

«فان كان الأثر المقصود مترتباً على الفعل الاختياري ترتب المعلول على علته، من دون ان يكون هناك واسطة أصلاً، أمكن تعلق إرادة الفاعل به، نحو تعلق إرادته بالفعل الاختياري الذي هو السبب لحصول ذلك الأثر، بداهة ان الأثر يكون مسبباً توليدياً للفعل، و ما من شأنه ذلك يصح تعلق إرادة الفاعل به، لأن قدرته على السبب عين قدرته على المسبب و يكون تعلق الإرادة بكل منهما عين تعلق الإرادة بالآخر [٢] و يصح حمل أحدهما على الآخر نحو الحمل الشائع الصناعي فيقال: الإلقاء في النار إحراق، إذ لا انفكاك بينهما في الوجود، و هذا الحمل و ان لم يكن حملاً شائعاً صناعياً بالعناية الأولية، لأن ضابط الحمل الصناعي هو الاتحاد في الوجود، و لا يمكن اتحاد الوجود بين العلة و المعلول، إلا أنه لما لم يمكن الانفكاك بينهما في الوجود و كان المعلول من رشحات وجود العلة صح الحمل بهذه العناية.

و بالجملة: كلما كان نسبة الأثر إلى الفعل الاختياري نسبة المعلول إلى العلة التامة أو الجزء الأخير من العلة يصح تعلق إرادة الفاعل به نحو تعلقها بالفعل الاختياري، و ان كان الفعل الاختياري من المقدمات الإعدادية للأثر المقصود، فلا يمكن تعلق إرادة الفاعل به، لخروجه عن تحت قدرته و اختياره، و لا يمكن تعلق الإرادة بغير المقدور، بل الإرادة الفاعلية مقصورة التعلق بالفعل الاختياري، و اما ذلك الأثر فلا يصلح إلا ان يكون داعياً للفعل الاختياري، فمثل صيرورة الزرع سنبلاً إنما يكون داعياً إلى الحرث و السقي، فظهر الفرق بين باب الدواعي و بين باب المسببات التوليدية. و حاصل الفرق، هو إمكان تعلق الإرادة الفاعلية بالمسببات التوليدية، دون الدواعي، لتوسط أمور خارجة عن تحت القدرة بين الفعل الاختياري و بين الأثر المقصود، فلا يمكن تعلق إرادة الفاعل به. و الضابط الكلي بين باب الدواعي و بين باب المسببات التوليدية، هو ما ذكرنا من أنه ان كان الفعل الاختياري تمام العلة أو الجزء الأخير منها لحصول الأثر فهذا يكون من المسببات التوليدية، و ان لم يكن كذلك بل كان أول المقدمات أو وسط المقدمات و كان حصول الأثر متوقفاً على مقدمات اخر، فهذا يكون من الدواعي.»<sup>١</sup>

توضیح :

(١) در نوع «ب»، ممکن است اراده شارع مستقیماً به فعل اختیاری تعلق گیرد. چراکه این فعل از اسباب تولیدیه است و در این امور قدرت بر سبب عین قدرت بر مسبب است و اراده نسبت به سبب عین اراده نسبت به مسبب است. و لذا با توجه به اینکه معلول از شؤون علت است می توان گفت «لقاء در آتش احراق است» در حالیکه فی الواقع لقاء در آتش سبب احراق است.

(٢) اما در نوع «ج»:

فاعل نمی تواند نسبت به «اثر» اراده کند چراکه اثر مقدور فاعل نیست. بلکه فاعل صرفاً می تواند فعل اختیاری را اراده کند. و در این صورت آن اثر انگیزه ای است برای اراده فعل اختیاری.

(٣) پس در اسباب تولیدی، فاعل هم می تواند معلول را اراده کند و هم علت اختیاری را، ولی در «دواعی»، فاعل



تنها می تواند فعل اختیاری را به جهت آنکه شاید به معلول و اثر برسد اراده کند. و خود دواعی قابل اینک متعلق اراده واقع شوند، نیستند.

مرحوم نائینی پس از این مقدمه می نویسد:

«ان هناك ملازمة بين الإرادة الآمرية و الإرادة الفاعلية، و انه كلما صح تعلق إرادة الفاعل به يصح تعلق إرادة الأمر به، و كلما لا يصح تعلق إرادة الفاعل به لا يصح تعلق إرادة الأمر به، و السر في ذلك واضح، لأن الإرادة الأمرية إنما تكون تحريكاً للإرادة الفاعلية نحو الشيء المطلوب، فلا بد من ان يكون ذلك الشيء قابلاً لتعلق إرادة الفاعل به حتى تتعلق به إرادة الأمر، فإذا فرض أنه لا يمكن تعلق إرادة الفاعل به لكونه غير مقدور له، فلا يمكن تعلق إرادة الأمر به، لأنه يكون من طلب المحال.»<sup>۱</sup>

توضیح :

- (۱) بین اراده آمریه و اراده فاعلیه ملازمه برقرار است. یعنی:
  - (۲) هر جا فاعل می توانست اراده کند، آمر هم می تواند به آن امر کند چراکه:
  - (۳) کار آمر آن است که مأمور را به عنوان یک فاعل، به سمت عمل تحریک می کند. پس اگر فاعل نمی تواند کاری را انجام دهد، آمر هم نمی تواند به آن امر کند چراکه طلب محال است.
- ایشان سپس ادامه می دهد:

«أنه لو كان نسبة الفعل الاختياري إلى الأثر الحاصل منه نسبة السبب التوليدي إلى مسببه التوليدي، كان تعلق إرادة الفاعل بذلك المسبب بمكان من الإمكان، فيصح تعلق إرادة الأمر بإيجاد ذلك المسبب، بل لا فرق في الحقيقة بين تعلق الأمر بالسبب أو بالمسبب، لأن تعلقه بالسبب أيضاً لمكان أنه يتولد منه المسبب ... و أما إذا كان الأثر من الدواعي، و كان الفعل من المقدمات الإعدادية، فحيث لا يصح تعلق إرادة الفاعل به فلا يصح تعلق إرادة الأمر بإيجاده، لما عرفت من الملازمة، فمتعلق التكليف إنما يكون هو الفعل الاختياري لا غير.»<sup>۲</sup>

توضیح :

- (۱) حال اگر فعل اختیاری برای اثر، سبب تولیدی است، هم میتوان به سبب امر کرد و هم میتوان به مسبب امر کرد (مثلاً می توانیم بگوییم لباس را در آتش بیانداز. و می توانیم بگوییم لباس را بسوزان)
  - (۲) اما اگر اثر از دواعی است و فعل اختیاری از مقدمات اعدادی است، در این صورت فاعل نمی تواند اثر را اراده کند کما اینکه آمر نمی تواند به اثر امر کند. و لذا در این صورت امر فقط به فعل اختیاری تعلق می گیرد و نه به اثر.
- مرحوم نائینی پس از این مقدمه می نویسد:

۱. همان

۲. همان، ص ۷۰



«إذا عرفت ذلك كله، فنقول:

انّ باب الملائكات و علل التشريع لا تكون من المسببات التوليدية لأفعال العباد، بل ليست العبادات بالنسبة إلى الملائكات إلا كنسبة المقدمات الإعدادية، و الذي يدلّ على ذلك عدم وقوع التّكليف بها في شيء من الموارد، من أوّل كتاب الطّهارة إلى آخر كتاب الدّيّات. فالملائكات أنّما تكون من باب الدّواعي، لا المسببات التوليدية، و ليست الصلّاة بنفسها علّة تامّة لمعراج المؤمن و النهي عن الفحشاء، و لا الصّوم بنفسه علّة تامّة لكونه جنّة من النار، و لا الزكاة 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 الملائكات من المسببات التوليدية، فلا يصحّ تعلّق التّكليف بها، لا بنفسها، و لا بأخذها قيّدا لمتعلّق التّكليف، فكما لا يصحّ التّكليف بإيجاد معراج المؤمن مثلا، لا يصحّ التّكليف بالصلّاة المقيدة بكونها معراج المؤمن، إذ يعتبر في التّكليف ان يكون بتمام قيوده مقدورا عليه، فإذا لم يصحّ التّكليف بوجه من الوجوه بالملائكات لم يصح ان تكون هي الجامع بين الافراد الصّحيحة للصلّاة، و لا أخذها معرّفا و كاشفا عن الجامع، بدهاثة أنّه يعتبر في المعرف ان يكون ملازما للمعرف بوجه، و بعد ما لم تكن الملائكات من المسببات التوليدية لا يصح أخذ الجامع من ناحية الملائكات.»<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) ملاكات وعلل تشريع احكام (قربان كلّ تقى) سبب توليدى نيستند بلكه داعى مى باشند (چراكه صلوة به تنهاى معراج مؤمن و قربان كلّ تقى نيست بلكه به چيزهاى ديگرى مثل تصفيه ملائكه احتياج دارد)
  - ۲) چون چنين است، نمى توان ملاكات احكام را نه به عنوان مأمور به و نه به عنوان جزء مأمور به أخذ كرد.
  - ۳) و چون چنين است، معراج مؤمن و ... نمى توانند جامع صحيحى باشند.
  - ۴) و نمى توانند معرّف باشند براى جامع صحيحى [تصوير آخوند خراسانى] چراكه هيچ ملازمه اى بين آنها و صلوة وجود ندارد (چراكه گفتيم برخى از صلوة ها چنين نيستند)
- ما مى گوييم:

- ۱) با توجه به اينكه مرحوم آخوند مى فرمود: جامع صلوة صحيح، علّت است براى تحقق «تقرب إلى الله و نهى از فحشا» پس جامع صلوة داراى صفتى است كه عبارت باشد از ناهى از فحشا و قربان كلّ تقى.
- ۲) مرحوم نائينى هم در حقيقت مى گويد جامع صلوة صحيح علت تامّه يا جزء اخير علت تامه براى «تقرب إلى الله و نهى از فحشا» نيست. بلكه چه بسا نمازى صحيح باشد و قربان كلّ تقى و ناهى عن الفحشا نباشد.
- ۳) پس اگر مرحوم آخوند مدعى شوند كه همه نمازهاى صحيح ناهى از فحشا قربان كلّ تقى هستند، اشكال مرحوم



نائینی خود به خود منتفی است.

۴) در دفاع از مرحوم آخوند می توان گفت، در مبنای مرحوم آخوند، نهی از فحشا و تقرب إلى الله صرفاً به عنوان مثال مطرح هستند و هر اثر دیگری اگر یافت شود که در همه نمازهای صحیح موجود باشد، استدلال مرحوم آخوند را کامل میکند و لذا آیه الله وحید از این اثر با عنوان «عمود دین» یاد می کند.<sup>۱</sup>

۵) نکته دیگر در کلام مرحوم نائینی این است که این تفصیل بین «معلول هایی که لحاظشان علت غایی نیست» و «معلول هایی که لحاظشان علت غایی است» هیچ تأثیری در بحث ندارد. جز اینکه مرحوم نائینی نوع اول معلول ها را معلول دائمی و نوع دوم را معلول غیر دائمی (در صورتی که مثلاً ملائکه هم نماز را تصفیه کنند) می داند. حال اگر هم نوع دوم معلول دائمی شوند، باز اشکالات ۴ گانه قبل مطرح می شود.

اشکالات امام خمینی بر آخوند خراسانی:

امام خمینی می نویسند:

«و فيه: - بعد منع كون المقام موضوعاً للقاعدة العقلية، و إنما موضوعها الواحد من جميع الجهات و الحيثيات - أنه بناءً عليه يلزم أن تكون الصلاة من متكّر الحقيقة فإن النهي عن الفحشاء، و معراج المؤمن، و مقرب كل تقى، و عمود الدين، أمورٌ مختلفة، فمع صدورهما منها يكون كلٌّ صادراً من حيثية. مضافاً إلى أن النهي عن الفحشاء ليس على ما هو ظاهره، فيرجع إلى كونها دافعة و مانعة عنهما، و الفحشاء أمر متكّر، فلا بد أن تكون في الصلاة حيثيات، بكلّ حيثية دافعةً لواحد منها، مع بُعد التزامهم بالجامع الذي له حيثيات متكّرة حسب تكّر ما ذكر. و دعوى كون هذه الأمور ترجع إلى أمر واحد هو كمال حاصل للنفس يوجب ذلك، خروجٌ عن الاستدلال بها، و إيكال إلى أمر مجهول من غير بينة و برهان.»<sup>۲</sup>

توضیح:

۱) اشکال اول: قاعده الواحد در امثال صلوة جاری نمی شود بلکه فقط درباره خدای سبحان که واحد من جميع الجهات است، جاری می شود.

[ما می گوئیم: مدعای آخوند مبتنی بر قاعده الواحد نیست چنانکه در ذیل فرمایش ایشان آوردیم]

۲) اگر بخواهند بگویند جامع صلوة، بسیط است من جميع الجهات، می گوئیم: چون پذیرفتید جامع صلوة دارای اثرهای متعدد است (نهی از فحشا، قربان كل تقى، عمود دین و معراج مؤمن) لاجرم پذیرفته اید جامع صلوة بسیط نیست بلکه متکثر الحقیقه است. چراکه معلول های مختلف از جهات و حیثیت های مختلف علت صادر می شود.

۱. تحقیق الاصول، ج ۱ ص ۲۳۲

۲. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۴۹



[ما می گوئیم: اگر بگوئیم این آثار در طول هم هستند، مثل مخلوق بودن همه موجودات برای خدا، این اشکال وارد نمی شود]

۳) مضافاً بر اینکه جامع صلوة به علت دیگری هم نمی تواند بسیط باشد، چراکه نهی از فحشا به معنای مانعیت نسبت به فحشاء است. و چون فحشاء امر متکثری است (دروغ، غیبت و ...) لاجرم جامع صلوة هم امر متکثری می شود چراکه باید با هر جهت یکی از آن مصادیق فحشاء را دفع کند [یعنی اثر واحدی نیست بلکه فحشاءها مختلف الحقیقه هستند].

۴) اگر بگوئیم جامع صلوة یک امر واحد است (مثل کمال نفسانی) که در بساطت موجب دفع همه مصادیق فحشا می شود، می گوئیم این خروج از استدلال به آثار است (یعنی دیگر از طریق وحدت اثر پی به وحدت مؤثر نبرده اید) و استدلال به یک امر مجهول (مثل کمال نفسانی) کرده اید که دلیلی هم بر وجودش نداریم.

۵) [حضرت امام در حقیقت می فرمایند اگر قاعده الواحد را از مدعای آخوند کنار بگذاریم، سخن مرحوم آخوند ثبوتاً باطل نمی شود ولی اثباتاً برای آن دلیلی نداریم]

جمع بندی فرمایش آخوند خراسانی:

۱) از دیدگاه آخوند موضوع له صلوة (یا همان جامع صحیحی) عبارت است از مفهومی که نمی دانیم چیست اما به وسیله آنکه آثار دارد، کشف می کنیم که هست.

۲) البته واضح لفظ صلوة - شارع - می داند که چیست و برای همان وضع کرده است.

۳) اما باید توجه داشت که اگر گفتیم قدر جامع بنا بر اعم، اصلاً قابل تصویر نیست آنگاه امر دائر است بین قدر جامعی که مرحوم آخوند مطرح می کنند و قدر جامع هایی که صحیحی های دیگر طرح خواهند نمود. اما اگر قدر جامع بنا بر اعم، قابل تصویر باشد، آنگاه باید دید آیا مبانی دیگران، دلیلی برای خویشتن اقامه می کنند یا نه؟

