بتاريخ 15 ربيع الثانى 1445
الاوامر

الجلسة 18

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ للّه رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

مقولة المحقق النائينيّ حول كيفية دلالة الأمر على الوجوب

لقد انتهج المحقق النائيئيّ ضمن الأجود نهجاً مختلفاً عن المشهور، قائلاً:
فاعلم أن الأقوال في المسألة و إن كثرت إلّا أن المهم منها قولان أحدهما كونها حقيقة في خصوص الوجوب أو ظاهرة فيه بالانصراف لكونه أكمل الافراد. الثاني كونها حقيقة في القدر المشترك بينه و بين الاستحباب و قبل الخوض في بيان ما هو الحق في المقام ينبغي تقديم مقدمة و هي أن المتقدمين من الأصحاب ذهبوا إلى تركب الوجوب و الاستحباب من جنس و هو طلب الفعل، و فصل و هو المنع من الترك أو الاذن فيه، و هذا القول رفضَه المحققون من المتأخرين و ذهبوا إلى انهما مرتبتان بسيطتان من الطلب و المنع من الترك و عدمه من لوازم شدة الطلب و ضعفه لا انهما مقومان لحقيقة الوجوب و الاستحباب بداهة عدم خطور المعنى المركب عند استعمال الصيغة في الوجوب أو الاستحباب و فهم الحقيقة و المجاز في الأوضاع النوعية من الأمور الظاهرة لكل متكلم في كل لسان كما بيناه في مباحث المشتق و الحق عدم صحة هذا القول أيضا فان ما يستعمل فيه الصيغة في موارد الوجوب و الاستحباب ليس إلّا النسبة الإيقاعية و لا شدة و لا ضعف فيها (أصل النسبة) و اما الطلب القائم بالنفس في الأفعال التكوينية فهو أيضا كذلك لأنه (الطلب التكوينيّ) كما عرفت عين الاختيار و تحريك النّفس العضلات و هو في جميع الأفعال على حد سواء و اما الإرادة فهي و ان كانت قابلة للشدة و الضعف في حد نفسها إلّا أنها ما لم تشتد بحيث يترتب عليها تحريك النّفس للعضلات لا تكون إرادة سواء كان المراد فعلا من الأفعال الضرورية أو غيرها.

(فتحصل) أن الوجوب و الاستحباب ليسا من كيفيات المستعمل فيه حتى يكون الصيغة حقيقة في خصوص الوجوب أو منصرفة إليه (و هذا يرافق و يضاهي معتقد السيد البروجرديّ أيضاًكما مرّت عبائره) بل المستعمل فيه واحد بالحقيقة في كلا الموردين و الاختلاف بينهما (الوجوب و الاستحباب) انما هو في المبادي حيث إن إيقاع المادة على المخاطب تارة ينشأ عن مصلحة لزومية (فيتوجّب العمل) و أخرى عن مصلحة غير لزومية (فيُنتزع الاستحباب منها، و الحال أن نفس الإرادة موحّدة مثبّتَة فلا تتشدّد و لا تقلّ مرتبةً، و ذلک نظير النظر و السماع حيث يدور أمرهما بين الوجود و العدم، فبالتالي، إن المبادئ هي التي تتدرّج فتتشدّد أو تتضائل)[1] إذا عرفت ذلك فاعلم أن الصيغة متى صدرت من المولى فالعقل يحكم بلزوم امتثاله باقتضاء العبودية و المولوية و لا يصح الاعتذار عن الترك بمجرد احتمال كون المصلحة غير لزومية إلّا إذا كانت هناك قرينة متصلة أو منفصلة على كونها غير لزومية. (فالأصل لدى العقل حين إصدار الأوامر هو الوجوب إلا ما ثبت خلافه)

و توضيح ذلك: أن الوجوب لغة بمعنى الثبوت و هو تارة يكون في التكوين (كواجب الوجود بالذات الذي قد رسخ تواجده) و أخرى في التشريع (بحيث قد ثبت الحكم الشرعيّ، إذ معنى كون الشّيء واجبا شرعا هو ثبوت علّة وجوده في عالم التّشريع، و ليس علّة وجوده إلّا البعث، فالبعث يقتضى الوجود لو لم يقم دليل على انّ البعث لم يكن للتّرغيب الّذي هو معنى الاستحباب، فهو معنى قولهم: إطلاق الصّيغة يقتضى الوجوب) فكما أن في التكوينيات يكون ثبوت شيء تارة بنفسه و أخرى بغيره و ما كان بالغير لا بد و ان ينتهى إلى ما بالذات فكذلك الثبوت في عالم التشريع فما هو ثابت بنفسه نفس إطاعة المولى فانها واجبة بنفسها و غيرها يكون واجباً باعتبار انطباق عنوان الطاعة عليه فإذا صدر بعث من المولى و لم تقم قرينة على كون المصلحة غير لزومية فلا محالة ينطبق عليه إطاعة المولى فيجب بحكم العقل قضاء لحق المولوية و العبودية فالوجوب انما هو بحكم العقل و من لوازم صدور الصيغة من المولى لا من المداليل اللفظية و لقد أجاد المحقق القمي (قده) في جعل الوجوب من لوازم صدور الصيغة من

المولى إلّا انه أرجعه بالاخرة إلى المدلول اللفظي (وفقاً للمشهور) و منه يعلم أن الإشكال المعروف في استعمال الصيغة في موارد الوجوب و الاستحباب معاً كما في قوله عليه السلام اغتسل للجنابة و الجمعة والتوبة... و هو (الإشكال) أن الصيغة الواحدة في استعمال واحد كيف يمكن أن تستعمل في مطلق الطلب من دون أن يتفصّل بفصل (إذ لم يتعيّن فصلُ الطلب الإنشائيّ فهل هو الوجوب أو الاستحباب فكيف استعمل الإمام جنسَ الطلب الجامع بلا فصل و بلا إشارة للوجوب أو الاستحباب) أو كيف يمكن أن يوجد طلب في الخارج غير محدود بحد الشدة و الضعف (فالإشكال المعروف) غير وارد على ما اخترناه رأساً و غير محتاج إلى تكلف جواب أصلاً فان المستعمل فيه كما ذكرنا واحد و هو إيقاع المادة على المخاطب (النسبة الإقاعية) و التفاوت انما هو في المبادي الباعثة على الأمر بالمادة (و هو نوعية الإبعاث فإما مرخّص أيضاً و إما لا) فقوله عليه السلام (اغتسل) استعمل في معنى واحد (هي النسبة الإقاعية إلا أن بعض الموارد قد احتفّت بالترخيص و بعضها لم ترخّص) غاية الأمر أن مصلحة غسل الجنابة لزومية و مصلحة غسل الجمعة غير لزومية و قد ذكرنا في المقام الأول صحة استعمال الفعل الماضي و المضارع في مقام الإنشاء و طلب شيء من المكلف و أن المستعمل فيه في الجميع شيء واحد و هو النسبة التحققية و التلبسية و أن الإنشاء و الاخبار من المداليل السياقية (و إنما بالمقارن أو نوعية الهيئة نتوصّل إلى أزمنتها لا من المستعمل فيه) و منه يظهر أن دلالتهما على الوجوب أيضا بحكم العقل و من لوازم صدور الكلام من المولى و لا ربط له بالمداليل اللفظية أصلاً. [2]

ونعتقد أن هذه المقولة هي نفس معتقد السيد البروجردي أيضاً حيث قد عبّر عن معنى الأمر بالطلب الإنشائيّ الذي لا يتشدد و لا يضعُف، فلعل السيد قد عاينَ كلام أستاذه النائينيّ إلا أن الفارق بينهما هو أن السيد يستنبط الوجوب من خلال المقارنات و الحكم العقلائيّ العرفيّ بالوجوب بحيث إن الأفعال المحدّدة توصلنا إلى الوجوب بلا دخل للفظ فيه، بينما المحقق النائيني قد استلهم الوجوب من عملية العقل لا العقلاء، فهما متعاكسان من هذه الزاوية.

نعم إن النقطة المتلائمة بينهما هو أن كلا العَلَمين يتفقان على أن الوجوب و الاستحباب لا صلة لهما باللفظ إذ إن أساس اللفظ عارٍ عن الدلالة عليهما و إنما يُستخرجان من مناصٍ آخر.

منازعة صاحب المنتقى لمقولة المحقق النائينيّ

و قد اعترض صاحب المنتقى بأن المحقق قد خلط ما بين الإرادة التشريعية و بين التكوينية التي لا تتشدّد و تُخفّف إذ الإرادات التكوينية تدور مدار الوجود و العدم فإما أن يقصُدها الإنسان فتتحقق حركة العضلات نحوَها و إما ألا يقصدها فتنعدم الحركة أساساً، بينما الإرادة التشريعية لا تتسبّب بحركة عضلات المُريد (الشارع) لأنها إرادةُ الفعل من الغير (المكلّف) فبالتالي ستتواجد فيها الشدة و الضعف وفقاً لاختلاف الملاكات الاعتبارية بحيث لو تولّد الملاك عن المصلحة المُلزمة لأصبح الأمر واجباً، بينما لو نبع عن مصلحة دانية لأصبح الأمر مستحباً، و نستعرض الآن نص عبارته:

فما ذكرـ منه قدس سره – (هو) من الخلط بين الإرادة التكوينية و الإرادة التشريعية، و اما من حيث المنتهى، فلان الأمر ينشأ بداعي البعث و التحريك نحو الفعل، فيمكن ان يكون المقصود تارة: هو البعث المسمى اللزومي. و أخرى: البعث و التحريك غير الحتمي. و نظيره في البعث التكويني دفع الشخص غيره بقوة و شدة، و دفعه دفعا خفيفا غير شديد، و على كل فاعتبار البعث و التحريك بنحويه الحتمي و غير الحتمي متصور و ليس فيه إشكال و ريب، فالفرق من حيث المنتهى ثابت أيضا، كما لا يخفى. و إذا ثبت الاختلاف ثبوتا من حيث المبدأ و المنتهى، أمكن دعوى رجوع اختلاف الوجوب و الاستحباب إلى الاختلاف في المدلول اللفظي، بان يقال: ان الوجوب هو الطلب الناشئ عن الإرادة الحتمية الأكيدة.

و الاستحباب هو الطلب الناشئ عن الإرادة غير الحتمية، و ان اللفظ موضوع للنسبة الطلبية التي يكون إنشاؤها عن إرادة حتمية أو عن مطلق الإرادة، و بالجملة، يمكن دعوى اختلاف الوجوب و الاستحباب وضعا، و ان الصيغة التي يراد بها الوجوب تستعمل في غير ما تستعمل فيه لو أريد بها الندب، و بكلمة مختصرة: انه بعد فرض وجود نسبتين: إحداهما: طرفها الشوق الأكيد، و الأخرى: طرفها الشوق الضعيف. فيمكن أن يقع النزاع في أن الموضوع له هذه النسبة أو تلك النسبة أو الجامع؟.[3]

مخاصمة إشكال صاحب المنتقى تجاه المحقق النائينيّ

و نلاحظ عليه بأنّا قد أحكمنا مسبقاً أن الإرادة لا تتدرّج و لا تتحوّل شدةً و ضعفاً، فوفقاً لهذه النظرية لا تتفاوت الإرادة في التشريعي أو التكويني حيث إن أساس الإرادة و جوهرتَها تدور مدار الوجود و العدم.

و ثانياً إن صراعنا منصبّ على نفس الأمر و الاعتبار فلا نتحدّث حالياً حول رُتب الإرادة، بينما صاحب المنتقى حولها و أعاد الإرادة إلى مدى درجة المصلحة قوةً و نقصاً ثم استنتج منها الوجوب و الاستحباب، بينما الحوار يحول حول نفس الاعتبار (وكيفية اقتباس الوجوب من الأمر) فقد شيّدنا سالفاً بأن نفس الاعتبار (و جعل الأمر) عنصر بسيط فيأبى عن الشدة و الضعف، نعم إن الاعتبار و الجعل يَنبثِقان عن المصالح المؤكدة أو المنخَفِضة إلا أن نفس الاعتبار بقولك: افعل. لا يختلف شدةً و ضعفاً إذ بمجرد أن يتلفّظه اللافظ سيقع المجعول المعتبَر على ذمة المكلف بلا تفاوت بين الإرادة التكوينية و التشريعية.

فالناتج النهائيّ أن الإرادة و الاعتبار كلاهما يدوران بين الوجود و العدم و إنما الرُتب و الدرجات تحدث ضمن المبادئ أو الآثار وفقاً لما حرّرناه مسبقاً، و الشاهد على بساطة الإرادة و عدم المرتبة فيها هو أن الإنسان لو شاء ارتكاب المعصية لارتكب حتماً بينما لو أراد ترك الذنب فلا تضعُف درجة الإرادة بل إن الإنسان العاصي يحاول ألا يترك الذنب تماماً حين العمل لحبّه تجاه المعصية، فبالتالي إن المبدئ المتغيّر و المُشكّك هو الشوق ليس إلا، و ربما الخلط و التقارب ما بين المبادئ (المشككة) و بين الإرادة و الاعتبار (العديمان للتشكيك) هو الذي قد أوقع الزاعم لكي يتوهّم بأن الإرادة هي المتغيّرة.[4]

---

[1] لا يصح نسبة هذا الكلام إلى المحقق النائينيّ لأنه يصرّح بالتدرّج في الإرادة: و اما الإرادة فهي و ان كانت قابلة للشدة و الضعف في حد نفسها إلّا أنها ما لم تشتد بحيث يترتب عليها تحريك النّفس للعضلات لا تكون إرادة سواء كان المراد فعلا من الأفعال الضرورية أو غيرها.

[2] أجود التقريرات، ج1، ص: 95.

[3] منتقى الأصول، ج1، ص: 402.

[4] و ربما نعترضه بأنه كيف لا يقع التشكيك الذاتي في الأمور الاعتبارية إذا كانت شدتها و ضعفها أيضا بالاعتبار فبالتالي يقع التشكيك في المعتبَر نظير النجاسة و الأنجسية، إذ بات جلياً أن العقلاء يُمكنهم أن يعتبروا تارة وجود طلب شديد و أخرى وجود طلب ضعيف رغم أنه ناشئ عن مقدمته كالإرادة أيضاً إذ المعلول نابع عن العلة، كما أن الطلب الحقيقي أعني البعث و التحريك العملي بحيث يأخذ بيد المكلف ، و يُجر نحو العمل قد يكون بنحو الشدة و العنف و قد يكون بنحو الضعف فربما يتشدّد الفعل و ربما يتشدّد القول أيضاً، فبالتالي إن المقارن الشديد يعدّ قرينة على أن المنشأ بالصيغة طلب شديد، و المقارن الضعيف يعدّ قرينة على أن المنشأ بها طلب ضعيف، و المجردة عن المقارن تدل على مطلق الجامع الطلبيّ، و ثانياً: و كيف تعقل الشدة و الضعف في المعتَبَر بدون أن يعتبر المعتبِر تلك الشدة و الضعف إذ الشدة في المعتبَر قد نبع عن درجة اعتبار نفس المعتبِر حين الاعتبار حيث قد اعتبر الشدة أو الضعف فوقعت المراتب في نفس المعتَبَر تبعاً لكيفية درجة الاعتبار. و مما يدعم مقولتنا هو تصريح المحقق النائيني ضمن الأجود بأن: و اما الإرادة فهي و ان كانت قابلة للشدة و الضعف في حد نفسها.... ، و قد دعمه صاحب المنتقى أيضاً بقوله: و على كل فاعتبار البعث و التحريك بنحويه الحتمي و غير الحتمي متصور و ليس فيه إشكال و ريب. و ثالثاً إن كيفية تصوير الشدة و الضعف في نفس الاعتبار و الجعل هو الفرق في قولك: أحبّك حباً جمّاً و بين قولك: أحبك. و كذا: أطلب منك حتما، و بين قولك: أطلب منك مع حالة اللطف و الترحّم مثلاً، فإن العرف يميّزون ما بين الاعتبارين و يشهد لذلك الأفعل التفضيليّ الثابت ضمن العربية بحيث يقع على نفس الاعتبار كاعتبار الأطهرية و الأنجسية.