

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

خلاصه‌ی بحث گذشته

تعبدی در اصطلاح اصولیان یعنی مکلف در جایی که می‌داند مجرد اتیان فعل بدون قصد امر موجب تحصیل غرض مولا نمی‌شود باید فعل را به قصد امر امتثال کند. این اصطلاح دلیلی ندارد. در مقابل می‌گوییم تحقیق نهایی در مسئله‌ی تعبدی و توصلی به نظر ما این است که واجبات دو قسم‌اند: یک واجباتی داریم که غرض از آن اتیان مجرد فعل است. دسته‌ی دیگر واجباتی هستند که غرض به مجرد اتیان فعل تحصیل نمی‌شود، بلکه باید آن فعل را به نحو عبادی انجام داد. این مطلب ربطی به قصد امر و غیر آن ندارد. واجبات عبادی نباید به قصد ریا باشند و لذا در آنها عدم ریا معتبر است. اما در مورد دواعی دیگر هم حکمشان مثل حکم قصد امر است و در صورت اعتبار یکی، باقی هم معتبر خواهند بود و عدم اعتبار یکی شاهد بر عدم اعتبار باقی دواعی است. به نظر می‌رسد اعتبار قصد امر از اساس مسئله‌ای ساختگی است و دلیلی ندارد. صاحب «منتقى الأصول» سه اشکال بر کلام محقق اصفهانی 7 وارد کرده است که انسان را به تعجب وادار می‌دارد و این اشکالات از ایشان بعید است.

محذور دور در سایر دواعی از منظر محقق نائینی

جمعی از بزرگان از جمله محقق نائینی 7، محقق بروجردی 7 و مرحوم امام 7 معتقدند همان محاذیر و اشکالاتی که در اخذ قصد امر در متعلق مطرح است در سایر وجوه هم جریان پیدا می‌کند. مثلاً محقق نائینی 7 می‌فرماید همان محذور دوری که در اخذ قصد امر پیش می‌آید در باب اخذ قصد مصلحت و ملاک هم راه دارد به این بیان که اگر مولا امر کند به صلاة با قصد مصلحتی که در آن وجود دارد در این صورت چنین قصدی متوقف بر این است که صلاة دارای مصلحت باشد و لذا مکلف باید صلاتی را اتیان کند که دارای مصلحت است و حال آنکه مصلحت متوقف بر اتیان صلاة است و این دور است. ایشان می‌فرماید:

و على كلّ حال، ان أخذ خصوص قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر يستلزم ما ذكرناه من تقدّم الشيء على نفسه في مرحلة الإنشاء، و الفعلية، و الامتثال. و ان أخذ قصد الجهة في متعلق الأمر لا قصد امتثال الأمر يلزم الدور، و ذلك لأنّ قصد المصلحة يتوقّف على ثبوت المصلحة و لو فيما بعد، و المفروض أنّه لا مصلحة بدون قصد، إذ قصد المصلحة يكون من أحد القيود المعتمدة، و الصلاة لا تشمل على المصلحة إلّا بعد جامعيتها لجميع القيود المعتمدة فيها التي منها قصد المصلحة، فكما أنّ الصلاة الفاعلة للفائدة لا يكون فيها مصلحة، كذلك الصلاة الفاعلة لقصد المصلحة لا تشمل على المصلحة، فيلزم ح أن تكون المصلحة متوقّفة على القصد إليها، و القصد إليها يتوقّف على ثبوتها في نفسها من غير ناحية القصد إليها، فلو جاءت من ناحية نفس القصد إليها يلزم الدور، و ذلك واضح. فإذا امتنع القصد على هذا الوجه، امتنع جعل قصد المصلحة قيدا في المتعلق، لأنّ جعل ما يلزم منه المحال محال.

هذا إذا قلنا باعتبار قصد الجهة. [1]

قصد مصلحت قید مأمور به شده است و حال آنکه مصلحت متوقف بر اتیان مأمور به است با تمام اجزاء و شرایطش که یکی از آنها قصد مصلحت است. از طرفی قصد مصلحت هم متوقف بر وجود مصلحت است و این توقف الشيء على نفسه می‌باشد.

عدم امکان اخذ قصد جامع از منظر محقق نائینی

اگر قصد جامع معتبر باشد یعنی صلاة به قصد اینکه عمل برای خدا باشد امتثال شود، چنین محذور دوری نخواهد بود ولی اشکال دیگری به آن وارد است. محقق نائینی 7 می‌فرماید:

و اما إذا لم نعتبر ذلك أيضاً، و قلنا بكفاية القصد إلى كون العبادة لله في مقابل العبادة للسمعة و الرياء، فهو و ان لم يستلزم منه محذور الدور و تقدّم الشيء على نفسه لإمكان الأمر بالصلاة التي يأتي بها لله، بان يؤخذ ذلك في متعلّق الأمر من دون استلزام محذور الدور و لا تقدّم الشيء على نفسه، إلا أنّه يرد عليه محذور آخر سار في الجميع حتّى أخذ قصد الأمر و الجهة، مضافاً إلى ما يرد عليهما من المحاذير المتقدّمة، و هو أنّ باب الدواعي لا يمكن ان يتعلّق بها إرادة الفاعل، لأنّها واقعة فوق الإرادة، و الإرادة إنّما تتبع عنها، و لا يمكن ان تتعلّق الإرادة بها، لأنّ الإرادة إنّما تتعلّق بما يفعل، و لا يمكن ان تتعلّق بما لا يكون من سنخ الفعل كالدواعي.

و الحاصل: أنّ الداعي إنّما يكون علّة للإرادة، فلا يعقل ان تكون معلولة للإرادة، و إذا لم يكن الدواعي متعلّقة لإرادة الفاعل فلا يمكن ان يتعلّق بها إرادة الأمر عند إرادته للفعل، لما بيّناه مراراً من الملازمة بين إرادة الفاعل و إرادة الأمر، بمعنى انه كلّما يتعلّق به إرادة الفاعل يتعلّق به إرادة الأمر و كلّما لا يتعلّق به إرادة الفاعل لا يتعلّق به إرادة الأمر، لأنّ إرادة الأمر إنّما تكون محرّكة لإرادة الفاعل، فلا بدّ من ان تتعلّق إرادة الأمر بما يمكن تعلّق إرادة الفاعل به، و الدواعي لا يمكن تعلّق إرادة الفاعل بها عند إرادته للفعل، لأنّها واقعة في سلسلة علل الإرادة، فلا تتعلّق بها إرادة الأمر عند إرادته الفعل من العبد.

فتحصل من جميع ما ذكر: أنّه لا يمكن أخذ ما يكون به العبادة عبادة في متعلّق الأمر، سواء كان المصحّح لها خصوص قصد الأمر، أو الأعمّ منه و من قصد الجهة، أو الأعمّ من ذلك و كفاية إتيانها لله تعالى.

اخذ قصد جامع میان دواعی که همان «کون العمل لله» باشد ممکن نیست؛ زیرا دواعی فوق اراده و علت برای آن می‌باشند و اراده متوقف بر داعی است. حال اگر این داعی در متعلق امر اخذ شود، لازم می‌آید که داعی در مرتبه‌ی فعل و بعد از اراده قرار گیرد. پس داعی در مرتبه‌ی اول در سلسله‌ی علل اراده است و در مرتبه‌ی دوم در سلسله‌ی معلولات اراده و این محال است. از طرفی، اراده عمل از جانب فاعل معلول داعی است و از طرف دیگر، اراده عمل علت برای داعی است چرا که داعی در متعلق امر یعنی فعل مکلف اخذ شده است. حال که اراده‌ی داعی برای فاعل با بیانی که گفتیم مستلزم معلولیت داعی برای اراده است و محال، و هر آنچه که برای فاعل ممکن نباشد تا اراده کند برای آمر هم ممکن نیست که اراده کند و ملازمه‌ی روشنی بین اراده‌ی فاعل و اراده‌ی آمر از این جهت وجود دارد، نتیجه آن خواهد شد که آمر نمی‌تواند این داعی را در متعلق امر خود اخذ کند.

نظریه‌ای برای انکار مقاصد الشریعه

این مطلب را می‌توان با بیان دیگری نیز تقریب کرد. اراده به فعل تعلق می‌یابد اما داعی از قبیل فعل و از سنخ آن نیست. این بحثی است که محقق نائینی 7 در دو جا از اصول خود مطرح کرده است و ارتباط مستقیمی با انکار نظریه‌ی مقاصد الشریعه دارد. دواعی اصلاً قابلیت ندارند که متعلق تکلیف قرار گیرند. اینکه اقامه‌ی صلاة برای ذکر است یا به اجتناب از فحشاء و منکر منتهی می‌شود یا موجب معراجیت است نمی‌تواند متعلق امر قرار گیرد و الا این دواعی در سلسله‌ی معلولات واقع خواهند شد و این معقول نیست. داعی یک امر قلبی است و از مقوله‌ی افعال انسان نیست. در باب فعل خارجی امکان انجام و ترک آن وجود دارد اما افعال جوانحی نمی‌توانند متعلق اراده‌ی انسان واقع شوند از آنجا که خود علت اراده هستند.

محقق نائینی 7 در باب صحیح و اعم نیز با مرحوم آخوند 7 مخالفت کرده و اشکالاتی مطرح می‌کند و در نهایت می‌فرماید:

انّ باب الملائکات و علل التّشريع لا تكون من المسببات التوليدية لأفعال العباد، بل لیست العبادات بالنّسبة إلى الملائکات إلّا

کنسبه المقدمات الإعدادية، و الذي يدلّ على ذلك عدم وقوع التّكليف بها في شيء من الموارد، من أوّل كتاب الطّهارة إلى آخر كتاب الديّات. فالملاکات إنّما تكون من باب الدّواعي، لا المسببات التوليدية، و ليست الصّلاة بنفسها علّة تامّة لمعراج المؤمن و النّهی عن الفحشاء، و لا الصّوم بنفسه علّة تامّة لکونه جنة من النار، و لا الزکاة بنفسها علّة تامّة لنمو المال، بل تحتاج هذه المقدمات إلى مقدمات آخر، من تصفية الملائكة و غيرها حتّى تتحقّق تلك الآثار، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار. فإذا لم تكن الملاکات من المسببات التوليدية، فلا یصحّ تعلّق التّکليف بها، لا بنفسها، و لا بأخذها قيدا لمتعلّق التّکليف، فکما لا یصحّ التّکليف بإيجاد معراج المؤمن مثلاً، لا یصحّ التّکليف بالصّلاة المقيدة بکونها معراج المؤمن، إذ یعتبر في التّکليف ان یكون بتمام قبوده مقدوراً علیه، فإذا لم یصحّ التّکليف بوجه من الوجوه بالملاکات لم یصح ان تكون هي الجامع بين الافراد الصّحيحة للصّلاة، و لا أخذها معرّفًا و کاشفا عن الجامع، بداهة أنّه یعتبر في المعرّف ان یكون ملازماً للمعرّف بوجه، و بعد ما لم تكن الملاکات من المسببات التوليدية لا یصح أخذ الجامع من ناحية الملاکات.[2]

مرحوم آخوند 7 برای بیان قدر جامع میان افراد صحیح از صلاة تلاش می‌کند که بحث را به سمت دواعی سوق دهد و محقق نائینی 7 در اشکال بر ایشان فرمود داعی قابلیت ندارد که متعلق تکلیف قرار گیرد؛ زیرا دواعی علل تشریع‌اند و افعال عباد مقدمات اعدادی هستند و نه علت تامه‌ی این دواعی. اصلاً داعی مقدور مکلف نیست و لذا محال است مولا به آن امر کند. از این مطلبی که ایشان فرموده‌اند نتیجه‌ی روشنی می‌گیریم که ملاکات نمی‌توانند معیار تکلیف باشند و روش شارع این است که تشریع خود را به صورت باید و نباید در افعال بیان کند. همه‌ی مجعولات شرعی دارای ملاک هستند و این طور نیست که به آنچه اشاعره معتقدند قائل شویم لکن ملاک با قطع نظر از افعال نمی‌توانند متعلق تکلیف باشند.

شارع نمی‌تواند بگوید هر آنچه موجب معراجیت است واجب است بدون اینکه افعال مکلفین را بیان کند. اگر شارع نگوید «الصلاة معراج المؤمن»، راهی برای مکلفین نیست تا فعلی را کشف کنند که ما را به معراج می‌رساند. اینکه در آیه آمده است «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» [3] مقصود همان اندکاري است که شارع قبلاً آنها را بیان کرده است و الا اگر می‌گفت هر آنچه مصداق ذکر الله است اتیان شود، پس باید این ذکر شامل تمام افعال انحرافی مثل سماع باطل و سفیهانه‌ی صوفی‌ها نیز گردد. یا اگر شارع می‌فرمود هر آنچه موجب قرب إلى الله شود واجب است، مکلفین از کجا بدانند که چه چیزی مقرب است و چه چیزی مبعّد؟ این موجب هرج و مرج در شریعت است. عقل با قطع نظر از شرع راهی به جعل و تشریع ندارد و البته اگر در لسان دلیل علت منصوصی ذکر شده باشد، متّبع و از حدود الله محسوب می‌شود، ولی این غیر از جعل مستقل از جانب عقل است.

کسانی که می‌گویند شریعت دارای مقاصدی است مثل حفظ العقل، حفظ الدين، حفظ المال، حفظ النسل و حفظ العِرض، و بعد آن را گسترش داده‌اند و ملاکاتی مثل عدالت و کرامت و آزادی را به آن افزوده‌اند و می‌گویند آنچه بر ما واجب شده است عدل است و لذا احکام منصوصی که مطابق با عدل نیست باید کنار بروند، این موجب هدم شریعت خواهد شد. اینکه گفته شود آیاتی مثل «لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» [4] یا «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» [5] مخالف کرامت و عدالت و یا آزادی است و لذا باید جرح و تعدیل شوند با بیانی که از محقق نائینی 7 توضیح داده‌ایم باطل خواهد شد. با همین مبانی است که اهل سنت شریعت را تغییر داده‌اند و نباید آن مبانی را در فقه اهل بیت وارد کرد. احکامی که از طریق مقاصد جعل شده‌اند تشریع محرّم‌اند و نمی‌توان آنها را به شارع نسبت داد. قبلاً موارد متعددی از تشریعات محرّم از طریق مقاصد را در کتابی مستقل به چاپ رسانده‌ایم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

[1]. محمدحسین نائینی، فوائد الأصول، محمد علی کاظمی خراسانی (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376)، ج 1،

.151

[2]. نائيني، فوائد الأصول، ج 1، 72.

[3]. احزاب: 41.

[4]. نساء: 11.

[5]. مائده: 38.

منابع

– نائيني، محمدحسين. فوائد الأصول. محمد علي كاظمي خراساني. 4 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376.