

نظریه داعی بر داعی در بوته تحلیل و نقد^۱

سیدعلی جناب گل‌باغی ماسوله^۲

چکیده

گاه، برخی در برابر دریافت مزد، به انجام اعمال عبادی مبادرت می‌ورزند. دریافت مزد با لزوم قصد قربت در انجام اعمال عبادی، به ظاهر ناهماهنگ است. فقیهانی که این گونه اعمال عبادی را صحیح می‌دانند، در قالب نظریه داعی بر داعی (انگیزه قرب بر انگیزه مزد)، به تبیین استدلالی آن پرداخته‌اند. هر چند، ادبیات مکتوب فقه شیعه با این نظریه، ناآشنا نیست، ولی بررسی نوشته‌های فقهی، تدوینی را از این نظریه، گزارش نمی‌دهد. از این رو، نوشتار حاضر می‌کوشد در پی پیشینه‌شناسی نظریه داعی بر داعی در ادبیات مکتوب فقه شیعه، با تبیین مبنای پیروان این نظریه و بررسی نقدهایی که منتقدان، بر این نظریه، روا می‌دارند، ضمن پاسخ‌گویی به نقدها و نشان‌دادن ضعف آن‌ها، صحت و استواری آن را بر پایه استدلال عقلی روشن سازد و کارکرد آن را در تحلیل و توجیه مباحث معرفتی فقه عبادات نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: تصحیح عبادات، داعی امتثال عبادات، نظریه داعی بر داعی، لزوم قصد قربت، دریافت مزد اعمال عبادی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۰۶

۲. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان. ایران: رایانامه: pm.sadra87@gmail.com

مقدمه

فقه شیعه همانند دیگر دانش‌های بشری، ساختار و نظام درونی خود را در کنار قواعد و احکام کلی، با به‌کارگیری شماری از نظریه‌های خرد و کلان، سامان می‌بخشد.

گاه، نگاه برون‌گرایانه به مباحث فقهی، طرح مباحث معرفتی را در حوزه فلسفه فقه، سبب می‌گردد؛ از این رو، شناخت نظریه‌های خرد و کلان، نه تنها به نمایان شدن گستره، ساختار و نظام درونی فقه کمک می‌رساند، بلکه نیل به تبیین و تحلیل برخی از مباحث معرفتی فقه و پاسخ به پرسش‌های حوزه فلسفه فقه را نیز فراهم می‌سازد.

اخلاص و قصد قربت، جزء اصلی عبادت و ویژگی اساسی تمایز عمل عبادی با دیگر اعمال فقهی است. بعضی از مؤمنان، برای متمایل کردن برخی از مکلفان به انجام واجبات عبادی، مبلغی را به این افراد می‌پردازند و این مکلفان نیز به ازای دریافت آن عوض دنیوی، به انجام واجبات عبادی خویش مبادرت می‌ورزند.

همچنین، گاه، افرادی اجیر می‌گردند تا برخی از اعمال عبادی دیگران را به ازای دریافت مزد و یا عوضی دنیوی، به نیابت انجام دهند و یا همواره، بسیاری از بندگان خداوند متعال، اعمال عبادی را به این امید، به جا می‌آورند که به برخی از منافع و اهداف دنیوی و اخروی دست یابند.

براساس ادبیات مکتوب فقه شیعه، برخی از فقیهان شیعه انجام این گونه اعمال عبادی را اجازه می‌دهند و در مورد صحت آن‌ها، سخن می‌گویند؛ درحالی که واجبات عبادی، افعال قُربی هستند که صحت آن‌ها به اخلاص و قصد قربت وابسته است و انجام اعمال عبادی، به داعی دریافتِ مزد و عوض مالی و یا نیل به اهداف و مطامع دنیوی و اخروی، با اخلاص و قربی بودن عمل، ناسازگار است.

این ناهمگونی ظاهری، همان‌گونه که پژوهشگرانی را به درنگ و ا می‌دارد تا با نگاه برون‌گرایانه، مباحث معرفتی این گونه مسائل فقهی را بکاوند و پرسش‌های مربوط به آن را در حوزه فلسفه فقه طرح کنند، فقیهان شیعه را نیز برمی‌انگیزاند که دلایل و مستندات فقهی امکان درستی این اعمال را بررسی و تحلیل فقهی خود درباره امکان تصحیح این گونه از اعمال عبادی را بیان دارند.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هفتم
تابستان ۱۳۹۶

۵۸

نظریه داعی بر داعی، ثمرهٔ یکی از تلاش‌هایی است که برخی از دانشیان فقه شیعه، در برطرف کردنِ ناهمگونی ظاهری بین قصد قربت و دریافتِ مزد و نیز تحلیل درستی آن دسته از اعمال عبادی، که در برابر دریافتِ مزد، اتیان می‌شوند، می‌پردازد. بی‌شک، تبیین نظریه داعی بر داعی، افزون بر پیشینه‌شناسی آن و شناختِ مبنای پیروان نظریه داعی بر داعی، آگاهی بر نقدهایی را می‌طلبد که منتقدان این نظریه، بر آن روا می‌دارند.

مطالب بیان شده، موضوع پرسش‌های جستاری را سامان می‌دهند که پژوهشی بنیادی، به روش توصیفی، برای رسیدن به پاسخ آن را می‌کوشد و نوشتار پیش‌رو نیز، به گزارش آن، اهتمام می‌ورزد.

۱. پیشینه‌شناسی

به گواهی ادبیات مکتوب فقه شیعه، باید پیشینه نظریه داعی بر داعی را در بحث از امکان دریافتِ عوضی مالی، برای انجام امور عبادی جست. تفسیر فقیهان پیشین شیعه، از آن دسته احادیث فقهی که از دریافتِ مزد برای انجام برخی از اعمال عبادی سخن می‌رانند، بیشتر، مستند دانشیان فقه مکتب بغداد، برای گرایش به جواز یا عدم جواز دریافتِ مزد و عوضی مالی برای انجام اعمال عبادی است (مفید، ۱۴۱۳، ۵۸۸؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶، ۱/۳۴۵-۳۴۶؛ سلار، ۱۴۰۴، ۱۶۹-۱۷۰؛ حلبی، ۱۴۰۳، ۲۸۳؛ طوسی، ۱۴۰۰، ۳۶۵-۳۶۶؛ ۱۳۸۷، ۸/۸۵؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ۲/۲۱۷؛ کیدری، ۱۴۱۶، ۲۴۶-۲۴۷).

گویا، شیخ مفید نخستین فقیه شیعی است که به ناهماهنگی بین وجوب عمل و دریافتِ مزد، اشاره می‌کند (مفید، ۱۴۱۳، ۵۸۸).

به نظر می‌رسد میان فقیهان مکتب حلّه، نخستین بار، علامه حلّی ناسازگاری طاعت الهی را با اخذ اجرت، علت حرمت دریافتِ مزد برای انجام اعمال عبادی مذکور در روایات دانسته است (حلی، ۱۴۱۲، منتهی‌المطلب، ۱۵/۴۱۴؛ مختلف‌الشیعة، ۵/۱۸)؛ دلیلی که بعدها از عمده‌ترین مستندات عقلی حرمت دریافتِ مزد، به ازای انجام واجبات عبادی به‌شمار می‌آید که در روایات نیامده است.

هرچند علامه حلی به دلیل یادشده، دریافت مزد را برای انجام واجبات عبادی حرام می‌شمارد، ولی خود به جواز دریافت مزد به ازای انجام اعمال عبادی مستحب تصریح می‌دارد (حلی، تلخیص المرام، ۹۲؛ قواعد الاحکام، ۱۰/۲)؛ رویه‌ای که همواره، فقیهان پس از او نیز آن را دنبال می‌کنند (عمیدی، ۱۴۱۶، ۳۷۷/۱؛ فخر المحققین، ۱۳۸۷، ۴۰۸/۱؛ شهید اول، ۱۴۱۷، ۱۷۲/۳-۱۷۳؛ قطن، ۱۴۲۴، ۳۳۱/۱؛ سیوری، ۱۴۰۴، ۱۵/۲؛ صیمری، ۱۴۲۰، ۷/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۲۱۷/۳؛ ۱۴۱۳، ۱۳۰/۳؛ کرکی، ۱۴۱۴، ۳۵/۴؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ۹۰/۸-۹۱؛ سبزواری، ۱۴۲۳، ۴۴۳/۱؛ نراقی، ۱۴۱۵، ۴۸؛ بهیانی، ۱۳۱۰، ۱۷؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۰، ۷۷؛ حائری، ۱۴۱۸، ۱۸۰/۸؛ عاملی، ۱۴۱۹، ۳۰۹/۱۲؛ مامقانی، ۱۳۱۶، ۱۳۵/۱).

فخرالمحققین، با استناد به حصری که در آیه شریفه: ﴿وَمَا امْرُؤًا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾ (بینه/۵) مشاهده می‌شود، تنافی اخلاص و قصد قربت را با دریافت مزد و عوض مالی برای انجام واجبات عبادی این گونه توضیح می‌دهد که غایت اعمال عبادی، تنها و تنها، تقرب به خدا و اخلاص در عمل است و تردیدی نیست عملی که به قصد دریافت عوض، انجام می‌گردد، غایت انجام آن به تقرب الهی و اخلاص در عمل، محصور نیست و از آن جا که انتفای اخلاص و قصد قربت، بطلان عمل عبادی را در پی دارد، دریافت مزد و عوض مالی، با اخلاص و قصد قربت، در تنافی می‌باشد (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۲۵۷/۲، ۲۶۴).

وی، در پی تصریح به بطلان اجاره منعقد شده برای انجام واجبات عبادی، از حکم عبادتی سخن به میان می‌آورد که اجیر آن را در این اجاره باطله انجام می‌دهد. او در برابر دیدگاه اقوی و برگزیده خود که عدم صحت عمل عبادی اجیر یادشده است، در قالب قال و قیل‌ها و بدون اشاره به قائل آن، از فرض امکان صحت عمل واجب عبادی، برای خود اجیر، سخن می‌گوید و نظریه داعی بر داعی را مستند به این فرض می‌سازد و با این گفتار، برای نخستین بار، در ادبیات مکتوب فقه شیعه، از نظریه داعی بر داعی سخن می‌راند؛ بدون این که خود در نقد این نظریه، مطلب چندانی بیان دارد (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۲۵۷/۲).

بررسی نوشته‌های فقهی پس از فخرالمحققین نشان می‌دهد که تا زمان محقق

یزدی، تنها شمارگان نادری از شارحان کتاب قواعد الاحکام، با بازخوانی سخنان فخرالمحققین، از نظریه داعی بر داعی سخن گفته‌اند (کرکی، ۱۴۱۴، ۷/۱۵۲).

هرچند، پس از این که آل عصفور بحرانی (بی‌تا، ۶۸/۱۱) دریافت مزد را به ازای انجام واجبات عبادی، امری جایز و شرعی می‌شمارد و تنافی قصد قربت را با اخذ اجرت، سخنی بی‌دلیل و محصول شبهه‌ای می‌داند که پیروان این سخن به آن گرفتارند، وحید بهبهانی (۱۳۱۰، ۱۸۱۷) و به‌دنبال وی، دیگر فقیهان شیعه نیز یکی پس از دیگری، با سخنان و بیان‌های گوناگون و متفاوت به نقد تنافی اخذ اجرت با قصد قربت، روی می‌آورند (عاملی، ۱۴۱۹، ۳۰۳/۱۲، ۳۰۳-۳۰۹؛ نراقی، ۱۴۱۵، ۱۷۸-۱۷۶/۱۴، ۱۸۳-۱۸۲؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۶۹۶۴؛ قزوینی، ۱۴۲۴، ۳۷۸/۲؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۰، ۷۵، ۷۸-۷۷؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۱۳۱-۱۲۶/۲)؛ ولی بیشتر، با استناد به نظریه داعی بر داعی، به دفاع از جواز دریافت مزد برای انجام اعمال عبادی و یا نقد تنافی اخذ اجرت با قصد قربت نمی‌پردازند؛ چنان که براساس اسناد مکتوب فقه شیعه، چنین به نظر می‌رسد که تا زمان شیخ انصاری، فقیهی در نقد و بررسی این نظریه قلم‌فرسایی نکرده و گویا، شیخ اعظم، نخستین فقیه شیعی است که به نقد نظریه داعی بر داعی روی می‌آورد (انصاری، ۱۴۱۵، ۱۲۹/۲).

نظریه داعی بر داعی
در بوته تحلیل و نقد

۶۱

بررسی آن دسته از نوشته‌های فقهی شیعه که پس از فخرالمحققین نگارش می‌یابد، این واقعیت را نمایان می‌سازد که در ظاهر این محقق یزدی است که چندین سده پس از این که فخرالمحققین به ایجاز از نظریه داعی بر داعی سخن می‌رانند، دوباره این نظریه را مورد توجه قرار داده و به آن، برای اثبات جواز دریافت مزد و عوض مالی، به ازای انجام اعمال عبادی و نیز نقد تنافی اخذ اجرت با قصد قربت، استناد می‌جوید و به پاسخ‌گویی از نقدهایی روی می‌نهد که برخی از معاصران وی بر نظریه داعی بر داعی روا می‌دارند و یا گمانه طرح آن برای این نظریه می‌رود (یزدی، ۱۴۲۹، ۱/۱۳۶-۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۱)؛ از این رو اگرچه ادبیات مکتوب فقه شیعه، پیشینه نظریه داعی بر داعی را در نوشته‌های فقهی برخی از فقیهان پیش از محقق یزدی گزارش می‌دهد و وی را نخستین فقیه شیعی نمی‌داند که از نظریه داعی بر داعی سخن می‌رانند، ولی نظریه داعی بر داعی را به نام وی می‌شناسند؛ چنان که امروزه، بسیاری از دانشیان فقه

شیعه، به‌هنگام سخن از نظریه داعی بر داعی، نگاه خویش را به گفته‌های محقق یزدی، معطوف می‌دارند؛ چه از وی نام برند و یا از ذکر نام وی فروگذارند (خمینی، ۱۴۱۵، ۲/۲۶۱؛ سبحانی، ۱۴۲۴، ۸۴۰؛ بجنوردی، ۱۴۰۱، ۲/۱۸۹).

۲. تعریف نظریه داعی بر داعی

نظریه داعی بر داعی، مترصد تصحیح عملی عبادی است که فاعل به ازای انجام آن، مزد و یا عوضی مالی و دنیوی دریافت می‌دارد. این نظریه می‌گوید: آن‌گاه که آدمی در برابر دریافت عوض، عملی عبادی را اتیان می‌کند، دو انگیزه متفاوت، در طول یکدیگر قرار می‌گیرند؛ داعی اصلی و اولی برای انجام عمل عبادی، اخلاص و تقرّب به خدای تعالی است و داعی دوم و با واسطه، امری دنیوی همانند؛ دریافت مزد و عوضی مالی.

بدیهی است که در عبادات، چیزی بیش از توسط و میان بودن امثال، مطرح نیست؛ از این رو، لازم نیست که قصد قربت، غایت غایبات قرار گیرد، بلکه تنها داعی اولی بودن قصد قربت، کافی است؛ برای مثال؛ هنگامی که آدمی عبادتی؛ مانند نماز را انجام می‌دهد و غایت بدون واسطه و داعی اولی او، تقرّب به خداست، می‌تواند غایت غایبات خود را از انجام این عمل عبادی، رسیدن به دسته‌ای از خواسته‌های دنیوی قرار دهد. برای تأیید این سخن، می‌توان از اعمالی عبادی؛ همانند: نماز جعفر طیار، نام برد که آن را برای ادای دین، گشایش در زندگی و دیگر امور دنیوی به‌جا می‌آورند (بجنوردی، ۱۴۰۱، ۲/۱۸۸-۱۸۹).

داعی و انگیزه عمل عبادی، تنها، قصد قربت و اخلاص است؛ یعنی: علت غایی و غرض فاعلی در اتیان عمل عبادی، نزدیکی به خداوند متعال است. آن‌گاه وی با حالت اخلاص و قصد قربت به این انگیزه، عمل عبادی را به‌جای می‌آورد که به‌طور مثال، خداوند متعال روزی وی را وسعت بخشد، یا دین و بدهی او را ادا کند و یا بیمار یا بیماری او را شفا دهد؛ در همه این موارد، عمل به‌منظور تقرّب به خداوند متعال انجام می‌شود، اما انگیزه انجام این عمل خالصانه و الهی، شفای مریض، ادای دین، وسعت رزق و سایر درخواست‌های دنیوی و مادی اوست (یزدی، ۱۴۲۹، ۱/۱۳۶).

۳. مبنای نظریه داعی بر داعی

مبنای نظریه داعی بر داعی، بر صحت طولی بودن دواعی استوار است؛ زیرا آن چیزی که اعتبار این نظریه را متزلزل می‌سازد و به اخلاص در انجام عمل عبادی آسیب می‌رساند، تنها قرار داشتن داعی دنیوی، در عرض داعی امتثال امر عبادی است. حال اگر داعی دنیوی، در طول داعی امتثال امر عبادی قرار گیرد، به این گونه که داعی برای عمل عبادی، امتثال امر الهی و داعی برای امتثال امر الهی، غرضی دنیوی یا اخروی باشد، هیچ ایرادی بر نظریه داعی بر داعی و هیچ آسیبی بر اخلاص در انجام عمل عبادی وارد نمی‌آید.

آیات و روایات فراوانی وجود دارند که از ترتب آثار و لوازم و نیز تحقق اغراض دنیوی و اخروی در پی اتیان برخی از اعمال عبادی سخن می‌گویند (برای نمونه: بقره/۲۶۱-۲۶۲، ۲۷۱، ۲۷۴-۲۷۷؛ مائده/۹۵؛ اعراف/۵۵؛ توبه/۳۶؛ سجده/۷؛ طه/۱۳۲؛ غافر/۵۰؛ جمعه/۱۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۴۶۴-۴۹۴/۶، ۲۰۵/۷، ۵۳-۴۹/۸، ۱۸۳-۸۵، ۴۷۴-۳۶۷/۹) و به این شیوه، توده‌های بندگان خدا را به انجام آن عبادات فرا می‌خوانند و بسی هویداست که بین اغراضی که به ذات باری تعالی بر نمی‌گردد، تفاوتی وجود ندارد؛ چه این غرض، دریافت مزد باشد و یا چیز دیگری از امور دنیوی یا اخروی؛ همان گونه که بیشتر مردم نیز، خداوند باری مرتب را از روی ترس و یا طمع، عبادت می‌کنند (نهج البلاغه، حکمت: ۲۳۷)؛ از این رو، آن چه در انجام عمل عبادی، لازم است، تنها در میان بودن امتثال امر الهی، در انجام عمل عبادی است؛ هر چند داعی برای امتثال فرمان الهی، خود، چیزی است که به انجام دهنده عمل عبادی برمی‌گردد؛ زیرا در غیر این صورت عبادت، تنها به اعمال عبادی اولیا و صالحانی همانند امیر مؤمنان علیه السلام انحصار می‌یابد که ذات باری را از آن جهت عبادت می‌کنند که سزاوار عبادت است (یزدی، ۱۴۲۹، ۱/۱۳۶).

به دیگر سخن، داعی آن چیزی نیست که به ذهن خطور می‌کند؛ داعی آن غایت و هدفی است که حقیقتاً فاعل را بر انجام عمل برمی‌انگیزاند و او را بر اتیان آن فعل وا می‌دارد؛ از این رو، محرک حقیقی فاعل برای انجام عبادت، همان غرضی است که بر عبادت مترتب است و فاعل عمل عبادی نیز برای دست‌یابی به آن، به انجام عبادت مبادرت می‌ورزد. بنابراین، تردیدی نیست که متعلقات و نتایج مترتب بر اعمال عبادی

هستند که محرک توده‌های بندگان خدای تعالی، برای اتیان عبادات می‌باشند و نه انتساب عبادت و نتایج مترتب بر آن، به ذات مقدس ربوبی؛ تنها، اولیای الهی هستند که ذات مقدس احدی را صرفاً، به این جهت عبادت می‌کنند که عبادت و همه نتایج مترتب بر آن، منتسب به ذات ربوبی احدی است. بدیهی است که اگر صرف انتساب عبادت، به ذات مقدس ربوبی، محرک و علت تام برای اتیان عبادات پنداشته شود و اخلاص تام و کامل، در سقوط تکلیف اعتبار گردد، امر و تکلیف به اتیان اعمال عبادی جز برای خواص از بندگان خدای تعالی امر و تکلیفی به غیر مقدور است و از این رو، به جهت ناتوانی توده‌های مردم از انجام اوامر و تکالیف عبادی، باید این اوامر و تکالیف را از ذمه آن‌ها ساقط دانست.

افزون بر این، اگر امثال تکالیف عبادی، جز با اخلاص تام و کامل، حاصل نمی‌آید، لازم است خداوند متعال و معصومین علیهم‌السلام آن را بیان دارند و توده‌های مردم را به آن، هدایت کنند؛ نه این که رغبت آن‌ها را به چیزی برانگیزانند که با تحقق اخلاص تام و کامل، در تضاد و تنافی است؛ آن گونه که بسیاری از آیات و روایات، با بیان آثار و لوازم دنیوی و اخروی عبادات و اغراض دنیوی و اخروی قابل تحصیل از انجام اعمال عبادی، توده‌های بندگان خدا را به اتیان آن عبادات ترغیب و تشویق می‌کنند (برای نمونه: بقره/۲۶۱-۲۶۲، ۲۷۱، ۲۷۴-۲۷۷؛ مائده/۹۵؛ اعراف/۵۵؛ توبه/۳۶؛ سجده/۷؛ طه/۱۳۲؛ غافر/۵۰؛ جمعه/۱۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۴۹۴-۴۶۴/۶، ۲۰-۵/۷، ۵۳-۴۹/۸، ۱۸۳-۸۵، ۴۷۴-۳۶۷/۹)؛ بنابراین، دیگر نمی‌توان در صدق طاعت بر انجام آن دسته از اعمال عبادی تردید روا داشت که با اغراض دنیوی، ولی با قصد امثال امر الهی، اتیان می‌شوند (خمینی، ۱۴۱۵، ۲۷۴/۲-۲۸۰).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هفتم
تابستان ۱۳۹۶

۶۴

۴. نقد نظریه داعی بر داعی

از هنگام اقبال فقه شیعه به نظریه داعی بر داعی، برخی از فقیهان شیعه، نقدهایی بر این نظریه روا داشته‌اند که موارد زیر، از عمده‌ترین آن‌ها است.

۱.۴. عدم امکان داعویت مزد

برخی از دانشیان فقه شیعه، به دنبال این تقریر که مراد از نظریه داعی بر داعی، انبعاث

حقیقی عامل از امر مولی است، به گونه‌ای که امر مولی حقیقتاً، محرک عامل برای اتیان عمل عبادی است، در نقد صغروی این نظریه می‌گویند که نمی‌توان دریافتِ مزد و عوض مالی را برای اتیان اعمال عبادی در زمره مصادیق داعی بر داعی دانست؛ زیرا دریافت عوض مالی، این صلاحیت را ندارد که درحقیقت موجب صفت محرکیت و داعویت در امثال امر مولی باشد؛ بلکه دریافت مزد، در واقع، محرک برای انجام خود عمل عبادی می‌باشد، نه موجب صفت محرکیت در امثال امر الهی؛ از این رو، نظریه داعی بر داعی، سخنی ناپذیرفتنی است (نابینی، المکاسب و البیع، ۱/۵۵).

۱.۱.۴. نقد و بررسی

مقایسه تقریری که این دسته از فقیهان شیعه، از نظریه داعی بر داعی، بیان می‌دارند، با تعریفی که پیروان نظریه داعی بر داعی بازگو می‌کنند، این واقعیت را نمایان می‌سازد که تقریر منتقدان یادشده، تنها پنداری است که خود از این نظریه ساخته‌اند و آن واقعیتی نیست که پیروان نظریه داعی بر داعی از آن، سخن می‌رانند. شاید از این روست که بسیاری از دیگر دانشیان فقه شیعه که در نقد نظریه داعی بر داعی قلم می‌فرسایند و یا به تقریر و گزارش نقدهای نظریه داعی بر داعی می‌پردازند، با وجود وقوف بر تقریر گفته شده و نقد مطابق بر آن، از گزارش و یا بازخوانی آن پرهیز می‌دارند (خمینی، ۱۴۱۵، ۲/۲۷۰-۲۷۴؛ خویی، ۱۳۷۷، ۱/۷۱۰؛ نابینی، منیة الطالب، ۱/۵۰؛ بجنوردی، ۱۴۱۹، ۲/۱۶۲-۱۶۳).

افزون بر این، فقیهانی که به تقریر بالا از نظریه داعی بر داعی، روی می‌آورند، به هیچ‌رو بیان نمی‌دارند که به چه دلیلی دریافت مزد و عوض مالی این صلاحیت را ندارد که در حقیقت، موجب صفت محرکیت و داعویت در امثال امر مولی باشد.

۲.۴. لزوم الهی بودن تمامی دواعی طولی

هنگامی می‌توان عملی را عبادی دانست که همه علل و دواعی طولی آن، الهی و قُربی باشد؛ یعنی: همه حلقه‌های سلسله دواعی طولی، به خدای تعالی منتهی گردد؛ از این رو، قرار گرفتن برخی از دواعی غیر قُربی در سلسله دواعی، عمل را از عبادی بودن بیرون می‌دارد؛ چه این که صحت عبادت، به این نکته وابسته است که منشأ انبعاث

اراده مکلف، برای امتثال امر مولی و اتیان عمل عبادی، یا نفس امر خداوند متعال باشد و یا در سلسله علل یا معلول‌های امر الهی قرار داشته باشد و انبعاتی که از دریافت مزد و عوض مالی ناشی می‌شود، هیچ‌یک از موارد سه‌گانه یادشده نیست؛ دریافت مزد برای اعمال عبادی، نه مامور به الهی است و نه در سلسله علل و معالیل امر الهی قرار دارد (ناینی، المکاسب و البیع، ۵۵/۱؛ بجنوردی، ۱۴۱۹، ۲/۱۶۲-۱۶۳).

نمی‌توان دریافت مزد را با غایاتی قیاس کرد که خدای تعالی بر عبادات، مترتب می‌سازد. چنین مقایسه‌ای، قیاس مع الفارق است؛ زیرا آن‌گاه که سلسله علل و دواعی اتیان عمل عبادی، به خداوند سبحان برمی‌گردد، معلول، از عبادی بودن بیرون نمی‌رود و این خلاف مواردی است که سلسله دواعی به غیر خدای تعالی منتهی می‌شود؛ چه این که بسی تفاوت وجود دارد، بین عمل عبادی که به امر خداوند سبحان، اتیان می‌گردد و در روزی آدمی گشایش پدید می‌آید و عملی عبادی که به امر الهی، اتیان می‌شود تا این که عوضی مالی دریافت گردد؛ زیرا اتیان نخست، عبادت به‌شمار می‌آید، ولی اتیان دوم، عبادت محسوب نمی‌گردد. صرف میان بودن امر خداوند سبحان در اتیان عمل، نمی‌تواند مصحح عبادت باشد؛ چه این که حقیقت عبادت، تنها در ذهن داشتن و یا بر زبان جاری کردن این سخن نیست که عمل، برای خدای تعالی است؛ بلکه حقیقت عبادت این است که امر خداوند سبحان، محرک عامل، برای انجام عمل است؛ هر چند اتیان عمل، به منظور غایتی صورت گیرد که خداوند سبحان برای عمل عبادی، قرار می‌دهد؛ اما هنگامی که دریافت عوض مالی، محرک عامل، برای انجام عمل عبادی است، این نکته، خود، غیر قُربی بودن عمل را نشان می‌دهد؛ از این رو، اگر در سلسله دواعی عمل عبادی، داعی غیر الهی، جای گیرد، عمل یادشده، از قُربی بودن خارج می‌گردد. در نتیجه، نمی‌توان با این سخن که در عبادت، قُربی بودن داعی بر داعی، لازم نیست، نظریه داعی بر داعی را توجیه کرد. پذیرش نظریه داعی بر داعی، به این می‌ماند که گفته شود: در عبادت، قصد قربت لازم نیست (ناینی، منیة الطالب، ۵۱/۱؛ شیرازی، ۱۴۱۲، ۱/۱۴۶؛ بجنوردی، ۱۴۱۹، ۲/۱۶۲-۱۶۳).

۱.۲.۴. نقد و بررسی

نقد بالا، خود از جهات مختلف از ایراد مصون نیست؛ نخست این که چون،

بین اغراض دنیوی تفاوتی وجود ندارد، اگر نتوان توسط امر الهی را در اتیان عمل عبادی، مصحح عبادت دانست و حقیقت عبادت را چنین پنداشت که تنها، امر خداوند سبحان، محرک عامل، برای انجام عمل عبادی است، گریزی از پذیرش این سخن، باقی نمی ماند که عبادت، به اولیای الهی منحصر است و در نتیجه، باید به نادرستی عبادات سایر بندگان خداوند متعال، حکم کرد؛ زیرا نمی توان گفت: امر خداوند سبحان، محرک حقیقی، برای انجام نوع اعمال عبادی بیشتر بندگان خدای تعالی است، حال این که به نظر نمی رسد، احدی به بطلان عباداتی قائل باشد که بیشتر توده های بندگان خداوند متعال انجام می دهند (یزدی، ۱۴۲۹، ۱/۱۳۶).

دیگر این که، دلیلی برای این سخن وجود ندارد که اگر در سلسله دعای عمل عبادی، داعی غیر الهی جای گیرد، عمل گفته شده، از عبادی بودن خارج می گردد؛ ملاک عبادی به شمار آمدن عمل، وجود امر خدای تعالی نیست، بلکه وجود قصد قربت است. هر عملی که صحت آن، به قصد قربت وابسته است، عملی عبادی به شمار می آید و در محل سخن نیز، صحت و درستی عملی عبادی که عامل به ازای انجام آن، مزد دریافت می دارد، به قصد قربت وابسته است؛ گذشته از این که هر عملی که به قصد قربت، اتیان گردد، خود، عملی عبادی به شمار می آید؛ از این رو، نمی توان گفت: اگر در سلسله دعای عمل عبادی، داعی غیر الهی، جای گیرد عمل یادشده، از عبادی بودن خارج می شود (یزدی، ۱۴۲۹، ۱/۱۳۶-۱۳۷؛ خویی، ۱۳۷۷، ۱/۷۱۰).

مطلب آخر این که، هنگامی می توان نقد بالا را بر نظریه داعی بر داعی، روا داشت که از یک سو، تصحیح همه اعمال عبادی که برای انجام آنها عوضی مالی دریافت می شود، به نظریه داعی بر داعی وابسته باشد و از سوی دیگر، الهی بودن همه دعای طولی نیز در عبادی به شمار آمدن عمل، لازم و معتبر باشد و حال این که نه تصحیح همه اعمال عبادی که عامل، برای انجام آنها مزد دریافت می کند، به نظریه داعی بر داعی، نیازمند است و نه عبادی به شمار آمدن عمل، الهی بودن همه دعای طولی را نیاز دارد؛ از این رو، نمی توان نقد بالا را بر نظریه داعی بر داعی، روا داشت؛ چه این که، داعی عامل، برای اتیان عمل عبادی، از دایره یکی از این صور سه گانه، بیرون نیست؛ صورت نخست این که؛ تقرّب و امتثال امر الهی، تمام داعی عامل، برای اتیان عمل

عبادی باشد؛ چه این که برای انجام عمل عبادی، عوض مالی به وی پرداخت گردد و یا چیزی به او پرداخت نشود.

صورت دوم این که؛ امثال امر الهی، داعوتی برای عامل ندارد و این، تنها دریافت مزد است که تمام داعی عامل را برای اتیان عمل عبادی سامان می دهد؛ به گونه ای که اگر پرداخت مزد در برابر انجام عمل عبادی منتفی باشد، امثالی هم تحقق نمی یابد. صورت سوم این که؛ امثال امر الهی، داعی ضعیف و ناقصی است که نمی تواند به تنهایی عامل را به اتیان عمل عبادی برانگیزاند و در این هنگام، با ضمیمه شدن پرداخت عوض مالی، داعی عامل برای اتیان عمل عبادی تقویت و تکمیل می گردد و عامل به اتیان عمل عبادی مبادرت می ورزد.

با درنگ در این صور سه گانه، نمایان می شود که تنها، تصحیح اعمال عبادی برخی از این صور و نه همه آنها، به نظریه داعی بر داعی وابسته است؛ از این رو، چگونه می توان به غیر قریبی بودن و بطلان عمل عبادی عامل و مکلف بودن حکم کرد که دریافت مزد و عوض مالی، هر چند به گونه ای ضعیف، داعی او را برای اتیان عمل عبادی سامان نمی دهد و یا این که دریافت مزد و عوض مالی، به طور مستقیم، در نفس وی تأثیر نمی گذارد و او، عمل عبادی را تنها به داعی امثال امر عبادی به جا می آورد؟

جستارهای
فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هفتم
تابستان ۱۳۹۶

۶۸

تردید نیست که امر، به خودی خود در هیچ موردی، باعث و محرک تکوینی به سوی عمل نمی باشد؛ چه پذیرش این فرض که هیئت امر باعث و محرک تکوینی به سوی عمل، به شمار آید، عدم تفکیک عمل را از امر، در ملازمه خویش دارد؛ یعنی: به محض صدور امر از امر، مأمور، فعل مأمور به را در خارج محقق می سازد و هیچ گاه، این توانایی را ندارد که به مخالفت با امر آمر برخیزد و فعل مأمور به را انجام ندهد؛ که البته، نادرستی این سخن، بسی آشکار است. امر، تنها انشای بعثی اعتباری است؛ زیرا هیئت امر، برای ایقاع بعث به سوی ماده امر وضع شده است (خمنی، ۱۴۱۵، ۲/۲۷۲).

تصوّر امر الهی نیز اگر با مبادی دیگری همچون: خوف، طمع، حبّ و معرفت الهی همراه نگردد، نمی تواند باعث و محرک به سوی عمل باشد؛ زیرا هنگامی که

خود امر، محرکیتی ندارد، چگونه تصور آن می‌تواند دارای محرکیت باشد. از این‌رو، سخن بر این محور قرار می‌گیرد که در اتیان عمل عبادی، آیا باید همه مبادی و انگیزه‌های موجود در نفسِ عامل که او را به امتثال امر الهی وا می‌دارد، تنها، برای خداوند متعال باشد و یا این که تنها، باید خود عمل عبادی، خالصانه و بدون هیچ‌گونه شریکی، برای خدای تعالی امتثال گردد و اگر امری دنیوی، باعث و سبب ایجاد عمل عبادی برای خداوند سبحان قرار گیرد یعنی: اتیان عمل به داعی الهی، معلول داعی غیر الهی باشد خللی در صحت و عبادی بودن عمل عبادی ایجاد نمی‌شود؟

حقیقت این است که در عبادی به‌شمار آمدنِ عمل، صرف انجام خالصانه خود عمل کافی است؛ هرچند امری دنیوی و غیر الهی، داعی و محرک اتیان عمل عبادی، برای خدای تعالی قرار گیرد؛ زیرا امتثال و اطاعت، امری عقلی است و از منظر عقل، امتثال و اطاعت، به‌جز اتیان مأمور به، به داعی امر الهی و برای موافقت با امر الهی، چیز دیگری نیست؛ بدون توجه به این نکته که باعث نهایی آن، چه چیزی است. این که امر الهی، بدون غایت و مبادی دیگری، محرک امتثال، قرار گیرد، خود، امری محال است؛ زیرا امتثال، فعلی اختیاری است و وجود برخی مبادی؛ همچون: تصور و تصدیق فایده، ادراک لزوم ایجاد، انتخاب و اراده فعل، برای هر فعل اختیاری، گریز ناپذیر است و بسی روشن است که امر، به‌خودی خود، محرک تکوینی ارتکاب عمل نیست و هیچ فایده‌ای نیز بر آن مترتب نمی‌باشد و اگر در موردی، ترتب فایده‌ای برای آن، فرض گردد، همان فایده مفروض است که مبدأ محرک و غایت باعث، برای انجام عمل می‌باشد و نه خودِ خود امر الهی؛ از این‌رو، گریزی از وجود غایتی برای تحرک مکلف، به داعی امر الهی، باقی نمی‌ماند و چون معقول نیست که این غایت، محرک مکلف، به‌سوی چیزی غیر از امتثال امر الهی و اطاعت مولی باشد، با وجود این غایت و محرک، تحقق امتثال امر و طاعت الهی، گریز ناپذیر می‌گردد؛ زیرا در غیر این صورت، باید به نقض قانون علیت گرایید و به تخلف متحرک از محرک و معلول از علت، گردن نهاد؛ از این‌رو، عقلاً، در عبادت، به‌جز وقوع فعل، به منظور امتثال و اطاعت خدای تعالی، چیز دیگری، لازم و معتبر نمی‌باشد و تحرک عامل، در

این مرتبه، به داعی امر الهی، بدون هیچ گونه شریکی، صورت می‌پذیرد. عبادت، چیزی جز اطاعت مولا و حرکت مکلف، مطابق امر وی نیست؛ بدون توجه به این که غایت این عبادت، چه چیزی است و از آن جا که اشتراک غایات در مرتبه ترتب آثار بر ذی غایات، امری ممتنع به شمار می‌آید، غایت، علتِ علت می‌باشد و نه شریکِ علت.

بنابراین، دلیلی برای این سخن وجود ندارد که باید همه مبادی و انگیزه‌های موجود در نفس عامل که وی را به امثال امر الهی وا می‌دارد، تنها برای خدای تعالی باشد؛ از این رو، دیگر نمی‌توان گفت: اگر در سلسله دواعی عمل عبادی، داعی غیر الهی، جای گیرد، عمل یادشده، از عبادی بودن خارج می‌گردد و به این طریق، نظریه داعی بر داعی را مورد تعرض قرار داد (خمینی، ۱۴۱۵، ۲/۲۷۱-۲۷۴).

۳.۴. برگشت نظریه داعی بر داعی به تشریک قصد

تحلیل نظریه داعی بر داعی نشان می‌دهد که این نظریه به تشریک قصد برمی‌گردد و از این رو، نمی‌توان آن را پذیرفت.

توضیح این که تردیدی نیست که در مسئله دریافت مزد برای انجام عمل عبادی، چیزی که در برابر آن، مزد دریافت می‌شود، عمل عبادی است که به دو عنوان: ذات عمل و حیثیت عبادی بودن تحلیل می‌گردد. عامل به‌هنگام انجام عمل عبادی، ذات عمل را هم به داعی این که، در برابر انجام آن، مزد دریافت می‌دارد و هم به داعی امثال امر الهی، اتیان می‌کند تا هر دو جزء عمل عبادی یعنی ذات عمل و امثال امر الهی، تحقق یابد؛ در این صورت، قصد تحقق عملی که برای انجام آن، مزد دریافت می‌شود و قصد امثال امر الهی، در طول یکدیگر قرار ندارند؛ بلکه در عرض یکدیگرند و این همان تشریک دو داعی و قصد در اصل فعل است و از این رو، نمی‌توان آن را از مقوله غایت غایت و داعی بر داعی به شمار آورد (شیرازی، ۱۴۱۲، ۱/۱۴۷).

۱.۳.۴. نقد و بررسی

فقیهانی که با سخن راندن از تشریک قصد به نقد نظریه داعی بر داعی روی می‌آورند، تفسیری از نظریه داعی بر داعی، بیان می‌دارند، که خلاف سخنی است

که پیروان نظریه داعی بر داعی، در تبیین این نظریه می‌گویند. پیروان نظریه داعی بر داعی، عملی را که عامل برای انجام آن مزد دریافت می‌دارد، تنها، عمل عبادی به داعی امثال می‌دانند (یزدی، ۱۴۲۹، ۱/۱۳۶)؛ به این معنا که مزد، در برابر عملی قرار دارد که به داعی امثال، اتیان می‌شود؛ یعنی: امثال، تمام داعی و محرک برای اتیان عمل می‌باشد؛ از این رو، اگر عاملی همانند اجیر، عمل عبادی را به دو داعی: امثال و تحقق عنوان مستاجر علیه، انجام دهد، مورد اجاره و موضوع مستاجر علیه را اتیان نکرده است و عمل او، وفای به عقد اجاره به شمار نمی‌آید. با این توضیح، چگونه می‌توان از برگشت نظریه داعی بر داعی به تشریک قصد، سخن راند؟

به دیگر سخن، هنگامی که عامل با انعقاد اجاره، خود را برای انجام عمل عبادی اجیر می‌سازد، عقد اجاره او، به دو عقد اجاره، انحلال نمی‌پذیرد تا بتوان گفت؛ برای ذات عمل، وفایی است و برای امثال نیز وفایی دیگر؛ بلکه تنها یک اجاره، برای انجام عمل خاصی انعقاد می‌یابد که ایجاد آن عمل، بدون لحاظ خصوصیت مورد نظر در آن عمل، امکان‌پذیر نیست؛ یعنی: مورد اجاره، عملی عبادی است که تنها به محرکیت امر آن و یا با اخلاص الهی تحقق می‌یابد و ایجاد آن، بدون داعی الهی و یا به داعی مشترک الهی و غیر الهی، امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ از این رو، در مقام وفای به عقد، گریزی از این، وجود ندارد که عمل مورد اجاره، تنها، به داعی الهی، اتیان گردد؛ هرچند اگر این داعی الهی، خود به تأثیر از داعی دیگری باشد که در طول داعی الهی، جای دارد؛ بنابراین، هنگامی که مورد اجاره، عملی است که به داعی الهی اتیان می‌شود، طولی بودن دواعی، مقتضای ذات تعلق اجاره به عمل یادشده است، به گونه‌ای که نمی‌توان طولی بودن دواعی را از ذات تعلق اجاره به آن عمل، سلب کرد (خمینی، ۱۴۱۵، ۲/۲۶۵، ۲۸۰).

۴.۴. نقص علیّت داعی امثال

از تحلیل نظریه داعی بر داعی، به دست می‌آید که این نظریه، به نقص علیّت داعی امثال برمی‌گردد و وجود این اشکال نیز پذیرش نظریه داعی بر داعی را امکان‌ناپذیر می‌سازد.

فقیهانی که نقص علیت داعی امثال را دستاویز نقد نظریه داعی بر داعی قرار می‌دهند، برگشت نظریه داعی بر داعی را به نقص علیت داعی امثال، چنین توضیح می‌دهند؛ این که گفته می‌شود: اتیان فعل، به داعی امثال الهی، واجب است، به این معنا نیست که امثال می‌تواند هم به تنهایی و هم به اعتبار عوارض خود، داعی اتیان فعل قرار گیرد؛ به دیگر سخن، مراد از داعی بودن امثال، این نیست که امثال می‌تواند هم علت تامه و هم علت ناقصه برای اتیان عمل باشد؛ بلکه امثال، تنها علت تامه اتیان عمل است.

درنگ در نظریه داعی بر داعی نشان می‌دهد که امثال، علت ناقصه اتیان عمل به‌شمار می‌آید؛ زیرا بر پایه نظریه داعی بر داعی، هدف عامل از امثال، چیزی جز دریافت مزد نیست و بسی هویداست که اگر هدف از امثال، حصول چیزی است که بر امثال مترتب می‌گردد، بی‌تردید، امثال، علت ناقصه به‌شمار می‌آید؛ چه این که علیت امثال، به جهت اثری است که بر امثال مترتب می‌شود، به گونه‌ای که بر فرض انتفای اثر امثال، علیت امثال نیز منتفی می‌باشد و معنای نقص علیت هم، همین است.

اعتبار نمودن خصوصیتی در غایت، به گونه‌ای که انتفای آن خصوصیت، غایت بودن غایت را منتفی سازد، با علت تامه بودن غایت، ناسازگار است و غایت را علت ناقصه قرار می‌دهد (شیرازی، ۱۴۱۲، ۱/۱۴۵).

۱.۴.۴. نقد و بررسی

هیچ تردیدی وجود ندارد که علت نمی‌تواند از ذات به همراه عنوان قید و اثری ترکیب یابد که بر خود ذات مترتب می‌گردد؛ زیرا پذیرش چنین سخنی، چیزی نیست، مگر لزوم تقدم شیء بر نفس، متقدم داشتن امر متأخر و این که شیء، خود، از قیود علت خویش به‌شمار آید؛ از این رو، خود ذاتِ علت، بدون دخالت هر قیدی، علت برای تحقق معلول می‌باشد.

همچنین، اگر اثر غایت فاعل برای ایجاد علتِ اثر پنداشته شود، بی‌شک، تصور اثر تصدیق به فایده و لزوم تحقق اثر، منشأ تحریک فاعل به سوی علت اثر به‌شمار می‌آید؛ چه این که امکان ندارد علت غایی، داعی به سوی چیزی قرار گیرد که اثر بر

آن، مترتب نمی‌باشد؛ از این رو، هرگاه فاعل دریابد که اثر، بدون هیچ قیدی بر ذات، مترتب می‌باشد، فقط به سوی ذات برانگیخته می‌شود و این، امری واضح است. اکنون با توجه به مطالب بالا، می‌توان گفت: اگر اجر چه دنیوی و چه اخروی بر حقیقت عبادت مترتب گردد، در این صورت، تنها همین عبادت بماهی عبادت است که علت ترتب اجر بر عبادت به‌شمار می‌آید و نه عبادت به همراه عناوین و قیودی همچون: در پی داشتن اثر و یا موجب اثر بودن، تا بتوان از اشکال عدم امکان ترکب علت از ذات و قید، سخن راند؛ به این جهت، اثر نمی‌تواند برای چیزی غیر از عبادت بماهی عبادت، علت غایی به‌شمار آید؛ عبادتی که خود، تمام علت برای اثری است که آن اثر از حیث وجود، فایده است و از حیث ماهیت و تصور، علت فاعلی فاعل است.

بر این پایه، علت ناقصه پنداشتن امثال، یا به این جهت است که عناوین و قیود، شریک امثال، در علیت‌اند که پیش از این، محال بودن چنین چیزی روشن شد؛ و یا به این دلیل است که اگرچه خود ذات امثال، به تنهایی، علت به‌شمار می‌آید، ولی، غایت، داعی برای علت و غیر علت می‌باشد که ممتنع بودن چنین چیزی نیز نمایان گردید؛ از این رو، گریزی از پذیرش این واقعیت، باقی نمی‌ماند که غایت، علت برای اتیان فعل عبادی به قصد امثال می‌باشد؛ یعنی: مکلف و عامل، عمل عبادی را تنها، به داعی و محرکیت امثال و بدون دخالت چیز دیگری، اتیان می‌کند؛ بنابراین، دیگر نمی‌توان از برگشت نظریه داعی بر داعی، به نقص علیت داعی امثال، سخن راند (خمینی، ۱۴۱۵، ۲/۲۶۸-۲۶۷).

۵.۴. مخالفت حکم عرف و عقلا با نظریه داعی بر داعی

عرف و عقلا، عاملی که بر پایه نظریه داعی بر داعی، عمل عبادی را اتیان می‌کند، ممتثل و مستحق دریافت مزد نمی‌دانند؛ چه این که اگر مثلا زید به عمرو بگوید: در صورتی که از بکر، اطاعت کند، به او مزد می‌پردازد و عمرو نیز برای به دست آوردن مزدی که زید به آن وعده می‌دهد، از بکر، فرمانبرداری کند، بی‌تردید، عرف و عقلا، عمرو را به خاطر فرمانبرداری از بکر، مستحق ستایش و پاداش از بکر نمی‌دانند؛

چنان‌که اگر مولا، خادم خود را به خدمت نمودن به شخص ثالثی امر کند و خادم، دستورات شخص ثالث را به داعی امتثال امر مولی انجام دهد، بی‌شک، عرف، خادم را فرمانبردار شخص ثالث، به‌شمار نمی‌آورد و او را مستحق دریافت مزد از شخص ثالث نمی‌داند، با این‌که اطاعت خادم از شخص ثالث، به داعی حصول اطاعت از مولی است؛ از این‌رو، عرف و عقلا، در صورتی به ممثل نبودن و مستحق ندانستن عامل، برای دریافت مزد، حکم می‌کنند که غایت و داعی بنده برای اتیان فعل، اطاعت از شخص ثالث و غایت و داعی اطاعت از شخص ثالث، اطاعت از مولا است (شیرازی، ۱۴۱۲، ۱/۱۴۶).

۱.۵.۴. نقد و بررسی

درنگ در سخن فقیهانی که ادعای مخالفت حکم عرف و عقلا را با نظریه داعی بر داعی، دستاویز نقد آن می‌سازند، از دوگانگی بین تفسیر این منتقدان، با تعریفی پرده برمی‌دارد که پیروان نظریه داعی بر داعی، برای آن بیان می‌نمایند؛ زیرا براساس نظریه داعی بر داعی، عامل، عمل عبادی را به داعی امتثال امر الهی اتیان می‌کند، نه این‌که اطاعت شخص ثالث، داعی بر اتیان عمل و اطاعت و امتثال امر مولا، داعی بر اطاعت امر شخص ثالث است.

افزون بر این، تمثیلی که منتقدان بالا، برای نظریه داعی بر داعی، بیان می‌دارند، خود، اعترافی بر این واقعیت است که بنده، برای اطاعت از شخص ثالث، نزد مولا، مأجور می‌باشد؛ چنان‌که عمرو نیز به‌خاطر فرمانبرداری از بکر، مستحق دریافت مزد از زید به‌شمار می‌آید که البته، این هر دو، خود، با اعتراف به امتثال و اطاعت عامل از شخص ثالث، ملازم می‌باشد؛ چه این‌که بسیار آشکار است مزدی که در برابر امتثال امر مولا، قرار دارد، جز با فرمانبرداری از شخص ثالث، تحصیل نمی‌گردد. از این‌رو، اگر صدق فرمانبرداری مولا، به این وابسته باشد که همه مبادی طولی و عرضی، به فرد مُطاع برگردد، دیگر نمی‌توان در هیچ‌یک از دو تمثیل بیان شده، از صدق اطاعت مولا، سخن گفت و در نتیجه، امکان استحقاق دریافت مزد از مولا، منتفی می‌گردد و در صورت صدق امتثال امر مولا، بی‌تردید، امر شخص ثالث ساقط می‌شود؛ هرچند امتثال امر مولا در امر شخص ثالث معتبر باشد و چون بین اطاعت در اوامر عقلایی

با اطاعت در اوامر الهی، تفاوتی وجود ندارد، همان‌گونه که اطاعت، در دو تمثیل بالا، حاصل می‌باشد، اطاعت در امر الهی نیز، بدون هیچ‌گونه تفاوتی حاصل است و همان‌گونه که امر شخص ثالث در دو تمثیل بیان شده، ساقط می‌گردد، اوامر الهی نیز در موارد مشابه ساقط می‌شود (خمینی، ۱۴۱۵، ۲/۲۸۰-۲۸۱)؛ از این رو، چگونه می‌توان از ادعای مخالفت حکم عرف و عقلا با نظریه داعی بر داعی، سخن راند؟

۶.۴. تصور داعی در غیر افعال اختیاری

برخی از دانشیان فقه شیعه، در نقد نظریه داعی بر داعی، به این سخن استناد می‌کنند که پذیرش نظریه داعی بر داعی، مستلزم پذیرش تصور داعی در غیر افعال اختیاری است و تصور داعی در غیر افعال اختیاری نیز سخنی ناپذیرفتنی است؛ زیرا داعی، محرکی است که باعث ارتکاب عمل می‌شود؛ از این رو، داعویت، تنها، در افعال اختیاری، قابل تصوّر است و نمی‌توان آن را در غیر افعال اختیاری، معقول و قابل تصوّر دانست. درنگ در نظریه داعی بر داعی، نشان می‌دهد که داعویت امر الهی، فعلی از افعال مکلف نیست تا بتوان از اختیاری بودن آن سخن گفت؛ از این رو، نمی‌توان نظریه داعی بر داعی را پذیرفتنی دانست (ایروانی، ۱۴۱۳، ۱/۲۸۲).

۶.۴.۱. نقد و بررسی

با تحلیل این مطلب، آشکار می‌شود که این نقد، بر تفسیری استوار است که پیروان نظریه داعی بر داعی، در تبیین خود از نظریه داعی بر داعی، هرگز از آن، سخن نمی‌گویند.

فقیهانی که به بیان اشکال بالا، زبان می‌گشایند، در گفته‌های خویش، داعی ایقاعی را با داعی تکوینی در هم می‌آمیزند. امر، پدیده‌ای ایقاعی است و داعویت آن نیز ایقاعی است و نمی‌تواند به خودی خود، علت و محرک ارتکاب عمل قرار گیرد. این داعی تکوینی است که عامل را به سوی عمل می‌کشاند. داعی تکوینی، همان مبادی نفسانی است که محرک عامل به سوی عمل می‌باشد؛ از این رو، آن چیزی که محرکیت به سوی عمل دارد، امر ایقاعی نیست، بلکه این، مبادی و دعاوی نفسانی‌اند که باعث می‌شوند عامل، دعوت ایقاعی امر را امتثال کند و این مبادی، در طول اتیان

عمل به داعی امر می‌باشند؛ از این رو، کدام بخش از سخنان پیروان نظریه داعی بر داعی، بر داعی در غیر افعال اختیاری دلالت دارد و یا چنین تصویری از آن، پدید می‌آید (خمینی، ۱۴۱۵، ۲۸۲/۲)؟

۲.۴. تسلسل در دواعی

برخی چنین می‌پندارند که پذیرش نظریه داعی بر داعی، تسلسل در دواعی را در پی دارد و در بیان این ایراد می‌گویند: از تحلیل نظریه داعی بر داعی این گونه فهمیده می‌شود که امری، داعی امری دیگری است و چنین چیزی، معقول نیست؛ چرا که بر پایه نظریه داعی بر داعی، امر اول نیز ملازم داعی دیگری است و به همین ترتیب، هر داعی، خود دارای داعی دیگری می‌باشد و این، چیزی جز تسلسل در دواعی نیست؛ از این رو، چگونه می‌توان نظریه داعی بر داعی را پذیرفت (ایروانی، ۱۴۱۳، ۲۸۲/۱)؟

۱.۷.۴. نقد و بررسی

فقیهانی که تسلسل در دواعی را دستمایه نقد بر نظریه داعی بر داعی می‌سازند، این پندار خود را بر تفسیری از نظریه داعی بر داعی استوار می‌دارند که پیروان این نظریه، خود، هیچ‌گاه از آن، سخن نمی‌گویند.

منتقدانی که پندار تسلسل دواعی را در نظریه داعی بر داعی می‌جویند، به در آمیختگی بین داعی ایقاعی با داعی تکوینی دچار شده‌اند. امر، چون پدیده‌ای ایقاعی و داعویت آن نیز ایقاعی است، نمی‌تواند به تنهایی، محرک ارتکاب عمل قرار گیرد. آن داعی که عامل را به امثال عمل عبادی وا می‌دارد، همان مبادی نفسانی و داعی تکوینی است؛ این امر ایقاعی نیست که محرک عامل برای انجام عمل عبادی است، بلکه مبادی و دعاوی نفسانی‌اند که باعث می‌شوند عامل، دعوت ایقاعی امر را امثال کند. این مبادی، در طول اتیان عمل به داعی امر قرار دارند؛ با این توصیف، چگونه می‌توان از تبیینی که پیروان نظریه داعی بر داعی، برای این نظریه بیان می‌نمایند، این پندار را پروراند که نظریه داعی بر داعی، تسلسل دواعی را به دنبال دارد (خمینی، ۱۴۱۵، ۲۸۲/۲).

۵. نتیجه گیری

تاریخ ادبیات فقه شیعه نمایان نمی‌دارد که چه کسی برای نخستین بار به نظریه پردازی داعی بر داعی اهتمام ورزید و به سخن از آن، نایل آمد. پیشینه‌شناسی نظریه داعی بر داعی، از قدمت این نظریه، در ادبیات مکتوب فقه شیعه گزارش می‌دهد؛ با این وصف، نظریه داعی بر داعی، تا مدت‌ها از سطور مباحث عبادی و معاملی فقه، مستور بوده و تبیین و استدلال‌آوری به آن در گستره ادبیات مکتوب فقه شیعه، تقریباً، به دو سده اخیر برمی‌گردد.

نظریه داعی بر داعی که بر تحلیل و استدلال عقلی صحت طولی بودن دواعی استوار است و از خرده نظریه‌های عقلی در مباحث عبادی و معاملی فقه شیعه به‌شمار می‌آید، همانند هر نظریه علمی دیگر، از نقض و ابرام‌ها بی‌بهره نیست. نقدهایی که بر نظریه داعی بر داعی، بیان می‌شود، بیشتر بر تفسیری قرار دارند که منتقدان، به پندار خود، از نظریه داعی بر داعی می‌سازند و همواره، خلاف تبیینی است که پیروان نظریه داعی بر داعی، از آن سخن می‌گویند. این نقدها نتوانسته‌اند ایراد و یا نقصانی در ماهیت و جنبه کارکردی نظریه داعی بر داعی نشان دهند؛ از این رو، نمی‌توان در درستی نظریه داعی بر داعی، تردید روا داشت و از پذیرش آن روی برتافت و به کارگیری آن را در تحلیل احکام و فروع فقهی و نیز توجیه مباحث معرفتی فقه عبادات، فرو گذاشت. و ما توفیقی الا بالله، علیه توکلت و الیه اُنیب.

نظریه داعی بر داعی
در بوته تحلیل و نقد
۷۷

منابع

۱. آل عصفور بحرانی، حسین، (بی‌تا)، الانوار اللوامع، قم، مجمع البحوث العلمیه.
۲. ابن ادریس، محمد، (۱۴۱۰ ق)، السرائر، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن براج، عبد‌العزیز، (۱۴۰۶ ق)، المهدّب، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. اردبیلی، احمد، (۱۴۰۳ ق)، مجمع الفائدة و البرهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ ق)، کتاب المکاسب، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۶. ایروانی، علی، (۱۴۱۳ ق)، حاشیه کتاب المکاسب، قم، ذوی القربی.
۷. بجنوردی، سید حسن، (۱۴۱۹ ق)، القواعد الفقهیة، قم، الهادی.
۸. بجنوردی، سید محمد، (۱۴۰۱ ق)، قواعد فقهیة، تهران، مؤسسه عروج.

۹. بهبهانی، محمد باقر، (۱۳۱۰ ق)، رساله عملیه متاجر، تهران، رضا تاجر تهرانی.
۱۰. حائری، سید علی، (۱۴۱۸ ق)، ریاض المسائل، قم، مؤسسه ال بیت علیه السلام.
۱۱. حر عاملی، محمد، (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه ال بیت علیه السلام.
۱۲. حلبی، تقی الدین، (۱۴۰۳ ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۳. حلی، حسن، (۱۴۱۲ ق)، تلخیص المرام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۴۱۲ ق)، منتهی المطلب، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۵. _____ (۱۴۱۳ ق)، قواعد الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. _____ (۱۴۱۳ ق)، مختلف الشیعة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۵ ق)، المكاسب المحرمة، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهة، قم، داوری.
۱۹. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۴ ق)، المواهب فی تحریر احکام المكاسب، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۰. سبزواری، محمد باقر، (۱۴۲۳ ق)، کفایة الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. سألر، حمزه، (۱۴۰۴ ق)، المراسم العلویة، قم، منشورات الحرمین.
۲۲. سیوری، مقداد، (۱۴۰۴ ق)، التنقیح الرائع، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
۲۳. شهید اول، محمد، (۱۴۱۷ ق)، الدروس الشرعية، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. شهید ثانی، زین الدین، (۱۴۱۰ ق)، الروضة البهیة، قم، داوری.
۲۵. _____ (۱۴۱۳ ق)، مسالک الافهام، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
۲۶. شیرازی، محمد تقی، (۱۴۱۲ ق)، حاشیة المكاسب، قم، شریف رضی.
۲۷. صیمری، مفلح، (۱۴۲۰ ق)، غایة المرام، قم، دار الهادی.
۲۸. طوسی، محمد، (۱۳۸۷ ق)، المیسوط، تهران، المكتبة المرتضوية.
۲۹. _____ (۱۴۰۰ ق)، النهاية، بیروت، دار الكتاب العربی.
۳۰. عاملی، سید جواد، (۱۴۱۹ ق)، مفتاح الكرامة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. عمیدی، سید عمید الدین، (۱۴۱۶ ق)، كنز الفوائد، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. فخرالمحققین، محمد، (۱۳۸۷ ق)، ایضاح الفوائد، قم، اسماعیلیان.
۳۳. قزوینی، سید علی، (۱۴۲۴ ق)، ینایع الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. قُطّان، محمد، (۱۴۲۴ ق)، معالم الدین فی فقه آل یاسین، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۵. کاشف الغطاء، جعفر، (۱۴۲۰ ق)، شرح شیخ جعفر علی قواعد العلامة، نجف، مؤسسه

جستارهای فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هفتم
تابستان ۱۳۹۶

کاشف الغطاء دار الذخائر.

۳۶. کاشف الغطاء، حسن، (۱۴۲۲ ق)، انوار الفقاهة كتاب المكاسب، نجف، مؤسسه کاشف الغطاء.

۳۷. کرکی، علی، (۱۴۱۴ ق)، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۳۸. کیدری، محمد، (۱۴۱۶ ق)، اصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۹. مامقانی، محمد حسن، (۱۳۱۶ ق)، غاية الامال، قم، مجمع الذخائر الاسلاميه.

۴۰. مفید، محمد، (۱۴۱۳ ق)، المقنعة، قم، گنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

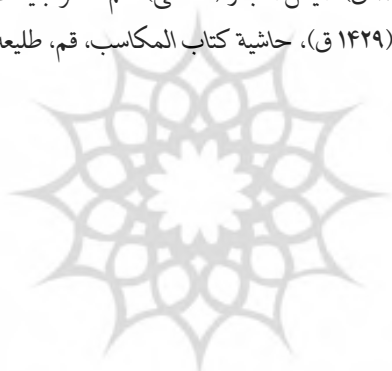
۴۱. نایینی، محمد حسین، (۱۴۱۳ ق)، المكاسب و البيع، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۴۲. ——— (۱۴۱۳ ق)، منية الطالب، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۴۳. نراقی، احمد، (۱۴۱۵ ق)، مستند الشيعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۴۴. نراقی، محمد مهدی، (۱۴۲۵ ق)، انيس التجار (محشى)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۵. یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۲۹ ق)، حاشية كتاب المكاسب، قم، طليعه نور.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی