بتاريخ 21 ربيع الثانى 1445
الاوامر

الجلسة 21

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ للّه رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

حصاد الكلام ضمن المقام

لقد حصدنا و حصلنا من كافة المعطيات الماضية أن مسار المحقق النائينيّ العقليّ تجاه الأمر، سينجرّ به إلى ثورة فقهية و تحوّل في الاستنباط الفقهيّ، و هو مرفوض و مدحوض لدى الفقهاء، إذ إن الاتكال على حكم العقل في قاطبة الأوامر الوجوبية سوف يستتبع في باب التعارضات أن يصبح دليلُ الاستحبابيّ وارداً على دليل الوجوب دوماً فوقتئذ لا يتحقق التعارض أساساً بينهما كما مثّل به الشهيد الصدر، و هذا الاتجاه مما لا يلتزم به عملياً و فقيهاً.[1]

و النكتة التالية التي استَلهَمناها من كلمات المحقق النائينيّ هو أن نظريّته قد صيغت و تشكّلت على أساس مبنى حق الطاعة (الذي يلتزم به الشهيد الصدر أيضاً) حيث لا نستظهر معنى آخر لدى تحليل كلمات المحقق النائينيّ لأنه قد تجاهر بكل صراحة بأن وجود الأمر الشرعيّ مفترض و متيقّن لدينا و لكن نتجاهل تواجد القرينة على الاستحباب و الترخيص فعندئذ سيحكم العقل بوجوب التنفيذ و الامتثال رعايةً لحق المولوية و العبودية رغم أن الوجوب لا يزال محتملاً.

نقضٌ و نقدٌ لمبنى حق الطاعة

منذ السنوات السالفة، قد اعترضنا و رفضنا منهجة حق الطاعة من أساسه، و نشير هنا إلى استدلال الشهيد الصدر بإيجاز: إن الشهيد قد استمسك بالوجدان إثباتاً لمسلك حق الطاعة، مُعتقداً بأن الإنسان المتشرّع لو احتمل التكليف من أية طريقةٍ حتى من غير الأمر اللفظي لحَكَمَ العقلُ حتماً بلزوم إنجاز المَهام المحتمل أداءً لحق المولى تجاه العبد، ثم استشهد الشهيد بموضوع الخالقية و الرازقية دعماً لمبناه.

و لكنّا قد هاجمنا و فنّدنا هذه النظرية بشتى الاعتراضات و التفنيدات، فمنها: قلنا بأن الله سبحانه حين تأسيسه و تقنينه لحكم شرعيّ لا يُلحظ بوصفه خالقاً أو رازقاً بل يُلحظ بوصفه مشرّعاً و مقنّناً فبالتالي سوف يلغو موضوع الخالقية و الرازقية التكوينية في مسار إثبات الأحكام الشرعية الاعتبارية، و لهذا نعتقد بأن الله لم يؤسّس نهجاً جديداً في بيان الأحكام أو استنباطها فلو اتخذ منهجيةً مُستجدةً لتحتّم عليه تفسير تلك المنهجية الخاصة به، فحيث إن دأبَه في فهم الأحكام هو نفس ديدنة العقلاء في فهم المراد، فبالتالي سوف تتفعّل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والتي يُطبّقها العقلاء لدى ظروف الشك في الأحكام، ثم يُطبّقونها في فهم مقاصد الشارع أيضاً.

و من الطريف أن النقوض التي أوردها الشهيد على نظرية المحقق النائيني هي بالتحديد تعدّ من نواقض و مُبعّدات نظرية حق الطاعة إذ إنه يجب على الشهيد و المحقق أن يلتزما دوماً بالورود في باب التعارضات لأن حكم العقل مرتهن على عدم الترخيص، و الحال أن باب التعارضات مليئة بالمرخّصات المعارِضة بالواجبات، فهل يحكمانِ بعدم الوجوب؟ كلا بل قد أقرّا في الفقه بالتخصيص، و في احتمال القرينة المنفصلة يُطبّقان أصالة عدم القرينة وفقاً للمشهور، و هذا مما يُضادّ مسلك حق الطاعة.

أسلوب السيد الخمينيّ في كيفية تناول الوجوب من الأمر

إن وِجهة نظر السيد الخمينيّ تنسجم بل تئول إلى معتقد السيد البروجرديّ، و إنما يمتازان في أسلوب تبيين الطريق العقلائي للوجوب، بل إن السيد الخمينيّ يرتقي قائلاً إن الدلالة الوضعية على الوجوب أو الاستحباب غير معقولة ثبوتاً، كما سنستعرض مقولته تماماً، فتربّص.

ثم إنه يضرب نظرية المحقق النائينيّ و الشيخ عبد الكريم الحائري و يَطمِسُهما و بالتالي يُحكّم و يُشيّد رأيَه الأصوليّ في المقام، و إليک نصَ عبارته:

بعد ما عرفت أنّ الهيئة وضعت للبعث و الإغراء، يقع الكلام في أنّها هل وضعت للبعث الوجوبيّ، أو الاستحبابيّ، أو القدر المشترك بينهما، أو لهما على سبيل الاشتراك اللفظيّ؟ لا بدّ في تحقيق ذلك من مقدّمات:

الأولى: أنّه تختلف إرادة الفاعل فيما صدر منه قوّةً و ضعفاً حسبَ اختلاف أهميّة المصالح المدرَكة عنده، فالإرادة المحرّكة لعضلاته لنجاة نفسه عن الهلكة أقوى من الإرادة المحرّكة لها للقاء صديقه، و هي أقوى من المحرّكة لها للتفرّج و التفريح، فمراتب الإرادة قوّة و ضعفاً تابعة لإدراك أهميّة المصالح أو اختلاف الاشتياقات، و اختلاف حركة العضلات سرعة و قوّة تابعٌ لاختلاف الإرادات كما هو ظاهر.

فما في تقريرات بعض أعاظم العصر رحمه اللّه[2] (و كذا السيد البروجرديّ المستنكِر لمراتب الإرادة) من أنّ تحريك النّفس للعضلات في جميع الموارد على حدّ سواء كما في تقريرات بعض المحققين[3] رحمه اللّه من أنّ الإرادة التكوينية لا يتصوّر فيها الشدّة و الضعف، مخالفٌ للوجدان و البرهان:

أمّا الأوّل (تفاوت درجات الإرادة بالوجدان) فظاهر، ضرورة أقوائيّة إرادة الغريق لخلاص نفسه من إرادة الفاعل لكنس البيت و شراء الزيت.

و أمّا الثاني (اختلاف درجات الإرادة بالبرهان الإنيّ): فلأنّ اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثّرات، و اختلاف حركة العضلات المشاهَد كاشف عن اختلاف الإرادة المؤثّرة فيها، كما أنّ اختلاف الدواعي موجب لاختلاف الإرادات، فالداعي لإنجاء المحبوب من الهلكة موجب لإرادة الحتميّة القويّة، بخلاف الداعي إلى شراء اللحم، و هذا لا ينافي كون الإرادة بفعّاليّة النّفس كما هو التحقيق. و أمّا التفصيل بين الإرادة التكوينيّة و التشريعيّة، فلا يرجع إلى محصّل.

أقول: فكما استمعنا إليه، إن السيد الخميني قد خالفَ منهجية المحقّقين في عدم تدرّج الإرادة قوةً و ضعفاً كالمحقق النائينيّ و العراقي و السيد البروجرديّ،حيث إنهم يَحصِرون الإرادة بين الوجود و العدم.

(المقدمة)الثانية: أنّ الإرادة لمّا كانت من الحقائق البسيطة كالعلم و الوجود، يكون التشكيك الواقع فيها خاصّيّاً ـما به الافتراق بين مراتبها عين ما به الاشتراك ـ (فالإرادة مشكَكَة كالوجود) و لا يكون الاختلاف بينها بتمام الذات المستعمل في باب الماهيّات، أو بعضِها، أو خارجِها، ضرورة عدم التباين الذاتي بين الإرادة القويّة و الضعيفة، و لا يكون اختلافهما ببعض الذات لبساطتها، و لا بأمر خارج، حتّى تكونا في مرتبة واحدة، و الشدّةُ و الضعف لاحقان بها، فالإرادة كسائر الحقائق البسيطة يكون افتراق مراتبها كاشتراكها بتمام الذات، و تكون ذاتَ عرض عريض و مراتب شتّى.

(المقدمة)الثالثة: أنّ صدور الأمر من الآمر ـ بما أنّه فعل إراديّ له كسائر أفعاله الإراديّة ـ مسبوق بمقدّمات، من التصوّر إلى الإرادة و تحريكِ العضلات، غاية الأمر أنّ العضلات فيه (صدور الأمر) عضلات اللسان (خلافاً للسيد البروجردي حيث يعتقد بأن الأمر و التحريک الوجوبيّ هو فعل من الأفعال بحيث تُعرف الشدة و الخفة من المقارنات لا من اللسان) و تكون الإرادة فيه ـ قوّة و

ضعفاً- تابعة لإدراك أهميّة الفعل المبعوث إليه ضرورةَ أنّ الإرادة الباعثة إلى إنجاء الولد من الغرق أقوى من الباعثة إلى شراء اللحم.

ثمّ إنّه قد يظهر آثار الشدّة في المقال (في التكلم) بل في كيفية تأدية الكلام شدة، أو في الصورة (حالة وجه الشخص أو صوته) علوا و ارتفاعا، و قد يُقرن أمرَه بأداة التأكيد و الوعد و الوعيد، كما أنه قد يقرنه بالترخيص في الترك، أو بما يفهم منه الوجوب أو الاستحباب.

أقول: إن هذه المقولة تدعم مُعتقد السيد البروجرديّ في أنه لا تباين بين الوجوب و الاستحباب بتمام الذات بل باختلاف مراتبهما، إلا أن الفارق بين السيدين هو أن السيد الخمينيّ يعتقد بتشكّك و تدرّج مراتب الإرادة و عدم البساطة بحيث تتجلى الشدة أو الخفة في سنخ أداء التكلم و المقال، خلافاً للسيد البروجردي المعتقد ببساطة الإرادة و أن الفارق بين الحكمين هي نوعية المقارنات شدةً و ضعفاً.

و بالجملة: أن الأمر بما هو فعل اختياري إرادي صادر من الفاعل المختار، كسائر أفعاله (صادر) من حيث المبادئ و جهات الاختلاف (لا من نفس لفظ الأمر فإنه لا يبعث العبدَ) فقد يحرّك الفاعلُ عضلاتِ يده أو رجله لتحصيل مطلوبه مباشرة، و قد يحرك عضلات لسانه لتحصيل مطلوبه بمباشرة الغير، لا لأن الأمر الّذي مفاده البعث هو الباعث بذاته، فإنه غير معقول، بل لأدائه بمقدمات اخر- على فرض تحققها- إلى انبعاث المأمور، فإذا أمر المولى بشيء و وصل إلى العبد و تصور أمرَه، فإن وجدت في نفسه مباد اخر كالحب و المعرفة و الطمع و الخوف و أمثالها تصير هذه المبادئ داعية للفاعل، فالأمر محقِّقٌ موضوعه الطاعة، لا المحرك بالذات (بحيث يستوجب الأمر حكماً تكليفياً على ذمة العبد لكي يُنفّذ و يَمتثل لا أن يبعثه نحو العمل فإنه غير معقول ثبوتاً)[4]

تحرير مُلخّصٌ لمقالة السيد الخمينيّ في هذا الحقل

إن السيد الخمينيّ قد تحاشا و تنحّى عن مبنى المشهور المعتقد بأن مفاد وضع الأمر هي الباعثية و المرسلية على عاتق العبد نحوَ المُتطلَب، إذ إن السيد يُقرّ بأن نفس الأمر لا باعثية له عقلاً و ثبوتاً إلا بلحاظ المنشأ و المبدئ الكامن في الفعل المبعوث إليه، فالأمر بمفرده لا يُمكنه عقلاً أن يوصلنا إلى الوجوب و الاستحباب بل يُفترَض علينا بدايةً أن نُحرز درجة المصلحة و الأهمية لكي نستنتج الوجوب أو الاستحباب.

و أما عائدة الأمر الصادر من المولى أنه يُكوّن موضوع الإطاعة المولوية بحيث يعرِف العبد أن عليه إنجاز العمل و الامتثال، فلا يُمكن للأمر أن يبعثه على أساس الوجوب أو الاستحباب تحديداً.

و لكن مقولة السيد الخمينيّ تُساهم و تُلائم مُعتقد المحقق النائينيّ في أن لفظ الأمر لا يُدلّل عليهما ، و يَمتازان هذان الفاضلان في أن المحقق النائينيّ يعترف بالنسبة الإقاعية و الباعثية في الصيغة بينما السيد الخمينيّ يأبى أساسَ الباعثية للأمر عقلياً.

إكمال حوار السيد الخمينيّ

(المقدمة)الرابعة: قد ظهر مما مر أن الأمر بما هو فعل إرادي للفاعل تابع لإرادته، فهو (صدور الأمر) كاشف عنها (الإرادة) نحوَ كشفِ المعلول (الأمر) عن علته (الإرادة) فإن العقل يحكم بأن كل فعل إرادي لا يتحقق من الفاعل المختار إلا بإرادته، و بما أنه بعث نحو المبعوث إليه كاشف عن مطلوبيته، نظير كشف المعلول عن علته بوجه، فإن الداعي إلى الأمر مطلوبية فعل المأمور به، فدلالة الأمر على الإرادة المتعلقة بصدوره و (دلالة الأمر) على مطلوبية الفعل المأمور به ليست دلالة لفظية وضعية (إذ اللفظ لم يصرّح بالمطلوبية أو الوجوب بل العقل قد كشف عن المبادئ و المناشئ كشفاً إنّيّاً) بل دلالة عقلية كدلالة كل ذي مبدأ على تحقق مبادئه.[5]

إذا عرفت ما ذكر يقع البحث في أن هيئات الأوامر هل تدل على الوجوب أم لا؟ و على الأول: هل تكون الدلالة وضعية، أو بسبب الانصراف، أو لا هذا و لا ذاك، بل بمقدمات الحكمة تكون ظاهرة فيه، أولا تحتاج إليها- أيضا- فيه أو أنها كاشفة عن الإرادة الحتمية الوجوبية كشفا عقلائياً ككاشفية الأمارات العقلائية؟ و على فرض عدم وضعها للوجوب و عدم دلالتها عليه، فهل تكون حجة على الوجوب بحكم العقل و العقلاء أو لا؟ وجوه:

أما الدلالة الوضعيّة: فإن يُرد منها أنها وضعت للبعث المتقيد بالإرادة الحتمية، فهو ظاهر البطلان إن أريد التقيد بهذا المفهوم، ضرورة عدم إمكان تقيد البعث بالحمل الشائع بمفهوم أصلا، و قد عرفت أن الهيئة وضعت له، و إن أريد التقيد بواقعها فلا يمكن، لأن البعث متأخر عن الإرادة بمراتب، فلا يعقل تقيده بها، و المعلول لا يمكن أن يتقيد بعلته، فضلا عن علة علته، أو كعلة علته في التقدم، للزوم كون المتأخر متقدما أو بالعكس.

نعم، يمكن أن يقال: إن الإرادة الحتمية لما كانت منشأ للبعث بآلية الهيئة، فللبعث المنشأ بها تحصل غير تحصل البعث المنشأ بالإرادة الغير الحتمية بحسب نفس الأمر، و الواضع يمكن أن يتصور جامعا عرضيا انتزاعيا بين أفراد البعث الناشئة من الإرادة الحتمية، فيضع الهيئة بإزاء مصاديقه، فتكون هيئة الأمر مستعملة استعمالا إيجاديا، و يكون وضعها عاما و الموضوع له خاصا، و هو إيجاد البعث الخاصّ الناشئ من الإرادة الحتمية من غير تقيد بها.

و هذا التصوير و إن يدفع الاستحالة لكن التبادر و التفاهم العرفي يضاده، ضرورة أن المتفاهم من الهيئة ليس إلا البعث و الإغراء، كإشارة المشير لإغراء غيره، و كإغراء الجوارح من الطيور و غيرها، فكأن لفظ الهيئة قائم مقام تلك الإشارة و ذلك الإغراء.

و أما دعوى الانصراف إلى البعث الناشئ من الإرادة الحتمية[6]، فلا مجال لها، لأن ملاك الانصراف الحاصل من أنس الذهن بكثرة الاستعمال مفقود، و غيره ليس منشأ له، و من ذلك يعلم ما في دعوى الكشف العقلائي[7] فإن الأمر و إن كان كاشفا عن إرادة الآمر في الجملة، لكن كشفه عن الإرادة الحتمية من غير ملاك غير معقول، و ليس ملاك معقول في المقام إلا كثرة الاستعمال، بحيث صار غيره من النادر الّذي لا يعتني به العقلاء، و هو مفقود.

و أما دعوى ظهوره في الوجوب بمقدمات الحكمة، فقد قررها بعض محققي العصر- رحمه اللّه- بوجهين:

أحدهما: أن الطلب الوجوبيّ هو الطلب التام الّذي لا حد له من جهة النقص و الضعف، بخلاف الاستحبابي، فإنه مرتبة محدودة بحد النقص و الضعف، و لا ريب في أن الوجود الغير المحدود لا يفتقر في بيانه إلى أكثر مما يدل عليه، بخلاف المحدود، فإنه يفتقر إلى بيان حدوده و أصله، و عليه يلزم حمل الكلام الّذي يدل على الطلب بلا ذكر حدٍّ له على المرتبة التامة، و هو الوجوب، كما هو الشأن في كل مطلق. هذا ملخص ما ذكر في مادة الأمر[8].

و قرره في المقام بأن مقدمات الحكمة كما تجري في مفهوم الكلام لتشخيصه من حيث سعته و ضيقه، كذلك يمكن أن تجري في تشخيص الفرد الخاصّ فيما أريد بالكلام فردا مشخصا، كما لو كان لمفهوم الكلام فردان في الخارج، و كان أحدهما يستدعي مئونة في البيان أكثر من الآخر، كالإرادة الوجوبية و الندبية، فإن الأولى تفترق عن الثانية بالشدة، فيكون ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، و أما الثانية فيفترق عن الأولى بالضعف، فما به الامتياز فيها غير ما به الاشتراك، فالإرادة الندبية تحتاج إلى دالين بخلاف الوجوبية. انتهى ملخصا.

و فيه محال أنظار:

منها: أن مقدمات الحكمة في المطلق لو جرت فيما نحن فيه، فنتيجتها إثبات نفس الطلب الّذي هو القدر المشترك بين الوجوبيّ و

الاستحبابي باعترافه، فإن المادة إذا وضعت للقدر الجامع لا يمكن أن تفيد مقدمات الحكمة دلالتها على غيره مما هو خارج عن الموضوع له، و دعوى عدم الفرق بين القدر الجامع و الطلب الوجوبيّ، واضحة الفساد، ضرورة لزوم افتراق الفرد عن الجامع بخصوصية زائدة.

نعم هاهنا كلام، و هو أن نفس الطلب الجامع ليس له وجود إلا بوجود أفراده، فلا يمكن أن تنتج مقدمات الحكمة ظهور الأمر في نفس الجامع، للقطع بحصوله مع أحد الفردين، لكن هذا يهدم جريان المقدمات و لا يوجب إنتاجها ظهور الأمر في أحد القسمين مع كونه متساوي النسبة إليهما.

و منها: أن كون ما به الاشتراك في الحقائق الوجودية عين ما به الامتياز، لا يوجب عدم الاحتياج- في صرف الجامع إلى أحد القسمين- إلى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعة، ضرورة إن الأقسام تمتاز عن المقسم بقيد زائد في المفهوم و لو فرض عدم الزيادة في الوجود، فالوجود المشترك مفهوما بين مراتب الوجودات لا يمكن أن يكون معرِفا لمرتبة منها، بل لا بد في بيانها من قيد زائد و لو من باب زيادة الحد على المحدود، فنفس مفهوم الوجود لا يكون حاكيا إلا عن نفس الحقيقة الجامعة بينها، و لا بد لبيان وجود الواجب من زيادة قيد، كالتام، و المطلق، و الواجب بالذات، و نحوها، فالإرادة القوية كالضعيفة تحتاج إلى بيان زائد، و كذا نظائرها.

و منها: أن ما ذكر- من أن ما به الاشتراك في طرف الناقص غير ما به الامتياز- ليس على ما ينبغي، لأن الإرادة الضعيفة ليست مركبة من إرادة و ضعف، كالإرادة القوية التي ليست مركبة منها و من قوة، فما به الاشتراك في الحقائق البسيطة عين ما به الامتياز في جميع المراتب، قضاء لحق البساطة و كون الحقيقة ذات مراتب، فالوجود الضعيف و الإرادة الضعيفة و أمثالهما مرتبة من الحقيقة البسيطة تكون بنفس ذاتها ممتازة عن القوية ففي الوجود الخارجي تكون كلتا المرتبتين بسيطتين- ما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز- و تكون الحقيقة ذات عرض عريض، و في مقام البيان و التعريف يحتاج كلاهما إلى معرف غير نفس المفهوم المشترك. و بالجملة: أن ما ذكره من عدم احتياج الطلب التام و الإرادة التامة إلى بيان زائد عن أصل الطلب و الإرادة غير وجيه.

الوجه الثاني:[9] أن كل طالب إنما يأمر لأجل التوسل إلى إيجاد المأمور به، فلا بد أن يكون طلبه غير قاصر عن ذلك و إلا فعليه البيان، و الطلب الإلزاميّ غير قاصر عنه، دون الاستحبابي، فلا بد أن يحمل عليه الطلب.

و فيه ما لا يخفى من الوهن، فإن دعوى هذه الكلية: إن ترجع إلى أن كل آمر بصدد تحصيل المأمور به على سبيل الحتم و الإلزام، فهي مصادرة، مع كونها ممنوعة أيضا، فإن الأوامر على قسمين، و إن ترجع إلى أن كل آمر بصدد إحداث الداعي و تحصيل المأمور به في الجملة، فهي مسلمة، لكن لا تفيد، فإن بعثه أعم من الإلزاميّ و غيره، و إن ترجع إلى أن الطلب الاستحبابي يحتاج إلى البيان الزائد دون الوجوبيّ، فقد مر ما فيه، لرجوع هذا الوجه إلى الوجه الأول.

و أما ما أفاده شيخنا العلامة- أعلى اللّه مقامه- من أن الحمل على الوجوب لعله لأجل أن الإرادة المتوجهة إلى الفعل تقتضي وجوده ليس إلا، و الندب إنما يأتي من قبل الإذن في الترك منضما إلى الإرادة المذكورة، فاحتاج إلى قيد زائد[10].

ففيه أن الإرادة في الوجوب و الندب مختلفة مرتبة كما تقدم، و لا يمكن أن تكون الإرادة فيهما واحدة و يكون الاختلاف بأمر خارج، فحينئذ فللإرادة الحتمية نحو اقتضاء غيره في الغير الحتمية.

و أما ما أفاد: من عدم احتياج الحمل على الوجوب إلى مقدمات الحكمة، نظير القضية المسورة بلفظة «كل»[11]، فقياسه مع الفارق، فإن الألفاظ الدالة بالوضع على الاستغراق إذا استعملت لا محالة يكون المتكلم بها في مقام بيان حكم الأفراد المدخولة لها،

فإنها بمنزلة تكرار الأفراد، فالقضية المسورة بها متعرضة لكل فرد فرد بنحو الجمع في التعبير، فلا معنى لعدم البيان بالنسبة إليها، نعم أحوال الأفراد لا بد لها من مقدمات الحكمة.

فالحق أن الهيئات لا تدل بالدلالة الوضعيّة إلا على البعث و الإغراء من غير دلالة على الوجوب و الاستحباب، بل لا معنى للدلالة عليهما و لا لاستعمالها فيهما، فإن الوجوب و الاستحباب إن كانا بلحاظ الإرادة الحتمية و غيرها أو المصلحة الملزمة و غيرها، فهما من مبادئ الاستعمال، و لا يعقل أن تكون مستعملة فيهما، و حتمية الطاعة و عدمها منتزعتان بعد الاستعمال، فلا يعقل الاستعمال فيها.

و بعد اللتيا و التي: أن ما لا ريب فيه و لا إشكال يعتريه هو حكم العقلاء كافة بأن الأمر الصادر من المولى واجب الإطاعة و ليس للعبد الاعتذار باحتمال كونه ناشئا من المصلحة الغير الملزمة و الإرادة الغير الحتمية، و لا يكون ذلك للدلالة لفظية، أو انصراف، أو مقدمات حكمة. و الدليل عليه: أن الإغراء و البعث إذا صدر من المولى بأي دال كان، لزم عند العقلاء إطاعته، من غير فرق بين اللفظ و الإشارة مع عدم وضع لها، و لا تجري فيها مقدمات الحكمة، فنفس صدور البعث و الإغراء موضوع حكمهم بلزوم الطاعة من غير حكمهم بكشفه عن الإرادة الحتمية، لعدم الملاك فيه كما عرفت. فكون الأمر للوجوب ليس إلا لزوم إطاعته عند العقلاء حتى يرد منه ترخيص. و لعل ذلك مغزى مرام شيخنا العلامة أعلى اللّه مقامه.[12]

---

[1] و أعتقد أنه لا يستتبع الورود دوماً إذ المحقق النائينيّ سيُدافع عن نفسه بأن الجمع الدلالي بين الوجوب و الاستحباب يُحل مشكلة التعارض فلا يتم استظهار الوجوب أساساً وفقاً للمشهور و للنائينيّ معاً لأنه يحمل على الترخيص أو الأفضلية، و أما في التعارض المستقر فحيث قد تعارض الوجوب و الحرمة فلا يحرز الوجوب أيضاً بل سوف يتخيّر العقل في الدوران بين المحذورين في تكافئ المرجحات و هذا أيضاً مما لا خلاف فيه فيلتزم به الجميع أيضاً، و أما التعارض المستقر الذي يحظى أحدهما بالمرجح فلو ترجّح الوجوب لاتخذنا الوجوب وفقاً لكافة المسالك بلا خلاف، و أما لو ترجّح دليل الاستحباب فيتخذ الاستحباب بلا خلاف أيضاً، فلا يرد الإشكال على المحقق النائيني على الإطلاق و كافة الصور المتعارضة ولا يستتبع المنهجية الخاصة في الفقه. نعم سيتم الإشكال عليه في الشيهة الوجوبية في إجمال النص حيث إن الوجوب يعدّ محتملاً فوفقاً للمحقق النائيني سيتوجّب الاحتياط بينما المشهور و كذا نفس المحقق يُطبّقان البرائة فلا يلتزم بالاحتياط فيها و هذا هو النقض الرئيسيّ عليه.

[2] فوائد الأُصول 1: 135- 136

[3] بدائع الأفكار(تقريرات العراقي) 1: 213.

[4] و نلاحظ عليه بأن السيد الخميني قد أقرّ ضمن مادة الأمر بدلالة المادة على الوجوب وضعاً و تبادراً بينما في الصيغة لا يستخرج الوجوب من الصيغة بل يرى أن استفادة البعث و الوجوب منه غير معقول و الحال أنهما مشتركان في الدلالة على البعث موضوعياً و تبادرياً ، فما هو الفارق هنا و هناك! و خاصة أنه يصرّح بعد ما عرفت أنّ الهيئة وضعت للبعث و الإغراء.

[5] و نلاحظ عليه بأن الوجوب لا يُقتبس من العقل المستقل أو غير المستقل كما قاله السيد الخمينيّ و المحقق النائينيّ بل الدلالة على الوجوب قد نبع عن الدلالة الالتزامية العقلية بالمعنى الأخص لا بالمعنى الأعم الذي تصوّراه الفاضلان إذن فلفظ الأمر أو صيغته هي الدالة وضعاً و التزاماً على المطلوبية و الوجوب بلا فاصلة بين صدور اللفظ و بين لازمه الوجوبيّ، بينما الأعلام المحقق النايئني و السيدِ البروجردي و الخميني قد تصوروا الوجوب من اللفظ بالدلالة الالتزامية بالمعنى الأعم فحتاجوا إلى تضميم المقارنات أو كشف المصالح أو المبادئ من الخارج ليحكم العقل بالوجوب من اللفظ، بينما قد تبادرت أذهان المشهور الوجوب من اللفظ بالدلالة الالتزامية بالمعنى الأخص فانبثق الوجوب من الدلالة اللفظية الوضعية ثم ثبت الحكم التكليفي ثم تفعّل حكم العقل بالطاعة و التنفيذ، لا أن يحكم العقل بالوجوب منذ البداية و بلا دخالة اللفظ أساساً.

[6] نهاية الدراية 1: 126- سطر 16- 18.

[7] نهاية الدراية 1: 126- سطر 6- 8.

[8] بدائع الأفكار(تقريرات العراقي) 1: 197.

[9] بدائع الأفكار(تقريرات العراقي) 1: 197.
[10] درر الفوائد 1: 43.
[11] المصدر السابق.
[12] المنهاج ج1 ص257