

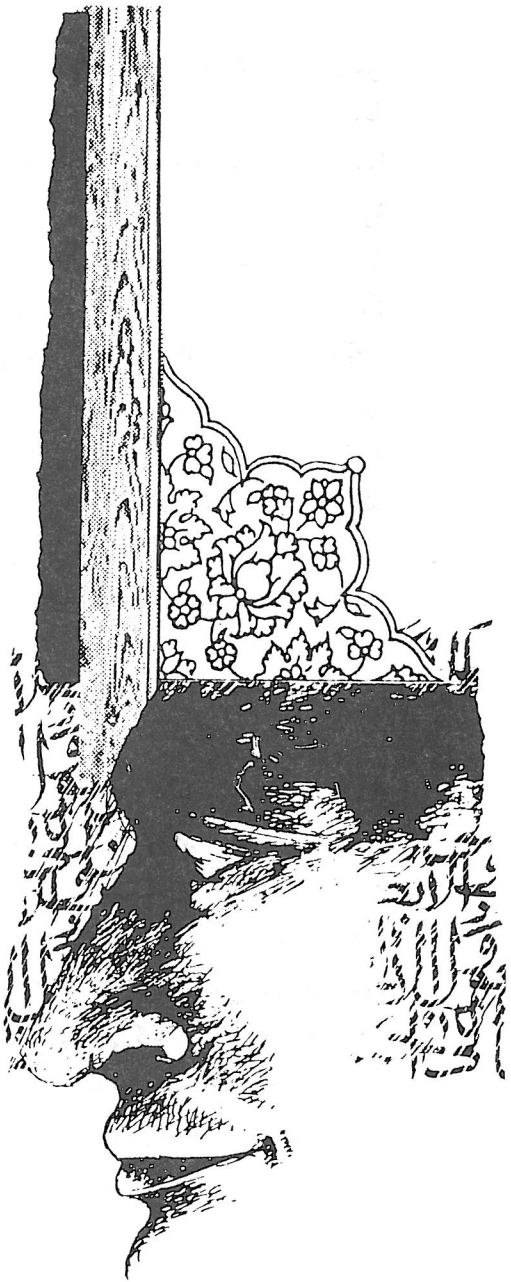
حسن و قبح عقلی*

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی
ترجمه و تعلیق: صادق لاریجانی

اختلاف اشیاء در میزان عقل

همان گونه که امامیه و معتزله، برخلاف اشاعره، معتقدند، حق آن است که افعال نزد عقل یکسان نیستند؛ یعنی نمی توان گفت در هیچ یک از افعال خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی یا جهتی اعتباری^۱ وجود ندارد که مقتضی مدح و ذم باشد؛ بلکه افعال نزد عقل مختلفند: در بعضی افعال، فی حدّ نفسها، با قطع نظر از شرع، مقتضی مدح یا ذمّ فاعل آن وجود دارد.

توضیح این نظر منوط به بیان مقدمه ای است و آن این که وجود افعال، همچون سایر اشیاء، دارای سعه و ضیق است و از این نظر افعال با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند و این اختلاف وجودی، منشأ اختلاف در آثار خیر و شر می گردد. و همان طور که سنگها و درختها و سایر جمادات و نباتات از این نظر با یکدیگر تفاوت فاحشی دارند (تفاوتی بیش از تفاوت میان زمین و آسمان!) افعال هم به همین گونه متفاوتند. و لذا ضرب و شتمی که





موجب درد و اندوه است کجا، و اعطای موجب شادی و سرور کجا! این اختلاف چنان روشن است که بر مبتدیان نیز پوشیده نیست. از طرف دیگر این نکته هم واضح است که اشیاء از لحاظ ملائمت و منافرت نسبت به حواس ظاهری و قوای باطنی و طبایع و غرایز، مختلفند و لذا چه بسا شیئی که با قوهٔ سامعه یا باصره ملائمت دارد و با دیگر قوا منافرت. قوهٔ عاقله نیز که در زمرهٔ قوای انسانی و بلکه رئیس این قواست ناگزیر از ادراک بعضی امور ملائمه، فرحمند و از ادراک بعضی امور منافره، مشمئز می‌گردد. و البته معلوم است که مناط ملائمت و منافرت نزد قوهٔ عاقله، همان سعه یا ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شر می‌گردد^۲ و از اینجاست که آثار شرعیهٔ مختلفی بر آنها بار می‌گردد. منشأ این ملائمت و منافرت هم آن است که مُدْرَکِی که دارای سعهٔ وجودی است، با قوهٔ عاقله سنخیت دارد و مُدْرَکِی که دارای ضیق وجودی است، با قوهٔ عاقله که سعهٔ وجودی تامی دارد، بُعد و بینونت. قوهٔ عاقله به لحاظ تجرّدش با هر آنچه حظّ وجودی بیشتری دارد، ملائمت و سنخیت بیشتر، و با آنچه از حظّ وجودی کمتری برخوردار است، منافرت تامی دارد. و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان (کمال) در اولی و فقدان در دومی است.

کمال وجودی و ملائمت با قوهٔ عاقله

حال که این مقدمه را دانستی، بدان که اختلاف افعال به حسب سعه و ضیق وجودی، که منشأ آثار خیر و شر و در نتیجه موجب ملائمت و منافرت قوهٔ عاقله می‌گردد، امری است غیر قابل انکار. و با پذیرش این معنی مجالی برای انکار حسن و قبح عقلی نیست. چه، مراد از حسن و قبح عقلی جز همین ملائمت و منافرت فعل با قوهٔ عاقله، که موجب فرح یا اشمئزاز آن می‌گردد، نیست. و همان طور که بر هر عاقلی روشن است، این ملائمت و منافرت فعل با قوهٔ عاقله، بالضروره موجب صحت مدح فاعل مختار، بماهو فاعل، یا ذمّ وی می‌گردد؛^۳ و انکار اختلاف افعال از حیث سعه و ضیق وجودی، همچون انکار ملازمهٔ آن با ملائمت و منافرت قوهٔ عاقله، مکابره‌ای واضح است؛ همان گونه که انکار صحت مدح فاعل مختاری که فعلش با قوهٔ عاقله ملائمت دارد، یا صحت ذمّ فاعل مختاری که فعلش با قوهٔ عاقله منافرت دارد، مکابره‌ای آشکار است.

انکار اشاعره نسبت به حسن و قبح عقلی و منشأ آن

در این میان اشاعره منکر حسن و قبح عقلی اند؛ چه در افعال باری تعالی و چه در افعال عباد. اما در افعال باری تعالی از این روی که افعال صادر از خداوند همه بجا و حق است. او مالک جمیع خلائق است؛ به نحوی که اگر عاصی را ثواب دهد و مطیع را عقوبت، فعل قبیحی از او سر نزده. چه این کار تصرفی است از جناب حق - جلّ و علا - در ملک و مملکت خویش. «ولایستل عمّا یفعل وهم یستلون».

و اما در افعال عباد، از آن جهت که افعال بندگان از سر جبر است و ایشان را در افعال خویش هیچ اختیاری نیست. و واضح است که فعل جبری و اضطراری حسن و قبح ندارد.

نقد نظر اشاعره

این نظر اشاعره و مبنای آن [است]. و لکن انصاف آن است که این هر دو اعتقاد باطل است. اما در مورد خداوند، آنچه مانع از صدور افعالی می گردد که جهات کمال و خیرش مغلوب جهات نقص و شرش باشد، همانا علم و استغنائی تامّ اوست. و اما راجع به اختیار عباد، در «فائده» گذشته گفتیم که فعل اختیاری آن است که مسبوق به مقدمات اختیار باشد. و اگر فعلی با این مقدمات به نحو و جوب و ضرورت از فاعل صادر گردد، این وجوب و ضرورت مضرّ به اختیاری بودن آن نیست؛ و گرنه هیچ فعلی، ولو در مورد خداوند تعالی، به اختیار نخواهد بود. تفصیل این مطلب را باید در جای دیگری جستجو نمود. پس تدبّر تام نما.

عقل و ادراک حسن و قبح همه اشیاء

اشکال: با این بیان، عقل باید در همه افعال، مستقلّ به حسن و قبح باشد، در حالی که فساد این لازمه بدیهی است.

جواب: این عدم استقلال عقلی، در مورد عقول ناقصه است؛ از باب این که بر جهات خیر و شر واقعی احاطه ندارد، نه عقول کامله ای که از همه جهات فعل مطلع است. و لذا هیچ فعلی از حوزه حکم آنان به حسن و قبح، خارج نیست؛ به دلیل همین احاطه تامی که به جهات و جوانب افعال دارند. و بعید نیست مراد از صحیفه ای که جمیع احکام در آن موجود است و از امامی به امام



دیگر (ع) به ارث می رسد، همان عقل امام (ع) باشد که در آن به خاطر صفا و جلای تامش، جمیع کائنات - علی ماهی علیه - منعکس است، و همین طور در مورد جفر و غیره.

حسن و قبح اشیاء در نزد خداوند

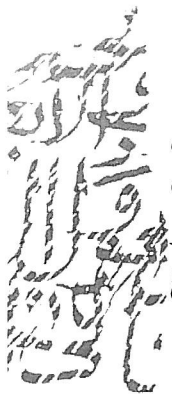
از آنچه در بیان سبب اتصاف افعال به حسن و قبح در نزد عقل گذشت، می توان پی برد که افعال نزد خداوند - جلّ شأنه - هم به حسن و قبح متّصف می گردند. و لذا انکار آن به احتمال این که ممکن است ملائمت و منافرات عقل نسبت به خداوند، همچون ملائمت و منافرات سایر قوا نسبت به وی باشد، و همان گونه که ملائم و منافر سایر قوا نزد خداوند یکسان است، منافر و ملائم قوه عاقله هم نسبت به او چنین باشد، صحیح نیست. زیرا از آنچه سابقاً گذشت، معلوم شد که سبب اتصاف به حسن و قبح، اختلاف مُدرک و مُدرک به حسب سنخیت و بینونت در وجود است که خود ناشی از سعه و ضیق مُدرک و آثار خیر و شرّ مترتب بر آن است. هر چه وجود اکمل باشد این امر واضح تر و مبین تر است و به همین جهت است که هر چه عقل کامل تر باشد، استقلالش در حکم به حسن و قبح بیشتر و ملائمت و منافرت آشکارتر است؛ و هر چه عقل ناقص تر باشد، این استقلال کمتر، تا حدّی برسد که منافر را اصلاً منافر نبیند و ملائم را نیز ملائم نبیند، بلکه حقیقت را معکوس بیندارد.



عقلی بودن حسن و قبح و اشاره به محلّ نزاع

بعد از روشن شدن آنچه ذکر نمودیم، دیگر عقلی بودن حسن و قبح، احتیاجی به اقامه برهان ندارد. چه آن که وجدان، آشکارا به حسن احسان و قبح ظلم و عدوان شهادت می دهد. و این اشکال که حسن و قبحی که مورد شهادت وجدان است، به همان معنای مورد نزاع نیست، بلکه مراد از آن موافقت غرض و مخالفت آن، و یا کمال و نقص است، به وضوح باطل است.^۴ چه عقل بالبدیهه مستقلّ به حسن احسان است، ولو این که مخالف غرض باشد، و مستقلّ به قبح ظلم است، ولو این که موافق غرض باشد.

و اما کمال و نقص، اگر مراد از آن کمال و نقص نسبت به فاعل باشد، به این معنی که «حسن احسان» یعنی این که شخص مُحسن و نیکوکار، دارای کمالی است و «قبح ظلم» یعنی این که ظالم دارای نقصی است، در این صورت گوییم منشأ این کمال و نقص چیست؟ با این که طبق فرض در



ناحیه خود فعل هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد. و اگر مراد از کمال و نقص، کمال و نقص خود فعل باشد، قبلاً دیدیم که جهات حسن و قبح در افعال بالاخره منتهی به دو صفت نقص و کمال می گردند که موجب ملائمت و منافرت و در نتیجه صحت مدح فاعل و ذمّ وی می گردند؛ و در فعل جهت دیگری که موجب ملائمت و منافرت باشد و منتهی به نقص و کمال نگردد، سراغ نداریم؛^۵ کما این که صفتی که بدون توسط منافرت و ملائمت موجب مدح و ذمّ فاعل گردد، وجود ندارد. بنابراین گریزی از التزام به تفاوت ظلم و احسان و اطاعت و عصیان در حسن و قبح، به معنای صحت مدح و ذم، نیست و لذا این طور نیست که به جهت شبهه ای که بدان اشاره نمودیم و ردّش هم روشن شد، این معنی بر هیچ عاقلی پوشیده ماند و نیز هیچ غیر مکابری نسبت به آن انکار ورزد.

مفاد قاعده 'ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع'

در میان متأخرین نزاع مشهوری وجود دارد که آیا بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست یا نه؟ به این معنی که آیا آنچه ملاک تامّ حکم عقل است (به طوری که اگر عقل بر آن مطلع شود به آن حکم می کند)، ملاک تامّ حکم شرع هم هست یا نه؟ در صورتی که چنین ملازمه ای ثابت باشد و نیز عقل در موردی دارای حکمی مستقل باشد، آنگاه می توان به وجود مناط تامّ حکم شرع نیز پی برد. مفاد قاعده معروف «کلّما حکم به العقل، حکم به الشّرع» چنین ملازمه ای است.^۶

در اینجا باید به این نکته توجه داشت که تمسّک به این قضیه، گاهی در مقابل کسانی است که قائلند به این که بعضی وقایع می تواند فاقد حکم شرعی باشد. در نتیجه در این مورد، مقصود اصلی، اثبات حکم شرعی در قبال منکرین است و لذا اثبات مطابقت مذکور بین حکم عقل و حکم شرع اصالتاً مورد نظر نیست. و گاهی هم در مقابل کسانی است که قائلند حکم شرع می تواند خلاف حکم عقل باشد. در این صورت، مقصود اصلی از تمسّک به قضیه فوق اثبات مطابقت بین حکم شرع و حکم عقل است، نه اصل ثبوت حکم شرعی در هر واقعه، که اصل ثبوت آن برای این دسته مورد فرض و تسلّم است.

به این بیان باید در دو مقام به بحث پردازیم:

اول: آیا ممکن است که بعضی وقایع از حکم شرعی خالی باشد، به طوری که در آن هیچ بعث (انگیختن) و زجری (بازداشتن) یا اراده و کراهت مولوی ای و یا امر و نهی وجود نداشته



باشد؟

دوم: آیا حکم عقل با حکم شرع مطابقت دارد، به طوری که اگر عقلاً به شیئی الزام داشتیم، شرعاً هم همین طور باشد یا، نه؟
برای تحقیق در این دو مقام، ابتدا به ذکر دو مقدمه می پردازیم:

مقدمه اول در معنای حکم شرعی

مقدمه اول حکم شرعی به امور مختلفی اطلاق می شود:

گاهی مراد از حکم شرعی، خطابی است که به افعال مکلفین تعلّق می گیرد و در آن همه مشترکند و به شخص خاصی اختصاص ندارد؛ چه این خطاب به مرحله فعلیت و تنجّز رسیده باشد و چه نه.

و گاهی مراد از حکم شرعی، خصوص خطابی است که به حدّ فعلیت رسیده باشد؛ یعنی مرتبه ای که در نفس مولی، به طور بالفعل بعث و زجری حاصل شده ولو این که حکم به مرتبه تنجّز نرسیده باشد.

و گاهی هم مراد از حکم شرعی، خصوص خطابی است که به حدّ تنجّز رسیده باشد؛ یعنی مرتبه ای که بر مخالفت آن عقاب مترتب می شود.

و بالاخره گاهی مراد از حکم، اراده و کراهتی است که مولی نسبت به فعل مکلف دارد؛ ولو این که خطابی در کار نباشد.^۷ و پوشیده نماند که ملاک ایجاب یا تحریمی بودن خطابات شرعیه همین اراده و کراهت است که خطاب بدون آن دو، در واقع جز صورت حکمی بیش نیست، تا حدّی که اگر خطابی در بین نباشد، ولكن مکلف به اراده و کراهت مولی علمی به هم رساند، عقل وی به صحت عقاب بر مخالفت، حکم خواهد نمود. و از طرف دیگر اگر اراده و کراهت در بین نباشد، به مجرد خطاب، هیچ گاه مستحق عقوبت نخواهد بود، مگر از باب تجرّی،^۸ نه از باب عصیان. به این بیان واضح شد که نسبت میان خطاب و استحقاق عقاب، عموم و خصوص من وجه است.

مقدمه دوم در رابطه حسن و قبح با حکم

مقدمه دوم این که مجرد حسن و قبح عقلی موجب نمی شود که عقلاً، فرمانبران خویش را نسبت به فعل تحریک کنند و یا آنها را باز دارند. گرچه اگر فعل مذکور از باب اتفاق از کسی سر



زند یا از آن اجتناب شود، او را تحسین و تقبیح می نمایند؛ بلکه برای بعث و زجر (تحریک و منع) لازم است که اغراض و دواعی دیگری وجود داشته باشد. بنابر این گرچه ممکن است در بعضی اوقات، نسبت به صدور فعلِ حَسَن، غرض و انگیزه ای داشته باشند، و لکن در مقابل چه بسا هم که چنین فرضی وجود نداشته باشد. خلاصه این که مجرد حسن فعل، انگیزه ای برای اراده فعل از دیگری نمی شود. و واضح است تا این انگیزه نباشد، اراده ای هم وجود نخواهد یافت. شاهد بر این دعوی، وجدان است. چه، با مراجعه به نفس خویش می یابیم که به محض حسن فعل، در آن اراده ای یافت نمی شود. گاه می شود که مطلقاً مایل به صدور احسان از دیگری نیستیم، و بلکه ممکن است این احسان مورد کراهت ما هم باشد، ولو این که اگر احسان نمود، مستحق تحسین خواهد بود. این مقدار از مطلب روشن است و ابهامی ندارد.

اشکال: چگونه ممکن است انسان عاقل خواهان آنچه عقلش آن را حَسَن می داند، نباشد و یا این که نسبت به آنچه عقل وی آن را قبیح می داند، کراهت نداشته باشد، در حالی که معنای تحسین و تقبیح - چنانکه در فائده سابق گذشت - جز فرح و رضای عقل، و تنفّر و غضب وی چیزی نیست و فرح و تنفّر عقل نیز جز اراده و کراهت نیست.

جواب: این نظر واضح البطلان است. چه، دیدیم که وجدان بهترین شاهد بر عدم کفایت حسن و قبح عقلی در اراده و کراهت فعل است. مضافاً بر این که در بسیاری از اوقات خود عقلاً فعل قبیح را اختیار می کنند و فعل حَسَن را ترک؛ در حالی که می دانیم هیچ فعل اختیاری ای جز به اراده صادر نمی شود. و سرّ مطلب هم این است که انگیزه فعل، که سبب تحقق اراده است، به اختلاف احوال و اشخاص از حیث غلبه شهوت و تفاوت در ملکات و ملاحظه نظام کائنات فرق می کند.^۹

اشکال: این امر در مورد عقلاً واضح است، و اما در مورد خالق - تعالی شانه - مشکل. زیرا اراده و کراهت در مورد خداوند جز علم او به مصلحت و مفسده فعل نیست و حسن و قبح هم جز به مصلحت و مفسده تقوّم ندارد.

جواب: اگرچه در مورد خداوند متعال، اراده، همچون صفات دیگر، با علم وجوداً و مصداقاً متحد است، لکن مجرد علم به مصلحت، همان گونه که در فوائد سابق دیدیم، نمی تواند اراده تکوینی ای باشد که سبب تحقق مراد در خارج است. و شاهد آن همان کلام خدای تعالی است که: «اذا ارادَ شيئاً ان يقولَ له كُنْ فيكون» (یونس / ۸۲). به همین ترتیب علم به مصلحت





نمی‌تواند اراده تشریحیه‌ای باشد که موجب تحریک مکلفین به سوی مراد است. چون مانعی ندارد که در مورد علم خداوند به مصلحت، با مانع عقلی از بعث و زجر، روبه‌رو شود؛ مثل موارد مزاحمت مصلحت ملزومه با مصلحتی اهمّ. چه، در این صورت بعث به غیر اهمّ یا بعث به هر دو قبیح است، با وجودی که فعل مهم همچون موارد غیر مزاحم، بر مصلحت خویش باقی است. یا مثل مواردی که در آن مکلفین استعداد برای تکلیف ندارند؛ همچون صدر اسلام که ممکن بود تکلیف آنان به همه احکام موجب نفرت از اصل اسلام گردد. و یا مثل مواردی که در فعل مصلحت وجود دارد، ولی به دلایلی که بر ما مخفی است، و معرفت آن هم لزومی ندارد، تکلیف وجود ندارد. همچون کودکی که به حد بلوغ نرسیده، و لکن دارای قریحه‌ای لطیف و ذکاوتی نیکوست. چه، با وجود این که افعال چنین کودکی ضرورتاً دارای مصلحت و مفسده است، عدم بعث و زجر در مورد وی، از ضروریات (بدیهیات) دین ما و بلکه دیگر ادیان است.

علاوه بر همه اینها، مورد و محل هم باید برای تکلیف مولوی قابل باشد؛ یعنی از مواردی نباشد که آثار تکلیف از عقوبت و مثبت و قرب و بُعد، بدون تکلیف مولوی بر آن، مترتب باشد؛ مثل اطاعت و عصیان یا تجرّی و انقیاد، که در این صورت ملاک طلب مولوی در آن وجود ندارد و در نتیجه تکلیف مولوی لغو و بدون فایده خواهد بود.

خلاصه این که، علم به مصلحت و مفسده زمانی مصداق اراده و کراهت در خداوند خواهد بود که در نفس پیامبر - صلوات الله و سلامه علیه - که مجالّی تام و مرآت عام برای آن مقام است، اراده باعثة ملزومه و کراهت زاجره ملزومه، حاصل گردد. و از حال پیامبر (ص) کاملاً معلوم بوده است که در نفس شریف وی اراده و کراهتی نسبت به فعل غیر بالغ وجود نداشته، در حالی که اگر در مقام شامخ خداوند، ما بازاء اراده و کراهت وجود می‌داشت، در نفس پیامبر (ص) اراده و کراهت حقیقی منعکس می‌گشت. در نتیجه از عدم کراهت و اراده در نفس پیامبر، معلوم می‌شود که مجرد علم خداوند تعالی به مصلحت و مفسده در افعال اختیاری مکلفین، اراده و کراهت ملزومه نسبت به افعال نیست.

به این ترتیب نتیجه می‌گیریم که در تحقق تکلیف شرعی لازم است که فعل حسن باشد، و لکن حسن فعل، به تنهایی، کافی برای تحقق تکلیف شرعی نیست. همان‌گونه که در مورد خود عباد هم زمانی که از فرمانبرداری می‌خواهند فعلی را انجام دهد، برای تحقق این خواست باید غرضی غیر از حسن فعل وجود داشته باشد، و گرنه مجرد حسن فعل برای تحقق اراده کافی

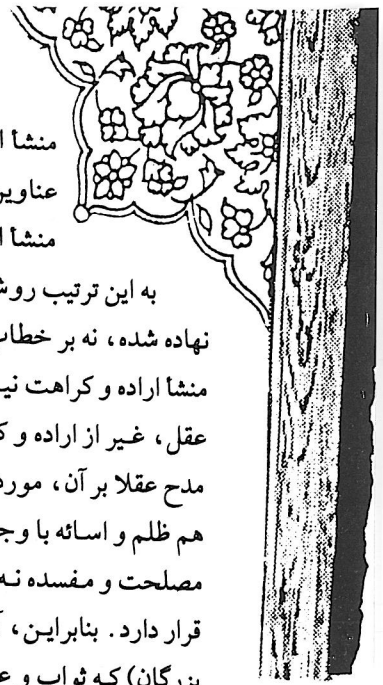
نخواهد بود. و ظاهراً تا اینجا مطلب واضح و روشن است.^{۱۰}

حال که این دو مقدمه را دانستی، جواب صحیح برای هر دو مسأله مطرح شده در ابتدای بحث، روشن خواهد بود.

اما در مورد پرسش اول (مقام اول)، حق این است که خالی بودن بعضی وقایع از حکم شرعی، به طوری که در آن هیچ بعث و زجری یا اراده و کراهتی و یا امر و نهیی نباشد، مانعی ندارد؛ مثل افعال همه کودکان غیر بالغ و نیز همه مردم در صدر اسلام در پاره‌ای از احکام. البته مراد نفی خطاب صرف نیست، به طوری که اراده باعثه و کراهت زاجره، که روح و لبّ خطابات را تشکیل می‌دهد، وجود داشته باشد. [چه، واضح است که ثواب و عقاب بر اراده و کراهت، مترتب است نه بر خطاب. و اگر خطاب هم موجب ثواب و عقابی باشد، به خاطر آن است که دلیل بر وجود اراده و کراهت است و لذا اگر مکلف قطعاً بداند که اراده و کراهتی نیست، در این صورت ثواب و عقابی هم نخواهد بود، ولو این که هزار خطاب هم نسبت به فعل وارد شده باشد! و از طرف دیگر اگر اراده و کراهت موجود باشد و مکلف هم بر آن قوف یابد، مستحق ثبوت و عقوبت خواهد بود، ولو این که اصلاً خطابی در بین نباشد. بلکه از این بالاتر، ثواب و عقاب حتی بر اراده و کراهت شائی هم مترتب می‌شود و این در جایی است که عدم فعلیت اراده و کراهت، ناشی از عدم التفات مولی باشد؛ به نحوی که اگر مولی ملتفت موضوع باشد، یقیناً اراده اش فعلی خواهد شد. شاهد بر این مدعا این مثال است: فرض کنیم فرمانبر مولی می‌بیند که فرزند وی در حال غرق شدن است، اگر چنین فرمانبری با امکان نجات فرزند، وی را نجات ندهد، مستحق عقوبت خواهد بود، ولو این که مولی به دلیل عدم التفات به غرق شدن فرزندش هیچ گونه اراده فعلی‌ای نسبت به نجات وی نداشته باشد. و همین طور فرمانبر مذکور مستحق ثبوت خواهد بود، اگر به نجات وی اقدام ورزد. تمام این مشوبتها و عقوبتها راجع به اراده شائیه مولی است؛ تا چه رسد به زمانی که به دلیل التفات، اراده اش هم فعلی باشد.]

بلکه مراد از خالی بودن واقعه از حکم شرعی، خالی بودن از لبّ و روح آن (یعنی اراده و کراهت) است. چه، دیدیم که مجرد حسن شیئی یا قبح آن، انگیزه‌ای کافی برای فعل یا ترك نیست تا این که آن را اراده نماید یا نسبت بدان کراهت داشته باشد. از طرف دیگر تا زمانی که حسن و قبح، فی حد نفسه، انگیزه‌ای برای اراده فعل یا کراهت آن نشود، ملازمه‌ای میان حسن و ایجاب و تحریم نخواهد بود. مراد از ایجاب و تحریم هم همان اراده و کراهت است که روح خطاب و





منشأ انتزاع بعث و زجر یا تحریک و ردع، از خطاب است که بدون خطاب هم این عناوین از آن انتزاع می شود؛ در حالی که بدون اراده و کراهت، صرف خطاب منشأ انتزاع بعث و زجر نیست.



نقد و نظر / سال چهارم / شماره اول و دوم، ۱۱۴

به این ترتیب روشن شد که مدار ثواب و عقاب اگرچه بر اراده و کراهت - که روح خطاب است - نهاده شده، نه بر خطاب صرف، چنانکه سید صدر توهم نموده است، ولکن مجرد حسن و قبح هم منشأ اراده و کراهت نیست، ولو این که موجب فرح یا تنفر عقل باشد. و بدیهی است که فرح و تنفر عقل، غیر از اراده و کراهت است. چه، بالوجدان می یابیم که گاهی احسان با وجود حسن بودن و مدح عقلا بر آن، مورد اراده نیست و بلکه مورد کراهت است؛ مثل احسان به دشمن انسان. و گاهی هم ظلم و اسائه با وجود قبیح بودن و تنفر عقل مورد کراهت نیست؛ مثل ظلم به دشمنان. و لذا مصلحت و مفسده نه مستلزم خطاب است و نه مستلزم اراده و کراهت که مدار ثواب و عقاب بر آن قرار دارد. بنابراین، آنچه استاد علامه ما(قده) در رد بر سید صدر فرموده (طبق تقریرات بعضی از بزرگان) که ثواب و عقاب متوقف بر خطاب نیست، بلکه متوقف بر اراده ناشی از رضا و یا کراهت ناشی از غضب است که رضا خود ناشی از حسن، و غضب ناشی از قبح است، اگرچه از حیث منع ترتب ثواب و عقاب بر خطاب، کلام بسیار متینی است، لکن از حیث قول به این که حسن و قبح مستلزم رضا و غضب و آنها هم مستلزم اراده و کراهتند، محل تأمل و اشکال است. چه، دیدیم که حسن و قبح مستلزم اراده و کراهت نیست، چون صرف حسن و قبح داعی بر شیئی نمی شود و اراده و کراهت هم بدون داعی وجود نمی یابد. و اگر مولی مدح و ذمی بر صدور فعل حسن یا قبیح دارد، از حیث عاقلیت است نه از حیث مولویت و شاریت. و تا زمانی که مدح و ذم از حیث مولویت نباشد، کشف از اراده و کراهت یا موافقت و مخالفت آن نمی کند. و سر این همه را نیز دانستی که هر حسنی موافق با غرض و هر قبیحی هم مخالف با آن نیست. و بدون این مخالفت و موافقت، هیچ گاه شیء «مراد» و یا «مکروه» نخواهد شد. و حتی دیدیم که هر موافق غرضی مورد اراده فعلی نیست؛ مثل مورد تراحم واجب مهم با واجب اهم. پس نیک فهم کن و از خلط و اشتباه پرهیز!

از آنچه بیان شد موارد انفکاک حکم عقل به حسن و قبح، از حکم شرع معلوم می شود که از دو حال خارج نیست: یا از مواردی است که عقل حکم استقلالی دارد به لزوم انفکاک؛ یا به خاطر عدم قابلیت محل برای حکم مولوی و یا از جهت مانع، مثل مورد مزاحمت با واجب اهم. و یا از مواردی است که عقل حکم مستقل به انفکاک ندارد؛ همچون افعال کودکان ممیز (بنا بر یک نظر) و

بسیاری از افعال مردم در صدر اسلام .

و اما در مورد پرسش دوم (مقام دوم)، حق آن است که مطابقت بین حکم عقل و حکم شرع لزومی ندارد؛ یعنی لازم نیست که شرع نسبت به آنچه مصلحت یا مفسده ملزومه عقلی دارد الزامی داشته باشد؛ بلکه می تواند نسبت به اولی امر استحبابی و نسبت به دومی نهی تنزیهی بنماید. زیرا ممکن است در خطاب ایجابی و یا تحریمی نسبت به آنها مصلحتی وجود نداشته باشد؛ همچون تکالیف کودک ممیز (بنابر آن که عبادات وی شرعاً مستحب باشد)، و یا سایر مواردی که تکلیف الزامی، به امتنان برداشته شده^{۱۱} (بنابر آن که در این موارد، فعل به حکمی از دیگر احکام، متصف باشد؛ کما این که طبق مذهب ما، حق همین است که هیچ واقعه ای از احکام خمسه خالی نیست).

البته این نکته نباید پنهان بماند که مدعا، جواز تخلف الزام شرعی از الزام عقلی است. یعنی ممکن است که شرع نسبت به آنچه الزام عقلی دارد، الزامی نداشته باشد؛ نه این که می شود شرع به فعلی الزام داشته باشد که عقل نسبت بدان الزامی ندارد. پس ادعای ما در حقیقت به دو ادعای دیگر منحل می شود:

اول: عدم لزوم الزام شرعی نسبت به آنچه الزام عقلی دارد؛ که صحت این ادعا از آنچه در مقام اول ذکر نمودیم روشن شده است. چه آن که ممکن است الزام شرعی نسبت به موردی که مصلحت و یا مفسده ملزومه دارد، مانعی داشته باشد. البته کراهت و استحباب ممکن است بلامانع باشد و بنابراین شارع، بعث کراهتی یا استحبابی می تواند داشته باشد، نه بعث ایجابی و تحریمی.

دوم: لزوم این که شرع به غیر آنچه الزام عقلی دارد، الزام نداشته باشد. چون طلب حقیقی و بعث جدی الزامی جز با ملاکی که در مطلوب یا مبعوث الیها وجود دارد متحقق نمی گردد، و تنها ملاکی که در نظر شارع مقدس وجود دارد همان مصلحت ذاتی یا مصلحت عرضی (به سبب عروض بعضی عناوین و اعتبارات) است. چون در مورد خداوند تعالی، غرض و داعی دیگری متصور نیست.

اشکال: در حُسن تکلیف کافی است که در نفس الزام و طلب، مصلحتی نهفته باشد و لازم نیست در متعلق آن، یعنی واجب و حرام، مصلحت یا مفسده ای باشد؛ کما این که در بسیاری از موارد مصلحت و مفسده نه در متعلق امر، که در خود امر است؛ مثل اوامر امتحانی و اوامر عبادی؛^{۱۲} چه در مستحبات و چه در واجبات. چون در این دو، طلب به شیئی که فی حد ذاتها راجح و مصلحت دار باشد تعلق نگرفته، چون در عبادیات تا قصد قربت در میان نباشد، رجحانی



ندارد و مصلحت دار هم نیست و مع هذا واضح است که متعلق امر، یعنی نفس ماهیت مأموریه، خالی از قصد قربت است؛ چون قیودی مثل قصد قربت که خود ناشی از امر است، امکان ندارد در متعلق امر اخذ شود.

در نتیجه، ماهیت مأموریه زمانی راجح می شود که امری بدان تعلق گیرد و با قصد قربت هم امثال گردد. پس قبل از امر و قبل از قصد قربت، ماهیتی که امر بدان تعلق گرفته رجحانی ندارد و بنابراین امر به شیئی تعلق گرفته است که فی حد ذاتها رجحانی ندارد.

و مثال دیگر، اوامر و نواهی ظاهری مخالف با واقع، که مؤدای اصول و طرق شرعیّه اند. در این مورد، صورت امر به شیئی تعلق گرفته که فی حد ذاتها رجحانی ندارد و نهی هم به شیئی تعلق گرفته که ممکن است راجح باشد.

و باز مثال دیگر، اوامر تقیه ای که بدیهی است در آنها در «مأموریه» هیچ حسنی وجود ندارد و هر چه هست در خود تقیه است.

جواب: طلب حقیقی و الزام جدی و بعث واقعی هیچ گاه به شیئی تعلق نمی یابد، مگر آن که در آنها بذاتها یا به وجوه و اعتبارات، خصوصیتی باشد موافق با غرض داعی بر طلب. و گرنه واضح است که تعلق طلب شیئی که با غرض مناسبتی ندارد، ترجیح بلامرجح است. ۱۳ و این خصوصیت مذکور در مورد خداوند، جز «مصلحت» نیست که موجب می شود صدور فعل، عقلاً رجحان داشته باشد.

و اما اوامر امتحانی، اوامر واقعی نبوده و صرفاً صورت آن را دارا هستند. چون در این موارد اراده ای وجود ندارد و در نتیجه طلب و بعث جدی هم مصداق نمی یابد. و بحث ما در تکالیف حقیقی است نه در تکالیف صوری. آری، بنابر آن که قائل شویم که طلب و اراده، دو واقعیت جدا از هم هستند، ممکن است بگوییم در مورد اوامر امتحانی، با وجود این که واقعاً اراده ای در کار نیست، طلب واقعی وجود دارد. و لکن در بعضی فوائد سابق، با برهانی غیر قابل خدشه، دیدیم که آن دو با هم متحدند.

و اما در مورد اوامر عبادات، ملزم می شویم که امر به شیئی راجح تعلق گرفته؛ و اما این که قصد قربت در آن لازم است و بدون قصد قربت امتثال نمی شود، به یکی از دو وجه توجیه می شود:

وجه اول: امر به این افعال بماهو راجح تعلق گرفته و بنابراین باید آنها را به انگیزه رجحانی که



دارند، تحصیل نمود نه به انگیزه های نفسانی دیگر. و موضوع امر در اینجا در حقیقت همان موضوع حکم عقل به حسن (یعنی مدح فاعل) است. در نتیجه واضح است که باید فعل را به انگیزه رجحان عقلی - به معنای مدح فاعل آن - انجام داد. و اما این که قصد امثال امر از قصد رجحان کفایت می کند، به دلیل آن است که قصد امثال در واقع یک نوع قصد اجمالی «انجام فعل به داعی رجحان» است؛ چون محال است که آمر، به شیئی غیر از «مأموریه» دعوت نماید.

وجه دوم: امر در این موارد اگر چه به ذات فعل راجع تعلق یافته، نه به فعل به قید رجحان، در عین حال، چون می دانیم غرض از این افعال تکمیل عباد است، نه همچون توصلیات مجرد سیاست و نظم امور بلاد، لذا چون این غرض بدون قصد امثال حاصل نمی شود، عقل حکم استقلالی می کند به لزوم انجام فعل به نحوی که غرض حاصل شود، نه این که فقط «مأموریه» را ایجاد کند.

و اما راجع به اوامر و نواهی ظاهری، اگر قائل شویم که متعلقات این اوامر بعد از آن که معنوی به عنوان «مؤدای طریق یا اصل» شدند، دارای مصلحت می گردند، در این صورت اوامر متعلق بدانها، اوامر حقیقی است. و اگر قائل شدیم که قیام طریق یا اصل موجب مصلحت در متعلق آنها نمی گردد، اوامر متعلق بدانها صوری خواهد بود. و به هر حال، در هر دو صورت هیچ دلیل و شاهدی بر مدعای مستشکل نخواهد بود.

و اما راجع به اوامر تقیه، گوئیم اگر تقیه به نفس همین امر حاصل گردد، در این صورت امر مذکور جز الفاظی که از آن معانی انشائیه اراده شده، شیء دیگری نخواهد بود؛ بدون آن که ملاک طلب جدی را دارا باشد. و یا این که از باب توریه، معانی دیگری از لفظ امر اراده شده است و یا این که اصلاً هیچ معنایی مقصود نبوده است.

و اگر تقیه در موافقت با امر باشد، در این صورت «مأموریه» از آن لحاظ که تقیه است، مصلحت ملزمه دارد. و چه مصلحتی بزرگتر از مصلحت تقیه که با آن نفس یا عرض محترمی، حفظ می گردد.

نتیجه ای که از این بحث عاید شد این که الزام شرعی، جز در موارد الزامات عقلی، تحقق نمی یابد. و مواردی که توهم تخلف الزام عقلی از الزام شرعی در آن رفته، یا از مواردی است که در آنها حقیقتاً الزام شرعی نیست و یا این که الزام شرعی هست، ولكن الزام عقلی هم وجود دارد که تفصیل همه اینها گذشته است. پس نیک تدبّر نما.



پی‌نوشت‌های مترجم:

* مشخصات کتابشناختی مقاله چنین است: آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، فوائد الاصول، مؤسسه انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۱۳۷-۱۲۳.

۱. سه تعبیر فوق اشاره به سه نظریه در باب کیفیت تحقق وصف خوبی و بدی یا حسن و قبح دارد: آیا حسن و قبح قائم به ذات فعل و مستند به آن هستند، یا این که به اوصاف ذات قائمند و یا هیچ یک، بلکه قائم به وجوه و اعتباراتی هستند که در اوضاع و شرایط مختلف فرق می‌کند. مثلاً «ضرب یتیم» اگر به عنوان تأدیب باشد حسن است و اگر به عنوان تعدی و ظلم بر او باشد قبیح. در این صورت حسن و قبح به عناوین و وجوهی قائمند که نسبی و اضافی‌اند و مراد از وجوه و اعتبار، همین اضافی بودن عناوین و اختلاف آنهاست.

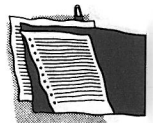
۲. مانند این نظر محقق خراسانی، در فوائد وحید بهیانی هم یافت می‌شود. وی در فائده‌ای که در آن به بحث حسن و قبح و انکار نظر اشاعره پرداخته است، وجدانی بودن حسن و قبح پاره‌ای از افعال را به وجهی بیان می‌کند که بسیار شبیه طریقه محقق خراسانی است. (ر. ک: فوائد وحید بهیانی، چاپ مکتبه الصدر، ص ۲۹۴-۲۹۳).

۳. محقق اصفهانی هم بر اصل مبنا اشکال کرده‌اند و هم بر لوازم آن. هم ملائمت و منافرت افعال با قوه عاقله را منکرند و این که عقل می‌تواند فرح و انبساط یا کدورت و انقباض داشته باشد؛ و هم صحت مدح و ذم بر افعال ملائمه و منافره را منکرند. تفصیل این دو اشکال در تحقیقات ایشان، که ترجمه آن به دنبال خواهد آمد، طرح شده است. در تعلیقات بر مکتوب ایشان توجیهی برای کلمات محقق خراسانی آورده ایم که به آن مراجعه شود.

۴. اشاره به اشکالی است که اکثر منکران حسن و قبح (از اشاعره) در مقابل قول به بداهت آن دو مطرح ساخته‌اند. می‌گویند اگرچه قبول داریم که حسن عدل و قبح ظلم به معنایی بدیهی هستند، لکن این مضر به انکار آنها، به معنای متنازع فیه، نیست. و برای اثبات این مدعا سه معنا برای حسن و قبح ذکر می‌کنند:

(۱) حسن و قبح به معنای کمال و نقص که آشکارا از امور تکوینی است و انکار آن، انکار امری عینی و خارجی است و لذا در بداهت حسن و قبح به این معنا جای اشکال نیست؛ چون پاره‌ای کمالها و نقصها بدیهی‌اند.

(۲) حسن و قبح به معنای ملائمت با غرض و منافرت با آن. این معنی هم از امور تکوینی است و



لذا باز محلی برای انکار بداهت حسن و قبح، به این معنا، باقی نمی ماند.

۳) حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم نزد عقل یا عقلا. می گویند حسن و قبحی که محل کلام است این معنای سوم است و در این معنا، بدیهی بودن آن برای بعضی از امور، چون عدل و ظلم، ثابت نیست. آنچه ثابت است، حسن و قبح برای عدل و ظلم است به معنای نقص و کمال یا ملائمت غرض و منافرت آن. این خلاصه اشکالی است که محققان از اشاعره مطرح کرده اند و در کلمات محقق لاهیجی بدان اشاره شده بود و پاسخی هم برای آن فراهم آمده بود. محقق خراسانی بر اساس طریق خاص خود، پاسخ دیگری مطرح می کند که با مراجعه به متن، روشن می گردد.

۵. این سخن محقق خراسانی با آنچه از سرمایه ایمان لاهیجی نقل کردیم، اختلاف روشنی دارد. محقق لاهیجی، و به تبع وی حکیم سبزواری، نقص و کمال فعل را به همان صحت مدح و ذم برمی گردانند؛ در حالی که محقق خراسانی در جهت عکس حرکت می کند و صحت مدح و ذم را مترتب بر ملائمت با قوه عاقله و منافرت آن می بیند که این به نوبه خود مترتب بر نقص و کمال فعل است. یعنی در نهایت، این نقص و کمال وجودی فعل است که صحت مدح و ذم یا حسن و قبح را محقق می سازد. به این معنا که حیثیتی را فراهم می آورد (ملائمت با قوه عاقله و منافرت با آن) که بدان، حسن و قبح از فعل انتزاع می شود.

۶. در این که مفاد قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، چنین چیزی باشد، تردید جدی می توان داشت. واقعیت این است که هر کسی قاعده ملازمه را به گونه ای معنا و تفسیر کرده است؛ و البته اگر مسأله به همین جا ختم شود، مشکلی نخواهیم داشت. مشکل از اینجا شروع می شود که این معانی مختلف در کلمات محققین به آسانی به جای هم می نشینند و موجب خلط و التباس می گردند.

درباره سخن محقق خراسانی، در متن بالا، باید توجه کرد که وجود مناط تام حکم شرعی، عیناً وجود نفس حکم شرعی نیست و با آن اختلاف بسیاری دارد. در بسیاری اوقات ممکن است در موردی مناط تام حکم شرعی وجود داشته باشد، ولی خود حکم شرعی به خاطر موانعی موجود نباشد؛ مگر آن که مراد از مناط تام، علت تامه، اعم از مقتضی و عدم مانع، مراد باشد که در این صورت از معلول، که حکم شرعی است، جدایی نخواهد داشت؛ ولی این خلاف ظاهر است. مراد از مناط، به حسب ظاهر، همان ملاکات حکم شرعی است که می تواند در





موردی وجود داشته باشد، بدون آن که خود حکم محقق باشد.

در تحقیقات محقق اصفهانی، که تفصیلش خواهد آمد، علم مکلف به مناط تام حکم شرعی، خود از موانع تحقق حکم شرعی (مولوی) دانسته شده است. با این حساب اگر مراد از قاعده ملازمه، ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع (مولوی) باشد، تعبیر از آن به ملازمه بین مناط تام حکم عقل و مناط تام حکم شرع مسامحه خواهد بود.

۷. خطاب، فعلیت، تنجز و غیره، اشاره به مراتب حکم دارند. برای توضیح مراتب حکم، مقدمتاً باید بگوییم که حکم شرعی حتماً دارای مراتب است و چنین نیست که فقط یک مرتبه داشته باشد. چون مسلم است که احکام شرعی بین عالم و جاهل مشترکند؛ یعنی افراد جاهل به حکم هم، مکلف به احکام الله هستند و این طور نیست که احکام واقعی الهی، مختص به عالم به آنها باشد و افراد جاهل محکوم به هیچ حکمی نباشند.

اشتراک احکام بین عالمان و جاهلان، هم از طریق برهان قابل اثبات است و هم از طریق نقل. اشتراک احکام بین همه، اجماعی و لازمه معنای نفی تصویب در احکام شرعی است، که متفق علیه نزد امامیه است. گرچه در پاره ای از تفصیل آن اختلاف نظرهایی وجود دارد. اما از طریق برهان هم، اشتراک حکم می تواند ثابت شود و آن به این گونه است که ثابت کنیم جعل شرعی نمی تواند مختص به عالم باشد. به طوری که علم به حکم در موضوع حکم شرعی اخذ شده باشد. مثلاً نمی توان گفت «ای کسانی که عالم به و خوب نماز جمعه هستید، نماز جمعه بر شما واجب است».

استحالة چنین جعلی، خود از بحثهای دشوار و دقیق علم اصول است که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست. قدر متیقن این است که چنین جعلی محال است؛ چه از طریق دور، که اکثر قدام مطرح می کرده اند، و چه از طریق لغویت حکم که ممشای مثل محقق اصفهانی است. و احتمالی که پاره ای از محققان نسبت به امکان اخذ علم در موضوع خود آن داده اند، جداً قابل دفع است که در موضوع خود به آن پرداخته ایم.

از طرف دیگر می دانیم که استحقاق عقاب منحصر به عالم به حکم است و جاهل (غیر مقصر) استحقاق عقاب ندارد. پس حکم مرتبه ای دارد که در آن همه مشترکند، و مرتبه ای دارد که مخصوص به افراد عالم به حکم است؛ یعنی مرتبه استحقاق عقاب. به این ترتیب روشن می شود که مراتب حکم، از یکی بیشتر است. حال بحث در این است که آیا در احکام مراتب

دیگری هم تصور می شود یا نه؟

مرحوم آخوند خراسانی در کفایة الاصول و در حاشیة رسائل و نیز در فوائد الاصول، که متن بالا مأخوذ از آن است، برای حکم چهار مرتبه ذکر کرده است:

(۱) مرتبه شائیت. چون هر فعلی طبیعتاً دارای استعدادهای ماهوی (نه مادّی) برای ترتب مصلحت یا مفسده بر آن در خارج است. و وجود مصلحت یا مفسده می تواند داعی بر انشاء وجوب گردد. بنابراین می توان گفت که در این مرتبه وجوب، به نحوی تقدیری و شانی، وجود دارد. از این مرتبه، به مرتبه ملاک یا مصلحت هم تعبیر می شود.

(۲) مرتبه انشاء. و مراد از آن مرتبه ای است که شارع بر طبق ملاک فوق، انشاء حکمی و جویی یا تحریمی یا غیر آن کرده است. مهم ترین خصوصیتی که محقق خراسانی برای این مرتبه منظور دارد، این است که می تواند از بعث و زجر فعلی، و یا به تعبیری بعث و زجر واقعی و بالحمل الشایع خالی باشد. اجمالاً مراد وی این است که انشای حکم غیر از حکم فعلی و حقیقی است و می تواند از آن منفک شود. مثلاً وقتی به کسی می گویم «برو»، ولی در «رفتن» او جدّی نداریم، انشاء بعث و تحریک او محقق است، ولی واقعاً حکمی به رفتن او ننموده ایم و بعث و تحریکی نکرده ایم.

تصویر محقق خراسانی هم این است که مولی بر طبق ملاک و مصلحت واقعی انشاء حکم می کند؛ گرچه جدّی به مضمون آن نداشته باشد و بعث و زجر حقیقی نکرده باشد.

این که چنین چیزی ممکن است، متوقف بر فهم واقعیت انشاء به عنوان فعلی گفتاری است. بحث از انشاء و اخبار، از مهم ترین بحثهای علم اصول و شاید یکی از مهم ترین بحثهای فلسفه تحلیلی غرب است. نظریه فعل گفتاری (speech act theory) که در فلسفه تحلیلی از طرف آستین (Austin) و شاگرد مبرّز او جان سرل (John Searl) طرح و توسعه یافته، عمدتاً در کاوش از ماهیت فعلی گفتاری است که در انشائات و اخبارات صورت می گیرد. بین نظریه فعل گفتاری سرل و آراء اصولیان ما، نقاط تشابه فراوانی وجود دارد که آنها را در بحثهای فلسفه تحلیلی مطرح کرده ایم.

تفصیل آراء فوق در این تعلیقات میسر نیست؛ ولی اجمالاً در باب انشاء سه نظریه وجود دارد: اول این که معانی الفاظ دارای وجودات خاصی هستند که از آنها به وجود انشائی تعبیر می شود و خاصیت آنها هم این است که موضوع برای احکام عقلایی و شرعی خاصی قرار می گیرند.





انشاء، بنابراین نظر، عبارت است از ایجاد آن وجودات خاص به الفاظ مخصوص. مثلاً با گفتن «آب بیاور» به معنای آن وجود انشائی می‌بخشیم. (بنابر ظاهر مسلک مشهور).
دوم این که وجود انشائی برای معنا، وجود حقیقی نیست، بلکه وجود عَرَضی و مجازی است. انشاء عبارت است از ایجاد معنا بِالْعَرَض (والمجاز) به توسط لفظ.
وجود لفظ، وجود حقیقی برای کیف مسموع است و وجود مجازی و اعتباری برای معنا. گویا با تلفظ به لفظ، معنا در خارج وجود پیدا کرده است. (مسلک محقق اصفهانی).
سوم این که انشاء در واقع ابراز یک اعتبار قلبی و نفسی است. (مسلک محقق خویی).
این اجمال سه مسلک عمده در باب حقیقت انشاء است. بجز مسلک سوم، در هر دو مسلک دیگر، تفکیک بین انشاء و مرتبه جدّ به مضمون، کاملاً ممکن و متصور است. نقد و بررسی این نظریات، چنانکه گفتیم، از حدّ این تعلیقات خارج است و باید در موضع مناسب خودش دنبال شود. مقصود در اینجا اشاره به وجه کلام محقق خراسانی بود که چگونه می‌توان بین مرتبه انشاء و مرتبه حکم جدّی و بعث و زجر واقعی از قبل مولی، تفکیک قائل شد.
۳) مرتبه فعلیت. چنانکه گفتیم، در این مرتبه جدّ حاکم و آمر به انشاء حکم و امر منضم می‌شود. در این هنگام انشاء حکم و واقعاً مصداق حکم می‌گردد؛ ولی هنوز می‌تواند مورد علم مکلف نباشد و لذا با وجودی که حکم حقیقتاً بر مکلف ثابت است، می‌تواند استحقاق عقابی در مخالفت آن نداشته باشد.
۴) مرتبه تنجّز. مراد از این مرتبه، مرتبه استحقاق عقاب بر مخالفت حکم است. این مرتبه، توأم با علم یا جهل تقصیری خواهد بود.
این اجمالی است از مراحل چهارگانه حکم بر طبق نظر محقق خراسانی. ظاهر کلمات ایشان در همه جا، در مورد این که حکم واجد این مراتب چهارگانه است، با هم متفق اند. اشکال بر سر تعیین مرتبه ای است که جاهل و عالم در آن مشترکند. آنچه در کتاب کفایة الاصول اختیار کرده‌اند، با مختار ایشان در فوائد الاصول و حاشیه رسائل، اختلاف دارد. در هر یک از سه کتاب مذکور نظری خاص اتخاذ کرده‌اند که ظاهراً جمع میان آنها امکان ندارد. به هر حال، این خود بحث مفصلی است که ورود در آن از مقصود این تعلیقات خارج است.
بر نظریه مراتب چهارگانه حکم، اشکالات متعددی شده است و از عمده‌ترین آنها اشکالی است که محقق اصفهانی بر تفکیک مرتبه انشاء از مرتبه فعلیت وارد کرده‌اند. محصل آن اشکال این

است که انشاء، بدون هیچ گونه انگیزه و داعی ای ممکن نیست محقق شود. زیرا انشاء، چون هر فعل اختیاری دیگری، ناگزیر به انگیزه ای صورت می گیرد و این انگیزه اگر بعث و زجر مخاطب باشد، مرتبه سوم از حکم به آن محقق می گردد. چون مرتبه سوم چیزی نبود مگر انشاء حکمی که در آن حقیقتاً بعث و زجر باشد. انشاء حکم به داعی بعث و زجر، مصداق حقیقی «بعث» و «زجر» است. و اگر انگیزه انشاء بعث و زجر نباشد، بلکه امر دیگری چون امتحان و مسخره و امثال آن باشد، در این صورت انشاء مذکور هیچ گاه ممکن نیست «حکم» حقیقی و بالحمل الشایع گردد. پس تفکیک مرحله انشاء حکم از مرحله فعلیت آن، آن طور که محقق خراسانی تصویر می کند، معقول نیست.

۸. مراد از تجرّی، «جرات بر مولی» است. مثلاً اگر کسی با علم به حرمت خمر، مایعی را که قطع به خمر بودنش دارد، بنوشد و از قضا علم او به خطا رود و مایع مذکور آب باشد، وی مرتکب «شرب خمر» نشده، یعنی عصیان حکمی از احکام الله نکرده، بلکه آنچه صورت پذیرفته صرفاً تجرّی بر مولی بوده است. بحث عمده ای که در علم اصول پیرامون تجرّی مطرح است، این است که آیا تجرّی موجب استحقاق عقاب خواهد بود یا نه. و بنابر تقدیر اول، استحقاق عقاب بر چه امری است: آیا بر فعل خارجی است، یا بر صرف قصد حرام، یا بر قصد حرامی که بروز و ظهور خارجی یافته، و غیر این تفصیلات. بحث تجرّی از مباحث جالب علم اصول است که در مبحث قطع طرح می شود و خود متضمن مسائل مختلف و پرثمر اصولی دیگری است.

۹. ظاهراً در اینجا بین اراده تکوینی و حکم عقلی خلط شده است. غایت مطلبی که مصنف می تواند ادعا کند، آن است که عقلا برخلاف حکم عقل خودشان می توانند عمل کنند. یعنی اگر گفتیم عقل، امر و نهی و بعث و زجر دارد، عقلا در مقام عمل ممکن است خلاف امر و نهی عقل خویش عمل کنند. و البته روشن است که در این صورت، فعل از آنان، بماهم عقلا، صادر نشده، بلکه از جهت شهوت یا غضب و امثال آن انجام یافته است. در هر صورت معقول نیست که بگوییم عقلا با وجود این که حکم به حسن شیئی کرده اند، باز نسبت به آن زجر و نهی داشته باشند. نهایت آن است که برخلاف حکم عقلشان به حسن فعل، عمل کنند؛ نه این که نسبت به آن زجر و نهی داشته باشند.

نکته ای که باید به آن توجه داشت، این است که بین امر و نهی عقل انسان نسبت به خودش و امر و نهی انسان نسبت به دیگری فرقی وجود ندارد. این نکته ای است که نیازمند توضیح است.





امر دیگری به فعلی یا نهی او از فعلی، خود، کاری است که آمر انجام می دهد و لذا همچون سایر افعال اوست که گاه تابع حسن و قبحهای عقلی و الزامات عقلی اوست و گاه از آنها تخلف می کند. مثلاً ممکن است کسی «ایثار» را حسن بداند، ولی به خاطر شهوت یا غضب، دیگری را از ایثار منع کند و این منعش جدی هم باشد. «منع دیگری از ایثار»، خود همچون فعلی است که ممکن است شخص بر خلاف احکام عقلی اش مرتکب شود. بله این گونه «منعها» نمی تواند از عاقل پماهو عاقل صادر شود، در حالی که عقلش بر حسن ایثار اذعان می کند. به این ترتیب روشن شد که هرگاه عقل انسان به حسن شیئی حکم کند معقول نیست که عقلش نسبت به همان شیء کراهت داشته باشد؛ ولی قوای دیگر او، مانند قوای شهویه و غضبیه، می توانند چنین کراهتی داشته باشند. یعنی حسن و قبح عقلی فعل با کراهت شهوانی نفس جمع می شود، و این نکته روشنی است. ثانیاً زجر و نهی نسبت به دیگری، رابطه اش با حسن فعل، همان رابطه افعال دیگری آدمی با حسن فعل است. یعنی ممکن نیست که فعل حَسَن باشد، ولی شخص عقلاً دیگری را از آن منع کند. اما کاملاً ممکن است که فعل حسن باشد، ولی شخص به خاطر شهوت و غضبش دیگری را از آن منع کند.

از تمام آنچه گفته شد، اشکال سخن محقق خراسانی روشن می شود. این که ایشان در تأیید مدّعیانشان به این نکته تمسک جسته اند که گاه عقلاً خود فعل قبیح را اختیار می کنند، هیچ ربطی به بحث ندارد.

۱۰. عند التأمل، مطلب چندان هم واضح نیست. مسأله ارتباط حسن و قبح با اراده و کراهت یا الزام و منع، مسأله دشواری است. نظیر این مسأله در فلسفه اخلاق مطرح است و فیلسوفان اخلاق غربی تحت عنوان رابطه good و ought یا obligation از آن بحث می کنند. گرچه بحث در آنجا از الزامات شرعی نیست، اما بحثی است کاملاً مشابه. برخی حُسن را در اصل به معنای نوعی بایستگی می دانند که این البته خطای فاحشی است. اما تلازم حسن با بایستگی و الزام، مسأله قابل تأملی است. البته بسیار بعید به نظر می رسد که مطلق «حُسن» ملازم الزام باشد. چه آن که گاه «حُسن» با «احسن» مزاحم است یا حُسنی است که مناط لزومی ندارد. ولی معنای این سخن این نیست که در این صورت الزام یا بایستگی همیشه از نکته ای و مناطی سوای حسن برمی خیزد. چه آن که حُسن می تواند ذو مراتب باشد و مرتبه ای از حسن ملازم با الزام و بایستگی؛ همان گونه که خواست فعل ذو مراتب است.

۱۱. مثالهای ذکر شده خالی از اشکال نیست. چون هم در مورد رفع تکالیف از کودکان ممیز، و هم در مورد رفع امتنانی تکالیف از بالغین، یقیناً باید مصلحتی عمومی در کار باشد، ولو من باب مصلحت «سهولت» و غیر آن؛ و الاً لازمه اش خلو «رفع حکم» از مصلحت خواهد بود که خود محذوری مسلم است. در نتیجه می‌گوییم اگر عقل هم بر این مصالح عمومی‌ای که در رفع امتنانی تکالیف وجود دارد، مطلع بود، آن هم حکم الزامی نداشت. در نتیجه ثابت می‌شود که انفکاک بین حکم عقل و حکم شرع در این موارد تمام نیست.

۱۲. مراد از اوامر امتحانی، اوامری است که مولی در آن واقعاً نسبت به شیئی طلب ندارد، بلکه مقصود صرفاً معلوم ساختن اطاعت و انقیاد عبد است. مراد از اوامر عبادی نیز اوامری است که در آنها انجام مأموریه، بدون قصد قربت، موجب سقوط غرض نمی‌شود.

۱۳. این عبارات صریح در آن است که مصلحت نمی‌تواند در نفس حکم باشد، بلکه یقیناً باید قائم به متعلق باشد. یعنی تا متعلق مصلحت دار نباشد، حکم بدان تعلق نمی‌گیرد. از این صریح‌تر عبارت قبلی مصنف است که: «دوم: لزوم این که شرع به غیر آنچه الزام عقلی دارد، الزام نداشته باشد. چون طلب حقیقی و بعث جدی الزامی جز با ملاکی که در مطلوب یا مبعوث الیها وجود دارد، متحقق نمی‌گردد...» بنابراین نمی‌توان تردید داشت که نظر مصنف در فوائد این است که مصالح به متعلق حکم قوام دارند، نه خود حکم.

مرحوم علامه طباطبائی در حاشیه گرانقدر خود بر کفایة الاصول به مناسبتی متعرض نظر مصنف درباره قیام مصالح به احکام یا متعلقات آن شده‌اند و ملخص نظر مصنف را در فوائد ذکر نموده‌اند. ولکن به گمان راقم این سطور تلخیص و استفاده‌ای که ایشان از کلام مرحوم آخوند فرموده‌اند درست عکس تصریحاتی است که در متن فوائد آمده است. برای روشن شدن مطلب ابتدا تلخیص ایشان را از حاشیه کفایه ترجمه و سپس موارد اختلاف را باز می‌نمایم:

باید دانست مصنف (مرحوم آخوند) اگرچه در اینجا و در مواضع متعدد دیگری قیام مصالح و مفاسد را به نفس احکام احتمال داده‌اند و جایز شمرده‌اند، لکن در اول مبحث ادله حجیت ظن از احتمال فراتر رفته و به طور جزم بدان قائل شده‌اند و بحث در آن را به آنچه در فوائد بیان داشته‌اند حواله نموده‌اند. و ملخص آنچه در فوائد افاده نموده‌اند چنین است: ما اگرچه قائل به ثبوت حسن و قبح ذاتی هستیم، لکن ثبوت حسن و قبح در ذوات اشیاء مستلزم آن نیست که بر طبق آن تکلیفی به صورت امر و نهی وجود داشته باشد. چه بسیار اتفاق می‌افتد که مولی فعلی





را که حسن است از عبد خویش نمی خواهد و بلکه نسبت به آن کراهت هم دارد، با وجود این که اگر عبد بدان اقدام ورزد عقلا وی را مدح می کنند، اگرچه به این فعل عصیان مولی کرده باشد و بالعکس. و به همین ترتیب گاهی خود عقلا مرتکب فعل قبیح می گردند، با این که علم به قبح آن دارند، و گاهی هم فعل حسن را ترك می کنند، با وجودی که علم به حسن آن دارند. در حالی که اگر حسن و قبح کامن در ذوات اشیاء ملاک امر و نهی بود، لازم می آمد که هر فعل حسنی مورد امر و هر فعل قبیحی مورد نهی باشد. به این ترتیب روشن می شود که برای تعلق امر و نهی یا اراده و کراهت به شیئی باید در آن جهات دیگری وجود داشته باشد که به ذات آنها بستگی نداشته، بلکه مقارن اراده و کراهت یا امر و نهی باشد. پس ملاک حکم قائم به خود حکم است، نه به متعلق آن.

تا اینجا بحث درباره احکام مجعوله عقلائییه بود. و اما درباره احکام خداوند تعالی که اوامر و نواهی او بر آن مشتمل است و همچنین سایر مجعولات رسیده از ناحیه خداوند، گوییم اگرچه اراده خداوند به علم وی بر مصلحت و مفسده فعل برمی گردد، لکن تمامیت آن به بعث و زجری است که در نفس پیامبر (ص) یا ولی (ع) نسبت به وحی یا الهام حاصل می گردد. و واضح است که احکام الله به طور تدریجی تحقق یافته و بعضی هم به زمان خاصی مربوط می گردند و لذا نه دفعی هستند و نه دائمی؛ در حالی که حسن و قبح در ذوات افعال ثابت است و هیچ گاه از آن انفکاک نمی یابد. به عبارت دیگر، بسیاری از افعال در صدر اسلام مورد حکم تشریحی نبوده، بلکه بتدریج بر حسب استوار شدن دین و خو گرفتن نفوس به احکام و انقیادشان نسبت به آنها یکی بعد از دیگری تشریح شده است. در حالی که ممکن است طفل غیر بالغی عاقل تر از بالغ باشد و با وجود این مشمول بعث و زجر فعلی نیست.

پس این امر و امثال آن کاشف از آن است که احکام الله تعالی تابع مصالح و مفاسد متعلقات نیست؛ بلکه تابع خصوصیات است که به نفس احکام برمی گردد.

تا اینجا تلخیص کلام مصنف (مرحوم آخوند) در فوائد بود. لکن بر خواننده پوشیده نیست که غایت مطلبی که استدلال فوق اقتضا دارد، آن است که حسن و قبح ذاتی که در ذوات اشیاء ثابت است ملاک کافی و علت تامه برای امر و نهی نیستند، و اما این که هیچ نوع دخلی در امر و نهی نداشته باشند، ولو به نحو اقتضایی که فعلیتش متوقف بر حصول شرایط و ارتفاع موانع است، هیچ دلیلی بر آن نداریم. و معلوم است که غرض اصلی در هر موردی همان ملاک

است؛ چه به حکم قائم باشد و چه به متعلق. و این غرض متحقق در ظرف علم، همان گونه که می تواند عنوان متحد با اراده و طلب باشد، می تواند عنوانی متحد با متعلق و قائم به وی باشد. مثلاً الامر همان گونه که می تواند به داعی امتحان و تنجیز و تمسخر و غیره باشد، می تواند به داعی جد و تحقق مأموریه در خارج باشد. این مورد که ذکر نمودیم ایجاب جزئی است در مقابل سلب کلی که مرحوم آخوند ادعا نموده اند. «(پایان عبارت مرحوم علامه طباطبائی.)»

گوییم اولاً آنچه مرحوم آخوند در اوایل مبحث حجیت ظن کفایه فرموده اند، ربطی به موضوع ندارد. زیرا تا آنجا که فحص نمودیم، ایشان فقط در مورد اوامر طریقی، مثل اوامر امارات، قائل به قیام مصلحت به نفس انشاء و امر شده اند، نه در مورد اوامر نفسیه که متضمن احکام نفسی هستند و فعلاً مورد بحث ماست؛ بلکه برعکس ایشان در همانجا (کفایه) به طور ضمنی فرموده اند که در اوامر نفسی مصلحت قائم به متعلق است نه به خود امر. کلام ایشان چنین است: «... چه با وجود مصلحت و مفسده ملزمه در فعل، اگر چه اراده و کراهتی در مبدأ اعلی حاصل نمی شود، لکن هنگامی که خداوند از قبل آن مصلحت و مفسده، حکمی شانی بر نبی وحی و یا به ولی الهام نماید، ناگزیر در نفس شریف پیامبر اراده و کراهتی، که موجب انشاء بعث و زجر است، منقذ می گردد؛ به خلاف موردی که در آن مفسده و مصلحتی در متعلق نیست، بلکه در نفس انشاء امر طریقی مصلحت نهفته است.

در مقابل آن، امر اولی واقعی و حقیقی بود ناشی از مصلحت یا مفسده ای در متعلقش که موجب اراده و کراهت و نتیجتاً موجب انشاء بعث و زجر در بعضی مبادی عالیه می گشت، اگر چه در مبدأ اعلی جز علم به مفسده یا مصلحت نبوده است.»

همان طور که از عبارات بالا پیداست محقق خراسانی اوامر نفسیه را ناشی از مصلحت یا مفسده در متعلق می داند، در مقابل اوامر طریقی که ناشی از مصلحتی در نفس امر است. تا اینجا راجع به کلمات مرحوم آخوند در اوایل بحث ظن کفایه. (به عنوان جمله معترضه یادآوری این نکته هم مناسب است که مرحوم آخوند در اینجا هیچ اشاره ای به فوائد خویش نمی نماید و لذا حاله ای را که علامه فرموده اند و جهش را نیافتیم!) ثانیاً درست است که مرحوم آخوند در فوائد قائل شده اند که حسن و قبح اشیاء و مصالح و مفاسد آنها به تنهایی کافی برای اراده کراهت و بعث و زجر نیست، لکن تصریح کرده اند که طرف دیگر قضیه تمام است؛ یعنی هر جا اراده و کراهتی و امر و نهی هست، یقیناً باید ناشی از مصلحتی در نفس متعلق باشد. و معقول نیست





که مصلحت در خود امر و نهی یا اراده و کراهت باشد. در حقیقت خود ایشان توجه تام به هر دو طرف قضیه داشته و لذا بین آن دو تفکیک قائل شده اند: یکی این که آیا مصلحت و مفسده ملزمه عقلی کافی برای امر و نهی شارع هست یا نه. در اینجا نظر مرحوم آخوند سلبی است و مصلحت و مفسده ملزمه عقلی را کافی نمی داند. دوم این که آیا هر جا حکم شرعی و امر و نهی مولوی وجود دارد حتماً در متعلق آن مصلحتی یا مفسده ای هست یا نه. در اینجا نظر مرحوم آخوند اثباتی است و قائل می شوند که هر جا حکمی شرعی هست باید در متعلقش مصلحت یا مفسده باشد. تمام اینها از تصریحات متن فوائد است که ذکر عبارتهای ایشان موجب تطویل بلاطائل است و خواننده می تواند خود به متن (که در اینجا ترجمه شده) مراجعه نماید؛ مخصوصاً آنجا که می فرماید «پس ادعای ما در حقیقت به دو ادعای دیگر منحل می شود...» و «چون طلب حقیقی و بعث جدی الزامی جز با ملاکی که در مطلوب یا مبعوث الیها وجود دارد متحقق نمی گردد...» و غیر اینها.

وجه جمع بین دو ادعای مرحوم آخوند ظاهراً این است که مصالح و مفاسد نوعی اقتضا برای امر و نهی شرعی دارند که اگر مقرون به شرایط و رفع موانع گردند، امر و نهی فعلیت می یابد، اگرچه خود ایشان به این نکته تصریح نکرده اند. دلیل ما بر همین وجه جمع آن است که در ادعای اول می فرمایند مصلحت و مفسده کافی برای امر و نهی نیست و از طرف دیگر در ادعای دوم فرموده اند که هر جا امر و نهی شرعی تحقق یابد یقیناً در متعلقش باید مصلحت و مفسده ملزمه وجود داشته باشد که ملاک آن امر و نهی باشد، تا این که ترجیح بلامرجح وقوع نیابد. و همان طور که پیدا است جمع این دو ادعا ظاهراً به نوعی اقتضا یا دخل مصالح و مفاسد در امر و نهی منجر می گردد. و بنابراین آنچه مرحوم علامه طباطبائی در ذیل کلام خویش به عنوان اشکالی بر نظر مرحوم آخوند بیان نموده اند، ظاهراً عیناً نظر خود مرحوم آخوند است. فاتحده الوارد والمورود! هذا ما بلغ الیه فکری القاصر واللّه العالم.