

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

اشکال اول بر کلام محقق عراقی

فرمایش مرحوم محقق عراقی (اعلی الله مقامه الشریف) تا حدی روشن شد. حالا ببینیم اشکالاتی که بر این فرمایش وارد است چیست؟ اولین اشکال که ما در بحث‌های گذشته بر ایشان وارد کردیم این است که اگر حقیقت حکم و لبّ حکم عبارت از اراده‌ی مولا باشد، لازمه‌اش این است که حتی اگر مولا ابراز نکرد، اما مکلف علم به اراده‌ی مولا پیدا کرد، باید بگوئیم اینجا عقل امتثال را لازم بداند. برای اینکه وقتی شما حقیقت حکم را می‌گوئید اراده است، این ابراز مبرز آن اراده است این خطاب مبرز این اراده است، حالا یا خطاب به تعبیر ایشان انشائی باشد یا اخباری!

در حالی که ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم عقل می‌گوید تا مادامی که ابراز از ناحیه‌ی مولا نیاید من حکم به لزوم امتثال ندارم. لزوم امتثال که یک حکم عقلی است موضوعش در جایی است که خطابی از ناحیه‌ی مولا بیاید. اگر مرحوم عراقی بگوید این خطاب که مبرز است قید است، پس لازمه‌اش این است که روح حکم اراده نباشد، اگر قید نیست کاشف است. پس چنین لازمی دارد که اگر مکلف از هر طریقی علم به اراده‌ی مولا پیدا کرد امتثال واجب باشد.

سؤال:....؟

پاسخ استاد:

سال گذشته این مثال را مطرح کردیم که اگر در خانه‌ای زن می‌داند که شوهر اراده کرده که این زن آشپزی کند و می‌داند اراده‌ی تام دارد، اما اگر امر کند که آشپزی کن، فقها می‌گویند اینجا باید اجرت المثل به این زن بدهد، اما اگر امر نکرده ولی زن می‌داند که چنین اراده‌ای دارد و می‌داند اگر این کار را نکند موجب نزاع می‌شود، اینجا همه‌ی فقها می‌گویند دیگر اجرت المثل لازم نیست.

سؤال:....؟

پاسخ استاد:

فقط کسانی که مسلک حق الطاعه را قبول دارند، می‌گویند به مجرد احتمال، عقل لزوم امتثال را می‌آورد؛ ولی آنهایی که حق الطاعه‌ای نیستند می‌گویند: من می‌دانم مولا یک غرضی دارد ولی به من حکم نکرده است. لذا عرض کردم در عرف هم همینطور

است و اگر پسری می‌داند که پدر چنین غرضی دارد و کاری انجام نمی‌دهد، وقتی او را مؤاخذه می‌کند، پسر در جواب می‌گوید: شما به من امر نکردی، با اینکه می‌دانستم این برای شما مطلوب است.

اشکال دوم بر کلام محقق عراقی

اشکال دوم این است که در کلمات برخی بزرگان در کتاب منتقى^[1] آمده است و آن اشکال این است که حکم دیگر یک معنای حقیقی شرعی ندارد که ما بخواهیم ببینیم معنای حقیقی شرعی‌اش چیست. حکم یک امر عرفی و عقلایی است و مرجع در اینکه چه چیز حکم است و چه چیز حکم نیست عقلا هستند. ما وقتی سراغ عقلا می‌رویم، عقلا قوام حکم را یک امر جعلی و اعتباری می‌دانند. اگر به عقلاء بگوییم آیا حکم «من الامور التكوينية الخارجية» یا «من الامور الجعلية الاعتبارية»، صریحاً می‌گویند از امور جعلی و اعتباری است و قوام و حقیقت حکم را به جعل جاعل و عامل می‌دانند، لذا وقتی ما به اینها مراجعه کنیم اینها چنین مطلبی دارند.

بعد در ادامه‌ی اشکال ایشان می‌فرماید ما احکامی داریم که در خود حکم، در جعل حکم مصلحت است، احکام امتحانیّه. شما که حقیقت حکم را می‌برید روی اراده، اراده هم متعلق به یک فعلی باید باشد، فرض این است که در احکام امتحانیّه اراده‌ای متعلق بالفعل وجود ندارد.

این نقض بر مرحوم عراقی وارد نیست برای اینکه ایشان می‌گویند باید یک اراده‌ای در حکم باشد، حقیقة الحكم هی الإرادة، اما ندارد که این اراده باید حتماً متعلق به یک فعل خارجی باشد، در اوامر امتحانیّه متعلق اراده نفس الحكم است، متعلق اراده نفس اطاعت این عبد است، همین اندازه. و این باز با کلام مرحوم عراقی منافات ندارد.

اشکال سوم بر کلام محقق عراقی

نقض دیگری که اینجا می‌کنند بر مرحوم عراقی، می‌فرماید اینکه حدیثی داریم به نام «حدیث رفع». اگر ما حقیقت اراده را حکم بدانیم «رفع الحكم لا يمكن إلا برفع الإرادة»، در حالی که ظاهر حدیث رفع این است که اراده باقی است اما خود حکم برداشته می‌شود.

حالا روی مبنای فقهای همچون شیخ انصاری که می‌فرماید متعلق رفع، رفع المؤاخذه است. روی مبنای آنهایی که می‌گویند «رفع الأثر الظاهر و البینه» باز اراده باقی است ولی روی مبنای خود مرحوم آخوند و در زهنم هست که مرحوم عراقی هم همین مبنا را دارد رفع جمیع آثار، تکلیفی و وضعی، باز اراده باقی است. حدیث رفع روی هر یک از این سه مبنایی که ما برایش ذکر کنیم «رفع المؤاخذه»، «رفع الأثر الظاهر»، «رفع جمیع الآثار» اما اراده در آن باقی است.

سؤال:....؟

پاسخ استاد:

روی مبنای شیخ اشکال وارد نیست، مؤاخذه برداشته می‌شود اما روی مبنای دیگران حکم برداشته می‌شود. چه آنهایی که می‌گویند «الأثر الظاهر» یعنی آن حکم ظاهر روشن مثل حکم تکلیفی یا «جمیع الآثار» که حکم تکلیفی، حکم وضعی، کفارات و همه‌ی آثار برداشته می‌شود مرحوم عراقی همین مبنا را دارد به تبع مرحوم آخوند خراسانی وقتی شما می‌گوئید تمام الآثار، تمام آثار چه چیز؟ آیا حکم هست و اثری نیست، این معنا ندارد، این می‌شود مؤاخذه. وقتی می‌گوئیم جمیع الآثار یعنی وجوب تکلیفی، وجوب وضعی، اثر تکلیفی، حکم تکلیفی، حکم وضعی اینها برداشته می‌شود. پس حدیث رفع باید حکم را بردارد.

شما که حکم را به اراده معنا می‌کنید با «رُفَع»، مثل این است که من الآن اراده دارم آب بخورم و بعد بگویم رفع عنه یعنی آب خوردن، آیا با گفتن «رفع» اراده‌ی من از بین می‌رود؟ خیر. اما اگر قبلاً دستور داده بودم آب بیاورید بعد بگویم «رفع عنکم» این آب آوردن، این حدیث رفع این دستور را قشنگ برمی‌دارد اما نمی‌تواند در اراده تصور کند، اراده یک امر تکوینی است و امر تکوینی وجود و عدمش مربوط به همان تکوینات است.

پس تا اینجا دو تا نقض وارد شد که ما یکپیش را جواب دادیم، یک نقض اینکه شما در احکام امتحانیه چه کار می‌کنید؟ جواب دادیم، در احکام امتحانیه مرحوم محقق عراقی می‌تواند از خودش دفاع کند، آنجا هم اراده وجود دارد ولی اراده به خود انشاء تعلق دارد.

نقض دوم نسبت به حدیث رفع است که به نظر من این نقض بسیار وارد است؛ منتهی طبق همین مبانی که ما توضیح دادیم.

اشکال چهارم بر کلام محقق عراقی

نقض سوم که در کتاب منتقی^[2] آوردند، می‌فرماید «هذا مع انه يستلزم عدم قابلية الحكم للجعل الظاهري و التعبد به ظاهرا». می‌فرماید لازمه‌ی این بیان اصفهانی این است که جعل ظاهری در باب احکام نداشته باشیم. یعنی ما چیزی به نام حکم ظاهری نداشته باشیم. چرا؟ چون این تعریفی که مرحوم عراقی برای حکم کرده منحصر می‌شود به امور واقعیه‌ای که «لا يقبل الجعل» است.

مرحوم عراقی فرمود: طبق این تفصیلی که برای حکم می‌کنیم دیگر چیزی به نام حکم ظاهری نداریم و این احکام در مورد امارات و اصول عملیه اگر مطابق با آن حکم واقعی درآمد که هیچ! چیز جدایی نیست، فقط یک مبرز دومی شده است و مبرز اولش خطاب واقعی است و مبرز دومش هم خطاب ظاهری است. اگر مطابق با واقع در نیامد مرحوم عراقی فرمود «خطابات صوری ظاهری»، این چیزی است که اساسی ندارد و صوری است، لذا این نقض سوم وارد نیست.

صاحب منتقی دو اشکال اساسی بر عراقی دارد و می‌گوید یکی من حیث المبناء. این سه نقضی بود که وارد کردند و ملاحظه کردید دو مورد آن به نظر ما وارد نبود و فقط یکیش وارد بود، تا اینجا اشکال مبنایی بود. اشکال مبنایی یعنی این تفصیلی که شما برای حقیقت حکم کردید ما این مبنا را اصلاً قبول نداریم، برای اینکه این مبنا را ایشان خدشه کند سه تا نقض وارد کرد از این سه نقض دو مورد به نظر ما وارد نبود اما یکی از آنها وارد بود.

اشکال پنجم بر کلام محقق عراقی

بعد یک اشکال بنایی^[3] هم دارد. اشکال بنایی ایشان این است که می‌فرماید: ما بر فرض اینکه این مبنا را بپذیریم که حقیقت حکم همان اراده است، اما نمی‌توان بپذیریم که اراده فعلیت دارد «اشتياق فعلی دائماً» حتی در احکام معلّقه. چرا که مرحوم عراقی فرمود در احکام مشروطه و معلّقه، اراده فعلی است ولو اینکه این شرط هنوز در عالم خارج محقق نشده، اما اراده فعلی است. صاحب کتاب منتقی می‌فرماید ما این را نمی‌پذیریم، چطور می‌تواند اراده فعلی باشد قبل از آنکه شرط تحقق پیدا کند؟ ایشان در اینجا یک تقسیمی برای قیود و شرایط می‌کند نظیر آن تقسیمی که خود مرحوم عراقی کرد منتهی با یک بیان دیگر.

می‌فرماید قیودی که دخیل در مصلحت هست دو جور است، یک قیودی داریم که دخیل در اصل اتّصاف به مصلحت است یعنی اگر یک فعلی بخواهد مصلحت پیدا کند آن قید باید موجود باشد، خوردن دارو چه زمانی مصلحت دارد؟ وقتی که مرض محقق باشد، اما اگر مریض نباشد همین دارو برایش سم است، پس تا مادامی که مرض نیاید اصلاً مصلحت پیدا نمی‌کند.

دو: قیودی که در فعلیت شیء دارای مصلحت در عالم خارج دخالت دارد، مثلاً می‌فرمایند یک دارویی که دارای مصلحت است اگر بخواهد اثر بگذارد باید یک مدت معینی این را در آتش قرار بدهند. قرار دادن آن در آتش برای این است که مصلحت موجوده‌ی در دارو به فعلیت برسد. می‌فرمایند از قسم اول تعبیر می‌کنیم به «قیود موضوع» و از قسم دوم تعبیر می‌کنیم به «قیود متعلق». قیود متعلق یعنی قیودی که در متعلق اخذ می‌شود.

بعد می‌فرمایند قسم اول اگر این قیود محقق نشود اصلاً اراده محقق نمی‌شود. دخیل در اصل تحقق اراده است، یعنی قبل از اینکه این قیود بیاید اصلاً اراده‌ای وجود ندارد. لذا به مرحوم عراقی می‌گوییم: اینکه شما می‌گوئید «قبل از آنکه این قید در عالم خارج بیاید این اراده فعلی است» به چه معنایی است؟ حالا این را یک مقدار روان‌تر کنم.

قبل از اینکه این شخص مستطیع باشد، بگوئیم خدای تبارک و تعالی یک اراده‌ی فعلی نسبت به وجوب حج برای این آدم دارد، این چه معنایی دارد؟ از اول معلوم است تا استطاعت نیاید این وجوب مصلحت ندارد و این حج اصلاً برای این آدم مصلحت پیدا نمی‌کند. چطور می‌شود تا هنگامی که استطاعت نیامده بگوئیم اراده‌ی مولا نسبت به این حج برای این آدم فعلی است.

بعد بگوئیم خود مرحوم محقق عراقی فرمود ما می‌گوئیم آن شرطی که در لحاظ مولا و تصوّر مولا و در ذهن مولاست منشأ می‌شود برای فعلیت اراده، یعنی مولا استطاعت این شخص را در ذهن خودش در نظر می‌گیرد، الآن اراده پیدا می‌کند وجوب حج را به نحو فعلی. آیا با این مطلبی که خود مرحوم محقق عراقی گفت جواب از این اشکال نیست؟ ایشان می‌فرماید نه.

این مطلب برای قیود متعلق به درد می‌خورد. در قیود متعلق اگر مولا یک قیدی داشته باشد و آن قید را در ذهنش تصور کند، می‌شود اراده فعلی باشد. اما قیودی که مربوط به موضوع است، استطاعت مربوط به این انسان مکلف خارجی است و به تعبیری دیگر موضوع خودش خارجی است، که در این صورت اصلاً معنا ندارد که بگوئیم به مجرد اینکه در ذهنش تصور کرد اراده‌اش فعلی می‌شود.

بعبارة آخری صاحب منتقی می‌گوید این فرمایشی که شما دارید که مولا اگر لحاظ کرد همین کافی در تحقق اراده‌ی فعلی است، این مربوط به قیود متعلق است و شما آمدید بین قید متعلق و موضوع خلط کردید.

آقایان جلد ششم منتقی صفحه 202 و 203 را بخوانید؛ ترتیب بحث این است که وقتی وارد استصحاب تعلیقی شدیم اینجا سه تا مطلب را باید مورد بحث قرار بدهیم؛ اشکال اول در استصحاب تعلیقی حالت سابقه‌ی متیقّنه نداریم و فعلاً در همین اشکال بحث را دنبال می‌کنیم.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

[1] □ و لكن ما أفاده(قدس سره) مردود من وجهين:

الأول من جهة أصل المبنى، و هو الالتزام بان الحكم حقيقته الإرادة و ليس هو من الأمور الجعلية فانه غير صحيح، فان المرجع في تشخيص ذلك هو الأحكام العرفية المنشأة من قبل الموالى. و من الواضح ان المحسوس ان المولى يقوم بجعل الحكم لا مجرد إبراز الإرادة، كيف؟ و لازمه عدم صحة الحكم في مورد تكون المصلحة فيه نفسه لا في متعلقه، إذ في مثل ذلك لا تكون هناك إرادة متعلقة بالفعل لأنها تتبع المصلحة فيه، مع ان ثبوت الأحكام في مثل هذا المورد لا يقبل الإنكار. (منتقى الأصول، ج6، ص: 202)

[2] □ هذا مع انه يستلزم عدم قابلية الحكم للجعل الظاهري و التعبد به ظاهراً، لأنه امر واقعي لا يقبل الجعل، كما انه يستلزم عدم

قابليته لرفعه منّة، إذ ارتفاع الإرادة المصلحة لا منّة فيه. فما أفاده إنكار لما هو المسلم المعروف و لا يمكننا الأخذ به. (منتقى الأصول، ج6، ص: 203)

[3] □ الوجه الثاني: من جهة البناء، فانه لو سلم بان الحكم حقيقته الإرادة، فالالتزام بفعالية الإرادة قبل تحقق الشرط لا نسلمه، بيان ذلك: ان القيود الدخيلة في المصلحة على قسمين:

أحدهما: ما كان دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة و كونه ذا مصلحة، نظير المرض بالنسبة إلى الدواء، فان الدواء لا مصلحة فيه إذا لم يحصل المرض.

و الآخر: ما كان دخيلا في فعلية المصلحة و ترتبها على الفعل، كجعل الدواء مدة معينة على النار الدخيل في تأثيره في رفع المرض و ترتب المصلحة.

و لا يخفى ان القسم الأول من القيود يعبر عنه بقيود الموضوع، لأخذها في موضوع الحكم، بحيث يترتب الحكم على وجودها. بخلاف القسم الثاني، فانهما قيود المتعلق، و لذا تؤخذ في المتعلق و يكون للحكم تحريك و دعوة نحوها.

و من الواضح ان القسم الأول دخيل في تحقق الإرادة بحيث انه لا تتحقق الإرادة قبل وجوده خارجا، فلا شوق لاستعمال الدواء قبل حصول المرض، و لا شوق للأكل قبل حصول الجوع و هكذا، و هذا أمر لا يكاد ينكره الوجدان. و كون متعلق الإرادة هو الوجود الذهني لا ينافي ما قلناه، لأن هذه القيود ليست مأخوذة في المتعلق، بل هي دخيلة في تحقق أصل الإرادة لا انها معروضة للإرادة. اذن فكون الحكم التكليفي هو الإرادة لا يلزم تحققه بالفعل، و قبل تحقق موضوعه بشرائطه.

ما أفاده لا يبعد ان يكون خلطا بين قيود المتعلق المعروض للإرادة بوجوده الذهني و قيود الموضوع الدخيل في نشوء الإرادة و عروضها على متعلقها.

و دعوى: ان الإرادة موجودة فعلا، و انما هي متعلقة بالفعل على تقدير الموضوع.

منافية للوجدان الذي لا يحس بالشوق قبل حصول الموضوع، بل قد يحس بالفعل بعكس الشوق، فلاحظ.

و بالجملة: ما أفاده (قدس سره) ممنوع مبنى و بناء. فتدبر. (منتقى الأصول، ج6، ص: 203)