

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

خلاصه ی جلسه ی گذشته

در ادامه بحث روز گذشته، اشکال دومی که از طرف صاحب منتقی به مرحوم محقق عراقی وارد شد و خلاصه‌ی اشکال این بود که صاحب منتقی فرمود، مرحوم عراقی بین قیود دخیله‌ی در موضوع و قیود دخیله‌ی در متعلق خلط کردند، که توضیحش را دیروز عرض کردیم.

دیدگاه استاد معظم در رابطه با کلام مرحوم عراقی

به نظر ما در این مطلب باید راه دیگری برای تفکیک این قیود باید طی شود، نه آن دو راهی که مرحوم عراقی و همچنین صاحب منتقی فرمودند.

به عبارت دیگر ما می‌دانیم در شریعت یک سری قیود مربوط به حکم است و یک سری قیود مربوط به حکم نیست. ما این را وجداناً می‌دانیم در باب نماز، «وقت» قید برای «حکم» است؛ قبل از آنکه «وقت» بیاید اصلاً وجوبی نیست؛ اما «طهارت» قید برای «حکم» نیست بلکه «طهارت» قید برای متعلق است.

همچنین در حج ما می‌دانیم که «استطاعت» قید برای وجوب است، اما «زمان حج» قید برای واجب و قید برای متعلق است. و این مطلب در شریعت زیاد است؛ یعنی کسی نمی‌تواند این مطلب را انکار کند که ما وقتی به شرایط و قیود در تکالیف مراجعه می‌کنیم این بر دو قسم است.

مرحوم نائینی فرمود قیود حکم، تماماً به موضوع برمی‌گردد ولی ما عرض کردیم «هذا خلاف العرف و العقل». عرف و عقلا بین این دو تا تفکیک می‌کنند و این به آن بر نمی‌گردد! اما حالا بحث این است که ضابطه‌ی تفکیک بین قیود حکم و قیود موضوع چیست؟ چه ضابطه‌ای برای این معنا داریم؟

مرحوم محقق عراقی فرمود آن قیودی که دخیل در اصل اتصاف به مصلحت هست، «قیود حکم» است. آن قیودی که در فعلیت این مصلحت دخالت دارد «قیود موضوع» است. صاحب منتقی فرمود: آن قیودی که در اصل اتصاف دخالت دارد «قیود موضوع» است اما آن قیودی که در فعلیت دخالت دارد «قیود متعلق» است.

حالا عرض ما این است که ما اصلاً باید بگوئیم قیود یا «قیود حکم» است یا «قیود غیر حکم». اگر یک قیدی در اصل تحقق ملاک دخالت دارد این می‌شود قید برای حکم. چرا؟ چون در جای خودش ثابت است که «الاحکام تابعة للملاکات»، «الاحکام تابعة للمصالح و المفاسد»، یعنی تا ملاک نیاید حکم نمی‌آید. پس اگر یک قیدی در اصل یک ملاکی دخالت دارد، یعنی تا این قید نیاید، این ملاک وجود ندارد و این فعل دارای ملاک نمی‌شود که این «قید برای حکم» است؛ ولی اگر یک فعلی مصلحت دارد اما برای اینکه این فعل دارای مصلحت بخواد موجود بشود، نیاز به یک قیدی دارد و آن قید می‌شود «قید غیر حکم».

حالا اسم «قید غیر حکم» را «قید موضوع» یا «قید متعلق» بگذاریم، هر چه می‌خواهد باشد؛ ضابطه این است ما در خود احکام می‌گوئیم «احکام تابعة للمصالح و المفاسد» یعنی بدون این ملاک اصلاً حکم موجود نمی‌شود، حکم وجود ندارد. قیودی که در این جهت دخالت دارد می‌گوئیم قید برای وجوب یا قید برای حکم یا قید برای تکلیف است؛ اما اگر یک فعلی مصلحت‌دار هست، حالا این بخواد تحقق پیدا کند، می‌گوئیم نماز دارای مصلحت اگر بخواد فعلیت پیدا کند متوقف بر طهارت است.

این طهارت قید برای غیر حکم است، آن وقت نگوئیم قید موضوع و قید متعلق. یعنی به نظر ما تفکیکی که صاحب منتقی کرده قید موضوع و قید متعلق، این یک تفکیک فنی نیست. یا اینکه قیود باید به خود «حکم» برگردد و یا «غیر حکم»، «غیر حکم» هر چه می‌خواهد باشد! تفکیک بین قیود موضوع و متعلق که در کلام منتقی آمده درست نیست.

مرحوم عراقی می‌گوید آن قیودی که دخیل در اصل مصلحت است، «قیود موضوع» است. اینجا حرف این است که چرا می‌گوئید «قیود موضوع»، در حالیکه این باید «قید حکم» باشد. عراقی می‌گوید آن قیودی که دخیل است در فعلیت این مصلحت، قید حکم است، می‌گوییم یعنی چه؟ آن قیودی که در فعلیت مصلحت دخالت دارد، «قید حکم» است.

صاحب منتقی می‌گوید آن قیودی که در اصل فعلیت دخالت دارد «قید موضوع» است و قیودی که در فعلیت دخالت دارد «قید متعلق» است. به نظر من هر دو بیان غیر فنی است. بیان فنی‌اش این است که ما در هر تکلیفی یک حکم داریم و یک متعلق موضوع داریم و نباید ببائیم بین «قیود موضوع» و «قیود متعلق» فرق بگذاریم؛ برای اینکه شما تصوراً، اصلاً قبل از اینکه شارع بیاورد تکلیفی را متوجه کند پیش خودتان فکر می‌کنید می‌گوئید این شرایط دو جور است. بعضی از شرایط تا نیاید، اصلاً ملاک وجود ندارد که ما از آن تعبیر می‌کنیم به شرایط دخیله‌ی در اصل ملاک.

این شرایط تا نیاید اصلاً ملاک معنا ندارد و چون این قاعده را داریم، احکام تابع ملاکات است. پس این شرایط می‌شود «شرایط احکام» و آن شرایطی که فعل دارای ملاک اگر بخواد موجود بشود متوقف بر آن است، «شرایط غیر حکم» می‌شود. این یک برهان روشن و یک استدلال خیلی روشن است، هم وجدانی و هم عرفی است.

سؤال:....؟

پاسخ استاد:

با این بیان ما حتی این قاعده «الاحکام تابعة للمصالح و المفاسد» یک مقدار باز می‌شود، چطور؟ می‌گوئیم «الاحکام تابعة للمصالح و المفاسد لا الموضوعات»! اگر هم می‌گوئیم موضوع تابع مصلحت است این مسامحه است. «تابعة للمصالح و المفاسد» یعنی «للمصالح و المفاسد الواقعية و الموجودة» نه مصالح و مفاسد فرضیه در ذهن آمر، این دو جهت هم در مورد خود این قاعده روشن می‌شود.

می‌گوئیم آنچه مرحوم عراقی و صاحب منتقی فرمودند به عنوان ضابطه نمی‌تواند باشد و ضابطه همین است که ما عرض کردیم. ثمره بحث اینجا ظاهر می‌شود که در قیودی که در دخیل در حکم است، با نبود آن، قید امکان ندارد که آن حکم و آن ملاک موجود باشد حتی تعبداً. به عبارتی دیگر شارع نمی‌تواند بگوید تو نمازی که قبل از وقت خواندی را تعبداً قبول می‌کنم! ولی قیودی که در غیر حکم دخالت دارد شارع می‌تواند تعبداً در بعضی از موارد بدون آن قید هم، آن فعل را قبول کند.

مثالش در «فاقد الطهورین» روی فتوای کسانی که می‌گویند بدون طهارت نماز بخوانید. معلوم می‌شود این نماز خودش فی ذاته ملاک خودش را دارد؛ اما برای فعلیت متوقف به طهارت بود. حال شارع می‌گوید در اینجا من تعبداً طهارت را نمی‌خواهم و هیچ اشکالی هم ندارد. در «قیود راجعة الی الحكم» نمی‌تواند این حرف را بزند ولی در «قیود راجع الی غیر الحكم» می‌شود این حرف زده شود.

اشکالات امام خمینی بر مرحوم عراقی

بحث ما در نظریه‌ی مرحوم محقق عراقی است؛ به اشکالات خودمان و اشکالات صاحب منتقی رسیدیم. مرحوم امام (رضوان الله علیه) بر حسب آنچه که در جلد اول تهذیب الاصول صفحه 176 فرمودند، ایشان سه اشکال بر مرحوم عراقی وارد کردند.^[1]

اشکال اولی که دارند می‌فرمایند «من ارتکاز العیب علی الانتقال الی الوجوب من الأوامر، بلا لحاظ الإرادة التي هذا اللفظ حاک عنها»، می‌فرمایند: وقتی در عرف عقلایی یک امری می‌کنیم، بعد انتقال به وجوب پیدا می‌کند ولی اصلاً در ذهنش نمی‌آید که این لفظ حاکی از یک اراده‌ی مولا است. این یک اشکال که باز این خیلی مسئله‌ی عرفی است.

اشکال دوم اینکه می‌فرمایند «أن الوجوب و الإيجاب في عالم الاعتبار واحداً ذاتاً كالوجود و الإيجاد في وعاء التكوين و يختلفان اعتباراً»، در عالم تکوین ما می‌گوئیم وجود، ایجاد، اینها دو تا حقیقت نیست. وجود و ایجاد تکویناً یک چیز است منتهی اعتباراً مختلف است. بدون نسبت به فاعل از آن تعبیر به «وجود» می‌کنیم و با لحاظ نسبت به فاعل از آن به «ایجاد» تعبیر می‌کنیم.

آن وقت می‌فرمایند «وجوب» و «ایجاب» هم همینطور است و اینها دو چیز نیستند. بگوئیم یک چیز وجوب است و یک چیز ایجاب است. می‌گوئیم «وجوب» «بلا لحاظ الاسناد الی الامر» می‌گوئیم «وجوب»، و «مع الاسناد الی الامر» می‌گوئیم «ایجاب».

حالا اشکالشان این است «و لو صحّ انتزاع الوجوب عن الإرادة صحّ انتزاع الإلزام و الإيجاب»، باید بگوئیم از خود اراده ایجاب را انتزاع کنیم و بگوئیم این اراده ایجاب است. می‌فرماید: اگر شما می‌گوئید اراده حکم است و از این اراده وجوب را انتزاع می‌کنید؛ پس باید از همین اراده ایجاب هم انتزاع بشود «مع أن الإرادة لا تسمی إلزاماً و ایجاباً» در حالی که ما وجداناً می‌دانیم به اراده ایجاب نمی‌گویند.

خلاصه‌ی اشکال دوم ایشان این است که اولاً چون ما وجداناً می‌دانیم به اراده ایجاب گفته نمی‌شود و ثانیاً ایجاب و وجوب حقیقتاً یک چیز است، اما به لحاظ اسناد فرق می‌کند؛ پس همان طوری که انتزاع، ایجاب نمی‌شود، انتزاع وجوب هم از اراده نباید بشود. در اشکال دوم امام می‌فرمایند جناب عراقی شما که گفتید بعث وجوب یک امر انتزاعی عقلی است، منشأ انتزاع اراده نمی‌تواند باشد؛ برای اینکه اراده، منشأ انتزاع ایجاب هم نمی‌تواند باشد.

اینجا جوابی که داده می‌شود این است که: مرحوم عراقی نگفت خود «اراده»، منشأ انتزاع برای بعث است بلکه «اراده‌ی مبرزه» را گفت. این در ذهن شریف‌تان باشد. البته گاهی اوقات در کلمات عراقی در مقالات الاصول یا در نهاية الأفكار فقط دارد «اراده»، گاهی اوقات هم می‌گوید «اراده‌ی مبرزه» ولی مقصودش اراده‌ی مبرزه است، مرحوم عراقی از این ابرازش می‌گوید ما بعث و وجوب را انتزاع می‌کنیم لذا این اشکال دوم وارد نیست.

تعجب است از امام که چطور این اشکال سوم را فرمودند. امام می‌فرمایند اگر شما حقیقت حکم را اراده می‌دانید، باید احکام وضعیه تماماً از قبیل ارادات مبرزه باشد؛ در حالی که در احکام وضعیه، بحث اراده مطرح نیست. وقتی ما می‌گوئیم ملکیت قضاوت در اینها اراده وجود ندارد، جواب این است که اصلاً خود مرحوم عراقی در بحث استصحاب تعلیقی تصریح کرده که احکام وضعیه حقیقتش با احکام تکلیفیه فرق دارد.

این نکته را دقت کنید اگر می‌خواهید مراجعه کنید برای تحقیق در باب حکم، در خیلی از عبارات دارد «حقیقة الحكم»، مخصوصاً در اوایل علم اصول در بحث اجتماع امر و نهی. در بحث «امر به شیء مقتضی نهی از ضد»، در بحث «واجب مشروط» و جاهایی که بحث از حقیقت حکم می‌شود، نمی‌گویند: «حکم تکلیفی» بلکه می‌گویند حقیقت حکم و آنجا هم عبارت مرحوم عراقی روی خود عنوان کلی حکم آمده است. امام (رضوان الله علیه) روی همان عنوان به مرحوم عراقی اشکال می‌کند، اما وقتی می‌آئیم جلو تا می‌رسیم به بحث استصحاب، دیگر مرحوم محقق عراقی و دیگران تصریح می‌کنند که ما وقتی می‌خواهیم بحث از حقیقت حکم کنیم مرادمان حکم تکلیفی است. لذا این نکته را هم دقت داشته باشید که اگر همین جا هم مرحوم عراقی تصریح کرده بود به حکم تکلیفی، دیگر امام این اشکال سوم را مطرح نمی‌کردند.

این نوشته‌ای که آقایان آوردند را ملاحظه کردم و بعضی‌هایش را سطوری برایش نوشتم. بحث حقیقت حکم را که تا حالا دو مبنا را مطرح کردیم؛ یکی مبنای مشهور که «الحکم عبارة عن البعث و الزجر». مبنای دوم، مبنای مرحوم عراقی بود که ملاحظه فرمودید مواجه با اشکالات متعددی است و اگر خودتان هم فکر کنید باز اشکالات دیگری هم می‌شود - طبق آن برداشتی که ما از کلام عراقی داشتیم - بکنیم.

مرحوم عراقی وقتی به مبرز می‌رسد می‌گوید این مبرز می‌تواند انشائی باشد، می‌تواند اخباری باشد آن وقت انشائی‌اش غیر قصدی است، این خودش یکی از اشکالات است، چطور ما انشاء غیر قصدی داریم؟ دو مبنای دیگر در باب حکم وجود دارد؛ یکی مبنای مرحوم محقق اصفهانی است که اگر می‌خواهید این مبنای مرحوم اصفهانی را ببینید به جلد سوم نهاية الدراية صفحه 122 مراجعه کنید. این مبنای اصفهانی را هم می‌گوئیم بعد هم مبنایی است که ما داریم و مرحوم آقای خوئی هم این مبنا را دارند که این را إن شاء الله توضیح می‌دهیم.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

[1] و أمّا ما عن بعض محقّقي العصر: من كون الحكم عبارة عن الإرادة التشريعية التي يظهرها المرید بأحد مظهراتها فهو خلاف التحقيق: أمّا أولاً: فلما عرفت من ارتكاز العبيد على الانتقال إلى الوجوب من الأوامر، بلا لحاظ الإرادة التي هذا اللفظ حاكٍ عنها.

و ثانياً: أنّ الوجوب و الإيجاب في عالم الاعتبار واحداً ذاتاً كالوجود و الإيجاد في وعاء التكوين و يختلفان اعتباراً، و لو صحّ انتزاع الوجوب عن الإرادة صحّ انتزاع الإلزام و الإيجاب عنها، مع أنّ الإرادة لا تسمّى إلزاماً و إيجاباً، بخلاف الإغراء و البعث لفظاً وحده.

فإن قلت: يرد هذا لو قال القائل بأنّ الحكم عبارة عن نفس الإرادة، و لكنّه (قدس سره) يقول بكونه عبارة عن الإرادة التشريعية التي يُظهرها المرید، فشرَطَ مع نفس الإرادة وجود المظهر.

قلت: نعم، لكن كون الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة ينافي انتزاع الوجوب عن البعث المولوي مع الغفلة عن الإرادة.

و ثالثاً: أنّ الأحكام الوضعية قسيم التكليفية، مع أنّ الوضعيات لا تكون من قبيل الإرادات المظهرة؛ إذ الحكومة و القضاة و الملكية و غيرها تنتزع من جعلها. و لا يمكن أن يقال: إنّ هذه العناوين منتزعة عن الإرادة أو عن الإرادة المظهرة، كما أنّ حكم السلطان و القاضي عبارة عن نفس الإنشاء الصادر منه في مقام الحكومة و القضاء لا الإرادة المظهرة، بل لا يكفي في فصل الخصومة إظهار إرادته أو إفهام رأيه ما لم يتكلّم بلفظ نحو «حكمتُ» أو «أنفذتُ» أو ما يفيد الحكم بالحمل الشائع. نعم، لو لم ينشأ البعث من الإرادة الجدّية لا ينتزع منه الوجوب و الإيجاب، و هو لا يوجب أن تكون الإرادة دخيلة في قوام الحكم أو تكون تمام حقيقته، و يكون الإظهار واسطة لانتزاع الحكم منها، بل أقصى ما يقتضيه أن يعدّ الإرادة من مبادئ الحكم، كما فرضناه. (تهذيب الأصول، ج1، ص:320)