

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

خلاصه‌ی بحث گذشته

سه فرق میان قصد امر و دواعی دیگر وجود دارد. فرق اول این است که قصد حسن متوقف بر حسن است ولی حسن متوقف بر قصد حسن نیست. همین طور است راجع به مصلحت و قصد مصلحت. فرق دوم این است که امر داعویت دارد ولی دواعی دیگر این خصوصیت را ندارند. فرق سوم این است که بنا بر مبنای صاحب جواهر 7، این دواعی موجب مقربیت و عبادیت فعل نیستند بلکه عبادیت با قصد امر محقق می‌شود و لکن اگر این دواعی را در عرض قصد امر بدانیم، در این صورت محذورات سابق دوباره جریان می‌یابند. خلاصه‌ی مطالب اینکه مرحوم آخوند 7 اخذ قصد امر در متعلق را در امر اول مستحیل می‌داند و می‌گوید اخذ آن در متعلق امر دوم نیز لغو است. بزرگان دیگر مثل محقق عراقی 7 اخذ آن در متعلق امر اول را محال می‌دانند و لکن معتقدند در امر دوم این اخذ ممکن است. لکن به نظر ما اخذ آن هم در متعلق امر اول و هم در امر دوم ممکن است. اما در مورد سایر دواعی، مرحوم آخوند 7 می‌گوید اخذ آنها در مأمور به ثبوتاً ممکن است ولی از نظر اثباتی معتبر نیست. بزرگانی مثل محقق بروجردی 7، محقق نائینی 7 و مرحوم امام 7 معتقدند همان اشکالاتی که در اخذ قصد امر وجود دارد در سایر دواعی نیز راه دارد. به نظر ما با این سه فرقی که میان قصد امر و سایر دواعی وجود دارد، آن محذورات در سایر دواعی جریان ندارد. محقق نائینی 7 شقّ سومی برای عبادیت عمل مطرح کرده‌اند با عنوان «کون العمل لله» که قدر جامع میان قصد امر، قصد حسن، قصد مصلحت و مانند آن است. محقق خوئی 7 در اشکال نقضی بر استاد خود می‌فرماید اگر اخذ چنین قصدی در امر اول محال است لاجرم باید در امر دوم نیز مستحیل باشد، در حالی که محقق نائینی 7 قائل است اخذ آن در امر دوم ممکن است. اما اشکال حلّی به فرمایش ایشان این است که این بیان در جایی است که یک اراده وجود داشته باشد و حال آنکه در مقام، دو اراده موجود است.

نتمه‌ی اشکال محقق خوئی بر محقق نائینی

محقق خوئی 7 در ادامه‌ی کلام اشکال بر استادشان می‌فرماید اینکه داعی در سلسله‌ی علل اراده باشد، لابد مراد از اراده همان اراده‌ی تشریعی است. لکن اینکه اسم این جعل، حکم، تشریع و انشاء را اراده بگذاریم از اساس صحیح نیست. ایشان می‌فرماید:

و أما ما أفاده (قده) من ان الإرادة التشريعية تتعلق بما يوجده العبد و تتعلق به إرادته التكوينية فيرد عليه ما ذكرناه سابقاً من انه لا معنى للإرادة التشريعية في مقابل الإرادة التكوينية الا ان يكون المراد من الإرادة التشريعية الأمر الصادر من المولى المتعلق بفعل المكلف، و لكن على هذا الفرض فالإرادة التشريعية في المقام واحدة دون الإرادة التكوينية، و ذلك لأن وحدة الإرادة التشريعية و تعددها تتبع وحدة الغرض و تعدده و حيث ان الغرض في المقام واحد قائم بالمجموع المركب منهما، لفرض كون الواجب ارتباطياً فبطبيعة الحال الإرادة التشريعية المتعلقة به أيضاً واحدة.

و قد تحصل من ذلك انه لا مانع من أخذ الجامع بين جميع الدواعي القريبة في متعلق الأمر و ان قلنا باستحالة أخذ خصوص قصد الأمر فيه كما انه لا مانع من أخذ بقية الدواعي القريبة فيه.[1]

تقسیم اراده به اراده‌ی تکوینی و تشریعی صحیح نیست، بلکه اراده همیشه تکوینی است، چه اراده‌ای که از مولا و چه اراده‌ای که از عبد صادر می‌شود. اراده یک امر تکوینی است و ارتباطی با تشریع ندارد. در جایی که شارع امر می‌کند اراده‌ای با این عنوان وجود ندارد بلکه حکمی را بر ذمه‌ی مکلف اعتبار می‌کند. اینکه اسم این اعتبار را اراده بگذاریم حرف تمامی نیست. بنابراین کلام محقق نائینی 7 که فرمود اراده‌ی تشریعی به فعل عبد تعلق پیدا می‌کند و عبد با اراده‌ی تکوینی آن فعل را اتیان می‌کند محل اشکال است. چیزی به نام اراده‌ی تشریعی وجود ندارد مگر اینکه مراد از آن همان امر مولا باشد که در این صورت اراده‌ی تشریعی در این مقام واحد خواهد بود؛ زیرا غرض واحد است.

انکار اراده‌ی تشریعی

محقق خوئی 7 در جواب حلی خود فرمود اشکالی که محقق نائینی 7 کرده‌اند در فرضی است که یک اراده داشته باشیم، لکن در اینجا دو اراده وجود دارد که یکی به فعل خارجی تعلق گرفته است و دیگری به داعی نفسانی. چون دو مراد است پس دو اراده هم وجود دارد و نمی‌شود یک اراده به دو فعل تعلق پیدا کند. این مطلب در فرضی است که مقصود از اراده، اراده‌ی تکوینی باشد. اما اگر مقصود ایشان اراده‌ی تشریعی باشد، در این صورت یک اراده بیشتر نداریم. فرق میان اراده‌ی تکوینی و تشریعی این است که اولی تابع مراد است و اگر دو فعل متعلق قرار گیرند، در این صورت دو اراده لازم است و در این بین فرقی نمی‌کند که آن متعلق، فعل خارجی باشد یا نفسانی. اما در اراده‌ی تشریعی، غرض ملاک است و اگر چند فعل دارای غرض واحد باشند، در این صورت یک اراده تشریعی وجود دارد و اگر غرض متعدد شود، اراده‌ی تشریعی نیز متعدد خواهد شد. در این مقام از آنجا که فرض ما این است که غرض واحد به مجموع فعل مرکب تعلق گرفته است که عبارت باشد از فعل خارجی به علاوه‌ی قدر جامع میان دواعی، به تبع غرض واحد اراده‌ی واحد وجود دارد.

بنابراین، از فرمایش محقق خوئی 7 برمی‌آید که ایشان اصل تقسیم اراده به تکوینی و تشریعی – که در کلمات محقق اصفهانی 7 نیز انکار این تقسیم آمده است – را نپذیرفته‌اند. اولین نظریه‌ای که در انکار اراده‌ی تشریعی دیده‌ایم نظریه‌ی محقق اصفهانی 7 است. ایشان می‌فرماید:

أَنَّ الإرادة التشريعية، حقیقتها الأمر والنهي، و أَنَّ حقيقة الإرادة والمشية، هي التكوينية، فافهم، فأنَّ نيل هذا المرام، بعيد عن غالب الأفهام. [2]

اراده‌ی تشریعی از نظر ایشان چیزی جز همان جعل و انشاء نیست. ما هم همین نظریه را تقویت کرده‌ایم که اراده تنها منحصر در اراده‌ی تکوینی است.

اشکال بر جواب محقق خوئی

به نظر ما محقق نائینی 7 در اشکال خود خیلی بر روی لفظ اراده تأکید ندارد و به جای اراده می‌توان امر مولا و خطاب او را قرار دهیم. بالاخره این دواعی را در متعلق خطاب مولا نمی‌توان اخذ کرد. لذا اینکه به ایشان گفته شود اگر مراد شما اراده‌ی تکوینی باشد جوابش روشن است و اگر اراده‌ی تشریعی باشد هم اشکال وارد نیست، این جواب مناسب نیست. ایشان معتقد است اگر دواعی را بخواهیم در متعلق خطاب اخذ کنیم با اشکال دور مواجه هستیم، چرا که آنچه بنا بر فرض مقدم است متأخر شده است. لذا با تقسیم اراده به تکوینی و تشریعی نمی‌توان اشکال ایشان را حل کرد. البته اگر محقق خوئی 7 به همان جواب اکتفاء می‌کرد که در اینجا دو فعل وجود دارد و هر فعلی اراده‌ای مستقل می‌طلبد و لذا محذور دور برطرف می‌شود، چنین جوابی می‌تواند اشکال محقق نائینی 7 را حل کند.

جواب از اشکال محقق نائینی

ما در جواب از محقق نائینی 7 از راه دیگری وارد می‌شویم. قبلاً گفتیم که مرحوم آخوند در نهایت با محذوری مواجه شد که نتوانست آن را حل کند و آن محذور عبارت از داعیة الشيء لداعیة نفسه است. لذا ایشان در آخر قائل به استحاله‌ی اخذ قصد

امر در متعلق شده است. اما آن اشکالی که محقق نائینی 7 در آخر نتوانست حلّ کند همان است که در ما نحن فیه به آن می‌پردازیم. این اشکال اختصاصی به قدر جامع میان دواعی ندارد و در مطلق دواعی، چه قصد امر و چه سایر دواعی هم وارد است. دواعی در سلسله‌ی علل جعل هستند و اگر در متعلق اخذ شوند، لازم می‌آید که در سلسله‌ی معلولات واقع شوند و این تقدم المتأخر است که محال می‌باشد. البته این مربوط به اخذ دواعی در فعل مکلف است و لکن از آنجا که میان اراده‌ی فاعل و اراده‌ی آمر ملازمه وجود دارد، چیزی که در فعل فاعل محال است نمی‌تواند در جعل آمر اخذ شود.

لکن به نظر می‌رسد آنچه که امر مولا متوقف بر آن است وجود حقیقی دواعی نیست بلکه دواعی با وجود تصویری و علمی نیز می‌تواند در متعلق اخذ شود. مولا در هنگام امر، دواعی را تصور می‌کند و آن را قید متعلق قرار می‌دهد. بله! وجود حقیقی این دواعی هنگام اتیان فعل در عبد محقق است و مکلف قبل از اراده‌ی فعل باید دواعی را در نفس خود موجود کند تا بعد از آن اراده کرده و فعل را امتثال کند. بنابراین، اگر میان دواعی عند المولا و دواعی عند العبد تفکیک کنیم، مشکل برطرف خواهد شد. مضاف بر اینکه ما اصلاً قبول نداریم که دواعی در سلسله‌ی علل اراده‌ی تکوینی مکلف است. ممکن است کسی بگوید ممکن است عبد اراده‌ی فعل داشته باشد قبل از اینکه این دواعی در ذهن او حاضر شده باشد. مکلف می‌تواند صلاة به دواعی القریه را اراده کند بدون اینکه دواعی القرية منشأ برای اراده او باشد و آنچه منشأ اراده شده است امور دیگری است.

خلاصه اینکه اگر بگویید میان اراده‌ی مولا و اراده‌ی عبد ملازمه برقرار است و لذا آنچه دواعی برای اراده عبد شده است نمی‌تواند در متعلق اخذ شود، می‌گوییم وجود حقیقی دواعی در عبد موجود است و لکن آنچه در متعلق امر مولا اخذ شده است وجود تصویری دواعی می‌باشد. اما در ناحیه‌ی عبد نیز آنچه منشأ اراده او شده است دواعی نیست و این مسئله مسلم نمی‌باشد. آنچه دخیل در اراده‌ی عبد است و جزء علت اخیر آن می‌باشد همان امر مولا است، البته بنا بر مبنای مشهور که امر را دواعی می‌دانند و نه بر مبنای محقق بروجردی 7. بعد از اینکه امر دواعی برای فعل مکلف شد اراده‌ی او به فعل به دواعی القرية تعلق می‌گیرد. لذا به نظر می‌رسد اصل کلام محقق نائینی 7 مخدوش است. آنچه در اینجا مسئله را بر ایشان مشکل کرده است الفاظ مشترکه می‌باشد. در آخر می‌گوییم هم اخذ قصد امر در متعلق امر اول ممکن است و هم اخذ قصد امر در متعلق امر دوم. همچنین اخذ سایر دواعی در متعلق امر هیچ محذوری ندارد. هذا تمام الکلام در مقام اول، و بعد از این به بحث در مقام دوم می‌پردازیم که اصل لفظی در مقام باشد.

مقتضای اصل لفظی

بحث در این است که هنگام شک در تعبدیت و توصلیت مأمور به، آیا مقتضای اصل لفظی عبارت از اصالة التوصلية است یا اصالة التعبدية؟

فرمایش شیخ انصاری در تمسک به اطلاق

شیخ انصاری 7 از کسانی است که قائل به استحاله‌ی اخذ قصد امر در متعلق تکلیف است و لکن در هنگام شک می‌توانیم به اصالة الاطلاق برای اثبات توصلیت تمسک کنیم. ایشان می‌فرماید:

فالحقّ الحقیق بالتصدیق هو: أنّ ظاهر الأمر يقتضي التوصلية، إذ ليس المستفاد من الأمر إلاّ تعلّق الطلب – الذي هو مدلول الهيئة للفعل – على ما هو مدلول المادّة، و بعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لا مناص من سقوط الطلب، لامتناع طلب الحاصل. و ذلك في الأدلة اللفظية ظاهر. [3]

اشکال محقق نائینی بر شیخ انصاری

محقق نائینی 7 در اشکال بر ایشان می‌فرماید تمسک به اصالة الأطلاق در صورتی صحیح است که نسبت میان اطلاق و تقييد را تضاد بدانیم تا اگر یکی از ضدین محال شد، ضد آخر ثابت شود، زیرا اطلاق و تقييد ضدّان لا ثالث لهما می‌باشند. ایشان می‌فرماید:

فلا أصالة التوصلية تجري في المقام و لا أصالة التعبدية فيما لم يحرز توصليته و تعبديته. أمّا جريان أصالة التوصلية، فلا نعقل لها معنى سوى دعوى: ان إطلاق الأمر يقتضى التوصلية، و حيث قد عرفت امتناع التقييد فلا معنى لدعوى إطلاق الأمر، فإن امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق، بناء على ما هو الحق: من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، كما هو طريقة سلطان المحققين و من تأخر عنه.

و عليه يبتنى عدم استلزام التقييد للمجازية. و السر في ذلك: هو ان الإطلاق انما يستفاد ح من مقدمات الحكمة، و ليس نفس اللفظ متكفلاً له، كما هو مقالة من يقول: بأن التقابل بينهما تقابل التضاد، و عليه يبتنى كون التقييد مجازاً. و من مقدمات الحكمة عدم بيان القيد مع انه كان بصدد البيان، و من المعلوم: ان هذه المقدمة انما تصح فيما إذا أمكن بيان القيد حتى يستكشف من عدم بيانه عدم اعتباره، لا فيما إذا لم يمكن كما فيما نحن فيه، فإن عدم بيان ذلك انما يكون لعدم إمكانه لا لعدم اعتباره كما هو واضح. بل لو قلنا: ان التقابل بين الإطلاق و التقييد هو التضاد – كما هو مسلك من تقدم على سلطان المحققين – كان الأمر كذلك، فإن الإطلاق يكون ح عبارة عن الإرسال و التساوي في الخصوصيات، و هذا انما يكون إذا أمكن التقييد بخصوصية خاصة، و إلا فلا يمكن الإرسال كما هو واضح.

و بالجملة: بعد امتناع التقييد بقصد الأمر و غير ذلك من الدواعي لا يمكن القول بأصالة التوصلية اعتماداً على الإطلاق، إذ لا إطلاق في البين يمكن التمسك به.

و العجب من الشيخ قده، فانه مع تسليمه كون امتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق، و لكن مع ذلك يقول في المقام: ان ظاهر الأمر يقتضى التوصلية، و لم يظهر لنا المراد من الظهور، إذ لا نعقل للظهور معنى سوى الإطلاق، و المفروض انه هو بنفسه قد أنكر الإطلاق، فراجع عبارة التقرير في هذا المقام، فانها ربما لا تخلو عن توهم التناقض.

و على كل حال، لا موقع لأصالة التوصلية، كما انه لا موقع لأصالة التعبدية، كما ربما يظهر من بعض الكلمات، نظراً إلى ان الأمر انما يكون محرّكاً لإرادة العبد نحو الفعل، و لا معنى لمحركية الأمر سوى كون الحركة عنه، إذ لو لا ذلك لما كان هو المحرك بل كان المحرك هو الداعي الآخر.[4]

از نظر محقق نائینی 7 نسبت میان اطلاق و تقييد، از قسم ملكه و عدم می باشد و نه تضاد. اطلاق عبارت است از عدم قيد در جایی كه قابلیت قيد وجود داشته باشد. در جایی كه اصل تقييد محال باشد نمی توان به اطلاق تمسك كرد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

- [1]. ابوالقاسم خویی، محاضرات فی أصول الفقه، محمد اسحاق فیاض (قم: دارالهادی، 1417)، ج 2، 183.
- [2]. محمد حسین اصفهانی، بحوث فی الأصول (قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی، 1409)، 47.
- [3]. مرتضی انصاری، مطارح الأنظار، ابوالقاسم بن محمد علی کلانتری نوری (قم: مجمع الفكر الإسلامي، 1383)، ج 1، 304.
- [4]. محمد حسین نائینی، فوائد الأصول، محمد علی کاظمی خراسانی (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376)، ج 1، 155-156.

منابع

- اصفهانی، محمد حسین. بحوث فی الأصول. قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی، 1409.
- انصاری، مرتضی. مطارح الأنظار. ابوالقاسم بن محمد علی کلانتری نوری، 2 ج. قم: مجمع الفكر الإسلامي، 1383.
- خویی، ابوالقاسم. محاضرات فی أصول الفقه. محمد اسحاق فیاض. 5 ج. قم: دارالهادی، 1417.

– نائينى، محمدحسين. فوائد الأصول. محمد على كاظمى خراسانى. 4 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376.