

المحاکبات

بين الكفاية والاعلام الثلاثة

مخاضات اصولية

القاها

سماحة العلامة المحقق الفقيه الاصولي الشيخ

آية الله العظمى

الحاج الشيخ محمد طاهر الشيرازي الخاقاني

دام ظل الوارث

الجزء الثالث

1874

Princeton University Library



32101 073378927

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*



المحاكمات
الجزء الثالث

مطبعة مهر - قم

Al-Shubayr al-Khāqānī

المحاکمات

بين الكفاية والاعلام الثلاثة

(Arab)

KBL
.A473

1976

ju2' 3

RECAP

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAID
32101 020992341

محاضرات أصوليين

القاها

سماحة العلامة المحقق ولفقيه الأصولي المدقق
آية الله العظمى

الحاج الشيخ محمد طاهر الشيرازي الخافقي
دام ظلّه الوارف

آراء الأعلام

الاورامر

ان ديدن علماء الاصول عند بحثهم فى الاوامر ، تجدهم يحددونها فى اطارين .
الاول - البحث فى مادة الامر .

الثانى - البحث عن هيئة الامر وصيغته .

الاول - البحث الذى نتعرض اليه فى سوق حديثنا ، هو ان لفظ الامر ، هل هو
مشارك لفظى بين معانى متعددة او يرجع الى معنى واحد .

ولكن الاصولى لايهمه ذلك سواء كان الامر مشتركاً لفظياً ام معنوياً .

والذى يهمه هو انعقاد الظهور ، سواء كان المعنى واحداً او مشتركاً لفظياً ،
انعقد الظهور فى احدهما ، او كان احدهما حقيقة والاخر مجازاً ، وان انعقد الظهور
على المعنى المجازى ، فانه يؤخذ به ، وانما يراد بالبحث هنا من المعنى الواحد ، او
المتعدد وهو انعقاد الظهور فى احدهما والاجمال فى المتعدد .

ذهب الاستاذ العراقى (قده) وجماعة ، الى ان مادة الامر مشترك لفظى بين الشئ

والطلب ، فالشئ بمعنى الفعل ، والطلب يراد به النسبة الطلبية .

واستدلوا على مذهبهم ، باختلاف الجموع ، حيث ان معنى الامر ان رجوع

الى مفهوم الشئ ، يكون معنى جامداً ، ومقتضاه جمعه على امور ، وان رجوع الى

عنوان الطلب ، ومآله الى المعنى الحدتي ، ومقتضاه ان يجمع على اوامر .
وعندئذ يصبح الامر مشتركاً لفظياً بين المعنى الحدتي والمعنى الجامد ،
ولامور دلرجوعهما الى معنى واحد وهو مفهوم الشيء، وهذا هو الذي نختاره في وجه
المسألة .

واما ارجاع المفهومين الى مفهوم واحد ، وهو مفهوم الشيء او الفعل بعيد ،
ولا يتقبله ابناء العرف في تصوير جامع عرفي بينهما .

واختار الاستاذ النائي ان الامر موضوع لحقيقة واحدة وهو الواقعة المهمة ،
والمعاني التي ذكرت للامر مرجعها الى الواقعة المهمة ، فارجع المعاني الى معنى
واحد .

وانما افاده الاستاذ الاكبر ، من ادخال الاهمية في الشيء والامر مما لوجه له
حيث يصح ان يقال ، ان امر زيد لاهمية له ، فظاهر هذا الاستعمال ، انه على وجه
الحقيقة ، لاعلى وجه المجاز ، ولا يفهم العرف ما ذكره من رجوع المفاهيم في الامر
الى الواقعة المهمة ، الى عنوان الاهمية ويبدو ان الاستاذ الاصفهاني ايضاً ، ارجاع
الامر الى الامور اذا كان بمعنى الشيء، والى اوامر اذا كان بمعنى الطلب ، وارجاعهما
الى معنى واحد وهو الفعل ، من حيث تعلق الارادة التكوينية والتشريعية به .

وان من راجع استعمال الامور والاورام لا يجدها راجعة الى معنى واحد، سواء
كان هو الواقعة المهمة ، او نفس الفعل من حيث تعلق الارادة التشريعية او التكوينية
به، بل يجد ان اطلاق الامر بمعنى الامور والاورام ، من المعاني المختلفة المتباينة .

كما ان من لاحظ استعمال الامر بمعنى الاوامر وبمعنى الامور ، لا يجد مفهوم
الامر الامور موضوعاً لهذين المعنيين المتباينين ، وان لجامع بينهما عرفي .

وان ارجاع الامور والاورام الى الواقعة المهمة كما عن استاذنا الاكبر (١)
او الى الفعل كما عن الاستاذ المدقق مما لا يتقبله العرف وابتاء اللغة ، حيث ان ابناء

(١) يقصد بذلك الميرزا النائيني قدس سره .

العرف والمحاورة، اذا رجعوا المفاهيم الى مفهوم واحد، لم يرجعوه الا الى جامع عرفي ينتقل العرف اليه بسهولة ، لا بخطوط بعيدة وتوجيهات لا يتقبلها ابناء العرف واللغة .

وان الاستاذ الاكبر فى اصوله ، قد انكر الجامع بين مفهومين اذا لم يكن جامعاً عرفياً ، ينتقل اليه ابناء العرف بسهولة ، وان انتقل اليه ابناء العرف بتوجيهات وتمحلات بعيدة ، فلا يراه جامعاً ، فكيف ارتضى بالجامع هنا بأن يكون الواقعة المهمة ، وهذا مما لا يراه ابناء العرف جامعاً عرفياً ، بل يرى العرف ، ان هذا الجامع نظير الشيء والامكان ، مما لا يتقبله ابناء المحاورة من كونه جامعاً قريباً .

وليس امر موضوعاً لمفهوم الغرض او للفعل العجيب او للسخرية والاستهزاء ونحو ذلك مما عدوه فوق النيف والعشرين هنا .

وعلى كل فلا يهمل الاصولى ، التنقيب لهذه الجهات لانها راجعة الى جهات ادبية ولغوية ، والمهم هو استفادة الظهور ، ولو بالقرينة .

وان استعمال الامر فى مثل الشأن والفعل العجيب والغرض ، من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ، وليست من باب المعانى المتعددة ، بل ولعل بعضها لا يستفاد من الصيغة بل يستفاد الغرض من اللام ، او من بعض القرائن لامن مفهوم الصيغة ، نظير قول القائل أمر كذا ، فانه يفهم من ناحية اللام او من ناحية سوق الكلام كالفعل العجيب ونحوه .

فهذه المعانى اما من قبيل الدواعى ، او لوجود قرائن ، كاللام للغرض ، او استفادة معنى سياق الكلام فاكثرها لا يستفاد من الامر ، وانما هى دواع للاستعمال ، ومن باب اشتباه المصداق بالمفهوم ، او لقيام قرائن خاصة تدل على احده هذه الوجوه . واجمالا ان مادة الامر وصيغتها تدل على معينين لا اكثر من ذلك .

الاول النسبة البعثية والطلبية من الغير ، واما النسبة الطلبية من الشخص نفسه ، فلامعنى له وان استعمل كما لو قال اطلب من نفسى كذا ، فان صح وتم الاستعمال ، كان

من التجريد ، لامن باب الاطلاق الحقيقى ، فالطلب من نفس الانسان خارج موضوعاً
عن عنوان الطلب ، فلايشمله الامر اصلاً وانصح الاستعمال كان على نحو التجريد
بان جرد من نفسه نفساً وخاطبها ، وهذا على وجه المجاز لا الحقيقة .
فمايرى من بعض الكلمات ، من اعلام العصر ، من ان الامر موضوع للطلب
لكن لامن الطلب لنفس الانسان .

لايخلو من تأمل اذخروج الطلب من نفس الانسان خروجاً موضوعياً ، لعدم
انطباق الطلب عليه على وجه الحقيقة ، وان استعمل كان بنحو العناية ، فلاشمله
صيغة الامر ، لخروج ذلك موضوعاً عن عالم دلالة الامر ، لانه ليس من الطلب فى
لسان ابناء المحاورة .

واما اطلاق الامر على الشىء فمن الواضح ان ليس المراد به مطلق الشىء ، فانه
لايقال لمن رأى فرساً او حيواناً انه رأى شيئاً أمراً من الامور ، فيراد من الشىء ما لايشمل
الجواهر وبعض الاعراض كما هو واضح .

العلو والاستعلاء

يعتبر في الامر عنوان العلو ، فاذا لم يكن الامر عالياً ، كالخطاب من الله او من رسله واوليائه ، او من الوالدين او من فقيه ونحو ذلك ، فلا يعتبر كونه امراً .
وان الخطاب من المساوي او الادنى المساوي فلا يعتبر امراً بل التماساً ، ان كان من المساوي ومن الادنى يعتبر سؤالا او استعلى المساوي او الادنى فلا يعتبر امراً ويلام على خطابه بأنك لم استعليت وليس من شأنك ذلك ويستنكرون عليه ذلك .
واما الخطاب من العالى ، فلا ريب في افادته للامر واذا خالفه المأمور وكان الخطاب وجوبيا او تحريميا ، فيستحق العقاب على ترك الواجب وعلى فعل الحرام ، لمخالفته لعنوان المولوية والعلو ، وان مخالفة المولى والعالى موجبة للعقوبة .
واما اذا كان العالى مستخفضا بجناحه ، او كان خطابه على وجه الاتماس ، او على وجه الارشاد ، وخرج عن كرسى المولوية ، فلا يدل على العقوبة عند المخالفة ، لان عنوان العلو قد تنزل عنه المولى .

ومن هنا قد ورد ان الرسول (ص) لما اراد ارجاع بريرة لزوجها ، وكان الحق مع الزوجة ، قالت يا رسول الله انت آمر ، لما قال لها رجعى الى زوجك ، قال لا بل انا شافع ، فلم تقبل بالرجوع .

وان كان يظهر من بعض كلمات الأصوليين ، ان المولى اذا خاطب غيره ، كان
ظاهره المولوية وحرمة الشرك ، وان كان مستخفصاً بجناحه .
ولكن الظاهر من المتبادر من محاورات ابناء اللغة خلاف ذلك ، ولا يفيد العقوبة
عند الترك ، كما عرفت من رواية بريرة وغيرها من الاستعمالات .
واما الاستعلاء ، فليس بدخيل ولا مقوم لمفهوم الامر ، فالامر اذا ورد من غير
العالى فلا يجب امتثاله بل كان التماساً اوسؤالا .

الوجوب والاستحباب

تعرض الأصوليون هنا ، الى ان مفاد الامر هل هو الوجوب او الاستحباب او القدر الجامع بينهما او على وضعه لكل منهما على وجه الاشتراك اللفظي ، والظاهر انه لا يفيد الامر الامفاد النسبة البعثية ، المعبر عنها في بعض الكلمات بالنسبة الطلبية ، من غير تخصيص لها في عنوان الوجوب او الاستحباب غاية الامر ، انه يفهم عند اطلاق الامر هو الوجوب ، لانه هو الموضوع له ، ولكن من ظاهر الاطلاق هو استفادة الوجوب عقلا إذ الاستحباب يحتاج الى مؤنة زائدة ، وهو الطلب مع جواز الترك . وحيث لم تقيد النسبة البعثية ، فينصرف الامر الى الوجوب عقلا ، وسيأتي لذلك مزيد .

بيان في مادة الامر

واما الاستدلال على الوجوب في مادة الامر ، بآية «فليحذر الذين يخالفون عن امره» ، وما منعك ان تسجد إذ امرتك ، وقول الرسول (ص) لولا اشق على امتي لامرتهم بالسواك ، ففي دلالة كل ذلك لا يخلو عن تأمل ، على ان هذه الموارد من قبيل الاستعمال ، والاستعمال لا يثبت الحقيقة .
وقد اعرضنا عن تفصيل هذا البحث ، لعدم اهميته ، فمن اراد مراجعة هذا البحث ، فليرجع الى كتب العلماء .

خلاصة آراء الاعلام في مادة الامر

التأيني

يرى ان القدر الجامع لمادة الامر الواقعة والحادثة المهمة ، واستعمال المادة في غير ذلك لقرينة او من باب اختلاف الدواعي ويعتبر العلو في مادة الامر على نحو المولوية والا كان ارشاداً او دعاءً والتماساً وينصرف اطلاق الامر الى الوجوب.

العراقي

يرى الاشتراك اللفظي في مادة الامر بين الامور والاوامر فيحمل الامور على الشيء والاوامر على الطلب ، ويعتبر العلو والاستعلاء ، وان صيغة الامر عند اطلاقها وعدم تقييدها للاستحباب فتصرف الى الوجوب .

الأصفهاني

يرى ان القدر المشترك ، عنوان الفعل حتى بين الامور والاوامر ، ويعتبر العلو والاستعلاء في صيغة الامر ، ويحمل عند عدم القرينة الامر على الوجوب ، واذا لم يكن الامر عالياً ومستعلياً ، كان التماساً او دعاء او ارشاداً .

الكفاية

اتحاد الطلب والارادة

ملخص ما افاد صاحب الكفاية فى اتحاد الطلب والارادة .

١- اختيار اتحاد الطلب مع الارادة فى المفهوم وفى الانشاء وفى الحقيقة والمصداق فاذا قال اردت ، بمعنى طلبت ، فى المراحل الثلاثة ، وان كان اطلاق لفظ الارادة ينصرف الى الحقيقة والمصداق ، واطلاق الطلب ينصرف الى الطلب الانشائي ، وليس وراء الارادة طلب اصلا ، بل ولا وراء الجمل الاخرى من الكلام فى الخبر .

لان مدلول الخبر هو عبارة عن تصور الموضوع والمحمول والنسبة والاعتقاد لثبوت المحمول للموضوع ، وهذه ليست الاتصورات وعلم ، ولا فى الانشاء لان الانشاء ليس الا الابرار عن الصفة النفسانية من التمنى والترجى والتشبيه ونحو ذلك . وان كان فى النسب الانشائية تلازم احد الصفات النفسية ، كما لتمنى والترجى والاستفهام ، وفى الجمل الخبرية الحاكية تلازم العلم والتصديق .

٢- اذقلنا باتحاد المطلب والارادة كما سبق ،لزم القول بالجبر ، اذ كل تكليف على ما ذكرنا ، حتى للكفار والعصاة ، يكون ناشئا عن ارادته تعالى ، و ارادته علة تامة ، لا يتخلف عنها المعلول فيلزم الجبر .

وجوابه ان الاحكام الشرعية ، متوقفة على ارادة التشريع من النبي او الولي ، وليست ناشئة عن الارادة التكوينية من الله تعالى ليرد الاشكال .

٣- ان هذا الجواب في دفع الجبر لا اثر له ، إذ كل موجود وكائن ، من جوهر و عرض و فعل من الانسان وغيره ، مسبوق ومعلول الى ارادة الواجب تعالى إذ كل ممكن ومعلول ، لا بدوان يرجع الى العلة الحقيقية التي لا يمكن التخلف فيها وهي ارادته التكوينية سبحانه .

والجواب ، ان سبق الارادة منه سبحانه وتعالى لا يستدعي الجبر ، إذ ليس كل سابق مقهور له اللاحق ، وان الارادة الازلية ، تعلقت بما تقتضيه ذاته وما هيته فالله في مشيئته تعلقت بما يقتضيه الانسان في ذاته وملكاته .

فالانسان في اعماله لا يختلف ولا يتخلف عن ماهيته ومقتضى ذاته ، إذ الناس كمعادن الذهب والفضة والنحاس ، وانما اوجدهم الله على طبق استعدادهم وذواتهم ، ولا يمكن التعليل للذاتي ، بان يقال لم كانت ذاته كذلك ، اذ الذاتي لا يعلل ، و قلم التعليل قاصر عن بيان الذاتيات ولوازمها .

النائى

١- اعلم انه يرى اختلاف الطلب والارادة، مفهوماً وانشاءً وحقيقة ومصداقاً، فان الارادة صفة نفسانية والطلب فعل نفسانى ، وليس احد المقولتين عين الاخرى فان الفعل النفسانى من مقولة الفعل والارادة، التى هى صفة النفس من مقولة الكيف ، فلا يتحد احدهما مع الاخر لامفهوماً ولانشاءً ولحقيقة ومصداقاً .

٢- ان الاختيار هو عين الفعل النفسانى ، والافعال الاختيارية ناشئة منه ، واما الارادة فهى صفة غير اختيارية ، واذا ترتب الفعل على غير اختيارى ، فلا يمكن ان يكون اختيارياً ، لان المعلول والناشئ عن غير اختيارى، لا يكون اختيارياً ، فالافعال من المكلفين تتبع الفعل النفسانى وهو نفس الاختيار ، والناشئ عن الاختيار يقع اختيارياً .

٣- ان الفعل النفسانى الذى يعبر عنه فى الاوامر بالطلب وفى غير الطلب نعبر عنه بالفعل النفسانى، يقع وراء الارادة ليكون العمل ناشئاً عنه بلا واسطة .

واما اذا كان العمل النفسانى وجوده بعد الارادة ، فقد وقع محذور الجبر ، لان الارادة غير اختيارية فكل ما نشأ عنها ، فهو غير اختيارى وبهذه الامور الثلاثة تنحل شبهة الجبر .

اما اذا قلنا باتحاد الطلب والارادة ، فلا تنحل شبهة الجبر .

٤- انه بناء على مذهب العدلية ، من ان متعلقات الاحكام لا بدوان تكون ذات مصالح ويكفى فيها مصلحة النوع دون المصلحة الشخصية القائمة بالفرد ، نظير الجائع فى اكله لاحد الرغيفين ، والهارب لاحد الطريقين ، ولاوجه لاشتراط المصلحة بالفرد .

٥- انه اذا لم نلتزم بما قلناه ، وقلنا باتحاد الطلب والارادة ، فلا تنحل شبهة الجبر .

٦- مفاد الحديث القدسى «يا بن آدم بمشيئتي كنت انت الذى تشاء فانتم اولى بسيئاتك منى وانا بحسناتك منك» .

ووجه الاشكال ان مقتضى الاختيار للعبد حتى ان تكون نسبة الخير والشر اليه على حد سواء ، فمامعنى اولوية المحسنات لله واولوية السيئات للعبد .

والجواب ، ان العبد إن قدم جنود الجهل والشيطان من الشهوات والغضب والحيل والخداع ، فالعمل منسوب اليه ، فهو اولى به من كل احد .

وان قدم جنود الرحمن والعقل ، بالتوبة والصبر والشكر والتوكل والرضا بالقضاء والقدر ، فالفعل وان كان من العبد ، الا ان هذه من الله .

فالفعل وان كان من العبد لكن بمعونة جنود الرحمن والعقل ، فاذا تكون نسبة الحسنات الى الله اقرب من العبد ، لان هذه الجنود له سبحانه وقد استمد العبد فعل الخيرات منها .

اونجيب ، بان العبد اذا جاء بالخيرات ، حصل له استعداد ولطف الهى لمجىء الحسنات الأخر .

وهكذا كلما فعل كثيراً من الخيرات ، صار الاستعداد اقوى ، وكانت الكرامة واللطف اقوى ، فمن حيث الاستعداد واللطف الالهى ، عبر الله انه اولى بالحسنات من جهة الاستعداد واللطف الذى جاء من الله الى عبده .

العراقى

١- اختلاف الطلب والارادة مفهوماً ومصداقاً .

واستدل له كما فى بحثه فى الاوامر الامتحانية من تحقق الطلب دون الارادة الجدية ، لانتهاء الارادة فى الاوامر الامتحانية وجدانا ، وهذا دليل على المغايرة .

٢- ان الكفار والعصاة مكلفون لاستحقاقهم العقاب على ترك التكليف ، واذ انتفت ارادته تعالى فى موارد التكليف المتوجهة على الكفار والعصاة ، فلا بد من تحقق الطلب الموجب للتكليف من غير ارادة وهذا دليل على المغايرة .

٣- تقريب مذهب الاشاعرة ، ان المكلفين مجبورون على اعمالهم ولا تأثير لقدرتهم على الاعمال .

ومن الواضح ان الارادة التشريعية لاتتعلق الابالفعل المقذور للشخص ، وقد ظهر انه لا يعقل تعلق التكليف من غير طلب ولا ارادة ، فلو قلنا بالانحداد بين الطلب والارادة لزم انتفائهما فى مورد التكليف ، ولازمه انتهاء التكليف ، فهو خلف الغرض ، فيتعين القول بتحقيق الطلب من غير ارادة ، لان التكليف يتوقف على الطلب ، وتحقق التكليف من غير ارادة يستدعى مغايرة الطلب والارادة وهو المطلوب ، فهو ليس الا اظهار الارادة ظاهراً او السعى نحو الشيء ، وان لم يكن من تصميم و ارادة .

هذا ملخص ما يريده الاشعري ، واما ما افاده في الكفاية من الاتحاد مفهوم ما وخارجا وانشاءً ، الا انه ينصرف الطلب الى الانشائي ، وهو يقارب ما في اذهان الاشاعرة من صحة الطلب ، لمصلحة فيه ، ويجوز تعلقه بالوجدان بالمصلحة القائمة في نفس الطلب دون المتعلق .

والاشاعرة حيث انهم لا يقولون بوجود الطاعة ولا بحرمة المعصية عقلا ، لعدم التزامهم بالحسن والقبح العقليين هذا غاية التقريب في كلمات القوم لمذهب الاشعري وما اختاره في الكفاية .

الان التحقيق ان الاشاعرة حيث ذهبوا الى الكلام النفسى ، وانه مدلول الكلام اللفظى فيرون الطلب الانشائي في اللفظ يدل على صفة قائمة بالنفس غير الارادة ، في قبال من ينكر ذلك ولا يرى الا العلم والارادة والتمنى والاستفهام والتخصيص من الصفات القائمة في النفس ، يعبر عنها بالكلام النفسى .

ويستدلون على ذلك بالاوامر الامتحانية المسلمة عند الفريقين في عدم تعلق الارادة بها ، وليس ذلك المعنى القائم في النفس غير تلك الصفات الا الطلب المغاير للارادة وهو المعنى القائم بالنفس .

وقد اختار بعض الاعاظم ، المغايرة بوجه آخر فعبر عن الطلب بهيجان النفس غير المطلوب ، وان كان بعد تحقق الارادة ، وهى الشوق المؤكد ، وهو من صفات النفس ، واما هيجان النفس وهو الطلب ، فهو من افعالها ، ولكن لا يوافق كلمات الاشعريين والتزامهم بجواز تعلق الطلب بالمحال بداهة ان الطلب المتأخر عن الارادة لا يمكن ان يتعلق بالمحال لامتناع تعلق الارادة به ، ومع امتناع الارادة يمتنع الطلب لانه متأخر رتبة عن الارادة ، فلا يجوز توجيه كلام الاشعري بهذا الوجه لالتزامهم بتحقق الطلب في المورد الذى يقتضى هذا الوجه لامتناع تحقق الطلب لامتناع الارادة .

وقد فرق بعض الاعلام هنا بين الطلب والارادة ان الطلب هو التحريك والبعث

نحو الشيء .

واما الارادة ، فهو الشوق المؤكد المتعلق بالشيء القائم في النفس .
وفيه اولا ، ان البعث والتحرك من الامور الانتزاعية من الخطاب بداعي جعل
الداعي ، وليسامدلولين لنفس الخطاب .

ثانياً، ان البعث والتحرك لايجوز ان يتعلقا بالمحال كنفس الارادة، والمفروض
ان الاشعري ، قد جوز طلب المحال وان لم يجوزه في الارادة فيستكشف من المتفاوت
بينهما عن عدم كون الطلب في نظر الاشعريين ، هو البعث والتحرك ، فهذه التوجيهات
لا تصلح ان تكون وجه الكلام الاشعري في صحة الكلام النفسى .

المختار للاستاذ

المختار عند الاستاذ ، هو ثبوت الطلب ومغايرته للارادة ، وان الطلب هو الفعل النفساني ، والتصديق الفعلي ، ومنه يكون البناء القلبي في كثير من الاحكام ، كما في باب الاستصحاب ، كترتيب الاثار على الحالة السابقة المنتفية في الزمان الثاني كاستصحاب الطهارة والنجاسة ، واستصحاب الاحكام كالحرمة والوجوب ، والبناء العملي ، في صوم آخريوم من شعبان ، بنية انه من شعبان ، وان كان شاكاً بانه من رمضان ، وقد جعل هذا الوجه توجيهاً لمراد الاشعريين من الكلام النفسى .

ثم اشكل على استدلالهم ، في الاوامر الامتحانية بان الاوامر الامتحانية ان كان المقصود ايجادها خارجاً ، فقد تعلقت الارادة والطلب بالعمل ، وان كان المقصود استعداد الشخص للطاعة والامتثال ، فقد تعلقت الارادة والطلب بهذا المقدار .

وليست المصلحة قائمة لنفس الطلب بل في العمل والاستعداد ، ثم انه وافق الاستاذ النائى في تفسير الطلب بالفعل النفساني وان عليه مدار الاختيار ، ومحور العدل ، الا انه ناقشه في ان الطلب النفساني ، وليس واقعاً وراء الارادة بل واقع في المرتبة قبل الارادة ، والا فالارادة اذا تحققت ، ترتب العمل وليس هناك واسطة بين الفعل والارادة من الطلب النفساني .

رابعاً ان الفعل النفساني الذي مؤداه الاختيار هو تابع لصفة الاختيار في النفس ، فالفعل الاختياري ناشيء عن الصفة الاختيارية .
خامساً ، انه قدس سره يرى جعل صفة الاختيار ، مجعولة بالتبعية لوجود الانسان وصفاته من العلم والقدرة والارادة ولا يرى الاختيار منتزعا عن العلم والقدرة والارادة ، بل صفة مجعولة بالتبعية لهذه الصفات ، وليست صفة الاختيار مجعولة بالاستقلال ومن هذه الصفة ينشأ البناء القلبي والفعل النفساني المعبر عند ارباب الصناعة بالفعل الاختياري .

الاصفهانى

اتحاد الطلب والارادة

١- ان الطلب هو عبارة عن نفس اظهار الارادة ، وان النفس لها صفات من العلم والقدرة والارادة ، ولها مرحلة فعل ، كالتصديق الفعلى .

والعلم تارة بمعنى الكيف ، و مقام فعليته هو فعل من افعال النفس ، و هو الوجود العلمى الفعلى ، نظير ادراك التوحيد ، و نظير ادراك النبوة والامامة، فمن لم تكن نفسه مقرة فعلا و لم يكن علمه فعلياً بالتوحيد والنبوة ، فليس بمسلم ، وان علم حقيقة التوحيد والنبوة ، و هذا المعنى يغير الارادة، لان الاراده من الصفات النفسية وهذا التصديق من الافعال النفسية .

٢- انه ليس من الذات المقدسة صفة يعبر عنها بالكلام النفسى ، الدال عليها بالكلام اللفظى ، لان ذلك الكلام النفسى فى الذات المقدسة اما من سنخ الوجود و تقرر ثبوته فى الذات المقدسة و هو لا يمكن ان يعبر عنه ... بالكلام اللفظى ، لان الوجود العينى الحقيقى لا يأتى بالمدارك الادراكية ، ولا يتحول بمفاهيم العبارات

والالفاظ وان كان من سنخ الماهية ، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اذ الماهية لا تقوم بها الذات المقدسة ولا تعرض على الذات ايضاً .

وهذا الذى افاده من الفعل النفسانى ، ومن تقريب امتناع الكلام النفسى بالقياس الى الذات المقدسة قد صرح به الكثير من حكماء الاسلام كصدر المتألهين فى (رسالة التصديق) ، و فى (الاسفار) فى بحث العلم والارادة وغيره .

٣- ان الارادة التشريعية لا تقوم بذاته المقدسة بل تقوم بالرسول الاعظم و آله المعصومين عليهم السلام و انها ان فسرت كما فى (الكفاية) بالعلم على نحو الوجه الاكمل التام ، فهو تفسير لها بالمصداق الذى تنطبق عليه الارادة .

٤- ان الارادة كما فسرها الحكماء فى اسفارهم ، عبارة عن تمام الرضا و الابتهاج بالذات و تمام الابتهاج بالنفس المقدسة المتعالية . و الافلا الارادة بالمعنى المعروف عندنا من التصميم على الشئ ، او الشئ المؤكد ، او حملة النفس على الشئ لا تنطبق على الله تعالى .

٥- ان المخلص ما افاده فى الجبر ، ان الانسان حيث انه مركب من الوجود و الماهية ، فمن حيث الوجود ينسب فعله الى الله ، و من حيث الماهية ينسب فعله الى نفسه ، فهو اولى بسيئاته ، كما فى الحديث ، و هذا هو معنى الامر بين الامرين ، ان لاجبر كاملاً و لا تفويض كاملاً بل من حيث الماهية قد اشتمل على التفويض و من حيث الوجود قد اشتمل على الجبر ، و قد التزم اخيراً بان الثواب و العقاب تابعان للملكات التابعة لذات الانسان بالجنة و النار بهذا المعنى و العبارة فى شرحه على الكفاية تعطى تقريب هذا المعنى اختياره كما فى الكفاية .

٦- التفرقة بين الارادة التشريعية و الارادة التكوينية فالارادة التكوينية ما تعلقت بايجاد الاشياء ، و التشريعية ما تعلقت بتشريع الاحكام و التبليغ ، كما صرحت به كلمات فلاسفة المسلمين ، و قد ورد فى الحديث مؤيداً لذلك ان الله ارادتين ارادة عزم و ارادة حتم فقد يامر وينهى ، و لا يقع الفعل من المكلف خارجاً و هذا فى الارادة التشريعية ، و قد يكون الفعل لا ينفك عن الارادة ، و هذا فى الارادة التكوينية .

انه يرى قدس سره ، ان الارادة فى ذات الحق عين ذاته المقدسة ، و انها من الصفات الذاتية ، كالعلم والقدرة والحياة ، وان لامنافات بين كون الارادة من الصفات الذاتية وان له ارادة اخرى، وهى من الصفات الفعلية التى يعبر عنها بكن فيكون. وان الارادة الذاتية ، هى نفس الرضا والابتهاج كما فسرهما الفلاسفة فى انها فى حق الواجب تعالى ، هى نفس الرضا بذاته المقدسة والابتهاج بها .

اتحاد الطلب والارادة

اول ابتداء بحثنا نستعرض لك كلام صاحب الكفاية ، حيث عنون البحث في نقاط ثلاث .

١- ان الطلب عين الارادة ، مفهومها وحقيقة وخارجاً وانشاءً ، فاذا قال احد اريد ماءً يكون بعين قوله، اطلب الماء ، بحسب هذه المراحل الثلاث .

فمفهوم اريد عين مفهوم اطلب الماء بحسب الانشاء وحقيقته ، فينحل المعنى الى ان الطلب الانشائي هو عين الارادة الانشائية .

فكان القائل لما اراد الماء انشاءً ، فقد طبقه على وفق الطلب الانشائي ، فان قصد الحكاية عن ذلك المصداق الخارجى ، يكون المعنى انه قد طبق الطلب على الماء الخارجى .

فاذا يقع في عالم المفهوم واحد، وفي عالم الابرار والانشاء واحد ، وفي عالم الوجود والمصداق من الصفات النفسية واحد .

وغاية الامر ، انه في مرحلة المفهوم ينصرف الطلب الى عالم المفهوم والانشاء، وتنصرف الارادة الى عالم الحقيقة من الصفة النفسانية ، والمصداق الخارجى من الصفة القائمة في النفس .

الآن هذا الانصراف لا اثر له بعد اتحادهما فى المراحل الثلاثة ، اذ بعد اخذ المرتبة فى الجميع واحدة فالكل متحد ، فمرحلة الارادة مع الطلب فى المفهوم واحدة وحقبة الطلب ومصادقه مع حقيقة الارادة ومصادقها واحدة ، وهذا الانصراف من الارادة الى الحقيقة ، ومن الطلب الى الانشاء لا يبنى عليه قول المعتزلة والاشاعرة ولا يتوجه حمل كلامهم على هذا الاختلاف فى الانصراف كما يحاوله صاحب الكفاية فان النزاع بينهم علمى وواقعى ، ولا يكفى فيه ادعاء المغايرة فى عالم الانشاء وعالم الخارج كما تشاهده من استدلالاتهم .

فهذه المحارلة من ارجاع النزاع من الطرفين ، الى انصراف الارادة الى الصفة الواقعية والطلب الى الانشاء منه محاولة فاشلة ، وان هذا النزاع من قديم الزمان الى يومنا هذا مبنى على نزاع علمى ، لاعلى محاولات لاربط لها بمحل البحث اصلا ، وليس لها نتيجة علمية .

وان صاحب الكفاية لم يثبت دليلا علميا على مطلوبه ، واوكله للوجدان .
٢- اذا امعنا النظر . هل نجد ما وراء الارادة صفة نفسية تسمى بالطلب ام لا ، كما اختاره الاشعريون وقالوا بوجود صفة وراء الارادة ، وهى الكلام النفسى .

بينما نحن لانجد فى انفسنا غير العلم والقدرة والارادة ما يعبر عنه بالكلام النفسى ، لعدم وجود دلالة عليه ، لافى الجمل الخبرية ، ولافى الجمل الانشائية . وعلى هذا لامورد للنزاع ، فى كون الكلام النفسى ، هل هو من الصفات ام لا ، ويبدو من ملاحظة عبارات الكفاية انه غير مصرح بانكار الفعل النفسانى . وانما هو فى دور انكار الصفة النفسانية خاصة ، وان كان من تأخر عن صاحب الكفاية اوردوا عليه ، بان هناك فعلا نفسانياً وراء الارادة ، ولكن الظاهر من عبارته انكار الصفة وراء العلم والقدرة والارادة ، لانكار الفعل النفسانى .

٣- اذا قلنا بالاتحاد بين الطلب والارادة ، ربما يمكن اثبات قول الجبريين ، انه كيف يمكننا التمسك بثبوت التكليف على الكفار والعصاة ، لمحالية توجه الارادة

التكوينية من قبله سبحانه على عبده ، لانه يلزمهم الانقياد القهرى نحو التكليف والا للزم تخلف العلة عن المعلول .

وعندئذ كيف يمكن للكفار والعصاة التخلص عن الجرى العملى فى الامثال .
وقد اجاب عن هذا الاشكال بجواب اصولى وجواب فلسفى .
اما الاصولى وهوان لدينا ارادتين ، الاولى : مايعبر عنها بالارادة التشريعية ،
والثانية : مايعبر عنها بالارادة التكوينية ، والذي يمكن التخلف عنها ، هى الارادة
التشريعية لانها تنبىء عن مجرد الانشاء ، على طبق المصلحة الواقعية دون الارادة
التكوينية .

ولكن عند ماتقدم بهذا الجواب الاصولى ، التفت الى اعتراض آخر من الوجهة
الفلسفية ، وهوان الارادات الامكانية دائماً ظل لارادة الواجب . كما يبدو من ظاهر
عبارته ، وان كانت عبارته لاتخلو من عدم الوفاء فى المطلوب .

وبعبارة اوضح ان الوجودات الامكانية كالانسان والحيوان وسائر الموجودات
لما كانت ظلالا لارادة الواجب ووجوده ، فكذلك حركات الانسان وفعاله ، تكون
ظلالا لارادته تعالى .

فارادة العبد تابعة لتلك الارادة ، وقدرة العبد ناشئة من تلك القدرة الالهية ،
ووجوده ناشىء من ذلك الوجود الاكمل .

وباصطلاح علمى ، ان الوجود الامكانى ، كالانسان ونحوه ، ظل ومعنى حرفى
فانى فى اتجاه الواجب ، وعلى هذا كيف يصح تصوير مخالفة ارادة العبد امام تلك
الارادة التكوينية الازلية ، وان مجرد مخالفة الارادة التشريعية ، عن الارادة التكوينية
لايندفع به الاشكال ، فاذاً لامناص للعبد من الموافقة لارادته تعالى ، لان وجود العبد
فانى فى ذات الحق تعالى ذكره .

فوجود العبد وعلمه وقدرته وارادته ، ليست الامعنى آلياً لذات الواجب ،
فذات العبد وفعاله عين النسبة والفناء .

وعند ملاحظة هذا الاشكال ، اضطر الى الجواب بوجهة فلسفية لكن لا كما تخيله البعض ، ان القلم قد وقف عن السير والاجابة بل اجاب على طبق ما حرره الفلاسفة في كتبهم واسفارهم .

وهوان الذى يكون من طرف المولى ليس الاعبارة عن الوجود والايجاد ، وذلك يكون مؤداه بروز الوجود من كتم العدم الى حيز الوجود الخارجى ، ومقتضى البروز والظهور . لا بد ان يكون على وفق ذلك المحل اللائق له .

فمثلا ، المولى لما انشأ الوجود الانسانى وانشأ العلم والقدرة والارادة فى الانشاء ، فقد انشأها على طبق الماهية والاستعداد والحدود فى العبد .

فحينئذ تكون معاصى العبد تابعة لذلك الجنس والفصل ، ولذلك الكلى الايساغوجى ، وهو عبارة عن تلك الماهية المنطبقة على ذات الفرد ، فالعصيان والمخالفة مرجعها الى الماهية الفردية الخاصة به ، لالى الله تعالى ، فلم يجبر الله العبد على المخالفة والعصيان و انما جبرته ذاته وملكاته التابعة لذاته .

ولذا لا يمكن التعليل بها اصلا ، حيث ان الشىء لا يتخلف عن ذاته وذاتيته ، وهذا الجواب مدون فى كتب الفلسفة ، حتى يذهب الفلاسفة الى ان التشفى من ذات الواجب قبيح ، والمؤثر فى ذات العبد هى آلامه وذنوبه الراجعة الى ملكاته ، وهى الراجعة الى ذات العبد وماهيته الخاصة به ، والذات غير قابلة للتخلف عن لوازمها ولاقابلة للتعليل بغير ذاتها .

هذا خلاصة ماذهب اليه صاحب الكفاية .

مناقشه و تحليل

المنافرة مع الكفاية

يجوز ان تقدم له ، سجل المناقشات في نقاط اما النقطة الاولى في ادعائه الوجدان ، على ان الطلب عين الارادة ، فدعوى بلا دليل ، لان الطلب يمكن ان يفسر بالسعى نحو الشيء الذي يحكى الفعل النفساني فيختلف عن الارادة ، لانها من الصفات النفسانية ، والطلب دال على الفعل النفساني .

ولو تنزلنا وقلنا ان الطلب ابراز الارادة والارادة هي تلك الصفة النفسانية كما هو المختار لنا ، لكانت الارادة غير الابرز للارادة ، وهو الطلب .

ففي الطلب يراد به ، اما الفعل النفساني ، وهو من مقولة الفعل ، والارادة من مقولة الكيف والصفة النفسانية واما ابراز الارادة فهو ليس الاظهار الارادة ظاهراً والسعى نحو الشيء وان لم يكن عن تصميم و ارادة .

النقطة الثانية ، ان كلماته في هذا البحث غير متعرضة لعنوان الفعل النفساني المعبر عنه في كلمات اعلام الاصول في الفعل الاختياري او الصفة الاختيارية كما يراه الاستاذ العراقي وعدم تعرضه اما لانه لا يرى في النفس فعلا من الافعال وهو عين الاختيار عند المحقق النائيني وغيره فان كان غرضه انكاره سواء كان صفة او فعلا فهو خلاف الواقع لما نراه ان في النفس شيء وهو الفعل الاختياري او الصفة الاختيارية وان للنفس ارادة وفعل وقد اشرفنا في هذا البحث ان عدم التعرض منه للفعل النفساني لا يدل على انكاره له ولو التزم به لكان في غنى عما ذكره اخيراً من ان افعال العبد تابعة للملكات التابعة للماهية وبالفعل النفساني يتحقق الاختيار وان كان على مختارنا من اجتماع العلم والقدرة والارادة تحقق الاختيار واما ان كان غرضه هو عدم التعرض ويرى ان في النفس فعل آخر وراء الارادة فالاناسب ان يتعرض له .

النقطة الثالثة ، ان خوضه للمسئلة لم يعين فيها جهة البحث في المسئلة الاصولية ولا جهة البحث في المسئلة الفلسفية وكان عنوان البحث في ماتعرض به هو الخلط بين الجهتين وكان المناسب اما التعرض للجهة الاصولية فقط او بيان الجهة الاصولية والجهة الحكمية لاخلط الجهتين في البحث الواحد وان كان المهم للاصولي هو التعرض لعنوان المسئلة الاصولية دون الفلسفية .

اتجاهات البحث

البحث ينحو الى اتجاهات كما سنوضحه : اولاً من الوجة اللغوية ، كما سيأتى بيانه وهى ان ماوضع له لفظ الطلب هو عين ماوضع له لفظ الارادة . وان مفهوم احدهما هو عين مفهوم الاخر .

ثانياً انه هل هناك وراء العلم والقدرة والارادة حقيقة اخرى فى النفس او فعل نفسانى غير هذه الامور ام لا ، وهذه الجهة مختصة بالجهة الفلسفية ، والبحث عنها لا يرتبط بالبحث عن المسائل الاصولية .

نعم تقع المسألة الفلسفية من المبادئ والمسئلة الاصولية على بعض الوجوه ، وانت اذا نظرت الى كلمات اعلام الاصول لا تجد افراز التبويب بين المسئلة الفلسفية والمسئلة الاصولية ، بل ترى انهم تعرضوا للمسئلة الاصولية من الناحية الفلسفية .
وحقيق بنا ان نتعرض لاهداف هذه المسئلة وان اهدافها مختلفة ، وماقصده الفيلسوف من هذه المسئلة لا يرتبط بماقصده الاصولى من الهدف والغاية ، فلا بد من تحرير المسئلة الى اهداف ثلاثة .

المسئلة اللغوية

الاول مايقصده اللغوى وهو ان مايفهم من الارادة وهو عين مايفهم من الطلب

او ان ما يفهم من احدهما لا يفهم من الاخر وعندمراجعة الكتب اللغوية وابتداء المحاوره
يجد الانسان ان المفهوم من الارادة غير المفهوم من الطلب، وان المفهومين من المفاهيم
المتغايرة فان المفهوم من الارادة هو التصميم والجزم بشيء بحيث يوجب ذلك
التصميم حملة النفس وان حملة النفس سبب لتحريك العضلات والجوارح .
واما المفهوم من الطلب فهو السعى نحو الشيء ، وهو ليس الافعال نفسانيا او
ابراز الارادة كما هو مختارنا وقد اشرنا اليه ان الطلب فعل من افعال النفس ، نظير
العلم والقدرة والارادة ولو تنزلنا وقلنا بان الطلب ليس هو الفعل النفساني بل هو ابراز
الارادة على مختارنا ، وفي مقام اظهارها فانه ايضاً يختلف مع الطلب في عالم المفهوم
والخارج .

وعلى اى حال سواء قلنا ان الارادة والطلب متحدان مفهوماً او مختلفان مفهوماً
وحقيقة ، او مختلفان مفهوماً ومتحدان حقيقة وخارجاً كما يراه بعضهم فلا يرتبط
بالمباحث الاصولية ، وانما هو بحث متمحض في ناحية اللغة والاستعمال .

الكلام النفسى

١- الكلام النفسى ، هو القائم بالنفس ، وهو غير الكلام اللفظى عندهم ، وقد افرد الحنابلة فى كلام الله ، على ان القرآن قائم بالنفس وانه قديم حتى الجلد والغلاف من المصحف (١) ،

وان الكلام النفسى غير العلم ، وانه قديم خبر الانسان عما لا يعلمه ، او يعلم خلافه وغيره ، اذ قديماً الرجل بما لا يريد ، كالمختبر لعبده ، فان مقصوده الامتحان والاختبار والاثبات بالمأموره فى الخارج ، او الاعتذار ، كما اذا علم ان عبده لا يطيعه فضربه ، فالامر لاجل جواز الاعتذار عن صحة الضرب .

٢- ان مفاد الجمل الخبرية والانشائية ليس مفاد الكلام النفسى ، لان الجمل الخبرية مطابقها هو التصورات من تصور الموضوع والمحمول والنسبة والتصديق ، بثبوت الحكم .

وكلها ليست من سنخ الكلام النفسى ، وانما هى من سنخ التصورات والعلم ، وهذه التصورات ، صور قائمة بالنفس وهى من سنخ العلوم النفسية لا الكلام النفسى على ما ذهبوا اليه .

١- الموقف الخامس من الالهيات ص ٧٦

واما التصديق بمعنى الاقرار النفسى وراء الاعتقاد بالشىء فهو فعل نفسانى .
وليس صفة قائمة بالنفس .

واما الانشاء فايضاً ليس من الكلام النفسى ، وانما هو ايجاد المفهوم باللفظ
من غير مطابق له فى الخارج ، ولا قصد الحكاية عما فى الخارج ، وهذا المعنى يوجد
بانشاء اللفظ ، والكلام النفسى لا يوجد بالانشاء ، ولا مراً اعتبارياً يبرز بالانشاء ايضاً
على القول بان الانشاء ابراز الامر الاعتبارى .

والانشاء وان تحقق عن ارادة ، ولكن تلك الارادة غير الكلام النفسى عندهم
ولا يصح ان يكون الطلب هو الكلام النفسى ، لان الطلب هو التصدى نحو المطلوب ،
وهذا فعل من افعال النفس وليس صفة قائمة بالنفس .

٣- استدلووا بقوله تعالى «وكلم الله موسى تكليماً» والجواب ان صفاته على
نحوين صفات ذاتية وهى عين ذاته ، كالعلم والقدرة والحيات والارادة ، وهى عين
وجوده ، وكل وجوده علم وقدرة وحيات ، ولا يصح سلبها فى حال من الاحوال .

اما الصفات الفعلية كخالق ورازق ومحيب ومميت فانه يصح سلبها عنه ، فتقول
خلق زيداً ولم يخلق عمراً ، ولا يصح سلب العلم والحيات عنه ، وصحة السلب فى
الصفات الفعلية جائز فى مرتبة الذات ، فان وجود الحق فى مرتبة الذات يجوز ان
تقول ليس بخالق ولا رازق ولا محيب ولا مميت .

ولكن لا يجوز سلب الصفات الذاتيه عن ذاته المقدسة فى مرتبة فعله تعالى (١).

١- ان فكرة الاشاعة انبثقت من خلال فكرة المعتزلة ، حيث كان الزائد لها ، واصل
ابن عطا .

وقد اعترل بحث حسن البصرى ، وقال بخالق القرآن ، وانه حادث وليس بقديم ، ولو كان
قديماً لتعدد القدام ، وليس القرآن من صفات الله تعالى ، وفى القرآن امر ونهى ووعد وعيد ،
وان مرتكب الكبيرة يقع بين منزلة الكفر والايمان .

→ ويرى المعتزلة ان نشأة الكون كان مصدرها واجب الوجود ، وان الله خلق العالم من عدم ، والعدم نوعان ، عدم ممكن وهو اظهاره الى صفحة الوجود ، وعدم غير ممكن وهو ما لم يكن عيناً ولا يمكن كشفه الى صفحة الوجود .

وكانت عقيدتهم فى معرفة الله للجزئيات بانه لا يعلم بالجزئيات ، لان الله جوهر محض وعلم غير متغير والجزئيات متغيرة بسبب عوامل الطبيعة فاذا حوالت الكون مصدرها من تلازم الاسباب والعوامل (البيولوجية) .

وينكرون ان الله يرى بالابصار والمشاهدة فى الدنيا او فى الآخرة ، لانه لا جسم له ولا لون له ولا جهة له وليس بجوهر ولا عرض فرؤيته بالابصار مستحيلة ، والا كان قابلاً للتحديد والتحيز .

ويعتقدون بان الله عادل لا يعمل الا بالصلاح الامة، وان الانسان مختار فى اعماله، فيثيب ويعاقب عليها ، ووهب للانسان الحرية المطلقة فقال انا هديناه النجدين وقوله انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً ، سورة الدهر .

ويذهبون الى وجود عقل يدرك الحسن والقبح ، ويدرك الخير من الشر ، والضار من النافع ، وان العقل يحث الانسان الى الخير والصلاح .

فالخير والشر امران ذاتيان ، والقانون الاسلامى لم يغير حقيقتهما وجوهريتهما ، الا انه ينهى عن ارتكاب الشر لقبحه ولملاك الفساد فيه ، وحث على عمل الخير لحسنه ولملاك الصلاح فيه .

وكان من جملة معتقداتهم ، ان الخطايا الكبيرة لا ترفع الا بالتوبة لان العمل شطر من الايمان ولا يذهبون الى الشفاعة وقالوا انها تنافى اصل العدالة الالهية ، ويكون ذلك محاباة منه ، وتمسكوا بقوله تعالى «يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضى له قولا» الى غير ذلك من الايات .

ويوجبون على كل مسلم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واستدلوا ←

→ بقوله تعالى يا بنى اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانهى عن المنكر ، وقوله ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .

وزبدة آرائهم تحرر فيما يلى ، اولاً ، ان الله واحد لا تجسد فى ذاته ، وثانياً ، ان الانسان مجبول على التصرف مطلقاً من غير جبر فى ارادته ، وثالثاً ، ان القرآن حادث وليس بقديم ، ورابعاً ، ان الايات التى ظاهرها التجسيم قابلة للتأويل ، وخامساً ، انه عادل فى حكمه ويرون انه عند مخالفة الوحي لحكومة العقل ، لا بد من تأويل الايات حتى ترجع الى ما يقره العقل .

وبهذه الفكرة جاء دور الاشاعرة وكان الرافع لهذا المشعل هو ابو الحسن على ابن اسماعيل ابى بشرى اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابى بردة عامر ابن ابى موسى الاشعري ، الذى كان احداً الحكمين على الباطل والتزوير والتلبيس على مقام الامامة ، وهذا هو الذى قوى معاوية على باطله فى صفتين .

ولد ابو الحسن فى البصرة سنة ٣٦٠ للهجرة وميلادية سنة ٨٧٣ ودرس اولاً فى البصرة ثم انتقل الى بغداد لاتمام دراسته وكانت اول دراسته على زوج امه وهو محمد ابن عبد الوهاب الجبائى وكان من اقطاب المعتزلة ، وقد احدثت هذه التلمذة حبا عميقاً فى قلب ابى الحسن حتى جعلته ناصراً قد كتب مؤلفاً فى رد من يطعن على المعتزلة ، ولكن بعد ذلك اختلف مع زوج امه فى مسألة الاصلاح والاصلاح وعند بلوغه سن الاربعين من عمره ، قد بقى خمسة عشر سنة فى داره يفكر فى الرد على المعتزلة .

وجاء ذلك اليوم الذى انطلق الى عالم المناوئة والمعاداة ضد المعتزلة .

صعد المنبر يوم الجمعة فى البصرة ، وقال من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فانا اعرفه بنفسى ، انا فلان ابن فلان كنت اقول بخلق القرآن وان الله لا تراه الابصار وان افعال الشر انا فعلها ، وانا نائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مخرج لفصائحهم ومعايبهم ، ثم اتخذ مسلك ابى محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب القطان ، ←

→ وبني على قواعده ، وصنف خمسة وخمسين مؤلفاً ، منها كتاب اللمع والموجز
وايضاح البرهان والتبيين على اصول الدين وشرع التفصيل .

وتتوخى عقائد الاشاعرة من خلال خطابه بان الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحي
بحياة ومريد بارادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر ، وان صفاته ازلية
قائمة بذاته تعالى ، لا يقال هي هو ، ولا هي غيره ولا هي هو ولا غيره ، وعلمه واحد
يتعلق بجميع المعلومات ، وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده و ارادته واحدة
تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص ، وكلامه واحد وهو امر ونهى وخبر واستخبار
ووعد ووعيد ، وهذه الوجوه راجعة الى اعتبارات في كلامه لا الى نفس الكلام .

والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء دلالات على الكلام الازلي ،
فالمدلول وهو القرآن المقرؤ قديم ازلي ، والدلالة وهي العبارات وهي القراءة
مخلوقة محدثة .

ففرق الاشعري بين القراءة والمقرء والتلاوة والتملؤ ، نظير الذكر والمذكور ،
ثم استدريج في خطابه الملتهب ان الكلام معنى قائم بالنفس ، والعبارة دالة على مافي
النفس وانما تسمى العبارة كلاماً مجازاً ، وان الله تعالى اراد جميع الكائنات خيراً
وشرها ونفعها وضرها .

وجوزت الاشاعرة التكليف بما لا يطاق لقول الاشعري ان الاستطاعة مع الفعل
وهو مكلف قبله وهو غير مستطيع قبله ، وان جميع افعال العباد مخلوقة مبدعة من الله
تعالى مكتسبة للعبد ، والكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد ، وان الخالق
هو الله تعالى حقيقة لا يشار كه في الخلق غيره ، فاخص وصفه القدرة والاختراع ،
وهذا تفسير اسمه الباري ، وان كل موجود يصح ان يرى ، والله تعالى موجود فيصح
ان يرى .

وقد صح السمع بان المؤمنين يرونه في الدار الاخرى في الكتاب والسنة
ولا يجوز ان يرى في مكان ولا صورة مقابلة واتصال شعاع ؛ فان ذلك كله محال ، ←

→ ولا بأس ان نتناول آرائهم على صورة واضحة ، و تتجلى في صور .

١- خلق الاعمال

ان نظرية خلق الاعمال تتجسد في المذهب الاشعري بان الله قد خلق البشر منضمًا مع اعمالهم ، خيرها وشرها ، فيخلق الحسن والقبح ، والضر والنافع والهداية والغواية معاً ، وجعل حلقة منفصلة بين ارادة الانسان وبين اعماله ، فاثبت للانسان الارادة المطلقة وقيده بالعمل المخلوق لله ، فحرية من جانب، وجبر من جانب آخر .
فيمكنه على هذا ان يكلف العباد بما لا يطاق ، حيث له السلطان المطلق والنفوذ الكامل .

٢- الصفات

ذهب الاشعري الى ان الصفات قديمة مع الذات ، وان الله علم لا كالعلوم وبصر لا كالابصار وصفاته المعنوية مظاهر لكمالاته ، وهي حقيقة ثانية .
بينما المعتزلة تنفى الصفات الجسمية والمعنوية معاً عن ذاته المقدسة ، وهو يقر الله الصفة المعنوية ، كما انه لم يخضع الى جانب الصفات حيث يذهبون ان الله علما كالعلوم ومسمعا كالاسماع من التجسيم لله .
ويقول ان الله وجهاً وبصراً ويدين وعينين وعرشا عليه استوى ، ولكن هذه الاعضاء ليست كاعضائنا ولا يجوز تشبيهها ، فانكر التشبيه بالذات ، واثبت الصفات الجسمية لله من غير كيف وتشبيه ، والسؤال عنها بدعة لانه لم يحط باطارها الماهوى .
فلذا قال فعلى المسلم الايمان بها ، لان السؤال عن معانيها بدعة والجواب كفر وزندقة ، ولا ترجم صفاته بلغة غير اللغة العربية .

→ ٣- خلق القرآن

ذهب الاشعرة الى وجود الكلام النفسى، وانه قائم بذاته سبحانه ، ازلى غير مخلوق ، وهوتلك الفكرة الكامنة فى ذاته من امر اونهى .
وان تصورنا أن هذه الاوامر والنواهي حادثة لصح ان يقال بانها جوهر وان الله متغير . وانما المخلوق والمتغير هو الحروف والعبارات والالفاظ ، واما اصل الكلام فهو ازلى وهو المدلول بالالفاظ والعبارات .

٢- الثواب والعقاب والشفاعة

يعتقد الاشعري ، ان المسلم اذا مات على المخالفة والعصيان يكون فى وقت واحد مؤمنا وفاسقا وغير محكوم عليه بالعذاب المؤبد ، لانه قد تشمله يد الرحمة او يعذب الى مدة معينة ثم يدخله الله الجنة ، ولا يدخل فى النار لان الله بقدرته يغفر لمن يشاء ، كما دلت الاية الكريمة ويغفر من دون ذلك لمن يشاء وان النبى (ص) قد اعطى حق الشفاعة للمؤمنين كما اخبر ان شفاعتى مقبولة لاهل الكبائر من امتى ولا يهلك احد من امتى .

٥- الرؤية

ذهب الاشعري الى رؤية الله فى الابصار ، وانه سبحانه يقرب يوم القيمة من عباده كيف شاء وتراه الابصار دون ان يقصده بانه محدث وانه جسم ولا مانع من مشاهدته بالحواس كما ترى الاجسام ، كما ورد فى قوله تعالى (وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة) ، ويقصد بذلك المشاهدة بالبصر والعيان .

٦- الاستواء

يرى الاشعري ان الله سبحانه وتعالى يجلس يوم القيمة على كرسي كما قال ←

«الرحمن على العرش استوى» وان له وجهاً كما قال سبحانه وتعالى «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» وان له يداً كما في قوله تعالى «ويداه مبسوطان» وان له عيناً بلا كيف كما في قوله تعالى «تجرى باعيننا» .

٧- الحسن والقبح

قد انكر الاشاعرة الحسن والقبح العقليين ، وانما الذى يحسنه ويقبحه ، هو الشارع وليس للعقل اى حكم امام الشارع والقانون الالهى .

٨- رايه فى الخلفاء

ياتى الاشعري الى دور الخلفاء، ويقدم الاول على الثانى والثانى على الثالث، والثالث على الرابع ، بالفضل والاولوية وجعل طلحة والزبير بعد على ، وذهب الى انهما رجعا مع عائشة عن الخطاء عند ما ارتكبوا الاثم فى قيامهم على على بن ابي طالب -عليه السلام- ولم يكفر معاوية وان تقول على على (ع) وحاربه .
اما المعتزلة ، فتعتقد ان العالم يكون من اجزاء لا تتجزى ، وهى الذرة ، وان اصل الوجود العدم الممكن .

هذا ما اردنا بيانه فى المذهب الاشعري على وجه الاجمال .

وقد كتبت آرائهم مع مقارنتها مع المذهب المعتزلى فى كتابى مصدر الاختيار، وطلب منى سماحة الوالد، ان الخصى ما كتبه ، مشيراً الى معتقداتهم بصورة مجملة .
وعند ما شاهدت الاشاعرة فى عرضها لصفات الواجب ، نجدهم قد جعلوا الصفات قديمة مع الذات ، وما علموا ان لازم ذلك تعدد الالهة ، وانما صفاته عين ذاته لامن نوع الصفات الجسمية والعرضية .

وكيف نتصور خالقاً ومديراً ، يحيط العالم بارادة وحنكة ، ويكون فى تحديد اطار معين ، بان يكون ذو وجه ويد وعين ، وانما الايات ناظرة الى جهة الرعاية والساطنة والاتفات الى حركات الموجودات الامكانية .

وكلمة الرؤيا يراد بها القلبية دون البصر ، والمشاهدة في العيان ، فانه غير واقع في دائرة المحسوسات واما قولهم بان كل موجود يصح ان يرى غير تام الكلية لان بعض الموجودات لاتدرك بالابصار كما في قوة الجاذبية والكهرباء ونحوهما . وتمسكوا بقديم القرآن ، وان الكلام على قسمين لفظي ونفسي ، وان القائم في ذات الله تعالى هو الكلام النفسي وهو احد انواع صفاته الذاتية .

ولم ترعوى الاشاعرة ، الى نظرية المعتزلة والعدلية ، بان الكلام مخصوص في الكلام اللفظي ، وان التكلم من صفات الفعل .

فالله له صفات ذاتية ، كالعلم والحياة والقدرة ، وله صفات فعل كالخلق والرزق والايجاد .

والفارق بين صفات الذات والفعل ، ان صفات الذات لا يتصف بها سبحانه ، بتقيض تلك الصفة ، فلا يقال له عالم وغير عالم ، اوحى وليس بحى ، وقادر وليس بقادر .

بينما ان صفاته الفعلية ، يتصف بهامرة بأنه رازق ، ومرة اخرى بأنه غير رازق . والغرض ان لم نر ما وراء العلم والقدرة والارادة صفة يعبر عنها بالكلام النفسي ، فالاشاعرة بين فرقتين فرقة ذهبت الى ان الكلام اللفظي دال ، ومدلوله هو الكلام النفسي .

واختارت فرقة اخرى بان الكلام النفسي مغاير لحقيقة اللفظ ، وليس بينهما دلالة وضعية بان يكون احدهما دالا ، والاخر مدلول فالكلام اللفظي حادث وليس بقديم ، حيث ان الكلام مركب من الحروف الهجائية وهى حادثة ، ولا يمكن ان يتصف الواجب سبحانه بالامر الحادث ، وليس الكلام من الصفات الذاتية ، وانما الكلام قائم في نفس المتكلم كقيام الفعل بالفاعل .

واما مسألة الشفاعة ، فموردها القوانين والاحكام المقررة من قبل الحاكم والمقرر ، فاذا جاء المكلف بهايكون مطيعا ، واذا خالفها يكون عاصيا .

والشفاعة لاتنافى العدل الالهى ، كما انكره الاشاعرة ، وليس نقضاً للحكم
الاولى ، الذى اثبتته الله فى حق المخالف والعاصى ، حتى يكون مضاداً للحكم ،
ولاتغيير فى جانب الارادة ، وانما التغيير فى المراد ، وما ذلك الاشباه بين عالم الارادة
والمراد .

والذى يظهر للمتبع ، ان هذه الفكرة وليدة اعصار سياسية ، قد قصد بها ضعف
الدين الاسلامى وتفتيت عراه ، وتجدهذه الفكرة نابعة من اليهود والنصارى ، كما
تشاهد ذلك فى قصة الحضارة وغيرها .

محمد - محمد طاهر

المسألة الاصولية

الثانى فى عرض المسألة على الوجهة الاصولية .

وتقريبه ، ان المولى اذا امر عبده فهل ان وجوب الامثال عقلا وترتب الثواب واستحقاق العقوبة من قبل المولى تعالى يترتبان على مجرد طلبه وامره وان لم يكن الطلب والامر ناشئين عن ارادته ، وان العقل يحكم بمجرد الزام المولى اونهيه ، هل يوجب استحقاق العقوبة واستحقاق المثوبة بمجرد امر المولى وطلبه وان لم يكن الطلب والامر ناشيء عن ارادة واقعية جدية سواء قلنا ان الملاك من المصلحة والمفسدة يقوم بنفس العمل المأمور به والمنهى عنه ، كما يراه العدلية ، او ان المصلحة قائمة بنفس الطلب كما يقوله الاشاعرة .

فيكفى الطلب بداعى ايجاد تلك المصلحة من المولى ، فى ترتب المثوبة والعقوبة ، وان لم يكن فى نفسه ارادة العمل ، لان الميزان على هذا القول ، هو دفع المكلف وبعثه بالامر نحو ذلك الملاك بناء على ما هو المتحقق من مذهب العدلية ، وان لم تكن فى نفس المولى ارادة جدية .

وان مجرد الموافقة للطلب والمخالفة له موجب للمثوبة والعقوبة ، او ان ذلك لا يكفى وان الثواب والعقاب ، لا يترتبان الا عن الطلب الناشيء عن الارادة الجدية

او النهى الناشئ عن ارادة الترك .

والاف مجرد الموافقة للطلب والمخالفة له ، لا يوجب ترتب الثواب والعقاب

على مجرد موافقة الطلب غير الناشئ عن الارادة الجدية .

فملاك المسألة الاصولية، هو ان مجرد الطلب كاف في ترتب المثوبة والعقوبة

من قبل المولى ، اولا بد في الطلب ان يكون ناشئاً عن ارادة جدية ، وهذا التقريب

هو الذى متوجه اليه هدف علماء الاصول في تحرير هذه المسألة ، في المسائل

الاصولية .

والافان لم يرجع النزاع الى هذه الجهة التى بينها فلا تقع المسألة اصولية،

وتتوجه المسألة ، الى الهدف الفلسفى .

المسئلة الفلسفية

الثالث ، وصل بنا المطاف الى عرض المسئلة الفلسفية .
اعلم رعاك الله ، ان الاستاذ النائنى لما جاء الى مادونه فى الكفاية ، من اتحاد
الطلب والارادة بحسب المراحل الثلاث قال ، انا نجد ما وراء الارادة فعلا نفسانياً ،
وهذا لا يرتبط مع الارادة اصلا ، وانما هو عبارة عن التصدى نحو الشىء ، وهو
نفس الطلب .

وان كنا سوف نناقشه من حيث تمسكه لمعنى التصدى نحو الشىء ، وما المراد
منه ، هل هو نفس الفعل النفسانى ، او هو شىء آخر ، وهذا موكول عند عرض اداء
الاعلام الثلاثة بعونه تعالى .

ثم اراد الاستاذ بيان معرفة الفعل النفسانى ، وجهة موقعيته ، فقال انه يقع
خلف الارادة ، لاقبلها والا لواقع قبلها ، لكان الفعل تابعاً للارادة ويلزم على هذا
وجود محذور عقلى .

وهوان الارادة لما كانت غير ارادية وغير اختيارية وكل شىء يكون معلولا
لغير الاختيار لابد ان يكون غير اختياري لان الارادة غير اختيارية .

وترتب العمل على الارادة من غير واسطة موجب لان يكون العمل متلونا

بلون الارادة ، فالعمل غير ارادى من المكلف ، ويتم على هذاشبهة المذهب الجبرى ،
فيكون المآل ، الوقوع فى شبكة شبهة الامام الرازى والاشاعرة .

ولكن الاستاذ المحقق النائى اعتقد ان الشبهة مرتفعة بماذهب اليه من وجود
فعل نفسانى ، وانه يقع وراء الارادة وقبل الفعل ، وهو عين الاختيار ، لان العمل من
قبل المكلف مترتب على الفعل النفسانى الذى هو امر اختيارى ، والعمل الناشىء
منه يكون اختيارياً ، وهذه النظرية قد اخذها الاستاذ من صاحب الحاشية .

الشوق من مبادئ الارادة

يمكننا المناقشة مع الاستاذ .

ان الارادة بحسب معتقده عبارة عن الشوق ، وفسر التصدى والتصميم بالفعل النفساني ، وهو عين الاختيار .

الان التحقيق خلاف ذلك ، لان الارادة ليست هي الشوق ، وان الشوق من مبادئ الارادة ، ويكون الفعل عندئذ من نتائج الارادة .

وعند مطالعة كلمات الفلاسفة ، لم نجد لها مشيرة الى كون التصميم والتصدى هو الفعل النفساني ، وان الشوق عبارة عن نفس الارادة ، بل لم يوافق احد من الفلاسفة على ذلك اصلا ، لانهم يقولون بعدم وجود واسطة بين الارادة والعمل ، حيث انه بعد تمام نصاب الارادة ومقدماتها ، لا بد من ثبوت المعلول ، وهو التحريك نحو العمل . وقد فسر الاستاذ الشوق بالارادة ، وما ذاك الا تفسير بمقدمة الارادة ، والذي يعتقد ان واقع الارادة هي الشوق ، وان وراء الشوق الفعل النفساني الذي هو عين الاختيار عنده .

ولم يفسر الارادة احد من العلماء بانها عبارة عن الشوق ، ولو وجد لها تفسير بالشوق ، فيراد به الشوق المؤكد الذي يستتبعه تحريك العضلات .

الفعل النفساني قبل الارادة

ويندفع المذهب الجبري بان الفعل النفساني قبل الارادة ، ولايستلزم الجبر ، لانه بوجود الفعل النفساني لابد من تصور الشيء والتصديق به والشوق اليه وتأكده والميل اليه ، وعند ثبوت الفعل النفساني يكون مانعاً عن الجبر وان لم يكن وراء الارادة ولاينحصر دفع مذهب الجبريين بكون الفعل النفساني وراء الارادة ، كما اختاره الاستاذ النائى .

ويمكن للمكلف التخلف عن العمل من ناحية الفعل النفساني ، الذى يوجد فى النفس قبل تحقق الارادة .

ويمكن حل الشبهة على مبنى الاستاذ لكون الفعل النفساني وراء الارادة ، الا ان الاشكال فى صحة هذا المبنى ، فان الفعل من كل فاعل مترتب على نفس الارادة لاعلى شيء يعبر عنه بالفعل النفساني وراء الارادة .

فان هذه المحاولة من دفع المذهب الجبري يتحقق بان كان الفعل النفساني وراء الارادة او قبلها ، اوفى مقدمات الارادة ، فانه لايسلب اختيار العبد فى ايجاد العمل ، الا بعد تحقق الارادة لاقبلها ، فيجوز للمكلف ان يتخلف عن العمل ، وان كان بعض مبادئ الارادة او كلها حاصلة ، مالم تحصل نفس الارادة .

الطلب هو البناء القلبي والعملي

بنى الاستاذ العراقي هذه المسئلة من الوجة الفلسفية ، على ان الطلب هو البناء القلبي والعملي وانه من الافعال النفسانية ، ووجوده قبل الارادة ، كما هو المختار لدينا .

الانه يفترق عنا بان الفعل النفساني ناشىء من المصفات النفسانية حيث يرى ان الانسان بوجوده التكويني البسيط تلتحق به جوانب اخرى ، تبعاً لوجوده ، فعند وجود الانسان قد وجد معه الاختيار ولكن وجود الاختيار له ليس هو عين وجوده ، وانما وجود الاختيار يكون بالتبع والعرض لوجود الانسان وصفاته النفسية .

فالفعل النفساني لما كان متصفاً بالاختيار لكون الانسان حاملاً لصفة الاختيار ، ان هذه الصفة وهى الاختيار ، مجعولة بالتبع لوجود الانسان ، فهى مجعولة بالجعل الثانوى ، والانسان مجعول بالجعل الاولى .

ولكن سوف نتعرض الى ما هو التحقيق لدينا من ان الاختيار لم يكن وجوداً تبعياً (١) وانما هو مفهوم انتزاعى من العلم والقدرة والارادة ، وهو امر انتزاعى عن هذه المعانى الثلاثة ، حيث ان كل وجود اذا اتصف بالعلم والقدرة والارادة لابدان ينزع منه صفة الاختيار قهراً .

١ - وعند مشاهدتنا لاراء الفلاسفة لم نجد الاختيار من الوجود التبعى الذى مفاده الاستقلالية وانما هو امر منتزع من العلم والقدرة والارادة .

البحث حول ما افاده العراقي

لاباس ان نستعرض حديثنا مع الاستاذ على وجه التفصيل .
لا يخفى على المستمع انه لما جاء الاستاذ الى هذه المسئلة ، بنى على اختلاف
الطلب مع الارادة ، ولم يذهب الى مسلك استاذ صاحب الكفاية فى الاتحاد فى
المراحل الثلاثة .

ثم تعرض الى كلام استاذ ، على ان الاختلاف يرجع بين الطائفتين الى النزاع
اللفظى بكون الطلب ينصرف الى الانشائي ، والارادة تنصرف الى الارادة الحقيقية .
وقال ان مثل هذا الصلح لا يمكن الركون اليه ، حيث ان عقيدة الاشعريين
يرون ان هناك وجود صفة نفسانية فى ذات الواجب ، وهى عبارة عن الكلام النفسى ،
وان الكلام اللفظى مظهر لتلك الصفة النفسانية .

واستدلوا بادلة ، منها ان الاوامر الامتحانية يراد بها الطلب المجرد عن الارادة
وان الكفار مكلفون ، بمعنى ان المولى طلب منهم الاعمال ، ولم تكن بارادة منه تعالى ،
والالما وسعهم التخلف عنها .

ومما بينا يتضح لك ان المسئلة غير لفظية كما هو الحق لدينا ايضاً .
واخذ الاستاذ العراقي فى عرض آراء الاشعريين ، وقال انهم يرون وجود صفة

ذاتية، وان الكلام اللفظي دال على تلك الصفة ، وان الانسان مسلوب الاختيار، وليست
المصالح تدور مدار الاعمال ، وانما يرون الامثال منوطا بمجرد الامر حيث ان
مبناهم عدم وجود الحسن والقبح العقليين ، ويجوزون قول الشاعر .

القاه في اليم مكتوفا وقال له اياك اياك ان تبتل بالماء

بناء منهم على تعظيم قدرة الله، وان القادر المطلق يفعل حيث يشاء ، وان كان
على خلاف فطرة العقل وخلاف حكمته تعالى .

ويثبتون الكلام لذات الحق سبحانه ، ولا مانع من الامر بالتكليف بالمحال،
لان الله هو السلطان المطلق ، وله القدرة على ان يفعل بملكه حيث شاء وانا شاء .

واورد الاستاذ على هذه النظرية ، ان وجود الانسان وسائر الموجودات قد
تجعل بجعل اولى ، وقد توجد بجعل ثانوى .

وبعبارة اخرى ، ان الجعل قد يكون منصبا الى المعروف اولاً وبالذات ،
ويكون الجعل بالنسبة الى العرض بالجعل الثانوى ، فمثلا ، الجسم مجعول
بالجعل الاولى ، وبياض الجسم مجعول بالجعل الثانوى .

فكل جعل لا يرتبط بالآخر الا ان احدهما حال في الآخر .

وقد يكون الجعل الثانوى تبعا للوجود الاولى ، كما في الانسان ، بالنسبة الى
العلم والقدرة والارادة والاختيار، الا ان هذه الصفات الاربع مجعولة بالتبع لوجود
الانسان .

وهذا المسلك يختلف عن مسلك استاذنا النائى قدس سره حيث يرى الفعل
النفسانى هو نفس الاختيار وهو وراء الارادة ومقدماتها ، بينما المحقق العراقى يرى
ان الاختيار صفة تابعة للعلم والقدرة والارادة، ومجعول بالتبع لهذه الصفات الثلاثة .

واجمالا ان الاستاذ العراقى يرى ان صفة العلم والقدرة والارادة من شئونها
صفة الاختيار ، ومن الاختيار ينشأ البناء العملى والقلبى كما فى باب الاصول العملية
والعقائد ، مثل قوله عليه السلام فى الشك فى الركعات ابنى على الثلاث، وقوله (ع)

فى باب الاستصحاب لاتنقض اليقين بالشك ، وهذا البناء العملى من متفرعات تلك
الصفة النفسانية وهى الاختيارية.

وخلصه حديثه انه دفع المجبرة بثبوت صفة الاختيار ، والتزم بوجود فعل
نفسانى .

غاية الامر ان النائى يرى الفعل النفسانى عين الاختيار، بينما الاستاذ العراقى
يعتقد ان الفعل النفسانى ناشىء عن الصفة الاختيارية .

ثم اشكل على استاذه فى توجيه كلام الاشعريين وقال انه لا اساس يقتضيه، واورد
على المحقق النائى ، بان الفعل النفسانى لا يتحقق الا قبل الارادة .

نظرتنا حول الموضوع

نبدى وجهة نظرنا باننا فى حاجة الى وجود حالة الاختيار حيث ان وجود الاختيار اذ انتزاعى عند اجتماع هذه الصفات الثلاث وهى العلم والقدرة والارادة، وليس مجعولا فى عرضها ولا تبعاً لها .

وان كل موجود ولو كان حجراً او شجراً ، اذا اتصف بالعلم والقدرة والارادة، انتزع منه صفة الاختيار .

ولذا ان قاطبة الفلاسفة عند ما يستعرضون صفات الواجب ، ويقولون ان له العلم والقدرة والارادة لا يتعرضون بعد ذلك الى صفة الاختيار وراء هذه الصفات الثلاث، وانما يرون الاختيار صفة منتزعة عن هذه الصفات الثلاث .

وان تنزلنا وقلنا ان صفة الاختيار لا تنتزع من مجرد اجتماع العلم والقدرة والارادة ولا يكفى مجرد اجتماعها .

وان الفلاسفة وان قالوا بوجود العلم والقدرة والارادة فى ذات الواجب ، وانها عين ذات الواجب ، ولكن لا يكفى ذلك فى اختيارية الواجب سبحانه .

ولذا قالوا ان انقطاع الفيض عنه محال ، وما ذاك الا لسلب الصفة الاختيارية عن الواجب تعالى .

فنقول ان من الواضح والضرورى ، ثبوت صفة الاختيار للانسان فى افعاله ،
وانه يفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار ، وبينما يفعل اختياراً وما يفعله
مضطراً من غيره .

فلا بد ان نلتزم بان الاختيارية صفة مجعولة فى قبال العلم والقدرة والارادة . او
مجعولة بالتبع لها .

وعلى كل فيكفى فى اختيارية العبد احد الوجوه الثلاثة ، اما ثبوت فعل نفسانى
له وهو عين الاختيار ، كما افاده الاستاذ الاكبر .

واما لثبوت صفة الاختيار التابعة فى الجعل لجعل الامور الثلاثة ، من العلم
والقدرة والارادة .

واما ان نلتزم بوجود صفة وراء الثلاثة ، مجعولة بالاصالة ، كجعل العلم
والقدرة والارادة ، او بالتبع ان لم يتم ما قلناه من انتزاع صفة الاختيار عن العلم والقدرة
والارادة .

وعلى الاجمال ان اختيارية العبد للافعال من الضروريات والفطريات للبشر ،
التي تحتاج الى اقامة برهان ، لانها غريزة فى الانسان وجبلة فى خلقته .

وان اختيارية الانسان فرع اختيارية الواجب سبحانه وتعالى ، ولاريب انه
تعالى فى منتهى الكمال من الوجود المطلق الذى لاحد فيه ولا ماهية تعتريه ، وانه
سبحانه اجل من ان يكون مجبوراً من غير موجب وتعالى الله ان يخلو من هذه الصفة
الكمالية ، وهى الاختيار .

وان اجتماع الصفات الثلاث ، فى ذاته المقدسة عين انتزاع الاختيارية منه ،
وعلى كل حال فالجبر نقصان والاختيار كمال ، ولا يمكن ان يتجرد عن تمامية
الكمال .

ولما انكر الاشعريون الحسن والقبح العقليين ، وانكروا حكم العقل الوجدانى

فقدانكروا فطرتهم وغالطوا جبلتهم .

ولا يمكن الخطاب مع هؤلاء في حال فقدانهم للحسن والقبح ، وانكارهم
الفطرة التي جبل عليها الانسان ولا يخاطبون الا حينما يستيقظوا عن هذا السبات وعن
هذه الغفلة ويرجعوا الى الاستقامة .

بحث علمي

يتولد بحث علمي على نسق ماتقدم ، لابس اننقدمه للمراجع .
وهو هل للفعل الاختياري ، الذي يمكن التعبير عنه بالفعل النفساني يصح
ان يوجد بدون ان يكون مسبقا بمبدء له في الذات .

وعلى سبيل المثال انك تجد الانسان يقوم ويقعد وينام وهكذا في جميع
افعاله ، فلولم تكن هذه الافعال لهامبدء في ذاته ، لا يمكن ان تصدر في العالم الخارجي .
او عند ما يطالع كتابا ثم يحكم فكره ويقول ، ان هذا هو الصواب ، وذاك
على خلاف الواقع ، فلولم يكن هناك مبدء لهذا التفكير لما امكنه الجزم والبت في
ثبوت القضية او نفيها .

فاتضح ان الفعل النفساني ، مالم يكن مسبقاً بمبدء الاختيار ، لا يصح ان يقع
اختيارياً لأنها لولم يكن مبدء الاختيار موجوداً في ذاته المقدسة لما كانت الافعال
اختيارية له .

ولذا تجد الفلاسفة يقولون ان صفات الواجب من كونه منعماً ورازقا ومعطيا
ومحيياً ومميتا الى غير ذلك من الصفات الفعلية مالم يكن لهامبدء في ذاته المقدسة لما
صح ان يتصف بها .

وبهذا البيان يتنور لك، ان الاختيار صفة منتزعة من مقام العلم والقدرة والارادة، وليست وراء الارادة، كما ذهب اليه الاستاذ النائبي، انها مجرد فعل نفساني وراء الارادة ولان صفة الاختيار مجعولة تبعا لوجود الانسان، كما اختاره الاستاذ العراقي وانما الاختيار كما اوضحنا انه صفة منتزعة من مبدء ذاته المقدسة، وان الفعل الاختياري له سبحانه وان الاختيار منتزع من اجتماع العلم والقدرة والارادة، فان الانسان اذا علم بمصلحة عمل من الاعمال ووجد النفع فيه، ووجد نفسه قادراً على ان يفعله، وان لا يفعله وعلم انه لو اراده لناله بارادته ثم قدم عليه، واوجد العمل، فهذا العمل قد نشأ عن علم بالمصلحة الكاملة وعن صفة وهي القدرة، بان يفعله وان لا يفعله.

فانك في هذه الحالة لاتجد ان الاختيار وراء انضمام هذه الصفات من العلم بالمصلحة، وله ان يفعله وان لا يفعله وانه يتمكن من الفعل بارادته، فانه مع ثبوت العلم بهذه الكيفية والقدرة بهذه الحالة و ارادته للفعل، فليس ذلك الا الاختيار، وان وقع التشكيك او الترديد في ذلك.

ولم نكتفى بان وجود الفعل النفساني المعبر عنه عند الكثير بالاختيار، ليس ناشئاً عن مبدء في النفس وهو الاختيار.

فلا بد وان نلتزم ان هناك صفة هي الاختيارية وراء العلم والقدرة والارادة، مجعولة بالجعل الاستقلالي او التبعية ليكون الفعل النفساني المعبر عنه بالاختيار في بعض كلماتهم ان يكون ناشئاً عن مبدء في الذات وهو الاختيار، سواء كان الاختيار ينتزع عن العلم والقدرة والارادة، او مجعول اصالة في قبال هذه الصفات الثلاثة، او تبعا لوجود الانسان والصفات الثلاثة، والافتحوق الاختيار بمعنى الفعل النفساني كما يظهر من الاستاذ الاكبر من غير منشاء له في النفس ومبدء، مما لا يطابق القواعد الفنية، وليس عليه دليل يثبت.

فلا بد من رجوع العقل الاختياري النفساني الى مبدء في الذات.
والمخلص ان الفعل النفساني الذي عبر عنه الكثير بالاختيارية لا بد وان ينشأ

عن مبدء في النفس والذات وهو الاختيار، ولا يكفي في الاختيارية وجود الفعل النفساني مع عدم منشأ الاختيارية في الذات ، ويقع بعد الارادة مع عدم التعرض منه قدس سره لصفة الاختيار في النفس والذات .

ومن الواضح ان شأن الفعل النفساني الاختياري بالقياس الى صفة الاختيار صفة المعلول بالقياس الى العلة وكيف يتحقق المعلول بدون علته ، وعليه فلا بد ان يكون مبدء الاختيار من صفات النفس وحالاتها في وجود الممكن المختار .

ومن هنا يتضح لك ان الفعل النفساني المعبر عنه بالاختيار ، انه مالم يكن في الذات المقدسة مبدء الاختيار في قبال الصفات الثلاثة ، او تابعة لها ، او منتزعة عنها فانه مما لا يمكن تحقق الفعل النفساني من دون ذلك المبدء في الذات ، والا لاشبه قول القائل بان المعلول موجود من غير علة .

فما يتراءى من الكلمات من حمل الاختيار على الفعل النفساني بانه تام باعتبار مبدئه في الذات، والافتقوت الفعل النفساني من دون ان يكون له مبدء في الذات المقدسة او في ذات الممكن ، كالانسان ، دعوى من غير برهان .

ولعل كل من قال بان الاختيار فعل نفساني اراد ما ذكرناه من انه نتائج الصفة الاختيارية في ذات الواجب والممكن لانه نفس الاختيار بدون مبدء له وان لم تؤديه عباراتهم .

الارادة التشريعية والارادة التكوينية

تعرض صاحب الكفاية الى جهة الفرق بين الارادة التشريعية والارادة التكوينية. وهذا مطلب لا بد من بيانه ، فقد ذكر في الكفاية بانها عبارة عن العلم بالنظام الاكمل والمصلحة التامة .

وعند ملاحظة آراء المحشين تراهم يوردون عليه بانه قد فسر الارادة التشريعية بالعلم ، وما ذاك الا تفسير الشيء بالمصداق .

ولكن المقصود من البحث هو بيان معرفة الارادة التشريعية والتكوينية ، واذا توافقت الارادتان فلا يتخلف العبد عن العمل واذا انحصرت الارادة في التشريعية جاز تخلف الارادة عن المراد .

الارادة التشريعية ليست من صفات الحق وافعاله

اعلم ان الارادة التشريعية ليست من صفات الحق سبحانه ، وليست من افعاله بالمعنى الاخص ، لان الارادة التشريعية كما تفسر هي عبارة عن انشاء الحكم تكليفا او وضعاً ، سواء كان الانشاء من النبي (ص) او من الولى (ع) المتمم لما جاء به النبي . فالانشاءات بصورة عامة يقوم بها النبي او الولى ولا يمكن ان تكون من صفات الحق سبحانه ، فالانشاء قائم من قبل النبي او الولى ، لعلمهما بالمصلحة الوجودية او الاستجابية او الحرمة والكراهة او الاباحة . فيامر على طبق تلك المصلحة وينهى على طبق المفسدة ، ولانفاذات بكون النبي مبلغاً ومشأ ، فكل خطابات الرسول الاعظم على هذا النهج ، وان كان الرسول (ص) معنى حرفياً لذات الحق ، الا انه لمانع من انشاء الخطاب على طبق المصلحة ، وينهى على طبق المفسدة ، وان كان الحكم فى المال كله مرجعه الى الله سبحانه .

لان الله هو العلة الحقيقية لكل وجود تكوينى او تشريعى ، ولاعلية حقيقية فى كل وجود لاعداه .

فنفس الانشاء قائم بذات النبي ، لانه معرض للحوادث نظير حكم الحاكم فى القضاء ، فلولا وجود الولاية له لما صح له الحكم . فالحاكم الفعلى هو المجتهد ،

ونسبة الحكم اليه حقيقة ، ولولم تكن الولاية لما صح له الحكم ، فانشاء الحكم مسبب عن جعل الولاية له ويكون حكمه على طبق المصلحة الواقعية ، وحكم القاضي يشبه اوامر الانبياء والاولياء ، فان احكامهم مسببة عن تلك المصالح والمفاسد الناشئة بعد جعل الولاية لهم في تفويض انشاء الاحكام .

واجمالا ان الانشاء آت لا تقوم به تعالى لانه ليس محلا للحوادث والعوارض وتصح من النبي والولى لانه معرض الحوادث والعوارض .

فالتشريع دائماً يكون من توابع البشر بعد جعل الولاية والنبوة له ، كما انه ليس من عوارضه تعالى النطق والتكلم ، فكما يمتنع في حقه النطق والتكلم يمتنع في حقه الارادة التشريعية بانشاء الاحكام التكليفية والوضعية من قبله تعالى .

وعلى ضوء ما اشرنا اليه ، لامجال للقول بان الارادة التشريعية هل تنفك في ذاته تعالى عن الارادة التكوينية ام لا ، فانه لاموضوع لهذا البحث اصلا ، إذ الارادة التشريعية كما عرفت لا تقوم بذاته تعالى ، وانما ينشأها النبي والولى ، ولامورد لكونها ملازمة لارادته التكوينية ام لا بعد ما عرفت انها من الامور التي تقوم بذات النبي او الولى ؛ وبعبارة اخرى انها لامورد للملازمة بين الارادة التكوينية او التشريعية في حقه تعالى ، حتى يقال بتوافقهما او تخالفهما .

ولامحل لهذا البحث في حقه تعالى كما هو واضح ، وانما تتصور في الارادة التكوينية التي هي عين ذاته او فعل من افعاله في مقام التكوين والايجاد .

وعلى كل فالارادة التشريعية ليست عين ذاته ، ولا فعل من افعاله ، وانما هي من شئون افعال النبي (ص) او الولى (ع) ولا ترتبط في مقام ذاته تعالى ولا بافعاله ، وانه تعالى لا يوجد انشاء الاحكام ، لان القائم بوظيفة الانشاء لا بد ان يقع من سنخ الممكنات وليس من شئون الربوبية والالوهية ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ومفسره الاستاذ المدقق ، من تفسير الارادة التشريعية بانها نفس الوجود الانشائي فهو مبني على المسامحة ، لان في مصطلح الاصوليين ان الارادة التشريعية ،

هى الارادة التى توجب انشاء الحكم وضعاً او تكليفاً ، والافمجرد الانشاء من دون ارادة لا يطلق عليه الارادة التشريعية الاعلى وجه التجوز، فان المطابق لهذا المفهوم هو نفس الارادة الموجبة للانشاء لامجرد الانشاء من غير ارادة، وما هو بالحمل الشائع الصناعى فى اطلاق لفظ الارادة ليس الا الارادة المتعلقة بالانشاء لامجرد الانشاء فقط .

واما ما يظهر من عبارة الكفاية ، بان الارادة التكوينية لا يمكن ان تتخلف عن المراد بخلاف الارادة التشريعية .

وان الارادة التشريعية والتكوينية من صفات الحق تعالى ، كما يظهر من عبارته، وان كانت قابلة للتوجيه فان التعبير لا يخلو من مسامحة ، لانه لامعنى لكون الارادة التشريعية من عوارض الواجب تعالى ، حيث ان الارادة التكوينية ، اما عين الواجب او فعل من افعاله .

واما الارادة التشريعية كما اوضحناها بانها قائمة بذات النبى او الولى ، وان كان الحكم على طبق المصلحة او المفسدة ، الا ان نفس الباعثية قائمة بذات النبى او الولى .

وببيان آخر ان التشريع من النبى تفويض له من الله ، فى بيان الاحكام لان التفويض على نحوين ، تفويض تكوينى، وهذا مما تنكره قاطبة الامامية وعامة المسلمين، فى حق النبى وغيره من الانبياء والاصياء .

وتفويض تشريعى وهذا الامانع منه ، بمعنى ان له انشاء الحكم على طبق المصلحة الواقعية او المفسدة وهذا كتفويض الملائكة فى اخبار الاحكام للرسول والانبياء كجبرئيل (ع) وغيره .

واما ما اختاره بعضهم من عدم انطباق الارادة التشريعية على ما يشرعه الرسول من احكام بتقريب ان تشريع الشىء بالنسبة الى شخص او اشخاص لا يديه من عود النفع الى المشرع ، ولا يعود النفع فى تشريع الاحكام للرسول الاعظم (ص) ودفعه

ان ليس من شرائط تشريع الاحكام لقوم او ملة ان يعود نفع ما شرعه الى المشرع ،
كما نراه فى قوانين الدول ، فان جل القوانين ، لا يعود نفعها الى المشرعين ، وانما
يعود النفع والثمرات لامتهم .

وثانياً ان التشريع من الرسول للبشرية عامة ، ولا ريب ان العاملين لتلك القوانين
وان انتفعوا بقوانين الرسول (ص) ولكن يعود النفع ايضاً اليه (ص) من ناحية اخرى
بتعظيم درجاته وعلو منزلته .

ويشهد لذلك ان الصلاة عليه وعلى اهل بيته (ع) وان عاد نفعها الى المصلى
ولكن يعود نفعاً من المصلين اليه (ص) والى اهل بيته (ع) من تضاعف الدرجات وعلو
المنازل وان كل جهاد وتشريع منه (ص) يعود نفعه اليه ايضاً .

البحث من الوجهة الحكيمية

تعرض الاستاذ الاصفهاني الى اختلاف الطلب عن الارادة بحسب الحقيقة ، كما ذهب اليه الاستاذ النائي والعراقي الا انه ينفرد عنهما الى طريق آخر حيث يذهب ، الى ان الطلب هو المظهر للارادة ، وليس حاكياً عن الفعل النفساني . وقد حررنا سابقاً ، ان المسئلة هذه مبنية على عقدين ، الاولى كونها مسئلة اصولية ، وهي متكلفة بان الامر هل يدل على الطلب المتدمع الارادة ، او يدل على الطلب المجرد عن الارادة ، ولا عقوبة على الطلب المجرد عن الارادة او ان المناط في الاوامر هو عنوان الطلب وان المخالفة للطلب موجبة للعقوبة ، وان لم يكن الطلب عن الارادة الحقيقية .

الثانية البحث من الوجهة الفلسفية ، وتتضمن في اطارها الخاص بان النفس هل تتحمل صفتين اوصفة واحدة كالعلم والقدرة او في النفس فعل وصفة . واخذ في طريق العرض الى ان للنفس افعالاً وافراً ذاتاً وبناء قلبياً ، ففي باب العقائد يعبر عنه بالتصديق النفساني والاقرار القلبي ، ولذا لو علم بصحة النبوة من النبي المرسل ولم يصل الى مرحلة الاقرار النفسي فليس بمسلم ، الا ترى ان ابا جهل واضرا به ، وان صدقوا بالرسول الاعظم الا انهم لم تقر نفوسهم برسالته .

وكم فرق واضح بين مقام معرفة الواقع ، وبين مقام الاقرار النفساني .

ثم يأتي الى المسئلة الفلسفية ، ويقول ان الاشاعرة يعترفون بوجود صفة ذاتية، وتلك الصفة الذاتية مدلول عليها بالكلام اللفظي ، فورا العلم والقدرة والارادة صفة ذاتية المعبر عنها في باب الاوامر بالطلب غير الارادة، وفي غير الطلب بالكلام النفسى .

وبعد ذلك قدسلك الى جهة الحل، كما تعرض في هذه المسئلة صدر المتألهين في اسفاره في باب العلم والمحدث الكاشاني في كتبه الفلسفية ، وغالب الفلاسفة والاساذ قد جاء بعين حلهم هنا ، ان هذه الصفة اما من سنخ الوجود واما من سنخ الماهيات .

اما كون هذه الصفة المعبر عنها بالتكلم اما من سنخ الماهية ، فلازمه عروض الماهيات على الواجب وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فان الحدود والماهيات لا تتوجه على ذات الحق سبحانه ، والا كان الواجب ممكناً لا واجباً بينما ذاته المقدسة مطلقة ، لا تحديد فيها ولا تقييد ، واما ان يكون الكلام النفسى من سنخ الوجود ، لان الماهيات لا تعرض على الواجب ، والا اصبح الواجب ممكناً ، وينقلب عما هو عليه من الالباء عن ساحة العدم ، وعندئذ لا بد من التمسك بالقول بانه من سنخ الوجود ، وهذا عين ما ذكره الفلاسفة، وانه متصف بصفة لا يمكن ان يقع مدلولاً للكلام اللفظي، لان الوجود الحقيقي لا يأتي في المدارك الادراكية ولا يعبر عنه بالالفاظ .

وهذا كلام مرضى مطابق لقواعد الفن الفلسفى حيث قام البرهان على عدم وجود الكلام النفسى، لانه كما اوضحناه يقع بين جهتين، اما كونه من سنخ الماهيات، والماهيات بحسب طبيعتها وهويتها لا تعرض على ذات الواجب تعالى ، والا لانقلب الواجب ممكناً .

واما ان يكون من سنخ الوجود وهي لا تأتي في مدارك المتصورين .

والاشعري يعتبر الكلام النفسى مدلولاً للكلام اللفظي، فكيف يكون الوجود

الحقيقي في المدارك الادراكية لعدم امكان جعله في قالب الالفاظ والدلالة عليه .
فما ذكره الاستاذ الاصفهاني مدون في كتب الفلسفة ولا بد من الركون اليه ،
ولقد اجاد قدس الله نفسه واعلاد رجه حيث تعرض لهذه المطالب ونسبها الى اهلها
من ارباب الفلسفة حفظا لامانة العلم وتنزيها لمقامه عن انتحال اقوال غيره من الاعلام
اليه .

وانه لحقيق برجال الفضيلة والعلم أن المطالب العلمية ، ان كانت لهم نسبوا
لانفسهم ، والانسبوا لاربابها ومخترعيها ، وليس من المستحسن من رجال العلم ان
يحرروا وتحقيقات الاعلام في كتبهم من غير نسبتها لارباب تلك الاراء ومخترعيها .
وعند ما جاء الاستاذ الاصفهاني الى عرضه لهذه المسئلة ، قال ان ما جاء به صاحب
البدائع في رأى الاشعريين بان الكلام النفسى هي النسب والاضافات القائمة بذات
الواجب قد اصاب المرمى على مذاقهم .

وعند المراجعة لكلماتهم ، لا يجدها ظاهرة فيما افاده صاحب البدائع ، فان
آرائهم سطحية وليست بهذا العمق ، وعند التأمل في كلماتهم لاتجدها رامية الى هدف
صحيح الا ان الاستاذ الاصفهاني قال ولكن الذى ينبغى منه ان يدفع الاشكال
لامجرد بيان مطلبهم من ان الكلام النفسى هو النسب والاضافات .
وقد عرفت ان توجيه صاحب البدائع لكلمات الاشعريين ، توجيه على حسب
نظره ودقة افكاره .

وما اشكل به الاستاذ على صاحب البدائع ، من انه تعرض لتوجيه كلماتهم ولم
يردها ، فلعله لوضوح ان النسب والاضافات من المعانى الحرفية .

ومن الواضح ان المعانى الحرفية ، والمعانى الالية ، مما لا تقوم بحقيقة الواجب
لما هو مقرر ان مطلق الماهيات الاسمية منها فضلا عن الحرفية ، لاتقوم بذات الواجب
تعالى ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وان الماهيات الجوهرية كما اشرنا لاتعرض الواجب فضلا عن النسب ،

فالنسب اذاً بطريق اولى فى عدم عروضها للواجب تعالى ولعل المحقق الرشتى لم يتعرض لردهم لوضوح ان الماهيات الجوهرية او العرضية ، مما لا يمكن عروضها على الواجب ، فكيف بالمفاهيم الحرفية والمعانى النسبية ، فاكتمى بذكر توجيه مطلبهم عن رده لوضوح الرد عليه ، وان الله جل شأنه لا تعرضه الحدود والماهيات الجوهرية والعرضية ، فكيف بالماهيات الحرفية والمعانى الالية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وعلى ضوء بيان الفلاسفة فى رد مذهب اليه الاشاعرة ، اولى وادق بما ذكره كثير من اعلام الاصول والمتكلمين ، من ان مفاد الجمل الخبرية ، ليس الاتحقق الموضوعات والمحمولات فى عالم التصور ، ونسبة الحكم اليها من الاعتقاد بثبوت المحمول للموضوع ، وماذاك الا العلم والتصور ، دون ما يدعونه من الكلام النفسى وراء العلم والقدرة والارادة .

فايس فى عالم التصديق والحكاية ، الاتصور الشىء والتصديق به ، وماذاك الا من سنخ العلم ، ولاربط له بالكلام النفسى الذى زعموه اصلاً .
واما الجمل الانشائية ، فليس فيها الا ايجاد الطلب والبعث ، وانشاء مفهوم الترجى او التمنى او النداء ونحو ذلك مما يحكى الصفات النفسانية ، وهذا ايضا لا يرتبط بالكلام النفسى وليس من سنخه .

وانت اذا امعنت النظر فى هذه الكلمات والردود وجدتها لاتتوجه على المطلوب مباشرة ، وانما هى ردود تبتنى على الوجدان من انكار الكلام النفسى ، وان ليس هناك فى الكلام الا الصور العلمية او النسب البعثية او الطليبية ، وان ليس فى النفس وراء العلم فى باب الجمل الخبرية ، وليس وراء ايجاد الطلب والبعث ، و ايجاد مفهوم التمنى والترجى مثلاً ما هو كلام النفس .

واجمالاً ان هذا الرد لا يرفع دعوى الاشعري مباشرة ، بل يرجع الى ان لانى فى النفس وراء العلم ، كما فى الجمل الخبرية ، ولا وراء تلك الصفات النفسية فى

الجمل الانشائية شىء تكون حقيقته هو الكلام النفسى .
ولكن اذا تأملت ما ذكره الفلاسفة ، وجدت امتناع الكلام النفسى ، على وجه
البرهان ، لاعلى وجه الوجدان ، كما ذكره كثير من اعلام الاصول .
وان الاشعري ، وان انكر وجدانه وفطرته الا انه لا يسعه انكار البرهانيات .
فما حرره علماء الاصول من الرد عليهم ، فمرجه الى امر وجدانى بان لا نرى
فى النفس فى كل خطاب خبر يا كان او انشائياً ، الا العلم والصفات النفسية .
فما حرروه ، وان كان ردأعليهم من طريق الوجدان ولكن الاشعري فى حين
تمسكه باشعريته ، لا يستيقظ بالرد من طريق الوجدان ، لانه فى سنة وغفلة ونوم مستحكم
على عاقلته ، لا يفيق عن ذلك ، الا عند رفضه لمبناه وتقبله لادراك العقل لباب الحسن
والقبح العقليين .

وان الاشعريين عندما التفتوا الى تناقض اقوال الصحابة ، لم يسعهم الا ان يتبنوا
هذا الرأى ، ليكون الكل من عند الله ، فرأى ابي بكر وعمر وعثمان ، على طبق ما اراده الله
وان مخالفة امير المؤمنين على ابن ابي طالب (ع) لهم على طبق ما يريد الله ، وان معاوية
عند مخالفته للامام على (ع) ايضاً على طبق ما اراده الله ، وان الكل رضى الله عنهم ،
فان اصابوا فلهم عشر حسنات ، وان اخطأوا فلهم حسنة واحدة .
فانظر ايها المنصف الى كلمات هؤلاء ، فانك لا تجد لها معنى متقبل ، وان
الجاهل لينفر من هذه التعاليم التى نشأت فى الاسلام على رغم تشريع نبي الاسلام (ص)
ولهذا الموضوع بحث يخصه تعرضنا له فى المثل الاعلى .

تقريب شبهة الجبر في الكفاية

ان صاحب الكفاية تعرض لشبهة الجبر ، بناء على مسلكه من اتحاد الطلب والارادة ، وان كل ماطلبه المولى من العباد فلا بد ان يكون عن ارادة جدية .
واذا كان الطلب متحداً مع الارادة فكيف جاز للكفار والعصاة ان يتخلفوا عن طلبه و ارادته تعالى ، وقد اجاب عن الشبهة ، اولاً .
ان الارادة على نحوين ، ارادة تشريعية و ارادة تكوينية ، فاذا طبق العبد الارادة التشريعية والتكوينية ، كان ممثلاً ، والا كان عاصياً .
وان تخلف الارادة عن المراد لم يكن في الارادة التكوينية، وانما تخلفت الارادة عن المراد في الارادة التشريعية .
وبعد ما افاد ذلك وجه الاشكال بطور آخر حيث ان الجواب الذي افاده ، لم يكن برهانياً ، ولا قانعا في مقام الاستدلال .
وبيان الشبهة ، ان وجود الانسان من الوجودات الامكانية ، وكل وجود ممكن ليس له الاصلة في نفسه ، وانما هو ظل وتبع فان للارادة الازلية .
واذا كان وجود الانسان وصفاته ، بنحو التعلق والفناء لارادة الحق تعالى ، وظلا لوجوده ، فكلما يصدره العبد من الافعال ، من خير او شر ، هو تابع لتلك الارادة الازلية .

وعليه والعباد بالله يكون كل ما صدر من العبد هو من ارادته سبحانه وتعالى ، وعلى هذا فكيف يستحق العقاب او يستحق المؤمن الثواب ، حيث لا ارادة له ولا اختيار في افعاله الصالحة او القبيحة ، وانما هو مجبور في الحالتين ، فكيف يصح ان يثاب المؤمن على العمل الصالح ، ويعاقب الكافر والعاصي على العمل القبيح ، وان كل عمل صادر من العبد مقهور عليه وغير مختاره .

وقد اجاب عن هذه الشبهة بما اجاب به الفلاسفة في اسفارهم .

ويانه ان وجود الانسان ، ذو حشيتين ، حشية وجوده وصفاته ، وحشية ماهيته وامكانه ، والحدود المختصة بكل فرد ، فوجود الانسان هو متعلق الارادة الازلية ، وان الارادة الازلية قد تعلقت بايجاده وصفاته من العلم والقدرة والارادة .

واما من حيث ذاته وامكانه وحدوده ، فهي غير قابلة للجعل والايجاد ، نظير مقاله الشيخ الرئيس ، ان الله لم يجعل الشمس مشمسا ، وانما اوجده .

وان السعادة والشقاوة تابعتان لملكاته النفسية التابعة لماهيته وذاتيته ، وهذه غير مجعولة من قبل الواجب ، وانما هي من شئون الذات والماهية ، وتلك الحدود المختصة به ، وان الشقى شقى في بطن امه ، والسعيد سعيد في بطن امه ، وان الناس كمعادن الذهب والفضة ، كما ورد في الحديث ، والام كناية عن الماهية .

فالشقاوة والسعادة قد خرجتا من كمون الماهية وبطنها ، واذا بلغ الامر الى الذات والذاتيات فليس ذلك قابلا للتعليل اذ الذاتى لا يعلل ، وهناك يقف علم التعليل بالذات والذاتيات ، فالحمار والفرس لا يعلل ~~والا~~ ، لانه يصل الامر الى نفس الحمارية والفرسية لانها عين ذاته .

واما الصادر من قبل الحق تعالى ، فليس الا الوجود ، وان الله خير محض . وقد صدر منه الخير المحض وهو وجود الانسان ، وان لزم ذلك الوجود ماهية يلزمها الشقاوة والعصيان .

ولما كان وجود الانسان خير ، ونطق بلسان حاله الى الايجاد وطلب بلسان

الاستعداد التحقق والوجود وان الفيض من الله غير منقطع اذا يستحق الفيض منه تعالى وان لزم منه الشر بالعرض ، وان الشر بالعرض والتبع لا يمنع تحقق الوجود من الكريم الفيض ، الذى من ذاته الفيض ، اذا كان المحل مستعداً ومستحقاً .

وقد تلقى هذا الجواب السلف عن الخلف من الفلاسفة ، وقد تبعهم فى الكفاية على ذلك وقربه الاستاذ المدقق فى حاشيته على الكفاية .

وعلى ضوء هذا البيان ، ان الله لم يجبر العباد على الشقاوة ، ولم يلزمهم بالعمل الصالح قهراً ، وانما الشقاوة تتبع الملكات النفسية التابعة للماهية والحدود المختصة بالفاعل والفاعل .

واجمالاً ان الجواب المذكور ، قد تلقاه من فلاسفة اليونان .

ولكن اذا تأملت كلمات الفلاسفة فى هذا الموضوع وجدتها بعيدة عما افاده الشرع المقدس من جميع الأديان وان افعال العباد كلها تحت اختيارهم و ارادتهم ، وليسوا بمقهورين عليها . لامن ناحية الواجب سبحانه ، ولامن ناحية الماهيات .

فان القول بمذهب الفلاسفة من اليونان ، هو جبر من طريق غير مباشر عند التأمل ، فان الجبر او القهر تارة يكون من الواجب سبحانه ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اذ هو الغنى المطلق ، وان الغنى المطلق لا يقهر الضعفاء ولا يجبرهم ، إذ كرامته وشأنه ارفع من التنزل الى قهر الضعفاء وجبرهم .

واخرى من ناحية الماهيات والملكات النفسية فعندها تتوجه مشكلة لامدفع لها .

وهى ان الله الرحيم بعباده الذى رحمته وسعت كل شىء ، كيف جاز عقلاً ، ان يوجد مخلوقاً يقع فى المشكلات والموبقات وفى العذاب الدائم مادام الله تعالى .

وكيف يخلقه بهذه الكيفية من تعذيب لا ينقضى وعذاب لا يتناهى ، وكل ذلك بسبب ايجاده الملازم دائماً للشقاوة ، افيحسن اليجاد منه عقلاً .

فان العقل السليم بوجدانه حاكم بقبح هذا الایجاد ممن وسعت رحمته كل
شیء وحكمته كل موجود فهذا الوجه ليس فراراً عن الجبر بل هو التزام بالجبر من
ناحية اخرى والله الهادی للصواب (١) .

١- انا یبنا ما ذكره فی الكفاية علی الوجه الاكمل اشكالا وجواباً وان كانت عبارته لا تنفی

بذلك .

الماهية ليس من لوازمها الثواب والعقاب

اعلم ان الذى حرره علماء الفلاسفة ، من ان الثواب والعقاب تابعان للملكات النفسية ، وهى تابعة للماهيات لا يتناسب مع الايات والروايات ، لان المستفاد منها ان المعاقب والمثيب هو الله ، وليس المثيب والمعاقب هى الماهيات والملكات . ولايستفاد من الايات والاخبار ، بان الجنة والنار ، روحانيان وانهما من عالم المجردات .

وانما المستفاد منها ثبوت الثواب والعقاب الواقعيين ، وان قوله تعالى ، ادخلوها بسلام آمنين ، يراد به الجنة الخارجية لا الروحية والمعنوية .

وقوله تعالى : اخسثوا فيها ولا تكلمون . يراد به جهنم الواقعية ، وان كان المنشأ لهذا الرأى ان المعاقب والمثيب هى الماهيات والملكات النفسية ، لجهة كون التشفى من الله قبيح ، وصفة الغضب لاتصح منه سبحانه فالتزموا بان المعاقب هى الماهيات والملكات النفسية ، وانه كيف يمكن الالتزام بكون الخطابات مولوية ، وانه بمخالفة التشريع يقع فى مخالفة المولى .

فالعقاب على نفس مخالفة اوامر المولى ونواهيه وكيف يصح مع هذا ان يكون الثواب والعقاب ناشئاً عن الماهيات وعلى رأى الفلاسفة لابد ان تقع الخطابات

الشرعية كلها ارشادية وليست بمولوية، مضافا ان هذا خلاف الأدلة المتواترة من الآيات والروايات الدالة على ان المعاقب والمثيب هو الله ، وان الجنة والنار من الامور الخارجية ، لامن الامور المعنوية الروحية .

ويلزم ايضاً ، ان تلغى جميع الاوامر والنواهي المولوية ، وتكون الخطابات دائماً ارشادية محضة ، وعلى هذا يكون كل امر او نهى ليس مولوياً ، لعدم الاثر على مخالفة المولى ، ويكون المقام على هذا الرأى من قبيل الاحراق للنار الذى لا ينفك عنها .

بخلاف ما لو وقع شخص غيره فى النار ، فالمثال الاول قد تضمن كون لوازم الذات، بخلاف المثال الثانى والشرائع كلها تثبت كون المثيب والمعاقب هو الله ، والالزم كون المثيب والمعاقب هى لوازم الذات .

ويؤكّد هذا المعنى الروايات الواردة فى الكافى وغيره ، ومضمونها ان الانسان اولى بسيئاته والله اولى بحسناته ، وقالوا ان رواية لاجبر ولا تفويض تنطبق على هذا المقاد، فما ينسب الى الله ما جناه العبد من الحسنات وما ينسب الى العبد من الشقاوة والشهوات ، ما جناه العبد من السيئات والماهية كما يراها الفلاسفة هى العلة التامة الناشئة منها الافعال السيئة، ولكن هذا المعنى لا يتطابق مع عقائد الامامية، وان سلمنا ان بعض الاشخاص قريب من الهدى والرشاد ، وبعض بعيد عن الهدى قريب الى الشقاء حسب استعدادهم .

فتجد بعض الافراد سليم الطبع ، فتكون آمناً منه فى السر والعلانية ، وتجد شخصاً آخر لا يأمن من سيئاته ومكره، ولكن ليس ذلك علة تامّة ولا مقتضياً لذلك ، بل من قبيل الاستعدادات والقابليات التى يمكن التخلف عنها بالتوجه الى الاعمال الصالحة وتقوية النفس لفعل الخيرات والمخلص الى الله والتفانى فى محبة الله .

عناوين ثلاثة

ومما سجلناه امامك تعرف ان فروض البحث يتضمن ثلاثة عناوين .
الاول ان الماهية هي العلة التامة فى السعادة والشقاوة .

الثانى ان تكون بنحو المقتضى وان كان الانسان بقدرته وعلمه و ارادته واختياره
يمكن ان يحول الماهية الى جهة اخرى، وان كان اقتضائها اما للسعادة اول للشقاوة .
والذى تقتضيه الايات والروايات ، هو أن الماهية ليست علة تامة للشقاوة
والسعادة ، وليست هي المقتضى ايضاً لهما ، بل الذى تساعد عليه الايات والاخبار
ليس الاستعداد بعض النفوس الى السعادة وبعضها الى الشقاوة ، وان الانسان مؤيد
من الرسول الباطنى وهو العقل . ومؤيد بالرسول الظاهرى وهم الانبياء والرسول تقوية
للسعادة ولاختيار العبد فى نيل الدرجات والكمالات الاخروية ومجاورة الانبياء
والاولياء فى الدار الاخرة .

الثالث ان تكون بنحو الاستعداد كما هو التحقيق لدينا ، لان جهة الاقتضاء
يمكن ان توجه الى جهة الشقاء او السعادة فى الغالب .

واما ماورد، من ان الشقى شقى فى بطن امه والسعيد سعيد فى بطن امه ، والناس
كمعادن الذهب والفضة فليس المقصود منه ان الماهية الممكنة عنها بالام توجب

السعادة والشقاوة ، بل المقصود ان علمه تعالى بالاشياء لا يتبدل وان علمه على طبق المعلومات خارجاً .

فهو يعلم بالشقى فى بطن امه ويعلم بالسعيد ايضاً فى بطن امه، وليس فى الرواية ولا فى امثالها دلالة على ما يقوله الفلاسفة ، من عليية الماهية للسعادة او للشقاوة ولا اقتضاؤها لذلك ، وغاية ما استفاد من الروايات هو استعداد بعض النفوس للكاملات والفضائل ، واستعداد بعضها للسيئات والردائل .

استدلال الاشعري على الجبر

استدل الاشعريون فى كتبهم بان الجبر من لوازم علمه تعالى حيث ان العلم من الواجب بوقوع هذه المعاصى والموبقات من الناس ، كان علمه تعالى هو العلة لايجاد الكفار والفساق للمنكرات والموبقات ، لانه لو لم توجد هذه المنكرات من الفساق والكفار لتخلف علمه عن المعلوم .
ولا يمكن تخلف علمه عن معلوماته ، وان علمه علة تامة لايجاد المنكرات والاعمال الصالحة .

وبادنى تأمل لاوجه لهذه الشبهة ايضاً ، لان حقيقة العلم لا توجد ذات المعلوم ، وان حقيقته انكشاف الواقع ، وان انكشاف الواقع لا يوجب ايجاد شىء ومعلوم .
وان نسبة العلم الى المعلوم ، نسبة الحاكي الى المحكى والكاشف الى المنكشف ، ولا يكون العلم سببا وعلة لايجاد المعلوم .
فعلم الله سبحانه وتعالى لا يغير افعال العباد ، وانما الافعال على ما هى من ايجادها باختيارهم .

غايته ، ان علمه تعالى ازلا وابدأ محيط بتلك المعلومات ، وكاشفة لها من غير تغيير لها ، ولان علمه سببا لايجادها .
وان هذه الشبهة لاقيمة لها فى الفن وموازن العلم .

حجج اخرى للمجبرة

امور

انا نتعرض لحججهم باتقان واقتصار وهو اولى من التطويل من غير طائل مما هو في بعض الكتب والمحاضرات .

١- ان الاختيار في كل عمل يستدعي ان يكون الفاعل عالماً بما يفعله على وجه التفصيل بجزئيات ذلك العمل .

ومن الواضح ان الناس عند افعالهم لا يعلمون بافعالهم على التفصيل والخصوصيات ، ولما كانت بعض خصوصيات الاعمال لا يطلع عليها الانسان على الوجه الا تم ، كان مجبوراً في عمله .

والجواب عنه ان الاختيار في ايجاد العمل ، لا يستدعي معرفة هذا التفصيل ، كما هو المشاهد بالوجدان ، ان الانسان اذا عرف عنوان الشيء ، وان فيه المصلحة والسعادة ، قدم عليه باختياره وان لم يعرف الخصوصيات ، واذا علم ان الشيء ضار له ، وان لم يعلم بخصوصياته .

واى ملازمة بين الاختيار والعلم التفصيلي بالشيء اذ يجوز ان يجبر شخص على عمل ويعرف خصوصياته ، ولكن لا يمكنه التخلص عنه لالغاء الغير له على العمل .

ورب عمل يعرفه بالتفصيل ولا يقدم عليه .

٢- ان الفعل اذا كان اختيارياً، لابد ان يكون العبد قادراً على اتيانه وعدمه ، فان شاء فعله وان شاء تركه ، وان ايجاد الفعل لا يسد وان يكون لمرجح ، والا كان وجوده اتفاقياً ، ولو كان اختيارياً لكان وقوع احد الجائزين من الوجود والعدم لو كان ممكناً من دون وجود مرجح وسبب لانسد باب اثبات الصانع ولا يمكن وجود العالم بلا سبب وعلّة والعياذ بالله .

والجواب عنه ان معنى الاختيار، هو ان المكلف اذا شاء فعل وان شاء لم يفعل ، وان كان وجود الانسان وصفاته من قوة العلم والقدرة والارادة وغير ذلك ليست تحت اختياره ، وان وجود الفعل من الفاعل من غير مرجح ليس بمحال ، كما هو مشاهد بالوجدان ، والتزامهم بان الفعل لا يصدر الا عن مرجح مجرد مكابرة وادعاء .

نعم انما تكون المحالية في وجود المسبب والمعلول من غير علّة ، وان الاختيار لا يدور مدار المرجح ، نعم اذا وجد الشخص العمل من غير مرجح كان لغواً وعبثاً ، وهذا غير سلب القدرة مع عدم المرجح .

ولو سلمنا وجود المرجح لكان وجوده كافياً في اصل ايجاد الطبيعة ، ولا حاجة الى وجوده في كل فرد فرد .

وان المرجح قديكون امراً اختيارياً للعبد ، وقد لا يكون اختيارياً له ، ولكن وجود المرجح لا يلزم الاختيار في الفعل .

ومن الواضح عدم التلازم بين كون الشيء اختيارياً وان يكون ايجاده عن مرجح .

٣- ان صاحب شرح المواقف نسب الى ابي الحسن الاشعري ما ملخصه ، ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرة العبدتأثير فيها ، وان الله اجري عاداته ، بان يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه المقدور مقارنة لهما ، فيكون فعل العبد مخلوق الله ابداعاً واحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد

بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته، من غير ان يكون هناك منه تأثير او تدخل في وجوده سوى كونه محلالة ، وهذا مذهب ابى الحسن الاشعري.

فعبارة هذه ان تمت ولم يكن فيها تناقض بين ايجاد العقل من الله وثبوت القدرة الكاملة التامة للعبد وان مقصوده ان العبد ليس الامحلا لارادة الله وايجاد الفعل من الله تعالى، لامن العبد فهذا معنى يرجع الى ما هو اشد من قول المجبرة ، فان معنى الجبر ان الله يلزم العبد قهراً عليه ، بان يعمل العمل وهو مسلوب الاختيار .

اما هذا الوجه فان تم فمعناه ان العبد بقول مطلق ليس العمل منه ، وانما هو آلة صرفة ، لاعلى وجه الاختيار ولاعلى وجه الجبر بل هو فعل الله ، وقد صدق رمن الله غايته ان محل الفعل هو وجود العبد ، وهذا المعنى اشد بعداً من قول المجبرة .

ولعل نظرية الاشعريين فيما فهموا عن اماءهم الاشعري كان خاطئاً ، فان ظاهر هذا التعبير من ابى الحسن الاشعري معنى وراء الجبر ، وان اتباعه فهموا منه معنى الجبر ، ومآل كلامه ان الفعل فعل الله لافعل العبد ، وهذا كلام يسخر منه الجاهل فضلا عن له خبرة بالتحقيق والتدقيق .

ولا ينبغي لنا الاطالة في اقوال ترد باول نظرة من كل احد ، ولا حاجة في الاكثار لرد مثل هذه الاقوال كما صدر من بعض الاعلام المعاصرين ، على انه حمل العبارة على الجبر والعبارة ان تمت ، فهي معنى وراء الجبر ، وان الفعل فعل الله لافعل العبد.

السعادة والشقاوة من لوازم الذات ام لا

اما قول الفلاسفة بان السعادة والشقاوة يتبعان الماهيات فان قصد بالماهيات هي عبارة عن استعدادها للشقاوة والسعادة ، كما في اخبار الطينة ، لان النفوس بعضها مجبولة على الخير وبعضها مجبولة على الشقاء .

وهذا الامناع منه وملتزم به اذا كان بمعنى الاستعداد ، وهذا اليرفع الاختيار ولا يجعل الانسان مجبوراً في اعماله ، ولا يكون من قبيل كون الذات غير قابلة للتعليل كما التزم به صاحب الكفاية ، إذ الذاتى لا يعلل ، وإن من الممكن رفع ذلك الاستعداد من الخبث وسوء السريرة بالعمل الصالح ، وتوجيه النفس .

ولذا تجد علماء التربية مما يؤكدون في جهة تغيير الانسان من حالة السوء والشقاوة الى حالة الصلاح والسعادة ، واذ تمشيننا مع ركب صاحب الكفاية وان السعادة والشقاوة تابعتان للملكات التابعة للماهية ، فهذا ممنوع ومخالفته لصريح الايات والروايات ويكون منافياً للاختيار بصورة غير مباشرة كما عرفت مع انه يلزم ان يكون الانسان عند علمه ، بان سيؤول الى الشقاوة وان الله سيعاقبه على اعماله ، وهذا مما يوجب الجرئة على العمل الباطل .

وعند ملاحظة رأى الفلاسفة في هذا الموضوع لانجده سوى خيالات قد نسجتها

افكارهم وتمسك بهابعض علماء الاسلام لشبهة عرضت لهم .

ويتوجه فى النظر محذور آخر على هذا المبنى ان الواجب سبحانه وتعالى عندما يجد فى علمه الازلى ، ان ايجاد تلك الماهية موجب لعدم اختيارية ذلك الوجود ووقوعه فى الشقاوة الابدية والهلكة الدائمة المستمرة التى لانتهاؤها ولا امد لها اصلا ، ويرى سبحانه ان ذلك خارج عن نطاق العبد و ارادته ، وليس ذلك امراً داخلاً تحت اختياره ، فبحكم الوجدان والعقل وفطرة الضمير ان يحسن ذلك من اللطيف الرحيم بعباده وذو الرحمة الواسعة بخلقه ان يخلق موجوداً يستلئ فى تبعاته ، ولا ينفك عن شقاوته ويكون مظلوماً تحت سيطرة ماهيته ، ايفكينا ان نجيب عن ذلك ، بان الماهيات بحسب استعدادها قد سألت باسان حالها تحقق الوجود ، وانه سبحانه وتعالى لا يحسن منه قطع الفيض على من سأل الوجود ، ايفحسن لقاتل ان يقول ان رجلاً سألتى سيفاً وعلمت انه يريد قتل نفسه به ، ايفصح منى ان اقول انه لا يحسن منى منع الفيض واعطيه سؤاله فيقتل نفسه بالسيف ، الست انا المسبب ذلك .

وعلى كل فما يستحسنه الفلاسفة فى هذا المقام الا نظريات خيالية ، وعبارات خطابية ، واهداف شعرية لاتغنى عن الحق شيئاً ، ولا يسعنا رفع ايدينا عن الادلة الصريحة المتواترة ، من آيات الكتاب الكريم ، واخبار السنة من الرسول الاعظم (ص) واهل البيت (ع) فى ان الله كلف الناس باختيارهم وانه باختيارهم يدخلون الجنة ويدخلون النار ، وانه تعالى هو المعاقب وانه هو المثيب ، وانهم يجزون بما كانوا يفعلون ، ولاتشفى من الحق بل من باب التأديب ، وانه قد احاطت بهم سيئاتهم وان مخالفة المولى الجليل والحق سبحانه وتعالى موجب للتأديب والعذاب ، ومقتضى لدخول النار ، والافاللة اجل ان يشفى بعباده او ان ينتقم منهم بغير ما كانوا يفعلون .

وثانياً حكم العقل والفطرة يقبح ايجاد مخلوق يكون معذباً الى غير النهاية كما اشرنا اليه والله المسدد للصواب .

اخبار الطينة

ان اخبار الطينة من كون الكافر مخلوقا من سجين وان المؤمن مخلوق من عليين ، لايراد من الاخبار العلة التامة ، وانما يراد بها ان النفوس لها استعداد من قبول الخير او قبول الشر .

فالمؤمن له قبول الخير وان طينته قابلة للخير والصلاح بخلاف الكافر، فان طينته بعيدة عن افعال الخير ، ومستعدة لافعال الشر ، ولكن لابنحو الاقتضاء او العلية بل المراد ان المؤمن له استعداد الخير ، وان الكافر له استعداد الشر .

وقديكون المؤمن من بعض الجهات له استعداد الشر والكافر له استعداد الخير، ولكن كل ذلك لا يوجب سلب الاختيار ، ولا يخرج عن كون الفعل مختاراً .
فان كان قصد الروايات هذا فلان منع منه والافتجعل في سنبلها ، ويرجع بها الى أئمة الهدى .

ولايجب على الفقيه والاصولى تخريج معناها والتأويل لها مضافا الى انك اذا راجعت تلك الاخبار وجدت كثيراً ظاهراً او صريحاً فى ان افعال الخير والشر من العبد توجب له استعداد نفسه الى الخير ان كان من العاملين للخير ، وللشر اذا كان الفعل منه قبيحاً .

اخبار عالم الذر

قد اشرنا فى كتبنا الى اخبار عالم الذر ان اخبار عالم الذر كناية لاستعداد النفوس المتضمنة فى قوله ادخلو النار فبعض دخل وبعض امتنع وبعض الاخبار انه بعضهم اجاب دعوة الله ، وبعضهم امتنع ، وكل هذه الاخبار تشبه لسان حكاية الحال، يعنى ان مراتب الوجود عند ما يخاطبها الله بالخطاب التكوينى فهى اما مرحلة القبول الى الخير ، وبعض يمتنع ويكون قابلا للشر ، وبهذا المعنى قد عبر الشارع عنه بعالم الذر .

وان مثل هذه الاخبار الاولى ان ترجع الى اهل البيت (ع) لانهم اولى بها إذ لا يعرف ما المقصود منها على وجه التفصيل ، وبيان معرفتها ولاجل اى شىء سيقم .

الجبر والتفويض

انك قد عرفت ان حقيقة الجبر ، بان الارادة الازلية من الله سبحانه وتعالى ، تلجىء العبد وتجبره على ايجاد العمل ، من غير اختيار للعبد فى العمل . وهذا الذى بنى عليه المجبرة واتخذوه شعاراً ودينالهم ، فهم نظروا الى القدرة فى حق الله تعالى ، من غير نظر الى اتصافه تعالى بالحكمة وحسن التدبير . والافلو نظروا الى اتصافه بالحكمة وحسن التدبير وقبح الظلم منه تعالى ، وان قدرته بريئة من وقوعها من غير حكمة ونظام على الوجه الاكمل ، لما اعتنقوا هذا المذهب .

وقدا شرناه ان الذى الجأ الاشاعرة الى هذا المسلك الذى لم تتقبله الامم اجمع ، هو تصحيح اعمال الصحابة ، وتوجيه اغلاطهم واشتباهم فى المواضيع والاحكام بل ان مقتضى مسلكهم فى هذا الرأى ، ان يلتزموا بان العبد نظير الآلة لارادة الله ، وهذا معنى فوق الجبر .

وان مقتضى كلامهم عند التأمل ، أن يرو العبد مجرد آلة متحركة من قبل المولى ، وهذا المعنى هو الذى يتناسب مع مبدئهم ، ويتوجه الى اهدافهم ، وهم يقولون عند التحقيق ، بان العبد آلة ، لتعلق الارادة من الحق تعالى ، لانه مجرد كونه جابراً للعباد

فقط وهو مقتضى استدلالاتهم عند التأمل وامعان النظر في كلماتهم .
واما التفويض فيقابل هذا المذهب تقابل التضاد ، وهو ان العبد خلق بوجوده
وارادته وصفاته ، وقد فوض له كل شيء من غير تحديد ولا تقييد ، وان ايجاد الاعمال
منه هو بارادته وفعله من دون ان يكون بافاضة من الله تعالى واستعانة منه ، وقد خلقه
مطلقا من جميع الجهات ، نظير من وكل شخصا على امور ، وقد فوضه بكل ما اراد
واطلقه في ارادته حيثما اراد .

وهذا المسلك في غاية البطلان عنا ، ولا يؤمن به المذهب الامامى . ونسبة التفويض
من بعض ابناء العامة المذهب الشيعى في حق الرسول واهل بيته في غاية البطلان
والتزوير ، ولاداعى الى البحث عنه بعد كونه من التزوير على المذهب الشيعى ، وقد
ورد في اخبار اهل البيت انه من الشرك الواضح .

الامر بين الامرين

ورد عن ائمة الهدى عليهم السلام، انه لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين، وهذا اصبح شعاراً ومذهباً للامامية من انهم لا يقولون بالجبر كالاشاعرة ولا بالتفويض كالمفوضة، بل هو جبر من ناحية وجود الانسان؛ فان وجوده ليس تحت اختياره، بل كان بقضاء الله وقدره، وتفويض من حيث اختياره، وايكال افعاله اليه بالاختيار، وهذا هو الوجه في الرواية، انه امر بين الامرين، وهو المعروف في تفسير الامر بين الامرين.

ولهذه الروايات وجه آخر ادق من هذا الوجه، وهو ان كل وجود فعل من المكلف، فمن حيث انه وجود، كانت الافاضة من الحق تعالى، فالفعل الصادر من العبد في كل حالاته ومجالاته من حيث كونه وجوداً مفاضاً من الحق تعالى على يد العبد، ومن حيث ان ذلك الفعل تحت اختياره وارادته كان تفويضاً، فالفعل من العبد ذو وجهتين وجهة من الله تعالى، ووجهة من العبد.

وهذا الوجه هو الذي يقتضيه، رواية لا جبر ولا تفويض وانه الامر بين الامرين، فمن ناحية هو فيض الله، ومن ناحية اخرى هو فعل العبد وتحت اختياره.

فالإماميون ينكرون الجبر والتفويض ، ويلتزمون بالمنزلة بين المنزلتين ،
وهذا المذهب هو الذي يتناسب مع التشريع الإسلامي الذي جاء به الرسول (ص)
وبنت عليه أئمة الهدى (ع) .

ومنه يتضح بطلان الجبر والتفويض ، وإن الجبر ظلم والتفويض شرك .

تفصيل الجبر والاختيار

ذهب بعض اعلام العصر (١) الى ان الاختيار الذى تقول به الامامية والمعتزلة خلافا لما ذهب اليه الاشاعرة من الجبر ان الاختيار يتفرع على عنوان اعمال القدرة (٢) فى الانسان وفى ذات الواجب تعالى وانه لو لم نقل باعمال القدرة فى الواجب تعالى وفى الانسان لكان الجبر جاريا فى ذات الواجب وفى الانسان ايضا .

وبيانه ان الفعل اذا كان ناشئاً عن نفس الارادة بماهى ارادة لكان الفعل من المكلف مجبوراً عليه وذلك لترتب الفعل على امر غير اختياري وهى الارادة ومن الواضح ان الارادة غير اختيارية فيكون العمل المترتب على الارادة غير اختياري ايضا لان ما يترتب على غير الاختيار لا يكون اختياريا فلا بد ان يكون المنشاء والمترتب هو على اعمال القدرة لان اعمال القدرة عين الاختيار .

ثم قد تعرض فى اثناء كلامه ان الجبر انما يترتب على من يختار السخية بين

١- الاستاد الخوئي دام ظله .

٢- ما ذكره الاستاذ المحقق الخوئي يرجع فى الحقيقة الى ما افاده المحقق النائيني من وجود فعل نفساني هو عين الاختيار وقد افاد الوالدان ما ذكره ان لم يرجع الى ما افاده المحقق النائيني وغيره من اعلام الاصول فليس له صورة مقبولة فنية .

الواجب والممكن فى الوجود وان وجود الممكنات من سنخ وجود الواجب ولا بد فى وجود الممكن اذا كان من سنخ وجود الواجب لا يكون وجود الممكن الا ظلا لوجود الواجب وعليه فلا يكون للظل بازاء الوجود الاصيل وهو ذى الظل ارادة واختيار .

والتزم انه لا بد فى الواجب من اعمال السلطنة وان لولا اعمال السلطنة من ذات الواجب لكان الواجب والعياذ بالله مجبوراً على ايجاده الاشياء وخلقتها . ثم بين فى اثناء كلامه اشارة لماسبق من اختياره من نفي الارادة عن الواجب وانه ليس من صفات ذات الواجب الارادة وان الارادة من صفات الفعل لامن صفات ذاته تعالى .

هذا تلخيص ما افاده على سعة بيانه .

وانا نقف امام هذه المطالب ونذكرها على وجه البرهان فى نقاط .

الاولى ان لاملازمة بين السنخية والجبر فان جل الفلاسفة كصدر المتألهين و الخواجه نصير الطوسى والفيلسوف الكاشانى وغيرهم ممن صرح بالسنخية بين وجود الواجب ووجود الممكن مع انهم من علماء الامامية القائلين بالاختيار فى افعال الله وافعال عبادته من البشر واى ملازمة بين السنخية والجبر الاتوهم ان الوجودات تكون من قبيل الطبيعيات التى يكون المعلول من سنخ العلة نظير الحرارة فى الماء التى من سنخ حرارة النار وان السنخية لا تكون الا فى الامور الطبيعية ولازم السنخية ان تكون الوجودات بالقياس الى الحق تعالى نظير الامور الطبيعية وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فان تحقق السنخية بين الواجب تعالى ووجود الممكنات لا يلزم منها الجبر حيث ان الفلاسفة صرحوا بان الله مختار فى فعله وايجاده واذا كان وجود الانسان مثالا لوجود الحق وظلا لنوره وان الانسان مثال الله فى خلقه كانت ذات الانسان و نفسيته تحاكي ذات الحق وكما ينتزع الاختيار عن ذات الحق عند اجتماع العلم والقدرة والارادة فى ذاته فكذلك ينتزع الاختيار من ذات الانسان الجامع لذات

العلم والقدرة والارادة وحيث ان وجود الانسان ظل لذات الحق فهو مشتمل على صفاته تعالى من العلم و القدرة و الارادة و الاختيار و الحياة و السمع و البصر و ان الاختيار للعبد من لطفه تعالى و كرمه على عبده فلما لازمة بين السنخية بين وجود الواجب و الممكن و الجبر و اى تلازم بينهما و اذا قلنا بالسنخية فهى بمعنى اعلى و ارفع شأننا من سنخية الطبيعيات فيما بينها و ان الفلاسفة الذين اختاروا هذا الرأى و تبنوه ليس فى نظرهم هى السنخية بنحو تشابه الطبيعيات و مواد العناصر فانهم قد صرحوا فى بعض كتبهم و سمعناه مذاكرة من مشايخنا الفلاسفة ان ليس فى الشركة بين وجود الواجب و الممكن من تشبيه و مماثلة و انى يبلغ الظل الذى هو بمتمتهى الضعف و الآلية و الفناء شأن وجود الواجب الذى لاتصل اليه عقول الانبياء و الظل و ان حكي ذى الظل من بعض الجهات فهو يخالفه بالف جهة و جهة و انما يشتركان فى عنوان طرد العدم لافى مراتب طرد العدم .

هذا كله مجازاة لما عليه الكثير من الفلاسفة من ثبوت السنخية بين الواجب و الممكن و ان كان الذى حققناه فى المثل الاعلى جواز ان يكون من تمامية العلة و عظم شأنها هو تأثيرها فى حاله التباين و عدم السنخية و انه اى سنخية بين وجود ما ذاتها الربط و حقيقتها النسبة و عين الاضافة و بين وجوده و غير متناه من كل الجهات و ان وجود الممكن و جوداً حرفياً و وجود الواجب و جود اسمى و لا يمكن ان تكون حقيقة الوجودين حقيقة واحدة اذ حقيقة الوجود الامكانى عين الربط و حقيقة وجود الواجب عين ماله الربط و مابه الربط لا يكون عين ماله الربط حقيقة فكما اختلف الاسم و الحرف ماهية و وجوداً و ان احدهما اصلى و الاخر محض الربط كذلك يختلف الوجودان من الواجب و الممكن و ان مابه الربط غير ماله الربط .

و ان من راجع كلمات الفلاسفة من القائلين بالسنخية لا يريدون به السنخية بالمعنى العرفى المتداول بين الناس بل بمعنى عرفانى يخالف المعنى العرفى بالف جهة و جهة كما قال استاذنا المدقق .

وليس فى الشركة من تشبیه و الظل لا یبلغ شأن ذیه

والذی الجأهم الی ذلک هو انه لولا السنخیه والاتحاد فى الوجود لاثرت کل شیء فى کل شیء ولكن یجوز کما اشرنا ان عظم العلة والمؤثر فى التأثير فى حال تباين الوجود هو اعظم شأنًا واعلی مکانة من المشاركة فى السنخیه فى الوجود .

ولنرجع الی المناقشة ان السنخیه لاربط لها بالجبر وان عدم السنخیه لاربط لها بعدم الجبر والاختیار بل توازن الجبر وعدمه یدور مدارا ما الی اجتماع الصفات الموجبة للاختیار من العلم والقدرة والارادة واما الوجود فعل نفسانى فى ذات الانسان المعبر عنه بالطلب وهذا فعل نفسانى وليس بکيف نفسانى کالارادة وان شبهة الجبر تنحل باحد وجهین بل قد نترقی الی ان الانسان مختار ولولم یکن له فعل نفسانى من مقولة الفعل وانحصر امره فى الارادة ومبادئها فیجوز التخلف عن الفعل وان تحققت مبادئ الارادة ما لم یتم نصابها لان قبل تمام نصابها من تصور الشیء والتصدیق بالفائدة والمیل الی الشیء بل حتى فى مرحلة الشوق ما لم یکن مؤکدا یتمکن المكلف ان یتخلف عما صدق بفائدته وما لیه والمكلف وان لم یمکنه التخلف عن العمل اذا تم نصاب الارادة ولكن یجوز له التخلف قبل تمامية نصابها کما هو المشاهد بالوجدان واما ما ذکره من ان الاختیار یدور مدار اعمال السلطنة والقدرة وانه اذا ترتب العمل على الارادة کان جبر فان اراد من اعمال القدرة و السلطنة هو الفعل النفسانى الذی یترتب علیه وینشأ منه الاقرار العقائدى والبناء القلبى کقول الشارع ابنی على الاکثر وصوم یوم الشک من شعبان فهذا مما لا یریب فیه وقد بنى علیه الاستاذ الاکبر فى حل مسألة الجبر على الفعل النفسانى وبنى علیه الاستاذ العراقى ایضاً فى مقالته وان اختار وراء ذلک بان الانسان متصف بالاختیار وقد جعل الاختیار تبعا للارادة والقدرة فى صفات النفس من وجود الانسان وان اراد غیر ذلک فلا برهان علیه وما ذاک الادعوى مجردة ولا شاهد علیها .

واما ابتناء الجبر على تحقق الصفات الثلاث من العلم والقدرة والارادة وانه

إذا لم نقل بثبوت اعمال القدرة والسلطنة فلا تنحل شبهة الجبر لان الفعل مترتب على الارادة التي هي ليست اختيارية وما يترتب على غير الاختيار لا يكون اختياريا ففيه ما اوضحناه سابقا من ان اجتماع صفة العلم والقدرة والارادة ينتزع عنها عنوان الاختيار من غير حاجة الى اعادة الجواب تفصيلا واجمال البحث ان شبهة الجبر لا تبنتى على السنخية بين وجود الواجب و وجود الممكن ولان الاختيارية تدور مدار عدم السنخية وتعدد الوجود فتعدد الوجود الموجود او وحدة الوجود والموجود بنحو الوحدة فى الكثرة او وحدة الوجود وتعدد الموجود لا تبنتى على ذلك شبهة الجبر سواء قلنا بالسنخية و وحدة الوجود وان بعين الوحدة كثرة او وحدة الوجود وتعدد الموجود او تعدد الوجود والموجود بل حتى لو قلنا ان الوجود للطبيعة والعياذ بالله كما سياتى بيانه منا لا تبنتى مسألة الجبر على ذلك .

نعم لو قيل بما قاله جهلة الصوفية بوحدة الوجود والموجود وان لاتعدد اصلا كانت افعال العبد افعال الله لافعال العبد وعندها فترفع موضوعية المسألة من تحقق الجبر وعدمه فاذاً لاموضوعية للجبر على هذا المبني اصلا وان كان المبني سخياف جداً .
واما انحلال مسألة الجبر فبطريقتين كما اشرنا اليه .

احدهما ان اجتماع الصفات الثلاث من العلم والقدرة والارادة موجب لعدم الجبر واستقلال العبد فى افعاله وان كان وجوده وعلمه وقدرته و ارادته ليست تحت ارادته وانما هي مجعولة من قبل الخالق تعالى وان كل من قال بثبوت الاختيار على اجتماع هذه الصفات الثلاث كما بنينا عليه ليس غرضه ترتب الافعال الخارجية على تلك الصفات النفسية وكيف يترتب فعل من الافعال على الصفة بما هي صفة وانما يقولون بالارادة الفعلية والعلم الفعلى فان الاقرار بالعقائد يترتب على ذلك الفعل النفساني المعبر عنه فى كلماتهم بالعلم الفعلى وان ترتب الافعال الخارجية من صلاة وصوم و تكلم انما تترتب على الارادة الفعلية الناشئة من تلك الارادة التي هي صفة للنفس فما يظهر من كلمات بعض اعلام العصر من ترتب الافعال على الصفات النفسية مما لا ترى

له وجه مقبول والذي يظهر من عبارته هو استحكام الجبر على هذا المبنى وهو ترتب
الافعال على الصفات النفسية .

ومن الواضح ان ليس هناك فيلسوف من الفلاسفة ولا اصولي اوقيه يرتب
الفعل على الصفة بماهى صفة نفسانية و انما يترتب الفعل على الارادة الفعلية دون
الارادة التى هى صفة للنفس .

واما ان تنحل شبهة الجبر بثبوت فعل نفسانى وهو عين الاختيار كما ذهب اليه
كثير من الاساتذة من علماء الاصول .

الفات نظر

عند مراجعة كلمات الأشاعرة و المجبره يراهم الباحث على نحوين من الاستدلال .

النحو الاول وهو المعروف ان الله يجبر عبده على طاعته او عصيانه لان ارادة المولى قاهرة على ارادة العبد و ارادة العبد مجرد معنى حرفى فانى فى ارادة الحق تعالى فالعبد وان كان له ارادة وعمل الا ان ارادته مقهورة لارادة الله تعالى وهذا هو المعروف من استدلالهم وكلماتهم وان الرد عليهم من علماء الامامية والمعتزلة انما يتوجه على هذا النحو وترى كلماتهم فى الغالب من فناء ارادة العبد بازاء ارادة الله تعالى او ان علمه السابق هو الموجب لجبر العبد على الاعمال الصالحة او غير الصالحة وترى اعلام الشيعة يوجهون الرد على الوجهين من استدلال الاشاعرة من فناء ارادة العبد بازاء ارادة الله تعالى وقد عرفت منا تفصيل الجواب على الوجه الاثم الذى تقتضيه القواعد العلمية والفن الفلسفى .

وقدينا ان العلم هو انكشاف الواقع فالعلم من الله تعالى هو انكشاف عمل العبد لديه لان علمه تعالى موجب لقصر العبد وسلب قدرته .

النحو الثاني من الاستدلال لهم ان ليس للعبد فعل من الافعال و انما الافعال كلها لله غاية الامر ان محل ذلك الفعل هو وجود العبد فالفاعل ليس الا الله غاية ان محل ذلك الفعل هو وجود العبد وآلاته من يده وعينه وسائر جوارحه فليس للعبد ارادة اصلا و انما الفعل من الله تعالى من غير ارادة من العبد حتى تكون ارادة العبد مقصورة من الله او غير مقصورة واليك مذهب اليه الاشعري من نص عبارته في شرح المواقف .

قال افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجري عادته بان يوجد في العبد قدرة واختياراً فاذا لم يكن مانع اوجد فيه فعله المقدر مقارنة لها فيكون فعل العبد مخلوق الله ابداعاً واحداً ومكسوباً للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنة لقدرته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلله وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن البصري (١) .

فان الذي يظهر من هذه العبارة عند التأمل ان الفعل لله تعالى وان محل الفعل هو العبد من غير ان يكون للعبد ارادة مقهورة لارادة الله وهذا الوجه ان التفت اليه الاشعري فهو وان لم يكن جبراً ولكن في النتيجة اسوء من حالة الجبر اذ ليس للعبد فعل اصلا بل ولا وجود له حقيقة وهذا الوجه ان تم في مقام التصور وان كان لاحقيقة له في مقام التصديق ولكنه يتمشى مع مذهب جهلة الصوفية القائلين بوحدة الوجود والموجود وان لا وجود الا وجود الله وانما هذه الموجودات هياكل وتشكلات لتلك الحقيقة وذلك الوجود وقدينا في محله ان مثل هذه الاقوال لا تستحق ان تذكر في الكتب العلمية فضلا عن التوجه اليها والنظر الى ردها .

تفصيل اقوال المجبرة

ان رأى المجبرة ياتى على وجهين وان ادلتهم تاتى على وجوه ثلاث .

احدها فناء ارادة العبد بازاء ارادة الله .

الثانى ان علمه السابق علة لوجود افعال العبد .

الثالث الآيات الواردة فى الكتاب .

وقد عرفت وجوه الرد على كل وجه يحتمله القائلون بالجبر مفصلا .

والحاصل انك قد عرفت اولا ان فعل العبد له نسبتان نسبة الى الله ونسبة الى

العبد وثانيا ان فعل العبد هو عين الربط والتعلق وليس شيئا له الربط والتعلق و

ثالثا انك عرفت ان حقيقة الواجب صرف الغناء و حقيقة الممكن صرف الفقد و

الاحتياج ورابعا ان لازم ذلك هو ان الممكن فى وجوده محتاج الى العلة حدوثا

وبقاء الا فانظر الى المثال فى مقام اختيار العبد انك لو اعطيت رجلا مادة وبضاعة

وقام يعمل بها لانتفاعه وشئون حياته وكان لو سلبت منه المادة يوماً ما قدر

على امر من الامور ولا استقل فى شىء من الاشياء فانك اذا نظرت اليه بعين لاتجد

له اى استقلال فى تلك المادة وانه لو سلبت منه تلك المادة ما قام بعمل من الاعمال

واذا نظرت اليه بعين اخرى وان تلك المادة التى اعطيت له لاجل انتفاعه وشئونه

فهو مختار في سير تلك المادة وتطبيقها على نظام حياته رأبته مختاراً في فعله حكيماً في إدارة عمله وشؤونه فبنظرة لا ترى له شيئاً وإن الكل منتسب إلى من أعطاه المادة وبنظرة أخرى إن ذلك الغنى الذي أعطاه المادة أو كل الأمر إليه وجعله مختاراً في أعماله وشؤونه وهذا المذهب هو الذي يطابق العدل ويجعل الله هو الغنى المطلق .

اضواء على اخبار الامريين

ان البحث حول الامر بين الامريين بين الجبر والتفويض هنا يستدعى عرض الاخبار الواردة عن اهل البيت (ع) المتواترة مضمونا والاخبار الواردة فى الجبر والتفويض وان لم تفد امراً تعبدياً كما و امر الصلاة والصوم ولكنها تفيد الارشاد الى امر عقلى والتنبيه على مزايا المسألة حيث ان مسألة الجبر والتفويض مسألة عقلية و ليس للتعبد فيها بحال ولنذكر للقارى اولا الاخبار الواردة فى الامريين الامريين .
منها رواية المفضل عن ابى عبدالله (ع) قال لا جبر ولا تفويض و لكن امر بين الامريين :

و منها صحيحة هشام وغيره قالوا قال ابو عبدالله الصادق (ع) انا لا نقول جبراً ولا تفويضاً .

ومنها رواية صالح عن بعض اصحابه عن الصادق (ع) قال يسئل عن الجبر والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق الذى لا يعلمه الا العالم او من علمه اياه العالم .

ومنها مرسله ابن يحيى عن الصادق (ع) قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين

و منها صحيحة يونس عن الصادق (ع) قال قال له رجل جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصى قال الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصى ثم يعذبهم عليها فقال له جعلت فداك فوض الله الى العباد قال فقال لوفوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهى فقال له جعلت فداك فبينهما منزلة قال فقال نعم اوسع مما بين السماء والارض . ومما يدل على الامر بين الامرین ماروى عن ابى نصر قال قال ابو الحسن الرضا (ع) قال الله يا ابن آدم بمشيئتي كنت انت الذى تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتى اديت فرائضى وبنعمتى قويت على معصيتى جعلتك سميعا بصيرا قويا . وعن الكافى قال قال رسول الله (ص) من زعم ان الله يامر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله فقد اخرج الله عن سلطانه ومن زعم ان المعاصى بغير قوة الله فقد كذب على الله ومن كذب على الله ادخله النار . الى غير ذلك مما هو متواتر معنى ومضمونا .

واما ماورد فى البحار عن المحاسن باسناده عن ابى جعفر (ع) قال لا يكون شىء فى الارض ولا فى السماء الا بهذه الخصال السبع بمشيئة واردة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة منهن فقد كفر وهذا الحديث ان تم من حيث السند ولم نقل بضعفه كما تقتضيه قواعد علم الرجال ان الحديث قد ذكر المشيئة والارادة وانهما تختلفان فيجوز ان يراد بالمشيئة هى الارادة الازلية التى هى من صفات ذاته تعالى والارادة من الصفات الفعلية التى تتعلق بالاشياء من قوله كن فيكون وان كل شىء لا بد وان يجرى بقضاء وقدر وكتاب الى اجل مسمى ويجوز ان يراد بالمشيئة نظير ماورد فى بعض الاخبار ان الله خلق الاشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها وهذه المشيئة كناية عن الصفة الفعلية وهى الارادة المتعلقة بايجاد الموجودات ويكون عطف الارادة هنا على المشيئة بلحاظ الوجود المنبسط على عامة الموجودات، والارادة الوجود المتحيت بحيثية الماهيات، فالمشيئة بالاضافة للوجود المنبسط والارادة بالاضافة

الى تعلقها بالوجود المتحيث بالماهيات والحدود .

وبعبارة اخرى ان الارادة تارة تتعلق بالوجود المطلق فتسمى مشيئة و اخرى

تتعلق بالماهيات والحدود فتسمى ارادة .

وانت اذا نظرت الى احاديث المشيئة والارادة ، ترى الهدف منها ان الارادة من الله التي هي من صفات الفعل ليست هي كالارادة من الناس لافى نفسها ولا فى مبادئها من تصور الشىء والعلم بفائدته والميل اليه والشوق نحوه فان هذا النحو من الارادة ومبادئها مما لا يعرض الواجب و تعالى الله عن ذلك فالروايات قد وجهت انظار البشر الى ان الارادة التي هي من صفات فعله ليست كالارادة من البشر او الملائكة فان الله جل و على ارفع من تصور الشىء والعلم بفائدته والميل اليه والشوق فارادته سنخ آخر لا نتجاوب مع ارادة المخلوقين وهذا هو الذى يتوهمه البشر من تقارب ارادة الله و ارادة البشر فتوجهت الاخبار الى دفع هذا الخيال وهذا الوهم وليست هذه الاخبار متوجهة الى نفى الارادة الازلية التي هي من صفات ذاته المقدسة وحيث اشرنا و ياتى منا ايضا ان الذات المقدسة لا يجوز عقلا نفى الارادة الازلية عن ذاته تعالى .

وانه على ضوء هذه الاحاديث الشريفة يعرف مذهب الامامية على الوجه الاتم فى الجبر والتفويض على نحو اوسط واجلى مما دققه علماء الفلسفة و حرروه فى كتبهم ويعرف من هذه الاحاديث امور .

الاول ان محذور الجبر هو الظلم والجور على الخلق وان الله لم يخلق المخلق الا تعظيما لخلقه وتكريما لهم وان يفوزوا فى اعلى المنازل والدرجات وما خلقهم ليظلمهم ويجور عليهم وذلك ليس شأن الغنى المطلق و هو الله و ما زعموه من ان نسبة الافعال اليه تعظيما لسلطانه وان لاحد لقدرته فهو زعم غير مرضى فانه لاملزمة بين كونه غنيا وسلطانا مطلقا وبين ان لا يظلم خلقه ولا يجور عليهم فان ذلك خلاف الوجدان والضمير وخلاف البديهيات الاولى التي يحكم على طبقها العقل و اى

عاقِل يتقبل ان ذلك الحكيم يجور على عباده و يظلمهم ليتم عنوان قدرته وسلطانه على الوجه الاتم وقد لوحث الاخبار الشريفة ايضا بكبت مذهب المفوضة الذين زعموا ان غناء الواجب تعالى يستدعى ان يستقل العبد فى افعاله واقواله و ما علموا ان ذلك تحديد لقدرته وتقييد لسلطانه وان مؤدى ذلك والعباد بالله الى تحديد الواجب وتقييد ذاته وهو خلاف كونه واجبا وان لاتناهى له فى وجوده وعلمه وقدرته و ارادته فما ذكره المجبرة خلاف الاوليات الضرورية وما ذكره المفوضة خلاف البراهين العقلية .

الثانى الروايات الشريفة صريحة فى الامر بين الامرين و ليس هناك تفويض مطلقا ولا جبراً تاماً وحيث ان وجود الانسان و حقيقته مركبة من وجود مفاض من قبل الله تعالى من وجود ذاته وعلمه وقدرته و ارادته ومن هذه الوجهة ليس للانسان اختيار ولا تصرف بل جاء الانسان الى هذه الدنيا ولا يعرف كيف وجد ولا احاطة له بكيفية خلقه و ايجاده فهو من هذه المحيثة لا يملك الانسان قدرة ولا علما ولا ارادة ومن حيث ان ذلك الوجود محدود بحدود خاصة ، ومقيد بقيود مخصوصة هى نفس الانسان و شئونه و حقيقته وما هيته وقد وجد الانسان على ما بيناه آنفاً عالماً وقادراً و مريداً و اذا تكاملت هذه الصفات فى وجود من الموجودات كان مختاراً وغير مجبور وقد خلقه الله ومنحه الاختيار و اوجده تعالى على حسب استعداده وعلى طبق ماهيته وحدوده فان نظرنا الى الانسان والى وجوده وعلمه وقدرته و ارادته و سماعه وبصره رأيناه لا يملك شيئاً و انما ايجاده و صفاته كلها من الله و ملك الله وان نظرنا الى تكامل هذه الصفات و انه قد خلق مختاراً و خلق على كيفية استعداده و ماهيته فكل عمل ينسب اليه من غير تجوز فمن لاحظ اليجاد و كميته و كيفيةه كان الفعل منسوبا الى الله و من نظر الى ان ذلك الوجود قد تكامل بالعلم والقدرة والارادة والاختيار كانت النسبة للعبد من غير تجوز لانه وجوده الكامل وعلى حسب استعداده و ماهيته .

ومن هنا صح نسبة الفعل الى الله تعالى على وجه الحقيقة لانه هو الموجد له و لصفاته واختياره و لولا المدد منه لما تمكن العبد من الفعل وان العبد محتاج اليه

تعالى والى فاعليته فى ايجاد كل فعل من العبد الى العلة منه حدوثا وبقاء .

ومن ناحية اخرى ترى الفعل مستنداً الى العبد حقيقة لانه فعله بالاختيار حيث اوجده الله مختاراً وعلى طبق ماهيته وحقيقته فللفعل نسبتان حقيقتان نسبة الى الله حيث انه اوجده واوجد افعاله ونسبته الى العبد من حيث اختياره و قدرته ومن حيث انه عمل على طبق ماهيته وجبلته وعند ذلك صح ان يقال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى من حيث ان كل وجود مستند اليه تعالى ومعلول له ومن حيث انه فعل العبد و اختياره صح ان يقال تجزون بما كنتم تعملون وصح ان يقال وما تشاؤون الا ان يشاء الله الى غير ذلك من الآيات والروايات المصرحة بالجهتين فكم من آية ترى ان الفعل والاضلال والهداية من العبد وكم من آية ورواية ترى ان النسبة الى العبد بالنظر الى ما بيناه من الجهتين واذا تأملت الآيات والروايات لا ترى فيها تناقضاً وانما هى تنزل على احد الوجهتين .

الثالث ان روايات البحث قد صرح بعضها بان الله اولى بحسنات العبد و العبد اولى بسيئاته فما لطف هذا التعبير واجمله وما اعلى هذا الهدف الذى ترمى اليه هذه الروايات فان الحسنات من حيث نورانيتها والطاقها هى اولى ان تنسب الى الله تعالى لانه فاعل النور والوجود ومن البس بلطفه ورحمته هياكل الماهيات اشعة نوره وضياء وجوده واذا نسبت السيئات فالاولى نسبتها الى العبد لانه هو الذى البس حله الوجود بظلمة العدم وانساق الى شهواته وغرائزه التى هى معدن السيئات و منبع الموبقات فنسبة الفعل الى الله واليه حقيقة ولكن الاولى ان ينسب نور الوجود الى الله وان تنسب ظلمة السيئات الى العبد فما اجل هذا التعبير واعمقه من تحقيق امرين احدهما ثبوت الامر بين الامرين بين الجبر والتفويض الثانى هو اولوية النسبة بالحسنات الى الله وفى السيئات الى العبد .

وحقيق ان يقال ان ائمة اهل البيت (ع) هم امراء الكلام وهم قادة الاعجاز والبلغة .

و اما موضوعية المسئلة والهدف الذى يقصده الحكيم هنا فيتوقف على
مقدمات .

الاولى ان لفاعل حقيقى فى وجود اى شىء الا الله تعالى واما ما يعد من الاسباب
والعلل فهى نظير المعدمات والقابليات للشىء وليس هناك فاعل فى ايجاد الاشياء
الا الله تعالى وانما القصور فى ذات المعلولات وتختلف اختلافاً كثيراً فى قربها من
العلة الحقيقية وبعدها عن تلك العلة وهو الله ووجود زيد مثلاً فى زمانه وبيئته انما
يتبع استعداده وقابليته للايجاد ومن هنا كان الاب اباً والابن ابناً والملك ملكاً والانسان
انساناً والذكر ذكراً والانثى انثى والحيوان والنبات وسائر الموجودات كل على
حسب قابليته واستعداده والالكان كل موجود موجوداً آخر لاهو بنفسه .

وقوس الصعود والنزول والترقى والهبوط كل يتبع قابليته واستعداده ف سبحانه
الذى اعطى كل شىء بما يليق به وبحسب قابليته .

الثانية ان نسبة الموجودات اليه تعالى ليست كنسبة الجواهر والاعراض بعضها
مع بعض فان الموجودات باجمعها من الطبيعيات والمجردات ليست كنسبة الاعراض
للمعروضات ونسبة الاعراض التسعة للجوهر وانما نسبة الموجودات الى وجود الحق
تعالى نسبة المعانى الحرفية الفانية فى المعانى الاسمية فجميع الموجودات والكائنات
بالقياس الى ذاته المقدسة صرف الربط والنسبة وعين التعلق بذاته تعالى وان كانت
فى حد ذاتها جواهرأ و اعراضاً كما اوضحنا بيانه ومن هذه الناحية كانت جميع
الموجودات محتاجة اليه تعالى حدوداً و بقاء فلو انقطع الفيض من العالم لحظة
واحدة ما كان هناك جوهرأ ولا عرضاً فمشيئته حيشية اطلاقه هى المقومة لكل وجود
منبسط بحدوده الخاصة .

ومن هنا جاءت الروايات الشريفة ان الله خلق الاشياء بالمشيئة وخلق المشيئة
بنفسها وكل وجود كائن متميز هو فرع تلك المشيئة العامة وذلك الوجود قبل ان يتميز
كل وجود عن الآخر فالوجودات ناشئة من المشيئة وتلك المشيئة المعبر عنها بلسان

الفيلسوف بما يتعلق بالوجود العام الذى يتخصص بحصص خاصة هى المشيئة الكلية العامة وما يتعلق بالوجود الخاص هى الإرادة .

الثالث ان الوجود المفاض من قبل الحق تعالى سواء كان وجود الانسان المختار او سائر الوجودات الشاعرة كالملائكة او الشاعرة فى الجملة كالحيوانات له نسبتان نسبة الى الحق تعالى ونسبة الى العبد و كل من النسبتين على وجه الحقيقة دون المجاز و العناية و حيث كان العبد مختاراً فى افعاله لانه شاعر قادر مريد كانت الافعال منسوبة اليه كما اشرنا اليه و منسوبة للحق ايضا و كان الامر بين الامرين اذا الافعال من العبد باعتبار صدورها من المفيض الاول هى مجرد الجبر و وجود ذات الانسان و وجود افعاله من هذه الناحية هى معلولة للحق تعالى و من ناحية اخرى هى فعل العبد باختياره و تحت ارادته فهو تفويض، فافعال الانسان و وجوده جبر من ناحية الحق و تفويض من ناحيه ذات العبد.

وهذا الفعل الصادر من العبد تلون بلون المنزلة بين المنزلتين والامر بين الامرين من ناحية تعلقه بالخالق و من ناحية تعلقه بالعبد.

اضواء على بحوث التفويض

التفويض شرك والجبر ظلم وكل منهما خلاف نظام التوحيد من تمام فاعليته سبحانه وانه في منتهى العدالة وقد اشرفنا اجمالاً الى التفويض والتعرض هنا الى محاذيره العقلية والشرعية وقد وردت الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر ان التفويض شرك فراجع مواضعها من كتب الحديث وما رغبتنا في الاطالة في هذا الموضوع لوضوح بطلانه وانه مذهب ينافي الفاعلية التامة من الله تعالى اذ لفاعل في الوجود الا الله .

وقد تقدم منا ان مذهب الامامية هم الموحدون في المراحل الاربعة، موحدون في مرحلة الذات اذ لا تعدد في ذاته تعالى وموحدون في مرحلة الصفات لان علمه عين قدرته وعلمه وقدرته عين ارادته وهذه الامور عين حياته وسمعه وبصره والا لتعدد الواجب او كان محلاً للحوادث والحدود الامكانية وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، والامامية هم الموحدون في صفات الفعل وانه تعالى هو الفاعل المطلق والمخالق والرازق والمحبي والمميت ولا فاعل حقيقي الا ذاته المقدسة وليس لاحد التصرف في الكون لامن نبي مرسل ولا من ملك مقرب و ان التفويض

بجميع امراحله فى ايجاد الاشياء او فى بعض مراحل ايجادها بان تكون الوسائط لها دخل فى فاعلية الفاعل فهو خلاف التوحيد الحقيقى فان ذاته المقدسة تامة الفاعلية.

فاذا كان التفويض بيد غيره سواء كان بنحو الاستقلال كما يزعمه المفوضة او بنحو الوساطة فى الفاعلية والايجاد فيؤل الامر الى احد محدورين اما الشرك الواضح واما احتياج فاعليته الى وساطة الغير وكل واحد من الامرين بنا فى الواجبية وقد يلصق ابناء السنن بمذهب الامامية انهم يزعمون التفويض للنبي (ص) و اهل بيته (ع) اما فى مقام التكوين واما فى مقام التشريع.

وهذا الادعاء بهتان و افتراء اولانهم لا يراجعون مذهب الامامية ولا يلاحظون ما حرره علماء الشيعة و ان كان جلهم لو راجعوا ما حرره علماء الشيعة لوصلوا الى معرفة ذلك لان علمائهم قد سدوا باب العلم و الاجتهاد و لعدم توجيههم لما حرره علماء الشيعة نسبوا لهم اشياء على البعد من غير دراسة لمذهبهم ولا مراجعة كتبهم و كيف تلصق بنا هذه التهم و المفتريات ونحن نعتقد ان الرسول الاعظم (ص) وائمة اهل البيت (ع) لا ارادة لهم ولا شوق ولا محبة ولا بغض الا تبعا لارادة الله و مشيئته و محبته و ليس لهم اى استقلال فى ذلك و ان ارادتهم و محبتهم و شوقهم فانى فى ارادة الله تعالى و محبته و رضاه فهم حقيقة المعانى الحرفية التى لا محبة لهم و لارادة الا محبته و رضاه و المعانى الفانية فى ذلك المعنى الاسمى الذى لا حد له ولا منتهى وهو وجود الحق تعالى.

واما التفويض فى مقام التشريع وهو خلاف مذهب الامامية ايضا لان الرسول الاعظم (ص) انما تتوجه ارادته بانشاء الحكم على طبق علمه تعالى و على وفق تلك المصالح و المفاسد التى تعلق علمه تعالى بلزوم تحصيلها من المكلفين و يترك المفاسد التى توجب البعد عن الله تعالى و هذا امر على خلاف التفويض لانه لا ينشئ الحكم الا على طبق تلك المصالح و المفاسد التى يريد الله تعالى من عباده

ايجاد المصالح و ترك المفاسد. (١)

ومن الواضح ان هذا عين التسليم وعين الانقياد لمشيئته تعالى والتفانى فى ذاته والامامية هم الموحدون فى مقام العبادة وان لا معبود سواه تعالى وان كل من ادخل غير الله فى العبادة وقصده فهو شرك فى مقام الخضوع و العبودية ولا معبود سواه.

وسياتى منا انشا الله فى باب التجرى فى الاصول العقلية مزيد توضيح لبعض مقاصد هذا الباب تركنا التعرض لها مخافة التطويل فى بحوث هذا الباب.

(١) لا يتوهم ان ما ذكره الوالد هنا يتنافى مع ما ذكره سابقا بان النبى «ص» هو المشرع لان النبى «ص» من حيث ان ارادته مطابقة لارادته تعالى وفانية فيها وعلى طبق المصلحة قد وقع التشريع منه فهذا الوجه قد قنت ارادة النبى فى ارادة الله تعالى ومن حيث ان التشريع يقوم بالانشاء من النبى كان المشرع هو النبى «ص» وينسب اليه التشريع.

اختيار الفلاسفة في الجبر والتفويض

اعلم ان الفلاسفة كما حرروا في كتبهم عندما يواجهوا حديث ان وجود الممكن ظل لوجود الواجب تعالى وحيث انه ظل لوجود الواجب كيف تصدر منه السيئات وتحقق منه الشقاوة وكل وجود الممكن و افعاله مستند الى وجود الحق تعالى استناد المعلول الى علته التامة وقد اجاب الفلاسفة عن ذلك ان السعادة والشقاوة تابعان للملكات النفسية والملكات النفسية تابعة لماهية الشخص و حدوده وكلما يجرى في نظام الوجود من افعال الممكنات فهو تابع لتلك الماهيات و بالنتيجة ان الشقاوة و السعادة وحسن الشخص وقبحه يتبع الماهيات وحيث ان الماهية ذاتية فلا تعلق والشقاوة والسعادة من لوازم الملكات التابعة للماهيات فلا تعلق اذ كما ان الماهية لا تختلف ولا تتخلف ولا تعليل فيها، كذلك لوازمها التي لا تنفك عنها فانها ايضا لا يمكن ان تعلق فالذاتي ولوازمه التي لا تنفك عنه لا تعليل فيها .

ولذا ورد ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه والناس كمعادن الذهب والفضة وهذه الروايات الواردة في هذا المقام لا تفيد امرا تعبديا و ان صح سند

بعضها لان المورد من حكومة العقل التى لا مجال للتعبد فيها وهذا المسلك وان لم يلزم الجبر من الله تعالى لان الملازم للخير والشر هى الاعمال الملازمة للماهية و الماهية من لوازمها الشقاوة والسعادة فالجابر للسعادة والشقاوة هى الماهية وليس الجابر لهما هو الله تعالى فالماهية لا تتخلف عن لوازمها من خير او شر او شقاوة او سعادة .

وعلى هذا المبنى و ان لم ينسب الى الله الجبر او التفويض و لكن الجبر يتفرع على الماهية وشؤونها وعلى ضوء البيان السابق يتضح لك ان ما اختاره الفلاسفة وما ادعوا عليه البرهان من عدم تخلف الماهيات عن لوازمها وان الذاتى لا يعمل لا يطابق موازين الشرع التى بين ايدينا و لا الآيات والروايات المتواترة الدالة على ان المعاقب والمثيب هو الله و ان دخول الجنة والنار بسبب الاعمال التى ياتى بها المكلفون فى دار الدنيا و قد اصبح هذا من ضروريات المسلمين و ثانيا ان الله العالم المحيط بما يصدره المكلفون كيف يرضى العقل ببديته ان الله اللطيف الرؤف يوجد مخلوقا يتعذب مادام الخالق موجوداً و كيف يرضى لطف الله بذلك.

و هذا على خلاف فطرة العقل بنسبة ذلك الى الله و كيف تقنع النفس باساطير بعض الفلاسفة فى هذا المورد ان الماهيات قد طلبت بلسان استعدادها و قبيح على الله عدم الفيض على المفتقرين والسائلين للوجود أفيجوز العقل بفطرته ان يسأل سائل بطلب سيف قتال او آلة قتالة ويعلم المعطى انه يقتل بها شخصاً بريئاً أفيجوز العقل اعطاء السائل تلك الالة القتالة مع علمه بانه اذا اعطى السائل يقتل بها شخصاً او اشخاصاً و ان العقل بوجدانه يحكم بتقبيح ذلك وان النتيجة فى الجبر حاصلة على قول الاشاعرة وعلى قول الفلاسفة غايته على رأى الاشاعرة على وجه مباشر من جبر الله لخلقه وعلى طريق الفلاسفة من طريق غير مباشر من ناحية الماهيات ولوازمها.

ولا فرق في النتيجة في الجبر على المسلكين وكان الاولى للفيلسوف ان يبنى بان الماهيات لها استعداد الخير والشر والسعادة و الشقاوة فرب رجل او امرئة تقرب الى الخير لاستعداد نفسية الرجل او المرئة ورب رجل او امرئة يستعدان للشر والشقاوة ولكن هذا الاستعداد و القابلية لا يرفعان الاختيار و اعمال السلطنة للخير او الشر.

و اجمالا ان الذهاب الى ان الماهيات من العلل التامة للسعادة والشقاوة او مقتضيات للسعادة والشقاوة و ان لم تكن من العلل التامة فمما لا يمكن قبوله لمنافاته لضرورة الاسلام و آيات القرآن الكريم والروايات المتواترة مضافا الى منافاته للحكم الوجداني العقلي بالقياس الى الله تعالى نعم يجوز ان تكون الماهيات كما اشرنا لها نحو استعداد لقبول الخير او الشر كما هو المشاهد لبعض النفوس العالية او المنحطة نظير تربية النفوس على الاعمال الصالحة او القبيحة فان التربية مما تجعل الاستعداد للنفس في قبول الخير او الشر.

وعلى ضوء هذا البحث تعرف الاستغراب عما افاده في الكفاية و مال اليه شيخنا المدقق في حاشيته على الكفاية من ان السعادة والشقاوة تابعان للماهية وذات الشيء وان الذاتى لا يعلل لما عرفت بيانه منا مفصلا مع ان تعبير الكفاية بان الشقاوة والسعادة من الذاتيات لا يخلو من مسامحة لان السعادة والشقاوة من لوازم الماهية لاعين الماهية وذات الشيء ولعل ما فى الكفاية وما افاده الاستاذ المدقق مجارة للحكماء لا على وجه العقيدة والبناء .

اضواء على تلك المباحث

ان البحث هنا يتعلق بامور لها الارتباط بتلك المباحث السابقة و هي من بعض النواحي اضواء وتوجهات الى تلك الاهداف.

الهدف الاول انه قدمر في تلك البحوث ان العقاب والثواب هل يترتبان على معاقب خارجي عن الذات والمثيب والمعاقب هو الله تعالى لمخالفة العبد لاوامر الله وهذه المخالفة هي الموجبة للثواب والعقاب منه و ان الثواب والعقاب ليسا تابعين للملكات النفسية التابعة لماهية الانسان وحدوده الخاصة به كما يزعمه فلاسفة اليونان وان ذلك خلاف الضرورة من المذاهب الاسلامية و غيرها و لناتي البحث من الوجهة الفلسفية.

فنقول ان الاشراقيين قد ذهبوا الى اصالة الماهية و ان الماهيات متباينة و مختلفة وانها معدن الشرور والتعدد والتنافر ومثار الكثرة والاختلاف الى آخر ما سطره في بيان حقايق الماهيات ولما ان جاء دور المشائين بعدهم توجهوا في فلسفتهم الى وجهة اخرى غير ما توجهت اليه فلسفة الاشراقيين وهو ان الاصل هو الثبوت والوجود وان الماهيات حدود للوجود وان ليس للماهية استقلال و تحقق في قبال

الوجود بل من دكة في الوجود بان دك اك اشد من اندك كاك المعانى الحرفية في الاسماء وان لا ينسب اليها التقرر والثبوت الاتبعوا فانما في الوجود.

وهذا المعنى مما لا يجعل الماهية مؤثرة في مقام التحقق ولا منسوبة الاعمال اليها على وجه الاستقلال وان مسلك الثواب والعقاب لوقلنا انها مترتبان على الماهيات وعلى الملكات التابعة ل ماهية الفرد فلا تتم على مذهب المشائين وانما يتم ذلك على مذهب الاشراقيين الذين يقولون بان الماهية هي اصل التقرر والعينية وانما الوجود بالقياس اليها ليس الا امرأ اعتباريا لا تقرر له في الخارج ولا ثبوت له وان من دك فيها اندك كاك الماهية في الوجود على مذهب المشائين فابتداء المسئلة من الشقاوة والسعادة ومتابعتها للماهية انما يبتنى على قول الاشراقيين والافعلى قول المشائين وغيرهم من الفلاسفة فلا يكون للماهية الا استعداد وقابلية للشقاوة والسعادة ولا تقتضى الماهية العلية للسعادة والشقاوة ولا تفيد الاقتضاء والسببية بل غاية ما تفيده هو الاستعداد والقابلية للخير والشر وانك اذا القيت نظرة على فلسفة صدر المتألهين تراها في ابتدائها فلسفة مشائية وفي بقائها واستمرارها فلسفة اشراقية وانه في نظري ما عظم علماء اليونان وانهم بهذه المنزلة الرفيعة وصاروا في اذهان الناس هم المثل الاعلى الامن ناحية تعظيم فلاسفة الاسلام كالفارابي و الشيخ الرئيس والعقل الحادى عشر الخواجة نصير الدين الطوسى.

وقد اكد ذلك واحكمه نابغة عصره الفيلسوف الكبير صدر المتألهين الشيرازى حيث انك اذا راجعت كلماته في الاسفار وتفسير القرآن وسائر كتبه قد جعل مطالب فلاسفة اليونان هي الوحي المنزل والرسالة التي لا تبديل فيها ولا تغيير و تراه يؤل كلمات ابن عرب بمعانى لا تخطر في ذهن ابن عرب و عندما يأتى الى كمات الاشراقيين تراه وقد نزلها منزلة الالهامات كانها وحي نزل من السماء ودائماً يحاول في بحوثه واسفاره ارجاع الحكمة الى الهامات الهية و قواعد في اولياتها مجرى البرهان والدليل وفي غاياتها مجرى الالهام و الاشراقات النفسية و كأن افلاطون عندما يقول بشيء كأنه الوحي المنزل من السماء واذا راجعت كلمات افلاطون

تراها فى اواخر حياته وفى اواسط حياته لاتوافق اوائل الحيات وقد جاء افلاطون
بفلسفته من البلاد التى سافر اليها وان سقراط استاذه لم تكن له وجهة الاوجهة اخلاقية
لاوجهة فلسفية واذا رايت فلسفة افلاطون وراجعتها او فلسفة ارسطو تجدها اموراً
متشعبة ومبانى لايرتبط بعضها ببعض و انماهى مبادئ لفن لم يبتنى على قواعد و
صناعة تامة وانما عظم علماء اليونان وانزلهم هذه المنزلة هى دقة علماء الاسلام فى
الفلسفة ونسبوا تلك الدقة التى بايديهم الى علماء اليونان لحسن الظن بهم وقد نقل
بعض الثقة ان ما هو عند اليونان فى فلسفتهم ليست امورا بهذه الكيفية ولا بهذا النطاق
الواسع وانما هى مجموعة آراء فى ابتدائها قد جمعت من رهبانية الهند ومن مصر
واليونان .

واجمالا ايها الباحث لاتهيلك الاسماء المكبرة بل انظر الى الحقايق و انه لا
يمكن الجمع فى الفلسفة بين رأى المشائين والاشراقين و ان الفلسفة مما توجب
التناقض بين آراء علمائها من المشائين والاشراقين .

نظرة أجمالية

انك اذا سرت في الفلسفة ونظرت الى قواعدها قد كذبت بعضها التجارب الطبيعية وذلك عندما تراجع علم الطبيعة الى ما يقارب عصرنا و اذا نظرت الى الزمان الحاضر تجد كثيرا من قواعد الفلسفة لا تتماشى مع العلم فى العصر الحاضر كما ذكروه فى باب النفوس والافلاك مما لا يتطابق مع العلم الحديث وهذا الباب من الفلسفة قد اغلق فى عصرنا هذه.

ثم اذا نظرت فى علم الواجب فلا تجد مبنى يطابق مبنى ولا رأياً يطابق رأياً آخر ولا تجدها الا فروضا شعرية وخطابات منطقية لا واقع لها كما قالوا ان الواجب تعالى يعلم بالاشياء من ناحية العقل الاول او يعلم بالاشياء من ناحية المثل الافلاطونية او يعلم بالاشياء من ناحية صور مرتسمة الى غير ذلك مما لا يتقبله الطالب و الباحث فى اول مراحل العقلية وكيف اصبحت هذه الامور براهين عقلية تفرض علينا فى هذا العصر الذى بلغ به الانسان الوصول الى سطح القمر والكرات العلوية.

ثم انظر ايها الباحث ان كيف التوافق فى المباني بين القول باصالة الماهية على ما عليه الاشراقيون والقول باصالة الوجود على ما عليه المشائيون والقول بتعدد

الوجود والموجود والقول بوحدة الوجود والموجود ولكن بعين الوحدة كثرة
وبين القول بوحدة الوجود والموجود من غير تعدد وكثرة على ماذهب اليه جهلة
الصوفية .

ثم انظر الى الاثار التي رتبوها على الماهية الى حد انها منبع الشرور والجرائم
والموبقات ونسبوا جميع الجرائم اليها فمع هذا كله واجب على الله تعالى افاضة
الوجود اليها وقد اشرنا الى بطلانها .

ثم انظر الى ما حرروه في التوحيد في ذاته وعلمه و ارادته وان كلا من الاقوال
يتنافى مع الاخر في الاثار والنتائج .

ثم انظر الى اختلافهم في المعاد الى غير ذلك مما هو موجب للتناقض واوردنا
ذلك اشارة الى هذه الامور ولتفصيل ذلك ذكرناه في المثل الاعلى وان الفلاسفة بعضها
بالوجدان و البرهان وبعضها فروض واحتمالات و بعضها خطابات و خيالات .

الماديون والاختيار

يظهر من بعض علماء الاخلاق والعصر الحديث بان القائلين بالمادة والمنكرين للتوحيد لابدوا يقولوا بالجبر اذ الطبيعة لا تتخلف عن مؤداها فالماهية لا تتعدى عن حدودها فالبناء على الجبر والاختيار والتفويض انما يتمشى مع اهداف الموحدين وان للكون خالقا ورازقا وموجداً وان له الصفات العليا فى الذات والافعال فهؤلاء ينقسمون الى مجبرة ومفوضة واهل الاختيار فى افعال المكلفين وهم الامامية الاثنى عشرية واما الطبيعيون والماديون فيتبعين على مسلكهم الجبر لان الماهية لا تتخلف عن لوازمها والذات والذاتيات غير قابلة للتعليل.

وانت على ضوء المباحث السابقة يتضح لك البيان فى حقيقة التوحيد وان الطبيعيين والماديين قد انكروا حكمه العقل برهاناً ووجداناً و ارادوا القرار من التكليف فى انكار التوحيد ورسالة السماء.

وثانيا ليس من لوازم القول بالمادة والطبيعة نفى الاختيار عن الانسان اذ الطبيعة قد يكون مقتضاها هو الجبر والقسر كحركة الاشجار ونموها وسير العناصر وقد يكون مقتضاها الاختيار وذلك اذا تكاملت الطبيعة فى شىء كتكاملها فى وجود

الانسان مما يقتضى الاختيار للانسان فى افعاله و اعماله و ذلك بحكومة العقل و وجدانه وليس من لوازم الطبيعة والمادة جبر الانسان على الاعمال .

بل من القريب جداً ان الطبيعة والمادة عند تكاملها تورث الاستقلال فى العمل ولكن الطبيعى والمادى لا يرى ثوابا ولا عقابا ولاجنة ولا ناراً ولا تكليف و ان القول بالمادة من الجهل الناشى فى نقصان بعض افراد الانسان ولثبوت الواجب تعالى برهاننا و وجدانا وفطرة مما لا يسع البيان فى هذا المقام فراجع كتابنا المثل الاعلى (١).

(١) ذهب الشيوعيون والماركسيون الى ان افكار الانسان ناشئة من انعكاسات الطبيعة ووسائل الانتاج وان الانسان يسير على طبق ذلك من غير تخلف فهو مجبور فى انعكاساته و اعماله و من اضواء ما ذكره الوالد تعرف بطلان ما ذكره الماركسيون والشيوعيون - محمد

الثواب والعقاب

ان مذهب الامامية الاثني عشرية هو ترتب الثواب و العقاب على الاعمال الصالحة والقيحة ويشبه هذا الترتب ترتب المعلول على علته وان لم يكن منه في الحقيقة والواقع بل نظير ترتب المقتضى بالفتح والاثر على المقتضى بالكسر والسبب ويترتب الثواب والعقاب على الانقياد الى الطاعة والتجربى على المعصية فانه يستحق على نفس الانقياد الثواب وعلى التجربى العقاب وان الثواب والعقاب مترتان فى الغالب على الاعمال المشتملة على المصلحة و المفسدة .

وقد يترتب الثواب على عنوان الطاعة للمولى فعنوان المولوية و انقياد العبد الى عنوان المولوية موجب للثواب ايضا فالثواب قد يترتب على ايجاد المصلحة القائمة بالفعل وعلى عنوان المولوية فيثاب لاجل اطاعة المولى كما يثاب لايجاد المصلحة فى العمل وقد يترتب العقاب على عنوان مخالفة المولى ايضا و من هنا كانت الاعمال العبادية وراء ايجاد مصلحتها مصلحة الانقياد الى المولى و يترتب على كل من العنوانين من ايجاد المصلحة فى العمل و من عنوان الطاعة للمولى الثواب على الجهتين .

وقد ذهب بعض علماء الامامية الى ان المكلف قديثاب على مصلحة الامر وان لم يكن المأمور به ذامصلحة وقد يأتي بيانه ان لا تحقق لهذا المورد ولو في الجملة وان المصلحة قائمة بالعمل ويثاب ايضا على عنوان الانقياد للمولى وان نفس الایجاد للمولى مما فيه قرب واقعى للمولى فيثاب المكلف على جهة موافقة المولى فى امره وقد يعاقب على عنوان مخالفة المولى فان طاعة المولى فيها مصلحة وراء مصلحة العمل وسياتى منا بيان هذا فى محله .

واما مذهب الاشاعرة فيرتبوا الثواب والعقاب على عنوان تشريعى وهو وعده بالثواب وتوعيده على العقاب وليس عندهم الثواب والعقاب بحكم العقل بل امران مجعولان فى عالم التشريع واما على مسلك الفلاسفة فليس الثواب والعقاب من باب حكم العقل كما يراه الامامية ولا من باب التشريع من المولى واما هو من لوازم الفعل التابع للملكات التابعة للماهية .

وبكلمة موجزة ان الثواب والعقاب اما بحكم العقل وانه لا بد من الثواب للمطيع حيث ان المطيع لله تعالى يستحق عقلا ان يثاب من قبله لاطاعته له و ان العاصى يستحق العقاب لمعصيته له وان شأن المولى يقتضى الثواب للمطيع لان العبد فى ذلك الظرف مستعد لفيضة و جريان لطفه و رحمته و ان استحقاق العبد للثواب من باب حكم العقل لا من باب التفضل وسياتى لذلك مزيد توضيح فى باب مقدمة الواجب فى بيان الثواب والعقاب وان الثواب على مراحل ثلاث على نفس العمل لتحقق الملاك فيه لعنوان المولوية ايضا ولنفس الانقياد بما هو انقياد ونظيره العقاب اما لارتكاب المفسدة او لمخالفة المولى ايضا او لمجرد التجرى على المخالفة واما ان يكون الثواب امراتشريعى لوعده الله سبحانه المطيع للثواب ولتوعيد العاصى للعقاب وسياتى ايضا تحرير هذه المسئلة بصورة موسعة فى باب التجرى و الانقياد والمعروف و المختار لنا ان الثواب والعقاب من باب حكم العقل و وجدانه .

واما على مسلك الفلاسفة فترتب الثواب و العقاب امر واقعى و من لوازم

الملكات العارضة على الماهيات والماهية علة لترتب آثارها من الثواب و العقاب
وقد تعرضنا لرد ذلك مفصلا وانه لا يتم الا على مذهب الاشراقيين لاعلى فلسفة
المشائين وغيرهم من الفلاسفة و ان ابتناء المسئلة من المشائين على بناء الاشراقيين
مناقضة واضحة حيث لايتنى احد المسلكين على الاخر كما قد منا برهان ذلك.

القضاء والقدر

ان بحث القضاء والقدر من المباحث الهامة فى الفلسفة وانا نتعرض لها هنا على وجه الاجمال من جهة اشتباه المجبرة بان مسألة الجبر من فروع باب القضاء والقدر ولذا صعب على كثير ممن خلط بين القضاء والقدر وبحث الجبر ان يتخلص من هذه الشبهة وما علم ان باب القضاء والقدر غير مربوط بباب الجبر والتفويض ولا علاقة بين القضاء والقدر ومسائل الجبر والتفويض .

و توضيح البحث انه سبحانه وتعالى فى مقام ايجاد المخلوقات لابد وان يوجد ها على حسب مراتبها من الوجود وعلى حسب مراتبها من القوة والضعف وقربها من المبدء الاعلى وبعدها عنه نظير الشمس فى اشراقها فان اشراق الشمس له مراتب قوية وضعيفة وكل مرتبة من مراتب الاشراق لا يمكن ان تكون عين المرتبة الاخرى وعين حقيقتها والالكانت الموجودات موجوداً واحداً فافاضة الوجود انما يقع على حسب مراتبه واستعداده وماهياته ولذا خلق الانسان انساناً والملك ملكاً والحجر حجراً هذه سنة الله فى خلقه ومشيبته فى عباده وازافة الوجود على حسب استعداد الماهيات لا يمكن ان يحيط بها احد الا ذاته المقدسة فانه سبحانه وتعالى لا يسلب وجوداً عن مرتبته واما يستحقه من مقام اليجاد وسبحان من اعطى كل

شيء على حسب استعداده وان حيشة الابداع منه تعالى على مقدار هياكل الماهيات
واستعداد الموجودات مما لا يمكن ان يحيط به الا هو .

ولذا ان امام الموحدين عند ما يسئل عن باب القضاء والقدر يقول سر الله
فلا تكشفوه ونحو ذلك من التعابير التي يفهم المخاطب ان هذه الناحية مما لا يمكن
ان يصل اليها البشر ولا يعرف خصوصياتها ملك او احد من الرسل فلهذا يقول سر الله
فلا تكشفوه واذا سئل (ع) في باب الجبر والتفويض يقول (ع) افهل ان الذي دهلك
رماك فيأخذ العبارة على وجه الوضوح وان بطبيعته ينكر الجبر وكيف يلقيه في اليم
مكتوفا ويقول له لا تغرق .

ولعله تاتي من مناسبة لذكر هذا البحث باوضح من هذا البيان واوسع في
باب البدا انشاء الله وان خلط مسألة الجبر بباب القضاء والقدر هو الذي اوجب عند
عامة الناس صعوبة الجواب عن مسألة الجبر حيث ان البحث عن القضاء والقدر
مما لا يمكن ان تصله انظار البشر وافكارهم وانما يدرك العقل باب الجبر والتفويض
لما كان خارجا عن نطاق العقل وادراكه من كيفية ايجاد الموجودات وكيف يعرف
العقل ايجاد النبي عن غيره وايجاد الملك عن سائر الموجودات .

واجمالا، ان هنا مقدمتين، الاولى ان الفيض من قبل الله سبحانه لا يمكن قطعه
اذمنع الفيض من قبل الله على الماهيات قبيح .

الثانية ان الوجود الحاصل من قبل الواجب كل على مرتبته وهذا خارج عن
محط الجعل لانه امر واقعي حيث ان الوجود القوي لا يكون للمرتبة الضعيفة والمرتبة
الضعيفة لا يمكن ان تكون في المرتبة القوية وان مرحلة الحد والاستعداد غير قابلة
للجعل التكويني من قبل الحق وانما يكون الجعل التكويني على طبق المرتبة والحد .

الارادة من صفات الذات

انه على ضوء تلك المباحث قد تعرضنا اجمالا لصفات الله تعالى الثبوتية وقد بينا ان من صفاته الارادة وان الارادة، ارادة ذاتية وهى عين ذاته و ارادة فعلية وهى ما تتعلق بارادة الموجودات ولا كلام بينهم فى ثبوت الارادة الفعلية واما الارادة الذاتية فالمعروف بين الامامية ان الارادة من صفاته الذاتية ولا نرى مخالفا فى هذه المسئلة حتى من ثقة الاسلام الذى نسب اليه ذلك فقد نسب الى ثقة الاسلام الكلينى مؤلف الكافى انكار الصفة الذاتية فى الارادة وحصر الارادة فى الارادة الفعلية ولكن عند مراجعة الكتاب المذكور لانتجد ذلك بصراحة بل غايته انه اكد على الارادة الفعلية وقد صرح فى الكافى فى بعض الروايات بان لله ارادتين ارادة حتم و ارادة عزم وهذا التصريح منه قده من غير رد للروايتين المصرحتين بان لله تعالى ارادة ذاتية و ارادة فعلية مما يشعران اختياره طبق ما عليه مذهب الامامية من ان لله تعالى ارادة ذاتية و ارادة فعلية .

والبحت هنا يقع من ناحيتين الناحية الاولى هل يجوز خلوا الذات من الارادة ام لا، الناحية الثانية فى استفادة ذلك من الروايات هل هى وحدة الارادة ام تعددها .
اما الناحية الاولى فقد ذكر الفلاسفة وعلماء الامامية ان كل صفة كمال لا بد ان

يتصف الخالق بها ومن الواضح جدا ان خلو الذات المقدسة من عنوان الارادة موجب لسلب صفة كمالية عن الذات وسلب الصفة الكمالية عن ذات الواجب هو خلاف البرهان الذي يقتضيه التوحيد فان الذات المقدسة اذالم تكن متصفة بالمحبة لنفسه لايمكن ان يكون موجدا لغيره لان الارادة الذاتية هي المحبة لذاته تعالى وانقصرت العبارات عن تأدية الارادة من قولهم هي الابتهاج والرضاء فانك قد عرفت منا ان هذه المفاهيم التي تحققها الكيفيات كالابتهاج ومقولة الفعل كالرضاء مما لا تنطبق عليه تعالى ولكن اقرب شىء الى الارادة الذاتية هي المحبة لذاته وهي عين ذاته .

وثانيا ان الارادة الفعلية وتعلقها بالخلق والايجاد لايمكن تحققها الا اذا كانت الذات المقدسة واجدة لمبدئها وهي الارادة الذاتية والافتحقق المعلول من الارادة الفعلية من دون تلك الصفة الذاتية الازلية مما لا يمكن تحققه اصلا .

واما لو ثبت انكار ثقة الاسلام للارادة التي هي من صفات الذات فلا تدل على عدم اتصاف الذات بهذه الصفة المقدسة لشبهة عرضت في ذهنه والمعصوم من عصمه الله فانا وان كنا نقدر هذا الرجل العظيم وانه اول شخصية حررت مذهب الامامية لروايات اهل البيت (ع) بل لم يسبقه سابق ولم يلحقه لاحق في اثبات السنة بهذا الكتاب الكريم وهو الكافي ولكن هذه مسائل وعقائد لا يكلف شخص برأى شخص آخر وانك اذا تأملت ما رواه الكافي تراه تارة يثبت الارادة الفعلية واخرى يثبت الارادة الذاتية بماورد بان الله ارادتين وهذا كالصريح منه بان الله ارادتين .

ثمرات البحث ونتائجه

الاول، ان المسئلة اصولية بمعنى ان الاوامر تابعة لحقيقة الطلب ولولم تكن ارادة او تابعة للارادة وهذه هي المسئلة الاصولية .

الثانى، قد تعرضوا هنا لمباحث فلسفية لارتباطها بالمسئلة الاصولية و انها كالمبادئ لها وان هل هناك صفة لله تعالى وهي التكلم او ان التكلم فعل .

الثالث، ان المسئلة الفلسفية من ثبوت صفة هي التكلم وراء العلم والقدرة و الارادة كماذهب اليه الاشعريون قد اقمنا البرهان على خلافه و قد قضى الوجدان بذلك ايضا عند مراجعة صفات النفس وحالاتها .

الرابع، ان الاشاعرة من المسلمين بين جبرى وبين من يرى ان افعال العبد هي افعال الله تعالى وان وجود العبد محل لتلك الافعال، والمعتزلة من المسلمين يرون التفويض فى افعالهم، واما الامامية فيرون العبد مختارا ولا تفويض له ومدد الفيض من الله .

الخامس، ان الاشراقيين من فلاسفة اليونان هم مجبرة من طريق غير مباشر وان الماهية قد اجتمعت الانسان الى الشقاوة والسعادة .

السادس، ان ما ذكره فلاسفة اليونان من تبعية السعادة والشقاوة للماهية انما يتنى على مسلك الاشراقيين الذاهبين الى اصالة الماهية وتبعية الوجود للماهية اما على قول المشائين الذاهبين الى اصالة الوجود فلا تلزمه ذلك لان الماهية عندهم فانية فى الوجود وذاته فلا تكون علة للشقاوة والسعادة وقد خلط الفلاسفة المتأخرون بين المسلكين وبنو اعلى مسلك الاشراقيين وامتضوه على مسلك المشائين وهو من التناقض الواضح وان الاديان جميعا لا ترى لما ذكره الاشراقيون وجها .

السابع، ان الارادة الازلية فى ذات الواجب عين ذاته وان له ارادتين و مشيئتين ارادة ذاتية و ارادة فعلية .

الثامن، ان الثواب والعقاب من معاقب خارجى وهو الله تعالى من غير تشفى ولا غضب وان ارتكاب السيئات والحسنات موجب بان الله يثيب من اطاع ويعاقب من عصى .

التاسع، ان وراء الارادة والعلم والقدرة فعل نفسانى ولكن لا يقع وراء الارادة بل قبلها وقد ذهب عدة من الاعلام الى اختيارية الفعل من هذه الناحية و لامنافات بين اختيارية العبد من هذه الناحية فى مقام فعله واختياريته من حيث اجتماع الصفات الثلاثة من العلم والقدرة والارادة .

خلاصة ابحاث الاعلام

الكفاية : يتلخص البحث في الكفاية في عدة امور. الاول، اتحاد الطلب والارادة مفهوم ما وانشاء وخارجا وان كان المنصرف اليه الاطلاق في الطلب هو الطلب الانشائي وفي الارادة هي الصفة النفسانية ولعل بذلك يرتفع النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة من اتحادهما في المراحل الثلاث ومن اختلافهما الانصراف الطلب الى الانشائي والارادة الى الصفة النفسانية .

الثاني، انكار صفة بالنفس يعبر عنها بالتكلم لا في الجمل الخبرية و لا في الجمل الانشائية .

الثالث، انه لا يلزم من اتحاد الطلب والارادة تمامية شبهة الجبر لان الذي لا يمكن التخلف عنه هو ارادة الله التكوينية والتخلف انما يقع في الارادة التشريعية ولو تمسك الخصم بان وجود العبد ظل وآلة للارادة الازلية وما كان بالغير يرجع الى ما بالذات .

فدفعه ان الثواب والعقاب غير تابعين لارادته وانما هما تابعان للسعادة والشقاوة

التابعان للملكات والملكات النفسية تابعة للماهية والذاتى لا يعلل .
الرابع، قد فسرفى الكفاية الارادة بالعلم بالصلاح وقد تعرضنا لردده فى ما حررناه
بكل ما ذكره من هذه الامور .

خلاصة البحث عند النائيين

الاول، اختلاف الطلب والارادة مفهوماً وحقيقة ولم يدع احد اتحادهما في المفهوم وانما الاتحاد والاختلاف في المصداق والحقيقة .

الثاني، ان وراء الصفات النفسية هو الفعل النفساني وبه يتحقق الاختيار ومنه باب التصديق في العقائد والبناء القلبي في الاعمال الخارجية .

الثالث، ان الفعل النفساني الذي هو عين الاختيار ومنه تنشأ اختيارية العمل واقع في الخارج وراء الارادة والافلو وقع الفعل النفساني قبل الارادة وكان الفعل من المكلف ناتجاً وراء الارادة ومنفعلاً عنها لكان العمل غير اختياري لان ما يترتب من العمل على ما ليس باختياري وهو الارادة لا يقع اختياريًا وانما الاختيار على ما كان اختياريًا .

الرابع، ان شبهة الجبر بعد ما بينان افعال العبد ناشئة عن الفعل النفساني وهو عين الاختيار لاموقع لشبهة الجبرية كما عليه الرازي وقد ذهب الى انه من المحالات الجواب عنها .

الخامس، ان العبد اولي بسيئاته والله اولي بحسناته لان الحسنات تابعة لفيض

الله وان كانت باختيار العبد والسيئات تابعة لاختياره وشهوته فهو اولى بها و لذا
قدورد في الحديث ان الله اولى بحسنات العبد والعبد اولى بسيئاته .
السادس : ان الطلب من مقولة الفعل والارادة من مقولة الكيف فلا يصح ان
يجعل ما هو من حقيقة الكيف ان يكون حقيقة الفعل .

خلاصة البحث عن العراقي

الاول، انه اختار احتلاف الطلب والارادة مفهومًا خارجًا وان الطلب هو السعي نحو المطلوب وهو من افعال النفس واختيارها .

الثاني، ان الاختيار من الصفات التابعة للعلم والقدرة والارادة في الانسان وهو مجعول تبعًا لجعل وجوده وصفاته وان الفعل النفساني ينشأ عن تلك الصفة وهي الاختيار .

الثالث، ان في النفس وراء الصفات الذاتية للانسان فعل نفساني وهو المعبر عنه بالبناء القلبي والتصديق النفسي و يترتب على هذا البناء النفسي والقرار القلبي اعمال خارجية كالبناء في الاستصحاب على الحالة السابقة والبناء على ان اليوم المشكوك هو من شعبان والبناء في عدد الركعات على الرابع او الثالث والقرار النفسي في باب العقائد من التصديق بالتوحيد والرسالة وان لم يترتب عليه فعل جوارحي بل ليس الاعمال جوارحيا وقراراتاً نفسيا والافل ولم يكن ذلك الفعل النفساني ما امكنه ترتيب تلك الاحكام والآثار في باب العقائد والاحكام الفرعية .

الرابع، ان الاشعريين لما انكروا باب الحسن والقبح وان العقل لا يدرك

الحسن والقبح وان ما حسنه الشارع هو الحسن وما قبحه هو القبيح وكيف يعارض البشر المالك الحقيقي في سلطانه وتصرفاته وهؤلاء لما انكروا الحسن والقبح العقليين و التلازم بين الحكمين العقلي و الشرعى فلا يمكن التفاهم معهم حتى يستيقضوا من هذا السبات ويستيقضوا من ذلك النوم والغفلة .

الخامس، ان الاشاعرة قد اثبتوا صفة للواجب و هى التكلم واستدلوا عليه بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وثانيا بالوامر الامتحانية وثالثا بالوامر المتوجهة على الكفار والعصاة حيث لا ارادة حقيقة من الله والا لما تخلفوا عن ارادته تعالى فالتكاليف ناشئة عن صفة غير الارادة والعلم والقدرة وهى صفة التكلم والرد على ما قالوه اما فى الآيه فبمعنى اوجد الله حروفا واصواتا لا ان الكلام اللفظى من القرآن وغيره دال على الصفة النفسية واما الوامر الامتحانية فان كان المقصود بها مجرد معرفة العبد فهى اوامر صورية لا واقعية وان اريد بها عمل المكلف وخروج قدرته من عالم القوة الى عالم الفعلية فهى كسائر التكليف المتوجهة الى المكلفين بايجاد الاعمال وترتب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واما تكليف الكفار والعصاة فانما المتوجه اليهم والى كل مكلف من العصاة والمطيعين هو الارادة التشريعية لايجاد العمل من المكلفين حسب المصلحة والمفسدة والتخلف فى الارادة التشريعية امر معقول لان الارادة ان كان الباعث اليها هى المصالح والمفاسد القائمة بالاعمال فان امثلها المكلف كان مطيعا والا كان عاصيا والتخلف عن ايجاد المصالح وترك المفاسد على حسب ارادة المكلف لا مانع منها و اما ان تتعلق الارادة بحفظ النظام على الوجه الاثم وهى الارادة التكوينية وهذه الارادة هى التى لا يمكن التخلف عنها و لكنها لا تتعلق بافعال المكلفين و انما الذى يتعلق بافعال المكلفين هى الارادة التشريعية فقد يطابقها المكلف وقد يخالفها التى لا يمكن التخلف عنها هى الارادة التكوينية فانه اذا اراد شيئا يقول له كن فيكون وقد وجه كلام الاشعريين فى ثبوت حالة فى النفس وراء العلم والقدرة والارادة على ما اختاره من البناء القلبي والاقرار النفسى ولكن هذا الحمل لا يطابق مبناهم لان البناء القلبي فعل نفسانى وما حاولوه فى كتبهم هو الصفة النفسانية فلا يتم هذا التوجيه و الحمل

من الاستاذ حيث انه خلاف مبناهم من الصفة النفسانية .

السادس، ان قول الفلاسفة فى تبعية الثواب والعقاب للسعادة والشقاوة التابعين للماهية بنظرهم لا يطابق الآيات الكريمة و احاديث اهل البيت و ما تقتضيه ضرورة المسلمين السابع، انه على مسلك الامامية يتضح الامر ان العبد مختار فى افعاله لثبوت الاختيار صفة فى نفسه وفعلا من حيث البناء القلبي وانه لا جبر على العبد و لا تفويض كما يقوله الاشاعرة و المعترلة بل انه امر بين امرين .

الثامن انه قد نفى الجبر و التفويض ايضا لانه من الشرك و خلاف ما عليه الامامية من الامر بين الامرين و ستاتى مناقشة لهذا البحث منه قد نفي بيان مفاد الحكم و ان الاثر هل يترتب على نفس الارادة او على نفس المراد كما ذكره فى باب القصر و التمام من ان القصر يترتب على نفس الارادة او على الصلاة التى تعلق بها الارادة .

خلاصة الاصفهاني

اولا ،الطلب يختلف مفهوما ومصداقا مع الارادة وان الطلب هو عبارة عن نفس اظهار الارادة دون الفعل النفساني الذي هو مغاير للارادة وان النفس لها مرتبة صفات من العلم والقدرة والارادة ولها مرحلة فعل كالتصديق الفعلي والبناء القلبي فالعلم تارة بمعنى الكيف ومقام فعليته هو فعل من افعال النفس وهو الوجود العلمي الفعلي نظير ادراك التوحيد و نظير ادراك النبوة واذالم يكن فى النفس التصديق الفعلي والاقرار النفسى فان من لم تكن نفسه قارة و لم يكن علمه فعليا بالتوحيد والنبوة فليس بمسلم وان علم حقيقة التوحيد والنبوة وادركه وهذا المعنى يغاير الارادة لان الارادة من الصفات النفسية وهذا التصديق من الافعال النفسية .

فالاستاذ المدقق هو ملتزم بما ذهب اليه الاستاذان من اختلاف الارادة مع الفعل النفسى وتعددتهما .

ثانيا، انه ليس فى الذات المقدسة صفة يقال لها الكلام النفسى وانه ليس فى الذات المقدسة الا الصفات المعروفة وان صفة التكلم اما من سنخ الوجود و تقرر ثبوته فى الذات المقدسة وهو لا يمكن ان يعبر عنه بالكلام اللفظى لان الوجود العيني

الحقيقى لاياتى بالمدارك الادراكية ولايتحول بمفاهيم العبارات والالفاظ وان كان من سنخ الماهية فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اذ الماهية لاتتقوم بها الذات المقدسة ولا تعرض على الذات ايضا وهذا الذى افاده من الفعل النفسانى ومن امتناع الكلام النفسى بالقياس الى الذات المقدسة قد حرره الكثير من فلاسفة المسلمين كصدر المتألهين فى رسالة التصديق والتصور وفى الاسفار فى بحث العلم والارادة وغيره كالمحقق الطوسى .

وقد صرح هو قد بانه ما بنى عليه فى امتناع الكلام النفسى وتحقق الفعل النفسانى قد صرح به اكابر العلماء وشيده اعظم الفلاسفة ولم ينسب هذين المطالبين لنفسه بل اكد ما ذهب اليه الحكماء اداء لامانة العلم واما بحثه عن مفاد الخبر والانشاء فقد تعرضنا له فى المقدمة فلاموجب للاطالة .

ثالثا، قد تعرض قد الى الارادة التشريعية و التكوينية وان الارادة التشريعية لاتتقوم بذاته المقدسة بل تقوم بالرسول الاعظم وآله المعصومين وانها ان فسرت كما فى الكفاية بالعلم على نحو الوجه الاكمل التام فهو تفسير لها بالمصداق الذى ينطبق عليه العلم وتنطبق الارادة والا فالارادة كما فسرهما الحكماء فى اسفارهم عبارة عن تمام الرضا بالذات وتمام الابتهاج بالنفس المقدسة المتعالية او بما هو اقرب من هذه المفاهيم كعنوان المحبة لذاته تعالى والا فالارادة بالمعنى المعروف عندنا من التصميم على الشىء او الشوق المؤكدا وحملة النفس على الشىء لاتنطبق على الله تعالى .

رابعاً، ان ملخص ما افاده فى الجبر ان الانسان حيث انه مركب من الوجود والماهية فمن حيث الوجود ينسب فعله الى الله ومن حيث الماهية ينسب فعله الى نفسه فهو اولى بسيئاته والله اولى بحسناته كما فى الحديث .

وهذا هو معنى الامر بين الامرين اذ لا جبر كاملا ولا تفويض بل من حيث الذات قد اشتمل على التفويض ومن حيث الوجود قد اشتمل على الجبر .

خامساً، انه قد التزم اخيراً بان الثواب والعقاب تابعان للملكات التابعة لذات

الانسان فالجنة و النار بهذا المعنى والعبارة في شرحه على الكفاية تعطى تجويز هذا المعنى .

سادساً، التفرقة بين الارادة التشريعية والارادة التكوينية فالارادة التكوينية ما تعلقت بايجاد الاشياء والتشريعية ما تعلقت بتشريع الاحكام والتبليغ .

وقد ورد في الحديث ان الله ارادتين ارادة عزم و ارادة حتم فقد يامر وينهى ولا يقع الفعل من المكلف خارجا وهذا في الارادة التشريعية و قد يكون الفعل لا ينفك عن الارادة وهذا في الارادة التكوينية وان الارادة التشريعية وهو التبليغ والتشريع لا يقوم بذات الحق سبحانه وتعالى اذ لا تعرض هذه العوارض على ذاته المقدسة .

سابعاً، انه منع التشفى في حق الذات المقدسة لان الله اجل من ان يتشفى بالغضب وهذا امر مسلم بين علماء الاسلام وان ما ذكره الاستاذ قد بيناه في بحثنا و بينا مقام التأييد لبعض ما ذكره والرد على البعض الآخر وايضا قد تعرضنا في البحث لما ذكره الاستاد النائيني والعراقي مفصلاً رداً وتأيداً .

الصيغة

البحث الثانى فى معانى صيغة الامر .

ذكر الاصوليون لمادة الامر و الصيغة معان منها التعجيز والتسخير والتمنى والترجى والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والغرض والفعل العجيب والحادثة الى غير ذلك مما عدوه الى نيف وعشرين معنى .

وقد استعرض هذه الامور المحقق صاحب الحاشية واختار ان هذه دواع وليست بمعان للامر وليست الصيغة موضوعة لهذه المعانى وان الحق ما افاده صاحب الحاشية من ان هذه الامور ليست موضوعة لهذه المعانى وانما هى دواع ودوافع لاستعمال الصيغة فى مدلولها والمادة فى معناها والصيغة لم توضع الا للنسبة البعثية التى هى مدلول حرفى مندك فى المادة ولم توضع لانشاء الطلب كما يظهر من الكفاية لان الصيغة حيث انها معنى حرفى وقد تقدم منا ان المعانى الحرفية فانية الذات فى المعانى الاسمية وبها يحصل الربط وان مابه الارتباط هى المعانى الحرفية وكم فرق واضح بين ماله الارتباط ومابه الارتباط وان حقيقتهما مختلفة ماهية و وجوداً و ان وضع الحروف من باب وضع العام والموضوع له خاص وان جزئية الحرف وخصوصيته

غير قابلة للاتصاف بالكليه لقصور ذات جزئيته عن الاتصاف بالكليه .

فالصيغه قد وضعت لتلك النسبه الفانيه فى المادة للمفهوم الطلب و انشائه الذى هو معنى اسمى مساوقا لمفهوم الاراده وهو من الاعراض والكيفيات المقوليه وان لم يكن كيفا فهو من مقولة الفعل ومن الواضح ان المفاد سواء كان هو الكيف النفسانى او الفعل النفسانى لا يمكن ان يكون معنى حرفيا بل هو مفاد المعنى الاسمى وليس مفاد الهيئته والصيغه الا ذلك المعنى الحرفى و النسبه القائمه بالماده و ليس المعنى الحرفى فى النسبه هنا ما افاده الاستاذ العراقى من ان المعانى الحرفيه موضوعه للنسب الاضافيه المقوليه وان مفهوم الحرف مستقل وتابع للوجود الاسمى كما فى جميع المقولات الاضافيه فانا قد اوضحنا فى محلها ان المعانى الحرفيه تباين الاضافات المقوليه ماهيه وهويه وانها مندكة فى الاسماء وان وجودها وجود رابط وان وجود الاضافات المقوليه وجود رابطى لارباط وان هذه النسبه هى قائمه بين الفاعل والماده وان مفهوم الصيغه يحكى تلك النسبه وان لم يكن لها مطابق خارجى كما اوضحناه فى المعانى الحرفيه .

ولعله ياتى له مزيد توضيح فى الواجب المشروط والمطلق .

واما النسبه من حيث المتكلم فليست هى مفاد المعنى الحرفى وانما تحصل بالملازمه العرفيه فتختص النسبه الحرفيه بمن انتسب اليه الفعل من قولك ضرب زيد فى نسبة الضرب الى زيد لالى من القى الجملة وهو المتكلم واما ما ذهب اليه فى الكفايه من اتحاد المعنى الاسمى والحرفى وان الاختلاف بينهما فى كيفيه الاستعمال لافى المستعمل فيه والمعنى، ويكون لفظ الحرف يؤدى مؤدى المعنى الاسمى لانه عينه وذاته فاذا وضعت الصيغه لانشاء الطلب صح ان يكون المعنى حرفيا واسميا .

ولعله قد اختار ان الصيغه موضوعه لانشاء الطلب الجامع بين الاسمى والحرفى بناء على ما ذهب اليه فى المعنى الحرفى من ان ذات المعنى والماهيه غير قابله للاتصاف بالاستقلاله والاليه وان المتصف بالاليه والاستقلاله هو ما كان متصفا

بالعدم والملكية وهذا من صفات الاستعمال دون المعنى المستعمل فيه .
وقد عرفت ان مبنى اتحاد المعانى الحرفية والاسمية لوجه له ولايتنى مذهب
اليه الى اصول علمية .

و اذا استعمل المولى صيغة الامر فليس استعماله على نحو ان يكون داعى
البعث هو مدلول الصيغة لان الداعى بما هو داع ليس فى نطاق دائرة المعانى الحرفية
والدواعى اجنبية عن اخذها فى الموضوع له سواء كان الداعى البعث و الزجراو
غيرها كالتهديد والسخرية والتعجب ونحو ذلك وان جميع هذه الموارد كان الخطأ
فيها من باب اشتباه المفهوم بالمصداق .

واما مذهب اليه بعض اعلام العصر (١) من وضع الالفاظ فى باب الصيغ لابرار
تلك الصفات النفسية من السخرية و التهكم والاستهزاء السى غير ذلك تبعا لبعض
المحققين ممن قارب عصرنا فغير تام وبيانه ان مفاد الهيئات لا تبرز تلك الصفات
النفسية بماهى صفة وان الالفاظ طراً سواء كانت موضوعة للمفاهيم الكلية كالانسان
والحيوان او للمفاهيم الجزئية كالاعلام الشخصية او كانت من قبيل مفاد الحروف
من الهيئات والنسب او المفاهيم الاعتبارية كالملكية والزوجية فلا تكشف الاعن
تلك المفاهيم التى توجد تارة فى عالم الاعتبار وتارة توجد فى عالم الخارج فانك
اذا قلت الانسان او محمد وعلى فانك تفهم من هذا التعبير ذلك المفهوم المعبر عنه
باللفظ .

واما وجوده فى عالم الذهن او فى عالم الخارج فهو خارج عن نطاق وضع عالم
الالفاظ واراتها لمعانيها .

وانما المفهوم والماهية قد يوجد فى عالم الذهن او الخارج او الكتابة وليس
الوجود بما هو وجود مدلول للالفاظ سواء كان الوجود ذهنيا او خارجيا او كتابة
والملاحظ فى وضع الالفاظ سواء كانت الالفاظ مفردة او جملة خبرية او انشائية فان
الموضوع له هو ذلك المفهوم من اللفظ .

(١) المحقق الخوئى

واجمالا ان الالفاظ انما توضع لما هو بالحمل الاولى فالمفهوم بالحمل الاولى هو الذى يوضع له اللفظ واما ما كان بالحمل الشايع الصناعى او ما كان تابعا للشيء بالعرض فاللفظ لم يوضع له باى لغة كانت لان الذى ياتى فى المدارك الادراكية هو المفهوم وما كان بالحمل الاولى وان ظهر بلون الوجود ذهنى .

وايضاً يتضح لك ان الالفاظ ليست موضوعة لتلك الصفات النفسية ولا لابرازها من التهديد والتوبيخ والسخرية والارادة وان الالفاظ لا توضع الا للمفاهيم ولا تنفع دالة وموضوعة للصفات النفسية او اظهارها فان الصفات وابرازها من شئون الوجود لامن شئون المفاهيم والماهيات التى هى مدلول الالفاظ.

وفيما بيناه فى باب الطلب والارادة من الكلام النفسى ما يفيدك فى هذا الموضوع من ان الصفات النفسية غير قابلة بان تكون مداليل للكلام اللفظى بحسب البرهان والدليل كما سبق ذلك من رد الفلاسفة لما ذهب اليه الاشعريون من ثبوت صفة فى الذات المقدسة يعبر عنها بالجمل الخبرية بالكلام النفسى وفى غير الجمل الخبرية بالطلب فانك قد عرفت منا امتناع ذلك مفصلاً .

النسب التكوينية

ان وضع الاوامر ليس منادها هو النسب التكوينية فى عالم الاعتبار كما افاده
جدنا وبعض اعلام العصر .

فان المنساق الى الذهن من قول القائل اقم الصلاة و آتى الزكاة هو البعث
نحو المطلوب فى عالم الاعتبار وليس المراد ايجاده على نحو التكوين فى عالم
الاعتبار فان ذلك معنى زائد وراء البعث والطلب وليس ذلك من المعانى التى يلهمها
العرف .

واما ما جوزه فى الكفاية من ان الدواعى وان لم يوضع لفظ الطلب لها ولكن
من الجائز ان الواضع فى وضعه الصيغة لمد لولها قيدها باحد الدواعى من الغرض
والسخرية والاستهزاء والتهكم ونحو ذلك فانه لاشاهد على هذا التقريب وليس ذلك
الامجرد صحته فى عالم الثبوت والافقى عالم الاثبات لادليل عليه .

هذا كله فى مفاد انشاء الطلب والبعث واما سائر الصيغ الانشائية من التمنى
والترجى والاستفهام والتخصيص وغير ذلك فلم تستعمل الصيغة فيها الا فى النسب
التي تؤدى معنى التمنى والترجى والاستفهام واذا استعمل الاستفهام او الترجى فيما

لا استفهام فيه اولاً ترجى ولا تمنى فليس من استعمال اللفظ في غير مدلوله بل انما استعمال
انشاء هذه المعاني في مداليلها من نسبة الشخص الى كونه مترجياً او متمنياً او مستفهماً
غايته قد اختلف الداعي فتارة يكون الداعي هو الاستفهام او الترجى او التمنى الحقيقي
واخرى يكون بداعي اظهار ذلك لغاية من الغايات كقوله تعالى وما تملك بيمينك يا
موسى فالانشاء طراً لم يستعمل الا في النسب التي تؤدي مؤدى البعث او الترجى او
التمنى او الاستفهام او نحو ذلك غايته ان ذلك الانشاء تارة يكون بداع حقيقى و ارادة
واقعية لمقاد النسبة الانشائية على اختلاف مفادها واخرى يكون بداع غير حقيقى و
غير واقعى وهذا المعنى لا يوجب اختلاف المدلول وانما هذه من باب اختلاف الدواعى
دون المدلول .

الوجوب والاستحباب

ان البحث عن الوجوب والاستحباب ينظر اليه بنظرتين نظرة فلسفية ونظرة عرفية .

اما اذا نظرنا اليه بالنظرة الفلسفية فكل ممكن زوج تركيبى من وجود وماهية او من وجود وحدود كما فى وجود الملائكة فمرتبة الارادة سواء كانت ضعيفة او قوية لا بد لها من حد وماهية وكل مرتبة من الوجود او الارادة بحده وماهيته يتباين مع الحد الاخر والماهية الاخرى فوجود الارادة بمرتبتها الضعيفة يباين الارادة بمرتبتها القوية والمرتبة القوية بحدها وماهيتها تباين المرتبة الضعيفة وليس فى احدهما مفاد جواز الترك الذى هو قيد زائد على المرتبة التامة فان المرتبة التامة مقيدة بمرتبه وحد خاص يتباين مع المرتبة الضعيفة فهما من هذه الجهة متباينان ولايجوز العقل تعيين مرتبة دون اخرى واما اذا كان الامر مفاده الطلب الجامع بين الوجوب والندب الابدليل خاص وقرينة معينة لاحدهما فالمسئلة من هذه الوجهة والنظرة الفلسفية لا يمكن فيها تعيين الوجوب دون الجواز والاستحباب سواء كان المورد من انشاء البعث والطلب او من باب الجملة الخبرية التى هى

فى مقام بعث المولى وارادته اذا عرفت من بياننا ان كل ممكن زوج تركيبى مركب من وجود وماهية وبهذا الملحوظ فمراتب الارادة كمراتب الوجود متباينة من حيث الماهية و الحدود واما اذا نظرنا الى المسئلة بنظرة عرفية فلعل العرف يحكم فى مقام الطلب بحمله على المرتبة الاكيدة الملازمة للوجوب عقلا ويرى ان المرتبة الضعيفة تحتاج الى قيود زائده على اصل الطلب ولا يحمل اللفظ عليها الا بوجود قرينة معينة للمرتبة الضعيفة .

وعلى هذا البيان فتحمل الصيغة على الوجوب بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة وهذا المعنى هو المتفاهم فى انظار العرف كما سيأتى منا بيان ذلك قريبا بصورة مفصلة .

الجمل الخبرية والانشائية

اعلم انا بينا في باب الاسماء والحروف المعنى الحرفى والاسمى وفي المشتقة ايضا و لكن تمهيداً لموضوعه المسئلة نتعرض للفرق بين الجمل الانشائية والخبرية عابرين عليها على وجه الاجمال .

ان وضع الالفاظ من الواضعين انما توضع فى الدلالة على المفاهيم و هذه هى التى توجد فى ذهن السامعين ومن هذه الجهة يعبر عن اللفظ بازاء المعنى ان اللفظ موجود للمعنى وهذه الجهة سارية فى معانى الانشاء باقسامه والجمل الخبرية بحالاتها سواء عبر عنها بالفعل والفاعل والمبتدء والخبر او بكان وان و ظن واخواتها كانت الجمله موكده او اضيفت اليها المنصوبات من المفاعيل والحال والتميز والاستثناء والاضافات والتأكيدات والنوعت ام لافان جميعها يؤدى احظار المعنى وايجاده فى ذهن السامع وهذه الجهة مشتركة فى الجمل الانشائية والخبرية والاسماء والحروف .

واما تخصيص كثير من الاعلام ان باب الانشاء مفاده الايجاد دون الخبر فقد تعرضنا له بان ذلك ليس له معنى محصل وقد اشرنا الى حمل كلماتهم ان الالفاظ فى دلالتها على المعانى فى الجمل الانشائية و الخبرية ان الجمل الانشائية تفيد ايجاد المعنى فى ذهن السامع وليس وراء هذا الايجاد مطابق فى الخارج تحكيه الجملة .

اما الخبر فهو يشترك مع الانشاء فى ناحية ايجاد المعنى فى ذهن السامع وهذه
الجهة مشتركة بين الجمل الانشائية والخبريه ولكن عند ما كانت الجمل الخبريه لها
مطابق فى الخارج ونظر حكاية عند العرف كانت هذه الجهة وراء كشف اللفظ للمعنى
وايجاده فى ذهن السامع ومن هذه الجهة عبر عن الجمل الخبريه بانها حاكيه و غير
موجدة لمداليلها بخلاف الانشاء فانه موجود لمدلوله فى ذهن السامع وبهذه المناسبه
والفرق بينهما عبر عن الجمل الانشائية بالمفاهيم الايجاديه وعبر عن الجمل الخبريه
بانحائها حتى الكنايات والاستعارات بانها مفاهيم حاكيه للتفرقه بين المفاهيم الانشائية
والخبريه فى نظر العرف والا فالايجاديه فالمعنى الذى حرروه بالمعاني الحرفيه او فى
الانشاءات وراء ما بيناه فليس له معنى مقبولا ولا دليل عليه لاعقلا ولا عرفاً اذا اتضح
لك ما بيناه فلناتى الى موضوعيه المسئله وبيان البحث :

ان الجمل الخبريه اذا وقعت موقع الانشاء فى كلمات المعصومين او غيرهم
من قوله (ع) عند ما يسأل المسائل انى تكلمت فى الصلاة متممدا و افطرت شهر رمضان قال
اعاد او يعيد صلاته ويقضى صومه هل تفيد هذه الجمل الوجوب بحكم العقل او
بمقدمات الحكمة او لا تفيد الوجوب او تفيد الوجوب بنحو اكد من الاوامر وجوه
واقوال .

اختار بعض اعلام العصر انها لا تفيد الوجوب بتقريب ان الالفاظ موضوعه
لاظهار و ابراز تلك الصفات من الطلب والتمنى والحكاية واذا كان هذا مؤداها فلا
تفيد الوجوب اصلا و على تقدير احتمال الوجوب او الاستحباب فليس الوجوب
بالمعنى الظاهر منها بل لعل مفادها ليس الاظهار تلك الحاله النفسيه التى لا تفيد
الوجوب وهذا المسلك قد عرفت المبني فيه من اعتبار الوضع بمعنى التعهد النفسانى
والبناء القلبي على جعل الالفاظ داله على تلك الحالات النفسيه .

وقد عرفت ان لا تعهد من اى واضع وضع الالفاظ للمعاني وليس الوضع من
قبيل الامور التعهديه والقرارات النفسيه التى يترتب عليها آثار المعاهده والمعاقده
واى متعهد من واضع من اى لغة بهذا المعنى الذى فرضه وان استعمال الالفاظ فى المعانى

غير محتاج الى التعهد حتى يلتجىء الواضع الى التعهد والبناء القلبي لان التعهد والبناء القلبي من المفاهيم الثانويه التي تحتاج الى ملاك يخصها ومن الواضح ان الواضع في وضعه والمستعمل في استعماله لا يحتاج الى المعاهدات والبناءات القلبيه ولو اخذها الواضع في وضعه كان لغوا ومن غير حاجة الى تلك القرارات النفسيه والعناوين الثانويه وانما تؤخذ القرارات النفسيه والعناوين الثانويه في مثل المعاملات والمبايعه في الخلافه والالتزامات للحكام وامثال ذلك مما لا يتحقق المفهوم الا بالعناوين الثانويه والمفروض ان حقيقه الوضع والاستعمال مما يتحقق بدون هذه التكاليف وثانيا ان من الواضح انالو فسرنا الوضع بالتعهد والبناء القلبي فلاملزمه بينه وبين صيرورة الالفاظ موضوعه للصفات النفسيه فان من الجائز ان يلتزم الواضع بان وضعه من باب الالزامات النفسيه ولكن الموضوع له هي المفاهيم وما هو بالحمل الاولي دون الصفات النفسيه وما كان بالحمل الشايح الصناعى فوضع الالفاظ للصفات لا يرتبط بكون الوضع هو البناء القلبي والالتزام النفسى واذا لم يتم المبنى فلا بد من الرجوع في هذا البحث الى صلب الموضوع فنقول ذهب بعضهم الى ان وضع الجمل الخبريه من باب الوضع لمقتضيات الشىء وانه من طبيعتها ثبوت المقتضى لترتب الحكم الشرعى نظير قول الطبيب للمريض يقتضى لك ان تشرب الدواء فلاننى فان تعبير الطبيب هنا فى بيان السبب المقتضى للشفاء هو شرب الدواء المخصوص وهذا واقع فى كثير من المحاورات التى تتعرض لبيان المقتضى الموجب لترتب الاثر عليه من وجود المسبب فان جواب المعصوم لمن تكلم فى الصلاة متمعداً او افسد صومه بانه يعيد او يقضى فى مقام ان المعصوم فى جواب السائل قد ذكر المقتضى لترتب الحكم والاثر عليه فان من افسد صومه اوصلاته كان اقتضاء الحكم بحسب المصلحة هو وجوب اعاده الصلاة او الصوم ولكن هذا الوجه لا يفهم من المحاورات العرفيه .

وان تنزلنا الى هذا الوجه وانه مما يلتفت اليه العرف فلانحكم عليه ايضا باستفاده الوجوب من الصيغه لان اقتضاء الملاك للقضاء والاعادة لا يقتضى الوجوب

فيجوز ان يكون على وجه الاستحباب و اذا تردد الامر بين الوجوب والاستحباب
فليس هناك وضع للوجوب فتعيين الوجوب يحتاج الى دليل لاحتمال وجود المانع
عن تحقق المقتضى او عدم حصول الشرط فان وجود المقتضى والمصلحة لا يحرز
عدم المانع وحصول الشرط لتكون الصيغة دالة على الوجوب .

البحث يستدعى طوراً آخر من البيان

صيغة الامر لها مادة وهيئة .

اما المادة فهي الفعل واما الهيئة فهي النسبة فينحل الامر بقولك صل واقم الصلاة وآتى الزكاة الى مادة وهي فعل الصلاة والى هيئة و هي النسبة البعثية او الطلبية الى الفاعل .

فالنسبة هي ما كانت انتساب الفعل الي الشخص المأمور به ومن لوازم تلك النسبة حيثية ايجادها واصدارها من الأمر .

وليس للهيئة نسبتان نسبة الى المأمور به ونسبة الى الأمر فالنسبة التي هي مفاد الهيئة هي نسبة الفعل الى المأمور به لالى الفاعل ويفهم من هذه النسبة بالملازمة العرفية نسبة الفعل الى الأمر والفاعل .

وقد اختلفوا في صيغة الامر انها موضوعة للنسبة البعثية او الطلبية فقط او لانشاء الطلب او موضوعة لمعان متعددة من التهديد و التوبيخ والاستهزاء والسخرية والانداز وغير ذلك من الطلب والنسبة البعثية باوضاع متعددة او موضوعة للجامع بين هذه المعاني كلها او بعضها وجوه واقوال .

والذى يظهر من بعض القدمات هو الاشتراك اللفظى بين معان متعددة او الاشتراك المعنوى فى بعضها كعنوان النسبة الطلبية بين الوجود والاستحباب وان كان على مسلكنا ان تصوير الاشتراك المعنوى محل منع اذا الاشتراك المعنوى على ما قربناه فى المعنى الحرفى لا يتوجه هنا لان المعانى الحرفية على ما اخترناه معان جزئية موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص واذا كانت الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص فلا يمكن تصوير جامع بين المعانى المتعددة المتباينة .

وقد عرفت على ما بيناه فى المعنى الحرفى انه غير قابل للمفهوم الكلى وان جزئية ذاتية وقاصرة عن ان تكون تحت نطاق الكلى فهو غير قابل للكلىة و الجزئية فذاته عين الجزئية والآلية التى لا يمكن اتصافها باستقلاله او كلىة من التهديد و السخرية والنسبة البعثية او الطلبية ولا يتصور وجود الجامع بين هذه المعانى اذ قلنا ان المعانى الحرفية من باب الوضع العام والموضوع له خاص و اما لوقلنا انها مفاهيم كلىة لاجزئية فانها حتى على هذا القول بان المعنى الحرفى موضوع للمفهوم الكلى فهنا لا يتصور الجامع ايضا لتعدد المفاهيم وتباينها .

مراآب الحكم

اعلم ان الامر والنهي عبارة عن البعث الانشائي والتحرك في عالم التشريع بحيث لو كان المكلف منقاداً في وقت البعث لوجد العمل المأمور به ويكون وجود العمل في الخارج معلولاً لانضمام امرين احدهما لبعث المولى تشريعاً والثاني امثال المكلف ومن هذا المعنى ينتزع عنوان الوجوب او التذب فان كان البعث بنحو الارادة الى ايجاد العمل على وجه لايجوز المولى و المشرع التخلف عنه فيستفاد منه الوجوب وان كان بعثاً وجرأ على وجه يجوز تركه فيعبر عنه بالاستحباب .

فالوجوب والاستحباب ليسا من حقيقة مدلول الامر وانما ينتزعا عقلاً بعد تمامية مفاد الامر فيقال له واجب او مستحب او حرام او مكروه .

ثم ان حقيقة الحكم ليست نفس الارادة كما عن استاذنا العراقي فالحكم حقيقة البعث على وجه الايقاع و دفع المولى في عالم التشريع للمكلف في الامثال .

مراتب الحكم عند المحقق الخراساني

اعلم انه قد ذهب المحقق الخراساني في الكفاية الى ان مراتب الحكم اربعة. احدها مرتبة الاقتضاء من وجود المصالح والمفاسد المقتضية للحكم والملاكات الكامنة في متعلق ما امر به .

ثانيها انشاء الحكم بداعي البعث والتحريك بحيث يقف على مرحلة الانشاء. ثالثها هو البعث فعليا على وجه ان جميع الشرائط الراجعة لموضوع الحكم ومتعلقه والى التكليف محققة وفعلية .

رابعها العلم بالتكليف المعبر عنه بمرتبة المنجزية وان كان يظهر من بعض عبائره في الاصول العقلية اختياره لِماسلكه المشهور من ان للحكم مرتبتين مرتبة الانشاء ومرتبة الفعلية .

المناقشة مع الكفاية

انما افاده صاحب الكفاية من مراتب الحكم الاربعة لا يتم في المرحلة الاولى والرابعة اما المرحلة الاولى وهى المصلحة فالمصلحة والمفسدة بما هما لا يقعان من مراتب الحكم وان الملاك من المصلحة والمفسدة داع للتكليف من المولى و الداعى للشىء لا يكون من حقيقة ذلك الشىء وان ملاك الحكم هو سبب لجعل الحكم وليس عين الحكم ولا مرتبه من مراتب وجوده فان دواعى الشىء و علله لا تكون عين حقيقته .

واما مرتبه التنجيز وهى الاخيرة فحقيقتها العلم بالتكليف بعد وقوعه وتحقق وجوده فهو مما يترتب على الحكم وليس من حقيقة الحكم وهو شبه شىء بالثمرات المترتبة عليه لامن قوام وجوده وماهيته ولعل الذى بيناه من عدم كون الملاك والتنجيز هو الذى اوجب له العدول فى الادلة العقلية الى ان للحكم مرتبتين مرتبة الانشاء ومرتبة الفعلية .

مراتب الحكم عند الاعلام الثلاث

ان مراتب الحكم عند الاعلام الثلاث ليس الامر تبين احدهما مرتبه الانشاء وهو الحكم على ماهية الشئ وعنوانه كقوله اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فانه حكم بالاتيان والايجاب لعنوان الصلاة والزكاة .

ثانيها ترتب الحكم فعلا على تحقق الموضوع وانطباقه ويختلف الاستاذ النائبي عن الاستاذ العراقي والاصفهانى فى مفاد المرتبة الانشائية و الفعلية والتقريب على مسلك النائبي ان الحكم الانشائي والفعلى من باب القضية الحقيقية وقدفسر القضية الحقيقية بانها الحكم على فرض وجود الموضوع وحكم فعلى على تقدير فعلية الموضوع وتشمل القضية الحقيقية فى الاحكام الشرعية الى قضيتين شرطيتين حكم تقديرى على تقدير الموضوع و حكم فعلى على تقدير وجود الموضوع فعلا وان الحكم الفعلى يدور مدار وجود الموضوع فعلا ولايتحقق الموضوع بتمامه ولا يترتب الحكم الفعلى عليه حتى يتحقق الموضوع بجميع شروطه من بلوغ المكلف و قدرته والوقت الى غير ذلك من الشروط ويرى قده ان جميع الشرائط اراجعة للموضوع والمتعلق ولا يرى شرطا للتكليف تارة وللموضوع اخرى كما يراه المشهور فكل

شرط موضوع وكل موضوع يرجع الى الشروط وعند تمامية الموضوع من شرائطه حتى شرائط التكليف التي بنظره راجعة الى الموضوع ايضا فاذا تحقق الموضوع بهذه الكيفية وتمت ذات الموضوع وشرائطه فعلا كان الحكم فعليا ففعلية الحكم عند فعلية الموضوع خارجا وسياتي منا توضيحه في باب المطلق والمشروط باكثر من هذا واما الاستاذ العراقي والاصفهانى فيرون ان للحكم مرتبتين فقط انشائي وفعلي فمرتبة الانشاء هي الحكم الكلى على العنوان الفانى فى المعنون واما الحكم الفعلى فهو الدفع للمكلف نحو الموضوع الذى يرى الخارج بحيث يمكن امثاله فى حالة ذلك الدفع ولا يرون ان جميع القيود راجعة للموضوع بل بعضها راجعه للموضوع وبعضها راجعة للتكليف وان قيود التكليف هي قيود الاحتياج وقيود الموضوع هي قيود المحتاج اليه ولا يمكن ارجاع قيود الاحتياج والتكليف الى الموضوع والمكلف به ثبوتا وواقعا كما سياتي برهانه فى مقدمة الواجب وتفصيله انشاء الله .

والتحقيق ان الحكم حقيقته هو الانشاء من المولى بداعى الدفع والبعث نحو المطلوب اما دفعا كالاوامر الوجوبية والاستحبابية واما تركاً كالنواهي التحريمية والكرهية او يفيد الحكم ترخيصا كالاباحة الشرعية وهذا حقيقة الحكم وفعليته من قبل المولى واما مرحلة تمامية الشروط خارجا من شروط التكليف او المتعلق والموضوع فهو مورد تطبيق الحكم وانطبق ما هو بالحمل الاولى من الحكم على ما هو بالحمل الشايح الصناعى فهو خارج عن حقيقة الحكم من قبل المولى .

واما الايصال الى المكلف وتبليغه اياه فهو وان توقف مقام الامتثال عليه الا انه خارج عن حقيقة الحكم وفعليته بالاضافة الى المولى ايضا وعلى ضوء هذا البيان تعرف ان الملاكات من المصالح والمفاسد ليست مقومة لحقيقة الحكم وانما هي منشأ لاعتبار المعبرين فى احكامهم وكذلك العلم فان العلم من المكلف انما يتوجه بعد تمامية الحكم وتطبيقه خارجا وتمامية شروطه من شرائط الموضوع والحكم .

ومن الواضح ايضا ان اىصال الحكم الى المكلفين خارج عن حقيقة الحكم
و ان توقف الامتثال على وصول التكليف اليهم .

وبكلمه موجزة ان الحكم الذى يكون فعليا من قبل الحاكم والمولى ما كان
فيه الانشاء بداعى البعث والدفع فى عالم التشريع وان توقف امتثال التكليف على
انطباق الحكم خارجا بتمام شروطه وقيوده وقيود المتعلق ايضا و وصول التكليف الى
المكلفين ولكن كل ذلك خارج عن حقيقة الحكم وفعليته من قبل الحاكم و سيأتى
مناالتعرض انشاء الله فى الواجب المشروط والمطلق وبيان ما اختاره الاستاذ النائىنى
فى حقيقة الحكم ووجه المناقشة فيه و فيما ذكره الاستاذ العراقى و الاصفهانى من
ثبوت مرتبتين للحكم فانه ليس للحكم الا مرحلة واحدة من قبل المولى و اما مرتبة
فعليته فهى مرحلة انطباق الحكم على الخارج وان الحكم بالحمل الاولى هو ما كان
حكما بالفعل من قبل المولى و اما انطباقه فى الخارج فهو من باب الحمل الشائع
الصناعى و انطباقه خارجا و لما كان البحث يأتى مفصلا تركنا التعرض للرد من
تعدد المراتب الاربعة او ما اختاره الاستاذ النائىنى وغيره من المرتبتين كما سيأتى
تفصيلا بيانا ورداً .

نعم لا بد فى صحة ايقاع الحكم هو ان يكون الحكم ناشئاً عن مصلحة فى
المتعلق كما هو المعروف من مذهب العدلية و ان جوز بعض اعلام الاصول (١)
قيام المصلحة بنفس الامر فى بعض الموارد ولكن من الواضح جداً ان الانشاء
الاعتبارى ما لم يسبق بمرتبة مقدمة على الحكم لا يستدعى الانشاء والبعث فيعتبر الامر
لاغيا ولا يبصر من العقلاء ولذا ان المعروف قديما وحديثا من مذهب الامامية ان الاوامر
تابعة للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها وان لا معنى لتعلق المصلحة بنفس الانشاء الاعتبارى
وعلى تقدير صحته و اعتبار وقوعه امكانا واثباتا فهو فرد نادر لا يمكن الالتزام به فى
متعلقات الاحكام الشرعية حيث انها تابعة للمصالح الواقعية الموجبة للتكليف .

(١) المحقق الخراسانى فى الكفاية .

اختيار الكفاية في الجملة الخبرية

ذهب في الكفاية الى الوجوب بنحو أكد واشد من صيغة الامر .

ومحصل ما افاده على وجه الاختصار ان الجملة الخبرية لم تستعمل الا في معناها من الحكاية عن امر واقع ولكن حيث كان الداعى الى الجملة الخبرية هو البعث والتحرك من الشارع الى المكلف فكأنه اخبر عن الوقوع ولكن بداعى البعث والتحرك وهو اشد من افادة الصيغة للوجوب واليك نص عبارته .

الظاهر - الوجوب - بل يكون اظهر من الصيغة ولكنه لا يخفى انه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام اى الطلب مستعملة في غير معناها بل تكون مستعملة فيه الا انه ليس بداعى الاعلام بل بداعى البعث بنحو أكد حيث انه اخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهاراً بانه لايرضى الا بوقوعه فيكون أكد في البعث من الصيغة .

ومحصل ما افاده ان المعصوم (ع) جعل التلازم بين الشخص والعمل بان يقضى او يعيد واذا تحقق التلازم بينهما في مقام الحكاية مضافا الى داعى البعث و التحريك نحو العمل فتفيد هاتان المقدمتان وهما التلازم بين المكلف والعمل وان

التلازم من المعصوم (ع) للمكلف كان بداعى البعث والتحرك فيكون التلازم باتيان العمل من المكلف بداعى البعث اشد من صيغة الامر الدالة على البعث فقط هذا غاية تقريبه .

ولا يخلو عن خفاء اذ الفرض على ما افاده بان الجملة الخبرية لم تخرج عن عالم الحكاية ومجردان الداعى هو البعث والتحرك لا يفيد اكثر من الزام المكلف على ايجاد العمل ومجرد الالتزام يتوافق مع الوجوب تارة ومع الاستحباب اخرى فكيف صار دالا على الوجوب بمرتبة اشد من الصيغة فى البعث والمفروض فى المقام هنا ليس الا الداعى الى التحريك ومجرد الداعى الى التحريك لا يستدعى الوجوب ولا يقتضيه ولا يظهر من اجوبه ائمة الهدى جعل الملازمة بين المكلف وبين العمل من القضاء والاعادة وانما استعمال الجمل فى مفادها من النسب الحاكية عن الخارج وان لم تكن الحكاية قد اخذت فى مفهومها .

والذى يتوجه فى النظر ان الجمل الواردة فى السنة النبوية واجوبه اهل البيت (ع) عند سؤال السائل بلفظ اعاد صلاته او يعيد صومه او يقضيه . هو الحكاية عن واقع ولما كان السائل ربما يعيد او لا يعيد فيأتى الجواب من ائمة اهل البيت بان من افسد صلاته او صومه يعيد صومه او صلته فجعل المعصوم (ع) الواقع بلسان التشريع بانه يعيد لجعل الملازمة بينه وبين العمل بحسب التشريع والحكم الشرعى لا بحسب الخارج والواقع فالاعادة ليست بلسان الحكاية عن الواقع ليقال بان العبد محكوم بالتشريع الالهى بداعى البعث والتحرك فتفيد الوجوب وعند ذلك فلا تقصر الجمل الخبرية كانت بلفظ الماضى او المضارع عن صيغة الامر ولعل من راجع المتفاهم فى العرف يفهم الوجوب من ذلك .

واجمالا ان الجمل الخبرية ماضوية كانت او مستقبله اذا سئمت بهذا المساق من الملازمة التشريعية بين العمل والمكلف بداعى البعث والتحرك فلا تقصر عن مفاد الامر والوجوب عند تمام مقدمات الحكمة على الوجه الذى بيناه من ان الداعى

للمعصوم فى افادة الجملة على وجه التشريع واثبات الحكم الالهى بنحو القضييه
الحقيقيه وهذا التقريب يستفاد منه الوجوب بنحو أكد ولا تقصر عن قوله (ع) فاليعد
اوفليمضى مما قرن المضارع بلام الامر مما هو دال على الوجوب فى متفاهم العرف
وان كان استعمال ائمة الهدى فى الجمل المستقبله من يعيد ويقضى اكثر من الجمل
الماضويه من قوله اعدا وقضى وعلى تقدير استفادة الوجوب من الجمل الخبرية فلا
فرق فيها بين ما كان بلفظ المضارع او بلفظ الماضى كيعيد واعدوا ان كان الوارد بلفظ
الماضى نادر جداً .

مراتب الحكم

يتكفل بحثنا فى تقسيم الحكم وهو انه ينقسم الى انشائى وفعلى وانه ذو مرحلتين انشائى وفعلى .

واختار صاحب الكفاية انه ذو مراحل اربعة مرحلة الملاك والانشاء و الفعلية والتنجيز ولم يرتضى من تأخر عنه هذه النظرية لان المصلحة كما اوضحناها سابقا هى الداعى الى جعل الحكم ومقتضى لجعل الانشاء فهى خارجة عن الحكم ولا تكون من مراتبه سواء كانت المصلحة بنحو العلة التامة او المقتضى كما اخترناه او بنحو الاستعداد كما استفاده الاستاذ النائنى .

وكل هذه الجهات الثلاث من العلية التامة او الاقتضاء او الاستعداد لا يوجب كونها من مراحل الحكم وانما هى سبب وداع لجعل الحكم وليست من مراتبه واما بالنسبة الى العلم بالحكم المعبر عنه بمرحلة التنجيز فلا اشكال بان مرتبة التنجيز اجنبية عن مقام الحكم فالحكم لا يناط بعلم المكلف سوى علم به او جهله فالعلم بالتكليف من فروعه لا من مقوماته فالحكم عند صدوره عن المولى قد تم فى عالم التشريع .

وعندئذ لا بد من الالتزام بمرحلتين الاولى عالم الانشاء والثانية عالم الفعلية كما هو مختار الاعلام الثلاثة ولكن يختلفون فى جهة واحدة ان الانشاء عند صدوره على موضوع مقدر فان قول المشرع يجب الصوم عند شهر رمضان او يجب الصوم على من كان قادراً فان انشاء الحكم ليس الا عبارة عن الحكم على فرض وجود الموضوع وهو حكم على تقدير وليس بحكم فعلى بحيث يوجب دفع المكلف الى شىء عند وجوده وانشائه بحسب نظرهم وهذا مما لا اختلاف فيه و انما الاعلام يختلفون فى نقطة اخرى كما اشرنا اليها اجمالاً من ان الشروط كلها راجعة للموضوع او ان بعضها راجع للموضوع وبعضها راجع للحكم .

فيرى الاستاذ النائنى ارجاع الشروط كلها الى المتعلق بينما المعروف من الاصوليين ارجاع الشروط الى قسمين شروط راجعة للتكليف وشروط راجعة الى الموضوع و المتعلق ولاربط لشروط الموضوع بالحكم ولاربط لشروط الحكم بالموضوع فيرى الاستاذ النائنى ان جميع الاحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية والقضية الحقيقية تنحل الى قضيتين شرطيتين قضية فرضية وقضية فعلية وهى فرض الاكرام على فرض المجيء وتحقق الاكرام على تحقق المجيء .

ويرى قده ان كل شرط رجع الى التكليف مآله ورجوعه الى المكلف به فالاستطاعة مثلاً ليست للوجوب وانما هى قيد للواجب .

ولكن التحقيق ان سنخية شروط الحكم لاتتناسب مع سنخية شروط الموضوع واحدهما غير الآخر حقيقة .

وعلى الاجمال ان قيود التكليف لاربط لها بقيود المكلف به وقيود المكلف لاربط لها بقيود التكليف .

وبتعبير علمى ان عندنا احتياج الى شىء وبعد الاحتياج وجود المحتاج اليه وتحققه بقيود التكليف ترجع الى جهة الاحتياج والضرورة وبعد الاحتياج والضرورة ياتى دور العمل فمثلاً ان طبيعة الانسان لا يرغب ان يكون مريضاً ويكره المرض و

لكن عند عروض المرض عليه تعين عليه مراجعة الطبيب وفى هذا المثال يتضمن امرين .

وهما الاحتياج والضرورة والمحتاج اليه والمكلف به فشرط التكليف دائماً ترجع الى اصل الاحتياج وجميع شروط المكلف به ترجع الى المحتاج اليه فيكون حالة الانسان دائماً الى دور الاحتياج تارة والى دور قيود المحتاج اليه اخرى وهذا جار فى كل سلسلة افعال الانسان وارتباط الانسان بناحية الاحتياج مرة و بناحية المحتاج اليه اخرى وهذا من الغرائز والجبيلات الفطرية وارجاع احد الامرين الى الاخر لا يتناسب مع الآخر وارجاع جميع القيود الى الواجب والمتعلق لاملزم له واخذ القيود المتأخرة وجعلها فى المرتبة المتقدمة لوجه له ايضا فان افق احدهما غير افق الآخر .

واليك عرضاً علمياً آخر ان كل قيد يقف على مرتبة و كل قيد ينحصر باطاره الخاص وحيثيته الخاصة وهذا نظير قول العبد للمولى اتريد الماء فيجيب لا اريده الآن بل اريد . بعد ساعة فالتكليف مقيد بالعطش فاتيان الماء بعد ساعة مما وجد فيه قيد التكليف ثم يقول اعطنى ماء بارداً فقيد البرودة قيد للمكلف به لا قيداً للتكليف .

الحكم هو الارادة او البعث والطلب

ان البحث فى هذه المسئلة عن بيان معرفة الحكم وهل هو بمعنى الارادة او هو عين البعث والانشاء او الكاشف عن الاعتبار النفسى .

و لا بد من البحث ايضا عن الاوامر هل يراد بمفهومها الطلب والنسبة الطلبية او النسبة البعثية او النسبة التكوينية والمقصود من النسبة التكوينية ان الشارع قدر بط المكلف تكويننا بالمادة والعمل فى عالم الاعتبار و التشريع كما نسب ذلك الى جدنا الكبير وبعض اعلام العصر (١) .

ولا يخفى ان هذه المباحث لا بد من عرضها وبيان جميع صورها وهى تأتى على انحاء .

الاول هل ان صيغة الامر تدل على النسبة البعثية او على النسبة الطلبية او على الارادة؟

لاشكال ان كل امر ينحل الى شيئين الى نسبة و مادة فالمادة فى مثل الضاد والراء والباء وهذه المادة تطرو عليها الهيئات فتارة يطرو عليها ضارب واخرى مضروب

(١) السيد محسن الحكيم .

وثالثة ضراب وضرب واضرب ويضرب فهذه الهيئات تطروعلى المادة بورودواحد بدون سبق ولاحقوق كما اشرنا اليه فى بحثالمشتق فالهيئة تعطى نسبة الحدثالى فاعل ما فاضرب نسبة الى فاعل ماوقد تقدم بيانه وهكذا فى بقية الصيغ وتسمى نسبة الدفع والتحرك والمعبر عنه بالنسبة البعثية فى عالم التشريع فى باب الاوامر و النواهي فى مصطلح الاصوليين .

ثم اعلم ان الحكم هل هو الارادة او نفس البعث المتعلق بالمبعوث اليه، اختار الاستاذ المحقق الامر بمعنى الارادة ثم قال ان الحكم وان كان بصورة الانشاء الا ان مفاده وحقيقته لبا هو الاخبار عن الارادة واظهارها و من هذا البيان تنفرع مسألة اخرى وهى انه لو علمنا ان المولى قد امر بشيء فتارة ان حقيقة الامر هو نفس البعث والانشاء و اخرى نفس الارادة من المولى فعلى مسلك الاستاذ العراقى ان الانشاء يكشف عن ارادة فلو علم العبد بمراد المولى واقعا من دون انشاء الحكم والارادة وجب عليه الامتثال وان لم يكن الحكم مبرزاً بقالب الانشاء والبعث وعلى مختارنا ان الحكم لا ينتزع عن مقام الارادة وانما ينتزع من مقام الانشاء و البعث فلا يجب عليه الامتثال وان كان الانقياد من المكلف حسنا على وفق الارادة و بهذا البيان ان الاستاذ العراقى قد اكتفى بكون الحكم ثابتا و لو لم يكن بقالب الانشاء بخلاف ما نختاره نحن حيث نرى ان الحكم لا بد ان يكون فى اطار البعث و الانشاء والالم يكن حكما مولويا و ليس حقيقة الحكم الارادة وان صدق عليها عنوان المحبوبيه او المصلحة ونحوها .

نعم لو كان المولى غير قادر على جعل الحكم فى قالب الانشاء كما لو وقع ولد المولى فى البئر و كان المولى نائما لا يمكنه انشاء الحكم و البعث او لموانع اخرى كخوفه من اظهار الحكم من عدو وغيره .

فهذا لا يثبت كون الموجب الى الانبعاث هو الحكم من المولى وانما الموجب للانبعاث هو حكم العقل بعدم المعذوريه .

ملاك الامر في نفسه اوفى متعلقه

قد تعرض علماء الاصول الى ان الاوامر والنواهي متعلقه بالمصالح والمفاسد في المتعلق و يتكفل هذا البحث عدة جهات الاولى ان المصالح هل هى متعلقه بصيغة الامر فقط وهى عبارة عن الهيئه والمعنى الحرفى اوفى المتعلق وهى عبارة عن المادة والمتعلق كالصلاة .

التزم صاحب الكفايه ان المصلحة قائمه فى الامر فى بعض الموارد لاعلى نحو القضية الحقيقيه الكليه كما يراه الاشاعرة بل هى على نحو الموجبة الجزئية و قد اختار المذهب العدلى ان المصالح و المفاسد راجعتان الى متعلقات الاوامر والنواهي كالصلاة والصوم وسائر المحرمات .

ويترتب على هذا الخلاف ثمرة فقيهيه (١) وهى انه لو كان الانسان مسافراً وقصد الإقامة في بلدة فاذا قلنا ان المدار على نفس الامر لاعلى نفس المتعلق كان موضوع الحكم فى عنوان التقصير على جهة القصد والارادة .

(١) ان الثمرة فى باب القصر والتمام من كونها مترتبة على الارادة او نفس العمل من الصلاة ذكرها المحقق العراقي فى باب اتحاد الطلب والارادة وتعرض لها الوالد هنا لان المناسبة فى هذه الثمرة ذكرها هنا دون الطلب والارادة ولذا ذكرها الوالد فى هذا البحث (محمد) .

واما المعروف بين الفقهاء من العدليه ان الثمرة تترتب على اقامة عشرة ايام
وهو متعلق بالحكم لاعلى نفس القصد والارادة فالاثر قائم على نفس المراد والمتعلق
لاعلى الارادة والحكم والارادة دائما تكون طريقا الى متعلقها .

الثمره الثانيه انه اذا قلنا ان الميزان هو عنوان الامر فحينئذ لايفرق بين الاوامر
الامتحانيه و الاوامر الواقعيه التى قصد بها ايجاد العمل لان المناط هو عنوان الامر
واما اذا قلنا ان الاوامر بلحاظ متعلقاتها فيمكن تصوير اشكال وهو ان لازم القول
بان المصالح فى المتعلق لابد ان تكون الخطابات ارشادية مع المقرر فى كتب العدليه
اصولا وفقها ان الخطابات مولويه وليست ارشادية .

والجواب انه لامنفات بين كون الخطاب مولويا وكون المصلحه قائمه فى
المتعلق لان عنوان المولويه لاينافى فى كون العمل ذو مصلحه او يكون فاقد لها نظير
مالونهى الاب ابنه عن شىء ثم عند ارتكابه للعمل المخالف لنهى والده لم يصادف
المفسده فالعقلاء يذمون الابن بانه قد خالف مقام الابوة سواء كان المتعلق واجداً
للمصلحه ام لا بشرط كون الامر ذا علو ومكانه .

ويرى العدليه ان الملاك يقوم بالمتعلق وسوف نتعرض الى هذا المعنى فى
باب التبدي والتوصلى مفصلا ونذكر فى بحثنا انشاء الله ان كل عمل يصدره الانسان
مخالفا لمولاه فقد ارتكب مفسده العمل ووقع فى المخالفه لعلو المولى .

والعدليه تلتزم بحيثيتين حثية فى الخطاب وحيثية قائمه فى المتعلق وان حثيه
الخطاب قائمه بعنوان المولويه وان العقاب مترتب على مخالفة المولى بما هو مولى
كما يترتب على مخالفة المأمور به .

«المناقشة مع الاعلام»

اما مع المحقق الخراساني فقد بيناه مفصلاً ، واما مع الاستاذ النائيني ، فانه قد التزم بان الصيغه مستعملة في النسبة الايقاعيه التحقيقيه وهذا المعنى لايدل على الوجوب وليس بلازم له وان الدلاله على الوجوب من ناحية امرين ، الاول من حيث كون الخطاب من المولى والمولويه تستدعى الوجوب

الثاني ، ان الوجوب يساوق الثبوت التشريعي ولازم الثبوت تكوينا وتشريعاً هو الدلالة على الوجوب ومن الواضح ان ما ذهب اليه لا يخلو من خفاء لان عنوان المولويه والثبوت كما يتحققان مع الوجوب يتحققان مع الندب وليس من لوازم خطاب المولى الوجوب ولا البعث بالمعنى الذى ذكره ، فلا بد ان يرجع الامر الى ما ذهبنا اليه من تعيين الوجوب لا الى ما ذهب اليه فان لاتعيين على مرتبة الوجوب فراجع ما حررناه ، واما ما ذهب اليه الاستاذ العراقي ، وملخصه على طول عبارته ان الدواعى غير دخيلة فى المدلول حتى داعى البعث .

وما اشكل به على المحقق الخراساني كان في محله وان الحمل على الوجوب
اما للاطلاق اللفظي والا فالاطلاق المقامي لا لاكملية الوجوب في الوجود فانه غير
تام كما صرح به ولكن تبقى المناقشة معه في ناحيتين .

اولا ، ان الاطلاق والتقييد قد ارجعه في بحثه وعباراته هنا الى المادة المنسوبة
الى الفاعل ولم يجوز الاطلاق والتقييد بالقياس الى الهيئة مع ان لازم ما ذهب اليه في
المعنى الحرفي من ان المعاني الحرفية من سنخ المقولات الاضافية هو جواز تقييدها
واطلاقها لانها معان استقلالية غايته انها في الخارج تبعاً للمعنى الاسمي من الجواهر
فاختياره هنا بعدم صحته في المعاني الحرفية ينافي ما بنى عليه في المعاني الحرفية من
استقلالية المعنى الحرفي وانه من سنخ الاضافات .

وثانياً ، انا وان وافقناه في فهم الوجوب من الاطلاق المقامي ، بل لعله من
الاطلاق اللفظي ولكن حيث ان ميناه ان الحكم هو نفس الارادة والارادة من المتكلم
لم تحرز بأي كيفية وجدت في نفس الامراذ هي امر حادث قد صدرت من المتكلم و
لكن لم يعلم على أي نحو وجدت فلا يمكن الحمل على الوجوب على مختاره في الحكم
من ان حقيقة الحكم هو الارادة فما ذهب اليه من الاطلاق اللفظي والمقامي لا يتمشى
على ميناه من حقيقة الحكم انه نفس الارادة ولم تعلم كيفية وجودها في نفس الامر .
واما ما بينه في الجمل الخبرية من ان الجملة الخبرية مفادها النسبة الايقاعية
من غير ظهور لها في الوجوب وانما الوجوب يستفاد من الاطلاق المقامي ان لم تتم
مقدمات الحكمه .

فانما ذهب اليه لا يتم على ما بنى عليه من ان حقيقته الحكم هو الارادة ولا يعلم
كيفية حدوثها في نفس الامر انها على نحو الوجوب او الاستحباب ، واما ايراده
بالدور على تقدم الاستفادة بان الجملة الخبرية من باب المقتضى فقد اشرنا مراراً ان
اشكالات الدور ترتفع بادنى مناسبة ولو بالاجمال والتفصيل .

واما مساورده على بعض الاعلام اخيراً من ان الطاعة اعم من الوجوب و

الندب فحق لاريب فيه .

واما المناقشه مع الاستاذ الاصفهاني ، ان ما ذكره من الايرادات على الكفايه فهي في محله ، واما رده على بعض الاعلام من ان فرق بين الوجوب والايجاب والوجود والايجاد فرقاً اعتبارياً وهو تام ايضاً .

ولكن في استفادة الجهتين ، جهة الصدور و جهة كون المادة لفاعل ما على جهة الحلول ان كان غرضه ان النسبة القائمه في الامر تنحل الى نسبة من ناحية المتكلم و نسبة اخرى الى فاعل ما فقد بينا عدم صحته ، وان النسبه لا تنحل الى نسبتين ، نسبة الى المتكلم ونسبة الى الفاعل وان كان غرضه من الصدور والنسبة الى الفاعل ، ان النسبة الى الفاعل يفهم منها بنحو اللزوم لاعلى نحو الانحلال الى نسبتين فهو في محله .

وان قوله قدس سره نسبة حلول ونسبة صدور لا يتم على ما بيناه من ان النسبة هنا ومطابق المعنى الحرفي هو النسبة الحلوليه وهي المنسوبه الى الفاعل لا الصدوريه من المتكلم .

واما ما افاده من الفرق بين الوجوب والايجاب والوجود والايجاد ، فامر لا يرتبط بالمباحث الاصوليه وثمراتها واما ما اورده على الاستظهار من الجملة الخبريه عن المحقق الخراساني من ان ما ذكره المحقق الخراساني لا يدل على الوجوب في الجملة الخبريه حيث قال ان ذلك لا يفهم بحسب العرف ، فقد او ضحنا ان النسبة الخبريه في المقام تفيد التلازم بين المكلف والحكم الشرعي بداعي البعث هو الوجوب بل لعله اظهر من صيغة افعال ولا اقل من الدلالة على الوجوب .

وان هذا المعنى عرفي وينتقل اليه ابناء العرف في محاوراتهم وليس امراً لا يفهمه العرف في المحاورات ومن الغريب من الاستاذ قدس سره انه لم يتعرض في باب الصيغه وفي الجملة الخبريه الى الوجهة الفلسفيه في باب الارادة والحكم من ان كلا من الوجوب

والاستحباب له نظرتان، نظرة عرفيه وهو الذى ينساق اليه ابناء العرف بالمحاوره بحمل
الصيغه و الجملة الخبريه على الوجوب وبنظرة فلسفيه ، بان كل ممكن زوج تركيبى له
ماهية ووجود و اذا كان كل مركب زوج تركيبى من ماهية ووجود فلا يمكن حمل
اللفظ على الوجوب او الندب ولعل النظرة الفلسفيه اوجبت له قدس سره التردد
لاستفاده الوجوب ولكن عرفت منا ان الوجوب مستفاد فى صيغة افعال وفى الجمل
الخبريه ولو للاطلاق المقامى كما بيناه .

نتائج البحث

انه بناء على استفادة الوجوب بحكم العقل اوللاكمليه اوللمولويه فتحمل صيغة الامر على الوجوب واما بناء على ان مفادها مطلق الطلب فيحتاج كل من الوجوب والاستحباب الى قرينة ودلاله و اما الجمل الخبريه فبناء على ما ذهبنا اليه في استفاد الوجوب ايضا و اما بناء على مسلك بعض الاساتذه وغيرهم فيحتاج الوجوب والاستحباب الى قرينة ودلالة .

خلاصة الكفايه

ان صيغة افعل دالة على انشاء الطلب فتارة بداع حقيقي وهو داعي البعث واخرى بدواع اخر كالترجي والتمنى والسخرية ونحوها غايته انه يجوز ان يكون انشاء الطلب مقيداً بالداعي الحقيقي دون الدواعي الاخر و استعمالها في الدواعي الاخر مجازاً واما الانشاءات الاخر موضوعه للنسب الايقاعيه من التمنى والترجي والاستفهام الحقيقي وقد تستعمل بغير داع حقيقي واستعمالها في الكتاب المجيد مثل قوله تعالى وماتلك

بيمينك يا موسى كانت الجملة مستعملة في مدلولها ولكن بداع آخر من اظهار المحبة لموسى وغيره فلم تستعمل الصيغة الافى النسب من التمنى والترجى والاستفهام بداع حقيقى تارة وغير حقيقى اخرى واستعمالها فى الكتاب المجيد بداع غير الدواعى الحقيقية وتعالى الله عن العجز والجهل علواً كبيراً .

والظاهر استفادة الوجوب من صيغة الامر للتبادر وعدم صحة الاعتذار بالترك اذا امره الامر وغلبة الاستعمال فى الندب لا يوجب سلب ظهور الصيغة عن الوجوب فان استعمال العام قد كثر فى المخصصات ومع تلك الكثرة لا توجب سلب ظهور العام فى العموم .

واما الجمل الخبرية فالظاهر استفاده الوجوب منها وان لم يستعمل فى غير مدلولها بل استعملت فى مدلولها واظهار الطلب من الامر والبعث على نحو لا يرضى الامر بترك العمل لاخباره عن الوقوع وان كلا من داعى البعث و الطلب والاخبار بالوقوع مما يؤكده ان المراد من استعمال الجملة هو الطلب على وجه أكد من الصيغة ولا تستلزم القضية الكذب لانها غير مساقاة لداعى الاعلام بل انما سيقت بداعى البعث .

فان الجملة الخبرية هنا نظير سائر الكنايات مما لا تستلزم الكذب ويكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد ابلغ .

هذا بحسب الاستظهار من الجملة ، هذا مع انه اذا اتى بها فى مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب .

واعلم انه اذا تنزلنا عن افادة الصيغة للوجوب فما ذكره من الاكمله او غلبة الاستعمال لا توجب تعيين الوجوب كما هو واضح .

نعم فيما كان الامر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب فان الندب كأنه يحتاج الى مؤنة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف

الوجوب فانه لا تحد يديه للطلب ولا تقييد فاطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق
في مقام البيان كاف في بيانه فافهم .
وقد بينا ما ذكره في صيغة الامر والجمله مفصلاً رداً وقبولاً .

خلاصة الاستاذ النائينى

دلالة الصيغة على الوجوب او مطلق الطلب .

فقد ذهب القدماء الى ان حقيقة الوجوب والندب مركبه من الالتزام وعدم جواز الترك او جوازه وذهب آخرون الى ان الوجوب والاستحباب من باب الشدة فى الطلب وعدمه لعدم فهم العرف التركيب فى الوجوب والندب ولا عنوان الشدة والضعف فان المستعمل فيه ليس الا النسبة الايقاعيه ولاشده ولاضعف فى المستعمل فيه واما الطلب القائم بالنفس فى الافعال التكوينية فهو ايضا كذلك لانه كما عرفت عين الاختيار وتحريك النفس للعضلات وهو فى جميع الافعال على حد سواء واما الارادة فمالم تبلغ الى تحريك العضلات فليست بارادة فان الاستعمال فى الوجوب والندب واحدا والاختلاف انما هو فى المبادئ حيث ان ايقاع المادة على المخاطب تارة تنشأ عن مصلحة لزومية واخرى عن مصلحة غير لزومية وان فهم الوجوب حيث ان الصيغة صدرت من المولى فمقام المولوية مما يوجب حمل الصيغة على الوجوب عقلا لان الوجوب هو الثبوت تكوينيا وتشريعا لازم كونه بمعنى الثبوت من قبل الحق تعالى لان الوجوب والثبوت لا يبدوان يرجع اليه تعالى بالاصالة وان لازم صدور

الثبوت عن المولى هو الوجوب اداء لحق المولوية فالوجوب ليس بمدلول للصيغة بل هو بحكم العقل لاداء عنوان المولوية واما استعمال الصيغة من قوله (ع) اغتسل للجمعة والجنابة فلم تستعمل الصيغة الا بالنسبة الايقاعية التحقيقية غاية الامر ان مصلحة غسل الجنابة لزومية ومصلحة غسل الجمعة غير لزومية وان المستعمل فيه فى الجميع واحد وهو النسبة التحقيقية والتلبس به وان الانشاء والاخبار من المدليل السياقية و عليه فلامورد لتوهم استعمال الصيغة فى مدلولين مختلفين كما عرفت .

خلاصة ما اختاره الاستاذ العراقي

صيغة الامر

اولا ، ان الصيغة ليس معناها متعدد آمن البعث والترجى والتهديد الى غير ذلك ، وهذه ليست من معانى الصيغة والمعنى هو نسبة بين الفاعل والمبدء والنسبة قائمة بين المادة والذات وهذا المعنى له دواع ، فتارة ينشأ بداعى الطلب الحقيقى ، فيكون بعثاً حقيقياً واخرى بداعى الترجى ، فيكون ترجياً وهكذا فى سائر الدواعى .

وهذه الدواعى ليست دخيلة فى المعنى المستعمل فيه ، فلذا ان اختلافها لا يوجب اختلافاً فى ناحية المستعمل فيه ، حتى يقال ان صيغة الامر بالنسبة الى الدواعى مشتركة لفظياً ، او بنحو الحقيقة والمجاز ، وقد وافق استاذ صاحب الكفايه فى انهادواع وليست معانى ، الا انه جعل معناها انشاء الطلب وهو فى غير محله ، اذ ان انشاء الطلب ان كان عين الارادة فهو من مقولة الكيف .

وان كان غيرها فهو من مقولة الفعل وعلى كل منهما لا يمكن ان يكون مدلولاً للصيغة ، لان الصيغة معنى حرفى تدل على النسبة والارتباط وعلى كل فمدلول

الصيغة نسبة قائمة بين الفاعل والمبدأ وهى ترى خارجية وان لم يكن لها مطابق فى الخارج ونحو ذلك واما بقية الصيغ الانشائية ، نظير **لعل** للترجى وليت للتمنى ، وكان للتشبيه ونحو ذلك ، فان لها مفاهيم ترى فانية فى الخارج وان لم يكن لها مطابق خارجى نظير المفاهيم الاسمية ، فلعل يدل على الترجى المرتبط بالذات بنحويرى فانياً فى الخارج ولولم يكن ترجياً فى الخارج ، وهكذا فى التمنى والتشبيه .

واما ما ذهب اليه المحقق الخراسانى ، ان الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعى البعث والتحرك ، لالداع آخر فيكون انشاء الطلب بها بعثاً حقيقة ، وانشاؤه بها تهديداً مجازاً وسخرية ونحوهما وهذا غير كونها مستعمله فى التهديد والترجى .

وقد عرفت مما بيناه من ان الصيغة ليست دالة على انشاء الطلب وثانياً ان داعى البعث والتحرك لا يكون دخيلاً فى المستعمل فيه ، ولا فى الموضوع له و عليه فلا يكون حقيقة بداعى البعث ومجازاً فيما اذا كانت بداعى التهديد ونحوه . واما كون داعى البعث قد اخذ قيداً للوضع لا موجب له ، فان ذلك لا يوجب كونه فى التهديد ، لانه يكون من مقررات الوضع وقد تقدم فى المعنى الحرفى مفصلاً ، فانك قد عرفت سابقاً ان تقييد الوضع بقيد الآليه والاستقلالية و التهديد والسخرية ونحو ذلك مما يعد غلطاً مستهجناً واما فى مقام تشخيص المراد بان الصيغة عند اطلاقها تنصرف الى ما كان الداعى بنحو البعث والتحرك الحقيقى ، لان الداعى اذا كان غير حقيقى كالتهديد والتوبيخ والسخرية يحتاج الى عناية زائده فينفى باطلاق الصيغة ، فان من الواضح ان هذه الدواعى غير دخيلة فى المستعمل فيه ولذا لا يصح التمسك بالاطلاق اللفظى .

ولكن الاطلاق المقامى لا بأس بالتمسك به فى احراز البعث والتحرك فى تحققها ، فاذا احرز المكلف ان المولى فى مقام الجددون الهزل عند

الشك فى انه اراد ذلك ام لا ، فليرجع الى ظاهر حال المتكلم فان ظاهر حاله يقتضى الارادة الحقيقية وهو اصل عقلائى يرجع اليه فى هذا المقام وفى نظائره ، لاعتبار ذلك عند العقلاء .

الصيغه حقيقة فى الوجود ام لا ؟

ان الصيغه هل تدل على الوجود او الاعم من الوجود والاستحباب ؟ ، ذهب المحقق الخراسانى الى الوجود للتبادر وايده بصحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال التدب ومن الواضح ان التبادر من غير قرينة ممنوع وعدم صحة الاعتذار اعم من الوضع للوجود .

ولكن - دعوى الظهور فى الوجود غير مجازفه لما نراه مستدلون على وجود شىء بظاهر الامر ، وليس عندنا ما يعين ان هذا الظهور مستند الى الوضع او الى الاطلاق وليس من شأن الاصولى الاستناد لمدرک الظهور ، اذ لا تترتب فيما يهيم الاصولى من البحث عن استنباط الاحكام الشرعيه .

والتحقيق انه يجوز الاخذ بالظهور بل يتعين الاخذ به ، لانه من القريب ان المتكلم فى مقام البيان وعليه يترتب الاخذ بالظهور بالاصل وهو ظاهر حال المتكلم وتحقيق المقام انه قد - يستشكل فى اطلاق الصيغه اللفظى ، لعدم جريان مقدمات الحكمة هنا بالنسبة الى مدلول الصيغه لما عرفت ان مدلولها عبارة عن النسبة القائم بين الذات والمبدء .

وهى لا توجب الفرق بين الوجوب والندب كما انها ايضاً لاتجرى فى القياس الى الارادة التى تتضمنها الصيغه لكون الارادة التكوينية لاتقع الا شخصية جزئية وعليه فلا اطلاق فيها و ليست الشدة والضعف فى الاراده من عوارضها بعد وجودها ، حتى يكون الاطلاق معيناً لاحدهما وانما توجد اما شديدة او ضعيفة .

وما تقتضيه القواعد الفنية هنا هو صحة التمسك بالاطلاق اللفظى وتعيين الوجوب بالقياس الى مادة الامر لانها كلية طبيعیه وعندها فتجرى مقدمات الحكمه واذا جرت مقدمات الحكمه كانت دالة على المصلحة اللزوميه ومنها تنشأ الارادة التشريعيه الشديده وحيثذ فدلالة مادة الامر على الارادة الشديده بالدلالة الائتزاميه و هذا الوجه لايتأتى فى دلالة الصيغه لعدم تمامية مقدمات الحكمه وجريانها فى الصيغه وهذا البيان من حيث الاطلاق اللفظى .

واما جريان مقدمات الحكمه باعتبار الاطلاق المقامى فانه لاريب فيه لان المتكلم فى مقام البيان وكان خطابه صالحاً ، لان ينطبق على احد وجهين ، احد هما و هو الوجوب وهو غير محتاج الى مؤنة زائده فى الخطاب لان العرف يرى فى مقام الوجوب ان فصله عين جنسه والآخر وهو الاستحباب الى مؤنة زائده فى الخطاب ويرى العرف ان فصله غير جنسه فعدم ذكر المؤنة الزائده يدل على عدم اعتبارها و انصراف اللفظ الى ما لا يحتاج الى مؤنة زائده وهو الوجوب .

وتوضيحه ، ان الوجوب ما كان فيه عنوان الشدة والاستحباب ما كان فيه عنوان الترخيص والضعف وحيث ان شدة الاراده من نسخها وليست معنى زائداً عليها بخلاف الاستحباب ، فان جواز الترك وضعف الارادة ليس من نسخ الاراده ، فيكون الوجوب والطلب من قبيل الوجود المطلق ، بمعنى انه غير محدود بحد .

والندب من قبيل الوجود المحدود وحده ليس من نسخ وجود الشيء ، فالوجوب شدته من نسخه بخلاف الندب ، فان حده ليس من نسخ وجوده والحده فى الندب ليس من نسخ الارادة وهى صرف الوجود ، فالوجوب عند ذلك يقع بسيطاً

بخلاف الندب ، فانه يكون مركباً من الطلب مع الاذن فى الترك وعليه فيحمل
كلام المتكلم الى ما يحتاج الى المؤنة الزائده على الوجوب دون الندب واما لولم
يحرز المخاطب ان المتكلم فى مقام البيان وكان شاكاً فى ذلك .

فيحمل اللفظ على الوجوب ايضاً لما عرفت سابقاً من وجود الاصل عند العقلاء
با حرازان المولى فى مقام البيان فيعمل على طبقه ايضاً فى مقام الشك واجمالي يحمل اللفظ
على البيان فى مقام اطلاق خطابه وانه فى مقام البيان حتى فى مورد الشك وعند الشك
فى الاطلاق اللفظى ، فتحمل الصيغة على الوجوب للاطلاق المقامى ، لان الوجوب
لا يحتاج الى تحديد بخلاف الندب .

صيغة افعل ظاهرة فى الوجود ام لا ؟

ذهب بعضهم ان الصيغة وان لم توضع للوجود ولكن هى ظاهرة فيه لغلبة الاستعمال فى الوجود اولغلبة الوجود اولاكملية الوجود ومن الواضح ، ان غلبة الاستعمال ممنوعة لغلبة الاستعمال فى الاستحباب و اما غلبة الوجود فلا توجب الظهور لوسلمت غلبة الوجود .

و اما الاكمله فلا توجب الظهور ايضاً و لو كانت اكملية الوجود موجبة لظهور اللفظ فى الاكمل لكان لفظ النور والوجود والماء والحجر تحمل على اكملها والمفروض خلافه ، فيتعين فى كل لفظ مشكك حمل اللفظ على اكمل المراتب واستعمال العرف غير مساعد لذلك .

وثانياً ان مفاد الصيغ ، من صيغة البعث وغيرها موضوعه للنسبة الايقاعية ، والنسبة الايقاعية . بل مطلق النسب ليس فيها عنوان الاكملية و عدم الاكملية حتى يحمل اللفظ على الاكمل وتحقيق البحث ان صيغة الامر تحمل على الوجود لا لما ذكره كما بيناه فى البحث السابق و يكون المورد بعد ضم مقدمات الحكمة و تمامها تحمل الصيغة على الوجود .

وهذا هو ما يريد المحقق الخراساني من ان الندب يحتاج الى مؤنة زائدة
في البيان بخلاف الوجوب ، فاذا كان المطلق في مقام البيان حمل على الوجوب
لعدم الحاجة الى التحديد .

الجملة الخبرية

اذا استعملت الجملة الخبرية فى مقام الطلب او البعث فهل هى باقية على معناها من انشاء النسبة الايقاعية و انما اختلف الداعى من البعث او الطلب او انها استعملت مجازاً فى الطلب و البعث ، يظهر من كثير ، من القدماء ان استعمالها فى الطلب او البعث على نحو المجاز .

والظاهر ان استعمال الجملة الخبرية فى مورد الطلب وغيره على حد سواء ويظهر من بعضهم انها مستعملة فى الطلب على وجه الاقتضاء فان الجملة تدل على ثبوت المقتضى، اما من باب الغفلة عن الموانع او عدم اعتناء المتكلم بالموانع نظير قول الطبيب للمريض تشرب الدواء الفلانى ، فان دلالة كلامه تدل على ثبوت المقتضى فى نفس المريض لشرب الدواء وان المولى هنا اذا قال يغتسل و يعيد ، فانه من باب ثبوت المقتضى بالكسر لثبوت المقتضى بالفتح سواء تصور المولى الموانع ولم يعتنى بها او غفل عن الالتفات اليها، وذلك تعويلاً على تحقق المقتضى، لعلمه بثبوت المقتضى بالكسر الملازم لثبوت المقتضى بالفتح عادة .

والدفع ان وجود الارادة واقعاً من قبل المولى لانوجب وقوع الفعل من

العبد وان الذى يوجب وقوعه هو العلم بالارادة لوجود الارادة فى نفس الامر و
الواقع ولو توقف العلم بها على الاخبار بوقوع الفعل لزم الدور .

وحاصله ان الاخبار بوقوع الفعل يتوقف على تحقق مقتضيه فى الخارج ،
وتحقق مقتضيه يتوقف على الاخبار بوقوعه .

والتحقيق فى البحث ، ان استعمال الجملة الخبرية فى مقام الطلب لم تكن
اخباراً عن الوقوع خارجاً وانما استعملت الجملة الخبرية فى ايقاع النسبة بداعى
التسبب لوقوع العمل فى الخارج والبعث اليه وحينئذ فتكشف الجملة عن طلب
المولى وارادته على ايجاد الفعل من العبد و ليس الغرض من الجملة علمه بتحقيق
المقتضى حتى يتوجه اشكال الدور ويتفرع على بيناه ، انها تفيد الطلب ولوبنحو
الملازمة العرفية واذا دلت على الطلب ، فهل تسدل على مطلق الطلب ، او الطلب
الوجوبى ؟

والظاهر انها تسدل على النسبة الايقاعية من غير فرق بين الطلب الالزامى و
مطلق الطلب لصلوح ايقاع النسبة لهما ، لانها فى حد نفسها صالحة لان يفهم منها
كلا الامرين من الوجوب والاستحباب وعلى هذا فليس لها ظهور فى احد الامرين
من الالزام ومطلق الطلب ومع ذلك كله فيستفاد الوجوب من مقدمات الحكمة .

وبيانه ان الوجوب من الوجود المطلق وغير محدود ، واما الندب فهو من
الوجود المحدود ومنه يحتاج الى مؤنة زائدة فى مقام البيان واذا كان المتكلم لم
يبين تلك الجهة الزائدة فى الندب فتحمل الجملة على الوجوب وقد قرب الوجوب
بعض الاعاظم ، ان اطاعة المولى واجبة عقلا وعليه فكل ما ينشأ بصيغة (افعل) او
مادة الامر او بلفظ الطلب ، ولم تكن هناك قرينة على الترك ، تكون الصيغة من
مصاديق الطاعة ويتعين الامتثال على نحو الواجب لانطباق كبرى الطاعة على الامر
والدفع عما ذهب اليه ان ليس عندنا كبرى ، بان كل طاعة يجب الاتيان بمتعلقها ،
بل يجوز فيها ان تكون على نحو الالزام او مطلق الاستحباب والرجحان ولا تكون

واجبة الاذا كان المتعلق واجباً واما اذا كان متعلق الامر مندوباً لايجب امتثاله وان صدق عليها كبرى الطاعة ، فالكبرى غير تامة لانه ليس عندنا ان كل طاعة يجب امتثالها .

واعلم ان ما ذكره على طبق ما ذكره الاستاذ الخراساني في كفايته حيث قال ، بحملها على الوجوب بمقدمات الحكمة ، فان مقدمات الحكمة في المقام تقتضى الحمل على الوجوب دون الاستحباب وما ذكره في الكفاية يخالف ما ذكره في غيرها حيث تعرض بصحيفة البيزنطى ، قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة فقال تغسل يديك وتبول ان قدرت على البول ، ثم تدخل يدك في الاناء الخ ، وجعلها دليلاً على الاستحباب ووضحه بانه لا اقل من عدم ظهورها في الوجوب ، لان الجملة الخبرية لم توضع للوجوب وعدم ظهورها فيها ولكثرة استعمالها في الاستحباب .

خلاصة ما اختاره الاستاذ الاصفهاني صيغة الامر

اولا ، ان نسبة المادة الى الفاعل من الامر لامعنى لتقييده بالسخرية ونحوها من الدواعى ، فانه لامعنى لجعل المخاطب فى مقام السخرية بالحدث ولا مهدداً بذلك وانما يسخره ويعجزه ويهدده بتحريكه نحو المادة ، واما تقييد الصيغة او المادة بداعى الطلب كما فى الكفاية دون سائر الدواعى لانصراف الجملة الى داعى البعث مسن ناحية غلبة الاستعمال فى داعى البعث فممنوع غلبة داعى البعث على غيره .

وثانياً ان الداعى عرفاً ينساق الى داعى البعث وان كان تقييد الحدث وبالقياس الى المستعمل فيه على وجه الاهمال ولكن ينصرف الاطلاق الى داعى الجد عرفاً وفيه ان هذا لا يوجب تقييد الوضع بذلك كما ذكره المحقق الخراسانى .

وثالثاً ان الاصل فى الافعال حملها على الجد و مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية وكثرة الصدور عن غير الجدل لا يوجب سد باب الاصل المزبور ، واما سائر الانشآت من التمنى والترجى والاستفهام فتستعمل تلك النسب الخاصة باحد

الدواعى الحقيقية او بغيرها وان كيفية الاستعمال والدلالة على الجد فى ماوقع فى
كلامه تعالى على حدى فى كلام غيره كقوله تعالى وماتلك بيمينك يا موسى ، على
وجه اظهار الاستفهام ، لا الاستفهام الحقيقى .

الوجوب

الوجوب بنحو البعث ، والمراد بالوجوب هنا كون الفعل مبعوثاً إليه بالبعث الناشئ عن ارادة حتمية والفرق بينه وبين الايجاب بنحو من الاعتبار ، فان البعث الصادر عن ارادة حتمية له جهتان من الانتساب ، جهة انتساب الى الباعث لقيامه به قياماً صدورياً وهو قيام الفعل بفاعله وجهة انتساب الى المادة لقيامه بها ، قيام حلول ، وان الوجوب والايجاب ، كالايجاد والوجود يختلفان بالاعتبار لا بالحقيقة واما المصلحة فهي داعية لايجاب المولى على المكلفين بالتكاليف .

واما ما عن بعض الاعلام ، من ان التغاير بين الايجاب والوجوب حقيقى لان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متبائنة فهو اشتباه بين الفعل و الانفعال المعدودين من المقولات وبين ما يعد عرفاً من الفعل المقابل للصفة وميزان المقولتين المتقابلتين ان يكون هناك شيان ، كأحدهما حالة التأثير التجددى وللآخر حالة التأثير التجددى ، كالنار والماء ، فان النار في حال التسخين لها حالة التأثير التجددى آناً ، فآناً في الماء باعطاء السخونة والماء له حالة التأثير والقبول التجددى للسخونة واما نفس السخونة الحادثة في الماء ، فهي من مقولة الكيف

ومثل هذا المعنى غير موجود في المقام واشباهه ، ولو تنزلنا عن ذلك لم يكن الوجود من مقولة الانفعال ، بل الوجود كالسخونة القائمة بالماء وحيثية قبول المادة للوجود على فرض التنزل من مقولة الانفعال لانفس الوجود وليس الايجاب الا هذا الوجود من حيث صدوره عن الموجب وحيثية الصدور والتأثير واشباهها حيثيات انتزاعية لامقولية .

وقد يتوهم هنا ان كثره الاستعمال الموجبه للنقل او الاجمال ، انما تصح في اسماء الاعلام والاجناس لافي الهيئات التي لا تنتهي الى جامع في اللفظ وانما ينتزع عن الهيئات المختلفة باختلافها تارة ، وزناً وحرارة وباختلاف موادها اخرى جامع يعبر عنه بصيغة افعال وهو جامع انتزاعي ، وان الجامع الانتزاعي لم يستعمل في مفهوم واحد ، حتى يوجب انس الذهن بالنسبة الى اللفظ والمعنى ، والجامع الانتزاعي غير مستعمل في شيء .

وجوا به اجمالاً ما بيناه في تحقيق الوضع في الهيئات ، وان الهيئات الموسوعة للبعث اللزومي باختلاف موادها واوزانها وحرركاتها لها نحو وحدة باعتبار ان جميع هذه المختلقات بوضع واحد وقد وضعت لمعنى واحد ، فاذا استعملت الهيئات المتفرقة في غير ما وضعت له كثيراً ينهدم ظهورها في معناها الوحداني وان لم يكن كل واحدة من هذه الهيئات مستعملة في غير ما وضعت له كثيراً ومنه يظهر كثيراً . ومنه يظهر الفرق بينها وبين الفاظ العموم وادواتها ، فان الجمع المحلي باللام والنكرة في سياق النهي والنفي و مثل كل وجميع واشباه ذلك وان وضعت لسنخ معنى واحد ، لكن لا بوضع واحد ، بل باوضاع متعددة فكثرة استعمال الجمع المحلي باللام في الخصوص لا يوجب انه يندم سائر ادوات العموم في العموم .

الجمل الخبرية

ما افاده فى الكفاية انه اخبر بوقوعه بنحو لايرضى بتركه ففيه ان الاخبار بالوقوع يناسب ارادته لابنحو الاخبار بدواع اخرى الجارية فى الصيغة من التهديد والتعجيز وغيرهما ، فان هذه الدواعى لاتناسب الاخبار بالوقوع بخلاف ما لو كان الغرض وقوع الفعل فى الخارج حيث يناسبه الاخبار بوقوعه ، واما ان ارادته للوجوب وانه لايرضى بتركه فلاشهادة للجملة الخبرية عليه .

ومن الواضح ان البعث الذى لاينفك عن الوقوع بحصول التلازم بينهما من المكلف المنقاد هو البعث الالزامى وان البعث الندبى لايلزم الوقوع واما استفادة ذلك بملاحظة ان الوقوع لا يكون الامع ضرورة الوجوب ، فالمراد اظهار لابدية الوقوع بالاخبار عن الوقوع المستلزم للوجوب فبعيد فى الغاية عن اذهان العامة من العرف فى مقام المحاوراة وان ما افاده المصنف من الحكاية ووقوع العمل من ناحية اقتضاء المقتضى لذلك الموجب للحكاية عن الواقع و ان النكتة المعينة للوجوب انبى بالاخبار عن وقوع الشئ وان شدة المناسبه بنفسها لاتوجب كون الوجوب قدراً ميقناً فى مقام الخطاب .

وقد يتمسك بالوجوب من ناحية اطلاق الجملة ، فيحمل على ارادة الوجوب دون الندب ، لان الندب يحتاج الى بيان مؤنة زائدة ، لان القيد فيه عدمى و هو يخالف اصل الارادة بخلاف الوجوب ، فان قيده هو قوة الارادة لاشىء يبين الارادة .

هذا غاية تقريب البحث هنا باختصار وايجاز فى كلامه قدس سره ، ولكن المراد من الانصراف هنا ليس هو انصراف مفهوم الصيغة بل مطلق ما يوجب تعيين بعض المحتملات فى مقام البيان ، الا ان الانصاف ان هذا التقريب دقيق ومثله غير قابل للاتكال عليه عند التحقيق فهو نظير اطلاق الوجود و ارادة الواجب ، فكما لا يمكن الاتكال عليه فى المحاورات العرفية فى انتقال اللفظ الى واجب الوجود فكذلك فيما نحن فيه ولعله قدس سره اشار اليه بقوله فتأمل .

مادة الامر

- ان علماء الاصول عند بحثهم فى الاوامر تراهم يحددونها فى اطارين .
- الاول البحث فى مادة الامر .
- الثانى البحث عن هيئة الامر وصيغته .

الاول البحث الذى نتعرض اليه فى سوق حديثنا هو ان لفظ الامر هل هو مشترك لفظى بين معانى متعدده او يرجع الى معنى واحد؟ ولكن الاصولى لايهمه ذلك سواء كان الامر مشتركاً لفظياً وانعقد الظهور فى احدهما او كان احدهما حقيقة والآخر مجازاً وقد انعقد الظهور على المعنى المجازى فانه يؤخذ به و انما يراد بالبحث هنا من المعنى الواحد او المتعدد ، هو انعقاد الظهور فى احدهما والاجمال فى المتعدد .

ذهب الاستاذ العراقى و جماعة الى ان مادة الامر مشتركاً لفظياً بين الشئ والطلب ، فالشئ بمعنى الفعل والطلب يراد به النسبة الطلبية ، واستدلوا على مذهبهم باختلاف الجموع حيث ان معنى الامر ان رجع الى مفهوم الشئ يكون معنى جامداً و مقتضاه جمعه على امور وان رجع الى عنوان الطلب و مآله الى المعنى

الحدثى ومقتضاه ان يجمع على او امر وعندئذ يصبح الامر مشتركاً لفظياً بين المعنى
الحدثى والمعنى الجامد و لامورد لرجوعها الى معنى واحد وهو مفهوم الشىء و
هذا هو الذى مختاره فى وجه المسألة واما ارجاع المفهومين الى مفهوم واحد و
هو مفهوم الشىء او الفعل ، بعيد و لا يتقبله ابناء العرف فى تصور جامع عرفى
بينهما .

واختار الأستاذ النائنى ، ان الامر موضوع لحقيقة واحدة وهو الواقعة المهمة
والمعانى التى ذكرت للامر مرجعها الى الواقعة المهمة فارجع المعانى الى معنى
واحد ، وانما افاده الأستاذ الاكبر من ادخال الاهمية فى الشىء والامر مما لوجه له
حيث يصح ان يقال ان امرزيد الاهمية له فظاهر هذا الاستعمال انه على وجه الحقيقة
لاعلى وجه المجاز ولا يفهم العرف ما ذكره عن رجوع المفاهيم فى الامر الى
الواقعة المهمة الى عنوان الاهمية .

ويبدو من الأستاذ الاصفهانى أيضاً ارجاع الامر الى الامور اذا كان بمعنى
الشىء والى او امر اذا كان بمعنى الطلب وارجاعهما الى معنى واحد وهو الفعل من
حيث تعلق الارادة التكوينية والتشريعية به .

وان من راجع استعمال الامور والاورام لايجدها راجعة الى معنى واحد سواء
كان هو الواقعة المهمة او نفس الفعل من حيث تعلق الارادة التشريعية او التكوينية
به ، بل يجد ان اطلاق الامر بمعنى الامور والاورام من المعانى المختلفة المتباينة،
كما ان من لاحظ استعمالات الامر بمعنى الاوامر وبمعنى الامور لايجد مفهوم الامر
الامور عألهذين المعنيين المتباينين وانهما لاجامع بينهما عرفى وان ارجاع الامور
والاورام الى الواقعة المهمة كما عن الأستاذ النائنى او الى الفعل كما عن الأستاذ
الاصفهانى مما لا يتقبله العرف و ابناء اللغة حيث ان ابناء العرف والمحاورة اذا رجعوا
المفاهيم الى مفهوم واحد لم يرجعوه الا الى جامع عرفى ينتقل العرف اليه بسهولة
لابخطوط بعيدة وتوجيهات لا يتقبلها ابناء العرف واللغة ، وان الأستاذ الاكبر فى اصوله

قد انكر الجامع بين مفهومين اذا لم يكن جامعاً عرفياً ينتقل اليه ابناء العرف بسهولة و ان انتقل اليه ابناء العرف بتوجيهات و تمحلات بعيدة فلا يراه جامعاً فكيف ارتضى بالجامع بان تكون الواقعة المهمة وهذا مما لا يراه ابناء العرف جامعاً عرفياً بل يرى العرف ان هذا الجامع نظير الشيء والامكان مما لا يتقبله ابناء المحاورة من كونه جامعاً قريباً ، وليس الامر موضوعاً لمفهوم الغرض او للفعل العجيب او للسخرية والاستهزاء ونحو ذلك مما عدوه ، وعلى كل فلا يهتم الاصولى التشبث بهذه الجهات لانها راجعة الى جهات ادبية ولغوية ، والمهم هو استفادة الظهور ولو بالقرينه .

وان استعمال الامر فى مثل الشأن والفعل العجيب والغرض من باب اشتباه المفهوم بالمصداق وليست من باب المعانى المتعدده بل ولعل بعضها لا يستفاد من الصيغة بل يستفاد من اللام او من بعض القرائن لامن مفهوم الصيغة نظير قول القائل أمرك لكذا ، فانه يفهم من ناحية اللام او من ناحية سوق الكلام كالفعل العجيب و نحوه ، فهذه المعانى اما من تبيل الدواعى او لوجود قرائن كاللام للغرض او استفادة معنى من سياق الكلام فكثرها لا تستفاد من الامر وانما هى دواع للاستعمال ومن باب اشتباه المفهوم بالمصداق او لقيام قرائن خاصة تدل على احد هذه الوجوه .

واجمالا ، ان مادة الامر وصيغتها تدل على معينين لا اكثر من ذلك ، الاول النسبة البعثيه والطلبية من الغير الثانى الشىء وجمعه الامور وأما النسبة الطلبية من الشخص نفسه فلأمعنى له وان استعمل كما لو قال اطلب من نفسى كذا ، فان صح وتم الاستعمال كان من التجريد لامن باب اطلاق الحقيقى ، فالطلب من نفس الانسان خارج موضوعاً عن عنوان الطلب فلا يشمل امراصلا وان صح الاستعمال كان على نحو التجريد بان جرد من نفسه نفساً وخاطبها وهذا على وجه المجاز لا الحقيقة فما يرى من بعض كلمات اعلام العصر ، من ان الامر موضوع للطلب مطلقاً لكن لامن الطلب لنفس الانسان لا يخلو من تأمل . اذ خروج الطلب من نفس الانسان خروجاً موضوعياً لعدم انطباق الطلب عليه على وجه الحقيقة وان استعمل كان بنحو العناية فلا تشمل صيغة الامر و

مادته لخروج ذلك موضوعاً عن عالم دلالة الامر لانه ليس من الطلب فى لسان
ابناء المحاوره .

واما اطلاق الامر على الشىء فمن الواضح ان ليس المراد به مطلق الشىء
فانه لايقال لمن رأى فرساً او حيواناً انه رأى شيئاً ، امراً من الامور فيراد من الشىء
مالايشمل الجواهر وبعض الاعراض كما هو واضح .

البحث الثانى وهو البحث عن مفاد الصيغه ، وقد تقدم مفصلاً و انما أخرنا
مفاد الامر وكان محله قبل اتحاد الطلب والاراده ، لان البحث عن مادة الامر لاهميته
فيه فى القواعد الاصوليه وهو يشبه البحث الادبى .

العلو والاستعلاء

يعتبر فى الامر عنوان العلو ، فاذا لم يكن الامر عالياً ، كالخطاب من الله او من رسله واوليائه او من الوالدين او من فقيهه ونحو ذلك فلا يعتبر كونه امراً .

و ان الخطاب من المساوى او الادنى فلا يعتبر امراً بل التماساً ان كان من المساوى ومن الادنى يعتبر سؤالاً واما لو استعلى المساوى او الادنى فلا يعتبر امراً ويلام على خطابه بقول القائل لم استعليت وليس من شأنك ذلك ويستنكرون عليه ذلك ، واما الخطاب من العالى فلا ريب فى افادته للامر واذا خالفه المأمور و كان الخطاب وجوبياً او تحريمياً فيستحق العقاب على ترك الواجب وعلى فعل الجرام لمخالفته لعنوان المولوية والعلو وان مخالفة المولى والعالى موجب للعقوبة ، واما اذا كان العالى مستخفصاً بجناحه او كان خطابه على وجه الالتماس او على وجه الارشاد وخرج عن كرسى المولوية فلا يدل على العقوبة عند المخالفة لان عنوان العلو قد تنزل عنه المولى ومن هنا قد ورد ان الرسول الاعظم (ص) لما اراد ارجاع بريسه لزوجها وكان الحق مع الزوجه ، قالت له يا رسول الله ، اءنت آمر ! لما قال لها ارجعى الى زوجك ، قال لا بل انا شافع ، فلم تقبل بالرجوع وان كان يظهر من بعض

كلمات الاصوليين ان المولى اذا خاطب غيره كان ظاهره المولوية وحرمة الترك
وان كان مستخفصاً بجناحه ولكن الظاهر من المتبادر من محاورات ابناء اللغة خلاف
ذلك ولا يفيد العقوبة عند الترك كما عرفت من رواية بريرة وغيرها من الاستعمالات.
واما الاستعلاء فليس بدخيل ولا مقوم لمفهوم الامر ، فالامر اذا ورد من غير
العالى فلا يجب امتثاله ، بل كان التماساً أو سوء آلا .

البحث في المباشرة والاختيار وسقوط الواجب بالمحرم

ان الخطابات الشرعية وهيئة البعث والامر والنهي هل يستفاد منها قيد المباشرة من المكلف والاختيارية اخرى واشترط الاتيان بالفرد المباح دون الفرد المحرم وجوه قد يظهر من الاستاذ النائيني تبعاً لشيخ الاساطين في بعض عباراته اعتبار المباشرة في الاوامر الشرعية والاختيارية ايضاً .

وتقريب ذلك ان الخطاب من المولى الحكيم اذا توجه الى المخاطب فظاهره اختصاصه بمن توجه اليه التكليف وان ايجاده من العبد على وجه الاختيار ومقتضى ذلك تضيق المادة بعنوان المباشرة دون الاعم من المباشرة والتسبب والتبرع ايضاً ولا بد من اختصاص الخطاب بعنوان الاختيارية دون مجرد الفعل اختيار او اضطرار او غفلة .

و بيانه ان العمل حيث يراد منه ما كان مقدوراً للمكلفين وان كان اختيارياً لهم ولا يتوجه التكليف بما ليس تحت الاختيار لانه غير مقدور للمكلف فلا يتوجه الخطاب اليه ولا جامع في التكليف بين المباشر وغيره ولا بين الاختيار وغيره فيراد

من التكليف صدور الفعل من الفاعل على وجه المباشرة وعلى وجه الحسن الفاعلى وليس المقصود من اوامر المولى الحكيم ايجاد المادة كيفما اتفق منه او من غيره و يختص ذلك التكليف بالفعل الارادى الاختيارى من مخاطب خاص لتحصل المباشرة والاختيار وان توجيه الخطاب من المولى الحكيم على تحريك العبد للانبعاث نحو ما امره يستدعى امرين .

احدهما عنوان المباشرة وثانيهما عنوان الاختيار لان توجيه الخطاب من المولى وتحريك العبد الى العمل مضافا الى الحسن الفاعلى كما صرح به فى بحثه يستدعيان ان يكون العمل على وجه المباشرة وعلى نحو الاختيار لان التكليف مضافا الى المباشرة والاختيار والحسن الفعلى ان يكون الفاعل حسنا ايضا كما صرح به الاستاذ النائنى هنا ووضحه فى باب اجتماع الامر و النهى ان الفعل وراء كونه حسنا ان يكون الفاعل ايضا حسناً .

وعلى الاجمى ان الحسن الفاعلى هو المصحح لحالة الارادة والاختيار و ثانيا ان توجيه الخطاب من المولى للمكلف يستدعى ان يكون عن اختياره لامقهوراً فى عمله فالامر و النهى التشريعيان يقتضيان انبعاث العبد على طبق بعث المولى و من توجيه الخطاب من المولى يستدعى توجهه الى شخص خاص لان توجيه الخطاب يستدعى صدور المادة من المخاطب نفسه دون الاعم منه ومن غيره على وجه الاختيار والمباشرة من الفاعل دون سلب الاختيار ولما جاء التضييق من ناحية توجه الامر والخطاب على المكلفين فلا بد وان يوجب الخطاب تضييق دائرة الواجب وعند ذلك فلا يجوز توجيه الخطاب مع الغفلة وعدم المباشرة ومن غير ارادة العبد فالمصدق للواجب بالحمل الشايع هو العمل عن مباشرة و ارادة والحصة الخاصة من الفعل المقيد بالاختيارية والمباشرة .

هذا غاية التقريب فى اعتبار الاختيارية و المباشرة بتوضيح منا واختصار ولكن التأمل يقضى بخلاف ذلك اذ لا يستفاد من الصيغة المباشرة والاختيارية وانما

هى قرائن خارجية ولعل مقصود القائل ذلك لوجود القرائن الموجبة بتوجيه الخطاب للمباشر وعن اختيار وان لا يسقطه بفعل المحرم لقريئة ان الفاعل بالقياس الى الفعل حسنامته اولكون الخطاب ليس له جامع بين نفس المكلف وبين غيره ولو على وجه التسبب ولكن كل ذلك من ناحية القريئة من حسن الفاعل وتوجيه الخطاب من المولى على المكلفين المناسب للمباشرة والاختيار .

وسياتى منا فى باب الواجب المطلق والمشروط ان عنوان الاطلاق و الاشرط والمباشرة والاختيار وغيرها ليست من قيود الهيئة وان الهيئة معنى حرفى غير قابل للتقييد وان كان هناك تقييد بهذه الامور او غيرها فانها فى المادة ان ثبت ذلك فالمباشرة والاختيار مما لا تدخل تحت عنوان الصيغة والمادة .

وبكلمة اخرى ان الخطابات مطلقا لدلالة فيها لامن حيث المادة ولا من حيث الهيئة على عنوان المباشرة او عنوان الاختيار او اسقاط العمل بفعل المحرم فان جميع ذلك اجنبى عن مفاد الهيئة والمادة وان تصور ناعنوان الاختصاص بعنوان المباشرة او الاختيار فان ما ينحصر فى كل مورد يستفاد منه التعظيم او التوهين فانه فى هذه الصورة حيث ان المادة معنونة بعنوان التعظيم او التحقير فتختص بصورة المباشرة والاختيار ولاشمول لها لغير صورة المباشرة وغير الاختيار ولكن فرض المسئلة كما عرفت فى بحث المباشرة والاختيار ليس ناظرا الى ما كانت المادة فيه مختصة بالاختيار والمباشرة من ناحية التعظيم او التحقير .

وتحصل من مجموع ذلك ان العناوين الثلاث من اعتبار المباشرة او الاختيارية ثانيا وعدم سقوط الواجب بالفعل المحرم ثالثاً لادليل عليه ولو تم ذلك فانما هو من القرائن العقلية وقد بينا ان لاقريئة دائمية تثبت المباشرة والاختيارية او عدم سقوط الواجب بفعل المحرم وحيث لاقريئة دائمية تفيد احد الوجوه الثلاث فمفاد الصيغة والمادة اعم من المباشرة و عدم المباشرة و من الاختيار و عدمه وانه قد يسقط الواجب بفعل المحرم وان لم يكن ذلك الحرام بعنوان الواجب بل هو

مصدق لطبيعة المامور به واذا لاحظ الانسان تطبيق هذه المباحث على مواردنا من
الادلة الشرعية يجدان الادلة واضحة اما في الاطلاق او الاشتراط في بعض الموارد
وان هذا البحث ليس الاتممحلات فنية .

تأسيس الاصل

ذهب بعض الاعلام كالاستاذ العراقي وغيره ان القاعدة فى المباشرة والاختيار يقع فى باب الشك فى التكليف وان التكليف هل توجه بنحو التعيين او التخيير و مثل هذا الشك الراجع الى الشك فى اصل التكليف فالمرجع فيه البرائة واما على ما بنى عليه الاستاذ النائنى هو الاشتغال او استصحاب الاشتغال .

و التأمل يقضى فى المسئلة فى البحث عند مراجعة خصوصيات المبحوث عنها فى المباشرة والاختيارية ان المقام يختلف فان كان الا مرقم قد تردد بين كون الشخص مكلفا او غيره او مطلق وجوده او بشرط الاختيارية فالمرجع هو البرائة وان رجع الامر الى توجه التكليف ظاهراً الى المكلف ولكن هل يسقط بفعل الغير او يختص به فالمرجع فى مثل ذلك هو الاشتغال .

والظاهر عند مراجعة خصوصيات البحث يعرف ان المورد ان كان من باب ما توجه التكليف على شخص بالمباشرة او الاختيار بنحو كان التقييد بالمادة كما هو الظاهر من بعض الاعلام فيحسب القاعدة هو اشتغال ذمة من توجه اليه التكليف مباشرة و عن اختيار ايضا بل حتى لو تردد التكليف وشك فيه على وجه احتمال

المكلف انه هو الذى تعين عليه التكليف ولا يسقط عنه بفعل الآخر وعن غير اختيار وعلى هذا الوجه يتعين الاشتغال واملو وقع الشك منه فى اصل التكليف هل كان عليه وباختيار ام لا فمقتضى القاعدة هو البرائه وما ذهب اليه الاستاذ العراقى يبتنى على هذا الوجه و الاشتغال يبتنى على ما ذهب اليه الاستاذ النائينى من الوجه الاول .

ولكن قد عرفت على ضوء هذا البحث ان تقييد المادة والهيئة تبعالم يكن على نحو الظهور اللفظى دائما فان قامت القرينة على المباشرة والاختيار تعين التكليف على من توجه اليه الخطاب وعن اختيار وكانت القاعدة هى الاشتغال وان لم يتم تقييد الاطلاق على وجه الظهور دائما فالقاعدة تقتضى البرائه .

وعلى هذا فلا بد من مراجعة الادلة وملاحظة خصوصياتها من التقييد وعدمه فان حصل العلم بالتقييد او انه من باب القدر المتيقن كان اللازم هو الاشتغال والا كانت البرائة جارية .

و على هذا البيان فيتعين مثلا على ولى الميث العمل والجواب برد السلام على من سلم عليه وعلى هذا فالمجرى هو الاشتغال وفى كل ما شك فى القدرة فى اداء الدين اوفى واجب من الواجبات وان كان الاولى هنا جريان الاستصحاب بالاشتغال هو من الاصول الحاكمة المقدمة على الاشتغال لاننا نقول بالا استصحاب فى الشبهات الحكمية وان لم يتم هذا الوجه كان المجرى البرائه .

والمخلص ان الموارد لا يمكن ان تأخذ بوجه واحد فى الادلة الشرعية فلا يسع الفقيه والاصولى فى مقام استقرائه للاحكام ان يفهم المباشرة دائما او عدم المباشرة دائما ويتعين عليه ملاحظة كل مورد بمورده الخاص فقد يجرى الاشتغال والاستصحاب للحكم فى مورد وقد تجرى البرائة فى مورد آخر وان الضابط على الوجه الكلى محل تأمل .

واما عنوان الاختيارية فمن الواضح عدم تقييد المادة بالا اختيار ولا الهيئة

ايضا وعليه فاذا صدر العمل قهراً جاء المكلف بالمأمور به وان لم يكن عن اختيار .

واما سقوط الواجب بفعل المحرم فمقتضى القاعدة هو السقوط لتحقق الغرض المقصود بفعل المحرم وان لم يكن متصفا بعنوان الوجوب الا ان يكون دليل المحرم اخص من دليل الواجب كما لو قال لاتصل في الدار المغصوبة على نحو كان دليل الحرام مسقطالعنوان التكليف بتاتا .

الشك في الاطلاق

اذالم يتم الاطلاق على ما بيناه من عدم اشتراط المباشرة والاختيار فيتردد الامر في اختصاص التكليف بالمباشر او كفاية الاستنابة والتبرع ولو من فاعل ممن غير اختيار فلا بد من المباشرة والاختيار وعدم كفاية الاستنابة او التبرع و عدم كفاية الاتيان بالشىء من دون اختيار الفاعل .

بيانه ان الفعل يدور في مقام السقوط بين من توجه عليه التكليف وهو المباشر المختار في فعله وبين كفاية الاستنابه او التبرع ولو كان غير مختار بل وكفاية سقوط التكليف ولو بالفعل المحرم فانه يتعين كون الفاعل هو المتوجه عليه الخطاب وان يكون المباشر له دون غيره على وجه الاختيار وان لا يكون العمل محرما لانه بعد توجه الخطاب على الشخص يشك في سقوطه عنه بفعل غيره ولو عن غير اختيار او بفعل محرم فيتعين عليه المباشرة عن اختيار بالفعل المباح ومقتضى القاعدة هنا الاشتغال وان يقوم المكلف بنفسه بذلك التكليف من غير استنابه ولا تبرع وان القاعدة تقتضى اشتغال ذمته ولا فراغ له عن التكليف الا باتيان العمل بنفسه على وجه الاختيار وان العمل غير محرم واجمالا ان الامر يدور بين التعيين بالمباشرة وبين القيام بالاستنابه

اوالتبرع فيدور الامر بين التعيين والتخير ومقتضى القاعدة هو التعيين دون التخير
بين المباشرة والاستنابه او التبرع .

وقد عرفت منا ان التردد بين المباشرة و الاستنابه في مقام وجود اطلاق
الصيغة اوفى مقام الشك في الاطلاق،انما التردد بين كون الواجب مقيداً بمباشرة
الفاعل اويكفي التسبب ولو بالاستنابه واما كفاية التبرع فهو خارج عن محل البحث
لان التبرع لا ينسب الى المكلف لامباشرة ولا تسبباً فاذا لم ينسب الى المكلف العمل
اذا وجد المتبرع فلا يجرى هذا النزاع من شمول الاطلاق له حتى يشمل المباشر
والمسبب والمتبرع فانه خارج موضوعاً عن شمول الاطلاق واذا كان المتبرع لا يشمل
اطار اطلاق الصيغة فكيف يمكن ان تشمله موارد الاصول في مقام الشك فانه عند الشك
في الاطلاق فالمتعين هو المباشر دون المسبب لايجاد العمل فضلاً عن المتبرع
فانه خارج عن موضوعية المسألة بتاتا فالنزاع في شمول الاطلاق للمباشر ومن قام
به التسبب انما هو في مورد اطلاق الصيغة اوفى مقام الشك والا فالتبرع خارج
موضوعاً في شمول اطلاق الصيغة له اوفى شمول قاعدة الاشتغال لانه كما بينا خروج
هذا الفرض وهو التبرع عن اهداف هذه المسألة وموضوعها .

واما اذا كان التكليف بين المباشر وبين شخص آخر فلا اطلاق للدليل في
شمول الحكم لفرد آخر اذ ليس هناك جامع بين التكليف المواجه للخطاب وغيره
والخطابات من هذه الجهة لا اطلاق لها يشمل الخطاب للمواجه وغيره ولعل الظاهر
من كلماتهم عند التأمل خروج هذه الصورة وهي شمول الاطلاق لمن توجه اليه
الخطاب وغيره من افراد الناس وليست كلماتهم في مقام شمول الخطاب واطلاقه
في شموله لمن توجه اليه الخطاب مباشرة او تسبباً حيث ان الفعل ينسب الى من
توجه اليه الخطاب سواء كان على وجه المباشرة او التسبب واطلاق الخطاب شامل
له على وجه التسبب و اما على وجه اطلاق الخطاب بحيث يشمل من توجه اليه
الخطاب والمسبب والمتبرع فان مقتضى الاصل اللفظي انه اذا شك في سقوط واجب

بفعل الغير بالاستنابه او التبرع او لامعهما هو عدم السقوط لاطلاق الصيغه في التعيينية من جهة الاصدار وعدم اشتراطه بعدم فعل الغير له .

هذا كله على نحو المجارات على المبنى من توجه الخطاب الى المكلف وانه يقتضى المباشرة والاختيارية .

واما اذا قلنا بعدم جهة التقييد اصلا فلازمه سقوط الخطاب و كل ذلك مجارات لكلمات الاعلام والا فعند مراجعة الادلة لا نجد مما اطنبوا في المسئلة عينا ولا اثراً لان بعض الخطابات الشرعية ظاهرة في المباشرة كالتعدييات المتوجهة الى المكلفين وخطاب الجهاد في الزام الرسول (ص) وامير المؤمنين (ع) وبعضها ظاهر في مطلق المكلفين كغسل الميت و الصلاة عليه ودفنه مالم يزاحم الولي فان الولي اولى بالميت من سائر الناس فيفهم من الادلة ان التكليف عام لكل مكلف الا ان يقدم الولي فلا تصح مزاحمته واما قضاء العبادات عن الميت فليس ظاهرها ان يقوم الولي الاكبر على وجه التعيين عليه بل لو قام به غيره او استتاب سقط عنه التكليف واما في مثل الصلاة فياتي بها ولو قضى على حسب ما يقدر ولو على وجه القعود والاستلقاء واما في مثل الوصاية فيدور مدار تعيين الوصي واما في مثل الحج اذا عجز بعد الاستطاعة فانه يستنيب غيره عنه واذ اراجع الفقيه الادله في موارد ما يرى اما تعيين المباشرة والاختيار واما كفاية التسبب بل وجواز التبرع فلا يرى مورداً من الموارد الاوقد تعيين جهة التكليف فيه امامطلقاً او مشروطاً بمكلف خاص ولا ترى اهمية لهذه المسئلة عند تطبيقها في موارد الفقه الا فرضا فنياً ومسئلة علمية ولا ترتب نتيجة فقهية على هذا الخلاف وعلى فرض وجود ذلك نادراً فيجربى ما ذكرناه من جريان الاصول من البرائه والاشتغال كما قدمناه مفصلاً والمسئلة في نظري لا تستحق هذا التفصيل و فصلناها مجارة لكلمات الاعلام .

خلاصة النائينى فى المباشرة وعدمها

الاول ، ظاهر الاطلاق هو المباشرة مثلا اذا خوطب الولى بعمل عن الميت فالظاهر هو الوجوب التعيينى عن الولى من جهة الماده وهو نفس الصلاة مع قطع النظر عن مصدره بمعنى ان المولى يريد اصل وجود الصلاة فى الخارج مباشرة من الولى ولا تسقط بمجرد الاستنابة .

الثانى، التخيير من جهة المصدر بمعنى ان الولى مخير بين اصدارها بالمباشرة وبين الاستنابة .

الثالث ، الواجب المشروط بعدم فعل الغير فاذا شك فى واجب انه يسقط بفعل الغير مع الاستنابة ام لا فمرجه الى الشك فى الوجوب التخييرى من جهة الاصدار ومن الواضح ان نفس توجه الخطاب الى المكلف من دون تقييد يرفع الشك من تلك الجهة بل الظهور من هذه الجهة اقوى من ظهور الصيغة فى التعيين من جهة الماده كما هو واضح واما السقوط بفعل الغير من دون الاستنابة فينبه اطلاق الصيغة ايضا فان مرجعه الى كون فعل الغير رافعا للموضوع او ملاكه فاذا شككنا فى السقوط بفعل الغير فمرجع الشك الى الشك فى اشتراط الخطاب وعدمه واطلاق الخطاب ينفى الاشتراط ويثبت كونه مطلقاً واذا اثبتنا باطلاق الخطاب

ان التكليف غير مشروط بعدم فعل الغير فيستكشف من هذا بقاء الموضوع قهراً و
غرضنا من التمسك بالاطلاق هو التمسك به من جهة عدم الاشتراط بعدم فعل الغير
الملازم لبقاء الموضوع عقلاً .

وحاصله ان الاصل اللفظي في مقام سقوطه بفعل الغير هو عدم السقوط لاطلاق
الصيغة في التعيينية من جهة الاصدار وعدم اشتراطه بعدم فعل الغير له .

واما تأسيس الاصل هنا ان التكليف من الولى هل له عدل ام لا ؟ ومن الواضح
ان الشك هنا في مورد الامتثال بعد الفراغ عن الاشتغال ولازمه الاحتياط وليس هذا
من باب التكليف بالجامع بين الولى وغيره حتى تجرى البرائة في خصوصية الفرد
فالقاعدة هي الاشتغال لعدم العلم بعدل له في التكليف واما في صورة التبرع فاستصحاب
عدم ارتفاع التكليف عن توجه اليه ثابت وتحصل ان مقتضى القاعده هو الاشتغال
في الشق الاول وهو الاستنابه والاستصحاب في الشق الثانى وهو التبرع .

الاختيار وعدمه

الظاهر عدم اشتراط المادة بعنوان الاختيار لاطلاق المادة فى الاختيار وعدمه
واما الهيئة فدعوى انصرافها الى عنوان الاختيار بعد كون المعنى الحرفى هو النسبة
الى فاعل لا وجه لتقيدها بالاختيارية ولذا افتى الفقهاء بالضمنان سواء كان عن اختيار
ام لا لان التلف موجب للضمنان فالهيئة موضوعة لمعنى عام يشمل جميع المواد من
اختيارى وغيره وان كان دعوى الانصراف فى الهيئة الى الفاعل المختار قريبة جداً
لان مراد المولى فى التكليف عبارة على وجه ان يكون الفاعل حسناً لا مجرد وجود
الفعل وهذا يقتضى تقييد الهيئة بالفاعل الاختيارى كما يقتضيه مذهب العدلية بالحسن
الفاعلى .

وثانيا ان تحريك المولى لعبده لا يراد منه الاعلى وجه ان يكون العمل من
العبد اختياريا لا مطلق مجرد وجوده والمطلوب دائما هو الفعل الارادى من الشارع
على المكلفين فاذا وقع الشك فى سقوطه بالفعل غير الارادى فحيث لا يمكن التخيير
بينهما عقلا فيرجع الشك الى الشك فى اشتراط الخطاب وعدمه فيكون حاله حال
الشك فى السقوط بفعل الغير وقد عرفت ان مقتضى الاطلاق هو عدم الاشتراط ان
كان والا فالمرجع هو الاستصحاب دون البرائة .

سقوط الواجب بفعل المحرم

اعلم ان دليل المحرم اما ان يكون اخص كالنهي عن العبادة و اما ان يكون بينه وبين دليل الواجب العموم من وجه .

اما الاول فمن الواضح تقديم النهي على دليل الواجب واما الثاني فحيث انه يعتبر الحسن الفاعلي لانه مبغوض فلا يكون مأموراً به ومن شرائط الأمور به الحسن الفاعلي فاذا قام الدليل على سقوط التكليف به فلامحالة يكشف عن تحقق المصلحة او عن ارتفاع الموضوع فيكشف عن كون التكليف مشروطا بعدمه كما في ازالة النجاسة بالماء المغصوب حيث انه لانجاسة بعد الغسل به حتى يؤمر بغسله فاذا شككنا في الاشتراط و عدمه فالمرجع هو اصالة الاطلاق ان كان والا فلا استصحاب .

اختيار العراقي في المباشرة وعدمها

هنا عناوين ثلاث الاول ان اطلاق الخطاب يقتضى المباشرة ام لا ؟

التحقيق اعتبار المباشرة ولايكفى التسبب بالاستتابة ولا التبرع وبيانه ان الخطاب اذا توجه على امور متعددة ينحل في الحقيقة الى اتيان العمل فى ظرف عدم اتيان الآخر لان كلا منهما مقيد بعدم الآخر ليستلزم الدور ولا مطلقا ليلزم كون الوجوب فى كل منهما تعينيا وفى الحقيقة ان الوجوب الكاشف عن الارادة هو الوجوب الناقص كما ياتى بيانه فى الوجوب التخييري واما لو كان بعض الافراد غير مقدور اتيانه للمكلف من اول الامر والتشريع او بعده فالمشهور انه يكون من الواجب التعينى و التحقيق خلافه حيث ان ارادة المولى قد تعلقت بما هو مقدور للمكلف وفقا للمصلحة الملزمة بذلك ولاريب ان الارادة من المولى تتعلق بما هو ذو مصلحة و لا شبهة ايضا فى ان المصلحة الداعية الى ايجابه تخيير احين القدرة على كلا الفعلين لا تتغير عما هى عليه حين امتناع احدهما واذالم تتغير عما هى عليه من الخصوصية الداعية للوجوب التخييري لا يعقل ان يكون الامر مقتضيا حين امتناع احد الفعلين لا يكون وجوبا تعينيا لانه كما سياتى انه سنخ آخر من الوجوب لا ينشأ الا عن مصلحة

تجانسه بخلاف ما لو كان الغرض هو مجرد وجوده كغسل الثوب او صحة الصلاة
عن الميت تبرعاً فان المدار في التوصليات وبعض التعبديات مجرد حصول الغرض
بدون قيد المباشرة وحيث ان فعل غير المكلف خارج عن قدرة المكلف و اختياره
لا يجوز ان يخاطب به على وجه التخيير بين فعله وفعله بل الظاهر توجه التكليف
الى شخص معين وعليه حيث يعلم انه لو قام به شخص آخر لسقط عنه جاز لمن توجه
اليه ظاهراً الخطاب ان يسبب عنه شخصاً آخر للعمل ويوجهه اليه فيجوز للمكلف
ان يتسبب بفعل غيره فاذا لم يفعل بالتسبب وجب على المكلف ان ياتى بالعمل وان
الخطاب لم يتعلق هنا بالجامع بين فعله وفعله لخروج فعل الغير عن قدرته
حيث ان الجامع الحاصل به الغرض والملاك ما تعلق به بنحو التخيير بين فعله و
التسبب الى فعل غيره وانما هو بين فعل المكلف وفعل الغير والعقل يرشده الى
فعل نفسه او ما يسقط عنه بفعل الغير وعلى ضوء ذلك فاطلاق الخطاب لا يقتضى حيناً
دون حين ولازم ذلك هو عدم سقوط الوجوب عن المكلف ان لم يقم به غيره والظاهر
من توجيه الخطاب و الطلب المقتضى لحصره في فعل المأمور فيمنع عن تمامية
المادة وعليه فيختص بعنوان المباشر ولكن حيث يعلم ان الميزان هو ايجاد المادة
من المباشر او بالتسبب منه فيستكشف من ذلك ان المدار على ايجاد المصلحة
ممن توجه اليه الخطاب ظاهراً وهو المباشر او ما كان بتسبب منه بفعل غيره .

تأسيس الاصل

مقتضى الاصل هو البرائة عند صدور الفعل من الغير وان لا تكليف عليه حتى لو قلنا بالاحتياط فى دوران الامر بين التعيين والتخير لتحقق العلم الاجمالى هناك كما سيأتى بيانه فى الاصول العملية وليس العلم الاجمالى هنا محققا لانه يعلم تفصيلا بانه مخاطب بالعمل لخروج فعل الغير عن قدرته و اختياره فليس عدلاله فى مقام التكليف ليكون مكلفا باحد الامرين و لوجه للحكم بالاشتغال باحتمال ان اشتغال الذمة بالتكليف معلوم و انما الشك فى سقوطه بفعل الغير و القاعدة تقتضى عدم الاسقاط مدفوع لانه يكون هو بنفسه مجرى لاصالة البرائة فيكون هذا الاصل حاكما على اصل عدم كون فعل الغير مسقطاً .

واما ما ذهب اليه بعض الاعاظم من جريان الاشتغال لان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف فى زمان ترك غيره وعند فعل غيره له يشك فى سقوط التكليف عن ذمته وعندها فيتعين الاشتغال على المكلف او استصحاب التكليف المتيقن بذلك الفعل مدفوع لما بيناه ان الشك هنا واقع فى نحو التكليف ان الوجوب تام ام ناقص وعند ذلك فلامورد للاستصحاب فان ما هو مقطوع به من اول الامر هو وجوب

اتيان العمل فى زمان عدم صدور الفعل عن شخص آخر واما لزوم اتيان العمل فى
ظرف صدوره من شخص آخر يقع مشكو كما من اول الامر و عليه فلاتتم اركان
الاستصحاب وعندذاك فيرجع الى البرائه و على هذا البيان يظهر لك عدم جريان
الاستصحاب بين الوجوب التام والناقص والقدر الجامع بينهما لما عرفت من
حكومة البرائه فى المورد عليه وذلك فى جميع موارد الشك فى الاقل والاكثر لانه
من موارد .

«الموضع الثانى»

الاختيارية وعدمها

قد يخطر فى البال اعتبار الاختيارية لان التكليف مشروط بالقدرة والاختيارو عليه فلا اطلاق للهيئة ولا المادة .

اما الهيئة فلان مفادها على الفرض مشروط بالاختيار عقلا واما المادة فلسراية تقييد الهيئة بها و عليه فلاوجه لتوهم الاطلاق مدفوع بما اوضحنا من ان الكلام قد تكون له دلالات متعددة و اذا سقط بعضها عن الحجية فلا يسقط بعضها الآخر عن الحجية و ذلك لان القاعدة تقتضى بقاء الكلام على الحجية وان سقطت بعض الدلالات عن الحجية والمورد من هذا القبيل لان اطلاق الهيئة ببعض ظهوره وان كان عقلا مقيد بالاختيار فالظهور فى الهيئة وان سقط للقرينة العقلية الا ان ظهور المادة ذامصلحة الزامية لا موجب لسقوطها عن الحجية و تقييدها و عليه فيكشف اطلاق المادة عن اطلاق المصلحة القائمة فى العمل الشامل للاختيار و غير الاختيار .

(الموضع الثالث)

ان اطلاق الخطاب هل يقتضى كفاية الامتثال بالفرد المحرم او لا يقتضى ذلك .

التحقيق يقتضى اعتبار الوجه الاول مطلقا سواء كان بين متعلق الامر ومتعلق النهى عموم من وجه او مطلق من غير فرق بين جواز اجتماع الامر والنهى و عدمه لان اطلاق الخطاب كاشف عن الملاك الملزم فى متعلقه مطلقا ولو كان بعض افراد ذلك الجامع فعلا محرماً وان كان النهى فعليا لغلبة ملاكه وان انتفت فعليه الامر و لكن لا يستلزم هذا انتفاء ملاك الامر ومصالحته وعليه فيحصل بالفرد المحرم الغرض من الواجب وسقوط الواجب هنا من باب سقوط الشئ بسقوط موضوعه لامن باب سقوطه بامثاله وعلى فرض الشك فى الاطلاق فالمرجع البرائه كما تقدم و قد بينا فيما حررناه من مسلك الاستاذ العراقى رداً وقبولاً .

التعبدى والتوصلى

اولا- ان بحث التعبدى والتوصلى، يستدعى عرضاً قبل تحرير مباحثه و تعريفه و هو ان التعبدى و التوصلى ، راجع الى تقسيمات الواجب من كون الواجب تعبدياً او توصلياً او مشروطاً ومطلقاً ، او تعينياً ، نفسياً او غيرياً كما هو واضح من الفرق بين ما كان من شئون الصيغه ، او من شئون الواجب ، وكان المناسب فى هذا البحث ان يتبع تقسيم الواجب وحيث كان كتابنا هذا فى تبويبه على طبق ترتيب الكفايه والاساتذه ، جرينا فى الترتيب على ما رتبوه من الابواب .

وثانياً ان من المناسب ان يتأخر هذا البحث عن مباحث الصيغه ، من الفورو التراخى والمباشرة وغيرها وان الواجب لتعبدى والتوصلى والمطلق و المقيد من تقاسيم الواجب و كل ما كان من شئون الصيغه كان مناسب تقديمه على هذه المباحث الراجعة الى حقيقة الواجب وان تقدم منا ان عنوان المباشرة والاختيار والفورية و التكرار والنفسية والغيرية لاترجع الى عنوان المادة ولا الصيغه وسيأتى منا فى باب الواجب المطلق والمشروط ، ان الهيئة بماهى معنى حرفى ووجود رابط لايمكن ان يكون لها اطلاق او تقييد إفرادى وانما يتحقق لها الاطلاق والتقييد الاحوالى دون الافرادى

تعريف التعبدى والتوصلى

التعبدى ما توقف امتثاله على قصد القربة ، والتوصلى ما كان مجرد اتيانه كاف فى سقوط الغرض منه ، وقد عرف بان ما علم الغرض منه فهو توصلى وما لم يعلم الغرض منه فتعبدى ، ومن الواضح ان كثيراً من التوصليات لم يعلم الغرض منها واما ما يأتى من باب العلل والمصالح فهى من باب الحكم وعلل التشريع وتأتى الحكم وعلل التشريع فى التوصليات ، كما تأتى فى التعبديات ، وعرف بعضهم ان التعبدى ما احتاج فى تفرغ الذمة الى قصد امتثال الامر وان لم يحتج الى قصد القربة والامتثال فهو توصلى ومن الواضح ان هذا التعريف ليس تعريفاً راجعاً الى حقيقة التعبدى والتوصلى لابل الحمل الاولى الذاتى ولابل الحمل الشايح الصناعى .

وانما يرجع الى مقام العمل وتفرغ الذمه ، وبحثنا هنا من حيث معرفة ماهية التعبدى والتوصلى وحيث علم ان العمل العبادى ما كان مقومه قصد التقرب الى الله تعالى وعليه يخرج عبادة الكافر حيث لا تقع مقربة الى الله ، لان الكفر من الموانع فى التقرب الى الله تعالى ولا بد للقارىء هنا ان يقف فى معرفة الملاكات من المصالح و المفسد وانها علة تامة لايجاد المأمور به والمنهى عنه ، وانها من باب المقتضيات

والاسباب لجواز تخلف بعض الشروط ، او توجه بعض الموانع عليها فلا يأمر المولى بها ولا يلزم عبده المكلفين باتيان متعلقاتها وان المصالح والمفاسد من باب المعدات لاتيان الأمور به .

اختار الاستاذ النائينى الوجه الاخير واكد فى بحثه ان الملاكات من المصالح والمفاسد ليست عللا تامة لاتيان العمل من المكلفين ولا من باب المقننات ، وانما هى من باب المعدات واستعداد المكلف الترقى الى اوج الكمال وليست المصالح والمفاسد عللا ولا مقتضية للايجاد وقد صرح قدس سره انه لولا اللطاف الربوبية والتوجيهات الالهية لم تكن المصالح والمفاسد على مذهب (العدلية) القائلين بقيام المصالح والمفاسد فى الاعمال ان تكون على وجه الاقتضاء كما هو ظاهر الادله وان العبد قد وجهه الحق سبحانه لاستيفاء تلك المصالح والتباعد عن تلك المفاسد الاخرية ولذا كان هذا المعنى هو الفارق بين مذهب الامامية ومذهب الاشاعرة القائلين بان المصالح والمفاسد قائمة بالامردون المأمور به ولولا المصالح والمفاسد القائمة بنفس العمل او بعنوان موافقة المولى ومخالفته بما انه مولى ماوجب الشارع تلك الاحكام ولما نهى عن تلك المحرمات .

واما التزامه قدس سره ، بان المصالح والمفاسد معدات لفعل المكلف فهو بخلاف ظاهر الادلة ، اذا الاستعداد بما هو استعداد لا يوجب الالتزام فى ايجاد العمل ولا ترك المحرمات واما ان هذه المعدات لولا توجيه اللطف من الله على عبده فان اراد به ، ان اعمال العبد تحت لطف الله وحكمته وتوجيه العبد الى رحمته وفضله فهو امر معقول والافلو كان العمل لا يقتضى الوصول الى جنة او التباعد عن النار فلما معنى لتعلق اللطف به ، اذا اللطف والرحمة والعطف من الله تعالى وان كانت من باب التفضل منه على عباده ولكن سيأتى فى باب مقدمة الواجب ان التفضل منه تعالى هو عين استحقاق العبد لذلك التفضل وان استحقاق العبد للشواب والعقاب هو عين التفضل منه تعالى ، اذا فعاله تعالى ليس فيها مجازفة وانما هى قائمة على ملاكات

لاتتخلف وعلى علل واقعية لاتتبدل ولاتتغير واذا كان ما يأتي به العبد ليس مقتضياً للشواب والعقاب ولان العمل الذى قام به مما يترتب عليه الجزاء من الله ، فما معنى تعلق اللطف به وتوجه العطف عليه مما لا يوجب له ذلك المقام الرفيع و الكرامة الشامخة من الله لعبده .

ومن الجائز ان يكون نظره عين ما يراه الاولياء من ان اعمالهم ليست اسباباً لترتب الثواب والعقاب وان كون العبد لا يرى لعمله قيمة واثراً لا يستدعى ان يكون العمل غير قائم بالمصالح والمفاسد المقتضية للثواب والعقاب .

وان الاستاذ النائينى لقداسة نفسه قدس سره بنى على هذا المبنى و ان كانت القواعد العلمية لاتقتضى صحة ما ذهب اليه وبكلمة موجزه ، ان ما بنى عليه (العدييه) وقام عليه مذهب التشيع ، ان الاعمال التى يوجبها الشارع او يحرمها قائمة على مصالح ومفاسد هى الموجبة بحسب الاقتضاء الى قربه من ربه والبعد عنه .

وان قوله قدس سره بهذا الرأى ايضاً يخالف مذهب الاشاعرة لانه قائل بوجود المصالح بالمتعلق، غايته انه يراها بنحو الاستعداد دون الاقتضاء وهذا ايضاً يخالف مذهب الاشاعرة حيث لا يرون المصالح قائمة بالاعمال لاعلى وجه العلية ولا الاقتضاء ولاعلى نحو المعدات والاستعداد .

(البحث فى التبعدى والتوصلى يقع فى مراحل)

المرحلة الاولى فى معنى العبادة

ان علماء الاصول قد اخرجوا البحث عن حقيقة العبادة وقد موموا البحث فى جواز أخذ قصد القربة فى موضوع الخطاب و عدمه للزوم الخلف او الدور بمصطلح الاصوليين او من وجود الشىء عدمه او سلب القدرة فى مقام الامثال الى غير ذلك ولما كان هذا البحث متأخراً عن حقيقة العبادة قدمنا البحث عن العبادة و اقسامها فى المرحلة الاولى وأخرنا جواز اخذ القربة فى موضوع الخطاب فى المرحلة الثانية .

اعلم ان العمل العبادى هو ما كان بذاته مقتضياً للخضوع وبهويته داعياً للتذلل ، وكان الخضوع و التذلل من العبد منسوباً الى المولى الحقيقى ، فالعبادة يقومها أمران : (احدهما) اقتضاء العمل للخضوع ، و(ثانيهما) - انتساب العمل الى المولى الحقيقى ، واذ لم يكن العمل خضوعياً اصلاً او كان بعض جهاته خضوعياً ، ولكن لا يعنون بعنوان حسن الا اذا انضمت الى الجهة الخضوعية المنافع الدنيوية فليس العمل بعبادى ، او كان خضوعياً ولكن لا ينسب التذلل اليه تعالى وان كان العمل فى نفسه حسناً وراجحاً عقلاً، كقضاء الحوائج و اغانة الملهوف و اعانة الضعيف و اجارة

الملتجىء ونحوها مما يثاب عليها شرعاً فليس بعبادى ايضاً، فمقوم العبادة كون العمل خضوعياً وان الاضافه لمن له الخضوع حقيقة لامجازاً واصالة لادعاء و اذا كانت عبادية الشىء قائمة بنفس العمل وهويته وقبل ان يتعلق به الامر ، كان مجيء الامر و صحة توجهه للعبد من ناحية ملاك العبادة وانتسابها الى المولى الحقيقى ، ولذالو فرضنا ان الامر ارشادى و لكن علمنا من الخارج ان العمل بنفسه خضوعى و أضافه العبد اليه تعالى ، فهو عبادة و ان جاء الامر بصورة الارشاد ، و ليس من العبادة ما لو توقف الخضوع على منفعة اخرى او كانت الجهة العبادية مندكة بازاء مفسدة ، نظير القول بامتناع اجتماع الامر والنهى ، فان مفسدة النهى غالبه على المصلحة المندكة بازاء النهى .

وان البحث هنا يختص بجهة القربة والعنوان الثانوى الذى به يكون العمل عبادياً بعد الفراغ عن اختيارية العمل و ارادته ، لان الاختيارية تقابل ايجاد الشىء وان صدر غفلة او قسراً ، ولا تقابله من حيث التقرب و الامتثال ، فالعمل العبادى ما يتقوم بالارادة وداعى الامتثال بنحو التقييد والتقييد للارادة بعنوان القربه .

ويتضح مما ذكرناه ان العبادى مالم يسقط امتثاله الا بالقربة و كانت القربة من مقوماته بخلاف التوصلى ، فان الغرض منه يحصل بمجرد وجوده وعليه فالعبادية فى الشىء من العناوين الثانوية وبها يقع العمل صحيحاً ، ولاجل ذلك لابد فيه من قصد العنوان ، فالركوع والسجود والقيام والقعود والتشهد مثلاً ليست بالحمل الاولى الذاتى او الشائع الصناعى عبادة ، وانما تقع عبادة بالجهة الموجبة للخضوع المنسوبة الى المولى الحقيقى ومن هنا كان توقف العبادة وراء قصدتها وهو قصد القربة وان قصد القربة فى العبادة امر واقعى جاء من ناحية الخضوع ، لاجعلى اعتبارى جاء من ناحية الامر من حيث انه امر و يجوز فى جميع الامور التوصلية قصد القربة فتكون فى العنوان الثانوى عبادة ايضاً .

فمثلا لو زار شخص ، شخصاً آخر بعنوان ان الله امره اورجح زيارة المؤمن

للكونه صديقاً فقط بل لكونه مؤمناً كان عبادة من العبادات ونظيره لوعاد مريضاً،
اوزار عالمأ، او اكرم مؤمناً او نحو ذلك في جميع الامور التوصليه فانها تتعنون بعنوان
العبادة ومنها زيارة الاخوان وزيارة قبور اهل البيت (ع) وتعظيم القرآن واحترام الآباء
والامهات لان الله امر بذلك ورجحه كان عبادة من العبادات ولذا ان العرفاء لا يضيعون
اعمالهم وكلها يقصدون القربة الى الله بعناوينها الثانوية التي امر الله بها .

مراآب العبادة

المرتبة الاولى ، ان يقع العمل له سبحانه مسن غير توسط الدواعى اصلا ، لا اخروية ولا دنيوية ، لاعبادية ولا غيرها ، فلا يقصد العبد الامقام ذاته تعالى واهليته غافلا فى حالة الامثال عن كل غرض حتى عنوان الاهلية والفناء للذات ، و هذه العبادة هى العبادة الحقيقية من عبيده الحقيقيين ، وان كل عبادة غيرها تقع عبادة بالعرض ، وكلما يقع بالعرض يرجع الى ما بالذات والاصاله .

المرتبة الثانية ، ان يأتى العبد بالعمل متقرباً اليه سبحانه بواسطة داع من الدواعى القربية ، كامثال امره الناشىء عن المحبة او غيرها مسن عنوان الشكر والصبر والتوكل والتفويض له المسببة اخيراً عن مرتبة الرضا وابتهاج النفس بالقضاء والقدر او بواسطة نفس الرضا بالقضاء والقدر .

المرتبة الثالثة ، ان يأتى العبد بالعمل بداعى المعاوضة والمنافع الاخرويه كدخول الجنة ونيل الثواب ، والدنيويه كطلب الرزق والاولاد والسمعة والجاه والصحة وطول العمر ، والاستعانة على الظالمين اودفعاً كضيق المعيشة لمن قتر عليه رزقه ، اويلتجىء الى الصلاة للخوف من ظالم لانها غوث للمغموم وفرج للمهموم ،

وكل هذه دواعى الرجاء .

المرتبة الرابعة ، ان يقع المحرك للعبادة فى القربة خوف النار والعذاب الاخرى ، او العذاب الدنيوى ، ويعبر عن المرتبة الاولى والثانية بعبادة الاحرار ، وعن المرتبة الثالثة بعبادة التجاروعن المرتبة الرابعة بعبادة العبيد وقد اشار الى هذه المراحل سيد الاولياء امير المؤمنين (ع) بقوله : (ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فى جنتك بل «ولكن» وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك) فاشار عليه السلام ، ان عبادته لم تحيى بحيشية خارجية الاحيشية ذاته الشامخه ، وان كان فى تلك الحالة خائفاً باتم الخوف وراجياً بافضل الرجاء .

والذى يقتضيه التأمل وامعان النظر ان اختلاف العبادة ودرجاتها وتفاوت منازلها تأتى على نحوين (احدهما) العبادة بالذات هى العمل الموجب للخضوع الذى جىء به لذاته واهليته ، غافلاً فى حال الاطاعة حتى من عنوان الشوق والفناء او للمحبة والرضا ، او بعنوان الذات والاهليه وان جاء للاهلية واقعاً ، وهذه العبادة هى المعنى الاسمى والمفهوم الايجابى الذاتى لحقيقة العبادة «ثانيهما»- العبادة الناشئة عن داع من الدواعى الالهية ، كالمحبة والرضا او الدواعى الاخرى كنعيم الجنة وعذاب النار او الدواعى الدنيوية كطلب الجاه والرزق والاولاد ، وهذه الدواعى على نحوين : احدهما- ما يقع فى سلسلة علل الامر ، كالملاك والمحبة والرضا . (ثانيهما) - ما يقع فى سلسلة المعلولات للامر كثواب الآخرة وعقابها وحيث ان كل ما فى العرض يعود بالآخرة الى ما بالذات صح اعتبار هذه الامور عبادة لرجوعها اليه ، واما اذا لم يرجع الداعى الى ما بالذات اصلاً فلا ينتزع عنه عنوان العبادة لعدم رجوعه ولو بالآخرة الى حقيقة العبادة من الداعى الحقيقى مما كان لذاته ، او بالعرض مما يؤول الى ذاته ، كالعبادة للرضا بالقضاء والقدر او التسليم له او التفويض اليه ، او للمحبة والشوق ، او للتوكل والشكر على نعمه ، او للخلوص له ، او للرجاء منه ، او للصبر على طاعته او للخوف من عقابه ، فان الجميع راجعة الى الداعى الحقيقى ، واذ ارجع الامر الى الداعى الحقيقى انقطع السؤال ، لرجوع الشىء الى ما بالذات بخلاف سائر المراحل لانها معللة بالاعراض ، والعبادة لذاته غير معللة بغرض من الاعراض ، و

من لطف الله بعبادة الضعفاء ورحمته على خلقه العاجزين، اكتفى منهم في العبادة بالعرض لعدم قابليتهم للعبادة الحقيقية وتلك الدرجة الشامخة ، فان قصور نفوس العبيد اوجب قصور التكليف من المولى عما كلف به الابرار والاولياء(قل كل يعمل على شاكلته) (١) وعلى تناسب افق العبد توجه لطف التشريع والطاعة ، ومن هنا يترتب امر وهو ان عبادة الاولياء عبادة بالاصاله لذاته وعظمة كبريائه ، وان كان العبد خائفاً من عقابه بالعرض ووجلا من سؤاله بالتبع ، بل في غاية الحذر والخوف دائماً من تنزل درجته وهبوط منزلته ، فقد نبه الله في كتابه سيد الانبياء بقوله (فاستقم كما امرت) (٢) وان عبادة العبيد تنشأ من خوف العذاب ورجاء الثواب بالاصالة وان كانت الاهليه في نظر المطيع بالعرض فسبحان من افاض على كل موجود بقدر ما يستحقه من العطاء (وماربك بظلام للعبيد) (٣)

ثم ان كل عبادة لا بد ان يرجع نفعها الى العبد ويستحيل رجوع النفع الى الله ، لاستحالة استكمال ذاته المقدسة بشيء غير ذاته ، بل الغاية راجعة الى العبد ، كانت الغاية من الماديات كعبادة التجار او روحية مجردة عن النفع بتاتاً كالعبادة لذاته، فعبادة الاحرار هي العبادة بالذات ، وغاية النفع فيها كان بالعرض ، وعبادة التجار والعبيد عبادة بالعرض ، وغاية النفع والضرر يقع للمتعبد بالاصالة لقصور ذاتهم لتحمل العبادة الحقيقية التي يتبعها اعلى مراتب الخوف والرجاء كما عرفت وانا لو اعتبرنا الطاعة بمفادها الاسمي الحقيقي والعبادة لذاته تعالى ، لا غلقت ابواب العبادة عن وجوه المكلفين ، ولم يمثل التكليف العبادية الا الواحدى .

ثم ان لعبادة الاحرار مراحل ودرجات كما اشرنا اليه ارفعها ما كانت لذاته، ودونها الرضا والابتهاج بقضائه ، ثم التسليم له ، ثم الشوق والفناء في ذاته ، ثم المحبة والتفويض ، ثم التوكل والانابه ، ثم الخلوص والشكر له اول نعمته اول طاعته وآخر

(١) - سورة الاسراء ٨٤

(٢) سورة فصلت ٤٧ .

(٣) سورة هود ١١٢ .

تلك المراحل والمنازل ، الصبر على الطاعة في الأوامر والنواهي ، ومن الغريب (١) جعل نهاية المراحل والمراتب هي مرحلة الحب لذاته ومن المعلوم ان مرحلة الحب قبل الشوق والفناء وقبل مرحلة التسليم والقضاء فضلاً عن الاهلية لذاته المتعالية ، فانه عند ذلك ليس الا الخضوع الحقيقي للذات الحقيقية ، والاقبل هذه المرحلة كالعبادة قابلة للتعليل والسؤال كما عرفت مناذلك ، ويقربه ما نسب الى سيد الموحدين بعد رسول رب العالمين امير المؤمنين (ع) (ولكن وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك) و من اراد بيان درجات العبادة ومنازلها حسب الترتيب الواقعي ، فليراجع كتب الاخلاق والعرفان على حسب ما اشارت اليه اخبار اهل بيت العصمة (ع) لاما صرح به علماء التصوف وشذاذ الطريقة ، واذا انحطت العبادة عن هذه كانت عبادة خوف او طمع ، قال تعالى : (يدعون ربهم خوفاً وطمئناً) (٢) وصرحت به اخبار ائمة الهدى (ع) كما جاء عن امير المؤمنين عليه السلام (ان قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار ، وان قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وان قوما عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الاحرار).

وقد صرح الشيخ الرئيس في النمط السابع من الاشارات والمحقق الطوسي في تفسير عبارته ما ملخصه (ان وجود الخوف او التخويف من شخص فسي مبادئ الافعال واسبابها حسن ، لنفعه في اكثر الاشخاص ، فان كثيراً لا يتحرر كون بالامر نفسه فلا بد من تحريكهم بما يترتب على ذلك من التعذيب والعقوبة) وما ذكرناه حق ، لان النفوس الضعيفة لا تندفع الا بهذه الدوافع ولعل التخويف في الدنيا او الطمع في منافعها اشد تأثيراً في نفوسهم من العقوبة الاخرية وثوابها .

واما لو قصد بالفعل مجرد الخوف من النار او الطمع في الجنة فحيث كان الداعي للعمل بدون واسطة أمر المولى وكانت العلة للعمل مباشرة هو الخوف من النار او

(١) اختاره في المستمسك ، ومن اراد التفصيل وان مرحلة الحب ليست نهاية المراحل فليراجع ما حرره اكار الحكمة والفلسفة الالهية وان امثال هذه المباحث لا يحيط بها النظر على الحقيقة بالظرة الاولى من الفقه والاصول * محمد .

(٢) سورة السجده / ١٦ .

لطمع فى الجنة لم يصح العمل وكان باطلا وان مورد الصحة هو ان يكون خوف النار والطمع فى الجنة وكثرة الرزق والاولاد هى الداعى الى امثال امر المولى وتكون العلة المسببة للعمل امر المولى والالو كان السبب الحقيقى المباشر هو خوف النار اولطمع الجنة او الاولاد او الرزق لم يقع العمل عبادياً ومن اراد تفصيل هذه الفروع فليراجع انوار الوسايل .

اختيار صاحب الجواهر

ورده

ذهب صاحب الجواهر الى انحصار الطاعة بامثال امر المولى فقط وان ما عدى امثال امره من مراتب الطاعة فليس بعبادة ، فالعبادية تنتزع من عنوان مولوية الامر لان نفس العبادة لذاتها ، ولالعنوان الاهلية او المحبة او نحو ذلك ، ويتفرع على ما سلكه انه لو تزام تكليف الالم والمهم وعصى العبد تكليف الالم ، فلا يصح له الاتيان بالمهم بداعى الملاك الا اذا قلنا بترتب الامر بالمهم على عصيان الامر بالالم وهو لا يقول بصحة الترتب .

و لكن بعد الاحاطة بما بيناه من ان مناط تقسيم العبادة هو كون العمل اداة الخضوع وبذرة التذلل لله عز اسمه ، وان عنوان الاطاعة والعبادة لناحية الامر ليس الا فى طول العبادة فى ذات العمل على ان صيرورة الشىء عبادياً لناحية الامر هو كون العمل بنفسه اداة الخضوع والتذلل مما يشكل تعقله ما لم يقصد به عنوان المولوية من ناحية الامر ، على مبناه فاذا قصد امثال الامر من ناحية المولوية كان عبادياً ، ولذا ان الامور التوصيلية اذا قصد العبد امثالها من ناحية الامر لعنوان المولوية كان عبادة ايضاً ، ولكن صريح عبارته

قدس سر، ان ليس للعبادة مراحل ومقامات الا امتثال الامر .

وانت بعد الاحاطة باضواء ما بيناه ترى ان العبادة هي اوسع بكثير مما ذهب اليه قدس سره وان العبادة الحقيقية هي المرتبة الاولى ثم بعدها الثانية وان العبادة الناشئة من امتثال الامر هي المرتبة الاخيرة النازله عن مراتب تكامل الطاعة .

المرحلة الثانية

ان التعبدى كما عرفت هو ما كان متوقفاً على قصد القربة وعليه فلا يمكن أخذ نية القربة او الوجه والتميز او نية الوصف والغاية التي هي من شئون الخطاب ومن التقاسيم الثانوية للشيء من حيث الامر في موضوع الخطاب حيث ان اخذ المتأخر كالقربة ونية الوجه والتميز طبعاً في المتقدم طبعاً مستلزم للخلف لاخذ المتأخر في الطبع من قبل الحكم في موضوع الخطاب والحكم وهو خلف واضح ، وهذا المحذور وهو تقدم الشيء طبعاً هو محذور الخلف ، وان عبر عنه علماء الاصول بالدور الصريح ، لان الملاك هنا ، هو ملاك التقدم و التأخر طبعاً وهذا ملاك الخلف دون ملاك الدور ، وان ملاك الدور هو تقدم الشيء على نفسه وجوداً ، وهذا محذور آخر غير محذور الخلف ، باختلاف الملاكين من الخلف و الدور ، من توقف احدهما على الآخر طبعاً ، وتوقف وجود الشيء على وجود نفسه كان كل منهما محذوراً غير محذور الآخر ، ولكن لوجود المحذور والامتناع عقلاً قديعبر الاصولى بالدور عن الخلف و على كل فأخذ ما هو من شئون الحكم في موضوع الحكم مستلزم للخلف والمناقضه .

محدور الخلف يتوجه على مراتب الحكم

اعلم انا اذا قلنا : ان للحكم مراتب اربع من المصلحة اولا وانشاء الحكم ثانياً
وفعلية الحكم ثالثاً والعلم بالحكم وتنجيذه رابعاً ، كما هو رأى الكفاية ، او قلنا ان
للحكم مرتبتين ، مرتبة الانشاء ومرتبة الفعلية ، وان مرتبة المصلحة ليست من مراتب
الحكم وانما تدفع المولى الى التكليف ومرتبة العلم والتنجيز مرتبة متفرعة على
وجود الحكم وليست من قوامه وعلى البنائين فى مراتب الحكم ، يتوجه اشكال
الخلف فى المراتب الاربعة او المرتبتين من الانشاء والفعلية ، وبيانه ، ان لحاظ المولى
للموضوع بنحو فناء لحاظه فى ذات الموضوع كالصلاة ونحوها متقدم فى الرتبة
على لحاظ الحكم ، ولحاظ الحكم ثانياً على وجه الفناء فى الحكم متأخر عن لحاظ
الموضوع ، فأخذ ما هو من شئون الحكم بهذه الكيفية من كون اللحاظ فانياً
فى الموضوع فى الرتبة المتقدمة وفى الحكم بالرتبة المتأخرة مستلزم للخلف و
المناقضة فى مقام التصور من كون الشئ متقدماً ومتأخراً وثانياً يتوجه الاشكال فى مرتبة
الانشاء ، لان قصد القربة فى مرتبة الانشاء المتأخرة عن الحكم اخذها فى موضوع
الحكم مستلزم للخلف .

وثالثاً يتوجه الاشكال في مرتبة الفعلية ، لان اخذ القرية في مقام فعلية الحكم في موضوع الحكم وهو الصلاة مثلاً مستلزم للمناقضة والخلف في المرتبة الفعلية ، وارباعاً يتوجه اشكال آخر في مرتبة الامتثال وهو عدم القدرة على الامتثال ، فان التكليف اذا كان محالاً في نفسه ، فاما ان يمتنع تحققه من المولى لمحالته واما اذا توجه من المولى فانه مستلزم لعدم قدرة المكلف على الامتثال وهنا حيث كان التكليف محالاً فلا يمكن للمكلف ان يمثله لعدم قدرة العبد على الامتثال ، فعدم صحة التكليف عقلاً موجب لعدم قدرة العبد على امتثال المكلف به ، وان عد هذا الوجه في الكفاية وغيرها انه من الدور في مقام الامتثال ولكن من الواضح ان المرتبة الرابعة وهي مرتبة امتثال التكليف ، انما يتحقق بها سلب القدرة عن العبد من الامتثال ولا ينطبق على هذه المرتبة تحقق الخلف او الدور كما هو واضح ، وقد يوجه الاشكال في المرتبة الرابعة انه مستلزم من وجود الشيء عدمه ، فمن الامتثال يستلزم عدم الامتثال ، وقد نقل هذا الوجه عن المحقق صاحب الكفاية وقد توجه عبارته في المرتبة الرابعة من الحكم وهي مرتبة الامتثال باستلزام وجود الشيء عدمه ، فالامتثال يستلزم عدم الامتثال وهذا المحذور ان تم فيختص بالمرتبة الرابعة دون المراتب الثلاثة من الحكم وان تم الاشكال في المراتب الاربعة ، فمن الواضح تمامية الخلف في المرتبة الانشائية والفعلية على مسلك المشهور والاشكال في المرتبة الرابعة قد يعلل بسلب القدرة وقد يعلل باستلزام وجود الشيء عدمه .

«علية الشئ لنفسه»

قديقرب الاشكال والمحالية بطور آخر ، وبيانه ان الامر لا يدعوا الا الى متعلقه ولو كانت دعوة الامر وما كان من شئونها قد اخذت شرطاً في موضوع الامر او جزءاً من متعلقه لصار الامر داعياً الى جعل نفسه ، فيكون الامر علة لنفسه وهو محال في نفسه ولعل هذا الاشكال ان تم اشد امتناعاً من الخلف في مرتبة اللحاظ والانشاء والفعلية للتكليف واشد محالية ايضاً من سلب القدرة في مرتبة الامتثال لامتناع التكليف او لاستلزام الامتثال من وجود الشئ عدمه ، لان المحالية هنا هي محالية ذاتية .

واما محالية الخلف او سلب القدرة او من وجود الشئ عدمه ، فان محالية كل ذلك ليس من باب المحالية الذاتية وانما المحالية فيها من باب استلزام الشئ للمحال نظير ما قالوه في امر المولى بالضدين ، فان امر المولى بالضدين ، ان كان من المحالية في نفس المولى فهو اولي بالمحالية من تكليف العبد بالمحال وهو كون التكليف غير مقدور له ، فاذا كان الامر من ناحية المولى محالاً فلا يتوجه التكليف على العبد بما يستلزم المحال وهو التكليف بغير المقدور ولا ريب ان المحال في نفسه اقدم مرتبة من استلزام الشئ بالمحال ، فان الامتناع بالذات اسبق في المرتبة من المحالية بالعرض ،

وإذا دار الأمر في شيء وكانت محالته ذاتية فهو أولى بالامتناع من استلزام المحال والمحالية العرضية .

ومن الواضح ان المحالية الذاتية غير معللة الانفسها والمحالية العرضية لا بد وان ترجع بالآخره الى المحالية الذاتيه ، وان كل ما كان بالعرض والغير يرجع الى ما كان بالذات ، فالمحالية العرضية لما كانت محالية بالغير فلا بد وان ترجع الى المحالية الذاتيه ، والتعليل بالذاتي هو عين الامتناع في المقام ، واما التعليل بالمعنى العرضي فمحدوره هو الرجوع بالآخره الى المحالية الذاتيه حيث ان كل ما بالغير يرجع الى ما بالذات ، وكان الاولى على ضوء هذا البيان ان يورد باشكال عليه الشيء بنفسه اولاً والاشكالات المتقدمه ثانياً .

وقد يناقش في ما قلناه ، بان الكل مما تقدم من الاشكالات هي من باب الامتناع بالذات ولوتنزلنا وذهبتنا الى ان ايراد الخلف وسلب القدرة من باب الامتناع بالعرض فلانسلمه في ما يستلزم من وجود الشيء عدمه ولكن التأمل الدقيق يقضي بان محالية عليه الشيء لنفسه من المحالات الذاتيه .

واما محالية الخلف او سلب القدرة ، او من وجود الشيء عدمه فمن جهة المحالية العرضيه من فرض كون الشيء متقدماً ومتأخراً ، او انه يستلزم عدم القدرة في الامتثال ، او يستلزم ان الشيء من وجوده وفرض تحققه عدمه ، وهذه الامور عند التأمل ليست من الامتناع الذاتي ، بل هي من الامتناع بالعرض والغير وعلى كل فالإيرادات الوارده في المقام سواء ان كانت من الامتناع الذاتي او الامتناع العرضي محتاجة الى الجواب ، وعلى ضوء هذا البحث تعرف ان كلماتهم من الاشكالات سواء ان قلنا بمحالية عليه الشيء لنفسه او للخلف او لسلب القدرة او من وجود الشيء عدمه ، انما هي في مقام ان يقع الخطاب شخصياً ف يأخذ المتأخر في المتقدم وعند ذلك تتوجه الاشكالات المتقدمه .

و اما اذا كان الخطاب على وجه الكليه كقولك صدق العادل المنحل الى

القضايا المتعدده على حسب تعدد الموضوعات فسيأتى بيانه قريباً .
واجمالا ، ان توجه كلماتهم واهدافها من الاشكالات التى بينها هى فى مورد
الخطاب الواحدون الخطاب الكلى المنحل الى خطابات متعدده .

الاجوبة

الاجوبة عن المحذورات العقلية التي اوردوها من اشكال الخلف او الدور.

جواب الاستاذ النائيني

فقد صرح الاستاذ النائيني في بحثه بان اخذ القربة ونحوها في متعلق التكليف وموضوعه مستلزم للدور وقد جعله امرأ مسلماً و انه لا يمكن حل الاشكال الابتعد الخطاب كما سيأتي منا بيانه و تقريب ما افاده ان القضايا الشرعية من باب القضايا الحقيقية والقضايا الحقيقية تنحل الى ترتب الحكم على عنوان الموضوع و متعلقه بنحو المرآتيه للواقع و مطابقة العنوان للخارج وتكون القضية الحقيقية فرض الحكم على فرض الموضوع في عالم الانشاء و ترتب الحكم الفعلي على المتعلق والموضوع خارجاً في الحكم الفعلي .

فالقضية اذاً فرض الحكم على فرض الموضوع خارجاً وهذا في عالم الانشاء و فعلية الحكم على فعلية الموضوع اذا كان الحكم فعلياً ويقع ترتب الحكم خارجاً

على موضوعه الجامع للشرائط كلها حتى شرائط الحكم فى الخارج و اذا عرفت حقيقة القضية الشرعية وانها من القضايا الحقيقية فلا يمكن اخذها هو مترتب على الحكم والمحمول فى الموضوع والمتعلق ، اما فى الفعلية فواضح واما فى الحكم الانشائى فحيث ان الحكم قد ترتب على العنوان المطابق للخارج فهو ايضا مستلزم لاخذ المتأخر فى موضوع المتقدم وهو محال وعند ما اورد الاشكال من الدور بمصطلحه ومن الخلف بمصطلحنا ذهب الى ان الدور فى المقام لا يرتفع الا بخطاب آخر ثانوى و هو المتمم لجعل الخطاب الاولى ، فالخطاب الاولى لا يتكفل بتمام الملاك ويحتاج الى انشاء آخر متمماً للانشاء الاولى فى دخالة قصد القرية فى المتعلق و الموضوع و آخر ما يحاوله الاستاذ النائينى ، حيث يرى ان الحكم لا يتحقق الا بعد وجود الموضوع بجميع شرائطه حتى شرائط التكليف ، فانها ايضا على مسلكه من شرائط الموضوع وعلى هذا المبنى الذى سلكه اذا اخذ ما هو متفرع على الحكم من قصد القرية خارجاً فى موضوع التكليف ومتعلقه الذى هو ايضا امرأ خارجى فقد توقف الموضوع الخارجى على ما بعد الحكم خارجاً وما بعد الحكم خارجاً من قصد القرية او الوجه والتميز على الموضوع خارجاً وهذا هو حقيقة الدور الصريح دون الخلف او من وجود الشئ عدمه .

جواب الاستاذ العراقي

قد اجاب الاستاذ العراقي على فرض كون الخطاب شخصياً لا كلياً بان المورد لا يحتاج الى خطابات ثانوية متممة لجعل الخطابات الاولى وبيانه ان الشارع المقدس قد يأخذ القربة ونية الوجه والتمييز او الوصف فى متعلق التكليف و موضوعه على نحو ان الخطاب الشخصى قد تكفل نفس الموضوع من دون قيده او جزئه من نية القربة والوجه ولكن يقيم قرينة على دخول القربة فى موضوع التكليف او وجود اجماع كاشف بتقييد القربة فى الموضوع والمتعلق وليس المقصود من التعبير بالتقييد هو التقييد المصطلح كقولك جئنى بماء مقيد بالبرودة .

بل غرضه من التقييد هو التقييد كما صرح به فى كلماته بان الشارع قد اخذ الصلاة بنحو الحصاة الخاصة التى هى توأم مع قصد القربة او نية الوجه و التمييز .

فالمقام من باب التقييد نظير ضيق فم الركيه لامن باب التقييد والشرائط و المشروط ، غاية ان ذلك التقييد فى العبادة ، من الصلاة او غيرها يحتاج الى دال غير ذلك الخطاب الشخصى .

فالشارع يقيم القرينة اودليلا من اجماع اوغيره على دخالة القرينة فى العمل
العبادى ويكون المقام من باب تعدد الدال والمدلول وليس من باب تعدد الخطاب
وتعدد الجعل والتكليف من المولى كما يراه الاستاذ النائنى وغيره .

جواب الاستاذ الاصفهاني

قد دفع الاشكالات الاستاذ الاصفهاني بوجه آخر وهو ان داعوية الامر من القربة اونية الوجه المترتبة خارجاً على المحمول قدياً أخذها المولى فى عالم التصور قيداً لموضوع التكليف فما هو مترتب على المحمول والحكم هونية القربة والوجه خارجاً وما اخذ فى موضوع التكليف هو تصور داعوية الامر علماً و تصوراً فكان توقف داعوية الامر على وجود الحكم خارجاً وتوقف الموضوع على داعوية الامر تصوراً وعلماً وعلى ضوء هذا البيان يرتفع اشكال الخلف او الدور لان التوقف فى احد هما على الدعوة خارجى وعلى الموضوع ذهنى ولحاظى .

وبهذا التقريب دفع اشكال الخلف وسلب القدرة فى مقام الامتثال ، لان سلب القدرة على المكلف فى مورد الامتثال انما جاء من عدم توجه التكليف اليه لمحالية الخلف او غيره واذا اندفعت شبهة الخلف تمكن المكلف من الامتثال لصحة توجه التكليف من المولى وقد او ضحنا ان فى مرحلة القدرة ليس الاشكال هو الخلف او الدور او نحوهما .

وانما الاشكال هو سلب قدرة المكلف على الامتثال لمحاوية توجه التكليف
على المكلفين واذا توجه التكليف من المولى وضح ، كان المكلف قادراً على
الامتثال ولو في ظرف الامتثال دون زمان الخطاب .

المناقشة مع النائيني

وعند ما اشكل قدس سره بالدور في مرحلة الانشاء والفعلية والامتنال ، ذهب الى ان الاشكال لا ينحل الا بتمم الجعل بخطاب آخر يلزم بادخال القرية ونحوها في متعلق الخطاب .

واعلم ان الاشكال الذي بنى عليه الاستاذ النائيني في المقام يبتنى على الدور دون الخلف وبيانه انه على مسلكه من ارجاع القيود كلها الى الموضوع خارجاً مما يستلزم توقف قصد القرية خارجاً على الموضوع وبالعكس وما اجاب به العراقي والاصفهانى من الحصمة الخاصة المقارنة لقصد القرية على مسلك العراقي واخذ قصد القرية تصوراً في موضوع التكليف على مسلك الاصفهانى لا يقع جواباً على ما بنى عليه النائيني .

لان مبناه كما عرفت بثبوت الحكم على الموضوع خارجاً وجواب كل منهما انما يبتنى على اخذ ما هو متفرع على الحكم في موضوع الحكم ذهنياً و عليه فجواب كل منهما لا يتوجه على مسلك النائيني وتبقى مشكلة الدور لا انحلال لها ولكن المناقشة مع النائيني في اصل صلب الموضوع وهو البناء على ان الاحكام

الشرعية مترتبة على الموضوعات الخارجية المقيدة بجميع القيود حتى قيود التكليف لوجهه له ولادليل عليه وسيأتي منافي باب المطلق والمشروط عدم تمامية ما ذكره وانه مخالف للقواعد الفنية واذا لم يتم المبنى من ترتب الحكم على الموضوع خارجاً فلا يتم البناء من لزوم الدور وتحققه عند اخذ قصد القرية في موضوع التكليف ويتم ما بنى عليه المشهور من ترتب الاحكام على المفهوم والماهية التي يطابقها المكلف في مقام الامتثال وعلى هذا فاذا توجهت شبهة الخلف او من استلزام وجود الشيء عدمه او سلب القدرة او الخلف في مقام الامتثال ، فيجاب عن ذلك ، اما بما اجاب به العراقي او الاصفهاني ، او بما نحققه في او اخر المبحث انشاء الله تعالى .

جواب الاستاذ العراقي والمناقشة معه

قد اجاب عن شبهة الخلف الاستاذ العراقي وحل الشبهة بجوابين ، اما الجواب الاول فعلى فرض ان الخطاب شخصى و واحد وغير منحل الى خطابات متعددة وبيانه ان خطاب المولى من قوله (اقيموا الصلاة ، و كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ، واتوا الزكاة ونحوها ..) ان الخطاب قد توجه على الالتزام بالصلوة مثلا على وجه حصة الخاصة المقارنه لنية القربة او الوجه و التمييز .

وليست القربة وما كان مأخوذاً من طرف الحكم والمحمول على وجه التقييد ليكون من باب الشرط والمشروط ولا من باب العمل المركب من الصلاة والقربة ، بل من باب التقييد ومن باب ضيق فم الركبة فالمأمر به حقيقة واقعاً هي الصلاة المقارنة للقربة التي هي توأم معها في الزمان ، والمورد يكون من باب القضية الحينية وليس المراد منها هنا الثقارن في الزمان فقط من دون تقييد الأمر به وضيق دائرته، وجواب الاستاذ ينحل .

اولا الى ان المورد من الخطابات الشخصية .

ثانياً ، ان ليس تقييد الصلاة بالقربة و الوجه و التمييز من باب الشرط و المشروط و لامن باب تركيب العمل بل من باب - التقييد دون التقييد .

وثالثاً ان التقييد هنا من باب القضية الحينية التي ليست لمجرد تقارن الزمان بل من باب القضية الحينية التي مفادها تقييد ذات الشيء و ضيق دائرته فلمراد هنا من القضية الحينية المعنى الاخص و هو تقييد الشيء و ضيق مفهومه لامجرد التقارن فى الزمن .

هذا غاية تقييده و توجيهه كلامه و قد اشكل على المحقق النائيني بانه ان تم الخطاب بنحو الحصاة الخاصة غايته ان المورد يحتاج الى تعدد الدال والمدلول و على ضوء هذا البيان لا يحتاج الى الخطاب بمتتم الجعل وانما يحتاج الى تعدد الدال والمدلول على المطلوب بمتتم الملاك ، فالمسئلة هنا تحتاج الى متتم الملاك ولو بدال آخر متمماً للغرض والمصلحة ولا تحتاج الى متتم الخطاب واتمام الجعل والانشاء وهذا الجواب من الاستاذ العراقي يغنى عن الاحتياج الى متتم الجعل ولكن ما افاده لا يخلو عن تأمل اذا كان المورد مما يحتاج الى الانشاء والباعثيه وان المكلف لا يكفي فى انبعائه تحقق الملاك فقط بل يحتاج العمل الى المتتم فى مقام الانشاء والا اذا كان مجرد دخالة شىء فى شىء فى عالم المصلحة والملاك لا يعد تكليفاً متوجهاً من المولى على العبد وانما هو من باب الوفاء بالمصالح الواقعية وان اتيانها وان كان راجحاً ومحبوباً ولكنه غير داخل فى دائرة التكليف وعنوان المولويه .

واجمالا ان الاستاذ العراقي اجاب على مبناه من ان المدار على تحقق الارادة وما اجاب به الاستاذ النائيني فعلى مبناه ايضاً من ان الخطابات الشرعية تدور مدار انشاء المولى وباعثيته نحو العمل بوجوده الخارجى وكل قد اجاب على مبناه وان ما اجاب به الاستاذ العراقي هو تام على مبناه من ان ميزان الحكم هو ما كان داخلاً تحت الارادة وان لم يكن الخطاب به على وجه الانشاء وكان من باب تعدد الدال والمدلول .

بل يجوز ان نقول ان الجواب تام حتى لو قلنا بان الميزان فى التكليف هو وجود

الانشاء دون المصالح الواقعية والاغراض المولوية فان العقل هنا يحكم ولو من باب تعدد الدال والمدلول في القربة ان دخول القربة لبأفى المتعلق واقعاً وحينئذ تكون النتيجة في دخالة القربة ونية الوجه والتمييز في الصلاة مثلاً دخيلة في حقيقتها مالمبأ من باب تعدد الدال والمدلول كما يراه الأستاذ العراقي واما دخول هذه الامور في الخطاب الثاني الذي هو متمم للخطاب و الجعل الاولى .

وهذا الجواب منه قدس سره يتمشى منه في عدة مباحث، منها في الدلالة التصديقيه، فانه يتصور فيها ان الالفاظ موضوعة للمعاني المقارنة لارادة المتكلم والمفهوم التوأم مع ارادة المستعملين وفي باب المقدمة الموصلة انها الحصة الخاصة بالمقارنة للايصال و في باب احكام الواقعية المقارنة لتبليغ اهل البيت (ع) وان التبليغ من غيرهم وان كان مطابقاً للواقع لاثرتله ويجرى مقاله ايضاً في باب المطلق والمقيد وهذا الجواب وان كان فيه التخلص في كثير من الموارد التي يترتب عليها الاشكال .

الا ان تحقيق الجواب في كل مورد يحتاج الى دلالة وهذا يدفع الاشكال في عالم الثبوت ويحتاج في مقام الاثبات الى دلالة تدل عليه والافهو مجرد فرض لا خارجية له .

توجيه لكلام الاستاذ العراقي

قد عرفت على اضواء ما تقدم ، ان جواب الاستاذ العراقي يؤل الى ان الصلاة مثلا حصة خاصة مقرونة بالقربة ويكشف عن القربة دال آخر غير الامر بالصلاة وقد ناقشناه على هذا المسلك تكون القربة مما لها الدخل فى الغرض والمصلحة وليست القربة داخله فى المنشأ ولم يتعلق بها الانشاء وقد بينا فى تلك المباحث السابقة ان انبعاث العبد انما يتعين عليه اذا كان مبعوثاً الى العمل ببعث المولى وانشائه وانه لا يجب عقلا امتثال الملاك من المصلحة والمفسدة حتى يكون الملاك تحت اطار الانشاء ومجرد تعلق ارادة المولى وغرضه لا يجب على العبد امتثاله عقلا وان كان امتثاله من كمال العبودية ولكن يجوز ان يكون دخول القربة والوجه والتميز واقعا فى مصب الانشاء ودائره .

فقصد القربة فى نظر الامر دخيل فى المنشأ وهو متعلق به البعث للصلاة غاية ان الانشاء قاصر فى بيان ان القربة والوجه والتميز دخيلة فى المنشأ لقصور الانشاء عن هذا البيان واقام الشارع دالا آخر بدخول القربة فى الصلاة وفى حقيقة المنشأ و

ان كان الانشاء قاصراً فى الدلالة الاولى على ذلك ولكن دخيل فى المنشأ بالبدال
الاخر من اجماع او غيره .

وهذا التقريب وان كان توجيهاً حسناً لمرامه الا انه لم يتعرض اليه لافى بحثه
ولافى مقالته واذا تم هذا التوجيه منا فلا يتوجه اشكالنا السابق عليه وليس فى
كلماته اشعار بما بيناه .

الجواب الثاني للاستاذ العراقي

ان الجواب الاول من الاستاذ مبني على الخطاب الشخصي وهذا الجواب يبتنى على كلية الخطاب وانحلاله الى خطابات متعددة وبيانه ان الجواب السابق مبني على وحدة الخطاب وشخصيته وهنا بثبوت الحكم الكلي ، وينحل الخطاب الكلي الى خطابات متعددة على حسب تعدد المتعلق .

فينحل الخطاب الكلي الى خطاب يتعلق بنفس العمل وهو الصلاة مثلا و الى خطاب آخر يتعلق بقصد القرية وعند ذلك فينحل الامر الى دعوة الامر من قصد القرية والصلاة ، غايته ان الخطاب كما ينحل الى خطابات عرضيه ينحل الى خطابات طوليه .

فان المنشأ بالخطاب حيث كان متعدداً في المعنى فلا محذور بان يكون الانشاء واحداً ولكن الوجوبات ضمنية و المنشئات متعددة نظير ما ورد في خبر الواحد من قوله (ع) صدق العادل او الثقة او عليك بهذا الجالس ، يريد به زرارة ولكن لاعلى وجه التخصيص بزرارة بل انه عادل الشامل بخطابه الى ذى الاثر الواقعي وهو خبر زرارة وذى الاثر الطريقي وهو قول المفيد ولا امتناع ان ينحل

الخطاب الى خطاب تعبدى وخطاب توصلى .

حيث ان التعبدية والتوصلية ليست من الجهات التقييدية للخطاب ليكون الخطاب ممتنعاً فى اداء ما تعلق به من اخذ ما يترتب على الحكم فى موضوع الخطاب وانما التعبدية والتوصلية - عناوين تنتزع من الخطاب بعد تحققه فهو تعبدى من ناحية و توصلى من ناحية اخرى .

نظرة حول ما ذكره العراقي

اعلم ، ان الجواب عن اشكال الخلف المبني على وحدة الخطاب فقد تقدم مفصلاً ، واما الجواب الثاني من ان انشاء الخطاب على وجه القضية الحقيقية الكلية ينحل الى خطابات متعددة وتلك الخطابات ضمنية قد تعلق احدها بذات الصلوة مثلاً وتعلق الآخر بعنوان القرية فسيجيء انشاء الله في باب مقدمة الواجب ان هذا الجواب لا يتم في الواجبات الارتباطية وانما يتم في ما كان المتعلق متعدداً بقوله (ع) صدق العادل وتوضيحه ان الخطاب المتعلق بالواجب المركب الارتباطي يتعلق بالاجزاء من حيث تلازم بعضها مع البعض الآخر واقعاً بنحو الحصاة التوأمية والتقارن بين الاجزاء ولا يكون المطلوب في الواجبات الارتباطية الا الى مجموع العمل لا الى اجزائه المنحله .

فالخطاب قد تعلق بالمجموع من حيث انه امر واحد غرضاً ، او باعتبار المعبر ويكون الخطاب بالاجزاء خطاب بالعرض فليس الخطاب بالمركبات الارتباطية من باب الخطابات المتعدده الضمنية ليتم ما ذكره قدس سره .
وانما الخطاب بالمركب يتعلق في المجموع بالذات والاصاله ويتعلق بالاجزاء

بالعرض والتبع فليس هناك انحلال واقعي وخطابات متعددة ضمنية حتى يجوز ان يتعلق احد الخطابين بذات الصلوة او الصوم او الحج ونحوهما والخطاب الآخر قد تعلق بالقربة في الصلوة ونحوها فان ذلك خلاف الواقع وفرض لبرهان عليه وهذا الفرض يتنافى واقعاً مع حقيقة الارتباطية في الشيء ، فان الارتباطية توجب الوحدة في عالم الفرض والمصلحة اوفى عالم اعتبار المعبر المجموع امراً واحداً ولا يقاس المقام بتعدد الموضوعات الطولية والعرضيه ، فانه لا مانع في هذا الفرض ان يتعلق الحكم بالموضوعات وان كان كل واحد منها في طول الآخر اوفى عرضه وما ذكره قدس سره في هذا التقريب ينافي الواجب الارتباطي كما نبهنا عليه في باب الاقل والاكثر الارتباطيين في باب الاشتغال وفي باب مقدمة الواجب .

واجمالاً ان الفرق واضح بين الخطاب المتعلق بالمجموع لوحدة المركب في عالم الاعتبار او الغرض وان مثل هذا الخطاب لا يمكن انحلاله لانه من باب الحصه التوأمه ، الذي تكرر منه قدس سره انه عمل واحد ولا يمكن المنشأ الا واحداً وليس المقام من الكلّي الاستغراقي كمن قبيل قولك ، اكرم كل عالم .

فانه ينحل الخطاب الى خطابات متعدده بتعدد العلماء عرضاً في زمان واحد وطولاً في ازمته متعددة والمقام في الواجبات الارتباطيه ليس من الكلّي الاستغراقي وانما هو من الكل المجموعي وكأنه جعل قدس سره الموردين من مورد واحد ، وعلى ضوء هذا البيان يظهر لك ، ان قياس المقام من الواجبات الارتباطية بقوله صدق العادل لوجه له لانحلال القضية الكلية الى قضية استغرافية و احكام متعددة بتعدد الموضوعات في القضية سواء ان كان المخبرون العدول متعددين في عرض واحداً او متعددين على فرض الطولية فان المقام لا يقاس بما ذكره كما هو واضح .

جواب الاصفهاني

اختار الاستاذ الاصفهاني عن شبهة الخلف و صرح ان المقام ، مقام الخلف
لامقام الدور لان تأخر الحكم عن الموضوع تأخراً طبعياً لانه يمكن ان يوجد
الموضوع والمحمول دفعة واحده .

وأخذ ما هو مترتب على الحكم من نية القربة والوجه والتميز في موضوع الحكم
مستلزم لاخذ المتأخر طبعاً ، في المتقدم طبعاً وهذا من الخلف الواضح وليس من الدور
المصطلح وان الخلف يتوجه في مرحلة الانشاء والفعلية وقد اجاب بأخذ ما هو مترتب
على المحمول تصوراً وعلماً ولم يأخذ بوجوده الخارجى في موضوع التكليف ،
مما اخذ في الموضوع هو تصور القربة والوجه والتميز وما اخذ في المحمول و
الحكم هو وجود نية القربة خارجاً مما توقف عليه الموضوع غير ما هو مترتب على
الحكم باختلافهما في علم والخارج وهذا الجواب في غاية المتانة ولا محذور فيه عقلاً
وقد جوز ايضاً الحصة المقارنة لنية القربة وبه يندفع الاشكال ايضاً ، اشكال الخلف
في عالم التصور على ما اختاره العراقي .

وقد وجه الاستاذ العراقي اشكالا وبنى على انه لا ينحل بالاجوبة المتقدمة ولا غيرها وهو ان تصور الموضوع والمحمول اذا اخذ تصور أفانياً في الموضوع والحكم فلا يمكن ان يأخذ تصور الحكم الفاني في ذات الحكم في تصور الموضوع لان فناء التصور في اخذها هو في الحكم في موضوعه مستلزم للخلف او الدور .

و بعبارة موجزة ان فناء تصور المحمول في الموضوع وان الموضوع في مقام التصور عين تصور الموضوع لا ينحل بتلك الوجوه المتقدمة حيث ان المورد في عالم التصور ولما اخذ تصور المحمول بعين تصور الموضوع فليس هناك شيثان ، احدهما يختلف عن الآخر حتى يرتفع الخلف او الدور باختلافهما خارجاً وذهناً او بالحصّة الخاصة او بانحلال الخطاب الى نفس الموضوع والى نفس القيد لان المفروض ان المحمول في عالم التصور قد اتحد مع تصور الموضوع في عالم الادراك والذهن فليس بينهما اختلاف وجوداً وذهناً ولا بينهما اختلاف بالاجمال والتفصيل لترتفع شبهة الدور او الخلف هنا وقد استصعب الجواب عن هذا الدور بنظره وجعل الجواب عنه محالاً وليس للاشكال جواب بنظره ولكن عند التأمل ليس لهذا الاشكال وجه ، لان النفس قادرة على التصورات المتعددة دفعة واحده .

ففي حال تصورهما للحكم يمكن ان تلاحظ الموضوع في ذلك الحال و تأخذه بلحاظ آخر مفروض الوجود فلا يلزم لذلك خلف و لادور ، و توضيحه ان النفس في عالمها وخلقها للصور يسعها ان تتصور صوراً متعددة دفعة واحدة و تتصور صوراً طوليه او عرضيه ، ألافانظر ان الانسان يتحرك الى دار صديق له و هو يعاشر شخصاً في الطريق و يتكلم معه وفي ذلك الحال يتصور اموراً كثيرة من معلومات نفسه فهو سائر الى دار صديقه و يتكلم مع رفيقه في الطريق و يتصور صوراً كثيرة في نفسه مما يعلمها اوليست معلومة لديه و في ذلك الحال النفس قائمة في اعمالها في بدنه و كل ذلك في حالة واحده .

فاذا يجوز بقوتها وان النفس مع انها واحدة هي كل القوى من حيث الاحساس

الظاهرى والباطنى من العاقلة والتمخيلة والواهمة وقد فطرها الله مثالا لوجوده واذا كانت هذه حالة النفس فى ظهورها وخلقيتها ، امكنها ان تتصور فى حالة واحدة ودفعة تصور المحمول مأخوذاً فى الموضوع و منفكاً عنه واذا تصورت المحمول فى تصور الموضوع فى هذا الحال تصورت تعدد هذه الصور وانها فى الموضوع بشكل وفى المحمول بشكل آخر فلا يستلزم من تصورهما خلفاً او دوراً كما هو واضح لمن تأمل النفس و حالاتها و تطوراتها فى الوجود الذهنى وعند التأمل لا ترى لهذا الاشكال الذى وجهه اساساً علمياً وقاعدة فنيه .

جواب الكفاية

ان صاحب الكفاية عندما حكم شبهة الخلف او الدور من اخذما هو متفرع على الحكم فى موضوع الحكم ومتعلقه وانه لا يمكن اخذه لمحذور الخلف او الدور فى مرحلة الانشاء والفعلية والامثال او من استلزام وجود الشئ عدمه فى مرحلة القدرة والامثال ، فهو قدس سره بعدما اورداشكال الخلف او الدور و اجاب عنه لامكان اخذ القربة فى الموضوع تصوراً أو عدم امكان القدرة لناحية الخلف او من وجود الشئ عدمه تعرض الى مقام الشك فى اخذ قصد القربة فى موضوع الصلاة ، فأجاب انه فى صورة الشك فى اخذ القربة بمتعلق الخطاب يحكم العقل بحكم استقلالى بوجوب اخذه فى الموضوع ولا يحتاج المقام الى خطاب متمم للجعل الاولى ، لانه فى كل مورد كان حكم العقل مستقلاً بالحكومة فلا بد ان يأتى به المكلف ولا مجال لخطاب الشارع واجمالا ان الشك فى دخالة شئ فى الغرض والملاك فى العمل يحكم العقل على وجه الاستقلال بوجوب اتيان ما شك فيه ثم توجه فى نظره على اشكال يرد عليه وتقريبه انه كيف يلتزم فى المقام بقاعدة الاشتغال .

وان الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني و المفروض ان المسئلة من

صغريات الاقل والاكثر الارتباطيين وفي مورد الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين يكون المجرى هو البرائة الشرعية والعقلية من التكليف الزائد وقد اجاب عن ذلك بان المقام هنا ليس من قبيل الشك فى التكليف بين الاقل و الاكثر لان التكليف قد تعين ولازيادة فيه ولانقيصة وان الشك فى الامتثال ، ليس من الشك بين الاقل و الاكثر فى التكليف .

بل التكليف كان معلوماً بجميع اجزائه وشرائطه ، غايته ان ذلك التكليف هل يسقط باتيان اجزائه وشرائطه فقط ، اولابد من انضمام القرية اليه اوالوجه و التمييز وهذا ليس من قبيل الشك فى التكليف بين الاقل و الاكثر و انما التكليف قد تعين من قبل الشارع بجميع اجزائه وشرائطه و كان الشك ليس الا فى مقام الامتثال فهل يسقط بمجرد وجود الاجزاء والشرائط اولابد من انضمام القرية والوجه والتمييز اليه ، فالشك هنا فى الخروج عن عهدة التكليف وعن امتثاله لاعن كمية اجزائه و شرائطه ليكون شكاً فى التكليف ، حيث ان التكليف معين حسب الفرض ولازيادة فيه ولانقيصة .

الجواب عما بنى عليه فى الكفايه

الجواب عما بينه اولاً ، انما بنى عليه مبتنى على ان قيد القربة والوجه و التمييز من القيود العقلية فى المكلف به ولا يعقل ان تكون من القيود الشرعية وقد عرفت على اضواء تلك البحوث ان اخذ القربة فى المتعلق من القيود الشرعية وليست من القيود العقلية المحضه ، فيجوز للمولى ان يصرح باخذها فى موضوع الخطاب على وجه التعبد والاوامر المولوية وليست من المستقلات العقلية .

وثانياً ان كل ما يشك فى الغرض فلا يجب على العبد تحصيله و امثاله ، لان ما هو فى عهدة العبد ما جاء من قبل المولى من التكليف الفعلى الواصل الى العبد ولو بعد الفحص ، واما الملاكات والاعراض ووجوب تحصيلها فليس قائماً على عهدة العبد .

فان العبد لو علم بغرض المولى وكان المولى قادراً على انشاء التكليف ومع ذلك قد تركه المولى ولم يبرز غرضه فى عالم الانشاء لكان المكلف فى واسع العذر عقلاً لان المولى قد ترك الايجاب على المكلف الا اذا كان المولى عاجزاً عن البيان كما اوضحناه سابقاً ، ومثاله لو سقط ولد السولى فى البئر وكان المولى نائماً ووجب

على العبد اخراجه او كان المولى فى حالة لو كلف عبده لوقع المولى فى خطر من
عدوله وجب على العبد الاتيان بالعمل عقلا وذلك لامن باب تكليف المولى له بل
من باب تفويت غرض المولى الذى لا يمكن ان يؤديه بقالب الانشاء والتكليف
فيحكم العقل عند ذلك بتحصيل الغرض لعدم قدرة المولى على التكليف ، وبكلمة
واضحه ان تحصيل اغراض المولى والملاكات مما ليست فى عهدة العبد وانما تكون
فى عهده اذا جائت فى اطار التكليف ودائرة البعث والزجر.

«تحقيق وتلخيص»

البحث هنا اولاً، فى مفاد التعبدى والتوصلى وان العبادة تتقوم بامرين ،
(احدهما) كون العمل خضوعياً ، «ثانيهما» انه منسوب الى المولى الحقيقى ، فمالم
يكن العمل خضوعياً ومنسوباً الى المولى الحقيقى لا يكون العمل عبادياً ، ومن هنا
يتضح لك ان العبادة لغير الله لا ينطبق عليها عبادة لا بالحمل الاولى ولا بالحمل الشايع
الصناعى ، فانمن ليس له الاهلية للخضوع كالمملوك والحكام لا ينطبق على الخضوع
لهم عبادة الاعلى وجه التشريع لاعلى وجه الحقيقة التى قوام العبادة بهامن الخضوع
للمولى الحقيقى ، وقد توجه العبادة فى كل امر توصلى كما بيناه فى البحوث السابقة
من عبادة المريض وزيارة المؤمنين واعانة المحتاجين وزيارة القبور من الرسول(ص)
والائمة (ع) والصالحين من عباده ، فان جميع التوصليات اذا قصد بها العبد امثال
المولى وامره كان عبادياً بالعنوان الثانوى وحقيقة هذه العبادة فى التوصليات
هو الانقياد لامر المولى المتعلقة بالافعال الحسنة وليس معنى العبادية هنا ان الفعل
بذاته خضوعياً وابدأراً للعبودية ، ومن هذا البيان يتضح لك ان العبادة ليس معناها
ما كان اتيان الفعل موجباً للمدح والثناء وان كان يظهر من بعض اعلام الاصول

ذلك ، لان الفعل وان كان الفاعل ممدوحاً على اتيانه للعمل ليس من العبادة فى شىء لما عرفت ان العبادة الحقيقية تتقوم بحيثيتين ومجرد المدح على اتيان الفعل والثناء عليه لا يصير العمل عبادياً وان مطلق المدح والثناء ينطبق على العبادة الحقيقية وعلى التوصليات اذا كان الفعل حسناً .

ثم ان مجرد الحسن فى العمل لا يصير العمل عبادياً ما لم يكن العمل بذاته اذات الخضوع والتذلل المولى وما نسب الى بعض الاعلام من كفاية حسن العمل فى العبادية لا وجه له ولا برهان يقتضيه ثم ان للعبادة مراحل ومراتب كما عرفت سابقاً وان عنوان المباشرة والاختيارية لا توجب العبادية وثانياً انك عرفت اشكال اخذ القربة من الحكم والعناوين الثانوية فى الموضوع والعنوان الاولى وان اعلام الاصول قد تعرضوا هنا للخلف اول للدور فى المراحل الثلاث من انشاء الخطاب وفعليته وفى مقام الامثال اول استلزام وجود شىء عدمه او لعدم القدرة فى مقام الامثال ولكن كل هذه المحاذير ممتنعة بالعرض واما الاشكال الاولى فى نظرنا الذى هو من باب المحال فى نفسه هو ان اخذ المتأخر فى المتقدم موجب لعلية الشىء لنفسه وهذا محال فى نفسه وما اورده الاعلام من المحاذير المتقدمة هى مستلزمة للمحال لانها محالة فى نفسها والتعليل بالذاتى والامتناع بالذات هو مقدم على الامتناع بالعرض كما تقدم بيانه .

وعلى كل فتوجه الخطاب الشخصى باخذنية القربة ونحوها مستلزم لماذا كرهناه من المحذورات وقد اجابوا عن هذه الاشكالات باحد اجوبة اربعة ، احدها ما افاده فى الكفاية من ان نية القربة ونحوها من الاحكام العقلية المحضة التى لا يمكن ان يتعلق بها خطاب شرعى ولو بخطاب ثانوى فالترزم قدس سره بورود الاشكالات كلها او بعضها وانه لا يمكن اخذها فى موضوع الخطاب لان القربة من المستقلات العقلية التى لا يمكن اخذها فى موضوع الخطاب ولو بخطاب ثانوى او بقرينة خاصه وان القربة من المستقلات العقلية وكل مستقل عقلى نظير الاطاعة والعصيان لا يمكن ان يقوم عليه خطاب شرعى مولوى ولذا المعنى لان يوجب الشارع تعبداً ومولواً

وجوب الطاعة واذاجاء خطاب كقوله تعالى «اطيعوا الله والرسول واولى الامر منكم» كان الخطاب ارشاديا الى ما استقل به العقل و ادركه ولا يكون مولوياً تترتب عليه المثوبة والعقوبة و لكن التحقيق يقتضى خلاف ذلك اذ القربة ليست من الاحكام العقلية المحضة التى هى غير قابلة لدخولها فى الأمور به حيث يمكن للمولى ان يدخلها فى موضوع الخطاب لانها ليست بحكم الاطاعة المحضة فيجوز للشارع ان يدخلها فى موضوع العبادة بكيفية من الكيفيات وانها على وجه التمييز او الغايه من كونها عقلية محضة لاوجه له .

الثانى ما اجاب به بعض الاساتذه الاكابر (١) بامكان اخذ القربة فى موضوع الخطاب الاولى بخطاب ثانوى ، فالقربة وان لم يكن اخذها بذلك الخطاب الشخصى ممكناً ولكن يمكن اخذها بخطاب آخر متمماً للجعل الاولى وحيث لم يأت خطاب آخر وانشاءً ثانوياً فتجرى اصالة البرائة فى نية القربة من البرائة الشرعية والعقلية وان جواب الاستاذ مبنى على الدور فى المرحلة الفعلية وعلى ملاك الدور فى مرحلة الانشاء حيث ان اخذ ما بعد الحكم خارجاً فى موضوع الحكم خارجاً مستلزم للدور الواضح واخذ ما بعد الحكم خارجاً فى العنوان المطابق للخارج فى الحكم الانشائى مستلزم لملاك الدور وقد عبر قدس سره هنا بالدور تارة وبملاك الدور اخرى ولعل نظره تحقق الدور فى المرحلة الفعلية وتحقق ملاك الدور فى المرحلة الانشائية لتوقف الوجود الخارجى على وجود الموضوع خارجاً فى المرحلة الفعلية وتوقف وجود الحكم وما بعده فى الموضوع على نحو المرآتية للخارج فى المرحلة الانشائية و هذا موجب لملاك الدور لا للدور المصطلح وعلى مابنى عليه من الدور وملاكه فلا يندفع اخذ القربة فى الموضوع الا بخطاب آخر متمماً للجعل الاولى وان ماأتى من الجوابين من العراقي والصفهاني فى رفع الدور او الخلف او عليه الشئ لنفسه كما بينا عليه لايمان على مبنى الاستاذ النائينى الا ان المناقشة معه فى اصل المبنى من ترتب الاحكام على الموضوعات الخارجية ، فانه كما سيأتى منا مفصلاً فى باب

(١) الميرزا حسين النائينى وغيره ممن تقدم عليه .

الواجب المطلق والمشروط من ان الاحكام الشرعية مترتبة على الماهيات والعناوين للوجودات الخارجية وليس الموضوع في القضايا الشرعية الوجودات الخارجية و البحث معه فى صحة المبنى والا فاذا تم مبناه كان الاشكال هو الدور او ملاكه لا الخنف .

الثالث ما اجاب به بعض الاساتذة المحققين (١) فى الاصول فى دفع الاشكال بانه يمكن ان لا يحتاج الى خطاب آخر ويكون الخطاب الاولى الشخصى متوجهاً الى حصة خاصة من الصلاة مثلا او الصوم وهى الاعمال المعروفة مع ضم نية القربة اليها فليس كل صلاة مأموراً بها وانما المأمور به حصة خاصة من الصلاة تلازم نية القربة وتقارنها .

فالخطاب باقيموا الصلاة وصوموا متوجه على حصة خاصة وهى الصلاة الملازمة والمقارنة لنية القربة ، فالانشاء ليس شاملاً للقربة ولكن بقيام قرينة خارجية من دليل او اجماع فى دخول نية القربة فى العمل من غير حاجة الى انشاء ثانوى متمماً للانشاء الاولى وتكون نية القربة على هذا الوجه من متممات الغرض والملاك وان لم تدخل فى الانشاء والخطاب فهى متممة للملاك وان كان الخطاب قاصراً عن الشمول والتقييد فى الصلاة .

والجواب منه قدس سره يبتنى على ما ذهب اليه من ان حقيقة الحكم هو الارادة دون الانشاء وانما ذهب اليه لا يقع جواباً لمن يرى ان الحكم هو المنتزع عن مقام البعث والانشاء وان المأمور به ما وقع تحت اطار الخطاب والبعث او الزجر لان المعروف بين علماء الاصول ان المأمور به ليس مطلق ما تعلق به الارادة بل ما قامت عليه الحججة والبيان من الشارع ، فالجواب لا يتم على جميع المباني الا بالتوجيه الذى بيناه من ان القربة ونية الوجه او التمييز داخلية فى المنشأ ولكن لما كان الخطاب قاصراً عن شمولها قام الدال الاخر من دليل او اجماع فى دخول القربة فى المنشأ والمأمور

(١) آفا ضياء قدس سره .

به ، ففلمحقيقة على ماوجهنا به كلامه تكون القربة قد اخذت شرطاً او جزءاً في المأمور به وان القربة داخله لبأفي حقيقة العمل وعليه يكون الجواب تاماً على جميع المباني حتى على ما بنى عليه الاستاذ النائيني و لكن ليس في بحثه و لا في مقالته هذا التوجيه والبيان .

الرابع ما اجاب به الاستاذ الاصفهاني ، وبيانه ان المأخوذ من القربة والوجه والتميز والمأخوذ بعد الحكم هو نية القربة او الوجه والتميز خارجاً فقد تغاير المأخوذ في الموضوع والمأخوذ في الحكم ففلموضوع هو الصورة العلمية وفي الحكم هو وجود القربة او الوجه والتميز خارجاً فكان الموقوف غير الموقوف عليه لتغايرهما علماً وخارجاً وبهذا الجواب ترتفع الشبهة الواردة من عليه الشيء لنفسه والخلف والدور او من وجود الشيء عدمه او الدور في مقام الامثال او سلب القدرة في مقام الامثال ايضاً وهذا الجواب يتم على من سلك ان موضوعات الاحكام هي المفاهيم والعناوين التي تكشف الخارج و الفانية في الخارج و اما على ما سلكه الاستاذ النائيني فلا يتم هذا الجواب ، اذ موضوعات الاحكام هي الوجودات الخارجية عنده وعليه فلا يكفي الاختلاف بين الموقوف والموقوف عليه ، بين الذهن من الصورة العلمية والوجود الخارجي وقد اختار الاستاذ ايضاً جواب الاستاذ العراقي من الحصنة الخاصة والصنف الخاص من العمل المتقيد واقعاً بالقربة ولكن التأمل يقضي بعدم صحة هذا الجواب منه على مبناه اذ قد صرح بان المأمور به ما قام عليه البيان والحجة من التكليف او الوضع وانه لا يجب على المكلف الاتيان بالاغراض الواقعية ما لم يكن الغرض تحت البيان والحجة من الشارع ، فدخالة القربة في ملاك الصلاة لا يوجب كونه مأموراً به الا اذا قامت عليه الحجة والبيان وذلك الجواب لا يتم على اختيار من ذهب الى ان المأمور به ما قام عليه التكليف والبيان ودلت عليه الحجة الشرعية فاخياره لجواب المحقق العراقي على خلاف ما بنى عليه في التعبدى والتوصلى من ان المأمور به والمراد لا بد وان تقوم عليه الحجة الشرعية .

فاختياره لما ذهب اليه العراقي لا يتوجه على مبناه الا بالتوجيه السابق مناو هو ادخال نية القربة والوجه والتميز في المنشأ والعمل وعلى كل ، فكل واحد من الاساتذة قد اجاب على مبناه من لزوم الاتيان بالغرض مطلقاً او بما تقوم عليه الحجة ، وبكلمة موجزه ان عليه الشيء لنفسه او الخلف او الدور او غير ذلك من المحاذير المترتبة على الخطاب واخذه في الموضوع او المترتبة على الملاك والاهلية ، فان عليه الشيء لنفسه او الخلف او الدور كما تجرى في اخذنا بعد الخطاب في الموضوع تجرى ايضاً في عالم الملاك والمصلحة وعالم الاهلية وان لم يكن هناك امر ولا تكليف كما نبهنا عليه في البحث ويندفع كل ذلك باحد الاجوبة المذكورة ولا قيمة لمثل هذه الاشكالات عند التأمل ، فان الاشكال في الدور او الخلف او عليه الشيء لنفسه يندفع باحد الوجوه او بالاجمال والتفصيل كما ذكرناه في اوائل الاصول وهذه الاشكالات ليست الا تبعيداً للمسافة والاجوبة عنها في هذه العصور واضحة .

كلام لبعض اعلام العصر

ذهب بعض اعلام العصر (١) الى جواز خطاب كلى ينحل الى ذوات الاجزاء وقصد القربة فى موضوع الخطاب ، و عليه فيصح الامثال و يرتفع اشكال اخذ المتأخر من الحكم فى المتقدم وهو الموضوع .

وهذا الجواب قد اخذه تبعاً لما حرره الاستاذ العراقى فى الجواب الثانى عن اشكال الخلف او الدور ولكن اوضحنا ان الخطاب الضمنى او الغيرى المتعلق بالاجزاء والشرائط مما لا يبرهان يرضيه وليس له معنى مقبولاً وان الخطاب على الكمال اصالة وعلى الاجزاء تبعاً وعرضاً وليس لها خطابات ضمنية منحلة ، بل عند الدقة والتأمل ان انحلال الخطاب الى خطابات ضمنية ويقع بعضها تعدياً والبعض الآخر توصلياً لاوجه له ، ولو تم ذلك لكان مخالفاً لعنوان ارتباطية الاجزاء من الحصص المتلازمة على وجه ان تكون وجوداً واحداً ومتعلقاً لغرض واحد .

وقد اوضحنا فى باب الاقل والاكثر ان الاجزاء لايتعلق بها خطاب ضمنى او غيرى ، فابتناء المسئلة على انحلال عليه الشىء لنفسه او للخلف او للدور على الخطاب

الضمنى لوجه له وان المأمور الارتباطى فى عالم الجعل ليس فى اجزائه تقدماً وتأخراً حتى يرتفع الاشكال من اخذ المتأخر فى المتقدم لطولية الاجزاء فان ذلك ينافى عنوان المأمور به الذى هو اجزاء متلازمة وحصّة خاصة من الوجود .

ومن هنا يتضح لك ان ما افاده بعض اعلام العصر من جواز اخذ القرية فى الموضوع بنحو الخطاب الضمنى وان سلب القدرة فى الامتثال يرتفع عند توجه الخطاب بالخطاب الضمنى لوجه له ، لان الخطاب الضمنى كما اشرنا لاموضوعية له فى الواجبات الارتباطية وليس الاشكال هو عدم القدرة فى الامتثال ليجاب عنه بان الخطاب بعد توجيهه على المكلفين يصح امتثال المكلف للواجب والقدرة عليه بعد ذلك .

وعلى اضواء بياننا تعرف ان ما اجاب به تبعاً للاستاذ لدليل عليه ولابرهان يقتضيه .

المناقشة مع بعض اعلام العصر

فى اخذ بقية الدواعى فى الموضوع

قد تعرض هذا القائل (١) لاخذ الدواعى القربية من الاهلية والملاك وانه لايلزم من اخذ الداعى فى المتعلق خلفاً او دوراً لانه وان ورد الاشكال فى كل واحد بخصوصه نظير الاشكال فى اخذ داعوية الامر فى المتعلق ولكن الجواب ان يؤخذ الجامع بينها وبين قصد الامر فينحل الاشكال واذا لم يكن المورد من اخذ القربة بانحائها فى موضوع الخطاب ويتمسك بالاطلاق وان الاطلاق والتقييد كما اوضحناه من تقابل التضاد .

ولو تنزلنا وقلنا بعدم صحة اخذ المتأخر فى المتقدم لامكن ان نأخذ عنواناً فى موضوع الخطاب وهو ملازم على وجه الدوام للقربة كما افاده السيد الشيرازى والجواب عما ذهب اليه انه قدينا ان اخذ المتأخر فى المتقدم سواء كان من ناحية الامر او من ناحية الاهلية والملاك لا يندفع الاعلى تلك الوجوه المتقدمة من الاختلاف بين المتأخر والمتقدم بخطاب آخر متمماً للجعل الاولى او بالحصص الخاصة المتلازمة للقربة بأى معنى فرضت بان كانت من توابع الامر او الاهلية او الملاك او الاختلاف

(١) السيد الخوئى

بينهما في الوجود العلمي والخارجي .

واما دفع الجواب بأخذ الجامع بين القربة الناشئة من الخطاب او من الاهلية
والملاك فغير تام اذ عنوان العبادية من الاهلية والملاك مما لاجامع بينها وبين العبادية
التي هي من توابع الخطاب .

ولذا اوضحنا ان التوصليات قد تكون عبادية اذ قصد العبد امثالها من ناحية
الامر ، مثاله انه اذا سلم شخص على آخر فرد المجيب امثالاً لامر المولى فانه
يقع عبادياً بمعنى امثال الامر وقد اوضحنا ان هذه العبادية هي عبادية بالمعنى
الثانوي وبالعرض واما العبادية بالاصالة وبالذات بالحمل الاولي وبالحمل الشايح
الصناعي ما كان العمل فيها خضوعياً وكان انتسابه الى المولى الحقيقي و هو الله
فاذا لم تتم كل من الجهتين فليست العبادية عبادة لبالحمل الاولي ولا بالحمل الشايح
الصناعي .

وعلى اضواء ما بيناه يظهر لك ان العبادية لا يجمعها عنوان الاتجاه الى اطاعة
الامر والى امثال عنوان الاهلية والملاك وان العبادية اذا كانت متمحضة بعنوان الامر
فهى عبادة بالمعنى الثانوي وليست عبادة بالمعنى الاولي ولا جامع بينها كما بيناه
وعند ذلك فلا يتوجه ما بينه من ان الاطلاق ليس هو جمع القيود بل هو رفض القيود
وان عنوان الاطلاق هل هو بمعنى رفض القيود او جمعها فانه لا يرتبط بصلب الموضوع
الذى ذكره واما ما تعرض له اخيراً من انه لو لم يتم اخذ الجامع فى القربة وانه
لامحذور فيه فى جميع صور القربة فيمكن اخذ عنوان يلزم القربة كما افاده السيد
الشيرازى فقد اوضحنا سابقاً انه مجرد فرض وليس عليه دلالة وان جاز ذلك ثبوتاً
ولكن ليس كل ما جاز ثبوتاً صح اثباتاً .

وبكلمة موجزة انما اخذه من تصوير الجامع بين مراتب العبادية وان مراتبها
عرضية وان اخذها بنحو الحكم الكلى فقد عرفت ما فيه لان العبادية فى مراتبها من
المراتب الطولية دون العرضية وان اخذ الحكم كلياً لا يدفع شبهة عليية الشىء لنفسه

او الخلف او الدور او امن وجود الشىء عدمه الا بخطاب متمم للجعل الاولى او
الحصة الخاصة او الاختلاف بين المتأخر والمتقدم فى الوجود الخارجى والعلمى
فراجع ماتقدم .

الاصـل اللفظي

انك قد عرفت ان اطلاق الصيغة لا يقتضى التعبدية ولا التوصلية وان كل ما لا يمكن تقييده لا يمكن اطلاقه وحيث ان تقييد العمل بنية القرية او الوجه والتمييز مما لا يمكن اخذها بالخطاب سواء كان الخطاب شخصياً او كلياً فلا يمكن الاطلاق حيث ان التقابل بينهما على ما اخترناه هو تقابل العدم والملكة واذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق .

وقد نسب الى شيخ الاساطين ان التقييد والاطلاق هنا من باب تقابل الايجاب والسلب فاذا امتنع التقييد فلا مانع من ثبوت الاطلاق ولكن من الواضح كما سيأتى بيانه فى باب المطلق والمقيد ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة لا من باب السلب والايجاب فاذا امتنع التقييد فقد امتنع الاطلاق ، لانه كما اوضحنا مراراً ان التقابل ليس من السلب والايجاب ولا من التضاد .

وان الروايات الواردة عن اهل البيت (ع) قد تكون بحسب القرائن حتى فى مقام تقابل العدم والملكة كنية القرية فى العمل او الوجه والتمييز تدل الروايات على الاطلاق او التقييد فلا يستدعى الاهمال فى الواقع .

وقد تكون الروايات كرواية حماد وغيرها في مقام الاطلاق المقامى .

وعليه فليس لازم القول بان الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة هو اهمال الواقع والاهمال في بعض المقامات قد يقصده المولى لحكمة في نظره ولكن لا يوجب اهمال في غالب الموارد بل يحصل البيان من خطاب الشارع بالقرائن او الاطلاق المقامى او يقع بيان الشارع مطلقاً من بعض الجهات دون بعض الجهات .

فلا ملازمة بين القول بان الاطلاق والتقييد من باب تقابل العدم والملكة في اهمال الواقع ، فان الحكيم يبين مراده بطرق شتى من القرائن او من ان حالة المتكلم هو البيان من كل الجهات من الاطلاق المقامى وغيره واما اهمال الواقع فقد يقصده الحكيم حتى على القول بان التقابل بالاطلاق والتقييد هو تقابل التضاد او السلب والايجاب .

اختيار بعض اعلام العصر والمناقشة فيه

ذهب بعض اعلام العصر (١) الى ان التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل التضاد وان المقابلة بينهما مقابلة الضدين لالعدم والملكة ، لان الاطلاق رفض القيود والخصوصيات ، والتقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصية من الخصوصيات فى الموضوع او المتعلق .

ومن الطبيعى ان كلامنا من الاطلاق والتقييد بهذا المعنى امر وجودى ، وتوضيحه ان الغرض لا يخلو من ان يقوم بالطبيعى الجامع بين كافة خصوصياته او يقوم بحصة خاصة منه ولا ثالث بينهما ، فعلى الاول لابد من لحاظه على نحو الاطلاق والسريان وعلى الثانى لابد من لحاظ تلك الحصة الخاصة ولا يتصور لهما ثالث ، فان مرد الوجه الثالث وهو لحاظ بلا رفض الخصوصيات وبلا لحاظ خصوصية خاصة الى اهمال الواقع وان الاهمال من المولى مستحيل ، فالموضوع او المتعلق فى الواقع اما مطلق او مقيد .

وعليه فيكون الاطلاق والتقييد من باب الضدين ولو سلمنا ان المورد من تقابل

١- السيد الخوئى

العدم والملكة وان الصحيح ان استحالة التقييد بشيء في مرحلة الثبوت يستلزم عدم الاطلاق فاذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق فانما هو في مقام الاثبات والدلالة لجواز الاهمال من المولى في عالم الدلالة واما في مرحلة الثبوت والواقع فاذا امتنع التقييد ثبت الاطلاق وهو رفع القيود لاجتماع القيود .

فمن ذهب الى ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة انما يتم في مرحلة الظاهر والاثبات لجواز الاهمال من المولى وان لازم القول بان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة وذلك لانها تقوم على اساس اعتبار القابلية الشخصية في العدم و الملكة ولكن القابلية المعتبرة اعم من الشخصيه او القابلية الصنفية او النوعية او الجنسية ، هذا غاية بيانه على الاجمال .

وبيانه ان الاطلاق والتقييد اما من تقابل السلب والايجاب ومن باب التناقض بين الشئيين فعند امتناع التقييد يثبت الاطلاق وهو نقيض التقييد ولازمه ثبوت التوصلية عند عدم تمامية التعبدية ومن الواضح ان ليس التقابل هنا بمعنى السلب والايجاب ، فان الاطلاق ليس سلب التقييد .

واما كون الاطلاق والتقييد من باب الضدين الذين لا يجتمعان على موضوع واحد فمحل منع ، فان العرف في مقام استعمال المطلق والمقيد لا يراهما من باب الضدين بل يرى ان الاطلاق هو عدم التقييد .

فلو سلمنا وتنزلنا الى التضاد الواقعي فلا يكون ذلك مدركاً في المفاهيم العرفية حيث ان المفاهيم بين العرف هو ان يكون احدهما من باب العدم والآخر من باب الملكة ، فاذا نظر الانسان الى الاطلاق والتقييد بنظرة عرفية لابنظرة فلسفية وجد المقام ليس من قبيل الضدين بل يرى احدهما مقيداً بعدم الآخر ولا يفهم العرف التضاد بينهما و ثانياً ان ميزان التضاد بين الشئيين هو ان يكون كل واحد منهما لا يجتمع مع الآخر في موضوع او محل واحد وهما مكاناً وثبوتاً ان يتعلق غرض المولى بالاعم من الاطلاق والتقييد بالمعنى المصطلح فيجوز للمكلف ان يأتي

بالعمل مقيداً بالقربة وفي موضوع التكليف ويجوز تركه من باب الاتيان بالغرض دون الغرض الاوفى ولو كانا من باب الضدين لم يصح من الأمر ان يجوز الاتيان بالمأمور به تارة بالقربة واخرى بعدمها .

واما ما قر به في وجه الرد بالعدم والملكه من ان العدم والملكه تارة تكون الشئية والقابلية بكل منهما بالشخص او النوع او الجنس كالبحر والعمى بالقياس الى الانسان او العقب والجدار فلا يرتبط بموضوعية المسئلة لان الشئية في كون الشيء مطلقاً ومقيداً محفوظة في جميع الخطابات الكلية القابلة للتقييد والاطلاق .

ولو التزمنا بنظرة بان الاطلاق والتقييد من باب الضدين فلازم الضديق هو عروضهما على محل واحد و المفروض هنا ان ليس الموضوع او المحل واحداً لان الاطلاق يرد على الطبيعة من حيث هي هي والتقييد يرد عليها من حيث الطبيعة الخاصة وحيثئذ فيختلف ما يرد عليه الاطلاق عما يرد عليه التقييد .

واتضح على ضوء ما بيناه ان ليس الاطلاق والتقييد من تقابل الضدين لاعرفاً ولا حقيقة وان الاطلاق والتقييد من باب العدم والملكه بالقياس الى شئية الطبيعة لهما واتصافهما بالاطلاق واخرى بالتقييد ، واما الاهمال في مقام الدلالة على ما ذكره فغير تام ايضاً ، لان الخطابات العرفية او الشرعية قد يستفاد منها التقييد وقد لا يستفاد منها ذلك وليس الاهمال مبنى على عدم اخذ قصد القرية في موضوع الخطاب بل انما عدم البيان في مورد خاص وهو مورد ما اذا لم يمكن اخذ قصد القرية في المتعلق لامطلقاً .

تأسيس الاصل العملى

اعلم انه على ما بنينا عليه من امكان اخذ قصد القربة اونية الوجه والتميز فى موضوع التكليف ومتعلقه شرعاً فاذا شك المكلف فى اخذ قصد القربة فتجرى البرائة الشرعية والعقلية وان كان المقام من الواجبات الارتباطية وليس من الواجبات الانحلالية وحيث يمكن اخذ القربة فى متعلق الخطاب ولو بخطاب آخر او دال آخر فتجرى البرائة عند الشك فى اخذ قصد القربة فى المتعلق .

وقد عرفت مناسبقاً ان القربة ونية الوجه والتميز ليست من الامور العقلية المحضة نظير الاطاعة والمعصية التى لا يمكن اخذها فى موضوع الخطاب الشرعى ليجرى فيها قاعدة الاشتغال العقلى وقد قرب فى الكفاية ان المقام من الاشتغال العقلى حيث انه من موارد الشك فى الغرض والمجرى فى الشك فى الغرض هو الاشتغال وهو ممنوع .

وقد اوضحنا الرد عليه، وثانياً لو سلمنا الكبرى فربما نقول بالفرق بين القيود التى هى مغفول عنها كالوجه والتميز بخلاف القربة حيث ان الاطلاقات المقامية كافية فى رفع كل قيد كان مغفولاً عنه وان كان التحقيق هو صحة جريان البرائة سواء

كانت القيود مغفولا عنها او غير مغفول عنها .

وعلى الاجمال انه لا تصور فى اطلاقات ادلة البرائة بين القيود المغفول عنها او غيرها ولا بين ان يكون الشك فى اصل التكليف او فى قيود التكليف ولا بين الاقل والاكثر الارتباطى والانحلالى ولا بين موارد الظن بالتكليف او الاحتمال ولا بين كون الشك فى التكليف او فى محصل التكليف اذا كان المحصل للتكليف وقع مرآة للمكلف به او كان متحدا مع المكلف به فى الوجود لامن قبيل الماهية بين الماهيتين او الوجود بين الوجودين .

ولذا اجرؤا البرائة فى باب الوضوء عند الشك فى اجزائه وشرائطه مع انهم قالوا بان الوضوء مقدمة للكون على الطهارة او مقدمة لبعض الغايات الاخر وما ذاك الا لان عنوان الوضوء متحد مع اجزائه وجوداً وخارجاً وان اختلفا فى العنوان وليكن هذا على ذكر منك ، فانه نافع فى بحث البرائة والاشتغال وان البرائة الشرعية تجرى فى الشبهات البدوية من التحريم والوجوب وفى الشبهات الموضوعية وتجرى فى الاحكام التكليفية والوضعية وفى الاستحباب والكره اية ايضاً ، وان البرائة تجرى فى كل مقام كان فيه منة على العباد .

وتوضيح البحث ان حديث الرفع فى شموله للموارد يتوقف على كون الشئ مجهولاً او لا وكونه قابلاً للرفع والوضع ثانياً وكون الرفع منة على العبد فاذا لم تتم هذه المقدمات فلا تجرى اصالة البرائة .

وبيان ذلك ان كل مسبب ان كان امراً شرعياً كالوجوب والطهارة والملكية وقلنا ان المجمعول الشرعى هو المسبب عند وجود اسبابه ، فوجود المسبب عند وجود تمام الاجزاء والشرائط حتى الامور المشكوك دخلها فى السبب فيستحيل شمول حديث الرفع له او وجوده عند الاجزاء والشرائط لانه مناف للامتنان فلا يكون حديث الرفع جارا فيه فباب الاسباب والمسببات قد وقعت على عكس التكليف اذا دار الامر فيها بين الاقل والاكثر ، فالأقل معلوم والاكثر مشكوك فيمكن اجراء البرائة فيه

بخلاف باب الاسباب والمسببات حيث ان سببية الاكثر هي المعلومة دون الاقل
فلا ترتفع بحديث الرفع وان سببية الاقل مشكوكة ولا امتنان في رفعها .
ثم ان حكم العقل مما يحكم بالبرائة العقلية والبرائة الشرعية ايضاً من غير
فرق بين ما تغفل عنه العامة من القيود ام لا ودعوى ان ما تغفل عنه العامة يتعين على
المولى التنبيه عليه ويندفع ان المولى حيث لم يجعله من قيود خطابه فليس له فيه
خطاب تشريعاً وتجري البرائة فيه ايضاً .

منافاة الاجرة للعبادة

قديأتى فى الخاطر عدم جواز الاجرة على العبادات لمنافاة اخذ الاجرة على العمل العبادى وحيث ان المانع من اخذ الاجرة هو عنوان التعبدية فلا فرق فى ذلك بين كون العمل واجباً او مستحباً ، لان اخذ الاجرة مناف للاخلاص فى العبادة .

وقد اجابوا بان الاجرة فى العمل العبادى من قبيل داعى الداعى واذا كانت الاجرة من قبيل داعى الداعى فالعمل كان ناشئاً عن الاخلاص وهو العلة القريبة لاجاد العمل وليست الاجرة فى عرض الخلوص حتى لا يكون العمل خالصاً لوجهه تعالى لكون العلة مركبة من الخلوص وقصد عنوان الاجارة .

وقد اورد بعضهم على هذا التقريب ، انالوسلمنا انه من قبيل داعى الداعى وليست الاجرة فى عرض الخلوص الاانه يعتبر فى العبادة ان تكون جميع سلسلتها وعللها عبادية ، والجواب عن الشبهة ان مورد الاجارة ليس ذات الصلاة نفسها مع قصد امتثال امر العبادة ليكون من الداعى فى التشريك بين الخلوص وقصد الاجرة وانما مورد الاجارة هى الصلاة عن قصد الامتثال فانه على ما بيناه لاتشريك لقصد الامتثال فيقصد المصلى بالصلاة المأتى بها بداعى الامتثال ويكون المقام معلولا

لعلة وتلك العلة هي معلولة لعلة اخرى وهو من قبيل الفعل المغيبي بغاية وذلك الفعل المغيبي بغاية ناشئاً عن غاية اخرى .

وهذا هو الحال في كل معلول ناشيء عن علة والعلة قد نشئت عن علة اخرى كما في جميع الاسباب التوليدية الناشئة من سبب قريب ويكون السبب ناشئاً عن سبب آخر وان العلة القريبة للمعلول الناشئة عن علة سابقة لا تصور في العلية التي تكون لاحقة لايجاد المعلول عقيب تلك العلة الاولى وكفاية كون العمل قريباً ومتوجهاً به الى الله من العلة الموجودة للعمل وهي قريبة حسب الفرض وليس للعقل حكم بعدم مقربة العمل لو كانت السلسلة البعيدة غير قريبة ولا ان الشارع المقدس قد اشترط في العمل العبادي ان تكون السلسلة القريبة والبعيدة كلها عبادية والابلطت كثير من عبادات المكلفين كما هو المشاهد في العلل الطبيعية من عدم قصور العلة المتأخره لايجاد المعلول في حقيقة العلية وتماميتها ، ثم الفت النظر ايها القارئ انما بيناه لايتنافى الخلوص في العمل ، فان العلية المتأخرة قد قارنت تمام الخلوص ولا تصور في جهة الخلوص في العباده .

وان كان لو تم اعتبار الخلوص في جميع سلسلة العلل والمعلولات كان من تمام الخلوص والطاعة ومراتب كمال العباده وهذا لايتنافى مع العبادية اذا كانت العلل البعيدة غير خالصة وقريبة .

واما ما افاده الاستاذ النائيني طبقاً لجماعة من الفقهاء ان السلسلة وان لم تكن خلوصية كطلب الرزق والاولاد وكثرة المال ان رجعت الى اعتبار الشارع لها في العباده فتعتبر السلسلة كلها خلوص وعبادة لرجوع الامر اليه تعالى واذا رجع الامر اليه كان العمل خلوصياً كله ومن الواضح ان رجوع التعليل والسلسلة الى الواجب لايجعل العمل بمباديه وسلسلة علله عبادياً .

وانما يصير العمل لامثال امر المولى عباديا فقط وان الخلوص فى سلسلته
الطولية من مراتب كمال العبادة كما بينا ذلك فى مراتب العبادة و اوضحناه فى انوار
الوسايل .

جواب شيخ الاساطين فى اجارة العبادة

اختار شيخ الاساطين صحة الاجارة المتعلقة بالعبادة و ان لاتنافى بين صحة الاجارة والعمل العبادى ،وتقريبه ان العمل ذوحيثيتين ، حيثية اليجادوحيثية الوجود وان كل حيثية تنافى حيثية الاخرى فما تعلقت به الاجارة هو نفس المصدر ويجاد العمل وما تعلقت به العبادة هو اسم المصدر وهو الوجود وقد اختار هذا الوجه الاستاذ النائنى ويظهر من المحقق الرشتى عند التعرض لهذا البحث التردد بين كون اليجاد والوجود امرين متغايرين واقعاً وثبوتاً او متغايرين مفهوماً واعتباراً ولعل هذا المعنى هو ما افاده شيخ الاساطين الا ان التأمل قاض بان اختلاف الشيء من حيث الوجود واليجاد ان كان يكفى فيه الاختلاف الاعتبارى وان الاختلاف الاعتبارى مصحح الاجارة وهو المقصود اذ لامانع من كفاية التعدد الاعتبارى فى صحة العبادة كما سياتى منابيانه واذا ذهبنا ان الاختلاف الاعتبارى مما لاحقيقة له واقعاً وخارجاً وان صرف تعدد الاعتبار لا يوجب صحة الاجارة على العبادة فيشكل الامر فيه واذا اخترنا عدم كفاية الاختلاف الاعتبارى وانه لايجزى فى وقوع العمل عبادة بل لابد من تعدد وجود العمل من النائب وان اختلاف المصدر واسم المصدر ليس اختلافاً مقولياً وانه لايكفى الاختلاف بمفاد المصدر واسم المصدر وان هذا مما يوجب

التشكيك في صحة وقوع الاجارة على العبادة وان كان الذي يقتضيه النظر ان تصح
العبادة ولو كان المورد من الاختلاف الاعتبارى دون الاختلاف الحقيقى .
واما ما افاده المحقق الرشتى من تصوير المورد بالاختلاف الحقيقى بين المصدر
واسم المصدر فلا وجه له كما سيأتى منابيانه .

الاشكالات الواردة في اجارة العبادة

- اولا ، ان العبادة لاعتبار الخلوص فيها تتنافى باخذ الاجرة عليها .
- ثانياً ، ان النائب غير متوجه اليه الامر وانما توجه الى المنوب عنه وعليه فلا يمكنه التقرب بالعمل العبادى ، مضافاً ان اوامر النيابة ليست الاتوصلية فكيف يمكن للنائب ان يتقرب بالامر التوصلى فى العبادة ولو تنزلنا وقلنا بان الامر متوجه الى النائب عبادياً ومقرباً فانما يقع مقرباً للنائب وليس مقرباً للمنوب عنه .
- ثالثاً ، ان التقرب اللازم فى العمل العبادى النيابة غير قابل للنيابة وان التقرب للنائب يوجب القرب لنفسه لا للمنوب عنه .
- رابعاً ، ان نسبة العمل الى العامل نسبة حقيقية واما بالقياس الى المنوب عنه فهى بالعرض لا بالحقيقة .

جواب الاعلام

اما عن الاول فلتعدد مؤدى الاجرة وما تعلق به وما كان عبادة ولم يكن احدهما عين الآخر بل هما متغايران ذاتاً وحقيقة بان النائب له فعلا ، جانحي قلبي وجارحي عيني ، اما الفعل القلبي تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه وهي حقيقة النيابة وتقع بازائها الاجرة .

واما ما هو من افعال الجوارح وهي نفس المأموره كالصلاة لاجرة عليه ، وعليه فالاخلاص على المأموره كالصلاة محفوظ المرتبه وهذا هو المنسوب الى شيخ الاساطين وقد اجاب ايضاً عن الاشكال بما ذهب اليه شيخ الاساطين في رسالة القضاء عن الميت ، ان الصلاة لها قيدان ، الاول انها عن قصد القربة ، الثانى ، انها عن غيره ، والاجرة انما تقع من ناحية الثانى دون الاول ولا اجرة بهذا المعنى لاعلى القيد ولاعلى المقيد وان الاجرة هنا ليست بالنظر الى التنزيل وانما هى بالنظر الى القيد وهو مباين ذاتاً ووجوداً مع ذات المقيد ومع القيد الاخر ، وقد اجابوا ايضاً بكفاية التعدد الاعتبارى وان لم يكن تعدداً حقيقياً وذلك بوجهين ، الاول مانسب الى شيخ الاساطين ايضاً ان الصلاة تلحظ تارة من حيث نفسها واخرى من حيث تعلق

النيابة بها والاجرة انما تصح بلحاظ هذا الامر الاعتبارى وهو كونه عن الغير فالصلاة فى نفسها عبادة ومن حيث كونها عن الغير عمل كسائر الاعمال التى يستحق بها الاجرة نظير ما لو وقع الصلاة فى البيت واخذ الاجرة على عنوان ان صلاته فى البيت ، فالعمل انما اختلف من حيث النيابة اعتباراً والافالعمل واحداً حقيقة ، الثانى ، ما افاده فى مكاسبه ان الصلاة لها اعتباران ، احدهما فعل النائب والآخر فعل المنوب عنه ، فباعتبار كونها فعل النائب لا يجب التقرب فيها حتى يمنع عن اخذ الاجرة عليه وباعتبار كونها فعل المنوب عنه مقربة للمنوب عنه ولا مانع من وقوعه قريباً عن المنوب عنه وعلى الوجه الذى ذكرناه فمن حيث الاعتبارين كان باعتبار احدهما عبادياً والآخر توصلياً يستحق عليه الاجرة ، والجواب عما ذكره ، اما عن الاول فلو كان مجرد التنزيل من غير حاجة الى تعقيبه بالعمل ويستحيل تقوم الفعل القلبي النفسانى والتنزيل الفرضى بامر خارج عن افق النفس والاعتبار ، والجواب عن الثانى ، انه لا يتم اذا كان نية الخلوص على وجه الطولية لانه لا يصلى لقصد القربة الا للمكان تنزله ولا ينزل نفسه منزلة غيره الا لاجل الاجرة وان الاخلاص الطولى غير متحقق لانتهاء سلسلة العلل الغائية الى غايه غير قربية ، وان الاشكال الثانى مشترك الورود بين الوجه الاول والثانى ، اذ لولا الاجرة لما اوجد الصلاة المتقرب بها متقيدة بكونها عن الغير وعليه فلا اخلاص طولاً والمفروض لزوم الاخلاص طولاً واما الجواب عن الثالث فمن الواضح استحالة انبعث عمل واحد عن داعيين مستقلين ولو بعنوانين اعتباريين ، وعند ذلك لا بد وان يكون احد الاعتبارين فى طول الآخر وعليه فلا اخلاص طولاً واما تنظير المقام بالصلاة فى البيت او المسجد مثلاً فان اريد الاستيجار على ايجاد الصلاة فى البيت او المسجد فهو مبنى على كفاية داعى الداعى ولا يتم على الفرض وان اريد به الاستيجار على الكون فى البيت المقارن لفعل الصلاة كما يشهد له مثال الصوم فى البيت الذى لا اتحاد له مع الكون فى البيت فهو خارج عما نحن فيه من الاستيجار على العمل القربى النيابة لاعلى التنزيل المقارن او غيره من المقارنات .

واما الجواب عن الرابع، ان نسبة العمل للمنوب عنه ليست بالعرض والمجاز وليس من باب النسبة الثبوتية من تحقق عمل النائب واسطة في الثبوت لعمل المنوب عنه ، فان الوجدان يقضى ان المورد مماله داعيان طوليان ، احدهما امثال الامر بالصلاة والاخر هو استحقاق الاجرة على العمل القريبى النيابى لاعلى النيابة فليس هناك فعل متمحض فى الاخلاص طولا حتى يكون منسوباً الى المنوب عنه بل تمام ما هو منسوب الى النائب بالذات منسوب الى المنوب عنه ، ومن اضواء ما بيناه يظهر لك كفاية داعى الداعى لصحة العمل وكونه قريباً دون التنزيل ودون عنوان تفرغ الذمة عن الميت المتحد مع العمل العبادى وثانياً ان عنوان تفرغ الذمة والتنزيل ليس مالاحتى يقابل فى المال بالاجارة .

بيان لبعض الاعلام

ان باب العبادات نظير التوصليات قابلة للنيابة فيعتبر النائب انه بمنزلة المنوب عنه فيأتى بعمل المنوب عنه وكونه نائباً عن المنوب عنه في عالم الاعتبار مما يصحح جهة الاجارة .

ويدفع هذا الوجه انه ان اراد بعض الاعلام بهذا التقريب ان تكليف المنوب عنه السى النائب حقيقة فهو خلاف الواقع بل محال بان يجعل عمل المنوب عمل النائب بالحمل الاولى الذاتى وبالحمل الشايح الصناعى وان اريد ان نسبة الاضافة الى النائب تقع بعد التنزيل من جهة المنوب عنه فيكون امر المنوب عنه وفعله امراً للنائب وفعاله بالغاية والعرض ويرد عليه ان فعل المنوب عنه لا يكون فعلاً للنائب حقيقة بل ادعاءً وبالعرض لان فعل المنوب عنه لا يكون فعلاً للنائب واقعاً وحقيقة وان التكليف العرضى لا يصير الانبعاث حقيقى من النائب ولا يجدى هذا الانبعاث لانه بالعرض والمجاز وان قصد الامثال مترتب واقعاً على الامر الحقيقى وان قصد المجيب تنزيل الذات منزلة ذات اخرى شرعاً فيكون من باب جعل تكليف مماثل لتكليف المنوب عنه ، ويكون نظير جعل المؤدى فى الخبر وان التكليف المماثل وان كان

حقيقياً في حد نفسه الابعناية انه الواقع ويكون تكليف النائب حقيقى من حيث نفسه
وتكليف المنوب عنه عيناً بالعباية وهذا الجواب لا يتم لانه ليس الاتنزيبلا عرضياً
وهو غير مفيد وان كان متصوراً في عالم الثبوت الا انه محتاج الى الدليل فى عالم
الاثبات وان مجرد الامضاء لا يدل على هذا المعنى واما اذا لم يمكن تحقق الامتثال
الابتوجه تكليف حقيقى الى النائب فانه يكشف بدلالة الاقتضاء عن جعل حكم
مماثل لتكليف المنوب عنه بعباية انه هو .

تقريب آخر

ذهب بعض الاجلة ان مباشرة الفاعل ربما كانت دخيلة في الغرض المترقب من الفعل للمولى ولا يسقط الامر بفعل الغير ولو كان توصلياً واذا لم تكن المباشرة دخيلة في الغرض فيجوز ان يكون مثل هذا الامر محرراً للغير نحو الفعل وعلى هذا البيان فيصح تقرب النائب عن المنوب عنه ، والجواب ان الغرض ان قام بكل منهما فيكون الواجب كفاً وهذا المعنى وهو الكفائي غير مبحوث عنه هنا وثانياً ان يترتب الغرض على فعل المنوب فقط ويكون التكليف اعم عما بالذات وهو المباشر او بالعرض وهو النائب عنه ويستحيل ان يكون المحرك المتقوم بالمنوب عنه محرراً حقيقة لغيره ولو كان الغرض اعم ، فان اعمية الغرض لا توجب امكان المحال ويسقط الفعل عن الغير اذا جاء بالعرض وكان المأمور به توصلياً ولكن المفروض في البحث هنا هو تعبدية الواجب فلا يسقط الغرض الا بفرض قصد الامتثال وحسب الفرض ان قصد الامتثال لا يقع الا من طريق محررية الامر وقد ذهب الاستاذ الاصفهاني الى صحة النيابة في العبادة بما ملخصه وان اطال قدس سره في الوجه ان النائب يأتي بالفعل بقصد كونه موافقاً للمأمور به شرعاً عن المنوب عنه .

وهذا العنوان هو المقصود حيث انه عن المنوب عنه وبعد فرض انتسابه الى من كان مضافاً اليه فعلا فيجوز ان نأتمى فى الفعل المعنون بهذا العنوان بقصد عنوانه من أى شخص كان ، حيث لا يتفاوت تعنون الفعل بهذا العنوان بتفاوت الاشخاص وان كان صيرورته عبادياً بقصده لابد فيها من انتسابه الى من كان مضاييف العنوان فعلياً فيه ، وان هيئة الخطاب بالتكاليف تنزل منزلة التحريك الخارجى وذلك نظير الابداء والوجود وكذا لتحريك الاعتبارى المطابق للتحريك الخارجى ايجاد تشريعى من المولى لمفاد المادة من العبد وحيث ان متعلقه فعل اختيارى فلا بد من ان يكون موافقة ما امر به وحرركة المولى نحوه علة غائية لحرركته نحو المادة وبهذا الاعتبار نقول ان الامر لجعل الداعى ، وقد اجاب بعضهم ان رضى المنوب عنه كاف فى صحة التقرب من النائب وان وقع التشكيك فى ذلك فتكفى نية التقرب ولو لنفس النائب ويكون سقوط التكليف عن المنوب من باب اهداء ثواب العمل له وهذا هو المنسوب الى المحقق الخراسانى ، بل بالغ بعضهم بان صورة العبادة من النائب موجبة لسقوط التكليف عن المنوب عنه واجزاء عمل النائب عن المنوب عنه ومن الواضح المناقشة فى ذلك من وجهين ، اولان العمل اذا كان من النائب وتحققت نية القربة لنفسه وكان النائب بعد اتمام العمل أهدى ثوابه للمنوب عنه فلا يربطه بباب النيابة فان كل عمل يقوم به شخص وترتب عليه الثواب فيمكن اهداء ثوابه الى الاموات والاحياء وهذا لا يربطه بباب النيابة اصلا .

وأما ثانياً ، فلان النائب اذا قصد القربة لنفسه فهذا ليس محط باب النيابة فى الافعال القربية وذلك واضح ، واجمالا ان هذا الرأى ينحل الى رأين ، الاول انه يكفى بالنيابة ، رضى المتوفى باتيان العمل من النائب ومن الواضح انه كيف يحرز هذا المعنى ومن أى طريق يعلم وكيف يكون رضاء المنوب عنه عنواناً للنيابة وأى دليل على ذلك واما الوجهة الثانية وهو اهداء الثواب ، فمن الواضح انه ان كان داعياً للمصلى بان يهدى ثواب العمل للميت فهذا ليس من النيابة فى شىء لان النيابة

هو اتيان عمل الغير من النائب وان كان بعد الصلاة لنفسه اهدى ثوابها للميت فانه ايضاً
ليس من موارد النيابة في شيء حتى يسقط هذا العمل عما في ذمة المنوب عنه وأن من
راجع نيابة الحج وامثالها لا يجد لعنوان اهداء الثواب ارضى الميت مما يعد نيابة
عن الميت عيناً ولا اثر .

«تحقيق البحث»

اعلم ان عنوان العبادة ومباشرة الشخص لها وان كانت من الامور المجعولة من المولى تشريعاً على حسب ما كلف به المولى واشترطه من القيود فى التكليف على المكلفين وهذا المعنى كما يتأتى من الشارع فى توجيهه الى المكلفين كذلك يتأتى من ابناء العرف والعقلاء فقد يخضعون ويتذللون لمواليهم وملوكهم وكثيراً ما يقصدون الخضوع للملوك والحكام او للاباء وان بينا سابقاً ان العبادة لغيره تعالى لا تتحقق لابل الحمل الاولى الذاتى ولابل الحمل الشايع الصناعى لان مقوم العبادة كون العمل خضوعياً وانه منسوب الى المولى الحقيقى ولا عمل خضوعى للملوك والحكام ، فهذا النحو من العبادة ، عبادة تشريعية وعلى كل فتعتبر فى انظار العرف انها من العبادة ولذا يقال اخضع للعالم وقبل يده نيابة عنى فانه لا ريب ، لان مثل هذا النحو مما يعتبر عبادة فى انظار العرف وبناء العقلاء وهذا المعنى مما يقبل النيابة فى انظارهم وعباراتهم وان الشارع قد امضى هذه النيابة والتنزيل وجعل عمل النائب عمل المنوب عنه فلهذا العمل اضافتان ، اضافة الى النائب وبهذا المعنى يستحق الاجرة واطافة الى المنوب عنه وبهذا الوجه يكون العمل قريباً فيكفى اعتباره من الشارع امضائه لطريقة العرف

والعقلاء وبذلك تصح العبادة من النائب وتجزى عن المنوب عنه وان وقع التشكيك فى الامضاء لطريقة العقلاء والعرف كما يظهر من الاستاذ الاصفهاني فى اجارة العبادات فنقول ان ورود الامر فى النيابة فى باب الحج وفى باب المستحبات الشرعية وتكليف الولى للصلاة عن الميت اذا كان الميت مشغول الذمة بعبادة من العبادات فانه من مجموع الادلة يفهم صحة النيابة من الولد الاكبر عن ابيه والنائب فى الحج وغير ذلك مما دل على صحة النيابة من غير تخصيص لباب دون باب ولا مورد دون مورد واجمالا ان العمل من النائب يكون من باب ذى الاضافتين اضافة للسائب واطافة للمنوب عنه من غير حاجة الى جعل الاجارة على الاعمال الجوانحية القلبية والعمل العبادى على الاعمال الجوارحية كما اختاره شيخ الاساطين فى صحة الاجارة من الوجوه التى ذكرها وان الاختلاف بينهما اختلاف بالحقيقة لا بالاعتبار او نقول بكفاية تعدد الامر الاعتبارى وانه تارة ينسب العمل لنفس العامل واخرى الى المنوب عنه، فانك بعد ما عرفت ان العبادة تقع عرفية وقد امضاها الشارع ودل الدليل عليها ليكون العمل ذاحيثيتين، حيثية العمل القائمة بنفس العامل وحيثية بانه عمل المنوب عنه وان الاتيان به موجب لسقوط التكليف عن المنوب عنه فكان العمل قريباً من حيث المنوب عنه وتوصلياً من حيث انه عمل النائب وعند ذلك فيستحق الاجارة عليه فالعمل حقيقة ذواضافتين وحيثيتين فمن حيث انه عمل النائب يستحق الاجرة ومن حيث انه عمل المنوب عنه فهو تعبدى ويسقط التكليف عن المنوب عنه وعند الاحاطة بما بيناه فلا يستبعد السامع انه بفعل النائب يسقط عن المنوب عنه لانه عمل المنوب عنه باضافته اليه وعمل النائب بفعله له فيستحق عليه الاجرة وعلى اضواء هذا البيان وتقريبه عرفاً وتأكده بالروايات وامضاء طريقة العقلاء عند الشارع مما توجب صحة النيابة فى العبادات واسقاط العبادة عن ذمة الميت من غير حاجة الى التكاليف الفنية من تعدد الوجود فى العمل او تعدد الاعتبار او اهداء الثواب اورضى الميت بذلك فانها تمحلات بعيدة نظير ما نسب الى بعض الاعلام الى كفاية العمل صورة وان لم يكن عبادة عن تفرغ ذمة الميت .

منافات الوجوب لصحة الاجارة

ان الفقهاء تعرضوا المنافات الاجارة وقربوه بوجوده ،الاول ،ماذهب اليه شيخ الاساطين من احد وجهين ،ان العمل وان كان بطبيعته مما تصح الاجارة عليه الا ان المكلف لما كان مقهوراً على ايجاده من ناحية ايجاب الشارع وعليه فلا يمكن ان يقابل بالاجرة على مال فالايجاب الشرعى يكون مسقطاً لرضى المكلف ومن هنا لاتصح الاجارة واما لان الايجاب يمنع من التصرف فيكون المكلف من حيث الايجاب لا قدرة له في عالم التشريع على التصرف في عمله ليكون مورداً للاجارة لان الاجارة تستدعى ملكية التصرف والمفروض ان لاملكية له فى التصرف على اعماله ،الثانى ماقر به المحقق الخراسانى فى مانقله عنه تلامذته فى بحث القضاء من لغوية بذل العوض والمال على ما يتعين على الاجير ادائه ، الثالث ما نسب الى كاشف الغطاء ،ان الايجاب من المولى يحقق كون العمل ملكاً لله تعالى ولا يمكن تمليكه للاجير او لغيره ،الرابع ،ان ايجاب المولى المكلف على العمل يسوجب سقوط احترام ذلك العمل واذاسقط احترام العمل لم تصح الاجرة عليه الى غير ذلك من الوجوه التى يظهر ردها بالتأمل .

والجواب عن الوجوه المتقدمة وغيرها المدونة في الكتب المطولة ان الملكية والماليه اضافات اعتبارية يعتبرها المعبرون والمشرعون لاجل نظام البشرية وحفظ الاجتماع والبيئات ورعاية للاقتصاد في الشعوب والاقطار وان الماليه ما توجب الرغبة بالشئ فيبذل بازاها المال وهذه الماليه قد تضاف الى الشخص فتقول هذا مال لمسلم محترم وهذا مال لغير مسلم فهو غير محترم وقد يكون الشئ ملكاً ولا يعتبر في انظار العرف مالا كحبة من ارز او شعير فلا يبذل بازاها المال وان حقيقة الاجارة هي مبادلة المنافع او الاعمال بالمال ولا مانع في المقام من المبادلة عرفاً وشرعاً وليس المقام من الممتنعات العقلية ومن يدعى عدم صحة الاجارة لعدم الماليه او لعدم الملكية او لعدم القدرة على التسليم لايجاب المولى او من جهة لغوية البذل والمبادلة بعد ايجاب المولى او لعود النفع الى النائب والى غير ذلك وجوه غير تامه في المقام وان من الواضح ان ايجاب المولى وقهره للمكلف بسقوط اذنه ورضاه انما هو موجب لسقوط اضافته الى المسلم لالسقوط مالية العمل بان العمل يذهب هدرأ ولا يقابل بالمال فلذا جاز اكل مال غيره في المخصصة من غير رضى المالك واذنه مع بقاء ماله على احترامه من ضمان قيمته واما هدر المال وذهابه عنون غير هدر الماليه فقد تجتمعان بهدر المال والماليه كما في مال الحربى ، وان الوجوب من المولى لا يوجب كونه غير ملك له ، وعلى ضوء هذا البيان فان السلطنة على التصرف فى الوضع والمعاملة محفوظة وثابته واما توهم ان المولى بعد الايجاب بمعنى ان الشخص كان محيطاً بعمله قبل الايجاب ولم يكن محيطاً بعمله بعد الايجاب فهو واضح المنع حيث ان الايجاب لا يمنع من صحة المعاملة نظير الواجبات النظامية من الطبابة والهندسة ونحو ذلك ، فمدفوع بان طبيعة الايجاب تقتضى تعيين العمل على المكلف ولكن هذا لا يقتضى تعيين العمل لنفسه او لغيره وان ملكية الخالق للاشياء ملكية اشراقية لا اعتبارية وملكية العامل لعمله ملكية اعتبارية وهى تجتمع مع الايجاب واجمالا عند التأمل انك لا تجد لهذه المناقشات برهاناً علمياً .

البحث قد يستدعى طوراً آخر من الجواب

ان طبيعة الايجاب تقتضى تعيين العمل على المكلف ولكن هذا لا يقتضى تعيين العمل لنفسه او لغيره وثانياً ان ملكية الخالق للاشياء ملكية اشراقية لا اعتبارية وملكية العامل لعمله ملكية اعتبارية وهى تجتمع مع الايجاب واجمالا عند التأمل انك لا تجد لهذه المناقشات برهاناً علمياً وقد يدفع الاشكال بطور آخر كما عن استاذنا النا ئينى من منافات الوجوب لاخذ الاجرة بالتفرقة بسين ما اذا اخذ العمل بنحو المعنى المصدرى وعند ذلك فوجوبه لا يمنع عن اخذ الاجرة واما اذا كان بمعنى الاسم المصدرى فان وجوبه يناهى اخذ الاجرة بناء على ان الذى يبذل بازائه الاجرة هو المعنى الاسمى الاستقلالى دون المعنى المصدرى الابداعى نظير الفرق بين العمل ونتيجة العمل من الخياطة وابداعها ومن الهيئة القائمة بالثوب وهى نتيجة الخياطة فالنتيجة لا يمنع اخذ الاجرة عليها والاستيجار ليس على ما هو الواجب من ايجاد العمل بل على غير الواجب وهو نتيجة الابداع وهذا المعنى الذى ذكره وما اراده فى بعض كلماته من الفرق بين العمل من ناحية الاصدار والعمل من ناحية الصدور كالطباة فيجب عليه بذل نفسه ويجوز له اخذ الاجرة من حيث المعاينة وتعيين الدواء وليس التفرقة من حيث الصدور والاصدار يخالف ما بنى عليه من المصدر واسم المصدر بل

الاصدار و النتيجة هي عين الصدور و وجود الشيء و قد اورد الاستاذ الاصفهاني على
 النائيني بان مفاد المصدر و اسم المصدر و الابداد و الوجود و هما ليسا الاحقيقة واحدة
 و انما يختلفان بالاعتبار و ليس هناك شيان احدهما يقع مورداً للاجارة و الآخر يقع
 مورداً للعبادة فهو في محله الا ان يقال ان اختلافهما وان كان ليس اختلافاً حقيقياً و انما
 هو من الاختلاف بالاعتبار و انه يكفي في جواز الاجارة و صحتها هو الاختلاف الاعتباري
 كما تقدم ذلك عن شيخ الاساطين و يجوز المناقشة فيه بان الاختلاف الاعتباري لا يوجب
 تعدداً في الحقيقة و مع عدم التعدد كيف تصح الاجارة و ان كان التحقيق ان الامور
 الاعتبارية كالامور الخارجية فقد يترتب عليها اعتبار خاص كالوجوب و على اعتبار
 آخر الاستحباب نظير ما لو قال شخص لولده اذا جاء العالم الفلاني يجب عليك
 تعظيمه و احترامه و اذا جاء العالم الآخر فيستحب لك تعظيمه و احترامه فالتعظيم من
 حيث اضافته الى شخص كان واجباً و الى الآخر كان مستحباً بقيام واحد و لا مانع من
 ذلك عند التأمل و الدقة و على ضوء هذا البيان يظهر لك انما اشكل به على شيخ
 الاساطين و الاستاذ النائيني من ان اختلاف الابداد و الوجود بالاعتبار لا يصحح
 الاجارة عليه لا يخلو عن منع كما نهنا عليه و على كل فعلى ما سلكناه هو صحة
 احد الوجهين اما على نحو داعي و اداعي و اما على اختلاف الابداد و الوجود و المصدر
 و اسم المصدر و لو اعتباراً و اخذ احد الجوابين كاف بل لعل الاختلاف بين المصدر و اسم
 المصدر من قبيل الاختلاف بين مقولة الفعل و الانفعال و عليه فيكون المورد متعدداً و اقعاً
 لا مجرد الاختلاف الاعتباري .

و قد نسب الى جماعة الفرق بين الواجب العيني و الكفائي بالمنع في الاول
 و الجواز في الثاني و من اضواء ما تقدم يتضح لك عدم صحة هذا التفصيل بعدما عرفت
 جوار الاجارة حتى في صورة وجوب العيني و تفصيل ذلك يطلب من الكتب الفقهية
 المطولة .

اجارة العبادات كسائر الاجارة فى الشروط والقيود

ان الاجارة فى العبادات كسائر موارد الاجارة على الاعمال وقد بينا حقيقة الاجارة انها امر اعتبارى كسائر الاعتبارات من البيع وغيره ويكون العقد الناشئ من الايجاب والقبول قولاً او معاطاة موجب لتحقق ذلك الاعتبار وليست حقيقتها التملك للمنفعة او للعمل لتحقق الاجارة فى بعض الموارد بدون التملك كما فى البيع وليست الاجارة عين السلطنة ، فان السلطنة من توابعها واما تملك بعض جهات العين فى تملك المنفعة كما عن بعض المحققين ممن قارب عصرنا فقد بينا بطلانه فى محله وان جميع هذه المسالك اجنبية عن حقيقة الاجارة وهى اضافة خاصة اعتبارية ناشئة من تبادل المنفعة والعمل بالمال ، واعلم ان الاجارة ليست بازاء فعل العامل من العمل خارجاً او المنفعة الخارجية بل هى بازاء ذلك الاستعداد بجسم العامل او العين المستاجرة وبهذا المعنى فهى جعل المال بازاء قوة العامل واستعداد الملك لتحقق المبادلة فى عالم الاعتباريين المال والمنفعة والمال وعمل العامل واذا تحققت اجارة لشخص فانها تكون موجبة لسقوط الاجارة الثانية وهذا النحو كثير الوقوع كما قال فى اجارة المرثة قبل الترويج فانها ترفع موضوع حق الاستمتاع للزوج امامطلقاً او فى زمان دون زمان على حسب ما آجرت نفسها عليه وقد يكون الاشتراط بنحو التقيد لا الاشتراط المتداول فتكون المعاملة على وجه التقيد دون التقيد ووحدة المطلوب فاذا لم تكن الحصة الخاصة فى المعاملة بطلت الاجارة كما فى البيع وان تمييز الاشتراط وتعدد

المطلوب عن التقيد ووحدة المطلوب انما يستظهر بحسب الموارد ، واذ انفسخت الاجارة فهل الانفساخ من حين الاجارة او من حين الفسخ نظير تبعض الصفقة في البيع فمبنى على الاختلاف في المبني في المسئلة واما اذا كان الشرط غير مقدور او التقيد كذلك فلا تنعقد بها الاجرة عند ذلك اذا قصد اوحدة المطلوب ، وليس مفاد موت المؤجر والمستأجر بطلان العقد وانما هو فسخ وهل تنفسخ الاجارة من حين العقد او من حين الموت فمؤكد الى محله واذ اشترط المؤجر في العبادات او غيرها بنحو الاشرط على نحو تعدد المطلوب كما في موارد البيع من الغبن والعيب ونحوهما واذ تخلف الشرط كان الفسخ جائزاً وقد اعتبر كثير من الاعلام معلومية الاجارة لاجل عدم وقوع الغرر فيها وبينان اعتبار منع الغرر يختص بالبيع وفيما عدا البيع لا يتم الابتنيح المناط فيها بين البيع وغيره او انجبار المرسل من نفى الغرر مطلقاً وكل منهما محل منع فتكفي المشاهدة او الاخبار عن الشيء بما يرفع الجهالة وتصح الاجارة الاولى والثانية اذا كانت الاجارة بنحو الكل في المعين فانه اذا آجر شخص شخصاً آخر للعبادة في وقت ما ولم يعين الوقت صح ان يؤجر نفسه لعبادة اخرى وكان التعيين في الاداء راجعاً اليه ويكون المورد من قبيل الكلى في المعين وكذلك لا تبطل اذا كان العمل لا يستوفي زمان في ظرف ذلك الزمان كما لو آجر شخص شخصاً آخر للبناء وحيث عمل اليد يقوم بالبناء ربجسمه ايضاً ومن حيث حر كة لسانه ما جوراً لقراءة القرآن واما لو كان مأجوراً في زمان بحيث كان ايجاد العمل مستوفى لجميع آتات الزمان ثم آجر نفسه في ذلك الحال في عمل آخر بحيث لا يمكن ان يوجد ههما الاجير فتبطل الاجارة الثانية دون الاجارة الاولى ومع التقارن تبطل كل من الاجارتين ثم ان من تبرع لشخص في قضاء العبادة عنه كما لو تبرع صديق عن صديقه بعد الموت في قضاء الصلوة والصوم عنه فانه لا كلام في صحة النيابة عنه وسقوط التكليف عن ذمته لادائه من المتبرع عنه وهذا الفرض خارج عن عنوان الاجارة في العبادة موضوعاً ولم يقع التردد من احد من اعلام الفقه اذا كان عن ميت لاولى له او اجاز له الولي .

النيابة في المستحبات من العبادات وغيرها

اعلم انه تصح النيابة في المستحبات عن الحي والميت كماورد بذلك الروايات في الحج وغيره واما اهداء الثواب فيجوز ولو بعد اتيان العمل واما الطهارات الثلاثة من الوضوء والغسل والتيمم ، فالمشهور انها ليست اموراً عبادية وان استحب اتيانها او وجب اتيانها مقدمة لواجب كالصلاة والصوم والحج ولكن التحقيق انالولم نقل لعباديتها كلها فعبادية الوضوء قوية عندنا وسيأتي منا بيان في الجملة في مقدمة الواجب ووضحنا عبادية الوضوء وانه بنفسه عبادة وانه عين الطهارة خارجاً في انوار الوسائل مفصلاً فراجع .

نتائج البحث وثمراته

اولاً ، ان اطلاق الصيغة بناء على ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ان كان من التقابل بين السلب والايجاب او من تقابل الضدين فيحمل الاطلاق على التوصلية وان كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا يتعين الحمل على التوصلية وان كلما امتنع تقييده امتنع اطلاقه وهذا هو المختار لنا واما بناء على ان كل امر جاء بعنوان المولوية كان تعبيرياً فتحمل الاوامر كلها على التعبدية وقد بينا الوجوه فيها والرد عليها .

ثانياً ، ان العبادة الحقيقية هو ما كان العمل فيها خضوعياً وجاء به العبد امن له الخضوع حقيقة على ما اخترناه وعلى مختار غيرنا اعم مما كان الفعل خضوعياً او كان الخضوع لناحية الامر فقط وقد عرفت ان هذا المعنى عبادى بالمعنى الاعم وبه تكون التوصليات عبادية كقصد رد السلام وزيارة الصديق واکرام الضيف وزيارة قبور المؤمنين ونحوها فانه اذا قصد امثال اوامر الشرعية كانت عبادة .

ثالثاً ، ان مطلق المدح والثناء فى عمل او كونه اختيارياً مباشرياً لا يوجب العبادة ولو بالمعنى الاعم وان ذهب الى ذلك بعضهم .

رابعاً ، ان اخذ القرية فى موضوع العبادة يدفع باحد الاجوبة المتقدمة وكل

على مبناه في الجواب كما عرفت ذلك مفصلاً سواء كان الخطاب شخصياً أو كلياً .
خامساً ، ان قصد القرية اذا اخذ بنحو الجزئية في موضوع التكليف فترتفع
المحضورات المتقدمة على ما اخترناه من كفاية الاختلاف بينهما خارجاً وعلماً ولا يتم
الجواب بتعدد الخطاب الضمني لعدم صحة هذا الجواب ثبوتاً كما ذكره الاستاذ العراقي .
سادساً ، انه اذا لم يكن هناك اصل لفظي ورجع الامر الى الاصول العملية فعلى
مختارنا من جواز كون قصد القرية ونحوه مما يمكن اخذه في موضوع الخطاب شرعياً
فالمجرى البرائة وعلى من اختار بعدم امكان اخذها شرعاً وانما اخذها من باب حكومة
العقل فلا بد من الاشتغال .

سابعاً ، انه يجوز اخذ الاجرة على العبادات باحد الوجوه المتقدمة وان العبادات
تقع عرفاً وقدامضى الشارع ببعض الموارد منها .

ثامناً ، انه يجوز التبرع بالعبادة عن الميت اذا لم يكن له ولى او اجاز له الولى .
تاسعاً ، صحة النيابة في الامور المستحبة حتى عن الاحياء .

اضواء على تلك المباحث

انه ينبغي الفات النظر الى امور :

اولا ، ان قصد الامتثال و ارادة العمل على نحو القربة ان كان امرا عقليا او كان امراً شرعياً على وجه التقييد او التقيد للمأمور به فانه يقع على نحو الآلية والمرآتيه للمطلوب لاعلى مفاد المعنى الاسمى بناء على ان قصد القربة والامتثال اذا كان الامتثال وقصد القربة على وجه الطريقية للعمل والمرآتيه للمأمور به واما اذا اخذ قصد الامتثال على نحو الجزئية فى المأمور به وتعلقت بكل من جزء العمل وقصد الامتثال الارادة من المكلف كان قصد الامتثال على نحو الموضوعية والمفاد الاسمى لاعلى المعنى الحرفى وان كان يظهر من بعض الكلمات ان قصد الامتثال مطلقاً وعلى وجه التقييد سواء اخذ عقلياً او شرعياً على وجه التقيد او جزء المعنى يكون مفاده مفاد المعنى الحرفى فى جميع الصور الا ان التأمل يقضى انه اذا قصد به جزء العمل فيكون بمفاد المعنى الاسمى دون مفاد المعنى الحرفى وان بقية الصور سواء كان قصد الامتثال عقلياً او على وجه التقيد او الحصة الملازمة للقربة فالكل بمفاد المعنى الحرفى دون ما لو قصد جزئية قصد الامتثال و الارادة للعمل فانه يكون بمفاد المعنى الاسمى .

ثانياً انا اذا قلنا بجزئية قصد الامثال والارادة فى العمل فلا يلزم التسلسل فى الارادة كما ذهب اليه فى الكفاية وذلك لان الدور و التسلسل انما يجريان فى الامور التكوينية واما الامور التشريعية فتنتهى بانتهاء الاعتبار ولا يلزم اى محذور اصلا من التسلسل فى صورة جزئية الارادة للعمل فانه لا تسلسل فى مثل هذه الموارد .

ثالثاً انك عرفت منا انما اختاره الاستاذ النائينى من كون الغرض معداً للمأمور به و ليس مقتضياً على خلاف ما عليه ارتكاز المتشركة وان كان لا يوافق مذهب الاشاعرة من عدم القبح والحسن فانهم يرون المصالح والمفاسد قائمة بالامر دون المأمور به ولكن لا يتوافق مع مرتكز المتشركة من ان الملاك من المصالح والمفاسد مقتضى لاوامر المولى ونواهيها وعند حصول الشروط وعدم الموانع فى عالم المصلحة والمفسدة يبعث المولى طبقاً لتلك المصلحة او ينهى طبقاً لتلك المفسدة واما ان الغرض يحتاج الى الطاف ربوبية وراء الشرائط ورفع الموانع فكلام لانعرف له وجهاً ان لم يرجع الى شرائط الغرض وموانعه التى لا يعرف البشر تلك الشروط و الموانع السيد الرسل (ص) واهل بيته (ع) .

رابعاً انما افاده الاستاذ النائينى من الدور فى المراحل الثلاث انشاءً وفعلاً وامثالاً فمبنى على مبناه من تعلق الحكم بالموضوعات الخارجية او بالعناوين الكاشفة لها كما سبق ذلك مفصلاً ولذا التجاء الى متمم الجعل بخطاب ثانوى واقع فى مرحلة التقسيمات الثانوية من قصد القرية والوجه والتميز المتأخرة عن الحكم دون التقسيمات الاولى الراجعة الى موضوع الحكم ومتعلقة من الاجزاء والشرائط كعنوان الصلاة المركبة من الركوع والسجود والطهارة فان تم مبناه فلا يمكن ان يرتفع بما اجاب به الاسناد العراقى من الحصاة الخاصة بالمقارنة للقرية او الاختلاف بين الموقوف والموقوف عليه بالوجود الخارجى والوجود الذهنى الا ان المبنى غير صحيح عندنا كما عرفت مفصلاً .

خامساً ان العبادة تقع شرعية وعرفية والعرفية كالشرعية قابلة للنيابة والتبرع

ايضاً غاية انك عرفت منا ان العبادة الحقيقية لان تقع الا اذا كان العمل خضوعياً و انه لذات الحق تعالى و اما اطلاق العبادة على غيره فعبادة تشريعية و اما ما افاده الاستاذ العراقي من تجويز النيابة و التبرع في العبادة التشريعية دون العبادة العرفية وان العبادة العرفية قابلة للنيابة مطلقاً فانه لا يخلو عن تأمل اذ يجوز ان يكون تعظيم شخص لشخص آخر قائم بذات خاصة فمثلاً لو كان شخص في منتهى العظمة لعلمه او قدرته و انه لا بد ان يقوم بتعظيمه شخص آخر بحيث لا يجوز التعظيم حتى لو لد ذلك الشخص و انه يتعين تعظيمه من شخص معين في العبادات العرفية كالشرعية قد تكون قابلة للنيابة او غير قابلة للنيابة .

سأدساً انما اجاب به الاستاذ العراقي عن اشكال الخلف او الدور او عليية الشيء لنفسه او عليية عليته بالحصة المقارنة لقصد القرية و بانحلال التكليف الى تكليفين طوليين احدهما متعلق بذات الصلوة و الآخر متعلق بالصلوة عن القرية فقد عرفت مما بيناه ان جوابه بالامر بالحصة المقارنة للقرية مبنى على ما ذهب اليه من ان الحكم هو الارادة و ان نية القرية من المقارنات للارادة و ان لم تكن تحت حجية البيان اما اذا اعتبرنا ان كل عمل اذا لم تقم عليه الحجة و انما دلت القرائن على دخالته بمصلحة العمل فلا يستحق العبد عند تركه للعقاب و يكون هذا الجواب في دفع اشكال اخذ قصد القرية مما بعد الامر الشخصي في موضوع الخطاب انما يتم على مبناه و الافعلي مختارنا و مختار المشهور لا يتم الجواب اذ لم يتعلق به الانشاء و لا يجب امتثال ما امر به الشارع و انهى عنه الا بما كان داخلاً في دائرة الانشاء و لا يجب امتثال ما امر به الشارع و انهى عنه الا بما كان داخلاً في دائرة الانشاء و اقامة الحجة و البيان على المكلف لا مطلق تحصيل المصلحة في العمل و اما جوابه الثاني على فرض كلية الخطاب فمبنى على تعلق انحلال التكليف الى دالتين ضميتين احدهما متعلقة بالعمل كالصلاة و الآخر بالجزء الثاني و هو القرية فانه قد عرفت مفصلاً عدم تعقل انحلال التكليف الى تكاليف ضمنية فان الاجزاء لا يتعلق بها الانكليف و احد بالعرض و تكليف بالمجموع بالاصالة و الا لو تم ما ذكره قدس سره لكان ذلك من الواجبات الارتباطية كالأجبات

فى الحج لامن الواجب الارتباطى كالصلاة ومن الغريب انه عندما اورد على استاذ
الخراسانى فى اخذ القربة امرأ عقلياً بما حصل جوابه انه يمكن اخذ القربة شرطاً
او جزءاً شرعياً فى العمل وعند الشك فالمجرى البرائة وان الميزان فى وجوب العمل
من المكلف هو ما قامت الحججة الشرعية عليه والافالبرائة الشرعية جارية وهذا الكلام
اخيراً لا يتوافق من كون الحكم عنده هو الارادة ولا بصحة الخطاب المقارن للقربة
من الحصنة من الصلاة الابما وجهنا به كلامه سابقاً من دخول القربة فى المنشأ وان كان
الانشاء قاصراً عن بيانه .

واما ما اختاره من الحصنة الخاصة من جريانه فى الامور الواقعية كطبيعة الانسان
والحيوان والفرد او ما يعلم الامور الواقعية والاعتبارية كقصد القربة والوجه واخذ العلم
او الظن فى موضوع التكليف فيأتى مفصلاً فى باب مقدمة الواجب والمطلق والمقيد
من صحة ذلك او امتناعه .

سابعاً انما افاده الاستاذ الاصفهانى فى الجواب عن الخلف من الاختلاف ذهنياً
وخارجاً او الحصنة المقارنة للقربة بغير تام على مبناه فى الصورة الثانية من اخذ الحصنة
المقارنة للقربة الاذا قامت الحججة من المولى والبيان على اخذ الحصنة الخاصة
الملازمة للقربة لابنحو ان تكون الحصنة المقارنة للقربة من باب العلم بغرض المولى
بذلك وان ذلك مراد المولى وان لم يكن داخلاً تحت الحججة من انشائه وبيانه ومقصوده
قدس سره ان المراد من الحصنة هى ما قامت عليها الحججة حيث لا يرى التكليف على
المكلفين الا بما قامت عليه الحججة والبيان .

خلاصة الكفاية

ان اطلاق الصيغة هل يقتضى التوصليه او التعبديه او الرجوع عند عدم الاطلاق الى الاصول العملية والبحث فى امور .

اولا ان التوصلى مايسقط الغرض منه من غير حاجة الى قصد القربة والتعبدى بخلافه ،ثانياً ان قصد القربة مما يحكم به العقل ولا يمكن اخذ القربة فى موضوع التكليف وذلك للدور الصريح لاستحالة اخذ ما هو متفرع عن الحكم والتكليف فى موضوع التكليف وعليه فلا يمكن امتثال الصلاة لتوقفها على ما بعد الحكم ويمكن دفع الدور فى مرحلة التصور بان المأخوذ فى موضوع الحكم هو تصور قصد الامتثال على وجه القضية الكليه وما اخذ بعد الحكم هو الامتثال خارجاً على نحو القضية الشخصية نظير قول القائل كل اقوالى صادقة او كاذبة ولا يتوقف تصور قصد الامتثال على الامتثال خارجاً لاختلافهما ذهنياً وخارجاً كلياً وجزئياً واذا ارتفع اشكال الدور فيمكن امتثال التكليف اذ بعد ارتفاع الدور او الخلف (١) وعدم وجود محذور فى التكليف

(١) قد تصدى الوالد فى المباحث الاصولية الى التطبيق على القواعد الفقهية ←

يتمكن المكلف ان يأتي بالعمل لقدرته على العمل في ظرف الامتثال وان المعتبر في القدرة على التكليف القدرة على زمان الامتثال لافي ظرف التكليف .

ولكن هذا الجواب انما يدفع اشكال الدور في مرحلة تصور التكليف لافي مرحلة الامتثال بل وافي مرحلة فعلية التكليف والانشاء لان الامر قد تعلق بالصلاة مثلا مقيدة بداعي امرها ولا يدعو الامر الا الى ما تعلق به دون غيره وتوضيحه ان القضايا الشرعية بنحو القضايا الحقيقية وهي ما كان الحكم فيها على العنوان المتحد مع الخارج فالحكم في القضايا الحقيقية مترتب على الموضوعات الخارجية اذا كان الحكم فعلياً وعلى فرض الوجود اذا كان الحكم انشائياً واذا اخذ ما هو متفرع عن

→ ليرى الباحث نتيجة علم الاصول في تطبيقها على القواعد الفقهية والا كما صرح ادام الله ايامه ان دراسة علم الاصول بدون وجهة التطبيق كشجرة من غير ثمر وان دراسة الاصول من غير تطبيق موجبة لصعوبة التطبيق على الباحث عند مراجعة الكتب الفقهية وربما اوجبت صعوبة التطبيق والفرار من ميدان الدرس والتدريس ولذا لزم الوالد نفسه التطبيق في الاصول على جملة من القواعد الفقهية ليسهل على الطالب دراسة الفقه وتطبيق القواعد على فروعها فان الاجتهاد متوقف على اثبات الكبريات الاصولية بحسب الدليل والبرهان ولا يمكنه التطبيق على القواعد الفقهية تطبيقاً صحيحاً وواقعياً كان الشخص غير مجتهد وان ادعى المرجعية والتقليد واصبح عيالا على آراء غيره وقد تعرض هنا لاجارة العبادات والتبرع ولعبادية الوضوء وسيأتي في كل باب ما يناسبه .

واعلم ان ما ذكره المحقق الخراساني من اشكال الدور في مرحلة الامتثال مبني على ان القضايا الحقيقية في التكليف الشرعية هي الاحكام المترتبة على الموضوعات خارجاً في ما كان الحكم فعلياً وعلى العنوان المتحد مع الخارج في ما كان الحكم انشائياً وسيأتي من المحقق الخراساني الاشارة في باب العموم والخصوص ان الاحكام الشرعية من باب القضايا الحقيقية بهذا المعنى وسيأتي انشاء الله بيان القضايا الحقيقية من الوالد على غير هذا الوجه وان المعتبر في القضايا الحقيقية ما افاده الفلاسفة في بيانها .

الحكم خارجاً فى موضوع الحكم خارجاً ايضاً جاء الدور فى مرحلة الامتثال وفى مرحلة فعلية الحكم بل وملاك الدور فى مرحلة الانشاء ايضاً وذلك كله لان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعى الامر ولا يدعى الامر الا الى ما تعلق به دون غيره وقد نقل عن بعض تلامذته ان عبارته ليست ناظرة الى الدور بل ناظرة الى ان من وجود الشيء عدمه فى مقام الامتثال بل ويجوز ان تكون عبارته ناظرة الى ان الامر يدعى الى عليه نفسه ولكن ظهور العبارة يطابق الدور دون غيره واما ان نفس الصلوة وقعت مأموراً بها بالامر بها مقيدة بقصد الامتثال ففيه ان ذات المقيد لا تقع مأموراً بها لانه جزء تحليلي والجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب اصلاً حيث انه وجود واحد وواجب بالوجوب النفسى من غير فرق فى ذلك بين ان قصد الامتثال على نحو الشرطية او على نحو الجزئية والشرطية وقد يأتى فى الخاطر الفرق بين الشرطية والجزئية بانه يمكن الامتثال بداعى الامر لان امتثال الكل بعينه امتثال الجزء واذ تعلق الخطاب بالاعم من الصلاة والقربة فقد تعلق الخطاب ايضاً بداعى القربة .

و الجواب ان ذلك مستلزم لتعلق الخطاب بامر غير اختيارى حيث يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختيارى لان العقل وان كان بالارادة اختيارياً الا ان ارادته حيث لا تكون بارادة اخرى والالتسلسلست و ليست باختيارية كما لا يخفى و ثانياً انه لا يمكن الاتيان به بداعى قصد امتثال امره لما نبهنا عليه من الدور وقد يدفع اشكال الخلف على فرض شرطية القربة او جزئيتها بتعدد الامر فان الامر الاول قد تعلق بالصلاة. والامر الثانى يتعلق بقصد القربة فلا خلف ولا دور ولا من وجود الشيء عدمه ولا سلب القدرة فى مقام الامتثال حيث ان القربة بامر آخر لا بامر واحد والجواب اما اولاً فلانا نعلم ان لاختطاب آخر وان العبادات والتوصليات قد تعلق بها خطاب واحد ولم يتعلق بها خطابان و ثانياً ان الامر الاول ان يسقط بمجرد موافقته و لو لم

يقصد به الامتثال فلا يبقى مجال لموافقة الثانى مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله
فلا يتوسل بهذا الوجه وان لم يسقط بذلك فلا وجه له الا عدم حصول غرضه وعليه
فلا حاجة فى الوصول الى غرضه الا بوسيلة تعدد الامر لاستقلال العقل مع عدم حصول
غرض الامر بمجرد موافقة الامر بوجوب الموافقه .

النائبي

التعبدى ما كان الغرض منه لا يسقط الا بقصد الامتثال والعبادة تارة من ناحية المصلحة وثانياً من ناحية الاهلية وثالثاً من ناحية الامر ويقع الكلام هنا من ناحية الامر وتوضيحه ان للشئ انقسامات اوليه مثلاً اذا نظرنا الى عمل الشخص من حيث هو فنقول انه تارة يكلف بالصلاة واخرى بالزكاة وثالثاً بالصوم ونحو ذلك وله انقسامات ثانويه باعتبار الحكم فالصلاة المأمور بها قد يتعلق بها الخطاب من ناحية ما يتفرع على الحكم من كون الشخص عالماً بالحكم او جاهلاً به ومن ناحية قصد القربة المتفرعة على الحكم هل يجوز اخذها فى متعلق الحكم اولا .

اما النظر الى الانقسامات الاولى فلا بد وان يكون الواقع مطلقاً او مقيداً اذ لاهمال فى الواقع والثبوت وان جاز الاهمال فى مقام الاثبات والدلالة واما لمحاظ الاطلاق والتقييد فى الانقسامات الثانوية فحيث لا يمكن التقييد بأخذ المتأخر فى المتقدم بلحاظ لزوم الدور او ملاكه فلا يعقل الاطلاق لان الاطلاق و التقييد من تقابل العدم والملكه عندنا واذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق فان اخذما هو مترتب على الحكم من العلم به او قصد امتثال الامر فى الموضوع والمتعلق موجب لتوقف

الشيء على نفسه او على الشئ لنفسه اذ فعلية الحكم هنا متوقفة على فعلية الموضوع بجميع شرائطه حتى شرائط الحكم وتوقف الموضوع على ما بعد الحكم مستلزم لتوقف الصلاة مثلا المأخوذ فيها القربة على الصلاة خارجاً و هو موجب لتحقيق الدور وذلك واضح .

واما في مرحلة الانشاء فمن الواضح ان المراد بالموضوع ليس فرضه بل الغرض المطابق للواقع والخارج فاذا اخذ العلم المتفرع على الحكم في موضوع الحكم لزم توقف الشئ على نفسه اذ فرض الموضوع واقعاً متوقف على نفس الحكم ومن الواضح ان الحكم لا يتأتى الا بعد فرض وجود الموضوع وهذا هو ملاك الدور وان مرحلة الانشاء من اخذ ما بعد الامر من قصد القربة في متعلق الامر فهو مستلزم لملاك الدور وان لم ينطبق عنوان الدور المصطلح عليه وبيانه ان كل امر اختياري او غير اختياري اخذ متعلقاً لمتعلق التكليف وموضوعه فوجود التكليف مشروط بفرض وجوده بفرض مطابق للواقع والخارج وحيث ان متعلق المتعلق في المقام هو نفس الامر فيصير وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج والواقع ولازمه فرض وجوده قبل وجوده بمرتين وهو بعينه محذور الدور .

واما في مقام الفعلية فلان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه اعني متعلقات متعلق التكليف وحيث ان المفروض ان نفسه هو الموضوع لنفسه و متعلق متعلقه فيتوقف فعليته على فعلية نفسه ولازمه تقدم فعليته على فعليته .

واما في مقام الامتثال فلان قصد الامتثال متأخر عن اتيان تمام اجزاء المأمور به وقيوده خارجاً وحيث ان افرضنا ان من جملة الاجزاء والقيود نفس قصد الامتثال الذي هو عبارة عن داعي الشخص لذلك الامر فلا بد وان يكون المكلف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله فيلزم تقدم الشئ على نفسه ايضاً .

واعلم ان الاشكال من الدور ومحذور الدور جار في مراتب العبادة من المصلحة والملاك ومن الاهلية و المحبوبة سواء قلنا بالترتب الطولي بينها كما يراه الشيخ

الاعظم او على مختارنا من عرضية هذه الامور كلها وعدم الطولية فيما بينها « من قوله (ع) وكان عمله بنية صالحة يقصد بها ربه » من ظهور كون الدواعى كلها فى عرض واحد وعندها فتوجه الاشكال من الدور او ملاكه فى جميع مراحل العبادة ثم ان التعبدى والتوصلى ليس الفرق بينهما فى الغرض لان الاغراض ليست مقتضيات او اسباب لتكليف المولى بل انما هى معداة فلا يكون الغرض المنضم الى القرية موجبا للفرق بين التعبدية و التوصلية و لان الغرض ليس فيه الاجهة الاستعداد و الغرض لا يكون متعلقا للتكليف ولا بد فى تعلق التكليف من جهات اخرى توجب للامر التكليف بالعمل والمصالح والمفاسدهى من علل التشريع او الحكم واقعا لاما يجب ايجادها من المكلف خارجا واما ان كان الغرض قائما بالامر فبناء على صحته وهو على خلاف مذهب العدالة فلا بد للمولى من ملاحظة الملاك من المصلحة و المفسدة فى نفس الامر .

وهذا امر يعود الى الامر دون المكلف والممثل للتكليف واما اذا كان التعبدى هو ما كان الامر داعيا للعمل فتكون العبادة مبنية على ما اختاره صاحب الجواهر من اختصاص العبادة بالامر ومن الواضح كما بيناه ان العبادة اعم من داعوية الامر والملاك والاهلية اما على وجه الطولية بين هذه المراتب او العرضية كما اخترناه وسيأتى بيان الفرق بين التعبدى والتوصلى .

الاصـل اللفـظى

اختلف الاعلام فى ان اطلاق الصيغة هل يقتضى التوصلية او التعبدية او لا يقتضى شيئاً منهما، ذهب الشيخ الانصارى الى ان اطلاق الصيغة دال على التوصلية لان التقابل بين التوصلية والتعبدية هو الايجاب والسلب فاذا لم يثبت عنوان التعبدى تحقق المعنى السلبى وهو التوصليه .

والتحقيق ان المولى فى مقام البيان غرضه فتارة يستوفى بخطاب واحد نظير قوله اغتسل للحجابه اول للجمعة واخرى لا يكون الخطاب والامر مستوفياً للغرض بل يحتاج الغرض الى خطاب آخر متمماً للخطاب الاول كما لو قلنا بوجوب الغسل قبل الفجر وبعد الفجر على المستحاضة وهنا ايضاً من هذا القبيل فان ادخال قصد القربة بالعمل محتاج الى خطاب آخر واما ما ذهب اليه المحقق الخراسانى من حكم العقل باتيان قصد القربة فى مورد الشك ودفعه بان ليس للعقل وظيفة التشريع حتى يحكم بوجوب اتيان القربة عقلاً اذ يتعين عند اخذ قصد القربة ان يأتى به بخطاب آخر متمماً للجعل الاولى والامر انه فى الحقيقة بمنزلة حكم واحد والثانى خطاب متمم للاول و ليس نظير ما تعلق به خطابان لغرضين كما لو نذر الصلاة فى مسجد فصلى فى الخارج فكل من النذر و الفريضة يختص به خطاب مستقل لغرض غير

الغرض الآخر .

وهذا بخلاف متمم الجعل حيث ان الغرض فيه واحد ، وعلى ضوء هذا البيان ان الشك فى الخطاب الثانى نتيجه الاطلاق كما ان الخطاب الثانى المتمم للجعل الاولى نتيجه التقييد مثاله ان العلم اذالم يؤخذ فى موضوع الخطاب كانت النتيجة هو اطلاق الخطاب الشامل للعالم والجاهل والا كانت النتيجة هى التقييد بالعالم و عليه فالتحقيق ان الفرق بين التوصليات والتعدييات هو ان احتاج الغرض الى خطاب آخر فتعبدى والا فتوصلى .

هذا تمام الكلام فى ما اذا تمت مقدمات الحكمة والا فالمرجع هى الاصول العملية من البرائة هنا للشك فى تحقق خطاب آخر ويكون المشكوك من قبيل الاقل والاكثر والمرجع هو البرائة فى الشك فى الاكثر، هذا بناء على ان القربة من القيود الشرعية واما بناء على اعتبارها من حكم العقل وكان الشك فى سقوط الغرض فان كان المورد من الاسباب العادية فالمجرى الاشتعال وان كان من المحصلات الشرعية نظير الطهارة فالمجرى هو البرائة ايضاً وقد تعرض قدس سره للفرق بين الاسباب والمسببات و للتكاليف وسيأتى منه تفصيل ذلك فى باب الاشتغال .

واعلم ان الشك من جهة الدخلى فى الأمور به لا يقتضى الاشتغال والشك من جهة الدخلى فى الغرض يقتضى الاشتغال فعند اجتماع الجهتين لامناص الاعن القول بالاشتغال لعدم تعارض اللامقتضى مع المقتضى كما هو واضح واما ترتب اكتفاء الشارع بغيره فى مقام الامتثال بعد فرض تعلق التكليف بالعنوان المشكوك وجوده فليس الامن باب الملازمة و سيجىء فى محله انشاء الله تعالى ان حديث الرفع كغيره من الاصول لا يترتب عليه الا اللوازم الشرعية دون اللوازم غير الشرعية ودون الملازمات مطلقاً ومانحن فيه من قبيل الملازمات فان اكتفاء الشارع بالاجزاء المعلومة و شمول حديث الرفع للجزء المشكوك من باب المتلازمين وليس الاكتفاء من اللوازم

الشرعية لعدم الجزئية للمأمور به قطعاً .

واجمالاً ان الشك فى انغرض لا يوجب الاحتياط خلافاً لما نسب الى الشيخ الانصارى من الذهاب الى الاشتغال لان المورد يكون من قبيل الاقل و الاكثر الارتباطيين ومن الواضح جريان البرائة فى الاكثر الا اذا علم دخالة الغرض فى المأمور به وشك فى جهة اتيانه انه مثلاً ان قصد القربة هل هو على نحو التمييز او الوصف او الوجه كان المجرى هو الاشتغال ولكن الفرض خلافه .

ثم ان قصد التقرب لا يكون مفاده المعنى الحرفى اذا علم ان حقيقة الامر مقتضية لدخول القربة فى العمل فان القربة عند ذلك تكون مقصوده على نحو المعنى الاسمى فى العبادة الا ان هذا اول الكلام حيث ان اعتبار الامر على وجه العبادة ممنوع صغرى ولو ثبتت هذه الصغرى لتعين الاتيان بقصد القربة فى الامر والمفروض ان المورد من الشك فى ذلك لافئما تعينت القربة فيه حتى تلحظ القربة والغرض القائم بالعمل على وجه المفهوم الاسمى لان المورد مورد الشك فى القربة لامورد اليقين حتى يؤتى بالقربة على وجه القصد اليها وانها بالمعنى الاسمى مقصود .

العراقي

ان اطلاق الصيغة هل يقتضى التوصلية اولا يقتضى التوصلية ولا التعبدية و يقع البحث فى امور .

اولا ، ان العمل العبادى قد عرفه المتأخرون بما يتوقف امثاله على قصد القربة و التوصلى ما كان مجرد اتيانه كاف فى الغرض منه و قد عرف بتعريفين آخرين .

(احدهما) ما علم الغرض منه فهو توصلى وما لم يعلم الغرض منه فتعبدى و من الواضح ان كثيراً من التوصليات لم يعلم الغرض منها واما ما يأتى من باب العلل والمصالح فهى من باب الحكم وعلل التشريع وتأتى الحكم وعلل التشريع فى التوصليات كما تأتى فى التعبديات .

«ثانيهما» ما احتاج فى تفرغ الذمة الى قصد امثال الامر فتعبدى والافتوصلى وهذا التعريف يرجع الى مقام العمل وفراغ الذمة وبحثنا هنا من حيث معرفة ماهية التعبدى او التوصلى وان جاز ان يكون غرض القائل هو اشارة الى مفهوم التعبدى والتوصلى دون مرحلة الاشتغال والشك وفراغ الذمة وحيث علم ان العمل العبادى

ما كان مقومه قصد التقرب الى الله تعالى وعليه يخرج عبادة الكافر حيث لا تقع مقربة الى الله لان الكفر من الموانع في التقرب اليه تعالى او لوجود مانع في المتعلق كمن صلى في الدار المغصوبة وكان جاهلا بالحكم حيث ان الجهل بالحكم ليس بعذر لتترك الحكم الواقعي .

وهذا التعريف الذي اخذته المتأخرون بالقبول ينتقض بالسجود في الدار المغصوبة فان عبادة السجود ذاتية غير مفتقرة الى قصد التقرب والمفروض ان السجود مبغوض في نظر الشارع واما لو اعتبرنا في العبادة قصد الامر فقط فهو وان لم ينتقض بما ذكرناه كما ذهب اليه صاحب الجواهر الا انه خلاف ظاهر كلماتهم اعتبار قصد القرية مطلقاً سواء كان لمصلحة في العمل او للمحبوبة او كونه مراداً للمولى دون مجرد قصد امثال الامر .

وقد اورد المحقق النائيني على هذا التعريف بان الغرض ليس داخلاً تحت اختيار المكلف وعمله وان الغرض ليس من قبيل العلة في العمل ولا المقتضى بل هو من قبيل الاستعداد في الشيء مضافاً انه اذا كان من قبيل الاستعداد فلا يكون فارقاً بين التعبدى والتوصلى فالغرض غير داخل تحت عمل المكلف ولا تحت اختياره وليس علة تامه ولا مقتضياً ليكون الفرق بين التعبدى والتوصلى من ناحية الغرض و من هنا عدل المتأخرون الى ان التعبدى هو ما لم يسقط الامر الامع الاثيان بقصد التقرب والافتوصلى ومن الواضح ان التفرقة تحصل بين التعبدى والتوصلى بالغرض ولو كان بنحو الاستعداد دون كونه علة في تحقق العبادة وانه تحت اختيار المكلف .

ثانياً ، ان قصد القرية المعبر في العبادة ليس هو عبارة عن قصد الامثال وان ما افاده في الجواهر ينتقض بعبادة الجاهل و عبادة الكافر يتأتى منهما قصد امثال الامر والمفروض ان المعروف بين الفقهاء بطلان عبادتهما من حيث عدم قصد القرية لامن حيث قصد امثال الامر .

وتوضيح البحث ان العبادية لا تختص بامثال الامر كما ذكره صاحب الجواهر

ولابما ذكره في الكفاية من ترديده باحد الوجهين من ان العبادة يراد بها قصد امتثال الامر فان العبادة قد تكون عبادة ذاتية كالسجود وقد تكون بجعل الشارع وقد تكون العبادة بنظر العرف او لاوبامضاء الشارع ثانياً نظير ما لو قال الشخص لولده او خادمه اذا مضيت الى العالم الفلاني فقبل يده عنى فان فى مثل هذه العبادة تقبل النيابة بخلاف غيرها من العبادات الشرعية مالم يصرح الشارع بجواز النيابة فيها كالصلاة والحج على الميت اما العبادة التى هى ذاتية كالسجود وليست ناشئة عن عنوان الامر فهذه لايمكن ان تكون منهياً عنها اوباطلة ذاتا وانما يقع النهى عليها تشريعاً لانها من باب ماكانت فيها المفسدة ذاتاً ، فالعبادة على نحوين عبادة بنظر العقلاء وهى مما تقبل النيابة والتبرع واما العبادة التى ليست قابلة للنيابة فهى العبادة المتوجهة ب خطاب الشارع على العبد الا ان يرد الدليل بالنيابة و فى مثل العبادة العرفية التى امضاها الشارع فلوورد النهى فيها كانت بحسب النهى غير مقربة وان كان من حيث نفسها لولا النهى كانت مقربة ففى مثل هذا النوع من العبادة النهى يكون مولويا لامكان وجود المصلحة بتلك الوظيفة المشتمله على المفسدة الطارئة من العوارض الخارجية وحينئذ يمكن ان تستوفى المصلحة مع كونها محرمة .

و ثالثاً فى عنوان اخذ قصد الامتثال الذى هو متفرع عن الحكم و الامر فى موضوع الامر وقد فرضه فى الكفاية اخذ ما هو متفرع على الحكم فى موضوع الحكم فانه مستلزم لاخذ ما هو متأخر بمرتبتين فى موضوع ما هو متقدم عليه بالمرتبتين وقربه المحقق النائينى فى مرتبة الانشاء وفى مرتبة الفعلية وفى مرحلة الامتثال بناء على مسلكه ان جميع القيود فى عالم الانشاء والفعلية مأخوذة على نحو القضية الحقيقية المتداولة فى العلوم فاذا فرض الامر فى مقام الانشاء والفعلية او الامتثال ان جميع القيود حتى قيود الحكم مأخوذة فى موضوع الحكم خارجاً على وجه ارائة العنوان للخارج وفى هذا الحال يؤخذ ما هو من شئون الحكم خارجاً فى موضوع الخطاب وقد اخذ المتأخر فى المتقدم رتبة ولازم ذلك تقدم الشئ على نفسه فى المراحل الثلاث من مرحلة الانشاء والفعلية والامتثال، اماما ذكره المحقق الخراسانى

يرد عليه ان التكليف انما تتعلق بما هو موجود في الذهن بدون قيديّة الوجود الذهني ولا يتعلق بالموجود الخارجي بما هو موجود خارجي اذ الخارج ظرف للسقوط لا ظرف لتعلق التكليف وقد التفت الى ان ما اورده يمكن التخلص عنه حيث قال «وان كان تصوره بمكان من الامكان» الا انه ورد اشكالا آخر من ان القدرة شرط في متعلق التكليف واذا اخذنا دعوة الامر وما هو من شئون الحكم في متعلق الامر لا يكون متعلق التكليف مقدوراً .

والجواب عن ذلك ان القدرة المعتبرة في تكليف المولى هي القدرة في زمان الامتثال لحين التكليف اذ من الواضح ان الحجج مثلاً يجب قبل موسم الحج باشهر مع ان الحج غير مقدور حين التكليف على وجه ان تأخذ الدعوى قيماً او جزء في موضوع التكليف في عالم التصور ومن هنا صح تعلق الامر بها وبعد تعلق الخطاب بهذا النحو يكون العمل مقدوراً في ظرف الامتثال واما ما ذهب اليه المحقق النائيني ، فالجواب بان المتعلق في مقام الجهل والانشاء لم يؤخذ فيه قصد التقرب بما انه موجود خارجي لوضوح ان الخارج ظرف لسقوط التكليف لا ظرف لتعلق التكليف وانما اخذ القصد في المتعلق بما انه موجود ذهني مع الغاء قيديّة الوجود الذهني واما في فعلية التكليف ان فعلية التكليف ليست متوقفة على فعلية الموضوع خارجاً بل على فرض وجوده ذهنياً .

و اما في مرحلة الامتثال بان قصد امتثال الامر يوجب قصد امتثال الامر اذا اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر وهذا لا يرجع الى معنى محصل لوقلنا باعتبار القدرة حين التكليف فضلاً عما لوقلنا بان المدار على القدرة هو ظرف الامتثال كما نبهنا عليه واما ما يقرب بالدور فجوابه ان دعوة الامر تتوقف على الامر في الخارج والامر يتوقف على الدعوة في الذهن فلا دور ، وقد اورد المحقق النائيني على المحقق الخراساني فيما ذهب اليه من حكم العقل بتحصيل القرينة ان العقل ليس من وظيفته تشريع الحكم فان فيه ان العقل لا يراه المحقق الخراساني تشريعاً لحكم وانما الذي ذهب اليه ان القرينة حيث لا يمكن اخذها في المتعلق ولو بخطاب آخر فان

المحالية اذا تمت من اخذ القربة فى العمل لافرق فى ذلك بين الخطاب الواحد والخطابين وعند ذلك فيحكم العقل بان لا بد فى الامتثال من ضم القربة الى العمل لتحصيل الامتثال يقيناً .

واما عن اشكال القدرة فى الامتثال التى هى شرط للتكليف عقلاً اما ان تكون بنفسها شرطاً ولكن يكفى فى امكان التكليف وجودها فى ظرف العمل او يكون امكان حصولها شرطاً وهو موجود فى ظرف التكليف وعلى اى حال حيث ان القدرة فى المقام المتحققة فى ظرف العمل بنفس الحكم فلا حاجة لغرض وجود الامر فى ظرف الانشاء ليلزم منه تقدم الشئ على نفسه ومن هنا تعرف ان صحة الحكم بنفسه يوجب قدرة المكلف على الامتثال ومعه لا توقف لفعلية الحكم على فعلية متعلق المتعلق ومن ذلك يظهر دفع الشبهة فى مقام الامتثال كما هو غير خفى وثانياً انه يجوز ان يكون التكليف انشائياً كان او فعلياً متوجهاً الى حصة الخاصة من الصلاة المقارنة والتوأم مع قصد التقرب كما اخترنا هذا الجواب عن شبهة اخذ المتأخر فى المتقدم وعلى فرض ان الخطاب من الشارع قد جاء على الحصة الخاصة المقارنة لنية التقرب فلم يكن المتأخر بما هو متأخر مأخوذ فى المتقدم بما هو متقدم .

تقريب الاشكال

ان اخذ ما بعد الحكم فى موضوع الحكم يلزم داعوية الشىء لنفسه فيلزم ان يكون الامر داعياً الى جعل نفسه ولازمه عليه الشىء لعلية نفسه وهذا الاشكال اصعب مما تقدم ، والجواب ان الامر المتعلق بالعمل المركب ينحل الى اوامر متعددة بعدد اجزاء متعلقه فتكون طبيعة الصلاة مأمور بها باحد الامرين الانحلالين ويكون الامر الانحلالى الاول موضوع الامر الانحلالى الثانى .

وحينئذ لا يكون الامر داعياً الى دعوة نفسه ومن اضواء هذا الجواب يتضح لك ان لوجه للاشكال فى عليه الشىء لنفسه او كون الشىء علة لعلية نفسه سواء كانت نية القربة جزءاً او قيداً وعلى وجه ان دخل التقييد والمقيد فى موضوع الحكم وعليه فينحل كل موضوع بحكم على حدة وهذا لا يخلو عن تأمل عندنا وتحقيق الجواب ان الصلاة التى هى متعلقة لحصة من الامر المتعلق بالصلاة او الصوم مثلا بداعى امرها ليست هى مطلق الصلاة او الصوم ولا الصلاة المقيدة ليستلزم ذلك شيئاً من تلك المحاذير بل متعلق تلك الحصة من طبيعة الصلاة اعنى بها الصلاة المقترنة بدعوة الامر من غير ان يكون على وجه التقييد فان التقييد فى المقام لا يكون دخيلاً فى الواجب النفسى بل يكون ملحوظاً باللحاظ الالى ومقصوداً بالقصد المقدمى ، فالشىء الخاص

علة للارادة فلا يعقل ان يكون معلولالها، هذا فى الارادة التكوينية وما يلزم على الفرض المزبور يلزم فى الارادة التشريعية كما هو واضح .

والجواب ان بعض الاعلام المورد لهذا الاشكال قد جوز تعدد الامر فيصح لنا الالتزام بتعدد الامر هذا بناء على مبناه وثانياً ان دعوة الداعى التى نقول بامكان اخذها قيداً فى متعلق الامر ليست هى شخص الدعوة التى اوجبها نفس الامر حتى يلزم الخلف او الدور بل هى دعوة المصلحة والحب الى اتيان العمل التى تتحقق فى نفس العبد فالامر المتعلق بفعل الصلاة مثلا بداعى مصلحتها يدعوا المكلف الى الاتيان بالصلاة بداعى مصلحتها فيكون الامر من قبيل الداعى الى الداعى كما هو مشهور فى تصحيح اخذ الاجرة على العبادة .

تعدد الخطاب

ان تعدد الخطاب فى التعبديات مما لمانع منه فيكون الخطاب الاول متعلقاً بذات الصلاة لامن حيث اطلاقها ولا من حيث تقييدها بل من حيث انه حصه من الصلاة ثم يتوجه خطاب آخر على الصلاة بعنوان القربة ويكون الخطاب الثانى متمماً للجعل الاولى واما اشكال المحقق الخراسانى على تعدد الخطاب وانه لا حاجة اليه لان المطلوب ان تم بالخطاب الاولى فذاك والا فيحكم العقل بلزوم اتيان الغرض ويتحقق الاشتغال .

وقد عرفت ان ما ذكره مبنى على ان قصد القربة امر عقلى ويكون الخطاب الثانى ارشاداً الى المطلوب ولكنه غير تام لان قصد القربة مما يمكن اخذه فى موضوع الصلاة كما عرفت من تعدد الخطاب بمتتم الجعل ومن انحلال الانشاء الى خطابين ولكن مع هذا كله فلانحتاج الى متمم للجعل بل يكفى الانشاء الواحد المنحل الى انشآت متعددة .

الاصـل اللفظى

قد ظهر مما سبق بناء على ما اخترناه من امكان اخذ الدعوة فى متعلق الامر بوجودين منشأين بأنشاء واحدا انه يمكن التمسك باطلاق شخص الخطاب لئفى اعتبار قيد الدعوة فى متعلقه ضرورة ان حال قيد الدعوة حال سائر القيود التى يحتمل اخذ شىء منها فى متعلق الامر غاية الامر ان قيد الدعوة على فرض اخذه فى متعلق الامر لا يكون الا بطلبين كما اشرنا اليه وباقى القيود الاخرى يكفى فى اخذها نفس الطلب المتعلق بالقيد كالصلاة مع اشتراط الطهارة وحيث انه لا ريب فى ان قيد الدعوة يمكن ان يكون دخيلا فى المصلحة التى اوجبت تعلق الارادة بذلك الفعل الذى اشتمل على تلك المصلحة كما انه يمكن ان لا يكون دخيلا فيها والارادة التشريعية دائماً تتبع المصلحة التى فى المادة سعة وضيقاً فى تعلقها بالفعل المراد فالفعل المأمور به وان لم يكن فيه استعداد للاطلاق من ناحية الامر والخطاب المتعلق به ولو كنهه المجال هنا واسع من حيث الاطلاق والتقييد من حيث الارادة التشريعية التابعة للمصلحة القائمة بالفعل فيمكن التمسك باطلاق المادة لئفى اعتبار قيد الدعوة فى متعلق الارادة اذ لو كان ذلك القيد دخيلا فى الصحة الموجبة للارادة لاراده الشارع ولو اراده لبينه وبما ان الامر كاشف

عن الارادة ومنبعث عنها يصح التمسك باطلاق متعلق الارادة لئفى اعتبار قيد الدعوة فى متعلق الامر حين تعلق الامر به .

ولا يرد انما امتنع تقييده امتنع اطلاقه وعليه فلا وجه للاطلاق ، و الجواب ان الاطلاق المقابل للتقييد تارة من ناحية عنوان الحصة الخاصة الملازمة للمطلوب وثانياً من حيث ان القيد دخيل فى المطلوب وان المطلوب شيئان ، العمل وقصد القرية ولو بانحلال الخطاب اليهما وان الاطلاق فى المقام اذا كان المورد من البرائة واما اذا كان القيد غير مغفول عنه ويمكن للمولى ايكال القيد الى المكلف فان المورد يكون من باب الاشتغال ولا يتمسك بالاطلاق واما اذا كان القيد مغفولا عنه كنية الوجه والتمييز فانه عند ذلك يأخذ بالاطلاق فانه فى هذا الحال لا يمكن للحكيم الاتكال على القيود المغفول عنها بالحكم بالاشتغال .

ثم انه مما تقدم يتضح لك ان الاطلاق المقامى يتوقف على احد الامرين من البرائة وكون الشيء المحتمل دخله فى المكلف به مغفولا عنه والافلا يمكن التمسك بالاطلاق المقامى ، هذا كله من حيث الكبريات الاصولية واما من حيث الصغرى و الانطباق على المورد فى المسائل الفقهية فالظاهر من سيرة المسلمين من زمان الرسول الاعظم (ص) وآله المعصومين (ع) ان من الواضح كون القرية من القيود غير المغفول عنها وان القائل بالبرائة فيمكنه التمسك بالاطلاقين اللفظى و المقامى كما اشرنا اليه هنا .

واما اذا كان المورد من الاشتغال فاذا تحقق كان مانعاً من الاطلاق اللفظى و لكن الاطلاق المقامى وارد عليه ومقدم على الاشتغال ثم اذا جاء دليل آخر منفصل وكان اقوى دلالة من الاطلاق قدم على الاطلاق والاشتغال وعندها يرتفع بالاطلاق المقامى كما هو واضح .

وبتقريب آخر انك قد عرفت ان الاطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة ففى كل مقام لا يصح التقييد كما بيناه من ان قصد القرية لا يمكن تقييد الاطلاق به فاذا

بذاته لامع قيد خصوصيته يكون متعلق المصلحة والارادة والامر ، والمقصود هنا هو الحصنة لابنحو التقييد المصطلح ولابنحو الاطلاق فالحصنة لامطلقة ولامقيدة .
و انت عند مراجعة الاشكالات فى اخذ القرية فى موضوع الخطاب مما ذكرناه او مما يحتمل فى المقام كلها مخدوشة وقد عرفت الجواب عن الاشكالات المتقدمة كلها .

الاشكال بوجه آخر

الاشكال هنا غير ما تقدم من الوجوه السابقة و تقريره ان موضوع الحكم متقدم فى اللحاظ على حكمه وهو متأخر عنه كما انه لاريب فى ان قصد الامتثال ونحوه مما يكون مترتباً فى وجوده وتحققه على وجود الامر هو متأخر فى اللحاظ ايضاً عن الامر فيكون متأخراً عن موضوع الامر فيلزم ان يكون الشئ الواحد فى اللحاظ الواحد متقدماً فى اللحاظ ومتأخراً ويجرى هذا الاشكال فى قصد القربة و العلم بالحكم وهذا هو اشكال الخلف والتهافت هنا فى نفس اللحاظ لافى المعلوم والملحوظ ومن كون التناقض فى مقام اللحاظ لا يرتفع وان ارتفع اشكال الدور فى مقام الوجود كما تقدم بيانه واشكال عليه الشئ لنفسه او عليه الشئ لعلية نفسه الموجبان لسلب القدرة فى مقام الامتثال .

ولا يندفع الاشكال هنا بان الملحوظ بعد الحكم هو الشخص والملحوظ فى الموضوع طبيعة الحكم لان الملحوظ فى الموضوع بنحو القضية الحقيقية دون القضية الطبيعية وهى ناظرة الى انطباقه على افراد الحكم من تلك الحقيقة لاعلى عنوان الطبيعة .

وعلى هذا البيان فيستحيل جعل دعوة الامر موضوعاً لشخص ذلك الامر
ثم ان المورد هل يحتاج الى امر ثانى ام لا ، فان الامر الاول اما ان يكون متعلقه
هى الصلاة مثلا بداعى امرها فيعود المحذور واما ان يكون هى الصلاة مثلا بذلك
القيد فلاداعى لانشاء الامر الثانى ، مدفوع بما تقدم من ان متعلق الامر الاول حصه
من طبيعة الصلاة المقارنة لدعوة الامر اليها وان جاز تعدد الامر من تعلق احدهما
بالموضوع كالصلاة والثانى بقصد الامر الا انه لاحاجة اليه بعد امكان ان الخطاب
قد تعلق بالحصه الخاصة الملازمة لقصد القرية ويمكن الجواب بطور آخر وهو
كون الحكم وان كان بانشاء واحد الا انه ينحل الى انشائات متعددة طولية كما يتعلق
بمنشئات عرضية ويكون المقام نظير ما قالوا من تعدد الخطاب فى الخبر الواحد
كقولك صدق العادل فانه يشمل كل مخبر وان كان كل واحد فى طول الآخر اذا
ترتب على كل واحد اثر شرعى اما مستقل او طريقي وانما كان الانشاء الاول قد تعلق
بالصلاة والثانى بالصلاة عن داعوية الامر .

فالانشاء الواحد هنا قد تعلق بوجوبين وان احدهما يحقق موضوع الآخر ،
واجمالا كما يمكن ان يكون الانشاء ينحل الى انشائات عرضية كذلك ينحل الانشاء
الى طلبات طولية ويرتفع اشكال الخلف والدور وعلية الشئ لنفسه ونحوها مما
حرره القوم الا ان اشكال الخلف والتهافت لاجواب له كما اوضحناه .

الدواعى الاخر

ان الدواعى كما اشرنا مختلفة فقد تقدم البحث عن داعى الامر واما داعى المصلحة والمحبوبية والارادة فلا يتوجه عليها الاشكالات المتقدمة من الدور والخلف ونحوهما وقد وجه بعض الاعاظم الاشكال فى المصلحة فلا بد ان تكون المصلحة موجودة قبل حالة الامتثال واذا كان الموضوع المشتمل على المصلحة قد اخذ فيها داعى الامتثال جاء الدور والخلف وهذا دور واضح ولكن الجواب عنه قد تقدم بان العمل حيث انه مستعد للمصلحة المقيدة بحالة الامتثال مأخوذة فى الموضوع تصوراً وما كان فى مرحلة الامتثال وهو امر خارجى لم يؤخذ فى الموضوع على وجه الخارج وانما اخذ فى الموضوع على نحو التصور وعليه فلم يكن الموقوف عين الموقوف عليه فلا دور حينئذ ولا خلف .

واما ما عدى المصلحة من المحبوبة والارادة فتقريبه ان الداعى الى الفعل تكويناً لا يمكن ان يكون فى عرض الفعل حتى تتعلق به الارادة التكوينية لانه فى المرتبة السابقة على الامتثال والالزم ان يكون الشيء الواحد متقدماً على ذلك الشيء ومتأخر أعنه فى آن واحد وفرض واحد وهو عين الخلف والحاصل ان الداعى انما يكون

الخطاب بالعمل اولاً وبالقرينة ثانياً ان نفى الخطاب الثانى واجراء البرائة موجب
للاصل المثبت بخلاف الخطاب الواحد المنبسط فانه وان كان مثبتاً لوجوب بقية
الاجزاء ولكن الواسطة خفية بخلاف تعدد الخطاب وعليه فالتحقيق هو جريان البرائة
على ما ذكرناه لاعلى باب متمم الجعل .

الاصفهانى

البحث فى التوصلى والتعبدى فى امور .

الاول ، ان التقسيم هنا من التعبدية والتوصلية راجع الى المادة و الواجب وان الوجوب فى التوصلى والتعبدى لا يختلف من حيث انه بعث للمكلف فمباحث التعبدى والتوصلى من مباحث الصيغة لا وجه له ، واعلم ان العبادة اما بمعنى المدح والثناء على الاتيان بشىء واما عدم الذم على تركه اما الثانى فليس من حقيقة العبادة فى شىء وينحصر امر العبادة فيما كان الاتيان بالعمل موجباً للمدح والثناء وهذا لا يحصل الا بشيئين الاول ، ان يكون العمل حسناً ، الثانى ، ان يكون مضافاً الى المولى وليست العبادة تقوم بامر ين كونه العمل حسناً وانه منسوب الى المولى والا فمجرد عنوان الانقياد الى المولى من غير ان يكون العمل مما يمدح عليه لا يكون عبادياً بل هو مجرد انقياد والانقياد بما هو ليس من العبادة بالحمل الشايع وان كان اطاعة المولى لو امر بتعظيم شخص كان من الطاعة لرجوعها الى امثال امر المولى وان لم يكن العمل بنفسه طاعة .

وان العبادة على انحاء ، فتارة للاهلية واخرى لمحبتته تعالى وثالثاً للشكر له

ورابعاً لمصلحة موجبة للخضوع وخامساً لقصده الثواب ودخول الجنة وسادساً للفرار بالعمل عن النار وجميع هذه الامور من العبادة لان بنفس العمل يقع الخضوع للمولى وهذه العبادات عبادة ليست من ناحية الامر وانما هي جميعاً عبادة من ناحية ان العمل موجب للمدح والخضوع للمولى لما فيه من العنوان الحسن واما اذا كانت المصلحة لا توجب الخضوع فليس الامر بعبادة فالمصلحة انما تكون من اقسام العبادة اذا كانت موجبة للمدح والخضوع للمولى والا فليست من العبادة ولا ترتبط بالمولى وان تحقق فيها جهة نفع ، وليس عنوان العبادة متقوماً بعنوان المدح والثناء او عدم الذم والهجاء فان المدح والثناء قد يحصل بامر عبادى وقد يحصل بامر توصلى .

الثانى ، ان التعبدى اذا اخذ فى موضوعه قصد امثال الامر لزم الخلف و ميزان الخلف هو التقدم والتأخر طبعاً وان وجد خارجاً دفعة واحدة فقياس الحكم بالنسبة الى موضوعه من باب التأخر طبعاً وان وجد دفعة فلهما من قبيل عوارض الماهية وليس من قبيل عوارض الوجود حتى يلزم تحقق وجود الموضوع خارجاً قبل تحقق الحكم واطلاق الدور من الاعلام هنا فى اخذ قصد الامتثال فى موضوع الخطاب مبنى على المسامحة فالملك ملاك الخلف لاملاك الدور ، وان ملاك الخلف لا يختص بكون الامر شخصياً بل يعم الحكم سواء كان الحكم شخصياً او على وجه الطبيعة والكلية .

والجواب عن اشكال الخلف او الدور ان اشكال التقدم والتأخر الطبعى ايضاً مدفوع لان الامر بوجوده العلمى يكون داعياً وبوجوده الخارجى يكون حكماً للموضوع ، والوجود العلمى لا يكون متقوماً بالوجود الخارجى بما هو بل بصورة شخصه لانبثقه فلاخلف ولا دور ، واما محذور عليه الشئ لنفسه وان يكون الانشاء داعياً الى نفسه فى مقام الحكم والبعث فمدفوع بان هذا المحذور انما يتم اذا اخذ ما بعد الامر فى موضوع الامر بنحو الشرطية او الجزئية واما اذا لوحظ ذات المأتى به بداعى الامر وهو هذا الصنف من نوع الصلاة والحصة الخاصة وامره المولى فلايرد هذا المحذور .

الثالث ، يظهر من المحقق الخراسانى هنا ان المورد من موارد الدور و
بيانه ان اتصاف الصلاة المأتمى بها خارجاً انها واجبة مثلاً موقوف على الاتيان بداعى
وجوبها و يتوقف قصد امتثالها بداعى وجوبها علمى انها واجبة ليتمكن من قصد
امتثالها بداعى وجوبها فيتوجه الدور ، ولكن قد عرفت ان المناط هنا هو الخلف
لادور ولو تم تقريب الدور ففيه ان الاتيان بالواجب خارجاً مسقط للوجوب مع
ان المفروض ان الفعل المأتمى به فى الخارج لا يتصف بكونه واجباً كيف وهو المسقط
للو جوب بل الفعل بمجرد تعلق الوجوب به يتصف بانه واجب ولادور عند التأمل
لعدم توقف احدهما على الآخر خارجاً .

واما الدور كما يظهر من آخر عبارته اذا كان فى مرحلة الامتثال فالجواب
عنه بما تقدم من اختلاف الشىء من وجوده العلمى ووجوده الخارجى ، وقد يقرب
الاشكال باستلزام الشىء من وجوده عدمه ويمكن ان تحمل عليه عبارة الكفاية فى
مقام القدرة ولكن ظاهر عبارته مطابقة للخلف فى مقام الامتثال فلا يطابق استلزام
الشىء عدمه كما لا يخفى ، وان المحذور من ايجاد الشىء عدمه يبتنى على اخذ
القربة قيداً او جزءاً للمأمور به اما اذا اخذت القربة بنحو الحصاة والصنف الخاص
من الصلاة المقارنة للقربة فلا يستلزم من وجود الشىء عدمه كما هو واضح .

الرابع ، ان التكليف بالعمل المقيد او ذوالاجزاء المتعددة لا يوجب تعدد
الشىء خارجاً فان الامر بالكل عين الامر بالجزء ، نعم يتوجه اشكال وهو ان يكون
الامرعة لنفسه او علة لعلية نفسه وهو محال ولا يتوجه الاشكال فى علية الشىء لنفسه
اذا قلنا بان الخطاب المتعلق بالاجزاء غيرى وبالمجموع استقلالى فان الامر بالاجزاء
لا يكون عين الامر بالكل ليكون عين الامر بالكل ليكون من باب علية الشىء لنفسه
او العلية لعلية نفسه .

ثم ان ما افاده المحقق الخراسانى من استقلال العقل بقصد القربة من ناحية
الشك فى الغرض ففيه ان العقل انما يستقل اذا لم يمكن دخالة ذلك المشكوك فى

امتنع التقييد امتنع الاطلاق فلا اطلاق يقتضى التوصلية او التعبدية نعم يجوز التمسك
بالاطلاق المقامى فيما اذا كان المتكلم فى مقام البيان من جميع الجهات و كان
القيد مغفولا عنه كنية الوجه والتميز او الوصف فعندها يتمسك بالاطلاق المقامى
فى رفع ذلك القيد من نية الوجه والتميز او الوصف ويكون سكوت المولى فى
مقام الاطلاق المقامى كاف فى عدم اعتبار القيد الذى يكون مغفولا عنه وهذا بخلاف
الاطلاق اللفظى فانه يأخذ به ويرفع اليد عن الاشتغال من احتمال دخل قيد من القيود
فى المتعلق وان الاطلاق المقامى بسببه ترفع اليد عن القيد سواء كان القيد مما
يمكن اخذه فى المتعلق ام لا .

ومن هنا يتضح لك ان ما ذكره شيخ الاساطين من ثبوت الاطلاق فى بعض
الموارد وعدم ثبوت الاطلاق فى موارد اخر ناظر الى اختلاف حالتى الاطلاق فما
يثبته من الاطلاق هو الاطلاق المقامى وما ينفيه من الاطلاق هو الاطلاق اللفظى ومن
اضواء ما ذكرنا ان الاطلاق اللفظى يتمسك به فى كل مورد يمكن اخذ القيد فى المتعلق
ولا يأخذ بالاطلاق اللفظى فى كل ما لا يمكن اخذ القيد فى المتعلق ويأخذه بالاطلاق
المقامى فى القيود المغفول عنها كالوجه والتميز وان كل ذلك مجازاة لما افاده
الشيخ والاستاذ الخراسانى والا فالقيود فى عبادة العباد من الشارع محققة ولا مورد
لاحتمال القيود المغفول عنها فان جميع القيود ملحوظة فى العبادات بنظر الشارع
و كل قيد تركه الشارع فليس بقيد للتكليف وليس بمغفول عنه فى نظر الشارع
فالمغفولية من القيود فى نظر الشارع لا مورد لها حيث ان جميع القيود فى العبادات
من كل الجهات محط نظر الشارع المقدس واذا كان المورد من الاطلاق المقامى
فلا مورد للشك فى جزئية شىء او شرطيته .

تأسيس الاصل

الاصل هنا بناء على جواز اخذ القرية فى متعلق التكليف هو البرائة لانه من صغريات الاقل والاكثر الارتباطيين ومن فروعه لان الغرض هنا واحد ومنبسط على الاجزاء من غير نظر الى عنوان الاطلاق او التقييد وتكون كل حصة من التكليف المزبور غير مطلقة من حيث امثال الحصة الاخرى ولا مقيدة بامثالها بمعنى انه ليس امثال كل حصة من هذا التكليف متوقفاً على امثال الحصة الاخرى ليلزم الدور فى مقام تحقق الامثال ولا مطلقاً بحيث يصح امثال بعض الحصص مع عدم امثال بعضها الاخر ليكون شأن التكليف بالمركب الارتباطى شأن التكليف بالامور المتباينة بل امثال كل حصة من ذلك التكليف انما يتحقق حيث يقترن بامثال الحصة الاخرى ولكن يتعين على الشارع بيان ما يكون معيناً للحصة التى هى متعلق غرضه وان كان بيانه بخطاب شخصى بان أنشأ طلباً واحداً .

وعند ذلك فيبينه الشارع اما بطلبين واما بالاخبار عن طور الغرض وكيفيته بدال آخر ، واجمالاً ان قصد القرية فى العمل تارة بكون المأمور من قبل المولى هو الحصة الخاصة المقارنة لقصد التقرب ويكون الغرض واحداً لاتعدد فيه اصلا وان

الحصة الخاصة ليست هي التقييد ولا الاطلاق وقد يكون قصد القربة من باب ضم غرض لغرض آخر ويكون الغرضان المتلازمان من الواجب الارتباطى وهذا الوجه وان كان جائزاً ومتصوراً فى مرحلة الثبوت الا انه لا حاجة اليه بعد ما بينا من الحصة الخاصة المقارنة للقربة .

واما ما ذهب اليه فى الكفاية من الاشتغال وان المقام من باب الخروج عن عهدة التكليف وليس من باب الاقل والاكثر الارتباطى وان المقصود هو تحصيل غرض المولى وعند الشك بسقوط الغرض لا بد من تحصيله باتيان العبادة بقصد الامثال فانه واضح الدفع حيث ان ليس المقصود من المأمور به تحصيل الغرض حتى يتعين الاشتغال بل المدار على ما يوجب من التكاليف الموجبة لاستحقاق العقوبة ولا عقوبة على المكلفين الا بعد قيام الحجة على بيان التكليف والافال عقل حاكم بعدم استحقاق العقوبة ولا يلزم العقل بتحصيل الأغراض الواقعية ولا قيام بالحجة من المولى الا بالتكليف بالاقل وليس المقام من الاقل والاكثر المتباينين الذى يكون كلام من الاقل والاكثر قد اخذ فيه قيداً يباين الاخر ليكون المورد من الاشتغال ولا من مورد الخروج عن العهدة بعد بيان التكليف .

واعلم ان المراد من الحصة التى بينها واكدنا عليها هنا ليس نظير الحصص فى الانواع التى توجب تقييد الجنس بها ولا من قبيل الحصص الفردية المعينة لتشخيص الفرد عن فرد آخر بل المراد من الحصة هى الحصة المقارنة العارضة على الشئ نظير قول القائل ان جاء زيد فاكرمه وليس المقصود من ان جاء هو تقييد الاكرام بزيد المتصف بالمجيبى فى ظرف تقارنه بالمجيبى لا تقييده بالمجيبى .

ومن اضواء ما ذكرنا يتضح ان لوجه لما اورده فى الكفاية سواء كان القيد مما يمكن اخذه ام لا حيث ان المسئلة من متفرعات انحلال العلم الاجمالى فى الاقل والاكثر لانه من اللابشرط وبشرط شئ تجرى البرائة هنا من غير فرق بين امكان اخذ قصد القربة فى المتعلق وعدمه ويجوز ان يختار الاصولى عدم جريان البرائة عندما يشك فى اعتبار القربة وان المأمور به هل هو مطلق وجود الشئ او الحصة التوأمة المقارنة لقصد القربة فلا يمكنه

اجراء البرائة لان التكليف من اول الامر لم يكن متيقناً بوجود العمل وان القربة من الامور التي يقيد بها الواجب ام لا ومقتضى ذلك هو البرائة فان المقام ليس من هذا القبيل بل من قبيل ان تحقق التكليف هل كان منحللاً الى جهتين جهة متيقنة وهو العمل وجهة مشكوكة وهى القربة بل المورد من اول الامر هل توجه بمطلق العمل او الحصة الخاصة المقرونة بالقربة وفي مثل هذا الشك لا بد من الاشتغال ولا تجرى البرائة .

ولكن الجواب عنه بان التكليف على فرض امكان اخذ القربة فى العمل ينحل الى حيثيتين من التكليف حيثية قائمه بالعمل وحيثية قائمة بقيد قصد القربة وعليه فيكون المورد من الاقل والاكثر ومقتضاه انحلل العلم الاجمالي الى تكليف متيقن والى تكليف مشكوك فتجرى البرائة فى قصد القربة وعلى هذا البيان يظهر لك جريان البرائة العقلية والشرعية وقد عرفت من بياننا انه حيث يمكن ادخال قصد القربة فى العمل على وجه شرعى وانه ليس من القيود العقلية المحضة فعند التردد فى دخوله فى العمل والشك فيه فمقتضى القاعدة هنا سواء قلنا بان الخطاب من باب الحصة التوأم مع قصد القربة على وجه التقييد والحصة الخاصة او قلنا بانحلل الخطاب عقلاً الى خطاب بالمتعلق والموضوع و خطاب آخر متعلق بقصد القربة فالبرائة جارية فى الطرفين لانه من الشك بين الاقل والاكثر ومن موارد انحلل العلم الاجمالي الى المتيقن وهو الاقل والى المشكوك وهو الاكثر واما ما ذهب اليه المحقق النائينى من تعدد الخطاب بتمتم الجعل وان هنا خطابين احدهما يتعلق بنفس العمل والآخر يتعلق بالقربة فلا يتم جريان البرائة اذا كان قصد القربة من القيود العقلية المحضة .

فان ادلة البرائة على فرض ان قصد القربة من القيود العقلية المحضة لا تجرى هنا لحكم العقل بالاشتغال الموجب للاتيان بالقربة ولا مجال لادلة البرائة فى مقام حكم العقل بالاشتغال ، وبكلمة موجزة انه قد علم من اضواء ما تقدم ان المورد من مقام الشك فى التكليف ومجراه البرائة اما بجريانها عند الشك فى الخطاب المتمم للجعل الاولى او فى الخطاب الواحد المنبسط على الاجزاء كما اخترناه وان تعدد

متعلق الامر على الوجه الشرعى وحيث انه يمكن ان يدخل قصد القربة فى المتعلق
والموضوع على الوجه الشرعى فيأتى قبح العقاب بلا بيان وعند الشك فى دخالة
القربة تجرى البرائة وقد ذكر الخراسانى ان المأتى به يسقط بالامر الاول وفيه سيحجىء
منه انه يصح تبديل الامتثال بالغرض الاوفى وان امتثل الامر للغرض غير الاوفى .
وثانياً ان العمل قد يتعلق به غرضان ، غرض فى اصل وجود الشىء وغرض
بكيفية من كفياته من كون العمل كالصلاة مشروطة بالطهارة او بقصد القربة فكيف
يسقط الامتثال بخطاب الامر بل يحتاج الامتثال الى الخطاب الثانى وامثاله ايضاً .

الاصـل اللفظي

ان اخذ قصد الامتثال من ناحية الامر في المأمور به اذا كان مستحيلا للخلف او الدور اولعلية الشيء لنفسه فانه اذا بطل التقييد بطل الاطلاق لان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه فاذا امتنع احدهما امتنع الاخر وليس من باب المتضايقين او غيره وان هوان استحال التقييد في اخذ ما بعد الحكم في موضوع الحكم فان استحالة التقييد لاتنافي دخالة القربة بالغرض ، ومرادنا من الاطلاق هو عدم تقييد الطبيعة بشيء لارسالها وشمولها فانه خلاف الاطلاق المخالف للتقييد بل حتى لو قلنا بالاطلاق بمعنى الارسال فمحذور الخلف او الدور جار ايضاً وليس اطلاق الهيئة يفيد التوصلية كما قديأتى في الذهن لانه تمام المقصود في نظر العرف فان ذلك مبنى على اخصية الغرض .

وحيث عرفت ان العقل يحكم بالغرض وان الشرائط دخيلة في ترتب الغرض فليس الغرض بخاص هنا ، واما اختيار الاشتغال من جهة تحصيل الغرض وان الامر والبعث في رتبة المعلول للغرض وان المولى في حكمه يبعث المكلف تحصيلاً لذلك الغرض ، فاذا علم اصل الغرض وشك في سقوطه اما للشك في اصل الاتيان بما يقوم

به او للشك فيما له دخل كما فيما نحن فيه فلامحالة يجب عقلا القطع بتحصيل الغرض وباتيان جميع ما يحتمل دخله فيه مدفوع فان التحقيق ان الغرض ان قامت عليه الحجة والامر والخطاب الشرعى تعين عقلا تحصيله والافان لم يكن الخطاب كاشفاً له ولا حجية من الشارع على الغرض فلا يجب تحصيله واما اختيار كما فى الكفاية ان المورد ليس من باب الاقل والاكثر فى التكليف حتى يقال بانحلال العلم الاجمالى الى متيقن ومشكوك لان المورد هنا كما صرح به فى الكفاية من قبيل الخروج عن عهدة التكليف وان التكليف كان معيناً فى اجزاء، وشرايطه ولكن هل يسقط الامتثال ويحصل الغرض بمجرد الاتيان بالاجزاء والشرايط او لا بد من قصد القربة وعند ذلك فيحكم العقل بالاشتغال واتيان القربة وان لا يخرج عن العهدة الا باتيان القربة .

والجواب ان الذى يراه المكلف فى العهدة من الغرض هو الغرض الذى قامت عليه الحجة وبيان الشارع واحتمال وجود امر آخر موجب لتمامية الغرض ودخل القربة فى العمل فالاصل البرائة منه .

ثم ان دخالة القربة ان كانت بالخطاب المتعلق بالصلاة فقد عرفت المحذور فيه وان كان على وجه الخطاب المقدمى فى القربة فى الصلاة نظير الطهارة للصلاة فهو غير موجب للعقوبة ، واما لودلت الاخبار على اعتبار القربة فلا يستفاد الدخالة على نحو الوجوب النفسى فيجوز ان يكون على نحو الوجوب الغيرى وفى مثل ذلك لا يجب الاشتغال ، وتوضيح المقام ان لدينا امرين ، احدهما ذات العمل وهى ذات المقتضى للشئ ، الثانى كون ذلك المقتضى فى مقام فعليته وتأثيره وذلك لا يكون الا بحصول الشرايط كقولك صل عن طهارة فالامر بالشرايط وان كان غيرياً وبالعرض والامر بالمقتضى نفسياً وبالاصالة الا انه لما كان المقتضى لا يقع فى مقام فعلية الشئ والابحصول الشرايط كالقربة والطهارة مثلاً فيكون الغرض قائماً بالمقتضى فى ظرف تحقق الشرايط ولا يحصل المطلوب الا اذا جاء المقتضى فى مرتبة الفعلية من الشرايط فاذا شك فى ذلك وكان الخطاب الاول لا يؤدى مفاد الامر من المقتضى ومفاد الشرط

فالمجرى البرائة ولا مجال للاشتغال ايضاً وان كلامن الامرين من ذات المقتضى وفعلية
الشرط انما يدل عليها خطابان شرعيان احدهما بذات الشيء والاخر بقيدته وشرطه .
وملخصاً ان قصد القربة مما يمكن الامر به ولو بخطاب آخر وان لم يكن تقييداً
للمأوربه فى ضمن الامر الاول وان لم يكن مصححاً للعقوبة مطلقاً ولا موجباً لتقييد
المأوربه بالامر الاول هنا بحيث يكون المطلوب بالاخرة بالصلاة بداعى امرها
النفسى الا ان اعتبار هذه الخصوصية فى الصلاة بقوله ولتكن الصلاة عن داعى امرها
فانه يوجب انتزاع الشرطية فى مقام الجعل و البعث اذ لانعى بالشرطية الا اعتبار
الشيء المأمور به بنحو يكون التقييد به داخلا والقييد خارجاً والامر بقصد القربة
على النهج المزبور بعد الامر بالصلاة يصحح انتزاع الشرطية وكما كان قابلاً للجعل
والوضع فهو قابل للنفى والرفع وان لم يكن مصححاً للعقوبة او موجباً لتقييد الامر
النفسى .

نظرة حول اتجاهات آراء الاعلام في البحث

ان اتجاه المحقق الخراساني في كفايته بعد تعريف التعبدى والتوصلى ورود الدور في مرحلة الامتثال وان كان في نظره مرتفعاً في مرحلة التصور بناء على قيديّة قصد القربة ونحوها في المأمور به والتسلسل في ما لو اخذت الارادة جزء من موضوع المكلف به ومن هنا كان قصد القربة امرأ عقلياً وعند الشك فلا بد من الاشتغال والخروج عن عهدة التكليف وعلى هذا البناء جعل قصد القربة والوجه والتميز من القيود العقلية التي يتعين في مقام الشك الاشتغال فيها ومن هذه الناحية يفترق عما ذهب اليه المحقق النائيني في معنى التعبدى والتوصلى وفي جريان البرائة عند الشك بوجود خطاب متمم للجعل وان توافق معه في تحقق الدور في مرحلة الامتثال .

وازداد المحقق النائيني ورود الدور في مرحلة الانشاء والفعلية ايضاً ويفترق ما بالكفاية عما ذكره المحقق العراقي والمدقق الاصفهاني من دفع الدور والخلف وغيرها من الاشكالات بالاختلاف الوجود ذهني والخارجي وجواز تعلق الخطاب بالحصة الخاصة بالمقارنة بالقربة واما في مقام الشك ولم يكن هناك اطلاق مقامي فتجري البرائة في عنوان قصد القربة ونحوها وان جوز الاستاذ العراقي الاطلاق اللفظي وان كان

مسلكه ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة وما امتنع تقييده امتنع
اطلاقه ولكن جوز الاطلاق من ناحية المادة بالنظر الى المصلحة القائمة بالمادة فيختلف
ماسلكه المحقق العراقي والمدقق الاصفهاني عما ذكره في الكفاية من ناحية امتناع قصد
القربة وجوازه وفي جريان البرائة ان لم يكن هناك اطلاق ولو مقامياً ويشترك النائيني في
جريان البرائة عند الشك في قصد القربة وغيرها وان الاختلاف بين الاعلام الاربعة
يتضح على سير ما ذكرناه في البحث من اوله الى هنام امتناع الاطلاق اللفظي وجريان
الاشتغال عند الشك على مذهب اليه في الكفاية ومن امتناع التقييد والاطلاق على مذهب
اليه النائيني والرجوع الى البرائة عند الشك في وجود متمم الجعل وصحة التقييد بالقربة
ونحوها على مذهب اليه العراقي والاصفهاني وعند عدم تمامية الاطلاق اللفظي و
المقامي فيرجع الامر الى البرائة الشرعية والعقلية واما على ما اخترناه .

فمحصل البحث ان الغرض مما يقتضى الزام المولى بتشريع الاحكام وجعلها
داعية لبعث المكلفين نحو المكلف به وان ما اوردوه من الاشكالات من الخلف على
مسلك المدقق الاصفهاني والدور على مسلك غيره وعلية الشئ لنفسه او عليه الشئ لعلية
نفسه او سلب القدرة في الامثال لاستلزام وجود الشئ وعدمه فقد عرفت الجواب عنهما مفصلاً
كما وضحناه في تلك المباحث السابقة وان لاهمية في هذه الاشكالات كلها مما هي محالة
في نفسها او مستلزمة للمحال .

وعلى هذا البيان فان قامت القرائن على الاطلاق اللفظي ان صح الاطلاق و
جاز او الاطلاق المقامي كما هو واقع في اغلب الموارد التعبدية ولو من بعض الجهات
واذالم يتحقق الاطلاق اللفظي والمقامي فالمرجع هو البرائة لان المورد من الاقل
والاكثر الارتباطيين وقد بنينا في تلك المسئلة على جريان البرائة العقلية والشرعية
فيها ، هذا تمام الكلام في ما تعرض له الاعلام في هذا البحث وليكن على ذكر
منك انطباق هذه المسئلة الاصولية من التعبدى والتوصلى على موارد في القواعد
الفقهية والاحكام الفرعية من التمييز بين موارد التعبدى حقيقة مما قام بجهتين من

العمل الخضوعي و اضافته الى المولى الحقيقى ومن التعبدى الراجع الى امثال امر المولى وعنوان المولوية والعبادة بالمعنى الاول والثانى مما يتغاير مع العبادات التشريعية حقيقة ومفهوماً كالخضوع للملوك والجبابة وان مطلق ما كان حسناً اودى مصلحة او كون الفعل مما يمدح عليه .

فان جميع ذلك لا يوجب التعبدية وان ذهب اليه بعض الاعلام وينبغي ان يلتفت الباحث لانطباق عنوان التعبدى و التوصلى فى باب العبادات من الصلاة و الصوم و باب الوضوء و الطهارة الثلاث ورد السلام و ان الطهارة الثلاث كلها تقتضى التعبدية او خصوص الوضوء كما سيأتى من ابيانه فى مقدمة الواجب وان يعرف الباحث الفرق بين الواجب التعبدى الارتباطى وبين الواجبات التعبدية المرتبطة بعضها ببعض ك بعض واجبات الحج من الوقوف فى عرفات والمشعر ورمى الجمرات والتضحية وغيرها مما هو واجب غير ارتباطى وان يلحظ القارئ الكريم موارد صحة النيابة للواجبات التعبدية بالاجرة او التبرع وفى ما يجب على المولى من الولد الاكبر مما يجب على الميت كالصلاة والصوم ارما يقوم به الولى من غير كونه واجباً عليه بل له الولاية كمن قبيل تغسيل الميت وتكفينه ودفنه مما يفهم من الادلة عدم وجوبها عليه تعييناً وانما ولايته بمعنى عدم جواز مزاحمة الولى اذا اراد القيام بتغسيل الميت وتكفينه ودفنه والصلاة عليه مما لا يجوز مزاحمته فيه ومما يجب فيه النيابة عن الميت كالصلاة وان ملاحظة تطبيق هذا البحث على موارد من الوجوب التوصلى كرد السلام والتعبدى كالصلاة والاجارة على العبادات او التبرع فيها والالتفات الى موارد ما هو محل كلام بين اعلام الفقه من التعبدية والتوصلية كالطهارة الثلاث و مما يجب على الولى النيابة عن الميت او عدم المزاحمة له لو اراد القيام بذلك الواجب، فان جميع ما ذكرناه يتعين على من اراد قطع مسافة الاجتهاد من تطبيق الكبريات الاصولية المأخوذة عن دليلها على القواعد الفقهية وتطبيقها على الوجه الاتم والله الموفق والهادى للصواب .

قد انتهى البحث فى التبعدى والتوصلى سنة ١٣٩٠ هجرىة فى شهر رجب ،
والحمد لله على اتمام البحث اولا وآخراً ويتلوه انشاء الله عنقرىب الجزء الرابعع
بعونه تعالى .

محتوى الكتاب الثالث

الصفحة	العنوان
٧	آراء الاعلام
٩	الاوامر
١٣	العلو والاستعلاء
١٥	الوجوب والاستحباب
١٦	بيان فى مادة الامر

* * *

«خلاصة آراء الاعلام فى مادة الامر»

١٧	النائنى
١٨	العراقى
١٩	الاصفهانى
٢٠	«اتحاد الطلب والاراده»
٢٠	الكفايه
٢٢	النائنى
٢٤	العراقى
٢٧	المختار للاستاذ
٢٩	الاصفهانى
٣٢	اتحاد الطلب والاراده

الصفحة	العنوان
٣٧	مناقشة وتحليل
٣٩	المناظرة مع الكفايه
٤٠	اتجاهات البحث
٤٠	المسئلة اللغويه
٤٢	الكلام النفسى
٥٢	المسئلة الاصوليه
٥٤	المسئلة الفلسفيه
٥٦	الشوق من مبادئ الاراده
٥٧	الفعل النفسانى قبل الارادة
٥٨	الطلب هو البناء القلبى والعملى
٥٩	البحث حول ما افاده العراقى
٦٢	نظرتنا حول الموضوع
٦٥	بحث علمى
٦٨	الارادة التشريعية والارادة التكوينية
٦٩	الارادة التشريعيه ليست من صفات الحق وافعاله
٧٣	البحث من الوجهة الحكميه
٧٨	تقريب شبهة الجبر فى الكفايه
٨٢	الماهية ليس من لوازمها الثواب والعقاب
٨٤	عناوين ثلاثة
٨٦	استدلال الاشعري على الجبر
٨٧	حجج اخرى للمجبرة
٩٠	السعادة والشقاوة من لوازم الذات ام لا .
٩٢	اخبار الطينه

الصفحة	العنوان
٩٣	اخبار عالم الذر
٩٤	الجبر والتفويض
٩٦	الامر بين الامرين
٩٨	تفصيل الجبر والاختيار
١٠٤	القات نظر
١٠٦	تفصيل اقوال المجبره
١٠٨	اضواء على اخبار الامر بين الامرين
١١٥	اضواء على بحوث التفويض
١١٨	اختيار الفلاسفة في الجبر والتفويض
١٢١	اضواء على تلك المباحث
١٢٤	نظرة اجماليه
١٢٦	الماديون والاختيار
١٢٨	الثواب والعقاب
١٣١	القضاء والقدر
١٣٣	الارادة من صفات الذات
١٣٥	ثمرات البحث ونتائجه
	«خلاصة ابحاث الاعلام»
١٣٧	الكفايه في اتحاد الطلب والارادة
١٣٩	خلاصة البحث عند النائيني
١٤١	خلاصة البحث عن العراقي
١٤٤	خلاصة الاصفهاني
	* * *
١٤٧	«الصيغه»
١٤٧	في معاني صيغة الامر

الصفحة	العنوان
١٥١	النسب التكويني
١٥٣	الوجوب والاستحباب
١٥٥	الجملة الخبرية والانشائية
١٥٩	البحث يستدعى طوراً آخر من البيان
١٦١	مراتب الحكم
١٦٢	مراتب الحكم عند المحقق الخراساني
١٦٣	المناقشة مع الكفاية
١٦٤	مراتب الحكم عند الاعلام الثلاث
١٦٧	اختيار الكفاية في الجملة الخبرية
١٧٠	مراتب الحكم
١٧٣	الحكم هو الارادة او البعث والطلب
١٧٥	ملاك الامر في نفسه او في متعلقه
١٧٧	المناقشة مع الاعلام
١٨١	نتائج البحث
١٨١	خلاصة الكفاية
١٨٤	خلاصة الاستاذ النائيني في صيغة الامر
١٨٦	خلاصة ما اختاره الاستاذ العراقي - صيغة الامر
١٨٩	الصيغة حقيقة في الوجوب ام لا
١٩٢	صيغة افعل ظاهرة في الوجوب ام لا
١٩٤	الجملة الخبرية
١٩٧	خلاصة ما اختاره الاستاذ الاصفهاني في صيغة الامر
١٩٩	الوجوب
٢٠١	الجملة الخبرية

الصفحة	العنوان
٢٠٩	البحث في المباشرة والاختيار وسقوط الواجب بالمحرم
٢١٣	تأسيس الاصل
٢١٦	الشك في الاطلاق
٢١٩	خلاصة النائبي في المباشرة وعدمها
٢٢١	الاختيار وعدمه
٢٢٢	سقوط الواجب بفعل المحرم
٢٢٣	اختيار العراقي في المباشرة وعدمها
	الموضع الاول
٢٢٥	تأسيس الاصل
٢٢٧	الموضع الثاني - الاختيارية وعدمها
٢٢٧	الموضع الثالث

* * *

٢٢٩	« التبعدي والتوصلي »
٢٣٠	تعريف التبعدي والتوصلي
	« البحث في التبعدي والتوصلي يقع في مراحل »
٢٣٣	المرحلة الاولى في معنى العبادة
٢٣٦	مراتب العبادة
٢٤١	اختيار صاحب الجواهر ورده
٢٤٣	المرحلة الثانية
٢٤٤	محدور الخلف يتوجه على مراتب الحكم
٢٤٦	علية الشيء لنفسه
٢٤٩	« الاجوبة » - جواب الاستاذ النائيني عن محدور الخلف
٢٥١	جواب الاستاذ العراقي

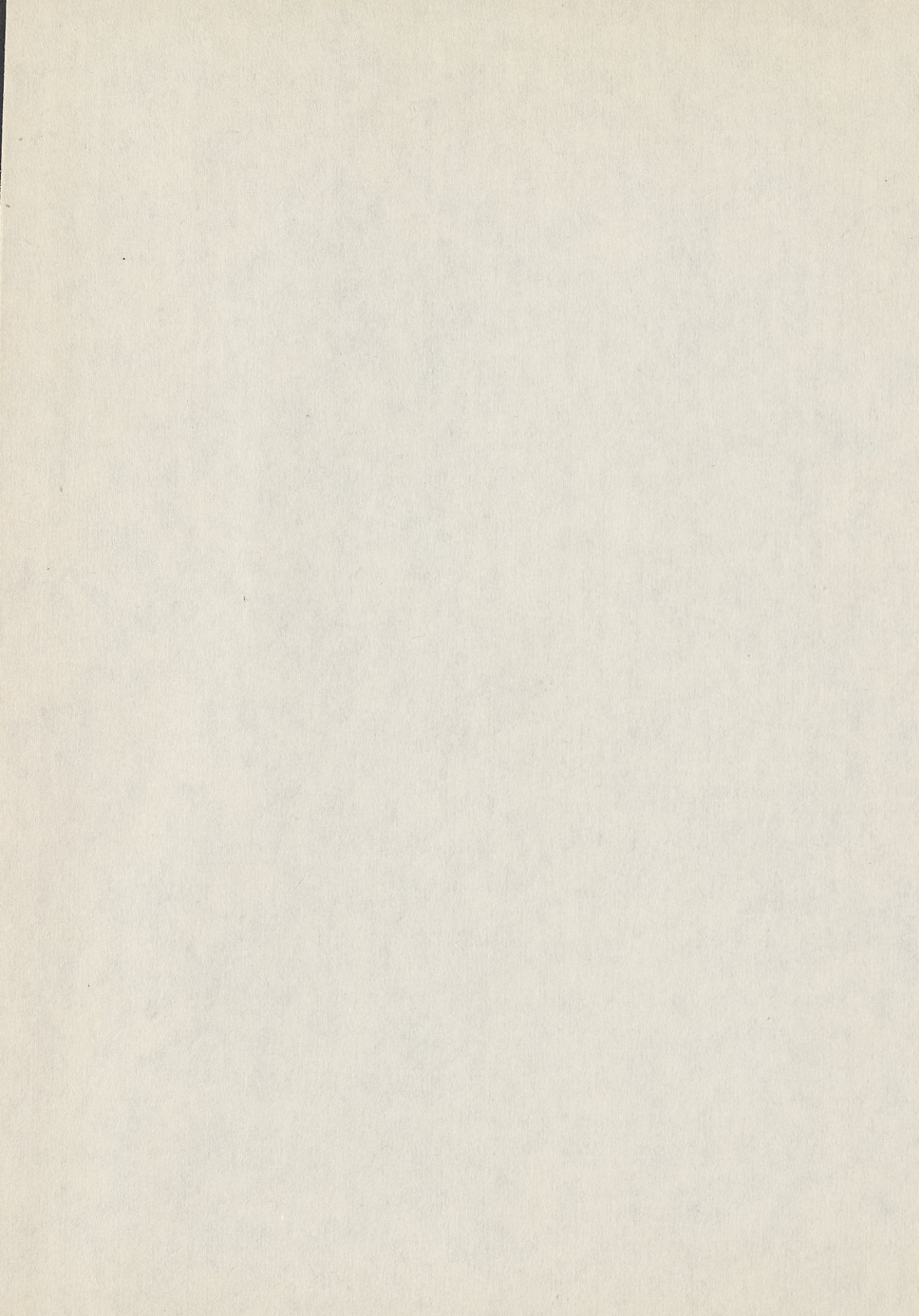
الصفحة	العنوان
٢٥٣	جواب الاستاذ الاصفهاني
٢٥٥	المناقشة مع النايني
٢٥٧	جواب الاستاذ العراقي والمناقشة معه
٢٦٠	توجيه لكلام الاستاذ العراقي
٢٦٢	الجواب الثاني للاستاذ العراقي
٢٦٤	نظرة حول ما ذكره العراقي
٢٦٦	جواب الاصفهاني عن شبهة الخلف
٢٦٩	جواب الكفايه
٢٧١	الجواب عما بنى عليه في الكفايه
٢٧٣	تحقيق وتلخيص
٢٧٩	كلام لبعض اعلام العصر
٢٨١	المناقشة مع بعض اعلام العصر في اخذ بقية الدواعي في الموضوع
٢٨٤	الاصل اللفظي
٢٨٦	اختيار بعض اعلام العصر والمناقشة فيه
٢٨٩	تأسيس الاصل العملي
٢٩٢	منافاة الاجرة للعبادة
٢٩٥	جواب شيخ الاساطين في اجارة العبادة
٢٩٧	الاشكالات الواردة في اجارة العبادة
٢٩٨	جواب الاعلام
٣٠١	بيان لبعض الاعلام
٣٠٣	تقريب آخر
٣٠٦	تحقيق البحث
٣٠٨	منافات الوجوب لصحة الاجارة

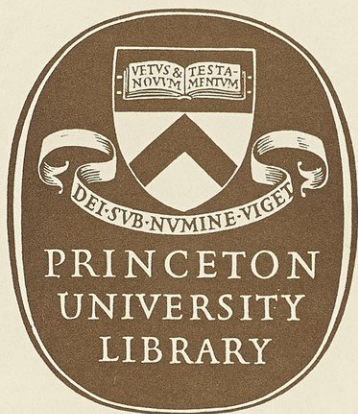
الصفحة	العنوان
٣١٠	البحث قديستدعى طوراً آخر من الجواب
٣١٢	اجارة العبادات كسائر الاجارة فى الشروط والقيود
٣١٤	النيابة فى المستحبات من العبادات وغيرها
٣١٥	نتائج البحث وثمراته
٣١٧	اضواء على تلك المباحث
٣٢١	خلاصة الكفاية
٣٢٥	خلاصة النائينى فى التبعدى
٣٢٨	الاصل اللفظى
٣٣١	خلاصة العراقى فى التوصلية والتبعديه
٣٣٦	تقريب الاشكال
٣٣٨	الاشكال بوجه آخر
٣٤٠	الدواعى الاخر
٣٤٢	تعدد الخطاب
٣٤٣	الاصل اللفظى
٣٤٦	تأسيس الاصل
٣٥٠	خلاصة الاصفهانى فى التبعدى
٣٥٣	الاصل اللفظى
٣٥٧	نظرة حول اتجاهات آراء الاعلام فى البحث

(فهرس الخطأ والصواب)

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٢	١٢	بعد	قبل
٢٥	١٦	غير	نحو
٣٠	١١	شبيء	شوق
٥٩	٥	الاختلاف	الاختلاف
٧٣	١١	وافراً	وافرة
٧٨	١٠	قانعاً	مقنعاً
٧٩	١٧	علم	قلم
٨٠	٤	السلف عن الخلف	السلف عن السلف
٩١	٢	تعلى	تعالى
١٢٢	١٩	كمات	كلمات
١٥٦	٨	فالمعنى	بالمعنى
١٦٠	٨	ذاتية	ذاته
١٧٥	٨	الاولى	الثمررة الاولى
٢١٨	٧	المتوجه	المتوجهه
٣٢٣	١	الاول	الموضع الاول
٢٣٣	١	حقيقتة	حقيقة
٢٦٦	١٠	علم	العلم
٢٨٨	٨	الضديق	الضدين
٣١٤	٥	لعباديتها	بعباديتها
٣٣٢	١٥	لا يمكنه	اذا لم يمكنه

تنبيه ، انه مع ملاحظة الدقة في الطباعة وقع التكرار من صفحة ٢٠٣ الى صفحة ٢٠٨





PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 073378927

