الوسيط في الأصول

الجزء الثاني

قاسم الطائي

الفصل الأول

في الأوامر

المقصد الأوّل: في الأوامر

وفيه فصول:

الأول : فيما يتعلق بمادة الأمر من جهات، وهي عديدة:

الأولى : إنّه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعددة ، منها الطلب ، كما يقال، أمره بكذا.

ومنها الشأن، كما يقال: ((شغله أمر كذا)) ومنها الفعل، كما في قوله تعالى: ((وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ)) ومنها الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: ((فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا)).

ومنها الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيبا. ومنها الحادثة ومنها الغرض، كما تقول: جاء زيد لأمر كذا.

ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ضرورة أن الأمر في (جاء زيد لأمر) ما إستعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالى ((فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا)) يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن.

وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول، من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين.

ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء ، هذا بحسب العرف واللغة.

وأما بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتفاق على إنّه حقيقة في القول المخصوص، ومجاز في غيره.

ولا يخفى إنّه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حدثياً، مع أن الاشتقاقات منه ـ ظاهراً ـ تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر.

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه، تعبيراً عنه بما يدلّ عليه، نعم القول المخصوص ـ أيّ صيغة الأمر ـ إذا أراد العالي بهذا الطلب يكون من مصاديق الأمر ، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

وكيف كان، فالأمر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإنما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً ولغة، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على إنّه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز.

وما ذكر في الترجيح، عند تعارض هذه الأحوال – لو سلّم، ولم يعارض بمثله – فلا دليل على الترجيح به، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل.

نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه – ولو إحتمل إنّه كان للانسباق من الإِطلاق – فليحمل عليه، وأنّ لم يعلم إنّه حقيقة فيه بالخصوص، أو فيما يعمه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول.

المقصد الأول: في الأوامر

ويقع في فصول:

الفصل الأول: في مادة الأمر:

والكلام فيها يقع في جهات٠:

الجهة الأولى: في معاني مادة الأمر وهي كلمة (الأمر)

والكلام في معناها لغة وعرفاً واصطلاحاً ،أما بحسب العرف واللغة فقد ذكروا لكلمة الأمر عدة معان استعملت فيها الكلمة أوصلها بعظهم إلى سبعة عشر معنى:

منها: الطلب كما يقال أمره بكذا.**(١)**

ومنها: الشأن كما يقال : شغله أمر كذا.

ومنها: الفعل ومثل له بقوله تعالى (وما أمر فرعون برشيد) هود(٩٧)

ومنها: الفعل العجيب كقوله تعالى (فلما جاء أمرنا) هود(٦٦)

ومنها: الشيء كما تقول رأيت أمراً عجيباً.

ومنها: الغرض كما تقول جئت لأمر كذا أي لغرض، وغير ذلك من المعاني ولسنا بحاجة لسردها جميعاً.

وهنا يقال كما في الكفاية بان عدَ بعضها من معاني الأمر من اشتباه المفهوم بالمصداق ما عدا الطلب والشيء كما هو المستفاد من عبارته، فأن الأمر في قوله جئت لأمر كذا لم يستعمل لفظ الأمر في مفهوم الغرض ليقال إن الغرض من معاني الأمر بل استعمل في ما هو مصداق للغرض بدلالة اللام عليه وكذا في بقية المعاني فلم تستعمل كلمة الأمر في مفهوم الشأن أو الفعل أو نحوها بل بما هو مصداق لهذه المعاني.**(٢)**

والصحيح إن هذه المعاني بما فيها الغرض تستفاد من خصوصيات المقام فمثلاً قوله(جئت لأمر كذا) يستفاد إن الأمر الذي جاء به هو الغرض وهكذا بقية المعاني ولعل صاحب الكفاية أمر بالفهم لذلك.**(٣)**

والكلام هو: هل أن الأمر حقيقة في جميعها على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو خصوص الطلب خاصة أو في بعضها كالطلب والشيء دون غيرها؟

وجوه، وأقوال أصحها الأخير فأن لفظ الأمر موضوع للطلب في الجملة والشأن أو الشيء، والدليل على ذلك أمران بعد الالتفات أن الاشتراك المعنوي فرع وجود الجامع وهو مفقود ومجرد الاستعمال لا يكشف عنه لأنه أعم من الحقيقة، ودعوى كون مفهوم الشيء هو الجامع مدفوعة إذ هو ليس كل المعاني بل بعضها فكيف يكون جامعاً وليس معنى حدثياً ليصح الاشتقاق منه.

ويرد على الثالث (وهو كون الأمر في خصوص الطلب خاصة) استعمال اللفظ في غير الطلب من دون لحاظ تنزيل مع عدم وجود المناسبة الذوقية والعلاقة ألمصححه للمجازية.

وأما الأول (اعني الاشتراك اللفظي) لجميع ما ذكر من المعاني لا سبيل إليه بعد كون الأصل على خلافه.

والأمران (الدليل على كون الأمر حقيقة في الطلب والشيء) هما: ولم يذكرهما المصنف (قده)

الأول: إن الأمر بمعنى الطلب في الجملة يجمع على أوامر وبمعنى الشيء يجمع على أمور وهنا التفت الأستاذ (قده) انه لا مفرد للفظ الأمور ولم يوضع أمر لكي يكون مفردا لها وإنما مفرده مادته فقط والوضع للمادة عرفي وأدل دليل على إمكانه وقوعه والتبادر معلول للوضع وهو دليل لمي عليه وهنا التبادر بما أنه عام فهو دليل على الوضع التعيني للمادة ومعنى ذلك إن الأمر لم يوضع بمعنى الشيء أصلا وإنما الجمع (أمور) دال عليه فقط ولا مفرد له وإنما المراد من المفرد الاستقلالي للأمر هو ما يجمع على اوامر.**(٤)**

والأمر الآخر: إن الأمر بمعنى الطلب معنى حدثي قابل للاشتقاق بخلاف الأمر بمعنى الشأن وإنما قلنا الشأن لا الشيء كما هو لصاحب الكفاية ومن تابعه لان الشيء معنى عام فلازمه يصدق حتى على الأمر مع إن في الاستعمالات العرفية ما لايصح فيه ذلك، وعلى هذا ينقدح أن إيراد الكفاية على الفصول لا أساس له من الصحة ، بل في الكفاية يظهر من كلامه تهافت واضح حيث قال: ولا يبعد كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء هذا بحسب العرف واللغة.

ثم قال: كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول يعني خصوص الطلب، وظهوره في خصوص الطلب ممنوع.**(٥)**

والمهم هو معرفة معناه لغة وعرفاً ليحمل عليه ما ورد بلا قرينة في الكتاب والسنة وقد استعمل في كثير من المعاني المتقدمة واستعمالها في المعاني المذكورة لا يثبت كونها موضوعة لغة لها على سبيل الاشتراك اللفظي أو المعنوي وإنها موضوعة لبعضها وفي البعض الأخر مجاز ولا مجال لترجيح بعضها على بعض بالمرجحات المذكورة في باب تعارض الأحوال لما عرفت من أنها مرجحات استحسانيه لا دليل عليها بحال، ولا يوجد أصل لفظي يمكن إثبات إن لفظ الأمر حقيقة في جميع هذه المعاني التي استعملت فيها أو في بعضها وإذا لم يوجد أصل لفظي فالمرجع هو الأصل العملي، فإذا استعملت كلمة الأمر وشك في إن المراد منها الطلب أو غيره جرت أصالة البراءة عن الطلب**(٦)**.

أما المعنى الاصطلاحي فقد ذكر في الكفاية قولان:-

احدهما: ما نقل الاتفاق عليه إنها موضوعه للقول المخصوص ويراد به (صيغة أفعل) وهو ما صرح به في الكفاية، ولكنه على هذا لايصح الاشتقاق منه إذ بناء عليه تكون كلمة أمر اسم للذات وهو جامد (القول المخصوص) أي اسماً لـ(اذهب) وبعبارة أخرى هي أسماً للقول – أسماً للملفوظ – وهو اللفظ المعلوم ، ومعلوم إن اللفظ اسم ذات لا معنى (حدثي)، إلا أن يقال إن الاشتقاقات المذكوره ليست من الكلمة بمعناها الاصطلاحي وإنما من الكلمة بمعناه اللغوي والعرفي وهو معنى حدثي يصح الاشتقاق منه ومعه فلا يستنتج من صحة الاشتقاق إن معنى كلمة الأمر ليس هو القول المخصوص.**(٧)**

هكذا ذكره في العناية وهو لا يخلوا من قوة، نعم يمكن المناقشة في أصول تحقيق النقل المذكور ولعل لذلك أمر في الكفاية بالتدبر.(٨)

ثم في الكفاية بعدما أبطل دعوى الاتفاق أراد التقريب بين القولين فقال ما حاصله: نعم افعل إن أريد بها الطلب وصدرت من العالي كانت مصداقا لمعنى كلمة الأمر لا إنها بنفسها معنى كلمة الأمر، وطبيعي أنها تكون مصداقا لمعنى كلمة الأمر بما إنها طلب لا اسم ذات أي قول أو صيغة إذ بما أنها صيغة أو قول لاتكون مصداقا لمعنى كلمة الأمر الذي هو الطلب.(٩)

* * * * * * * * *

(١) وعلق في العناية هنا – لعل المقصود إنشاء الطلب وإلا فليس الأمر هو نفس الطلب كيف والأمر فعل من أفعال الآمر وهو إنشاء الطلب من الغير بصيغة افعل ونحوها ولا يكون هو إلا آناً ما والطلب هو الأمر الاعتباري المنشأ بالصيغة يبقى بعد الإنشاء حيناً حتى يسقط بالامتثال أو العصيان أو انعدام الموضوع ونحو ذلك وللطلب معنى آخر بل معنيان آخران ستطلع عليهما في الجهة الرابعة.

ويلاحظ عليه: إن الأمر هنا مراد بالإرادة التشريعية والطلب مراد بالإرادة التكوينية حيث الأمر هنا هو البعث والتحريك وهو معنى مصطلح عندهم والكلام في المعنى اللغوي – قال في (المفردات) الطلب–

الفحص عن وجود شيء سواء أكان عيناً أو معنى ومثل له بقوله تعالى (ضعف الطالب والمطلوب) وقوله تعالى (لن تستطع له طلبا) ولم يذكر له معنى الطلب التشريعي، اللهم إلا أن يقال إن الطلب يشمل الطلب التشريعي لأنه صغرى من المعنى اللغوي الشامل لاستهداف كل أمر خارج عن الإرادة الفورية بما فيه أفعال الآخرين – ويشهد لقولنا أن أمره بكذا لا يتصور إلا بطرفين آمر

ومأمور بخلاف قولنا طلبه بكذا فإن المقصود طرف واحد لا طرفين وهما الطالب والمطلوب منه كما ويفرق بينهما بوجه آخر ذكره السيد الأستاذ (قده) وهوان يقال :- إن المراد من الطلب هو توجيه الأمر ومن الأمر تنفيذه وبهذا يصبح الأمر أقوى فاعلية من الطلب لأنه يستبطن الانجاز وان لم يكن كذلك عملياً وأما الطلب فلا، وإنما هو مجرد توجيه الرجاء إليه وعلى هذا فالطلب استحبابي والأمر وجوبي أو يقال أن الأمر للحصة الإلزامية والطلب لمطلق الطلب فيكون اضعف من هذه الجهات بل إن الطلب لا يفترض إطاعته بخلاف الأمر فانه يفترض إطاعته ولو كان استحبابياً وهذا غير معنى الوجوب.

أقول: هذا يجعل الأمر لمطلق الطلب كما إن الطلب كذلك فلا فرق بينهما من هذه الناحية لعدم معقولية إطاعة الأمر ألاستحبابي مع جواز تركه أصلاً وإلا فهو خلف كونه استحبابياً فأفهم.

هذا ولكن جملة من الاستعمالات العرفية يصح استعمال الطلب في مورد الأمر ولعله لذلك عبر في الكفاية إن الأمر حقيقية في الطلب والشيء في الجملة.

(٢) وتوضيح ذلك: مثلاً قوله(جئت لأمر كذا)، فأن كلمة الأمر استعملت فيما هو مصداق للغرض فلو كان الغرض هو الزيادة فتكون كلمة الأمر مستعملة في الزيادة التي هي مصداق لمفهوم الغرض وليست مستعملة في مفهوم الغرض ولذا يكون المراد من المقال المذكور جئت للزيارة ويكون استفادة الغرض من اللام فالدال على الغرض هو اللام لا لفظ الأمر، وهذا لا يخلو من إشكال ضرورة إن اللام لاتدل على الغرض لو دخلت على نفس الغرض فيقال: (جئت لغرض كذا) فلو دلت عليه كان المعنى جئت لغرض غرض كذا وهو غير مستقيم.

(٣) ما ذكره في العناية ص١٧٥ ج١.

مضافا لجواب آخر قاله السيد الأستاذ (قده)، أن ألغرضيه مستفادة من اللام صرفا، كقولنا (جاء زيد للتصديق)،على إن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز وليس من اشتباه المفهوم بالمصداق لأنه ليس مصداقا له أصلا بدون اللام.

أقول :– قد عرفت جوابه بالوجه الأول عن العناية.

والوجه الثالث لتفسير الفهم: إن مادة الأمر قد تكون موضوعة لذات المعنى الأعم من المصداق والمفهوم فلا اشتباه في الحال أصلا، ولكنه بعيد إذ الألفاظ توضع للمفاهيم.

(٤) أقول: إن مفرد أمور هو أمر قاله الراغب في المفردات.

قال: الأمر — الشأن مفرد أمور ومصدر أمرته إذا كلفته أن يفعل شيئا وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها ومثل له بمجموعة من الآيات فلا وجه لمقاله الأستاذ (قده)، إلا إن الراغب جعله معنى عام شامل للأمر المراد به الطلب وغيره وهو غير صحيح لما أسلفناه من تغاير الجمع بينهما والجمع يرد الأشياء إلى أصولها كما قالوا.

(٥) وقد اعتذر في العناية له إن لفظ الشيء قد يكون زائدا في بعض نسخ الكفاية ويقرب ذلك ماذكره أخيرا وهو كونه ظاهرا في المعنى الأول (خصوص الطلب) من دون إن يذكر كلمة الشيء، وكذا قوله ولا حجة على انه على نحو الاشتراك اللفظي إذ لو كان حقيقة في الطلب والشيء كان لا محالة مشتركا لفظيا بينهما، ولكن التدقيق في عبارة الكفاية الاخيره وهي (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول)، كانت ضمن سياق كلامه بأن المهم هو الظهور لأحد هذه المعاني حتى وان كان للأنسباق من اللفظ فيحمل عليه اللفظ إذا ورد في الكتاب والسنة وان لم يعلم انه حقيقة فيه بالخصوص أو ما يعلمه، ومن الواضح انه يسلم الاثنينيه للفظ الأمر من حيث المعنى ولا ينفيها ليقال بالتهافت ، فلا تعارض في كلامه أصلاً مع ما سبق منه.

(٦) من هنا يظهر ما في مقالة الشيخ النائيني (قده) إن المعاني كلها راجعه إلى معنى واحد هو الواقعة التي لها أهمية في الجملة وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثة وقد ينطبق على الغرض وقد يكون غير ذلك.

وعلق عليه المحقق الخوئي(قده) انه لا وجه لأخذ الأهمية قيداً في مفهوم الأمر، فأنه يصح توصيف الأمر بأنه لا أهميه له فلو كان التقيَد بالأهمية مأخوذا فيه لزم التناقض من توصيفه بذلك وفي كل منهما تعليق:-

أما الأول :- فالشأن هو المعنى الجامع لهذا المعنى كما أسلفنا ولا يمكن إرجاع الواقعة للشأن حيث لايصح قولك(ما واقعتك أنت) بخلاف (ماشأنك أنت) حيث يصح بلا خلاف، مع ما ذكره المعلق من انه لا وجه لأخذ القيد (الاهميه) في مفهوم الامر.

وأما على الثاني (المعلق) فانه لاضير بأن يوصف بأنه لا أهمية له إذ لايلحظ العرف أي تناقض وتنافي في ذلك المحكّم في الألفاظ اللغوية لا العقل ليقال بالتناقض ومعناه انه لا اثر لهذا الأمر كأنه ملغى، هذا هو تمام الكلام في المعنى اللغوي والعرفي للفظ الامر.

(٧) ويندفع من إن الظاهر إن الاشتقاقات إنما هي من كلمة الأمر بمعناها الاصطلاحي هو ذلك (القول المخصوص) وإلا لما صح الاشتقاق منه، ولكن المقدمة الأولى ممنوعة وهي كون الاشتقاقات بذلك المعنى المصطلح فان المعنى المصطلح بينهم أمر حادث متأخر عنها والاشتقاقات من الأمر كانت من قبل الاصطلاح.

(٨) تفسيره أولاً: أنه يمكن المناقشة في أصول تحقيق النقل المذكور.

ثانياً: ماذكره السيد الأستاذ (قده) وحاصله إن القول مصدر قابل للاشتقاق غاية الامر انه مقيد بالخصوص في كل تقلباته.

أقول: ليس المراد (بالقول) إلا ماقلناه من كونه معنى جامد أو مايعبر عنه اسم ذات، نعم لو أراد بالقول لفظ (افعل) فهو قابل للاشتقاق لكنه يعود إلى القول الثاني، وهو ماسماه الأخوند الطلب بالقول المخصوص وإنما قيل إن كلمة الأمر معناها القول المخصوص من باب المسامحه ومن باب تسمية الشيء بالدال عليه وهو القول المخصوص وحينئذ تصير كلمة الأمر اسما للحدث صالحاً

للاشتقاقات – أي للطلب لا اسما للذات – وان شئت قلت أن معنى كلمة الأمر هو الطلب المنشأ بالصيغة لا أن معناه هو الصيغة أو القول المخصوص.

ثالثاً: ما ذكره المشكيني– من منع الظهور أولا– مظهر كون الاشتقاقات منه بما له من المعنى العرفي ثانياً،وليس للفظ معنى اصطلاحي أصلا لينازع فيه وإنما مستعمل بماله من المعنى عرفا بتقريب ذكره في العناية...ص١٧٨ / فراجع.

(٩) وأورد عليه في العناية إن القول المخصوص (الصيغة) إذا أراد بها العالي الطلب لاتكاد تكون من مصاديق الأمر ولو بما هو طلب فان الصيغة معنى جامد والأمر بما هو طلب معنى حدثي قابل للاشتقاق وهل يعقل أن يكون الجامد من مصاديق الحدث كلا.

ثم دفعه بقوله: اللهم إلا إذا كان مراده من القول المخصوص إذا أراد بها الطلب العالي، فالطلب المراد من مصاديق الأمر بما هو طلب لا نفس الصيغة ولكنه خلاف الظاهر، وغرابته واضحة إذ كيف لا يريد العالي من الصيغة غير الطلب ولو أراد نفس الصيغة فلا يخرج كلامه عن اللغوية والعبث،مضافا إلى تعقل كون الجامد من مصاديق الحدث لانتقاضه باسم المصدر المتفرع من المصدر.

الجهة الثانية: الظاهر اعتبارِ العلو في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أن الظاهر عدم اعتبارِ الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفضاً لجناحه.

وأما إحتمال اعتبارِ أحدهما فضعيف، وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه، وتوبيخه بمثل (إنك لِمَ تأمره) إنّما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه، وكيف كان ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية.

الجهة الثانية: اعتبار العلو في معنى الأمر بمعنى هل الطلب المدلول عليه بالأمر هو خصوص طالب العالي أو مطلق الطلب ولو من المساوي أو السافل؟ **(١٠)**

وفي الكفاية لم يتعرض لها جميعا بل لبعضها وقد اختار الأول وهو اعتبار العلو دليله صحة سلب الأمر عن طلب غير العالي مضافا إلى التبادر ولم يذكره.

هذا من ناحية لغوية وينضم إليها حكم العقل باشتراطه العلو ولا اقل من الشك في غيره بل اليقين بعدمه، وهذا الحكم العقلي لايكون مربوطا بغير الله سبحانه.**(١١)**

لا يقال: إن الشخص إذا لم يكن عاليا واقعا ولكنه مستعلي وطلب من العالي وقالَ له: (أنت مأمور) أو نحو ذلك فالعرف يوبخونه ويقولون له لِمَ أمرت من هو اعلى منك فلو لا كفاية الاستعلاء في صدق الأمر على طلب المستعلي فلماذا التوبيخ وأيضا

يطلقون كلمة الأمر ويقولون (لم أمرت) والتوبيخ والإطلاق يكشفان عن صدق الأمر على طلبه حقيقة.

فإنه يقال: إن التوبيخ ليس من جهة إن ما صدر منه امرأ حينئذ ولا يدل عليه أصلا بل هو من جهة استعلائه وإما الإطلاق فهو جاء على اعتقاده حيث انه يعتقد أن ما صدر منه هو أمر حقيقة.**(١٢)**

* * * * * * * * * *

(١٠) فيه وجوه وأقوال ذكرها في العناية خمسة:

أولها: اعتبار العلو

ثانيها: اعتبار الاستعلاء فلا يكون طلب المستخفض جناحه بل مطلق من لم يستعلِ وان لم يستخفض جناحه أمرا وان كان من العالي

ثالثها: اعتبار احدهما

رابعها: اعتبارهما جميعا

خامسها: عدم اعتبار شيء منهما

(١١) ومن هنا يمكن أن يقال أن العقل لا يحكم بوجوب طاعة الأمر الصادر من العالي مطلقا إلا الله، ولكن هذا حكم عقلي لا ينبغي خلطه بالأمر اللغوي وذلك عن السيد الأستاذ(قده) لعدم إمكان تحميل الأمور العقلية على الأمور اللغوية. هذا اولاً.

وثانيا: إننا قلنا إن العقل لايحكم بالطاعة إلا لله عز وجل دون غيره وليس شاملا لمطلق العالي فيكون اشتراطه العلو لصدق الأمر مستأنفا واشتراط كونه من الله أو من احد أوليائه غير محتمل عرفا ولغة.

كما لا يعتبر الاستعلاء لما قلناه من صحة سلب الامر عن طلب غير العالي كالسافل والمساوي ولو كان مستعلياً.

(١٢) وجوابه: إن التوبيخ يكشف عن عدم كونه طلبه امرأ وإلا لو كان امرأ لما وبّخ والإطلاق ليس بصحيح فلا يقال عرفاً لِمَ أمرت.

كما لا يكفي أحد الأمرين فهو ضعيف ولم يذكر وجهه، ويمكن أن يقال إن كفاية احدهما أما أن يكون بالاشتراك أللفظي أو المعنوي، ولا قائل بالأول والثاني ولا جامع في البين، ولم يتعرض في الكفاية للقول الرابع والخامس والأخير غير محتمل في نفسه لأنه لو صدر من غير قاصد للأمر أصلا بل كان لمجرد التمثيل أو التعود على النطق يسمى أمرا مع انه ليس كذلك قطعاً.

الجهة الثالثة : لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب ، لأنسباقه عنه عند إطلاقه، ويؤيّد قوله تعالى (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ)[١] وقوله صلى‌الله‌عليه وآله: (لولا أن أشقّ على أمتي لامرتهم بالسواك)[٢] وقوله صلى‌الله‌عليه‌وآله: لبريرة بعد قولها : أتأمرني يا رسول الله؟ ـ : (لا ، بل إنّما أنا[٣] شافع)[٤] إلى غير ذلك، وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى (مَا مَنَعَكَ إلّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ)[٥].

وتقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب، إنّما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه. وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى. وأما ما أُفيد[٦] من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى، وفي تعارض الأحوال، فراجع.[٧] والاستدلال[٨] بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى ، لو أُريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلاّ فلا يفيد المدعى.

---

(١) النور: ٦٣
(٢) وسائل الشيعة: ب٣ من ابواب السواك ح٣ ج١ ص٣٥٤
(٣) في مصدر ((بل إنما أنا ...))
(٤) مستدرك الوسائل: ب٣٦ من ابواب نكاح العبيد ح٣ ج١٥ ص٣٢
(٥) الاعراف: ١٢
(٦) معالم الدين: حجة القائلين بأنه للقدر المشترك، ص٥٠
(٧) الأمر الثامن من المقدمة.
(٨) الفصول: ص٦٤

الجهة الثالثة: لفظ الأمر حقيقة في الوجوب.

أي أنها موضوعة لمطلق الطلب من العالي أو هي موضوعة لخصوص الطلب الصادر من العالي وليست موضوعة للأعم منه ومن الاستحباب وان كان الطلب عاليا واقعا، وذهب صاحب الكفاية إلى الثاني مستدلاً عليه بأمور:

الأول: أن المتبادر من لفظ الأمر عند استعماله خصوص الطلب الوجوبي، ويمكن إضافة صحة سلب الأمر عن الطلب ألندبي من دون مجال لإنكاره.

الثاني: الاستدلال بآيات من الكتاب العزيز كقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) النور(٦٣) إذ لو لم يكن الأمر للوجوب لما لزم الحذر منه على الظاهر، لكنه يقال ان الظاهر حجة في تعيين المراد لا في تشخيص الوضع ولذلك جعله في الكفاية مؤيداً.

هذا مضافاً إلى مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ولعل الأمر قد استعمل في الوجوب مجازاً.

وقوله (صلى الله عليه واله وسلم) (لولا أن اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) وهنا يقال لو كان للاستحباب فلا مشقة فيه وللجامع قدره المتيقن الاستحباب وهو كذلك.

وقوله (صلى الله عليه واله وسلم) لبريرة بعد قولها أتأمرني يا رسول الله ؟ (لا بل إنما أنا شافع) وقولها أتأمرني يراد به الطلب الوجوبي إذ لا معنى لإرادة الندب لعدم مناسبة لنفيه(صلى الله عليه واله وسلم) فنفيه(صلى الله عليه واله وسلم) (لا بل إنما انأ شافع) ظاهر في إن الأمر في سؤالها أرادت منه الوجوب.

كما يمكن أن يندرج في هذه المجموعة قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) حيث سياقها التوبيخ ولا توبيخ في المستحب أو جامع الطلب.**(١٣)**

وذهب جماعة من المعتزلة وأكثر أصحابنا المتقدمين إلى الاشتراك المعنوي مستدلين عليه بأمور:

١) صحة تقسيم ألامر إلى الوجوب والندب فيقال هذا أمر وجوبي، وهذا أمر ندبي فلو لم يكن صحيحاً لما صح تقسيمه إلى ذلك.

ويرد عليه: عدم دلالته على الوضع الأعم إلا بظميمه أصالة الحقيقة، وهي غير حجة في تشخيص المراد، وصحة التقسيم قرينة على انه استعمل في مقام التقسيم بالأعم ولكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز.**(١٤)**

٢) إن استعمال الأمر في الوجوب والندب ثابت ولا إشكال فيه فلو لم يكن موضوعا للأعم أي القدر المشترك لزم أما الاشتراك اللفظي أو المجاز وهما خلاف الأصل أو يقال: انه في مقام التعارض بين احدهما والاشتراك المعنوي فيقدم عليهما لأنه أكثر شيوعا مثلاً.

ويرد عليه: ما تقدم أن المرجحات إستحسانية فلو لم تعارض بمثلها لم يقم دليل على حجيتها، نعم لو أوجبت ظهور اللفظ في المعنى كانت حجة لكن من باب الظهور.

ويرجع الجواب إلى منع ألكبرى وهي تعين المشترك المعنوي عند الدوران بين هذه المحتملات الثلاثة فلا يتعين ذلك بل يبقى المجاز محتملاً.**(١٥)**

٣) إن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به فيثبت إن فعل المندوب هو فعل المأمور به.

وجوابه: عن الشيخ بمنع الكبرى وهي كل طاعة فعل المأمور به ،فأن أراد المأمور به ما يصدق عليه عنوان المأمور به بمعناه الحقيقي – أي الواجب – فهو أول الكلام وان أريد به مطلق عنوان المأمور به ولو بمعناه المجازي الشامل للمندوب فلا يفيد المدعى.**(١٦)**

* * * * * * * * * * *

(١٣) وبالإضافة للجوابين السابقين يمكن إيراد أجوبة أخرى ذكر بعضها الأستاذ (قده):

منها: إن جميع ما ذكره لايكون من مادة الأمر بل من الهيئة أو الأعم فيكون من الاستدلال بالأعم أو المباين وهو باطل.

ولكن لو صح ذلك لما صح في قوله تعالى (يخالفون عن أمره) المادة لا الهيئة

ومنها: لزوم التأكيد من عدم القرينة السياقية من حال أو مقال وكلها محفوفة بالقرائن فيما ذكر من ألأمثله كما هو واضح.

والقرينة على أنحاء:

القرينة الصارفة من المعنى الحقيقي إلى المجازي.

وقرينة التطبيق بناء على المشترك المعنوي.

وقرينة التطبيق بناء على الاشتراك اللفظي.

ومنها: إن كلام الشارع حصة خاصة من العرف وليس هو كل العرف فلا يثبت باستعماله ذوق العرف واثبات أن له وضع خاص أو اصطلاح كذلك غير ممكن وعلى خلاف

مسلكه فهو بحاجة إلى دليل وهو مفقود في المقام. وكونه تكلم بصفته عرفياً لايثبت به الكلام العرفي.

الثالث: الاستدلال بالسيرة العقلائية في علاقة المولى بعبيدهم فأنهم يعتبرون عصيان الأمر سببا للمؤاخذة وصحة العقوبة والشيخ ألحق به قوله تعالى (ما منعك إلا تسجد إذ أمرتك) فلو كان الأمر موضوعاً للندب أو الجامع صح لإبليس الاعتذار فيقول أني لم امتثل من جهة إن وضع الأمر ليس لخصوص الوجوب ولما صحَ سبحانه أن يؤاخذه بمجرد عدم الامتثال.

ويرد عليه: إن اعتبار العلاقة هنا عقلائيه، عهدتها على مدعيها لوضوح إن العقلاء يعيشون في مجتمع لهم مصالحهم ومفاسدهم، وليس الله ولا إبليس كذلك فإدراج الاستدلال بالآية في السيرة في غير محله.

فان قلت: إن المظفر (قده) تبعاً للأستاذ (قده) درج أو جعل الله رئيس العقلاء فيكون هو الأولى بإتباع طريقتهم.

قلت: سلمنا إلا إن إبليس ليس معهم فالعلاقة بين إبليس وبين الله عقلية بالعقل العملي وليس عقلائية ولا ملازمة بين المصالح العقلية والعقلائيه إلا ان يعود تصور العقل العملي إلى معنى عقلاني كما هو ظاهر الشيخ المظفر.

ولكنه مخدوش (كما أورده السيد الأستاذ (قده) للفرق لصدق قضايا العقل العملي بدون مجتمع إطلاقا بخلاف قضايا العقلاء وهو على حق.

كما انه بالإمكان نكران هذه السيرة لأنها إنما تكون لو كانت متكررة عمليا ومثل ذلك ننكره في محل الكلام.

(١٤) وأورد السيد الأستاذ (قده) على جواب الكفاية:

أولا: إن على هذا يكون تقسيمه إلى الفرد الحقيقي والمجازي وهو ساقط ،بل المفروض للمستدل أن يسلم كونه حقيقة وإلا لم يتم الاستدلال. وإذا سلم كونه حقيقياً تعين كون الاستعمال حقيقياً في الاعم.

ثانياً: على أصل الوجه أيضا ماذكره الأستاذ(قده) انه لابد من فرض عدم القرينة في المرتبة السابقة على التقسيم في حين لم يلتفت إليها المستدل وحتى لو لم تكن موجودة فهذا اعم من الحقيقة والمجاز المشهور.

أقول:– هو عين جواب الآخوند لا غير فاستعماله للأعم في مقام التقسيم لا يكشف عن الحقيقة إلا بظميمه أصالة الحقيقة، فجعله وجهاً آخر للجواب مقابل جواب الشيخ ليس بجيد.

وبهذا تعرف فساد ما ذهب إليه المحقق العراقي (قده) من كونه موضوع للأعم مستدلا عليه بصحة التقسيم.

(١٥) وأجاب عليه السيد الأستاذ (قده):

أن تردد الحال بين النحوين من الاشتراك فهذا ينفي المجاز ،وهذا يكفي في الوضع للحصة الاستحبابية على أي حال أما وحدها أو للجامع ولا يهم كون التقسيم تقسيماً للمتباينين أو المتجانسين وإنما المهم إثبات كون التقسيم حقيقيا،وبكلا الاشتراكين يثبت ذلك.

ويدفعه: انه لا دليل على ذلك فلا دوران أصلا لتكون نتيجة ذلك ثبوت لوضع للحصة الاستحبابية، لان ذلك يعني تسليم الشيخ بالوضع لأحد هذه الأمور (الاشتراك بكلا نحويه) وهو يقول به.

(١٦) **وعن المشكيني(قده):** إن أريد من الطاعة فعل إتيان المأمور به الحقيقي لكانت الصغرى ممنوعة.

الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء أُنشيء بصيغة إفعل، أو بمادة الطلب، أو بمادة الأمر، أو بغيرها.

ولو أبيت إلّا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أن الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية[١] واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا[٢] إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة، من المغايرة بين الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما.

فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام، وأنّ حققناه في بعض فوائدنا[٣] إلّا أن الحوالة لما تكن عن المحذور خالية، والإعادة بلا فائدة ولا إفادة، كان المناسب هو التعرض ها هنا أيضاً.

---

(١) في بعض النسخ ((الحقيقة))
(٢) هو المحقق صاحب الحاشية على المعالم، راجع هداية المسترشدين: ص١٣٥
(٣) الفوائد: الفائدة الثانية ص٢٣

فاعلم أن الحق كما عليه أهله ـ وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للاشاعرة ـ هو اتحاد الطلب والإرادة، بمعنى أن لفظيهما موضوعاًن بإزاء مفهوم واحد وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية.

وبالجملة هما متحدان مفهوماً وإنشاء و خارجاً، لا أن الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه ـ كما عرفت ـ متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً، ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس.

فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية ، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان، فإن الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أُخرى قائمة بها، يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدّمة تحققها، عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لاجلها.

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أُخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن إتحاد الإرادة والطلب، وأنّ يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده[1] لا كذلك، مسمى بالطلب والإرادة كما يعبر به تارةً وبها أُخرى، كما لا يخفى.

([1]) في الاصل ((أريده))

وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية، والجمل الخبرية، فإنّه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس – من الترجي والتمني والعلم إلى غير ذلك– صفة أُخرى كانت قائمة بالنفس، وقد دلّ اللفظ عليها، كما قيل[1]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقد انقدح بما حققناه، ما في استدلال الأشاعرة[2] على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتي الاختبار والاعتذار من الخلل، فإنّه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، والذي يكون فيهما إمّا هو الطلب الإنشائي الإيقاعي، الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن بيناً ولا مبيناً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: الذي يتكفله الدليل، ليس إلّا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية، والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما. وهو مما لا محيص عن الالتزام به، كما عرفت، ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً، لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي، كما لا يخفى.

ثم إنّه يمكن ـ مما حققناه ـ أن يقع الصلح بين الطرفين ، ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية هو اثنينية الإنشائي من الطلب، كما هو

---

(1) القائل هو الاخطل، كما في الشوارق: في مبحث تكملة (تعالى شأنه) ص٥٥٥

(2) راجع هداية المسترشدين: الوجه الثالث من وجوه احتجاج الاشاعرة ص١٣٣

كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الإرادة ، كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها ، فيرجع النزاع لفظياً، فافهم.

الجهة الربعة: في اتحاد الطلب والارادة.**(١٧)**

وقد اختار في الكفاية ان مادة الامر موضوعة للطلب الانشائي واستدل له بالتبادر فان المفهوم عرفا من مثل: (أمر زيد عمرا) انه طلب منه طلبا انشائيا وكذلك لو وقع في مقام الانشاء كقول الآمر (آمرك بكذا) ولا شك انه مستند الى حاق اللفظ.**(١٨)**

وهنا وقع الكلام في ان الطلب الصفه القائمة بالنفس هو نفس الارادة**(١٩)** أم غيرها فيه مذهبان:

الاول: التغاير بينهما وهو مذهب جماعة من المتقدمين والاشاعرة.

الثاني: الاتحاد وهو مذهب جمع مع المعتزلة.

واختار في الكفاية الثاني ولذا وقع في كلامه تقسيم الارادة والطلب الى نحوين انشائي وحقيقي، أي وجوده الانشائي باللفظ ووجوده الحقيقي كصفة قائمة في النفس، ولو رجعنا الى انفسنا لم نجد الا شيئان، نفسي وخارجي ونسمي النفسي الارادة والخارجي الطلب، ومعه لا يكون للارادة أي وجود انشائي كما لا يكون للطلب أي وجود نفسي أو حقيقي حسب تعبيرهم.**(٢٠)**

وحاصل دليل الكفاية: ان الطلب الذي هو من معاني الامر ليس هو الطلب الحقيقي أي الصفة النفسانية القائمة بها التي يحمل عليها الطلب بالحمل الشايع الصناعي بل هو الطلب الانشائي أي المنشأ بالصيغة الذي لا يحمل عليه الطلب بهذا الحمل مطلقا بل مقيدا بالانشائي وان ابيت الا عن كون الامر موضوعا للطلب مطلقا الحقيقي منه والانشائي فهو منصرف الى خصوص الانشائي كما ان لفظ الطلب منصرف اليه وذلك من جهة كثرة الاستعمال لكلمة الامر في الطلب الانشائي.**(٢١)**

هذا على عكس الارادة فكلمة الارادة منصرفة الى خصوص الارادة الحقيقية القائمة بالنفس دون الانشائية ولعل هذا الاختلاف في المعنى المنصرف اليه هو الذي صار سبباً لقول البعض بعدم اتحاد الطلب والارادة أذ تخيّل ان المعنى المنصرف اليه هو المعنى الموضوع له في كل من الطلب والارادة ولم يلتفت الى ان كلمة الامر وكذلك الارادة موضوع للجامع (الجامع بين الطلب الحقيقي والانشائي في كلمة الامر، والجامع من الارادة الانشائية والحقيقية في كلمة الارادة) فالمعنى الموضوع له فيهما واحد، وعليه يكون كل من الطلب والارادة متحدان مفهوما فيكونان مترادفين.(٢٢)

وكذا متحدان من حيث الانشاء والخارج بمعنى ان الطلب الانشائي والطلب الخارجي عين الارادة الانشائية والارادة خارجا فما يكون مصداقا لاحدهما يكون مصداقا للآخر.

وبعبارة اخرى يكون كل مرتبة من الطلب متحدة مع نفس المرتبة من الارادة لا مع مرتبة اخرى اذ كل مرتبة مغايرة لمرتبة اخرى من الطلب فضلا عن مرتبة

اخرى من الارادة والدليل على الوحدة هو الوجدان ، فان الانسان اذا طلب شيئا طلبا حقيقيا لا يجد في نفسه بعد مراجعتها شيئا آخر وراء الارادة في مقدماتها يسمى بالطلب بل يجد الارادة فقط وهذا منبه وجداني واضح على ان الارادة عين الطلب.(٢٣)

وهكذا الحال في سائر الصفات القائمة بالنفس المعبر عنها خارجا بصيغ مختلفة انشائية أو اخبارية كالاستفهام فلا يجد في نفسه صفة اخرى وراء صفة (الاستفهام) وكذا التمني والترجي، وهكذا في سائر الانشائيات وهكذا الحال في الجملة الاخبارية فانه لايجد صفة اخرى وراء صفة العلم بالنسبة كما ادعاه الاشعري القائل بالكلام النفسي الذي زعم ان في النفس صفة اخرى وراء هذه المذكورات يكشف عنها اللفظ بحسب الاوضاع اللغوية وفسروا تلك النسبة في الخبر بأمر وراء علم المتكلم سموه بمضمون القضية اللفظية وفي الانشاء بأمر وراء الارادة وسموه الطلب واقتضاء العقل والطلب عندهم مغاير للارادة المدلول عليها بلفظ الامر أو صيغته وسموه بالكلام النفسي.

وقد استدل الأشعري على مدعاه بوجوه:

الأول: إن الإنسان لو أصدر امراً لأجل الاختبار فأنه يوجد لديه طلب للفعل (طلب إنشائي) دون أرادته فلو كانت الإرادة عين الطلب لكان اللازم من ذلك عدم الانفكاك بين وجود الطلب والارادة.

واجاب عليه الشيخ(قده): ان الموجود في المثال المذكور هو الطلب الانشائي فقط والذي ليس بموجود هو الارادة الحقيقية ولا ملازمة بينهما في الوجود لانهما في مرتبتين كما قلنا حتى يقال لو كانت الارادة عين الطلب لما لزم الانفكاك بينهما، نعم لو كان المراد من عدم الارادة هو الانشائية فهو ممنوع لان الارادة الانشائية عين الطلب الانشائي وهو مقصودنا من الاتحاد بين الطلب والارادة الانشائيين وكذا بين الحقيقيين، وهو موجود فعلا في المثال والدليل المذكور لم يثبت عدم وجود الارادة الانشائية بل اقصى ما يدل على المغايره بين الطلب الانشائي والارادة الحقيقية، ونحن نقول به، وهو لا يضر بدعوى الاتحاد كما هو واضح.(٢٤)

وقد استدل الاشعري على ثبوت الكلام النفسي بقوله:

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.**(٢٥)**

وسيذكر الشيخ الآخوند ادله اخرى لهم تحت عنوانين دفع وهم.

ثم انه امر بالفهم.**(٢٦)**

* * * * * * * * * *

(١٧) وقبل الخوض فيه ههنا مقدمة فيها تقديم أمور ذكرها المرحوم (المشكيني) وهي:

الأمر الأول: إن المفهوم أما أن يكون له أفراد متأصلة في الخارج كمفاهيم الجواهر وغالب الأعراض أو لا يكون كذلك، وكل منهما – أما أن يكون قابلا للإنشاء أو لا، وهذه أربعة أقسام لا خامس لها:

الأول: نظير مفهوم الطلب والتمني والترجي والإرادة وغير ذلك فأن طبيعة الطلب مع كونها ذات إفراد متأصلة في الخارج قابلة للإنشاء، فأن الشوق المؤكد الحاصل في النفس الذي

من مصادقيه أمر متأصل في الخارج ،لان المراد منه ليس مقابل ما يحصل في النفس بل مقابل الاعتباري.

الثاني: نظير مفهوم الانسان فانه ليس قابلا للانشاء.

الثالث: مثل الملكية والزوجية الى غير ذلك من الاعتبارات.

الرابع: مثل الفردية والتحتية وغيرها من الاعتبارات التكوينية التي لا توجد إلا بالأسباب التكوينية لا بالانشاء.

الأمر الثاني: إن طبيعة الشيء التي تسمى باللا بشرط المقسمي والكلي الطبيعي ليست مرهونة بموطن دون موطن بل هي نفس الطبيعة قد توجد في الذهن وقد توجد في الخارج متأصلة بالسبب التكويني إذ المتأصل لا يحصل بغيره أو غير متأصلة به أو بالتشريع إن كان قابلا له، ولأجل ذلك يكون للقسم الأول من الطبائع أنحاء أربعة من المصاديق:

الذهني الحاصل بتصوره في الذهن، والإنشائي الحاصل بقصد تحققه باللفظ أو غيره من آلات الإنشاء سواء أكان إنشائيا صرفا أو واصلا إلى المرتبة الفعلية والخارجي المتأصل في الأعيان ،وللقسم الثاني نحوان وهما الأول والرابع وللقسم الثالث أنحاء ثلاثة مثل الملكية الذهنية والإنشائية والفعلية وهي التي يترتب عليها الآثار الشرعية.

لا يقال :أنا لا نعقل فرقا بين الاخيرتين.

فأنه يقال: إن الأخيرة منهما مترتبة على الأولى وليست عينها، ولذا كانت الأولى في إنشاء التمليك بعد الموت في الوصية، حاصلة حين العقد ،والثانية من حين الموت وللرابع نحوان من المصداق.

الأمر الثالث: أن حمل كل طبيعة على نفسها حمل أولي ذاتي مثل (الطلب طلب) ولكن حملها على مصداقها حمل صناعي ، سواء كان المصداق ذهنياً أو خارجياً أصيلا أو غير

أصيل تكوينياً أو انشائياً ولكن في كلام صدر المتألهين إن الحمل على الذهني ليس حملا شائعا بل يطلقونه فيما كان الفرد يترتب عليه الآثار الخارجية والوجود الذهني ليس كذلك وعليه لا يكون حمله على الفرد الإنشائي – أيضا – منه لعدم وجود الملاك المذكور فيه أيضا بخلاف الفرد التكويني اعتباريا كان أو اصيلا.

ولذا قول الشيخ (قده) (بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا) مبني عليه ولا مشاحة في الاصطلاح ولكن الحمل الشايع في مقابل الذاتي يشمل كل حمل مصداقي.

الأمر الرابع: انه قد ظهر مما ذكرنا أن الطلب له مراتب أربع: الطلب ألمفهومي، والإنشائي، والذهني، والخارجي الأصيل والنسبة بين الأولى والثلاثة الأخرى العموم المطلق كما هو شأن الطبيعي مع كل واحد من أفراده وبين الثانية والرابعة بحسب المصداق هو التباين، وبحسب التحقق هو العموم من وجه (يقصد يتصادقان (يتحققان) في آن واحد مثلا) لاجتماعهما فيما أنشيء الطلب بداعي الطلب الحقيقي وافتراق الأولى فيما أنشيء بداعي التهديد وافتراق الثانية فيما كان الطلب الحقيقي موجودا ولم يكن أنشاء في البين، وكذلك النسبة بين كل واحد من المصاديق مع الأخر هو التباين صدقا والعموم من وجه تحققاً.

الأمر الخامس: انه حيث كانت المصداقية لا تتحقق إلا بالتشخيص إذ الشيء مالم يتشخص لم يوجد فقد يتوهم انه حينئذ لا يكون المصداق إلا الفرد الخارجي دون الآخرين لعدم التشخص فيهما.

أما الذهني فواضح لحكايته على الكثيرين في الخارج، وأما الإنشائي فلصدقه على إنحاء الوجوب النفسي والغيري وغيرهما بل على أنحاء الوجوب بحسب تعدد موضوعاته الخارجية، ولكنه مندفع بان تشخص كل شيء بحسبه (بحسب موطنه) فأن الطلب إذا حصل في الذهن فتشخصه بحسب تشخص معروضة وهي النفس وهو حينئذ شخص من الطلب ذهنا

بحيث أذا لوحظ ثانيا مع تخلل العدم يكون شخصا آخر منه، ولاتنافي الجزئية الذهنية كليته بالنسبة للخارج (يعني صدقه على كثيرين لا انطباقه على كثيرين) ومنه يظهر تصوير الجزئية في موطن الإنشاء أيضا فان التشخص في هذا الموطن من قبيل التشخصات الإنشائية من شخص اللافظ وشخص اللفظ وشخص القصد بحيث إذا أنشيء هذا المفهوم مره أخرى يكون فردا إنشائيا آخر.

الأمر السادس: انه لا إشكال في كون الوجوب من الصفات الانتزاعية وانه لا ينتزع عن المصداق الذهني للطلب، وإنما الإشكال في انه هل ينتزع عن كل من الفرد الإنشائي والخارجي أو عن الثاني دون الأول أو بالعكس أو بشرط الاجتماع فلا ينتزع إلا إذا أنشيء بداعي الطلب الحقيقي.

والتحقيق الثالث ويدل عليه اعتبار العقلاء له إذا أنشيء الطلب مع إحراز انه ليس في البين طلب حقيقي وعدم اعتبارهم له إذا أحرز الحقيقي من دون إنشاء ولا ينافيه لزوم الإتيان لأنه اعم، ويضعف: بان العقلاء لا يعتبرون من الإنشاء طلبا إذا أحرز عدم الطلب الحقيقي، نعم الملازمة الأخرى صحيحة وهي عدم اعتبارهم إذا أحرز الحقيقي بدون إنشاء إلا إذا قلنا بكفاية الملاك في التنجيز وهو خلاف التحقيق.

(١٨) **وفيه**:

اولاً: ما ذكره هو (الشيخ نفسه) بان لازم ذلك وهو كونه موضوعا للقول المخصوص (أي مصداق الطلب) وهو معنى جامد وليس حدثيا ليصّح الاشتقاق منه وقد غفل المشكيني عن هذا الجواب.

وحينئذ يكون تنزل الشيخ الآخوند انه موضوع لمفهوم الطلب ولكنه منصرف الى الانشائي منه في محله.

ثانيا: ماذكره المشكيني، من منع استناد التبادر الى حاق اللفظ فلعله مستند الى كثرة الاستعمال، مع انه لو استعمل في مقام الانشاء فأما ان يكون بعد التجريد حتى يرد الانشاء على نفس المفهوم وهو خلاف الظاهر لان استعمالهم في هذا المقام بما له من المعنى أو يكون بدونه ففيه :-

١- ان القابل للانشاء هو المفهوم لا المصداق الانشائي

٢- ان الانشاء عبارة عن نحو خاص من القصد الاستعمالي وهو قصد المعنى من اللفظ ايجادا لا حكاية، فحينئذ ان كان هذا القيد حاصلا قبل الاستعمال فهو مخالف للوجدان اذ العرف يستعملونه دون القيد وهو تقدم الانشاء، وان كان حاصلاً بعد الاستعمال لزم الدور،اذ الاستعمال فرع المستعمل فيه وهو موقوف على تحقق الاستعمال اذ مالم يتحقق لم يتحقق قيده، فالاظهر كونه موضوعا لمفهوم الطلب.

وعلى هذا فيكون الايراد من العناية مندفع، حيث قال ان الطلب معنى واحد غير ان له وجودان وجود حقيقي ووجود انشائي ولا جامع بين الوجودين كي يمكن دعوى انه لمعنى واحد، لان المعنى الواحد المدعى هو مفهوم الطلب غايته له مصداقان انشائي وحقيقي، وكذا يندفع ما قاله ان تسليم كون الامر بمعنى الطلب مطلقا غايته انه ينصرف الى الانشائي منه كما ينصرف لفظ الطلب اليه وهو كما ترى ضعيف اذ الامر لا يطلق الا على خصوص الانشائي منه لا الانشائي والحقيقي جميعا وهل يعقل اطلاق الامر على مجرد الطلب الحقيقي القائم بالنفس بدون الانشاء كلا.

نعم لا يطلق الامر على الطلب الانشائي الا اذا كان الانشاء بداعي الطلب الحقيقي النفساني- وايراده مبني على كون الامر غير الطلب، وهو صحيح لكن لو سلمنا ان الامر هو الطلب كما عليه المشهور فلا يرد هذا الاشكال اذ الشيخ ملتزم انه موضوع لمفهوم الطلب، نعم ايراده بان الطلب يحمل على الحقيقي مطلقا وعلى الانشائي مقيدا صحيح اذ بعد اعتراف

الشيخ ان الطلب الانشائي هو المنصرف اليه فيكون حمله مطلقا لامقيدا بخلاف الحقيقي حيث انصرف اللفظ عنه فهو المحتاج الى التقييد فيقال هذا طلب حقيقي لا مطلقاً.

(١٩) وقبل الدخول في البحث لا بد من معرفة موضوع المسألة وهي ما المراد من الطلب والارادة في العنوان والذي يبدو ان الشيخ لم يتعرض للمراد منهما وكأنه اخذهما بما لهما من المعنى المرتكز في الاذهان.

قال السيد الاستاذ(قده): الطلب هو التسبيب الى الحصول على الشيء وهذا له مصاديق عديدة:

منها: الفحص والتسبيب الخارجي كالفحص عن العبد الآبق والدابة الشاردة

ومنها: الاستنتاج الذهني وهو طلب الحقيقة

ومنها: طلب العلم

ومنها: طلب الحال

ومنها: الطلب التشريعي، وهو ما اذا تعلقت المصلحة بفعل الغير فيكون التسبب اليه بالطلب اليه بان يفعل لا مكرهاً ولا مجبوراً.

وأما الارادة فلم يذكر معناها لغة، فان اللغويين والاصوليين يأخذونها ساذجة ووجدانية وعلى أية حال فيمكن فهمها على عدة مستويات:

الاول: الحاجة كالجوع والعطش فمن جاع اراد الطعام ومن عطش اراد الماء

الثاني: التسبيب وهي بهذا المعنى راجعة للطلب ومنه ماورد: من أرادني بسوء فأرده أي من تسبب الى وقوع السوء علي.

الثالث: الهدف أي النتيجة التي يكون التسبيب لاجلها لانها لو لم تكن محل أرادته لم يطلبها ولم يتسبب اليها.

الرابع: الجزء الاخير من علل الفعل الاختياري وهي الهمة المحركة للعضلات (انتهى) موضوع الحاجة من كلام زيد في علو مقامه.

أقول: الطلب الانشائي هو ذلك الطلب الحاصل بإنشاء الصيغة سواءً كان هناك طلب في النفس حقيقة أم لا بينما الطلب الحقيقي هو ذلك الطلب القائم بالنفس أي الموجود فيها ولم يبرز بالصيغة وهكذا الفرق بين الإرادة الإنشائية وبين الإرادة الحقيقية، فأن الأولى هي التي تحصل بمثل كلمة أريد – أي بإنشاء اللفظ – بينما الثانية هي القائمة في النفس وإن لم تنشأ باللفظ.

الإرادة: عبارة عن الشوق الأكيد الذي يكون محركاً للعظلات كتحريك اللسان والفم لأجل الأكل مثلاً وإما موجب لإصدار الأمر، أما الأول: أي الشوق المحرك للعضلات إنما يكون فيما إذا كان المريد مريداً لفعل من أفعال نفسه كما لو أراد الشرب أو الأكل مثلاً فأن شوقه للأكل يكون موجب لتحركه نحو الأكل وتسمى الإرادة من هذا القبيل بالارادة التكوينية.

وأما الثانية: أي الشوق الموجب لأصدار الأمر إنما يكون فيما إذا أراد الشخص المريد مريداً لفعل من افعال الغير كما إذا أراد شخص من شخص آخر ان يأتي بالماء، فأن شوقه الأكيد نحو الاتيان بالماء يكون موجب لاصدار الأمر الى الغير بأتيان الماء وتسمى الإرادة من هذا القبيل بالإرادة التشريعية.

(٢٠) والطلب يختلف مفهوماً مع الارادة وربما يستعمل فيما لا يصح استعمال الطلب فيه كقوله تعالى (يريد ان ينقض فأقامه، واراد ربك ان يبلغ اشدهما) كما ان العكس صحيح حيث يستعمل الطلب فيما يشكل استعمال الارادة كقولهم (طالبنا بحقنا من زيد فأنكر)، نعم قد يتصادقان في الجملة، والظاهر ان الطلب مبرز للارادة لاعينها ونسبة الطلب اليها نسبة اللفظ الى المعنى فان اريد بالاتحاد هذا النحو فهو لاريب فيه، بل الظاهر اختلافها عرفاً ايضاً،

لان احراز الطلب يكفي في اتمام الحجة وصحة المؤاخذة على ترك المطلوب ومخالفته بخلاف احراز الارادة، فأنه كاحراز الملاك لابد من كفايته في اتمام الحجة من اقامة الدليل عليها من سيرة ونحوها (هذا ماقاله بعض الاصوليين).

وما افاده (قده) صحيح ولا غبار عليه، من حيث ان الارادة الكاشفة عن الملاك لا تكون محركاً وباعثاً للمكلف نحو اتيان الفعل وان سلكه بعض المحققين.

(٢١) **أقول:** وقد عرفت اشكاله.

(٢٢) **وجوابه:** منع كونهما مترادفين لاختلافهما مفهوما كما هو واضح وقد نص اللغويون على الاختلاف، ومع اختلافهما مفهوماً فدعوى اتحادهما في المصداق الانشائي ليس بصحيح اذ هو فرع وحدة المفهوم نظير لفظ الانسان والبشر.

(٢٣) **واجاب عنه السيد الاستاذ (قده)**

ان عدم وجدانه في النفس دليل على عدم وجوده اصلاً لا دليل اتحاده مع الارادة.

ويرد عليه: ان مقصود الشيخ هو عدم وجود المعنى الأخر المعبر عنه عندهم بالكلام النفسي وليس هو المطلوب النفسي أو الارادة النفسية فنفيه دال على الاتحاد لا على عدم الوجود فلاحظ.

(٢٤) **واجاب عنه ايضا المشكيني (قده):** ان بعض صور الاختبار توجد ارادة حقيقية كما اذا كان الاختبار موقوفاً على صدور الفعل خارجاً كما في امره تعالى الانبياء لاظهار فضلهم على الناس غالبا لا مثل ابراهيم (عليه السلام) عند أمره بذبح اسماعيل (عليه السلام)، غاية الامر انه ليس بمراد في هذه الموارد بالعنوان الاولي (مقصوده وقوع المتعلق خارجا أو التحريك نحوه لأتيانه حيث يكون هو مقصود الآمر) بل العنوان الثانوي أي الاختبار.

ولكن تسمية هذا بالاختبار خلاف المتعارف اذ عليه يصبح كل الاوامر اختبارية وهو غير مقصود المستدل، بل الظاهر ان الاختبار هو ما أراد به المولى بيان طاعة الفرد وعزمه على اتيان ما أمر به وبمجرد ماعزم على إتيانه يكون قد نجح في الاختبار، ولو لم يعزم فيكون قد فشل فيه من دون أي دخل لإتيان الفعل خارجاً.

وعلى هذا فالإرادة المولوية موجودة لكنها تعلقت بعزم المكلف وبعثه نحو الفعل فقط دون اتيانه.

إن قلت: إن العرف لايسمي هذا النوع من الأمر أمراً بل خصوص ماتعلقت إرادة المولى بالفعل (أي البعث نحو المتعلق).

قلت: ان العرف أما يسميه امراً أو لا، فعلى الاول يصح ما قلناه وعلى الثاني ينتفي اصل الدليل للخصم اذ لا معنى لوجود الطلب الذي هو مفاد الامر مشهورياً مع انه يسلم بعدم وجود الارادة فلا يبقى شيء اصلاً ليقال بالاتحاد أو المغايرة.

اللهم الا ان يكون مقصودهم من الارادة هو حصول متعلق الطلب خارجاً بعنوانه لا غير، ولا مشاحه بالاصطلاح.

(٢٥) **وفيه:** انه ليس من كلام المعصوم ليكون حجة، مضافاً انه لا ظهور له في المدعى لان كل كاشف بالالتزام عن معنى قائم بالنفس من العلم في الاخبار والتمني والترجي ونحوها في صيغها ويحتمل ان يكون هو مراد الشارع واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

ولا بأس بصرف عنان الكلام الى شبهة الكلام النفسي ولو مختصراً.

فقيل: انه لاريب بثبوت صفة المتكلم لله تعالى، وقال عز من قائل (وكلم الله موسى تكليما) فان المراد بالكلام هو هذه الاصوات والحروف والهيئات المستحدثة وهي حادثة واتصافه به يلزم كونه محلاً للحوادث وهو منزه عنها.

وجوابه: ان كلامه عز وجل قديم قائم بذاته وهو غير العلم والارادة وسائر الصفات وهذه الحروف والاصوات مخلوقة كاشفة عنه لا ان يكون عينه حتى يلزم المحذور المتقدم.

كذلك وفيه: ان خلقه للحروف والاصوات هو عبارة عن كلامه بمعنى ايجادها في غيره وابداعها وهي كسائر المكنات بمعنى خلقها بل يمكن ان ندعي فيه لان فاقد الشيء لا يعطيه الا ان كلامه تعالى لا يكون بالآلات الخاصة كما هي في الانسان لبساطته كما ثبت في محله، فلا ملزم للكلام النفسي بوجه، ومن فروع الكلام النفسي مسألة خلق القرآن، ولا وجه للقدم فيه الا علمه تعالى الازلي بما لا تُعرف كيفية تعلق به وبغير ذلك لا يتصور القدم ،وجملة من الآيات ظاهرة بان القرآن مخلوق.

(٢٦) **وجوابه من وجوه:**

الوجه الاول: ما ذكره المرحوم المشكيني: من انه اشاره الى عدم امكان الصلح لان ادلة الاشعري صريحة في المغايرة بين الارادة الحقيقية والطلب الحقيقي كالشعر المذكور فان الطلب الانشائي لايكون في الفؤاد وكذا الدليل الآتي فانه لا اشكال في اعتبار الطلب الحقيقي في الكفار فان مقتضى الصلح المذكور ان يكون الموجود هو الانشائي منه.

هذا مضافا الى ان الداعي الى القول بالكلام النفسي الذي من جملة مصاديقه عندهم الطلب في الاوامر تصحيح اطلاق الكلام عليه تعالى، ولا يخفى ان الطلب الانشائي حادث كالكلام المركب من الحروف وغرضهم ثبوت طلب قديم قائم بذاته تعالى عن ذلك علوا كبيراً.

الوجه الثاني: ما ذكره في العناية: كيف يقع الصلح بين الطرفين ويرتفع النزاع من البين مع التزام الخصم بالكلام النفسي فان هناك صفه قائمة بها ماوراء الارادة تسمى بالطلب وتكون كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي، ولو أريد من الصلح مع بعض الاصحاب القائلين بالمغايرة فهو مما لايقع لان المحقق صاحب الحاشية لايعترف ان للارادة وجودين أو قسمين

إنشائي وحقيقي كي يتحد كل منهما مع ما يقابله من الطلب بل لايعترف بأن للطلب قسمين فقال ان الطلب هو المنشأ بالصيغة والارادة هي الامر القلبي النفسي (لكن هذا فرع تغايرهما مفهوماً، والا لو سلم الاتحاد والترادف كما قاله الشيخ فالمصداقية متعدده لكل منهما كما عرفت في المقدمة).

الوجه الثالث:ان دليل الشيخ مع تسليمه بالمغايرة بين الطلب الانشائي والارادة الحقيقية لكونهما من مرتبتين لكن مدعى الاشعري ان الكلام النفسي في مرتبة واحدة مع الصفة الاخرى كالارادة مثلا. وهذا ينتج المغايرة بين الطلب الانشائي والصفة الاخرى المدعاة وهي ماسماه الشيخ الطلب الحقيقي، ومع المغايرة كيف يصح وضع اللفظ لهما ليصرف الى خصوص الانشائي.

نعم لو ادعى ان الطلب موضوع لمفهوم الطلب وكذلك الامر كما قدمناه بالمقدمة فلا اشكال فينحصر تفسير الفهم بالوجهين الاولين.

دفع وهم

لا يخفى إنّه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة، من نفي غير الصفات المشهورة – وإنّه ليس صفة أُخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعرة – إن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

إن قلت: فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة؟

قلت: امّا الجمل الخبرية فهي دالّة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج كالإنسان نوع أو كاتب.

وأما الصيغ الإنشائية ، فهي – على ما حققناه في بعضٍ فوائدنا[1] – موجدة لمعانيها في نفس الأمر، أيّ قُصِد[2] ثبوت معانيها وتحققها بها، وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبارٍ مترتب عليه شرعاً وعرفاً آثار ، كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات.

نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني ـ بالدلالة الالتزامية ـ على ثبوت هذه الصفات حقيقة، امّا لأجل وضعها لإيقاعها، فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة، كان إنشاءً الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس، وضعاً أو إطلاقاً.

---

(1) الفوائد: الفائدة الأولى ص١٧

(2) في الاصل حذفت ((قصد)

ثم ان في الكفاية عنون ما سماه دفع وهم، والمتوهم على ماحكاه العناية عن فوائد المصنف هو القوشجي شارح تجريد العلامة حيث قال بلفظ العناية:

(لكن لا ان المدلول باللفظ عن الانشاء والاخبار احدى هذه الصفات المشهورة كما ربما يتوهم من بعض الكلمات منها ما في شرح القوشجي في بيان انحصار الكلام في اللفظي حيث ساق الكلام) الى ان قال (والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعره كلاماً نفسياً ليس امراً وراء العلم في الخبر، والارادة والكراهة في الانشاء) (انتهى).

والمحصل منه: ان غرض المصنف بعد ان نفى قول الاشعري بما يكون مدلولا للكلام اللفظي غير تلك الصفات القائمة في النفس كصفة العلم في الاخبار والارادة والكراهة والتمني والترجي في الانشاء ان تلك الصفات القائمة في النفس هي مدلولات للكلام النفسي كما توهمه القوشجي.

ولكنه توهم باطل لان تلك الصفات ليست مدلولات للكلام اللفظي ففي الجملة الخبرية مثل (زيد قائم) لاتدل على العلم بالنسبة حيث ان العلم بالنسبة هي الصفة القائمة بالنفس وانما الجملة دالة على ثبوت النسبة أو عدمها (نفس اتصاف زيد بالقيام) وكذا الجملة الانشائية فانها لا تدل على نفس صفة الارادة والتمني ونحوها وانما تدل على قصد ايجاد معانيها بها.

وبتعبير اخر ان نفس ما تلفظت به الكلام اللفظي والطلب المنشأ بالصيغة والتمني المنشأ (بليت) والترجي (بلعل) هي مدلولات الكلام اللفظي.

والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي هو نفس الوجود الانشائي لهذه الصفات لا الصفات ذات الوجود التأصلي القائم بالنفس، وهو نحو من انحاء الوجود (كما قدمنا في المقدمة فراجع) فان وجود الشيء قد يكون على مستوى الوجود الحقيقي الخارجي (التأصلي) وقد يكون على مستوى الوجود الانشائي ولذا قد تترتب بعض الاثار عليه عرفا أو شرعا كما في العقود والايقاعات لا في مطلق الانشائي كالتمني والاستفهام فمثلا لو قال البائع (بعت) انتزع العقلاء من ذلك عنوان ملكية البيع للمشتري ويرتبون عليه (العنوان المنتزع) جميع الآثار كجواز التصرف فيه وغيرها، فالمدلولات أمور اعتبارية تنشأ بالصيغة وهي مدلولات الكلام اللفظي ولبعضها آثار معتبرة شرعاً وعرفاً.

الا ان منع كون الصفات المشهورة هي مدلولات الكلام اللفظي انما هو بالدلالة المطابقية لا مطلقا ولو بالدلالة الالتزامية فالجمل الانشائية تدل بالمطابقة على انشاء تلك المعاني وايجادها بالصيغة وتدل بالالتزام على ثبوت تلك الصفات في النفس.

اما لاجل وضع تلك الجمل الانشائية فيما اذا كانت تلك الصفات ثابته في النفس اعني الداعي الى الانشاء هو ثبوت الصفات المذكورة حقيقة.

أو لاجل انصراف اطلاقها الى ذلك أعني ان المنصرف من الصيغة هو ذلك (بداعي ثبوت تلك الصفات حقيقة) اذن الصيغ المذكورة دالة على تلك الصفات لا بالدلالة المطابقية (الوضعية) كما افاده المتوهم بل بالدلالة الالتزامية الناشئة اما من الوضع أو الانصراف.**(٢٧)**

* * * * * * * * * *

(٢٧) **لا يقال:** ان تلك الجملات لو كانت موضوعة لانشاء تلك المعاني فيما اذا كانت تلك الصفات ثابته في النفس فدلالتها عليها تضمنا لا التزاماً.

فانه يقال: ان ثبوت تلك الصفات في النفس قد أخذ الموضوع له على نحو الشرطية فتكون خارجة عن متن الموضوع له لا على نحو الجزئية كي تكون جزءا للموضوع له وكانت دلالتها عليها بالتضمن (قاله في العناية).

ويتوجه اليه: من انه لافرق بين الدلالتين التضمنية والالتزامية من حيث يمكن اعتبار التضمنية التزامية لان الدلالة على الكل دالة على الجزء تضمنا وان كان خلاف المشهور اكيداً، ومن ان ذلك مجرد دعوى عهدتها على مدعيها، والذي يظهر من صاحب الكفاية أنه اخذه على نحو الوضع أي يكون ثبوت تلك الصفات قيد للوضع كما هو الحال عنده في مبحث الحروف من كون الالية والاستقلالية قيدا، الا اننا نحتاج لمقدمة وهي عدم الفرق بين المقامين.

هذا ولكن ما افاده صاحب الكفاية لا يخلو من خدشة، من حيث ان عملية الوضع باي نحو عرفناه الاشارة الى المعنى باللفظ الذي يستتبع وجود المعنى بمرتبة اسبق من الوضع، فلو تحقق المعنى بعد الوضع يلزم منه اخذ ماهو متقدم متأخراً وهو كما ترى.

نعم يمكن ان يقال انه من باب الوضع لمفاهيم هذه الصفات وحينئذ يكون الانشاء نحو من الوجود لهذا المفهوم كما سبق بيانه في المقدمة، فتأمل.

إشكال ودفع

امّا الإِشكال: فهو إنّه يلزم – بناءً على اتحاد الطلب والإرادة– في تكليف الكفار بالإِيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالاركان، امّا أن لا يكون هناك تكليف جدّي، إن لم يكن هناك إرادة، حيث إنّه لا يكون – حينئذ – طلب حقيقي، وإعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي، وإن كان هناك إرادة، فكيف تتخلف عن المراد؟ ولا تكاد تتخلف، إذا أراد الله شيئاً أن يقول له كن فيكون.[1]

وأما الدفع، فهو إن إستحاله التخلف إنّما تكون في الإرادة التكوينية وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية، وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف. وما لا محيص عنه في التكليف إنّما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلابد من الإطاعة والإِيمان، وإذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإِيمان ، بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد ، فلا يصحّ أن يتعلق بها التكليف ، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً.

([1]) مأخوذة من الآية ٨٢ من سورة يس.

قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، وإلاّ فلا بدّ من صدورها بالاختيار، وإلاّ لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا إنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الازلية والمشيئة الإلهية، ومعه كيف تصحّ المؤاخذة على ما يكون بالاخرة بلا اختيار؟

قلت: العقاب إنّما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشىء عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، (فإن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه) والناس معادن كمعادن الذهب والفضة[1]، كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال إنّه لِمَ جعل السعيد سعيدا والشقي شقياً، فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست) قد إنتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الافهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام.

([1]) الكافي: ح١٩٧ ج٨ ص١٧٧، بحار الأنوار: باب حقيقة النفس والروح وأحوالها ح٦١ ج٥٨ ص٦٥ ط لبنان

إشكال ودفع

أما الاشكال فمحصله: أنه بناء على اتحاد الطلب والإرادة يلزم أحد محذورين إذ ان الكافر الذي لا يمتثل التكاليف الشرعية – بل حتى العاصي الذي لم يمتثلها وإن لم يكن كافراً – حين تكليفه بالإيمان تكون له صورتان:

الأولى: ان تكون حينئذٍ لله إرادة لفعله.

الثانية: ان لا تكون له سبحانه إرادة لفعله، فعلى الأولى: يلزم تخلف إرادته – للإيمان عن المراد– كون الكافر مؤمناً إذ أن الكافر لم يصبح مؤمناً بل هو باقٍ على كفره.

وعلى الثانية: يلزم ان لا يكون الكفار مكلفين بالاحكام تكليفاً جدياً لأن التكليف لا يعتبر جدياً إلا إذا كان هناك طلب حقيقي والمفروض أنه لا يوجد طلب حقيقي لإنتفاء الإرادة، لأنه إذا كانت الإرادة عين الطلب الحقيقي فانتفاء الإرادة – كما هو المفروض – مستلزم انتفاء الطلب الحقيقي.

وأما الدفع فمحصله: إن الإرادة على نحوين الأول تكوينية وهي التي لا يمكن فيها تخلف المراد عن الإرادة كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون).

الثاني: تشريعية وهي مما يمكن فيها تخلف المراد عن الإرادة، ثم ان التي يلزم وجودها لصيرورة التكليف جدياً وحقيقياً هي الإرادة التشريعية لا التكوينية، إذن الإشكال المذكور مندفع باختيار الشق الأول إذ ما أورد عليه – أي على الشق الأول – من لزوم تخلف المراد عن الإرادة وإن كان وارداً الا أنه ليس بمحذور، ثم إن ههنا شيئاً

وهو إن الإرادة التشريعية المتعلقة بفعل العبد – أي بإيمانه وطاعته – أما أن توافقها الإرادة التكوينية بأن تكون متعلقة بالايمان ايضاً، وأما ان تخالفها بأن تكون متعلقة بعدم ايمانه أي بكفره.

فعلى الأول يلزم ان يختار العبد الإيمان والإطاعة وإلا يلزم تخلف الإرادة التكوينية عن المراد أيضاً.

وعلى الثاني يلزم ان يختار الكفر والعصيان وإلا يلزم تخلف الإرادة التكوينية عن المراد أيضاً.

فإن قلت: إن الكفر والعصيان والايمان والطاعة إذا كانت متعلقة للإرادة التكوينية فيلزم ان تكون خارجة عن اخيار المكلف – لأن الفعل إنما يكون أختيارياً إذا كانت إرادة نفس الفاعل متعلقه به، وأما إذا كانت إرادة الغير متعلقة به فلا يكون اختيارياً للفاعل– ومع عدم كونها اختيارية فلا يمكن تعلق التكليف بها وأن التكليف لا يتعلق بغير الاختياري.

قلت: إن أرادته سبحانه وإن كانت متعلقة بالأمور المذكورة الا أنها تعلقت بها مقيدة بكونها مسبوقة بالاختيار أي ان كفر المكلف مثلاً المسبوق بإرادة نفس المكلف للكفر قد تعلقت به إرادة الله سبحانه التكوينية لا بمطلق الكفر – أي حتى وان لم يكن مسبوقاً بإرادة نفس المكلف – ومعه فيلزم كون كفر المكلف حاصلاً من المكلف بنفسه وباختياره وإرادته إذ لو حصل منه بلا اختيار منه يلزم تخلف إرادته سبحانه التكوينية عن مراده لأن المفروض أن إرادته سبحانه قد تعلقت بالكفر المسبوق باختيار المكلف لا

بالكفر الصادر منه بلا اختيار منه وحينئذٍ يصبح التكليف المعتبر فيه اختيار المكلف، إذ ان الاختيار حاصل كما تقدم آنفاً.

ان قلت: ان الكفر وإن صدر عن الكافر بإرادته الا ان ارادته بما أنها من الأمور الممكنة والأمور الممكنة لا بد لها من علة موجدة لها ولا بد ان تكون تلك العلة هي إرادته سبحانه ومعه فلا يبقى للمكلف أي اختيار فلا يصح حينئذٍ عقاب الكافر على كفره ولا يكون مستحقاً لذلك لأن صدور الكفر منه بالتالي الى شيء لا عن اختيار له فيه وهي إرادته سبحانه فيكون كفره بالآخرة غير اختياري بل اجباري تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وبعبارة أخرى: ان المكلف إنما أراد الكفر لأجل ان الله تعلقت إرادته بكفر المكلف ولولا ذلك لما أراد المكلف الكفر.

قلت: ان عقاب الكافر على كفره ليس من باب أنه يستحق العقاب حتى يقال أنه لا يستحق العقاب على الكفر بعد كونه منتهياً الى إرادته سبحانه وإنما العقاب من اللوازم الذاتية للكفر – أي ان الكفر بنفسه يستلزم العقاب – والكفر ناشئ عن اختيار المكلف له واختياره له ناشئ من شقاوته الذاتية، فإن الشقاوة والسعادة أمران ذاتيان للشخص وليسا بمجعولين من قبل جاعل ولذا ورد في الحديث ان السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه، وورد أيضاً ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة أي كما ان ذهبية الذهب أمر ذاتي للذهب وفضية الفضة أمر ذاتي للفضة فكذا سعادة الانسان وشقاوته أمر ذاتي له وليسا

بجعل جاعل، وإذا كانت الشقاوة أمراً ذاتياً للكافر وهكذا السعادة فلا يمكن ان يقال لم صار الشقي شقياً والسعيد سعيداً فإن الذاتي لا يعلل أي لا يحتاج الشقاوة وكذا السعادة في وجودها الى علة غير العلة الموجدة للذات فالله سبحانه أوجد ذات الشقي والسعيد أي شخصه وأما نفس السعادة والشقاوة فلم يوجدهما، وهكذا كما هو الحال في ذهبية الذهب فأنه سبحانه يوجد ذات الذهب دون الذهبية، وبالجلمة عقاب الكافر من اللوازم الذاتية للكفر وليس بجعل جاعل ومن باب الاستحقاق، وهذا نظير جودة طعم الزرع فأن جودة الطعم من لوازم جودة البذر لا ان جودة الطعم تجعل للزرع بعد جودة بذره، وإنما جودة الطعم ورداءته تنشأ من جودة البذر ورداءته وهكذا الحال في المقام فأن العقاب للكافر من لوازم كفره لا أنه يجعل العقاب للكافر بعد كفره.

وهم ودفع

لعلك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم ـ بناءً على أن تكون عين الطلب ـ كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، هو بمكان من البطلان.

لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنّما يكون خارجاً لا مفهوماً، وقد عرفت أن المنشأ ليس إلّا المفهوم، لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلاً في اتحاد الإرادة والعلم عيناً و خارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: (وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه).[1]

وهم ودفع

أما الوهم: فقد يقال إن الارادة التشريعية إذا كانت عبارة عن العلم بالصلاح فيلزم ان يكون المنشأ بصيغة الطلب وهو العلم بالصلاح لأن المنشأ بصيغة الطلب هو الطلب، فإذا كان الطلب عين الإرادة والمفروض إن الإرادة عين العلم بالصلاح كان المنشأ بالصيغة هو العلم بالصلاح.

أما الدفع: فهو أنا حينما قلنا بأن الارادة التشريعية عبارة عن العلم بالصلاح فمرادنا أن أحدهما عين الآخر خارجاً لا مفهوماً – أي ان مفهوميهما ليس بواحد –

([1]) نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

وبما أن المنشأ بصيغة الطلب هو مفهوم الطلب، لا الطلب الخارجي فلا يلزم الاشكال المذكور، لأن مفهوم الطلب وإن كان عين مفهوم الإرادة الا ان مفهوم الارادة ليس نفس مفهوم العلم بالصلاح، وبالجملة فمرادنا من اتحاد الإرادة والعلم هو اتحادهما الخارجي دون المفهومي وهذا كما هو الحال في جميع صفاته تعالى فأن كل صفة منها عين الصفة الاخرى خارجاً – لا مفهوماً – إذ أن صفاته تعالى عين ذاته فلو لم تكن الصفات متحدة خارجاً وبعضها عين البعض الآخر لزم التركيب فيه سبحانه الموجب لحدوثه وإمكانه مع أنه سبحانه واحد من جميع الجهات وأنه واجب الوجود ولذا قال أمير المؤمنين (عليه السلام) ((كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه)) أي نفي الصفات الزائدة الموجبة لتركبه بأن يقال ان ذاته شيء وعلمه أو قدرته شيء آخر المستلزم لتركبه تعالى الله عن ذلك – على ذاته–

تختلف الارادة عن المراد

ثم تعرض في الكفاية الى دفع اشكال عقائدي وهو تخلف الارادة عن المراد وهنا قال في العناية ان هذا الاشكال مما لايتبنى على اتحاد الطلب والارادة بل هو اشكال معروف متوجه الى الكل.**(٢٨)**

* * * * * * * * * *

(٢٨) **الا انني اقول:** ان دعوى مغايرة الطلب والارادة هو أحد الاجوبة التي يجاب بها على اصل الاشكال بتوجيه التكليف الى الكفار بالايمان بل مطلق اهل العصيان بالعمل بالاركان، بان المتخلف هنا هو الطلب دون الارادة عن المطلوب وهو امر ممكن وان ماهو مورد

الايمان انما هو الطلب دون الارادة فيلزم بالقول بتغاير الطلب والارادة دفعا للاشكال. (قاله بعض)

ولكنه مندفع بان ذلك مجرد دعوى مع ان نفي الارادة في مورد ايمان العباد خلاف ظواهر جملة من الايات والاخبار ،مضافا الى عدم انحصار الجواب فيما ذكر.

ولا حاجة بنا الى التعرض لهذا الاشكال وما يليه مما يسمونه بشبهة الجبر فهي مباحث عقائدية محلها علم الكلام لا الاصول فالاعراض عنها أحجى واحرص على اضاعة مزيد من الوقت فيما لا يكون مهما في علم الاصول.

الفصل الثاني

في

صيغة الأمر

فيما يتعلق بصيغة الأمر

وفيه مباحث :

الأول: إنّه ربما يذكر للصيغة معانٍ[1] قد استعملت فيها، وقد عد منها: الترجي، والتمني، والتهديد، والإنذار، والإهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير، إلى غير ذلك، وهذا كما ترى، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم يستعمل إلّا في إنشاء الطلب، إلّا أن الداعي إلى ذلك، كما يكون تارةً هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أُخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى.

قصارى ما يمكن أن يُدعى، أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاءً الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل.

إيقاظ:

لا يخفى أن ما ذكروه في صيغة الأمر، جار في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها، تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقة، يكون الداعي غيرها أُخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها

([1]) أنهاها المحقق صاحب الحاشية الى اربعة وعشرين، راجع هداية المسترشدين: ص١٣٧

عنها، واستعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى، مما لازمه العجز أو الجهل، وإنّه لا وجه له[1]، فإن المستحيل إنّما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي، الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر – حسب ما يقتضيه الحال – من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك، ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً.

فيما يتعلق بالصيغة وفيه مباحث:

المبحث الأول: في معاني الصيغة.

ذكروا للصيغة عدة معان أنهاها بعظهم إلى أربعة وعشرين معنى وذكر غيره دون ذلك وعدّ منها:

لا على سبيل الحصر: الترجي والتمني ومثل للأخير بقوله (ألا أيها أليل الطويل أن انجلي)

ومنها: التهديد مثل له بقوله تعالى(افعلوا ماشئتم)

ومنها: الإنذار ومثل له بقوله تعالى (تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب)

([1]) كذا في الاصل

ومنها: ألأهانة ومثل له بقوله تعالى (ذق انك أنت العزيز الكريم)

ومنها: ألاحتقار ومثل له بقوله تعالى (ألقوا ما أنتم ملقون)

ومنها: التعجيز ومثلوا له بقوله تعالى (فاتوا بسورة من مثله)

ومنها: التسخير ومثلوا له بقوله تعالى (كونوا قردة خاسئين)

ومنها: الإباحة ومثلوا له بقوله تعالى (كلوا وشربوا)

الى غير ذلك من المعاني التي ذكرها صاحب الحاشية على المعالم.

والمشهور ذهب الى ان الصيغة مستعملة فيها جميعا أو في خصوص الطلب الانشائي كما هو مختار الكفاية غايته ان الدواعي لانشاء الطلب مختلفة فقد يكون الداعي هو البعث والتحريك نحو المطلوب، وهذا هو الغالب في استعمال الصيغة،وقد يكون الداعي هو الترجي أو التمني أو الانذار ونحو ذلك، فعدهن من معاني الصيغة ناشيء من الخلط والاشتباه ما بين الداعي وبين المعنى الموضوع له اللفظ، ويبقى استعمالها في المعاني الاخرى مجازياً أو حقيقياً.**(٢٩)**

والذي يظهر من كلمات الكفاية ان الداعي ليس قيدا للمعنى الموضوع له ولاجزء منه بل هو من مقدمات الاستعمال وكيفيته كما هو مبناه في باب الحروف والاسماء من عدم الفرق بينهما وضعا الا في كيفية الاستعمال وشرطية الواضع.**(٣٠)**

نعم يمكن دعوى كون الصيغة لانشاء الطلب فيما اذا كان الداعي هو البعث والتحريك أوقل الطلب الحقيقي، دون ما كان غيره من الدواعي كالتهديد والتمني

وغيرها، ويكون استعمال الصيغة في انشاء الطلب بداعي الطلب الحقيقي استعمالا حقيقيا بينما استعمالها في غيرها من الدواعي مجازياً.

ايقاظ

والمدعى في صيغة الامر من صيغ الانشاء من كونها مستعملة دائما في انشاء الطلب غايته ان الدواعي مختلفة فكذلك الحال في سائر الصيغ الانشائية من التمني والترجي والاستفهام عينا بعين، فما قالوه من ان هل والهمزة الاستفهامية لها عدة معاني فقد تستعمل في الاستفهام الحقيقي وقد تستعمل في الاستفهام الانكاري كما في قوله تعالى (أتعبدون ما تنحتون) وقد تستعمل في التقرير كقوله تعالى (الم يجدك يتيما فآوى) وقد تستعمل للابطال كقوله تعالى (أفأصفاكم ربكم بالبنين) وغيرها، لاوجه له فان هذه من الدواعي لا من المعاني، وهكذا التزامهم بانسلاخ تلك الصيغ عن معناها فيما اذا وقعت في كلامه تعالى كقوله (لعله يتذكر أو يخشى) نظرا الى استلزامه الجهل والعجز، في الاستفهام والترجي وهما محالان في حقه تعالى، فأن الصيغ بداعي الفهم حقيقة او التمني والترجي حقيقة بل بدواعي أُخر من أظهار المحبة كقوله تعالى (وما تلك بيمينك يا موسى) او الانكار أو التقرير حسب ما تقتضيه الحال مما يلزم منه ماذكره.

والحاصل ان صيغة الاستفهام مستعملة في انشاء الفهم بدواعي مختلفة وكذا التمني ونحوه(٣١)

* * * * * * * * * * *

(٢٩) **قد يقال:** بانتفاء الاول لاننا لانجد فيما اذا استعملت الصيغة بأحد الدواعي الاخرى تجوزا لاجل عناية أو رعاية علاقة بل استعمالها في الكل على نحو واحد غير ان استعمالها بالداعي الاول وهو البعث والتحريك اكثر واغلب ولعل القائل بذلك يريد انها موضوعة على نحو الاشتراك والأصل يدفعه مع امكان المصير إلى الاتحاد.

مضافاً إلى (ما قاله في العناية) أن المشهور يعترف ولو بلسان الحال بان الصيغة ليست موضوعة لواحد من تلك المعاني بشهادة زعمهم، ونزاعهم في ان الصيغة موضوعة للوجوب أو الندب أو حقيقة في كليهما او في الجامع بينهما كما سياتي في المبحث القادم فان ظاهرة التسالم على عدم كونها حقيقة في احد المعاني المذكورة وانما هي مستعملة فيها تجوزا وقد عرفت عدمها (المجازية).

ولكن يرد على اطروحة الشيخ:

ان ذلك يكون من قصد المعنى باللفظ لا ان اللفظ يكون مستعملا فيه بل يكون اللفظ غير مستعمل في معنى اصلا بل أورد وأطلق ليكون علة لوجود المعنى الانشائي وهذا غير محتمل لغة.

عندئذ تبقى الاطروحة مبتنية على هذا الفهم المشهوري لمعنى الانشاء، نعم للشيخ ان يقول ان الصيغة لو كانت موضوعة لمفهوم الطلب لكان وجها، وقد صرح بذلك في نهاية المبحث الاول.

كما ويرد ما عن المشكيني (قده):

عدم امكان اخذ قيد الانشائية في المستعمل فيه لاستلزام الدور، اذ الاستعمال فرع تحقق المستعمل فيه، وهو موقوف على تحقق الاستعمال اذ ما لم يتحقق لم يتحقق قيده فالاظهر كونه موضوع لمفهوم الطلب، نعم هو منصرف الى الانشائي منه كما اختاره الشيخ بعد التنزل في مادة الامر.

(٣٠) وقد يقرب ذلك (كما ذكره المشكيني (قده)) بان الداعي لايمكن ان يكون قيداً للموضوع له أو جزءا منه لوجوه نذكر منها:

انه اذا اخذ قيدا فلا بد ان يكون المأخوذ مصداق الداعي لا مفهومه فحينئذ يلزم كون الوضع عاماً والموضوع له خاص وخلاف التحقيق.

وفيه: ان مفاده عدم الوقوع لا عدم الامكان كما هو المدعى.

وقرب السيد الاستاذ اطروحة الشيخ الآخوند وقال ماهذا لفظه:

ان هناك معنيين طوليين متصورين من الصيغة لا يتحقق المتأخر الا بالمتقدم فالأسبق رتبة هو الأمر أو الطلب واللاحق هو أحد الأمور السابقة، كقوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) أو قوله تعالى (اعملوا ماشئتم) أو قوله تعالى (ذق انك العزيز الكريم) فانه طلبات في طول الطلب ولولاه ما تحقق المقصود وهذا كما يتحصل من الإنشاء يتحصل من الاخبار ايضا هو ما سماه الآخوند بالداعي.

وما ذكره (قده) لايمكن المساعدة عليه بحال لان طولية هذه المعاني في الطلب لاتكون الا من باب تداعي المعاني الذي يفترض فيه نحو علاقة بين المعنيين وملازمةخاصة يستدعي احدهما بسببها الاخر ذهنا، ومقامنا ليس من هذا القبيل، مع ان الطولية لو صحت فهي بعكس ما افاده (قده) بحيث تكون هذه المعاني هو المستدعية للطلب فتأمل.

ثم ناقش السيد الاستاذ (قده) بالامثلة القرآنية بان جملة منها أوامر إلهية تكوينية لا يراد بها غير ذلك كقوله تعالى (كونوا قردة خاسئين) (وتمتعوا في داركم ثلاث ايام) (ذق انك انت العزيز الكريم)،وان تطبيق هذه المعاني على الايات انما هو بالذوق أو الرأي فقد يختلف رأي الأخر فيضع بدل التسخير الاستهزاء أو بالعكس وهكذا والمهم انها ليست في الجميع امور واضحة الصحة كما انه ليست من الخارج (القرآن) أمثله مستوعبه.

ثم ان الشيخ قال: (فلا تغفل) ولم تتعرض له المصادر ويمكن تفسيره:

اولاً: ماقاله السيد الاستاذ (قده)

لعل المراد كون التهديد معنى اوليا أو ثانويا لايفرق فيه بنظر العرف (هذا مبني على تفسيره لكلام الشيخ طبقا لاطروحته السابقة). ولذا انصب الامر بالفهم في قول الشيخ (لاتغفل) على الغيرية المدعاة يعني انها عرفا ليست غيرها وكلاهما بمعنى الاستعمال اللفظي.

ولكن هذا الاستعمال غير صحيح لانه معنى طولي وثانوي وليس فيه استعمال لكي يكون محكاة للحقيقة والمجاز.

ثانياً: انه طبقا لهذا الفهم ان الصيغه غير موضوعة لانشاء الطلب في غير موارد التحريك الواقعي لان الوضع اشترط في وضعها لانشاء الطلب ان يكون بقصد التحريك الواقعي، بل هي موضوعة بوضع اخر للمعاني الاخرى بنحو الاشتراك اللفضي والمحك في ذلك هو قصد مؤداها.

اقول: هذا يعني انها موضوعة على نحو الاشتراك اللفظي الذي ادعاه العناية واستشكله السيد نفسه، واورد عليه انه خلاف الاصل مع امكان المصير الى اتحاده.

(٣١) ويتوجه اليه مضافا الى ما سبق في صيغة افعل كألتي هنا وزيادة وهو مما قاله الاستاذ (قده) ان هذه الامور (أي المحبة والتقرير والانكار) مثل سابقتها كالفهم والتمني في استحالة وجودهما لدى الخالق سبحانه فأن امكنت أمكنت امكن الجميع وان استحالت استحال الجميع، انه ابدل ما هو انشائي لا يصدق عليه الصدق والكذب بما هو اخباري يصدق عليه ذلك وهو اظهار المحيه أو التقرير أو الانكار فان هذه الصفات اذا كانت موجودة استحالت وان لم تكن موجودة كان هذا الاظهار كذبا وهو على أي حال ممكن الفهم بالدلالة الالتزامية فتكون كاذبة.

وهذا بخلاف الانشاء لايصدق عليه الصدق والكذب حتى وان لم يكن مطابقا لما في النفس، ولا يلزم منه التسامح اللغوي أو المجاز كما عرفنا.

المبحث الثاني: في أن الصيغة حقيقة في الوجوب ، أو في الندب ، أو فيهما ، أو في المشترك بينهما، وجوه بل أقوال[1].

لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب، مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال، وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا يوجب نقله إليه أو حمله عليه، لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع أن الاستعمال وأن كثر فيه، إلّا إنّه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه، ليرجح أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المشهور، كيف؟ وقد كثر إستعمال العام في الخاص، حتى قيل: (ما من عام إلّا وقد خص) ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.

المبحث الثاني: في ان الصيغة حقيقية في الوجوب او الندب.

فيه وجوه بل اقوال عمدتها اربعة:

القول الاول: في ان الصيغة حقيقة في الوجوب وهو المنسوب الى جمهور الاصوليين.

القول الثاني: انها حقيقة في الندب وقد نسب الى بعض منهم.

([1]) ذكر في معناها صاحب المعالم (قده) ثمانية أقوال، ثم قال: وقيل فيها أشياء أخر، فراجع.

القول الثالث: كونها مشتركا لفظيا بين الوجوب والندب وقد نسب الى السيد(قده) ولكن في خصوص اللغة واما العرف الشرعي فقال بكونها حقيقة في الوجوب.

القول الرابع: كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب الجامع بينهما وقد نسب ذلك الى قوم اخرين.

هذه عمدة الاقوال في المسألة والا فقد ذكر صاحب المعالم (قده) اقوال اخرى بينها، مثل كونها مشتركاً لفظياً بين الوجوب والندب والاباحة، أو مشتركة معنى بين هذه الثلاثة والجامع هو الاذن أو مشتركة لفظاً بين اربعة وهي الثلاث السابقة والتهديد (انتهى).**(٣٢)**

والمختار لصاحب الكفاية هو الاول لتبادر خصوص الطلب الالزامي عند اطلاقها بلا قرينة.**(٣٣)**

ويؤيده (كونها حقيقة في الوجوب) عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب، وصحته لو كانت موضوعه للندب او المشترك بنوعيه وما ذلك الا انهم يرون وضعها للوجوب.**(٣٤)**

ثم ان صاحب المعالم (قده) ذكر ان الصيغة موضوعة للوجوب الا انها لو وردت في الروايات فحملها على الوجوب مشكل جدا لكثرة استعمالها في ألسنة الائمة (عليهم السلام) في الندب حتى صار استعمالها في الندب مجازاً مشهوراً.

وفيه: مضافاً الى انه معارض بكثرة استعمال الصيغة في الوجوب ايضاً، لو سلم الا انه من الواضح لايكون مجرداً عن القرينة الدالة على الندب ومن المعلوم ان استعمال

اللفظ في المعنى المجازي كثيراً انما يكون موجب ليصيرورته مجازاً مشهوراً فيما اذا كان الاستعمال فيه بدون قرينة والا فلا يكون موجباً لذلك كما في المقام مضافاً الى النقض بصيغة العموم مع كثرة التخصيص فيها حيث لاينثلم ظهور العموم وما ذلك الا من جهة أن استعماله في الخصوص لا يكون الا مع القرينة لا بدونها.**(٣٥)**

* * * * * * * * * *

(٣٢) وقبل الدخول في مختار الآخوند هنا مقدمة ذكرها المشكيني (قده) يتضح فيها مراد صاحب المعالم وهي ماهذا لفظه:

ان اللفظ المستعمل في خلاف معناه على خمسة اقسام:

الاول: المجاز المتعارف.

الثاني: المجاز الراجح وهو ماكثر استعماله بالنسبة الى سائر المجازات ولا يقع مساواته مع الحقيقة استعمالاً.

الثالث: المجاز المشهور وهو ما كثر استعماله بالنسبة الى الحقيقية وقد اختلفوا في تقدمه عليها او بالعكس او التوقف.

الرابع: ان يصل الى مرتبة حصول العلقة الوضعية لا بحيث يهجر (المعنى الحقيقي).

الخامس: هذه الصورة مع الهجر.

ثم قال: ومراد المعالم اما الثالث مع قوله بالتوقف او الرابع مع القول بعد التعيين من جهة الشهرة لأحد معنيي المشترك، والا فلا وجه للتوقف في الأولين والاخير لعدم الاشكال في الحمل على الحقيقة فيهما والمجاز فيه.

(٣٣) **واورد عليه في العناية**: ان التبادر المستند الى حاق اللفظ والكاشف عن الوضع حقيقة في غاية الاشكال وذلك لما يلزمه من التجوز عند استعمال الصيغة في الندب مع انا لانرى في استعماله كذلك عناية أو رعاية علاقة بل استعماله فيه على حد استعماله في الطلب اللزومي بلا فرق اصلا بين قوله اذا زالت الشمس فصلِ وبين قوله اذا كان اول الشهر فصلِ، وعليه فدعوى كونها موضوعة للوجوب مما لا تخلو من ضعف.

وجوابه:

ان ما ذكره من عدم الفرق صحيح وان الصيغة مستعملة في كلا الموردين للحصة اللزوميه ولا يصح الاعتذار على الترك بمجرد احتمال عدم اللزومية الا اذا كانت هناك قرينة متصلة أو منفصلة على كونها غير لزومية وما ذكره من المثال في الثاني القرينة متحققة ولكنها منفصلة وهذا الوجه تبناه المحقق النائيني (قده) بأن استفادة الوجوب بحكم العقل والاختلاف انما هو في المبادىء حيث ان ايقاع المادة على المخاطب تارة ينشأ من مصلحة لزومية واخرى من مصلحة غير لزومية فمتى صدرت الصيغة من المولى فالعقل يحكم بلزوم امتثاله اقتضاءً لحق المولوية ووظيفة العبودية فقوله (صلي) مستعملة في معنى واحد غايته ان مصلحة الصلاة من الاول لزومية وفي الثانية غير لزومية وعلى هذا فالوجوب من لوازم صدور الصيغة من المولى ولا دخل له بالمدلول اللفظي.

ويلاحظ عليه: ان موضوع حكم العقل هو صدوره من المولى وان تكون المصلحة فيه لزومية وهذا يحتاج الى اثبات مع شدة الملاك أو المصلحة الملزمة التي لايرضى المولى بتفويتها مما لايمكن للعقل ان يشخصه فيثبته او ينفيه، هذا ماذكره بعض المحققين (قده).

واجاب عليه السيد الاستاذ(قده):

انه يكفي علمنا بعدم شدة الارادة للمولى ولايفترض ان يكون ذلك بعلم الغيب بل بالطريق الطبيعي فأي سبب اصبح دليلاً على عدم الشدة كان قرينة للعقل عن التنزل عن الوجوب.

ولكنه غير تام إذ مع وجود السبب والدليل يكون حاكماً على حكم العقل والمفروض خلافه فلا دافع لجواب المحقق.

الا ان اصل الوجه للمحقق النائيني (قده) غير تام، لان المفروض ان الوضع للجامع لا للحصة اللزومية والا لم نحتج الى حكم العقل، وعدم الترخيص لا يعني الاستعمال في الحصة اللزومية بل المفروض ان الاستعمال مطابق للوضع وهو الجامع ومع قصد الجامع بالاستعمال كيف يكون موضوعاً لحكم العقل بالوجوب، وهذا المقدار من الوجوب غير كاف لان حكم العقل بمنزلة القرينة الصارفة عن الحصة غير اللزومية في طول عدم الترخيص الشرعي.

ومع الترخيص الشرعي لامجال لحكم العقل بل اذن من له حق الطاعة في الترك مع ان قصد الجامع بالاستعمال غير معقول خصوصاً بالاوامر الشرعية ولو فرض صحته فالحاجة الى قرينة تطبيقيه الجامع متعينة وليست هي الا حكم العقل وكيف كان يبقى استنساخ الوجوب على الوضع للجامع بحكم العقل مما لايفيد لان طاعته كما تكون لامتثال امره اللزومي كذلك هي بامتثال امره الاستحبابي والمعين لاحدهما انما هو القرينة التي سميناها (الانطباقية) فكما ان الاستحباب يحتاج لقرينة على الترخيص كذلك الوجوب يحتاج لقرينة عليه بعد عدم كفاية حكم العقل والا فالطلب يكون مجملاً ومجال التوقف متعين.

(٣٤) وما جعله مؤيداً لا دليلاً فيمكن توجيهه بعدة وجوه:

الوجه الاول: ماذكره في العناية من ان عدم صحة الاعتذار عن المخالفة كما يلائم وضع الصيغة للوجوب فكذلك يلائم ظهورها فيه ايضاً وان لم يكن موضوعه له فالمدعي اخص من الدليل.

الوجه الثاني: ان يقال ان الشيخ (قده) يرى ان ظهور الصيغة في الوجوب ناشيء من الانصراف وكثرة الاستعمال واطلاق الصيغة الناشيء من مقدمات الحكمة كما يميل اليه هو (قده) لامن الوضع وسيأتي في المباحث القادمة ان شاء الله.

الوجه الثالث: ماذكره السيد الاستاذ (قده) ان السيرة طولية لا عرضية مع التبادر لان السيرة ناشئة من الوضع لا الوضع من السيرة والسبب واضح وهو انه لولا الوضع لما كانت هناك سيرة على ذلك فينتج بطريق الإن من سيرتهم انهم يرون الوضع للوجوب.

الوجه الرابع: عن السيد الاستاذ (قده) ايضاً، ان السيرة قد تكون مستقلة عن الوضع كما لو كانت لقرائن محتفه أي لتهديد او نحو ذلك، ولا اقل من الاحتمال المبطل للاستدلال، ويلاحظ على السيرة الانصياع والطاعة لأجل الطمع او الخوف لا لحق الطاعة محضاً، ومعه ففي الامكان انكار اصل السيرة فالعمدة هو التبادر، وما ذكره (قده) انما يكون في طول الامر فالتهديد وكذا الخوف منشأه كون الصيغة موضوعة للالزام فتكون الصيغة بمنزلة العلة لما ذكر فكيف يجعلها مستقلة عن الوضع والمفروض ان الدليل بالسيرة على الوضع، ولو استفيد عدم صحة الاعتذار والطاعة من التهديد لا بالصيغة فهو وان صح الا انه خارج المدعى.

(٣٥) والكل لايخلو من نظر:

اما الاول: فان دعوى كثرة الاستعمال للصيغة في الوجوب ممنوعة ولو سلمت فان نسبتها ضئيلة جداً فاذا شككنا بواحد من الاستعمالات يلحق بالاعم الاغلب وليس هو إلا الاستحباب وينبغي الالتفات الى ان الاستعمال في الكتاب والسنة لا دخل له في اللغة فأنه وان كان عرفياً الا انه معلول العرف وحصة منه ولا يعتبر عرفاً عاماً لكي نفهم منه اللغة او يكون علة لها ثبوتاً او اثباتاً فهو لا يوجب وضعاً لغوياً، ولا يدل عليه كما لا يوجب نقلاً ولا يدل عليه، هذا ما عن السيد الاستاذ (قده).

ولكنه كما ترى ضرورة ان صاحب المعالم يسلم الوضع اللغوي للصيغة في الوجوب وتوقفه في خصوص استعمال الصيغة في روايات اهل البيت (عليهم السلام).

واما الثاني: يمكن ان يقال ان الاستعمال في المعنى المجازي وان كان مع القرينة فاذا شاع حتى بلغ اضعاف الاستعمال في المعنى الحقيقي فلا يبعد ان يحصل بسبب ذلك أنس خاص وربط مخصوص بينه وبين اللفظ على نحو يوجب تقديمه على المعنى الحقيقي لدى الاطلاق ولو كان ذلك بقرينة الشهرة وكثرة الاستعمال بل جاز ان يبلغ حداً لا يحتاج في فهم المعنى من اللفظ الى مرتبة اصلاً وهو حد النقل (انتهى ماقاله في العناية).

ولكنه غير تام:

ويتضح جوابه من مقدمة المجاز فان حصول العلقة الوضعية اما مع هجر المعنى الاول أو بدونه، وهو على الثاني موجب للتوقف من جهة عدم التعيين لاحد المعنيين، المعنى الاصلي والمعنى الحاصل بسبب العلقة الجديدة، نعم مع هجر المعنى الاول فهو تام ولكنه غير واقع قطعاً، فيبقى فرضاً لا واقع موضوعي له مع ان كثرة الاستعمال بمجردها لاتوصل اللفظ الى احدى المراتب الاخيرة من المجاز.

واما الثالث : ففيه:

أولاً: ماذكره في العناية ان قياس المقام بالخاص والعام مع الفارق لان كثرة الاستعمال في الخاص لاتكون في خاص معين كي يصير مجازاً مشهوراً بل له خواص مختلفة فقد يخرج الفساق مثلاً من العلماء وقد يخرج الشعراء وقد يخرج النحويون وهكذا.

ثانياً: لا يتم بناء على مذاقه من عدم استلزام التخصيص أية مجازية كما يأتي في محله ان شاء الله.

ثالثاً: ان صيغ العموم مختلفة فلا يوجد في كل منها كثرة الاستعمال بخلاف الصيغة فانها واحدة في أية مادة حصلت (للمشكيني (قده)).

رابعاً: ما عن السيد الأستاذ (قده) أن الكثرة في الشريعة وفي آراء الفقهاء إنما هي في طول اللغة فلا بد من النظر إلى العلة وهي اللغة الأصلية ولم يرد فيها ((ما من عام إلا وقد خصّ)) أقول هذا سبق جوابه منا وان كلام المعالم في استعمالات الشارع.

والجواب عن أصل التوهم للمعالم:

إن كثرة المندوبات في الشرع نشأ من كثرة استعمال الصيغة وهو ممنوع لوجهين:

اولاً: انه لم يعلم استعمالهم (عليهم السلام) لها في الندب بل إنما حملت عليه من باب التسامح في أدلة السنن فلعل مرادهم على تقدير صدورها هو الوجوب وعلى تقدير العدم لم تستعمل اصلاً.

أقول: وهذا يؤيده مدعى المعالم من إن الصيغة موضوعة للوجوب وهو علة للاستعمال كما هو واضح.

ثانياً: انه مع تسليمه ليس كل مندوب عبر عنه بالصيغة بل كثير ما عبر عنه بالجملة الخبرية، فتأمل.

مضافاً إلى انه لا ينفعه إلا بعد تحقق الكثرة وهي إلى زمان الصادقين (عليهم السلام) ممنوعة فلا يتم ما يدعيه من التوقف في جميع الأوامر الاخبارية. (انتهى ما أفاده المرحوم المشكيني).

ثالثاً: ما ذكره السيد الأستاذ (قده) انه بعد التسليم بالتبادر للوجوب لا تقع المزاحمة بينه وبين كثرة الاستعمال فان التبادر دليل الوضع وهو بمنزلة العلة والاستعمال بمنزلة المعلول فبعد إحراز العلة لا يبقى للمعلول شأن معتد به سواء كثر أم قل بمثل هذا نجيب ايضاً بتعين حمل الامر على الوجوب حتى مع كثرة ماورد عن الشارع من المستحبات ولا مجال للحمل على الاعم الاغلب.

ويضعف:

بان التبادر ليس علة للوضع الا اذا كان من حاق اللفظ لا مطلقاً، ومع التنزل فانها ليست علة بمعنى عدم تخلف المعلول عنها حتى مع وجود المانع، الذي يفترض انه القرينة في مرحلة الاستعمال في أحيان كثيرة الى درجة قد تصل الى مرحلة هجر المعنى الأول الموضوع له، نعم كثرة الاستعمال في لسان الشارع لا تلازم الكثرة في العرف العام لانه حصة من العرف اللغوي العام وهو لايوجب وضعاً لغوياً ولا يدل عليه كما لايوجب نقلاً.

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث – مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد – ظاهرة في الوجوب أو لا، لتعدد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار، بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها؟.

الظاهر الأوّل، بل تكون أظهر من الصيغة؛ ولكنه لا يخفى إنّه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام ((أيّ الطلب)) مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلّا إنّه ليس بداعي الأعلام، بل بداعي البعث بنحو آكد، حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهارا بإنّه لا يرضى إلّا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية، على ما عرفت من إنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ أخر، كما مرّ.

لا يقال: كيف؟ ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علواً كبيراً.

فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب، إذا أتي بها بداعي الإخبار والإعلام، لا لداعي البعث، كيف! وإلاّ يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل (زيد كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذباً، إذا قيل كناية عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنّه مقال بمقتضى الحال.

هذا مع إنّه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة لتعينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره، فافهم.

المبحث الثالث: في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب مثل (يغتسل، ويعيد) وهي كثيرة في الروايات.

اما بالنسبة للجمل الماضوية في مقام الانشاء فلم يوجد الا اذا وقع جزاء الشرط كقوله (من تكلم في صلاته أعاد) ويلتفت الى ان العنوان هو الجملة الخبرية في مقام الطلب قد أخذ استعمالها كذلك مسلماً مع انه ينافي البحث الموضعي عن النتيجة لان العلم بهذا الداعي في نفس المولى كان لوجوب الطاعة بلا حاجة الى تخريج.**(٣٦)**

القسم الثاني: والكلام يقع في ناحيتين قدم في الكفاية الثانية على الاولى على خلاف الترتيب والنظم، والناحيتان هما:

الناحية الاولى: ان الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والبحث مثل (يتوضأ ويعيد، وأعاد) هل هي مستعملة في معناها الحقيقي (الاخبار بوقوع النسبة) الا ان الداعي للاخبار المذكور ليس هو الاخبار والاعلام حقيقة بل الداعي هو البعث

والتحريك بنحو آكد، أو هي مستعملة في انشاء الطلب ولو مجازاً، فيه وجهان بل قولان واختار في الكفاية تبعاً لصاحب البدائع الاول واختار الثاني مشهور الاصوليين.

وبذلك انه لو قال (يغتسل) في مقام البعث والتحريك لا يفهم منه الا معنى واحد ولو استعمل يغتسل في مقام البعث والتحريك غير انه في الاول بداعي الاخبار والحكاية وفي الثاني الداعي هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، وانما قلنا بنحو آكد لانه في مقام طلب ما يريده أخبر بوقوعه اظهاراً انه لايريد الا وقوعه فيكون آكد في البعث والتحريك، وهذا نظير ماقلناه سابقاً في الصيغ الانشائية مثل صيغة الاستفهام ونحوها من انها مستعملة دائماً في انشاء الفهم الا ان الداعي اليه مختلف فقد يكون الاستفهام الحقيقي وقد يكون غيره.

لايقال: انه لو كانت الجملة الخبرية مستعملة في معناها الحقيقي– وهو الاخبار بوقوع النسبة– فيلزم الكذب في كثير من الموارد اذ في الماضي يلزم الكذب كثيراً لان قوله (عليه السلام) أعاد لايكون المراد انه يعيد حقيقة اذ لعل المكلف يكون عاصياً فلا يعيد والأئمة (عليهم السلام) مبرئون عن الكذب.

فانه يقال: انما يلزم لوكانت مستعملة بداعي الاخبار والاعلام عن وقوع النسبة حقيقة واما لو كانت بداع آخر وهو البعث والتحريك كما في المقام، فلا يلزم الكذب كيف والحال في باب الكناية هو ذلك كقولهم زيد كثير الرماد فلا اشكال ان الجملة مستعملة في الاخبار عن وقوع النسبة الا ان الداعي ليس هو الاخبار الحقيقي وانما هو بيان الجود الملزوم لكثرة الرماد ولا يقال بكذب الجملة لو كان زيد ليس له كثرة الرماد

كما هو في زماننا لان الجملة لم تستعمل في الاخبار عن اللازم وانما هو بيان ومعبر للملزوم وهو الجود والكرم نعم تكون كاذبة لو لم يكن زيد كريماً، وفي المقام يكون قوله (يعيد) كناية عن الاخبار عن ملزوم الاعادة خارجاً وهو طلب الاعادة لا الاخبار عن الاعادة نفسها خارجاً فتأمل جيداً.**(٣٧)**

الناحية الثانية: ان الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على القولين والاستعمالين هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا؟

وحاصل كلام الشيخ، انها ظاهرة في الوجوب خلافاً لما قيل من عدم ظهورها لان المعنى الحقيقي للجملة وهو (الاخبار عن وقوع النسبة) ليس مراداً في المقام فَيَدور الامر بين عدة مجازات وهي الطلب الوجوبي أو الاستحبابي أو الجامع ولا معين للاول من بين المحتملات الثلاثة وذلك لوجهين:

الاول: ان الجملة الخبرية ظاهرة في الوجوب بل ظهورها اقوى من ظهور الصيغة فيها لما قلناه من المناسبة السابقة التي هي عبارة اخرى عن الغاء الملازمة بين الفعل والمكلف الذي يطبق عمله مع الشريعة وهي مناسبة مع الطلب الوجوبي ولكنه غير تام لان الملاك هو الظهور العرفي والمناسبة المذكورة لمجردها لا تكفي فيه ما لم ينظم اليها حكم العرف وهو ان يقال ان بناء العرف على الحمل على الوجوب اذا كان صادقاً عما هو ظاهرها وضعاً أو اطلاقاً.(٣٨)

الثاني: ان المتكلم لو قال (يغتسل) ولم يعلم مراده هل هو الطلب الوجوبي أو غيره فمع فرض كونه في مقام البيان ولم ينصب قرينة على تعين مراده فمقتضى مقدمات

الحكمة هو الطلب الوجوبي لان النكتة المتقدمة في الوجه الاول إن تنزلنا عنها وقلنا انها لا توجب ظهور الجملة في الوجوب أو اظاهريتها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه بين المحتملات الثلاثة.(٣٩)

ثم ان الشيخ أمر بالفهم.(٤٠)

* * * * * * * * * *

(٣٦) ولذا ينبغي تقسيم العنوان الى قسمين كما قسمه السيد الاستاذ تبعاً لاستاذه (قدهما).

القسم الاول: عن تخريج استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب.

وهو ما أهمله الكفاية، اما لعدم التفاته الى ما سنذكره من التنافي أو ليس له مباني في علم الاصول في الجملة الخبرية والانشائية أو انه عاجز عن حل التنافي فيهمل ذكره لكي لايتورط في الاجابة عليه والكل شائن وما يمكن الاعتذار له انه اخذ المسألة اجمالية وساذجة باعتبار اننا لا ينبغي ان نتكلم عن امكان ذلك مع وقوعه لان الوقوع أدل دليل على الامكان وانما الكلام عن معناه بعد وقوعه.

ويضعف بأن هناك اشكالاً واضحاً عرفاً وعقلا يقع في امكان استعمال ذلك في الانشاء وكذا العكس لان الوضع اللغوي للانشاء مباين للاخبار فكيف امكن ذلك ومن هنا تعرف ان الحاجة الى القسم الاول موجودة.

وجواب ذلك واضح لان صاحب الكفاية يلتزم بوحده الوضع للاخبار والانشاء والاختلاف في كيفية الاستعمال او ما عبر عنه بالداعي.

ثم ان السيد الاستاذ (قده) ذكر وجهاً لافادة الجملة الخبرية للانشاء حاصله انها لاتكون مفيدة لانشاء الا اذا اقترنت بجملة اكبر منها او أوسع كما لو وقعت خبراً في جملة خبرية أو جواباً

في الشرطية أو أحياناً مبتدأ كما في قولنا (عليه ان يعيد) ومثاله (المحدث يتوضأ أو اذا احدث المكلف يتوضأ أو توضأ).

والمهم هو ابراز الملازمة بأحد اللسانين بين أمرين متلازمين شرعاً وهي الوضوء وارتفاع الحدث واما اذا وردت الجملة الخبرية وحدها لم تفد اكيداً ذلك، كقولنا يتوضأ أو توضأ فأنها تكون للاخبار محضاً.

وهذا صحيح وقد عبر عنه في اصول الفقه بدلالة التنبيه.

ثم قال اذن ينتج من ذلك ان الدال على الامر والانشاء في الحقيقة ليس هو الجملة الصغيرة بل الجملة الكبيرة أو قل الجملة (الأم) لا الجملة (البنت) فان الجزء الآخر من الجملة كما هو موضوع للمحمول (الجملة الصغيرة) كذلك هو قرينة متصلة عليه، ولو انسلخت عنه لم يبق لها ظهور اصلاً.

واما دلالة الجملة الصغيرة المضارعية على تفهيم الطلب بدون الحاجة الى القول بأنها مستعملة في مقام الانشاء، وهو معنى صالح للانطباق على الماضي أيضاً وذلك في عدة وجوه نذكر منها:

اولاً: بتقدير المطيع، يعني المحدث المطيع يتوضأ، فهو اخبار عن حال الفرد المطيع في المستقبل بصفته مطيعاً ولا يكون الا مع افتراض أمر مسبق لديه، فيدل على وجود الامر التزاماً.

ثانياً: انه قال مجازاً عن الحاضر أنه يتوضأ من باب التفاؤل أو الأول والمشارفه وحيث لا ارادة له بذلك فينحصر الامر بالدلالة عليه التزاماً وذكر وجوهاً اخرى فراجع.

واما مدلول الجملة الكبيرة اما الشرطية فمضمونها استقبالي ولو كانت اخبارية وافعالها ماضية الا انها تقلب الماضي الى المستقبل وهو أمر عرفي وشايع لغة مثل (من مرض شرب الدواء) يعني من مرض مسقبلاً شرب الدواء مستقبلاً فليس النظر الى مرض معين أو حادثه بعينها وانما النظر الى الكلي أو المستقبل بالذات في كل من فعل الشرط والجزاء وينسلخ الماضي عن الماضويه

وحصوله في المستقبل منحصر في سببية الامر اذا لم يكن له داع آخر فيدل على وجود الامر التزاما (انتهى).

ويظهر من كلامه (قده) ان الدلالة على الطلب في طول الدلالة على إلاخبار في الجملة الصغيرة وكذا في الجملة الكبيرة وهي في الشرطية بمعنى الدلالة على ثبوت الملازمة بين مادتي الشرط والجزاء، هذا جهة الكلام في القسم الاول، والثاني ما ذكره صاحب الكفاية.

(٣٧) وهنا وجه آخر للجواب ان إلاخبار عن الاعادة من المصلي في الخارج ليس مطلقاً ليكون كذباً بل في حق الانسان الذي يكون في مقام الامتثال والتطبيق لعمله على وفق الشريعة والشاهد عليه انه (عليه السلا) في مقام الجواب عن سؤال لخلل وقع في العبادة ولو لم يكن السائل مطيعاً ومهتماً بالامتثال لما سأل وهذا واضح.

ويرد على المشهور من انه لو كان استعمال الجملة مجازاً فلا بد من لحاظ العلاقة والمعلوم من العرف عدم لحاظها.

(٣٨) هذا مضافا الى ما أورده السيد الاستاذ (قده) ما هذا لفظه: ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب باعتبار دلالتها على وقوع الشيء ودلالتها على الوقوع لا تكون الا باعتبار دلالتها على الاخبار والحكاية فيكون الانشاء في طول الاخبار فاذا انكر ذلك أنسد بابه في ذلك ولم تكن أدل من الصيغة.

ثم قال: وعلى أي حال فلا يكون ذلك الا بالجمع بين المضمون الخبري والمضمون الانشائي اللذين يراهما بوضعين فيكون من استعمال اللفظ المشترك في معنيين فيكون محالاً.

وجوابه: ان هذا ليس من استعمال اللفظ المشترك في معنيين لأن الجملة موضوعة بوضع واحد انشاءً واخباراً وانما الاختلاف في كيفية الاستعمال الذي عبر عنه بالداعي، مضافاً الى الطعن في الصغرى وان المعنى هنا واحد وذلك لاستعمال الجملة الموضوعة للنسبة الصدورية بداعي البعث والتحريك.

(٣٩) أقول: وقد سبق منعه لأن المناسبة لاتوجب الظهور الا اذا صارت منشأ للأنس الحاصل بين اللفظ والمعنى ليكون اللفظ قالباً للمعنى بنظر العرف مضافاً الى الوجوب سيان، فلا يتعين شيء من المحتملات الثلاثة ولم يجب في الكفاية عن الاشكال الا بدعوى انه اظهر بعد التسليم انه ليس باقوى وهذا من الغرائب لأن الظهور من القوة فاذا انتفت انتفى، نعم قد يقال ان تقديم المجاز ليس بالاقوائية بل بالقرينية.

(٤٠) وجوه الفهم:

الاول: ماذكره في العناية ان مقدمات الحكمة تقتضي الشيوع والسريان كما في (أعتق رقبة) أو تقتضي العموم والشمول كما في (أحل الله البيع) ولا تكاد تقتضي تعين احد المحتملات الا اذا كان ساير المحتملات بما فيه تقييد وتضييق كما في اقتضائها كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً لأجل كون كل واحد مما يقابله من الغيري والتخييري والكفائي مما فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته والمقام ليس من هذا القبيل.

الثاني: ماذكره السيد الاستاذ في شرح الكفاية، ان في كلامه دمجاً بين القرينة على الوجوب ومقدمات الحكمة المقتضية لعدم القرينة، وبعبارة أخرى ان الجمع صعب أو متعذر لانه لو اعتبره مطيعاً فحينئذ لايستطيع اقامة القرينة على عدم الوجوب فتكون الأولى مانعة عن مقدمات الحكمة فلا يحصل توكيد للوجوب.

وفيه: ان افتراض كونه مطيعاً ليس قرينة على الوجوب لمناسبته مع الاستحباب.

الثالث: ماذكرناه آنفا من عدم صلاحية ما ذكره للقرينة فلا معين للوجوب بين محتملاته.

الرابع: انه لو منعنا ظهور الجملة على تقدير المجازية بالوجوب فيلزم منه اجمال العبارة من حيث الوجوب وكذا من حيث جامع الطلب لانه ايضاً مجاز.

المبحث الرابع : إنّه إذا سلّم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟

قيل[1] بظهورها فيه، امّا لغلبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده أو أكمليته.

والكل كما ترى، ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر، وأما الأكملية فغير موجبة للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلّا لشدة أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهاً له، ومجرد الأكملية لا يوجبه، كما لا يخفى.

نعم فيما كان الآمر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإن الندب كإنّه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده – مع كون المطلق في مقام البيان– كافٍ في بيإنّه، فافهم.

المبحث الرابع : ظهور الصيغة في الوجوب بعد التنزل عن كونها حقيقة فيه.

بل هي موضوعة لجامع الطلب وحينئذ هل تنصرف الى الوجوب لتكون ظاهره فيه ام لا؟

وقد يدعى ذلك لعدة وجوه:

([1]) اختاره المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني (قده) ناسباً له الى جماعة من اصحابنا منهم السيد العميدي، وجماعة من العامة منهم الجويني والخطيب القزويني. هداية المسترشدين ص١٣٩

الاول: غلبة استعمالها في الوجوب.

الثاني: غلبة وجود الواجبات وقلة المستحبات.

الثالث: ان الوجوب هو اكمل فردي الطلب لانه طلب شديد وقوي بخلاف الندب فأنه طلب ضعيف، والاكملية موجبة لظهور اللفظ فيه.

والكل كما ترى: اما الاول والثاني فلمنع الصغرى فيها نظرا الى ان الاستعمال في الندب وكذا وجوده لو لم يكن اكثر بكثير فهو ليس بأقل مضافا الى منع الكبرى في الثاني ان غلبة الوجود غير ملازمة لغلبة الاستعمال مضافا الى منع انحصار الوجوب بالصيغة بل ربما ينشأ من مادتي الأمر والوجوب وربما ينتزع من الجملة الخبرية بل ربما ينشأ بالاشارة والكتابة وغيرها من الافعال.

واما الثالث، فمنع الكبرى وان الاكملية وان كانت مسلمة أي انها مما لا توجب الظهور للفظ في الفرد الاكمل لان الظهور ينشأ من الانس الحاصل بين اللفظ والمعنى الى درجة تكون موجبة لصيرورة اللفظ قالبا ووجها للمعنى، والاكملية لاتوجب ذلك وانما الموجب له كثرة الاستعمال وقد سبق منعها.

وقد اضاف الشيخ وجهاً رابعاً: حاصله التمسك بمقدمات الحكمة وان المولى اذا كان في مقام البيان فمقتضاها الحمل على الوجوب لان الندب يحتاج الى مؤونة بيان زائده بخلاف الوجوب والوجه في ذلك ان الفرق بين الوجوب والندب انما هو بالشدة والضعف بمعنى ان الوجوب طلب شديد والندب طلب ضعيف، وشدة الطلب ليس امرا

وراء الطلب نفسه بل هي من سنخ الطلب بخلاف ضعف الطلب فانه امر وراء الطلب نفسه فان الضعف راجع الى امر عدمي زائد على نفس الطلب لانفسه.

فكأن الوجوب مركب من جنس وهو الطلب وفصل هو شدته وهي عين الطلب ايضا ومقابله مركب من جنس وهو الطلب ومن فصل هو ضعفه العدمي، وحينئذ فعبارة الجامع كافية لبيان الوجوب عند تمامية مقدمات الحكمة بخلاف الندب فان فيه قيد خارج عنه وعبارة الجامع لا تكون الا بياناً لجزئه الاول دون الثاني فاذا تمت المقدمات وعلمنا ان الجامع غير مراد فلا بد ان يكون مراده خصوص الوجوب لاحتياج الجزء الاخير من الندب الى دال آخر غير عبارة الجامع والمفروض عدمه.

واورد على هذا التقريب نفس المقرب:

بان هذا المعنى لايخطر باذهان الخواص في مقام التخاطب العرفي فضلاً عن الأواسط فانهما يعدون الوجوب والندب في كونهما فردين من الطلب مثل (زيد وعمر) من كونهما فردين من الانسان، هذا مع ان الصيغة موضوعه للطلب المفهومي أو الانشائي والتشكيك المتقدم انما هو بالطلب الحقيقي الذي يكون داعياً الى استعمالها فيه انشاء، ولعله اشار لذلك بالفهم.**(٤١)**

ثم أمر بالفهم.**(٤٢)**

* * * * * * * * *

(٤١) **كما ويرد عليه:** ان مع تمامية مقدمات الحكمة فالمراد هو الجامع لا الطلب الوجوبي اذ المفروض انها موضوعة له لا له وللوجوب ليقال اذا علمنا بعدم ارادة الجامع فالمراد هو الوجوب، اضف الى ذلك ان الضعف لو كان امراً عدمياً مطلقاً فلا يمكن اجتماعه مع الطلب الذي

هو أمر وجودي وهل هذا الا اجتماع النقيضين وعندئذ فلا يكون الا من سنخ الطلب كالشدة غايته الضعف هنا والشدة هناك كالسواد الشديد والسوار الخفيف فكما يحتاج الندب لبيان زائد اذ عبارة الجامع لاتكون له بيانا كذلك الوجوب.

كما ويرد عليه بالقول بأن الوجوب هو ما يحتاج الى قيد وبيان زائد وهو المنع عن الترك دون الاستحباب فلا يحتاجه، وعليه تكون مقتضى مقدمات الحكمة هو الاستحباب.

وبعبارة أخرى: أن الطلب لا يتصف بالشدة والضعف بقدر ما يتصف بالتأكيد وعدمه، فإذا أكد معناه لا يترك وإذا لم يؤكد معناه أمكان تركه، فالذي يحتاج لمؤونة بيان زائدة هو الوجوب، ومقتضى مقدمات الحكمة هو الاستحباب.

(٤٢) جواب الفهم:

١) ماذكره المشكيني(قده) في تقريب مقدمات الحكمة.

٢) ماذكره في العناية ان الندب كما يحتاج لبيان زائد فالوجوب كذلك لتحديده وتقييده بالمنع من الترك فحيث لا دليل عليه مع كون المولى في مقام البيان فيبنى على عدم كون الطلب للوجوب، وهذا ليس وجها قبال ماقلناه بالايراد السابق.

٣) ماذكرناه ايضا من ان تمامية المقدمات يقتضي الحمل على الجامع لا الحصة الوجوبية.

٤) قد يقال ان الصحيح في نظر الشيخ ولو ارتكازا هو الوجه الثالث الذي دفعه لا الوجه الاخير، وان الاكملية موجبة لانصراف اللفظ اليه عرفاً.

٥) ان لم يتم هذا الوجه فجميع الوجوه ساقطه فلا ظهور للصيغة اصلا في الوجوب وهذا معناه ان وضعها للجامع مستبعداً جداً.

المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً – فيجزئ إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة – أو لا؟ فلا بدّ من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصليته إلى الأصل.

لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات :

إحداها: الوجوب التوصلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدي، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابد – في سقوطه وحصول غرضه – من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.

المبحث الخامس: في التعبدي والتوصلي والكلام فيه في عدة جهات:

الجهة الاولى:

ما المراد من التوصلي والتعبدي:

قيل ان المراد من التوصلي ماكان متعلق الامر غير مقيد بقصد القربة والتعبدي ماكان المتعلق مقيداً بقصد القربة، وهذا الفرق باطل لما سيأتي من عدم امكان تقييد متعلق الامر بقصد القربة الذي هو قصد الامتثال خاصة لا بداعي حسنه او كونه ذا مصلحة أو لكونه محبوباً للمولى أو لأجله تعالى فأخذها في العبادات وان كان ممكنا شرعاً ولكنها غير معتبرة فيها قطعاً وذلك لجواز الاقتصار على قصد الامتثال وهو غير ممكن الاخذ به شرعاً وأنما اعتباره في حصول الطاعة من جهة حكم العقل أي

ان العقل هو الحاكم بأن اطاعة الامر لا تحصل بدونه لا ان الشرع هو الحاكم بذلك لما ستعرفه. **(٤٣)**

ان الواجب التوصلي (ويمكن ان يوصف به الوجوب فيقال الوجوب التوصلي وحينئذ فمحل البحث في ذيل مباحث الصيغة بعد الفراغ من ظهورها في الوجوب وضعا أو انصرافا فيقال ان اطلاقها هل يقتضي كون الوجوب توصيليا أو لا يمكن ولعله لذلك ذكرها الشيخ في هذا المكان واذا كانا وصفين للواجب فيقال الواجب التوصيلي أو التعبدي وبهذا اللحاظ تذكر في مباحث مقدمة الواجب في ذيل تقسيمات الواجب، ولكن لا ضير في الامر) هو الواجب الذي يسقط امره بمجرد اتيانه ولو من دون قصد القربة ويحصل الغرض منه بمجرد ذلك.

واما التعبدي فهو الذي لايسقط امره ولايحصل الغرض منه الا بامتثاله واتيانه على وجه قربي، وامثلة كل نوع واضحة في الشريعة المقدسة فاذا علم حال واجب بانه توصلي أو تعبدي فلا اشكال في متابعة المعلوم والعمل على طبقه.

قد يطلق الواجب التوصلي على الواجب الغيري لكن النسبة بينه وبين الواجب التوصلي المذكور عموم من وجه لتصادقهما في المقدمات غير العبادية وصدق الثاني دون الاول على الواجب النفسي غير المشروط بقصد القربة كدفن الميت وتكفينه وطهارة الثوب وبالعكس في المقدمات العبادية كالطهارات الثلاثة.**(٤٤)**

* * * * * * * * *

(٤٣) قد يقال: ان قصد الامتثال بعنوانه غير واجب وغير مأخوذ في الاوامر العبادية ليقع الاشكال في علم الاصول وأنما المأخوذ هو عنوان أمر جامع منطبق عليه وعلى غيره مما ذكرناه من وجوه قصد القربة.

والوجه فيه: ان معنى التعبدي لم يرد في كتاب وسنة فكل ماصدق عليه أنه تعبدي كفى بأي نحو من انحاء قصد القربة، وقال الاستاذ(قده) ان محك القربة نحو من الاخلاص لله عز وجل في العمل بأي عنوان كان ولذا أفتى الفقهاء في الفقه بجواز قصد أي معنى قربي ومرضي لله عز وجل كالقربة والامتثال والثواب والكمال.

وجوابه: ان قصد هذه الامور في طول قصد الامتثال الذي هو معنى الطاعة عقلا لا انها بنفسها طاعة وعبادة، وقد سبق دفع ذلك في المقدمة.

فيبقى ماذكره الاستاذ وجيهاً، وهنا قد يقال ان الاخلاص في العبادات غير قصد القربة بل هو اخص واضيق والكلام هنا في اعتبار قصد القربة بنفسها لا باعتبار الاخلاص خاصة مع امكان القول ان الاخلاص مناف لقصد الثواب ولو بلحاظ الباطن ودرجات الكمال العالية، فتدبر فان المقام لايخلو من دقة.

(٤٤) وقد ذهب المحقق القمي (قده) ان التوصلي ماعلم الغرض والتعبدي ما لم يعلم الغرض منه.

والحق خلافة، فان العلم بالغرض أو عدمه لايكون مناطا للتفرقة بين النوعين فان المناط في التوصلي هو حصول غرضه بمجرد اتيانه ولو لم يعلم الغرض منه، وفي التعبدي عدم حصوله الا باتيانه قربياً ولو علم الغرض منه.

ثانيها: إن التقرب المعتبر في التعبدي، إن كان بمعنى قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره ، كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً، لا مما أخذ في نفس العبادة شرعاً، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شطراً، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

وتوهمّ[1] إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصور [الأمر بها][2] مقيدة، والتمكن من إتيانها كذلك، بعد تعلق الأمر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر.

واضح الفساد ضرورة إنّه وإن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان، إلّا إنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها ، لعدم الأمر بها، فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به، لا إلى غيره.

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلاّ، لأن ذات المقيد لا يكون مأموراً بها، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً، فإنّه ليس إلّا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة.

---

(١) لم نعثر على المتوهم.
(٢) في بعض النسخ (الأمر لها)

الجهة الثانية: اذا لم يعلم حال واجب انه توصلي أو تعبدي بل شك في كونه توصليا أو تعبديا فيقع التساؤل وهو انه هل يمكن التمسك بالاصل لاثبات التوصلية على مرحلتين، مرحلة الاصل اللفظي بان يقال انه يمكن التمسك باطلاق الصيغة لاثبات التوصلية لان التعبدية يحتاج لتقييد زائد وهو مفقود بعد فرض كون المولى في مقام البيان، او لا يمكن ذلك؟

وطبيعي انه لم يمكن ذلك أي التمسك بالاصل اللفظي وهو الاطلاق فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي،و المرحله الثانيه سيأتي الكلام عنه في محله.

ذهب الشيخ (قده) الى الثاني لاستحالة اخذ قصد الامر (أي قصد الامتثال الذي هو المعتبر عندهم لتصحيح عبادية الشيء)، وقد بينت الاستحالة ببيانات متعددة نذكر منها ماوجد في الكفاية خاصة لدفع الوجه المشهوري لاثبات التوصيلية عن طريق التمسك باطلاق الصيغة ولم يتعرض لدليل صاحب التقريرات (قده) على اصالة التوصلية من دعوى ظهور نفس الامر فيها بتقريب ان مفاد الهيئة هو الطلب ومفاد المادة هو الفعل الواقع عليه الطلب فاذا اتينا بالفعل سقط الامر عقلا والا لزم تحصيل ماهو حاصل، لضعف هذه الدعوى نقضا بالواجب التعبدي فلا يسقط بمجرد اتيانه لعدم حصول الغرض منه.

بيان الاستحالة: على مستويين: مستوى الانشاء ومستوى الامتثال.

اما مستوى الانشاء: اخذ المتاخر رتبة في المتقدم وهو مستحيل أو قل يلزم ان يكون الشيء الواحد وهو هنا (قصد الامتثال) متقدماً ومتأخراً فهو باعتبار كونه لا

يتأتى الا من قبل الامر بالمتعلق يكون متأخرا عن الامر بالمتعلق وباعتبار انه مأخوذ في متعلق الامر يكون متقدما على الامر به لان المتعلق متقدم على الامر كما هو واضح.

وبتعبير آخر ان قصد الامر (الامتثال) متأخر عن الامر لوقوعه في طرف معلولاته اذ لولا وجوده لاقصد فاخذه في الامر يعني اخذه في طرف العلة سواء أكان شرطا أم جزء وهو مستحيل.

وبنفس التقريب يقال باستلزامه الدور لان قصد الامر متوقف على قصد الامر والاخير يرجع الى الاول اذ لولا ذلك لا دور.**(٤٥)**

واما المستوى الثاني (الامتثال): بان يقال ان اتيان العمل بداعي امره غير مقدور للمكلف اذ المفروض ان الامر متعلق بالصلاة المقيده بداعي الامر ولم يتعلق بذات الصلاة المجردة حتى يمكن اتيانها بقصد امتثال الامر المتعلق بها، والامر بها بداعي الامر مستحيل كما قرب في المستوى الاول فكيف يأمر بما هو مستحيل.

والحق انهما وجه واحد لا وجهين لعدم اعتبار قصد الامر في المتعلق وقد اشار المصنف الى احدهما بقوله لاستحالة اخذ مالا يكاد يتأتى الا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر واشار الى الآخر بقوله فما لم تكن نفس الصلاة متعلق للامر لايكاد يمكن اتيانه بقصد امتثال أمرها، ومن الواضح ان الثاني بيان للأول لا وجهاً مغايراً له.

ودعوى ان عدم القدرة للمكلف على امتثال الامر المتعلق بالصلاة المقيدة بداعي الامر انما يكون حين صدور الامر واما بعد صدوره ومجيء وقت الامتثال فيمكنه ذلك لانه حينئذ يوجد أمر متعلق بالصلاة من حيث يمكن للشرع ان يتصور الصلاة بداعي الأمر فيأمر بها كذلك وهي وان كانت قبل الامر بها غير مقدورة للمكلف ولكن بعد الامر وتعلقه بها تصبح مقدوره والقدرة المعتبرة في المتعلق هي القدرة حين الامتثال لاحين التكليف والامر.

فاسدة لان الاتيان بالصلاة بداعي الامر غير مقدور للمكلف حتى بعد الامر اذ لا أمر بها حتى يمتثله ويأتي بها بداعيه لانه محال والامر به محال لا ان الامر تعلق بذات الصلاة وحدها حتى يمكن اتيانها بداعي أمرها فلا يكون مجزياً لانها بذاتها غير مأمور بها ولا يدعو الامر اليها.**(٤٦)**

ان قلت: ان الامر وان تعلق بالصلاة المقيدة بداعي الأمر ولكن الامر المذكور ينحل الى امرين أمر بذات الصلاة – أي بذات المقيد– وامر بالتقييد وحينئذ يمكن الاتيان بها بداعي امرها المتعلق بها ضمن المقيد (المجموع).

قلت: مضافا الى انه لا يفيد مقدورية اصل المأمور به لانه هو المقيد (المجموع) وتقدم عدم امكانه ان ذات المقيد غير داخل تحت الامر لأن الامر يرد على المقيد بما هو مقيد أي المركب منه ومن القيد واما ذات المقيد فهو جزء تحليلي عقلي لايتصف بالوجوب اصلاً اذ لا وجود له في الخارج غير وجود الكل الواجب بالواجب النفسي الاستقلالي كما يتصف بالوجوب ضمناً كما هو الشأن في الجزء الخارجي وكان في

الجواب الاول كفاية حيث لا موجب للتنزل عن الاستحالة ومع ذكر الجواب الآخر فكأنه تنزل عن الاستحالة وعندئذ يقال بامكان الامتثال لان القدرة المعتبرة حال العمل كافيه فالمكلف يأتي بالمقيد بما هو مقيد فيقع الامتثال وليس عاجزاً عنه وذلك بعد ضم هاتين المقدمتين اللتين اعترف بهما:

١- التنزل عن الاستحالة العقلية لتقدم الشيء على نفسه الى استحالة العجز.

٢- كفاية القدرة حين العمل فلا عجز.**(٤٧)**

* * * * * * * * * *

(٤٥) وقد اجيب عنه بعدة وجوه:

الاول: ماذكره في العناية وهو مأخوذ من المشكيني بدون نسبته اليه وهو ان يقال بان قصد الامر المعتبر في المتعلق على القول باعتباره فيه هو قصد طبيعة الامر والمتأخر عن الامر هو خصوص شخص الامر الصادر من المولى خارجا فيختلف قصد الامر المتأخر عن الامر مع قصد الأمر المعتبر في متعلق الامر السابق عليه فلا تقدم للشيء على نفسه اصلا٠ أو يقال لا دور اصلاً.

الثاني: ان قصد الامر المتأخر متأخرا عن الامر خارجا فما لم يتحقق الامر في الخارج لم يمكن قصده والامر المتاخر عن المتعلق ذهنا لا خارجا والا بأن كان متأخرا عنه خارجا لزم طلب الحاصل وهو محال وعليه فلو اعتبر قصد الامر في المتعلق لم يلزم تقدم الشيء على نفسه في الرتبة فان المتأخر عن الامر هو قصد الامر الخارجي والمعتبر في المتعلق هو قصد الامر الذهني فيختلف ايضا قصد الامر المتاخر عن الامر مع قصد الامر المعتبر في المتعلق السابق على الامر فلا تقدم للشيء على نفسه ابداً.

اقول: هذا ليس وجها مقابلاً للاول بل هو عينه لوضوح ان الامر الذهني لا يراد به الا طبيعي الامر لا وجوده الذهني الذي يكون باعتباره جزئياً لا كلياً والكلية بمعنى صدقه على كثيرين.

الثالث: ان يقال ان قصد الامتثال منضماً بنفس الامر بالمتعلق لاشيئاً زائداً عليه ليقال بأخذه قيداً في المتعلق بل ان كل متعلق للحكم الشرعي مستبطن قصد امتثاله أو قل يستتبع قصد امتثاله لا محاله من دون قيد أخر والا لما كان امراً، فافهم.

الرابع: ماذكره المشكيني (قده) ان عدم صحة التكيف بشيء مستقلاً ان كان للزوم الاستحالة فهو يلازم عدم صحة تعلقه به قيداً وان كان لأمر آخر مثل عدم كونه ذا مصلحة ملزمة فلا، بل ربما يصح التكيف بالمقيد لاشتماله على المصلحة الملزمة.

الخامس: ان استحالة التقييد لاتعني استحالة الاطلاق الا بناء على كون التقابل فيها من قبيل تقابل العدم والملكه واما اذا كان من قبيل التضاد أو التناقض فان استحالة التقييد تثبت الاطلاق لا تنفيه والخصم قائل به لاثبات التوصلية.

(٤٦) وهذا الجواب غريب ومصادرة لان المستشكل قد بين وجهاً لامكان تعلق الامر بها مقيدة وهذا لم يتم بيان فساده ،فلو بينه بان اخذ الصورة الذهنية، غير كاف لكان وجيهاً الا انه يكون واضح الفساد اكثر عندئذ.

(٤٧) **قال:** في العناية ماحاصله ان الاجزاء الخارجية تركبها انضمامي بمعنى ان لكل جزء وجود مستقل على الدقة منظم الى الآخر وان كان العرف لايرى المجموع الا وجودا واحدا والاجزاء التحليلية تركبها عقلي كالجنس والفصل فان العقل بالتعمل يحلل النوع الى جنس وفصل والا فهما موجودان بوجود واحد حقيقة لا بوجودين متمايزين خارجا ولكن مجرد عدم استقلال الجزء التحليلي في الوجود مما لايمنع عقلا اتصافه بالوجوب بعد كونه امرا ممكنا

مقدورا تمكن المكلف من ايجاده في الخارج ولو متحدا مع الجزء الآخر، وبالجملة فاذا أمر بالمجموع أي بالصلاة المقيدة بداعي الامر فيمكن الاتيان بها بداعي أمرها لانها في ضمن الامر بالمجموع تصير مامورا بها قطعاً.

وجوابه: ينبغي ان يكون واضحا لان الجزء التحليلي ليس جزء حقيقة ليكون متعلقا للتكليف بخلاف الجزء الخارجي ولذا لا يوجد بمفرده بخلاف الثاني، مع ان الجزء التحليلي لا وجود له اصلا الا في عالم الواقع وهو ليس محلا للتكاليف كما هو واضح هذا كله لو سلمنا امكان الامر بالمركب الا انه موقوف على عدم اتمام الدليل الرئيسي للاستحالة.

إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شطراً، فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس إلّا نفس الإِجزاء بالأسر، ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب؛ ضرورة صحة الإِتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنّه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل وإن كان بالإِرادة اختياريا، إلّا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أُخرى – وإلاّ لتسلسلت – ليست باختيارية، كما لا يخفى– إنّما يصحّ الإِتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيإنّه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الإِتيان بالمركب عن قصد الامتثال، بداعي امتثال أمره.

إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان إعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأما إذا كان بأمرين: تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيإنّه بداعي أمره، فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى، فللآمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده، بلا شبهة.[1]

قلت: مضافاً إلى القطع بإنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد، كغيرها من الواجبات والمستحبات ، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً و عدماً فيها

([1]) في بعض النسخ (بلا منعة)

المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة – أن الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته ، ولو لم يقصد به الامتثال – كما هو قضية الأمر الثّاني – فلا يبقى مجال لموافقة الثّاني مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة، وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، إلّا عدم حصول غرضه بذلك من أمره، لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلاّ لما كان موجباً لحدوثه ، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدَّد الأمر، لاستقلال العقل – مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر– بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره.

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال.

وأما إذا كان بمعنى الإِتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة[1]، فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإِمكان، إلّا إنّه غير معتبر فيه قطعاً، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهة، فتأمل فيما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقة المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام.[2]

([1]) في بعض النسخ (أوله تعالى)

([2]) ليس المراد به شخصاً بالخصوص – ظاهراً – بل كل من ذهب الى إمكان أخذ قصد إمتثال الأمر في المتعلق بوجه من الوجوه المارة.

ان قلت: نعم لاتكون الصلاة ماموراً بها لانها جزء تحليلي من الامر المركب ولكنه يختص فيما اذا كان القيد شرطا اما اذا كان شطرا أي جزء فلا محالة تتصف الصلاة وقصد الامر بالوجوب النفسي الضمني فالاتيان بها بداعي وجوبها ممكن وبعبارة اخرى ان المركب ليس الا نفس الاجزاء بالاسر ويكون تعلق الامر بكل جزء بعين تعلقه بالكل ويصح ان ياتي به بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحة الاتيان باجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: جوابه من وجوه:

الاول: ان تعلق الامر بقصد الامتثال غير ممكن لان القصد نفس الارادة ومعلوم ان الارادة أمر غير اختياري فان الافعال تكون اختيارية بالارادة فلو كانت هي اختيارية بارادة اخرى لزم التسلسل.**(٤٨)**

الثاني: ان اجزاء المركب انما يتم الاتيان بها بقصد الامر المتعلق بالمركب فيما اذا لم يكن احد اجزاء المركب هو نفس قصد الامتثال واما اذا كان احد الاجزاء هو قصد الامر كما في المقام فلا يمكن الاتيان بالجزء المذكور بقصد الامر المتعلق به اذ معنى ذلك ان الامر المتعلق بالصلاة يدعوا الى قصد نفسه ولازم ذلك كونه داعياً لعلّية نفسه ومعلوم ان كون الامر علة وداعيا الى قصد نفسه غير ممكن اذ الشيء لايكون علة لنفسه فضلاً عن ان يكون علة لعلة نفسه.**(٤٩)**

ان قلت: انه يمكن الوصول الى تصحيح اعتبار قصد الامر في المأمور به بوسيلة امرين احدهما يتعلق بذات الصلاة بقوله (صل) من دون ان يؤخذ قصد الامر فيه والاخر اتيانه بداعي امره بقوله (صل بقصد الامر الاول المتعلق بذاتها) وبناء على هذا يكون المولى وجه التكليف نحو الصلاة المقيدة من دون لزوم شيء من المحذورين (محذور عالم التشريع والامتثال) كما هو واضح لدى المتأمل أما محذور عالم الامتثال وهو لزوم كون قصد الامر متقدما ومتأخرا فعدم لزومه من جهة ان قصد الامر وان كان متوقفا على الامر الاول ومترتبا عليه ولكنه غير متقدم عليه اذ لم يؤخذ في موضوعه، واما المحذور الثاني وهو عدم امكان الامتثال فعدم لزومه من جهة ان ذات الصلاة قد تعلق بها الامر الاول فيمكن اتيانها بقصد امتثال الامر المتوجه اليها وهو الامر الاول.**(٥٠)**

قلت: يرد عليه امران اجاب المصنف:

الامرالاول: انا نقطع بانه لايوجد في العبادات الشرعية أمران– أي خطابان– وانما هو أمر واحد كسائر الواجبات التوصلية غاية الامر انه يدور في العبادات مدار الامتثال وجودا وعدما المثوبة والعقوبة، فالثواب على اتيانها بداعي امرها والعقوبة على عدم الامتثال واما في التوصليات فخصوص المثوبة دائرة مدار الامتثال واما العقوبة فلا يدور مدار ترك الامتثال بل يدور مدار عدم الاتيان بالفعل رأسا لا مدار عدم الامتثال فان الآتي بالواجب التوصلي ولو بداعي أمره لا يستحق العقوبة.**(٥١)**

الامر الثاني: ان الامر الاول المتعلق بذات الفعل ان كان يسقط بمجرد الموافقة ولو لم يقصد به الامتثال (أي داعي الامر الاول) واما ان يسقط بذلك فان سقط فلا مجال حينئذ للامر الثاني لان الاتيان بمتعلق الامر الثاني وهو الصلاة بداعي الامر الاول موقوف على ثبوت الامر الاول لان المفروض ان قصد امتثال الامر الاول ماخوذ في متعلق الامر الثاني ومع فرض سقوطه فلا يمكن حينئذ امتثال الامر الثاني (سالبة بانتفاء الموضوع) فيكون تشريعه لغوا، وان لم يسقط فالوجه فيه عدم حصول الغرض المترتب منه ولو اسقط الاول والحال ان الغرض منه لم يحصل فاللازم من ذلك ان لا يكون موجبا حدوثه وتشريعه لغوا ومع عدم حصول الغرض فالعقل يستقل بلزوم الاتيان بالمتعلق للأمر الأول مع قصد الامر من دون حاجه الى اصدار الامر الثاني وانشائه.

اذن على كلا التقديرين لا يكون اصدار الامر الثاني وجيها للغويته وهو محال على الحكيم.**(٥٢)**

هذا اذا كان المعتبر من التقرب هو خصوص قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعي امره أما اذا كان المراد منه هو داعي الحسن والمصلحة أو له تعالى فاعتباره في متعلق الامر وان كان بمكان من الامكان الا انه غير معتبر قطعا بل يكفي في حصول التقرب الاتيان بقصد الامتثال، والذي عرفت عدم إمكان أخذه قيداً في الأمر.**(٥٣)**

* * * * * * * * * *

(٤٨) **وفيه**: ان اختيارية الارادة بنفسها لا بارادة اخرى كي يتسلسل وهل يعقل ان يكون اختيارية الافعال بالارادة وهي بنفسها لا تكون اختيارية.

او يقال كما قاله في العناية:

ان بعض مقدمات الارادة اختيارية والنتيجة تتبع اخس المقدمات فتكون اختيارية اضف الى ذلك ان قصد الامتثال ليس هو الارادة بل هو فعل بحاله من الافعال الباطنية كالنية القلبية والذهنية وليس هو اصل ارادة الفعل بان يعلم ماذا يفعل فان هذا لايجعله تعبديا بل المراد الارادة المقيدة بقصد الامتثال ذكره الاستاذ (قده) وقال ايضاً لوسرنا بهذا المسار لزم الجبر لا محالة كما اشار اليه في العناية.

(٤٩) **الثالث**: ما ذكره سيدنا الاستاذ (قده) عن ان تعلق الامر بالمركب ينبسط على اجزائه التي تكون في رتبة واحده لا في رتب متعددة حيث ان الشرط متاخر رتبة عن المشروط، وليس انطباقه عليه بعين انطباقه على اجزائه المتاخر رتبة، وفيه نظر بين.

الرابع: ما ذكره (قده) ايضاً ان قصد الامر متاخر رتبة عن الامر فيستحيل ان يؤخذ فيه وحينئذ لا يفرق في ذلك بين ان نسميه شرطاً أو جزءاً بل الاستحالة في الجزء أوضح أذ كما يستحيل ان يكون الشرط متأخراً رتبة كذلك الجزء بل هو اوضح لوضوح صحة السلب عن كونه جزءاً عقلاً وعرفاً.

أقول: وقد أشار في الكفاية الى ذلك بقوله لاستحالة اخذ ما لايكاد يتأتى الا من قبل الامر بشيء في متعلق ذاك الامر مطلقاً، شرطا أو شطراً.

الخامس: اذا كان المراد اتيان الصلاة بداعي الامر العرضي كما هو التحقيق في اتصاف الجزء بالوجوب ففيه ان اتيانها كذلك يصح اذا امكن الاتيان بالمركب بداعي امره النفسي الحقيقي والفرض عدم امكانه، وقد سبق بيان عدم الاستحالة.

وان كان المراد اتيانها بداعي الامر النفسي الحقيقي فهو خلف لان المفروض تعلق الامر بالمركب لا بها وحدها.

وان كان المراد اتيانها بداعي الامر الغيري ففيه ان اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري محال سياتي في بحث المقدمة.

السادس: ما ذكره (قده) ايضا ان ترشح الامر الغيري فرع مقدورية ذي المقدمة اذ مع عدمها يسقط وجوبه فيسقط وجوبها لكونه مترشحا منه والمفروض عدم امكان اتيانه.

وجوابه: بعد دفع استحالة تعين الامر كذلك كما سبق، فان تعلق الامر بالمركب من الامرين فهو تعبدي بالنسبة للصلاة وتوصلي بالنسبة الى قصد الامر يحصل الغرض منه بمجرد اتيانه كيفما اتفق فاذا قصد الامر في الاتيان بالصلاة بداعي الامر خارجا فقد اتى بكلا جزئيه بجميع ما يعتبر فيه، اما الصلاة فقد اتى بها بداعي الامرالعرضي واما قصد الامر فقد اتى به ايضاً، فيكون محققا لطبيعة الامر كمحققية الفرد للكلي الطبيعي لان الفرض كون المأخوذ هي الطبيعة كما تقدم في دفع المحذور ولا يلزم فيه كون الاتيان بداعي الامر حتى يلزم كون الشيء داعيا لنفسه لان الفرض كون الامر بالنسبة اليه توصليا ، ولا يرد عليه شيء من الاشكالات هذا عن المرحوم المشكيني وتابعه في العناية على ذلك.

وفيه: ان التبعيض بالتعبدية والتوصلية للمقيد والقيد مع عدم معقوليته يجعل النتيجة تتبع أخس المقدمات أي توصلية الامر بالمركب لا تعبديته.

أو قل بتعبير آخر لو كان قصد الامر توصليا فكيف يتوصل به الى عبادية الشيء، وهل معنى ذلك الا انه علة لعبادية الشيء مع فرض كونه توصلياً، والعلة لا تكون الا من سنخ المعلول فاذا كانت تعبدية فهو كذلك واذا كانت توصليه فهو توصلي، مع ان تعلق الامر بالمركب الكامل يسري الى الاجزاء ان تم كبرويا فهو غير تام صغرويا فان الشرط متاخر رتبة

عن المشروط لا في نفس رتبته ومعه فكيف ينبسط الوجوب على الرتب المتعدده وقد سبق ان قيل ان الاستحالة في الجزء أوضح.

والصحيح من الجواب ماذكرنا من عدم صحة الاشكال اصلا لان قصد الامر مستتبع لنفس الامر بمعنى ان الامر بالمتعلق يستبطن قصده من دون حاجة الى تقييده به أو تقييده به خلف كونه امرا مأمورا به بناء على ان قصد القربة متمحض في قصد الامر وهو كما ترى فافهم.

(٥٠) وهذا الجواب على ماحكاه في العناية هو ما افاده صاحب التقريرات بلفظه: ان الطالب حاول طلب شيء على وجه الامتثال لا بد له ان يحتال في ذلك بان يامر بالفعل المقصود اتيانه على وجه القربة اولا ثم ينبه على ان المقصود هو الامتثال بالامر (انتهى).

(٥١) **وفيه**: انه لايثبت الامتناع بل عدم الوقوع وهو اعم من الامتناع.

(٥٢) ولكن للمناقشة فيه مجال اذ دعوى استقلال العقل بلزوم اتيان الامر الاول مع قصد الامتثال وقبل صدور الامر الثاني بعيدة جدا، والاكتفاء بالملازمة، بين حكم العقل وبين حكم الشرع على تقدير تسليمها غير موجودة في المقام اذ لا ملاك لحكم الشرع فيه بل العقل حاكم بالمثوبة عند الاتيان بقصد الامتثال والعقوبة عند الاتيان بدونه، غير مفيد لوضوح عدم التفات كثير من المكلفين الى الاحكام العقلية وهي لا تفيد الاحسن الفعل وقبحه وهما غير المثوبة والعقوبة التي هي حكم شرعي ولو التفتوا لا يمتثلون لاحتمال عدم ثبوت الملازمة عندهم او لاتجب طاعة حكم العقل مع ان الشارع الحكيم لابد ان يتوصل الى غرضه ولو بتشريع الامر ولا يكون لغوا كما ادعاه المجيب.

وبتعبير آخر ان المكلف لايتحرك نحو المطلوب بحكم العقل فلا بد من ضم الحكم الشرعي لزيادة الباعثية والمحركية نحو المطلوب فلا لغوية اصلاً، وبهذا يندفع ما قيل ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالفعل متقرباً به الى الله وبداعي امره الشرعي من دون حاجة الى

أمر الشارع ولكن ذلك مما لايوجب امتناع امر الشارع بلزوم الاتيان بالفعل متقرباً وبداعي امره غايته ان امر الشارع مؤكد لحكم العقل لا مؤسس.

وقد يفرض ان الغرض متعدداً بان يكون غرض مترتباً على ذات الفعل وغرض اقصى مترتباً على اتيانه بداعي الامر.

ولكنه غير تام اذ لو تحقق الامر الاول وفرض اتيان متعلقه يسقط لحصول غرضه ولا يجب على العبد اتيانه على وجه يحصل الغرض الثاني لعدم تعلق امر بما يحصله، ومجرد العلم بوجود غرض كذلك لايلزم العبد كما في الاغراض المعلومة قبل تحقق الامر بتحصيلها بل اذا تعلق ارادة المولى بتحصيله يجب عليه الامر ثانياً.

أقول: هذا يبتني على عدم كفاية الملاك في المحركية والباعثية بل لا بد من الامر في مقام الامتثال والطاعة، وهو الصحيح.

وقد يتوهم امتناع تعدد الامر بوجه آخر وهو ان اللازم من التعدد تعدد العقوبة اذا لم يأت بالفعل اصلاً وقد قام الاجماع على العدم.

وفيه: انه يكشف عن عدم الوقوع لا عدم الامكان الذي هو المطلوب وان دعوى الاجماع في المقام مجازفة.

والصحيح ان الاجماع لو ثبت فانما هو حجة في خصوص الاحكام الشرعية لا غير، مع ان عدم تعدد العقاب لايحتاج فيها الى الاجماع بعد سعة الرحمة الالهية خصوصاً لو كان الغرض من الامرين واحداً لا متعدداً.

(٥٣) ولا يتوهم اذا كان هذا الامر ممكناً في المتعلق امكن التمسك بالاطلاق لاثبات التوصلية من دون لزوم أي محذور في البين ولكنه توهم فاسد لعدم اعتبار أي واحد سوى قصد الحسن مثلاً وعليه فلابد ان يكون مراد المولى من الصلاة الواجبة المأتي بها اما مع قصد

الامتثال او مع قصد الحسن وحينئذ يرد الاشكال ان قصد الامتثال لايمكن اخذه حتى على نحو التخيير ولكن دعوى ان المعتبر بالتعبد به خصوص قصد الامتثال لا يخلو من مجازفة.

ثالثتها: إنّه إذا عرفت – بما لا مزيد عليه – عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه – ولو كان مسوقاً في مقام البيان – على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصحّ التمسك به إلّا فيما يمكن اعتباره فيه.

فانقدح بذلك إنّه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبارٍ مثل الوجه – مما هو ناشيء من قبل الأمر – من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها.

نعم إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعه سكت في المقام، ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلاّ لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة، فلا بدّ عند الشك وعدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل.

فاعلم إنّه لا مجال – ها هنا – إلّا لاصالة الإشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وذلك لأن الشك ها هنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها ، فلا يكون العقاب – مع الشك وعدم إحراز الخروج – عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة إنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة، وعدم

الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة، وهكذا الحال في كلّ ما شك دخله في الطاعة، والخروج به عن العهدة، مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز.

نعم: يمكن أن يقال: إن كلّ[1] ما ربما يحتمل بدواً دخله في امتثال أمر وكان مما يغفل عنه -غالباً- العامة، كان على الآمر بيانه، ونصب قرينة على دخله واقعاً، وإلاّ لاخل بما هو همّه وغرضه، امّا إذا لم ينصب دلالة على دخله، كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين ولا أثر في الإخبار والآثار، وكانا مما يغفل عنه العامة، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة، فتدبرّ جيداً.

ثم إنّه لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وإن كان قضية الإشتغال عقلاً هو الاعتبار؛ لوضوح إنّه لا بدّ في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس ها هنا، فإن دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي. ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلّا إنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع - ولو كان أصلاً -يكشف إنّه ليس هناك أمر فعلّي بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهدته عقلاً، بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلّي، كما عرفت، فافهم.

([1]) كذا في الاصل وبعض النسخ ولكن جاء في حقائق الأصول وبعض النسخ المطبوعة هكذا (ان كل ما يحتمل بدواً دخله في الامتثال وكان مما يغفل عنه غالباً العامة ...)

الجهة الثالثة: والحق انها نتيجة للجهتين الاوليتين لا من المقدمات كما مثله المصنف فلو قال لابد من تمهيد مقدمتين في صدر البحث كان انسب.**(٥٤)**

وعلى هذا لايمكن التمسك باطلاق الصيغة لرفع اعتبار قصد الامر لاثبات ان الواجب هو مطلق الصلاة ولو من دون القصد المذكور والوجه في ذلك ماذكرناه من عدم امكان اخذه في المتعلق ومع عدم امكان التقييد كان الاطلاق غير ممكن.

وبكلمة ان الاطلاق عبارة عن عدم التقييد في المورد القابل للتقييد واما المورد غير القابل للتقييد فهو ليس بمطلق ولا بمقيد.**(٥٥)**

هذا لو كان الاطلاق لفظياً ولكن قد توهم امكان اثبات التوصلية بالتمسك بالاطلاق المقامي بان يقال:

ان المولى اذا كان في المقام بيان تمام ماله دخل في غرضه لا في متعلقه (الامر) فاذا لم يبين ان قصد الامتثال دخيل في غرضه – لا دخيل في متعلق الامر– كان عدم البيان دليلاً عقلائياً على عدم دخالته في الغرض والا كان نقضاً لغرضه والحال ان بيانه لدخالته لا يستلزم أي محذور من المحذورين السابقين في الاطلاق اللفظي لان المفروض ان الامر بالصلاة يأتي حال كون المولى في مقام بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه ومع عدم احراز انه كذلك تصل النوبة الى الاصل العملي بقسميه النقلي والعقلي.

فهل المرجع هو البراءة أو الاشتغال؟ وقد اختار (قده) الثاني أي الاشتغال وعدم الرجوع الى البراءة مطلقاً عقليها ونقليها وان قال في الاقل والاكثر الارتباطيين بالبراءة. **(٥٦)**

اما عدم جريان البراءة العقلية هو ان اصل البراءة انما يجري اذا كان الشك في اصل التكليف واما اذا كان متعلق التكليف معلوماً ولكن هناك شك في ان ما يأتي به محصل للغرض من التكليف حتى يسقط ، أو ليس محصلاً للغرض حتى لايسقط ففي مثله يحكم العقل بلزوم الاحتياط والصغرى محرزه فان الشك في المقام واقع في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم المتعلق بالصلاة المجردة عن قيد قصد القربة لإستحالة اخذه كما تقدم ولكن الاتيان بنفس الصلاة المجردة يشك في حصول الغرض منه ليسقط الامر فاذا لم يؤت بها مع قصد الامتثال وقد صادق كونها تعبدية يعتبر فيها قصد القربة فلا يكون العقاب حينئذ عقاب بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان، وهذا ليس مختصاً بقصد الامتثال بل بكل ما لم يمكن اخذه قيداً في المتعلق كقصد الوجه والتمييز.**(٥٧)**

نعم يمكن ان يقال بامكان التخلص من الاحتياط في قصد الوجه والتمييز وذلك لانهما مما يغفل عنهما عامة الناس ولا يلتفت اليه الا الأوحدي منهم فكان على الآمر بيان دخلهما في غرضه لو أرادهما وحيث لم يبين يقطع بعدم اعتبارهما في المأمور به من دون ان تصل النوبة الى الاصل العملي.

ثم امر بالتدبر.**(٥٨)**

وأما عدم جريان اصالة البراءة الشرعية التي عمدة دليلها منها ((رفع عن أمتي ما لايعلمون)) المقتضية للبراءة عن قصد الامتثال لانه ما لايعلم اعتباره فهو مرفوع بمقتضى الحديث ولكن تطبيق الحديث في المقام مما لايمكن اذ لابد من شيء قابل للرفع والوضع ودخل قصد القربة في العبادات ليس بشرعي كي يقبل بل واقعي.

فان قلت: ان الجزء والشرط ايضاً واقعي فكيف يرفع بحديث الرفع.

قلت: لوجود الفرق بين المقامين وتوضيحه ان قصد الامتثال مما لايمكن رفعه بالحديث اذ ان الحديث اما ان يراد التمسك به لرفع مدخلية القيد في حصول الغرض الداعي الى الامر واما ان يراد التمسك به لرفع احتمال مدخليته في المأمور به (الواجب) وكلاهما باطل:

اما الاول: فلأن قصد الامتثال وان كان دخيلاً في الغرض الا انه من الواضح ان مدخلية شيء في حصول الغرض أمر تكويني وليس تشريعي فمثلاً برودة الماء لها مدخلية في حصول الغرض من شرب الماء ولكن من الواضح انها تكوينية بمعنى ان الامر لم يجعل البرودة دخيلة في الغرض بل هي دخلية مع قطع النظر عن جعله وعدمه حتى تقبل الرفع والوضع من قبل الشارع بما هو شارع.

واما الثاني: فهو غير محتمل لما عرفت من استحالة تعلق الامر به.

اذن لا يوجد شيء في المقام يمكن تطبق حديث الرفع عليه، هذا بخلافه في مسألة الجزئية أي جزئية السورة مثلاً فأن مدخلية السورة في حصول الغرض وان

كانت تكوينية ولا يمكن رفعها بحديث الرفع الا ان مدخليتها في الواجب ليست كذلك بل تشريعية يمكن رفع احتمالها بالحديث فتطبيق الحديث في مسألة الجزئية يستكشف انه لايوجد امر فعلي شامل للسورة بخلاف المقام حيث ان الامر الفعلي معلوم التعلق بذات الصلاة وعدم تعلقه بها مع قصد الامتثال حتى يستكشف من عدم وجود مثل هذا الامر عدم اعتبار قصد الامتثال، ولكن يشك في الخروج عن عهدته بالاتيان بذات الصلاة وحدها والاصل العقلي يقتضي الاشتغال وعدم الخروج عن عهدة التكليف بالاتيان بها مجردة.

ثم امر الشيخ بالفهم.**(٥٩)**

* * * * * * * * *

(٥٤) وعلى كل حال فهاهنا مقدمات:

الاولى: ان الفرق بين الاطلاق المقامي المستكشف من السكوت في مقام البيان بيان على العدم وبين الاطلاق اللفظي من وجوه:

١) انه يكفي من الثاني عدم القرينة على الاجمال والاهمال بناء على الحق من الحمل على مقام البيان في صورة الشك للقاعدة العقلائية، وفي الاول لابد من احراز كونه في هذا المقام بالقطع أو ما يقوم مقامه، لعدم جريان القاعدة المذكورة في غير الالفاظ.

٢) ان سبب الاطلاق اللفظي، اللفظ مع المقدمات الثلاث وفي المقامي لا دخل له اصلا بل هي سبب مستقل له.

٣) ان الاطلاق المقامي يستكشف من كون المولى في مقام بيان جميع ما يعتبره في ماهية الشيء من الاجزاء والشرائط كما في صحيح حماد ونحوها بالنسبة للصلاة فاذا شك في وجوب

جزء أو شرط فيتمسك باطلاق كلامه لرفعه واما اذا كان في مقام البيان لجميع ما يعتبر في المأمور به بما هو خارج عن ماهيته وحقيقته من الخصوصيات والقيود اللازمة للمأمور به، فالاطلاق لفظي كما لو شك في ايمان الرقبة الواجبة عتقها.

٤) اذا كان في مقام البيان لتمام ماله دخل في غرضه لا في متعلق امره فالاطلاق مقامي وبالعكس فهو لفظي، ويطلق على المقامي ان عدم البيان في مقام البيان بيان على العدم.

الثانية: للصيغة اطلاقان اطلاق المادة واطلاق الهيئة حيث ان مفاد الهيئة هو الطلب ومفاد المادة المامور به (الواجب) والقيد تارة قيد للمادة واخرى قيد للهيئة، وقصد الامتثال يعتبر من قيود المادة لامن قيود الهيئة وكذا قصد التمييز اما قصد الوجه فهو من قيود الهيئة.

الثالثة: ان المراد من قصد الوجه هو قصد الوجوب أو قصد الاستحباب والنسبة بينه وبين قصد القربة عموم مطلق، فكلما صدق الاول صدق الثاني من دون عكس لمكان قصد الامر على اجماله من دون قصد خصوص الوجوب او الاستحباب كما لو علم اجمالاً ان العمل الفلاني مما امر به قطعاً ولم يعلم تفصيلاً انه واجب أو مستحب وقد اتى به بداعي أمر المولى فهو حينئذ قاصد للقربة دون الوجه، وقد يعبر عنه في لغة الفقه قصد القربة المطلقة أو قصد الامر الواقع.

واما المراد بالتمييز فهو معرفة وتشخيص المأمور به وتعينه لاحد امرين مثلاً كما لو علم اجمالاً انه يجب عليه اما الظهر او الجمعة وقد أتى بهما احتياطاً فلا تمييز ، وقصد الوجه والتمييز محل كلام في الفقه ولو في خصوص ما اذا امكن ازالة الجهل وتحصيل العلم بكون المأمور به واجباً أو مستحباً أو ظهراً أو جمعة لا مطلقاً ولو فيما لم يمكن ذلك.

(٥٥) **أقول:** هذا معناه الاجمال في عالم التشريع وهو غير مقبول، كما انه مترتب على القول بان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الملكه والعدم فاذا استحال التقييد استحال

الاطلاق واما على القول الاخر وان التقابل بينهما تقابل الضدين أو النقيضين فاذا أمتنع التقييد ثبت الاطلاق.

وقد تقدم في المقدمة الثانية ان كل ما لا يتأتى الا من قبل الآمر فلا يمكن اخذه في متعلق الامر، وبما ان قصد الوجه وكذا التمييز حالهما كحال قصد الامتثال لوضوح ان قصد الوجه فرع وجود الامر وكذا التمييز فالتمسك بالاطلاق لدفعهما وعدم اعتبارهما غير ممكن.

(٥٦) **ويرد على هذا البيان:** انه قائم على اعتبار ان قصد القربة منحصر في الامتثال والحال عدم انحصاره كما اعترف به المصنف (كما لو كان حسناً أو ذا مصلحة او نحوهما) بأمكان اخذها في المتعلق من دون لزوم أي محذور، كما ان اعتباره كان بحكم العقل لا بحكم الشرع يجعل التمسك باطلاق الصيغة لنفي اعتباره شرعاً غير جائز؛ لوضوح انه بهذا خارج عن المسمى والموضوع له فاطلاق الصيغة مما لا يكشف عن عدم اعتباره شرعاً، مع انه على القول بالصحيح لا يمكن التمسك بالاطلاق لرفع ما شك في اعتباره لكون الشك حينئذ في اصل المسمى ومعه لم يجز التمسك بالاطلاق وان قلنا انه مما يعتبر شرعاً كسائر الاجزاء والشرائط الشرعية المعتبرة في المسمى، وقياس قصد الامتثال بقصد الوجه والتمييز مع الفارق لما قلناه ان الاول قيد للمادة والثاني قيد للهيئة والشك في الاول شك في الصغرى لاحراز الكبرى وهو كون قصد القربة يعتبر في العبادات لكن الشك في حال واجب مخصوص كالعتق أو الخمس انه هل هو تعبدي أو توصلي لا يعتبر فيه قصد القربة وفي الثاني نشك في اصل اعتبارهما في العبادات لا في خصوص واجب دون واجب ومن الواضح المنع في جريان الاطلاق على الاول لانه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية فالمصير الى الاصل العملي فيه متعين بخلاف الثاني.

(٥٧) ويمكن ان يقال كما قيل ان وجوب الاحتياط لا يجري في المقام وذلك لان وجوبه انما في ما اذا علم الغرض بحدوده وقيوده وتمت الصيغة عليه من الشارع وشك المكلف في المقام أي مقام الامتثال في انه هل حصل الغرض ام لا ؟ واما اذا شك في اصل حد الغرض ثبوتاً مع

عدم الدليل عليه – وان كان لاجل امتناعه – فلا دليل من عقل ونقل على وجوب الاحتياط حينئذ.

وبالجملة الغرض اذا علم اصل ثبوته واقعا بحده فيجب تحصيله ولو بالاحتياط كما في اطراف العلم الاجمالي، والشبهات البدوية قبل الفحص لا ما اذا كان اصل ثبوته مشكوكاً، كما في محل الكلام حيث ان اصل ثبوت الغرض وتمامه بقصد الامتثال مشكوكاً، فلا يحكم العقل بوجوب الاحتياط، وعليه فلا مناص من جريان اصالة البراءة العقلية.

(٥٨) وما قيل وما يمكن ان يقال في تفسيره عدة وجوه:

الوجه الاول: ماذكره السيد الاستاذ (قده) في شرح الكفاية ان قصد الوجه كأصطلاح لايتوقع ان يفهمه العامة ولايتوقع وروده في الكتاب والسنة نعم منشأ انتزاعه وهو قصد الوجوب أو قصد الندب مما يفهمه العامة والتمييز كذلك معناه كون الصلاة محددة لأحد امور ثلاثة، وهذا ما يفهمه العرف لا مما يغفل عنه وحينئذ رجع الاشكال جذعاً.

الوجه الثاني: انه لا فرق بين قصد الامتثال وبين قصد الوجه والتمييز من ناحية عدم ورودها في الكتاب والسنة ومن حيث استحالة اخذها في المتعلق فكيف يصح للشارع ان يبين ما هو مستحيل، فالتفرقة بينهما بالغفلة عن الاخيرين دون الاول بلا فرق.

الوجه الثالث: ماذكره في العناية من ان حال المقام حال الاقل والاكثر الارتباطيين فكما نقول بالبراءة فيهما فكذا هنا لان العقاب بقيد البيان ولا بيان على الامر المشكوك اعتباره فكذلك نقول بها في المقام حرفاً بحرف غير ان المشكوك دخله هناك كالسورة وهو على تقدير دخله يكون اعتباره شرعياً وفي المقام يكون دخله عقلياً وذلك مما لا يوجب تفاوتاً فما نحن بصدده.

اقول: لو كان اعتباره اعني قصد الامتثال عقلياً فالشك فيه غير معقول بل هو بيان تام فكيف يكون مشكوكاً؟ مضافاً الى ان في تلك المسألة العلم يمكن ان يقال بانحلاله الى علم

تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي بوجوب الاكثر فتجري البراءة فيه، وفي المقام لا موضوع للبراءة بعد حكم العقل للخروج اليقيني عن عهدة ما اشتغل به يقيناً باتيان ما يقطع معه بحصول الغرض باق على حاله.

الوجه الرابع: ماذكره في العناية ايضاً ان التشبث بقاعدة قبح العقاب عند الشك في التعبديه مع ان اعتبار قصد الوجه مما يستقل به العقل فعند الشك في اعتبار قصد الوجه والتمييز مما لا يستقل به اصلاً بطريق اولى، وقد اعترف المصنف باعتبارهما فيه.

الوجه الخامس: ان في كلامه نحو من التهافت من حيث ان التمسك بالاطلاق المقامي لاحراز عدم دخالة قيد ما في غرض المولى فرع احراز كون المولى في مقام البيان وقد نفاه سابقاً فهل نفي القيد الآن باعتبار كونه في مقام البيان وهو كما ترى.

(٥٩) وجوابه من وجوه:

الوجه الاول: ماذكره الاستاذ (قده) في دروس الكفاية وهو ان يقال ان قصد الامتثال وقصد الوجه والتميز ليس كلها هكذا فلو صح في قصد الامتثال وان الامر فعلي فلا يصح فيهما اذ ان قصد الوجه والتمييز لازال الامر بهما مشكوكاً اذ لا اجماع ولا ارتكاز متشرعي ولا سيرة مع ان الدليل يشملهما جميعاً لانها كلها متاخرة عن الامر فاذا ثبت ذلك لا تجري البراءة ومع عدم ثبوتها تجري، والشيخ لم يوضح الفرق بين الوجهين.

اقول: ولكن الشيخ كان بصدد بيان الفرق بين قصد القربة او الشرط او الجزء.

الوجه الثاني: ماذكره في العناية: من ان المقام وان كان فيه أمر فعلي اجمالاً ولكن لم يعلم تعلقه بما يعتبر فيه المشكوك بل يحتمل تعلقه بما لا يعتبر فيه المشكوك فاذاً لا فرق بين قصد القربة وسائر الاجزاء والشرائط فتجري البراءة الشرعية عنه مثل ماتجري عنهما.

وفيه: ان اعتبار قصد القربة في العبادات بعد ان كان عقلياً فهو مبين به ومعلوم وقد اكتفى الشارع ببيانه كما التزم به هو، فهو ليس مما لايعلم ليكون موضوعاً للبراءة الشرعية كما التزم به هو، وعلى هذا فكيف تجري البراءة، نعم لو طعنّا بهذه المقدمة وهي عدم اكتفاء الشارع بحكم العقل كما سبق كان وجهاً.

الوجه الثالث: ما يظهر من عبارة العناية المنع عن كون قصد القربة فانه ان كان بمعنى قصد الحسن وكونه ذا مصلحة او لاجل الله وغيرها فقد اعترف المصنف بامكان اعتباره ووضعه في متعلق الامر وان كان بمعنى قصد الامتثال فقد عرفت من (التقريرات) المنسوبة للشيخ الانصاري امكان اعتباره بوسيلة أمرين بل عرفت امكانه ولو بأمر واحد فضلاً عن امرين.

الوجه الرابع: مايظهر منه أننا لو قلنا بعدم جريانها لدفع قصد القربة لاستقلال العقل باعتباره في العبادات طراً فجريانها في مثل قصد الوجه والتميز مما لا يستقل العقل باعتباره لامانع منه ولو قلنا بجريانها في الاول فجريانها في الاخيرين اولى.

الوجه الخامس: انه على تقدير ان دخالة قصد القربة في تحصيل الغرض تكويني فان هذا لا يعني عدم امكان جريان البراءة شرعاً وذلك لان الموضوع ليس هو الامر التكويني بل الاثر المترتب عليه وهو المؤاخذة ومن الواضح ان رفعها ووضعها بيد الشارع كما هو احد الاقوال في المرفوع بحديث الرفع.

بقي شيء

ذكره في العناية ولم يتعرض له الآخوند (قده)، وهو انه هل يعتبر في العبادات قصد العنوان أم لا ؟ والحق اعتباره في سائر العبادات فما لم يؤت بالصلاة بعنوان الصلاة لم تقع على الصفة الشرعية وكذا لو اتى بالامساك عن المفطرات لا بعنوان الصوم لم يكن مجزياً وهكذا

بقية العبادات، بل ويعتبر في التوصليات التي تتوقف ماهيتها عليه فما لم يكن ضرب الطفل بعنوان التأديب لم يكن تأديباً حسناً، والحاكم في ذلك هو العقل اذ لو لم يقصد العنوان لم يقع الامتثال ولم تتحقق الماهية اصلاً.

مع ما ورد من الدليل الشرعي عليه مثل قوله (صل الله عليه واله وسلم) انما الاعمال بالنيات، لا عمل الا بالنية ونحوها مما دل على انتفاء العمل بانتفاء النية غايته ان النفي بالنسبة للعبادات وكثير من التوصليات التي تتوقف ماهيتها على النية حقيقي وبالنسبة الى سائر التوصليات التي لا تتوقف ماهيتها على النية تنزيلي ولا خير في ذلك بعد انحلال النفي وتعدده بتعدد العمل المنفي.

ثم قال: ان الفرق بين قصد العنوان وقصد القربة في العبادات بعد اشتراكهما في استقلال العقل باعتبارهما فيها ان قصد العنوان دخيل في أصل ماهية الفعل فما لم يؤت بالفعل بقصد العنوان لا صلاة ولاصيام ولازكاة وقصد القربة دخيل في حصول الغرض منه ووقوعه عبادة ومتقرباً فاذا اتى بالعمل بعنوان الصلاة لا متقرباً الى الله تحقق الماهية ولكن لم يحصل الغرض المقصود منه وهو حصول الثواب والقرب منه تعالى، ومنه يظهر ان النسبة فيها عموم مطلق فكلما قصد القربة كان قصد العنوان حاصلاً قطعاً ولا عكس، ومع الشك في كونه واجباً تعبدياً أو توصلياً يعتبر فيه قصد العنوان فلا بد من الاحتياط والاتيان به بقصد العنوان والا لم يحرز انه اتى بشيء اصلاً، بعد ما عرفت دخالة قصد العنوان في اصل الماهية وهذا واضح، ولنا على ذلك عدة تعليقات:

التعليق الاول: ان دخالة قصد العنوان في اصل الماهية على نحو مقوم لها يجعلها تنتفي بانتفاءه وهذا لايكون الا بناءاً على القول بالصحيح بالنسبة لالفاظ العبادات والمعاملات واما على الاعم فلا، والظاهر انه على الاول.

التعليق الثاني: ان قصد العنوان هل يراد به العنوان التفصيلي او يراد به العنوان الاجمالي فاذا اراد به الاول فمن الواضح ان كثير من امتثالات الاحكام الشرعية لا يتأتى فيها قصد العنوان تفصيلاً كما في موارد العلم الاجمالي ومثاله مالو فاتته صلاة يومية رباعية مردد امرها بين الظهر والعصر والعشاء وغيرها كثير، واما اذا اراد قصد العنوان اجمالاً كعنوان احد هذه الامور فلا يمكن القول بعدم الاجزاء وهذا واضح.

التعليق الثالث: على ضوء ما قلناه في المقدمة فان الشك في دخالة قصد العنوان على تقدير كونه مقوماً للماهية هو مجرى الاطلاق المقامي لا الاطلاق اللفظي وقد قال بعدم امكان جريان اللفظي اصلاً لاستحالة اخذ قصد العنوان في متعلق الامر حاله حال قصد الامتثال للمحذورين المتقدمين والمقامي يحتاج لاحراز كون المتكلم في مقام البيان من ناحية قصد العنوان ودخالته في الغرض.

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة، كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً، لكون كلّ واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد[1] الوجوب وتضيق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً، وجب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى.

المبحث السادس: قضية اطلاق كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً

لان كلا مما يقابلها يكون فيه تقييد وتضييق الوجوب فالوجوب الغيري مقيد بوجوب ذي المقدمة والتخييري مقيد بما اذا لم يأت بالبدل والكفائي مقيد بما اذا لم يأت به شخص آخر، فان كان المولى في مقام البيان وتمت مقدمات الحكمة فهي تقتضي كون الوجوب غير مقيد بوجوب شيء آخر لا بما اذا لم يأت بوجوب آخر ولا بما اذا لم يأت بشيء أخر ولا بما اذا لم يأت به مكلف آخر، فالنتيجة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً.**(٦٠)**

* * * * * * * * * *

(٦٠) هذا ولم يتضح من كلام الشيخ ان الاطلاق المدعى هل هو للصيغة باعتبارها الهيئة فحينئذ يقال ان مفادها الوجوب وهو امر بسيط غير قابل للتقييد وتضيق الدائرة، ام هل هو للمادة وهي مما يقبل التقييد والتضييق.

---

(1) في بعض النسخ (تقيّد)

أو يقال ان الهيئه معنى حرفي وهو غير قابل للتقييد فيستحيل اطلاقه بخلاف المادة.

لايقال: ان الاطلاق احوالي لا افرادي وهو مما يقبل التقيد.

فانه يقال: ان النظر الى الاحوال يصيره كليا لا جزئيا وهو خلف الغرض.

وقد يقال عن ذلك بان الاطلاق في المقام من الاطلاق المقامي لا اللفظي ولكنه خلاف مقصود الآخوند.

قال السيد الاستاذ (قده) ان هذه الصفات الملحوظة هنا وهي النفسيه والغيريه والكفائيه ونحوها انما هي من صفات الواجب لامن صفات الوجوب وانما تنسب الى الوجوب مجازاً باعتبار كونه متعلقاً بما هو تخييري، فما هو كذلك بالمطابقة هو المادة لا الهيئة.

وجوابه: ان استفادة التخيير بين الانواع ممنوع واستفادة جنس الوجوب من حيث هو لا وجه له لان ادلة الاحكام تدل على الانواع لا الاجناس او الجنس من حيث هو فينحصر الاطلاق في ماذكر على فرض كون الوجوب مفاد الدليل اللفظي، ولكنه غير كاف لان هذا يعني ان اطلاق الهيئة هو ما يمكن التمسك به لاثبات النفسية ليس بأولى من اثبات الغيرية.

نعم لابد من ضم بناء العرف وانهم في مقام البيان لا يريدون الا النفسية ومع ارادة غيره فلابد من ذكر قرينة مثل قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) المائده(٦).

وعلى فرض عدم اقتضاء الصيغة شيئاً مما ذكر فان مقتضى الاصل العملي هو عدم السقوط سواء وجب واجب آخر ام لا أو في ضمن فرد أو بفعل شخص آخر.

نعم يبقى شيء هو ان مقتضى مقدمات الحكمة اثبات الاطلاق وعدم التقييد فيكون شاملا لجميع الحالات لو كان احوالياً ولجميع الافراد لو كان افرادياً أي على كل تقدير لا على تقدير وفي حال دون أخر، فما ذكره من الاشكال في العناية لا يخلو من وجه.

ويمكن الجواب عليه: ان تفاصيل الغيرية والتخيرية والكفائية وكذا غيرها اصطلاحات متأخرة عن زمن النص فتحميلها على النص المتقدم لا يكون الا بتكلف واضح وبدون قرينة واضحة على ذلك لا تكون معلومة تحت دائرة الطلب.

ويمكن ان يقال ان الاصل في الواجبات هو التعيينيه والعينيه والنفسيه لانه مقتضى الارتكاز العرفي المعهود عند العامة حتى قبل زمن الشارع المقدس وعلى هذا فمقتضى الاطلاق يحمل عليه عند تمامية مقدمات الحكمة وهذا ان دل على شيء فانما يدل على ان المقدمات لوحدها غير كافية بدون الارتكاز كما قلت، وسيأتي زيادة تفصيل في مبحث المطلق والمقيد إن شاء الله.

ولذا قلت ان البناء العرفي على النفسيه التعينيه العينيه وان لم تكن تعرف بهذه العناوين في حال صدور النص فتأمل جيداً فان المقام لايخلو من دقة.

ثم انه في العناية، قد اشكل بان اطلاق الصيغة لايقتضي النفسيه وكذا لايقتضي الاخيرين ذلك لكون الوجوب الغيري على اقسام ولم يكن مشروطاً دائماً بلسان الدليل لانه كما يكون كذلك يكون مطلقاً في لسان الدليل مذكوراً مع ذيها بنحو الاطلاق كما في قوله ادخل السوق واشتر اللحم وقد يكون مطلقاً غير مذكور مع ذيها اصلاً لو قال ادخل السوق وبعد دخوله قال اشتر اللحم.

وعلى هذا فمجرد اطلاق الصيغة لايكاد يعرف انه نفسي لاغيري بل لا بد حينئذ عند الشك في الموضوع الرجوع الى الاصل العملي وهو يختلف باختلاف المقامات.

وجوابه: مضافاً الى ماذكرنا في وجه عدم الاطلاق فان ما ذكره من اقسام الواجب الغيري لايخلوا من خدشة لوضوح ان الواجب الغيري ما وجب لواجب آخر وهو بهذا التعريف لاينطبق على المثال الثاني والثالث لانه بهذا الاعتبار نفسياً لاغيرياً على ما يظهر من لسان الدليل بقوله ادخل السوق واشتر اللحم، فكونه مقدمة لشراء اللحم لايعني كونه غيرياً

والا لانتقض بالصلوات اليومية حيث تتوقف اللاحقة على السابقة مع انها واجبة بالوجوب النفسي.

المبحث السابع: إنّه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب – وضعاً أو إطلاقاً – فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال:

نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة. وإلى بعضٍ العامة ظهورها في الوجوب، وإلى بعض تبعيته لما قبل النهي، إن علق الأمر بزوال علّة النهي، إلى غير ذلك.[1]

والتحقيق: إنّه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعية. ومع فرض التجريد عنها، لم يظهر بعدُ كون عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه، غاية الأمر يكون موجباً لاجمالها غير ظاهرة في واحد منها إلّا بقرينة أُخرى كما أشرنا.

المبحث السابع: في الامر عقيب الحظر أو توهمه.

كقوله تعالى (فاذا نسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) أو بعد توهمه كما اذا سأل عن جواز الشيء فأجيب بالأمر به، اختلفوا على اقوال اهمها ما أشار اليها المصنف.**(٦١)**

([1]) راجع بدائع الافكار: ص٢٩٤ تجد تفصيل الاقوال والقائلين بها.

والتحقيق انه لامجال للتشبث بموارد الاستعمال لانها غالباً ما تكون مقرونة بالقرينة الدالة على الوجوب او الاباحة او الرجوع الى الحكم السابق قبل النهي، ومع فرض التجرد عن القرينة فغاية ما يمكن تسليمه هو انها ليست ظاهرة في نفس ما كانت ظاهرة فيه بحسب طبعها الاصلي وضعاً او انصرافاً، واما انها ظاهرة في غيره كالاباحة ونحوها فلا ومعه تكون الصيغة عقيب الحظر أو توهمه مجملة ولايمكن اثبات المراد منها هو هذا المعنى أو ذاك الا بالقرينة الخاصة واذا فقدت القرينة فالمرجع اصالة البراءة.**(٦٢)**

* * * * * * * * * *

(٦١) **وهي اقوال ثلاثه كما عن العناية**:

الاول: ظهور الصيغة الواقعة عقيب الحظر على الاباحة (قال في البدائع) وهو المحكي عن الشافعي ونسب الى الاكثر وقيل انه المشهور (انتهى).

الثاني: ظهورها في الواجب على حد غيرها من الاوامر الابتلائية (قال في البدائع) كما صرح به في محكي الذريعة والعدة والغنية والتهذيب والمنتهى وتمهيد القواعد والمفاتيح ونسب الى الرازي والبيضاوي والى اسحاق والى بعض المعتزلة (انتهى).

الثالث: التفصيل بين ما اذا كان الامر معلقاً على زوال علة النهي فيكون ظاهرا في الرجوع الى الحكم السابق وقد مثل له بقوله تعالى (فاذا حللتم فاصطادوا) وكذالك بقوله تعالى (اذا نسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) وبين ما اذا لم يكن معلقا عليه فيكون ظاهراً في الوجوب (قال في البدائع) نفى العضدي عنه البعد بعد ان نسبه الى القيل (انتهى).

(٦٢) قال المرحوم المشكيني والأولى في رده ان يقال:

ان التمسك بالاستعمال لو كان باعتبار كونه دالاً على الظهور ففيه منع ذلك ولو كانت من جهة كثرته ففيه منع بلوغه تلك المرتبة الموجبة للتعيين، وهذا صحيح.

هذا والكلام في النهي الواقع بعد الامر او توهمه نفس الكلام في الامر الواقع عقيب الحظر، وربما لبداهته لم يذكره الشيخ الآخوند (قده).

المبحث الثامن: الحق أن صيغة الأمر[١] لا دلالة لها على المرة ولا التكرار، فإن المنصرف عنها ليس إلّا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادتها، والاكتفاء بالمرة فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهية – على ما حكاه السكاكي[٢] – لا يوجب كون النزاع ها هنا في الهيئة – كما في الفصول[٣] – فإنّه غفلة وذهول عن [أن] كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدلّ إلّا على الماهية؛ ضرورة أن المصدر ليست [ليس] مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها، كيف؟ وقد عرفت في باب المشتق[٤] مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها؟! فعليه يمكن دعوى اعتبارٍ المرة أو التكرار في مادتها كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟.

قلت: –مع إنّه محلّ الخلاف–: معناه أن الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وضع – نوعياً أو شخصياً– سائر الصيغ التي تناسبه،

---

(١) في بعض النسخ (صيغة الأمر).
(٢) مفتاح العلوم: علم المعاني، ص٩٣
(٣) الفصول: ص٧١
(٤) الأمر الثالث من المشتقات

مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كلّ منها ومنه بصورة ومعنى كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم.

المبحث الثامن: في دلالة الصيغة على المرة أو التكرار

في المسألة اقوال:

الاول: وهو مختار المصنف وجماعة من المحققين انه لا دلالة لها على المرة ولا على التكرار.

الثاني: الدلالة على التكرار وقد نُزّلت الصيغة منزلة ان يقول افعل ابداً.

الثالث: دلالتها على المرة.

الرابع: اشتراكها بين المرة والتكرار.

الخامس: التوقف لجماعة وهم بين متوقف في الاشتراك وعدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار.

لا يقال: بدلالتها على المرة للاكتفاء بها في مقام الامتثال.

فانه يقال: ان ذلك انما هو من باب حصول الطبيعة بالمرة لامن باب وضع الصيغة لها.

والمتبادر من الصيغة بمجموع مالها من الهيئة والمادة هو طلب الطبيعة لا غير، لان الدال على المرة والتكرار اما الهيئة أو المادة وكلاهما لايدل على ذلك اما الهيئة

فمفادها طلب الوجود واما المادة فمفادها هي الطبيعة فتكون النتيجة ان الصيغة هيئة ومادة تدل على طلب ايجاد الطبيعة، أو قل ان مفادها ليس الا البعث والتحريك نحو المطلوب على نحو اللا بشرط عن كل قيد حتى عن اللابشرطية.**(٦٣)**

قال في الفصول بنقل العناية:

الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على المرة ولا التكرار (الى ان قال) وانما حررنا النزاع في الهيئة لنص جماعة عليه ولان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة فيها ولانه لا كلام في ان المادة هي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل الا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه.

ويرد عليه: ان كون المصدر لا يدل الا على الطبيعة بالاتفاق المنقول لا يلزم كون مادة المشتقات قد حصل الاتفاق ايضا على انها لا تدل الا على الطبيعة، حتى عند من يقول بدلالة الصيغة على المرة والتكرار لان المصدر ليس مادة للمشتقات كي يوجب اتفاقهم على عدم دلالة مادة صيغة الأمر الا على الطبيعة على عدم دلالة مادة صيغة الامر الا على الطبيعة اذا المصدر ليس اصلاً للمشتقات بل هو منها حيث ان له هيئة ومادة معينة كسائرها ولا فرق بينه وبينها فكما لاتكون صيغة اسم الفاعل مادة للمصدر فكذلك لايمكن العكس هذا مضافاً لما تقدم في باب المشتق ان معناه مباين لمعنى المصدر (المبدأ) حيث ان معنى الاول عدم الاباء عن الحمل بخلاف الثاني ومعه فكيف يكون أحدهما مصدراً للآخر المباين له؟**(٦٤)**

ان قلت: اذا لم يكن المصدر مادة للمشتقات واصلاً لها فما معنى قولهم ان المصدر أصل لها.

قلت: انكار ذلك وانه محل الخلاف لما نسب الى الكوفيين كون الفعل هو الاصل في الكلام لا المصدر، وان المصدر اصل للمشتقات ليس معناه انه مادة لها بل معناه ان الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي ثم بملاحظته سائر الصيغ نوعياً أو شخصياً هو المصدر.**(٦٥)**

ثم امر بالفهم.**(٦٦)**

* * * * * * * * *

(٦٣) **وفيه:** انه لا دليل على تعدد الوضع في المشتقات (مادة وهيئة)، مع ان هذا النوع من التفصيل للوضع بين المادة والهيئة مرحلة متطورة من الفهم البشري نقطع بعدمه في وضع اللغة البسيطة والبدائية ولا معنى لوضع المادة لوحدها بلا تقييد بأية هيئة لإستلزامه الدلالة على المعنى بأية صورة (هيئة) صورت مثل ضرب، وبرض، بضر، وعليه فلا بد من وضعها مع الهيئة، ومع التنزل فيقال ان المادة والهيئة متلازمتان فعوارض أحدهما تنسب الى الاخرى لمكان الاتحاد، وبهذا يندفع ما ذكره في الفصول من حصر النزاع في الهيئة خاصة دون المجموع منها ومن المادة.

(٦٤) ويضعف الاخير ان المباينة بين المصدر والمشتقات بهذه الكيفية لا ياتي مع صيغة الامر ونحوها مما لاتجري على الذات وان كان مبايناً معها ايضاً هذا اولاً.

وثانياً: ان مباينته مع المشتقات بحسب المعنى مما لا يدل على عدم كونه مادة لها فان اختلاف المعنى قد نشأ من تشكل المصدر في سائر المشتقات بشكل آخر وبهيئة آخرى فان

المصدر بهيئته ليس محفوظاً فيها فيختلف المعنى قهراً بسبب اختلاف الهيئة الطارئة عليه والاولى للمصنف ان يستدل لعدم كون المصدر مادة لساير المشتقات بعدم محفوظية المصدر في سائر المشتقات فلو كان مادة لها لكان محفوظاً فيها بهيئته ومادته جميعاً.

ولكن يرد على ذلك: ان ذلك لاينافي كونه مادة لها فان المصدر مثل ضرب له مادة وهي الضاد والراء والباء وهيئتان هيئة حرفية وهيئة اعرابية ،والاولى تقديم الضاد على الراء والراء على الباء والثانية هي فتح الضاد وسكون الراء والباء جميعاً والذي به قوام المصدر هو مادته وهيئته الحرفية وهما محفوظتان في سائرالمشتقات واما الهيئة الاعرابية فهي وان لم تكن محفوظة فيها ولكنها ليست مما به قوام المصدر بحيث اذا اختفت اختل المعنى.

(وعليه) فما به قوام المصدر محفوظاً في المشتقات وما ليس محفوظاً فيها ليس به قوام المصدر ومن الواضح ان محفوظية ما به قوامه مما يكفي في كونه مادة للمشتقات هذا ماذكره في العناية.

وفيه: انه لادليل على تقسيم الهيئة الى هيئتين حرفية واعرابية ولو صحت هذه الدعوى فالملازمة فيهما واضحة اذ بهما يحفظ المعنى والقوام لا باحدهما ومن امثلة ذلك لفظ البر، حيث يختلف معناه باختلاف هيئته الاعرابية لا الحرفية كما هو واضح.

ولكن اصل الوجه للفصول غير تام كما سبق.

(٦٥) **بيان ذلك:** ان الواضع حينما وضع المصدر وضعه بالوضع الشخصي حيث لاحظ مجموع هيئته ومادته للمعنى لا أنه وضع المادة بوضع ووضع الهيئة بآخر ثم بعد ذلك لاحظ سائر المشتقات التي تشترك مع ذلك المصدر في اللفظ والمعنى فوضعها، فمثلاً كلمة الضرب وضعفها لمجموعها المركب من المادة والهيئة للدلالة على حدث الضرب ثم لاحظ سائر المشتقات التي تشترك معها في المعنى واللفظ، مثل ضارب ومضروب ونحوها، فان الضارب تشترك مع الضرب في المادة الاصليه للفظ وهي الضاد والراء والباء فان هذه المادة موجودة في

كلا الكلمتين وان كان وجودها في كلمة الضرب بصورة معينة، ووجودها في الضارب بصورة اخرى وهكذا يشتركان في مادة المعنى فان المعنى الموجود في الضرب بصورة وفي الضارب بصورة اخرى، حيث ان الضرب في الضارب مستند الى فاعل بينما الضرب الموجود في كلمة ضرب بصورة اخرى حيث ان الضرب غير مسند الى فاعل.

(**اقول**: هذا البيان لا يفرق بين المصدر واسم المصدر من حيث عدم الانتساب الى ذات، مع انه ليس بصحيح).

اذن الكلمتان مشتركتان في معنى واحد ولفظ واحد الا ان شكل المعنى واللفظ فيهما مختلف فوضعها الواضع من حيث المادة وضعاً شخصياً فأنه لاحظ مادة معينة بشخصها وهي مادة الضرب مثلاً في ضمن أية هيئة حصلت ووضعها لحدث الضرب ولذا صار وضعها شخصياً وهذا بخلافه في الهيئة فان وضعها بالواضع النوعي لانه لم يلحظ هيئة ضارب خاصة وهيئة قائم كذلك وانما يلحظ نوع الهيئة فيقول ما كان من هيئة فاعل فهو للدلالة على الحدث المنسوب الى فاعل، فكون المصدر أصلا للمشتقات هو ماذكرناه من وضع المادة لا ماذكره في الفصول وكما هو مرتكز في الاذهان من كون المصدر بمادته وهيئته مادة للمشتقات فان ذلك من الاغلاط الواضحة لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته ولا بمعناه فيها المباينة له، فالاصالة باعتبار كون المصدر ميزاناً يشار اليه اجمالاً من دون حاجة الى لحاظ مادة وكذا الكلام اذا فرض كون الاصل هو الفعل لا ماتوهم من ان الاصالة كون كل منهما مأخوذ بمادته وهيئته مادة لسائر المشتقات.

(٦٦) وجوابه من وجوه:

الاول: ماذكره في العناية لو كان ما اشتهر في كون المصدر أصلاً في الكلام هو المعنى الذي ذكره المصنف فلا وجه حينئذ لوضع المصدر أولاً ووضع ساير المشتقات بملاحظته اذ ليس ذلك اولى من العكس كما لايخفى.

الثاني: ماذكره المشكيني (قده) نقلا عن استاذه (قده) ان وضع مادة المصدر للمعنى اللابشرطي، وكذلك المادة في ضمن المشتقات ولكنه قال وفيه: منع الملازمة بين وضع مادة المصدر لمعنى وبين وضع مادة المشتقات له بعينه، اذ لعلها وضعت في الاخيرة له منضماً الى المرة أو التكرار.

اقول: مع صحة الايراد في نفسه الا انه لا دليل على كلا القولين وانما هو مجرد افتراضات ليس الا.

الثالث: ما ذكره في العناية ايضاً انه لا وجه للترديد في وضع ساير الصيغ بين كونه نوعياً أو شخصياً اذ لا يخلو الحال من احد وجهين فان اعترافنا ان المصدر مادة المشتقات فلا تحتاج في وضع سائر المشتقات الا الى وضع خصوص الهيئة فقط نوعياً كما تقدم في وضع الهيئات نوعياً وان انكرنا ذلك وقلنا ان المصدر مشتق كغيره كما قاله المصنف فنحتاج حينئذ في وضع سائر المشتقات الى وضع مجموع الهيئة والمادة من حيث المجموع فيكون شخصياً كوضع نفس المصدر.

الرابع: ان المصدر حيث تكون المادة عين الهيئة فلا نحتاج لوضعه بوضعين أو ملاحظة مادته وهيئته لفرض اتحادهما بخلافه في ساير المشتقات ومنها الفعل فلا تكون دعوى الفصول بعيدة.

ثم المراد بالمرة والتكرار، هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؟

والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع وأنّ كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل.

وتوهمّ إنّه لو أُريد بالمرة الفرد لكان الانسب – بل اللازم– أن يجعل هذا المبحث تتمة للبحث الآتي من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؟

فيقال عند ذلك: وعلى تقدير تعلقه بالفرد، هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد، أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه، وأما لو أُريد بها الدفعة ، فلا علقة بين المسألتين، كما لا يخفى.

فاسد، لعدم العلقة بينهما لو أُريد بها الفرد أيضاً، فإن الطلب – على القول بالطبيعة – إنّما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ، ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها.

أمّا بالمعنى الأوّل فواضح ، وأما بالمعنى الثّاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنما عبر بالفرد لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيته وتشخصه – على القول بتعلق الأمر بالطبائع – يلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد، فإنّه مما يقومه.

ولابد من التعرض لأمور:

منها: هل المراد من المرة الفرد او الدفعة وبينهما عموم مطلق، فلو اعتق عدة رقاب فعلى الاول يقع المطلوب واحداً منها والباقي زائد عليه وعلى الثاني فيقع الجميع على صفة المطلوبية.

ثم هل المراد من التكرار الافراد أو الدفعات وتظهر الثمرة فيما لو اعتق رقاباً متعددة دفعة فعلى الافراد يجزئ وعلى الدفعات لا يجزئ.

ولايخفى ان هذا البحث انما هو فيما امكن التعدد في متعلق الطلب والا فالبحث ساقط برأسه.

والتحقيق ان يقال: ان لفظ المرة والتكرار وان كان ظاهراً في الدفعة والدفعات الا ان المناسب كون المرة والتكرار بكلا المعنيين محلاً للنزاع هذا ولكن ذهب صاحب الفصول (قده) بقوله: (انهم لو أرادوا بالمرة الفرد لكان الانسب بل اللازم ان يجعل هذا البحث تتمه للمبحث الآتي (انتهى).

ويعني به مبحث تعلق الاوامر بالطبائع أو الافراد وعلى القول بتعلقه بالفرد هل هو يقتضي الفرد الواحد أو الافراد فيكون النزاع هنا جاريا على قول واحد من قولي تلك المسألة لا على قوليها جميعاً أي حتى على القول بتعلق الامر بالطبيعة. اذ لا معنى لان يقال انه على تقدير تعلقه بالطبيعة فهل يقتضي الفرد الواحد أو الافراد المتعددة ولكنه غير تام ، لجريان النزاع حتى على القول ان الامر متعلق

بالطبيعة لو كان المراد من المرة والتكرار هنا الفرد أو الافراد وذلك يتضح بعد بيان أمرين:

الاول: ان المراد من تعلق الامر بالطبيعة تعلقه بوجودها لا بالطبيعة من حيث هي هي أي تعلقه بذات الطبيعة بغض النظر عن وجودها فهي بهذا الاعتبار لا مطلوبة ولا غير مطلوبه.

الثاني: ان المراد من الفرد والافراد في مسألتنا غير المراد منهما في تلك المسألة فان المراد من الفرد هو وجود الطبيعة فالقائل بأن الامر يدل على الطلب الفرد الواحد يقصد به تعلق الطلب بوجود واحد للطبيعة والقائل بان الامر يدل على طلب الافراد يقصد به ان الامر يدل على طلب الموجودات المتعددة للطبيعة وانما سمي وجود الطبيعة بالفرد مع ان تعبيرهم يوهم ان المراد هو الوجود الخاص المشتمل على المشخصات الخاصة(٦٧) با عتبار ان وجود الطبيعي انما يكون بوجود الفرد.

بينما المقصود من الفرد في مسألة تعلق الاوامر بالافراد او الطبائع هو الوجود من القولين في تلك المسألة فأنا سواء قلنا هناك يتعلق الطلب بوجود طبيعة واحدة أو بوجود طبيعة متعددة.

واذا تبين عدم الملازمة بين المسألتين فلا بد من تحرير كل مسالة على حدة لا من تتمات المسألة الاخرى كما توهمه صاحب الفصول (قده).(٦٨)

* * * * * * *

(٦٧) وان الفرد المشتمل على المشخصات الخاصة غايته انه بناء على تعلق الأمر بالطبيعة تكون المشخصات خارجة عن المطلوب واما بناءً على تعلق الامر بالفرد فتكون داخلة تحت الطلب فمثلا لو اتى المكلف بالصلاة في المسجد فعلى الاول يكون المطلوب هو طبيعي الصلاة فقط واما خصوصية المسجدية فهي ليست متعلقة للامر وانما من لوازم المطلوب خارجا، وعلى الثاني يكون المطلوب الطبيعة والخصوصية باعتبارها جزء من المطلوب فالصلاة في المسجد بما هي في المسجد مطلوبة لان اصل الصلاة فقط مع قطع النظر عن خصوصية المسجدية غير مطلوبة.

(٦٨) **قال في العناية:** والانصاف ان حمل الفرد والافراد هناك على الوجود والوجودات لا يخلو من تكليف والظاهر ان المراد من المرة والتكرار هو الدفعة والدفعات كما قاله في الفصول واعترف به المصنف.

وقال بعض المحققين: هذا مضافا ان مجرد التشابه بين مسالتين في الجملة لا يوجب جعلهما بحثا واحداً مع اختلاف باقي الجهات، مع ان التعبير بشكل تسامحي في المطالب العلمية غير سديد بل يجب ان تحدد موضوعات المسألل بشكل دقيق لا يحتمل فيه التأويل.

تنبيه

لا إشكال بناءً على القول بالمرة في الامتثال، وإنّه لا مجال للاتيان بالمأمور به ثانياً، على أن يكون – أيضاً– به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال.

وأما على المختار من دلالته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار، فلا يخلو الحال امّا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل. وإما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال، وإنما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها، فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها، هو الإتيان بها مرة أو مراراً لا لزوم الاقتصار على المرة، كما لا يخفى.

والتحقيق: إن قضية الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال، كإيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها مرة ومرات ، فإنّه مع الإتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر، فيما إذا كان امتثال الأمر علّة تامة لحصول الغرض الأقصى، بحيث يحصل بمجرده، فلا يبقى معه مجال لاتيإنّه ثانياً بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الاتيانان امتثالاً واحداً؛ لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها، وسقوط الغرض معها، وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً.

وأما إذا لم يكن الامتثال علّة تامة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتي به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله، على ما يأتي بيانّه في الإجزاء.

ومنها: ماعنونه (تنبيه) انه لااشكال بناءً على القول بالمرة في الامتثال ولا مجال للاتيان بالمأمور به ثانيا على ان يكون به الامتثال ايضا فانه من الامتثال بعد الامتثال وهو غير ممكن.

والوجه فيه ان بالامتثال الاول سقط الامر لحصول الغرض ومعه لا مجال لامتثاله ثانياً.

كما لا اشكال بناء على القول بالتكرار اذ لا محيص عن الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا وهكذا ليكون به الامتثال الاول.

واما على القول المختار من دلالة الصيغة على طلب الطبيعة فالكلام يقع على جهتين:

الاولى: في جواز الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال.

الثانية: في جواز عدم الاكتفاء بالمرة بل يأتي بالمأمور به ثانيا ويكون مما به الامتثال ثانياً أيضاً.

اما بالنسبة للجهة الاولى فمقتضى اطلاق الصيغة بمادتها الاكتفاء بمجرد الاتيان بالمأمور به لتحقق الامتثال به عرفا لان الوجوب اكثر من مرة يحتاج لتقييد

زائد بمرتين او اكثر هذا اذا كان الامر وارد في مقام البيان كما انه مقتضى الاصل العملي لانه من الشك في الوجوب الزائد عن اصل التكليف جريان اصالة البراءة حيث يرجع اليها عند عدم البيان بالنسبة اليه فيتطابق الاصل اللفظي مع العملي على عدم اعتبار خصوصية زائدة او تكليف آخر عن مجرد الاتيان الاول.

واما بالنسبة الى الجهة الثانية، فقد يتوهم ان مقتضى اصالة الاطلاق جواز الاتيان بالطبيعة مرة ثانية وثالثة وعدم الاكتفاء بالمرة ولكن التحقيق ان مقتضاه جواز الاتيان بالطبيعة مرة واحدة تحققت في ضمن فرد أو افراد ففي مثل قوله (اعتق رقبة) له ان يعتق رقبة واحدة وله ان يعتق رقاب متعددة دفعة واحدة فان كلاً منهما عتق لا جواز الاتيان بالطبيعة مرة ثانية على ان يكون ايضا بها الامتثال ، فان الامر يسقط بمجرد الاتيان بالطبيعة ومع سقوطه لامجال للاتيان بها ثانيا أو ثالثا ، وبتعبير آخر ان المتوهم خلط مابين الدفعة والافراد فتصور ان اتيان الطبيعة دفعة بأفراد متعددة مما يسوغ له الامتثال ثانيا وغفل ان هنا طبيعة واحدة لا متعددة.

ولكن ينبغي الالتفات الى شيء وهو ان امتثال العبد تارة يفرض كونه علة تامة لحصول الغرض الاقصى من الامر وتارة اخرى يكون علة تامة لسقوط وحصول الغرض الادنى فلو امر المولى عبده ان ياتيه بالماء ليشربه ففي مثل ذلك يكون للمولى غرضان احدهما اتيان الماء والآخر شربه ويسمى الاول بالغرض الادنى والثاني الاقصى فيقال مع حصول الغرض الاقصى بان شرب المولى الماء فلايمكن تبديل

الامتثال أي لايمكن الاتيان بالماء مرة ثانية بقصد ان يحصل الامتثال لانه بعد حصول الغرض يسقط الامر لامحال، واما مع عدم حصول الغرض الاقصى بان اتى العبد بالماء ولم يشربه المولى بعد ففي مثل ذلك يمكن تبديل الامتثال بفرد اخر أحسن أو مساو للاول أي يمكن للعبد ان يأتي بماء آخر بقصد ان يحصل الامتثال.**(٦٩)**

* * * * * * * * * *

(٦٩) **وفيه** مالا يخفى، انه قياس المولى العرفي بالمولى الحقيقي ممتنع، فأنه يفرض ان الغرض من الاوامر الشرعية هي اغراض للمكلفين لا للمولى، وفي المثال ان الغرض لنفس الآمر فتدبر جيداً.

وأنه لم يحصل الامتثال الأول لعدم تحقق الغرض فلا يقال الامتثال ثانياً، مع فرض غرضين للمولى غير ممكن اذ كل غرض له أمر يستدعيه ومع حصوله يسقط الامر لا محالة فكيف يحصل الغرض الاخر الا على مبنى من يقول بأمكان قصد الملاك ولم يكن هناك أمر وهو غير صحيح كما سيأتي ان شاء الله تعالى.

واما ماورد من جواز اتيان الصلاة ثانية جماعة بعد ادائها فرادى.

فجوابه: ان الامر الثاني استحبابي لا وجوبي بل الاول هو الوجوبي وقد سقط الامتثال الاول وعليه لا مجال لقصد الامر الاول المتوجه اليه بصلاة وانما يقصد الامر الثاني الاستحبابي ويفهم منه ان الامر الثاني في طول الامر الاول لا في عرضه.

ملاحظة: وردت في الكفاية عبارة (الاجمال والاهمال) في المبحث الثامن عند قوله (تنبيه) ويراد بالاول تعلق غرض المولى بالخفاء وعدم البيان وبالثاني، عدم تعلق الغرض لا بالبيان ولا بالخفاء.

المبحث التاسع: الحق إنّه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي، نعم قضية إطلاقها جواز التراخي، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدها، فلا بدّ في التقييد من دلالة أُخرى، كما ادعي[١] دلالة غير واحد من الآيات على الفورية.

وفيه منع؛ ضرورة أن سياق آية (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم)[٢] وكذا آية (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)[٣] إنّما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر؛ ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر، كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، فافهم.

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بدّ من حمل الصيغة فيها على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وكان ما ورد من الآيات والروايات[٤] في مقام البعث ونحوه إرشاداً إلى ذلك، كالآيات[٥]

---

(١) المدعي غير واحد من القائلين بالفور، وجعلها السيد علم الهدى (قده) ثامن أدلة القائلين بالفور، راجع الذريعة: ج١ ص١٣٤

(٢) آل عمران:١٣٣

(٣) البقرة:١٤٨، المائدة:٤٨

(٤) وسائل الشيعة: ب٢٧ من ابواب مقدمة العبادات ج١ ص٨٤

(٥) ال عمران:٣٢ و ١٣٢، والنساء: ٥٩، المائدة: ٩٢، الانفال: ١ و ٢٠ و ٤٦ وغيرها من الايات.

والروايات[١] الواردة في الحثّ على أصل الإطاعة ، فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ، ولو لم يكن هناك أمر بها ، كما هو الشأن في الأمر الارشادي[٢]، فافهم.

المبحث التاسع: في دلالة الصيغة على الفور أو الترخي

ويقصد من ظاهر العنوان ان الفور أول أزمنه الامكان بعد الامر مباشرة ومن التراخي هو نفي الفورية على سبيل التضييق والتشديد لا التراخي الى أي وقت شاء المكلف، والصيغة لا تدل لا بهيئتها ولا بمادتها على احدهما واقصاه دلالتها على طلب ايجاد الطبيعة كما قلنا في المبحث الثامن.

نعم قد يقال ان مقتضى المرتكزات حسن المسارعه الى الامتثال وحسن الفورية فيه، والتراخي مقتضى التسهيل ولا يتعين احدهما الا بدليل معتبر اذ لايتبادر منها عند الاطلاق الا طلب الطبيعة لا اكثر، والنزاع على حصر النزاع بالهيئة كالنزاع المتقدم في المبحث السابق.**(٧٠)**

نعم قد يقال وان لم تدل الصيغة بنفسها على أحدهما الا انه أدعي دلالتها على الفورية بدليل خارجي وهو قوله تعالى:(وسارعوا الى مغفرة من ربكم) آل

---

(١) الكافي: كتاب الحجة باب فرض طاعة الائمة ج١ ص١٨٥، وسائل الشيعة ب١٨ من ابواب جهاد النفس ج١١ ص١٨٤

(٢) في بعض النسخ (في الأوامر الارشادية)

عمران:١٣٣ (واستبقوا الخيرات) البقرة:١٤٨ وتقريب دلالتها كما موجود في المعالم:

ان المراد من المغفرة والخير هو مايكون سببا لهما والا لو كان المراد هما بانفسهما لما كان وجه للامر بهما لانهما لا يتحققان الا من قبل الله تعالى وفعله تعالى غير مقدور للمكلف، وسببهما امران التوبة، وفعل المامور به فكانه قيل: سارعوا الى سبب المغفرة فيجب المسارعة بمقتضى الهيئة الى سببها توبة كانت ام غيرهما للاطلاق وعلى هذا فالآتيان دالتان على وجوب المسارعة والاستباق ومن المعلوم انهما عبارة اخرى عن الفورية نحو امتثال الاوامر الشرعية.

ويرد عليه:

أولاً: ان الامر المذكور استحبابي لا وجوبي لعدم اقتضاء مخالفته الغضب والعقاب والا لكان المناسب في مقام التحريك نحو الاستباق والمسارعة ان يقال احذر من الغضب والعقاب على تركها لان اللسان الأخير اقوى في مقام تحريك المكلف نحو المسارعة والاستباق فمع العدول منه الى اللسان الاول يستكشف ان الآيتين الكريمتين في صدد بيان وجود فضيلة في المسارعة والاستباق من دون استتباع تركهما للغضب والعقاب.

ثم امر بالفهم.(٧١)

وثانياً: ان الامر بالاستباق والمسارعة لو كان للوجوب لزم تخصيص الاكثر أي في جميع المستحبات وكثير من الواجبات واكثرها مما لايجب فيه المسارعة

والاستباق فلا بد من حمل الامر فيهما على الندب أو مطلق الطلب الشامل للوجوب والندب.(٧٢)

وثالثاً: انه لايبعد كون الامر في الآيتين ارشادياً لا مولويا حتى يقال انه اما وجوبي أو ندبي لاستقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق الى الخيرات ومع استقلاله فيكون امر الشارع تأكيدا وارشادا اليه أي إرشاد الى ما يترتب عن نفس المأمور به من الخواص والآثار لو لا يتعلق به أمر من دون ان يترتب على موافقته قرب ولا ثواب ولا على مخالفته بعد ولا عقاب نظير أمر الطبيب ونهيه للمريض عن شرب الحامض، وسيأتي امكان نفي الارشاديه في الاوامر الشرعية.

ثم أمر بالفهم.(٧٣)

* * * * * * * *

(٧٠) كما ان الفرق بين القول بالطبيعة وبين القول بالتراخي من جهتين ذكرها المرحوم المشكيني:

الاولى: ما قيل من ان الاول عقلي وعلى الثاني شرعي، لأنه مستفاد من نفس المطلب فتامل (لعل وجهه ان التخيير قد يكون شرعياً كما انه يكون عقلياً)

الثانية: انه على الاول لابد من احراز التراخي من اللفظ من تمامية مقدمات الحكمة بخلاف الثاني فانه يحمل عليه ما لم تقم قرينة على الخلاف كما في الحج بعد الاستطاعة وهذا ماقاله الآخوند نعم قضية اطلاقها جواز التراخي، ولو صح لكان بمقدار لا يوجب الاستخفاف بامر المولى والاهمال والتهاون بالشريعة، وانما هو نفي التشديد والتضيق لا التراخي الى وقت شاء المكلف.

(٧١) **وما به الجواب هو ان يقال:** لو تم ما قاله لم يكن مجال لدلالة صيغة افعل على الوجوب في غيرهما ايضاً فانه يمكن ان يقال ان قوله تعالى (اقيموا الصلاة) بعث اقامة الصلاة من دون استتباع تركها للغضب والا كان التحذير عنه انسب.

ويمكن ان يقال أيضاً ان المسارعة كانت واجبة فهي في خصوص المطلوبات الشرعية التي تتصور فيها المسارعة وهي خصوص الواجبات الموسعة واما المضيقة فلا تتصور بها بحال لعدم صدق السرعة في المضيق فهي دالة على الوجوب لولا المانع وهو ضيق زمان المتعلق.

(٧٢) **ولكنه غير تام:**

اولاً: ما قاله المشكيني (ره) من حيث امكان ان يقال بمنع لزوم تخصيص الاكثر وان انشاء وجوب المسارعة بداعي الوجوب والمندوبات الا ان يقال ان هذا المقدار من التخصيص مستهجن في مقام الداعي.

اقول: هذا مضافا الى ان هذه الدعوى بعيدة بنفسها لعدم الدليل عليها بحال

ثانياً: ماذكره في العناية، ان حمل الامر على الندب حذرا من لزوم تخصيص الاكثر وان كان حقا ولكن حمله على مطلق الطلب مما لا وجه له فان الطلب جنس وهو مما لا يتحقق خارجا الا بفصل وفي ضمن احد الانواع فكما ان الحيوان لا يتحقق خارجا الا مع الناطق مثلا فكذلك الطلب مما لايتحقق في الخارج ولا ينشأ بالصيغه ونحوها الا في ضمن الوجوب أو الندب.

وفيه: ان قياس الامر الاعتباري بالامر الخارجي وهو مع الفارق ، مضافا ان ادلة الاحكام لاتدل على الجنس من حيث هو بل على الانواع واستفادة التخيير بين الانواع ممنوع.

نعم القول بوضع الصيغة لمطلق الطلب هو كذلك، ولكنه ممنوع والشيخ لم يلتزم به.

والصحيح ان الايراد مدفوع لعدم ارادة هذا المعنى اصلا بل الظاهر ان مراد الشيخ من مطلق الطلب لاجنسه بل الاعم منه ومن الندب فأفهم.

(٧٣) وما قيل وما يمكن ان يقال في جوابه:

اولاً: ما ذكره السيد الاستاذ(قده) في شرح الكفاية، ان الصلاة الواجبة مصداق لطاعة الله وهي تنهى عن الفحشاء والمنكر فلا يقاس بالاوامر الارشادية الصرفة، فأطيعوا الله، اطيعوا اوامره الشرعية تأكيد للتحريك والباعثية لامحض التنبيه على مافي المأمور به من الخواص والاثار التي يدركها العقل.

ثانياً: ما ذكره في العناية، ان استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق لايبعد ان يكون قرينة على عدم كون الامر في الايتين لاكثر مما استقل به العقل من الحسن والرجحان وانه مؤكد لحكمه لاحكم جديد فيكون بهذا شاهد آخر على كون الامر للندب غير ما تقدم في الجواب الثاني لكن كونه قرينة على ان الامر بهما ارشادي لا مولوي بحيث لايترتب على امتثاله قرب ولا ثواب ولا على عصيانه بعد ولا عقاب غير مايترتب على الفعل نفسه من الخواص والاثار فلا.

ثالثاً: ماذكره المرحوم المشكيني ان استقلال العقل في مورد لا يكفي في حمل الامر عليه، الا اذا لم يكن له فائدة جديدة كما في باب الاطاعة، فان العقل حاكم بحسنها وترتب العقوبة على تركها فليس للآمر المولوي ملاك بخلاف المقام فأنه حاكم فيه بمجرد الحسن واما استحقاق تاركها العقوبة فلا، فظهور الامر في الوجوب المولوي باق على حاله في المقام.

أقول: يظهر ان جواب العناية وهو عين جواب المشكيني وحيث ان الاخير اسبق زمانا فالاصل له، وعليه ينبغي للعناية نسبته اليه لو صحت هذه الدعوى والفرق بينهما ان الظاهر من عبارة العناية نفي الارشادية بالمرة ولذا قال: فأوامر الشارع ونواهيه كلها مولوية بهذا المعنى ...الخ ، والمشكيني ينفيها في خصوص المورد.

رابعاً: ان الاوامر جميعا مولوية كانت ام ارشاديه تكون لما يترتب على الفعل نفسه من الاثار والخواص بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات كما هو الصحيح من مذهب العدلية من غير اختصاص بالاوامر والنواهي المولوية وعليه فكما يتعين طاعة الاوامر المولوية ايضا يتعين طاعة الاوامر الارشادية تحصيلا للمصلحة في المتعلق واجتنابا عن المفسدة كذلك ولذا قال الشيخ فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة نفسها.

خامساً: لعله ظهور الآيتين في الاستحباب غير خفي من جهة كونهما في مقام الحث على الخيرات والمغفرة كما هو الحال في المتفاهم العرفي بين الموالي وعبيدهم، وعلى هذا فلا نحتاج لتكلف الاستدلال بها على الاستحباب مما ذكره في الوجوه السابقة.

نعم قد يقال بصلاحية الحث للوجوب كصلاحيته للاستحباب وعليه فتكون الآيتين لو دلتا على الحث مجملتين من هذه الناحية، لكن الاقرب ظهور الحث في الندب لا مطلقا بل في موارد خاصة.

استطراد: بيان ضابط الاوامر والنواهي الارشادية

قيل ان الضابط فيها هو ان الامر والنهي فيها لمحض التنبيه على ما في الفعل من الخواص والاثار والمنافع والمضار من دون ان يترتب على موافقته قرب ولا ثواب ولا على مخالفته بعد ولا عقاب، وهو المصرح به في كلمات بعض المحققين كالشيخ الاعظم في رسائله في بحث البراءة التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الحكمية وكذا في بحث الانسداد ومثل له بأوامر الطبيب فهي لمحض الارشاد الى مافي الفعل كأكل الحامض من مفسدة أو منفعة من غير ان يترتب على طاعته ثواب ولا عصيانه عقاب.

وقد يقال في وجه الفرق بينهما وبين الاوامر المولوية حيث يتبعها العقاب والثواب مخالفة وطاعة دونها هو انقداح الارادة والكراهة في نفس الآمر بل يأمر بداعي الارشاد الى مافي الفعل من المنافع والمضار فان شاء المأمور اطاعه وان شاء عصاه فلا موافقته تقربه اليه ولا

عصيانه يبعده عنه ويظهر هذا الفرق في عبارة غير واحد من الاعلام كصاحب الفصول (قده) الذي من كلامه بنقل العناية (وان تلك النواهي الارشادية المجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة (انتهى).

والصحيح ان اوامر الشارع المقدس كلها مولوية وذلك لان الارشادية أما ان تكون ارشادا لحكم العقل أو ارشادا لحكم الشرع فان كانت ارشادا لحكم العقل كما ادعى ففيه:

اولاً: انه مبتن على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وهي غير مسلمة الا في خصوص التحسين والتقبيح العقليين وهو ما سماه المظفر (قده) بالمستقلات العقلية.

ثانياً: على تقدير التسليم فالملازمة ثابتة من طرف دون آخر أي كلما حكم به الشرع حكم به العقل من دون عكس.

ثالثاً: ان الباعثية الناتجة من حكم العقل اما ان تكون نادرة للاوحدي من الناس لا لكل احد وهذا خلاف عمومية الشريعة، فوحده لايكفي لبعث تمام المكلفين نحو الاوامر والنواهي الشرعية، وان كانت غير نادرة فهي غير كافية للامتثال اذ لايتعقل جميع المكلفين ان طاعة الحكم العقلي يستتبع ثواب عند الموافقة وعقاب عند المعصية والمفهوم عرفا ان الثواب والعقاب يدوران مدار الاوامر والنواهي الشرعية حسب، فانشاء الاوامر طبق الاحكام العقلية من دون ان يستتبع امتثالها ثواب ولا مخالفتها عقاب لعدم انقداحه عن الارادة والكراهة في نفس الآمر غير صحيح من حيث ان مولانا حكيم وغرضه يتعلق بطاعة جميع المكلفين لا لخصوص حصة منهم فلا ينقص غرضه بل يتوصل اليه بانشاء الاوامر والنواهي المحركة للعبيد نحو الطاعة، والاجتناب عن المعصية وهذا واضح من عطفه ومزيد عنايته بعباده، وهو اللطيف الخبير.

وان كان ارشاداً لحكم الشرع فما أدعي من عدم الارادة والكراهة بالنسبة للاوامر الارشادية كما قيل في ملاك الاوامر الارشادية على ماعرفت لكن ذلك لايعني امتناع تعلق ارادة

اخرى مستقلة غير ارادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه، ومن المعلوم ان الامر والنهي المتعلقين بهما غير خاليين عن الارادة والكراهية غايته ان الارادة والكراهة فيهما هي عين الارادة والكراهية المتعلقين بنفس الواجبات وترك المحرمات، ويؤيد ذلك تفاوت مراتب المكلفين فالبعض لايقنع بانشاء واحد لشدة عناده وقساوة قلبه فيحتاج لمزيد من التأكيد والتشديد بانشاء امر آخر على طبق أرادة الامر الاول،من جهة حاجة بعض المكلفين لبيان بعض جوانب الحكم من الآثار الدنيوية والأخروية، هذا في الجواب الحلي.

واما الجواب النقضي فبكثير من موارد الفقه أوضحها ناذر الاتيان بصلاة الظهر عند الزوال فلو كان الامر الاخر لمحض التنبيه كما أدعي من دون أرادة لما استلزم ايجاد الكفارة فيما لو حنث نذره ولم يأت بها في وقته، مع ان الامر الاول وهو وجوبها من قبل الشارع يكفي ولذا قبل في توجيهه زيادة الباعثية والمحركية للالتزام.

ونظيره لو قيل بصحة نذر اليوم الاول من شهر رمضان، فلو عصى فعليه كفارتان كفارة للافطار العمدي وأخرى لخلف النذر ، فلو صح ما قيل لازمه عدم الكفارة على خلف النذر وغيرها فتامل جيداً فأن المقام لايخلو من دقة.

تتمة

بناءً على القول بالفور، فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً – بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً ، في الزمان الثّاني – أو لا؟

وجهان: مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول، هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ ولا يخفى إنّه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبرّ جيداً.

ثم قال الشيخ (تتمة)

لو قلنا بدلالة الصيغة على الفورية فلو فرض ان المكلف عصى ولم يأت بالمأمور به فورا فهل يجب عليه الايتان به في الان الثاني فورا ايضا فان عصى فيجب عليه الايتان به فورا في الان الثالث وهكذا ام لايجب الفورية؟

فيه وجهان مبنيان على ان مفاد الصيغة (لو قيل بدلالتها على الفورية) وحدة المطلوب أو تعدده، ويقصد بالوحدة الاتيان بالشيء فورا فان عصى فلا دلالة للصيغة على لزوم الاتيان به فورا في الان الثاني اذ لا دلالة للصيغة الا على كون المأمور به شيئاً واحداً، ويقصد بالتعدد ان المطلوب مطلوبان اولا اصل وجود الشيء وثانيا هو كون الاتيان به فوريا وعليه ان عصى في الان الاول يلزم الاتيان به في الان الثاني فوراً، واذا اتضح هذا فلا بد من تحقيق ان الصيغة لو قيل بدلالتها على الفورية أي نحو يقتضي وحدة المطلوب ام تعدده؟

والصحيح انه لا دلالة لها على نحو المطلوب فهي مجملة من هذه الناحية، فيتعين الرجوع الى الاصل، وهل المرجع الاسصحاب أو البراءة، وجهان قد يقال بالاول بناء على مسامحة العرف في الموضوع وقد يقال بالثاني بناء على عدمه فلا تغفل.

ثم أمر الشيخ بالتدبر جيداً.(٧٤)

* * * * * * *

(٧٤) وما قيل في جوابه:

اولاً: انه لو قيل بدلالة الصيغة على النحو الثاني (تعدد المطلوب) فلا يمكن استفادة لزوم الاتيان في الان الثاني على نحو الفورية بل اقصى مايلزم هو لزوم الاتيان بالفعل في الان الثاني واما على نحو الفورية فلا يمكن ان يستفاد منه ذلك كما هو واضح.

ثانياً: ماذكره السيد الاستاذ (قده) في شرح الكفاية ان مقتضى الاطلاق تعدد الفورية فوراً ففوراً، لان الفرد الواحد يحتاج لتقييد كما لو قال (صل فوراً الان) والا مقتضى القاعدة الاطلاق.

اقول: يرجع اليه قبل وصول النوبة الى الاصل العملي وهو متوقف على تمامية مقدمات الحكمة، والفورية الاطلاقية مما لا يلتفت اليها العرف، إذ هي معنى دقيّ وعليه فلا مجال للإطلاق.

ثالثاً: ماذكره الفيروزآبادي في العناية: وهو ان يقال: ان قلنا بالفورية من نفس الصيغة فالامر ما قاله المصنف من عدم دلالتها على نحو المطلوب من وحدته وتعدده واما لو قلنا بالفورية وانه استفيد من آيتي المسارعة والاستباق فلا يبعد دلالتهما على تعدد المطلوب على نحو الاخير الذي يقتضي الاتيان بالفعل فوراً ففوراً بحيث كان للمولى مطلوبات متعددة، وهي

اصل الفعل والاتيان به فوراً الان الاول فان عصى فالاتيان به فورا في الان الثاني وهكذا لا على نحو التعدد الذي ذكره المصنف.

ويرد عليه: ان هذا خروج عن سياق كلام الآخوند حيث سلم ولو تنزيلا بدلالتها على الفورية لا بمعونة القرائن الخارجية كما هو الظاهر من عبارته نعم على القول به لاقتضاء الصيغة بنفسها الفورية فما افاده السيد الاستاذ هو الاقرب.

الفصل الثالث

في الاجزاء

الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة.

وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والأبرام ينبغي تقديم أمور:

أحدها: الظاهر أن المراد من (وجهه) في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً وعقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً، فإنّه عليه يكون (على وجهه) قيداً توضيحياً، وهو بعيد، مع إنّه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع، بناءً على المختار – كما تقدم – من أن قصد القربة من كيفيات الإطاعة عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً، ولا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب[1]، فإنّه – مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره إلّا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات – لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه كما لا يخفى.

الإجزاء

وقد عنونت المسألة في كلمات المتأخرين والمعاصرين بأن الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الأجزاء أو لا ؟

والمأمور به يقع على انحاء ثلاثة اذ تارة يكون واقعياً واخرى يكون اضطرارياً وثالثة يكون ظاهرياً، وهنا مقامان:

([1]) أي قصد الوجوب أو الندب المعتبر عند بعض الاصحاب من الفقهاء والمتكلمين.

المقام الاول: انه إذا امتثل المأمور بالأمر الواقعي فهل يجزي امتثاله هنا عن نفس الامر الواقعي أم لا ؟ وكذا اذا امتثل الامر الظاهري فهل يجزئ امتثاله عن امره أي نفس الامر الظاهري أو لا؟ ونفس الشيء يقال للامر الاضطراري وهذا المقام ليس محلاً للكلام والنقض والابرام بينهم اذ لا اشكال في الاجزاء.

المقام الثاني: ان امتثال الامر الاضطراري او الظاهري هل يجزئ عن الامر الواقعي أم لا؟ وهو الذي وقع محلاً للبحث والكلام.

وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والابرام ينبغي تقديم امور تختص بتنقيح موضوع المسألة وبيان المفردات الداخلة فيها مما لها من المعنى المصطلح قبل الكلام في محمول المسألة:

الامر الاول: في تحقيق المراد من كلمة (على وجهه) في عنوان المسألة، ويراد بها النهج والطريقة التي ينبغي ان يؤتى المأمور به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً وليس المراد هو خصوص النهج الشرعي وذلك لوجهين:

أولهما: انه لو كان المراد من كلمة على وجهه خصوص الكيفية الشرعية لكان قيداً توضيحياً لا احترازياً وهو بعيد لإمكان الاستغناء عنه بكلمة المأمور به فانه لايصدق ان المكلف اتى بالمامور به الا اذا أتى به على النهج الشرعي.

ثانيهما: انه لو كان المراد ذلك لزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على ما أخترناه من كون قصد القربة معتبراً عقلاً لا شرعاً ومن الواضح ان الاتيان

بالمأمور به على هذه الكيفية من دون مراعاة ما اعتبر فيه عقلاً غير مجزيء قطعاً.(٧٥)

ثم انه قد يقال ان المراد من كلمة (على وجهه) وهو قصد الوجه أي قصد الوجوب والندب، ولكنه مردود من وجوه:

الاول: عدم اعتباره عند المعظم كي تصح دعوى ان المراد من (على وجهه) قصد الوجه.

الثاني: لو كان المراد هو ذلك يلزم خروج التوصليات عن حريم النزاع لانه لا يعتبر فيها قصد الوجه عند من يعتبره في التعبديات، والنزاع شامل لجميع الواجبات تعبديات وتوصليات.

الثالث: انه لا وجه لاختصاص ذكره دون غيره مما يعتبر في المأمور به شرعاً وعقلاً من الأجزاء والشرائط فلابد من كون المراد من (على وجهه) معنى يندرج فيه الوجه وغيره من الأجزاء والشرائط وهو ما ذكره من النهج الذي ينبغي ان يؤتي بالمأمور به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً.(٧٦)

* * * * * * *

(٧٥) **وفيه:**

انه يتوقف على كون المختار عند الآخرين في ان قصد القربة معتبر عقلاً لا شرعاً ولم يثبت ذلك فمجرد خروج التعبديات عن حريم النزاع على المختار مما لا يكشف ان المراد من كلمة (على وجهه) عندهم هو خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً وعقلاً بعد عدم لزوم خروجها على مختارهم.

وجوابه: ان قصد القربة لا يخلو اما ان يكون معتبراً شرعاً واما عقلاً، والاول لا يحتاج فيه العنوان (على وجهه) لما ذكر في الوجه الاول من استئنافية القيد، والثاني وهو مختار المصنف، وعليه فلا يكون مختارهم خارجاً عن احد الوجهين.

(٧٦) الرابع: لو كان قصد الوجه مما يعتبر شرعا لكان ذكره قيداً مستأنفاً أي توضحياً.

الخامس: ماقاله في التقريرات، ويزيفه دخول كلمة (على) عليه اذ المناسب على ذلك التقدير (يقصد لوكان المراد الوجه الغائي) دخول اللام عليه لا كلمة على.

ثانيها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء – ها هنا – الاقتضاء بنحو العلّية والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره، بنحو يفيد الإجزاء، أو بنحو آخر لا يفيده.

قلت: نعم، لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم غايته أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما، إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما – هل إنّه على نحو يستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه – وعدم دلالته؟ ويكون النزاع فيه صغروياً أيضاً، بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره، فإنّه لا يكون إلّا كبروياً، لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعضٍ[1]، فافهم.

الامر الثاني: ان كلمة الاقتضاء المأخوذة في عنوان المسألة، تارة يراد بها العلية والتأثير فيقال مثلاً ان النار تقتضي الحرارة أي علة لها.

واخرى يراد بها الكشف والدلالة فيقال صيغة الامر تقتضي الوجوب أي تدل عليه، وإذا أتضح هذا فهل المراد من كلمة الاقتضاء المعنى الاول أو الثاني والصحيح

([1]) قال العلامة الحلي (قده): وذهب أبو هاشم الى انه لا يقتضيه، لأن الحج الفاسد مأمور به ولا يجزئ، مبادئ الوصول: ص١١١، ونسبه السيد الطباطبائي (رحمه الله) الى ابي هاشم وعبد الجبار واتباعهما، راجع مفاتيح الاصول: ص١٢٦

هو الاول بقرينة اضافته الى الاتيان لا الى الصيغة فأن شأنه التأثير في وجود الشيء لا في العلم به.(٧٧)

ان قلت: ان الاتيان بالمأمور به انما يكون علة ومؤثراً في الاجزاء في المقام الاول واما في المقام الثاني فان القائل بالاجزاء انما يقول بان المأمور به بالامر الظاهري أو الاضطراري انما يكون موجباً للاجزاء من جهة دلالة الدليل على اجزائهما عن الامر الواقعي او لا يكون موجباً للاجزاء من تلك الجهة ايضاً وهذا هو المهم من النزاع في المسألة وهو نزاع صغروي اذ لانزاع في المقام الاول الذي هو نزاع كبروي الا من ابي هاشم وعبد الجبار على ما نقل في الفصول وعليه فالانسب ارادة الكشف والدلالة من كلمة الاقتضاء لا العلية والتأثر.

قلت: انه لا مانع من ان يراد بالاقتضاء في المقام الثاني العلية والتأثير فيقال ان اتيان المأمور به بالامر الظاهري او الاضطراري علة للاجزاء عن الامر الواقعي بمعنى وفائه بتمام مصلحة الامر الواقعي أم لا ومنشأ هذا النزاع هو ان دليل الامر الظاهري وكذلك الاضطراري هل يدل على ذلك أي وفائه بتمام مصلحة الواقع ام لا، واذا كان في كلا المقامين قد وقع النزاع في الاقتضاء بمعنى العلية والتاثير غاية الامر انه وقع النزاع في المقام الثاني غير النزاع الاول وهو المراد من الاقتضاء الدلالة وهو منشأ النزاع الاول، فلا بد من تفسير الاقتضاء في العنوان بمعنى العلية.

ثم امر الشيخ بالفهم.(٧٨)

* * * * * * *

(٧٧) **وفيه:** ان نسبة الاتيان ليس امراً متفقاً عليه عند الجميع كي يستكشف منه عدم كون الاقتضاء في عنوان المسألة بمعنى الكشف والدلالة لما نقله في العناية عن المحقق القمي وصاحب الفصول بل ومن تقدمهما من الاصوليين من نسبة الاقتضاء الى الصيغة.

هذا مضافا الى ما ذكره المشكيني (قده) ان ارادة التاثير في العلم يحتاج الى التقدير او المجاز العقلي فيكون النزاع كبروياً بعد احراز اشتمال متعلق الامر على تمام المصلحة أو مقدار منها، بحيث لايبقى مجال لوجوب استيفاء الباقي على ما يأتي.

(٧٨) **وجوابه من وجوه:**

الوجه الاول: ماذكره في العناية من ان العمدة في النزاع هو المقام الثاني وقد اعترف المصنف بان العمدة في سبب النزاع في الموضوع الثاني هو في دلالة الدليلين فلا يكاد يبقى مجال ليكون المراد من الاقتضاء في العنوان هو الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير دون الكشف والدلالة.

الوجه الثاني: ما ذكره المرحوم المشكيني من ان ظاهرهم النزاع في الكبرى لا الصغرى لقرينتين الاولى اضافته (الاقتضاء) الى الاتيان لا الى الصيغة، والثانية ان ارادة التأثير في العلم يحتاج الى تقدير او المجاز العقلي وكلاهما خلاف الاصل، غاية الامر انه موقوف على احراز الاشتمال على المصلحة أو مقدار منها على تفصيل يأتي بدلالة دليل الأمرين الاضطراري والظاهري.

الوجه الثالث: انه يحتمل ان يكون المراد من الاقتضاء معنى يشمل كلا القسمين، العلة والتأثير، والكشف والدلالة بملاحظة المنتزع ومنشأ انتزاعه ويؤيده عنونة المسالة في بعض الكلمات بانتساب الاقتضاء الى الاتيان وفي البعض الآخر بانتساب الاقتضاء الى الصيغة وبهذا يقع التصالح بين الطرفين.

ثالثها : الظاهر أن الإجزاء – ها هنا – بمعناه لغةً، وهو الكفاية وأنّ كان يختلف ما يكفي عنه، فإن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي، فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري يكفي[1]، فيسقط به القضاء، لا إنّه يكون – ها هنا– اصطلاحاً، بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء، فإنّه بعيد جداً.

الامر الثالث : ليس للإجزاء عند الاصوليين مصطلح خاص مغاير لمعنى الكلمة لغة كما قيل بان الاجزاء في الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي له معنى مغاير للاجزاء في الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري والاضطراري فالاجزاء في الاول بمعنى سقوط الاعادة أي التعبد به ثانياً وفي الثاني بمعنى سقوط القضاء، بل الظاهر ان الاجزاء التعبد به له معنى واحد وهو الكفاية.

نعم يختلف مايكفي عنه فان الاتيان بالمأمور به الواقعي يكفي فيسقط به التعبد ثانياً والاتيان بالمأمور به الظاهري او الاضطراري يكفي فيسقط به التدارك ثانياً اعادة وقضاءً.**(٧٩)**

فالاختلاف في الموردين ليس هو في معنى نفس الاجزاء وإنما هو في لازم معنى الاجزاء الواحد.

([1]) في بعض النسخ (الجعلي) بدل (يكفي)

* * * * * * * * *

(٧٩) ولكن لا وجه لحصر سقوط التعبد في الامر الواقعي لجريانه في الامرين الاضطراري والظاهري بالنسبة الى أمرهما وسيأتي تصريح المصنف بذلك وكذا تخصيص سقوط القضاء بالامرين دون الاول لجريانه ايضاً في الاول فيقال ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي يكفي ويسقط به القضاء أي التدارك اعادة وقضاء كالاولين فتأمل جيداً.

رابعها: الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى، فإن البحث – ها هنا – في أن الإتيان بما هو المأمور به يجزئ عقلاً، بخلافه في تلك المسألة، فإنّه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة أُخرى.

نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء لكنه لا بملاكه.

وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء، فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها، بخلاف هذه المسألة، فإنّه كما عرفت في أن الإتيان بالمأمور به بجزي عقلاً عن إتيانّه ثانياً أداءً أو قضاءً أو لا يجزئ؛ فلا علقة بين المسألة والمسألتين أصلاً.

الامر الرابع: في بيان الفرق بين هذه المسألة وبين كل من مسألة المرة والتكرار ومسألة تبعية القضاء للاداء.

فقد يقال ان مسألة الاجزاء هي عين المسألتين ولا فرق بينهما لان معنى الاجزاء هو عدم لزوم الاعادة أي لزوم الاتيان بالفعل مرة أخرى وهو نفس معنى القول بدلالة الامر على المرة والقول بعدم تبعية القضاء للاداء، ودعوى عدم الاجزاء يساوي القول بالتكرار بل وتبعية القضاء للاداء ايضاً.

وجوابه: ان الفرق واضح بين هذه المسألة وكل واحدة من المسألتين، اما الفرق بينهما وبين مسألة المرة والتكرار فبأعتبار أنه في مسالة المرة والتكرار يراد

تعيين المأمور وانه هل المرة او التكرار وهذا بخلافه في مسألتنا فيقع الكلام بعد تعيين المامور به وتشخيصه على الدقة والضبط في ان الاتيان به هل هو يجزي عن التعبد به ثانياً ام لا، وبتعبير أدق بعد الفراغ من تعيين المأمور به الظاهري أو الاضطراري وانه مطلوب مرة أو مرات، عن اقتضاء الاتيان باحدهما الاجزاء عن المأمور به الواقعي وعدمه.

نعم نتيجة المسألتين واحدة عملاً، إلا ان ملاك كل واحدة يباين الآخر، فالقول بالاجزاء ملاكه هو اتيان العمل لاجل انه قد أتى بالمأمور به واجزأ، وعلى القول بالمرة فملاكه(٨٠) هو العمل مرة واحدة لأجل ان يؤتى بالمأمور به، واما على القول بعدم الاجزاء فملاكه هو تكرار العمل لاجل انه قد أتى بالمأمور به ولكن لم يجز وعلى القول بالتكرار فملاكه هو تكرار العمل لاجل ان يؤتى بالمأمور به ايضاً.(٨١)

واما الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء فمن وجهين

الاول: ان في مسالة تبعية القضاء يبحث عن ان الصيغة تدل على تبعية القضاء للاداء أم لا أي ان النزاع فيها لفظي وهنا يكون الكلام في الاتيان بالمأمور به هل هو مجزيء عقلاً أم لايجزي أي ان النزاع عقلي.

الثاني: ان النزاع في مسألة تبعية القضاء للاداء مفروض فيما اذا لم يأت بالمأمور به في الوقت فهل الصيغة حينئذ تدل على الاتيان به خارج الوقت ام لا؟ بينما النزاع في مسألتنا مفروض فيما اذا اتى بالمأمور به فهل هو مجزيء أم لا.

* * * * * * * * *

(٨٠) عدم الاجزاء المفضي الى الاتيان بالعمل يعني عدم اتيانه في المرة الأولى وهذا ليس بتكرار إذ التكرار الاتيان بنفس ما أتى به أولاً.

(٨١) وهنا في عبارة الكفاية استعمل (أو بدلالة اخرى) ولم تبين انه عطف على كلمة بنفسها أو عطف على (دلالة الصيغة) هكذا ذكره المشكيني ثم قال والاولى ترك قوله (أو بدلالة اخرى).

لكن يقال أنه قد أشتبه على المصنف بحث دلالة المرة والتكرار فقاسه على بحث الفور والتراخي حيث استفيد الفور بدلالة دليل آخر هو آيتي المسارعة والاستباق.

والحق لا هذا ولا ذاك، لان المصنف بصدد بيان المراد من مبحث المرة والتكرار بدلالة نفس الصيغة لا بدلالة اخرى بغض النظر عن ما قاله في مبحث المرة والتكرار من عدم دلالة الصيغة بنفسها لا على المرة ولا على التكرار.

إذا عرفت هذه الأمور، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين:

الأول: إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي – بل أو[1] بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً – يجزئ عن التعبد به ثانياً؛ لاستقلال العقل بإنّه لا مجال – مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه – لاقتضائه التعبد به ثانياً.

نعم لا يبعد أن يقال بإنّه يكون للعبد تبديل الامتثال، والتعبد به ثانياً، بدلاً عن التعبد به أولاً، لا منضماً إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة[2]، وذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علّة تامة لحصول الغرض، وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فإن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهريق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه إتيانّه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً؛ ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلاّ لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانّه الأوّل بدلاً عنه.

نعم فيما كان الإتيان علّة تامة لحصول الغرض، فلا يبقى موضع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم إنّه من أيّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة، فله إليه سبيل، ويؤيّد ذلك – بل

---

(١) لا يوجد (أو) في بعض النسخ المطبوعة.
(٢) المبحث الثامن في المرة والتكرار

يدلّ عليه – ما ورد من الروايات[1] في باب إعادة من صلّى فرادى جماعة، وأنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه.

والى هنا تم الكلام في الامور الاربعة قبل تفصيل الكلام في الإجزاء حيث يقع البحث في موضعين:

الموضع الاول: في اجزاء الاتيان بالمأمور به مطلقا أي سواء كان واقعيا أو ظاهرياً أو اضطرارياً عن أمر نفسه، وهو ما عبرنا عنه سابقاً بالمقام الاول، فان الاتيان بالمأمور به مطلقا (واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً) مجزي عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقل بانه لامجال، مع موافقة الامر بأتيان المأمور به على وجهه يسقط الامر ومع سقوطه فلا يمكن ان يكون مقتضياً للزوم الاتيان بالفعل ثانية، وقد مر التنبيه عليه مما تقدم في الجهة الثانية من جهتي التكلم في تنبيه بحث المرة والتكرار.

ويمكن الاستدلال على بطلان عدم الاجزاء، بهذا المعنى المذكور سواء كان المراد منه لزوم الاتيان ثانياً أو إمكان البقاء للامر، وان الاتيان الاول من قبيل اللا مقتضى بالنسبة للاجزاء وعدمه، بوجوه نذكر واحد منها:

---

(1) وسائل الشيعة: ب٥٤ من ابواب صلاة الجامعة ج٥ ص٤٥٥

وهو ان الامر لو لم يسقط بعد اتيان متعلقه فأما ان يكون بقاؤه بلا غرض أو معه وعلى الثاني فلا تخلو اما ان يكون غرض آخر أو عين الغرض الاول وعلى الثاني اما ان يكون الغرض حاصلاً من الاتيان أو لا ؟

ولايخفى بطلان الاول لاستحالة اللغوية اللازمة منه على الحكيم.**(٨٢)**

نعم هاهنا شيء اشير اليه سابقاً في مبحث المرة والتكرار وهو ان امتثال الامر تاره يكون علة لحصول الغرض الادنى دون الغرض الاقصى واخرى يكون علة لحصول الغرض الاقصى.

اما الصورة الاولى: كما لو فرضنا ان المولى أمر عبده بان يأتيه بالماء ليشربه فلم يشربه فللعبد تبديل الامتثال والاتيان بفرد أخر أحسن من الاول لان الامر وان كان قد سقط بنفسه الا ان سقوطه بحقيقته وملاكه لم يحصل فبقاء الملاك مما يسوغ له الاتيان ثانياً تحصيلاً للغرض الاقصى الذي هو شرب الماء من قبل المولى.

ومن هنا ترى بالوجدان ان العبد لو اتى بالماء ولكن قبل ان يشربه المولى أهريق على وجه الارض فلا اشكال في انه يجب على العبد الاتيان بالماء مرة ثانية وما ذلك الا من جهة ان الغرض لم يتحقق فيلزم الاتيان ولو بفرد مساوٍ للفرد الاول.

اما الصورة الثانية: كما لو أمر المولى عبده بأن يأتيه بالماء ويهرقه في فمه وقد فعل فلا يمكن تبديل الامتثال لسقوط الامر كلية أي حتى بروحه وحقيقته يعني ملاكه.

ثم ان هناك صورة ثالثة هي ان يشك في ان امتثاله الاول من قبيل الصورة الاولى أو الثانية، وفي مثل ذلك يمكن القول بجواز تبديل الاتيان والامتثال لانه يحتمل ان لايكون الامتثال الاول علة لحصول الغرض الاقصى، ثم انه يمكن ان يؤيد جواز تبديل الامتثال بما ورد من الروايات في باب اعادة من صلى فرادى جماعة وان الله يختار أحبهما اليه.**(٨٣)** (وسائل ج٥ص٤٥٥باب٥٤من صلاة الجماعة)

* * * * * * * * *

(٨٢) **اقول:** (وفيه نظر) لإمكان تعلق الغرض بنفس الخطاب دون المتعلق، والثاني لاربط له بمحل النزاع، والثالث طلب للحاصل، والرابع خلف إذ الكلام فيما كان الاتيان الاول علة تامة لحصول الغرض كما يأتي هكذا قرره المشكيني (ره).

(٨٣) **أقول:** وفيه ما لايخفى:

اما اولاً: ان الامتثال علة تامة لحصول الغرض والا ليس بأمتثال ولو قيل بالاتيان للمأمور به لكان أنسب من حيث ان معنى الامتثال هو مطابقة المأتي به للمأمور به فلا يبقى له مجال بعد الاتيان ليقال لايكون علة تامة.

واما ثانياً: ان اطاعة الملاك غير متحققة وان قال به بعض المحققين لعدم الملاك بعد سقوط الخطاب الذي هو بمنزلة المعلول للعلة وهما متساوقان وجوداً وعدماً، وبتعبيرآخر ان سقوط الخطاب يكشف عن سقوط علته والا لزم التفكيك بينهما وهو كما ترى.

واما ثالثاً: ان الغرض في المثال المذكور يعود الى المولى وفي الاحكام الشرعية عائد الى الفرد فالقياس مع الفارق.

واما رابعاً: فلأن تحصيل الغرض الادنى قد يسقط به الامر وملاكه كما لوكان الباقي أي المتخلف من الغرض الاقصى مما لايمكن تداركه فالقول بالاجزاء متعين كما سيأتي.

واما خامساً: انه عبر أولاً بالمؤيد ولعله لاجل امكان ان يقال ان مقامنا يبحث عن جواز تبديل الامتثال بالامتثال فيما اذا كان هناك أمر واحد بينما مورد الرواية المذكورة هو فيما اذا كان هناك أمران احدهما الامر بالصلاة بنفسها والثاني الامر الاستحبابي باعادتها جماعة فهي اجنبية عن المقام فلا تغفل.

لو كان اتيان الصلاة جماعة هو ما به الامتثال ايضا فيلزم اتيانها بنية جزمية وهو لا قائل به بل يأتي بها برجاء المطلوبية وهذا واضح.

وقد اجاب عنه المشكيني (قده) بما يظهر من عبارته:

ان المأتي به داخل في دائرة المأمور به بمعنى ان المأمور كما انه مخير قبل الاتيان بشيء بين الخصوصيات كذلك بعد الاتيان بخصوصية يتخير بين ابقائها وبين ايجاد فرد آخر.

وهو ضعيف: ان التخيير بين ابقاء خصوصية وبين ايجاد فرد آخر لايكون من مقامنا لان الفرد الاخر ليس بمعنى الفرد الاول والا لما كان مخيرا واذا لم يكن عينه فكيف يصدق تبديل الامتثال بعد الامتثال بل هو امتثال آخر مقابل الاول.

مضافاً الى ان المأتي به على تقدير المطابقه فلا يدخل في دائرة المأمور به وعلى تقدير عدم المطابقة فهو باق على ماهو عليه.

الموضع الثاني: وفيه مقامان:

المقام الأوّل: في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزئ عن القضاء[1] والإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة وفي خارجه قضاءً أو لا يجزئ؟.

تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارةً في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء وبيان ما هو قضية كلّ منها من الإجزاء وعدمه، وأخرى في تعيين ما وقع عليه.

فاعلم إنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهمّ والغرض، ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه، أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب.

ولا يخفى إنّه إن كان وافياً به فيجزئ[2]، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاءً ولا إعادة.

وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلّا لمصلحة كانت فيه؛ لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدارٍ من المصلحة لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم، فافهم.

---

(1) كذا في الاصل، وفي بعض النسخ حذفت (القضاء و)

(2) في بعض النسخ (يجزي).

لا يقال: عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار، لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنّه يقال: هذا كذلك، لولا المزاحمة بمصلحة الوقت.

وأما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى، فيدور مدار كون العمل – بمجرد الاضطرار مطلقاً، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طروِّ الاختيار – ذا مصلحة ووافيا بالغرض.

وإن لم يكن وافياً، وقد أمكن تدارك الباقي[١] في الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزئ، بل لا بد[٢] من إيجاب الإِعادة أو القضاء، وإلاّ فيجزئ.

ولا مانع عن البدار في الصورتين، غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى بين البدار والإِتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، وفي الصورة الثانية يجزئ البدار ويستحب الإِعادة بعد طروِّ الاختيار[٣].

---

(١) في بعض النسخ (ما بقي منه) بدل (الباقي)
(٢) في بعض النسخ (بل لا بد)
(٣) في الاصل بعد تغيير العبارة والتبديل مراراً (وفي الصورة الثانية يتعين البدار واعادته بعد طرو الاختيار).

الموضع الثاني:

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الاول: في إجزاء المأمور به بالامر الاضطراري عن الامر الواقعي.

المقام الثاني: في إجزاء المأمور به بالامر الظاهري عن الامر الواقعي.

اما المقام الاول: تحقيق الكلام فيه يقع تارة في المحتملات الواقعية للمأمور به الاضطراري وبيان ما هو قضية كل محتمل من حيث الاجزاء وعدمه بل ومن حيث جواز البدار الى الاضطراري قبل ضيق الوقت وعدمه ونسمي هذه الانحاء الثبوتية لما يمكن ان يقع عليه المأمور به بالامر الاضطراري وبيان لازم كل منها من حيث الاجزاء وجواز البدار فمثلاً ان التيمم واقعاً يحتمل كونه وافياً بتمام مصلحة الوضوء ويحتمل كونه وافياً ببعضها ويحتمل غير ذلك على ما سوف يأتي فهل يجزي عن الوضوء وهل للمكلف البدار له قبل رفع الاضطرار ام لا ؟ واخرى يقع الكلام في بيان حال الامر الاضطراري اثباتاً وأنه من أي نحو من الانحاء الثبوتية، وهو بحث اثباتي بينما الاول بحث ثبوتي.

اما البحث الثبوتي: ان الامر الاضطراري في حال الاضطرار اما ان يكون حاله حال الامر الاختياري في حال الاختيار مشتملاً على تمام مصلحته وكافياً فيما هو المهم والغرض، واما ان يكون وافياً ببعضها لا بتمامها بل تبقى منها بقية هي اما ممكنة التدارك او غير ممكنة التدارك، وعلى ما امكن تداركها اما ان تكون الباقية واجبة التدارك او مستحبة، فهذه صور أربع:

اما الصورة الاولى: ان يكون الامر الاضطراري وافياً بتمام مصلحة الامر الاختياري، فهو مجزيء بلا كلام واما جواز البدار فيها وعدمه فيدور مدار كون الاضطراري بمجرد الاضطرار مشتملاً على تمام مصلحة الامر الواقعي الاختياري او بشرط الانتظار الى آخر الوقت أو بشرط طرو اليأس من الاختيار فعلى الاول يجوز البدار وعلى الثاني لايجوز بل يجب الانتظار وعلى الثالث يجوز بشرط اليأس.

واما الصورة الثانية: وهي ان لايكون الاضطراري مشتملاً على تمام المصلحة وكان الباقي مما يمكن تداركه وكان بمقدار يجب فلا يجزيء قطعاً واما البدار فالمكلف مخير بين ان يبادر للصلاة مع التيمم ولكن يلزمه اعادتها عند تحصيل الماء وبين ان ينتظر ويأتي بالصلاة مع الوضوء يعني انه مكلف اختياراً بين الاتيان بصلاتين او الاتيان بصلاة واحدة، وهذا انما يستقيم مع كون الاضطرار مرفوعاً داخل الوقت أما لو فرض رفعه خارج الوقت فلا مناص من الاتيان بعملين سواء بادر ام لا، العمل الاول الاضطراري داخل الوقت لتدارك مصلحة الوقت والاختياري في خارج الوقت لتدارك الباقي من المصلحة.

واما الصورة الثالثة: وهي ان لايكون الاضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الواقع وكان الباقي مما يمكن تداركه وكان دون حد الالزام فيجزيء غير انه يستحب الاعادة أو القضاء لتدارك الباقي، اما البدار فيجوز ايضاً بل يستحب لتدارك فضيلة اول الوقت ثم الاعادة او القضاء عند رفع الاضطرار لتدارك الباقي.

اما الصورة الرابعة: وهي ان لايكون الاضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الواقع ولايمكن تدارك الباقي فيجزيء ايضاً لفرض عدم امكان التدارك اصلا اعادة في الوقت وقضاءً خارجه، واما البدار فلا يجوز الا اذا فرض ان في البدار مصلحة كادراك فضيلة أول الوقت لانه يلزم من بداره فوات مقدار من المصلحة وهي لاتجوز الا اذا فرض ان فوات مقدار من المصلحة الذي يحصل من البدار موجباً لتحصيل مقدار آخر من المصلحة كمصلحة فضيلة أول الوقت.

لايقال: انه لو كان الامر الاضطراري غير مشتمل على تمام مصلحة الامر الواقعي وكان الباقي مما لايمكن تداركه فلا مجال حينئذ لتشريع الامر الاضطراري بل اللازم عدم تشريعه وتحصيل الغرض بالقضاء.

فانه يقال: نعم، لكن فيما اذا كانت المصلحة يمكن استيفائها بتمامها من القضاء واما اذا لم يمكن وكان ما يمكن استيفاءه من الامر الاضطراري لاجل الوقت اكثر مما يستوفي من القضاء فلا بد من تشريع الاضطراري.

وقد يقال: بامكان تشقيق هذه الصورة فان المقدار غير الممكن تداركه تارة يكون غير لازم واخرى يكون لازماً فعلى الاول يجوز له البدار لكن يكره وعلى الثاني لايجوز له البدار، كما ان الحكم بعدم الاجزاء مطلقاً في الصورة الثانية غير صحيح اذ ربما يكون مانع شرعي عن ايجاب استيفاء الباقي من حرج أو عسر او ضرر فيسقط الوجوب وعليه فالمتعين جعل الاقسام ستة لا اربعة كما فعله المصنف.**(٨٤)**

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

وقد أشار الشيخ بالفهم.**(٨٥)**

* * * * * * * * *

(٨٤) ثم اضاف المشكيني (قده) وجهان آخران باعتبار نشوء مصلحة عن نفس الامر الاضطراري لا عن متعلقه وهي على قسمين:

الاول: ان تقع المزاحمة بين حصولها وحصول المصلحة من المأمور به بالامر الواقعي بوجه من الوجوه.

الثاني: ان لايكون كذلك.

ويرد عليه: ان نشوء مصلحة من نفس الجعل وان كان ممكناً لكنه مجرد فرض لا واقع موضوعي له وعلى فرض حصوله فالغرض حقيقة وواقعاً يرجع للمتعلق لا لنفس الجعل لا بلحاظ تحصيل وجوده الخارجي بل بلحاظ البعث نحوه والتحريك باتجاهه وهذا واضح، ومجرد التحريك يعني استيفاء تمام المصلحة لا محال فلا يبقى مجال ليقال بعدم الاجزاء.

هذه مع ان الحكم بتشقيق القسم الثاني في غير محله لان الكلام بغض النظر عن طرو عناوين اخرى غير الاضطرار فتأمل.

وعليه فالصحيح جعل الاقسام أربعة لاخمسة كما فعل في العناية لوضوح أن الصورة الرابعة وان انحلت إلى قسمين من حيث البدار جوازاً وامتناعاً الا أنها واحدة من حيث الاجزاء الذي هو محل البحث، وسيأتي منه في أجزاء الامر الظاهري بانه لافرق بينهما، ولا ثمانية كما فعل المشكيني (ره) لما تم إيضاحه.

(٨٥) وجوابه من وجوه:

الوجه الاول: ماذكره في العناية: ان الحكم بعدم جواز البدار في الصورة الرابعة على اطلاقه غير صحيح وان ذلك انما يتم اذا كان الباقي غير الممكن تداركه بمقدار يجب والا فلا مانع عنه غير أنه يكره.

اقول: وفيه ما مر مضافاً الى ان عدم امكان ان يلغي التشقيق الى ما يجب وما لايجب كما لا يخفى.

الوجه الثاني: واشار اليه المشكيني(ره)، ما ذكرناه في الصور الثانية من ان المصنف فرض ان الاضطرار مرفوع في الوقت فحكم بالتخيير بين الإتيان بصلاة واحدة عند رفع الاضطرار أو صلاتين واما لو فرض ان الاضطرار مرفوع خارج الوقت فلا بد من صلاتين سواء بادر أم لا.

أورد عليه: ان المكلف لما قطع بارتفاع الاضطرار اثناء الوقت فلا يسوغ البدار بحال لوضوح ان الامر الاضطراري في طول الامر الاختياري أي بعد العجز عنه كما لا اشكال ان الاختياري كما ان له أفراد عرضية له أفراد طويلة من اول الوقت الى آخره فاذا علم أنه في آخر الوقت واحتمل طرو الاختيار آخر الوقت، يتمكن فلا عجز عنه كي تصل النوبة الى الامر الاضطراري وكذا لو شك او احتمل طرو الاختيار آخر الوقت فلا يكون العجز محرزاً ليسوغ له امتثال الامر الاضطراري، نعم لو أتي بالعمل برجاء احتمال عدم طرو الاختيار الى اخر الوقت.

أقول: يكون الحال من دوران الامر بين التعيين باتيان الصلاة آخر الوقت عند ارتفاع الاضطرار والتخيير، غايته ان اصل التخيير في المقام معلوم الا ان احد طرفيه مردد بين التعيين والتخيير وهو اتيان الصلاة أخر الوقت لكنه غير فارق بينه وبين غيره مما كان اصل التخيير مشكوكاً. والصحيح اقتضاءه التعيين فلا يجوز له البدار (يمكن جعله اخر الفهم).

وهذا الفرض خارج عن محل الكلام لوضوح ان المكلف انما يأتي بالفعل بداعي الامر الاضطراري جزماً لارجاءً ولعله لذلك قال في العناية (فتدبر).

الوجه الثالث: لعله للاشارة الى عدم كون القسمة للانحاء التصورية حاصرة، وقد عرفت الصحيح منها.

الوجه الرابع: ان الحكم بعدم جواز البدار في الصورة الرابعة معللاً اياه بنقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة لولا مرعاة ماهو فيه من الاهم، غير واضح الوجه بعد فرض عدم امكان التدارك فيكون البدار وعدمه واحداً من حيث النتيجة، نعم لو فرض عدم امكان التدارك لا في تمام الوقت لكان وجهاً ولكنه مندفع باطلاق عبارته.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء.

وأما ما وقع عليه، فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالى (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)[1] وقوله عليهالسلام: (التراب أحد الطهورين)[2]، و (يكفيك عشر سنين)[3] هو الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، ولا بدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص.

وبالجملة: فالمتبع هو الإطلاق لو كان، وإلاّ فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة، لكونه شكّاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى.

نعم لو دلّ دليله على أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضة، كان القضاء واجباً عليه، لتحقق سببه، وإن أتى بالفرض لكنه مجرد الفرض.

هذا هو الكلام في الجهة الثبوتيه اما الكلام في الجهة الاثباتية:

أي ما وقع عليه من الاقسام وان ادلة الامر الاضطراري تقتضي أي واحد من هذه المحتملات والصحيح ان يقال: ان دليل الاضطراري اما ان ينعقد له اطلاق من الجهة المقتضية – وهي الاشتمال على المصلحة أو مقدار منها موجب للاجزاء – وان لم يكن له اطلاق من غير تلك الجهة أو لا ينعقد، والظاهر من دليل الامر

---

(1) النساء: ٤٣، والمائدة:٦ ، في الاصل وفي بعض النسخ: (فإن لم تجدوا ..) كذا
(2) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من ابواب التيمم ح٥ ج٢ ص٩٩٥ وفيه (إن التيمم أحد الطهورين)
(3) وسائل الشيعة: ب٢٣ من ابواب التيمم ح٤ ج٢ ص٩٥٥ وفيه (يا ابا أذر يكفيك الصعيد عشر سنين

الاضطراري هو الاحتمال الاول، فقوله (عليه السلام) (التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين) هو ان التيمم واف بتمام مصلحة الوضوء ولاحاجة الى الاعادة والاتيان بالمأمور به (الصلاة) ثانياً مع الوضوء اذ لو كان ذلك لازماً لنبه عليه الامام (عليه السلام)، وحيث انه اطلق وهذا الاطلاق اطلاق مقامي، وهو مقتضي للاجزاء وهذا يتوقف على كونه في مقام البيان من هذه الجهة ولم يحكم بالاعادة ولا القضاء بعد رفع الاضطرار وكذا يستكشف الاجزاء من قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً) على فرض الاطلاق، واذا لم يكن المولى في مقام البيان بل كان في مقام بيان تمام وظيفة المضطر فالمرجع حينئذ هو الاصل العملي وانه يقتضي البراءه من وجوب الاعادة او القضاء، بل اقتضاؤه للبراءة من وجوب القضاء بطريقة اولى.**(٨٦)**

* * * * * * * *

(٨٦) وقد يتوهم ان الاصل البراءة مع اقتضائه لعدم الاعادة في الوقت اذا ارتفع الاضطرار فيه ولكن وجوب القضاء في خارج الوقت مما لامحيص عنه لان سببه فوت الواقع وقد فات.

ولكنه توهم فاسد اذ ان سبب القضاء ليس هو فوت الواقع ولو لم يكن فعلياً بل هو ما يكون واجباً على المكلف بالوجوب الفعلي – حتى ولو كان هو الصلاة مع التيمم – فاذا لم يفته هذا الواجب فلا قضاء لا ما كان واجباً ثانياً مع عدم كونه فعلياً كالصلاة مع تعذر الماء.

مضافاً الى ان عدم وجوب الاعادة في الوقت ووجوب القضاء في خارجه مما يقطع بفساده بالاجماع وضرورة الفقه وان جاز العكس احياناً بان تجب الاعادة في الوقت دون القضاء في خاج الوقت، هذا ماذكره في العناية.

اقول: هو ليس وجهاً جديداً بل عين الوجه الاول لان القضاء اما بأمر جديد أو بنفس الامر الاول، فلو كان بأمر جديد فهو فيما اذا تحقق موضوعه اعني الفوت والفرض عدمه وان كان بنفس الامر الاول فقط سقط بالاتيان داخل الوقت فلا مجال للقضاء بحال.

ان قلت: ان المرجع بعد اليأس من الاطلاق لا يكون الا عموم أو أطلاق دليل الامر الواقعي دون البراءة.

قلت: ويجاب عنه:

اولاً: بما ذكره في العناية نقلاً عن التقريرات بما حاصله ان دليل الامر الواقعي لا عموم أزماني له أي لم يدل على ان الصلاة مع الوضوء مثلاً تجب في كل زمان خرج منه حال الاضطرار وبقي الباقي كي اذا ارتفع فلا يبقى محيص عن التمسك بالعام بل المقام من موارد استصحاب حكم المخصص يعني به استصحاب عدم الوجوب الواقعي.

لكنه غير تام: الا اذا وقع الاضطرار اثناء الوقت ثم ارتفع واما اذا وقع في أوله ثم ارتفع فلا، لان التخصيص لما كان من الاول فالمرجع هو العموم، هكذا اختاره المصنف كما سيأتي ان شاء الله.

ثانياً: أو يقال كما قاله في العناية: ان الاطلاق الازماني كالعموم الازماني في وجوب الرجوع اليه فللخصم ان يدعي في المقام انه لايضرنا فقد العموم الازماني بل نكتفي بالاطلاق الازماني، ولكنه فرع اطلاق دليل الامر الواقعي ليشمل صورة الاضطرار ومنعه واضح اذ لايشمل دليل الامر الواقعي المضطر الذي قد اتى بالطهارة الترابية كما هو المستفاد من قوله (يا أيها الذين آمنو اذا قمتم الى الصلاة ....) أن من تيمم وكان محدثاً بالاصغر أو الاكبر عند فقدان الماء فقد أدى ما عليه فلا يشمله دليل الطهارة المائية عند وجدان الماء كي يتمسك بعمومه او اطلاقه الازماني.

ان قلت: ان المكلف قبل الاتيان بالواجب الاضطراري كان يجب عليه الصلاة مع الطهارة المائية على تقدير وجدان الماء وبعد الاتيان به شك في زواله عنه فيستصحبه فاذا وجد الماء يصير التكليف التقديري فعلياً.

قلت: مضافاً الى عدم صحة الاستصحاب التعليقي كما سيأتي ان شاء الله ما عن العناية بان الاستصحاب مما لايجري لعدم بقاء موضوعه فعلياً فان الذي وجب عليه سابقاً الصلاة مع الوضوء على تقدير وجدان الماء هو من لم يأت بالاضطراري ومن شك فعلاً في وجوب الصلاة عليه مع الوضوء على تقدير وجدان الماء هو من اتى بالامر الاضطراري فلم يبق يقين ببقاء ماتيقن به سابقاً.

المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه.

والتحقيق: أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره، كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابهما في وجه قوي، ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجري، فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط، ومبيّناً لدائرة الشرط، وإنّه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل.

وهذا بخلاف ما كان منها بلسان إنّه ما هو الشرط واقعاً – كما هو لسان الأمارات – فلا يجزئ، فإن دليل حجيته حيث كان بلسان إنّه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف إنّه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً[1].

([1]) في الاصل وبعض النسخ (فاقد)

اما المقام الثاني: في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الامر الاختياري ينبغي الالتفات قبل تحقيق المطلب الى أمرين:

أولهما: ان الامر الظاهري على نحوين، النحو الاول الأصل العملي والنحو الثاني الامارة، فان كل من الاصل والامارة يعطيان حكماً ظاهرياً الا ان الفرق بينهما كما هو محقق في محله ان الاصل ليس مفاده الكشف عن الواقع وانما مفاده جعل شيء في مقابل الواقع فمثلاً الاصول الشرعية كأصالة الطهارة ليس مفادها ان الشيء الفلاني طاهر واقعاً وانما مفادها اثبات طهارة ظاهرية لذلك الشيء مقابل الطهارة الواقعية.

وأما الأمارة فليس مفادها جعل شيء في قبال الواقع بل الحكاية والكشف عن الواقع فهي قد تخطأه وقد تصيبه فلو ورد خبر الثقة ودل على طهارة شيء فدليل حجته يريد اثبات ان خبر الثقة كاشف عن الطهارة الواقعية ولا يريد جعل طهارة في مقابل الطهارة الواقعية.

ثانيهما: ان الحكم الظاهري المجهول للجاهل مقابل الحكم الواقعي الاختياري او الاضطراري والحكم التخيلي. اما ان يكون جارياً في متعلق التكليف المعلوم مثل الطرق والاصول الجارية في الاجزاء والشرائط والموانع للعبادات والمعاملات المعلوم حكمها او يكون في اصل التكليف، وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اصلاً عملياً او يكون أمارة معتبرة فهذه اربعة اقسام، والمصنف لم يتعرض له فقسمته ليست بحاصرة.

ثم ما يجري في المتعلق ان كان اصلاً عملياً قد جعل مؤداه حكماً ظاهرياً وكان بلسان تحقق ما هو شرط التكليف أو جزءه فهو مجزيء كقاعدة الطهارة والحلية واستصحابهما ونحوها والوجه في ذلك ان دليل الشرطيه كقوله (صل في الطاهر) وان كان ظاهراً في كونه الشرط هو الطهارة الواقعية الا انه بعد ملاحظة اصل الطهارة الدال على ان كل شيء طاهر حتى تعلم نجاسته يثبت ان الشرط وهو الطهارة الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية لكون دليله حاكماً وناظراً(٨٧) الى دليل الشرطية ودالاً على توسعة دائرته للطهارة الظاهرية والواقعية لا لخصوص الاخيرة فلو انكشف الغلاف وتبين عدم طهارة ما صلى به المكلف فلا يلزم الاعادة او القضاء اصلاً اذ انكشاف الخلاف لايكشف ان الصلاة كانت بلا طهارة بل كانت مع الطهارة الظاهرية غير انها من حين ارتفاع الجهل ترتفع الطهارة الظاهرية وهذا غير انكشاف فقدان العمل لشرطه وحينئذ فعليه من الآن وصاعدا ان لا يصلي في ثوبه الا بعد تطهيره.(٨٨)

واما ما كان يجزي في المتعلق ما هو بلسان الحكاية والكشف عن الواقع كما هو لسان الامارات لا لسان الجعل في ظرف الشك او الجهل فلا يجزئ قطعاً فان الاماراة كخبر الثقة لو دلت على طهارة الثوب فصلى فيه المكلف ثم انكشف بعد ذلك كونه نجساً واقعاً فلا وجه للاجزاء.

(والسر في ذلك): لان الامارة تريد الكشف عن الواقع وتريد القول بان الثوب طاهر واقعاً ولا تريد جعل طهارة مقابل الطهارة الواقعية فاذا انكشف نجاسة الثوب

واقعاً فينكشف فقدان العمل لشرطه، وهو الطهارة الواقعية، فيلزم الاعادة في الوقت او القضاء خارجه.

الا اذا قلنا في الامارات بالموضوعية والسببية كما سيأتي في مبحث التعبد بالظن امكاناً وامتناعاً أي لو قلنا بان الامارة في قيامها سبب لحدوث مصلحة أو مفسدة في متعلقها فعند ذلك يجزيء لانها ان كانت سبب لحدوث مصلحة مساوية لمصلحة الواقع فهو وان كانت سبب لحدوث قسم منها مع عدم امكان التدارك للباقي فيلزم الاجزاء ايضاً وان كانت كذلك مع امكان تدارك الباقي وكان مستحباً فيلزم الاجزاء ايضاً وان كان تدارك الباقي واجباً فيلزم عدم الاجزاء، وهذه هي الانحاء التصورية واقعاً كما مرت في مقام الامر الاضطراري.

وما قيل من عدم الحصر ونحوه ودفعه يجري هنا عيناً بعين.

* * * * * * * * *

(٨٧) الوجه في كونه ناظراً له على نحو التوسعة هو أنه لو لم يكن كذلك فلا معنى لجعل الطهارة الظاهرية والحكم بأن كل شيء طاهر الى ان يعلم بقذارته فأن جعل هذه الطهارة لا بد ان يقصد منه ان كل ما يترتب على الطهارة الواقعية يترتب على الظاهرية – أيضاً – وإلا كان جعلها لغواً ومعلوم أن من جملة ما يترتب على الطهارة الواقعية هو انها شرط للصلاة فيثبت بذلك ان الطهارة الظاهرية شرط أيضاً.

(٨٨) **وقد يورد عليه**: ان هذه الاصول وان كانت حاكمة على ادلة الشرط او الجزء كما افاده المصنف ولكنها حكومة ظاهرية لاحكومة واقعية والفرق ان الحاكم الواقعي مما يوسع دائرة المحكوم واقعاً أو يضيقها كذلك كما اذا قال (اكرم العلماء) ثم قال (ولد العالم عالم) أو

قال (النحوي ليس بعالم) فالحاكم الظاهري كالاصل العملي مما لايوسع دائرة الشرط واقعاً بل ظاهرياً بمعنى ان قاعدة الطهارة مثلاً لاتجعل شيئا في قبال الطهارة الواقعية في ظرف الشك تتوسع بها دائرتها حقيقية سوى الترخيص في البقاء على الطهارة الواقعية في ظرف الشك والمعاملة مع المشكوك معاملة الطاهر الواقعي ما دام الشك موجودا ومن المعلوم ان مجرد ذلك مما لا يقتضي فيما اذا ظهر الخلاف وانكشف فقدان العمل للطهارة واقعا ان العمل الفاقد لها يجزي عن الواجد لها اعادة أو قضاء.

وجوابه: ان الاقوى في دليل الشرطية او الجزئية ظهوره في مطلق الطهارة الاعم من الواقعية والظاهرية لاخصوص الواقعية فلا وقع للاشكال اصلاً مع ان ادلة الاصول لو كانت حاكمة على ادلة الشرطية او الجزئية فهي رافعة لموضوعها في الطهارة الواقعية لو قيل به، وتحقيق المطلب بشكله الصحيح سياتي في محله ان شاء الله، هذا لو بنى على ذلك لم يبق فرق بين الاصل والامارة بناء على الطريقية فتأمل.

وان كان لسان الاصل لسان نفي الجزئية أو الشرطية أو المانعية مثل: حديث الحجب، وحديث الرفع[1]، فانه يكون مضيقاً لدائرة الشرطية المطلقة وان فعليتها منحصرة في غير الجاهل فقد اتى الجاهل بما هو وظيفته الفعلية فيجزي لو انكشف الخلاف.[2]

والايراد السابق وجوابه يأتيان هنا من دون داع الى الاطالة، هذا وقد ذهب بعض الى عدم الجعل في مورد الاصول العملية وان مؤداه لم يكن حكماً مجعولاً كالاصول العقلية ويكون مفاده مفاد الامارة فهو منجزّ للواقع مع الاصابة ومعذّر عنه لو خالف فلا يجزيء.

---

(١) اصول الكافي ٢ ، ٤٦٢ /١-٢ باب مارفع عن الامة.

(٢) التوحيد ٤١٣/٩باب التعريف والبيان والحجة والهدايه/الوسائلج١ب١٢من ابواب صفات الفياض

هذا على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق والامارات، من أن حجيتها ليست بنحو السببية.

وأما بناءً عليها، وأنّ العمل بسبب أداء أمارة إلى وجدان شرطه أو شطره يصير حقيقة صحيحاً كإنّه واجد له، مع كونه فاقده فيجزئ لو كان الفاقد معه – في هذا الحال – كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض، ولا يجزئ لو لم يكن كذلك، ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب وإلاّ لاستحب.

هذا مع إمكان استيفائه، وإلاّ فلا مجال لاتيإنّه – كما عرفت في الأمر الاضطراري – ولا يخفى أن قضية إطلاق دليل الحجية – على هذا – هو الاجتزاء بموافقته أيضاً.

هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقية أو بنحو الموضوعية والسببية.

وأما إذا شك ولم يحرز إنّها على أيّ الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت، واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلّياً في الوقت لا يجدي[1]، ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً، إلّا على القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي.

([1]) في بعض النسخ (فعلياً لا يجدي ...)

وهذا بخلاف ما إذا علم إنّه مأمور به واقعاً، وشك في إنّه يجزئ عما هو المأمور به الواقعي الأولي، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناءً على أن يكون الحجية على نحو السببية، فقضية الأصل فيها – كما أشرنا إليه – عدم وجوب الإعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.

هذا المستفاد من ادلة اعتبار الامارات بناء على السببية ماهو ؟

فيقال ان مقتضى اطلاق ادلة اعتبارها هو كونها من القسم المقتضي للاجزاء فلو لم يكن العمل الذي قامت الامارة على تحقق شرطه أو جزئه مشتملاً على تمام المصلحة الواقعية ووجبت الاعادة او القضاء عند كشف الخلاف لكان على المولى بيان ذلك واظهاره، ومن الواضح انه من قسم الاطلاق المقامي لا اللفظي.**(٨٩)**

الى هذا الحد يكون تاماً في صورة الاحراز بمعنى انه لو احرزت حجية الامارات وانها على نحو الكشف والطريقية أو بنحو الموضوعية والسببية واما لو شك في كيفية اعتبار الامارة وان حجيتها هل هي بنحو الطريقية كي لا تجزئ أو بنحو السببية كي تجزئ فمقتضى القاعدة ماذا يكون؟

والكلام فيه يقع في مستويين:

واما المستوى الاول: فيما اذا انكشف الخلاف في داخل الوقت فهل تجب الاعادة أولا ؟

والمستوى الثاني: فيما لو انكشف الخلاف خارج الوقت فهل يجب القضاء ام لا؟

اما الكلام في المستوى الاول: فالصحيح ان يقال بوجوب الاعادة في الوقت وذلك لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف اذ لو كانت الامارة سبباً فيكون ما اتى به مسقطاً للتكليف ولو كانت طريقاً فلا يكون ما اتى به مسقطاً للتكليف، والاصل يقتضي عدم الاتيان بما يسقط به التكليف.

وقد يقال: ان نستصحب عدم فعلية التكليف الواقعي في الوقت بان يقال انه قبل انكشاف مخالفة الأمارة للواقع لم يكن التكليف بالواقع فعلياً**(٩٠)** فإذا إنكشف الخلاف جرى استصحاب بقاء التكليف بالواقع على عدم فعليته واذا لم يصر التكيف بعد الانكشاف فعلياً فمعنى ذلك هو كون ما اتى به مسقطاً للتكليف بالواقع.

لانه يقال: ان الاستصحاب المذكور لايجري في اثبات كون ما أتى به مسقطاً للتكليف الا على القول بالاصل المثبت ولا نقول بحجيته فان الاستصحاب لا يثبت الا مجراه واما لوازم مجراه فلا يثبتها ومعلوم ان مجرى الاستصحاب المذكور هو بقاء التكليف الواقعي على عدم فعليته فلا يثبت الا بقاء التكليف بالواقع على عدم

فعليته اما لازم المجرى المذكور وهو كون ما أتى به المكلف طبقا للامر الظاهري مسقطاً للتكليف بالواقع فلا.**(٩١)**

ان قلت: مالفرق بين المقام وبين المأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري بناء على السببية، ففي المقام اذا قامت الامارة على تحقق شرط أو جزء التكليف ثم انكشف الخلاف في الوقت وشك في طريقيتها وسببيتها تجب الاعادة لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف وفي الاضطرار والظاهري السببي بعد اليأس عند اطلاق الدليل لاتجب الاعادة لاصالة البراءة عن وجوبها.

قلت :ان في المقام قد تعلق التكليف بالواقع ويشك في سقوطه بما أتى به المكلف فالاصل يقتضي بقاءه وعدم السقوط بخلاف الامر الاضطراري والظاهري السببي قد تعلق التكليف بهما واقعاً وقد أتى بهما وبعد رفع الاضطرار أو كشف الخلاف في الوقت يشك في وجوب الاعادة ومقتضى القاعدة عدمها بأصل البراءه الجاري في المقام.**(٩٢)**

هذا تمام الكلام في المستوى الاول وهو وجوب الاعادة.

* * * * * * * * *

(٨٩) **وقد يعترض عليه كما في العناية:** بان ادلة اعتبار الامارات بناء على السببية ليست هي الا في مقام بيان حجيتها واعتبارها وليست هي في مقام بيان وظيفة من قامت عليه الامارة السببية على تحقق شرط العمل أو جزئه ثم انكشف الخلاف كي يتمسك باطلاقها المقامي لعدم الوجوب إعادة او قضاء.

وأجيب عنه:

اولاً: ان القائل بالسببية يلتزم قهراً بسببية قيام الامارة لحدوث مصلحة في المتعلق وافيا بمقدار مصلحة الواقع لا بمقدار اقل كي يلزم من جعل الطرق والامارات تفويت مقدار من المصلحة على المكلف ومن المعلوم ان لازم ذلك هو الاجزاء عقلا من دون حاجة الى التمسك بالاطلاق كي يشكل عليه بانها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

ثانياً: ان الموجب للاجزاء هو دليل الحجة واطلاقه على هذا القول موجود دائماً بخلاف الامر الاضطراري فانه مختلف بحسب الموارد فلذا لم يفصل المصنف هنا تفصيلاً ذكره هناك، هذا ماذكره المشكيني (قده).

(٩٠) لا يخفى أنه قبل انكشاف الخلاف كان التكليف بالواقع فعلياً – لا أنه لم يكن فعلياً — وإنما لا يكون التكليف بالواقع فعلياً في صورة كون الأمر اضطرارياً.

(٩١) **والصحيح ما قاله في العناية**: من ان استصحاب عدم فعلية التكليف بالواقع لايجري من اصله لا أنه يجري وهو أصل مثبت.

فالتكليف بالواقع لايسقط عن الفعلية بمجرد قيام الامارة على خلافه بناء على غير السببية، بل التكليف الواقعي يصير فعلياً بمجرد دخول الوقت وانما الشك في سقوطه بما أتينا به مما قامت الامارة على واجديته للشرط أو الجزء فان كانت الامارة سببا سقط والا فلا.

فنستصحب بقاءه وهو ماعبر عنه المصنف باصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف كما واشار اليه ثانية بقوله: وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي.

(٩٢) **واجاب عنه في العناية**: هذا انما يتم في الامر الاضطراري فان التكليف من الاول لم يتعلق الا به وهو الواقعي الثانوي فاذا ارتفع الاضطرار في الوقت وشك في وجوب الاعادة فالاصل عدمها واما في الظاهر السببي فالتكليف قد تعلق بالواقعي الاولي فاذا انكشف الخلاف فيها وشك انها ثبوتاً من الاقسام المجزية ام لا ؟ فالاصل عدم السقوط للواقع بما أتى به من الامر الظاهري فيجب الاعادة.

أقول: الجواب عليه: ان عدم الاعادة اما باعتبار ان القائل بالسببية يلتزم قهراً بان في مؤدى الامارة مصلحة تساوي مصلحة الواقع لا بمقدار اقل ولازم ذلك هو الاجزاء كما لايخفى من دون حاجة الى التمسك بالاطلاق لو لم يقل به، والا فالاطلاق في المقام متعين لوضوح ان المتكلم يكون في مقام البيان والانشاء طبقاً لما هو الغالب من الانحاء المتصورة في مقام الثبوت وكانت أربعة ثلاثة منها يقتضي الاجزاء دون الاخيرة ومن الواضح ان مقام الاثبات يعبر عن ما هو الغالب في الثبوت وقد تعلق الشيخ بالاطلاق فتأمل.

وأما القضاء فلا يجب بناءً على إنّه فرض جديد، وكان الفوت المعلّق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان إلّا على القول بالأصل المثبت، وإلاّ فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيداً.

ثم إن هذا كله يجري في متعلق التكاليف من الأمارات الشرعية و الأصول العملية.

وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف – كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانّها – فلا وجه لاجزائها مطلقاً، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها – أيضاً – ذات مصلحة لذلك، ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى، إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

واما الكلام في المستوى الثاني:

وهو ايجاب القضاء فهو يبتني على كون القضاء تابعاً للاداء أو انه بفرض جديد، فالقضاء انما يجب على أحد فروض ثلاثة:

الفرض الاول: ان يكون القضاء تابع للاداء بتقريب ان الامر بالصلاة عبارة عن مطلوبين احدهما نفس الصلاة وثانيهما ايقاعها في الوقت فاذا فات احدهم لمضي

الوقت لم يفت الآخر فيجب القضاء كالاعادة في الوقت لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف والحاصل ان حال القضاء على هذا القول حال الاداء في جميع ما ذكر فتأمل.

الفرض الثاني: ان يكون القضاء بامر جديد وهو عبارة عن دليل (اقض مافات كما فات) وهو يبتني على ان الفوت الذي علق عليه وجوب القضاء هل هو عنوان عدمي أي نفس (عدم الاتيان) بالمأمور به داخل الوقت فعلى ذلك يمكن بوسيلة اصالة عدم الاتيان بالواجب داخل الوقت ان يحرز المكلف موضوع الفوت فيجب عليه القضاء.

الفرض الثالث: وهو ان يكون عنوان الفوت أمر وجودي لا عدمي مغايراً لعنوان عدم الاتيان، بدعوى ان الفوت عنوان وجودي ينتزع من عدم الاتيان بالفعل الذي فيه مصلحة ومن شأنه ان يطلب لا مطلقاً ولو لم يكن ذا مصلحة ومثاله العرفي انه اذا لم يحضر الانسان مجلساً يذكر فيه مصيبة سيد الشهداء (عليه السلام) فانه يقول فاتني المجلس المذكور لان المجلس هو ذو مصلحة واما اذا كان مجلساً يحصل من وراء حضوره فيه الاثم فلا يقول فاتني المجلس اذا لم يحضره (لعدم اشتماله على مصلحة) والمتحصل ان عنوان الفوت وجودي منتزع من أمرين:

أحدهما: عدم الاتيان بالفعل.

ثانيهما: كون الفعل ذا مصلحة.

وعليه فموضوع القضاء على هذا غير محرز لنا باصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الا على القول بالاصل المثبت من حيث ان لازم عدم الاتيان بالواجب الذي فيه مصلحة هو تحقق عنوان الفوت فلا يجب القضاء وهذا واضح.

واما الاصل او الامارة الجاريان في اثبات اصل التكليف، فلو قامت الامارة الشرعية ولو كانت سببية أو قام الاصل كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة بناء على كون الاستصحاب من الاصول العملية كما هو الصحيح وقد اتى بها المكلف ثم انكشف له الخلاف وان الواجب كان صلاة الظهر لا الجمعة فالماتي بها مما لايجزيء، وكذا لو قامت الامارة كخبر الثقة الدال على وجوب الجمعة في زمن الغيبة.

والسر في ذلك: ان صلاة الجمعة وان فرض انها صارت ذات مصلحة لاجل قيام الامارة السببية على وجوبها ولكن من المعلوم ان احتواء صلاة الجمعة على مصلحة لا يستلزم سلب اتصاف صلاة الظهر بالمصلحة بل هي باقية على اتصافها بالمصلحة والوجوب فلا بد من القضاء خارج الوقت او الاعادة داخل الوقت الا اذا قام دليل خاص من اجماع ونحوه على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.**(٩٣)**

* * * * * * * * *

(٩٣) **واعترضه المشكيني (قده)** بان الدليل يتصور على وجوه:

الاول: ان يكون مفاده عدم الوجوبين الواقعيين.

الثاني: عدم الوجوبين الظاهريين.

الثالث: عدم الوجوبين على الاطلاق.

الرابع: عدم وجوب ظاهري مع وجوب واقعي.

والأولان لا ينافيان وجوب الاعادة لان المأتي به واجب بوجوب ظاهري والاخر بوجوب واقعي وفي الاخيرين يقع التزاحم فان كان الاول أهم أو مساوياً فقضية الدليل المذكور هو الاجزاء وإلا فالاعادة واجبة، فلا وجه لجعل قيام الدليل على عدم وجوب صلاتين ملاكاً لعدم وجوبها مطلقاً.

والاعتراض قابل للدفع: وذلك لان عدم الوجوبين واقعيين او ظاهريين أمر واضح لا يحتاج الى دليل اصلاً فانشاءه يكون امراً مستأنفاً والحكيم لا يأتيه، والثالث غير معقول والرابع لاتزاحم فيه كما هو واضح.

والظاهر ان مقصود الآخوند (قده) عدم قيام دليل على اكثر من واجب واحد في آن واحد كما هو الحال في ظهر يوم الجمعة من حيث أنه لايمكن جعل وجوبين لها وللظهر فيه فان ذلك خلاف الضرورة الفقهية وخلاف الاجماع بان الصلاة اليومية خمسة لا غير.

اشارة:

ذكر بعض الاصوليين في الإجزاء بما يصح الاعتذار به كما في موارد الاصول والامارات والقواعد المعتبرة عن الواقع عند انكشاف الخطأ والخلاف فهو من لوازم اعتبارها وصحة الاعتذار بها لانها ان طابقت الواقع فلا ريب في الاجزاء، وان خالفت فالمكلف معذور في تركه لعموم ادلة اعتبارها وامتنان الشارع على امته في هذا الامر العام البلوى، وحكومة ادلة اعتبارها على الواقعيات، ويشهد له طريقة العقلاء في الطرق المعتبرة لديهم، فانهم عند تبين الخلاف فيها يرتبون الاثر من حيث تبين الخلاف من دون استئناف العمل من الاول وهذا

لسعة فضل الله تعالى أنسب فكما أنه تعالى يسقط العمل المأتي به عن الاعتبار لاجل بعض الجهات كذلك ينزل العمل غير المطابق للواقع منزلة الواقع.

وعليه تعليق: انه انما يتم على تقدير عدم الاطلاق لدليل الامر الواقعي والا فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء ولزوم الاعادة داخل الوقت والقضاء خارجه مالم يرد مخصص لمقتضى القاعدة أي اطلاق دليل الامر الواقعي كما ورد في الصلاة حديث لاتعاد، اذ لم يكن دليل الامر الواقعي مطلقا وكما في الادلة اللبية عن بعض الاجزاء والشرائط.

هذا والامتنان في موارد كثيرة قد ينافي الامتنان والسير العقلائية المدعاة في حيز المنع ومعذورية المخالفة لاتنافي محبوبية الاعادة وتحصيل المقاصد الواقعية من المصالح التي اراد الشارع من عباده تحصليها، وهو لا يريد من المكلف الزحزحة عن العذاب حسب بل يريد منه المزيد من طاعة الشارع المقدس واحترامه، وهو امر راجح لايجاب الاعادة داخل الوقت والقضاء خارجه لو انكشف خلاف الواقع في بعض الصور لاتمامها كما مر.

تذنيبان

الأول: لا ينبغي توهّم الإِجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ، فإنّه لا يكون موافقة للأمر فيها، وبقي الأمر بلا موافقة أصلاً، وهو أوضح من أن يخفى.

نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال أو على مقدار منها، ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها[1]، ومعه لا يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي للإِجزاء، بل إنّما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الإتمام والقصر، والإِخفات والجهر.

تذنيبان:

الاول: اذا قطع المكلف بتحقق شرط أو جزء المأمور به أو قطع باصل التكليف من دون قيام اصل او أمارة ثم تبين خطأ قطعه فهل يجزيء أم لا؟

والصحيح عدم الاجزاء والوجه في ذلك:

لأن المكلف في صورة قيام الاصل أو الامارة يمكن القول بالاجزاء من باب ان المكلف قد وافق عمله الامر الشرعي الظاهري وان لم يوافق الامر الواقعي، واما في صورة القطع المخطئ فالمكلف لايكون موافقا للأمر مطلقاً (الواقعي منه والظاهري) وانما هو امر تخيلي – كما لو قطع بوجوب صلاة الجمعة وكان مخطئاً في قطعه

([1]) في الاصل (منه).

فحينئذ يكون متخيلاً لوجود أمر بالصلاة مع انه واقعاً غير موجود – لا أمراً واقعياً ولا امراً ظاهرياً، ومعه فيكون الامر الواقعي باقياً على حاله فلا بد من امتثاله.

نعم قد يكون ما قطع به مشتملاً على تمام المصلحة الواقعية في حال القطع بكونه مأموراً به أو على مقدار منها مطلقاً وله في حال عدم القطع بكونه مأمور به ومع استيفاء هذا المقدار لايمكن استيفاء الباقي من المأمور به الواقعي، فهنا يقال بالاجزاء ولكن لا من باب اقتضاء امتثال الأمر الذي قطع به الاجزاء بل من باب اشتمال ما قطع بكونه واجباً لتمام المصلحة أو بعضها مع عدم امكان تدارك الباقي لخصوصية اتفاقية، ومثاله في الفقه الصلاة الجهرية مكان الاخفاتية أو بالعكس وكذا الاتمام بدل القصر ولا عكس كما افاده المصنف، فالجاهل بالحكم الواقعي القاطع بالخلاف في هذه الموارد الثلاثة معذور ويجزيء عمله عن الواقع بلا كلام لقيام الدليل الكاشف عن كونه من احدى الصورتين ثبوتاً.**(٩٤)**

* * * * * * * * *

(٩٤) **وقال في العناية**: ان الصور ثلاثة:

ثالثتها: اذا لم يكن ما قطع بكونه واجباً مشتملاً على شيء من المصلحة اصلاً ولكن لا يمكن مع الاتيان به استيفاء مصلحة من الواقع اصلاً فهو مجزئ اذ لامجال لامتثال الامر الواقعي.

أقول: وان كان فرضاً بعيداً ومع ذلك قد يمثل له بما اذا قطع الزارع بامكان سقي زرعه بماء أجاج وقد فعل ولكن تبين انه غير مفيد للزرع ولايمكن تحصيل ادنى فائدة من هذا السقي، ولكن لايمكن سقيه ثانياً بالماء العذب من حيث تضرر الزرع به كما هو معلوم عند

عرف المزارعين، وهذا ايضاً لايعني سقوط الامر بل تبقى حاجة الزرع للسقي بعد زوال أثر السقي الاول فلاحظ.

الثاني: لا يذهب عليك أن الإجزاء في بعضٍ موارد الأصول والطرق والامارات – على ما عرفت تفصيله – لا يوجب التصويب المجمع على بطلانّه في تلك الموارد، فإن الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها، فإن الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل، ليس إلّا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعاًت بعناوينها الأولية، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات، وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات، وإنما المنفي فيها ليس إلّا الحكم الفعلّي البعثي، وهو منفي في غير موارد الإصابة، وأنّ لم نقل بالإجزاء، فلا فرق بين الإجزاء وعدمه، إلّا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر الظاهري وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة، وسقوط التكليف – بحصول غرضه أو لعدم إمكان تحصيله – غير التصويب المجمع على بطلانّه، وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الامارة، كيف؟ وكان الجهل بها – بخصوصيتها أو بحكمها– مأخوذاً في موضوعها، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها، كما لا يخفى.

الثاني: نسب الى الشهيد (قده) ان القول بالاجزاء لازم مساو للتصويب الباطل وعدمه لازم مساو للتخطئه، والتصويب يتصور على اقسام:

منها: خلو الواقع عن الحكم غير ما أدت اليه الامارة.

ومنها: ان يتعدد الحكم الواقعي بحسب تعدد الطرق بحيث يكون كل واحد مؤدياً الى واحد منها.

ومنها: ان يكون المجعول في كل واقعة واحداً الا انه إذا قام الطريق اضمحل الحكم المذكور وصار المجعول في حق ذي الطريق مؤداه.

ومنها: ان يكون حكم واقعي مشتركاً بين الكل وقد جعلت مؤديات الطرق احكاما ظاهرية مطلقة أو في صورة المخالفة فقط غاية الامر انه حيث لايمكن اجتماع حكمين فعليين في موضوع واحد فلا جرم يبقى الواقع انشائياً صرفاً أو فعلياً تعليقياً والفعلي الضمني هو مؤدى الامارة ولاضير بأجتماعهما كذلك، وهذا ليس من التصويب الباطل.

اذاعرفت ذلك فنقول الصحيح لا ملازمة بين الامرين، فان الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل هو الحكم الانشائي محفوظ وثابت في جميع الموارد وانما المنفي فيها ليس الا الحكم الفعلي وهو المنفي في جميع موارد خطأ الامارات والاصول سواء قلنا بالاجزاء أم لم نقل، فاذاً لا فرق بين الاجزاء وعدمه الا في سقوط الحكم الواقعي المشترك بواسطة الامر الظاهري وعدمه لا في لزوم التصويب الباطل وعدمه، وبتعبير آخر ان معنى الاجزاء ليس هو خلو الواقع من الحكم حتى الانشائي بل سقوط الحكم الواقعي عن الفعلية والتنجيز لوفاء الاصل أو الامارة بتمام مصلحته أو ببعضها مع عدم امكان تدارك الباقي ومن المعلوم ان سقوط التكليف

معناه كون التكليف ثابتاً واقعاً بينما التصويب معناه عدم ثبوت التكليف واقعاً اصلاً.

وكيف يكون القول بالاجزاء مستلزماً للتصويب مع ان الجهل بالواقعة اما بخصوصياتها كما في الشبهة الموضوعية مثل الجهل بكون هذا خمراً أو خلاً أو بحكمه كما في الشبهة الحكمية مثل الجهل بكون العصير حراماً او حلالاً، مأخوذ في موضوع الاصول شرعاً نظراً الى كون ادلتها مغياة بالعلم وفي موضوع الامارات قد اخذ عقلاً للقطع الحاصل لنا من الخارج بعدم امكان التعبد بالظن في موارد العلم واليقين اصلاً، والمعلوم ان الجهل بحكم الواقعة فرع وجود حكم واقعي لها والا فلا يصدق الجهل به ومعه فيكون نفس دليل الامارة أو الاصل دالاً على ثبوت الحكم الواقعي فكيف يكون السير عليها مستلزماً لخلو الواقع من الحكم.

تم الجزء الثاني بعون الله وفضله فله الحمد على ما أنعم وله الشكر على ما أتمم.

الفهرست

في الأوامر ٣
في مادة الأمر والكلام في جهات ٦
الجهة الأولى في معاني مادة الأمر ٦
المعنى الاصطلاحي ٩
التعليقات (١) عن صاحب العناية ١٠
(٢) توضيح ١١
(٣) ما ذكره في العناية ١١
(٤) ما قاله الراغب حول (الأمر) ١٢
(٥) زيادة لفظ الشيء في بعض نسخ الكتاب ١٢
(٦) ما قاله النائيني من رجوع مقامي الأمر الى معنى واحد ١٢
(٧) ظاهر الاشتقاقات من كلمة الأمر ١٣
(٨) تفسير التدبر ١٣
(٩) ما أورده العناية على الصيغة ١٤
الجهة الثانية اعتبار العلو في معنى الأمر ١٥
التعليقات (١٠) ما ذكره في العناية من أقوال اعتبار العلو ١٦
(١١) لا ينبغي خلط الحكم العقلي بالأمر اللغوي ١٦
(١٢) عدم كشف التوبيخ عن الأمر ١٧
الجهة الثالثة كون لفظ الأمر حقيقة الوجوب ١٨
التعليقات (١٣) ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من أجوبة أخرى ٢١
(١٤) ما أورده الاستاذ على جواب الكفاية ٢٢

(١٥) جواب الاستاذ ٢٣
(١٦) ما ذكره المشكيني رداً على الكفاية ٢٣
الجهة الرابعة اتحاد الطلب والإرادة ٢٧
استدلال الاشعري على مغايرة الطلب عن الإرادة ٢٩
استدلال الاشعري على ثبوت الكلام النفسي ٣٠
التعليقات (١٧) مقدمة ذكرها المشكيني (ره) ٣٠
(١٨) استناد التبادر الى حاق اللفظ ٣٣
(١٩) ما هو المراد من الطلب والارادة في عنوان المسألة ٣٥
(٢٠) اختلاف الطلب عن الإرادة مفهوماً ٣٦
(٢١) قد عرفت اشكاله ٣٧
(٢٢) منع كونهما مترادفين ٣٧
(٢٣) جواب السيد الاستاذ (قده) ٣٧
(٢٤) جواب المشكيني (قده) ٣٧
(٢٥) ليس من كلام المعصوم ولا ظهور له ٣٨
(٢٦) جواب الفهم ٣٩
دفع وهم ٤١
التعليقة (٢٧) لا يقال ٤٤
إشكال ودفع ٤٥
وهم ودفع ٥١
(٢٨) أحد أجوبة الاشكال دعوى مغايرة الطلب والإرادة ٥٢
الفصل الثاني في صيغة الأمر، وفيه مباحث ٥٤

المبحث الأول في معاني الصيغة ٥٦
إيقاظ ٥٨
التعليقات (٢٩) استعمال الصيغة بدواع وبنحو واحد ٥٩
(٣٠) لا يمكن ان يكون الداعي قيداً للموضوع ٦٠
(٣١) ما أورده الاستاذ على الكفاية ٦١
المبحث الثاني الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما أو المشترك ٦٢
التعليقات (٣٢) مقدمة المشكيني استعمال اللفظ في خلاف معناه ٦٤
(٣٣) ما أورده صاحب العناية ٦٥
(٣٤) توجيه ما جعله مؤيداً ٦٦
(٣٥) النظر فيما ذكره صاحب المعالم ٦٧
الجواب عن أصل التوهم للمعالم ٦٩
المبحث الثالث استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب ٧١
(٣٦) تقسيم العنوان الى قسمين ٧٥
(٣٧) وجه آخر للجواب ٧٧
(٣٨) ايراد المصنف من السيد الاستاذ ٧٧
(٣٩) المناسبة لا توجب الظهور ٧٨
(٤٠) جواب الفهم ٧٨
المبحث الرابع هل تكون الحقيقة ظاهرة في الوجوب أولا؟ ٧٩
التعليقات (٤١) كما ويرد عليه ٨١
(٤٢) جواب الفهم ٨٢
المبحث الخامس اطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً؟ أو لا ٨٣

الجهةالأولى المراد من التوصلي والتعبدي ٨٤
التعليقات (٤٣) قصد امتثال العنوان غير واجب ٨٥
(٤٤) تعريف القمي للتوصلي و التعبدي ٨٥
الجهة الثانية الاصل في المسألة ٨٧
التعليقات (٤٥) الجواب عن أخذ قصد الأمر ٩٠
(٤٦) غرابة الجواب ٩١
(٤٧) قول العناية ان تركب الاجزاء الخارجية انضمامي ٩١
أخذ قصد الامتثال شطراً ٩٥
التعليقات (٤٨) اختيارية الارادة بنفسها ٩٨
(٤٩) ما ذكره الاستاذ ان الامر بالمركب ينبسط على اجزائه ٩٨
(٥٠) ان الجواب لصاحب التقريرات على ما حكاه في العناية ١٠٠
(٥١) عدم ثبوت الامتناع ١٠٠
(٥٢) مجال للمناقشة في دعوى استقلال العقل ١٠٠
(٥٣) لا يتوهم امكان التمسك بالاطلاق لاثبات التوصلية ١٠١
الجهة الثالثة نتيجة الجهتين الاوليتين ١٠٥
التعليقات (٥٤) مقدمات ١٠٨
(٥٥) معناه الاجمال في عالم التشريع غير مقبول ١٠٩
(٥٦) ما يرد على البيان ١١٠
(٥٧) لا يجري وجوب الاحتياط في المقام ١١٠
(٥٨) جواب الأمر بالتدبر ١١١
(٥٩) جواب الفهم ١١٢

بقي شيء لم بتعرض له المصنف – اعتبار قصد العنوان ١١٣
المبحث السادس اطلاق الصيغة في بيان نوع الوجوب عينياً تعيينياً نفسياً ١١٦
(٦٠) لم يتضح في كلام الشيخ ان القيد للهيئة أو المادة؟ ١١٦
المبحث السابع ظهور الصيغة في الوجوب بالوضع أو بالاطلاق إذا وقع عقيب الحظر .. ١٢٠
(٦١) فيه اقوال ثلاثة ذكرها العناية ١٢١
(٦٢) ما ذكره المشكيني في الرد ١٢١
المبحث الثامن دلالة الصيغة على المرة والتكرار ١٢٣
التعليقات (٦٣) لا دليل على تعدد الوضع في المشتقات ١٢٦
(٦٤) مباينة المصدر للمشتقات ١٢٦
(٦٥) بيان كيفية الوضع ١٢٧
(٦٦) جواب الفهم ١٢٨
هل المراد من المرة الفرد أو الدفعة ١٣٠
(٦٧) المشخصات خارجة عن المطلوب بناء على تعلق الأمر بالطبيعة ١٣٣
(٦٨) ما قاله في العناية ١٣٣
تنبيه ١٣٧
(٦٩) فيه ما لا يخفى ١٣٧
المبحث التاسع لا دلالة للصيغة على الفور ولا على التراخي ١٣٨
(٧٠) الفرق بين القول بالطبيعة وبين القول بالتراخي ١٤١
(٧١) ما به الجواب عن الفهم ١٤٢
(٧٢) حمل الأمر في الاستباق على الندب أو مطلق الطلب غير تام ١٤٢
(٧٣) ما به الجواب عن الفهم ١٤٣

ضابطة الأوامر والنواهي الإرشادية ١٤٤
تتمة لو أعطى المكلف ولم يأت بالمأمور به بناء على دلالة الصيغة على الفورية ١٤٧
(٧٤) ما قيل في جواب التدبر ١٤٨
الفصل الثالث في الإجزاء ١٥٠
(٧٥) فيما يتعلق بـ (على وجهه) ١٥٣
(٧٦) الرابع لو اعتبر قصد الوجه شرعاً ١٥٣
ما المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة ١٥٥
(٧٧) ان نسبة الاتيان ليس أمراً متفقاً ١٥٧
(٧٨) جواب الفهم ١٥٧
ليس للإجزاء مصطلح خاص مغاير لمعناه لغة ١٥٨
(٧٩) لا وجه ىلحصر سقوط التعبد في الأمر الواقعي ١٥٩
الأمر الرابع الفرق بين المرة والتكرار ومسألة الإجزاء ١٦٠
(٨٠) عدم الاتيان هو عدم اتيانه في المرة الأولى ١٦٢
(٨١) بيان عبارة الكفاية (أو بدلالة أخرى) ١٦٢
تفصيل البحث في الاجزاء الموضع الأول في اجزاء الاتيان بالمأمور به مطلقاً ١٦٤
(٨٢) فيه نظر لإمكان تعلق الغرض بنفس الخطاب ١٦٦
(٨٣) وفيه ما لا يخفى ١٦٦
الموضع الثاني المقام الأول في الاجزاء الاضطراري عن الواقعي ١٧٠
الموضع الثاني: والكلام في مقامين: الأول في اجزاء الاضطراري عن الواقعي ١٧٠
(٨٤) ما اضافه المشكيني وهو وجهان آخران ١٧٣
(٨٥) جواب الفهم ١٧٤

أدلة الأمر الاضطراري ماذا تقتضي من المحتملات ١٧٦
(٨٦) توهم ان اصل البراءة يقتضي عدم الاعادة في الوقت ١٧٧
المقام الثاني: في اجزاء الأمر الظاهري وعدمه ١٨٠
(٨٧) الوجه في كونه ناظراً له على نحو التوسعة ١٨٣
(٨٨) ما يورد على ما ذكره من توسعة دائرة الشرط ١٨٣
المستفاد من أدلة اعتبار الامارات على نحو السببية ما هو؟ ١٨٦
(٨٩) ما يعترض عليه كما في العناية ١٨٨
(٩٠) التكليف بالواقع فعلياً قبل انكشاف الخلاف ١٨٩
(٩١) الصحيح ما قاله في العناية ١٨٩
(٩٢) جواب العناية ١٨٩
الكلام في المستوى الثاني – وجوب القضاء ١٩١
(٩٣) اعتراض المشكيني وإن الدليل يتصور على وجوه ١٩٣
إشارة ١٩٤
تذنيبان: الأول منهما ١٩٦
(٩٤) ما قاله في العناية – الصور ثلاثة ١٩٧
الثاني ما نسب الى الشهيد القول بان الاجزاء لازم مساوٍ للتصويب ١٩٩
الفهرست ٢٠٢