنه قد يقال بوجوب المقدمة ومع ذلك لا يحصل البرء كما لو كان الناذر قاصداً لخصوص الوجوب النفسي..، وكذا قد يحصل البرء وإن لم نقل بوجوب المقدمة كما لو كان الناذر قاصداً من الوجوب الأعم من الوجوب الشرعي واللابدية العقلية.. هذه تمام الكلام في المناقشة الصغروية للثمرة الثانية..

أما المناقشة الصغرى للثمرة الثالثة: فحاصل ما أفاده الماتن رحمه الله أننا لا نسلم أنه إذا كان لواجب مقدمات كثيرة وقلنا بوجوبها وتركها المكلف بأجمعها يحصل الإصرار على الصغائر، وذلك بعد الالتفات إلى مقدمة حاصلها: أن التكليف له مسقطات أحد هذه المسقطات العصيان، فمثلاً الأمر بالحج له مقدمات كثيرة مترتبة زماناً، منها تسجيل في القافلة، ومنها أخذ الفيزا من السفارة، ومنها قطع التذكرة، ومنها الذهاب إلى المطار..، وجاء المكلف وترك المقدمة الأولى فإنه بتركها لها سوف لن يتمكن من الحج، فبمجرد تركه يسقط وجوب الحج لما عرفت أن العصيان من مسقطات التكليف، وبعد سقوط وجوب الحج لا يترشح الوجوب إلى المقدمات الباقية، فلا يكون تركها موجباً لترك واجب..

أما المناقشة الصغرى في الثمرة الرابعة: في مسألة أخذ الأجرة على الواجبات، حقق في محله أن الواجبات لما كانت توصلية وتعبدية، ثبت هناك أن الواجب التوصلية لا مانع من أخذ الأجرة عليه إذ ما دام توصلياً فإنه يسقط ولو بالحصة المحرمة ولذا لم يحرم أخذ الأجرة عليها، إلا إذا فهنا من دليل الواجب التوصلية اشتراط المجانية كما في مسألة التطبيب في مورد هلاك النفس، وكما في مسألة دفن الميت، فتحصل أن المقدمة إن كانت توصلية فلا يحرم أخذ الأجرة عليها.. وإن كانت تعبدية فيوجد بحث بين الفقهاء عمدة أدلتهم في حرمة أخذ الأجرة على الواجبات..

أولاً: أنه يشترط في الإجارة أن يعود نفع إلى المستأجر من عمل الأجير لئلا تندرج الإجارة تحت عنوان أكل المال بالباطل، والإجارة على العباديات من هذا القبيل، هذا واحد من أدلة حرمة أخذ الأجرة على الواجبات..

ثانيها: أن الواجب العبادي يشترط فيه قصد القربة والإخلاص لله تعالى، وهذا يتنافى مع أخذ الأجرة على العبادة، إذ يكون الداعي إلى العبادة هو تلك الأجرة لا التقرب إلى الله تعالى..
 ثالثها: أن الشيء ما دام واجباً فصار فعله مملوكاً للمولى، فإذا كان كذلك لا يصح أخذ الأجرة عليه لأنه في الإجارة هناك مبادلة بين الفعل والأجرة، والمستأجر بحسب الفرض لا يملك هذا الفعل لأنه بالوجوب صار مملوكاً للباري تعالى⁴⁶..

وعليه فإذا كان الواجب من الواجبات التوصلية نفسياً كان أم غيرياً لا مانع من أخذ الأجرة عليه، خصوصاً في الواجبات التي كان وجوبها لأجل النظام المعبر عنها بالواجبات النظامية، إذ لو تركها المجتمع لاختل النظام.. (مثل النجار اللحام..) بل قد يقال إن ترك أخذ الأجرة قد يستوجب الإخلال بالنظام..

أما في العبادات فإن كان المدرك لحرمة أخذ الأجرة هو الأول فهذا الدليل أخص من المدعى، إذ في كثير من العبادات قد يرجع نفع إلى دافع المال، فمثلاً أعطي ابني أجرة على الصلاة فهناك نفع أخروي ونفع دنيوي..

وإن كان المدرك هو الدليل الثاني، فلا نسلمه لأنه يكون من قبيل الداعي إلى الداعي، بأن أستأجره على أن يأتي بالصلاة قربة إلى الله تعالى، فالأجرة دعتة إلى التقرب بالصلاة إلى المولى فكانت الأجرة داعياً على الإتيان بالداعي الصحيح، فلم يلزم اختلال ركن العبادة أعني التقرب والإخلاص..
 الدليل الثالث لم يتعرض له المصنف..

⁴⁶ المصنف لم يتعرض في العبارة لهذا الدليل الثالث..

ص ١٢٤، قوله رحمه الله: (وربما يجعل من الثمرة، اجتماع الوجوب والحرمة..)

وصل الكلام إلى الثمرة الأخيرة التي ذكرها الوحيد البهبهاني شرحناها يوم أمس، ولكن نزيد في توضيحها لكي يندفع الإشكال الذي يأتي إلى الذهن عند ذكر المناقشة الثانية للمصنف..

تارة نجعل الثمرة مجرد أنه على القول بالوجوب تصبح المسألة من صغريات اجتماع الأمر والنهي، وعلى القول بعدم الوجوب لا تكون المسألة من صغريات الاجتماع..

وأخرى نجعل الثمرة أعمق من ذلك وهي أنه على القول بالاجتماع تختلف الآثار باختلاف الأنظار، توضيح ذلك: سوف يأتي في محله أن القائل بامتناع الاجتماع كالأخوند الخراساني فإنه لا بد من أن يرجح الأمر أو النهي، والقائل بالجواز حينئذ يمكن له أن يأتي بالعبادة التي تعلق بها النهي لوجود أمرها..

بينما على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي، تارة يكون المكلف ملتفتاً إلى النهي، أو جاهلاً به عن تقصير، أو جاهلاً به عن قصور، فعلى الأول والثاني تبطل العبادة، وعلى الثالث يمكن تصحيح العبادة على المبنى الذي اختاره الشيخ البهائي من كفاية الحسن الذاتي وإن لم يوجد أمر..

فالمقصود من الثمرة التي ذكرها الوحيد على هذا الأساس ليس هو مجرد الاندراج في خانة اجتماع الأمر والنهي بل ترتب الآثار المتفاوتة بتفاوت الأنظار، والمنسوب إلى الوحيد هو الثاني لا الأول..

هذه الثمرة اعترض عليها المصنف رحمة الله عليه بوجوه ثلاثة شطب على أحدها في بعض النسخ، يأتي عليه الكلام..

درس ١٥٢:

لا زال البحث في ثمرة الوحيد البهبهاني رحمة الله عليه،
اعترض المصنف على هذه الثمرة بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ويتضح بعد تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه سوف يأتي في مبحث اجتماع الأمر والنهي أن محل النزاع فيما لو كان للواحد عنوانان بأحدهما تعلق به النهي وبالأخر تعلق به الأمر، ومن خصائص هذا العنوان أن يرجع إلى حيثية تقييدية، فمثلاً هذه الحركة الواحدة في الدار المغصوبة على الرغم من وحدتها إلا أنها متعنونة بعنوانين، الأول أنها غصب تصرف في مال الغير، الثاني أنها صلاة، وعنوان الصلواتية والغصبية سنخ عنوان يكون حيثية تقييدية لمتعلق الأمر والنهي، إذ ما عرض عليه الأمر هو الصلاة وما عرض عليه النهي هو الغصب..

خلاصة المطلب: لكي يكون شيء من مصاديق اجتماع الأمر والنهي يشترط أن يكون له عنوانان، وهذا العنوان يشترط أن يكون حيثية تقييدية..

المقدمة الثانية: أنه قد تقدم مراراً بأن عنوان المقدمة ليس من العناوين التقييدية بل هو من حيثيات التعليلية، ما هو معروض الوجوب الغيري ليس عنوان المقدمة بل ما هو مقدمة بالحمل الشايح، وعنوان المقدمة حيثية تعليلية لعروض الوجوب الغيري على واقع المقدمة..

بعد حسم هاتين المقدمتين يتضح أنه لا ربط لبحثنا باجتماع الأمر والنهي، بل يندرج تحت النهي عن العبادة أو المعاملة.. أما أنه ليس من الأول، فلعدم عروض الأمر والنهي على واحد ذي عنوانين يرجعان إلى حيثية التقييدية، لأن هذا المسير وإن

اتصف بكونه مقدمة إلا أن جهة المقدمة ليست عنواناً يصلح لعروض الأمر عليه، فالمسير لا يتصف بعنوان الغصبية فيقع منهياً عنه وبالعنوان المقدمة فيقع مأموراً به، لما عرفت من أن عنوان المقدمة حيثية تعليلية لا يعرض عليه الأمر..

أما أنه من الثاني، فإن واقع هذا الفعل إن كان عبادة وكان واجباً على القول بالملازمة فهو عبادة تعلق بها النهي، وإن كان معاملة فهي معاملة تعلق بها النهي سواء كانت هذه المعاملة سبباً أم مسبباً..

هذا تمام الكلام في الإشكال الأول..

الوجه الثاني: حاصله أنه قد تقدم في التوضيح الثاني لثمرة الوحيد البهبهاني أن ليس مقصوده صرف إدراج المسألة في اجتماع الأمر والنهي، بل المقصود أنه بعد الاندراج يترتب عليها الآثار المذكورة في اجتماع الأمر والنهي، توضيح ذلك: أنه سوف يأتي في محله من اجتماع الأمر والنهي أنه على القول بالامتناع، فلا يخلو، إما أن نرجح جانب النهي، وإما أن نرجح جانب الأمر، فإن رجحنا جانب الأمر فالعبادة تكون صحيحة إذ لا نهى قد تعلق بها، وإن رجحنا جانب النهي فالعبادة تكون باطلة في صورتين، الأولى: صورة التفات المكلف إلى وجود نهى لأن الملتفت إلى حرمة لا يمكن أن يتقرب به، الثانية: صورة الجهل عن تقصير، أما في صورة الجهل المعذور فيه الإنسان فصلاته تقع صحيحة، لما سوف يأتي من أن تحقق العبادة لا يتوقف على وجود أمر بل يكفي في عبادية العبادة حسنها الذاتي..

هذا إن كان المجمع للأمر والنهي من العبادات، أما لو كان من التوصليات فيسقط به الغرض مطلقاً، قدمت جانب النهي أم لا،

كنت جاهلاً أم عالماً، لأن الغرض من التوصل ييسقط كيفما اتفق..
وأما على القول بالجواز، فحينئذ لا فرق بين التوصل والتعبدى..
هذا بعض ما يترتب على مبحث اجتماع الأمر والنهي من الآثار..

فيما نحن فيه تقدم في شبهة الطهارات الثلاث وذكر المصنف أن عبادية المقدمات الثلاث يكفي فيها قصد التوصل، وحينئذ هذا القصد سوف يتأتى بالمقدمة العبادية سواء قلنا بجواز الاجتماع أم قلنا بالامتناع فلا يظهر ثمرة لإدراج المسألة في مبحث اجتماع الأمر والنهي، لأن المقدمة إن كانت توصيلية فيمكن التوصل بها إلى ذبيها قلنا بالجواز أم قلنا بالامتناع، وإن كانت عبادية فلا يجوز التوصل بها لو قلنا بالامتناع بلا فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة من باب الملازمة والقول بعدم وجوبها لإنكار الملازمة، لأن المفروض أننا نقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فإذا قلت مقدمة الواجب واجبة لا يوجد أمر للامتناع، وإن قلت ليست بواجبة لا يوجد أمر لعدم القول بالملازمة، ومع عدم وجود الأمر لا يتحقق قصد التوصل..
أما لو قلنا بالجواز فهذه الطهارات الثلاث مثلاً يجوز التوصل بها أمر بها الشارع أم لم يأمر..
فالثمرات المترتبة على اجتماع الأمر والنهي لا تترتب فيما نحن فيه..

الوجه الثالث: هو الإشكال الذي شطب عليه في بعض النسخ،
حاصله: أن المقدمة لا يخلو حالها من نحوين، إما أن تكون مقدمة منحصرة، وإما أن تكون غير منحصرة..

ومن جهة أخرى تارة يكون الأهم ملاكاً هو مراعاة جانب
الحرمة، وأخرى يكون الأهم ملاكاً مراعاة جانب الوجوب..
حينئذ لو لم تكن المقدمة منحصرة فالعقل لا يحكم بالملازمة
بين وجوب شيء ووجوب خصوص المقدمة المحرمة، بل
الملازمة تكون بالنسبة للمقدمة غير المحرمة، فلا اجتماع
للأمر والنهي لأن المقدمة المحرمة ليست بواجبة، والواجب
وهو المقدمة الأخرى ليست محرمة..

وأما على الانحصار فالمقدمة المنحصرة تكون من مصاديق
قاعدة التزام، فلو كان جانب الحرمة هو الأهم فالأهم يقدم،
ولا يكون هذا الفعل إلا محرماً، ولو كان جانب الوجوب هو
الأهم فلا يكون هذا الفعل إلا واجباً..، فأين هو اجتماع الأمر
والنهي؟!!

هذا هو الإشكال الثالث الذي شطب عليه المصنف في بعض
النسخ ونعم ما فعل..

هذا تمام الكلام في ثمرة النزاع

في تأسيس الأصل في المسألة:

نقدم مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن اللوازم الذاتية تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

الأول: لازم الوجود الخارجي، كالإحراق بالنسبة للنار فإن
الإحراق من لوازم النار الخارجية..

الثاني: لازم الوجود الذهني، كالكلية بالنسبة للإنسان فإنها
لازمة للإنسان الذي في الذهن..

الثالث: لازم الماهية، كالزوجية بالنسبة للأربعة فالزوجية
لازمة للأربعة أينما وجدت..

المقدمة الثانية: أن الجعل ينقسم إلى جعل بسيط، وجعل مركب أو تأليفي..

والأول: يطلق عليه تارة اسم مفاد كان التامة، وأخرى مفاد هل البسيطة، وثالثة يطلق عليه اسم الجعل المتعدي إلى مفعول واحد..

الثاني: يطلق عليه تارة اسم الجعل المركب، والتأليفي، ومفاد كان الناقصة، وهل المركبة، والجعل المتعدي إلى مفعولين..

بعد حسم هذه المقدمة ندخل في تأسيس الأصل..

درس ١٥٣:

بعد وضوح ما تقدم، لو فرض أن الباحث لم يتمكن من إثبات الملازمة بين وجوب شيء وعدمه، ولم يتمكن من نفيها وتوقف في إدراك العقل للملازمة إثباتاً ونفياً، فوقع في الشك والحيرة، فهل يوجد أصل عملي يقتضي ترجيح أحد طرفي التردد أو لا يوجد؟

وهذا ما يُعبر عنه في تأسيس الأصل في المسألة..

الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في المسألة الأصولية، أعني بها الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، يدعي المصنف رحمة الله عليه أن لا أصل في المقام يثبت هذه الملازمة أو ينفيها..

والسبب في ذلك أن الأصل المتصور جريانه في المقام هو عبارة عن الاستصحاب، والملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته نظير استحالة اجتماع النقيضين إن كانت ثابتة فهي ثابتة منذ الأزل وإن كانت منتفية فهي منتفية منذ الأزل، وبعبارة صريحة أن الاستصحاب إنما يتصور في شيء له

أطوار وحالات قد يكون في آن على طور وفي آخر على آخر،
والملازمة العقلية ليست كذلك لأنها إن كانت ثابتة فهي ثابتة
منذ الأزل إلى الأبد وإن لم تكن ثابتة فهي كذلك..
وبما أننا لا نعلم ثبوتها أو نفيها بحسب الفرض فلا مجال
للتمسك بالاستصحاب..

وبعبارة فنية: أن الملازمة مرجعها إلى قضية شرطية⁴⁷، وثبت
في محله أن القضية الشرطية تصدق حتى مع عدم وجود
طرفيها، فحتى لو لم يكن في الأزل يوجد صلاة ووضوء
الملازمة إما ثابتة وإما منتفية لأن الشرطية صادقة حتى مع
كذب طرفيها..

فاتضح إذاً أنه لا أصل في المسألة الأصولية يعول عليه..

المقام الثاني: في تأسيس الأصل في المسألة الفرعية الفقهية⁴⁸،
يجيب المصنف بالإيجاب بأنه يجري، لكن ينبغي تعميق
المطلب..

بالنسبة للبراءة العقلية لا مجال للقول بجريانها، لأن مفاد
البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان وتقدم سابقاً أن لا عقاب
على المقدمات فلا معنى لإجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في
المقدمات..

كذلك لا يجري حديث الرفع يعني البراءة الشرعية، وذلك
لعدم جريان حديث الرفع في مورد يحكم العقل باللابدية، وفيما
نحن فيه العقل يقول: لا بد إذا أردت أن تكون على السطح أن
تنصب السلم، فلا معنى لمجيء الشارع ويقول: رفع عن أمتي
ما لا يعلمون..

⁴⁷ يعني إذا وجد المقدم وجد التالي.

⁴⁸ يعني لا يجري الأصل في المسألة الأصولية، ولكن كفرع فقهي هل يجب
قطع المسافة أم لا؟، فهل يوجد أصل فقهي..

وإنما الذي يتصور جريانه في المقام هو الاستصحاب، فيقال -مثلاً-: قبل شهر ذي القعدة لم أكن مستطيعاً فلم يجب عليّ قطع المسافة، الآن في بداية ذي القعدة أشك في وجوبها أستصحب عدم الوجوب، فأركان الاستصحاب تامة..
فيرى المصنف رحمة الله عليه أن الاستصحاب يجري في الحكم الفقهي ولا يجري في المسألة الأصولية..

هنا يوجد شبهتان على جريان الاستصحاب في المسألة الفقهية لا بد من دفعهما..

الشبهة الأولى: أن نسبة وجوب المقدمة إلى ذبها بناء على الملازمة كنسبة الزوجية إلى الأربعة بمعنى أنه من لوازم الماهية، إذ أن الملازمة لما رجعت إلى قضية شرطية وعرّفنا أن القضية الشرطية تصدق مع كذب طرفيها وجداً أم لم يوجد فيكون لزوم أحد الطرفين للآخر لزوماً للذات مع قطع النظر عن ظرف وجودها، وما هذا شأنه يكون من لوازم الماهية..
من جهة أخرى يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي، فإذا كان وجوب المقدمة بناء على الملازمة من قبيل لوازم الماهية وثبت أن لوازم الماهية لا تنالها يد الجعل، فلا يكون الوجوب من المجعولات الشرعية وفرضنا أن الاستصحاب يجري إذا كان المستصحب مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لمجعول شرعي..، فلا يمكن أن نستصحب الوجوب..
نعم قد يترتب أثر شرعي ليس بهم في المقام كالنذر مثلاً..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذه الشبهة بالمناقشة في قول المستشكل: إن لوازم الماهية غير قابلة للجعل، نتساءل ما هو المقصود من الجعل الذي لا تقبله لوازم الماهية؟

عرفت في الدرس السابق في المقدمة أن الجعل على قسمين، جعل بسيط، وجعل مركب وعرفت أن الجعل مستقل وتبعي وعرضي، فإذا كان المقصود أن الوجوب للمقدمة الذي هو من لوازم الماهية لا تناله يد الجعل مطلقاً فهذا لا نسلمه، إذ أنه يقبل الجعل التبعي فإن وجوب المقدمة يجعل بتبع جعل ذبيها، إذ قلنا أن الوجوب التبعي له مجال في مثل الأمور الانتزاعية ووجوب الصلاة مما يتعلق به الجعل الاستقلالي الشرعي، وبتبع جعل وجوب الصلاة يجعل وجوب المقدمة بناء على الملازمة، فإذا ثبت أن الوجوب قابل للجعل صح استصحابه.. وإن كان مقصودك أنه لا يقبل الجعل الاستقلالي فهذا صحيح لكن لا يشترط في المستصحب أن يكون قابلاً لجميع أنواع الجعل..

والشاهد على ذلك أنه سوف يأتي في بحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء، ونقول: أن حديث الرفع يجري لرفع الجزء المشكوك، ومن المعلوم أن حديث الرفع لا يرفع إلا ما كان أمر وضعه بيد الشارع (المجعول الشرعي)، ومن هنا لم يصغي العلماء إلى إشكال أن الجزئية لا تنالها يد الوضع الاستقلالي، وأجابوا عن هذه الشبهة بأن الجزئية وإن لم تجعل استقلالاً لكنها قابلة للجعل التبعي بتوسط الأمر بالمركب، ومقامنا نظير ذلك المقام⁴⁹..

الشبهة الثانية: أن جريان الأصل في المسألة الفرعية يؤدي إلى تالي فاسد وهو لزوم التفكيك بين ذي المقدمة والمقدمة، لأنه بحسب الفرض نريد أن نجري استصحاب عدم وجوب

⁴⁹ وهذا سوف يأتي في ص ٣٦٦ من قوله: وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع، إلى أن يقول: لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة مثلاً ليست بمجعولة.. إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها..

الوضوء أو قطع المسافة بعد فرض وجوب الصلاة ووجوب الحج، فإذا استصبحنا عدم وجوب قطع المسافة فهذا يعني أن المقدمة غير واجبة مع ذا المقدمة واجب، وهذا يؤدي إلى عدم الملازمة، والمفروض أننا لم نتمكن من نفيها..

يجيب رحمة الله عليه عن هذه الشبهة: أن الملازمة تارة تتصور بين حكمين إنشائيين وأخرى تتصور بين حكمين فعليين، الملازمة على تقدير ثبوتها هي ثابتة في الحقيقة بين الحكمين الإنشائيين، بمعنى أن الشارع إذا جعل وأنشأ وجوب الحج لا بد أن يجعل وينشأ وجوب قطع المسافة هذا تلازم بين حكمين إنشائيين، أما في مرحلة الفعلية لا مانع من الانفكاك إذ قد يكون المكلف غافلاً عن المقدمة فيصل وجوب ذي المقدمة إلى مرحلة الفعلية ولا يصل وجوب ذبها إلى مرحلة الفعلية، فالانفكاك حصل في مرحلة الفعلية ولا ملازمة بين حكمين فعليين، وما فيه ملازمة وهما الحكمان الإنشائيان لم يلزم فيهما الانفكاك..

ص ١٢٦، قوله رحمه الله: (إذا عرفت ما ذكرناه، فقد تصدى غير واحد..)

أصل البحث: هل يوجد ملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته؟

أقيم على ذلك براهين متعددة، يرى المصنف تبعاً لمجموعة من متأخري علماء الأصول أن إحالة المسألة إلى الوجدان في المقام يغنينا عن إقامة البرهان بين الأعلام، وبالتالي لا نحتاج فيه إلى نقض وإبرام، وهذا ما عليه أكثر الأفاضل الفخام..

وذلك لأن الوجدان شاهد بوجود ملازمة بين إرادة شيء وإرادة مقدماته، في صورة الالتفات إلى التوقف، ومما ينبغي أن يعلم في المقام وأشرنا إليه في أول بحث مقدمة الواجب أن النزاع

ليس في اللابدية العقلية لأن اللابدية العقلية لو نفيناها يلزم نفيها نفي المقدمة، لأن معنى المقدمة هي التوقف، وهذا معنى لابد عند إثبات ذلك من إثبات هذا.. فلذا لا نزاع..، وإنما النزاع في الإرادة التشريعية والوجدان حاكم أن من أراد شيئاً أراد مقدماته لو التفت إليها..

درس ١٥٤:

ص ١٢٦، قوله رحمه الله: (ويؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات..)

تقدم أن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته لا يحتاج إلى برهان لأن الوجدان قاضٍ لذلك، ثم حاول رحمة الله عليه أن يؤيد الوجدان بمطلب آخر ترقى إلى أن هذا المطلب يصلح أن يكون من أوضح البراهين، توضيح هذا البرهان: أولاً: أنه مما لا إشكال فيه أنه يوجد في الشرعيات والعرفيات أوامر غيرية، ففي الشرعيات الطهارات الثلاث وفي العرفيات ما يُستفاد من قول السيد لعبده: اذهب إلى السوق واشتر اللحم..، فثبت أنه يوجد أوامر غيرية في الشرعيات والعرفيات..

ثانياً: أن هذه الأوامر الشرعية لابد أن تكون بمناط، ولا يخلو مناطها إما مصلحتها الذاتية، وإما بمناط التوقف والمقدمية، والأول باطل لأنه يؤدي إلى الانقلاب والخلف، فيتعين أن يكون الأمر بها بمناط التوقف..

ثالثاً: أن المناط في كل شيء بمثابة العلة له، وإذا وصل الأمر إلى حد العلية لا ينبغي حينئذ النقاش في قاعدة: (حكم الأمثال فيما يجوز أو لا يجوز واحد)..

فكل مقدمة بمقتضى هذه الأمور الثلاثة لابد أن تكون واجبة بالوجوب الغيري، لأن كل مقدمة يتواجد فيها المناط الموجود

في المقدمة التي أوجبها الشرع والعرف وهو مناط التوقف،
والمناط بمثابة العلة فلا بد من وجوب سائر المقدمات..
فهذا برهان قاطع على وجوب مقدمات الواجب..

ص ١٢٦، قوله رحمه الله: (ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو
كالأصل لغيره -مما ذكره الأفاضل من الاستدلالات-..)
بعد أن ثبت الملازمة بالوجدان وأردفه بالبرهان، ذكر أنه لا
بأس من أن نتعرض لبرهان من البراهين التي أقاموها على
إثبات الملازمة، وهو أهم البراهين وأقواها وهو ما ذكره
البصري، وهذا البرهان يعتمد على شرطيتين بينهما ترابعية..
الشرطية الأولى: أن المقدمة لو لم تجب لجاز تركها..
الشرطية الثانية: إذا جاز تركها، فلا يخلو إما أن يبقى الواجب
على وجوبه أو لا، فإن بقي الواجب على وجوبه مع جواز
تركها لزم التكليف بما لا يطاق لأنه من جهة يقول لك: لا
تدخل السوق ومن جهة يقول يجب شراء اللحم..، وإن لم يبقى
الواجب على وجوبه يلزم الخلف والانقلاب إذ يتحول حينئذ
الواجب المطلق إلى واجب مشروط..
بيان الملازمة: أنه إذا جاز ترك دخول السوق فلا بد أن يكون
إيجاب الشراء مشروطاً باتفاق دخول السوق لكي لا يلزم
التكليف بما لا يطاق، فيرجع إلى قولنا: إذا اتفق ودخلت السوق
يجب عليك شراء اللحم، وحينئذ يصبح وجوب شراء اللحم
مشروطاً، والحال أنه مفروض من الواجبات المطلقة؛ لأن
الكلام في المقدمات الوجودية وفي المقدمات الوجودية
الوجوب يكون من ناحية المقدمة مطلقاً، يعني وجوب الصلاة
من ناحية الضوء غير مشروط بالوضوء توضحاً أم لم
تتوضأ الصلاة واجبة عليك..

خلاصة البحث: الشرطية الأولى: إذا لم تجب المقدمة لجاز تركها، الشرطية الثانية: إذا جاز تركها يلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو إما تكليف بما لا يطاق فيما لو بقي الواجب على إطلاقه، وإما انقلاب الواجب المطلق إلى واجب مشروط وهو خلف..

هذه هو عمدة الأدلة التي ذكروها لإثبات وجوب مقدمة الواجب (الملازمة)

المصنف رحمة الله عليه في الابتداء حاول إصلاح هذا الدليل قبل أن يكر عليه، فإن هذا البرهان بظاهره واضح في الإشكال في كلا الشرطيتين، ومواد القياس إذا كان فيها إشكال لا تنتج، فلا بد من إصلاحها أولاً..

أما الشرطية الأولى وهي قوله: (لو لم تجب المقدمة لجاز تركها) ما المقصود من الجواز؟

لا يخلو إما أن يُراد من الجواز الإباحة بالمعنى الأخص، فتكون الشرطية لو لم تجب المقدمة لأبيح تركها..

وهذه الشرطية حينئذ لا يمكن أن تكون لزومية وفي القياس الاقتراني الشرطي اشترطوا في مقدمات القياس أن تكون لزومية لا اتفافية، إذ يمكن ألا يكون شيء واجباً ومع ذلك ليس بمباح، الآن ترك النوم بين الطلوع عين -مثلاً- ليس بواجب ولكنه ليس بمباح بل هو مكروه..، فلا ملازمة بين عدم وجوب شيء وبين إباحته، فلا تكون القضية لزومية وإذا لم تكن لزومية لا يكون القياس منتجاً..

وإن أريد من جواز الترك الجواز بالمعنى الأعم أي ما يشمل الأحكام غير الإلزامية، أيضاً لا تكون الشرطية صادقة، إذ رب شيء ليس بواجب مع كونه حراماً فشرب الخمر ليس واجب ولكنه حرام لا أنه جائز بالمعنى الأعم..

إذاً الشرطية الأولى في الواقع كاذبة، فلا بد من إصلاحها بأن نستبدل جواز الترك بعدم المنع الشرعي، فتكون الشرطية كالتالي: (إذا لم تجب المقدمة فلا مانع شرعاً من تركها) وهذه القضية صادقة حتى على مبنى من يقول أن الواقعة يمكن أن تخلو من الحكم الشرعي..

وأما الشرطية الثانية كانت عبارة عن قوله: (وحيئنذ إن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإن لم يبقى يلزم الخلف) كلمة (وحيئنذ) عبارة عن مضاف ومضاف إليه المضاف هو الظرف (حين) والمضاف إليه (إذ)، وحيئنذ (إذ) ترجع إلى جواز الترك فيصبح معنى الشرطية (إذا جاز الترك فإن بقي..)..

والحال أن مجرد جواز الترك لا يؤدي إلى التكليف بغير المقدور، الذي يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق هو الترك لا جواز الترك، ولذا لم يلزم محذور عقلي على من أنكر الوجوب الشرعي للمقدمات إذ يكفي اللابدية العقلية إذ أنها من المسلمات..، فالذي يؤدي إلى التكليف بالحج الذي لا يطاق لا مجرد الجواز الشرعي بل الترك، لو تركت قطع المسافة وبعد تركي لها إن بقي التكليف على إطلاقه فهو تكليف بغير مقدور، إذ رب جائز الترك يؤتى به..، فلا يلزم التكليف بما لا يطاق.. فينبغي أن نقول وحين الترك... لا حين جواز الترك..

درس ١٥٥:

ص ١٢٧، قوله رحمه الله: (وفيه: ما لا يخفى، فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين..)

ما زال البحث في الدليل العمدة على وجوب مقدمة الواجب، وأجاب عنه المصنف رحمة الله عليه بأن:

الشرطية الثانية في الاستدلال كانت مركبة من قضية لزومية منفصلة، بمعنى أنه يترتب على ترك المقدمة الناشيء من عدم المنع الشرعي إما التكليف بما لا يطاق وإما الخلف.. والجواب عن ذلك: أن الترك الناشيء من عدم المنع الشرعي لا يستوجب صدق المنفصلة بكلا شقيها، وذلك لأن النزاع كما تقدم مراراً في مبحث المقدمة إنما هو في الوجوب الشرعي، أما الأبدية العقلية فهي أمر مفروغ عنه، فحينئذ لنا أن نقول: أن المقدمة لا تجب شرعاً ولكن لا بد منها عقلاً فمن تركها يؤدي تركها إلى تفويت الواجب النفسي، وحينئذ بتركها يصدق عنوان المعصية لأن القيام بما يؤدي إلى تفويت الواجب بالاختيار يعد معصية وبعد صدق المعصية يسقط الأمر، لما عرفت مراراً من أن العصيان من مسقطات التكليف، فإذا سقط الأمر حينئذ لا يبقى تكليف ليقال: تكليف بما لا يطاق، ولا يبقى أمر ليقال: أنه ينقلب من الواجب المطلق إلى المشروط لأنه سقط..

فغاية ما يحصل بترك المقدمة التي يحكم العقل بالتوقف عليها هو تفويت الواجب وعصيانه ومع العصيان يسقط الأمر ومع سقوط الأمر لا تكليف بما لا يطاق ولا انقلاب للتكليف من مطلق إلى مشروط..

نعم لو كان مقصود المستدل في الشرطية الأولى أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، لو كان المقصود من جواز الترك الأعم من الجواز شرعاً وعقلاً، لصدقت الشرطية الثانية وصدق أحد المحذورين، توضيح ذلك:

أنه لو لم نقل بالوجوب الشرعي لقطع المسافة مثلاً وترتب على عدم القول بذلك أن كلاً من الشرع والعقل بجواز الترك، حينئذ مع تركها لا تبقى لأبدية عقلية، لأننا فرضنا أنه يجوز

تركها شرعاً وعقلاً وإذا لم تبقى الالابدية العقلية، فلا يخلو إما أن يبقى التكليف فتكليف بما لا يطاق، وإما أن نشترط في التكليف الإتيان بالمقدمة كأن يقال: يجب عليك الحج على تقدير قطعك للمسافة فيلزم انقلاب المطلق إلى مشروط وهو خلف.. فإذا لو أريد من جواز الترك الأعم من الشرعي والعقلي لصدقت الشرطية الثانية، لكن الكلام كل الكلام في جواز إرادة الأعم من جواز الترك، فإنه وإن كان لو أريد ذلك لصدقت الشرطية الثانية، لكن حينئذ تكذب الشرطية الأولى، إذ لا ملازمة بين عدم وجوب شيء شرعاً وجواز تركه شرعاً وعقلاً، نعم يوجد ملازمة بين عدم وجوب شيء شرعاً وجواز تركه شرعاً، أما شرعاً وعقلاً لا ملازمة في البين، فتكذب القضية الأولى..

هذا تمام الكلام في مناقشة الدليل الذي ذكره أبو الحسن البصري..

ص ١٢٧، قوله رحمه الله: (وأما التفصيل بين السبب وغيره، فقد استدل على وجوب السبب، بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور..)

أشرنا سابقاً فيما تقدم إلى وجود أقوال في مبحث المقدمة، إلى الآن تقدم البحث عن قولين أساسيين، القول بالملازمة مطلقاً وقبلها المصنف وصاحب الدليل الذي ناقشنا فيه، وقول آخر بعدم الملازمة مطلقاً، وهذا القول الثاني ليس بحاجة إلى دليل مستقل وإنما يكفي فيه بطلان أدلة الخصم..

في قبال هذين القولين المطلقين هناك أقوال بالتفصيل، تعرض الماتن رحمة الله عليه لبعض منها، من جملة هذه التفصيلات ما اختاره بعض العامة والخاصة منهم علم الهدى رحمة الله عليه مدعياً عليه في بعض كلماته الإجماع..

من جملة الأقوال بالتفصيل هو التفصيل بين السبب وغير السبب، فالسبب واجب شرعاً وغير السبب ليس كذلك، والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود فمثلاً وضع الماء في الفم يلزم منه الارتواء، فوضع الماء في الفم سبب..، أصحاب هذه النظرية يرون أن السبب واجب..

والدليل على ذلك أن المولى لو أمر بالمسبب بأن قال لعبدته: (ارتوي أو اشبع) فلا بد لنا من حمل هذا الأمر على الأكل والشرب، لأن الارتواء والشبع مسبب عن الأكل والشرب، فإذا كان كذلك لا يكون مقدوراً للمكلف بل المقدور له هو السبب هو الأكل والشرب، والتكليف لا يتعلق إلا بما هو مقدور، فعلى هذا الأساس ما يرد في الشريعة مما ظاهره تعلق الأمر بالمسبب لا يكشف عن وجوب المسبب بل يكشف عن وجوب السبب، والأسباب مقدمات لحصول المسببات فتكون الأسباب واجبة..

إذاً أثبت أن السبب واجب شرعاً حتى لو لم يتعلق به أمر مباشر، لا بد من صرف الأمر بالمسبب إلى الأمر بالسبب لأن الأمر بالمسبب غير مقدور.. هذا هو التفصيل الأول في المقام..

يجيب رحمة الله عليه عن هذا التفصيل بجوابين..

الجواب الأول: أن جعل ما ذكر تفصيلاً في مقدمة الواجب ليس صحيحاً، وإنما ما ذكر يصلح دليلاً على أن الأمر الشرعي إذا تعلق بالمسبب يجب صرفه إلى السبب، وهذا الإشكال بحاجة إلى شيء من التوضيح:

الحاصل أن النزاع في الواقع بين الأعلام في أنه هل نستكشف من أمر الشارع بذى المقدمة أنه يريد المقدمة، فالبحث في الواقع في الاستكشاف والملازمة، ولا يعني ذلك أن المنكر

للملازمة ينكر وجود أوامر شرعية تتعلق ببعض المقدمات، والشاهد على ذلك أن جميع المنكرين للملازمة يرون أن الأمر المتعلق بالطهارات الثلاث هو أمر غيري، فالنزاع ليس في أننا نستكشف الوجوب أو أننا نستكشف عدم الوجوب، بل النزاع في أنه نستكشف أو لا نستكشف لا أنه نستكشف عدم ولكن لا مانع من الوجوب الشرعي..

والسبب كالأكل والشرب في المثال وإن كان مقدمة لكن وجوبه لم ينشأ من الاعتقاد بالملازمة، بل نشأ الوجوب من أن الأمر بالمسبب لعدم القدرة عليه مرجعه إلى الأمر بالسبب، فحينئذ يكون نظير قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا..)..

الجواب الثاني: أن الدليل المذكور فيه مقدمة باطلة، وهي أن المسبب خارج عن قدرة المكلف وهذا لا نسلمه، لأن القادر على السبب قادر على المسبب، ولذا يقال لمن ألقى إنساناً من شاهق أنه قتله مع أن القتل مسبب عن الإلقاء من شاهق..، فلا نحتاج إلى صرف الأمر إلى السبب.. هذا تمام الكلام في التفصيل الأول..

ص ١٢٨، قوله رحمه الله: (وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، فقد استدل على الوجوب في الأول بأنه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً..)

التفصيل الثاني هو التفصيل المنسوب إلى الحاجبي من علماء السنة، هذا التفصيل تفصيل بين الشرط الشرعي والشرط العقلي أو العادي، للاستدكار تقدم سابقاً أن المقدمة والشرط تنقسم إلى ثلاثة أقسام، مقدمة عقلية، ومقدمة شرعية، ومقدمة عادية..، صاحب هذا التفصيل يرى أن المقدمة الشرعية لا بد من القل بوجوبها دون العقلية والعادية..

هذا هو المدعى أما الدليل فيأتي عليه الكلام..

درس ١٥٦:

التفصيل الأخير الذي أشار إليه في الكتاب ما ذهب إليه الحاجبي وجماعة من التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، الشرط إن كان من الشروط الشرعية فهو واجب وإن كان من الشروط العقلية أو العادية فلا يجب..

ويمكن أن يستدل على ذلك: أن الشرط الشرعي لو لم نقل بوجوبه لما كان شرطاً، فإن الوضوء مثلاً أو الاستقبال وما شابه ذلك من مقدمات الوجود التي ترجع إلى اشتراط الشارع لها، لو لم نقل بوجوبها لما كانت مما يتوقف عليها الفعل شرعاً، فلا بد لنحافظ على بقاء شرطيتها شرعاً أن نلتزم بوجوبها، فالمقدمات التي ترجع إلى الشرط الشرعي تكون واجبة..

وأما ما رجع إلى الشرط العقلي أو العادي، فمن جهة لا دليل على وجوبه، ومن جهة أخرى لا تتوقف شرطيته العقلية والعادية على وجوبه..

فعلى هذا الأساس ثبت التفصيل المذكور..

هذا الاستدلال يرجع إلى مقامين..

الأول: يتعلق بأن الشرط الشرعي واجب..

الثاني: يرتبط بأن غيره ليس بواجب..

أما المقام الثاني والشق الثاني: فأشكال المصنف عليه واضح، ولذا لم يتعرض له في المقام، وحاصل الإشكال: أن الوجدان والبرهان المتقدمان يبطلان هذا الشق.

وأما ما يرتبط بالشق الأول وهو المهم، أي أن الشرط الشرعي واجب لكون شرطيته تتوقف على إيجابه، فيناقشه المصنف

بوجهين:

الوجه الأول: أن تقسيم الشرط إلى أقسامه الثلاثة (العقلي، والشرعي، والعادي) قد تقدم سابقاً بأن هذا التقسيم غير مقبول، ونزيده في المقام توضيحاً..

الشرطية التي هي من الأحكام الوضعية تارة تلحظ في مقام الماهية مع قطع النظر عن تعلق الطلب بها، وأخرى تلحظ بعد تعلق الطلب بها، فتارة تكون ماهية الصلاة -مع قطع النظر عن طلبها- هذه الماهية المركبة متقومة في الانطباق والتسمية على ما يُسمى بالشرط الشرعي بمعنى أن ماهية الصلاة لا تسمى صلاةً إلا إذا كانت عن طهور، حينئذ يكون التقيد والاشتراط داخلاً في قوام الماهية وينعدم المركب بانعدام هذا الشرط ويكون التوقف والاشتراط عقلياً..

وأما إذا لاحظنا الاشتراط بعد تعلق الطلب، فالشرطية حينئذ تكون منتزعة عن الأمر بالمركب، وليس لها جعل مستقل، بل جعلها تابع لجعل منشأ انتزاعها كما هي القاعدة في كل الأمور الانتزاعية، كالفوقية فإنها تابعة لجعل السقف وليس لها جعل على حدة، سيأتي مزيد توضيح للأحكام الوضعية الانتزاعية في مبحث الاستصحاب..

وحينئذ أيضاً تكون الشرطية من الأمور العقلية لعدم تعلق جعل شرعي بها على وجه الاستقلال، فهذا معنى ما تقدم سابقاً من أن تقسيم المقدمة إلى الأقسام الثلاثة ليس صحيحاً، فلا يوجد عندنا شرط شرعي فالشروط كلها عقلية..

الوجه الثاني: حاصله.. أن الدليل المتقدم يترتب عليه محذور الدور، توضيح ذلك:

أن مقدمة الطهارة -مثلاً- لو كانت متوقفة على الأمر الشرعي بها لتكون حينئذ مقدمة شرعية، فإنه من جهة أخرى الأمر الغيري متوقف على مقدميتها ضرورة أن الأمر الغيري

يعرض على ما هو مقدمة، فلو نشأت المقدمة من الأمر الغيري تكون مقدمة عليه وبما أن الأمر الغيري عرض على ما هو مقدمة يكون متأخراً عن المقدمة فيلزم الدور.. إن قلت: إن هذا الدور لازم على كل حال، لأن المقدمة والشرطية على مبنى المصنف من الأمور الانتزاعية منتزعة عن الأمر، والأمر الانتزاعي متأخر عن منشأ انتزاعه، فلو عرض الأمر على ما هو مقدمة يصبح متأخراً عنه..، فيلزم الدور..

قلت: هذا الإشكال لا يرد باعتبار أن الشرطية وإن كانت منتزعة عن الأمر لكنها منتزعة عن الأمر النفسي عن الأمر بالصلاة، والأمر بالصلاة لم يعرض على ما هو مقدمة..، وبعبارة أخرى: الشرطية انتزعتها عن الأمر بالصلاة لا عن الأمر بالمقدمة، وما هو متوقف على المقدمة ليس هو الأمر بالصلاة بل الأمر بالمقدمة، فلا يلزم إشكال الدور، فافهم..

ص ١٢٨، قوله رحمه الله: (تتمة: لا شبهة في أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب..)

بحمد الله تعالى تم الكلام فيما يسمى بمقدمة الواجب، في هذه التتمة يبحث عن أنواع ثلاثة من المقدمات، مقدمة المستحب، والمكروه، والحرام، ولما كان كل ما يقال في مقدمة المكروه يجري في مقدمة الحرام فيبحثان معاً، وعليه فيقع الكلام في مقامين..

المقام الأول: في مقدمة المستحب، يرى المصنف رحمة الله عليه أن مقدمة المستحب مستحبة، فمثلاً يستحب البقاء مستيقظاً بين الطلوعين من مقدماته شرب القهوة فيستحب شرب القهوة..

والسبب في هذا التعميم هو وحدة المدرك، فإن الوجدان الحاكم عند المصنف في أن من أراد شيئاً أراد مقدماته يجري في مقدمات الاستحباب، وليس ذلك إلا لكون الوجدان قائماً على أصل التلازم بين إرادتين لا على التلازم بين حدين (يعني مرتبة منه وحد من حدوده) من الإرادة..

المقام الثاني: فتحقيق الحال في ذلك أن المحرمات تارة تكون من قبيل الأفعال التوليدية الذي تقدم مراراً بيانها (مثلاً الإلقاء من شاهق بالنسبة للقتل)، وأخرى لا يكون كذلك كشراب الخمر إذا كان المقصود من الشرب مجرد الوضع في الفم، أما إذا أريد من الشرب الكون في الجوف فيكون من الأفعال التوليدية، أو كالزنا مثلاً..

فإن كان من الأفعال التوليدية وكانت المقدمة علة تامة أو جزء علة مع كون الجزء الآخر قد حصل فتكون هذه المقدمة محرمة، فإذا كان الإلقاء من شاهق مقدمة للقتل المحرم وكان الإلقاء من شاهق علة تامة للقتل أو جزء علة مع تحقق الجزء الآخر مثل الإلقاء من شاهق في الماء مقيد اليدين، فحينئذ لا إشكال في حرمة هذه المقدمة..

أما لو لم يكن الأمر كذلك بأن كان المكلف حتى مع تحقيق المقدمة متمكناً من ترك الحرام، مثاله الخلوة بالأجنبية -مع قطع النظر عن كون الروايات تحرم ذلك نبحت ثبوتاً- تارة يكون المكلف بحيث يتمكن مع الخلوة وتغليق الأبواب من ترك الحرام، وأخرى لا يتمكن، ففي الصورة الأولى لا وجه للقول بالحرمة لأن فعل هذه المقدمة لا يؤدي إلى فعل الحرام بحسب الفرض، بخلافه في الصورة الثانية..

وعلى هذا الأساس لو فرض أنه لو كان هناك محرم لا يبقى مع فعل مقدمته اختيار تركه، فلا بد أن تكون المقدمة محرمة، أما لو لم يكن كذلك فحينئذ لا تتصف جميع مقدماته بالحرمه.. إن قلت: ثبت في محله أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهذا معنى ما يقال: إن الممكن محفوف بإحدى الضرورتين، الممكن له ضرورة من ناحية علته، فإذا وجدت العلة يصبح الممكن ضروري، فما لم يصل الشيء إلى حد الضرورة والوجوب لا يعقل أن يوجد، فأنت تدعي أن هناك فعلاً محرماً وجميع مقدماته ليست محرمة مع أن واحدة من المقدمات لا بد أن يكون بوجوبها يوجد الحرام ليصدق أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فهذه المقدمة التي بوجودها يجب وجود الفعل المحرم يجب أن نقول بحرمتها، فلا يصدق ما ذكرناه من عدم تعلق الحرمة بجميع المقدمات..

يجيب المصنف رحمة الله عليه: بأن هذه القاعدة مسلمة فلا بد من وجود مقدمة يترتب على وجودها وجود الحرام، وهذه المقدمة هي الاختيار ومبديء الاختيار، وتقدم مراراً أن مبديء الاختيار غير اختيارية لكيلا يلزم التسلسل، وإذا كانت غير اختيارية لا يمكن أن يتعلق بها الحرمة، لأن الحرمة كسائر التكاليف لا تتعلق إلا بما هو اختياري..

انتهى البحث وبه طوينا البحث عن مقدمة الواجب، وسوف نبدأ ببحث الضد إن شاء الله تعالى..

الفصل الخامس: مسألة الضد.

درس ١٥٧:

ص ١٢٩، قوله رحمه الله: (الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا؟) تعتبر هذه المسألة من المسائل العريضة في علم الأصول، بحثها القدماء منذ بداية نشأة علم الأصول تقريباً..

الأمر الأول:

في الابتداء يتعرض المصنف لشرح بعض المفردات الواردة في العنوان.. ورد في العنوان لفظ (الأمر)، ولفظ (النهي)، ولفظ (الشيء)، ولفظ (الاقتضاء)، ولفظ (الضد).. صاحب القوانين رحمة الله عليه بالنسبة للفظ الأمر يخصه بالأوامر المضيقية ولا يشمل الأمر الموسع، فمثلاً لو أمر المولى بالصلاة فصد الصلاة هو الاشتغال بالأكل والأمر بالصلاة كان موسعاً إذ أن للمكلف الإتيان بالفعل من الزوال إلى الغروب، فلا يكون هذا الأمر بالواجب الموسع مقتضياً للنهي عن ضده، إذ يمكن للمكلف أن يأكل وأن يصلي فلا يكون الضد مانعاً له عن الصلاة إلا إذا كان الأكل مستوعباً لتمام الوقت، فعلى هذا الأساس يختص النزاع عند صاحب القوانين بالواجبات المضيقية كالصلاة في آخر الوقت فإن الأمر بها يقتضي النهي عن الأكل مثلاً على القول بالاقتضاء.. لكن هذا المطلب لم يتعرض له المصنف رحمه الله عليه في هذا المقام..

أما ما بحث عنه المصنف في المقام فهو عبارة عن لفظين:

اللفظ الأول (الاقضاء): الاقتضاء ينبغي تفسيره في العناوين بشكل ينسجم مع جميع الآراء الموجودة في المقام ضرورة أن ما يثبت في البحث لا يؤخذ في العنوان، فما دام العنوان هو الخلاصة للنزاع في البحث فلا بد من أن يكون منسجماً مع جميع الأقوال في المسألة..

والذين قالوا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده تارة قالوا بالاقضاء بنحو العينية كما هو مختار صاحب الفصول، وأخرى قالوا بالاقضاء بنحو الدلالة التضمنية، وثالثة قالوا بالاقضاء من باب الدلالة الالتزامية وأن طلب أحد الضدين يلزم طلب ترك الضد الآخر، ورابعة قالوا بها من باب المقدمة وهي أن ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر..، فعلى هذا الأساس لا يمكن لنا أن نفسر الاقتضاء بالدلالة اللفظية فقط فإنه وإن انسجم مع القول بالدلالة التضمنية -لأن الدلالة التضمنية من الدلالة اللفظية- لكنه لا ينسجم مع مسلك المقدمة، فإن الاقتضاء في المقام يكون عقلياً، وعلى هذا الأساس (الاقضاء) المأخوذ في عنوان النزاع هو معنى عام ينسجم مع جميع هذه المباني..

بقي الكلام في تفسير هذه المباني..

المبنى الأول: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لأن الأمر بالشيء هو عين النهي عن الضد، وهذا ما يُعبر عنه بمسلك العينية، وللأسف في بعض الكتب يطلق على هذا المسلك بالمطابقية فإن القول بالعينية بمعنى المطابقية لا يمكن أن يصدر من عاقل، إذ مرجع الدلالة المطابقية إلى الاتحاد المفهومي، وقولنا: أزل النجاسة ليس هو عين لا تصل مفهوماً، وقولنا: صلّ ليس هو عين لا تترك الصلاة مفهوماً، وإنما مقصود من قال بالعينية هي العينية المصدقية بمعنى أن الأمر

بالشيء والنهي عن الضد بينهما اتحاد مصداقي وفي الاتحاد المصداقي لا يوجد دلالة مطابقية، فالتعبير بالدلالة المطابقية في المقام غلط..

المبنى الثاني: الأمر بالشيء يدل على النهي عن الضده بالدلالة التضمنية، وهذا القول يبتني على دعوى التركيب في مفاد الأمر وأن الأمر مركب من طلب شيء ونهي عن تركه، لأن طلب الشيء مشترك بين الواجبات والمندوبات، فجاءت الخاصة المميزة للواجب عن المندوب فكانت هي طلب تركه أو عدم الترخيص في تركه وما شاكل ذلك، فحينئذ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده في الدلالة التضمنية..

المبنى الثالث: أن الاقتضاء على نحو اللزومية بدعوى وجود ملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده..

المبنى الرابع: ما يعبر عنه بمسلك المقدمة، وهذا ما سوف يأتي شرحه مفصلاً..

اللفظ الثاني (الضد): الضد في المقام يقصد منه مطلق المعاند الذي مع وجوده لا يتأتى إيجاد الضد الآخر، وقسموه في الأصول إلى قسمين، إلى الضد الخاص والعام، فالخاص هو الأمر الوجودي الذي لا يجتمع مع الوجودي الآخر، والعام هو النقيض بحسب الاصطلاح المنطقي..، فالأمر بالإزالة ضدها الخاص هو الصلاة والأكل والشرب.. الأمور الوجودية التي في ظرف تحقيقها لا يمكن أن تزيل النجاسة..

والأمر بالإزالة ضده العام ترك الإزالة، الترك أمر عدمي، وإنما سمي النقيض والعدم بالضد العام لكون العدم والترك

يجامع سائر المقارنات الأخرى غير وجود الفعل، فلذا سمي بالضد العام، (صل) ضده العام ترك الصلاة، وترك الصلاة يجتمع مع الأكل والنوم واللعب..، فلكون هذا الترك يجتمع مع المقارنات الأخرى سمي بالعام وهذا اصطلاح أصولي..

الأمر الثاني:

يقول الماتن رحمة الله عليه أننا لسنا بحاجة إلى أن نتعرض لجميع المباني عن القائل بالاعتضاء، بل نكتفي بأهم مبنى من هذه المباني إذ هو في الواقع عمدة القائلين بالاعتضاء وهو مبنى المقدمة وهو من المباني الشائعة على الألسن لظهور النار على المنار وكظهور الشمس في رابعة النهار، فيقال: إن ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر، بناء على مسلك المقدمة يتم الاستدلال بثلاث مقدمات..

المقدمة الأولى: أن ترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة..

المقدمة الثانية: أن مقدمة الواجب واجبة..

فينتج ذلك أن ترك الصلاة حكمه واجب..

المقدمة الثالثة: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فإذا كان ترك الصلاة واجباً ومأموراً به ففعل الصلاة يكون محرماً..

وعلى هذا الأساس نفهم النكتة في أن مثل الشيخ المظفر رحمة الله عليه قدم البحث عن الضد العام..

عمدة هذه المقدمات هي المقدمة الأولى وهي أن ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر، ما هو دليل هذه المقدمة؟ استدلال على ذلك عن طريق ترتيب خطوات..
الخطوة الأولى: أنه يوجد بين الإزالة والصلاة تضاد، وهذه قضية مفروضة الصدق..

الخطوة الثانية: أن الضدين بينهما معاندة ولذا لا يجتمعان..
الخطوة الثالثة: أن نتيجة هذه المعاندة أن أحد الضدين يمنع من وجود الضد الآخر..

الخطوة الرابعة: إذا صار وجود الصلاة مانعاً، فقد ثبت في محله أن عدم المانع من أجزاء العلة..

الخطوة الخامسة: أن وجود الشيء لما كان يتوقف على عدم مانعه، فينتج ذلك أن عدم المانع الذي هو ترك الصلاة في المثال مقدمة ومما يتوقف عليه وجود الإزالة..
فثبت ببركة هذه الخطوات أن ترك الصلاة مقدمة للإزالة..

درس ١٥٨:

ص ١٣٠، قوله رحمه الله: (وهو توهم فاسد، وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشيين، لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقق..)

ما زال البحث في مسألة أن ترك أحد الضدين هل هو مقدمة للضد الآخر أم لا؟، تقدم تقريب المقدمة، وبحسب ما يفهم من عبارة المصنف أنه اعترض على التقريب المتقدم بوجوه ثلاثة..

الوجه الأول: يرجع إلى أن المعاندة بين شيئين لا تستلزم أن يكون وجود أحدهما مانعاً عن وجود الآخر، توضيح ذلك:
أن المفروض أن بين الإزالة والصلاة يوجد تضاد، ومن خصائص التضاد أن يكون كل واحد من الضدين في رتبة الضد الآخر، بمعنى أن وجود أحد الضدين بعينه رفع للضد الآخر، فإذا كان وجود الإزالة بعينه رفعاً لوجود الصلاة فحينئذ لا مجال للقول بالمانعية، لأن المانعية تستلزم أن يكون المانع متقدماً رتبة على الممنوع، فإذا كان أحد الضدين مانعاً عن

الضد الآخر كالصلاة والإزالة فهذا معناه أن الصلاة في رتبة متقدمة على الإزالة لأن رتبة المانع متقدمة على رتبة الممنوع، وهذا خلف كون الضدين في رتبة واحدة، فإذا فرضنا أن الضدين كانا في الرتبة نفسها تبطل المانعية وإذا بطلت المانعية بطلت المقدمية لأنه بمقتضى البرهان المتقدم أثبتنا مقدمية عدم أحد الضدين للضد الآخر من المانعية فإذا بطلت المانعية بطلت المقدمية..

ويترتب على ذلك أنه لا منافاة بين الإزالة وبين ترك الصلاة بل بينهما كمال الملائمة..

وبعبارة أخرى: إن الضد تارة نقيسه إلى الضد الآخر، وأخرى نقيسه إلى نقيض الضد الآخر، فالإزالة تارة تقاس إلى الصلاة وأخرى تقاس إلى عدم الصلاة، الإزالة وعدم الصلاة بينهما ملائمة إذ هذا هو معنى الاتحاد في المرتبة، وحينئذ يكون بين الصلاة وبين الإزالة لا يوجد ممانعة لأن النقيضين في مرتبة واحدة، فإذا كان عدم الصلاة ملائماً للإزالة فالإزالة لا يكون بينها وبين الصلاة ممانعة..، هذا تمام الكلام في الوجه الأول..

الوجه الثاني: حاصله: أن التقابل المنطقي مقول بالتشكيك على أنواعه الأربعة (النقيضين، الملكة والعدم، الضدين، المتضايقين) التقابل من المفاهيم المشككة وذلك باعتبار أن هذه الأربعة تختلف فيما بينها شدةً وضعفاً، فالتعاند بين النقيضين أقوى من التعاند بين الضدين، وبين الضدين أقوى من المتضايقين، فلما اختلفا التقابل شدةً وضعفاً فإذا استطعنا أن ننفي الممانعة في أقوى أنواع التقابل فنتنفي من باب أولى فيما هو أضعف منه..

ونلاحظ أن النقيضين كما ثبت في محله في رتبة واحدة، فإن وجود الإنسان في ذاته وفي كنه وجوده يرفع النقيض، فالسلب

والإيجاب من أحكامهما التكافؤ في المرتبة كما أن من أحكامهما التكافؤ في القوة والفعل، فإذا كان ما هو من أقوى أنواع التقابل وهو تقابل السلب والإيجاب متكافئين في المرتبة فيمتنع فيهما الممانعة، فما هو أضعف منه مرتبة لا بد أن تمتنع فيه الممانعة، هذا هو الوجه الثاني لرد الممانعة فإذا بطلت الممانعية بطلت المقدمية..

الوجه الثالث: أن لازم القول بمقدمية ترك أحد الضدين للضد الآخر هو الدور، توضيح ذلك بتطبيق المطلب على الصلاة والإزالة: أن فعل الصلاة لو كان من موانع الإزالة -كما هو المدعى- فيلزم أن يكون فعل الإزالة مانعاً أيضاً عن الصلاة وذلك لأن التضاد يقتضي الممانعة من الجهتين..

وحينئذ يكون فعل الإزالة الواجبة -بحسب الفرض- متوقفاً على ترك الصلاة، وترك الصلاة يكون متوقفاً على فعل الإزالة، غاية الأمر على الرغم من وجود هذا التوقف من الجهتين إلا أن التوقف الأول يرجع إلى توقف المشروط على شرطه، والتوقف الثاني يرجع إلى توقف المسبب على سببه..

وحينئذ يتوقف فعل الإزالة على عدم الصلاة توقف المشروط على شرطه، وفي الوقت نفسه يتوقف عدم الصلاة على فعل الإزالة توقف المسبب على سببه فيتوقف الشيء على نفسه، واختلاف جهة التوقف من كونها في أحد التوقفين من توقف المشروط على شرطه وفي الآخر من توقف المسبب على سببه لا يرفع إشكال توقف الشيء على نفسه..

هذا تمام في الإشكالات الثلاث للمصنف، طبعاً بعض هذه الإشكالات كان مطروحاً قبل المصنف ومن هنا تصدى البعض عن الجواب عن بعضها، وعمدة الإشكالات الثلاثة هو ثالثها وهو إشكال الدور، نسب الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في

مطرح الأنظار إلى المحقق الخونساري جواباً عن إشكال الدور..

درس ١٥٩:

ص ١٣٠، قوله رحمه الله: (وما قيل في التفصي عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلي..)
 كان خلاصة الإشكال الثالث أنه يلزم من مقدمية ترك أحد الضدين للضد الآخر الدور، وما يلزم منه المحال محال، بيان الملازمة: أن المقدمية بحسب الفرض نشأت من دعوى المانع حيث إن الضد مانع عن الضد الآخر فعدمه يكون عدم مانع، وعدم المانع من الشرائط والمقدمات، وبما أن بين الضدين يوجد تمنع من الجهتين فكما أن الإزالة تتوقف على ترك الصلاة فإن ترك الصلاة يتوقف على الإزالة، لأن عدم الإزالة يكون بوجود الصلاة فبالإزالة نستكشف عدم وجود الصلاة، فثبت أن الإزالة إذا كانت تتوقف على ترك الصلاة فترك الصلاة يتوقف على الإزالة، وهذا دور صريح غاية الأمر توقف الإزالة على ترك الصلاة من باب توقف المشروط على شرطه، وتوقف ترك الصلاة على الإزالة من باب توقف المسبب على سببه، واختلاف جهة التوقف لا يرفع التوقف المبتني عليه الدور..

المحقق الخونساري رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الإشكال، ولا بد من تمهيد لهذا الجواب:

أولاً: أن تعليل عدم الشيء بوجود المانع إنما يصح في ظرف وجود المقتضي، أما لو لم يكن المقتضي موجوداً فلا يصح أن يُنسب عدم المعلول إلى وجود المانع، مثلاً يصح أن أقول: (لم

يحترق كتابي لكونه رطباً) في حالة وجود نار، ولا يصح أن أقول لم يحترق كتابي لكونه رطباً في حالة عدم وجود نار، إذ في الحالة الثانية يجب أقول: (لم يحترق كتابي لعدم النار) تسند عدم المعلول إلى وجود المانع في حالة وجود المقتضي، أما مع عدم وجود المقتضي أصلاً لا يصح أن اسند عدم المعلول لعدم المانع..

ثانياً: أنه تارة نبحت في صدور الضدين بلحاظ شخص واحد وأخرى نبحت في صدورهما بلحاظ شخصين، إذا اتضح ذلك فلنضرب مثال الحركة والسكون للتضاد⁵⁰..
وتارة نتكلم عنهما بلحاظ صدورهما من شخص واحد، وأخرى نتكلم عنهما بلحاظ صدورهما من شخصين..

أما باللحاظ الأول حينئذ لا يلزم إشكال الدور وذلك لو فرض أن الحركة واجبة فالتوقف الأول في دور الكفاية كان عبارة عن توقف وجود الحركة من زيد على ترك السكون من زيد، والتوقف الثاني كان عبارة عن توقف ترك السكون من زيد على وجود الحركة منه، مع أننا نلاحظ وجود تفاوت بين التوقفين حيث إن التوقف الأول مطلق والتوقف الثاني معلق..
أما أن التوقف الأول مطلق فباعتبار أنه من توقف المعلول على عدم المانع، وتوقف المعلول على عدم المانع هو من توقف الشيء على أحد أجزاء علته لأن عدم المانع من أجزاء العلة، فوجود المعلول دائماً وأبداً يتوقف على عدم مانعه، وجد المقتضي أم عدم المقتضي، ضرورة أن أجزاء العلة في رتبة واحدة وفي عرض واحد..

50 المقصود من التضاد هو التضاد الأصولي..

(إلى الآن ثبت لدينا أن توقف وجود الحركة من زيد على تركه للسكون توقف مطلق، حركة زيد تتوقف على تركه للسكون مطلقاً وجد المقتضي للسكون أم لم يوجد)

أما توقف ترك السكون منه على وجود الحركة منه فهو توقف مقيد، لأن ترك السكون عدم معلول وعدم المعلول يُسند إلى مانعه في ظرف وجود المقتضي للمعلول، فثبت إذاً أن توقف عدم السكون على الحركة مقيد بصورة وجود المقتضي للسكون، والمقتضي للسكون هو الإرادة لأن الأفعال الاختيارية المقتضي لها هي إرادة الفاعل المختار..

إذاً اختلف حال الوقف في المقدمتين، بل قد يقال: أنه بشكل دائم يكون المقتضي للسكون معدوماً بل يستحيل أن يوجد المقتضي له، وذلك لما عرفت في مبحث الطلب والإرادة من أن إرادة العبد التي هي مقتضي للسكون في طول إرادة الباري عزوجل، فإذا كانت إرادة الباري الأزلية لم تتعلق بوجود السكون فلن يوجد ولكن لا يستند عدم وجوده حينئذ إلى وجود المانع بل إلى عدم المقتضي..

هذا كله فيما لو كان وجود الضدين بلحاظ شخص واحد..

أما لو كان وجود الضدين بلحاظ شخصين فلا يتم الجواب المتقدم من التفريق بين التوقفين بالإطلاق والتقييد، إذ يمكن لزيد أن يريد سكون هذه الكرة ولعمرو أن يريد حركتها، فلو أراد زيد سكونها ولكنها لم تسكن لغلبة عمرو يصح أن يسند عدم السكون إلى وجود الحركة أي إلى وجود المانع، لفرض وجود المقتضي للسكون وهو إرادة زيد..

ولكن على الرغم من ذلك نصر على الجواب السابق، وذلك لأن المقتضي ليس هي صرف الإرادة بل المقتضي الإرادة

القاهرة، وبما أن إرادة زيد كانت مغلوبة فلم تتحقق الإرادة القاهرة ومع عدم تحققها لا يوجد المقتضي ومع عدم وجود المقتضي لا يسند عدم المعلول إلى وجود المانع..

درس ١٦٠:

ص ١٣١، قوله رحمه الله: (.. غير سديد، فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلا أن غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح..)

خلاصة ما تقدم في البحث السابق أن عمدة البحث في إشكالات الماتن رحمة الله عليه على مقولة مقدمة عدم أحد الضدين للضد الآخر هو إشكال الدور بالبيان المتقدم، ثم في مرحلة ثانية أجاب المحقق الخونساري عن إشكال الدور وكان خلاصته: أن توقف الحركة الواجبة على عدم السكون توقف مطلق فلذا يكون فعلياً لعدم توقفه على قيد، بينما توقف السكون على عدم الحركة الواجبة توقف مقيد بوجود المقتضي للسكون فهو توقف مقيد، فبذلك يرتفع إشكال الدور بلا فرق بين أن تكون الإرادة واحدة أم متعددة.. على التفصيل الذي تقدم.. هذه كانت المرحلة الثانية في البحث..

المرحلة الثالثة: هي مرحلة جواب المصنف رحمة الله عليه عن إشكال الدور، توضيح ما ذكره..

أن المشكلة في كل مورد يعترض فيه بإشكال الدور لم تنشأ من التسمية والاصطلاح، وإنما نشأت من رجوع ما يُسمى بالدور إلى غائلة توقف الشيء على نفسه، وعلى هذا الأساس ففي كل مورد توجد مشكلة توقف الشيء على نفسه تتحقق الاستحالة وإن لم يطلق على المورد اصطلاح الدور، فالمشكلة مشكلة واقعية وليست مرتبطة بالتسمية..

وما نحن فيه غاية ما استطاع المحقق الخونساري أن يفعله هو أنه أخرج ما نحن فيه عن كونه دوراً اصطلاحياً لكنه لم يستطع أن يخرج ما نحن فيه عن روح الدور الذي كان به مستحيلاً، وعليه تبقى المشكلة..، بيان ذلك:

أن وجود الحركة الواجبة متوقفة ومستندة إلى عدم السكون ضرورة توقف المعلول على تمام أجزاء علته وعدم المانع من أجزاء العلة، لكن عدم السكون لا يستند إلى وجود الحركة على تقدير عدم المقتضي لأن عدم المعلول لا يسند إلى المانع في ظرف عدم المقتضي بل يسند إلى عدم المقتضي، فالحركة متوقفة على عدم السكون ومستندة إليه بينما عدم السكون لا يستند إلى وجود الحركة، فارتفع إشكال الدور..

ولكن روح الدور باقية إذ أنه في مقامنا توجد قضية شرطية، إذ يصح أن يقال: لو كان المقتضي للسكون موجوداً ولم يوجد السكون لاستند عدم وجود السكون إلى وجود المانع وهي الحركة، ومع صدق هذه القضية الشرطية يتضح لنا أن عدم الحركة في رتبة متقدمة على السكون ضرورة أن ما له قابلية أن يكون مانعاً متقدماً في المرتبة على ما له قابلية أن يكون ممنوعاً، لأن رتبة المانع قبل رتبة الممنوع، وحينئذ تكون الحركة في رتبة متقدمة وبما أنه هي بنفسها أيضاً متوقفة على عدم السكون تكون في رتبة متأخرة، فصار شيء واحد في رتبة متقدمة ومتأخرة، وهذا وإن لم يسمى في الاصطلاح دوراً لكن هو بعينه غائلة الدور الذي كان به مستحيلاً..

ص ١٣١، قوله رحمه الله: (والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى: أن قضية كون العدم مستنداً إلى وجود الضد..)
المرحلة الرابعة: (إن قلت:...) محاولة يائسة في الدفاع عن المحقق الخونساري، وتقريب هذه المحاولة بعد الالتفات إلى مقدمة، حاصلها:

أن القضية الشرطية صادقة حتى مع كذب طرفيها، كما في قوله تبارك وتعالى: (لو كان فيهما آلة إلا الله لفسدتا) هذه القضية شرطية صادقة مع كذب المقدم والتالي، وليس ذلك إلا لأن مرد الشرطية إلى الإخبار عن التلازم بين شيئين على تقدير وقوعهما، فلما أخذ الوقوع في الطرفين مقدرًا لا يؤثر على صدق الشرطية عدم وقوع الطرفين..

إذا اتضح ذلك: فيما نحن فيه يوجد قضية شرطية وهو أن لو وجدت إرادة السكون ولم يوجد السكون لاستند عدم وجوده إلى وجود الحركة، وهذه قضية شرطية، وبما أنها قضية شرطية والقضية الشرطية لا تستلزم صدق الطرفين فإن أحد طرفيها وهو التالي أي استناد عدم السكون إلى وجود الحركة ليس من الضروري أن يكون صادقاً، فإذا لم يكن صادقاً لا دور تسمية -كما اعترف المصنف- ولا دور واقعاً لعدم صدق الاستناد.. هذه هذ محاولة الدفاع عن المحقق الخونساري..

ص ١٣١، قوله رحمه الله: (.. مساوق لمنع مانعية الضد، وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين..)
وصل الأمر إلى أنه يوجد فيما نحن فيه قضية شرطية، وهذه القضية الشرطية لا يخلو أمرها من حالتين، الحالة الأولى: أن تكون لزومية، والحالة الثانية: أن تكون اتفافية، على التقدير الأول يرد على المحاولة المتقدمة إشكالان، وعلى التقدير الثاني يرد إشكال واحد..

درس ١٦١:

ما زال البحث في مقدمية ترك أحد الضدين للضد الآخر، وآخر نقطة وصلنا إليها هي محاولة الاستنصار للمحقق الخونساري، بدعوى أنه يوجد لدينا قضية شرطية مفادها أنه لو كان المقتضي للضد موجوداً لكان الضد الواجب صالحاً للمانعية، وهذه بما أنها قضية شرطية وثبت لنا أن صدق الشرطية لا يدل على صدق طرفيها وأحد طرفي هذه القضية هو المقدم والطرف الآخر هو التالي، وبما أنه لا دليل على صدق الطرفين فلا يثبت استناد عدم الضد إلى وجود الضد الواجب، فإذا لم يثبت الاستناد يبطل الشق الثاني الذي ابتنى عليه محذور تقدم الشيء على نفسه..

في مقام الجواب عن هذه المحاولة نفصل بين كون القضية الشرطية لزومية، وبين كونها اتفاقية..
فلو كانت القضية الشرطية -التي مفادها (لو كان المقتضي للضد موجوداً لصلح الضد الواجب للمانعية) - لزومية، بمعنى أنه يوجد في المقدم خصوصية تستدعي التالي، فحينئذ يرد على المستنصر إشكالان:

الإشكال الأول: أن الشرطية تكون كاذبة -لا طرفيها-، والسبب في ذلك أن الصلاة على تقدير وجود مقتضيها لو استدعت المانع لكانت القضية الشرطية مقتضية لأمرين متناقضين، مقتضية لإيجاد شيء وإعدامه وهذا باطل بالضرورة، فإن المقدم بحسب الفرض (لو كان المقتضي للصلاة موجوداً) وهذا المقدم يستدعي مانعية الإزالة، فوجود مقتضي لإيجاد شيء كيف يستدعي وجود المانع عن إيجاد شيء، ولا يكون شيء

واحد مستديماً لوجود شيء ولإعدامه... هذا إذا كانت القضية لزومية..

هذا هو الإشكال الأول الذي أفاده الماتن في التعليقة..

الإشكال الثاني: ما أفاده الماتن في المتن، وحاصله: أن هذه القضية اللزومية على تقدير صدقها تبطل فكرة التمانع المفروض أنك بصدد الاستنصار لها، وذلك بالالتفات إلى قياس استثنائي مفاده: لو كان المقتضي للضد موجوداً لصلح الضد الواجب للمانع، لكن المقتضي ليس موجوداً فينتج لا يصلح الضد الواجد للمانع، وإذا لم يصلح الضد الواجب للمانع فلا يصلح الضد الآخر للمانع، لأن المفروض أن التمانع من الجهتين، فإذا لم يصلح أحدهما للمانع فبالضرورة لا يصلح الآخر..

أما لو كانت القضية اتفاقية، بمعنى أنه يتفق عند وجود المقتضي للصلاة أن تكون الإزالة مانعة من دون وجود خصوصية في الاقتضاء لمانع المقتضى (بالفتح)، فحينئذ لا يرد الإشكال الأول ولا الثاني، أما الأول فباعتبار أن مقتضى الصلاة ليس هو الذي أوجد المانع ليلزم المستحيل بل اتفق خارجاً عن وجود مقتضى الصلاة أن يوجد معه المانع، كما لا يرد الإشكال الثاني لأن القياس الاستثنائي لا ينتج من قضية اتفاقية..، فكل الإشكاليين لا يردان..

ولكن يعود إشكال روح الدور جدعاً، حيث إن وجود الإزالة تتوقف على ترك الصلاة فتكون متأخرة عنها، ولو كان وجود الإزالة يتفرع عليه خارجاً عدم الصلاة لصار متقدماً والشيء الواحد لا يمكن أن يكون متقدماً ومتأخراً..

ص ١٣١، قوله رحمه الله: (إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار..)
 مر عامي سمعنا نتكلم، فقال: الذي أفهمه أنه كالشمس في رابعة النهار هذا الضد يمنع عن الضد الآخر، فما تكلمتم به وإن كان على وفق القواعد العقلية وأنا لم أستطع أن أجيب عنه، لكن مهما كان قوياً هو يتصادم مع حقيقة وجدانية أو في الواقع يتصادم مع حقيقتين وجدانيتين..
 الأولى: أن بين الضدين يوجد تمنع، والمدلل الوجداني لهذا التمانع أن الضدين لا يجتمعان..
 الثانية: أن عدم المانع يتوقف عليه وجود المعلول..

درس ١٦٢:

ص ١٣٢، قوله رحمه الله: (قلت: التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه..)

آخر ما توصلنا إليه أن الخصم استسلم في مقام البرهان والبحث العقلي، ولكنه كمحاولة أخيرة بين أن البرهان المتقدم مهما كان قوياً ولم نستطع الإجابة عنه، لكنه في الوقت نفسه يتصادم مع مسلمة وجدانية ألا وهي أن الضدين متمانعان، وعلى هذا الأساس سندرج بحثنا فيما يسمى بالشبهة في مقابل البديهة، وثبت في محله أن عدم اعتقاد البعض ببديهة من البديهيات لشبهة ولو في صورة البرهان لا يجعل القضية البديهية نظرية بل تبقى على بدايتها..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه المحاولة الأخيرة بأن تلك المقولة البديهية المدعاة تتضمن نوعاً من أنواع المغالطة، إذ من أنواع المغالطات الاشتراك اللفظي، وكلمة (المانعة)

الواردة في القضية البديهية مشتركة بين معنيين أحدهما يكون بديهياً والآخر يكون البرهان قائماً على بطلانه، فالممانعة بأحد معنيها ترجع إلى التنافي وعدم الاجتماع في التحقق، وبمعناها الآخر ترجع إلى مقام التأثير والعلية..

وحيث إن كان المقصود من تلك القضية البديهية المدعاة المعنى الأول للممانعة فبديهية القضية مسلمة لكنها عقيمة ولا تنتج، لأن الممانعة بمعنى عدم الاجتماع في التحقق لا يجعل أحد المتمانعين موقوفاً على عدم الآخر، فإن السواد والبياض لا يجتمعان فالتمانع فيهما مسلم بمعنى عدم اجتماعهما في التحقق لكن لا يكون السواد موقوفاً على عدم البياض، كيف والسواد في رتبة عدم البياض..

وإن كان المقصود من الممانعة الممانعة في مقام التأثير نظير مانعية الرطوبة عن تأثير النار في الإحراق فهذا النوع من الممانعة يكون منتجاً إلا إنه قام البرهان المتقدم على إبطاله.. فتلخص أن ما هو بديهي عقيم لا ينتج، وما هو منتج قام البرهان على بطلانه، فلم تتحقق الشبهة في مقابل البديهية بل الشبهة صارت برهاناً في مقابل ما ليس ببديهية..

بعد ذلك يستدرك المصنف قائلاً: نعم العلة التامة لأحد الضدين تصلح للمانعية، تقريب المطلوب:

أن عدم الضد يستند إلى عدم علته، وعدم علة الضد تستند إلى وجود المزاحم، ووجود المزاحم هو علة الضد الآخر، ففي كل مورد تجتمع المقتضيات عندنا نار وعندنا ماء النار تقتضي السخونة والماء يقتضي البرودة، فعدم السخونة الذي هو عدم الضد يستند إلى عدم علته، وعدم العلة يستند إلى وجود المزاحم لأنه عندما تجتمع المقتضيات المتضادة في مقام التأثير تكون النتيجة للضد الغالب والقاهر..

فإذا كان الماء هو القاهر فيزاحم مقتضى الضد الآخر ويصبح مغلوباً، فصح أن يقال: إن وجود البرودة مستندة إلى وجود الماء، وعدم السخونة مستند إلى وجود الماء غاية الأمر الاستناد الأول بالمباشرة والاستناد الثاني بالواسطة، فإن وجود البرودة نشأت عن الماء بلا واسطة، وعدم السخونة نشأ عن وجود الماء بواسطة مقهورية علة السخونة فتحقق عدم المقتضي للسخونة..

إلى هنا تم الكلام في مسلك المقدمة، وفي ختام البحث يقول الماتن رحمة الله عليه: (أنه من جميع ما تقدم يتضح بطلان التفصيل المعزي إلى المحقق الخونساري)، فلا بد أولاً أن نعرف ما هو التفصيل، ثم بعد ذلك نعرف كيفية بطلانه..

أصحاب مسلك المقدمة عندهم أدلة متعددة أهمها وجهان..
الوجه الأول: التمانع بين الضدين، وتقدم النقض والإبرام فيه بشكل مفصل..

الوجه الثاني: يبتني على قابلية المحل، توضيح ذلك: أنه لو فرضنا موضعاً لا لون له، وكان عندنا لوانان السواد والبياض، فيكون هذان اللونان نسبتها إلى الموضع على حد سواء، بمعنى أن الموضع قابل لهما على نحو البديل..
فحينئذ إذا عرض أحدهما على المحل فليس ذلك إلا لأن المحل قابل له فلا يستند وجود هذا الضد الذي تحقق في المحل إلى عدم الضد الآخر لأن عدمه كان متحققاً منذ الأزل، وإنما استند إلى قابلية المحل، فبعد استقرار السواد مثلاً في هذا الموضع يصبح وجود البياض فيه متوقفاً على عدم السواد، وهذا في الواقع يرجع إلى التفصيل بين الرفع والدفع، فالضد قبل تحققه في الموضع لا يتوقف وجود الضد الآخر على عدمه لأن عدمه

كان منذ الأزل وما يزال، ولكن بعد وجوده في الموضوع يتوقف الضد الآخر على رفعه (عدمه)..
فهذا تفصيل بين توقف الضد على عدم الضد الموجود، وبين توقف وجود الضد المعلوم على عدم الضد، ففي الأول نؤمن بالتوقف وفي الثاني لا نؤمن..

أما وضوح بطلان هذا التفصيل: ففي الشق الذي لا يوجد توقف نؤمن به، أما في الشق الذي يوجد توقف فيرجع التوقف إلى مانعية الضد الموجود، وقد تقدم بطلان المانعية..
بحمد الله تعالى تم الكلام في بحث المقدمة..

درس ١٦٣:

ص ١٣٢، قوله رحمه الله: (وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم، فغايته ألا يكون..)
يقع الكلام في المسلك الثاني لإثبات أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وهو ما يعبر عنه بمسلك التلازم، توضيح ذلك في ضمن خطوات..

الخطوة الأولى: أن ترك أحد الضدين ملازم لوجود الضد الآخر، فلو كانت الإزالة واجبة فملازم الإزالة هو ترك الصلاة، فثبت إذاً أن بين الضد الواجب وترك الضد الآخر يوجد ملازمة في التحقق، لأنه كلما وجدت الإزالة وجد ترك الضد الآخر، فبصدق هذه الشرطية مع عدم كونها قضية اتفافية يثبت التلازم بين وجود الواجب وترك ضده..

الخطوة الثانية: أن المتلازمين يجب أن يتحدا في الحكم، إذ بعد ثبوت التلازم بين وجود الإزالة وترك الصلاة فإذا كان

أحدهما واجباً فالملازم الآخر لا بد أن يكون كذلك، وذلك لأن الواقعة لما كانت لا تخلو من حكم شرعي فيدور أمر الملازم مع وجوب ملازمه بين الأحكام الخمسة، والحرمة مستحيلة في المقام لكونها مستلزمة للتكليف بالمحال إذ أن المكلف لا يستطيع أن يمتثل وجوب الإزالة وحرمة ترك الضد، لأنه بامتثاله للإزالة يتحقق ترك الضد، فتحريم ترك الضد يكون من التكليف بغير المقدور..

وأما اتصافه بالكرهية فالأمر كذلك باعتبار أنه بامتثاله للواجب لا يمكن أن يكون ترك ضده مبعوضاً للمولى لأنه بترك الضد امتثل الواجب، وما يتحقق به امتثال الواجب كيف يكون مبعوضاً للمولى؟!!

وعروض الاستحباب عليه يعني أنه يجوز عدم امتثال استحباب ترك الضد، وبجواز ترك الامتثال سوف يؤدي إلى ترك الواجب، فالاستحباب أيضاً يكون منتفياً ومنه يظهر الحال في الإباحة..

فإذا بطلت احتمالات أربعة من خمسة تعين الخامس وليس هو إلا وجوب ترك الضد، لأجل ذلك قلنا بأن المتلازمين يشتركان في الحكم..

الخطوة الثالثة: أنه ثبت إلى الآن وجوب ترك الصلاة، فإذا كان ترك الصلاة واجباً ففعل الصلاة محرماً، لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام..
وعليه فإذا ثبت حرمة فعل الصلاة والمفروض أن فعل الصلاة هو الضد الخاص للإزالة فثبت حرمة الضد الخاص وهو المطلوب..

هذا تمام الكلام بما يسمى بمسلك التلازم..

مناقشة المصنف:

المصنف رحمة الله عليه يناقش في الخطوة الثانية، وهي كبرى أن المتلازمين يشتركان في الحكم، إذ يرد عليها..
 أولاً: أنها على تقدير الالتزام بها يجب علينا أن نلتزم بما يسمى بـ(شبهة الكعبي) واللازم باطل فالملزوم مثله في البطلان..
 شبهة الكعبي عبارة عن أنه أنكر التقسيم الخماسي للأحكام التكليفية وجعل التقسيم رباعياً بحذف الإباحة، فباعته لا يوجد فعل مباح في الوجود، وذلك بأن كل ما يطلق عليه الفقهاء اسم الحكم المباح هو في الواقع يؤدي إما إلى الفرار من حرام أو تفويت واجب، أو وقوع في مكروه أو ترك مستحب..
 مثلاً الفقهاء أفتوا أن النوم مباح والحال أن المكلف لو لم ينم لكان لا محالة مشتغلاً بصد النوم، وصد النوم إن كان شرب الخمر فالنوم أدى إلى ترك شرب الخمر فيكون النوم واجباً، وإن كان الضد الذي سوف يشتغل به المكلف لولا النوم هو الصلاة الواجبة ففعل النوم يكون محرماً لأنه يفوت الضد الواجب، وإن كان الضد الذي يشتغل به مع ترك النوم هو صلاة الليل ففعل النوم أدى إلى تفويت المستحب فيكون مبعوضاً للمولى ومبعوض المولى لا يكون مباحاً، وإن كان الضد عبارة عن المزاح في غير موضعه فيكون فعل النوم مؤدياً إلى الفرار من مكروه وما أدى إلى الفرار من مكروه يكون محبوباً للمولى..، فأين المباح؟
 ولهذا السبب الكعبي أنكر الإباحة..

هذه الشبهة كما تلاحظ مبنية على نوع من التلازم، وعليه فلو قلنا بأن المتلازمين يتصفان بحكم واحد فيكون الحق مع الكعبي، وهذا معنى قولنا: أنه لو تم مسلك التلازم لوجب أن

نلتزم بشبهة الكعبي، مع أن العلماء ردوا على هذه الشبهة، وهذا في الواقع إشكال نقضي..

ثانياً: الجواب الحلي، وهي أن كبرى الملازمة لا تؤمن بها، مثلاً في هذا المكان استقبال القبلة يلزم استدبار السوق، فإذا كان استقبال القبلة واجباً لا يلزم أن يكون استدبار السوق واجباً، وذلك لأننا العدلية نؤمن بنظرية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ولا مانع من أن يوجد مصلحة في أحد المتلازمين من دون أن توجد تلك المصلحة في اللازم الآخر، فإذا أمكن التفكيك بين المتلازمين وجوداً من ناحية الملاك والمصلحة فينتج ذلك قهراً أن المتلازمين ليس من الضروري أن يتحدا في الحكم..

إن قلت: ماذا نعمل بما ثبت عندنا بأن الوقائع لا تخلو من حكم شرعي، إذ مقتضى الإيمان بهذه القاعدة أن يتصف استدبار السوق بحكم من الأحكام لأنه فعل وواقعة..، والحكم المناسب في المقام ليس هو إلا الوجوب..

قلت: إن عدم خلو الواقعة من حكم حتى أرش الخدش كما في خبر البصائر ناظر إلى مرحلة الإنشاء لا إلى مرحلة الفعلية، فإن للحكم الشرعي مراحل عند المصنف أربع والذي يهمننا في المقام مرحلتان مرحلة الجعل، ومرحلة الفعلية، لكل واقعة في الوجود جعل شرعي لكن ليس من الضروري أن يصل هذا الحكم الذي هو في الواقع إلى مرحلة الفعلية لانتفاء شرائط الفعلية، وفيما نحن فيه قد يكون في الواقع الاستدبار للسوق فيه مفسدة لكنه لما تلازم مع استقبال القبلة، ولا يمكن أن يختلف المتلازمين بالحكم لأنه تكليف بالمحال لم تصل حرمة

الاستدبار إلى مرحلة الفعلية فهو في الواقع محرم لكنه فعلاً لمكان التزاحم ليس بمحرم، وقاعدة عدم خلو الواقعة عن الحكم مختصة بالأحكام الواقعية في مرحلة الجعل والإنشاء ويشهد لذلك قوله عليه السلام: (إن الله سكت عن أشياء لا عن جهل فلا تتكفوها...)

هذا تمام الكلام في الضد الخاص، فالضد الخاص لم يثبت – الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص- لا بمسلك المقدمة ولا التلازم..

الأمر الثالث:

ص ١٣٣، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: إنه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام..).
يقع الحديث عن الضد العام أي الترك، من قال بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام اختلفوا فيما بينهم في وجه الاقتضاء على وجوه أشار المصنف إلى بعضها..
الأول: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام من باب الدلالة التضمنية، تقريب ذلك:

أن وجوب الإزالة ينحل إلى جزئين إلى طلب الإزالة، والنهي عن تركها، وذلك لأن الوجوب يشارك الاستحباب في الجنس (طلب الشيء) وخاصته المميزة هو النهي عن الترك، ففي الوجوب الترك منهي عنه بينما في الاستحباب ليس كذلك، فنلاحظ أن النهي عن الترك جزء من مدلول الأمر، فالأمر يقتضي النهي عن الترك بالدلالة التضمنية..

درس ١٦٤:

ص ١٣٣، قوله رحمه الله: (والتحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلباً بسيطاً، ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب، لا مركباً من طلبين..)

وصل الكلام إلى الأمر الثالث من الأمور التي رسمها الماتن لتحقيق قاعدة الضد، ويرتبط هذا الأمر كما اتضح لنا سابقاً بمسألة الضد العام، هناك أقوال متعددة..

البعض أنكر الملازمة، والبعض آمن بالملازمة، الذين اعتقدوا بالملازمة أو بالافتضاء إن صح التعبير اختلفوا في مبنى الافتضاء، فبين قائل بأنه من باب الدلالة الوضعية وخصوص الدلالة التضمنية مكنى عليه صاحب المعالم، وبين قائل بأنه من باب العينية، وبين ثالث قائل بالملازمة..

أما المسلك الأول: فقد اتضح لنا أنه يبتني على القول بتركب الوجوب، فإذا أمر المولى بالصلاة -مثلاً- فأمره هذا مركب من طلب الفعل والنهي عن الترك، وليس الضد العام إلا عبارة عن النهي عن الترك، وعلى هذا الأساس يكون النهي عن الضد العام مدلولاً تضمنياً للأمر، هذا ما اختاره صاحب المعالم..

يرى الماتن رحمة الله عليه أن منشأ القول بالترك هو ما قيل في مقام بيان الواجب بأنه طلب الفعل والنهي عن تركه، فمن هذا القول توهم أمثال صاحب المعالم أن العلماء في مقام بيان حد الوجوب..

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى أمر مهم حاصله: أن المتوقع من الحد كان محلاً للاختلاف بين المناطقة قديماً وحديثاً، فالشيخ الرئيس في برهان الشفاء وفي الإشارات تبعاً للمعلم الثاني يرى أن

المتوقع من الحد هو التصور الماهوي وعليه فما يؤخذ في الحد من أجزاء يكون من المقومات..

بينما ذهب الشيخ الرئيس نفسه في كتاب المنجيات وتبعه بهمنيار في التحصيل إلى أن المترقب من الحد بيان العلل، ولذا جعل العلامة رحمة الله عليه في كتاب الجوهر النضيد أن أكمل الحدود ما اشتمل على العلل الأربع، ولأجل ذلك بنوا على وجود مشاركة بين جواب (ما) الحقيقية وجواب (لما) أي بين الحد والبرهان، بنوا على أن الحد يشارك البرهان..
وذهب جماعة ثالثة إلى أن المطلوب من الحد هو التمايز الكامل عن الأغيار طرداً وعكساً..

وذهبت طائفة رابعة ومنهم الماتن رحمة الله عليه إلى أن المتوقع من التعريف بيان التمايز مع المتشابهات لا مطلقاً، ورفض المباني الأخرى بدليل ما تقدم في بحث بساطة المشتق من أن التمايز الماهوي لا يتأتى إلا لعلام الغيوب، وعلى هذا الأساس فما قيل في بيان الوجود ليس حداً للمعنى الدقيق للحد، فلا يكون من ذكر من جزئين في مقام بيان حقيقته..
وعلى هذا الأساس يبطل أن يكون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بالدلالة التضمنية..

وأما المسلك الثاني: القول بالعينية⁵¹ وهو ما اختاره صراحة صاحب الفصول، هذا المبني يمكن أن يُفسر بأحد تفسيرين، أحدهما ظاهر لا يرتضيه المصنف، والآخر غير ظاهر يرتضيه..

⁵¹ ذكرنا سابقاً أن المقصود من العينية هو العينية المصدقية لا العينية المفهومية والشاهد على ذلك أنه لو كانت مفهومية فلا يخالف التعبير بالتضمنية فيقول مطابقة..

أما التفسير الأول: فبأن يُراد من العينية هو الاتحاد العيني والوجودي بين الأمر بالصلاة والنهي عن ترك الصلاة، يتوقف التصديق بهذا التفسير على انتفاء مقدمة، حاصلها: أن النهي عن الترك من لوازم طلب الفعل، فإن هذه المقدمة على تقدير تماميتها يبطل العينية بالتفسير الأول لأن العينية بحسب التفسير الأول تقتضي الإحاد وصدق الملازمة يقتضي التعدد، لأن الملازمة فرع الإثنية بأن يكون أحد الإثنيين ملزوماً والآخر لازماً، فإذا تمت الملازمة بطلت العينية.. ونحن نرى أن المولى إذا طلب من عبده شيئاً فلازمه العرفي أنه لا يرضى بتفويته، فإذا كانت الملازمة ثابتة بالوجدان تبطل العينية بمعنى الإتحاد..

التفسير الثاني: أن يُقصد من العينية هو وجود طلب واحد، فالعينية ليس بمعنى الإتحاد العيني بل بمعنى وجود طلب واحد من المولى هذا الطلب له نسبتان، إحداهما على وجه الحقيقة وأخرى على وجه المجاز، عندما يقول المولى: (صلِّ) حقيقة يمكن أن يُقال إنه طلب وجود الصلاة، وثانياً وبالعرض ومجازاً يمكن أن يقال إنه نهى عن ترك الصلاة.. إذا كان هذا هو المقصود من العينية فهذا التفسير من العينية لا يتنافى مع كون النهي عن الترك من لوازم الأمر بالشيء..

وبهذا تم الكلام في الضد العام وتكون النتيجة النهائية: أن المصنف يرى أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام من باب اللزوم العرفي، ولا مانع من أن نطلق على ذلك اسم العينية بالتفسير الثاني..، هذا تمام الكلام في الأمر الثالث.. ١

الأمر الرابع: ثمرة النزاع.

ص ١٣٣، قوله رحمه الله: (الأمر الرابع: تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة، وهي النهي عن الضد بناء على الاقتضاء..)
 ذكر للنزاع ثمرات متعددة، أهم ثمرة وقع النقض والإبرام بها بين الأعلام عبارة عن تنقيح هذا البحث صغرى لبحث آخر وهو أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد، ففي ما نحن فيه لو قلنا: (إن الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة) فيتفتح صغرى لكبرى (النهي عن العبادة يقتضي الفساد) فتقع الصلاة فاسدة..، أما لو أنكرنا الاقتضاء تكون الصلاة صحيحة..

الشيخ البهائي رحمة الله عليه في زبدة الأصول أمر هذه الثمرة، بدعوى أنه على كلا المبنيين تكون الصلاة باطلة، بل حتى لو لم نقل باقتضاء النهي عن العبادة للبطلان فيما نحن فيه تكون الصلاة باطلة..

والسر في ذلك يتضح في نقطتين:

النقطة الأولى: أن العبادات توقيفية، بمعنى أنها لكي تكون عبادة تكون بحاجة إلى تعلق أمر بها..

النقطة الثانية: أن المولى الأمر بالإزالة بحسب الفرض، ومع كون الإزالة أهم من الصلاة، وقدرة المكلف ضاقت عن امتثالهما معاً، فالأمر بالإزالة حينئذ يكون فعلاً بينما الأمر بالصلاة لا يكون كذلك، بلا فرق بين أن يتعلق النهي بالصلاة أو لا يتعلق..

فينتج من هاتين النقطتين أن الصلاة لا أمر بها، وما لا أمر به لا يكون عبادة لما عرفت من التوقيفية..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن بيان الشيخ البهائي أنه تقدم في مبحث التعبد والتوصلي وسوف يأتي إن شاء الله في بعض تنبيهات البراءة أن تعبدية الشيء يكفي فيها أن يكون

الشيء والفعل صالحاً للمقربية ، والفعل الذي يكون ذا مصلحة ومحوباً للمولى يصلح للمقربية فيكون عبادةً، حتى على تقدير وجود مانع من إبراز الملاك والمحبووية بأمر شرعي كما فيما نحن فيه..

وبعبارة أخرى: حصل خلط بين عدم الأمر في العبادة لعدم المقتضي، وبين عدم الأمر فيها لوجود المانع، فإن كان عدم الأمر ناشئاً من عدم المقتضي من المصلحة والمحبووية على قول العدلية أو غيرهما على قول الأشاعرة حينئذ لا يمكن التقرب بالعمل، أما لو كان عدم الأمر ناشئاً من وجود مانع فالمصلحة والمحبووية تصلحان للمقربية فلا يضر عدم الأمر في عبادة العبادة..

أوما نحن فيه من قبيل الثاني لأن عدم الأمر بالصلاة نشأ من ضيق قدرة المكلف لا من عدم محبووية الفعل، فبالتالي يصح أن نتقرب بالصلاة حتى مع عدم تعلق بها، فإذا كان منهيّاً عنها تكون فاسدة وإلا تكون صحيحة..

سؤال تمريني: في آية الوضوء (فإن لم تجدوا ماءً..) تعليق التيمم على وجود الماء وفسر وجود الماء في الروايات بالقدرة على الاستعمال والتصرف، هذا يعني الوضوء مشروط بالقدرة على استعمال الماء، فالذي لا يقدر على استعمال الماء لا يكون الوضوء محبباً للمولى بل المحبوب هو التيمم، فإذا كان المطلب يرتبط بالقدرة فلعل القدرة شرط في اتصاف الفعل بالمصلحة والمحبووية، فمع القدرة لا مصلحة ولا محبووية..

درس ١٦٥:

ص ١٣٤، قوله رحمه الله: (ثم إنه تصدى جماعة من الأفاضل، لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان..) لازال البحث في الثمرة التي ذكرت للنزاع في بحث الضد، والكلام في تصحيح الضد العبادي على القول بالاقتضاء،

الشيخ البهائي كما تقدم يرى أن الضد العبادي لا يمكن تصحيحه مطلقاً لعدم وجود الأمر به، وعبادية العبادة تتوقف على قصد الأمر، بينما المصنف رحمة الله عليه صحح الضد العبادي عن طريق الاكتفاء بالملاك والمحبووية لأن سقوط الأمر وعدم الأمر كان لوجود المانع لا لعدم المقتضي، ويكفي في عبادية الشيء أن يُضاف إلى المولى ولا يشترط أن يقصد الأمر لتنتفي العبادة بانتفاء الأمر..

هناك محاولة أخرى قصد الملاك والمحبووية تبناها المحقق الكركي والشيخ الكبير كاشف الغطاء أطلق عليها اسم الترتب، ويعتبر في العصر الأخير المجدد الشيرازي وتلميذه الميرزا النائيني من المدافعين عن فكرة الترتب والموضحين والمبرهنين عليها..

وينبغي قبل توضيحها أن نذكر محل النزاع.. إذا كان يوجد أمران قابلان لتعلق التكليف بهما فتارة يكون زمان أحدهما ينتهي بتحقق العصيان أو البناء على العصيان، وأخرى لا ينتهي الزمان بالعصيان أو البناء عليه.. فعلى الأول يمكن تصحيح الضد الآخر حتى على مبنى الشيخ البهائي وحتى على القول باستحالة الترتب، مثلاً لو كان الأمر بالإزالة موقتاً وانتهى الوقت من دون أن يزيل النجاسة فإذا أتى بالصلاة بعد ذلك تكون صلواته محكومة بالصحة حتى على مبنى الشيخ البهائي القائل بتوقف عبادية العبادة على وجود أمر، إذ بانتهاء أمر الأهم الذي هو الإزالة بحسب الفرض يصبح الأمر بالمهم وهو الصلاة فعلاً ولا نحتاج إلى القول بالترتب، لأنه ليس من طلب الضدين إذ قبل انتهاء أمد الأهم لم يطلب إلا الأهم وبعد انتهاء أمده لم يُطلب إلا المهم، فلم

يحصل اجتماع لطلب الضدين..، ففي مثل هكذا مورد تكون المسألة خارجة عن حريم النزاع..

وعليه فالنزاع إنما يكون في صورة بقاء طلب الأهم بحيث يكون معاصراً لفعلية الأمر بالمهم، في مثل هكذا مورد ذهب جمع من الأعلام إلى القول بتصحيح الضد العبادي استناداً إلى فكرة الترتب، توضيح ذلك..

أنه من المسلمات التي تتناسب مع أحكام العقل الأولية أن الأمر بالضدين مستحيل إذا كانا في عرض واحد، وفكرة الترتب تقوم على أساس الطولية بين الأمرين، فإذا كان أحد الواجبين أهم من الآخر فيكون وجوب الأهم مطلقاً ويكون وجوب المهم مشروطاً، وأصحاب فكرة الترتب اختلفوا في ماهية الشرط هل هو العصيان الفعلي أو البناء على العصيان؟

فعلى الأول يكون الأمر بالإزالة مطلقاً لصورتى الإتيان بالصلاة وعدمها بينما يكون الأمر بالصلاة التي هي المهم بحسب الفرض مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم..

وعلى الثاني يكون مشروطاً بالبناء على العصيان.. وفي كل مورد يكون أحد الخطابين مشروطاً بعدم الآخر عصياناً أو بناءً تثبت الطولية، ومع ثبوت الطولية لا يلزم طلب الضدين، لأن طلب الضدين المحال إنما هو في صورة كونهما في عرض واحد.. هذه هي خلاصة فكرة الترتب..

وعليه فإذا ترك المكلف إزالة النجاسة عن المسجد وصلى تكون صلاته صحيحة حتى عند أمثال الشيخ البهائي القائل باحتياج العبادة إلى أمر، لأن الأمر حينئذ متحقق لتحقيق شرطه، وفعليه الحكم بفعلية شرطه..

هذا خلاصة ما كان متعارفاً من فكرة الترتب في زمن المصنف رحمة الله عليه..

طبعاً سوف يأتي في نهاية بحث الترتب إلى أن الترتب ليس بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات بل هو من الأمور التي يكفي إمكانها في وقوعها، ولكن مع ذلك استشهد أصحاب هذه الفكرة على وقوعها في الشرعيات بوجود نظائر لها في العرفيات فإن الأب قد يأمر ابنه بشيء على الإطلاق ويأمره بشيء آخر مقيداً بترك الأول..

في مقام المناقشة مع نظرية الترتب خلاصة ما يذكره المصنف أن مجرد اقتراح الطولية بين الأمرين والطلبين لا يكفي لرفع غائلة طلب الضدين، وذلك لأن الطولية يمكن تصويرها على نحوين، الأول الطولية التي لا يكون فيها المتقدم مجامعاً ومعاصراً للمتأخر.. في هذا النحو من الطولية لا تتحقق غائلة طلب الضدين، وهو واضح وهذا عين ما خرجناه عن محل النزاع..

النحو الثاني أن يكون المتقدم في بعض شراشر أزمانه معاصراً لما هو متأخر كما هو الحال في ما نحن فيه، إذ أن المفروض أن الأمر بالأهم مطلق فمع إطلاقه يعاصر الأمر بالمهم، وبعبارة أخرى الأمر بالمهم وإن لم يكن في رتبة الأمر بالأهم لتأخره عنه لكن الأمر بالأهم يجامع الأمر بالمهم وفي رتبته، فعندما يعاصره يتحقق طلب الضدين..

قلت:

هذه محاولة لرفع إشكال الماتن حاصله أنه يوجد قاعدة تسالم عليها علماء الأصول وهي في الواقع قاعدة ذات جذور عقلية وكلامية، وهي أن (الامتناع بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار) هذه القاعدة يمكن أن نطبقها على ما نحن فيه، فإن المولى أمر بالإزالة وعند أمره بها لم يكن الأمر بالصلاة في مرتبتها، لكن

بخبث سريرة العبد وبسوء اختياره ترك الأمر بالإزالة وصلى، فالذي أدى إلى طلب الضدين ليس هو فعل المولى ابتداء وإنما نشأ ذلك من سوء اختيار العبد، كان يمكن له أن لا يقع نفسه في غائلة طلب الجمع بين الضدين بأن يمتثل الأمر بالإزالة لكنه بسوء اختياره أوقع نفسه في المحذور..

قلت:

في مقام الجواب عن هذا الإشكال يستند المصنف إلى القاعدة المعروفة من كون الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، وفي ما نحن فيه الحاكم بالاستحالة في مسألة طلب الضدين هو العقل بمناط أن الطلب يتعلق بشيء مستحيل، والأمر الحكيم الملتفت إلى استحالاته لا يمكن له أن يطلبه لأن الطلب يكون لغواً، وهذا الإدراك العقلي للإستحالة غير قابل للتخصيص بين حسن الاختيار وسوء الاختيار، فليس للأمر الملتفت أن يطلب الجمع بين الضدين موقوفاً على شيء يختاره العبد بسوء اختياره، فبالتالي هذا الإشكال لا وجه له..

بل لو صح ذلك في الأوامر الطولية لصح في الأوامر العرضية، كأن يقول المولى إذا رفعت يدك -مثلاً- أطلب منك أن ترسم في هذه النقطة خطأً أبيض وآخر أسود، هذا طلب بين عرضيين، فلنقل أنه رفع يديه بسوء اختياره..

إن قلت:

يوجد فرق بين طلب الضدين في عرض واحد وطلب الضدين الطولين، وذلك لأن الضدين العرضيين يكون بينهما مطاردة وممانعة من الجهتين، فإن السواد يطرد البياض والبياض يطرد السواد، بخلافه في الطولين فإن تقدم أحدهما وتأخر الآخر يزيل المطاردة والممانعة لأن الذي يطارد شيئاً لا بد أن يكون

في مرتبته وعلى هذا الأساس يمكن التفريق بين العرضيين والطوليين..

درس ١٦٦:

ص ١٣٥، قوله رحمه الله: (قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم؟ وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته، ومضادة متعلقه للأهم؟..)

ما زال البحث في جملة من المحاولات لتصحيح نظرية الترتب، ومن جملة هذه المحاولات كان عبارة عن التفريق بين طلب الضدين على وجه الطولية وطلب الضدين على وجه العرضية، ونسب ذلك إلى المجدد الشيرازي رحمة الله عليه - على تأمل في هذه النسبة..

وهذا التفريق يبتني كما اتضح سابقاً على قاعدة (أن الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار)، ومرجع جواب المصنف الذي تقدم شرحه ليس إلى تخصيص هذه القاعدة بل إلى رفع موضوعها إذ أن هذه القاعدة تجري في ما كان الشيء أولاً وبالذات داخلاً تحت القدرة وإنما نشأ العجز من سوء اختيار المكلف، كما هو الحال في الكائن في الدار المغصوبة فإنه مع دخوله إليها باختياره وبعد ذلك كان لا بد له من الخروج - لانحلال لا تغصب إلى لا تغصب ابتداء وإلى لا تغصب استمراراً- والحال أن التصرف الخروجي غصب أيضاً، فمع مطالبته بالكون في خارج الدار المغصوبة اضطر إلى ارتكاب محرم وهو التصرف الخروجي، لكن هذا الاضطرار لم يكن ثابتاً أولاً وبالذات ثم عرض عليه التكليف بل ثبت هذا الاضطرار بسوء اختياره..

وهذا بخلاف ما نحن فيه طويلاً وعرضاً، فإن الجمع بين الضدين أولاً وبالذات هو مستحيل، ففوق المكلف بسوء اختياره في معرض ما هو بالذات مستحيل لا يجعل طلب

الضدين ممكناً، فلا يمكن أن يُقال للعبد: (اشرب الماء وإن لم تشرب فكن في الوقت نفسه ساكناً ومتحركاً) فطلب السكون والحركة بذاته مستحيل، فخرج هذا المورد طويلاً وعرضاً عن قاعدة الاضطرار بسوء الاختيار ليس من باب التخصيص ليقال إن الأحكام العقلية لا تخصص..

المحاولة الأخرى لإثبات إمكان طلب الضدين على وجه الترتب والطولية وطلب الضدين على وجه العرضية كانت تعتمد على أنه في الضدين العرضيين يوجد مطاردة ومزاحمة ومنافاة من الطرفين، فالسواد في هذه النقطة يزاحم البياض فيها وكذا البياض يزاحم السواد بخلاف الضدين الطويلين، وذلك لأن المزاحمة والمطاردة بين شيئين فرع اتحادهما في المرتبة، والضدان الطويلان بينهما تقدم وتأخر في المرتبة، فما في رتبة متأخرة لا يكون مطارداً ومزاحماً لما في الرتبة المتقدمة..

وبهذا يتضح الفرق بين هذه المحاولة والمحاولة المتقدمة، إذ في المحاولة المتقدمة كان البناء على تصحيح طلب الضدين من باب أن الذي أدى إلى ذلك هو خبث المكلف وسوء اختياره، فتتطبق عليه القاعدة المتقدمة، وأما في هذه المحاولة فأصل المحذور الذي لأجله حكم العقل باستحالة اجتماع الضدين لا مجال له في التضاد على وجه الطولية، لأن حكم العقل باستحالة الاجتماع في الضدين كان بمناط المزاحمة والمطاردة، وبعد ثبوت أن المزاحمة والمطاردة فرع الاتحاد في المرتبة فلا وجود لمناط التضاد في الضدين الطويلين، ولذا كانت المحاولة المتقدمة أسخف وأوضح بطلاناً من هذه المحاولة، ولذا تبرأ العلماء من نسبتها إلى المجدد الشيرازي..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه المحاولة بوجهين كلاهما يثبتان وجود المزاحمة والمطاردة حتى مع اختلاف المرتبة، لكن في الجواب الأول يثبت المزاحمة والمطاردة من الجهتين، وفي الجواب الثاني يثبتها من جهة واحدة، وهناك مقدمة يشترك فيها كلا الجوابين، حاصلها:

أن الطولية بين شيئين يمكن أن تتصور على نحوين..

النحو الأول: أن يفصل بين ما في الرتبة المتقدمة وما في الرتبة المتأخرة فاصل، بمعنى أنه عند وجود ما في الرتبة المتقدمة لا مجال لما في الرتبة المتأخرة إلا بعد انعدام ما في الرتبة المتقدمة، فالعدم فاصل بين ما في الرتبة المتقدمة وبين ما في الرتبة المتأخرة..

النحو الثاني: ألا يوجد فاصل بينهما كما هو الحال بالنسبة للعلة التامة إلى معلولها فإن العلة التامة مع معلولها بينهما اختلاف في المرتبة ولكن على الرغم من تقدم العلة رتبة هي معاصرة زماناً لمعلولها، ولم يفصل بين العلة التامة وبين معلولها العدم..

فإن كان مقامنا من قبيل النحو الأول فالحق مع صاحب المحاولة، فإن الذي في الرتبة المتقدمة كان ولم يكن معه ما في الرتبة المتأخرة لكي يطارده ويزاحمه، وعندما وجد ما في الرتبة المتأخرة كان ما في المتقدمة قد انعدم فلم يحصل تعاصر بينهما ليطارد أحدهما الآخر..

ولكن مقامنا ليس من هذا القبيل لوضوح أن الطلب الأهم لما كان مطلقاً فيصالح لمعاصرة طلب المهم عند تحقق شرطه، ففي مرحلة تعاصرهما يحصل المطاردة من الجهتين.. وهذا هو الجواب الأول..

ولا أقل لإطلاق الأمر بالأهم تكون المطاردة من جهته.. وهذا هو الجواب الثاني..

ص ١٣٥، قوله رحمه الله: (إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟..)

المحاولة الثالثة.. لقائل أن يقول: إن قدرة الماتن على المناورة في مقام البرهنة والجدل وعدم التمكن من دفع إشكالاته على الترتب لا يستلزم حتمية بطلان الترتب، وذلك لوجود نوعين من البراهين والشبهات..، النوع الأول: البراهين والشبهات التي تطرح في مقام احتمال إمكان شيء، النوع الثاني: البراهين والشبهات التي تطرح لإثبات امتناع ما هو واقع..

إذا اتضح ذلك: فما كان من قبيل الأول يؤدي إلى حتمية الاعتقاد بالامتناع، وما كان من قبيل الثاني يكون مصداقاً للمقولة المشهورة شبهة في مقابل بديهية، وعدم قدرتنا على دفع الشبهة لا يؤدي إلى القول بالامتناع..

ومقامنا في قبيل الثاني إذ أن الترتب واقع في العرفيات، وأكبر دليل على الإمكان الوقوع..

يجيب المصنف عن هذه المحاولة الثالثة..، توضيح الجواب بعد مقدمة، حاصلها:

أن القول بوقوع شيء يتصور على نحوين، النحو الأول: فلنطلق عليه اسم الوقوع اليقيني.. الذي من مظاهره الوقوع الوجداني، كما في وجودك أمامي، النحو الثاني: الوقوع الناشيء من الاستظهار كما لو قال قائل (في قبال الدليل البرهاني القائم على استحالة جسمية واجب الوجود) إن هذا البرهان شبهة في قبال بداهة الوقوع، كيف وقد قال تعالى (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) جاء يقال لما هو جسم..

قاعدة الشبهة في قبال البداهة يؤخذ بها في النحو الأول من الوقوع لا يؤخذ بها في النحو الثاني من الوقوع، لأن الوقوع

المبني على الاستظهار وقوع ظني والبرهان دليل قطعي، ولا مدافعة بين الظن والقطع مع كون الظن قابلاً للتأويل، وما نحن فيه من قبيل الوقوع الاستظهار إذ أننا استظهرنا وقوع الترتب من قول الأب لابنه، وعلى هذا الأساس فما ظاهره الوقوع يقبل التأويل..

وإذا اتضح ذلك يقترح الماتن تأويلين في المقام..
التأويل الأول: أن يكون ما ظاهره الترتب من باب الترتب الزمني لا الترتب الرتبي، بمعنى أن الأب يطلب هذا الشيء الأول إلى زمان ويصرف النظر عنه في الزمان الآخر ليختص الزمان الآخر للطلب الثاني..

التأويل الثاني: أن يكون الأمر بغير الأهم ليس أمراً مولوياً وإنما هو للإرشاد إلى وجود الملاك، كأن الأمر يريد أن يقول: عدم إمكان طلب الثاني لاستحالة طلب الضدين لا يعني أن الثاني ليس محبوباً لي، وهذا يؤكد ما ذكره المصنف في تصحيح الضد العبادي من عدم وجود الأمر ووجود الملاك..

درس ١٦٧:

ص ١٣٥، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين..)

بعد أن أبطل المصنف رحمة الله عليه المحاولات المتعددة لتقوية القول بالترتب، أورد على الترتب بأنه يترتب عليه تال فاسد أصحابه لا يمكن لهم أن يلتزموا به، وهذا التالي الفاسد عبارة عن أنه لو ترك المكلف امتثال الأهم والمهم فيكون لازم الترتب فعلية كلا التكليفين، أما فعلية التكليف بالأهم فباعتبار أنه مطلق وليس مشروطاً بشرط، وأما فعلية التكليف بالمهم فباعتبار فعلية شرطه بعصيان الأهم..

فحينئذ يصبح كلُّ من الأمر بالإزالة والصلاة فعلياً ومخالفة كل تكليف فعلي موجب لاستحقاق العقاب، فحينئذ بما أن التكليف الفعلي تعدد متعلقاً فلا بد أن يتعدد عقاباً، فتارك الإزالة والصلاة يعاقب بعقابين..

وأما الوجه في بطلان هذا التالي فلأن تعدد العقاب مع عدم قدرة المكلف على الجمع بين الفعلين يكون في الواقع من التكليف بغير المقدور، وذلك لفرض أن الصلاة ضدَّ للإزالة والمكلف غير قادر للجمع بينهما، وفي الأصل جاءت فكرة الترتب لتمنع عن الجمع بينهما لأن الترتب مبني على الطولية فإذا أدى الترتب إلى استحقاق عقابين على تكليفين لا يمكن الجمع بينهما لكان هذا مغايراً لما رامه أصحاب فكرة الترتب، ولأجل ذلك يقول الماتن: إننا كنّا نورد هذا التالي الفاسد على المجدد الشيرازي وأعترف بأن هذا التالي على تقدير ثبوته هو فاسد، ولكنه كان بصدد إصلاحه ولكن لم يصلنا هذا الإصلاح، فلو لم يكن هذا التالي فاسداً لما احتاجت نظرية الترتب إلى إصلاح من جهته..

فبناءً على هذا التالي تبطل نظرية الترتب..

هذا الكلام كله فيما لو كان الواجبان الضدان من الواجبات المضيقّة كإزالة النجاسة المجتمعة مع الصلاة في آخر الوقت، واتضح لدينا أن تصحيح الضد العبادي لا يكون عن طريق الأمر لا على نحو الترتب ولا على غيره، وأن الطريق في تصحيحه منحصر بوجود الملاك لما عرفت من أن المزاحمة وضيق قدرة العبد تسقط الأمر والخطاب من دون أن ترفع الملاك، ويكفي في عبادية العبادية وجود الملاك والإرادة..

أما لو كانا أحد طرفي المزاحمة من الواجبات الموسعة كما لو وقعت النجاسة في المسجد في أول الوقت، فالأمر بالإزالة من

الواجبات الفورية والأمر بالصلاة من الواجبات الموسعة، فتزاحم الأمر بالإزالة مع الأمر بالصلاة في أول الوقت باعتبار أن الأمر بالواجب الموسع ينحل إلى أوامر متعددة بعدد آتات الزمان فأقيموا الصلاة ينحل إلى أقم في الساعة الأولى والثانية والثالثة وهكذا..، فتعلق الأمر بالصلاة في الظرف الزماني المعاصر للأمر بالإزالة من قبيل الضدين المتزاحمين..

في هذا المورد يرى الماتن رحمة الله عليه أنه حتى لو التزمنا بنظرية الشيخ البهائي من كون العباديات يتوقف امتثالها على قصد أمرها، فإذا لا يوجد أمر فلا يمكن الإتيان بالعبادة بما هي عبادة، فيرى أنه لو قلنا بهذه النظرية ولم نكتفي بوجود الملاك مع ذلك أمكن لنا أن نصح ضد العبادي في المورد الذي يتزاحم مع الأمر بالإزالة، توضيح ذلك: أنه سوف يأتي في المستقبل أنه في تعلق الأوامر والنواهي يوجد مبنيان رئيسيان..

المبنى الأول: أنها تتعلق بالطبائع لكن لا بمعنى الطبيعة بما هي هي لأن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي لا تكون مركباً للمصلحة أو المفسدة، ومتعلق الأوامر والنواهي هو ما يكون مركباً للمصلحة والمفسدة، بل المقصود من التعلق بالطبائع التعلق بها بما هي حاكية عن أفرادها بحيث لا تكون خصوصية الفرد دخيلة في متعلق الأمر والنهي..

المبنى الثاني: أن تكون الأوامر والنواهي متعلقة بالأفراد وسوف يأتي بحثه إن شاء مفصلاً في ختام هذا المقصد تحت عنوان الأوامر تتعلق بالطبائع أم بالأفراد..

فإن أخذنا بالمبنى الأول -يعني الأوامر تتعلق بالطبائع- فقله تعالى (أقيموا الصلاة) يدل على تعلق الإيجاب بطبيعة الصلاة

المجردة عن خصوصيات الأفراد من كونها في المسجد أو في الشارع أو في المخدع..، وعلى هذا الأساس يكون كل فرد من أفراد الطبيعة مندرجاً تحت الطبيعة بما هي مأمور بها.. بينما الفرد المزاحم للأمر بالإزالة وهو الصلاة في أول الوقت في المثال، فإنه وإن كان مصداقاً للطبيعة لكنه ليس مصداقاً لها بما هي مأمور بها، فلذا قد يقال في الوهلة الأولى إنه مع المزاحمة يسقط الأمر، فلو صلى المكلف في أول الوقت لا يمكن تصحيح صلاته عن طريق الأمر لأن هذه الحصة من الصلاة ليست مصداقاً للطبيعة المأمور بها، فحينئذ لو قلنا بنظرية الشيخ البهائي لما أمكن الحكم بصحة الصلاة إذ لا أمر، فلا بد من التوسل بتصحيح الصلاة بوجود الملاك..

لكن هذا الأمر لا يوافق عليه الماتن، وتوضيحه: أن خروج فرد عن طبيعة ما يتصور على أنحاء..

النحو الأول: أن يكون الخروج بالتخصيص، ويعبر عنه بالخروج الموضوعي، كخروج الجاهل عن طبيعة العالم في قولنا أكرم عالماً..

النحو الثاني: أن يكون الخروج حكماً وبالتخصيص، كخروج النحوي عن وجوب إكرام العالم..

النحو الثالث: أن يكون الخروج ناشئاً من المزاحمة، كما فيما نحن فيه فإن الصلاة في أول الوقت صلاة ومصداق للطبيعة، فليست خارجة تخصصاً عن الطبيعة، كما أنها ليست خارجة تخصصاً عن الطبيعة، وذلك لأن الخروج التخصيصي عن الطبيعة يرتبط بعالم الجعل، والخروج فيما نحن فيه عن الطبيعة بما هي مأمور بها لا ربط له بعالم الجعل، وإنما نشأ من ضيق قدرة المكلف، وضيق قدرة المكلف من شؤون عالم الإمتثال..

ففي النوع الأول من الخروج لا يكون الخارج داخلياً تحت الطبيعة ماهيةً وخطاباً وملاكاً، وفي النوع الثاني فإن النحوي وإن كان داخلياً ماهيةً لكن لرجوع التخصيص إلى مقام الجعل فهو خارج خطاباً بمعنى أن لا أمر بإكرامه لأن الخروج حكمي، وخارج ملاكاً إذ لا وجه للإخراج في عالم الجعل والثبوت إلا عدم توفر الملاك والمبادي..

بخلاف ما نحن فيه فإن الصلاة في أول الوقت داخلة ماهيةً وداخلة خطاباً وملاكاً، غاية الأمر دخولها في الطبيعة لا بما هي مأمور بها، فحينئذ باستطاعة المكلف أن يقصد الأمر بالطبيعة -لأننا مشينا على مبنى تعلق الأوامر بالطبائع- ويأتي بالحصاة الأولى لكونها من حصص تلك الطبيعة، فيتحقق امتثال الضد العبادي بقصد الأمر، إذا صححنا العبادة على مبنى الشيخ البهائي..

أما على المبنى الثاني وهو تعلق الأوامر بالأفراد فقد يُقال جزماً لا يمكن لمن يلتزم بنظرية البهائي أن يصحح الضد العبادي، لأن الأمر بالصلاة عبارة عن أوامر متعددة بعدد الأفراد التدريجية⁵² ولما حصل المزاحمة مع الفرد الأول، فلا تعلق للأمر به لضيق قدرة العبد، ولا يمكن تصحيحه عن طريق مصداقيته لفرد آخر، لأن الأفراد بما لها من خصوصية متباينة..، بخلاف الفرد والطبيعة..

إلا أن المصنف يرى إمكان التصحيح عن طريق الأمر، غاية الأمر التصحيح بناء على مبنى الطبائع أوضح من التصحيح بناء على مبنى الأفراد..

52 قلنا التدريجية ولم نقل الطولية، في الطولية إنما يكون بين العلل والمعالي، فالبدقة نقول التدريجية في مقابل الدفعية..

درس ١٦٨:

ص ١٣٧، قوله رحمه الله: (وأما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل.) وصل البحث إلى أنه لو قلنا: بأن الأوامر تتعلق بالأفراد فهل يمكن تصحيح الضد العبادي عن طريق قصد الأمر أم لا؟ يرى المصنف إمكان ذلك وإن كان توجيه هذا الإمكان أخفى من توجيهه الإمكان بناء على تعلق الأوامر بالطبائع، تقريب ذلك:

أنه سوف يأتي في محله أن المقصود من تعلق الأوامر بالأفراد ليس هو التعلق بالفرد الخارجي، وذلك لأن الفرد الخارجي ولأن الخارج بشكل عام هو ظرف سقوط الحكم وليس ظرف ثبوت الحكم وتعلقه، وذلك لأن الحكم لو تعلق بالشيء بعد وجوده خارجاً للزم طلب تحصيل ما هو حاصل، ولذا اشتهر بينهم أن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت..

وإنما المقصود من تعلق الأوامر بالأفراد أحد معنيين.. التفسير الأول: أن يكون الأمر متعلقاً بالكلي الذي تضاف إليه خصوصية الفرد، وحينئذ يفترق تعلق الأمر بالطبائع مع تعلق الأمر بالأفراد -بناء على هذا المعنى- بأن الطبيعة التي وقعت متعلقاً للأمر -بناء على الطبائع- كانت مجردة عن لحاظ الخصوصيات وكانت قد أخذت من ناحية الخصوصيات على نحو اللابشرط، ولذا أُعتبر كل فرد من أفرادها بما له من خصوصية من مصاديقها..

بينما على تعلق الأمر بالأفراد بناء على التفسير الأول يكون الأمر متعلقاً بالكلي الذي أخذت فيه لحاظ الخصوصية على نحو الانضمام، بناء على هذا التفسير حينئذ يمكن أن يقال: بتصحيح الضد العبادي عن طريق قصد الأمر لأن الطبيعة بحسب الفرض وقعت متعلقاً للأمر غاية الأمر انضم إليها

الخصوصية، فتكون الحصة الأولى من الصلاة -مثلاً- المزاحمة للإزالة من مصاديق الطبيعة المطلوبة، غاية الأمر بعد المزاحمة خرجت هذه الحصة بخصوصيتها الآنية والأينية عن كونها من مصاديق الطبيعة بما هي مأمورة، فيكون حال تعلق الأوامر بالأفراد -بناء على هذا التفسير- كحال تعلق الأوامر بالطبائع، والمفروض أن عدم اندراج الحصة الأولى تحت المطلوب بما هو مطلوب لم ينشأ من عدم مقتضي والملاك بل نشأ من وجود المانع والمزاحم، فيكون إتيان تلك الحصة المزاحمة وافياً بملاك المأمور به، وتقدم في مبحث الأجزاء أن وفاء المأتي به للملاك يكون مسقطاً للتكليف..

التفسير الثاني: أن يُراد من تعلق الأمر بالأفراد أن خصوصية الفرد الحاكية عما سيوجد في الخارج دخيلة في متعلق الأمر، وحينئذ يكون كل فرد مغايراً ومبايناً للفرد الآخر، فهنا يُشكل الأمر فالحصة المزاحمة لما سقط أمرها عن طريق التزام مع الأهم لا تكون مصداقاً للأمر بحصة أخرى، فلا بد حينئذ من أن نتوسل للتصحيح بما يسمى بـ(الحصة البديل)، فصحيح أن الفرد الأول من الصلاة مغاير للفرد الثاني لكن لما كان الفرد الأول مشاركاً للفرد الثاني فيمكن للمكلف أن يقصد الأمر المتعلق بالفرد ويأتي بالحصة المزاحمة ولو فائها بالملاك تكون مجزية..

وقوله: (فتأمل) ربما يكون إشارة إلى إشكال بناء على هذا التفسير الثاني، وحاصله: أن مرجع هذا التفسير الثاني في الواقع إلى الاكتفاء في امتثال العبادة بقصد الملاك وليس تصحيحاً للعبادة عن طريق قصد الأمر، لأنه بحسب الفرض لا أمر بالحصة الأولى من الصلاة للمزاحمة، والأمر المتعلق بالحصة الثانية ليست الحصة الأولى من مصاديقه التي ينطبق

عليها لتغاير الأفراد فلا بد أن يكون الوفاء وصدق العبادة لأجل الوفاء بالملاك..

في ختام البحث يتعرض إلى مطلب حاصله:

أنه بناء على القول بإمكان الترتب فهل يكون الإمكان بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات أم لا؟، وبعبارة ثانية: أن مقامنا هل هو من قبيل وفاء البحث الثبوتي بالبحث الإثباتي أم أنه من قبيل ما لا يغني فيه البحث الثبوتي، بل يكون بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات..

يختار المصنف الأول، توضيح ذلك:

هناك قاعدة عقلائية مفادها أن الضرورات تقدر بقدرها، فإذا كان عندنا دليل له إطلاق وترتب محذور على هذا الدليل، فتارة يكون ترتب المحذور ناشئاً من أصل الدليل، وأخرى يكون ناشئاً من إطلاق الدليل، ففي الصورة الأولى على تقدير ثبوت المحذور يرتفع أصل الدليل لأن المحذور نشأ من أصل الدليل، وفي الصورة الثانية الذي يرتفع هو إطلاق الدليل لا أصل الدليل..، هذا معنى الضرورة تقدر بقدرها..

فيما نحن فيه ورد دليل مطلق يقول أزل النجاسة، ومعنى إطلاقه هو الحكم بلزوم الإزالة سواء كان ذلك في وقت الصلاة أم في غيرها، وورد دليل آخر يوجب إقام الصلاة وهو أيضاً مطلق، أي سواء كان هناك نجاسة في المسجد أم لم يكن..

والمشكلة فيما نحن فيه التي هي عبارة عن طلب الضدين إنما جاءت من قبل الإطلاق لا من جهة أصل الدليل إذ لا مانع من الأمر بالإزالة في غير وقت الصلاة والأمر بالصلاة في صورة عدم وجود نجاسة في المسجد، ولا يكون ذلك من طلب الجمع بين الضدين..

فلما كان لا يوجد محذور في أصل الدليلين فنحافظ عليهما، وإنما المحذور جاء من الإطلاق، وفي رفع المحذور الذي جاء من قبل الإطلاق أمامنا أحد طريقتين، أن نرفع اليد عن إطلاق كلا الدليلين فيرتفع المحذور (وهو طلب الجمع بين الضدين)، الثاني أن نرفع اليد عن إطلاق أحدهما فإنه يرتفع المحذور بناء على إمكان الترتب أما عند المصنف لا يرتفع المحذور، وبما أن الضرورة تقدر بقدرها فلا داعي لرفع اليد عن كلا الإطلاقين، وكون أحدهما مفروض الأهمية مرجح للمحافظة على إطلاقه..

بحمد الله تعالى تم البحث في الضد..

الفصل السادس: أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه.

ص ١٣٧، قوله رحمه الله: (فصل لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفينا..)

وقع الإشكال في القول بأن أبا لهب مكلف ومخاطب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وذلك لأن في ضمن ما جاء به أن أبا لهب لا يؤمن، فإذا كلفناه بالإيمان والحال أننا نعلم بانتفاء شرط الأمر فهل يكون هذا التكليف ممكناً أم لا؟
ذهب مشهور العامة إلى إمكانه، والمعروف بين محققينا عدم إمكان أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، لا بد أولاً من تفسير المراد من الإمكان والجواز في المقام..، لكن نختم برواية..

درس ١٦٩:

يقع الكلام ابتداءً في المقصود من الجواز..

لا شك أن المقصود منه هو الإمكان، والإمكان في مثل هذه المباحث يطلق على أحد معنيين، الأول: الإمكان الذاتي، في مقابل الامتناع الذاتي وهو ما كان فصل وجوده في حد ذاته غير ممكن كاجتماع النقيضين مثلاً..، والثاني: الإمكان الوقوعي، في مقابل الامتناع الوقوعي كما لو كان الشيء في حد ذاته ممكناً ولكن يترتب على وقوعه في الخارج تالٍ فاسد فيكون وقوعه هو الممتنع كالممتنعات الكثيرة التي نشأت من اللوازم الفاسدة التي تكون لازمة لوجود الشيء خارجاً..
فهل المراد من الإمكان في المقام والجواز هو المعنى الأول أو المعنى الثاني؟

يرى المصنف رحمة الله عليه أن إرادة الإمكان الذاتي في محل النزاع بعيد جداً، إذ لا إشكال تصوراً وثبوتاً في إمكان أن يأمر الشارع بأمر مع علمه بعدم تحقق شرط ذلك الأمر، وإنما ينبغي أن يقع الكلام في أنه هل يترتب على تحقق هذا الشيء خارجاً بمعنى صدوره من المولى الحكيم هل يترتب تالٍ فاسد أم لا؟

ولأجل ذلك نجد أن بعض المخالفين استدلوا على الإمكان بوقوعه خارجاً، والاستدلال بإمكان شيء على ما يظهر منه الوقوع الخارجي أقرب إلى الإمكان الوقوعي من الإمكان الذاتي، لما ذكرناه مراراً من أن الممتنع ذاتاً يقتضي تأويل ما ظاهره الوقوع، بخلاف ما لو كان الشيء ممكناً بالذات فإنه لا حاجة معه إلى تأويل ما ظاهره الوقوع..

بعد وضوح المقصود من الجواز في المقام، يقع الكلام في مرجع الضمير المأخوذ في العنوان وهو قولنا: (في جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه) فإن الضمير المضاف إلى الشرط يراد به أحد معنيين..

الأول: وهو الظاهر لكون إرادته لا تتوقف على التوسل بالاستخدام، وهو أن يراد منه: شرط الأمر بالمرتبة نفسها التي لوحظت في الأمر الصادر، فلو كان المقصود من الأمر الذي هو مرجع الضمير مرتبة الإنشاء فيقصد من الضمير تلك المرتبة نفسها، فيكون المقصود جواز أمر الأمر إنشاءً مع علمه بعدم تحقق شرط مرتبة الإنشاء..

أو يكون كلُّ من الضمير والمرجع يُقصد منهما مرحلة الفعلية والمهم أن يكون الأمر المرجع مع الضمير الذي يرجع إلى الأمر كلاهما بحسب مرتبة واحدة..

الثاني: أن يختلف الضمير مع مرجعه في المرتبة، وحينئذٍ يكون ما نحن فيه من مصاديق الاستخدام، إذ أن للاستخدام طريقتين، إحداهما أن يُقصد من مرجع الضمير معنى ومن الضمير نفسه معنى آخر، كما لو قيل: (رأيت عيناً وشربت منها) ويقصد من العين الباكية ومن ضميرها الجارية، وهذه الطريقة تنطبق على ما نحن فيه إذا أريد من الأمر مرتبة الإنشاء ومن ضميره مرتبة الفعلية، ليكون المعنى هل يجوز أمر الأمر إنشاءً مع علمه بانتفاء شرط الفعلية؟

أما المعنى الأول الذي لا يركز على الاستخدام فلا إشكال عند العدلية في عدم جوازه، بينما لازم ذهاب الأشاعرة إلى إنكار القبح العقلي من جهة وإلى تغاير الطلب والإرادة من جهة أخرى لازم ذلك هو القول بالجواز، وذلك لأن الأمر الذي مفاده الطلب التشريعي متحدٌ مع الإرادة فلو أراد المولى الحكيم العالم شيئاً مع أنه يعلم بأن شرط ذلك الأمر لا يتحقق فالتالي الفاسد الذي يترتب على وقوع هكذا شيء هو وجود المعلول بدون تمام أجزاء علته، حيث إن الشرط من أجزاء العلة، والمعلول المترتب على مركب وهي المقتضي وعدم المانع والشرط ينتفي بانتفاء أحد أجزاء علته، وهذا يتنافى مع حكمة المولى لأن القبح مستحيل عليه خلافاً للأشاعرة..

ولا يمكن التفكيك بين الإرادة والطلب لما ثبت في محله من مباحث الأمر أن الطلب هو عين الإرادة..

أما بلحاظ المعنى الثاني المبني على ارتكاب الاستخدام في عنوان النزاع، فهل للمولى أن يُنشأ حكماً مع علمه بأن هذا الحكم لن يصل إلى مقام الفعلية لعلمه بانتفاء شرط الفعلية..

المصنف يرى أن هذا الشيء ممكن بل هو واقع كثيراً في الشرعيات والعرفيات، فإن قوله (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) أنشأ على نحو القضية الكلية التي تنحل إلى جعل متعدد بتعدد الموضوعات ومع ذلك نجد أن بعض من وُجّه إليهم الخطاب عاش فقيراً ومات فقيراً ولم يتحقق فيه شرط الفعلية، وكذلك عند العرف كما لا يخفى عند تتبع الكثير من القوانين التي تسنها القوى التشريعية في الدول وتبقى في أورقة البرلمان من دون أن تصل إلى مرحلة الفعلية..

وبهذا يحاول الماتن رحمة الله عليه كعادته في كثير من المباحث أن يرجع النزاع إلى نزاع لفظي، وبه يجري المصالحة بين أطراف القضية المتنازع فيها، وذلك بتقريب: أن من يقول بالامتناع يقصد المعنى الأول المبتني على اتحاد المرتبة، من يقول بالجواز يقصد المعنى الثاني المبتني على اختلاف المرتبة..

إن قلت: أن الأمر المذكور بناء على المعنى الثاني المبتني على الاستخدام بمعنى أنه يوجد أمر إنشائي لم يصل إلى مرحلة الفعلية، هذا النوع من الأوامر مع علم المشرع بعدم وصوله إلى مرحلة الفعلية في الواقع يكون من قبيل الأوامر الإمتحانية، وليس أمراً منشأً بداعي البعث والتحرك، وقد تقدم سابقاً واعترفنا بأن إنشاء الطلب لا ينحصر بهذا الداعي بل قد يكون طلباً صورياً إمتحانياً بل ربما يكون ليس بطلب كالأوامر المنشأة بداعي التعجيز (فأتوا بسورة من مثله..) أو التسخير (كونوا قردة خاسئين..) وما شابه ذلك، وعلى كل لا يصح إرادة هذا المعنى من لفظ الأمر لأنه ليس أمراً بالحمل الشائع فلا يُحمل عليه النزاع..

قلت: ما ذكر وإن كان صحيحاً إلا أن إطلاق الأمر على هذا المعنى إن كان بقريئة فهو مما لا بأس فيه، وقد تكون القريئة في مقامنا هي استحالة الحمل على المعنى الأول لأنه يترتب عليه التالي الفاسد، وهو وجود المعلول بدون أحد أجزاء علته..

من جميع ما تقدم يتضح الإشكال في كثير من الكلمات المبتنية على كون النزاع حقيقياً..

ثم في ختام البحث يأمر بالتأمل..

ربما يكون الأمر بالتأمل إشارة إلى جملة من الأمور..
 منها أن الاستشهاد بإمكان المعنى الثاني بوقوعه في العرفيات قابل للمناقشة، باعتبار أن أمثلة ذلك في العرفيات لم يُحرز منها أن الأمر كان عالماً بانتفاء الشرط في المستقبل..
 ومنها جعل الأوامر الامتحانية أوامر صورية، إذ قد يُقال لا فرق بين الأمر الإمتحاني والأمر غير الإمتحاني، لأن الأمر مطلقاً وفي جميع موارد إنشائه للبعث والتحريك هو أمر أنشأ بداعي إيجاد الداعي والباعث في قلب العبد، وأما تحقق المراد خارجاً فهذا شيء مرتبط بارتفاع الموانع ولذا فإن الأمر الإمتحاني الموجه إلى نبي الله إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام نرى أنه ترتب عليه الإنبعاث النفساني كما يُستفاد من قوله تبارك وتعالى: (فلما أسلما وتله للجبين) غاية الأمر ترتب ذلك الفعل الخارجي يتوقف على عدم وجود المانع، وأمره بعد ذلك بالتضحية بخاروف يُشكل مانعاً..، ومعنى قولنا أن الإنبعاث لا ينفك عن البعث ليس بمعنى وجود الشيء خارجاً بل بمعنى الحركة النفسية والانقياد النفسي الكاشف عن حسن السريرة وهذا لا يفرق فيه بين الأمر الامتحاني وغيره، فلا يكون الأمر الإمتحاني أمراً صورياً..
 ومنها أن إرجاع النزاع إلى نزاع لفظي يتنافى من جهة مع بعض عبائر أصحاب النزاع، ومن جهة أخرى يتنافى مع التزام الأشاعرة بعدم القول بالتقبيح العقلي من جهة وتعدد الطلب والإرادة من جهة أخرى..

درس ١٧٠:

الفصل السابع: تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع دون الأفراد.

ص ١٣٨، قوله رحمه الله: (فصل الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد..)
ينبغي في الابتداء التمهيد لبعض الأمور..

الأمر الأول: أن الصيغة -سواء كانت صيغة نهي أم صيغة أمر أم غيرهما- تتركب من مادة وصورة، وكلٌّ من المادة والصورة لم يدخل في قوامهما الوجود والإيجاد، وذلك لأن المادة -كما تقدم بحثه في بدايات بحث الأوامر- عبارة عن الماهية اللابشرط المقسمي، أي الماهية المجردة عن جميع الخصوصيات والتي تكون قابلة للانطباق في صورة الإباء عن الحمل كما في ضرب ويضرب، وقابلة للانطباق في صورة عدم الإباء عن الحمل كما في مثل ضارب ومضروب، وعرفنا في بحث المشتق أن هذه المادة ليس لها لحاظ مستقل في قبال سائر ما تدل عليه الألفاظ، وإلا لما كان مادة للصور والصيغ، وعلى هذا الأساس فالوجود والإيجاد ليس داخلاً في قوام حقيقة المادة، وأما الصورة والهيئة فنثبت في محله أنها تدل على النسبة الإيقاعية التي هي من المعاني الحرفية، والمعاني الحرفية لا تتقوم بالوجود والإيجاد الذي هو حقيقة عينية أصيلة ومستقلة..

فنثبت إذاً أن الصيغ بموادها وهيئاتها لا يدخل الوجود والإيجاد في حقيقتها، وإنما يستفاد ذلك من تعلق الهيئة بالمادة، فإن الهيئة لما كانت تدل على النسبة الإيقاعية والطلبية القائمة بين منتسبين كان لازم ذلك إرادة إيجاد الطبيعة..

الأمر الثاني: أن الماهية والطبيعة يمكن أن تلاحظ على أنحاء..

النحو الأول: أن تلاحظ بما هي هي، وهذا ما يُعبر عنه في بعض عبارات الماتن بالماهية المهملة بحيث تكون مجردة عن جميع ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها..

النحو الثاني: أن تلاحظ على نحو صرف الوجود الذي يُقصد منه مجرد سدِّ باب العدم بمعنى إخراج الشيء من كتم العدم إلى دار الوجود، ولذا يتحقق ذلك بوجود فرد من الطبيعة وبوجود أفراد على نحو الدفعة، ففي كلا الحالتين يحصل إخراجٌ للطبيعة من كتم العدم إلى حيز الوجود..

النحو الثالث: الطبيعة بوجودها السعي التي يصح إضافة أدوات السور عليها، لأن الماهية والطبيعة بوجودها السعي يعني أن الطبيعة أخذت على نحو المرآة السارية في أفرادها من دون أن يكون لخصوصية الفرد دخالة في الطبيعة وإن كانت الخصوصيات من لوازم وجود الطبيعة، ولذا صح أن يُضاف إلى هذا النحو من الطبيعة مثل كلمة (كل) فيقال: (كل إنسان في خسر) فطبيعة الإنسان المأخوذة في المثال لم تؤخذ مهملةً ومجردة عن كلِّ ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها لأن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، وكذلك لم تؤخذ على نحو صرف الوجود لأن الصرف يتحقق بإيجاد فرد إذ به تخرج الطبيعة من كتم العدم إلى حيز الوجود ولا يُضاف إليه مثل كل بخلاف الطبيعة بوجودها بوجودها الساري وبوجودها السعي..

النحو الرابع: أن يُلاحظ في الطبيعة خصوصية الفرد الخارجي على نحو تكون الخصوصية من قوام الطبيعة المحكوم عليها

بحكم من الأحكام وليس من لوازم الطبيعة، كما لو أمر المولى بالمجيء بماء يشتمل على الخصوصيات الفردية..

الأمر الثالث: أنه ثبت في محله في المنطق أنه لا فرق بين ما يُسمى بالقضية الطبيعية كقولنا: (الإنسان نوع) وبين ما يسمى بالقضية المحصورة كقولنا: (كل إنسان في خسر) من ناحية أن الموضوع في كل واحدٍ منهما هو الطبيعة، غاية الأمر في القضية الطبيعية لا تؤخذ الطبيعة مرآةً لأفرادها، إذ أن الحكم الذي حمل على الطبيعة لا يتعداها إلى الأفراد، فإن كل فرد من أفراد الإنسان ليس نوعاً بخلاف الطبيعة في القضايا المحصورة فإن الحكم ثابت فيها للطبيعة بلحاظ حكايتها عن الأفراد، ولذا اختلف سورها سعة وضيقاً من ناحية مقدار ما يندرج تحت الطبيعة من أفراد مشتركة في الحكم المحمول..

إذا اتضح هذا التمهيد، نرجع إلى صلب الموضوع..
 وقع الاختلاف قديماً بين علماء الأصول في أن الأوامر والنواهي هل تتعلق بالطبيعة أم أنها تتعلق بالأفراد؟
 ذهب المشهور إلى الأول، وحكي الثاني عن الحاجب، وقبل بيان أدلة الطرفين لابد من شرح المقصود على ضوء التمهيد المتقدم..

القائل بتعلق الأوامر بالطبائع لا يقصد من الطبيعة النحو الأول من الأنحاء الأربعة، لأن الطبيعة بما هي هي لا تكون متعلقة للأمر والنهي، توضيح ذلك:

أنه ينبغي أن نفرق بين متعلق الأمر مثلاً وبين متعلق متعلق الأمر، فمتعلق الأمر الذي هو بمعنى الطلب عبارة عن الإيجاد (افعل) أي أطلب منك الإيجاد، بينما متعلق الإيجاب عبارة عن الطبيعة التي تكون موافقة للغرض ومما لا شبهة فيه ولاشك

يعتريه أن الطبيعة بما هي هي لا يصدق عليها الموافقة للغرض، لأنها بما هي هي ليست إلا هي لا تكون مركباً للمصلحة أو المفسدة لأنها بهذا المعنى من المعقولات الثانية التي لا موطن لها إلا الذهن..

فثبت إذاً أن مقصود القائل بتعلق الأوامر بالطبائع ليس هو الطبيعة بالنحو الأول..

كما أنه ليس المقصود الطبيعة بالنحو الرابع التي تكون الخصوصيات الوجودية داخلة في قوامها، إذ الطبيعة بهذا المعنى عبارة أخرى عن الفرد، لأن الفرق بين الطبيعة وبين الفرد في أن الشخصيات العينية إذا كان بها القوام فهي فرد وإن كانت من لوازم الوجود فهي طبيعة..

فيدور الأمر حينئذ بين إرادة النحو الثاني أي صرف الوجود والنحو الثالث أي الوجود السعي، والمقصود عند أصحاب النظرية الأولى هو النحو الثالث أي الوجود السعي الذي تؤخذ الطبيعة بنحو السريان في الأفراد، نعم متعلق الطلب هو صرف الوجود أي إيجاد الطبيعة وإخراج الطبيعة من حيز عدم إلى دار الوجود، لكن متعلق هذا الإيجاد هو الطبيعة بوجودها الساري..

فإذاً اتضح لدينا المقصود من تعلق الأوامر بالطبائع وبالأفراد..

اختار الماتن تبعاً للمشهور أن الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع، وجعل المسألة مستغنية عن البرهان لكون وجود الكفاية في تحكيم الوجدان، تقريب ذلك:

أننا إذا رجع كل إنسان إلى قرارة نفسه عندما يمارس المولوية في بعض مراتبها يجد أن غرضه لا يقوم إلا بنفس الطبائع، فالعطشان مثلاً يتعلق غرضه بطبيعة الماء البارد أما أنه في الظرف الفلاني فهو خارج عن طبيعة غرضه بل يكون من

ملازمات محقق الغرض، فمحقق الغرض هو وجود الطبيعة خارجاً واتفق أن كان لازم وجودها في عالم الأعيان أنها استقرت في الظرف الفلاني، بحيث لو أمكن التفكيك بين هذه الطبيعة وتلك اللوازم لما حصل بانفكاك اللازم أي إخلال بغرض المولى، فهذا يكشف كشافاً إنياً أن مركب الغرض والمصلحة هو الطبيعة المجردة عن الخصوصيات العينية، وفرق بين عدم انفكاك الخصوصيات عن الطبيعة عندما توجد وبين أن تكون الخصوصيات مما لها دخالة في تحقق الغرض وترتب المصلحة..

درس ١٧١:

ص ١٣٩، قوله رحمه الله: (دفع وهم: لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب..)

دفع وهم: اتضح لدينا مما تقدم أن متعلق الطلب المستفاد من الأوامر والنواهي هو الطبايع لا الأفراد، وأن المقصود من الطبيعة ليس هو الماهية بما هي هي، والسرف في ذلك أن الطلب لا يتعلق إلا بما كان مركباً للمصلحة ومتعلقاً للغرض، والماهية بما هي هي لما كانت من المعقولات الثانية فلا تكون مركباً للمصلحة ولا متعلقاً للغرض..

نعم يمكن أن نفرق بين الأمر والطلب بأن يقال: إن الطلب لا يصح أن يتعلق بالماهية بما هي هي لكن الأمر يصح، وذلك لأن الأمر يعادل طلب الإيجاد فبما أنه عبارة عن طلب الإيجاد فتكون الماهية بما هي هي متعلقة للإيجاد وليست للطلب، فيمكن حينئذ أن يطلب المولى إيجاد الطبيعة بما هي هي، ولما كانت الطبيعة بما هي هي عبارة أخرى عن الماهية اللابشرط المقسمي فكل ما يأتي به المكلف في الخارج في مقام الامتثال يصح أن يكون مصداقاً لتلك الطبيعة، وإنما لم يصح ذلك في الطلب باعتبار أن الطلب لا يعادل ولا يرادف ما أخذ فيه

الإيجاد وإنما يتعلق مباشرة بالمطلوب، و عرفنا سابقاً أن متعلق الطلب لا بد أن يتحد مع مركب المصلحة وما فيه الغرض، والماهية من حيث هي هي ليست مركباً للمصلحة وليست مشتملة على الغرض..

هناك شبهة في المقام، حاصل هذه الشبهة: أن الطلب بحسب الفرض يتعلق بالطبيعة، وحينئذ لا يخلو من أن يكون متعلق الطلب -الذي هو الطبيعة- من أحد احتمالين، الأول: أن يكون المتعلق هو الطبيعة بشرط الوجود أي الطبيعة الموجودة في الخارج، الثاني: وإما أن يكون متعلق الطلب هو الطبيعة التي لم توجد..

فإن كان المقصود الأول فيلزم طلب تحصيل ما هو حاصل، وعلى الثاني أي الطبيعة غير الموجودة في الخارج فلا يخلو إما أن تكون موجودة في الذهن أو معدومة مطلقاً -يعني لا في الخارج ولا في الذهن-..

فعلى الثاني يلزم تحقق الطلب بلا متعلق وهو محال، لأن الطلب والإرادة والشوق من المفاهيم ذات التعلق، وما كان من هذا القبيل يستحيل أن ينفك عن المتعلق، لأنه إنقلاب في حقيقة الشيء وخلف..

وعلى الأول مستحيل أيضاً باعتبار أن الماهية الموجودة في الذهن المجردة عن الوجود الخارجي هي ذات الماهية بما هي هي وهذا خلف..

مضافاً إلى عدم تحقق الامتثال من المكلف لاحقاً، لأن متعلق الطلب إن كان هو الماهية الذهنية أي الموجودة في ذهن الطالب فإن العبد لا يستطيع أن يحققها..

دفع الشبهة..

يُستفاد من بعض المتقدمين على الماتن رحمة الله عليه جواب في دفع هذه الشبهة، حاصله:
 أن الطلب يتعلق بذات الطبيعة ولكن يُجعل الوجود الخارجي علةً غائية لتعلق الطلب بالطبيعة، فتتحل جميع الإشكالات المتقدمة في الشبهة، لأن الطلب إذا تعلق بذات الطبيعة فله متعلق، وبما أنها غير موجودة في الخارج فلم يلزم طلب تحصيل الحاصل، ولكن لما جُعل الوجود الخارجي علةً غائية لفعل المولى -وهو الطلب والإرادة- فلا بد للعبد من تحقيق هذه العلة الغائية، وذلك بأن يوجد الطبيعة في الخارج، فتتحل جميع المشكلات التي أشرت إليها في الشبهة..

إلا أن المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الجواب، وذلك لوضوح أن العلة الغائية لما كانت غير داخلية في حيز المطلوب، وإلا لكانت علة مادية وجزءاً من المطلوب، فإذا كانت خارجة عن المطلوب فنسأل: ما هو المطلوب؟
 الطبيعة المجردة عن الوجود ليست إلا الماهية بما هي هي، والمفروض أن متعلق الطلب ليس إلا ما يكون مركباً للمصلحة ومحصلاً للغرض، والماهية بما هي هي ليست كذلك كما تقدم، فلم تتحل المشكلة..

لأجل ذلك اقترح الماتن وحاصل الحل المقترح من قبله:
 أنه تارة نبني على النظرية المنسوبة إلى عموم المشائين من القول بأصالة الوجود، وأخرى نبني على مقولة شيخ الإشراق من أن الأصل هو الماهية، والقول بأصالتها معاً ليس له قائل من الفلاسفة..، توضيح ذلك:

أنه لا شك أن الواحد المتحقق في عالم الأعيان يمكن أن يحلله الذهن إلى شيئين، إلى وجود وماهية كشجر مثلاً، فوقع البحث

بينهم أن هذين المفهومين التحليليين الانتزاعيين أيّ واحد منهما له ما بإزاء في عالم التحقق وعالم الأعيان، فمن قال بأن المتحقق في عالم الأعيان هو الوجود فالمفهوم الآخر مفهوم انتزاعي واعتباري، فيكون الوجود أصيلاً والماهية اعتبارية..، ومن قال بأن العيني الخارجي الذي يترتب عليه الأثر من الإحراق ورفع الضمأ هو الماهية فالماهية أصيلة والوجود اعتباري..

المصنف في مقام الجواب عن الشبهة المتقدمة لا يريد أن يجعل البحث مبنائياً، بل أراد أن يرفع الشبهة على كلا المبنين.. فإن قلنا بأصالة الوجود فالجواب عن الشبهة المذكورة بعد تجنيب احتمالين، الأول: أن يكون متعلق الطلب الطبيعة من حيث هي هي، والثاني: أن يكون متعلق الطلب هو الطبيعة الموجودة في عالم الأعيان، لكيلا يلزم تحصيل الحاصل.. وحينئذ يكون متعلق الطلب في الأوامر عبارة عن الطبيعة التي تؤخذ على نحو ما بها يُنظر لا على نحو ما فيها يُنظر، لأن الطبيعة التي تؤخذ بالنحو الثاني أي ما فيها يُنظر عبارة عن الطبيعة التي يقتصر في النظر إليها إلى ذاتها وذاتياتها، وليست إلا الاحتمال الأول الذي اجتنبناه..

بخلاف ما لو جعلنا المتعلق الطبيعة بلحاظ ما بها يُنظر لأنه تؤخذ حينئذ على نحو المرآتية إلى ما يوجد في الخارج، والطبيعة التي من هذا القبيل لها حظ من الوجود وليس هو الوجود الخارجي في عالم الأعيان، بل هو الوجود التصوري في عالم الذهن، وعدم إمكان التفريق بين الطبيعة التي فيها يُنظر والطبيعة التي بها يُنظر تُؤهم أنه باستثناء الوجود الخارجي لا يبقى إلا الطبيعة من حيث هي هي..، فثبت بهذا البيان انتفاء طلب تحصيل الحاصل من جهة، وانتفاء وجود

المفاهيم ذات التعلق بلا متعلق، وثبت انتفاء كون المتعلق هو الماهية بما هي هي.. هذا هو الجواب الذي يرتضيه المصنف..

درس ١٧٢:

ص ١٣٩، قوله رحمه الله: (وأما بناء على أصالة الماهية، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً..)
تقدم في مقام الجواب عن الشبهة وذكرنا أن الكلام تارة يقع بناء على أصالة الوجود، وأخرى بناء على أصالة الماهية..
والحل فيهما واحد من ناحية أن الطلب والإرادة لَمَّا كانت من المفاهيم ذات التعلق، ولَمَّا كانا أيضاً من نحو الإرادة التشريعية فلا بد أن يتعلقا بشيء غير حاصل وقت الطلب وهذا الشيء غير الحاصل وقت الطلب الذي تعلقت به الإرادة والطلب لا بد أن يكون له قابلية الامتثال من المكلف، وحينئذ بناء على هذه الجهات المتعددة التي لا بد من مراعاتها كان متعلق الطلب عند المصنف هو الماهية التي من خلالها يُنظر إلى الأفراد، فتوسطها صار الطلب ذات تعلق وهذه الماهية لَمَّا أخذت مرآة لرؤية الأفراد بحيث يُراد انطباق تلك المرآة على الأفراد يُنتزع حينئذ -من تعلق الطلب والإرادة بالطبيعة بهذا المعنى- ينتزع الكون والإيجاد لا بمعنى أن الطلب تعلق بالإيجاد، لأن الإيجاد ننقل الكلام إليه فإن كان حاصلاً قبل الطلب فهو طلب تحصيل الحاصل، وإن لم يكن له تحقق أصلاً ولو بالوجود الافتراضي فيلزم انقلاب الطلب من مفهوم ذات تعلق إلى مفهوم لا تعلق له، فلأجل ذلك المتعلق هو ذات الطبيعة لا الإيجاد، لكن الطبيعة لَمَّا أخذت على نحو المرآتية للأفراد انتزعنا في مقام الطلب إيجاد الأفراد والمصاديق لهذه الطبيعة..

وحينئذ لا فرق في ذلك بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهية إلا بتغيير التعبير، فبناء على أصالة الوجود

يُقال: أن الطلب تعلق بإيجاد الطبيعة، وبينما على أصالة
الماهية يقال: أن الطلب تعلق بالماهية التي يُراد تحقيقها في
الخارج..

وبهذا تنحل الشبهة المتقدمة، وما ذكرته بالتأمل به يظهر ما
في كثير من الحواشي في شرح عبارة المصنف بحيث لو دققنا
يكون قد أرجعوا الأمر إلى ما فر منه الماتن، لحملهم (كي
يكون ويصدر) على العلة الغائية والمفروض أن الماتن قد فر
ورفض هذا الحل..

الفصل الثامن: نسخ الوجوب..

ص ١٣٩، قوله رحمه الله: (فصل إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ، على بقاء الجواز..)

وقع الكلام بينهم قديماً في أن الوجوب إذا نُسخ ورُفِع هل يوجد دلالة لدليل الناسخ أو لدليل المنسوخ على حكم من الأحكام؟

مثلاً في بداية الشريعة كان الواجب على المسلم إذا أراد أن يجري محادثة سرية بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله أن يقدم بين يدي هذه المحادثة صدقة، فالحكم الثابت كان عبارة عن وجوب التصدق، ثم بعد ذلك وردت آية تنسخ هذا الحكم (أشفقتم..) دلت على أن رعاية لحال المسلمين رفع الحكم بوجوب الصدقة، فلدينا -إذاً- دليل منسوخ وهي الآية الدالة على وجوب التصدق عند النجوى، وعندنا ناسخ وهي الآية التي رفعت هذا الحكم، فبعد رفع الحكم -وهو الوجوب- هل يوجد ما يدل على ثبوت حكم آخر بعد رفع الإيجاب؟

قيل بأن الدليل المنسوخ يدل على بقاء الجواز، بتقريب: أن الوجوب الذي كان ثابتاً قبل النسخ مركب من جنس وفصل، فجنسه عبارة عن طلب الشيء، وفصله عبارة عن عدم الترخيص في الشيء، وعندما جاء الدليل الناسخ ورفع الوجوب فهو في الواقع رفع ما به يمتاز الوجوب عن غيره أي الفصل، فإذا كان الدليل الناسخ قد رفع فصل الوجوب فيبقى طلب الشيء المستفاد من الدليل المنسوخ على حاله من دون أن يناله يد الرفع والنسخ، وبهذا يثبت أن نسخ الوجوب لا يزيل مطلق دلالة الدليل المنسوخ فيبقى الدليل المنسوخ دالاً على طلب الشيء، وطلب الشيء يُرادف الجواز، فيبقى المسلم يجوز له أن يُقدم صدقة بين يدي النجوى..

لا يقال: إنه بمجيء الدليل الناسخ يرتفع كلُّ من الفصل والجنس، إذ لا يُعقل رفع الفصل وبقاء الجنس لوحده لما ثبت في محله أن ما لا فصل له لا جنس له..، فإذا ارتفع الفصل في المقام لا يبقى الجنس، لأنه يُقال: بارتفاع فصل الوجوب سوف يحل محله فصل آخر وهو ما يدل على بقية الأحكام التي تشترك في جنس طلب الشيء، فلم يبقى الجنس بلا فصل..

المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا النمط من الاستدلال لما تقدم مراراً من أن الوجوب من المفاهيم البسيطة التي لا تتركب من جنس وفصل، لأن الأجناس والفصول تقال في حق الحقائق العينية والوجوب من الأمور الاعتبارية، فهو لا تتركب فيه، ولأجل ذلك لم يتعرض في المقام لهذا الدليل فضلاً عن مناقشته..

وعليه فيرى أنه بعد ارتفاع الوجوب يبقى كل واحد من الأحكام الأربعة محتملاً إلا إذا دلت قرينة خاصة على التعيين، أما مجرد دليل الناسخ أو المنسوخ فلا دلالة له على تعيين أحد الأحكام..

إن قلت: لدينا دليل عام على التعيين، وهو عبارة عن الاستصحاب، بتقريب: أنه قبل نسخ الوجوب كان الجواز بالمعنى الأعم ثابتاً لأن كل واجب جائز، فبعد نسخ الوجوب نشك في ارتفاع الجواز فنستصحب بقاء الجواز، والاستصحاب في المقام قرينة عامة وليس من القرائن الخاصة التي هي شأن الفقه..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن ذلك: أنه لا يخلو في المقام إما أن يُراد إجراء استصحاب الجزئي، أو يُراد إجراء استصحاب الكلي، فإن أُريد الأول فأركان الاستصحاب غير تامة؛ لأن الجزئي عبارة عن الجواز الخاص لا الجواز بالمعنى الأعم، والجواز الخاص بمقتضى دليل الناسخ مقطوع الارتفاع، فالشك بالبقاء غير متوفر فلا يجري الاستصحاب.. وإن أُريد إجراء استصحاب الكلي وهو الجواز بالمعنى الأعم، فهذا من القسم الثالث من استصحاب الكلي..، سوف يأتي في التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب أن استصحاب الكلي على ثلاثة أنواع، اصطلح على النوع الأول باستصحاب الكلي القسم الأول، وهذا بالاتفاق -عند من يرى حجية الاستصحاب- يجري، وأطلق على النوع الثاني استصحاب الكلي القسم الثاني وهذا وقع الخلاف في جريانه والمشهور على الجريان، وأطلق على النوع الثالث استصحاب الكلي القسم الثالث وقد وقع الخلاف في جريانه والمشهور العدم..

وما نحن فيه من استصحاب الكلي القسم الثالث، إذ هو نظير ما لو علمنا بوجود إنسان في المسجد لوجود زيد، ثم علمنا بخروج زيد ولكن احتملنا دخول عمرو مقارناً لخروج زيد، ففي هذه الحالة لا يجري استصحاب بقاء زيد للعلم بخروجه، فوقع الكلام في إجراء استصحاب بقاء الإنسان..، سوف يأتي في محله أن هذا النوع من الاستصحاب لا يجري.. ومقامنا من هذا القبيل، لأننا نعلم بوجود الجواز بالمعنى الأعم في ضمن الوجوب، وعلمنا بارتفاعه ولكن احتملنا تحقق حكم آخر مقارناً لارتفاع الوجوب..

إن قلت: سوف يأتي في التنبيه المذكور ويختار الماتن جريان استصحاب الكلي من القسم الثالث إذا كان التفاوت بين مقطوع

الارتفاع ومحتمل الحدوث من قبيل التفاوت في الشدة والضعف، كالتفاوت بين بياض الثلج وبياض العمامة، وفيما نحن فيه الحكم المرتفع هو الوجوب والحكم المحتمل هو الاستحباب، والتفاوت بين الوجوب والاستحباب في الشدة والضعف، فهذا مستثنى من عدم جريان استحباب الكلي القسم الثالث..

قلت: سوف يأتي في محله أنه يُشترط في جريان الاستحباب وحدة القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً، ووقع الكلام في مناط الاتحاد على ثلاثة أقوال، قول بكونه هو النظرة العقلية، وقول بكونه هو النظرة العرفية، وقول بكونه هو لسان الخطاب، وسوف يختار الماتن من بين هذه الأقوال أوسطها يعني النظرة العرفية..

وحينئذ الوجوب والاستحباب وإن كان بحسب نظر العقل من الأمور المتجانسة المختلفة شدةً وضعفاً، ولكن بحسب العرف الوجوب ضد للاستحباب، فلم يحصل اتحاد بحسب نظر العرف فلا يجري الاستحباب..

درس ١٧٣:

الفصل التاسع: الواجب التخييري.

ص ١٤٠، قوله رحمه الله: (فصل إذا تعلق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء، فهي وجوب كل واحد على التخيير..).
يقع الكلام في هذا الفصل حول تفسير حقيقة الوجوب التخييري، وقبل بيان الأقوال في المسألة لا بأس بتمهيد أمرين: الأمر الأول: يرتبط بالجواب عن سؤال حاصله: لماذا عقدوا بحثاً لتفسير حقيقة الوجوب التخييري؟، ولماذا لم يعقدوا بحثاً في تفسير حقيقة الوجوب التعييني؟

في الجواب عن هذا السؤال ذكر أنه لما كان الواجب التخييري يجوز تركه إلى بدل، فيتضمن الوجوب التخييري تناقضاً وتهافتاً في حد ذاته، باعتبار أنه من جهة واجب والواجب لا يجوز تركه، ومن جهة أخرى جاز تركه، فعقدوا فصلاً ومبحثاً لتفسير حقيقة الوجوب التخييري لكي يرفعوا شبهة هذا التهافت الداخلي..

الأمر الثاني: ثبت في الفلسفة أنه لا يمكن للمعلول الواحد أن يتأثر من علتين مستقلتين، بلا فرق بين صورة اجتماع العلتين، وبين صورة تعاقبهما، ويقصد من المعلول في هذه القاعدة المعلول الشخصي لا المعلول النوعي، فالواحد شخصاً لا الواحد نوعاً يستحيل أن يتأثر من علتين مجتمعتين أو متعاقبتين..

أما في صورة اجتماعهما كما لو حصلت الحرارة في وقت واحد من الشمس والحركة، بحيث يكون كل واحد من الشمس والحركة مؤثراً على وجه الاستقلال، فالوجه في امتناعه هي قاعدة السنخية بين العلة والمعلول، فإن الحرارة الشخصية لا يمكن لها أن تسنخ أمرين متغايرين، فإن كان هذا الشخص من

الحرارة مسانخاً للحركة -مثلاً- فلا يمكن أن يكون مسانخاً للشمس فلا يصدر منه..

ومنه يفهم عدم جواز ذلك في صورة التعاقب، إذ ما دام الحديث عن المعلول الشخصي لا يمكن أن يتأثر هذا الشخص من علتين متغايرتين بحيث تؤثر إحداها في حدوثه والأخرى في بقاءه، وهذا لما ثبت في محله من أن المعلول الشخصي لا بد من أن يُسأنخ العلة، وإلا لصدر كلُّ شيء من كل شيء، وتقدم في بحث الصحيح والأعم التفريق بين قاعدتين متشابهتين في المقام..

إذا اتضح ذلك، ففي تفسير الواجب التخييري يوجد احتمالات بل أقوال خمسة..

القول الأول: أن الواجب التخييري مرده إلى وجوب كلِّ واحد من العذلين على وجه التخيير، بمعنى أنه يجوز ترك أحدهما بفعل الآخر..

القول الثاني: أن الواجب التخييري مرده إلى وجوب لواحد لا على وجه التعيين..

والفرق بين هذا القول وبين سابقه أن الوجوب في السابق متعدد، بينما في هذا اللاحق لا يوجد إلا وجوب واحد، لكن متعلق هذا الوجوب هو غير المعين..

القول الثالث: أصحاب هذا القول الثاني اختلفوا على رأيين، نشأ من تفسير عدم التعيين، فجماعة ذهبوا إلى عدم التعيين المفهومي، وآخرون ذهبوا إلى عدم التعيين المصداقي..

ففي أحد القولين يكون الواجب الذي تعلق به الوجوب غير معين مفهوماً، فلعدم تعيينه المفهومي صار محتمل الانطباق

على كلّ واحدٍ من العدلين، وفي الرأي الآخر لا شبهة ولا قصور في المفهوم، وإنما المصداق لا تعين له..

القول الرابع: أن الوجوب التخييري عبارة عن وجوبين، فيشترك مع القول الأول في تعدد الواجب غايته على القول الأول كان ترك أحدهما مشروطاً بفعل الآخر، بينما على هذا القول الرابع لا يوجد اشتراط في الوجوب وإنما في مقام الامتثال يسقط أحدهما بفعل الآخر من دون أن يكون هناك اشتراط في عالم الجعل..

القول الخامس: أن مرد الواجب التخييري إلى واجب تعييني، غاية الأمر ما يُسمى بالواجب التخييري معينٌ عند الله، فالوجوب تعلق بشيء واحد ليس إلا، لكن ذلك لم يصل إلينا.. وهذا القول الخامس تبرأ منه كل من نُسب إليه، فالأشاعرة ينسبونه إلى المعتزلة، والمعتزلة ينسبونه إلى الأشاعرة..

في مقام تحقيق هذه الأقوال، وبيان الصحيح منها يقول الماتن
رحمة الله عليه:

أنه في الواجبات التخييرية الواردة في الشريعة الإسلامية كخصال الكفارة، يُحتمل في مقام الثبوت احتمالان..

الاحتمال الأول: أن يكون هناك غرض واحد قابل لأن يُستوفى بكل واحدٍ من العدلين أو العدول..

الاحتمال الثاني: أن يكون لكل واحد من العدلين أو العدول غرض يخصه..

فإن كان لاحتمال الأول هو الثابت في الواقع ونفس الأمر، فحينئذ سوف يتحول التخيير الشرعي إلى تخيير عقلي، توضيح هذين الاصطلاحين:

أن التخيير العقلي يكون في الحكم المتعلق بواحد له قابلية الانطباق على أفراد كثيرة، كما لو قال المولى (جنني بإنسان) فإذا لم يلحظ خصوصية في الإنسان موجبة لتخصيصه بحيث يصبح المتعلق هو الحصة فالعقل يحكم بأن المكلف في مقام الامتثال مخير بالإتيان بأي فرد من أفراد الإنسان..
والمقصود من التخيير الشرعي هو التخيير المأخوذ في لسان الخطاب، بحيث يدلل عليه بمثل كلمة (أو) كما هو الحال في خصال الكفارة..

إذا اتضح المراد من الاصطلاحين..

بناء على الاحتمال الثبوتي الأول أعني وجود غرض واحد فبمقتضى أن الغرض الواحد لا يترتب إلا على واحد فيكون الواجب في الواقع هو الجامع بين العدلين أو العدول، وإلا لصدر الواحد من الكثير، فإذا صار الواجب هو الجامع يكون ذلك عين التخيير العقلي، لأن الجامع حينئذ يكون له حصص وأفراد في تطبيق الجامع على الحصص والأفراد يحكم العقل بالتخيير..

إن قلت: هذا الاحتمال الثبوتي يدفعه مقام الإثبات، إذ أنه في مقام الإثبات ورد التخيير في لسان الدليل بمثل (أو)..
قلت: إن هذا التخيير في لسان الدليل جاء لبيان أن المتعلق هو الجامع وأن أفراد الجامع هي ما ذكر في لسان الدليل..
وبعبارة أخرى: أفراد الجامع ومصاديقه، تارة تكون معلومة للمكلف بلا حاجة إلى تدخل الشارع كما لو قال: (أكرم إنسان)، وأخرى لا تكون كذلك فيحتاج الشارع إلى الإشارة إليها في لسان الخطاب، وهذا لا يضر في رجوع كلا النوعين إلى التخيير العقلي، فمرجع التخيير الشرعي هو التخيير العقلي..

أما بناء على الاحتمال الثاني، وهو أن يوجد لكل واحد من العدلين -مثلاً- غرض يخصه، الأغراض المتعددة يمكن أن تصور على نحوين..

أحدهما: ما كان من سنخ الأغراض القابلة للاجتماع، كما هو الحال في الغرض القائم في الصلاة والقائم في الصيام فإن هذين الغرضين يقبلان الاجتماع فإذا صلى وفي نفس الوقت صام يستوفي كلا الغرضين، في مثل هذا النحو لا بد من أن يكون كل واحد منهما واجباً على نحو التعيين لا التخيير..

الثاني: الأغراض المتضادة في مقام التحقق، بمعنى أنه لا يمكن استيفاءهما معاً ويكون استيفاء أحدهما مانعاً عن استيفاء الآخر، نظير الأرض القابلة لنوعين من الثمر لكن إذا انتجت ثمرة فلا يمكن لها أن تنتج الأخرى..

هذا النحو الثاني يكون قابلاً للتخيير، باعتبار أن إيجاب كل واحد من العدلين على وجه التعيين يتنافى مع التضاد القائم بين الغرضين، فحينئذ يخير المولى لتحصيل أي واحد من الغرضين..

فإذا بنينا على الاحتمال الأول يكون الواجب هو شيئاً واحداً معيناً، غاية الأمر في مقام الانطباق هذا الواحد يصلح للانطباق على كثيرين لكونه جامعاً بينها، فهذا البيان تبطل جميع الأقوال الخمسة المتقدمة، لأنها مبنية على وجود وجوب تخييري شرعي بحده، فإذا انتفى ذلك فلا مجال لها..

بناء على الاحتمال الثاني وهو أن يكون الغرض المترتب على كلا العدلين متعدداً، يختار الماتن من بين هذه الأقوال القول الأول، ويبطل سائر الأقوال الأخرى، أما تناسب هذا الاحتمال مع القول الأول فواضح، باعتبار أن التضاد بين الغرضين في مقام الاستيفاء لا يمكن أن يوجب كلا الفعلين معاً، فلا بد من

إيجاب أحدهما مشروطاً بترك الآخر لمكان التضاد، فهذا الاحتمال الثبوتي يتناسب مع القول الأول..

درس ١٧٤:

ص ١٤١، قوله رحمه الله: (.. فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً..)

ذكرنا أقوالاً خمسة في تفسير حقيقة الواجب التخيري، واتضح لدينا أنه على تقدير وحدة الغرض والملاك يرجع الوجوب التخيري إلى ما يسمى بالتخيير العقلي، وعلى تقدير تعدد الملاك فيختار الماتن رحمة الله عليه من بين الأقوال الخمسة المتقدمة القول الأول، وما نسب إلى شيخنا الأستاذ من أن الآخوند يختار القول الأخير نحمله على الخطأ المطبعي..

وحيث فتكون النتيجة ينبغي أن تُبحث في مقامين:

المقام الأول: في أن مرجع التخيير الشرعي إلى القول الأول.
المقام الثاني: أن سائر الأقوال باطلة.

أما الكلام في المقام الأول، فخلاصته: أن حقيقة الوجوب لَمَّا كان مرجعها إلى عدم جواز ترك الفعل، فهذه الحقيقة يُحافظ عليها في حالة تعدد الغرض، غاية الأمر لَمَّا كانت الأغراض متضادة في مقام الامتثال والتحقق كان الإتيان بأحدهما كافياً في مقام الامتثال، فكل واحد من عدلي الوجوب التخيري كالواجب التعيني لا يجوز تركه، وإنما الفرق في أن الواجب التعيني لا بدل له بينما الواجب التخيري له بدل، فيشتركان في حقيقة واحدة وهي عدم جواز الترك، لكن لَمَّا كان للواجب التخيري بدلٌ للحفاظ على البدلية جاز ترك أحد المتعلقين بإتيان بدله، فبهذا المعنى حافظنا على حقيقة كون الوجوب مهما كان وبأي معنى فُسِّر لا يجوز تركه، وبهذا ثبت القول الأول..

أما بطلان سائر الأقوال الأخرى، فقد كان منها وجوب الواحد لا بعينه مفهوماً أو مصداقاً، والأول منهما واضح البطلان باعتبار أن الواحد غير المعين مفهوماً إن كان عبارة عن الجامع فيرجع ذلك إلى ما ذكرناه عند وحدة الغرض والمفروض أن بحثنا على تقدير تعدد الغرض، وإن لم يكن المقصود من الواحد لا بعينه مفهوماً ما يرجع إلى الجامع والكلي الطبيعي المنطبق على كل واحد من العدول خارجاً فما ليس كذلك لا يصح أن يتعلق به التكليف، لأنه حينئذ يكون من المعقولات الثانية والحال أن متعلق التكليف كما ذكرنا مراراً ينبغي أن يكون مركباً للغرض والمصلحة..

وأما الواحد لا بعينه مصداقاً فهذا في حد ذاته مستحيل، لأن المصداق الخارجي لا بد أن يكون معيناً لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، ولذا امتنع وجود ما يُسمى بالفرد المردد، لأنه لا هوية له ولا ماهية، ما هو موجود خارجاً هو هو لا هو أو غيره..

أما القول الثالث، وهو دعوى أن الوجوب التخييري هو الوجوب التعيني غاية الأمر يسقط كل واحدٍ منهما بإتيان الآخر، ففي خصال الكفارة كل واحد من الخصال واجب تعييناً، لكن عند إتيان أحد الخصال تسقط البقية..

ففيه أنه: هل يوجد في كل واحدٍ من الخصال غرض يخصه، أو يوجد في المجموع غرض واحد، أو أن الغرض قائم في واحد منها والبقية لا غرض فيها؟

لا مجال إلى الثالث قطعاً إذ أن انتفاء الغرض من بقية الخصال يؤدي إلى عدم إيجابها لا تعييناً ولا تخييراً، وأما لو كان هناك غرض واحد قائماً في الجميع فلرجع ذلك إلى التخيير العقلي كما أسلفنا..

أما لو كان في كل واحد من الخصال غرض يخصه، فلا يخلو، إما أن تكون سائر الأغراض قابلة للاستيفاء مع الإتيان بإحدى الخصال، أو لا تكون قابلة للاستيفاء، على الأول فلا وجه للسقوط، وإن كانت غير قابلة للاستيفاء فيرجع ذلك إلى ما ذكرناه من تضاد الأغراض في مقام التحقق والاستيفاء، وحينئذ يتضح حكمه مما تقدم وهو جواز تركه إلى بدلٍ، وجواز الترك إلى بدل لا يتناسب مع الوجوب التعييني..

وأما القول الرابع من الأقوال الباقية فيكون الخامس، فهو ما تبرأ منه كل من نُسب إليه، وهو أن الواجب شيء معين في علم الله وإتيان المكلف به يكشف عنه..

هذا القول واضح البطلان، لأنه إن كان كل واحد من العدلين أو العدول وافياً بالغرض فلا وجه للتعين حتى في علم الله، وإن لم يكن الوافي بالغرض إلا واحداً فحينئذ لو اختار ثلاثة مكلفين كل واحد منهما خصلة من خصال الكفارة لوجب القول أن أحدهم قد امتثل والآخرين لم يمتثلا.. وبهذا تم الكلام في تفسير حقيقة الوجوب التخييري..

ص ١٤١، قوله رحمه الله: (بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر، أو لا؟)

في ختام هذا الفصل يتعرض الماتن رحمة الله عليه للتخيير بين الأقل والأكثر، هل هو ممكن أو لا؟

وهذا من الأبحاث المثمرة باعتبار أنه ورد في الفقه في أكثر من مورد ما ظاهره التخيير بين الأقل والأكثر، فعلى القول بالإمكان يؤخذ بهذا الظهور، وعلى القول بالامتناع يُرفع اليد عن هذا الظهور..

ثم ينبغي أن يُعلم أن التخيير بين الأقل والأكثر يكون ما به الامتياز بين الأقل والأكثر هو عين ما به الاشتراك، وذلك لأن التخيير بين الأقل والأكثر يقع في موردين:

المورد الأول: في الكم المقداري، كما هو الحال في الخط القصير والخط الطويل..

المورد الثاني: في الكم العددي، كتخيير المصلي بين تسبيحة واحدة وثلاثة تسبيحات..

ففي المورد الأول يفترق الخط الطويل عن القصير في الامتداد الطولي، وهذا الامتداد الطولي هو عين ما به الاشتراك، لأن الكم المقداري عبارة عن الامتداد الطولي..

كيف ما كان، ذهب جماعة إلى القول بامتناع التخيير بين الأقل والأكثر، فليس لأستاذ الهندسة أن يخير طلابه بين رسم خط قصير وخط طويل، وليس للمولى أن يخير بين تسبيحة وواحدة وثلاث تسبيحات..

والوجه في استحالة ذلك: هو أن المكلف برسمه للخط القصير لا يخلو، إما أن يحصل الامتثال، أو لا يحصل، فإن حصل الامتثال فيسقط التكليف، وإن لم يحصل الامتثال برسم القصير فلا معنى لجعله طرفاً في التخيير، فلو كان الغرض قائماً بالطويل فلا معنى للتخيير بينه وبين الصغير، وإن كان الغرض قائماً بالقصير فيخرج الطويل عن دائرة التخيير..، وباعتبار أن رسم الطويل لا بد أن يمر برسم الصغير فدائماً يكون الصغير مسقطاً للتكليف..

بخلاف التخيير بين المتباينين فإن كل واحد منهما لو كان وافياً بالغرض، فإن كان الغرض واحداً كان التكليف متعلقاً بالجامع ومرجعه إلى التخيير العقلي، وإن كان في كلّ واحد منهما غرض يخصه مع تضادهما في مقام التحقق والامتثال أمكن التخيير الشرعي بينهما..

ص ١٤٢، قوله رحمه الله: (.. لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر..)

حاصل الجواب الذي تبناه المصنف تبعاً لغيره من المحققين أنه: في مقام الثبوت يمكن أن يوجد غرضان متعددان كل واحد منهما يترتب على المقدار المعين بحدّه، فالغرض القائم بالأقل قائم فيه بشرط لا أي بشرط عدم الزيادة، والغرض الآخر قائم في الأقل بشرط شيء أي بشرط الزيادة، فرجع الأقل والأكثر في الواقع إلى المتباينين لما ثبت في محله من أن اعتبارات الماهية متباينة، فالشيء بشرط لا يباين الشيء نفسه بشرط شيء، ومن هنا صح أن يكون التصور قسيماً للتصديق مع أن كلاً من التصور والتصديق عبارة عن الحضور في الذهن، غاية الأمر الحضور في الذهن إن كان بشرط لا أي بشرط عدم الحكم فهو تصور، وإن كان بشرط شيء أي بشرط الحكم هو تصديق، والقسيم يباين قسيمه..

فاذاً في مقام الثبوت والواقع هناك غرضان أحدهما يترتب على تسبيحة واحدة إن كانت لوحدها، والآخر يترتب على التسبيحة إن انضمت إليها تسبيحتان، وعليه فلا مانع من التخيير بين التسبيحة والثلاث..

درس ١٧٥:

ص ١٤٢، قوله رحمه الله: (إن قلت: هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة..) اتضح أن شبهة عدم إمكان التخيير بين الأقل والأكثر نشأت من أن الأقل لو كان وافياً بالغرض لسقط التكليف وكان ضميمة الزائد إليه من باب الضميمة على الواجب، وإن كان الغرض لا يتحقق بالأقل فلا وجه لوقوعه عدلاً للتخيير..

وكان حاصل الجواب: أنه من الممكن ثبوتاً أن يكون هناك غرض يتحقق بالأقل تارة وبالأكثر أخرى، لكن كان تحققه بالأقل بحدّه وكان تحققه في الأكثر بحدّه، وبهذا يتضح إمكان التخيير في غير الركعتين الأوليين بين تسبيحة وثلاث، وكذا الحال في بعض أخبار النرح حيث خيرت بين أربعين وخمسين، ومن قال باستحالة التخيير بين الأقل والأكثر حمل النص على الترديد من الراوي واتضح أنه بعد إمكان ذلك لا وجه لمثل هذه المحامل والتأويلات..

إن قلت: إن الحل الذي ذكره الماتن غير مطرد في جميع موارد الأقل والأكثر، وذلك لأن الأقل والأكثر تارة يكون حصولهما على نحو الوجود الدفعي كما لو رسم المكلف خطأً طويلاً بشكل متصل فإن الأقل والخط القصير وإن حصل في ضمن لطويل لكن باعتبار الوجود الدفعي لم يحافظ القصير على حدّه، وأخرى يكون على نحو الوجود التدريجي الذي يتخلل العدم بين الوجودات كما هو الحال في التسبيحات الثلاث وكما هو الحال في رسم خط طويل مع فاصل..

إذا اتضح الفرق بين هذين النوعين، فإن حل المصنف لشبهة الاستحالة بالاعتماد على دخالة القصير بحدّه في استيفاء الغرض إنما يتم في النحو الثاني لأنه في النحو الأول لأجل الدفعية وعدم تخلل الفاصل لم يحافظ القصير على حدّه، وعليه فلا يكون الجواب مطرداً في جميع الأنحاء..

قلت: في مقام الجواب عن هذا الإشكال بعدم الاطراد يرى الماتن رحمة الله عليه أن الشيء بحدّه لم يفهم المقصود منه للمستشكل، فتوهم أن المقصود من الشيء بحدّه هو أن يكون له وجود مستقل عن وجود الشيء الآخر، وهذا التفسير للشيء

بحده لا ينسجم مع الوجود الدفعي الاتصالي، لأن القليل الموجود في ضمن الكثير على نحو الاتصال ليس له وجود مستقل، ولكن ليس هذا هو المقصود من وجود الشيء بحده، بل المقصود ما أشرنا إليه من اعتبارات الماهية، واعتبارات الماهية تحكي عن أنحاء من الصور المتباينة وليس لها دخالة بكفية الوجود خارجاً، فلأجل ذلك تنطبق على الوجود الدفعي والوجود التدريجي، فالخط القصير المرسوم في ضمن الطويل من دون تخلل السكون وإن كان خارجاً ليس له امتياز ولكنه في الذهن بمجرد قولنا القصير ولو في ضمن الطويل فله حدٌ يمتاز به..

ثم في الختام يقول: هذا الكلام الذي ذكرناه في توجيه التخيير بين الأقل والأكثر إنما يتم لو كان الغرض قابلاً للاستيفاء في كلٍّ من الأقل والأكثر بحدّهما، أما لو فرض أن استيفاء الغرض لا يكون إلا بالأقل فالزيادة حينئذ لا يمكن أن تكون عدلاً للأقل، فلو جاء المكلف بالزائد فقد يكون الزائد مضراً كما لو كان الغرض يترتب على الأقل بشرط لا، فتتصف بحكم تكليفي كالحرمة أو بحكم وضعي كالبطلان، وقد يكون الغرض يترتب على الأقل لا بشرط فلا تكون الزيادة مبطلّة ولا محرمة نعم قد تتصف بالاستحباب إذا انطبق عليها عنوان مستحب كالذكر وما شابه ذلك..

وبهذا تم الكلام في بحث الواجب التخييري..

استدراك من درس ١٧٦:

في الواقع هذه الشبهة التي ذكرت بعنوان (إن قلت) يمكن أن تُصور على نحوين..

النحو الأول: ما هو مذكور في الكتاب، حيث سلم بحل المصنف المعتمد على دخالة الشيء بحده في الغرض فيما لو

كان وجود الأقل في ضمن الأكثر مأخوذاً على وجه الدفعية، ولم يسلم بجواب المصنف فيما لو أخذ على وجه التدريجية، لأنه في الأخذ التدريجي الذي مرجعه إلى تخلل السكون بين الوجود القصير والوجود الزائد على القصير الذي يتقوم به الطويل، فما دام السكون متخللاً فالقصير سوف يحصل ومع حصوله يسقط الغرض، فيكون الإتيان بالزائد بعد ذلك تدرجاً إتياناً بشيء خارج عن الغرض، وبما أنه هذا الشيء مأخوذ على نحو القضية الدائمة لأنه في الوجود التدريجي دائماً وأبداً نمر بالأقصر قبل وجود الزائد، فداًئماً سوف يسقط الغرض قبل الإتيان بالزائد، فالحل المتقدم إذاً لا ينفع..

فتصوير الشبهة بحسب عبارة الماتن نشأت من مسقطية الأقل للغرض، فيكون وجود الزائد خارجاً عن الدخالة في الغرض.. وأما البيان الذي ذكرته في الشرح فانعكس الأمر فيه إذ في بيان المصنف كان الإشكال في الوجود التدريجي بينما في بيان الشرح كان الإشكال في الوجود الدفعي هذا من جهة، ومن جهة أخرى الشبهة في بيان المصنف انصبت على الزائد بينما في بيان الشرح انصبت على الأقل..

وسبب هذه المخالفة أنني في بداية البحث أوقعت الشبهة على الوجود الدفعي، فالشبهة يمكن أن تتعاكس..

يبقى الكلام في حل شبهة المصنف بحسب بيانه: فلما كانت المشكلة في الزائد على القصير في الوجود التدريجي من حيث إنه دائماً لا يكون له دخالة في الغرض لحصوله الدائم بعد سقوط الغرض..

فالجواب عن ذلك: أنه لما اتضح أن المقصود من قوله (بحده) هو الإشارة إلى اعتبارات الماهية لا إلى الوجود الخارجي، وكان مرجع ذلك في الواقع إلى التباين بين طبيعتين محصلتين

للغرض، فحينئذ إذا حصل الأقل - وهو الخط القصير - وأردف ذلك - ولو بعد تخلل السكون - بالزيادة المقومة للطويل، فلو كان القصير بشرط لا هو المحصل للغرض فلما حصل الغرض عند رسم الطويل ولو مع تخلل السكون، فيمكن أن يخير بين القصير والطويل..

الفصل العاشر: الوجوب الكفائي.

ص ١٤٣، قوله رحمه الله: (فصل في الوجوب الكفائي: والتحقيق أنه سنخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد..).
 كما وقع الاختلاف في تفسير حقيقة الوجوب التخييري وقع الاختلاف في تفسير الوجوب الكفائي، والشبهة بالوجوب الكفائي نشأت في أن الفقهاء اتفقوا على أن الواجب الكفائي لو تكفله من به الكفاية سقط عن الجميع ولو تركه الجميع أثموا..
 وصدر هذه المقولة يتنافى مع ذيلها فإن السقوط من تكفل البعض به يقتضي عدم الوجوب على الجميع، وعصيان الجميع يقتضي أنه واجب على الجميع..

هناك محاولات متعددة للجواب عن هذه الشبهة، منها ما ذكره جمال الملة والدين على شرح العضدي، حيث ذهب إلى عدم وجود منافاة بين الصدر والذيل باعتبار أن متعلق الوجوب بحسب ما قام به المقنن أولاً هو البعض المبهم، ثم بترك الجميع يتحقق ترك البعض المبهم، لكن المقنن لما رأى عدم إمكان معاقبة البعض المبهم قام وعاقب الجميع..
 ومما تقدم في الواجب التخييري يتضح بطلان هذا التفسير، إذ أن المبهم والمردد لا ماهية ولا هوية له هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن عقاب الجميع مع الوجوب على البعض ظلم..

التفسير الثاني: ما اختاره قطب الدين الشيرازي، وحاصله أنه في الواجب التخييري الوجوب تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع نظير العام المجموعي، لا أنه تعلق بالجميع ليحصل الانحلال للتكليف بعدد الأفراد، ولا أنه تعلق بالبعض المبهم لعدم إمكانه، فتحصل أن متعلق الوجوب هو المجموع بما هو مجموع، وحينئذ لو تُرك الامتثال ولم تتحقق الطبيعة المطلوبة

خارجاً فالمأثوم والمستحق للعقاب أولاً وبالذات هو المجموع
وثانياً وبالعرض هو الجميع، أما أن المجموع يستحق العقاب
أولاً وبالذات لكون التكليف متعلقاً بالمجموع، وأما استحقاق
الجميع ثانياً وبالعرض فلدخول كل فرد في ضمن عنوان
المجموع، وعليه فلا تنافي بين الصدر والذيل..

يمكن المناقشة في هذا التفسير بحصول خلط بين نوعين من
الأغراض، النوع الأول: الأغراض التي لا تحصل إلا
بالمشاركة كما هو الحال في رفع الصخرة الثقيلة، والنحو
الثاني الأغراض التي تحصل بدون المشاركة، والواجب
الكفائي من الثاني ضرورة اتفاق الفقهاء على الامتثال بأداء
البعض ولو بدون مشاركة..

فإذا كان الغرض من قبيل الأول لا محيص عن كون متعلق
التكليف هو المجموع بما هو مجموع بخلافه على الثاني..

التفسير الثالث: ما يراه المصنف مقتضى التحقيق، فهو يرى
أن الوجوب الكفائي سنخ وجوب لا يوجد اختلاف بينه وبين
الوجوب العيني في المتعلق لكي نبحت أن المتعلق هو المجموع
أم البعض المبهم، بل هو سنخ وجوب تعلق بكل واحد، فإذا
تعلق بكل واحد فيتحقق العصيان بتخلف الجميع، ولكن كان
على نحو يسقط بامتثال البعض، وهنا أمران بحاجة إلى شرح..
الأول: إذا كان المتعلق هو كل واحد ما معنى السقوط بإتيان
البعض؟

الجواب: أن هذا السقوط ليس من باب انتفاء الموضوع كما في
تحول الخمر إلى خل، وليس من باب السقوط بوجود المانع
كما في طرو الحيض على المرأة، بل هو من السقوط من باب
تحقق الغرض سنخ غرض واحد يقتضي الطلب من الجميع،

متعلق الخطاب في الوجوب الكفائي هو عين متعلق الخطاب في الوجوب العيني غاية الأمر هنا الغرض كان بحالة يتحقق من البعض، لكن لما لم يكن للبعض خصوصية في تحقيق الغرض وجه الخطاب إلى كل واحد..

الثاني: ما المقصود من قوله (سنخ وجوب)؟
الوجوب من المفاهيم البسيطة الاعتبارية التي لا جنس ولا فصل لها.. يأتي عليه الكلام..

درس ١٧٦:

الأمر الثاني الذي يحتاج إلى توضيح قوله في المتن (أن الوجوب الكفائي سنخ من الوجوب) وتكرر مفاد هذه العبارة في بحث الوجوب التخيير، والمقصود من (السنخ) ليس هي النوعية المنطقية لما ثبت في محله من أن الوجوب من الأمور الانتزاعية البسيطة والبسائط لا جنس ولا فصل لها، وما لا محصل ولا مميز له لا نوع له، فإذاً ليس المراد من السنخ هنا النوعية..

ويؤكد ذلك ما حقق في بحث المعنى الحرفي حيث اتضح لنا سواءً قلنا بمقولة الماتن من أن الوضع في الحروف عام والموضوع له كذلك (رأي المصنف)، أو قلنا بمقولة المشهور وأدرجنا المعاني الحرفية تحت القسم الثالث من أقسام الوضع..، على كل حال المعنى الحرفية معاني نسبية متقومة بمنتسبين والوجوب معنى حرفي متقوم بمنتسبين بحيث أن كل نسبة يبدعها الذهن تكون مغايرة لنسبة أخرى يبدعها الذهن، ولو كانت كلا النسبتين تشتركان في عنوان الابتداء مثلاً، وما كان كذلك لا يكون نوعاً إذ النوع هو الحقيقة المشتركة بين أفراد وعرفت أن المعاني النسبية لا اشتراك فيها..

وإنما المقصود من السنخ في المقام هو المعنى العرفي من النوع، فالوجوب الكفائي كيفية ونسبة حرفية لا تختلف عن

الوجوب العيني في المتعلق كما توهم جمال الدين والقطب الشيرازي، بل المتعلق في كليهما هو كل واحد من المكلفين غاية الأمر كان الغرض المتحقق في الواجب الكفائي بحيث يسقط بإتيان البعض، لأن الغرض أخذ في مقام الثبوت وتشخيص الملاكات على نحو صرف الوجود، فبمجرد ما يتحقق الغرض يسقط التكليف وإن كان التكليف متعلقاً بكل فرد، ولازم ذلك أنه إذا ترك الجميع أن يستحقوا العقاب بأجمعه وإذا امتثل واحد استحق الثواب ولم يستحق الباقي العقاب لتحقق الغرض، وإذا جاء الجميع بالفعل معاً يستحق بأجمعهم الثواب ويكون الغرض منتسباً إلى مجموعهم..

وهذا ما تقتضيه قاعدة توارد العلل على معلول واحد، فمثلاً رفع يدي بالحجر علة لارتفاعه، ورفع جماعة أيديهم به يصبح كل واحد منهم جزء علة في تحقق ارتفاع الحجر، هذا معنى أنه إذا تواردت علل متعددة على معلول واحد تنقلب العلة التامة إلى جزء علة..

هنا كلام لبعضهم: أنه يوجد في كلمات الماتن رحمة الله عليه في الكفاية تهافت، حيث إنه مراراً طبق قاعدة السنخية بين العلة والمعلول، وبين قاعدة السنخية وقاعدة توارد العلل على معلول واحد تقتضي التداخل يوجد تهافت ظاهر، توضيحه.. الشمس في حد ذاتها علة مستقلة للحرارة، والحركة في حد ذاتها علة مستقلة في الحرارة أيضاً، والمصباح كذلك..، وبما أن هذه العلل تختلف ذاتاً فلا يمكن مع الاعتقاد بقاعدة السنخية أن نعتقد بتأثيرها في معلول واحد، فحينئذ لا يمكن عند اجتماع الشمس والحركة والمصباح أن يُقال بصيرورة كل واحد منها جزء علة..

والجواب عن ذلك: هو عدم الالتفات إلى مجرى قاعدة توارد العلل، إذ أن مجرى هذه القاعدة هو في صورة اشتراك العلل في حقيقة واحدة مع اختلافها في غرائبها الشخصية ومشخصاتها الخارجية، كما في أفراد ثلاثة من النار فإن كل واحد منها لو كان منفرداً لأثر في الإحراق فعند اجتماعها يصبح المجموع مؤثراً، وهذا المورد ينسجم تمام الانسجام مع قاعدة السنخية لأن الأفراد الثلاثة من النار مجتمعة في حقيقة واحدة، ولم ينشأ التسانخ من غرائبها ومشخصاتها، ولذا لو أمكن للنار أن توجد في الخارج عارية عن مشخصاتها الزمانية والمكانية لأثرت في الإحراق..

وما نحن فيه من هذا القبيل لأن الأفعال الصادرة من المكلفين دفعة ليس من قبيل الشمس والحركة والمصباح، بل من قبيل أفراد ثلاثة للنار، وعدم التفريق بين القبيلتين هو الذي أدى إلى الإشكال على المصنف..

الفصل الحادي عشر: الواجب الموسع. 53

ص ١٤٣، قوله رحمه الله: (فصل لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب، إلا أنه تارة..)
 هذا الفصل معقود في الواقع لتفسير ما يسمى بالواجب الموسع، لوجود شبهة فيه تحتاج إلى دفع لكن هذا البحث الأصلي ذكره الماتن بين متطرفين، الطرف الأول: يرتبط بالتقسيم، والطرف الثاني: يرتبط بمسألة ما بعد خروج الوقت..

أما الطرف الأول: ما يرتبط بالتقسيم..
 في الابتداء يذكر الماتن أن الزمان لا بد منه عقلاً في تحقق كل واجب، ويمكن إثبات هذا المدعى بتقريبين:
 الأول: أن الواجب من الزمانيات، والزمان لا يُعقل أن يوجد بدون زمان..
 لكن هذا البيان كما تلاحظ هو عين المدعى..
 الثاني: -وهو الصحيح- أن الواجب حركة، والحركة تقع في زمان..

درس ١٧٧:

ثبت لدينا أن الزمان لا ينفك عن الواجب عقلاً، فبناء على ذلك قد يقال: ما دام الزمان لا ينفك عن الواجب عقلاً فلم انقسم الواجب إلى مؤقت وغير مؤقت؟، فإن المؤقت ما كان الزمان دخيلاً فيه وغيره ما لم يكن للزمان دخالة فيه، أليس هذا من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره؟

الجواب: أن الزمان الذي لا بد منه عقلاً في الواجب هو الزمان الذي يكون ظرفاً للواجب، فيكون حال الزمان كحال المكان

53 هذا الفصل تسجيله غير كامل، فسوف أكتب الدرس بالمرتبط به من

في غير الأينيات، فكما أن المكان في غير الأينيات يقع ظرفاً لكل فعلٍ ممكن فكذلك الزمان..

بينما في التقسيم الفقهي للواجب إلى مؤقت وغير مؤقت يكون الزمان في المؤقت له دخالة في الغرض، فيشترك المؤقت وغيره في كون الزمان ظرفاً للفعل، بينما يختلف المؤقت عن غيره في كون الزمان في المؤقت مضافاً إلى ظرفيته هو دخيل في تحقق الغرض، فلأجل ذلك يأخذه المقنن قيداً في الواجب..

إذا اتضح ذلك: فالمؤقت بلحاظ الزمان يتصور ثبوتاً على أنحاء ثلاثة..

النحو الأول: أن يكون الوقت أقل من الفعل..

النحو الثاني: أن يكون مساوياً له..

النحو الثالث: أن يكون أوسع منه..

أما النحو الأول: مستحيل لكونه من مصاديق كون المظروف أوسع من ظرفه والمظروف لا يمكن أن يكون أوسع من ظرفه..

لا يقال: كيف وهو واقع لإدراك ركعة في آخر الوقت؟، فإن الواجب هو أربع ركعات مع أن آخر الوقت لا يسع إلا لركعة واحدة، فالظرف أقل من المظروف..

يقال: إن هذا من باب التنزيل في مقام الامتتان والتسهيل، فالشارع جعل إدراك الركعة بمنزلة من صلى تمام الركعات في داخل الوقت، والتنزيل الاعتباري سهل المؤونة ولا يتنافى مع الاستحالة العقلية..

أما النحو الثاني: فهذا ما يصطلح عليه الفقهاء بالواجب المؤقت المضيق، كما هو الحال بالنسبة لصيام يوم فإنه مؤقت من

الطلوع إلى الغروب والواجب وهو الصيام بمقدار هذا الامتداد الزماني..
والنحو الثالث: يسمى بالموقت الموسع كما هو الحال بصلاة الظهر..

يظهر من صاحبي القوانين والفصول أن التخيير في الواجب الموسع من باب التخيير الشرعي، بينما المصنف يرى أن التخيير عقلي..

أما أصل ثبوت التخيير مع قطع النظر عن كونه عقلياً أو شرعياً فواضح، إذ لَمَّا كان الامتداد الزماني يسع وقوع الفعل مرات متعددة فللمكلف أن يأتي بالفعل في الآن الأول من الامتداد الزماني، أو في الآن المتوسط، أو في الآن الأخير..

من يرى أن التخيير شرعي نظير التخيير في خصال الكفارة، ولعل السبب في ذهاب من ذهب إلى التخيير الشرعي هو الحاجة إلى إبداء فرق بين الأفراد الدفعية والأفراد التدريجية، مثلاً في قوله تعالى: (أقم الصلاة من لدنك الشمس إلى غسق الليل) يدل على وجوب الصلاة، وهذه الصلاة لها أفراد دفعية⁵⁴ كالصلاة في المسجد والصلاة في الحمام والصلاة في الشارع، وله أفراد تدريجية ناشئة من أوسعية الظرف على المظروف فله أن يصلي في الآن الأول وله أن ينتظر إلى زوال الآن الأول فيصلي في الثاني وهكذا إلى الغروب..

54 المقصود من الدفعية يعني ليس أحدهما متأخر لا رتبة ولا زمان، لا بمعنى أن المكلف يأتي بهذه الأفراد دفعة واحدة، فلا يوجد ترتب بين هذه الأفراد..

ومن المسلم عندهم أن التخيير بين الأفراد الدفعية هو تخيير عقلي، بمعنى أن الشارع أمر بجامع الصلاة وهذا الجامع له أفراد عرضية ودفعية، فيكون تطبيق الجامع على أيّ منها بيد المكلف، بينما في الأفراد التدريجية لعدم التعاصر بين الأفراد توهموا أنه لا يوجد جامع فأنكروا التخيير العقلي.. هذا ما يمكن أن يكون وجهاً لمن قال بالتخيير الشرعي بين الأفراد التدريجية..

بينما المصنف رحمة الله عليه لا يرى فرقاً بين الأفراد الدفعية والأفراد التدريجية، وأن التخيير في الجميع من باب التخيير العقلي..

يمكن أن نقرب ذلك بوجهين:

الأول: أننا قد عرفنا فيما تقدم أن الأحكام الشرعية تتعلق بالطبائع التي تؤخذ بنحو ما بها يُنظر، من دون دخالة الخصوصية والغرائب المشخصة لفردية الفرد وإلا لما كانت الطبيعة مرآة لشتات هذه الغرائب..

وحينئذ الوجوب في الواجب الموسع لم يعتره نقص، وإنما المولى لمّا وسع الامتداد الزمني كان انطباق الطبيعة على كل فرد متقوم بآن من الأنات التدريجية محصلاً للغرض، فحينئذ يكون بحكم العقل المكلف مخيراً في التطبيق..

الثاني: أننا قد عرفنا في بحث الواجب التخييري أن مرجع دوران الأمر بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي إلى وحدة الغرض وتعددده، فإن كان الغرض واحداً فيكون التخيير عقلياً، وإلا فشرعياً..

وفي الواجب الموسع هناك غرض واحد قائم بالصلاة بين الحدين لا أنه كل واحد من الأفراد الواقعة بين الحدين لها غرض يخصصها..

ص ١٤٤، قوله رحمه الله: (ووقوع الموسع فضلاً عن إمكانه، مما لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويات..)

قد يتوهم عدم إمكان الواجب الموسع، وأحد الوجوه التي ذكرت لإثبات استحالته هي أن التوسعة تقتضي جواز الترك والوجوب يقتضي عدم جواز الترك، فكيف يجمع بينهما؟ وقد ظهر جوابه مما تقدم ووقوعه في الشريعة بوضوح يغنينا عن البرهنة على إمكانه..

درس ١٧٨ التسجيل غير موجود:

ص ١٤٤، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت..)

درس ١٦٢ من الدورة التالية:

الفصل الحادي عشر: الواجب الموسع.

ص ١٤٣، قوله رحمه الله: (فصل لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب، إلا أنه تارة..)

في هذا الفصل يتناول الماتن رحمة الله عليه الحديث عن نوع آخر من أنواع الواجبات وهو الواجبات المؤقتة..

في بداية البحث قسم الواجب إلى واجب مؤقت وإلى غير مؤقت، وفي الوهلة الأولى قد تطرح شبهة: أن الواجب الذي هو فعل من الأفعال التي تصدر من المكلف هذا الفعل يكون

من الأمور الزمانية، إذ كل ممكن لا بد أن يقع في زمان، فإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن الزمان دخيل في جميع الواجبات فلا نستطيع أن نقسم الواجب إلى واجب يكون الزمان دخيلاً فيه وإلى واجب لا يكون كذلك، لأن الزمان إذا انتفى عن الواجب لم يبقى الواجب من الزمانيات التي هي من الخصائص الملازمة للممكنات، وفعل الممكن ممكن، فإذا بناء على ذلك يكون الزمان دخيلاً في جميع الواجبات..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذه الشبهة: أنه يوجد فرق بين دخالة الزمان في الفعل الممكن على نحو الظرفية وبين دخالته في الفعل على نحو القيدية، فالأفعال الممكنة كما تحتاج إلى مكان يكون ظرفاً لوقوعها كذلك تحتاج إلى زمان، لكن هذه الحاجة على نحو مجرد الظرفية، وما نبحت عنه في المؤقتات هو أن يكون الزمان قيداً في الواجب، ومرد إلى أن الزمان يكون له دخالة في الغرض، فالمصلحة القائمة في شرب الدواء ليست قائمة في مطلق الشرب وفي أي ظرف زماني حصل بل هي قائمة في شرب الدواء مساءً، فالصيام الذي هو من الواجبات الشرعية الغرض لا يحصل منه إلا في شهر رمضان فيكون شهر رمضان قيداً في الواجب نتيجة لتقيد ترتب المصلحة به، فإذا هناك فرق شاسع بين لحاظ الزمان مجرد ظرفٍ لوقوع الفعل وبين لحاظ الزمان في الغرض الذي لأجله شرع الواجب، فالواجب الذي نبحت عن دخالة الزمان فيه هو ما كان من قبيل النوع الثاني من الدخالة..

إذاً صح أن يُقال: إن بعض الواجبات ليس للزمن دخالة فيها أصلاً بمعنى أن الغرض يترتب عليه في أي زمن صدرت، كما لو قال: أكرم العلماء) الواجب وهو الإكرام مصلحته وغرضه يقوم فيه في أي زمان صدر، نعم غايته أن هذا الفعل

بما أنه زمني يحتاج إلى زمان يحل فيه لكن من دون أن يؤخذ الزمان قيداً في المصلحة فهذا يكون من الواجبات غير المؤقتة..

وأما لو كان الزمان دخيلاً في المصلحة فحينئذ يكون الواجب من المؤقتات..

ثم إن الواجب المؤقت بالتصور البدوي الأولي يمكن أن يصور على ثلاثة أنحاء..

النحو الأول: أن يكون الزمان المأخوذ في الواجب بمقدار الواجب، وهذا يسمى بالواجب المؤقت المضيق، بحيث لو تأخر الإنسان جزءاً من الزمن لفات الواجب مثل صيام شهر رمضان..

النحو الثاني: أن يكون الزمان المأخوذ في الواجب أوسع من الواجب بحيث أن يقع الواجب فيه ويبقى زيادة، وهذا يسمى بالموسع مثل وجوب صلاة الظهر..

النحو الثالث: أن يكون الزمان أقل من الفعل الذي يقع فيه، وهذا واضح الاستحالة لأن التكليف به من التكليف بغير المقدور..

لكن أثير في بعض المطولات شبهة الوقوع، حيث مثل له بصلاة العصر في آخر الوقت بحيث لا يدرك المصلي إلا ركعة، فإن الركعات الثلاث الأخيرة لا تقع قضاء وفي الوقت نفسه لا تقع أداء لأنها وقعت خارج الوقت، فالظرف الزمني عبارة عن دقيقة -مثلاً- والواجب يحتاج إلى أربع دقائق..

الجواب عن ذلك: أن هذا الإدراك إدراك حكمي وتنزلي وليس إدراكاً حقيقياً، حيث إن الشارع المقدس نزل الركعات الثلاث التي تقع خارج الوقت منزلة ما يقع داخل الوقت لأجل إدراكه

للركعة الأولى، فإذا كان الأمر تنزلي فلا يكون دليلاً على وقوع النحو الثالث..
 إذاً اتضح لدينا أن الممكن من التقسيم هو تقسيم الواجب المؤقت إلى مضيق وموسع..

بقي الكلام في أن الموسع هل يكون التخيير التدريجي فيه من باب التخيير الشرعي أم من باب التخيير العقلي؟
 الواجب الموسع له نوعان من الأفراد..

النوع الأول: ما كان من قبيل الأفراد الدفعية، كالصلاة في هذه الزاوية أو تلك الزاوية أو الصلاة بخشوع أو بدون خشوع..
 يعني لا يوجد سابق ولاحق..

النوع الثاني: الأفراد التدريجية وهي تلك الأفراد التي لا تصل النوبة إلى اللاحق إلا بعد انعدام السابق، وهي الصلاة في الآن الأول والصلاة في الآن الثاني والصلاة في الآن الثالث..

اتفقوا ظاهراً على أن التخيير في الأفراد الدفعية من باب التخيير العقلي، أي إن الواجب هو الطبيعة الجامعة بين الأفراد الدفعية وتطبيقها بيد المكلف، لأن العقل يحكم ما دام الأمر تعلق بالطبيعة بمعنى أن المطلوب هو صرف الوجود وإخراج الطبيعة من كتم العدم إلى حيز الوجود المعبر عنه للوجوب السعي..، وما كان هذا شأنه يوجد بوجود أول أفراده تعيين هذا الفرد بيد المكلف..، هذا نسميه بالتخيير العقلي..

أما في الأفراد التدريجية وقع النزاع، يظهر من بعض كلمات الميرزا القمي رحمة الله عليه في القوانين أن التخيير في الأفراد التدريجية من باب التخيير الشرعي لا العقلي،
توضيحه:

أن التخيير الشرعي كما عرفت من مقولة تعدد الغرض لا من مقولة وحدة الغرض وإلا كان تخييراً عقلياً هذا في مقام الثبوت، وفي مقام الإثبات بحاجة إلى دال على التخيير في الغالب الدال هو (أو) وما يرادفها لكنه لا ينحصر بها، ففيما نحن فيه هناك أغراض متعددة بتعدد الآنات التي تقع فيها الصلاة، غاية الأمر كانت هذه الأغراض غير قابلة للاستيفاء، فلذا يسقط التكليف بالفرد المحقق للغرض وتكون هذه التدريجية الآنية هي الكاشفة عن التخيير في مقام الإثبات، فكأنه في قوله (أقم الصلاة لدلوك الشمس..) كأنه قال: صل في الآن الأول أو الثاني أو الثالث..، فيكون شرعياً، فيجوز ترك ما يستوفي الأول إلى بدله..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذه الدعوى: أنه لم يتضح لنا الفرق بين الأفراد الدفعية والأفراد التدريجية لجعل الثاني من مقولة تعدد الغرض والأول من مقولة وحدة الغرض، ففي كليهما يقال: المولى أمر بإيجاد طبيعة الصلاة على نحو الوجود السعي، والوجود السعي يحصل بفرده الأول، سواء كان هذا الفرد في عرض سائر الأفراد أو كان في طولها، فالواجب هو إيقاع الطبيعة بين حصص دفعية والغرض تعلق بالطبيعة لأن الوجود السعي يُعزى عن خصوصية الأفراد كما تقدم، فإذا عزى فالعقل لا يفرق، وهكذا أمر بإيجاد طبيعة الصلاة التي يمكن أن تحصل بين الحدين (الدلوك، والغروب) فكيف نجعل التخيير في أحدهما عقلياً وفي الآخر شرعياً، لا بد أن يكون كلاهما من باب واحد..

بعد ذلك تعرض لمطلب آخر وهو: هل أن الواجب الموسع ممكن؟

في الكتب المطولة ذكر مجموعة من الأدلة لمن ذهب إلى الاستحالة لعل أقربها إلى سياق البحث هو شبهة من سنخ ما تقدم في الواجب التخييري والكفائي، فشبهة اجتماع الوجوب مع جواز الترك موجودة في الواجب الموسع.. فيقول الماتن رحمة الله عليه: فيما تقدم غنى وكفاية عن العرض لمثل هذه التسويات..

ص ١٤٤، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت..). وإنما البحث المهم ما ختم به هذا الفصل والذي له أثر عملي في الفقه، يعنون هذا البحث عادة (تبعية القضاء للأداء أم أنه بأمر جديد) هذا البحث مجاله الواجبات المؤقتة، فلو فرضنا أن المكلف لم يأتي بالصلاة في ضمن الوقت المحدد إلى أن خرج الوقت، فهل يكفي قوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك..) لإيجاب القضاء عليه خارج الوقت، أم أن هذا مؤونة زائدة تحتاج إلى دليل جديد؟

من يختار الأول هذا يعني أن القضاء تابع للأداء، ومن يختار الثاني هذا يعني أن القضاء يحتاج إلى أمر جديد..

المعروف بينهم إرجاع هذه المسألة إلى وحدة المطلوب وتعدد المطلوب، لو فرضنا أن قوله: (صل من الزوال إلى الغروب) ينحل إلى مطلوبين أحدهما إيجاد الصلاة والآخر إيقاعها بين الحدين، فبمخرج الوقت يكون قد فات على المكلف أحد المطلوبين فيبقى مخاطباً بالمطلوب الأول، فهذا يعني أن القول بالتبعية ينسجم مع تعدد المطلوب..

أما لو قلنا المطلوب واحد مقيد وهو إيجاد الصلاة في الوقت والتحليل العقلي إلى مقيد وقيد لا يعني تعدد الأمر، يوجد

غرض واحد للمولى وهو أن تحصل الصلاة بين الحدين، فإذا خرج الوقت يكون قد فات تمام المطلوب، فجزرانه بالقضاء يحتاج إلى دليل جديد..

إذا تبيعة الأداء للقضاء مرجعها إلى أن تقيد الصلاة بالوقت هو جزء المطلوب، وهناك مطلوب آخر وهو إيجاد الصلاة بخروج الوقت فات جزء المطلوب لا تمام المطلوب فتبقى مخاطباً بالجزء الآخر، بينما على المبنى الثاني الأمر بالموقت هو تمام المطلوب، فبخروج الوقت يكون قد فات تمام المطلوب..
هذا في مقام الثبوت..

المصنف رحمة الله عليه في مقام الإثبات يفصل بين نوعين من الأدلة يأتي الحديث عنها...

درس ١٦٣ من الدورة التالية:

ما زال البحث في أن القضاء تابع للأداء أم أنه بأمر جديد، واتضح لدينا المسألة في مقام الثبوت وأنها ترتبط بوحدة المطلوب أو تعدد المطلوب، إن كان الأمر في الموقت يرجع إلى تعدد المطلوب فحينئذ بخروج الوقت يكون قد سقط أحد المطلوبين وبقي المطلوب الآخر، أما إذا رجع إلى وحدة المطلوب وهو أن المطلوب هو الأمر بالمقيد بالوقت وأن التقيد مجرد أمر انتزاعي لا يدخل في حيز الطلب، فحينئذ بخروج الوقت يسقط المطلوب فوجود مطلوب آخر بعد خروج الوقت بحاجة إلى أمر جديد..

أما من الناحية الإثباتية.. فتارة نستكشف وحدة المطلوب أو تعدده عن طريق دال خاص فلا كلام حينئذ لنا فيه، فإن الدال الخاص لا ينقح قاعدة ولا يعطي ضابطة يبحث عن في الفقه في خصوص مورده، وأخرى نتكلم عن الدال العام وهذا ما ينبغي أن يبحث في علم الأصول..

تارة يكون الدال على الوقت عبارة عن قرينة متصلة بحيث يمتنع الظهور -فضلاً عن حجيته- على خلاف القرينة، كما لو قال (صل بين الطلوعين أو بين الشروقين)..
وأخرى يكون الدال على الوقت قرينة منفصلة..

فحينئذ إن كان الدليل الدال على الوقت قرينة متصلة فيرى الماتن رحمة الله عليه أن هذا الدليل حينئذ لا يدل على الأمر بالفعل وعلى مطلوبيته في خارج الوقت بل إن لم نقل إنه يدل على العدم، وذلك إما لمكان مفهوم الغاية بحيث إنما بعد الغاية ينتفي الحكم بانتفاء الغاية، وإما لأجل أن ما بعد الغاية بحاجة إلى دليل جديد..، فإما لا دلالة للأمر بالموقت المتصل على مطلوب خارج الوقت، وإما يدل على عدمه..

فإذا قال لي: (صل من الزوال إلى الغروب) إما ما بعد الغروب مسكوت عنه لا دلالة فيه، وإما يدل على عدم الأمر بالصلاة بناء على مفهوم الغاية.. هذا في القرينة المتصلة..

إذا ظاهر الأمر بالموقت على سبيل القرينة المتصلة إما هو وحدة المطلوب قطعاً، وإما أنها هي القدر المتيقن، وحدة المطلوب قطعاً إذا كان للغاية مفهوم، أو أنه ما بعد الغاية مسكوت عنه قد يكون وقد لا يكون لكن القدر المتيقن أن الصلاة في الوقت..

النتيجة: ظاهر القرينة المتصلة الدلالة على وحدة المطلوب، فيحتاج الأمر بالقضاء إلى دليل جديد..

أما لو كان الدال على الوقت قرينة منفصلة كما لو أمر المولى بذات الصلاة، وفي خطاب آخر طلب جعلها بين الطلوعين، فالدال على الوقت بمثابة القرينة المنفصلة..

فحينئذ تارة يكون لدليل أصل الفعل إطلاق في الوقت وفي خارجه، وأخرى لا يكون له إطلاق كما لو لم يكن المتكلم في مقام البيان..

فعلى الثاني -أي لا يكون له إطلاق- يكون الإتيان بالفعل في خارج الوقت بحاجة إلى دليل، لأن ما لا إطلاق له لكونه في مقام الإهمال أو الإجمال تبينه القرينة المنفصلة، فتصبح بحكم القرينة المتصلة فلا تدل على أكثر من الإتيان بالفعل في داخل الوقت والزائد على ذلك بحاجة إلى دليل..

أما لو كان له إطلاق فلا إجمال بذوي القرينة والمفروض أن القرينة المنفصلة لا تمنع عن انعقاد أصل الظهور، ولا تنافي بين مطلوبية الفعل في أي وقت وبين مطلوبيته في وقت لاختلاف الأوقات في الفضيلة والمرتبة، فحينئذ نستكشف تعدد المطلوب، وهو أن المولى يريد منا الصلاة وله إرادة في إيقاعها بين الطلوعين فإذا سقط الأمر الثاني والإرادة الثانية بالعصيان فتبقى الإرادة الأولى..

هذا حل المسألة في مقام الإثبات..

هذا كله على مستوى الدليل اللفظي، أما لو فرضنا أننا لا يمكن لنا أن نحسم الأمر بناء على دلالة الألفاظ لإجمالها أو لسبب آخر..، فما هو قضية الأصل العملي؟

لا شك أن التكليف بعد خروج الوقت يكون مشكوكاً، والشك في التكليف ليس مجرى لأصالة الاشتغال، وأصالة التخيير ليس هذا مورداً لها..، فيدور الأمر بين البراءة والاستصحاب..

المقتضي لجريان البراءة موجوداً لأن التكليف بعد خروج الوقت مما جهله، والمانع ليس إلا توهم جريان الاستصحاب، فإذا رفعنا هذا التوهم تمت البراءة اقتضاءً وعدم المانع.. والوجه لإجراء الاستصحاب أو لتوهم جريانه.. أن يقال: قبل غروب الشمس كانت الصلاة واجبة فبعد الغروب كذلك.. الجواب عن هذا التوهم: أنه تارة يُراد أن يُجرى استصحاب الجزئي وأخرى استصحاب الكلي..

أما الأول: فلا يجري الاستصحاب لكون الوقت في القضية الشخصية مقوماً للموضوع، لما عرفت في تعريفنا للموقت أن الوقت دخيل في ترتب الغرض..، الغرض الذي يترتب على الصلاة الوقت له دخلٌ فيه، بعد خروج الوقت يكون هناك موضوع جديد، فتسرية الحكم إليه يكون تسرية للحكم من موضوع إلى موضوع، والاستصحاب تسرية للحكم من موضوع في حالة إلى الموضوع ذاته في حالة أخرى..

أما الثاني: لو أريد من الاستصحاب استصحاب الكلي، فهذا يكون من استصحاب الكلي القسم الثالث لأن الصلاة بين الطلوعين ثبت لها الوجوب وارتفع يقيناً عنها بعد خروج الوقت، غايته نحتمل أنه في حال خروج الوقت هل طرأ وجوب جديد؟ فنستصحب كلي الوجوب، وهذا من استصحاب الكلي القسم الثالث وهو غير حجة كما سيأتي في تنبيهات الاستصحاب..

بهذا تم الكلام في هذا الفصل..

الفصل الثاني عشر: الأمر بالأمر بشيء هو أمر بذلك الشيء أو لا؟

ص ١٤٤ ، قوله رحمه الله: (الأمر بالأمر بشيء، أمر به..).
 اختلف الناس في ذلك ومن ثمرات هذا البحث على ما ذكر هو
 البحث عن مشروعية عبادات الصبي حيث إنها من مصاديق
 الأمر بالأمر، حيث ورد في الخبر: (مروهم وهم أبناء سبع
 سنين..)، ولكن من المفارقات أن البعض جعل هذه الرواية
 دليلاً على أن الأمر بالأمر بشيء ليس أمراً به، إذ لو كان أمراً
 به لصار الصبيان مكلفين، مع أن الإجماع قائم على العدم..
 والحال أن المفروض حسم المسألة في مسألة الصبيان يبتني
 على ما نحن فيه..

لا بد من تصوير محل النزاع، في مقام الثبوت هناك وجوه
 متصورة للبحث واحتمالات..

الوجه الأول: أن يأمر المولى أحد عبيده بأن يأمر عبداً آخر
 ويكون غرض المولى في توسيط العبد الأول هو مجرد تبليغ
 الحكم للعبد الثاني..، وذكر أن من ذلك أمر الله سبحانه وتعالى
 رسله بأمر عباده بالتكاليف والأفعال..، فدور الأمر الواسطة
 مجرد تبليغ الأمر..

لا شك أنه لو ثبت في موارد الأمر بالأمر أنه من هذا القبيل
 فيثبت ما كان يثبت لو كان الأمر بلا واسطة، يعني لو مباشرة
 قلت لعبيدي الثاني (اشترى من السوق) ظاهرة في الوجوب
 فلا بد أن يمتثل، لأن الأول مثل الآلة..

الوجه الثاني: أن يكون الغرض من أمر الواسطة حصول
 المأمور به، وليس الغرض هو مجرد الواسطة والتبليغ، فحينئذ
 إذا اطلع العبد الأول على هذا الغرض وفعل الفعل ليس على

الثاني شيء وإذا لم يفعله، فتارة نفهم أن الأمر يتعلق بصرف وجود الطبيعة فيصبح من قبيل الواجب الكفائي فأبي العبدین تصدى للفعل كفى، أما إذا أُريد التسرية فلا بد أن يوتى بالفعل من كلا العبدین على نحو الاستغراق..

الوجه الثالث: أن يكون الغرض هو إتيان الفعل لكن لا مطلقاً بل من هذا الباب ومن هذا الطريق، على طريقة أريد أن أعبد كما أريد لا كما تُريد، بحيث يُفرض أن الغرض قائم في مجموع الفعل والطريق..

ففي هذه الحالة لو سمع العبد الثاني أمر المولى للعبد الأول فلا يجب عليه الامتثال، بخلافه في الوجه الأول بمجرد التبليغ والوساطة..، فلا يكون الأمر بالأمر على الوجه الثالث أمر بذلك الشيء.. هذا في مقام الثبوت..

أما في مقام الإثبات فإن دلت قرينة خاصة على أحد هذه الوجوه الثلاثة فيعمل بمقتضاها ولا بحث لنا، وإنما محل النزاع ينبغي أن يقع فيما لو تجر الأمر بالأمر بشيء عن القرينة الخاصة، فهل يكون مجرد الأمر بالأمر مما يستظهر منه الوجه الأول أو الوجوه الأخيرة؟ هذا محل النزاع في المسألة..

المصنف رحمة الله عليه يرى أن الأمر بمجرد خال عن تعيين أحد هذه الوجوه، ومجرد كثرة أحد هذه الوجوه الثلاثة لا تعينه في مقام الشك والتردد..، فالمسألة موكولة إلى القرائن الخاصة ويبحث عنها في الفقه..

درس ١٧٩ من الدورة الحالية:

من جملة ما استدل به لإثبات أن الأمر بالأمر ليس بأمر بذلك الشيء هو أن الأمر الأول لو قال: مر فلاناً بشرب الماء مثلاً،

ثم قال مباشرة للمأمور به الثاني لا تشرب الماء..، فإن العرف لا يرى تناقضاً في كلامه، والحال أن الأمر بالأمر لو كاناً أمراً للمأمور به الثاني لرجع ذلك إلى أن الأمر الأول يطلب من المأمور به الثاني شرب الماء، فإذا نهاه عن شرب الماء يكون تناقضاً..

وبعبارة أخرى: يترتب على كون الأمر بالأمر بفعل أمراً بذلك الفعل تالي فاسد، وهو: أنه لو نهى المأمور به الثاني لكان تناقضاً والملازمة واضحة، وأما بطلان التالي فللعرف ولضرورة كون مصب لأمر والنهي ليس واحداً..
هذه بعض الأدلة التي استدلت بها من أنكر كون الأمر بالأمر بشيء أمراً بذلك الشيء..

أما القول الآخر هو القول بالإثبات فأرجعوا القضية إلى العرف، فكما أن الأمر المباشر عند العرف يدل على الطلب من المباشر كذلك الأمر بتوسط الأمر يدل عندهم على الطلب..

أما موقف المصنف رحمة الله عليه من هذا الخلاف

فهو يرى أنه في الابتداء لا بد من بيان الصور الثابتة للأمر بالأمر بشيء في مقام الثبوت، لنرى بعد ذلك ما يمكن أن يستفاد من مقام الإثبات، ويتصور في المقام ثلاث صور:
الصورة الأولى: أن يكون الأمر الأول مأخوذاً على وجه الطريقة للأمر الثاني، ذلك بأن يكون الغرض هو أن يأتي المأمور به الثاني بالفعل ولكن لأسباب وسط الأمر الأول الأمر الثاني بينه وبين المأمور الثاني، كما لو كان لا يليق بشأن الأمر أن يخاطب المأمور الثاني، كما هو الحال بين الملوك والجنود فإن الملك لا يخاطب الجندي مباشرة إذ لا يليق ذلك بشأنه..
ومن هذا الباب أمر الباري عزوجل جبرئيل ليبلغ رُسُلَهُ..

الصورة الثانية: أن يكون الأمر الأول مأخوذاً على وجه الموضوعية مع كونه هو الوافي بتمام الغرض والملاك، كما لو أراد الملك أن يدرّب ابنه ولي العهد على إصدار الأوامر، فقال له: مر عبيدي بكذا..

فإن امتثال العبد والعبيد للفعل الذي وقع متعلقاً للأمر الثاني ليس له دخالة في غرض المولى والأمر الأول، لأن الغرض بحسب الفرض هو التدرب على إصدار الأوامر، وهذا الغرض يتحقق بتمامه بعد إصدار الابن لأوامره، ولا يبقى شيء منه ليستوفى بفعل المأمور به الثاني..

الصورة الثالثة: أن يكون صدور الأمر من الثاني قد أخذ على وجه الموضوعية، لكن كانت دخالته في الغرض على نحو جزء الموضوع وكان الجزء الآخر المحقق للمتبقي من الغرض هو فعل المأمور الثاني، كما لو انطبق على مورد عنوان أريد أن أعبد كما أريد لا كما تريد.. كما هو الحال في القيام بالطاعات عن طريق من نصبه الباري عزوجل باباً للأمة..

هذه هي الوجوه المتصورة في مقام الثبوت، فإن وُجدت قرينة خاصة في مقام الإثبات تعين الأول فيكون الجواب عن عنوان البحث بالإيجاب، فالأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء، إذ أن الأمر الثاني ليس له إلا دور الوساطة لوصول أمر الأمر الأول..

وإن دلت القرينة الخاصة على الثاني فالجواب بالسلب، ضرورة أنه بعد سقوط الغرض بأوامر ولي العهد لا يبقى ما يلزم العبيد باتيان المتعلق..

وإن دلت القرينة الخاصة على الصورة الثالثة فالجواب أيضاً هو النفي، إذ لو اطلع العبد على أمر الأمر الأول لا يحكم العقل

بلزوم امتثال أمره لأن المفروض أن وساطة الأمر الثاني لها دخالة في الغرض..

أما إذا فقدت القرينة الخاصة فهل مجرد الأمر بالأمر بشيء يدل على الأمر بذلك الشيء؟ يرى المصنف رحمة الله عليه عدم الدلالة لبقاء الصور الثلاث المحتملة ثبوتاً واردة في مقام الإثبات، فمع عدم تعيين أحدها لا دلالة في البين، وكون الغالب هو الطريقية لا يقتضي تعيين مثل الموارد النادرة إذ الطريقية غلبت في أوامر الله لرسوله وأوليائه، فلا يمكن أن نعمم الطريقية على مثل أوامر المعصومين للأباء بأمر أبنائهم إلا إذا وجدت قرينة خاصة.. وبهذا تم الكلام في هذا الفصل..

الفصل الثالث عشر: الأمر بعد الأمر..

ص ١٤٥، قوله رحمه الله: (إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به..)
إذا تعدد الأمر ففي الابتداء ينقسم ذلك إلى قسمين، باعتبار
توسط الامتثال بين الأمرين وعدم توسطه..

وهناك تقسيم آخر بلحاظ متعلق الأمر، إذ تارة يكون المتعلق
في كليهما مطلقاً، وأخرى في كليهما مقيداً في القيد نفسه، وثالثة
كل واحد من المتعلقين قُيد بغير ما قُيد به الآخر، ورابعة يكون
أحد المتعلقين مطلقاً والآخر مقيداً..

فيكون مجموع الأقسام الحاصلة من التقسيمين ثمانية، يخرج
عن محل النزاع ما لو كان ورود الأمر الثاني بعد امتثال الأمر
الأول بجميع صورته، وذلك لوضوح أن الأمر الثاني يكون
للتأسيس لا للتأكيد..

وكذلك الحال يجب أن نُخرج عن محل النزاع ما لو حصل
اختلاف بين المتعلقين إطلاقاً وتقييداً حتى في ما كان قبل
الامتثال، مثلاً لو قال: أعتق رقبة إن ظاهرت، وأعتق رقبة إن
أفطرت في شهر رمضان.. اختلفا في التقييد، وكذلك لو اختلفا
في التقييد والإطلاق كما لو قال: أعتق رقبة، ثم قال: أعتق
رقبة مرة أخرى..

فالكلام إذاً يبقى فيما لو صدر الأمر الثاني قبل امتثال الأمر
الأول وكانا مشتركين في المتعلق إطلاقاً وتقييداً، فوقع لنزاع
بينهم أن الأمر الثاني هل هو للتأكيد أم للتأسيس؟

وينبغي أن يعلم أنه ليس المقصود من التأكيد في المقام هو
التأكيد النحوي المسمى بالتأكيد اللفظي، لأن الإيجاب الإيقاعي
المستفاد من الأمر الأول معنى حرفي مغاير للإيجاب الإيقاعي
المستفاد من الأمر الثاني لأن المعاني الحرفية لما كانت إبداعية
ولا تحكي عن مفاهيم استقلالية كان لكل واحدٍ منها مشخصاتها

الخاصة، بها على مبنى المشهور تكون هذه الشخصيات داخلة في قوام المعنى الحرفي، وعلى مبنى الماتن -القائل بأن الموضوع له كالوضع عام- تكون هذه الشخصيات ناشئة من طور الاستعمال وعلى كل لا يصح التأكيد اللفظي، ولذا قابل التأكيد في المقام بالتأسيس، بمعنى أن الأمر الثاني هل يدل على لزوم تكرر الامتثال أو لا؟

قد يقال: بأن ما يقتضيه إطلاق الهيئة يكون مغايراً لما يقتضيه إطلاق المادة، فإن إطلاق المادة يقتضي الحمل على التأكيد لأن المادة التي تقع متعلقاً للأمر والطلب هي الطبيعة على نحو صرف الوجود، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر..، فأطلاق المادة يقتضي الحمل على التأكيد..

بينما إطلاق الهيئة يقتضي التأسيس وذلك لأن الجمل الإنشائية إنما جيء بها لأجل إنشاء طلب، وهذا يقتضي تعدد المطلوب.. فأطلاق المادة يشدنا نحو التأكيد وإطلاق الهيئة يشدنا نحو التأسيس، ولكن مع ذلك يلتزم المصنف رحمة الله عليه التأكيد وذلك لأن الهيئة عرض عارض على مادة، فإذا كان المعروض لا يتكرر ولا يتثنى فالعارض عليه يعرض عليه بما هو كذلك..

إذاً الأمر بعد الأمر يقتضي التأكيد..

تم الكلام في المقصد الأول
والحمد لله رب العالمين