

## بسم الله الرحمن الرحيم

تقريرات درس اصول الفقه - سماحة الاستاذ الاحمدى الشاهرودى <sup>منظله</sup>

الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

اللهم كن لوليك الحجة بن الحسن صلواتك عليه وعلى آبائه فى هذه الساعه وفى كلّ ساعه وليًا وحافظًا وقائدًا وناصرًا ودليلاً وعينا حتى تسكنه أرضك طوعاً وتمتّعه فيها طويلاً.

اللهم العن أول ظالم ظلم حقّ محمّد وآل محمّد وآخر تابع له على ذلك اللهم العن العصابه التى جاهدت الحسين وشايعت وبايعت وتابعت على قتله اللهم العنهم جميعاً.

السلام عليك يا أبا عبد الله وعلى الارواح التى حلت بفنائك عليك منى سلام الله أبداً ما بقيت وبقى الليل والنهار ولا جعله الله آخر العهد منى لزيارتكم، السلام على الحسين وعلى على بن الحسين وعلى أولاد الحسين وعلى أصحاب الحسين.

اللهم خصّ أنت أول ظالم باللعن منى وابدء به أولاً ثم العن الثانى والثالث والرابع اللهم العن يزيد خامسا والعن عبيد الله بن زياد وبن مرجانه وعمر بن سعد وشمرا وآل أبى سفيان وآل زياد وآل مروان إلى يوم القيامة.

## المقصد الاولى فى الاوامر

### الفصل الاول: فيما يتعلق بمادة الامر

قد ذكر الأخوند ره فى الكفاية جهات اربعة فى هذا الفصل<sup>1</sup> و هى:

### الجهة الاولى : فى بيان معنى مادة الامر فى اللغة و العرف

و تنقيح البحث يتم ضمن مطالب:

المطلب الاول : فى توضيح كلام الكفاية و النقض و الابرام فيه

و هذا المطلب يكون فى نكنتين :

### النكته الاولى : فى نقل تعدد المعانى للفظ الامر و الاشكال عليه

قد ذكر صاحب الكفاية أن للفظ الأمر معان متعددة حتى انه يُعدّون فى الكتب المفصلة خمسة عشر معنى له و الأخوند ذكر بعضها:

منها الطلب كما يقال أمره بكذا و منها الشأن كما يقال شغله أمر كذا و منها الفعل كما فى قوله تعالى وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ، و منها الشئ العجيب كما فى قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا، و منها الشئ كما يقال ينبغى تنبيه امور، و منها الحادثة و منها الغرض كما تقول جاء زيد لأمر كذا.

<sup>1</sup> . كفاية الأصول، ص: 61.

ثم قال انه من المسلم ليس كلها معان للفظ الامر لانه يستلزم الاشتراك اللفظي بين خمسة عشر معنى و هو خلاف الارتكاز بل عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم يعنى ان لفظ الامر فى بعض هذه الامثلة ك فلما جاء امرنا- يستعمل فى معنى الشئء مثلا و معنى الشئى يكون مصداقا لمفهوم الاصلى و لكن المتوهم يتوهم ان الشئى هو من معانى مادة الامر مثل لفظ زيد فى انه وضع لمصداق الانسان ولكنه يتوهم انه وضع لمفهوم الانسان وهذا باطل. ثم قال قدس سره بذلك ظهر ما فى دعوى صاحب الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة فى المعنيين الطلب و الشأن. لان الامر فى مثال شغله امر كذا يكون بمعنى الشئى و لكنه يستعمل فى مصداقه الذى هو شأن لا انه يوضع لمعنى الشأن و كذا أن الأمر فى جاء زيد لأمر ما استعمل فى معنى الغرض لان اللام بمعنى الغرض فلو كان الامر بمعنى الغرض ايضا، يكون المعنى جاء زيد غرض كذا و هذا ليس بصحيح.

### الإشكالات على صاحب الكفاية

قد استشكل المحقق الاصفهاني ره<sup>2</sup> على الآخوند بأنه:

اولا: ان تعبير اشتباه المصداق بالمفهوم انما هو فى موارد التى وضع اللفظ مثلا لمصداق زيد مع لحاظ حيثية مصداقيته للانسان فى مقام الوضع و الاستعمال فهنا صحيح بان نقول ان المتوهم يتخيل ان اللفظ الفلانى وضع للمفهوم الفلانى مع انه قد وضع لمصداقه. و اما فى الموارد التى لايلحظ الواضع او المستعمل حيثية مصداقيته لمفهوم فلانى لايصح هذاالتعبير وهكذا المقام لان مادة الامر فى قوله تعالى و ما امر فرعون برشيد وان كان بمعنى الفعل الذى هو من مصاديق الشئى و لكن المستعمل لا يستعمله بلحاظ حيثية مصداقيته للشئى بل لعل انه غافل عن هذا. **ولكن اجاب السيد الروحاني** بأن هذاالتعبير عام و شامل حتى لدعوى الوضع للمفهوم مع استعماله فى المصداق لتخيل استعماله فى المفهوم.

**اقول:** الامر سهل و كلام السيد الروحاني صحيح لان العرف لا يخطئ من قال فى هذه الموارد بانه من اشتباه المصداق للمفهوم.

**و ثانيا:** ان الامر فى قوله تعالى "و ما أمر فرعون برشيد" لا يكون بمعنى الفعل بل بمعناه المعروف أى الطلب بقرينة ما قبله اى **فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ ما أمر فرعون برشيد. و لكن يرد هذا الاشكال ايضا** بأن للامر اطلاقان، تارة يأمر المولى بمجىء الماء و هذا يكون بمعنى الطلب و تارة يقول شخص آخر فى هذاالمثال بأنه لماذا امر المولى أى فعل المولى هذاالفعل فيصدق معنى الفعل على مادة الامر ايضا. فلامر فى صدر الآية بعنى الطلب و لكنه فى ذيله بمعنى الفعل و لو كان بمعنى الطلب لزم ان يكون لامر الفرعون مأمورابه فهو اخبار و ناظر الى الامر الاول الذى هو الانشاء.

**وثالثا:** ان الامر فى قوله تعالى " فلما جاء أمرنا" ايضا بمعنى الطلب حيث إن العذاب لمكان تعلق الارادة التكوينية به، و كونه قضاء حتميا يطلق عليه الأمر و لكنه بمعنى اسم المفعول

<sup>2</sup> . نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ج1، ص: 249.

اي المطلوب، و لو مثل الأخوند لمصداق العجيب بقوله تعالى: إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ\* قَالُوا أ تَعَجَّبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ لَكَانَ أَوْلَى، مع أنّ الأمر هنا أيضا بمعناه المعروف لمكان تعلق الأمر التكويني به، فهو مصدر بمعنى المفعول.

ورابعا: أنّ الامر فى قولنا جئت لامر كذا ليس مصداقا للغرض، بل مصداقه تلك الفائدة، مثلا ان مدخول اللام فى قولنا جئت للاجتهاد، يكون متعلقا للغرض ولا يكون نفسه غرضا بل الغرض هو الامر المترتب على الاجتهاد اى التقرب الى الله. ولكنه يرد أيضا بأن لنا غرضين، الغرض الادنى و هو الاجتهاد و الغرض الاقصى و هو التقرب و يصدق على الغرض الادنى انه مصداق للغرض عرفا. وبهذا البيان يظهر ما فى كلام المحقق الايروانى من ان مدخول اللام يكون متعلق الغرض و حيث ان الغرض امر نفسانى، لا يمكن ان يتعلق بالامر الخارجى<sup>3</sup> للزوم اتحاد ظرف الحمل فهذا الامر الخارجى يكون متعلقا للغرض لانفس الغرض. و الوجه فى ذلك ان لنا غرضين غرض بالذات و هو امر نفسانى و غرض بالعرض يكون فى الخارج. هذا اولا و ثانيا: ان هذا الكلام فى الحكمة من ان لنا معلومين معلوم بالذات و معلوم بالعرض و كذا محبوب بالذات و محبوب بالعرض لان العلم امر نفسانى و كذا الارادة و الحب فلا يمكن ان يتعلق الى الامر الخارجى للزوم اتحاد ظرف المتعلق و المتعلق، فتكون متعلق الحقيقى للعلم و الارادة و الحب هى صورة تلك الامر الخارجى لاشخصه الخارجى، مما لا اصل له و مكابرة مع الوجدان لان الحب الذى تعلق الى زيد الخارجى مثلا امر وجدانى و ليس بصحيح انا نحب صورة زيد بالاصاله لا شخصه الخارجى. فالصحيح ان يقال ان تحليل هذا المطلب من انه كيف يتعلق الامر الذهنى بالامر الخارجى كتحويل سائر الامور النفسانى مثل حقيقة الارادة و مفهوم الوجود يكون بيد علام الغيوب و من ارتضى من رسول الله صلى الله عليه و آله و المعصومين عليهم السلام.

فتلخص ان كلام الأخوند صحيح فى النكتة الاولى.

#### **النكتة الثانية: فى مختار صاحب الكفاية قدس سره**

ان الأخوند قائل باشتراك اللفظى بين معنيين وهما الطلب فى الجملة و الشئى و الدليل عليه:

اولا: يجمع تارة على وزن فواعل(اوامر) و اخرى يجمع على وزن فعول(امور) فلا يمكن فى بعض الامثلة ك ينبغى تنبيه امور، ان نقول تنبيه اوامر و كذا فى مثال اوامر زيد مطاع ان نقول امور زيد مطاع. اذن، الاختلاف فى الجمع يدل على الاختلاف فى اصل المادة لان الجمع و التصغير يرجعان الكلمة الى اصله.

وثانيا: واحد من معانى هذه المادة مشتق و يكون له معنى الحديثه فيشتق منه الصيغ المختلفه كاسم الفاعل و المفعول و الامر و ليس للمعنى الآخر معنى الحديثه اذن فلا يشتق منه الصيغ المختلفه و لو كان لمادة الامر معنى واحد لكان له مشتقات دائما او ليس له مشتقات فى أى حالة.

<sup>3</sup> . نهاية النهاية فى شرح الكفاية، ج1، ص: 87.

## الإشكالات عليه :

الإشكال الأول: وهو ما ذكره المحقق الإيرواني من ان مادة الامر في جميع استعمالاته يكون بمعنى الطلب. انه قدس سره قال «لا يبعد ان يكون إطلاق لفظ الأمر بمعنى الشيء مأخوذاً من معنى الطلب و بمناسبة ان الشيء يكون متعلقاً للطلب و مورداً له أطلق عليه لفظ الأمر كما انه بمناسبة انه تعلق به المشية أطلق عليه لفظ الشيء ثم توسع و أطلق اللفظان على المحالات غير القابلة لتعلق الطلب و المشية بها كقولنا شريك الباري امر محال، وكذا النار امر ضروري للبشر»<sup>4</sup> لان ارادته تعالى يتعلق بالفعل وهو خلق النار لالعين الخارجى اى النار.

ولكن يرد عليه بأن هذا الكلام غايته اثبات امكان صحة استعمال مادة الامر فى معنى الشيء و يوجد له مناسبة اما انه يكون بمعنى الشيء قطعاً فى جميع استعمالاته فليس بصحيح لان استعمال الامر فى "ينبغى تنبيه امور" غير استعمال الامر فى " امرتك بالصلاة" بالوجدان.

الإشكال الثانى: و هو ما ذكره المحقق الاصفهاني<sup>5</sup> و هذا الاشكال يتلخص فى خمسة نكات:

**النكته الاولى:** و هى ان ظاهر عبارة الآخوند هو الترادف بين الامر و احد من معنييه و هو الشيء مطلقاً بل الصحيح ان النسبة بينهما هو العام و الخاص المطلق إذ الشيء يطلق على الأعيان و الأفعال، مع أن الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجية فلا يقال: رأيت أمراً عجيباً إذا رأى فرساً عجيباً.

**اقول:** هذه النكته هى متينة جداً.

**النكته الثانية:** وهى انه ذكر انى لم أقف على مورد يتعين فيه معنى الشيء نعم يمكن فى بعض الموارد انه يناسب معنى الشيء لكنه لاتعينا، حتى مثل قوله تعالى: أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ لإمكان إرادة المصنوعات، فإن الموجودات كلها- باعتبار- صنعه و فعله تعالى، و كذلك قوله تعالى: بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ، فإنه لا يتعين فيه إرادة كل شيء، بل كل ما تعلق به إرادته التكوينية و التشريعية اى النازل على ولى الأمر عليه السلام فى ليلة القدر دفتر قضاء الله التكويني و التشريعي، و هكذا يستعمل الامر فى قوله تعالى: لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ فى الطلب؛ لأن المقصود من عالم الأمر هو المجردات التى يتحقق بمجرد الإرادة التكوينية المعبر عنها بكلمة كن و اما المقصود من الخلق هو الم المادة الذى لا يتحقق بمجرد الاراده بل يحتاج تحقق عالم المادة الى القابلية و الاستعداد.

**و لكنه يرد على هذه النكته بأنه لا يكون مراد الآخوند- فى قوله اشتباه المصداق بالمفهوم - بأن مادة الامر فى هذه الامثلة تستعمل فى مصداق الفعل العجيب أو الشأن أو الحادثة لنفس الاشكال السابق<sup>6</sup> بل مراده ان معنى الامر و المستعمل فيه لهذه المادة هو الشيء و لكن المراد**

4 . همان.

5 . نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ج1، ص: 250.

6 . من انه خلاف ارتكاز تعدد الاوضاع لخمسة عشر معنى فلو استعمل مادة الامر فى مصداق الفعل العجيب او الشأن او ... فهو يستلزم ايضا تعدد الاوضاع و هو خلاف الارتكاز ايضا.

الاستعمالي أو الجدى بتعدد الدال و المدلول – لاجل القرائن الحالية و المقالية- هو مصداق الشئ اى الفعل العجيب أو الشأن أو الحادثة أو... ، مثل قولنا جاء انسان و يراد من الانسان، زيد و قولنا رأيت انسانا و المراد هو عمرو و قولنا اكرم انسانا و المراد هو بكر فالمستعمل فيه للفظ الانسان فى هذه الامثلة لا يكون هو زيد و عمرو و بكر بل يكون هو الانسان نعم المراد الاستعمالي هو زيد و عمرو و بكر و الا يستلزم المجازية. و كذا المستعمل فيه للفظ العالم فى قولنا اكرم العالم العادل لا يكون هو العالم العادل بل العالم يستعمل فى معنى العالم الذى هو الماهية المبهمة المهمة و كذا العادل و لكن المراد الاستعمالي من مجموع هذا الاستعمال هو العالم العادل بتعدد الدال و المدلول.

و اما بالنسبة الى قوله فى عالم الخلق فنقول ارادته تعالى يمكن ان يتعلق بايجاد المخلوق المادى بلا واسطة و كيف وجدت القابلية بعد صدور المجرى الاول و لكنه لا يمكن القابلية لايجاد الموجود المادى مستقيماً؟! و اما بالنسبة الى قوله لا يتعين الشئ فى قوله تعالى الى الله تصوير الامور بل معناه كل ما تعلقت به الارادة، نحن نسأل منه ان ما فى قوله كل ما تعلقت هل هو غير الموصولة؟ فان كان هى الموصولة فيصير الامر بمعنى الشئ.

**النكته الثالثة:** و هى ان بين الامر بمعنى الشئ و الشئ عموم و خصوص من وجه لانه لا يصح قولنا شئ فلان مستقيم خلافا لقولنا أمر فلان مستقيم.

ولكن ظهر جوابه مما قلنا فى النكته الثانية و هو ان المراد الاستعمالي بتعدد الدال و المدلول و لذا يُنقض عليه هذا القول "ان الشئ الذى يريده مستقيم"

**النكته الرابعة:** و هى انه لو كان المقصود من الشئ هو المعنى المصدرى من شاء يشاء لكان الامر و الشئ متساويان يعنى انه لا يكون حينئذ من الجوامد بل هو باعتبار مشيئته تعالى مطلوب و لكن الشئ- بهذا المعنى- لم يكن فى قبال الطلب بل هو من مصاديق الطلب كما مرّ فى كلام المحقق الايروانى.

ولكنه يشكل عليه بان الشئ بمعنى المطلوب لم يكن من افراد الامر بمعنى الطلب اذ هو معنى حدثى مع ان المطلوب و اسم المفعول ليس بمعنى الحدثى فلا يمكن ان يكونا تحت جامع واحد.

**النكته الخامسة:** ان تعدد الجمع (اى الاوامر – الامور) لا يدل على تعدد المعنى فى المادة بل الامر دائما يكون بمعنى الشئ الذى قابل لتعلق ارادة المولى به، غاية الامر ان المحل تعلقت به الارادة فعلا فيجمع على صيغة اوامر و تارة قابل لتعلق الارادة فيجمع على امور.

و لكنه يشكل عليه بانه اعترف بكون معنى الامر اثنين حيث انه تارة يلاحظ فيه معنى الطلب و اخرى لا يلاحظ بل يلاحظ بما انه محل قابل لتعلق الطلب و كيف يمكن الجامع بين بشرط شئ و بشرط لا.

**الاشكال الثالث:** لاتكون النسبة بين الامر و الطلب هي التساوى بل بينهما العموم و الخصوص المطلق بمعنى ان الطلب يعمّ الطلب من النفس و الطلب من الغير ك طلبت العلم و طلبت الضالة و لكن الامر اختصّ بالطلب من الغير لا من النفس فلا يصح امرت الضالة.

**المطلب الثانى :** فى بيان سائر الاقوال

ان هنا اربعة اقوال فى معنى مادة الامر و هي:

**القول الاول:** و هو الاشتراك اللفظى بين الطلب فى الجملة و الشئ و هو قول الآخوند ره وقد مرّ ذكره.

**القول الثانى:** و هو ان هذه المادة تكون لها معنى واحدة و هي معنى الشئ و لكنه بمعناها الحدتى اى بمعنى اسم المفعول (مطلوب) لا الجامد فالامر بمعنى الطلب يكون من شقوق الشئ بهذا المعنى و هذا قول المحقق الايروانى ره و لكنه **ظهر مما سبق** من ان الامر بمعنى المأمور و الامر بمعنى الطلب لا يكون لهما جامع حقيقى فلا يمكن ان يكون من شقوقه.

**القول الثالث و هو قول المحقق الاصفهانى ره الذى يشبه بالقول الثانى.**

**القول الرابع:** و هو ان هذه المادة بمعنى الواقعة التى لها أهميّة فى الجملة و هذا المعنى ينطبق على الطلب لانه ايضا واقعة مهمه و هذا ما التزم به المحقق النائينى قدس سره<sup>7</sup>. **ولكنه استشكل عليه اولا :** بأنه يصح توصيف الامر بأنه لا أهمية له، و لو كانت الأهمية مأخوذة فى مفهومه لزم منه توصيف الشئ بما يناقضه، و هو من الاغلاط الواضحة. **وثانيا:** لا يمكن ان يكون جامع حقيقى بين جميع المعانى لان الامر بمعنى الطلب يكون حدثيا ويشتقّ منه جميع المشتقات بخلاف الامر بمعنى غير الطلب، فانه من الجوامد. واما الجامع الانتزاعى فلا قيمة له لانه موجود بين جميع الاشياء من الجوهر و العرض و لكن الامر له معنى مقولى فيلزم ان يكون له جامع حقيقى.

**المطلب الثالث: فى بيان قول المختار**

**اقول:** ان الامر يكون على معنيين و هما الطلب الخاص - اعنى الطلب من الغير - و الشئ ولكن لا الشئ المحض الذى قال به الآخوند ره بل هو الشئ الذى اشرب فيه معنى الفعل او قابل لتعلق الارادة به فلذا ينطبق على الجوامد و الافعال و الاعلام **فظهر ما فى كلام السيد الخويى** ره من انه لا ينطبق على الجوامد و السيد الصدر من انه يصدق على الجوامد دون الاعلام و المعاريف. توضيح ذلك يلزم ان يكون مع الشئ فعل ك الارادة او النظر فلا يصح قولنا شريك البارى امر بل لا بد ان نقول شريك البارى امر محال لانه اشرب فيه معنى الفعل يعنى الارادة بايجاد شريك البارى او اجتماع النقيضين محال و كذا لا يصح القول ب أن الانسان امر بل لا بد ان نقول ان الانسان امر ضرورى لان هذه الكلمة (ضرورى) اشرب فى الانسان معنى الفعلية و هو الوجود او الكونية مثلا فيكون المثال هكذا: كونية الانسان امر

<sup>7</sup> . اجود التقريرات، ج1، ص: 86.

ضرورى و كذا زيد امر فانه لا يصح اما وجود زيد امر ضرورى صحيح فينطبق الامر على الجوامد ايضا.

وظهر ايضا ما فى كلام المحقق الاصفهاني من عدم صحة شئى فلان مستقيم، لانه يصح هذا الاستعمال اى الشئ بملاحظة النظر او ارادة الشخص.

#### المطلب الرابع: اشكال السيد الخوي على المشهور

ان الامر لا يكون بمعنى الطلب الخاص اى الطلب من الغير بل وضع للدلالة على ابراز الامر الاعتبارى النفسانى فى الخارج اما مادة الامر فهو مصداق للطلب لانه مستعملة فى معنى الطلب. و السبب فى ذلك ان المشهور قالوا فى تعريف الانشاء و الطلب بانه ايجاد المعنى باللفظ و لكنه يرد عليهم ان كان المراد هو الايجاد التكويني فهو فيحتاج الى الاسباب التكوينية ولا يتحقق الصلاة الخارجى بمجرد قول المولى امرتك بالصلاة وان كان المراد هو الايجاد الاعتبارى فهو يوجد بمجرد الاعتبار فى النفس و ابرازه فالصحيح ان نقول ان الامر بمعنى اعتبار الفعل على ذمة العبد و ابرازه بأى نحو كان.<sup>8</sup>

#### الاشكالات عليه :

الاشكال الاول و هو ما اورد شيخنا الاستاذ ره عليه بان لازم كلامه صحة الامر الى الميت لان المناط اعتبار الفعل على عهده و هو الامر الوضعى الذى يتحقق بمجرد الاعتبار فيصح ان نقول ان الميت مديون مثلا بالف تومان غاية الامر عدم وجوب ادائه.

#### الاشكال الثانى: و هو الذى نحن نقوله من انه :

اولا : ان نفس اشكال السيد الخوي على المشهور يورد عليه ايضا لان السيد الخوي يقول بأن الابرار فى الامر لا بد ان يكون مع قصد ايجاد البعث – والا لو كان استعمال الامر بقصد الهزل او امتحان اسنانه فلا يكون امرا – و نسأل منه ان هذا الايجاد هل هو تكوينى او اعتبارى؟ فكل ما اجاب السيد الخوي هنا يأتى فى الاشكال على المشهور. فلا بد من ابراز تلك الاعتبار النفسانى لان يصدق الامر و مادام انه لا يبرز لا يصدق عليه الامر و لذا قال السيد الخوي من منهاجه فى البيع و الاجاره و الهبة و.. من ان هذه العقود لا يتحقق بمجرد النية بل يحتاج الى المبرز.

و ثانيا: لو كان المولى امر عبده بالذهاب الى المشهد على ساكنها عليه آلاف التحية و الثناء ، يصدق على امره انه يشاء الذهاب و نسأل من السيد الخوي هل هذه المشية غير الطلب؟! اذن معنى الامر هو الطلب.

وثالثا: ان معنى "اعتبار الفعل على ذمة العبد و ابراز" يكون معنى صعبا لا يأتى فى اذهان المجتهدين فضلا عن العوام الذى هم الملاك فى معانى الالفاظ كما استشكل نفس السيد الخوي على بعضهم كرارا من انه لا يعتبر المعانى الدقيقة فى معانى الالفاظ فلذا نقول الى شيخنا الاستاذ

<sup>8</sup> پس چطور قبلا فرمود یکی از معانی امر طلب است اما الان می گوید اعتبار فعل بر ذمه عبد است نه طلب .

بانه يبطل صيغ نكاح المسلمين لان الذين يجرون صيغة النكاح لا يكون فى اذهانهم الاعتبار و الابرار حتى ان هذا المعنى لا يكون فى ارتكازهم.

فتلخص ان مقالة المشهور هى الصحيح لانه موافق للارتكاز و العرف.

**واما جواب اصل اشكال السيد الخويى فنقول** بأن الاعتبار وان تحقق بمجرد الفرض ولكن يمكن ان معتبر خاص يشترط مع هذا الاعتبار قيود خاصة مثلا يقول انا وضعت اسم العباء لهذا الثوب بشرط كونه فى اليوم لافى الليل فى المقام ولو يتحقق الطلب بصرف الاعتبار عندى و لكنه لا يكون طالبا عند العرف لان العقلاء يقولون بأننا نعتبر الطلب على الطلب الذى يبرز. فهذه العبارة فى الرسالة اى لا يتحقق البيع بمجرد النية يعنى لا يتحقق عرفا.

**المطلب الخامس: فى المعنى الاصطلاحى لمادة الامر**

ان الآخوند بعد ان ذكر معنى اللغوى و العرفى لمادة الامر يتعرض للمعنى الاصطلاحى و قال «أما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص»<sup>9</sup> قد نقل الآخوند هذا الاتفاق من صاحب الفصول ثم اشكل عليه بان لا شبهه فى امكان الاشتقاق من الامر بالمعنى الاصطلاحى مع ان القول المخصوص لا يمكن الاشتقاق منه لعدم كونه معنى حديثيا بل هو جامد<sup>10</sup> ثم وجه كلام المشهور بان مقصودهم هو الطلب بالقول لا نفس القول تعبيراً عنه بما يدل عليه اى من باب تسمية الشئ باسم سببه، لان القول المخصوص وهو اضرب مثلا يكون معناه الطلب. فحصل المعنى الحديثى الذى يشق منه الصيغ الطالب و المطلوب و لكنه ليس الامر بمعنى مطلق الطلب بل خصوص الطلب بالقول. ثم قال فى ذيل كلامه نعم القول المخصوص يكون من مصاديق الأمر.

**الايرادات عليه من المحقق الايروانى ره**

**الاشكال الاول :** أن معنى الامر هو ذات الطلب لا الطلب بقيد القول فليس معنى اضرب هو طلب الضرب بقيد القول نعم هذا القول يكون مصداق الامر الاصطلاحى.<sup>11</sup> و هنا ظهر الاشكال فى كلامه بانه من باب تسمية الشئ باسم سببه لانه لو كان معنى اضرب هو الطلب بالقول لصح ان يقال ان هذه الصيغة المخصوصة تكون دالاً ولكنه يكون بمعنى ذات الطلب.

لكنه لو عبر الآخوند عنه بحكاية القول لا بكونه دالاً لدفع هذا الاشكال.

**الاشكال الثانى :** و هو ان الآخوند استشكل على المشهور بانه لا يكون الامر بمعنى الطلب بالقول المخصوص و مع هذا لا يصح بأن القول المخصوص ك اضرب من مصاديق الامر الاصطلاحى لان هذا الكلام يصح على طبق كلام المشهور.

<sup>9</sup> . كفاية الأصول، ص: 62.

<sup>10</sup> . همان.

<sup>11</sup> . نهاية النهاية فى شرح الكفاية، ج1، ص: 88.



**الاشكال الثالث :** ان الاشتقاق يكون من معنى اللغوى للامر لا الاصطلاحى -اي صيغة ضرب مثلا -كما ان الاشتقاق فى الفعل يكون منه بمعناه اللغوى لا بالمعنى الاصطلاحى و المعنى اللغوى يكون هو الطلب و هو امر حدثى يصح ان يشتق منه.<sup>12</sup>

**الاشكال الرابع:** ان نفس القول المخصوص له معنى حدثى و هذا الاشكال له تقريبان من المحقق الايروانى و المحقق الاصفهانى . اما تقريب المحقق الاصفهانى<sup>13</sup> فهو ان القول المخصوص له حيثيتان ، حيثية نسبتة الى الالفاظ و هو معنى مصدرى و حدثى و حيثيته فى نفسه و هو معنى اسم مصدرى و جامد و بحيثية الاولى يشتق منه الصيغ المختلفة اى تلفظ، تلفظا و... . **وقداورد السيد الخويى قدس سره عليه بأن مقصود المشهور هو نفس القول المخصوص لا التلفظ بالقول المخصوص لان معنى اضرب مثلا نفس صيغة الامر لا التلفظ بها.**

#### **المطلب السادس: فى ثمره البحث عن المعنى اللغوى و العرفى**

ذكر الأخوند انه لاشك فى استعمال لفظ الامر فى الكتاب و السنة فى المعانى المتعددة و لا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوي أو الحقيقة و المجاز. واما ما ذكر من الادله لترجيح كل من الثلاثة عند تعارض هذه الاحوال لا يتم ولو سلم و لم تعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به لانه موجب للظن و الظن ليس بحجة فاذا شككنا على نحو الاشتراك اللفظى او المعنوى او الحقيقة و المجاز، فالاصول بعدالتعارض يتساقط فنرجع الى الاصل فى مقام العمل.<sup>14</sup>

ثم قال نعم لو علم ظهور لفظ الامر فى أحد معانيه و لو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه و إن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمله، لان الذى يهمننا يكون هو الظهور لا معنى الموضوع له ثم قال انه لا يبعد أن يكون لفظ الامر ظاهر فى الطلب.

**اقول :** ذيل كلام الأخوند قدس سره يناقئ صدره **من جهتين احدهما** انه قال فى صدر كلامه، ان لفظ الامر يستعمل فى معنيين وسائر المعانى يكون من مصاديقهما ولكنه قال فى هذا الذيل "و قد استعمل فى غير واحد من المعانى". ان قلت ما قال قدس سره انه لم يستعمل لفظ امر فى غير معنى الطلب و الشئ بل قال ان عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم فيمكن ان يكون مقصوده ان البعض الآخر يستعمل فى غير المعنيين قلت نعم و لكن صرح فى ذيل كلامه بانه حقيقه فى الطلب و الشئ. اللهم الا ان يقال انه قال فى ذيل استعمل لفظ الامر فى غير واحد من المعانى و لم يقل حقيقه او مجازاً فيمكن ان يستعمل فى البعض الآخر الذى غير المعنيين على نحو المجاز و لذا لا تهافت بين صدر كلامه و ذيل كلامه و لكن هذا التوجيه عليل و لا يخلو عن تأمل لان الظاهر من كلامه انه لم يعلم هل هذه الاستعمالات حقيقه

<sup>12</sup> . الظاهر انه ره خلط هنا بين مفهوم الامر و مصداقه، لان مصداقه اى نفس صيغة ضرب لا يشتق منه اما مفهومه اى القول المخصوص على راي المشهور فهو جامد.

<sup>13</sup> . نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ج1، ص: 254.

<sup>14</sup> . كفاية الأصول، ص: 62.

أو مجازيه ويمكن انه حقيقة و لذا قال لا حجه على انه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي او الحقيقة و المجاز مضافا الى ان تعبيره قدس سره بغير واحد ظاهر في ثمانية او عشرة معانى لا الاثنين والثلاثة.

**وثانيهما:** انه قدس سره تسلّم ان مادة الامر مشترك لفظي بين المعنيين ولكنه ذكر في ذيله انه لا يعلم انه على نحو الاشتراك اللفظي او المعنوي ... لانه لا يترقى حتى يقال بأن مقصوده من الذيل انه على فرض التسليم.

**واما ما قال من انه** «نعم لو علم ظهوره في احد المعانى فليحمل عليه» **فهو صحيح ولكن هذا التعبير** كما قال المحقق الايرواني ره يأتي على القول باشتراك المعنوي لاللفظي الذي هو مسلك الكفاية، فحق التعبير ان يقال و لو احتمل انه كان لأجل الشهرة و كثرة الاستعمال في ذلك المعنى الظاهر فيه من بين تلك المعاني.<sup>15</sup>

**ولكن كلامه قدس سره في ان ظاهر لفظ الامر هو الطلب في فرض الشك، ليس بصحيح** لانه لا يستعمل لفظ الامر في الكتاب والسنة في غير الطلب حتى نشك فيه ونحمل على الطلب.

#### الجهة الثانية: في اشتراط العلو في معنى الامر

هل يعتبر في صدق مادة الامر، علو الامر او الاستعلاء او احدهما او كليهما؟

وتوضيح المطلب يتم برسم امور :

#### الامر الاول: في بيان كلام الآخوند

انه قدس سره قال: الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمرا و لو أطلق عليه كان بنحو من العناية كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالي أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه و أما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف.<sup>16</sup> و استدلل على مدعاه بصحة سلب الأمر عن طلب السافل و لو كان مستعليا و هو علامة المجاز. ان قلت: كيف تقول بصحة السب مع صحة حمل الامر على طلب السافل كما يشهد عليه تقبيح الطالب السافل من العالي المستعل على و توبيخه بمثل انك لم تامره؟ قلت: اطلاق الامر عليه بحسب نظره حيث عد نفسه عاليا كما في قوله تعالى «و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون» و هذا الاطلاق عنائي و اما التقبيح فانما هو على استعلائه لا على امره حقيقة بعد استعلائه.

#### الامر الثاني: في الايراد على الكفاية

واستشكل المحقق الايرواني عليه في ضمن نكتتين :

#### النكتة الاولى: في بيان معنى العلو

هل معنى العلو هو العلو بلحاظ مقام الاجتماعي لشخص الامر او المعنوي او ...؟ قد تعرّض المحقق الايرواني لمعنى العلو - و هو كلام متين- و قال انه مجمل و القدر المتيقن منه انه بلحاظ

<sup>15</sup> . نهاية النهاية في شرح الكفاية، ج1، ص: 88.

<sup>16</sup> . كفاية الأصول، ص: 63.

وسائط الفيض يعنى المرتبة فوقانى فى الوجود و فى ذلك يندرج الآباء و الأمهات و المعلمون و الأولياء و الأنبياء إلى ان ينتهى إلى الله جل شأنه و تعالى سلطانه و ليس من مصاديقه الشيوخ و العلماء و الاشراف و اما أرباب السلطة و السيطرة و من يخاف سوطه و بطشه ففي صدق الأمر على طلبهم إشكال بل منع لأن العلو بهذا المعنى قد يتحقق فى الدانى أو المساوي (و بالجملة) طلب كل ذي شرف و مرتبة أو قوة و شوكة ممن هو دونه فى الشرف ليس امرا و ان فرض وجوب إطاعته جزاءً لإحسانه أو دفعا لضرره.<sup>17</sup>

**النكته الثانية:** ان المحقق الايروانى استشكل على الكفاية بعدم كفاية العلو بل أن اللازم فى صدق معنى الامر هو الاستعلاء ولكنه لا بمعنى اظهار العلو و التكبر الذى قاله الأخوند بل بمعنى صدور الاراده و الامر عن علوه و اعمال مولويته اما لو امر المعصوم بماهو طبيب او بماهو عالم باسرار الخلقه لا بماهو مولى الى الشخص الذى اراد المولود الجميل باكل التفاحة مثلا لا يصدق الامر بل يصدق الارشاد و الهداية اى انما هو مصداق لإرشاد الحكيم الجاهل إلى ما فيه صلاحه فتلخص ان الشخص يمكن ان يكون عاليا ولكنه مادام ان امره لاينشأ من مولويته لا يصدق عليه الامر.

ثم قال يمكن صحة كلام الأخوند من اعتبار العلو دون الاستعلاء بلحاظ ان الأمر فى موارد عدم الاستعلاء لم يصدر من العالى بما هو عال فان ظاهر اعتبار العلو اعتبار عنوان العلو بحيث يكون الطلب صادرا من عنوان العالى و ناشئا من جهة مولويته و علوه لا من المناشئ الاخر.<sup>18</sup>

و من اجل هذا لا يكون الامر استحبابيا ابدا- كماصرح به المحقق الايروانى ره- خلافا للأخوند، لان التوهم و لزوم العمل موجود فى معنى الامر. نعم الطلب الاستحبابى صحيح ولكن الامر الاستحبابى فلا، فتلخص ان الامر انما هو الطلب الوجوبى.

### الامر الثالث : فى بيان الثمرة

قد يقال بأن الثمره تظهر فى انه لو قلنا بلزوم طاعة الوالدين و امر الوالد ولده بعدم الخروج من بلده لزيارة كربلاء على ساكنها آلاف التحية و الثناء او امره بالتعليم و مطالعة الكتب. فلو اعتبرنا العلو، ان كان امره بالتواضع و الخضوع يلزم اطاعة الوالد اما لو اعتبرنا الاستعلاء فلاتكون الاطاعة لازمة.

**ولكن هذه الثمرة مخدوشة لعدم الدليل على لزوم اطاعة اوامر الوالدين نعم الموجود هو اطعهما -الذى يكون فى نهج البلاغه - لا اطع امرهما. ولو سلم وجود الدليل على اطاعة اوامرهما فقد يقال ان لزوم الاطاعة لاوامرهما بمناسبة الحكم و الموضوع يكون لاجل حقهما على الولد اى للعلو للاستعلاء، لان الدين امر بخفض الجناح لهما فلا يصح القول بأن اطاعة امرهما منوط باستعلائهما و تكبرهما.**

<sup>17</sup> . نهاية النهاية فى شرح الكفاية، ج1، ص: 88.  
<sup>18</sup> . همان.

لكنه يمكن ان يقال بأن المتعلق المحذوف في "اطعهما" محذوفا بحسب المتفاهم العرفي هو وجوب اطاعة طلبهما لا امرهما اللهم الا ان يقال انه مجمل لاحتمال كون المقدر هو امرهما لا طلبهما. فيأتي الثمره في الموارد التي لا يصدق الامر، فيجرى البرائة الشرعية.

اقول بالنسبة الى تلك المناسبة بين الحكم و الموضوع انها باطل لانه قدمر كما عليه المحقق الايروانى ره انه لا يكون المراد من الاستعلاء هو التكبر بل المراد ان الامر يكون بلحاظ حق المولوية التي يرى الوالد لنفسه او يرى المستأجر لنفسه في امره بخياطة الثوب لاجيره فهل يمكن ان نقول بأن المستأجر قد تكبر؟!

ثم ينبغي ان نقول بأن دليل وجوب الاطاعة يكون في نهج البلاغة و هذا الكتاب لاسند له كما عليه السيد الخويى و شيخنا الاستاذ التبريزى رحمهما الله ولكن بمعنى ان هذا الكتاب بكل الفاظه ليس بمتواتر واما مجموع هذا الكتاب متواتر و منسوب الى امير المؤمنين عليه السلام و يمكن ان هذا الدليل على وجوب الاطاعة ايضا من ذلك الالفاظ التي ليست بمتواتر.

فالاطاعة للوالدين ليست بواجب عندهما قد هما نعم عاق الوالدين حرام فكل فعل يصدق عليه انه موجب لا يذاء الوالدين فهو حرام واما لو خالف الولد، والده ولكنه لا يتاذى منه لان امره كان لاجل الترحم والنصيحه مثلا فلا يكون مخالفته حراما.

ان قلت: الدليل على وجوب الاطاعة موجود و هو «...و وَالدَيْنِكَ فَاطْعُهُمَا وَ بَرَّهُمَا حَيِّينَ كَانَا أَوْ مَيِّتِينَ، وَ إِنْ أَمْرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ فَأَفْعَلْ، فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ»<sup>19</sup>

قلت : انه مضافا الى انه مخدوش سندا، اولا انه لا يمكن ان يلتزم بمضمونه كما قال شيخنا الاستاذ ره لان الوالد لو امر ولده بانفاق امواله على اخيه مثلا فلا يلزم اطاعته و ثانيا بملاحظه الذيل تحمل هذه الرواية على الاستحباب.

ثم ان الشيخ حسين الحلى ره افاد - و لعله نظر الى المحقق الايروانى ره - بأن طلب العالى مصداق للامر وان لم ينشأ الامر من مولويته فالامر الطريقي و الارشادى و الغيرى و الشرطى كلهم مصاديق للامر. انه ره بعد ان افاد بأن الأمر لا دليل على أنه يعتبر فيه أزيد من التحميم و إن كان صادرا من السافل...صرح بأن المولوية ليست معتبرة في صدق عنوان الأمر.<sup>20</sup>

ولكنه مخدوش بأن الامر لو لم يكن صادرا من مولوية الأمر لا يصدق عليه الامر بل يصدق عليه انه نصيحة مثلا لو قال الوالد لولده بقراءة دروسه فهذا ليس امرا بل يكون نصيحة.

#### الامر الرابع : فى بيان المختار

فان الظاهر من الاطلاقات العرفية صدق الامر على كل طلب صدر على نحو التحتم و لو من الدانى و لا يشترط فى صدقه العلو فالصحيح هو قول المحقق الايروانى ره و اما كلام الآخوند فى ان هذا الاستعمال يكون مجازيا و ان صدق الامر كان بلحاظ اعتقاد الأمر من انه يرى

19 . الكافي (ط - الإسلامية)، ج2، ص: 158.

20 . اصول الفقه، ج1، ص: 325.

لنفسه شأن و علو ثم امر، فمكابرة الى الوجدان لان ملاك الاستعمال الحقيقي و تمييزه عن المجازى بيد العرف و العرف يستعمل كلمة الامر فى هذه الموارد بدون المئونة.

وقوله ره من انه لا يكون الامر، استحبابيا ايضا صحيح لانه لو امر الوالد ولده بشراء الخبز و لكن الولد يسأله هل هو على نحو التحتم قال لا بل على وجه الرجحان، فلو ترك الشراء وقيل له لم خالفت امره؟ قال ان والدى لا يامرنى اصلا ولا يقول انه امر ولكنه استحبابى .

فتلخص ان فى الامر يشترط الاستعلاء و التحتم.<sup>21</sup>

### الجهة الثالثة : فى كون معنى الامر حقيقة فى الوجوب

وهذه الجهة تتم برسم نكات :

#### النكتة الاولى: قول الآخوند

ان الآخوند ره قائل بأن مادة الامر حقيقة فى الوجوب بالدلالة الوضعيه. قال الآخوند ره: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب.

#### النكتة الثانية: دليل الآخوند

قد علل الآخوند على مدعاه بالتبادر و انسباق الوجوب عنه عند إطلاقه بلاقرينة. ثم أيد لمدعاه بقوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ، و لولم يضع لفظ الامر للوجوب لماكان للحدز وجه، و بقوله صلى الله عليه و آله : لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك و بقوله صلى الله عليه و آله : لبريرة بعد قولها أ تأمرني يا رسول الله لا بل إنما أنا شافع و بصحة الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفة أمره و توبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ.<sup>22</sup>

واما وجه كلام الآخوند فى انه قال يؤيده ولم يقل يدلّ، فقد ذكر المحقق الايروانى بالنسبة الى الآيه الشريفه ثلاثة اوجه<sup>23</sup> : الوجه الاول: يمكن ان يكون المراد الاستعمالى او الجدى من مجموع الآيه هو الوجوب و هذا لايلزم استعمال نفس الامر فى الوجوب بل لعله يستعمل فى جامع الطلب ولكن يراد به الوجوب بتعدد الدال والمدلول كما يقال فى اكرم العالم العادل لكن الدال فى هذا المثال لفظى و هو كلمة العادل و اما هنا معنوى يستفاد من كلمة الحدز.

**اقول:** يمكن ان يستشكل عليه بان هذا مخالف لاصالة الاطلاق لانه يقتضى عدم التقييد مع ان قضية التعدد الدل و المدلول يقتضى التقييد. قلت: اولاً ان الاصول اللفظية من اصالة عدم التقييد وعدم التخصيص تكون حجة فى الشك فى المراد لا الشك فى كيفية الاستعمال اما لو كان المراد معلوم كالمقام من ان مراد الامر هو الوجوب ولكن الشك فى كيفية الاستعمال من انه هل هو بنحو الدلالة الوضعية ام بتعدد الدال والمدلول، فلا يكون هنا اصل عند العقلا

<sup>21</sup> . لا يخفى أن الشيخ حسين الحلى ايضا يقول بأن التحتم يعتبر فى صدق الامر وصرح بان الامر يصدق على طلب السافل فالفرق بين كلامه و مختار الاستاذ يكون فى ان الامر لا يلزم صدوره من شأن مولوية الامر بل يصدق على الامر الارشادى ايضا.

<sup>22</sup> . كفاية الأصول، ص: 63.

<sup>23</sup> . نهاية النهاية فى شرح الكفاية، ج1، ص: 91.

لتنقيح كيفية الاستعمال و هذا هو كلام الآخوند من ان الاصول اللفظية يستند اليها في المراد لا الاستناد<sup>24</sup> و ثانيا: لوسلما ان الاصول اللفظية تكون حجة في الشك في الاستناد ايضا، نقول انه لا يكون مورده في المقام ايضا لان هذا الكلام يصح في الشك في المخصص المنفصل واما في المقام يكون القيد متصلا و هو الحذر فلا يكون مع وجوده، هنا اطلاقا حتى نقول باصالة عدم التقييد

**الوجه الثاني:** ولو سلم ان لفظ الامر يستعمل في الوجوب ولكنه لا يجدى لوضعه في الوجوب لان الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز اذ لعله يستعمل هنا في الوجوب مجازا .

**اقول:** ان الحاصل من مجموع كلام الآخوند هو ان مبناه ان الاستعمال لوخلى وطبعه يكون علامة للوضع و الوجه في ذلك انه قدس سره تارة يتمسك لوضع بعض الكلمات للمعنى بالاستعمال كقوله في وضع الصلاة للصحيح منها لا الاعم لاستعمالها في الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر في الصحيح منها وتارة يقول في مقام الردّ على مخالفه، ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فماذا هو مبنى الآخوند؟ نقول ان الاستعمال لوخلى و طبعه يكون مقتضيا لعلامة الوضع بمعنى انه لو لم يكن دليل على خلافه كان الاستعمال دليلا للوضع اما لو كان الدليل على خلافه فالاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز. فالحاصل انه لودل الدليل على وضعه لمعنى فالاستعمال لاقدرة لها للتعارض معه كالمقام فاستعمال الامر في الجامع في قولنا الامر ينقسم الى الوجوبى و الاستحبابى لايقاوم للتعارض مع التبادر الذى يدل على وضع الامر للوجوب.

**الوجه الثالث:** ان المقصود من الامر في الآيه هو صيغة الامر لاالمادةو لكن يرد على نفسه بقوله اللهم الا ان يقال ان إطلاقه يشمل الطلب بمادة الأمر أيضا.

فالصحيح لعدوله قدس سره من القول ب يدل الى يؤيد هو الوجه الاول.

واما وجه كلام الآخوند من انه لماذا قال يؤيد مع وجود هذه الاشكالات، فقد ورد في كلام المحقق الايروانى من انه لاجل عدول الآيه من لفظ الطلب الى الامر من حيث ان في هذه المادة خصوصية تقتضي اختصاصها بالطلب الإلزامي خلافا للطلب.<sup>25</sup>

اقول: ان بعض الكلمات لم يترجم له في كلمات الفقهاء مثل كلمة الاطمينان لانهم يرسلونه ارسال المسلمات و يقولون انا نفهم الفرق بين اليقين و الاطمينان لانه هو الظن المتأخ للمعلم ولكنه اذا سألنا ما هو حده و اى درجة الظن يصدق عليه الاطمينان هل هو مرتبة 90% أو 95% مضافا الى انه ماذا نفهم ان ظننا هل يكون الان على 90% او على 92%؟! ومن جملة تلك الكلمات، كلمة يؤيده من انه ماذا هو الفرق بينه و بين كلمة يدلّ.

ثم انه يظهر الوجه في رواية السواك و قوله صلى الله عليه واله لبريرة لانه يمكن ان يكون الوجوب لاجل تعدد الدال و المدلول. **واما مقالته المحقق الايروانى** - من دلالة هذه الرواية

<sup>24</sup> . كفاية الأصول، ص: 19.

<sup>25</sup> . همان.

على عكس مدعى الأخوند اولى (اعنى القول بوضع الامر للجامع) مستدلا بأن الشفاعة ليس بمعنى الطلب حتى الاستحابى بل بمعنى الائتلاف و القرن بين المنفردين فالطلب منه صلى الله عليه وآله بمعنى السؤال و هو شبه الارشاد لاالطلب فمن نفيه صلى الله عليه وآله كونه امرا و إثباته الشفاعة لنفسه يعلم ان ما سوى الشفاعة يطلق عليه لفظ الأمر- فهو باطل لانه **اولا:** يمكن ان مقصوده صلى الله عليه وآله من النفي، هو نفي الوجوب لا نفي الوجوب و الاستحاب معا حتى يدل على وضع الامر للجامع بل النفي الاستحابى لو تسلم بالاطلاق المقامى فليس يحرز انه يستفاد بلفظ الامر بل من قوله لا بل انا شافع. وثانيا: ان الشفاعة نفسه مستحب لان الاصلاح ذات البين امر حسن فى الشرع فالطلب الاستحابى موجود. نعم لو ثبت من الخارج ظهور الامر فى الاعم من الوجوب و الاستحاب لدل الحديث على عدم طلب النبى مطلقا.

واما الاستدلال بصحة احتجاج المولى على العبد فيستشكل عليه بأنه دليل وليس بمؤيد ولكنه يورد عليه بأن الاحتجاج يثبت ظهور الامر فى الوجوب و اما انه لاجل الوضع او الانصراف او الاطلاق فليس له دليل.

ولكنه مع ذلك يمكن ان نقول بان الاحتجاج ليس له ظهور فى الوجوب فضلا عن الوضع له لانه لو ورد امر من المولى و هو مجمل بين الوجوب و الاستحاب (اي الشبهه المفهومية) فلا بد للعبد الاحتياط او الفحص و السؤال من المولى فالاحتجاج يكون صحيحا فى المقام فلاتجرى البرائة فى هذه الموارد فى سيرة العقلاء. بل انه بعد الفحص ايضا لاتجرى البرائة لاسيما فى زماننا هذا من انا لاتصل ايدينا الى الشارع و نعلم ان بعض القرائن قد ضيّع و فقد بظلم الظالمين<sup>26</sup> نعم لو سأل العبد من المولى و هو لايجب ويسكت فتجرى البرائة.

#### النكته الثالثة: ادلة القول بالجامع

قد تعرّض الأخوند بعد ذكر مدعاه، الدليل على القول بالجامع و هو الطلب فى وجهين: **الاول:** و هو صحة تقسيم الامر الى الايجاب و الاستحاب اذ لو لم يدل الامر فى المقسم على الوجوب لاستلزم تقسيم الشئ الى نفسه و غيره. ثم استشكل عليه بان غايته هو استعمال الامر فى الاعم و هو اعم من الحقيقة.

**الثانى:** أن فعل المندوب طاعة و كل طاعة فهو فعل المأمور به فالامر الاستحابى ايضا مصداق للامر. ثم استشكل عليه بمنع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي اذ لعله كان هو المأمور به بالمعنى المجازى و هو لايفيد فليس كل ما صدق عليه انه فعل المطلوب، مأمورا به.

قدتعرّض المحقق الايروانى ذيل كلام الأخوند من ان هنا ثلاثة كلمات و هى الامر و الطلب و الطاعة. اما الامر فيصدق فى موارد الطلب الوجوبى من العالى من حيث علوه و اما الطلب

<sup>26</sup> . ان هذا الملاك يأتى ايضا فى الشبهات البدوية التى يقول شيخنا الاستاذ بجران البرائة العقلانية – دون البرائة العقلية او حديث الرفع لعدم تماميتهما- فلا يمكن جريان البرائة العقلانية فيها لانه مع احراز ضياع الروايات كيف يجرون العقلاء البرائة فى الشبهات البدوية.

فيمكن صدر من الدانى او المساوى او المستعلى و اما الطاعة فليس اتيان كل طلب بل اتيان كل طلب صدر من العالى فيكون الفرق بين الامر والطاعة فى ان الامر يكون على نحو التحتم خلافا للطلب و اما من حيث الطلب الصادر من العالى فهما مشتركان فيه.<sup>27</sup>

**اقول:** ان هذا الكلام ليس اشكال على الاخوند لانه قدس سره بصدد بيان ان كل طاعة ليست بمامور بها و اما ان اتيان كل طلب فهو مصداق للطاعة فلم يتعرض له.

**النكتة الرابعة:** فى الايرادات على صاحب الكفاية قدس سره

**اقول : اولا :** ان التبادر كما قلنا سابقا فى علائم الحقيقة و المجاز ليس علامة للوضع لانه ينقض مثلا بلفظ الحيوان من انه يتبادر منه غير الانسان مع ان الموضوع له يكون اعم و ايضا انهم يقولون بأن المتبادر من البيع هو كل البيع مطلقا مع ان الاسم الجنس يوضع للماهية المبهمة المهملة. نعم الانسباق و التبادر هو علامة الظهور لاالوضع لانه لعل هذا الانسباق للانصراف اوللاطلاق<sup>28</sup> و انما علامة الوضع هو عدم صحة السلب و اما الاطراد فهو آلة لعدم صحة السلب و التبادر.

**ثانيا :** ماذا هو الوجه لكلام الأخوند ره بقوله يؤيد مع وجود الايرادات التى ذكرها المحقق الايروانى؟ و اماما ذكره المحقق الايروانى من ان وجهه عدول الآيه من الطلب الى الامر لا يتم لانه يسأل ان العدول الى الطلب لماذا؟ و لماذا لم يقل عن امره، مضافا الى انه لو كان الطلب و الامر مترادفين لجاز استعمال كل منهما و لا نحتاج الى المرجح لاختيار احد اللفظين اذا كان المصلحة فى الجامع و سره ذكر فى الفلسفة خلافا لهم مضافا الى انه يمكن ان يكون وجه العدول هو فصاحة الكلام كما لا يبعد.

**النكتة الخامسة:** فى بيان الاقوال

لا إشكال فى ان مفاد الامر يكون الوجوب عند الكلّ، و إنّما الاشكال والكلام فى وجهه والتخريج الفنى له يعنى ان منشأ الوجوب، هل هو الوضع أو حكم العقل او الاطلاق ومقدمات الحكمة؟ أقوال.

**القول الاول:** و هو قول الأخوند فقد مرّ فى كلامه قدس ره.

**القول الثانى:** و هو قول الميرز النائينى والسيد الخويى قدس سرهما ولكل منهما بيان مستقل.

**اما السيد الخويى ره** فهو قائل بأن لنا دعويان: الاولى: بطلان القول بالوضع والقول بالاطلاق، الثانية: صحة القول الثالث.

ثم انه تعرض لكلا الدعويين فقال: **أما الدعوى الاولى:** فلا تُها تبنتي على ركيزتين:

<sup>27</sup> . نهاية النهاية فى شرح الكفاية، ج1، ص: 92.

<sup>28</sup> . اقول: وبعبارة اخرى انا لانحرز ان انسباق الوجوب يكون من حاق اللفظ الذى هو الملاك للوضع.



إحداهما: ما حققناه في بحث الوضع من أنه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني. يعنى ان الواضع تعهد لنفسه من انه لا يستعمل لفظ الفلانى بدون القرينة، الا عند ارادة المعنى الفلانى بذاك اللفظ.

وثانيتها: ما حققناه في بحث الانشاء من أنه عبارة عن اعتبار الأمر النفساني، وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله. فالامر ليس بمعنى الطلب نعم يكون مصداقاً للطلب.

وعلى ضوء هاتين الركيزتين يظهر أن مادة الأمر وضعت للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، فلا تدل على الوجوب لا وضعاً ولا إطلاقاً. أما الأول فظاهر. وأما الثاني فلا أنه يركز على كونها موضوعاً للجامع بين الوجوب والندب، ليكون إطلاقها معيّنًا للوجوب دون الندب، باعتبار أن بيان الندب يحتاج إلى مؤونة زائدة والإطلاق غير وافٍ به. ولكن قد عرفت أنها كما لم توضع لخصوص الوجوب أو الندب، كذلك لم توضع للجامع بينهما وهو الطلب، بل وضعت لما ذكرناه. اما بالنسبة لاحتياج الندب الى القرينة دون الوجوب نقول ان بيان الوجوب كالندب ايضا محتاج الى البيان.

**وأما الدعوى الثانية:** فلأنّ العقل يدرك- بمقتضى قضية العبودية والرقية- لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى، ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه، فلو أمر بشيء ولم ينصب قرينة على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه في الخارج، قضاء لحق العبودية وأداءً لوظيفة المولوية، وتحصيلاً للأمن من العقوبة، ولا نعني بالوجوب إلا الإدراك العقل لابدئية الخروج عن عهده فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدل على جواز تركه.<sup>29</sup> فلوميرخص الشارع ينتزع منه الوجوب واما الورخص، ينتزع منه الاستحباب فتلخص ان الوجوب او الاستحباب امران عقليان انتزاعيان وليس وراء هذا الحكم العقلي، شئ آخر يسمى بالوجوب او الاستحباب.

### اقول:

**اولا:** انه لم يظهر كيف بينتى الدعوى الاولى على الركيزتين مع عدم توقعهما عليها اما بالنسبة الى الركيزة الاولى فلانه يمكن ان يتعهد الواضع بقوله انى لاستعمل لفظ الامر الا عند ارادة تفهيم الوجوب واما بالنسبة الى الركيزة الثانية فهو رحمه الله -لاجل التخلص من الاشكال الذى اورد على المشهور فى تعريف الانشاء بأنه ليس هو اليجاد- التجئ الى التعريف بانه اعتبار و ابراز مع انه لم يستدل على هذا المدعى لانه يمكن ان يقول احد بأن الانشاء هو اعتبار الطلب و ابرازه.

**وثانيا:** لو سلم ان الامر بمعنى الاعتبار و الابراز ولكنه لامنافاة بين هذا المعنى و وضع الامر للوجوب لان الاعتبار لا يكون الزاميا حتى يكون الداعى للامر على نحو التوهم و الالتزام و الا لوكان ذاك الاعتبار هزليا من المولى فلا يكون بعناحيقتنا فلو قال احد بأن الوجوب عبارة عن الاعتبار بداعى الالتزام على نحو يكون هذا الداعى فى الموضوع له - كما ان السيد

<sup>29</sup> . محاضرات فى اصول الفقه، ج1، ص: 351.

الخويي يقيد القصد في مدلول الجمل الخبرية-فلايرد السيد الخويي هذا الكلام مع انه لازم عليه ان يتعرض لمعنى الوجوب فهو رحمه الله لا يترجم الوجوب اصلا و كيف لا يتعرض لمعنى الوجوب مع انه رد الاخوند بأنه لم يكن الوجوب معنى الامر.

واستشكل عليه قدس سره السيد الصدر<sup>30</sup> و بعض مقرري كلامه<sup>31</sup> ايضا من انه :

اولا: إذا ورد أكرم الفقيه و ورد ايضا لا بأس بترك إكرام العالم فالقاعدة هنا جمع عرفي بعد التنافي البدوي فلذا افتى المشهور بوجوب اكرام الفقيه و عدم وجوب اكرام سائر العلماء مع ان الحكم استحباب اكرام الفقيه على مبنى السيد الخويي لأن الأمر لا يتكفل إلا أصل الطلب و هو لا ينافي الترخيص في الترك، بل المتعين على هذا المسلك ان يكون العام رافعا لموضوع حكم العقل بالوجوب وحيث كان حكم العقل تعلقي و معلق على عدم ورود الترخيص من المولى فالترخيص كان واردا على موضوع حكم العقل فهنا ليس تناف بين الدليلين ولو بدوا حتى نجمعهما بالجمع العرفي.

اقول: لو كان مراد السيد الخويي من عدم صدور الترخيص هو عدم صدور بالخصوص- كما هو الصحيح- بحيث لا يكون ترخيصا لذاك الطلب المذكور بالخصوص فلا ينتقض عليه.

وثانيا: انه لو صدر امر و لم يقترن بترخيص متصل و لكن احتملنا وجود ترخيص منفصل فالبناء الفقهي و العقلاني على استفادة الوجوب من الأمر حتى يثبت خلافه مع ان هذا مما لا يمكن إثباته على هذا المسلك لأنه قد فرض فيه ان العقل انما يحكم بالوجوب معلقا على عدم ورود الترخيص من الشارع و حينئذ نتساءل هل يراد بذلك كونه معلقا على عدم اتصال الترخيص بالأمر أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعا و لو بصورة منفصلة أو على عدم إحراز الترخيص في الظاهر؟ و الكل باطل.

أما الأول- فلأنه لو رخص بمخصص منفصل، لايحكم العقل بلزوم الامتثال قطعا ولو حكم باللزوم يستلزم التنافي بين كون الترخيص المنفصل وحكم العقل بالوجوب فيمتنع و هو واضح البطلان.

و أما الثاني- فلأنه يستلزم عدم إمكان إحراز الوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل لأن حكم العقل معلق بحسب الفرض على عدم ورود الترخيص و لو منفصلاً فمع الشك فيه يشك في الوجوب لا محالة و يستلزم ان العبد انتظر حتى احرز عدم صدور الترخيص الواقعي بينما ان العقل يحكم بلزوم الامتثال. ان قلت: ان احراز عدم الترخيص المنفصل يحصل بالاستصحاب. قلت: اولاً: ان العقلا لا يوجد عندهم الاستصحاب و ثانياً: ان هذا الاستصحاب مثبت لان ترتب لزوم الامتثال على استصحاب عدم ورود الترخيص عقلي.

و أما الثالث- فهو وان كان الوجوب يحرز لانه لم يأت الترخيص في مقام الظاهر ولكنه يستلزم ان المجتهد الذي وصل الى الترخيص لا وجوب في حقه واما غيره الذي لم يصل اليه

30 . بحوث في علم الأصول، ج2، ص: 19.

31 . همان، ص20 في هامشه.

يجب فى حقه و هذا باطل لان الوجوب الواقعى مشترك بين العالم و الجاهل و الكلام فى الحكم الواقعى لافى المنجزية الظاهرية.

**اقول:** ان الوجوب على مسلك السيد الخويى كان حكما عقليا و اما قاعدة الاشتراك تكون فى الاحكام الواقعية لا الاحكام العقلية. هذا اذا كان موضوع حكم العقل هو الطلب مع عدم احراز الترخيص و اما اذا كان موضوعه هو الطلب مع عدم صدور الترخيص واقعا كما هو الصحيح فى مبنى السيد الخويى<sup>32</sup> الذى ذكره السيد الصدر فى الوجه الثانى لكلامه- فيمكن ان يجيب السيد الخويى بأن لنا فى الحكم العقلى، حكمان وجوب واقعى و وجوب ظاهرى وهو الطريق الى هذا الوجوب الواقعى اما الوجوب الواقعى فموقوف بعدم صدور الترخيص واقعا ولكن الوجوب الظاهرى الذى هو طريق الى الوجوب الواقعى يحرز بعدم احراز الترخيص فينجز الوجوب الواقعى يعنى ان العقل يقول لو كان الطلب فى علم الله وجوبيا ولم يصدر الترخيص كان الوجوب الواقعى منجزا فلا يلزم ان ينتظر العبد لاحراز عدم صدور الترخيص و اما قاعدة الاشتراك ايضا محفوظ لانه نقول لو لم يصدر الترخيص فى علم الله، كان الوجوب مشتركا بين الكل و ايضا لو صدر الترخيص فلا يكون حكما وجوبيا على احد.

**وثالثا:** انه فى موارد اجمال النص كالامر المررد بين الوجوب والاستحباب، لاتجرى البرائة على مسلكه لان اصل الطلب محرز ولا يحرز الترخيص.

**اقول:** ان هذا الكلام جاء فى كلمات السيد الخويى ولكن كلماته مشوش لانه تارة حكم بالاحتياط كما قاله فى كلمة الكراهة لانه قال ان الكراهة تكون معناها فى اللغة، بمعنى الحرمة خلافا فى اصطلاح الفقهاء ثم قال ولو استشكل علينا احد بأن الكراهة تكون بمعنى الجامع بين الحرمة و الكراهة الاصطلاحى فنقول ايضا بالاحتياط لان اصل زجر المولى محرز و اما الترخيص فلا يحرز. و تارة حكم بالبرائة كما فى قوله لكلمة ينبغى فانه قائل بأنه وان كان فى اصطلاح الفقهاء بمعنى الاستحباب ولكنه فى اللغة بمعنى الجامع فهو شبهه وجوبيه ومجرى للبرائة. ولكن اصل هذا النقض لا يورد على السيد الخويى لانه لو كان اصل الطلب مشوشا فليس اصل الطلب محرز حتى لا يكون مجرى للبرائة.

**ورابعا:** لو صدر الطلب من الشارع و لم يحرز العبد الترخيص، حكم بالوجوب على مسلكه ولكنه لو اراد منه الوجوب الواقعى لزم منه عدم اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل و لو اراد منه الوجوب الظاهرى الطريقى الذى يفيد الاحتياط، لزم جريان البرائة او استحباب عدم الوجوب الذى هو الوارد على الحكم العقلى لانه يكون لاجل الامن من العقاب و اما لو قال الشارع انى لم اعاقب فليس للعقل حكم بالالزام فى قبالة.

32 . والا لو صدر مثلا اكرم العلماء و صدر فى المخصص المنفصل لاتكرم الفساق من العلماء فلم يلتزم السيد الخويى بأن وجوب الاكرام كان الى زمن وصول المخصص و من زمانه لا يكون وجوبا لكرام العلماء و ايضا يستلزم ان الاجزاء يكون على القاعدة وهو مخالف لمسلكه و ايضا لو تجرى العبد و لم يغتسل مع صدور اغتسل للجمعه و الجنابة ثم وصل اليه بلاباس بترك الغسل الجمعه فيستلزم ان لاتجرى العبد مع كونه متجريا و هكذا .... افاده شيخنا الاستاذ مدظله فى مجلس درسه.

**اقول:** انه لا يصح بأنه كل مورد حكم العقل الظاهري بالاحتياط فالبرائة واردا عليه لان الاحتياط فى موارد الشك فى الامتثال حكم العقل الظاهري الطريقى مع انه لا يكون البرائة او الاستصحاب واردا عليهما لانهما منصرف عن موارد الشك فى الامتثال او عن موارد العلم الاجمالى، فهنا ايضا يقول السيد الخويى بأن البرائة منصرف عن الطلب الصادر الذى يشك العبد فى صدور الترخيص معه واقعا. ان قلت: التكاليف فى موارد الشك فى الامتثال كان محرزا وانما الشك فى الفراغ عن الذمه بينما فى المقام يكون الشك فى اصل التكاليف. قلت: اولاً: ان التكاليف يسقط بالامتثال و هذا هو المسلك الصحيح كما عليه السيد الخويى وغيره واما المسلك الذى قال بأن الامتثال اسقط فاعلية التكاليف لا نفس التكاليف فهو لا يدل عليه دليل و ثانياً: لو سلم بأن الامتثال يسقط فاعليته، لكن حيث ازال روح التكاليف الذى هو الملاك للزوم الامتثال عقلاً، فلا يحكم العقل بلزومه لان التكاليف وان كان باقيا اما هو فاقد عن روحه اى البعث و الزجر.

**وخامساً:** انه لو ورد امر مع القيد المتصلة التى لا تظهر لها فى الترخيص و لكنها تصلح للقرينية كقوله اغتسل للجمعه و لا ينبغي للمومن ان يتركه فى هذه الموارد يحمل الامر على الاستحباب بينما على مسلكه يحمل على الزوم لان الطلب محرز ولكن الترخيص لا يحرز. ان قلت: نفرق بين القرينة المتصلة و نقول بأن مجرد احتمال قرينيته يكفى فى عدم حكم العقل بالزوم و بين القرينة المنفصلة من ان عدم حكم العقل بالزوم منوط باحرازه. قلت: ان التفصيل بين القرينة المتصلة و المنفصلة يأتى على كلام المشهور لان مادة الامر ظاهر فى الوجوب و هو حجة مالم يعلم بخلافه فى القرينة المنفصلة و اما فى القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور حتى مع احتمال قرينيته خلفا على مسلك السيد الخويى لانه ليس لنا ظهور حتى يفصل بين القرينة المتصلة و المنفصلة.

**اقول:** لو كان اصل الطلب – كالمقام حيث انه ممزوج بما يصلح للقرينية- مشوشا حين صدوره فلا يحكم العقل بلزوم امتثاله لارتكاز عدم لزومه عند العقلاء.

**وسادساً:** إذا نسخ الوجوب وقع بينهم البحث فى انه هل نسخ اصل الطلب فيزيل اصل الطلب من رأس ام شدته فيبقى الاستحباب؟ و المشهور عند المحققين كالسيد الخويى، عدم ثبوت الاستحباب مع انه على هذا المسلك يتعين ذلك لأن الناسخ انما يرفع حكم العقل بالوجوب و لا ينفى مدلول الأمر و هو الطلب فيثبت الاستحباب.

**اقول:** قد ظهر مما فى الاشكال السابق ان العقل يحكم بالاستحباب فى موارد احراز اصل الطلب مع وجود الترخيص اما لو لم يحرز اصل الطلب كالمقام فلا يحكم العقل بالاستحباب. نعم اصل الطلب كان موجودا سابقا اما الان فلا يحرز ثبوته. ان قلت: نحكم ببقائه بالاستصحاب قلت: لو تمسكتم بالاستصحاب فعلى قول المشهور ايضا نتمسك بالاستصحاب فلامعنى للنزاع لان بالاستصحاب نحكم ببقاء الجامع اى الطلب و نحكم بالاستحباب مع وجود الترخيص فلا يبقى للقول بانتفاء اصل الجواز معنى.

**واما الاشكال الحلى الذى اورد السيد الصدر عليه قدس سره:**

ان موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مع عدم اقترانه بالترخيص لوضوح ان المكلف إذا اطلع بدون ترخيص من قبل المولى على ان طلبه نشأ من ملاك غير لزومي لم يحكم العقل بلزوم الامتثال.

اقول: ان مراد السيد الخويى من اعتبار الفعل على ذمة العبد-الذى انتزع العقل منه الوجوب- هو كونه على وجه الغرض اللزومي كما هو واضح اما لو علمنا من الخارج انه يرضى بالترك فالعقل لا يحكم باللزوم عنده.

### الاشكال الصحيح على المسك الثانى

اقول: لكنه مع ذلك كله، ان مبنى السيد الخويى هو ادعاء وليس له دليل على انه خلاف ارتكاز العرف لان العرف يفهم وراء الحكم العقلى، وجوب او استحباب من نفس كلام الشارع يعنى يفهم من دلالة الوضعى للمادة الوجوب فالعرف اسند الحكم الى الشارع فيقول ان الشارع اوجب الفعل الفلانى فيحكم العقل بلزوم امتثال ذاك الوجوب الشرعى و كذا يفهم الاستحباب الشرعى من اللفظ فيحكم العقل برجحان اتيانه. لا انه ينتزع الوجوب من حكم العقل بلزوم الامتثال، و هذا المعنى يكون موجودا فى ارتكاز كل المتشرعه حتى السيد الخويى فلهذا انه يقول ايضا ان الامر بقريئة قولنا لا تكرم الفساق من العلماء فى قولنا اكرم العلماء لا يدل على الوجوب. فتلخص انه قدس سره وان قال هنا ان الاحكام عقلية.ولكنه مشى فى مباحثه كلها على المسلك المشهور.

### القول الثالث : و هو قول المحقق العراقى ره

ان المحقق العراقى قائل بأن ظهور الامر فى الوجوب ليس وضعيا و لايحكم العقل بل يكون ظهورا اطلاقيا يعنى لو لم يكن معه قرينة على الاستحباب فمقتضى الاطلاق انه ظاهر فى الوجوب.

يذكر لوجه هذا القول تقريبات و هى:

### التقريب الاول:

و هو ما ذكره المحقق العراقى فى المقالات و نهاية الافكار وهما مجملان و وضّحه السيد الصدر من ان الأمر مادة و صيغة يدل على إرادة المولى و طلبه و هي تارة شديدة كما فى الواجبات و أخرى ضعيفة كما فى المستحبات. ثم يقول ان شدة الإرادة يكون من سنخها و ذاتها بخلاف ضعفها لان للإرادة الضعيفة حد و هو عدم كونه ارادة شديدة ، فلا يحتاج المولى فى موارد الوجوب الى نصب القرينة اما لو كان مقصوده الاستحباب فلا بد من ان ينصب قرينة عليه لان الارادة الضعيفة ليس من جنس الارادة بل لا بد للمولى من ان ينصب قرينة على حده و هو عدم الارادة الشديدة.<sup>33</sup>

<sup>33</sup>. بحوث فى علم الأصول، ج2، ص: 20.

## الإشكال عليه:

### 1. إشكال السيد الصدر:

ان هذا البيان وان كان فنيا و صناعيا و لكنه ليس عرفيا لان الاطلاق و مقدمات الحكمة يكون عرفيا و اما العرف – حتى الارتكاز- لا يلتفت الى هذا الفرق الذى ذكره المحقق بين الوجوب والاستحباب.<sup>34</sup>

2. اقول: ان هذا التقريب ليس بصحيح لا عرفيا و لا فنيا لانه لو وضع مادة الامر للارادة الشديدة فيكون مفاده ظهورا وضعيا لا اطلاقيا و اما لو وضع للجامع بين الارادة الشديدة و الضعيفة فالارادة الشديدة كالضعيفة ايضا يحتاج الى البيان فكلام السيد الصدر من ان هذا البيان صناعي ليس بصحيح.

## التقريب الثانى:

و هذا البيان يتركب من مقدمتين:

الاولى و هى ان الامر يقتضى بنفسه بعثا و تحريكا الى المتعلق و ايجاده فى الخارج و هذا البعث على قسمين تارة يكون التحريك ضعيفا و استحبابيا فحيث ان المستحب يكون داعيا للثواب فيجوز للمكلف تركه لانه لا يريد ثوابه و اخرى يكون قويا و واجبا فانسد باب عدم المتعلق من جميع الجهات لان تركه يستلزم العقاب.

الثانية و هى ان اطلاق الامر يقتضى ايجاد المتعلق على نحو الاتم و انسداد جميع الاعدام و هو معنى الوجوب اذ لو كان مفاده الاستحباب فمعناه انه لم يستلزم انسداد جميع ابواب العدم و هو خلف الفرض.

## الإشكال عليه:

اقول: اولا : ان هذا التقريب هو مدع بلا دليل. ثانيا: بعد ان مادة الامر قد وضع للجامع كما مرّ فبأى دليل يكون المقتضى ايجاد المتعلق على نحو اتم.

## التقريب الثالث:

ان الطلب الوجوبى و الاستحبابى كلاهما مشتركان فى اصل الطلب ولكنه يشترط فى الوجوب عدم الترخيص خلافا فى الاستحباب حيث انه مقيد بامر وجودى و هو الترخيص فى الترك وحيث ان القيد العدمى لا يحتاج الى البيان عرفا، يحمل الامر عليه مع الاطلاق خلافا للاستحباب لان ارادته يحتاج الى ضم امر وجودى و هو مؤونة زائدة لزم التنصيص عليه.<sup>35</sup> والفرق بين هذا التقريب و التقريب الاول فى ان الطلب هو الارادة فى الاول و لكنه غير الارادة فى الثانى غاية الامر ان مع الوجوب قيد عدمى لكن الاستحباب يكون مع القيد الوجودى.

<sup>34</sup> . همان، ص21.

<sup>35</sup> . همان.

## الإشكال عليه:

ان هذا التقريب ايضا مدع بلادليل لان القيد العدمى ايضا محتاج الى البيان. نعم ان العقلاء فى بعض الاوقات يضعون قانونا عامًا فمثلا يقولون كلما اردنا بيع مطلق فنحن لانقيد البيع اما لو كان مرادنا بيع خاص فلا بد ان نقيده و على هذا يحمل قول الاصوليين من ان اطلاق الواجب يقتضى التعيينيه و كذا حمل اللفظ على المعنى الحقيقى فى ما اذا دار الامر بين الحقيقة و المجاز. و اما مع غمض العين عن هذا القانون العقلاني فالامر العدمى ايضا يحتاج الى البيان واما فى المقام فليس دليل على وجود هذا القانون عند ارتكاز العقلاء لانه ليس للعقلاء كتاب يكتبون فيه هذا القانون فى كل الموارد فلزم ان ينظر فى كل مورد الى انه هل للعقلاء هذا القانون ام لا؟

فتلخص ان مفاد الامر هو الوجوب ولكنه لا بدليل الظهور الاطلاقى كما انه ليس من جهة الظهور الوضعى و الحكم العقلى بل لاجل برهان السبر و التقسيم حيث انا اذا نفينا دليلية الظهور الوضعى و الحكم العقلى و الظهور الانصرافى، بقى الظهور الاطلاقى فثبوت الظهور الاطلاقى لاجل نفي الاحتمالات الاخر لا من حيث ان له دليل عند العقلاء و على هذا يحمل قولنا من ان البيع فى قوله تعالى احل الله البيع ظاهر فى مطلق البيع.

ان قلت: ان دليل الظهور الاطلاقى هو مقدمات الحكمة. قلت: نعم ولكنه بعد احراز مقام الوضع فعمومية البيع فى احل الله البيع يمكن انه لاجل وضع ال للعموم كما يمكن انه من حيث مقدمات الحكمة فلا يثبت ان عموميته من حيث مقدمات الحكمة.<sup>36</sup>

## التقريب الرابع:

و هو نفس التقريب السابق مع الفرق بأن الوجوب ايضا يحتاج الى البيان ولكن المؤونة فيه اخف من مؤونة الاستحباب. فسكوت المتكلم عرفا عن بيان الزيادة الأشد يكون قرينة على إرادة الزيادة الأخف فيتعين الوجوب.<sup>37</sup>

## الإشكال عليه:

اقول كما مرّ فى التقريب السابق لا بد من ان ينظر الى العقلاء من انه هل عندهم قانون و بيان عام فى هذه الموارد ام لا ولكنه لا يحرز عندنا هذا البيان العام عند العقلاء.

## اشكال السيد الصدر على القول الثالث وجوابه:

وقد استشكل السيد الصدر على هذا المسلك بأنه لو كان دليل ظهور مادة الامر فى الوجوب هو الظهور الاطلاقى فلا وجوب لاکرام الفقيه عند وجود "اکرم الفقيه" و "لابأس بترك اکرام العلماء" حيث ان ظهور الامر فى الدليل الاول بالاطلاق و اما ظهور العموم فى الثانى بالوضع اعنى وضع ال فى العلماء و الظهور الوضعى مقدم على الاطلاقى فإذا لم يقدم عموم العام على إطلاق الخاص فلا أقل من التعارض و التساقت بينهما و الرجوع الى البرائة فى اکرام

<sup>36</sup> . ان الاستاذ و ان لم ينكر ظهور الاطلاقى فى موارد وجود القانون العقلاني كما ذكر ولكنه حيث لا يضببط كلامه، فيمكن ان يستشكل عليه بانه ما يمكن ثبوت الظهور الاطلاقى فى سائر الموارد كالاطلاق فى مادة اکرم العلماء.  
<sup>37</sup> . بحوث فى علم الأصول، ج2، ص: 22.

الفقيه مع ان القاعدة عندهم تقديم ظهور الدليل الخاصّ في الوجوب على عموم الدليل الدال على الترخيص.<sup>38</sup>

ثم انه اجاب عن هذا النقص:

اولا: بأن المناط في النسبة بين الدليلين و الجمع بينهما، النظر الى موضوع الدليلين فقط لا الى مجموع الموضوع و الحكم من الدليل الاول مع المجموع من الدليل الثاني. مثلا لو قال المولى في دليل "لا باس بالدم اذا كان اقل من الدرهم" وقال في خطاب آخر "لا تصل في دم الحيض و النفاس و الاستحاضه" فهنا لو نظرنا الى مجموع الخطابين لكان الصلاة صحيحا مع كون الدم اقلا من الدرهم ولو كان حيضا لان الدم مطلق من حيث انه دم حيض او رعاف او غيرهما و لكنه من حيث هو اقل من الدرهم خاص و كذا في الدليل الثاني لانه من حيث انه دم حيض او استحاضه او نفاس فهو خاص اما من حيث انه يبطل الصلاة مطلق سواء كان اقل من الدرهم ام لا. اما لو كان المناط في الجمع، موضوع الدليل الاول مع الموضوع في الدليل الثاني و الحكم في الاول مع الحكم في الثاني لنحكم بان الدم لو كان اقل من الدرهم فهو لا يبطل الصلاة الا ان يكون من الدماء الثلاثة لان الموضوع في الدليل الاول و هو الدم مطلق لكن الموضوع في الدليل الثاني (دماء الثلاثة) خاصّ و اما قوله اذا كان اقل من الدرهم من حيث انه قضية شرطية فهو قيد للحكم. وبعبارة اخرى ان نسبة الموضوع يكون مقدما على الحكم و النسبة بينهما يكون عاما و خاصا مطلقا كما ان النسبة بين حكمهما ايضا كذلك.

و اما في المقام، فان الموضوع في قولنا اكرم الفقيه خاص و الحكم مطلق و ظاهر في الوجوب و اما الموضوع في لا باس بترك اكرام العلماء عام لكن الحكم في الاول ظاهر في الوجوب بشرط عدم ما يصلح للقربنية ولكنه موجود هنا وهو قوله لا باس و كذا العلماء في الدليل الثاني يكون عاما بشرط عدم وجود القربنية ولكنها موجودة هنا وهو الفقيه في الدليل الاول فيتعارضان فنرجع في حكم اكرام الفقيه الى البرائة و كذا لو قلنا بتقدم الظهور التنجيزى و هو العام (اي العلماء) على الظهور التعليقى وهو الظهور الاطلاقى.

اما لو لاحظنا في الخطابين، الموضوع فقط لا يورد النقص لان الموضوع في اكرم الفقيه خاص و اما الموضوع في لا باس بترك اكرام العلماء عام فيخصه.

و هذه القاعدة هي التي مشى عليها السيد الخويى و من سبق عليه من ان الجمع الموضوعى مقدم على الجمع الحكمى مطلقا و لكنه ليس بصحيح على نحو الاطلاق ولنا نقوض عليه و بيانه موكول الى محله.

وثانيا: اذا تعارض بين حكم الزامى و حكم ترخيصى ولو كانا مطلقين، لتقدّم الحكم التعيينى على الحكم الترخيصى لانهما لا يتنافيان من حيث ان الحكم الالزامى في اكرم الفقيه مقتضى للوجوب و اما الحكم الترخيصى في قوله لا باس لا يقتضى للوجوب و المقتضى لا يتعارض مع عدم الاقتضاء. و هذه الكبرى كالكبرى السابقة في ان لهما آثار في الفقه و لكن اثبات هذه

<sup>38</sup>. بحوث في علم الأصول، ج2، ص: 23.



الكبرى اصعب من سابقه فانهما ليسا بصحيحان اما مطلقا او فى بعض الموارد و لابد ان ننظر فى كل مورد عند العقلا من انه هل تصح عندهم هاتين القاعدتين ام لا؟

### الثمرة بين الاقوال الثلاثة

قد ذكر السيدالصدر ثمرات عديدة بين هذه الاقوال الثلاثة:

**الثمرة الاولى:** ثبوت دلالة السياق على مسلك الوضع و سقوطه على مسلك الإطلاق و حكم العقل

ان مبنى الفقهاء عادة فى الفقه على انه إذا وردت أوامر عديدة فى سياق واحد كقوله اغتسل للجمعه و اغتسل للجناية و عرفنا من الخارج استحباب بعضها اختل ظهور الباقي فى الوجوب على القول بوضع الأمر للوجوب إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذ تغاير مدلولات تلك الأوامر مع ظهور وحدة السياق فى إرادة المعنى الواحد من الجميع، و اما بناء على مسلك حكم العقل و مسلك الظهور الاطلاقى فلاينتم و حدظ السياق لانه على مسلك حكم العقل فجميع الأوامر مستعملة فى معنى واحد و هو الطلب و الوجوب حكم عقلي خارج عن مدلول اللفظ مبني على تمامية مقدمة أخرى هي عدم الترخيص و كذلك الحال على مسلك الإطلاق لأن المعنى المستعمل فيه واحد على كل و هو جامع الطلب لكنه أريد فى بعضها الوجوب بتعدد الدال و المدلول وكذا فى الاستحباب.<sup>39</sup>

**الثمرة الثانية:** استعمال اللفظ فى اكثر من معنى على مسلك الظهور الوضعى

انه لو فرض ورود أمر واحد بشيئين كما لو ورد اغتسل للجمعة و الجناية و علم من الخارج بان غسل الجمعة ليس بواجب فعلى مسلك الوضع لا يمكن إثبات الوجوب لغسل الجناية بهذا الأمر أيضاً لأنه يلزم منه ما يشبه استعمال اللفظ فى أكثر من معنى و هو غير صحيح عرفاً خلافاً فى الثمرة الاولى لان الامر هناك متعدد اما هنا واحد.

وذكر ايضا ثمرات اخر و لابد ان نلاحظ من انها هل تصح ام لا؟<sup>40</sup>

<sup>39</sup> . بحوث فى علم الأصول، ج2، ص: 25.

<sup>40</sup> . و لكنه ما تعرض شيخنا الاستاذ مابقى من الثمرات لاجل اتمام الوقت و قرب شهر المحرم.