بتاريخ 26 رجب 1446
التعبدى و التوصلى

الجلسة 62

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

اختتام اعتراضيّة المحقّق الخوئيّ تجاه أستاذه

و حيث قد تَبنّى المحقّق النّائينيّ استحالة اتّخاذ «القصد الجامع» ضمن الأمر الأوّل، فقد التَجأ لتبريره إلى الأمر الثّاني، بينما قد حاجَجه المحقّق الخوئيّ بعدّة إجابات ـ ضمن الجلسة الماضية ـ و لكنّا قد أجبنا على مُحاجَّته تماماً، إلا أنّ السّيّد قد ذيَّل كلامه باستشكال آخر قائلاً:

«و أمّا ما أفاده (المحقّق النّائينيّ قدس سرّه) من أنّ الإرادة التّشريعيّة تتعلَّق بما يوجده العبد (أي تَنصَبّ على صَنيع المكلَّف) و تتعلَّق به (العمل) إرادته (العبد) التّكوينيّة، فيرد عليه ما ذكرناه سابقاً من انه لا معنى للإرادة التّشريعيّة في مقابل الإرادة التّكوينيّة إلا أن يكون المراد من الإرادة التّشريعيّة: الأمرَ الصّادرَ من المولى المتعلِّق بفعل المكلف (فستَتّحد الإرادتان معاً) و لكن على هذا الفرض (بأنّ المتعلَّق و الغرض موحَّد) فالإرادة التّشريعيّة في المقام واحدة دون الإرادة التّكوينيّة، و ذلك لأن وحدة الإرادة التّشريعيّة و تعدّدَها تتبع وحدة الغرض و تعدّده و حيث إنّ الغرض في المقام واحد قائم بالمجموع المركَّب منهما (القصد مع ذات الفعل) لفرض كون الواجب ارتباطيّاً، فبطبيعة الحال الإرادةُ التّشريعيّة المتعلِّقة به أيضاً واحدةٌ، و قد تحصَّل من ذلك أنّه لا مانع من أخذ الجامع بين جميع الدواعي القربية في متعلق الأمر و ان قلنا باستحالة أخذ خصوص قصد الأمر فيه كما انه لا مانع من أخذ بقية الدواعي القربية فيه.»[1]

فبالتّالي إنّ المحقّق الخوئيّ ضمن استشكاله المسبَق، قد أظهَر لنا مرادَين: «الدّاعي النّفسانيّ و الفعل الخارجيّ» فشكَّل لهما إرادتَين، إذ تكاثُر الإرادات التّشريعيّة منبثِقة عن ازدياد المراد و الأغراض الشّرعيّة، فرغمَ تعدّد الأفاعيل و الأجزاء و لكن لو انفرَد المراد لانفرَدت إرادته أيضاً، فعلى ضوئه، قد علَّل المحقّق الخوئيّ هذه النّقطةَ قائلاً:

«و ذلك لأن وحدة الإرادة التّشريعيّة و تعدّدَها تتبع وحدة الغرض و تعدّده و حيث إنّ الغرض في المقام واحد قائم بالمجموع المركَّب منهما (القصد مع ذات الفعل) لفرض كون الواجب ارتباطيّاً، فبطبيعة الحال الإرادةُ التّشريعيّة المتعلِّقة به أيضاً واحدةٌ».

و قد أحسنَ المحقّق الخوئيّ حينما استَنكر عمليّةَ «تشقيق الإرادة إلى التّشريعيّة و إلى التّكوينيّة» ـ كما هو الصّائب ـ و ذلك وفقاً للمحقّق الاصفهانيّ الذي يُعدّ أوّلَ المعتقِدين «باندماج الإرادَتين» فإنّ حقيقة الإرادة التّشريعيّة هو «جعلُ المولى أمراً ليَمتثِله المكلَّف» فبالتّالي ستَمتاز عن الإرادة التّكوينيّة المتأصِّلة تماماً.

و لكن نلاحظ عليه:

· أوّلاً: إنّه قد خَرج عن مسرَح بيانات المحقّق النّائينيّ فإنّ المحقّق قد ركَّز على «استحالة اتّخاذ القصد الجامع ضمن المتعلَّق» معلِّلاً بأنّ الدّواعي تعدّ علةً سابقةً على الإرادة ـ أي في سلسلة العلل ـ فلو تعلّق بها الأمر لاستَتبع توقّف الشّيئ على نفسه ـ جزئه ـ

أو لاستَدعَى تأخّر المتقدِّم ـالدّاعيـ و تقدّمَ المتأخّر ـالأمرـ فبالتّالي لم يُركِّز المحقّق النّائينيّ على «مبحث الإرادة» أساساً و لهذا بإمكننا أن نَستبدِل كلمة «الإرادة» بجعل المولى و خطابه، فعلى أيّة حالة لا يَسبِق الدّاعي خطابَ المولى و جعله أبداً و إلا لاستَدارَ الأمر مع قصده ـحتّى الجامع بين القصودـ إذن لا يرتبط النّقاش حولَ هويّة «الإرادة و تشقيقها» كما زعمه المحقّق الخوئيّ بل بؤرة الحوار حول الدّور فحسب.

· ثانياً: لو سلَّمنا مقالة المحقّق الخوئيّ ـبأنّ تكثّر المراد أو انفرادَه سيَخلُقان إرادات تشريعيّة متكاثرة أو منفرِدةـ إلا أنّها لم تُخلِّصه من إشكال الدّور للمحقّق النّائينيّ ـبأنّه يَستحيل تقييد الأمر و الخطاب بالدّواعيـ.

لُبّ اللُّباب في هذا الباب

إذن فالنّاتج أنّ مأساة «اتّخاذ القصد ضمن الأمر»[2] إمّا:

1. تَتسبَّب بمعضلة «داعويّة الشّيئ إلى نفسه» و هي الّتي قد أوقَفت مسار المحقّق الآخوند فخَضَع للدّور.

2. و إمّا ستُنجِب عويصة «تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم» و هي الّتي قد صدَّت سبيل المحقّق النّائينيّ فأقرَّ بالاستحالة.

و لكنّ نَستَأصِل هذه المأساة و نجيبها بأنّهم قد خَلطوا بين الدّاعي النّابع عن المكلَّف و بين الدّاعي النّابع عن المولى، فلو لاحظنا «داعيَ المكلَّف» و اعتبرناه في المتعلَّق لَحقَّت مقالة المحقّق النّائينيّ و تمَّت الاستحالة، بينما الحقّ أنّ الملحوظ هو «داعي المولى» فإنّه قد لاحَظَ الدّاعيَ ضمن مرحلة التّصور فأنشأ أمراً مركّباً ـلا الدّاعي الذي في سلسلة علل الإرادة المكلّفـ فلا يحدُث أيُّ دور أساساً، إذ حينما استقرَّ داعي المكلَّف في جوفه فستَتولَّد إرادتُه التّكوينيّة على التّنفيذ.

و لكنّ «هذا الدّاعي» بالتّحديد قد نَبَع من أسباب أخرى، كالنّموذَج التّالي: «بأنّه يُصلّي بداعي القربة» حيث إنّ داعي القُربة لم يُحرِّك المكلَّف نحوَ الامتثال بل قد انبَعث المكلَّف نتيجةَ أسباب خارجيّة أخرى، إذن فداعي المكلَّف حين الامتثال يَمتاز تماماً عن داعي المولى حين الإنشاء.

فنظراً لاعتراضنا، ستَنجلي أيضاً زَلّةُ مقالة المحقّق النّائينيّ التّالية قائلاً:

«و الحاصل: انّ الدّاعي انّما يكون علّة للإرادة، فلا يعقل ان تكون معلولة للإرادة، و إذا لم يكن الدّواعي متعلّقة لإرادة الفاعل فلا يمكن ان يتعلّق بها إرادة الآمر عند إرادته للفعل، لما بيّناه مرارا من الملازمة بين إرادة الفاعل و إرادة الآمر، بمعنى انه كلّما يتعلّق به إرادة الفاعل يتعلّق به إرادة الآمر و كلّما لا يتعلّق به إرادة الفاعل لا يتعلّق به إرادة الآمر، لأنّ إرادة الآمر انّما تكون محرّكة لإرادة الفاعل، فلا بدّ من ان تتعلّق إرادة الآمر بما يمكن تعلّق إرادة الفاعل به، و الدّواعي لا يمكن تعلّق إرادة الفاعل بها عند إرادته للفعل، لأنّها واقعة في سلسلة علل الإرادة، فلا تتعلّق بها إرادة الآمر عند إرادته الفعل من العبد.»[3]

بينما:

1. أوّلاً: إنّ الإرادة فاردة منفرِدة و هي الإرادة التّكوينيّة المختصّة بالمكلَّف الفاعل فحسب و أمّا إرادة المولى الآمِر التّشريعيّة فلا تُجدينا نفعاً بل سيَكفينا تصوّر إرادة المولى لهذا العمل ـو ليس أكثرـ.

2. ثانياً: مَن قال بأنّ الدّاعي يُعدّ علة الامتثال؟ بل الجزء الأخير من علّة الامتثال هو «أمر المولى المولويّ» ـ وفقاً للمشهور و مضاداً لمدرسة القميّين ـ بحيث سيُريد امتثال أمر الصّلاةَ مع جُزَيئاتها تماماً ـ كالقصد الجامع أو المحبوبيّة أو... ـ فكيف صار «الدّاعي» علّةَ انبعاث المكلّف نحوَ الامتثال؟

فجذور هذه الأبحاث، ستُعيدنا إلى نزاعات «مدرسة القميّين مع النّجفيّين».[4]

الصّفحة التّالية و الرّاقية من أبحاث التّعبّديّة و التّوصّليّة

حتّى الآن قد أنهَينا المقام الأوّل من هذه البحوث المتميّزة حيث نُلخِّصها بإيجاز أنّ كافّة الأوجُه المزعومة لاستحالة «اتّخاذ القصد ضمن المتعلَّق» مهزوزة و مرفوضة تماماً، ثمّ على افتراض استحالة الأمر قد عالَجنا استحالة «الأمر الثّاني» أيضاً، ثمّ صحَّحنا «القصد الجامع» أيضاً فبالتّالي سيُتاح لنا نيّة شتّى القصود بحيث سيُصلّي لحسن ذاته أو لمصلحته أو لامتثال أمره أو لجامع هذه النّوايا أو....

و ها نحن الآن سنَتغَطرَس في المقام الثّاني كي ندرُس «الأصل اللّفظيّ» لدى منصّة الشّكّ في تعبديّة عمل أو توصّليّته.

فرغم أنّ الشّيخ الأعظم قد سجَّل استحالة اتّخاذ القصد ضمن المتعلَّق ـ وفقاً للكفاية ـ إلا أنّه قد استَمسك بأصالة الإطلاق لتَسجيل التّوصّليّة أيضاً [5] و لكنّ المحقّق النّائينيّ قد علَّق عليه قائلاً: بأنّ أصالة الإطلاق تَتأتّى لو اعتبَرنا نسبةَ الإطلاق و التّقييد «بلون التّضاد» بحيث لو استحال أحد الطّرفَين ـ التّقييد ـ لتَرسَّخ الطّرف الآخر ـ الإطلاق ـ تلقائيّاً، بينما الحقيقة أنّ نسبتَهما «بلون الملكة و عدمها» بحيث حينما انعدَمت أهليّة «تقييد الأمر بالقصد» فستَنعدِم أهليّة المولى للإطلاق أيضاً، و أمامَ أبصاركم نصّ بيانات المحقّق النّائينيّ قائلاً:

«الأمر الثالث: و هو انّه لا أصل في المسألة يعيّن أحد طرفيها، فلا أصالة التوصّليّة تجري في المقام و لا أصالة التّعبديّة فيما لم يحرز توصّليّته و تعبّديّته. امّا جريان أصالة التّوصّليّة، فلا نعقل لها معنى سوى دعوى: انّ إطلاق الأمر يقتضى التّوصّليّة، و حيث قد عرفت امتناع التّقييد فلا معنى لدعوى إطلاق الأمر، فانّ امتناع التّقييد يستلزم امتناع الإطلاق، بناء على ما هو الحق: من انّ التّقابل بين الإطلاق و التّقييد تقابل العدم و الملكة، كما هو طريقة سلطان المحقّقين و من تأخّر عنه.

و عليه يبتنى عدم استلزام التّقييد للمجازيّة. و السّر في ذلك: هو انّ الإطلاق انّما يستفاد ح من مقدّمات الحكمة، و ليس نفس اللّفظ متكفّلا له، كما هو مقالة من يقول: بأنّ التّقابل بينهما تقابل التّضادّ، و عليه يبتنى كون التّقييد مجازا. و من مقدّمات الحكمة عدم بيان القيد مع انّه كان بصدد البيان، و من المعلوم: انّ هذه المقدّمة انّما تصح فيما إذا أمكن بيان القيد حتّى يستكشف من عدم بيانه عدم اعتباره، لا فيما إذا لم يمكن كما فيما نحن فيه، فانّ عدم بيان ذلك انّما يكون لعدم إمكانه لا لعدم اعتباره كما هو واضح. بل لو قلنا: انّ التّقابل بين الإطلاق و التّقييد هو التّضاد ـ كما هو مسلك من تقدّم على سلطان المحقّقين ـ كان الأمر كذلك، فانّ الإطلاق يكون ح عبارة عن الإرسال و التّساوي في الخصوصيّات، و هذا انّما يكون إذا أمكن التّقييد بخصوصيّة خاصّة، و إلاّ فلا يمكن الإرسال كما هو واضح.

و بالجملة: بعد امتناع التّقييد بقصد الأمر و غير ذلك من الدّواعي لا يمكن القول بأصالة التّوصّليّة اعتمادا على الإطلاق، إذ لا إطلاق في البين يمكن التّمسك به. و العجب من الشّيخ قده، فانّه مع تسليمه كون امتناع التّقييد يوجب امتناع الإطلاق، و لكن مع ذلك يقول في المقام: انّ ظاهر الأمر يقتضى التّوصّليّة، و لم يظهر لنا المراد من الظّهور، إذ لا نعقل للظّهور معنى سوى الإطلاق، و المفروض انّه هو بنفسه قد أنكر الإطلاق، فراجع عبارة التّقرير في هذا المقام، فانّها ربّما لا تخلو عن توهّم التّناقض.

و على كلّ حال، لا موقع لأصالة التّوصّليّة، كما انّه لا موقع لأصالة التّعبديّة، كما ربّما يظهر من بعض الكلمات، نظرا إلى انّ الأمر انّما يكون محرّكا لإرادة العبد نحو الفعل، و لا معنى لمحركية الأمر سوى كون الحركة عنه، إذ لو لا ذلك لما كان هو المحرّك بل كان المحرّك هو الدّاعي الأخر.»[6]

---

[1] خوئی ابوالقاسم. محاضرات في أصول الفقه (الخوئي). Vol. 2. ص182 قم ـ ايران: انصاريان.

[2] و قد علَّق الأستاذ الجليل ههنا قائلاً: بأنّ هؤلاء الأعلام يَستهدِفون مطلق القصود: المحبوبيّة أو الحُس أو الامتثال أو المصلحة أو جامعَها أو...

[3] نايينى محمدحسين. فوائد الأُصول (النائيني). Vol. 1. ص152 قم ـ ايران: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.

[4] حيث قد استَشكل الأستاذ المبجَّل على مدرسة القميّين مسبقاً قائلاً: لقد التَجأ المحقّق البروجرديّ إلى داعويّة الملكات القلبيّة بلا داعويّة للأمر البحت ـوفقَ المشهورـ معتقِداً بأنّ الأمر لا يَستفِز المكلّف نحوَ الامتثال بل أمر المولى سيَصنع صغرى «موضوع الطّاعة» الخارجيّة فحسب، بينما نُناقشه بأنّ الملكات القلبيّة رغم تواجدها في جوف القلب و لكنّا نتحدّث حول واقعة عرفيّة في مسألة «الانبعاث» و قد سجَّلنا مسبقاً بأنّ أسلوب تقنين الشّارع يُضاهي أسلوب تَقنين العقلاء بالضّبط، و لهذا قد شاهدناهم يَنبعِثون ببركة نفس «الأمر» بالتّحديد حيث يَعتبرونه هو الدّاعيَ و المهيِّج لا الملكات القلبيّة، نظير قاعدة «تكليف الكفّار بالفروع» فإنّ الأمر الشّرعيّ هو باعثُهم لا الاعتقادات و الملكات القلبيّة، فرغمَ أنّ الكفر يُعدّ حاجباً عن الصّحّة إلا أنّهم مدعُوُّون و مخاطَبون من قبل المولى أيضاً و بضرس قاطع ـكما قد استَوفَيناه في محلّهـ.

و الانتقاد التّالي هو أنّ المحقّق البروجرديّ قد خلَط ما بين الدّواعي النّابعة من المكلّف ـو هي الملكات الخمسـ فتُعدّ تكوينيّةً تماماً و بين الدّواعي النّاتجة عن المولى ـو هي الأوامرـ فتُعدّ تشريعيّةً تماماً، بينما قد حقَّت هنا مقالة المشهور بأنّ الأمر الشّرعيّ هو الذي يُرسِله نحوَ الامتثال ـسيّان التّعبديّات و التّوصّليّاتـ و يَتسبَّب بفعليّة التّكليف أو تحقّق اقتضائه ـعلى الأقلّـ لا الملكات القلبيّة بمفرَدها لأنّها تَخُصّ أحوال المكلّف و مُعتقَداته الباطنيّة فحسب بلا إبعاث أساساً.

[5] ذكر الشيخ قدس سره في التقريرات حسب ما نقل عنه المحقق المقرر: «و يظهر من جماعة أخرى ان الأمر ظاهر في التّوصّليّة و لعله الأقرب». ثم قال بعد سطور: «و احتج بعض موافقينا على التوصليّة بان إطلاق الأمر قاض بالتوصليّة...» و ردّه: بان «الاستناد إلى إطلاق الأمر في مثل هذا التقييد فاسد، إذ القيد ممّا لا يتحقق إلاّ بعد الأمر. توضيحه: ان الإطلاق انما ينهض دليلا فيما إذا كان القيد مما يصح ان يكون قيدا له، كما إذا قيل: أكرم إنسانا، أو أعتق رقبة، فانه يصح ان يكون المطلق في المثالين مقيدا بالايمان و الكفر و السواد و البياض و نحوها من أنواع القيود التي لا مدخل في الأمر فيها، و اما إذا كان القيد من القيود التي لا يتحقق إلاّ بعد اعتبار الأمر في المطلق، فلا يصح الاستناد إلى إطلاق اللفظ في دفع الشك في مثل التقييد المذكور، و ما نحن فيه من قبيل الثاني...» ثم أفاد في آخر البحث: «فالحق الحقيق بالتصديق هو ان ظاهر الأمر يقتضى التوصلية، إذ ليس المستفاد من الأمر الا تعلق الطلب الّذي هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول المادّة، و بعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج، فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل». راجع مطارح الأنظار ـ ص ٥٩-٥٨

[6] فوائد الأُصول (النائيني). Vol. 1. 155-156. قم ـ ايران: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.