بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

**المقصد الأول: في الأوامر**

ذكر المحقق الآخوند قدس سره مباحث هذا المقصد في ضمن ثلاثة عشر فصلاً:

**الفصل الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر**

في هذا الفصل جهات من البحث:

الجهة الأولى: تعيين معنى مادة الأمر من حيث اللغة والعرف ومن حيث الاصطلاح

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه ذُكرت لكلمة الأمر معاني متعددة وظاهر عبارته وصريح كلمات الآخرين أن ذلك من باب الاشتراك اللفظي.

نقل قدس سره سبعة معاني وذكر بعضهم إلى خمسة عشر معنى ولكن العمدة ما ذكره قدس سره:

الأول: الطلب كما يقال: (أمره بكذا) أي طلب منه كذا

الثاني: الشأن كما يقال: (شغله أمر كذا) أي شغله شأن كذا

الثالث: مطلق الفعل كما في قوله تعالى: **(وما أمر فرعون برشيد)** بمعنى فعل فرعون

الرابع: الفعل العجيب كما في قوله تعالى: **(فلما جاء أمرنا)** في مقام بيان أحوال بعض الأمم السابقة والمراد بالفعل العجيب هنا العذاب

الخامس: الشيء كما تقول: **(رأيت اليوم أمراً عجيباً)** يعني شيئاً عجيباً

السادس: الحادثة ويمكن أن يمثّل بقولنا: (لما وقع الأمر …) أو (أمر عاشوراء أمر عجيب)

السابع: الغرض كقولك: (جاء زيد لأمر كذا) يعني لغرض كذا

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن من المعلوم عدم وضع كلمة الأمر لجميع هذه المعاني بنحو الاشتراك اللفظي، وعدّها من معاني الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم. نعم، نسلّم بأنه يراد بالأمر معاني متعددة ولكن ارادة تلك المعاني ليست من باب استعمال الأمر فيها وكونها موضوعاً لها الأمر بل الأمر موضوع لمعنيين فقط ومستعمل فيهما وفهم باقي المعاني من باب انها من مصاديق أحد المعنيين الأصليين.

مثلاً في (جاء زيد لأمر كذا) الذي يقال أن الأمر فيه بمعنى الغرض لم يستعمل الأمر في معنى الغرض بل في معنى الشيء وحيثية الغرض مستفادة من اللام فيكون مدخول اللام مصداقاً للغرض لا أن الأمر يدل على الغرض فاشتبه المفهوم بالمصداق وتخيلوا أن الأمر استعمل في مفهوم الغرض.

وذكر في آخر كلامه: (فافهم) وقال المعلّقون على الكفاية ومنهم السيد الحكيم قدس سره في الحقائق أنه يمكن أن يكون إشارةً إلى أن فهم معنى الغرض من اللام لا ينافي استعمال الأمر فيه فان طريق معرفة أن الأمر مستعمل في الغرض أو لا أن نضع كلمة الغرض مكان الأمر فإن صح الكلام نفهم أن الأمر بمعنى الغرض وحيث نری انه يصح أن يقال: جاء زيد لغرض كذا. فالأمر بمعنى الغرض ومضاف إلى مصداقه.

نعم، فيما لم يكن الأمر مضافاً كما في (جاء زيد لأمرٍ) فكلام المحقق الآخوند قدس سره تام والأمر بمعنى الشيء والغرض مصداقه لا أن يكون الأمر بمعنى الغرض.

قال السيد الحكيم قدس سره: **(قوله: مصداقه فافهم) يمكن أن يكون إشارةً إلى أن اللام قد تدخل على نفس المصداق و قد تدخل على نفس المفهوم المضاف إلى مصداقه كما تقول: جئتك لغرض كذا، فالأمر في المقام مستعمل استعمال لفظ الغرض بقرينة إضافته إلى (كذا) نعم قولك: جئتك لأمر، مستعمل في المصداق. فتأمل**[[1]](#footnote-1)

ثم قال المحقق الآخوند قدس سره أن بعض المعاني الأخرى أيضاً من هذا القبيل وليس الأمر مستعملاً فيه بل هو مصداق لمعناه كما في قوله تعالى: (فلما جاء أمرنا) الفعل العجيب مصداق معنى الأمر لا مفهومه وكذا في (لما وقع الأمر) الحادثة مصداق معناه لا مفهومه وكذا في (وما أمر فرعون برشيد) الأمر في جميع ذلك مستعمل في معناه وهذه المعاني المذكورة كلها مصاديق لذلك المعنى الأصلي.

ثم قال: بذلك ظهر ما في دعوى صاحب الفصول قدس سره حيث جعل الأمر حقيقةً في معنيين الطلب والشأن فإنها دعوى غير تامة لأن إرادة الشأن في بعض الاستعمالات من باب مصداق المفهوم لا أن يكون المفهوم الموضوع له الأمر في قبال الطلب.

ثم قال: لا يبعد أن يكون الأمر بمعنيين الطلب والشيء ومراده أن يكون مشتركاً لفظياً بينهما ويكون تعيين أحد معنييه محتاجاً إلى القرينة. ولكن لماذا يكون الأمر بهذين المعنيين بنحو الاشتراك اللفظي وليس بمعنى واحد بنحو الاشتراك المعنوي لم يذكر قدس سره هنا وجهاً صريحاً لذلك وإن استفيد من بعض كلماته في المعنى الاصطلاحي للأمر وجه له ولكن ذكر الأعلام لذلك وجهين:

الأول: أن الأمر في بعض استعمالاته يُجمع على أوامر وفي بعضها على أمور مثلاً يقال: (خالفت بعض أوامرك) ولا يصح: بعض أمورك ويقال: (ينبغي التنبيه على أمور) ولا يصح: (على أوامر) فهذا الاختلاف شاهد على أن المفرد بحسب المعنى مختلف ولا يمكن إرجاع جميع المعاني إلى معنى واحد.

الثاني: أن الأمر في بعض استعمالاته بمعنى حدثي وقابل للاشتقاق منه مثل: (خالفت بعض أوامرك) يشتق منه المأمور والآمر ووو وفي المقابل في بعض الاستعمالات الأخرى ليس قابلاً للاشتقاق مثل: (رأيت أموراً عجيبةً) فصحة الاشتقاق في بعض الموارد وعدمها في بعض شاهد على التباين الذاتي بين معاني الأمر وإلا لو كان بمعنى واحد فإما أن يصح الاشتقاق في جميع الموارد أو لا يصح فيها ولا مجال للفرق.

فلذا يكون الأمر بمعنيين الطلب والشيء فإن كان بالمعنى الأول يصحّ الاشتقاق منه ويُجمع على الأوامر وإن كان بالمعنى الثاني لا يصح الاشتقاق منه ويُجمع على الأمور.

في مقابل رأي المحقق الآخوند قدس سره أقوال أخرى يرجع بعضها إلى وحدة معنى الأمر وبعضها إلى تعدده ولكن غير التعدد الذي اختاره المحقق الآخوند قدس سره:

القول الثاني: قول صاحب الفصول قدس سره الذي ردّه المحقق الآخوند قدس سره وهو أن يكون الأمر بمعنيين الطلب والشأن.

الثالث: قول المحقق النائيني قدس سره حيث قال بأن الأمر بمعنى واحد وهو الواقعة التي لها أهمية في الجملة وهذا المعنى ينطبق على الحادثة وعلى الغرض وحتى على الطلب فعندما يستعمل الأمر ويراد به الطلب فهو باعتبار أن الطلب واقعة لها أهمية.

الرابع: قول المحقق الإصفهاني قدس سره حيث قال بأن الأمر بمعنى واحد وهو الطلب وحيثية الطلبية موجودة في جميع استعمالاته حتى فيما أريد منه معنى الفعل يكون باعتبار مطلوبية الفعل من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول وهو استعمال شائع كما في قوله تعالى: (وما أمر فرعون برشيد) حيث أريد منه الفعل بملاحظة حيثية الطلبية.

ثم ذكر أن كون الأمر في موارد إرادة الفعل أيضاً بمعنى الطلب ليس المقصود به المطلوب الفعلي بل شأنية المطلوبية تكويناً أو شرعاً. وهذا المعنى ينطبق على الأفعال فقط ولا ينطبق على الأعيان.

ولكن قال المحقق الإيرواني قدس سره يمكن إطلاق الأمر وإرادة الشيء باعتبار مطلوبيته فعلى هذا يمكن توسعة دائرة استعمال الأمر في معنى الطلب بأن يكون شاملاً للأفعال والأعيان.

الخامس: قول السيدين البروجردي والخوئي قدس سرهما بأن الأمر مشترك لفظي بين معنيين هما الطلب والفعل.

وذكر السيد الخوئي قدس سره في توضيح ذلك أن المقصود بالطلب ليس مطلق الطلب ليكون الأمر والطلب مترادفين بل المقصود الطلب الخاص والطلب أعم منه لأن الطلب يُطلق على ما يكون فعل الإنسان نفسه ولا يطلق عليه الأمر مثلاً يصح أن يُقال: طالب العلم وطالب الضالة ولا يصح: آمر العلم وآمر الضالة. وكذا المقصود بالشيء ليس مطلق الشيء بل الشيء الخاص وهو الفعل أو الوصف القائم بالشخص في مقابل الجواهر وباقي الأوصاف فبهذا المعنى يطلق على الحادثة وعلى الشأن وعلى الغرض وعلى باقي المعاني.

السادس: قول الميرزا التبريزي قدس سره حيث أضاف إلى المعنيين المذكورين في كلام السيدين البروجردي والخوئي قدس سرهما معنى ثالثاً لأن هناك موارد لا تندرج تحت المعنيين فقال بأن الأمر مشترك لفظي بين معاني ثلاثة: الفعل والطلب والشيء.

في مقام البحث عن هذه الأقوال نقول:

من المعلوم عدم إمكان الالتزام بوحدة معنى الأمر والاشتراك المعنوي بل أصل التعدد مسلّم ولا يصح إرجاع جميع المعاني إلى معنى واحد والدليل على ذلك الوجهان المتقدمان وهما الاختلاف في صيغة الجمع والاختلاف في صحة الاشتقاق وعدمها. فهذان الوجهان يمكن أن يكونا مناقشتين مشتركتين على قول المحققين الإصفهاني والنائيني قدس سرهما أي القول بوحدة معنى الأمر.

ومضافاً إلى هاتين المناقشتين المشتركتين ترد مناقشة ثالثة على قول كل منهما:

المناقشة الثالثة على قول المحقق النائيني قدس سره التي وردت في كلام السيد الخوئي قدس سره أنه لا أهمية للمورد في بعض استعمالات الأمر بل يصح سلب الأهمية عنه مثلاً يُقال: (هذا أمر لا أهمية له) فتوصيف الأمر بأنه لا أهمية له شاهد على عدم أخذ الأهمية فيه وإلا لزم توصيف الشيء بنقيضه وهو من الأغلاط الواضحة.

وكذا المناقشة الثالثة على قول المحقق الإصفهاني قدس سره أنا نرى في موارد استعمال الأمر ما لا يصدق عليه عنوان مطلوب ولو شأناً مثلاً يُقال: (رأيت هذا اليوم أمراً مدهشاً) لا يوجد في معنى الأمر فيه حيثية المطلوبية ولو شأناً.

فلا يمكن الالتزام بوحدة معنى الأمر بل لابد من الالتزام بالتعدد كما اختار صاحب الفصول والمحقق الآخوند والسيد الخوئي قدست أسرارهم حيث ذهبوا إلى أن الأمر مشترك لفظي بين معنيين واختلفوا في تعيينهما:

ذهب صاحب الفصول قدس سره إلى أن المعنيين الطلب والشأن.

إشكال هذا القول - كما تقدم عن المحقق الآخوند قدس سره - أن الشأن ليس من معاني الأمر أصلاً والأمر في (شغلني أمر كذا) ليس بمعنى الشأن بل المستعمل فيه مصداق للشأن فذكر هذا من موارد استعمال الأمر في معنى الشأن من اشتباه المصداق بالمفهوم.

ومع غمض العين عن ذلك يمكن الإشكال بأن الشأن وإن كان من معاني الأمر ولكن ليس كلما لم يكن الأمر بمعنى الطلب يكون بمعنى الشأن فإن هناك موارد ليس الأمر فيها بمعنى الطلب وليس بمعنى الشأن أيضاً كما في بعض الأمثلة المذكورة في كلام المحقق الآخوند قدس سره مثل (فلما جاء أمرنا) ليس بمعنى الشأن قطعاً و (رأيت هذا اليوم أمراً عجيباً) و (وما أمر فرعون برشيد) و (اجتماع النقيضين أمر محال) لا يصدق في هذه الموارد عنوان الشأن أصلاً.

وذهب المحقق الآخوند قدس سره حسب صدر العبارة إلى أن المعنيين الطلب والشيء.

إشكال هذا القول أن هناك موارد ليس الأمر فيها بمعنى الطلب ولا يكون عنوان الشيء أيضاً صادقاً مثل: **(وما أمر فرعون برشيد)** لا يناسب أن يكون الأمر بمعنى مطلق الشيء وكذا: **(أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)** ليس الأمر بمعنى الطلب ولا بمعنى الشيء وكذا الموارد التي لوحظت فيها حيثية الفعل مثل: **(لفشلتم ولتنازعتم في الأمر)** أو **(ليقضي الله أمراً كان مفعولاً )** أو **(يدبّر الأمر)** أو **(قضي الأمر)** ففي هذه الموارد يكون المناسب الفعل والعمل لا الشيء.

فالإشكال على المحقق الآخوند قدس سره أنه وإن كان الشيء من معاني الأمر في بعض الموارد ولكن لا يصح أن يقال كل الموارد التي لا يكون الأمر فيها بمعنى الطلب فهو بمعنى الشيء.

فلذا ذهب السيد الخوئي قدس سره إلى أن معنى الأمر: الطلب والفعل لا مطلق الشيء ونَقَضَ على المحقق الآخوند قدس سره بقوله تعالى: **(وما أمر فرعون برشيد)** حيث لا يمكن حمل الأمر على معنى مطلق الشيء بل هو بمعنى الشيء الخاص وهو الفعل. وذكر هذا النقض الميرزا التبريزي أيضاً .

لكن يلاحظ عليه بأن هناك موارد ليس الأمر فيها بمعنى الطلب ولا بمعنى الفعل مثلاً عُبّر في بعض الروايات عن المطالب المرتبطة بالأئمة عليهم السلام بأمرهم كقولهم: **(إن أمرنا صعب مستصعب)** وقولهم: **(لا تبثوا سرّنا ولا تذيّعوا أمرنا)** وقولهم: **(رحم الله عبداً أحيى أمرنا)** وغير ذلك من الموارد التي لا يمكن حمل الأمر فيها على معنى الفعل.

ولأجل هذا الإشكال ذهب الميرزا التبريزي قدس سره إلى أن قول السيد الخوئي قدس سره غير قابل للالتزام لأن هناك موارد ليس الأمر فيها بمعنى الطلب ولا الفعل مثلاً يقال: (البياض أمر خارجي بخلاف الإمكان فإنه أمر عقلي) ومن المعلوم أن الأمر فيه ليس بمعنى الفعل فالتزم قدس سره بأن للأمر معاني ثلاثة وأضاف إلى الطلب والفعل الشيء ففي المثال إذا قلنا بدل الأمر: البياض شيء خارجي … يكون صحيحاً فالأمر فيه بمعنى الشيء.

هنا إشكال ورد في كلمات بعض المحققين كالمحقق الإصفهاني والسيد البروجردي والسيد الخوئي قدس سرهم وهو أن عنوان الشيء لا ينطبق على الذوات والجواهر فلا يمكن حمل الأمر في هذه الموارد على معنى الشيء.

أجاب الميرزا التبريزي قدس سره عن هذا الإشكال بأن ما ورد في بعض الكلمات من أن عنوان الشيء لا يطلق على الذوات والجواهر لا يمكن المساعدة عليه فإنا لا نرى مانعاً من صدق الأمر على الذوات والجواهر مثلاً يقال: (الإنسان بمفهومه أمر ذهني ولكن بواقعه أخر خارجي) فأطلق الأمر على الإنسان الذي هو ذات وجوهر بمعنى الشيء والعرف لا يستنكر ذلك.

فلأجل أن يكون معاني الأمر حاصرةً لموارد استعمالاته - لا كما ذكر المحقق الآخوند قدس سره ولا السيد الخوئي قدس سره حيث انها بناء عليهما غير حاصرة - اختار الميرزا التبريزي قدس سره أن للأمر معاني ثلاثةً: الطلب والفعل والشيء.

ولكن بلحاظ موارد الاستعمال مختار الميرزا قدس سره أيضاً محل الإشكال لأن هناك موارد ليس الأمر فيها بمعنى الطلب ولا بمعنى الفعل ولا بمعنى مطلق الشيء كما في مثل: (رحم الله عبداً أحيى أمرنا) والأمر فيه شامل لمقاماتهم وفضائلهم ومعالم الدين التي امرنا بأخذها منهم عليهم السلام وليس أحد المعاني الثلاثة مناسباً لذلك.

فلحل المشكلة لابد أن نرجع إلى ما أفاده المحقق النائيني قدس سره لنستفيد منه بأن نضيف إلى المعنى الثاني في قبال الطلب - وهو معنى الشيء - خصوصية الأهمية وهذا وإن لم يكن عين مختاره قدس سره حيث إنه اختار وحدة معنى الأمر وهو الواقعة التي لها أهمية ولكن نستفيد منه بأن نقول المعنى الثاني بعد الطلب الشيء الذي له أهمية لأن الواقعة ما يكون حادثاً مسبوقاً بالعدم المعبر عنه بالفارسية بـ(رخداد) وهذا ليس جامعاً لجميع الموارد فنقول بدل الواقعة شيء له الأهمية في الجملة ليشمل الموجود سابقاً والحادث، مثلاً عندما يقال: (وقع في هذا اليوم أمر كذا) حيثية الأهمية أنه شيء لم يكن موجوداً ولم يتوقع حدوثه فحدث وفي مثل (رحم الله عبداً أحيى أمرنا) باعتبار أن ما يرتبط بهم من فضائلهم ومعالم الدين التي امرنا بأخذها منهم عليهم السلام امورمهمة ذات صلة بأشخاص خاصين وهم أهل البيت عليهم السلام فتكون شيئاً له الأهمية.

هذا العنوان الكلي قابل للانطباق على جميع موارد استعمال الأمر ففي المورد الذي تكون حيثية الفعلية مرادةً ليس المراد مطلق الفعل بل فعل له الأهمية مثلاً في قوله تعالى: (وما أمر فرعون برشيد) ليس المراد ان كل فعله غيررشيد كالأكل والشرب والنوم بل ما صدوره منه مهم وهو دعوته للناس أن يعبدوه وكذا ما ورد في الصبي من أنه (إذا بلغ وكتب عليه الشيء جاز أمره) الأمر ليس بمعنى مطلق فعله وتصرفه بل المراد تصرفاته الاعتبارية التي تترتب عليها الآثار ولها نحو أهمية.

فعنوان (شيء له الأهمية) صادق على ما يكون من سنخ الجوهر أو من الصفات أو من الأفعال أو الأوضاع أو كل شيء مرتبط بالشخص مع الحفاظ على خصوصية الأهمية.

يبقى نقض السيد الخوئي قدس سره وهو أن الأمر قد يوصف بعدم الأهمية فيمكن الجواب عنه أولاً بأن أصل التعبير بالأمر في هذه الموارد غير معلوم وثانياً لو سلمنا التعبير بالأمر فعندما يقال: (هذا الأمر ليس بمهم) معناه أن ما تتخيلون أنه مهم ليس مهماً واقعاً فجعل الشيء مصداقاً لما له الأهمية بخيال المخاطب نظير ما يقال في حق شخص له هيئة العلماء: (هذا العالم ليس بعالم) يعني ما تتوهمون أنه عالم ليس بعالم واقعاً.

هذا تمام الكلام في معنى الأمر من حيث العرف واللغة وبقي الكلام في معناه من حيث الاصطلاح.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه نُقل الاتفاق على أن مادة الأمر حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره والمراد بالقول المخصوص صيغة الأمر كافعل وليفعل.

وقد نقل الاتفاق المذكور صاحب الفصول قدس سره ثم أشكل بأن صيغة الأمر ليس لها معنى حدثي ليصح الاشتقاق منه والحال أن ظاهر كلمات المشهور أن الاشتقاقات مثل أمَرَ ويأمر والآمر والمأمور من الأمر بهذا المعنى الاصطلاحي.

قال: **(لو أرادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ أعني الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزلة الفعل والاسم والحرف في مصطلح علماء العربية فكان اللازم عدم صحة الاشتقاق منه لعدم دلالته حينئذٍ على معنى حدثي مع وقوعه منه بجميع تصاريفه.)**[[2]](#footnote-2)

وقد نقل هذا الإشكال المحقق الآخوند قدس سره حيث قال بعد نقل المعنى الإصطلاحي: **(ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حدثياً مع أن الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الاخر، فتدبر.)**[[3]](#footnote-3)

والأمر بالتدبر إشارة إلى أن مرادهم حتى لو كان ما ذُكر لما ورد الإشكال ثم ذكر توجيهاً لكلامهم بأن يكون مرادهم شيئاً آخر على أساسه لا يبقى مجال للإشكال .

أما توضيح الأمر بالتدبر فهو أن الإشكال مبتنٍ على مقدمتين لو تمتا لتم الإشكال ولكن إحداهما غير تامة وقد وقع الخلاف بين الأعلام في تعيين تلك المقدمة التي لاتتم :

المقدمة الأولى: أن صيغة الأمر كاضرب لا معنى حدثي لها لتكون قابلةً للاشتقاق منها.

المقدمة الثانية: أن الاشتقاقات الموجودة من الأمر بمعناه الاصطلاحي.

نتيجة تمامية هاتين المقدمتين أن القول المخصوص لا يكون المعنى الاصطلاحي للأمر.

فذكر المحقق الإصفهاني والسيد الحكيم قدس سرهما أن المقدمة الأولى غير تامة وأن صيغة الأمر قابلة للاشتقاق منها لأن لصيغة الأمر لحاظين فقد تُلاحظ بما أنها مصدر وقد تُلاحظ بما أنها اسم مصدر فإن لوحظت بما أنها اسم مصدر - أي الملفوظ بما أنه شيء من الأشياء المتحققة خارجاً - فليست قابلةً للاشتقاق منها ولكن إن لوحظت بما أنها مصدر - أي بما أنها صادرة من اللافظ - يكون لها معنى حدثي وتكون قابلةً للاشتقاق.

قال السيد الحكيم قدس سره في الحقائق بعبارة مختصرة: **(الظاهر منهم إرادة نفس اللفظ بمعناه المصدري وهو التلفظ بالقول المخصوص فلا اشكال، ولعله اشار اليه بقوله فتدبر.)**[[4]](#footnote-4)

وقال المحقق الاصفهاني قدس سره بتوضيح مفصّل: **(وإن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كونه حدثياً ففيه أن لفظ اضرب صنف من أصناف طبيعة الكيف المسموع، وهو من الاعراض القائمة بالمتلفظ به فقد يلاحظ نفسه من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير فهو المبدء الحقيقي الساري في جميع مراتب الاشتقاق، وقد يلاحظ قيامه فقط فهو المعنى المصدري المشتمل على نسبة ناقصة، وقد يلاحظ قيامه وصدوره في الزمان الماضي فهو المعنى الماضوي، وقد يلاحظ صدوره في الحال أو الاستقبال فهو المعنى المضارعي، وهكذا فليس هيئة اضرب مثلاً كالأعيان الخارجية والأمور الغير القائمة بشيء حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط، أو في أحد الأزمنة وعليه فالأمر موضوع لنفس الصيغة الدالة على الطلب مثلاً أو للصيغة القائمة بالشخص، وأمر موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في المضي ويأمر للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الحال أو الاستقبال.)**[[5]](#footnote-5)

أشكل على هذا البيان السيد الخوئي قدس سره بأن وجود الحيثيتين لصيغة الأمر وإن كان في غاية الصحة والمتانة ولكن ذلك لا يحل المشكلة في محل الكلام لأن المشهور الذين قالوا بأن الأمر حقيقة في صيغة افعل يريدون بها حيثية الاسم المصدري[[6]](#footnote-6) ونقول تأييداً لكلامه أنه وهو ظاهر تعبير صاحب الفصول قدس سره المتقدم حيث قال: (لو أرادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ أعني الملفوظ) فإن ظاهره الملفوظ بما أنه ملفوظ لا بما أنه صادر من اللافظ وبتعبير السيد الحكيم قدس سره التلفظ بالقول المخصوص فإنه خلاف الظاهر.

فالمقدمة الأولى تامة وأمر المحقق الآخوند قدس سره بالتدبر ليس اشارة الی منع هذه المقدمة.

في المقابل قال المحقق المشكيني والميرزا التبريزي قدس سرهما أن المقدمة الثانية غير تامة وأن كون الاشتقاقات كأَمَرَ يأمر آمر ومأمور مشتقةً من معناه الاصطلاحي محل منع بل الظاهر أنها مشتقة من الأمر بالمعنى اللغوي والعرفي وهو الطلب.

فالمقدمة الثانية غير تامة وأمر المحقق الآخوند قدس سره بالتدبر يكون إشارةً إلى منع هذه المقدمة.

قال الميرزا التبريزي قدس سره: **(لم يظهر وجه اشتقاق المشتقات من المعنى الاصطلاحي لتتم المناقشة في تعريفهم.)**

هذا بيان وجه الأمر بالتأمر.

وأما توجيه المحقق الآخوند قدس سره فهو أن مراد المشهور بالقول المخصوص ليس نفس القول المخصوص بل الطلب بالقول المخصوص وهو معنى حدثي قابل للاشتقاق والمصحح لإرادة ذلك أن القول المخصوص دال على الطلب فأطلق الدال وأريد به المدلول وذلك استعمال شائع.

قال قدس سره: **(ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه.)**

هذا المقدار كافٍ لتوجيه تعريف المشهور ودفع الإشكال عنه. ولكن ذكرقدس سره إضافةً وهي: **(نعم، القول المخصوص - أي صيغة الأمر إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.)**

نوقش أصل هذا التوجيه ونوقشت الإضافة المذكورة.

نوقش التوجيه بأن المراد بالقول المخصوص وإن كان الطلب بالقول المخصوص ولكن لا يكفي قابليته للاشتقاق بل لابد من قابليته للإنشاء لأن الطلب المستفاد من معنى الأمر ليس الطلب التكويني الخارجي بل الطلب الإنشائي فلبيان المعنى الاصطلاحي للأمر لابد من بيان معنى يكون قابلاً للإنشاء مع انه إذا قُيّد الطلب بالقول المخصوص لا يكون قابلاً للإنشاء.

هذه المناقشة نظير مناقشة الشيخ الأعظم قدس سره في أول كتاب البيع من المكاسب في تعريف صاحب جامع المقاصد قدس سره حيث عرّف البيع بأنه نقل العين بالصيغة المخصوصة، فناقشه الشيخ قدس سره بمناقشات عمدتها - وهي المناقشة الثالثة - أن النقل بالصيغة المخصوصة ليس قابلاً للإنشاء. نعم، النقل القابل للإنشاء له فرد خارجي تكويني وله فرد اعتباري ولكن مجموع النقل بالصيغة المخصوصة ليس قابلاً للإنشاء. ثم ذكر الشيخ قدس سره بأنه قد يُجاب عن هذه المناقشة بأن (بالصيغة) ليس قيداً للنقل بل للإشارة إلى أن المعرّف ليس مطلق النقل بل حصة خاصة منه وهو النقل الاعتباري ولكن قال بأن المناقشة لا تندفع بذلك لأن الصيغة إن كانت خصوص صيغة بعتُ لزم الدور وإن كان ما يشمل ملّكتُ ونقلتُ وأمثال ذلك لزم الاقتصار على النقل والتمليك دون التقييد. فهذا الاندفاع يأتي في محل الكلام أيضاً ولا يرد عليه إشكال لزوم الدور وإشكال لزوم الاقتصار.

فأصل المناقشة على توجيه المحقق الآخوند قدس سره - كما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره - أن الطلب بالقول المخصوص ليس قابلاً للإنشاء والذي قابل للإنشاء نفس الطلب وتندفع المناقشة بأن (بالقول المخصوص) ليس تقييداً للطلب بل للإشارة إلى حصة خاصة منه وهي الطلب الإنشائي في مقابل الطلب التكويني الذي لا يكون قابلاً للإنشاء .

ناقش المحقق الإيرواني قدس سره في الإضافة بأن كون صيغة الأمر مصداقاً للأمر بالمعنى الاصطلاحي يتمّ إن كان معنى الأمر نفس القول المخصوص وأما إن كان معناه الطلب بالقول المخصوص - كما هو مقتضى التوجيه المذكور - فلا تكون الصيغة مصداقاً له. نعم، مدلول الصيغة - وهو الطلب الإنشائي - مصداق للأمر بما أنه طلب أو بما أنه طلب خاص ولكن نفس الصيغة لا تكون مصداقاً له بل لا تكون دالةً عليه أيضاً لأنها دالة على أصل الطلب لا الطلب بالقول المخصوص بل هي مجرد حاكٍ عنه باعتباران اضرب يدلّ على أصل الطلب وبما أن الطلب مستفاد من صيغة خاصة و باستعمال الصيغة يحصل الطلب الخاص فيمكن جعل الصيغة حاكيةً عنه.

أورد هذه المناقشة المحقق المشكيني قدس سره أيضاً وهي المناقشة الثالثة من مناقشاته حيث قال: **(وثالثاً: منع أصل المصداقية فكيف يكون اللفظ مصداقاً للطلب الحاصل منه)** ثم ذكر توجيهاً وهو أنه يكفي في المصداقية وجود نحو ارتباط بين الدال والمدلول فبما أن مدلول الصيغة مصداق للطلب يمكن نسبة المصداقية بالعناية إلى الدال وهو الصيغة.

فتعبير المحقق الآخوند قدس سره قابل للتوجيه والتصحيح.

بقي هنا في معنى الأمر اصطلاحاً مطلب أشير إليه في الجملة في بعض الكلمات وكان يذكره الميرزا التبريزي قدس سره في الدرس وهو أن ظاهر ما أفاده صاحب الفصول قدس سره ولم يردّه المحقق الآخوند قدس سره أن المعنى الاصطلاحي للأمر غير معناه اللغوي والعرفي وليس كذلك بل الأمر عند الأصوليين بالمعنى الأول من معاني الأمر لغةً وعرفاً وهو الطلب إلا أن الطلب الذي هو المعنى العرفي واللغوي للأمر وهو المعنى الاصطلاحي له ليس مطلق الطلب بل الطلب الواجد لبعض الخصوصيات التي ستأتي بعضها كاعتبار العلو وغيره ومن تلك الخصوصيات أن يكون الطلب متعلقاً بفعل الغير لا الطلب المتعلق بفعل الشخص نفسه والطلب من الغير أيضاً ما لم يبرزه الشخص وبقي نفسانياً لا يطلق عليه الأمر بل معنی الأمر خصوص الطلب المبرز والإبراز الدخيل في صدق الأمر مطلق الإبراز لا خصوص الإبراز بالقول بل يكفي إبرازه بمبرز ما سواء كان المبرز قولاً أو إشارةً أو كتابةً.

وكان يستشهد الميرزا التبريزي قدس سره بأنه إذا طلب أمير ممن تحت سلطانه شيئاً بالإشارة والرمز فخالفه يقول له الأمير: أمرتك فخالفتني. فالمهم إبراز الطلب بأي مبرز كان.

ولكن يبقى هذا السؤال: إن لم يكن للأصوليين اصطلاح خاص في الأمر وكان الإبراز كافياً لصدقه فلماذا ورد في كلماتهم أن الأمر حقيقة في الطلب بقول مخصوص؟

الجواب أن إبراز الطلب في الغالب يحصل بالقول فكلامهم ناظر إلى الغالب وإلا فالصحيح أن يقال: الأمر حقيقة في الطلب بقول مخصوص أو ما يقوم مقامه في الإبراز.

ثم ان المحقق الآخوند قدس سره بعد بيان معنى الأمر من حيث اللغة والعرف ومن حيث الاصطلاح قال بأن البحث عن المعنى الاصطلاحي لا ثمرة له وإنما المهم البحث عن المعنى اللغوي والعرفي وثمرته أن لفظ الأمر إن وردت في الكتاب والسنة بدون قرينة تحُمل على المعنى العرفي واللغوي.

فلذا تعرض المحقق الآخوند قدس سره ثانياً لمعنى الأمر لغةً وعرفاً وأفاد بأن الأمر استعمل في الكتاب والسنة في غير واحد من المعاني ولا نعلم بأنها من باب الاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي أو من باب الحقيقة والمجاز (مع أنه أفاد في بداية البحث أنه لا يبعد أن يكون الأمر حقيقةً في معنى الطلب والشيء ولكن هنا يقول بأنه مردد بين الحالات الثلاث ) وقد تقدم في الأمر الثامن من المقدمات أنه لا وجه لتعيين إحدى الحالات الثلاث في موارد الترديد.

قال قدس سره: **(ما ذُكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به.)**

تُستفاد من هذه العبارة المختصرة ثلاثة إشكالات:

الأول: أن ما ذُكر في وجه التقديم في حد نفسه ليس تاماً صغروياً مثلاً قالوا في موارد دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي المجاز مقدم لأنه الأغلب وفيه أن الغلبة محل منع.

الثاني: أن وجه التقديم لو سلّم تماميته في نفسه فهو معارض بمثله فإنا لو سلمنا أن المجاز أغلب وأن هذا وجه للترجيح ولكن في المقابل للاشتراك الللفظي أيضاً وجه للترجيح وهو أن اللفظ مستعمل في معناه الموضوع له ولا مجاز فيه فلذا حتى لو كان المجاز أغلب يكون هذا الوجه معارض بوجه آخر لترجيح الاشتراك اللفظي.

الثالث: أن وجه التقديم ليس تاماً كبروياً فإن الترجيح بالأغلبية لا دليل عليه لأن غاية ما تفيد الظن ولا دليل على حجيته فتصل النوبة إلى الأصل العملي ولابد من البحث عن مقتضى الأصل في كل مورد مستقلاً.

ففي محل البحث إن شككنا في أن الأمر بمعنى الطلب أو الشيء أو غيرهما ففي الحقيقة نشك في ثبوت التكليف وعدمه ومقتضى الأصل العملي البراءة عن الوجوب.

إلا أن يكون اللفظ بشكل عام في تعارض الأحوال أو في خصوص المورد ظاهراً في أحد المعاني فلابد من الأخذ بظهوره ولو لم نعلم بأن الظهور مستند إلى حاقّ اللفظ أو الانسباق الحاصل من الإطلاق لكن مع احتمال الظهور الانسباقي لا يمكن إثبات أن اللفظ حقيقة في معنى خاص.

ويقول المحقق الآخوند قدس سره لا يبعد أن يكون الأمر كذلك في المعنى الأول وهو الطلب بأن يكون له ظهور في هذا المعنى لكنه مردد بين الظهور الحاقّي والظهور الانصرافي.

يلاحظ على ما أفاده قدس سره هنا بإشكالات نذكرها في ضمن تعاليق:

الأول: أفاد قدس سره في بداية الجهة الأولى أن المعنى العرفي واللغوي للأمر الطلب والشيء وبما أنهما معنيان متباينان فيكون الأمر مشتركاً لفظياً بينهما ولم يُستعمل في غيرهما، وعدّ غيرهما من معاني الأمر كالشأن والفعل والحادثة من اشتباه المفهوم بالمصداق. ولكن أفاد هنا بأن الأمر في الكتاب والسنة استعمل في غير واحد من المعاني ولا نعلم أنه من باب الاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي أو الحقيقة والمجاز وبين ما أفاده هنا من استعمال الأمر في غير واحد من المعاني وما أفاده هناك من استعماله في معنيين فقط تنافٍ وتهافت.

ويمكن أن يقال في الدفاع عنه قدس سره أنه لا منافاة بينهما ولم يقل هنا خلاف ما ذكره هناك فإن ما أفاده هناك بنحو الجزم أن الأمر مشترك لفظي بين معنيين ولم يستعمل في غيرهما وما أفاده هنا أيضاً الترديد في دائرة نفس المعنيين أن الاستعمال فيهما من باب الاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي أو الحقيقة والمجاز.

ولكن هذا الدفاع ليس تاماً لأن تعبير المحقق الآخوند قدس سره هنا أن الأمر **(قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة)** واستعماله في غير واحد من المعاني ينافي استعماله في المعنيين الطلب والشيء فقط لأن (غير واحد) لا يُطلق على الاثنين. مضافاً إلى ما ذكره الميرزا التبريزي قدس سره من أن ذيل عبارته قدس سره يدل على أن الترديد ليس بين خصوص المعنيين لأنه قال أصل الظهور في الطلب ثابت ولكن يحتمل أن يكون ظهوراً انصرافياً ناشئاً من كثرة الاستعمال في حصة خاصة. ومن المعلوم أنه لا يوجد جامع بين الطلب والشيء ليحتمل الظهور الانصرافي فذكره قدس سره لاحتمال الظهور الانصرافي قرينة على أن مراده بغير واحد من المعاني ليس خصوص الطلب والشيء وإلا لو كان مراده خصوص هذين المعنيين لما كان لاحتمال الظهور الانصرافي مجال.

الثاني: أفاد قدس سره أولاً أنه لا يبعد أن يكون الأمر حقيقةً في الطلب والشيء ولكن ذكر في الآخر أنه وإن استعمل في معاني متعددة ولكن لا يبعد أن يكون ظاهراً في معنى الطلب فبين الكلامين تهافت - كما أفاد السيد الحكيم قدس سره في الحقائق - كيف يقول أولاً أنه حقيقة في معنيين ثم يقول بأنه ظاهر في أحدهما فقط.

الثالث: أفاد قدس سره أن المهم البحث عن المعنى اللغوي والعرفي للأمر لا المعنى الاصطلاحي وثمرة البحث عن المعنى العرفي واللغوي أن الأمر الوارد في الكتاب والسنة عند الشك في معناه يُحمل على هذا المعنى.

وفيه أنه لا يوجد مورد يقع الترديد بين معاني متعددة ولا نعلم بالمراد منها والسيد الحكيم قدس سره قال في مقام الإشكال على المحقق الآخوند قدس سره تواضعاً أن موارد الترديد نادرة وفي غالب الموارد يُعلم بأن اللفظ بمعنى الطلب أو الشيء لأن كيفية استعمال الأمر في الطلب تختلف عن كيفية استعماله في الشيء فإن الأمر بمعنى الطلب يحتاج إلى متعلق بخلاف الأمر بمعنى الشيء فلا يحتاج إليه وكذا الأمر بمعنى الطلب يُجمع على الأوامر بينما الأمر بمعنى الشيء يُجمع على الأمور فهذا الاختلاف في كيفية الاستعمال يكون قرينةً لتعيين المعنى في أغلب الموارد.

قال قدس سره: **(والذي يهون الخطب ندرة فرض التردد على نحو يترتب عليه الأثر لاختلاف المعنيين في كيفية الاستعمال من حيث الاشتقاق والجمود والاحتياج إلى المتعلقات وعدمه، فإن الأمر بمعنى الطلب يتعلق به المطلوب والمطلوب منه وليس كذلك ما كان بمعنى الشي**‏**ء، وفي الجمع حيث أن جمع الأول أوامر وجمع الثاني أمور فهذا الاختلاف يرفع التردد غالباً.)**[[7]](#footnote-7)

ففي أغلب الموارد لا يقع الترديد في معنى الأمر لكن هذا فيما كان الأمر الوارد في الكتاب والسنة مرتبطاً بالحكم الشرعي فيمكن تعيين المعنى بلحاظ الخصوصيات.

ولكن إن كان مرتبطاً بغير الأحكام الشرعية كقوله تعالى: **(لله الأمر من قبل ومن بعد)** وقوله: **(له الخلق والأمر)** ففي هذه الموارد حيثية الطلب ليست مرادةً قطعاً فإن التزمنا بتعدد معاني الأمر وأن له معنى غير معنى الطلب يقع الترديد في المعنى المراد ولكن إن قلنا بوحدة معناه فلا مجال للترديد.

فالترديد في معنى الأمر الوارد في الكتاب والسنة في غير الأحكام الشرعية له مجال بناءً على القول بتعدد معاني الأمر وعدم إمكان تشخيص المعنى من الخصوصيات وأما بناءً على وحدة المعنى أو تعدد المعاني وإمكان التشخيص لا تكون لهذا البحث ثمرة.

الرابع: أفاد قدس سره في آخر العبارة أنه لا يبعد أن يكون الأمر ظاهراً في الطلب ولكن يحتمل أن يكون هذا الظهور ظهوراً انصرافياً ومن باب الانسباق من الإطلاق لا ظهوراً وضعياً ومع هذا الاحتمال لا يمكن الالتزام بأن الأمر حقيقة في خصوص الطلب.

وفيه أن أصل الظهور في الطلب إن كان محرزاً فلابد من الالتزام بأن الأمر موضوع لمعنى الطلب لأنه كما تقدم في بحث المشتق وورد في كلام المحقق الآخوند قدس سره ايضاً في الجملة لا يحتمل استناد هذا الظهور إلى الانصراف لأن الظهور الانصرافي يحتاج إلى منشأ ولا يوجد منشأ للانصراف إلى معنى الطلب. فإن المنشأ المتصور للانصراف هو كثرة استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة في الحصة الخاصة مثل انصراف كلمة الحيوان إلى غير الإنسان من الحيوانات وهذا المنشأ غير موجود في المقام حيث لا يحتمل أن يكون الأمر موضوعاً للجامع بين الطلب والشيء أو المعاني الأخرى لعدم وجود جامع عرفي بين الطلب وغيره فينتفي احتمال الظهور الانصرافي فمع قبول أصل الظهور في معنى الطلب لابد من الالتزام بكون الأمر حقيقةً في الطلب.

الجهة الثانية من جهات البحث عن مادة الأمر: في اعتبار العلو والاستعلاء

هل يعتبر في صدق مادة الأمر بمعنى الطلب علو الطالب أو استعلاؤه أو لا؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الظاهر اعتبار العلو فلا يصدق الأمر حقيقةً على الطلب الصادر من الداني أو المساوي ولو أطلق كان بالعناية. ويكفي في صدقه العلو وإن لم يوجد استعلاء بل كان طلب العالي بخضوع وتواضع.

وفي المقابل يقول البعض باعتبار أحد الأمرين: العلو أو الاستعلاء فيصدق على الطلب من العالي ولو لم يكن استعلاء ويصدق على الطلب من الداني والمساوي مع الاستعلاء.

وهناك أقوال أخرى ولكن لم يتعرض قدس سره إلا لهذا القول وأبطل دليله بل أقام الدليل على خلافه.

دليل القائلين بهذا القول أنه إذا طلب الداني من العالي شيئاً مع الاستعلاء كما إذا طلب الفقير من الغني باستعلاء أو طلب العبد من مولاه باستعلاء يوبّخ العقلاء ذلك الداني ويقولون: لماذا أمرت؟ فهذا شاهد على أنه يكفي في صدق الأمر الاستعلاء. هذا مجمل دليل هذا القول.

يمكن تقريب هذا الدليل بتقريبين استشكل المحقق الآخوند قدس سره في كليهما:

الأول: أن العقلاء يوبّخون الداني المستعلي على الطلب المذكور، ونفس توبيخهم له يدل على أن طلبه مصداق للأمر لأن ما هو قبيح ومورد للتوبيخ هو أمر الداني للعالي وإلا فمطلق طلب الداني من العالي ليس قبيحاً فالاستعلاء هو الموجب لصدق الأمر.

الثاني: أن العقلاء في مقام التوبيخ يقولون: لماذا أمرت؟ فيطلقون على طلب الداني المستعلي الأمر وهذا شاهد على أن الأمر بحسب المعنى العرفي يصدق على الطلب باستعلاء.

أشكل المحقق الآخوند قدس سره على كلا التقريبين فأشكل على الأول بأن العقلاء وإن كانوا يوبّخون الداني المستعلي ولكن توبيخهم ليس على أمره بل على استعلائه وأنه أمر من مقام عالٍ .

وأشكل على الثاني بأن العقلاء وإن أطلقوا على طلب الداني المستعلي الأمر ولكن هذا الإطلاق على أساس نظر السافل يعني يقولون له لما ذا أمرت مولاك بفرض نفسك عالياً فالتوبيخ في الواقع على فرض نفسه عالياً وفرض طلبه أمراً لا أن العقلاء يرون طلبه مصداقاً للأمر حقيقةً.

فالدليل المذكور غير تام بل قام الدليل على أن الاستعلاء ليس موجباً لصدق الامر لأن هناك في الموارد التي يطلب الداني من العالي شيئاً ولو باستعلاء يكون سلب عنوان الأمر صحيحاً فيصح أن يقال: هذا الطلب ليس بأمر وصحة سلب اللفظ بما له من المعنى المرتكز عن معنى خاص علامة أن ذلك المعنى ليس من مصاديق معنى اللفظ وأفراده الحقيقية.

هذا ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره.

البحث في هذه الجهة يقع في ثلاثة مقامات:

الأول: في معنى العلو والاستعلاء والثاني: في الأقوال الموجودة في المسألة والصحيح منها والثالث: في ثمرة البحث عن اعتبار العلو والاستعلاء هل لهذا البحث ثمرة أو لا؟

أما المقام الأول - وهو معنى العلو والاستعلاء - فمعنى العلو واضح وهو أن يكون الطالب في مقام فوق مقام المطلوب منه والفوقية إما في الجهات المعنوية كما هو الحال بيننا وبين الأئمة والأنبياء عليهم السلام وبين الأولاء وأبائهم وأمهاتهم أو في الجهات الدنيوية كما هو الحال بين الفقراء والأغنياء وبين الضعفاء والأقوياء فمعنى العلو واضح. خلافاً لما يظهر من المحقق الإيرواني قدس سره حيث قال: **(لا يخلو مفهوم العلو من تشابه و القدر المتيقن من مصاديقه هو مبادئ الوجود و وسائط الفيض و في ذلك يندرج الآباء و الأمهات و المعلمون و الأولياء و الأنبياء إلى ان ينتهى إلى اللّه جل شأنه و تعالى سلطانه و ليس من مصاديقه الشيوخ و العلماء و الاشراف و اما أرباب السلطة و السيطرة و من يخاف سوطه و بطشه ففي صدق الأمر على طلبهم إشكال بل منع لأن العلو بهذا المعنى قد يتحقق في الداني أو المساوي**‏‏**.)[[8]](#footnote-8)**

ولكن كما ذكرنا معنى العلو واضح لا غموض فيه.

والعجب منه قدس سره كيف شكّك في كون العلماء من مصاديق العالين فإن علوهم أمر مسلم بلحاظ الأدلة الشرعية كقوله تعالى: **(والذين أوتوا العلم درجات)** بل علوّ مرتبة العالم امرارتکازي وقوله تعالی : **(هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)** ارجاع الی الارتكاز فمعنى العلو واضح إلا أن كل شخص يعمل على طبق اعتقاده فمن يرى ظاهر الدنيا وبتعبير القرآن: **(يعملون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون)** يرون الثروة والقدرة وأمثال ذلك موجبةً للعلو ومن يعتقد بالآخرة والأمور المعنوية يراها موجبةً للعلو.

فالمهم بيان معنى الاستعلاء وفيه احتمالان كما ورد في كلام المحقق الإيرواني قدس سره:

الأول: إظهار العلوّ بأن يطلب الشخص شيئاً بالاعتماد على علوّه وباظهارالعلوّ في مقابل خفض الجناح وقد فُسّر الاستعلاء في كلام المحقق الآخوند قدس سره بهذا المعنى .

الثاني: صدور الطلب من الشخص بما مولی وباعمال المولوية فاذا کان المولی طبيباً مثلاً وطلب من عبده أكل دواء بما أنه طبيب لا بما أنه مولى فهو طلب بدون الاستعلاء فالطالب وإن كان عالياً الا أن طلبه كطلب باقي الأطباء مجرد إرشاد إلى العلاج وليس بأمرٍ.

والمراد بالاستعلاء هو المعنى الثاني ولا إشكال في اعتباره في صدق الأمر.[[9]](#footnote-9)

هذا ما أفاده المحقق الإيرواني قدس سره.

ولكن الظاهر أن ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره والأعلام في تفسير الاستعلاء هو الصحيح لأنا لمعرفة المراد بالاستعلاء لابد أن نراجع كلمات أطراف النزاع فإذا كان في كلماتهم تفسير له فلا وجه لتفسيره بشيء آخر.

ومحل البحث من هذا القبيل فإن القائلين باعتبار الاستعلاء كما نُسب إلى المحقق والعلامة والشهيد قدست أسرارهم فسّروه بما يقابل خفض الجناح وقالوا بأن العالي إذا طلب من الداني شيئاً بخفض الجناح لا يكون طلبه مصداقاً للأمر وإنما يكون مصداقاً له إذا طلب بالاعتماد على علوّه و باظهار العلوّوقد صرّح بعضهم بأن الاستعلاء هو الغلظة ورفع الصوت.

مضافاً إلى أن بعض هؤلاء يقولون بكفاية الاستعلاء في صدق الأمر وأن طلب الداني المستعلي من العالي مصداق للأمر ولا يكون في هذا المورد مولوية في الطالب ليكون الطلب الصادر منه طلباً بما هو مولى وبإعمال المولوية كما إذا طلب العبد من مولاه شيئاً فلا مولوية للعبد ليقال أن الاستعلاء بمعنى طلبه بما أنه مولى.

نعم، بقطع النظر عن محل النزاع إذا أردنا البحث عن اعتبار صدور الطلب من الطالب بما أنه مولى وعدم اعتباره فله مجال لكن لا بعنوان تعيين محل النزاع في المسألة.

أما المقام الثاني - وهو بيان المختار بين الأقوال الموجودة في المسألة - فقد ذكر صاحب هداية المسترشدين في المسألة خمسة أقوال ولكن أضاف المحقق المشكيني قدس سره في حاشية الكفاية قولاً فمجموع الأقوال ستة:

الأول: أن الأمر بمعنى مطلق الطلب بدون اعتبار شيء من العلو ولا الاستعلاء. قال المحقق المشكيني قدس سره أن هذا القول لم ينقل عن أحد ولكن في هداية المسترشدين أن العلامة قدس سره في النهاية نسبه إلى الأشاعرة وهو ظاهر العضدي والبيضاوي والإصفهاني.

الثاني: اعتبار خصوص العلوّ نسبه في هداية المسترشدين إلى السيد المرتضى قدس سره وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة واختاره أكثر الأعلام المتأخرين كصاحب الفصول والمحقق الآخوند قدس سرهما.

الثالث: اعتبار خصوص الاستعلاء سواء كان من العالي أو من المساوي أو من الداني وفي هداية المسترشدين: **(و هو المحكي عن جماعة من الخاصّة و العامّة، منهم الفاضلان و الشهيد الثاني و شيخنا البهائي و أبو الحسين البصري و الرازي و الحاجبي و التفتازاني و غيرهم، و عزي الى أكثر الاصوليين بل حكى الشيخ الرضي الإجماع على أنّ الأمر عند الاصولي صيغة «افعل» الصادرة على جهة الاستعلاء، و عزي ذلك أيضا الى النحاة و علماء البيان.)[[10]](#footnote-10)**

الرابع: اعتبار العلو والاستعلاء معاً وفي الهداية: (اختاره بعض المحققين في ظاهر كلامه وحكاه عن جماعة.) والظاهر أن مراده ببعض المحققين المحقق القمي صاحب القوانين قدس سره حيث قال: **(الأمر على ما ذكره أكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء. والأولى اعتبار العلوّ مع ذلك كما اختاره جماعة.)**[[11]](#footnote-11)

الخامس: اعتبار أحد الأمرين من العلو والاستعلاء ذكر هذا القول المحقق الآخوند قدس سره بعنوان الاحتمال وردّه.

وقال الفاضل التوني في الوافية: **)عرّف النحاة و أهل الأصول الأمر بأنّه: طلب الفعل على سبيل الاستعلاء أو العلوّ.)**[[12]](#footnote-12)ولكن لا يظهر من هذه العبارة أنه ينسب القول المذكور إلى النحاة وأهل الأصول لاحتمال أن لا يكون المراد بكلمة (أو) اعتبار أحد الأمرين بل إشارةً إلى الاختلاف في المسألة فهذا القول لا يُعرف قائل به.

السادس: وهو مختار صاحب هداية المسترشدين قدس سره وهو في الحقيقة إصلاح للقول الخامس فيقول قدس سره باعتبار أحد الأمرين ولكن العلو كافٍ بشرط أن يكون بدون خفض الجناح فإن طلب العالي من الداني مع خفض الجناح لا يكون طلبه أمراً وإن كان بدون خفض الجناح ولو لم يكن مستعلياً يكون طلبه أمراً.

فالأقوال في المسألة ستة والظاهر أن الصحيح هو قول المحقق الآخوند قدس سره وهو اعتبار خصوص العلو وباقي الأقوال محل إشكال وذلك بدليلين:

الأول: أن المتبادر من مادة الأمر بحسب الفهم العرفي هو الطلب عن علو فلذا ورد في كلام صاحب الفصول قدس سره أنه إذا سمعنا ان احداً قال لنا : (أمَرَ زيد عمراً بكذا) ولم نعلم بأنهما متساويان أو أحدهما عالٍ والآخر دانٍ فالذي يتبادر عند العرف من هذا الكلام أن زيداً عالٍ وعمراً دانٍ وأن طلب زيد كان عن علوّ.

الثاني: أنه يصح سلب عنوان الأمر عن طلب الداني من العالي أو المساوي من المساوي ولو مع الاستعلاء فهذا دليل على عدم كفاية الاستعلاء وأن ما هو المعتبر العلو.

على هذا الأساس يتضح المناقشة في القول الأول وهو عدم اعتبار شيء من العلو والاستعلاء لأن المتفاهم العرفي من الأمر عند الإطلاق خصوص الطلب الصادر من العالي ولا يصدق الأمر عند العرف على مطلق الطلب بدون علو واستعلاء. والشاهد على ذلك صحة سلب الأمر عن الطلب الصادر من الداني أو المساوي ولو مع الاستعلاء فضلاً عن فرض عدم الاستعلاء.

نعم، استدل القائلون بهذا القول بوجوه ذكرها في الهداية وعمدتها وجهان:

الأول: خطاب فرعون للملأ حوله: **(فماذا تأمرون)** فأطلق عنوان الأمر مع عدم علوّهم ولا استعلاء منهم.

والثاني: خطاب عمرو بن العاص لمعاوية لعنهما الله: (أمرتك أمراً حازماً فعصيتني) أو قول ابن منذر ليزيد بن مهلب:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني - فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

ففي هذه الموارد أطلق عنوان الأمر على الطلب الصادر من الداني بدون استعلاء.

ولكن أجيب عن الوجهين:

أجاب عن الأول صاحب الفصول قدس سره بأن اطلاق الامر کان مبنيا على تنزيلهم منزلة العالين استمالة لهم‏ يعني ان فرعون أراد أن يجلب قلوبهم فاعتبرهم عالين وأطلق الأمر بهذا اللحاظ فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية لإثبات المطلوب. مضافاً إلى أن الاستعمال أعم من الحقيقة.

وأجاب عن الثاني المحقق الرشتي قدس سره بأن قول ابن العاص كان في مقام المكاشرة و المضاحكة وكم له من مثلها وإن شئت فانظر إلى قصيدته التي يقول فيها:

نسيت محاورة الأشعري - ونحن على دومة الجندل

ورقّيتك المنبر المشمخر - بلا حدّ سيف ولا منصل

إلى أن قال:

وأين الثريا وأين الثرى - وأين معاوية من علي

وهذه هي القصيدة الجلجلية التي خاطب فيها معاوية حيث طلب منه خراج مصر وأرسل في جوابه هذه القصيدة لعنهما الله.

هذه القصيدة مشتملة على ٦٦ بيتاً تتضمن بيان فضائل أمير المؤمنين عليه السلام ورذائل معاوية لعنه الله وبملاحظة مضمون هذه القصيدة يتضح أن استشهاد المحقق الرشتي قدس سره بها على أن عمرو بن العاص في مقام المكاشرة والمضاحكة ليس صحيحاً بل الصحيح أن يُقال هذه القصيدة شاهدة على أن عمرو بن العاص كان يرى نفسه عالياً وأنه هو الذي جعل معاوية خليفةً بالمكر والغدر وأن معاوية ليس إلا إنساناً دانياً وصل الخلافة بالمكر والغدر وهو في الحقيقة عميل لعمرو بن العاص ومختلقاً مصنوعاً بيده لعنهما الله تعالى لعناً وبيلاً .

وذكر المحقق الرشتي قدس سره في الأخير قاعدةً كليةً وهي جيدة. قال لا يمكن الاستدلال لكشف المعنى الحقيقي باستعمالات لوحظ فيها جهات أخرى غير تفهيم المقصود الأصلي مثلاً في (أمرتك أمراً حازماً) المقصود الأصلي تفهيم أن المخاطب خالف طلب المتكلم ولكن يريد المتكلم به تفهيم أمور أخرى ولاحظ جهات أخرى تكون مؤثرةً على استعماله.

قال قدس سره: **(وهكذا جميع ما ورد من تلك الاستعمالات فهي محمولة على الأغراض الزائدة عن غرض التفهيم الّتي يتوقّف على وضع لفظ في غير موضعه الّذي عيّنه الواضع.)**[[13]](#footnote-13)

فالقول الأول غير تام.

أما القول الثالث - وهو اعتبار الاستعلاء خاصةً - فمعناه أنه كلما كان الطلب مع الاستعلاء كان عنوان الأمر صادقاً وإن كان صادراً من الداني وكلما لم يكن الطلب مع الاستعلاء لم يصدق عنوان الأمر ولو كان صادراً من العالي.

والدليل على هذا القول كما في هداية المسترشدين أنه إذا طلب شخص من الآخر على سبيل الاستعلاء يُقال: إنه أمَرَه ولو كان الطالب دانياً. وكذا إذا طلب شخص من الآخر على سبيل التضرع لا يقال: إنه أمَرَه وإن كان الطالب عالياً.[[14]](#footnote-14)

يُلاحظ على هذا الدليل - كما في كلام المحقق الآخوند قدس سره - في شقه الأول - وهو طلب الداني باستعلاء - بأن الأمر غير صادق بل يصح سلبه. وفي شقه الثاني - وهو طلب العالي بتضرع - بأن الأمر صادق عرفاً.

وما ذكره صاحب هداية للمسترشدين قدس سره لإثبات مختاره - وهو القول السادس - من أن الشخص في هذه الموارد التي يطلب فيها بخفض الجناح يُعدّ في العرف ملتمساً أو داعياً لا آمراً ليس بصحيح بل كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره طلبه يكون أمراً عرفاً ومجرد خفض الجناح لا يمنع من صدق الأمر.

وللتوضيح الأكثر يُقال أن هذه الموارد تُعدّ عرفاً من الموارد التي يأمر العالي بأسلوب الالتماس والدعاء فهو أمر ولكن في ثوب الالتماس والدعاء والعرف يرى ذلك أمراً نظير ما يقال من قطع الرأس بالقطن (با پنبه سر بريدن) ففي محل الكلام إذا طلب العالي من الداني شيئاً ولو بخفض الجناح وبدون استعلاء لا يقول العرف لم يأمر بل يقولون أمر في ثوب الالتماس والتضرع.

وكذا ما يُستفاد من كلام المحقق القمي قدس سره من أن الطلب إن صدر من العالي غير المستعلي يصح سلب الأمر عنه عرفاً أيضاً ممنوع بل کما أفاده المحقق الآخوند قدس سره الأمر صادق عليه.

فالقول الثالث غير تام بكلا شقيه لا يصح أن يُقال بصدق الأمر على طلب الداني باستعلاء ولا أن يقال بصحة سلب الأمر عن طلب العالي بدون استعلاء.

وأما القول الرابع - وهو اعتبار العلو والاستعلاء معاً - كما اختار المحقق القمي قدس سره فقد ذكر صاحب هداية المسترشدين قدس سره في الدليل عليه: **(حجّة القول باعتبار الأمرين ظهور لفظ الأمر عرفا في**‏ **علوّ الآمر، إذ هو المفهوم في العرف من قولك أمر فلان بكذا فإذا انضمّ الى ذلك ما يرى من عدم صدق الأمر مع استخفاضه لنفسه دلّ على عدم الاكتفاء في صدقه بمجرّد العلوّ، فيعتبر الاستعلاء معه أيضاً. )**

يلا حظ علی ذلك بأن المقدمة الأولى وإن كانت تامةً - وهي اعتبار العلو في صدق الأمر - للتبادر وصحة السلب ولكن المقدمة الثانية - وهي عدم صدق الأمر على طلب العالي ولو بخفض الجناح وصحة سلبه عنه - محل منع وإشكال لأنه كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره الأمر صادق على هذا الطلب عرفاً ولا يعتبر في صدق الأمر عرفاً استعلاء الطالب.

وأما القول الخامس - وهو اعتبار أحد الأمرين من العلو والاستعلاء - كما نُسب بحسب ظاهر عبارة الوافية إلى النحاة وأهل الأصول فيتضح مناقشته بتوضيح كلام المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية لأن تمامية هذا القول مبتنٍ على صدق الأمر في موارد الاستعلاء وإن لم يكن الطالب عالياً مع أنه يصح سلب الأمر عن طلب الداني وإن كان الطالب مستعلياً وقد تقدم عدم تمامية دليل هذا القول وهو تقبيح العقلاء مَن يطلب من العالي باستعلاء بأنه لِمَ تأمره ، كان لهذا الدليل تقريبان تقدمت المناقشة في كليهما.

وأما القول السادس - وهو مختار صاحب هداية المسترشدين قدس سره - فبيانه أن أحد الأمرين من العلو والاستعلاء معتبر ولكن ليس مطلق الطلب الصادر من العالي مصداقاً للأمر بل فيما لم يخفض جناحه فهذا القول مشتمل على ثلاث دعاوى لابد من البحث عن كل منها:

الأولى: أن الأمر صادق في موارد استعلاء الطالب وإن لم يكن عالياً

الثانية: أن الأمر صادق في موارد علوّ الطالب وإن لم يكن مستعلياً

الثالثة: أن الأمر غير صادق في موارد علوّ الطالب مع استخفاض الجناح

ذكر صاحب هداية المسترشدين قدس سره لإثبات كل من الدعاوى وجهاً:

فقال لإثبات الدعوى الأولى: **(**‏ **أمّا صدقه مع الاستعلاء و إن**‏ **خلا من**‏ **العلوّ فلظهور صدق الأمر بحسب العرف على طلب الأدنى من الأعلى على سبيل الاستعلاء، و لذا قد يستقبح منه ذلك و يقال له ليس من شأنك أن تأمر من هو أعلى منك و قد نصّ عليه جماعة.)**

وقال لإثبات الثانية: **(أمّا الاكتفاء بالعلوّ الخالي عن ملاحظة الاستعلاء فلأنّ من الظاهر في العرف إطلاق الأمر على الصيغ الصادرة من الأمير إلى الرعيّة والسيّد بالنسبة إلى العبد وإن كان المتكلّم بها غافلاً عن ملاحظة علوّه حين الخطاب كما يتّفق** ک**ثيراً .)**

وقال لإثبات الثالثة: **(وأمّا عدم صدقه مع استخفاض العالي نفسه بجعلها مساوية مع المخاطب أو أدنى فلظهور عدّه إذن ملتمساً أو داعياً في العرف .)**

مناقشة هذا القول أن الدعوى الثانية وإن كانت تامةً كما سبق ولكن الدعويين الأولى والثالثة غير تامتين، أما بالنسبة إلى الدعوى الأولى فكما ذكرنا في ردّ القول الخامس يصح سلب الأمر عن طلب الداني ولو مع الاستعلاء، وتقبيح العقلاء مَن يطلب من العالي باستعلاء بأنه لِمَ تأمر لا يكون دليلاً على صدق الأمر حقيقةً كما تقدم.

وأما بالنسبة إلى الدعوى الثالثة فأيضاً تقدمت مناقشة المحقق الآخوند قدس سره بأن طلب العالي أمر عرفاً ومجرد خفض جناحه لا يوجب سلب الأمر عنه.

فتحصّل مما ذكرنا أن الصحيح من الأقوال الستة القول الثاني وهو اعتبار العلوّ خاصةً كما هو مختار المحقق الآخوند قدس سره والأعلام المتأخرين.

بقي من بحث اعتبار العلو والاستعلاء في صدق الأمر ما أفاده المحقق الإيرواني قدس سره.

قلنا أن المحقق الإيرواني قدس سره قال باعتبار الاستعلاء في صدق الأمر ولكن لا الاستعلاء بالمعنى الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره يعني إظهار العلو في مقابل خفض الجناح بل بمعنى صدور الطلب من المولى بما هو مولى وبإعمال مولويته لأن المولى قد يكون له شؤون أخرى أيضاً مثل كونه حكيماً أو طبيباً فإن طلب المولى بما هو طبيب مثلاً لا يصدق على طلبه الأمر بل يصدق في خصوص ما إذا كان الطلب صادراً عنه بما هو مولى.

ويمكن أن يُستشهد لذلك بحديث بريرة الذي يشير إليه المحقق الآخوند قدس سره في الجهة الثالثة وهو وارد في سنن أبي داود ونُقل في عوالي اللئالي ومستدرك الوسائل أيضاً مع اختلاف في النقل.

ففي الحديث عن ابن عباس: أنّ زوج بريرة كان عبدا أسود يقال له مغيث، كأنّي أنظر إليه يطوف خلفها يبكي و دموعه تجري على لحيته، فقال النبي صلّى الله عليه وآله للعباس: (يا عباس ألا تعجب من حبّ مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً) فقال لها النبي صلّى الله عليه و آله: (لو راجعته فإنّه أبو ولدك) فقالت: يا رسول الله تأمرني بأمرك يا رسول الله؟ فقال: (لا، إنّما أشفع) فقالت: لا حاجة لي فيه .

مقصود بريرة من سؤالها: (أتأمرني) أن الطلب الصادر من النبي صلى الله عليه وآله طلب مولوي ومن حيث كونه مولى أو من باب الإرشاد وليس مولوياً فنفي النبي صلى الله عليه وآله كون طلبه أمراً يدل على أن الأمر هو الطلب الصادر عن المولى بما هو مولى في مقابل طلبه الإرشادي.

ولكن في المقابل ذهب الشيخ الحلّي في كتابه (أصول الفقه) إلى أنه لا يُعتبر في صدق الأمر حيثية المولوية بل كل ما صدر من العالي ولو كان إرشادياً مصداق للأمر والمولوية ليست معتبرةً في صدق الأمر.[[15]](#footnote-15)

ويمكن أن يُستشهد لما أفاد بتقسيم الأمر إلى الإرشادي والمولوي فإن هذا التقسيم يدل على عدم أخذ المولوية في معنى الأمر لأن التقسيم يقتضي وجود المقسم في كل الأقسام ولو كانت المولوية معتبرةً في صدق الأمر لكان تقسيم الأمر إلى المولوي والإرشادي تقسيماً للشيء إلى نفسه وغيره وهو باطل.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستشهاد بأن مجرد التقسيم لا يكون شاهداً على عموم معنى اللفظ كما أشار المحقق الآخوند قدس سره في الجهة الثالثة من هذا البحث حيث وقع الكلام في أن الأمر موضوع لمطلق الطلب أو للطلب الوجوبي فأشار هناك إلى أن البعض استدل على وضعه لمطلق الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب بتقسيمه إلى الأمر الوجوبي والأمر الاستحبابي ثم أشكل بأن التقسيم لا يدل على الوضع للجامع بل غاية ما يدل عليه أن المراد بالأمر في المقسم المعنى الأعم لا أن يكون الموضوع له الأمر الأعم. مع أن مجرد استعمال لفظ في معنى خاص لا يكون دليلاً على كونه حقيقةً فيه.

فيمكن أن يورد هذا الإشكال فيما نحن فيه أيضاً بأن مجرد تقسيم الأمر إلى الإرشادي والمولوي لا يكون دليلاً على كون معنى الأمر هو الجامع بل غاية ما يدل عليه أن المراد بالأمر في المقسم المعنى الأعم.

إلا أن يقال في الجواب أنا لا نجد في إطلاق الأمر على المعنى الأعم في هذا التقسيم أي قرينة وعناية، والاستعمال بلا قرينة وعناية يكشف عن كون اللفظ حقيقةً في المعنى الجامع لا أن يكون الموضوع له معنى آخر واستعمل هنا في غيره.

فلذا كما أفاد الشيخ الحلي قدس سره لا يُعتبر في صدق الأمر صدور الطلب من المولى بما هو مولى.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال في الموارد التي يصدر من المولى قول لا من حيث كونه مولى بل من حيث كونه طبيباً مثلاً لا يوجد طلب أصلاً بل مجرد إرشاد إلى وجود المصلحة في عمل خاص لا أنه طلب ولكن ليس مصداقاً للأمر لأنه كما تكرّر في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره في موارد متعددة الاعتبار يكون مصداقاً لداعيه فإن كان الاعتبار بداعي الامتحان كان مصداقاً للامتحان لا الطلب وإن كان بداعي الإرشاد كان مصداقاً للإرشاد لا الطلب. ففي موارد الأمر الإرشادي لا يكون عنوان الطلب صادقاً حقيقةً حتى يقال هل الأمر صادق أو لا ومن عدم صدقه يُستنتج اعتبار إعمال المولوية وصدور الطلب من المولى بما هو مولى في صدق الأمر.

ومن هنا يتضح أن الاستشهاد برواية بريرة لإثبات بيان المحقق الإيرواني قدس سره غير تام لأن معنى (أتأمرني يا رسول الله) أنه هل تطلب مني حقيقةً ليكون عنوان الأمر صادقاً. أو ليس هناك طلب بل مجرد إرشاد؟ فلا تكون هذه العبارة دالةً على اعتبار كون الطلب صادراً من حيث المولوية في صدق الأمر.

المقام الثالث من الجهة الثانية في ثمرة البحث عن اعتبار العلوّ والاستعلاء

ذُكرت لهذا البحث ثمرتان:

الأولى: باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

والثانية: مسألة إطاعة أمر الوالدين

توضيح الثمرةالأولى أنه إن قلنا باعتبار العلو في معنى الأمر يجب الأمر بالمعروف على المؤمن فيما كان في مرتبة أعلى من المطلوب منه وإلا إن كان في مرتبة أدنى منه لا يكون واجباً عليه وإن قلنا بكفاية العلو أو الاستعلاء فيمكن للداني أن يأمر العالي باستعلاء فيجب عليه ، ومن ناحية اخری إن قلنا باعتبار الاستعلاء يجب عليه الطلب باستعلاء وإلا إن طلب بالتواضع وخفض الجناح لما أدّى الواجب.

يشكل على ترتب هذه الثمرة من کلتا الناحيتين:

يشكل عليه من الناحية الأولى - وهي عدم وجوب الأمر بالمعروف من السافل إن اعتبر في صدق الأمر العلوّ - أولاً بأن عنواني الأمر والنهي في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن وردا في الأدلة ولكن لا موضوعية لهما بل الموضوع الأصلي أن يدعو المؤمن غيره أن يعمل بوظيفته كما يظهر من الآية الشريفة: **(ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)** ولكن ورد عنوان الأمر في الأدلة باعتبار أن الدعوة إلى الخير في أكثر الأحيان يتحقق بالأمر فلذا إن اعتبر في صدق الأمر العلو فالداني وإن لم يكن الداني على الأمر لدنوه ولكنه قادر على الدعوة فتجب عليه.

وثانياً بأنّ فرضَ كون بعض المؤمنين أدنى من بعض فلا يمكنهم الأمر محل إشكال لأن الله تعالى يقول: **(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض)** فكل مؤمن عامل بوظيفته له علو يمكنه على أساسه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان حسب الأمور المادية أدنى كالفقير بالنسبة إلى الغني ولكن لأجل إيمانه وعمله بوظيفته جعل له الله تعالى علوّاً فحتى إن اعتبر في صدق الأمر جهة العلو يكون للمؤمن علو شرعي ويكون طلبه طلباً صادراً من العالي ويصدق عليه الأمر.

وثالثاً لو سلّم أن موضوع الأمر بالمعروف عنوان الأمر والأمر لا يتحقق إلا مع العلو العرفي لكن المستفاد من أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن المقصود بجعل هذه الوظيفة تحقق مطلوبات الشارع المقدس وعدم تحقق مبغوضاته وبناءً على هذا المناط اذا فرض أن المؤمن ليس له القدرة على الأمر ولكنه قادر على السعي لتحقيق مطلوبات الشارع وعدم تحقق مبغوضاته .

بعبارة أخرى: وإن كان عنوان الأمر في الخطابات له الموضوعية ولكن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن ما هو الموضوع بحسب المراد الجدي مطلق الطلب لا خصوص الطلب الذي يكون مصداقاً للأمر فلذا إن اعتبر العلو في صدق الأمر على الطلب وفرضنا أن المؤمن العامل بالوظيفة أسفل درجةً بالنظر المادي ولكن مع ذلك كله تكليف الأمر بالمعروف ثابت في حقه .

ويشكل علىه من الناحية الثانية - وهي عدم تحقق الامتثال بالطلب مع خفض الجناح إن اعتبر في صدق الأمر الاستعلاء - بأن المطلوب وهو العمل بالوظيفة وتحقق مطلوبات الشارع المقدس إن كان حاصلاً بدون الاستعلاء فلا إشكال في عدم اعتباره وإن كان معتبراً في صدق الأمر لأن وجوب الأمر بالمعروف لأجل العمل بالوظيفة والمفروض حصول المطلوب بالطلب بدون الاستعلاء فلا وجه للزوم الاستعلاء.

وإن لم يكن المطلوب حاصلاً بدون الاستعلاء فلا إشكال في اعتباره وإن لم يكن معتبراً في صدق الأمر لأن عنوان الأمر وإن كان صادقاً بدون الاستعلاء ولكن المقصود بالأمر بالمعروف تحقق مطلوبات الشارع وإذا كان هذا المقصود لا يتحقق بمطلق الأمر بل بالأمر الخاص وهو الأمر مع الاستعلاء فلأجل مناسبة الحكم للموضوع لابد أن يكون الأمر باستعلاء.

فالبحث عن اعتبار الاستعلاء في معنى الأمر لا أثر له في تعيين الوظيفة الشرعية في مسألة الأمر بالمعروف لا من الناحية الأولى ولا من الناحية الثانية.

الثمرة الثانية: مسألة إطاعة أمر الوالدين

توضيح هذه الثمرة أنه بناءً على اعتبار العلو في صدق الأمر إن وصل الولد في العلم إلى مرتبة عالية بالنسبة إلى والديه مثلاً صار مرجعاً للتقليد يقلّده أبواه لا يكون الطلب الصادر من أبويه طلباً صادراً من العالي ومصداقاً للأمر فلا تكون الإطاعة واجبةً و من ناحية اخری بناءً على اعتبار الاستعلاء في صدق الأمر وعدم كفاية العلو إن طلب الأبوان لا باستعلاء بل بالتواضع وخفض الجناح لا يكون طلبهما مصداقاً للأمر ولا تكون الإطاعة واجبةً.

لكن يناقش في ترتب هذه الثمرة في كلتا الناحيتين:

يناقش في الناحية الأولى - وهي عدم وجوب الإطاعة بناءً على اعتبار العلو وفرض كون الولد أعلى مرتبة من الوالدين - أولاً بأن الوالدين وإن كانا في مرتبة أدنى من الولد من بعض الجهات وكان الولد مثلاً مرجعاً للتقليد يقلّدانه مع ذلك إطاعتهما واجبة حتى بناءً على اعتبار العلو في صدق الأمر لأن الولد مهما بلغ إلى درجات الكمال من حيث العلم والعمل يكون لأبويه علوّ بالنسبة إليه فيكون الطلب الصادر منهما بالنسبة إليه أمراً يجب امتثاله.

وثانياً بأن موضوع الحكم في مسألة مراعاة حال الوالدين ليس الأمر وإن كان المتداول في الألسنة أن إطاعة أمر الوالدين واجبة شرعاً ولكن المستفاد من الأدلة أن عقوق الوالدين حرام وعُدّ في صحيحة عبد العظيم الحسني من الكبائر. والمراد بالعقوق أن يفعل الولد شيئاً يوجب أذيّة الوالدين.

نعم، ورد في بعض الأدلة عنوان الأمر وأنه إذا صدر منهما أمر فعلى الولد امتثاله كما في رواية محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام: **أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ**‌ **صلى الله عليه وآله فَقَالَ أَوْصِنِي- فَقَالَ لا تُشْرِكْ بالله شَيْئاً وَ إِنْ أُحْرِقْتَ بِالنَّارِ وَ عُذِّبْتَ - إِلَّا وَ قَلْبُكَ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ - وَ وَالِدَيْكَ فَأَطِعْهُمَا وَ بَرَّهُمَا حَيَّيْنِ كَانَا أَوْ مَيِّتَيْنِ - وَ إِنْ أَمَرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ - فَافْعَلْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ.[[16]](#footnote-16)**

وإن ورد في هذه الرواية عنوان الأمر ولكن كما أفاد السيد الخوئي قدس سره في بحث صلاة الجماعة الحكم المذكور حكم أخلاقي وليس تكيفياً وجوبياً كما يومي إليه ذيل الرواية حيث قال: (فإن ذلك من الإيمان) يعني هذا العمل من كمال الإيمان وهذا يناسب الاستحباب لا الوجوب. مضافاً إلى أن الرواية من حيث السند ضعيفة بخالد بن نافع حيث لا توثيق له.

فمحصل هذا الإشكال أنه ليس أمر الوالدين موضوعاً للزوم الإطاعة بل عقوق الوالدين موضوع للحرمة فإن صدق على المخالفة لطلب الوالدين عنوان العقوق لا يجوز المخالفة ووجب الامتثال سواء صدق على هذا الطلب عنوان الأمر أو لم يصدق إنما المهم صدق العقوق.

وثالثاً بأنا لو سلّمنا أن ما هو الثابت في حق الوالدين وجوب إطاعة أمرهما ولكن باعتبار أن لزوم الإطاعة لأجل حق جعل الله تعالى لهما على الولد فمناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن يكون ما هو الموضوع للحكم بحسب مقام الثبوت طلب الوالدين سواء صدق عليه عنوان الأمر أو لم يصدق.

بهذا التوضيح تتضح الحال في الناحية الثانية - وهي عدم وجوب الإطاعة بناءً على اعتبار الاستعلاء وكون الطلب بخشوع - لأن إطاعة الوالدين واجبة وإن كان طلبهما بخشوع وخفض الجناح لما تقدم من أن عنوان الأمر ليس موضوعاً للحكم في الأدلة بل الموضوع للحكم هو عقوق الوالدين فإن كان طلبهما بخفض الجناح وكانت مخالفتهما مصداقاً للعقوق حرمت المخالفة وإن لم يصدق على الطلب عنوان الأمر.

مضافاً إلى أن عنوان الأمر ولو كان موضوعاً للحكم ولكن مناسبة الحكم للموضوع يقتضي أن يكون موضوع لزوم الإطاعة بحسب مقام الثبوت مطلق طلب الوالدين لا مجرد ما يكون بالاستعلاء.

الجهة الثالثة: دلالة مادة الأمر على الوجوب

هل تدل مادة الأمر - بمعنى الطلب - على خصوص الطلب الوجوبي أو على مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب وعلى تقدير دلالتها على الوجوب هل تدل عليه بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة أو ليست الدلالة من الدلالة اللفظية بل من باب حكم العقل؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لا يبعد أن يكون مفاد مادة الأمر خصوص الطلب اللزومي وأنها وُضعت للطلب اللزومي وذكر لإثبات هذه المدعى دليلاً وأربعة مؤيدات وذكر للقول المقابل وهو وضع مادة الأمر للطلب الجامع وجوهاً ثلاثةً وناقش فيها.

دليله لإثبات المدعى التبادر يعني عندما تُستعمل مادة الأمر بدون قرينة يتبادر منها خصوص الطلب اللزومي والتبادر علامة الخقيقة.

والتوضيح الأكثر - كما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره - أن لفظ الأمر مرادف لكلمة (فرمان) في الفارسية وعندما يقال في الفارسية (فرمان من اين است) يتبادر منه الطلب اللزومي ونفس اللفظ بالوضع يقتضي نفي الترخيص في الترك والأمر في لغة العرب كذلك.

والمؤيد الأول لذلك: قوله تعالى: **(فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم)**[[17]](#footnote-17)والضمير في أمره يرجع إلى الله تعالى أو إلى رسوله كما هو الظاهر من صدر الآية: **(لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً)**

وتقريب التأييد بها أن الآية تهدّد الذين يخالفون الأمر بأنهم في معرض العذاب ولولا دلالة الأمر على الوجوب لما كانت مخالفته موجبةً لمعرضية العذاب فنكشف أن كل أمر بنفسه يدل على الطلب الوجوبي.

عبّر المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الوجه بالمؤيد ويظهر من ذلك وجود خلل فيه لا يصح الاستدلال به ولكن الأعلام اختلفوا في تعيين ذلك الخلل لأن هناك إشكالات متعددة أوردت على الاستدلال بالآية ذكر صاحب المعالم قدس سره إشكالات وأجاب عنها وذكر المحققون إشكالات أخرى وقال المحقق الرشتي قدس سره في بدائع الأفكار أن الإشكالات تبلغ نيفاً وعشرين إشكالاً.

قال: **(ومنها: آية التحذير وهي قوله عزّ من قائل: فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلخ، وجه الاستدلال على ما في المعالم تبعا لشارح المختصر أنّه تعالى هدّد مخالف الأمر و التهديد دليل الوجوب و أورد عليه**‏ **بوجوه**‏ **تبلغ**‏ **عشرين و نيّفاً .)**[[18]](#footnote-18)

ولكن المهم منها إشكالان أوردهما صاحب الفصول قدس سره وإشكال ثالث أورده المحقق العراقي قدس سره في نهاية الأفكار:

الإشكال الأول: أن استعمال الأمر في هذه الموارد في الطلب الوجوبي لا يوجب القول بأن الطلب الوجوبي هو الموضوع له لمادة الأمر لإمكان أن يكون الوضع للجامع وتكون الدلالة على الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

الإشكال الثاني: أنا لو سلّمنا أن إرادة الطلب الوجوبي ليست بالإطلاق ومقدمات الحكمة بل بنفس اللفظ ولكن مجرد الاستعمال ليس علامةً للحقيقة بل الاستعمال في المجاز أيضاً مع القرينة صحيح.

الإشكال الثالث - وهو الذي في كلام المحقق العراقي قدس سره حسب تقريرات نهاية الأفكار وقبِله السيد الصدر والميرزا التبريزي قدس سرهما - أن الاستدلال بالآية لإثبات وضع مادة الأمر للطلب الوجوبي مبتنٍ على جريان أصالة العموم وعدم التخصيص في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص والحال أن الصحيح عدم الجريان.

توضيح ذلك أن من مباحث العام والخاص الذي تعرض له المحقق الآخوند قدس سره أنه إن كان هناك خطاب عام مثل: (أكرم كل عالم) وفي المقابل خطاب آخر: (لا تكرم زيداً) وشككنا في أن عدم وجوب إكرام زيد لأجل أنه ليس بعالم فيكون خروجه عن العام من باب التخصّص أو هو عالم وخروجه عن العام من باب التخصيص فوقع الكلام في أنه هل يمكن التمسك بأصالة العموم لإثبات أن الخروج من باب التخصّص أو لا يمكن فبناءً على الإمكان يقال لازم جريان أصالة العموم أن زيد جاهل فتترتب عليه باقي أحكام الجاهل لأن لوازم ومثبتات الأصول اللفظية حجة بخلاف الأصول العملية.

وممن يرى جريان أصالة العموم وعدم التخصيص لإثبات التخصّص الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال في مطارح الأنظار: **( إذا علمنا أنّ زيدا مثلا ممّن لا يجب إكرامه و شككنا في أنّه عالم و خصّص في هذا المورد أو ليس**‏ **عالما فلا تخصيص**‏**، و أصالة عدم التخصيص تقول إنّه**‏ **ليس بعالم، بل و لو تردّد زيد بين شخصين أحدهما عالم و الآخر جاهل، و سمعنا قول القائل لا تكرم زيدا نحكم بأنّه زيد الجاهل، لأصالة عدم التخصيص .)[[19]](#footnote-19)**

وأفاد في توضيح ذلك أنا نستفيد في هذه الموارد من عكس نقيض العام ونقول: قولنا: (كل عالم يجب إكرامه) ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: (من لا يجب إكرامه فليس بعالم) فنركّب من هذا العكس قياساً ونقول: زيد لا يجب إكرامه وكل من لا يجب إكرامه لا يكون عالماً فزيد ليس بعالم.

ثم قال: **(على ذلك جرى ديدنهم في الاستدلالات الفقهية)** مثلاً ورد في ماء الغسالة أنه لا ينجّس فنشك أنه لا ينجّس لكونه طاهراً أو هو نجس ولكنه لا ينجّس. ويأتي هذا البحث في ماء الاستنجاء أيضاً.

يقول الشيخ قدس سره: فمن جهة عندنا دليل على أن كل نجس منجّس ومن جهة عندنا دليل على أن ماء الغسالة لا ينجّس فنشك في أن ماءالغسالة طاهر أو لا؟ فعلى كونه نجساً غير منجّس يلزم تخصيص الدليل العام (كل نجس منجّس) والحال أن مقتضى أصالة العموم فيه أن عدم منجّسية ماء الغسالة لخروجه عن موضوع (كل نجس) فيكون طاهراً.

قال: **(كاستدلالهم على طهارة ماء الغسالة بأنه لا ينجّس المحل فإن كان نجساً غير منجس يلزم تخصيص قولنا: كل نجس ينجّس.)**

ولكن ذهب جماعة من المحققين منهم المحقق الآخوند قدس سره إلى عدم جريان أصالة العموم وعدم التخصيص في هذه الموارد ووجه الإشكال كما في الكفاية بحث العام والخاص وفي كلمات المحقق العراقي قدس سره في هذا البحث أن دليل أصالة العموم السيرة العقلائية ونحتمل أنها مختصة بما إذا شككنا أن الفرد المعلوم مصداقيته للعام محكوم بحكم العام أو خارج عنه ولا نحرز شمول السيرة لكل مورد شُكّ في التخصيص واحتمال عدم السيرة كافٍ في عدم صحة التمسك بأصالة العموم في هذه الموارد.

قال المحقق الآخوند قدس سره: **(**‏ **بقي شي**‏**ء و هو أنه هل**‏ **يجوز التمسك**‏ **بأصالة عدم**‏ **التخصيص**‏ **في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوما بحكمه مصداقا له مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه و شك في أنه عالم او ليس بعالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام. فيه إشكال لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوما بحكمه كما هو قضية عمومه و المثبت من الأصول اللفظية و إن كان حجة إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل و لا دليل هاهنا إلا السيرة و بناء العقلاء و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك فلا تغفل** ‏ **.)**[[20]](#footnote-20)

والمحقق العراقي قدس سره قَبِل هذا الإشكال في بحث العام والخاص وعلى أساسه قال في بحث دلالة الأمر على الوجوب أنه لا يمكن التمسك بالآية الشريفة لإثبات وضع لفظ الأمر لخصوص الطلب الوجوبي لأنا نعلم بأن الحكم المذكور في الآية - وهو استحقاق العقوبة والمعرضية للعذاب - ليس ثابتاً في الطلب الاستحبابي وشكّنا في أن الطلب الاستحبابي ليس مصداقاً للأمر والأمر مختص بالطلب الوجوبي فالخروج من باب التخصّص أوأن الطلب الاستحبابي مصداق للأمر فالخروج من باب التخصيص.

ففي مثل هذا المورد الذي نعلم بحسب المراد الجدي أن حكم العام غير ثابت والشك في مصداقية المشكوك للعام لا تجري أصالة العموم وعلى هذا الأساس قال المحقق المحقق العراقي قدس سره أنه لا يمكن الاستدلال بالآية ولا المؤيدات الأخرى التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره لإثبات وضع مادة الأمر لخصوص الطلب الإلزامي.

المؤيد الثاني: رواية السواك المروية عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: **(لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة)** هذه الرواية مروية في الكافي والعلل والمحاسن ورويت أيضاً في الفقيه مرسلةً. وراها صاحب الوسائل قدس سره في موضع عن الفقيه مرسلةً وفي موضع آخر عن الكافي وقال بعد ذلك أنها مروية في العلل أيضاً.

سند الكافي كالتالي: (علی بن محمد عن سهل وعلي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لولا أن أشقّ على أمتي …)

وسند العلل كالتالي: (أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ‌)

في سند الكافي جعفر بن محمد الأشعري ولا يُعلم من هو فإن كان جعفر بن محمد بن عبيد الله يمكن توثيقه على مبنى توثيق رجال كامل الزيارات ولكن لا يُعلم أنه هو وعلى كونه إياه المبنى المذكور غير تام.

ولكن سند العلل تام لا إشكال فيه.

هناك تقريبان للاستدلال بهذا الحديث:

الأول: أن الحديث يدل على أن الأمر يجعل الإنسان في مشقة وهذا شاهد على أن مفاد الأمر الطلب اللزومي وإلا لو كان مفاده الطلب الاستحبابي أو مطلق الطلب الجامع بين اللزومي والاستحبابي لم يكن أمره صلى الله عليه وآله موجباً لوقوع الأمة في المشقة.

الثاني: أن الحديث يدل على أن النبي صلى الله عليه وآله لم يأمر ولن يأمر بالسواك وبما أن الطلب الاستحبابي صادر عنه صلى الله عليه وآله نكشف أن الحديث في مقام نفي الطلب اللزومي ولنفي ذلك عبّر بالأمر فيتبين أن الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي لا الجامع.

ترد على هذا الوجه أيضاً الإشكالات الثلاثة الواردة على آية التحذير فلذا عبّر عنها المحقق الآخوند قدس سره بالمؤيد فيقال أولاً أن أصل استعمال الأمر في هذا الحديث في الطلب اللزومي غير معلوم بل من الممكن أن تكون الدلالة على الوجوب من باب الظهور الإطلاقي.

وثانياً: لو سلّمنا أن لفظ الأمر استعمل في هذا الحديث في خصوص الطلب اللزومي ولكن مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة بل من الممكن أن يكون استعمالاً مجازياً مع القرينة.

وثالثاً: الاستدلال بهذا الحديث لإثبات وضع مادة الأمر لخصوص الطلب اللزومي متوقف على جريان أصالة عدم التخصيص عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصص والحال أن رأي المحققين المتأخرين عدم الجريان.

المؤيد الثالث: حديث بريرة وقد أشرنا إليه سابقاً وقلنا نقله سنن أبي داود وورد مع اختلاف في كتب أخرى للمخالفين ونقله في المستدرك عن عوالي اللئالي.

في سنن أبي داود: **(عن ابن عباس أن مغيثاً كان عبداً فقال يا رسول الله اشفع لي اليها ، قال رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم يا بريرة اتقي الله فإنه زوجك وأبو ولدك ، فقالت: يا رسول الله أتأمرني بذلك قال: لا إنما أنا شافع فكان دموعه تسيل على خدّه فقال رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم للعباس :ألا تعجب من حبّ مغيث بريرة وبغضها إياه).**

وفي المستدرك عن العوالي : **(رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ: أَنَّ زَوْجَ بَرِيرَةَ كَانَ عَبْداً أَسْوَدَ يُقَالُ لَهُ مُغِيثٌ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ يَطُوفُ خَلْفَهَا يَبْكِي وَ دُمُوعُهُ تَجْرِي عَلَى لِحْيَتِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله لِلْعَبَّاسِ يَا عَبَّاسُ أَ لَا تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مُغِيثٍ بَرِيرَةَ وَ مِنْ بُغْضِ بَرِيرَةَ مُغِيثاً فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صلى الله عليه و آله لَوْ رَاجَعْتِهِ فَإِنَّهُ أَبُو وَلَدِكِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَ تَأْمُرُنِي قَالَ لَا إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ فَقَالَتْ لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ**‌**.)**

وقد ذكر الفقهاء هذا الحديث في كتاب النكاح كالشيخ قدس سره في الخلاف والعلامة قدس سره في التذكرة وغيرهما بمناسبة جواز نكاح العبد بالحرة وعدمه لأن بريرة كانت أمةً ومغيث كان عبداً فلما أعتقت بريرة صارت مخيّرةً بين ترك مغيث وبين البقاء معه فاختارت تركه، وأمر النبي صلى الله عليه وآله إياها بمراجعته اي المراجعة بالعقد الجديد لأن الزوجية زالت باختيارها فلذا يدل الحديث على جواز نكاح العبد بالحرة بالنكاح الابتدائي.

كيف كان تقريب الاستدلال بهذا الحديث فيما نحن فيه أن بريرة قالت للنبي صلى الله عليه وآله حسب الحديث: (يا رسول الله أتأمرني؟) فقال صلى الله عليه وآله: (لا إنما أنا شفيع) وذلك يدل على أنه لو أمر صلى الله عليه وآله لوجب عليها إطاعته ومراجعة مغيث فنكشف من ذلك أن الأمر موضوع لخصوص الطلب اللزومي.

ترد على هذا الوجه أيضاً الإشكالات الثلاثة الواردة على آية التحذير فلذا عبّر عنها المحقق الآخوند قدس سره بالمؤيد.

ويرد عليه أيضاً إشكال آخر ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره وهو أنه ليس معلوماً في هذه الرواية أن سؤال بريرة کان عن الطلب الوجوبي لنستفيد أن الأمر وُضع لخصوص الطلب الوجوبي لاحتمال أن يكون السؤال عن أصل الطلب المولوي بحيث إن كان طلب النبي صلى الله عليه وآله مولوياً ولو بحدّ الاستحباب لأطاعته بريرة.

المؤيد الرابع: صحة احتجاج المولى على العبد وتوبيخه ومؤاخذته بمجرد مخالفة الأمر فصحة الاحتجاج والمؤاخذة في نظر العقلاء تكشف عن دلالة الأمر على الوجوب وإلا لو لم يكن الأمر دالاً عليه وكان دالاً على مطلق الطلب لما صحّ الاحتجاج والمؤاخذة.

ثم أضاف أن التوبيخ قد وقع شرعاً بالنسبة إلى إبليس لعدم سجوده لآدم على نبينا وآله وعليه السلام حيث قال الله تعالى: **(ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك)** فلو كان مرخّصاً في المخالفة ولم تكن إطاعة الأمر لازمةً لما كان مجال للتوبيخ واللوم.

هذا الوجه ورد في كلام المحقق الآخوند قدس سره بعد الوجوه السابقة ووقع الخلاف بين الأعلام في أن هذا الوجه دليل على المدعى أو مؤيد فمثل السيد الحكيم قدس سره قال بأنه عطف على دليل الانسباق لا على المؤيدات السابقة فيكون دليلاً على المدعى ومثل المحقق الإيرواني قدس سره قال بأن هذا الوجه مؤيد لا دليل والظاهر تمامية هذا الرأي لأن صحة الاحتجاج ذُكرت عقيب حديث بريرة والمؤيدات الأخرى فظاهره أنه مؤيد لا دليل وإلا لو كان دليلاً لكان ينبغي أن يُذكر بعد دليل الانسباق فلذا أشكل المحقق الإيرواني قدس سره أنه إن تم أصل صحة الاحتجاج في نظر العقلاء فيكون هذا دليلاً لا مؤيداً والميرزا التبريزي قدس سره عبّر عنه بأنه دليل قطعي فكان ينبغي أن يذكره الآخوند قدس سره بعد دليل الانسباق.

ولكن يمكن أن يقال في الدفاع عن المحقق الآخوند قدس سره بأن صحة الاحتجاج أيضاً ليست دليلاً تاماً لإثبات المطلوب بل مجرد مؤيد لأن الإشكال الأول لصاحب الفصول قدس سره على الاستدلال بآية التحذير وحديث السواك وحديث بريرة يرد عليه أيضاً بأن يقال: صحة الاحتجاج تدل على أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب وأما أنه بالوضع أو بالظهور الإطلاقي فلا دلالة عليه فكما يستفاد من ظاهر عبارة الكفاية هذا الوجه في عداد المؤيدات وليس كالانسباق دليلاً على المدعى.

نعم، هناك وجه سادس لو ذُكر هنا لكان دليلاً وهو صحة السلب فلو ذكرها قدس سره وقال بأنه يصح سلب الأمر عن الطلب الاستحبابي لكان دليلاً على المدعى كالانسباق كما ذكرها الميرزا التبريزي قدس سره حيث قال بأن مادة الأمر في لغة العرب كـلفظ (فرمان) في الفارسية فكما يصح سلب (فرمان) عن الطلب الاستحبابي كذلك الأمر.

نعم، صيغة الأمر تُستعمل في الطلب الوجوبي والاستحبابي بلا فرق بينهما بالوجدان ولكن مادة الأمر مختصة بالطلب اللزومي بحيث يصح سلبها من الطلب غير اللزومي.

ثم ذكر المحقق الآخوند قدس سره ثلاثة وجوه لوضع الأمر لجامع الطلب وناقش فيها:

الوجه الأول: صحة تقسيم الأمر إلى الوجوبي والاستحبابي فيقال الأمر إما للوجوب وإما للاستحباب وصحة التقسيم يكشف عن وجود المقسم في كلا القسمين ومقتضى ذلك وضع الأمر لمطلق الطلب وإلا لو كان موضوعاً لخصوص الطلب الوجوبي لما صح التقسيم لأنه كان حينئذٍ من تقسيم الشيء إلى نفسه ومغايره ومن المعلوم بطلان ذلك.

ناقشه قدس سره بأن غاية ما تدل عليه صحة التقسيم أن المراد بالأمر في المقسم المعنى الأعم الشامل لكلا القسمين وأما كون إرادة ذلك من باب الاستعمال على نحو الحقيقة دون المجاز فلا دلالة له على ذلك لأن الاستعمال أعم من الحقيقة عند المشهور خلافاً للسيد المرتضى قدس سره الذي يرى أن الأصل في الاستعمال الحقيقة فيحتمل أن يكون الاستعمال مجازياً وبالاتكاء على القرينة والقرينة نفس وقوعه مقسماً.

قال قدس سره: **(وتقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب إنما يكون قرينةً على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى.)**

الوجه الثاني: أن المقام من موارد دوران الأمر بين حالات ثلاث: الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن مادة الأمر مستعملة في كل من الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي والشك في أن استعمالها فيهما من باب الحقيقة والمجاز يعني الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي ومجاز في الطلب الاستحبابي أو استعمالها فيهما من باب الاشتراك اللفظي يعني وُضع الأمر تارةً للطلب الوجوبي وتارةً للطلب الاستحبابي أو استعمالها فيهما من باب الاشتراك المعنوي يعني وُضع الأمر لجامع الطلب الأعم من الوجوب والاستحباب.

وعند الدوران بين الحالات الثلاث يكون الترجيح للاشتراك المعنوي لأن الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز خلاف الأصل لأن الوضع في الاشتراك اللفظي متعدد بينما هو في الاشتراك المعنوي واحد، وفي الحقيقة والمجاز الاستعمال في أحد المعنىين حقيقي وفي الآخر مجازي بينما في الاشتراك المعنوي يكون الاستعمال في كلا المعنيين حقيقياً .

ناقشه قدس سره بأنه تقدم في الجهة الأولى من جهات البحث عن مادة الأمر وفي المقدمة الثامنة من المقدمات الثلاثة عشرة بأن المرجحات المذكورة في تعارض الأحوال ليست تامةً في نفسها ولو كانت تامةً فهي معارضة بمثلها ولو لم تكن معارضةً بمثلها فليست بحجة لأن غاية ما تفيد الظن والظن ليس بحجة بل المهم في الخطابات الظهور وكون هذا خلاف الأصل وذاك موافقاً له لا يفيد ظهوراً ليكون حجةً.

قال: **(ما ذُكر في الترجيح عند تعارض الأحوال لو سُلّم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به.)**

الوجه الثالث: أن الأفعال المستحبة مأمور بها وهذا شاهد على أن الأمر موضوع لمطلق الطلب الجامع بين الاستحباب والوجوب إذ لو كان موضوعاً لخصوص الطلب اللزومي لما كانت الأفعال المستحبة مأموراً بها.

هذا الوجه في الحقيقة نتيجة قياس صغراه أن فعل المستحبات من الطاعة وكبراه أن كل طاعة مأمور بها والنتيجة أن الأمر موضوع للجامع بين الوجوب والاستحباب وإلا لما كانت المستحبات مأموراً بها.

ناقش في هذا الوجه المحقق الآخوند قدس سره بأن صغرى هذا الدليل وإن كانت تامةً ولكن كبراه غير تامة لأنه إن كان المقصود بكون كل طاعة مأموراً به في الكبرى خصوص المأمور به الحقيقي لا الأعم من الحقيقي والمجازي فتكون الكبرى ممنوعةً لأن مَن يقول بأن الأمر موضوع لخصوص الوجوب لا يعترف بأن كل طاعة مأمور به حقيقةً بل يرى أن بعض الطاعات كذلك وهي الواجبات وأن الأعمال المستحبة مأمور بها مجازاً ، وإن كان المقصود بكون كل طاعة مأموراً به في الكبرى الأعم من المأمور به الحقيقي والمجازي فالكبرى تامة ولكن لا تكون النتيجة مفيدةً لأن نتيجة القياس حينئذٍ أن الفعل المندوب مأمور به بالمعنى الأعم من المأمور به الحقيقي والمجازي وهذه النتيجة غير المدعى وهي أن الأمر موضوع لجامع الطلب بين الوجوب والاستحباب وأن الفعل المندوب مأمور به حقيقةً.

بعد توضيح ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره نأتي إلى تحقيق البحث في الجهة الثالثة: هل مادة الأمر موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي أو لمطلق الطلب الجامع بين الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي؟

يقع الكلام في مطالب أربعة:

الأول: في معنى الوجوب والفارق بينه وبين الاستحباب

الثاني: في دلالة مادة الأمر على مطلق الطلب أو خصوص الطلب الوجوبي

الثالث: على تقدير دلالتها على الطلب الوجوبي هل الدلالة بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة أو بحكم العقل؟

الرابع: في الثمرات الفقهية المترتبة على الاختلاف في معنى مادة الأمر وكيفية دلالتها على الوجوب

أما المطلب الأول - وهو معنى الوجوب والفارق بينه وبين الاستحباب - ففيه أقوال متعددة عمدتها ستة أقوال:

الأول: قول القدماء والذي صرّح به صاحب المعالم قدس سره في موارد متعددة وهو أن الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك والاستحباب طلب الفعل مع الترخيص في الترك.

الثاني: مختار المحقق الآخوند قدس سره وهو أن الوجوب والاستحباب كليهما طلب والاختلاف بينهما بالشدة والضعف يعني الوجوب طلب شديد والاستحباب طلب ضعيف.

الثالث: أن الاختلاف بينهما في مبادئ الاعتبار ومنشئه فإن كان الطلب ناشئاً عن المصلحة الملزمة كان وجوباً وإن كان ناشئاً عن المصلحة غير الملزمة كان استحباباً.

الرابع: أن الوجوب هو الطلب الصادر من المولى بما هو مولى وبإعمال المولوية والاستحباب هو الطلب الصادر عن المولى لا بما هو مولى بل بما هو ناصح خبير فلذا لا يحكم العقل في موارد الاستحباب بلزوم الامتثال وهو مختار المحقق الإيرواني قدس سره.

الخامس: أن الوجوب طلب مطلق وبلا قيد والاستحباب طلب مقيّد بالترخيص في الترك وهو مختار المحقق العراقي والميرزا التبريزي قدس سرهما.

السادس: أن الوجوب والاستحباب من أحكام العقل وليسا من مداليل الألفاظ. على أساس هذا القول إن طلب المولى ولم يرخّص في الترك حكم العقل بلزوم الموافقة واستحقاق العقوبة على المخالفة وإن طلب المولى ورخّص في الترك حكم العقل بعدم لزوم الموافقة وأنه إن خالف العبد لم يستحق العقوبة وهو مختار المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما مع اختلاف بينهما حيث يقول المحقق النائيني قدس سره أن ما يصدر من المولی في موارد الوجوب والاستحباب إيجاد الطلب الاعتباري بينما يقول السيد الخوئي قدس سره أن فعل المولى ليس إيجاد الطلب بل اعتبار الشيء في ذمة المكلف وإبرازه بمبرز فإن اعتبر المولى الفعل في ذمة المكلف وأبرزه ولم يرخّص في تركه حكم العقل بالوجوب.

هذه ستة أقوال في المسألة لنرى ما هو التام منها.

أما القول الأول - وهو أن الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك - ففي الحقيقة يرجع إلى أن للوجوب والاستحباب جهة مشتركة وفصلاً مميّزاً والاختلاف في الفصل المميّز وفصل الوجوب المنع عن الترك وفصل الاستحباب الترخيص في الترك.

أشكل على هذا القول بإشكالات:

الأول: أن القول بتركيب معنى الوجوب والاستحباب خلاف الارتكاز والوجدان فعندما يُقال العمل الفلاني واجب يُفهم من لفظ الوجوب معنى بسيط كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره في بحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام أن معنى الوجوب معنى واحد بسيط لا مركب من جزئين إلا أن الوجوب الطلب في المرتبة الأكيدة لا مطلق الطلب نعم يُقال في توضيح الطلب الأكيد أنه أصل الطلب مع حيثية المنع عن الترك لكن لا بمعنى كون حيثية المنع جزءاً مقوّماً لمعنى الوجوب بل هي لازمة معناه بمعنى أنه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة وكان يبغضه البتة .

قال: **(و التحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا و مرتبة وحيدة أكيدة من الطلب لا مركبا من طلبين نعم في مقام تحديد تلك المرتبة و تعيينها ربما يقال الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك و يتخيل منه أنه يذكر له حدا فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب و مقوماته بل من خواصه و لوازمه بمعنى أنه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة و كان يبغضه البتة.)**[[21]](#footnote-21)

الثاني: ما أورده السيد البروجردي قدس سره من أن المنع ليس إلا التحريك نحو الترك يعني طلب الترك فالمنع عن الترك يعني طلب ترك الترك وترك الترك هو الفعل فيرجع الفصل إلى طلب الفعل وهو الجنس والحال أن الفصل الذي هو الحيثية المميزة لابد أن يكون مغايراً للجنس الذي هو الحيثية المشتركة.[[22]](#footnote-22)

ولكن هذا الإشكال يرد على مسلك القدماء والمحقق الآخوند قدس سره في معنى النهي من أنه طلب الترك ولا يرد على مبنى المتأخرين من أنه ليس طلباً بل زجر عن الفعل.

الإشكال الثالث إشكال جذوره في كلام المحقق الآخوند قدس سره وهو أن المتفاهم بالارتكاز من لفظ الأمر الذي يدل على الوجوب هو إيجاد الفعل وليست جهة الترك ملحوظةً فيه. نعم، كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره لو التفت المولی إلى الترك لما كان راضياً به ولكان يبغضه ولكن ليس ذلك منظوراً حين استعمال لفظ الأمر فلذا كون معنى الوجوب طلب الفعل مع المنع عن الترك على خلاف ما نفهمه بالارتكاز.

هذا الإشكال كالإشكال الأول مستند إلى الارتكاز إلا أن الفرق بينهما بأن حاصل الإشكال الأول كون هذا القول خلاف الارتكاز على أن معنى الوجوب بسيط لا مركب وهذا الإشكال كون القول المذكور خلاف الارتكاز على أن معنى الوجوب ليس ناظراً إلى جهة ترك الفعل أصلاً.

أما القول الثاني - وهو أن الوجوب والاستحباب كلاهما طلب والاختلاف بالشدة والضعف فالوجوب هو الطلب الشديد والاستحباب هو الطلب الضعيف - فأورد عليه إشكالان:

الأول: ما أورده السيد البروجردي قدس سره من أن الوجوب والاستحباب أمران إنشائيان اعتباريان والأمور الإنشائية والاعتبارية دائرة بين الوجود والعدم وغير قابلة للشدة والضعف ليقال أنها قد توجد بنحو شديد وقد توجد بنحو ضعيف.[[23]](#footnote-23)

أجاب عن هذا الإشكال الميرزا التبريزي قدس سره بأن الاعتبار وإن كان دائراً مدار الوجود والعدم وليس قابلاً للشدة والضعف ولكن المعتبَر قابل لهما فيمكن أن يكون المعتبَر فرداً شديداً أو فرداً ضعيفاً وكان يمثّل بالتعظيم والتحقير وهما من الأمور الاعتبارية فإن قدم شخص إلى مجلس وتحرك شخص آخر له من مکانه فيكون ذلك نحواً من التعظيم ولكن المرتبة الشديدة من التعظيم أن يقوم له. أو في باب الطهارة والنجاسة ورد في بعض الأدلة أن الكلب نجس و(الناصب لنا أهل البيت أنجس من الكلب) ومن المعلوم أن نجاسة الكلب نجاسة اعتبارية وفي هذه النجاسة الاعتبارية نجاسة الناصب أشد من نجاسة الكلب.

وبالنتيجة لا يمكن أن يشكل على هذا القول بأن الوجوب والاستحباب أمران اعتباريان والأمر الاعتباري ليس قابلاً للشدة والضعف لأن الشدة والضعف ليس في نفس الاعتبار بل في المعتبَر.

الإشكال الثاني: ما أورده الميرزا التبريزي قدس سره من أن الأمور الاعتبارية وإن كانت قابلةً للشدة والضعف بلحاظ المعتبَر ولكن كون الفرق بين الوجوب والاستحباب بالشدة والضعف خلاف الوجدان والارتكاز فإن ما نجده بالوجدان أنه ليس الطلب في موارد الوجوب شديداً. نعم، قد تكون الشدة في ناحية الشوق ولكن الشوق خارج عن حقيقة الأمر ولا ربط له بمادة الأمر وصيغته.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال أيضاً بأن تفسير المحقق الآخوند قدس سره ليس على خلاف الوجدان بل يمكن دعوى أن ما نجده بالوجدان نحوان من الطلب أحدهما الطلب الأكيد الذي لا يرضى المولى بترك المطلوب وهو الوجوب ويعبّر عنه بالفارسية بـ(فرمان) والآخر الطلب غير الأكيد والذي يرضى المولى بترك المطلوب ولايتأذی بفواته وهو الاستحباب ويعبّر عنه بالفارسية بـ(پيشنهاد). ومصحّح هذه الشدة والضعف في الطلب الشدة والضعف في الغرض الموجب للطلب أو الشدة والضعف في الشوق ولكن بالنتيجة توجد الشدة والضعف في نفس الطلب فليس قول المحقق الآخوند قدس سره على خلاف الارتكاز بل مختاره لا محذور فيه ثبوتاً كما أشكل السيد البروجردي قدس سره ولا أنه خلاف الارتكاز والوجدان كما أشكل الميرزا التبريزي قدس سره وبالنتيجة يمكن الالتزام بأن ما هو المعتبر في الوجوب الطلب بمرتبة أكيدة وفي الاستحباب الطلب بمرتبة ضعيفة.

أما القول الثالث - وهو أن اختلاف الوجوب والاستحباب في مبادئ الاعتبار ومنشئه فالطلب الناشئ عن المصلحة اللزومية وجوب والطلب الناشئ عن المصلحة غير اللزومية استحباب - فيشكل عليه بأنا بقطع النظر عن منشأ الاعتبار نجد بالوجدان في نفس الأمر الإنشائي والاعتباري اختلافاً بين الوجوب والاستحباب فلذا أفاد الميرزا التبريزي قدس سره أنه حتى بناءً على إنكار المصالح والمفاسد الواقعية في متعلقات الأحكام نجد الاختلاف بين الوجوب والاستحباب فهذا شاهد على أن الفارق بين الوجوب والاستحباب ليس في ناحية المبدأ بل لابد أن نبحث عنه في نفس هذين الأمرين الاعتباريين.

أما القول الرابع فهو مختار المحقق الإيرواني قدس سره من أن الوجوب هو الطلب الصادر عن المولى بما هو مولى والاستحباب هو الطلب الصادر عن المولى لا بما هو مولى بل بما هو ناصح خبير وعلى أساس هذا القول إن صدر الطلب عن المولى بما هو مولى يحكم العقل بوجوب الإطاعة فيكون الطلب وجوبياً وإن صدر الطلب عن المولى لا بما هو مولى بل بما هو ناصح خبير لا يحكم العقل بوجوب الإطاعة فيكون الطلب استحبابياً كما أن عنوان الأمر أيضاً لا يصدق إلا على الطلب الصادر عن المولى بما أنه مولى وإلا إن كان الطلب صادراً عن المولى لا بما هو مولى لا يصدق عليه عنوان الأمر كما تقدم نقله عنه فكما أن عنوان الأمر يختص بالطلب الصادر عن المولى بما هو مولى كذلك الوجوب يختص بالطلب الصادر عن المولى بما هو مولى.

إشكال هذا القول أن الطلب في موارد صدوره عن المولى بما هو مولى حسب الارتكاز والوجدان العرفي قابل للتقسيم إلى الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي ولا يختص الطلب الصادر عن المولى بما هو مولى بالطلب الوجوبي بل الطلب الصادر عن المولى بما هو مولى قد يكون بحدّ اللزوم ويعبّر عنه في الفارسية بـ(فرمان) وقد لا يكون بحد اللزوم بأن لا يرضى بتركه بل يكون فعله مرجّحاً على تركه. فكما تصدق عناوين الطلب والإرادة والأمر على موارد الوجوب تصدق على موارد الاستحباب أيضاً.وما ورد في کلام المحقق الايرواني قدس سره من ان ميل المولى و حبه‏ لفعل‏ العبد إذا بلغ مبلغ الإرادة و الطلب لم يكن للعقل محيص من الحكم بتنفيذ إرادته إذ لا يمكن صدور طلب من المولى يحكم العقل فيه بجواز مخالفته‏،ليس في محله لانه حتى فيما اذا طلب المولى فعل العبد بارادة تشريعية فالطلب المذكور - حسب الارتكاز والوجدان - قابل للتقسيم الی الوجوبي والندبي فلذا حينما نراجع الأدلة الشرعية نرى إطلاق عنوان الطلب والأمر على المستحبات أيضاً ففي روايات النافلة: **(وإنما أمرنا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة)**[[24]](#footnote-24) و **(وإنما أمرنا بالنافلة ليتم لهم بها ما نقصوا من الفريضة)**[[25]](#footnote-25)وفي صوم يوم الشك: **(وصوم يوم الشك أمرنا به ونهينا عنه، أمرنا به أن نصومه مع صيام شعبان، ونهينا عنه أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس.)**[[26]](#footnote-26)ولوسلم اختصاص الامربالوجوب فلا شك في عدم اختصاص الطلب به بينما على كلام المحقق الإيرواني قدس سره يلزم عدم صدق عنوان الأمر والطلب على المستحبات وهو خلاف الارتكاز وخلاف ما ورد في الأدلة.

وأما القول الخامس فهو أن الوجوب طلب مطلق وبلا قيد والاستحباب طلب مقيّد بالترخيص في الترك وهو مختار الميرزا التبريزي قدس سره ويُستفاد من كلام المحقق العراقي قدس سره في بحث كيفية دلالة الأمر على الوجوب وإن لم يرد صريحاً في كلامه بعنوان الفارق بين الوجوب والاستحباب. وكلام المحقق الحائري قدس سره في الدرر أيضاً يرجع إلى هذا.

نعم، يظهر من بعض الكلمات أن الفرق بالتقييد أيضاً ولكن لا بالنحو المذكور في هذا القول مثلاً السيد البروجردي قدس سره يرى أن الفرق بشدة الطلب وضعفه لكن لا الشدة والضعف في نفس الأمر الاعتباري فإنه غير ممكن عنده كما تقدم في إشكاله على المحقق الآخوند قدس سره بل الشدة والضعف بلحاظ المقارنات فإن اقترنت بالطلب القرائن المناسبة للوجوب فيُنتزع من ذلك الطلب الوجوب مثل أن يطلب المولى ضارباً برجله الأرض ومحرّكاً رأسه ويديه وإن اقترنت بالطلب القرائن المناسبة للاستحباب فينتزع الاستحباب مثل أن يعقّب طلبه بقوله: (إن تركت فلا جناح عليك) فإن هذا القول لا يندرج تحت القول الخامس لأن الاختلاف على القول الخامس بالتقييد في أحد الطرفين وهو طرف الاستحباب لا في كلا الطرفين الوجوب والاستحباب كما في هذا القول الأخير بل يندرج تحت القول الثاني وهو الاختلاف بالشدة والضعف ولكن لا بلحاظ نفس الأمر الاعتباري بل بلحاظ المقارنات.

كيف كان إشكال هذا القول الخامس أن مجرد الطلب وإن كان مطلقاً وبلا قيد بحسب الارتكاز وما نجده بالوجدان لا يدل على الوجوب. نعم، الاستحباب هو الطلب مع قيد الترخيص في الترك ولكن ليس الوجوب هو مطلق الطلب بلا قيد بل كما أن استفادة الاستحباب يحتاج إلى القرينة كذلك استفادة الوجوب يحتاج إلى القرينة وليس مطلق الطلب بلا قيد موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقوبة على المخالفة بل مطلق الطلب هو الجامع بين الوجوب والاستحباب وقابل للتقسيم إليهما. نعم، بالنسبة إلى مادة الأمر يمكن أن يُقال باختصاصها بالطلب الوجوبي ويمكن أن يقال بعدم الاختصاص كما أشرنا سابقاً.

وأما القول السادس فهو مختار المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما مع اختلاف بينهما أن الوجوب والاستحباب ليسا أمرين اعتباريين مجعولين شرعيين بل هما من أحكام العقل فإن طلب المولى ولم يرخّص في الترك حكم العقل بلزوم الموافقة وأنه إن خالف العبد استحق العقوبة وإن طلب المولى ورخّص في الترك حكم العقل بعدم لزوم الموافقة وأنه إن خالف العبد لم يستحق العقوبة.

نعم، كلا العَلَمين يعترفان بأن هناك في موارد تحقق الوجوب والاستحباب بحكم العقل أمراً اعتبارياً جعلياً من ناحية الشارع ولكنه ليس الوجوب والاستحباب بل هو أمر يكون الوجوب والاستحباب في طوله ويكون ذاک الامر موضوعاً لحكم العقل بهما.

والاختلاف بينهما في تعيين ذلك الأمر الجعلي الاعتباري فالمحقق النائيني قدس سره يقول بأن جعل الشارع الذي يكون موضوعاً لحكم العقل هو إيجاد الطلب بينما السيد الخوئي قدس سره يقول بأن جعل الشارع هو اعتبار الفعل في ذمة المكلف وإبرازه بمبرز فإن اعتبر المولى الفعل في ذمة المكلف وأبرزه ولم يرخّص في تركه حكم العقل بالوجوب.

وهذا الاختلاف في الحقيقة يرجع إلى اختلافهما في حقيقة الإنشاء كما تقدم في بحث المعاني الحرفية والفرق بين الخبر والإنشاء فيرى المحقق النائيني قدس سره أن حقيقة الإنشاء هو إيجاد المعنى ويرى السيد الخوئي قدس سره أن حقيقة الإنشاء ليست الإيجاد لأن المراد من الإيجاد إن كان الإيجاد التكويني فله أسبابه الخاصة وليس اللفظ منها وإن كان الإيجاد الاعتباري فقوامه بفرض المعتبر وليس اللفظ دخيلاً فيه بل يتحقق بمجرد الفرض والتصور سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن .

ففي هذا القول السادس هناك جهة اشتراك بين العَلَمين وجهة اختلاف:

أما جهة الاشتراك - وهي كون الوجوب والاستحباب بحكم العقل وعدم كونهما مجعولين - فترد عليها إشكالات:

الأول: أن أصل حكم العقل بلزوم الإطاعة واستحقاق العقوبة على المخالفة في موارد الطلب مع عدم الترخيص في الترك مسلّم لا مجال لإنكاره وإنما الكلام في كون حقيقة الوجوب نفس حكم العقل هذا أو أن حكم العقل في مرتبة متأخرة عن اعتبار الوجوب والاستحباب فما نجده بالوجدان والارتكاز أن حقيقة الوجوب لا توجد بحكم العقل هذا بل حكم العقل ثابت فيما كان الأمر المعتبر في رتبة سابقة من سنخ الطلب الشديد والأكيد.

بعبارة أخرى: بقطع النظر عن حكم العقل بلزوم الموافقة واستحقاق العقوبة على المخالفة يكون الطلب في المرتبة السابقة قابلاً للتقسيم إلى الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي والحكم العقلي في طول الطلب الوجوبي لا أن يكون ثابتاً بمجرد أصل الطلب بدون الترخيص في الترك. فمختار المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سره على خلاف ارتكاز وما نجده بالوجدان.

الإشكال الثاني: أن لازم القول بأن الطلب مع عدم الترخيص في الترك موجب لحكم العقل بلزوم الموافقة واستحقاق العقوبة أن يُحكم باللزوم في موارد الترديد في كون الطلب الصادر من الشارع وجوبياً أو استحبابياً مثلاً ورد الأمر بالتجافي في الصلاة فيما كان المأموم في الركعة الأولى أو الثالثة والإمام في حال التشهد في الرکعة الثانية اوالرابعة ، أو ورد الأمر بجلسة الاستراحة في ركعتي الأولى والثالثة ففي هذه الموارد التي يشتبه الأمر فيها بين الأمر الوجوبي والاستحبابي وحيث لم يثبت ترخيص يكون لازم مبنى العَلَمين الحكم باللزوم وترتيب آثاره والحال أن الثابت في بحث البراءة أن من مواردها إجمال الخطاب فكما تجري البراءة في موارد الشك في التكليف لأجل فقدان النص كذلك في موارد الشك في التكليف لأجل إجمال النص أو تعارض النصين فالكل يقول بجريان البراءة فيها حتى المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما.[[27]](#footnote-27)

ولكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن ما ثبت في بحث البراءة جريان البراءة في موارد إجمال النص كموارد فقدان النص وتعارض النصين ولكن على مبنى العَلَمين ليس مورد ترديد الطلب بين الوجوب والاستحباب من موارد إجمال النص لأن مدلول اللفظ وما يكون مجعولاً ومعتبراً من قبل الشارع على مبنى العلمين أصل الطلب فقط والترديد في الوجوب والاستحباب ليس لأجل الشك في مفاد اللفظ فلا يرد هذا النقض عليهما.

الإشكال الثالث: الذي ورد في كلام السيد الصدر قدس سره - كأوّل إشكال يرد على هذا المبنى - وهو إشكال حلي أن مجرد صدور الطلب مع عدم اقتران الطلب بالترخيص في الترك ليس كافياً للحكم بالوجوب لأن العبد إذا علم بأن الطلب الصادر عن المولى وإن لم يقترن بالترخيص ولكنه ناشٍ عن الملاك غير اللزومي وبتعبير السيد الصدر قدس سره غرضه بنحو لا يتأذّى المولى بتركه لا يحكم العقل بالوجوب فهذا شاهد على أن موضوع حكم العقل بالوجوب ليس مجرد الطلب مع عدم الترخيص بل خصوص الطلب الناشئ عن الغرض اللزومي فلابد من صدور طلب خاص من المولى في رتبة سابقة حتى يحكم العقل بلزوم الامتثال. وكون الطلب لزومياً أو استحبابياً لا كاشف عنه إلا الدليل اللفظي فلابد من تعيّن الخصوصية المذكورة حسب مدلول اللفظ ليحكم العقل باللزوم وليس مجرد صدور طلب من المولى بدون الترخيص في الترك كافياً لثبوت الحكم العقلي.

جواب هذا الإشكال أنه نعم، على أساس مبنى المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما الوجوب الذي هو حكم العقل ثابت فيما صدر طلب من المولى ولم يرد ترخيص في الترك ولكن المراد بالترخيص الذي أخذ عدمه في موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ليس خصوص الترخيص الجعلي الواصل بالخطاب الشرعي بل المراد رضا الشارع بتركه وأنه لا يتأذى بتركه وذلك قد يُكشف عن طريق بيان الشارع نفسه وقد يُكشف عن طريق العلم الخارجي بضعف الملاك وعدم تعلق الغرض اللزومي. ففي بعض الموارد تكون دلالة الألفاظ على الحكم الإلزامي بحسب الظاهر واضحةً ولكن يُعلم من الخارج وبملاحظة خصوصيات المورد بعدم الإلزام مثلاً ورد في بعض الروايات: (ملعون من أكل وحده) أو (ملعون من سافر وحده) أو (ملعون من بات في بيت وحده) [[28]](#footnote-28) وهي ظاهرة في الحرمة ولكن لم يفت أحد بالحرمة وغاية ما التزموا به الكراهة الشديدة للعلم الخارجي وخصوصية المورد.

ففي المقام المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما عندما يقولان بأن الطلب بدون الترخيص في الترك موضوع حكم العقل باللزوم يريدان الطلب الذي لا يوجد معه رضا الشارع بالترك وعدم تأذّيه بالترك ففي المورد المذكور في الإشكال وإن لم يوجد ترخيص شرعي جعلي بالترك من ناحية الشارع ولكن المفروض العلم برضا الشارع بالترك وعدم تأذيه بالترك فلا يرد الإشكال على العَلَمين.

الإشكال الرابع: وهو إشكال نقضي وعنوانه أن الالتزام بمبنى العَلَمين تترتب عليه آثار لا يمكن الالتزام بها فقهياً وتكون منهجاً جديداً في الفقه.

ذكر السيد الصدر قدس سره في البحوث موردين وأضيفت موارد أخرى في تعليقة البحوث نكتفي بذكر الموردين المذكورين في متن البحوث:

الأول: أن لازم مبنى العلمين أنه إذا اقترن الطلب بأمر عام يدل على الإباحة والترخيص تُرفع اليد عن دلالة الأمر على الوجوب مثلاً إذا ورد (أكرم الفقيه) وورد: (لا بأس بترك إكرام العالم) لازم مبنى العَلَمين أن يُحكم بعدم وجوب إكرام الفقيه والحال أن المشي الفقهي والارتكاز العرفي في أمثال هذه الموارد أن يُؤخذ بظهور الدليل الخاص ويُحكم بوجوب إكرام الفقيه ويُجعل هذا الدليل مخصّصاً للدليل العام فيكون المورد من موارد التعارض غير المستقر وجعل أحد الدليلين قرينةً لتخصيص الآخر والحال أنه على مبنى العَلَمين لا يوجد بين الخطابين تنافٍ أصلاً ولو في مرحلة التعارض غير المستقر لأن الوجوب ليس حكماً شرعياً ومدلولاً للفظ بل بحكم العقل فلا مجال للتخصيص. فإن دليل (أكرم الفقيه) لا يدل إلا على أصل الطلب ودليل (لا بأس بترك إكرام العالم) يدل على الترخيص ولا تنافي بين أصل الطلب والترخيص وإنما التنافي بين حكم العقل بالوجوب والترخيص وبما أن حكم العقل بالوجوب معلّق على عدم الترخيص يكون وجود الترخيص ولو بدليل عام رافعاً لحكم العقل فالنتيجة المترتبة على مبنى العَلَمين في هذه الموارد الحكم بالاستحباب والحال أن المشي الفقهي والارتكاز العرفي على التخصيص فهذا شاهد على بطلان المبنى المذكور.

ثم ذكر في البحوث إن قال قائل للجواب عن الإشكال والدفاع عن العَلَمين: أن الترخيص الذي يرفع على مبناهما موضوع حكم العقل هو ترخيص خاص وهو الترخيص الذي في مقام الجمع العرفي إن كانت دلالة الطلب على الوجوب بالدلالة اللفظية لما قُدّم عليه الترخيص بل كان موروداً له ولا يوجد هكذا ترخيص في المقام لأن الترخيص الموجود هو الترخيص العام ولا يرفع موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال قلنا: حصر الترخيص في هذا الترخيص الخاص تحكم ودعوى بلا دليل.[[29]](#footnote-29)

هذا النقض الأول.

ولكن الظاهر عدم وروده كما أفاد بعض الأعلام في كتابه المباحث الأصولية فإنه وإن كان بنظر العَلَمين حكم العقل بلزوم الامتثال حكم معلّق على عدم ورود الترخيص في الترك ولكن المعلّق عليه هو الترخيص في الترك الذي يكون في إطار القرينة بأن يجعله العرف قرينةً على نوع الطلب لا كل ترخيص في الترك فإن كان الترخيص لا قرينية له على الطلب كما إذا كان ترخيصاً عاماً لا يكون رافعاً لحكم العقل باللزوم ففي المثال الذي ذُكر بعنوان النقض يمكن أن يلتزم العلمان كما يقتضي الارتكاز العرفي بوجوب إكرام الفقيه.

ونقول في تتميم هذا الجواب أن حكم العقل بلزوم الامتثال معلّق على عدم الترخيص في الترك والترخيص في الترك يكون رافعاً لحكم العقل ولكن أي ترخيص يكون كذلك؟ لابد أن نرجع إلى نكتة التعليق المذكور فإن التعليق المذكور ليس جزافاً بل لأجل نكتة والنكتة هي أن الترخيص في الترك يكون كاشفاً عن كون طلب المولي ليس بحد لا يرضى بتركه وبتعبير السيد الصدر قدس سره: يتأذّى بتركه فحينما كانت نكتة التعليق الكاشفية عن نوع طلب المولى والقرينية عليه يكون الترخيص رافعاً لموضوع حكم العقل إذا كان واجداً لخصوصية القرينية وبتعبير بعض الأعلام: يكون في إطار القرينة والترخيص العام ليس كذلك فلا يرد النقض المذكور على العَلَمين.

وبذلك اتضح الإشكال فيما أفاده أخيراً في البحوث من أن دعوى كون المعلّق عليه الترخيص الخاص تحكم لأنها دعوى على طبق الضابطة والميزان ومقتضى نكتة التعليق كما عرفت وليست دعوى بلا أساس وتحكماً .

المورد الثاني: أنه إذا صدر أمر من المولى ولم تكن هناك قرينة متصلة على الترخيص في الترك ولكن احتمل الترخيص بالمنفصل فالمشي الفقهي في مثل هذا المورد على الحكم بالوجوب ولكن على مبنى العَلَمين لا يمكن الحكم بالوجوب لأن حكم العقل بالوجوب على المبنى المذكور معلّق على عدم ورود ترخيص من الشارع والمعلّق عليه إما عدم الترخيص في الترك متصلاً بالخطاب أو عدم الترخيص مطلقاً متصلاً أو منفصلاً أو عدمُ العلم بالترخيص ولا يمكن الالتزام بشيء من هذه الاحتمالات الثلاثة لأن المعلق عليه لو كان عدم الترخيص المتصل لزم حكم العقل بالوجوب مع عدم الترخيص المتصل بالخطاب وصدور هذا الحكم العقلي يمنع من صدور الترخيص المنفصل لمنافاته لحكم العقل بلزوم الإتيان وامتناع صدور الترخيص المنفصل واضح البطلان لأن هناك موارد كثيرةً في الأوامر الشرعية ورد الترخيص فيها منفصلاً.

ولو كان المعلّق عليه عدم الترخيص الأعم من المتصل والمنفصل لزم عدم إمكان الحكم بالوجوب في مورد عدم وجود الترخيص المتصل والشك في وجود الترخيص المنفصل لأن حكم العقل منوط بعدم الترخيص ولو منفصلاً والمفروض احتمال وجوده والحال أن عدم حكم العقل بالوجوب في فرض احتمال الترخيص المنفصل مما لا يمكن الالتزام به.

ولو كان المعلق عليه عدم العلم بالترخيص ولو منفصلاً لكان خروجاً عن محل الكلام لأن مورد البحث الوجوب الواقعي المشترك بين العالم والجاهل لا الوجوب المنجّز والظاهري المختصّ بالعالمين. وتعليق الوجوب على عدم العلم وعدم الإحراز يوجب كون الوجوب حكماً ظاهرياً والحال أن ما هو محل البحث الوجوب الواقعي.[[30]](#footnote-30)

يمكن الجواب عن هذا النقض أيضاً بأن العَلَمين يلتزمان بالاحتمال الثالث وهو أن حكم العقل بالوجوب معلق على عدم العلم بالترخيص في الترك ولا يلزم منه الخروج عن محل الكلام لأن الوجوب على مبناهما ليس من الأحكام الواقعية الشرعية ليكون مشتركاً بين العالم والجاهل بل حكم العقل في مورد الاعتبارات الشرعية ومورده ما إذا صدر أمر من الشارع ولم يُحرز الترخيص في الترك وليس هذا خروجاً عن محل الكلام.

ذُكرت في تعليقة البحوث موارد أخرى للنقض لا نتعرض لها حذراً من التطويل.

فالجهة المشتركة في القول السادس بين المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما غير تامة للإشكال الأول لأن نفس الوجوب والاستحباب قابلان للجعل والاعتبار واعتبارهما لا محذور فيه ثبوتاً ولا إثباتاً حيث إن ما يعتبر حسب الارتكاز والمستفاد من الأدلة نفس الوجوب والاستحباب يعني مداليل الألفاظ في بيان الواجبات والمستحبات نفس اعتبار الوجوب والاستحباب وينقسم الطلب في رتبة سابقة على حكم العقل بلزوم الإطاعة واستحقاق العقوبة على المخالفة إلى الوجوبي والاستحبابي لا أن يكون الوجوب حكم العقل ولا يتعلق الاعتبار بالوجوب في رتبة سابقة واما الاشکالات الثلاثة الاخيرة فقد ظهر انها غيرتامة.

أما جهة الاختلاف بين المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما - وهي قول الأول بأن الاعتبار الذي هو موضوع حكم العقل إيجاد الطلب والبعث الاعتباري وقول الثاني بأنه جعل الفعل في ذمة المكلّف وإبرازه - فهذا الاختلاف يرجع إلى اختلافهما في حقيقة الإنشاء لأن السيد الخوئي قدس سره يقول بأن حقيقة الإنشاء ليست إيجاد المعنى لأن مراد المشهور من إيجاد المعنى في الإنشاء إما إيجاده بالوجود الحقيقي والتكويني أو إيجاده بالوجود الاعتباري والفرضي فإن أريد إيجاده بالوجود التكويني والحقيقي فبطلانه واضح لأن الوجودات التكوينية والحقيقية لها أسبابها وعللها الخاصة واللفظ ليس منها وإن أريد إيجاده بالوجود الاعتباري والفرضي فإشكاله أنه يكفي لتحقق الأمر الاعتباري نفس التصور والاعتبار بلا حاجة إلى اللفظ فليست حقيقة الإنشاء إيجاد المعنى بل حقيقته اعتبار أمر نفساني من المعتبر وإبرازه وشأن اللفظ ليس إلا إبراز ذلك الاعتبار ولا دخل له في تحقق الأمر الاعتباري.

فيقول السيد الخوئي قدس سره في محل البحث أن الإنشاء الذي يتحقق في مورد الوجوب ويكون موضوعاً لحكم العقل بالوجوب اعتبار المولى الفعل الخاص على ذمة العبد وإبرازه بمبرز فإن لم يكن ذلك الاعتبار مقترناً بالترخيص في الترك حَكَم العقل بلزوم الإتيان كما أن الانشاء الذي هو موضوع حكم العقل بالحرمة اعتبار حرمان العبد من الفعل.

ولكن كما ذكرنا في بحث الخبر والإنشاء رأي المحقق النائيني قدس سره الموافق للمشهور هو الصحيح ورأي السيد الخوئي قدس سره المخالف للمشهور في أصله إشكال وفي تطبيقه على محل البحث وهو الفرق بين الوجوب والاستحباب أيضاً إشكال.

أما إشكال أصل الرأي كبروياً فهو ما تقدم من أن مراد المشهور بإيجاد المعنى باللفظ في موارد الإنشاء ليس إيجاده بالوجود الحقيقي والتكويني ليشكل عليه بأن الوجودات التكوينية لها أسبابها وعللها الخاصة وليس اللفظ منها بل المراد إيجاد المعنى بالوجود الإنشائي والاعتباري وأما إشكال السيد الخوئي قدس سره بأن تحقق الوجود الاعتباري لا يحتاج إلى اللفظ ويكفي له نفس الفرض والاعتبار فجوابه أن الأمر الاعتباري وإن لم يكن محتاجاً بلحاظ ذاته إلى اللفظ سواء الاعتبارات التي هي موضوعة للآثار القانونية وهي العقود والإيقاعات أو الاعتبارات التي ليست موضوعةً لتلك الآثار كالتمنّي والترجّي ولكن يحتاج إلى اللفظ لاتفاق العقلاء على أن الأمور الاعتبارية لا تتحقق إلا مع إبرازها بمبرز وإلا إن تصوّر شخص أن يكون داره ملكاً لشخص مثلاً ولو ألف مرة لا يتحقق الأمر الاعتباري بتعبير الميرزا التبريزي قدس سره: حتى عند المعتبِر نفسه بحيث لو سُئل لقال بأن الدار ما زال ملكه ولم يتحقق الأمر الاعتباري لعدم الإبراز فقول المشهور بأن الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ لأجل أنه لولا اللفظ لما تحقق المعنى الاعتباري في عالم الاعتبار حتى بنظر المعتبِر نفسه.

وأما الإشكال في التطبيق فقد أفاد السيد الخوئي قدس سره أن اعتبار المولى الفعل على عهدة المكلف إن لم يقترن بالترخيص في الترك يستتبع حكم العقل بلزوم الإتيان فيُنتزع منه الوجوب.

أشكل الميرزا التبريزي قدس سره بأنه خلاف الوجدان لأنا بالوجدان لا نجد فرقاً واختلافاً في مفاد اللفظ بين موارد استعماله في الوجوب وموارد استعماله في الاستحباب وحيث إنه في موارد الاستحباب لم يُعتبر الفعل على عهدة المكلّف يقيناً فلا يمكن الالتزام في موارد الوجوب بأن ما هو المعتبر والمنشأ اعتبار الفعل على عهدة المكلّف.

ما أفاده من عدم اعتبار الفعل على عهدة المكلّف في موارد الاستحباب يقيناً فيه احتمالان:

الأول: وهو الذي في البال من كلماته في السابق أنه لا معنى لاعتبار الفعل على عهدة المكلّف في موارد الاستحباب أصلاً ولا يمكن تحقّقه إذ المفروض في هذه الموارد ترخيص المولى في الترك ولا يجتمع الترخيص في الترك مع كون الفعل على ذمة المكلف وكون المكلّف مديوناً بالنسبة إلىه.

فإن كان مقصوده هذا الاحتمال فهو قابل للمناقشة لأن لاعتبار الفعل على العهدة في موارد الاستحباب معنى ومجالاً فقد ورد التعبير بالحق عن بعض الحقوق غير الإلزامية والحق يعني أنه على عهدة الشخص مثلاً ورد التعبير بالحق في حق الوالد على ولده وحق الولد على والده فقد ورد في الأدلة: **(مَا حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى وَلَدِهِ- قَالَ لَا يُسَمِّيهِ بِاسْمِهِ وَ لَا يَمْشِي بَيْنَ يَدَيْهِ- وَ لَا يَجْلِسُ قَبْلَهُ وَ لَا يَسْتَسِبُّ لَهُ.)**[[31]](#footnote-31) فأطلق عليه الحق مع أنه ليس واجباً. وورد في صحيحة زرارة التعبير عن الأغسال المستحبة بالحق: **(إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك عنها غسل واحد.)**[[32]](#footnote-32)

الثاني: أنه وإن أمكن اعتبار الفعل على العهدة في موارد الاستحباب ولكن المتفاهم العرفي في موارد الاستحباب والمطلوبية غير اللزومية أنه لا شيء على العهدة فبما أنه لا فرق بالوجدان بين مفاد اللفظ في موارد الوجوب والاستحباب نعلم أن المعتبر في موارد الوجوب أيضاً ليس اعتبار الفعل على عهدة المكلف.

فالقول الصحيح في الفرق بين الوجوب والاستحباب القول الثاني وهو مختار المحقق الآخوند قدس سره من أن الاختلاف بينهما من حيث الشدة والضعف فالوجوب هو الطلب الاعتباري الشديد والاستحباب الطلب الاعتباري الضعيف ولكن الشدة والضعف بلحاظ المعتبَر لا الاعتبار ليرد إشكال السيد البروجردي قدس سره وهذا بلحاظ مقام الإثبات موافق للوجدان والارتكاز.

المطلب الثاني: هل مادة الأمر تدل على مطلق الطلب أو خصوص الطلب الوجوبي؟

مورد البحث في هذا المطلب أصل دلالة مادة الأمر على الوجوب لا كيفية دلالتها عليه و أنها بالوضع أو بغيره لأن البحث عن كيفية الدلالة سيأتي في المطلب الثالث.

للجواب عن السؤال نرجع إلى ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في الجهة الثالثة وما ذكرنا ذيل كلامه.

أفاد قدس سره أنه لا يبعد أن يكون مفاد مادة الأمر خصوص الطلب الوجوبي وذكر لإثبات ذلك دليلاً ومؤيدات أربعةً وأضاف الميرزا التبريزي قدس سره وجهاً آخر فصارت مجموع الوجوه ستةً:

الوجه الأول: الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره كدليل على المدعى هو التبادر وانسباق الطلب الوجوبي إلى الذهن من استعمال مادة الأمر وذكر الميرزا التبريزي قدس سره في توضيح ذلك أن لفظ الأمر مرادف لـ(فرمان) بالفارسية وحيث إن المتبادر من هذا اللفظ في الفارسية خصوص الطلب الوجوبي كذلك المتبادر من لفظ الأمر خصوص الطلب الوجوبي.

وكانت الوجوه الأربعة التي ذكرها قدس سره بعنوان المؤيد محل مناقشة. كانت الوجوه الثاني والثالث والرابع غير تامة في نفسها.

وأما الوجه الخامس - وهو صحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة المولى - فهو وإن ذكره بعنوان المؤيد لا الدليل لإمكان أن يقال أن صحة المؤاخذة كاشفة عن دلالة الأمر على الوجوب لكن من المحتمل أن تكون الدلالة لأجل الإطلاق ومقدمات الحكمة لا لأجل الوضع وهذا إشكال صاحب الفصول قدس سره ولكن هذا إشكال في كيفية الدلالة وأما أصل الدلالة - التي هو محل الكلام في هذا المطلب - لا إشكال فيها فهذا الوجه الخامس يصلح دليلاً ثانياً لدلالة الأمر على الوجوب.

يبقى الوجه السادس الذي أضافه الميرزا التبريزي قدس سره وهو صحة السلب فإن الأمر و (فرمان) بالفارسية مترادفان فكما يصح سلب (فرمان) عن الطلب الاستحبابي كذلك يصح سلب الأمر عن الطلب الاستحبابي وهذا يكشف عن دلالة مادة الأمر على خصوص الطلب الوجوبي لا الجامع بينه وبين الطلب الاستحبابي.

نعم، هذا في مادة الأمر - التي هي محل الكلام - وإلا ففي صيغة الأمر قد يقال بأنها حقيقة في الجامع وتستعمل في الطلب الاستحبابي بنحو الحقيقة كما فصّل الميرزا التبريزي قدس سره بين مادة الأمر وصيغته من هذه الجهة.

والحاصل أن أصل دلالة مادة الأمر على الوجوب ثابت لا إشكال فيه والدليل عليه الوجوه الثلاثة الأول والخامس والسادس.

المطلب الثالث: كيفية دلالة مادة الأمر على الوجوب

هل مادة الأمر تدل على الوجوب بالدلالة الوضعية بمعنى أنها وُضعت لخصوص الطلب الوجوبي أو بالدلالة الإطلاقية بمعنى أنها وُضعت للجامع وتدل على الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة أو بالدلالة الانصرافية بمعنى أنها وُضعت للجامع لكنها ظاهرة في الوجوب بالظهور الانصرافي كباقي موارد انصراف اللفظ الموضوع للطبيعة في مقام الاستعمال إلى حصة خاصة كانصراف لفظ الحيوان عند الإطلاق إلى خصوص غير الإنسان أو استفادة الوجوب من مادة الأمر بحكم العقل لا بالدلالة اللفظية؟ وجوه وأقوال أربعة:

أما الأول: وهو الدلالة الوضعية بمعنى أنها وُضعت لخصوص الطلب الوجوبي فهو مختار المحقق الآخوند وجمع من المحققين كالميرزا التبريزي قدس سره والدليل عليه التبادر الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره وصحة السلب الذي أضافه الميرزا التبريزي قدس سره.

وأما الثاني: وهو الدلالة الإطلاقية فهو مختار المحقق العراقي قدس سره وقد ذُكرت له تقريبات متعددة تقريبان مذكوران في كلام نفس المحقق العراقي قدس سره وتقريبات أخرى نكتفي بذكر تقريبين فيكون مجموع التقريبات أربعةً:

الأول: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره من أن الطلب والإرادة على قسمين أحدهما الطلب الشديد والإرادة الشديدة كما في الواجبات والآخر: الطلب الضعيف والإرادة الضعيفة كما في المستحبات والقسم الأول لا تحديد له ولا تقييد بل حسب بعض تقريرات المحقق العراقي قدس سره: (ما به الامتياز عين ما به الاشتراك) بينما في القسم الثاني له تحديد وتقييد من حيث جهة النقص فيه وأنه لا يقتضي المنع من الترك فهناك حصتان للطلب والإرادة حصة لا تقييد فيها وحصة فيها تقييد ومقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة أن المراد الحصة التي لا تقييد فيها وهي الطلب الشديد والوجوبي دون الطلب الضعيف والاستحبابي الذي يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة على بيان أصل الطلب.[[33]](#footnote-33)

هذا هو التقريب الأول حسب ترتيب نهاية الأفكار.

ترد على هذا التقريب إشكالات:

الأول: أن لهذا التقريب مجالاً بناءً على كون مادة الأمر موضوعةً للطلب الجامع وإلا بناءً على مختار المحقق الآخوند والميرزا التبريزي قدس سرهما من أن مادة الأمر موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي فلا مجال له.

الثاني: لو سلمنا أن مادة الأمر موضوعة للجامع لكن تمامية هذا التقريب متوقفة على كون الاختلاف بين الوجوب والاستحباب بالإطلاق والتقييد في الطلب وكون الطلب المطلق الطلب الوجوبي والطلب المقيد الطلب الاستحبابي والحال أن المختار في المطلب الأول أن المائز بين الوجوب والاستحباب ليس بالإطلاق والتقييد بل بالشدة والضعف في الطلب فالوجوب هو الطلب الشديد الذي لا يرضى المولى بتركه بل يتأذى بتركه والاستحباب هو الطلب الضعيف الذي يرضى المولى بتركه ولا يتأذى بتركه.

لكن يمكن أن يُجاب عن هذا الإشكال بأن الرأي الصحيح في المائز بين الوجوب والاستحباب وإن كان بشدة الطلب وضعفه ولكن للمحقق العراقي قدس سره أن يقول نفس هذا الفرق والاختلاف يوجب الاختلاف من حيث الإطلاق والتقييد ولا منافاة بين الأمرين فلذا قلنا سابقاً أن مختار الميرزا التبريزي قدس سره أن المائز هو بالإطلاق والتقييد في الطلب ويمكن إرجاع كلام المحقق العراقي قدس سره إلى هذا الرأي ووجهه ما ذكرنا من أنه وإن بنى في بدو الأمر على أن المائز بين الوجوب والاستحباب بشدة الطلب وضعفه ولكن نفس هذا الاختلاف يوجب كون الطلب في الوجوب مطلقاً وفي الاستحباب مقيّداً بالتوضيح المذكور في نهاية الأفكار وبدائع الأفكار من أن حصة الطلب الشديد لا تحديد فيها ولا تقييد فيكون طلباً مطلقاً وحصة الطلب الضعيف فيها تحديد وتقييد بالنقص والضعف فيكون طلباً مقيّداً.

فلا يرد الإشكال الثاني على هذا التقريب بهذا التوضيح.

ولكن هذا الجواب قابل للمناقشة لأن اختلاف الوجوب والاستحباب بالشدة والضعف لا يكفي لإثبات أن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة لوجوه من الإشكال:

الأول: وهو المذكور في البحوث أن ما ذكر من أن الطبيعي إن كانت له حصتان إحداهما لا حد لها ولا يحتاج بيانها إلى مؤونة زائدة والأخرى لها حد ويحتاج بيانها إلى مؤونة زائدة يكون مقتضى الإطلاق أن المراد الحصة التي لا حد لها هذه الكبرى تامة بمقتضى الصناعة ولكن موردها ما إذا كان الاختلاف والتمييز بين الحصتين عرفياً بأن كان إحدهما بحسب الذهن العرفي مطلقةً والأخرى مقيدةً لا أن يكون الاختلاف بالإطلاق والتقييد بالدقة العقلية فقط فإن كان الاختلاف بالإطلاق والتقييد بالدقة العقلية لا يكون مقتضى الإطلاق تعيين الحصة المطلقة والمقام من هذا القبيل لأن الإطلاق والتقييد في الوجوب والاستحباب بالتقريب المذكور لا يفهمه العرف وهو وراء الفهم العرفي.

ووردت أيضاً في كلام السيد الخميني قدس سره إشكالات ثلاثة يمكن إرجاع الأول إلى الإشكال المتقدم.

الإشكال الثاني: الذي ورد في كلام السيد الخميني قدس سره أن ما ذُكر - من كون الأمور التشكيكية بحسب المراتب لها بعضها أكمل من البعض وأن الفرد الأكمل لا حد له وما به الامتياز عين ما به الاشتراك بينما الفرد الضعيف له حد وقيد وما به الامتياز غير ما به الاشتراك - لا يمكن تصديقه لأن الأمور التشكيكية كما أن فردها الأكمل لا حد له وما به الامتياز عين ما به الاشتراك كذلك فردها الضعيف ما به الامتياز عين ما به الاشتراك وليس مركباً مما به الاشتراك وشيء آخر به الامتياز فالاختلاف بين الوجوب والاستحباب وإن كان بالشدة والضعف ولكن كما أن الطلب الشديد لا حد له ولا قيد كذلك الطلب الضعيف لا حد له ولا قيد وإرجاع اختلاف الوجوب والاستحباب إلى الإطلاق والتقييد إنما يتم بناءً على كون الفرد الضعيف في الأمور التشكيكية مقيداً ولا وجه للتقيد.

الإشكال الثالث: الذي ورد أيضاً في كلام السيد الخميني قدس سره أن نتيجة الإطلاق وإجراء مقدمات الحكمة إثبات الجامع فقط ولا يمكن إثبات الحصة وخصوصية أحد الطرفين بها والمفروض في هذا القول أن الموضوع له لمادة الأمر جامع الطلب فكيف يمكن إثبات نوع من هذا الجامع وهو الطلب الوجوبي فإن مقدمات الحكمة لا تثبت ما هو خارج عن الموضوع له للفظ.

ولكن الظاهر أن الإشكال غير وارد لأنه كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره في آخر بحث المطلق والمقيد بعنوان (تبصرة لا تخلو من تذكرة) نتيجة مقدمات الحكمة تختلف باختلاف المقامات فقد تكون النتيجة العموم البدلي وقد تكون العموم الاستغراقي وقد تكون تعيين حصة خاصة، ومورد تعيين الحصة الخاصة ما إذا علمنا بعدم إرادة الجامع بما هو جامع وكان له حصتان إحداهما لا يحتاج بيانها إلى مؤونة زائدة غير اللفظ الدال على الطبيعة والأخرى يحتاج بيانها إلى مؤونة زائدة فيقتضي الإطلاق ومقدمات الحكمة إرادة الحصة الأولى كما أن سائر القرائن قد تقتضي تعيين خصوصيات المراد فليست نتيجة مقدمات الحكمة دائماً إثبات الجامع فقط دون خصوصيات الحصة.

فيرد على التقريب الأول لقول المحقق العراقي قدس سره بالبيان المتقدم إشكالان: الأول أن الإطلاق والتقييد الحاصل من شدة الطلب وضعفه ليس مما يفهمه العرف ليكون مقتضى الإطلاق إرادة الحصة المطلقة والثاني أن الشدة والضعف في الطلب لا يوجب الإطلاق والتقييد في الطرفين.

التقريب الثاني الذي ذكره المحقق العراقي قدس سره حسب ترتيب نهاية الأفكار بعد التقريب المتقدم وقال لعله أدق من التقريب الأول أن الطلب الوجوبي في مرحلة تحريك المكلّف نحو الامتثال واقتضاء إيجاد العمل خارجاً أتم من الطلب الاستحبابي وهذه الأتمية تقتضي حمل الأمر عند الإطلاق وتمامية مقدمات الحكمة على الطلب الوجوبي.

ووجه الأتمية أنه وإن كان أصل الأمر مقتضياً لإيجاد العمل خارجاً ولو باعتبار منشئيته لحكم العقل بلزوم الامتثال ولكن هذا الاقتضاء على نحوين:

تارةً بنحو يوجب خروج العمل عن اللا اقتضائية للوجود وتساوي الطرفين فيترجّح وجوده لا أكثر بحيث يحكم العقل بإيجاد العمل لمجرد الرغبة إلى ما يترتب على العمل من الأجر والثواب.

وتارةً بنحو يوجب تحقق العمل خارجاً وسدّ باب عدمه من جميع الجهات حتى من جهة العقوبة على تركه وهذا هو النحو الأتم بالنسبة إلى النحو الأول.

فللأمر نحوان من الاقتضاء أحدهما أتم من الآخر وهو الطلب الوجوبي فإذا صدر من المولى أمر وكان في مقام البيان ولم يذكر قيداً فإطلاق أمره يقتضي أن يكون مراده من الأمر هو النحو الأتم أي الطلب الوجوبي لأن النحو الأتم لا قيد له لأتميته وأن اقتضائه سدّ أبواب العدم من جميع الجهات من جهة ترتب الثواب على الفعل ومن جهة ترتب العقاب على الترك فيكون طلباً مطلقاً بينما النحو الأضعف له قيد لنقصه وأن اقتضائه فقط من جهة الثواب على الفعل.[[34]](#footnote-34)

وفي المقالات ذكر أولاً التقريب الأخير بعنوان التقريب الأصلي ثم ذكر أنه يمكن بيان التقريب الأول.

قال: **(وبالجملة يكفي لإثبات الوجوب ظهور إطلاقه في كونه في مقام حفظ المطلوب ولو بكونه حافظاً لمبادئ اختياره من جهة إحداثه الداعي على الفرار من العقاب أيضاً بخلاف الاستحبابي فإنه لمحض إحداث الداعي على تحصل الثواب فلا يوجب مثله حفظ مبادئ اختيار العبد للإيجاد بمقدار ما يقتضيه الطلب الوجوبي، ولذا يكون في مقام حفظ الوجود أنقص فإطلاق الحافظية يقتضي حمله على ما يكون في حافظيته أشمل.)**[[35]](#footnote-35)

يرد على هذا التقريب أيضاً الإشكالات الواردة على التقريب الأول:

الأول: أن هذا التقريب مبتنٍ على أن يكون الأمر موضوعاً لجامع الطلب وإلا فعلى القول بأنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي كما هو مختار المحقق الآخوند والميرزا التبريزي قدس سرهما فلا يبقى مجال لهذا التقريب.

الثاني: لو سلمنا أن مادة الأمر موضوعة للجامع لكن هذا التقريب يتم بناءً على كون المائز بين الوجوب والاستحباب بالإطلاق والتقييد من ناحية غير الشدة والضعف لأن الشدة والضعف كما لم يكن قابلاً لتوجيه دلالة الأمر بالإطلاق على الطلب الوجوبي بالتقريب الأول لإشكال السيد الصدر قدس سره وإشكال السيد الخميني قدس سره كذلك لا يكون قابلاً لتوجيه هذا التقريب بنفس الإشكالين:

الأول: أن الأتمية في طرف الوجوب وإن كان عرفياً ولكن كون الأتمية موجبةً لكون طرف الوجوب مطلقاً وطرف الاستحباب مقيداً خارج عن الفهم العرفي.

والثاني: أن فرض أحد الطرفين مطلقاً والطرف الآخر مقيداً ليس قابلاً للتصديق لأن الأمور التشكيكية أفرادها لا حد لها ولا قيد لا أن يكون الفرد الأضعف مقيداً دون الفرد الشديد .

لكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال الثاني هنا بأن الاختلاف بما ذكره المحقق العراقي قدس سره هنا من أن الحافظية في الوجوب بلحاظ جميع الجهات وفي الاستحباب من بعض الجهات كافٍ في سعة الطلب وضيقه وبهذا المقدار قابل للتصديق.

التقريب الثالث: ما ورد في كلام السيد الصدر قدس سره من أن الطلب في الوجوب وإن كان مقيّداً كالطلب في الاستحباب فكلاهما مقيّد ولكن التقييد في طرف الوجوب يختلف عن التقييد في طرف الاستحباب حيث إن الاستحباب مقيّد بقيد وجودي وهو الترخيص في الترك والوجوب مقيد بقيد عدمى وهو عدم الترخيص وكلما أطلق العنوان الموضوع للجامع كمادة الأمر ودار الأمر بين إرادة الحصة المقيدة بالقيد الوجودي أو الحصة المقيدة بالقيد العدمي فمقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة إرادة الحصة المقيدة بالقيد العدمي کالوجوب في المقام لأن الحصة المقيدة بالقيد الوجودي في مقام الإثبات والبيان تحتاج إلى مؤونة زائدة بينما الحصة المقيدة بالقيد العدمي لا تحتاج إلى مؤونة زائدة على العنوان الدال على الجامع ويكفي لبيانها ذلك العنوان فيكون مقتضى إطلاق الكلام إرادة الحصة المقيدة بالقيد العدمي.

الفرق بين هذا التقريب والتقريبين السابقين أن المفروض في التقريبين أن الوجوب مطلق والاستحباب مقيد بينما المفروض في هذا التقريب أن الوجوب والاستحباب كليهما مقيد إلا أن الوجوب مقيد بقيد لا يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة.

بعض الإشكالات الواردة على التقريبين المتقدمين يرد على هذا التقريب أيضاً:

الأول: أن هذا التقريب مبتنٍ على أن مادة الأمر موضوع للجامع وإلا فعلى القول بأنه موضوع لخصوص الوجوب لا يبقى مجال لهذا التقريب.

الثاني: أن هذا التقريب متوقف على أن يقال في المطلب الأول بأن المائز بين الوجوب والاستحباب بحسب مقام الثبوت كون الوجوب مقيداً بقيد عدمي والاستحباب مقيداً بقيد وجودي وإلا إن قلنا هناك بأن المائز بشدة الطلب وضعفه كما اختار المحقق الآخوند قدس سره فلا يبقى مجال لهذا التقريب.

الثالث: لو سلمنا في المطلب الأول بأن المائز بين الوجوب والاستحباب بكون الوجوب مقيداً بقيد عدمي والاستحباب مقيّداً بقيد وجودي لكن مع ذلك لا يمكن أن يُستفاد من مقدمات الحكمة لتعيين الحصة المقيدة بالقيد العدمي وهي الوجوب وذلك لأنه ليس كل مورد دار الأمر فيه بين إرادة الحصة المقيدة بالقيد العدمي والحصة المقيدة بالقيد الوجودي يكون مقتضى الإطلاق فيه إرادة الحصة المقيدة بالقيد العدمي وإنما يتم ذلك فيما إذا لم يكن ذلك القيد العدمي أمراً زائداً على الجامع في نظر العرف وإلا إذا كان أمراً زائداً فلا يكون مقتضى الإطلاق إرادة الحصة المقيدة بالقيد العدمي ومورد البحث من هذا القبيل لأن القيد العدمي الذي قيّد به الوجوب أمر زائد على الطلب في نظر العرف وبتعبير السيد الصدر قدس سره في البحوث لا يرى العرف الطلب والمقيد بالقيد العدمي من الأقل والأكثر بل من المتباينين فالخصوصية الزائدة موجودة في كلا الطرفين فلا يمكن أن يُستفاد من الإطلاق.

بعبارة أخرى: إن كان القيد العدمي بحيث لا يراه العرف قيداً أصلاً بل يرى المقيد به نفس الطبيعة والذات ففي مثل هذه الموارد إذا دار الأمر بين إرادة هذا المقيد بالقيد العدمي والمقيد بالقيد الوجودي يكون مقتضى الإطلاق إرادة المقيد بالقيد العدمي كما ذكر في البحوث من باب المثال أنه في الموارد التي ذُكر العنوان الموضوع للحكم من أسماء الأجناس كأحل الله البيع فبناءً على أنه في هذه الموارد يكون الإطلاق إطلاقاً لحاظياً بمعنى إرادة الطبيعة مع لحاظ عدم تقييدها في مقابل المقيد الذي تراد الطبيعة مع لحاظ تقييدها ببعض الخصوصيات فلو فرض الشك في إرادة المطلق أو المقيد يمكن بالاستناد إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة أن يثبت أن المراد هو القسم المقيد بالقيد العدمي وهو الإطلاق اللحاظي لأن في هذه الموارد وإن كان المطلق لحاظياً لكن هذا المطلق اللحاظي في نظر العرف ليس فيه خصوصية زائدة على الطبيعة ففي هذه الموارد الإطلاق يقتضي أن ما هو المراد المقيّد بالقيد العدمي.

ولكن ليس جميع الموارد كذلك بل لابد من ملاحظة أن القيد العدمي هل هو في نظر العرف خصوصية زائدة على أصل الطبيعة فلا يمكن التمسك بالإطلاق أو ليس خصوصية زائدة فيمكن التمسك والمقام من قبيل الأول.

فهذا التقريب أيضاً غير تام.

التقريب الرابع: وهو تقريب مذكور في الكلمات في دلالة صيغة الأمر على الوجوب ذكره المحقق الآخوند قدس سره في المبحث الرابع من مباحث صيغة الأمر وكذا ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره هناك ويمكن ذكره هنا لمادة الأمر أيضاً وبيان التقريب أن الاستحباب طلب مقيد بالترخيص في الترك وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره مقيد بعدم المنع من الترك ولكن الوجوب هو أصل الطلب بلا قيد فإذا استعمل اللفظ الدال على أصل الطلب ولم يُذكر له قيد يكون مقتضى إطلاق الكلام إرادة ما لا قيد له.

قال المحقق الآخوند قدس سره: **(نعم، فيما كان الأمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإن الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان،** ک**افٍ في بيانه، فافهم.)**

هذا تقريب يثبت المدعى بلا حاجة إلى ما تقدّم في كلام المحقق العراقي قدس سره.

ترد على هذا التقريب إشكالات:

الأول: أن تطبيقه في مادة الأمر متوقف على أن تكون مادة الأمر موضوعةً لجامع الطلب وإلا إن قلنا بأنها موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي كما هو مختار المحقق الآخوند قدس سره فلا يبقى مجال لهذا التقريب والمفروض صحة هذا القول بمقتضى التبادر وصحة السلب.

الثاني: لو سلّمنا أن مادة الأمر موضوعة للجامع لكن مع ذلك يتم هذا التقريب بناءً على القول في المطلب الأول بأن المائز بين الوجوب والاستحباب ثبوتاً بإطلاق الطلب وتقييده وإلا إن قلنا هناك بأن المائز بشدة الطلب وضعفه فلا يمكن أن يستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة أن المراد الوجوب.

إلا أن يوجّه - كما يستفاد من ظاهر كلام الآخوند قدس سره - بأن الاختلاف بين الوجوب والندب وإن لم يكن بحسب مقام الثبوت بالإطلاق والتقييد بل بالشدة والضعف - كما صرّح قدس سره في بحث اقتصاء الأمر للنهي عن ضده - لكن بحسب مقام الإثبات بيان أحد النوعين فيه مؤونة زائدة دون الآخر وهذا ظاهر كلامه قدس سره لأنه قال: الندب يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد فالإطلاق يقتضي إرادة النوع الذي لا يحتاج مؤونةً زائدة وقد نقلنا سابقاً عنه قدس سره أن نتيجة مقدمات الحكمة بحسب الموارد مختلفة وقد تكون النتيجة إثبات الحصة الخاصة وليست نتيجته دائماً إرادة الجامع.

فهذا التقريب الرابع يمكن الاستدلال به في مادة الأمر بشرط أن لم يكن المختار في مادة الأمر أنها موضوعة لخصوص الطلب.

القول الثالث في كيفية دلالة مادة الأمر على الوجوب: أنها بالظهور الانصرافي بمعنى أن الأمر موضوع للجامع ولكن المراد به الحصة الخاصة وهي الوجوب كما في باقي موارد الانصراف مثل انصراف لفظ الحيوان الموضوع لمطلق ذي حيات (الحساس المتحرک بالارادة) إلى غير الإنسان فلذا في لباس المصلي الذي يكون استصحاب أجزاء الحيوان غير المأكول اللحم مبطلاً قالوا بانصراف العنوان إلى غير الإنسان وعدم بطلان الصلاة باستصحاب أجزاء الإنسان كاستصحاب المصلي شعر غيره.

الإشكال المعروف على هذا التقريب الذي يورد عادةً على انصراف صيغة الأمر إلى الوجوب أن منشأ الانصراف هو كثرة استعمال اللفظ في الحصة وهذا المنشأ مفقود في المقام لأنه كما تُستعمل صيغة الأمر أو مادته كثيراً في الطلب الوجوبي كذلك تستعمل كثيراً في الطلب الاستحبابي وإن لم نقل أن استعمالها في الاستحبابي أكثر فلا أقل من أنه كثير وليس شاذاً نادراً.

ولكن ذُكرت في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سره عدة مناشئ للانصراف في المقام مع المناقشة في اکثرها :

الأول: كون الطلب الوجوبي أكمل أفراد الطلب فكما أنه في سائر الأعراض يكون عنوان العرض منصرفاً إلى الفرد الأكمل منه كذلك الطلب ينصرف إلى أكمل أفراده وهو الطلب الوجوبي. هذا منشأ ذكره المحقق الآخوند قدس سره في صيغة الأمر.

وفيه أن مجرد الأكمية لا توجب الانصراف لأن الانصراف يحتاج إلى أنس الذهن لبعض الحصص ولا يحصل ذلك بمجرد الأكملية وكما ورد في التقريرات أصل الحكم في المشبه به وهو انصراف العرض إلى أكمل افراده غير ثابت كبروياً.

نعم، يتم ذلك إذا كان الفرد الكامل بحيث يكون الفرد غير الكامل في نظر العرف كالمعدوم وينحصر فرد الطبيعة في ذلك الفرد الكامل هنا يتم الانصراف.

وإن قلتم بأن المقام من هذا القبيل وأن أكمية الوجوب توجب كون الاستحباب كالمعدوم لا يُعدّ من أفراد الطلب عرفاً يكون الإشكال صغروياً بأن الأمر ليس كذلك.

المنشأ الثاني: كثرة الاستعمال بمعنى أن الأمر في أكثر الموارد يُستعمل في الطلب الوجوبي. هذا المنشأ لا إشكال فيه كبروياً ولكن قد يشكل فيه صغروياً بأن استعمال الأمر في الوجوب ليس بأكثر من استعماله في الاستحباب.

هذا الإشكال الصغروي في صيغة الأمر مسلّم كما ورد في أكثر الكلمات إذ من المعلوم أن استعمال صيغة الأمر في الاستحباب ليس نادراً بل هو كثير إن لم نقل بأنه أكثر من استعمالها في الوجوب ولكن الإشكال في مادة الأمر ليس بذلك الوضوح حيث قد يدعى بأن استعمال مادة الأمر في الوجوب أكثر من استعمالها في الاستحباب واستعمالها في الاستحباب نادر كالمعدوم ولكن مع ذلك نقول بأن استعمالها في المادة أيضاً في الاستحباب ليس قليلاً كما ورد الأمر بالنوافل لجبر النقص في الفرائض أو في صوم يوم الشك وهي كثيرة ولكن ليست بكثرة استعمال الصيغة فالظاهر أن الإشكال وارد في المادة أيضاً وإن لم يكن بوضوحه في الصيغة.

المنشأ الثالث: غلبة وكثرة وجود بعض أفراد الطبيعة حيث يدعى أن موارد الطلب الوجوبي أكثر من الطلب الاستحبابي وهو يوجب الانصراف.

الإشكال على هذا المنشأ كبروي وصغروي. الإشكال الكبروي أن مجرد غلبة وكثرة الوجود لا يوجب الانصراف والمعهودية والإشكال الصغروي أن موارد الطلب الوجوبي ليس بأكثر من موارد الطلب الاستحبابي بحيث يكون الطلب الاستحبابي شاذاً نادراً.

ذُكرت في التقريرات منشئان آخران للانصراف لا يرجعان إلى المناشئ السابقة:

أحدهما: شدة الحاجة إلى بعض أفراد الطبيعة مثلاً إن كان مورد الحاجة شراء الخبز العادي ولم يكن الخبز السكري مورداً للحاجة فالخبز في كلام المتكلم: (اشتريت خبزاً) ينصرف إلى الخبز العادي وإن صدق الخبز على الخبز السكري ايضاً .

والثاني: كثرة الحاجة إلى بعض الأفراد وإن لم تكن الحاجة شديدةً ولكنها كثيرة بحسب الموارد.

وهذان المنشئان لا يتوقفان على غلبة الاستعمال أو غلبة الوجود.

لكن أشكل عليهما في التقرير بأنه لا مساس لهما بمورد البحث وهو استعمال الأمر مادةً أو صيغةً لأنه ليست الحاجة إلى استعمال الأمر في الوجوب أشد أو أكثر من الحاجة إلى استعماله في الاستحباب فهذان المنشئان لو قبلناهما كبروياً فلا يطبّقان على المقام.

ثم حُكي عن الميرزا الشيرازي قدس سره بعد المناقشة في التقريبات الأربعة أن دلالة الأمر على الوجوب ظهور انصرافي وغاية ما يمكن أن يوجّه به هذا الظهور أن يقال: الوجوب هو الطلب الخالص والاستحباب هو الطلب المشوب فالأمر عند الإطلاق ينصرف إلى الخالص عن الشوب وهو الوجوب.

توضيح ذلك أن الاستحباب يتضمن الإذن في الترك والإذن بعد الطلب في الحقيقة رجوع عن الطلب لأن الطلب يعني البعث وحمل المخاطب على إيجاد العمل وهذا لا يجتمع مع الإذن في الترك فمع الإذن في الترك لم يبق الطلب بحاله. نعم، يبقى الميل والشوق إلى الفعل لا الطلب بما هو طلب فلذا إذا أمرت عبدك ندباً فقد قصدت من الأمر بعثه وقصدت في نفس الوقت الإذن في الترك ومعنى ذلك الرجوع عن الطلب ولكن مع ذلك لا يكون الطلب في هذه الموارد بلا أثر أثره تنبيه المخاطب إلى ميل الآمر لفعل المأمور به فهذا الأثر موجود ولكن الطلب بعنوان البعث والتحريك لم يبق.

فالطلب الوجوبي طلب خالص والطلب الاستحبابي طلب مشوب بالرجوع وهذا المقدار كافٍ لانصراف مادة الأمر أو صيغة الأمر حيثما يطلقان بلا قرينة إلى الطلب الوجوبي.

بعبارة أخرى: الطلب الاستحبابي مشتمل على الإذن في الترك وهذا يوجب تقيّده والطلب الوجوبي طلب مجرد عن هذا القيد فإذا كان المولى في مقام البيان يحمل كلامه على الطلب الوجوبي لأنه لو كان مراده الطلب الاستحبابي لما اكتفى بمجرد اللفظ الدال على أصل الطلب ولو اكتفى به لأخل بغرضه.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الانصراف.

وفي تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سره بعد بيان هذا التقريب أنه يبقى في النفس شيء بالنسبة إليه ولكن أصل الانصراف ثابت لا يمكن إنكاره وإن لم نعرف وجهه.

يلاحظ على هذا التقريب بإشكالين:

الأول: أنه ليس تقريباً للانصراف بل تقريب للدلالة الإطلاقية لأن ما ذُكر في التقرير أن الطلب الاستحبابي مقيّد بالإذن في الترك فهو في الحقيقة تمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة وإن كان يظهر من بعض الكلمات تسميته بشبه الانصراف ولكنه ليس بانصراف حقيقةً كما في بعض كلمات المحقق النائيني قدس سره.

والثاني وهو الإشكال الأساسي: أن المقدمة التي ابتنى عليها هذا التقريب غير تامة وهي أن الطلب الاستحبابي طلب مشوب بالرجوع عن الطلب والطلب الوجوبي طلب خالص باقٍ على حاله وهي غير تامة لأنه ليس معنى الإذن في الترك الرجوع عن الطلب ورفع اليد عنه بل هو موجود بالتوضيح المتقدم وهو أن الطلب قابل للتقسيم إلى الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي فالطلب الاستحبابي طلب وإن كان طلباً ضعيفاً يرضى المولى بتركه ولا يتأذى بتركه ولكنه طلب حقيقةً وهو باقٍ.

فالتقريب المذكور غير تام حتى من باب الدلالة الإطلاقية ومقدمات الحكمة.

نتيجة البحث أنه لا يوجد في مناشئ الانصراف المذكورة ما هو تام كبروياً وقابل للتطبيق في المقام صغروياً.

لكن هناك تقريباً آخر للانصراف يمكن أن يكون المقصود ببعض التقاريب المتقدمة في كلام الميرزا الشيرازي قدس سره وهو أن من مناشئ الانصراف مناسبة الحكم للموضوع وإن لم توجد كثرة استعمال أو كثرة وجود مثلاً إذا بحث شخص ضعيف الحال عن سيارة للسفر ثم قال: (لم أجد سيارةً) مقتضى حاله أن المراد بالسيارة التي لم يجدها الباص التي أجرتها رخيصة لا التكسي التي أجرتها بأضعاف أجرة الباص فمناسبة الحكم للموضوع تكون معيّنةً لحصة خاصة وهي من مناشئ الانصراف التامة كبروياً وليس المنشأ منحصراً في كثرة الاستعمال كما يظهر من بعض الكلمات.

وتطبيق المنشأ المذكور في المقام أن المفروض صدور الطلب من المولى وأن المخاطب به العبد ومولوية المولى ومقهورية العبد تناسب أن يكون الطلب الصادر من المولى وجوبياً لا أن يكون العبد مرخّصاً في الترك.

هذا المنشأ كما ذكرنا تام كبروياً ولكن إشكاله صغروي لأنه كما أن الطلب الوجوبي يناسب صدوره من المولى كذلك الطلب الاستحبابي يناسب صدوره من المولى وكون طلبه وجوبياً أو استحبابياً يختلف بحسب الموارد ففي بعض الموارد يكون غرضه إلزامياً فيكون طلبه وجوبياً وفي بعض الموارد لا يكون غرضه إلزامياً فيكون طلبه استحبابياً فمولوية المولى ومقهورية العبد تناسب الطلب الاستحبابي كما تناسب الطلب الوجوبي والشاهد على أن المناسبة موجودة في كلا الطلبين الوجوبي والاستحبابي ورود كثير من الأوامر الاستحبابية في الشريعة كما نقض به المحقق الآخوند قدس سره على كثرة الاستعمال في الطلب الوجوبي فهذا النقض يكون نقضاً على المناسبة أيضاً.

فلا يمكن توجيه الانصراف من باب مناسبة الحكم للموضوع وإن كان منشئية مناسبة الحكم للموضوع للانصراف كبروياً تامة بل يمكن إرجاع المنشأ الثالث والرابع في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سره - وهما كثرة الحاجة وشدة الحاجة - إلى هذا المنشأ ولكن الإشكال في تطبيقه في المقام كالإشكال في منشئية غلبة الاستعمال وغلبة الإرادة.

فالقول الثالث وهو دلالة مادة الأمر أو صيغته على الطلب الوجوبي بالانصراف غير تام لإشكالين: الأول أن ذلك مبتنٍ على القول بوضع الأمر لجامع الطلب لا خصوص الطلب الوجوبي كما هو مختار المحقق الآخوند والميرزا التبريزي قدس سرهما والثاني أنه لو سُلّم الوضع للجامع فلا منشأ مناسب للانصراف في المقام لأن بعض المناشئ غير تامة كبروياً وما هو تام كبروياً لا ينطبق في المقام.

القول الرابع - في كيفية دلالة مادة الأمر أو صيغته على الوجوب - أن الوجوب بحكم العقل فإن لم يقترن الطلب بالترخيص في الترك يحكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقوبة على المخالفة وإن اقترن بالترخيص حكم العقل بعدم لزوم الامتثال فالوجوب والاستحباب حكم العقل وليس حكماً اعتبارياً جعلياً وهو مختار المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما.

قلنا سابقاً أنه لا يرد على هذا القول إشكال صناعي بأن تكون له لوازم باطلة لا يمكن الالتزام بها فقهياً بل الإشكال الوحيد الوارد عليه أن إسناد الوجوب إلى حكم العقل إنما يتم بناءً على عدم دلالة مادة الأمر أو صيغته بالدلالة اللفظية على الوجوب وإلا إن قلنا بدلالتها على الوجوب بأحد الأنحاء الثلاثة الوضع أو الإطلاق أو الانصراف فلا يبقى مجال لهذا القول.

وقد عرفت فيما تقدم أن الطلب في مرحلة الدلالة اللفظية وقبل حكم العقل قابل للتقسيم إلى الطلب الوجوبي والاستحبابي وليس الوجوب والاستحباب بحكم العقل، وحكم العقل بلزوم الامتثال في بعض موارد لأجل كون الطلب في رتبة سابقة طلباً وجوبياً بأحد الأنحاء الثلاثة الوضع أو الإطلاق أو الانصراف والمختار - في مادة الأمر - هو القول الأول وأن الدلالة بالوضع.

المطلب الرابع في الجهة الثالثة في ثمرات اختلاف الأقوال في دلالة مادة الأمر على الوجوب وكيفية دلالته

ذُكرت عدة ثمرات في كلام السيد الصدر قدس سره في البحوث وثمرات في كلام الشيخ الحائري قدس سره في مباني الأحكام - وهي تجري في الصيغة أيضاً - نذكر المهم منها:

الثمرة الأولى المذكورة في البحوث: أنه إذا وردت في خطاب واحد أوامر متعددة وعلمنا من الخارج أن أكثرها استحبابية كما إذا ورد مثلاً: (آمرك بالغسل للجنابة وآمرك بالغسل للجمعة وآمرك بالغسل للزيارة وآمرك بالغسل للنحر …) أو قال (اغتسل للجنابة واغتسل للجمعة واغتسل للزيارة واغتسل للنحر …) حيث نعلم باستحباب غسل الجمعة والزيارة والنحر ونشك في أن الطلب في الغسل للجنابة وجوبي أو استحبابي ففي هذه الموارد يُقال: بناءً على القول بأن دلالة الأمر على الوجوب بالوضع يكون المقام مقام التمسك بقرينية وحدة السياق فوحدة السياق تقتضي أن يکون استعمال الأمر في المورد المشكوك للطلب الاستحبابي كباقي الموارد ولكن بناءً على أن دلالة الأمر على الوجوب ليست بالوضع فلا مجال للتمسك بقرينية وحدة السياق أما بناءً على القول بأن الدلالة بالإطلاق ومقدمات الحكمة فلأن الأمر في الجميع مستعمل في جامع الطلب إلا أنه وردت القرينة على الخلاف في الموارد الثلاثة فتُرفع اليد عن الإطلاق ويُحكم بالاستحباب ولم ترد في المورد المشكوك فتجري فيه مقدمات الحكمة وتقتضي الوجوب وأما بناءً على القول بأن الدلالة بحكم العقل فلأن الأمر في الجميع كذلك مستعمل في جامع الطلب إلا أنه ورد الترخيص في الترك في الموارد الثلاثة فيُحكم فيها بالاستحباب ولم يرد في المورد المشكوك فيحكم فيه العقل بالوجوب.

هل هذه الثمرة تامة؟

يمكن أن يقال أنها غير تامة من جهتين:

الأولى: أن أصل قرينية وحدة السياق محل بحث وخلاف. نعم، المعهود من كلمات الفقهاء - كما في البحوث - قرينيتها ولكنها حسب رأي المتأخرين محل إشكال ومنع.

الثانية: لو سُلّم أصل قرينية وحدة السياق فهي جارية في المقام على جميع الأقوال لأن المراد بوحدة السياق عند من يقول بها ليس بلحاظ المدلول الاستعمالي للكلام فقط بل بلحاظ مجموع الخصوصيات التي تدخل في دائرة المدلول التفهيمي والمراد الجدي للكلام فكما أن القائل بالدلالة الوضعية يقول إن استعمل الأمر في الموارد الثلاثة في الاستحباب فقرينة وحدة السياق تقتضي أن يكون في المورد المشكوك أيضاً مستعملاً في الاستحباب كذلك القائل بالدلالة الإطلاقية يقول أن المراد بالأمر في الموارد الثلاثة بلحاظ المدلول التفهيمي الاستحباب فقرينة وحدة السياق تقتضي أن يكون المراد بالأمر في المورد المشكوك أيضاً الاستحباب، كذلك القائل بالدلالة العقلية يقول أن المراد الجدي للمتكلم في الموارد الثلاثة الاستحباب فقرينة وحدة السياق تقتضي أن يكون المراد الجدي في المورد المشكوك أيضاً الاستحباب.

فقرينية وحدة السياق إن لم تُقبل كبروياً لا تفيد مطلقاً حتى على القول بالدلالة الوضعية وإن كانت مقبولةً يمكن إجراؤها مطلقاً حتى على القول بالدلالة الإطلاقية أو الدلالة العقلية أو الدلالة الانصرافية.

الثمرة الثانية: أنه إذا ورد أمر بشيئين في خطاب كـ(اغتسل للجمعة والجنابة) أو (آمرك بالغسل للجمعة والجنابة) وعلمنا من الخارج بأن غسل الجمعة مستحب فهل يمكن أن يُحكم في هذا الخطاب بأن غسل الجنابة واجب أو لا؟

فيُقال: بناءً على القول بأن دلالة الأمر على الوجوب بالوضع لا يمكن الحكم بوجوب غسل الجنابة لأن صيغة الأمر أو مادة الأمر استعملت بالنسبة إلى غسل الجمعة في الاستحباب ولو استعملت بالنسبة إلى غسل الجنابة في الوجوب للزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو إن لم نقل بامتناعه فلا أقل من كونه خلاف الظاهر فلا يمكن الحكم بالوجوب.

ولكن بناءً على القول بالدلالة الإطلاقية يمكن الحكم بالوجوب لأن الصيغة أو المادة على هذا القول مستعملة في الموردين في معنى واحد وهو جامع الطلب إلا أنه عُلم بالترخيص بالنسبة إلى غسل الجمعة فحُكم بالاستحباب ولم يُعلم بالترخيص بالنسبة إلى غسل الجمعة ويُحکم بمقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة بالوجوب. وكذا بناءً على القول بالدلالة العقلية يحكم العقل بالنسبة إلى غسل الجنابة بالوجوب.

هل هذه الثمرة تامة؟

يمكن أن يقال أنها غير تامة لأنه كما يُحكم بالوجوب على القول بالدلالة الإطلاقية أو الدلالة العقلية كذلك يمكن الحكم بالوجوب على القول بالدلالة الوضعية لأن الأمر وإن لم يتكرر في اللفظ ولكنه في حكم التكرار فكأنه قال: (اغتسل للجمعة واغتسل للجناية) و (آمرك بغسل الجمعة وآمرك بغسل الجنابة) فلا مانع من كون الأمر في غسل الجمعة استحبابياً وفي غسل الجناية وجوبياً ولا يرد اشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى. نعم، من يقول بقرينية وحدة السياق فهي تقتضي الحمل على الاستحباب واما من يقول بعدم قرينيتها فلا اقتضاء للحمل المذكور و هذا غير الإشكال من جهة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

الثمرة الثالثة: أنه بناءً على كون دلالة صيغة الأمر أو مادة الأمر على الوجوب لفظيةً بالوضع أو بالإطلاق أو بالانصراف تترتب لوازم الوجوب وبناءً على كون الدلالة بحكم العقل لا تترتب اللوازم.

مثلاً إذا علمنا من الخارج أن الدعاء عند رؤية الهلال والدعاء آخر الشهر من حيث درجة الملاك والمحبوبية متساويان فإن كان الملاك المصلحة الملزمة ففي كليهما كذلك وإن كان المصلحة الضعيفة ففي كليهما كذلك ثم ورد أمر بالدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فبناءً على كون الدلالة لفظيةً بالوضع أو بالإطلاق أو بالانصراف فمع ثبوت الوجوب للدعاء عند رؤية الهلال نكشف بالالتزام أن الملاك في الدعاء آخر الشهر المصلحة الملزمة وأنه واجب أيضاً.

ولكن بناءً على أن الدلالة عقلية وأن الوجوب مجرد حكم العقل وليس أمراً ثبوتياً ولا يرتبط بعالم الملاكات والمبادئ فبالنسبة إلى الدعاء عند رؤية الهلال ورد الأمر ولم يرد ترخيص في الترك فحكم العقل بالوجوب ولا يثبت الوجوب بالنسبة إلى الدعاء في آخر الشهر لأن ثبوت الوجوب له إما بورود الأمر به وعدم الترخيص في تركه أو بإحراز الملاك التام والمصلحة الملزمة والمفروض عدم ثبوت شيء منهما.

هذه الثمرة تُعدّ ثمرةً بين القول بكون الدلالة على الوجوب بحكم العقل - وهو مختار المحقق النائيني قدس سره - والأقوال الثلاثة الباقية.

وليس ما ذُكر لازماً باطلاً لا يلتزم به المحقق النائيني قدس سره والظاهر أنها ثمرة تامة لا إشكال فيها إلا أن وجود مورد لها محل تأمل.

الثمرة الرابعة: أنه بناءً على أن الدلالة على الوجوب لفظية بالوضع أو الإطلاق أو الانصراف تجري قواعد الجمع الدلالي والجمع العرفي بين الدليل الذي وردت فيه صيغة الأمر أو مادة الأمر والأدلة الأخرى المقتضية للترخيص بينما على القول بأن الدلالة بحكم العقل لا تجري تلك القواعد.

هذه الثمرة أيضاً ثمرة بين القول بكون الدلالة على الوجوب بحكم العقل والأقوال الثلاثة الباقية.

وهي نفس ما ذكره السيد الصدر قدس سره بعنوان النقض على مسلك المحقق النائيني قدس سره واللازم الذي لا يمكن الالتزام به فقهياً ومحصّل ما ذكر أنه إذا ورد أمر في مورد خاص كـ(أكرم الفقيه) وورد أيضاً الدليل على الترخيص بنحو عام كـ(لا بأس بترك إكرام العالم) ففي هذه الموارد بناءً على كون دلالة الأمر على الوجوب لفظيةً بالوضع أو بالإطلاق أو بالانصراف يكون مقتضى الجمع العرفي تخصيص دليل الترخيص العام بالدليل الخاص الوارد فيه الأمر والقول بأن إكرام الفقيه بالخصوص واجب دون باقي العلماء ولكن بناءً على أن الدلالة عقلية لا يمكن الجمع المذكور والحكم بوجوب إكرام الفقيه لان دليل (اکرم الفقيه) انما يدلّ علی اصل الطلب و دليل (لابأس بترک اکرام العالم) يدلّ علی الترخيص و لا تنافي بين اصل الطلب و الترخيصوإنما التنافي بين حكم العقل بالوجوب والترخيص وبما أن حكم العقل بالوجوب معلّق على عدم الترخيص يكون وجود الترخيص ولو بدليل عام رافعاً لحكم العقل.

ولكن قد تبين من المباحث السابقة عدم ورود هذا النقض لأن حكم العقل وإن كان معلقاً على عدم الترخيص ولكن المعلّق عليه هو الترخيص في الترك الذي يكون في إطار القرينة بأن يجعله العرف قرينةً على نوع الطلب لا كل ترخيص في الترك فإن كان الترخيص لا قرينية له على الطلب كما إذا كان ترخيصاً عاماً لا يكون رافعاً لحكم العقل باللزوم كما في المثال المذكور. فليس لازم القول بالدلالة العقلية عدم الحكم بالوجوب في المثال وبالنتيجة الثمرة المذكورة غير تامة كبروياً.

الثمرة الخامسة: أنه إذا ورد الأمر بطبيعي فعل كإكرام العالم وعلمنا من الخارج بعدم وجوب إكرام حصة خاصة كغير الفقيه فهل يمكن الحكم باستحباب إكرام غير الفقيه أخذاً بإطلاق الأمر بإكرام العالم أو لا؟ بناءً على القول بأن الدلالة على الوجوب بالوضع لا يمكن الحكم باستحباب إكرام غير الفقيه لأن الأمر بإكرام العالم صيغةً أو مادةً استعملت في الوجوب وخرج عن موضوعه غير الفقيه بالتخصيص للعلم بعدم وجوبه وبعد خروجه عن موضوعه فلا يبقى دليل على طلب إكرام غير الفقيه ليستند إليه بضم العلم بعدم الوجوب في الحكم بالاستحباب ولا يبقى مجال للجمع الحكمي بين الدليلين.

ولكن بناءً على أن الدلالة عقليةً كان المستفاد من الأمر بإكرام العالم الوجوب بحكم العقل ما لم يرد ترخيص في الترك وفي كل مورد ورد الترخيص في الترك التزمنا بمقدار الدليل على الترخيص ولم نحكم بالوجوب ولكن أصل الطلب باقٍ. فالدليل الدال على الطلب كما أنه كان شاملاً لإكرام غير الفقيه قبل ورود الترخيص كذلك يكون شاملاً له بعد ورود الترخيص ويحكم بضميمة ورود الترخيص بتركه باستحبابه وفي الحقيقة يكون أفراد العالم على حصتين: العالم الفقيه والعالم غير الفقيه بالنسبة إلى العالم الفقيه ورد الأمر بإكرامه ولم يرد ترخيص بالترك فحكم العقل بوجوب الإكرام وبالنسبة إلى العالم غير الفقيه ورد الأمر وورد الترخيص بالترك فيحكم العقل بالاستحباب. وكذا بناءً على القول بأن الدلالة إطلاقية.

هذه خمس ثمرات مذكورة في البحوث وهناك ثمرات أخرى مذكورة في مباني الأحكام للشيخ الحائري قدس سره وهو من القائلين بالدلالة الإطلاقية وذكر هذه الثمرات بعنوان ثمرات مختاره:

الثمرة السادسة - باحتساب الثمرات الخمس المتقدمة -: أنه إذا ورد أن النبي صلى الله عليه وآله أمر بكذا أو نهى عن كذا أو ورد الأمر بالأمر كأمر الأولياء صبيانهم بالصلاة فبناءً على أن دلالة الأمرعلی الوجوب دلالة إطلاقية لا يمكن الحكم بأن الأمر في هذه الموارد أمر وجوبي والنهي نهي تحريمي لأن ما ورد دل على أصل أمر النبي صلى الله عليه وآله أو نهيه ولا دلالة له على أنه كان مقترناً بالترخيص في الترك أو لم يكن فيُحتمل كون الطلب صادراً بنحو القضية المهملة. وكذا فيما ورد من الأمر بالأمر كأمر الأولياء صبيانهم بالصلاة لا يمكن الحكم بأن الأمر الصادر عن الأولياء لابد أن يكون أمراً إلزامياً لأن الأمر على الدلالة الإطلاقية موضوع للجامع ومقتضى إطلاق الأمر المتوجه للأولياء الوجوب ولکن أمرهم صبيانهم مطلق أي وإن كان غير لزومي بنحو النصيحة مثلاً.

ولكن بناءً على أن الدلالة بالوضع يكون معنى أن النبي صلى الله عليه وآله أمر بكذا أنه أوجبه وكذا أمر الأولياء بمعنى إيجابهم فيستفاد في كلا الفرضين الوجوب. ومثل الدلالة الوضعية الدلالة الانصرافية.

وبناءً على كون الدلالة بحكم العقل في الفرض الأول يحكم العقل بالوجوب لدلالة الأمر على أصل الطلب ولم يرد الترخيص فيتم موضوع حكم العقل ولكن في الفرض الثاني لا يدل الأمر على الوجوب لأن غاية ما يدل الدليل هو الأمر بالأمر والأمر حسب الفرض موضوع للجامع.

ولكن الظاهر عدم تمامية الثمرة في الفرض الأول - وهو نقل أوامر النبي صلى الله عليه وآله ونواهيه - لأن هذه الموارد إما وصلت إلينا عن غير طريق الأئمة عليهم السلام وإما عن طريقهم عليهم السلام فإن كانت عن غير طريقهم يمكن ترتيب الثمرة المذكورة كبروياً ولكن لا يوجد مورد وصل عن غير طريق الأئمة عليهم السلام بسند معتبر بل كل ما وصل إلينا بالطرق المعتبرة عن طريقهم عليهم السلام كما في موثقة السكوني: **(قال رسول الله صلى عليه وآله أنهاكم عن الزفن والمزمار وعن الكوبات والكبرات.)** وفي هذه الموارد نفس تصدّيهم لنقل أوامر النبي صلى الله عليه وآله ونواهيه ظاهر في أنهم في مقام بيان الحكم الشرعي.

ومن هنا يفتي الفقهاء على أساس الروايات التي وردت عن الأئمة عليهم السلام في نقل قضايا أمير المؤمنين عليه السلام لأن تصدي الإمام عليه السلام لبيان تلك القضايا أنها أحكام الشريعة.

وبما أن الإمام عليه السلام نقل أوامر النبي صلى الله عليه وآله في مقام بيان الحكم الشرعي لو كان هناك ترخيص لذكره فمن عدم ذكر الترخيص نفهم أن الأمر كان بلا ترخيص فعلى كون دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق أيضاً يُحكم بالوجوب كما يُحكم به بناءً على كون الدلالة بالوضع أو بالانصراف أو بحكم العقل.

نعم، في الفرض الثاني - وهو مورد الأمر بالأمر - أصل الثمرة تامة كبروياً ولكنها ليست ثمرةً مهمةً لأنه لا يوجد هناك مورد يكون الأمر متعلقاً للأمر ولا يمكن تعيين أن الأمر وجوبي أو استحبابي بالقرائن و لوبمناسبات الحكم والموضوع.

الثمرة السابعة: أنه إذا ورد دليل مشتمل على الأمر صيغةً أو مادةً وكان الدليل في مقام بيان شيء آخر غير الوجوب والاستحباب كما ورد مثلاً: (صلّ الفطر والأضحى جماعةً أو فرادى ركعتين) فهو في مقام بيان أن صلاة العيدين ركعتان فبناءً على كون دلالة الأمر على الوجوب بالوضع يمكن أن يستفاد من نفس الدليل الوجوب ولكن بناءً على كون الدلالة بالإطلاق لا يمكن استفادة الوجوب من نفس الدليل لأن التمسك بالإطلاق متوقف على كون المتكلم في مقام بيان نوع الطلب والمفروض أنه في مقام بيان كيفية المتعلق.

يمكن أن يناقش في هذه الثمرة أنه لا يمكن استفادة الوجوب حتى بناءً على كون الدلالة بالوضع لأن المفروض أن الدليل ليس في مقام بيان نوع الطلب بل كيفية المتعلق والوجوب المستفاد من صيغة الأمر أو مادة الأمر في مثل هذا الدليل هو الوجوب الشرطي والوضعي فقط لا الوجوب التكليفي فكما لا يمكن استفادة الوجوب التكليفي في مقابل الاستحباب بناءً على الدلالة الإطلاقية كذلك لا يمكن استفادته بناءً على الدلالة الوضعية أو الانصرافية على الدلالة الإطلاقية كما في باقي الموارد التي ورد فيها الأمر في الصلوات المستحبة بكيفية خاصة فيحمل الوجوب المستفاد من الأمر على الوجوب الشرطي بمعنى أن أصل الصلاة مستحبة يمكن تركها ولكن من يريد الإتيان بها صحيحةً لابد أن يأتي بها بهذه الكيفية.

الثمرة الثامنة: إذا قامت القرينة في مورد على أن المتكلم ليس في مقام البيان من جهة نوع التكليف بل في مقام الإهمال ويريد بيان أصل المطلوبية فذكر عدّة أمور فبناءً على أن دلالة الأمر مادةً أو صيغةً بالوضع أو بالانصراف يمكن استفادة الوجوب ولكن بناءً على أن الدلالة بالإطلاق أو بحكم العقل لا يمكن الحكم بالوجوب.

كما في حديث أربعمأة وهو ما رواه العلامة المجلسي قدس سره في البحار عن كتاب خصال للشيخ الصدوق قدس سره بقوله: **(أن أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمأة باب مما يصلح للمؤمن في دينه و دنياه …)** والحديث رواه الشيخ الصدوق قدس سره عن أبيه عن سعد عن اليقطيني [وهو محمد بن عيسى بن عبيد] عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حدثني أبي عن جدي عن آبائه …

والسند تام لا إشكال فيه وإن كان يظهر من السيد الخوئي قدس سره في مواضع من الموسوعة الحكم بضعفه من جهة القاسم بن يحيى والحسن بن راشد ولكن حَكَم في مواضع أخرى بصحة السند لأن القاسم بن يحيى والحسن بن راشد وردا في أسانيد كامل الزيارات فيمكن توثيقهما بناءً على تمامية التوثيق العام لرواة كامل الزيارات والأهم من ذلك أن الشيخ الصدوق قدس سره قال في الفقيه بعد نقل زيارة للإمام الحسين عليه السلام: **(وقد أخرجت في كتاب الزيارات، وفي كتاب مقتل الحسين عليه السلام أنواعا من الزيارات واخترت هذه لهذا الكتاب لأنها أصح الزيارات عندي من طريق الرواية وفيها بلاغ وكفاية.)**

وقوله: (من طريق الرواية) ظاهر في أنها أصح عنده من حيث السند والرواة وفي طريقها القاسم بن يحيى والحسن بن راشد فهذا دليل على وثاقتهما.

ولأجل هذا قال العلامة المجلسي قدس سره بعد نقل حديث أربعمئة: **(ثم اعلم أن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وإن لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين واعتمد عليه**‏ **الكليني**‏ **رحمه**‏ **الله**‏ **وذكر أكثر أجزائه متفرقةً في أبواب الكافي وكذا غيره من أكابر المحدثين.)** وشرح فقرات الحديث في المواضع المناسبة لها.

وردت في هذا الحديث أوامر متعددة بعضها علّلت بتعليلات أو اقترنت بقرائن أخرى نفهم من خلالها أن الطلب ليس طلباً وجوبياً مثلاً ورد فيه: (وليقرأ إذا خرج من بيته الآيات من آخر آل عمران، وآية الكرسي، وإنا أنزلناه، وأم الكتاب فإن فيها قضاء لحوائج الدنيا والآخرة.) من المعلوم أن أصل الإبكار في طلب الحاجة ليس واجباً فكيف تكون قراءة هذه الآيات عند الخروج واجبةً.

ولكن هناك موارد لا نعلم بأن الأمر فيها للوجوب أو الاستحباب واحتمال كلا المعنيين موجود كالأمر بالعقيقة إذ يحتمل أن يكون واجباً لمن يتمكن منه ويكون من حقوق الأولاد وكالأمر بتعليم الأولاد الصلاة والأخذ بها إذا بلغوا ثماني سنين - وكذا هناك موارد ورد فيها النهي يحتمل فيها الحرمة ويحتمل الكراهة كالنهي عن لبس السواد معللاً بأنه لباس فرعون - ففي هذه الموارد بناءً على كون دلالة الأمر على الوجوب بالوضع يُحكم بالوجوب ولكن بناءً على كون الدلالة بالإطلاق لا يُحكم بالوجوب لعدم تمامية مقدمات الحكمة لأن الإمام عليه السلام ليس في مقام تعليم الواجبات بالخصوص بل في مقام تعليم مسائل تتعلق بالدين والدنيا أعم من الواجب والمستحب فمقدمات الحكمة غير تامة ولا يمكن الحكم بالوجوب. وكذا بناءً على كون الدلالة بحكم العقل لا يحكم العقل في هذه الموارد بالوجوب.

الثمرة التاسعة: في بحث التعارض في موردين:

الأول: فيما إذا ورد دليل دال على الوجوب بصيغة الأمر أو مادة الأمر ودليل آخر يقتضي عدم الوجوب فتعارضا فبناءً على كون دلالة الأمر على الوجوب بالوضع وكان دلالة الدليل الآخر على عدم الوجوب بالإطلاق فيقدّم الدليل الذي دلالته وضعية على الدليل الذي دلالته إطلاقية وإن كانت الدلالة في كلا الدليلين بالإطلاق لا يقدّم أحدهما على الآخر.

الثاني: فيما إذا ورد دليل دال على الوجوب ودليل آخر دال على عدم الوجوب وقد ورد في الكتاب المجيد الأمر بالصيغة أو المادة فبناءً على كون الأمر الوارد في الكتاب دالاً على الوجوب بالوضع فيكون الخبر الدال على الوجوب موافقاً للكتاب والخبر الآخر مخالفاً له ولكن بناءً على كون الأمر دالاً على الوجوب بالإطلاق فهناك خلاف في أن الموافقة لإطلاق الكتاب من المرجّحات أو لا فالمشهور أنها من المرجحات ولكن في المقابل رأي السيد الخوئي والسيد الخميني قدس سرهما أن الدلالة الإطلاقية ليست مدلول الكلام لأنها إما حكم العقل كما يرى السيد الخوئي قدس سره أو حكم العقلاء كما يرى السيد الخميني قدس سره فلا يتم المرجّحية للاطلاق على جميع المباني.

بالنسبة إلى هذا المورد الثاني لا إشكال فيه كبروياً ولكن الكلام في وجود مورد له صغروياً.

ولكن بالنسبة إلى المورد الأول يمكن أن تُذكر له أمثلة: مثلاً ورد في بعض الروايات بالنسبة إلى أهل البدع الأمر بمباهتتهم: (باهتوهم) فهنا دلالتان دلالة في ناحية الصيغة وهي دلالة الأمر على الوجوب ودلالة في ناحية المادة وهي البهتان ومعناه المعهود أن يُقال فيهم ما ليس فيهم فبناءً على كون دلالة الأمر على الوجوب بالوضع وقلنا بأنا نعلم بالأدلة الأخرى بأن البهتان على أهل البدع ليس واجباً يقع التنافي حينئذٍ بين الدلالتين الوضعيتين دلالة الأمر على الوجوب ودلالة المادة على البهتان المعهود وبما أنهما من سنخ واحد تتعارضان ولكن بناءً على أن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق تقدّم دلالة المادة لكونها بالوضع وتُرفع اليد عن دلالة الأمر.

الجهة الرابعة من جهات البحث عن مادة الأمر: في أن معنى الأمر هو الطلب الحقيقي أو الطلب الإنشائي؟ هذا هو المطلب الأصلي الذي عُقدت له هذه الجهة وبحث عنه المحقق الآخوند قدس سره ولكن بحث فيها أيضاً عن مطلبين آخرين بالتفصيل:

المطلب الثاني: هل الطلب والإرادة متحدان أو متغايران؟

المطلب الثالث: هل الإنسان في أفعاله مختار أو مجبَر؟ وهذه هي مسألة الجبر والاختيار المعروفة.

وتبعه الأعلام في البحث عن هذه المطالب الثلاثة فيقع الكلام في هذه الجهة في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: هل معنى الأمر الطلب الحقيقي أو الطلب الإنشائي؟

ذكر المحقق الآخوند قدس سره بعض ما يتعلق بهذا المقام في أول البحث وذكر بعضه بعد تعرضه للمطلب الثاني.

يقول قدس سره أن معنى الأمر الذي هو الطلب - ولو بنحو الاشتراك بينه وبين الشيء كما تقدم - ليس الطلب الحقيقي بل الطلب الإنشائي والمقصود بالطلب الحقيقي - كما يظهر من كلماته - الصفة النفسانية القائمة بالنفس التي قد تُبرز باللفظ أو غيره وقد لا تُبرز أصلاً.

والمقصود بالطلب الإنشائي هو الطلب بوجوده الإنشائي.

توضيح ذلك بلحاظ كلماته قدس سره هنا وفي مباحث أخرى أن المفاهيم على قسمين:

الأول: مفاهيم لها وجود حقيقي خارجي فقط وليس لها وجود اعتباري إنشائي كمفهوم الإنسان والشجر والحجر وكمفهوم الأكل والشرب والمشي.

الثاني: مفاهيم لها نحوان من الوجود:

الوجود الحقيقي الخارجي ولتحققه أسباب وعلل خاصة إن تحققت تلك الأسباب والعلل تحقق الوجود الخارجي وإلا لم يتحقق.

والوجود الإنشائي الاعتباري ويوجد باللفظ أو مبرز آخر في وعاء الاعتبار وهو عالم فرضي يُفرض وراء العالم الخارجي وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره في آخر المطلب الثاني: قد تترتب على هذا النحو من الوجود آثار شرعية وعقلائية كما في العقود والإيقاعات حيث تترتب على الملكية بوجودها الاعتباري الإنشائي آثار شرعية وعقلائية.

ومفاهيم الصيغ الإنشائية كالاستفهام والتمني والترجي من قبيل القسم الثاني من المفاهيم لها وجود حقيقي ووجود إنشائي مثلاً الاستفهام قد يكون حقيقياً موجوداً في نفس الشخص وقد يكون إنشائياً يوجده الشخص في وعاء الاعتبار.

والطلب كذلك قد يكون حقيقياً وقد يكون إنشائياً ولا تلازم بين الوجودين فقد يكون الطلب موجوداً بالوجود الحقيقي ولا يكون موجوداً بالوجود الإنشائي بأن يريد شخص في نفسه شيئاً من شخص ولكن لا يبرز ذلك وكذلك قد يكون الطلب موجوداً بالوجود الإنشائي ولا يكون موجوداً بالوجود الحقيقي كما إذا أبرز الطلب بغرض الامتحان ولا يريد ذلك حقيقةً في نفسه.

فالطلب له وجودان وجود حقيقي ووجود إنشائي وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره: هناك طلب بالحمل الشائع الصناعي يمكن أن نجعله موضوعاً ونحمل عليه الطلب مطلقاً والموضوع في القضايا الحملية بالحمل الشائع من الأفراد الحقيقية للمحمول وهذا هو الطلب الحقيقي وهناك طلب ليس طلباً بالحمل الشائع ولا يمكن حمل الطلب عليه بقول مطلق ويقال أنه من مصاديق الطلب حقيقةً وهذا هو الطلب بالوجود الإنشائي لا يقال: هو طلب إلا مقيّداً بقيد الإنشائي.

قال قدس سره: **(الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الانشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً …)**

فدعوى المحقق الآخوند قدس سره في المرحلة الأولى أن معنى الأمر هو الطلب الإنشائي بمعنى أنه موضوع لخصوص الطلب الإنشائي والظاهر أن دليله قدس سره على هذه الدعوى هو التبادر وإن لم يصرّح بذلك هنا ولكن يستفاد من كلماته في المباحث السابقة أن المتبادر إلى الذهن عند سماع كلمة الأمر عندما يقول المولى مثلاً: أمرت عبدي بكذا، هو الطلب الإنشائي لا مجرد الطلب الحقيقي النفساني.

ثم يقول قدس سره في المرحلة الثانية أنه لو لم يكن الأمر موضوعاً للطلب الإنشائي وقلنا بأنها موضوع للجامع فلا أقل من انصرافه إليه لكثرة استعماله فيه فلو لم نقل بالظهور الوضعي فلا أقل من الظهور الانصرافي.

ثم يقول بأن لفظ الطلب كذلك يعني ظاهر بالظهور الانصرافي في الطلب الإنشائي لكثرة الاستعمال وإن كان موضوعاً للجامع بين الطلب الإنشائي والحقيقي كما أن لفظ الإرادة بعكس ذلك ظاهر في الإرادة الحقيقية التي هي الصفة الموجودة في النفس لكثرة استعماله فيها وإن كان موضوعاً للجامع بين الإرادة الحقيقية والإنشائية.

هذا مختار المحقق الآخوند قدس سره في المطلب الأول.

وكذا يقول في باقي الصيغ الإنشائية كالاستفهام والتمني والترجي أنها موضوعة لمعانيها بوجوداتها الإنشائية لا بوجوداتها الحقيقية التي هي صفات حقيقية نفسانية.

للمحقق الآخوند قدس سره استدراكاً على هذا الكلام ذكره في آخر المطلب الثاني وهو أن الصيغ الإنشائية وإن كانت موضوعةً للوجودات الإنشائية لا الوجودات الحقيقية والصفات النفسانية ولكن ليس معنى ذلك أنها لا دلالة لها على تلك الصفات أصلاً بل لا مضايقة من دلالتها على ثبوت تلك الصفات حقيقةً وهذه الدلالة إما لأن الصيغ الإنشائية موضوعة لإنشاء معانيها فيما إذا كان الداعي على الإنشاء وجود الصفات المناسبة في النفس يعني يكون وجود تلك الصفات قيد العلقة الوضعية وإما لظهورها بالظهور الانصرافي فيما كانت تلك الصفات موجودةً في النفس لكثرة استعمالها في هذا المورد.

قال قدس سره: **(نعم، لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقةً، إما لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة …)**

هذا ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المطلب الأول وقد وافقه أكثر المحققين وقالوا بأن معنى الأمر هو الطلب الإنشائي ولكن أشكل فيه المحقق العراقي قدس سره وبعض الأعلام في المنتقى.

أشكل المحقق العراقي قدس سره بإشكالين:

الأول: أن حيثية الإنشائية وإيجاد المعنى بالوجود الإنشائي في عالم الاعتبار من شؤون الاستعمال وكيفياته وما يكون كذلك لا يمكن أخذه في المعنى المستعمل فيه فضلاً عن أخذه في المعنى الموضوع له لأن ما يكون من شؤون الاستعمال وكيفياته متأخر عن الاستعمال تأخر الحكم عن موضوعه. فلابد أن يكون الموضوع له والمستعمل فيه للأمر مفهوم الطلب الذي يحكي عن الطلب الحقيقي الخارجي لا الطلب الإنشائي.

الثاني: أنه لو كان الأمر موضوعاً للطلب الإنشائي لزم صدقه في موارد إنشاء الطلب مع عدم وجوده حقيقةً في النفس كالأوامر الامتحانية أو الأوامر المنشأة للسخرية والحال أن الأمر غير صادق في هذه الموارد بالوجدان والارتكاز وإن كان الطلب الإنشائي موجوداً ولكن الأمر غير صادق. فلابد أن يكون معنى الأمر هو مفهوم الطلب الحاكي عن الطلب الحقيقي.

لكن يمكن الجواب عن الأول: بأنه مع قبول أن للطلب قسمين: الطلب الحقيقي وهو الصفة الموجودة في النفس حقيقةً والطلب الإنشائي الذي يُفرض وجوده في عالم الاعتبار والإنشاء يتضح عدم ورود الإشكال على المحقق الآخوند قدس سره فإنه يريد بتوصيف الطلب بالإنشائي الإشارة إلى أن الأمر موضوع للقسم الثاني من الطلب فليست حيثية الإنشائية مقوّمةً لمعنى المعرّف.

بهذا يتبين الجواب عما ذكره بعض الأعلام قدس سره في المنتقى من أن الطلب الإنشائي ليس قابلاً للإنشاء بل القابل له أصل الطلب ومعنى الأمر لابد أن يكون شيئاً قابلاً للطلب. لذا يُشكل على من وجّه تعريف الشيخ الأعظم قدس سره للبيع بأنه إنشاء التمليك على أن المراد التمليك الإنشائي يشكل عليه بأن التمليك الإنشائي ليس قابلاً للإنشاء فيرد على الشيخ إشكاله على المحقق الثاني قدس سره من أنه لابد في تعريف البيع من أخذ ما هو قابل للإنشاء فعلى الحمل المذكور يرد هذا الإشكال على الشيخ نفسه فالحمل المذكور لا يفيد.

في المقام أيضاً لا يمكن أن يقال بأن معنى الأمر الطلب الإنشائي لأن الطلب الإنشائي ليس قابلاً للإنشاء بل القابل للإنشاء هو نفس الطلب.

جواب هذا الإشكال - كما ذكره الميرزا التبريزي قدس سره في بحث البيع وبالمناسبة في بعض مباحث الأوامر - أن توصيف الطلب بالإنشائية في المقام وتوصيف التمليك بالإنشائية في تعريف البيع للإشارة إلى أن المقصود نوع خاص من الطلب ونوع خاص من التمليك لا أن تكون حيثية الإنشاء - الظاهرة في فعلية الإنشاء - مقوّمةً بالنسبة إلى معنى المعرّف.

فيريد المحقق الآخوند قدس سره بتوصيف الطلب بالإنشائي أن الأمر موضوع لهذا القسم من الطلب لكن بالتوضيح المتقدم في بحث الخبر والإنشاء وتطبيقه في المقام أن مادة الأمر عندما تُستعمل إن استعملت في مقام الإخبار كما إذا قال المولى لصاحبه: (أمرت عبدي بكذا) يكون معنى الكلام الإخبار عن تحقق هذا الوجود الإنشائي للطلب في عالم الاعتبار بقطع النظر عن هذا اللفظ وإن استعمل في مقام الإنشاء كما إذا قال المولى لعبده: (آمرك بكذا) يكون المستعمل فيه الطلب الإنشائي لكن بغرض إيجاد الطلب الإنشائي بهذا اللفظ فالفرق بين هذا والسابق - مع أن المستعمل فيه واحد وهو الوجود الإنشائي - أن الاستعمال هناك كان بغرض الحكاية عن الوجود الإنشائي المفروغ عنه قبل الخبر وهنا بغرض إيجاد الوجود الإنشائي باللفظ في عالم الاعتبار بالتوضيح الذي كان يذكره الميرزا التبريزي قدس سره في بحث الخبر والإنشاء أنه يقول مثلاً زيد لعمرو: (بعت داري بكذا) بغرض إيجاد البيع في وعائه المناسب له ثم يقول بعد ذلك لبكر: (بعت داري بكذا) بغرض الإخبار والحكاية عن الوجود الاعتباري الإنشائي المحقق بالكلام الأول فالمستعمل فيه في كلا الكلامين تحقق الوجود الاعتباري والإنشائي للبيع وإنما الفرق في الغرض من الاستعمال فقد يكون تحققه مفروغاً عنه وقد لا يكون بل يراد إيجاده بنفس اللفظ.

والجواب عن الإشكال الثاني يتضح بالاستدراك المتقدم للمحقق الآخوند قدس سره في آخر المطلب الثاني بقوله: **(نعم، لا مضايقة …)** حيث افاد أنا وإن التزمنا بأن معنى الأمر هو الطلب الإنشائي ولكن ليس معنى ذلك أنه موضوع لمطلق الطلب الإنشائي بل لا مضايقة من الالتزام بأن الموضوع له هو الطلب الإنشائي الذي يكون الداعي للإنشاء ثبوت الطلب في النفس حقيقةً بنحو شرط العلقة الوضعية أو يكون الطلب الإنشائي منصرفاً إلى هذا الفرد لكثرة الاستعمال وإن كان بحسب الوضع موضوعاً لمطلق الطلب الإنشائي.

وعليه فيلتزم المحقق الآخوند قدس سره في الأوامر الامتحانية أو الأوامر المنشأة للسخرية بعدم صدق عنوان الأمر فيها إما لعدم تحقق المعنى الموضوع له للأمر أو لعدم تحقق المعنى المنصرف إليه الأمر فأصل عدم صدق الأمر في هذه الموارد يلتزم به المحقق الآخوند قدس سره و يتضح منه أن عدم الصدق هذا لا يكون كاشفاً عن عدم وضع الأمر للطلب الإنشائي الذي هو مختاره قدس سره لإمكان أن يقول بوضع الأمر للطلب الإنشائي الخاص وهذا ليس أمراً بعيداً كما تقدم عن المحقق الإصفهاني قدس سره أن الإنشاء بأي داعٍ تحقق يكون مصداقاً لذلك الداعي فإن كان الإنشاء بداعي الامتحان مثلاً يكون حقيقةً مصداقاً للامتحان وإذا كان بداعي السخرية يكون مصداقاً للسخرية فلا يكون عنوان الأمر صادقاً.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المطلب الأول من أن معنى الأمر الطلب الإنشائي تام لا إشكال فيه.

نعم، السيد الخوئي قدس سره وإن عبّر بأن معنى الأمر الطلب الإنشائي ولكن ليس مقصوده بالإنشاء إيجاد المعنى بالوجود الإنشائي بل المقصود اعتبار الشيء على ذمة العبد وإبرازه على الخلاف بينه وبين المشهور في معنى الإنشاء كما تقدم فالخلاف في كيفية الإنشاء وليس في أصل كون معنى الأمر الوجود الإنشائي للطلب.

هذا كله في المقام الأول.

المقام الثاني: في أنه هل الطلب والإرادة متحدان أو متغايران؟

تعرّض المحقق الآخوند قدس سره بمناسبة المطلب الأول لهذا المطلب واختار اتحادهما وفاقاً لصاحب الفصول وغيره من الأعلام.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الحق كما عليه الإمامية أن الطلب والإرادة متحدان وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة وبعض أصحابنا والمراد به المحقق الخوانساري وصاحب هداية المسترشدين قدس سرهما.

واتحاد الطلب والإرادة كما وضّحه بلحاظ مراحل ثلاث: بلحاظ المفهوم - بمعنى أنهما موضوعان لمفهوم واحد - وبلحاظ الوجود الخارجي بمعنى أن ما بإزاء كل منهما في الخارج عين ما بإزاء الآخر وبلحاظ الوجود الإنشائي أيضاً ما بإزاء كل منهما في عالم الاعتبار عين ما بإزاء الآخر. وقد اختصر ذلك في قوله: **(وبالجملة هما متحدان مفهوماً وإنشاء وخارجاً )**

والمقصود اتحاد الطلب في كل مرحلة مع الإرادة في نفس تلك المرحلة بمعنى اتحاد مفهوم الطلب ومفهوم الإرادة واتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية واتحاد الطلب الخارجي مع الإرادة الخارجية لا أن يكون الطلب في مرحلة متحداً مع الإرادة في مرحلة أخرى كاتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الخارجية مثلاً فإن تغايرهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس.

نعم، هناك فرق بين لفظي الطلب والإرادة من حيث الانصراف فإن الطلب عند الإطلاق منصرف إلى الطلب الإنشائي والإرادة منصرفة إلى الإرادة الحقيقية الخارجية الثابتة في النفس ولعل هذا الفرق سبب توهم بعض الأصحاب تغاير الطلب والإرادة - وهما المحقق الخوانساري وصاحب هداية المسترشدين قدس سرهما - والحال أن محل الكلام اتحاد الطلب والإرادة في كل من المراحل الثلاث لا اتحاد الطلب في مرحلة الوجود الإنشائي مع الإرادة في مرحلة الوجود الخارجي.

استدل المحقق الآخوند قدس سره على اتحاد الطلب والإرادة بالوجدان وأن معه لا حاجة إلى إقامة البرهان فإن الإنسان عندما يراجع وجدانه يجد أنه في موارد طلب فعلٍ من نفسه أو غيره لا يوجد في النفس سوى الإرادة ومقدماتها شيء نسمّيه الطلب. ما هو محقق انما هي الإرادة وهي الشوق المؤكد الذي يستتبع تحريك العضلات أو أمر المولى عبده وهي من الصفات النفسانية ومقدمات الإرادة هي تصور الفعل ثم التصديق بفائدته ثم الميل وهيجان النفس لتحقيقه ثم الجزم به.

حسب ظاهر عبارة الكفاية مقدمة الإرادة هي الأمر الأخير أي الجزم فقط وباقي الأمور من التصور والتصديق بالفائدة والميل وهيجان النفس هي ظرف لتحقق المقدمة.

قال قدس سره: **(فإن الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشي**‏**ء والميل وهيجان الرغبة إليه والتصديق لفائدته وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها)**

ثم بعد أن ذكر ذلك في الأمر تعدّى إلى باقي الصيغ الإنشائية والجمل الخبرية ويقول لا يوجد فيها شيء سوى الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي والتمني ووو في الصيغ الإنشائية وغير العلم بثبوت النسبة أو لا ثبوتها في الجمل الخبرية خلافاً للأشاعرة حيث توهّموا وجود شيء وراء ذلك سمّوه في الأوامر بالطلب وفي غيرها بالكلام النفسي ومقصودهم به صفة ممتازة عن الإرادة والصفات المعروفة الأخرى موجودة في النفس كما يقول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما / جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فإنا لا نجد بمراجعة الوجدان شيئاً غير الصفات النفسانية المعروفة نسمّيه بالكلام النفسي أو في الأوامر بالطلب.

ثم ذكر قدس سره دليلين على قول الأشاعرة بتغاير الطلب والإرادة وناقشهما:

الأول: في الأوامر الامتحانية - التي يريد فيها المولى أن يمتحن العبد هل هو مطيع له أو لا فيأمره - يوجد الطلب ولكن لا توجد الإرادة وكذا في الأوامر الاعتذارية - التي يعلم فيها المولى بعصيان العبد ولكن يريد أن يكون له العذر في عقابه فيأمر - يوجد الطلب ولا توجد الإرادة ووجود الطلب وعدم وجود الإرادة في هذه الموارد دليل على مغايرتهما وإلا لو كانا متحدين لكانا موجودين أو كانا معدومين.

وعدم وجود الإرادة في الأوامر الامتحانية معلوم كما وضّحه في الفصول بأن المولى في هذه الأوامر حسب الفرض لا يريد تحقق الفعل من العبد بل غرضه امتحان العبد فقط ومع عدم تعلق غرضه بفعل العبد بل تعلق الغرض بخلافه لا معنى لوجود الإرادة.

وأما عدم وجود الإرادة في الأوامر الاعتذارية فالظاهر أنه لأجل العلم بعدم إتيان العبد بالمأمور به ومع ذلك لا معنى لتعلق الإرادة به ومرجع هذا الوجه إلى ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في ضمن إشكال وجواب في ذيل الدليل الثاني للأشاعرة كما سيأتي.

ناقش المحقق الآخوند قدس سره هذا الدليل بأن الطلب الموجود في الأوامر الامتحانية والاعتذارية الطلب الإنشائي لا الحقيقي والإرادة المفقودة الإرادة الحقيقية لا الإنشائية فما هو موجود من الطلب الطلب الإنشائي وما هو مفقود من الإرادة الإرادة الحقيقية لا الإنشائية وانفكاك الطلب الإنشائي عن الإرادة الحقيقية لا يدل إلا على التغاير بينهما وذلك كما تقدم خارج عن محل البحث.

قال قدس سره: **(وقد انقدح بما حققناه ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة كما في صورتي الاختبار والاعتذار من الخلل فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين لا طلب كذلك فيهما والذي يكون فيهما إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي الذي هو مدلول الصيغة أو المادة ولم يكن بيّناً ولا مبيناً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية. وبالجملة الذي يتكفله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما وهو مما لا محيص عن الالتزام به كما عرفت ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي كما لا يخفى**‏**)**

ثم قال قدس سره أنه يمكن المصالحة بين الطرفين والقول بأن النزاع بينهما لفظي لا حقيقي بأن يُقال بأن مراد القائلين باتحاد الطلب والإرادة اتحاد الطلب في كل مرحلة بالإرادة في تلك المرحلة ومراد القائلين بالتغاير تغاير الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية لأجل انصراف الطلب إلى الإنشائي والإرادة إلى الحقيقية.

ولكن كما ذكر الأعلام هذه المصالحة غير صحيحة ولا يمكن القول بأن النزاع بين الطرفين لفظي لأن هذا التوجيه غاية الأمر يتم في النزاع بين أكثر الأصحاب القائلينَ بالاتحاد وبين المحقق الخوانساري وصاحب هداية المسترشدين قدس سرهما القائلينِ بالتغاير ولكن لا ينسجم مع كلمات الأشاعرة القائلين بالتغاير ولا يمكن حمل كلماتهم على أن التغاير بين الوجود الإنشائي للطلب والوجود الحقيقي للإرادة بل التغاير بنظرهم بين الوجودات الواقعية للصفات لأن كلامهم هنا يرجع أصله إلى قولهم في كلام الله تعالى بالكلام النفسي وأن صفة التكلم فيه غير صفة العلم والإرادة فعمّموا ذلك للإنسان أيضاً وقالوا بأن هناك في جميع الجمل الخبرية والصيغ الإنشائية صفةً نفسانيةً حقيقيةً خارجيةً غير الإرادة والصفات الأخرى المعهودة كالتمني والترجي ووو وعبّروا عن تلك الصفة في الصيغ الإنشائية الطلبية بالكلام النفسي.

هذا شاهد على أنهم يقولون بالتغاير بلحاظ الوجودات الواقعية للطلب والإرادة لا أن يكون التغاير بين الوجود الإنشائي في طرف والوجود الحقيقي في الطرف الآخر.

مضافاً إلى أن مقتضى الدليل الثاني الآتي أن النزاع في صفتين في موضعهما الحقيقي وهو النفس.

الدليل الثاني للاشاعرة - الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره بعنوان الإشكال والجواب -: محصّله انفكاك الطلب والإرادة في تكليف الكفار بالإيمان وتكليف العصاة بالفروع والانفكاك كاشف عن مغايرتهما.

لهذا الدليل تقريبان تقريب ذكره صاحب الفصول وصاحب هداية المسترشدين قدس سرهما وهو تقريبه بالقياس الاقتراني وتقريب ذكره المحقق الآخوند قدس سره وهو تقريبه بالقياس الاستثنائي.

التقريب الأول الذي ذكره صاحب الفصول وصاحب هداية المسترشدين قدس سرهما تقريبه بالقياس الاقتراني بأن يُقال : أن الإرادة الحقيقية في تكليف الكفار بالإيمان وتكليف العصاة بالفروع منفكة عن الطلب الحقيقي حيث يوجد الطلب الحقيقي ولا توجد الإرادة الحقيقية وانفكاك أحد الأمرين عن الآخر في الوجود الخارجي كاشف عن تغايرهما في الوجود الحقيقي الخارجي فالطلب والإرادة متغايران.

أما وجود الطلب الحقيقي فلأنه لولاه لكان التكليف صورياً والحال أن الكفار مكلفون حقيقةً بالإيمان كالمؤمنين والعصاة مكلفون بالفروع حقيقةً كالمطيعين لإطلاقات الأمر بالإيمان والأمر بالفروع ولأن الكفار والعصاة مستحقون للعقاب ولو لم يكن التكليف حقيقياً لما كانوا مستحقين له. ولا يكون التكليف حقيقياً إلا إذا كان الطلب موجوداً.

وأما عدم وجود الإرادة الحقيقية فلأن إرادة الله تعالى إذا تعلقت بأمر استحال انفكاك المراد عنها كما تشير بعض الآيات القرآنية: **(إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)** فعدم إيمان الكفار وطاعة العصاة كاشف عن عدم تعلق إرادة الله بذلك.

فالطلب الحقيقي موجود والإرادة الحقيقية غير موجودة وهذا الانفكاك بينهما كاشف عن تغايرهما.

التقريب الثاني الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره تقريبه بالقياس الاستثنائي بأن يُقال: لو كان الطلب متحداً مع الإرادة لزم أحد محذورين: إما عدم تكليف الكفار بالإيمان والعصاة بالفروع حقيقةً أو تخلّف الإرادة عن المراد وكلا اللازمين باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة أنه بناءً على اتحاد الطلب والإرادة إما أن يُقال في تكليف الكفار بالإيمان والعصاة بالفروع بأن الطلب غير موجود والإرادة غير موجودة فيلزم من ذلك كون التكليف في هذه الموارد صورياً لا حقيقياً وإما أن يُقال بأن الطلب موجود والإرادة موجودة فيلزم من ذلك تخلّف إرادة الله تعالى عن مراده لعدم تحقق المراد وكلا اللازمين باطل لا يمكن الالتزام به فلابد من الالتزام بأن الإرادة غير الطلب.

ناقشه المحقق الآخوند قدس سره بأنا نقول بوجود الطلب الحقيقي وأن التكليف حقيقي لا صوري ونلتزم أيضاً بوجود الإرادة الحقيقية ولا يلزم من وجودهما المحذور الثاني وهو تخلّف المراد عن الإرادة لأن ما هو محال وباطل تخلف المراد عن الإرادة التكوينية وأما تخلف المراد عن الإرادة التشريعية فلا محذور فيه بل هو محقق حيث تعلقت إرادة الله سبحانه التشريعية بالطاعات - وهي علمه بوجود المصلحة فيها - وقد حقّق مراده المطيعون ولم يحقّقه العاصون فتخلّف المراد عن الإرادة فالإرادة موجودة وهي عين الطلب لكنها الإرادة التشريعية لا التكوينية.

بهذا البيان تتضح المناقشة في التقريب الأول أيضاً لأن الكبرى - وهي أن انفكاك أحد الأمرين عن الآخر في الوجود الخارجي كاشف عن تغايرهما - واضحة لكن الإشكال في الصغرى - وهي انفكاك الطلب عن الإرادة في تكليف الكفار بالإيمان والعصاة بالفروع عن بعض - وذلك لوجود الإرادة التشريعية في هذه الموارد فلا انفكاك بين الطلب والإرادة.

فبهذا البيان تتم مناقشة الدليل الثاني للأشاعرة بكلا تقريبيه بلا حاجة إلى الورود في مسألة الخبر والاختيار وأن إرادة الله التكوينية تعلقت بأفعال العباد أو لا؟ وعلى تقدير التعلق كيف ينسجم ذلك مع اختيارهم؟

ولكن مع ذلك دخل المحقق الآخوند قدس سره في المطلب الثالث في هذه المسألة.

قبل الورود في هذا المطلب لنر هل ما أفاده في المطلب الثاني من اتحاد الطلب والإرادة تام أو لا؟

أشكل عليه جمع من المحققين منهم المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما بأن قول الأشاعرة بالكلام النفسي وتطبيق ذلك في جميع الموارد - ومنها بحث الأوامر - وإن كان باطلاً ولكن لا يلزم من بطلانه القول باتحاد الطلب والإرادة بل الحق - كما ذهب إليه بعض المحققين المتأخرين يعني صاحب هداية المسترشدين قدس سره - تغايرهما مفهوماً ومصداقاً.

قال المحقق النائيني قدس سره أن القائلين بالاتحاد لم يقيموا برهاناً عليه بل استشهدوا فقط بالوجدان والحال أن الوجدان شاهد بالتغاير مفهوماً ومصداقاً بل البرهان قائم عليه.

أما التغاير مفهوماً فلأن مفهوم الطلب عند الإطلاق غير مفهوم الإرادة عند الإطلاق فإن الإرادة اسم لصفة خاصة تتحقق في النفس وهي عبارة عن الشوق النفساني المؤكّد والحال أن الطلب هو التصدي لتحصيل المطلوب خارجاً ولا يصدق على مورد يوجد الشوق المؤكد فقط فلذا إذا كان شخص يبحث عن ضالة لا يقال له: (طالب الضالة) ما لم يتصد لتحصيلها أو كما ذكر السيد الخوئي قدس سره إذا كان شخص مشتاقاً للوصول إلى المقامات العلمية ولم يتصدّ لتحصيل العلم لا يقال له: (طالب العلم) فالطلب عنوان للفعل والإرادة عنوان للصفة النفسانية.

وأما التغاير مصداقاً فواضح لأن الإرادة من مقولة الكيف ولكن الطلب من مقولة الفعل ومن المعلوم عدم انطباق ماهيتين من مقولتين مختلفتين على أمر واحد. ومن هنا قال المحقق النائيني قدس سره أن البرهان قائم على التغاير.

فالطلب هو التصدي لتحصيل المطلوب والفعل الصادر من المولى لتحصيل مطلوبه في الأوامر الإنشائية هو الأمر بالمادة أو الصيغة فنفس هذا الأمر - الذي هو فعل المولى - مصداق للطلب الحقيقي لا أن يكون المستعمل فيه المادة أو الصيغة الطلب.

صرّح المحقق النائيني قدس سره - حسب عبارة الأجود - بأن الموضوع له في صيغة الأمر ليس الطلب بل النسبة الإنشائية الإيقاعية أي إيقاع المادة على عهدة المكلف - وكذا مادة الأمر موضوعة للإنشاء وإيقاع المادة على عهدة المكلف - وإذا استعمل الأمر في معناه وتحقق الإنشاء كان مصداقاً للطلب لا أنه موضوع للطلب.

قال قدس سره - كما في الأجود -: **(وأما صيغة الأمر فهي دالة على النسبة الإنشائية الإيقاعية فقط فما لم تصدر الصيغة لا يتصف المكلف بأنه وقع عليه المادة في عالم التشريع ويكون إيقاعها عليه وجعله**‏ **في**‏ **كلفتها بنفس الإنشاء فهي موضوعة للنسبة الإنشائية الإيقاعية ولا تستعمل في غير ذلك أبداً …)** إلى أن قال: **(… الهيئة إذا استعملت في معناها يكون من مصاديق الطلب وهذا غير الوضع لمفهوم الطلب.)**[[36]](#footnote-36)

فكلام المحقق النائيني قدس سره ومن تبعه كالسيد الخوئي قدس سره مشتمل على دعويين: الأولى: تغاير الطلب والإرادة وهذا هو محل النزاع مع المحقق الآخوند قدس سره في المقام والثانية: أن نفس الأمر بالصيغة أو المادة مصداق للطلب لا أن يكون المستعمل فيه الطلب.

ولا ملازمة بين الدعويين بل يمكن الالتزام بتغاير الطلب والإرادة وأن ما في النفس هو الإرادة دون الطلب ومع ذلك يلتزم بأن الطلب قابل للإنشاء وأن معنى مادة الأمر أو صيغته إنشاء الطلب.

كما التزم الميرزا التبريزي قدس سره حيث أفاد بأن ما ذكره العلمان من أن الطلب يُطلق على الفعل وهو التصدي لتحصيل المطلوب وأن استعمال الأمر مادةً أو صيغةً مصداق حقيقي للطلب تام لا إشكال فيه ولكن لا ينافي ذلك أن يكون المنشَأ أيضاً عنوان الطلب بل هو الموافق للارتكاز والوجدان حينما يُقال (آمرك كذا ) يعني أطلب منك كذا فيكون إنشاءً للطلب وكذا حينما يُقال: (افعل كذا) إلا أن المنشأ بالصيغة النسبة الطلبية لا الطلب بمفهومه الاسمي الذي هو المنشأ بمادة الامر.

ما هو الحق في المقام ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره أو ما أفاده هؤلاء الأعلام؟

لا إشكال في أن عنوان الطلب يُطلق على الفعل الذي هو التصدي لتحصيل المطلوب ولكن الكلام في أن الطلب يُطلق أيضاً على تلك الصفة النفسانية للشخص التي تسبق صدور الفعل خارجاً؟

يظهر من المحقق الآخوند قدس سره أن الطلب يُطلق على تلك الصفة النفسانية التي ليست شيئاً سوى الشوق المؤكّد المعبّر عنه بالإرادة بل المحقق الآخوند قدس سره لم يذكر إلا هذا الإطلاق ولم يذكر الإطلاق على الفعل.

وناقش فيه المحقق النائيني قدس سره وتبعه السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأن الطلب لا يُطلق إلا على فعل التصدي لتحصيل المطلوب دون الصفة النفسانية، بتعبير المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما الإرادة التي هي الشوق المؤكد غير الطلب وبتوضيح الميرزا التبريزي قدس سره الإرادة سواء كانت الشوق المؤكّد أو اختيار أحد الطرفين هي غير الطلب.

قلنا أن النزاع في الحقيقة نزاع لفظي وفي التسمية هل يُطلق على الصفة النفسانية عنوان الطلب أو لا يُطلق ولا نزاع في أن الصفة النفسانية متحدة مع الإرادة وليست مغايرةً لها والمحقق النائيني قدس سره لو كان قائلاً بإطلاق الطلب على الصفة النفسانية لما كان منكراً لاتحاد الطلب بهذا المعنى مع الإرادة إلا أنه يقول بعدم الإطلاق. فالنزاع في التسمية.

في النزاع المذكور هل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره تام أو ما أفاده المحقق النائيني قدس سره ومن تبعه؟

الظاهر أن الحق مع المحقق النائيني قدس سره ومن تبعه فإن عنوان الطلب لا يُطلق على الصفة النفسانية فإن المستفاد من كلمات اللغويين - الذين تعرضوا لمعنى الطلب - أن الطلب عنوان للفعل، مثلاً في تهذيب اللغة: (الطلب محاولة وجدان الشيء وأخذه) وفي معجم المقاييس: (طلب أصل واحد يدل علی ابتغاء الشيء) فمفهوم الطلب حسب المعنى اللغوي والعرفي مغاير لمفهوم الإرادة التي هي صفة نفسانية.

ولكن الذي يسهّل الخطب أن اتحاد الطلب والإرادة بعنوان الصفة النفسانية لا يرتبط بجعل الأحكام ودائرة التشريعيات لأن ما هو حقيقة الحكم - كما صرّح به عدة من المحققين كالميرزا التبريزي قدس سره - ليس سوى اعتبار أمر بغرض جعل الداعي أو الزاجر للعبد وهذا لا يرتبط بإرادة المولى فإن فعل العبد بما هو عبد ليس مقدوراً للمولى بما هو مقنّن ومشرّع. نعم، هو مقدور له بما هو خالق ولكن ذلك لا يرتبط بجعل الأحكام لأن كيفية جعل الأحكام في المولى الحقيقي بنفس كيفية جعل الأحكام في الموالي العرفية، وحيث أنه إرادة المولى ليست دخيلة في جعل الحكم في الموالي العرفية وليست مقوّمةً له فكذلك في الأحكام الشرعية ليست إرادة الله تعالى دخيلةً في جعلها.

نعم، حكمة المولى وعدم صدور اللغو منه تقتضي أن يكون جعل الداعي أو الزاجر لوجود مصلحة أو مفسدة في الفعل ليخرج ذلك عن اللغوية وتلك المصلحة أو المفسدة في الموالي العرفية راجعة إلى المولى وفي المولى الحقيقي راجعة إلى العبد لكون المولى غنياً لا تنفعه أفعال العباد ولا تضرّه.

من هنا يتضح الإشكال فيما تقدّم في ذيل الدليل الثاني للأشاعرة حيث كانت من مقدمات ذلك الدليل أن التكليف الجدي متقوّم بالطلب الحقيقي الذي هو أمر نفساني والمحقق الآخوند وصاحب الفصول قدس سرهما قبِلوا ذلك وقالوا بأن الطلب صفة نفسانية وهو متحد مع الإرادة وبدون الإرادة لا يتحقق التكليف الجدي.

وجه الإشكال أن الصفة النفسانية في موارد الأمر والنهي لا دخالة لها في تحقق الحكم بل لابد أن نلاحظ مدلول الخطابات بقطع النظر عن الإرادة التي هي صفة نفسانية مثلاً في بحث مادة الأمر الذي نبحث فيه عن مدلول الخطاب لا وجه للبحث عن وجود الإرادة وعدمها في مورد الخطاب.

نعم، كما ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما مدلول خطابات التكليف يرتبط بعنوان الطلب باعتبار أن نفس هذه الخطابات مصاديق للطلب الحقيقي الذي هو التصدي لتحصيل المطلوب بل كما تقدم عن الميرزا التبريزي قدس سره الطلب مأخوذ في مدلول الخطابات والمنشَأ بها أيضاً ، والظاهر أن ما اختاره الميرزا قدس سره هو الصحيح فان الرجوع إلى الارتكاز والوجدان يقتضي أن شأن مادة الأمر وصيغته لا ينحصر في المصداقية للطلب بل الطلب مأخوذ في مدلول اللفظ ايضاً غاية الامر مأخوذ بمفهومه الاسمي في مادة الأمر وبمفهومه الحرفي في صيغة الأمر.

نتيجة البحث في المقام الثاني أن الإرادة الحقيقية ليست دخيلةً في ثبوت الأحكام العرفية والشرعية ولكن الطلب مرتبط به إلا أن الطلب المرتبط به ليس الطلب بعنوان الصفة النفسانية بل الطلب بعنوان الفعل الخارجي وهو التصدي لتحصيل المطلوب وليس الارتباط منحصراً بكون الأمر والإنشاء مصداقاً للطلب بل الطلب مأخوذ في معنى الأمر وناحية المنشَأ أيضاً كما هو الموافق للارتكاز والوجدان وفاقاً للميرزا التبريزي قدس سره.

المقام الثالث: في بحث الجبر والاختيار هل الإنسان مختار في أفعاله أو مجبَر فيها؟

تعرض المحقق الآخوند قدس سره لهذا البحث هنا بمناسبة الدليل الثاني للأشاعرة على تغاير الطلب والإرادة حيث استدلوا بانفكاك الطلب والإرادة في تكليف الكفار بالإيمان والعصاة بالفروع باعتبارانه يوجد الطلب دون الإرادة فأجاب المحقق للآخوند قدس سره بأن ما انفك عن الطلب هنا الإرادة التكوينية دون الإرادة التشريعية.

قلنا سابقاً أن هذا المقدار من الجواب كان كافياً في حل المسألة بلا حاجة إلى الدخول في بحث الجبر والاختيار ولكن المحقق الآخوند قدس سره تعرض لهذا البحث وقال بأن ما لا يقبل التخلف الإرادة التكوينية لله تعالى فإن كانت موافقةً للإرادة التشريعية تحقق لا محالة الإيمان والعمل بالأركان عن الأشخاص وإن كانت مخالفةً لها بأن لم تتعلق إرادته التكوينية بالإيمان والعمل بالأركان - وإن تعلقت إرادته التشريعية بذلك - يكون الشخص لا محالة كافراً وعاصياً.

هنا يأتي هذا السؤال والشبهة أن ذلك يؤدي إلى الجبر وأن الإنسان مجبور في كفره في عصيانه حيث تعلقت إرادة الله التكوينية بذلك وهي لا تتخلف عن المراد فكيف يصح عقابه على ذلك؟

المقام الثالث: في بحث الجبر والاختيار

تعرض المحقق الآخوند قدس سره بمناسبة البحث عن اتحاد الطلب والإرادة إلى هذا البحث ونحن على خلاف العادة في مباحثنا الأصولية لا نبدأ بتوضيح كلماته قدس سره بل نذكرها في خلال المباحث الآتية والوجه في ذلك أن ما ذكره حسب ظاهر الكفاية يؤدي إلى القول بالجبر وإن لم يلتزم بذلك فينبغي أن نوضّح أولاً أصل المسألة وما هو الحق فيها ونوكل بيان رأيه إلى المراحل الآتية.

هذه المسألة - مسألة الجبر والاختيار - من المسائل المطروحة من قديم الأيام بين أهل الأديان والفلاسفة والمتكلمين وكانت محل بحث ونزاع منذ زمن الأئمة عليهم السلام هل الإنسان مختار في أفعاله أو مجبَر لا اختيار له؟

وكان هناك من القديم قولان في جانبي الإفراط والتفريط قول بالجبر بمعنى أن أفعال الإنسان كباقي موجودات العالم مخلوقة لله تعالى والإنسان ليس قادراً على تركها وقول بالتفويض بمعنى أن الإنسان مستقل في أفعاله والله تعالى فوّض إليه أمر أفعاله ولا شأن له فيها كما يحكي القرآن عن اليهود: **(فقالت اليهود يد الله مغلولة غُلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا)**[[37]](#footnote-37) ومن هنا عُبّر في الروايات عن القائلين بهذا القول بيهود هذه الأمة كما عبّر عن القائلين بالجبر بمجوس هذه الأمة وقد نقل العلامة المجلسي قدس سره في البحار عن العلامة قدس سره في شرح التجريد وجوهاً لهذه التسمية منها: أن مذهب المجوس أن الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى عنه، وكذلك المجبّرة قالوا: إنه تعالى يفعل القبايح ثم يتبرأ منه. وذكر وجوهاً أخرى.[[38]](#footnote-38)

وقد نفى الأئمة عليهم السلام الجبر والتفويض كليهما وقالوا: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين وقد ورد هذا التعبير في روايات متعددة والظاهر أن أول من ذكره أمير المؤمنين عليه السلام كما في رواية رواها في البحار عن كتاب مطالب السؤل لمحمد بن طلحة البيهقي: **(… فقام إليه رجل ممن شهد وقعة الجمل فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر، فقال: بحر عميق فلا تلجه، فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر، فقال: بيت مظلم فلا تدخله. فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر، فقال: سر الله فلا تبحث عنه، فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر، فقال: لما أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض.)**[[39]](#footnote-39)

وورد التعبير في روايات عن الأئمة الآخرين خصوصاً تكرر في روايات الإمام الصادق عليه السلام وفيها المعتبرة سنداً.

يقع الكلام في هذه المسألة في جهات خمس:

الأولى: هل مسألة الجبر والاختيار مسألة واحدة أو تنحل إلى مسألتين؟

الثانية: في بيان الأقوال والمحتملات في المسألة

الثالثة: في بيان التفسير الصحيح للمذهب الحقّ (أمر بين الأمرين ) وذكر الدليل على اختيار الانسان بين الجبر والتفويض حسب هذا التفسير، وأن هذا التفسير هو الذي نصّ عليه في الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام .

الرابعة: في بيان التفاسير الأخرى للأمر بين الأمرين وبيان إشكالاتها ونذكر رأي المحقق الآخوند قدس سره في هذه الجهة

الخامسة: في عرض أدلة القائلين بالجبر والقائلين بالتفويض وردّها

فلنبحث عن كل من هذه الجهات الخمس:

الجهة الأولى: هل مسألة الجبر والاختيار مسألة واحدة أو تنحل إلى مسألتين؟

أفاد السيد الصدر قدس سره أنها تنحل إلى مسألتين:

الأولى: مسألة كلاميه وروح البحث فيها يرجع إلى النزاع في تشخيص فاعل الأفعال الصادرة من الإنسان وفيه محتملات خمسة: الأول: أن يكون الفاعل الله تعالى حصراً كما يقول المجبّرة والثاني: أن يكون الفاعل الإنسان حصراً كما يقول المفوّضة والاحتمالات الثلاثة الأخرى مشتركة في أن الله تعالى والإنسان كليهما دخيلان في الفعل إلا أنها مختلفة في كيفية الدخالة فالاحتمال الثالث: أن الفاعل المباشر هو الإنسان ودخالة الله تعالى بإعطائه القدرة للإنسان آنا فآنا. والاحتمال الرابع: أن الفاعل هو الله تعالى ولكن تعلقت إرادته بتحقق الفعل مسبوقاً بإرادة الإنسان بحيث تكون إرادته من المقدمات الإعدادية لصدورها من الله. والاحتمال الخامس: ما يقوله العرفاء والصوفية على أساس وحدة الوجود من أن الأفعال هي في الحقيقة أفعال الله تعالى ونسبتها إلى الإنسان بالعرض والمجاز بل لا وجود سوى الله ويقول السيد قدس سره - مع دقته وذكائه - أنه لم يفهم مقصودهم.

والمسألة الثانية مسألة فلسفية وروح البحث فيها يرجع إلى أن فاعل هذه الأفعال - بعد الفراغ في المسألة الأولى عن كونه هو الإنسان - فاعل على وجه الاختيار بحيث يمكنه الترك أو فاعل بالجبر والاضطرار ؟

ففي المسألة الكلامية الاحتمالان الأول والثاني والخامس باطلة ويبقى الاحتمالان الثالث والرابع ويمكن تطبيق (أمر بين الأمرين) على كل منهما فتكون المسألة الكلامية مرددةً بين هذين الاحتمالين. ثم في المسألة الفلسفية يُبحث عن كيفية دخالة الله تعالى في أفعال الإنسان وهو البحث الحاسم لمسألة الجبر والاختيار ومختار السيد قدس سره فيه الاحتمال الثالث.

هذا محصّل ما أفاده السيد الصدر قدس سره.[[40]](#footnote-40)

ولكن الحق أن المسألة مسألة واحدة كما هو المعنون في الكلمات من السابق هل الإنسان مجبور في أفعاله بحيث لا يتمكّن من الترك أو مفوّض أو الصحيح أمر بين الأمرين؟

إلا أنها واجدة لخصوصية المسائل الكلامية الباحثة عن المبدأ والمعاد وما يتعلق بهما وواجدة لخصوصية المسائل الفلسفية الباحثة عن حقيقة الأمور ومنها فعل الإنسان فالمسألة واحدة ولا وجه لحلّها إلى مسألتين والبحث عن كل منهما في مقام مستقل بل يمكن البحث عن مسألة الجبر والاختيار في مقام واحد وبيان جميع الأقوال والمحتملات فيها وبيان ما الصحيح.

فمسألة الجبر والاختيار - كما هو المعنون من سابق الأيام - مسألة واحدة لا أن تنحل إلى مسألتين إحداهما كلامية دون فلسفية والأخرى فلسفية دون كلامية.

الجهة الثانية: في بيان الأقوال والمحتملات في المسألة

كما عرفت كان هناك قولان معروفان من القديم جانبي الإفراط والتفريط:

الأول: القول بالجبر بمعنى أن أفعال الإنسان كباقي موجودات العالم تصدر بإرادة الله التكوينية التي تعلّقت بالأمور من الأزل ولا دخل للإنسان فيها ولا يمكنه تركها كارتعاش يد الإنسان يحصل بدون أي اختيار له.

الثاني: القول بالتفويض بمعنى أن الله تعالى وإن كان خالقاً للإنسان كباقي الموجودات ولكن لا شأن له في أفعال الإنسان ولا دخل له فيها تكويناً بل فوّض أمرها إلى الإنسان كالبنّاء يبني البناء ولا شأن له فيه بقاءً.

القول الثالث: - وهو مذهب أهل البيت عليهم السلام لا الجبر ولا التفويض بل أمر بين الأمرين والمعنى الإجمالي للأمر بين الأمرين أن الإنسان من جهة مختار في أفعاله وليس مجبراً فيها ويمكنها تركها ومن هنا يصح الثواب والعقاب ومن جهة ليس مستقلاً في أفعاله عن الله تعالى بل محتاج إليه.

هذا المعنى الإجمالي لهذا التعبير ولكن في مقام التفسير فُسّر في الكلمات بتفاسير مختلفة منها: أن الإنسان مختار في فعله بحيث يمكنه تركه ولكنه يفعل بإقدار الله تعالى وإفاضته الوجود والقدرة آناً فآناً وبتعبير آخر: يفعل بإذن منه الله تعالى وليس الله منعزلاً عنه. وسيأتي أن هذا التفسير هو التفسير الصحيح للأمر بين الأمرين ومستفاد من نفس الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام في هذا الباب.

وهناك تفاسير أخرى في كلمات الفلاسفة والعرفاء منها تفسير المحقق الآخوند قدس سره الآتي ومنها تفسير الملا صدرا ومنها تفسير بعض العرفاء كما في رسالة الطلب والإرادة للسيد الخميني قدس سره.

والمقصود من ذكر هذه التفاسير في البحث العلمي بيان وجه الإشكال فيها وأن لها لوازم باطلة لا يمكن الالتزام بها وإن لم يلتزم أصحاب هذه التفاسير بتلك اللوازم ، كما أنه ذكر صاحب العروة قدس سره في القول بوحدة الوجود أنه لا يُحكم بكفر القائل بها ونجاسته إلا أن يلتزم بلوازمها الباطلة حيث قال: **(لا اشكال في نجاسة الغلات والخوارج والنواصب واما المجسمة والمجبرة والقائلين بوحدة الوجود من الصوفية إذا التزموا باحكام الاسلام فالأقوى عدم نجاستهم إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد.)**[[41]](#footnote-41) وقد ذكر السيد الرفيعي القزويني قدس سره - وهو من الفلاسفة - في حاشية العروة أن الالتزام بلوازم مذهبهم لايوجب الكفر مطلقاً وإنما يوجب الكفر لو فرض أن اللوازم منافية للإسلام ضرورةً، وهذا يعني أنه قدس سره لا يرى أن للقول بوحدة الوجود لوازم فاسدةً.

فالمهم في هذا البحث بيان اللوازم الباطلة وإن لم يرها صاحب التفسير حسب زعمه لوازم باطلةً أو بيان أن مبنى بعض تلك التفاسير ليس له معنى معقول بحيث يقول أهل الفنّ مثل السيد الصدر قدس سره مع دقته ومقامه العلمي أنه لم يفهم معناه كما تقدم.

على أي حال قد ذُكرت في الكلمات تفاسير متعددة للأمر بين الأمرين لا ترجع إلى أمر واحد والصحيح منها كما سيأتي تفسير واحد مستفاد من نفس روايات المعصومين عليهم السلام وهو الموافق للوجدان والبرهان وباقي التفاسير كلها باطلة.

الجهة الثالثة: في التفسير الصحيح لنظرية الأمر بين الأمرين والدليل عليه

التفسير الصحيح للأمر بين الأمرين - كما يُستفاد من كلمات المتكلمين وذُكر في بعض الكتب الأصولية أيضاً بالإشارة أو التفصيل كما في كلام السيد الخوئي قدس سره - أن الإنسان مختار في أفعاله ويمكنه تركها ولكن اختياره ليس بمعنى استقلاله واستغنائه عن الله تعالى لأن الأفعال متوقفة على مقدمات خاصة كحياة الفاعل وقدرته على الفعل وهذه المقدمات معطاة من قبل الله تعالى واحتياج الإنسان فيها ليس فقط في حدوثها بحيث يعطيها الله تعالى للإنسان وتكون باقيةً بل الإنسان - لفقرها الذاتي - محتاج إلى إفاضتها من قبل الله تعالى بقاءً آناً فآناً.

فالإنسان من جهةٍ مختار في أفعاله يمكنه تركها ومن جهة محتاج إلى إفاضة مقدماتها والإقدار عليها من قبل الله تعالى آناً فآناً ومن هنا تُسند الأفعال إلى الإنسان لكونه فاعلها المباشر وتُسند إلى الله تعالى أيضاً لتوقفها على مقدمات يفيضها آناً فآناً.

فليست أفعال الإنسان مجبراً عليها بحيث لا يمكن تركها كارتعاش يد الإنسان وليست أيضاً مفوّض أمرها إلى الإنسان بحيث يكون إحداث المقدمات من قبل الله تعالى كافياً في بقائها كنسبة البناء إلى البنّاء.

وقد أوضح السيد الخوئي قدس سره في تعليقة الأجود وفي تقريرات بحثه المحاضرات[[42]](#footnote-42) وغيرها نظرية الأمر بين الأمرين وامتيازها عن القول بالجبر والقول بالتفويض بالأمثلة العرفية وأفاد بأن الموارد التي يتحقق الفعل من شخص لكنه متوقف على حصول مقدمة بيد الغير على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون الفعل متوقفاً على مقدمة بيد الغير وقد أتى ذلك الغير بتلك المقدمة ولكن الفعل يصدر باختيار الفاعل ومثاله العرفي ما إذا أعطى المولى سيفاً للعبد وهو يعلم بأن العبد يريد قتل نفس محترمة بذلك السيف وأنه قادر عليه فإذا ارتكب العبد القتل فالقتل يُسند إلى العبد ولا يُسند إلى المولى فإن المولى هيّأ له مقدمةً إعداديةً للقتل فقط وهي إعطاء السيف له وربما نهاه عن ارتكاب القتل أيضاً وبعد إعطاء السيف لو شاء أن لا يقع القتل خارجاً لما تمكن منه ففي مثل هذا المورد لا يُسند الفعل إلى المولى ومن جهة الحسن والقبح أيضاً يُؤاخذ العبد ويُسند قبح العمل إليه دون المولى و هذا هو واقع نظرية التفويض وحقيقتها .

فإن المفوضة يقولون بأن الإنسان مختار في أفعاله وشأن الله تعالى فيها بإعطاء المقدمات كالحياة والقدرة فقط وبعد إعطائها انعزل وليس له دخل فيه نظير فعل البناّء الذي يحدث البناء ولكن لا شأن له في بقائه.

الثاني: أن يكون الفعل متوقفاً على مقدمة بيد الغير وأعطاه الغير تلك المقدمة وكان الفعل يصدر لا باختيار الفاعل ومثاله العرفي ما إذا كان العبد تتحرك يده بلا اختيار منه وشدّ المولى بيده سيفاً فاصاب السيف من جهة الارتعاش نفساً فجرحتها ومات شخص بحركة يد العبد وإصابة السيف المشدود فيها فالقتل لا يُسند إلى العبد لعدم اختياره في الفعل وعدم إمكان تركه بل يُسند إلى المولى الذي شدّ السيف بيده ومن جهة الحسن والقبح أيضاً لا يُؤاخذ العبد بل يُلام المولى ويُسند قبح العمل إليه.

ما يقوله المجبّرة من هذا القبيل فإنهم يقولون بأن الإنسان لا اختيار له في أفعاله بل إرادة الله تعلقت بصدورها منه فالإنسان في أفعاله كالميّت في يد الغسّال يقلبه يميناً وشمالاً.

وعلى أساس هذا القول تُبرّر شهادة سيد الشهداء عليه السلام بأن إرادة الله تعالى تعلقت بقتله بيد شمر لعنه الله في اليوم العاشر من المحرم سنة ٦١ للهجرة فصدر القتل من شمر ولم يكن ذلك باختياره ولم يمكن له الترك والعياذ بالله.

الثالث: أن يكون الفعل متوقفاً على مقدمة بيد الغير وأعطاه الغير تلك المقدمة ولکن الفاعل يكون محتاجاً إلى الغير حتى حين صدور الفعل ومثاله العرفي ما إذا كانت يد العبد مشلولةً لا يقدر على تحريكها ولكن المولى إذا أوصل إليه جهازاً كهربائياً صار العبد متمكناً من تحريكها وكان الجهاز بحيث يحتاج أن يبقى متصلاً بالعبد وكان استمرار ذلك أيضاً بيد المولى بحيث لو ترك ذلك لانسلب من العبد اختيار يده والقدرة على الفعل فإذا قتل العبد في حال اتصال الجهاز شخصاً فالقتل يُسند إلى العبد لأنه لم يكن مجبوراً في ارتكابه وفَعَله باختياره، ومجرّد اتصال الجهاز به لم يوجب صدور الفعل بل كان مختاراً بعد اتصاله ويمكنه تركه ويُسند إلى المولى أيضاً لأنه أعطى العبد القدرة على الفعل بايصال الجهاز بيده وإبقائه متصلاً آناً فآناً وكان بامكانه قطعه عنه حين الارتكاب.

وهذا هو واقع الأمر بين الأمرين فإن الإنسان من جهة مختار في أفعاله يمكنه تركه ولم يكن مجبَراً عليها في مقابل قول المجبّرة ومن جهة أخرى يحتاج في أفعاله إلى الحياة والقدرة وغير ذلك من المقدمات ولو قطع الله تعالى عنه الإقدار على الأفعال وتَرَك إفاضة تلك المقدمات لما تمكن الإنسان من فعلها. فالفعل بلحاظ الخصوصيات الوجودية تُسند إلى الإنسان وإلى الله تعالى. ولكن بلحاظ الحسن والقبح لا يُسند قبح العمل إلا إلى الإنسان لأن الفعل لم يصدر مباشرةً من الله تعالى بل غاية ما كان منه الإقدار عليه والإقدار كان لمصلحة منعت تلك المصلحة من اتصافه بالقبح وقد اقتصت حكمة الله تعالى أن يبتلى الإنسان ويُمتحن بأن يكون قادراً على الأعمال الحسنة والقبيحة **(خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً)** وقد نهاه عن صرف القدرة في القبائح فلا يُسند الفعل بما أنه قبيح إلى الله تعالى.

ففي شهادة سيد الشهداء عليه السلام وإن قدر شمر لعنه الله على القتل بإقدار الله تعالى ولولا إقدار الله لما قدر عليه ولكن وجود مصلحة الابتلاء والامتحان ونهي الله تعالى عن ارتكاب قتل النفس المحترمة يوجب أن لا يُسند القتل بما أنه قبيح إلى الله تعالى وإن كان الله تبارک وتعالی دخيلاً في وجوده بالإقدار عليه.

هذا تفسير للأمر بين الأمرين أصله مذكور في كلمات الأعلام من السابق ولكن السيد الخوئي قدس سره بيّنه بهذه الأمثلة العرفية.

على أساس هذا التفسير جُمع بين تنزيهين:

الأول: تنزيه الله تعالى عن الظلم للعباد بأن يعاقبهم على أفعالهم مع كونهم مجبَرين عليها والثاني: وتنزيهه تعالى عن النقص في سلطنته وتدبير العالم بأن يكون منعزلاً وتكون يده مغلولةً كما قالت اليهود لعنهم الله.

هذا أصل المدعى في تفسير الأمر بين الأمرين.

يقع الكلام هنا في مرحلتين:

الأولى: في الدليل على اختيار الانسان في اعماله (في مقابل الجبر والتفويض) بحسب هذا التفسير

الثانية: في أنه هل يُستفاد هذا التفسير من الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام أوأنه مجرد وجه اعتباري؟

أما المرحلة الأولى - وهي في الدليل على اختيار الانسان في اعماله بحسب هذا التفسير المذكور - فباعتبار أن هذا التفسير مشتمل على قسمين: الأول: اختيار الإنسان في أفعاله وأنه ليس مجبوراً والثاني: عدم استقلاله واستغنائه عن الله تعالى لابد من إقامة الدليل على كلا القسمين.

الدليل الأول على القسم الأول - وهو اختيار الإنسان وعدم مقهوريته في أفعاله وتمكنه من تركها - مراجعة الوجدان فإن كل إنسان يجد في نفسه أنه مختار في غالب أفعاله. نعم، هناك أفعال خارجة عن اختياره كالتنفس وهضم الطعام وحركة يد المرتعش ولكن غالب الأفعال كالأكل والشرب والمشي ووو تصدر باختيار الإنسان ويمكنه تركها.

بعض الأعلام اكتفى في هذا البحث بهذا الدليل وقالوا بأن الوجدان حاكم بأن الإنسان مختار في أفعاله فإنه إذا قاس غالب أفعاله بمثل حركة يد المرتعش يجد بالوجدان أن هناك فرقاً بينهما وأن غالب أفعاله تكون اختياريةً فلذا تكون باتفاق العقلاء مورداً للحسن والقبح والثواب والعقاب دون الأفعال الاضطرارية كحركة يد المرتعش فإنها لا تتصف بالحسن والقبح.

في تقريرات نهاية الأفكار للمحقق العراقي قدس سره: **(وأما الجواب عن شبهة الجبر فلم يتعرض الأستاذ له تفصيلاً خوفاً على بعض الطلاب من دخول بعض الشبهات في أذهانهم القاصرة بل وانما أحال الجواب إلى وقت آخر يقتضيه المقام، نعم أفاد في دفع الشبهة وفسادها بنحو الاجمال محيلاً ذلك إلى قضاء الوجدان بالفرق الواضح بين حركة يد المرتعش وحركة يد المختار، وهو كما أفاد دام ظله حيث نرى ونشاهد بالوجدان والعيان كوننا مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال وفي مقام الإطاعة العصيان …)**[[43]](#footnote-43)

فاكتفى قدس سره بالوجدان وإن كان قد ذكر في نفس البحث في موضع آخر أن **(إيكال من لا وجدان له إلى الوجدان غير خالٍ عن المصادرة)[[44]](#footnote-44)** ولكن لا يوجب ذلك رفع اليد عن هذا الدليل فإن الاستناد إلى الوجدان في هذا المورد كالاستناد إليه في باقي الموارد التي يراد تفهيم أمر وجداني لشخص وهو منكر له مثلاً السوفسطائي الذي ينكر الحقيقية ويقول بأن كل شيء وهم وخيال فطريق تفهيمه وجود الأمور الواقعية أن نقرّب إلى يده ناراً ليحس بحرارتها أو نضربه ضرباً ليحس بالألم، كذلك في محل الكلام من ينكر كون الإنسان مختاراً في أفعاله يُضرب أو يُجرح ويُقال له أن هذه الأفعال لو صدرت - حسب زعمك - اضطراراً لا اختياراً فلا مجال للاعتراض واللوم فهل تقبل بذلك؟!

فالأمور الوجدانية وإن كان الاستناد فيها إلى الوجدان في بدو الأمر مصادرةً ولكن هناك طرقاً لتفهيمها.

الدليل الثاني على القسم الأول أن المستفاد من الآيات والروايات أن العصاة يُعاقبون على معاصيهم والمعطيعين يُثابون على طاعاتهم بل أصل العقاب والثواب في الآخرة من المعتقدات المشتركة بين الأديان السماوية وقد ورد في الكتاب المجيد في آيات كثيرة كقوله تعالى: **(فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ (٤٠) عَنِ الْمُجْرِمِينَ (٤١) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (٤٥) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (٤٦)[[45]](#footnote-45)** وقوله: **(وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (٦) إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ (٧) تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (٨) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (٩) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (١٠) فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ (١١)[[46]](#footnote-46)** وقوله: **(وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (٤٠)[[47]](#footnote-47)** وقوله: **(مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (١٦٠)[[48]](#footnote-48)**

فهذه الآيات ووغيرها تضمنت أن العصاة يعاقبون على المعاصي التي ارتكبوها في الدنيا. والروايات الدالة على هذا الأمر أيضاً كثيرة.

فالدليل الثاني أن أفعال الإنسان لو كانت غير اختيارية بحيث لم يمكنهم تركها - والنكتة الأصلي لنفي الجبر في نظرية الأمر بين الأمرين التي لابد من لحاظها والتركيز عليها التمكن من الترك وأي تفسير لهذه النظرية لا تكون متضمنةً للتمكن من الترك ليس تفسيراً صحيحاً - فلو كانت أفعال الإنسان غير اختيارية بحيث لم يمكنهم تركها كما يقول القائلون بالجبر لكان عقاب الله تعالى على المعاصي ظلماً تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وهذا الدليل أشير إليه في الروايات الشريفة كرواية الوشاء - ولا بأس بها سنداً - رواها في البحار عن التوحيد وعيون أخبار الرضا عليه السلام عن: **(ابن مسرور، عن ابن عامر، عن معلى بن محمد البصري، عن الوشاء، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته فقلت: الله فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعز من ذلك. قلت: فأجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك، ثم قال: قال الله عز وجل: يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك.)[[49]](#footnote-49)**

وكذا في رسالة الإمام الهادي عليه السلام إلى أهل أهواز حيث سألوه عن الجبر والتفويض وقد نقلها في البحار عن الاحتجاج وفي موضع آخر عن تحف العقول: **(… فأما الجبر فهو قول من زعم أن الله عز وجل جبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها، ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله وكذبه ورد عليه قوله: ولا يظلم ربك أحداً وقوله جل ذكره: "ذلك بما قدمت يداك وأن الله ليس بظلام للعبيد" مع آي كثيرة في مثل هذا، فمن زعم أنه مجبور على المعاصي فقد أحال بذنبه على الله عز وجل وظلمه في عقوبته له، ومن ظلم ربه فقد كذب كتابه، ومن كذّب كتابه لزمه الكفر باجتماع الأمة.)[[50]](#footnote-50)**

وفي رواية الإمام العسكري عليه السلام التي رواه في البحار عن التوحيد: **(قال: قال الرضا عليه السلام: ما عرف الله من شبّهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده.)[[51]](#footnote-51)**

فالدليل الأول على القسم الأول من نظرية الأمر بين الأمرين - وهو اختيار الإنسان وعدم مقهوريته في أفعاله وتمكنه من تركها - الوجدان والدليل الثاني أن لازم القول بالجبر نسبة الظلم إلى الله سبحانه.

والدليل على القسم الثاني - وهو عدم استقلال الإنسان واستغنائه عن الله تعالى كما في مثل البناء والبنّاء - أن الإنسان في أصل وجوده وشؤون الوجود ممكن وليس واجباً فهو عين الفقر والاحتياج فكما أنه محتاج في حياته وقدرته إلى إفاضة الله تعالى حدوثاً كذلك بنفس النكتة محتاج إليها بقاءً ولا معنى لزوال الحاجة بعد الحدوث مع كون الاحتياج والفقر ذاتياً فليس الله تعالى منعزلاً عن الخلق بأن خلقهم وفوّض إليهم الأمر بحيث لا يحتاجون إليه بقاءً كما يقول المفوّضة في أفعال الإنسان فإنه باطل لأن نفس النكتة التي تقتضي احتياج الإنسان إلى الله تعالى حدوثاً تقتضي احتياجه إليه بقاءً ولولا إفاضته وإقداره حين صدور الفعل من الإنسان لما صدر منه شيء.

وإلا لو قيل بأن الإنسان لا يحتاج إلى إفاضة الله تعالى وإقداره حين صدور الفعل وأن الله لا شأن له في أفعال الإنسان لكان ذلك نقصاً في سلطنته.

فلذا ورد في رواية الوشاء المتقدمة: (**قال: سألته فقلت: الله فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعز من ذلك.)** يعني أنه أعزّ من أن تكون سلطنته ناقصةً لا تشمل حال صدور الأفعال من الإنسان بل سلطنته مطلقة تشمل تلك الحال إلا أن سلطنته بإقداره وإفاضته الحياة والقدرة لا أن تكون إرادته الحتمية متعلّقةً بالفعل بالنحو الخاص.

ويمكن أن يُعدّ لزوم النقص في السلطنة دليلاً ثانياً.

فالدليل الأول على القسم الثاني من نظرية الأمر بين الأمرين أن الإنسان ممكن ذاتاً وعين الفقر والاحتياج إلى الله تعالى حدوثاً وبقاءً والدليل الثاني أنه لولا احتياجه إلى إقدار الله تعالى لزم النقص في سلطنته سبحانه.

ونضيف لتكميل الدليل الأول أن المفوّضة ادعوا أن كون الإنسان محتاجاً إلى الله تعالى حدوثاً وكونها مستقلاً في البقاء أمر ممكن بل استشهدوا لإمكان ذلك بأن هناك في الموجودات الطبيعية والصناعية ما يكون باقياً بعد انتفاء علته كالعمارات التي بناها البنّاؤون وآلاف من العمّال فإنها تبقى سنين متمادية بعد انتهاء عملية البناء وكالطرق والجسور والسيّارات والمكائن والمصانع وما شاكلها مما صنعه المهندسون فإنها بعد انتهاء عمليتها تبقى إلى سنين من دون علة وكالجبال والأحجار والأشجار وغيرها من الموجودات الطبيعية على سطح الأرض فإنها باقية من دون حاجة في بقائها إلى علة.

أجيب عن هذا الاستشهاد - وبعبارة: المناقشة النقضية - في كلام السيد الخوئي قدس سره[[52]](#footnote-52) بأنها ناشئة عن عدم الفهم الصحيح للعلية ففي مثال بناء العمارة مثلاً يوجد مرحلتان: مرحلة حدوث العمارة ومرحلة بقائها ففي المرحلة الأولى ما هو العلة المهندسون والبنّاؤون والعمال والمعلول نفس عملية البناء وتركيب الأجزاء أي المواد الأولية من الحديد والخشب والآجر وغيرها على هيئة الخاصة وهذه العملية تستمر ماداموا مشتغلين وبمجرد توقّفهم عن العمل تزول العملية ففي هذه المرحلة ينتفي المعلول بانتفاء العلة ولا يكون باقياً وفي المرحلة الثانية وإن كانت العمارة باقيةً ولكنها ليست معلولة للمهندسين والبنائين والعمّال ليُقال بأنه من بقاء المعلول بعد انتفاء العلة بل هي معلولة لخصائص تلك المواد الطبيعية وأثر الجاذبية العامة الحاكمة على جميع الأشياء الكونية والمواد الطبيعية وهذه الخصائص والقوة الجاذبية العامة باقية وما دام هذا المجموع باقياً تكون العمارة باقيةً، والمهندسون والبنّائون والعمّال لم يوجدوا شيئاً وإنما أعدّوا المقدّمة الإعدادية بأن ركّبوا الأجزاء بتلك الهيئة الخاصة.

ومنه يظهر السرّ في بقاء الكرة الأرضية بما فيها من الجبال والأحجار والأشجار وغيرها من الأشياء الطبيعية على وضعها الخاص ومواضعها المخصوصة فإن بقائها نتيجة خصائص وقوى طبيعية موجودة فيها وقد أودعها الله تعالى للتحفظ على الكرة الأرضية وما عليها على وضعها المعين ونظامها الخاص.

فالدليل الأول تام لا يرد عليه النقض المذكور وكذا الدليل الثاني بالتوضيح المتقدم.

فالتفسير الصحيح للأمر بالأمرين أن الإنسان من جهة مختار في أفعاله يمكنه تركها وليس مجبَراً ومن جهة ليس مفوّضاً فيها ومستقلاً بل محتاج إلى إقدار الله تعالى.

إشكال وجواب

ما ذُكر في هذا التفسير في قسم نفي التفويض أن الإنسان في أصل وجوده وفي شؤون الوجود من الحياة والقدرة كلها محتاج إلى الله تعالى وإفاضته آناً فآناً حتى حين الاشتغال بالعمل.

هنا قد يرد إشكال - وقد ذُكر في بعض الكتب - وهو أن ما ذُكر في هذا التفسير مورداً للاحتياج إلى الله تعالى أصل الوجود وشؤونه من الحياة والقدرة وما نُسب إلى الله تعالى هو إعطاء الحياة والقدرة لا أكثر دون نفس إرادة الفعل واختياره وهذا على خلاف التوحيد الأفعالي ونحو شرك في خالقيته تعالى لأن معنى التوحيد الأفعالي أنه لا يتحقق في عالم الوجود أمر إلا بإرادة الله تعالى ومستنداً إليه لا أن يكون الإنسان يفعل باختياره وإرادته ويكون خالقاً لأفعاله وأن الله تعالى يعطيه الحياة والقدرة فقط لا أكثر وقد يُستفاد من بعض الآيات الشريفة أن الله تعالى كما أنه خالق لموجودات العالم كذلك خالق لأفعال الإنسان وأنها لا تتحقق إلا بإرادته ومشيته كما في قوله تعالى: **(والله خلقكم وما تعملون)**[[53]](#footnote-53) وقوله: **(وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)**[[54]](#footnote-54) وقوله: **(ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله)[[55]](#footnote-55)** وقوله: **(فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)[[56]](#footnote-56)** وقوله: **(ولم يكن له شريك في الملك)[[57]](#footnote-57)** ومعنى نفي الشريك له في الملك أنه لا يوجد شيء في عالم الوجود إلا أنه متعلق لإرادته ومشيته ومنتسب إليه.

أجاب عن هذا الإشكال الميرزا التبريزي قدس سره[[58]](#footnote-58) - وأصل الجواب موجود في بعض الكتب الكلامية كشرح التجريد[[59]](#footnote-59) - بأن هذه الآيات وإن كانت ظاهرةً في حد نفسها في التوحيد الأفعالي ولكن في قبالها آيات كثيرة نُسب فيها أفعال الإنسان إليه ودلّت على أن الله تعالى يعاقب الإنسان على ما قدّمت يديه وفعله باختياره وإرادته وأن الله تعالى ليس ظالماً بأن يعاقب الإنسان على ما يستند إليه تعالى كقوله تعالى: **(إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا (٤٠)**[[60]](#footnote-60) وقوله: **(وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرَاً وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (٤٩)[[61]](#footnote-61)** وقوله: **(قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (٩) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السّعير (١٠)**[[62]](#footnote-62)يعني أن عقابهم نتيجة عمل أنفسهم.

فهذه الآيات عندما نلاحظها مع الآيات الأولى يتضح بكمال الوضوح أن ما يُنسب إلى الله تعالى بحدّ الإقدار على الأفعال والمعدّات التي تتوقف عليها الأفعال ولكن اختيار أحد الطرفين على بيد الإنسان وليس باختيار الله تعالى فلذا لم تُنسب الأفعال السيّئة في الكتاب المجيد إلى الله تعالى وإنما نُسب إليه الأفعال الحسنة فقط والسرّ في ذلك أن ما يُنسب إلى الله تعالى إعطاء القدرة على الفعل لا اختيار الفعل والترك.

ونضيف للتوضيح أن هذا ما أشير إليه في بعض الروايات كما في رواية الوشاء، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: **(… ثم قال: قال الله عز وجل: يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك.)[[63]](#footnote-63)**

يعني أن الله تعالى أعطى القدرة على المعصية ونهى عنها مع ذلك ارتكبها الإنسان باختياره فيكون أولى بالاستناد إليه من الله تعالى بخلاف الحسنة فإن الله تعالى أعطى القدرة على الطاعة وأمر بها ورغّب فيها فيكون أولى بالاستناد إليه من الإنسان.

وما أفاده من أنه لم تُنسب الأفعال السيئة في الكتاب المجيد إلى الله تعالى يحتاج إلى توضيح وتكميل فإن ما يصدر من الأمور غير المطلوبة فنسبتها إلى الله تعالى بحد الإذن في وقوعها لا بتعلق إرادته الحتمية بها فإنه إذن في صدور الأفعال القبيحة عن بعض أفراد الإنسان باختيارهم وقد تضرّ تلك الأفعال بالمؤمنين ولكن هذا لأجل مصلحة الابتلاء والامتحان فلذا ورد في الكتاب قوله تعالى: **(وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ الله وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ (١٦٦)[[64]](#footnote-64)** وقوله: **(مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ الله وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١١)[[65]](#footnote-65)** ولم يقل بإرادة الله وفعله على خلاف ما كان يقوله الطغاة من نسبة ما صدر عنهم إلى الله تعالى فقد روى في البحار: **( … ثم التفت ابن زياد إلى علي بن الحسين فقال: من هذا؟ فقيل: علي بن الحسين، فقال: أليس قد قتل الله علي بن الحسين؟ فقال علي: قد كان لي أخ يسمى علي بن الحسين قتله الناس، فقال: بل الله قتله، فقال علي: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها")**[[66]](#footnote-66)

فالله سبحانه أذن في صدور هذه الأفعال من الطغاة بمعنى أنه أقدرهم علىها ولم يمنعهم عنها تكويناً لأجل مصلحة الامتحان لا بمعنى تعلق إرادته الحتمية بها.

وما نُسب من الأفعال الحسنة إلى الله تعالى كقوله تعالى: **(فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)[[67]](#footnote-67)** فتوجيهه ما تقدم في رواية الوشاء: (**يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك …)[[68]](#footnote-68)** حيث قلنا أن النسبة باعتبار أن الله تعالى أعطى القدرة على الطاعة وأمر بها ورغّب فيها فيكون أولى بالاستناد إليه من الإنسان.

فالجواب الأول أن هذه الآيات الدالة على التوحيد الأفعالي وحصر الخالقية في الله تعالى حتى بالنسبة إلى أفعال الإنسان لابد من ملاحظتها مع الآيات الأخرى الدالة على أن الإنسان مختار في أفعاله ولو لم يكن مختاراً لما صحّ عقابه وللزمت نسبة الظلم إلى الله تعالى فلابد من ملاحظة مجموع الطائفتين والجمع بينها بما ذُكر.

الجواب الثاني: أنه لو أغمضنا العين عن آيات الطائفة الثانية وأقصرنا النظر على الطائفة الأولى الدالة على التوحيد الافعالي فمع ذلك لابد في فهمها من الرجوع إلى روايات المعصومين عليهم المسلام بمقتضى قاعدة: **(إنما يعرف القرآن من خوطب به)[[69]](#footnote-69)** وإن كانت هذه الآيات ظاهرةً في نفسها في ذلك ولكن لمعرفة المراد الجدي منها نرجع إلى روايات المعصومين عليهم السلام ومجرد ظهور الآيات لا يثبت لنا النتيجة بل لابد من ملاحظة روايات المعصومين عليه السلام كمالابد من ملاحظة ما يحكم به العقل هل الظاهر قابل للالتزام أو لا كما تُرفع اليد عن ظهور مثل قوله تعالى: **(يد الله فوق أيديهم)**[[70]](#footnote-70) في كون الله - والعياذ بالله - جسماً لروايات المعصومين عليهم السلام وحكم العقل بأن الجسمية نقص والله تعالى منزّه عنها فتؤوّل اليد في الآية بالقدرة كذلك في الآيات الدالة على التوحيد الأفعالي لابد من المراجعة إلى روايات المعصومين عليهم السلام وبمراجعتها نرى أن تأثير الله تعالى في أفعال الإنسان بحد الإقدار وإعداد معدّات العمل وعدم المنع عن إيجادها تكويناً وأما الاختيار والإرادة فمن الإنسان كما يستفاد من صحيحة سليمان بن سليمان الجعفري المروية في البحار عن الشيخ الصدوق قدس سره في التوحيد وعيون أخبار الرضا عليه السلام عن أبيه عن سعد، عن البرقي، عن أبيه، عن الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: **(ذكر عنده الجبر والتفويض فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك. فقال: إن الله عز وجل لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادا، ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه.)**[[71]](#footnote-71)هذه رواية مهمة في المقام سنقف عندها.

فالجواب الثاني أن آيات الطائفة الأولى وإن كانت في نفسها ظاهرةً في التوحيد الأفعالي وأن اختيار الفعل والترك أيضاً بيد الله تعالى ولكن تُرفع اليد عن ظهورها بمراجعة روايات المعصومين عليه السلام حيث دلّت على أن تأثير الله تعالى في أفعال الإنسان بالإقدار عليها وعدم المنع تكويناً عن وقوعها لأجل مصلحة الاختبار والامتحان.

وأما ما اشتهر بعنوان القاعدة من أنه (لا مؤثّر في الوجود إلا الله) وهي في الحقيقة إشارة إلى الدليل العقلي على التوحيد الأفعالي فإن كان المقصود بهذه العبارة أن كل موجود يتحقق في عالم الوجود يستند إلى الله تعالى ولو مع الواسطة وليس مستقلاً ومستغنياً تماماً عنه تعالى فالجواب أن نظرية الأمر بين الأمرين على التفسير المختار موافق لهذا المعنى ولا ينافيه لأن القائل بالتفسير المذكور يقول بأن الإنسان حين العمل ليس مستغنياً عن الله تعالى بل يفعل بإقدار منه ولو انقطع الفيض لم يتحقق الفعل فإن كان المقصود من (لا مؤثر في الوجود إلا الله) أن كل ما يتحقق في عالم الوجود مرتبط بالله بنحو من الأنحاء أعم من أن يكون مباشراً في الإيجاد أو مع الواسطة كما في أفعال الإنسان التي تتحقق بإقدار الله تعالى فهو معنى صحيح والتفسير المختار موافق له.

وإن كان المقصود بالعبارة أن كل ما يتحقق في الوجود بإيجاد الله تعالى مباشرةً وأنه مؤثر في أفعال الإنسان لا بإعطاء القدرة عليها فقط بل باختيار الفعل والترك فهو محل منع ولا دليل عليه عقلاً ولا نقلاً.

المرحلة الثانية: في أن التفسير المختار للأمر بين الأمرين يُستفاد من روايات المعصومين عليه السلام أو أنه مجرد وجه اعتباري؟

جواب هذا السؤال اتضح في الجملة مما تقدم في المرحلة الأولى حيث أشرنا إلى بعض الروايات الدالة على التفسير المذكور ولكن لتفصيل ذلك نقول:

الروايات الواردة في مقام تفسير الأمر بين الأمرين مشتركة مضموناً بلحاظ نفي الجبر وأن الإنسان مختار في أفعاله بحيث يمكنه تركها وليس مجبراً ولكنها مختلفة بلحاظ نفي التفويض والمراد به ومنشأ الاختلاف أن التفويض الوارد في لسان الروايات على معاني ثلاثة:

الأول: التفويض بلحاظ عالم التكوين بمعنى أن الإنسان مستقل في أفعاله تكويناً خلقه الله تعالى وفوّض إليه أمر أفعاله وهذا هو الذي يقوله المعتزلة في مقابل الاشاعرة.

الثاني: التفويض بلحاظ عالم التشريع بمعنى أن الله تعالى لم يجعل للإنسان قانوناً وطريقاً و أنه ماذا يفعل وماذا يترك بل أهمله يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء وهو الإباحية وربما كان يقول به بعض المنتحلين إلى مذهب الامامية ويؤوّلون الآيات الواردة في الواجبات والمحرمات ويقولون مثلاً أن الصلاة هي أمير المؤمنين عليه السلام والفحشاء من غصبوا الخلافة لعنهم الله والله تعالى لم يأمرنا بفعل و لم ينهنا عن فعل.

الثالث: التفويض بمعنى أن الله تعالى خلق أهل البيت عليهم السلام وفوّض إليهم أمر الخلق والرزق والمستفاد من الروايات أن هناك من كان يقول بهذا القول.

فالروايات الواردة في تفسير الأمر بين الأمرين في قسم نفي الجبر مشتركة مضموناً والاختلاف في قسم نفي التفويض فأكثر الروايات تنفي التفويض بالمعنى الأول وبعضها تنفي التفويض بالمعنى الثاني والمعنى الثالث.

فمن الروايات النافية للجبر والتفويض بالمعنى الأول:

صحيحة سليمان بن جعفرالجعفري المتقدمة المروية في البحار عن الشيخ الصدوق قدس سره في التوحيد وعيون أخبار الرضا عليه السلام عن أبيه عن سعد، عن البرقي، عن أبيه، عن الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: **(ذكر عنده الجبر والتفويض فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك. فقال: إن الله عز وجل لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادا، ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه.)**[[72]](#footnote-72)

ومعتبرة الوشاء المتقدمة المروية في البحار عن التوحيد وعيون أخبار الرضا عليه السلام عن ابن مسرور، عن ابن عامر، عن معلى بن محمد البصري [وهو قابل للتوثيق]، عن الوشاء، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: **(سألته فقلت: الله فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعز من ذلك. قلت: فأجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك، ثم قال: قال الله عز وجل: يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك.)**[[73]](#footnote-73)

ورواية حريز المروية في البحار عن الخصال [بسند فيه ابن بتّة] عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أن الله عز وجل أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله عز وجل في حكمه وهو كافر، ورجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يقول: إن الله عز وجل كلّف العباد ما يطيقون، ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ.)**[[74]](#footnote-74)

وفي قسم نفي الجبر رواية لطيفة رواها في البحار عن الاحتجاج: **(وروى أنه دخل أبو حنيفة المدينة ومعه عبد الله بن مسلم فقال له: يا أبا حنيفة إن ههنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد عليهم السلام فاذهب بنا إليه نقتبس منه علماً فلما أتيا إذا هما بجماعة من شيعته ينتظرون خروجه أو دخولهم عليه، فبينما هم كذلك إذ خرج غلام حدث فقام الناس هيبةً له، فالتفت أبو حنيفة فقال: يا ابن مسلم من هذا؟ قال هذا موسى ابنه، قال: والله لأجبّهنّه بين يدي شيعته. قال: مه لن تقدر على ذلك، قال: والله لأفعلنه. ثم التفت إلى موسى عليه السلام فقال: يا غلام أين يضع الغريب حاجته في بلدتكم هذه؟ قال: يتوارى خلف الجدار، ويتوقى أعين الجار، وشطوط الأنهار، ومسقط الثمار، ولا يستقبل القبلة ولا يستدبرها، فحينئذ يضع حيث شاء، ثم قال: يا غلام ممن المعصية؟ قال: يا شيخ لا تخلو من ثلاث إما أن تكون من الله وليس من العبد شيء فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله، وإما أن تكون من العبد ومن الله والله أقوى الشريكين فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه، وإما أن تكون من العبد وليس من الله شيء فإن شاء عفى وإن شاء عاقب. قال: فأصابت أبا حنيفة سكتة كأنما ألقم فوه الحجر، قال: فقلت له: ألم أقل لك لا تتعرض لأولاد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ ")**[[75]](#footnote-75)

وفي رواية الاحتجاج: **(وروي عن علي بن محمد العسكري عليه السلام أن أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال: إن الله خلق الخلق فعلم ما هم إليه صائرون فأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شئ فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه من شئ فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلا بإذنه، وما جبر الله أحداً من خلقه على معصيته، بل اختبرهم بالبلوى، كما قال تعالى " ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ")**[[76]](#footnote-76)

وهذه الرواية الأخيرة من الروايات التي أشير فيها إلى أن التفسير الصحيح لنفي الجبر لابد أن تُلاحظ فيه حيثية إمكان الترك وكل تفسير لم يتضمّن هذه النكتة لا يكون تفسيراً صحيحاً للأمر بين الأمرين كما سيأتي.

وروايات أخرى أيضاً تنفي الجبر والتفويض بالمعنى الأول كرواية يونس عن غير واحد[[77]](#footnote-77) ورواية محمد بن عجلان[[78]](#footnote-78) ورواية إبراهيم بن عمر اليماني[[79]](#footnote-79) ورواية حفص بن قرط[[80]](#footnote-80) وأكثر الروايات من هذا القبيل تدل على نفي الجبر لكونه منافياً لعدالة الله وموجباً لنسبة الظلم إليه وعلى نفي التفويض بالمعنى الأول لكونه منافياً لعزته تعالى وسلطنته المطلقة.

ومن الروايات النافية للجبر والتفويض بالمعنى الثاني:

معتبرة يونس المروية في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن محمد، عن يونس، عن عدة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك ففوض الله إلى العباد؟ قال: فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة قال: فقال: نعم أوسع ما بين السماء والأرض.)[[81]](#footnote-81)**

وما فيرسالة الإمام الهادي عليه السلام إلى أهل الأهواز كما تقدم وقد نقلها في البحار عن الاحتجاج وفي موضع آخر عن تحف العقول: **(… فأما الجبر فهو قول من زعم أن الله عز وجل جبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها، ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله وكذبه ورد عليه قوله: ولا يظلم ربك أحداً وقوله جل ذكره: "ذلك بما قدمت يداك وأن الله ليس بظلام للعبيد" مع آي كثيرة في مثل هذا، فمن زعم أنه مجبور على المعاصي فقد أحال بذنبه على الله عز وجل وظلمه في عقوبته له، ومن ظلم ربه فقد كذب كتابه، ومن كذّب كتابه لزمه الكفر باجتماع الأمة …)**

إلى أن قال: **(فأما التفويض الذي أبطله الصادق عليه السلام وخطّأ من دان به فهو قول القائل: إن الله تعالى فوّض إلى العباد اختيار أمره ونهيه و أهملهم، وفي هذا كلام دقيق لم يذهب إلى غوره ودقته إلا الأئمة المهدية عليهم السلام من عترة آل الرسول صلوات الله عليهم، فإنهم قالوا: لو فوّض الله أمره إليهم على جهة الإهمال لكان لازماً له رضا ما اختاره، واستوجبوا به من الثواب، ولم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب إذ كان الاهمال واقعاً …)[[82]](#footnote-82)**

ورواية هشام بن الحكم المروية في البحار عن الاحتجاج: **(عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على ذلك قادراً؟ قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لأن الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، واحتج عليهم برسله، وقطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون، ويستوجبون بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم إياه العقاب. قال: فالعمل الصالح من العبد هو فعله، والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: العمل الصالح العبد يفعله والله به أمره، و العمل الشر العبد يفعله والله عنه نهاه. قال: أ ليس فعله بالآلة التي ركبها فيه؟ قال: نعم، ولكن بالآلة التي عمل بها الخير قدر بها على الشر الذي نهاه عنه. قال: فإلى العبد من الأمر شيء؟ قال: ما نهاه الله عن شيء إلا وقد علم أنه يطيق تركه، ولا أمره بشيء إلا وقد علم أنه يستطيع فعله لأنه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون.)**[[83]](#footnote-83)

ففي هذه الروايات أشيرت إلى بطلان التفويض بالمعنى الثاني.

وقد أشار إلى هذا المعنى في تفسير الأمر بين الأمرين الشيخ المفيد قدس سره كما نقل في البحار: **(الجبر هو الحمل على الفعل، والاضطرار إليه بالقسر والغلبة، وحقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون له قدرة على دفعه والامتناع من وجوده فيه …)**

إلى أن قال: **(والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق فالافعال والإباحة لهم، مع ما شاؤوا من الاعمال، وهذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات، والواسطة بين هذين القولين أن الله أقدر الخلق على أفعالهم، ومكنهم من أعمالهم، وحد لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم، و نهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد …)[[84]](#footnote-84)**

فما أفاده هنا هو المستفاد من الروايات المتقدمة فلا يرد عليه ما أورده السيد الطباطبائي قدس سره في تعليقة البحار بقوله: **(وظاهره أنه رحمه الله يفسر التفويض بالالحاد مع أن الظاهر أن المراد بالتفويض في الاخبار هو ما قالت به المعتزلة في مقابل الأشاعرة، وهو أن الافعال مخلوقة للانسان، وإن كانت القوى والأدوات مخلوقة لله خلافا لما ينسب إلى الأشاعرة أن الجميع مخلوقة لله.)** فإنه قد اتضح أن بعض الروايات الواردة في تفسير الأمر بين الأمرين ناظرة إلى التفويض بالمعنى الذي ذكره الشيخ المفيد قدس سره وليست الروايات كلها متحدةً مضموناً وناظرةً إلى التفويض بالمعنى الأول فكلام الشيخ المفيد قدس سره وإن لم يتضمن نفي التفويض بالمعنى الأول ولكن ما ذكره ليس غلطاً وفي غير محله، غاية الأمر ليس بكامل بل يحتاج إلى التتميم .

ومن الروايات النافية للجبر والتفويض بالمعنى الثالث:

رواية رواها في البحار عن عيون أخبار الرضا عليه السلام عن تميم القرشي، عن أبيه، عن أحمد بن علي الأنصاري، عن يزيد بن عمير ابن معاوية الشامي قال: **(دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له: يا ابن رسول الله روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين فما معناه؟ فقال: من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر ومن زعم أن الله عز وجل فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض فالقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك.)[[85]](#footnote-85)**

حاصل الكلام إلى هنا أن التفسير الصحيح للأمر بين الأمرين على ما ذكره المتكلمون وبالتفصيل السيد الخوئي قدس سره ومستفاد من الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام أن الإنسان من جهة ليس مجبراً على أفعاله بل مختار فيها بحيث يمكنه تركها وإلا لو كان مجبراً لزمت نسبة الظلم إلى الله تعالى وهو منزّه عن الظلم ومن جهة أخرى ليس مستقلاً عن الله تعالى في أفعاله بل الله أقدره علىها حين صدورها وأذن في وقوعها ولم يمنع عنها تكويناً وإلا لو كان الإنسان مستقلاً لزم النقص في عزة الله وسلطنته المطلقة وهو منزّه عن كل نقص.

الجهة الرابعة: في التفاسير الأخرى للأمر بين الأمرين

هناك تفاسير أخرى للأمر بين الأمرين غير ما تقدم نذكر أهمها لنرى هل هي صحيحة حسب الضابطة المتقدمة المستفادة من روايات المعصومين عليهم السلام أو لا؟

نبدأ ببيان تفسير المحقق الآخوند قدس سره في بحث الطلب والإرادة:

قلنا سابقاً إنه قدس سره بعد أن ذكر الدليل الثاني للأشاعرة على تغاير الطلب والإرادة وهو أنه في تكليف الكفار بالإيمان والعصاة بالعمل بالأركان توجد الإرادة ولا يوجد الطلب وهذا الانفكاك دليل على المغايرة أجاب عنه بأن الإرادة الحقيقية التشريعية موجودة في هذه الموارد. نعم، الإرادة التكوينية غير موجودة ولكن ما ندعي اتحادها مع الطلب هي الإرادة التشريعية لا التكوينية.

بعد أن ذكر هذا الجواب - وكان كافياً لردّ دليل الإشاعرة - دخل في مسألة الجبر والاختيار وبتعبير بعض الأعلام: (ليته لم يدخل فيها او دخل وأدی حقها) فقال: إن توافقت الإرادة التكوينية والارادة التشريعية بأن تعلّقت إرادته التكوينية بإيمان الكفّار وطاعة العاصين كما تعلّقت إرادته التشريعية بذلك فلا محالة يتحقق الإيمان والطاعة وإن تخالفت الإرادتان بأن تعلّقت الإرادة التكوينية بالكفر والعصيان على خلاف الإرادة التشريعية فلا محالة يتحقق الكفر والعصيان.

هنا بعد بيان توافق الإرادتين وتخالفهما قد تأتي شبهة فأراد قدس سره دفعها في ضمن (إن قلت قلت) والشبهة هي أنه لو تعلقت إرادة الله تعالى التكوينية بالإيمان أو الكفر والطاعة أو العصيان لما صحّ تعلّق التكليف بالإيمان والطاعة لأن إرادته التكوينية لا تنفك عن المراد فإذا تعلقت بشيء تحقق لا محالة فإذا تعلقت إرادته بالإيمان أو الكفر أو بالطاعة أو العصيان خرج الإيمان والطاعة عن اختيار الإنسان ولما صحّ التكليف بهما لأن اختيار المكلّف شرط في صحة التكليف عقلاً.

قال قدس سره: **(إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والايمان، بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجةً عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً).**

ثم دفع الشبهة بأن تعلق الإرادة التكوينية لا يُخرج الفعل عن كونه اختيارياً لأن الإرادة التكوينية لو كانت متعلّقةً بصدور الفعل عن العبد بنحو مطلق لخرج الفعل عن الاختيارية وللزم الجبر ولكنها تعلقت بصدور الفعل مسبوقاً بالاختيار وهذا لا يستلزم الخروج عن الاختيارية ولو كان مستلزماً لذلك للزم تخلّف المراد عن الإرادة إذ المفروض تعلق الإرادة بصدور الفعل مسبوقاً بالاختيار فكيف يتحقق بلا اختيار.

قال: **(قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقةً بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.)**

بهذا الجواب يتبيّن تفسير الأمر بين الأمرين في نظر المحقق الآخوند قدس سره إذ من المعلوم أنه لا يريد أن يذكر شيئاً غير الأمر بين الأمرين ولم يذكر تفسيراً آخر له فيستفاد من هذا الجواب أن التفسير الصحيح بنظره هو أن الإنسان من جهةٍ ليس مجبراً على أفعاله بمعنى أنها لا تصدر منه بلا إرادة واختيار كما في حركة يد المرتعش بل تصدر مسبوقةً بالإرادة والاختيار وهذا يعني نفي الجبر ومن جهةٍ أخرى أفعاله متعلقة لإرادة الله التكوينية وهذا يعني نفي التفويض أيضاً.

فيُستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره تفسير آخر للأمر بين الأمرين وهو أن الإنسان ليس مجبراً لأن أفعاله تصدر عنه مسبوقةً بالإرادة وليس مفوّضاً لأن أفعاله تصدر بتعلّق إرادة الله التكوينية.

هنا يرد على هذا التفسير إشكال واضح تعرض له المحقق الآخوند قدس سره وأجاب عنه في ضمن (إن قلت قلت) الثاني وحاصل الإشكال أن ما ذُكر في الجواب لا يدفع مشكلة الجبر لأنه إن كان الكفر والعصيان والإيمان والطاعة بتعلق إرادة الله التكوينية لزم تحققها لا محالة لعدم تخلف الإرادة عن المراد فبعد قبول تعلق الإرادة التكوينية بالفعل لا يكون الفعل اختيارياً ولا يكون التكليف صحيحاً لأن الاختيارية التي هي شرط صحة التكليف بحكم العقل هي الاختيارية بإمكان الترك ومع تعلق الإرادة التكوينية (وإن كانت متعلقةً بالفعل مسبوقاً بالمقدمات الاختيارية ) لا يمكن الترك فإن الإنسان وإن كان تصورالکفر وصدّق بالفائدة فيه واختاره مثلاً لكن المفروض أن كل هذه الأمور متعلقة إرادة الله التكوينية فلا يكون للإنسان بلحاظ المجموع مفراً عن الكفر وإن كان الفعل من جهة تعلق الإرادة هنا يختلف عن حركة يد المرتعش فإن حركة يد المرتعش ليست بالمقدمات الاختيارية والفعل هنا بالمقدمات الاختيارية ولكن هذا المقدار من الفرق لا يفيد لدفع شبهة الجبر بعد فرض تعلق الإرادة التكوينية بالفعل مسبوقاً بالمقدمات لأن محذور عدم إمكان الترك باقٍ فإنه قدس سره صرّح سابقاً بأن المراد لا يتخلّف عن الإرادة التكوينية.

قال قدس سره: **(إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟)**

ركّز قدس سره في هذه العبارة على عدم صحة المؤاخذة ولم يذكر عدم صحة التكليف من الأساس كما ركّز عليه في (إن قلت) الأول.

والإشكال هنا أن لازم الجواب المذكور أن أفعال الإنسان باعتبارعدم إنكان الترك تكون بالآخرة غير اختيارية و المحقق الآخوند قدس سره لم يُجب عن هذا الإشكال فالظاهر أنه ملتزم بذلك واكتفى بالجواب من جهة عدم صحة المؤاخذة ومحصل الجواب أن مؤاخذة الكافر والعاصي ليست من باب الاستحقاق ليُقال أنهما لا يستحقان المؤاخذة لكون الكفر والعصيان غير اختياريين بل المؤاخذة والعقاب من تبعات نفس الكفر والعصيان ولازمهما الذاتي.

إنه قدس سره إلى هنا كان يقول بأن الإيمان والكفر والطاعة والمعصية متعلقة لإرادة الله التكوينية ومن الآن يقول أنها لأجل السعادة والشقاوة الذاتيتين بمعنى أن الإنسان يختار الإيمان والطاعة لأجل سعادته الذاتية أو يختار الكفر والعصيان لأجل شقاوته الذاتية وإذا انتهى الأمر إلى الذاتي ينقطع السؤال بلِمَ فإن الذاتي لا يعلّل ثم استشهد قدس سره ببعض الأخبار: (السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة).

فيُستفاد من كلامه الأخير أنه ملتزم بأن أفعال الإنسان غير اختيارية ولم يردّه إلا أنّه وجّه الثواب والعقاب بأنهما لأجل السعادة والشقاوة ومن اللوازم الذاتية للأشخاص.

قال قدس سره: **(قلت: العقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن (السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)، كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال: إنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى. قلم اينجا رسيد سر بشكست).**

فالتفسير الأول من التفاسير الأخرى للأمر بين الأمرين غير التفسير المختار المستفاد من روايات المعصومين عليهم السلام تفسير المحقق الآخوند قدس سره المستفاد من عبارة الكفاية في بحث الطلب والإرادة.

فيُستفاد من صدر العبارة أن الإنسان من جهةٍ ليس مجبراً على أفعاله بمعنى أنها لا تصدر منه بلا إرادة واختيار كما في حركة يد المرتعش بل تصدر مسبوقةً بالإرادة والاختيار وهذا يعني نفي الجبر ومن جهةٍ أخرى أفعاله متعلقة لإرادة الله التكوينية وهذا يعني نفي التفويض أيضاً.

فالمستفاد من كلامه قدس سره هنا أن كون الإنسان مختاراً في أفعاله وليس مجبراً عليها لكونها مسبوقةً بالاختيار ومقدماته وهذا المقدار كافٍ لخروج الأفعال عن كونها غير اختياريةً في مقابل مثل حركة يد المرتعش التي هي غير اختيارية.

قلنا يرد على هذا التفسير إشكال واضح تعرض له قدس سره وأجاب عنه وحاصل الإشكال أن ما ذُكر لا يدفع مشكلة الجبر لأنه إن كانت أفعال الإنسان متعلّقةً لإرادة الله التكوينية لزم تحققها لا محالة لعدم تخلف الإرادة عن المراد فبعد قبول تعلق الإرادة التكوينية بالفعل لا يكون الفعل اختيارياً ولا يكون التكليف صحيحاً لأن الاختيارية التي هي شرط صحة التكليف بحكم العقل هي الاختيارية بإمكان الترك ومع تعلق الإرادة التكوينية فهي وإن كانت متعلقةً بالفعل مسبوقاً بالمقدمات الاختيارية الا انه لا يمكن الترك فإن الإنسان وإن كان تصور وصدّق بالفائدة واختار الكفر مثلاً لكن المفروض أن كل هذه الأمور متعلقة لإرادة الله التكوينية من الأزل فلا يكون للإنسان بلحاظ المجموع مفرّ عن الكفر وإن كان تعلق الإرادة الازلية هنا يختلف عن حركة يد المرتعش بأن حركة يد المرتعش ليست بالمقدمات الاختيارية والفعل هنا بالمقدمات الاختيارية ولكن هذا المقدار من الفرق لا يفيد لدفع شبهة الجبر بعد انتهاء أفعال الإنسان إلى الإرادة الله التكوينية الأزلية وقد صرّح قدس سره سابقاً بأن المراد لا يتخلّف عن الإرادة التكوينية.

المحقق الآخوند قدس سره في مقام الجواب عن هذا الإشكال في الحقيقة غيّر المسير ولم يُجب عن الإشكال فكأنه التزم بأن أفعال الإنسان غير اختيارية لكن أراد توجيه مسألة المؤاخذة على الكفر والعصيان و انه كيف تصحّ المؤاخذة عليهما مع انتهائهما إلى إرادة الله التكوينية وخروجهما عن اختيار الإنسان؟

ومحصل الجواب أن المؤاخذة على الكفر والعصيان ليس من باب الاستحقاق ليُقال أن الإنسان لا يستحقهما لكونه مجبَراً علىهما بل المواخذة من تبعة نفس الكفر والعصيان وهما ناشئان عن الشقاوة الذاتية للإنسان بمعنى أن الإنسان يختار الإيمان والطاعة لأجل سعادته الذاتية أو يختار الكفر والعصيان لأجل شقاوته الذاتية وإذا انتهى الأمر إلى الذاتي ينقطع السؤال بـ(لِمَ) فإن الذاتي لا يعلّل ثم استشهد قدس سره ببعض الأخبار: (السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة).

هذا ما في بحث الطلب والإرادة.

وتعرض قدس سره لنفس الإشكال في بحث التجري أيضاً فإنه بعد أن بنى على أن عقاب المتجري على القصد على العصيان والعزم على الطغيان لا على نفس العمل الصادر ليقال أنه فعل غير اختياري ذكر الإشكال بأن القصد والعزم لا يمكن أن يكون العقاب عليهما لأنهما من مبادئ الاختيار ومبادئ الاختيار ليست اختياريةً.

قال قدس سره: **(إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟**

**قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.**

**إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية، وإلا لتسلسل.)**

فأجاب عن الإشكال بجوابين:

الأول - وهو جواب صحيح وإن أشكل عليه البعض كما سيأتي -: أن مبادئ الاختيار كالقصد والعزم وإن لم تكن اختياريةً بمعنى كونها مسبوقةً باختيار آخر للزوم التسلسل ولكنها واجدة لواقع الاختيارية وهو إمكان الترك فإن إمكان الترك في القصد والعزم بأن يتأمل في عواقب المعصية وآثارها السيئة ويزول عزمه وقصده وهذا المقدار كافٍ لاختيارية القصد والعزم بلا حاجة إلى أن يكونا مسبوقين بالاختيار.

هذا الجواب الأول وليته قدس سره اكتفى بهذا الجواب.

الجواب الثاني تكرار لما ذكره في بحث الطلب والإرادة لكن بتفصيل أكثر ومحصّله أن العقاب من تبعة بُعد العبد عن المولى بالتجري أو العصيان كما أن الثواب من تبعة القرب إلى المولى بالإيمان والطاعة وهذا العصيان والتجري لازم خبث السريرة والباطن والإيمان والطاعة لازم حسن السريرة والباطن فالثواب أو العقاب ليس من باب الاستحقاق ليُقال لا وجه للاستحقاق بعد ما لم يكن الفعل اختيارياً بل لأجل الحسن والخبث الذاتيين وإذا انتهى الأمر إلى الذاتيات انقطع السوال بـ(لِمَ) لأن الذاتيات ضروري الثبوت للذات فالسؤال في المقام كالسؤال بأن الحمار لِمَ يكون ناهقاً والإنسان لِمَ يكون ناطقاً.

قال قدس سره: **(قلت: - مضافاً إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة - يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة والعقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجريه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، وإن لم يكن باختياره إلا أنه بسوء سريرته وخبث باطنه، بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وإمكانه، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ(لم) فإن الذاتيات ضروري الثبوت للذات.**

**وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان؟ والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقاً؟ والإنسان لم يكون ناطقاً.**

**وبالجملة: تفاوت أفراد الانسان في القرب منه تعالى والبعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها، والنار ودركاتها،** [**وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها**[**[[86]](#footnote-86)، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلّل.)[[87]](#footnote-87)**

فالمحقق الآخوند قدس سره في بحث الطلب والإرادة ذكر في صدر العبارة أن الإنسان مختار في غالب أفعاله كالمشي والأكل وأفعاله متعلقة للارادة التكوينية من الله ولكن تعلق إرادة الله التكوينية بها لا يوجب الجبر لأنها لم تتعلق بالأفعال بنحو مطلق بل تعلقت بها مسبوقةً بالاختيار ومقدماته في مقابل حركة يد المرتعش التي تكون غير مسبوقة بالاختيار، وتعلق الإرادة التكوينية بهذا النحو يكفي للاختيارية بل هو مؤكد لها لعدم تخلّف المراد عن الإرادة والمفروض تعلق الإرادة بصدور الأفعال مسبوقةً بالاختيار.

ثم ذكر في ذيل العبارة أن صدور الأفعال الخاصة من الإنسان نتيجة سعادته وشقاوته الذاتيتين ومعنى ذلك في الحقيقة الالتزام بأنها ليست متعلقةً لإرادة الله تعالى بل هي نتيجة الذاتيات التي ليست مجعولةً ليُسأل من أين أتت كناهقية الحمار وناطقية الإنسان.

فلذا يُشكل على المحقق الآخوند قدس سره بأن كلامه صدراً وذيلاً متهافت.

ولكن بقطع النظر عن هذا الإشكال يُناقش كلا القسمين من كلامه ما ذكره في الصدر وما ذكره في الذيل:

يرد على القسم الأول - وهو الذي ذكره في الصدر - بأنه نفس ما ذكره الفلاسفة لتفسير الأمر بين الأمرين من أن إرادة الله تعالى تشمل أفعال الإنسان أيضاً وشمولها لها لا يوجب الجبر لأن أفعال الإنسان تستند إلى الإنسان وتستند إلى الله تعالى ولكن الاستنادين أحدهما في طول الآخر لا في عرضه ليلزم الجبر.

قال السيد الطباطبائي قدس سره في نهاية الحكمة الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة: **(… أن للفعل نسبةً إلى الواجب تعالى بالإيجاد وإلى الإنسان مثلاً بأنه فاعل مسخّر هو في عين عليته معلول، وفاعلية الواجب تعالى في طول فاعلية الإنسان لا في عرضه حتى تتدافعا ولا تجتمعا. وأما تعلق الإرادة الواجبية بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه فإنما تعلقت الإرادة الواجبية بأن يفعل الإنسان فعلاً كذا وكذا، لا بالفعل من غير تقيد بالاختيار، فلا يلغو الاختيار ولا يبطل أثر الإرادة الإنسانية …)[[88]](#footnote-88)**

وقال في تفسير الميزان بتوضيح أكثر: **(… فلا معنى لما زعموه أن عموم القضاء وتعلق الإرادة الإلهية بالفعل يوجب زوال القدرة وارتفاع الاختيار، بل الإرادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصياته الوجودية ومنها ارتباطاته بعلله وشرائط وجوده، وبعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً بل من حيث إنه فعل اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا ومكان كذا فإذن تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون الفعل اختيارياً وإلا تخلف متعلق الإرادة الإلهية عنها فإذن تأثير الإرادة الإلهية في صيرورة الفعل ضرورياً يوجب كون الفعل اختيارياً أي كون الفعل ضرورياً بالنسبة إلى الإرادة الإلهية ممكناً اختيارياً بالنسبة إلى الإرادة الإنسانية الفاعلية، فالإرادة في طول الإرادة وليست في عرضها حتى تتزاحما ويلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الانسانية …)**[[89]](#footnote-89)

فما ذكره المحقق الآخوند قدس سره نفس ما ذكره الفلاسفة في تفسير الأمر بين الأمرين.

والمناقشة الواضحة على هذا التفسير - كما ذكرنا سابقاً - أن الفعل الخارجي بجميع خصوصياته الوجودية ومنها انه مسبوق بالاختيار ومقدماته لو كان متعلقاً لإرادة الله الأزلية تحقق لا محالة بتلك الخصوصيات باعتبار أن المراد لا يتخلف عن الإرادة التكوينية فلا يمكن للإنسان تركه ولا مفرّ له منه وهذا ينافي اختيار الإنسان فإن اختياره بإمكان الفعل والترك وقد أشرنا سابقاً أن بعض الروايات تدل على ذلك.

فمحصّل المناقشة أن كون الفعل متعلقاً لإرادة الله تعالى مسبوقاً بالاختيار لا يُخرج الفعل عن كونه غير اختياري ومجردكون فاعلية الواجب تعالى في طول فاعلية الإنسان لا في عرضه لاتحلّ المشكلة فتعود المحاذير المتقدمة من لزوم الجبر ونسبة الظلم إلى الله لمؤاخذته على ما هو خارج عن الاختيار ولا يمكن تركه.

فمجرد كون أفعال الإنسان مسبوقةً بإرادته وأنها تختلف عن حركة يد المرتعش - كما أكّد عليه الفلاسفة في هذا التفسير - لا يدفع شبهة الجبر لأن إرادة الإنسان على هذا التفسير وإن كانت مؤثرةً وليس الفعل المسبوق بها كحركة يد المرتعش ولكن مع ذلك تأثيرها لأجل تعلّق إرادة الله تعالى من الأزل ومع تعلّقها لا يمكن للإنسان الترك لأن معنى تعلّق إرادة الله تعالى - كما في كلمات الفلاسفة - إسناد الإيجاد إليه تعالى فإنه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون وهذا بخلاف تعلق علمه تعالى فإنه لا يوجب الجبر كما سيأتي لأن تعلق علمه ليس بمعنى إسناد الإيجاد إليه.

فما ورد في كلام المحقق الآخوند قدس سره تبعاً للفلاسفة لا يمكن أن يكون تفسيراً صحيحاً للأمر بين الأمرين.

وترد على القسم الثاني - وهو أن الثواب والعقاب نتيجة السعادة والشقاوة الذاتيتين وحسن السريرة وخبثها - عدة مناقشات:

الأولى: أن المحقق الآخوند قدس سره هنا جعل الثواب والعقاب - تبعاً للفلاسفة - من اللوازم الذاتية والقهرية للذات.

قال في الأسفار: **(وأما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء فإن الأغذية الردية كما أنها أسباب الأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب.)[[90]](#footnote-90)**

والحال أن المستفاد من الآيات والروايات أن الثواب والعقاب فعل اختياري للمولى الحكيم يصدر منه حسب ما يستحقه العباد بأعمالهم الحسنة والسيئة وليستا من اللوازم الذاتية للعمل كما زعم الفلاسفة. وتأثير العمل طاعةً أو معصيةً أنه يوجب استحقاق الثواب أو العقاب ثم المولى باختياره يُثيب ويعاقب وله في فرض استحقاق العقاب أن لا يعاقب.

وكما أفاد السيد الخوئي قدس سره لو كانالثواب والعقاب من اللوازم الذاتية للعمل التي لا تتخلف عنه لما كان معنى للغفران والشفاعة مع أن الآيات والروايات الكثيرة دلّت على أن الشخص وإن صدرت منه الأعمال السيئة ولكن قد يشمله الغفران الإلهي أو شفاعة الشافعين.

ويضاف إلى ما أفاد أنه لو كانالثواب والعقاب من اللوازم الذاتية للعمل لما كان معنى للسؤال في يوم القيامة لماذا فعلت كذا ولم تفعل كذا مع أن الآيات الشريفة دلت على ذلك **(وقفوهم إنهم مسؤولون)**[[91]](#footnote-91)**.**

المناقشة الثانية: أن الإطاعة والعصيان لا يمكن أن يكونا من لوازم السعادة والشقاوة الذاتيتين لأن نفس الأدلة المتقدمة الدالة على بطلان القول بالجبر تقتضي بطلان هذا أيضاً والأدلة هي الوجدان وحكم العقل ونص الكتاب والسنة فإن المعصية لو كانت لازمةً ذاتيةً للشخص ولأجل شقاوته الذاتية لما صحّ عقابه على ذلك وكان مصداقاً للظلم وبتعبير الميرزا التبريزي قدس سره لو كان الأمر كذلك لكان لهذا العبد العاصي المسكين أن يقول لله تعالى يوم القيامة أن العصيان كان لازماً ذاتياً لي فكيف تعاقبني عليه؟!

ومضافاً إلى ما في مصباح الأصول من أنه بناءً على البيان المذكور لم يكن للدعاء وطلب التوفيق وحسن العاقبة مجال وكان لغواً ومجرد لقلقة اللسان والحال أن النصوص الكثيرة حثّت على ذلك.

فنفس الأدلة الدالة على بطلان الجبر تدل على بطلان هذا البيان.

المناقشة الثالثة: ما ذكرها المحقق الآخوند قدس سره في بحث التجري وحاول الإجابة عنها بعنوان (إن قلت قلت) ومحصل المناقشة أن الإطاعة والعصيان لو كانا من اللوازم الذاتية ومستندين إلى السعادة والشقاوة الذاتيتين لكان إرسال الرسل وإنزال الكتب وإرشاد الناس لغواً وبلا فائدة لأن الناس يعملون على ما يقتضي ذاتهم من السعادة والشقاوة بلا تأثير لما ذُكر في مصيرهم وعاقبتهم.

قال قدس سره: **(إن قلت: على هذا، فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار …)**

ومحصل جوابه أنه ليس لازم البيان المذكور أن يكون إرسال الرسل وإنزال الكتب وإرشاد الناس بلا فائدة بل له فائدتان:

الأولى: أن ينتفع المؤمن بعد اختيار الإيمان من مواعظ الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لنيله إلى الكمال.

الثانية: أن تتم الحجة وينقطع العذر على الكافر العاصي لئلا يكون له الحجة يوم القيامة بأنه لو أرسل إلينا الرسل وأنزلت علينا الكتب لكنا مؤمنين مطيعين بل يكون لله الحجة عليهم.

قال قدس سره: **(… قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته، لتكمل به نفسه، ويخلص مع ربه أنسه، ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، قال الله تبارك وتعالى: (وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين) وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة، كيلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة.)**

والإشكال في الفائدة الثانية فإن الكفر والعصيان لو كانا لأجل الشقاوة الذاتية فكيف يكون إرسال الرسل وإنزال الكتب متماً للحجة وقاطعاً للعذر فإن معنى كون الكفر والعصيان لأجل الشقاوة الذاتية أنه لا يمكن الفرار منهما فللعبد المسكين أن يقول يوم القيامة: لم يكن لي سبيل لترك الكفر والعصيان لاقتضاء ذاتي لهما فكيف أعاقب على ما ليس باختياري؟! وإنما يصح إتمام الحجة وقطع العذر فيما كان الشخص قادراً على الموافقة والمفروض هنا عدم قدرته عليها.

فالفائدة منحصرة في الأولى وهي خاصة بمن حسنت سريرته ولا تبقى فائدة بالنسبة إلى من خبثت سريرته وبالجملة لا تكون هناك فائدة شاملة للجميع والحال أن المستفاد من الآيات والروايات أن إرسال الرسل وإنزال الكتب لهداية الناس وإتمام الحجة عليهم جميعاً. قال الله تعالى: **(رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا)** [[92]](#footnote-92) حيث قال (للناس) وقال تعالى: **(إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ )[[93]](#footnote-93)** وقال: **(وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ)[[94]](#footnote-94)** وقال: **(وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥)[[95]](#footnote-95)** وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تدل على أن إرسال الرسل وإنزال الكتب لإتمام الحجة على جميع الناس ولا يتم ذلك إلا فيما إذا كان الناس قادرين على ترك الكفر والمعصية وإلا لو كان الكفر والمعصية من اللوازم الذاتية للإنسان ولأجل شقاوته الذاتية لما تمت عليهم الحجة بذلك ولما انقطع عذرهم وكانت مؤاخذتهم مصداقاً للظلم تعالى الله عن ذلك.

فجواب المحقق الآخوند قدس سره عن المناقشة الثالثة لا يدفعها.

المناقشة الرابعة في الاستشهاد بالحديثين: (السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه) وحديث (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) فإنهما وإن وردا في مصادرنا الحديثية لا في مصادر العامة فقط فإن الأول رواه الشيخ الكليني قدس سره في روضة الكافي: عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد الكندي، عن أحمد بن عديس، عن أبان عن عثمان، عن أبي الصباح قال: **(سمعت كلاماً يروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) وعن علي (عليه السلام) وعن ابن مسعود فعرضته على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال: هذا قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) أعرفه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره …)**[[96]](#footnote-96)ورواه الشيخ الصدوق قدس سره في الأمالي عن أبيه قال: حدثنا أبي (رضي الله عنه)، قال: حدثنا علي بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم، عن صفوان بن يحيى، عن أبي الصباح الكناني … ورواه في الفقيه بإسناده عن صفوان بن يحيى، عن أبي الصباح الكناني … وسنده نفس السند المذكور في الأمالي وسند الأمالي والفقيه معتبر وإن كان سند الكافي ضعيفاً بأحمد بن عديس لأنه لا توثيق له.

وصاحب الوسائل قدس سره نقل الحديث عن الكافي وعن الفقيه حيث قال: (ورواه الصدوق بإسناده عن صفوان بن يحيى، عن أبي الصباح.)[[97]](#footnote-97)

والحديث الثاني رواه الكليني قدس سره في روضة الكافي عن: سهل، عن بكر بن صالح رفعه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: **(الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فمن كان له في الجاهلية أصل فله في الاسلام أصل.)**[[98]](#footnote-98)ورواه الشيخ الصدوق قدس سره في الفقيه تحت عنوان: (ومن ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله الموجزة التي لم يسبق إليها): **(الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)**

فالحديثان وإن وردا في مصادرنا الحديثية ولكن لا يمكن الاستشهاد بهما على أن السعادة والشقاوة ذاتيتان للإنسان ولا يمكن الفرار عنهما وذلك لوجهين:

الأول: أنهما أساساً ليسا ناظرين إلى السعادة والشقاوة الذاتيتين بأن تكون ذات كل شخص علةً تامةً لسعادته أو شقاوته ولا يمكنه الفرار عن ذلك بل مفادهما أحد أمرين:

الأول: أن الله تعالى يعلم من الأزل بسعادة الأشخاص وشقاوتهم وقد ورد تفسير الحديث الأول بهذا المعنى في بعض الروايات كما في رواية ابن أبي عمير المروية في البحار عن التوحيد: محمد بن أحمد العلوي، عن ابن قتيبة، عن الفضل، عن ابن أبي عمير قال: **(سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه. فقال: الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء …)**[[99]](#footnote-99)

الثاني: أن الأشخاص بحسب طبائعهم مختلفون فبعضهم بحسب استعداده الذاتي يميل إلى الطاعة وبعضهم إلى الطغيان ولكن هذا الميل والاستعداد الذاتي ليس بنحو العلية التامة بحيث لا يمكن التخلف عنه بل بنحو الاقتضاء ويمكن التخلف عنه فمن يكون استعداده الذاتي وميله إلى الطغيان يكون اجتنابه للمعصية صعباً لكنه ممكن وفي المقابل من يكون استعداده الذاتي وميله إلى الطاعة يكون ارتكابه للمعصية صعباً لكنه ممكن.

هذا الوجه أنسب لمثل الحديث الثاني **(الناس معادن كمعادن الذهب والفضة**)[[100]](#footnote-100).

فمفاد هذين الحديثين ليس السعادة الذاتية والشقاوة الذاتية بنحو العليّة التامة بأن تصدر الطاعة والمعصية من الأشخاص لأجل السعادة والشقاوة الذاتية بحيث لا يمكنهم الترك كما استفاد المحقق الآخوند قدس سره.

الوجه الثاني: لو سُلّم دلالتهما على ذلك لكن لا يمكن الالتزام به لنفس الأدلة النافية للجبر العقلية والنقلية. ومن هذا القبيل أخبار كثيرة غير هذين ظاهرة في أن السعادة والشقاوة لازمتان حتميتان للانسان فلا يمكن الالتزام بظاهرها ولابد من تأويلها.

كرواية أبي بصير المروية في الكافي عن: علي بن محمد رفعه، عن شعيب العقرقوفي، عن أبي بصير قال: **(كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالساً وقد سأله سائل فقال: جعلت فداك يا ابن رسول الله من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم الله لهم في علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيها السائل حكم الله عز وجل لا يقوم له أحد من خلقه بحقه، فلما حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته، ووضع عنم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله، ووهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ومنعهم إطاقة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه ولم يقدروا أن يأتوا حالا تنجيهم من عذابه، لأن علمه أولى بحقيقة التصديق وهو معنى شاء ما شاء وهو سره.)**[[101]](#footnote-101)وصحيحة منصور بن حازم المروية في الكافي عن: محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور ابن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(إن الله خلق السعادة والشقاء قبل أن يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه أبداً، وإن عمل شراً أبغض عمله ولم يبغضه، وإن كان شقياً لم يحبه أبداً وإن عمل صالحاً أحب عمله وأبغضه لما يصير إليه، فإذا أحب الله شيئاً لم يبغضه أبداً وإذا أبغض شيئاً لم يحبه أبداً.)[[102]](#footnote-102)**

ومن هنا تظهر الحال في الأخبار المعروفة بأخبار الطينة التي رواها العلامة المجلسي قدس سره في الجزء الخامس من البحار باب الطينة والميثاق كرواية أبي بكر الحضرمي التي رواها عن بصائر الدرجات: عنه، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن محبوب، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي، عن علي بن الحسين عليهما السلام أنه قال: **(أخذ الله ميثاق شيعتنا معنا على ولايتنا لا يزيدون ولا ينقصون: إن الله خلقنا من طينة عليين وخلق شيعتنا من طينة أسفل من ذلك وخلق عدونا من طينة سجين، وخلق أولياءهم من طينة أسفل من ذلك.)[[103]](#footnote-103)** فإنها وإن كانت ظاهرةً في أن الطينة مؤثرة في الإيمان والكفر بنحو العلية التامة ولكن ذلك لا يمكن الالتزام به لما دل على بطلان الجبر.

حاصل الكلام إلى هنا أن التفسير المستفاد من عبارة المحقق الآخوند قدس سره للأمر بين الأمرين بملاحظة الضابطة المتقدمة المستفادة من روايات المعصومين عليهم السلام في المقام ليس تفسيراً صحيحاً.

التفسير الثاني: ما في كلمات بعض الفلاسفة وبتعبير الأسفار: هو قول الراسخين في العلم ومحصّله أن أفعال الإنسان تُنسب إلى الإنسان وإلى الله تعالى لأن وجود الإنسان وجود معلولي وعين الربط بالعلة ومتقوم بها فإذا كان الإنسان في أصل وجوده متقوماً بالله تعالى فتكون صفاته وأفعاله الصادرة عنه أيضاً مستندةً إلى الله تعالى ومتقومةً به ومثّل لذلك بأفعال قوى النفس فإن الأفعال الصادرة عن النفس هي أفعال قواها المختلفة فالعين ترى والأذن يسمع ولكن في عين كونها فعل القوى تُنسب إلى النفس أيضاً ويُقال أنها أفعالها.

ذكر في الأسفار بعد نقل مذهب المفوّضة ومذهب المجبّرة ومذهب ثالث بعنوان قول الحكماء وخواص أصحابنا الإمامية مذهباً رابعاً بعنوان مذهب الراسخين في العلم وأهل الله خاصة وقال: **(… فإذن كما أنه ليس في الوجود شأن إلا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلاً ليس صادرا، عنه بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم إلا لله لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم يعنى كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها كما أنه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه أرض ولا سماء كما في قوله تعالى: وهو معكم أينما كنتم …)**

إلى أن ذكر التمثيل بالنفس وقواها وقال: **(… ومعرفة النفس وقواها أشد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في أفعال الفاعلين الصناعيين أنه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه.**

**ولا شبهه في أن المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الأتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين على عليه السلام: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين …)[[104]](#footnote-104)**

وذكر هذا التفسير أيضاً السيد الخميني قدس سره في رسالة الطلب والإرادة مع تمثيل منه سيأتي ثم ذكر أن تمثيل الأسفار أفضل وأضاف أن إسناد أفعال الإنسان إلى الله تعالى أوضح من إسناد أفعال قوى النفس إليها لأن هناك في النفس وقواها توجد الماهية والتعين فالمغايرة موجودة بينما الله تعالى لا ماهية له وهو محض الوجود فإسناد الأفعال إليه أوضح.

مناقشة هذا التفسير أنه وإن كان الله تعالى على هذا التفسير منزّهاً عن النقص في سلطنته وقيوميته على العالم بحيث لا يوجد شيء في العالم إلا وهو متقوم به تعالى وبهذا البيان يبطل التفويض ولكن المناقشة في أن صدور الفعل - في التمثيل المذكور - من قوى النفس بما أن تلك القوى مسخّرة للنفس وليس للقوى أي اختيار وإرادة بأن يمكنها مخالفة النفس فالقوى هي وسيلة النفس وعاملها فالأفعال الصادرة عن الإنسان إن كانت من هذا القبيل بأن كان الإنسان مسخّراً لله تعالى ووسيلته فلم يُوجّه في هذا التفسير مسألة اختيار الإنسان ونفي الجبر والظلم من الله تعالى بل يكون هذا التفسير مبطلاً لذلك لأن مقتضى التمثيل بالنفس وقواها أن حيثية المسخّرية وعدم الاستقلال ملحوظة خصوصاً على ما في رسالة الطلب والإرادة حيث جعل الحيثية المذكورة في نسبة أفعال الإنسان إلى الله تعالى أشد مما في النفس وقواها.

فمناقشة هذا التفسير أن المستفاد من روايات المعصومين عليهم السلام - كما تقدم - بعنوان الضابط العام أن تفسير الأمر بين الأمرين لابد أن يكون متضمناً لحيثيتين: أن لا يلزم النقص في سلطنة الله تعالى وأن لا يُنسب الظلم إليه بأن يكون الإنسان لا سبيل له إلى الترك ومع ذلك يعاقب على الفعل وهذا التفسير وإن كان متضمناً للحيثية الأولى لكنها ليست متضمنةً للحيثية الثانية بل هو منافٍ لها ومبطل لها لأن الإنسان على هذا التفسير مسخّر لله تعالى ولا اختيار له في ترك الفعل فيكون عقابه على الفعل ظلماً تعالى الله عن ذلك.

التفسير الثالث: ما يستفاد من بعض الكلمات ومنها ما في رسالة الطلب والإرادة حيث مثّل بنور الشمس والمرآة وقال ما حاصله: إذا أشرقت الشمس على مرآة ووقع النور منها على جدار، فنور الجدار ليس من المرآة بذاتها لعدم نور لها، ولا من الشمس بلا واسطة المرآة فهو نور الشمس والمرآة يعني أن أصل النور من الشمس ووقوعه على الجدار بواسطة المرآة، فالنور للشمس بالذات و للمرآة بالعرض، كذلك أفعال الإنسان تُنسب إلى الإنسان وإلى الله تعالى لكن تُنسب إلى الله تعالى بالذات وإلى الإنسان بالعرض.

مناقشة هذا التفسير نفس ما تقدم في مناقشة التفسير الثاني من أن المستفاد من روايات المعصومين عليهم السلام بعنوان الضابط العام - كما تقدم - أن تفسير الأمر بين الأمرين لابد أن يكون متضمناً لحيثية نفي الظلم عن الله تعالى بأن يكون للإنسان سبيل إلى ترك الفعل لئلا يكون عقابه على الفعل ظلماً وهذا التفسير ليس متضمناً لهذه الحيثية بل منافٍ لها ومبطل لها حيث فُرض فيه أن أفعال الإنسان حقيقةً فعل الله تعالى وأن الإنسان مسخّر لا اختيار له فيها فيكون عقابه عليها ظلماً تعالى الله عن ذلك.

التفسير الرابع: ما ذكره العرفاء على أساس نظرية وحدة الوجود وإن كانت بعض العبارات المتقدمة للتفسيرين الثاني والثالث أيضاً مشتملةً على ما يناسب هذه النظرية ولكن ذكرناهما مستقلاً لعدم توقفهما عليها بخلاف هذا التفسير فإنه مبتنٍ علىها ومحصّله أنه على أساس وحدة الوجود لا وجود حقيقي وواقعي سوى وجود الله تعالى ووجهه أن الله تعالى وجود غير متناهٍ ولو فُرض أي وجود غير الله تعالى لأصبح وجود الله محدوداً سواء كان ذلك الغير وجوداً مستقلاً أو كان مرتبطاً وسواء كان أصغر الموجودات كجناح بعوضة أو ذرة لا ترى أو أصغر أو كان أعظم الخلائق فكل وجود فُرض في مقابل الله تعالى كان حداً لوجوده مع أنه وجود غير محدود فلا يكون وجود سواه تعالى وكل هذه الممكنات الموجودة من الحيوان والشجر والحجر ووو في الحقيقة تطوّرات الوجود وهي عين وجوده تعالى ونسبة الوجود إليها مجازية من قبيل جرى الميزاب.

وعلى هذا لا يوجد غير في مقابل الله تعالى ليُقال أن أفعاله فعله أو فعل الله تعالى فلا معنى للجبر والتفويض فلذا صرّحوا بأن نفي الجبر والتفويض (لا جبر ولا تفويض) على أساس نظرية وحدة الوجود - أو حسب تعبير بعضهم: التوحيد الأفعالي - يكون من السالبة بانتفاء الموضوع بمعنى أن لا وجود حقيقي غير وجود الله تعالى ليُبحث أنه مجبَر فيها أو مفوّض.

وقد أشير في الجملة إلى هذا المعنى في بعض العبارات المتقدمة كعبارة الأسفار حيث عبّر بأنه لا شأن إلا شأن الله تعالى فلا فعل إلا فعله.

أصل مبنى وحدة الوجود ورد في كلمات جملة من العرفاء وذكروا له أمثلةً مختلفة منها مثال الشمع كما نقله صاحب ممد الهمم في شرح فصوص الحكم عن النسفي في كشف الحقائق وبيانه أن الشمع يمكن تصويره بصور مختلفة وتسمى كل صورة باسم مثلاً يصّور الأسد والشجر والإنسان ولكن حقيقة الجميع حقيقة واحدة وهي الشمع كذلك في عالم الوجود هناك وجود واحد فقط وهو الله تعالى ولكن لهذا الوجود صور وأشكال مختلفة سميت بأسامي متعددة ولكنها جميعاً وجود واحد ، والله اسم لهذا المجموع .[[105]](#footnote-105)

و عليه فلا يوجد وجود مغاير لوجود الله تعالى ليُقال أن أفعاله فعل الله تعالى أو فعله أو أمر بينهما.

وهذا المعنى أعني أن جميع الأفعال فعل الله تعالى وليس لغيره فعل ورد في كلمات ابن عربي في الفصوص [[106]](#footnote-106) وكذا غيره من القائلين بوحدة الوجود و مفسري هذه النظرية ومنهم السيد الطباطبائي قدس سره في الرسائل التوحيدية في رسالة أفعال الله سبحانه و تعالى الفصل الأول: في أنه لا فعل فى الخارج إلا فعله سبحانه‌ حيث قال: **(قد برهنّا في رسالة الأسماء الحسنى على أن كل فعل متحقق في**‌ **دار الوجود مع إسقاط جهات النقص عنه و تطهيره من أدناس المادة والقوة والإمكان وبالجملة كل جهة عدمية فهو فعله سبحانه بل حيث كان العدم وكل عدمي بما هو عدمي مرفوعاً عن الخارج حقيقة إذ ليس فيه إلاّ الوجود و أطواره و رشحاته فلا فعل في الخارج إلاّ فعله سبحانه وتعالى وهذا أمر يدل عليه البرهان والذوق أيضاً.)[[107]](#footnote-107)**

قال في آخر الفصل السابع من نفس الرسالة: **(واعلم أن هناك نظراً آخر يرتفع به موضوع هذه الأبحاث والمشاجرات وهو نظر التوحيد الذي مرّ في هذه الرسائل فالأفعال كلّها له كما أن الأسماء والذوات له سبحانه فلا فعل يملكه فاعل غيره سبحانه حتى يتحقق موضوع لجبر أو تفويض فافهم.)[[108]](#footnote-108)**

وقد صرّح بذلك بعض تلامذته أيضاً بشكل أوضح كما في كتاب علي بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهية حيث قال: **(ولذلك يظهر أمر آخر وهو أن عد التوحيد الأفعالي فى سياق أقوال الاشاعرة المجبرة والمعتزلة المفوضة والحكماء الامامية القائلة بالأمر بين الأمرين غير منسجم لأن الإنسان وغيره من الممكنات على المبانى الثلاثة الأول موجود خارجى حقيقة وإن كان وجوده ضعيفاً فقيراً أو فقراً وربطاً محضاً لا ذات له إلا الربط إلى الواجب الغنى المحض إلا أنه على المشرب الرابع وهو التوحيد الأفعالي المبحوث عنه في العرفان النظري المشهود في العرفان العملي لا وجود له إلا مجازاً بحيث يكون إسناد الوجود إليه إسناداً إلى غير ما هو له نظير إسناد الجريان إلى الميزاب في قول من يقول: جرى الميزاب لأن الموجود الإمكاني على هذا المشرب صورة مرآتية لا وجود لها فى الخارج وهي مع ذلك تحكي ذا الصورة حكاية صادقة.**

**فحينئذٍ يصير معنى نفي الجبر والتفويض عن تلك الصورة وإثبات المنزلة الوسطى بين طرفي الإفراط والتفريط من باب السالبة بانتفاء الموضوع في الأولين ومن باب المجاز في الإسناد في الثالث لأن القول بأن تلك الصورة الحاكية التي لا وجود لها فى الخارج ليست مجبورةً ولا مفوضاً إليها قضية سالبة بانتفاء موضوعها.)**[[109]](#footnote-109)

هذا التفسير الرابع لنظرية الأمر بين الأمرين على أساس مبنى وحدة الوجود وبناء علی هذا التفسير يكون معنى نفي الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين في كلمات المعصومين عليهم السلام من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

يُناقش هذا التفسير بمناقشات:

الأولى: مناقشة من حيث المبنى وهي ما أشار إليها السيد الصدر قدس سره في قسم المسألة الكلامية بالإجمال حيث قال أن التفسير المذكور (مبنيّ على تصوّر صوفيّ لا نفهمه) وهذا التعبير من باب التواضع والتأدب في مقام الإشكال وليس مقصوده أنه يمكن أن يكون معنى صحيحاً ولكن لا نفهمه بل مقصوده أنه معنى غير معقول.

وتفصيل ذلك - كما في تعليقة مباحث الأصول[[110]](#footnote-110) - أنه إذا كانت الممكنات مجرد صور لوجود واحد وهو الله تعالى ولا يوجد حقيقةً وجود غيره فنحن نسأل: مَن المخاطب بالتكاليف الشرعية هل المخاطب هو ما تحكي عنه هذه الصور وهو الله تعالى أو المخاطب نفس الصور بما أنها صور التي هي بتعبيركم أعدام محضة أو المخاطب المجموع؟! من الذي يثاب أو يعاقب نفس الله تعالى يثيب ويعاقب نفسه؟! فإن مسألة الثواب والعقاب متفق عليها في الأديان السماوية.

بل يُضاف إلى ما أفاد بأن لازم المبنى المذكور أن لا يكون هناك تكليف وامتحان ويؤدي ذلک إلى الإباحية المحضة لأنه لا يوجد وجود غير الله تعالى فكل ما يتحقق في العالم من صور وكيفياته فاي معنى للتكليف والامتحان؟! والحال أن الآيات الكثيرة دلت على أن هناك تكاليف وأن هناك امتحاناً واختباراً **(لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا )[[111]](#footnote-111)** فهناك وجود آخر غير وجود الله خلقه الله تعالى ليكلّفه ويختبره ويجازيه على عمله ثواباً أو عقاباً.

ثم ذكر أيضاً في تعليقة المباحث أنه لو لم يوجد وجود غير الله تعالى فما هو الهدف من بعث الرسل وإنزال الكتب؟! بل لا يكون معنى للخلق فما الذي خلقه؟ هل خلق نفسه أو خلق تلك الصور التي هي أعدام محضة؟! فإن خالقيته تعالى متسالم عليها في الأديان السماوية ومنها الإسلام، قال الله تعالى: **(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ )[[112]](#footnote-112)**

وكما تقدم على هذا المبنى لا يبقى مجال للوم والمؤاخذة على أفعال الظلمة لأنها تكون فعل الله تعالى كما التزم بذلك البعض في قتلة سيد الشهداء عليهم اللعنة من أنهم وإن قتلوا سيد الشهداء عليه السلام حسب النظر الظاهري ولكن القتل في الحقيقة - والعياذ بالله - فعل الله تعالى ولا مجال للسؤال عنه وفي المثنوي ما مضمونه تبرئة ابن ملجم اللعين في قتل أمير المؤمنين عليه السلام بأنه آلة الحق تعالى ولا مجال للطعن على فعله.

فمحصّل المناقشة من حيث المبنى أن نظرية وحدة الوجود تستلزم إنكار كثير من المسلّمات التي لا سبيل لإنكارها ولها لوازم باطلة كثيرة.

المناقشة الثانية: أنه على أساس هذا التفسير يكون مفاد الأمر بين الأمرين وكون أفعال الإنسان بين الجبر والتفويض مفاداً مجازياً ومسامحياً لا حقيقياً بينما هذه الروايات الكثيرة خصوصاً بلحاظ التعابير الواردة في بعضها كالتعبير بأن (بينهما أوسع مما بين السماء والأرض) لا يمكن حملها على المفاد المجازي والمسامحي وأنها من قبيل السالبة بانتفاع الموضوع وحملها على ذلك خلاف الظاهر بل خلاف النص.

المناقشة الثالثة: ما تقدمت في مناقشة التفسيرين السابقين الثاني والثالث ومحصّلها أن المستفاد من روايات المعصومين عليهم السلام بعنوان الضابط العام أن تفسير الأمر بين الأمرين لابد أن يكون متضمناً لحيثيتين: حيثية تنزيه الله تعالى من النقص في سلطنته المطلقة وحيثية نفي الظلم عنه بأن يكون للإنسان سبيل إلى ترك الفعل لئلا يكون عقابه على الفعل ظلماً وهذا التفسير وإن كان متضمناً للحيثية الأولى لكنه ليس متضمناً للحيثية الثانية بل هو منافٍ لها ومبطل لها حيث فُرض فيه أنه لا وجود غير وجود الله تعالى فلا يوجد غير حقيقةً ليكون له الاختيار ويمكنه ترك الفعل فيلزم محذور نسبة الظلم إليه تعالى.

إلا أن يقال على أساس نظرية وحدة الوجود لا موضوع للعدل والظلم والثواب والعقاب وهذه العناوين كلها تكون مجرد ألفاظ ولقلقة لسان. وهذا إنكار لضروريات جميع الأديان السماوية ويبعد أن يلتزم بذلك أحد.

تحصّل مما ذكرنا في الجهة الرابعة أن المذهب الحق وهو مذهب أهل البيت عليهم السلام نفي الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين وذكرنا التفسير الصحيح للأمر بين الأمرين حسبما يُستفاد من روايات المعصومين عليهم السلام وإنهم عليهم السلام بيّنوا المراد منه ولم يتركوه مبهماً وقلنا أن التفسير الصحيح حسب ما يُستفاد من تلك الروايات الشريفة لابد أن يكون متضمناً لأمرين:

الأول: اختيار الإنسان في أفعاله بمعنى أن له السبيل إلى ترك العمل وإلا لو كان الإنسان مجبَراً لكان العقاب على العمل ظلماً والله تعالى منزّه عن ذلك.

والثاني: أن لا يكون اختياره خارجاً عن قدرة الله تعالى وسلطنته المطلقة وذلك بأن يكون الفعل بإقدار الله تعالى حين صدوره وإلا لو كان الإنسان مستغنياً عن الله تعالى في فعله لكان ذلك نقصاً في سلطنته تعالى والله منزّه عن ذلك أيضاً.

فالإنسان يفعل باختياره وإرادته ويمكنه الترك ولكن فعله بإقدار الله تعالى بحيث لو انقطع عنه الفيض حين العمل لما قدر عليه.

وعلى هذا الأساس أبطلنا جميع التفاسير الأخرى.

الجهة الخامسة: في شبهات القائلين بالجبر والتفويض

بعد بيان المذهب الحق وهو الأمر بين الأمرين تصل النوبة إلى بيان شبهات القائلين بالجبر أو التفويض لحرمانهم عن أهل البيت عليهم السلام ودفع تلك الشبهات.

كما ذكرنا سابقاً المفوّضة ذهبوا إلى القول بالتفويض بمعنى أن الإنسان مستقل في أفعاله والله تعالى لا دخل له فيها خَلَقَهم ومنحهم الحياة والقدرة على الأفعال وفوّض إليهم الأمر في الفعل والترك فأفعال الإنسان خارجة عن سلطنة الله تعالى.

وكما تقدم تكون نسبة الله تعالى إلى أفعال الإنسان على هذا المذهب كنسبة البنّاء إلى البناء يبني البناء ولا شأن له فيه بقاءً كذلك الله تعالى خلق الإنسان واعطاه القدرة على الأفعال ولكن لا شأن له بقاءً وهذا هو قول اليهود التي أشارت إليه الآية: **(وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)[[113]](#footnote-113)**

استدلوا على هذا المذهب بوجهين اعتباريين وبعض آيات الكتاب:

الوجه الأول: ما أشرنا إليه في الأبحاث السابقة من أن الممكن في وجوده يحتاج إلى مؤثر ولكن بعد الوجود لا يحتاج لبقائه إلى مؤثر فالإنسان في أصل وجوده وقدرته على الأفعال محتاج إلى الله تعالى ولكن بعد أن خلقه الله وأعطاه القدرة لا يحتاج إلى الله بقاءً فسلطنة الله تعالى لا تشمل الأفعال الصادرة عن الإنسان.

وقد استشهدوا لذلك بالموجودات الطبيعية والصناعية التي نشاهدها تحتاج في حدوثها إلى علة ومؤثر ولكن بعد حدوثها تبقى سنين حتى بعد انعدام العلة والمؤثر فلا تحتاج في بقائها إلى علة ومؤثر.

وقد تقدمت المناقشة في هذا الوجه ومحصّلها أن الممكن يحتاج إلى العلة في الحدوث والبقاء لأن وجه الحاجة هو الإمكان والفقر الذاتي فهذا الإمكان والفقر باعتبار كونه ذاتياً يكون في الحدوث والبقاء ولا معنى لأن يقال أن الممكن محتاج في حدوثه دون بقائه بل بتعبير السيد الخوئي قدس سره البقاء هو الحدوث بعد الحدوث وإن عُبّر عنه بالبقاء من جهة انه حدوث ثان و وجود آخر في قبال الوجود الاول فباعتبار أن سبب الاحتياج هو الإمكان والفقر الذاتي يكون الاحتياج ثابتاً مع الذات دائماً في الحدوث والبقاء ولا مجال للقول بأن الممكن يستغني بعد وجوده لأن معنى ذلك صيرورة الممكن واجباً وهو خلف.

وكذا تقدم الجواب عن الاستشهاد بالموجودات الطبيعية والصناعية التي تبقى بعد حدوثها وانعدام عللها فقد أجاب عنه السيد الخوئي قدس سره بأنه ناشٍ عن عدم الفهم الصحيح للعلية.

الوجه الثاني: أن من أفعال الإنسان الصادرة عنه الأفعال السيّئة القبيحة كقتل النفس المحترمة والفواحش ويعاقب الإنسان على هذه الأفعال فلو كانت هذه الأفعال فعل الله تعالى ولم يكن الإنسان مستقلاً فيها لزم نسبة القبائح والظلم إلى الله تعالى والحال أنه منزّه عن ذلك ولزم أيضاً أن يكون عقاب الإنسان عليها ظلماً والله تعالى منزّه عن ذلك. فتنزيه الله من القبائح والظلم يقتضي القول بأن الإنسان مستقل في أفعاله.

وقد أشير إلى استناد المفوضة الی هذا الوجه في بعض الأخبار كما في البحار عن فقه الرضا عليه السلام: **(وأروي عن العالم عليه السلام أنه قال: مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عز وجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه.)**[[114]](#footnote-114)والقدرية هنا هم المفوّضة.

وقد استشهدوا لهذا الوجه ببعض الأدلة النقلية أيضاً كقوله تعالى: **(ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (٥١)[[115]](#footnote-115)**

المناقشة على هذا الوجه - كما يظهر من المباحث السابقة - أنه لو كان دخل الله تعالى وتأثيره في صدور هذه الأفعال من الإنسان بحيث لا سبيل للانسان إلى تركها لزمت نسبة الظلم إلى الله تعالى ولكن لا تلزم هذه النسبة بناءً على المذهب الحق وهو الأمر بين الأمرين حيث إن الإنسان على هذا المذهب مختار وله السبيل إلى الترك، وتأثير الله بإقدار الإنسان على الفعل باعتبار كونه ممكناً ذاتاً يحتاج في كل آن إلى إفاضة الحياة والقدرة فعلى هذا المذهب لا تلزم نسبة الظلم إلى الله تعالى لأن الظلم والقبيح صادر من الإنسان باختياره فلذا سيعاقَب عليه وإنما أقدره الله تعالى عليه ولم يمنع عنه تكويناً لمصلحة الامتحان والابتلاء فالمفوّضة لم يتصوّروا هذا النحو من التأثير وتخيّلوا أن التاثير المتصور منحصر في التأثير بنحو العلية التامة وهو باطل فيتعين عدم تأثيره تعالى فنقّصوا من قدرته وسلطنته تعالى كما أشير في رواية فقه الرضا المتقدمة.

وبذلك يظهر الجواب عن الآيات الشريفة كآية: (ذلك بما قدمت أيديهم …) فإنها تدل على أن الإنسان مختار في أفعاله وله السبيل إلى تركها فإذا ارتكب السيئات لا يكون عقابه عليها ظلماً لأنه عقاب على فعله و ليست فيها ايّة دلالة علی استقلال الانسان في افعاله و استغنائه عن الله تعالی.

هذا في شبهات مذهب التفويض. نأتي إلى شبهات مذهب الجبر.

كما ذكرنا سابقاً المجبّرة ذهبوا إلى الجبر بمعنى أن أفعال الإنسان كباقي موجودات العالم تصدر بإرادة الله التكوينية التي تعلّقت بالأمور من الأزل ولا دخل للإنسان فيها ولا يمكنه تركها كارتعاش يد الإنسان يحصل بدون أي اختيار له.

استدلوا على هذا المذهب بوجوه نذكر أهمّها:

الأول: - وبتعبير كتاب الطلب والإرادة هو أصعب شبهاتهم - أن اختيارية الفعل بأن يكون مسبوقاً بالإرادة فننقل الكلام إلى تلك الإرادة السابقة على الفعل إن كان تحققها بأسباب وعلل خارجة عن ذات الإنسان وتنتهي إلى إرادة الله الأزلية التي لا يتخلف عنها المراد فنتيجة ذلك أن الإنسان مجبَر على أفعاله لأنها وإن كانت مسبوقةً بإرادته لكن المفروض أن علة الإرادة أمر خارج عن ذاته وواجب التحقق فيكون الفعل الذي يتبع تلك الإرادة اضطرارياً وخارجاً عن الاختيار وإن كان تحقق الإرادة مستنداً إلى إرادة أخرى من الإنسان فننقل الكلام إلى تلك الإرادة أي إرادة الإرادة هل سبب تحققها إرادة ثالثة والإرادة الثالثة سبب تحققها إرادة رابعة وهكذا … فيلزم التسلسل أو ينتهي الأمر إلى إرادة غير مسبوقة بإرادة أخرى ومستندة إلى سبب خارج عن ذاته فيلزم الاضطرار والجبر.

فعلى هذا البيان مجرد الفرق بالوجدان بين غالب أفعال الانسان كالمشي والأكل وبين مثل حركة يد المرتعش لا يكفي للحكم بأن تلك الأفعال اختيارية لأن هذه الأفعال وإن كانت مسبوقةً بالإرادة ولكن تلك الإرادة تنتهي إلى أمر خارج عن اختيار الإنسان.

هذه شبهة ذكرها الفلاسفة وبعض الأصوليين وأجابوا عنها بعدة أجوبة:

الأول: ما ذكره في الاسفار وقال عنه السيد الخميني قدس سره في كتاب الطلب والإرادة: **(أسدّ ما قيل في المقام ما قاله بعض الأكابر وإني كنت معتمداً عليه سابقاً)[[116]](#footnote-116)** وذكر جواباً أحسن ولكن يرى أن الجواب الأول أيضاً صحيح ثم بيّنه بتوضيح منه وقال ما حاصله أن الإرادة من الصفات الحقيقية ذات الإضافة وزانها وزان باقي الصفات من هذا القبيل كالعلم والحب فما يكون في هذه الصفات نطبّقه في الإرادة. عندما نلاحظ العلم مثلاً نرى أن معلومية شيء بأن يتعلق العلم بنفس ذلك الشيء لا أن يتعلق أيضاً علم آخر بالعلم به كذلك عندما نلاحظ الحب نرى كون الشيء محبوباً بأن يتعلق الحب بنفس ذلك الشيء لا أن يتعلق أيضاً حب آخر بحب ذلك الشيء فنأتي نطبّق ذلك على الإرادة ونقول: كون الفعل اختيارياً بأن يكون مسبوقاً بالإرادة وتتعلق به الإرادة لا أن تتعلق أيضاً إرادة أخرى بإرادة الفعل.

فكون الشخص مختاراً في فعله بأن يكون فعله عن إرادة لا أن تكون إرادته أيضاً عن إرادة أخرى والوجه في ذلك أنه لو كان يحتاج إلى إرادة أخرى لما تحقق أي فعل ارادي في العالم لا من الواجب ولا من الممكن وهذا اللازم لا يمكن الالتزام به فيكفي كون الفعل متعلقاً للإرادة بلا حاجة إلى إرادة أخرى.

هذا جواب ذكره في الأسفار وعبّر عنه السيد الخميني قدس سره بأنه أسدّ الأجوبة.

يرد على هذا الجواب إشكال واضح حاول السيد الخميني قدس سره دفعه والإشكال أن ما هو محل النزاع والكلام ليس التسمية والاصطلاح وما هو المعنى المصطلح للفعل الإرادي ليُقال أن معنى الفعل الإرادي ما يكون مسبوقاً بإرادة الإنسان بلا حاجة إلى إرادة أخرى منه، إنما النزاع والكلام في أن فعل الإنسان اختياري له ليمكن مؤاخذته وعقابه عليه فما هو محل الكلام الإرادية والاختيارية التي تكون شرطاً لصحة العقوبة والمؤاخذة وفي الجواب المذكور سُلّم أن فعل الإنسان مسبوق بإرادة يمكن أن تكون تلك الإرادة مستندةً إلى سبب آخر خارج عن ذاته وهذا لا يحلّ الإشكال. كان الإشكال أن الإنسان وإن كان فعله مسبوقاً بإرادته ولكن تلك الإرادة مستندة إلى سبب آخر خارج عن ذاته فهو وإن سُمّي مختاراً وسُمّي فعله فعلاً اختيارياً إرادياً لكون فعله مسبوقاً بإرادته وتلك الإرادة لا تحتاج إلى تعلق إرادة أخرى ولكن في الحقيقة هو مجبَر ومضطر فلا يصح عقابه لما ذكرنا سابقاً من أن المصحّح للعقاب أن يكون الإنسان مختاراً في الترك والفعل الذي لا يمكنه تركه لا يصح العقاب عليه وإن سُمّي ذلك الفعل ألف مرة إرادياً واختيارياً فجواب الأسفار لا يحل الإشكال حسب الواقع بل سلّم بأن فعل الإنسان مسبوق بإرادته ولكن الإرادة مستندة إلى سبب آخر وهذا تسليم بالإشكال وعبارة أخرى عن الجبر.

عبارة السيد الخميني قدس سره في بيان هذا الإشكال ما يلي: **(إن قلت: هذا مجرّد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحّة العقوبة على الفعل الإلجائي الاضطراري، فإنّ مبدأ الفعل و هو الإرادة إذا لم يكن إراديّاً اختياريّاً يكون الفعل اضطراريّاً و معه لا تصحّ العقوبة …)[[117]](#footnote-117)**

ثم أجاب عنه بأن هنا مقامين لابد من البحث عن كل منهما مستقلاً. المقام الأول في تشخيص الفعل الإرادي عن الإضطراري والمقام الثاني في مناط صحة العقوبة عند العقلاء.

بالنسبة إلى المقام الأول جواب صاحب الأسفار تام لأن مناط الاختيارية في مقابل الاضطرار تعلق الإرادة بالفعل وكون الفعل مسبوقاً بالإرادة لا أن يحتاج إلى تعلق إرادة أخرى بالإرادة والجواب ناظر إلى هذا وأما المقام الثاني فالمرجع فيه نظر العقلاء ولا إشكال أن جميع العقلاء من كل ملة يفرّقون بين الأفعال المتعارفة كالأكل والمشي وبين مثل حركة يد المرتعش فيرون تلك الأفعال أفعالاً اختياريةً ومثل حركة يد المرتعش غير اختيارية ويرون أن تلك الأفعال قابلة للمؤاخذة عليها ولا يعتنون بشبهة المجبّرة لأنها شبهة في مقابل البديهة.

قال قدس سره: **(قلت: هاهنا مقامان أحدهما: تشخيص الفعل الإرادي من**‌ **الاضطراري وثانيهما: تشخيص مناط صحّة العقوبة عند العقلاء. أمّا المقام الأوّل، فلا إشكال في أنّ مناط إراديّة الفعل في جميع الأفعال الإراديّة الصادرة من الفاعل واجباً كان أو ممكناً في مقابل الاضطراري الإلجائي هو تعلّق الإرادة به لا بإرادته، والاضطراري كحركة المرتعش ما لا تتعلّق به الإرادة، فهذا تمام مناط الإراديّة لا غير، كما أنّ تمام مناط المعلوميّة هو كون الشي**‌**ء متعلّقاً للعلم لا مباديه ولا العلم المتعلّق به. وأمّا المقام الثاني، فلا ريب في أنّ العقلاء من كلّ ملّة يفرّقون بين الحركة الارتعاشيّة والإراديّة في صحّة العقوبة على الثانية دون الأولى وليس ذلك إلّا لحكمهم كافّةً على أنّ الفعل الاختياري صادر عن إرادته واختياره من دون إلجاء واضطرار وإجبار، وهذه الشبهات في نظر العقلاء سوفسطائية وفي مقابل البديهة.)**

هذا دفاع السيد الخميني قدس سره عن جواب الأسفار.

ولكن يلاحظ على دفاعه أولاً بأنه لا وجه لتصوير النزاع في مقامين، بل النزاع في أمر واحد وهو أنه هل الفعل الصادر عن الإنسان اختياري حتى تصح العقوبة عليه أو اضطراري لا تصحّ العقوبة عليه وإلا تعيين الاختيارية والاضطراية بقطع النظر عن صحة العقوبة وعدمها ليس مشكلة المقام وما يترتب عليه الفائدة.

وثانياً لو سلّمنا أن البحث في مقامين فما ذكره صاحب الأسفار لا يحل المشكلة بالنسبة إلى المقام الثاني - وهو المهم في المقام - لأنه في النهاية سلّم بأن الفعل وإن كان مسبوقاً بالإرادة ولكن الإرادة نفسها غير اختيارية لأنها لو كانت مسبوقةً بإرادة أخرى لزم التسلسل فلا بد من الالتزام بأن الإرادة المتعلقة بالفعل غير اختيارية وهذا في الحقيقة تسليم بالإشكال وليس جواباً عنه.

وما ذكرتم في الدفاع عنه ليس إلا الاستناد إلى الارتكاز والوجدان وأن الشبهة شبهة في مقابل البديهة مع أن البناء في الجواب على أن يكون بالدليل والبرهان وظاهر الأسفار أنه يريد ذلك لا أن يُستند إلى الارتكاز والوجدان ويقال بأنها شبهة في مقابل البديهة ولا يُعتنى بها فإن هذا ليس جواباً علمياً عن الشبهة.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الخميني نفسه في كتاب الطلب والإرادة بعنوان (تحقيق به يُدفع الإشكال) ومحصله أن فاعلية النفس بالنسبة إلى الإرادة ليس من باب الفاعلية بالقصد ليحتاج في إيجاده إلى مقدمات الإرادة بل من باب الفاعل بالعناية أو الفاعل بالتجلّي.

توضيح ذلك أن من أقسام العلة الفاعلية الفاعل بالقصد كما هو حال الإنسان بالنسبة إلى غالب أفعاله حيث إن الإنسان واجد للعلم والإرادة ولكن علمه قبل الفعل لا يصير منشأً لصدوره بل يحتاج إلى داعٍ زائد بأن يتصور الفعل ويعلم بفائدته ومصلحته فيوجد الفعل لأجل تحصيل تلك المصلحة.

في مقابله الفاعل بالعناية والفاعل بالتجلي والحيثية المشتركة بينما أن الفاعل فيهما قبل إيجاد الفعل يعلم بالفعل ونفس هذا العلم السابق يصير منشأً لصدور الفعل بلا حاجة إلى داعٍ زائد وملاحظة المصلحة الموجود في الفعل ، ومثاله ما إذا كان الشخص واقعاً علی جذع عالٍ فانه بمجرد توهم السقوط يسقط علی الارض لا أن يتصور أولاً السقوط ثم يصدق بالفائدة فيه ثم يسقط لتحصيل تلك الفائدة ،ففي الفاعل بالعناية والفاعل بالتجلي نفس العلم بالفعل منشأ لصدوره ولكن الفرق بينهما بأن العلم المنشأ للفعل في الفاعل بالعناية زائد على العلم بالذات وفي الفاعل بالتجلي عين علمه بذاته فإن علمه بذاته شامل للعلم بأفعاله.

بعد بيان هذا التقسيم نقول: الأفعال الاختيارية الصادرة عن النفس على نوعين:

الأول: الأفعال التي تصدر بواسطة الآلات الجسمانية كالبناء والكتابة والخياطة ففي هذا النوع من الأفعال النفس فاعلة للحرکة القائمة بالعضلات أولاً وفاعلة للأثر الحاصل منها ثانياً وبالعرض مثلاً نفس البنّاء فاعلة لحركة يديه اولاً و بالذات وفاعلة للهيئة الخاصة للبناء ثانياً وبالعرض. في هذا النوع من الأفعال لابد من حصول مقدمات الإرادة من التصور والتصديق بالفائدة ثم العزم وتحريك العضلات ففاعلية النفس في هذا النوع فاعلية بالقصد.

الثاني: الأفعال التي تصدر بلا واسطة أو بواسطة أمور نفسانية لا الجسمانية كبعض التصورات التي يكون تحققها بفاعلية النفس إن لم نقل أن جميعها كذلك ففاعلية النفس بالنسبة إليها فاعلية بالعناية أو بالتجلي مثلاً المهندس عندما يخترع ويخلق صورةً بديعةً هندسيةً ليس هذا الاختراع محتاجاً إلى مبادي الإرادة من التصور والتصديق بالفائدة والعزم بل يحصل ذلك مباشرةً بخلّاقية النفس لأجل مهارته وممارسة العلوم .

فعندما نلاحظ فاعلية النفس بالنسبة إلى الإرادة - وكذا العزم والتصميم والقصد من أفعال النفس - نرى أنها من النوع الثاني ويوجدها النفس بلا واسطة آلات جسمانية وبلا حاجة إلى مبادئ الإرادة فلا يكون بل لا يمكن أن يكون بين النفس والإرادة إرادة زائدة متعلقة بالإرادة ليُنقل الكلام إلى تلك الإرادة الثانية وهكذا فيتسلسل فيُلتزم بما يؤدي إلى الجبر والاضطرار.[[118]](#footnote-118)

ولكن يرد على هذا الجواب نفس الإشكال الوارد على جواب الأسفار لأن ما هو محل البحث والنزاع أن الأفعال المتعارفة للإنسان كالأكل والشرب هل هي اختيارية بحيث تصح العقوبة عليها أو لا والشبهة الواردة في هذا المورد هي أن الأفعال وإن كانت مسبوقةً بالإرادة ولكن هذه الإرادة غير إرادية فتنتهي الأفعال إلى ما هو غير إرادي وخارج عن الاختيار وكما أن جواب الأسفار لم يدفع الشبهة بل بالنهاية سلّم بأن الأفعال تنتهي إلى ما هو خارج عن الاختيار كذلك هذا الجواب ليس قادراً على تبيين وتوضيح اختيارية الأفعال بحيث تصح العقوبة عليها بل مفاده في الحقيقة تسليم بالإشكال وإن بُيّنت فيه كيفية فاعلية النفس بالنسبة إلى الإرادة وأنها من الفاعلية بالعناية أو الفاعلية بالتجلي وليست من الفاعلية بالقصد ولكن هذا لا يحل المشكلة لأن المشكلة في تصحيح العقوبة على الأفعال الصادرة وإثبات الإختيارية بهذا النحو ولم يُذكر في هذا الجواب نكتة برهانية لتصحيح العقوبة بهذا النحو.

إلا أن يُستند إلى الارتكاز والوجدان العقلائي وهذا غير حل الإشكال بالدليل العلمي البرهاني.

الجواب الثالث: - وبتعبير بعض الأعلام هو المشهور بين المحصّلين - محصّله أن إرادية الفعل بأن تتعلق به الإرادة ولكن إرادية الإرادة ذاتية ولا تحتاج إلى إرادة أخرى ليلزم التسلسل كما أن الحال في الصفات الأخرى كذلك مثلاً موجودية الأشياء بالوجود ولكن موجودية الوجود بذاته أو نورانية الأشياء بالنور ولكن نورانية النور بذاته أو يقال في الأمثلة العامية: دسومة كل شيء بالدهن ودسومة الدهن من نفسه وملوحة كل شيء من الملح وملوحة الملح من نفسه فهذه الصفات المتحققة لها منشأ ذاتي ولها ما بالعرض وما بعرض لابد أن ينتهي إلى ما بالذات ولكن ما بالذات لا يحتاج إلى سبب آخر كذلك الامر في الإرادة فهي لإراديتها لا تحتاج إلى إرادة أخرى.

يلاحظ عليه - كما في كتاب الطلب والإرادة - بأن فيه خلطاً بين الجهات التقييدية والجهات التعليلية فعندما يُقال: الموجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه أو الأبيض أبيض بالبياض والبياض أبيض بنفسه معناه أن صدق الموجود على الشيء وصدق الأبيض على الشيء الأبيض يحتاج إلى لحاظ الوجود والبياض بعنوان الحيثية التقييدية فالشيء موجود لوجوده وأبيض لبياضه بخلاف صدق عنوان الموجود على نفس الوجود أو صدق عنوان الأبيض على نفس البياض فإنه لا يحتاج إلى الحيثية التقييدية ولا ينافي ذلك أن يكون من جهة السبب والعلة مستنداً إلى أمر آخر فعلى هذا الأساس في الإرادة قلتم كون الفعل إرادياً بتعلق الإرادة به ولكن إرادية الإرادة لا تحتاج إلى الحيثية التقييدية ولكن هذا لا ينفي الحيثية التعليلية واحتياج الإرادة بما أنها من الممكنات إلى علة وسبب فهذا الجواب لا يحلّ المشكلة.

الجواب الرابع: - وهو جواب نُسب في كتاب الطلب والإرادة إلى المحقق الحائري قدس سره[[119]](#footnote-119) وفي النسبة تأمل سيتضح - محصله أن الإرادة قد تتحقق لمصلحة في المتعلق وقد تتحقق لمصلحة في نفسها وليست الإرادة في جميع الموارد لمصلحة في المتعلق بل نرى بالوجدان حصولها لمصلحة في نفسها مثلاً شخص يقصد أن يقيم في مكان عشرة أيام وليس في بقائه أي مصلحة في نظره بقطع النظر عن إتمام الصلاة ووجوب الصوم ويبقى فقط لأجل إتمام الصلاة وأداء الصوم ففي مثل هذا المورد تحقق هذا القصد والإرادة لمصلحة في نفس القصد والإرادة ففي الموارد التي تكون المصلحة في نفس الإرادة يصح تعلق الإرادة بنفس الإرادة.

الجواب بهذا البيان إشكاله واضح - كما في الطلب والإرادة - لأنه جعل الإرادة في مرحلة قبل الفعل حاملةً للمصلحة فتعلّقت بها الإرادة كإرادة البقاء في المثال ولكن الإرادات في المراحل الأخرى ليست قابلةً لذلك هل الإرادة التي تعلقت بإرادة البقاء متعلقة لإرادة أخرى أو لا؟ إن كانت متعلقةً لإرادة أخرى وهكذا … لزم التسلسل وإن لم تكن متعلقةً لإرادة أخرى لزم الجبر والاضطرار.

هذا إشكال الجواب على البيان المنسوب إلى المحقق الحائري قدس سره ولكن بالتأمل في كلامه يتضح أنه لم يذكر ذلك بعنوان الجواب. قال في بحث التجري ذيل كلام المحقق الآخوند قدس سره الذي ذكر إشكال التسلسل: **(قلت إنما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الإرادة في الإرادة ولا نقول به بل ندعي أنها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلق أعني المراد وقد توجد بالجهة الموجودة في نفسها فيكفي في تحققها أحد الأمرين وما كان من قبيل الأول لا يحتاج إلى إرادة أخرى وما كان من قبيل الثاني حاله حال ساير الأفعال التي يقصدها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيها …)**[[120]](#footnote-120)

فالمستفاد من كلامه أن إشكال التسلسل فيما إذا كانت المصلحة في نفس الإرادة ولكن ليس الأمر دائماً كذلك بل قد تكون المصلحة في المتعلق وإذا كانت المصلحة في المتعلق لا يحتاج إلى إرادة أخرى ولا يلزم التسلسل.

فليس مراده حلّ الإشكال بإمكان تعلّق الإرادة بالإرادة فيما كانت المصلحة في نفس الإرادة بل بالعكس يقول الإشكال في هذا المورد.

الجواب الخامس - وهو الجواب الصحيح المستفاد من كلمات المعصومين عليهم السلام في تفسير الأمر بين الأمرين - أن ملاك كون الفعل اختيارياً ليصح العقاب عليه هو التمكّن من الترك وبتعبير الروايات أن يكون للإنسان سبيل إلى الترك كما في معتبرة إسماعيل بن جابر المروية في البحار عن التوحيد: ابن الوليد، عن ابن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن الحسين بن المختار، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(إن الله عز و جل خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونون فيه آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله عز وجل.)**[[121]](#footnote-121)وصحيحة هاشم بن سالم المروية في البحار عن التوحيد: أبي، عن سعد، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(ما كلّف الله العباد كلفة فعل، ولا نهاهم عن شيء حتى جعل لهم الاستطاعة، ثم أمرهم ونهاهم فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً إلا باستطاعة متقدمة قبل الأمر والنهي، وقبل الأخذ والترك، وقبل القبض والبسط.)** [[122]](#footnote-122) وروايات أخرى.

فالمستفاد من هذه الروايات أن التمكن من الترك في الأفعال الاختيارية يحل المشكلة ويدفع الشبهة لأن الشبهة ناشئة عن تخيّل أن الفعل لا يكون اختيارياً إلا إذا استند إلى الإرادة ثم الإشكال بأن تلك الإرادة هل هي مستندة إلى إرادة أخرى فيلزم التسلسل أو ليست مستندةً فيلزم الجبر.

وجواب الشبهة حسب الضابط المستفاد من الأخبار أن الأفعال الاختيارية مسبوقة بإرادة الإنسان واختياره ولكن ليس الملاك في اختيارية الأفعال إلا تمكن الإنسان من تركها وليس الملاك تعلّق إرادة أخرى بالإرادة ليلزم التسلسل أو الاستناد إلى سبب خارج عن ذات الإنسان ليلزم الجبر بل يكفي للاختيارية وتصحيح العقوبة التمكن من الترك.

وهذا الجواب هو الجواب الأول من جوابي المحقق الآخوند قدس سره في بحث التجري عن الإشكال حيث قال: **(الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة).**

ومناقشة السيد الخميني قدس سره في هذا الجواب في كتاب الطلب والإرادة غير واردة فإنه ناقشه بأن الفعل الاختياري حسب الفرض هو الفعل الذي تكون مبادئه اختيارية فننقل الكلام إلى تلك المبادئ الاختيارية هل الإرادة المتعلقة بها اختيارية أو لا فإن كانت اختياريةً لزم التسلسل وإن لم تكن اختياريةً لزم الجبر. والحال أن المحقق الآخوند قدس سره يريد أن يقول بأن الاختيارية المصحّحة للعقوبة بالتمكن من ترك الفعل وترك مباديه لا بتعلق إرادة أخرى ليُنقل الكلام إلى تلك الإرادة.

الوجه الثاني - من الوجوه التي استدل بها المجبّرة على مذهبهم -: أن تعلق علم الله تعالى من الأزل بأفعال العباد يوجب الجبر وهذه شبهة معروفة وكبّرها بعضهم حتى اعتبرها شبهةً لا يمكن الجواب عنها كما نقل الشريف الجرجاني في شرح المواقف عن فخر الرازي قوله: (لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها.)[[123]](#footnote-123)

بيان الشبهة أن الله تعالى عالم بكل شيء فهو عالم بأفعال العباد بتمام خصوصياتها من الأزل وتعلق العلم بالأفعال بخصوصياتها يستلزم وقوعها بتلك الخصوصيات حتماً وعدم التخلف لأنه لو تخلف لزم أن يكون علم الله جهلاً وتعالى الله عن ذلك. وحتمية الوقوع بالخصوصيات عبارة أخرى عن كون العباد مجبَرين مضطرين في الأفعال ولا يمكنهم الفرار عنها.

هذا أصل الشبهة وقد أشار إليها الخيام في شعره المعروف:

(مِى خوردن من حق ز ازل في دانست/گر مى نخورم علم خدا جهل بود)

أجيب عن هذه الشبهة بعدة أجوبة:

الأول: نفس الجواب المتقدم عن شبهة لزوم الجبر من تعلق إرادة الله الأزلية بأفعال العباد وقلنا ذكر الشبهة المحقق الآخوند قدس سره وأجاب عنها بما ذكره الفلاسفة ونقلنا عبارة نهاية الحكمة والميزان أيضاً وحاصل الشبهة أن أفعال الإنسان لو كانت متعلقةً لإرادة الله تعالى لزم الجبر لأن المراد لا يتخلّف عن إرادة الله التكوينية وأجابوا عن الشبهة بأن الإرادة لو تعلّقت بالأفعال بنحو مطلق لزم الجبر ولكنها تعلقت بالأفعال بما أنها مسبوقة بالإرادة والاختيار، وتعلق الإرادة بهذا النحو لا يوجب الجبر بل - كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره - هو مؤكّد للاختيارية لأن الإرادة تعلقت بقيد سبق الاختيار ولو صدر الفعل عن اضطرار وجبر لزم تخلّف المراد عن الإرادة وهو محال.

فيُذكر نفس الجواب في تعلق علم الله تعالى بأفعال العباد ويُقال: تعلق علم الله الأزلي بأفعال العباد ليس على نحو الإطلاق بأن يعلم بأصل صدور الفعل بل تعلّق بها بجميع خصوصياتها فإن كان الفعل فعلاً اضطرارياً كحركة يد المرتعش فيكون تعلق علم الله بهذا الفعل بأنه يصدر بلا اختيار وأما الأفعال المتعارفة كالأكل والشرب والمشي فتعلق علم الله تعالى بها بما أنها تصدر بقيد الإرادة والاختيار فتعلق العلم بهذا النحو لا ينافي الاختيارية بل هو مؤكد لها لأنها لو وقعت عن اضطرار لزم أن يكون علمه - والعياذ بالله - جهلاً.

فهل هذا الجواب تام أو لا؟

ذكرنا هناك في تعلّق إرادة الله الأزلية بأفعال العباد أن هذا الجواب لا يدفع الشبهة لأن تعلّق إرادة الله تعالى يقتضي تحقق المراد فإذا فُرض تعلقها بفعل الإنسان وإن كان تعلقها بنحو المقيد لا المطلق لتحقق الفعل لا محالة لعدم تخلّف المراد عن إرادته فيكون الإنسان بالنتيجة مجبَراً.

ولكن في المقام يكون الجواب بضم ضميمة تاماً يدفع الشبهة وتلك الضميمة هي أن تعلق العلم لا يوجب تحقق المعلوم لأن حيثية العلم حيثية الكاشفية وحيثية الكاشفية تقتضي تحقق المنكشف بقطع النظر عن الكاشف بخلاف تعلق الإرادة فإنه يوجب تحقق المراد ونتيجة هذا الفرق أن الجواب المذكور لا يدفع الشبهة في تعلق الإرادة ولكن يدفع الشبهة في تعلق العلم.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق الطوسي قدس سره في نقد المحصّل والتجريد وشرحه العلامة في كشف المراد حيث قال رداً على الفخر الرازي الذي اعتبر الشبهة لا جواب لها أن الجواب واضح وهو أن العلم تابع للمعلوم ومع كون العلم تابعاً للمعلوم لا يمكن أن يكون تعلق العلم مؤثراً في تحقق المعلوم.

قال في التجريد: **(العلم تابع)** وقال العلامة في شرحه: **(العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل)** وقال في نقد المحصّل: **(العلم تابع للمعلوم، و حينئذ لا يكون مقتضياً للوجوب و الامتناع في المعلوم.)**

وقد نقل هذا الجواب الشريف الجرجاني في شرح المواقف ووضّحه أكثر حيث قال: **(العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا يرى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس**‌ **فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار)**

ثم أضاف جواباً نقضياً وهو أنه لو كان تعلق علم الله بالأفعال موجباً للجبر لزم أن لا يكون فاعلاً مختاراً لعلمه بأفعاله وهو باطل قطعاً وإلى هذا أشار بقوله: **(وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً و عدماً .)**[[124]](#footnote-124)وذكر أيضاً هذا النقض بعض الأعلام قدس سره في كتاب آراؤنا[[125]](#footnote-125).

هذا هو الجواب الثاني.

صاحب الأسفار ذكر قبل جوابه المتقدم هذا الجواب (العلم تابع) وأشكل عليه بأن تابعية العلم للمعلوم في العلوم الانفعالية ولا تأتي في العلوم الفعلية فإن العلوم الفعلية هي سبب للمعلوم وعلم الله تعالى من هذا القبيل فيعود الإشكال.

قال: **(وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لأن القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجرى إلا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لأنه سبب وجود الأشياء والسبب لا يكون تابعاً للمسبب.)**[[126]](#footnote-126)

وقد ذُكر هذا الإشكال - للأسف الشديد - في بعض الكلمات مع التوضيح ورُجّح الجواب الأول والحال أن الإشكال المذكور واضح الدفع فإن الله تعالى وإن كان واجداً للعلم الفعلي ولكن الكلام في أن علمه بأفعال العباد هل هو فعلي بأن يكون السبب لتحققها أو لا فيقول المحقق الطوسي قدس سره أنه ليس علماً فعلياً كما أن علمه بالممتنعات لا يمكن أن يكون فعلياً هل يُتوهّم أن علم الله تعالى بامتناع شريك الباري أو اجتماع النقيضين مثلاً هو السبب لامتناعه؟! فإن من المعلوم أن علم الله تعالى في أمثال هذه الموارد فيه حيثية الكاشفية لا السببية ولكن ما هي كيفية الكاشفية في علم الله فلا نعلم ولا طريق لنا إلى معرفة ذلك ولكن نعلم إجمالاً أن في علم الله تعالى بأفعال العباد والممتنعات والانتزاعيات حيثية الكاشفية دون السببية وهذا يكفي لدفع شبهة الجبر.

من هنا يتضح أن الجواب الثاني أسهل وأقرب من الجواب الأول لأن الجواب الأول بقطع النظر عن كون العلم تابعاً وعن حيثية التبعية فيه ليس جواباً تاماً ويكون مبتلى بالإشكال الوارد على هذا الجواب في دفع شبهة تعلق الإرادة كما تقدم وهذا الجواب بلحاظ حيثية الكاشفية في الحقيقة استفادة من الجواب الثاني والجواب الثاني تام في نفسه بلا حاجة إلى ضميمة.

هذا تمام الكلام في الجهات الخمس من بحث الجبر والاختيار.

بقي من مبحث الطلب والإرادة مطلب تعرّض له المحقق الآخوند قدس سره وهو الكلام النفسي الذي يقول به الأشاعرة.

لا إشكال ولا خلاف في أصل كون الله تعالى متكلماً وقد قال الله تعالى في الكتاب المجيد: **(وَكَلَّمَ الله مُوسَى تَكْلِيمَاً)**[[127]](#footnote-127)وقال: **(وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ الله إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ)**[[128]](#footnote-128)

ولكن وقع الخلاف في معنى كونه متكلماً فذهبت المعتزلة والإمامية إلى أن المقصود بالكلام الذي اتصف الله تعالى بلحاظه بالمتكلم هو الكلام اللفظي من سنخ اللفظ وعليه يكون التكلم من صفات الفعل ويكون قائماً بالله تعالى من باب قيام الفعل بالفاعل وهو القيام الصدوري.

وفي المقابل ذهبت الأشاعرة إلى أن المقصود به الكلام النفسي وأن التكلم من صفات الذات ويكون قائماً بذاته تعالى من الأزل وهو صفة غير صفة العلم وصفة الإرادة التزموا بذلك أولاً في الله تعالى ثمّ عمّموه للإنسان أيضاً وقالوا بأن هناك في جميع الجملات الخبرية والإنشائية الطلبية وغير الطلبية صفةً حقيقيةً غير الصفات المعروفة من الإرادة والتمني والترجي وسمّوها الكلام النفسي وفي خصوص الجملات الإنشائية الطلبية عبّروا عنها بالطلب ومقصودهم بالطلب نفس الكلام النفسي في باقي الموارد.

واستدلوا لإثبات هذه المدعى بوجوه تقدم منها وجهان في المطلب الثاني ذكرهما المحقق الآخوند قدس سره كوجهين لتغاير الطلب والإرادة وناقشهما.

ولكن هناك وجهاً أصلياً هو سبب قولهم بذلك في الله تعالى وهو مركّب من مقدمتين:

الأولى: أن آيات الكتاب المجيد دلت على أن الله تعالى متصف بصفة التكلم كما في قوله: **(وَكَلَّمَ الله مُوسَى تَكْلِيمَاً)** [[129]](#footnote-129)

الثانية: أن صفات الله تعالى لا يمكن أن تكون حادثةً لأن ذاته تعالى قديم فلابد أن تكون صفاته أيضاً قديمةً وإلا لو كان ذاته محلاً للحوادث لزم المحذور وهو كون ما فُرض قديماً حادثاً أو كون ما فُرض حادثاً قديماً.

نتيجة المقدمتين أن صفة التكلم التي ثبتت لله تعالى في الآيات الشريفة ليست بمعنى التكلم بالكلام اللفظي لأن الكلام اللفظي أمر حادث وليس قديماً فلا يمكن أن يكون قائماً بذات الله تعالى القديم فلابد أن يكون الكلام بمعنى الكلام النفسي وهو صفة من صفات الذات كالعلم والقدرة.

أورد على هذا الوجه بإشكالات نقضية وحليّة ذكر السيد الخوئي قدس سره حسب تقريرات الدرسات[[130]](#footnote-130) إشكالين نقضيين وإشكالاً حليّاً واكتفى حسب التقريرات الأخرى بالإشكال الحليّ:

الإشكال النقضي الأول أن الله تعالى يتصف بصفات أخرى مثل الخلق والرزق فلو كان مقتضى كونه قديماً أن لا يتصف بالصفات الحادثة لزم الالتزام بأن هناك خلقاً نفسياً ورزقاً نفسياً.

والإشكال النقضي الثاني أن ظاهر الآية أن التكلم كان مع موسى على نبينا وآله وعليه السلام وموسى حادث يقيناً والكلام مع الحادث حادث.

والإشكال الحلي - وهو العمدة - أن الصفات المنتسبة إلى الله تعالى على قسمين:

الأول: ما تنتزع من ذاته تعالى وتسمى بصفات الذات وهي قديمة ثابتة من الأزل كالعلم والقدرة والحياة.

والثاني: ما تُنتزع من أفعاله ويعبر عنها بصفات الفعل كالخالقية والرازقية التي تنتزع من الخلق والرزق.

فالقسم الأول من الصفات هي صفات قديمة ثابتة من الأزل وهي قائمة بالذات وقيامها - كما تقدم - باتحادها مع الذات بينما القسم الثاني تُنتزع عن الفعل في طول تحقق الفعل والفعل قائم به تعالى بالقيام الصدوري وحادث كذلك هذه الصفات تكون حادثةً وبحسب الضابط الذي ذكره السيد الخوئي قدس سره في مواضع متعددة للفرق بين القسمين الصفات من القسم الأول عين الذات وليست قابلةً للانفكاك عنها بأن يتصف ذات الله تعالى بعدمها بأن يقال مثلاً - والعياذ بالله -: لم يكن الله عالماً ثم علم والصفات من القسم الثاني متنزعة عن الفعل وهي قابلة للانفكاك عن الذات فلذلك يصح أن يقال مثلاً: لم يكن الله خالقاً للأرض ثم خلقها أو لم يكن رازقاً لزيد ثم رزق.

وعندما نلاحظ التكلم نجد أنه من القسم الثاني لأنه يقبل الانفكاك بأن يُقال مثلاً في مورد الآية: كلّم الله موسى في جبل طور في ذلك الوقت الخاص ولم يكلّمه في مكان ووقت آخر أو يقال: كلّم الله موسى ولم يكلّم شخصاً آخر.

مضافاً إلى أن الروايات الشريفة عن المعصومين عليهم السلام صريحة في أن التكلم من صفات الفعل لا صفات الذات كمعتبرة أبي بصير المروية في الكافي وتوحيد الشيخ الصدوق قدس سره: علي بن إبراهيم، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: **(سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصَر والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور، قال: قلت: فلم يزل الله متحركاً؟ قال: فقال: تعالى الله عن ذلك إن الحركة صفة محدثة بالفعل، قال: قلت: فلم يزل الله متكلماً؟ قال: فقال: إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية كان الله عز وجل ولا متكلم.)**

هذا تمام الكلام في بحث الطلب والإرادة.

1. - حقائق الأصول، ج١، ص١٤١ [↑](#footnote-ref-1)
2. - الفصول الغروية، ص٦٣ [↑](#footnote-ref-2)
3. - كفاية الأصول، ص٦٢ [↑](#footnote-ref-3)
4. - حقائق الأصول، ج١، ص١٤٢ [↑](#footnote-ref-4)
5. - نهاية الدراية، ج١، ص١٧٦ [↑](#footnote-ref-5)
6. - محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص١٠ و ١١ [↑](#footnote-ref-6)
7. - حقائق الأصول، ج١، ص١٤٣ [↑](#footnote-ref-7)
8. - نهاية النهاية، ج١، ص٨٨ [↑](#footnote-ref-8)
9. - نهاية النهاية، ج١، ص٨٩ [↑](#footnote-ref-9)
10. - هداية المسترشدين ج1ص577. [↑](#footnote-ref-10)
11. - القوانين، ج١، ص١٦٥ [↑](#footnote-ref-11)
12. - الوافية، ص٥٨ [↑](#footnote-ref-12)
13. - بدائع الأفكار، ص٢٠3 [↑](#footnote-ref-13)
14. - هداية المسترشدين، ج١، ص٥٧٩ [↑](#footnote-ref-14)
15. - أصول الفقه، ج١، ص٣٢٥ [↑](#footnote-ref-15)
16. - وسائل الشيعة، ج٢١، ص٤٨٩، الباب ٩٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث٤ [↑](#footnote-ref-16)
17. - النور، ٦٣ [↑](#footnote-ref-17)
18. - بدائع الأفكار، ص٢٢١ [↑](#footnote-ref-18)
19. - مطارح الأنظار ، ج٢، ص١٥٠ [↑](#footnote-ref-19)
20. - كفاية الأصول، ص٢٢٥ [↑](#footnote-ref-20)
21. - كفاية الأصول، ص١٣٣ [↑](#footnote-ref-21)
22. - نهاية الأصول، ص٨٨ [↑](#footnote-ref-22)
23. - نهاية الأصول، ص٨٨ [↑](#footnote-ref-23)
24. - وسائل الشيعة، ج٤، ص٧١، الباب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، الحديث ٢ [↑](#footnote-ref-24)
25. - وسائل الشيعة، ج٤، ص٧١، الباب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، الحديث ٣ [↑](#footnote-ref-25)
26. - وسائل الشيعة، ج١٠، ص٢٣، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته، الحديث ٨ [↑](#footnote-ref-26)
27. - آراؤنا، ج١، ص٥٧ [↑](#footnote-ref-27)
28. - وسائل الشيعةج5ص 332 الباب20 من ابواب احکام المساکن ح9 : فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ صلی الله عليه وآله وسلم لِعَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: وَ كَرِهَ أَنْ يَنَامَ الرَّجُلُ فِي بَيْتٍ وَحْدَهُ يَا عَلِيُّ- لَعَنَ اللَّهُ ثَلَاثَةً آكِلَ زَادِهِ وَحْدَهُ- وَ رَاكِبَ الْفَلَاةِ وَحْدَهُ وَ النَّائِمَ فِي بَيْتٍ وَحْدَهُ [↑](#footnote-ref-28)
29. - بحوث في علم الأصول، ج٢، ص١٩ [↑](#footnote-ref-29)
30. - بحوث في علم الأصول، ج٢، ص١٩ [↑](#footnote-ref-30)
31. - وسائل الشيعة، ج٢١، ص٥٠٥، الباب ١٠٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث١ [↑](#footnote-ref-31)
32. - وسائل الشيعة، ج٣، ص٣٣٩، الباب ٣١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث١ [↑](#footnote-ref-32)
33. - نهاية الأفكار، ج١-٢، ص١٦٢ [↑](#footnote-ref-33)
34. - نهاية الأفكار، ج١-٢، ص١٦٣ [↑](#footnote-ref-34)
35. - مقالات الأصول، ج١، ص٢٠٨ [↑](#footnote-ref-35)
36. - أجود التقريرات، ج١، ص٨٨ [↑](#footnote-ref-36)
37. - المائدة، ٦٤ [↑](#footnote-ref-37)
38. - بحار الأنوار، ج٥، ص٦ [↑](#footnote-ref-38)
39. - بحار الأنوار،ج٥، ص٥٦ و٥٧ [↑](#footnote-ref-39)
40. - بحوث في علم الأصول، ج٢، من ص٢٧ [↑](#footnote-ref-40)
41. - العروة الوثقى، ج١، ص١٤٥ [↑](#footnote-ref-41)
42. - محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٨٥ وما بعد [↑](#footnote-ref-42)
43. - نهاية الأفكار، ج١-٢، ص١٧٠ [↑](#footnote-ref-43)
44. - نهاية الأفكار، ج١-٢، ص١٦٧ [↑](#footnote-ref-44)
45. - المدّثّر، ٤٠ - ٤٦ [↑](#footnote-ref-45)
46. - الملك، ٦ - ١١ [↑](#footnote-ref-46)
47. - الشورى، ٤٠ [↑](#footnote-ref-47)
48. - الأنعام، ١٦٠ [↑](#footnote-ref-48)
49. - بحار الأنوار، ج٥، ص١٥، ح٢٠ [↑](#footnote-ref-49)
50. - بحار الأنوار، ج٥، ص٢٠، ح٣٠ [↑](#footnote-ref-50)
51. - بحار الأنوار، ج٥، ص٢٩، ح٣٤ [↑](#footnote-ref-51)
52. - محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٧٩ - ٨١ [↑](#footnote-ref-52)
53. - الصافات، ٩٦ [↑](#footnote-ref-53)
54. - المرسلات، ٣٠ [↑](#footnote-ref-54)
55. - الكهف، ٢٣ و٢٤ [↑](#footnote-ref-55)
56. - الأنفال، ١٧ [↑](#footnote-ref-56)
57. - الفرقان، ٢ [↑](#footnote-ref-57)
58. - دروس في مسائل علم الأصول، ج١، ص٣٠٦ و٣٠٧ [↑](#footnote-ref-58)
59. - كشف المراد، المسألة السادسة: في أنا فاعلون، قال: (قال: والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا. أقول: هذا جواب عن الشبه النقلية بطريق إجمالي، وتقريره أنهم قالوا: قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى: (الله خالق كل شئ) (والله خلقكم وما تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا). والجواب أن هذه الآيات متأولة، وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم. وأيضا فهي معارضة بمثلها وقد صنفها أصحابنا على عشرة أوجه: …) [↑](#footnote-ref-59)
60. - النساء، ٤٠ [↑](#footnote-ref-60)
61. - الكهف، ٤٩ [↑](#footnote-ref-61)
62. - الملك، ٩ و١٠ [↑](#footnote-ref-62)
63. - بحار الأنوار، ج٥، ص١٥، ح٢٠ [↑](#footnote-ref-63)
64. - آل عمران، ١٦٦ [↑](#footnote-ref-64)
65. - الطلاق، ١١ [↑](#footnote-ref-65)
66. - بحار الأنوار، ج٤٥، ص١١٧ [↑](#footnote-ref-66)
67. - الأنفال، ١٧ [↑](#footnote-ref-67)
68. - بحار الأنوار، ج٥، ص١٥، ح٢٠ [↑](#footnote-ref-68)
69. - وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٨٥، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥ [↑](#footnote-ref-69)
70. - الفتح، ١٠ [↑](#footnote-ref-70)
71. - بحار الأنوار، ج٥، ص١٦، ح٢٢ [↑](#footnote-ref-71)
72. - بحار الأنوار، ج٥، ص١٦، ح٢٢ [↑](#footnote-ref-72)
73. - بحار الأنوار، ج٥، ص١٥، ح٢٠ [↑](#footnote-ref-73)
74. - بحار الأنوار، ج٥، ص٩، ح١٤ [↑](#footnote-ref-74)
75. - بحار الأنوار، ج٥، ص٢٧، ح٣٣ [↑](#footnote-ref-75)
76. - بحار الأنوار، ج٥، ص٢٦، ح٣٢ [↑](#footnote-ref-76)
77. - بحار الأنوار، ج٥، ص٥١، ح٨٢ [↑](#footnote-ref-77)
78. - بحار الأنوار، ج٥، ص٥١، ح٨٣ [↑](#footnote-ref-78)
79. - بحار الأنوار، ج٥، ص٥١، ح٨٤ [↑](#footnote-ref-79)
80. - بحار الأنوار، ج٥، ص٥١، ح٨٥ [↑](#footnote-ref-80)
81. - الكافي، باب الجبر والقدر والامر بين الامرين، ح١١ [↑](#footnote-ref-81)
82. - بحار الأنوار، ج٥، ص٢٠، ح٣٠ [↑](#footnote-ref-82)
83. - بحار الأنوار، ج٥، ص١٨، ح٢٩ [↑](#footnote-ref-83)
84. - بحار الأنوار، ج٥، ص١٨ [↑](#footnote-ref-84)
85. - بحار الأنوار، ج٥، ص١١، ح١٨ [↑](#footnote-ref-85)
86. - زيادة في بعض النسخ [↑](#footnote-ref-86)
87. - في منتهى الدراية: (ولا يخفى أن هذا الكلام مناف لأصول مذهبنا، إذ هو مساوق للجبر الّذي لا يقول به الإمامية، و قد سمعتُ غير مرة من بعض أعاظم تلامذة الماتن: أن ما ذكره هنا و في مبحث الطلب و الإرادة كان جرياً على مذاق الفلاسفة، و بعد أن طبعت الكفاية أظهر المصنف التأثر من طبع هذين الموضعين. و كيف كان فهو أجل من أن يكون معتقداً بما ذكره في المقامين، و لتحقيق ما هو الموافق لأصول المذهب من عدم الجبر و التفويض و إثبات الأمر بين الأمرين مقام آخر. و قد ذكرنا شطراً من هذا الكلام في الجزء الأول في مبحث الطلب و الإرادة، فراجع.) ج٤ ص٥٤ [↑](#footnote-ref-87)
88. - نهاية الحكمة، الفصل الرابع عشر: في أن الواجب (تعالى) مبدأ لكل ممكن موجود [↑](#footnote-ref-88)
89. - الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٩٩ و١٠٠ تحت عنوان (بحث الجبر والتفويض) [↑](#footnote-ref-89)
90. - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الفصل ١٢: في حل بقيه الشبه الواردة على الإرادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الإرادة الحادثة [↑](#footnote-ref-90)
91. - الصافات، ٢٤ [↑](#footnote-ref-91)
92. - النساء، ١٦٥ [↑](#footnote-ref-92)
93. - الفاطر، ٢٤ [↑](#footnote-ref-93)
94. - القصص، ٥٩ [↑](#footnote-ref-94)
95. - الإسراء، ١٥ [↑](#footnote-ref-95)
96. - الكافي، كتاب الروضة، ح٣٩ [↑](#footnote-ref-96)
97. - وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٨٤، الباب٨ من أبواب صفات القاضي، ح٢٧ [↑](#footnote-ref-97)
98. - الكافي، كتاب الروضة، ح١٩٧ [↑](#footnote-ref-98)
99. - بحار الأنوار، ج٥، ص١٥٧، ح١٠ [↑](#footnote-ref-99)
100. - الكافي، كتاب الروضة، ح١٩٧ [↑](#footnote-ref-100)
101. - الكافي، باب السعادة والشقاء، ح٢ [↑](#footnote-ref-101)
102. - الكافي، باب السعادة والشقاء، ح١ [↑](#footnote-ref-102)
103. - بحار الأنوار، ج٥، ص٢٤٩، ح٣٨ [↑](#footnote-ref-103)
104. - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الفصل ١١: في شمول إرادته لجميع الأفعال [↑](#footnote-ref-104)
105. - ممد الهمم في شرح فصوص الحکم :38 - [↑](#footnote-ref-105)
106. - فصوص الحکم(تحقيق وتعليق ابي العلا:91 - [↑](#footnote-ref-106)
107. ء - الرسائل التوحيدية، ص٥٧ و٥٨ [↑](#footnote-ref-107)
108. - الرسائل التوحيدية، ص٩١ [↑](#footnote-ref-108)
109. - علي بن موسى الرضا (ع) والفلسفة الإلهية، ص٨٨ و٨٩ [↑](#footnote-ref-109)
110. - مباحث الأصول (القسم الأول)، ج٢، ص٦٧ [↑](#footnote-ref-110)
111. - الملك، ٢ [↑](#footnote-ref-111)
112. - الدخان، ٣٨ [↑](#footnote-ref-112)
113. - المائدة، ٦٤ [↑](#footnote-ref-113)
114. - بحار الأنوار، ج٥، ص٥٤، ح٩٣ [↑](#footnote-ref-114)
115. - الأنفال، ٥١ [↑](#footnote-ref-115)
116. - الطلب والإرادة، ص٥٢ [↑](#footnote-ref-116)
117. - الطلب والإرادة، ص٥٢ و٥٣ [↑](#footnote-ref-117)
118. - الطلب والإرادة، ص٥٣ - ٥٦ [↑](#footnote-ref-118)
119. - الطلب والإرادة، ص٥١ [↑](#footnote-ref-119)
120. - درر الفوائد، ج٢، ص٣٣٨ [↑](#footnote-ref-120)
121. - بحار الأنوار، ج٥، ص٣٥، ح٥٥ [↑](#footnote-ref-121)
122. - بحار الأنوار، ج٥، ص٣٨، ح٥٧ [↑](#footnote-ref-122)
123. - شرح المواقف، ج٨، ص١٥٥ [↑](#footnote-ref-123)
124. - شرح المواقف، ج٨، ص١٥٥ [↑](#footnote-ref-124)
125. - آراؤنا في أصول الفقه، ج١، ص٧٠ [↑](#footnote-ref-125)
126. - الحكمة المتعالية، ج٨، ص٣٨٤ و٣٨٥ [↑](#footnote-ref-126)
127. - النساء، ١٦٤ [↑](#footnote-ref-127)
128. - الشورى، ٥١ [↑](#footnote-ref-128)
129. - النساء، ١٦٤ [↑](#footnote-ref-129)
130. - دراسات في علم الأصول، ج١، ص١٤٨ و١٤٩ [↑](#footnote-ref-130)