

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

اشکال ششم

نظریه محقق نایینی بر اساس مسأله حق الطاعة است؛ یعنی آنجایی که مولا امری صادر کند و ما نمی‌دانیم قرینه منفصله بر استحباب وجود دارد یا نه؛ عقل می‌گوید قضاءً لحق المولی‌ه باید حمل بر وجوب شود و این عمل را به عنوان واجب انجام دهیم.

گرچه سخن بالا، در کلمات مرحوم نایینی مطرح نشده است؛ ولی در اینجا، حکم عقل هیچ ملاکی جز مسأله حق الطاعة ندارد؛ بنابراین دیدگاه محقق نایینی فقط بر اساس حق الطاعة درست است.

مسأله حق الطاعة این بود که چون وجدان می‌گوید اگر انسان در جایی احتمال داد که مولا، تکلیفی را مطالبه می‌کند ولو بیان هم نکرده باشد، این احتمال منجز است و خالقیت و رازقیت هم حیثیت تقيیدی دارد. ما در این سخن مناقشه کردیم که وقتی خداوند تبارک و تعالی، قانون جعل می‌کند، مسأله خالقیت و رازقیت نمی‌تواند به عنوان حیث تقيیدی باشد و اگر شارع، روش خاصی در قانون دارد باید بیان کند و بگوید که هر جا نمی‌دانید تکلیفی از شما می‌خواهم یا نه، احتیاط کنید. بله، اگر روش خاصی در تقنین و قانون‌گذاری ندارد، قاعده قبح عقاب بلا بیان به میدان می‌آید و می‌گوید در جایی که بیان نیست، تکلیفی وجود ندارد و عقابی هم نیست.

بنابراین اگر کسی بخواهد مسلک حق الطاعة را تثبیت کند، باید قاعده قبح عقاب بلا بیان را کنار بگذارد. از مبعّدات مسلک حق الطاعة، همین بحث است که در نسبت بین دو دلیل، به جای اینکه یکی را مخصّص قرار بدهیم، باید یکی ورود به دلیل دیگر داشته باشد و باید به این امر، ملتزم شوند، که التزام به آن، ممکن نیست.

دیدگاه مرحوم امام خمینی

دیدگاه دیگری که با نظر مرحوم آقای بروجردی در نتیجه یکسان می‌شود گرچه راه رسیدن به این نظریه از هم متفاوت است، نظر مرحوم امام است که قائل به این هستند که وجوب حکم عقلانی است؛ یعنی عقلاً بنایشان این است که اگر مولا امری کرد و در ظاهر، آن در ترک هم نبود؛ چنانچه عبد مخالفت کند، او را مذمت می‌کنند.

مرحوم امام بر اساس آنچه در مناهج الوصول آمده است، چهار مقدمه ذکر کرده‌اند و بعد از این چهار مقدمه، اثبات می‌کنند که دلالت وضعیه بر وجوب، غیر معقول است و سپس کلام محقق عراقی را که فرمودند از راه اطلاق وجوب را می‌فهمیم، مورد مناقشه قرار می‌دهند. اشاره‌ای هم به نظر مرحوم محقق حائری دارند و آن را رد می‌کنند و در پایان، نظریه خودشان را ذکر می‌نمایند. اما آن چهار مقدمه:

اراده، به اختلاف ملاکاتی که در افعال وجود دارد، دارای شدت و ضعف است. اراده که حرکت عضلات است، در جایی که مسأله مهمی باشد به نحو شدید واقع می‌شود. برای نمونه، جایی که یک بچه‌ای نزدیک آتش می‌شود، انسان با شدت، دست او را می‌گیرد و از آتش دورش می‌کند. یا اگر مسأله معمولی باشد، مانند اینکه بخواهد یک لیوان آب بخورد، دستش را خیلی طبیعی جلو می‌برد و آن شدت و حدت دورکردن کودک از آتش را ندارد.

مرحوم امام می‌فرمایند که به نظر ما در این اراده نفسانیه - که منبع و منشأ حرکت عضلات است - به اعتبار اختلافی که در مصالح آن فعل و متعلق اراده است، شدت و ضعف وجود دارد. سپس سخن مرحوم نایینی - که البته بنابر قول ما، مرحوم عراقی و مرحوم بروجردی هم در این سخن موافق با ایشان هستند - که اراده، شدت و ضعف ندارد را رد می‌کنند و آن را مخالف وجدان و برهان می‌دانند؛ با این بیان که آیا وجداناً کسی که می‌خواهد بچه در حال غرق شدن را نجات دهد با فردی که کار معمولی، مانند بازکردن دفتر را می‌خواهد انجام دهد، فرقی ندارد؟

مرحوم امام معتقد است که وجداناً بین این دو فرق است و هم چنین برهاناً هم فرق دارند؛ با این تقریر که برهان از راه اختلاف در آثار است و اختلاف در آثار، دلالت بر اختلاف در مؤثرات می‌کند؛ یعنی این حرکت عضلات که در نجات یک انسان وجود دارد، غیر از حرکت عضلاتی است که در یک کار معمولی وجود دارد.

ایشان در ادامه می‌فرمایند کسانی که می‌خواهند بین اراده تکوینی و تشریعی فرق بگذارند و قائل به این شوند که در اراده تکوینی، قوت و ضعف نیست، ولی در تشریعی وجود دارد، در پاسخ آنها خواهیم گفت که تفصیل در اینجا راه ندارد؛ زیرا اراده تکوینی هم دارای قوت و ضعف است.^[1]

مقدمه دوم

اگر کسی بپرسد منشأ اختلاف مراتب در اراده با اینکه اراده مانند علم و وجود و از حقایق بسیطه است که امرشان دائر مدار وجود و عدم است چیست؟ پاسخ می‌دهیم که همان تشکیک خاصی که در فلسفه گفته می‌شود ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است، در اراده هم وجود دارد. ایشان بر این اعتقاد است که اراده، عرض عریض و دارای مراتب زیادی است.

پس امام قائل به تشکیک است؛ یعنی اختلاف ذاتی بین مراتب اراده نیست و تباین ذاتی بین وجوب و استحباب وجود ندارد.

این قول، در رد کسانی از قدامت که بین وجوب و استحباب تباین به فصل معتقد بودند. آنها چون نمی‌توانستند بگویند که تباین، به تمام ذات است، قائل به تباین به فصل می‌شدند، که تباین به فصل، تباین ذاتی می‌شود. پس بنابر قول مرحوم امام، اینجا تباین ذاتی وجود ندارد؛ بلکه تباین تشکیکی دارند.^[2]

مقدمه سوم

امر از افعال ارادی است؛ یعنی همین که مولا می‌گوید: «أمرْتُكَ» یا «إفْعَلْ»، از افعال ارادی است. فعل ارادی این نیست که انسان حتماً کاری را در خارج انجام دهد، بلکه خود امر از افعال ارادی است. این فعل ارادی به تناسب خود، تحریک عضله دارد که به لسان است؛ یعنی وقتی کسی امر می‌کند، با کیفیت کلام، یعنی شدت و غلظت و آرامش، تحریک عضله می‌کند. این مطلب مرحوم امام را می‌توان پاسخی به محقق بروجردی دانست که می‌فرمودند شدت و ضعف به مقارنات است که همان فعل

مرحوم امام می‌فرماید که تحریک عضلات زبان، و اراده قوی یا ضعیف، تابع ادراک اهمیت فعلی است که مولا به آن امر می‌کند.

با این بحث، اگر کسی بخواهد بگوید امر، بالذات دلالت بر بعث و تحریک دارد؛ به این معنا که بگوییم همین «أمرتُ» مخاطب را به سمت مبعوث الیه تحریک یا بعث می‌کند، این بحث را غیر معقول می‌دانند. با این بیان که منشأ انبعاثی که در مأمور به وجود می‌آید همان مبادی است که در خود مأمور وجود دارد؛ یعنی این مأمور، معرفت به مقام مولا دارد؛ یا حبّ به مولا و یا عمل دارد و یا خوف از شکنجه مولا دارد. اینها سبب این می‌شود که در مأمور به انبعاث وجود آید.

ایشان در ادامه، در مخالفت با مشهور - که امر یا صیغه امر دال بر بعث و تحریک است - می‌فرماید که امر یا صیغه آن، دلالت بر بعث ندارد؛ بلکه موضوع اطاعت را برای عبد، محقق می‌کند؛ یعنی آنچه محرک عبد است امر نیست؛ بلکه آن مبادی است که در ذهن این مأمور وجود دارد.

مرحوم امام بر این باور است که «أمرتُ» و «إفعل» بالذات محرک نیست تا بگوییم وجوبی است یا استحبابی؛ نخست باید اثبات کنیم که امر یا هیئت إفعل محرک و باعث است و بعد بگوییم که این تحریک، وجوبی است یا استحبابی.^[3]

مقدمه چهارم

امر فعل ارادی است و هر فعل ارادی، تابع اراده است. وقتی مولا امری می‌کند، کاشف از این است که مولا اراده کرده است. یعنی از علّت، معلول را کشف کرده‌ایم، زیرا امر معلول و اراده، علت آن است.

ایشان می‌فرماید چون امر، بعث به سمت مبعوث الیه دارد، پس کشف از مطلوب می‌کند؛ یعنی مبعوث الیه، مطلوب است.

امام در پاسخ به این پرسش که آیا دلالت امر بر اراده و مطلوبیت فعل، لفظی است؛ یعنی لفظ «أمرتُ» دلالت بر اراده مولا دارد یا از راه کشف این (کشف معلول از علّت) این را متوجه می‌شویم؛ می‌فرمایند که این سخن را از کشف معلول از علّت می‌فهمیم؛ و لفظ هیچ دلالتی بر این مطلب ندارد. به این بیان که دلالت امر بر اراده و مطلوبیت فعل، دلالت وضعی لفظی نیست، بلکه دلالت عقلی است.^[4]

خلاصه مقدمات مرحوم امام

امام رضوان الله تعالی در مقدمه اول، تکلیف اراده را روشن کردند. در مقدمه دوم، مراتب تشکیک خاصی را مطرح نمودند و در مقدمه سوم، قائل به این شدند که امر، موضوع اطاعت را محقق می‌کند. ایشان در مقدمه چهارم، که نتیجه قهری سه مقدمه قبل است، می‌فرمایند که دلالت لفظیه وضعیه یا اطلاقیه، از شئون لفظ نیست؛ یعنی دلالت امر بر وجوب و استحباب، نه به دلالت وضعیه ارتباط دارد و نه به دلالت اطلاقیه؛ که با این سخنشان، قول مرحوم آخوند و نیز محقق عراقی را رد می‌کنند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

[1]. «الأولى: أنه تختلف إرادة الفاعل فيما صدر منه قوة وضعفاً حسب اختلاف أهميّة المصالح المدركة عنده، فالإرادة المحركة لعضلاته لنجاة نفسه عن الهلكة أقوى من الإرادة المحركة لها للقاء صديقه، وهي أقوى من المحركة لها للتفرّج والتفريح، فمراتب الإرادة قوة وضعفاً تابعة لإدراك أهميّة المصالح أو اختلاف الإشتياقات، وإختلاف حركة العضلات سرعة وقوة تابعاً لاختلاف الإرادات كما هو ظاهر. فما في قرارات بعض أعظم العصر رحمه الله - من أن تحريك النفس للعضلات في جميع الموارد على حدّ سواء - كما في قرارات بعض المحققين رحمه الله - من أن الإرادة التكوينية لا يتصور فيها الشدّة والضعف - مخالف للوجدان والبرهان: أمّا الأوّل فظاهر، ضرورة أقوائية إرادة الغريق لخلاص نفسه من إرادة الفاعل لكنس البيت و شراء الزيت. وأمّا الثاني: فلأنّ اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثّرات، وإختلاف حركة العضلات المشاهد كاشف عن إختلاف الإرادة المؤثّرة فيها، كما أنّ اختلاف الدواعي موجب لإختلاف الإرادات، فالداعي لإنجاء المحبوب من الهلكة موجب لإرادة الحتميّة القويّة، بخلاف الداعي إلى شراء اللحم، وهذا لا ينافي كون الإرادة بفعاليّة النفس كما هو التحقيق. وأمّا التفصيل بين الإرادة التكوينية والتشريعية، فلا يرجع إلى محصل.» مناهج الوصول، ج1، ص247-248.

[2]. «الثانية: أن الإرادة لمّا كانت من الحقائق البسيطة كالعلم والوجود، يكون التشكيك الواقع فيها خاصيّاً - ما به الافتراق بين مراتبها عين ما به الاشتراك - ولا يكون الاختلاف بينها بتمام الذات المستعمل في باب الماهيات، أو بعضها، أو خارجها، ضرورة عدم التباين الذاتي بين الإرادة القويّة والضعيفة، ولا يكون اختلافهما ببعض الذات لبساطتها، ولا بأمر خارج، حتّى تكونا في مرتبة واحدة والشدّة، والضعف لاحقان بها، فالإرادة كسائر الحقائق البسيطة يكون افتراق مراتبها، كاشتراكها بتمام الذات، وتكون ذات عرض عريض ومراتب شتّى.» همان، ص248.

[3]. «الثالثة: أن صدور الأمر من الأمر - بما أنّه فعل إراديّ له كسائر أفعاله الإرادية - مسبوق بمقدّمات من التصوّر إلى الإرادة وتحريك العضلات، غاية الأمر أن العضلات فيه عضلات اللسان، وتكون الإرادة فيه - قوة وضعفاً - تابعة لإدراك أهميّة الفعل المبعوث إليه، ضرورة أن الإرادة الباعثة إلى إنجاء الولد من الغرق أقوى من الباعثة إلى شراء اللحم. ثمّ إنّ قد يظهر آثار الشدّة في المقال، بل في كيفية تأدية الكلام شدة، أو في الصورة علوّ وارتفاعاً، وقد [يقرن] أمره بأداة التأكيد والوعد والوعيد، كما أنه قد [يقرّنه] بالترخيص في الترك، أو بما يفهم منه الوجوب أو الإستحباب.

وبالجملة: أن الأمر بما هو فعل اختياري إرادي صادر من الفاعل المختار، كسائر أفعاله من حيث المبادئ وجهات الإختلاف، فقد يحرك الفاعل عضلات يده أو رجله لتحصيل مطلوبه مباشرة، وقد يحرك عضلات لسانه لتحصيل مطلوبه بمباشرة الغير، لا لأنّ الأمر الذي مفاده البعث هو الباعث بذاته، فإنّه غير معقول، بل لأدائه بمقدّمات آخر - على فرض تحقّقها - إلى انبعاث المأمور، فإذا أمر المولى بشيء ووصل إلى العبد وتصور أمره، فإن وجدت في نفسه مباد آخر، كالحب والمعرفة والطمع والخوف وأمثالها تصير هذه المبادئ داعية للفاعل، فالأمر محقّق موضوعه الطاعة، لا المحرك بالذات.» همان، ص248-249.

[4]. «الرابعة: قد ظهر ممّا مرّ أن الأمر بما هو فعل إرادي للفاعل تابع لإرادته، فهو كاشف عنها نحو كشف المعلول عن علته، فإنّ العقل يحكم بأن كل فعل إرادي لا يتحقق من الفاعل المختار إلا بإرادته، وبما أنه بعث نحو المبعوث إليه كاشف عن مطلوبيته، نظير كشف المعلول عن علته بوجه، فإن الداعي إلى الأمر مطلوبة فعل المأمور به. فدلالة الأمر على الإرادة المتعلقة بصدوره وعلى مطلوبة الفعل المأمور به ليست دلالة لفظية وضعفية، بل دلالة عقلية كدلالة كل ذي مبدأ على تحقق مبادئه.» همان، ص249-250.