منهج الأصول

الجزء السابع

القسم الأول

حالات خاصة للأمر

تقريراً لأبحاث

السيد محمد محمد صادق الصدر

(قدس سره)

تأليف وتعليق

سماحة المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى

السيد الحسني (دام ظله)

نسم تعالى

قد استقرأت في الجملة بحضر مطالب هذا البحث .
الجليل الذي تفضل به هذا السيد الجليل دام عزه فوجدته
وافيا بالمقصود مسيطرا على المطلوب . مع الأخذ
بنظر الاعتبار ما ذكره دام عزه في مقدمته . أسأل
الله حسن التوفيق له ولنا ولجميع المؤمنين

م

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة القسم الأول:-

الهي أذهلني عن إقامة شكرك تتابع طولك وأعجزني عن إحصاء ثناءك فيض فضلك وشغلني عن ذكر محامدك ترادف عوائدك وأعياني عن نشر عوارفك توالي أياديك وهذا مقام من اعترف بسبوغ النعماء وقابلها بالتقصير وشهد على نفسه بالإهمال والتضييع وأنت الرؤوف الرحيم البر الكريم، الهي آلاؤك جمة ضعف لساني عن إحصائها ونعماؤك كثيرة قصر فهمي عن إدراكها فضلاً عن استقصائها فكيف لي بتحصيل الشكر وشكري إياك يقتصر إلى شكر فكلما قلت لك الحمد وجب عليّ لذلك ان أقول لك الحمد.

وبعد:

فهذه ثمرة اقتطفها من شجرة الأصول العالية الزاهية المباركة والتي نمتاز ونفتخر بحمدها وسقيها وتفريعها دون باقي الملل والنحل وهذا الكتاب هو القسم الأول من الجزء السابع من كتاب منهج الأصول والذي استفدته بعون الله من البحوث العالية لدرس سيدنا ومولانا آية الله العظمى السيد مُحَمَّد الصدر (قدس سره) الذي سقى هذه الشجرة العلمية بمداده ودمه الشريف فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خيراً وأدام الله ظلال العلماء العاملين الربانيين ومتعنا بطول بقائهم الشريف وقد سميت هذا الكتاب (حالات خاصة للأمر) ويشمل خمسة فصول وهي:

١- أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه.

٢- الأمر بالأمر.

٣- الأمر بعد الأمر.

٤- تعلق الأوامر بالطبائع والأفراد.

٥- النسخ.

وكان المفروض ان يشمل الكتاب فصولاً أخرى منها حقيقة الواجب التخييري، حقيقة الواجب الكفائي، الواجب الموسع والمضيق، وتبعية القضاء للأداء.

لكن شاءت الإرادة والحكمة الإلهية ان ينكسر القلم المادي ويبقى المعنوي مشرعاً وتبقى أقلام مادية ومعنوية مباركة مشرعة إلى يوم الدين لتكمل المسيرة العلمية المحمدية الشريفة وكان السيد الأستاذ (قدس سره) قد طلب مني ان اجعل هذا الكتاب هو القسم الثالث من الجزء السابع لكن عند مراجعة المطبوع من الاجزاء الأخرى رأيت انه من المناسب ان اجعله القسم الأول للحفاظ على التتابع والتسلسل بين الاجزاء.

الهي وفقني لما يرضيك وجنبني معاصيك واغفر لي ولوالدي ولأهلي وللمؤمنين والمؤمنات يوم يقوم الحساب.

الهي صلِّ على مُحَمَّد خير خلقك صلاة دائمة زاكية نامية

والحمد لله رب العالمين

محمود الحسني

١٤٢٠ هـ

مقدمة وتمهيد

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خاتم رسله وأهدى سبله محمد سيد الأنبياء وأفضل من أقلته الأرض ومن عرج به إلى السماء وعلى آله المعصومين المظلومين الذين افترض الله تعالى مودتهم وولايتهم، وسلم تسليماً كثيراً .

هذا الكتاب هو احد حلقات سلسلة بحوث علم الأصول العالية وهي المحاضرات التي ألقاها سماحة سيدنا الأستاذ محمد محمد صادق الصدر .

وأذكر هنا ان هذه البحوث تتميز عن البحوث الأصولية الأخرى بنواحٍ عديدة نذكر منها :

الناحية الأولى: أنها أحيت وأيقظت من سبات عميق وطويل حوالي عشر سنين المدرسة الفكرية الأصولية المتميزة المعاصرة للسيد الصدر الأول (قدس سره) .

الناحية الثانية: أنها تتناول بالبحث أفضل وأضخم مدرستين فكرتين أصولتين في العصر الحاضر: مدرسة السيد الخوئي (قدس سره) المتميزة بالبيان والايضاح، ومدرسة السيد الصدر (قدس سره) المتميزة بالعمق والتركيز والفكر المعاصر . وهذا إنْ دلَّ على شيء فإنما يدلّ على الفكر الواسع والشمول لدى الباحث، وأيضاً يدلّ على الذهنية الواسعة

والمتمكنة للطلبة الحاضرين الذين فهموا الدرس واستوعبوا مطالبه، بينما نجد جل –إنْ لم نقل كلّ– البحوث انتهجت مسلكاً من المدرستين وتركت الآخر .

الناحية الثالثة: انها تتميز بالسمحة البهية والروح الأبوية لسماحة سيدنا الأستاذ الصدر الثاني تجاه الطلبة والنفس المتواضعة والبسيطة وهي تتقبل الاستفسارات والاسئلة والاجابة عليها بفرح دون ملل ولا كلل وهو يتقبل الأفكار الجديدة والإشكالات المطروحة .

الناحية الرابعة: تتميز بالهمّة العالية والتواصل والمثابرة على الدرس والكرم بإعطاء المعلومات المتعلقة بالبحث ومحاولة إيصالها إلى الطلبة . ومن منطلق الشعور بالمسؤولية تجاه الدين الحنيف أقول اننا في هذه المرحلة من الزمن شهدنا ضمور وانحسار العلم بسبب جملة من الاسباب أهمها اننا فقدنا ونفقد نخبة من العلماء الأعلام العاملين تغمدهم الله فسيح جنانه، فنحتاج بل يجب علينا أنْ نشدّ العزم ونشحذ الهمم من أجل الوصول إلى تهيئة أنفسنا وتهيئة الطاقات القادرة على حمل هذه الرسالة العلمية المحمدية الأصيلة، ولهذا علينا الابتعاد عن الشبهات وإخلاص النيات من أجل أنْ لا نقع بمصاديق الشرك الخفي من التعصّبات الاجتماعية والفكرية والمادية وأنْ نأخذ الفكر الصحيح المنتِج، وإنَّ

القدر المتيقَّن من ذلك هو دراسة وقراءة والاطّلاع على أفكار المدرستين الكبيرتين للسيدين الجليلين تغمدهما الله فسيح جناته، وأمّا طرح أفكار أحدهما بدون عذر شرعي أو أخلاقي فهو خيانة وجناية على العلم والفكر، وأخصّ بالكلام طلبة البحوث العالية وهم فضلاء الحوزة العلمية وأنْ يطّلعوا على أفكار المدرستين لتكامل الفكر والعلم نصرةً للدين والمذهب، ومن أبى ذلك عناداً وتعصباً فنقول "حسبنا الله مولانا وناصرنا"، لكنني أُحسن الظنّ بهم وسيقرأون وسيجدون ما هو جديد من الفكر والنكات الأصولية الجديدة التي خفيت عليهم، ومن لم يفهم ما قرأ فعليه الصمت وترك قول ما لا يعلم وما لا يفهم، ومع الاعتذار لله وله أقول إنَّه جاهل بالجهل المركب وأشكو إلى الله من وجود مثل هؤلاء في الحوزات العلمية. هدانا الله وإياكم لرؤية الحق ونصرته ورحم الله من عرف قدر نفسه.

تمهيد

أودُّ أنْ أبيّن أنّي قد اتخذت جانب الأمانة في نقل العبارات من مصادرها حيث تابعتها وذكرت المصادر لأكثرها، مع العلم أنَّ السيد الأستاذ قد ذكر قسماً منها بالمعنى وببيانه الخاص، وأيضاً سعيت إلى تنظير عناوين المطالب في البحث للخروج بفهرس يتميز بالتفصيل كي يكون هذا الفهرس خلاصة للبحث وإيضاحاً للعناوين والمطالب الرئيسية والفرعية إتماماً للفائدة وتركيزاً للفكر. ويتضمن الكتاب تعليقات من العبد المسيء تحت عنوان (الأقل) بما يتعلق بكلام السيد الصدر (قدس سره) والذي مصدره تقريرات سماحة السيد محمود الهاشمي (دام ظله) ومنه ما يتعلق بكلام السيد الخوئي (قدس سره) والذي مصدره تقريرات سماحة الشيخ الاستاذ اسحاق الفياض (دام ظله) في كتابه محاضرات في أصول الفق، علماً أنَّني قد حذفت الكثير من التعليقات مع أجوبتها والتي أجاب عنها السيد الأستاذ متفضلاً خلال الدرس وبعده وقد تم حذف قسم منها دفعاً للإطالة والملل، وأما ما ذكر من التعليقات فهي ببركة وفضل وكرم سيدنا الاستاذ (قدس سره) حيث أبى إلا أنْ اذكرها حفاظاً وصوناً للحق والجهد وتصويراً للقدرات والامكانات، كما أشار سماحته إلى هذا عندما اعتذر عن الاجابة والتعليق عليها لكثرة مسؤولياته ومشاغله

العلمية والاجتماعية، أعلى الله مقامه وتغمده الله فسيح جناته وسيبقى علماً نيراً يضيء درب العلماء والعاملين وعنواناً للشهادة والتضحية في سبيل إعلاء كلمة الله.

أشكر الله شكراً كثيراً لا ينقطع أبداً على ما أنعم عليّ وعلى والديّ وأهلي وإخواني والمؤمنين والمؤمنات من نعمه الكثيرة المتواصلة، ورزقنا جميعاً حسن العاقبة إنَّه مجيب الدعاء فعّال لما يشاء والحمد لله ربِّ العالمين.

محمود الحسني

١٧ / شهر رمضان / ١٤١٩ هـ

حالات خاصة للأمر

الفصل الأول

- أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه.

الجهة الأولى: فهم العنوان والمقصود.

الجهة الثانية: ثمرة المسألة.

الفصل الأول

أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

وهو بحث صغير ذكره المشهور في هذا الموضع من مبحث الاوامر وجوده في أي مكان من مبحث الأمر لا خير فيه. ويقع الكلام فيه من جهتين:

الجهة الاولى:

في فهم العنوان أو المقصود في المقام وقع الاشكال في العنوان لان البعض فهمه بتقدير (بلحاظ) معين وعلى هذا التقدير فهو مسلم الاستحالة بحيث لا يحتاج إلى بحث والبعض للاخر فهمه بتقدير آخر وعلى هذا التقدير يكون مسلم الامكان بحيث لا يحتاج إلى بحث.
أما الشيخ النائيني فقد استشكل في العنوان وقال انه غير صادق وغير منطبق لا في القضايا الحقيقية ولا في القضايا الخارجية.
قال في المحاضرات (•):
أما القضايا الحقيقية فلعدم دخل علم الحاكم (الآمر) بوجود الشرط وعدمه فإن الملاك في فعلية الأمر وتنجزه هو وجود الموضوع خارجاً (ثبوتاً) سواء علم به الآمر أو لم يعلم به. وعليه فلا يعقل صحة توجه هذا التكليف فعلاً إلى فاقد الشرائط أو الشرط والشرط

•) المحاضرات ج ٤ / ٣.

هنا هو جزء الموضوع فيكون فاقداً للموضوع لانه بانتفاء الجزء ينتفي الكل وبداهة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي.
أما القضايا الخارجية: فلأن جعل الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم بوجود شرائط الحكم وأما وجود هذه الشرائط في الخارج فعلاً (ثبوتاً) أو عدم وجودها فعلاً (ثبوتاً) فلا دخل له في حكم الحاكم في هذه القضايا فإذن لا معنى للبحث عن جوازه (جواز الامر).
وعدم جوازه مع علمه بانتفاء تلك الشرائط.

أقول: واضح ان عبارته فيها تسامح ولا نتيجة فيها للوصول للامكان أو الاستحالة ومن الواضح والمعلوم ان نص المحاضرات من كتابه المقرر لا من كتابة الشيخ النائيني ومعه يبقى مبنى النائيني مجهولاً. ونحن يمكن ان نفحص بوضوح حل القضايا الحقيقية والخارجية ولعلنا نستطيع ان نحمل بعض الاحتمالات والتفاصيل على انها هي مقصود النائيني [1]

---

١) مبنى النائيني معلوم وهو ما ذكره ان هذه المسألة باطلة وليس فيها معنى معقول يبحث عنه لا في القضايا الحقيقية (التي كان الحكم فيها مجهولاً للموضوع) المفروض الوجود خارجاً ومن الطبيعي ان فعلية مثل هذا الحكم مشروطة بفعلية موضوعه ووجوده خارجاً ويستحيل تخلفها عنه فعلم الآمر بوجود الموضوع أو عدم وجوده اجنبي عن فعلية الحكم بفعلية موضوعه و عدم فعليته. فإذن لا معنى للنزاع في انه هل تعقل فعلية الحكم مع علم الحاكم بانتفاء فعلية موضوعه في الخارج أم لا.
أما في القضايا الحقيقية ايضاً لا معنى معقول فيها للبحث عنه هنا لان جعل الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم بوجود شرائط الحكم.
النتيجة: ان مبنى النائيني هو لا معنى معقول للبحث في هذه المسألة وهل يجوز هو أم لا؟ فإذا كانت النتيجة أو الحكم مسلم في كل من القضايا الحقيقية أو الانشائية ولا خلاف فيه فلا داعي للبحث عن الجواز وعدمه لكن يبقى اشكالات في بيانه للمسألة حيث يحتاج إلى تفصيل.

الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية عند المشهور

كون القضايا الحقيقية كلية هو ان موضوعها كلي ومتعلقها كلي مثلاً:
المكلف الذي زالت عنه الشمس.
أما القضايا الخارجية: بأنها ذات موضوع جزئي ومتعلق جزئي مثلاً:
انت يا زيد اذهب إلى السوق واشترِ اللحم.
وغاية ما يتحصل من عبارته من الفرق واقعية الموضوع فإن الموضوع في الحقيقة واقعي ثبوتي ولا دخل لعلم الأمر به، في حين ان القضايا الخارجية فإن علم الآمر بالموضوع دخيل فيها أما وجود الموضوع أو عدمه فلا دخل له فيها أي لا دخل لمطابقة علم الآمر الواقع سواء كان على مطابق أو مشتبه (مخالف).
وقال المشهور: ان القضايا الشرعية هي دائماً حقيقية ذات موضوع كلي ومتعلق كلي إذ لا يناسب الشارع مخاطبة الافراد فرداً فرداً بحيث تكون قضايا خارجية (جزئية) ويترتب على ذلك ان الشارع يجعل جعله في القضايا الحقيقية على موضوع مفروض الوجود أما في القضايا الخارجية يجعل جعله على موضوع محرز الوجود.
ولاشك ان تسميتها القضايا قابل للمناقشة وتسميتها حقيقية ايضاً قابل للمناقشة لانه هنا في باب التشريع والالتزام توجد الاوامر الانشائية في حين ان القضايا تنصرف إلى القضايا الخبرية التي ليس فيها امر انشائي [٢]، كما ان تسميتها بالحقيقية ليس بصحيح

---

٢) القضايا في المنطق تنقسم إلى ذهنية وخارجة وحقيقية والظاهر ان المشهور يريد من الحقيقية هذا القسم من الاقسام الثلاثة وهذه القسمة بالنظر إلى وجود الموضوع.

لان هذا الاصطلاح مأخوذ من حقائق الاشياء (الماهيات) في حين ان التشريع كله خالٍ من الحقائق الماهوية ففي التشريع عناوين انتزاعية نعم هنا يقصد بها حقيقية أي كلية.

في القضايا الحقيقية تارة تتحدث عن الجعل الاصلي الكلي واخرى عن المجعول أو الحكم الجزئي الذي يقع مصداق للجعل الكلي وعلى كلا الحالين أما ان يكون المقصود هو الشرط الموجود في نفس المرتبة مثلاً في مرتبة الجعل أو الشرط في مرتبة المجعول وتارة نلحظ الشرط في مرتبة ادنى من ذلك كما لو لاحظنا في مرحلة الجعل شرط المجعول أي (الشرط في غير المرتبة التي نتحدث فيها).

أما إذا كان المقصود الشرط في نفس المرتبة إذا لاحظنا هذا الجعل (العنوان) فإنه في كل صورة مستحيلاً. وأما يكون مستحيلاً بالعقل العملي لانه لغو واللغو لا يصدر من الحكيم غير ان تصور العلم بعدم الشرط في عالم الجعل يحتاج إلى تدقيق أي يصير عنوان الباب جعل الجاعل بالجعل الاصلي الكبروي الاصلي مع علمه بانتفاء شرط ذلك الجعل الكلي فكيف نستطيع ان نتصور ان الجعل بعلم العالم بعدم امره لانه لا يخلو من احد امرين يصدق فيهما عدم تحقق الشرط اصلاً:

١ـ أما ان يعلم الآمر ان شرطه مستحيل بالعقل النظري مثلاً إذا اجتمع الضدان فتصدق بدرهم أو بالقانون الطبيعي إذا رميت حجراً لم يسقط إلى الارض فتصدق بدرهم فهو يعلم في طول التعذر عقلاً أو عادة بعدم الشرط ومعه يكون الجعل لغواً وكل افراده متعذر أما عقلاً أو عادة.

٢ـ أما ان يكون الشرط ممكناً بهذا المعنى إلا انه يعلم بعدم حصوله خارجاً من باب علم الغيب أو الحدس أو الالهام.

إذن لا يكون له مرحلة مجعول أو منجزية مثلاً:

بجعل الحج على المستطيع ويعلم انه لا تحصل استطاعة في العالم كله وعلى طول الدهر. أي ان شرطه لا يتحقق اطلاقاً مثلاً:
إذا رأيت جبلاً من ذهب فتصدق وكلها قبيحة بحكم العقل العملي [٣]
وكذلك إذا تحدثنا عن مرحلة الجعل ولاحظنا الشرط في المراتب المتأخرة كشروط فعلية أو التنجز يعني امر الآمر وهو يعلم بعدم تحقق شرط الجعل في عالم المجعول وهذا له ثلاث صور:
١- ان يعلم بعدم تحققه على مدى الزمان اطلاقاً وهو لغو ومستحيل.
٢- ان يعلم بعدم تحققه احياناً فيكون الجعل معقولاً باعتبار صورة تحققه وكل احكام الشريعة من هذا القبيل كوجوب الحج عن المستطيع بغض النظر عن كونه يعلم بتحققه.
٣- ان يكون جعل خاص في مورد بحيث يكون امتثاله واحد أو مرات محدودة وهو يعلم بعدم حصول الشرط في كل المرات أو في هذه المرة ايضاً فيكون حاله حال الصورة الاولى ويكون مستحيلاً، نعم يصح ان يكون امتحانياً مثل: إذا جاء زيد فتصدق إلا انه قابل للمناقشة ان المقصود من الشرط هنا احد امرين:
١- شرط الأمر الظاهري: إذا جاء زيد فتصدق.
٢- شرط الأمر الواقعي: في الاوامر الامتحانية.
فإذا قصدنا الثاني خرج عن الباب ومعه يمكن الأمر الامتحاني واقعاً ولا يكون من الأمر الداخل في عنوان الباب وان علمنا بانتفاء شرطه

---

٣) هنا تعليقان:
الأول: ان هذا عالم جعل بالنظر إلى عالم المجعول حيث كل الشروط التي ذكرت من عالم المجعول وليست خاصة بعالم الجعل. وانما عالم الجعل هو التصور أو التصديق أو الشوق الاكيد وكلها في نفس المولى.
الثاني: تحديد عالم الجعل بالكلي وعالم المجعول بالجزئي، علماً انه ممكن تصور الجزئية في عالم الجعل وعالم المجعول.

وينبغي ان نلتفت إلى ما قاله النائيني في القضايا الحقيقية التي لا تكون إلا في مرحلة الجعل وعليه فلا يعقل صحة توجيه هذا التكليف فعلاً إلى فاقد الشرط والموضوع فهذه اقرب إلى القضية الخارجية بل كالنص في الخارجية ولا ربط لها بالقضايا الحقيقية مضافاً إلى اننا سواء بالاستحالة أو بالامكان في اختلاف الموارد لا معنى لسد باب البحث في هذه المسألة اكيداً وإذا اردنا سد باب البحث ينبغي ضم كبرى تقول ان الفكرة من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى بحث وهذا مطعون كبرى وصغرى، أما كبرى لاننا نمنع ان شيئاً ما إذا كان واضحاً سقط عن البحثية لانه يمكن ان يكون الانسان غافل فيكون البحث للالفات. وأما صغرى ان هذا البحث ليس من الواضحات فانها مسألة نظرية يمكن ان يزاد شيء فيها وينقص شيء منها فهذا الذي يستشم في المحاضرات بانه باطل فهذا ظهر فتح الباب ونفاثه. اضافة إلى ان في عالم الجعل باب آخر وهو ما هل يصح علم الجاعل بعدم وجود الشرط في زمان الجعل بغض النظر عن تحققه في المستقبل مثلاً ان آية (ولله على الناس حج البيت....) نفرض انها نزلت ولم يوجد انسان مستطيع حقيقة ومع ذلك لا يصح التكليف بعنوان انه سيتحقق في المستقبل فهذا مسلم الصحة والامكان.

أما عالم المجعول:

فليس هناك امر متجدد: إذا زالت الشمس فهل يحصل امر متجدد أو جعل لا كلي ولا جزئي وانما الذي حصل هو حكم جزئي مترتب على امر جزئي، مثلاً كلي الصلاة حصة منها وكذلك صلِّ حصة منها. فهذا أما ان نقوله ان وجود هذا الحكم الجزئي ليس من قبيل الجعل ووجود الأمر فهذا لا يكون من امر الآمر فيكون اجنبياً في عنوان

الباب وهذا لا يعني الاستحالة لانه الاستحالة فرع الصدق وهي سالبة بانتفاء الموضوع وأما ان نتنزل ونعتبر الحكم الجزئي بمنزلة امر الآمر من جديد وهو واضح البطلان لكن لو قبلنا الموضوع الجزئي والكلي فهو منوط بوجود موضوعه ومعه فإن وجود الحكم بدون وجود الموضوع محال بالعقل النظري نعم لو اخذنا مجرد العلم عنوان بالباب ولاحظنا المولى الحقيقي كالمولى العرفي كما عليه مشهور الاصوليين امكن القول بأن الحكم الجزئي الذي يحصل عند حصول موضوعه بدون علم الآمر بتحققه بل حتى مع علمه بعدمه إذا لم يكن علمه مطابق للواقع لان تحقق العلم منوط بتحقق الموضوع لا يعلم الأمر (أو بعلم المكلف لا بعلم المولى) فممكن الآمر غافلاً فيصح امر الآمر.

قال في المحاضرات: بالنسبة إلى عالم الجعل لا شبه في انتفاء الجعل بانتفاء شرطه وذلك لان الجعل فعل اختياري عند المولى كبقية افعاله الاختيارية وكل فعل اختياري مسبوق بالافعال (المبادئ) النفسانية وهي الارادة والتصديق (وبمقدماتها التصور) والنتيجة انه لا يمكن جعل الحكم من المولى مع انتفاءشيء من تلك المبادئ والمقدمات ضرورة انه حلول لها وشروط بها ومن الطبيعي استحالة وجود المعلول بدون وجود علته ووجود المشروط بدون تحقق شرطه وهذا من الواضحات الاولية وغير قابل بل لانه يكون ذلك محل البحث والانظار.

اقول: وهذا لا يختلف بين القضايا الكلية أو الجزئية (الحقيقية أو الخارجية)، لان كل جعل من قبل الجعل الاختياري إلا انه تبقى علامة من الغرائب:

١ـ انه ليس المقصود من الشرط في عنوان الباب الشرط التكويني أي (مبادئ الاختيار) بل المقصود الشرط التشريعي الذي هو قيد

للحكم كالاستطاعة للحج وإلا (وان لم يكن الشرط التشريعي فقط بل تعم التكويني) لم يخص ذلك بأمر الآمر بل يعم كل معلول وعلته وتكون المسألة كلامية اكثر من كونها اصولية [٤].

٢- ان اخذ العلم في عنوان الباب (مع علمه بانتفاء شرطه) ولم يؤخذ في عنوان الباب واقع الأمر السبب أو الشرط وماتحدث عنه في محاضرات هو الواقع وليس العلم [٥] إذ لا معنى لان نقول يتعذر الفعل الاختياري مع علم الآمر بعدم وجود مبادئه.

ولو سلمنا انه لا يعلم بها لأنها غير موجودة لكن امكن الفاعل ايجادها بنفسه ويفعل [٦] وهذا ممكن خاصة بناءاً على ما قلناه في بحث الطلب والارادة ما سميناه بالارادة الحرة وقلت ان كثير من فقرات مبادئ الاختيار الباطنية النفسية هي بالاختيار.

٣- ان كلامه هذا يدل بالالتزام اننا إذا قصدنا من الشرط في عنوان الباب التشريعي الذي هو قيد الجعل والتكليف كان امر الآمر به ممكناً مع علمه بعدمه فإن المستحيل الشرط التكويني أي لو اراد

---

٤) بل حتى لو قصد مع الشرط التشريعي الشرط التكويني فإن قرينة قول امر الآمر تنصرف إلى الحصة من الشرط التكويني الخاصة بالمقام فقط (بأمر الآمر) ولا تنصرف إلى غيره أو تقول انه في مرتبة الجعل (مرتبة واحدة) تكون الشروط كالشروط الواقعية فلا يصدق اسم إلا هو اصلاً بدون تحقق شرطه.

٥) ان علم المولى هنا هو القطع والواقع فعندما نريد ان نبرهن على امكانية أو استحالته فإما ان نتحدث (وننظر) إلى ما يترتب على امر الآمر الذي يحكم بانتفاء الشرط أي ننظر إلى ما يترتب عليه في الخارج الواقع.

٦) أما قولك الفاعل ايجادها بنفسه فإنك ناظر إلى المكلف وهذا عالم المجعول أما الكلام هنا في عالم الجعل والارادة للمولى فهل يجوز للمولى ان يأمر زيد بالصلاة لتحقق الملاك وهو يعلم انه نفسه غير مصدق بوجود الملاك ومتأكد انه لا ملاك فيها أي لم يتصور ولم يصدق الملاك.

القول بالاستحالة لذكر الشرط التكويني وصرف الكلام إليه [٧] هذا كله بالنسبة للقضايا الحقيقية أما الخارجية فقد تعرض لها الاصوليون هنا من باب التوسع في الكلام لوضوح انها خارجية في الفقه لوضوح ان كل تعاليم الدين على نحو القضايا الحقيقية.

اللهم إلا ان يراد به الأمر بالولاية الذي ينكره المشهور والذي يمكن ان يكون جزئي والذي ينكره المشهور فالتعرض للخارجية هو من باب التوسع للكلام ولا يشرع لهم القياس للمولى الحقيقي بالمولى العرفي.

فإن المولى العرفي يحكم بالقضايا الخارجية وحيث قاسوا المولى الحقيقي على المولى العرفي فيقتضي ان يكون للمولى الحقيقي قضايا خارجية [٨] لكن بأن مثلنا (قسنا) المولى الحقيقي بالمولى العرفي لكن هذه الناحية تختلف فإن بأن باستطاعة المولى العرفي ان يدق كل الابواب واحداً واحداً ولكن لا يستطيع المولى الحقيقي أو ان الشارع ينفي هذه القدرة (الجهة) عن نفسه والمهم ان التعرض للقضايا الخارجية يكون بلا موجب من (امر الآمر ومع علمه بعدم شرطه) لوضوح ان امره في هذه الحالة يدل بالالتزام على احد امرين لا ثالث لهما مثلاً إذا قال لي قبل الزوال صلِّ الظهر وهو يعلم ان الزوال لم يحصل فأما:

١- هو غافل عن شرطه (الجهة) بتخيل وجود الشرط.

---

٧) ان كلامه لا يدل بالالتزام على ذلك لانه لم يقتصر على هذه الفقرة (الجزء) من الكلام (عالم الجعل) بل ذكر بعد ذلك عالم المجعول حيث قال (أما الكلام في الثانية في شرائط المجعول.....) وذكر موارد الاستحالة وموارد الامكان.

٨) بل ممكن تصور قضايا خارجية للمولى الشرعي كأمر الله تعالى للرسول (ﷺ) (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك.....) الآية أو (يا ايها المزمل) أو الإمام يأمر زرارة في زمن معين بعمل معين وغيرها....

٢- هو أو انه تنازل عن شرطه أي مثلاً قال اسقطت شرطي فصلِّ.
وإذا احرزنا التفاته وانه لا يغفل عن الشرط ولا يتخيل ويتصور انه الشرط موجود وهو غير موجود واقعاً أي اننا إذا احرزنا عصمته انحصر في الشرط الثاني (تنازله عن شرطه).
أما تمسكه لا شرط مع امره بدون الشرط فهو تفاوت لا يصدر عن غافل فضلاً عن المولى الحكيم ولا يشفع له القول بأن له ان يأمر برجاء وجود شرطه أو احتمال تحققه لان هذا وان كان ممكناً إلا انه خلف عنوان الباب من علمه بعدم الشرط والاحتمال خلف (منافٍ) للعلم فإن العالم لا يرى خاطئاً مادام عالماً وان لم يكن علمه مطابق للواقع، نعم لو عممنا العلم إلى الظن امكن ذلك إلا ان دخول الاحتمال معناه انتفاء العلم لا محالة، نعم لو كان الشرط اختياراً غير محدد بزمن امكن الأمر بايجاده أي امكن طلب الشرط والامر المترتب عليه مثلاً: (ادعُ زيداً عندك فاكرمه) إلا ان وجود مثل هذا الأمر لايجاد الشروط أي اوجد المعلول واوجد العلة أو اوجد المحمول واوجد الموضوع وهذا خلاف الباب حيث في عنوان امر واحد لا امران [٩].
الخطوة الأخرى لانه قد فرق بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية لان المدار في الواقعية وجود الشرط خارجاً (ثبوتاً) ولا دخل لعلم الأمر.
بخلاف القضايا الخارجية فإن المدار هو علم الآمر (اثباتاً) بغض النظر عن وجودها واقعاً في الخارج وعدم وجودها.

---

٩) بل عنوان انتفاء شرطه وهذا مطلق أي مؤقت. وفرض كلامك هو خلاف الشرط وهذا لا يصدق على انتفاء الشرط وأما الانتفاء المؤقت فلا يدخل في محل النزاع فأن كل الاوامر مشرطة بشروط يتحقق بعضها بعد فترة منها (القدرة – البلوغ – دخول الوقت..... وغيرها).

وفي الواقع ان كلا الامرين غير مقبولين على اطلاقهما وانما يؤثر عالم الاثبات في عالم الثبوت بحسب قابليته وبالاساس ان وجود الشرط في الخارج (اشرطة صحة القضايا الحقيقية والخارجية) هو وجود اشرط ثبوتاً وانما يجعل العلم في تلك الجهتين طريقاً لإثبات الحكم في عالم الخارج. وأما إذا لاحظنا العلم مستقلاً امكن القول بنوع من المدخلية له (أي العلم وعالم الاثبات.... في الحقيقة) ولما عرفنا من امكان تقدر وجود الشرط خارجاً على مدار الزمان سواء في الحقيقية والخارجية أي إذا دار امر الآمر ويعلم بتعذر تحقق شرطه إلى الابد فيكون بالشروط قبيح لانه يكون من تكليف العاجز إذا كان الآمر يعلم بتعذر تحقق الشرط أما إذا كان لا يعلم فيكون ممكناً لكن هذا خلف كونه حكيماً اذن فكل من عالم الثبوت والاثبات له نوع من التأثير في القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية وكون تعلق الشرط يرجع إلى الجعل نفسه فهذا قسمان إلا ان احدهما يؤخذ فيه عدم الجعل والآخر يؤخذ عدم فعل اختياري للمأمور (المكلف).

القسم الأول: لو لم يجعل عليك وجوب الصلاة فصلٍّ.

القسم الثاني: إذا أفطرت فكفّر.

أما القسم الأول المأخوذ فيه عدم الجعل

فقد ذهب إليه في التقريرات إلى استحالته.
قال: كما إذا قال لو لم يجعل عليك الصلاة فصلِّ فإنه سوف يستحيل فعلية المجعول بنفس هذا الجعل ينتفي موضوع المجعول ويكون مثل هذا الجعل مستهجناً عقلانياً لكونه بعثاً على تقدير لا يتحقق لانه أُخذ في موضوع الجعل عدمه وهو تهافت.
ولكن هذا غير مفروض في عنوان الباب فتقول انه يمكن في عنوان الباب التفضيل في كلتا الحالتين (الحصتين) بل يمكن اخذه كحصة من حصص العنوان في مقابل ذلك احتمال تعدد الجعل سواء أكان له نفس المتعلق أو متعلق آخر مثلاً. لو لم يجعل عليك الصلاة في يوم الاحد فصلِّ يوم الاثنين أي ان لم يجعل له امر بالصلاة قبل ذلك فيجب عليه الصلاة بهذا الأمر أو متعلقه آخر مثلاً: إذ لم يجعل عليك الصوم فصلِّ.

أما القسم الثاني المأخوذ فيه عدم فعل اختياري

وهو يشمل كل الاوامر الموجبة للارتداع وهي كل العقوبات فهذا كله موجب للارتداع أي ان الأمر بنفسه موجب لسلب متعلقه (لسلب موضوعه).
وكذلك النذورات بعضه للحث على العمل وبعضه للحث على الترك فيكون الأمر بنفسه موجب لردع المكلف عن العمل [١٠]

---

١٠) هنا عدة تعليقات:

أي يمكن ان يعلم عدم وجود الموضوع اطلاقاً لان المطلوب هو عدم وجود الموضوع اطلاقاً وفيها لا يتحول الشرط من المكروه إلى محبوب والافطار عمداً مكروه ويجب عليه العقوبة فالعقوبة تارة يأمر الفرد بها بنفسه أو يأمر بها غيره كالقاضي الشرعي فهنا الحرمة مكروهة للشارع ولذا جعل عليها عقوبة ولا يتحول المكروه إلى محبوب لان كل موضوع الحكم الشرعي ليس محبوب من حيث كونه موضوعاً فإن قيل: (إذا زالت الشمس فصلِّ) قد يتصور ذلك إذا صليت ركعتين فتصدق [11] ولكن هذا من ناحية أخرى كونه مستحباً أو واجباً (الصلاة كونها مستحبة أو واجبة).

الأول: قولك (كون تعلق الشرط يرجع إلى الجعل نفسه) فهذا مسلم ولاحتمال آخر في المقام أي لا يمكن القول (كون متعلق الشرط يرجع إلى المجعول نفسه) هذا إذا اردت من قولك هو انشاء الشرط ضمن انشاء الأمر وأما إذا اردت التعلق الفعلي والحقيقي للشرط فإن

الثاني: قولك (هذا غير مفروض عنوان الباب) مردود بل قولك (احتمال تعدد الجعل سواء أكان له نفس المتعلق أو متعلق آخر....) هو غير مفروض عنوان الباب والمقام لانه:

١- العنوان هو امر واحد وارجاع الضمير في لفظ شرطه ايضاً تدل على انه امر واحد وان اردت تعدد الجعل لا تعدد الأمر فإن كلامه (قدس سره) ايضاً فيه تعدد الجعل حيث قال (لو لم يجعل عليك صلاة الظهر (جعل اول). فصلِّ صلاة الظهر (جعل ثاني)) فيكونا شيئاً واحداً ومقاماً واحداً فلا تفضيل وذكر هذا من باب المثال ولم يرد حصته من الحصص.

٢- ولانك بقولك هذا اعطيت مثال لإمكان الشرط وعدم انتفائه بينما هو يقصد منه الاستحالة وانتفاء الشرط حيث قال (قدس سره) (ان انتفاء شرط المجعول تارة يكون ضرورياً قهرياً واخرى يكون اختيارياً) وفي الفرض الأول وفي الأول (انتفائه ضروري قهري) وذلك:

١- لامتناعه في نفسه (إذا اجتمع الضدان فصلِّ).

٢- بسبب الجعل نفسه (لو لم يجعل عليك الصلاة فصلِّ).

الشرط يكون متعلق في مرتبة المجعول لانك والسيد (قدس سره) سبق وان نفى ان يكون الامران في مرتبة واحدة حيث قال (قدس سره) (المقصود في المقام انه هل يجوز جعل الأمر وتشريعه من الآمر مع علمه بانتفاء مجعوله الذي جعله على ذلك التقدير أم لا؟).

١١) لكن هذا لا يسمى ردعاً لانه لا يجوز الردع عن الطاعة بل الردع عن المعصية فينتفي العنوان (عنوان القسم الثاني) وعلى هذا فالمناسب ان يكون الموضوع محبوباً تارة أو

الجهة الثانية:

ثمرة المسألة:

تعرض في المحاضرات (•) للثمرة المتحصلة في هذا البحث وقال بعدم وجود ثمرة له اصلاً وانما الثمرة علمية لا عملية وإذا صح ذلك فهو غير داخل في علم الأصول ولا يستند أي شيء من الفقه عليه (مع ملاحظة ان هذا وحده لا يكفي لكي يخرج من علم الاصول) بل نقول ان هذه الوحدة العرفية لوحدة الموضوع كافية للدخول في علم الأصول سواء كانت له ثمرة أم لا والمسألة الوحيدة التي ذكرت (ثمرة) وهي من الناحية الفقهية الواحدة ومن الناحية المنطقية فهي كلية هي وجوب الكفارة على من افطر في شهر رمضان عمداً ثم انكشف عدم وجوب الصوم عليه ثبوتاً مثلاً لو سافر خلال النهار بعد افطاره المتعمد أو مرضه ولم يذكر في المحاضرات الثمرة.

وتقريب الثمرة ان يقال:

مكروهاً تارة (العقوبات) أو لا محبوب ولا مكروه أو خارج عن الاختيار بالمرة (كالوقت) ومعه يتحصل ان امر الآمر مع علمه بعدم شرطه منوطة استحالته بعدة شروط:
١- ان يكون عدم الشرط مستمراً (من زمن الأمر إلى الازل) فيكون الأمر لغواً سواء في القضايا الحقيقية أو الخارجية.
٢- ان يكون الأمر امتحانياً.
٣- ان يكون الأمر للردع والا لو التزمنا في بعض الجهات أو بعض القيود يمكن ان يصبح (العنوان) عنوان الباب ممكناً.

•) محاضرات ج ٤ / ١٠.

اننا ان قلنا بالامكان في عنوان الباب أي قلنا بجواز أو امكان الأمر مع انتفاء شرطه فلازمه ان الأمر بالصوم موجود حتى مع علم الآمر بانتفاء منه شرطه خلال النهار ومادام الأمر موجوداً كان الافطار متعمداً عنده فتجب الكفارة بخلاف لو قلنا بالاستحالة فإنه بطرو الموانع المتأخرة ينكشف عدم الأمر السابق على الافطار أي لم يكن بذمته صوم فلا يكون هذا الافطار حراماً أي لا يكون عصياناً والمتحصل من عبارته في المحاضرات جوابان على ذلك:

الجواب الأول:

ان المفهوم من السياق هو ان اطلاق ادلة الكفارة هو كون الافطار خلال الصوم الشرعي وهذا حاصل لانه كان في الصباح صائماً لانه لم يعلم بطرو المانع المتأخر فتجب عليه الكفارة وهذا معناه اننا ان شككنا في ارتفاع الكفارة امكن استصحابه.

الجواب الثاني:

مقتضى الروايات هو ثبوت الملازمة بين وجوب القصر ووجوب الافطار وبين وجوب الاتمام وحرمة الافطار ولم يذكر النتيجة وحاصل النتيجة ان هذا الفرد الذي افطر متعمداً في وطنه وعليه وجب الاتمام فإن مقتضي هذه الملازمة انه من يجب عليه الصيام فإذا وجب الصيام وجبت الكفارة عليه هذا ولكن من الواضح ان كلا الوجهين لا يقومان ضد المدعى [١٢] لان من يقول باستحالة امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه له ان يناقش ويقول:

---

١٢) هذا ليس جواب ثانٍ بل هو مرحلة (الملازمة) لإثبات عنوان الافطار العمدي لكي يشمله اطلاقات روايات الكفارات (من افطر في نهار شهر رمضان.....)

١- على الجواب الأول:

اننا نسلم ان سياق الروايات هو كون الحرام هو الافطار من الصوم المشروع المقصود به القربة إلا ان الظهور يؤخذ به إذا كان مضمونه ممكناً عقلاً أما إذا كان مستحيلاً سقط امكان الاخذ بالظهور في مقام الاستحالة والمفروض هو الاستحالة ولا دخل لعلم المكلف بطرو المانع بل الذي له دخل هو علم المولى بطرو المانع وهو عالم فتستحيل على المولى الأمر من اول النهار ولا تجب الكفارة فإنها تقع بدون الأمر بالصوم وكذلك فإن الاستصحاب لا يجري أي حينما افطر وجبت عليه الكفارة فحينما سافر هل تستصحبه لان الاستصحاب متقوم بالعلم بالحدوث وهنا نعلم بعدم وجود (حدوث) الأمر اكيداً من اول النهار فلا مورد للاستصحاب [١٣].

٢- على الجواب الثاني:

اننا ان سلمنا الملازمة بين القصر والافطار من ناحية والاتمام والصيام من ناحية أخرى فإن هذا هو مقتضى القاعدة أو الاطلاق ما لم يخرج عن هذه القاعدة بدليل عقلي أو نقلي وهو استحالة الأمر مع علم الآمر باستحالة امره كما انه ينقض على اطلاق الملازمة بنقيضين في انه يجب عليه الاتمام في حال كونه معذور عن الصوم وهي حصة معتد بها في الشريعة كما يقتضي بالعكس حيث يجب عليه القصر والصوم كما في بدل الهدي فالملازمة ليست واسعة كي يؤخذ باطلاقها حتى في المقام أي في حالة الاستحالة العقلية على

---

١٣) يرد عليه نقضاً بحكم مقدمة أخرى (وهي جواز السفر في شهر رمضان) فلا يكون مصداق الكفارة حيث كل من ارتكب مفطر في شهر رمضان فإنه يسافر بعد ذلك فينكشف سقوط الأمر من الأول.

مبنى القائل بالاستحالة. نعم يمكن ان يجاب عن هذا الفرع وامثاله باجوبة أخرى:

١ـ ان المراد من عنوان الباب امر الآمر أي توجيه الأمر وليس الشمول الاطلاقي لهذه الحصة أو تلك أي ليس بخصوص هذه الحصة وقد قلنا في المجعول لا يحصل امر جديد وانما ينكشف بطرو العذر انه غير مشمول بالاطلاق من اول الأمر [١٤]. لان الاطلاق يشمل الفرد غير الشامل للموانع والعوارض.

٢ـ انه بمقتضى قياس المولى الحقيقي على المولى العرفي ان المولى لا يعلم ان الشرط سوف يحصل أو لا، فهو يبني على عدم سفره أو عدم مرضه استصحاب حالته فيكون امره كامل الحجية لعدم علمه بعدم شرطه فلا يكون شرط الاستحالة متحققاً [١٥].

٣ـ ان ما قاله في المحاضرات من كون ظاهر سياق ادلة الكفارة هو وجوبها في هذه الصورة مدفوع لان سياقها في صورة وجوب الصوم وهذا ليس منه إلا ان تضم احد امرين:

١ـ أما كون الافطار بالصدق العرفي وقد حصل (أما في علم المولى فليس له دخل) وقد وجبت عليه الكفارة.

---

١٤) يمكن ان يقال هذا تأييد للقائل بالاستحالة لا رد عليه.

١٥) قولك (يبني على عدم سفره) هذا مخالف لعنوان الباب بل عنوان الباب مبني على سفره أو مرضه لان في عنوان الباب مع علمه بانتفاء شرطه.

٢- أو ان موضوع وجوب الكفارة الافطار مع التمرد على امر المولى ولاجل التمرد وجبت الكفارة ويترتب عليه على كلا الوجهين لو افطر بالحرام وجبت الكفارة عليه كفارة الجمع بالرغم من المانع الاستقبالي [١٦].

والمسألة هنا ليست فقهية كي تبحث اكثر من ذلك [١٧]

---

١٦) هذا يحتاج إلى دليل وخاصة لو لم يسافر فهل عليه عقوبتان احدهما لانه افطر متعمداً حقيقة والاخرى للتمرد.

١٧) هنا تعليقان في ذلك:
الأول: قولك (سياقها في صورة وجوب الصوم) مدفوع لانه لم يتعرض في الروايات بوجوب الصوم بل اخذ عنوان الافطار حيث مفادها من افطر في شهر رمضان متعمداً والمكلف عند تناول الافطار (المفطر) يصدق عليه انه افطر في نهار شهر رمضان.
الثاني: ان قوله بالملازمة فقط لكي يحصل على عنوان الافطار المتعمد حيث هو في بلده قبل خروجه عن حد الترخص فإنه يتم صلاته ويازم من هذا انه يجب عليه الصيام فإذا تناول المفطر فيصدق عليه عنوان افطار متعمد فإذا صدق العنوان شملته اطلاقات روايات الكفارات (من افطر متعمداً فعليه كفارة.....) ولحين لحظة الافطار لا دخل للسفر أو المرض في المقام ولا مورد للاستحالة في هذه اللحظة ولو لم نقل بهذا الاستلزام كما قلنا سابقاً انه من افطر متعمداً في نهار شهر رمضان ثم سافر بعد ذلك فتسقط عنه الكفارة لان سفره يكشف عدم وجوب الصوم من الأول لانه يجوز في شهر رمضان لغرض الافطار أو من اجله ولا احد يقول بسقوط الكفارة في هذا المقام.

الفصل الثاني

- **الأمر بالأمر.**
- **الجهة الأولى: مرحلة الثبوت.**
- **الجهة الثانية: مرحلة الإثبات.**

الفصل الثاني

الأمر بالأمر

هنا عنوانان من تفريعات الأوامر حذفها الاخوند في الكفاية وكذلك حذفت في المحاضرات ولكن أثبتهما السيد (قدس سره) في التقريرات ولا بأس بذكرها تتمّةً للملكة، مع الاعتراف انه لا أثر لأي منهما فقهياً فلا يوجد مصداق لها في الكتاب والسنة إلا انه في الموالي العرفيين ممكن حصولها فإذا كان لانه اثر لهما فقهياً ينبغي حذفهما من علم الأصول والعنوانان هما:

١ـ الأمر بالأمر.
٢ـ الأمر بعد الأمر.

ونبدأ بالعنوان الأول وهو الأمر بالأمر:
وهنا جهتان:

الجهة الأولى: مرحلة الثبوت

مرحلة الثبوت: يمكن تصور ان يكون الأمر الثاني مجرد طريق وان المأمور الثاني يجب عليه ان يطيع الأمر الأول وان كان الامرعن طريق وسيط وهو الأمر الثاني وللعنوان حصص متعددة إلا ان الموافق للظهور ان الأمر الثاني يكون عن طريق ابلاغ الأمر

الأول للشخص الثالث المكلف. ولعل من عرض المسألة هو سيدنا الاستاذ في التقريرات:
قال: موقع البحث من دلالة الأمر بالأمر على وجوب الفعل على المأمور الثاني وعدمه وقال: ان هناك عدة احتمالات معقولة ومتصورة.

الاحتمال الأول:
ان يكون مطلوب المولى هو صدور الفعل عن المأمور الثاني وامره للمأمور الأول ليس إلا لمجرد ايصال امره إلى المأمور الثاني. فالمجهول التشريعي بالأمر الأول انما هو طلب الفعل من المأمور الثاني فيكون المدلول التصديقي هو وجود امرين.
١ـ امر بالفعل على المأمور الثاني.
٢ـ وأمر ايصال ذلك إليه على المأمور الأول.
اقول: وهذا لا يكفي لان القول بالامرين ينافي طريقية الأمر الثاني [١٨] وايضاً معناه النظر إلى الأمر الثاني استقلالاً وليس طريقياً [١٩]

---

١٨) بل يكفي مثلاً يكون امر مستقل والاخر امر طريقي منهما امران.

١٩) تعليق اول: لكن مقتضى مأمور به بالمطابقة فهو استقلالي ومقتضى كونه مقدمة فهو تبعي أو متضمني.
تعليق ثاني: من قال: انه (قدس سره) يريد الطريقية (بالمعنى الاخص الغيرية) بأنه لم يذكر في الاحتمال أي لفظ الطريقية بل الاقرب والاظهر انه يريد شيء آخر وهو الاستقلال والطريقية لا تنافي الاستقلالية فمثلاً لو نذر زيد ان يعطي لعمرو (مئة) دينار يوم السبت وفي الساعة الاولى من يوم السبت كان عمرو على وشك الغرق فهنا يجب على زيد انقاذ عمرو وهذا الانقاذ أصبح طريقاً للايفاء بالنذر لبقاء موضوع النذر أو متعلق النذر وهو عمرو ومع هذا تقول ان انقاذ عمرو استقلالياً ويمكن القول ايضاً يريد امر نفسي لكل منهما فالمأمور الأول امر نفسي (الاستقلالي) هو ايصال الأمر فقط والمأمور الثاني هو الامتثال.
اولاً: بالذات بالمطابقة والثاني: هو الامتثال بالالتزام ثانياً وبالعرض.

هنا المولى يريد كلا العملين الأمر على الثاني والفعل من الشخص الثالث وهو احد الاحتمالات ولو كان هذا هو المقصود وحسب طاعته على هذا الغرض على كلا الطرفين أو المثلثين.
لكن ينبغي النظر إلى ان الأمر الثالث حقيقة والثاني طريق دائماً اوجب الأول (الامر) على الثاني الأمر لانه بمنزلة المقدمة إلى الفعل الثالث وهنا ان وجب الامتثال على كلا الشخصين إلا ان ملاك الأمر الثاني يختلف فهذا الأمر الثاني ملاكه مقدمي [٢٠] وفي مبنى السيد (قدس سره) ملاكه استقلالي.

الاحتمال الثاني:

ان يكون المجهول في الامر بالأمر هو ايجاد ان يأمر المأمور الأول المأمور الثاني لا ايجاب الفعل على المأمور الثاني. إلا ان هذا ليس نفسياً بل امر طريقي إلى حصول الفعل من المأمور الثاني ينعقد مدلول التزامي عرفي له على طلب الفعل من المأمور الثاني [٢١].

ويجاب على هذا انه (قدس سره) قال ان مطلوب المولى هو صدور الفعل عن المأمور الثاني أي طلب الفعل عن المأمور الثاني واننا لا نقصد ان مقدمي غيري بل نقصد تبعي أي ثانياً وبالعرض. ولكن يبقى اشكال انه لو وصل الأمر الثالث عن طريق آخر غير الثاني حيث الثاني تحصر في ايصال الأمر إلى الثالث فهل يعاقب الثاني أم لا؟
فعلى مبنى السيد (قدس سره) يعاقب أما على مبنى السيد الاستاذ انه لا يعاقب لانه يقول بالطريقية المقدمية.

٢٠) القول بأنه مقدمي غيري ينافي ترتيب عقابين على الأول وعلى الثاني فلو لم يأمر المأمور الأول بالأمر فإن المأمور الثاني لا يجب عليه الامتثال لعدن تحقيق المقدمية وعلى هذا نقول ان يشكل على هذا ما هو دليلك أو انك لم تذكر إذا لم يأمر الثاني ولم يمتثل الثالث هل يعاقب الثالث أم لا؟.

٢١) هنا يرد الاشكال القائل: لو لم يأمر الثاني الثالث لكن الثالث علم بالأمر من الخارج هل يجب عليه الامتثال.

اقول: وفرق هذا الاحتمال عن الاحتمال الأول للسيد (قدس سره) والاحتمال الذي صورناه أما فرقه عن الاحتمال الأول ان النظر هناك كان استقلالياً إلى الأمر وهنا الاحتمال الثاني طريقي وأما فرقه عن احتمال الذي أسسناه ان طلب الفعل هناك في الاحتمال الأول من المأمور الثاني كان بالمطابقة وهنا في الاحتمال الثاني بالالتزام وان كان الأمر في كلتا الصورتين طريقياً ومن هنا يتضح ان معنى الطريقية اوضح في الذي ذكرناه مما طرحه وذكره في الاحتمال الثاني أي الطريقية التي طرحناها اوضح أي في عبارة (قدس سره) لوحظ الأمر استقلالياً محضاً أي لا يمكن تصور نحو من الطريقية لا مطابقة ولا التزام.

الاحتمال الثالث:

نفس الاحتمال الثاني مع افتراض ان امر المأمور الأول للمأمور الثاني له موضوعية للمولى فيكون هو المطلوب المولوي وأما صدور الفعل من المامور الثاني فلا يطلبه المولى ولا يريده لولا امر المأمور الأول وبناءاً على هذا الاحتمال لا يثبت وجوب الفعل على المأمور الثاني إلا إذا استظهر من الأمر بالأمر واعطاء مقام الامرية والولاية للمامور الأول على المأمور الثاني فيجب على المأمور الثاني حينئذ الفعل باعتباره امراً من المولى الحقيقي ابتداءاً بل باعتباره امراً من المأمور الأول المجهول له الولاية ولذلك لا يتحقق هذا الوجوب إلا بعد صدور الأمر من حقيقته.

اقول: وهذا المعنى بكلا شقيه معقول ثبوتاً إلا انه ليس نفس الاحتمال السابق بل يختلف عنه جذرياً لوضوح ان الاحتمال الثاني كان الأمر طريقياً صرف وهنا في الاحتمال الثالث استقلالي صرف

(٢٢) ولعل قول نفس الاحتمال الثاني في الجملة لكن هنا يكون الأمر الثاني واسطة فإنها غير الطريقية فإن الواسطة نحو من التوكيل.

الاحتمال الرابع:
ان يكون غرض المولى في جميع امر المأمور الأول وفعل المأمور الثاني أما (٢٣) بأن يكون هناك غرض واحد متقوم بهما ويكون امر المأمور من شرائط وجود ذلك الغرض بفعل المأمور الثاني فيكون موفقاً على امره أو (٢٤) بأن يكون امره من شرائط انصاف فعل المأمور الثاني بالفرضية فلابد من تعدد الغرض حينئذ وافتراض وجود غرض مستقل في امر المأمور الأول والا لم يكن وجه لامره وعلى كلا التقديرين فلا يجب الفعل على المأمور الثاني قبل امر المأمور الأول.

اقول لنا تعليقات:

التعليق الأول:

---

٢٢) ممكن القول انه (قدس سره) يؤيد هنا ان يكون المجهول في الأمر هو ايجاب ان يأمر المأمور الأول المأمور الثاني لا ايجاب الفعل على المأمور الثاني إلا ان هذا نفياً طريقياً إلى حصول الفعل من المأمور الثاني أي ان الأمر هنا ملحوظ استقلالياً وليس طريقياً أي ان هذا يصدر امراً فقط بغض النظر عن صدور الفعل من الثالث أم لا لكن هل يجب على الثالث ان يفعل أم لا؟.

٢٣) إذا كان الثاني ولياً وواجب الطاعة فيجب على الثالث الطاعة والفعل.

٢٤) ان الأمر الأول بنفس هذا الأمر جعل الثاني واجب الطاعة للثالث وهنا ايضاً يجب على الثالث الطاعة والفعل.

إذا دخل احتمال ان يكون المجموع هو المطلوب فلا ينحصر الاحتمال حينئذ في الشقين اللذين ذكرهما لان المجموع قد يلحظ بنحو العموم المجموعي أو الاستغراقي وعلى كلا التقديرين بالامكان ان نتصور نحو من التقييدية الزائدة فيهما وان لا نتصور هذه التقييدية فأما من ان يكون القيد هو الأمر والمقيد هو الفعل كذلك يمكن ان يكون العكس ان يكون القيد هو الفعل والمقيد هو الأمر.

التعليق الثاني:

يمكن اخذ المطلب من حيث تقسيمات أخرى مثلاً المجموع منظوراً بنحو العموم المجموعي أو بنحو الاستغراقي [٢٥] ومثلاً كون احدهما قيداً للاخر فإما ان يكون الأمر هو القيد أو المتعلق هو القيد توجد اشارة بالمحاضرات ان هذه الأمور لها طاعة هل هي طاعتها واحدة أم متعددة مقتضى القاعدة الاولية ان كل واحد منهما هو مأمور به في الجملة حينئذ لهما طاعة متعددة وعصيان متعدد لكن يبقى هنا استثناءان:

١- ان يكون احدهما قيد للاخر فيتكون من القيد والمقيد مفهوم كلي مركب واحد هذا المفهوم الواحد هو المأمور به فمثلاً الصدقة المقيدة بامر زيد امر وعمرو ممتثل [٢٦].

---

٢٥) على المجموع الاستغراقي يرجع إلى احد الاحتمالات السابقة ولا ثمرة له وعلى المجموع هو نفس هذا الاحتمال وهو نفسه تقييد احدهما بالاخر ولا يمكن تصور المتعلق هو القيد لانه لو كان لاصبح من الشرط المتأخر وهذا خارج اختيار الثاني لان الثاني يأمر ويكون هذا الاكتئال متوقفاً على فعل الثالث وهو تكليف بغير المقدور.

٢٦) يمكن القول انه يبقى هنا عصيانان أما هذا المركب فهو يخص المأمور الثالث على الاحتمال الرابع ويبقى كلام في انه امر زيد ولم يمتثل عمرو فهل يحصل ثواب لزيد.

٢- الوجه الثاني الذي يكون به طاعة واحدة فيما إذا كان الملحوظ احدهما والاخر مهملاً أي هو يريد عمرو ان يأمر مع ضم مقدمة ان لا يكون صغروياً امراً أو مولوياً من الأول والثاني على الثالث فمتعلق الأمر الالزامي هو الأمر حيث له طاعة واحدة وعصيان واحد.

الجهة الثانية: مرحلة الاثبات

قال (قدس سره) في التقريرات: والمستظهر من هذه الاحتمالات عرف انما هو احد الاولين ان لم ندعُ ظهوره في الأول منهما ولو باعتبار كون الأمر فعلاً طريقياً عادة وليس لمصلحة فيه في الخصوص مما يجعل ظهور الأمر بالأمر ابتداء في ايجاب الفعل على المأمور الثاني [٢٧] بتعبير آخر ان المستفاد من الأمر بالأمر هو الطريقية المحضة إلا انه مجمل من حيث كونه توكيلاً. والتوكيل هو تنزيل الوكيل منزلة الموكل وليس هو تنزيل الأمر الثاني منزلة الأمر الأول وقوله (قدس سره) صحيح إذا كان الأمر وجوبي. وأما إذا كان الأمر استحبابي فتكون العبارة (ظهور الأمر بالأمر ابتداء في استحباب الفعل على المأمور الثاني وأما كون الفعل الاصلي واجب أو مستحب فهو خارج عن هذا المبحث لكن ممكن القول انه في (مروا صبيانكم بالصلاة)) وهذا يدل ان المسألة لها مصداق استحبابي فقط.

---

٢٧) إذا كان ليس فيه مصلحة فعلى أي شيء يعاقب الثاني لو لم يأمر الثالث لإن قلت لان امره له دخل في صحة الفعل من الثالث قلت هذا مخالف لمبناك في الاحتمال الأول والثاني ومخالف ايضاً لما تقوله مما يجعل ظهور الأمر بالأمر ابتداء في ايجاب الفعل على المأمور الثاني.

في المحاضرات دخل في ثمرة هذه المسألة ثم ان الثمرة المترتبة على هذا النزاع هي شرعية عبادة الصبي بمجرد ما ورد في الروايات في قوله (مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع سنين) ونحو مما ورد في الروايات من امر الولي للصبي فإنه بناءاً على ما ذكرناه من ان الأمر بالأمر بشيء ظاهر عرفاً في كونه امراً بذلك الشيء تدل تلك الروايات على شرعية عبادة الصبي لعدم قصور فيها لا من حيث الدلالة كما عرفت ولا من حيث السند لغرض ان فيها روايات معتبرة.

اقول: ان هذا التقريب وان دل على شرعية عبادة الصبي إذا سلمنا كل مقدماته وبعد التسليم بالكبرى لكن عليه اشكالات وليس عبادة الصبي منوطة بهذا الدليل بل هناك ادلة أخرى اثبتت ولا حاجة للدخول في تفاصيله وأما هذا فلا يتم لامور:

١ـ لامكان الطعن سنداً لهذه الرواية.

٢ـ لامكان الطعن بالكبرى أي نقول ان الأمر ليس امراً بذلك الشيء ولو بامكان بعض القرائن على ارادة احتمالات ثبوتية أخرى فإنه لا يكون والا أي إذا كان هناك دليل على صرفه على الطريقية فلا يكون دليل لسقوط الكبرى.

٣ـ اننا ان قلنا بالشرعية لا نقول بها إلا للصبي المميز الذي يصدق عليه انه اقتنع بالاسلام وذلك يكون عادة دون الـ ٩ والـ ١٠ سنين أما السبع سنين فنستصحب عدم شرعية عبادته.

٤ـ ان المضمون جداً في فهم هذه الروايات هو الاشادة إلى العبادة التدريجية مقابل الاهمال التام لها والحكمة منه ان لا يشعر الفرد بثقل المسؤولية وصعوبتها عند بلوغه والمثال الواضح لذلك هو الانثى عندما تكون في الشارع وتبلغ سن التكليف فأمرها بارتداء الحجاب والتزامها به فيه صعوبة.

٥- ان من قرائن ذلك هو التدريب ما ورد في جانب الصوم فاذا افطر هل يكون صوماً حقيقياً فانه اشارة للعبادة التدريجية والصوم بصراحة تدريبي والا لم يجز الافطار فانما هو صورة صوم وصورة صلاة [٢٨] جعلنا الاخبار الواردة في الصوم قرينة على ان الصلاة تدريبية كما ان الصوم تدريبي هنا يرد اشكال ان قلت: فإن هذا يدل على تدريبية مطلق العبادة وهو يسقط ما دل على الشرعية أي مقيداً له.

قلت:

أ- نحتاج إلى صحة السند لروايات الصوم.

ب- اننا اشرنا إلى اختلاف الأمر والصفة فإنه من الممكن ان يكون ما دل على الصيام التدريبي هو الطفل غير المميز (٧) سنة مثلاً ما دل على الصوم أو العبادة الصحيحة هو المميز (١٠) سنة أو اكثر مثلاً باختلاف الموضوع ممكن هو الارجح.

ج- يمكن القول ان هذه الاخبار بالصلاة لا تدل على التدريبية بعنوانه التفصيلي غاية الأمر انها لا تدل على الشرعية المطلوبة في هذا الباب أي نجعل اخبار الصوم قرينة على اخبار الصلاة ويوجد في اخبار الصوم كونها تدريبية فإننا نقول ان هذه القرينة هي تؤدي إلى احتمال ان تكون اخبار الصلاة تدريبية وهذا احتمال سقط بظهوره بالشرعية.

٦- اننا ينبغي ان نلحظ النسبة بين هذه النصوص التي تدل على مشروعية العبادة للصبي ونصوص رفع القلم التي يستدل بها على

---

٢٨) ١- على فرض انه لا توجد روايات في الصوم بخصوص الصبي يمكن القول انها ضعيفة السند ايضاً لو سلمنا.

٢- انه يمكن ان يكون نفس الكلام على الصوم كما كان على الصلاة أي كما نحمل الصلاة على الاستحباب لذلك يحمل الصوم على الاستحباب وكما يجوز له قطع الصلاة يجوز له قطع الصيام والافطار فلا اشكال.

عدم مشروعية عبادة الصبي فإنه كيف يمكن اثبات التكليف بالصبي حتى المميز مع كونه مشمولاً باخبار رفع القلم المتسالم على صحتها وتأكيداً للاشكال اننا نقول ان المراد من رفع القلم بخصوص المميز فيشتد الاشكالان غير المميز قاصر عقلاً وعرفاً فالتعرض إليه يعتبر من تعريف الواضحات فلا نحتاج إلى ذلك فإن الطفل غير المميز خارج تخصصاً.

جوابه: ينبغي ان يكون واضحاً بأن رفع القلم بالالزام والواجبات والمحرمات فيتبقى التكليف بذمته على نحو الاستحباب نعم لو شمل رفع القلم المستحبات كما قد يميل البعض إليه ولعدم تخيل عدم قابلية مطلق الصبي بتكليف حتى المستحبات وكأنما منزلته منزلة الحيوان ويقع نحو من المعارضة بين الدليلين ويمكن حلها باحد طريقين:

الطريق الأول: تعيين حمل الاوامر الاستحبابية على التدريب لا على الاستحباب فضلاً عن الوجوب بأنه من المعلوم ان رفع القلم لا يشمل التدريب اكيداً.

الطريق الثاني: تخصيص لقاعدة رفع القلم في كل ما ورد من انحاء هذه الموارد لا يقال ان حديث رفع القلم غير قابل للتخصيص فأنه يقال ان ذلك (أي عدم قابلية التخصيص) فرع هذا الفهم ان الصبي لا قابلية له فإنه مع وجود هذه الجهة لا يوجد ان يكلف ببعض

ويرفع عن بعض ولذلك لا يمكن التقييد لعدم قابلية الصبي للتخصيص أي لا يكون قابل للبعض دون البعض فيكون الحديث غير قابل للتخصيص أما إذا لم نفهم ذلك حينئذ فإنه يمكن ان نقدم اطروحة أخرى فإن هذا الرفع نحو الحكم ارفاقي للصبي كما اسقطت الصلاة حال الحيض وكما اسقطت الصلاة الرباعية حال السفر حينئذ انتفى الاصل الاساسي لعدم قابلية الصبي للتخصيص.

فإذا أوّل الشرع على وجود مقيد نعلم ان من المصلحة والارفاق قيام الصبي به لا اعراضه عنه هذا ان فهمنا ان الارفاق شامل حتى لترك المستحبات فحينئذ يكون قابل للتقييد بالمستحبات أما إذا خصصنا رفع القلم في الواجبات فقط فإنه لا تعارض بين الحديث (حديث رفع القلم) واحاديث أو حديث الأمر العبادات المستحبة والظاهر هو ان الرفع هو رفع الالزام للمستحبات.

الفصل الثالث

الأمر بعد الأمر

الفصل الثالث

الأمر بعد الأمر

هل يقتضي التأكيد أو التأسيس المفروض المماثلة بين الامرين أما مماثلة بالإطلاق أو بالاشتراط؟ وهذا ما أشار إليه في التقريرات. أما في المحاضرات فقد ذكر صورة تماثلها بالاطلاق ولم يذكر التماثل بالاشتراط[٢٩] والذي يخرج عن عنوان الباب:

١ـ احدهما مطلق والاخر مقيد.
٢ـ احدهما مقيد يقيد والاخر يقيد آخر.

قال في التقريرات: ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) إلى انه يقع التعارض بين ظهور الصيغة في التأسيسية مع اطلاق المادة المقتضي لكون المتعلق للامرين واحداً فإن الطبيعة لا تتحمل إلا طلباً واحداً وقد حكم بالتأكيد نتيجته أي ليس هنا ظهور في التأكيد بل النتيجة هي التأكيد أي مثلاً عندما نشك ان الثاني هل تأسيسي أم لا فإننا نجري اصالة البراءة من كونه تأسيسي من جهة اجمال ظهور

---

٢٩) قال في المحاضرات : (مجمل الكلام في المقام فيها إذا كان الأمران مطلقين ولم يذكر سببهما أو ذكر سبب واحد) فإنه يقصد من سبب واحد هو الشرط الواحد مثل إذا نمت فتوضأ وإذا نمت فتوضأ، لكن يبقى الاشكال على عبارته (قدس سره) قال: (وأما اذ لم يكونا مطلقين بأن ذكر سببهما كقولنا (ان ظاهرت فاعتق رقبة) و (ان افطرت فاعتق رقبة)) وهكذا حيث جعل هنا ذكر السبب مقابل الاطلاق بينما جعل ذكر السبب في عبارته السابقة (قسيم) جزء من الاطلاق حيث قال إذا كان الامران مطلقين ولم يذكر سببهما أو ذكر سبب واحد.

الهيئة باعتبار اقترانها بالتكرار الصالح للقرينة على التأكيد فتكون مجملة من هذه الناحية فلا يثبت وجود امر آخر.

اقول: وهذا قابل للنقاش انه يمكن انكار ظهور المادة في الاتحاد لان الاخوند زعم على ان المادة دالة على طبيعة واحدة فإذن هي متحدة والانكار على مسلكين:

أ- تعلق الاوامر بالافراد.
ب- تعلق الاوامر بالطبائع.

أما على المختار وهو تعلق الاوامر بالافراد فواضح لوضوح التباين[٣٠] بين الفردين المتعلقين كما ان الهيئتين ظاهرتان بالاستقلالية كذلك المادتان وأما بناءاً على تعلق الاوامر بالطبائع:

١- يمكن القول ان لا يتحمل تعلق طلبين بطبيعة واحدة.
٢- لو سلمنا فإنه ستكون المادة من حيث ظهورها بالوحدة حينئذ يمكن ان تقول ان ظهور المادة في الوحدة يصبح قرينة متصلة في ظهور الهيئة في التكرار (التعدد) بنحو القرينة المتصلة فإما ان نفهم من ذلك الوحدة أو الاجمال.

---

٣٠) لكن هذا نبأ ينافي عنوان الباب حيث أصبح هنا شيئان (فردان) وعنوان الباب يدل على شيء واحد ويدل على هذا ما قال في التقريرات (ج ٢ / ص ٣٨٢) (إذا كرر الأمر بشيء بلا شرط أو مع وحدة الشرط) وما قال في المحاضرات (ج ٤ / ص ٨٠) لا اشكال في ان الأمر بالشيء في نفسه.

٣- ان هذا ايضاً قابل للمناقشة لامكان ان تكون الهيئة لظهورها بالتعدد والتأسيسية قرينةعلى المادة أو ليس احدهما قرينة على الآخر غير ان هذا جواب من يجزم بالوحدة أو التأكيد لا على من يقول بالاجمال كالاخوند.
٤- ان القرينة التي ذكرها على التأكيد والوحدة ونفي التكرار فإن هذه القرينة ساقطة حيث قال (من جهة اجمال ظهور الهيئة باعتبار اقترانها بالتكرار الصالح للقرينة على التأكيد فتكون مجملة من هذه الناحية فلا يثبت وجود امر اخر).
أي كأنه اخذ كبرى وهي ان التكرار قرينة على التأكيد [٣١].

اننا نطعن بهذه الكبرى فإن التكرار قرينة على التأسيس ولهذا نقول في بعض الصور اكيد ان التكرار في نفسه دليل على نحو التأسيس فمثلاً لو امر اليوم بالصلاة وبعد عشر اشهر امر بصلاة تقية لوضوح ان التكرار في نفسه دليل عرفي على التعدد وخاصة مع تعدد المجلس وهو داخل في عنوان الباب وهذا هو منشأ ظهور الهيئة في التأسيس.

---

٣١) يحتمل انه يريد من التكرار تكرار المادة وليس تكرار الهيئة لان تكرار الهيئة لا يصلح للقرينة على الوحدة بل يصلح للقرينة على التكرار والتعدد والتأسيس وهذا واضح بينما لو قلنا انه يقصد تكرار المادة أو الطبيعة بأن تكرارها يدل أو ظاهر على انه يريد مادة واحدة أو طبيعة واحدة وهذا يكون قرينة على ظهور الهيئة بالتعدد حيث نعلم يقيناً صدور هيئتين فيكون ظهور الهيئة بالتعدد مجملاً لوجود قرينة وحدة المادة أو نقول انه (قدس سره) يريد ان الهيئة لو كانت مقترنة بالتكرار فقط فهذا يدل على التعدد والتأسيسية لكنها أي الهيئة هنا مقترنة بالتكرار الصالح للقرينة على التأكيد وهذا التكرار صار صالحاً لذلك بسبب وحدة المتعلق وهو المادة أي المستاد من اطلاق المادة أو تقول بسبب عدم تقييده بمرة أخرى أو مرة ثانية.

نعم يأتي تقريب ما بين الاوامر المتقاربة زماناً أو المتباعدة زماناً في التقريرات طعن في الكبرى من كلام صاحب الكفاية كأنه (قدس سره) ناقش في ظهور الهيئة في التأسيسية قال (قدس سره)(•): والتحقيق ان الهيئة لا تدل إلا على الوجوب وأما التأسيسية أو التأكيدية فليس بشيء منها مدلولاً لها إذ لم توضع الهيئة لطلب لم يكشف عنه بكاشف (لاول مرة) وسيق لذلك لم يكن استعمالاً مجازياً إذا امر عبده بما كان قد امره به سابقاً لاجل التأكيد مع العلم انه لو كان وضع الهيئة مقيد بالتأسيسية لاول مرة لكان هذا الاستعمال مجازاً لانه رفع للقيد فيكون استعمالاً لجزء المعنى الموضوع له فهو مجاز، إلا اننا لا نقول بالمجازية هنا اذن فهو موضوع للاصل قبل الوجوب أو للجامع بين التأسيسية والتأكيدية.

أقول: وهذا منه غريب[٣٢] لان مدعى صاحب الكفاية هو مطلق الظهور لا الظهور الوضعي والظهور واضح انه ليس منشأه الوضع بل ربما تكون حالية أو مقالية أو سبب آخر وعليه لا يتعين أما مجازي أو حقيقي بل ممكن ان يكون سياقي وعلى هذا يمكن ان تكون الهيئة ظاهرة في التأسيسية أي يتم كلام الاخوند على الظهور السياقي[٣٣].

•) مباحث الدليل اللفظي ج ٢ / ٣٨٣.

٣٢) لكنه (قدس سره) تعرض للظهور السياقي في ص ٣٨٣ حيث قال: نعم هنالك دلالة سياقية.

٣٣) لكنه (قدس سره) قد تعرض للظهور السياقي حيث قال: نعم هناك دلالة سياقية حالية قد تقتضي التأسيسية في الكلام لو جاء المتكلم بجملة أخرى صالحة لافادة معنى جديد كما تصلح لتأكيد ا لمعنى السابق فقد يدعى حملها على افادة المعنى الجديد ليكون تأسيسياً وبهذا قد تعرض لكل الظهورات المحتملة في المقام.

والظهور التأسيسي له عدة تقريبات:

١ـ الظهور بالاستقلالية وانه امر مستقل بغض النظر عن أي شيء آخر.
٢ـ الظهور بالمولوية وانه واجب الطاعة فعلاً لو كان تأكيداً لم يكن مولوياً فالظهور بالمولوية فإنه ليس تبعاً للسابق والا لكان تأكيداً.
٣ـ ما ذكرت في التقريرات: من ظهور اللفظ بافادة معنى جديد وهو التأسيسية.
٤ـ استبعاد وجود مصلحة للتأكيد والتكرار، ان الكلام بدون مصلحة لا يصدر من الحكيم أي هذا الكلام فيه مصلحة اذن هو تأسيسي وليس تأكيدياً.

ومن الواضح ان كل هذه الخصائص من صفات الهيئة لا من صفات المادة فيكون دعوى الاخوند قد قالها وجداناً وبسذاجة وان لم يكن الظهور وضعياً الا انه[٣٤] في التقريرات رد على الوجه الذي ذكره (قدس سره) وقال[•]: ان الأمر الثاني أما ان يذكر متصلاً بالاول أو منفصلاً عنه فإن ذكر متصلاً به بحيث يمكن عطفه عليه بالواو فإن عطفه عليه بالواو كان العطف بنفسه قرينة على التأسيسية لظهوره في ان المعطوف ليس عين المعطوف عليه وإلا فنفس عدم العطف من وسائل التأكيد عرفاً فيكون ظاهراً فيه وأما ان ذكر منفصلاً فلا

---

٣٤) الاقل: هذا الكلام للسيد (قدس سره) يدل على انه يتحدث في الظهور السياقي لان الكلام عن الظهور الوضعي قد انتهى وتم.

•) مباحث الدليل اللفظي ج ٢ / ٣٨٤.

ظهور حالي فيه لا في التأسيس ولا في التأكيد إذ الحالة السياقية[٣٥] تقتضي التأسيسية بلحاظ شخص ذلك الخطاب وأما تكرار الطلب شخص خطاب آخر فليس ذلك منافياً مع التأسيسية بلحاظ شخص الخطاب الثاني [٣٦].

أقول:

وهذا قابل للمناقشة من وجوه:

١- ان الأمر لا يدور بين حالتين هما الاتصال والانفصال بالنحو الذي ذكره (قدس سره) بل هناك حالة ثالثة هي الانفصال القريب أو الانفصال في مجلس واحد أي يكون الانفصال قسمين: انفصال في مجلس واحد أو انفصال في مجلسين [٣٧].

٢- ان ما ذكره في صورة الاتصال الكامل وان كان صحيحاً إلا انه لا ينافي الظهور في التأسيسية اصلاً فإن حصل العطف مثلاً قال (صلِّ) و (صلِّ) اكد هذا الظهور بالتأسيسية أي كأنما يتحول إلى نص بالتأسيسية، وان لم يحصل العطف فقد حصل المانع عن تأثير الظهور بالتأسيسية أي عدم العطف قرينة على التأكيد، فالقرائن

---

٣٥) وهذا دليل آخر انه تحدث عن السياقية والظهور السياقي.

٣٦) ١- لماذا لم يقل (قدس سره) نفس هذا الكلام في المتصل وبدون ذكر العاطف.
٢- يحتمل ان الاصح يكون قوله إذا إلى له السياقية تقتضي التأسيسية بلحاظ شخص هذا الكتاب وليس على التأسيس على قوله.

٣٧) لكن هذا القسم ممكن ان يكون قصده في الاتصال حيث قال: إذا عطف بعاطف واذ لم يعطف فهذا هو المقصود.

على كلا التقديرين وان كانت موجودة إلا انها لا تنافي الظهور في التأسيسية [٣٨].
٣ـ ما ذكره من ان الأمر الثاني ان ذكر منفصلاً فلا ظهور حالي فيه لا في التأسيس ولا في التأكيد قوله هذا غير صحيح بل هو ظاهر بالتأسيس والمفروض عدم المانع عنه (حيث المانع هو العطف). لان المانع انما يتصور وجوده في الامرين المتتابعين والحال ليس كذلك [٣٩].

٤ـ ما قاله من ان تكرار الطلب بشخص خطاب آخر ليس منافياً مع التأسيسية غريب ثبوتاً واثباتاً [٤٠].
أما ثبوتاً: فالتنافي والتنافر بين التكرار والتأسيس، وأما اثباتاً: فلأن الظهورين متنافيان مع العلم اننا عرفنا ان الظهور الفعلي قائم على التأسيسية، حينئذ يقع سؤال هل هناك قرينة على التأكيد؟

وجوابه: انما يمكن ان يكون قرينة عليه احد امرين:
أما متصلة وأما منفصلة.

---

٣٨) الاقل: انه قال (نعم هناك دلالة سياقية على التأسيس أو افادة معنى جديد وهو التأسيسية) لكن هذا نفس الذي يقوله (قدس سره) حيث انه لا يقول بأن عدم العطف هو قرينة على التأسيسية بل يريد القول ان عدم العطف هو عدم القرينة على التأكيد لان قرينة التأكيد هو العطف فيكون الظهور بالتأسيسية.

٣٩) الاقل: ممكن القول نعم المانع هو وحدة المتعلق أي (اطلاق المادة).
٤٠) الاقل: ان كلامه هذا متفرع عن كون الأمر الثاني منفصلاً فلا تحتاج للتفصيا الذي ذكرته وايضاً فهو ليس غريب حيث تكرار نفس الطلب مثلاً (صلِّ) ويريد به صلاة أخرى غير الصلاة التي ارادها بالامس مثلاً عندما قال صلِّ فهذا يدل على التأسيسية وهو واضح.

أما المتصلة: من ظهور المادة في الاتحاد فظاهرها بانها عين مادة الأمر الأول فقد رددنا هذا الوجه بامكان التعدد.

ان قلت: ان هذا يعني تقييد كل منهما لباً بقيد غير الآخر والاصل عدمه أي الاصل العملي واللفظي عدمه، ومعه هذا مطلق حقيقة والاخر مطلق حقيقة ومعه يعود إلى الوحدة ولا يتعلق امران بطبيعة واحدة فيتم كلام الاخوند.

قلت: المفروض اننا نتحدث عن امرين منفصلين، حينئذ نقول نعم بالامكان ان يكون احدهما مقيداً لباً بقيد بالقرينة الحالية الحالية بزمانه مثلاً صلِّ الان والثاني مقيد بيوم الاثنين وهذا يكفي في رفع المانع عن ظهور الهيئة في التعدد والاستقلالية.

أما المنفصلة: المحتملة على التأكيد (التكرار) وهي حالية، إلا ان الأمر قد يكون مشتبهاً فيما إذا كانا منفصلين في مجلس واحد إلا ان الوجدان العرفي بحسب القرائن الحالية ظهور التأكيد وخاصة إذا صدر الثاني قبل امتثال الأول بل هذا هو المفروض فإنه في المجلس الواحد يكون فهم عرضي على التأكيد.

وأما مع الانفصال فالظهور في الاستقلال والتأسيس يكون محكماً ما لم تكن قرينة على خلافه بالظهور على التأسيس.

الفصل الرابع

- تعلق الأوامر بالطبائع أو بالافراد.
  - الأطروحة الأولى.
  - الأطروحة الثانية.
  - الأطروحة الثالثة.
  - الأطروحة الرابعة.
  - الأطروحة الخامسة.
- الإشكالات على القول بتعلق الأوامر بالطبائع.
- ثمرة البحث.

الفصل الرابع

تعلق الاوامر بالطبائع أو بالافراد

هناك اشكال عام على عنوان الباب اخذه المشهور بنظر الاعتبار يتبع ان مثل هذا المفهوم والفهم في عنوان الباب يكون لا معنى له اصلاً لان كلا شقي الاحتمال باطلة فيبطل الترتيب بينهما أي كأن الاوامر لا تتعلق لا بالطبائع ولا بالافراد وهذا يعني انسداد عنوان الباب.

أما عدم تعلقه بالافراد لان المراد بالفرد هو الوجود الجزئي الخارجي ولا يمكن تعلق الاوامر به لامرين:

١- لانه تحصيل الحاصل وهو محال.

٢- ما ذكره في المحاضرات: ان الاتيان بالفرد مسقط للامر فلا يكون متعلقاً بالأمر.

أما عدم تعلقه بالطبائع فلاكثر من تقريب:

١- ان الطبائع انما هي صور ذهنية والمطلوب ليست هي بل الوجود الخارجي.

٢- ان الطبائع هي الماهية بما هي هي وهذا نضم له ان الطبيعة بما هي هي إلا هي فلا يمكن ضم اليها شيء حتى الأمر.

٣- ان الطبائع بما هي هي ونضم اليها بما هي هي لا موجودة ولا معدومة وهو ينافي معنى الايجاد بالامتثال فلا تكون متعلقة للامر بهذه الصفة كأنما إلى هنا نسلم ان هذا الاشكال وارد بكلا شقيه إلا انه ينسخ ان هذا النحو من الفهم غير صحيح فهنا نحتاج إلى فهم جديد للعنوان، مع العلم ان الاصوليين القدماء ذكروه فلو كانوا يعنون هذه الحالات السابقة لم يكن للعنوان معنى ولذلك نقول انهم

يريدون معنى آخر ولهذا تصدى عدد من المتأخرين لاجل طرح اطروحات من اجل فهم العنوان أي ماذا يقصد من هذا العنوان وما قيل أو يمكن ان يقال لهذا العدد عدد من الاطروحات وهو موجود في التقريرات وهذا متقدم خطوة على ما موجود في المحاضرات.

فهنا عدة اطروحات:

الاطروحة الاولى:

في التقريرات (•): ان النزاع المذكور انما هو في تحديد ان الواجبات الشرعية التي يجب فرد منها على سبيل البدل وبنحو التخيير هل يكون التخيير فيها عقلياً أو شرعياً فعلى القول بتعلق الأحكام بالطبائع يكون التخيير عقلياً اذ لا يكون كل فرد من الافراد مأموراً به بعنوانه بل هناك حكم واحد متعلق بالطبيعة التي تكون نسبتها إلى الافراد على حد واحد والترديد فيما بينها عقلي، وهذا هو المراد بالتخيير العقلي في المقام وعلى القول بتعلقها بالافراد تكون هناك احكام عديدة بعدد الافراد ولكن على سبيل البدل وهذا هو التخيير الشرعي في المقام اذن فالقائل بتعلق الأحكام بالافراد يقصد بذلك نفي التخيير العقلي في باب الأحكام.

اقول: وهذا ما يمكن جوابه على عدة مستويات:

•) الدليل اللفظي ج ٢ / ٤٠١.

١ـ ان هذا لو سلمنا فهو ناتج عن البحث وليس عنه غاية الأمر تدعى ان احدهما ملازم للاخر أي ليس هو تفسير لعنوان الباب بل هو لازمه [٤١].

٢ـ انه يمكن ان يقال ان التخيير الشرعي المعروف يكون بين افراد متباينة أي متباينة ماهية ومتباينة وجوداً كخصال الكفارة بخلافه في مورد الكلام فإن تخيير بين افراد متماثلة [٤٢] وهي متماثلة بالماهية وان اختلفت بالوجود وعليه لا يكون هذا تخييراً شرعياً.

ان قلت: فإننا يمكن ان نوسع معنى التخيير الشرعي إلى هذا المورد لأننا نفهم ان الأمر متعلق بأمور متباينة لا يمكن الجمع بينهما وهو صادق في المقام على افراد الصلاة.

قلنا: انه لو اقتصرنا على هذا المقدار كانت القاعدة منطبقة على ما ورد للتخيير العقلي ايضاً لوضوح ان افراد الطبيعة الواحدة متباينة في الوجود وهذا غير محتمل.

وبتعبير آخر ان هذا النحو من التخيير يخلو من كلا الملاكين، ملاك التخيير العقلي لان المأمورية ليس هو الجامع مع المنطق بينهما ويخلو من التخيير الشرعي لأنها ليست متباينة ماهية فإذا اردنا ان

---

٤١) الاقل: تفسير عنوان الباب المطابقي رفضناه جميعاً لأننا قلنا انه يخرج المسألة من علم الأصول ويكون طرحها غير صحيح لانه لا معنى ولا ثمرة له لذلك التجأ الاصوليون إلى طرح عناوين أخرى أي تفسير آخر ولو باللازم.

٤٢) الاقل: التباين بالافراد ليس هو علاقة بالتخيير العقلي أو الشرعي والتفريق بينهما بل الدليل الشرعي هو الذي يحدد ذلك مثلاً الساعة الاولى من وقت التخيير الشرعي لان العقل قاصر عن معرفة ان افراد الساعة الاولى هي متصفة بالافضلية مع العلم هنا ان الافراد متماثلة وليس متباينة أو مثلاً في الكفارة (٦٠) يوم صيام فإذا عجز (١٩) يوماً فإذا عجز (٣) مثلاً لو قلنا به فهذا تخيير شرعي بالرغم من تماثل الافراد.

يلحقه باحدهما بأننا نقترح الحاقه بالتخيير العقلي لان افراده متماثلة ماهية [٤٣].

٣ـ ما سنقوله فيما بعد من كون التخيير على كلا التقديرين عقلياً كل ما في الأمر ان تصوير التخيير العقلي على تقدير البناء على تعلق الاوامر بالافراد على عدة (مستويات) اطروحات تصلح كل منها جواب على هذا الاشكال بما فيها اطروحتنا الاتية وهي تصلح للجواب ولعله لهذا ونحوه اشار النائيني من انه لا محذور في التخيير العقلي يعني حتى على القول بتعلقها بالافراد.

٤ـ ما ذكره في التقريرات من انه ليس المقصود تعلقه بالفرد المفروغ منه أي المتحصل حقيقة فهذا لا يحتمل اذن لابد من تغيير الفلسفة بمقدار ما إذا لابد ان يتعلق بالمفهوم بما هو ومعه يكون المتعلق مفهوماً كلياً مهما طبق وخصص وقيد بقيود كثيرة مختلفة اذ يبقى مع ذلك كلياً ما لم يفرغ عن وجوده الذي يكون به التخصص الحقيقي [٤٤] نعم لو فرض اخبار المسلك القائل بعروض الوجود على الماهية الشخصية الذي يعني تعقل التشخص في الماهية بغير الوجود امكن تعلق الحكم بالفرد المعني الماهية الشخصية دون ان يلزم تحصيل الحاصل ولا يكون تخييراً عقلياً حينئذ إلا ان هذا المسلك غير مقبول في نفسه على ما حقق في محله.

أي التشخص الفردي موجود في المرتبة السابقة على الوجود فإذا كان هذا غير معقول اذن تعلق الاوامر بالافراد يكون تحصيل حاصل فيتعين تعلقها بالطبائع.

---

٤٣) الاقل: قلنا ان هذا تابع للدليل الشرعي والامر الشرعي.

٤٤) الاقل: هنا لا يمكن انكار التخيير العقلي بين الافراد العرضة في الصلاة مثلاً لكن يمكن القول ان الافراد الطولية هي المقصودة بالتخيير الشرعي حتى لو كانت هذه الافراد الطولية عبارة عن حصص كلية أي كل فرد حصة كلية لكن بينها تخيير شرعي على القول بالافراد.

أقول:

لنا على ذلك عدة تعليقات:

١- ان في كلامه اعتراف ضمني في تعلق الاوامر في الافراد وهذا يكفي في الدفاع عن المبنى القائل تعلقها بالافراد [٤٥].

٢- ان المعنى الذي نفاه (وهو تشخيص الفرد بغض النظر عن الوجود الخارجي) يمكن الذهاب إلى صحة بناء على وجود عالم الواقع والذي كان هو (قدس سره) اول من اشار إليه واسس اركانه فإذا التفتنا إلى عالم الواقع فبالامكان تصور اطروحتين:

(١) ان عالم الواقع يحتوي على الكليات دون الجزئيات فاذا قلنا بذلك تم كلام السيد لان ما هو تشخص في عالم الواقع هو الكليات أما الافراد فوجودها خارجي أي لا وجود لها في عالم الواقع [٤٦].

---

٤٥) الاقل: لكن كلامه هذا على نحو الفرض والاحتمال وهو معتمد على ان الماهية تشخص غير الوجود والماهية أو لا والوجود عرض لكن هذا المبنى مرفوض فيكون كلامه (قدس سره) دفاعاً عن المبنى لو كان صاحب المبنى يقول بأن الماهية تشخص غير الموجود فهل تقولون بأن للماهية تشخص غير الوجود أو ان تشخصها بوجودها؟

٤٦) الاقل: ممكن القول انه يريد ان عالم الواقع اعم مطلقاً من عالم الخارج ويدل على هذا:

١- قال (قدس سره): اننا لا نتعقل ان يكون العروض في عالم والاتصاف في عالم آخر في الرد على القول ان الاتصاف بالاعراض بالخارج وذلك في الالتزامات والامتناع والامكان والعرض في الذهن الاعتبار (فيقول بل في عالم الواقع).

٢- وقال (قدس سره): وقد قسمناه فيما سبق الأمور الخارجية إلى قسمين:

(١) ما يكون خارجياً بوجوده كما في الموجودات الخارجية.

(٢) ما يكون خارجياً بذاته وهي الالتزامات والامكان والاستحالة.

٣- وقال (قدس سره): وهذه احد المسالك في ابطال من يدعي اتصاف الواقع الخارجي بالمادة وظواهرها إذ من الضروري رياضياً ومنطقياً ان قضية مساوي المساوي ثابتة وحقة سواء وجدت مادة وظاهرة مادية أم لا.

(٢) انه لا دليل عندنا على ان عالم الواقع ليس فيه افراد بل فيه افراد فاذا كان الكلي ليس له افراد في عالم الخارجي فليس موجود في عالم الواقع بينما شريك الباري كلي وليس له افراد.
فالنتيجة ان الفرد موجود في عالم الواقع أي ان التشخص موجود واقعي في المرتبة السابقة على الوجود وحينئذ يفاض عليه الوجود أما سلسلة العلل إلى الباري تعالى أو العلة التامة. ويؤيد ذلك ان الوجود الخارجي يفاض على شيء واقعي لكي يحصل في الخارج فاذا كان الواقع ليس فيه افراد فانه لا يفاض عن عالم الواقع لانه إذا قلنا يفاض على الكلي فانه لا يوجد في الخارج كلي وان قلنا يفاض على الجزئي فانه لا يوجد في الواقع جزئي.
٣- ان يقول: انه بناءاً على ذلك المبنى لا يكون التخيير عقلياً ولابد ان يكون مقصوده كون التمييز شرعياً لغرض انحصار الامرين التخييرين فاذا انتفى التخيير العقلي اذن ثبت الشرعي وقد قلنا فيما سبق الطعن كبروياً وصغروياً.

أما كبروياً: لا انحصار بين التخييرين بل نقول يوجود اكثر من قسمين، لان هذا النحو من التخيير يختلف عنها أما الشرعي فليس هو من افراد الشرعي لان الشرعي مثل الكفارات وافرادها تتباين وجوداً وماهية بينما في المقام تباين وجوداً لا ماهية.

أما الصغرى: فلما قلناه من انه هنا يختلف عنهما معاً فالقول انه قسم ثالث اصوب.

٤- وقال (قدس سره): (اذن فلا محيص من الالتزام بأن هذه الاعراض والمعاني امور من لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود) فإنه (قدس سره) لم مباين بل قال اوسع أي اعم.

الاطروحة الثانية (•):

ما افاده الميرزا النائيني (قدس سره) من ان البحث عن تعلق الأحكام بالطبائع أو الافراد مربوط بالمسألة الفلسفية في تشخيص معروض الوجود والايجاد الخارجي وانه هل يعرض على الماهية الشخصية ذات الماهية والطبيعة ويكون الشخص بالوجود نفسه.

معنى اول:

أي يعرض على الماهية الشخصية: يلزم ان يكون الحكم متعلقاً بالفرد لا بالطبيعة لان الارادة التكوينية دائماً سوف تعلق بايجاد الماهية الشخصية فلابد للارادة التشريعية ان يتعلق بها ايضاً لأنها انما تتعلق بما يتعلق به لايجاد الارادة التكوينية وتكون على وزانها وعلى الثاني أي إذا قيل بعروض الوجود على ذات الماهية كانت الارادة التكوينية متعلقة بها لا محالة ومعه لا مانعة من تعلق الارادة التشريعية والحكم بالطبيعة.

السيد الاستاذ / في هذه نقطة قوة ونقطة ضعف.

١- نقطة القوة: هو تساوي [٤٧] **الارادة التشريعية المولوية مع الارادة التكوينية الفردية فإن الارادة التشريعية انما تكون المحركة للامتثال أي للحركة للارادة التكوينية فهما دائماً على وزان واحد من هذه الناحية لوضوح انه ما لا يمكن ان تعلق به التكوينية لا يمكن ان تعلق به التشريعية لانه طلب المحال.**

•) مباحث الدليل اللفظي ج ٢ / ٤٠٢.

٤٧) الاقل: ممكن القول ليس التساوي دائماً لانه ممكن ان تكون الارادة التشريعية اخص واضيق من الارادة التكوينية حيث ليس كل ما يستطيع الاستاذ فعله وكان تحت قدرته قد امر به المولى بل امر ببعض قليل بالنسبة إلى ما تصير عليه الانسان.

٢- نقطة ضعفه: فلأن الأمر غير مرتبط بالمسألة الفلسفية أي في هذا اتفق مع كلام السيد (قدس سره) في التقريرات إلا انني اعطي له مبرراً غير ما اعطاه هو، وهو ان المطلوب في الارادة التشريعية هو الفرد دائماً أما بعنوانه على القول بتعلق الاوامر بالافراد أو بعنوان كونه حصة من الماهية على القول تتعلق الاوامر بالطبائع ومن الواضح على كلا التقديرين ان ارادة التكوينية تتعلق بالفرد أي ما هو المفيد هو الفرد وليس الكلي حتى وان قلنا انها تتعلق بالماهية فإنه رجع إلى الفرد فإن الماهية الكلية يستحيل وجودها

وايجادها في الخارج فتكون الارادة التشريعية والتكوينية متساويتين في الامتثال وهذا مما يغني ان يعترف به المشهور إلا انه جهة فهمه وفلسفته تختلف هذا مضافاً إلى مناقشة في عبارته (قدس سره):
(ان البحث عن تعلق الأحكام بالطبايع أو الافراد مربوط بالمسألة الفلسفية في تشخيص معروض الوجود والايجاد الخارجي [٤٨])
والظاهر انه يريد الايجاد وليس الوجود لان الوجود يؤخذ مفروضاً عنه، والظاهر انها من عبارة المقرر السيد الهاشمي وليس للنائيني (قدس سره) أما في التقريرات فقد طعن في الكبرى حيث قال ص

---

٤٨) الاقل: إذا ابت احداهما فان الظاهر ان يريد الوجود وليس الايجاد لانه يتكلم عن المسألة الفلسفية والمسائل الفلسفية ليس لها علاقة بافعال المكلفين حتى نرجع القول بـ (الايجاد) بل يرجع القول بـ (الوجود) أي يريد ان تبحث في ان الاصل هل هو الماهية أو الوجود وبعد اثبات انه الاصل الماهية فإن الوجود هل يعرض على ذات الطبيعة ويكون التشخص بالوجود نفسه. أو يعرض على الماهية الشخصية وبما انه يبحث هذه المسألة في الأصول هنا فالاولى ذكر الايجاد والوجود معاً حسب ما يرى والا فالوجود اولى.

٤٠٣: ودعوى لزوم كون متعلق الارادة التشريعية ومتعلق الارادة التكوينية اول الكلام إذ البرهان انما قام على ان الارادة التشريعية للمولى لابد وان تكون متعلقة بشيء يعقل صدوره من المكلف خارجاً لكي لا يلزم التكليف بغير المقدور ومن الواضح ان ذات الماهية في المقام يمكن صدورها وتحت قدرة المكلف وليس التكليف بها تكليفاً غير المقدور [٤٩] وفي التقريرات طعن في احدى الكبريات الموجودة في اطروحة النائيني لزوم كون متعلق الارادة التشريعية هو متعلق الارادة التكوينية اول الكلام اذ البرهان انما قام على ان الارادة التشريعية للمولى ولابد ان تكون متعلقة بشيء يعقل صدوره

---

٤٩) الاقل: قوله (قدس سره) في نفس المقام (مباحث الدليل اللفظي ج ٢ / ص ٤٠٣) (انه لا ترتيب بين هذه المسألة المشخصة، اذ ليس من الضروري على من يقول في المسألة الفلسفية بأن الوجود يعرض على الماهية المشخصة وان المشخصات مأخوذ في موضوع الوجود ان يقول بلزوم تعلق الارادة التشريعية للماهية الشخصية ايضاً بل يمكن ان يلزم مع ذلك بتعلقها بذات الماهية) وممكن الاشكال عليه بأن المسألة الفلسفية ظاهرة بالقسمة العقلية كما بينها (قدس سره) بأن الوجود دائماً ان يعرض على الماهية الشخصية وعلى ذات الماهية والطبيعية، فإن قلنا بأنه يعرض على الماهية الشخصية فهذا يعني انه لا يعرض على ذات الماهية أي لا يمكن ايجاد ذات الماهية لانه لا يمكن ان يعرض عليها الوجود وحسب الفرض وهذا يعني انه يستحيل على المولى ان تتعلق ارادته التشريعية بذات الماهية لانه لا يمكن صدورها من المكلف وايجادها لعدم عروض الوجود عليها، فكيف يقول (قدس سره) بل يمكن ان يلزم مع ذلك بتعلقها بذات الماهية اللهم إلا ان نضيف مقدمة أو نضع مقدمة وهي ان الوجود أما ان:
١- يعرض على الماهية المشخصة أو
٢- على ذات الماهية
٣- أو على كليهما
فحينئذ يصح كلام السيد (قدس سره) وان ابيت فالاولى القول (اذ ليس من الضروري على من يقول في المسألة الفلسفية بأن الوجود يعرض على ذات الماهية يقول يلزوم تعلق الارادة التشريعية بذات الماهية ايضاً بل يمكن ان يلتزم مع ذلك تعلقها بالماهية المشخصة) لان المتعلق بالكلي ممكن ان يتعلق بحصة أو فرد من الكلي أما المتعلق بالفرد فامكان تعلقه بالكلي ضعيف ان لم يكن معدوم.

من المكلف خارجاً لكي لا يلزم التكليف بغير المقدور من الواضح ان ذات الماهية في المقام يمكن صدورها وتحت قدرة المكلف وليس التكليف بها بغير المقدور فحينئذ فالمكلف يستطيع ان يأتي بالماهية بما هي هي ويمكن صدورها بالخارج.

أقول: الطعن بالكبرى التي طعن بها وان كان صحيحاً إلا انه للخصم ان يدعي [٥٠] ان المكلف لا يستطيع ان يأتي بالماهية وانما يستطيع ان يأتي بالفرد خاصة وأما اتيانه بالماهية الكلية فمتعذر لان عالم الخارج ليس للكليات وانما يتوقف على قول فلسفي آخر من ان الاتيان بالفرد هل هو الاتيان للماهية أم ليس اتياناً لها لعدم تضمن الفرد للكلي فعلى الأول يستطيع المكلف الاتيان بالماهية فيعود هذا إلى اختصاص التكليف بالفرد لكن حتى لو قلنا ان الفرد متضمن للماهية فهل معناه ان الكلي موجود أو لا

أقول: ان هذه الماهية المتضمنة بالفرد ليست إلا الفرد نفسه أو هو الفرد الخارجي بعد التجريد عن الخصوصيات الزائدة ولا يراد من فرد الماهية إلا هذا وأما الزائد على ذلك فليس في ضمن الفردية للماهية، فعلى كلا الوجهين لا يستطيع المكلف الاتيان بشيء إلا فرد الماهية على الوجه الأول أو مصداقها على الوجه الثاني [٥١]

---

٥٠) لكن ليس للخصم ادعاء ذلك لان كلام السيد (قدس سره) متفرع عن اطروحة الخصم حيث قال الخصم (... مربوط بالمسألة الفلسفية في تشخيص معروض الوجود والايجاد الخارجي وانه هل يعرض على الماهية الشخصية أو على ذات الماهية والطبيعة أي ان الشخص " الخصم " يعترف بالاتيان بالماهية حيث يكون التشخص بالوجود).

٥١) الاقل: لكن كلامك لا يرد عليه لانه في مقدمة البحث / ٣٩٩ قال: وبهذا تندفع العويصة المشهورة والتي هي شبهة في قبال البديهة من ان الطلب إذا كان متعلقاً بالمفهوم

فينبغي تعلق الأمر بالفرد ولو تعلق بغيره كان الامربها لا يطاق على ما سيأتي توضيحه.

الاطروحة الثالثة:

ما افاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) في المقام وحاصله: ان البحث المذكور مرتبط بالمسألة الفلسفية المعروفة لوجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده فعلى القول بوجوده يكون تعلق الحكم به ايضاً معقولاً وعلى القول بعدم وجوده في الخارج وان الموجود في الخارج الفرد دائماً لا يمكن تعلق الحكم به لانه تكليف بغير المحذور واشكل في التقريرات بأن هذه النظرية تعود إلى نفس النظرية في الاطروحة الثانية كل ما في الأمر انهما تختلفان في اللازم والاستنتاج فهل هذا صحيح أو لا؟

ان رجوع هذه الاطروحة إلى الاطروحة الثانية يصح إذا فهمنا من الماهية الشخصية الفرد أو فهمنا من ذات الماهية الطبيعية الكلية اذن تكون المسألة الفلسفية واحدة لكلا الاطروحتين وهذا وان كان محتملاً إلا ان الطرح يختلف من حيث ان المعروض في الاطروحة الثانية هو معروض الوجود بينما هنا تكون المسألة ان ظرف الوجود الخارجي هل يصح ان يكون ظرف الكليات كما يصح للافراد أو لا، إذن فالمبنى الفلسفي يختلف. غير ان هذه الاطروحة لا تتم لأكثر من وجه:

بما هو هو فهذا غير مفيد للمولى بل هو حاصل في ذهنه ايضاً وإذا كان متعلقاً بالموجود الخارجي فهو طلب الحاصل، فإن الطلب متعلق بالمفهوم والصورة الذهنية بما هو مرآة فاني في الخارج أي بالحمل الاولي ولذلك لم يكن المطلوب هو نفس المفهوم بالحمل الشايع اذ ليس هو مصداق للمفهوم بالحمل الاولي.. وفي نفس الوقت لا يلزم طلب الحاصل لانه غير متعلق بالوجود الخارجي ولو بالعرض وانما الوجود الخارجي مصداق لما يتعلق به.

١ـ الصحيح عدم قابلية الخارج على وجود الكليات أي يستحيل وجودها في الخارج والمستحيل لا تتعلق به الاوامر لان الاوامر تتعلق بالافعال الاختيارية، والنادر من الفلاسفة والمتكلمين من يقول بوجود الكلي في الخارج كما ينسب إلى الهمداني لكنه نادر ومردود. وأنا اعطي فهم بسيط بأن مراده من ذلك الوجود العرفي الكلي لان العرف قد يخطر بباله ان الكلي موجود إلا انه بالوجود الدقي.

٢ـ اننا لو سلمنا ذلك فإننا نسلمه في الماهيات الحقيقية كالانسان والحيوان لا في الماهيات الانتزاعية فإن الموجود منها خصوص الافراد اكيد ومعنى كونها ماهيات انتزاعية فإن المنتزع هو الذهن ومن الواضح ان الماهيات المنطقية على الافراد فإنه يأتي بفرد ماهية انتزاعية أي ان الماهية غير موجودة في الخارج كالقرب والكفاية والصلاة والصوم فيتعين تعلق الاوامر بافرادها.

٣ـ اننا لو سلمنا مع الهمداني وانه يمكن ايجاده في الخارج فهل ان الانسان يستطيع ايجاد الكلي في الخارج فإن ما نسلمه بالنسبة إلى الفاعل الحقيقي الذي هو الله تعالى أو نسلمه إلى الفاعل القسري وليس الاعتباري وبتعبير آخر ان المكلف لا يستطيع على اية حالة ايجاد الكلي في الخارج.

٤ـ ان مشهور الاصوليين بالرغم من ذهابهم إلى استحالة وجود الكلي في الخارج مع ذلك ذهبوا إلى تعلق الاوامر بالكليات باعتبار احد المسلكين:

أـ أما ان المطلوب هو فرد الماهية [٥٢].

ب- أو باعتبار ان الفرد متضمن للماهية أي أما المطلوب ايجاد جزئي الماهية بما هو جزئي أو ايجاد مصداق الماهية بما هو مصداق، وكلا

---

٥٢) الاقل: لا يوجد هنا إلا بالفرد فيرجع للتقسيم الثاني.

المسلكين لا يتوقف على القول بوجود الكلي في الخارج [٥٣].

أجاب في التقريرات وأياً ما كان يرد على هذا التفسير:
ان النزاع حول وجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده في الخارج وعدم وجوده انما هو في الوجود بالذات والحقيقة لا في مطلق الوجود ولو بالعرض، إذ لا اشكال في ان الطبيعة يكون لها نحو وجود في الخارج ولو بالعرض ببرهان صحة حملها على الوجود الخارجي بالحمل الشايع فيقال (زيد انسان) ولولا الاتحاد لما صح الحمل فهذا يكشف عن وجود نحو اتحاد الوجود بين الطبيعي والفرد الخارجي، وهذا يكفي لتعلق الأمر والارادة التشريعية بها ويطلب ايجادها بهذا النحو من الخارج ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور كما هو واضح.
اقول: لكن هذا لا يتم إلا لوجوه:
١- انه يؤدي إلى صحة الحمل الشايع بالعرض (لان قال ولو بالعرض) فمثلاً زيد انسان يصدق بالعرض ولا يصدق بالذات [٥٤] وهذا مما لا يقبله المشهور.
٢- ان هذا يعني ان الماهية معنى انتزاعي في طول وجود الفرد والمشهور ان الماهية معنى سابق على وجود الفرد أما قوله (الصدق بالعرض) فإننا ننتزع معنى الإنسانية في طول وجود الفرد وهذا مما لا يقره المشهور مضافاً إلى ان خارج محل الكلام في عنوان الباب فلو اقتصرنا على هذا المقدار فإن الأمر يقول مثلاً:

---

٥٣) الاقل: لكن مصداق الماهية هو الفرد الخارجي وهو تحصيل حاصل.
٥٤) لكن ليس هذا المقصود بل المقصود ان الإنسانية تصدق وتوجد بوجود زيد أي بالعرض أي لا وجود للانسانية إلا عرض عليها وجود زيد.

اوجد فرد ينتزع في طول وجوده معنى الماهية فلا اشكال، إلا ان هذا كما هو راجع إلى معنى تعلق الاوامر بالافراد وفي طول الأمر بالفرد ينتزع معنى الماهية فانه ايضاً خلاف مقصودهم بتحقق الماهية قبل الفرد وقبل الأمر وهذا هو الذي عقد له عنوان هذا الباب.

٣- يمكن القول ان كلامه في الحمل الشايع يراد به الفرد لا انه يراد به الماهية لانه قال: (نحو من الاتحادين الفرد والماهية وهذا شاهد ودليل صحة الحمل مثل زيد انسان) وفي هذا الجواب نقول انه من الممكن القول ان كلامه في الحمل الشايع يراد به الفرد ولا يراد الماهية ويؤيده تنوين تنكير وهو يدل على الوحدة ولا يدل على الماهية لان زيد ليس هو الماهية.

٤- انه يمكن القول انه يكفي في الحمل وجود الاتصاف أي اتصاف الفرد بكونه مصداق من الكلي ثبوتاً[٥٥].

٥- ان هذا الاتحاد الذي زعمه انما لتصحيح الحمل ومن الواضح انه يكفي مجرد المصداقية مضافاً إلى امكان القول باستحالة الاتحاد بين الكلي والجزئي ويستحيل الاتحاد بين الجزئي والكلي لكونهما من عالمين ومن سنخين. اللهم إلا ان يقال بتفسير الفرد بمعنى الماهية المتشخصة بعد تجريدها من الخصوصيات الزائدة فهنا نحتاج إلى ضم مقدمة كبرى تقول ان الكثرة عين الوحدة فإن الجزيئية غير ذلك الكلي فلابد ان تتصور من الاتحاد وهو الكثرة عن الوحدة ومن هذه الناحية يؤدي إلى استحالة الكلي بالجزئي.

---

٥٥) لكن ممكن القول ان الاتصاف هو نوع اتحاد.

الاطروحة الرابعة:

ان التشخيص الحقيقي وان كان بالوجود إلا انه مع ذلك بحسب النظر العرفي تكون المشخصات الخارجية التي هي في طول التشخيص الحقيقي من قبيل اللون والطول والعرض والكون في مكان معين وزمان معين وغير ذلك هي المشخصة للفرد رغم كونها بالدقة ضمائم عرضية ومصاديق لماهيات أخرى كلية فحينما يسأل احد من هو زيد؟ يستعان بهذه المشخصات لتعيينها وبضمها إلى الوجود المحور لهذه المشخصات يتحقق ما نطلق عليه اسم الفرد ونطلق على ذات الوجود الحصة فالفرد عبارة عن ذاك الوجود المتشخص مع غض النظر عن مشخصاته العرفية اذا اتضح هذا فنقول: يمكن ان يكون المقصود من مبحث تعلق الأمر بالطبائع أو الافراد ان الأمر هل يسري بحسب جعله أو بحسب التطبيق إلى الافراد أي إلى الوجود بما له من ضمائم أو لا؟ فمعنى تعلق الأمر بالافراد السريان والتوسع في دائرة التطبيق بلحاظ هذه الضمائم أو السريان والتوسع بلحاظها بحسب علم الجعل أو على الاقل بحسب عالم الحب فلا يبقى الحب على ذات الصلاة بل يسري إلى الضمائم من قبيل ان تكون في مكان ما أو زمان ما ونحو ذلك لاحتياج الصلاة اليها فلئن كان لا يعقل السريان بحسب التكليف فباعتبار لابدية وقوع هذه المشخصات وحتميتها لا اقل من السريان بحسب التكليف وهو الحب، وفي مقابل ذلك القول بتعلق الأمر بالطبيعة أي انه لا يسري إلى تلك الضمائم لا بحسب الجعل ولا بحسب روحه ولا بحسب التطبيق لان الجعل تابع لملاكه والملاك انما هو في ذات الطبيعة ولو فرضت لا في زمان أو مكان ومجرد الملازمة لا يوجد سريان الحب إلا بناءاً على وحدة المتلازمين في الحكم وأما بحسب التطبيق فلئن

مطبق الماهية انما هو في الحصة والعوض كل واحد منها مطبق لماهية أخرى فلا معنى للسريان اليها. والاثر العلمي لذلك اننا لو قلنا ان الحرام هو الكون في المكان المغصوب وقلنا ان هذا الكون من العوارض الماهية للصلاة فبناءاً على تعلق الأمر بالطبيعة لا بأس باجتماع الأمر والنهي ولا يلزم من ذلك اجتماع الضدين على مصب واحد أما بناءاً على تعلقه بالفرد فالكون في المكان صار مصداقاً لواجب أو للمحبوب فيلزم الاجتماع وقد اتضح من خلال هذا البيان ان الحق هو تعلق الأمر بالطبايع.

إشكالات على الاطروحة الرابعة

أقول: ويرد على ذلك عدة إشكالات:

١- ان في مقدمة الدليل خلطاً بين الماهية والوجود حيث الماهية معنى عقلي وله خصائصه موضوعاً وله احكامه محمولاً لانه قال (ان التشخص العقلي بالوجود أو ان هذا الوجود يسمى حصة بغض النظر عن الضمائم والصفات الخارجية) مع وضوح ان هذا الذي يسميه بالحصة هو من سنخ الماهية لا من سنخ الوجود [٥٦].

٢- ان هذا يستلزم كون الحصة بهذا المعنى موجودة في الخارج وهذا المسلك مخالف لمسلك المشهور لان المشهور لا يقول ان الفرد يحتوي على الكي خارجاً بل الخارج يمتنع عن وجود الكليات وق سبق ما يظهر منه عدم قبول مثل هذه المباني ومعه يتعين القول

٥٦) بل هو من سنخ الوجود وهذا الوجود وجود الماهية بدون الملازمة و العوارض حيث قال (الحصة: عبارة عن ذات ذاك الوجود والمتشخص مع غض النظر مشخصاته العرضية) أي معناه انه يريد القول ان الماهية المتصفة فقط بالوجود نسميها حصة.

بأن الحصة بهذا المعنى هي معنى حقيقي وان ما هو موجود في الخارج هو منشأ انتزاع المصداقية وهذا من الناحية الخارجية هو عين الفرد وليس هو شيء زائد عليه.

٣- انه لا يمكن القول بسريان الحكم على الافراد بالمعنى الذي اقترحه فإن معناه مطلوبية الخصائص الزائدة لدى الفرد وهي غير محتملة [٥٧] ولا نعرف من يذهب إليه، نعم عندما يقول لاجل حاجة الفرد اليها فهو مطلب صحيح يؤيد ما سنقوله مستقبلاً.

٤- انه اعتراف ان الحب يتعلق بالفرد بما له من خصائص زائدة لحاجة الماهية اليها في مقام التحقق ولاشك ان الجعل يأتي بمقدار ما هو محبوب ولا يمكن ان يزيد عليه أو ينقص منه أي الجعل [٥٨] يشمل الضمائم كما ان الحب يشملها ايضاً.

٥- انه ذكر في عنوان (المناقشة) مناقشته (انه لا يسري إلى تلك الضمائم لا بحسب الجعل ولا بحسب روحه (أي الحب) ولا بحسب التطبيق) ثم ذكر بيانين ولم يذكر عالم (الحب) (روحه).

٦- ان في بيانه عن تعلق الجعل بالطبايع خلط بين الجعل والحب وهو مبني على ارتكازية ان نسبة الحب والجعل هي نسبة التساوي بينهما أو قل ان ما هو محبوب هو مجعول وبالعكس إلا ان ظاهر عبارته السابقة كون الحب اوسع لتعلق الحب بالخصائص الزائدة

---

٥٧) لكنه ذكر لذلك عدة عوالم منها عالم الجعل ومنها الشيء الاضعف هو عالم الحب فممكن القول انها محبوبة.

٥٨) لكن الحب اعم من الجعل الواجب أو المستحب، أو اعم من الوجوب نفسي أو غيري أو استقلالي أو تبعي، أي هو (قدس سره) يريد اثبات ملاك في المشخصات سواء كان هذا الملاك متولد من عالم الجعل أم عالم الحب وهذا الملاك يريد به جامع المطلوبية للمولى وبسبب الملازمة الحتمية بين هذه الملازمات والحصة في الخارج فيكون وجود بعضها ضروري.

دون الجعل فينتج ضد ما اراده وهو ان الملازمة كافية لسريان الحب إلى الضمائم وان لم يسري الحكم اليها ومنه يتضح الخلط بين الحب والحكم فإن عدم السريان خاص بالحكم وغير شامل للحب حيث قال: (لان الجعل تابع لملاكه والملاك انما هو في ذات الطبيعة ولو فرضت لا في زمان أو مكان ومجرد الملازمة لا يوجب سريان الحب إلا بناءاً على وحدة المتلازمين في الحكم) [٥٩].

٧- انه قال (ان الجعل تابع لملاكه والملاك انما هو في ذات الطبيعة ولو فرضت لا في زمان ولا في مكان) فهو هنا هل يقصد الملاك الباطني الذي هو الحب أو الملاك الواقعي الذي هو المصلحة السابقة على الجعل أو الملاك الخارجي الذي هو العلة الغائية وهذا في طول الجعل. ومن الممكن القول ان كل هذه المعاني شاملة للفرد وغير خاصة بالطبيعة أما الحب فمنفي أما الملاك الواقعي أي المصلحة المشهورية فإما ان تنفيه ونخص الملاك في المعنى الثالث ونقول انه جامع الملاك وهذا نحو من الملاك وهو االمتأخر أي المعلول للامتثال. وأما ان نقول انه ايضاً في الفرد لا في الفرد لا في الطبيعة لوضوح ان المصلحة انما تكون فيما هو متحقق خارجاً في افراد الامتثال وان الصلاة المتحققة هي التي تنهي عن الفحشاء والمنكر، وبذلك يندفع الاشكال الوارد على الأمر بأنه لا يتعلق بما هو ناجز من الافراد لان الأمر بالناجز يكون تحصيل حاصل أما الملاك فإنه ممكن القول ان يتعلق بما هو ناجز بعكس الأمر ولا يمكن للكلي ان يكون

---

٥٩) يمكن القول انه لم يقصد ذلك بل قصد انه على القول بتعلق الاوامر بالطبايع فإنها لا تسري لا بحسب الجعل ولا بحسب الحب أما بحسب الجعل فقد قال لا تسري لان الجعل تابع لملاكه والملاك انما هو في ذات الطبيعة (حسب الفرض) ولو فرضت لا في زمان ولا في مكان. أما بحسب عالم الحب فقد قال (قدس سره) لا تسري لان مجرد الملازمة لا يوجد سريان الحب إلا بناءاً على وحدة المتلازمين في الحكم.

ناجزاً انما الفرد يكون هو الناجز نعم يراد بالفرد خصوص ما يسميه بالحصة أو منشأ انتزاع المصداقية أو كل الوجود بما فيه من خصائص على الاختلاف الذي تحققه مستقبلاً.

الاطروحة الخامسة:

هي اطروحة جديدة، هنا نبدأ بدفع الاشكالات المعنونة على عنوان الباب وبالتالي تفسير العنوان فيتحصل اطروحة كاملة فتقول هنا مطلبان احدهما دفع الاشكال عن تعلق الأمر بالفرد والثاني ان ندفع الاشكال عن تعلقه بالطبيعة.

أما تعلق الأمر بالفرد: فليس المراد به الفرد الناجز كي يكون الأمر به تحصيل للحاصل أو سقوط للامر وانما المراد به طلب ايجاد الفرد فكما ان المشهور يرى تعلق الطلب في الطبيعة لكي يوجدها المكلف بالنحو المناسب لها كذلك هنا تعلق الأمر بالفرد لكي يوجده المكلف بالنحو المناسب له [٦٠]**، لكنه في الاطروحة السابقة (قال ان المراد بتعلق الأمر بالفرد ان الأمر يسري أما بحسب (الجعل) أو بحسب التطبيق إلى الافراد أي إلى الوجود مع ضمائمه) ولنا على ذلك تصحيحان في تطبيق الأطروحة الخامسة ولذلك تختلف عن الرابعة:**

---

٦٠) قولك (فكما ان المشهور يرى تعلق الطلب في الطبيعة لكي يوجدها المكلف بالنحو المناسب لها كذلك هنا تعلق الأمر بالفرد لكي يوجده المكلف بالنحو المناسب) لكن ممكن القول ان الماهية ليس لها وجود فاطلب وجودها. لكن عندما تقول فرد فهو موجود وله وجود بالفرض أي يصبح الأمر (اوجد الماهية المشخصة الموجودة) فنحتاج إلى تعريف للفرد على مبناك.

تصحيحات الاطروحة الخامسة

التصحيح الأول: ان الأمر لا يسري إلى الفرد بل يتعلق الفرد ابتداءاً وانما تعبيره بالسراية مبني على ارتكازية تعلق الأمر بالطبيعة اولاً وبالذات (بالمطابقة) ويسري إلى الافراد وهذا ليس بصحيح [٦١] ونقول ما دام الأمر اولاً وبالذات متعلق بالطبيعة فهذا معناه تعلقه بالطبايع وليس بالافراد.

التصحيح الثاني: ان الأمر لا يشمل الضمائم والصفات المكتنفة بل يقتصر على مصداقية العنوان نحو الأمر وهذا واضح فيما يمكن ان نسميه الضمائم المتحركة.

الضمائم المتحركة: وهي المتبادلة على الفرد كالمكان والزمان وهذه قطعاً لا تقع تحت الأمر لان لاي واحد منها قطعاً غير مطلوب للمولى والجامع بينها سوف يأتي الحديث عنه وهو كلي وهذا خلف كون المتعلق الأمر بالفرد.

---

٦١) لكن توجيهه (قدس سره) لاعطاء معنى صحيح وممكن للعنوان لكي لا يرد وعليه الاشكال المشهورية (وسمي بالعويصة) ولذلك طرح اربع اطروحات.

أما الضمائم الثابتة: ان تصورناها في الافعال لأنها في الماهيات الحقيقية موجودة كقابلية البصر والكتابة أي انها من صفات النوع لا انها تأتي وتذهب [٦٢].

هنا مرة نقول ان الافعال الاختيارية (الحركة) ليس فيها صفات ثابتة فلا كلام ومرة أخرى فيها صفات ثابتة فهنا يأتي الكلام، فهي وان كانت خارجة عن الأمر عقلاً إلا انه يمكن القول بدخولها فيه عرفاً بحيث يكون المتعلق أو المادة ظاهرة فيه أي كأنه يقول ويأمر بـ ائتنني بصلاة ذات خصائص ثابتة مثل....

أما تعلق الأمر بالطبيعة:

فينبغي ان نتابع به المشهور وهو تعلقه بالكلي لان الملاك متعلق به أي بكل اقسامه بحسب اعتقادهم سواء قلنا هو الملاك الباطني أو الواقعي السابق أو الخارجي اللاحق، ومن هنا يكون الأمر محدداً بحدود الملاك سعة وضيقاً ويستحيل اختلافه لانه مخالف للحكمة فيتعين تعلق الأمر بالطبيعة الكلية كما ان الملاك يتعلق بالطبيعة

---

٦٢) ما هو المناط في التفريق بينهما فإن في الثابتة لو غيرنا المثال وقلنا الكون في المكان والكون في الزمان فهذه ثابتة لا انها تأتي وتذهب فإن الكون في مكان هو ثابت لوجود الشيء وتشخصه ولا يمكن تجرد الفرد عنه وكذلك الكون في زمان فإنه لا يمكن تجرد الفرد عن الزمان لانه من الزمانيات فصار يشبه الضمائم الثابتة ونفس الكلام في الثابتة فإننا ان غيرنا المثال وقلنا: بدل قابلية البصر أو الكتابة تقول البصر أو الكتابو فهنا ممكن تصورها ضمائم متحركة فزيد في هذا العام كاتباً ويطرأ عليه جنون في السنة الثانية فهو ليس بكاتب ويصحى في الثالثة فيكون كاتباً وكذلك فإن زيد مبصر الان ويصبح غير مبصر بعد عام ويؤيد هذا ان القابلية للبصر أو القابلية للكتابة ليس من المشخصات الخارجية حيث ليست مادية بل وجودها يكون مع وجود البصر أو الكتابة وبهذا ان يتصف الفرد لا بالقابلية خارجاً.

الكلية لكن في عنوان الباب قلنا عليه اشكالات وهنا نكون مسؤولين عن ذكر الاشكالات وجوابها واهم الاشكالات الثلاثة:

إشكالات حول تعلق الأمر بالطبيعة

الاشكال الأول:

ان الخارج ليس ظرفاً للكليات صور كما هو ليس قابلاً لتعلق قدرة المكلف به أي ان الانسان لا يستطيع ان يأتي بالكلي لان المكلف انما يوجد شيئاً في الخارج فما لم يكن الشيء خارجياً فيستحيل تعلق الارادة به.

جوابه:

ان المقصود ليس هو ايجاد الكلي على سعته ليكون مستحيلاً وانما يفهمه المشهور على احد مستويات ثلاثة:

١- أما بالطعن الكبرى وتأكيداً ان الكلي يمكن ان يوجد في الخارج.

٢- ان الفرد يحتوي على الكلي ضمناً فيكون هو المطلوب أي طلب الفرد هو طلب للكلي الموجود فيه.

٣- ان المطلوب هو الفرد من ناحية مصداقيته للكلي أو بصفته تطبيقاً للماهية وكأنه وجود تنزيلي عن الماهية أي عن الكلي وسيأتي الكلام عنه.

الاشكال الثاني:

ما سبق في اول الباب في ان الكليات صور ذهنية ولا يحتمل تعلق الأمر بها لان الاوامر تتعلق بالاشياء الخارجية لا بالذهنية

وهذا هو جوابه بأكثر من وجه:

الأول: يأخذ هذه الصور الذهنية مأخوذة بالحمل الاولي أي حاكية عن الخارج وفانية عن الخارج فيكون المطلوب هو ما في الخارج.

الثاني: الالتفات إلى عالم الواقع وان الكليات ليست صور ذهنية فقط كما هو (المبنى) مبنى الاشكال بل وجودات متحققة في عالم الواقع يمكن انتقاء (انتقال) قسم منها إلى عالم الخارج بافاضت الوجود عليها من الفاعل الحقيقي أو الفاعل السببي مثل المكلف (٦٣).

الثالث: ان هناك اتجاهاً فلسفياً في علم الاصولا وهو مشهوري يرى ان الماهيات وجوداً سعياً فيوجد في الذهن وفي الخارج وفي اللفظ وفي المعنى والمشهور بغض النظر عن ثبوت عالم الواقع كما يغض النظر عن كون الكثرة غير الوحدة ومع ذلك فهو يقول بذلك ويعود ويعتبر هذا المتعدد الموجود في عوالم متعددة ماهية واحدة غير متكثرة عقلاً (٦٤) وسيأتي الكلام عنها.

---

٦٣) لكن قال السيد (قدس سره) ان الأمور الخارجية تنقسم إلى قسمين:
١- ما يكون خارجياً بوجوده كما في الموجودات الخارجية.
٢- ما يكون خارجياً بذاته وهي الاستلزامات والامكان والاستحالة والوجوب فالسؤال الماهية من أي قسم؟
والجواب ان كانت ليس منها، اذن تكون في الذهن لان الكليات منتزعة.

٦٤) كيف يوجد الشيء وجوداً حقيقياً في عوالم مختلفة فالصورة الذهنية للشيء هي صورة للمعنى الخارجي فكيف تكون الصورة في نفس المعنى الخارجي فلو كانت الصورة الذهنية للنار هي نفس النار الحقيقية لاحرقت الانسان واللفظ عالم اعتبار فكيف توجد النار مثلاً من لفظ النار عندما الفظها مما يؤدي إلى احراقي والظاهر هو ان اتجاههم هذا يرى ان

الاشكال الثالث:

ما سبق في اول الباب من انهم يقولون ان الماهيات بما هي هي ليست إلا هي لا يلحظ معها شيء لكي يكون مأموراً بها لان الأمر بها اقترانها إلى شيء وهذا الاشكال ينبغي ان يكون واضح الدفع لضرورة ووضوح عدم لحاظ تلك المرتبة من الماهية وعدم انحصار تصورات الماهية في تلك المرتبة بل لها مراتب متعددة كما لا يمنع تصورها هذا من لحاظ شيء معها فإن معنى تلك العبارة أي الموروثة (ليست إلا هي إذا لم يلحظ معها شيء أو مادام لم يلحظ معها شيء، أو ما دام لم يلحظ معها شيء) ولم يقل احد ان هذا المعنى مانع من لحاظ شيء معها كل ما في الأمر ان مع لحاظ امر خارجي عن ذاتها فالماهية تخرج من هذه الرتبة إلى رتبة أخرى من التصور ولا مانع في ذلك وفي تلك الرتبة المتأخرة يمكن ان يتوجه اليها الأمر بلا اشكال [٦٥].

للماهيت وجوداً سعياً في افرادها ومصاديقها كما يعتبرون بأنها الحقيقة السارية والشاملة والمستغرقة للافراد.

٦٥) بل حتى في مرتبة الماهية بما هي هي يمكن القول بامكان توجه الأمر اليها لان المقصود من كونها بما هي هي: انها لوحظت (الماهية) بذاتها وذاتياتها أي بجنسها وفصلها ونوعها وأما سائر الأمور والعوارض التي هي خارجة عن الذات فلا تكون متصفة بها في هذه المرتبة أي انها (الأمور الخارجة) ليست من ذاتياتها أي ان قيد (بما هي هي) لتحديد المعروض (المعروض للطلب مثلاً) وان المعروض هي مرحلة الذات والذاتيات لا لبيان ظرف الحمل، فلا يعني بمعروض الطلب عليها، الطلب في مرحلة ذاتها وانه جزء من ذاتها.

الاشكال الرابع:

ما سبق في اول الباب وهو ما قالوه من ان الطبايع بما هي هي لا موجودة ولا معدومة وهو ينافي معنى الايجاد والنتيجة انه لايمكن ان تكون متعلقاً بالأمر بهذه الصفة وهذا له عدة اجوبة منها:

اولاً: ان هذا يؤيد توجه الأمر اليها لتعذر الأمر بها بشرط العدم أو بشرط الوجود بل لا محالة ان الأمر لا يتوجه اليها بما هي معدومة ولا هي بما هي موجودة وانما يتوجه الأمر بها بذاتها مع الالتفات ان العدم السابق ليس مانعاً عن الوجود اللاحق.

ثانياً: ان هذا الكلام على مسالكهم وفهمهم لا يصح لانه قول بالحالة (في علم الكلام الذي قالوا باستحالته (الحال: شيء لا موجود ولا معدوم)، وقالوا انه لا توسط بين الوجود والعدم ولا امكن ارتفاع النقيضين وهو خلاف الضرورة العقلية ومعه لا يوجد هناك قصور الماهية بهذه الصفة المزعومة لكي يتعذر ايجادها والامر بها وهذا يعتبر طعن في الكبرى). هذا على مسالكهم وأما على مسلك الاقرار بعالم الواقع كما هو الصحيح فالماهيات متحققة فيه وهي معدومة في عالم الخارج وهذا لا ينافي ذلك صحة استحالة اجتماع النقيضين لان الجمع بين الوجود والعدم مستحيل لكن هذا مستحيل في الوجود الخارجي والعدم الخارجي لكن لا يستحيل الجمع بين العدم الخارجي والوجود الواقعي مثلاً لا يستحيل بين

العدم الخارجي والوجود الذهني وان واجب الوجود في الخارج واجب بينما واجب الوجود الذهني ليس واجباً.

كما هو حاصل في كل الكليات فإنها معدومة في الخارج وموجودة في عالم الواقع (صدق القضايا المنسوبة اليها وجداناً) ولو كانت معدومة عدماً مطلقاً لصبحت هذه القضايا بمنزلة القضايا السالبة بانتفاء الموضوع مثلاً: أي عدد محدود إذا اضفت عليه الواحد يزداد إلى ما لا نهاية فهي موجودة في عالم الواقع بالوجود الخاص بها بينما هي معدومة في عالم الخارج وهذا قول بالحال[٦٦] وقد احتمل في المحاضرات انه لو كان المراد من القائلين بالحال هذا المعنى لصح ومعه نصل الجواب فإن وجود الماهية في عالم الواقع لا يمنع ايجادها الخارجي ولا يمنع تعلق الأمر بها سواء قلنا ان الماهية بعضها توجد في الخارج أو بمصداقها أو ان الموجود الواقعي هي الفرد فيوجد في الخارج بسببه وبهذه الاطروحة تعرف ان العنوان صحيح لا غبار عليه وممكن القول ان الاوامر المتعلقة بالافراد والطبايع لا اشكال عليها فإذا تم ذلك دخلنا إلى ما هو التحقيق في الجواب، نذكر مقدمة ذات عدة جوانب ويمكن ان نقول ان المتعلق هو الفرد على مختلف المستويات العقلية والعرفية من ذلك:

١ـ ان الجائع يسعفه الطعام والعطشان يسعفه شرب الماء ولكن المسعف هو جزئي.

---

٦٦) لو كان متعلق الطلب الماهية في عالم الواقع أو الفرد في الخارج على قولكم فإنه يلزم تأخر الطلب عن المتعلق (متعلقه) أي تأخر الطلب رتبة (مرتبة) عن مرتبة متعلقه وهو الماهية أو الفرد وهذا يعني انه تحصيل للحاصل،
ان قلت: نريد ايجاد الطبيعة
قلت: ويبقى عنوان (ايجاد الطبيعة) متقدم رتبة أي الطلب متأخر رتبة عن ايجادها أي اطلب ايجاد الطبيعة.

٢- ان النار سبب للحرارة أو إذا تمت العلة وجب وجود المعلول فهل يراد به الكلي أو الجزئي؟! وجوابه: الجزئي.
٣- ان الارادة التكوينية للفرد بفعل نفسه أي بايجاد الفعل في الخارج وهو عندئذ جزئي اذن فالارادة تتعلق بالجزئي.
٤- اننا نقول ان ذمة المديون مشغولة بعشرة دنانير فهو كلي لكنها من الناحية العقلية وهم لا في الخارج ولا في الواقع انما موجود في عالم التشريع والاعتبار ولكن الذي يوفي (يفي) ذلك الدين هو الجزئي.
٥- ان المولى العرفي حين يأمر عبده باعطائه كأساً من الماء فإنه يأمر بالجزئي فإنه هو الذي يرويه وإذا ترك العبد إلى ارادته فإنه يعلم انه لا يريد إلا الجزئي.
٦- انه من الممكن القول ان كل الكليات انما هي عناوين انتزاعية ذهنية متحققة في طول الوجود الذهني الخارجي وليس بالعكس مثلاً ان افراد الانسان موجودة وفي طول وجوده تنتزع الكلي منه وخاصة بناءاً على ما هو الصحيح من ان ما يحسبه الفلاسفة والمناطقة ماهيات واقعية ومقولات اساسية لا واقعية بالمعنى المقصود لهم ولا يعلم الواقعيات والاساسيات إلا الله تعالى [٦٧].

---

٦٧) ولنا ثلاثة تعليقات:
١- لكن النظر إلى عالم الامتثال (تطبيق) وهذا اكيد يكون جزئي لانه عالم خارجي ومتشخص لكن هذا لا يمنع ان يكون الأمر بالطبيعة ويكون الامتثال بايجاد فرد من افرادها وهذا الفرد يشمل الطبيعة ايضاً أي وجود الفرد هو وجود للطبيعي فعلى هذا لا يتعين ان يكون الأمر متعلقاً بالافراد حصراً.
٢- وايضاً يرد على القول بتعلقها بالافراد تحصيل الحاصل المذكور في الصفحة السابقة.
٣- ان الوجدان يرى ان المولى عندما يطلب الماء يريد طبيعي الماء لا على نحو المجموع بل على نحو البدل أي ان فرداً أو نوع من أنواع الماء يجري أو مهما اراد المولى ان يصف الماء ويصف الاناء ضيقياً كلياً ولكي يكون جزئياً على المولى ان يحضر امامه قدح ماء

اشكالات على النظرية المشهورة:

- انهم نسبوا إلى الصوت فقالوا ناطق وصاهل وناهق وباغم كفصول ذاتية مع العلم ان الصوت عرض لا دخل بالماهية.
- ومن ذلك يتخيلون من صحة الانقسام بحسب العلم الطبيعي القديم أي صحة الانقسام إلى حيوان وجماد ونبات ولازال عندنا هذا مع ان العلم الطبيعي والحديث نسخ ذلك إذ يوجد وسط بين الانسان والحيوان ووسط بين الحيوان والجماد.
وليس فيه انقسام حدي تام فما قول الاقدمين بهذه البرازخ.
- ومن ذلك ان الانسان والحيوان روح وجسد فما هو مركز الماهية هل هو جسده أو روحه أم المركب بينهما فعلى تقديرين منهما الجسد أو المركب أي لا يكون إلا بشرط الجسد فعلى هذين لا تكون الروح البرزخية انساناً ولا العقل البشري انساناً وهذا على خلاف التحقيق وهو خلاف ظاهر القرآن المجيد (يتعارفون فيما بينهم) (ويدخل الذين آمنوا الجنة ويدخل الذين كفروا النار) وهذه تحتاج إلى انه يدخلون لا باجسادهم الدنيوية بل البرزخية [٦٨].

ان قلت: اننا نقول بالمعاد الجسماني

قلنا: نعم نقول به لكن الجسماني لا يلازم ان يكون أهل الجنة وأهل النار اجساداً ومعه إذا استطعنا ان ننكر ذلك إذن فالانسانية لا تتعين بالجسد

ويقول للعبد اعطني هذا الماء فيكون تحصيل للحاصل وحتى هذا ممكن ان يكون كلي يعطيه باليمين أو باليسار بعد لحظة أو لحظتين يصلي قائماً أو قاعداً وغيرها من الاحتمالات.
٦٨) انه لا تنافي بين تعارفهم وبين دخول الذين آمنوا الجنة والذين كفروا النار وبين كونهم ارواح لا اجساد اذ يكون للروح مقياس خاص غير المقاييس المادية للجسد (الحواس الخمسة) تميز روح عن روح.

كان الكلام في احد الاشكالات على المشهور وكان يقال فيه ان الكليات عناوين انتزاعية ذهنية متحققة في طول الوجود الخارجي وليس العكس واستشهدت لذلك بعدة امور نستمر بذكر بعضها. ومن ذلك انهم قالوا ان الصورة الذهنية بالحمل الشايع أي ملحوظة بما هي هي جزئي ومن صفات النفس وهو بالحمل الاولي كلي لأنها فانية في شيء خارج الذهن فتكون صورة الكلي في الحمل الاولي كلياً فانية في شيء خارج الذهن [٦٩] إلا ان هذا لا يتفهم إلا مع الاعتراف بعالم الواقع فإنه يتعين عليه القول بأن هذا (أي حمل الصورة الذهنية بالحمل الاولي على الخارج) مجرد وهم لا وجود له في الواقع لانه غير متحقق اطلاقاً لا في الذهن ولا في الخارج لانه يستحيل وجود الكليات في الخارج ولا متحقق في الخارج في الواقع لان الواقع لا وجود له مشهورياً، وقد نستنتج من ذلك ان الصورة

---

٦٩) لو كانت الماهية بما هي هي أي الكلي الطبيعي موجودة في عالم الواقع لما حصل الاختلاف فيها حيث قسم من الاصوليين (والفلاسفة) قال موجودة وقسم قال غير وجودة بل انتزاعية فإن القول بوجودها أو عدم وجودها أو انتزاعيتها واعتبارها فإنه يحتاج إلى وجود معتبر أو وجود عقل أو اعتبار أما الأمور الواقعية فهي تكون ثابتة وواقعية حتى لو فرض انعدام العقول في الخارج وانعدام الاعتبار فانها ثابتة ولا تحتاج إلى اثبات وبرهان ولا إلى اعتبار ولهذا قال السيد (قدس سره) ان الأمور الخارجية تقسم إلى قسمين: ما يكون خارجياً بوجوده كما في الموجودات الخارجية، وما يكون خارجياً بذاته وهي الاستلزامات والامكان ولو تنزلنا فلا دليل على وجودها في عالم الواقع الذي نقصده بل وجودها بالخارج بوجود افرادها ولهذا قالوا ان الكليات هذه ذهنية وهي صور عن الخارج وهذه الكليات لا وجود لها لولا وجود الذهن أي في طول وجود الذهن توجد هذه الصور الذهنية، وهذه الكليات حتى يتصورها فيعتبر لها اعتبار أو تنزع لها مفهوم ولهذا يمكن القول انها لا وجود لها في عالم الواقع بل في الذهن فقط، ولا يقال: ان هذا يؤدي (يعني) إلى وجود الطبيعي والافراد ومنها تنتزع الصور الذهنية فإنه يقال: ان هذا الاشكال لا يرد على المولى الشرعي فإنه قادر على كل شيء وحتى لو كان المولى هو المولى العرفي فإنه تصور الكليات يكفي فيه تصور الافراد السابقة وجعل كل طبيعي متصور في الذهن ينطبق على مستقبليه على نحو القضية الحقيقية.

الذهنية الفانية لا معنى لها اطلاقاً أي الفناء لا معنى له لان الفناء معنى اضافي بين طرفين وبفقد احد الطرفين ينتفي ويفقد المعنى الاضافي.
خاصة إذا كان المفقود هو الطرف الاهم وهو المفنى به فلا يكون الفناء متحقق بدون المفنى فيه (فلا يكون الفناء متحقق بدون المفنى به) اذن الصورة الذهنية لا تعطي صورة عن الكليات نعم الصورة الذهنية تعطي صورة للجزئيات الخارجية لأنها قابلة للفناء فيها وأما تحقق خارجاً فهو مستحيل.
بأن قصده بالافراد الافراد الموجودة خارجاً اذن لابد من تعميمها إلى الافراد التي ستوجد مستقبلاً أو الموجودة سابقاً، وكما تقول ذلك في الافراد نقوله في الكليات ايضاً فما هو مفروع الوجود تعني الصورة فيه وهذا لا محذور فيه.

جوابه:
ان هناك فرق بين فرض وجودات الجزئيات وهو معقول أما فرض وجود الكليات فهو مستحيل (أي خارج تحققاً).
وإذا سرنا بهذا الاتجاه أي تعيين تعلق الجعل المولوي بالافراد واستحالة تعلقه بالكليات والطبائع لان الصورة الذهنية لا تعطي صورة عنها وما دام الجعل انما هو عن طريق الصورة الذهنية في نفس المولى اذن يتعين ان يتعلق الجعل بالافراد.
وإذا سرنا بهذا الاتجاه انتفت كل الكليات بما فيها الحقيقية والانتزاعية وصح هذا برهاناً ضد المشهور على عدمها لانه لا في الخارج ولا في الواقع ولا في الذهن كما يترتب على ذلك عدم كون الفرد محتوياً على الكلي كما لو قلنا زيد حيوان ناطق فكونه حيواناً وكونه انساناً فكل الكليات المنطبقة هي اجزاء تحليلية من الجزئي

الفرد ويترتب على ذلك عدم كون الفرد محتوياً على الكلي فإن ذلك لا دليل عليه حيث استنتج من صحة الحمل، وصحة الحمل له طريق آخر لصدق (الصحة) الحمل فانه يكون الحمل فانه يكون مبرهن العدم بناءاً على ذلك لان كلي الحيوان لا وجود له وانما يمكن ان يجاب على هذا التقريب باحد امرين كلاهما مخالف للمشهور:

١- عن طريق ما زعمه الهمداني ان الكلي موجود في الخارج وان نسب الافراد إليه كنسبة النقاط إلى الصفحة وهو مبرهن وسيأتي الكلام عنه.

٢- أو عن طريق الاعتراف بعالم الواقع الذي ايضاً نفاه المشهور التي هي الحصة الأخرى منه [٧٠] ومن المعلوم ان الكليات في ذلك العالم على سعتها محالاً يمكن طلبها فإن بطلبها احد معنيين أما ايجادها في عالم الواقع نفسه عندئذ يكون هذا من تحصيل الحاصل وأما ايجادها في الخارج هو ايضاً مستحيل لان الخارج ليس فيه كليات فيتعين الطلب بالافراد.

ان قلت: اننا نعود إلى الجزء التحليلي للفرد على انه كلي منظوراً الان انه واقعي مع ضم مقدمة وهي اننا قد اثبتنا فيما سبق ان الأمور الواقعية تشترك في هذه الحياة مع الأمور الخارجية كالنسبة والاضافات بالنسبة بين المضاف والمضاف إليه والفوقية والتحتية فالوجود الواقعي موجود في عالم الواقع ومستخدم في عالم الخارج

---

٧٠) ممكن القول عدم الحاجة إلى عالم الواقع لان الطلب من الاعراض الذهنية فإنه يتعلق بالمفهوم الذهني (وهو الصورة الكلية الطبيعية للصلاة مثلاً) وانه يتعلق بالصلاة (بما هو انفعال نفسي) بما هو مرآة لا بما هو هو أي ان المعروضة بالذات هو المفهوم الكلي وليس الفرد الخارجي وليس الماهية الخارجية.

على تفصيل برهن في محله فليكن الكلي الواقعي أصبح جزءاً من زيد الخارجي كما ذاك مشارك فإن هذا مشارك.

قلنا:

١- ان امكان ذلك لا يعني وقوعه ومعلوم كما سبق ان مجرد المصداقية تكفي في تصحيح الحمل ولا نحتاج إلى فرض الجزء التحليلي مع وضوح انه لو تم لكان من حمل الجزء على الكل وهو غير محتمل في مثل زيد حيوان وزيد جسم فيكون من حمل الجزء على الكل وهذا ليس بصحيح فتحمل على مجموع ذلك وليس على جزئه فهذا نقض على هذا التقرير [٧١] إذن ليس الحمل الصادق باعتبار جزئية الجزئي من الكلي.
٢- انه يمكن القول ان ذلك غير ممكن فإننا وان قلنا مشاركة الخارج مع الواقع في عالم الحياة إلا ان الواقع الموجود مباين بالحمل الاولي مع ما هو خارجي فإن السنة بالحمل الاولي مباينة لطرفيها وأما هناك فالجزء التحليلي أما ان يكون جزئي واحد بعينه مكون من شيء جزء خارجي وجزء آخر واقعي مع كون الواقعي ليس له وجود خارجي وهذا مضاف إلى انه لا دليل عليه فإنه مخالف للفهم

---

٧١) ممكن القول ان كلامهم وكلامك عن الحمل هو الحمل الشايع والحمل الشايع من شروطه هو الاتجاه في المصداق أي اتحاد في الخارج فعندما نقول زيد انسان أو زيد حيوان أو زيد ناطق فإنه على القول بصحة الحمل الشايع فيها فإنه يوجد اتحاد في الخارج بينهما والاتحاد بين الفرد الطبيعي لا يكون إلا الجزء الطبيعي أو بالطبيعي نفسه أو بالفرد وعلى كل الاحتمالات فيكون نحو وجود للطبيعي.

المنتظم وهو محال، فإنك قلت ان الفرد الجزئي مكون مما هو موجود ومما هو معدوم وهو محال.
٣- ان ما قيل من انه الجزئي يحوي على الكلي انما هي في الكليات الحقيقية لا في الكليات الانتزاعية [٧٢] فإنه ما لم يقل به احد من المعلوم ان متعلقات الأحكام انما هي الاختيارية ليس إلا مع ملاحظة ان المهم في المتعلق ليس هو المقولات الحقيقية المنطقية على الافعال كالحركة والسكون والانتقال وانما المهم تشريعاً انطباق عناوين انتزاعية أخرى كالصلاة والصوم والحج وهي مما تخلو افرادها من الكليات الحقيقية لأنها من حيث كونها افراد لا وجود فيها في الخارج وانما هي افراد انتزاعية فالكليات المنطبقة عليها نتعين ان تكون كليات انتزاعية فإذا كانت المأمورية انما هو الفعل الاختياري فإن هذا المتعلق لا يكون جزئه التحليلي الكلي المنطبق عليه ومعه يتعين الأمر بالفرد

ان قلت: انك اشرت إلى العرض يوافق الرجل الهمداني في الوجود الكلي في الخارج فليكن هو المامورية شرعاً كما هو المأمورية عرفاً خاصة ونحن نفهم الظواهر الشرعية من ناحية عرفية واستظهار الظهور العرضي ليس بعيد فنفهم منها ما نفهمه من العرف.

قلنا: هذا مطعون كبرى وصغرى.

---

٧٢) بل حتى في الكليات الانتزاعية فإن الصلاة كفرد أو الكلي فإنها تحوي أو تشمل على طبائع مختلفة مثل طبيعة الكيف المسموع أو طبيعة الاين أو السكون أو الكيف المقروء فيكون الكلي الانتزاعي مركب من كليات حقيقية.

أما كبرى: فلإمكان القول بأنّ العرف لا يفهم الغرض على سعته وان فهمه ارتكازاً ولذا لو سئل أي عرفي على الاطلاق هل الكلي أو ما يؤدي مؤداه موجود في الخارج أو لا [٧٣]؟
فإنه لن يستطيع ان يجيب، فضلاً عن القول ان المتسالم عرفاً هو عدم وجوده ان ما هو المعتمد عرفاً هو الظواهر إلا اننا لا نعتمد على العرف في الأحكام العقلية لكن صغراه على ان نفهم العرف وجود الكلي في الخارج فهماً عقلياً لا بالظهور العرفي ولذا لا يقبل من العرف ذلك وهذا غير وارد إلا انها أي مقدمات في طول اعتبار العرف لها صحيحة فيكون لها ظهور عرفي فيكون هذا الظهور العرفي الذي هو عقلاً باطل حجة شرعاً.

وأما صغرى: فلأن السير العرفية والعقلائية بمنزلة الدليل الكلي تقتصر منها على القدر المتيقن هذا هو في الماهيات الحقيقية دون الانتزاعية [٧٤] والظاهر انه ليس مراد الهمداني في وجود الكلي في الخارج إلا ذلك أي لا الحقيقة ولا يحتمل وجود الكليات الانتزاعية الاعتبارية بنفس هذا المعنى للهمداني بل ان العرف يدرك ارتكازاً ان

---

٧٣) بل سيجيب العرف بوجود الكلي في الخارج لان العرف هو عرفاً هل الاختصاص مثلاً عرف أهل المنطق أو أهل الأصول وجوابهم هذا لصحة الحمل الشايع عندما نقول زيد انسان زيد حيوان فهذا يدل على اتخاذهم في الخارج.

٧٤) قلنا لا فرق بين الماهية الحقيقية والماهية الانتزاعية لأن الانتزاعية مركب من ماهيات طبيعية وايضاً نقول ان ما تعلق به الاوامر هو الكلي لان عندهم صحة الحمل بين الفرد والطبيعي والامر بالفرد تحصيل حاصل وكما قلنا سابقاً ان مثل امر المولى عبده (اجلب ماءاً) فإنه يريد كلي الماء أي يريد أي قدح ماء يروي العطش وأما قولك ما يقضي الحوائج فإنه يمكن القول انه الجزئيات أما ما يتعلق به الاوامر فليس كذلك.

ما يقضي الحوائج وما يتعلق به الأمر انما هو الجزئيات دون الكليات وان هذا المعنى هو المتعين إذا التفاسير العرف حياً ودنيوياً.
فإن الاوامر العرفية تتعلق بالكليات لا يمكن قبوله وان قلنا انها ممكن عقلاً.

ان قلت: ان الأمر العرفي قد يبدل إذا التفت بأن متعلق آمره كقراءة كتاب يمكن ان يوجد في هذا المكان وذاك وفي هذا الزمان وذاك ولا مانع له من ذلك وهذا معناه الأمر بالكلي دون الجزئي خلافاً للقول السابق.

قلنا: هذا في الحقيقة لا يرجع إلى تعلق الأمر بالكلي وانما يرجع إلى معنى التخيير الشرعي بين الافراد التي هي مشتركة في الحقيقة أو الماهية وايكال ذلك إلى اختيار المكلف بعد وضوح عدم وجوب التكرار أو التفات الأمر إلى عدم وجوبه ويؤيد ذلك وضوح ما إذا التفت الأمر إلى تلك التفاصيل فإنه يخبر عبده وكان امره بالجامع[٧٥].

ان قلت: فإننا لو سرنا بهذا الاتجاه انسدت حصة أو عدة حصص من الاوضاع اللغوية إذ لاشك ان المفهوم من كثير من الاوضاع اللغوية

٧٥) وهذا هو نفسه معنى الأمر بالطبايع أي بنفس الكلي.

هو الكلي بل يمكن القول ان المفهوم أو المتبادر من غير الهيئات هو الكلي كافة اسماء الاجناس، المصادر ومواد الافعال ومواد المشتقات إذ يكون الأمر الذي زعماه واضح البطلان.

قلت: اننا لو انكرنا معنى الكلي اطلاقاً لزم ذلك إلا اننا لم نقل ذلك وليس لنا ان نقول ذلك وانما انكرنا امرين:

١- انكرنا الوجود الكلي في المرتبة السابقة على الافراد.
٢- انكرنا امكان تصور الكلي بناءاً على المسلك المشهوري المنكر لعالم الواقع [٧٦].
ومعنى ذلك اننا لو طبقنا كلا هذين الشرطين اذن فالكليات موجودة ومتصورة في المرتبة اللاحقة [٧٧] للافراد وموجودة في عالم الواقع وان الصورة الذهنية المحفوظة بالحمل الاولي تكون فانية في معانيها التي تكون كليات واقعية بما هي واقعية وليست خارجية أما امكان تصور الجزئيات وبعدها الكليات فهذا كل عامل.

---

٧٦) قد اجبنا على هذا سابقاً وقلنا احتمال عدم وجود الكلي في عالم الواقع بل هو وجود في عالم الذهن ونقصد عدم وجوده في عالم الواقع أي عدم وجوده مستقلاً ككلي بل يوجد في الفرد.

٧٧) وهذا لا يفيد في المقام أي حتى لو كانت الكليات متصورة في المرتبة اللاحقة فإنه بعد تصورها هذا يأمر المولى بها، وأما قولك موجودة في المرتبة اللاحقة فغير سديد لان هذا ينافي القول بأن الوجود يعرض على الماهية وبوجودها في الخارج أي هذا يدل ان الماهية سابقة رتبة في وجودها على الافراد.

ان قلت: فإنه يلزم من كلامك تأخر عالم الواقع رتبة عن عالم الخارج لان عالم الواقع هو عالم الكليات والخارج الجزئيات فالكليات متأخرة عن الجزئيات مع العلم ان المفروض خلافه حيث عالم الواقع اسبق رتبة من عالم الخارج.

قلت: انه مضاف إلى انه لا محذور من ذلك فإنه يمكن التفريق بين عالم الثبوت وعالم الاثبات ففي عالم الثبوت يكون عالم الواقع متقدماً رتبة عن الخارج وفي عالم الانتزاع يكون متأخراً أي فهمه يكون متأخراً عن فهم الخارج [٧٨].

ان قلت: ان الواقع متقدم بثبوت على الخارج إذا رجعنا إلى التصور المشهوري من وجود الكليات إذن توجد كليات واقعية توجد في الرتبة السابقة ومعه يمكن توجه الأمر اليها.

قلنا: اننا قلنا انه من غير المعقول توجه الأمر الكلي بما هو كلي وانما المطلوب هو فرد منه فلا محالة يرجع الأمر إلى الفرد [٧٩].

---

٧٨) فهمه متأخر لا يضر في تعلق الاوامر بالطبائع كما قلنا سابقاً.
٧٩) رجوع الأمر إلى الفرد شيء والامر بالطبيعة شيء آخر فإنه ممكن الأمر بالطبيعة وانها لا تتحقق إلا بوجود الفرد فتكون النتيجة تحقق الفرد.

ان قلت: ان الفرد انما يتحقق في عالم الامتثال والتطبيق وأما في عالم الجعل فيمكن ان يكون الحكم متعلق بأمر كلي.

قلنا: انه انما يصدق الامتثال مع مطابقة المأتي به مع المأمورية وهذا معناه ضرورة مطابقة عالم الامتثال مع عالم الجعل [٨٠] وبالعكس ايضاً صحيح ومادمنا سلمناه ان يكون المتعلق في عالم الامتثال جزئياً اذن سيحتل ان يكون في عالم الجعل وإلا كان امراً بالمستحيل [٨١].

ان قلت: فإنه يلزم من تعليق الأمر بالفرد دخول الخصائص الفردية الخارجية تحت الأمر لدخولها في حقيقة الفرد وان لم تدخل في حقيقة الكلي وخاصة إذا التفتنا إلى الفهم العرفي للفرد ونحن نفهم الكتاب والسنة فهماً عرفياً والفهم العرفي متكون من هذا المجموع.

قلنا: يمكن الجواب على ذلك على مستويين عقلي وعرفي:

المستوى الأول (العقلي):

---

٨٠) هذا الكلام صحيح لكنه لا يمنع ان يأتي المكلف بفعل مركب فيه جزء ينطبق على المأمور به مثلاً قال: تصدق بدرهم، العبد يتصدق بدرهم ورغيف خبز ودينار فيكون ممتثلاً، وكذا في المقام يأتي بالفرد والفرد يكون شاملاً للطبيعة أو في المثال يعطي الدرهم داخل صندوق ملفوف بخرقة.

٨١) قلنا لا استحالة لامكان الاثبات والامتثال وذلك بالاثبات بالفرد وهو يشمل الطبيعة.

فبالامكان القول بأن المراد بالفرد ليس هو هذا المجموع بل المراد هو الجزء التحليلي الذي يصدق كون الفرد مصداق للكلي وهو وجود معنوي وهو الجزء التحليلي ليس هو الكلي لكي يلزم وجوده في الخارج وانما هو حيثية أو صفة تحليلية ضرورية الوجود في الفرد وهي التي تربط عالم الخارج بعالم الواقع وليست هذه الحيثية هي حيثية واقعية فقط لنقول بوجود ما هو معدوم أو تتكون من ما هو معدوم وموجود وهو مستحيل وانما هي موجودة خارجاً وحتماً [٨٢] هذا من الناحية العقلية.

المستوى الثاني (العرفي):

وقد سبق ان اشرنا إلى الضمائم الثابتة والمتحركة وهذا ما يفهمه العرف إذ التفت إليه والعرف فهم هذه الخصائص الثابتة والمتحركة.

أما المتحركة: فلا يحتمل دخولها تحت الأمر.

وأما الثابتة: فإما ان انفيها على الافعال الاختيارية كفعل وحركة وأما ان نقر بدخولها تحت الأمر ولا محذور من ذلك لا عرفاً ولا شرعاً

---

٨٢) لو كانت موجودة خارجاً وصدقاً فأين هي في عالم الخارج والمفروض وجودها وتميز باحساسنا الخارجي وعلى قولك سوف لا يكون امر بالفرد بل امر بعرض أو لازم بالفرد وهو هذه الصفة والحيثية

ان قلت: لكن يعرض عليها الوجود

قلت: أما ان الوجود لا يعرض على الماهية أو ان يعرض على الماهية لكن ما هو السبب (الامر) الذي بسببه يعرض الوجود على الماهية.

باعتبارها مقدمة تكوينية لوجود المأمورية وهو حيثية مصداقية في الفرد [٨٣] **(لوجود الفرد) مع ضم مقدمة وهي حسب المأمور به يسري إلى حب مقدماته كما ان الأمر بذي المقدمة امر بمقدماته وان لم يصبح مقدمة اصطلاحية. ولو كان المراد من المقدمات الداخلية ذلك قلنا بوجوبها إلا انه يقال ذلك في حينه وهي واجبة بوجوب الفرد.**

لم يبقَ إلا جانب واحد وهو ان الضمائم المتحركة لها جوامع أو كليات تخصها ككلي الزمان أو المكان أو اللون فلإن كانت الخصائص الفردية لها افراد هذه الكليات غير مطلوبة فالجامع بينها يكون مطلوباً فيمكن اعتبار هذا الجامع من الخصائص الثابتة وان كانت افراده متحركة.

الخطوة الأخرى:

ان معنى هذا الجامع معنى كلي فيصور الحال إلى تعلقه بالكلي وإذا تعلق الأمر بالكلي إذن إلا فرق ان يكون المتعلق كلي من حيث نفس الأمر وخصائصه.

جوابه:

انه لا يتعين توجه الأمر إلى الكلي وانما هذا على ذوق المشهور ويمكن ان يكون في مقابله اطروحات أخرى:

الاطروحة الاولى:

---

٨٣) على هذا فإن الخصائص المتحركة التي تكون ملازمة ومتحققة مع وجود الفرد تكون مأموراً بها ايضاً لأنها ايضاً تكون بمثابة المقدمة التكوينية لوجود الفرد فيسري اليها حب الفرد (المأمورية).

ان يكون من باب التمييز الشرعي بين الافراد أي افراد اتفقت في الماهية واختلفت في الوجود [٨٤].

الاطروحة الثانية:

ان يكون الأمر متوجهاً إلى الجامع الانتزاعي الذي هو من الخصائص الثابتة والمنتزع في طول تحقق الفرد ولا يقال هنا بأنه يلزم ان يكون الفرد مفروض الوجود لانه ينتزع في طول وجوده عنوان انتزاعه وانما يبقى مطلوب الوجود ولكن يشار إليه في عالم الجعل حالة كونه متحققاً في ظروفه الخاص به أي يأمر مثلاً: ائتِ بالعمل الفلاني الذي ينتزع منه هذا الجامع وهذه اشارة استقبالية في عالم الجعل وليس هو مفروض الوجود كما قد يتوهم.

مع العلم ان هذا الكلي (كلي الزمان والمكان) لو اعتبرناه واقعياً لم يمكن ان يكون من صفات الفرد وخصائصه لاستحالة اتصاف الفرد بصفته الكلية سواء قلنا بواقعية الكلي أم لا فما هو ذوق المشهور أي الفرد بصفته كلياً بما هو كلي، ويرجع القول بوجود الكلي في الخارج لانه صفة الفرد لا محالة في الخارج وهذا مستحيل وانما الاتصاف بالحقيقة انماهو اتصاف في الجزئي أي جزئي المكان والزمان أو الكون وهذا وجداناً وهو الزمان والمكان المرافق له.

إذا قلنا ان للزمان والمكان حقيقة ثابتة في الخارج وليس انتزاعات وهمية فإذا قلنا بأن لها وجود اذن فجزئي الزمان الموجود وجزئي المكان الموجود هو الذي يكون صفة للفرد الجزئي وان لم تؤمن

---

٨٤) وهذا هو نفسه الأمر بالافراد.

بخارجية الزمان والمكان فتصبح القضية سالبة بانتفاء الموضوع [٨٥].

لكن هذا لا يضر بالقاعدة الأصولية في الصفات الثابتة والمتحركة الأخرى لأنها تكون جزئي مما يتصف به الفرد.

الخطوة الأخرى [٨٦]: وهي بمنزلة النتيجة وهي ان الشارع عند الجعل إذا قلنا بتعلق الجعل بالافراد لا يستطيع استيعاب الافراد بجملة واحدة أو عبارة واحدة لان الافراد لا حصر لها وعددها كثير جداً والشارع بصفته شارع وليس بصفته خالق ومكوناً لا يدخل هذا تحت صلاحيته وانما لا محالة يعبر بعبارة جامعة بين الافراد يرجع ذلك باختصار الطريق ببيان مجمل عن المفصل كما في تفسير قوله تعالى (اخرجوا آل لوط من قريتكم. انهم اناس يتطهرون) فنلاحظ ان الكلام هو كلام الله تعالى وهو لسان حال القائل فبدل ان يقول

---

٨٥) على هذا تظهر ثمرة هذه المسألة وعليها يكون مبناك في مسألة اجتماع الأمر والنهي انه يستحيل اجتماعاً لان الأمر بالصلاة عن المكان أو كانت الصلاة في المكان المغصوب فيكون امر بالصلاة + امر يكون الصلاة في المكان المغصوب لسريان الحب للملازمات وعند نهي عن الكون بالمكان المغصوب فاجتمع الأمر والنهي على الكون في مكان وهذا مستحيل فلا تصح الصلاة.

٨٦) ممكن القول ان قوله تعالى (انهم اناس يتطهرون) وان تدل على المجموع (العموم المجموعي) أما في المقام فإنك اكيد لا تريد ذلك وانما تريد العموم البدلي أو التمييز الشرعي كما عبرت والتمييز الشرعي يحتاج إلى زيادة مودته خاصة على مبناك بأن الضمائم ايضاً تكون مأموراً به والذي ينتج تخييراً شرعياً باتجاهين الاتجاه العرضي والاتجاه الطولي في حين القول بتعلقها بالطبائع لا تحتاج إلى التمييز الشرعي بل التمييز العقلي كافٍ.

انهم كانوا يفعلون كذا وكذا فقال بدلاً عن هذا التفصيل بـ يتطهرون، والشارع هذا ايضاً حيث لا يستطيع حصر الافراد فيشير بجامع من هذا القبيل للاشارة اليها وهذا يتم بأحد طريقين تصوراً: أما ان يستخدم انتزاعاً متصوراً في طول الافراد فنستخدمه في العبارة فيشير إلى الافراد في عالم الجعل وله ان يستخدم اللفظ الموضوع لغة للدلالة على الكلي الواقعي المنطبق على العمل والثابت في المرتبة السابقة عليه مثلاً لفظ الصلاة مرة نتصوره في المرتبة السابقة عن الصلاة الفردية ومرة نتصوره منتزعاً عن الصلوات الفردية والمهم انه موضوع لغة وانه مفهوم عرفاً.

وعلى كلا التقديرين تصبح الدلالة المطابقة للجعل كلياً قابلاً للصدق على كثيرين إلا ان المراد في الحقيقة الاشارة إلى ذات جزئيات الافعال وانما اخذ الكلي تحت الأمر لكونه هو المتيسر عرفاً كما ان كلا الطرفين تعبيرهما العرفي واحد كالصلاة في الانقسام من هذه الناحية نظري لا عملي ونحن لا نعلم ماذا قصد المولى هل الصلاة في المرتبة السابقة أو اللاحقة.

ان قلت ان رجوع الاوامر يمنع عن التمسك بالاطلاق لان مضمون الأمر يكون فردياً

قلنا: جوابه الان لان هذا العنوان الذي يضطر المولى لجعله بنفسه كلياً قابلاً على كثيرين وقابل للاطلاق وهذا ينتج بوضوح امكان التمسك بالاطلاق في حدود العبارة التامة التي استخدمها المولى في الجعل فإنه في الحقيقة لا يمكن القول بأن العبارة تشير إلى نفس

الافراد في المستقبل انما يوقعه الفرد مأموراً به فإنه لا يتم إلا ثبوتاً واثباتاً.

أما ثبوتاً: فإنه يكون مرة بما هو حاصل أي بما يقع به المكلفين ولو بالوجود الاستقبالي.

أما اثباتاً: فهو خلاف الظاهر جزماً لانه الظاهر هو كلي قابل للانطباق على كثيرين وانما كون الاشارة فيه إلى الافراد مطلقة ومنتشرة في الاماكن.

ويكون المراد نحواً من الوجوب التشريعي بينما الذي هو الاتحاد منالماهية والاختلاف في الوجود وهذا معناه امكان التمسك بالاطلاق وتطبيق الجزئي المأتي به على الكلي. ومن هنا يمكن القول: ان هذه النظرية لم تختلف بالنتيجة ومن الناحية العلمية عن المشهور لان العنوان المأخوذ في الجعل هو كلي لا محال وما هو المطبق في عالم الامتثال هو الجزئي على كلا التقديرين أو (القولين) لكن مركز الجعل وقصد الجعل يختلف هل هو الماهية أو اخذه طريقياً إلى الافراد كما هو الصحيح انه هو مفهوم عنوان الباب.
وحيث اننا نضم امرين احدهما ثبوتي والآخر اثباتي وهو تعلق الاوامر بالافراد.

أما الأمر الثبوتي: فهو ان الفرد هو الذي يكون قادراً تحت قدرة المكلف دون الكلي كما انه هو الذي يكون مسقط أو موجد للملاك.

وأما الأمر الاثباتي: فلأن الظاهر من الاوامر دائماً لغة وعرفاً والاتيان بالفرد فنقول صلِّ أو ائت بفرد من الصلاة، ولا يحتمل ان يكون امراً بالكلي أو الماهية وخاصة بعد ان نفينا امكان وجود الكلي على المشهور ونفينا وجود الكلي كجزء تحليلي من الفرد اذن لا كلي.

قال في التقريرات (•) محصلة كلامه: ان الطلب انما يتعلق بالمفهوم حسب عبارته بما هو مرآة لا بما هو هو ويقصد من المفهوم الصورة الذهنية ويقصد من المرآة النظر للصورة بالحمل الاولي بما هي فانية فيها ويقصد بما هو هو النظر للصورة بالحمل الشائع أي وجود استقلالي للصورة فالصورة الذهنية بما هي مرآة ولا يمكن ان يعرض الطلب على الفرد الخارجي لان وجود الفرد مصداق للتشخص فيكون تعلق الأمر به تحصيل للحاصل كما لا يمكن ان يكون معروض الطلب على المفهوم بالعرض أي يعرض على المفهوم عروضاً بالذات لا بالعرض فلو عرض بالعرض على المفهوم لكان فيه اشكال، لان وجود المعروض بالعرض مساوق للشخص

•) اللفظي ج ٢ / ٣٩٨.

فيكون وجود المعروض بالعرض مساوق للشخص فيكون تعلق الأمر به تحصيل للحاصل

نعم ما يوجد في الخارج يصبح مصداقاً لمعروض الطلب أي هو المفهوم إلا انه (أي الفرد) معروضه الطلب لا بالحقيقة ولا بالذات ولا بالعرض، ان الطلب يتعلق بالمفهوم بما هو مرآة لا بما هو هو وهذا (الطلب) ليس له معروض بالعرض وانما له معروض بالذات الذي هو نفس المفهوم الكلي اذ لا يعقل له المعروض بالعرض لان وجود المعروض بالعرض مصداق مع التشخص حيث ان الوجود يساوق مع التشخص وتعلق الأمر به تحصيل للحاصل كما هو واضح نعم ما يوجد في الخارج يصبح مصداقاً بمعروض الطلب لا انه معروضه بالحقيقة ولا بالذات ولا بالعرض.

أقول:

وجوابه على عدة مستويات:

الأول: ان تعلق الأمر بالفرد المفروض الوجود تحصيل الحاصل وهو مستحيل لا بمطلق الفرد أي تعلقه بمطلق الفرد ليس بمستحيل ولا تحصيل للحاصل وانما يتعلق بالحصة الأخرى بل يمكن التعبير هنا انه يتعلق بالفرد حالة كونه مفروض العدم فيكون المطلوب ايجاده.

الثاني: ان عروض الطلب على الافراد وان لم يكن مستحيلاً قد يأمر المولى بأمر فردي لا انه متعذر لعدم انحصار الافراد [٨٧] فلا محال ان يكون المعروض المباشر للطلب هو المفهوم الجامع بينهما سواء سميتان بالماهية أو الجامع أو سواء نظرنا إليه بالاستقلالية أو الطريقة للافراد.

الثالث: ان النظر الطريقي ينتج ان المفهوم هو المتعلق بالذات والافراد هي المتعلق بالعرض لأن يقول ان الفرد ليس مأموراً لا بالذات ولا بالعرض وقال ان الصورة الذهنية ليست ملحوظة بما هي هي. بل الملحوظة بما هي مرآة اذن تحت اليد شيء واحد وهو الصورة الذهنية للحمل الاولي مع العلم انه عندنا امران المطلوب اولاً وبالذات وثانياً بالعرض فما هو المطلوب بالعرض هنا اطروحتان في الجواب:

١- ان نقول ان المطلوب بالذات الصورة بما هي هي والمطلوب بالعرض والصورة بما هي مرآة لكن هذا خلاف ما اخرجه لمن نظر بالحمل الشائع.

---

٨٧) لهذا المستوى من الكلام للخصم ان يقول ان المعروض المباشر للطلب أي المتعلق المباشر للطلب هو الكلي أو الماهية وهذا هو المقصود.

٢- ان يكون المعروض بالذات للطلب هو الصورة بالحمل الاولي والمطلوب بالعرض هو الفرد الذي هو ذو الصورة والفاني في ذي الصورة وهذا ايضاً على خلاف كلامه [٨٨].

الخطوة الأخرى: اننا نلاحظ كون الصورة الذهنية مطلوبة بالذات لا يعني ان الفرد مطلوب بالعرض فهذا كأنما يكون عكس النظرية المشهورية ان المطلوب اولاً بالذات هو الصورة الذهنية وثانياً بالعرض هو الفرد وعلى رأينا المطلوب اولاً بالذات والفرد ثانياً هو بالعرض هو الصورة. ان هذا الذي نوافق به المشهور هو عالم الاثبات أي طريق تعرف المولى لما هو المأمور به أي انه يدرك بالذات الصورة ويدرك بالعرض الفرد فيأمر بالذات ما ادركه بالذات [٨٩]
ويأمر بالعرض ما ادركه بالعرض.
أما الجعل أي القانون الاصلي الناشئ من الحب والارادة فبالعكس أي مرحل الثبوت عكس مرحلة الاثبات نعم لو قلنا الطلب يتعلق

---

٨٨)
أ- ممكن ان يكون المطلوب بالعرض هو الماهية سواء في عالم الواقع أو في عالم الخارج حيث توجد موجود الفرد.
ب- أو انه لا يوجد تلازم أو ضرورة لوجود المطلوب بالعرض فربما يكون المطلوب هو واحد وهو اولاً بالذات ولا يوجد مطلوب ثاني بالعرض والمطلوب هنا هو الصورة الذهنية بما هي مرآة فمثلاً عندما نقول الانسان نوع أو الانسان كلي فهذا معناه ان مفهوم الانسان بما هو في الذهن نوع أو كلي فالحكم بالنوعية أو الكلية أو حكم على مفهوم الانسان الذهني اولاً وبالذات ولا يوجد بالعرض وكذلك عندما نقول النار حارة فإن الحرارة تعرض على النار في الخارج اولاً بالذات ولا يوجد ثانياً بالعرض.
٨٩) هل من الممكن للمولى ان يدرك الذات ويأمر بالعرض أو يدرك بالعرض ويأمر بالذات؟ ما هو المانع خاصة والكلام في عالم الاثبات.

بالماهية يكون توافق بين الثبوت والاثبات أي ان المطلوب اولاً بالذات هو الفرد وثانياً بالعرض أي من اجل الاشارة إليه هو الصورة الذهنية.

الرابع: قوله (انما يوجده المكلف بالخارج يصبح مصداقاً لمعروض الطلب الذي هو الماهية المطلوبة في عالم الجعل أو المفهوم الانتزاعي الذهني).

هذا وان صح اثباتاً اذ لولا هذه المصداقية لم يمكن تشخيص صحة المأتي به ومطابقته للمأمور به ولأمكن التمسك بالاطلاق إلا ان هذه المصداقية لا تنافي العكس من الناحية الثبوتية بل ثبوتاً بالعكس لأننا قلنا بتعلق الاوامر بالفرد وباحراز المصداقية يحرز انه فرد مأمور به قبل تحققه ويحرز انه مجزئ بعد تحققه فإذا اتى بالصلاة الجامعة للشرائط فهي مجزية.

الخامس: قوله (ان الوجود مساوق مع التشخص) وهذه عبارة مشهورية

اقول: ان هذا صحيح إذا قصد من الوجود الوجود الخارجي أما إذا قصد الوجود الواقعي فهو ضيف مساوق مع التشخص فهو ينتج من هذه الكبرى انه يمكن للمشهور القول بتعلق الأمر بالكلي

لهذا المعنى وهي موجودة في عالم الواقع وهذا الوجود غير مساوق للتشخص أي بوجوده وعدم تشخصه فلا بأس من هذه الناحية ان يؤمر بالكليات لانه يتعلق بالذات بالصورة الذهنية ليتعلق بالعرض بذي الصورة الذهنية أي نقول ان ذا الصورة الذهنية هو في الواقع.

وهذا ليس عالم التشخص بغض النظر عن الاشكالات السابقة[٩٠].
ثم نقول في التقديرات كلاماً عن صاحب الكفاية محصله: ان الأمر في الطبيعة تحصيل الحاصل
قال: (ان الذي يتعلق به الطلب هي ايجاد الطبيعة لا وجودها) فلو تعلق بوجودها أي انه امر ناجز فهو تحصيل للحاصل أما الايجاد فهو عملية مصدرية وهو ليس تحصيل للحاصل فلا يلزم تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة كي يلزم طلب الحاصل.

جوابه:

٩٠) لكن هنا يرد على المشهورانه إذا كانت الماهيات موجودة في عالم الواقع فهو تحصيل للحاصل وإذا لم تكن موجودة فإنه امر بغير المقدور لان المكلف لا يستطيع ايجاد الماهية في عالم الواقع بل يستطيع ايجاد الفرد في عالم الخارج.

الأول: ان المشهور يقول ان اشكال طلب الحاصل ان كان يأتي في الفرد فإنه لا يأتي بالطبيعة لانه الطبيعة لم تؤخذ بما هي موجودة كي يلزم ذلك.

الثاني: ان تغير التعبير من الموجود إلى ايجاد يأتي عليه نفس المحصل من الاشكال لان ظاهرة الايجاد التام الناجز فيكون من طلب الحاصل أي هنا الايجاد بالعلة التامة وهو مساوق للوجود.

الثالث: ان هذا التعبير لا يفيد لأننا نسأل عن ان الايجاد يراد به حال للعدم أو حال الوجود فإن كان حال العدم لم يصبح الأمر بالمعدوم وان كان حال الوجود كان تحصيلاً للحاصل.

الرابع: ما ذكره في التقديرات انه لا فرق بين الايجاد والوجود إلا بالاعتبار أي النظر إلى حيثية اضافة شيء إلى نفسه وهذا يسمى الوجود وأما اضافة الشيء إلى فاعله وهذا يسمى الايجاد.

ومقصوده ان جانب الاعتبار والحيثية لا يغير من الواقع شيئاً غير [٩١] ان هذا يمكن الدفاع عنه باعتبار ان الفرق الدلالي واللغوي بين

---

٩١) وهذا الفرق لا يفيد في المقام لانه كلام الخصم هو دفع اشكال تحصيل الحاصل.

الايجاد والوجود ولئن سلمنا انه لا فرق بالدقة العقلية وهو يكفي في تعليق الأمر به ويكفي في ذلك انه اعترف بمعنى الايجاد هو حيثية نسبة الشيء إلى فاعله وبهذا اللحاظ لا يكون مفروض الحصول كي يكون تحصيل للحاصل.

وما يحصل من التقديرات ان الفرد عندئذ يكون هو المتعلق بالعرض لان المتعلق بالذات هو الصورة الذهنية الفانية [٩٢]، فلو كان المطلوب أي المتعلق هو الوجود الخارجي لزم تأخر الطلب عنه (عن الوجود عنه) لان مرتبته متأخرة على المعروض بالعرض فيكون طلبه طلباً للحاصل، وقد تحصل الجواب على مثل هذه على مستويين:

الأول: ان الفرد وان كان معروضاً للطلب بالعرض في عالم الجعل لكنه لا يلحظ بما هو موجود بل بصفته شيئاً يراد وجوده أو ايجاده مثلاً اوجد شيئاً من الصلاة فيشار نحو الجعل إلى الفرد قبل وجوده أي يشار إلى العنوان الذي يتحصل منه بعد وجوده أو يتحصل بالمرتبة المتأخرة عن وجوده عنوان الصلاة فلا يلزم تحصيل حاصل هذا بغض النظر عن قوله بالمستوى الثاني.

---

٩٢) لكن هنا رفضه في التقديرات وقال هذا من القسم الرابع وهو حب علي وبغض معاوية فهو ذهني له اضافة للخارج أما الطلب فليس له اضافة للخارج.

الثاني: ان المأمور به وان كان هو الفرد إلا انه لا حاجة إلى القول بضرورة انتزاع مفهوم الفردية منه (الفرد بصفته بلا حاجة إلى انتزاع هذا المفهوم) لكي يكون مشروطاً بوجوده لو تنزلنا عن المستوى الأول، بل يكفي ان نقول ان المأمور به واقع الفرد ثبوتاً يعني المصداق الكامل للمصداقية والمطابقة مع المأمور به بغض النظر عن الالتزام سواء انتزع منه هذا المعنى أم لا فإن الالتزام يتوقف على وجود المنتزع وهنا لا منتزع، فالكلام هنا في مرحلة ثبوت الفرد المأمور به لا مرحلة اثباته.

ثمرة البحث:

ما قيل أو يمكن ان يقال للثمرة عدة وجوه:

الوجه الأول:

انه بناءاً على تعلق الأمر بالطبائع يكفي الاتيان بالحصة يعني الجزء التحليلي للفرد الذي هو الكلي على القول به (على القول بأن الفرد متضمن للكلي) لان الأمر على هذا بالماهية والماهية يكفي من تحققها الحصة بعد التعذر عن تحقيقها كلها، أما على تعلقه بالفرد فلا يجري ذلك بل لابد من الاتيان بالفرد كاملاً.

جوابه:

ما اشير إليه في المحاضرات ومحصله: انه على كلا المسلكين لابد من الاتيان بالفرد أما على القول بالافراد فواضح، وأما بناءاً على تعلقها بالطبيعة فالمشهور وان قال بذلك إلا انه قال انه لو فرض محالاً وجود الطبيعة بدون الخصائص الفردية لكان مجزياً فيتعين على المكلف ان يأتي بالفرد.

وكذلك على مسلكنا الذي اسسناه انه لو امكن وجود الجهة التحليلية للفرد التي تمثل المصداقية للكلي مع الخصائص الثابتة لا جزءاً إلا انها ايضاً مستحيلة فلابد على كل حال من الاتيان بالافراد فلا ثمرة من هذه الناحية.

الوجه الثاني:

انه بناءاً على تعلقها بالطبائع فإنما هو العلة لايجاد الملاك أو استحالة هو الحصة بخلاف تعلقها بالفرد فإنما يكون هنا الفرد هو العلة في اسقاط الملاك.

جوابه:

أما من الناحية النظرية فالخصائص الفردية لا دخل لها في اسقاط الملاك إلا إذا قلنا بأن المطلوب هو الفرد بكافة خصائصه حتى المتحركة وهو غير متصور الأمر لا شرعاً ولا عقلاً اذ الفرد هو المسقط هوالجزء التحليلي مع اختلاف نظري لهذا الجزء.

الوجه الثالث:

امكان تمسك بالاطلاق بناءاً على تعلقها بالطبيعة وانه بناءاً على تعلقها بالافراد لا يمكن.

جوابه:

ان كان ذلك على كلا المسلكين أما الطبايع فلا اشكال أي واضح، أما بالافراد فلما اوضحناه بأن هذا التعلق له مقتضى ثبوتي لا ينافي المقتضى الاثباتي في الدلالة في العنوان الذي يأخذه المولى الأمر مشيراً به في الافراد غير المنحصرة فلا ثمرة من هذه الجهة.

الوجه الرابع:

ما ذكره في التقريرات: انه بناءاً على مسلك تعلقها بالطبائع يمكن القول باجتماع الأمر والنهي لكونهما متوجهين إلى عنوانين مستقلين فيمكن اجتماعهما

أما بناءاً على تعلقها بالافراد فلابد من القول باستحالة الاجتماع لان المأمور به والمنهي عنه هو الفرد والظاهر ان هذا مما لا يمكن اخذه على اطلاقه، أي يمكن كلا المسلكين لابد من القول باستحالة أما بالافراد فيتعين القول بالاستحالة.

أما بالطبائع فهو يختلف باختلاف المسالك الأصولية الأخرى فلو اقتصرنا على عنوان المتعلق (الماهية) فهو لا محالة يكون مختلفاً أو غيرها من اجتماع الأمر والنهي من هذه الناحية، لكن قد يجد الاصولي موانع أخرى توجد بالاستحالة، مثلاً لو قال ان الأمر بالشيء يوجب النهي عن هذه الخاص أو قال بكفاية التزاحم في عالم الامتثال للاستحالة ولذا نجد عدد منهم يقول الاستحالة بالرغم من ذهابها إلى تعلق الاوامر لا الطبائع فاذا قلنا هذا مما لا يمكن اخذه على اطلاقه لانه الارجح على كلا المسلكين يكون الاستحالة هي الصحيحة فلا ثمرة من هذه الناحية.

الوجه الخامس:

بناءاً على مسلك تعلق الأمر بالطبائع يمكن استصحاب الكلي لان الطبيعة هي المأموربها مع الشك ببقائها، لا اقل من القسم الأول من استصحاب الكلي أما بناءاً على تعلق الاوامر بالافراد فينسد استصحاب الكلي فينسد الاستصحاب لانه فرضه زوال الفرد مع احتمال زوال الكلي، فإن المتعلق هو الفرد فقد زال يقيناً وما هو محتمل البقاء هو الكلي وهو ليس متعلق للامر وينسد باب الاستصحاب الكلي.

الوجه السادس:

انه بناءاً على مسلك تعلق الأمر بالطبائع يمكن اجراء استصحاب الكلي لان الكلي عبارة عن الطبيعة الذي هو متعلق للامر، لا اقل من ان يقال بجريان القسم الأول من استصحاب الكلي الذي هو المؤكد في الجريان.

أما بناءاً على تعلق الاوامر بالفرد فينيل استصحاب الكلي حتى القسم الأول لان فرضه هو زوال الفرد مع فرض احتمال الكلي، ومع زوال الفرد يكون شرط الاستصحاب منفياً لان شرطه البقاء ولاشك في البقاء بل هو يتعين ولكن هذا التوهم ناشئ من غفلة بسيطة وغريبة فإن جريان الاستصحاب حسب ما هو متصور بدوياً أما في الحكم أو المتعلق أو الموضوع.

أما استصحاب الحكم: (فهو خارج عن محل الكلام ومحل الشبهة الحكمية) كالعلم بحرمة الجماع عند رؤية الدم والشك بحرمته عند انقطاع الدم.

ولو انتزعنا واحتملنا شمول محل الكلام له فهو استصحاب الحكم الجزئي في مورد الامتثال أي في عالم المجهول وليس من استصحاب الكلي لان الحكم نعلم ببقائه بعد جعله ولا رافع له الان لان الاستصحاب عند احتمال النسخ مثلاً وهو غير وارد بعد وفاة النبي (ﷺ) أما استصحاب المتعلق: فلا مورد له لان المتعلق عبارة عن المأمور به وهذا هو الفعل الاختياري للمكلف فلا يكون مورد الاستصحاب الوجود فمتى علمنا بوجوده لكي نستصحبه. مثلاً علمت بوجوب الزكاة ثم شككت بارتفاعها. نعم يكون مورد الاستصحاب العدم من الشك في حدوثه وهو خارج عن محل الكلام لان الاستصحاب الكلي يعني استصحاب وجود الكلي، مضافاً إلى اننا لو تنزلنا فالمستصحب هو الجزئي على كل حال أي على كلا المسلكين.

أما إذا قلنا بتعلق الاوامر بالافراد فواضح.

أما إذا قلنا تعلق الاوامر بالطبائع فإنما هو مورد الاستصحاب هو ما يكون معلوم الوجود أو معلوم العدم وبعدها يكون مشكوكاً وليس هو الكلي إلا إذا قلنا يتضمن الفرد الكلي أو وجود الكلي في الخارج

وكلاهما نفيناهما ونفاهما المشهور [٩٣]. أي أما وجوده مستقلاً أو وجوده ضمن الافراد.

أما استصحاب الموضوع: (أي استصحاب متعلق المتعلق) فحديث استصحاب الكلي يكون عنه في الحقيقة والكلي فيه ثابتاً سواء قلنا بثبوته في المرتبة السابقة أو اللاحقة أي الكلي ثابت في الجملة فإن هذا لا دخل له في جهات الاستصحاب فقهياً واصولياً

نعم اننا لو نفينا وجود الكلي اصلاً لكان وجهاً في نفي جريان استصحابات الكليات إلا اننا لم نقبل ذلك اكيداً بل قلنا ان الكلي واقعي[٩٤].

النتيجة:

نلتفت إلى حقيقة تحصل بها نتيجة هذا وهو ان عنوان الباب انما هو في الحديث المتعلق أو المأمور به كما هو صريح العنوان والمتعلق هو الفعل الاختياري الذي قلنا عنه انه لا مورد فيه في استصحاب الوجود الذي هو الملحوظ في استصحاب الكليات فاستصحاب الكلي في المتعلق فسد منه تماماً بل هو بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع وخارج عن محل البحث، والاشكال ناشئ من الخلط بين المتعلق والموضوع.

---

٩٣) لكن على هذا ينسد باب استصحاب الكلي لان استصحاب الكلي لا يجري إلا إذا قلنا بوجود الكلي بالخارج.

٩٤) لو قلنا ان الكلي واقعي فهو سابق على الوجود الخارجي وهذا الواقعي لا يتصور ارتفاعه لان الكليات ثابتة في عالم الواقع.

الفصل الخامس

- **النسخ**.
- **الجهة الأولى: فهم العنوان**.
- **الجهة الثانية: الوجوه في تقريب الاستدلال**.
- **الجهة الثالثة: جريان الأصل العملي**.

الفصل الخامس

النسخ

يعني إذا نسخ دليل الوجوب فهل يكون ذلك دالاً على الجواز اولاً، بغض النظر عن دليل خارجي أو قرينة على ذلك، بل يقصر النظر على دليل الناسخ والمنسوخ، فمن الواضح ان مثل هذا البحث لا اثر له كبروياً ولا صغروياً ولولا تعرض الكفاية له لتركناه، إلا اننا عازمون على منهج الكفاية اضافة الى ما فيه من تنمية الملكة.

أما كبرويا: فلإنسداد باب النسخ بعد عصر النبوة بل حتى في عصر النبوة على المشهور.

أما صغرويا: فإننا لو سلمنا بوجوده كبرويا فهذه الموارد التي ادعي فيها النسخ خارجة عن عنوان الباب لأنها محتفة بالقرائن الدالة بعد النسخ ومن أهم هذه الموارد:

١ـ ان الصدقة الواجبة عند لقاء النبي (ﷺ) عندما نسخت فهنا لاشك لانه لا يحتمل انها أصبحت من المحرمات ولا من المباحات بل هي من المستحبات بل الذي سقط هو شرطيتها الالزامية، ومن الممكن القول بثبوت شرطيتها الاستحبابية دائماً، لانه يلغي الحكم وينسخ بمقدار التذمر منه اجتماعياً وعدم التحمل وهذا نوع التحيل والالزام

ولا يحتمل في الاستحباب فلا يمكن ان يكون دليل الناسخ دليلاً على نسخ الاستحباب.
٢- قوله تعالى: (الآن خفف الله عنكم.....) حيث كان المفروض الصمود أما (عشرة) اضعاف وان بعد التحقيق فإن الصمود واجب امام الضعف فقط أي إذا واجهتهم اكثر من الضعف فلا يجب عليكم الصمود
والصمود هنا يعتبر رمي النفس في التهلكة أي الصمود حرام أي الفرار واجب وعلى هذا البيان يبقى المقام في هذا الباب من دون مثال، على هذا يمكن القول بضرورة اخراجه من علم الأصول.

الجهة الاولى: (فهم العنوان)

وعنوان الباب هنا يتحدث عن مطلق النسخ وليس فقط النسخ في القرآن فلو ثبت خارج القرآن شيء من النسخ، امكن الكلام عنه لكن من يقول بامكانه لا تقع بوقوعه، كما لا دخل لعنوان الباب باقرار أو منع ثبوت النسخ في القرآن فإن الباب هنا افتراضي، غير ان تطبيقاته لوجدت منحصرة فيما نسب إلى القرآن من النسخ فيكون من هذه الناحية العملية فرع وجود النسخ من القرآن أما من الناحية النظرية فلا يكون.
وثبوت النسخ في القرآن هو اظهر إلا ان هذه الموارد تدخل كصغرى في عنوان الباب ليس بصحيح لانه قلنا سابقاً انها محتفة بقرائن.
وبقاء الجواز المدعى في عنوان الباب وهو الباقي بعد (النسخ) النسخ الوجوب له احد مباني ثلاثة متصورة ومنحصرة أما الدليل المنسوخ أو الدليل الناسخ وأما الدليل الثالث: ان يكون الجواز ثابت بدليل ثالث غير الناسخ والمنسوخ فهو واضح الامكان لإمكان ان يكون المورد بعد النسخ مشمولاً لاطلاق دليل مجوز أو اصل عملي

مؤمّن إلا ان الظاهر انهم لم يقصدوا ذلك من عنوان الباب أو لان المورد وان كان من الممكن ان يكون مشمولاً لدليل دال على الجواز لانه من الممكن ايضاً ان يكون دالاً على المنع أو الحرية كإلقاء النفس في التهلكة فلا يتعين الجواز دائماً.
نعم، لو غضضنا النظر عن أي دليل ثالث لكان الاصل المؤمّن جارياً لا محالة.
٣- انه هناك قرائن في عبارتهم تدل على خلاف هذا الاحتمال فإنهم قالوا إذا نسخ الوجوب فلا دلالة فيه على بقاء الجواز.

القرينة الاولى:

ان الدليل في قوله [منه] لا يعود إلى دليل ثالث جزماً كما لا يعني نفس الوجوب، انما يراد به الدليل الدال على الوجوب وهو الدليل المنسوخ فإن توسعنا في الاحتمال اضفنا دليل الناسخ ولا يحتمل شمول العنوان لغيرهما.

القرينة الثانية:

على بقاء الجواز مع العلم ان الجواز لم يكن موجوداً ليبقى لان المورد كان مشمولاً للوجوب لا للجواز أي المهم الجواز المتصور وجوده حال الوجود لا يحتمل ان يكون مستفاداً من دليل خارجي ثالث غير الناسخ أو غير المنسوخ فالمهم في الأمر هو النظر إلى دلالة الدليل المنسوخ وهو الاساسي في الموضوع فإذا تم الكلام فيه امكن النظر إلى دلالة الناسخ.

الجهة الثانية: (الوجوه في تقريب الاستدلال)

الوجوه في تقريب الاستدلال وما قيل أو يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال على بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب على اكثر من وجه كل واحد منهما بمنزلة التعميق والتدقيق للذي قبله.

الأول: ما ذكر في المحاضرات ان الوجوب ينحل إلى جواز الفعل مع المنع من الترك وهذا فرقه عن الاستحباب فإنه لا يحتوي على المنع من الترك وقد ارتفع المنع من الترك بالدليل الناسخ فيبقى الجواز على حاله[٩٥].

الثاني: ان دليل الوجوب المنسوخ يدل بالدلالة المطابقية على المنع من الترك ويدل بالدلالة الالتزامية على الجواز بالمعنى الاعم أي ليس بحرام فإذا زالت الدلالة المطابقية أمكن استمرار الالتزامية[٩٦].

---

٩٥) عندما نقول جواز الفعل فإنه يرد اشكال في الاستحباب حيث نقول هو جواز الفعل علماً ان الكراهية ايضاً جواز الفعل، لذلك الافضل ان نقول طلب الفعل أي فيه محركية وبحث نحو المطلوب أي فيه الارادة ولو كانت ضعيفة.

٩٦) إذا كان دليل الوجوب المنسوخ قبل النسخ، فهو يدل بالمطابقة على المنع من الترك وبالدلالة الالتزامية على نفس الاباحة (جواز بالمعنى الاخص) وعلى نفي الكراهة وكذلك يدل على عدم الحرمة فهل يمكن القول ان عدم الحرمة هذا يعني الجواز بالمعنى الاعم فإن هذا يتعارض مع نفي الاستحباب والكراهة والاباحة.

الثالث: نفس التقريب السابق مع الايراد عليه بأن المقصود في عنوان الباب ليس هو اثبات الجواز بالمعنى الاعم (ليس حراماً) بل مقصودهم الجواز بالمعنى الاخص (الاباحة) فهنا لابد من اضافة مقدمة أخرى وهي [القول بأن الجواز للمعنى الاعم إذا بقي فهو بمنزلة بقاء الجنس بدون فصل وهو محال حيث ان الفصل بالمنع عن الترك قد ارتفع فيحصل هناك فصل جديد لا محالة في محله وحيث لا يحتمل ان يكون الفصل اخذ الأحكام الأربعة (الوجوب، الاستحباب، الكراهة، الحرمة) إذن يتعين الفصل الجواز بالمعنى الاخص فيتعين عنوان الباب].

وكل هذه الوجوه قابلة للمناقشة وواضح ان كل متأخر يكون بمنزلة التعمق للمتقدم وخطوة موفقة امامه وكذلك واضح انه مع سقوط الاسبق يسقط اللاحق ومع سقوط الثاني يسقط الثالث، مع اختصاصها بمناقشات خاصة بها أي ان الايراد على السابق ايراد على اللاحق.

١- ابطال الوجه الأول بعدة مستويات:

الأول: الطعن بالكبرى من حيث بساطة الوجود وعدم كونه مركب كما عليه مشهور المتأخرين.

الثاني: الطعن بالكبرى من جهة أخرى اننا لو سلمنا كون الوجوب مركباً فانما هو المركب من الطلب مع المنع من الترك (لا من الجواز مع المنع من الترك) وهو فرقه عن المستحبات حيث قال القدماء انها تحوي على الطلب مع عدم المنع مع الترك، فلو اخفنا الجواز اليها كانت مركبة من ثلاث امور وليس الفصل والجنس، والجنس البعيد (الاعلى) وكان الجواز بمنزلة الجنس الأعلى ومع زوال الفصل يبقى الجنس الادنى والاعلى معاً وهذا معناه بقاء اصل الطلب وليس الجواز فقط فيتعين ان يكون مستحباً لا جائزاً أي لا مباحاً وهذا على خلاف قصد القائلين به.

الثالث: ان هذا الترك لو سلمنا به فهو ليس ضرورياً بل ثبوتياً فقط بالادراك العقلي ولم يقولوا انه مدلول باللفظ فإذا سقط المنع من الترك بقي الجواز التحليلي لكن دلالة الدليل عليه غير موجودة لانه لا ظهور فيه.

الرابع: انه من الممكن القول ان الدليل الناسخ بمنزلة الغاء الدليل المنسوخ بكل دلالة واعتباره بمنزلة العدم وهذا يؤدي إلى

اسقاط حجيته بالمرة فإذا سلمنا ببقاء ظهوره على الجواز لم يكن ظهوره حجة.

الخامس: انه يمكن ان يقال ان مقتضى قياس الاجزاء التحليلية للوجوب بالجنس والفصل هو كونهما محكومة باحكامها ومن الواضح استحالة بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل وهو الجواز.

السادس: ان غاية ما يثبته هذا الدليل هو بقاء الجواز بالمعنى الاعم كجنس لا الجواز بالمعنى الاخص. ومن هنا نحتاج إلى المقدمة التي قلناها في الوجه الثالث بما ان هذا الجواز بالمعنى الاعم يتبدل بفصل الجواز بالمعنى الاخص (وسيأتي بطلان ذلك) وأما في هذا الوجه فقد اهملت هذه المقدمة ومن المعلوم ان الجواز بالمعنى الاعم ليس هو مقصود المستدل لانه يشمل الاستحباب والكراهية [٩٧].

وبهذا ثبت ان الوجه الأول غير صحيح.

٢- ابطال الوجه الثاني بعدة مستويات:

---

٩٧) هذا ايضاً يرد عليه ما قلنا في الصفحة قبل السابقة بأن حتى في المعنى الاعم يثبت وكذلك لأننا عندما نقول (طلب الفعل) فهذا يخرج الاباحة (الجواز الاخص) ويخرج الكراهة والحرمة ايضاً.

الأول: ان الدلالة المطابقية للامر هو الطلب الالزامي وليس المنع من الترك، علية ان المنع من الترك يكون بمنزلة الدلالة الالتزامية له فاذا ارتفعت الدلالة المطابقية كان مقتضى بقاء الالتزامية هذا المنع من الترك ولو تنزلنا وقلنا بارتفاع المنع من الترك بالدليل الناسخ فمعناه ان كل من الدلالتين المطابقية والالتزامية قد زالتا ولا مجال لبقاء الالتزامية منهما.

ان قلت: اننا نوافق ان المنع من الترك دلالة التزامية، إلا ان دلالة التزامية أخرى فهو الجواز بالمعنى الاعم فاذا زالت احدى الدلالتين الالتزاميتين بقيت الثانية سارية المفعول وهو الجواز بالمعنى الاعم.

قلت: نفس الكلام السابق في ابطال الوجه الأول.

الثاني: ما قلناه في الوجه الأول من منع كون الجواز بالمعنى الاعم (هذا جواب على ان قلت) فمع وصول النوبة إليه لا يكون الدليل ظاهر به كما هو المدعى فيه عنوان الباب.

الثالث: منع بقاء الدلالة الالتزامية مع زوال المطابقية فانها بمنزلة المعلول لها وإذا زالت العلة زال المعلول، وعلى أي حال فهذا الوجه مبني على عدم الطعن بهذه الكبرى.

الرابع: ما قلناه في الوجه الأول ان الجواز بالمعنى الاعم غير مقصود للقائل (المعتدل) بل مقصوده الجواز بالمعنى الاخص.

٣- ابطال الوجه الثالث بعدة مستويات (حاصل الوجه الثالث):

ان الوجوب إذا نسخ يبقى الجواز بالمعنى الاعم وهو بمنزلة الجنس وهذا لا يمكن ان يبقى وحده فيتفصل بفصل الاباحة مع ضم عدم امكانه أي يكون متفصل باحد الأحكام التي فيها محركية.

المستوى الأول: ان قياس المسألة الظهورية على العقلية (وقلنا يستحيل بقاء الجنس بدون فصل) مع العلم ان هذا القياس قياس مع الفارق وبتعبير آخر ان الجواز الاعم ليس جنس وانما هو مدلول التزامي ليس اكثر[٩٨].

---

٩٨) يمكن القول ان الجنس ايضاً مدلول التزامي أو بحكم المدلول الالتزامي حيث جنس الحيوان مثلاً بدل عليه الانسان والحصان والطيور والسمك وهنا ايضاً جنس الجواز بالمعنى الاعم يدل عليه الوجوب والاستحباب والكراهة والاباحة وإذا قلنا ان الجنس مفهوم انتزاعي فيكون القياس واضح ومتماثل من هذه الجهة، لكن الاعتراض انها ليست حقيقية بل اعتبارية وفيها يكون تصور الجنس وحده أو فصل وحده وهذا ايضاً يصلح للجواب على المستوى الثاني ايضاً.

المستوى الثاني: ان مع زوال الفصل (أي بعد التنزل عن الاشكال الاول) ونقول القياس صحيح لا يتعين تفصل الجنس بفصل آخر بل نتيجة احد امرين، أما ان ينعدم الجنس والفصل معاً أو يتعين الجنس والفصل معاً.

المستوى الثالث: انه في حاجة إلى اثبات المقدمة وهو انه ليس الفصل هو فصل لاحد الأحكام ذات المحركية فمن اين نثبت هذا ولا دليل عليه.

وهناك تقريب آخر ذكره في التقريرات وقال انه مبني على مسلك النائيني (قدس سره) من ان الوجوب ليس مدلولاً لفظياً بل هو حكم عقلي منتزع من طلب الفعل مع عدم الترخيص بالقول وهذا بمنزلة الحكم العقلي للانسان بالطاعة فبناءاً على ما يقوله النائيني أي ان بنينا على ما بنى عليه النائيني ينتج وجه رابع من هذا الباب.

قال (قدس سره): مبني على مسلك المحقق النائيني

من ان الوجوب ليس مدلولاً للفظ وانما هو بحكم العقل المنتزع من طلب الفصل وعدم الترخيص في الترك فانه على هذا المبنى يتعين اثبات الجواز بالمعنى الاعم بلا حاجة إلى انكارشيء من التعيين في الحجية والوجه في ذلك واضح ان الدليل الناسخ غاية ما يثبته هو الترخيص في الفعل ولا ينفي الطلب فيكون مدلول الأمر منسوخ اصلاً. اللهم إلا ان يفرض نظر الدليل الناسخ إلى ما هو مضاد المنسوخ ونفيه سواء كان هو الوجوب أو غيره إلا ان هذه عناية زائدة لم تفرض في عنوان البحث.

أي ان الدليل الناسخ غية ما ثبت هو الترخيص انه الفعل ليس بواجب فيكون هذا وارداً على الحكم العقلي بالالزام فيزول حكم العقل

بالالزام لان حكم العقل تعليقي عند عدم حكم الشارع فبالدليل الناسخ نعرف ان الشارع رفع الحكم فاذا ارتفع شرعاً ارتفع عقلاً ولا تنفي الطلب لانه قال ان صيغة الأمر تدل على جامع الطلب وأما الوجوب فبحكم العقل.

اجاب في التقريرات: لكن الصحيح عدم تمامية شيء من هذه التقريبات لعدم المساعدة على شيء من مبانيها فان الوجوب ليس مركباً من امرين كما ان الدلالة الالتزامية وكذلك الدلالة التضمنية التحليلية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية وقد تقدم بطلان مسلك النائيني في ابحاث دلالة الأمر على الوجوب حيث اثبتنا ان الوجوب مدلول لفظي ولس عقلياً.

اقول: وقد تقدم ايضاً عدم صحته إلا انه حتى مع التسليم بالمسلك فانه يمكن ايراد بعض الاشكالات وهو انه أما يثبت الجواز بالمعنى الاعم وهو غير المطلوب أو يثبت خصوص الاستحباب وليس الجواز بالمعنى الاعم لانه يصبح متصفاً بصفة الاستحباب مع وجود اصل الطلب ودلالته على جامع الطلب مع عدم المنع من الترك أي فصل الاستحباب بخصوص ولا سبيل على مسلك النائيني إلى اثبات الاباحة (أي الجواز بالمعنى الاخص) إلا إذا استطعنا ان نقول ما اشرنا إليه واشار إليه في التقريرات من ان دليل الناسخ ملغي لكل دليل

النسوخ أي كأني لم اتلفظ به اصلاً أي يلغي حتى ملازماته. إلا ان هذه عناية زائدة لم تفرض بعنوان البحث.

هذا هو الكلام في دلالة الدليل المنسوخ على بقاء الجواز وقد اتضح ان لا دلالة للدليل المنسوخ على الجواز.

أما الكلام في دلالة الدليل الناسخ: (على بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب) قال في المحاضرات انه لا يدل على بقاء الجواز لان مضاده انما هو رفع الوجوب الثابت بالدليل المنسوخ يعني لا تعرض له الحكم الواقعة أو المتعلق بعد ارتفاع دليل المنسوخ وإذا كان للدليل الناسخ أي تعرض صدفة إلى حكم الواقعة بعد النسخ فهي غير مفروض الباب أي تفهم من عنوان الباب النسخ فقط.

(مثال الزيادة) ان الآية حيث نفت وجوب الصمود أمام العشرة اثبت وجوب الصمود امام الاثنين وقد اثبت الحكم الدليل، أما الناسخ فلا يتعرض إلى مثل ذلك بل يتعرض للوجوب وهذا وان كان وجيهاً (أي الناسخ لا دلالة له على بقاء الجواز) لكي ينبغي الالتفات إلى نقطة وهي ان نفي سببته بالمرة عن بقاء الجواز لو قلنا به جزافاً لا محالة.

فحينئذ الدليل الناسخ جزء العلة لبقاء الجواز وليس مهملاً لهذه الدرجة أي لا يمكن القول انه اجنبي فان الدليل المنسوخ انما دل على الجواز في طول نسخ الوجوب والا فبدون النسخ فهو دال على الوجوب لا محالة والنسخ انما دل عليه دليل الناسخ وقد سبب دليل الناسخ إلى ارتفاع الوجوب ومن ثم إلى بقاء الجواز وهذا المعنى ساير على الوجوه السابقة إلا اننا عرفنا انها جميعاً قابلة للمناقشة.

الجهة الثالثة: (جريان الأصل العملي)

ثم تعرضت المصادر للاصل العملي الجاري في موضوع المسألة إلا اننا ينبغي ان نلاحظ عدم النظر إلى الاصل العملي هنا كدليل ثالث خارجي فان الحديث عن مثل ذلك هو خارج عن عنوان الباب وانما يقصدون في هذه المرحلة التعرض للاصل العملي المربوط في نفس محل الكلام.

وتقريب جريان الاصل العملي وهو الاستصحاب بمجالين: مجال ظهوري ومجال حكمي وهنا هل نتصحب الظهور أو الحكم.

ان جريان الاصل في الظهور ينبغي ان يكون مسنداً لان تقريبه مثلاً بأن يقال اننا كنا نعلم بظهور الدليل المنسوخ بجامع الجواز أو جامع الطلب ولا نعلم ارتفاعه بالدليل الناسخ فيتعين أو يمكن استصحابه.

فهذا ان رجع للتمسك بالظهور نفسه فهو راجع لاحد الوجوه السابقة التي ناقشناها وان رجع للاصل العملي بعد الاعتراف بعدم الظهور اللفظي وانما المقصود ايجاد الظهور اللفظي في طول جريان الاصل فهذا غير تام كبرى لانه من الاصل المثبت [٩٩] لان لازم استصحاب الظهور هو وجود الظهور وهذا من لوازمه العقلية أو العرفية مضافاً إلى ان الظهور وجداني والمفروض في هذه المرحلة عدم الاحساس به ما لم يجرِ الاصل فاذا أصبح الظهور في طول جريان الاصل وجدانياً، كما ان صغرى حجية الظهور وبحسب الغالب بل دائماً ان هذا متعذر خارجاً، أي لا يمكن حصوله.

مضافاً إلى الطعن بالصغرى، من القول ببساطة الوجوب وارتفاعه بالنسخ وعدم احتمال بقاء جامع الطلب وجامع الجواز.

---

٩٩) هذا ليس من الاصل المثبت بل هو الاستصحاب ونتيجة الاستصحاب فلا نتصحب طهارة الماء فهو طاهر أي حكم به.

قلنا ان الاستصحاب أما ان يجري في الظهور أو امور أخرى وقد ناقشنا الظهور فإذا تجاوزنا عن جانب الظهور فهنا مستويان لجريان الاستصحاب.

المستوى الأول: في اثبات مؤدى الظهور في الاستصحاب، فبدلاً ان نثبته في الظهور بعنوان ان الأمر بقي ظاهراً بعد النسخ بمطلق الطلب فاننا نثبته بشكل ثبوتي وذلك لان الظهور قبل النسخ كان حجة فيه وكأنما شرط الاستصحاب هو العلم بحصول الحكم موجود ونشك ان ارتفع مؤداه بالنسخ اولاً فنستصحب وما يمكن ان يكون الأمر ظاهراً فيه قبل الاستصحاب مطابقة أو تضمناً أو التزاماً عدة أمور: الوجوب والطلب والجواز بالمعنى الاعم والارادة المولوية أو الحب المولوي بل هذه الأمور يمكن استصحابها.

أما الوجوب فقد ارتفع بالنسخ (فلا بد ان واحداً واحداً) أما استصحاب الجواز بالمعنى (الاعم) وهو صغرى من صغريات الاستصحاب.

ويمكن ان يقال انه من الاشكالات عليه عدة امور:

الاشكال الأول:

ما نسبه في التقريرات للمحاضرات انه مبني على اجراء الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي وهو غير صحيح لان الجواز بالمعنى الاعم المعلوم ثبوته سابقاً كان في ضمن الوجوب والذي يحتمل بقائه بعد النسخ هو الجواز في ضمن فرد آخر هو الاباحة أو

الاستحباب أو الكراهة وهذا من القسم الثالث وهو باطل واجاب عنه في التقريرات باعطاء معنين الجواز بالمعنى الاعم.

احدهما: ان الجواز بالمعنى الاعم يعني انه ليس بحرام (عدم الحرمة) وهذا يجري فيه الاستصحاب الشخصي لان عدم الحرمة كان معلوماً سابقاً ويحتمل بقائه فيستصحب لكونه سابقاً مقترناً مع الوجوب لا يجعله متغيراً بل هو شخصي ذلك. العدم، (إذ الاعدام لا تتعدد باختلاف مقارنتها، والاثر وهو التأمين أي عدم استحقاق العقاب) انما يترتب على الجواز بمعنى عدم الحرمة.

اقول: وهذا وجيه إلا انه ليس مقصود المستدلين على الظاهر ولذا اعتبروا الجواز بالمعنى الاعم بمنزلة الجنس وهذا المعنى ليس بمنزلة الجنس وانما الجنس كلي منطبق على حصص متعددة على هذا الاساس اعتبره في المحاضرات كلي ولا يريد منه مجرد عدم الحرمة [١٠٠].

---

١٠٠) لكن يمكن الاشكال على كلام التقريرات بأن (عدم الحرمة) ما هو دليلك عليه هل هو دليل خارجي أي هل اصالة البراءة عن الحرمة (البراءة العقلية) أو كل شيء حلال أو غيرها فهذا يجري بعد النسخ ولا داعي للاستصحاب اذ هو ملازم للوجودب فهنا يكون هذا اللازم زائداً يزاول الوجوب اكيداً واثبات عدم اخره غيره يحتاج إلى دليل فعلى كلا التقديرين لا يجري الاستصحاب (أي ان هذا العدم ليس موجوداً اصلاً وان الوجوب من مقارناته بل هو مستفاد وملازم الوجوب).

ثانيهما: الجواز بالمعنى الاعم بحيث يفترض جامعاً بين الأحكام الأربعة غير الحرمة فهذا مضافاً إلى ان لا نتعقله كذلك هو ليس موضوعاً لاثر عملي.

اقول: وان كان السيد لا يتعقله فالمشهور يتعقله ونحن نتعقله لانه بمنزلة الكلي المنطبق على (الحصص) حصص عديدة وقد يعبر عنها بمطلق الرجحان في مقابل مطلق المرجوحية كما انه له اثراً شرعياً وهو التأمين [١٠١].

إلا اننا نناقش المحاضرات: فانه لا يكون من استصحاب الكلي القسم الثالث لانه ذلك مبني على توهم وجوب تفصيل الكلي باحد الفصول الأخرى بعد زوال فصل الوجوب وهو أو ان كان صحيحاً في العقليات إلا انه غير صحيح في الشرعيات والانتزاعات فنتيجة يمكن استصحاب الكلي وحده بدون فصل وهذا كافي في الاستصحاب، فلا يكون استصحاب القسم الثالث كما سمعنا في التقريرات لأننا يمكن ان نستصحب الكلي بعنوانه استصحاباً شخصياً لكن في التقريرات بمعنى استصحاب شخصي جزئي وهنا ستصاحب شخصي كلي وهذا استصحاب ثبوتي لا علاقة له في المسألة الثبوتية ولا بالمسألة العقلية (وهو امكان الجنس بدون فصل).

---

١٠١) يتحمل عدم تعقله لأنه لا يشمل الأحكام الأربعة أكيد لان الوجوب خارج بالتخصيص.

الإشكال الثاني:

ما اورد السيد الاستاذ (•) ان هذا الاستصحاب في الشبهة الحكمية وهو غير جارٍ وهذا الوجه ايضاً لا يمكن المساعدة عليه لا مبنى ولا بناء.

أما مبنى: فلما سوف يأتي في مباحث الاستصحاب من حجيته في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً.

وأما بناءاً: فالآن حتى لو بني على ذلك المبنى فتطبيقه في المقام خارج ما اعترف به الاستاذ نفسه من التفصيل بين استصحاب الحكم الالزامي واستصحاب الحكم الترفيعي فالذي ايده غير جارٍ للمعاضة مع استصحاب عدم الجعل انما هو استصحاب بقاء الحكم الالزامي في الشبهات الحكمية لا استصحاب عدم الحكم الترخيص كما في المقام.

الاشكال الثالث:

قال (قدس سره) في التقريرات:

لا يقال: ان استصحاب عدم الحرمة معارض باستصحاب عدم الاستحباب والكراهية والاباحة للعلم اجمالاً بأنه احد هذه الاعدام قد تبدل الوجود بعد نسخ الوجوب فيتعارض الاستصحاب الاستصحابان فيتناقضان.

•) اللفظي ج ٢ / ٣٩٠.

جواب:

اولاً: انه مبني على ما ذكره من كون الجواز بالمعنى الاعم حكم شخصي وليس كلي و ذكرنا ان استصحاب الكلي ممكن ومعه في تلك المرتبة لا تتعارض الاستصحابات المذكورة.

ثانياً: انه مبني على لزوم تفصل الكلي باحد الفصول كما لو خرج زيد ودخل عمرو لانه لابد عقلاً من تفصل الكلي باحد الفصول وقد قلنا بأنه ليس ضرورياً تفصل الكلي بفصل فلا يتعين وجود احد الأحكام الثلاثة ثبوتاً بل يبقى مقتصراً على الكلي فلا تعارض.

ثالثاً: ما اشير إليه في التقريرات عرضاً: من ان الاباحة ليس حكماً وجودياً أي ليس (اقتضائياً) فلا تقع طرفاً بالتعارض فكأنه يريد القول بأن التعارض المشار إليه يكون جارياً لان استصحاب عدم الاباحة لا يجري.

واستفادة هذا من كلامه (قدس سره): أن اوضح جواب على هذا الكلام انه لو افترضنا الاباحة حكماً وجودياً قلنا ان استصحاب عدمها غير جارٍ في نفسه كي يكون معارضاً مع استصحاب عدم الحرمة إذ لا يترتب عليه تنجيز وتعذير لانه لو اريد به اثبات الالزام وتنجزه فهو لا يثبت الالزام إلا بالاصل المثبت ولو اريد اثبات

التنجيز به مباشرة فالتنجيز ليس مرتباً على عدم الاباحة كحكم وجودي بل مع عدم جعله ايضاً لا تنجيز لو لم تجعل الحرمة كما هو واضح.

جوابه:

اولاً: اننا لا نقول بوجود حكم لا اقتضائي لان المولى لا يمكن ان يغفل فالاباحة اللاقتضائية لا توجد اصلاً انما اباحة فيها ملاك واقله ان ملاكها هو اطلاق السراح والتخيير بين الفعل والترك أي تقتضي ذلك.

وانما يعبر المشهور عن الاباحة بانها لا اقتضائية ليس لأنها فيها ملاك أو ليس ارادة وانما يريد عدم الالتفات إلى الأحكام الأخرى (١٠٢).

ثانياً: اننا لو قلنا يمنع جريان استصحاب عدم الاباحة بعنوان كونها ليست اقتضائية فالذي يحصل ان فرض واحد يخرج عن التعارض ولكن يبقى التعارض بين الاستصحابين وهما عدم الاستحباب وعدم

---

١٠٢) ولنا ثلاثة تعليمات:

١- هل يقول المشهور ان الوجوب أو الاستحباب ايضاً لا اقتضائي ويقصدون عدم الالتفات إلى الأحكام الأخرى.

٢- الملاك يتبع الاثر وهو المحركية نحو الفعل أو المحركية عن الفعل أي للامتناع عنه أي محرك لنفس وارادة العبد نحو الترك والاباحة ليس فيها نتيجة من هذا القبيل أي ان فعل المباح ليس فيه ثواب ولا عقاب وتركه ايضاً ليس فيه ثواب ولا عقاب.

٣- ممكن القول ان السيد (قدس سره) لا يريد الجواب على الاشكال بما ذكره السيد الاستاذ بانها ليس حكماً وجودياً بل هو دفع هذا الاشكال على القول بان الاباحة حكم وجودي ويدل على ذلك قوله (ولو اريد اثبات التمييز به مباشرة فالتمييز ليس مرتباً على عدم الاباحة كحكم وجودي بل مع عدم جعلها أي مع عدم جعلها وجودي ايضاً) ولذلك يرد اشكالكم على اصل المبنى للسيد وليس على الرد على الاشكال.

الكراهية فايضاً يبقى التعارض ساري المفعول لكن عرض هذا الموضوع لهذا المقدار هو ان سبب التعارض كان باعتبار علمنا باتفاق المتعلق باحد الأحكام الثلاثة فيكون استصحاب عدم الثلاثة كذباً فيقع التعارض وهذا المعنى يزول إذا خرجت الاباحة عن فرض التعارض لاحتمال ان تكون الصفة هي الاباحة فيصدق استصحاب عدم الاستحباب ويصدق استصحاب عدم الاباحة بخروجها من اقتفاء الاستصحاب وهذا جوابه على ثلاثة اشكال:

١- أما ان نعود على الاشكال الأول وهي نفي الاباحة اللاقتضائية لكي لا تكون مجرى للاستصحاب وانما كل الاباحات ملاكية واقتضائية.

٢- اننا نقول وان سلمنا ان الاباحة اللاقتضائية موجودة إلا انها لا تكون مجرى للاستصحاب لأنها على حدها العدمي هو كونها مجرى الاستصحاب فحينئذ بعدد التعارض الثلاثي بين الاستصحابات.

٣- اننا نلغي الاستصحابات التفصيلية ونلتزم بالمعنى الجامع الكلي وهو جامع الجواز وبذلك يزول التعارض بين هذه الاستصحابات.

الاشكال الرابع:

وهذا ممكن ايراده على استصحاب جواز المعنى الاعم ان الجواز فيه احتمالان وكلا الاحتمالين باطل فالاستصحاب باطل، فإنه أما ان يراد به الاباحة والاباحة ليس لها حالة سابقة لأنها الأمر في حالة الوجوب ليس مباحاً وبعد نسخ الوجوب للاستصحاب للاباحة وأما ان يراد به الكلي المنطبق على ما ليس بحرام وهذا اشكاله انه كلي والكلي لا يكون إلا بفعل وأما استصحاب الكلي بدون فصل فهو لغو.

جوابه: مختار الشق الثاني هو صحيح اضافة إلى استصحاب عدم الحرمة استصحاب شخصي ولا مانع فيه.

الاشكال الخامس:

ان الحالة المتبقية انما تعرف من الظهور المفروض ان الظهور هنا ساقط أي إذا لم يكن الظهور ساقط لم تصل النوبة للاصول العملية فكيف نستطيع ان نجري الاستصحاب وإذا كان هناك ظهور فلا أصول عملية يعمل بها وعند اللجوء للاصول العملية فهذا يعني اننا تنزلنا عن كل امارة.

جوابه:

ان هذا وان كان صحيحاً لأننا يمكن ان نستصحب اللازم بدون دلالة كلية نحو الدلالة الالزامية أي نستصحب ذات المدلول بغض النظر عن الدلالة ذلك لان الوجوب قبل النسخ مثل دليل وجوب الصوم النصف من شعبان كان ثابتاً بحجة شرعية اذن فهو موجود ثبوتاً بغض النظر عن الظهور اللفظي ثبوتاً وهذا الوجود الثبوتي له لازم ثبوتي ايضاً بغض النظر عن الظهور اللفظي ايضاً وهو الجواز بالمعنى الاعم، ونتيجة ذلك حتى لو سقطت كل الدلالات يعني ذلك معلوم الحدوث أي يستصحب أو نقول انه كان بمنزلة الجنس مدلولاً بالدلالة المطابقة لدليل وجوب المنسوخ، أي الوجوب يكون من جنس وفصل وكلاهما مدلول بالدلالة المطابقية، اذن فالجنس مدلول الدلالة المطابقة فحينئذ يثبت بوجود الدليل قبل النسخ ان الجنس موجود ثبوتاً فنستصحب. وهنا نلاحظ نفس المدلول ثبوتاً وهذا يحتاج إلى ضم المقدمة (امكان بقاء الجنس بلا فصل في الأمور الاعتيادية) هذا كله بالنسبة إلى استصحاب الجواز بالمعنى الاعم بقي استصحاب جامع الطلب فجامع الطلب موجود لانه الدليل كان طلب الزامي وهذا موجود في اللفظ فيمكن استصحابه أي كما يمكن

استصحاب الجواز بالمعنى الاعم يمكن استصحاب الطلب والمفروض اننا الان دفعنا الاشكالات السابقة كلها، يبقى نقطتان:
١- ان هذا خلاف المقصود في الباب فهنا يثبت الاستحباب.
٢- انه من الاصل المثبت بأنه جامع الطلب ما هو مصداقه هل هو الوجوب الذي ارتفع يقيناً أو هو الحصة الاستحبابية وهذه اثباتها بالاصل المثبت.
أما في الجواز بالمعنى الاعم هو مجرد فراغ الذمة وهذا بمنزلة الدلالة المطابقية للجواز بالمعنى الاعم نعم يكون مثبتاً لو اردنا نثبت الاباحة باستصحاب الجواز بالمعنى الاعم.
أما استصحاب الارادة المولوية التشريعية بعد نسخ الوجوب فقد قال في التقريرات بامكانه بناء على انه استصحاب شخصي أي في نفس المولى نستصحب بقائها إلا ان هذا غير تام لعدة إشكالات:

الأول:
ان الجواز إذا كان دلالة التزامية أو كلياً منطبقاً على الوجوب فهو ليس كذلك بالنسبة إلى الارادة والمفروض ان (الارادة) ارادة الوجوب مرتفعة ولا دليل على ارادة أخرى وأما ما اشير إليه بالتقريرات من استصحاب الارادة ولو بمرتبة ضعيفة فمحتملة الاستمرار فنستصحب.

جوابه:
انه مبني على تحليل الارادة القوية حال قوتها أي حال الوجوب كانت ارادة قوية وارادة ضعيفة، فنستصحب، حيث يتم القول بثبوت الضعيف بعد ارتفاع القوي منه.

الثاني:

اننا نعلم ان الارادة التي حصل بها الجعل في صدر الاسلام قد زالت وهي ليست مستمرة وقد حصل الفعل وزوال الفعل وزالت علته فإننا نعلم بارتفاعها فلا معنى لاستصحابها لان استمرارها متوقف على استمرار الالتفات إلى موضوع المسألة ومتعلقها ومزيد الاستمرار ذلك الأمر وهنا يمكن القول انه بقيت ارادة ضعيفة وملتفت اليها فنستصحبها، إلا ان مقتضى الفهم المشهوري للمولى ليس بذلك لان المولى لا يغفل عن ارادته السابقة فتكون الارادة معلومة الانتفاء فلا يمكن استصحابها.

يوجد هناك مبرراً اخراً للاستصحاب بالارادة انه حين يحدث الموضوع لاي متعلق فانه تحدث ارادة مولوية جديد، فخلال الوقت لو نسخ الوجوب فانه من الممكن بقاء اراد، ضعيفة.

جوابه:

ان المشهور لا يقول بذلك لان دخول الوقت هو تحقق الموضوع وليس فيه ارادة أي اننا نعلم بعدم الارادة فكيف نستصحبها.

الفهرس

مقدمة القسم الأول:- **٥**

المقدمة **٩**

تمهيد **١٢**

حالات خاصة للأمر **١٥**

الفصل الأول

أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه **١٩**

الجهة الاولى: فهم العنوان والمقصود ١٩

الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية عند المشهور ٢١

القسم الأول: المأخوذ فيه عدم الجعل ٣٠

القسم الثاني: المأخوذ فيه عدم فعل اختياري ٣٠

الجهة الثانية: ثمرة المسألة ٣٢

الفصل الثاني

الأمر بالأمر **٤٠**

الجهة الأولى: مرحلة الثبوت ٤٠

الجهة الثانية: مرحلة الاثبات ٤٦

الفصل الثالث

الأمر بعد الأمر **٥٤**

الفصل الرابع

تعلق الاوامر بالطبائع أو بالافراد ٦٥

الاطروحة الاولى ٦٦

الاطروحة الثانية ٧١

الاطروحة الثالثة ٧٥

الاطروحة الرابعة ٧٩

إشكالات على الاطروحة الرابعة ٨٠

الاطروحة الخامسة ٨٣

تصحيحات الاطروحة الخامسة ٨٤

إشكالات حول تعلق الأمر بالطبيعة ٨٦

اشكالات على النظرية المشهورة: ٩٢

ثمرة البحث: ١١٨

الفصل الخامس

النسخ ١٢٦

الجهة الاولى: فهم العنوان ١٢٧

الجهة الثانية: الوجوه في تقريب الاستدلال ١٢٩

الجهة الثالثة: جريان الأصل العملي ١٣٨

الفهرس ١٤٩

طبع بموافقة المركز الإعلامي لمكتب
سماحة المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى
السيد الصرخي الحسني (دام ظله)

www.al-hasany.com
www.facebook/alsrkhy.alhasany
www.twitter.com/AnsrIraq

www.al-hasany.net
E-mail: info@al-hasany.net