بتاريخ 11 رجب 1445
الاوامر

الجلسة 57

---

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

**الحوارُ النّهائيّ حول مقالةِ المحقّق العراقيّ**

لا زلنا نَغوصُ ضمن حوارات المحقّق العراقيّ، فإنّ الأشعريّ قد اعتقدَ بالتغاير مستدلّاً بأنّه ربّ آمرٍ يَطلُب شيئاً رغمَ أنّه عديمُ الإرادة تجاه المتعلّق، و حيث إنّ إصدارَ الأمر بحاجةٍ إلى منشأٍ فسمّاه بالطلب، ثمّ استَنتَجَ التغايرَ، وقد باشرَ المحقّق العراقيّ للإجابةِ قائلاً:[1]

«و أمّا شبهة الأوامر الامتحانية فنقول في الجواب عنها بأن الأوامر الامتحانيّة على قسمين:

1. الأوّل ما لا يكون في متعلقه مصلحةٌ بوجه من الوجوه: لا بعنوانه الأولى و لا بعنوانه الثانوي و هذا نظير ما لو كان الأمر بالإيجاد لمحض امتحان العبد و فهمِ أنّه هل كان بصدد الإطاعة و الامتثال أم لا. (فلا غرضَ آخر للمولى، فلا إرادةَ و لا طلبَ في المتعلّق أساساً كمن لَمَس شخصاً كي يَرى أنه نائم أم ميّت فلا مصلحة في نفس هذه الملامسة، ولهذا لا عقابَ فيها إذ العقل لا يُدرک المصلحةَ كي يُدرک المخالفة)

2. الثاني ما يكون مصلحةٌ في متعلقه بالعنوان الثانويّ و ان لم يكن فيه مصلحةٌ بالعنوان الأوّلي و هذا نظير ما لو كان الغرض هو امتحان العبد فيما يصدر منه من العمل كما في امر العبد بصنع الغليان و الشاي مثلا لاختباره في انه ماهر في ذلك لكي ينتفع به عند ورود الضيف عليه أو أنه لا يكون له المهارة فيه، فإنه (المولى) في هذا الفرض و ان لم يكن في متعلق امره و هو الغليان مصلحة بعنوانه الأوّلي (لبدنِ المولى) بل و لعلّه كان فيه مفسدة لما كان للمولى من وجع الصدر بنحو يَضرّ به شربُ الغليان و الشاي و لكنّه بالعنوان الثانوي (لأجل الضيف) كان فيه المصلحة و بذلك صار متعلقا لغرضه. (رغم أن أصل الغليان ذو مفسدة):

ألف) و بعد ذلك نقول: بان الأوامر الامتحانيّة ما كان منها من قبيل الثاني (توفّر المصلحة بالعنوان الثانويّ) فنلتزم فيها بعدم انفكاكها (المصلحة في المتعلق) عن إرادة العمل حيث نقول في مثلها بتعلّق الإرادة الحقيقيّة من المولى بإيجاد العمل من المأمور و انه أي المأمور يستحق العقوبة على المخالفة فيما لو خالف.

ب) و امّا ما كان منها من قبيل الأوّل الّذي فرضنا خلوّ المتعلق عن المصلحة بقول مطلق حتّى بالعنوان الثانوي فمثلها و ان كان خاليا عن الإرادة الحقيقية و لكنّه نحن نمنع كونها طلباً و امراً حقيقيّا أيضاً (فلا طلب و لا إرادةَ فيه حقيقةً) حيث نقول بكونها حينئذ طلبا و امراً صورياً لا حقيقيّا، و من ذلك أيضا نمنع موضوعيّة مثل هذه الأوامر لحكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال و انّه لا يكاد يحكم العقل فيها بوجوب الإطاعة (إذ العقل لم يدرک الطلب الحقيقيّ و لا الإرادةَ كي يُدركَ العقابَ بل هناک طلب صوريّ و ظاهريّ) و لذلك أيضا ترى انّ المولى كان في كمال الجهد بان لا يطلع العبد بواقع قصده و كون امره لمحض امتحانه، و اما نفس الامتحان الّذي هو الغرض من هذا البعث فهو أيضا غير متوقف على الأمر الحقيقي بل هو يترتب بمحض تخيّل العبد كونه امرا حقيقيّا ناشئا عن إرادة جديّة متعلقة بالعمل و ان لم يكن كذلك بحسب الواقع و نفس الأمر بل كان امرا صوريا، (فلو علم المكلف بامتحانية العمل لَمَا امتثلَ أساساً) كما هو واضح، و على هذا فما تخلّفَ الطلبُ (الحقيقيّ) عن الإرادة (الحقيقيّة) في شيء

من الأوامر الامتحانيّة كما توهّمه الأشعري، فانّه: 1.في مورد كان الطلب طلباً حقيقيّاً قد عرفت عدم انفكاكه أيضا عن الإرادة الحقيقيّة المتعلقة بإيجاد العمل 2.و في مورد لا يكون فيه إرادة حقيقيّة متعلقة بالعمل فلا يكون الطلب أيضا طلبا حقيقيّا بل طلبا صوريّا، فيبطل حينئذ دعوى الأشعري من مغايرة الطلب مع الإرادة و كان التحقيق هو الّذي عليه الجمهور من اتحاد الطلب و الإرادة.»

**اعتراضاتٌ عديدةٌ تجاه المحقّق العراقيّ**

ونلاحظ عليه:

1. أولاً: لقد صرّح المحقّق العراقيّ بأن القائلينَ بالاتحاد قد حاولوا تبريرَ مقالةِ الأشاعرةِ المُعتقِدَةِ بالتغاير، بينما لم يَستهدِف العلماءُ توجيهَ كلماتِ الأشاعرةِ، بل إنّ محاوراتُ الأعلام تُعدّ إجاباتٍ على مقولةِ الأشاعرة نظيرُ المحقّق النائيني حيث قد سمَّى الطلبَ بهجمة النّفس و سمّى الإرادةَ بالشّوق الأكيد فلم يتكفّلِ المحقّق النائينيّ لتصحيحِ مقالةِ الأشعريّ بل إنّ المحقق النائينيّ أيضاً قد مالَ إلى التغاير ـالإماميّـ بلونٍ مُتميّزٍ عن لون التغاير الأشعريّ، نعم إنّ الوحيدَ الذي قد عزمَ على التوجيه هو الشيخ الآخوند فحسب.

2. ثانياً: قد صرّح المحقّق العراقيّ بأنّ كلّ مَن أقرَّ بالمباني الثلاثة للأشاعرةِ فسيَلزمُه الإقرارُ بالتغاير مؤكّداً، ولهذا قال سنُناقِش هذه المبانيَ الثلاثةَ ـانكارِ الحسن و القبح العقليّين و استحالةِ تخلّفِ المراد عن الإرادة و انجبارِ العبادـ كي تَنثلِمَ فكرةُ التغاير أساساً و لا نَضطَرَّ إلى الاعترافِ بالتّغاير أصلاً، بينما المحقّق قد ذَهلَ بأنّ المحذور لا يحولُ حولَ عنصر "التغاير" إطلاقاً إذ المحقّقونَ: النائينيُّ و الاصفهانيّ و البروجرديّ قد أقرّوا بالتغاير الإماميّ رغمَ أنّهم لم يَتَّخذوا هذه المباني الثلاثة، إذن فأصلُ نظريّة التغاير لا تَبتَني على الإقرار بالتغاير الأشعريّ بل هؤلاء العِظام قد ساروا مسارَ التغايرِ غيرِ الأشعريّ، نظيرُ الاعتقاد بالتّصويب الأشعريّ أو الإماميّ، فلا يُعدّ كلُّ تصويبٍ بلونِ التّصويب الأشعريّ المُزيَّف.

3. ثالثاً: إنّ المحقّقَ قد لازَمَ ما بين مسألةِ الجبر و مسألةِ التغاير قائلاً: استدلالهم على كون العباد مجبورين في أفعالهم .... بأنه من الممكن امر اللّه سبحانه العباد بأمور ليس فيها مصلحة أصلا، حيث انّه يستفاد من أدلّتهم انّ ما يحكى عنه الأمر و هو الطلب .... دون الإرادة.... فحيث إنّ في الأعمال الجبريّة يتوفّر طلب بلا إرادة فهو شاهدٌ على التّغاير، بينما نلاحظ عليه بأنه لا ملازمة بينهما إذ الأفعال الجبريّة هي أعمّ من وجود مصلحة و إرادةٍ إلهيّة فيها أم تُعدّ عديمةَ المصلحةِ نهائيّاً فربّ فعلٍ جبريٍّ يَتمتّع بالمصلحةِ و الإرادة الإلهيّة و يَتّحدّ مع الطلب فلا نستَنتِجُ التغايرَ من الأفعال الجبريّة كما زعمه المحقق.

وبعبارةٍ جليّةٍ إنّ الإرادة الإلهيّة قد تعلّقت بطلبِ الفعل الخارجيّ رغم أن المكلّف مجبورٌ في التنفيذ فالله مريدٌ للفعل دوماً بحيث يَقعُ متعلقَ الأمر حتماً، إذ تمام العلّة هو إرادة الله وفقاً للجبريّة ـو لكنّ وفقَ مسلك الاختيار تنتَسِبُ العلةُ إلى الله و البشر معاًـ فبالتالي، لا يخلوا الفعل عن الإرادة إطلاقاً –وفقَ الجبريّة و المُختاريّةـ فمبحث الجبر لا يُدلّل على التغاير حتماً كما زعمه المحقّق العراقيّ ـبأنّ العبدَ المَجبور يَمتثلُ الطلبَ الإلهيَّ بلا مصلحةٍ في الفعل و حيث لا مصلحةَ فلا إرادةَ، فالطّلب الإلهيّ متوفر بلا إرادة إلهيّة فحصل التغايرـ إذ أصل الإرادة الإلهيّة متوفّرةٌ على أيّة حالة حتى في الجبر و في الأوامر الامتحانيّة.

و أمّا إجابةُ المحقّق العراقيّ حول رواية: السعيد سعيد في بطن أمه...، فقد فإنّها منصوصةٌ في الروايةِ التالية:

«عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص: الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَقَالَ: الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعَدَاءِ[2]»

**الباقِي من مقالةِ المحقّق العراقيّ**

وفي الختام إنّ المحقّق قد ألفتَ الأنظارَ إلى نكتة مثاليّةٍ، نستعرضُها للتفكير فيها، حيث يقول:

«بقي شيء و هو انّ الطلب و الإرادة بناء على اتحادهما كما هو التحقيق هل يمكن في مقام تعلّقه بشيء ان يكون لمصلحة في نفسه أم لا (كالأمر الامتحانيّ) بل لابدّ و ان يكون تعلقه بالشيء لمصلحة في ذلك الشيء؟ حيث ان فيه وجهين، و ربما يترتب عليه ثمرات مهمّة، منها في مسألة الملازمة المعروفة بين حكم العقل و الشرع، حيث انّه:

1. بناء على إمكان ان يكون الإرادة لمصلحة في نفسها يسقط النّزاع المزبور إذ حينئذ بمجرّد درك العقل حسن شيء أو قبحه لا يمكننا كشف حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة، كما انه كذلك أيضا في طرف العكس فإذا حكم الشارع بوجوب شيء أو حرمته لا يمكن الكشف به عن حسن ذلك الشيء الّذي امر به الشارع أو قبحه، من جهة احتمال ان يكون حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة لمصلحة في نفس حكمه و طلبه.

2. و هذا بخلافه على الثاني من كونه لمصلحة في متعلّقة، فانه حينئذ يكون كمال المجال لدعوى الملازمة خصوصا من طرف حكم الشرع، فيتمّ ما بنوا عليه من انّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة، إذ حينئذ بمجرّد حكم الشارع في شيء بالوجوب أو الحرمة يستكشف منه لا محالة كشفا قطعيّا عن حسن ذلك الشيء أو قبحه. نعم في تماميّة تلك الملازمة من طرف حكم العقل فيما لو أدرك حسن شيء أو قبحه إشكال- كما سيأتي- ينشأ من عدم كون مجرد الصّلاح في شيء علّة لحكم الشّارع فيه بالوجوب بل و انّما غايته كونه مقتضيا لذلك فيمكن حينئذ ان يمنع عن تأثيره مانع أو مزاحم، و على كلّ حال: فالذي يقتضيه التحقيق في أصل المسألة هو الوجه الثاني و هو لزوم كون الإرادة في مقام تعلّقه بشيء لمصلحة في ذلك الشيء لا لمصلحة في نفسها، و العمدة في ذلك انما هي الوجدان حيث يرى الإنسان بالوجدان و ما له من الجبلّة و الارتكاز في تعلق حبّه أو بغضه بشيء انه انما يكون لما يجد في ذلك الشيء من الخصوصيّة الموجبة لملاءمة النّفس و انبساطها أو الخصوصية الموجبة لمنافرة النّفس و اشمئزازها، و انه بدون تلك الخصوصية المستتبعة للانبساط أو الاشمئزاز لا يكاد يوجد للنفس ميل و لا محبّة إلى ذلك الشيء بوجه أصلاً.[3]»

---

[1] نهاية الأفكار، ج1، ص: 173

[2] التوحيد (للصدوق)، ص356

[3] نهاية الأفكار، ج1، ص: 174