

ما می گوئیم:

۱. مرحوم اصفهانی در کلام خویش، بحث اراده را مطرح می کند و از قدرت سخن به میان نمی آورد. به نظر می رسد تعبیر اختیار دقیق تر است.

۲. ما حصل فرمایش مرحوم خوئی آن است که اگر جایی قدرت به صورت عقلی لحاظ شده است، در این صورت لازم نیست که «عمل صادر شده» عن اختیار بوده باشد. به عبارت دیگر آنچه در تکلیف لازم است «قدرت مکلف بر اتیان عمل» و «اختیار مکلف در اتیان عمل» است به این معنی که وقتی شارع امر می کند قدرت و اختیار در مکلف موجود باشد. اما لازم نیست «عمل انجام شده» «عمل عن اختیار» بوده باشد.

۳. به عبارت دیگر:

اگر قدرت و اختیار، توسط عقل شرط شده باشد، شارع اصلاً «مصدق مقدور» و «مصدق عن اختیار» را از ما مطالبه نکرده است. بلکه اگر فی الجملة قدرت و اختیار موجود باشد، آنچه واقع می شود مصداق تکلیف و مأمور به است حتی اگر در «عن قدرت» و «عن اختیار» نباشد. پس اگرچه بدون قصد، عمل «عن قدرت» و «عن اختیار» نیست، ولی مصداق مأمور به هست.

نقد مرحوم خوئی بر کلام اول محقق اصفهانی:

مرحوم خوئی در ابتدا می پذیرد که حیثیت تعلیلیه به حیثیت های تقییدیه بر می گردد ولی این بحث را مربوط به قضایای عقلیه می داند و می فرماید بحث ما در وجوب شرعی است. ایشان می فرماید که حکم عقل به اینکه باید مقدمه را اتیان کرد مسئله مسلمی است ولی ما در بحث مقدمه واجب در صدد این هستیم که بگوئیم آیا شرعاً هم این مقدمه واجب است (آیا می توانیم بگوئیم از وجوب عقلی کشف می کنیم وجوب شرعی را). و چون بحث در حکم شرعی است، در این صورت نمی توانیم بگوئیم در احکام شرعی حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه باز می گردد.

«فلان ما أفاده (قده) من ان الجهات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقيدية و ان

كان في نهاية الصحة و المتانة الا انه أجنبي عن محل الكلام في المقام و ذلك لما تقدم في أول



البحث من ان وجوب المقدمة عقلا بمعنى الالابدية خارج عن مورد النزاع و غير قابل للإنكار، و انما النزاع فى وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل، و كم فرق بين الحكم الشرعى الذى كشف عنه العقل و الحكم العقلى، و قد عرفت ان الجهات التعليلية فى الأحكام الشرعية لا ترجع إلى الجهات التقييدية، فما أفاده (قده) لا ينطبق على محل النزاع.^١

ما مى گوئيم:

١. اصل اين اشكال متعلق به مرحوم عراقى است.^٢
٢. به نظر كلام مرحوم خوئى كامل نيست چراكه اگر گفتيم عقلاً آنچه واجب است توصل است (چراكه حيثيت تقييديه است) در اين صورت، با توجه به اينكه وجوب شرعى از وجوب عقلى كشف مى شود (يعنى مى گوئيم آنچه را عقل واجب مى داند، شرع واجب مى داند)، لاجرم بايد بگوئيم توصل شرعاً واجب است.

اين مطلب مورد اشاره حضرت امام نيز واقع شده است:

«أنّ العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقلى لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه، و لا فى موضوع آخر غير حيثية الملاك، و هذا واضح جداً.»^٣

نقد مرحوم اصفهانى بر فرمايش خودشان:

«لا يخفى أن الوجه فى اعتبار قصد التوصل فى مصداقية المقدمة للواجب مركب من أمرين: أحدهما: رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية فى الأحكام العقلية، فالتوصل هو الواجب بحكم العقل لا الشئ لغاية التوصل. ثانيهما: أن التوصل إذا كان بعنوانه واجبا فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختيار لا يقع مصداقا للواجب، و إن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

١. محاضرات فى أصول الفقه (طبع دار الهادى)، ج ٢، ص ٤٠٧.

٢. بدائع الافكار، ج ١، ص ٣٨٧.

٣. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٩١.



و يمكن الاعتراض على كلا الأمرين: أما على الأوّل: فبالفرق بين الأحكام العقلية العملية و الأحكام العقلية النظرية، فإنّ مبادئ الأولى هو بناء العقلاء على الحسن و القبح، و مدح فاعل بعض الأفعال و ذمّ فاعل بعضها الآخر، و موضوع الحسن مثلاً هو التّأديب لا الضرب لغاية التّأديب؛ إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغاية، بل مجرد بنائهم على المدح، و الممدوح هو التّأديب، بخلاف الأحكام العقلية النظرية، فإنها لا تتكفل إلاّ الاذعان بالواقع.»^۱

توضیح:

۱. توجیهی که مطرح کردیم تا بگوئیم قصد توصل باید باشد تا مقدمه، مصداق واجب باشد، از دو امر تشکیل شده است:
۲. امر اوّل: رجوع حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه و لذا آنچه واجب است «توصل به ذی المقدمه» است و نه «ذات مقدمه».
۳. امر دوّم: اگر پذیرفتیم که «توصل» واجب اصلی است در این صورت، وقتی ذات مقدمه (مثل وضو) در صورتی مصداق واجب واقعی است که همراه با قصد توصل باشد (اگر چه بدون قصد هم، غرض که وصول به ذی المقدمه باشد حاصل می شود).
۴. اما هر دو امر باطل است چراکه:
۵. امر اوّل قابل مناقشه است: احکام عملی با احکام عقل نظری فرق دارد. احکام عقل عملی ناشی از بنای عقلا است (بنای عقلا بر اینکه کاری را دارای حسن و کاری را دارای قبح می دانند)
۶. مثلاً عقل می گوید: «ادب کردن حسن است» در این صورت چنین نیست که ادب کردن حیثیت تعلیلیه شود برای ثبوت حسن در ضرب، بلکه آنچه فی الواقع حسن دارد، نفس تادیب است؛ پس حکم مستقیماً روی ممدوح اصلی رفته است. [به عبارت دیگر در عقل عملی، اصل حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه در کار نیست بلکه حکم را عقلاً مستقیماً روی موضوع برده اند، بدون اینکه علّت یا تقییدی را لحاظ کنند]

۱. نهاية الدراية في شرح الكفاية [حاشیه] (طبع قدیم)، ج ۱، ص ۳۹۱.



۷. اما در احکام عقل نظری چنین نیست [چراکه عقل نظری در حال کشف واقعیت است و علت‌ها را می‌یابد. لذا وقتی می‌گوید العالم متغیر و کل متغیر حادث و نتیجه می‌گیرد العالم حادث، در حقیقت علت را بیان می‌کند. در اینجا است که باید بگوئیم آنچه به ظاهر حیثیت تعلیلیه است، حیثیت تقییدیه می‌باشد یعنی فی الواقع حدوث مربوط به تغیر است (کل ما بالعرض لا بد و ان ينتهي الى ما بالذات)]

۸. [به عبارت دیگر: شأن عقل نظری، اذعان به واقع است و چون عالم واقع عالم علت هاست، حیثیت‌ها در آن راه دارد و آنجاست می‌گوئیم حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه بر می‌گردد. ولی شأن عقل عملی، حکم کردن است و در این مقام اساساً علتی را برای حکم خویش لحاظ نمی‌کند.*
ان قلت: در مثال تأدیب، عقل عملی اگر می‌گوید «تأدیب ممدوح است» از باب آن است که آن را مصداق عدل می‌داند، پس در حقیقت می‌گوید تأدیب ممدوح است چون عدل است و در نتیجه باید بگوئیم حکم اصلی مربوط به حیثیت تقییدیه یعنی عدل است.

قلت: مرحوم اصفهانی روی مبنای خویش، احکام عقل عملی را به سبب آنکه علتی دارند و مصداق آن هستند، نمی‌داند بلکه حکم عقل را مستقیماً روی عنوان می‌برد.]

ایشان سپس ادامه می‌دهد:

و من الواضح: أن الإرادة التشريعية على طبق الارادة التكوينية، فكما أن الإنسان إذا أراد شراء اللحم يريد المشى إلى السوق، والأول لغرض مترتب على الشراء، والثاني لغرض مترتب على المشى إلى السوق، كذلك إذا وقع الأمران طرفاً للإرادة التشريعية، فإن المولى لا يريد إلّا ذلك الفعل الإرادى الصادر من العبد، وبعثه النفسى و المقدمى إيجاد تسيبى للفعل و مقدّمته، و ليس حكم العقل [إلّا] الإذعان بالملازمة بين الإرادتين، لا أنه حكم ابتدائى بوجود الفعل عقلاً؛ حتى لا يكون له معنى إلا الإذعان بحسنه الملزم؛ حيث لا بعث و لا زجر من العاقلة لينتج أن الحسن فى نظر العقل هو التوصل، لا الفعل لغاية التوصل.^۱

۱. نهاية الدراية فى شرح الكفاية [حاشیه] (طبع قدیم)، ج ۱، ص ۳۹۱.



توضیح:

۱. إرادة تشریحیه بر طبق إرادة تکوینیه است.
۲. در إرادة تکوینیه وقتی می خواهد گوشت از بازار بخرد، دو إرادة دارد یکی خریدن گوشت و دیگری رفتن به بازار (و هر کدام هم غرض خود را تامین می کند)
۳. در إرادة تشریحیه هم شارع دو إرادة دارد، یکی نسبت به ذی المقدمه و یکی نسبت به مقدمه.
۴. حال در اینجا، عقل اصلاً حکم به وجوب مقدمه ندارد بلکه عقل به «وجود ملازمه بین إرادة تشریحیه شارع نسبت به ذی المقدمه و إرادة تشریحیه شارع نسبت به مقدمه» حکم می کند.
۵. پس در اینجا حکم عقل عملی در میان نیست (که اگر بود عبارت بود از «اذعان به حُسن ملزم») چراکه عقل نسبت به مقدمه بحث نمی کند.
۶. پس آنچه در بحث مقدمه واجب، توسط عقل مطرح است، حکم عقل نظری است.
۷. اما نکته اینجاست که عقل نظری در اینجا حکم به ملازمه بین فعل (ذی المقدمه) و مقدمه می کند و نه به ملازمه بین فعل (ذی المقدمه) و توصل به ذی المقدمه.

ما می گوئیم:

ماحصل فرمایش مرحوم اصفهانی چنین است:

در احکام عقل عملی، اصلاً حکم روی ذات ممدوح می رود و سخن از علّت و قید نیست ولی در احکام عقل نظری حکم روی هر موضوعی که نشست، علّت آن، حیثیت تقییدیه اش هست (در حقیقت حدوث متعلق به تغیر است)

اما در بحث مقدمه واجب، آنچه موجود است حکم عقل عملی مبنی بر وجوب مقدمه نیست بلکه حکم عقلی نظری است مبنی بر ملازمه بین ذی المقدمه و ذات مقدمه.

پس عقل نظری در اینجا اصلاً بین توصل و ذی المقدمه ملازمه برقرار نمی کند تا بخواهیم به دنبال حیثیت تقییدیه آن باشیم.

