

الفكر المتين

بحوث أصولية عالية

(وتتضمن أيضا شرح وتطبيق عبارات الحلقة الثالثة)

((الأوامر))

تقريراً لبحاث السيد الاستاذ

سَمَاحَةً مَرَجِعَ الدِّينِ الأَعْلَى آيَةً سَيِّدِ الأَعْظَى

السَّيِّدِ الصَّرْحِيِّ الحَسَنِيِّ (حفظه الله)

إعداد

الإستاذ هادي البديري

الجزء السابع + الجزء الثامن

بسم الله الرحمن الرحيم

الله اكبر الله اكبر الله اكبر

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام

على اشرف خلقه محمد ، وعلى الهداة الميامين من

آله الطاهرين وعجل فرج آل بيت محمد.

مقدمة السيد الأستاذ الصرخي الحسنی (دام ظله):-

ثمانية أجزاء أولى من بحوث الخارج الاصولية العالية

((في ... رحاب الفكر المتين))

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَبَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَ اخْلُ عُنْدَهُ مِنْ لِسَانِي * يَقْفَهُوا
قَوْلِي)) طه / 25-28

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَذِرُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلِمَ بِحَضْرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَمِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدَى إِلَيَّ فَلَمْ
أَشْكُرْهُ، وَمِنْ مُسِيءٍ اعْتَدَرَ إِلَيَّ فَلَمْ أَعْذِرْهُ، وَمِنْ ذِي فَاقَةٍ سَأَلَنِي فَلَمْ أُؤَيِّرْهُ، وَمِنْ حَقٍّ ذِي حَقٍّ
لَزَمَنِي لِمُؤْمِنٍ فَلَمْ أُؤَيِّرْهُ، وَمِنْ عَيْبٍ مُؤْمِنٍ ظَهَرَ لِي فَلَمْ أَسْتُرْهُ، وَمِنْ كُلِّ إِثْمٍ عَرَضَ لِي فَلَمْ
أَهْجُرْهُ، أَعْتَذِرُ إِلَيْكَ يَا إِلَهِي مِنْهُنَّ وَمِنْ نَظَائِرِهِنَّ، اِعْتِدَارَ نَدَامَةٍ يَكُونُ وَاِعْظَاءً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ
مِنْ أَشْبَاهِهِنَّ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاجْعَلْ نَدَامَتِي عَلَى مَا وَقَعْتُ فِيهِ مِنَ الزَّلَّاتِ،
وَعَزِّمِي عَلَى تَرْكِ مَا يَعْرِضُ لِي مِنَ السَّيِّئَاتِ، تَوْبَةً تُوجِبُ لِي مَحَبَّتَكَ يَا مُجِيبَ التَّوَابِينَ))

وبعد التوكل على الله تعالى مجده وجل ذكره فان الكلام في نقاط ::

الأولى : إن ما صدر من بحوث أصولية في أجزاء أربعة (الأول : أصالة البراءة الشرعية القسم الأول ، الثاني : أصالة البراءة الشرعية القسم الثاني، الثالث : الأوامر ، الرابع : العلم الإجمالي)

فانه لا يخفى على كل نبيه إنها لا تمثل بحوثاً أصولية مرتبة ومتسلسلة ومنظرة...بمعنى إنها لا تمثل المنهجية البحثية والتدريسية التي ننتهجها ونتبناها خلال بحوث الخارج ، وكذلك فإنها ليست بالضرورة تعبر عن النظريات والقواعد والمباني التي نعتقدنا ونختارها ونبني عليها لأنها وبكل وضوح وبداهة تتضمن نقاشات وتحليلات وتعليقات وإشكالات على بحوث ونظريات أصولية مختلفة لأساتذة متعددين ((الشيخ الأستاذ الشيخ الفياض (دام ظله) والسيد الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) والسيد كاظم الحائري (دام ظله)...

ومن هنا فان المتوقع جداً وجود العديد من التعليقات والإشكالات التي يتم بها الاحتجاج على أحد الأساتذة (أدام الله ظل الأحياء وقدس سر الأموات) هي بحسب ما يتبناه ويبنى عليه الأستاذ نفسه في مقام الكلام أو غيره من مقام , إضافة إلى ملاحظة إن العديد منها قد سلّم بها الأستاذ نفسه حين طرحها عليه في مجلس البحث وبعيد انتهاء الدرس .

الثانية : بعد الكلام في النقطة السابقة صار واضحاً السبب الذي من أجله كان العنوان العام والجامع لتلك الاجزاء هو ((المدخل الى ... الفكر المتين)) ... بمعنى انه ليس هو الفكر المتين بل هو المدخل.

الثالثة : ان المسلك العام والنهج المتبع في بحوث المدخل يتمحور في الدفاع عن بحوث ونظريات صاحب الفكر المتين ((المعلم الاستاذ السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله ورضي عنه) وإثبات ان كل أو جل ما سجل عليها من اشكالات وتعليقات فانها

غير تامة ... فتبقى أبحاثه (قدس سره) هي الأتم والأقرب الى الصحيح والواقع فتكون هي الأساس والمرجع والأصل للأصول وما يترتب عليه في الفقه.

الرابعة : بلحاظ الحيثيات المذكورة في النقاط السابقة فإنه يمكن اعتبار البحوث (في مبحثي الضد وحالات خاصة للامر) من بحوث المدخل (أي من بحوث... المدخل الى .. الفكر المتين) .

الخامسة : من خلال الدراسة والتدريس للنظريات والبحوث الاصولية فاني اعتقدت ولا زلت اعتقد وجود فراغ وفارق كبير في المنهجية والاسلوب والمادة العلمية بين ما موجود في الحلقة الثالثة وبين ما موجود ومطروح في بحوث الخارج للمعلم الاستاذ الشهيد الصدر الاول (قدس سره) ومن هنا كان المقرر سد الفراغ وتقليل الفارق بأحد طريقتين ... اما بطرح واصدار حلقة رابعة بصورة مستقلة .. . واما بان يكون ذلك من خلال التعميق والتوسعة المناسبة عند التصدي لشرح الحلقة الثالثة لكن بمشيئة الله تعالى وحكمته ... وللتقصير والقصور عندي ... فإنه لم يحصل التوفيق لا للأمر الأول ولا للثاني .. وذلك للانشغال الشديد بأمر أخرى كثيرة لقلة الناصر والمعين بل لانعدامه في الغالب ونسأل الله تعالى السداد والفلاح والثبات للجميع.

السادسة : بسبب القصور والتقصير عندي وللانشغال الشديد المشار اليه مع قلة الناصر والمعين أو إنعدامه ولمواكبة الحركة العلمية قدر الامكان ... ولخطورة ما يمر به العراق وشعبه المظلوم من انتهاكات ومجازر وويلات وإرهاب وفساد ... فإنه صار الاعتقاد والقرار ... انه ليس مناسباً لي في هذا الوقت شرح الحلقة الثالثة بما يناسبها ولا طرح حلقة رابعة مستقلة ولا شرح الحلقة الثالثة بما يسد الفراغ ويقلل الفرق العلمي والمنهجي ولا اعطاء البحث الخارج العالي ((الفكر المتين)) على دقته وعمقه وسعته وشموليته التي طرحته من قبل المعلم الاستاذ الشهيد الصدر الاول رحمه الله.....

فبعد التوكل على الله تعالى كان القرار الجمع بصورة نسبية بين الحلقة الثالثة وما يرتبط بها وبين بحوث الخارج المعمقة الشاملة الواسعة ... ومن هنا صار العنوان الجامع لهذه البحوث ليس هو ((الفكر المتين)) بل هو ((في ... رحاب ... الفكر المتين))

السابعة : إتماماً لما ذكرناه في النقطة السابقة فان بحوث ((في .. رحاب ... الفكر المتين)) تشمل بحوث أصولية عالية صالحة للمقارنة والمفاضلة مع ما يطرح في الساحة العلمية من بحوث أصولية عالية في العالم الاسلامي ... وازضافة لذلك فاني قد جعلت هذه البحوث متضمنة لشرح الحلقة الثالثة وتطبيقات عباراتها , اضافة الى ان تسلسل البحوث وترتيبها يكون حسب ما مطروح في الحلقة الثالثة..

الثامنة : بفضل الله المنعم المفضل ونعمه المتواصلة وببركة وشفاعة وتسديدات خاتم الانبياء وسيد المرسلين وآله الطاهرين وخاتمهم القائم الامين ((عليهم الصلاة والسلام أجمعين)) فانه بعد الاطلاع على اكثر ما موجود في التقارير المباركة التي تصدى لها بعض الاعلام الحجج الآيات يشير بوضوح الى الفهم الصحيح والملكة والقدرة العلمية الجيدة على الفهم والافهام للمطالب الأصولية التي تم تقريرها .. فأسأل الله تعالى المباركة والتسديد والتوفيق والثبات الثبات لأصحاب التقارير وان يجعل نتاجهم العلمي وعملهم المبارك وكل اعمالهم من الصالحات المتقبلات والمتقلات لميزان الاعمال .. وان يجعلهم من العلماء العاملين الصادقين المخلصين الثابتين ... ولا انسى نصحهم ونفسي قبلهم بأن طريق العلم والعلماء والتصدي للأمور طويل طويل وخطير خطير وهو ابتلاء عسير عسير ... فأسأل الله تعالى ان يعصمنا من الخلل والخطأ والفترة والكسل والعجب والغرور والتغريب واصحاب التقارير المشار اليهم واقصد بهم الاعزاء الاحباب العلماء العاملين المطيعين أصحاب الهمة والإيثار

الحجج الآيات المشايخ الكرام هادي البديري ورياض الكرعوي وباسم الزيدي وغسان
البهادلي أدامهم الله وسددهم وأعلى شأنهم.

التاسعة : بعون الله تعالى وتسديده وبعد التوكل عليه جلت عظمته وقدرته فان ما ذكرنا من
كلام في المقام يعتبر مقدمة لكل جزء من الاجزاء الثمانية الاولى من بحوث (رحاب
... الفكر المتين) والتي قررها ونقحها وصححها وراجعها الحجج الآيات ادام الله ظلهم
الشريف وكما يلي ::

- 1 - الجزء الأول / التعريف بعلم الأصول / الدكتور غسان البهادلي
- 2 - الجزء الثاني / الحكم الشرعي وتقسيماته / الدكتور غسان البهادلي
- 3 - الجزء الثالث / حجية القطع / الأستاذ رياض الكرعوي
- 4 - الجزء الرابع / القطع ومبادئ عامة / الأستاذ رياض الكرعوي
- 5 - الجزء الخامس / مباحث الدليل اللفظي – القسم الأول- / الدكتور باسم الزيدي
- 6 - الجزء السادس / مباحث الدليل اللفظي – القسم الثاني- / الدكتور باسم الزيدي
- 7 - الجزء السابع / الأوامر / الأستاذ هادي البديري
- 8 - الجزء الثامن / الإطلاق / الأستاذ هادي البديري

الصرخي الحسني

في التاسع والعشرين من ذي الحجة الغدير من سنة

1430

المقدمة :

بسم الله الرحمن الرحيم

إِلهي إِلَيْكَ أَشْكُو نَفْسًا بِالسُّوءِ أَمَّارَةً، وَإِلَى الْخَطِيئَةِ مُبَادِرَةً، وَبِمَعاصِيكَ مُوَلَّعَةً، وَلِسَخَطِكَ مُتَعَرِّضَةً، نَسْأَلُكَ بِي مَسَائِكَ الْمَهَالِكِ، وَتَجْعَلُنِي عِنْدَكَ أَهْوَنَ هَالِكٍ، كَثِيرَةَ الْعَلَلِ، طَوِيلَةَ الْأَمَلِ، إِنْ مَسَّهَا الشَّرُّ تَجَزَّعُ، وَإِنْ مَسَّهَا الْخَيْرُ تَمْنَعُ، مَيَّالَةً إِلَى اللَّعِبِ وَاللَّهْوِ مَمْلُوءَةً بِالْغَفْلَةِ وَالسَّهْوِ، تُسْرِعُ بِي إِلَى الْحُوبَةِ وَتُسَوِّفُنِي بِالتَّوْبَةِ. إلهي أَشْكُو إِلَيْكَ عَدْوًا يُضِلُّنِي، وَشَيْطَانًا يُغْوِينِي، قَدْ مَلَأَ بِالْوَسْوَاسِ صَدْرِي، وَأَحَاطَتْ هَوَاجِسُهُ بِقَلْبِي، يُعَاضِدُ لِي الْهَوَى، وَيَزِينُ لِي حُبَّ الدُّنْيَا وَيَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَ الطَّاعَةِ وَالزُّلْفَى. إلهي إِلَيْكَ أَشْكُو قَلْبًا قَاسِيًا مَعَ الْوَسْوَاسِ مُتَقَلِّبًا، وَبِالرَّيْنِ وَالطَّبْعِ مُتَلَبِّسًا، وَعَيْنًا عَنِ الْبُكَاءِ مِنْ خَوْفِكَ جَامِدَةً، وَإِلَى مَا يَسُرُّهَا طَامِحَةً. إلهي لَا حَوْلَ لِي وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِقُدْرَتِكَ، وَلَا نَجَاةَ لِي مِنْ مَكَارِهِ الدُّنْيَا إِلَّا بِعِصْمَتِكَ، فَاسْأَلُكَ بِبِلَاغَةِ حِكْمَتِكَ وَنَفَازِ مَشِيئَتِكَ، أَنْ لَا تَجْعَلَنِي لِغَيْرِ جُودِكَ مُتَعَرِّضًا، وَلَا تُصَيِّرَنِي لِلْفِتَنِ غَرَضًا، وَكُنْ لِي عَلَى الْأَعْدَاءِ نَاصِرًا، وَعَلَى الْمُخَازِي وَالْعُيُوبِ سَاتِرًا، وَمِنَ الْبَلَاءِ وَاقِيًا، وَعَنِ الْمَعَاصِي عَاصِمًا بِرَأْفَتِكَ وَرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ ...

وبعد :

لقد حظي علم الأصول باهتمام بالغ من قبل علماء المسلمين عامة وعلماء مذهب أهل البيت عليهم السلام بصورة خاصة، وكانت هناك مدارس أصولية متعددة ساهمت في إثراء الفكر الأصولي وتجديده وتنقيحه ، ولعل من أهم المدارس الأصولية التي أسهمت في تجديد ذلك الفكر هي مدرسة السيد المعلم الأستاذ الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره) بل هي أبرز وأدق مدرسة شهدها الفكر الإسلامي في تاريخه الطويل ، لما تمتاز من دقة وشمولية ،

وإحاطة كاملة بجميع المدارك الأصولية ، وتبويبها بصورة تضمن للطالب والأستاذ الفهم العالي لتلك البحوث .

وإن المتتبع للتدرج العلمي الذي انتهجه السيد محمد باقر (قدس سره) في الحلقات يجد ذلك واضحا ، فجزالة العبارة ، ووضوحها مع دقتها وشمولها أسهمت في إفهام طالب العلم المطلب الأصولي الذي ينسجم و المرحلة الدراسية التي يكون فيها .

ولأهمية تلك الحلقات الدراسية ، دأب طلاب العلم على دراستها ، وسبقهم الأساتذة الى شرحها ، فتعددت الشروح ، وتنوعت الآراء التي حاولت أن تفكك تلك العبارات الأصولية الدقيقة ، فصنفت في ذلك الكتب وكانت على أجزاء عدة لشرح تلك الدروس الأصولية المعقدة ، وبشرح يختلف من شارح إلى آخر ، واختلاف الشروح كان نابعاً من فهم شراحها ومدى فهمهم لتلك المطالب الأصولية .

وكان مما من الله تعالى علينا ، للحفاظ على ذلك التراث الأصيل ، والفكر المنقطع النظير ، هو البحث الاصولي العالي الذي جاء مرتبا ومتسلسلا وفق ما مطروح في بحوث الحلقة الثالثة الذي تفضل به سماحة السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظله) صاحب الفكر الأملع ، والبيان الأروع ، الذي فهم تلك البحوث خير فهم ، وبيّنها بعبارة واضحة ، سهلة المراد مع دقة وسداد .

فجاء هذا البحث العالي، على ذلك العلم الشافي ، بأفضل حال ، وأصدق مقال، فكان هذا البحث وما سبقه من بحوث ، معينا لكل طالب علم على فهم مطالبها فهما دقيقاً، وتدريسها تدريساً عميقاً ، وهذه من منن الله تعالى علينا حتى نفهمها الفهم الصحيح .

فكان هذا البحث متضمنا لشرح الحلقة الثالثة .

والكلام في نقاط :

أولاً : إن هذا الكتاب يمثل الجزء السابع بحوث (الأوامر) من أجزاء البحث الأصولي العالي (الفكر المتين) الذي ألقاه علينا سماحة آية الله العظمى السيد الاستاذ الصرخي الحسني(دام ظله) ويمثل شرحاً لبحوث السيد المعلم الأستاذ محمد باقر الصدر(قدس سره) ويتضمن ما يتعلق بالحلقة الثالثة

ثانياً : لقد تناول هذا الكتاب مباحث الدليل اللفظي وبصورة رئيسة مبحث الأوامر وتضمن جهتين رئيسيتين الأولى : تتناول دلالات مادة الأمر ، وبحوث مرتبطة بها والثانية: دلالات صيغة الأمر .

وتضمن مبحث النواهي ووقع في جهات أربع :

الجهة الأولى : مدلول صيغة النهي

الجهة الثانية : متعلق النهي إطلاقه شمولي استغراقي وليس بديلياً .

الجهة الثالثة : منشأ الفرق بين الإطلاق الشمولي والاستغراقي في متعلق النهي ، وبين الإطلاق البدلي في متعلق الأمر .

الجهة الرابعة : الفرق بين الأمر والنهي على فرض وحدة النهي وعدم تعدده وعدم انحلاليته.

مع وقفات ومناقشات ودفع الإشكالات التي سجلها السيد محمود الهاشمي (دام ظله) على المعلم الأستاذ الصدر الاول (قدس سره) والتي دفعها السيد الأستاذ الصرخي الحسني(دام ظله) بأسلوب علمي مبسط . .

ثالثاً : تضمن الكتاب أيضا تطبيق عبارات الماتن السيد الأستاذ محمد باقر الصدر(قدس سره) للحلقة الثالثة ، وفاءً له ، وللحفاظ على الأمانة العلمية . كما اشتملت عبارات الماتن على توضيح آخر من لدن السيد الأستاذ الصرخي الحسني(دام ظلّه) فكان يقرأ العبارة ويتبعها بالشرح الوافي .

رابعاً : بعض الامور التي اعتقد باهميتها والتي طرحت خلال الدرس جعلتها في الهامش لانها قد تبين وتوضح ما موجود بالشرح أو تبين مطالب ثانوية وعلى أي حال فهي مفيدة في مقامها

خامساً : ولا بد من التنبيه الى أن ما مطروح من رأي في الحلقات ليس بالضرورة أن يتبناه السيد المعلم (قدست نفسه الزكية) ، أو السيد الأستاذ (دام ظلّه) لأن منهج السيد محمد باقر (قدس سره) هو التدرج في الشرح بما يتناسب مع المرحلة الدراسية ، وهذا ما نهجه السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظلّه) .

وختاماً نسأل الله تعالى أن يتغمد المعلم الأستاذ الشهيد السعيد محمد باقر الصدر (قدست روحه الطاهرة) برحمته الواسعة ، وأسأله سبحانه وتعالى أن يمنّ علينا بدوام وجود السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظلّه الوارف) وأن يغفر لي زلتي ، وأن يرزقني خلوص النية في جميع أعمالي ، ويجعلني وجميع المؤمنين تحت رعاية صاحب أمرنا وولي عصرنا بقية الله في أرضه سيدنا ومولانا الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) وأرواح العالمين له الفداء , وأن يجعلنا من المنتظرين لأمره العاملين بأحكام الشرع وإعلاء كلمة الدين وتطبيق شريعة سيد المرسلين صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين.

هادي البديري

النجم الاشراف

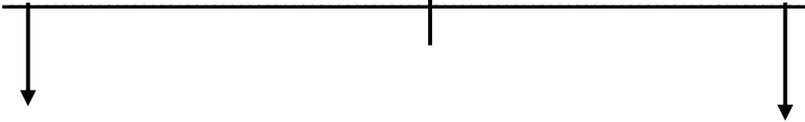
مباحث الدليل اللفظي



الدليل الشرعي



الادلة المحرزة



بحوث الأوامر

الحروف (المعاني الحرفية)

بحوث الأوامر

بحوث الأوامر (الأمر وأدوات الطلب) (1)

الكلام في جهات :

الأولى: دلالات مادة الأمر

الثانية : دلالات صيغة الأمر

الثالثة : مبحث الاجزاء

الرابعة : مقدمة الواجب

الخامسة: مبحث الضد

السادسة : حالات خاصة للأمر

السابعة : كيفيات تعلق الأمر (2)

وفي المقام الكلام في جهتين: (1)

تبحث في الدليل
العقلي حسب
منهج الحلقة
الثالثة

(1) لا بأس بالإشارة إلى أن الكلام في الحلقات وتسلسل البحوث وتبويبها هو حسب النكتة التي بينت والتي ذكرها المعلم الأستاذ قدس نفسه الزكية فسار على المنهج الجديد الأنسب والأصلح، هذا على مستوى الحلقات، لكن عندما دخل في البحوث الخارج كما في مباحث الدليل اللفظي وغيرها من تقارير الخارج فإن ترتيب وتنسيق البحوث سار به على المنهج القديم والمعتاد في الحوزة، ومن هنا تجد الكثير من البحوث الإشارات موجودة لها في الموضوع الفلاني في الحلقات ولكن تجد بحثاً آخرى في موضع آخر غير موجودة علماً أن هذه البحوث (غير الموجودة) مذكورة في تسلسلات البحوث المعتادة أو الكلاسيكية لكن لا يعني أن هذه البحوث الموجودة قد حذفت وإنما بحثت في مكان أو مقام آخر حسب النكتة التي ذكرت واتبعت في الحلقات وفي هذا البحث ما يرجع إلى هذا الأمر.

(2) عندما نرجع إلى ما ذكر في الحلقة الأولى والثانية والثالثة نجد في بحث الأمر أو بحوث الأوامر أنه لم يذكر مقدمة الواجب ولا مبحث الضد ولا حالات خاصة للأمر ولا كيفيات تعلق الأمر لكن ننبه بانها موجودة في بحوث الدليل العقلي.

الاولى : مادة الامر (دلالات مادة الامر)

الثانية : صيغة الامر (دلالات صيغة الامر)

الجهة الاولى : دلالات مادة الامر

الكلام في نقاط :

الاولى : معاني مادة الامر

الثانية : دلالة المادة على العلو أو الاستعلاء

الثالثة : دلالة المادة على الوجوب

الرابعة : ملاك الدلالة على الوجوب

الخامسة : دلالتها على الطلب والارادة

السادسة : الجبر والاختيارندخل في

¹ نحن غير ملزمين ان نعطي تفصيل البحث وبيان كل ما يذكر من نقاط او جهات او موارد او امور لكن نحاول ان نعطي ما يفيد في المقام وضمن هذه المرحلة.

تفصيل البحث في الجهة الاولى:

النقطة الاولى : معاني مادة الامر

ذكروا معاني عديدة تدل على مادة الامر

فالامر يدل على
الطلب ←

الشيء ←

الفعل ←

الحادثة ←

الغرض ←

الشيء العجيب ←

قال الاستاذ المعلم (قدس سره) ص 11 / ج 2 [ولاشك في ان الطلب من معانيها(1).....]

وقد علق السيد الهاشمي على ذلك بقوله [ولكنه ليس مساوقا مع مفهوم الطلب تماما فان الطلب بمعنى السعي نحو تحصيل شيء سواء(أ) من قبل الطالب نفسه او (ب) بدفع غيره اليه ، بينما الامر موضوع بازاء المفهوم الاسمي المنتزع من تحريك الغير ودفعه بصيغة الامر او غيرها نحو تحقيق شيء]

اي ان مراد السيد الهاشمي هو ان الامر يدل على حصة من حصتي الطلب, فالطلب فيه حصتان

أ- السعي نحو تحصيل شيء, فالشخص نفسه يسعى لتحقيق شيء يريد تحصيله,

ب- سعي نحو تحصيل الشيء لكن ليس بنفسه وانما يدفع الغير لتحقيق ذلك الشيء, والامر يدل على الحصة الثانية فقط .

اقول : كلام السيد الهاشمي لا يتم في المقام لان كلام المعلم الاستاذ فيه احتمالان وعلى كلا الاحتمالين فان التعليق لا يتم ، فالكلام في امور(2) :

الاول : ان الاستاذ المعلم (قد س سره) يريد بالطلب الطلب التشريعي (ولا يقصد الطلب التكويني) ، وعلى هذا الاحتمال يكون معنى الطلب هو نفس معنى الامر التي اشار اليها السيد الهاشمي ((انه موضوع بازاء المفهوم الاسمي المنتزع من تحريك الغير

(1) أي (الطلب) من معاني مادة الامر ويبقى النقاش في باقي المعاني هل (شيء - والفعل- والحادثة - والغرض - والشيء العجيب -والواقعة) هذه ايضا من معاني مادة الامر او ليست من معانيه؟؟ او بعضها هل هو من معاني مادة الامر او لا ؟ ان شاء الله يأتي النقاش في ذلك

(2) اما كل تعليق فيه خصوصية وفيه رد تام او على اقل تقدير يكفي واحد من مجموع التعليقات كرد على السيد الهاشمي او المجموع بما هو مجموع يكفي للرد فيكون عبارة عن تعليق واحد.

ودفعه بصيغة الامر او غيرها نحو تحقيق شيء)) وهنا يكون المفهومان متساويين، فلا يتم كلام الهاشمي ويمكن استظهار هذا المراد للاستاذ المعلم مما ذكره خلال البحث حيث بين في بعض ردوده ان الطلب التشريعي هو الذي يصح ان يطلق عليه (امر) اما الطلب التكويني فلا يصح ففي ص 13 قال [[وفيه اولا : لو كان يطلق على الطلب الامر، باعتباره مصداقا للواقعة لم يكن فرق بين الطلب التشريعي والتكويني لان كليهما واقعة مع انه لا يصح ان يطلق على الطلب التكويني امر، فاذا طلب زيد المال لا يقال انه امر به]]

وبعبارة اخرى

اذا كان المعلم الاستاذ (قدس سره) يقصد بالطلب عندما قال: (ولا شك ان الطلب من معانيها) هو الطلب التشريعي بان يدفع الغير ولا يقصد الطلب التكويني وهذا يعني ان في الطلب حصة واحدة وهي نفس الحصة التي قال عنها السيد الهاشمي هي التي يدل عليها الامر بان يدفع او يحرك او يطلب من الغير،

وعلى هذا الاحتمال يكون معنى الطلب هو نفس معنى الأمر التي اشار اليها السيد الهاشمي (انه موضوع بازاء المفهوم الاسمي المنتزع).

اذن المفهومان متساويان، (هذه الحصة تعطي نفس معنى هذه الحصة)، فالطلب لا اشكال من معاني الامر، فلا يتم كلام السيد الهاشمي،

ويمكن ان تثبت ان هذا هو مراد المعلم الاستاذ مما ذكره خلال البحث حيث بين في بعض ردوده (أي بعد هذا الكلام) الى ان الطلب التشريعي هو الذي يصح ان يطلق عليه امراً، اما الطلب التكويني فلا يصح ذلك، فهذا تمييز بين ان يتصدى الانسان بنفسه (او يسعى نحو الشيء بنفسه) وبين ان يحرك الغير وهذا واضح بعد صفحتين ففي صفحة ص 13 قال

[وفيه اولا :انه لو كان يطلق على الطلب الامر..] يعني لوكان لفظ الامر يطلق على الطلب باعتباره مصداقا للواقعة لم يكن فرقا بين الطلب التشريعي والتكويني لان كليهما واقعة (أي ان الطلب التشريعي واقعة والطلب التكويني واقعة)

بمعنى,

أ- لو كان الطلب مصداقا للواقعة.

ب- والامر يدل على الطلب باعتباره مصداقا للواقعة فلا يكون هناك فرق بين الطلب التشريعي والتكويني لان كليهما واقعة,

ج- لكن يوجد فرق بينهما, لان الطلب التكويني لا يقال انه امر بينما يقال في الطلب التشريعي انه امر

اذن الامر لا يدل على الطلب باعتباره مصداقا للواقعة (لان التالي باطل (اي يوجد فرق) اذن المقدم باطل (أي لا يمكن ان يكون مصداقا للواقعة التي تشمل الطلب التكويني والتشريعي))

وعليه لا يصح ان يطلق الامر على الطلب الا باعتباره طلبا تشريعيا فقط وليس باعتباره مصداقا للواقعة .

الثاني: ان الاستاذ المعلم (قدس سره) لا يقصد بالامر خصوص ما اشار اليه الهاشمي أي لا يريد خصوص ((المفهوم الاسمي المنتزع من تحريك الغير ودفعه بصيغة الامر او غيرها نحو تحقيق الشيء)), بل الكلام في تشخيص المعنى او المعاني التي تدل عليها مادة الامر، ولذا ذكر في كلامه المعانٍ مثل (الشيء والفعل والحادثة والغرض

والشيء العجيب) وأشار الى انه قد ذكر لها معاني عديدة وما ذكره هو ليس كل المعاني التي ذكرت بل هي من المعاني حيث قال (وقد ذكر لها معاني عديدة منها....) وعليه لا يتم ما ذكره السيد الهاشمي من عدم المساواة بان الطلب التكويني يمكن ان يشمل الواقعة او الشيء او الفعل وغيرها وهذه يمكن ان يكون بعضها من معاني الامر فلو تم هذا تنتفي دعوى عدم المساواة التي ادعاها السيد الهاشمي.

بمعنى ان الاستاذ المعلم (قدس سره) قد ذكر لمادة الامر معاني عديدة, فهو بصدد تشخيص المعنى أو المعاني التي تدل عليها مادة الامر وما ذكره ليس كل المعاني التي ذكرت بل هي من المعاني حيث قال (وقد ذكر لها معاني عديدة منها ...) فأشار الى الطلب والشيء والفعل والحادثة والغرض فيحتمل ان الاستاذ المعلم ناظر الى الامر لا بالمعنى الذي اراده السيد الهاشمي بانه يدل على حصة الطلب التشريعي فقط وانما ناظر الى الامر الذي يشمل الطلب التشريعي ويشمل باقي المعاني, فمن الممكن ان يكون عنوان الطلب التكويني داخلا تحت العناوين(الواقعة او الشيء او الفعل او...), او عناوين اخر لم تذكر, فلو تم هذا الكلام تنتفي دعوى عدم المساواة التي ادعاها السيد الهاشمي.

الثالث : بعد ان عرفنا انه يحتمل ان يكون المقصود في المقام هو تحديد المعاني التي تدل عليها مادة الامر ومع تمامية هذا الاحتمال فانه يتبين ان عدم المساواة التي ذكرها السيد الهاشمي غير تامة بل يثبت عدم مساواة معاكسة, أي ان عدم المساواة ليس بلحاظ مفهوم (الطلب) بل بلحاظ مفهوم ومعاني (الامر), فمفهوم ومعاني الامر تشمل مفهوم الطلب وكذلك تشمل غير مفهوم الطلب,

أي ان السيد الهاشمي بيّن بان الامر يدل على حصة واحدة, والطلب يدل على حصتين فالطلب اعم من الامر, لكن من الممكن القول: ان القضية معكوسة باعتبار ان الامر يكون اعم من الطلب بناءً على ما ذكرناه في الامر الثاني, فاذا كان الامر يدل على الطلب

والحادثة وعلى الواقعة وعلى الفعل والشيء والغرض...فانه يكون اعم من الطلب, اذن عدم المساوقة صارت بهذا اللحاظ : الامر يشمل على حصص اكثر من الحصص التي يشملها الطلب.

بمعنى ان

الامر (اعم مطلقا) ← الطلب

ليس الطلب (اعم مطلقا) ← الامر

الرابع : ما ذكره الاستاذ المعلم (قدس سره) في الحلقات والذي فيه مراده بصورة واضحة لا تقبل التأويل والشك وفيها دلالة على ما قلته خلال البيان, او التعليقات السابقة

ففي الحلقة الثانية ص 224 قال قدس سره [[اما مادة الامر فلا شك في دلالتها بالوضع على الطلب, ولكن لا بنحو تكون مرادفا للفظ الطلب, لان لفظ الطلب ينطبق مفهومه على الطلب التكويني كطلب العطشان للماء, والطلب التشريعي بينما الامر لا يصدق الا على الطلب التشريعي

كما ان مادة الامر لا ينحصر معناها لغة بالطلب, بل ذكرت لها معان اخرى كالشيء, والحادثة, والغرض]] (1)

وفي الحلقة الثالثة ص 76 قال قدس سره [[الطلب هو السعي نحو المقصود, فأن كان سعيا مباشرا, كالعطشان يتحرك نحو الماء, فهو طلب تكويني, وان كان بتحريك الغير وتكليفه, فهو طلب تشريعي, ولا شك في دلالة مادة الامر على الطلب بمفهومه الاسمي, ولكن ليس كل طلب بل الطلب التشريعي من العالي]] (2)

تشخيص المعنى:

يوجد محاولات لتشخيص معنى مادة (الأمر) :

المحاولة الاولى:(لصاحب الكفاية الخراساني)

ان (أمر) مشترك لفظي بين معنيين:

1- الطلب

2- الشيء, هو معنى ترجع اليه باقي معاني الامر

(1) فالأمر بمعنى (أمر, وبأمر) شيء, والامر بمعنى (امور) شيء اخر, فللامر معان وبهذا اللحاظ صار اعم من الطلب, واذا لاحظنا لحاظ اخر وهو لحاظ الشيء فهو اعم من الطلب التكويني والتشريعي اذن الشيء اعم من الطلب لان الطلب التكويني شيء والطلب التشريعي شيء, لكن بعض المعاني التي يدل عليها (شيء) لا طلب تكويني ولا تشريعي.

(2) أي انه قدس سره في الحلقة الثالثة فصل وبيّن بان المقصود بالطلب هو الطلب التشريعي , والمقصود بالامر هو الامر الذي يجمع بأوامر وليس الامر الذي يجمع بامور, وايضا الطلب من جهة اخرى فيه حصتان طلب تشريعي وطلب تكويني, فهذه قرائن تدل على ان الأمر يدل على الطلب التشريعي وعلينا ان نبين تلك القرائن التي تشير الى مراد المعلم الاستاذ حتى لا نقع بالخلط في فهم مراده كما بينا خلال البحث.

يرد عليه:

ان مادة امر لا يمكن ان يكون مدلولها ومعناها (مفهوم الشيء) بعرضه العريض, وذلك
لانه ينقض عليه ببعض الجوامد مثل (زيد) فيقال (زيد شيء), ولا يقال (زيد امر)

المحاولة الثانية : ان (امر) وضع لمعنى واحد.

وفي تشخيص هذا المعنى الواحد اقوال:

القول الاول: ان (امر) موضوع لمعنى (الطلب)

بدعوى ان المعاني الاخرى (غير الطلب) ترجع الى معنى (الفعل) والفعل في معرض ان
يطلب أي ان (الفعل) من شئنيته ان يتعلق به الطلب, وبهذه النكتة (نكتة المعرضية
والشأنية) يكون استعمال (أمر) في (الفعل) هو استعمال في الطلب⁽¹⁾,

القول الثاني: ان (امر) موضوع لمعنى (الواقعة او الحادثة).

بدعوى ان معنى (الطلب) ليس معنى برأسه واستقلاله في مقابل معنى الواقعة او
الحادثة بل ان (الطلب) هو مصداق من مصاديق الواقعة او الحادثة

وبعبارة, كأنما يوجد اشكال ودفع,

الاشكال:

⁽¹⁾ الاشكال على هذا القول يكون واضحا لانه لا يشمل الواقعة ولا يشمل الحادثة او على الاقل لا يشمل باقي الاشياء
التي يصدق عليها عنوان امر والتي تجمع اوامر.

قلتم بان الامر موضوع للواقعة والحادثة فهل تنفون ان (امر) موضوع للطلب والمفروض
هذه قضية مسلمة ؟

الدفع :

كأن اصحاب هذا القول الثاني يجيبون بان معنى الطلب ليس معنى برأسه واستقلاله في
مقابل معنى الواقعة والحادثة بل هو مصداق من مصاديق الواقعة والحادثة.

القول الثالث: ان (امر) موضوع لمعنى جامع بين (الطلب + الواقعة) (1)

يرد على المحاولة الثانية :

ان محاولة ارجاع معاني الامر الى معنى واحد جامع بعيدة جدا او غير واردة وذلك:

1- اختلاف صيغة الجمع ،

(الامر) بمعنى الطلب يجمع على (أوامر)

(الامر) بمعنى الواقعة يجمع على (أمور)

ولم يعهد في اللغة اختلاف صيغة الجمع بلحاظ اختلاف المصاديق مع وحدة المفهوم.

(1) يبقى اشكال الشيء يرد في المقام، بانه ليس من مصاديق الحادثة والواقعة او على الاقل بعض مصاديق الشيء
(تطبيقات الشيء) ليس واقعة او حادثة كالجوامد (زيد ليس واقعة وليس حادثة) ونقوض اخرى سوف تاتي اما في
هذه المرحلة أو في مراحل قادمة ان شاء الله تعالى .

بمعنى آخر :-

أ- لو كان المفهوم واحدا لما تعددت صيغ الجمع بلحاظ مصاديق هذا المفهوم،

ب- ولكن تعددت صيغ الجمع.

اذن المفهوم ليس بواحد, فالتالي باطل اذن المقدم مثله .

2- (الامر) بمعنى الطلب يُشتق منه، فيقال : أمر مأمور اما (الامر) بمعنى الواقعة فهو جامد لا يشتق منه .

المحاولة الثالثة: ان (امر) مشترك لفظي بين معنيين.

والمعنيان هما :

1- الطلب

2- الشيء شرط ان لا يكون علما بالذات ك(زيد)

فمدلول لفظ (امر) في غير الطلب،

أ- لا يساوق مفهوم (الشيء) بعرضه العريض،

ب- وكذلك فهو ليس مخصوصا بالحادثة او الواقعة او الفعل او الشيء العجيب او الحادثة

المهمة ، وذلك لانه ينقض عليه بـ:

1- قولك (كلام زيد امر غير مهم)، فانه يصح هذا القول علما ان معنى الامر هنا

ليس مهما ولا عجيبا .

2- يصح القول : (اجتماع النقيضين امر مستحيل) بالرغم من ان (اجتماع النقيضين) ليس واقعة وليس فعلا .

3- يصح القول (شريك الباري امر مستحيل) بالرغم من ان (شريك الباري) ليس بواقعة ولا بفعل .

4- يصح القول : (عدم مجيء زيد امر غير متوقع) بالرغم من ان العدم (عدم المجيء) ليس واقعة وليس فعلا وليس حادثة .

5- يصح استعمال لفظ (امر) في بعض الجوامد مثل اسماء الاجناس ، فيصح القول (النار امر ضروري في الشتاء) بالرغم من ان (النار) من الجوامد فهي ليست بواقعة ولا فعلا ولا حادثة.

تنبيه /

أ- كانت المحاولة الاولى بين الطلب والشيء وفي المحاولة الثالثة بين الطلب والشيء أيضا , لكن ليس (الشيء) على اطلاقه.

ب- المحاولة الثالثة كالمحاولة الاولى عبارة عن مشترك لفظي بين معنيين .

ج- انه يوجد فرق بين المحاولة الثانية والثالثة؛ ففي المحاولة الثانية القول الثالث [ان (امر) موضوع لمعنى جامع...], أي مشترك معنوي او ما يرجع للمشارك المعنوي اما في المحاولة الثالثة فهو عبارة عن مشترك لفظي .

والفرق هو ان المشترك اللفظي يوجد بأوضاع, فمثلا لفظ العين وضع للعين الجارحة بوضع خاص ووضع لعين الماء بوضع خاص اخر, اما المشترك المعنوي فاللفظ موضوع لمعنى جامع, فله وضع واحد وضع لهذا المعنى ولهذا المعنى.

النقطة الثانية: اعتبار العلو أو الاستعلاء.

يشترط العلو في صدق الامر، ولا يشترط الاستعلاء في صدق الامر و اذا استعلى وامر وكان غير عال في مثل هذا الامر لا يسمى (أمرا)

اي ان الامر بمعنى الطلب يشترط في صدقه العلو بان يكون أمرا حقيقيا واقعيا فالأمر الحقيقي (الرسول، النبي، الامام، الولي الحقيقي) يصدق على كلامه وعلى طلبه انه امر وطلب ولا يشترط الاستعلاء حتى لو كان في السجن فأمره أمر وطلبه طلب فيجب الامتثال، اما الشخص الذي ليس بعال حقيقي (غير مفترض الطاعة) واستعلى وتصدى فأمره ليس بواجب ولا يلزم الامتثال

النقطة الثالثة : دلالة الامر على الوجوب

استدل بعدد من الايات القرانية على ان الامر يدل على الوجوب منها قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾⁽¹⁾ حيث يدل ظاهرا على الطلب الوجوبي ، والا لم يترتب على مخالفته عقوبة ، أي لو كان يشمل الطلب الاستحبابي لما وقع الامر (على اطلاقه) موضوعا

(1) النور/ آية 63

للحذر من العقاب ، لان مخالفة الطلب الاستحابي لا يترتب عليه عقوبة فلا يكون موضوعا للحذر من العقاب,

قال الاستاذ المعلم (قدس سره) ج2 ص 17 مباحث الدليل اللفظي [[وفيه ان هذا من التمسك باصالة العموم والاطلاق في مورد الدوران بين التخصيص والتخصص . حيث يعلم بعدم الموضوع للتحذر اذا كان الطلب استحبابيا فيتمسك باطلاق الامر لاثبات خروج الطلب الاستحابي عن الامر بعد العلم وخروجه عن الحكم على كل حال ولا يصح التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص حتى اذا قيل بهما كبرويا لانه فرع ما اذا لم يكن في المورد (على تقدير التخصيص) قرينة متصلة عليه (على التخصيص) ، والا (أي لو كان في المورد قرينة) لما كان التخصيص خلاف الاصل (1) فكان التخصيص والتخصص على حد سواء وما نحن فيه من هذا القبيل (أي يوجد قرينة على التخصيص) ، لان بداهة عدم التحذر في الطلب الاستحابي قرينة متصلة على الاختصاص بالطلب الوجوبي]]

ثم قال (قدس سره) [[هذا ونحن في غنى عن مثل هذه الاستدلالات ،]]

وبعبارة اخرى

قوله تعالى (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) لا خلاف بان مخالفة الامر الاستحابي ليس فيه حذر وليس فيه خوف من العقوبة, فمن المتيقن بان الامر استعمل في هذه الاية في الطلب الوجوبي, فاذا خالف الانسان ذلك الطلب الوجوبي فليحذر من العقوبه, اما الطلب الاستحابي فهو خارج عن حكم التحذر والعقوبة, فخرج الاستحاب عن الحكم هنا باحد امرين :

(1) أي لكان (التخصيص) موافقا للقوانين اللغوية والعرفية ويمكن ان يعتمد عليه المولى.

أ- أما لان لفظ (الأمر) أصلا لا يشمل الطلب الاستحابي فهذا الخروج يسمى خروج تخصصي, أي ان الطلب الاستحابي ليس المعنى الموضوع له (امر), وانما لفظ (الأمر) موضوع فقط فقط للطلب الوجوبي اما الاستحاب فخرج تخصصا اي خارج بالوضع (وضعا غير موجود)

ب- او ان الطلب الاستحابي خرج لوجود قرينة بمعنى ان الآية تكون هكذا ؛فليحذر الذين يخالفون عن امره (عن الطلب الوجوبي والاستحابي) لكن بقرينة متصلة نعلم من الخارج بان الطلب الاستحابي لا عقوبة عليه فنقدم الخاص (الطلب الوجوبي) على العام (الطلب الوجوبي و الاستحابي) بأنه يقصد الطلب الوجوبي, أي ان لفظ (الامر) وضع للطلب الوجوبي والاستحابي لكن بالتخصيص(اي بقرينة على التخصيص) خرج الطلب الاستحابي,

فصاحب الدليل الذي استدل على ان لفظ الأمر موضوع للطلب الوجوبي لا يتم دليله ولا يتم برهانه الا على القول بان الطلب الاستحابي خرج تخصصا وليس تخصيصا,

فالسيد الاستاذ المعلم (قدس سره) يعترض على هذا الاستدلال ويقول هذا المورد من موارد الدوران بين التخصيص والتخصص

بمعنى يوجد احتمالان في المقام:

الاحتمال الاول : ان لفظ الأمر وضع للطلب الوجوبي فقط, اما الطلب الاستحابي فقد خرج تخصصا اي خارج الوضع .

الاحتمال الثاني : ان لفظ (الامر) وضع للطلب الوجوبي و الاستحابي لكن بالتخصيص(اي بقرينة على التخصيص) خرج الطلب الاستحابي,

فلا يوجد مرجح بين التخصيص والتخصص فمن اين علم المستدل بان الطلب الاستحبابي خرج تخصصا وليس تخصيصا ؟ وما هو الدليل على ذلك ؟ ألا يحتمل ان يكون قد خرج تخصيصا وليس تخصصا ؟ فاذا كان خارجا تخصيصا فلا يتم برهان المستدل لانه لا يكون خارجا تخصيصا الا بعد ان يشمل اللفظ, (بمعنى, ان الامر يشمل الطلب الوجوبي و الاستحبابي)

اذن الاستدلال بالاية الكريمة هو من التمسك باصالة العموم والإطلاق في مورد الدوران بين التخصيص والتخصص.

لمعرفة ماهو المراد والمقصود من الاطلاق في عبارة ((التمسك باصالة العموم والاطلاق في مورد الدوران بين التخصيص والتخصص)) نقول بان,

أ- لفظ (الامر) استعمل على إطلاقه ولم يُقيد بمعنى دون معنى او بحصة دون اخرى ولا توجد قرينة على التقييد,

ب- فيكون الامر مطلقا

ج- والاستحباب غير موجود لا يشمل التحذير

اذن الأمر مطلق وقد استعمل في كل المعنى وهو الوجوب, فلو كان موضوعا للوجوب والاستحباب لما تحقق الاطلاق

اذن المستدل تمسك باصالة العموم والاطلاق وقد اثبتنا بان هذا يرجع الى التخصص اي ينفي التخصيص, فيثبت التخصص.

بعد ذلك الاستاذ المعلم (قدس سره) يجيب ويقول (1) [[... لا يصح التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص حتى لو قلنا به كبرويا ...]] اي حتى لو تمسكنا باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص فلا يصح ذلك لانه :

أ- في حال اذا كانت هناك قرينة على التخصيص فلا يمكن ان نتمسك (باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص).

ب- اما اذا لم يكن في المورد (دليل او قرينة) على التخصيص (يمكن) التمسك (باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص).

ج- وفي المقام توجد قرينة على التخصيص وهي (بداهة عدم التحذر في الطلب الاستحابي قرينة متصلة على الاختصاص بالطلب الوجوبي)

د- وهذه القرينة موافقة للاصل اي موافقة للقوانين اللغوية والعرفية ويمكن ان يعتمد عليها المولى، فيكون التخصيص والتخصص كلاهما محتملا فأحتمال:

أ- ان الامر لا يشمل الطلب الاستحابي ويشمل الطلب الوجوبي .

ب- وكذلك احتمال انه يشمل الوجوب والاستحاب ولكن الاستحاب خرج بالتخصيص.

فمن اين نعرف ان الطلب الاستحابي قد خرج تخصصا وليس تخصيصا ألا يحتمل ان المولى اعتمد على هذه القرينة او هذا الدليل الدال على التخصيص ؟

ثم قال قدس سره [[هذا ونحن في غنى عن مثل هذه الاستدلالات ،]] وهذا يعني ان القضية مسلمة بان الطلب يدل على الوجوب كما سيأتي ان شاء الله

(1) ج2 ص 17 مباحث الدليل اللفظي.

وقد علق السيد الهاشمي على هذا الكلام حيث قال (1)

[[لعل الاوفق ان يقال ان الامر في هذه الاية وامثالها يعلم باستعماله في خصوص الطلب
الوجوبي ولو بقريئة التحذر ، الا ان الاستعمال اعم من الحقيقة]]

اقول /

اولا : لا ادري لولا قريئة التحذر فمن اين نعلم ان الامر قد استعمل في الطلب الوجوبي ،
وكذلك في باقي الموارد القرآنية من اين نعلم ان الامر قد استعمل في الطلب الوجوبي
لولا وجود قريئة في كل مورد تدل على ذلك حسب مبنى الهاشمي وكلامه في المقام ،
وحسب مبنى المستدل الذي يريد ان يثبت دلالة الامر على الوجوب بهذا النص القرآني

بعبارة

ان عبارة السيد الهاشمي [ولو بقريئة التحذر] تعني لديه دليل اخر غير قريئة التحذر على
ان الامر يدل على الوجوب او يريد ان يقلل من شأنية قريئة التحذر (الدالة على الوجوب)
وكانه يقول لو لم توجد قريئة التحذر فالامر يدل على الوجوب ايضا، من اين استفدت هذا
ايها السيد الهاشمي ؟ (2)

ثانيا : ان مورد الكلام هو استعمال الامر في الطلب الوجوبي، وهذا مسلّم عند الجميع حتى
السيد الهاشمي ، ومن الواضح ان احتمال الوضع للامر فيه صورتان :

(1) ج2 ص 18 مباحث الدليل اللفظي .

(2) ويمكن ان يقال لو سلمنا وسلم معنا صاحب الدليل بان الامر المستعمل في القران يدل على الوجوب ان هذا علم
وهذه معرفه قبليه أي قبل القران نعرف انه يدل على الوجوب فاين الاشكال ؟ لكن المستدل يريد هنا ان يستدل بالقران
على انه يدل على الوجوب او موضوع للوجوب.

1- اما ان لفظ الامر وضع لخصوص الطلب الوجوبي

2- او ان لفظ الامر وضع للطلب الاعم من (الطلب الوجوبي + الطلب الاستعمالي) وعلى كلا صورتين فان استعمال الامر في الطلب الوجوبي هو استعمال حقيقي فلا كلام اصلا عن المجاز ، اذن لا يصح أصلا ما ذكره الهاشمي [الا ان الاستعمال اعم من الحقيقة]،

نعم، الاستعمال لا يثبت فيه الحقيقة والمجاز، لكن ما علاقة الحقيقة والمجاز فيما نحن فيه؟، فالجميع يسلم بان (الامر) استعمل في الطلب الوجوبي اذن هو استعمال حقيقي سواء وضع الامر للطلب الوجوبي فقط و فقط او وضع للطلب الوجوبي و الاستجابي واستعمل في الوجوبي أين الإشكال في هذا؟!، فلا علاقة لما ذكره السيد الهاشمي بالمقام!؟

ثالثا : ان كلام الاستاذ المعلم (قدس سره) واضح وجلي في الرد على المستدل المتمسك باصالة الاطلاق (التمسك باطلاق الامر) لاثبات خروج الطلب الاستجابي عن الامر، أي خروجه على نحو التخصص وليس التخصيص فالمستدل عنده دليل فلا بد من مناقشة دليله وابطاله ، ولا ادري كيف يصلح كلام الهاشمي (ان الاستعمال اعم من الحقيقة) لمناقشة دليل المستدل وابطاله؟؟

بمعنى ان المستدل استدل بالآية القرآنية (بان الامر يدل على الطلب الوجوبي)، كما اشار لذلك الاستاذ المعلم [وفيه ان هذا من التمسك باصالة العموم والاطلاق في مورد الدوران بين التخصيص والتخصص] فارجع كلام المستدل (بالآية القرآنية) الى هذا الدليل، فمن اللياقة العلمية او النسق العلمي الصحيح ان يناقش دليل المستدل وابطاله، ولا ادري كيف يصلح كلام الهاشمي (ان الاستعمال اعم من الحقيقة) لمناقشة دليل المستدل، فحتى لو سلمنا (بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز) فللمستدل ان يقول: اني لم استدل بالاستعمال ولم اقل :

أ- بما ان لفظ الامر استعمل في الطلب الوجوبي

ب- والكل يسلم بانه استعمل في الطلب الوجوبي في هذه الاية

اذن هو يدل على انه موضوع للطلب الوجوبي فقط و فقط حتى تاتي وتقول (بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز)

بل اني استفدت الدليل من (التمسك باصالة العموم والاطلاق في مورد الدوران بين التخصيص والتخصص) فما علاقة الاستعمال بذلك؟؟؟

رابعاً : ان ما ذكره المستدل من دليل التمسك باصالة العموم واصالة الاطلاق (في موارد الدوران بين التخصيص والتخصص) لنفي التخصيص واثبات التخصص أي لاثبات ان الطلب الاستحبابي خارج تخصصا عن الامر ، فان هذا الدليل وقع الكلام والنقاش فيه عند الاصوليين في غير هذا المقام (1) ، مثلا في الجزء الثالث تقارير السيد الهاشمي ص 352 [فصل: (في جواز التمسك بالعام لاثبات التخصص)...

يقع البحث فيما اذا علم عدم ثبوت حكمه في مورد ولكن شك في كونه خارج عنه موضوعا فلا يكون تخصيص في البين : أو لا (2) ، فيكون تخصيصا، فهل يصح التمسك بالعام لنفي التخصيص واثبات التخصص....؟

..... وهذا البحث لا يختص في باب العمومات بل يجري في المطلقات ايضا في موارد الدوران بين التقييد والتقييد لعدم الفرق في ملاك البحث.....

(1) الذي اشار اليه الاستاذ المعلم بقوله مع التسليم بالكبرى .

(2) وهذا يصح في النسخة المطبوعة حيث سجلت (اولا) والصحيح ما ذكرنا وهو (أو لا)

فمثلا قد وقع من قبل بعض الاصوليين الاستدلال على عدم كون الاستحباب امرا بعموم قوله تعالى ((فليحذر الذين يخالفون عن امره))، حيث يعلم بعدم لزوم الحذر في الطلب الاستحبابي فيكون مقتضى عموم الاية عدم صدق مادة الامر عليه...]]

وبعد البحث الطويل قال الاستاذ المعلم في نفس المصدر السابق ص356 – 357 [وعلى هذا الاساس نقول: اذا كانت الخطابات مجعولة على نهج القضايا الحقيقية كما هو كذلك (أي كان كل من الدليل العام والدليل الخاص على نهج القضايا الحقيقية) فلا يصح التمسك باصالة العموم لاثبات الخروج الموضوعي للفرد المشكوك ...

وهكذا يتضح انه لا دلالة للعام او المطلق بحسب الحقيقة على نفي التخصيص في الخطابات المتعارفة ، نعم إذا كان الخطابان او احدهما مجعولين على نهج القضايا الخارجية فلا يبعد صحة التمسك بالدلالة المنعقدة حينئذ....]]

ومن الغريب ان السيد الهاشمي لم يعلق هناك مثل ما علق في هذا المقام (الا ان الاستعمال اعم من الحقيقة) ولم يرد هذا المعنى لا من الاستاذ المعلم خلال النقاش ولا من غيره ممن نقلت اراءهم خلال الكلام، ومما اتفق عليه المحققون ان مادة الامر تدل على الوجوب لكنهم اختلفوا في تحديد منشأ وملاك الدلالة على الوجوب وهذا ما سنبحثه في النقطة القادمة .

النقطة الرابعة : ملاك دلالة (مادة الامر) على الوجوب.

في منشأ وملاك دلالة مادة الامر على الوجوب، اختلفت الاقوال الى ثلاثة:

1- تكون الدلالة على اساس الوضع (للمشهور)

2- تكون الدلالة على اساس حكم العقل (مدرسة النائيين)

3- تكون الدلالة على اساس الاطلاق ومقدمات الحكمة (للمحقق العراقي)

القول الاول : تكون الدلالة على اساس الوضع

دليله: والدليل على هذا القول هو التبادر مع ابطال القولين الاخرين

القول الثاني : تكون الدلالة على اساس حكم العقل

دليله : قال المحقق النائيني ان الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظي, بل ان الدليل اللفظي (مادة الامر) مدلوله هو الطلب وكل طلب يصدر من العالي الى الداني ولا يقترن بالترخيص في المخالفة, فان العقل يحكم بلزوم امتثاله واطاعته, وبهذا اللحاظ يُنتزع عنوان الوجوب منه, فيتصف بالوجوب وكل طلب يصدر من العالي الى الداني وكان مقترناً بالترخيص في المخالفة, فان العقل لا يحكم بلزوم موافقته وامتثاله وبهذا اللحاظ ينتزع منه عنوان الاستحباب فيتصف بالاستحباب,

اذن فكل من الوجوب والاستحباب هما شأن من شؤون حكم العقل المترتب على طلب المولى.

يرد عليه :

اولاً: ان مجرد صدور الطلب مع عدم اقتترانه بالترخيص, فانه لا يكفي ان يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال وذلك لانه اذا صدر طلب مع عدم اقتترانه بالترخيص لكن المكلف اطاع على ان طلب المولى نشأ من ملاك غير لزومي, فان العقل لا يحكم بلزوم الامتثال وهذا يعني ان حكم العقل بلزوم الامتثال يرجع الى مرحلة الملاك وان هذه المرتبة في الملاك لا كاشف عنها الا الخطاب (فالخطاب هو المبرز والكاشف عن

الإرادة والملاك وعن مرتبة معينه في الملاك) وهذه المرتبة المعينة في الملاك تؤخذ في مدلول اللفظ اي ان معنى (الملاك اللزومي وان فواته يؤذي المولى وسلب لحقه) تكون الدلالة عليه لفظية وبهذه الدلالة ينقح موضوع الوجوب العقلي (موضوع حكم العقل بالوجوب)

وبعبارة اخرى : قول الشيخ النائيني [كل طلب لم يقترن بالترخيص فالعقل يحكم بلزوم امتثاله فهو واجب]

يرد عليه:

1- العقل لا يحكم دائما بلزوم الامتثال

2- وذلك لانه اذا صدر طلب مع عدم اقترانه بالترخيص

3- لكن المكلف اطلع(علم) بان طلب المولى ناشئ من ملاك غير اللزومي فان العقل لا يحكم بلزوم الامتثال وبذلك لا يثبت الوجوب

فالكلام ليس في الصياغة وليس في المبرز وانما يرجع ذلك الى الملاك والإرادة, فإذا اكتشفنا وعرفنا وجود الملاك, فحتى لو لم يوجد خطاب او لم يوجد دليل يبرز تلك الصياغة, او يبرز الملاك, لكن علمنا بالملاك, فالمناط هو الملاك وهو الذي يحدد حكم العقل, أي ان مرحلة (ملاك- ارادة - صياغة او جعل) وبعدها الاثبات (ابراز الصياغة او ابراز الارادة او الملاك) بالدليل (بمبرز), وكأن النائيني ناظر الى مرحلة الاثبات (المبرز), واذا تنزلنا قليلا قلنا ناظر الى الصياغة وفي الحقيقة لا صياغة تفيد في المقام ولا الاثبات (المبرز, الخطاب) وانما المناط في حكم العقل هو ((الملاك))

اذن النكتة في ذلك ان حكم العقل بلزوم الامتثال يرجع الى الملاك, وان هذه المرتبة المعينة من الملاك (أي ان معنى الملاك اللزومي وان فواته يؤدي المولى وسلب لحقه) تكون الدلالة عليه لفظية

وبعبارة ثانية:

ان حكم العقل بلزوم الامتثال لا يرجع الى اللفظ (المبرز) ولا الى الصياغة وانما يرجع الى الملاك, فالواضع ياخذ هذه المرتبة من الملاك في الوضع فيقول ان الوضع بالمرتبة المعينة او بهذه الدرجة من الملاك هو الذي وضع له لفظ الامر, (أي يقال بان لفظ الامر وضع للطلب (بدرجه او بمرتبة كذا من الملاك او في المرتبة الكذائية في الملاك), أي تؤخذ في مدلول اللفظ, فالدلالة على الملاك اللزومي (وان فواته يؤدي المولى وسلب لحق المولى) تكون لفظية أي عرفنا ((الملاك اللزومي وفواته سلب لحق المولى)) من اللفظ, و بهذه الدلالة ينقح موضوع حكم العقل بالوجوب

فهنا حصل

أ- اننا نحتاج (على مبنى الشيخ النائيني) الى الوضع قبل حكم العقل بان نقول: لفظ الامر وضع للطلب (الذي تكون مرتبة ملاكه بدرجة عالية او بدرجة شديدة)

ب - بعد هذا يكون موضوعا لحكم العقل بالوجوب

لكن هذه مؤونة زائدة فما هو المعنى الجديد الذي اضفناه الى معنى الطلب ؟ فليكن من الاول بان الطلب هو الطلب الوجوبي

ثانيا : ان الالتزام بهذا القول يترتب عليه اثار لايمكن الالتزام بها فقهيا حتى من قبل اصحاب هذا القول أي ينقض عليهم وعلى قولهم بعدة امور منها :

أ- اذا ورد امر (خاص) مثلا(امرك باكرام الفقيه وورد ترخيص (عام) مثلا لا باس بترك اكرام العالم ففي هذه الحالة فان الارتكاز العرفي وبناء الفقهاء على ان هذا من التعارض غير المستقر فيخصص العام ويلتزم بوجود اكرام الفقيه

اما على المبنى (القول الثاني) هنا فانه لا تعارض اصلا بين الامر (الخاص) وبين الترخيص (العام) فالعام (الترخيص) يكون رافعا لموضوع حكم العقل بالوجوب لان حكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص من المولى

بعبارة, ماذا يتحصل من نتيجة على مبنى مدرسة النائيي؟؟

اذا ورد امر خاص (امرك باكرام الفقيه) واقترن بالترخيص العام ((لا باس بترك اكرام العالم) فيكون الحكم على مبنى مدرسة النائيي (امرك باكرام الفقيه) على نحو الاستحباب, لان استعمال الامر هنا اقترن بالترخيص, لكن حتى أصحاب هذا المبنى لا يلتزمون بهذه النتيجة, لان الارتكاز العرفي وبناء العقلاء (حتى مدرسة الشيخ النائيي والسيد الخوئي) يسلمون بان هذا من التعارض غير المستقر فيخصص العام (لا باس بترك اكرام العالم) ب(امرك باكرام الفقيه) فيقدم (اكرام الفقيه) على (لا باس بترك اكرام العالم) فيجب اكرام الفقيه, بينما على مبنى مدرسة النائيي والقول بحكم العقل تكون النتيجة هي الترخيص (لا باس بترك اكرام العالم) هو الذي يقدم على (امرك باكرام الفقيه)

ب- بناءً على كون حكم العقل بالوجوب معلقا على عدم اتصال الترخيص بالامر, فانه يستلزم كون الترخيص المنفصل منافيا لحكم العقل بالوجوب

وهذا واضح البطلان وذلك لثبوت وقوع الكثير من القرائن المنفصلة الدالة على عدم الوجوب والتي يقول ويحكم بها حتى اصحاب هذا القول الثاني (مدرسة النائيني)

بعبارة, بناءً على القول الثاني: اذا صدر طلب من العالي الى الداني ولم يقترن بقرينة متصلة تدل على الترخيص فهذا يكون موضوعا لحكم العقل بالوجوب,

لكن هذا الكلام يستلزم انه لو صدر ترخيص منفصل فان العقل يبقى يحكم بالوجوب لان الشرط هو (عدم وجود الترخيص المتصل) وهنا يوجد ترخيص منفصل, اذن يبقى الحكم بالوجوب وهذا مما لا يلتزم به الشيخ النائيني والسيد الخوئي لانه لو ورد امر ولم ترد قرينة متصلة على الترخيص بل وردت قرينة منفصلة على الترخيص سيحكمون بالترخيص وهو مخالف لمبناهم

والنتيجة التي حصلنا عليها في (ب) باطلة لانه يحصل التنافي:

1- اما يسقط الترخيص ويسقط حكم العقل.

2- او يقدم حكم العقل على مبنى النائيني

ج- بناءً على كون حكم العقل بالوجوب معلقا على عدم صدور الترخيص من المولى وقعا ولو بصورة منفصلة فانه يستلزم عدم امكان احراز الوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل مع القطع بعدم وروده متصلا (أي قطع بعدم المتصل + شك بعدم المنفصل) وهذا واضح البطلان وذلك لان البناء الفقهي و العقلائي على استفادة الوجوب من الامر

وبتوضيح اكثر

لو رد الشيخ النائيني على النقض الثاني وقال: لا اقصد ان حكم العقل بالوجوب معلقا على عدم اتصال الترخيص وانما اقول هو مشروط ومعلق على عدم صدور الترخيص من المولى واقعا سواء ا- كان بصورة متصلة ب- او منفصلة,

لكن هذا الكلام يستلزم اننا اذا قطعنا بعدم ورود الترخيص متصلا لكن شككنا في الترخيص المنفصل فلا نستطيع ان نحرز الوجوب, فلا يتحقق الشرط (عدم صدور ترخيص من المولى) فلا يحكم العقل بالوجوب, وهذا واضح البطلان لان بناء العقلاء حتى بناء الشيخ النائيني و السيد الخوئي اذا ورد امر وقُطع بعدم وجود المتصل وشك بالمنفصل حُكم بالوجوب

تنبيه /

أ- في الموارد التي ذكرناها كنقض على القول الثاني يوجد فيها شيء من التداخل بين العام والمطلق (بين العموم والاطلاق) و ايضا بين خاص ومقيد او مخصص ومقيد (هل هو مورد اطلاق او عموم او يشمل الاطلاق والعموم او حصل خلط بين المخصص والمقيد) وتوجيه ذلك انه مرة ينظر الى الحكم (الى مادة الامر أو صيغة الأمر) ومرة ينظر الى الموضوع فربما يحصل الخلط من هنا او هو ليس بخلط فمرة ينظر بلحاظ فيقال عام ومرة ينظر بلحاظ اخر فيقال مطلق او يقال خاص او خصص او يقال مقيد او قُيد (1)

ب- اتينا بمثال(امرك) وعندما تقرأ البحث تجد ان الكلام يشمل المادة ويشمل الصيغة وربما تجد الترجيح في ذكر الامثلة في الصيغة, فالكلام في المادة, لكن ياتي بسياق

(1) هذا التوجيه ليس للتحقيق والتدقيق وانما لايصال فكرة يراد الاستفادة منها ضمن هذه المرحلة الدراسية التي نحن فيها لتنمية الملكة عند الاستاذ والطالب .

الامتثلة والشرح, والكلام يكون عن الصيغة, ولا اشكال في هذا الامر فنفس الطريقة الاستدلال والبرهان والاثبات (في مادة الامر) يجري في صيغة الامر

ج- ربما يحصل الخط عندما نتحدث عن لفظ (الامر) ينصرف الذهن الى مادة الامر وليس الى صيغة الامر, فعندما نريد التفصيل نذكر المادة ونذكر الهيئة, واذا لم نذكر او لم يوجد ما يدل على احدى الحصتين (مادة وهيئة) فيكون الكلام شاملا للمادة والهيئة, او يكفي ان ينقض على القائلين بحكم العقل بنقض سواء كان في المادة او في الهيئة, فيكون هذا من تطبيقات المادة فنلتزم بذلك ونقصد به هنا مادة الامر, فيكفي هذا النقض عليهم

ثالثا : بناءً على كون حكم العقل بالوجوب معلقا على عدم احراز الترخيص وعدم العلم به, فانه يستلزم ان يكون الكلام في المنجزية, أي في الوجوب الذي تنجز على المكلف, أي في الوجوب الذي عِلْمُهُ وَأَحْرَزَهُ المكلف وهذا باطل وذلك لانه خروج عن محل الكلام , لان البحث في الوجوب الواقعي الذي يشترك به الجاهل والعالم وليس الكلام في المنجزية التي لا تشمل الجاهل

بعبارة : بناءً على كون حكم العقل بالوجوب معلقا على عدم احراز الترخيص وعدم العلم به أي (عدم العلم بالترخيص او عدم احراز الترخيص) فانه يستلزم ان يكون الكلام في المنجزية, أي اذا قلنا : ان الامر اذا صدر من العالي الى الداني شرط عدم احراز الترخيص صار الكلام في الاحراز وعدم الاحراز وليس الكلام في الحكم الواقعي (الوجوب الواقعي) بينما البحث في الوجوب الواقعي الذي يشترك فيه العالم والجاهل وليس الكلام في المنجزية التي لا تشمل الجاهل وهذا باطل لانه خروج عن محل الكلام

القول الثالث : تكون الدلالة على اساس الاطلاق

قالوا ان مادة الامر تدل على الوجوب على اساس الاطلاق ومقدمات الحكمة ، وهنا تقريبات نذكر منها:-

التقريب الاول (للعراقي)

1- ان الامر (مادة الامر وصيغة الامر) يدل على ارادة المولى وطلبه

2- و ارادة المولى

أ- اما شديدة كما في الواجبات

ب - او ضعيفة كما في المستحبات

3- ان شدة الارادة من سنخها (من سنخ الارادة) فهي لا تزيد على الارادة شيئا

اما ضعف الارادة فليست من سنخ الارادة ، فهي تعني عدم المرتبة الشديدة

4- وبالاطلاق ومقدمات الحكمة تتعين الارادة الشديدة ، لانها بعدها لا تزيد على الارادة بشيء ، فلا يحتاج حدها (الارادة الشديدة) الى بيان زائد على بيان حقيقة الارادة،

5- اما الارادة الضعيفة فهي تزيد بعدها على حقيقة الارادة ، فلو كانت الارادة الضعيفة هي المرادة والمعبر عنها بالامر لكان اللازم ان ينصب القرينة على حدّها الزائد لان الامر (مادة الامر, صيغة الامر) لا يدل الا على ذات الارادة

وبعبارة،

الامر (مادة وصيغة) يدل على ارادة المولى, وطلب المولى و ارادة المولى اما شديدة كما في الواجبات واما ضعيفة كما في المستحبات, و ان شدة الارادة من نفس السنخ ((من

نوعها من جنسها من فصيلتها))، فاذا كانت من سنخ الارادة فهي لا تزيد عليها بشيء فلو اراد الارادة الشديدة فلا يحتاج الى مؤونة زائدة لبيان الشدة، اما الارادة الضعيفة فهي ليست من سنخ الارادة، فاذا اراد ان يبيّن بان هذه الارادة ضعيفة فلا يكفي ذكر الارادة فقط، بل يحتاج الى بيان الضعف. بمعنى

1- لو اراد ان يبيّن الارادة بجنس وفصل، والشدة من سنخ الارادة، يبين الشدة بنفس الجنس والفصل فلا يحتاج حدها (أي حد الارادة الشديدة) الى بيان زائد على بيان حقيقتها (حقيقة الارادة).

2- واذا اراد ان يبين الضعف احتاج الى جنس وفصل غير الجنس والفصل الذي ذكر للارادة لان الضعف غير الارادة (الضعف ليس من سنخ الارادة)،

3- وكان اللازم ان ينصب قرينة على حدها الزائد لان الأمر (مادة او صيغة) لا يدل الا على ذات الارادة

4- والمولى لم يذكر شيئا و هو في مقام بيان،

اذن يريد الارادة الشديدة

يرد عليه :

ان الاطلاق ومقدمات الحكمة ظهور حالي عرفي يقتضي تعيين احد المرامين والحددين فيما اذا كان التمييز والاختلاف بينهما امرا عرفيا ، اما اذا كان التمييز والاختلاف امرا عقليا بالغ الدقة (غير عرفي) فلا تكون مقدمات الحكمة مؤثرة في اثبات اطلاق عرفي لتعيين احدهما في قبال الاخر والذي ذكره العراقي من الفرق والاختلاف بين الوجوب والاستحباب هو فرق واختلاف بامر عقلي وليس عرفيا .

التقريب الثاني :

المقدمة الاولى :

الوجوب ليس عبارة عن مجرد الطلب لان ذلك الطلب ثابت ايضا في المستحبات, بل لابد من وجود عناية زائدة, فالوجوب عبارة عن الطلب مع عدم الترخيص في الترك, والاستحباب عبارة عن الطلب مع الترخيص في الترك أي الوجوب متميز بقيد عدمي والاستحباب متميز بقيد وجودي

المقدمة الثانية :

كلما كان الكلام وافيا بحيثية مشتركة وتردد امرها بين حقيقتين, المميز لاحدهما امر عدمي, والمميز للاخرى امر وجودي, فانه يتعين بالاطلاق الحمل على الحقيقة الاولى المميزة بامر عدمي وذلك لان الامر العدمي لا مؤونة فيه بحسب النظر العرفي, فلا يوجد خرق عرفي لظهور حال المتكلم في بيان تمام مرامه بكلامه لان المميز اذا كان امرا عدميا فكأن هذه الحقيقة الاولى لا تزيد على الحيثية المشتركة التي يفى بها الكلام

يرد عليه :

عدم تمامية المقدمة الثانية, فانه ليس كل امر عدمي لا يلحظ عرفا امرا زائدا, ولهذا لا يرى العرف ان النسبة بين الوجوب والاستحباب هي نسبة الاقل والاكثر, بل العرف يرى انها نسبة بين مفهومين متباينين,

بعبارة اخرى, المقدمة الثانية غير تامة فانه ليست كل الامور العدمية لا تلحظ من الناحية العرفية على نحو الامر الزائد,

أ- فلو كان الوجوب هو الحيثية المشتركة المقيدة بقيد عدمي, والعدم لا مؤونة فيه بحسب العرف, اذن الحيثية المشتركة تدل على الوجوب,

ب- اما الاستحباب فتدل عليه (الحيثية المشتركة والقيد الوجودي بمجموعهما)

ج- فالنسبة بين الوجوب (حيثية مشتركة) والاستحباب (حيثية مشتركة وقيد وجودي) هي نسبة الاقل والاكثر

الا اننا اذا رجعنا الى العرف لوجدنا انه لا يرى ان النسبة بين الوجوب والاستحباب هي نسبة الاقل والاكثر وانما يرى ان بينهما التباين, وهذا يدل على ان العرف يرى بان القيد الذي تقيدت به الحيثية المشتركة للدلالة على الوجوب هو قيد ليس بعدمي او هو قيد ملحوظ من الناحية العرفية وفيه مؤونة, فبيانها يحتاج الى قرينة كما في الاستحباب, فالوجوب (حيثية مشتركة وقيد ملحوظ) والاستحباب (حيثية مشتركة وقيد ملحوظ) فهنا لحاظ وهنا لحاظ, فلا فرق بين اللحاظين وكل منهما يحتاج الى مؤونة فلا نسبة اقل واكثر بينهما وانما بينهما نسبة التباين .

التقريب الثالث: (خاص بصيغة الامر وليس في مادة الامر)

1- ان صيغة الامر تدل على الارسال والدفع بنحو المعنى الحرفي,

2- الارسال والدفع يساوق ويساوي ويلازم سد تمام ابواب العدم (أي يساوق سد تمام ابواب عدم الاندفاع وعدم التحرك (1))

(1) وللتقريب, أي عندما ترسل او تدفع او تحرك فانك تسد كل باب عدم, كل ابواب عدم التحريك (أي تسد تمام ابواب العدم) يعني عدم التحريك بسبب الحجارة عدم التحريك بسبب الخشبة عدم التحريك بسبب اليد من خصم عدم التحريك

3- اصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي، تقتضي ان يكون الطلب والحكم المبررُ سنخ حكمٍ يشتمل على سد تمام ابواب العدم، وهذا يعني عدم الترخيص بالمخالفة

ان قلت:

يرد عليه ان الوجوب اذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة فاذا ورد الامر باكرام الفقيه، ودل بالاطلاق على الوجوب، وورد ترخيص (عام) ودل بعمومه على نفي الياس عن اكرام العلماء

فهنا لا وجه للالتزام بالتخصيص، أي لا وجه لتقديم (ظهور دليل الامر في الوجوب) على (عموم الدليل الدال على الترخيص) وذلك لان التعارض بحسب هذا التقريب سوف يكون بين (عموم العام الترخيصي) وبين (اطلاق الخاص الالزامي المقتضي للوجوب) فيكون من قبيل التعارض بنحو العموم من وجه وهذا التعارض يمكن حله برفع اليد عن الاطلاق في الخاص فيقدم العام (أي يقدم عموم العام على اطلاق الخاص) واذا لم نقل بالتقديم فعلى الاقل يقال بالتعارض والتساقط وهذا باطل، وذلك لان البناء العرفي والفقهية هو على التخصيص، وهذا التخصيص لا يتم الا على القول بان الدلالة على الوجوب دلالة وضعية

بعبارة اخرى :

أ- اذا ورد الامر باكرام الفقيه (اكرم الفقيه) ودل بالاطلاق على الوجوب

بسبب قلة وقود مثلا عدم التحريك بسبب المرض فكل هذه ابواب عدم، كل هذه الابواب تسدها أي تغلق باب بسبب المرض تزيل المرض تغلق باب بسبب الوقود تضع الوقود وهكذا .

ب- وورد ترخيص عام ودل بعمومه على نفي الباس (لا باس بترك اكرام العلماء) او (لا يجب اكرام العلماء)

ج- فهنا لاوجه للالتزام بالتخصيص أي لا وجه لتقديم ظهور دليل الامر في الوجوب على عموم الدليل الدال على الترخيص،

د- وذلك لان التعارض بحسب هذا التقريب سوف يكون بين عموم العام الترخيصي وبين اطلاق الخاص الالزامي المقتضي للوجوب،

هـ - فيكون من قبيل التعارض بنحو العموم من وجه وهذا التعارض يمكن حله برفع اليد عن الاطلاق في الخاص ((يقدم عموم العام على اطلاق الخاص)) على اعتبار ان العام يدل عليه اللفظ فيكون اقوى من الاطلاق.

و- واذا لم نقول بالتقديم على اقل تقدير يقال بالتعارض والتساقط أي اذا كان الخاص يستفاد الوجوب من الوضع فيكون خاص يدل على الوجوب بالوضع، و عام يدل على الترخيص بالوضع فيقدم الخاص على العام فيكون مطابق للمباني الفقهية، وذلك لان البناء العرفي والفقهي هو على التخصيص وهذا التخصيص لا يتم الا على القول بان دلالة الوجوب دلالة وضعية.

قلتُ:

يمكن دفع الرد او الاشكال باحد وجهين:

الوجه الاول : الاخصية من حيث الموضوع (الاخصية بلحاظ الموضوع وليس النتيجة) (1)

(1) هذا الوجه فيه التمامية في الرد على الاشكال.

ان الميزان في القرينية عرفا (والجمع العرفي) هو بالاختصاص من حيث الموضوع ، وليس
الاختصاص من حيث النتيجة ومجموع الجهات في الدليلين ، والمقام من هذا القبيل
اعم من

مثال للتوضيح

1- اذا ورد (... المتنجس بالبول صب عليه الماء مرتين) او (صب الماء مرتين على
المتنجس بالبول)

وهذا يدل على (عموم البول ، او عموم المتنجس بالبول)، ودل على الغسل مرتين (ولا
يكفي الغسل مرة واحدة)

2- وورد (المتنجس ببول الصبي صب عليه الماء) او (صب الماء على المتنجس ببول
الصبي)

وهذا يدل على (بول الصبي ، المتنجس ببول الصبي) ويدل باطلاقه على كفاية الغسل
مرة واحدة

وفي هذه الحالة بما ان :

الموضوع (البول، عموم البول، عموم المتنجس بالبول) في

الدليل الاول الموضوع (بول الصبي ، عموم المتنجس

ببول الصبي) في الدليل الثاني

فانه , اطلاق الدليل الثاني ((الخاص ، الدال على كفاية الغسل مرة واحدة في حالة المتنجس

ببول الصبي)) ←

← يقدم على:

اطلاق (او عموم) الدليل الاول ((العام ، الدال على وجوب الغسل مرتين ، وعدم كفاية الغسل مرة واحدة في حالة التنجس ببول الصبي))

النتيجة : ان التقديم يكون بلحاظ الموضوع وليس بلحاظ الحكم وليس بلحاظ القضية وليس بلحاظ النتيجة ، فلا يفيد ما ذكره المستشكل لانه لاحظ (العموم) و (الاطلاق بلحاظ الحكم والوجوب وهذا لا يفيد بالتقديم والجمع العرفي).

الوجه الثاني : الاطلاق مفاده التعيين يقدم على ←

الاطلاق مفاده السعة

لو سلمنا ان الاخضية بلحاظ النتيجة ومجموع الجهات ، وليست بلحاظ الموضوع ، فانه مع ذلك يمكن الالتزام بالتخصيص في المقام ، بنكته تقديم الاطلاق (1) (اذا كان مفاده التعيين لا السعة) على الاطلاق (2) (اذا كان مفاده السعة لا التعيين)

وذلك لان نتيجة الاطلاق (1) في الصدق ← نتيجة الاطلاق (2) في الصدق

مثال للتوضيح :

1- اذا ورد (لا تكرم زيدا)

وكان في البلد زيدان : زيد العالم وزيد الجاهل فالدليل باطلاقه يشمل حكمه زيدا العالم كما يشمل زيدا الجاهل والاطلاق هنا مفاده التعيين وليس التوسعة, حيث يعين حكم عدم الاكرام (اوحرمة الاكرام) بزيد (العالم والجاهل) فحكم حرمة الاكرام لا يشمل العلماء غير زيد ولا

يشمل الجهال غير زيد، وكذلك فان حرمة الاكرام لا يشمل باقي افراد زيد في غير هذا البلد سواء كانوا علماء ام كانوا جهالا .

2- وورد (اكرم العلماء)

فالدليل باطلاقه يشمل حكمه زيد العالم والاطلاق هنا مفاده التوسعة (اكرام العلماء) وليس التعيين حيث ان مفاد الحكم يشتمل ويسع العلماء دون تعيين بعالم معين او مجموعة خاصة من العلماء

وفي هذه الحالة يقدم الدليل الاول (لا تكرم زيد) فيخصّص به الدليل الثاني (اكرام العلماء) والنتيجة : لا يجب اكرام زيد العالم (او يحرم اكرام زيد العالم)

والمقام من هذا القبيل، فيقدم الامر (اطلاق الامر) على الترخيص (عموم الترخيص)

ويمكن ان يسجل اشكال (1) على هذا الوجه الثاني ، وذلك بالقول ان الوجه الثاني يقدم (الاطلاق الاخص "الذي يعين") على (الاطلاق الاعم "الذي فيه السعة") والمستشكل كلامه بان (الاطلاق) لا يقدم على (العموم)

الثمرات

اشرنا خلال البحث الى بعض الفوارق والثمرات الفقهية المترتبة على الاختلاف في المباني والاقوال في دلالة الامر على الوجوب ، ويوجد فوارق وثمرات اخرى نذكر منها :

الثمرة الاولى : دلالة السياق تثبت على القول بمسلك الوضع

(1) يؤجل هذا الاشكال والتوجيه الى مراحل قادمة.

ان ارادة الاستحباب من الأمر يكون مرجعها الى :

1- التجوز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له بناء على القول بمسلك الوضع

2- الى حكم العقل فلا ترجع الى التصرف في مدلول اللفظ اصلا بناء على القول بمسلك حكم العقل

3- الى التقييد (تقييد الاطلاق) بناء على القول بمسلك الاطلاق

وتفصيل ذلك

أ- بناء على كون الدلالة على الوجوب على اساس الوضع فاذا وردت اوامر عديدة في سياق واحد وعرفنا من الخارج استحباب بعضها ، فانه يختل ظهور الباقي في الوجوب، وذلك لانه لو اريد منها الوجوب فانه يلزم تغاير هذه الاوامر مع وحدة السياق في ارادة المعنى الواحد من الجميع .

ب- بناء على كون الدلالة على الوجوب على اساس حكم العقل ففي المثال السابق تكون جميع الاوامر مستعملة في معنى واحد وهو الطلب, اما الوجوب فهو حكم عقلي خارج عن مدلول اللفظ ، مبني على تمامية مقدمة اخرى هي عدم الترخيص, وهذه المقدمة (عدم الترخيص) تمت لبعض الاوامر في المثال ولم تتم للبعض الاخر ، فلا يوجد أي اختلال في السياق ووحدة السياق.

ج- بناء على كون الدلالة على الوجوب على اساس الاطلاق نفس الكلام في (ب) يجري هنا, ففي المثال السابق تكون جميع الاوامر مستعملة في معنى واحد وهو الطلب والارادة, اما الاستحباب فقد استفيد وبني على اساس وجود مقدمة ودال اخر دلّ على ارادة المقيد

واما الوجوب فقد استفيد وبني على اساس تامامية الاطلاق ومقدمات الحكمة ...

اذن لا يوجد اختلال في السياق ووحدة السياق ، لان المدلولات غير متغايرة بل كلها ذات معنى واحد ، لكنه اريد في بعضها المطلق وفي البعض الاخر المقيد.

الثمرة الثانية : قواعد الجمع العرفي لا تجري بناءً على القول بمسلك حكم العقل

أ- بناء على القول بمسلك الوضع او مسلك الاطلاق فان قواعد الجمع العرفي تجري ، وذلك لان الوجوب يكون مدلولاً للفظ الامر ، فيجمع بينه وبين دليل الترخيص على ضوء احدى قواعد الجمع العرفي (1)

ب- بناء على القول بمسلك حكم العقل فان قواعد الجمع العرفي لا تجري, وذلك لان الوجوب لا يكون مدلولاً للفظ الامر, فلا يمكن الجمع بينه وبين دليل الترخيص, لان قواعد الجمع العرفي تجري بين الدلالات اللفظية, وهنا الدلالة على الوجوب ليست دلالة لفظية وعليه يكون دليل الترخيص وارداً على حكم العقل بالوجوب, أي ان دليل الترخيص يكون رافعا لموضوع حكم العقل بالوجوب

الثمرة الثالثة : المبادئ (الملاك والارادة) وملازماتها تثبت بناءً على القول بمسلك الوضع والاطلاق

أ- بناء على القول بمسلك حكم العقل ،

فانه لا تثبت لوازم الوجوب, أي لا تثبت الملاكات و لا الإرادات و لا المبادئ و لا ملازماتها, وذلك لان الوجوب ليس مرتبة ثبوتيه فلا ربط له في المبادئ والملاكات فلا

(1) الكلام فيه نقاش وفيه تفصيل ولكن نكتفي بهذه الاشارات

يكشف عنها ولا عن ملازماتها, وإنما الوجوب هو حكم عقلي ينتزع من (طلب الشيء+
عدم الترخيص في تركه)

ب- بناء على القول بمسلك الوضع ومسلك الاطلاق فانه يثبت لوازم الوجوب, أي تثبت
الملاك والإرادة والمبادئ ولوازمها, وذلك لان الوجوب مرتبة ثبوتية, فهو يكشف عن
الملاك والارادة والمبادئ وعن ملازماتها,

تطبيق: لو علمنا من الخارج (بدليل مستقل) بان الدعاء عند روية الهلال والدعاء في اخر
الشهر, متساويان في درجة الملاك والمحبوبة والارادة والمبادئ وعلمنا بدليل اخر وهو
ورود امر بالدعاء عند رؤية الهلال ففي هذه الحالة يثبت بالمطابقة, وجوب الدعاء عند
رؤية الهلال ويثبت بالملازمة وجوب الدعاء في اخر الشهر هذا بناء على القول بمسلك
الوضع او القول بمسلك الاطلاق اما بناء على القول بمسلك حكم العقل, فلا يثبت وجوب
الدعاء في اخر الشهر (1)

النقطة الخامسة : دلالتها على الطلب والارادة (2)

دلالة (الأمر) على (الطلب)

(1) في الكلام تفصيلات كثيرة لا حاجة للتطرق لها في هذه المرحلة.

(2) وقد حصل الاشتباه والخلط عند الصدر الثاني (قدس سره) عندما طرح عنوان الترادف بين الشيء والطلب وأشار
الى انه ((اول اشكال يسجل على الترادف هو ما قاله مشهور المتأخرين من اتحاد الطلب والارادة فيكون الامر بمعنى
الارادة وهو غير محتمل)) فلا ادري من اين اتى بالقول بالترادف بين الشيء والطلب, ولا ادري من اين اتى بانه
اول اشكال سجل على القول بالترادف هو (اتحاد الطلب والارادة), لو سلمنا بالقول بالترادف بين الشيء والطلب فهل
يصلح القول باتحاد الطلب والارادة كاشكال على القول بالترادف بين الشيء والطلب؟! كتبنا في بعض البحوث (كتاب
الفكر المتين (المدخل.. ج 3 ص37) وشرنا الى ذلك وعلقنا ببعض التعليقات.

فهل (الطلب) هو نفس معنى (الارادة), أي هل الطلب عين الارادة؟

وهل (الطلب) عبارة عن امر نفساني كالقدرة؟

او عبارة عن فعل نفساني؟

او عبارة عن فعل خارجي؟

المعتزلة قالوا : ان الطلب عين الارادة

الاشاعرة قالوا : ان الطلب غير الارادة

ومما استدل به الاشاعرة (وهو مبني على مسألة الجبر)

• ان الارادة التشريعية لا تتعلق بشيء غير مقدور

• وان الافعال (افعال الانسان) غير مقدورة (لان الافعال من مخلوقات الله تعالى وهي

خارجة عن قدرة العبد) (1)

اذن الارادة التشريعية لا تتعلق بالافعال ←

• لكن الثابت ان (الطلب) تعلق بالافعال

(1) المقدمة ناشئة من القول بالجبر وتتضمن معنى الجبر أي ان الانسان مجبور في افعاله ولا سلطة له فيها وانما هي افعال الله لان الاشاعرة يقولون بالجبر فهم يعتمدون على هذا المبني فذكروا هذه المقدمة في هذا الاستدلال .

← اذن (الطلب) غير (الارادة)

ومن هنا انجر الكلام الى البحث في مسألة الجبر والتفويض (1)

النقطة السادسة : الجبر والاختيار

والكلام في الجبر والتفويض يكون في مسألتين كلامية وفلسفية :

الاولى : المسألة الكلامية

والنزاع والبحث فيها يرجع الى تشخيص فاعل الأفعال الصادرة من الإنسان, فهنا اتجاهات:

1- الجبر (الاشاعرة): ان الفاعل محضا هو الله سبحانه وتعالى

(1) علينا ان نناقش المقدمات السابقة فاذا ابطنا احدى المقدمات السابقة تكون النتيجة غير تامة او غير صحيحة, لكن ابطال احدى المقدمات لا يثبت خلاف النتيجة ربما تكون نتيجة صحيحة لكن المقدمات غير صحيحة, ودخولنا في مسألة الجبر والتفويض والذي يقع في مسألتين: كلامية(النزاع في تشخيص فاعل الافعال الصادرة من الانسان) وفلسفية (فاعل الافعال هل تصدر منه الافعال اختيارا او بلا اختيار) هو لابطل الدليل الذي انتهجه الاشاعرة بان الطلب غير الارادة ولان دليلهم اعتمد على مسألة الجبر.

2- التفويض (للمعتزلة): ان الفاعل محضاً هو الانسان

3- الامر بين الامرين (لشيعية): ان الفاعل مشترك فالفاعل الله تعالى والانسان معا لكن لكل منهما فاعلية مناسبة لشأنه

وهنا خمسة احتمالات :

الاحتمال الاول : الفاعل محضاً هو الانسان

وهذا يرجع الى دعوى استغناء المعلول عن العلة بقاءً, وهذا الاحتمال باطل , أي القول بالتفويض باطل , لان البرهان قائم على حاجة المعلول الى العلة بقاءً.

بعبارة, (استغناء المعلول عن العلة) يستشهدون عليه بالبناء,

أ- فالبناء لا يقوم الا بعمل العامل (البناء, المهندس)

ب- وعندما ينتهي العمل ويكتمل المنشأ (يكتمل البناء) يسحب (المهندس او البناء) اليد عن العمل فيبقى البناء,

ج- و(المهندس او البناء) علة, والبناء والمنشأ والهيكل والدار والمعمل والدكان والغرفة والبيت هي معلولات, فبقي المعلول مع انتفاء العلة,

ح- اذن المعلول يحتاج الى العلة ابتداء (وجودا) و يستغني عنها بقاءً, وهذا الاحتمال باطل, لان البرهان قائم على حاجة المعلول الى العلة بقاءً ايضا, أما ما طرح من مثال في الحقيقة البناء فانه في الواقع يحتاج الى علة بقاءً وليس (البناء او المهندس) هو العلة وانما (العلة) مواد الربط بين أجزائه, فإذا بقيت بقى البناء وإذا أزيلت أزيل البناء.

الاحتمال الثاني : الفاعل محضاً هو الله تعالى

فالإنسان عبارة عن محل قابل لذلك الفعل الإلهي ، وتقريبه بما يفعله النجار في الخشب ، حيث إن الخشب ليس فاعلاً للفعل بل هو قابل للفعل ، والفاعل المحض هو النجار وإرادة الإنسان ومبادئ إرادته ليس لها أي دخل في الفعل أما اقتران الفعل (فعل الله) بإرادة الإنسان دائماً فهو يرجع إلى الصدفة المتكررة فهما يقترنان صدفة دائماً .

وبعبارة أخرى، فالإنسان عبارة عن محل قابل لذلك الفعل الإلهي (الإنسان قابل للفعل و الانفعال)، وتقريب المعنى عندما يعمل النجار تمثالاً من الخشب فالخشب ليس هو الفاعل لصورة التمثال (لهيئة التمثال) وإنما الفاعل هو النجار أما الخشب فهو قابل لفعل النجار، فكذلك في الإنسان فإن الفاعل المحض هو الله سبحانه وتعالى وما يصدر من أفعال (كشكل التمثال وهيئة التمثال) هي صادرة وناشئة و متحققة أصلاً وفعلاً من الله سبحانه وتعالى (وفي مثال الخشب من النجار)، فالأفعال من الله سبحانه وتعالى والإنسان قابل لفعل الله .

اشكال/

يرد اشكال مفاده اذا كان الفاعل المحض هو الله سبحانه وتعالى ماذا تقولون في إرادة الإنسان ومبادئ الإنسان والشوق، والشوق الشديد و ماذا تقولون في تصور الملائكات هل لها دخل؟؟، كيف يحصل ((يريد الإنسان فيفعل، لا يريد فيمتنع، يشترق ويحب ويرغب ويشترق الاشتياق والرغبة والحب))؟؟ ليس هذا الا لدخل إرادة الإنسان ومبادئ الإنسان والشوق، والشوق الشديد والتصور في الفعل،

وجواب (صاحب هذا الاحتمال) لا دخل للمبادئ (إرادة الإنسان) في الفعل (فعل الله) بل يقترنان صدفة دائماً

ويرد هذا الاحتمال (الثاني) نفس ما صدر منهم من كلام فيه نقض (وكذا دليل الوجدان)، حيث قالوا بضرورة وجود الفرق بين حركة المرتعش وبين حركة غير المرتعش

بعبارة, يرد على هذا الاحتمال

أ- وجدانا كل انسان يجد لمبادئ إرادته دخل في الفعل فكيف تنتفي ويكون حاله حال الخشب لا سلطان له انما هو عبارته عن قابل محض والله هو الفاعل المحض؟ فهذا وجدانا مرفوض

ب- ما صدر من الاشاعرة انفسهم بان حركة اليد عند المرتعش (المريض) تختلف عن حركة غير المرتعش (الانسان الصحيح) الذي يحرك يده بارادته فيوجد فرق وجدانا بينهما وذلك لدخل أرادة الإنسان في هذا الفعل.

الاحتمال الثالث : الفاعلان طوليان

يكون لكل من الانسان والله تعالى نصيب في الفاعلية من حيث كونهما فاعلين طوليين

أ- فالإنسان هو الفاعل المباشر للفعل، بما اوتي من قدرة وسلطان وعضلات وباقي القوى التي استطاع بها ان يحرك لسانه ويديه ورجليه.

ب- والله تعالى هو الفاعل غير المباشر من حيث ان تلك القوى التي يمتلكها الانسان هي قوى مخلوقة حدوثاً وبقاءً و مفاضة أنا فأنا من قبل الله تعالى

الاحتمال الرابع : الفاعلان عرضياً

لكل من الانسان والله تعالى نصيب في الفاعلية من حيث كونهما فاعلين عرضيين

أ- فالله تعالى هو الفاعل المباشر

ب- وإرادة الإنسان ومبادئ الإرادة هي مقدمات اعدادية لقابلية المحل لافاضة الفعل
وصدوره من الله تعالى

مثال للتقريب

لو صح واقعا بان الخشب الرطب لا يمكن ان يصمم منه بعض التصاميم, وكان الخشب
رطبا ولم يتمكن النجار من تصميم التمثال او الكرسي او السرير فياتي شخص آخر يعد
ويهيئ الخشب لكي يكون قابلا لفعل النجار فيرفع الرطوبة فهنا ادخلنا عنصرا ثالثا في
(مثال الخشب والنجار) فالنجار هو الفاعل والخشب محل القابل لفعل النجار

كذلك الله سبحانه وتعالى هو الفاعل والإنسان قابل لان يفعل الله الفعل كما في مثال الخشب
لكن في الانسان توجد صلاحية وهي ارادة الانسان و مبادئ الإرادة مقدمات اعدادية لكي
يكون الانسان قابلا لفعل الله (قابلا لفيض الله) وصدور الفعل من الله سبحانه بينما في مثال
الخشب ليس فيه صلاحية, لذلك أدخلنا في المثال عنصرا ثالثا هو الذي يهيئ الخشب بازالة
الرطوبة .

الاحتمال الخامس : الفاعلان لحاظيان نسبيان (لا طوليان ولا عرضيان)

ذهب عرفاء الفلاسفة ومتصوفوهم الى ان الفعل له فاعلان الله تعالى والعبد لكنهما لا
طوليان ولا عرضيان، بل حسب الحقيقة يوجد فاعلية واحدة بنظر تُنسب الى العبد وبنظر

آخر تُنسب الى الله تعالى وهذا مبني على تصورهم بان نسبة العبد الى الله تعالى هي نسبة الربط والفناء ونسبة المعنى الحرفي الى المعنى الاسمي (1)،

(أ) - فبالنظر الاندكاي فهذه الفاعلية هي فعل الله تعالى

(ب) - وبالنظر غير الاندكاي فهذه الفاعلية هي فعل العبد (2)

والمتحصل : ان الاحتمالين الاول والثاني غير تامين والاحتمال الخامس مبني على نظرة وتصور عرفاني صوفي لا جدوى ولا مجال لبحثه في المقام

فيبقى الاحتمالان الثالث والرابع، حيث يمكن ان يكون كل منهما موردا لان ينطبق عليه (امر بين الامرين).

الثانية : المسألة الفلسفية

والبحث فيها يرجع الى ان فاعل الافعال هل تصدر منه الافعال اختيارا او بلا اختيار؟

وهذا يعني ان المسألة الكلامية لا تحسم النزاع في الجبر والتفويض لاننا حتى لو بنينا على ان الفاعل هو الانسان محضا فانه لا يثبت الاختيار وذلك لبقاء احتمال ان يكون هذا الانسان فاعلا بلا اختيار كفاعلية النار للاحراق (بناء على فاعلية النار للاحراق) وعليه:

(1) كما تقدم فان المعنى الحرفي معنى نسبي لا وجود له الا بوجود الطرفين او بوجود طرف النسبة او بوجود طرفي النسبة .

(2) ومن امثلة الاندكاي وعدم الاندكاي: لو قلنا نار في الموقد فبالنظر الاندكاي نرى نارا في الموقد(معنى افرادي واحد) اما بالنظر غير الاندكاي (التحليلي) نقول يوجد نار وموقد وظرفية . فاذا قلنا بالنظر غير الاندكاي التحليلي من المؤكد يبقى الله سبحانه وتعالى هو الطرف الحاكم والمتسلط فتحتمل الى كثير من النقاش.

1- إذا اختير في المسألة الكلامية الاحتمال الثاني⁽¹⁾ (للاشعري), فانه يثبت كون الانسان مجبراً أو غير مختار .

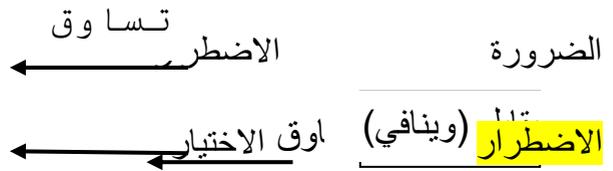
2- إذا اختير في المسألة الكلامية الاحتمال الاول (المعتزلي) او الاحتمال الثالث او الرابع, فانه لا يحتم ان يكون الانسان مختاراً غير مجبور في فعله , أي ان تلك الاحتمالات والبناء عليها لا تكفي لاثبات الاختيار , لاحتمال ان يكون صدور الفعل من الانسان هو كصدور الاحراق من النار (بناءً على فاعلية النار للاحراق).

بمعنى / إذا كان الانسان هو الفاعل(محضاً) للفعل بتمامه (بكل اجزائه) فيوجد احتمال ان يكون مجبراً, فاذا كانت له فاعلية في جزء الفعل فالصورة تكون اوضح بان هذه الفاعلية على نحو الاجبار ولا تثبت الاختيار .

شبهة فلسفية

بعد التسليم بان الفعل هو فعل الانسان طرحت شبهة فلسفية تنفي الاختيار، والشبهة مركبة من مقدمتين :

المقدمة الاولى : الضرورة تنافي الاختيار



مثلاً : حركة يد المرتعش, فهي ضرورية,

(1) قول الاشاعرة الفاعل المحض هو الله سبحانه .

فتكون اضطرارية (لان الضرورة تساقق الاضطرار)

اذن فحركة يد المرتعش غير اختيارية (لان الاضطرار يقابل الاختيار)

المقدمة الثانية : فعل الانسان مسبق بالضرورة

ان فعل الانسان هو ممكن من الممكنات (1), فتشمله كل قوانين عالم الامكان فيشمله قانون
(ان الممكن مالم يجب بالغير لم يوجد)

أي : الضرورة تنافي الاختيارمقدمة الاولى

فعل الانسان مسبق بالضرورةمقدمة الثانية

(فعل الانسان صادر بالضرورة)....

(فعل الانسان ضروري).....

فعل الانسان غير اختيارينتيجة

بعبارة اخرى

(1) لا ادري من اين اتت الشبهة عند السيد الاستاذ محمد محمد الصدر قدست روحه عندما قال : ان الكليات لاترجع الى الله لا اعرف من اين اتى بهذه الفكرة ولا اعلم من يقول بهذا, بمعنى الى الله تصير الامور وترجع الامور فما يرجع الى الله وما يصير الى الله فقط الجزئيات اما الكليات فلا تصير الى الله ولا ترجع الى الله وناقشنا هذا في كتاب الفكر المتين (المدخل..) ج3 صفحة 67.

ان فعل الانسان هو ممكن من الممكنات, والممكن يرجع الى الله سبحانه, وهو موجود وغير ممتنع اذن الممكن يوجد, اذن فعل الانسان ليس واجب الوجود, بل ناشئ من الله (معلول لله) فهو سبحانه من افاض الفعل وخلق الفعل وأنشأ الفعل فتشمل فعل الإنسان كل قوانين عالم الامكان أي يشملها (الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد)

ولتقريب الفكرة

الممكن متساوي البعد (أي يكون في الوسط) بين الوجود والعدم, و يوجد فاعل او علة هي التي ترجح ان يكون هذا الممكن موجودا, او هي التي تدفع الممكن من النقطة الوسطية الى جهة الوجود (الى نور الوجود), فهنا يطرح القانون الفلسفي (قانون عالم الامكان) القائل (بان الممكن مالم يجب بالغير لم يوجد)

والمتحصل من الكلام في نقاط :

- أ- الممكن لا يوجد الا بتحقق الوجوب بالغير ((أي ان الممكن يكون واجبا بالغير فيوجد))
 - أي توجد عليه تسبق الممكن, فيكون واجبا, فيوجد, أي (وجوب فوجود)
 - ب - وفعل الانسان من الممكنات,
 - ج- وفعل الانسان مسبق بعلة وهي خارجة عن سلطة الانسان (او سيطرة الانسان) وخارجة عن فعل الانسان فهي ضرورية
 - د- وعليه فان فعل الانسان مسبق بالضرورة (أي صادر بالضرورة) (فعل الانسان ضروري)
 - هـ- والضرورة تنافي الاختيار
 - و- اذن فعل الانسان ليس باختياري
- مناقشات الشبهة الفلسفية

المناقشة الاولى (لمشهور الفلاسفة): الاختيار قضية شرطية

مشهور الفلاسفة اعترفوا بالمقدمة الثانية ((ان فعل الانسان مسبق بالضرورة)) لكنهم ناقشوا المقدمة الاولى (الضرورة تنافي الاختيار) حيث فسروا الاختيار بانه يرجع الى القضية الشرطية التي مفادها ((ان شاء وأراد فعل, وان لم يشأ ولم يرد لم يفعل))

والقضية الشرطية لا تتكفل اثبات وتحقق شرطها واحواله، فالقضية الشرطية مثلا لا تتكفل حال الشرط في كونه هل يكون موجودا بالضرورة او يكون معدوما بالضرورة ، او لا يكون كذلك, ففي المقام فان القضية الشرطية اذا صدقت فقد صدق الاختيار حتى لو كان الشرط (الارادة و الاشاعة) ضروريا فصار الجزاء ضروريا بالغير,

والقضية الشرطية اذا صدقت فقد صدق الاختيار, حتى لو كان الشرط (الارادة) ممتنعا (ضروري العدم) فصار الجزاء ممتنعا بالغير, فالاختيار يكون متحققا وصادقا بصدق القضية الشرطية

مثلا في الصلاة فان الاختيار يصدق متى ما صدقت القضية الشرطية (لو اراد لصلى) فاذا ثبت ان الصلاة تصبح ضرورية عند الارادة, فانه يثبت صدق القضية الشرطية ، ومع ثبوت صدقها فانه يثبت الاختيار

ومثلا في حركة يد المرتعش، فان الاختيار يصدق متى ما صدقت القضية الشرطية (لو اراد المرتعش لأوقف حركة يده) او (اذ لم يرد المرتعش حركة يده لفعل ولم يحركها) لكن هذه القضية شرطية غير صادقة

اذا يثبت عدم الاختيار

الرد:

المناقشة تبتني صحتها على صحة وتامة ما ذكروه لتفسير الاختيار بتلك القضية الشرطية, لكن الكلام في صحة هذا التفسير فيقال :

1- ان كان ذلك التفسير لمجرد الاصطلاح, فلا مشاحة في الاصطلاح (1)

2- وان كان ذلك لتشخيص المعنى اللغوي للاختيار, وان واضع اللغة وضع لفظ (الاختيار) بهذا المعنى (معنى الجملة الشرطية) فلا كلام لنا في المقام لان البحث ليس لغويا .

3- وان كان ذلك يرجع الى التكليف والحساب وتوضيح الفارق بين حركة امعاء الانسان فلا يحاسب عليها وبين حركة يد واصابع الانسان فيحاسب عليها فهنا نقاش والكلام هنا في فرضين :

أ- بناءً على انكار الحسن والقبح العقليين (مبنى الاشاعرة) فلا يوجد اشكال من ناحية قبح العقاب وقبح المحاسبة, فلا اشكال ولا مشكلة ولا قبح في محاسبة ومعاقبة الانسان على حركة امعائه كما لا اشكال ولا قبح في محاسبة ومعاقبة الانسان المرتعش على حركة يده كما انه لا يوجد اشكال ولا قبح في محاسبة ومعاقبة الانسان على فعله المنكرات, كما انه لا يوجد اشكال ولا قبح في محاسبة ومعاقبة الانسان على فعل الواجبات والباقيات الصالحات

اذن لا تبقى مشكلة من هذه الناحية حتى تحتاج الى حلها

(1) بمعنى اذا كان تفسيركم للاختيار (الاختيار عبارة عن قضية شرطية) مجرد قضية اصطلاحية (أي في اللغة ان قضية (ان شاء فعل او ان شاء لم يفعل) نعطيها عنوان (س) و(ان شاء فعل وان شاء لم يفعل) في الاصول نعطيها عنوانا اخر وفي علم اخر نعطيها عنوان اخر وهكذا)) اذا كان هذا تفسيركم فلا مشاحة في الاصطلاح, أي ان النظر هنا الى اللفظ, فلفظ الاختيار نستعمله في علم اللغة في المعنى (س) بينما نستعمله في علم الاصول في المعنى (ص) فاللفظ صار كأنما على نحو الاشتراك و المهم لامشاحة في الاصطلاح .

ب - بناء على التسليم بالحسن والقبح العقليين (المبنى الحق) فإن ما ذكره من كلمات لحل المشكلة لا يفيد ولا محصل له في التخلص من المشكلة وذلك : لان حركة الاصابع اذا كانت ناشئة (بالضرورة) من الارادة والارادة ناشئة (بالضرورة) من مبادئها والمبادئ ناشئة (بالضرورة) من عللها وهكذا الى ان تنتهي الى الواجب بالذات (1).... ففي هذه الحالة يقبح المحاسبة والمعاقبة على حركة الاصابع حتى لو ان واضع اللغة سمى هذا اختيارا

(1) من القانون :[ان الممكن مالم يجب بالغير لم يوجد], فحركة الاصابع ممكن فلا توجد الا اذا وجبت بالغير والذي يجعلها واجبة (ضرورية) هي الارادة اي حركة الاصابع ناشئة بالضرورة من الارادة وهي ناشئة من مبادئ و مصالح و مفساد و تصورات للمبادي والمصالح والمفاسد وتصديقات بها, اذن توجد علل تتصاعد الى ان نصل الى الواجب,

بمعنى ان الواجب تعالى هو من اوجب العلة الاولى فالعلة الاولى وجدت بالضرورة بفعل الواجب وبفيض الواجب , والعلة الثانية وجدت بالضرورة بسبب العلة الاولى والعلة الاولى ناشئة بالضرورة من الواجب تعالى اذن العلة الثانية ناشئة بالضرورة من الواجب تعالى

والعلة الثالثة ناشئة بالضرورة من العلة الثانية والعلة الثانية ناشئة بالضرورة من العلة الاولى والعلة الاولى ناشئة بالضرورة من الواجب تعالى اذن العلة الثالثة ناشئة بالضرورة من الواجب تعالى

وهكذا الى ان نصل الى علل المبادئ نقول علل المبادئ ناشئة بالضرورة من عللها وهذه العلل ناشئة من العلة الثالثة والثالثة ناشئة بالضرورة من العلة الثانية والثانية ناشئة بالضرورة من العلة الاولى والعلة الاولى ناشئة بالضرورة من الواجب تعالى, اذن علل المبادئ ناشئة بالضرورة من الواجب تعالى

والارادة ناشئة بالضرورة من المبادئ, وهكذا الى ان نصل ان الارادة ناشئة بالضرورة من الواجب تعالى بعد ذلك حركة الاصابع فهي ناشئة بالضرورة من الارادة وهكذا الى ان نصل الى ان حركة الاصابع ناشئة بالضرورة من الواجب تعالى فاذا كان الله تعالى هو من حرك الاصابع وهو من جعل حركة الاصابع ضرورية فكيف يحاسبنا ويعاقبنا؟ وهذا باطل اذ تقبح المحاسبة والمعاقبة لتلك الحركة, وحتى لو سمى واضع اللغة هذا اختيارا فلا تتدفع المشكلة أي يبقى عنوان القبح متحققا.

وهذه حالها تماما حال حركة الامعاء عند الخوف (مثلا) فحركة الامعاء ناشئة (بالضرورة) من عامل الخوف وعامل الخوف ناشئ (بالضرورة) من عوامل مؤثرة في النفس والعوامل المؤثرة في النفس ناشئة (بالضرورة) من عللها وهكذا الى ان تنتهي الى الواجب بالذات ففي هذه الحالة يقبح المحاسبة ويقبح المعاقبة على حركة الامعاء (1)

المناقشة الثانية : (انكار قوانين العلية)

بعض الفلاسفة المتأخرين من غير المسلمين اعترفوا بالمقدمة الاولى (الضرورة تنافي الاختيار) لكنهم ناقشوا المقدمة الثانية (ان فعل الانسان مسبوق بالضرورة) حيث انكروا قوانين العلية فانكروا قانون (ان الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد) وافترضوا (ان الشيء يوجد رأسا من عالم الامكان الى عالم الوجود بلا حاجة الى توسط الضرورة) فأدعوا ان هذا الافتراض يساوق الاختيار، فالفعل يبقى ممكن حتى حين صدوره ، أي ادعوا ان افتراض الامكان ونفي الضرورة ونفي قوانين العلية يساوق الاختيار

وبعبارة : من قوانين العلية :

1- الشيء ممكن 2- الشيء واجب 3- الشيء موجود

اذن بين الامكان والوجود يوجد وجوب, وهؤلاء الفلاسفة المتأخرون غير المسلمين قفزوا على الوجوب وقالوا: الشيء يوجد ولا حاجة الى الوجوب (من الامكان الى الوجود بدون توسط الوجوب)

(1) لا بد من الإشارة الى اننا الزمنا المشهور بان الفعل (حركة الاصابع) صادر بالضرورة وان حركة الاصابع ضرورية لان مشهور الفلاسفة اعترفوا بالمقدمة الثانية وهو ان فعل الانسان مسبوق بالضرورة وهذا ما الزموا به انفسهم فهم من قال: [بان المقدمة الثانية تامة, واصل النقاش بالمقدمة الاولى] هذا ما ذكره المشهور في مناقشاتهم ونحن على هذا الاساس ناقشنا

فادعوا بان هذا الافتراض [انكار قوانين العلية (ان الشيء يوجد راسا من عالم الامكان الى عالم الوجود بدون توسط الوجود)] يساوق ((الاختيار)) , فالفعل يبقى ممكنا حتى حين صدوره, أي ان اذهان هؤلاء الفلاسفة اذا انكروا عالم العلية (قوانين العلية) فيتحقق الاختيار

الرد :

ان انكار مبادئ العلية يعني التسليم بالصدفة ، أي ان انكار مبادئ العلية يساوق الصدفة لكن الصدفة ليست هي الاختيار، فلو فرض (محالا) ان الماء غلى بلا نار وبلا علة, فان هذا معناه ان الماء غلى صدفة

ومن الواضح ان هذا ليس معناه ان الغليان كان اختياريا للماء فالعقل لا يرى ان هذا اختيارا

اذن : انكار مبادئ العلية ونفي الضرورة يساوق الصدفة ولا يساوق الاختيار

المناقشة الثالثة : الاختيار بمعنى الفرص الأكثر

قال بعض الفلاسفة المحدثين ان الكائنات بطبيعتها تختلف فيما بينها من حيث الفرص التي تحدد سيرها فالفرص في الانسان اكثر منها في الحيوان, والفرص في الحيوان اكثر منها في الحجر وكلما تضيق وتحدد وتشخص عدد الفرص كان التنبؤ دقيقا في تحديد وتشخيص حركة الكائن وسيره وتصرفاته ، فالحجر (مثلا) عندما يقذف الى الاعلى يكون مجال سيره محددًا مئة بالمئة ومن جميع الجهات، فقد فرض عليه ان يصير الى اعلى بنحو مخصوص والى حد معين الى ان تنتهي قوة الدفع فيرجع الى الاسفل بنحو مخصوص ومحدد ايضا ومن جميع الجهات ، ومن هنا امكن التنبؤ بالدقة عن حاله ووضعه في السير صعودا ونزولا

وكلما اتسع وازداد وتفرع عدد الفرص كان التنبؤ اقل دقة حتى يكون صعبا وغير دقيق اصلا, فالانسان مثلا يصعب التنبؤ بتحركاته ويصعب تحديد سيره واتساع وازدياد وتفرع الفرص عند الانسان يرجع الى امرين :

1- الميل والغرائز :

ان ميول الانسان وغرائزه اكثر تعقيدا واتساعا منها في الحيوان

2- العقل :

الله تعالى منح الانسان العقل الذي يحكمه في افعاله فيلحظ المصالح والمفاسد فيتحرك ويسير على اساس ما يحكم به العقل ويدركه

اذن فكثر الفرص واتساعها وتفرعاتها تؤدي الى صعوبة التنبؤ بما سيفعل الانسان وكيفية تحركه وسيره ومن هذه الفرص التي يمتلكها الانسان ينتزع (الاختيار) فالفرص الكثيرة التي تمنع عن التنبؤ هي التي ينتزع منها الاختيار (1)

الرد /

ان الكلام معناه ان الاختيار منتزع من الفرص, وان الفرص منتزعة من الخصوصيات والحيثيات والادراكات العقلية عند الإنسان التي لها علاقة ومدخلية في تصرف الانسان والتي تكون عادة مجهولة عند المتنبئ ، وهذا يعني ان الفرص انتزعت وهماً من هذه

(1) حتى لو كان فعل الانسان مسبقا (صادرا) بالضرورة او فعلا ضروريا لكن يبقى يمتلك الفرص التي تمنع من التنبؤ فهو مختار وهذا هو تقريب لمعنى ما يريد اصحاب المناقشة الثالثة.

الخصوصيات المجهولة عند المُتنبئ، بدليل ان المتنبئ لو اطلع على كل الخصوصيات لتنبأ بحركة الانسان وسيره ، وهذا يعني ان حاله حال الحجر الذي يتنبأ المُتنبئ بكل تحركه وسيره فيكون الانسان مجبرا كما ان الحجر مجبرٌ فهل يعقل مثل هذه النتيجة؟؟ كيف؟ وسيكون هذا الانسان مخيرا عند شخص مُتنبئ ، وفي نفس الوقت يكون مجبراً عند مُتنبئ آخر وحسب اطلاع المُتنبئ على الخصوصيات .

بمعنى آخر

يوجد نوع من الملازمة بين (الجهل بالخصوصيات) وبين (الفرص)، وهذا أيضا سينجر الى وجود ملازمة بين (الجهل بالخصوصيات والجهل بالفرص) وبين (الاختيار) لان الاختيار ((هو جهل بالفرص او هو كثرة الفرص مع المنع)، فالجهل بالفرص يمنع من التنبؤ فيتحقق (الاختيار)

فالملازمة بين الجهل بالخصوصيات وبين الفرص، يعني اننا لو علمنا بالخصوصيات لما جهلنا بالفرص بل لحددنا الفرص وشخصنا الفرص، ((أي لو علمنا بالخصوصيات علمنا بالفرص) فلو علمنا بخصوصيات هذا الانسان علمنا بتحرك سيره، واذا علمنا بتحرك سيره صار مجبرا، فكما ان الحجر صار مجبرا لاننا نعرف خصوصيات تحرك الحجر واين سيسقط كذلك اذا علمنا بخصوصيات (((ادراكات وميول وغرائز) زيد وعمر و ادراكات زيد وعمر)) صار مجبرا فهل نرضى بذلك؟؟

ومعناه ان هذا الشخص سيكون مخيرا عند شخص او عند مجموعة من الناس ويكون مجبرا عند متنبئ اخر وعند مجموعة من المتنبئين، بمعنى ان الاختيار قضية نسبية تعتمد على اطلاع المتنبئ على الخصوصيات وتختلف من متنبئ الى متنبئ ومن مطلع الى مطلع وهذا غير ممكن،

ولا ننقض بمثال ونقول الامام عليه السلام او فلان من الصالحين يتنبأ، فلنسلم معكم إن الإمام صار مختاراً بهذا المعنى لأنه يتنبأ، وزيد من الصالحين أيضاً مختار لأنه يتنبأ ويحدد ويشخص هذا بلحاظ، لكن اللحاظ الصحيح اللحاظ الأتم أن ننظر إلى الإنسان الذي تنبأ بتحركاته المعصوم (عليه السلام) او تنبأ بتحركاته شخص من الصالحين، فهل يكون هذا الانسان بلحاظ الامام (عليه السلام) الذي تنبأ فعلاً بتحركاته غير مختار ((لان الامام شخص و حدد تحركاته))؟ فلا يمكن القول بهذا فالإنسان يصدق عليه الاختيار بلحاظ الامام عليه السلام وبلحاظ الرجل الصالح وبلحاظ باقي الناس

المناقشة الرابعة (للنائيني) : قوانين العلية لا تشمل الافعال الاختيارية

المحقق النائيني سلم بالمقدمة الاولى ، لكنه لم يقبل بالمقدمة الثانية على اطلاقها حيث قال ان قوانين العلية لا تشمل الافعال الاختيارية للإنسان، فالإنسان اذا التفت الى عمل ما (كالصلاة) وانقذح في نفسه الارادة الجدية الكاملة ، فإنه لا يحصل وجوب وضرورة للصلاة بالمعنى الذي يخرج الصلاة (الفعل) عن قدرة الانسان، وذلك لان النفس حتى بعد الارادة يبقى بإمكانها ان تتحرك نحو الصلاة وبأمكانها ان لا تتحرك

فحينما يصدر من النفس فعل الصلاة، فقد صدر من النفس فعلاً طولياً أي بعد ان تتم الارادة عند النفس فانه يصدر منها فعلاً طولياً

1- فعل خارجي هو الصلاة (1)

(1) - بالدقة عندما نلاحظ نرى ان الفعل النفساني يسبق الفعل الخارجي لكن قدّمنا الفعل الخارجي على الفعل النفساني للتوضيح والبيان، والفعل النفساني فيه شيء من الإطالة لذلك اخرناه .

2- فعل نفساني قائم بصقع النفس وهو تأثير النفس وحملتها واعمالها للقدرة واعمالها للتحرك وللتأثير واختيارها لامكانياتها في ايجاد الفعل الخارجي, والفعل النفساني (اعمال القدرة) نسبتبه الى النفس هي نسبة الفعل الى الفاعل وليست نسبة العرض الى محله (1) (فمثلا الارادة نسبة الى النفس نسبة العرض الى محله)

وهذا الفعل النفساني (اعمال القدرة) لا تشمله قوانين العلية فالفعل النفساني ليس معلولا للارادة بل بعد ان تتم الارادة تبقى النفس بامكانها الاتيان بالفعل النفساني اعمال قدرتها وتحركها نحو فعل الصلاة وبامكانها عدم ذلك ، فهذا الفعل النفساني اختياري ، اضافة لذلك فان النفس يبقى بامكانها الاتيان للفعل الخارجي بالتحرك نحو فعل الصلاة وبامكانها عدم ذلك فهذا الفعل الخارجي اختياري

(1) - لتقريب الفكرة نقول هذا الفعل النفساني القائم بصقع النفس هو من مقولة الفعل وليس من مقولة العرض وانما الفعل هو ايضا من المقولات العرضية (أي مقابل الجوهر أي ان كلامنا يرجع الى المقولات العشر في الجوهر والعرض (توجد مقولة الجوهر وتوجد مقولات تسع عرضية وهي الكم والكيف والايين والتمى والوضع والجدة والاضافة وان يفعل وان يفعل)) ويوجد تقسيمات اخرى للمقولات العرضية هي ((الكم والكيف والمقولات النسبية التي تشمل الايين والتمى والوضع والجدة والاضافة والفعل والانفعال))، فالفعل النفساني يرجع الى مقولة الفعل (والعرض في محله) لنقل يرجع الى مقولة الكيف فصار هذا من مقولة وهذا من مقولة، وما ذكرناه للتقريب بمعنى انه يريد ان يصل الى نتيجة وهي :

ان هذا الفعل النفساني هو ليس نفس الإرادة، فالإرادة من مقولة والفعل النفساني من مقولة اخرى، او هو لدفع الاشكال ربما يرد : ان قلت: بان الفعل النفساني القائم بالنفس هو نفس الارادة التي هي ((اعمال القدرة، وحمل القدرة، تأثير النفس، وحملة النفس وعملها للقدرة واختيارها لامكانياتها))

قلت : يوجد فرق بين امرين بين الارادة والفعل النفساني، فالارادة هي عبارة عن نسبة العرض الى المحل، ((أي الإرادة عرض بالنسبة للنفس (كيف بالنسبة الى النفس)) أي الارادة من مقولة الكيف بينما الفعل النفساني هو من مقولة الفعل (ان يفعل)

وهذا الفعل الخارجي يبقى اختياريًا حتى بعد أن يصبح ضروريًا بعد أن تتم الإرادة وبعد أن تأتي النفس بالفعل النفساني بأعمال القدرة، أي أن الفعل الخارجي يبقى اختياريًا حتى بعد أن يصبح ضروريًا بعد أن تتم الإرادة وبعد الاختيار وأعمال القدرة وذلك لأن هذه الضرورة بالفعل الخارجي أنت في طول الاختيار ((والضرورة في طول الاختيار لا تنافي الاختيار))

والمتحصل : ارادة ← فعل نفساني(اعمال القدرة) (اختيار) فعل خارجي(الصلاة) (اختياري)

الرد :

ما ذكره المحقق النائيني من افتراض فعلين للنفس وما ذكره بخصوصهما يوجد فيه عدة تعليقات نذكر منها :

أولاً : أن ما جعله فعلاً نفسانياً (تأثير النفس واختيارها وأعمالها للقدرة والإمكانات، وأعمال القدرة) ليس بحسب الحقيقة أمراً مستقلاً آخر وراء الفعل الخارجي وذلك لأن الأعمال هي نفس وعين العمل، كما أن التأثير هو نفس وعين الأثر، كما أن الإيجاد هو نفس الوجود، فالإيجاد والوجود مفهومان مختلفان بالاعتبار لكنهما متحدان في المصداق والخارج وكذلك التأثير والأثر مفهومان مختلفان بالاعتبار لكنهما متحدان في المصداق والخارج ونفس الكلام في الاحراق والاحتراق، فهما مفهومان مختلفان بالاعتبار لكنهما متحدان في المصداق والخارج فالاحراق (مثلاً)⁽¹⁾

1- إذا لوحظ منسوباً إلى الفاعل فإنه يسمى (احراقاً) و (إيجاداً)

(1) وكما يقال : في الشيء الموجود إذا لوحظ منسوباً إلى الفاعل (الموجد) فإنه يسمى إيجاداً وإذا لوحظ منسوباً إلى المحل فإنه يسمى وجوداً .

2- وإذا لوحظ منسوباً الى المحل فانه يسمى (احترافاً) و (وجوداً) (1)

ثانياً : ان ما التزم به النائيني من اخراج الفعل النفساني عن قانون العلية (ان الشيء ما لم يجب لم يوجد), فيمكن ان يلتزم به مباشرة بخصوص الفعل الخارجي دون الحاجة الى تطويل المسافة والكلام بأفترض وساطة عمل نفساني... فإذا كانت المشكلة تحل بما ذكره النائيني فلا داعي لافتراض الفعل النفساني بل تحل المشكلة مباشرة بلحاظ الفعل الخارجي

المناقشة الخامسة : السلطنة

نسلم اجمالاً بما ذكره النائيني من انه لا بد من رفع عن اطلاق قوانين العلية ، والبناء على ان قاعدة (ان الشيء ما لم يجب لم يوجد) لا تشمل الافعال الاختيارية للانسان ، ومن الواضح ان قانون (ان الشيء ما لم يجب لم يوجد) هو قانون عقلي حسب الفرض الاولي فهو لا يقبل التخصيص تعبداً (لان التخصيص التعبدي يكون في موارد القوانين التعبدية وليس العقلية),

و عليه فاذا فرضنا الفعل الخارجي (او الفعل النفساني) خارجاً عن ذلك القانون العقلي فلا بد ان من بيان السبب والمنشأ والمصحح لوجود هذا الفعل ، وكيف وجد هذا الفعل مع فرض عدم وجوبه الذاتي؟؟ وهل ان القاعدة عقلية ومبرهن عليها عقلاً او هي قاعدة وجدانية ترجع الى الفطرة السليمة فلا بد من الرجوع الى الفطرة والوجدان لمعرفة حدود القاعدة واحكامها؟

وهنا احتمالات :

(1) نفس الكلام يجري في المقام فالفعل النفساني هو نفس الفعل الخارجي لكن اذا لوحظ منسوباً الى الفاعل يسمى فعلاً نفسانياً فهو الابداع (التأثير), واذا لوحظ منسوباً الى الفعل (الى الصلاة) فيسمى فعلاً خارجياً فهو الوجود (الاثر), ان الفعل النفساني هو الابداع والفعل الخارجي هو الوجود ولا فرق بين الابداع والوجود.

الاحتمال الاول: ان يكون المصحح لوجود الفعل هو الوجوب بالغير والضرورة المكتسبة من الغير (من العلة), وهذا معناه ان الشيء وجد بسبب وجوبه بالغير ، وهذا خلف كون الفعل خارجا عن القاعدة (ان الشيء ما لم يجب لم يوجد)

الاحتمال الثاني: ان يكون المصحح لوجوده هو مجرد الامكان الذاتي، أي ان مجرد امكان صدوره عن الفاعل كافي في صدوره, وهذا الاحتمال غير تام, وذلك لان الامكان الذاتي معناه كون نسبة الشيء الى الوجود والعدم على حد سواء ، وهذا لا يكفي مرجحا لجانب الوجود,

اضافة لذلك لو سلمنا بذلك فانه ياتي السؤال في انه ما الفرق بين الامكان الذاتي هنا حيث يكفي للوجود, وبين الامكان الذاتي في باقي الموارد والمجالات حيث لا يكفي للوجود,؟!

اضافة لذلك لو سلمنا بذلك وبوجود الفرق بين الموارد ، فان هذا معناه الصدفة وليس الاختيار , والصدفة غير الاختيار

الاحتمال الثالث: ان يفترض ان الفعل الخارجي صادر بهجوم النفس (1) وذلك الهجوم صادر بهجوم اخر وهكذا

وهذا الاحتمال باطل ايضا وذلك لاستلزامه التسلسل

(1) قال هجوم النفس ولم يقل الارادة لان عنوان الهجوم اقرب لان يستلزم الفعل (او تحقق الفعل) بينما توجد الارادة ولا يستلزم تحققه .

الاحتمال الرابع : يبقى احتمال ممكن ومعقول وربما يكون هو مراد المحقق النائيني لكن ما نقل عنه قصر عن بيانه, ومفاده افتراض وجود مفهوم السلطنة (1) التي تكفي للوجود,

والكلام في نقاط :

1- ان قاعدة (ان الشيء ما لم يجب لم يوجد) ليست قاعدة عقلية قام عليها البرهان العقلي فلا تقبل التخصيص والتقييد، لكنها قاعدة فطرية وجدانية من مدركات العقل الاولية, فلا بد من الرجوع الى الفطرة السليمة لنرى ماهو حكم الفطرة والوجدان بخصوص هذه القاعدة ومعرفة حدودها واحكامها ومواردها وتطبيقاتها.,

2- ان الفطرة السليمة تحكم بان الامكان الذاتي لا يكفي للوجود.,

3- اذن يبقى امران ، والعقل يدرك ويحكم بانه ان وجد احدهما فإنه يكفي لتصحيح الوجود والامران هما :

أ- الوجوب بالغير ، فانه يكفي لخروج الشيء عن تساوي الطرفين ويصح وجوده ، وهذا الامر غير معقول في المقام لانه يؤكد الشبهة التي نريد دفعها ، وانه خُلف كون الفعل خارجاً عن قاعدة (ان الشيء ما لم يجب لم يوجد)

ب- السلطنة : وهي تكفي لخروج الشيء عن تساوي الطرفين وتصح وجوده والسلطنة تشترك مع الامكان في شيء وتمتاز عنه في شيء, كذلك السلطنة تشترك مع الوجوب في شيء وتمتاز عنه في شيء.

(1) يوجد في المقام مفهومان : مفهوم ((الوجوب بالغير) وهو يوجد الشيء), ومفهوم السلطنة (ممكن ان يوجد الشيء), فكما ان الوجوب بالغير يكفي في الوجود كذلك السلطنة تكفي للوجود وهذه السلطنة من ابداعات السيد الشهيد محمد باقر الصدر.

4- السلطنة والامكان :

تتشارك السلطنة مع الامكان, في ان نسبة كلٍ منهما الى الوجود, والعدم متساوية, وتمتاز السلطنة عن الامكان في:

ان الامكان لا يكفي لتحقيق احد الطرفين, بل تحقق احد الطرفين يحتاج الى مؤونة زائدة اما السلطنة فتكفي لتحقيق احد الطرفين ولا تحتاج الى مؤونة زائدة , بل يستحيل فرض حاجتها الى ضم مؤونة زائدة لان فرض الحاجة يخرج السلطنة عن كونها سلطنة وهذا خلف كونها سلطنة, اذن فالسلطنة لو وجدت فلا بد من الالتزام بكفايتها

5- السلطنة والوجوب : تتشارك السلطنة مع الوجوب, في كفاية كل منهما لوجود الشيء بلا حاجة الى ضم ضمنية.

وتمتاز السلطنة عن الوجوب, في انه:

في الوجوب يكون صدور الفعل ضروريا

اما في السلطنة فصدور الفعل ليس ضرورياً, لانه لو كان صدوره ضروريا لكان خلف السلطنة.

6- من الواضح وجود الفرق بين حالة ((له ان يفعل)) وبين حالة ((عليه ان يفعل))

وحالة ((له ان يفعل)) تعتبر مصداقا وتطبيقا للسلطنة ومن هنا ينتزع العقل مفهوم الاختيار من السلطنة وليس من الوجوب وليس من الصدفة

فالمتحصل : انه لو ثبتت وتحققت السلطنة لكانت مساوقة للاختيار, ولَكَفَّت في صدور الفعل

7- سلطنة الله تعالى :

يمكن البرهان على اثبات السلطنة وتحققها في الله تعالى, وهذا البحث يرجع الى البحث في قدرة الله تعالى

8- سلطنة الانسان : لا يمكن البرهان على اثبات السلطنة وتحققها في الانسان, بل ينحصر اثباتها بالشرع او الوجدان, فمثلا يقال بخصوص الوجدان :

أ- اننا بالوجدان ندرك مباشرة ثبوت السلطنة فينا ، فأنا حينما يتم في انفسنا الشوق الاكيد نحو عمل ما ، فأنا لا نقدم عليه قهرا ولا يدفعنا اليه احد ، بل نقدم عليه بالسلطنة على اعتبار ان السلطنة من الامور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضوري (كحالة الجوع أو العطش أو الحب أو البغض ...)

ب - اننا كثيرا ما نرى اننا نرجح بلا مرجح كما في رغيبي الجائع ، فلو كان الفعل لا يصدر الا بقانون الوجوب بالعلة لبقى جائعا الى ان يموت ، لعدم المرجح لاحد الرغيفين على الاخر وكما في طريقي الهارب ، فلو كان الفعل لا يصدر الا بقانون الوجوب بالعلة لبقى واقفا حتى يتمكن منه الاعداء ، لعدم المرجح لاحد الطريقين على الاخر ولا يقال هنا : ان المرجح موجودا في علم المولى او بعض الملائكة المدبرة للامور لانه يقال : ان ما ذكرناه نقصد به الموارد التي يحكم الوجدان بعدم المرجح بينها حتى في علم المولى والملائكة (اي حتى في علم المولى والملائكة لا يوجد مرجح بين الرغيفين ((ان اكل هذا الرغيف يسلم من الموت وان اكل هذا الرغيف يسلم من الموت)), وبهذا رجع هذا الدليل الى الوجدان

بمعنى آخر, رغيبي الجائع, تعني وجود رغيفين لا يوجد مرجح لاحدهما على الاخر في الاكل فنفس المبررات لاكل احد الرغيفين موجوده في الرغيف الاخر, فاذا قلنا

بقانون العلية (قانون الوجوب بان الشيء مالم يجب لم يوجد) فلا ترجيح للرغيف الاول ولا للرغيف الاخر, فهذا غير واجب اكله والاخر غير واجب اكله

اي ان الرغيف الاول لا يجب اكله, اذن لا يوجد اكل للرغيف الاول, والرغيف الثاني ايضا لا يجب اكله, اذن لا يوجد اكل للرغيف الثاني, لانه لا يوجد ترجيح بين الرغيفين, وبهذه الحالة يموت الانسان بينما نحن نجد وجدانا ان الانسان يتناول احد الرغيفين

فالقانون [ما لم يجب بالغير لا يوجد] لو كان عقليا لما تخلف مورد من الموارد, اي لو كان عقليا لما اكل الجائع احد الرغيفين ولمات الجائع, ولو كان عقليا لما سلك الهارب احد الطريقتين ولمسك به العدو, بمعنى وجود الشيء من غير وجوب, فهذه الموارد باعتبارها ترجيح بلا مرجح فقد خرجت عن قانون (ان الشيء ما لم يجب لم يوجد) لان هذا الشيء (اكل احد الرغيفين) وجد بدون وجوب, وسلوك الهارب احد الطريقتين وجد بدون وجوب) اذن رجع هذا الدليل هنا الى الوجدان وليس الى البرهان

بعبارة اخرى : ان قانون (ان الشيء مالم يجب لم يوجد) لا يشمل هذه الموارد (في حالة الرغيفين وفي حالة الطريقتين), فالمبرر والمنشأ والعنوان الذي يشمل هذه الموارد التي خرجت عن قانون العلية وعن قانون (ان الشيء مالم يجب لم يوجد) هو عنوان السلطنة, فالانسان له ان يفعل هذا وله ان يفعل هذا, فيأتي بالفعل حتى لو لم يكن فيه ترجيح و لم يكن واجبا وهذه هي (سلطنة) الانسان

اذن ثبتت سلطنة الانسان لكن ثبتت بالوجدان كما ان قانون الشيء مالم يجب بالغير لم يوجد ايضا ثابت بالوجدان

النتيجة :

أولاً : (امر بين امرين) ينطبق على الاحتمال الثالث (الفاعل طوليان) :

ذكرنا في المسألة الكلامية خمسة احتمالات واقوال في تشخيص فاعل الافعال وذكرنا ان الاحتمال الثالث والاحتمال الرابع كلاهما معقول

والاحتمال الثالث : الفاعلان طوليان

والاحتمال الرابع : الفاعلان عرضيان

وهنا بعد ان ذكرنا ان السلطنة ثابتة بالشرع او بالوجدان فانه يثبت بطلان الاحتمال الرابع لانه يستلزم الجبر ، حيث ان الاحتمال الرابع مفاده, انه يجعل مبادئ الارادة مجرد مقدمات اعدادية موجبة لقابلية المحل لكي يقوم الفاعل (وهو الله تعالى) بفعله فيفيضه ويصدره ،

وهنا فرضان :

الاول: اذا فرضنا ان الارادة حالة نفسانية نسبتها الى النفس نسبة العرض الى المحل, فانه لا يبقى اختيار للانسان لان الارادة تحصل قهرا ، واما الفعل الذي ياتي بعدها فهو فعل بوجوده الله تعالى.

الثاني : اذا فرضنا ان الارادة فعل من افعال النفس ياتي بعدها الفعل الخارجي فان الاحتمال الرابع يشير ايضا الى ان هذا الفعل هو فعل الله تعالى وان الله تعالى هو

الفاعل المباشر، اذن فلا يبقى اختيار للانسان، اذن اذا تثبتت السلطنة يثبت
الاختيار فيبطل الاحتمال الرابع لانه ينفي الاختيار

بعبارة،

أ- اذا قلنا بالاحتمال الرابع وفرضنا ان الارادة هي حالة نفسانية [(نسبتها الى النفس نسبة
العرض الى المحل (عرض ينطبع في المحل قهرا) فان الارادة تحصل قهرا والفعل
الذي ياتي بعدها هو فعل الله (يوجده الله)]

ب- وكذلك اذا قلنا بالاحتمال الرابع وفرضنا ان الارادة هي فعل نفساني [(نسبة الفعل الى
الفاعل) ياتي بعدها الفعل الخارجي ؛ فعلى هذا الاحتمال ايضا يكون الفعل بعدها هو فعل
الله وان الله هو الفاعل المباشر، فهذا الفعل له مقدمات وله مبادئ وهذه المبادئ هي
مجرد مقدمات اعدادية موجبة لقابلية المحل لكي يقوم الفاعل بفعله والفاعل هو الله]

فعلى كلا الفرضين فان الاحتمال الرابع يثبت الجبر وعدم الاختيار،

اي ان الاحتمال الرابع ينفي الاختيار، لكن تثبت السلطنة وجدانا ((أي يثبت الاختيار
وجدانا)) واذا ثبت الاختيار وجدانا اذن ينتفي الاحتمال الرابع (لانه يستلزم الجبر)، اذن
يثبت الاحتمال الثالث

ثانياً : اختيار الانسان محدود وليس مطلقاً

ان الكثير من الامور تقع رغما وخارج حدود اختيار الانسان وهذا يعني ان الاختيار
محدود وضابط الاختيار هو :

ان الامر الاختياري هو كل فعل او ترك يكون لاعتقاد الانسان ((بالمصلحة او المفسدة
فيه)) دخل في تحققه (1) ، فيشمل امورا ثلاثة :

1- افعال الجوارح: الافعال الصادرة من جوارح الانسان في الخارج، كالصلاة والصوم

2- افعال الجوانح (2): التي تُنشئها النفس ، كعقد القلب، والانشاء

3- مبادئ الافعال الاختيارية كالحب والشوق او البغض والكراهة

ذكرنا في موضع سابق عن الحب والبغض او الجوع او العطش فمرة نتحدث عنها بما هي
بذاتها، ومرة نتحدث عن منشئها، بمعنى اننا نوجد و نتصور الأسباب (الاسباب والمناشئ
والمعدات)، و (نصدق بالاسباب، نصدق بالمناشئ، نصدق بالمصالح) فنحب الشخص،

اذن وجود مناشئ للحب، ووجود مقدمات للحب شيء وحصول الحب بعد تلك المقدمات
شيء اخر، لهذا يوجد فرق بين اللحاظين، وفي المقام نتحدث عن نفس الحب وعن نفس
الشوق، عن نفس البغض، عن نفس الكراهة، بما هي مبادئ لافعال اخرى هذه المبادئ
(مبادي الافعال) هي صفات فكيف تكون اختيارية ؟

(1) وبتعبير اخر : اعتقاد الانسان بالمصلحة في فعل وكان لهذا الاعتقاد دخل في تحقق الفعل فان هذا الفعل اختياري،
وكذا اعتقاد الانسان بالمصلحة في ترك فعل وكان لهذا الاعتقاد دخل في تحقق الترك كان هذا الترك اختياريا، وكذلك
نقول اعتقاد الانسان بمفسدة في فعل وكان لاعتقاد الانسان دخل في تحقق الفعل كان هذا الفعل اختياريا، واعتقاد
الانسان بالمفسدة في ترك فعل وكان لهذا الاعتقاد دخل في تحقق الترك كان هذا الترك اختياريا مع ملاحظة عصيان و
امتثال المهم الفعل او الترك اختياري، أي فعل المعصية باختياره او تركها باختياره او امتثل باختياره او ترك الامتثال
باختياره .

(2) كالافعال النفسانية(افعال النفس) وكالفعل النفساني الذي اشار اليه الشيخ النانيني، وقال افعال الجوانح لانها اشمل
من الفعل النفساني .

تكون اختيارية باحد وجهين :

أ- ان تكون هذه الامور (المبادئ والصفات) متولدة من الاعتقاد بالمصلحة في المحبوب والاعتقاد بالمفسدة في المكروه ، فهذا الاعتبار تكون هذه الصفات (الحب والشوق والبغض والكرهية) داخلة تحت اختيار الانسان في كثير من الحالات فيصح التكليف بها ، كالتكليف والامر بحب النبي واهل بيته (عليهم الصلاة والسلام) والتكليف والامر ببغض اعداء النبي واهل بيته (عليهم الصلاة والسلام)

بمعنى اخر :

لولم تكن هذه الامور (المبادئ والصفات) اختيارية, (لو كانت ضرورية, لو كانت قهرية) لما صح التكليف بها لانه تكليف بغير المقذور وهو قبيح

اذن كيف يصح التكليف بها وكيف امرنا الله بحب النبي وال بيته صلوات الله عليهم اجمعين وبغض اعدائهم؟؟ والجواب بلحاظ المصلحة او الاعتقاد بالمصلحة في المحبوب وبلحاظ الاعتقاد بالمفسدة في المبعوض, ((اتصور المصلحة في المحبوب, واعتقد بالمصلحة في المحبوب, فاصدق بالمصلحة في المحبوب فاحب هذا الشيء,

واتصور المفسدة في المبعوض والمكروه واعتقد بالمفسدة في المبعوض والمكروه فاصدق بالمفسدة بالمبعوض والمكروه فاكره هذا الشيء)), فبلحاظ ما يتولد منه الحب او الكره والبغض تكون هذه الصفات (الحب و البغض, الشوق والكرهية) داخلة تحت اختيار الانسان في كثير من هذه الحالات فيصح التكليف بها كالتكليف والامر بحب النبي وال بيته كالتكليف والامر ببغض اعداء النبي واهل بيته عليهم السلام

ب- ان لا تكون هذه الامور (المبادئ والصفات) متولدة من الاعتقاد بالمصلحة في المحبوب او المفسدة في المكروه ، بل يفترض ان تكون المصلحة في نفس الحب والشوق ، او تكون المفسدة في نفس البغض والكرهه

(مثلا) اذا كنت لا ترى أي مصلحة في القيام لكن قال لك شخص لو اردت القيام واحببت واشتقت اليه اعطيتك الف دينار سواء قمت بالفعل ام لم تقم ، فتنفدح في نفسك الارادة والشوق نحو القيام

اي المصلحة في الارادة وليس في نفس القيام, المصلحة في الشوق الى القيام وليس في نفس القيام, المصلحة في الحب للقيام وليس في نفس القيام

اذن المصلحة في الحب وليس في المحبوب, المصلحة في الارادة وليس في المراد او (في الشيء الذي نريد), المصلحة في الشوق وليس بالشي الذي نشتاق اليه

(ومثلا) يقال ان من تطبيقاته الفقهية ، مسألة قصد المسافر الاقامة والبقاء عشرة ايام لا لمصلحة في نفس الاقامة والبقاء بل من اجل ان يتم في الصلاة او يصوم في سفره ، مع ملاحظة ان نفس الاقامة والبقاء عشرة ايام لا مدخلية له في حكم اتمام الصلاة او صحة الصوم ، بل الذي له مدخلية في الحكم هو فقط فقط (قصد الاقامة، و ارادة الاقامة، والحب والشوق للاقامة) وليس (نفس الاقامة والبقاء) لانه في هذا الفرض (غالبا) ما ياتي المسافر بصلاة تامة رباعية ، وبعد اتيانه بالصلاة الرباعية فان عليه اتمام الصلاة بعدها حتى لو لم يبق العشرة ايام بل حتى لو غير قصده بعد ذلك ، وهذ معناه ان (الاقامة نفسها) لا مدخلية لها فلا يحبها ولا يريدتها ولا يشتاق اليها بل هو يريد ويحب ويشتاق الى (قصد الاقامة) وليس الى الاقامة نفسها بدليل انه مع نقضه الاقامة والبقاء (بعد الاتيان بالرباعية) فان غرضه باتمام الصلاة والصيام قد تحقق ومن هنا جاء البحث في مسألة (نشوء الارادة عن مصلحة في نفسها) ، والمختار هو استحالة نشوء الارادة عن مصلحة في نفسها

. وفي تخريج بعض الفروع الفقهية التي قيل انها من تطبيقات هذه المسألة يأتي الكلام فيها لاحقا ان شاء الله تعالى .

الجهة الثانية : دلالات صيغة الامر

الكلام في نقاط :

الاولى : دلالتها على الطلب

الثانية : كيفية دلالتها على الوجوب

الثالثة : الجمل الخيري في مقام الانشاء

الرابعة : دلالتها على المرة و التكرار

الخامسة : دلالتها على الفور والتراخي

السادسة : دلالة الامر على الارشاد

النقطة الاولى : دلالة صيغة الامر على الطلب

صيغة الامر تدل على الطلب ، ولا اشكال في هذه الدلالة ، لكن يأتي الكلام والنقاش في كيفية دلالتها على الطلب فيقال : ان صيغة الامر من الهيئات وعليه لا يمكن ان تكون موضوعاً لمفهوم الطلب الاسمي، اذن فلا بد ان تكون موضوعاً بازاء معنى نسبي (معنى حرفي) يساوق المفهوم الاسمي للطلب، وصيغة الامر موضوعاً للنسبة الارشالية

وما ذكره البعض من ان لصيغة الامر معاني عديدة منها : الطلب ، والتعجيز ، والاستهزاء ونحوها ، غير تام ، وذلك لان المعنى المستعمل فيه هنا هو واحد وهو النسبة الارشالية ، اما الاختلاف فهو يرجع الى دواعي الاستعمال أي يرجع الى اختلاف الداعي⁽¹⁾ الذي جعلنا نخطر هذه النسبة الارشالية في ذهن السامع ، فمرة يكون الداعي هو الطلب منه ، وثانية يكون الداعي هو اظهار عجزه ، وثالثة يكون الداعي هو الاستهزاء به ، ورابعة يكون الداعي هو اختياره وهكذا

⁽¹⁾ أي ماهو الغرض من الاستعمال ماهو الداعي من استعمال صيغة الامر. ما هو الداعي الذي جعلنا نخطر هذه النسبة في ذهن السامع ؟ ما هو غرض المتكلم من اخطار هذه النسبة في ذهن السامع ؟

كيفية استفادة الطلب :

بناءً على المسلك المختار⁽¹⁾ بان الدلالة الوضعية تصورية ، لا بد من تشخيص المعنى التصوري الذي وضعت له صيغة الامر فيقال :

الخطوة الاولى : ان الجملة الفعلية (مثلا: ضرب زيد) تشتمل على نسبتين

1- نسبة صدورية (نسبة ناقصة) : بين الحدث (الضرب) ... وبين ذات مبهمه

2- نسبة تصادقية (نسبة تامة) : بين الفاعل (زيد) ... وبين تلك الذات المبهمه

الخطوة الثانية : في النسبة التصادقية كأننا نقول (ان الذات التي صدر منها الضرب هو زيد)

الخطوة الثالثة: النسبة التصادقية لا تكون بين المفهومين بما هما مفهومان في عالم اللحاظ، لانهما في عالم اللحاظ متغايران فلا يكون بينهما تصادق ونسبة تصادقية

أي: اننا لا نتحدث عن تصادق بين مفهومين الا بوجود مغايرة بين المفهومين, أي ان هذا المفهوم يغاير هذا المفهوم فاقول يتصادقان في معنى واحد او في محور واحد,

الخطوة الرابعة : اذن فالنسبة التصادقية تكون بين المفهومين بما هما فانيان في عالم الفناء، (وفي المثال) بما هما فانيان في الخارج

⁽¹⁾ هذا المبني له اساس وله مدخلية في تحديد وتشخيص الكثير من المباني الاصولية وبالتالي تشخيص العديد من الاحكام الفقهية في عمليات الاستنباط.

بمعنى, يوجد عالم فناء وعالم لحاظ, فعالم الفناء يختلف عن عالم اللحاظ, وعالم الفناء له تطبيقات(مصاديق) عديدة ومن تطبيقاته هو عالم الخارج, ففي الخارج تصدق الذات المبهمة - التي صدر منها الفعل والتي صدر منها الضرب - على نفس ما يصدق عليه زيد, فزيد والذات التي صدر منها الحدث الضرب يصدقان على معنى واحد وهو الانسان الذي له تلك المواصفات او هذه المشخصات

الخطوة الخامسة : وهذا يعني ان كل نسبة تامة تحتاج الى طرف ثالث وهو وعاء الفناء

بمعنى اننا بعد ان بينا في الخطوة الثالثة والرابعة ووصلنا الى هذه النتيجة بان التصادق بين طرفي النسبة التامة (بين الفاعل (زيد) والذات المبهمة), فالفناء بينهما ليس في عالم اللحاظ بل في عالم اخر, أي ان النسبة التامة تحتاج الى طرف ثالث وهو وعاء الفناء او عالم الفناء

الخطوة السادسة:

وإذا كان وعاء الفناء هو عالم الحقيقة والخارج, فتكون الجملة خبرية

وإذا كان وعاء الفناء هو عالم الاستفهام, كانت الجملة استفهامية

وإذا كان وعاء الفناء هو عالم الترجي , كانت الجملة ترجيا

وإذا كان وعاء الفناء هو عالم التمني كانت الجملة تمنيا

, بمعنى , انه توجد عدة تطبيقات لعالم الفناء فالنسبة التامة ستختلف حسب عالم الفناء اي حسب الطرف الثالث(1), فاصبح الفرق واضحا بين جملة الاستفهام والتمني والترجي والجملة الخبرية فلو قلنا (جاء زيد) و(هل جاء زيد) و (ارجو ان يجيء

(1) وهذه نكتة جيدة وهي من ابداعات السيد المعلم الاستاذ(قدس سره) .

زيد) و (اتمنى مجيء زيد) فالطرف (مجيء) والطرف (زيد) هو مشترك في كل الجمل لكن الفرق بينهما هو في الطرف الثالث (عالم الفناء), ففي الجملة الخبرية (جاء زيد) عالم الفناء فيها هو عالم الحقيقة والخارج, وفي الجملة الاستفهامية الطرف الثالث (عالم الفناء) هو عالم الاستفهام وفي جملة الترجي هو عالم الترجي وهكذا

الخطوة السابعة : في المثال في الخطوة الاولى فان الجملة فعلية وفعلها فعل ماضٍ، اما في مقام البحث في صيغة الامر فان الجملة فعلية وفعلها فعل امر فمثلا (اضرب انت), والفرق⁽¹⁾ واضح بينها وبين الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ او مضارع (ضربت انت، تضرب انت)

الخطوة الثامنة : ومع ثبوت الفرق وبدايته فانه يتضح ان النسبة التي تدل عليها جملة فعل الامر تختلف عن النسبة التي تدل عليها جملة فعل الماضي او المضارع والفرق اما في النسبة الناقصة او في التامة او فيهما معا, فما هو الفرق والاختلاف بين النسبتين ؟ لتقريب الفكرة, نقول ان الجملة الفعلية تدل على نسبة كبرى وهذه النسبة الكبرى تشتمل على نسبة تامة ونسبة ناقصة, والنسبة الكبرى هي نسبة تامة لان الكلام في الجملة التامة والتي هي الجملة الفعلية والمقصود هنا ما هو الفرق بين النسبة الكبرى التي تدل عليها الجملة الفعلية وبين النسبة الكبرى التي تدل عليها جملة فعل الامر ؟

وهنا احتمالان :

الاحتمال الاول : الاختلاف في وعاء النسبة التصادقية

(1) بدليل الوجدان .

يقال ان الفرق بين جملة فعل الامر وجملة فعل الماضي او المضارع ، هو كالفارق بين الجملة الفعلية الخبرية والجملة الفعلية الانشائية ، فالفرق والاختلاف في وعاء النسبة وعالم فنائها، فجملة الفعل الماضي او المضارع (الجملة الخبرية) وعاؤها هو عالم التحقق والخارج ، اما جملة فعل الامر فوعاؤها هو عالم الطلب

الرد :

يرد على هذا الاحتمال ، انه لو كان الفرق بينهما كما ذكر بلحاظ النسبة التامة ، فانه يعني انه لا يوجد فرق بينهما في نفس الفعلين (الامر والماضي او المضارع)⁽¹⁾ عندما لا يكونان في جملة تامة،

والتالي باطل، أي بطلان القول بعدم وجود فرق بين الفعلين لاننا نجد الفرق فالفرق ثابت وجدانا اذن المقدم باطل أي بطلان القول بان الفرق بينهما بلحاظ النسبة التامة

(1) عندما لا يكون الفعلان (الامر والمضارع) في جملة تامة، فالمفروض بناءً على هذا الكلام لا يوجد فرق بين المضارع والامر لان هذا الاحتمال يشير الى ان الفرق بينهما فقط في النسبة التامة (في الطرف الثالث، في وعاء الفناء)، وهذا التالي باطل، لانه يوجد فرق وجدانا، اذن المقدم (رجوع الاختلاف الى النسبة التامة، الطرف الثالث) باطل.

الاحتمال الثاني : الاختلاف في النسبة الناقصة

والكلام في خطوات :

الخطوة الاولى : يكون الفرق بينهما بلحاظ النسبة الناقصة

الخطوة الثانية : فالفعل الماضي (او المضارع): موضوع بحسب الهيئة (أي ان هيئته وصيغته موضوعة) للنسبة الصدورية, اما فعل الامر ، فهو موضوع بحسب الهيئة (أي ان هيئته وصيغته موضوعة) للنسبة الارسالية والدفعية والالقائية

الخطوة الثالثة : الدفع او الالتقاء له فردان حقيقي وعنائي:

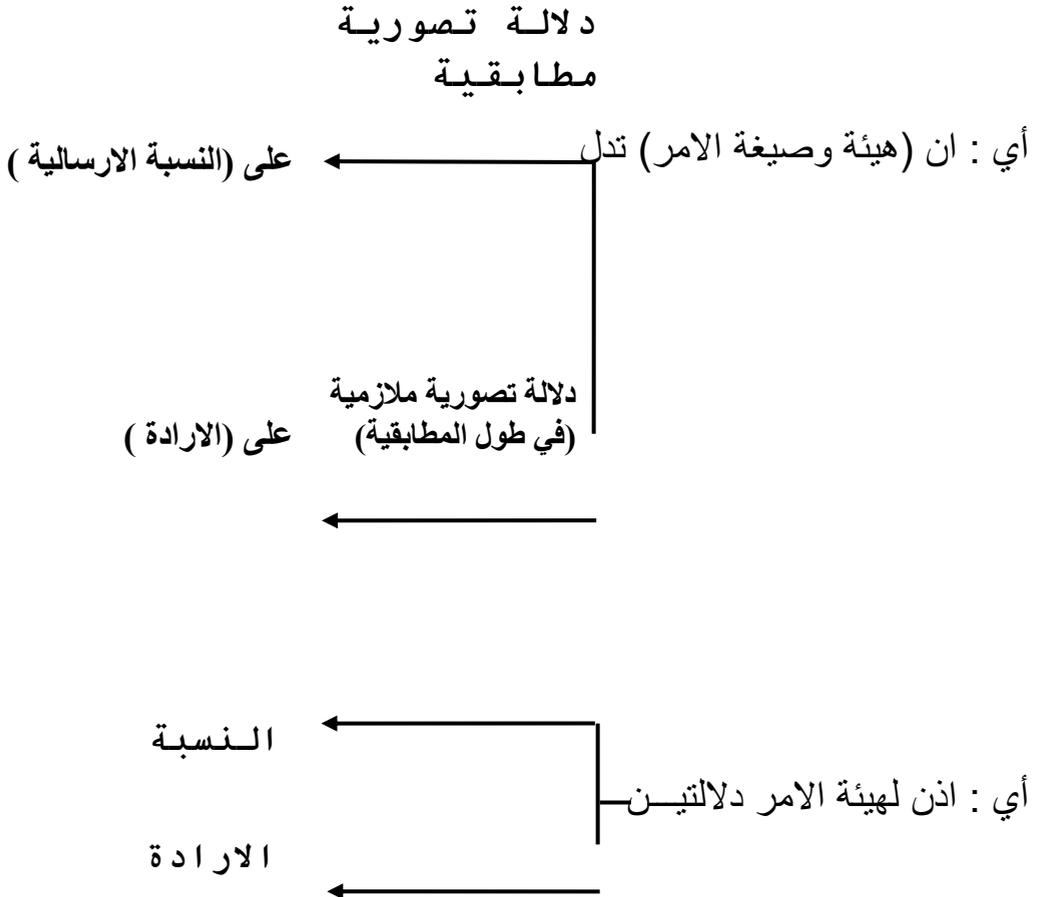
أ- الفرد الحقيقي التكويني : كما اذا دفعت زيدا نحو اليمين في الخارج

ب- الفرد العنائي التكويني : كما اذا دفعت زيدا نحو عمل من الاعمال، كأن تدفعه نحو الكتاب كي يطالع ما في الكتاب فالدفع هنا هو دفع عنائي تكويني نحو المطالعة.⁽¹⁾

وهذا الدفع العنائي يولد نسبة مخصوصة بين المدفوع (زيد) وبين المدفوع نحوه (المطالعة)، وهذه النسبة نسميها (النسبة الارسالية والدفعية والالقائية والتحريرية) وهي النسبة التي تدل عليها صيغة الامر

الخطوة الرابعة : وهذا يعني ان هيئة وصيغة الامر تدل على دالتين تصورييتين ، المطابقية وفي طولها الملازمة

¹ لا ننظر الى هذه الحصة من الدفع (الدفع نحو الكتاب) وانما ننظر الى الغرض من الدفع او الغاية او الداعي من الدفع (لكي يطالع ما في الكتاب) وفي الحقيقة هو دفع عنائي نحو المطالعة ودفع حقيقي نحو الكتاب .



الخطوة الخامسة : اذن فاننا اذا سمعنا الامر (صيغة الامر والمادة) وقد صدر من اصطكاك حجرين, فانه سوف ينتقش ويحضر في الذهن الارسال (النسبة الارسالية) تصورا والارادة (1) تصورا ,

الخطوة السادسة: في المدلول التصديقي يقال إن المدلولين التصويريين (الإرسال والإرادة) يوجد وراءهما مدلول تصديقي ,

فإذا كان الأمر صادرا من عاقل فانه يكشف عن وجود إرادة في نفس المتكلم العاقل.

(1) عادة كنا نسمع بان الدلالة التصديقية هي التي تدل على الارادة اما هنا وفي هذه الالتفاتة الجديدة في صيغة الامر انه توجد دلالة تصويرية على الارادة بعد هذا نتحدث عن المدلول التصديقي الذي يدل على الارادة .

الخطوة السابعة⁽¹⁾: بقي شيء ، فالكلام الأصلي عن الطلب فنرجع اليه بالقول

ا- إن قلنا إن الطلب هو عين الإرادة والشوق النفساني فالمسألة واضحة في إن صيغة الأمر تدل دلالة تصورية ملازمة على الطلب (لان الطلب عين الإرادة حسب الفرض)

ب- وان قلنا إن الطلب غير الإرادة والشوق النفساني (لان الإرادة والشوق النفساني بمجردا لا يصدق عليها أنها طلب) وقلنا إن معنى الطلب (كما هو الظاهر) هو السعي نحو المقصود فان دلالة صيغة الأمر على الطلب أيضا تكون تامة بلحاظ إن صيغة الأمر (افعل ، اضرب ، اكتب ...) بنفسها هي مصداق للطلب حقيقية

لان صيغة الأمر تكشف عن الإرادة، وبهذا اللحاظ يكون المتكلم العاقل قد سعى نحو مقصوده عن طريق إبراز صيغة الأمر

بعبارة

أ- ان قلنا ان الطلب هو عين الارادة فالمسألة واضحة, بان (صيغة الامر تدل دلالة تصورية ملازمة على (الارادة), فهي تدل على الطلب لان (الارادة)عين الطلب)

⁽¹⁾ مرت علينا هذه العبارة عندما قال السيد الاستاذ محمد صادق الصدر قدست نفسه الزكية حيث جاء في الصفحة السابعة قال غير انه ياتي الكلام على معنى الشيء ومعنى الطلب الذي وقع معنى للامر وهل انهما مترادفان او لا ؟ وقال اول اشكال على الترادف هو ما قاله مشهور المتأخرين من اتحاد الطلب والارادة فيكون الامر بمعنى الارادة وهو غير محتمل وهناك سجلنا العجب والتعجب مما قاله الاستاذ هنا فاين وجد مشهور المتأخرين الذي تضمن اشكالا على الترادف من اتحاد الطلب و الارادة فيكون الامر بمعنى الارادة وهو غير محتمل ولا ادري ما علاقة القول بالترادف مع القول باتحاد الطلب والارادة!!!! (راجع كتاب الفكر المتين (المدخل...) ج3 ص37).

ب- اما اذا قلنا ان الطلب غير الارادة وغير الشوق النفساني ((لان الارادة والشوق النفساني بمجردهما لا يصدق عليها بانها طلب, وان معنى الطلب كما هو الظاهر هو السعي نحو المقصود)), فان دلالة صيغة الامر على الطلب ايضا تكون تامة بلحاظ ان صيغة الامر بنفسها⁽¹⁾ (اكتب, افعل ادرس) صدرت من المتكلم فهي مصداق للطلب حقيقة,

فصيغة الأمر تكشف عن ارادة لانها صدرت من متكلم, (تدل دلالة ملازمة على الارادة)), فالمتكلم يريد ان تفعل (ان تكتب), أي (يريد ان يطلب منك الفعل, يريد ان يطلب منك الكتابة), فعندما اصدر المتكلم صيغة الامر وهو في داخله ومقصوده يريد ان تفعل انت,, فبابراز الصيغة, سعى نحو المقصود ((بناءً على ان الطلب كما هو ظاهر من معناه هو السعي نحو المقصود)),

اذن صارت الصيغة مصداقا للطلب, فسواء قلنا بان الطلب هو عين الارادة او قلنا بان الطلب هو ليس عين الارادة فلا اشكال في المقام بين الحالتين, فان صيغة الامر تدل على الطلب .

⁽¹⁾ عندما يصدر منك الامر (افعل اكتب ادرس) هذه الصيغة التي صدرت منك لان قصد معنى الصيغة أي ليس الكلام عن الصيغة وعلى أي شيء تدل وانما الحديث عن نفس الصيغة مهما كانت دلالة الصيغة.

مع السيد الهاشمي

1- في مباحث الدليل اللفظي\ ج ٢ \ 47 / قال السيد المعلم الأستاذ(قدس سره)

[[[لابد إن نستبعد منذ البدء ما اختاره السيد الأستاذ(1) من أنها موضوعة بإزاء اعتبار نفساني هو اعتبار الفعل في ذمة المكلف, فان هذا مبني على مسلكه في باب الوضع وهو مسلك التعهد والذي كان يقتضي كون الدلالة الوضعية تصديقيه لا تصويرية, إما على المسلك الصحيح من إن الدلالات الوضعية تصويرية ، فلا بد من تشخيص ما هو المعنى التصوري الموضوع له صيغة الامر قبل الانتهاء إلى المعنى التصديقي في نفس المتكلم الذي يكشف عنه الظهور الحالي]]]

(1) والمقصود السيد الخوئي (قدس).

وقد علق السيد الهاشمي على هذا الكلام بما نصه

[[بل على مسلك التعهد أيضا لا بد من البحث عن كيفية دلالة صيغة الأمر على الطلب تصورا ولو لم يكن هذا المدلول التصوري وحده الوضع (1) ، لان مسلك التعهد أيضا يميز بين المعاني الاسمية والحرفية على مستوى التصور ، وان لم يكن هذا التصور وحده هو المعنى الموضوع له بل الموضوع له قصد إفهام ذلك التصور و ارادته إخبارا او انشاءً واعتبارا ،

وبعبارة أخرى ، القائل بمسلك التعهد أيضا لا بد إن يميز بين قصد إبراز معنى اسمي أو قصد إبراز معنى حرفي. أي يميز بين ما إذا اخبر عن اعتباره للفعل على ذمة العبد بجملة اسمية أو بصيغة الأمر]]

أقول: ما ذكره السيد الهاشمي يدل على الفهم الخاطئ لما ذكره السيد المعلم الأستاذ في المقام وكذلك الفهم الخاطئ لمسلك التعهد ...

أ- فالكلام هنا في صيغة الأمر وما هو المدلول والمعنى الذي تدل عليه بغض النظر عن المادة التي دخلت عليها صيغة الأمر وبغض النظر عن الجملة وما تتضمنه من ألفاظ

(1) سجلنا في بحوث سابقة اشكالا واشكالات على مسلك التعهد على هذا الاساس, يعني عندما تريد ان تتعهد بشيء (تريد ان تتعهد بمعنى), فاولا علينا ان نعرف المعنى ونعرف الوضع الذي نستعمله في هذا المعنى حتى نضع هذا اللفظ الدال على المعنى في مقام التعهد, اذن نحتاج الى قرن بين اللفظ وبين المعنى فهذا يسجل كاشكال على نظرية التعهد ومسلك التعهد ولا يريد اصحاب مسلك التعهد هذا الامر حتى نأتي نتبرع عنهم, لان السيد محمد باقر الصدر اخذ عن استاذة بالمباشر فعبارات السيد الخوئي لا تساعد على التبرع ولذلك استشكل عليه بهذا الامر, أي ان مسلك التعهد ينفي الدلالة التصويرية اصلا, أي انه لا يوجد وضع الا على كون الدلالة تصديقية, فمن اين لك مثل هذا التفصيل ايها السيد الهاشمي .

ودوال (1) ...، وقد نقل عن السيد المعلم الأستاذ بالنص مراد السيد الخوئي حيث قال [أنها موضوعة بإزاء اعتبار نفساني هو اعتبار الفعل في ذمة المكلف]

فكلام السيد الخوئي واضح وجلي في الوضع وان صيغة الأمر موضوعة للمعنى المشار إليه وهو ((لإبراز اعتبار نفساني هو اعتبار الفعل في ذمة المكلف)) وهذا يعني أن الدلالة تصديقية لا تصويرية، فأى معنى تصوري تتحدث عنه(2)،

ب- ونفس الكلام يجري في نفس مسلك التعهد فهذا المسلك يقتضي أن تكون الدلالة الوضعية تصديقية لا تصويرية، أي إن الموضوع له يكون دائماً مدلولاً تصديقياً وليس مدلولاً تصويرياً، فأى مدلول تصوري تتحدث عنه بناءً على مسلك التعهد

وكان الأولى بالسيد الهاشمي أن يسجل هذا الكلام كأشكال على مسلك التعهد، كما فعلنا هذا في غير هذا المقام، وليس من الصحيح أن يجعل هذا الكلام ضمن ما يريده أصحاب مسلك التعهد .

2 - في مباحث الدليل اللفظي ج/51/2

(1) الكلام هنا في صيغة الامر وماهي دلالة صيغة الامر (في الهيئة) وليس في المادة، وعندما نجر الكلام الى مادة الجملة نقول الكلام في هيئة الجملة (في صيغة الجملة) اما المواد (الكلمات، الدوال الداخلية) التي وقعت ((داخل الجملة او في داخل هيئة الجملة، في قالب الهيئة)) لامدخلية لها في المعنى وليس المقام والحديث عنها .

(2) أي ان المعلم الاستاذ الصدر(قدس سره) لم يتحدث عن المادة التي دخلت عليها صيغة الامر ولم يتحدث عن الجملة وهيئة الجملة التي تقع صيغة الامر جزءا منها او تقع فيها، فلم يتحدث لا عن الجملة الكبرى التي تقع فيها الصيغة اذا كانت واقعة فيها، ولم يتحدث عن مادة الصيغة وانما تحدث عن صيغة الامر .

قال المعلم الأستاذ [الثاني :..... ألا أنه لا ينبغي الإشكال أيضاً في ظهور صيغة الأمر(لولا القرينة)على أن الداعي في نفس المتكلم انما هو الطلب لا الاستهزاء أو التعجيز أو غيرهما من الدواعي, فلا بد من إبراز نكتة وتخريج لهذا الظهور(1).....

والصحيح أنه يمكن تفسير هذا الظهور على أساس نكتتين :

الأولى :ما تقدم من أن المدلول التصوري لصيغة الأمر هو النسبة الارسالية وفي طولها الإرادة(2), فلو كان المدلول التصديقي هو الإرادة أيضاً لتطابق المدلول التصديقي مع المدلولين التصوريين وألا فلا .وأصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي أصل عقلائي في باب الظهورات [...]

وقد علق السيد الهاشمي على هذا الكلام بما نصه

[[أصالة التطابق تجري بلحاظ ما هو المدلول التصوري للفظ لا المدليل التصورية الالتزامية الخارجة عنه والمقتنصة في طول المدليل التصديقية التي هي ظهورات حالية, كما في المقام,

ولعل الأولى أن يقال بأن النسبة الارسالية والدفعية تتناسب سنخاً ومفهوماً مع الإرادة والطلب فتجري أصالة التطابق بلحاظ المدلول التصوري للفظ ابتداءً.]]

أقول : فهم خاطئ عند السيد الهاشمي,

(1) أي ان صغية الامر لا اشكال انها ظاهرة في ان الداعي هو الطلب وليس الاستهزاء او التعجيز او غيرها من الدواعي الا اذا وجدت قرينة.

(2) ذكرنا في موارد اخرى بان صيغة الامر تدل على النسبة الارسالية تصورا وفي طوله يدل على الارادة تصورا ايضا .

فما ذكره السيد المعلم الأستاذ لا يقصد به ما فهمه الهاشمي من أن المداليل التصورية
الالتزامية الخارجة عن اللفظ والمقتنصة في طول المداليل التصديقية التي هي ظهورات
حالية...

بل كلام المعلم الأستاذ في الصورة الذهنية للإرادة التي تدل عليها صيغة الأمر في طول
دلالتها بالمطابقة على النسبة الارسالية، أي أن صيغة الأمر تدل بالمطابقة على النسبة
الارسالية تصوراً وتدل في طول ذلك وبالملازمة على الإرادة تصوراً⁽¹⁾، وأشار إلى إن
هاتين الصورتين تخطران وتنتقشان تصوراً في الذهن حتى لو سمعنا الأمر من جدار، وبعد
ذلك تحدث عن الإرادة التصديقية وهي الإرادة في نفس المتكلم عندما يكون الكلام صادرا
من عاقل، حيث ذكر (قدس سره) [[...وهذا يعني إن هيئة الأمر تدل دلالة تصورية مطابقية
على النسبة الارسالية، وتدل دلالة تصورية بالملازمة وفي طول الدلالة الأولى على
الإرادة،

ولذلك حتى إذا سمعنا الأمر من الجدار انتقش في الذهن الإرسال والإرادة تصوراً،

ويوجد وراء هذين المدلولين التصورين مدلول تصديقي، إذا كان صادرا من عاقل، وهو
الكشف عن وجود إرادة في نفس المتكلم، [[.....

النقطة الثانية : كيفية دلالة صيغة الأمر على الوجوب :

الاقوال ثلاثة :

(1) ، فالكلام ان في التصور ياتي بعد ذلك الكلام عن التصديق وعن الدلالة التصديقية فاي تفريع على الارادة على
المدلول التصديقي الذي يقول به السيد الهاشمي والذي فهمه ؟؟ !!!!!!!

القول الأول : الوضع :

تكون الدلالة على أساس الوضع حيث إن صيغة الأمر وضعت لمعنى الطلب الشديد الذي لا يُرضى بتركه,

قيل: إن هذا القول غير تام, لان النسبة الارسالية لا تتخصص إلى حصتين وجوبية واستحابية حتى يقال إن الصيغة موضوعة للحصة الوجوبية .

لكن يقال: إن الإرسال (والإلقاء والدفع) بلحاظ ذاته فإنه لا ينقسم إلى حصتين لكنه بلحاظ منشئه فإنه ينقسم إلى حصتين لأنه (1) : قد ينشأ الإرسال من إرادة ضعيفة وقد ينشأ الإرسال من إرادة شديدة ومن هنا يكون من المعقول وضع الصيغة لخصوص النسبة الارسالية المتولدة من الإرادة الشديدة.

(1) بمعنى عندما نتحدث ونذكر المفهوم الاسمي (الارسال) نتصور فيه الحصر وبعد هذا ننتقل في الكلام الى المفهوم الحرفي (النسبة الارسالية), فالارسال بالمعنى الحرفي بلحاظ ذاته فإنه لاينقسم الى حصتين [[الالقاء بلحاظ ذاته لاينقسم الى حصتين], (الالقاء بالمعنى الحرفي بلحاظ ذاته فإنه لاينقسم الى حصتين), (الدفع بلحاظ ذاته فإنه لاينقسم الى حصتين), (الدفع بالمعنى الحرفي بلحاظ ذاته فإنه لاينقسم الى حصتين), (النسبة الارسالية بلحاظ ذاتها فإنها لاينقسم الى حصتين), (الالقاء او النسبة الاقائية بلحاظ ذاتها فإنها لاينقسم الى حصتين), (النسبة الدفعية بلحاظ ذاتها فإنها لاينقسم الى حصتين)]] لكن الارسال بلحاظ منشئه او الالقاء او الدفع بلحاظ منشئه فإنه ينقسم الى حصتين لان هذا الارسال [[لان هذا الدفع], (لان هذا الالقاء) قد ينشأ من ارادة ضعيفة وقد ينشأ من ارادة شديدة فلحاظ المنشأ اذا كانت الارادة ضعيفة يكون (الدفع الالقاء, النسبة الارسالية) الارسال استحابيا واذا كان المنشأ هو ارادة شديدة يكون (الدفع, الالقاء, النسبة الارسالية) الارسال وجوبيا ومن هنا يكون من المعقول وضع الصيغة بخصوص النسبة الارسالية المتولدة عن الارادة الشديدة.

إذن صيغة الأمر تدل (تصوراً) (1) على النسبة الإرسالية المتولدة عن إرادة شديدة، ومقتضى التطابق بين المدلولين التصوري والتصديقي يكشف عن وجود إرادة شديدة لدى المتكلم الأمر

القول الثاني : حكم العقل :

وهذا غير تام وكما بينا في مادة الأمر

القول الثالث : الاطلاق ومقدمات الحكمة :

إن الاطلاق ومقدمات الحكمة تقتضي تعيين الطلب الشديد الذي هو الوجوب

قيل: أن هذا القول غير تام، وذلك لأن الصيغة مفادها هو النسبة الإرسالية والدفعية .

والإرسال والدفع لا ينقسم إلى شديد وضعيف حتى نعيّن مرتبته الشديدة بالاطلاق ومقدمات الحكمة، بينما الطلب ينقسم إلى شديد وضعيف، فالإرسال والدفع ليس كالطلب .

لكن يقال :

1- قد بينا سابقاً أن صيغة الأمر تدل بالملازمة على الإرادة والطلب تصوراً (1)

(1) في المدلول التصوري توجد إرادة تصوراً وهي من المعنى الموضوع له أو هي المنشأ ((الذي تنشأ منه النسبة الإرسالية)) أو ينشأ منه الإرسال، و الصيغة وضعت لهذا الإرسال الذي منشؤه من إرادة شديدة إذن الإرادة الشديدة في المعنى الموضوع له تصوراً، إذن هي في التطابق ومن التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي يثبت عند المتكلم الأمر إرادة شديدة تصديقا.

فيمكن إجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة بلحاظها فتثبت تصديقا (2) .

٢- إن الاطلاق ومقدمات الحكمة لا نجريها بلحاظ المدلول التصوري بل نجريها بلحاظ المدلول التصديقي ابتداءً, حيث نجريها لتشخيص المدلول التصديقي ابتداءً .

والمدلول التصديقي هو الإرادة .

وصيغة الأمر في مرحلة المدلول التصديقي تدل على الإرادة على كل حال,

إذن يصح جريان الاطلاق ومقدمات الحكمة بلحاظ المدلول التصديقي لإثبات الإرادة الشديدة والطلب الشديد .

النقطة الثالثة : الجمل الخبرية المستعملة في الطلب

(1) أي اننا ذكرنا في بحوث سابقة بان صيغة الامر تدل على النسبة الارشالية + الارادة) وذكرنا بان الارادة اذا كانت عين الطلب اذن صيغة الامر تدل على (النسبة الارشالية+الطلب), اما اذا قلنا الارادة غير الطلب, نقول ان نفس صيغة الامر مصداق للطلب اذن فهي تدل على الطلب لانها مصداقه, والمستشكل يقول ان الطلب ينقسم الى شديد وضعيف, اذن الصيغة تنقسم الى شديدة وضعيفة, فهذا اللحاظ (نفس الصيغة مصداق للطلب) فهي تقسم الى طلب شديد وطلب ضعيف, (فهي تعين الطلب الشديد الذي هو الوجوب) .

(2) طبعا نحتاج الى ان نضم مقدمات اخرى أ- (تصورا تدل على الطلب) ب-الطلب ينقسم الى شديد وضعيف وحسب الاطروحات التي طرحت سابقا في مادة الامر ج - فالشديد من سنخه (من جنسه) فلا يحتاج الى مؤونة والضعيف ليس من السنخ فهو يحتاج الى مؤونة د – او اذا كان قد تردد الامر بين حقيقة المميز لها امر عدمي والقيود لها امر عدمي والحقيقة الاخرى المميز لها هو قيد وجودي فيتعين بالاطلاق الحمل على الحقيقة الاولى المميزة لها بامر عدمي لان الامر العدمي لامؤونة فيه فهذه خلاصة افكار قد ذكرناها في دروس سابقة

يصح استعمال الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب إذا قامت قرينة على ذلك سواء قرينة مقالية أم حالية أم مقامية, والكلام في مرحلتين:

(1) تفسير الدلالة على الطلب (2) دلالتها على الوجوب

المرحلة الأولى : تفسير الدلالة على الطلب :

وهنا مسلكان:

المسلك الأول : استعملت في نفس معناها

ذهب صاحب الكفاية ومن تابعه من أن الجملة الخبرية في المقام مستعملة في نفس معناها الموضوع له, أي أنها استعملت في النسبة الصدورية الخبرية مثل ((أعاد الصلاة)), ((يعيد الصلاة)) فإنها مستعملة في نسبة الإعادة إلى المصلي في الخارج

أما الطلب فيستفاد على أساس إحدى النكات :

1- أن تكون الجملة الخبرية إخبارا بالمطابقة عن وقوع الإعادة في الخارج, لكن ليس مطلقا حتى لا يكون كذبا بل في حق الإنسان الذي يكون في مقام الامتثال وتطبيق عمله مع الشريعة

إذن فالجملة الخبرية مستعملة في النسبة الخبرية (الصدورية) تصورا أو تصديقا, ولكن بنحو يدل بالالتزام على الطلب, وذلك بتضييق وتقييد دائرة الإخبار .

فتكون القرينة(1) قرينة على هذا التضييق والتقييد في الإخبار(أي ان هذا الاخبار ليس مطلقا وانما هو بخصوص وفي حق الانسان الذي يكون في مقام الامتثال وتطبيق عمله مع الشريعة)

٢- أن تكون دلالتها على الطلب على أساس الكناية, بأن يخبر عن اللازم ويريد الملزوم, وتكون القرينة قرينة على الكناية وعلى اعتبار المدلول المطابقي قنطرة للإخبار عن المدلول أاللتزامي, فيكون المدلولان التصوري و التصديقي للجملة محفوظين كما في النكتة الأولى

ففي الكناية يقال ((زيد كثير الرماد)) كناية وبقصد الإخبار عن جوده وكرمه وليس الإخبار عن كثرة رماده ,

وكذلك يقال في المقام ((يعيد صلاته)) كناية وبقصد الإخبار عن ملزوم الإعادة خارجا [وملزوم الإعادة هو ((طلب الإعادة))], ولا يقصد الإخبار عن نفس الإعادة خارجا.

فالمتحصل انه في هذه النكتة يحافظ على المدلول التصوري والتصديقي لكن مع ملاحظة وجود فرق هنا في هذه النكتة عن النكتة الأولى فهنا في النكتة الثانية يحافظ على إفادة قصد الحكاية, لكن الاختلاف في المقصود حكايته, فهنا المقصود حكايته ليس هو النسبة الصدورية, بل هو أمر ملزوم للنسبة الصدورية وكما بينا خلال الكلام أعلاه.

٣- أن تكون الدلالة على أساس حصول دلالة التزامية بين النسبة الصدورية الخبرية والنسبة الارسالية الإنشائية .

(1) أي قرينة استعمال هذه الجملة الخبرية في (الانشاء) في الطلب,

وذلك لان النسبة الصدورية كثيرا ما تنشأ في طول النسبة الارسالية كما ((يقال دفعته فأندفع))((حركته فتحرك))⁽¹⁾.

وبعد إقامة قرينة على هذه النكتة فانه تنعقد دلالة تصويرية تُخطر في ذهن السامع النسبة الارسالية أي تنعقد دلالة تصويرية هي الدلالة الالتزامية بين النسبة الصدورية الخبرية والنسبة الارسالية الإنشائية، فالمدلول التصوري المطابقي هو النسبة الصدورية، والمدلول التصوري ألتزامي هو النسبة الارسالية⁽²⁾.

ويكون المدلول الجدي على طبق المدلول ألتزامي (وهو النسبة الارسالية) وليس على طبق المدلول المطابقي (وهو النسبة الصدورية)⁽³⁾

أي إن المدلول الجدي هو إرادة المدلول ألتزامي جدا، أي إرادة النسبة الارسالية جدا، وهذا يعني أن هذه النكتة تحافظ على المدلول التصوري للجملة الخبرية، لكنها لا تحافظ على المدلول التصديقي للجملة الخبرية، لأنه المدلول الجدي ليس هو قصد الحكاية (أو إرادة قصد الحكاية)، بل المدلول الجدي هو أرادة الإرسال (إرادة النسبة الارسالية)

⁽¹⁾ أي طلب اعادة فأعادة كما ميّين في الامثلة السابقة اي (طلب ففعل فالنزام فامنتال (أمرته فامنتل)(دفعته فأندفع) (طلبت فامنتل).

⁽²⁾ لفرق(بين العبارتين) بين عبارة [[النسبة الصدورية كثيرا ما تنشأ في طول النسبة الارسالية كما ((يقال دفعته فأندفع))((حركته فتحرك))]] وبين عبارة : [[...فالمدول التصوري المطابقي هو النسبة الصدورية، والمدلول التصوري ألتزامي هو النسبة الارسالية]].

⁽³⁾ هل المسألة كيفية بان الدلالة التصديقية تطابق المدلول الالتزامي ولا تطابق المدلول التصوري أي يراد النسبة الارسالية ولا يراد النسبة الصدورية ؟ والجواب على ذلك نقول لوجود القرينة، نحن نريد ان نفسر [ان الجملة الخبرية استعملت في مقام الانشاء وكيف تدل على الطلب].

٤- تكون الدلالة على أساس الادعاء بان النسبة الصدورية, كما يمكن تعلق الاخبار بها كذلك يعقل تعلق الإرادة والطلب بها, ففي سائر الموارد (التي لا يوجد فيها قرينة) وبحسب الطبع الأولي للجملة فإن الإخبار يستفاد من باب ان التصديق بالنسبة الصدورية والاخبار بها يكون دائما طريقا محضا إلى النسبة الصدورية الإخبارية (1), فكأنه لا يزيد عليها عرفا فلا يحتاج الى قرينة

أما الإرادة والطلب فهو شيء زائد على نفس النسبة الصدورية, فإذا كان المراد هو الإرادة والطلب فلا بد من نصب القرينة والمؤونة الزائدة, كما في المقام (2) فان استعمال الجملة الخبرية في الطلب يحتاج إلى نصب قرينة ومؤونة زائدة لأنه خلاف الطبع الأولي للجملة الإخبارية وما يستفيده العرف والفهم العرفي منها

وعلى هذه النكتة يكون المدلول التصوري للجملة محفوظا, دون المدلول التصديقي.

اذن المتحصل: اذا وجدت قرينة (دليل) لأحدى النكات, تعينت هذه النكتة وكانت هي المفسرة لتلك الدلالة

(1) هذا الاخبار بالنسبة الصدورية (التصديق بالنسبة الصدورية) يكون دائما طريقا محضا الى النسبة الصدورية الاخبارية, أي بحسب الطبع الأولي للجملة فإن الاخبار يستفاد من باب ان هذا المتكلم ((هذا المتحدث) الذي اصدر الجملة الخبرية, الذي صدق بالنسبة الصدورية واخبر بها)) يكون دائما هو طريقا محضا الى النسبة الصدورية الاخبارية, فكأنه لا يزيد عليها عرفا فلا يحتاج الى قرينة.

(2) رب من يقول: بسبب الكلام السابق حصل عندنا بعض التداخل ((بعض الخلط بين نسبة صدورية وبين اخبار وطلب كما بينت في النكات السابقة, بانه توجد ملازمة بين نسبة صدورية ونسبة ارسالية,)) فكأنما في النكتة الرابعة وفي هذا البيان نريد ان ندفع هذا الخلط بانه تبقى بحسب الطبع الاولي للجملة هو في الاخبار, فمع وجود قرينة تظهر تلك المعاني الالتزامية

أما مع عدم وجود قرينة لأحدى النكات, فالأقرب والأرجح هي النكتة الأولى, لأنها تحتفظ على أصل ظهور الجملة الخبرية في الإخبار وتقييد إطلاق المخبر عنه, فكلما دار الأمر بين (رفع اليد عن أصل ظهور الجملة) وبين (تقييد موضوعها فإنه يقدم الثاني تقييد الموضوع) على الأول (1)

وقفه مع السيد الهاشمي (دام ظله)

وأذكر نص العبارة التي ذكرها المعلم الاستاذ قدس سره وحسب تقرير السيد الهاشمي حيث قال :

[[ان يدعى بان النسبة الصدورية كما يمكن تعلق الاخبار بها, يعقل تعلق الارادة والطلب بها ايضا, وانما نستفيد الاخبار في سائر الموارد وبحسب الطبع الاولي للجملة ومن باب ان التصديق والاخبار بالنسبة دائما طريق محض الى النسبة فكأنه لايزيد عليها عرفا بينما الارادة والطلب شيء زائد على نفس النسبة الصدورية بحاجة الى نصب قرينة ومؤونة زائدة كما في المقام]]

وقد علق السيد الهاشمي على هذا الكلام بما نصه مباحث الدليل اللفظي / ج 2/ 56

(1) المفروض هذا قانون وهذه قاعدة عرفية نرجع اليها عندما يحصل تراحم او تعارض او تنافس بين هذا الظهور وبين هذا الظهور او بين رفع اليد عن اصل ظهور الجملة وبين تقييد موضوع الجملة والحفاظ على اصل ظهور الجملة فنقدم تقييد الموضوع على رفع اصل الظهور.

[[الا ان هذا يعني ان الاخبارية والانشائية خصوصيتان منتزعتان بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي للكلام, وهو خلاف الوجدان القاضي بأحفظهما على مستوى المدلول التصوري حتى إذا سمع اللفظ من جدار بل لو كان الامر كذلك فلماذا لم يصح استعمال الجمل المتمحصة في الانشاء كالامر في مقام الاخبار على ما اشرنا الى ذلك في تعليق سابق]]⁽¹⁾

أقول :

أولاً : من قال لك ان المعلم الاستاذ لا يقصد ماذكرته من ان الخصوصيتين منتزعتان بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي للكلام؟؟ بل هو قال بها وصرح بها بوضوح خاصة في النكته الثالثة ومما ذكره فيها [[وهذا يعني انحفاظ المدلول التصوري للجملة الخبرية دون التصديقي...]]

وكذلك ظاهر كلامه في النكته الرابعة يشير لهذا وذكر فيه [[وعلى هذا الاساس يكون المدلول التصوري للجملة الخبرية محفوظا ايضا دون المدلول التصديقي]]

ثانياً : لا ادري كيف انقده في ذهن السيد الهاشمي انه اذا صدر من جدار مثلا ((اعاد الصلاة)) يمكن ان يستفاد الانشاء منها على مستوى المدلول التصوري, والمسألة واضحة ايضا في المدلول التصديقي, فاي ارادة وطلب متصور من الجدار

ثالثاً : الظاهر انه حصل خلط عند السيد الهاشمي, فالكلام في المقام هو في الجملة الخبرية المستعملة في الطلب, مثل جملة ((اعاد الصلاة)) وتستعمل في الطلب أي بمعنى

(1) (بمعنى ان السيد الهاشمي يريد ان يقول: اذا صح كلامك وان الاخبارية والانشائية هي خصوصيتان منتزعتان بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي للكلام, اي يمكن استعمال الجملة الخبرية بمقام الانشاء وتستعمل الجملة الانشائية في مقام الاخبار).

((اعد الصلاة)) ومن الواضح جدا ان مثل هذه الجملة اذا صدرت من عاقل فضلا عن جدار فانه لا يستفاد منها الطلب والانشاء, بل المستفاد منها الاخبار وحسب المدلول التصوري,

نعم مع وجود القرينة فلا اشكال في دلالتها على الطلب ويصح استعمالها في الطلب على اساس القرينة ولا اشكال في هذا, وكما اشار اليه في بداية البحث المعلم الاستاذ حيث قال [[لا ينبغي الاشكال في صحة استعمال الجمل الخبرية في مقام انشاء الطلب حيثما قامت قرينة على ذلك ولو حالية او مقامية]]

ثم قال المعلم الاستاذ [[وانما البحث في كيفية تفسير وتخريج هذه الدلالة اولا فالبحت عنها يقع في مقامين : المقام الاول في تفسير دلالتها على الطلب وهنا مسلكان : المسلك الاول :... ان الجملة الخبرية مستعملة في هذه الموارد في نفس المعنى الموضوع له أي النسبة الصدورية, مثلا فقله ((اذا فهقه المصلي اعاد الصلاة)) مستعمل في نسبة الاعادة الى المصلي في الخارج الا انه يستفاد منها الطلب على اساس احدى نكات مانعة الخلو.....]]⁽¹⁾

ثم ذكر (قدس سره) النكات الاربع في مورد الكلام, فاصل المسلك الاول يشير الى ان الاستعمال هو في نفس المعنى الموضوع له وهو النسبة الصدورية الخبرية, وليس في النسبة الارسالية, والنكات التي ذكرت تكون مؤثرة في الدلالة على نحو مانعة الخلو, وفي النكته الاولى والثانية اشار الى انحفاظ المدلولين التصوري والتصديقي للجملة الخبرية فلماذا لم يعترض السيد الهاشمي على هذا الكلام, الا

⁽¹⁾ أي النكات الاربعة التي ذكرناها .

إذا قلنا ان تعليق السيد الهاشمي هو على كل الكلام في المسلك الاول وليس على
النكتة الرابعة فقط

رابعاً : وعلى كل حال فان البيان في النكتة الرابعة يشير الى استعمال الجملة الخبرية انه
مع عدم القرينة فالمستفاد هو الاخبار حسب الطبع الاولي للجملة والفهم العرفي لها
اذن الكلام في الجملة الخبرية وحسب الطبع الاولي والفهم العرفي وعليه لا يصح
النقض من السيد الهاشمي بالجملة الانشائية المتمحضة في الانشاء في انه لماذا لا
يصح استعمالها في مقام الاخبار لانه ببساطة يمكن ان يجاب على هذا النقض بالقول
ان الطبع الاولي للجملة المتمحضة بالانشاء والفهم العرفي لها لا يساعد على ذلك.

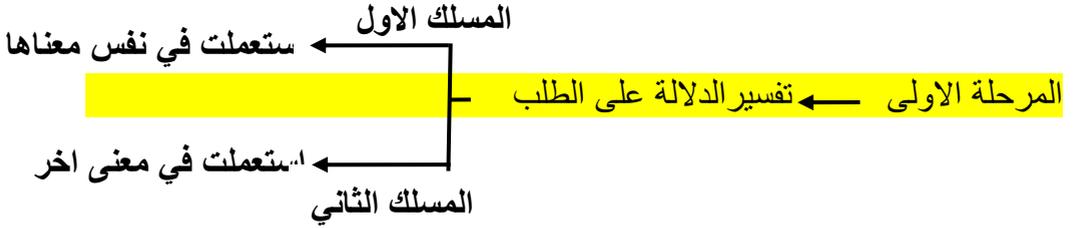
المسلك الثاني ((للسيد الخوئي)) (1)

ان الجملة الخبرية في مقام الطلب والانشاء فأنها تستعمل في معنى يختلف عن المعنى الذي
تستعمل فيه في مقام الاخبار وهذا المسلك مبني على مختاره في باب الوضع في العلاقات
اللغوية من ربط الالفاظ بالمداليل التصديقية ابتداءً
يرد عليه :

النقاش في اصل المبني(1) اضافة الى النقاش في البيان الذي ذكره لاثبات مسلكه, ويأتي
الكلام وتفصيله في المستقبل اذا شاء الله

(1)- ان الاستاذ المعلم في هذه الحلقة الرابعة اكتفى في المرحلة الاولي بمسلك من المسلكين أي بذكر المسلك الاول اما
المسلك الثاني ان الجملة الخبرية التي استعملت في مقام الطلب لم يذكره هنا.

وبهذا ينتهي الكلام والبحث في المرحلة الأولى في تفسير دلالة الجمل الخبرية المستعملة في الطلب



المرحلة الثانية :

دلالتها على الوجوب, (دلالة الجملة الخبرية على الوجوب)

الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء دلالتها على الوجوب يبتني على المسلك والنكته التي نختارها في تفسير دلالتها على الطلب, (2)

فعلى المسلك الاول :

اذا كانت الدلالة على اساس النكات الثلاث الاولى(3), كانت دالة على الطلب الوجوبي

(1)- اصل المبنى في العلاقات اللغوية (في الوضع) هو ربط الالفاظ بالمداليل التصديقية ابتداءً وقد مر بنا مناقشة هذا البحث

(1) بمعنى دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء على الطلب قد انتهينا منها في المرحلة الاولى اما هنا نبحث دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء على الوجوب, فالدلالة على الوجوب هنا تبتني على المسلك والنكته التي نختارها في المرحلة الاولى, أي انه في المرحلة الاولى (في تفسير الدلالة على الطلب) ذكرنا بان المسلك الثاني غير تام فالكلام في المسلك الاول (أي انها استعملت في معناها) والمسلك الاول فيه اربعة نكات فالكلام في المرحلة الثانية يعتمد على ما نختاره من نكات سابقة فاي نكته من النكات نختار ؟

(3) الاولى تقيد المعنى والثانية الكناية والثالثة حصول الدلالة الالتزامية.

اما اذا كانت الدلالة على اساس النكتة الرابعة فلا تكون دالة على الطلب الوجوبي بخصوصه, بل تناسب الطلب الوجوبي والطلب الاستحابي ايضا فلا معيّن لاحدهما(1)

وذلك لان النكتة الرابعة تفيد تعليق الطلب والارادة ابتداءً بمدلول الجملة الخبرية وهذا كما يناسب ان تكون الارادة والطلب المتعلق شديدا ووجوبيا كذلك يناسب ان تكون الارادة والطلب استحابيا

اما على المسلك الثاني

الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والانشاء والتي استعملت راسا في معنى جديد فيها
فرضان :

الاول : اذا كان المراد منه ابراز الاعتبار النفساني بوضع الفعل على عهدة المكلف فانه يدل على الجوب والطلب الوجوبي وذلك

1- اما بحكم العقل

2- واما من باب ان هذا الاعتبار النفساني وحسب العرف و العقلاء يمثل وعاء الضمان واللزوم, وهذا الوعاء ((الضمان واللزوم))⁽²⁾ يناسب الجوب, فالشيء الذي يلزم تنفيذه عقلائيا وعرفا يكون مناسبا مع الجوب

(1) كما ان النسبة الصدورية يمكن تعلق الاخبار بها كذلك يعقل تعلق الارادة والطلب الوجوبي بها وكذلك يعقل تعلق الارادة والطلب الاستحابي بها.

(2) وعاء الضمان واللزوم : هو الاعتبارات النفسانية بوضع الفعل على عهدة المكلف.

الثاني : ان كان المراد منه هو الطلب والارادة, فانه يمكن استفادة الوجوب منها بنفس البيانات التي اشرنا اليها سابقا في استفادة الوجوب في الموارد التي قلنا فيها ان المعنى هو الطلب والارادة وحسب التفصيل السابق في صيغة الامر وكذا في مادة الامر(1)

النقطة الرابعة : دلالة الامر على المرة او التكرار

الكلام في جهتين :

الأولى: بلحاظ المدلول اللفظي,

الثانية : بلحاظ الاطلاق

الجهة الاولى : بلحاظ المدلول اللفظي

على مستوى المدلول اللفظي فان الامر لا يدل وضعا لا على المرة ولا على التكرار

فصيغة الامر يستفاد منها وضعا النسبة الارشالية فقط,

(1) بمعنى اننا ذكرنا في صيغة الامر بانها تدل على نسبة ارشالية و ارادة تصورا والارادة اذا كانت عين الطلب فهي تشمل الطلب أي ان الصيغة تدل على النسبة الارشالية والطلب, واذا كانت الارادة غير الطلب, فان ابراز الصيغة تعتبر مصداقا للطلب, بعد ذلك قلنا كيفية دلالة صيغة الامر على الوجوب : فهي اما بالوضع او بحكم العقل او بالاطلاق ومقدمات الحكمة حسب الاقوال والمباني, فابطلنا الثاني وبقي الاحتمال في القول الاول والثاني (الوضع والاطلاق) والاول اذا ثبت لا يوجد تفصيل, لكن دخلنا في تفصيل الطلب والارادة في القول الثالث واشرنا الى الاشكال ورددنا عليه ومن الرد الذي ذكر هو (ان صيغة الامر تدل بالملزمة على الارادة والطلب تصورا,) فحولنا الكلام من صيغة الامر الى ما ذكرناه سابقا بانه يمكن اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة بلحاظ ما تدل عليها صيغة الامر بالملزمة (أي تجري الاطلاق ومقدمات الحكمة بلحاظ المدلول التصوري او التصديقي لاثبات الارادة الشديدة والطلب الشديد).

ومادة الامر يستفاد منها وضعا ذات الطبيعة فقط فلا يوجد ما يدل على المرة او التكرار

اذن الامر لا يدل على المرة ولا على التكرار وضعا ((هذا في الافراد الطولية))

وكذلك الامر لا يدل على الدفعة ولا على الدفعات وضعا ((وهذا في الافراد العرضية))

الجهة الثانية : بلحاظ الاطلاق

قيل: على مستوى الاطلاق فانه لا يوجد ضابط نوعي يثبت المرة او التكرار فانهل الحكم

الى احكام عديدة بعدد افراد الطبيعة او عدم انحلاله يختلف من مورد الى اخر

لكن يقال: الصحيح وجود ضابط نوعي, وبيانه :

ان مقتضى الاطلاق الاولي هو :

أ- الاكتفاء بالمرة والدفعة, ونقصد عدم الانحلال بلحاظ المتعلق

ب - التكثر والتعدد وعدم الاكتفاء بالمرة والدفعة, ونقصد الانحلال والتكثر, بلحاظ

متعلق المتعلق (أي بلحاظ الموضوع)

فاذا قال ((اكرم العالم))

فالجواب بلحاظ العالم (الموضوع, متعلق المتعلق) متكثر بعدد العلماء خارجا

اما بلحاظ الاكرام (المتعلق) فلا يجب اكثر من اكرم واحدا لكل عالم

لا يقال: ان النكتة في ذلك هي ان الاطلاق بلحاظ المتعلق بدلي, بينما الاطلاق بلحاظ

الموضوع ((متعلق المتعلق)) شمولي

لانه يقال: من اين اتيتم بهذا الفرق مع العلم ان مقدمات الحكمة في كافة الموارد تكون بمعنى واحد وذات وظيفة واحدة وهي اثبات ان تمام ما اخذ في الجعل ثبوتا هو ذات الطبيعة من دون اخذ قيد زائد معها .

والصحيح ان يقال : ان البدلية والشمولية (عدم الانحلال والانحلال) ناشئة وناجئة من مركز كل منهما في القضية المعقولة ((القضية الذهنية))⁽¹⁾

أ- فالموضوع (متعلق المتعلق) يلحظ مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الحكم

ب- ولان الموضوع له تطبيقات متكثرة

ج- فان المحمول ((الحكم)) يتعدد ويتكرر وينحل بمقدار عدد تلك التطبيقات

اما المتعلق فلا يلحظ مفروض الوجود والثبوت في مرتبة سابقة على الامر والحكم, بل ان المتعلق يطلب ايجاده او يطلب اعدامة, اذن فلا معنى للانحلال بلحاظ المتعلق

أي لا يوجد متعلق قد لوحظ سابقا على الحكم حتى يكون له تطبيقات, فاذا لم يوجد المتعلق وانتفى تنفي تطبيقاته السابقة على الحكم, اي ان التطبيقات تكون سالبة بانتفاء موضوعها فلا معنى للانحلال لعدم وجود المتعلق او وجود افراده

تنبيه⁽²⁾

⁽¹⁾ أي ان الاختلاف في الموضوع والمحمول من ناحية الاطلاق او من ناحية تعدد الحكم وعدم تعدده او من ناحية انحلال الحكم وعدم انحلاله (من ناحية البدلية أو الشمولية) يرجع الى القضية المعقولة (الذهنية) المتكونه من اطراف ومن اطرافها الموضوع والمتعلق.

⁽²⁾ هذا التنبيه بلحاظ المقام وفي هذه المرحلة ومن البحوث وسياتي توجيه وتفصيل في بحوث اخرى قادمة كبحوث النواهي وبحوث المطلق والمقيد

هذه النكتة (في الانحلال وعدم الانحلال) لا فرق فيها بين الاوامر والنواهي فمقتضى الطبع الاول في النهي ايضا هو, الانحلال في الموضوع (متعلق المتعلق) وعدم الانحلال في المتعلق (أي انحلال الحكم بلحاظ الموضوع وعدم انحلاله بلحاظ المتعلق)

وهذا يعني انه في النهي بلحاظ المتعلق لا يكون الا حكم واحد كما في الامر وهذا الحكم متعلق بالطبيعة الملحوظة بنحو صرف الوجود لكن يوجد فرق بين الامر والنهي في مرحلة الامتثال مرحلة ايجاد الطبيعة او اعدام الطبيعة

1- فاذا قال ((اكرم العالم)), فانه يثبت ان كل عالم يجب اكرامه بوجوب واحد وهذا الوجوب الواحد غير منحل الى وجوبات عديدة بعدد انحاء الاكرام المتصورة فلا يجب اكرام كل عالم بعدد انحاء وافراد الاكرام بل يكفي اكرام كل عالم بفرد واحد من افراد الاكرام

2- واذا قال ((لا تكرم فاسقا))

كان المقتضى الطبع الأولي, إن كل فاسق يحرم اكرامه بحرمة واحدة وهذه الحرمة الواحدة غير منحلة الى حرمان عديدة بعدد انحاء الاكرام المتصورة, فاذا عصى باكرام زيد الفاسق فقد سقطت الحرمة بالعصيان, وجاز له اكرام زيد الفاسق باي فرد من افراد الاكرام ((هذا مقتضى الطبع الاول)) (1)

وهنا اقول: انه بلحاظ الموضوع فلا فرق بين الوجوب والحرمة (الامر والنهي) لا في عالم الجعل ولا في عالم الامتثال,

(1) وضعنا هذه العبارة بين الاقواس حتى لا يرد اشكال ممن ينظر الى العبارة نظرة قاصرة.

اما بلحاظ المتعلق: فاقول لكن يوجد فرق بينهما (الامر والنهي, الوجوب والحرمة) في عالم الامتثال (مرحلة الامتثال, مرحلة ايجاد الطبيعة)

وفي المثال فان ذلك الوجوب الواحد يتحقق امتثاله باكرام العالم بفرد واحد من افراد الاكرام

اما الحرمة (النهي) فلا يتحقق امتثاله باعدام فرد واحد من الطبيعة, بل لايد من اعدام جميع افراد الطبيعة المحرمة,

وفي المثال, فان تلك الحرمة الواحدة لا يتحقق امتثالها بترك فرد واحد من افراد الاكرام للفاسق بل لايد من ترك كل افراد الاكرام

ان قلت : ان الكلام مبني على فكرة الكلي الهمداني القائل بان الطبيعة في الخارج نسبتها الى الافراد نسبة الاب الى الابناء, حيث يقال وجود الطبيعة يتحقق بوجود فرد اما عدمها فلا يكون الا بانعدام كل الافراد,

اما بناءً على ما هو الصحيح من ان نسبة الطبيعة في الخارج الى الافراد نسبة الاباء الى الابناء, فالطبيعة في كل فرد لها وجود مستقل فلا يتم كلامكم وبيانكم

بعبارة اخرى

يوجد في المقام قولان :

الأول: ان الطبيعة في الخارج نسبتها الى الافراد نسبة الاب الى الابناء فلا تنعدم الا بانعدام جميع افرادها

الثاني : ان الطبيعة في الخارج نسبتها الى الافراد نسبة الاباء الى الابناء فكل فرد ينتفي تنتفي معه الطبيعة المشخصة له

فالمستشكل يرى ان الكلام والبيان السابق غير تام لانه مبني على القول الاول (بان الاب لا ينتفي الا بانتفاء جميع الابناء) وانما ما يراه صحيحا هو ان كل فرد ينعدم تنعدم الطبيعة المشخصة او الطبيعة المتعلقة به, لان الطبيعة في كل فرد لها وجود مستقل يختلف عن الطبيعة في الفرد الاخر كنسبة الاباء الى الابناء, فاذا انتفى هذا الابن ينتفي الاب الذي كان السبب في وجوده او الذي ترشح منه ... والابن الاخر هو لاب اخر (تعدد الاباء يتعدد الابناء) وكلما ينتفي ابن ينتفي معه اب فحتى بوجود فرد فانه لا توجد الطبيعة, لانه بوجود هذا الفرد توجد الطبيعة المتعلقة به, اما الطبيعة الاخرى المتعلقة بالفرد الاخر لا توجد الا بوجود الفرد الاخر قلت : ان هذا الاشكال ناشئ من الخلط بين عالم الخارج وبين عالم المفهوم فان الحكم لو كان ينصب على الخارج ابتداءً صح كلام المستشكل لكن الحكم ليس كذلك بل انه ينصب على الخارج بتوسط المفهوم, والمفاهيم ((الصور الذهنية)) هي مرآة للخارج وعليه فبلحاظ عالم المفاهيم فانه لا يكون الا مفهوم واحد ونسبته الى الخارج نسبة الاب الى الابناء, والتفصيل يأتي ان شاء الله

النقطة الخامسة : دلالة الامر على الفور والتراخي

الفور: يعني لزوم الاسراع بالاتيان بمتعلق الامر

التراخي: عدم لزوم الاسراع بالاتيان بمتعلق الامر بل يجوز التباطؤ بالاتيان بمتعلق الامر والامر لا يدل على الفور ولا على التراخي, وذلك لان الامر يقتضي فقط الاتيان بمتعلقه, ومتعلقه هو مدلول المادة

ومدلول المادة هو طبيعي الفعل, والجامع بين الفرد الانبي والفرد المتباطئ

النقطة السادسة : دلالة الامر على الارشاد

اذا قال المولى ((استقبل القبلة بذبيحتك))

فان صيغة الامر في (أستقبل) ليس مفادها الطلب والوجوب بل مفادها الارشاد الى شرطية الاستقبال في التذكية⁽¹⁾ (أي ان استقبال القبلة شرط في التذكية وصحتها), و صيغة الامر هنا احتفظت بمدلولها التصوري الوضعي وهو النسبة الارشادية ولكن مدلولها الجدي اختلف, فليس مدلولها الجدي ارادة الطلب والوجوب والارسال نحو المادة بل مدلولها الجدي هو ارادة الارشاد الى الشرطية واذا قال المولى ((اغسل ثوبك من البول)) فانه لا يريد الارسال وطلب الغسل ووجوبه بل يريد الارشاد الى نجاسة البول وان الثوب يتنجس بالبول وان طهارته تكون بالماء,

واذا قال (الطبيب اشرب الدواء) فانه لا يريد الارسال وطلب الشرب ووجوبه بل يريد الارشاد الى النفع والشفاء في الدواء

والمتحصل : انه في الاوامر الارشادية فان صيغة الامر تحتفظ بمدلولها التصوري الوضعي وهو النسبة الارشادية, لكن مدلولها التصديقي الجدي يختلف من مورد الى اخر (أي دلالة الاوامر على الارشادية تحتاج الى قرينة حتى نقول هذه تدل على الارشاد).

⁽¹⁾ أي أستقبل القبلة بذبيحتك لا يعني (يجب استقبال القبلة ابتداءً) أي ليس المقصود انه يجب عليك ان تأتي بذبيحة وتستقبل بها القبلة فهذا ليس بواجب والشيء الاخر اذا اردت ان تذبح ذبيحة فلا يجب عليك استقبال القبلة بالذبيحة على نحو لو لم تستقبل فقد ارتكبت المحرم وتركت الواجب أي ليس كمن ترك صلاة الصبح فالتارك للصلاة ياتم فيستحق ان يعاقب, لكن في ذبح الذبيحة ولم يستقبل القبلة فهو غير ماثوم ولا يحاسب لكن اخل بشرط من شروط التذكية فصارت الذبيحة محرمة اذن هو امر ارشادي او يرشد الى الشرطية.

تطبيق عبارة الحلقة الثالثة

الامر (1) أو أدوات الطلب

ينقسم ما يدل على الطلب إلى قسمين :

أحدهما : ما يدل بلا عناية ، كمادة الامر وصيغته

والآخر : ما يدل بالعناية [الجملة الخبرية التي تدل على النسبة الصدورية دلالتها على الطلب تحتاج الى قرينة ومؤونة زائدة، وبعد ان تكون القرينة او بعد ان توجد القرينة تكون متبعة، وبعد ان تثبت دلالتها على الطلب مع وجود القرينة، يأتي الكلام في تفسير الدلالة على الطلب]، كالجمله الخبرية المستعملة في مقام الطلب فيقع الكلام في القسمين تباعا :

القسم الأول [ما يدل على الطلب بلا عناية]

1- الدلالة على الطلب

الطلب هو السعي نحو المقصود ، فإن كان سعيا مباشرا [الانسان الطالب يتحرك من ذاته لا يوجد طرف اخر خارجي يحركه وانما هو الذي يتحرك بدون تحريك وتكليف الغير]

(1) (مرة نقول امر ومرة اوامر فالمبحث فيه الكثير من الطرح والمنهجه والتنظيم والتنظير كان راجعا الى البحوث العالية وخاصة كان النظر الى ما قرره السيد الهاشمي (دام ظله) أي لا نستغرب عندما نجد امرا وطرحنا الموضوع هناك (امور) فنحن غير ملزمين بان نطرح ما موجود في الحلقة الثالثة من عناوين وتنظيم وترتيب للبحث).

كالمعطشان يتحرك نحو الماء فهو (اولا) طلب تكويني (1)، وان كان بتحريك الغير وتكليفه فهو (ثانيا) طلب تشريعي

ولا شك في دلالة (مادة الامر) على الطلب بمفهومه الاسمي ، ولكن ليس كل طلب ، بل الطلب التشريعي من العالي [يقيد (من العالي) لا ضرورة له في هذا المقام لاننا عندما نتحدث عن الطلب التشريعي فبالتاكيد نتحدث عن الطلب الحقيقي وليس الطلب الظاهري الباطل من المستعلي من الغاصب من المتصدي الكاذب هذا ليس بطلب تشريعي لانه اذا تحقق الطلب التشريعي وصدق عنوان الطلب التشريعي وصدق معنى ما يدل عليه الطلب التشريعي فهو بالتاكيد من العالي فكل مشرع هو عالي ..

ويمكن توجيه العبارة عندما ذكر المعلم الاستاذ الامر هو للتنبيه للاشارة الى وجود شيء على الاستاذ الذي يعطي الدرس ان يبحث ماذا يقصد بالعالي و نحن ذكرنا في البحث ومن خلال البحث في دلالات مادة الامر في الجهة الاولى في النقطة الثانية قلنا اعتبار العلو او الاستعلاء وقلنا يشترط العلو في صدق الامر ولا يشترط الاستعلاء في صدق الامر] ، كما لا إشكال في دلالة صيغة الامر على الطلب (2) وذلك لان

(1) [ربما من يستشكل ويقول الطلب تكويني لا يتخلف المطلوب او لا يتخلف المراد او لا يتخلف المرسل اليه أي ياخذ هذا الكلام او هذا المعنى في التكوين الى قوانين عالم التكوين وقواعد عالم التكوين في بحوث اخرى في علوم اخرى التي تطرح مثلا في المنطق او في الحكمة الفلسفة او في علم الكلام، فالقضية حسب المصطلح و لا مشاحة في الاصطلاح.

(2) (صيغة الامر تدل على الطلب) حتى نكون في مأمن من الاشكالات نقول صيغة الامر مرة تستعمل حسب المقام والقرينة من الكلام فانه يقصد بها الهيئة ومرة تستعمل الصيغة ويقصد بها المادة والهيئة فعلينا ان نشير الى الهيئة ونحتاج الى اشارة للمادة].

[أ-] مفاد الهيئة [أو الصيغة] فيها [أي في صيغة الامر (الصيغة هي تساوي هيئة + مادة)] هو النسبة الارسالية ، والارسال (واقع الارسال) ينتزع منه مفهوم الطلب ، حيث إن الارسال سعي نحو المقصود من قبل المرسل [انت عندما ترسل زيدا (الى مكان ما او الى امر ما، الى فعل ما) فانت تسعى نحو قصد معين تسعى لتحقيق شيء، اذن هذا هو الطلب أي تنتزع من ارسالك لزيد (من الارسال) الطلب او تنتزع السعي نحو المقصود] ، فتكون الهيئة دلالة على الطلب

بالدلالة التصورية تبعا لدلالاتها تصورا على منشأ انتزاعه ، [ب-] كما أن الصيغة نفسها بلحاظ صدورها بداعي تحصيل المقصود تكون مصداقا حقيقيا للطلب ، لأنها سعي نحو المقصود . [السيد الاستاذ المعلم هنا ميز (فصل) بين الهيئة والصيغة فعندما تحدث عن ا- الهيئة تحدث عن المعاني قال الارسال ينتزع منه مفهوم الطلب لان الارسال هو سعي نحو المقصود من قبل المرسل فتكون الهيئة دالة على الطلب بالدلالة التصورية لدلالاتها تصورا على منشأ انتزاع الطلب يعني الهيئة تدل تصورا اولاً وبالذات على منشأ انتزاع الطلب وتدل بالتبع على الطلب، ب- عندما تحدث عن الصيغة، نظر اليها مادة وهيئة، اذن نظر الى لفظ صدر من المتكلم فهذا اللفظ الصادر من المتكلم (من الامر) هذا المبرز (الصيغة) بلحاظ صدره بلحاظ ابرازه، بداعي تحصيل المقصود فهو صار مصداقا للطلب]

[1 - دلالاتها على الوجوب]

ومما اتفق عليه المحصلون من الأصوليين (تقريباً) دلالة الامر مادة وهيئة (وصيغة) [في السابق تحدث عن مادة وصيغة حيث قال ((ولا شك في دلالة مادة الامر كما لا إشكال في دلالة صيغة الامر ...)) فوضع الصيغة مقابل المادة اما هنا تحدث عن مادة وهيئة فنقول لامشاحة في الاصطلاح ولا مشاحة في المعنى بعد ان توجد قرينة تغير

المعنى وتغيير دلالة اللفظ عن المعنى الاصلي, كأن تقييد او تخصص حسب القرينة فلا اشكال في هذا]

على (الوجوب) بحكم التبادر وبناء العرف العام [فالتبادر هو كاشف عن بناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان امر (مادة وهيئة) وكأن الواو هنا بيانية لبيان ما هو حكم التبادر وماذا يكشف حكم التبادر, ولا يقصد من التبادر ما يقابل بناء العرف العام على كون الطلب الصادر, بل التبادر (التبادر الشخصي) هو كاشف عن التبادر النوعي (أي تبادر العرف العام), وتبادر العرف العام هذا واقع ضمن قانون عرفي عام عقلائي مفاده انما يتبادر للعرف العام يكون هو المراد, (يكون هو الحجة)] على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الامر مادة أو هيئة ((أو صيغة) وجوبا (وجوبيا), وانما اختلفوا في توجيه هذه الدلالة

وتفسيرها إلى عدة أقوال :

[1- الوضع]

القول الأول : ان ذلك بالوضع [أي منشأ الدلالة على الوجوب, ملاك الدلالة على الوجوب هو الوضع] بمعنى ان لفظ الامر(مادة الامر أي امر) موضوع ((للطلب الناشئ من داع لزومي)) [أي ان لفظ الامر موضوع لمعنى مركب (طلب + نشوئه من داعي لزومي)] [وصيغة الامر(الهيئة)⁽¹⁾ موضوعة [لنسبة الارسالية(+ الناشئة من ذلك (داعي لزومي)) ، ودليل هذا القول هو التبادر (أي ان الانسان العرفي عندما يسمع صيغة الامر يتبادر الى الذهن ذلك الشخص الذي يمثل الذهن العرفي العام النسبة الارسالية الناشئة من داعي لزومي) مع إبطال سائر المناشئ الأخرى [هذا التبادر يحتمل ان يكون قد نشأ من الوضع

⁽¹⁾ مرة تستعمل الهيئة بدل الصيغة والصيغة بدل الهيئة ومرة لمعنى فيه شيء من الفرق من الهيئة ولا مشاحة بالاصطلاح والاستعمال وقد تمر مثل هكذا موارد الصيغةمقابل المادة ومرة يذكر الهيئة مقابل المادة.

(فلا توجد استحالة عقلية او منطقية تمنع من ان يكون المنشأ هو الوضع وهو الملاك) فالوضع ممكن في المقام لكن تعيين الوضع دون غيره يحتاج الى ابطال الطريقتين الاخرين (حكم العقل والاطلاق ومقدمات الحكمة) أي لاجل ان يثبت الوضع نحتاج الى التبادر هذا اولا ونحتاج الى ابطال الطريقتين الاخرين (حكم العقل والاطلاق ومقدمات الحكمة) [المدعاة لتفسير هذا التبادر .

[2- حكم العقل]

القول الثاني [للمشهور، مدرسة النائيين]: ما ذهب إليه المحقق النائي رحمه الله (في فوائد الاصول ج 1 ص 136) من أن ذلك بحكم العقل ، بمعنى ان الوجوب ليس مدلولاً (للدليل اللفظي) ، وانما مدلوله [مدلول الدليل اللفظي] الطلب [أي الدليل اللفظي يدل على الطلب فقط وليس على الطلب الناشئ من داعي لزومي او على النسبة الارشادية الناشئة من داعي لزومي] ،

[أ-] وكل طلب لا يقترن بالترخيص في المخالفة يحكم العقل بلزوم امثاله، وبهذا اللحاظ [ينتزع منه عنوان الوجوب فيتصف بالوجوب] يتصف بالوجوب .

[ب-] [بينما إذا اقترن بالترخيص المذكور ((أي الترخيص في المخالفة))، اراد ان يذكر هذا العنوان المذكور حتى لا يقع اشتباه وحتى يرجع الذهن الى ما قبل سطرين وحتى تترسخ المعلومة عند الطالب لانه ربما تقرأ الترخيص بالمخالفة وبعد هذا لا يلتفت الذهن بل يكون الذهن قد ذهب الى معنى اخر للترخيص فيريد ان يرسخ هذا، والترخيص بالمخالفة هو واحد مرة يكون وجوديا ومرة يكون غير وجودي بمعنى اذا اقترن بالترخيص فينتزع منه عنوان الاستحباب فيتصف بالاستحباب واذا لم يقترن بالترخيص ينتزع منه عنوان الوجوب فيتصف بالوجوب] لم يلزم العقل بموافقه [العقل

لا يلزمنا بموافقتهم، العقل لا يدرك لزوم موافقتهم]، وبهذا اللحاظ [ينتزع عنوان الاستحباب] فيتصف بالاستحباب .

ويرد عليه

أولا : ان موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مع عدم الاقتران بالترخيص لوضوح ان المكلف إذا اطاع (بدون صدور ترخيص من قبل المولى) على أن طلبه [طلب المولى] نشأ من ملاك غير لزومي ولا يؤدي المولى فواته [قوات الملاك لا يؤدي المولى] لم يحكم العقل بلزوم الامتثال، فالوجوب العقلي فرع مرتبة معينة في ملاك الطلب ، وهذه المرتبة لا كاشف عنها الا الدليل اللفظي [هذه المرتبة لو تصورها المولى ولاحظها وصدقها واشتاق اليها وارادها فهنا لا كاشف عنها الا اللفظ، فاذن حتى نبين ويكون الحوار مناسباً و يكون حجة على المكلف (حتى يكون الخطاب حجة على المكلف) أي يكون مراد المولى والمعنى الذي يريده حجة على المكلف اذن لا بد من ابراز هذه المرتبة من الملاك بالخطاب وان نضع لفظاً (نضع خطاباً) يدل على هذه المرتبة^[1] ، فلا

⁽¹⁾ بمعنى اخر، توجد مرحلة ثبوت ومرحلة اثبات فمرحلة الاثبات فيها عناصر (الملاك والارادة والاعتبار او الصياغة او نسبه الحكم) وبعد هذا تأتي مرحلة الاثبات هي مرحلة اثبات للحكم او ابراز للارادة او ابراز للملاك فما يتحقق في مرحلة الاثبات فهو مبرز لما موجود لمرحلة الثبوت فغالبا في مرحلة الابراز يبرز الثبوت، يبرز الملاك، يبرز الارادة، يبرز الشوق يبرز الاعتبار بلفظ، فالسيد المعلم يريد ان يبين بان حكم العقل بالوجوب غير ناشئ من مرحلة الاثبات (المبرز) من الدليل اللفظي بل من مرحلة اسبق منها أي (يرجع الى مرحلة الثبوت، الى الملاك، الى الارادة) (العنصر الاخير في مرحلة الثبوت يحتاج الى الدقة في اللحاظ حتى نميز بينه وبين المبرز بل ذكرنا سابقا بان عنصر الاعتبار او الصياغة ليس بضروري فمن الممكن ان يقتصر في مرحلة الثبوت فقط على الملاك والارادة فيحصل ابراز للملاك والارادة، فحكم العقل بالوجوب يرجع الى الملاك والارادة ولا يرجع الى مرحلة الاثبات ولا يرجع الى عنصر الاعتبار او الصياغة باعتباره ليس بضروري في مرحلة الثبوت،

نعم ليس لنا كاشف لمرحلة الثبوت الا الخطاب فمن الخطاب نعرف وجود الملاك ونعرف وجود الارادة في نفس المولى (نعرف وجود الملاك والمصلحة في الفعل)، وهذا يعني ان أي مرحلة من مراحل الملاك تحتاج الى خطاب خاص بها (تحتاج الى مبرز يدل عليها)، (تحتاج الى لفظ يدل عليها)، (فالملاك اللزومي له دال يختلف عن الملاك

بد من فرض اخذها في مدلول اللفظ (وبعد هذا ياتي الكلام عن الوجوب العقلي)[أذن لا بد من ان نفرض ان هذه المرتبة (مرتبة الملاك اللزومي او غير اللزومي) تكون مأخوذة في معنى اللفظ حتى يكون اللفظ معبرا عنها و حتى يكون اللفظ مبرزاً لها ونستدل عليها من خلال اللفظ ونعرفها من خلال و بواسطة اللفظ ياتي هنا حكم العقل اذن لتحدث عن الوضع ونختصر الطريق ونقول هذه موضوعة للوجوب مباشرة فلماذا هذه الاطالة] لكي يتفتح بذلك موضوع الوجوب العقلي .

وثانياً : ان لازم القول المذكور[حكم العقل] ان يبني على عدم الوجوب فيما إذا اقترن بالأمر (أي اذا اقترن بالخاص الدال على الوجوب) عام يدل على الإباحة [الترخيص مثلا (لا باس بترك اكرام العالم)][(في عنوان) (1) (أي عنوان العالم)] يشمل بعمومه مورد الامر ،

غير اللزومي)، والملاك غير اللزومي له دال يختلف عن الملاك اللزومي (أي فالخطاب الدال على الملاك غير اللزومي غير الخطاب الدال على الملاك اللزومي .

أي اننا اذا اردنا ان نخطر في ذهن السامع الملاك اللزومي ليس عندنا الا المبرز هو الخطاب فنأخذ الملاك في مرتبته اللزومية في مدلول الخطاب فنضع هذا الخطاب (هذا المبرز) موضوع لمعنى الملاك اللزومي او الملاك الناشئ من اللزوم او الملاك الذي يؤدي المولى فواته (أي فواته وتركه فينتزع العقل الوجوب فيحكم (بتصف) بالوجوب او هذا الملاك بالوجوب او هذا الطلب بالوجوب

وإذا اردنا ان نخطر في ذهن السامع الملاك غير اللزومي فنحتاج الى وضع اخر او دليل يختلف عن الدليل الدال على الملاك اللزومي

فاذا ثبت لدينا بان هذا اللفظ موضوع لهذا الملاك اللزومي وهذا اللفظ الاخر موضوع للملاك غير اللزومي، اذن لنقل: الكلام مباشرة في الدليل اللفظي بدلا من هذه الاطالة في الطريق وفي التفكير فاذا كان اللفظ يفي ويحقق الطريق الاسلام والاسهل والاقصر خاصة لحاظ بساطة الفهم وسداجة التفكير عند الانسان خاصة في بدايات اللغة فلا نتوقع ان يسلك هذا الطريق ويستخدم الوضع ويحقق الوضع وبعد هذا يلتجى الى حكم العقل حتى يحكم بالوجوب، بل مباشرة يضع هذا اللفظ للوجوب (للطلب اللزومي، الطلب الوجوبي) وانتهى الأمر .

(1) ممكن حذف عبارة (في عنوان) حتى نتخلص من الاربك.

وتوضيح ذلك أنه إذا بنينا على أن اللفظ (مادة الامر) بنفسه (أي ليس بحكم العقل) يدل على الوجوب ،

فالامر في الحالة التي أشرنا إليها يكون مخصصا لذلك العام الدال على الإباحة ومخرجا لمورده عن عمومه لأنه أخص منه، والدال الأخص يقدم على الدال العام كما تقدم[ربما يكون عنده اشارات عن التقديم بين الأدلة وخاصة تقديم الخاص على العام، ويحتمل انه يريد بقوله (كما تقدم) أي كما تقدم في مذكره في الحلقة الاولى والحلقة الثانية]

، واما إذا بنينا على مسلك المحقق النائيني المذكور(حكم العقل) فلا تعارض ولو بنحو غير مستقر بين(الخاص والعام) الامر(الخاص(الدال على الوجوب)) و العام ليقدم الامر بالأخصية وذلك

لان الامر لا يتكفل الدلالة على الوجوب بناء على هذا المسلك (حكم العقل) [لان مادة الامر بناء على مسلك حكم العقل لا تدل على الوجوب وانما الوجوب يستفاد بحكم العقل في مرحلة لاحقة، اذن لا يوجد خاص يدل على الوجوب بل يوجد خاص يدل على الطلب الاعم من الوجوب والاستحباب والوجوب يستفاد بحكم العقل] ، بل المتعين

بناء عليه [بناءً على مسلك حكم العقل] أن يكون العام رافعا لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ، لان العام ترخيص وارد من الشارع ، وحكم العقل معلق على عدم ورود

الترخيص من المولى [أي ان العام يرفع موضوع حكم العقل فلا يحكم العقل بالوجوب]، مع أن بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على تخصيص العام في مثل ذلك والالتزام بالوجوب [أي ان مدرسة النائيني نفسها تقول بتقديم الخاص على العام]

وثالثًا (1): انه قد فرض ان العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى معلقا على عدم ورود الترخيص من الشارع [العقل يستقبح ظلم المولى ويذم الظالم فيحكم لزوم امتثال, لكن لو تنازل المولى عن حقه ورخص فيه, فهنا لا يحكم العقل بوجوب الامتثال لان صاحب الحق تنازل عن حقه فلا يوجد ظلم في المقام فلا يحكم بالوجوب او لا يحكم باللزوم] ، وحينئذ نتسأل : هل يراد بذلك كونه معلقا

1 - على عدم اتصال الترخيص بالأمر [أي ان حكم العقل بلزوم الامتثال معلق على عدم ورود الترخيص المتصل]

2- أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعا ولو بصورة منفصلة عن الامر [ان العقل يحكم بلزوم الامتثال معلقا على عدم ورود الترخيص المتصل, وعدم ورود الترخيص المنفصل أي لا يوجد ترخيص واقعا لامتصلا ولا منفصلا] ،

3- أو على عدم احراز الترخيص و(عدم) يقين المكلف(بالترخيص) به ؟ (أي المكلف لا يعلم بالترخيص فهنا ادخل علم المكلف في المورد اذن الكلام في الوجوب الواقعي (الكلام في الحكم الواقعي) وليس في مرحلة تنجيز الحكم وعدم تنجيزه,) والكل لا يمكن الالتزام به

اما الاول فلانه يعني ان الامر (العام المتضمن للامر) إذا ورد ولم يتصل به ترخيص [أي لا يوجد ترخيص متصل به] تم بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال [حتى لو ورد

(1) في البحث ذكرنا هذه النقطة بعنوان الثالث قلنا بناءً على كون حكم العقل بالوجوب معلقا على عدم احراز الترخيص وعدم العلم به فإنه يستلزم ان يكون الكلام في المنجزية أي في الوجوب الذي تنجز على المكلف أي في الوجوب الذي علمه واحزره المكلف وهذا باطل لانه خروج عن محل الكلام لان البحث في الوجوب الواقعي الذي يشترك به الجاهل وليس الكلام في المنجزية التي لاتشمل الجاهل وبهذا انهينا الردود الثلاثة لكن ضمن الرد الثاني هناك قلنا يترتب عليه اثار لايمكن الالتزام بها فقها ... ذكرنا أ- و ب- و ج- ذكرنا تطبيقات, ذكرنا موارد في تلك الموارد او بعض تلك الموارد ما يرجع الى نفس المعنى الذي يذكره السيد في متن الحلقة الثالثة والذي سجله هنا ثالثا.....

الترخيص المنفصل علما ان الترخيص المنفصل انتم بانفسكم تقدمون الترخيص المنفصل الخاص على العام الدال على الوجوب فتحكمون بالترخيص, اذن لا تلتزمون (بلزوم الامتثال) في حالة الترخيص المنفصل, بل تلتزمون بالترخيص], وهذا يستلزم كون الترخيص المنفصل منافيا لحكم العقل باللزوم فيمتنع ، وهذا اللازم واضح البطلان

واما الثاني : فلانه يستلزم عدم احراز الوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل واحتمال وروده ، لان الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال وهو [حكم العقل]معلق بحسب الفرض على عدم ورود الترخيص ولو منفصلا فمع الشك في ذلك يشك في الوجوب . [بناءً على هذا الثاني ان حكم العقل معلق على عدم ورود ترخيص متصل وعدم ورود ترخيص منفصل أي معلق على احراز عدم الترخيص المتصل واحراز عدم الترخيص المنفصل فاذا كان هناك شك بوجود ترخيص منفصل مهما كانت درجة الشك قليلة يبقى احتمال وجود ترخيص منفصل اذن احراز (عدم ترخيص منفصل) غير متحقق فهنا لا يثبت (عدم وجود ترخيص منفصل) لكن حكم العقل معلق على احراز القيد (عدم وجود ترخيص منفصل) وهذا غير متحقق اذن حكم العقل لا يثبت]

واما الثالث : فهو خروج عن محل الكلام ، لان الكلام في الوجوب الواقعي الذي يشترك فيه الجاهل والعالم لا في المنجزية .

القول الثالث : ان دلالة الامر على الوجوب بالاطلاق وقرينة الحكمة

وتقريب ذلك بوجوه (وهنا تقريبات نذكر منها) :

أحدها(التقريب الاول) : [الكلام في خطوات :

الخطوة الاولى] ان الامر يدل على ذات الإرادة ،

[الخطوة الثانية] وهي

[أ]- تارة شديدة كما في الواجبات ،

[ب]- وأخرى ضعيفة كما في المستحبات .

[الخطوة الثالثة]: وحيث إن شدة الشيء من سنخه بخلاف ضعفه [ويمكن تطبيق هذا بالارادة فنقول ان شدة الارادة من سنخها بخلاف ضعفها فان ضعف الارادة ليس من سنخ الارادة] ،

[خطوة رابعة] فتتبعين بالاطلاق الإرادة الشديدة لأنها [لأن الإرادة الشديدة] بعدها لا تزيد على الإرادة بشئ [أي أن الإرادة مع شدة الإرادة تساوي الإرادة أي (الإرادة + الشدة = الإرادة) هذا التوجيه الأول, أما التوجيه الأدق نقول العبارة ((لأنها بعدها لا تزيد على الإرادة بشيء)) فهذه الهاء في ((لأنها)) لا ترجع إلى الكلمة القريبة (أي لا ترجع إلى الإرادة الشديدة) وإنما ترجع إلى العبارة التي سبقتها في الخطوة الثالثة أي ترجع إلى ((الشدة)) فعلى هذا يكون توجيه أوضح وأفضل وامتن فعوض بدل الهاء هنا (لأن الشدة) فتصبح العبارة كالتالي (لأن شدة الإرادة بعدها لا تزيد على الإرادة بشيء...) فهي إذن الإرادة الشديدة لها حد هو نفس حد الإرادة لأن الشدة من سنخ الإرادة فالشدة ((لا تحتاج إلى بيان إضافي غير بيان الإرادة)), (لا تحتاج إلى حد إضافي غير حد الإرادة), (لا تحتاج إلى بيان إضافي غير بيان الشيء))، فلا يحتاج حدها إلى بيان زائد على بيان المحدود [ربما ينقح في ذهن البعض بأن الهاء ترجع إلى الإرادة الشديدة وليس إلى شدة الإرادة, فنقول هذا ممكن لأنه محتمل وأرجاع الهاء إلى ((الشدة)) محتمل أيضا, ونحن رجحنا رجوعها إلى الشدة وقلنا ((الشدة بعدها لا تزيد على الإرادة بشيء)) بسبب ما ذكره من عبارة بعد هذا ((فلا يحتاج حدها إلى بيان زائد على بيان المحدود)) (فالمحدود هو الإرادة والشيء الذي هو من سنخ الإرادة لا يعقل أن يكون هو الإرادة الشديدة لأن (الإرادة الشديدة إرادة) فنقول الشدة هي التي

اضيفت الى الإرادة فصار الإرادة الشديدة والمحدود هو الإرادة والشدة من سنخ الإرادة فالشدة لا تحتاج الى بيان زائد على بيان المحدود فلو عوضنا عبارة الشدة تصبح العبارة ((فلا يحتاج حدها الى بيان زائد على بيان المحدود) أي ((لايحتاج حد الشدة (شدة الإرادة) الى بيان زائد على بيان الإرادة

اما اذا عوضنا الإرادة الشديدة فنقول ((فلا يحتاج حد الإرادة الشديدة الى بيان زائد على بيان الإرادة))

والاحتمال الاخير لايرجح لان الإرادة الشديدة هي ارادة] ، بينما تزيد الإرادة الضعيفة بعدها عن حقيقة الإرادة [لان الضعف ليس من سنخ الإرادة فالضعف يحتاج الى بيان زائد والإرادة نفس حد حقيقة الإرادة, اذن لو اراد الضعيفة لما اكتفى بالامر (أي لما اكتفى باستعمال مادة امر او صيغة امر لان المادة والصيغة حسب الفرض هنا تدل على الإرادة)) ولحتاج الى بيان زائد (احتاج الى قرينة) وبما انه لم يات بالقرينة وهو في مقام بيان اذن هو لايريد الإرادة الضعيفة اذن هو يريد الإرادة الشديدة] . فلو كانت هي (الإرادة الضعيفة) المعبر عنها بالأمر لكان اللازم نصب القرينة على حدها الزائد ، لان الامر لا يدل الا على ذات الإرادة . [ولا يدل على الضعف في الإرادة]

وقد أجب على ذلك بان اختلاف حال الحدين أمر عقلي بالغ الدقة وليس عرفيا فلا يكون [الامر العقلي بالغ الدقة] مؤثرا في اثبات اطلاق عرفي يعين أحد الحدين .

ثانيها (التقريب الثاني) : وهو مركب من مقدمتين :

المقدمة الأولى : ان الوجوب ليس عبارة عن مجرد طلب الفعل ، لان ذلك ثابت في المستحبات أيضا فلا بد من فرض عناية زائدة بها يكون الطلب وجوبا [أي ان الوجوب عبارة عن الطلب مع عدم الترخيص في الترك اما الاستحباب فهو عبارة عن الطلب مع

الترخيص بالترك] وليست هذه العناية عبارة عن انضمام النهي والمنع [عن الترك إلى طلب الفعل (أي الطلب الوجوبي لا يساوي (طلب الفعل + النهي عن الترك)), وبعبارة اخرى, والطلب الوجوبي لا يساوي (طلب الفعل + المنع من الترك) وبعبارة ثالثة الطلب الوجوبي لا يساوي (طلب الفعل + النهي والمنع عن الترك)], (لان النهي عن شئ ثابت في باب المكروهات أيضا) ، وانما هي [العناية الزائدة] عدم ورود الترخيص في الترك ، لان هذا الامر العدمي

هو الذي يميز الوجوب عن باب المستحبات والمكروهات [لانه ممكن ان نجمع طلبا ويكون مستحبا وطلبا ويكون مكروها اما اذا اتى عدم ورود الترخيص مع الطلب فهنا يكون وجوبيا] ، ونتيجة ذلك أن المميز للوجوب امر عدمي وهو عدم الترخيص في الترك فيكون (الوجوب) مركبا من أمر وجودي وهو طلب الفعل ، وأمر عدمي وهو عدم الترخيص في الترك ،

[الوجوب يساوي [(طلب الفعل (امر وجودي) + عدم الترخيص في الترك (امر عدمي)] والمميز للاستحباب امر وجودي وهو الترخيص في الترك ، فيكون [الاستحباب] مركبا من أمرين وجوبيين [أي الاستحباب يساوي طلب الفعل (امر وجودي) + الترخيص في الترك (امر وجودي)].

المقدمة الثانية : انه كلما كان الكلام وافيا بحيثية مشتركة ويتردد أمرها بين حقيقتين المميز لإحدهما [الاولى] أمر عدمي والمميز للأخرى أمر وجودي [الثاني] ،

تعين بالاطلاق الحمل على الأول [الاولى] لان الامر العدمي أسهل مؤونة من

الامر الوجودي ، فإذا كان المقصود [أي مقصود(مراد) المتكلم او مقصود الامر] ما يتميز [الحقيقة التي يتميز بها] الامر الوجودي مع أنه لم يذكر الامر الوجودي ، فهذا خرق عرفي واضح لظهور حال المتكلم في بيان تمام المراد بالكلام .

واما إذا كان المقصود ما يتميز [الحقيقة التي تتميز] بالأمر العدمي [أي الحقيقة] فهو ليس خرقا لهذا الظهور بتلك المثابة عرفا [أي انه لو تحقق الخرق فان الخرق بالامر الوجودي (أي في الحقيقة التي تتميز بامر وجودي) هو اكبر ولا يقاس بالخرق في حال الحقيقة المتميزة بالامر العدمي] لان المميز حينما يكون امرا عدميا كأنه [يريد ان يقول فيها نسبة خرق لكن هذا الخرق] لا يزيد على الحثيثة المشتركة التي يفى بها الكلام .
ومقتضى هاتين المقدمتين تعين الوجوب بالاطلاق .

ويرد عليه المنع من اطلاق المقدمة الثانية ، فإنه ليس كل أمر عدمي لا يلحظ أمرا زائدا عرفا ، ولهذا لا يرى [العرف] في المقام ان النسبة عرفا بين الوجوب والاستحباب نسبة الأقل والأكثر [أي ان الأمر (المتكلم) اذا كان في مقام البيان فهو اما يريد الاقل او الاكثر وارادة الاكثر مع عدم ذكر القرينة والمؤونة الزائدة والامر الوجودي الدال على الاكثرية فهو خرق لا يناسب ولا يقارن بالخرق الضئيل او عدم الخرق في حال انه بيان الحقيقة الاخرى وهي الاقل]، بل النسبة بين مفهومين متباينين [أي العرف يرى ان النسبة بين مفهومين متباينين] فلا موجب لتعيين أحدهما بالاطلاق .

ثالثها [التقريب الثالث: خاص بصيغة الامر]:

1- ان صيغة الامر (1) تدل على الارسال والدفع بنحو المعنى الحرفي ،

(1) هذا ما التزمنا به فعندما يذكر(الامر) فهنا الامر يشمل مادة الامر وهيئة الامر (صيغة الامر) وعندما يذكر صيغة الامر يقصد صيغة الامر، وعندما يذكر مادة الامر يقصد مادة الامر و عندما يذكر لفظ الامر نقول ممكن ان يكون

2- ولما كان الارسال والدفع مساوقا لسد تمام أبواب العدم للتحرك والاندفاع [سد تمام ابواب عدم التحرك وعدم الاندفاع] ،

3- فمقتضى أصالة التطابق (بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي) [اشار للمدلول التصوري لما ذكره في الخطوة الاولى والثانية أي بعد ان ثبت المدلول التصوري ياتي الكلام في التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي] ان الطلب والحكم المبرز بالصيغة سنخ حكم [خبر ان] يشتمل على سد تمام أبواب العدم ، وهذا يعني عدم الترخيص في المخالفة ، ولعل هذا التقريب أوجه من سابقه [يرجح هذا التقريب على التقريبين السابقين في موارد صيغة الامر (أي مختص بالصيغة) وليس في موارد مادة الامر لان هذا التقريب لا يتم في مادة الامر] ، فان تم (التقريب الثالث (الوجه الثالث) فانه يتم القول الثالث أي الاطلاق وقرينة الحكمة) فهو (أي نلتزم بهذا القول لان حكم العقل ابطناه والوضع لا يثبت الا بعد ابطال القولين وقد اثبتنا احد القولين الاخرين وهو الثالث اذن الوضع لا يثبت الوضع)، وإن لم يتم [الوجه (التقريب) الثالث فانه لا يتم القول الثالث فيثبت القول الاول(الوضع), ويمكن توجيه العبارة بوجه اخر عندما قال (اوجه) فهنا جعل مقابلة بين الوجيه والاوجه, أي كأنه قال اما التقريب الاول وجيه والتقريب الثاني ايضا وجيه لكن التقريب الثالث اوجه (أي لم يقل ان التقريب الاول غير تام والتقريب الثاني غير تام ويبقى التقريب الثالث هو التام فالقول الثالث يعتمد على التقريب الثالث), بل قال اوجه ويمكن التصرف بالعبارة اللاحقة ((ولعل هذا التوجيه اوجه من سابقه فان تم)) انتقل من الحديث عن الوجوه او التقريبات الثلاثة الى الحديث عن نفس القول الثالث وهو الاطلاق ومقدمات الحكمة) أي ((فان تم القول الثالث (أي الاطلاق ومقدمات الحكمة) فهو (أي نتمسك بالقول الثالث), وان لم يتم

شاملا للصيغة والمادة الا انه يكون واضحا وثابتا يقينا في مادة الامر ويبقى دخول الصيغة في مراد الماتن عندما يستعمل (لفظ الامر) فهو يدل على مادة الامر وصيغة الامر.

القول الثالث يتعين كون الدلالة على الوجوب بالوضع [يعين كون الدلالة على
الوجوب بالوضع ،

[الثمرات]

وتترتب فوارق عملية عديدة بين هذه الأقوال [الوضع, العقل, الاطلاق ومقدمات الحكمة]
على الرغم من اتفاقها على الدلالة على الوجوب ، ومن جملتها [من جملة الفوارق]
الثمرة الاولى :

ان إرادة الاستحباب من الامر مرجعها [فيه صور :

الصورة الاولى] على القول الأول [يكون مرجعها] إلى التجوز [المجاز] واستعمال اللفظ في
غير ما وضع له ،

[الصورة الثانية] ومرجعها على القول الأخير [القول الثالث] إلى تقييد الاطلاق⁽¹⁾ ،

[الصورة الثالثة :] واما على القول الوسط [الثاني] فلا ترجع إلى التصرف في مدلول اللفظ
أصلا.

(1) المعلم الاستاذ قدم و اخر في ترتيب الثمرات على الاقوال ؛ اراد من ذلك ان يرتب الفكرة في الازهان و يسهل البيان
و يحكم الذهن على المعلومة أي اراد ان يسهل هذا الشيء فبناءً على طرحنا وترتيبنا للصور في المقام فبدلاً من ان
يقول الصورة الاولى فيها تصرف في اللفظ والصورة الثانية ليس فيها تصرف في اللفظ والصورة الثالثة ترجع الى
التصرف في مدلول اللفظ قال الصورة الاولى فيها تصرف في اللفظ.. والصورة الثانية فيها تصرف في مدلول اللفظ
وهو كذا وكذا والصورة الثالثة لا ترجع الى التصرف في مدلول اللفظ وكأنه جعل الصورة الاولى والثانية في صورة
واحدة أي انه يريد ان يقول بان الصورة الاولى ترجع الى التصرف في مدلول اللفظ وفيها (أ) و (ب) والصورة الثانية
لا ترجع الى التصرف في مدلول اللفظ وهذا ترتيب وتنظيم وتنظير للافكار في الذهن].

وعليه فإذا جاءت أوامر متعددة في سياق واحد وعُلم أن أكثرها أوامر استحبابية اختل ظهور الباقي في الوجوب على القول الأول [أي على القول بالوضع] ، إذ يلزم من

إرادة الوجوب منه [من باقي الأوامر] حينئذ تغاير مدلولات تلك الأوامر [أي بعض هذه الأوامر التي أتت في سياق واحد تدل على الوجوب وبعض هذه الأوامر تدل على الاستحباب مع العلم انها في سياق واحد] مع وحدة سياقها ،

وهو خلاف ظهور السياق الواحد في إرادة المعنى الواحد من الجميع . [فالسباق الواحد ظاهر ان المتكلم والأمر يريد نفس المعنى في كل الأوامر التي أتت في سياق واحد، فإذا اراد الاستحباب فالسياق الواحد ظاهر في انه يريد الاستحباب في كل الموارد التي وردت في السياق، وإذا اراد الوجوب فانه يريد الوجوب في كل الموارد التي وردت في سياق واحد، اما ارادة الوجوب و ارادة الاستحباب (الوجوب من بعض والاستحباب من بعض) فهذا خلاف وحدة السياق او خلاف ظهور وحدة السياق]

واما على القول الثاني : فالوجوب ثابت في الباقي لعدم كونه دخيلا في مدلول اللفظ [البعض الاول نعلم باستحبابه وباقي الأوامر التي أتت في سياق واحد تبقى على الوجوب لانه (اي الوجوب) هنا غير داخل في مدلول اللفظ فاذا لم يكن داخلا في مدلول اللفظ فلا كلام في وحدة السياق او لاكلام في وحدة المعنى حتى نقول بان السياق قد انتلم] لتتلم وحدة المعنى في الجميع وكذلك الحال على القول الثالث (1) ، لان التفكيك بين الأوامر وكون بعضها وجوبية وبعضها استحبابية

(1) ملاحظة هنا لم يقدم الثالث على الثاني حسب الأقوال لانه بناءً على القول الثاني والثالث يجري نفس الحكم أي لا ينتلم السياق لا ينتلم المعنى.

لا يعني على هذا القول تغاير مدلولاتها [أي انثلام المعنى وانثلام السياق]، بل كلها ذات معنى واحد ، ولكنه أريد في بعضها مطلقا [أي للدلالة على الوجوب] وفي بعضها مقيدا [للدلالة على الاستحباب].

الأوامر الارشادية :

ومهما يكن فالأصل في دلالة الامر (صيغة الامر او دلالة هيئة الامر) [، عندما ذكر (امر) يبقى الاصل في الانصراف الاولي الى المادة والهيئة لكن خلال الكلام سيشير الى الصيغة] انه يدل على طلب المادة وايجابها ، (1) ولكنه يستعمل في جملة من الأحيان للارشاد ، فالامر [ويقصد منه صيغة او هيئة الامر] في قولهم استقبل [وهذا كمؤيد على انه يقصد الصيغة وليس المادة] القبله بذبيحتك ليس مفاده الطلب والوجوب لوضوح ان شخصا لو لم يستقبل القبله بالذبيحة لم يكن آثما ، وانما تحرم عليه الذبيحة ، فمفاد الامر اذن الارشاد إلى شرطية الاستقبال في التذكية ، وقد يعبر عن ذلك بالوجوب الشرطي ، باعتبار ان الشرط واجب في المشروط .والامر في اغسل ثوبك من البول ، ليس مفاده طلب الغسل ووجوبه (أي ليس مفادة وجوب الغسل)، بل الارشاد إلى نجاسته [الثوب] بالبول وان مطهره هو

(1) للمستشكل ان يقول: لو اقيت كلامك في دلالة الامر وتشمل المادة والهيئة لكان الكلام اللاحق فيه شيء من القبول، فيه شيء من المناسبة لانه بلحاظ مادة الامر ومن الممكن ان يتحدث عن الطلب اما اذا حصرت دلالة الامر وتقصد الصيغة (او الهيئة) يسجل هنا الاشكال وهو كيف تقول (صيغة وهيئة) وتحدث على انها تدل على الطلب؟؟ والجواب ذكرنا خلال البحث بان الصيغة تدل على (النسبة الارشادية + الارادة) والارادة اما عين الطلب اذن تدل على (النسبة الارشادية والطلب) اما اذا كانت الارادة غير الطلب فنفس الصيغة هو مصداق للطلب والجواب ذكرنا فيما سبق ان الصيغة تدل على النسبة الارشادية والارادة. والارادة عين الطلب اذن الصيغة تدل على النسبة الارشادية والطلب، واذا قلنا الارادة ليست عين الطلب فالصيغة نفس الصيغة وصدور الصيغة هو مصداق للطلب اذن هي تدل على الطلب بمعنى اما الصيغة تدل على الطلب (الطلب هو معنى موضوع له الصيغة او الهيئة أي هو جزء المعنى الذي وضعت له الصيغة او الهيئة) او هي مصداق للطلب اذن تدل على الطلب).

الماء . وأمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مفاده الا الارشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء ، وفي كل هذه الحالات تحتفظ(صيغة الامر) بمدلولها التصوري الوضعي وهو النسبة الارسالية ، غير أن مدلولها التصديقي الجدي يختلف من مورد إلى آخر .

[القسم الاول: ما يدل على الطلب بلا عناية]

القسم الثاني [ما يدل على الطلب بعناية] ونقصد به الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والكلام حولها يقع في مرحلتين :

[المرحلة الاولى] الأولى في تفسير دلالتها على الطلب ، مع أنها جملة خبرية (فيكون) مدلولها التصوري يشتمل على صدور المادة من الفاعل ومدلولها التصديقي قصد الحكاية [تدل على نفس المعنى] ، فما هي العناية التي تعمل لإفادة الطلب بها ؟ وفي تصوير هذه العناية وجوه [نكات] :

[وممكن أن تصاغ المرحلة الاولى بصياغة وهي, في تفسير دلالتها على الطلب الجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء تستعمل في نفس معناها لكن دلالتها على الطلب يكون على اساس احدي نكات : (1)]

[الوجه] الأول : ان يحافظ على المدلول التصوري والتصديقي معا ، فتكون الجملة اخبارا عن وقوع الفعل من الشخص ، غير أنه يُقيد الشخص الذي يُقصد الحكاية عنه ممن [أي بالشخص الذي] كان يطبق عمله على الموازين الشرعية ، وهذا التقيد [تقيد بالشخص الملتزم] قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع لا نقل أنباء خارجية . [لان صدور الامر من المشرع لمن يريد ان يلتزم (الخطاب للملتزم) اما غير

(1) السيد المعلم قدس سره في هذه الحلقة اكتفى في المرحلة الاولى بذكر مسلك من المسلكين أي بذكر المسلك الاول, اما المسلك الثاني بان الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب استعملت في غير معناها لم يذكر ولم يفصل الكلام فيه هنا(أي استعملت في معنى اخر وهو المسلك الثاني) هذا الاستعمال في المعنى الاخر لم يتطرق اليه ولم يفصل .

الملتزم فهي سالبة بانتفاء موضوعها, لا يستفيد من الخطاب ولا يستفيد من الملاك ولا يستفيد من كل ما يترتب على الخطاب والملاك اذن المولى لا يحكي عن قضية خارجية او عن مكلف خارجي بل هو ناظر الى الحالة المفترض ان تكون لانه في مقام التشريع فالمولى يريد المكلف المطبق (يشتاق الى فعل الصلاة لانه في مقام تشريع أي خلال مرحلة الثبوت يتصور المولى يصدق بالمصالح يشتاق اليها يصدق الملاك يشتاق اليه يريد بعد هذا يعتبر او يصوغ وتحصل الصياغة) فالكلام في الصور الذهنية في ذهن المولى في عالم التشريع اذن يامر, يدفع المكلف الى الفعل (أي تصور مكلفا وتصور صلاة ودفع هذا المكلف نحو الصلاة) فهو ناظر الى مقام التشريع [

[الوجه] الثاني : ان يحافظ على المدلول التصوري ، وعلى إفادة قصد الحكاية ، ولكن يقال : ان المقصود حكايته ليس نفس النسبة الصدورية المدلولة تصورا ، بل أمر ملزوم لها وهو الطلب من المولى فتكون من قبيل الاخبار عن كرم زيد بجملة زيد كثير الرماد على نحو الكناية .

[الوجه] الثالث : ان يفرض استعمال الجملة الخبرية في غير مدلولها التصوري الوضعي مجازا [استعمال مجازي]، وذلك بان تستعمل كلمة أعاد أو يعيد في نفس مدلول أعد ، أي النسبة الارسالية .

ولا شك في أن الأقرب من هذه الوجوه هو الأول لعدم اشتماله على أي عناية سوى التقييد الذي تتكفل به القرينة المتصلة الحالية .

الثانية [المرحلة الثانية, يعتمد الكلام فيها على ما نبني عليه من المرحلة الاولى] : في دلالتها على الوجوب ،

اما بناء على الوجه الأول في اعمال العناية ، فدلالته على الوجوب واضحة لان افتراض الاستحباب يستوجب تقييدا زائدا في الشخص الذي يكون الاخبار بلحاظه ، إذ لا يكفي في صدق الاخبار فرضه ممن يطبق عمله على الموازين الشرعية ، [لان هذا الشخص اذا كان يطبق عمله على الموازين الشرعية وكان المراد هنا هو طلب استحبابي فله ان لا يطبق وهو ملتزم لانه طلب استحبابي فيترك, اذن نحتاج الى تقييد اضافي] بل لا بد من فرض انه يطبقه على أفضل تلك الموازين [بحيث لا يترك الاستحباب] .

واما بناء على الوجه الثاني فتدل الجملة على الوجوب أيضا ، لان الملازمة(بين الطلب والنسبة الصدورية المصححة للاخبار عن الملزوم ببيان اللازم) ،انما هي في الطلب الوجوبي ، [واما الطلب الاستحبابي فلا ملازمة بينه وبين النسبة الصدورية ، أو هناك ملازمة بدرجة أضعف .]

واما بناء على الالتزام بالتجاوز [أي بناءً على الوجه الثالث]⁽¹⁾ في مقام استعمال الجملة الخبرية ، كما هو مقتضى الوجه الأخير فيشكل دلالتها على الوجوب ، إذ كما يمكن ان تكون مستعملة في النسبة الارسالية الناشئة من داع لزومي ، كذلك يمكن ان تكون مستعملة في النسبة الارسالية الناشئة من داع غير لزومي .

(1) ان الوجه الثالث يحتاج الى توجيه وهو انه لا يرجع الى النكتة الثالثة فيما ذكرناه في البحث وانما يرجع الى النكتة الرابعة, فتكون النتيجة مطابقة, في النكتة الرابعة لاتكون الدلالة دالة على الطلب الوجوبي بخصوصه وهنا ايضا لايدل على الطلب الوجوبي بخصوصه .

بحث النواهي

دلالات صيغة النهي

اجتماع الامر والنهي
اقتضاء النهي للفساد

حسب منهجية الحلقات فهي تبحث في
بحث الدلائل العقلية.

بحث النواهي

دلالات صيغة النهي :

الجهة الاولى: مدلول صيغة النهي

الجهة الثانية : متعلق النهي اطلاقه شمولي استغراقي وليس بدليا

الجهة الثالثة : منشأ الفرق بين الاطلاق الشمولي الاستغراقي في متعلق النهي

وبين الاطلاق البدلياً في متعلق الامر .

الجهة الرابعة : الفرق بين الامر والنهي (على فرض وحدة النهي وعدم تعدده
وعدم انحلاليته)

الجهة الاولى : مدلول صيغة النهي.

والكلام في ثلاث نقاط:

النقطة الاولى :

مشهور الاصوليين القدماء قالوا : ان صيغة النهي مفادها الطلب وهو نفس مفاد صيغة
الامر, لكن مع اختلاف المتعلق, فمتعلق النهي هو (الترك) فتكون صيغة النهي دالة على
(طلب الترك). بينما متعلق الامر هو (الفعل) فتكون صيغة الامر دالة على (طلب الفعل)

اعتراض /

مشهور الاصوليين المتأخرين رفضوا ذلك القول بادعاء ان مدلول النهي يختلف ذاتيا عن
مدلول الامر, فكل منهما (الامر والنهي) يدل على معنى مغاير ومباين للمعنى الذي يدل

عليه الاخر, ونسب السيد الخوئي اليهم : ان الامر يدل على البعث نحو الطبيعة والتحرك الى الطبيعة بينما النهي يدل على الزجر والتباعد عن الطبيعة

وهذا يتم على مبنى المشهور والمختار من أن الوضع هو منشأ للدلالة التصورية فقط (ولا يتم على مبنى التعهد من ان الوضع هو منشأ للدلالة التصديقية) فيقال هنا :

ا- ان مدلول مادة الامر (1)

هو معنى اسمي, اما مدلول هيئة الامر فهو النسبة التكوينية الخارجية المنتزعة عنها ذلك المعنى الاسمي, وهذه النسبة هي النسبة الارشالية التحريكية, والتي يراد منها الارسال الخارجي التكويني كمفهوم تصوري لاتصديقي, اما الدلالة التصديقية (المدلول التصديقي) فتكون بالظهور الحالي, فظهور حال المتكلم يكشف كشفا تصديقا عن ان المراد النفسي والداعي الحقيقي للمتكلم انما هو داعي التحريك التشريعي (لا التكويني) (أي ان المولى يريد ان يحقق نسبة الارسال الخارجي التكويني لكن على نحو التحريك التشريعي او البعث التشريعي او الارسال التشريعي (يريد ان يتحرك وينبعث المكلف نحو الفعل) لكن لا يجبره المولى بل يعطيه الخيار ان شاء فعل وان شاء ترك))

ب- وان مدلول مادة النهي هو معنى اسمي, اما مدلول هيئة النهي (صيغة النهي) فهو النسبة التكوينية الخارجية المنتزعة عنها ذلك المعنى الاسمي وهذه النسبة هي النسبة الزجرية التبعية, والتي يراد منها الزجر الخارجي التكويني (لا التشريعي) كمفهوم تصوري لاتصديقي,

(1) تنبيه : أي ما يقال في مادة النهي (او ما يبحث في مادة النهي) لا يحتاج ان يكون تحت عنوان مستقل.

اما الدلالة التصديقية (المدلول التصديقي) فتكون بالظهور الحالي, فظهور حال المتكلم يكشف كشفا تصديقيا عن ان المراد النفسي والداعي الحقيقي للمتكلم انما هو داعي الزجر والتباعد التشريعي لا التكويني

والمتحصل, من ان مدلول النهي يختلف عن مدلول الامر تصورا وتصديقا , أي ان المتحصل هو ان مدلول الامر يدل على النسبة الارشالية التحريكية (الارسال الخارجي التكويني كمفهوم تصوري بينما صيغة النهي تدل على ان النسبة الزجرية التبعية زجر خارجي تكويني كمفهوم تصوري لاتصديقي)

والمدلول التصديقي في صيغة الامر هو التحريك التشريعي لا التكويني

والمدلول التصديقي في صيغة النهي هو الزجر والتباعد التشريعي لا التكويني

النقطة الثانية :

السيد الخوئي بنى على : [{ ان (الامر) يدل على وضع الفعل واعتباره في ذمة العبد, وان (النهي) يدل على اعتبار حرمان المكلف عن الفعل واعتبار ابتعاد المكلف عنه, وليس النهي دالا على اعتبار ترك الفعل على ذمة المكلف } والدليل او الشاهد على هذا هو مسلك العدالة, من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها,

فالامر: يتبع مصلحة في الفعل فيناسب اعتبار الفعل في ذمة المكلف,

والنهي : يتبع مفسدة في الفعل, فالفعل هو مركز البغض, فيناسب اعتبار حرمان المكلف

[منه]

يرد عليه :

أولاً :

أ- ان فرض (الاعتبار) في مدلول الامر وفي مدلول النهي يكون منسجما مع مسلكه في الوضع ((مسلك التعهد, حيث ينشأ منه الدلالة التصديقية)) والنقاش في اصل مسلك التعهد ((أي ان مسلك التعهد غير تام لان الوضع يحقق الدلالة التصويرية, والاعتبار مرتبط بالدلالة التصديقية, واذا ابطنا كون مدلول اللفظ هو دلالة تصديقية فلا اعتبار في المقام ولا يصح الكلام في الاعتبار))

ب- اضافة الى ان الثابت ان المدلول الوضعي للامر ليس هو الاعتبار ومما يشهد لهذا ان فكرة الاعتبار ومايرتبط بها وما تستلزمه من افتراض وعاء ذمة وعهدة للمكلف فانها امور دقيقة معقدة لاتنسجم مع الدلالة الوضعية التي هي ابسط واقدم تصورا من مثل هذا التعقيد

ج - وحتى لو تنزلنا وسلمنا انسجام فكرة الاعتبار وما يرتبط بها مع الدلالة الوضعية فان ما ذكره السيد الخوئي يبقى غير تام لانه اخص من المدعى, فان صيغة الامر كما تصدر من العالي الذي قد يكون لديه اعتبار كذلك قد تصدر من الداني الى العالي كما في قولنا (ربنا اغفر لنا) وهنا لا يخطر على البال افتراض جعل شيء في ذمة الله واعتباره على عهده (تعالى)

مناقشة مع السيد الهاشمي:

حيث علق السيد الهاشمي في المقام بما نصه /ج3/ 13

[للقائل بمسلك الاعتبار ان يجعل المدلول الوضعي في هذه الموارد الدعاء ابتداءً, نعم هذا يؤدي الى ان يكون المدلول التصديقي للصيغة ابتداءً متعلقاً بمدلول المادة (1) وهذا غريب في نفسه على ما تقدم نظيره في بحوث الامر]

أقول

1- ان الكلام عن مسلك التعهد وهو مبنى السيد الخوئي, فاذا كان السيد الهاشمي يقصد من المسلك، المسلك في مسالك الوضع, فلا يتم كلامه [للقائل بمسلك الاعتبار....] لان الكلام في مسلك التعهد وليس الاعتبار

نعم لو كان مراده فكرة الاعتبار ومفهوم الاعتبار ومتعلقاته والتي هي مدلول الامر والنهي, فلا اشكال.

2- ان كلام الاستاذ المعلم في مقام نقاش مبنى السيد الخوئي وكلامه والسيد الخوئي لم يفصل بين موارد الدعاء, وغيرها فلا يتم ما ذكره السيد الهاشمي [للقائل بمسلك الاعتبار ان يجعل المدلول الوضعي في هذه الموارد الدعاء ابتداءً]] نعم لو كان الهاشمي في اتمام كلام ودليل ومسلك وبيان السيد الخوئي ومن يتبناه, فلا اشكال في المقام (أي الى هذا الحد من الكلام)

3- ان موارد الدعاء غير مختصة وغير مقتصرة بصيغة دون اخرى وغير مقتصرة بلفظ دون غيره, وعليه فكلام السيد الهاشمي [نعم هذا يؤدي الى ان يكون المدلول التصديقي للصيغة ابتداءً متعلقاً بمدلول المادة ...] ان تم فهو يتم في بعض موارد

(1) أي ان المادة تدل على المدلول التصديقي (المادة دال ولها مدلول تصديقي) وليس الصيغة .

الدعاء التي يفترض فيها وجود الفاظ خاصة بالدعاء, اما باقي موارد الدعاء فلا يتم كلامه فيها اي لا يكون المدلول التصديقي للصيغة ابتداءً متعلقاً بمدلول المادة (1)

4- ان كلام المعلم الاستاذ (2) ليس مختصاً بالدعاء بل هو في مطلق الطلب من الداني الى العالي, فلو سلمنا بتمامية ما قاله الهاشمي فهو اخص من المدعى لانه لا يشمل باقي موارد الطلب من الداني الى العالي غير موارد الدعاء.

ثانياً : اما استدلال السيد الخوئي بمذهب العدلية على ان مفاد النهي هو اعتبار حرمان المكلف وليس اعتبار ترك الفعل في ذمته, فيرد عليه : في الكبرى والصغرى:

1- اما الكبرى,

فان كلامنا في الوضع اللغوي الثابت قبل ان تكون مثل هذه المسالك والتوجهات الفلسفية لدى علماء المسلمين, فلا يصح الاستدلال على مدلول لغوي وضعي بمذهب كلامي لدى فرقة من المسلمين

بمعنى, قبل ان توجد مثل هذه المسالك والتوجهات الفلسفية لدى علماء المسلمين وجد الوضع اللغوي أي ان الوضع موجود قبل وجود العدلية ونظرياتهم فكيف تستدل بدليل بعدي (وجد لاحقاً) على مسألة موجودة سابقاً؟ فمن غير الممكن ان نتصور الواضع قد لاحظ

(1) ان دلت مادة اغفر على الدعاء فان هذا المدلول التصديقي سيكون مدلولاً لمادة اغفر فهذا لا يتم في مادة ارحم (ربنا ارحمنا, ربنا ارزقنا, تب علينا) او عليه ان يقول هذه المادة وهذه المادة وهذه المادة وهذه المادة تدل على المدلول التصديقي للصيغة, او تدل على وضع الفعل واعتباره, او في امثلة اخرى تدل على الحرمان او على التباعد, واذا التزمنا بالامر نقول تدل على وضع الفعل واعتباره في ذمة العبد, فالمادة مرة من اغفر وتب وارحم اذن لا تقتصر على هذه المادة (مادة اغفر) .

(2) الذي ذكرناه سابقاً في (ج) .

مذهب العدالة واعتمد عليه فتحقق الوضع او فوضع او اقر الوضع او حكم بالوضع او وضع هذا اللفظ لهذا المعنى, لا يمكن تصور هذا لان الوضع سبق المذاهب الاسلامية.

2- اما الصغرى :

فان مذهب العدالة لا يقتضي ذلك, فالمولى كما يمكنه ان يتوصل الى تبعيد المكلف عن مفسدة الفعل عن طريق اعتبار حرمانه, كذلك يمكنه ان يتوصل الى نفس النتيجة ((تبعيد المكلف عن مفسدة الفعل)) عن طريق اعتبار الترك في ذمته,

اذن فبمجرد وجود مناسبة بين اعتبار الحرمان ومفسدة الفعل, فانها لاتكون دليلا على ان الواضع قد لاحظ هذه المناسبة بعين الاعتبار ولم يغفل او يتغافل عنها (1)

النقطة الثالثة : المختار

مشهور الاصوليين المتأخرين والمختار على ان مدلول النهي يختلف ذاتا عن مدلول الامر, فكل منهما يدل على معنى مغاير ومباين للمعنى الذي يدل عليه الاخر,

فالامر : يدل على البعث نحو الطبيعة والتحرك اليها

والنهي : يدل على الزجر والتباعد عنها

فكل من الصيغتين ((صيغة الامر وصيغة النهي)) لها دلالة تصويرية وتصديقية تختلف عما للاخرى, والدليل على ذلك, هو الوجدان القاضي بان ما يفهم من صيغة (افعل) يختلف عما

(1) أي ان مجرد وجود مناسبة لا يعني ان الواضع قد لاحظ هذه المناسبة بعين الاعتبار, فتوجد مناسبة لكن الواضع غفل او تغافل عنها خاصة مع وجود طريق اخر او وجود مناسبة اخرى مع اعتبار اخر ليس اعتبار الحرمان وانما اعتبار الترك فاين المشكلة.

يفهم من صيغة ((لا تفعل)) اختلافاً ذاتياً لا اختلاف بحسب المتعلق, ويوجد منبهات عديدة لهذا الوجدان منها :

اننا في حالة استفادة واقتناص مفاد الامر كاملا ومفاد النهي كاملا فاننا لا نحتاج الى افتراض شيء وراء المعنى الحرفي للهئية والمعنى الاسمي للمادة, فمثلا مفاد (صلّ) هو الارسال والتحريك نحو الصلاة (أي النسبة الارسالية نحو الصلاة) ومدلول (لاتصلّ) هو الزجر والمنع عن الصلاة (أي النسبة الزجرية عن الصلاة) اما على مبنى القائلين بعدم التباين وعدم الاختلاف بين معنى الامر ومعنى النهي, فاننا لا يمكن ان نستفيد ولا نقتنص مفاد الامر كاملا ولا مفاد النهي كاملا الا بتوسط عنصر ثالث وادخال معنى اخر غير مفاد الهئية وغير مفاد المادة فنحتاج الى هذا العنصر الثالث في مفاد النهي فنحتاج الى ادخال عنصر الترك ((والترك ليس مدلولاً للمادة))⁽¹⁾ ومن هنا عليهم ان يلتزموا بدال ثالث (وراء الهئية والمادة) يدل على هذا العنصر الغريب ((أي يدل على الترك))

الجهة الثانية : متعلق النهي اطلاقه شمولي استغراقي وليس بدلياً

ان كل من النهي والامر نتصور فيه المتعلق ونتصور فيه الموضوع, وبتقريب نقول:

((اكرم العالم)) فهنا يوجد امر (وجوب) واکرام (متعلق) وعالم (موضوع), فهل ينحل الوجوب بلحاظ الموضوع (العالم) أي يتعدد الوجوب بلحاظ العالم فيجب اكرام هذا العالم وهذا العالم وهذا العالم..... او يكفي اكرام عالم واحد؟, (أي هل يكون الامر بلحاظ العالم(الموضوع) شمولياً استغريقياً يشمل كل افراد العالم او لا هو على نحو البدلية؟)

(1) فالترك ليس مدلولاً للمادة وهو ايضا ليس مدلولاً للهئية لاننا قلنا ادخال معنى اخر غير مفاد الهئية وغير مفاد المادة (أي ليس مدلولاً للمادة وليس مدلولاً للهئية ان من هنا عليهم الالتزام بدال ثالث وراء المادة و الهئية يدل على العنصر الغريب (أي يدل على الترك) نكتفي بهذا الطرح في هذه المرحلة الدراسية ويوجد تفصيل اخر ان شاء الله نتوسع به في مراحل اخرى .

وفي نفس المثال لو سلمنا باكرام عالم واحد, فبلحاظ الاكرام توجد افراد كثيرة من الاكرام, فهل يجب اكرام العالم بجميع افراد الاكرام او يكفي فرد واحد من افراد الاكرام؟ أي ان الحكم بلحاظ المتعلق هل هو شمولي استغراقي او هو بدلي

اما في النهي ((لا تشرب الخمر)) فيوجد نهى (حرمة) و الشرب (متعلق) والخمر (موضوع) فالحرمة او النهي بلحاظ الموضوع (الخمر) هل هو شمولي استغراقي يشمل كل افراد الخمر او هو بدلي؟

ونفس الكلام النهي او الحرمة بلحاظ المتعلق او الشرب هل هو شمولي استغراقي (أي اذا حرم الفرد الاول من الشرب هل يحرم ايضا الفرد الثاني والثالث) فالنهي هل ينحل بلحاظ المتعلق فيكون شموليا استغراقيا او هو بدلي

فالبحث هنا النهي بلحاظ المتعلق وليس النهي بلحاظ الموضوع

و الكلام في قولين

القول الاول : وحدة التحريم

قيل ان صيغة النهي تستفاد منها حرمة واحدة كما في صيغة الامر فانه يستفاد وجوب واحد وعلى هذا القول لو صدر من المكلف الفعل المحرم مرة فانه يجوز له ان يرتكب فردا اخر واخر لان الحرمة سقطت بالعصيان في الفرد الاول

القول الثاني : تعدد التحريم

قال المشهور (المختار) ان متعلق النهي اطلاقه شمولي استغراقي (اما متعلق الامر فاطلاقه بدلي ويكون المطلوب صرف وجود متعلق الامر), فان صيغة النهي يستفاد منها الانحلال بحيث يكون الحكم استغراقيا, أي يستفاد التحريم المطلق بنحو الاطلاق الاستغراقي فيكون

هناك تحريمات عديدة بعدد الافراد وليس حرمة واحدة وعلى هذا القول لو صدر من المكلف الفعل المحرم مرة فانه لا يجوز له ان يرتكب باقي الافراد المحرمة بل كل فرد من الافراد يكون محرما بحرمة مستقلة لا تسقط بعصيان فرد غيره .

الجهة الثالثة: منشأ الفرق بين الاطلاق الشمولي والاستغراقي في متعلق النهي وبين الاطلاق البدلي في متعلق الامر .

ان الاطلاق في موردي الامر والنهي هو بمقدمات الحكمة وهي واحدة في مقامي الامر والنهي فمن اين نشأ الفرق بينهما في الشمولية والبدلية ؟

السيد الخوئي: ضمّ ضميمة ومقدمة

قال (قدس سره): ان مقدمات الحكمة تجري بمقدار مشترك في موردي الشمولية والبدلية (الامر والنهي) معا, وهذا المقدار المشترك ليس هو المعين للشمولية او البدلية ,

وانما يضم اليه ضميمة ومقدمة عقلية في بعض الموارد فينتج البدلية, ويضم اليه ضميمة ومقدمة اخرى فينتج الشمولية,

بيانه في نقاط ثلاثة :

النقطة الاولى : في متعلقات الاوامر :

كما اذا قال المولى ((صلِّ)) فان هذا لا يخلو من احد احتمالات في متعلق الامر (الصلاة)
فان المراد منه

1- اما جميع الصلوات (الاطلاق الشمولي), وهذا الاحتمال باطل للمقدمة العقلية في عدم
المقدورية اذ لا يمكن الاتيان بجميع الصلوات مع ان افرادها العرضية متزاحمة
ومتضادة, وكذلك الافراد الطولية تكون متزاحمة مع غيرها ومتضادة ايضا,

2- او مجموعة من الصلوات وهذا الاحتمال باطل وذلك لجريان مقدمات الحكمة بصيغتها
المشتركة العامة حيث يقال : ان أي خصوصية توجد في هذه المجموعة من الصلوات
كي تحمل عليها الطبيعة (الصلاة) دون غيرها من المجموعات المتصورة؟ فلو كان
المولى يقصد هذه المجموعة دون غيرها لنصب عليها القرينة وقيدها وبما انه لم يقيد
ولم ينصب القرينة وهو في مقام البيان اذن هو لا يقصد هذه المجموعة من الصلوات
دون غيرها

3- او يراد احدى الصلوات (الاطلاق البدلي), وهذا الاحتمال هو المتعين بعد ابطال
الاحتمالين السابقين واثبات عدم معقوليتهما

النقطة الثانية : في متعلقات النواهي

كما اذا قال المولى (لا تكذب) فان هذا لا يخلو من احدى احتمالات في متعلق النهي
(الكذب) فان المراد منه .

1- اما جميع افراد الكذب (الاطلاق الشمولي): وهذا الاحتمال هو المتعين بعد ابطال الاحتمالين الاخرين واثبات عدم معقوليتهما

2- او مجموعة من افراد الكذب : وهذا الاحتمال باطل, لانه ينفى مقدمات الحكمة, وذلك بجريان مقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة العامة, حيث يقال ان أي خصوصية توجد في هذه المجموعة من افراد الكذب كي تحمل عليه الطبيعة (الكذب) دون غيرها من المجموعات المتصورة ؟ فلو كان المولى يقصد هذه المجموعة دون غيرها لنصب عليها القرينة وقيدها, وبما انه لم يقيد ولم ينصب القرينة وهو في مقام البيان اذن هو لا يقصد هذه المجموعة من الصلوات دون غيرها

3- او احد افراد الكذب (الاطلاق البديلي) وهذا الاحتمال باطل, لانه غير معقول, حيث ينفى بمقدمة عقلية, لان التكليف سيكون تكليفا بالفرد القهري او تكليفا بغير المقدور, لان مقتضى المطلب ومقتضى طبع الانسان انه يترك كذبا واحدا على الاقل ان يترك على الاقل احد افراد الكذب, وهذا يعني ان انتراك كذب واحد ضروري قهري, فيكون التكليف به تكليفا بغير المقدور وهو غير معقول

أي: عندما يقول المولى لا تكذب فمهما كان الانسان كاذبا فلا بد من انه لا يرتكب بعض افراد الكذب لانها كثيرة ومتعددة فلا يقدر ان ياتي بها جميعا في نفس الوقت هذه في الافراد العرضية فعلى الاقل يوجد فرد واحد او افراد من الكذب لا يقدر ان ياتي بها اما الافراد الطولية فلا يوجد انسان يبقى طول حياته وعلى مدار الانات الزمانية يكذب (أي في كل جزء من اجزاء الثانية يكذب), أي على الاقل يوجد فرد من الكذب يتركه الانسان اذن هذا الفرد الواحد متحقق قهرا, وهو خارج قدرة المكلف, او ان هذا الفرد متروك اصلا, وترك احد افراد الكذب حاصل, فامر المولى ((بترك هذا الفرد الحاصل)) من تحصيل الحاصل وهو قبيح لانه لغو

النقطة الثالثة : في موضوعات الاحكام الوضعية

كما اذا قال المولى ((احل الله البيع))

فان هذا ايضا لا يخلو من احد محتملات ثلاثة :

1- حلية جميع افراد البيع ((الاطلاق الشمولي)) وهذا الاحتمال هو المتعين بعد ابطال الاحتمالين الاخرين.

2- حلية مجموعة من افراد البيع وهذا الاحتمال باطل, لانه ينفي بمقدمات الحكمة وذلك بجريان مقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة العامة حيث يقال ان أي خصوصية توجد في هذه المجموعة من افراد البيع كي تحمل عليها الطبيعة (البيع) دون غيرها من المجموعات المتصورة ؟ فلو كان المولى يقصد هذه المجموعة دون غيرها لنصب عليها القرينة وقيدها, وبما انه لم يقيد ولم ينصب القرينة وهو في مقام البيان, اذن هو لا يقصد هذه المجموعة دون غيرها

3- حلية احد افراد البيع (الاطلاق البدلي) وهذا الاحتمال باطل, وانه ينفي بمقدمة عقلية, حيث ان حلية فرد واحد فقط غير معين من افراد البيع يستلزم اللغوية, أي حلية بيع لابعينه يستلزم اللغوية⁽¹⁾

(1) عندما نتحدث عن البيع فلا بد من وجود فرد واحد من افراد البيع هو الحلال, وبلحاظ ان البيع واقع وحاصل بالخارج وهو حكم وضعي عرفي ومتداول بين العرف والعقلاء, والمولى يريد ان يمضي هذا البيع او على الاقل يوجد بعض افراد البيع حاصلة ومتحققة عرفا وعقائيا فامضاء البيع وحلية البيع على نحو البدلية غير معقول لانه اذا كان الخيار للمكلف ليختار أي عملية بيع (أي فرد من افراد البيع) اما هذا او هذا, فان ما تجرى من عملية بيع هي المختارة من قبل هذا المكلف او ذلك, فبهذا اللحاظ تكون من تحصيل الحاصل لان البيع حكم وضعي يريد ان يمضي ما يحصل وما يجري في العرف وبين العقلاء, أي ان البيع واقع ولا بد من وقوع معاملات بين الناس وهو واقع فعلا وامضاء البعض على نحو البدلية فهو متحقق .

والمتحصل : ان السيد الخوئي يقول :

ان الحكم بلحاظ متعلق الحكم يكون اطلاقه بدليا

والحكم بلحاظ متعلق النهي يكون اطلاقه شموليا

والحكم الوضعي بلحاظ موضوعه يكون اطلاقه شموليا (الكلام في الحكم الوضعي يكون بلحاظ الموضوع وليس بلحاظ المتعلق

المعلم الاستاذ يرد

المعلم الاستاذ يرد على كلام السيد الخوئي بنكتة مفادها :

ان استفادة البدلية في متعلقات الاوامر واستفادة الشمولية في متعلقات النواهي, ليس بميزان بطلان الاحتمالين المقابلين, للغوية احدهما او عدم معقوليته, ونفي الاخر بالقدر المشترك (1) من مقدمات الحكمة ,

(1) أي ان الاحتمال الثاني بان يراد مجموعة دون مجموعة اخرى فهذا نفيها بالقدر المشترك من مقدمات الحكمة لانه لو اراد هذه المجموعة دون تلك لفيء وليبين ذلك او لنصب قرينة لكنه لم يفيء ولم يبين (لم ينصب القرينة) اذن لا يريد هذه المجموعة دون غيرها .

لان هذا الميزان وهذا الدليل ينقض عليه في كثير من الموارد التي يكون فيها احتمال البدلية معقولا وكذلك احتمال الشمولية معقولا ايضا, ومع معقوليتهما معا فإن الفهم العرفي و القانون العرفي وقواعده تقتضي احد الاحتمالين ((الشمولية او البدلية)), وهذا يعني وجود ميزان ونكتة اخرى ((غير ما ذكره السيد الخوئي)) هي التي تقتضي البدلية او الشمولية .

ومن موارد النقض موضوعات الاوامر وليس متعلقاتها مثلا اذا قال المولى (اكرم العالم), فان العالم (الموضوع) مقتضى الاطلاق فيه هو الشمولية وثبوت الحكم على كل فرد من افراد الطبيعة (طبيعة العالم)

مع العلم ان لا استحالة ولا لغوية في ان يكون بدليا بان يجب اكرام عالم ما فقط,

فكل من الشمولية والبدلية معقول على حد واحد, ومع هذا فانه تثبت الشمولية في هذا المورد,

للسيد الخوئي ان يقول : ان الكلام في المتعلق وليس في الموضوع فلا يتم النقض لكن للاستاذ المعلم ان يرد بان كلام السيد الخوئي في النقطة الثالثة كان في الموضوع أي موضوعات الاحكام الوضعية واستدل عليه بنفس الاستدلال, بابطال احتمالين واثبات الاحتمال الثالث (1)

النكتة المقتضية للبدلية أو الشمولية :

(1) بمعنى, على اقل تقدير يمكن للسيد الخوئي ان يدافع بان اصل الكلام كان في متعلق الامر ومتعلق النهي فلا يصح النقض بالموضوع, لكن ممكن ان يقال كلام السيد الخوئي يشمل الحكم الوضعي وذكر موضوع الحكم الوضعي فربما تأتي الشبهة من هنا بان كلامه كان يشمل الموضوع والمتعلق وهذا سيكون رد على التعليق الذي وجهناه على السيد المعلم بل اكثر من هذا نقول للتاكيد على ما ذكرناه للدفاع عن السيد الاستاذ المعلم فان السيد الخوئي ذكر في النقطة الثالثة موضوع الحكم الوضعي, وفي الموضوع طرح نفس المحتملات الثلاثة ((حلية جميع الافراد -حلية مجموعة من الافراد - وحلية احد افراد البيع)) اذن نفس الاستدلال ونفس المحتملات الثلاثة ذكرها فهنا يتم كلام السيد المعلم .

أولاً : في العمومات

الشمولية والبديلية في العمومات يكون الدال عليها لفظياً,

فالشمولية (العموم الشمولي) الدال عليها لفظ مثل ((كل, جميع, كافة))

والبديلية ((العموم البديلي)) الدال عليها لفظ مثل (أي)

ثانياً : في المطلقات

الشمولية والبديلية في المطلقات لا يكون الدال عليهما اللفظ أي هما ليسا مدلولين للوضع وكذلك فانهما ليسا مدلولين لمقدمات الحكمة, فمقدمات الحكمة تثبت فقط ان موضوع الحكم او المتعلق هو الطبيعة من دون قيد زائد, لا قيد البديلية ولا قيد الشمولية, اذن فالشمولية والبديلية من شؤون تطبيق الحكم, فان الحكم على الطبيعة لو كان غير قابل للانطباق على جميع الافراد فهو بدلي, والا فهو شمولي

بيانه : للحكم متعلق وموضوع

اما الموضوع (موضوع الحكم) يفرض مفروغا عن وجوده وهذا يعني ان الطبيعة (الموضوع) المفروغ عنها في المرتبة السابقة على الحكم تستتبع انطباقها على جميع ما يصلح ان يكون مصداقا لها ,

وهذا يعني تعدد الحكم بتعدد فعليات تلك الطبيعة, كما هو الحال في القضية الشرطية حيث ان الحكم فيها يتعدد بلحاظ الشرط وتعدده وليس بلحاظ الجزاء (1).

(1) بمعنى ان الموضوع (في الامر او النهي) في الحكم حاله وحكمه حكم الشرط في القضية الشرطية ففي القضية الشرطية فان الحكم يتعدد بتعدد الشرط, وفي المقام ايضا نقول الحكم يتعدد بتعدد الموضوع لان الحكم بمثابة الشرط, بتعبير اخر نقول لان الحكم في مثال اكرم العالم يرجع الى قضية شرطية ((اذا وجد العالم فاکرمه)).

اما المتعلق (متعلق الحكم) فلا يفرض مفروغا عنه [لانه لو كان مفروغا عنه قبل الحكم (قبل الامر)⁽¹⁾, كان الامر به تحصيليا للحاصل] أي ان الطبيعة (المتعلق) ليس مفروغا عنها في المرتبة السابقة على الحكم

وهذا يعني ان الحكم لا يتعدد بتعدد فعليات المتعلق, بل ان المتعلق نفسه يثبت بنفس الحكم وكما هو الحال في القضية الشرطية, حيث ان الحكم فيها لا يتعدد بلحاظ الجزاء وتعددته ((أي ان الحكم يتعدد بلحاظ الموضوع وتعددته, وان الحكم لا يتعدد بلحاظ المتعلق))

تطبيق : اذا قال المولى (اكرم العالم) فان هذه القضية حقيقية ترجع الى الشرطية (اذا كان هذا عالما وجب اكرامه) فالحكم (الوجوب) يتعدد بلحاظ تعدد العالم (للموضوع), ولا يتعدد بلحاظ تعدد الاكرام (المتعلق) وينتج عن ذلك القول

1- الموضوعات (موضوعات الاحكام) ان الاصل في الموضوعات هو الاطلاق الشمولي يستثنى من هذا الاصل, فيما اذا كان الموضوع منونا كما في (اكرم عالما) فالاطلاق يصير هنا اطلاقا بدليا وليس شموليا, وذلك لان التنونين في النكرة يكون ظاهرا في اخذ قيد الوحدة وصرف الوجود وهذا لا يجتمع مع الشمولية

2- المتعلقات (متعلقات الاحكام)

ان الاصل في المتعلقات هو الاطلاق البدلي ((حسب مقتضى الطبع الاولي)) ويستثنى من هذا الاصل متعلقات النواهي, حيث يستفاد منها ان كل فرد من افراد المتعلق هو موضوع مستقل للحرمة, وهذا معنى الشمولية ومنشا هذه الاستفادة هو غلبة نشوء

⁽¹⁾ أي لو كان المتعلق (الطبيعة) مفروغا عنه قبل الحكم مثل ((صل او اكرم)) اي لو كانت الصلاة متحققة او كان الاكرام متحققا لكان الامر بالصلاة او الامر بالاكرام من تحصيل الحاصل فيكون الامر على نحو اللغوية وهذا لا يعقل صدور من المولى الشرعي .

النهي عن المفسدة, وغلبة كون المفسدة انحلالية بعدد الافراد (بعدد افراد المتعلق)
بمعنى ان الغالب تكون المبعوضة والمفسدة (يكون ملاك النهي) في كل فرد من افراد
الطبيعة, وهذا يعني ان الحرمة, (والنهي تتعدد بتعدد افراد طبيعة المتعلق).

الجهة الرابعة : الفرق بين الامر والنهي (على فرض وحدة النهي وعدم تعدده وعدم
انحلاليته⁽¹⁾)

المتحصل بين الجهه السابقة بلحاظ متعلق الحكم ان النهي (الحرمة) ينحل الى عدة تكاليف,
بينما الامر واحد لا ينحل الى عدة تكاليف, وعلى هذا المبنى يظهر تفسير الفرق بين الامر
والنهي حيث

1- الامر يسقط بالامثال مرة واحدة بينما النهي الحرمة لا يسقط بالامثال مرة واحدة,
فمثلا اذا امتثل فاجتنب شرب الخمر مرة فلا يسقط النهي بل يجب الامتثال بالاجتناب
لباقى افراد الشرب

2- الامر يسقط بالعصيان مرة واحدة بينما النهي (الحرمة) لا يسقط بالعصيان مرة واحدة,
فمثلا اذا عصى فشرب هذا الخمر مرة فانه لا يسقط النهي بل يكون عاصيا وعاصيا
كلما كرر شرب هذا الخمر,

⁽¹⁾ لا بد من الإشارة الى اننا تحدثنا قبل هذا عن الامر والنهي وقلنا النهي يتعدد وينحل بتعدد افراد المتعلق, اما هنا فاننا
نفرض على ان النهي واحد وغير متعدد ولا ينحل بلحاظ المتعلق.

والفرق هنا بين الامر والنهي يرجع الى ان النهي (الحرمة) ينحل الى عدة تكاليف, بينما الامر (الوجوب) واحد لا ينحل

والكلام هنا في (الجهه الرابعة) ايضا بلحاظ متعلق الحكم, لكن بناءً على فرض وحدة النهي وعدم انحلاليته, أي بناءً على انه في النهي (الحرمة) تثبت حرمة واحدة كما انه في الامر (الوجوب) يثبت امر واحد بالطبيعة (وجوب واحد) وعلى هذا الفرض (وحدة النهي وعدم انحلاليته) ايضا نلاحظ الفرق بين الامر والنهي, ولكن من حيث الامتثال وليس من حيث العصيان (1), فيقال :

1- ان الامر يسقط بالامتثال مرة واحدة, أي يسقط الامر بالاتيان بفرد واحد من افراد الطبيعة بينما النهي (الحرمة) لا يسقط بالامتثال بمرة واحدة, أي لا يسقط النهي باجتنااب فرد واحد من افراد الطبيعة بل لا بد من اجتناب تمام افراد الطبيعة, أي ان امتثال النهي (الحرمة) يكون باجتنااب تمام افراد الطبيعة ولا يكفي اجتناب بعضها

2- اما من ناحية العصيان فلا فرق بينهما حيث يسقط الامر بالعصيان مرة واحدة, كما ان النهي يسقط بالعصيان مرة واحدة فاذا عصى ولم يجتنب احد الافراد (احد افراد شرب الخمر) فشرب هذا الخمر مثلا فانه قد عصى وسقط النهي وجاز له ان يشرب هذا الخمر مرة اخرى واخرى ((مع ملاحظة وجود نقاش وتوجيه في تصوير الامتثال والسقوط بالعصيان بناءً على ما نقله السيد الهاشمي من عبارات في مبحث صيغة النهي ومبحث المرة والتكرار)) وعلى هذا الفرض والفرق بين الامر والنهي من ناحية الامتثال فان تفسير الفرق بينهما يرجع الى الفرق العقلي (حكم العقل) ولا يرجع الى

(1) نريد ان نبين هنا لتقرب الفكرة لكن يبقى ويوجد نقاش فيما يطرح من بيان وما يطرح من امثلة يأتي الكلام فيها ان شاء الله .

الوضع والدلالة اللفظية, فالعقل يحكم بان الطبيعة الواحدة (مفهوما) (1) لا تنعدم الا بانعدام تمام افرادها, ولكنها توجد بوجود فرد واحد, وفي الامر فان المطلوب ايجاد الطبيعة(2), وايجاد الطبيعة يتحقق بأيجاد فرد واحد

اما في النهي فان المطلوب هو اعدام الطبيعة ولا يتحقق اعدام للطبيعة الا بانعدام جميع افرادها

تنبيه: لتسهيل المطلب وامكان ترسيخه في الذهن يمكن ان نصوغ ما سبق من كلام في خطوات:

1- مقتضى الطبع الاولي في متعلق النهي هو نفس مقتضى الطبع الاولي في متعلق الامر, فمقتضى الطبع الاولي في المتعلق هو عدم الانحلال, أي ان الحكم لا ينحل في طرف المتعلق, ولا فرق هنا بين الامر والنهي

2- مع فرض الالتزام بمقتضى الطبع الاولي في المتعلق, فأن الفرق بين الامر والنهي ثابت بلحاظ الامتثال, أي انه بلحاظ المتعلق فأن الفرق بين الامر والنهي ثابت في مرحلة الامتثال, وذلك لحكم العقل والنكتة العقلية ومفادها (3):

(1) وضعت عبارة مفهوما بين قوسين للاشارة بان الكلام في مفهوم الطبيعة (أي في الصور الذهنية) يفرق عن الكلام عن الطبيعة في الخارج نريد ان نفرق بين عالم الخارج (وما يطرح في الحكمة والفلسفة) وعالم المفهوم (عالم الاحكام الشرعية, الجعل).

(2) نكرر بان الحكم لا ينصب على الخارج ابتداءً وانما ينصب على الخارج بتوسط المفهوم أي (بتوسط الطبيعة مفهوما).

(3) مضمون الكلام في هذه الخطوة (الثانية) يرجع الى ما ذكرناه في الجهة الرابعة أي ان العقل يحكم في مرحلة الامتثال اذن قبل مرحلة الامتثال لا يوجد فرق بين الامر والنهي بلحاظ المتعلق وانما الفرق بين الامر والنهي في مرحلة الامتثال وهذا الفرق هو فرق عقلي (حكم عقلي, نكتة عقلية).

ان المطلوب في الامر هو ايجاد الطبيعة, وان ايجادها يتحقق بايجاد فرد واحد, فيتحقق الامتثال بالأتيان بفرد واحد من الطبيعة ولان المراد في النهي هو اعدام الطبيعة, وان اعدامها لا يتحقق الا بانعدام تمام افرادها, فلا يتحقق امتثال النهي الا باجتناوب تمام افراد الطبيعة

3- ومع ذلك يقال ان الطبع الاولي في المتعلق وعدم الانحلال في طرفه له استثناء, حيث يستثنى منه متعلق النهي, فيقال بالانحلال في طرف متعلق النهي وذلك للنكته النوعية⁽¹⁾ والتي مفادها :

ان الغالب في مبادئ النهي والحرمة قيامها بكل فرد, أي كل فرد باستقلاله بنحو التعدد, أي كل فرد من افراد الطبيعة باستقلاله فيه ملاك ومبادئ النهي والحرمة, فاذا كان النهي ناشئاً من مفسدة في الفعل, فالغالب ان المفسدة تكون في كل فرد مستقلاً

واذا كان النهي ناشئاً عن مصلحة في الترك, فالغالب ان المصلحة توجد في ترك كل فرد مستقلاً, ومن هنا وبسبب هذه النكته العرفية (الغالبية...) اصبح للنهي ظهور في ارادة تحريم الطبيعة بتمام افرادها الطولية والعرضية وبهذا ينعقد للنهي ظهور يحكم على مقتضى الطبع الاولي في المتعلق ((أي يقدم الظهور في النهي وهو الشمولية (الانحلالية) على الطبع الاولي الذي يشير الى عدم الانحلال)

⁽¹⁾ النكته نوعية وليس عقلية أي الاستثناء والنكته هنا قبل عالم الامتثال او مرحلة الامتثال, ومضمون الكلام في هذه الخطوة (الثالثة) يرجع الى ما ذكرناه في الجهة الثالثة في المتعلقات وتحت عنوان النكته المقتضية للشمولية والبديلية.

تطبيق عبارة الحلقة الثالثة

بحوث النواهي

وكل ما قلناه في جانب مادة الامر وهيئته والجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، يقال عن مادة النهي وهيئته، والنفي الخبري المستعمل في مقام النهي [الجملة الخبرية المستعملة في مقام النهي]، غير ان مفاد الامر طلب الفعل، ومفاد النهي الزجر عنه [عن الفعل]،

النهي الارشادي

وكما توجد اوامر ارشادية توجد نواه ارشادية ايضا، والمرشد اليه

[1-] تارة يكون حكما شرعيا (وضعيا) كالممانعية في لا تصل فيما لا يؤكل لحمه. [أي من صلى في ما لا يؤكل لحمه ليس باثم ولكن لم يات بالصلاة بصورة صحيحة فشرط صحة الصلاة ان تكون بثياب من غير ما لا يؤكل لحمه]

[2-] واخرى نفي حكم شرعي من قبيل لا تعمل بخبر الواحد فانه ارشاد إلى عدم الحكم بحجيته. [فلو عملت طبق خبر الواحد فانت لا تستحق العقاب، نعم لو كان العمل مخالفا للشرع فانت تستحق العقاب لمخالفتك للشرع]

[3-] وثالثة يكون المرشد اليه شيئا تكوينيا، كما في نواهي الاطباء للمريض عن استعمال بعض الاطعمة ارشادا إلى ضررها.

[الفور والتراخي]

ثم ان الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي، اي انه لا يستفاد منه لزوم الاسراع بالاتيان بمتعلقه، ولا لزوم التباطؤ، لان الامر لا يقتضى الا الاتيان بمتعلقه، ومتعلقه هو مدلول المادة، ومدلول المادة طبيعي الفعل الجامع بين الفرد الآني والفرد المتباطأ فيه،

[المرّة والتكرار]

كما ان (الامر) لا يدل على المرّة، ولا على التكرار، اي انه لا يستفاد منه لزوم الاتيان بفرد واحد او بافراد كثيرة، وانما تلتزم به الطبيعة، والطبيعة بعد اجراء قرينة الحكمة فيها يثبت اطلاقها البديلي [هذا يتم في الامر اما في النهي فيحتاج الى ان يذكر النكته العقلية] فتصدق على ما يأتي به المكلف من وجود لها، سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر.

فلو قال الأمر تصدق تحقق الامتثال باعطاء فقير واحد درهما كما يتحقق باعطاء فقيرين درهمين في وقت واحد، واما اذا تصدق المكلف بصدقتين مترتبتين زمانا، فالامتثال يتحقق بالفرد الاول خاصة. [تنبيه الكلام اقتصر هنا على الامر و بلحاظ المتعلق وليس على النهي، والتفصيل قد ذكرناه في البحث]

تم بعون الله الجزء السابع

المحتويات

| | |
|--|---|
| مقدمة السيرة الأسرية تاذ الصرخي الحسدني (دام ظله).....5 | المقدمة..... |
| 11..... | بحوث الأوامر..... |
| 17..... | الجهة الأولى: دلالات مادة الأمر.....18 |
| 19 | النقطة الأولى: معنى اني مادة الأمر..... |
| 25..... | تشخيص المعنى..... |
| 25..... | المحاولة الأولى: (الصاحب الكفاية الخراساني)..... |
| 26..... | المحاولة الثانية: ان (امر) وضلع لمعنى واحد..... |

القول الاول: ان (امر) موضوع لمعنى
(الطلب)..... 26

القول الثاني: ان (امر) موضوع لمعنى (الواقعة أو
الحادثة)..... 26

القول الثالث: ان (امر) موضوع لمعنى جامع بين (الطلب +
الواقعة)..... 27

المحاولة الثالثة: ان (امر) مشترك لفظي بين
معنيين..... 28

النقطة الثانية الثانية: اعتبار العار العا و او
الاستعلاء..... 30

النقطة الثالثة: دلالة الامر على
الوجوب..... 30

النقطة الرابعة: ملاك دلالة (مادة الامر) على
الوجوب..... 39

القول الاول: تكون الدلالة على اساس
الوضع..... 39

القول الثاني: تكون الدلالة على اساس حكم
العقل..... 39

القول الثالث: تكون الدلالة على اساس
الاطلاق..... 46

التقريب
(العراقي).....

46.....

التقريب
الثاني.....

48.....

التقريب الثالث: (خاص بصيغة الامر وليس في مادة

الامر).....50

ثمرات.....

55.....

الثمرة الاولى : دلالة السياق تثبت على القول بمسالك

الوضع.....55

الثمرة الثانية : قواعد الجمع العرفي لا تجري بناءً على القول بمسالك حكم

العقل.....56

الثمرة الثالثة:المبادئ(الملاك والارادة)وملازماتها تثبت بناءً على القول بمسالك الوضع

والاطلاق.....57

النقطة الخامسة : دلالتها على الطاب

والارادة.....58

النقطة السادسة : الجبر

والاختيار.....

60.

الاولى : المسألة

الكلامية.....60

الاحتمال الاول : الفاعل محضها

الانسان.....60

الاحتمال الثاني : الفاعل محضها والله

تعالى.....61

الاحتمال الثالث : الفاعل اعلان

طويلان.....62

الاحتمال الرابع : الفاعل اعلان

عرضيا.....

63

الاحتمال الخامس : الفاعلان لحاظيان نسيان (لا طوليان وان ولا
عرضيان).....63

الثاني : المسألة الفلسفية
.....

64

شبهة فلسفية
.....

65.....

مناقشة الشبهات الفلسفية
.....

68

المناقشة الأولى (المشهور الفلاسفة): الاختيارية
شرطية.....68

المناقشة الثانية : (انكسار قوانين
العلية).....71

المناقشة الثالثة : الاختيارية بمعناها
الأكثر.....72

المناقشة الرابعة (النائيين) : قوانين العلية لا تشمل
الاختيارية.....75

المناقشة الخامسة : السلطنة
.....

78.....

النتيجة
.....

84.....

الجهة الثانية : دلالات صبغة
الامر.....91

النقطة الأولى : دلالة صيغة الامر على

الطلب 92

كيفية اس

الطلب

93.....

الاحتمال الاول: الاخــ تلاف في وعاء النسبـ

التصادقية 96

الاحتمال الثاني : الاخــ تلاف في النسبـ

الناقصة 97

مع السـ يد

الهاشمي

102.....

النقطة الثانية : كيفية دلالة صيغة الأمر على

الوجوب 106

القول الأول

الوضع:

106.....

القول الثاني : حـ م

العقل

107...

القول الثالث : الاطـ لاق ومـ دمات

الحكمة 107

النقطة الثالثة : الجمـ ل الخبرية المسـ تعـ في

الطلب 109

المسـ لك الأول : اسـ تعـ في نفـ س

معناها 109

وقفمة مع الس يد الهاش مي (دام
ظله)..... 114.....

المس اك الث اني ((للس يد
الحوئي)).....

117

النقطة الرابعة : دلالة الامر على الم مرة أو
التكرار..... 120.....

النقطة الخامسة : دلالة الامر على الفور
والتراخي..... 125.....

النقطة السادسة : دلالة الامر على
الارشاد..... 126.....

تطبيق عبارة الحلقة الثالثة ((الأمم ر أو أدوات
الطلب))..... 127.....

بح
النواهي.....

149.....

دلالات ص
النهى.....

149.....

الجهة الاولى : م دلل ص
النهى..... 150.....

مناقشة مع الس يد
الهاشمي.....

153.....

الجهة الثانية : متعلق النهى اطلاقه شمولي اسغراقي وليس
بديلاً..... 157.....

الق
الاول : وح
د
.....

التحريم.....

158..

الق
ول الث
اني : تع
د
.....

التحريم.....

158...

الجهة الثالثة:منشأ الفرق بين الاطلاق الشمولي والاستغراقي في متعلق النهي وبين الاطلاق البدلي في

متعل
ق
.....

الامر.....

159.....

الس
يد الخ
وئي: ض
ض
ميمة
.....

ومقدمة.....

159.....

المعا
م الاس
تاذ
.....

يرد.....

163.....

النكتة
ة المقتض
ية للبداي
ة أو
.....

الشمولية.....

164.....

أولاً : ف
ي
.....

العمومات.....

164.....

ثانياً : ف
ي
.....

المطلقات.....

164.....

الجهة الرابعة : الفرق بين الامر والنهي (على فرض وحدة النهي وعدم تعدده وعدم

انحلاليته).....
167.....

| | | | | |
|-----------|----------|--------------|-----------|---------|
| تطبيق | ق | عبارة الحلقة | ة الثالثة | ة (بحوث |
| النواهي) | 171..... | | | |
| المحتويات | 173..... | | | |

الفكر المتين

بحوث أصولية عالية

(وتتضمن أيضا شرح وتطبيق عبارات الحلقة الثالثة)

((الاطلاق))

تقريباً لأبحاث السيد الاستاذ

سَمَّاخَنَا مَرْجِعَ الدِّينِ الْأَعْلَى آيَتَانِ اللَّهِ الْعُظْمَى
السَّيِّدِ الصَّرْحِيِّ الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)

إعداد

الإستاذ هادي البديري

الجزء الثامن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

على اشرف خلقه محمد ، وعلى الهداة الميامين من

آله الطاهرين وعجل فرج آل بيت محمد.

مقدمة السيد الأستاذ الصرخي الحسني(دام ظله):-

ثمانية أجزاء أولى من بحوث الخارج الاصولية العالية

((في ... رحاب الفكر المتين))

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَ اخْلُفْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا

قَوْلِي)) طه / 25-28

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَدْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلِمَ بِحَضْرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَمِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدَيْتُ إِلَيْهِ فَلَمْ أَشْكُرْهُ، وَمِنْ مُسِيءٍ اعْتَدَرَ إِلَيَّ فَلَمْ أَعْذِرْهُ، وَمِنْ ذِي فَاقَةٍ سَأَلَنِي فَلَمْ أُؤَيِّرْهُ، وَمِنْ حَقٍّ ذِي حَقٍّ

لَرَمَنِي لِمُؤْمِنٍ فَلَمْ أُوقِرْهُ، وَمِنْ عَيْبِ مُؤْمِنٍ ظَهَرَ لِي فَلَمْ أُسْتَرَّهُ، وَمِنْ كُلِّ إِنْثِمٍ عَرَضَ لِي فَلَمْ أَهْجُرْهُ ، أَعْتَذِرُ إِلَيْكَ يَا إِلَهِي مِنْهُنَّ وَمِنْ نَظَائِرِهِنَّ، اِعْتِذَارَ نَدَامَةٍ يَكُونُ وَاِعْظَامًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنْ أَشْبَاهِهِنَّ ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاجْعَلْ نَدَامَتِي عَلَى مَا وَقَعْتُ فِيهِ مِنَ الرِّزَالَتِ، وَعَزِّمِي عَلَى تَرْكِ مَا يَعْزُضُ لِي مِنَ السَّيِّئَاتِ، تَوْبَةً تُوجِبُ لِي مَحَبَّتَكَ يَا مُحِبَّ التَّوَابِينَ))

وبعد التوكل على الله تعالى مجده وجل ذكره فان الكلام في نقاط ::

الأولى : إن ما صدر من بحوث أصولية في أجزاء أربعة (الأول : أصالة البراءة الشرعية القسم الأول ، الثاني : أصالة البراءة الشرعية القسم الثاني، الثالث : الأوامر ، الرابع : العلم الإجمالي)

فانه لا يخفى على كل نبيه إنها لا تمثل بحثاً أصولية مرتبة ومتسلسلة ومنظرة...بمعنى إنها لا تمثل المنهجية البحثية والتدريسية التي ننتهجها ونتبناها خلال بحوث الخارج ، وكذلك فإنها ليست بالضرورة تعبر عن النظريات والقواعد والمباني التي نعتقدها ونختارها ونبني عليها لأنها وبكل وضوح وبداهة تتضمن نقاشات وتحليلات وتعليقات وإشكالات على بحوث ونظريات أصولية مختلفة لأساتذة متعددين ((الشيخ الأستاذ الشيخ الفياض (دام ظله) والسيد الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) والسيد كاظم الحائري (دام ظله)...

ومن هنا فان المتوقع جداً وجود العديد من التعليقات والإشكالات التي يتم بها الاحتجاج على أحد الأساتذة (آدم الله ظل الأحياء وقدس سر الأموات) هي بحسب ما يتبناه ويبنى عليه الأستاذ نفسه في مقام الكلام أو غيره من مقام , إضافة إلى ملاحظة إن العديد منها قد سلّم بها الأستاذ نفسه حين طرحها عليه في مجلس البحث وبعيد انتهاء الدرس .

الثانية : بعد الكلام في النقطة السابقة صار واضحاً السبب الذي من أجله كان العنوان العام والجامع لتلك الاجزاء هو ((المدخل الى ... الفكر المتين)) ... بمعنى انه ليس هو الفكر المتين بل هو المدخل.

الثالثة : ان المسلك العام والنهج المتبع في بحوث المدخل يتمحور في الدفاع عن بحوث ونظريات صاحب الفكر المتين ((المعلم الاستاذ السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله ورضي عنه) وإثبات ان كل أو جل ما سجل عليها من اشكالات وتعليقات فانها غير تامة ... فتبقى أبحاثه (قدس سره) هي الأتم والأقرب الى الصحيح والواقع فتكون هي الأساس والمرجع والأصل للأصول وما يترتب عليه في الفقه.

الرابعة : بلحاظ الحثيات المذكورة في النقاط السابقة فانه يمكن اعتبار البحوث (في مبحثي الضد وحالات خاصة للامر) من بحوث المدخل (أي من بحوث... المدخل الى .. الفكر المتين) .

الخامسة : من خلال الدراسة والتدريس للنظريات والبحوث الاصولية فاني اعتقدت ولا زلت اعتقد وجود فراغ وفارق كبير في المنهجة والاسلوب والمادة العلمية بين ما موجود في الحلقة الثالثة وبين ما موجود ومطروح في بحوث الخارج للمعلم الاستاذ الشهيد الصدر الاول (قدس سره) ومن هنا كان المقرر سد الفراغ وتقليل الفارق بأحد طريقتين ... اما بطرح واصدار حلقة رابعة بصورة مستقلة .. . واما بان يكون ذلك من خلال التعميق والتوسعة المناسبة عند التصدي لشرح الحلقة الثالثة لكن بمشيئة الله تعالى وحكمته ... وللتقصير والقصور عندي ... فانه لم يحصل التوفيق لا للأمر الأول ولا للثاني .. وذلك للانشغال الشديد بأمر أخرى كثيرة لقلّة الناصر والمعين بل لانعدامه في الغالب ونسأل الله تعالى السداد والفلاح والثبات للجميع.

السادسة : بسبب القصور والتقصير عندي وللانشغال الشديد المشار اليه مع قلة الناصر والمعين أو إنعدامه....ولمواكبة الحركة العلمية قدر الامكان...ولخطورة ما يمر به العراق وشعبه المظلوم من انتهاكات ومجازر وويلات وإرهاب وفساد...فانه صار الاعتقاد والقرار... انه ليس مناسباً لي في هذا الوقت شرح الحلقة الثالثة بما يناسبها ولا طرح حلقة رابعة مستقلة ولا شرح الحلقة الثالثة بما يسد الفراغ ويقلل الفرق العلمي والمنهجي ولا اعطاء البحث الخارج العالي ((الفكر المتين)) على دقته وعمقه وسعته وشموليته التي طرحت من قبل المعلم الاستاذ الشهيد الصدر الاول رحمه الله.....
فبعد التوكل على الله تعالى كان القرار الجمع بصورة نسبية بين الحلقة الثالثة وما يرتبط بها وبين بحوث الخارج المعمقة الشاملة الواسعة ... ومن هنا صار العنوان الجامع لهذه البحوث ليس هو ((الفكر المتين)) بل هو ((في رحاب الفكر المتين))

السابعة : إتماماً لما ذكرناه في النقطة السابقة فان بحوث ((في.. رحاب ... الفكر المتين)) تشمل بحوث أصولية عالية صالحة للمقارنة والمفاضلة مع ما يطرح في الساحة العلمية من بحوث أصولية عالية في العالم الاسلامي ... وازضافة لذلك فاني قد جعلت هذه البحوث متضمنة لشرح الحلقة الثالثة وتطبيقات عباراتها , اضافة الى ان تسلسل البحوث وترتيبها يكون حسب ما مطروح في الحلقة الثالثة..

الثامنة : بفضل الله المنعم المفضل ونعمه المتواصلة وببركة وشفاعة وتسديدات خاتم الانبياء وسيد المرسلين وآله الطاهرين وخاتمهم القائم الامين ((عليهم الصلاة والسلام أجمعين)) فانه بعد الاطلاع على اكثر ما موجود في التقارير المباركة التي تصدى لها بعض الاعلام الحجج الآيات يشير بوضوح الى الفهم الصحيح والملكة والقدرة العلمية الجيدة على الفهم والافهام للمطالب الأصولية التي تم تقريرها .. فأسأل الله تعالى المباركة والتسديد والتوفيق والثبات الثبات لأصحاب التقارير وان يجعل نتائجهم

العلمي وعملهم المبارك وكل اعمالهم من الصالحات المتقبلات والمتقلات لميزان الاعمال .. وان يجعلهم من العلماء العاملين الصادقين المخلصين الثابتين ... ولا انسى نصحتهم ونفسي قبلهم بأن طريق العلم والعلماء والتصدي للأمر طویل وطویل وخطير خطير وهو ابتلاء عسير عسير ... فأسأل الله تعالى ان يعصمنا من الخلل والخطاء والفترة والكسل والعجب والغرور والتغريب واصحاب التقارير المشار اليهم واقصد بهم الاعزاء الاحباب العلماء العاملين المطيعين أصحاب الهمة والإيثار الحجج الآيات المشايخ الكرام هادي البديري ورياض الكرعاعي وباسم الزيدي وغسان البهادلي أدامهم الله وسددهم وأعلى شأنهم.

التاسعة : بعون الله تعالى وتسديده وبعد التوكل عليه جلت عظمته وقدرته فان ما ذكرنا من كلام في المقام يعتبر مقدمة لكل جزء من الاجزاء الثمانية الاولى من بحوث (رحاب ... الفكر المتين) والتي قررنا ونقحها وصححها وراجعها الحجج الآيات ادام الله ظلهم الشريف وكما يلي ::

- 1 - الجزء الأول / التعريف بعلم الأصول / الدكتور غسان البهادلي
- 2 - الجزء الثاني / الحكم الشرعي وتقسيماته / الدكتور غسان البهادلي
- 3 - الجزء الثالث / حجية القطع / الأستاذ رياض الكرعاعي
- 4 - الجزء الرابع / القطع ومبادئ عامة / الأستاذ رياض الكرعاعي
- 5 - الجزء الخامس / مباحث الدليل اللفظي – القسم الأول- / الدكتور باسم الزيدي
- 6 - الجزء السادس / مباحث الدليل اللفظي – القسم الثاني- / الدكتور باسم الزيدي
- 7 - الجزء السابع / الأوامر / الأستاذ هادي البديري
- 8 - الجزء الثامن / الإطلاق / الأستاذ هادي البديري

في التاسع والعشرين من ذي الحجة الغدير من سنة

1430

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الكائنات ابي القاسم محمد وعلى آل بيته
الميامين وعجل فرج آل بيت محمد

وبعد فهذا الكتاب يمثل الجزء الثامن من البحث العالي للسيد الاستاذ الحسني الصرخي(دام
ظله) والذي يشتمل على مباحث الاطلاق واسم الجنس ومقدمات الحكمة وتنبهات الاطلاق
أسأل الله تعالى أن يرزقنا شفاعة المعلم الأستاذ الشهيد السعيد محمد باقر الصدر (قدست
نفسه الزكية) وأن يتعمد روحه الطاهرة بالرحمة والمغفرة والرضوان، وأسأل الله جل وعلا
أن يرزقنا بمد ظل السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظله الوارف) علينا وعلى سائر
المؤمنين وأن يحفظه علماً عالياً في سوح العلم والمعرفة انه نعم المولى ونعم المجيب

هادي البديري

الاطلاق

- المطلق والمقيد.
- مقدمات الحكمة.
- تنبيهات الاطلاق.

المطلق والمقيد

ويتضمن البحث في:

- أسماء الاجناس والاطلاق.
- اعتبارات الماهية.
- التقسيم الاول: الماهية بوجودها الخارجي
- التقسيم الثاني: الماهية بوجودها الذهني الاول
- التقسيم الثالث: الماهية بوجودها الذهني الثاني
- الكلي الطبيعي
- الماهية المهملة
- اسم الجنس
- التقابل بين الاطلاق والتقييد
- الثمرات

المطلق والمقيد⁽¹⁾ (الاطلاق واسم الجنس)

اسماء الاجناس والاطلاق

اسم الجنس هل هو موضوع لـ (الماهية المطلقة), فيكون الاطلاق مستفادا من نفس المعنى الموضوع له ؟

او ان اسم الجنس موضوع لـ (الجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة), فتكون استفادة الاطلاق بحاجة الى تاسيس قرينة (مقدمات الحكمة, قرينة الحكمة)؟

فاسم الجنس مثل (صلاة, صوم, حج...) هل هو موضوع للماهية المطلقة ((أي ان الاطلاق قد اخذ جزءاً من المعنى الموضوع له) أي ان الدلالة عليه لفظية, او ان اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية المطلقة وانما هو موضوع للجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة ؟ فالمتكلم عندما يأتي باسم الجنس لا نعرف هل يريد الماهية المطلقة أم المقيدة لأن الاطلاق لم يؤخذ في المعنى الموضوع له, فاسم الجنس لا يدل على الإطلاق, فعندما يأتي به المتكلم فأنا نحتاج الى قرينة (او نؤسس قرينة الحكمة أو مقدمات الحكمة) لكي نستفيد منه الاطلاق

⁽¹⁾ يعطي المصنف قدس سره في الحلقات عنوان المطلق والمقيد (بفتح الياء), ويمكن ايضا ان يطرح بصيغة (المطلق و المقيد (بكسر الياء)) فلا اشكال في هذا الامر .

اعتبارات الماهية(1):

توجد عدة تقسيمات للماهية و تحت كل تقسيم توجد اقسام او على الاقل يوجد اكثر من قسم, أي اعتبارات الماهية فيها تقسيم اول وتقسيم ثاني وتقسيم ثالث وهذه التقسيمات تختلف باختلاف لحاظ الماهية, وجودات الماهية, حيثيات الماهية

التقسيم الاول: الماهية بوجودها الخارجي:

الماهية بوجودها الخارجي تقسم الى قسمين فقط, وهما :

1- الماهية المتصفة بوصف

2- الماهية غير المتصفة بالوصف

مثلاً, ماهية الانسان الخارجية (أي الانسان الخارجي) , اما عالم (الانسان العالم), واما غير عالم (الانسان غير العالم) (2)

⁽¹⁾ هذا البحث فيه شيء من الدقة وفيه الكثير من الثمرات التي لها فائدة في الاصول وفي فهم الكثير من المطالب الاصولية والفقهية وله فائدة ايضا في المنطق وفي الحكمة.

⁽²⁾ لا يحتاج ان نقول الانسان العالم وغير العالم, لان العالم يتضمن ذات وهو الانسان, وغير العالم يتضمن ذات وهو الانسان ايضا, فالوصف فيه ذات او يتضمن ذاتا, وهذه المعلومة فيها فائدة في فهم التقسيمات, ولهذا يقال: عندما نحمل

ان الذهن يتصرف بلحاظ الخارج فينتزع من الخارج مفاهيم (صور) مباشرة, فمثلا في الخارج يوجد الانسان العالم والانسان غير العالم, فالذهن ينتزع صورة للانسان العالم (الخارجي) و ينتزع صورة للانسان الغير العالم (الخارجي), وهذه الصور الذهنية هي وجود ذهني اول (المعقول الاول) (منتزعة من الخارج مباشرة), بعد هذا يتصرف العقل تصرفاً آخر بهذا الوجود الذهني (الماهيات بوجودها الذهني) (ينتزع منه مفهوماً آخر (معنى اخر) صورة اخرى هذه المفاهيم الاخرى هي (المعقول الثاني)

اذن المتحصل (وجود خارجي - وجود ذهني اول - وجود ذهني ثاني)

تنبيه:

1- الجامع (بين الانسان العالم والانسان غير العالم) موجود في الخارج, لكن هذا الجامع لا يوجد بوجود مستقل (والا أي لو كان له وجود مستقل لما كان جامعاً), بل هو موجود ضمن كل فرد من افراده

2- عندما عبرنا بعبارة: [[الى قسمين فقط]] ربما بهذا التأكيد ينقدح في ذهن البعض اشكال وهو وجود قسم ثالث في الخارج وهو الانسان (الجامع بين الانسان العالم وبين الانسان غير العالم) فالجامع هل له وجود في الخارج؟؟,

ولدفع الاشكال نقول نعم هذا القسم الثالث موجود في الخارج, لكن لا يوجد مستقل (لانه لو كان له وجود مستقل لما كان جامعاً), بل هو موجود ضمن كل فرد من افراده, فالجامع هو الجزء المشترك بين الأفراد, (أي بعد ان نجرد هذا الفرد من خصوصياته ومن مشخصاته

هذا الوصف على الذات نقول الانسان عالم أي ((هذا هذا)) وفي الخارج يوجد شيء واحد(وجود واحد) يوصف بانه انسان, فمرة نطلق عليه انسان ومرة نطلق عليه عالم وكذلك مرة نطلق عليه انسان ومرة نطلق عليه غير عالم اذن الوجود الخارجي هو انسان ونفس الوجود الخارجي هو عالم فالوجود واحد.

وكذلك الفرد الآخر وهكذا باقي الأفراد فبعد التجريد عن الخصوصيات والمشخصات
نحصل على الجامع)

بعبارة

أ- لو كان للجامع وجود مستقل مقابل وجود الأفراد لصار قسيماً في خصوصه
وخصوصياته (كالعالم قسيم لغير العالم) و لما كان جامعاً,
ب- لكنه جامع,

اذن هذا الجامع لا يوجد بوجود مستقل في عالم وجود افراده بل وجوده ضمن كل فرد
من افراده، إما في غير عالم وجود افراده فله وجود مستقل

التقسيم الثاني⁽¹⁾ : الماهية بوجودها الذهني الاول ((المعقول الاول, المنتزعة من الخارج
مباشرة))

والمعنى هنا ان الذهن له التصرف وله القدرة (ذهناً) على ان يجرد هذا الفرد من
مشخصاته وخصوصياته ويجرد الفرد الآخر من مشخصاته وخصوصياته أي يجرد هذا
الانسان من اتصافه بالعلم ويجرد هذا الانسان من اتصافه بغير العلم, بمعنى انه يلاحظ

⁽¹⁾ لم نذكر لفظ (فقط) في هذا التقسيم لان تصور القسم الرابع (الجامع) يحتاج إلى شيء من المؤونة بخلاف التقسيم
الأول فان القسم الثالث(الجامع) ينقذ ويحضر في ذهن العديد ممن يسمع ويقرأ بلا مؤونة .

الماهية (ماهية الانسان) من غير اتصافها بالوصف ويلاحظ الماهية من غير ان تكون متصفة بعدم الوصف, أي انه يلاحظ الماهية المجردة عن العالم وعن غير العالم, أي يلاحظ الجامع الخارجي فينتزع منه صورة (مفهوم) وهذه الصور الذهنية هي وجود ذهني أول (المعقول الاول)

فالنتيجة انه تحصل في المعقول الاول ثلاثة اقسام:

1- مقابل الماهية المتصفة بالوصف

2- مقابل الماهية غير المتصفة بالوصف

3- مقابل الجامع

تنبيه:

القسم الثالث في مقابل الجامع هل من الممكن ان يكون جامعاً للقسمين الاخرين اللذين يشتركان معه في وجوده الذهني في المعقول الاول؟ والجواب بناءً على ما ذكرناه بالتنبيه وما اشرنا اليه سابقاً فان هذا القسم في مقابل القسمين وفي نفس العالم (عالم الذهن الاول), فتوجد اقسام في المعقول الاول وكل قسم له وجود مستقل يقابل وجود القسم الاخر فلا يمكن ان يكون احد هذه الاقسام جامعاً لباقي الاقسام الاخرى لان الجامع لا يوجد له وجود مستقل في مقابل افراده في نفس العالم, اذن هذا القسم الثالث هو جامع للأفراد الخارجية او للاقسام الخارجية وليس جامعاً للاقسام التي توجد معه في نفس المعقول الاول.

والماهية بوجودها الذهني (التي تنتزع من الخارج مباشرة) تقسم الى ثلاثة اقسام وهي:

1- الماهية بشرط شيء :

المفهوم يُلاحظ في الذهن بما هو متصف بالوصف, أي الذهن يلحظ المفهوم المتصف بالوصف مثلا, مفهوم الانسان يلحظ في الذهن بما هو متصف بالعلم, أي الذهن يلحظ مفهوم الانسان العالم

2- الماهية بشرط لا :

المفهوم يُلاحظ في الذهن بما هو متصف بعدم الوصف, أي الذهن يلحظ المفهوم غير المتصف بالوصف مثلا, مفهوم الانسان يلحظ في الذهن بما هو متصف بعدم العلم, أي يلحظ مفهوم الإنسان غير العالم

3- الماهية اللابشرط القسمي⁽¹⁾ :

المفهوم يلحظ في الذهن من دون ان يتصف بشيء أي: الذهن يلحظ الماهية بما هي هي، مثلا, مفهوم الانسان يلحظ في الذهن من دون ان يتصف بالعلم ومن دون ان يتصف بعدم العلم, أي يلحظ مفهوم الانسان بما هو هو

هذا القسم موجود بوجود ذهني مستقل, في عرض وجود القسمين الأول والثاني (الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا) وهذا يعني ان هذا القسم الثالث ليس جامعا بين القسمين الاولين في عالم الذهن

(1) عندما نذكر في هذا القسم الماهية اللابشرط القسمي ربما يحضر إلى ذهن البعض القسم الرابع وهو الماهية اللابشرط المقسمي لذلك قلنا هي ثلاثة اقسام .

نعم هذا القسم الثالث (الماهية اللا بشرط القسـمي) يعتبر جامعاً لقسـمي الماهية بوجودهما الخارجيين (الماهية المتصفة بالوصف, والماهية غير المتصفة بالوصف), أي هو جامع بلحاظ الوجودات الخارجية .

نتقدم خطوة أخرى فنقول :

أ - يوجد فرق بين (رؤية ومرئي), (صورة ومتصور), (لحاظ و ملحوظ)

ب- فالماهية اللا بشرط القسـمي [(بلحاظ الصورة), (بلحاظ الرؤية), (بلحاظ اللحاظ)] قسم يقابل القسمين الآخرين (بشرط شيء وبشرط لا), أي بلحاظ [الصورة, الرؤية, اللحاظ] [فان الماهية اللا بشرط القسـمي ليس جامعاً للماهية بشرط شيء وبشرط لا

ج - إما [(بلحاظ الملحوظ), (بلحاظ المتصور), (بلحاظ المرئي)]⁽¹⁾ فهذا الملحوظ الذهني ينطبق على ما في الخارج, أي توجد رؤية ويوجد مرئي اول (في الذهن) ومرئي ثاني (في الخارج), ينطبق المرئي الأول على المرئي الثاني الذي في الخارج (أي توجد صورة ويوجد متصور اول ويوجد متصور ثاني فينطبق المتصور الاول على المتصور الثاني الذي في الخارج) ⁽²⁾

د - فبلحاظ [(المرئي الخارجي), (الملحوظ الخارجي), (المتصور الخارجي)] أو بعبارة أخرى . بلحاظ [(المرئي بلحاظ الخارج), (المتصور بلحاظ الخارج), (الملحوظ بلحاظ

⁽¹⁾ نفصل هنا بين المرئي بوجوده الذهني وبين المرئي بوجوده الخارجي ((بالرغم من اننا نقول بوجود المطابقة بين المرئي الاول والمرئي الثاني)).

⁽²⁾ نحن دخلنا في هذا التفصيل وهذا التفكير الذي يرد عليه بعض النقاشات وبعض التطبيقات لكن نترك هذا التفصيل الى مراحل قادمة.

الخارج)) فان الماهية اللابشرط القسمي تكون جامعا للقسمين الاخرين الماهية بشرط شيء (بلحاظ الخارج) والماهية بشرط لا (بلحاظ الخارج) أي بلحاظ الوجود الخارجي)

اذن الماهية اللابشرط القسمي هي جامع للوجودات الخارجية ولكنها ليست جامعا للوجود الذهني

• تنبيه :

1- ذكرنا في القسم الأول عبارة ((المفهوم يُلاحظ في الذهن بما هو متصف بالوصف أي (الذهن يلحظ المفهوم المتصف بالوصف))، وذكرنا في القسم الثاني عبار ((الذهن يلحظ المفهوم غير المتصف بالوصف)) واشرنا إلى انه يوجد لحاظ ذهني وكأنما الذهن يفكك بين المفهوم وبين الوصف، وبين المفهوم وبين عدم الوصف،

أ- فتارة يلحظ المفهوم متصفا بالوصف (مشروط بالوصف)

ب- وتارة يلحظ المفهوم غير متصف بالوصف (مشروط بعدم الوصف) لذلك جمعوا هذين القسمين وقالوا بشرط في مقابل اللابشرط

اذن بشرط عبارة عن قسمين (بشرط شيء وبشرط لا) فعلى هذا المبنى تكون العبارة الادق هي ان المفهوم يلحظ في الذهن بما هو متصف بالوصف فعبارة (بما هو متصف) اشارة للشرط (شرط شيء) وفي القسم الثاني المفهوم يلحظ في الذهن بما هو متصف بعدم الوصف، وهذه ايضا اشارة إلى (شرط لا شيء)

2- مقارنة بين القيود الاولية والقيود الثانوية (1)

(1) هذا الموضوع له خصوصية و مدخلية لفهم ما ذكر خلال البحث .

القيود التي تميز الحصاص الخارجية هي قيود اولية والقيود التي تميز الحصاص في الذهن هي قيود ثانوية, ففي الخارج وبلحاظ الحصاص الخارجية يوجد قيودان اوليان (الانسان العالم والانسان غير العالم), اما في المعقول الذهني الاول فتوجد ثلاثة قيود (قيد يميز الماهية بشرط شيء وقيد يميز الماهية بشرط لا وقيد يميز الماهية اللابشرط),

وعندما نتحدث عن المرآتية تكون المرأة غير ملتفت اليها كمن ينظر الى صورة وجهه في المرأة فانه ينظر الى وجهه وفي الحقيقة ينظر الى المرأة),

اذن توجد صورة ويوجد متصور (توجد امرأة وتوجد صورة بالمرأة, (مرئي في المرأة, ملحوظ في المرأة)) فالقيد الثانوي يكون مرآة للقيد الاول, فنظري الى القيد الثانوي هو على نحو المرآتية فالشخص ينظر الى المرأة وهو غير ملتفت اليها وانما يقصد صورته فعدم الالتفات الى المرأة لا يعني عدم النظر وعدم اللحاظ,, فالقيد الثانوي يكون مرآة للقيد الاول, فعندما تكون نفسها الماهية فان الفرق بين (الانسان العالم) الخارجي (والانسان العالم) في الذهن هو ان (الانسان العالم) الخارجي مقيد بقيد خارجي (بقيد اولي) وصورة الانسان في الذهن مقيدة بقيد ثانوي أي قيد ذهني, أي ان الفرق بين الانسان العالم في الخارج والانسان العالم في الذهن هو في القيود, ففي الخارج قيد اولي وفي الذهن قيد ثانوي ؟ لكن كيف ينطبق احدهما على الاخر ؟ والجواب بلحاظ المرآتيه, لان القيد الثانوي مرآة للقيد الاول فتكون الحصة الذهنية مطابقة للحصة الخارجية, فكأننا نرى القيد الاول

أي ان,

أ- القيد الثانوي المميز للماهية (بشرط شيء) (للإنسان العالم) هو مرآة للقيد الأولي وهو الإنسان العالم في الخارج, فالقيد الأولي ينطبق على القيد الثانوي والثانوي ينطبق على القيد الأولي فبلحاظ المرآتية تنطبق الماهية بشرط شيء على الماهية المتصفة بالعلم في الخارج,

ب- والقيد الثانوي المميز للماهية (بشرط لا) هو مرآة للقيد الاولي وهو الانسان غير العالم في الخارج فبلحاظ المرآتية تنطبق الماهية بشرط لا على الماهية غير المتصفة بالعلم في الخارج

ت- اما القيد الثانوي الثالث (وهو المميز للماهية اللابشرط القسمي) فليس له مطابق في الخارج, لانه عدم لحاظ ولان عدم اللحاظ هو شيء عدمي فلا يكون مرآة لشيء, فعندما نتحدث في المرئي والملحوظ فلا خلاف بان القيد الثانوي هو الملحوظ, لكن هل ان القيد الاولي هو الملحوظ؟ والجواب من الممكن ان يكون القيد الاولي هو الملحوظ لوجود المطابقة بين القيد الثانوي والقيد الاولي بلحاظ المرآتية,

التقسيم الثالث: الماهية بوجودها الذهني الثاني (المعقول الثاني, المنتزعة من الذهن, المنتزعة من المعقول الاول)

الماهية بوجودها الذهني الثاني (التي ينتزعاها الذهن من الذهن أي ينتزعاها من المعقول الاول) تقسم الى اربعة اقسام وهي:

1- الماهية المقيدة بشيء

2- الماهية المقيدة بلا

3- الماهية اللا مقيدة

4- الماهية اللابشرط المقسمي

في هذا التقسيم ادخلنا عنوان القيد أي يوجد مقيد وقيد وتقيد, فالذهن في هذا التقسيم يخطو خطوة اعمق,

ففي الخطوة الثانية يلاحظ الانسان المتصف بالعلم (أي يلاحظ (الانسان العالم, ماهية (الانسان العالم,)) في المعقول الاولي, يفكك هذه الصورة (أي ان الذهن ينتزع من الوجود الخارجي للانسان العالم صورة (مفهوما) هي الماهية بشرط شيء), إما في هذه الخطوة فالذهن يفكك بين الذات وبين(الوصف, او المبدأ), (بين الذات وبين المصدر, بين الذات وبين المعنى الحدتي), وفي المثال يفكك بين الانسان وبين العلم, (يلاحظ مفهوم الانسان ويلاحظ مفهوم العلم), فالعلم لا يحمل على الانسان بل يحتاج إلى اشتقاق او إلى مؤونة, فالعلم والانسان ليس هذا هذا, إما العالم والانسان فهذا هذا, اذن يفكك بين الانسان وبين العلم و بعد هذا يقيد الانسان بالعلم, يفكك بين الانسان وبين عدم العلم وبعد هذا يقيد الانسان بعدم العلم .

وببيان اخر, استعملنا في هذا التقسيم لفظ مقيد وفي التقسيم الثاني استعملنا عبارة بما هو متصف حتى نفرق بين الاتصاف والتقييد فالاتصاف هو حمل الوصف الذي يتضمن الذات والحدث (او المعنى الحدتي او المبدء او المعنى المبدئي), أي يوجد مفهومان مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول, فالمفهوم (المحمول) يتضمن الذات, (أي هي نفس الذات التي يحمل عليها), بمعنى الموضوع نفسه في مثال (الانسان عالم, او زيد عالم), فالعالم يتضمن ذاتا هي نفس زيد

أما في التقسيم الثالث فلأنه ليس بالوصف ذات (ليس في المعنى المبدئي ذات), (أي هذا مفهوم وهذا مفهوم اخر) والمفهوم (المحمول) لا يحمل على المفهوم الاخر (الموضوع) كما في الانسان والعلم, فالعلم لا يحمل على الانسان لذلك نعبر في القسم الثالث مثلا بان المفهوم يلحظ في الذهن بما هو مقيد بمفهوم اخر ولم نعبر بما هو متصف بالوصف

1- الماهية المقيدة بشيء

المفهوم يلحظ في الذهن بما هو مقيد بمفهوم آخر, مثلا مفهوم الانسان العالم (الماهية بشرط شيء) ينتزع منه الذهن مفهوم الانسان المقيد بمفهوم العالمية

2- الماهية المقيدة بلا

المفهوم يلحظ في الذهن بما هو مقيد بعدم مفهوم آخر, مثلا, مفهوم الانسان اللاعالم (الماهية بشرط لا) ينتزع منه الذهن مفهوم الانسان المقيد بعدم مفهوم العالمية

3- الماهية اللامقيدة

المفهوم يُلحظ في الذهن بما هو خال عن التقيّد بمفهوم آخر وعن التقيّد بعدم مفهوم آخر, فالقسم الاول من الماهية مقيد بمفهوم آخر والقسم الثاني مقيد بعدم مفهوم آخر, اما هذا القسم فهو خال عن التقيّد بمفهوم آخر وعن التقيّد بعدم مفهوم آخر, وهو منتزع من الماهية اللابشرط القسمي, والماهية اللابشرط القسمي منتزعة من الجامع بين الوجوديين الخارجيين للانسان العالم والانسان اللاعالم

مثلا, مفهوم الانسان (الماهية اللابشرط القسمي) ينتزع الذهن منه مفهوم الانسان الخالي عن قيد العالمية وعن قيد عدم العالمية

4- الماهية اللابشرط المقسمي

المفهوم يلحظ في الذهن (في المعقول الثاني) بما هو جامع للمفاهيم الثلاثة في المعقول الاول, أي المفهوم يلحظ بما هو جامع للمفاهيم (الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا والماهية اللابشرط القسمي)

مثلا, ينتزع الذهن مفهوم الانسان الجامع بين مفاهيم (الانسان العالم والانسان اللاعالم والانسان)

اذن فالماهية اللابشرط المقسمي (في عالم المعقول الثاني) هي الجامع للماهيات (الماهية بشرط شي و الماهية بشرط لا و الماهية اللابشرط القسيمي) في عالم المعقول الاول وبخطوة اخرى .

- في الخارج يوجد إنسان عالم, وإنسان غير عالم ويوجد لهما جامع
- والجامع هو الماهية اللابشرط ألقسمي وهو موجود في الذهن (المعقول الأول)
- وفي المعقول الأول ماهية بشرط شيء و ماهية بشرط لا و ماهية لا بشرط (وهذه لها جامع) وهو الماهية اللابشرط ألقسمي
- و الماهية اللابشرط ألقسمي موجوده في المعقول الثاني بوجود مستقل,
- والسؤال هنا هل ان الماهية اللابشرط المقسمي موجودة في المعقول الاول او لا ؟
والجواب نعم, الماهية اللابشرط ألقسمي لها وجود في المعقول الاول لانها جامع للماهيات في المعقول الاول (الماهية بشرط شيء و الماهية بشرط لا و الماهية اللابشرط القسيمي)
- فاذا كانت هي الجامع لهذه الاقسام الثلاثة اذن لها وجود في كل قسم من هذه الاقسام لكن بوجود ضمي لا بوجود مستقل

تنبيه: ذكرنا في تنبيه سابق ان الجامع لا يوجد بوجود مستقل في مقابل وجود افراده, بل هو موجود ضمن كل فرد من افراده, وهذا الكلام بلحاظ وعاء واحد وعالم واحد وهو وعاء وعالم الأفراد, فالجامع لا يوجد بوجود مستقل في وعاء وعالم افراده.

اما اذا تعدد الوعاء وكان للحاظ الى وعاء وعالم اخر غير وعاء وعالم الأفراد فلا محذور ولا اشكال في ان يكون للجامع وجود مستقل ومن هنا اقول انه لامحذور ولا اشكال في ان تكون الماهية اللا بشرط المقسمي ((ولها وجود مستقل في المعقول الثاني)) جامعا للمفاهيم الثلاثة (الماهية بشرط شيء و الماهية بشرط لا و الماهية اللا بشرط القسمي) وهي في المعقول الاول, فالماهية اللا بشرط المقسمي في وعاء وعالم يختلف عن وعاء وعالم المفاهيم الثلاثة (الماهية بشرط شيء و الماهية بشرط لا و الماهية اللا بشرط القسمي)

الكلي الطبيعي

الكلي الطبيعي : هو المفهوم المنتزع من الخارج ابتداءً, أو هو الموجود في الخارج ضمن الأفراد (وليس له وجود مستقل مقابل وجود الأفراد)

ففي مثال الانسان فان الكلي الطبيعي هو كلي الانسان (الانسان الجامع), وهو في الخارج غير موجود بوجود مستقل وانما يوجد ضمن الأفراد فمعنى الانسان (ماهية الانسان, جامع الانسان, طبيعي الانسان) موجود في الخارج ضمن وجود زيد وموجود في الخارج ضمن وجود بكر وعمر وهكذا, لكن طبيعي الانسان له وجود مستقل في المعقول الاول وجامع لما في الخارج ضمن الأفراد او هو المنتزع من الخارج ابتداءً فهو كلي من المعقول الاول

سؤال : هل الكلي الطبيعي هو اللا بشرط القسمي او اللا بشرط المقسمي, او هو الماهية المهملة ؟

جواب: من الواضح ان الكلي الطبيعي لا يمكن ان يكون اللا بشرط المقسمي, لاننا قلنا ان اللا بشرط المقسمي منتزع من الذهن وليس من الخارج بينما الكلي الطبيعي فهو منتزع من الخارج ابتداءً

وقد ذكرنا ان اللا بشرط القسـمي منتزـع من الخارج مباشرة (وهو من المعقول الاول), وذكرنا ان اللا بشرط القسـمي يعتبر جامعا بلحاظ الوجودات (الأفراد) الخارجية, وهذا يعني ان اللا بشرط القسـمي يوازي (1) الجامع بين الافرد الخارجية, اذن لافرق بين الكلي الطبيعي وبين الملحوظ في اللا بشرط القسـمي, أي ان الكلي الطبيعي هو اللا بشرط القسـمي

لكن الفرق بينهما بهذا للحاظ وهو ان الكلي الطبيعي هو الجامع في الخارج, واللا بشرط القسـمي هو الجامع ايضا لكنه منتزـع من الجامع (الكلي الطبيعي) ووجوده يكون في العقل الاول من الذهن

بمعنى,

أ- الجامع في الخارج هو الكلي الطبيعي

ب- والجامع في الذهن هو اللا بشرط القسـمي بغض النظر عن اللحاظ والوجود الذهني والوجود الخارجي

فاللا بشرط القسـمي منتزـع من الجامع (الكلي الطبيعي), اذن الجامع (الكلي الطبيعي) هو الملحوظ في اللا بشرط القسـمي, أي اللا بشرط القسـمي بلحاظ الوجودات الخارجية, اللا بشرط القسـمي بلحاظ الملحوظ, المتصور, المرئي, فهو الكلي الطبيعي, ولكي لا ندخل في تفصيل اكثر ويفتح الكثير من النقاش يكفي هنا ان نفهم بان الكلي الطبيعي هو اللا بشرط القسـمي لكن بلحاظ الجامع بين الأفراد الخارجية

(1) عبرنا بعنوان يوازي لان اللحاظ يختلف فالاختلاف بالعالمين (في الوعائين) فقلنا بالموازاة وانما هو (هذا هذا).

الماهية المهملة

الماهية المهملة تتميز بخاصيتين :

الاولى : انها منتزعة من الخارج ابتداءً أي انها من المعقول الاول

الثانية : اللحاظ فيها مقصور على ذاتها وذاتياتها, أي انها ملحوظة بدون اضافة أي قيد (وصف) اليها, حتى قيد (عدم القيد) لم يلحظ معها (حتى وصف عدم الوصف لم يلحظ معها) .

سؤال : هل الماهية المهملة هي اللابشرط القسمي, او هي اللابشرط المقسمي, او هي شيء اخر؟

جواب : من الواضح ان الماهية المهملة ليست هي اللابشرط المقسمي, لان الماهية المهملة من المعقول الاول, بينما اللابشرط المقسمي من المعقول الثاني .

بمعنى, ان الماهية المهملة منتزعة من الخارج ابتداءً فهي اذن في الذهن وهي من المعقول الاول, بينما اللابشرط المقسمي من المعقول الثاني لذلك نستبعد ان تكون الماهية المهملة هي اللابشرط المقسمي

ومن الواضح انه بناءً على ما ذكرناه في معنى الماهية المهملة ومعنى الماهية اللابشرط القسمي, فانه يقال, ان الماهية المهملة هي نفس اللابشرط القسمي,

وبعبارة ان الماهية المهملة هي نفس المفهوم والمعنى المنظور والمرئي باللابشرط القسمي, فان الملحوظ والمنظور والمرئي باللابشرط القسمي هو ذات الماهية العارية عن كل قيد

وعندما ذكرنا الملحوظ والمرئي و المنظور اذن الماهية المهملة هي الكلي الطبيعي, لكن يمكن القول يوجد فرق دقيق في اللحاظ بين الماهية المهملة وبين الكلي الطبيعي, فالكلي الطبيعي بلحاظ الخارج (بلحاظ الوجود الخارجي), اما الماهية المهملة - واطلقنا عليها عنوان الماهية - فهي بلحاظ الذهن وبلحاظ المعقول الأول,

وبعبارة تقريبية للتوضيح, وكأن اللابشرط القسمي له ملحوظ (منظور, مرئي) بالذات وهو الماهية المهملة وله ملحوظ اخر في عالم الخارج بالعرض هو الكلي الطبيعي

ان قلت : ان الماهية المهملة ليست اللابشرط القسمي, وذلك لان ؛

الماهية اللابشرط القسمي فيها حد وقيد وهو حد الاطلاق وعدم التقيد (قيد الاطلاق وعدم التقيد, قيد التعرية عن القيد), وبهذا صارت في قبال المقيد (قيد شيء وقيد عدم شيء, شرط شيء وشرط لا)

اما الماهية المهملة فهي عارية عن القيود حتى قيد التعرية عن القيد, وبهذا صارت الماهية المهملة جامعا بين المطلق والمقيد .

وبعبارة تقريبية

ذكرنا الماهية بوجودها الذهني تقسم الى ثلاثة اقسام, الاول(الماهية بشرط شيء) لحاظ (قيد الاتصاف), الثاني(الماهية بشرط شيء) لحاظ (قيد عدم الاتصاف), الثالث(اللابشرط القسمي)(لحاظ عدم القيدين), فيوجد (لحاظ - لحاظ - لحاظ), فصار(اللابشرط القسمي) قسما في مقابل القسمين الاخرين لان المناط في التقسيم هو اللحاظ, فمراد صاحب الاشكال هو ان الماهية اللابشرط القسمي ((فيها حد, فيها قيد, فيها لحاظ), (فيها حد وقيد ولحاظ الاطلاق وعدم التقيد)), اما الماهية المهملة فليس فيها هذا الحد وهذا القيد وهذا اللحاظ,,

فالماهية المهملة عارية عن القيود وعن الحدود وعن اللحاظات حتى قيد التعرية عن القيد وبهذا صارت الماهية المهملة جامعا بين المطلق والمقيد

قلتُ في الماهية اللا بشرط القسمي, فأن قيد الاطلاق (وقيد عدم التقييد) هو قيد للحاظ وليس قيدا للملحوظ, أي ليس قيدا للماهية الملحوظة, أي ليس من شؤون ذات الماهية الملحوظة

وبعبارة, ان قيد الاطلاق (وقيد عدم التقييد) هو قيد للرؤية وليس قيدا للمرئي, او هو قيد للصورة وليس قيدا لذي الصورة, أي هو قيد للحاظ والرؤية و الصورة وليس قيدا للملحوظ والمرئي وذي الصورة. وهذا يعني انه في اللا بشرط القسمي يكون المفهوم المنظور المرئي (الماهية المنظورة والمرئية) عاريا عن كل قيد وهذا هو نفس معنى الماهية المهملة

وبتوضيح اكثر

نسلم معك بان الماهية اللا بشرط القسمي فيها [[قيد الاطلاق اوحد الاطلاق او لحاظ الاطلاق], (قيد الاطلاق وعدم التقييد), (او قيد عدم التقييد او حد عدم التقييد او لحاظ عدم التقييد), (او قيد الاطلاق وعدم التقييد او لحاظ الاطلاق وعدم التقييد او حد الاطلاق وعدم التقييد)], لكن هذا القيد (هذا الاطلاق, هذا اللحاظ, هذا الحد) هو قيد (ولحاظ, وحد) للحاظ وليس للملحوظ,, (هو قيد ولحاظ للرؤية وليس للمرئي, حد ولحاظ للصورة وليس للمتصور, حد ولحاظ للنظر وليس للمنظور))

, أي انه يوجد فرق بين اللحاظ وبين الملحوظ, بين الصورة والمتصور, بين الرؤية والمرئي بين النظر والمنظور, لكن هذا القيد والحد هو قيد للماهية اللا بشرط القسمي بلحاظ او من حيث (, الرؤية, اللحاظ, الصورة النظر), وليس قيدا بلحاظ وباعتبار (الملحوظ, المرئي, المتصور او الملحوظ والمرئي والمتصور والمنظور)

ونحن نقصد بالماهية المهملة هي لابشرط القسمي من حيث الملحوظ, المنظور, المتصور, المرئي وليس من حيث النظر, الرؤية, الصورة, اللحاظ

والنتيجة المتحصلة مما ذكرنا في الكلي الطبيعي والماهية المهملة

ان الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسمي بلحاظ المنظور, المتصور, المرئي, وهو ايضا المنظور المتصور بلحاظ الأفراد الخارجية, ومع ما توصلنا اليه ان الماهية المهملة هي اللابشرط القسمي، فعلى نحو الحكم الاولي نقول:

1- بان الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسمي

2- والماهية المهملة هي اللابشرط القسمي

اذن الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة، والماهية المهملة هي الكلي الطبيعي

مع ذلك من الممكن ان نضع الفرق لاجل الفهم والتفكيك ولأجل ان تتضح الصورة لكي يستوعب الذهن هذه الدقة في المعاني(اللاحاظات), في التحيل الذهني, فاللابشرط القسمي بلحاظ المرئي في الذهن فهو ماهية مهملة, وبلحاظ المرئي بما هو منطبق على الأفراد الخارجية او بما له تطبيق في الخارج (بماله افراد بالخارج) فهو كلي طبيعي

اسم الجنس (1)

(1) يوجد تفصيل ويوجد تعليقات وكلام طويل يأتي ان شاء الله في مراحل دراسية لاحقة .

اسم الجنس هل هو موضوع للماهية المقيدة (1), او للماهية المطلقة, او للجامع بين الماهية المطلقة و الماهية المقيدة ؟

من الواضح ان اسم الجنس غير موضوع للماهية المقيدة, فيبقى الخلاف في ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة او للجامع بين المطلقة و المقيدة و وبناء على كون اسم الجنس موضوعا للماهية المطلقة, فأن الاطلاق يكون مدلولا وضعيا, اما بناءً على كونه موضوعا للجامع بين المطلقة و المقيدة فأن الاطلاق لا يكون مدلولا وضعيا.

الكلام في مقامين:

الاول : عالم الثبوت (2) :

في عالم الثبوت لا يوجد محذور (لا توجد استحالة) في أن يكون أسم الجنس موضوعا للماهية المطلقة, كما انه لا يوجد محذور في ان يكون اسم الجنس موضوعا للجامع بين الماهية المطلقة و المقيدة,

أذن في عالم الثبوت يمكن الوضع للماهية المطلقة كما يمكن الوضع للجامع بين الماهية المطلقة و المقيدة

(1) نقصد بالماهية المقيدة هنا القسمين الاول والثاني من التقسيم الثاني اي بلحاظ المعقول الاول (بلحاظ الوجود الذهني الاول) اذن الماهية المقيدة هي (الماهية بشرط شيء و الماهية بشرط لا) اما المطلقة فهي اللابشرط.. وايضا اشرنا الى اننا عندما نتحدث عن اطلاق و تقييد فهو بلحاظ الوجودات الذهنية في المعقول الاول او في الوجود الذهني الاول فهو يؤخذ فيه اللحاظ (لحاظ التقييد, لحاظ عدم التقييد, لحظ عدم التقييد بشيء و لحاظ عدم التقييد بعدم الشيء) .

(2) عندما تطرح أي مسألة في مقامين والمقام الاول يكون في عالم الثبوت فما يثبت استحالته ثبوتا فلا يأتي الكلام عنه اثباتا أي ما يثبت عدم امكانه في عالم الثبوت فلا يأتي الكلام عنه في عالم الاثبات .

الثاني: عالم الاثبات:

ان اسم الجنس موضوع للجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة .

أي انه لو كان موضوعا فقط للماهية المطلقة وليس للجامع بين المطلقة والمقيدة لما صح الاستعمال على نحو الحقيقة في الماهية المقيدة أي لكان استعمال اسم الجنس في الماهية المقيدة على نحو المجازية او فيه عناية والدليل والشاهد هو الوجدان القاضي بعدم وجود عناية وعدم المجازية في العديد من موارد استعمال اسم الجنس مع القيد (استعمال اسم الجنس مع لحاظ القيد), كما في موارد كون المتكلم في مقام الالهة والاجمال (أي ليس في مقام البيان) ففي هذه الموارد لا نحس باي عناية ولا مجازية في استعمال الجنس مع لحاظ القيد, فلو كان موضوعا للمطلق (أي لو كان موضوعا للماهية المطلقة) لكان الاستعمال في هذه الموارد فيه عناية ومجاز .

تنبيه :

إن قلت: إن اسم الجنس إذا كان موضوعا للجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة وهذا يعني انه موضوع للجامع بين الماهيات الثلاث (الماهية اللابشرية والماهية بشرية بشيء والماهية بشرية لا)

ولان الجامع بين هذه الماهيات يكون له وجود مستقل في غير عالم أفراده, فوجوده في المعقول الثاني, أي الجامع هو اللابشرية المقسمي أي إن اسم الجنس موضوع لـ (اللابشرية المقسمي)

قلت : كلا, لا يقصد ذلك فالمراد من الكلام ان اسم الجنس موضوع للمرئي للمحوظ للمنظور للمتنصور لذي الصورة, وليس موضوعا للرؤيا واللحاظ والنظر والصور الذهنية والماهيات الذهنية بوجوداتها في الذهن في العقل الاول,

اذن اسم الجنس ليس موضوعا للماهية اللابشرط المقسمي، فاسم الجنس موضوع للمرئي (والملاحظ والمنظور) في اللابشرط القسمي، أي ان اسم الجنس موضوع لذات المعنى والماهية الملحوظة والمرئية في اللابشرط القسمي وهذه الماهية (ذات الماهية، ذات المعنى) والملاحظ والمرئية هي الجامع بين المرئيين والملاحظين في القسمين الآخرين (في الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا) مع ملاحظة ان الملحوظ في الماهية اللابشرط القسمي ليس له مطابق في الخارج⁽¹⁾، ((أي ان اللابشرط القسمي جامع والجامع ليس له مطابق في الخارج لانه لو كان للجامع وجود مستقل في الخارج لما كان جامعا للفردين الخارجيين))

اما الملحوظ في الماهية بشرط شيء فله مطابق في الخارج وكذلك الملحوظ في الماهية بشرط لا فله مطابق في الخارج

بعبارة اخرى

لنركز قليلا على اللابشرط القسمي فهو فيه مفهوم (فيه ملحوظ، فيه مرئي، فيه متصور، فيه منظور) هذا المنظور هو ذات الماهية (ذات المفهوم، ذات المعنى، ذات المتصور)، وهذه الماهية الملحوظة والمنظورة في اللابشرط القسمي كما هي محفوظة في الاطلاق فهي ايضا محفوظة في المقيد،

بمعنى ان ذات الماهية في اللابشرط القسمي بلحاظ كونها

⁽¹⁾ ممكن ان تسجل اشكال وهو ان المرئي في الماهية اللابشرط القسمي جامع للمرئي في الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا، اذن يوجد جامع و يوجد فرد للجامع ويوجد ايضا فرد اخر للجامع فكيف يكون الجامع مع الفردين في عالم واحد وانتم تقولون ان الجامع ليس له وجود مستقل في مقابل وجود الافراد في نفس العالم؟ فكل التوجيه للكلام لا بد من اللجوء الى اللحاظ ولحاظ، (بلحاظ الذهن بلحاظ الخارج بلحاظ المطابق بلحاظ المطابق) او ان هذا مرآة للمرئي وحسب ما يوجه من كلام وسياتي الكلام ويأتي التفصيل ان شاء الله في مراحل قادمة .

ا- مرئية ومتصورة وملحوظة فهي تكون موجودة ضمنا في ملحوظ ومرئي(بشرط لا), مع لحاظ عدم القيد.

ب- وهي ايضا تكون ملحوظة ومرئية في (بشرط شيء) مع لحاظ القيد.

اذن بلحاظ المنظور و المرئي نستطيع ان نقول بان الماهية الملحوظة و المنظورة في اللابشرط القسمي تكون جامعا للملحوظين والمرئيين في القسمين الاخرين (أي الملحوظ في الماهية بشرط شيء والملحوظ في الماهية بشرط لا) وبهذا اللحاظ أي بلحاظ المرئي والملحوظ يقال بان اللابشرط القسمي هو جامع للقسمين الاخرين,

واسم الجنس موضوع لذات الماهية المرئية (لذات المفهوم المرئي), في اللابشرط القسمي وبهذا اللحاظ تكون ذات الماهية جامعا بين المرئيين والملحوظين في القسمين الاخرين

وبهذا اللحاظ فان اسم الجنس موضوع:

ا- للمرئي في اللابشرط القسمي بما هو جامع بوجود مستقل في الملحوظ.

ب- وفي الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا ايضا موضوع لذات الماهية بما هي جامع بوجود ضمنى في الملحوظ,

وبهذا اللحاظ ايضا نقول ان اسم الجنس موضوع للجامع بين (الماهية المطلقة وبين الماهية المقيدة) أي هو موضوع لذات الماهية وهي ملحوظه في اللابشرط القسمي وملحوظة في (بشرط لا) وملحوظة في (بشرط شيء)

والمتحصل مما تقدم هو ان اسم الجنس موضوع للجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة والدليل والشاهد هو الوجدان فاذا استعمل اسم الجنس فلا يمكن ان نستفيد الاطلاق

من المعنى الموضوع له (أي من الوضع), أي لا يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً, اما كيف نستفيد الاطلاق؟ فهنا نحتاج الى قرينة عامه وهي قرينة الحكمة

التقابل بين الاطلاق والتقييد

علينا ان ننبه من اول الامر بانه لا بد من التمييز في التقابل بين الثبوت والاثبات فالتقابل بين الاطلاق والتقييد يكون في عالمين (عالم الثبوت) عالم اللحاظ وفي عالم الاثبات عالم الدلالة

وعند بعض الاعلام حصل خلط بين عالم الثبوت وعالم الاثبات ومن هنا اختلف الكلام في النسب و صار عندهم الخلط في تحديد النسبة والتقابل بين الاطلاق والتقييد والكلام في عالمين :

الاول : عالم الثبوت (عالم اللحاظ)

وهنا توجد اقوال

1- تقابل التضاد :

السيد الخوئي(قد) قال ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل التضاد, وهذا مبني على ما اختاره في ان الاطلاق (واللابشرط القسمي) عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد, وان التقييد عبارة عن لحاظ دخل القيد, أي الاطلاق لحاظ دخل التقييد بعدم الصفة, والتقييد هو لحاظ دخل التقييد بصفة, أي ان الاطلاق لحاظ وكذلك التقييد لحاظ, فهما امران وجوديان لايجتمعان .

2- تقابل العدم والملكة :

المحقق النائيني (قدس سره) قال ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة, فالاطلاق هو عدم التقييد في مورد قابل للتقييد

ويرد عليه : ان هذا القول يحتمل انه يرجع الى وقوع الخلط بين عالم الثبوت وعالم الاثبات,

ففي عالم الثبوت، فإن الاطلاق الثبوتي للماهية لا يشترط فيه ان تكون الماهية قابلة للتقييد، فان كل ماهية (كل مفهوم) لها قابلية ذاتية للسعة والانطباق على تمام أفرادها (الأفراد التي تتضمن المفهوم والماهية) (1)

3- تقابل السلب والايجاب (تقابل التناقض)

الاطلاق يقصد منه الخصوصية التي تقتضي صلاحية وقابلية المفهوم (الماهية) للسعة والانطباق على جميع الأفراد، وهذه الخصوصية يكفي في تحققها مجرد عدم لحاظ اخذ القيد، [لأنه وكما ذكرنا ان كل مفهوم (ماهية) له قابلية ذاتية للسعة والانطباق على تمام الأفراد] (أي مع عدم وجود المانع تثبت هذه القابلية)، اذن الاطلاق يثبت عند عدم لحاظ اخذ القيد بينما التقييد يثبت عند لحاظ اخذ القيد، ومن هنا امكن القول ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو من تقابل السلب والايجاب (عدم لحاظ .. ولحاظ)، أي يكفي في الاطلاق عدم التقييد، أي يكفي في الاطلاق عدم لحاظ اخذ القيد (2)

(1) ونقصد بعبارة (الأفراد التي تتضمن المفهوم والماهية) : ان كل فرد يتضمن الجامع (يتضمن المفهوم، المعنى، الماهية) على نحو الوجود الضمني، فالجامع له وجود ضمني في كل فرد .

(2) بالنظرة التسامحية نقول يكفي بان الاطلاق هو عدم التقييد (عدم لحاظ القيد) والتقييد هو لحاظ اخذ القيد لاننا لاحظنا النسبة بين الاطلاق والتقييد هي نسبة التقابل بلحاظ اخذ القيد وعدم لحاظ اخذ القيد بهذه الخصوصية قلنا بان النسبة بين الاطلاق والتقييد هي نسبة السلب والايجاب، اي عندما قلنا (عدم تقييد) وبعد هذا قلنا (عدم لحاظ) اخذ القيد وكان التقييد هو لحاظ اخذ القيد وان عدم التقييد هو الاطلاق هذا بالنظرة التسامحية لكن بالدقة نقول الاطلاق يثبت عند عدم لحاظ اخذ القيد وليس الاطلاق هو عدم لحاظ اخذ القيد، وكذلك التقييد يثبت عند لحاظ اخذ القيد وليس التقييد لحاظ اخذ القيد، فالتقييد يثبت وكأن لحاظ اخذ القيد هو المانع وعدم لحاظ اخذ القيد هو عدم مانع وهذا عدم المانع ليس هو الاطلاق، وربما ما ذكرناه في هذه الدقة يرجع كلام المعلم الاستاذ الى ان التقابل هو السلب والايجاب .

ومع ابطال القول الاول والثاني فانه يثبت القول الثالث أي التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل السلب والايجاب (تقابل التناقض) وهذا في عالم الثبوت (عالم اللحاظ)

اشكال :

ان الكلام في المفاهيم الذهنية, وهذه كلها متباينة في عالم الذهن, فان التقييد يصنع مفهوما وحدانيا جديدا (كما في المعنى الحرفي في النسب الناقصة, كنسبة الإضافة ونسبة الوصف (...), وهذا المفهوم الوحداني ليست نسبته الى المطلق نسبة الاكثر الى الاقل (حتى يقال ان التقابل بينهما بنحو السلب والايجاب في المقدار الزائد), أي انه في الذهن المقيد هو الاكثر والمطلق هو الاقل, فالمقيد [(لحاظ ماهية) + (لحاظ القيد)], اما المطلق [(لحاظ ماهية) + (عدم صفر) ⁽¹⁾], ففي المقيد (لحاظ ولحاظ) اما في المطلق (لحاظ مع صفر) فالاكثر هو المقيد والاقل هو المطلق,

فالنسبة بينهما ليست نسبة الاكثر الى الاقل, بل النسبة بينهما التباين, حيث عندنا مفهومان, احدهما المطلق (وهو الاوسع صدقا), وهذا المطلق دائما يكون مطلقا والآخر المقيد (وهو الاضيق صدقا), وهذا المقيد دائما يكون مقيدا

وبعبارة,, ربما يرد اشتباه عند البعض بان المتعارف ان المطلق هو الاكثر والمقيد هو الاقل, فكيف يكون المقيد اكثر والمطلق اقل ؟ فلصاحب الاشكال ان يقول

, انه صحيح ان النسبة بين المطلق والمقيد هي نسبة الاكثر(المطلق) الى الاقل (المقيد), (أي بينهما عموم مطلق), من حيث الصدق على الأفراد(الانطباق على الأفراد), لكن مع هذا فانه في الذهن يوجد مفهومان ليس بينهما نسبة العموم المطلق بل بينهما التباين,

(1) كأن العدم في الارقام الرياضية يساوي صفر لان الصفر اذا اضيف الى العدد يبقى العدد نفسه .

اذن فكيف يقال بان التقابل بينهما بنحو تقابل السلب والايجاب في المقدار الزائد, فاي مقدار زائد بينهما وهما بينهما تباين وليس العموم المطلق؟؟؟

بعبارة اخرى

كأن صاحب المبنى او من يقول ان التقابل هو السلب والايجاب يسلم بان السلب والايجاب ليس في كل معنى المطلق وكل معنى المقيد وانما في جزء من المعنيين (أي في الزائد في كل معنى من المعنيين), كيف ؟

أ- في المطلق لحاظ ماهية و الزائد عدم لحاظ القيد,

ب- وفي المقيد لحاظ ماهية و الزائد لحاظ القيد

فبلحاظ هذه اللحاظات الذهنية فان المشترك في المطلق والمقيد هو (لحاظ الماهية) و الزائد يكون فيه السلب والايجاب أي التقابل بين المقدار الزائد في المطلق والمقدار الزائد في المقيد هو السلب والايجاب (لحاظ ... عدم لحاظ)

بمعنى ان النسبة بينهما هي اطلاق وتقيد (أي اكثر واقل) ويوجد سلب وايجاب في المقدار الزائد

وبلحاظ المصاديق (الانطباق) ايضا يوجد اكثر واقل لكن ليس كما ذكرنا, فهنا الاطلاق هو الاكثر باعتبار المصاديق لإفراد المطلق أكثر من المقيد أي النسبة بينهما نسبة الأكثر (المطلق) إلى الأقل (المقيد) (نسبة عموم مطلق) فالأكثر يتضمن الزيادة مع هذه الأفراد

ففي مثال (الرقبة): في المطلق يشمل حصة الرقبة المؤمنة والرقبة الفاسقة بينما في المقيد يشمل فقط الرقبة المؤمنة مع عدم الفاسقة, اذن في الزيادة يوجد سلب وايجاب,

فصاحب الاشكال يقول: ان النسبة بين الاطلاق والتقييد ليست هي نسبة الاقل والاكثر (ليست نسبة العموم المطلق) لكي يكون السلب والايجاب في المقدار الزائد وانما بينهما هي نسبة التباين

خلاصة الاشكال

خلاصة ما ذكره صاحب الاشكال ان النسبة بين الاطلاق والتقييد

أ- ليست بلحاظ المصاديق و التطبيق على الأفراد اذن هي ليست نسبة الاكثر الى الاقل او نسبة العموم المطلق

ب- اما في المفاهيم فان النسبة بين الاطلاق والتقييد هي ليست نسبة الاكثر والاقل وانما هي نسبة التباين

اذن لا يوجد مقدار زائد لكي نقول ان نسبة السلب والايجاب هي في المقدار الزائد

جوابه : اذا كان الكلام بالدقة وعدم التسامح فان ما ذكر في الاشكال تام, لكن كلامنا في (تقابل السلب والايجاب) ليس بالدقة بل فيه تسامح, حيث يقال انه لما كان مجرد عدم التقييد يساوق ثبوت الاطلاق (أي حتى لو كانت النسبة بين الاطلاق والتقييد هي نسبة التباين كما يقول صاحب الاشكال لكن اذا لم يثبت التقييد فانه يثبت الاطلاق فبهذا اللحاظ نقول بينهما سلب وايجاب), فانه يمكن ان يقال بنحو التسامح ان التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب,

مثلا (إنسان لا إنسان)

فاذا لم يثبت ان هذا إنسان — اذن يثبت انه لا إنسان

واذا لم يثبت ان هذا لا إنسان — اذن يثبت انه إنسان

وبعبارة رياضية تقريبية اقول : التقييد يناقض عدم التقييد 1

2..... عدم التقييد يساوي الاطلاق

النتيجة التقييد يناقض الاطلاق

الثمرات المترتبة بين الاقوال:

يوجد ثمرات عديدة تترتب بين الاقوال منها :

الثمرة الاولى : تصور حالة ثالثة (غير الاطلاق والتقييد)

أ- تصور حالة ثالثة (غير الاطلاق والتقييد) لايمكن بناء على القول الثالث (تقابل السلب والايجاب) تقابل النقيضين, وذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين

أي لايمكن تصور الحالة الثالثة لاننا اذا قلنا بوجود حالة ثالثة فان ذلك يستلزم ذلك رفع الحالة الاولى والثانية, وحسب الفرض فأن الحالتين الحالة الاولى والثانية متناقضتان والنقيضان لايرتفعان فكيف نتصور حالة ثالثة

ب- اما بناء على القولين (الاول والثاني) (تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة) فيمكن تصور وفرض حالة ثالثة تسمى بالاهمال فينتج عندنا (اطلاق وتقييد واهمال)

ففي التضاد مثلا بين الابيض والاسود يمكن ان نتصور ارتفاع البياض وارتفاع السواد ونتصور الاحمر او الازرق وهكذا وايضا في تقابل الملكة والعدم يشترط فيها قابلية المحل للملكة والعدم, فاذا لم يكن المحل قابلا ليس من شأنه, فيمكن تصور حالة ثالثة أي يمكن ألا نتصور فيه الملكة والعدم, فنتصور فيه حالة ثالثة, فالذي لانتصور فيه الاطلاق ولا التقييد يمكن تصور حالة ثالثة

الثمرة الثانية : استحالة التقييد واستحالة الاطلاق

أ- اذا ثبت استحالة التقييد في مورد فانه يثبت استحالة الاطلاق, بناء على القول الثاني ((تقابل العدم والملكة),

وذلك لانه على هذا القول فان الاطلاق هو عدم التقييد في مورد قابل للتقييد, فاذا كان المورد غير قابل للتقييد فانه يثبت ان هذا المورد غير قابل للاطلاق ايضا,

اذن شرط تحقق الاطلاق ان يكون المورد قابلا للتقييد فاذا لم يكن المورد قابلا للتقييد فلا يتحقق الاطلاق, (يستحيل الاطلاق) فاذا ثبتت استحالة التقييد ثبتت استحالة الاطلاق

ب- اما بناءً على القول الاول (تقابل التضاد), فانه اذا ثبت استحالة التقييد فانه لا يثبت استحالة الاطلاق ولا يثبت استحالة ضرورة الاطلاق

اذا ثبت استحالة البياض في جسم ما فلا يثبت استحالة السواد ولا يثبت ضرورة السواد في ذلك الجسم أي ممكن ان يكون اسود وممكن ان يكون احمر او اخضر..... فاذا استحال التقييد فلا تثبت استحالة الاطلاق ولا تثبت ضرورة الاطلاق

ج - اما بناءً على القول الثالث (تقابل السلب والايجاب, تقابل التناقض), فانه اذا ثبت استحالة التقييد فانه يثبت ضرورة الاطلاق, وذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين

الثاني : عالم الاثبات (عالم الدلالة)

في عالم الاثبات فان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو من تقابل العدم والملكة, وحيث ان عدم ذكر القيد وعدم القرينة ينتج ويكشف عن الاطلاق وفي الموارد التي يكون المتكلم قادرا على ذكر القيد,

اما اذا كان المتكلم ممنوعا عن ذكر القيد (مثلا لتقية او عجز او ضيق وقت او غيرها) فان عدم ذكر القيد في هذه الموارد لاينتج ولا يكشف عن ارادة الاطلاق .

اذن اصبح لدينا نسبتان بلحاظ عالم الثبوت وبلحاظ عالم الاثبات , ففي عالم الثبوت (عالم اللحاظ) فان النسبة بين الاطلاق والتقييد هي السلب والايجاب اما في عالم الاثبات (عالم الدلالة) فان النسبة بين الاطلاق والتقييد هي العدم والملكة

تطبيق عبارة الحلقة الثالثة

الاطلاق واسم الجنس

[الفقرة الاولى : اسماء الاجناس والاطلاق]

الاطلاق يقابل التقييد،

[التقييد]

فان تصورت معنى واخذت فيه وصفا زائدا او حالة خاصة كالانسان العالم كان ذلك تقييدا،
وإذا تصورت مفهوم الانسان العالم كان ذلك تقييدا،

[ب- الاطلاق]

وإذا تصورت مفهوم الانسان ولم تضيف اليه شيئا من ذلك [أي لم تضيف اليه وصفا زائدا او
حالة خاصة] ، فهذا هو الاطلاق، وقد وقع الكلام في ان اسم الجنس هل هو موضوع

[أ-] (للمعنى الملحوظ بنحو الاطلاق) فيكون الاطلاق قييدا في المعنى الموضوع له [أي

يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً] أو

[ب-] (لذات المعنى) [لذات الماهية بما هي هي، أي للماهية المنظورة والملحوظة في

اللابشرط القسمي وهذه الماهية الملحوظة باللابشرط القسمي هي الجامع للمحوظين في

القسامين الاخرين ((الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا)) الذي يطرأ عليه الاطلاق

تارة والتقييد اخرى.

[فبناءً على (أ) أي اذا كان موضوعاً للمعنى الملحوظ بنحو الاطلاق يثبت الاطلاق أي يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً، اما اذا كان موضوعاً للاعم أي لذات المعنى الذي يطرأ عليه التقييد تارة والاطلاق تارة اخرى فلا يثبت الاطلاق فنحتاج الى قرينة لاثبات الاطلاق]]

[الفقرة الثانية : اعتبارات الماهية]

ولتوضيح الحال تقدم عادة مقدمة [أي في البحوث الاصولية عادة تقدم هذه المقدمة] لتوضيح انحاء لحاظ المعنى، واعتبار الماهية في الذهن لكي تحدد نحو المعنى الموضوع له اللفظ [اسم الجنس] على اساس ذلك [أي على اساس ما يذكر في هذه المقدمة من اعتبارات الماهية ولكي نقول اسم الجنس موضوع لاية ماهية ؟ هل هو موضوع للماهية المقيدة او للمطلقة او للاعم من المطلقة والمقيدة ؟ او بتعبير اخر: هل هو موضوع للابشرط القسمي او للابشرط المقسمي أو لغيرهما؟] وحاصلها[وحاصل المقدمة] (مع اخذ ماهية الانسان وصفة العلم، كمثال)

[التقسيم الاول : اعتبارات الماهية بوجودها الخارجي]

ان ماهية الانسان اذا تتبعنا انحاء وجودها في الخارج، نجد ان هناك حصتين ممكنتين لها من ناحية صفة العلم، وهما:

[1-] الانسان الواحد للصفة خارجا،

[2-] والانسان الفاقد لها خارجا، ولا يتصور لها حصة ثالثة ينتفي فيها الوجدان [العلم] والفقدان [عدم العلم] معا لاستحالة ارتفاع النقيضين، ومن هنا نعرف ان مفهوم الانسان الجامع بين الواحد والفاقد ليس حصة ثابتة في الخارج في عرض الحصتين السابقتين [أي لا يوجد له وجود مستقل في مقابل وجود الحصتين السابقتين]،

[التقسيم الثاني : الماهية بوجودها الذهني الاول (المعقول الاول), المنتزعة من الخارج مباشرة]]

ولكن اذا تجاوزنا الخارج إلى الذهن وتتبعنا عالم الذهن في معقولاته الاولى [أي في المعقول الاول (في الوجود الذهني الاول) او الوجودات الذهنية المنتزعة من الخارج مباشرة قلنا انها تقسم الى ثلاثة اقسام, هذه المعقولات] التي ينتزعا من الخارج مباشرة نجد ثلاث حصص او ثلاثة انحاء من لحاظ الماهية

كل واحد [من هذه الحصص] يشكل صورة للماهية في الذهن تختلف عن الصورتين الاخرين، لان لحاظ ماهية الانسان في الذهن

[أ-الماهية بشرط شيء]

تارة يقترن [أي لحاظ ماهية الانسان يقترن] مع (لحاظ صفة العلم)، وهذا ما يسمى بالمقيد، او لحاظ الماهية بشرط شيء،

[ب – الماهية بشرط لا]

واخرى يقترن [أي لحاظ ماهية الانسان يقترن] مع(لحاظ عدم صفة العلم)، وهذا نحو آخر من المقيد، ويسمى لحاظ الماهية بشرط لا،

[ج- الماهية اللابشرط القسيمي]

وثالثة لا يقترن [لحاظ ماهية الانسان في الذهن] بأي واحد من هذين اللحاظين، وهذا ما يسمى بالمطلق او لحاظ الماهية لا بشرط، وهذه حصص ثلاث [اقسام ثلاثة] عرضية في اللحاظ [لكل واحد منها وجود مستقل] في وعاء الذهن.

[تنبيه]

[القيود الاولية والقيود الثانوية]

وإذا دققنا النظر وجدنا

[أ- في الذهن, في المعقول الاول] ان هذه الحصص الثلاث من لحاظ الماهية [الماهية بشرط شي والماهية بشرط لا والماهية اللا بشرط] تتميز بخصوصيات ذهنية وجودا وعدمًا، وهي (لحاظ الوصف) [وجود] و(لحاظ عدمه) [وجود] وعدم اللحاظين [عدم] ،

[ب - في الخارج] واما الحصتان الممكنتان للماهية في الخارج فتتميز كل واحدة منهما بخصوصية خارجية وجودا وعدمًا، وهي وجود الوصف خارجا وعدمه [وعدم وجود الوصف خارجا] كذلك،

[1-القيود الثانوية] وتسمى الخصوصيات التي تتميز بها الحصص الثلاث للحاظ الماهية (في الذهن) بعضها عن بعض بالقيود الثانوية ،

[2-القيود الاولية] وتسمى الخصوصيات التي تتميز بها الحصتان (في الخارج) احدهما عن الاخرى(بالقيود الاولية).

ونلاحظ

[أ-] ان القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية بشرط شيء، وهو (لحاظ صفة العلم) مرآة لقيد أولي، وهو (نفس صفة العلم) المميز لاحدى الحصتين الخارجيتين، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط شئ مطابقا للصفة الخارجية الاولى [مطابقا للانسان الخارجي لان الانسان نفس الانسان وهذا القيد مرآة لهذا القيد فنقول هذا مطابق لهذا]،

[ب-] كما نلاحظ ان القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية بشرط لا، وهو (لحاظ عدم صفة العلم) [هنا لم يقل نفس صفة العلم لان هنا شيء عدمي] مرآة لقيد اولي وهو (عدم صفة العلم) (او عدم نفس صفة العلم)) المميز للحصة الخارجية الاخرى [أي كلما تكلمنا عن قيد اولي (خارجي) فلا يوجد لحاظ وكلما تكلمنا عن قيد ذهني فيوجد لحاظ هذا هو المقصود]. ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقا للحصة الخارجية الثانية.

[ج-] واما القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية لا بشرط، وهو عدم كلا اللحاظين [تنبيه : لم يذكر هنا لحاظ أي لم يقل: (وهو لحاظ عدم كلا اللحاظين) وانما قال (عدم كلا اللحاظين) حتى يثبت ما يؤسس من ان النسبة بين الاطلاق والتقييد هي السلب والايجاب، او لكي لا ينصرف الذهن الى اشكال بان النسبة هي السلب والايجاب فكيف يقول هنا (اللحاظ) وهذا فيه تفصيل كثير سيأتي في مراحل قادمة ان شاء الله] فليس [القيد الثانوي] مرآة لقيد اولي لانه عدم اللحاظ، وعدم اللحاظ ليس مرآة لشيء. [ليس مرآة لاي قيد اولي]

ومن هنا كان المرئي (بلحاظ الماهية لا بشرط (القسمي)) ذات (1) الماهية المحفوظة في ضمن المطلق والمقيد، وعلى هذا الاساس صح القول بان المرئي والملحوظ [والمنتظر والمتصور] باللحاظ الثالث اللا بشرطي [هو] جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين [أي الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا] لانحفاظه [أي الجامع او ذات الماهية] فيهما (الملحوظين باللحاظين السابقين) [لان ذات الماهية موجودة في المقيد بشرط شيء، وموجودة في المقيد بشرط لا، أي نفس المرئي في اللا بشرط القسمي موجود في المرئي في بشرط شيء وبشرط لا، فبلحاظ المرئي و المتصور والملحوظ والمنتظر فالمرئي هو جامع للمرئيين الاخرين، اما بلحاظ اللحاظ والنظر والصورة و الرؤية فلا يوجد جامع، أي

(1) خبر كان (كان المرئي).

لا نقول ان اللابشرط القسمي جامع للبشرط شيء والبشرط لا باعتبار له وجود مستقل في مقابل القسمين الاخرين فكيف يكون جامعا لهما،⁽¹⁾ ،

وان كانت نفس الرؤية واللاحاظ متباينة في اللحاظات الثلاثة [بشرط شي وبشرط لا ولا بشرط]، فاللاحاظ اللا بشرطي بما هو للاحاظ يقابل اللحاظين الآخرين، وقسم ثالث لهما، ولهذا يسمى باللابشرط القسمي [أي بأعتبره قسم يقابل القسمين وليس هو جامع ولهذا يسمى باللابشرط القسمي] ، ولكن اذا التفت إلى ملحوظه مع الملحوظ في اللحاظين الآخرين كان جامعا بينهما لا قسما في مقابلهما بدليل انحفاظه فيهما معا [أي له وجود ضمنى في ضمن الملحوظ الاول(في البشرط شيء) وله وجود ضمنى في ضمن الملحوظ الثاني (في بشرط لا)] ، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له [هذ الكلام بلحاظ الملحوظ لان الحفظ في القسم المقابل له من صفات وخصائص الجامع.

التقسيم الثالث : الماهية بوجودها الذهني الثاني

الماهية بوجودها الذهني الثاني الذي ينتزعها الذهن من الذهن (من المعقول الاول) تقسم الى اربعة اقسام 1- الماهية المقيدة بشيء 2- الماهية المقيدة بلا 3- الماهية اللامقيدة 4- الماهية اللابشرط المقسمة]

ثم اذا تجاوزنا وعاء المعقولات الاولى للذهن إلى وعاء المعقولات الثانية التي ينتزعها الذهن من لحاظاته وتعلقاته الاولى، وجدنا ان الذهن ينتزع جامعا بين ((اللاحاظات)) [بين اللحاظات وليس بين الملحوظات، بين الصور وليس المتصورات، بين الرؤيات وليس بين المرئيات] الثلاثة للماهية المتقدمة، وهو عنوان ((لاحاظ الماهية)) [أي يوجد في المعقول الاول للاحاظ الماهية بشرط شيء ولاحاظ الماهية بشرط لا ولاحاظ ماهية اللابشرط

⁽¹⁾ لو صدر تسامحا بان نفس اللابشرط القسمي يكون جامعا للقسمين الاخرين فالمقصود هنا المرئي او الملحوظ المنظور وليس الرؤية او اللاحاظ .

فيوجد (لحاظ ماهية - لحاظ ماهية - لحاظ ماهية) فينتزع هذا فيكون المشترك هو لحاظ (الماهية) من دون ان يقيد هذا اللحاظ بلحاظ الوصف ولا بلحاظ عدمه ولا بعدم اللحاظين، وهذا جامع بين لحاظات الماهية الثلاثة في الذهن ويسمى بالماهية (اللا بشرط المقسمي) تمييزا له عن لحاظ الماهية (اللا بشرط القسمي)، لان ذاك احد الاقسام الثلاثة للماهية في الذهن، وهذا هو الجامع بين تلك الاقسام الثلاثة.

اذا توضحت هذه المقدمة فنقول لا شك في ان اسم الجنس (1) ليس موضوعا للماهية اللا بشرط المقسمي [لانه من المعقول الثاني وهو جامع للماهيات او اللحاظات الذهنية في المعقول الاول] ، لان هذا جامع [اللابشرط المقسمي] - كما عرفت - بين الحصص واللحاظات الذهنية لا بين الحصص الخارجية، كما انه [اسم الجنس] ليس موضوعا للماهية المأخوذة بشرط شئ او بشرط لا لوضوح (2) عدم دلالة اللفظ [اسم الجنس] على القيد غير الداخل في حاق المفهوم [فالقيد غير الداخل تحت اللحاظ لا يدل عليه اللفظ أي المعنى غير

(1) كان الكلام في التقسيم الاول عن الحصص الخارجية والتقسيم الثاني عن الصور الذهنية والماهيات لكن عندما وصلنا الى اسم الجنس لم نذكر الافراد الخارجية او المعنى الخارجي او الوجود الخارجي لان الكلام في اسم الجنس (في اللفظ) ويقصد منه (الوضع)، والوضع هو تأسيس علاقة بين صورة اللفظ وصورة المعنى وليس بين نفس اللفظ ونفس المعنى، فالكلام اذن في الصور والمفاهيم الذهنية وهذه الصور والمفاهيم الذهنية هي مرآة للخارج، أي المراد هو المعنى الخارجي لكن بواسطة الوضع والقرن بين صورة اللفظ وصورة المعنى، لان المعنى او الصورة التي تحضر في الذهن هي مطابقة لما في الخارج، فيكون المراد هو المعنى الخارجي، ومن هنا قلنا ان اسم الجنس غير موضوع للماهية اللا بشرط المقسمي لانها جامع لهذه اللحاظات الذهنية وليس للحصص الخارجية والواضع يريد من اسم الجنس ان يفهم منه الحصص والمعاني الخارجية .

(2) اننا نجد وجدان ان اسم الجنس غير موضوع للماهية المقيدة (بشرط شي وبشرط لا)، ونتيقن بان اسم الجنس يستعمل في الماهية المطلقة (لا بشرط) بدون مجاز وبدون مؤونة، أي لو كان موضوعا للماهية للمقيدة لما كان استعماله في الماهية المطلقة على نحو الحقيقة، و لكان على نحو المجازية، لكنه ليس على نحو المجاز، اذن هو غير موضوع للماهية المقيدة .

الداخل تحت اللحاظ فان اللفظ (اسم الجنس) لا يدل عليه] فيتعين كونه موضوعا للماهية
المعتبرة على نحو اللا بشرط القسمي، وهذا المقدار مما لا ينبغي الاشكال فيه، وانما الكلام
في انه هل هو [اللا بشرط القسمي] موضوع

[1-] للصورة الذهنية الثالثة - التي تمثل الماهية اللا بشرط القسمي - بحدها [بوجودها
الذهني] الذي تتميز به عن الصورتين الاخرين [أي بلحاظ اللحاظ، النظر، الصورة]

[2-] أو لذات المفهوم المرئي [أو المنظور أو المتصور أو الملحوظ] بتلك الصورة، وليست
الصورة بحدها الا مرآة لما هو الموضوع له [أي الصورة الذهنية (اللحاظ، النظر) مرآة
للملحوظ، للمتصور، وللمرئي فالذي ينظر الى صورته في المرآة فانه لا ينظر الى
تفاصيل المرآة وانما نظره الى الصورة التي في المرآة]،

فعلى الاول [اسم الجنس موضوع للحاظ، للرؤية، للنظر، للصورة] يكون الاطلاق مدلولاً
وضعياً للفظ،

وعلى الثاني [اسم الجنس موضوع للملحوظ، للمرئي، للمتصور] لا يكون كذلك [أي لا
يكون مدلولاً وضعياً للفظ] ، لان ذات المرئي والملحوظ بهذه الصورة [اللابشرط القسمي]
لا يشتمل الا على ذات الماهية المحفوظة في ضمن المقيد ايضاً، ولهذا اشرنا سابقاً إلى ان
المرئي باللحاظ الثالث [لحاظ الماهية اللابشرط القسمي] جامع بين المرئيين والملحوظين
باللحاظين السابقين [لحاظ الماهية بشرط شيء ولحاظ الماهية بشرط لا] لانحفاظه فيهما.

ولا شك في ان الثاني(1) [الموضوع لذات المرئي والملاحظ والمتصور] هو المتعين، وقد استدل على ذلك:

أولاً: بالوجدان العرفي واللغوي. [لان الوجدان يقتضي عدم وجود عناية وعدم المجازية، عندما يستعمل اسم الجنس ويراد به لحاظ القيد كما في موارد الهزل والاهمال والاجمال وليس في مقام بيان،

أي يستعمل اسم الجنس ويراد به المقيد ولا نرى مجازية في هذا الاستعمال، فلو كان اسم الجنس موضوعاً للماهية المطلقة لما كان استعماله حقيقياً في موارد الاهمال والاجمال والهزل عندما يراد المقيد، اذن يصح استعماله في المطلق ويصح استعماله في المقيد فهو موضوع للجامع الاعم من المطلق والمقيد]

وثانياً(2): بان الاطلاق حد [قيد] للصورة الذهنية الثالثة فأخذه (الاطلاق) قيدها معناه وضع اللفظ للصورة الذهنية المحددة به [بالاطلاق]، وهذا يعني ان مدلول اللفظ امر ذهني ولا ينطبق على الخارج [لان الاطلاق قيد ثانوي والقيود الثانوية ثلاث، الاول مميز للحاظ الماهية بشرط شيء (وهو في المثال لحاظ صفة العلم) وهذا الاول له مطابق في الخارج (للحصة الخارجية) أي مرآة لقيد اولي، و الثاني وهو المميز للحاظ الماهية (بشرط لا) ايضاً هو مرآة لقيد اولي، والثالث وهو المميز للحاظ الماهية اللابشرط اي الاطلاق، هذا القيد الثالث ((كما قلنا خلال البحث وايضاً ذكره المعلم الاستاذ حيث قال: ليس مرآة لقيد اولي)) لا ينطبق على الخارج، فعندما يدخل الاطلاق كجزء وكقيد في

(1) أي في عالم الاثبات ان اسم الجنس موضوع للجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة . اما في عالم الثبوت فقد ذكرنا في البحث ((..في عالم الثبوت لا يوجد محذور (لا توجد استحالة) في أن يكون أسم الجنس موضوعاً للماهية المطلقة، كما انه لا يوجد محذور في ان يكون اسم الجنس موضوعاً للجامع بين الماهية المطلقة والمقيدة)).

(2) هذا الدليل فيه نقاش و ذكر المعلم الاستاذ ايضاً (بانه استدل) وان شاء الله نُوجَل النقاش الى المراحل القادمة .

الصورة الذهنية تكون مركبة من جزئين ((جزء من هذه الصورة الذهنية له مطابق في الخارج وهي صورة ((الماهية))) و((الجزء اخر وهو الاطلاق وهو قيد ثانوي ليس له مطابق في الخارج))

فاللفظ عندما يدل عليها فانه يدل على كل هذه الصورة الذهنية، والصورة الذهنية فيها جزء ذهني ليس له مطابق في الخارج، اذن هذه الصورة المحددة بالاطلاق لا تنطبق على الخارج⁽¹⁾. وعلى هذا فاسم الجنس لا يدل بنفسه على الاطلاق، كما لا يدل على التقييد ويحتاج افادة كل منهما إلى دال والادال على التقييد خاص عادة، واما الدال على الاطلاق فهو قرينة عامة تسمى بقرينة الحكمة على ما يأتي ان شاء الله تعالى.

التقابل بين الاطلاق والتقييد:

عرفنا ان الماهية عند ملاحظتها من قبل الحاكم او غيره تارة تكون مطلقة، واخرى مقيدة، وهذان الوصفان (متقابلان)، [والكلام في عالمين]

[الاول : عالم الثبوت (عالم اللحاظ)]

غير ان الاعلام اختلفوا في تشخيص هوية هذا التقابل، [الى ثلاثة اقوال]: فهناك

1- [القول بانه من تقابل التضاد وهو مختار السيد الاستاذ [السيد الخوئي]،

2- [وقول آخر: بانه من تقابل العدم والملكة،

3- [وقول ثالث بانه من تقابل التناقض [السلب والايجاب] ، وذلك لان الاطلاق ان كان هو

(مجرد عدم لحاظ) [أي انه ليس بوجودي أي نستبعد التضاد ويبقى الامر محصور بين

(1) يوجد نقاش في ان الاطلاق هنا هل هو قيد للحاظ او للملحوظ (قيد للرؤيا او للمرئي، قيد للصورة او للمتصور، قيد للنظر أو للمنظور) المهم اننا نلتزم بالكلام ولا نفرع .

العدم والملكة وبين السلب والايجاب] وصف العلم وجودا وعدما تم القول الثالث، وان كان [الاطلاق] عدم لحاظه [من] حيث يمكن لحاظه تم القول الثاني، وان كان الاطلاق (لحاظ)رفض القيد تم القول الاول.

[الثمرات المترتبة بين الاقوال]

والفوارق بين هذه الاقوال تظهر فيما يلي:

[1 - تصور حالة ثالثة غير الاطلاق والتقييد]

[أ -] لا يمكن تصور حالة ثالثة غير الاطلاق والتقييد على القول الثالث [السلب والايجاب] لاستحالة ارتفاع النقيضين، [لانه من تقابل التناقض ويستحيل ارتفاع النقيضين فلا يمكن ان نتصور ارتفاع الاطلاق والتقييد لكي يثبت حالة ثالثة، لانه لو ارتفع الاطلاق والتقييد و بينهما تناقض، فهذا يعني ارتفاع النقيضين، وهذا مستحيل]

[ب -] ويمكن افتراضها [أي حالة ثالثة] على القولين الاولين، وتسمى بحالة الاهمال . [ينتج ثلاث حالات اطلاق وتقييد واهمال]

[2 - (استحالة الاطلاق واستحالة التقييد)]

[أ- على القول بالملكة وعدمها] 2- يرتبط امكان الاطلاق بامكان التقييد على القول الثاني، فلا يمكن الاطلاق [يستحيل الاطلاق] في كل حالة لا يمكن فيها التقييد [يستحيل فيها التقييد].

ومثال ذلك: ان تقييد الحكم بالعلم به مستحيل⁽¹⁾ ، فيستحيل الاطلاق ايضا على القول المذكور، لان الاطلاق بناء عليه هو عدم التقييد في الموضع القابل [الموضع القابل للتقييد] ، فحيث لا قابلية للتقييد لا اطلاق [اذن لا قابلية للاطلاق].

[ب- على القول بالسلب والايجاب] وهذا خلافا لما اذا قيل بان مرد التقابل بين الاطلاق والتقييد إلى التناقض، فان استحالة احدهما حينئذ تستوجب كون الآخر ضروريا لاستحالة ارتفاع النقيضين.

[ج - على القول بالتضاد] واما اذا قيل بان مرده إلى التضاد فتقابل التضاد بطبيعته لا يفترض امتناع احد المتقابلين بامتناع الآخر ولا ضرورته.

[المختار من الاقوال]

والصحيح هو القول الثالث دون الاولين، وذلك لان الاطلاق نريد به الخصوصية التي تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد، وهذه الخصوصية يكفي فيها مجرد عدم لحاظ اخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد [عدم لحاظ اخذ القيد نقيض لحاظ القيد] ، لان كل مفهوم له قابلية ذاتية للانطباق على كل فرد يحفظ فيه ذلك المفهوم [كل فرد يتضمن الجامع يكون من افراد ذلك الجامع، أي اذا كان هذا الفرد يتضمن وجود الجامع، اذا كان لهذا الفرد وجود ضمنى للجامع] ، وهذه القابلية [الذاتية] تجعله [تجعل المفهوم او الجامع] صالحا

(1) الكلام في المراحل السابقة في أي بحث من مباحث الاصول عندما يكون عن تقييد الحكم بالعلم به وعن تقابل واستحالة فالكلام في عالم الثبوت، وهذا يعني ان المبنى في عالم الثبوت هو تقابل التناقض فاذا استحال التقييد يثبت ضرورة الاطلاق .

لاسراء الحكم [صالحا لسعة الحكم] الثابت له إلى افراده شموليا أو بدليا [هذه القابلية الذاتية في المفهوم للانطباق على جميع الأفراد تجعل هذا الجامع(المفهوم, الماهية) صالحا او سببا في اسراء الحكم معه في تطبيقاته وليس السراية الى الأفراد فقط, فكما ان الجامع ينطبق على الأفراد فالحكم المتعلق بالجامع(بالمفهوم بالماهية) ينطبق على الأفراد ايضا],

[اشكال وجوابه](1)

[خطوة اولى:] وهذه القابلية بحكم كونها ذاتية [فهي لازمة] له [للمفهوم] ولا تتوقف على لحاظ عدم اخذ القيد [بل حتى مع عدم لحاظ عدم اخذ القيد فان هذه القابلية ثابتة وسارية] ، ولا يمكن ان تنفك عنه [عن المفهوم]،

[الخطوة ثانية:] والتقييد لا يفكك بين هذا اللازم وملزومه،

[الخطوة الثالثة:] وانما يحدث مفهوما جديدا مابيننا للمفهوم الاول [اذن كيف تقول بينهما نسبة السلب والايجاب لانه لا يوجد بينهما نسبة اقل واكثر حتى نقول بينهما التناقض في الزائد أي بلحاظ وجود زائد وعدم وجود زائد؟ فالجواب يكون فيه نظرة تسامحية وكما سنبينه بالعبارة الرياضية التقريبية:

- التقييد يناقض عدم التقييد ————— 1
- عدم التقييد يساوي(يستلزم) الاطلاق ——— 2 .
- اذن التقييد يناقض الاطلاق ————— النتيجة]

لان المفاهيم كلها متباينة في عالم الذهن حتى ما كان بينهما عموم مطلق في الصدق

(1) ذكر الاستاذ المعلم قدس سره الجواب ولم يبين وجود الاشكال .

[الخطوة الرابعة:] وهذا المفهوم الجديد له قابلية ذاتية اضيق دائرة [في المصداق] من قابلية المفهوم الاول، [أي المطلق]

وهكذا يتضح ان الاطلاق يكفي فيه مجرد عدم التقييد [لانه لا يوجد الا ان يكون المفهوم مطلقا او مقيدا، أي لا يوجد اما المفهوم او المفهوم مع التقييد، فاذا لم يثبت التقييد فانه يثبت المفهوم مع عدم التقييد، أي يثبت المفهوم الذي له صلاحية الانطباق على جميع الأفراد، وفي المثال (اذا لم يكن لا انسان فهو انسان)، فبهذه النظرة التسامحية نقول بينهما السلب والايجاب وليس بلحاظ الزائد لاننا قلنا المفاهيم بينها نسبة التباين].

[عالم الاثبات والدلالة]

وبهذا الصدد يجب ان نميز التقابل [الثبوتي] بين الاطلاق الثبوتي والتقييد المقابل له [التقييد الثبوتي] وهذا ما كنا نتحدث عنه فعلا - عن التقابل [الاثباتي] بين الاطلاق الاثباتي، اي عدم ذكر القيد الكاشف عن الاطلاق بقريئة الحكمة والتقييد [الاثباتي] المقابل له فان مرد التقابل بين الاطلاق الاثباتي والتقييد [الاثباتي] المقابل له إلى تقابل العدم والملكة فعدم ذكر القيد انما يكشف عن الاطلاق في حالة يمكن فيها للمتكلم ذكر القيد كما مر في الحلقة السابقة.

مقدمات الحكمة

يتضمن البحث في :

- كيفية الدلالة على الاطلاق على اساس مقدمات الحكمة
- اعتراض
- الاطلاق يرتبط بالمدلول التصديقي
- موارد للقرينة لا تنافي الدلالة الاطلاقية
- المقدمة الاولى : ان يكون المتكلم في مقام البيان وليس الالهال والاجمال
- تنبيه : الاطلاق (المطلق) لا يعين ولا يبين اصل المعنى

- المقدمة الثانية : عدم نصب قرينة متصلة على التقييد
- موارد للقرينة لا تنافي الدلالة الاطلاقية
- نفي الحكم ضمن ((مطلق))
- نفي الحكم ضمن (عام)
- المقدمة الثالثة : عدم القدر المتيقن (بين الأفراد) في مقام التخاطب
- الفرض الاول : حصص المطلق متكافئة
- الفرض الثاني : بعض حصص المطلق اولى بالحكم (قدر متيقن)
- صاحب الكفاية الخراساني ومُختاره
- توضيح المتن

مقدمات الحكمة

تبيين ان اسم الجنس وُضع للجامع بين المطلق والمقيد, فاسم الجنس لايدل على الاطلاق
وضعا

لكن مع ذلك فانه لا اشكال في دلالة اسم الجنس على الاطلاق ضمن شروط معينه, فدلالة
اسم الجنس على الاطلاق مبني على اساس قرينة عامة تقتضي الاطلاق, وهذه القرينة
العامة تسمى مقدمات الحكمة ، اي ان اسم الجنس يدل على الاطلاق بشرط تمامية مقدمات
الحكمة

كيفية الدلالة على الاطلاق على اساس مقدمات الحكمة:

يوجد مسلكان في تصوير ذلك نذكر هنا المسلك الاول(1) والكلام في خطوات:

1- ان الاطلاق وان لم يكن مدلولاً وضعاً لاسم الجنس, لكنه (الاطلاق) مدلول التزامي لظهور حالي سياقي ينعقد عادة(2) في كلام المتكلم (الذي يتلفظ ويأتي باسم الجنس)

2- الظهور الحالي السياقي عبارة عن ظهور حال المتكلم في انه بصدد بيان تمام مراده ومرامه بكلامه.

أي ان كل متكلم عادة يكون بصدد بيان كل ما يريده بكلامه, ان هو في مقام بيان تمام مراده ومرامه بكلامه الذي يصدر منه

3- ان هذا الظهور الحالي السياقي يدل بالالتزام على ان هذا المتكلم قد قصد المطلق لا المقيد .

4- وذلك لان المتكلم(الذي أتى باسم الجنس ولم يأت بقيد) لو كان قصد المقيد كان معنى ذلك انه لم يبين تمام مرامه بكلامه, حيث انه أتى بلفظ(اسم الجنس) يدل على الماهية ولم ياتي بلفظ يدل على القيد او التقيد,

5- وهذا يعني ان المتكلم قد بين بكلامه بعض مرامه وليس تمام مرامه, وهذا خلف الظهور الحالي السياقي

(1) عندما نطلع على البحوث نقرأ مسلكين ونحن نكتفي هنا بذكر المسلك الاول وعلى اقل تقدير في بحوث الاستاذ المعلم قدست نفسه وفي تقارير الهاشمي نجد المسلكين .

(2) أي ان العرف والعقلاء يحتكمون الى القانون العام اما الخروقات والتجاوزات والانحرافات هذه لها كلام أو تعامل أو تصرف خاص أي هو قانون عام لكن ليس على نحو الكلية.

6- اذن مقتضى الدلالة الالتزامية لهذا الظهور الحالي هو ان المتكلم اراد الاطلاق

اعتراض /

لقد اعتمد في برهان استفادة الاطلاق على(الخلف) حيث قلنا (وهذا يعني ان المتكلم قد بين بكلامه بعض مرامه وليس تمام مرامه, وهذا (خلف) الظهور الحالي السياقي) لذلك سجل هذا الاعتراض وهو ان الخلف المذكور (خلف الظهور الحالي السياقي) يرد ويلزم على كلا التقديرين (أي سواء كان مراده المطلق او كان مراده المقيد), فكما انه اذا اراد المقيد فهو لم يبين تمام مرامه بكلامه, كذلك لو اراد المطلق فهو لم يبين تمام مراده بكلامه, وذلك لان اسم الجنس لا يدل الا على ذات الماهية دون خصوصية الاطلاق والتقييد, فقد ذكرنا سابقا ان اسم الجنس وضع للجامع بين المطلق والمقيد (اي لذات الماهية) اي انه وضع للمرئي والمنظور والملحوظ في اللابشرط القسمي, اي لذات الماهية المحفوظة في ضمن المطلق والمقيد

فمفاد الاعتراض : ان خلف الظهور الحالي السياقي يسجل سواء اراد المتكلم المطلق فهو قد خالف الظهور الحالي السياقي او اراد المقيد فهو قد خالف الظهور الحالي السياقي ايضا, ففي الحالتين هو لم يبين بكلامه تمام مرامه لان اسم الجنس يدل على ذات الماهية دون خصوصية الاطلاق والتقييد

جواب الاعتراض /

ذكرت عدة اوجه للجواب للتخلص من هذا الاعتراض نذكر احداها والذي مفاده في خطوات :

الاولى: اننا ذكرنا سابقا ان خصوصية الاطلاق غير داخلية تحت اللحاظ بل هي من شؤون

نفس اللحاظ اي من شؤون اللحاظ ذاته

وبعبارة, ان خصوصية الاطلاق من شؤون اللحاظ والرؤية والصورة والنظر وليس من شؤون الملحوظ والمرئي وذوي الصورة والمنظور وللبيان نتسلسل ببعض العبارات التقريبية,

العبارة الأولى: في المقيد الذهن يلحظ الماهية ويلحظ القيد فيوجد (لحاظ ولحاظ) اما في الاطلاق, فان الذهن يلحظ الماهية, ولا يوجد لحاظ اخر (اي عدم لحاظ القيد) وليس (لحاظ عدم القيد) لان عبارة لحاظ عدم القيد تدخل في المقيد وهو بشرط لا, اذن في الاطلاق يوجد لحاظ واحد فقط واما في المقيد فيوجد لحاظان

العبارة الثانية : المقيد فيه لحاظ الماهية والمطلق فيه لحاظ الماهية, والفرق بين اللحاظين هو انه في المقيد (لحاظ الماهية) فيه اشارة الى لحاظ اخر, يعني عندما الاحظ الماهية فان طريقة نظري الى الماهية او طريقة رؤيتي الى الماهية فيها اشارة وارتباط الى لحاظ اخر يرتبط معه وهو لحاظ القيد, اذن الكلام في اللحاظ ((الكلام ليس في المرئي وانما في الرؤية)), (ليس في المنظور وانما في النظر), (ليس في الملحوظ وانما في اللحاظ)), هذا اللحاظ, هذا النظر, فيه اشارة فيه ارتباط بنظر اخر وهو لحاظ القيد, اما في الاطلاق فيوجد لحاظ الماهية ايضا لكن هذا اللحاظ ليس فيه اشارة للحاظ اخر او مع لحاظ اخر او مع نظر اخر او مع رؤيا اخرى, اي في المطلق لحاظ الماهية, هذا اللحاظ, هذه الرؤية, هذا النظر للماهية غير مرتبط مع لحاظ اخر, ((اي هذا النظر مع عدم نظر آخر انظر به للماهية)), اي ان هذا اللحاظ مع عدم لحاظ اخر الحظ به الماهية), بهذا اللحاظ الذي لم يرتبط بأي لحاظ آخر الحظ به الماهية, اي ان هذه الرؤية مع عدم ارتباطها بأي رؤية اخرى الحظ بها الماهية, فعبارة : ((مع عدم ارتباطه)) تعني ((الاطلاق)), فهذا النظر مع عدم ارتباطه بنظر اخر انظر به الماهية.

اذن خصوصية الاطلاق ((اي عدم لحاظ القيد)) من شؤون اللحاظ وليس من شؤون الملحوظ, من شؤون النظر وليس من شؤون المنظور, من شؤون الرؤيا وليس من شؤون المرئي .

العبارة الثالثة : يوجد لحاظ ويوجد ملحوظ, و الملحوظ (المرئي والمدخول و المنظور و المتصور)

أ- مرة هو الماهية فقط

ب- واخرى هو الماهية المقيدة ((يعني التقييد دخل في الملحوظ, دخل في المرئي, دخل في الصورة))

ج- وثالثة هو الماهية المطلقة ((, اي ان الاطلاق دخل في الملحوظ, الاطلاق دخل في المرئي, الاطلاق دخل في الصورة))

فالحاظ واحد وغير مقيد بشيء, والذي يختلف هو مدخول اللحاظ, وليس المقصود بالاطلاق المأخوذ في (الملحوظ وفي المنظور وفي المرئي والمتصور), اي لا يقصد الماهية والاطلاق ينظر اليهما سوية, وليبيان ما هو المقصود, نخطو خطوة اخرى, فنقول :

يوجد لحاظ (رؤيا, نظر, صورة) وهذا ثابت, اما الملحوظ فقد اختلف, فمرة الماهية, ومرة الماهية والتقييد, ومرة الماهية والاطلاق, فلنفرض الحالات الاتية

أ- مرة الماهية والاطلاق سوية امامي انظر لهما او التقط لهما صورة,

ب- ومرة الماهية والقيد التقط لهما صورة,

ج- ومرة الماهية التقط لها صورة,

فالماهية مع الاطلاق ليست هي المقصودة هنا, وانما المقصود, عندما ألتقط صورة للماهية فمرة ألتقط الصورة واغلق جميع الجدران وجميع النوافذ وجميع الابواب واعتم المكان و لا اقيد فتحة العدسة والتقط صورة للماهية, وفي نفس المكان ولنفس الماهية, اقيد العدسة او افتح نافذة او افتح باب او انا جالس او انا قائم او انا مضطجع او بوضع مائل (يعني نفس المتصور نفس الماهية لكن الصورة اختلفت مع شيء اخر, اي انها ارتبطت مع شيء اخر)

فمرة الصورة مقيدة بإنارة كذا او بفتحة عدسة كذا أو بفتحة باب أو مع فتحة نافذة, ومرة الكاميرة اوالتقاط الصورة غير مرتبط بالانارة الكاذبية او بالفتحة الكاذبية او بالوضع الكاذبي,

اذن النظر الى الماهية (اخذ الصورة للماهية) مرة يكون مرتبطا بشيء ومرة يكون غير مرتبطا بشيء, اي مرة مرتبطا بقيد ومرة مرتبطا باطلاق ومرة غير مرتبطا لا بقيد ولا باطلاق,

اي ان هذه الرؤية, هذه الصورة (او هذا الالتقاط للصورة) عندما يكون مرتبطا بالاطلاق يكون هو المقصود في المقام, اي ان الاطلاق مرتبط بالصورة, مرتبط بالنظر, بالرؤيا, باللحاظ, وغير مرتبط بالملحوظ, بالمرئي, بالمنظور, بالمتصور

الثانية: الظهور الحالي السياقي يقتضي كون المتكلم بصدد بيان كل مايدخل ((تحت لحاظه)) (اي بصدد بيان الملحوظ والمرئي والمنظور وذو الصورة), وليس بصدد بيان كل ماهو في ذهنه حتى ما يرتبط بذات اللحاظ ومن شؤون اللحاظ (اي ليس بصدد بيان اللحاظ والرؤية والنظر والصورة)

اي ان القانون والقاعدة والحكم الذي يسري على العرف يشمل فقط الملحوظ والمرئي والمتصور ولا يشمل النظر والمتصور واللحاظ والصورة), اي ليس كل الصور الذهنية وانما ما وقع تحت اللحاظ فهو ملزم بهذا الظهور الحالي

الثالثة: فاذا كان مراده ومرامه المطلق, فان الذي يدخل تحت لحاظه (اي الملحوظ والمرئي وذا الصورة) هو ذات الماهية دون زيادة أي شيء على الماهية,

وفي هذه الحالة فان الظهور الحالي يقتضي ان يأتي بما يدل على ذات الماهية, وحسب الفرض انه اتى باسم الجنس وهذا يدل على الماهية, وهذا يعني انه قد بين كل ما يدخل تحت لحاظه, وبهذا لم يصدر من المتكلم أي مخالفة للظهور الحالي السياقي

بعبارة اخرى, اذا اراد المتكلم المقيد فان الملحوظ هو الماهية مع القيد واذا اراد الاطلاق فالاطلاق لايدخل في الملحوظ والمرئي والمتصور والمنظور (اي ان الملحوظ والمرئي والمتصور والمنظور هو نفس ذات الماهية) وانما يدخل الاطلاق في نفس اللحاظ, والقانون والقاعدة والظهور الحالي هو في مقام بيان ماهو ملحوظه ومرئيه ومتصوره, والمرئي هنا الماهية, واسم الجنس يدل على ذات الماهية وحسب الفرض انه أتى باسم الجنس, اذن هو اتى بما يدل على ذات الملحوظ (ذات الماهية), فهو لم يخالف

اي انه اتى بكلام يدل على مراده ومراده ((ومرامه هو الملحوظ)), والملحوظ هو ذات الماهية, واسم الجنس هو ذات الماهية فهو لم يخالف

الرابعة: واذا كان مراده ومراده المقيد, فان الذي يدخل تحت لحاظه (أي الملحوظ والمرئي وذا الصورة) ليس فقط ذات الماهية بل الماهية مع زيادة القيد أي انه يرى ويلاحظ الماهية المقيدة وليس خصوص الماهية, أي ان الملحوظ والمرئي وذا الصورة هو

الماهية المقيدة (اي: الماهية + القيد) وعليه اذا اتى فقط باسم الجنس فانه يكون قد خالف الظهور الحالي لانه لم يات بما دل على القيد
الخامسة: فالمتحصل ان مخالفة الظهور الحالي السياقي لا تكون لازمة لكلا التقديرين بل تتحقق المخالفة فقط على تقدير ان مراده ومرامه هو المقيد وقد اتى باسم الجنس فقط دون الاتيان بما يدل على القيد, اما على تقدير ان مراده ومرامه هو المطلق فلا مخالفة للظهور الحالي لانه بكلامه قد بين تمام مرامه,

وبهذا يندفع الاعتراض, فتتم الدلالة الالتزامية على ارادة المطلق

الاطلاق يرتبط بالمدلول التصديقي

في تعميق معنى الظهور الحالي ولدفع بعض مايمكن ان يسجل من اشكال او تعليق,
فاقول:

ان الظهور الحالي السياقي عبارة عن ظهور حال المتكلم في انه بصدد بيان تمام ماله دخل في حكمة الجدي بكلامه

ومن هنا وفي هذا المقام وبهذا اللحاظ نستعمل (الاطلاق الحكمي) بدل الاطلاق (والاطلاق الحكمي يقابله الاطلاق المقامي وسيأتي الكلام عن الاخير ان شاء الله تعالى), فيقال ان الاطلاق الحكمي انما يرتبط بالمدلول التصديقي للكلام لا بالمدلول التصوري, لان الظهور الحالي السياقي له مدلول التزامي, والمدلول الالتزامي هو ان هذا المتكلم الذي اقتصر في كلامه بما يدل على ذات الماهية ليس في مراده الجدي قيد زائد على الماهية (التي دل عليها كلامه), وهذا معناه انه اطلاق في مرحلة المراد الجدي للمتكلم

اذن فالاطلاق مدلول التزامي لظهور حالي سياقي يقتضي كون المتكلم بصدد بيان تمام مرامه بكلامه,

الى هذا المستوى من الكلام ذكرنا الصياغة و البيان الفني (البيان المختار) لمقدمات الحكمة, وماذا يقصد بمقدمات الحكمة وكيفية تاثير مقدمات الحكمة على الاطلاق وماهي القرينة العامة المعتمدة والتي هي مقدمات الحكمة التي تدل على الاطلاق والتي تكون سببا في اثبات الاطلاق وفي تحقيقه

بيان مقدمات الحكمة عند الاصوليين :

الكلام السابق : عن مقدمات الحكمة يمثل الصياغة الفنية لمقدمات الحكمة وبيانها وهو المختار,

وفي هذا المقام نشير الى بيان مقدمات الحكمة وصياغتها عند الاصوليين وسنكتفي بما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) ففي بيان مقدمات الحكمة ذكر الخراساني ثلاث مقدمات هي :

المقدمة الاولى : ان يكون المتكلم في مقام البيان وليس في مقام الاهمال والاجمال

المقدمة الثانية : ان لاينصب المتكلم قرينة متصلة على التقييد

المقدمة الثالثة : لا يكون بين الأفراد قدر متيقن في مقام التخاطب

لنرى هل هذه المقدمات تامة وهل بعض المقدمات غير تامة ؟ ناتي الى

المقدمة الاولى : ان يكون المتكلم في مقام البيان وليس الاهمال والاجمال

قيل: ان هذه المقدمة تثبت بالاصل, أي ان الاصل في كل متكلم ان يكون في مقام البيان وليس في مقام الاهمال والاجمال

اقول

ماذا يراد من الاصل؟

أ- فان كان المراد من الاصل هو الظهور, فان هذا تام وهو يعني نفس ما ذكرناه في الصياغة الفنية من (ان ظاهر حال كل متكلم انه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه)

ب - وان كان المراد من الاصل هو الحجية العقلانية, أي ان العقلاء تبانوا على حمل كلام المتكلم على انه صادر في مقام البيان بحيث يكون الكلام حجة تعبدا على ان صاحبه في مقام البيان,

فيرد على هذا: انه لا يوجد مثل هذا الاصل العقلائي التعبدي (1) (ممضى من قبل الشارع المقدس), نعم يوجد اصل عقلائي تعبدي وهو اصالة الظهور, وتباني العقلاء المشار اليه

(1) حتى لو ثبت هذا الاصل فانه لا تثبت حجيته الا بامضاء الشارع .

فهو صغرى (1) من صغريات اصالة الظهور وليس هو اصلا عقائيا تعبديا في مقابل اصالة الظهور, فترجع الى نفس ما ذكرناه من (ان ظاهر حال كل متكلم انه في مقام بيان تمام مرامه في كلامه) وهذه الصغرى, واما الكبرى فهي حجية الظهور فالصحيح ان المقدمة الاولى ترجع الى مقدمتين صغرى وكبرى: الصغرى (الظهور الحالي السياقي ..) + الكبرى (حجية الظهور)

تنبيه : الاطلاق (المطلق) لا يعين ولا يبين اصل المعنى

ماذكرناه في المقدمة الاولى وفي الصياغة الفنية لمقدمات الحكمة لا يقصد منه ان الظهور الحالي يعين ويبين اصل المعنى, بل يقصد منه ان الظهور الحالي يعين ويبين لنا ان المتكلم في مقام بيان تمام المعنى وليس حصة معينة من المعنى,

أي ان الظهور الحالي السياقي لا يبين لنا اصل المعنى بل يبين لنا ان المراد والمرام هو تمام المعنى, فالكلام الصادر من المتكلم له معنى, ويكون نحوه خطوتان متعاقبتان

الاولى : ان نعين اصل المعنى, ويتعين المعنى هنا بالظهورات اللفظية

الثانية : بعد تعيين اصل المعنى يأتي دور الاطلاق و مقدمات الحكمة أي يأتي دور الظهور الحالي السياقي في تعيين ان المراد والمرام هو تمام ذلك المعنى وليس حصة معينة منه.

المقدمة الثانية : عدم نصب قرينة متصلة على التقييد

يقصد بالقرينة ما يصلح للقرينية بحيث يكون صالحا للقرينة في فرض الاطلاق وفي فرض العموم معا,

(1) اذا ثبت تباني العقلاء على شيء... فيثبت الظهور في هذا الشيء ... والظهور حجة... ان هذا الشيء حجة ...

اما ماكان صالحا للقرينية في فرض الاطلاق (الاستيعاب الاطلاقي) فقط, دون فرض العموم (الاستيعاب اللفظي), فمثل هذا لانقصده وهو غير داخل في القرينة (أي ان المقدمة تكون بهذا المعنى, عدم نصب قرينة متصلة على التقييد بحيث تكونصالحة للقرينية على التقييد في حالة الاطلاق والعموم معا))

مثلاً: الموارد التالية :

الاول : اذا صرح بالتقيد على نحو التوصيف مثل, (اكرم العالم العادل)

الثاني : ان يكون المقيد في جملة اخرى متصلة وصالحة للقرينية بالاختصية مثل (اكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق)

الثالث : ان يكون المقيد في جملة اخرى متصلة وصالحة للقرينية بالنظر(اي احد الدليلين ناظر الى الاخر) مثل (اكرم العالم وليكن العالم عادلا)

والقرينة في الموارد السابقة تبقىصالحة للقرينية حتى لو ابدلنا الاطلاق بالعموم الوضعي وكما يلي :

1- اكرم كل عالم عادل

2- اكرم كل عالم ولا تكرم العالم الفاسق

3- اكرم كل عالم وليكن العالم عادلا...

فقرينة [(عادل) في المورد الاول, (ولا تكرم العالم الفاسق) في المورد الثاني, (وليكن العالم عادلاً) في المورد الثالث]] تكون صالحة في فرض الاطلاق (اي اذا دخلت على المطلق) وصالحة للقرينية في فرض العموم (اذا دخلت على العموم)

فالمتحصل: الذي ينافي الاطلاق والدلالة الاطلاقية (بحيث لاتجري مقدمات الحكمة) هو القرينة المتصلة الصالحة للقرينية في فرض الاطلاق وفرض العموم معا

موارد للقرينة لا تنافي الدلالة الاطلاقية :

بعد البيان السابق يمكن ذكر العديد من موارد القرينة لاتنافي الاطلاق والدلالة الاطلاقية, فتجري مقدمات الحكمة ويجري الاطلاق ويكون تاماً بالرغم من وجود القرينة,

والموارد هي :

الأول و الثاني: إذا كانت القرينة الصالحة للقرينية (بداً) في فرض الإطلاق (الاستيعاب الاطلاقي) فقط, لكنها غير صالحة للقرينية في فرض العموم (الاستيعاب الوضعي), كما لو ان المتكلم في نصب القرينة اكتفى بابرار نفي الحكم عن الحصة غير الواجدة للقيـد

فمثلاً الحصة الواجدة للقيـد كـ(العادل) والحصة غير واجدة للقيـد كـ(الجاهل)؛ فالتكلم هنا يكتفي بابرار القرينة على نحو نفي الحكم عن الحصة غير الواجدة للقيـد أي نفي الحكم عن الجاهل

فالحصة الواجدة للقيـد الرجل(العالم) والحصة غير الواجدة للقيـد هي الرجل (الجاهل), فينفي الحكم عن الجاهل

مثال اخر : العالم له حصتان: عالم عادل و عالم فاسق فينفي الحكم عن الفاسق, و الفاسق:
اما العالم الفاسق او من تطبيقات الفاسق هو العالم الفاسق وقد نفي الحكم عنه
وهنا فرضان :

1- نفي الحكم ضمن ((مطلق)):

اذا نصب قرينة بان نفي الحكم عن الحصاة غير الواجدة للقيد, وكان نفيه للحكم ضمن
((مطلق)), نسبة هذا المطلق الى المطلق الاخر هي نسبة العموم من وجه فان هذا المطلق
(مثلا: لاتكرم الفاسق) لا ينافي الاطلاق والدلالة الاطلاقية في المطلق الاخر (مثلا: اكرم
العالم)

فيما اذا قال المتكلم (اكرم العالم ولا تكرم الفاسق) اي ان الاطلاق في ((اكرم العالم))
يجري ويتم (اي لا ينتفي الاطلاق)

[وكذلك الاطلاق في ((لاتكرم الفاسق)) ايضا يجري ويتم]]

اذن هذه القرينة المتصلة ((لاتكرم الفاسق)) لاتنافي الاطلاق والدلالة الاطلاقية في ((اكرم
العالم))

اذن الاطلاقان تامان ولكن مع هذا يوجد تزام بين الاطلاقين والدالتين الاطلاقيتين

والنسبة بين العالم والفاسق هي نسبة العموم من وجه لان الفاسق فيه عالم وغير عالم,
والعالم فيه فاسق وغير فاسق (عادل) فيشتركان في العالم الفاسق ويختلفان في العالم العادل
من جهة ويختلفان في غير العالم العادل من جهة اخرى

تنبيهان :

أ- لابد من ملاحظة ضابطة هذه القرينة حيث قلنا (لكنها غير صالحة للقرينية في فرض العموم)

فلو ابدلنا المطلق بالعام وقلنا: ((اكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق)) فان النسبة هنا بين العام والمطلق هي نسبة العموم من وجه وان المطلق ((لاتكرم الفاسق)) لا يصلح للقرينية عند ابدال المطلق ((اكرم العالم)) بالعام ((اكرم كل عالم))

ب - عبارة ((الحصة غير الواجدة للقيد)) يقصد بالقيد فيها هو القيد او التقييد الذي يكون الاطلاق بلحاظه وفي مقابله, وفي الامثلة المذكورة فان القيد او التقييد هو(العادل), وعليه كانت الحصة غير الواجدة للقيد العادل (او العدالة) هي الفاسق (الفسق) فنفي الحكم عن هذه الحصة فقال: (لا تكرم الفاسق)

2- نفي الحكم ضمن (عام)

اذا نصب قرينة بأن نفي الحكم عن الحصة غير الواجدة للقيد, وكان نفيه للحكم ضمن عام وضعي (عام) نسبة هذا العام الى المطلق هي نسبة العموم من وجه فان هذا العام (مثلا : لاتكرم كل فاسق) لا ينافي الاطلاق والدلالة الاطلاقية في المطلق الاخر((اكرم العالم)) فيما اذا قال المتكلم ((اكرم العالم ولا تكرم كل فاسق)), اي ان الاطلاق في(اكرم العالم) يجري ويتم (اي لا ينتفي الاطلاق),

اذن هذه القرينة المتصلة ((لاتكرم كل فاسق)) لاتنافي الاطلاق والدلالة الاطلاقية في اكرم العالم

تنبيهان

أ- لابد من ملاحظة الضابطة (لكنها غير صالحة للقربينية في فرض العموم) فلو ابدلنا المطلق بالعام وقلنا : ((اكرم كل عالم ولا تكرم كل فاسق)) فان النسبة هنا بين العام والعام (بين العامين) هي نسبة العموم من وجه, وان العام ((لاتكرم كل فاسق)) لا يصلح للقربينية عند ابدال المطلق ((اكرم العالم)) بالعام ((اكرم كل عالم))

ب- نفس الكلام في التنبيه قبل السابق يجري هنا بخصوص عبارة ((الحصة غير الواجدة للقيد))

اي, عبارة ((الحصة غير الواجدة للقيد)) يقصد بالقيد فيها هو القيد او التقييد الذي يكون الاطلاق بلحاظه وفي مقابله, وفي الامثلة المذكورة فان القيد او التقييد هو(العادل), وعليه كانت الحصة غير الواجدة للقيد العادل (او العدالة) هي الفاسق (الفسق) فنفي الحكم عن هذه الحصة فقال: (لا تكرم الفاسق)

الثالث : اذا كانت القرينة منفصلة

اذا نصب المتكلم قرينة منفصلة على التقييد, فان هذه القرينة لاتنافي الاطلاق والدلالة الاطلاقية أي انها لاترفع اصل دلالة المطلق على الاطلاق, لكنها (اي القرينة المنفصلة) ترفع حجية الدلالة الاطلاقية في المطلق

اذن فالقرينة المنفصلة ترفع حجية الدلالة الاطلاقية ولا ترفع اصل الدلالة الاطلاقية

بتعبير آخر, الكلام هنا في نقطتين :

الاولى : الحكم الاولي للقربينة المنفصلة انها لاتنافي الدلالة الاطلاقية

الثانية : القرينة المنفصلة ترفع حجية الدلالة الاطلاقية اذا كانت صالحة للقربينية في

حالة الاطلاق والعموم

المقدمة الثالثة: عدم القدر المتيقن (بين الأفراد) في مقام التخاطب

المطلق (اسم الجنس) بلحاظ تعلق الحكم فيه له فرضان:

الفرض الاول: حصص المطلق متكافئة:

اذا كانت كل حصص المطلق متكافئة في ثبوت الحكم فيها ((أي عدم وجود قدر متيقن فيما بينها)), أي لا يوجد حصة اولى من غيرها في ثبوت الحكم فيها)) ففي هذا الفرض تتم قرينة الحكمة ويثبت الاطلاق وهذا لاشكال فيه

الفرض الثاني: بعض حصص المطلق اولى بالحكم (قدر متيقن)

اذا لم تكن حصص المطلق متكافئة, بل يوجد حصة هي القدر المتيقن في ثبوت الحكم فيها, أي هذه الحصة (القدر المتيقن) اولى بالحكم من باقي الحصص وهنا صورتان

1- القدر المتيقن من الخارج (أولوية من الخارج):

اذا كان القدر المتيقن (الاولوية) قد عُلم من الخارج (اي من خارج الكلام والخطاب), ففي هذه الصورة تتم قرينة الحكمة ويثبت الاطلاق وهذا لا اشكال فيه (اي ان القدر المتيقن من الخارج لا يؤثر على الاطلاق)

2- القدر المتيقن من الخطاب (الاولوية من الخطاب):

اذا كان القدر المتيقن (الاولوية) قد عُلم من نفس الخطاب, ففي هذه الصورة تتم قرينة الحكمة ويثبت الاطلاق لكن وقع النقاش والاشكال في هذا الفرض

صاحب الكفاية الخراساني ومُختاره :

اختار صاحب الكفاية (قدس سره) ان القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من دلالة الكلام على الاطلاق, فلأنعقاد الاطلاق اشترط عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب, أي اشترط عدم وجود حصة أولى بثبوت الحكم فيها من باقي الحصص, فاضاف الى مقدمات الحكمة المقدمة الثالثة والتي مفادها [عدم وجود قدر متيقن (بين الأفراد) في مقام التخاطب]

دليله/ في خطوات

- 1- اذا كانت حصة من الحصص لها الاولوية في ثبوت الحكم وهي القدر المتيقن, فان ثبوت الحكم في هذه الحصة معلوم ومبين للمخاطب,
- 2- فاذا كان تمام مراد المتكلم هو المقيد ((أي الحصة القدر المتيقن)) وليس المطلق,
- 3- فان ما اتى به وذكره من اسم جنس (مطلق) يفي بمراده في ارادة الحصة (القدر المتيقن), اي انه قدر متيقن يعلم به المتكلم ويعلم به السامع, فاذا جاء السامع باسم الجنس فان المتكلم يكون متاكدا ومتيقنا بان هذه الحصة مشمولة بالحكم او يتعلق بها الحكم.
- 4- فلا يلزم الخلف ونقض الغرض اي لا يلزم مخالفته للظهور الحالي السياقي للمتكلم من كونه في مقام البيان (اي بيان تمام مراده ومرامه بكلامه)
- 5- فاذا كان مقصوده ومراده المقيد (الحصة) فكلامه يبيّن مراده ومقصوده,

6- وعليه لاتتم قرينة الحكمة فلا ينعقد الاطلاق، اذن ؛ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يضر ويمنع من الدلالة على الاطلاق فلا ينعقد الاطلاق،

و هنا ياتي الكلام والاستفهام والتدقيق بان المتكلم اذا اراد هذه الحصة واستعمل اسم الجنس واعتمد على القدر المتيقن في مقام التخاطب فقد اتى بالكلام الذي بيّن تمام مراده ومراده بكلامه وهذا ما فهمه السامع

بعبارة تقريبية، ان الحصة (القدر المتيقن)، أعلم وأتيقن تعلق الحكم بها، واشك في تعلق الحكم بباقي الحصص (باقي الأفراد)، اي اعلم واتيقن تعلق الحكم بالاقبل (وهو القدر المتيقن) واشك في الزائد (باقي الحصص، باقي الأفراد)، فلا يثبت الحكم في الزائد، اي اشك بحجية الحكم في الزائد فلا يثبت حجيته او لا يثبت تعلق الحكم به،

يرد عليه /

الكلام في خطوات :

1- ما ذكر في الظهور الحالي السياقي من (بيان تمام المراد)، لا يقصد منه بيان تمام ماهو مصداق لموضوع الحكم في الخارج، أي لا يقصد منه مرحلة المجعول والتطبيق الخارجي،

2- بل يقصد منه بيان تمام موضوع الحكم وقيوده في مرحلة الجعل، فموضوع الحكم وقيوده (في مرحلة الجعل) هو مدلول الخطاب.

3- وفي مورد بحثنا فالفرق واضح بين مرحلة الجعل ومرحلة المجعول، وذلك لانه :

أ- مرحلة الجعل: بلحاظ مرحلة الجعل, فان النسبة بين المقيد والمطلق (التقييد والاطلاق) هي نسبة العموم والخصوص المطلق, فالمقيد (التقييد) هو الاكثر والازيد والاعم مطلقا من المطلق (الاطلاق)

المقيد (التقييد) < المطلق (الاطلاق)

فالمقيد (التقييد) = المطلق (الاطلاق) + التقييد (القيد)

ب- مرحلة المجعول : بلحاظ مرحلة المجعول (مرحلة التطبيق الخارجي), فان النسبة ايضا هي العموم والخصوص المطلق, لكن الحصة (المقيد) هو الاقل والاخص من الاطلاق (المطلق),

الاطلاق (المطلق) < الحصة (المقيد)

فالاطلاق (المطلق) = الحصة (المقيد) + باقي الحصص (باقي الأفراد)

4- ظاهر كلام صاحب الكفاية هو بلحاظ مرحلة المجعول (التطبيق الخارجي والمصاديق الخارجية)

5- من الواضح انه بلحاظ هذه المرحلة فان وجود القدر المتيقن يعني ان المقيد مبيّن, أي ان المقيد (الحصة) وثبوت الحكم له مبيّن, أي ان المقيد (الحصة) مشمول ومندرج تحت الحكم على كل حال, (أي هو معلوم ومتيقن شمول الحكم له)

أي ان موضوع الحكم في مرحلة المجعول والتطبيق الخارجي يشمل هذه الحصة (القدر المتيقن) على كل حال

6- انذ فالبيان ان تم فهو بهذا اللحاظ وفي هذه المرحلة (مرحلة المجعول),

- 7- اما موضوع الحكم في مرحلة الجعل, فان تقييده وتقيده بالقييد فهو غير مبين,
8- فلو كان موضوع الحكم(في مرحلة الجعل) مقيدا واقعا وجدا وكان هو المقصود والمراد, فان الكلام لايبيئه (1) فهو غير مبين,
9- فإرادته (أي إرادة المقيد) في هذه الحال يكون خلاف الظهور الحالي السياقي للمتكلم في انه في مقام بيان تمام مراده ومرامه بكلامه,
10- حيث ان كلامه لايبيّن تمام مراده ومرامه, لانه يريد المقيد (حسب الفرض) لكنه لم يبيّن مرامه بل اتى باسم الجنس (المطلق) ولم يات بالقييد او التقييد
11- بعبارة,

ان ملاك دلالة مقدمات الحكمة وجوهر الدلالة الاطلاقية وحقيقتها قائم على اساس: ان اسم الجنس وحده لايفي بالدلالة على ارادة المقيد, وانما اسم الجنس يفي بالدلالة على ارادة الاطلاق وليس المقيد, وذلك لان المقيد مركب من الطبيعة الجامعة مع زيادة التقييد ((المقيد = الطبيعة + التقييد)), فافادة المقيد بحاجة الى مزيد بيان ولا يكفي اسم الجنس وحده في افادة المقيد, وكما بينا سابقا بان هذا بلحاظ مرحلة الجعل, حيث يكون التقييد (المقي) ازيد واكثر او اعم من الاطلاق (المطلق)

المتحصل

المتحصل: ان المقدمة الثالثة غير تامة وليست من مقدمات الحكمة, اي, لا يشترط في الاطلاق عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب

(1) لان الكلام حسب الفرض اتى باسم الجنس فقط واسم الجنس لايدل على القيد او التقييد فهو ان دل فهو يدل على الماهية فقط او على الاطلاق لكن لايدل على القيد والتقييد اذن هو لم يبين .

أي ؛ ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضر بانعقاد الاطلاق وتامة مقدمات الحكمة, اذن فالقدر المتيقن من الخارج او من الخطاب لا يضر بتامة مقدمات الحكمة وتامة الاطلاق وانعقاده وجريانه.

تطبيق العبارة الحلقة الثالثة

احترافية القيود وقرينة الحكمة

قد يقول المولى (اكرم الفقير العادل) وقد يقول (اكرم الفقير) ففي الحالة الاولى [اكرم
الفقير العادل]

[احترافية القيود]

[ا-المدلول التصوري]: يكون موضوع الحكم⁽¹⁾ في مرحلة (المدلول التصوري) للكلام
حصة خاصة من الفقير أي الفقير العادل⁽¹⁾ ،

⁽¹⁾ ذكر الكلام هنا في موضوع الحكم، لكن في المدلول التصوري لا يخطر الى الذهن موضوع الحكم فقط وانما
تخطر صورة الحكم وكل الالفاظ، أي كلما وجدت صورة دال توجد صورة مدلول مقترن بصورة اللفظ، وفي
المدلول التصديقي الاول استعمل هذا الكلام لانه يريد ان يخطر هذا الحكم وهذا الموضوع او الحكم المتعلق بهذا

[ب - المدلول التصديقي الاول:] وبحكم الدلالة التصديقية الاولى نثبت ان المتكلم قد استعمل الكلام لاطار [لافهام] صورة حكم متعلق بالحصّة الخاصة (الحصّة الخاصة من الفقير العادل).

[ج - المدلول التصديقي الثاني:] وبحكم الدلالة التصديقية الثانية نثبت ان المولى جاد في هذا الكلام بمعنى ان هذا الحكم مجعول وثابت في نفسه حقيقة وليس هازلا (هذه الحقيقة في

الموضوع، اما في المدلول التصديقي الثاني فان هذا الاخطار وهذه الارادة هي ارادة جدية وليست هزلية لكن لاجل ان يكون البيان اكثر وضوحا ذكر فقط موضوع الحكم أي سيخطر الى الذهن حصّة خاصة من الفقير فلا اشكال في ذلك .

¹ عندما يقول المتكلم اكرم الفقير العادل ففي الدلالة التصويرية ان موضوع الحكم هو حصّة من الفقير، أي ان الفقير العادل دال يدل على حصّة من الفقير، فالفقير العادل وضعا وتصورا يدل على حصّة خاصة من الفقير، وفي العرف العام فان الدال (الفقير العادل) سيكون سببا في انصراف واطار واحضار المعنى في الذهن، وهذا المعنى الذي يخطره ويحضره وينشئه ويسببه لفظ الفقير العادل هو حصّة خاصة من الفقير هذا تصورا، أي اننا نسمع اللفظ وثم نتطبع او تحضر في الذهن صورة اللفظ، ولوجود الملازمة والقرن بين صورة اللفظ وصورة المعنى ؛ تحضر صورة المعنى.

ولتبيان ذلك نخطو خطوات :

1- عندما استعمل المتكلم هذا الدال وهو الفقير العادل فبالدلالة التصويرية انصرف الذهن الى معنى الفقير العادل (حصّة خاصة من الفقير) .

2- وفي الدلالة التصديقية الاولى للتطابق بين الدلالة التصديقية وبين الدلالة التصويرية (أي المدلول التصديقي والمدلول التصوري)؛ استعمل المتكلم هذا اللفظ (الدال) وهو الفقير العادل لكي يخطر صورة الفقير العادل (الحصّة الخاصة من الفقير) .

3- وفي الدلالة التصديقية الثانية : عندما اصدر المتكلم هذا اللفظ و اتى بهذا الدال الذي خطر في الذهن تصورا، وعندما اتى بهذا الحكم وخطر في الذهن تصديقا فبالدلالة التصديقية الاولى هذا المتكلم ليس على نحو الاهمال والهزل .

اذن يثبت بحكم الدلالة التصديقية الثانية ان المتكلم (المولى) في مقام بيان ما استظهرناه في الدلالة التصديقية الاولى فهي تكشف عن الارادة الجدية للمتكلم .

مقابل الهزلية اي يريده حقيقة وليس بنحو الهزل أو السخرية أو المزاح). وبحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقية الاولى والدلالة التصديقية الثانية، يثبت ان الحكم الجدي المدلول للدلالة التصديقية الثانية متعلق بالحصّة الخاصة كما هو كذلك في الدلالة التصديقية الاولى، وبهذا الطريق نستكشف (من اخذ قيد العدالة في المثال او اي قيد من هذا القبيل في مرحلة المدلول التصوري والتصديقي الاولى) كونه قيّدا في موضوع ذلك الحكم (المدلول عليه بالخطاب) جدا، وذلك ما يسمى بقاعدة احترازية القيود [أي من دليل (اكرم الفقير العادل) اكثر ما يمكن استفادته هو اكرام هذه الحصّة الخاصة من الفقير ليس اكثر، وغير ملزم باكرام الفقير الفاسق، أي من هذا الدليل اعلم بان المولى يريد جدا اكرام الحصّة من الفقير اما غير هذه الحصّة ومن نفس هذا الدليل فلا يمكن استفادة ذلك وهذا ما يسمى بقاعدة احترازية القيود

للتنبية : ممكن ان ياتي دليل اخر من المولى (اكرم الفقير الهاشمي) أي يجب اكرام الفقير الهاشمي سواء كان عادلا او فاسقا، فـ(اكرم الفقير العادل) يشمل حصّة الفقير الهاشمي العادل، واضيف له من الدليل الثاني حصّة اخرى وهي الفقير الهاشمي الفاسق، وهذا ايضا تنطبق عليه احترازية القيود، و في النتيجة يجب اكرام حصّة العادل و اكرام حصّة الفقير الفاسق الهاشمي أيضا، وبقيت حصص اخرى لا يجب اكرامها، اذن يوجد فائدة للقيد فلا يوجد لغوية في ذكر القيد هنا، لكن لو قال اكرم الفقير العادل و قال ايضا اكرم الفقير الفاسق فالتقييد يكون على نحو اللغوية، لان الحكم يشمل العادل والفاسق، فيكفي ان تقول اكرم الفقير، ولكي ندفع اللغوية في النتيجة توجد حصّة لا يشملها الحكم اذن تظهر فائدة القيد في احترازية القيود]

ومرجع ظهور التطابق الذي يبرر هذه القاعدة، إلى (ظاهر حال المتكلم ان كل ما يقوله يريده جداً) والدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الاولى بمجموعهما يكونان الصغرى لهذا الظهور، اذ يثبتان ما يقوله المتكلم فتتطبق حينئذ الكبرى التي هي مدلول لظهور

التطابق المذكور (التطابق بين المدلول التصديقي الثاني و التصوري). [عندما يصدر كلام من المتكلم (اكرم الفقير العادل) فان له دلالة تصويرية وله دلالة تصديقية اولى, فالمتكلم استعمل الكلام أو اخطر صورة حكم متعلق بالفقير العادل, فصورة الحكم المتعلق بالعادل قد قاله⁽¹⁾ (أي اكرم الفقير العادل) اذن هو يريده

ونرتب على شكل صغرى وكبرى

- الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الاولى قالهما أو قالها..... الصغرى
- وكل ما يقوله يريده جدا الكبرى.....الكبرى
- الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الاولى يريدهما جدا نتيجة
- ولا بأس بان نذكر المثال والصغرى والكبرى بصورة اوضح
- وجوب الاكرام للفقير العادل قاله صغرى
- وكل ما قاله يريده جدا كبرى.....كبرى
- النتيجة ؛ وجوب الاكرام للفقير العادل يريده جدا]

وقاعدة الاحترافية التي تقوم على اساس هذا الظهور تقتضي انتفاء الحكم بانتفاء القيد، [والقيد الذي ذكرناه في المثال هو العدالة] الا انها انما تنفي (شخص الحكم) المدلول لذلك الخطاب، ولا تنفي اي حكم آخر من قبيله، [أي ان احترافية القيود تنفي الوجوب بلحاظ القيد او تنفي الوجوب المتعلق بهذه الحصة، لكنها لاتنفي كل حكم ممكن ان ياتي بدليل اخر ويشمل حصة اخرى كما في المثال الذي ذكرناه، فاحترافية القيود تنفي شخص الحكم، فلو قال المولى ((اكرم الفقير العادل)) فان وجوب الاكرام ينتفي بانتفاء العدالة، لكن لا ينتفي كل وجوب اكرام للفقير، أي لا ينتفي نوع الحكم وانما ينتفي شخص الحكم، لكن يمكن ان

(1) وننبه الى انه عندما نذكر عبارة (قاله) فالكلام في اللفظ لكن هذا تسامحا؛ لان القصد هنا صورة اللفظ تدل على صورة المعنى وهذا ذكرناه في شرح الحلقات السابقة .

يرد وجوب للاكرام, ولكن بعنوان اخر كعالم, او فقير عالم, او بعنوان هاشمي, او فقير هاشمي حتى لو لم يكن عادلا

اذن في احترازية القيود اذا ورد نفس الحكم لكن بملاك اخر ليس بملاك الفقر, (مثلا: بملاك الهاشمية او بملاك العلمية...) حتى لو كان فاسقا فلا يوجد تنافي بين الحكمين

اما في المفاهيم فالنفي يكون لنوع الحكم, فاذا ورد (اذا كان الفقير عادلا فاكرمه), فهذا الدليل له مفهوم (اذا لم يكن عادلا فلا يجب اكرامه) فاذا ورد دليل (اكرم العالم) فانه يحصل تنافي بين الدليل الاول والدليل الثاني لان المفهوم ينفي نوع الحكم وليس شخص الحكم, فعلياً ان نعالج هذا الامر وهذه المسألة بين الحكمين في حالة المفهوم, وبهذا اختلفت [احترازية القيود] عن المفهوم في موارد ثبوته حيث انه [المفهوم] يقتضي انتفاء طبيعي الحكم وسنخه بانتفاء الشرط على ما تقدم في الحلقة السابقة (1).

[مقدمات الحكمة:]

واما في الحالة الثانية [اكرم الفقير] فقد انيط الحكم في مرحلة المدلول التصوري بذات الفقير, وقد تقدم ان مدلول اسم الجنس لا يدخل فيه التقييد ولا الاطلاق, والدلالة التصديقية الاولى انما تنطبق على ذلك [على ذات الفقير او على المدلول التصوري او على مدلول اسم الجنس الذي لا يدخل فيه التقييد ولا الاطلاق] بمقتضى التطابق بينها وبين الدلالة التصورية للكلام [أي ما موجود او ما يحضر في المدلول التصوري فانه يخطر ويحضر في الدلالة

(1) أي ان احترازية القيود ترجع الى ظهور التطابق بين ما يريده المتكلم جدا وبين ما يقوله, وهذا قاله, اذن يريده بمعنى ان القيد الذي قاله والذي افهمه والذي اخطره يريده جدا... اذن هذا القيد دخيل في موضوع الحكم فهو يكون دخيلاً في ثبوت الحكم فقط على هذه الطبيعة المقيدة, أي ان القيد اذا دخل في المدلول التصوري والمدلول التصديقي الاول فهو داخل في المدلول التصديقي الثاني فهو مراد جدا, هذا هو معنى مرجع احترازية القيود الى ظهور حال المتكلم ان كل ما يقوله يريده جدا .

والمدلول التصديقي الاول للتطابق بين المدلول التصديقي الاول والمدلول التصوري، وما يخطر وما يحضر ويفهم في المدلول التصديقي الاول يكون نفسه حاضرا وخاطرا في المدلول التصديقي الثاني جدا هذا ما ذكرناه في احترازية القيود]، وبهذا ينتج ان المتكلم قد افاد(بقوله) [افهم المقابل او افهم السامع] ثبوت (مفعول لافاد) الحكم للفقير(لطبيعي الفقير)، ولم يفد دخل قيد العدالة في الحكم ولم يقل ذلك، لا انه افاد الاطلاق وقال به [ولم يفد دخل الاطلاق ولم يقل به]، لان صدق ذلك [القول بالاطلاق] يتوقف على ان يكون الاطلاق دخيلا في مدلول اللفظ وضعا، وقد عرفت عدمه [أي، وقد عرفت بطلان التالي وهو ((بطلان كون الاطلاق دخيلا في مدلول اللفظ وضعا))، اذن المقدم باطل؛ أي لا يصدق انه افاد الاطلاق] فقصارى ما يمكن تقريره انه لم يذكر القيد ولم يقله [هذا اكثر ما يمكن ان يقال، ولا يقال انه ذكر الاطلاق وافاد الاطلاق، اما في احترازية القيود فقد قال القيد، ذكر القيد، افاد القيد، فلذلك رجعنا الى ذلك الظهور وهو ((كل ما يقوله يريده جدا))، اما هنا لم يذكر ولم يفد القيد فحتاج الى ظهور، الى قاعدة تشمل عدم القول، تشمل ما لم يقله، ما لم يذكره]، وهذا يحقق صغرى لظهور حالي سياقي، وهو(ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيان موضوع حكمه الجدي بالكامل) وهو [أي هذا الظهور] يستتبع [يلازمه] ظهور حاله في ان ما لا يقوله من القيود لا يريده في موضوع حكمه. وبذلك نثبت ان قيد العدالة غير مأخوذ في موضوع الحكم في الحالة الثانية [أي في مثال اكرم الفقير]، وهو معنى الاطلاق، وهذا ما يسمى بقريئة الحكمة (أو مقدمات الحكمة).

وبالمقارنة نجد ان الظهور الذي يعتمد عليه الاطلاق غير الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود، فتلك [احترازية القيود] تعتمد على(ظهور حال المتكلم في ان ما يقوله يريده). و[اما] الاطلاق يعتمد (على ظهور حاله في ان ما لا يقوله لا يريده)،

[التطابق الايجابي والسلبي]

ويمكن القول بان,

ا- [التطابق الايجابي] الظهور الاول [في قاعدة احترازية القيود] هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدي ايجابيا (نريد بالمدلول اللفظي المدلول المتحصل من الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الاولى)

ب- [التطابق السلبي] وان الظهور الثاني [ظهور الحال في ما لا يقوله لا يريده] هو ظهور التطابق بينهما سلبيا، ويلاحظ ان ظهور حال المتكلم في التطابق الايجابي - أي في أن ما يقوله يريده - اقوى من ظهور حاله في التطابق السلبي - اي في ان ما لا يقوله لا يريده. ومن هنا صح القول بانه (متى ما تعارض المدلول اللفظي لكلام مع اطلاق كلام آخر، قدم المدلول اللفظي على الاطلاق وفقا لقواعد الجمع العرفي) [وذلك لان العموم يرجع الى المدلول اللفظي للكلام (التطابق الايجابي), بينما الاطلاق يرجع الى (التطابق السلبي), وظهور حال في التطابق الايجابي اقوى من ظهور الحال في التطابق السلبي فعندما يحصل تعارض يقدم الظهور الاقوى على غيره فيقدم العام على المطلق].

[مقدمتا الحكمة]

ويتضح ما ذكرناه (1) ان جوهر الاطلاق يتمثل في مجموع أمرين :

(1) أي ما ذكره في احترازية القيود وفي قرينة الحكمة وبالخصوص ما ذكره في الحالة الثانية حيث بين فيها : (ويحقق صغرى لظهور حالي سياقى...), اذن فالظهور الحالي السياقي هو كبرى, والصغرى هي عندما قال : (فقصارى ما يمكن تقريره انه لم يذكر القيد ولم يقله) أي عندما ياتي بكلام لم يذكر قيد العدالة؛ نقول هذه هي الصغرى, والكبرى

الاول: يشكل الصغرى لقريينة الحكمة، وهو ان تمام ما ذكر وقيل موضوعا للحكم بحسب المدلول اللفظي للكلام هو الفقير ولم يؤخذ فيه قيد العدالة. [ان قيد العدالة لم يقله ولم يذكره]

والثاني: يشكل الكبرى لقريينة الحكمة، وهو ان ما لم يقله ولم يذكره اثباتا لا يريده ثبوتا، لان ((ظاهر حال المتكلم انه في مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدي بالكلام))، وتسمى هاتان المقدمتان بمقدمات الحكمة. فاذا تمت هاتان المقدمتان تكونت للكلام دلالة على الاطلاق و[تكونت للكلام دلالة على] عدم دخل اي قيد لم يذكر في الكلام. ولا شك في ان هذه الدلالة لا توجد في حالة ذكر القيد في نفس الكلام [أي، في حالة ذكر القيد لا توجد دلالة على الاطلاق أي لا توجد دلالة على عدم دخل القيد لانه ذكر القيد هنا] ، لان دخله في موضوع الحكم يكون طبيعيا حينئذ ما دام القيد داخلا في جملة ما قاله [في كل ما قاله فالقيد داخل ومؤثر] وتختل بذلك المقدمة الصغرى. [(لان المقدمة الصغرى مفادها انه(لم يذكر القيد او لم يقل القيد)) وهو قال القيد، اذن تبطل المقدمة الصغرى فلا تتم مقدمات الحكمة ولا يتم الاطلاق]

وانما وقع الشك والبحث في حالتين(1) :

ومالم يذكره ولم يقله لا يريده، وقيد العدالة لم يذكره بالمقدمة الاولى، فالنتيجة ان قيد العدالة لا يريده أي مالم يذكره اثباتا لا يريده ثبوتا (جدا) .

(1) ذكر السيد الاستاذ الصدر قدس سره تحت عنوان وقع الشك والبحث في حالتين وهذا ذكرناه تحت عنوان موارد لقرينية لا تنافي الدلالة الاطلاقية اما الحالة الثانية التي ذكرها في المتن هي القدر المتيقن اما نحن فذكرناه بالبحث

[ذكرنا هذا الموضوع خلال البحث بعنوان (موارد للقرينية لاتنافي الدلالة الاطلاقية), وقلنا المورد الاول والثاني اذا كانت القرينة صالحة للقرينية بدوا في فرض الاطلاق (الاستيعاب الاطلاقي) فقط لكنها غير صالحة للقرينة في فرض العموم, فالاول هو نفي الحكم ضمن مطلق والثاني هو نفي الحكم ضمن عام, والمورد الثالث اذا كانت القرينة منفصلة هذا من موارد للقرينة لاتنافي الدلالة الاطلاقية]

الاولى: (القيد المنفصل) اذا ذكر القيد في كلام منفصل آخر فهل يؤدي ذلك إلى

[أ-] عدم دلالة الكلام الاول على الاطلاق رأسا كما هي الحالة في ذكره متصلا، [أي هل القرينة المنفصلة تنافي الاطلاق كالقرينة المتصلة]

[ب-] او ان دلالة الكلام الاول على الاطلاق تستقر بعدم ذكر القيد متصلا و[لكن] الكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضا لظهور قائم بالفعل [أي انه يوجد اطلاق, ظاهرة في الاطلاق (تدل على الاطلاق) لكن يحصل تعارض بينهما لوجود القرينة المنفصلة] وقد يقدم عليه وفقا لقواعد الجمع العرفي؟ [أي يقدم المقيد او الكلام الثاني على الكلام الاول أي القيد على المطلق] ويتحدد هذا البحث على ضوء معرفة ان ذلك الظهور الحالي الذي يشكل الكبرى [أي ظهور حال المتكلم انه في مقام بيان تمام مراده جدا بكلامه او مالم يقله لا يريد], هل يقتضي كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع الحكم [هل يقتضي هذا الظهور مالم يقله لايريده او الظهور بانه في مقام بيان تمام حكمة الجدي بكلامه هل يستفاد منه أو هل يرجع]

[1-] بشخص كلامه

تحت عنوان المقدمة الثالثة من المقدمات التي يطرحها الاصوليون عادة أو على الاقل حسب طرح وحسب مختار صاحب الكفاية قلنا المقدمة الثالثة عدم القدر المتيقن بين الافراد في مقام التخاطب .

[2-] أو بمجموع كلماته؟

فعلى الاول [أي بشخص كلامه] يكون صغراه عدم ذكر القيد متصلا بالكلام، [لان المتكلم في مقام بيان تمام موضوع حكمه في شخص هذا الكلام، أي تكون الكبرى: (مالا يقوله بشخص كلامه لا يريده في موضوع حكمه)،

والصغرى : لم يذكر القيد المتصل بكلامه حتى لو ذكره على نحو (القيد المنفصل)،

فتنطبق عليه (الكبرى : ما لا يقوله بشخص كلامه لا يريده)،

فالنتيجة (القيد المتصل) الذي لم يقله بشخص كلامه لا يريده] ويكون ظهور الكلام في الاطلاق منوطا بعدم ذكر القيد في شخص ذلك الكلام فلا ينهدم بمجيء التقييد في كلام منفصل.

وعلى الثاني [أي بمجموع كلماته] تكون صغراه عدم ذكر القيد ولو في كلام منفصل فينهدم اصل الظهور بمجيء القيد في كلام آخر.

والمتعين بالوجدان العرفي الاول [أي بشخص كلامه وليس بمجموع كلماته] ، بل يلزم [أي نعطي اكثر مما يؤيد ويؤكد الوجدان ويكون دليلا اضافيا بعد اثبات الاول] على الثاني عدم امكان التمسك بالاطلاق في موارد احتمال البيان المنفصل [بمعنى اننا اذا سمعنا كلاما واحتملنا وجود بيان منفصل اخر له علاقة بهذا الكلام فهنا لا يمكن استفادة الاطلاق، وهذا لا يقول به حتى من يختار القول الثاني (أي بمجموع كلماته) (أي يتمسكون عمليا بالاطلاق حتى في حالة الشك بوجود البيان المنفصل، وهذا يعني ان الاطلاق لا علاقه له بالقرينة المنفصلة]

لان ظهور الكلام في الاطلاق اذا كان منوطا بعدم ذكر القيد ولو منفصلا فلا يمكن احرازه مع احتمال ورود القيد في كلام منفصل.

[القدر المتيقن]

الثانية: اذا كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، فهل يمنع عن دلالة الكلام على الاطلاق او لا؟ وتوضيح ذلك ان المطلق اذا صدر من المولى، [فهناك فروض ثلاثة]

[الفرض الاول :: (الحصص متكافئة)]

فتارة تكون حصصه (المطلق) متكافئة في الاحتمال فيكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصص دون تلك او بالعكس أو [يكون] شموله (الحكم) لهما معا، وهذا معناه عدم وجود قدر متيقن وفي مثل ذلك تتم قرينة الحكمة بلا اشكال.

[الفرض الثاني :: (قدر متيقن من الخارج)]

وثانية تكون احدى الحصتين اولى بالحكم من الحصص الاخرى، غير انها اولوية علمت من خارج ذلك الكلام الذي اشتمل على المطلق، وهذا ما يسمى بالقدر المتيقن من الخارج، والمعروف في مثل ذلك تمامية قرينة الحكمة ايضا. [أي، تتم قرينة الحكمة ويثبت الاطلاق بلا اشكال]

[الفرض الثالث : (قدر متيقن من الخطاب)]

وثالثة يكون نفس الكلام صريحا في تطبيق الحكم على احدى الحصتين، كما اذا كانت هي مورد السؤال وجاء المطلق كجواب على هذا السؤال من قبيل ان يسأل شخص من المولى عن اكرام الفقير العادل فيقول له اكرم الفقير، [فالسؤال عن الفقير العادل؛ والجواب عن الفقير، اذن وجوب اكرام الفقير العادل هو المتيقن] وهذا ما يسمى بالقدر المتيقن في مقام

التخاطب⁽¹⁾، وقد اختار صاحب الكفاية رحمه الله ان هذا يمنع من دلالة الكلام على الاطلاق، اذ في هذه الحالة قد يكون مراده [في هذه الحالة] مختصا بالقدر المتيقن وهو الفقير العادل في المثال لان كلامه واف ببيان القدر المتيقن، فلا يلزم حينئذ ان يكون قد اراد ما لم يقله. [يعني يستلزم من هذا الكلام بانه اذا اراد المطلق فان كلامه يكون غير واف]

والجواب على ذلك ان ظاهر حال المتكلم، كما عرفت في كبرى قرينة الحكمة انه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدي بالكلام، فاذا كانت العدالة (مفهوم العدالة) جزءا من الموضوع [هذه الجزئية للعدالة نتصورها في المفاهيم الذهنية أي في الجعل وليس في المجعول] يلزم ان لا يكون تمام الموضوع بيّنا، اذ لا يوجد ما يدل على قيد العدالة [أي في الجواب على كلام صاحب الكفاية ان تم فهو يتم بلحاظ عالم المجعول (بلحاظ الخارج) (بلحاظ التطبيقات)، لكنه لا يتم بلحاظ عالم الجعل (بلحاظ المفاهيم)،

أ- فالحكم منصب على المفهوم (أي على المراد) في الجعل وليس في المجعول،

ب- وفي تعلق الحكم على المفهوم فان المقيد يكون هو الاكثر والازيد، او هو الاعم، أي ان المقيد يكون عبارة عن ماهية وقيد (طبيعة وقيد)،

ج- واسم الجنس يدل على الطبيعة (الماهية)،

د- فلو اراد المقيد فان القيد سيكون جزءا من الموضوع (الماهية + القيد)،

⁽¹⁾ لكن المولى عندما اجاب باكرم الفقير هل اخذ بنظر الاعتبار هذا القدر المتيقن؟ فصلنا ذلك في البحث حيث ذكرنا دليل صاحب الكفاية وابطلناه أي قلنا انه ناظر الى عالم التطبيق عالم المجعول، عالم المصاديق وذكرنا بان العام او المطلق له افراد ومصاديق في عالم التطبيق اكثر من افراد ومصاديق وتطبيقات المقيد، لكن في عالم الجعل، في عالم المفاهيم فالمسألة تكون بخلاف ذلك فيكون المقيد هو الاعم، هو الاكثر هو الازيد لان المقيد عبارة عن اطلاق وقيد (ماهية وقيد)، (طبيعة وقيد) بينما المطلق عبارة عن طبيعة.

هـ- لكنه اتى بما يدل على الماهية فقط و لم يات بما يدل على القيد

فهذا مخالف للظهور الحالي السياقي]. ومجرد ان الفقير العادل [حصّة الفقير العادل في عالم المجعول] هو المتيقن في الحكم لا يعني اخذ قيد العدالة [في عالم المفاهيم] في الموضوع، فقريئة الحكمة تقتضي اذن عدم دخل قيد العدالة حتى في هذه الحالة [أي حتى في حالة وجود قدر متيقن في مقام التخاطب أي يثبت الاطلاق]. وبذلك يتضح ان قريئة الحكمة - اي ظهور الكلام في الاطلاق - لا تتوقف على عدم المقيد المنفصل [المقدمة الثالثة] ولا على عدم القدر المتيقن بل على عدم ذكر القيد متصلا. هذا هو البحث في اصل الاطلاق وقريئة الحكمة،

تنبيهات

ويتضمن البحث في :

التنبيه الاول : الاطلاق مدلول تصديقي لا تصوري

التنبيه الثاني : المطلق يثبت الحكم على الطبيعة وليس على الأفراد

التنبيه الثالث : الاطلاق رفض للقيود وليس جمعا لها

التنبيه الرابع : التقابل بين الاطلاق والتقييد

التنبيه الخامس : الشمولية والبدلية في الاطلاق

التنبيه السادس: الانصراف

التنبيه السابع: الإطلاق الحكمي والإطلاق المقامي

تنبيهات

التنبيه الاول : الاطلاق مدلول تصديقي لا تصوري

اشرنا الى ان الدلالة على الاطلاق اساسها وملاكها هو الظهور الحالي السياقي أي ظهور حال المتكلم انه في مقام بيان تمام ماهو دخيل في مراده التصديقي (ومراده التصديقي هو الجعل والحكم وحدود الحكم)

وهذا يعني ان الاطلاق ومقدمات الحكمة تجري بلحاظ المدلول التصديقي للكلام ولا تجري بلحاظ المدلول التصوري (أي لا تدخل في تكوين المدلول التصوري)

بمعنى اخر انه, في المدلول التصوري توجد صورة حكم(اكرام) وصورة موضوع (فقير), لكن في المدلول التصديقي المتكلم يريد ان يبين ان هذا الموضوع هو موضوع لهذا الحكم), أي يربط بين الحكم وبين الموضوع, فالتكلم في مراده التصديقي يبين ماهو الجعل وما هو الحكم وما هي حدود الحكم)

وهذا يعني ان الاطلاق ومقدمات الحكمة تجري بلحاظ المدلول التصديقي للكلام لان الاساس في الدلالة على الاطلاق هو الظهور الحالي السياقي وهو ناظر الى المدلول التصديقي اذن الاطلاق ومقدمات الحكمة لها علاقة بالمدلول التصديقي

وبعبارة, ان الاطلاق ومقدمات الحكمة تجري بلحاظ النسبة التامة الحكيمة واطرافها وقد اشرنا سابقا الى ان مقدمات الحكمة لا تعين ولا تشخص ولا تبين اصل المعنى, فهي لا

تعيّن ولا تشخص المدلول التصوري الذي تصوره المتكلم في مقام الاستعمال, فان هذا المعنى والمدلول التصوري يؤخذ ويعرف ويشخص من نظام اللغة والعلاقة اللغوية بين الالفاظ ومعانيها, أي من الظهورات اللفظية نعيّن ونشخص اصل المعنى والمدلول التصوري (وليس من الظهورات الاطلاقية, الاطلاق)

التنبيه الثاني(1) : المطلق يثبت الحكم على الطبيعة وليس على الأفراد(2) :

الاطلاق يعني احراز عدم دخل القيد في موضوع الحكم وهذا يقتضي اثبات ان موضوع الحكم هو ذات الطبيعة, وهذا يعني ان المطلق لا يثبت الحكم على الأفراد بل يثبت الحكم فقط على ذات الطبيعة, اما سراية الحكم الى افراد الطبيعة فهو بحكم العقل وفي مرحلة التطبيق, ومن هنا نجد فارقا بين المطلق والعام, ففي العام تكون الأفراد (ولو اجمالا) متصورة ومدلولة للكلام

أي توجد اشارة (صورة) في عالم الجعل الى الأفراد ولو اجمالية, بينما في الاطلاق فالحكم تعلق بالطبيعة فلا توجد اشارة للأفراد, اما التطبيق عليها ياتي في مرحلة لاحقة وفي حكم العقل

التنبيه الثالث : الاطلاق رفض للقيود وليس جمعا لها :

(1) المطلق يثبت الحكم على الطبيعة وليس على الافراد اي يثبت الحكم في عالم الجعل وليس في عالم المجعول في عالم المفاهيم وليس في عالم التطبيقات الخارجية .

(2) في هذه العبارة يريد ان يفرق فيها بين الاطلاق والعموم فالمطلق يثبت الحكم على الطبيعة فقط و فقط في عالم الجعل اما العام فيثبت الحكم على الطبيعة مع ربط بالافراد مع اشارة للأفراد او مع صورة اجمالية للأفراد ففي العام توجد صورة اجمالية للأفراد اما في الاطلاق لاتوجد أية صورة للأفراد.

اشرنا الى ان الاطلاق يعني استكشاف واحراز عدم دخل القيد في المراد والمرام ثبوتا
وذلك لعدم ذكر القيد في موضوع الحكم اثباتا

بعبارة, ان الاطلاق و مقدمات الحكمة لاتقتضي الانتقال من عدم دخل القيد اثباتا الى دخل
القيود جميعا في الحكم ثبوتا بل تقتضي الانتقال من عدم القيد اثباتا الى عدم دخله ثبوتا,
فالاطلاق هو رفض للقيود او عدم دخل القيود ثبوتا وليس جمعا لدخل القيود جميعا في
الحكم ثبوتا

أي ان الاطلاق = انتقال من (عدم القيد اثباتا) الى عدم دخله ثبوتا

←

وليس الاطلاق = انتقال من (عدم القيد اثباتا) الى دخل القيود جميعا في الحكم ثبوتا

←

أي الاطلاق \neq انتقال من (عدم القيد اثباتا) الى دخل القيود جميعا في الحكم ثبوتا

←

أي ان مقدمات الحكمة لاتقتضي ← من (عدم القيد اثباتا) الى (دخل القيود جميعا
ثبوتا)

التنبيه الرابع : التقابل بين الاطلاق والتقييد

يتحصل من بحوث سابقة,

أ- انه في مرحلة الاثبات (مرحلة الدلالة, عالم الاثبات, عالم الدلالة), فان التقابل بين
الاطلاق والتقييد هو من تقابل بين العدم والملكية, فان عدم نصب قرينة على التقييد يكشف
عن الاطلاق ويثبت الاطلاق في مورد يكون المتكلم قادرا على ذكر القيد

اما اذا كان غير قادر على ذكر القيد فلا يثبت الاطلاق لانه من المحتمل ان يكون قد مُنِعَ او
انه قد عجز عن ذلك

ب - وانه في مرحلة الثبوت (مرحلة اللحاظ, عالم الثبوت, عالم اللحاظ), فان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو من تقابل السلب والايجاب

التنبية الخامس : الشمولية والبديلية في الاطلاق

بيننا سابقا بان الاطلاق يشير الى ويثبت ان هذا الحكم متعلق بهذه الطبيعة غير المقيدة, فهو ينفي القيد فقط ويثبت ان الحكم تعلق وصب على الطبيعة وليس على حصة منها بعد ذلك ياتي الكلام في ان الحكم هل تعلق بالطبيعة على نحو الشمول (أي جميع افراد الطبيعة) فيتعدد الحكم او على نحو البديلية (أي على هذا الفرد او هذا الفرد ...) من افراد الطبيعة, فالكلام في الاطلاق شيء وفي الشمولية والبديلية شيء اخر, ويوجد من خلط وذكر وحاول ان يثبت الشمولية والبديلية مستفادة من نفس الاطلاق,

ففي بحوث الاوامر والنواهي مر علينا⁽¹⁾ الكلام في الشمولية والبديلية بلحاظ الموضوع ولحاظ المتعلق, ونشير هنا الى بعض ما ذكرناه هناك بما يناسب المقام,

في قول ((احل الله البيع))

فان الاطلاق الشمولي بلحاظ البيع وافراد البيع (أي بلحاظ الموضوع)

وفي قول ((اعتق رقبه))

فان الاطلاق بدلي بلحاظ الرقبة وافراد الرقبة(أي بلحاظ المتعلق)

وفي القول ((اكرم العالم))

⁽¹⁾ مرّ علينا هذا الموضوع في بحوث الاوامر والنواهي .

فان الاطلاق شمولي بلحاظ العالم وافراد العالم (أي بلحاظ الموضوع) ولكن الاطلاق بدلي بلحاظ الاكرام وافراد الاكرام (أي بلحاظ المتعلق)

وفي قول ((لا تكذب))

فان الاطلاق شمولي بلحاظ الكذب وافراد الكذب (أي بلحاظ المتعلق)

وهنا ياتي السؤال, من اين نشأت الشمولية في بعض الموارد بينما البدلية في الاخرى, علما ان مقدمات الحكمة في الجميع هي الدالة على الاطلاق فاذا كانت المقدمة واحدة وهي الاطلاق ومقدمات الحكمة وهي تجري في الجميع على حد سواء, فكيف اختلفت النتيجة فبعضها شمولي والاخر بدلي؟؟(1)

بمعنى اذا كانت لدينا مقدمة ومقدمة ونتيجة, فاذا كانت المقدمتان ثابتتين ففي كل مورد تنشأ نفس النتيجة ولا تختلف, غير اننا نرى ان النتيجة مختلفة ان هذه النتيجة ليست ناشئة من المقدمتين او ان هاتين المقدمتين ليستا هما السبب في هذه النتيجة

اذن يوجد سبب هو المنشيء لهذه النتيجة

وهنا طرحت عدة معالجات لهذا الاشكال منها

¹ هذا دليل على ان الشمولية والبدلية غير مستفادة من الاطلاق او من مقدمات الحكمة والاطلاق .

المعالجة الاولى : للسيد الخوئي ((ضم ضميمة ومقدمه))

افاد قدس سره) ان مقدمات الحكمة تجري بمقدار مشترك في موردي الشمولية والبدلية (الامر والنهي) معا, وهذا المقدار ليس هو المعين للشمولية او البدلية, فمقدمات الحكمة في جميع الموارد تثبت (فقط) ان موضوع الحكم او متعلق الحكم هو ذات الطبيعة

اما البدلية او الشمولية فتثبت بلحاظ قرينة عقلية او عرفية (ضم قرينة عقلية او ضم قرينة عرفية), تعين البدلية في مورد والشمولية في اخر

1- ففي متعلقات الاوامر, فتثبت البدلية, وذلك لبطلان الاحتمالين الاخرين المتصورين, لعدم معقوليتهما, فيتعين احتمال البدلية, فاحتمال الشمولية وارادة جميع افراد المتعلق باطل, لانه غير مقدر فلا يعقل التكليف بغير المقدور, واحتمال ارادة مجموعة معينة (حصة معينة) من افراد المتعلق باطل ايضا, حيث ان هذا الاحتمال ينفي بمقدمات الحكمة, فيقال, ان المولى لو اراد هذه المجموعة (الحصة) دون غيرها لنصب القرينة ولكنه لم ينصب القرينة, اذن فهو لا يريد هذه بخصوصها, وعليه فان ترجيح هذه المجموعة (الحصة) على غيرها هو من الترجيح من غير مرجح وهو قبيح فهو غير معقول,

اذن فتتبعين البدلية, كما في ((صلّ))

بعبارة اخرى: ان السيد الخوئي (قد سره) يطرح في متعلقات الاوامر ثلاث تصوات او احتمالات) فيبطل احتمالين ويثبت واحداً

الاحتمال الاول : احتمال الشمولية و ارادة جميع افراد المتعلق وهذا باطل لانه غير مقدور ولا يعقل التكليف بغير المقدور لانه لو اراد المولى ان تكرم كل عالم بكل افراد الاكرام فالاكرام بجميع افراده غير مقدور ومستحيل والمولى لا يامر بغير المقدور

الاحتمال الثاني : احتمال ارادة مجموعة معينة (حصة معينة) من افراد المتعلق وهذا باطل ايضا حيث ان هذا (الاحتمال) ينفي بمقدمات الحكمة فيقال ان المولى لو اراد هذه الحصة او هذه المجموعة دون غيرها لنصب قرينة ولكنه لم ينصب القرينة اذن هو لا يريد هذه بخصوصها وعليه فان ترجيح هذه المجموعة على غيرها هو من الترجيح من غير مرجح وهو قبيح ولا يعقل صدوره من المولى

الاحتمال الثالث : احتمال البدلية كما في (صل) او اكرم وهو المتعين بعد ابطال الاحتمالين الاخرين

اذن في الاوامر بلحاظ المتعلق تثبت البدلية بضم هذه القرينة العقلية او العرفية التي ذكرناها

2- وفي متعلقات النواهي, فثبت الشمولية, وذلك لبطلان الاحتمالين الاخرين, لعدم معقوليتهما, فيتعين احتمال الشمولية, فأحتمال البدلية (وارادة ترك احد افراد المتعلق على نحو البذل) باطل, لانه من التكليف بالفرد القهري (او هو تكليف بغير المقدور), فيكون التكليف لغوا محضا, وهذا غير معقول,

أي عندما يقول المولى لا تكذب فمهما كذب الانسان او مهما كان كاذبا فلا بد انه لا يرتكب بعض افراد الكذب لان الأفراد كثيرة ومتعددة فلا يستطيع ان ياتي بها جميعا فعلى الاقل يوجد فرد واحد من الكذب لا يستطيع ان ياتي به فهذا الفرد المتروك قهرا خارج قدرة المكلف, او ان ترك احد افراد الكذب حاصل, فامر المولى بترك هذا الفرد

الحاصل من تحصيل الحاصل وهو قبيح لانه لغو, او اذا قلنا بالبديلية فهذا الفرد المتروك قهرا مشمول بالنهي (مشمول بطلب ترك هذا الفرد المتروك قهرا, وطلب ترك المتروك من تحصيل الحاصل),

واحتمال ارادة ترك مجموعة (حصة) معينة من افراد المتعلق باطل ايضا, حيث ينفى هذا الاحتمال بمقدمات الحكمة, فيقال, ان المولى لو اراد ترك هذه المجموعة (الحصة) دون غيرها لنصب قرينة على هذا, لكنه لم ينصب القرينة, اذن فهو لا يريد هذه المجموعة (الحصة) بخصوصها, وعليه ان ترجيح هذه المجموعة على غيرها من الترجيح من غير مرجح وهو قبيح, فهو غير معقول

اذن فتتعين الشمولية, كما في ((لاتكذب))

3- وفي موضوعات الاحكام الوضعية, فتثبت الشمولية, وذلك لبطلان الاحتمالين الاخرين, لعدم معقوليتهما, فيتعين احتمال الشمولية, فاحتمال البديلية باطل, لانه يستلزم اللغوية, وهذا غير معقول,

واحتمال ارادة مجموعة (حصة) معينة من افراد الموضوع باطل ايضا, حيث ينفى هذا الاحتمال بمقدمات الحكمة (وبنفس البيان السابق), اذن فتتعين الشمولية, كما في ((احل الله البيع))

وبيان ذلك بتوجيهين

التوجيه الاول : عندما نتحدث عن البيع فلا بد من وجود فرد واحد من افراد البيع هو الحلال, وبلحاظ ان البيع واقع وحاصل بالخارج وهو حكم وضعي عرفي ومتداول بين العرف والعقلاء, والمولى يريد ان يمضي هذا البيع وهو حاصل او على الاقل يوجد بعض افراد البيع حاصلة ومتحققة عرفا وعقائيا, فامضاء البيع وحلية البيع على نحو

البديلية غير معقول لانه اذا كان الخيار للمكلف ليختار أي عملية بيع (أي فرد من افراد البيع) اما هذا او هذا, فان ما تجرى من عملية بيع هي المختارة من قبل هذا المكلف او ذاك, فبهذا اللحاظ تكون من تحصيل الحاصل لان البيع حكم وضعي يريد ان يمضي ما يحصل وما يجري في العرف وبين العقلاء, أي ان البيع واقع ولا بد من وقوع معاملات بين الناس وهو واقع فعلا وامضاء البعض على نحو البديلية فهو متحقق

التوجيه الثاني: اذا كانت البديلية (هذا البيع حلال او هذا البيع حلال) ويكون الخيار للمتعاقدين فالنتيجة ان كل هذه المعاملات حلال وهي جائزة, أي في النتيجة ينشأ حلية الجميع (أي ينشأ الشمولية), فالبديلية ينتج منها الشمولية فتكون اللغوية بهذا اللحاظ اذن نقول الشمولية بالمباشرة,

اضافة الى ما ذكرناه ممكن ان يقال ايضا اننا سلمنا بان الطرف الاول والثاني قد اتفقا على المعاملة, اتفقا على صيغة العقد وعلى فرد من افراد البيع لكن في حالة الخصومة في البيع فاذا اختار الاول فرد من افراد البيع (صيغة من الصيغ) واختار الاخر غير هذه الصيغة وغير هذا القصد, فعلى هذا الاساس عند الاول المعاملة حلال و عند الثاني المعاملة حلال ايضا, هذه صحيحة وهذه صحيحة وهذه المعاملة تناقض هذه المعاملة .. فما هو المقياس, ماهو الميزان لفض مثل هذه المعاملات ؟ اذن البديلية اما تؤدي الى الشمولية او الى هذا الارباك وعدم النظام, او حسب التوجيه الاول بانه من تحصيل الحاصل

وأحتمال ارادة مجموعة او حصة معينة من افراد الموضوع باطل ايضا حيث ينفي هذا الاحتمال بمقدمات الحكمة وبنفس البيان السابق, فنتعين الشمولية في احل الله البيع

والمتحصل من كلام السيد الخوئي (قدس سره), انه توجد احتمالات ثلاث, فاذا ابطالنا احتمالين وأثبتنا عدم معقوليتهما فانه يتعين ويثبت الاحتمال الثالث, فاذا ابطالنا احتمالي

الشمولية والحصة المعنية, فانه يتعين ويثبت البدلية, واذا ابطنا احتمالي البدلية والحصة المعنية, فانه يتعين ويثبت الشمولية .

ويرد على السيد الخوئي, بالنقض بوجود العديد من الموارد التي يعقل فيها احتمالا الشمولية والبدلية معا ومع هذا فاننا نستفيد منها البدلية (أي يتعين ويثبت فيها البدلية), ويوجد موارد أُخر يعقل فيها احتمالا الشمولية والبدلية معا, ومع هذا فاننا نستفيد منها الشمولية (أي يتعين ويثبت الشمولية)

مثلا ((اكرم العالم)) فانه يستفاد منه الشمولية (الاطلاق الشمولي)) بلحاظ العالم, مع العلم ان احتمال البدلية معقول وغير ممتنع

ومثلا ((اكرم عالما)) فانه يستفاد منه البدلية (الاطلاق البدلي) بلحاظ العالم, مع العلم ان احتمال الشمولية معقول وغير ممتنع⁽¹⁾

⁽¹⁾ فبرهان السيد الخوئي لا يتم هنا لان برهانه يفيد بانه اذا اراد ان يثبت الشمولية فعليه ان يثبت عدم معقولة البدلية, لكن احتمال البدلية معقوله, واذا اراد ان يثبت البدلية فعليه ان يثبت عدم معقولة الشمولية, لكن احتمال الشمولية معقول وغير ممتنع, فهذا نقض على السيد الخوئي .

المعالجة الثانية: (للمحقق العراقي) : الأصل في الإطلاق البدلية

افاد ((قدس سره)) ان المطلق مقتضى الأصل فيه أن يكون بديلاً (وليس شمولياً), فالشمولية بحاجة الى مؤونة زائدة كي تثبتها, وذلك

1- لان مقتضى مقدمات الحكمة ان موضوع الحكم هو الطبيعة الجامعة بين القليل والكثير والفرد والأفراد,

2- وان الجامع يتحقق بتحقق فرد من افراده

3- أي ان الطبيعة الجامعة تتحقق بتحقق فرد من افرادها

4- أي ان الموضوع (موضوع الحكم) يتحقق بتحقق فرد من افراده

5- وهذا معنى البدلية فتثبت البدلية,

6- اما الشمولية فاستفادتها واثباتها يحتاج الى مؤونة زائدة وعناية اضافية, والمؤونة والعناية الاضافية هي ملاحظة جميع الأفراد وسريان الحكم اليها.

ويرد عليه

اولاً: ليس في الشمولية عناية زائدة على البدلية, وما ذكره (قدس سره) ناشئ من الخلط بين الشمولية والبدلية من جهة وبين العموم والاطلاق من جهة اخرى, فما ذكره من فرق يرجع للفرق والتمييز بين الاطلاق والعموم (وليس بين الشمولية والبدلية في الاطلاق), فيقال انه في العموم يلاحظ الأفراد وسريان الحكم اليها, اما في الاطلاق فلا يلاحظ الأفراد بل الملاحظ فقط ذات الطبيعة

ثانيا : ينقض على كلامه , اننا لا نجد أي عناية اضافية في استفادة الاطلاق الشمولي

أ- كما في ((اكرم العالم)), فانه يستفاد الاطلاق الشمولي بلحاظ العالم, مع العلم انه لا يوجد في (العالم) أي مؤونة وعناية تقتضي الشمولية,

فالعالم = يتضم اسم الجنس (الدال على الطبيعة) + اللام (الدال على الجنس)⁽¹⁾

ب- وكما في ((اكرم عالم البلد)),

فانه يستفاد الاطلاق الشمولي بلحاظ عالم (البلد), أي يستفاد وجوب اكرام كل علماء البلد, مع العلم انه لا يوجد في (عالم البلد) أي مؤونة وعناية اضافية تقتضي الشمولية

بمعنى اخر, لا يوجد في (عالم البلد) أي مؤونة وعناية اضافية تقتضي الشمولية ف(العالم) اسم جنس يدل على الطبيعة و(بلد) يدل على طبيعة و(الالف واللام) ايضا تدل على الجنس, فلا العالم ولا البلد ولا اللام يدل على الشمولية واذا قلنا بان الاصل البدلية فالمفروض هنا يثبت البدلية مع العلم انه يستفاد الشمولية حتى من قبل المحقق العراقي وهذا نقض عليه (قدس سره)

⁽¹⁾ أو تدل على التعيين في الجنس وهذا سيأتي بحثه إن شاء الله .

المعالجة الثالثة : للمحقق الاصفهاني ((الأصل في الاطلاق الشمولية))

افاد (قدس سره) ان المطلق مقتضى الأصل فيه ان يكون شموليا (وليس بدليا), فالبديلية بحاجة الى مؤونة زائدة كي تثبتها, وذلك,

1- ان الاطلاق يثبت ان الطبيعة هي المأخوذة لبّا

2- وبما ان الطبيعة مأخوذة بما هي فانية في الخارج (وليس بما هي هي), أي ان الموضوع هو الوجود الخارجي للطبيعة

3- وبما ان كل فرد هو وجود للطبيعة, أي ان نسبة الطبيعة إلى الأفراد هي نسبة الآباء الى الأبناء (وليس نسبة الأب إلى الأبناء)

او بعبارة (كل فرد هو وجود للطبيعة, لان نسبة الطبيعة إلى الأفراد هي نسبة الآباء إلى الأبناء وليس (نسبة الأب إلى الأبناء)

4- اذن يكون مقتضى الاصل ثبوت الحكم على كل مورد تثبت فيه الطبيعة ((أي ثبوت الحكم على كل الأفراد التي وجود كل منها هو وجود للطبيعة)⁽¹⁾

5- وهذا هو معنى الشمولية, فتثبت الشمولية.

6- أما البديلية فانباتها واستفادتها يحتاج الى مؤونة وعناية اضافية, والمؤونة الاضافية مثل اخذ قيد الوحدة, ومثل اخذ قيد الوجود الاول من الطبيعة

⁽¹⁾ حتى يتحقق وجود كل الآباء فلا بد من وجود كل الابناء .

ويرد عليه:

على الأقل فان إحدى المقدمات باطلة فتكون النتيجة باطلة,

والمقدمة الباطلة هي(ان كل فرد هو وجود للطبيعة, أي ان نسبة الطبيعة الى الأفراد هي نسبة الآباء الى الأبناء) حيث أن ربط المسألة الاصولية بهذه المسألة الفلسفية غير صحيح وغير تام,

وبعبارة, إن ما ذكر يرجع الى الخلط بين المسألة الاصولية والمسألة الفلسفية أي ما ذكر يرجع الى الخلط بين عالم الذهن والمفهوم (المسألة الاصولية) وبين عالم الخارج والوجود الخارجي (المسألة الفلسفية),

بيانه:

1- ان الحكم لو كان منصباً على الخارج ابتداءً لصحت المقدمة السابقة وضح ذكرها في المقام

2- فاذا كان الحكم منصباً على الكتابة بلحاظ وجودها الخارجي فانه بهذا اللحاظ يمكن القول بصحة مسلك ابن سينا وبطلان مسلك الهمداني

3- أي صحة القول بان نسبة الكلي الطبيعي الى أفراده الخارجية هي نسبة الآباء الى الأبناء, ولا يصح القول ان نسبة الكلي الطبيعي إلى أفراده الخارجية هي نسبة الأب الواحد الى أبنائه

4- لكن الحكم ليس منصباً على الخارج ابتداءً, بل ان الحكم ينصب على الخارج بتوسط المفهوم, والمفهوم (الصورة الذهنية) هو مرآة للخارج,

- 5- فالذهن ينتزع جامعا, يكون هذا الجامع قدرا مشتركا بين الأفراد, فيكون الكلي واحداً
عنواناً ومفهوماً (وليس وجوداً)
- 6- وهذا الكلي (الواحد عنوانا ومفهوما) هو متعلق الأمر وهو متعلق النهي,
- 7- وفي الامر فان المطلوب هو حفظ ذلك المفهوم الطبيعي (الواحد عنواناً ومفهوماً), وفي
النهي فان المطلوب هو إعدام ذلك المفهوم الطبيعي (الواحد عنواناً ومفهوماً)
- 8- والمتحصل عندنا مفهوم واحد نسبة الى الخارج نسبة الأب إلى الأبناء, وبهذا اللحاظ
يصح كلام الهمداني ويسلم به حتى ابن سينا نفسه (أي لو فهم ابن سينا المقصود وعلم ان
مصعب الحكم ومتعلق الحكم هو طبيعي واحد عنواناً ومفهوماً وهو مرة للأفراد أي اب
واحد الى ابناء لسلم به)
- 9- والنتيجة ان المقدمة السابقة غير تامة, فيكون كلام الاصفهاني غير تام

المعالجة الرابعة (المختار): (الأصل في الموضوع الشمولية والأصل في المتعلق البدلية)

إن البدلية والشمولية ليست مدلولة للوضع، وليست مدلولة لمقدمات الحكمة، بل إن البدلية والشمولية من شؤون تطبيق الحكم، فإن الحكم على الطبيعة لو كان غير قابل للانطباق على جميع الأفراد فهو بدلي، وأما لو كان قابلاً للانطباق على جميع الأفراد فهو شمولي
بعبارة أخرى:

الشمولية والبدلية ليست من شؤون المدلول اللفظي الوضعي وليست من شؤون مدلول مقدمات الحكمة وإنما هي من شؤون تطبيق الحكم، فإن كان الحكم على الطبيعة قابلاً للانطباق على جميع الأفراد فهو شمولي وإن كان غير قابل للانطباق على جميع الأفراد فهو بدلي

وفي خطوة أعمق وأكثر تفصيلاً يقال:

إن الشمولية والبدلية لهما معنيان

1- في مرحلة الامتثال:

في مرحلة الامتثال (وبعد فرض وحدة الحكم) يقال: هل إن الحكم يُمتثل ضمن فرد واحد أو أفراد عديدة؟ فيكون الجواب هنا، (والكلام بلحاظ المتعلق)،

أ- ففي الأوامر يكون الإطلاق (في المتعلق) بدلياً،

ب- وفي النواهي يكون الإطلاق (في المتعلق) شمولياً،

ويرجع هذا الى النكتة العقلية في ان الطبيعة توجد بوجود فرد واحد منها ولا تنعدم الا بانعدام جميع أفرادها،

وبما ان الأمر بمعنى طلب الإيجاد والإرسال لإيجاد الطبيعة وان الطبيعة توجد بوجود فرد منها فان الامتثال للأمر يتحقق بإتيان فرد واحد من أفراد الطبيعة .

وبما ان النهي بمعنى الزجر عن الطبيعة وعن إيجاد الطبيعة وطلب ترك الطبيعة وطلب اعدام الطبيعة⁽¹⁾ ، وان الطبيعة لا تنعدم الا بانعدام جميع أفرادها، فان الامتثال للنهي لا يتحقق إلا بترك تمام أفراد الطبيعة .

ملحوظة : ان هذا المعنى للشمولية والبدلية ،ليس مدلولاً للوضع واللفظ ، وليس مدلولاً للاطلاق ومقدمات الحكمة، وليس مدلولاً لمرحلة المجعول والتحليل والتطبيق .

وبعبارة، ان هذا المعنى للشمولية والبدلية ليس من شؤون اللفظ والوضع وليس من شؤون الاطلاق ومقدمات الحكمة الجارية في مدلول الكلام ، وليس من شؤون مرحلة المجعول والتحليل والتطبيق .

بل ان معنى الشمولية والبدلية مدلول لدلالة عقلية، اي نكتة عقلية وحكم العقل بان الطبيعة (الواحدة مفهوما) لا تنعدم الا بانعدام جميع افرادها ، ولكنها توجد بوجود فرد واحد من أفرادها⁽²⁾

⁽¹⁾ معاني مطابقية والتزامية للنهي .

⁽²⁾ ما ذكرناه من كلام فهو في مرحلة الامتثال لاننا ذكرنا قبل مرحلة الامتثال بان الشمولية والبدلية من شؤون تطبيق الحكم، اما هنا في مرحلة الامتثال فقد انكرنا انها من تطبيق شؤون الحكم فكيف نجمع بين هذا وهذا ؟ والجواب ان المراد من البدلية والشمولية ليس في مرحلة الامتثال وانما هو في مرحلة الحكم ومرحلة المجعول والتحليل والتطبيق وسياتي الكلام عنها في (مرحلة المجعول والتحليل والتطبيق).

2- في مرحلة الحكم (مرحلة المجعول والتحليل والتطبيق)

في مرحلة الحكم وبلحاظ الحكم يقال: هل الحكم ينحل الى أحكام عديدة بعدد افراد الموضوع خارجا بنحو يكون هناك احكام عديدة لكل منها امثاله وعصيانه الخاص، فيكون الحكم شموليا،

أو ان الحكم لاينحل بل يوجد حكم واحد له امثال واحد وعصيان واحد فيكون الحكم بدليا؟؟؟

فيكون الجواب هنا ، ان الصحيح التفصيل بين موضوع الحكم وبين متعلق الحكم، فالحكم بلحاظ موضوعه فالاصل فيه ان يكون شموليا، اما بلحاظ متعلقه فالاصل في الحكم ان يكون بدليا،

ويرجع ذلك الى ان موضوع الحكم يؤخذ في القضية المجعولة مفروغا عنه ومقدر الوجود، اما متعلق الحكم فانه يُطلب تحقيقه بالحكم فلا يؤخذ المتعلق مفروغا عنه لانه لو أُخذ مفروغا عنه لكان الأمر به(بالمتعلق) لغواً لانه من تحصيل الحاصل،

وموضوع الحكم (اي الطبيعة) المفروغ عنه والمقدر الوجود في المرتبة السابقة على الحكم، فان هذا الموضوع (الطبيعة) يستتبع انطباقه على جميع ما يصلح ان يكون مصداقا له، لان كل فرد من افراد الطبيعة (الموضوع) نسبتته الى الطبيعة على حد واحد ، وهذا يعني ان كل ما يصيب الطبيعة وما يترتب عليها من آثار وأحكام فانه يصيب كل فرد من أفراد الطبيعة ويُرتب عليه الآثار والأحكام، وهذا هو معنى انحلال الحكم وشموليته بلحاظ الموضوع.

بعبارة, من الممكن توضيح ذلك بخطوتين

الاولى: ان الطبيعة لها صلاحية (خاصية) تستتبع الانطباق على جميع الأفراد بالتساوي

الثانية : والحكم يصيب الطبيعة او ان الطبيعة تتصف بالحكم,

اذن الطبيعة المتصفه بالحكم متساوية النسبة الى الأفراد, اي الحكم الذي انصب على الطبيعة سينصب على كل الأفراد

أما المتعلق فلا يجري فيه ذلك لانه لم يؤخذ مفروغا عنه فلا يتعدد الحكم، فيكون الحكم بديلا بلحاظ المتعلق

وذكرنا استثنائين(1) :

الاول: الحكم بلحاظ موضوعه يكون شموليا ، ويستثنى من هذا اذا فرضت عناية على الخلاف كما اذا كان الموضوع منونا فيصير الاطلاق بدليا وليس شموليا ، وذلك لان التنوين يدل على قيد الوحدة

الثاني: الحكم بلحاظ متعلقه يكون بدليا، ويستثنى من هذا اذا فرضت عناية على الخلاف كما في متعلقات النواهي ، حيث يستفاد منها ان كل فرد من افراد المتعلق فهو موضوع مستقل للحرمة ، بحيث توجد احكام عديدة للحرمة بعدد افراد المتعلق ، وهذه دلالة تصديقية قائمة على اساس مناسبة عرفية وهي غلبة (غالبا) انحلالية المفسدة(غالبا ما تكون مترتبة على جميع الأفراد) بحيث يكون كل فرد من افراد المتعلق واجدا للمفسدة مستقلا عن فعل الاخر او تركه.

ملحوظة: لا بد من الاشارة والتنبيه الى وجود مراحل ثلاث هي:

(1) أي ذكرنا ذلك في بحوث سابقة .

1- مرحلة الجعل:

وهي مرحلة مفاد الدليل ومدلوله التصديقي، فالمولى في مرحلة الجعل يلاحظ الطبيعي (طبيعي الموضوع) ولا يلاحظ افراد الطبيعة بما هم كثرة ، ففي مرحلة الجعل يوجد موضوع واحد وحكم واحد،

والإطلاق ومقدمات الحكمة يكون بلحاظ هذه المرحلة وبلحاظ مفاد ومدلول الكلام فيها (لذلك في الاطلاق ومقدمات الحكمة لا ينظر الى الأفراد بل ينظر الى مرحلة الجعل، ومرحلة الجعل لا نظر ولا لحاظ فيها للأفراد، وانما اللحاظ الى الطبيعي، فمقدمات الحكمة تثبت ان هذه الطبيعة هل هي مقيدة او غير مقيدة او هل لاحظ المولى الحصة الخاصة او لاحظ الطبيعة، اي ان الاطلاق ومقدمات الحكمة بلحاظ مرحلة الجعل (بلحاظ مفاد الدليل والمدلوله التصديقي))⁽¹⁾

2- مرحلة المجعل: (مرحلة التحليل والتطبيق):

وهي المرحلة التي تكون فعليتها (فعلية المجعل) تابعة لفعلية الموضوع خارجا.

والشمولية والبدلية تكون في هذه المرحلة وبلحاضها، اي ان السريان والشمولية وتعدد الحكم وتكثره الثابت فهو من شؤون هذه المرحلة مرحلة المجعل والتحليل والتطبيق وليس من شؤون مرحلة الجعل ومدلول ومفاد الدليل والكلام وليس من شؤون ومدلول ونتائج الاطلاق ومقدمات الحكمة وليس من شؤون مرحلة الامثال.

⁽¹⁾ وهذه نكتة مفيدة جدا في فهم الكثير من المطالب .

3- مرحلة الامتثال:

وفي هذه المرحلة ولحافظها يكون الكلام في حكم العقل والنكتة العقلية لإثبات البدلية في الأوامر ، والشمولية في النواهي

[وقد ذكرنا هذا في المعالجة الرابعة في الجواب على السؤال (اولا : مرحلة الامتثال)]

التنبيه السادس: الانصراف⁽¹⁾

إذا انسَ الذهن بمعنى معيّن وكان هذا المعنى ينصرف اليه الذهن عند استعمال لفظ ينطبق على هذا المعنى وينطبق على معنى آخر أو معاني أُخر ، فهذا هو الانصراف، وهو على أقسام ثلاثة بلحاظ منشئه :

الاول: انصراف ناشئ من غلبة الوجود

إذا كان بعض افراد (أو حصص) المطلق اغلب وجودا من افرادهِ (أو حصصهِ) الأخرى، فقد توجب هذه الغلبة انس الذهن مع تلك الحصّة الغالبة، وهذا الانصراف انصراف بدوي، لا يهدم الإطلاق، وذلك لان فهم الذهن لهذا المعنى والحصّة الخاصة ليس مستندا وليس مسببا عن اللفظ، فلا يكون مشمولا لدليل حجبة الظهور،

فالانصراف وفهم الذهن لهذا المعنى الخاص هو بسبب غلبة خارجية ولادليل على حجبيته.

⁽¹⁾ الانس دون القرن الاكيد لانه لو كان بمستواه لصار وضعا ولصار الانصراف حجة فهو اذن انس بدرجة معينة .

وببيان: لو قلت اجلب ماء من النهر, او اغتسل في ماء النهر, فان الذهن ينصرف الى ماء الفرات لانه الغالب في الوجود, وفي مناطق اخرى ينصرف الى ماء دجلة واخرى الى ماء النيل, فهذا الانصراف ناشئ من غلبة الوجود, وهذه الغلبة توجب انسا ذهنيا مع الحصة الغالبة وهذا (الانس الذهني) حصل من الخارج فهو اذن ليس من قوانين اللغة واللفظ(الوضع) فلا يشمله الظهور (أي ليس ظاهرا فلا يكون مشمولاً لدليل حجية الظهور

الثاني: انصراف ناشئ من كثرة الاستعمال

اذا استعمل اللفظ بكثرة في حصة معينة مجازا أو على نحو تعدد الدال والمدلول، فهذه(كثرة الاستعمال) قد توجب شدة علاقة وأنس ذهني بين اللفظ وبين تلك الحصة، وهذا الانس لفظي لا خارجي لانه ناشئ من استعمال اللفظ في المعنى، وهذا الانصراف لا يهدم الاطلاق، نعم اذا بلغت العلاقة والانس الى مرتبة عالية وصار منقولاً او مشتركاً لفظياً فانه يهدم الاطلاق.

بمعنى اخر, على نحو تعدد الدال والمدلول لو قلت اجلب ماء الفرات واستعملنا لفظ ماء الفرات بكثرة ونريد به هذه الحصة من الماء فنتيجة كثرة استعمال لفظ الماء مع الفرات يحصل أنس في ذهن المستمع بحيث لو سمع فقط لفظ الماء فانه ينصرف الى الحصة من الماء وهي (ماء الفرات),

او يستعمل اللفظ دائماً في حصة معينة على نحو المجازية فسيحصل انس في الذهن بين اللفظ وبين تلك الحصة, و حتى مع عدم القرينة على المجازية فينصرف الذهن الى هذا المعنى الذي استعمل بكثرة في حالة المجاز فهذا الانس لفظي لا خارجي, اي ان الانصراف ممكن ان تشمله حجية الظهور ولا يرفض مباشرة لانه ناشئ من استعمال اللفظ في المعنى وليس من خارج اللفظ لكنه لا يهدم الاطلاق ولا يكون حجة الا اذا بلغت العلاقة والانس الى مرتبة عالية وصار منقولاً او مشتركاً لفظياً

الثالث: انصراف ناشئ من مناسبات عرفية او عقلانية(1) :

اذا كانت بعض افراد او حصة معينة من المطلق لها علاقة وانس ذهني مع اللفظ وكان هذا الانس والعلاقة لها جذور عرفية مركوزة عرفا (أو عقلانياً) فان هذا الانصراف يهدم الاطلاق، لانه يوجب التقييد بالحصة المعينة، مثال: اذا قال المولى " الماء مطهر " فانه ينصرف الى الماء الطاهر ، وذلك لان المرتكز عند العرف (وعند العقلاء) عدم مطهريه الماء النجس

(1) عندما نقول لغة ولفظ وظهور وحجية ظهور هذا يعني ان الكلام في قوانين لغوية عرفية وقوانين عقلانية فهذه هي المرجع لنا والاساس فاذا وجد انصراف بسبب مناسبة عرفية عقلانية فتكون هذه قانوناً يجب ان يتبع. لاننا من العقلاء ومن العرف ولان الشارع خاطبنا بما نحن عقلاء وعرفيين ولان الشارع سيد العقلاء او تعامل مع الانسان بما يفهم او بما يسري بين الناس من حوارات وقوانين عرفية فاذا اراد الشرع ان يخالف هذا ياتي بما يخالف ويستثنى هذا القانون اما اذا لم يستثن هذا القانون الشائع بين اهل العرف والاستعمال الشائع بين اهل العرف فالشارع يريد ان يفهم فيتحدث بمستوى العقول ويداري الناس و يداري العقول ويتحدث معهم ولكي يفهموا اذن هذه المناسبات العرفية تكون حجة .

التنبية السابع: الإطلاق الحكمي والإطلاق المقامي

الإطلاق الحكمي يتميز ويختلف جوهرأً عن الإطلاق المقامي حيث يقال :

1- في الاطلاق الحكمي, فان التقييد المحتمل والمراد نفيه (بالإطلاق الحكمي) على فرض ثبوته (على فرض ثبوت التقييد) فانه يكون قيذا في المعنى المراد من اللفظ وموجبا لضيق دائرة مدلوله ، اي ان التقييد (المحتمل) يكون قيذا للكلام الذي ذكر فاذا قال " اعتق رقبة " و اراد الرقبة المؤمنة

فان اراد (الرقبة المؤمنة) يقيد ويضيق المدلول اللفظي لـ (اعتق رقبة)، فالإطلاق الحكمي يكون ظهورا عاماً لا يحتاج الى عناية خاصة ، وذلك لان مقتضى ظهور حال كل متكلم انه في مقام بيان تمام موضوع الحكم المدلول بكلامه.

2- في الإطلاق المقامي : فان التقييد المحتمل والمراد نفيه (بالإطلاق المقامي) على فرض ثبوته، فانه لا يكون قيذا في المعنى المراد من اللفظ فلا يكون موجبا لضيق دائرة مدلول اللفظ،

اي: التقييد (المحتمل) لا يكون قيذا للكلام الذي ذكر بل ان التقييد (المحتمل) عبارة عن مراد ومعنى اخر غير المراد والمعنى المدلول عليه باللفظ ، فعلى فرض ثبوت التقييد فان هذا المعنى (معنى التقييد، المعنى الذي يدل عليه القيد المحتمل) يضاف الى المعنى الاخر (المعنى الذي يدل عليه اللفظ)

فاذا قال(الأمر): (اجزاء الوضوء، غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والقدمين) و اراد جزئية المضمضة والاستنشاق ايضا

فان إرادة جزئية المضمضة وجزئية الاستنشاق لا يقيد ولا يضيق المدلول اللفظي للدليل (اجزاء الموضوع....) بل ارادة جزئية المضمضة والاستنشاق هي إرادة معنى آخر أضافي يضاف الى المعنى الاول، فتكون المضمضة والاستنشاق من أجزاء الموضوع كما في الأجزاء المذكورة في الدليل

اذن : فالاطلاق المقامي يكون مرتبطا بمرام ومراد ومعنى اخر غير المرام والمراد والمعنى الذي يدل عليه اللفظ (الدليل اللفظي) .

اذن فاستفادة الاطلاق والاستفادة من الإطلاق (المقامي) مبتنية على عناية زائدة وبيان خاص ومقام بيان خاص اكثر مما ابرزه الكلام الذي صدر من المتكلم, فالاطلاق المقامي ليس ظهورا عاما اي ليس ظهورا قانونيا عرفيا او عقليا عاما, بل هو بحاجة الى قرينة خاصة, والقرينة الخاصة في الاطلاق المقامي على قسمين :

1- دلالة لفظية (صريحة او ظاهرة)

2- دلالة اقتضائية, مناسبة مع شأن الشارع المقدس,

فانه اذا كان جزء من أجزاء الوظيفة (الواجب) يغفل عنه عادة ، بحيث ان عامة الناس لا يلتفتون الى هذا الجزء, فان مثل هذا الجزء ينفى بسكوت الشارع حتى لو كان هناك احتمال دخله كجزء او قيد في الواجب (الوظيفة) فهذا الاحتمال للقيدية والمدخلية لا تأثير له مادام الشارع سكت عنه ولم يذكره فلا تثبت جزئيه ولا قيديته ومن تطبيقاته القيود الثانوية في التكليف كقصد الوجه والتمييز, فانه مادام الشارع يسكت عنها في مورد فانها غير داخله في الواجب

وبعبارة توضيحية نقول لنفترض ان جزءاً من اجزاء الواجب لم يلتفت اليه الناس الا خواص الخواص منهم بحيث ان عامتهم لا يلتفتون لمثل هذا الجزء فان مثل هذا الجزء, لو

كان المولى يريدُه لبينه للناس لانه لو كان يريدُه و لم يبين لكان تغريرا بالناس ويقبح على المولى التغرير (اي يستحيل على المولى التغرير) فاحتمال جزئية هذا الجزء ينفى بسكوت المولى ومن تطبيقاته قصد الوجه فهو لا يُلتفت اليه عادة من قبل الناس ونحمل جزئيته لكن الشارع سكت عنه فلا تثبت جزئيته, فاذا سكت الشارع في الواجب ولم يذكر جزئية قصد الوجه فلا تثبت جزئيته

[تنبيهات]

وتكميلاً لنظرية الاطلاق لابد من الاشارة إلى عدة تنبيهات(1) :

["الاطلاق مدلول تصديقي لا تصوري"]

التنبيه الاول: ان اساس الدلالة على الاطلاق، كما عرفت، هو الظهور الحالي السياقي، وهذا الظهور دلالاته تصديقية، ومن هنا كانت قرينة الحكمة الدالة على الاطلاق ناظرة إلى المدلول التصديقي للكلام ابتداء [أي ان الاطلاق ومقدمات الحكمة تجري بلحاظ المدلول التصديقي للكلام ولا تجري بلحاظ المدلول التصوري] ، ولا تدخل في تكوين المدلول التصوري [ان مقدمات الحكمة لا تعين ولا تشخص ولا تبين أصل المعنى، فهي لا تعين ولا تشخص المدلول التصوري الذي صورته المتكلم في مقام الاستعمال، فان هذا المعنى والمدلول التصوري يؤخذ ويعرف ويشخص من نظام اللغة والعلاقة اللغوية بين الألفاظ ومعانيها] خلافا لما اذا قيل بان الدلالة على الاطلاق وضعية لآخذة [الاطلاق] قيذا في المعنى الموضوع له، فانها تدخل حينئذ في تكوين المدلول التصوري . [أي ان الاطلاق صار في المعنى الموضوع له فهو اذن يدخل في الدلالة التصورية لكننا لا نقول بان الدلالة على الإطلاق وضعية أي إن قرينة الحكمة لا تدخل في تكوين المدلول التصوري وانما هي ناظرة الى المدلول التصديقي كما اشرنا الى ذلك خلال البحث]

(1) ذكرنا في البحث والشرح بعض التنبيهات لم تذكر في الحلقة الثالثة لاننا اعطينا البحث بما هو ارقى واعلى مما هو موجود في الحلقة الثالثة .

[الشمولية والبداية في الاطلاق]

التنبيه الثاني: ان الاطلاق تارة يكون شموليا يستدعي تعدد الحكم بتعدد ما لطرفه من افراد، واخرى بدليا يستدعي وحدة الحكم.

فاذا قيل: اكرم العالم كان وجوب الاكرام [الحكم] متعددا بتعدد افراد العالم [أي افراد الموضوع]، ولكنه لا يتعدد في (كل عالم) بتعدد افراد الاكرام [أي الحكم (الوجوب) يتعدد بتعدد افراد الموضوع (العالم) والحكم لا يتعدد بتعدد افراد المتعلق (الاكرام)]. وقد يقال: ان قرينة الحكمة تنتج تارة الاطلاق الشمولي، واخرى الاطلاق البدلي، ويعترض على ذلك بان قرينة الحكمة واحدة فكيف تنتج تارة الاطلاق الشمولي، واخرى الاطلاق البدلي؟ وقد اجيب على هذا الاعتراض بعدة وجوه

[اشكال: العبارة (وقد اجيب على هذا الاعتراض بعدة وجوه) يفهم من كل هذه العبارة بانه يوجد قول ويوجد اعتراض على القول ويوجد إجابة على الاعتراض، وهذا يفهم منه كأنما أننا قد سلمنا بالقول ونجيب على الاعتراض وهذا غير دقيق وغير تام،

بتعبير آخر،

أ- ان العبارة (وقد يقال: ان قرينة الحكمة تنتج تارة الإطلاق الشمولي، وأخرى الإطلاق البدلي)،

ب- أعترض عليها بـ[ان قرينة الحكمة واحدة كيف تنتج الشمولية والبداية

ت- وعبارة المعلم الاستاذ (وهنا قد اجيب على الاعتراض) كأنما يقول لصاحب الاعتراض كلامك غير تام يا صاحب الاعتراض لان اعتراضك كذا وكذا، ففي هذا الكلام كأنما يثبت

ان قرينة الحكمة هي التي تنشأ وهي التي يستفاد منها الشمولية والبديلية وهذا الكلام غير مسلم

وتوجيه ذلك : ان المعلم الاستاذ قال (وقد يقال) وهذا للتقليل وربما يريد ان يبين بانه لا يلتزم لا بهذا القول ولا بالاعتراض]

[معالجات الاعتراض]

[المعالجة الاولى للسيد الخوئي (ضم ضميمة)]

الاول: ما ذكره السيد الاستاذ [المحاضرات ج 4 ص 107] من ان قرينة الحكمة لا تثبت الا الاطلاق بمعنى عدم القيد، واما البديلية والاستغرافية [الشمولية] فيثبت كل منهما بقرينة اضافية، [من هنا ذكرنا الاشكال السابق فالسيد الخوئي لا يؤيد القول بدليل قوله ان قرينة الحكمة لا تثبت الشمولية ولا البديلية] لكي يقال (وقد اجيب على الاعتراض)]

أ- [في متعلقات الاوامر:] فالبديلية في الاطلاق (في متعلق الامر [بلحاظ متعلق الامر] مثلا) تثبت بقرينة اضافية، وهي ان الشمولية غير معقولة لان ايجاد جميع افراد الطبيعة غير مقدور للمكلف عادة،

ب - [في متعلقات النواهي:] والشمولية في الاطلاق ((في متعلق النهي مثلا)) بلحاظ المتعلق وفي موارد النهي، تثبت بقرينة اضافية، وهي ان البديلية غير معقولة، لان ترك احد افراد الطبيعة على البديل ثابت بدون حاجة إلى النهي [قلنا خلال البحث ان السيد الخوئي ذكر تفصيل اكثر حيث قال (قدس سره) : بان مقدمات الحكمة تجري بمقدار مشترك في مورد الشمولية والبديلية في الامر والنهي معا وهذا المعنى او المقدار ليس هو المعين للشمولية والبديلية فمقدمات الحكمة وفي جميع الموارد تثبت فقط ان موضوع الحكم ومتعلق الحكم هو ذات الطبيعة، بعد هذا ذكر بان الشمولية والبديلية تثبت بلحاظ

قرينة عقلية او عرفيه, تثبت البدلية في مورد والشمولية في اخر فذكر متعلقات الاوامر وذكر متعلقات النواهي وبعد هذا ذكر متعلقات الاحكام, فهو لم يذكر حالتين (الشمولية والبدلية فقط) بل ذكر الشمولية (جميع الأفراد) وذكر البدلية (فرد واحد) وذكر حصة معينة دون باقي الحصص فأبطل الحصة دون باقي الحصص لأنها ترجيح من غير مرجح ولا يوجد ما يدل عليها ولو ارادها المولى لبينها, ولم يبين إذن لا يريد هذه الحصة دون غيرها وهذه يبطلها (السيد الخوئي) دائما, فيبقى الخيار بين الشمولية والبدلية فإذا أبطل الشمولية تثبت البدلية وإذا أبطل البدلية تثبت الشمولية]. ولا يصلح هذا الجواب لحل المشكلة [وذلك للنقض بعدة موارد] اذ توجد حالات يمكن فيها الاطلاق الشمولي والبدلي معا, ومع هذا يعين الشمولي بقرينة الحكمة, كما في كلمة عالم في قولنا أكرم العالم [فانه يستفاد منه الشمولية (الاطلاق الشمولي)] بلحاظ العالم, مع العلم ان احتمال البدلية معقول وغير ممتنع ومثلا ((اكرم عالما)) فانه يستفاد منه البدلية (الإطلاق البدلي) بلحاظ العالم, مع العلم ان احتمال الشمولية معقول وغير ممتنع [, فلا بد اذن من أساس لتعيين الشمولية او البدلية غير مجرد كون بديله مستحيلا.

[المعالجة الثانية: الاصل في الاطلاق البدلية]

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله من ان الاصل في قرينة الحكمة انتاج الاطلاق البدلي⁽¹⁾ , والشمولية عناية اضافية بحاجة إلى قرينة, [أي ان الشمولية بحاجة الى مؤونة زائدة وعناية اضافية كي تثبتها, والمؤونة والعناية الاضافية هي ملاحظة جميع الأفراد وسريان الحكم إليها] وذلك لان هذه القرينة [لا يقصد بها القرينة التي ذكرها في آخر الكلام عندما قال ((بحاجة الى قرينة)) وانما المقصود بقوله (لان هذه القرينة) أي لان قرينة

(1) (لاجل هذا القول ذكر السيد الاستاذ(قدس سره) بانه (وقد يقال : ان قرينة الحكمة تنتج تارة الاطلاق الشمولي, واخرى الاطلاق البدلي) أي ان قرينة الحكمة هي التي تنتج وهذه اشارة الى هذا القول ومع ذلك يبقى الاشكال الذي سجلناه على العبارة السابقة) .

الحكمة تثبت ان موضوع الحكم ذات الطبيعة بدون قيد] تثبت ان موضوع الحكم ذات الطبيعة بدون قيد والطبيعة بدون قيد تنطبق على القليل والكثير وعلى الواحد والمتعدد. فلو قيل: اكرم العالم وجرت قرينة الحكمة لاثبات الاطلاق كفى في الامتثال اكرام الواحد [أي عالم واحد] لانطباق الطبيعة عليه، وهذا معنى كون الاطلاق من حيث الاساس بدليا دائما، واما الشمولية فتحتاج إلى ملاحظة الطبيعة سارية في جميع افرادها، وهي مؤونة زائدة تحتاج إلى قرينة. [وقد رددنا على العراقي نقضا وحلا، الرد النقضي:

أ- كما في ((اكرم العالم))، فانه يستفاد الاطلاق الشمولي بلحاظ العالم، مع العلم انه لا يوجد في (العالم) أي مؤونة وعناية تقتضي الشمولية،

ب- وكما في ((اكرم عالم البلد))، فانه يستفاد الاطلاق الشمولي بلحاظ عالم (البلد)، أي يستفاد وجوب اكرام كل علماء البلد، مع العلم انه لا يوجد في (عالم البلد) أي مؤونة وعناية اضافية تقتضي الشمولية،

واما الرد الخلي : فهو انه ليس في الشمولية عناية زائدة على البدلية، وما ذكره (قدس سره) ناشئ من الخلط بين الشمولية والبدلية من جهة وبين العموم والاطلاق من جهة اخرى، فما ذكره من فرق يرجع للفرق والتمييز بين الاطلاق والعموم (وليس بين الشمولية والبدلية في الاطلاق))

[المعالجة الثالثة : الاصل في الاطلاق الشمولية]

الثالث: ان يقال خلافا لذلك [أي خلافا لما ذكره المحقق العراقي] ، ان الماهية عندما تلاحظ بدون قيد وينصب عليها حكم، انما ينصب عليها ذلك بما هي مرآة للخارج فيسري الحكم نتيجة لذلك إلى كل فرد خارجي تنطبق عليه تلك المرآة الذهنية [أي ان كل فرد هو وجود للطبيعة، أي ان نسبة الطبيعة الى الأفراد هي نسبة الآباء إلى الأبناء (وليس نسبة الأب إلى

الأبناء)) ، وهذا معنى تعدد الحكم وشموليته [أي ثبوت الحكم على كل الأفراد التي وجود كل منها هو وجود للطبيعة] . واما البدلية كما في متعلق الامر، فهي التي تحتاج إلى عناية، وهي تقييد الماهية بالوجود الاول [قيد الوحدة]، فقول (صل) يرجع إلى الامر بالوجود الاول [كأنما امر بالوجود الاول] ، ومن هنا لا يجب الوجود الثاني، وعلى هذا فالاصل في الاطلاق الشمولية ما لم تقم قرينة على البدلية، وتحقيق الحال في المسألة يوافقك في بحث اعلى ان شاء الله تعالى.

[ممکن ان نعلق هنا بتعليقين :

الاول: عندما ذكر العراقي مثال (اكرم العالم) فإنه نظر الى موضوع الحكم اما المعلم الاستاذ عندما اتى بمثال (صل) نظر الى متعلق الحكم فحتاج الى تفصيل بين المتعلق والموضوع كما بينا خلال البحث

الثاني : والشيء الاخر، عندما اراد المعلم الاستاذ (قدس سره) ان يثبت البدلية قال ((واما البدلية كما في متعلق الامر فهي التي تحتاج الى عناية وهي تقييد الماهية بالوجود الاول))، واتي بمثال (صل) لم يأت بالدال او بالقرينة على التقييد بالوجود الاول، والارجح او كان الاوضح في البيان ان ياتي بمثال فيه قيد يدل على الوجود الاول، او على قيد الوحده لكي يكون مطابقا ومناسبا للبدلية، بينما هو اتى بمثال صل وقيد الوجود الاول مستفاد من قرينة اخرى يوجد ما يدل عليها لكن غير مذكورة هنا في المثال الذي ذكره]

ونحن ذكرنا في البحث المعالجة الرابعة والتي كانت المختار وقلنا بان الأصل في الموضوع الشمولية والاصل في المتعلق البدلية وبيننا ان المراد بالشمولية والبدلية في مرحلة الحكم والمجعول والتحليل والتطبيق وذكرنا استثناءات بلحاظ الموضوع وبلحاظ المتعلق فراجع]

[متعلق النهي ومتعلق الامر]

التنبيه الثالث: اذا لاحظنا متعلق النهي في " لا تكذب "، ومتعلق الامر في " صل "، نجد ان الحكم في الخطاب الاول [الحكم في النهي] يشتمل على تحريمات متعددة بعدد افراد الكذب وكل كذب حرام بحرمة تخصه، ولو كذب المكلف كذبتين (فأنه) يعصي حكيمين ولا يستحق عقابين. واما الحكم في الخطاب الثاني [الحكم في الامر] فلا يشتمل الا على وجوب واحد. فلو ترك المكلف الصلاة لكان ذلك عصيانا واحدا ويستحق بسببه عقابا واحدا، وهذا من نتائج

[أ-] الشمولية في اطلاق متعلق النهي التي تقتضي تعدد الحكم

[ب-] والبديلية في اطلاق متعلق الامر الذي يقتضى وحدة الحكم

ولكن قد يتجاوز هذا ويفترض النهي [أي بمعنى إن الإطلاق بمتعلق النهي فهو شمولي ولكن يستثني من هذا ما سيذكره ألان] في حالة لا يعبر الا عن تحريم واحد، كما في النهي المتعلق بماهية لا تقبل التكرار من قبيل (لا تُحدث) بناء على ان الحدث لا يتعدد، ففي هذه الحالة يكون التحريم واحدا، كما ان الوجوب في (صلّ) واحد، [أي لا يوجد فرق بين التحريم في (لا تحدث) وبين الوجوب في (صل) فهذا التحريم واحد وهذا الوجوب واحد، لكن في عالم الامتثال او بلحاظ الامتثال نجد الفرق بينهما] ولكن مع هذا نلاحظ ان هناك فارقا يظل ثابتا بين الامر والنهي او بين الوجوب والتحريم وهو ان الوجوب الواحد المتعلق بالطبيعة لا يستدعي [لا يستلزم او لا يقتضي] الا الاتيان بفرد من أفرادها، وأما التحريم الواحد المتعلق بها [أي المتعلق بالطبيعة] فهو يستدعي اجتناب كل أفرادها ولا يكفي ان يترك بعض الأفراد

وهذا الفارق ليس مرده إلى الاختلاف في دلالة اللفظ أو الإطلاق ، بل إلى امر عقلي وهو إن الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولكنها لا تنعدم الا بانعدام جميع أفرادها. وحيث ان النهي عن الطبيعة يستدعي انعدامها فلا بد من ترك سائر افرادها. وحيث ان الامر بها يستدعي ايجادها فيكفي ايجاد فرد من افرادها.

● [بلحاظ الموضوع]

التنبيه الرابع: انه في الحالات التي يكون الاطلاق فيها شموليا يسري الحكم إلى كل الأفراد فيكون كل فرد من الطبيعة (المطلقة شموليا) [أي الطبيعة التي اطلاقها شمولي أي من الطبيعة التي ثبت فيها الاطلاق الشمولي] موضوعا لفرد من الحكم، كما في الاطلاق الشمولي للعالم في (اكرم العالم) ولكن هذا التكثر في الحكم والتكثر في موضوعه

[أ- في عالم الجعل]

[ليس في عالم الجعل وليس بلحاظ عالم الجعل] وليس على مستوى الجعل ولحاظ المولى عند جعله للحكم بوجود الاكرام على طبيعي العالم، فان المولى في مقام الجعل يلاحظ طبيعي العالم ولا يلحظ العلماء بما هم كثرة، فبنظره الجعلي [في عالم الجعل] ليس لديه الا موضوع واحد وحكم واحد،

[ب- في عالم المجعول]

ولكن [في عالم المجعول وبلحاظ عالم المجعول] التكثر يكون في مرحلة المجعول، وقد ميزنا سابقا بين الجعل والمجعول، وعرفنا ان فعلية المجعول تابعة لفعلية موضوعه خارجا فيتكثر وجوب الاكرام (المجعول) في المثال تبعا لتكثر افراد العالم في الخارج. والخطاب الشرعي مفاده ومدلوله التصديقي، انما هو الجعل، أي الحكم على نحو القضية الحقيقية، وليس ناظرا إلى فعلية المجعول، وهذا يعني ان الشمولية وتكثر الحكم في موارد الاطلاق

الشمولى انما يكون في مرتبة غير المرتبة التي هي مفاد الدليل [وغير المرتبة التي هي مفاد الاطلاق ومقدمات الحكمة وانما في مرتبة التطبيق والتحليل والمجعول]

ومن هنا صح القول بان السريان بمعنى تعدد الحكم وتكثره الثابت بقريضة الحكمة ليس من شؤون مدلول الكلام [ليس من شؤون الجعل ومدلول الكلام وليس من شؤون الاطلاق ومقدمات الحكمة] بل هو من شؤون عالم التحليل والمجعول. [عالم المجعول][هنا ذكر (قريضة الحكمة) وبعد ذلك قال (ليس من شؤون مدلول الكلام) وبعد هذا قال بل هو (من شؤون عالم التحليل والمجعول) كأن هذه الفقرة تستبطن ثلاثة عوالم عالم الجعل وهو مدلول الكلام وعالم المجعول وهو عالم التحليل والمجعول والعالم الثالث وهو الاطلاق ومقدمات الحكمة أي يوجد ثلاث عوالم عالم جعل –عالم مقدمات الحكمة – عالم المجعول, فما يستفاد من شمولية في عالم المجعول فهو من الاطلاق ومقدمات الحكمة أي لو لم يثبت الاطلاق لم تثبت الشمولية

وتعبير آخر, ان البدلية والشمولية ليست مدلولة للوضع، وليست مدلولة لمقدمات الحكمة بل ان البدلية والشمولية من شؤون تطبيق الحكم، فإن الحكم على الطبيعة لو كان غير قابل للانطباق على جميع الأفراد فهو بدلي، واما لو كان قابلا للانطباق على جميع الأفراد فهو شمولي]

والحمد لله ربّ العالمين والعاقبة للمتقين

الله اكبر الله اكبر الله اكبر

اللهم صلِّ على محمد وآل محمد وعجل فرج آل بيت محمد

المحتويات

| | |
|---|-----|
| مقدمة السيرة الأسرية تاريخ الحسني (دام ظله)..... | 181 |
| المقدمة..... | |
| المطابق والمقياس (الاطلاق واسم الجنس)..... | 187 |
| اسماء الاجزاء..... | 193 |
| الاطلاق..... | |
| اعتبارات ماهية..... | 193 |
| التقسيم الاول: الماهية وجودها..... | 194 |
| الخارجي..... | 194 |

الفكر المتين
الجزء السابع والثامن

التقسيم الثاني: الماهية بوجودها الذهني
196.....الاول

الماهية بشية
.....
197.....

الماهية بشية
.....
198.....

الماهية اللابشية
.....
198.....

التقسيم الثالث: الماهية بوجودها الذهني
202.....الثاني

الماهية المقيدة
.....
204.....

الماهية المقيدة
.....
204.....

الماهية اللامقيدة
.....
204.....

الماهية اللابشية
.....
204.....

الفكر المتين
الجزء السابع والثامن

| | |
|-----------|-----------|
| الكا | 206..... |
| الطبيعي | 208..... |
| الماهي | 212..... |
| المهملة | التقاب |
| اس | ل ب |
| الجنس | ين الاط |
| 217.. | لاق |
| الاول : ع | والتقييد |
| الم الثب | 217.. |
| وت (ع | اللاحظ) |
| الم | 217..... |
| تقاب | ل |
| التضاد | 217..... |
| 217..... | تقاب |
| تقاب | ل الع |
| والملكة | دم |
| 217..... | 217..... |
| تقاب | ل الس |
| التناقض) | اب والايج |
| اشكال | اب (تقاب |
| 219..... | ل |
| | 218..... |

- التنبيه الثاني : المطابق يثبت الحكم على الطبيعة وليس على
الأفراد.....280
- التنبيه الثالث : الاطلاق رفض للقيود وليس جمعا
لها.....280
- التنبيه الرابع : التقابل بل بين الاطلاق
والتقييد.....281
- التنبيه الخامس : الشمولية والبدلية في
الاطلاق.....282
- المعالجة الاولى : للسيد الخوئي (ضم ضميمة
ومقدمه).....284
- المعالجة الثانية : (للمحقق العراقي) : الأصل في الإطلاق
البدلية.....289
- المعالجة الثالثة : للمحقق الاصفهانى ((الأصل في الاطلاق
الشمولية)).....291
- المعالجة الرابعة (المختار):(الأصل في الموضوع الشمولية والأصل في المتعلق
البدلية).....294
- ففي مرحلة الامتثال
-294
- ففي مرحلة الحكم (مرحلة المجموعة والاول والتحليل
والتطبيق).....296
- التنبيه السادس : الانصراف.....299
- الاول : انصراف ناشئ من غلبة الوجود.....299

| | |
|--|-----|
| الثالث: انصاف ناشران من كتابه | 300 |
| الثالث: انصاف ناشران من مناسبات عرفية أو عقلانية | 301 |
| التنبيه السابع: الإطلاق الحكمي والإطلاق المقامي | 302 |
| تطبيق عقوبات الحلق الثاثة | 305 |
| المحتويات | 315 |

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

www.al-hasany.net

www.al-hasany.com

www.facebook.com/alsrkhy.alhasany

www.twitter.com/AnsIraaq

E-mail: alhasanimahmood@yahoo.com

