



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# اصول فقہ شیعہ

مؤلف: شیخ محمد باقر قزوینی

ترجمہ: شیخ محمد باقر قزوینی

جلد سوم

مکتبۃ المدینہ، مدینہ منورہ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اصول فقه شیعه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقه الائمه الاطهار ( علیهم السلام )

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۶	اصول فقه شیعه جلد ۳
۱۶	مشخصات کتاب
۱۶	مقصد اول: اوامر
۱۶	ماده امر (أ، م، ر)
۱۶	اشاره
۱۶	جهت اول: معنای لفظ امر
۱۶	اشاره
۱۶	مقام اول: معنای لغوی لفظ امر
۱۷	اشاره
۱۷	مناقشه مرحوم بروجردی در معنای پنجم:
۱۷	اشاره
۱۸	کلام مرحوم آخوند
۲۲	کلام مرحوم نائینی
۲۵	تحقیق مرحوم آخوند و رجوع ایشان از کلام سابق
۲۶	کلام حضرت امام خمینی رحمه الله
۲۶	تحقیق در ارتباط با معنای لغوی امر
۲۷	مقام دوم: معنای اصطلاحی لفظ امر
۲۷	کلام مرحوم آخوند
۲۸	کلام حضرت امام خمینی رحمه الله
۲۹	کلام مرحوم محقق اصفهانی
۳۱	فرق میان کلام محقق اصفهانی رحمه الله با کلام امام خمینی رحمه الله
۳۲	جهت دوم آیا علو و استعلاء در معنای امر دخالت دارد؟

- ۳۲ ..... اشاره
- ۳۳ ..... نظریه مرحوم بروجردی
- ۳۴ ..... نظریه مرحوم محقق قمی
- ۳۵ ..... نظریه دیگر در ارتباط با علّو و استعلاء
- ۳۶ ..... جهت سوم: آیا طلبی که مفاد امر است خصوص طلب وجوبی است یا اعم از طلب وجوبی و استحبابی؟ [۳۷]
- ۳۶ ..... اشاره
- ۳۶ ..... دلیل قائلین به اعم
- ۳۶ ..... اشاره
- ۳۶ ..... پاسخ دلیل قائلین به اعم
- ۳۷ ..... ادله مرحوم آخوند
- ۳۷ ..... اشاره
- ۳۷ ..... دلیل اول: تبادر
- ۳۷ ..... دلیل دوم: آیه شریفه (فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ): [۴۰]
- ۳۹ ..... دلیل سوم: آیه شریفه (مَا مَنَعَكَ آلًا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) [۴۶]
- ۳۹ ..... دلیل چهارم: روایت نبوی «لو لا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»: [۴۹]
- ۴۰ ..... دلیل پنجم: [اطلاق و مقدمات حکمت]
- ۴۲ ..... دلیل ششم: [عقل]
- ۴۲ ..... حقیقت و ماهیت وجوب و استحباب
- ۴۲ ..... اشاره
- ۴۳ ..... مقدمه بحث:
- ۴۵ ..... آیا تمایز بین وجوب و استحباب چگونه است؟
- ۴۵ ..... اشاره
- ۴۵ ..... راه اول
- ۴۶ ..... راه دوم

- ۴۶ ..... راه سوم
- ۴۷ ..... راه چهارم
- ۴۷ ..... راه پنجم
- ۴۹ ..... نظریه مرحوم بروجردی در ارتباط با تمایز میان وجوب و استحباب
- ۵۲ ..... جهت چهارم: آیا طلبی که معنای امر است، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟
- ۵۲ ..... اشاره
- ۵۳ ..... ماهیت انشاء
- ۵۳ ..... اشاره
- ۵۴ ..... ۱- نظریه مشهور
- ۵۴ ..... اشاره
- ۵۵ ..... اشکال آیت‌الله خویی «دام ظلّه» بر مشهور
- ۵۷ ..... ۲- نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»
- ۵۸ ..... نظریه مرحوم آخوند در ارتباط با طلبی که معنای «أ، م، ر» است
- ۵۸ ..... مقایسه بین طلب و اراده در کلام مرحوم آخوند
- ۵۹ ..... تاریخچه پیدایش اشاعره و معتزله
- ۵۹ ..... اشاره
- ۶۰ ..... اولین مسأله مورد بحث اشاعره و معتزله
- ۶۱ ..... [اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم]
- ۶۲ ..... نظریه معتزله در ارتباط با صفت تکلم
- ۶۲ ..... نظریه اشاعره در ارتباط با صفت تکلم
- ۶۳ ..... نظریه بعض محققین در مورد صفت تکلم
- ۶۴ ..... نظریه امام خمینی رحمه الله در ارتباط با صفت تکلم
- ۶۴ ..... نقد و بررسی اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم
- ۶۴ ..... اشاره

- ۶۴ ..... کلام مرحوم آخوند
- ۶۶ ..... ادله اشاعره بر وجود کلام نفسی
- ۶۶ ..... دلیل اول
- ۶۷ ..... اشاره
- ۶۷ ..... کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه:
- ۶۷ ..... اشاره
- ۶۷ ..... بررسی کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه
- ۶۹ ..... کلام اشاعره در ارتباط با جملات انشائیه طلبیه
- ۷۱ ..... دلیل دوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی
- ۷۲ ..... دلیل سوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی
- ۷۸ ..... کلام حضرت امام خمینی رحمه الله
- ۷۸ ..... آیا بین مسأله «کلام نفسی» و مسأله «اتحاد طلب و اراده» ارتباطی تحقق دارد؟
- ۷۹ ..... اشاره
- ۷۹ ..... ۱- نظریه مرحوم آخوند
- ۸۰ ..... ۲- نظریه آیت‌الله بروجردی رحمه الله
- ۸۳ ..... ۳- نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»
- ۸۴ ..... جبر و تفویض
- ۸۴ ..... اشاره
- ۸۵ ..... موضوع بحث
- ۸۵ ..... کلام جبریه
- ۸۶ ..... کلام مفوضه
- ۸۷ ..... بررسی کلام مفوضه
- ۸۷ ..... اشاره
- ۸۸ ..... اشکال بر تنظیر و تشبیهی که مفوضه ذکر کردند:



- اشکال بر مسأله استقلال موجودات در تأثیر که مفوضه مطرح کردند: ..... ۸۹
- بررسی کلام جبریتون ..... ۸۹
- ادله (- شبهات) جبریتون ..... ۹۰
- دلیل اول: ..... ۹۰
- دلیل دوم جبریتون: ..... ۹۲
- دلیل سوم جبریته: ..... ۹۶
- امر بین امرین ..... ۱۰۲
- آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان است؟ ..... ۱۰۳
- [کلام] مرحوم آخوند ..... ۱۰۳
- اشاره ..... ۱۰۳
- بررسی کلام مرحوم آخوند: ..... ۱۰۴
- بحث روایی ..... ۱۰۷
- صیغه امر ..... ۱۰۸
- بحث اول معانی صیغه امر ..... ۱۰۸
- اشاره ..... ۱۰۸
- کلام مرحوم آخوند ..... ۱۰۹
- تحقیق بحث ..... ۱۱۱
- اشاره ..... ۱۱۱
- بحث در ارتباط با اوامر قسم اول ..... ۱۱۱
- بحث در ارتباط با اوامر قسم دوم ..... ۱۱۴
- رجوع به اصل بحث: ..... ۱۱۶
- بحثی قرآنی ..... ۱۱۶
- اشاره ..... ۱۱۷
- راه حلّ مرحوم آخوند ..... ۱۱۷

- ۱۱۷ ..... راه حلّ دیگر
- ۱۱۸ ..... بحث دوم: آیا مفاد هیئت اَفْعُلْ، خصوص بعث و تحریک وجوبی است یا بر اعم از وجوب و استحباب [۱۹۰] دلالت می‌کند؟
- ۱۱۸ ..... اشاره
- ۱۲۰ ..... نظریه اول: مفاد هیئت اَفْعُلْ، بعث و تحریک وجوبی است
- ۱۲۰ ..... اشاره
- ۱۲۱ ..... راه اول
- ۱۲۵ ..... راه دوم برای اثبات دلالت هیئت اَفْعُلْ بر وجوب
- ۱۲۷ ..... راه سوم برای اثبات دلالت هیئت اَفْعُلْ بر وجوب
- ۱۲۹ ..... راه چهارم بر اثبات دلالت هیئت افعال بر وجوب
- ۱۳۰ ..... راه پنجم برای اثبات دلالت هیئت اَفْعُلْ بر وجوب
- ۱۳۰ ..... اشاره
- ۱۳۰ ..... کلام مرحوم بروجردی
- ۱۳۱ ..... کلام حضرت امام خمینی رحمه الله
- ۱۳۲ ..... جمله خبریه در مقام انشاء
- ۱۳۲ ..... اشاره
- ۱۳۲ ..... موضوع بحث
- ۱۳۲ ..... نظریه مرحوم آخوند
- ۱۳۲ ..... اشاره
- ۱۳۴ ..... راه دیگر در کلام مرحوم آخوند
- ۱۳۵ ..... نظریه دوم
- ۱۳۵ ..... تحقیق در ارتباط با جمل خبریه در مقام انشاء
- ۱۳۷ ..... چرا به‌جای تعبیر به هیئت اَفْعُلْ، جمله خبریه بکار رفته است؟
- ۱۳۷ ..... کلام مرحوم آخوند
- ۱۳۷ ..... کلام امام خمینی رحمه الله

- اشکال در ارتباط با استفاده وجوب از هیئت افعال و جملات خبریه در مقام انشاء ..... ۱۳۸
- اشاره ..... ۱۳۸
- حل اشکال ..... ۱۳۹
- تعبدی و توصلی ..... ۱۴۲
- اشاره ..... ۱۴۲
- بحث اول: تقسیم واجب به تعبدی و توصلی ..... ۱۴۲
- اشاره ..... ۱۴۳
- فرق میان واجب تعبدی و توصلی ..... ۱۴۵
- بحث دوم: کیفیت اعتبار قصد قربت در واجب تعبدی [۲۴۴] ..... ۱۴۶
- اشاره ..... ۱۴۶
- ثمره نزاع ..... ۱۴۷
- نظریه شیخ انصاری رحمه الله ..... ۱۴۸
- معانی قصد قربت ..... ۱۴۹
- آیا استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر، استحاله ذاتی است یا استحاله بالغیر است؟ ..... ۱۴۹
- ادله قائلین به استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر [۲۴۹] ..... ۱۵۰
- دلیل اول همان نسبتی که بین عرض و معروض در تکوینیات وجود دارد، بین حکم و متعلق حکم در شریعات نیز وجود دارد --- ۱۵۰
- دلیل دوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر ..... ۱۵۴
- دلیل سوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر ..... ۱۵۶
- دلیل چهارم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر ..... ۱۵۶
- ادله قائلین به استحاله بالغیر اخذ قصد قربت در متعلق امر ..... ۱۶۰
- کلام مرحوم آخوند ..... ۱۶۰
- بررسی کلام مرحوم آخوند [۲۶۵] ..... ۱۶۳
- اشاره ..... ۱۶۳
- ۱- کلام مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله در پاسخ به کلام مرحوم آخوند ..... ۱۶۳

- ۱۷۰ ..... ۲- کلام مرحوم حائری در پاسخ به مرحوم آخوند
- ۱۷۰ ..... اشاره
- ۱۷۰ ..... جواب اول: .....
- ۱۷۴ ..... جواب دوم مرحوم حائری از کلام مرحوم آخوند
- ۱۷۶ ..... ۳- کلام آیت‌الله خوبی «دام ظلّه» در پاسخ به کلام مرحوم آخوند
- ۱۷۹ ..... آیا شارع می‌تواند قصد قربت را از راه تعدّد امر، در متعلّق قرار دهد؟
- ۱۷۹ ..... اشاره
- ۱۸۰ ..... بررسی پاسخ مرحوم آخوند
- ۱۸۱ ..... بررسی سایر نکات کلام مرحوم آخوند
- ۱۸۳ ..... کلام مرحوم آخوند در مورد معانی دیگر قصد قربت
- ۱۸۵ ..... بحث سوم: شک در تعبدیت و توصلیت
- ۱۸۵ ..... اشاره
- ۱۸۶ ..... مقام اول: ادله لفظیه و شک در تعبدیت و توصلیت
- ۱۸۶ ..... نظریه مرحوم آخوند
- ۱۸۶ ..... اشاره
- ۱۸۷ ..... تفاوت‌های اطلاق لفظی و اطلاق مقامی
- ۱۸۸ ..... بررسی کلام مرحوم آخوند:
- ۱۹۵ ..... رجوع به کلام مرحوم آخوند:
- ۱۹۹ ..... مقام دوم اصول عملیه و شک در تعبدیت و توصلیت
- ۱۹۹ ..... اشاره
- ۲۰۰ ..... جهت اول: آیا مقتضای اصل عملی عقلی چیست؟
- ۲۰۰ ..... اشاره
- ۲۰۲ ..... بیان دیگری از مرحوم آخوند:
- ۲۰۳ ..... جهت دوم: آیا مقتضای اصل شرعی چیست؟

- ۲۰۷ ..... اطلاق صیغه امر و وجوب نفسی، تعیینی و عینی
- ۲۰۷ ..... اشاره
- ۲۰۷ ..... جهت اول: دوران امر بین وجوب نفسی و وجوب غیری
- ۲۰۷ ..... جهت دوم: دوران امر بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری [۳۳۱]
- ۲۰۸ ..... جهت سوم: دوران امر بین وجوب عینی و وجوب کفائی
- ۲۰۸ ..... اشاره
- ۲۰۸ ..... بررسی کلام مرحوم آخوند
- ۲۰۹ ..... دفاع محقق کمپانی رحمه الله از مرحوم آخوند
- ۲۰۹ ..... اشاره
- ۲۰۹ ..... بررسی کلام محقق کمپانی رحمه الله
- ۲۱۰ ..... راه دیگری برای تمسک به اطلاق
- ۲۱۲ ..... راه‌های دیگر برای استفاده وجوب نفسی، وجوب تعیینی و وجوب عینی
- ۲۱۲ ..... اشاره
- ۲۱۲ ..... راه اول: تبادل
- ۲۱۳ ..... راه دوم (انصراف) و بررسی آن
- ۲۱۳ ..... راه سوم
- ۲۱۵ ..... امر بعد از حظر یا توهم حظر
- ۲۱۵ ..... اشاره
- ۲۱۵ ..... ۱- نظریه بعضی از علمای اهل تسنن
- ۲۱۵ ..... ۲- نظریه بعضی دیگر از علمای اهل تسنن
- ۲۱۶ ..... ۳- نظریه مشهور بین اصولیین
- ۲۱۷ ..... ۴- نظریه مرحوم آخوند
- ۲۱۷ ..... اشاره
- ۲۱۹ ..... دو نکته در کلام مرحوم آخوند

- مژه و تکرار ..... ۲۲۰
- اشاره ..... ۲۲۰
- مطلب اول آیا نزاع مژه و تکرار مربوط به چیست؟ ..... ۲۲۰
- اشاره ..... ۲۲۰
- نظریه اول: (نزاع در ارتباط با هیئت است) ..... ۲۲۰
- اشاره ..... ۲۲۱
- کلام صاحب فصول رحمه الله ..... ۲۲۱
- نظریه دوم: (نزاع در مورد مجموع ماده و هیئت است) ..... ۲۲۳
- نظریه سوم: نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله ..... ۲۲۴
- مطلب دوم: آیا مقصود از مژه و تکرار چیست؟ ..... ۲۲۷
- اشاره ..... ۲۲۷
- نظریه صاحب فصول رحمه الله ..... ۲۲۸
- اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله: ..... ۲۲۸
- کلام صاحب فصول رحمه الله: ..... ۲۳۲
- راه دیگر: [۳۷۱] ..... ۲۳۳
- بحث در مقام امتثال ..... ۲۳۶
- اشاره ..... ۲۳۶
- بحث اول: وجودات غرضی متعدّد ..... ۲۳۷
- اشاره ..... ۲۳۷
- ۱- نظریه مرحوم بروجردی ..... ۲۳۷
- ۲- نظریه امام خمینی رحمه الله ..... ۲۳۸
- ۳- نظریه مرحوم آخوند ..... ۲۳۹
- بحث دوم: وجودات طولی متعدّد ..... ۲۴۰
- کلام مرحوم آخوند ..... ۲۴۰

- ۲۴۳ ..... فور و تراخی
- ۲۴۳ ..... اشاره
- ۲۴۳ ..... محلّ نزاع در مسأله فور و تراخی
- ۲۴۴ ..... نظریه محققین در مسأله فور و تراخی
- ۲۴۵ ..... ادله قائلین به فوریت
- ۲۴۵ ..... اشاره
- ۲۴۵ ..... دلیل اول (دلیل عقلی)
- ۲۴۶ ..... دلیل دوم (آیات)
- ۲۴۶ ..... اشاره
- ۲۴۷ ..... آیه اول: (وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) [۳۸۲]
- ۲۴۷ ..... آیه دوم: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) \* [۳۸۴]
- ۲۵۶ ..... تزییل بحث فور و تراخی
- ۲۷۶ ..... درباره مرکز

## اصول فقه شیعه جلد ۳

### مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور: اصول فقه شیعه: درسهای خارج اصول مرجع عالیقدر تشیع حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی دام ضله /  
تقریر، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی، سعید ملکی اصفهانی  
مشخصات نشر: قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم السلام، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری: ج ۶

شابک: ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۲-۱ (دوره)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۳-X (ج. ۱)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۴-۸ (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۵-۶ (ج. ۳)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۶-۴ (ج. ۴)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۷-۲ (ج. ۵)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۸-۰ (ج. ۶)

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: درسهای خارج اصول مربع عالیقدر تشیع حضرت... فاضل لنکرانی

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: ملکی اصفهانی، محمود، . - ۱۳۳۹

شناسه افزوده: ملکی اصفهانی، سعید، . - ۱۳۴۴

شناسه افزوده: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸الف ۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۲۵۴۱۷

### مقصد اول: اوامر

### ماده امر (أ، م، ر)

### اشاره

در این فصل، از چند جهت بحث می‌شود:

### جهت اول: معنای لفظ امر

### اشاره

در ارتباط با معنای لفظ «امر» در دو مقام بحث می‌کنیم: معنای لفظ امر در لغت و معنای لفظ امر در اصطلاح.

### مقام اول: معنای لغوی لفظ امر



## اشاره

وقتی موارد استعمال کلمه «أمر» را در لغت عرب ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم این کلمه از الفاظ کثیر الاستعمال است و در معانی متعددی استعمال شده است که ابتدائاً به ذهن می‌رسد این معانی مختلف باشند و آنها عبارتند از: ۱- طلب: مثل «أمر المولى عبده بكذا» یعنی از او طلب کرد. مراد از طلب، همان مفهوم طلب است. ولی آیا طلبی که مفاد امر است، مطلق طلب است که شامل طلب استجابی هم می‌شود یا اختصاص به طلب وجوبی دارد؟ پاسخ این سؤال در بحثهای اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶

آینده روشن خواهد شد. یک نکته در اینجا جای تردید نیست و آن این که «امر» فی الجمله به معنای طلب، استعمال می‌شود. همان‌طور که تردیدی نداریم که امر به معنای طلب- مثل خود طلب- دارای معنای حدثنی و جنبه اشتقاقی است، لذا دارای فعل ماضی و مضارع و اسم فاعل و اسم مفعول و سایر صیغه‌های اشتقاقی است، گفته می‌شود: أَمَرَ، يَأْمُرُ، أَمْرٌ، مَأْمُورٌ و .... همان‌طور که این اشتقاق در ارتباط با ماده طلب نیز مطرح است، مثلاً می‌گوییم: طَلَبٌ، يُطَلَّبُ، طَالِبٌ، مَطْلُوبٌ و .... نکته دیگری که در این مورد، مسلم است این است که امر به معنای طلب، بر «أوامر» جمع بسته می‌شود نه بر «امور». حال آیا «أوامر» موافق با قاعده جمع است یا نه؟ اثری بر آن مترتب نیست. ولی معانی دیگری که برای امر ذکر شده است، دارای معنای حدثنی و اشتقاقی نیستند. ۲- شیء: کلمه «شیء» دارای مفهوم عامی است و همان‌طوری که در بحث بساطت مشتق ملاحظه شد، کلمه «شیء» به صورت یک عرض عام برای همه اشیاء مطرح است. گاهی «امر» به معنای «شیء» استعمال می‌شود، مثل اینکه شما شیء عجیبی را دیده باشید، برای تعبیر از آن گاهی می‌گویید: «رأيت شيئاً عجيباً» و گاهی می‌گویید: «رأيت أمراً عجيباً». ۳- شأن: کلمه «شأن» عبارت از یک حالت و کیفیت است و کلمه «أمر» گاهی به معنای شأن است، مثل اینکه از شما سؤال شود: چرا دیروز در درس شرکت نکردی؟ و شما جواب دهید: «شغلني أمر كذا» یعنی فلان حالت یا کیفیت- مثل میهمانی، کسالت، تنبلی، گرفتاری و ...- مرا به خود مشغول کرد. ۴- فعل: یکی از معانی کلمه «أمر» عبارت از «فعل» است. البته مراد از «فعل» در اینجا معنای مصدری آن- که جنبه اشتقاقی دارد- نیست، بلکه مراد از فعل، عمل خارجی با قطع نظر از انتساب آن به فاعل می‌باشد. مثلاً در آیه شریفه (و ما أمرُ اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷

فرعون برشید) [۱] گفته شده است: «أمر به معنای «کار» است یعنی کار فرعون، کار عاقلانه‌ای نیست». ۵- فعل عجیب: گاهی «أمر» به معنای «فعل عجیب» به کار می‌رود و آن در جایی است که خصوصیت شگفت‌آوری در فعل وجود داشته باشد، مثلاً در مورد آیه شریفه (فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا) [۲] گفته شده است که «أمر» به معنای «کار عجیب» است و آن «کار عجیب» همان (جعلنا عاليها سافلها) است.

## مناقشه مرحوم بروجردی در معنای پنجم:

## اشاره

مرحوم بروجردی می‌فرماید: آنچه به معنای «فعل عجیب» می‌آید عبارت از «امر»- به کسر همزه- است. مثلاً در جریان برخورد حضرت موسی علیه السلام با آن مرد الهی، وقتی آن مرد بزرگ الهی اقدام به سوراخ کردن کشتی نمود، حضرت موسی علیه السلام به او گفت: (أَخْرَفْتَهَا لِتَغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا)، [۳] در اینجا «إمر» به معنای «عجیب» است. مرحوم بروجردی می‌فرماید:

اما «امر» در آیه شریفه (فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها) [۴] به معنای «طلب» است یعنی وقتی دستور و فرمان ما آمد. در این صورت جمله (جعلنا عاليها سافلها) به عنوان تحقق این دستور الهی است. ایشان می‌فرمایند: در آیه شریفه (و ما أمر فرعون برشید) [۵] نیز بعید نیست «امر» به معنای «طلب» باشد، یعنی اوامر و فرامین فرعون عاقلانه نیست. [۶] ۶- حادثه: مثل اینکه گفته شود: «وقع فی هذا الیوم أمرٌ کذا»، که در اینجا «امر»

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸

به معنای حادثه است. ۷- غرض: مثل اینکه شما به منزل دوستان می‌روید و می‌گویید: «جئتک لأمرٍ کذا» یعنی «جئتک لغرض کذا».

### کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند ابتدا در مورد معنای هفتم «امر» می‌فرماید: در اینجا اشتباهی در کار است زیرا کسی که می‌خواهد بگوید «امر» به معنای غرض است، قاعدتاً می‌خواهد بگوید: ما می‌توانیم «امر» را برداشته و به جای آن کلمه «غرض» را بگذاریم، همان‌طور که در معانی گذشته به این صورت عمل می‌شد.

در حالی که مسئله، این گونه نیست، زیرا ما معنای «غرض» را از لام استفاده می‌کنیم. اگر از ما در مورد معنای لام سؤال کنند می‌گوییم: «این لام، لام غایت است». لام غایت، غرض و هدف را افاده می‌دهد. بنابراین غرض، از لام غایت استفاده می‌شود. و مجرور لام- یعنی امر- یکی از مصادیق غرض است، مثلاً اگر غرض این باشد که شما از دوست خودتان پولی قرض کنید، قرض کردن این پول، مجرور لام است و کلمه «امر» به معنای پول قرض کردن است. البته نه اینکه «امر» به معنای پول قرض کردن باشد بلکه «امر» به معنای «شیء» است و با انضمام کلمه «لام» فهمیده می‌شود که این «شیء»، متعلق غرض قرار گرفته است. و شیء متعلق غرض، همان پول قرض کردن است. در نتیجه، غرض، از لام استفاده می‌شود و ارتباطی به امر ندارد و غرض این است که شما از رفیقتان پول قرض کنید، پس پول قرض کردن به عنوان مصداق غرض مطرح است. و به تعبیر مرحوم آخوند در اینجا اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است. یعنی چون در اینجا دیده‌اند «امر» به عنوان مصداق غرض مطرح است، این مصداق را با مفهوم اشتباه کرده‌اند و خیال کرده‌اند در اینجا مفهوم «الغرض»- به جای مصداق- مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹

سپس مرحوم آخوند دایره اشکال را توسعه داده می‌فرماید: نه تنها در اینجا به این صورت است بلکه در قسمتی از معانی گذشته نیز مطلب همین‌طور است. مثلاً در مثال «شغلی امر کذا» که گفته‌اند: امر به معنای «شأن» استعمال شده است، «امر» به طور مستقیم به جای مفهوم «شأن» ننشسته است بلکه «امر» در معنای «شیء» استعمال شده ولی این «شیء»- به قرینه «شغلی»- مصداق برای «شأن» است، مصداق برای آن «حالت و خصوصیت شأنیت» است. پس مستعمل فیه «امر» عبارت از «شیء» است نه «شأن». لذا در این مورد هم اشتباه مفهوم به مصداق مطرح است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در مورد حادثه نیز همین‌طور است. شما وقتی به دوست خود می‌گویید: «می‌دانی امروز چه امری اتفاق افتاد؟» در اینجا کلمه «امر» به معنای «حادثه» نیست. «امر» در این عبارت نیز به معنای «شیء» است ولی تعبیر «می‌دانی امروز چه امری اتفاق افتاد؟» قرینه بر این است که این «شیء» مصداق برای «حادثه» است. و نفس کلمه «امر» در معنای حادثه استعمال نشده است. همان‌طور که اگر «امر» را برداشته و به جای آن خود «شیء» را بگذارید و بگویید: «می‌دانی امروز چه چیزی اتفاق افتاد؟» کلمه «چیز» در معنای خودش به کار رفته است ولی یک چنین تعبیراتی قرینه بر این است که کلمه «چیز» مصداق برای «حادثه» است. و تعبیراتی چون اتفاق و امروز و ... قرینه بر این معناست. مرحوم آخوند این مطلب را در مورد فعل عجیب نیز مطرح کرده است. ایشان در پایان نتیجه می‌گیرد که «امر»، حقیقت در دو معناست: یکی عبارت از طلب

فی الجمله [۷] است که آن معنای اشتقاقی است و دیگری عبارت از شیء است که معنای غیر اشتقاقی است. [۸] صاحب فصول رحمه الله نیز معتقد است «امر» دارای دو معناست: یکی طلب و اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰

دیگری شأن. [۹] ظاهر کلام این دو بزرگوار این است که «امر» بین این دو معنا به صورت مشترک لفظی است. قبل از بررسی کلام آنان، لازم است در ارتباط با قید «فی الجمله» - که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است - توضیحی ارائه نماییم: در ارتباط با قید «فی الجمله» دو احتمال وجود دارد: احتمال اول: قید «فی الجمله» ناظر به بحثهایی باشد که در آینده در مورد امر مطرح می شود، مثل اینکه «آیا علو، در معنای امر دخالت دارد؟»، «آیا استعلاء در معنای امر دخالت دارد؟»، «آیا طلبی که مفاد امر است خصوص طلب وجوبی است یا شامل طلب استحبابی هم می شود؟». در این صورت مقصود مرحوم آخوند از تعبیر به «فی الجمله» این است که اجمالاً معنای «امر» عبارت از طلب است ولی اینکه آیا علو هم لازم دارد یا نه؟ معنای امر، خصوص طلب وجوبی است یا شامل استحبابی هم می شود؟ این ها را باید بعداً بحث کنیم. احتمال دوم: قید «فی الجمله» اشاره به این باشد که وقتی ما می گوئیم: «امر» به معنای «طلب» است به این معنا نیست که هر جا و در هر مورد و به هر کیفیتی که ما کلمه «طلب» را به کار می بریم بتوانیم به جای آن، کلمه «امر» را هم به کار ببریم. مثلاً ما کلمه «طلب» را نه تنها در مورد فعل غیر به کار می بریم - مثل اینکه مولایی از عبدش چیزی را طلب کند - بلکه گاهی در مورد فعل خودمان نیز به کار می بریم، مثل طالب علم. آیا می شود در اینجا کلمه «امر» را به جای «طالب» قرار دهیم؟ آیا می توانیم به جای «طَلَبُ» کلمه «أَمْرٌ» را به کار ببریم؟ خیر، نمی توانیم چنین کاری انجام دهیم. این کار مورد استهزاء دیگران قرار می گیرد. با توجه به بیان فوق، ممکن است مراد مرحوم آخوند از کلمه «فی الجمله» این اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱

باشد که «امر» به معنای طلبهایی است که در ارتباط با فعل غیر است. فرقی نمی کند که شما بگوئید: طَلَبُ المولى من عبده كذا یا بگوئید: أَمْرُ المولى عبده بكذا ولی در جاهایی که مربوط به فعل خود انسان است، مثل: طالب علم، طالب شهادت، طالب زیادت و ... معمولاً کلمه «امر» به کار نمی رود. بررسی کلام مرحوم آخوند بر کلام مرحوم آخوند اشکالاتی وارد است: اشکال اول: مرحوم آخوند فرمود: امر دارای دو معناست: طلب فی الجمله و شیء. ایشان قید «فی الجمله» را در مورد «شیء» ذکر نمی کند بنابراین مقتضای کلام ایشان این است که ما هر جا بتوانیم کلمه «شیء» را به کار ببریم می توانیم به جای آن کلمه «امر» را به کار ببریم. به عبارت دیگر: اگر «امر» به معنای «شیء» باشد باید بگوئیم:

«امر» هم یکی از الفاظ عامه است و دایره آن همانند «شیء» وسیع است. بنابراین هر جا بتوانیم کلمه «شیء» را اطلاق کنیم باید کلمه «امر» هم قابل اطلاق باشد. البته این بدان معنا نیست که هر جا کلمه «امر» را استعمال کردیم باید به معنای «شیء» باشد بلکه برعکس است یعنی هر جا بتوانیم کلمه «شیء» را اطلاق کنیم باید بتوانیم کلمه «امر» را هم اطلاق کنیم، زیرا «شیء» یکی از معانی «امر» است. در حالی که ما می بینیم مسئله به این صورت نیست. بعضی جاها ما کلمه «شیء» را می توانیم به کار ببریم ولی به کار بردن «امر» به جای «شیء» غیر مأنوس است، مثلاً اگر شما گفتید: «ساختمان این مدرسه چیز عجیبی است» این استعمال شما صحیح است ولی اگر کلمه چیز (/ شیء) را برداشتید و به جای آن کلمه «امر» را گذاشتید، غیر مأنوس است و عرف، چنین استعمالی را نمی پسندد. بنابراین بر مرحوم آخوند لازم بود که قید «فی الجمله» را دنبال «شیء» هم ذکر کند. البته این اشکال، خیلی مهم نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲

اشکال دوم: این اشکال، هم بر مرحوم آخوند و هم بر صاحب فصول رحمه الله و هم بر سایر کسانی که در باب امر قائل به اشتراک لفظی هستند وارد است. اشکال این است که معانی امر از سنخ واحد نیستند، یک معنای آن «طلب» است که معنایی اشتقاقی و حدیثی است، معنای دیگر آن، به فرموده مرحوم آخوند، عبارت از «شیء» و به فرموده صاحب فصول رحمه الله عبارت از «شأن» و

بنابه گفته دیگران عبارت از معانی متعددی چون شأن و حادثه و فعل و فعل عجیب و غرض و ... می‌باشد. همه این معانی، غیر اشتقاقی می‌باشند و جمع آنها بر «امور» می‌آید، به‌خلاف «امر» به‌معنای «طلب» که بر «أوامر» جمع بسته می‌شود و استعمال کلمه «امور» و «أوامر» به‌جای یکدیگر، صحیح نیست. نکته‌ای را که در باب مشترک لفظی باید توجه داشت این است که در مشترک لفظی، مغایرت فقط در ارتباط با معناست، خواه تغایر به نحو تضاد باشد یا به غیر نحو تضاد، ولی در جانب لفظ، مغایرتی وجود ندارد. شما که می‌گویید: «عین برای هفتاد و دو معنا وضع شده است» اگر بخواهید در مورد آن توضیح دهید باید بگویید، کلمه عین، با ماده مخصوص و هیئت مخصوص، مثل کلمه «انسان» است. «انسان»، از نظر لفظ موضوع، هم ماده معین در آن نقش دارد و هم هیئت معین. در اعلام شخصی نیز همین‌طور است. کلمه «زید» که برای مولود خارجی وضع شده است، هم ماده معین و هم هیئت معین در وضع این لفظ برای آن مولود خارجی دخالت دارد. بنابراین در باب مشترک لفظی اگر گفتیم: «فلان لفظ، مشترک بین دو معنا یا بیشتر از دو معناست» معنایش این است که این لفظ با تمام خصوصیات و ویژگیهایی که در ارتباط با ماده و هیئت دارد، دو مرتبه وضع شده است. در معنای دوم، حروف آن و یا حتی حرکات حروف آن هم تغییر نکرده است. البته این در ارتباط با مفرد آن می‌باشد ولی در ارتباط با جمعش این‌گونه نیست. مثلاً در مورد «عین» که مشترک لفظی است می‌بینیم به حسب معانی مختلفه، به‌صورت‌های گوناگون جمع بسته می‌شود، «عین باکیه» به «أعین» جمع بسته می‌شود، مثل: (و لَهم أَعین

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳

لا یُصرون بها) [۱۰] و «عین جاریه» به «عیون» جمع بسته می‌شود و «عین» به‌معنای «شخصیت» به «أعیان» جمع بسته می‌شود. مثلاً «أعیان الشیعه»، مرحوم سید محسن عاملی نام کتابی است که در ارتباط با زندگی شخصیت‌های شیعه بحث کرده است. این اختلاف در جمع، ضربه‌ای به اشتراک لفظی نمی‌زند. ولی مفرد در همه آنها «عین» است چه از نظر ماده و چه از نظر هیئت. اما اگر در یکی از این معانی، ماده یا هیئت «عین» تغییر پیدا کند و مثلاً در موردی به‌صورت «عین» استعمال شود- یعنی سکون حرف دوم آن تبدیل به فتحه شود- دیگر نمی‌توان ادعای اشتراک لفظی کرد. حال می‌آییم در ما نحن فیه و به مرحوم آخوند و صاحب فصول رحمه الله و سایر کسانی که قائل به اشتراک لفظی هستند می‌گوییم: امری که برای معنای «شیء»- به گفته مرحوم آخوند- و معنای «شأن»- به گفته صاحب فصول رحمه الله- وضع شده، لفظش چیست؟ می‌گویید: لفظ آن «امر» با همین ماده و همین هیئت است. به‌طوری که اگر کوچک‌ترین تغییری در ماده یا هیئت آن پیش آید، دیگر چنین معنایی را نخواهد داشت.

همان‌گونه که در کلام مرحوم بروجردی ملاحظه شد که ایشان معنای «امر»- به کسر همزه- را چیز دیگری دانست. بنابراین، کسی که می‌گوید: «امر برای معنای شیء وضع شده است» لفظ موضوع آن عبارت از «امر» با ماده معین و هیئت معین است و «امر» به‌معنای «شیء» هم قابل اشتقاق نیست، زیرا «شیء» دارای معنای حدیثی نیست. «امر» به‌معنای «شیء» مثل لفظ «انسان» برای معنای خودش و مثل لفظ «شیء» برای معنای خودش می‌باشد. در لفظ «شیء» برای معنای «شیء» هم ماده معین دخالت دارد و هم هیئت معین، درحالی که «شیء» قابل تصریف و اشتقاق هم نیست. در نتیجه ما وقتی در ارتباط با لفظ موضوع نسبت به معنای غیر حدیثی بررسی کنیم می‌بینیم لفظ «امر» مثل لفظ «زید» دارای ماده معین و هیئت معین است به‌گونه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴

اگر «امر» را «إمر» کردیم دیگر به‌معنای «شیء» نخواهد بود زیرا در آیه شریفه (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا) [۱۱] لفظ «إمر» به دنبال «شیء» آمده است و اگر «إمر» به‌معنای «شیء» باشد، تکرار لازم می‌آید. حال می‌آییم سراغ «امر» که بر معنای «طلب» وضع شده و معنای آن حدیثی و اشتقاقی و قابل تصریف است. ما ضمن تحقیقی که در بحث مشتق مطرح کردیم، گفتیم: موضوع در باب مواد مشتقات- مثل ضَرَبَ و ...- عبارت از «الضرب» نیست بلکه آنچه به‌عنوان ماده مشتقات، وضع به آن تعلق گرفته عبارت از «ض، ر، ب» است، در ضمن هر هیئتی باشد. به‌عبارت دیگر: موضوع، لفظ دارای هیئت خاص نیست. واضع وقتی خواسته لفظی را برای

«کتک» وضع کند نگفته: «الضرب، برای «کتک» وضع شده است». اگر چنین چیزی می‌گفت ما می‌گفتیم: ضرب دارای ماده معین و هیئت معین است و مجموع ماده و هیئت، در معنای موضوع له دخالت دارند ولی بعد از آنکه مواجه شدیم هیئت «الضرب» در «ضرب» و «ضارب» و سایر مشتقات، محفوظ نیست ناچار شدیم دخالت داشتن هیئت در وضع را نفی کنیم و بگوییم: واضع وقتی «کتک»- که معنایی حدثی است- را در نظر گرفت، نیامد یک لفظ با یک هیئت معین را در برابر این واقعیت حدثی وضع کند زیرا اگر پای هیئت خاص به میان می‌آمد مسأله اشتقاق غیرممکن می‌گردید. «الضرب» اگر بخواهد «ضرب» شود باید لباس هیئت خود را از تن بیرون آورد و هیئت دیگری بپوشد تا عنوان فعل ماضی بر آن منطبق شود. لذا ممکن نیست در وضع اولی، ماده به ضمیمه هیئت دخالت در وضع داشته باشد. آنچه دخالت دارد نفس ماده است. بنابراین در باب «امر» آنچه دخالت دارد «أ، م، ر» است. و ماده چیزی است که در تمامی مشتقات می‌تواند محفوظ باشد. در نتیجه این «امر» ی که برای معنا طلب وضع شده است، ماده به ضمیمه هیئت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵

در آن نقش ندارد بلکه ماده تنها که عبارت از «أ، م، ر» است در آن دخالت دارد، درحالی که در «امر» به معنای «شیء» هم ماده معین و هم هیئت معین دخالت داشت، آن وقت چگونه شما ادعای اشتراک لفظی می‌کنید؟ در مشترک لفظی باید لفظی که برای دو معنا وضع شده از جمیع جهات و خصوصیات ماده و هیئت یکسان باشد. آیا با وجود این، چگونه می‌توانیم ادعای اشتراک لفظی بنماییم؟ این مهم‌ترین اشکالی است که به همه قائلین به اشتراک لفظی وارد است زیرا همه آنان یک طرف معنا را حدثی و طرف دیگر را معنای غیر حدثی قرار می‌دهند. [۱۲]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶

اشکال سوم: مرحوم آخوند در ابتدای بحث فرمود: «امر، در معانی متعددی استعمال شده است» و پس از ذکر چند معنا، وقتی معنای «غرض» را مطرح کرد، اشکالی در مورد آن ذکر کرد و فرمود: در «جاء زید لأمر كذا» کلمه «امر» به معنای «غرض» استعمال نشده است بلکه «غرض»، از لام استفاده می‌شود و مجرور لام، مفهوم «غرض» نیست بلکه مصداقی برای آن می‌باشد. و اینجا اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است. سپس دایره اشکال را توسعه داده و فرمود: در مورد حادثه، شأن و فعل عجیب نیز همین‌طور است. ولی در اینجا سخنی از معنای «فعل» به میان نیاورد. حال جای این سؤال است که چرا ایشان با وجود اینکه در ابتدای بحث، یکی از معانی «امر» را معنای «فعل» دانست و به آیه شریفه (وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ) [۱۳] هم مثال زد ولی در اینجا معنای «فعل» را نه در کنار دو معنای «طلب» و «شیء» ذکر کرد و نه از جمله آن معانی دانست که در آنها- به قول ایشان- اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷

قاعدتاً ایشان می‌خواهد بفرماید: «در اینجا هم اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است» ولی چرا این مطلب را ذکر نکرد؟ بله اگر موارد زیادی را از قلم حذف می‌کرد می‌گفتیم: «موارد ذکر شده، به عنوان نمونه بوده است» ولی ایشان همه موارد را به جز مورد «فعل» مطرح کرد. البته این اشکال، خیلی مهم نیست. اشکال چهارم: که اشکالی مهم و اساسی است این است که: اولاً: ایشان فرمود: «در «جاء زید لأمر كذا» کلمه «امر» در معنای «غرض» استعمال نشده است». ما می‌گوییم: «اگر ما کلمه «امر» را برداشته و به جای آن کلمه «غرض»- یعنی مفهوم غرض- را بگذاریم و بگوییم: «امر، در مفهوم غرض، استعمال شده است» چه اشکالی پیش می‌آید؟ ما هیچ بطلانی در عبارت «جاء زید لغرض كذا» نمی‌بینیم. در تعبیرات روزمره خودمان هم گاهی می‌گوییم: لغایه كذا، لهدف كذا. حال شما بگویید: لام آن هم افاده غرض می‌کند. ما می‌گوییم: هیچ منافاتی وجود ندارد. ثانیاً: ایشان فرمود: مدخول لام، چیزی است که مصداق غرض است. ما از مرحوم آخوند می‌خواهیم که این عبارت را توضیح دهد. مثلاً اگر زید برای ملاقات عمرو آمده باشد

و غرض او از آمدن، ملاقات عمر و باشد، طبق فرموده مرحوم آخوند، ملاقات، مصداق غرض است. اینجا از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: شما که می‌گویید: امر، در مصداق غرض استعمال شده، آیا در مصداق غرض، بما آنه مصداق للغرض، استعمال شده یا در مصداق غرض، بما آنه مصداق للشیء، استعمال شده است؟ اگر بگویید: «کلمه امر در ملاقات استعمال شده به‌عنوان اینکه ملاقات مصداق غرض است». می‌گوییم: چگونه چنین چیزی ممکن است که کلمه «امر» بتواند در ملاقات - به‌عنوان اینکه ملاقات، مصداق غرض است - استعمال شود ولی در خود غرض نتواند استعمال شود؟ اگر در مصداق غرض - بما آنه مصداق للغرض - بتواند استعمال شود، باید به طریق اولی بتواند در خود غرض استعمال شود. و اگر بگویید: «کلمه «امر» در مصداق غرض - یعنی ملاقات - استعمال شده ولی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸

به‌عنوان اینکه این مصداق برای شیء است». می‌گوییم: در این صورت، اشتباه مفهوم به مصداق پیش نمی‌آید. اشتباه مفهوم به مصداق، در جایی است که مصداق غرض را با مفهوم غرض مقایسه کنید نه اینکه مصداق غرض را در ارتباط با مفهوم شیء در نظر بگیرید. اکنون مثال روشنتری را مورد بحث قرار می‌دهیم که در آن «لام» ذکر نشده تا موجب اشتباه گردد. در مثال «شغلنی امر کذا» مرحوم آخوند ابتدائاً فرمود: «امر به معنای شأن است» سپس فرمود: امر در اینجا در مفهوم شأن استعمال نشده بلکه در مصداق شأن استعمال شده است. ولی آیا مصداق شأن چیست؟ مطالعه، مهمان‌داری، بیماری و ...

مصادیق شأن می‌باشند. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا در اینجا که امر در مصداق شأن استعمال شده است بر اساس چه عنوانی این استعمال صورت گرفته است؟ اگر در مصداق شأن، به‌عنوان اینکه مصداق شأن است استعمال شده است، در این صورت باید به طریق اولی بتواند در مفهوم شأن استعمال شود. و اگر در مصداق شأن به‌عنوان اینکه مصداق شیء است استعمال شده باشد، دیگر اشتباه مفهوم به مصداق پیش نمی‌آید. اشتباه مفهوم به مصداق در جایی است که مصداق شأن با مفهوم شأن اشتباه شود. نه اینکه مصداق شیء، با مفهوم شیء در نظر گرفته شود. علاوه بر اینکه خود ایشان استعمال «امر» در مفهوم «شیء» را جایز دانسته و مفهوم «شیء» را یکی از دو معنای حقیقی لفظ امر می‌داند. خلاصه اشکالات ما به مرحوم آخوند این است: اولاً: اشتراک لفظی که شما فرمودید درست نیست. ثانیاً: برفرض که اشتراک لفظی را بپذیریم، دو معنای «طلب» و «شیء» خصوصیتی ندارند بلکه باید سایر معانی را نیز در نظر بگیریم و هریک از معانی دیگر نیز باید مستقلاً به‌عنوان یکی از معانی امر مطرح باشند، یعنی امر مشترک لفظی بین معانی متعدّد است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹

### کلام مرحوم نائینی

مرحوم نائینی در ارتباط با معانی امر قائل به اشتراک معنوی است. البته در بعضی از تقریرات ایشان [۱۴]، فقط مسأله تمایل ایشان به اشتراک معنوی نقل شده و گفته شده است: «الترام به اشتراک لفظی، مشکل تر است، هرچند آن معنای مشترک معنوی را به‌خوبی نمی‌توان در قالب یک لفظ تبیین کرد». ولی در بعضی دیگر از تقریرات ایشان [۱۵]، گفته شده است: معنای مشترک معنوی عبارت از واقعه‌ای است که دارای اهمیت فی‌الجمله باشد» یعنی در معنای امر، دو خصوصیت معتبر است: یکی عنوان واقعه و دیگری اهمیت فی‌الجمله. مرحوم نائینی فرموده است: این معنایی است که هم معانی غیر اشتقاقی را شامل می‌شود و هم معنای اشتقاقی طلب را دربر می‌گیرد، مثلاً در باب «شأن»، وقتی گفته می‌شود: «شغلنی امر کذا» و «امر» به معنای «شأن» دانسته می‌شود، حتماً چیزی که انسان را مشغول می‌کند امر حادثی است و دارای اهمیت می‌باشد. در فعل عجیب، غرض و شیء [۱۶] نیز همین‌طور است. و نیز این

معنا شامل معنای حدثی طلب هم می‌شود. اگر مولا- چیزی را از عبدش طلب کرد، نفس همین طلب، یک واقعه و دارای اهمیت فی‌الجمله است زیرا به‌عنوان دستور مولاست و تبعیت از آن لازم است. در نتیجه مرحوم نائینی در واقع دو ادعا دارد: ۱- لفظ امر به‌عنوان مشترک معنوی نسبت به معانی متعدد است. ۲- قدر جامع در این مشترک معنوی عبارت از «واقعه‌ای است که دارای اهمیت فی‌الجمله باشد» [۱۷]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰

اشکالات ادعای اول مرحوم نائینی در ارتباط با ادعای اول مرحوم نائینی - یعنی اشتراک معنوی - دو اشکال وجود دارد: اشکال اول: آیا جامعیتی که در قدر مشترک ادعا می‌کنید به چه کیفیتی است؟

ظاهر این است که ایشان جامعیت ذاتی و ماهوی را ادعا می‌کند نه جامعیت عرضی و نه جامعیت انتزاعی و اعتباری. توضیح: ما که اینجا اجتماع کرده‌ایم، جامعیت‌های مختلفی داریم: یک جامعیت ذاتی و ماهوی است و آن این است که همه ما از افراد ماهیت انسان می‌باشیم و انسان به‌عنوان یک نوع که مشتمل بر جنس و فصل است جامع است. جامعیت دیگر ما جامعیت عرضی است. چیزهایی به‌عنوان عرض عام و عرض خاص مطرح است و ما در جامع عرضی با هم مشترک هستیم. جامعیت دیگر ما جامعیت اعتباری و انتزاعی و به تعبیر دیگر، جامع عنوانی است. جامع عنوانی عبارت از «اجتماع ما در این مجلس» است. «اجتماع ما در این مجلس» جامعیتی است که همه ما را زیر پوشش خود گرفته است. حال به مرحوم نائینی می‌گوییم: ظاهر این است که شما جامع ذاتی را اراده کرده‌اید. در جامع ذاتی، حداقل چیزی که لازم است، اشتراک در جنس است. اگر اشتراک در جنس و فصل باشد، جامع ذاتی کامل است. جنس، اولین چیزی است که در ارتباط با ماهیت و ذات مطرح است و اگر دو چیز، حتی در جنس هم اشتراک نداشتند، معلوم می‌شود که جامع ذاتی بین آن دو تحقق ندارد. حال ببینیم آیا در ما نحن فیه می‌توان اشتراک در جنس - که حداقل چیزی است که در جامع ذاتی لازم است - را تصور کرد؟ روشن است که نمی‌توان یک معنای جنسی تصور کرد که بعضی از انواع آن، معنای حدثی و اشتقاقی و بعضی دیگر از انواع آن، معنای جامد و غیر اشتقاقی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱

باشند. زیرا ما سؤال می‌کنیم آیا خود این جامع جنسی که شما آن را به‌عنوان قدر جامع مطرح می‌کنید، معنایی حدثی و اشتقاقی است یا معنایی غیر حدثی و غیر اشتقاقی؟ اگر خود جامع جنسی معنایی حدثی و اشتقاقی باشد، پس چطور معنایی غیر حدثی به‌عنوان نوع برای این جنس هستند؟ و اگر این جامع جنسی معنایی غیر حدثی و غیر اشتقاقی باشد، چگونه می‌شود معنایی حدثی به‌عنوان نوع برای این جنس باشند؟ و ما نمی‌توانیم جامع جنسی را به‌گونه‌ای فرض کنیم که نه حدثی باشد و نه غیر حدثی. جامع جنسی باید انواعش در این جنس شرکت داشته باشند. بله شما اگر عرض عام را مطرح کنید، می‌توانید انواع متضاد را تحت آن قرار دهید. مفهوم شیء به‌عنوان عرض عام است و هم بر واجب‌الوجود هم بر ممکن‌الوجود و هم بر ممتنع‌الوجود صدق می‌کند. ولی شما در اینجا می‌خواهید جامع ذاتی و جنسی درست کنید و در جامع جنسی نمی‌توان دو نوع متضاد داشت که یک نوع آن عبارت از معنای حدثی و اشتقاقی و نوع دیگر آن عبارت از معنای غیر حدثی و غیر اشتقاقی باشد، زیرا اگر خودش اشتقاقی است، غیر اشتقاقی نمی‌تواند نوع آن باشد و اگر خودش غیر اشتقاقی است، اشتقاقی نمی‌تواند نوع آن باشد. اشکال دوم: آیا در مشترک معنوی می‌توان تصور کرد که لفظی برای قدر جامعی وضع شده باشد و دارای جمع‌های مختلفی باشد و هر جمعی بر معنای خاصی دلالت کند؟ در مورد مشترک لفظی، تصویر این معنا آسان است، زیرا هر یک از معانی دارای وضع مستقلی است و مانعی ندارد که «عین» به‌معنای چشم با «اعین» و «عین» به‌معنای چشمه با «عیون» و «عین» به‌معنای شخصیت با «أعیان» جمع بسته شود. این‌ها هم در وضع و هم در موضوع له دارای استقلالند و ارتباطی بین آنها وجود ندارد. ولی تصویر این مطلب در مشترک معنوی ممکن نیست زیرا اگر شما بخواهید لفظ مشترک معنوی را در همان معنای مشترک استعمال کنید - که تنها در این صورت جنبه حقیقت دارد -

چگونه می‌شود جمع‌های مختلفی داشته باشد و هر جمعی دارای معنای

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲

خاصی باشد؟ و اگر بخواهید لفظ مشترک را در انواع این جنس مشترک استعمال کنید، مثلاً «امر» را در «نوع طلب» استعمال کنید، چنین استعمالی، مجازی خواهد بود، زیرا «امر» برای «نوع طلب» وضع نشده است، بلکه برای معنای جنسی عام وضع شده است و اگر از محدوده این معنا کنار رود، استعمال در غیر ما وضع له و مجاز خواهد بود اگرچه در نوع آن معنای جنسی استعمال شده باشد. به عبارت دیگر: در مشترک معنوی، جمع باید به لحاظ معنای جامع باشد و جمع به لحاظ معنای جامع نمی‌تواند متعدد باشد به نحوی که هر کدام معنای خاصی داشته باشند. اگر «امر» را به «أوامر» جمع بستید معنای اشتقاقی و اگر به «امور» جمع بستید، معنای غیر اشتقاقی می‌شود. سؤال این است: آیا «امر» ی را که به «أوامر» جمع بستید، امری است که در معنای حقیقی جنسی خودش استعمال شده یا در خصوص نوع طلب استعمال شده است؟ اگر در خصوص نوع طلب استعمال شده، این استعمال، مجازی است، آیا شما می‌توانید ملتزم شوید استعمال «أوامر» یک استعمال مجازی است؟ و همین‌طور در باب امور می‌گوییم: آیا «امر» ی که به «امور» جمع بسته می‌شود، امری است که به معنای جنسی است یا خصوص نوع غیر اشتقاقی آن می‌باشد؟ حتماً باید بگوییم: «خصوص نوع غیر اشتقاقی آن می‌باشد». استعمال امری که برای قدر جامع وضع شده، در خصوص نوع غیر اشتقاقی آن، استعمالی مجازی است. ولی آیا کسی می‌تواند ملتزم شود که وقتی ما به امور- به عنوان جمع معنای غیر اشتقاقی- تعبیر می‌کنیم، این تعبیر غیر حقیقی است، چون ما مفردش را در خصوص نوع غیر اشتقاقی استعمال کردیم و استعمال مشترک معنوی در خصوص مصادیق و انواع، یک استعمال مجازی است؟ پس در حقیقت، اگر امر دارای معنایی به نحو اشتراک معنوی بود، نباید دارای دو جمعی باشد که از حیث لفظ و معنا با یکدیگر اختلاف دارند. وجود این دو جمع، ما را

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳

هدایت می‌کند به اینکه مسئله به صورت اشتراک معنوی نیست، زیرا لازمه اشتراک معنوی این است که یا ملتزم به مجاز شوید هم در امور و هم در اوامر، و یا ملتزم شوید به اینکه امر در جنس استعمال نشده است. پس وجود دو جمع با اختلاف در معنا و عدم مجازیت این دو استعمال، بهترین دلیل بر بطلان اشتراک معنوی است و این از خصوصیات مشترک لفظی است که معانیش دارای جمع‌های مختلفی هستند و هر کدام بر معنای خاصی دلالت می‌کنند. اشکالات ادعای دوم مرحوم نائینی بر فرض که از اشکالات ادعای اول صرف نظر کرده و اصل اشتراک معنوی را بپذیریم ولی ادعای دوم مرحوم نائینی که قدر جامع را «واقعۀ‌ای که دارای اهمیت فی‌الجمله است» دانست مورد قبول ما نیست زیرا: اولاً: عنوان «الواقعة» در عبارت مرحوم نائینی، مانند «شیء» عمومیت ندارد. «شیء» دارای معنای عامی است. جمله «این مدرسه شیء است» صحیح است ولی جمله «این مدرسه واقعه است» درست نیست. از عین خارجی نمی‌توان به واقعه تعبیر کرد. بله می‌توان گفت: «ساختن این مدرسه، واقعه است». درحالی که اطلاق «شیء» بر عین خارجی مشکلی ندارد. ما اگر پای «واقعه» را به میان آوریم باید مقابل مرحوم آخوند بایستیم، چون مقتضای کلام مرحوم آخوند این است که: «کلّ ما يطلق عليه الشیء، يطلق عليه الأمر».[۱۸] البته ایستادن در مقابل مرحوم آخوند مانعی ندارد زیرا ما این حرف را از ایشان

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴

نپذیرفتیم. ما گفتیم «هذا الكتاب شیء عجیب» درست است ولی «هذا الكتاب أمر عجیب» درست نیست و عرف آن را نمی‌پسندد. به هر حال این اشکال اگرچه مستلزم تخطئه کردن حرف مرحوم آخوند است ولی ما خیلی بر آن پافشاری نمی‌کنیم. ثانیاً: مرحوم نائینی فرموده است: «عنوان «اهمیت» فی‌الجمله در مفهوم امر دخالت دارد». لازمه این حرف این است که اگر ما خواستیم امر را به دو قسم مهم و غیر مهم تقسیم کنیم، چنین تقسیمی باطل باشد. درحالی که این تقسیم، یک تقسیم عرفی صحیح است و حتی اگر امر



در معنای حقیقی هم استعمال شده باشد، تقسیم درستی است. اگر «اهمیت» در ماهیت امر مطرح باشد چگونه می‌توان امر را به دو قسم مهم و غیر مهم تقسیم کرد؟ بلکه لازمه دخالت «اهمیت» در معنای امر این است که اگر شما گفتید: «امروز امر غیر مهمی اتفاق افتاد» مرتکب تناقض شده باشید، چون از طرفی در متن معنای «امر» عنوان اهمیت خوابیده است و از طرفی شما امر را به غیر مهم توصیف می‌کنید یا اینکه لاقلاً باید مسأله نسبت را در اینجا مطرح کنید. در حالی که ما می‌بینیم این توصیف صحیح است و مسأله نسبت هم در اینجا مطرح نیست.

### تحقیق مرحوم آخوند و رجوع ایشان از کلام سابق

بعد از راهی که ما پیمودیم دچار مشکلی هستیم زیرا ما هم اشتراک لفظی و هم اشتراک معنوی را مورد مناقشه قرار دادیم. پس چه باید کرد؟ مرحوم آخوند ابتدا می‌فرماید: «لا یبعد دعوی کونه حقیقه فی الطلب فی الجملة و الشیء» [۱۹] یعنی بعید نیست که امر به صورت اشتراک لفظی بین دو معنا باشد: یکی طلب فی الجملة و دیگری شیء. سپس معنای اصطلاحی امر را مطرح کرده و دوباره به مطلب اصلی برمی‌گردد و می‌فرماید: معنای اصطلاحی یک معنای حادثی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵

است و نمی‌تواند در ارتباط با آیات و روایات نقشی داشته باشد، آنچه در ارتباط با آیات و روایات منشأ اثر است همان معنای لغوی و عرفی امر است، زیرا الفاظ کتاب و سنت بر معنای لغوی و عرفی حمل می‌شود نه بر معنای اصطلاحی. سپس مطالبی را بیان می‌کند که در حقیقت، عدول از مطلب اول ایشان است.

می‌فرماید: ما می‌بینیم لفظ امر در دو معنا یا بیشتر استعمال شده ولی کیفیت استعمال را نمی‌دانیم که آیا به نحو مشترک معنوی است یا به نحو مشترک لفظی و یا به نحو حقیقت و مجاز؟ دلیلی بر هیچ کدام از این‌ها نداریم. بله، اصولیون در مسأله دوران بین این امور و جوهی را برای ترجیح ذکر کرده‌اند. مثلاً در دوران امر بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، وجهی را برای ترجیح اشتراک معنوی ذکر کرده‌اند. و در دوران بین اشتراک و حقیقت و مجاز، وجهی را برای ترجیح اشتراک مطرح کرده‌اند، ولی ما دلیلی بر اعتبار این جوه نداریم. اگرچه در کتاب‌های مفصّل اصولی - مثل قوانین و فصول - این بحث را به صورت طولانی مطرح کرده‌اند. وقتی در دوران بین این امور، راهی برای ترجیح یکی بر دیگری وجود نداشت، ایشان می‌فرماید: ما یک اصلی به نام «أصالة الظهور» داریم که این اصل، یک اصل معتبر عقلایی است. أصالة الظهور به این معناست که اگر لفظی ظهور در معنایی داشت، این ظهور از نظر عقلاء معتبر است.

خیال نشود أصالة الظهور همان أصالة الحقیقه است. أصالة الظهور، هم در استعمالات حقیقی و هم در استعمالات مجازی مطرح است. جمله «رأیت أسداً»، ظهور در حیوان مفترس دارد و أصالة الظهور در اینجا حجت است. و جمله «رأیت أسداً یرمی» ظهور در رجل شجاع دارد. این ظهور هم پشتوانه اش أصالة الظهور است. همان أصالة الظهور که در «رأیت أسداً» کلام را نسبت به معنای حقیقی اش حجت قرار می‌داد، در «رأیت أسداً یرمی» نیز کلام را نسبت به معنای مجازی اش حجت قرار می‌دهد. با توجه به این نکته، مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر لفظ امر با ماده و هیئتش در کتاب یا سنت وارد شد و ما نتوانستیم اشتراک لفظی یا معنوی یا حقیقت و مجاز را اثبات کنیم، بعید نیست بگوییم: «چنین امری ظهور در طلب دارد». ولی آیا منشأ این ظهور چیست؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶

می‌فرماید: در باب أصالة الظهور، ما کاری به منشأ ظهور نداریم. وقتی اصل ظهور احراز شد، أصالة الظهور در اینجا حاکم است و به آن حجیت می‌دهد. ولی اینکه آیا این ظهور از کجا پیدا شده است کاری به آن نداریم. ایشان می‌فرماید: در ما نحن فیه، ما ظهور را

احراز کرده‌ایم. ما معتقدیم اگر لفظ امر به‌طور مطلق در کتاب و سنت وارد شود و قرینه‌ای بر تعیین معنایی وجود نداشته باشد، چنین لفظی ظهور در طلب دارد. حال ممکن است منشأ ظهور این باشد که امر، برای خصوص طلب وضع شده و هنگام اطلاق و عدم قرینه، معنای طلب از آن انساب می‌گیرد. و ممکن است کسی بگوید: امر برای خصوص طلب وضع نشده بلکه مشترک لفظی است ولی هنگام اطلاق و عدم قرینه، انصراف به طلب دارد، مثل مطلقاتی که انصراف به بعضی از مقیدها پیدا می‌کنند. بالاخره ظهور برای ما احراز شده هرچند منشأ آن را نمی‌دانیم و لازم هم نیست منشأ آن را بدانیم. در اصالة الظهور، همین که صغرای ظهور احراز شد حجیت ظهور به دنبال آن می‌آید. [۲۰] ملاحظه می‌شود که این بیان مرحوم آخوند، رجوع از مطلب سابق ایشان - که ظاهرش اشتراک لفظی بود - می‌باشد.

### کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله پس از رد اشتراک لفظی و اشتراک معنوی می‌فرماید: تحقیق این است که اگر متکلم گفت: «أمر زیّد بکراً»، آنچه از این تعبیر به ذهن تبادر می‌کند این است که امر برای یک معنای جامع اسمی بین هیئاتی که بر امر دلالت می‌کند وضع شده است و برای مفهوم طلب یا مفهوم بعث یا مفهوم اراده مظهره و امثال این‌ها وضع نشده است. معنای اصطلاحی امر نیز همین است. [۲۱]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷

ما توضیح کلام امام خمینی رحمه الله را ضمن بحث از معنای اصطلاحی امر بیان خواهیم کرد ولی در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا نظر ایشان در ارتباط با معنای لغوی امر چیست؟ به نظر ما چیزی از عبارت ایشان در این زمینه استفاده نمی‌شود، زیرا اگر شما متبادر از امر در «أمر زیّد بکراً» را مورد بحث قرار دادید، یک شعبه از امر - یعنی امر اشتقاقی - را مورد بحث قرار داده و می‌گویید: «امر به معنای طلب، به معنای طلب نیست بلکه به معنای دیگری است که حدیثی می‌باشد»، ما می‌گوییم: بحث ما در این است که امر غیر اشتقاقی به چه معناست و کیفیت ارتباط لفظ امر با معنای اشتقاقی و غیر اشتقاقی چگونه است؟ آیا به نحو اشتراک لفظی است؟ چنین چیزی از کلام امام خمینی رحمه الله استفاده نمی‌شود. آیا به نحو اشتراک معنوی است؟ این نیز از کلام ایشان استفاده نمی‌شود. خصوصاً بعد از اینکه ایشان هم اشتراک لفظی و هم اشتراک معنوی را مردود دانست. آیا مقصود ایشان این است که امر، دارای معنای غیر اشتقاقی نیست؟ پس «رأیت الیوم أمراً عجیباً» چیست؟ (وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ) [۲۲] و امثال این‌ها چیست؟ آیا استعمال در همه این‌ها مجازی است؟ چنین چیزی مشکل است، زیرا بین معنای حدیثی و غیر حدیثی، همان‌طور که جامع ذاتی تصور نمی‌شود، ارتباط هم کمتر تصور می‌شود. خصوصاً که در کلام ایشان اشاره به چنین مطلبی نشده است بلکه ایشان پس از مردود دانستن اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، مستقیماً به سراغ متبادر از امر در «أمر زیّد بکراً» رفته است. در حالی که بحث ما در این نیست که متبادر از امر در جمله «أمر زیّد بکراً» چیست؟ بلکه بحث ما در این است که امر چند معنا دارد؟ آیا واقعاً حقیقت در خصوص معنای حدیثی است و معنای غیر حدیثی به صورت مجاز است؟ اگر چنین باشد، نیاز به تصریح دارد و نفی اشتراک لفظی و معنوی و رفتن به سراغ معنای متبادر از امر در «أمر زیّد بکراً» نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸

مسئله را حل کند. لذا به نظر ما از کلام حضرت امام خمینی رحمه الله چیزی در این زمینه استفاده نمی‌شود.

### تحقیق در ارتباط با معنای لغوی امر

به نظر می‌رسد اشکال اشتراک لفظی کمتر از اشکال اشتراک معنوی باشد، خصوصاً که اشتراک لفظی، بنا بر مبنای خاصی دارای اشکال بود و بر مبنای مشهور، اشکالی به آن وارد نبود. لذا بعید نیست که بهترین راه همان اشتراک لفظی باشد و بگوییم: امر به صورت مشترک لفظی بین دو معناست: طلب فی الجملة و شیء. البته در ارتباط با معنای «شیء»، آن اطلاقی که مرحوم آخوند ذکر کردند مورد قبول ما واقع نشد زیرا کلمه امر دارای عمومیتی مانند شیء نیست ولی کثیری از اشیاء هستند که لفظ امر بر آنها اطلاق می‌شود- مثل شأن، حادثه، غرض، فعل و فعل عجیب و...- و این‌ها درحقیقت، مصداق شیء هم هستند. اما بعضی از اشیاء هستند که کلمه امر بر آنها اطلاق نمی‌شود، مثلاً ما می‌توانیم بگوییم: «این ساختمان، شیء است» ولی نمی‌توانیم بگوییم: «این ساختمان، امر است». بنابراین اشکال اشتراک لفظی کمتر از اشکال اشتراک معنوی است زیرا: اولاً: اشکال اشتراک لفظی، بنا بر مبنای خاصی بود و طبق مبنای مشهور، اشکال وارد نمی‌شد. مشهور می‌گفتند: «مصدر، اصل کلام است» ولی ما گفتیم: آنچه اصالت دارد «أ، م، ر» است. ثانیاً: بنا بر اشتراک معنوی، بعضی از اشکالات غیر قابل حل مطرح می‌شود درحالی که بنا بر اشتراک لفظی چنین اشکالی پیش نمی‌آید، مثلاً یکی از اشکالات غیر قابل حل در مورد اشتراک معنوی مسأله تعدد جمع بود، درحالی که تعدد جمع، بنا بر اشتراک لفظی، هیچ مانعی ندارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «در اشتراک لفظی، تعدد جمع، ضرورت دارد» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «مانعی ندارد» لذا ممکن است در اشتراک لفظی، معانی متعددی دارای یک جمع باشند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹

### مقام دوم: معنای اصطلاحی لفظ امر

#### کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: امر، علاوه بر معنای لغوی، دارای معنای اصطلاحی نیز می‌باشد، که قاعداً مقصود ایشان از اصطلاح، همان اصطلاح نزد فقهاء و اصولیین است. ایشان می‌فرماید: دلیل ما بر اینکه امر دارای معنای اصطلاحی است، این است که ادعای اجماع شده بر اینکه امر، حقیقت در قول مخصوص و مجاز در معانی دیگر است. مقصود از قول مخصوص، همان هیئت اَفْعَلُ و مشابه هیئت اَفْعَلُ می‌باشد. [۲۳] بنابراین معقد اجماع، هم جنبه اثبات- یعنی حقیقت در قول مخصوص- و هم جنبه نفی- یعنی نفی حقیقت در معانی دیگر- را داراست. مرحوم آخوند می‌فرماید: وجود چنین اصطلاحی، مانعی ندارد ولی اشکالی که در ارتباط با این اصطلاح مطرح است این است که معنای اصطلاحی هیئت اَفْعَلُ و مشابه آن، معنایی حدیثی نیست. هیئت اَفْعَلُ، از مقوله لفظ است. خود اَضْرِبُ، یکی از مشتقات است ولی هیئت اَضْرِبُ دارای جنبه اشتقاقی نیست. ما مشتقات را به لحاظ موادشان مشتق می‌دانیم و می‌گوییم: «ض، ر، ب» چیزی است که در تمام مشتقات جریان دارد»، ولی هیئت مشتقات، مشتق نیست، هیئت اَضْرِبُ، از مقوله لفظ و از خصوصیات لفظ است و معنای حدیثی و اشتقاقی ندارد. [۲۴] درحالی که اشتقاقی است که از امر در کلمات فقهاء و اصولیین مشاهده می‌شود- مثل اَمْرٌ، یا مُرٌ، اَمْرٌ و مأمور- ظاهراً در ارتباط با همان معنای اصطلاحی است که غیر قابل اشتقاق می‌باشد. پس چگونه این مشکل را حل کنیم؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: ممکن است مسئله را به این صورت حل کنیم که بگوییم: معنای اصطلاحی امر، عبارت از «هیئت اَفْعَلُ» نیست، بلکه عبارت از «طلب به سبب هیئت اَفْعَلُ» است، یعنی اصل معنا را «طلب» قرار دهیم، همان طلبی که معنای لغوی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰

است. ولی فرق بین معنای لغوی و اصطلاحی در عموم و خصوص است. معنای لغوی امر عبارت از طلب است خواه این طلب، به سبب قول مخصوص باشد یا به غیر آن، ولی معنای اصطلاحی امر، طلب به سبب قول مخصوص است. در این صورت، همان گونه که طلب لغوی، یک معنای حدیثی و قابل اشتقاق بود، طلب به قول مخصوص هم یک معنای اشتقاقی است که ماضی، مضارع، امر، نهی، اسم فاعل و اسم مفعول دارد. ممکن است کسی از مرحوم آخوند سؤال کند: اگر مراد فقهاء «طلب به قول مخصوص» بود چرا «طلب» را حذف کرده و فقط «قول مخصوص» را ذکر کردند؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: چون قول مخصوص، حکایت از طلب و دلالت بر آن می‌کند، لذا در مقام تعبیر، مدلول را کنار گذاشته و دالّ - که عبارت از قول مخصوص است - را ذکر کرده‌اند. [۲۵] بررسی کلام مرحوم آخوند به نظر ما این استدلال مرحوم آخوند، از نظر مبنای استدلال، صحیح نیست، زیرا ایشان برای اثبات مدّعی خود به اجماع منقول استناد کرد در حالی که ایشان حجیتی برای اجماع منقول قائل نیست. و اگر ایشان بخواهد بگوید: «در خارج این چنین است» می‌گوییم: اتفاقاً وقتی انسان به خارج مراجعه می‌کند و جوهای گوناگون را می‌بیند اختلافی در معنای امر مشاهده نمی‌کند. امر در مدرسه فیضیه و بین فقهاء همان معنایی را دارد که در عرف دارد. اگر یک مرجع تقلید به کسی امر کرد و ما گفتیم: «امر فلان بکذا» همان معنایی که در مدرسه فیضیه و بین فقهاء از این جمله فهمیده می‌شود در بازار هم همان معنا فهمیده می‌شود. در حالی که اگر امر نزد فقهاء و اصولیین دارای معنایی اصطلاحی بود باید معنای آن در مدرسه فیضیه با معنای آن در بازار تفاوت داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱

### کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان - همانند مرحوم آخوند - معنای اصطلاحی را قبول دارد ولی می‌فرماید:

«ظاهراً معنای اصطلاحی امر همان معنای لغوی آن است». در حالی که مرحوم آخوند عقیده داشت معنای اصطلاحی امر، غیر از معنای لغوی آن است. باید توجه داشت که کلام مرحوم امام خمینی در ارتباط با معنای اصطلاحی، همان کلام مرحوم آخوند است زیرا معنایی که مرحوم آخوند به عنوان معنای اصطلاحی امر مطرح کرد، حضرت امام خمینی رحمه الله همان معنا را به عنوان معنای لغوی امر نیز دانسته است. ولی تعبیرات این دو بزرگوار مختلف است. مرحوم آخوند از معنای اصطلاحی به «قول مخصوص» تعبیر کرد و مقصود ایشان از «قول مخصوص»، عبارت از «هیئت اَفْعَلٌ و مشابه آن» بود ولی امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: هیئات مختلفی که در مقام اراده معنای حقیقی خودش به کار می‌رود [۲۶] و مشابهات هیئت افعال - در ثلاثی و رباعی، مجرّد و مزید فیه - دارای معنایی حرفی می‌باشند. و ما در مورد معانی حرفیه گفتیم: معانی حرفیه بر دو قسمند: اختطاری - مثل مَن و اِلَی - و ایجاد - مثل حرف ندا و حرف قسم - حروف ندا و قسم از چیزی خبر نمی‌دهند، چیزی را به ذهن خطور نمی‌دهند بلکه برای ایجاد ندا و قسم وضع شده‌اند. هیئت اَفْعَلٌ هم - با توجه به اینکه انشاء طلب و ایجاد طلب است - دارای معنای حرفی ایجاد است ولی ما این معانی حرفیه ایجادیه را زیر پوشش معنایی اسمی قرار می‌دهیم. و آن پوششی که می‌تواند به عنوان یک معنای اسمی همه این معانی ایجادیه و هیئات را شامل شود، خود هیئت افعال و مشابه آن می‌باشد. شما همان‌طور که از شنیدن غلام زید، یک معنای اسمی اضافی را درک می‌کنید، از شنیدن عنوان «هیئت افعال» هم همین معنا را درک می‌کنید. به عبارت روشن‌تر: مفهوم کلمه «هیئت» یک

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۲

معنای حرفی نیست بلکه نفس هیئت ضَرَبَ و اَضْرَبَ و امثال این‌ها معنای حرفی دارد و مفهوم کلمه «هیئت» مثل مفهوم کلمه «ابتداء» در «من» است. «ابتداء» یک مفهوم اسمی است اگرچه اضافه هم بشود، مثل: «ابتداء مطالعتی ساعه کذا»، ولی ابتداهای خارجی دارای معنای حرفی می‌باشند. بنابراین نفس عنوان «هیئت اَفْعَلُ و مشابه آن» یک معنای اسمی جامع است ولی مصادیق آنکه عبارت از اَضْرَبَ و امثال آن می‌باشد، هیئت‌هایشان هیئت‌های حرفی و ایجادی است. لذا حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید:

معنای امر، یک مفهوم کلی اسمی است که شامل تمام هیئاتِ مثل اَفْعَلُ می‌شود به شرط اینکه این‌ها در معنای موضوع له خود استعمال شوند ولی این معانی آنها داخل در معنای امر نیست. معنای امر عبارت از «هیئت اَفْعَلُ و مشابه آن» می‌باشد. در نتیجه آن چیزی را که امام خمینی رحمه الله به عنوان معنای لغوی و اصطلاحی امر بیان می‌کند همان چیزی است که مرحوم آخوند به عنوان معنای اصطلاحی امر مطرح کرد. ولی تعبیرات مختلف بود. اشکال: همان اشکالی که مرحوم آخوند بر معنای اصطلاحی وارد کرد در اینجا نیز بر کلام امام خمینی رحمه الله وارد است. مرحوم آخوند می‌فرمود: «القول المخصوص» یک معنای حدثی و اشتقاقی نیست در حالی که استعمالات اشتقاقیه که در اصطلاح هست، ناظر به همین معنای مصطلح است. این اشکال - به نحو شدیدتر - بر امام خمینی رحمه الله نیز وارد است، زیرا ایشان می‌فرماید: «امر در لغت و اصطلاح به معنای «هیئت افعَل» و «القول المخصوص» است». در این صورت، اشتقاقاتی که در لغت و در اصطلاح مطرح است چگونه باید توجیه شود؟ اگر بنا بر حرف مرحوم آخوند، اشکال فقط در ارتباط با اصطلاح بود، بنا بر حرف امام خمینی رحمه الله، اشکال هم در ارتباط با لغت مطرح است و هم در ارتباط با اصطلاح. پاسخ اشکال: حضرت امام خمینی رحمه الله در جواب از اشکال فوق می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳

درست است که معنای امر، عبارت از «هیئت اَفْعَلُ» است و «هیئت اَفْعَلُ» - با این عنوان - یک معنای حدثی و اشتقاقی نیست ولی همین «هیئت اَفْعَلُ» را وقتی با ملاحظه انتسابش به گوینده و صدورش از مولا در نظر بگیریم، حالتی حدثی و اشتقاقی پیدا می‌کند. مثلاً لفظ «زید»، دارای معنای حدثی و اشتقاقی نیست ولی همین لفظ با ملاحظه انتسابش به لافظ و گوینده، یک معنای حدثی پیدا می‌کند. لفظ «کلام» نیز همین‌طور است. مفهوم لفظ «کلام»، یک معنای حدثی نیست ولی شما از همین مفهوم، عناوین «تکلم» و «متکلم» درست می‌کنید. این به لحاظ این است که «کلام» وقتی اضافه به متکلم پیدا کرد، معنای حدثی و اشتقاقی پیدا می‌کند. وقتی انتساب به متکلم را ملاحظه کردیم سؤال می‌کنیم: «آیا این کلام، در زمان ماضی از متکلم صادر شده است یا در زمان مستقبل صادر می‌شود؟» و می‌آییم اسم فاعل و سایر مشتقات را برای آن درست می‌کنیم. در نتیجه گویا امام خمینی رحمه الله نمی‌خواهد هیچ‌یک از معانی لغوی مذکور برای امر - حتی طلب - را بپذیرد بلکه معتقد است: معنای لغوی و اصطلاحی امر، همان «القول المخصوص» است و معنای «القول المخصوص» یک معنای اسمی جامع بین هیئات امری است و همین معنای جامع اسمی، به لحاظ انتسابش به متکلم، معنایی حدثی و قابل اشتقاق می‌باشد. [۲۷]

### کلام مرحوم محقق اصفهانی

مرحوم محقق اصفهانی، بحث را همانند مرحوم آخوند دنبال کرده ولی در پاسخ اشکال فوق مسیر دیگری را پیموده است. مرحوم آخوند، «القول المخصوص» را به «الطلب بالقول المخصوص» برگرداند ولی مرحوم اصفهانی می‌گوید: ما پای طلب را به میان نمی‌آوریم. طلب، در ارتباط با معنای لغوی امر بود و در معنای اصطلاحی امر،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴

نقشی ندارد بلکه ما بر همین عنوان «القول المخصوص» تکیه کرده و اشکال را جواب می‌دهیم و روی همین عنوان، معنای اشتقاقی درست می‌کنیم. محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: ما به این مستشکل که می‌گوید: «هیئت اَفْعَلُ دارای معنای اشتقاقی نیست» می‌گوییم: منظور شما از این حرف چیست؟ دو احتمال وجود دارد که هر دو احتمال دارای جواب است، در نتیجه، اساسی برای اشکال باقی نمی‌ماند: احتمال اول: کسی که می‌گوید: «هیئت اَفْعَلُ یا القول المخصوص دارای معنای اشتقاقی نیست» هدفش این باشد که «القول المخصوص» معنایی ندارد که بخواهد حدیثی باشد. به عبارت دیگر: اشتقاقی و غیر اشتقاقی بودن، از شئون معناست، و اگر جایی معنایی وجود نداشته باشد و سالبه به انتفاء موضوع باشد، چگونه می‌توانیم اشتقاقی بودن و غیر اشتقاقی بودن را مطرح کنیم. و در اینجا امر برای قول مخصوص وضع شده، برای هیئت افعال و مشابه آن وضع شده و معنای امر، در حقیقت، از مقوله لفظ است و اگر از مقوله لفظ شد، معنایی برای آن نخواهد بود، در نتیجه اشتقاقی بودن در مورد آن تصوّر نمی‌شود. محقق اصفهانی رحمه الله می‌گوید: اگر مستشکل بخواهد چنین چیزی بگوید، جوابش روشن است، زیرا کلمه امر - به حسب معنای اصطلاحی - اگرچه عبارت از قول مخصوص است ولی در ارتباط با داشتن و نداشتن معنا، مقامش پائین‌تر از خود کلمه لفظ و قول و کلام نیست. و ما وقتی این گونه کلمات را ملاحظه کنیم می‌بینیم برای آنها معنا وجود دارد، خود کلمه لفظ، هم دارای لفظ و هم دارای معناست. شما وقتی به کتاب لغت مراجعه کنید می‌بینید برای کلمه «لفظ» هم معنا ذکر کرده‌اند. و ما در توضیح کلام محقق اصفهانی رحمه الله می‌گوییم: شما وقتی قضیه «زیدٌ لفظٌ» را تشکیل می‌دادید، چه چیزی را بر «زید» حمل

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵

می‌کردید؟ آیا لفظٌ «لفظٌ» را بر «زید» حمل می‌کردید یا معنای «لفظٌ» را؟ بدون تردید، همان‌طور که در قضیه «زیدٌ قائمٌ»، معنای «قائم» را بر «زید» حمل می‌کردیم در قضیه «زیدٌ لفظٌ» نیز معنای «لفظٌ» را بر «زید» حمل می‌کنیم. نه اینکه «لفظٌ» هیچ معنایی نداشته باشد، لذا اگر کلمه «لفظٌ» را برداریم و به جایش لفظ مهمل - مثل دیز - قرار دهیم قضیه حملیه، کاذب می‌شود. در حالی که قضیه حملیه «زیدٌ لفظٌ» قضیه واقعی است ولی موضوع در این قضیه، معنای زید نیست یعنی نمی‌خواهیم بگوییم: «این هیکل خارجی، لفظ است» بلکه موضوع در قضیه، واقعیت لفظ زید است. خلاصه کلام محقق اصفهانی رحمه الله این است که اگر ما امر را حقیقت در قول مخصوص بگیریم، نمی‌توانیم بگوییم: «چون قول مخصوص از مقوله لفظ است پس معنا ندارد، در نتیجه نمی‌تواند جنبه اشتقاقی پیدا کند چون اشتقاقی بودن از شئون معناست». زیرا بدون تردید در اینجا معنا تحقق دارد. احتمال دوم: کسی که می‌گوید: «هیئت اَفْعَلُ یا القول المخصوص، دارای معنای اشتقاقی نیست» هدفش این باشد که هیئت افعال و القول المخصوص دارای معناست ولی معنای آن اشتقاقی نیست. محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: اگر مستشکل، چنین چیزی بگوید، در جواب او می‌گوییم: ما در اینجا یک ریشه‌یابی می‌کنیم بینیم آیا قول و لفظ و امثال این‌ها، از چه مقوله‌ای هستند؟ قول و لفظ، از مقوله کیف است و کیف دارای انواعی است: یکی از اقسام کیف، عبارت از کیف مسموع است یعنی کیفی که شنیده می‌شود و در ارتباط با سمع انسان است و مسموع بودن، در ماهیت و ذات آن دخالت دارد. و به عبارت دیگر: مسموع بودن، به‌عنوان فصل ممیز آن شناخته می‌شود، همان‌طوری که ناطقیت - به حسب معروف - فصل ممیز انسان است و ناهقیت، فصل ممیز حمار

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶

است و هر کدام از این‌ها در تشکیل نوع نقش دارند، در باب کیف هم همین‌طور است. مسموعیت نیز به‌عنوان فصل ممیز و به‌منزله جزء منوع است که در تشکیل نوع دخالت دارد. حال وقتی مسموعیت، در ماهیت نوع دخالت داشت سؤال می‌کنیم: آیا مسموعیت، یک معنای اشتقاقی است یا غیر اشتقاقی؟ تردیدی نیست که خود کلمه مسموع - به‌لحاظ اینکه اسم مفعول است - دارای معنای اشتقاقی است و از معنای جامد نمی‌توان اسم مفعول درست کرد. و این معنای اشتقاقی، دخالت در ذات دارد و کیف مسموع، نوع برای لفظ و قول و کلام و امثال این‌هاست. اگر مسئله به این صورت باشد

چطور می‌توانیم معنای اشتقاقی را از لفظ و قول بیرون ببریم؟ معنای اشتقاقی، جزء ماهیت نوعیه قول و لفظ است، جزء ذات قول و لفظ است. [۲۸]

### فرق میان کلام محقق اصفهانی رحمه الله با کلام امام خمینی رحمه الله

محقق اصفهانی رحمه الله اشتقاقی بودن را در ارتباط با ذات لفظ و قول و کلام ثابت کرد، به لحاظ اینکه از مقوله کیف مسموع بودند و مسموع بودن در کیف مسموع به عنوان فصل ممیز و جزء ذات است. ولی امام خمینی رحمه الله می‌فرمود: اگر شما لفظ را در ارتباط با لفظ بسنجید، دارای معنای اشتقاقی است. اگر صحت انتساب کلام را به متکلم ملاحظه کنید، معنای اشتقاقی دارد و اگر ارتباط قول را به قائل ملاحظه کنید، معنای اشتقاقی دارد. خلاصه اینکه از کلام امام خمینی رحمه الله استفاده نمی‌شد که این اشتقاقی بودن در متن ذات معنای قول و لفظ است بلکه به نظر ایشان، اشتقاقی بودن در ارتباط با کیفیت ملاحظه شماس است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷

ولی در اصل اینکه هر دو بزرگوار می‌خواهند معنای اشتقاقی را برای لفظ و قول و کلام ثابت کنند با هم فرقی ندارند. اشکال آیت‌الله خویی «دام ظلّه» بر محقق اصفهانی رحمه الله آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: لفظ دارای دو حیثیت است: حیثیت صدور لفظ از لفظ و ارتباط آن با لفظ و حیثیت وجود لفظ در خارج و تحقق آن در خارج. ایشان می‌فرماید: آنچه مورد بحث ماست، همان حیثیت دوم است و با توجه به این حیثیت، لفظ دارای معنای اشتقاقی نخواهد بود زیرا در این صورت، لفظ، یا در خارج وجود دارد یا ندارد، و دیگر اضافه و انتساب به فاعل در آن مطرح نیست. و آنچه محقق اصفهانی رحمه الله فرمود مربوط به حیثیت اول است. [۲۹] پاسخ اشکال آیت‌الله خویی «دام ظلّه» به نظر ما اشکال آیت‌الله خویی «دام ظلّه» بر محقق اصفهانی رحمه الله وارد نیست زیرا: اولاً: دلیلی نداریم که محلّ بحث در ارتباط با حیثیت دوم باشد. ثانیاً: اگر چیزی جزء ذات و ماهیت یک شیء باشد، نمی‌توان آن شیء را از جزء ذاتش جدا کرد. یک وقت نمی‌خواهیم «انسان» را ملاحظه کنیم، بحثی نیست ولی اگر خواستیم آن را ملاحظه کنیم نمی‌توانیم ناطقیت را کنار بزنیم. اگر انسان به عنوان اینکه نوع است - نه به عنوان فردی از افراد حیوان - ملاحظه شود، نمی‌توان حیثیت ناطقیت را از آن سلب کرد. و این طور که محقق اصفهانی رحمه الله فرمود و مسئله را در ارتباط با ذات و ماهیت قرار داد، دیگر با لحاظ نمی‌توان فصل را از نوع جدا کرد. اگر مسموعیت به عنوان فصل ممیز، در ماهیت لفظ، نقش دارد، چگونه می‌توان مسموعیت را از آن جدا کرد؟ جدا کردن مسموعیت از لفظ، به این معناست که شما با

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸

لفظ کاری ندارید بلکه به یک معنای جنسی بالاتر از آن نظر دارید. بنابراین آنچه آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌فرماید با آنچه استاد بزرگوارشان (محقق اصفهانی رحمه الله) می‌فرماید تطبیق نمی‌کند. بله، اگر ایشان این اشکال را بر کلام امام خمینی رحمه الله وارد می‌کرد ممکن بود وجهی داشته باشد، چون ظاهر کلام امام خمینی رحمه الله ملاحظه خارج از ذات بود. ثالثاً: از استعمالات قرآن کریم، نکته‌ای استفاده می‌شود که هم مؤید محقق اصفهانی رحمه الله و هم مؤید امام خمینی رحمه الله است. بیان مطلب: آیا قول و لفظ، نزدیک‌تر به اشتقاق است یا بیاض و سواد؟ اگر از شما سؤال شود: آیا بیاض، دارای معنای اشتقاقی است؟ خواهید گفت: نه. ولی ما می‌بینیم بیاض و سواد، در قرآن کریم به عنوان دو معنای اشتقاقی مطرح‌اند. (یَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ) [۳۰] قرآن کریم انتساب بیاض و سواد را به وجوه ملاحظه کرده و از آن «تبیض» و «تسود» را اشتقاق کرده است. رابعاً: در معنای اشتقاقیه، به طور کلی حیثیت انتساب مطرح است و اگر حیثیت انتساب را سلب کنیم، دیگر اشتقاقی نخواهد بود و هیچ معنایی - با قطع نظر از

انتساب- اشتقاقی نخواهد بود. اشتقاقی بودن همین «ضَرْب» در ارتباط با «من یصدر عنه» است و اگر اضافه‌اش به «من یصدر عنه» نادیده گرفته شود، دارای معنای اشتقاقی نخواهد بود. «ضَرْب»، یک واقعیت و یک حقیقت خارجی است و اینکه شما آن را اشتقاقی می‌دانید به لحاظ انتساب آن به «من یصدر عنه الضرب» است. گفته نشود: «اگر انتساب را مراعات کنیم تمام معانی غیر حدیثیه به معانی حدیثیه تبدیل خواهد شد». خیر، شما هیچ‌گاه نمی‌توانید «زید»- بما هو زید- را به معنای حدیثی و اشتقاقی تبدیل کنید. هرگونه اضافه‌ای هم در کار باشد نمی‌توان چنین کاری انجام داد. البته مضروبیت، ضاربیت، جالسیت و قائمیت او معنای اشتقاقی است ولی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹

این اشتقاقیات از «ضَرْب» و «جلوس» و «قیام» است و خود زید نمی‌تواند معنای اشتقاقی پیدا کند. پس اینکه آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: «این حیثیت را باید کنار گذاشت»، لازمه‌اش این است که هیچ معنای اشتقاقی نداشته باشیم، زیرا حتی در مشتقات هم اگر حیثیت انتساب را کنار بگذاریم، اشتقاقی بودن از بین می‌رود.

### جهت دوم آیا علو و استعلاء در معنای امر دخالت دارد؟

#### اشاره

قبل از ورود به بحث لازم است دو مقدمه ذکر شود: مقدمه اول: اگر امر به صورت مشترک لفظی یا مشترک معنوی بین دو معنای مشتق و جامد وضع شده باشد، بحث ما در اینجا راجع به معنای اشتقاقی امر است. حال اگر آن معنای اشتقاقی را عبارت از طلب بدانیم در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا تفسیری در دایره طلب پیش می‌آید یا نه؟ یعنی آیا امر، مطلق طلب است یا خصوصیت علو و استعلاء هم در آن دخالت دارد؟ و ما در بحث گذشته گفتیم: شاید قید «فی الجملة» در عبارت مرحوم آخوند ناظر به همین خصوصیات باشد، یعنی مرحوم آخوند بخواهد بفرماید: علاوه بر طلب، خصوصیات دیگری هم در معنای امر دخالت دارد. و اگر معنای اشتقاقی امر را مفهوم اسمی جامع بین هیئات افعال و مشابه آن بدانیم- آن‌گونه که امام خمینی رحمه الله فرمود و ما گفتیم: این، عبارت دیگری از همان قول مخصوص است که در کلام مرحوم آخوند بود- این بحث پیش می‌آید که آیا آن مفهوم اسمی جامع بین هیئات، مخصوص هیئاتی است که از عالی و مستعلی صادر شود یا مطلق هیئات افعال را شامل می‌شود خواه از عالی و مستعلی صادر شود یا از غیر عالی و مستعلی؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰

پس بنابراین مبنا هم این بحث جریان دارد. بله اگر امر را به معنای شیء بگیریم دیگر جای بحث علو و استعلاء نیست. مقدمه دوم: آیا علو و استعلاء به چه معنایی است؟ عبارت از یک اعتبار عقلایی است که عقلاء در مواردی برای اشخاص، یک نفوذ کلمه و یک عظمت و یک لزوم اطاعت قائل هستند. عقلاء- بما هم عقلاء- پدر را در ارتباط با فرزند، مولا را در ارتباط با عبد، زمامدار یک کشور را- هرچند به ناحق باشد- در ارتباط با مردم دارای علو می‌بینند و برای آنان نفوذ کلمه و عظمت و لزوم اطاعت قائلند. وقتی عقلاء وارد محیط شرع می‌شوند، با توجه به مزایایی که شرع برای بعضی از افراد قائل است، عقلاء هم به تبعیت شرع، او را دارای علو می‌بینند. عقلاء وقتی ملاحظه می‌کنند که وظیفه شرعی عوام، رجوع به مقلد و اخذ احکام از طریق اوست، به تبعیت از شرع، این علو را برای مقلد اعتبار می‌کنند. بنابراین مقصود از علو، اولاً: خصوص علو معنوی و مذهبی و علمی نیست بلکه علو از جهت قدرت هم دخالت دارد. علو ابوت، مولویت و امثال این‌ها از مصادیق علو می‌باشند. و ثانیاً: علو، تابع حق بودن یا ناحق بودن



نیست. اگر در کشوری کودتا شود و زمامدار قبلی را به زندان انداختند، او دیگر علوّ خود را از دست داده و از نظر عقلاء، زمامداران جدید واجد علوّ شده‌اند. و به حق بودن یا ناحق بودن، در این مسأله عقلایی دخالت ندارد. استعلاء: به معنای تکیه بر علوّ است و این دارای دو مورد است: ۱- کسی ذاتاً دارای علوّ باشد و بر علوّ خود هم تکیه کند، که او را «عالی مستعلی» می‌نامیم، یعنی هم علوّ واقعی عقلایی دارد و هم با تکیه بر علوش دستوری داده است. ۲- کسی ذاتاً واجد علوّ عقلایی نباشد بلکه سافل باشد ولی در مقام طلب، طور دیگری به خودش نگاه کند و خودش را عالی بیندارد و به تعبیر امروزی: از موضع قدرت صحبت کند، درحالی که در واقع فاقد قدرت است این را «سافل مستعلی» می‌نامیم. حال که معنای علوّ و استعلاء روشن شد باید ببینیم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱

آیا علوّ و استعلاء در معنای امر دخالت دارند؟

بدون اشکال، متبادر از لفظ امر این است که علوّ در معنای امر دخالت دارد. شاهد این مسئله، وجدان است. اگر پدر چیزی را از فرزند خود خواست می‌گویند: «أمر الوالد ولده بكذا»، در ارتباط با مولا و عبد نیز گفته می‌شود: «أمر المولى عبده بكذا». این مسئله چیزی است که مطابق با ذوق عرفی نیز می‌باشد. ولی اگر عبد چیزی را از مولا- بخواهد- در جایی که مستعلی نباشد- گفته نمی‌شود: «أمر العبد مولاه بكذا» و نیز اگر فرزند چیزی از پدر بخواهد- بدون اینکه مستعلی باشد- عرف نمی‌گوید: «أمر الولد والده بكذا» و اگر مقلّدی چیزی از مرجع تقلید بخواهد نمی‌گوید: «أمر المقلد مرجعه بكذا». بنابراین، مسأله علوّ در معنای امر دخالت دارد. البته مرحوم بروجردی در این زمینه بیانی دارد که به زودی مطرح خواهیم کرد. مرحوم آخوند نیز این معنا را پذیرفته و می‌فرماید: «الظاهر اعتبار العلوّ فی معنى الأمر ... كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء». یعنی ظاهر این است که علوّ در معنای امر دخالت دارد ولی استعلاء دخالت ندارد. سپس می‌فرماید: عالی به هر کیفیتی طلب خود را بیان کند، امر صدق می‌کند و لو کان مستخفصاً بجناحه. پدر، گاهی می‌گوید: فرزندم برو این کار را انجام بده. این امر است ولی گاهی می‌گوید: خواهش می‌کنم این کار را انجام بده، تقاضا می‌کنم این کار را انجام بده. به نظر مرحوم آخوند، این هم امر است. [۳۱] ولی ظاهراً نزد عقلاء به این مورد امر صدق نمی‌کند.

### نظریه مرحوم بروجردی

ایشان ابتدا به عنوان مقدمه می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۲

ما وقتی به عرف مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در نظر عرف، حقیقت امر با حقیقت تقاضا و التماس و دعا فرق دارد و عرف این دو را متغایر می‌بیند. امر، دارای معنا و مفهوم خاصی است و التماس و تقاضا، مفهوم دیگری است. این مقدمه، مقدمه خوبی است و ما هم از این مقدمه استفاده کردیم و گفتیم:

جایی که پدر، چیزی را به صورت التماس یا تقاضا از فرزندش بخواهد، عرف نمی‌گوید:

«إنّه أمر ولده بكذا»، بلکه می‌گوید: «التمس من ولده كذا» و یا می‌گوید: «او از فرزندش فلان چیز را تقاضا کرد». سپس مرحوم بروجردی می‌فرماید: طلب‌هایی که از متکلم صادر می‌شود بر دو قسم است: ۱- گاهی متکلم می‌خواهد به نفس طلبی که از او صادر می‌شود، در مأمور، ایجاد تحریک کند. بدون اینکه قول یا فعلی در کنار هیئت افعال وجود داشته باشد. می‌خواهد با نفس «اضرب»، مأمور را تحریک کند به اینکه ضرب را در خارج ایجاد کند. ۲- گاهی متکلم می‌بیند «هیئت افعال»، به تنهایی نمی‌تواند ایجاد تحرک در مأمور کند بلکه باید به دنبال آن چیزی چون التماس، گریه و دعا نیز باشد. فقیری که به غنی می‌گوید: «به من پول

بده»، مجرد این حرف در او ایجاد انبعاث نمی‌کند، بلکه باید در کنار آن، مطالبی را ضمیمه کند، مثل اینکه بگوید: من فقیرم، خدا والدین شما را رحمت کند و ... مرحوم بروجردی می‌فرماید: ما به قسم اول از طلب، امر می‌گوییم ولی به قسم دوم، امر را اطلاق نمی‌کنیم. در قسم اول - که امر است - فرقی میان عالی و سافل نیست و در قسم دوم هم - که امر نیست - فرقی بین عالی و سافل وجود ندارد. گاهی پدر چیزی از فرزند می‌خواهد ولی در کنار هیئت اَفْعَلْ، دعا و تشویق و امثال این‌ها را ضمیمه می‌کند. گاهی هم می‌خواهد با نفس هیئت اَفْعَلْ به مرادش برسد. این صورت دوم، امر است اگرچه از سافل باشد، ولی سافل حق ندارد به این صورت امر کند. اما در جایی که چیزی در کنار

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۳

هیئت اَفْعَلْ باشد ما آن را امر نمی‌گوییم. خواه طلب‌کننده واقعاً عالی باشد یا اینکه سافل باشد. همان‌طور که اگر فقیری در کنار تقاضای پول، مسائل جنبی - چون دعا و گریه - را ضمیمه کند، طلب او، امر نیست اگر پدر هم با تقاضا و تشویق چیزی را از فرزند بخواهد، طلب او، امر نیست، اگرچه علو پدر مسلم است ولی چون پدر تکیه بر علو خود نکرده بلکه مسأله تشویق و امثال آن را کنار طلبش گذاشته، طلب او، امر به حساب نمی‌آید. [۳۲] حتی اگر مرجع تقلیدی چیزی را از مقلد خود بخواهد ولی طلب او همراه با تشویق و امثال آن باشد، این طلب را امر نمی‌گوییم، هر چند که علو شرعی و عقلایی برای مرجع تقلید مسلم است. [۳۳] بررسی کلام مرحوم بروجردی ایشان فرمود: «در جایی که مقصود متکلم این باشد که به نفس گفتن اَضْرِبْ، در مخاطب، ایجاد تحریک کند بدون اینکه مسائل جنبی در کار باشد، این را امر می‌گوییم، اگرچه سافل به این صورت طلب کند ولی سافل، چنین حقی ندارد». به نظر می‌آید این کلام دارای تناقض است. از طرفی ایشان این را امر می‌داند و از طرفی می‌فرماید: «سافل، حق چنین کاری را ندارد». چرا حق نداشته باشد؟ اگر در معنای امر، تزیینی - به عنوان علو - وجود دارد یعنی علو در معنای امر دخالت دارد، پس بگویید: «طلبی که از سافل صادر شده امر نیست» چرا شما آن را امر می‌دانید و می‌گویید: سافل چنین حقی ندارد؟ و اگر در معنای امر، هیچ تزیینی وجود ندارد بلکه ملاک این است که متکلم بخواهد به نفس هیئت اَفْعَلْ، در مأمور ایجاد تحریک کند، پس اینکه «سافل چنین حقی ندارد» برای چیست؟ آنچه از آخر کلام مقرر استفاده می‌شود این است که آنچه منشأ تردید مرحوم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۴

بروجردی شده این است که ایشان تصوّر کرده اگر علو، در معنای امر دخالت داشته باشد باید «أنا آمرک بكذا» را به «أنا أطلب منك و أنا عال» ترجمه و تفسیر کنیم در حالی که در ترجمه «أنا آمرک بكذا» جمله «و أنا عال» آورده نمی‌شود. ما به مرحوم بروجردی می‌گوییم: شکی نیست که انسان بودن آمر و ناهی، در امر و نهی دخالت دارد پس چرا جمله «أنا آمرک بكذا» را به «أنا أطلب منك كذا و أنا إنسان» تفسیر نمی‌کنید؟ همان‌طور که ذکر «أنا إنسان» در تفسیر «أنا آمرک بكذا» ضرورتی ندارد ذکر «أنا عال» نیز ضرورتی ندارد. پس ما نمی‌توانیم مداخلت قید علو در معنای امر را کنار گذاشته و طلب سافل از عالی را - در جایی که چیزی ضمیمه هیئت اَفْعَلْ نکرده - امر بنامیم و بگوییم: ولی سافل چنین حقی ندارد. به نظر می‌آید چنین چیزی صحیح نباشد، زیرا علو در معنای امر اعتبار دارد و در این صورت باید بگوییم: این مورد، امر نیست نه اینکه امر باشد ولی سافل چنین حقی نداشته باشد. در نتیجه، در ارتباط با معنای امر ما نمی‌توانیم اعتبار علو را انکار کنیم، همان‌طور که در اینجا استعلاء هم اعتبار دارد یعنی باید آمر عالی، بر علوش تکیه کند. و اگر به صورت تشویق و تقاضا بود، عقلاء به آن، امر اطلاق نمی‌کنند.

**نظریه مرحوم محقق قمی**

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۵

بررسی کلام مرحوم محقق قمی این معنایی که ایشان ذکر می‌کند، درحقیقت، مساوق با ایجاب است در حالی که ایجاب، یک معنا و استعلاء معنای دیگری دارد. ایجاب و استحباب دو قسم از طلب می‌باشند. چیزی را که انسان طلب می‌کند، گاهی می‌خواهد آن چیز حتماً تحقق پیدا کند و گاهی تحقق مطلوب، برایش رجحان دارد. ولی وجوب و استحباب، غیر از مسأله استعلاء است. استعلاء یعنی خود را عالی دیدن و بر علو تکیه کردن، اگرچه هیچ‌گونه غلظتی در قول نباشد. بلکه ممکن است گاهی تغلیظ القول، اماره برای استعلاء باشد ولی حقیقت استعلاء غیر از تغلیظ القول است. ممکن است سافل، خیلی آرام صحبت کند ولی برای خودش مدعی علو باشد. علو، جهتی نفسانی است و وقتی شخص ادعای علو می‌کند، خودش را در موضع عالی می‌بیند، مثل شخص کم‌سوادی که خود را باسواد به حساب می‌آورد. البته انسانی که با نبودن علو، خودش را عالی می‌بیند، گاهی عقیده هم دارد و گاهی خالی از عقیده است.

### نظریه دیگر در ارتباط با علو و استعلاء

بعضی گفته‌اند: مسأله علو و استعلاء، به صورت مانعه الخلو، در معنای امر دخالت دارد، یعنی یکی از این دو، کفایت می‌کند ولی امر نباید خالی از هر دو باشد. اینان در یک مورد با ما موافقت و آن در جایی است که هم علو و هم استعلاء باشد، که در این صورت، امر صدق می‌کند. آنچه مورد اختلاف است این است که استعلاء باشد ولی علو نباشد. اینان می‌گویند، این صورت هم امر است ولی ما آن را امر نمی‌دانیم. دلیلی که اینان برای این مطلب اقامه کرده‌اند این است که می‌گویند: اگر شخص اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۶

سافلی - مثل فرزند - با تکیه بر علو خیالی، از شخص عالی - مثل پدر - طلبی کرد، از نظر عقلاء دو جهت در آن وجود دارد: اولاً: عقلاء این را تقبیح می‌کنند. ثانیاً: عقلاء، در مقام توییح این شخص می‌گویند: «لِمَ تَأْمُرُ أَبَاكَ بِكَذَا؟» این تقبیح عقلاء و تعبیری که در مقام توییح می‌آورند دلیل بر این است که نفس استعلاء در تحقق امر کافی است و الا اگر کافی نبود اولاً چرا او را تقبیح می‌کنند و ثانیاً چرا در مقام توییح او می‌گویند: «لِمَ تَأْمُرُ...؟» چرا نمی‌گویند: «لِمَ تستعلی علی ابیک؟» [۳۵] بررسی نظریه فوق ما می‌گوییم: این دو حیثیت - مسأله تقبیح و مسأله تعبیر در مقام توییح - را از هم جدا کنید. تقبیح در ارتباط با استعلاء است. اگر فرزندی در برابر پدر، تخلیل علو پیدا کند، عبدی در برابر مولایش چنین ادعایی بکند، بدون تردید، عقلاء او را تقبیح می‌کنند. اما اینکه چرا عقلاء در مقام توییح، از تعبیر «لِمَ تَأْمُرُ أَبَاكَ بِكَذَا؟» استفاده می‌کنند، جوابش این است [۳۶] که علت ادعای علو و استعلاء توسط این شخص این است که چنین شخصی وقتی ادعای علو کرد، به خودش اجازه امر می‌دهد. یعنی این شخص - درحقیقت - می‌داند که امر در ارتباط با علو است ولی چون فاقد علو است باید یک علو ادعایی برای خودش درست کند. مثل آنچه سکاکی در ارتباط با مجاز ادعا می‌کرد و می‌گفت: در «زید أسد» ادعا می‌کنیم که زید، از مصادیق اسد است، در نتیجه شجاعت را - که خصیصه اسد است - برای زید ثابت می‌کنیم. این هم، درحقیقت،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۷

می‌خواهد چنین راهی را طی کند. پس اینکه مرحوم آخوند می‌فرماید: «تعبیر به «لم تأمر...» به لحاظ حال اوست» مقصود ایشان این است که شخص سافل، از این راه می‌خواهد دسترسی به امر پیدا کند. او می‌بیند سافل است و طلب صادر از سافل، امر نمی‌باشد، می‌آید به کمک ادعاء، سافلیت خود را کنار زده و برای خودش علو درست می‌کند و به اعتقاد خودش روی کرسی امر نشسته و امر می‌کند. در نتیجه ما از تحلیل همین مسئله در می‌یابیم که امر در ارتباط با علو است و استعلاء تنها نمی‌تواند امر درست کند.

## جهت سوم: آیا طلبی که مفاد امر است خصوص طلب وجوبی است یا اعم از طلب وجوبی و استحبابی؟ [۳۷]

### اشاره

مرحوم آخوند معتقد است مفاد امر، خصوص طلب وجوبی است. [۳۸] در مقابل ایشان، بعضی عقیده دارند مفاد امر، یک معنای اعم است که هم طلب وجوبی را شامل می‌شود و هم طلب ندبی را.

### دلیل قائلین به اعم

### اشاره

مهم‌ترین دلیلی که قائلین به اعم اقامه کرده‌اند این است که می‌گویند: تقسیم امر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۸

به وجوبی و استحبابی دلیل بر این است که مَقْسَم - یعنی امر - قدر مشترک بین وجوب و استحباب است، زیرا یک قسم آن، طلب وجوبی و قسم دیگر آن، طلب استحبابی است. به عبارت دیگر: همان‌طور که امر، حقیقتاً بر طلب وجوبی اطلاق می‌شود، حقیقتاً بر طلب استحبابی هم اطلاق می‌شود.

### پاسخ دلیل قائلین به اعم

ما در پاسخ این دلیل می‌گوییم: شما از این دلیل می‌خواهید استفاده کنید که آن امری را که مقسم قرار داده‌اند، اعم از طلب وجوبی و استحبابی است. ما نیز این مطلب را قبول داریم ولی بحث این است که آیا اراده معنای اعم از آن امر، به نحو حقیقت است یا اعم از حقیقت و مجاز است؟ استعمال در یک معنا که دلیل بر حقیقت بودن نمی‌شود. اگرچه سید مرتضی رحمه الله می‌فرمود: «اصل در استعمال، حقیقت است» ولی محققین عقیده داشتند استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است. اگر لفظی در یک معنا استعمال شد و کیفیت استعمال آن روشن نبود، نفس استعمال، دلیل بر حقیقی بودن معنای مستعمل فیه نیست. سؤال: پس جای اصالة الحقیقه کجاست؟ جواب: مورد اصالة الحقیقه در جایی است که لفظی استعمال شده باشد ولی مستعمل فیه برای ما مشخص نباشد، مثل اینکه متکلم بگوید: «رأیتُ أسداً» و ما ندانیم آیا مراد او از اسد، معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی آن؟ در اینجا اصالة الحقیقه می‌آید و مراد متکلم را برای ما روشن می‌کند. اما در جایی که مراد متکلم روشن است ولی کیفیت استعمال، نامعلوم است، یا قطعاً جای اصالة الحقیقه نیست و یا نمی‌دانیم آیا جای اصالة الحقیقه هست یا نه؟ در ما نحن فیه نیز ما می‌دانیم امری که مقسم قرار گرفته در معنای عام استعمال شده ولی نمی‌دانیم آیا این استعمال حقیقی است یا مجازی؟ در این صورت نمی‌توانیم به اصالة الحقیقه استناد کنیم، زیرا اصالة الحقیقه به عنوان یک اصل عقلایی مطرح است و تا وقتی ما احراز نکنیم که در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۹

موارد معلوم بودن مراد و نامعلوم بودن کیفیت استعمال، عقلاء به یک چنین اصلی تمسک می‌کنند، نمی‌توانیم به این اصل استناد

کنیم.

**ادله مرحوم آخوند****اشاره**

مرحوم آخوند برای اثبات مدّعی خود- که امر برای خصوص طلب وجوبی وضع شده- چند دلیل اقامه کرده است:

**دلیل اول: تبادر**

تبادر، از اموری است که نمی‌توان بر آن برهانی اقامه کرد لذا مرحوم محقق عراقی، منکر وجود چنین تبادری شده است. [۳۹] به نظر می‌رسد در اینجا باید انسان به عرف مراجعه کند بیند اگر پدری فرزندش را به چیزی امر کرد آیا عرف در وجوبی بودن این امر تردید دارد؟ یا اگر شوهری به همسر خود امر کرد که فلان کار را انجام دهد آیا نزد عرف، وجوبی یا استحبابی بودن معلوم نیست؟ به نظر می‌رسد متبادر عرفی از کلمه امر، همان طلب وجوبی است که مرحوم آخوند ذکر کرده است لذا وقتی انسان به ذهن خودش و به استعمالات عرفی مراجعه می‌کند می‌بیند حق با مرحوم آخوند است و تبادر، مهم‌ترین دلیل و شاید دلیل منحصر به فرد این باب باشد.

**دلیل دوم: آیه شریفه (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ): [۴۰]**

قبل از توضیح دلیل فوق باید دانست که استدلال به این آیه، مبتنی بر این است که بحث در ماده امر- یعنی أ، م، ر- باشد نه در هیئت اَفْعَلْ. [۴۱] با توجه به این مقدمه می‌گوییم: (فَلْيَحْذَرِ) در آیه شریفه، امر غایب و به معنای اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۰

وجوب است. یعنی حتماً باید حذر کنند و بترسند کسانی که از امر خداوند سرپیچی می‌کنند. ملاحظه می‌شود که آیه شریفه، وجوب تحذّر را مترتب بر مجرّد مخالفت امر خداوند کرده است و اگر امر دلالت بر وجوب نداشته باشد، چه ارتباطی می‌تواند بین مخالفت امر و وجوب تحذّر وجود داشته باشد؟ البته مرحوم آخوند این آیه شریفه را به‌عنوان مؤیّد ذکر کرده است و شاید علت اینکه آن را به‌عنوان دلیل مطرح نکرده این باشد که در آیه شریفه کلمه «أمر» به ضمیر «ه» اضافه شده و مرجع ضمیر «ه» خداوند است و شاید در امر خداوند، خصوصیتی وجود داشته باشد که مخالفت با آن موجب وجوب حذر باشد. درحالی‌که بحث ما در مطلق امر است. مدّعی ما این است که هر جا امری باشد- مثل امر مولا نسبت به عبد، شوهر نسبت به همسر و پدر نسبت به فرزند- دلالت بر وجوب می‌کند، ولی آیه شریفه فقط در محدوده امر خداوند بحث می‌کند. [۴۲] اشکال محقق عراقی رحمه الله بر مرحوم آخوند: این اشکال، متوقف بر مقدمه‌ای است که در بحث عام و خاص مطرح است و مرحوم آخوند نیز این بحث را در آنجا مطرح

کرده است و آن این است که اگر دلیل عامی مانند «أكرم العلماء» و دلیل دیگری مانند «لا تكرم زيد بن عمرو» داشته باشیم و در خارج، معلوم باشد که مسماى به زید، یک نفر و آن هم «زید بن عمرو» است. حال اگر ما تردید داشته باشیم که آیا این «زید بن عمرو» که اکرامش واجب نیست، عالم است یا جاهل؟ در صورتی که عالم باشد، خروجش از «أكرم العلماء» به نحو تخصیص است و اگر جاهل باشد، خروجش به نحو تخصیص است، یعنی «زید بن عمرو» از اول داخل در «أكرم العلماء» نبوده و «أكرم العلماء» اختصاص به عالم دارد. در اینجا بحث است که آیا می‌توانیم به أصالة العموم و أصالة عدم التخصیص تمسک کنیم یا نه؟ البته تمسک برای اینکه عنوان آن را به دست آوریم نه برای به دست آوردن حکم اکرام زید، زیرا حکم اکرام زید برای ما اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۱

معلوم است. اگر أصالة العموم جاری شد، لازمه‌اش این است که این زید، جاهل باشد و اگر أصالة العموم جاری نشد، راهی برای استکشاف وصف عنوانی زید نمی‌توان داشت. ممکن است کسی بگوید: اگر أصالة العموم هم جاری شود، نمی‌توانیم لازم آن را استکشاف کنیم. جواب این است که اصول لفظیه، غیر از اصول عملیه و استصحاب است. مثبت و لازم عقلی استصحاب، حجت نیست ولی اصول لفظیه عقلائیه، در هر جا جریان پیدا کند، لوازم و مثبتاتش هم بر آن مترتب است. بنابراین اگر أصالة العموم جاری شد، ما می‌توانیم کشف کنیم که «زید بن عمرو» جاهل است و تمام احکام جاهل را جاری کنیم. ولی اگر أصالة العموم جاری نشد ما در حال شک باقی می‌مانیم و نمی‌دانیم آیا «زید بن عمرو» جاهل است یا عالم؟ در بحث عام و خاص مطرح می‌شود که آیا أصالة العموم در ارتباط با کشف تخصیص و تخصیص جریان دارد یا نه؟ آنجا گفته شده است که در چنین موردی، أصالة العموم جریان ندارد. زیرا عین همان مطلبی که در ضمن دلیل قائلین به اعم در ارتباط با أصالة الحقیقه مطرح کردیم در اینجا نیز مطرح است. ما گفتیم: أصالة الحقیقه در جایی جریان دارد که مراد متکلم برای ما مشکوک باشد، اما در جایی که مراد متکلم، معلوم بوده ولی کیفیت استعمال، معلوم نباشد، نمی‌توانیم به أصالة الحقیقه تمسک کنیم. در مورد أصالة العموم - که اصلی عقلایی است - نیز چنین است. اگر ما در جایی شک داشته باشیم که آیا فلان فرد عالم، وجوب اکرام دارد یا نه؟ أصالة العموم حکم به وجوب اکرام او می‌کند و می‌گوید: عام، نسبت به این مورد مشکوک، تخصیص نخورده است اما در ما نحن فیه، مسئله به این صورت نیست، زیرا ما می‌دانیم که «زید بن عمرو» وجوب اکرام ندارد ولی نمی‌دانیم که آیا این عدم وجوب اکرام به عنوان تخصیص برای «أكرم العلماء» است یا به عنوان تخصیص است. اینجا عقلاء به أصالة العموم تمسک نمی‌کنند و بفرض هم که به حسب واقع تمسک کنند، برای ما احراز نشده است و ما تا وقتی تمسک عقلاء به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۲

أصالة العموم را احراز نکنیم نمی‌توانیم آن را مورد استناد خود قرار دهیم. این مطلب را مرحوم آخوند در بحث عام و خاص مطرح کرده و محقق عراقی رحمه الله نیز آن را پذیرفته است. حال محقق عراقی رحمه الله می‌فرماید: در ما نحن فیه نیز مسئله به همین صورت است، زیرا در آیه شریفه - به لحاظ «فلیحذر» - یقین داریم که «امر» در «أمره» وجوبی است و اگر استجابی بود، «فلیحذر» معنایی نداشت. وجوب حذر قرینه بر وجوبی بودن امر در «أمره» است. بنابراین مراد متکلم برای ما روشن است. خداوند می‌خواهد بفرماید:

مخالفت هر امر وجوبی مستلزم وجوب حذر است. [۴۳] و مطلب دیگری در آیه وجود ندارد. فقط یک مطلب در آیه مطرح است که مربوط به مراد متکلم نیست و آن این است که آیا بر امر استجابی، حقیقتاً، امر اطلاق می‌شود ولی به قرینه «فلیحذر» به نحو تخصیص از مدلول آیه خارج است [۴۴] یا اینکه امر استجابی، امر نیست و خروجش از آیه به نحو تخصیص است؟ شما می‌خواهید با أصالة الإطلاق و أصالة العموم ثابت کنید که خروج آن به نحو تخصیص است، در حالی که أصالة الإطلاق و أصالة العموم، وسیله کشف مراد است نه وسیله کشف تخصیص و تخصیص. ولی در ما نحن فیه، مراد روشن است که مخالفت امر وجوبی، وجوب حذر

دارد نه مخالفت امر استحبابی. آنچه در آن شک داریم، مطلبی است که خارج از دایره مراد مولاست و آن این است که آیا خروج امر استحبابی از اطلاق آیه، به نحو تخصیص است- اگر امر شامل وجوبی و استحبابی شود- یا به نحو تخصیص است- اگر امر، خصوص امر وجوبی باشد-؟ و در اینجا نمی‌توان از اصالة العموم و اصالة الاطلاق استفاده کرد. [۴۵] مهم‌ترین اشکال در این مسئله، همین است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۳

### دلیل سوم: آیه شریفه (ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) [۴۶]

خداوند متعال، به ابلیس می‌فرماید: هنگامی که من به تو امر کردم، چه چیز باعث شد که تو مخالفت امر کنی؟ توییخ در این آیه شریفه، دلیل بر این است که مراد از (أمرتک)، امر وجوبی است، زیرا امر استحبابی، توییخ ندارد. علاوه بر این، جمله (إِذْ أَمَرْتُكَ) اشاره به آیه شریفه (وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَـَّجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ...) [۴۷] است و (اسْجُدُوا) هیئت اَفْعِلْ است و بر وجوب دلالت دارد. بنابراین تردیدی نیست که (أمرتک) در آیه شریفه ظهور در امر وجوبی دارد. [۴۸] بررسی دلیل سوم: دو اشکالی که در ارتباط با استدلال به آیه (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) ذکر کردیم در اینجا نیز مطرح است زیرا: اولاً: غایت مفاد این آیه این است که امر خداوند، دلالت بر وجوب می‌کند. ممکن است امر خداوند دارای یک چنین خصوصیتی باشد، درحالی که بحث ما در مطلق امر است، چه امر خداوند و چه امر غیر خداوند. ثانیاً: اشکالی که مرحوم عراقی در مورد آیه قبل مطرح کرد در اینجا نیز جریان دارد. خلاصه اشکال این است که در این آیه، مراد خداوند برای ما روشن است و همان گونه که گفتیم امر در (إِذْ أَمَرْتُكَ) امر وجوبی است و امر استحبابی از مدلول آیه خارج است ولی آیا خروج آن به نحو تخصیص است یا به نحو تخصیص؟ راهی برای استکشاف آن نداریم، زیرا اصالة العموم، در موارد شک در مراد به کار می‌رود و ما در مراد خداوند تردیدی نداریم.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۴

### دلیل چهارم: روایت نبوی «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ» [۴۹]

در این روایت، دو قرینه وجود دارد که «لأمرتهم» بر وجوب دلالت می‌کند: قرینه اول: کلمه «أشَقَّ» است، یعنی اگر این نبود که من بر امت خودم ایجاد مشقت می‌کردم، آنان را به مسواک زدن در وقت هر نماز امر می‌کردم. روشن است که آنچه می‌تواند ایجاد مشقت کند، امر وجوبی است نه امر استحبابی، لذا مکلف به راحتی می‌تواند امر استحبابی را ترک کند و اینکه ما به استحباب، عنوان تکلیف می‌دهیم، مسامحه است. استحباب، تکلیف نیست، زیرا تکلیف، ایجاد کلفت و مشقت است و اینکه گفته می‌شود: «احکام تکلیفیه، پنج تاست و اباحه هم از احکام تکلیفیه به حساب می‌آید، از باب تغلب است، در اباحه چه مشقت و کلفتی وجود دارد؟ واقعیت عنوان تکلیف، فقط در مورد وجوب و حرمت است و در مورد بقیه از باب تغلب است. قرینه دوم: معنای «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ» این است که چون مسأله مشقت مطرح است، من امت خود را به مسواک زدن امر نکردم. یعنی این روایت، حکایت از عدم تحقق امر می‌کند، درحالی که ما روایات زیادی- حتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله- داریم که در آنها امر استحبابی به مسواک زدن شده است. از اینجا می‌فهمیم که «لأمرتهم» به معنای امر وجوبی است نه امری که شامل استحباب هم

بشود. بررسی دلیل چهارم: دو اشکال قبلی در اینجا نیز مطرح است، زیرا: اولاً: ممکن است امر رسول خدا صلی الله علیه و آله دلالت بر وجوب داشته باشد درحالی که مدّعی ما این است که امر - بما هو امر - دلالت بر وجوب دارد. ثانیاً: اشکالی که محقق عراقی رحمه الله مطرح کرد در اینجا نیز جریان دارد. یعنی در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۵

اینجا می‌گوییم: غایت امر این است که شما در این روایت، مراد رسول خدا صلی الله علیه و آله را کشف کردید و با توجه به دو قرینه مذکور برای شما معلوم گردید که مقصود رسول خدا صلی الله علیه و آله امر وجوبی است ولی آیا خروج امر استحبابی به نحو تخصیص است یا به نحو تخصّص؟ راهی برای استکشاف آن ندارید، زیرا اصالة العموم و اصالة الإطلاق از اصولی هستند که در موارد شک در مراد متکلم جریان پیدا می‌کنند نه در جایی که مراد معلوم باشد و ما شک در تخصیص و تخصّص داشته باشیم.

### دلیل پنجم: [اطلاق و مقدمات حکمت]

محقق عراقی رحمه الله می‌فرماید: ما می‌توانیم از راه اطلاق و مقدمات حکمت ثابت کنیم که ماده امر - یعنی «أ، م، ر» - ظهور در طلب وجوبی دارد. ایشان در این زمینه دو بیان دارد که بیان دوم دارای اهمیت است، و بیان اول هم تقریباً به بیان دوم برمی‌گردد: [۵۰] می‌فرماید: اگر مثلاً مولا - به عبدش بگوید: «جئنی ب حیوان»، حیوان دارای انواع متغایر و متمایز است و ما در منطق خوانده‌ایم که دو تا نوع، دارای یک «ما به الاشتراک» و یک «ما به الامتیاز» می‌باشند. جهت مشترکشان عبارت از همان جنسی است که این دو تا نوع، تحت پوشش آن قرار گرفته‌اند. و جهت ممیزشان عبارت از فصل است که این فصل، موجب تمایز بین انواع و تباین بین آنها می‌شود. دو تا نوع، همیشه با هم تباین منطقی دارند یعنی هیچ فردی از افراد این نوع، نمی‌تواند مصداق نوع دیگر واقع شود و هیچ فردی از افراد نوع دیگر هم نمی‌تواند مصداق برای نوع اول واقع شود، مثلاً انسان و حمار دو نوع متغایر و متباین می‌باشند. حمار بر هیچ فردی از افراد انسان صدق نمی‌کند و انسان هم بر هیچ فردی از افراد حمار صدق نمی‌کند. ولی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۶

درعین حال این دو دارای جنس مشترکی به نام حیوان می‌باشند. در چنین مواردی اگر مولا جنس مشترک را متعلق امر خود قرار داد و مثلاً گفت:

«جئنی ب حیوان» و مقدمات حکمت هم تمام بود، یعنی مولا - در مقام بیان بود و قرینه‌ای هم برای تقیید به یکی از دو نوع وجود نداشت و قدر متیقن در مقام مخاطب هم وجود نداشت، [۵۱] در اینجا اصالة الإطلاق اقتضاء می‌کند که غرض مولا به همان جهت مشترک، متعلق باشد و از نظر فصول ممیّزه، هیچ فصلی دخالت خاص در غرض مولا ندارد. لذا برای موافقت امر مولا، هم می‌توانید انسانی را نزد او ببرید و هم می‌توانید حیوان ناهقی را در اختیار مولا قرار دهید، زیرا مولا از شما «حیوان» خواسته و قرینه‌ای بر تقیید نبوده و حیوان هم نسبت به هیچ‌یک از انواعش خاصیتی نداشته و نسبتش به همه انواع آن مساوی بوده است، لازمه اطلاق، این است که چیزی غیر از جنس مشترک در هدف مولا نقش ندارد. ولی در ما نحن فیه، مسئله روی دو نوع متغایر که دارای یک جهت مشترک بوده و هر کدام دارای فصل ممیّزی باشند، پیاده نشده است. مسأله طلب وجوبی و طلب استحبابی، مثل حیوان ناطق و حیوان ناهق نیست. این گونه نیست که طلب وجوبی و طلب استحبابی دارای یک جنس مشترک بوده و هر کدام هم یک فصل ممیز زائد بر جنس مشترک داشته باشند. طلب وجوبی، یعنی طلب بدون اضافه چیز دیگر ولی طلب استحبابی دارای اضافه است. به عبارت دیگر: اضافه، فقط در ناحیه استحباب مطرح است، خواه شما از آن اضافه به جواز المخالفة تعبیر کنید یا به عدم المنع من الترتک یا



به عدم تمامیه‌ی طلب یا به نقصان‌الطلب، فرقی نمی‌کند. پس درحقیقت، ما یک طلب داریم که از آن به وجوب تعبیر می‌کنیم و یک طلب همراه با قید داریم که از آن به استحباب تعبیر می‌کنیم. حال اگر مقدمات حکمت وجود داشته باشد و نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق باشد، معنای اطلاق چیست؟ معنای اطلاق، عبارت از عدم تقييد است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۷

عدم تقييد، چیزی را نفی می‌کند که احتیاجی به قید دارد نه چیزی را که احتیاج به قید ندارد. پس لازمه اطلاقی که به مقدمات حکمت ثابت می‌شود این است که طلب، قیدی ندارد، در نتیجه، استحباب کنار می‌رود ولی وجوب کنار نمی‌رود، زیرا وجوب، نیازی به قید زائد نداشت. برخلاف آنچه در «جئنی بحیوان» گفته شد، که در آنجا با اصالة الإطلاق، عدم فرق بین حیوان ناطق و حیوان ناهق را ثابت می‌کردیم ولی در اینجا، اصالة الإطلاق ثابت نمی‌کند عدم تقييد به وجوب و عدم تقييد به استحباب را، بلکه عدم التقييد را ثابت می‌کند و عدم التقييد، منطبق بر وجوب است و استحباب را نفی می‌کند، چون استحباب دارای قید زائد است. [۵۲] بررسی دلیل پنجم: این بیان مرحوم عراقی دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است: جواب نقضی: به مرحوم عراقی می‌گوییم: آیا این مطلبی را که شما در مورد امر می‌گویید و در ارتباط با طلب، اطلاق در آن جاری می‌کنید، در مورد خود طلب هم می‌گویید؟ یعنی اگر مولا به جای استفاده از ماده امر، به عبدش بگوید: «أنا أطلب منك كذا»، آیا شما در این هم اطلاق جاری می‌کنید؟ به طریق اولی باید جاری کنید و اگر هم جریان اطلاق در مورد طلب، اولویت نداشته باشد، لااقل نباید فرقی بین «أنا آمرک بكذا» و «أنا أطلب منك كذا» وجود داشته باشد. ظاهراً این مطلب را در مورد طلب نمی‌گویند. در مورد طلب، شنیده نشده است که کسی اطلاق جاری کند و از راه اطلاق، خصوص طلب وجوبی را استفاده کند. درحالی که وجود ملاک، در طلب، یا روشن تر است و یا لااقل همانند امر است. این جواب، نقضی است و ممکن است ایشان بگوید: ما در مورد طلب هم همین حرف را می‌زنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۸

جواب حلّی: به مرحوم عراقی می‌گوییم: این کلام شما غیر معقول است، زیرا وقتی شما طلب را مقسم قرار داده و آن را به وجوبی و استحبابی تقسیم می‌کنید از شما می‌پرسیم قسم اول- که عبارت از طلب وجوبی است- چیست؟ جواب می‌دهید این همان طلب است، یعنی همان مقسم است سؤال می‌کنیم: آیا می‌شود قسم و مقسم، به تمام معنا، یکی باشند؟ در عین اینکه قسم است، مقسم هم باشد؟ به عبارت دیگر: شما یک وقت می‌گویید: طلب بر دو قسم است: وجوبی و استحبابی، یعنی ما مقسمی داریم به نام طلب، که به صورت جنس مشترک، بین این دو قسم وجود دارد. قوام قسم این است که علاوه بر جنس مشترک، یک فصل ممیز هم داشته باشد. لذا شما در مسأله لا بشرط و بشرط شیء و بشرط لا، وقتی بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی فرق می‌گذارید، آیا ممکن است به ذهن کسی بیاید چه ضرورتی وجود دارد که بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی فرق وجود داشته باشد؟

اگر در آنجا کسی بگوید: «ما لا بشرط قسمی را، قسم لا بشرط مقسمی می‌دانیم و لا بشرط قسمی هم همان لا بشرط مقسمی است. لا- بشرط قسمی، هم قسم است و هم خود آن است» آیا از او می‌پذیرید؟ مگر می‌شود لا بشرط قسمی در عین اینکه قسم است و مقابل لا بشرط و بشرط شیء است، همان لا بشرط مقسمی هم باشد؟ لذا مجبور شدند در آنجا بین لا بشرط مقسمی و لا بشرط قسمی فرق بگذارند و بگویند: لا بشرط قسمی، دارای قید لا بشرط است یعنی فصل ممیز آن، لا بشرطیت است ولی لا بشرط مقسمی عبارت از ذات ماهیت است بدون اینکه قید لا بشرطیت در کنارش باشد. ماهیت انسان- یعنی حیوان ناطق- مقسم است و لا بشرط است. و به قول شما «اللابشرط یجتمع مع ألف شرط»، یکی از آن شروطی که این لا بشرط ذاتی با آن سازگار است، تقييد به لا بشرطیت است. تقييد به لا بشرطیت، به عنوان فصل ممیز مطرح است. حال در اینجا به مرحوم عراقی می‌گوییم: یک وقت ما طلب را به معنای طلب وجوبی دانسته و اطلاق آن را بر طلب استحبابی، مسامحه و مجاز می‌دانیم، این، مطلب دیگر است. ولی شما از طرفی

طلب را به دو قسم وجوبی و استحبابی تقسیم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۶۹

می‌کنید و از طرفی می‌گویید طلب وجوبی همان طلب مقسمی - بدون قید زائد- است.

چگونه بین این دو مطلب جمع می‌شود که طلب وجوبی در عین اینکه قسم است و تقسیم برای طلب ندبی است ولی فصل ممیز نداشته باشد، خصوصیت زائد بر طلب نداشته باشد؟ این امری است که برای ما غیر قابل تعقل است. در مباحث مربوط به صیغه افعال نیز همین حرفها گفته شده است و ما در آنجا همین بحث را مطرح می‌کنیم و می‌گوییم: شما یا باید اصل تقسیم را انکار کنید و بگویید: «طلب، عبارت از خصوص طلب وجوبی است و طلب استحبابی از افراد طلب نیست» و یا اگر این حرف را قبول نکردید- که نمی‌کنید- و تقسیم را پذیرفتید، باید قسم، چیزی زاید بر مقسم داشته باشد و نمی‌شود یکی از اقسام مقسم، نفس همان مقسم- بدون قید زائد- باشد. پس چطور شما در اینجا می‌گویید: طلب وجوبی و طلب استحبابی، با دو نوع از حیوان، با هم فرق می‌کند؟ خیر، هیچ فرقی میان آن دو نیست و هر دو به فصل ممیز نیاز دارند و وقتی مولا- در مقام بیان بود و مقدمات حکمت تمام شد و گزینه‌ای بر خصوص بعضی از اقسام اقامه نکرد، اطلاق شامل هر دو می‌شود.

### دلیل ششم: [عقل]

آیت الله خوئی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما می‌توانیم از راه عقل، وارد شویم و بگوییم:

عقل، دلالت بر وجوب می‌کند. بیان مطلب این است که لازمه مولویت مولا و عبودیت عبد و لزوم اطاعت مولا بر عبد، به حکم عقل، این است که اگر مولا مطلبی را از عبد بخواهد، عبد حق ندارد سرش را به پایین انداخته و به آن توجهی نداشته باشد. خیر، عقل حکم می‌کند که این خواست مولا، نیاز به جواب دارد. در نتیجه، خواست مولا، دلالت بر وجوب می‌کند و الا اگر دلالت بر وجوب نکند، عقل به چه مناسبتی این عبد را الزام می‌کند که در مقابل خواست مولا تسلیم شود و آنچه مولا از او خواسته انجام دهد؟ [۵۳]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۰

بررسی دلیل ششم: به نظر می‌رسد کلام آیت الله خوئی «دام ظلّه» دارای اشکال است و آنچه ایشان به عنوان کبرای کلیه مطرح کرد- که خواست مولا- نیاز به پاسخ دارد- قابل قبول نیست، زیرا برای مولا- دو جور خواست تصور می‌شود: اگر خواست مولا لزومی باشد، بر عبد لازم است که آن را بدون جواب نگذارد. ولی اگر خواست مولا غیر الزامی بود، لازم نیست عبد به آن پاسخ مثبت دهد. نتیجه بحث به نظر می‌رسد بهترین راه برای استفاده وجوب از امر، همان تبادر است که در کلام مرحوم آخوند مطرح گردید.

### حقیقت و ماهیت وجوب و استحباب

#### اشاره

در اینجا که مسأله وجوب و استحباب مطرح گردید لازم می‌دانیم پیرامون ماهیت وجوب و استحباب، بحثی داشته باشیم. این بحث،

هم برای مبحث فعلی ما و هم برای مباحثی که در آینده در ارتباط با صیغه افعال، و در ارتباط با کلی قسم ثالث (در استصحاب) و ... مطرح می‌شود، بحث مفیدی خواهد بود.

### مقدمه بحث:

آن‌طور که از کلام فلاسفه استفاده می‌شود، تمایزی که بین دو شیء وجود دارد بر سه نوع است: نوع اول (تمایز به تمام ذات): است. تمام ذات، عبارت از جنس و فصل است و اگر دو شیء، هم در جنس و هم در فصل با هم اختلاف داشته باشند و هیچ وجه اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۱

اشتراکی در جهت ذاتی و آنچه مربوط به ماهیت و جنس و فصل است، بین آنها وجود نداشته باشد، تمایز آنها تمایز ذاتی خواهد بود و این بالاترین تمایزی است که بین دو شیء می‌تواند تحقق داشته باشد، مثل تمایزی که بین جوهر و عرض تحقق دارد. جوهر، به تمام ذات، مباین با عرض است و عرض، به تمام ذات، متمایز از جوهر است و هیچ‌گونه وجه اشتراکی بین این‌ها تحقق ندارد و عنوانی چون «شیء» که بر هر دو صدق می‌کند، نه جزء ذات جوهر است و نه جزء ذات عرض، نه عنوان جنس دارد و نه عنوان فصل، بلکه شیئیت - همان‌طور که در باب مشتق گفتیم - عرض عام است و اگر جسم و بیاض، در شیئیت، مشترک باشند معنایش این نیست که در ذات هم اشتراک دارند. اشتراک در ذات، باید در ارتباط با جنس و فصل باشد و بیاض نه دارای جنس واحدی هستند و نه دارای فصل واحدی می‌باشند. همچنین، اشتراک در عناوین دیگری چون امکان و ممکن الوجود بودن، به معنای اشتراک در ذات نیست. امکان، جزء ماهیت ممکن الوجود نیست - همان‌طور که وجود هم داخل در ماهیت ممکن نیست - نه عنوان جنس آن را دارد و نه عنوان فصل آن را، بلکه امکان، وصف برای وجود است. نوع دوم (تمایز به بعض ذات): مثلاً انواع یک جنس، در یک قسمت از ذات مشترکند ولی در جزء دیگر ذات، اختلاف دارند. بقر و انسان، در جنس حیوانیت مشترکند ولی در فصل ممیزشان، اختلاف دارند.

انسان دارای یک فصل خاص و بقر دارای فصل خاص دیگری است. بنابراین، معنای تمایز انسان و بقر، تمایز به بعض ذات - یعنی به فصل - است ولی نسبت به جنس، هیچ‌گونه تمایزی بین این دو وجود ندارد. نوع سوم (تمایز به خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه): یعنی آن چیزهایی که در ارتباط با خصوصیات فردیه و در ارتباط با شخصیت و مصداق بودن مطرح است. این تمایز، بین افراد یک نوع وجود دارد. مثلاً معنای تمایز زید و عمرو، اختلاف در جنس یا اختلاف در فصل نیست. زید و عمرو، هم در جنس مشترکند و هم در فصل، ولی در جهات مشخصه و خصوصیات فردیه اختلاف دارند. مثلاً پدر، مادر، قیافه، سن، زمان و مکان یکی از آن دو با دیگری فرق دارد. مجموعه‌ای که خصوصیات فردیه زید

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۲

را تشکیل می‌دهد غیر از مجموعه‌ای است که خصوصیات فردیه عمرو را تشکیل می‌دهد. این سه نوع تمایز، محل اتفاق بین فلاسفه است ولی بحثی واقع شده که آیا غیر از این سه نوع، نوع چهارمی از تمایز هم وجود دارد یا نه؟ بعضی از فلاسفه معتقدند، تمایز، منحصر به همین سه قسم است ولی محققین از فلاسفه نوع چهارمی از تمایز را نیز مطرح کرده‌اند که ربطی به سه قسم قبلی ندارد و آن تمایز به شدت و ضعف و نقصان و کمال است. و این همان چیزی است که در منطق، از آن به کلی مشکک تعبیر می‌کنند، مثلاً وجود، حقیقتی است که دارای واقعیت و دارای ذات است ولی این وجود در ارتباط با واجب‌الوجود، عبارت از وجود کامل است، به لحاظ اینکه واجب‌الوجود، احتیاج به علت موجد ندارد ولی در ارتباط با ممکن الوجود، دارای نقصان است چون ممکن الوجود،

نیاز به علت موجد دارد. یا مثلاً بیاض شدید و بیاض ضعیف، هر دو بیاضند ولی یکی متصف به شدت و دیگری متصف به ضعف است، همچنین نور، به اختلاف لامپ‌ها مختلف می‌شود، لامپ دویست واتی با لامپ صد واتی، هر دو نور دارند ولی یکی نورش اتصاف به شدت و دیگری اتصاف به ضعف دارد. آنچه در اینجا مطرح است این است که آیا وقتی ما می‌گوییم: «وجود کامل»، یا می‌گوییم: «نور قوی»، معنایش این است که ما یک وجود داریم و یک مطلبی زاید بر وجود به نام کمال الوجود؟ یعنی آیا در وجود کامل، دو حیثیت داریم، یکی اصل وجود و دیگری کمال وجود که زاید بر اصل وجود است؟

آیا وقتی می‌گوییم: «ممکن، دارای وجود ضعیف و ناقص است» معنایش این است که وجود ممکن، مرکب از اصل وجود و نقصان وجود است؟ اگر چنین باشد، ما می‌توانیم این‌ها را به انسان و فرس برگردانیم و بگوییم: انسان و فرس، در اصل حیوانیت مشترکند ولی انسان، حیوان با وصف ناطقیت و فرس، حیوان با وصف صاهلیت است.

پس چه فرقی بین این دو، وجود دارد؟ وجود کامل و وجود ناقص، در اصل وجود مشترکند ولی وجود کامل، وجود با اضافه کمال است و وجود ناقص، وجود با اضافه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۳

نقص است پس گویا این‌ها اشتراک در بعض ذات و تمایز در کمال و نقص دارند. محققین از فلاسفه که وجود قسم چهارم را مطرح کرده‌اند نمی‌خواهند چنین چیزی بگویند. آنان می‌گویند: «علت اینکه ما ممکن الوجود را وجود ناقص می‌دانیم این است که ممکن الوجود، نیاز به علت موجد دارد» افتقار به علت موجد، چه ارتباطی با حقیقت وجود دارد؟ افتقار به علت موجد، نمی‌تواند به‌عنوان فصل وجود، مطرح شود بلکه این چیزی خارج از حقیقت وجود است. یا مثلاً در واجب الوجود که ما می‌گوییم: «واجب الوجود، وجود کامل است چون احتیاج به علت موجد ندارد» عدم افتقار به علت موجد، نمی‌تواند حقیقت وجود را عوض کرده و آن را دوتا کند. کمال و نقص، مثل ناطقیت و صاهلیت در ارتباط با ماهیت انسان نیست. پس چه چیز است؟

اینان می‌گویند: درست است که وجود کامل و وجود ناقص، دارای یک جهت مشترک و یک جهت ممیز هستند ولی حقیقت این نوع تمایز، عبارت از این است که در اینجا «ما به الاشتراک»، عین «ما به الامتیاز» است و «ما به الامتیاز» هم عین «ما به الاشتراک» است، یعنی ما دو چیز نداریم. شما مسئله را در بیاض شدید و بیاض ضعیف - که قدری محسوس است - ملاحظه کنید. آیا در بیاض شدید، ما یک بیاض داریم و یک شیء دیگر و در بیاض ضعیف هم یک بیاض داریم و یک شیء دیگر؟ خیر، در بیاض شدید، ما غیر از واقعیت بیاض، چیزی نداریم و در بیاض ضعیف هم، غیر از واقعیت بیاض، چیزی نداریم، ولی با وجود این، شدت و ضعف و کمال و نقص مطرح است اما مطرح بودن کمال و نقص و شدت و ضعف، غیر از مطرح بودن ناطقیت و صاهلیت و حتی غیر از عوارض مشخصه است. در مورد عوارض مشخصه، گفتیم: مجموعه عوارض مشخصه زید، متمایز از مجموعه عوارض مشخصه عمرو است. زید پسر بکر و عمرو پسر خالد است و همین باعث جدا شدن این دو از یکدیگر می‌شود. سایر خصوصیات که در فردیت نقش دارد و موجب تمایز است نیز به همین صورت است. ولی در اینجا نمی‌توانیم بگوییم: بیاض شدید، مرکب از بیاض و چیز دیگر و بیاض ضعیف هم مرکب از بیاض و چیز دیگر است. شدت و ضعف چیزی نیست که خارج از بیاض و زاید بر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۴

بیاض باشد. لذا در اینجا تعبیر معروف «ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز و ما به الامتیاز، عین ما به الاشتراک است» را مطرح کرده‌اند. آنچه بیاض شدید را از بیاض ضعیف جدا می‌کند، همان بیاض است نه چیز دیگر. علت اینکه بعضی از فلاسفه، این قسم از تمایز را رد کرده‌اند این بوده که تصویر آن، قدری برایشان مشکل بوده است.

دیده‌اند معنا ندارد دو شیء از هم متمایز باشند ولی نه در تمام ذات متمایز باشند و نه در جزء ذات و نه به لحاظ عوارض مشخصه و خصوصیات فردیه. ولی محققین از فلاسفه که با نظر دقیق به مسئله نگاه کرده‌اند، نوع چهارم از تمایز را که معروف است به اینکه

«ما به الامتیازشان عین ما به الاشتراک است» قبول کرده‌اند، و این مسئله در مثل نور و بیاض و امثال این‌ها تا حدی هم وجدانی است. [۵۴] پس از بیان مقدمه فوق، وارد بحث وجوب و استحباب می‌شویم تا ببینیم:

### آیا تمایز بین وجوب و استحباب چگونه است؟

#### اشاره

روشن است که کسی نمی‌تواند تمایز بین وجوب و استحباب را به تمام ذات بداند. این امر باطلی است که وجوب و استحباب، مانند جوهر و عرض باشند و هیچ جهت اشتراکی در ارتباط با ذات نداشته باشند. این را کسی توهم نکرده است. اما تمایز به بعض ذات، که عبارت از فصل است، در بعضی از کتابهای اصولی قدیم، این گونه فکر شده و الآن هم ممکن است کسی این گونه تصور کند که تمایز بین این دو، تمایز به فصل است، یعنی وجوب و استحباب، مثل انسان و بقر، تمایزشان به فصل است. در ارتباط با کیفیت آن نیز راه‌های مختلفی مطرح شده است: [۵۵]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۵

#### راه اول

راه اول، همان تعبیر معروف است که بگوییم: «الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك و الاستحباب عبارة عن طلب الفعل مع الإذن فی الترك»، یعنی هر دو در ارتباط با «طلب الفعل» مشترکند ولی فصل ممیز وجوب، عبارت از «المنع من الترك» و فصل ممیز استحباب، عبارت از «الإذن فی الترك» است. این تعبیر از اولین چیزهایی است که با خواندن معالم در ذهن انسان جا می‌گیرد. اشکال مرحوم بروجردی بر راه اول: ایشان اشکال ظریفی در این زمینه مطرح کرده است. می‌فرماید: آیا منع از ترک، که فصل ممیز وجوب است، به چه معنایی است؟ خود کلمه «منع» به معنای «طلب الترك» است و وقتی «ترک» را هم پشت سر آن می‌آورید معنایش «طلب ترک الترك» می‌شود و روشن است که «ترک الترك»، عبارت از فعل است پس «طلب ترک الترك» به معنای «طلب الفعل» است. در حالی که شما «طلب الفعل» را به عنوان جنس مطرح می‌کردید و می‌گفتید: «الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك» در نتیجه، وجوب به معنای «طلب الفعل مع طلب الفعل» می‌شود. [۵۶] اشکال دیگر بر راه اول: اگر مسأله «منع من الترك» بخواهد- به عنوان فصل ممیز- در وجوب مطرح شود، لازمه‌اش این است که کسی که به وجوب التفات پیدا می‌کند باید به ترک هم توجه داشته باشد، زیرا اگر به ترک، توجه نکنند، چطور منع از ترک تحقق پیدا می‌کند؟ در حالی که نه مولای آمر و نه عبد مأمور، معمولاً توجه به ترک ندارند. اگر مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، آیا معنایش این است که توجهی هم به عدم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۶

اشترای اللحم کرده و به دنبال آن، منع از ترک در کار است؟ و آیا وقتی عبد، این امر مولا را می‌شنود، مسأله ترک اشترای اللحم در ذهن او می‌آید تا مسأله ممنوعیت به دنبال آن بیاید؟ خیر، این گونه نیست. این مسئله، کاشف از این است که «منع از ترک»- که به دنبال التفات به ترک است- داخل در ماهیت وجوب نیست. در نتیجه، راه اول نمی‌تواند صحیح باشد.

## راه دوم

بعضی گفته‌اند: «وجوب، عبارت از طلبی است که مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت است و استحباب، طلبی است که مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت نیست» در نتیجه، وجوب و استحباب، در یک جنس - یعنی طلب - اشتراک دارند ولی فصل ممیز وجوب، عبارت از «استحقاق عقوبت» و فصل ممیز استحباب، عبارت از «عدم استحقاق عقوبت» است. بررسی راه دوم ما قبول داریم که این فرق، بین وجوب و استحباب وجود دارد و مخالفت با وجوب، دارای استحقاق عقوبت است و مخالفت با استحباب، استحقاق عقوبت ندارد.

ولی بحث در این است که آیا «ایجاب استحقاق عقوبت» داخل در ذات وجوب است و به‌عنوان فصل ممیز وجوب مطرح است؟ یا اینکه استحقاق عقوبت، امری مترتب بر وجوب بوده و درحقیقت، جزء آثار و عوارض وجوب است؟ روشن است که اگر جزء آثار وجوب باشد، دیگر معقول نیست که جزء خود وجوب باشد، زیرا اثر شیء، بعد از تمامیت شیء، بر آن شیء مترتب می‌شود. شما می‌گویید: استحقاق عقوبت، مترتب بر مخالفت تکلیف وجوبی است، پس اول باید ماهیت وجوب و ذات و ذاتیات آن تحقق داشته باشد، سپس استحقاق عقوبت بر آن مترتب شود. چیزی که مترتب بر وجوب و از آثار وجوب است، معنا ندارد که آن را در مرحله ذات و ذاتیات بیاورید، و اگر استحقاق

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۷

عقوبت، به‌عنوان فصل شد، در مرتبه ذات و جزء ذات خواهد بود، چگونه می‌شود چیزی هم جزء ذات و هم اثر مترتب بر ذات باشد؟ آنچه این مطلب را روشن می‌کند این است که مسأله استحقاق عقوبت، یک حکم عقلی است درحالی که اگر چیزی در مرتبه ذات وجوب دخالت داشته باشد باید مربوط به شرع باشد زیرا مولا ایجاب می‌کند و اگر در این وجوب و الزام، استحقاق عقوبت به نحو بعض الذات دخالت داشته باشد، معنایش این است که استحقاق عقوبت را مولا جعل کرده است، درحالی که حاکم به استحقاق عقوبت، عقل است. عقل، در مورد وجوب حکم به استحقاق عقوبت می‌کند و در مورد استحباب، حکم نمی‌کند.

## راه سوم

بعضی فرق را در ارتباط با چیزی که در رتبه سابق بر وجوب و به‌عنوان علت وجوب قرار دارد مطرح کرده‌اند و گفته‌اند: مولا دو جور اراده می‌تواند داشته باشد:

یک وقت اراده مولا در ارتباط با صدور این عمل از عبد، اراده حتمیه و یک وقت اراده غیر حتمیه است. [۵۷] این قائل می‌گوید: اگر طلب مولا ناشی از اراده حتمیه مولا باشد، وجوب، تحقق پیدا می‌کند و اگر ناشی از اراده حتمیه مولا نباشد، از آن به استحباب تعبیر می‌شود با اینکه تعبیر، یک تعبیر است. در نتیجه، بنابراین قول، فرق بین وجوب و استحباب، در ارتباط با اراده و ریشه و علت است. بررسی راه سوم این حرف قابل قبول است ولی بحث در این است که آیا اختلاف در علت سبب می‌شود که فصل ممیز و جزء الذات فرق کند یا اینکه علت، فرق می‌کند؟ به عبارت دیگر: آیا تفاوت در علت، سبب به وجود آمدن تفاوت ذاتی در معلول می‌شود یا اینکه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۸

اختلاف فقط در ناحیه علت است و هیچ منافاتی ندارد که این دو معلول، از حیث ذات، واحد باشند هرچند از جهت دیگر بین آنها تغایر و تمایزی وجود داشته باشد؟ و به تعبیر دیگر: این دلیل، با مدعا تطبیق نمی‌کند زیرا مدعا این است که بین وجوب و استحباب،

اختلافِ فصلی و ذاتی وجود دارد ولی دلیلی که بر این مدعا اقامه می‌شود، اختلاف بین این دو را در ارتباط با علت، اثبات می‌کند. البته این حرف که ما گفتیم: با فلسفه منافات ندارد. در فلسفه می‌گویند: یک وقت آتش، علت ایجاد حرارت ماء می‌شود و یک وقت، همین حرارت به واسطه محاذات با خورشید و شعاع شمس تحقق پیدا می‌کند. در آنجا می‌گویند: با اینکه این دو علت، معلولش حرارت آب است و شما چه بسا فکر کنید که این شیء واحد، یعنی حرارت آب، معلول دو علت است ولی باطن مسئله این است که هر معلولی در ارتباط با علتش، یک نوع محدودیت دارد. حرارتی که از ناحیه نار تحقق پیدا کرده، در باطن آن، خصوصیت مرتبط به نار وجود دارد و حرارتی که در اثر شعاع شمس تحقق پیدا کرده، حرارتی است که در باطنش، خصوصیت مرتبط به شعاع شمس وجود دارد. یعنی در حقیقت، این دو حرارت، مختلف است. با اینکه شما به حسب ظاهر می‌گویید: این حرارت، شیء واحد و معلول دو علت است ولی در باطن دو جور حرارت است. این حرف درست است ولی معنایش این نیست که بین این دو حرارت، از جهت ذات تغایر وجود دارد. خیر، یک نوع محدودیت و مغایرت هست اما مغایرت فصلی و مغایرت ذاتی بین این دو حرارت وجود ندارد.

### راه چهارم

بعضی فرق بین وجوب و استحباب را در ارتباط با مرحله‌ای قبل از اراده حتمیه دانسته‌اند و گفته‌اند: اگر طلب، ناشی از یک مصلحت ملزمه در مأمور به باشد، طلب وجوبی است ولی اگر ناشی از مصلحت راجحه غیر ملزمه باشد، طلب استحبابی است. بررسی راه چهارم: این را ما قبول داریم که در موارد طلب وجوبی، مصلحت ملزمه‌ای در متعلق، اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۷۹

تحقق دارد و در موارد طلب استحبابی، مصلحت، به حد لزوم نمی‌رسد بلکه همان رجحان استیفاء در آن وجود دارد. ولی بحث در این است که این حرف با تفاوت ذاتی بین وجوب و استحباب، منافات دارد. شما مدعی هستید که وجوب، در مرحله ذات، متمایز از استحباب است و تغایرشان به نسبت به بعض ذات- یعنی فصل- است ولی در دلیلی که اقامه کرده‌اید سراغ علت غریبه رفته‌اید. شما می‌خواهید مصلحت ملزمه را جزء ذات وجوب قرار دهید. به عبارت دیگر: ما همان چیزی را که در مسأله استحقاق عقوبت ذکر کردیم اینجا نیز مطرح می‌کنیم. در آنجا گفتیم: باید ابتدا وجوب کاملاً تحقق پیدا کند و پس از آن شما مسأله استحقاق عقوبت را بر آن مترتب کنید. اینجا نیز می‌گوییم: ابتدا باید مصلحت ملزمه در فعل وجود داشته باشد و به دنبال آن، اراده حتمیه و به دنبال اراده حتمیه، وجوب، تحقق پیدا کند. وجوب، ناشی از مصلحت ملزمه است یعنی وجوب کامل- که از نظر ماهیت، هیچ نقصی نداشته باشد- به دنبال مصلحت ملزمه تحقق پیدا می‌کند. آن وقت چیزی که به عنوان علتِ علتِ وجوب مطرح است چگونه می‌توانیم آن را داخل در ذات وجوب بدانیم و آن را به عنوان فصل ممیز مطرح کنیم؟ خلاصه سخن این که نهایت چیزی که این دلیل اثبات می‌کند این است که طلب ناشی از اراده حتمیه ناشی از مصلحت ملزمه، غیر از طلب ناشی از اراده غیر حتمیه ناشی از مصلحت راجحه است امّا اینکه این غیریت و مغایرت، در ارتباط با فصل آن دو باشد، این معنا را دیگر نمی‌تواند اثبات کند. در نتیجه این چهار تقریری که در ارتباط با تمایز میان وجوب و استحباب مطرح گردید، ناتمام است.

### راه پنجم

مرحوم آخوند در مواردی از کفایه به مطلبی اشاره کرده و در بحث استصحاب کلی قسم ثالث- در جلد دوم کفایه- این مطلب را

به وضوح بیان کرده است. ایشان در بحث استصحاب کلی قسم ثالث می‌فرماید: وجوب و استحباب را با دو دید می‌توان ملاحظه کرد: دید عرفی و دید عقلی.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۰

از نظر عرف، بین وجوب و استحباب، مغایرت وجود دارد. البته ایشان تصریح نمی‌کند که بنا بر نظر عرف، بین وجوب و استحباب، مغایرت ذاتی وجود دارد ولی از کلام ایشان این مطلب استفاده می‌شود که بین وجوب و استحباب، مغایرت از حیث بعض ذات وجود دارد. امّا از نظر عقل، تمایز بین وجوب و استحباب، تمایز، به تمایز نوع چهارم - یعنی تمایز به شدت و ضعف و کمال و نقص - است. ایشان می‌فرماید: عقل، وجوب را یک طلب اکید و شدید و کامل و استحباب را یک طلب ضعیف و ناقص می‌داند. [۵۸] و این همان چیزی است که در راه چهارم از بعض فلاسفه نقل کردیم. اشکال مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند: مرحوم بروجردی این مطلب را به‌عنوان توهمی مطرح کرده [۵۹] و در مقام جواب از آن برآمده و می‌فرماید: این مطلب که ما تفاوت بین وجوب و استحباب را در ارتباط با کمال و نقص و شدت و ضعف بدانیم صحیح نیست، زیرا تمایز به کمال و نقص و تمایز به شدت و ضعف، در امور واقعی و امور تکوینی تحقق پیدا می‌کند. مثلاً می‌گوییم: واجب‌الوجود، یک وجود کامل و ممکن‌الوجود، یک وجود ناقص است. روشن است که وجود، دارای یک واقعیت و حقیقت است و این مراتب تشکیک، در این واقعیت، تحقق دارد. نور قوی و نور ضعیف، بیاض شدید و بیاض ضعیف، از واقعیات هستند. ولی امور اعتباریه، قابل تشکیک نیست. [۶۰] توضیح کلام مرحوم بروجردی: در اینجا باید دو جهت بررسی شود: یکی اینکه چرا امور اعتباریه قابل تشکیک نیست و دیگر اینکه آیا ما نحن فیه، امری اعتباری است

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۱

یا واقعی؟ امّا اینکه امور اعتباریه قابل تشکیک نیست، دلیلش - به نظر ایشان - این است که امور اعتباریه، دایر مدار اعتبار است. اعتبار، یا تحقق دارد یا ندارد و نمی‌توان برای آن، مراتبی را تصور کرد. عقلاء یا شارع، یا این امر اعتباری را اعتبار کرده‌اند و یا اعتبار نکرده‌اند. اگر اعتبار کرده‌اند، این امر اعتباری تحقق دارد و اگر اعتبار نکرده‌اند، تحقق ندارد. اعتبار، قوی و ضعیف ندارد، کمال و نقص در آن مطرح نیست. اما آیا وجوب و استحباب - که دو قسم از طلب هستند - از امور اعتباریه‌اند یا از امور واقعی؟ ما در آینده، بحث مفصّلی در این زمینه ارائه خواهیم کرد و خواهیم گفت: طلب، بر دو قسم است: طلب حقیقی و طلب انشائی. طلب حقیقی، یک واقعیت است و مرحوم آخوند معتقد است واقعیت طلب حقیقی همان واقعیت اراده است و فرقی بین طلب و اراده وجود ندارد. اراده، واقعی است که قیام به نفس دارد و یکی از اوصاف و صفات حقیقی نفسانی است. و اوصاف قائم به نفس، دارای واقعیت می‌باشند، واقعیت آنها به همین قیام این‌ها به نفس است. اراده، مثل علم است. علم، یک صفت قائم به نفس و یک واقعیت است، البته صفت ذات اضافه است که علاوه بر اضافه به عالم، اضافه‌ای هم به معلوم دارد. در باب اراده حقیقی هم مسئله همین‌طور است که یک طرف اراده، به نفس و مرید ارتباط دارد و یک طرف آن، اضافه به مراد دارد. امّا طلب انشائی به معنای اراده قائم به نفس نیست. طلب انشائی، به معنای انشاء طلب است یعنی انسان به‌واسطه لفظ آن، مفهوم طلب را در ظرف اعتبار، ایجاد می‌کند، همان‌طور که در معاملات بالمعنی الأعم وقتی با گفتن بعت و قبلت، بیعی را انشاء می‌کنید، این بیع انشائی شما در عالم اعتبار تحقق پیدا می‌کند. این تحقق، یک تحقق تکوینی و واقعی نیست. این‌طور نیست که بعد از تمامیت بیع، وضع مبیع یا بایع یا مشتری، تغییری واقعی پیدا کرده باشد. در باب زوجیت هم به همین صورت است،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۲

این‌طور نیست که بعد از اجرای صیغه نکاح، برای زن و مرد یک تغییر ماهوی به‌وجود آمده باشد. اگر معنای امر، عبارت از طلب انشائی شد، وجوب و استحباب هم - که دو قسم از طلب انشائی هستند - دو امر اعتباری می‌باشند. پس در حقیقت، بیان مرحوم



بروجردی از یک صغری و کبری تشکیل شده است.

صغری این است که وجوب و استحباب، دو امر اعتباری هستند و کبری این است که تفاوت دو امر اعتباری نمی‌تواند به شدت و ضعف و نقصان و کمال باشد. ما قبل از اینکه نظر خود مرحوم بروجردی را در این زمینه مطرح کنیم لازم است ببینیم آیا اشکال ایشان بر مرحوم آخوند وارد است یا نه؟ بررسی اشکال مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند تردیدی نیست که وجوب و استحباب، دو امر اعتباری و دو قسم از طلب انشائی می‌باشند. بنابراین، صغرای کلام مرحوم بروجردی قابل انکار نیست. ولی ایشان برهانی بر اینکه امور اعتباریه قابل تشکیک نیست، اقامه نکرده‌اند.

بنابراین، کبرای کلام مرحوم بروجردی قابل مناقشه است. ما وقتی امور اعتباریه را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم در امور اعتباریه هم تشکیک وجود دارد، مثلاً بیع، یکی از امور اعتباریه است اما همین امر اعتباری دارای موارد مختلفی است. گاهی بیع بین دو طرف اصیل - غیر فضولی - مطرح است، در اینجا عقلاء و شارع آمده‌اند مسأله ملکیت و نقل و انتقال را اعتبار کرده‌اند. اما در بیع فضولی، بعضی آن را باطل می‌دانند، که ما کاری با آنان نداریم، ولی مشهور بین فقهاء این است که بیع فضولی صحیح است اما نیاز به اجازه مالک اصلی دارد. اگر مالک اصلی اجازه داد، این بیع به‌طور تامّ واقع می‌شود و اگر اجازه نداد، به هم می‌خورد. معنای صحت بیع فضولی این است که عقلاء و شارع، [۶۱] اعتبار ملکیت می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۳

آیا این دو بیع با هم فرق ندارند؟ بیع اصیل، یک بیع کامل است و نیاز به اجازه بعدی ندارد، ردّ بعدی هم در ابطال آن نقشی ندارد ولی بیع فضولی در عین اینکه بیع است اما بیعی ضعیف و متزلزل و ناقص است و توقف بر اجازه بعدی دارد و اگر به‌جای اجازه، ردّ شود، ریشه و اساس آن از بین می‌رود. بنابراین ملاحظه می‌شود که در امور اعتباری هم تفاوت به شدت و ضعف وجود دارد. در نتیجه، بهترین حرفی که در زمینه وجوب و استحباب مطرح است، همین چیزی است که مرحوم آخوند فرموده است که وجوب و استحباب، دو امر اعتباری می‌باشند ولی با وجود این، تفاوت آن دو به شدت و ضعف و کمال و نقص است و هیچ برهانی نمی‌تواند این معنا را ثابت کند که در امور اعتباریه، شدت و ضعف وجود ندارد. و اینکه ما در بیان وجه کلام مرحوم بروجردی گفتیم: «امور اعتباریه، دایر مدار بین اثبات و نفی و وجود و عدم است»، کلام درستی است ولی مقایسه، بین دو وجود است نه بین وجود و عدم که شما بگویید: «امر اعتباری را یا اعتبار می‌کنند یا اعتبار نمی‌کنند»، خیر، بین دو اعتبار هم تفاوت به شدت و ضعف و کمال و نقص وجود دارد. ما وقتی بیع اصیل را با بیع فضولی - بنا بر صحت آن - مقایسه می‌کنیم می‌بینیم با وجود اینکه این دو، اعتباری می‌باشند ولی با یکدیگر فرق دارند.

### نظریه مرحوم بروجردی در ارتباط با تمایز میان وجوب و استحباب

مرحوم بروجردی می‌فرماید: به نظر ما تمایز بین وجوب و استحباب، ربطی به مرحله ذات ندارد بلکه مربوط به خارج از ذات و مربوط به مقارنات است. اگر مولایی به عبدش گفت: «اضْرِبْ زَيْدًا»، گاهی این جمله دارای مقارناتی است، مثلاً مولا با عصبانیت و درحالی که پا به زمین می‌کوبد و دستها را حرکت می‌دهد و حالت خاصی به چشم‌ها می‌گیرد، این جمله را گفته است در اینجا ما می‌آییم مسأله وجوب را انتزاع می‌کنیم. ولی گاهی مولا با لحن نرمی این جمله را می‌گوید و حتی در کنارش می‌گوید: «اگر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۴

هم انجام ندادی مهم نیست» اینجا ما استحباب را انتزاع می‌کنیم. و گاهی هم جمله «اضْرِبْ زَيْدًا» را به‌صورت متوسطی مطرح

می‌کند به طوری که همراه آن، نه از مقارنات وجوب وجود دارد و نه از مقارنات استحباب، در چنین صورتی اختلاف وجود دارد، بعضی قائل به انتزاع وجوب و بعضی قائل به عدم انتزاع وجوب می‌باشند. مرحوم بروجردی سپس می‌فرماید: واقع مسئله این است که ما نمی‌توانیم وجوب و استحباب را دو قسم از طلب بدانیم. طلب، دارای دو قسم نیست بلکه دارای یک قسم است و آن هم خود طلب است. و مسأله مقارنات هم، مانند قرینه مجاز نیست.

شما در «رأیت أَسْداً یرمی» می‌گویید: «یرمی» قرینه بر این است که أَسْد در رجل شجاع استعمال شده است. ولی در ما نحن فیه، این گونه نیست. مقارناتی که موجب انتزاع وجوب می‌شود، قرینه بر این نیست که از طلب، طلب وجوبی اراده شده است و مقارناتی که موجب انتزاع استحباب می‌شود، قرینه بر این نیست که از طلب، طلب استحبابی اراده شده است. ما اصلاً وجوب و استحباب را خارج از دایره طلب می‌بینیم.

وجوب و استحباب، ربطی به حقیقت طلب - یعنی طلب انشائی - ندارد. در نتیجه ما تفاوت بین وجوب و استحباب را در ارتباط با ذات آن دو نمی‌دانیم تا بگویید: «در امر اعتباری، تشکیک وجود ندارد»، بلکه ما تفاوت را در ارتباط با یک امر خارج از ذات می‌بینیم. [۶۲] این کلام مرحوم بروجردی شبیه همان تمایز قسم سوم است و آن تمایزی بود که بین زید و عمرو در ارتباط با عوارض مشخصه وجود داشت. بررسی کلام مرحوم بروجردی: به نظر می‌رسد کلام مرحوم بروجردی دارای اشکالاتی است:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۵

اشکال اول: ما در این جهت بحث نداریم که کجا از صیغه اَفْعَل، انتزاع وجوب می‌شود و کجا انتزاع وجوب نمی‌شود. بحث ما در مقام اثبات نیست، بلکه بحث ما مربوط به مقام ثبوت است، همان‌طور که در سایر تمایزها، بحث ما در ارتباط با مقام ثبوت است. ما وقتی تمایز بین انسان و بقر را ملاحظه می‌کنیم می‌خواهیم ببینیم تمایز بین این دو در چیست؟ می‌بینیم تمایز آنها در ارتباط با فصل است. فصل ممیّز انسان، عبارت از ناطق و فصل ممیّز بقر، چیز دیگر است. اما اینکه کجا انسان تحقق دارد؟

کجا بقر تحقق دارد؟ چه موجودی - به حسب خارج - انسان و چه موجودی بقر است. ما در تمایز بین انسان و بقر، کاری به این‌ها نداریم. تمایز بین انسان و بقر در ارتباط با ماهیت این دو است. ماهیت انسان، فصلی دارد و ماهیت بقر، فصل دیگری دارد و این دو فصل، جدای از یکدیگرند. تمایز بین وجوب و استحباب نیز همین‌طور است. درست است که وجوب، یک امر اعتباری و استحباب هم یک امر اعتباری است ولی وقتی ما می‌خواهیم تمایز بین این دو امر اعتباری را بررسی کنیم، چه کاری داریم که منشأ تحقق این امر اعتباری چیست؟ همان‌طور که در مقام بیان فرق میان بیع و اجاره - که دو امر اعتباری هستند - ما کاری نداریم که آیا بیع، به وسیله بعث اعتبار می‌شود یا نه؟ ما در مقام اثبات، بحثی نداریم. ما می‌خواهیم فرق بین این دو امر اعتباری را ملاحظه کنیم.

به عبارت دیگر: ما می‌خواهیم ببینیم این دو از نظر ماهیت چه فرقی دارند. در بحث تمایز بین وجوب و استحباب هم همین‌طور است. ما می‌خواهیم ببینیم ماهیت وجوب، چه فرقی با ماهیت استحباب دارد؟ اما اینکه وجوب انتزاع می‌شود از اَفْعَل با مقارن خاص خودش و استحباب هم انتزاع می‌شود از اَفْعَل با مقارن خاص خودش، این ربطی به بحث ما ندارد. خلاصه اینکه نزاع ما مربوط به مقام ثبوت و کلام مرحوم بروجردی مربوط به مقام اثبات است. اشکال دوم: از مرحوم بروجردی سؤال می‌کنیم که شما بالأخره تمایز بین وجوب

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۶

و استحباب را در ارتباط با چه چیزی می‌دانید؟ آیا می‌خواهید بگویید: وجوب و استحباب، در تمام ذات با هم مشترکند؟ یعنی وجوب و استحباب در چیزی شبیه به جنس و فصل - چون در امور اعتباری، جنس و فصل حقیقی وجود ندارد - با هم اشتراک دارند و اختلاف آنها مربوط به امری خارج از ذات و ذاتیات است، شبیه آنچه در اختلاف و تمایز زید و عمرو گفته می‌شد که در تمام ذات و ماهیت با یکدیگر اشتراک دارند ولی در عوارض مشخصه اختلاف دارند؟ آیا می‌خواهید بگویید: وجوب و استحباب، در

تمام ذات، مشترکند و تمایزشان به مقارنات است؟ در این صورت آن ذاتی که شما بیان می‌کنید، عبارت از چیست؟ شما که تصریح کردید وجوب و استحباب، دو قسم از طلب نیستند و طلب، یک چیز است و وجوب و استحباب، از مقارنات استفاده می‌شود. پس آن ذاتی که این دو در آن اشتراک دارند چیست؟ آیا می‌خواهید بگویید:

ذات در هر دو عبارت از نفس طلب است و این مقارنات، خارج از ذات طلب بوده و ربطی به طلب ندارد؟ ما می‌گوییم: در تقسیم، مگر همیشه باید اشیاء به عنوان ذات مطرح باشند؟ ما وقتی می‌گوییم: «الإنسان إِمَّا عَالِمٌ وَإِمَّا جَاهِلٌ» آیا این تقسیم غلط است؟ خیر، غلط نیست، درحالی که علم و جهل، ربطی به ماهیت انسان ندارد. آیا شما می‌گویید: این تقسیم درست نیست و ما دو جور انسان نداریم؟ خیر، ماهیت انسان، حیوان ناطق است و حیوان ناطق، هم در مورد عالم تحقق دارد و هم در مورد جاهل.

بنابراین در تقسیم لازم نیست همیشه جانب ذات را ملاحظه کنیم بلکه جهات خارجی و مقارنات هم مصحح تقسیم می‌باشند. پس ما- طبق بیان شما- می‌توانیم بگوییم:

وجوب و استحباب، در یک ماهیتی اشتراک دارند و باید یک جهت امتیازی بین آنها وجود داشته باشد، ولی آیا این جهت امتیاز چیست؟ در کلام شما- به عنوان مقام ثبوت- چیزی برای جهت امتیاز ذکر نشده است. لذا به نظر می‌رسد کلام مرحوم بروجردی هم کلام قابل قبولی نیست. نتیجه بحث در ارتباط با حقیقت وجوب و استحباب از ملاحظه نظریات مختلف در این زمینه در می‌یابیم که آنچه به نظر نزدیک‌تر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۷

است کلام مرحوم آخوند است. بنابراین وجوب و استحباب، به عنوان دو مرتبه از طلب می‌باشند. مرتبه کامل و مرتبه ناقص. و در اینجا چیزی شبیه همان تشکیک حقیقی پیاده می‌شود. اکنون که بحث ما در اینجا به پایان می‌رسد لازم می‌دانیم نکته‌ای را در ارتباط با کلام محقق عراقی رحمه الله مطرح کنیم. مرحوم عراقی- همانند مرحوم آخوند- تفاوت بین وجوب و استحباب را به شدت و ضعف و کمال نقص می‌دانست ولی معتقد بود که وجوب از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می‌شود، زیرا وجوب، عین طلب، بدون زیاده است ولی استحباب، عبارت از طلب با زیاده نقص است. [۶۳] به نظر ما قسمت اول کلام مرحوم عراقی صحیح است و تفاوت بین وجوب و استحباب، به شدت و ضعف و کمال و نقص است ولی قسمت دوم کلام ایشان- که وجوب را از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می‌کرد- قابل قبول نیست. برای تبیین مطلب، لازم است مقدمه‌ای ذکر کنیم: در جایی که تفاوت به کمال و نقص و شدت و ضعف است، مثل نور قوی و نور ضعیف، وقتی ما این دو نور را در ارتباط با اصل ماهیت نور ملاحظه می‌کنیم نمی‌توانیم ادعا کنیم که حقیقت نور قوی، عین حقیقت نور است بدون زیاده، ولی حقیقت نور ضعیف، عین حقیقت نور است با زیاده نقصان و ضعف. به عبارت دیگر: اگر ما نور ناقص را عبارت از «نور با زیاده نقصان» دانستیم، در مورد نور کامل نیز باید عین همین عبارت را به کار ببریم و آن را عبارت از «نور با زیاده کمال» بدانیم و فرق گذاشتن بین این دو، صحیح نیست. درست است که ما در مورد کمال و نقص گفتیم: «ما به الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» ولی این گونه نیست که زیاده، مثل فصل باشد. در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۸

عین اینکه «ما به الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» ولی هر کدام حدی دارد. یکی را «النور الکامل» و دیگری را «النور الناقص» می‌گوییم. اگر مسأله نقصان، در نور ناقص، به عنوان حد مطرح شد، در نور کامل هم، کمال به عنوان حد مطرح است. ما در آنجا گفتیم: اگر نور را به کامل و ناقص تقسیم کردیم، معنا ندارد که یکی از این دو قسم، عین مقسم باشد بدون هیچ زیاده‌ای. هر جا مسأله تقسیم مطرح شد، هر قسمی، همان مقسم است ولی با یک اضافه، اگرچه آن اضافه، داخل در ذاتش می‌باشد و «ما به الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» اما بالأخره وقتی شما وجود را به دو قسم کامل و ناقص تقسیم کردید نمی‌توانید بگویید: وجود کامل، عین

وجود است بدون زیاده ولی وجود ناقص، وجود با زیاده است. همان‌طور که کمال، در وجود کامل مابه‌الامتیاز است و مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است، نقص هم در وجود ناقص، همین حالت را دارد. در نتیجه، اگرچه مرحوم عراقی، کلام مرحوم آخوند را پذیرفته و تفاوت بین وجوب و استحباب را به شدت و ضعف دانسته است و این قابل قبول است ولی اینکه ایشان می‌خواست از راه اطلاق و مقدمات حکمت، وجوب را استفاده کند، به اعتبار اینکه وجوب، عین همان طلب است بدون زیاده ولی استحباب عین طلب است با زیاده نقص، نمی‌تواند حرف صحیحی باشد و لازمه کلام مرحوم آخوند این است که ما از راه اطلاق نمی‌توانیم وجوب را استفاده کنیم.

### جهت چهارم: آیا طلبی که معنای امر است، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

#### اشاره

طلب بر سه قسم است: طلب حقیقی، طلب انشائی و طلب ذهنی. طلب حقیقی: عبارت از واقعیت و حقیقت طلب است. ما در آینده، بحثی داریم که

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۸۹

آیا واقعیت طلب، چیست؟ به نظر مرحوم آخوند که قائل به اتحاد طلب و اراده است، واقعیت طلب، همان واقعیت اراده است. اراده عبارت از صفتی نفسانی و قائم به نفس است که به دنبال بعضی از مبادی و مقدمات، تحقق پیدا می‌کند. اراده، یک واقعیت است و معنای واقعیت این است که به حسب خودش ملاحظه شود. واقعیت صفات نفسانیه عبارت از قیام این صفات به نفس است. اگر صفتی واقعاً قائم به نفس بود، دارای واقعیت است و اگر قائم به نفس نبود، دارای واقعیت نیست. مثلاً یکی از صفات نفسانیه، صفت علم است، این صفت، در صورتی واقعیت دارد که تحقق داشته و قائم به نفس انسانی باشد. بنابراین طبق مبنای مرحوم آخوند که طلب را متحد با اراده می‌داند، اراده حقیقیه، عبارت از همان حالت نفسانیه- و به تعبیر دیگر: شوق مؤکد- است که به دنبال آن، عضلات به طرف مراد حرکت می‌کند. و معنای طلب حقیقی به نظر مرحوم آخوند همین اراده حقیقیه است. [۶۴] طلب ذهنی: این قسم از طلب هم عبارت از واقعیت و وجود است، اما وجود در ظرف ذهن. به مجرد اینکه انسان چیزی را تصور کرد- یعنی صورت آن شیء را در ذهن خود آورد- آن چیز وجود ذهنی پیدا می‌کند. مثلاً: در ارتباط با انسان، دو وجود مطرح است: وجود خارجی که عبارت از زید و بکر و ... است و وجود ذهنی که عبارت از تصور ماهیت و مفهوم انسان است. همین صورت ذهنیه ماهیت انسان، وجود ذهنی انسان است. به طوری که اگر انسان ده بار تصور شود، این ماهیت، ده بار در ذهن می‌آید و وجود ذهنی پیدا می‌کند. وجود حقیقی و ذهنی در ارتباط با انسان روشن است ولی در ارتباط با طلب باید دقت بیشتری شود زیرا طلب، بنا بر مبنای مرحوم آخوند، همان اراده قائم به نفس انسان و همان شوق مؤکد محرک عضلات است و جای اراده حقیقیه، همان نفس است، [۶۵] لذا

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۰

ممکن است کسی بین اراده حقیقیه با وجود ذهنی آن اشتباه کند و بگوید: وجود ذهنی هم عبارت از تحقق طلب در ذهن است. پس چه فرقی بین این دو هست؟ پاسخ این است که وجود ذهنی طلب، به عنوان تصور مفهوم طلب است. ممکن است انسان هیچ اراده و طلبی نداشته باشد ولی وقتی با مفهوم اراده و مفهوم طلب برخورد می‌کند باید آن را تصور کند و به مجرد اینکه مفهوم طلب، مورد التفات ذهن واقع شد، وجود ذهنی برای طلب تحقق پیدا می‌کند درحالی که واقعیت طلب و فرد حقیقی طلب- بنا بر قول ایشان که طلب و اراده را یک چیز می‌داند- ممکن است اصلاً تحقق نداشته باشد. ما که الآن در ارتباط با طلب و اراده بحث

می‌کنیم، مفهوم آن دو را تصور می‌کنیم و وجود ذهنی طلب و اراده به‌طور مکرر برای ما تحقق پیدا می‌کند ولی واقعیت آن دو الآن اینجا مطرح نیست. پس اشتباه نشود که بین وجود ذهنی طلب با وجود واقعی آن فرقی وجود ندارد، چون هر دو مربوط به نفس هستند. طلب انشائی: طلب، دارای وجود دیگری به نام «طلب انشائی» است که این قسم از وجود در ارتباط با انسان مطرح نیست. انسان، وجود انشائی ندارد. طلب انشائی به تعبیر مرحوم آخوند، این است که متکلم، به صیغه اَفْعَلْ یا به ماده «أ، م، ر» و یا به خود ماده طلب، این ماهیت را ایجاد کند. [۶۶] البته بعداً می‌گوییم که ظرف وجود این ماهیت، نه خارج است و نه ذهن، بلکه به تعبیر بعضی از بزرگان فقهاء، وعاء آن عبارت از نفس الأمر است و نفس الأمر، اعم از واقع و ذهن است. متکلم، مفهوم طلب را به واسطه «أَطْلُبُ مِنْكَ كَذَا» یا «أَفْعَلُ كَذَا» یا «أَمُرُّكَ بِكَذَا» انشاء می‌کند.

این همان جملات انشائیه هستند نه جملات خبریه. البته ما به‌زودی در ارتباط با حقیقت انشاء بحث خواهیم کرد ولی در اینجا دو مطلب وجود دارد: مطلب اول: آیا دایره وجود انشائی، همه مفاهیم و ماهیات را شامل می‌شود یا

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۱

اینکه اختصاص به امور اعتباریه- مثل معاملات بالمعنی الأعم- دارد و یا اینکه علاوه بر امور اعتباریه، در بعضی از مفاهیمی که دارای مصادیق حقیقیه‌اند نیز جریان دارد؟

شما انسان را با طلب مقایسه کنید. هر دو هم دارای فرد حقیقی هستند و هم دارای فرد ذهنی ولی در مسأله انشاء، بین آن دو تفکیک می‌شود. انشاء طلب، امکان دارد ولی انشاء انسان، امری غیر عقلائی است. علت این جدائی، عقلاء هستند. عقلاء برای ماهیت و مفهوم انسان، وجود انشائی قائل نیستند ولی برای مفهوم و ماهیت طلب، وجود انشائی قائلند. مطلب دوم: مرحوم آخوند در اوایل همین بحث نکته قابل توجهی را مطرح می‌کند، ایشان می‌فرماید: اگر ما طلب حقیقی را موضوع و مطلق الطلب و مفهوم الطلب را محمول قرار دهیم، حمل در چنین قضیه‌ای، حمل شایع صناعی خواهد بود، همان گونه که حمل در «زیدٌ إنسان» حمل شایع صناعی است زیرا بین موضوع و محمول، اتحاد در وجود مطرح است. بنابراین در وجودات حقیقیه طلب، حمل شایع صناعی مطرح است. ولی اگر موضوع را یک وجود ذهنی و محمول را همان کلی قرار دهیم آیا حملش چه حملی است؟ مگر شما نمی‌گویید: وجود ذهنی هم وجود همان ماهیت است؟ مگر وجود ذهنی در عرض وجود خارجی نیست؟ چرا، وجود ذهنی و وجود خارجی در عرض هم و در یک رتبه‌اند. ولی اگر انسان متصوّر در ذهن را موضوع و کلی و ماهیت انسان را محمول قرار دادیم حمل آن چه حملی است؟ در اینجا بین صدر المتألهین رحمه الله و دیگران اختلاف است: مرحوم صدر المتألهین معتقد است این حمل نه حمل اولی و نه حمل شایع صناعی است بلکه نوع سومی از حمل است. همین‌طور اگر وجود انشائی طلب- که وجودی از ماهیت طلب است- را موضوع قرار دهیم، و بگوییم: «الطلب الإنشائی طلب»، حمل آن حمل شایع صناعی نیست. موضوع در حمل شایع صناعی، باید فرد حقیقی و مصداق واقعی محمول باشد و اگر مصداق

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۲

ذهنی یا مصداق انشائی محمول بود، حمل آن، حمل شایع صناعی نخواهد بود. عبارت مرحوم آخوند در کفایه ناظر به این معناست یعنی مرحوم آخوند می‌خواهد همین مطلبی را بفرماید که مرحوم صدر المتألهین فرموده است. ولی مرحوم آخوند طلب ذهنی را مطرح نمی‌کند بلکه طلب حقیقی و طلب انشائی را مطرح می‌کند. [۶۷]

ماهیت انشاء

اشاره

با توجه به اینکه مقصود از طلبی که مفاد امر است، عبارت از طلب انشائی است، مناسب است در اینجا بحثی اجمالی در ارتباط با حقیقت انشاء داشته باشیم و ببینیم آیا حقیقت وجود انشائی چیست؟ با وجود اینکه مسأله انشاء - خصوصاً در معاملات - مورد ابتلاست ولی این مسئله، کمتر مورد بحث قرار گرفته است.

## ۱- نظریه مشهور

### اشاره

شهید اول رحمه الله در کتاب قواعد فقهیه اش [۶۸] می‌فرماید: «الإنشاء هو القول الذی یوجد به معناه فی نفس الأمر»، [۶۹] یعنی انشاء عبارت از لفظی است که به سبب آن لفظ، معنا وجود پیدا می‌کند ولی نه در خارج و نه در ذهن، بلکه در نفس الأمر که اعم از خارج و ذهن است. البته ما می‌دانیم که در بسیاری از معاملات، لفظ خصوصیتی ندارد، مخصوصاً در باب بیع که - بنا بر تحقیق - با معاطات هم تحقق پیدا می‌کند. بنابراین لازم نیست که

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۳

عامل وجود معنا و سببی که مؤثر در تحقق معناست، حتماً لفظ باشد و شاید علت اینکه ایشان لفظ را مطرح کرد، برای احتراز از غیر لفظ نبوده بلکه برای این باشد که لفظ، واضح‌ترین چیزی است که انشاء به سبب آن تحقق پیدا می‌کند. بنابراین، از عبارت شهید اول استفاده می‌شود که وجود انشائی، به لفظ تحقق پیدا می‌کند به این صورت که وقتی بایع می‌گوید: «بعث»، اراده می‌کند که این بیع که عبارت از یک امر اعتباری است به سبب لفظ «بعث» در نفس الأمر - که شامل عالم اعتبار هم می‌شود - تحقق پیدا کند. اگر بیع، تحقق پیدا کرد، عقلاء، آثاری بر آن مترتب می‌کنند.

ملکیت بایع نسبت به مبیع، تحقق پیدا کرده و بایع به هر صورتی که بخواهد می‌تواند در مبیع تصرف کند. در باب زوجیت هم همین‌طور است. وقتی زوجه خطاب به زوج می‌گوید: «أنکحتک نفسی علی المهر المعلوم»، زوجه اراده می‌کند که با این لفظ، نکاح - که امری اعتباری است - در عالم اعتبار، تحقق پیدا کند. بنابراین با لفظ «أنکحتک»، مفاد و معنای آن تحقق پیدا می‌کند و این نکاح و زوجیت، منشأ ترتب آثار فراوانی است، هم از نظر عقلاء و هم از نظر شرع. پس در حقیقت، ما از یک طرف واقعیت بیع را امری اعتباری می‌دانیم، زیرا بیع، مثل انسان نیست. انسان، هم دارای وجودات حقیقیه قابل مشاهده و هم دارای وجود ذهنی است ولی بیع، دارای وجود حقیقی نیست زیرا وقتی زید، کتاب خود را به عمرو می‌فروشد، نه در واقعیت زید و نه در واقعیت عمرو و نه در واقعیت کتاب، هیچ تغییری حاصل نمی‌شود. نتیجه این امر اعتباری، فقط این است که اضافه اعتباری زید نسبت به کتاب، به عمرو انتقال پیدا می‌کند و اضافه اعتباری عمرو در ارتباط با ثمن، به زید انتقال پیدا می‌کند. و از طرفی نمی‌توانیم اسم این امر اعتباری را وجود ذهنی بگذاریم، زیرا وجود ذهنی به معنای تصور بیع و ایجاد بیع در ذهن است. شهید اول رحمه الله می‌فرماید: این امر اعتباری، تحقق و وجودش به سبب لفظ است و وعاء تحقق آن هم عبارت از نفس الأمر است که شامل تحقق خود امر اعتباری هم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۴

می‌شود. امر اعتباری تحقق دارد، اما وعاء آن، غیر از وعاء واقع و غیر از وعاء ذهن است. ولی امور اعتباریه، در فلسفه حظی ندارند

زیرا فلسفه به دنبال یک واقع به معنای اعم است لذا مسأله وجود ذهنی هم در فلسفه محلّ بحث قرار گرفته که آیا حظّی از حقیقت دارد یا نه؟ چه رسد به امر اعتباری که انسان هر چه ملاحظه می‌کند می‌بیند چیزی وجود ندارد، نه در زید تغییری به وجود آمده نه در عمرو و نه در کتاب. بلکه می‌توان گفت: وجود انشائی محدود به اعتباریات نیست و بعضی از مفاهیم واقعیه را هم دربر می‌گیرد. مفاهیمی چون استفهام، تمّنی، ترجّی و ... از این قبیلند، که در عین اینکه دارای وجود انشائی هستند، مصداق حقیقی و واقعی هم دارند. طلب مورد بحث ما هم از این قبیل است که چند جور وجود برای آن تصوّر می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: استفهام‌هایی که در قرآن در ارتباط با خداوند مطرح شده، استفهام حقیقی نیست، زیرا استفهام حقیقی، ناشی از جهل استفهام‌کننده است و چنین چیزی در ارتباط با خداوند محال است. بلکه این استفهام‌ها، استفهام انشائی است. استفهام انشائی - برای خاطر اغراض و اهدافی - در مورد خداوند متعال، مانعی ندارد. در باب ترجّی و تمّنی نیز این گونه است. [۷۰] هریک از این مفاهیم، دارای سه نوع وجود می‌باشند: وجود ذهنی، وجود حقیقی و وجود انشائی. وجود ذهنی آنها، عبارت از تصور همین مفاهیم است و وجود انشائی آنها به این معناست که الفاظی گفته شود و به سبب آن الفاظ، تحقق این معانی اراده شود. مثلاً متکلم می‌خواهد مفهوم طلب با گفتن «أضرب» تحقق پیدا کند و یا مفهوم استفهام با گفتن «وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» [۷۱] تحقق پیدا کند. و همین طور است لیت و لعلّ‌هایی که در قرآن وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۵

ظاهراً مشهور هم همین معنا را در ارتباط با انشاء مطرح کرده‌اند. [۷۲]

### اشکال آیت‌الله خوبی «دام ظلّه» بر مشهور

آیت‌الله خوبی «دام ظلّه» می‌فرماید: مراد شما از اینکه می‌گویید: «معنا، به سبب لفظ تحقق پیدا کند» چیست؟ لفظ و معنا دو مقوله جدا می‌باشند و نمی‌شود لفظ، معنا باشد و یا معنا، لفظ باشد. آیا می‌خواهید بگویید: «وقتی واضع، لفظ را برای معنا وضع کرد، علقه و ارتباطی بین این لفظ و معنا تحقق پیدا می‌کند و لفظ، وجودی برای معنا می‌شود، به گونه‌ای که حسن و قبح معانی، به الفاظ سرایت می‌کند»؟ اگر چنین چیزی می‌خواهید بگویید باید در هر لفظ و معنایی این حرف را بزنید. در جملات خبریه هم، لفظ و معنا و علقه وضعیه وجود دارد بلکه در مفردات نیز همین طور است، انسان، لفظی است که برای معنایی وضع شده است پس شما باید اینجا هم مسأله انشاء را مطرح کنید. در حالی که شما (مشهور) دایره انشاء را فقط منحصر به یک قسم از جملات - یعنی جملات انشائیه - می‌دانید. و این حرف را در مورد مفردات و جملات خبریه‌ای که در آنها اخبار اراده شده است مطرح نمی‌کنید. و اگر مراد شما وجود معنا با قطع نظر از ارتباط وضعی بین لفظ و معناست پس می‌گوییم: اگر معنا دارای وجود حقیقی باشد - مثل جسم، که وجود حقیقی جوهری دارد - و بیاض، که وجود حقیقی عرضی دارد - لفظ نمی‌تواند منشأ تحقق وجود حقیقی باشد. تحقق وجود حقیقی دارای علل و اسبابی تکوینی است و لفظ، مدخلیتی در آنها ندارد. اما اگر معنا دارای وجود اعتباری باشد، در باب امور اعتباریه، ملاک اعتبار در دست

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۶

معتبر است و ما که متشرعه هستیم، معتبر را عبارت از شارع می‌دانیم. شارع در مواردی اعتبار ملکیت کرده است. بعضی از این موارد، دارای عاملی غیر اختیاری است که ربطی به انسان ندارد. مثلاً موت مورث، امری غیر اختیاری است و شارع به واسطه آیات ارث، ملکیت وارث را - با سهام معینی - نسبت به اموال مورث اعتبار کرده است.

بعضی دیگر از این موارد، دارای عاملی اختیاری است ولی مسأله انشاء در آن مطرح نیست، مثلاً حیات مباحات یک امر اختیاری

واقعی است و به دنبال این حیازت، شارع آمده و ملکیت حیازت کننده را اعتبار کرده است. اما وقتی سراغ بیع می‌آییم با (أحلَّ اللهُ البیع) [۷۳] مواجه می‌شویم. «أحلَّ» در این آیه شریفه «أحلَّ» وضعی است نه تکلیفی. معنایش این است که شارع همین بیع متداول و عرفی را مورد امضاء قرار داده است. یعنی اول باید یک بیع عرفی تحقق پیدا کند تا شارع بیاید و آن را امضا کند و ملکیت با بیع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع را اعتبار کند. همان‌طور که در احکام تکلیفیه این گونه است. ابتدا باید خمر تحقق پیدا کند تا نجاست و حرمت شرب بر آن مترتب شود. بنابراین در باب بیع هم اعتبار به دست شارع است، پس چگونه شما می‌گویید: «امر اعتباری به وسیله «بعث» وجود پیدا می‌کند؟ خیر، آن امر اعتباری به دست شارع است. باید ابتدا «بعث» تحقق پیدا کند تا شارع به دنبال آن «أحلَّ» را پیاده کرده و بیع را امضاء و تصویب نماید. پس اگرچه بیع امری اعتباری است ولی آیا اعتبار به دست کیست؟ آیا به دست انشاء کننده است یا به دست شارع؟ معلوم است که به دست شارع است. آیا شما می‌گویید: «قول «بعث» سبب وجود اعتبار شارع است؟» ما نمی‌توانیم چنین چیزی را بپذیریم. اعتبار شارع مربوط به خود اوست و سبب وجود آن، عبارت از با بیع نیست. به عبارت دیگر: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما نمی‌خواهیم وجودات

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۷

اعتباریه را نفی کنیم. بلکه می‌گوییم: منشأ تحقق وجودات اعتباریه، به دست اعتبار کننده است. مثلاً در باب معاملات به معنای اعم، اعتبار به دست شارع است و ما قبول داریم که در بیع، تا وقتی بعث و اشتریت نباشد شارع، اعتبار ملکیت نمی‌کند. ولی بحث در این است که باید بیعی باشد تا شارع تنفیذ کند، باید بیعی باشد تا (أحلَّ اللهُ) وضعی روی آن جریان پیدا کند. بنابراین، بیع در رتبه متقدّم بر (أحلَّ اللهُ) است. بیع در رتبه متقدّم بر اعتبار شارع نسبت به ملکیت است و بحث ما در خود بیع است یعنی هنوز به اعتبار شارع نرسیده است. شما وجود انشائی را در این مرحله تصویر می‌کنید و ما می‌پرسیم: وجود انشائی در این مرحله چه معنایی دارد؟ وجود اعتباری که متأخر از این مرحله است، وجود حقیقی هم که در باب بیع و امثال آن مفهومی ندارد. پس اینجا چه چیزی وجود دارد که اسمش را وجود انشائی بگذاریم، در مقابل وجود حقیقی و وجود اعتباری؟ [۷۴] بررسی اشکال آیت‌الله خویی «دام ظلّه» بر مشهور: قسمت اول اشکال ایشان، مورد قبول ما نیز هست یعنی اگر معنا بخواید به لفظ تحقق پیدا کند و منشأ آن علقه وضعیه باشد دارای تالی فاسد است. ولی قسمت دوم اشکال ایشان، مورد قبول ما نیست. آیت‌الله خویی «دام ظلّه» فرمود: «اگر مراد مشهور از تحقق معنا به لفظ، تحقق معنا با قطع نظر از علقه وضعیه باشد، به مشهور می‌گوییم: وجود بر دو قسم است: وجود حقیقی که تحققش دائر مدار علل تکوینیه خاصه است و وجود اعتباری که به دست اعتبار کننده است». اولاً: ما به آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌گوییم: شما چه دلیلی دارید که وجود بر دو قسم است؟ بلکه ما می‌گوییم: «قسم سومی هم برای وجود مطرح است و آن وجود انشائی است». شما که می‌خواهید حرف مشهور را جواب دهید نمی‌توانید بر ادعا تکیه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۸

کنید، بلکه باید برهان اقامه کنید. البته ما می‌خواهیم بگوییم: «استدلال شما بر علیه مشهور، یک استدلال منطقی نیست» و الا ما که مدّعی وجود انشائی هستیم، برای اثبات آن دلیل اقامه خواهیم کرد. ثانیاً: به نظر می‌رسد در کلام ایشان خلطی صورت گرفته و همان خلط باعث شده تا کلام مشهور را مورد اشکال قرار دهند، ایشان در مورد وجودات اعتباریه فرمودند:

«منشأ تحقّق وجودات اعتباریه به دست اعتبار کننده و به دست شارع است» سپس کلام مشهور را مورد اشکال قرار داده و فرمودند: «الفاظ نمی‌تواند سبب برای اعتبار شارع شود بلکه اعتبار شارع مربوط به خود اوست». در حالی که مراد مشهور از تحقّق یک امر اعتباری، مانند بیع توسط «بعث»، این نیست که با گفتن «بعث» ملکیت شرعیه ایجاد می‌شود. زیرا ملکیت شرعیه متأخر از بیع است. و همان‌طور که آیت‌الله خویی «دام ظلّه» قبول دارند باید بیعی در کار باشد تا شارع ملکیت را اعتبار کند. اما اساس اشکال اینجاست که بحث ما در مورد خود بیع، قبل از اعتبار شارع است. ولی ایشان آن را به مرحله بعد- یعنی مرحله اعتبار شارع- کشانده و



می‌فرماید: «بعث نمی‌تواند سبب وجود اعتبار شارع شود». اصلاً بحث ما در این مرحله ربطی به اعتبار شارع و حتی اعتبار عقلاء هم ندارد. بلکه بحث در رتبه مقدم بر این اعتبار است. سؤال: آیا در رتبه متقدمه، خود این بایع می‌تواند اعتبار ملکیت کند؟ اگر بگویید: نمی‌تواند، پس چرا شما می‌گویید: «بعث، آن چیزی را که در نفس بایع است و یک امر اعتباری است، ابراز می‌کند؟» معنای این حرف این است که بایع می‌تواند ملکیت را اعتبار کند، نه ملکیت شرعی و نه ملکیت عقلاییه، بلکه خودش می‌تواند اعتبار ملکیت کند، البته این اعتبار ملکیت، به‌ضمیمه عقد، موضوع می‌شود برای اعتبار ملکیت عقلاء و شارع. بنابراین، شما قبول دارید که در مرحله موضوع، خود بایع می‌تواند اعتبار ملکیت کند و قبول کردید که این، ربطی به شارع و عقلاء ندارد. اگر شما دایره اعتبار را این‌گونه توسعه دادید- و چاره‌ای هم جز این ندارید- ما

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۹۹

همین‌جا وجود انشائی را پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: وجود انشائی عبارت از این است که این امر اعتباری به نام بیع- به اعتقاد بایع- به «بعث» تحقق پیدا کند. این امر اعتباری، گاهی منشأ اعتبار عقلاء و شارع می‌شود و گاهی هم منشأ اعتبار آنان نیست، مثل اینکه معامله‌ای واقع شود که هم عقلاء آن را باطل می‌دانند و هم شارع. اما در همان معامله فاسد، وجود انشائی تحقق پیدا کرده ولی نه شارع اثری بر آن مترتب کرده و نه عقلاء.

## ۲- نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

ایشان می‌فرماید: به‌نظر ما انشاء عبارت از این است که انسان به‌وسیله لفظ یا شبه لفظ، آنچه در نفس دارد ابراز کند. آنچه در نفس است گاهی یک امر حقیقی و واقعی است، مثل مواردی که طلب حقیقی در کار باشد. اگر مولا- به دنبال طلب حقیقی، جمله انشائی‌ای صادر کرد، این جمله انشائی، از آن طلب حقیقی که در نفس مولاست پرده برمی‌دارد. و گاهی آنچه در نفس است عبارت از یک امر اعتباری و طلب اعتباری است، مثل اینکه در نفس خود، ملکیت یا زوجیت را اعتبار کند. در اینجا، «بعث» یا «أُنكحْتُ» می‌آید و آن اعتبار نفسانی را ابراز می‌کند. سپس می‌فرماید: اصلاً این مسأله ابراز، اختصاص به جمله انشائی ندارد بلکه در جمل خبریه نیز همین‌طور است. هیئت جمله خبریه، برای ابراز آنچه در نفس مخبر است وضع شده است. آنچه در نفس مخبر است عبارت از قصد حکایت از یک واقعیت است و جمله خبریه می‌آید آن را ابراز می‌کند. بنابراین، فرق بین جمله خبریه و انشائی در ارتباط با ما فی النفس است. اگر ما فی النفس، قصد حکایت از یک واقعیت باشد، جای جمله خبریه است ولی اگر قصد حکایت نباشد بلکه واقعیتی در خود نفس یا امری اعتباری در خود نفس وجود داشته باشد از آن به جمله انشائی تعبیر می‌شود. [۷۵]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۰

بررسی نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»: اینکه ایشان می‌فرماید: «بعث، به‌عنوان ابراز‌کننده ما فی النفس است» به این معناست که بیع در همان حالت نفسانی تحقق پیدا کرده است و به تعبیر و تصریح خود ایشان، این لفظ، اماریت و کاشفیت دارد از آنچه در نفس است. آیا مسئله به این صورت است یا آنچه مشهور می‌گویند درست است؟ مشهور می‌گویند: قبل از اینکه «بعث» و «اشتریت» بیاید، چیزی تحقق پیدا نکرده است. امر اعتباری، به سبب «بعث» وجود پیدا می‌کند. بنابراین هم مشهور و هم آیت‌الله خویی «دام ظلّه» قبول دارند که در اینجا امری اعتباری- با قطع نظر از شارع و عقلاء- وجود دارد، ولی بحث در این است که آیا آن امر اعتباری نفسانی که قبل از عقد است، حقیقت بیع بوده و لفظ کاشف از آن است یا اینکه امر اعتباری به خود این لفظ، وجود پیدا می‌کند. به‌نظر ما امر اعتباری به خود لفظ تحقق پیدا می‌کند و بیع، در رتبه قبل از عقد تحقق ندارد. شاهد این مطلب، مراجعه به عقلاست.

آیا انشاءات عقلاء، به چه صورتی است؟ ما در معاملات ملاحظه می‌کنیم انسان چه بسا به انشاء خودش توجهی ندارد. وقتی انسان می‌خواهد به عنوان وکالت، صیغه نکاحی را جاری کند، آیا واقعاً قبل از عقد نکاح، مطلب را تمام شده می‌بیند و آن مطلب تمام شده را با لفظ اظهار می‌کند؟ روشن است که در این صورت، عقد مانند قبالة نکاح خواهد بود و همان طور که قبالة، حاکی از نکاحی است که انجام شده، عقد هم حاکی از نکاحی است که قبلاً واقع شده است. آیا واقعاً این طور است؟ ما وقتی به خودمان - به عنوان متشرعه تحصیل کرده - مراجعه می‌کنیم می‌بینیم مسئله این طور نیست. قراردادهایی که بین عقلاء انجام می‌شود حاکی از این نیست که قرارداد، قبلاً انجام شده است بلکه قراردادهای به نفس همین الفاظ، انجام می‌گیرد. علاوه بر این، اگر شما الفاظ را به عنوان اماره و کاشف مطرح می‌کنید، ما به شما

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۱

می‌گوییم: اماره و کاشف مربوط به صورت شک است. اگر شما یقین دارید که این اعتبار نفسانی تحقق دارد، دیگر مُبرز، چه کاری می‌خواهد انجام دهد؟ آیا مُبرز، موضوعیت دارد یا طریقت؟ معنای اماره و کاشف بودن الفاظ، عبارت از طریقت است. حال اگر ما طریقت بالاتری داشته باشیم یعنی علم به ما فی النفس این زوجه یا بائع داشتیم، یقین داشتیم که این بائع، در نفس خودش ملکیت را اعتبار کرده، یا یقین داشتیم زوجه در نفس خودش، زوجیت را اعتبار کرده است، دیگر چه نیازی به این لفظ داریم؟ آیا شما جرأت می‌کنید بگویید این مُبرز بالاتر کافی است؟ خیر، کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند. در نتیجه، الفاظ جنبه موضوعیت دارند و اگر لفظ، موضوعیت داشت، معنایش این است که قبل از الفاظ، چیزی تحقق پیدا نکرده است بلکه با لفظ تحقق پیدا می‌کند.

آن چیزی که به لفظ، تحقق پیدا می‌کند همان بیع - که امری اعتباری است - می‌باشد.

همان طور که شارع، بیع را اعتبار می‌کند، بائع هم به کلمه «بعث»، این امر اعتباری را ایجاد می‌کند. و این ایجاد امر اعتباری به دست بائع، که حتماً باید با لفظ یا شبه لفظ باشد، وجود انشائی نامیده می‌شود. در نتیجه، نه اشکال آیت الله خویی «دام ظلّه» به مشهور وارد بود و نه راه حلی که ایشان ارائه کرده، راه حلّ درستی است. بنابراین، حقیقت وجود انشائی، همان چیزی است که مشهور و شهید اول رحمه الله ذکر کردند و مراجعه به عقلاء هم آن را تأیید می‌کند.

### نظریه مرحوم آخوند در ارتباط با طلبی که معنای «أ، م، ر» است

پس از آنکه اجمالاً با معنای وجود انشائی آشنا شدیم، مرحوم آخوند می‌فرماید: ما عقیده داریم طلبی که معنای «أ، م، ر» است عبارت از طلب انشائی است نه طلب حقیقی و نه مطلق طلب. ولی اگر شما اصرار داشته باشید که ماده امر - در مقام وضع - برای مطلق طلب وضع شده است، ما نمی‌توانیم این معنا را انکار کنیم که ماده امر به واسطه کثرت استعمال در خصوص طلب انشائی، انصراف به طلب انشائی پیدا کرده است. همان طور که خود کلمه طلب، با اینکه از نظر لغت، موضوع برای مطلق طلب است

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۲

ولی به واسطه کثرت استعمال در طلب انشائی، انصراف به طلب انشائی پیدا کرده است، به گونه‌ای که از شنیدن کلمه طلب بدون قید، ذهن ما به سوی طلب انشائی می‌رود. [۷۶]

### مقایسه بین طلب و اراده در کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در مقایسه بین طلب و اراده می‌فرماید: ما معتقدیم طلب و اراده دارای معنای واحدی بوده و درحقیقت، این دو لفظ، مترادفند ولی در مقام انصراف، بین آن دو تغایر وجود دارد، به طوری که کلمه طلب، انصراف به طلب انشائی و کلمه اراده، انصراف به اراده حقیقیه پیدا می‌کند. همین اختلاف در مقام انصراف، سبب شده که بعضی از علمای امامیه خیال کنند اختلاف بین طلب و اراده، اختلاف واقعی و مربوط به معناست. همان طوری که اشاعره یک چنین چیزی را قائل شده‌اند. درحالی که اختلاف بین این دو، در ارتباط با مقام انصراف است و از جهت معنا و مفهوم، اختلافی بین آن دو وجود ندارد همان گونه که معتزله و جمهور امامیه قائل به این مطلب می‌باشند. مرحوم آخوند سپس به نقد و بررسی نظریه اشاعره و نظریه معتزله پرداخته است. [۷۷] قبل از ورود به بحث، لازم است مقداری در ارتباط با تاریخچه پیدایش این دو گروه بحث کنیم:

### تاریخچه پیدایش اشاعره و معتزله

#### اشاره

مسائل اعتقادی که در رأس آنها وجود مقدس خداوند متعال و صفات ثبوتی و سلبی حضرتش و مسأله معاد است. از دیرباز و قرن‌ها قبل از اسلام مطرح بوده است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۳

دین مبین اسلام طلوع کرد و قرآن مجید نازل شد. آیه شریفه (کتابٌ أنزلناه إليك لتُخرج الناس من الظلمات إلى النور) [۷۸] بیانگر این مطلب است که قرآن مجید برای هدایت مردم به سوی نور و از بین بردن ظلمت‌ها و تاریکی‌ها و جهالت‌ها نازل شده است. آن‌هم همه ظلمت‌ها، آن گونه که از کلمه «الظلمات» که جمع محلی به «ال» و مفید عموم است استفاده می‌شود. قرآن کریم، مردم را از همه ظلمت‌ها بیرون آورد و در وادی نور وارد کرد. به برکت قرآن، صفات ثبوتیه و صفات سلبیه خداوند روشن شد و معلوم گردید که مقام ربوبیت و مقام خلقت در اختیار خداوند است و خداوند، عادل است. [۷۹] خلاصه این که به برکت قرآن، رؤوس مسائل اعتقادی و اصول مسائل هستی و واقعیات جهان هستی برای مردم روشن شد. اما پیدایش افکار و نظریات خاص، پس از تشکیل حکومت اسلامی، دارای علل متعددی است: یکی از علل آن وجود جنگ‌هایی است که بین مسلمانان و دشمنان اسلام پیش می‌آمد. در جنگ‌های صدر اسلام، گاهی افرادی به دست مسلمانان اسیر می‌شدند که در بین آنان دانشمندان و یا احیاناً کسانی که نظریات خاصی در ارتباط با مسائل اعتقادی داشتند به چشم می‌خوردند و در اثر اختلاط آنان با مسلمانان، کم‌کم افکار و نظریات آنان مطرح شده و مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت. به نظر می‌رسد این امر، علت عمده برای پیدایش این افکار بود. علت دیگر، وجود ارتباطات میان مسلمانان و دولت‌های دیگر بود که این

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۴

ارتباطات، مستلزم رفت و آمدها و نقل و انتقال نظریات مختلف بود. علت دیگر پیدایش افکار مختلف در بین مسلمانان، وجود یهود بود. یهودیان از اسلام ضربه سختی خورده بودند و هیچ‌گاه حاضر نشدند دین اسلام را بپذیرند لذا بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله برای ضربه زدن به اسلام دست به کار شدند البته ما رد پای واضحی برای آنان نمی‌بینیم ولی باور کردنی نیست که یهود با وجود یک چنین وضعیت و روحیه‌ای، بعد از پیامبر، خود را کنار کشیده باشد. مخصوصاً که بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله زمینه‌های

انحراف و جاه‌طلبی و مقام‌خواهی در بین مسلمانان وجود داشت. لذا ما وقتی جریانات تاریخی را ملاحظه می‌کنیم برایمان اطمینان پیدا می‌شود که یهود در این جریانات نقش داشته است. حتی اگر کسی ادعا کند که یهود در تغییر مسیر خلافت نیز نقش داشته است، نمی‌توان آن را انکار کرد. ما وقتی تاریخ پیدایش فرقه‌هایی چون وهابیت و بهائیت را ملاحظه می‌کنیم دست‌های مرموز استعمارگران را به وضوح مشاهده می‌کنیم و این دست‌ها در صدر اسلام به نحو شدیدتری وجود داشته‌اند. پس از بیان مقدمه فوق، به تاریخ پیدایش اشاعره و معتزله می‌پردازیم: در صدر اسلام، شخصی بود به نام «حسن بصری» که ماهیت روشنی ندارد، ظاهراً «حسن بصری» یکی از اسراء بوده که در بین مسلمانان آمده و به حسب ظاهر هم اسلام آورده است ولی آیا در باطن چه هدفی را دنبال می‌کرده است؟ خیلی معلوم نیست. همین اندازه مشخص است که در اسلام دو فرقه اشاعره و معتزله را به وجود آورد و این همه وقت مسلمانان- از صدر اسلام تا به حال و پس از این- را گرفت. «حسن بصری» برای بحث در زمینه مسائل اعتقادی، کلاس درسی تشکیل داد و چون شخص فاضلی بود، شاگردانی را دور خودش جمع کرد. یکی از شاگردان او شخصی به نام «واصل بن عطا» است. «واصل بن عطا» روزی در جلسه درس با استاد خود به بحث و گفتگو پرداخت تا جایی که میان آنها درگیری پیش آمد، لذا جلسه درس

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۵

استاد را ترک کرده و دیگر به آن جلسه حاضر نشد بلکه خود جلسه مستقلی تشکیل داد و شاگردانی را دور خودش جمع کرد. اکثر مسائلی که در این دو جلسه مطرح می‌شد متناقض بود. این کلاس‌ها همین‌طور ادامه پیدا کرد. یکی از کسانی که به پیروی از «حسن بصری» برخاست، «ابوالحسن اشعری» بود که از شخصیت‌های علمی آن زمان به حساب می‌آمد. و ظاهراً از احفاد «ابو موسی اشعری» می‌باشد. «ابوالحسن اشعری» در اشاعه نظریات «حسن بصری» نقش بسزایی داشت. به جهت اهمیت زیادی که «ابوالحسن اشعری» داشت و به جهت پیروی او از «حسن بصری»، هم شاگردان «حسن بصری» روز به روز بیشتر می‌شدند و هم اسم این گروه، «اشاعره» نامیده شد. و چون «واصل بن عطا» از جلسه درس استاد خود «حسن بصری» کناره‌گیری کرده و اعتزال جست، او و شاگردانش را «معتزله» نامیدند.

### اولین مسأله مورد بحث اشاعره و معتزله

اولین و مهم‌ترین مسأله‌ای که بین اشاعره و معتزله مورد بحث قرار گرفت این بود که آیا قرآن قدیم است یا حادث؟ منشأ طرح این مسئله این بود که قرآن مجید، از همان صدر اول، داری عنوان «کلام الله» بود در خود قرآن هم در آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) [۸۰] مسأله تکلیم و تکلم را به خداوند نسبت داده است. با اینکه در قرآن- به حسب ظاهر- عنوان «متکلم» به خداوند اطلاق نشده است، اما آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) به ضمیمه اینکه مجموعه قرآن، به عنوان کلام الله است، زمینه این مطلب را به وجود آورد که اطلاق «متکلم» بر خداوند صحیح است و لازم نیست عنوانی در خود قرآن مطرح شده باشد، بلکه همین اندازه که مصححی برای آن داشته باشیم کفایت می‌کند، لذا بین اشاعره و معتزله از این جهت اختلافی نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۶

اختلاف از اینجا شروع می‌شود که ما در مورد خداوند، دو نوع صفت داریم:

صفات ذات و صفات فعل. در فرق بین این دو نوع صفت گفته شده است: صفات ذات، صفاتی است که ثبوت آنها برای ذات نیاز به مقام خاص و حال خاص و شأن خاص و شخص خاص ندارد. صفات ذات، اوصافی است که در ارتباط با خود ذات است-

اگرچه اضافه به غیر ذات هم در این‌ها وجود دارد- مثل صفت علم که در مورد خداوند ثابت کنیم. ثبوت علم، نه در وضعیت خاصی و نه در شأن خاصی و نه در حالت خاصی است بلکه علم در ارتباط با ذات خداوند است لذا وقتی می‌خواهیم دایره معلوم را مشخص کنیم می‌گوییم: (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)، [۸۱] هیچ‌گونه محدودیتی در دایره معلوم وجود ندارد. قدرت هم یکی از صفات ذاتیه خداوند است.

البته گفتیم: این منافات ندارد با اینکه در این‌ها اضافه‌ای به غیر ذات هم باشد، مثل اینکه در قدرت، اضافه‌ای به مقدر است، در علم، اضافه‌ای به معلوم است ولی با توجه به اینکه معلوم خاص و مقدر خاص دخالت ندارد، لذا قدرت و علم به نحو احاطه و به نحو مطلق بر خداوند ثابت است. صفات فعل، صفاتی است که حالات و موارد و اشخاص در آن فرق می‌کند. صفت فعل، یعنی خداوند عملش و فعلش چنین بوده است. صفات فعل، به مسأله قدرت بر نمی‌گردد. در خود ما نیز همین‌طور است. خیلی چیزها مقدر انسان است ولی هر مقدوری جامه تحقّق نمی‌پوشد. قدرت خداوند، در ارتباط با ذات است ولی هر مقدوری تحقّق پیدا نمی‌کند. صفات فعل، مربوط به مقام عمل و مقام فعل است، مثل صفت خالقیت و رازقیت. مقصود از خالقیت و رازقیت، قدرت بر خلقت و رزق نیست، اگر خالقیت و رازقیت به قدرت بر گردد، جزء صفات ذات می‌شود، بلکه مقصود، فعل خالقیت و فعل رازقیت است. وقتی این‌طور شد، به لحاظ موارد و افراد و حالات فرق

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۷

می‌کند. خداوند رزق کسی را در هر ماه سی‌هزار تومان قرار داده است، در کنار این جنبه اثباتی، یک جنبه نفیی هم وجود دارد و آن این است که رزق او را در هر ماه پنجاه‌هزار تومان قرار نداده است. درحالی‌که هر دو مقدر خداوند است. قرآن کریم می‌فرماید: (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ) [۸۲] یعنی خداوند، بعضی از شما را بر بعض دیگر، در رزق برتری داد، یعنی بعضی رزقشان کمتر است. با وجود اینکه خداوند قدرت بر بالاتر هم دارد. این برای این است که مسأله رزق، مربوط به عمل خداوند است. در مقام خلقت هم همین‌طور است. الآن مثلاً جمعیت کره زمین، پنج میلیارد نفر است.

ممکن بود به جای این پنج میلیارد، ده میلیارد نفر وجود داشته باشند ولی خداوند آن پنج میلیارد دیگر را خلق نکرده است. نه به معنای اینکه قدرت بر خلق آنان نداشته است بلکه به این معنا که عمل خالقیت خداوند، در محدوده این پنج میلیون نفر جنبه ثبوتی پیدا کرده و در ارتباط با غیر اینان تحقّق پیدا نکرده است. اما در صفات ذات- به لحاظ اینکه برگشت به ذات پیدا می‌کند- نمی‌توانیم این حرف‌ها را بزنیم. در صفات ذات، هیچ محدودیتی وجود ندارد. نمی‌توانیم بگوییم: خداوند بعضی چیزها را نمی‌داند یا بعضی چیزها از دایره قدرت او بیرون است. یکی از تفاوت‌های مهم میان صفات ذات و صفات فعل این است که صفات ذات، قدیمند به قدم ذات، همان‌طور که ذات پروردگار قدیم است علم و قدرت و سایر اوصاف ذاتیه او نیز قدیم است. ولی صفات فعل، این‌گونه نیستند، چون فعل، یک امر حادثی است. زید، دیروز خلق نشده بود و امروز خلق شده است. این خلقت، مربوط به مقام فعل است و به عنوان صفت فعل مطرح است. لذا اوصاف فعلیه خداوند، اتصاف به قدمت ندارد. البته در اینجا بحث مهمی وجود دارد که آیا ارتباط حادث به قدیم به چه کیفیت است؟ که این بحث در کتب فلسفی و کلامی مطرح شده است. [۸۳]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۸

اختلاف بین اشاعره و معتزله: اشاعره و معتزله، هر دو قبول دارند که اطلاق متکلم بر خداوند صحیح است و تکلم یکی از اوصاف خداوند است. ولی در این نزاع دارند که آیا عنوان متکلم، جزء صفات ذات خداوند متعال است تا اتصاف به قدمت داشته باشد یا اینکه جزء صفات فعل خداوند است و اتصاف به قدمت ندارد؟

### نظریه معتزله در ارتباط با صفت تکلم

معتزله می‌گویند: عنوان متکلم، همان‌طور که بر انسان اطلاق می‌شود، بر خداوند هم به همان صورت، اطلاق می‌شود. واقعیت تکلم در مورد انسان این است که انسان وقتی صحبت می‌کند، از تکیه اصوات بر مخارج فم استفاده کرده و تدریجاً ایجاد صوت می‌کند و هر صوتی را بر یک مخرج و مقطع از فم متکی می‌کند. مخاطب هم در مقام استماع، به همین نحو، اصوات را استماع می‌کند. معتزله و مشهور امامیه می‌گویند:

اطلاق متکلم در مورد خداوند نیز به همین صورت است ولی بین تکلم انسان و تکلم خداوند، یک فرق وجود دارد و آن این است که انسان چون جسم است و دارای دهان و زبان و مخارج فم است، سخن را در دهان خودش ایجاد می‌کند اما خداوند چون جسم نیست و زبان و دهان در مورد او معنا ندارد، همین اصوات را به نحو تدریج در موجود دیگری ایجاد می‌کند، که درحقیقت، آن موجود دیگر، به منزله دهان و زبان به حساب می‌آید، مثل تکلمی که خداوند با موسی علیه السلام کرد و اصوات را در شجره ایجاد کرد و در آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) [۸۴] تکلم را به خودش نسبت داد. در مورد رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز وارد شده است که وقتی حضرت از غار حرا به طرف منزل سرازیر شد، سنگریزه‌ها به رسالت آن حضرت گواهی دادند و شاید اولین موجودی که به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۹

رسالت آن حضرت شهادت داد، همین سنگریزه‌ها بودند. سخن گفتن سنگریزه‌ها به این صورت بود که خداوند در آنها به نحو تدریج و تدرّج، ایجاد صوت کرد، به همان کیفیتی که انسان سخن می‌گوید. در نتیجه، اینان می‌گویند: اطلاق متکلم بر خداوند، به‌عنوان صفت فعل است و همان‌طور که سایر صفات فعل - مثل خالق و رازق - اتصاف به حدوث دارند، صفت «متکلم» نیز به همین صورت است. [۸۵]

### نظریه اشاعره در ارتباط با صفت تکلم

اشاعره می‌گویند: تکلم، جزء صفات ذات است و مثل قدرت و علم، اتصاف به قدمت دارد. این بحث در بین اشاعره آن‌قدر دچار انحراف شده که نه تنها قرآن را - به‌عنوان کلام الله - قدیم می‌دانند بلکه آن‌طوری که بعضی از حنابله [۸۶] معتقدند، حتی کاغذ و جلد و غلاف قرآن هم قدیم است. حال مقصود کدام جلد و غلاف بوده؟

آن را معین نکرده‌اند. اشاعره می‌گویند: صفتی به‌عنوان «کلام نفسی» در ذات خداوند تحقق دارد و این «کلام نفسی» اتصاف به قدمت دارد. و چون «کلام نفسی» قائم به ذات خداوند است پس قرآن - که کلام خداوند است - نیز قدیم است. اشاعره، به این هم اکتفا، نکردند، بلکه گفتند: همان‌طوری که علم و قدرت خداوند، از صفات ذاتی و قدیم است، درعین حال، منافاتی ندارد که عالم و قادر بر انسان‌ها هم به نحو حقیقت اطلاق شود، البته نه به آن توسعه و نه به‌عنوان عینیت که در مورد خداوند مطرح است. دایره قدرت انسان محدود است و نمی‌توان گفت: «إِنَّ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و قدرت در انسان، اتصاف به قدمت ندارد بلکه همان‌طوری که خود انسان، حادث است، قدرت او هم حادث است. اشاعره می‌گویند:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۰

عین این معنا را در مورد «کلام نفسی» هم پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: «کلام نفسی» وقتی در ارتباط با ذات پروردگار مطرح می‌شود،

این صفت، قدیم است به قدم ذات.

ولی همین «کلام نفسی» در مورد جمله انشائیّه و خبریه هم وجود دارد. در جمله خبریه، وقتی شما می‌گویید: «جاء زید من السفر»، آنچه در کنار این الفاظ، در نفس شما وجود دارد، عبارت از علم به آمدن زید از سفر است. اشاعره می‌گویند: ما این را قبول داریم ولی معتقدیم در اینجا غیر از مسأله علم شما، در کنار «جاء زید من السفر» یک امر نفسانی دیگری هم وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم، اما این «کلام نفسی» حادث بوده و غیر از «کلام نفسی» قدیم در ارتباط با ذات خداوند است. اشاعره، نسبت به جمله انشائیّه تفصیلی قائل شده و می‌گویند: در جمله انشائیّه‌ای که مشتمل بر امر است، مثل صیغه اَفْعَلْ، قبل از اینکه مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» اگرچه در نفس مولا اراده‌ای وجود دارد که متعلق به اشتراء لحم است ولی غیر از این اراده، چیز دیگری هم در نفس مولا وجود دارد که ما از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم. «کلام نفسی» در خصوص اینجا به عنوان «طلب» هم نامیده می‌شود. جمله انشائیّه مشتمل بر نهی نیز همین‌طور است، یعنی اگر ماهیت نهی، عبارت از «طلب ترک» باشد، امر و نهی، در اصل طلب مشترک می‌باشند ولی یکی متعلق به فعل و دیگری متعلق به ترک است. در اینجا نیز می‌گوییم: علاوه بر اراده‌ای که متعلق به ترک منهی عنه است، یک واقعیت نفسانی دیگری هم وجود دارد که عنوان عام آن، «کلام نفسی» و عنوان خاصش، «طلب» می‌باشد. و اگر ماهیت نهی عبارت از «زجر و منع از فعل» باشد، آن حالت نفسانی‌ای که در ارتباط با زجر مطرح است، عبارت از «کراهت مولا» نسبت به این عمل منهی عنه است و ما می‌گوییم: علاوه بر این کراهت، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که عنوان عام آن «کلام نفسی» و عنوان خاصش عبارت از «زجر» است. اما در جملات انشائیّه دیگر، مثل عقود و ایقاعات و استفهام انشائی و تمنّی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۱

انشائی و ترجّی انشائی و ...، غیر از اوصاف تمنّی حقیقی، ترجّی حقیقی، استفهام حقیقی، انشاء تملیک عین به مال، انشاء زوجیت و ...، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم و در این موارد، دیگر عنوان خاص وجود ندارد. [۸۷] در پایان تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که اشاعره، با وجود اینکه صفت تکلم را از صفات ذاتی خداوند و قدیم و قائم به ذات پروردگار می‌دانند ولی در عین حال، صفات را زاید بر ذات می‌دانند و می‌گویند: قیام این صفات به ذات، به نحو حلولی است.

### نظریه بعضی محققین در مورد صفت تکلم

حضرت امام خمینی رحمه الله در رساله‌ای که پیرامون طلب و اراده تألیف کرده، پس از ذکر نظریه معتزله و اشاعره می‌فرماید: بعضی از اهل تحقیق گفته‌اند: «اطلاق متکلم بر خداوند، به هیچ‌یک از این دو صورتی که معتزله و اشاعره مطرح کردند نیست، بلکه اطلاق متکلم بر خداوند، به همان صورتی است که در ما انسان‌ها وجود دارد، با این تفاوت که ما انسان‌ها به سبب آلت زبان و دهان تکلم می‌کنیم ولی خداوند، بدون آلت، تکلم می‌کند. تکلم در مورد خداوند، به معنای ایجاد کلام در جسم دیگر نیست بلکه به معنای ایجاد کلام از جانب خداوند، بدون آلت است.» [۸۸] به نظر ما، همان‌طور که معتزله، قصه تکلم شجره را به عنوان مؤید نظریه خود مطرح کردند، اینجا هم ممکن است برای این قول بعضی اهل تحقیق مؤیدی ذکر کرد و آن این است که خداوند از موسی سؤال کرد: (وَ مَا تِلْكَ بِيْمِينِكَ يَا مُوسَى)، موسی علیه السلام هم جواب داد: (هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُ عَلَيْهِا وَ أَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى) [۸۹]، در اینجا تکلمی که خداوند با موسی علیه السلام داشت، بدون واسطه بوده

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۲

و شجره یا چیز دیگری در بین نبوده است. در نتیجه، این گونه نیست که تکلم خداوند با بشر، حتماً نیاز به واسطه‌ای داشته باشد.

## نظریه امام خمینی رحمه الله در ارتباط با صفت تکلم

امام خمینی رحمه الله پس از ذکر اقوال سه گانه، هر سه را رد کرده و می‌فرماید: کلام خداوند، به معنای وحی خداوند است. ما که قرآن مجید را به عنوان «کلام الله» مطرح می‌کنیم و همین امر سبب شد که عنوان «متکلم» بر خداوند اطلاق شود، آیا همه قرآن به وسیله ایجاد صوت در شیء دیگر تحقق پیدا کرده است؟ شکی نیست که مسئله این گونه نبوده است. آیا همه قرآن، بدون واسطه نازل شده است؟ خیر، به این صورت هم نبوده است. مسأله کلام نفسی هم که باطل است و ما ادله بطلان آن را ذکر خواهیم کرد. پس کیفیت نزول قرآن به چه صورتی بوده است؟ امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: کلام خداوند به معنای وحی خداوند است و ما حقیقت وحی را به آسانی نمی‌توانیم درک کنیم. درک حقیقت وحی، متوقف بر مرتبه بالایی از علم و عمل و تحمل ریاضت است. آیات متعددی در ارتباط با وحی وارد شده است، در یکجا می‌فرماید: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ ...) [۹۰]، یعنی روح الامین، قرآن را بر قلب تو نازل کرد، که شاید مسأله کلام هم - به این صورت که ما تصور می‌کنیم - وجود نداشته است و یا اگر هم وجود داشته، دخالتی در ماهیت وحی نداشته است. در جای دیگر می‌فرماید: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ)، [۹۱] در اینجا «کتاب مکنون» ظرف برای قرآن کریم واقع شده است و ظرف و مظروف، دو چیز هستند. حال آیا مقصود آیه چیست؟ به این زودی نمی‌توان به معنای آیه پی برد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۳

در جای دیگر می‌فرماید: (إِنَّهُ هُوَ الْوَحْيُ الْوَحْيُ يُوْحَى ... ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى)، [۹۲] که این آیات شاید مفصل‌ترین آیاتی باشد که در ارتباط با حقیقت وحی وارد شده ولی فهم آن، در نهایت دشواری است. در آیه (إِنَّهُ هُوَ الْوَحْيُ الْوَحْيُ) مرجع ضمیر «هو»، ظاهراً رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. آیا در این آیه، مبالغه‌ای به کاررفته است؟ بعید است که در تعبیرات قرآنی که در ارتباط با اساس نبوت است، تعبیراتی مجازی چون «زید عدل» داشته باشیم. [۹۳]

## نقد و بررسی اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم

### اشاره

آنچه به نظر می‌رسد همین نظریه امام خمینی رحمه الله است، زیرا ما از عنوان «کلام الله» به صفت «متکلم» رسیدیم. بنابراین نمی‌توانیم «متکلم» را به گونه‌ای معنا کنیم که با خود «کلام الله» قابل جمع نباشد. برای نقد و بررسی کلام اشاعره و معتزله، ما باید ابتدا محل نزاع بین این دو گروه را مشخص کنیم، زیرا وقتی در کلام مرحوم آخوند دقت کنیم می‌بینیم مثل اینکه ایشان محل نزاع را به گونه دیگری مطرح کرده و به نتایجی رسیده است که با دقت درمی‌یابیم مسئله به این صورت نیست.

### کلام مرحوم آخوند

ایشان در ارتباط با طلب و اراده می‌فرماید: حق این است که طلب و اراده دو لفظی هستند که بر معنای واحدی وضع شده‌اند. این وحدت معنا، در همه مراتب، تحقق دارد یعنی هم در عالم مفهوم، معنایشان واحد است و هم در وجود حقیقی و هم در وجود



انشائی.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۴

مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه می‌گوید: و قاعدتاً هم در وجود ذهنی. اتحاد طلب و اراده در مفهوم، به این معناست که موضوع له لفظ طلب و اراده یک چیز است. اما وجود حقیقی، عبارت از صفت قائم به نفس و به تعبیر دیگر: شوق مؤکد است، که اگر انسان خودش بخواهد کاری را انجام دهد، آن شوق، محرک عضلات به طرف مراد است و اگر بخواهد به وسیله دیگری آن کار را انجام دهد، آن شوق، مؤکد امر اوست به این که این مأمور به را در خارج انجام دهد. می‌فرماید: همین شوق مؤکد نفسانی که وجود حقیقی ماهیت اراده است، وجود حقیقی ماهیت طلب نیز می‌باشد. در وجود انشائی نیز همین‌طور است، وقتی مولا می‌گوید: (أقیموا الصَّلَاةَ) شما می‌گویید: «طلب انشائی در ارتباط با صلاة مطرح است»، در همین مورد می‌توانیم بگوییم: «اراده انشائیه متعلق به صلاة است». در وجود ذهنی نیز همین‌طور است یعنی اگر شما ماهیت اراده را تصور کردید و به آن وجود ذهنی دادید، این هم صدق می‌کند که وجود ذهنی اراده است و هم صدق می‌کند که وجود ذهنی طلب است. بنابراین، در تمام مراتب چهارگانه، فرقی بین طلب و اراده نیست. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: تنها یک فرق بین این دو وجود دارد و آن مربوط به مقام انصراف است. وقتی کلمه اراده را اطلاق می‌کنید، انصراف به وجود حقیقی اراده و اراده حقیقیه دارد ولی وقتی طلب را اطلاق می‌کنید، انصراف به طلب انشائی پیدا می‌کند. مترادف بودن، منافاتی با انصراف ندارد. مثلاً انسان و بشر مترادفند ولی چه‌بسا انسان انصراف به افرادی داشته باشد که دارای فضایل زیادی از انسانیت می‌باشند ولی بشر به چیز دیگری انصراف داشته باشد. [۹۴]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۵

وقتی مرحوم آخوند، مسئله را به این صورت مطرح می‌کند، طرف مقابل ایشان چه باید بگوید؟ اشاعره که این حرف را قبول ندارند. بنابراین - روی تحریر محلّ نزاع - قاعدتاً باید بگویند: «طلب و اراده، دو لفظی هستند که برای دو معنای متغایر وضع شده‌اند».

آن وقت در معنای اراده بحثی نیست، زیرا موضوع له مشخص است پس نزاع، در ارتباط با کلمه طلب می‌شود. مرحوم آخوند باید بگوید: «طلب برای همان چیزی وضع شده که اراده برای آن وضع شده است» و اشاعره بگویند: «خیر، طلب برای یک چیز و اراده برای چیز دیگری وضع شده است». اگر نزاع به این صورت باشد، این یک نزاع لغوی است. بررسی کلام مرحوم آخوند: ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: اولاً: یک مسأله کلامی با این اهمیت که حتی علم کلام با وجود اینکه در مورد جمیع مسائل اعتقادی بحث می‌کند، نام «کلام» را به خود گرفته، چون مهم‌ترین مسأله مورد بحث، مسأله کلام و تکلم و اطلاق متکلم بر خداوند است، آیا این مبتنی بر یک مسأله لغوی است؟ یعنی ما باید به کتب لغت مراجعه کنیم تا به دست آوریم که لفظ طلب بر همان معنایی وضع شده که اراده بر آن وضع شده است یا بر معنایی دیگر؟ آیا این مسئله، مثل مسأله تیمم است که باید به لغت مراجعه کنیم تا ببینیم «صعید»، به معنای «مطلق وجه الأرض» است یا «خصوص تراب خالص»؟ ثانیاً: اشاعره که می‌گویند: «در خداوند، غیر از صفات ثبوتیه معروف، صفت دیگری نیز وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم» و بعد دایره کلام نفسی را به انسان‌ها هم سرایت می‌دهند، آیا این مطلب، چه ارتباطی دارد به اینکه ما بحث کنیم آیا طلب و اراده، دو لفظ به جای یک معنا هستند یا دو لفظ به جای دو معنا؟ یعنی اگر کسی - مثل مرحوم آخوند - گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به جای یک معنا هستند»

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۶

آیا این معنایش ابطال کلام نفسی است؟ چه ارتباطی بین این مسئله و بطلان کلام نفسی وجود دارد؟ و اگر کسی گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به جای دو معنا هستند» آیا معنایش ثبوت کلام نفسی است؟ لذا این گونه که مرحوم آخوند محلّ نزاع را مطرح کرد، ظاهر این است که نزاع را در ارتباط با لغت مطرح کرده است و این مسأله لغوی، هیچ ارتباطی به مسأله مورد نزاع اشاعره و معتزله

ندارد. محلّ نزاع اشاعره، وجود و عدم وجود واقعیتی بنام «کلام نفسی» است. اشاعره می‌گویند: کلام نفسی وجود دارد، معتزله می‌گویند: وجود ندارد. اما اینکه اسم آن را چه بگذاریم، دخالتی در محلّ نزاع ندارد. به عبارت دیگر: نزاع بین اشاعره و معتزله در ارتباط با وجود و عدم وجود واقعیتی به نام «کلام نفسی» است و مسئله، از این جهت، هیچ ارتباطی به لغت و تسمیه ندارد. گرچه در ذیل کلمات مرحوم آخوند تا حدّی به این معنا اشاره شده است ولی شروع بحث که به عنوان تحریر محلّ نزاع است، ظهور در این دارد که نزاع بین اشاعره و معتزله در این جهت است که آیا لفظ طلب و اراده برای دو معنا وضع شده‌اند یا این دو لفظ، مترادف بوده و برای یک معنا وضع شده‌اند؟ لذا اهمّی که مرحوم آخوند دارد بر اینکه این دو لفظ، برای یک معنا وضع شده‌اند و آن معنا هم در تمام مراتب، بین طلب و اراده متحد است، این اهمّی است، از نظر تحریر محلّ نزاع، حُسن ندارد. ثالثاً: مرحوم آخوند، بین اشاعره و معتزله، تصالّحی برقرار کرده و می‌گوید: نزاع میان این دو، نزاعی لفظی است و اشاعره و معتزله در یک واقعیت نزاع ندارند بلکه اتحاد طلب و اراده به نظر معتزله، دارای معنایی است که اشاعره هم آن را قبول دارند و مغایرت بین طلب و اراده، معنای دیگری دارد که معتزله هم آن را قبول دارند. ایشان در توضیح این مطلب می‌فرماید: در مقایسه میان طلب حقیقی با اراده حقیقیه، همه قبول دارند که طلب حقیقی با اراده حقیقیه اتحاد دارند و طلب انشائی نیز با اراده انشائیه اتحاد دارند. ولی اگر طلب انشائی را با اراده حقیقیه مقایسه کنیم، بین آنها مغایرت وجود دارد، زیرا در خود اراده هم، اراده انشائی، مغایر با اراده حقیقیه است و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۷

علت اینکه اشاعره، مسأله مغایرت را مطرح کرده‌اند، انصرافی بود که ما ذکر کردیم. ما گفتیم: اگرچه بین طلب و اراده، هیچ مغایرتی وجود ندارد ولی در مقام انصراف، بین آنها مغایرت وجود دارد، زیرا طلب، منصرف به طلب انشائی و اراده، منصرف به اراده حقیقیه است. در نتیجه، مقایسه‌ای که اشاعره بین طلب و اراده کرده‌اند مقایسه بین دو انصراف است. اما اگر ما هر دو را در ارتباط با حقیقیه یا در ارتباط با انشائیه مطرح کنیم، بین آنها مغایرتی وجود ندارد. بنابراین، اشاعره که قائل به مغایرتند، طرفین مقایسه را با دو صفت مطرح کرده‌اند: طلب انشائی و اراده حقیقی. اما معتزله که قائل به اتحادند، در دو طرف مقایسه، یک و وصف را ملاحظه کرده‌اند: طلب انشائی را با اراده انشائیه مقایسه کرده‌اند و طلب حقیقی را با اراده حقیقیه. در نتیجه، نزاع بین این دو، لفظی است و آنچه را اشاعره می‌گویند، معتزله هم قبول دارند و آنچه را معتزله می‌گویند، اشاعره هم قبول دارند. مرحوم آخوند، گویا محلّ نزاع بین اشاعره و معتزله را به درستی ملاحظه نکرده است. وقتی نزاع بین اشاعره و معتزله در وجود و عدم وجود صفتی نفسانی غیر از این اوصاف معهوده است آیا ما می‌توانیم آن را به صورت نزاعی لفظی مطرح کنیم؟ اشاعره می‌گویند: «در مورد خداوند، غیر از اوصاف ثبوتیه اراده و قدرت و حیات و امثال این‌ها، صفت دیگری وجود دارد که آن صفت، قدیم و قائم به ذات، به قیام حلولی و زائد بر ذات است». ولی معتزله، این معنا را منکرند. چگونه ما می‌توانیم بین این دو گروه، تصالّح برقرار کنیم و بگوییم: «نزاع بین این دو، لفظی است و اگر از محدوده الفاظ بیرون برویم، بین آنان اختلافی وجود ندارد»؟ اینان هیچ کاری به عالم لفظ ندارند بلکه وجود یک واقعیت را مورد نفی و اثبات قرار داده‌اند. و به کار بردن عناوینی چون «کلام نفسی» و «لفظ طلب» و امثال این‌ها، به این معنا نیست که این الفاظ، دخالت در نزاع دارند، بلکه اگر لفظی هم در این زمینه وجود نداشته باشد باز این نزاع بین اشاعره و معتزله مطرح است. حال برای روشن شدن مطلب، ما باید ابتدا ادله اشاعره را مورد بررسی قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۸

**ادله اشاعره بر وجود کلام نفسی**

## اشاره

اشاعره می‌گویند: در جمله‌های خبریه و انشائیه، حقیقتی به‌عنوان «کلام نفسی» وجود دارد:

## کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه:

## اشاره

آیا خبریه بودن یک جمله، علاوه بر جهات نحوی معتبر، بر چه چیزی توقف دارد؟ بدون تردید، حالت نفسانی مخبر، دخالتی در تحقق جمله خبریه ندارد. اگر مخبر، علم به مطابقت خبر خود با واقع داشته باشد، یا شک داشته باشد و یا حتی عالم به کذب خبر خود باشد، این‌ها در تحقق جمله خبریه و اتصاف آن به خبریه بودن دخالتی ندارد. در جانب مستمع نیز همین‌طور است، یعنی اگر مستمع، عالم به صدق مخبر یا عالم به کذب او باشد و یا شک داشته باشد که آیا مخبر صادق است یا کاذب؟ این‌ها دخالتی در تحقق جمله خبریه و اتصاف آن به خبریه بودن ندارد. سؤال: مگر شما نمی‌گویید: «الخبر یحتمل الصدق و الکذب»؟ بنابراین، اگر مستمع، علم به کذب یا صدق مخبر دارد، نمی‌توان جمله او را جمله خبریه نامید، زیرا چنین جمله‌ای «یحتمل الصدق و الکذب» نیست. جواب: «الخبر یحتمل الصدق و الکذب» به لحاظ نفس خبر و ذات آن می‌باشد و علم سامع به صدق یا کذب خبر، موجب نمی‌شود که خبر از خبریت خارج شود. آن وقت اشاعره، معتزله را مخاطب قرار داده می‌گویند: شما «معتزله» که می‌گویید:

در جملات خبریه، یک واقعیت نفسانیه وجود دارد، آیا ممکن است آن واقعیت نفسانیه را به ما معرفی کنید؟ معتزله می‌گویند: بله، آن واقعیت نفسانیه، عبارت از علم و تصدیق است. اشاعره می‌گویند: علم، تنها در یک صورت از آن صور سه‌گانه وجود دارد و آن جایی است که مخبر، علم به مطابقت داشته باشد ولی آیا در جایی که شک دارد یا علم به عدم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۱۹

مطابقت دارد، آن واقعیت نفسانیه چیست؟ اشاعره می‌گویند: از اینجا در می‌یابیم که همان‌طوری که لفظ «جاء زید من السفر»، در اتصاف به خبریه بودنش، مشروط به هیچ شرطی نیست و فرقی بین آن صورت‌های سه‌گانه وجود ندارد، ما معتقدیم: صفت نفسانیه‌ای غیر از مسأله علم در نفس مخبر وجود دارد که در آن صفت نفسانیه، بین حالات سه‌گانه‌اش با حالات سه‌گانه «جاء زید من السفر» فرقی وجود ندارد. آن واقعیت نفسانیه، عبارت از واقعیت «جاء زید من السفر» است. این واقعیت، واقعیت خارجی نیست، زیرا چه بسا زید از سفر نیامده و جمله «جاء زید من السفر» واقعیت خارجی نداشته باشد. بلکه واقعیتی است که حتی برای کاذب هم وجود دارد و ما اسم آن را «کلام نفسی» می‌گذاریم. [۹۵]

## بررسی کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه

برای بررسی این کلام، باید به وجدان خودمان مراجعه کنیم. ما هر روز صدها جمله خبریه استعمال می‌کنیم، باید ببینیم آیا در آنها صفت نفسانیه‌ای به‌عنوان «کلام نفسی» وجود دارد؟ به‌عنوان مثال، ما جمله خبریه «زید قائم» را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم برای تشکیل این جمله، چه واقعیت‌هایی وجود دارد؟ ۱- یک واقعیت، واقعیت الفاظ این جمله است، واقعیت لفظ زید، یک واقعیت است که در آن اموری چون حروف ترکیبیه زید، تقدّم و تأخر حروف، مفتوح بودن زاء و سکون یاء و تابع بودن دال نسبت به عوامل، نقش دارند. این واقعیت، در ارتباط با لفظ زید- با قطع نظر از اراده یا عدم اراده معنای آن- می‌باشد. واقعیت لفظ قائم نیز یک واقعیت است. ولی قائم دارای ماده و هیئت است، ماده آن دارای یک وضع و هیئت آن دارای وضع دیگر است. پس در ارتباط

با قائم، دو جهت واقعی مطرح است: هیئت آن،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۰

که عبارت از هیئت فاعل است و ماده آنکه عبارت از ماده قیام است و دارای معنای خاصی است. ۲- واقعیت دیگر، در ارتباط با هیئت جمله خبریه است. جمله خبریه، در ارتباط با مقام لفظی اش، هیئت خاصی دارد که جزء اول آن مبتدا و مرفوع و جزء دوم آن خبر و مرفوع است و این واقعیت لفظی با ایراد دو لفظ زید و قائم- به صورت جدای از یکدیگر- فرق دارد. ۳- در مقام صدور لفظ، متکلمی که سخن می گوید، سخن گفتن، فعلی از افعال اختیاریه اوست و فعل اختیاری، مسوق به اراده است و اراده دارای مبادی و مقدمات است. اولین مبدأ و مقدمه اراده، عبارت از تصور است، یعنی متکلمی که می گوید: «زید قائم»، زید را تصور کرده، صدور لفظ زید را اراده کرده و مبادی اراده، در صدور لفظ زید نقش داشته است. در ارتباط با قائم و در ارتباط با هیئت جمله خبریه نیز همین طور است. بنابراین، در ارتباط با الفاظ «زید قائم»، جهاتی نفسانی- به نام اراده و مقدمات اراده- وجود دارد ولی عادت و استمرار متکلم بر سخن گفتن، سبب سرعت تحقق این مبادی و تحقق این اراده می شود و این گونه نیست که چیزی بدون اراده و مبادی اراده تحقق پیدا کند. ۴- در جانب معنا، یک واقعیت، عبارت از معنای زید است. لفظ زید، برای یک موجود خارجی وضع شده است. واقعیت دیگر، عبارت از معنای قائم است و آن دارای دو جهت است: ماده قائم و هیئت قائم. واقعیت دیگر، عبارت از معنای جمله خبریه است که از آن به اتحاد و هوویت تعبیر می شود. هوویت در قضیه حملیه، مربوط به عالم معناست نه عالم لفظ. ۵- در جانب مطابقت و عدم مطابقت، واقعیت دیگری وجود دارد که آن مطابقت و عدم مطابقت «زید قائم» با واقع است. اگر زید واقعاً ایستاده باشد، این مطابقت، واقعیت دارد و اگر ایستاده نباشد، عدم مطابقت، واقعیت دارد. ۶- در جانب نفس مخبر، واقعیتی وجود دارد که مخبر در این واقعیت، یکی از

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۱

حالات سه گانه را داراست. یا عالم به مطابقت خبر خود با واقع است و یا عالم به عدم مطابقت آن می باشد و یا در این زمینه شک دارد. پس از بیان این مطالب، نکته اساسی این است که آیا غیر از اینها واقعیت دیگری به نام «کلام نفسی» وجود دارد؟ به عبارت دیگر: آیا «کلام نفسی» را که اینان می گویند، باید در ارتباط با همین واقعیتها جستجو کرد یا «کلام نفسی» واقعیت دیگری غیر از این واقعیتهاست؟ اگر اشاعره بگویند: ما «کلام نفسی» را در ارتباط با همین واقعیتها می دانیم، می گوئیم: شما «کلام نفسی» را به عنوان یک صفت قائم به نفس توصیف کردید در حالی که واقعیتهایی که مربوط به لفظ «زید قائم» بود ارتباطی به نفس ما ندارد.

واقعیت مربوط به معانی هم ارتباطی با نفس ما ندارد. واقعیت مربوط به مطابقت و عدم مطابقت هم ارتباطی با نفس ما ندارد. بنابراین نمی توان کلام نفسی را در ارتباط با این واقعیتها دانست. پس باید سراغ اوصاف نفسانیه برویم. در تحلیل جمله «زید قائم» به چند واقعیت نفسی برخورد کردیم و آن این بود که مخبر، گاهی عالم به مطابقت و گاهی عالم به مخالفت خبر خود با واقع است و گاهی هم در این زمینه شک دارد. آیا اشاعره می خواهند اسم این واقعیات را «کلام نفسی» بگذارند؟ یعنی آیا می خواهند حتی مورد شک در مطابقت و مخالفت را «کلام نفسی» بدانند. اگر بخواهند چنین مطلبی را بگویند، ما حرفی نداریم. فقط- به قول مرحوم آخوند- در اینجا اختلاف ما با اشاعره در عنوان «کلام نفسی» است زیرا ما این واقعیات سه گانه را به لحاظ حالات متکلم و مخبر نمی توانیم انکار کنیم. ولی اشاعره نمی خواهند چنین چیزی بگویند و به این حالات سه گانه اطلاق کلام نفسی نمی کنند، زیرا: اولاً: اشاعره تصریح می کنند که «کلام نفسی» غیر از علم است، در حالی که دو مورد از حالات سه گانه، علم است: علم به مخالفت و علم به موافقت. ثانیاً: ظاهر اشاعره این است که «کلام نفسی» در جمیع جملات خبریه، واقعیت واحدی است، در حالی که ما در اینجا سه نوع واقعیت داشتیم: علم به موافقت، علم به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۲

مخالفت، شک در موافقت و مخالفت. و بر فرض که واقعیت علم را در دو صورت آن یک چیز بگیریم ولی واقعیت علم و شک، دو چیزند. در نتیجه مقصود اشاعره از «کلام نفسی» نمی‌تواند این جهات سه‌گانه باشد. پس چه چیز دیگری در نفس وجود دارد؟ یکی از چیزهایی که ما در ارتباط با نفس مطرح کردیم مسأله اراده و مبادی آن بود. آیا مقصود اشاعره از «کلام نفسی» عبارت از «اراده و مبادی آن» می‌باشد؟ خیر، چنین چیزی هم نمی‌تواند باشد زیرا: اولاً: اشاعره همان‌طور که تصریح دارند «کلام نفسی، غیر از علم است»، در باب اراده هم تصریح کرده‌اند که «کلام نفسی، غیر از اراده است». آنان می‌گویند:

«کلام نفسی»، نه علم است و نه اراده، بلکه یک صفت نفسانی دیگری است. ثانیاً: دلیل بر وجود اراده این بود که سخن گفتن، فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری، مسبوق به اراده است. و اگر اینان بخواهند اراده را «کلام نفسی» بنامند باید در مورد سایر افعال اختیاریه نیز قائل به کلام نفسی شوند و مثلاً بگویند: «بنا» هم وقتی می‌خواهد شروع به بنایی کند، در او یک «کلام نفسی» وجود دارد، چون بنایی هم فعل اختیاری و مسبوق به اراده است، در حالی که اینان چنین حرفی نمی‌زنند.

اشاعره، اگرچه دایره «کلام نفسی» را از خداوند به بشر هم سرایت دادند ولی در عین حال، آن را در محدوده الفاظ و جملات می‌دانند و در مورد سایر افعال اختیاری چنین چیزی نمی‌گویند. پس معلوم می‌شود که «کلام نفسی»، واقعیتی مربوط به کلمات و در محدوده جملات است. در مورد خداوند هم که قائل به «کلام نفسی» می‌شدند به اعتبار این بود که می‌گفتند: چون قرآن، «کلام الله» است پس می‌توان «متکلم» را به خداوند اطلاق کرد. سپس آمدند در مورد خداوند، «کلام نفسی» را مطرح کردند، نه به‌عنوان اینکه اراده وجود دارد، و در ما نیز فعل اختیاری مسبوق به اراده است. بنابراین، مراد اشاعره از «کلام نفسی» نمی‌تواند اراده باشد. ثالثاً: اراده، مسبوق به مبادی است و اولین مبدأ اراده، تصور است و تصوّر، یکی از

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۳

دو شعبه علم است. ما در منطق می‌خوانیم: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلا فتصوّر [۹۶] یعنی و الا همان علم، تصور است. و خود اینان تصریح کردند که «کلام نفسی» غیر از علم است. بنابراین ما همه واقعیاتی را که در ارتباط با جمله «زید قائم» بود بررسی کردیم و هیچ‌یک از آن‌ها نتوانست به‌عنوان «کلام نفسی» مطرح باشد. پس آیا در تشکیل جمله خبریه چیز دیگری وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنند؟ ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم، چیز دیگری نمی‌یابیم. کجای جمله خبریه ناقص است که ما ناچار باشیم با التزام به «کلام نفسی» نقص آن را برطرف کنیم؟

### کلام اشاعره در ارتباط با جملات انشائیه طلبیه

همان‌گونه که اشاره کردیم جمل انشائیه بر دو قسم است: طلبیه و غیر طلبیه. اشاعره در مورد جمل انشائیه طلبیه می‌گویند: واقعیت نفسانیه‌ای که در جمل انشائیه طلبیه وجود دارد، «کلام نفسی» نامیده می‌شود که عنوان خاص آن عبارت از «طلب» است. سپس می‌گویند: ما از شما (معتزله) سؤال می‌کنیم که آن صفت نفسانیه‌ای که در جمل انشائیه طلبیه وجود دارد عبارت از چیست؟ شما در جواب ما می‌گویید: آن صفت نفسانی، عبارت از اراده مولا است که متعلق به فعل عبد شده است. وقتی مولا به عبد می‌گوید:

«جئنی بالماء»، اراده مولا متعلق به این شده که آوردن آب در خارج توسط عبد ایجاد شود. اشاعره می‌گویند: ولی ما می‌گوییم: در جملات انشائیه طلبیه، مواردی هست که این اراده مولا وجود ندارد، مثل جایی که امر مولا به جهت آزمایش عبد باشد، مثلاً مولا عبدی را خریداری کرده و می‌خواهد ببیند آیا این عبد در مقام اطاعت مولا هست

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۴

یا نه؟ لذا به‌عنوان امتحان او، امری را صادر می‌کند ولی هدف اصلی او از صادر کردن این امر، تحقق مأمور به در خارج نیست بلکه

می‌خواهد با روحیه عبد آشنا شود تا بداند آیا این عبد در مقام اطاعت مولا هست یا نه؟ آیا کسی می‌تواند بگوید: اوامر امتحانی، امر حقیقی نیست و اطلاق امر بر آنها مجاز است؟ خیر، کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند، درحالی‌که ما مشاهده می‌کنیم آن اراده‌ای که شما (معتزله) به‌عنوان صفت نفسانی مطرح می‌کنید در اینجا وجود ندارد. مورد دیگر، اوامر اعتذاریه است که گاهی مولایی از عبدش ناراحتی دارد و می‌خواهد نسبت به او عملی را انجام دهد ولی بهانه‌ای در دست ندارد، مطلبی که از نظر عقلاء بتواند بر آن تکیه کند ندارد، لذا برای پیدا کردن بهانه، امری نسبت به او صادر می‌کند و می‌داند این شخص، اهل اطاعت این امر نیست و مخالفت خواهد کرد. حال وقتی مخالفت می‌کند، بهانه‌ای به دست مولا می‌آید تا بتواند او را تنبیه کند. اشاعره می‌گویند: بدون تردید، اوامر اعتذاریه، حقیقتاً امر می‌باشند و اطلاق امر بر آنها به نحو مجاز نیست، زیرا آنچه در سایر اوامر وجود دارد - مثل استحقاق عقوبت بر مخالفت و ... - در این‌ها هم وجود دارد. درحالی‌که آن اراده‌ای که شما (معتزله) به‌عنوان صفت نفسانی مطرح می‌کردید در اینجا وجود ندارد. پس خلاصه حرف اشاعره این است که ما در جملات انشائیه طلبیه، مواردی را مشاهده می‌کنیم که اراده مولا وجود ندارد، درحالی‌که از جهت امر بودن، هیچ فرقی میان این اوامر با سایر اوامر وجود ندارد. از اینجا می‌فهمیم که غیر از اراده مولا - که در بعضی از اوامر تحقق دارد - صفت نفسانی دیگری مطرح است که در تمام اوامر وجود دارد. آن صفت نفسانی به‌عنوان «کلام نفسی» نامیده می‌شود که عنوان خاص آن عبارت از «طلب» است. بنابراین، طلب، غیر از اراده است. طلب، در همه اقسام امر وجود دارد ولی اراده، در همه اقسام آن وجود ندارد. [۹۷]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۵

پاسخ کلام اشاعره در ارتباط با جمل انشائیه طلبیه ما وقتی کلام اشاعره را در ارتباط با جمل خبریه بررسی می‌کردیم گفتیم: در هر جمله خبریه، جهاتی وجود دارد که بعضی مربوط به لفظ و بعضی مربوط به غیر لفظ است حال می‌گوییم: جمل انشائیه در کثیری از امور، با جمل خبریه اشتراک دارند.

جهاتی که مربوط به لفظ بود، جهاتی که مربوط به صدور لفظ به‌عنوان فعل اختیاری بود و فعل اختیاری هم مسبوق به اراده است و اراده، دارای مبادی و مقدماتی است که اولین مبدأ آن عبارت از تصور است، در این جهات، جمل انشائیه با جمل خبریه مشترک هستند ولی بین این دو، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد: یک تفاوت این است که در جمل خبریه، واقعیتی به نام مطابقت و عدم مطابقت مطرح بود. روشن است که این واقعیت در اینجا مطرح نیست، زیرا جمل خبریه به منزله آینه‌ای برای حکایت از واقعیت است و می‌خواهد واقعیتی را در قالب لفظ به ما نشان بدهد، لذا آنجا مسأله مطابقت و مخالفت مطرح بود. ولی در جمل انشائیه، مسأله حکایت و ارائه واقعیت مطرح نیست بلکه متکلم می‌خواهد با لفظ، چیزی را ایجاد کند و در چنین موردی مسأله مطابقت و مخالفت مطرح نیست. تفاوت دیگر در ارتباط با حالات مخبر است. در جمل خبریه، واقعیتی در ارتباط با حالات مخبر وجود داشت، زیرا مخبر، گاهی علم به مطابقت و گاهی علم به مخالفت و گاهی هم شک در مطابقت و مخالفت داشت. روشن است که این حالات، در جمل انشائیه طلبیه وجود ندارد، زیرا این حالات سه‌گانه فرع اخبار و حکایت است. حال ما ابتدا مراجعه‌ای به وجدان خود می‌کنیم، آیا وقتی پدر نسبت به فرزند خود امری را صادر می‌کند و غرض او تحقق مأمور به در خارج است، چه چیزی در نفس او وجود دارد؟ آیا آنچه در نفس پدر وجود دارد، غیر از این است که می‌خواهد این مأمور به در خارج توسط فرزند تحقق پیدا کند؟ انسان هرچه به نفس و ذهن خود مراجعه می‌کند

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۶

می‌بیند چیزی غیر از این وجود ندارد. پدر به آینده فرزندش می‌اندیشد و می‌خواهد او به مدرسه برود لذا او را به این کار امر می‌کند. جایی که با عصبانیت به فرزند خود می‌گوید: «برو مدرسه»، و این عصبانیت، کاشف از اهتمام او به فرزند است، آیا به حسب وجدان، چیز دیگری غیر از این اراده و شوق مؤکد نسبت به رفتن فرزند به مدرسه وجود دارد که ما از آن به «کلام نفسی» یا

«طلب» تعبیر می‌کنیم؟ خیر، چیزی وجود ندارد، بنابراین در این قسم از اوامر، مسئله روشن است و بهترین دلیل بر بطلان کلام اشاعره، مراجعه به وجدان است. اما نسبت به اوامر امتحانیه و اعتذاریه، ما قبول داریم که در این‌ها مسأله اراده تحقق ندارد. ولی عدم تحقق اراده، دلیل بر لغو بودن این اوامر نیست، بلکه در این اوامر، دواعی دیگری وجود دارد. جایی که مولا- امر امتحانی صادر می‌کند، اراده امتحان وجود دارد. اگر رفیق مولا، محرمانه از او سؤال کند هدف شما از اصدار این امر چه بود؟

مولا- می‌گوید: هدف من امتحان است. در اوامر اعتذاریه نیز اراده اعتذار وجود دارد. پس در حقیقت، در همه این اوامر، دواعی و اهدافی وجود دارد، داعی مولا در اوامر معمولی، تحقق مأمور به به دست عبد است. خداوند می‌خواهد ما اقامه صلاة و ایتاء زکات کنیم. و داعی مولا در اوامر امتحانیه، عبارت از امتحان عبد و در اوامر اعتذاریه، عبارت از اعتذار است. حال که دواعی متعدد است، چه دلیلی وجود دارد که علاوه بر این دواعی متعدد، باید شیء دیگری در همه اوامر وجود داشته باشد تا ما از آن به «کلام نفسی» و «طلب» تعبیر کنیم؟ به عبارت دیگر: ما به اشاعره می‌گوییم: آیا شما می‌خواهید همان اراده‌ای را که در اوامر معمولی وجود دارد- و ما از آن به داعی تعبیر می‌کنیم- به عنوان «کلام نفسی» قرار دهید؟ اگر چنین است، در اوامر معمولی، غیر از اراده، چیز دیگری به نام «طلب» وجود ندارد. و اگر می‌خواهید غیر از این دواعی، صفت نفسانیه‌ای را که در همه اوامر وجود داشته باشد، مطرح کنید، می‌گوییم: اولاً: این برخلاف وجدان است، زیرا وقتی داعی مولا، عبارت از امتحان است، مولا- در نفس خود چیز دیگری غیر از امتحان نمی‌یابد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۷

ثانیاً: شما چه دلیلی دارید که صفت نفسانیه‌ای غیر از این دواعی وجود دارد؟ نهایت دلیل شما این بود که در اوامر اعتذاریه و امتحانیه، اراده وجود ندارد. آیا اگر به جای آن اراده، امتحان و اعتذار وجود داشت، دلیل بر این است که غیر از این دواعی، چیز دیگری به نام «کلام نفسی» وجود دارد؟

### دلیل دوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی

اشاعره، دلیل عامی را برای مطلق جمل انشائیه و خبریه ذکر کرده‌اند و آن عبارت از شعر معروف زیر است که مرحوم آخوند هم در کفایه به آن اشاره می‌کند.

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

نحوه تطبیق این کلام بر نظریه اشاعره این است که گفته شود: ظرف کلام حقیقی، عبارت از قلب انسان است و زبان و الفاظ و اصوات به منزله دلیل و اماره و کاشف از واقعیت کلام است. در نتیجه کلام واقعی، به زبان و لفظ و حروف و اصوات و امثال این‌ها ربطی ندارد بلکه ظرف واقعی اش عبارت از نفس و قلب انسان است. [۹۸] پاسخ دلیل دوم اشاعره اولاً: شاعر این شعر چه کسی است؟ ممکن است شاعر آن از اشاعره باشد و ما هیچ التزامی نداریم که چنین شعری را بپذیریم. اگر شعری از معصوم علیه السلام باشد و نسبت آن به معصوم علیه السلام هم ثابت باشد برای ما حجیت دارد ولی شعر غیر معصوم حجیتی برای ما ندارد. ثانیاً: اگر در معنای شعر دقت کنیم، درمی‌یابیم که این شعر به هیچ عنوان بر «کلام نفسی» تطبیق ندارد. معنای شعر، همان چیزی است که در ذهن همه ماست.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۸

انسان وقتی می‌خواهد ما فی القلب خود را در اختیار رفیقش بگذارد، آنچه مورد نظر است چیزی است که در قلب انسان است ولی

رفیق او نمی‌تواند ما فی القلب او را ببیند.

اگر روزی انسان بتواند ما فی القلب دیگران را بخواند نیازی به لفظ ندارد. الفاظ به منزله ابزاری هستند که انسان به وسیله آنها ما فی القلب خود را به دیگران افهام کند. این معنای شعر است. کجای این شعر می‌خواهد بگوید که علاوه بر اراده، چیز دیگری به عنوان «کلام نفسی» وجود دارد که قائم به نفس است؟

### دلیل سوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی

در ابتدای بحث گفتیم: اشاعره، ابتدا «کلام نفسی» را در مورد خداوند مطرح کرده‌اند و پس از آن به انسان‌ها نیز سرایت داده‌اند. و نیز گفتیم: منشأ التزام اشاعره به وجود «کلام نفسی» در مورد خداوند، این بود که بر حسب اطلاق متشرعه، عنوان «متکلم» مانند عنوان قادر و عالم و ... بر خداوند اطلاق می‌شود. اشاعره با انضمام این مطلب به مطلبی که در ارتباط با مشتق مطرح است، «کلام نفسی» را در مورد خداوند اثبات کرده‌اند. توضیح: ما در باب مشتق گفتیم: یکی از چیزهایی که در صدق عنوان مشتق نقش دارد، وجود ارتباط بین ذات و مبدأ است ولی در اینکه «آیا کیفیت این ارتباط چگونه است؟» اختلاف وجود دارد. اشاعره از کسانی هستند که معتقدند ارتباط بین ذات و مبدأ در مشتقات ارتباط خاصی است و آن ارتباط خاص، به این کیفیت است که مبدأ، باید قیام به ذات داشته باشد و قیام آن‌هم به نحو حلولی باشد، یعنی مبدأ باید حالّ در ذات بوده و ذات، محلّ برای مبدأ باشد. اینان این معنا را در بعضی از مشتقات ملاحظه کرده‌اند، سپس آن را به صورت قاعده‌ای کلیه درآورده و گفته‌اند: این معیار، باید در تمام مشتقات وجود داشته باشد. مثلاً دیده‌اند وقتی گفته می‌شود: «الجسم أبيض»، یا گفته می‌شود:

«الجسم أسود»، أبيض و أسود، از مشتقات می‌باشند و ارتباط جسم با سواد و بیاض به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۲۹

این کیفیت است که سواد و بیاض، قیام به جسم داشته و قیام آن‌هم حلولی است و جسم به عنوان محلّ و سواد و بیاض به عنوان حالّ مطرح است. اشاعره گفته‌اند: «این معنا در همه مشتقات وجود دارد». سپس این مسئله را در ارتباط با اطلاق «متکلم» بر خداوند تعالی مطرح کرده و گفته‌اند: «عنوان «متکلم»، یکی از مشتقات است بنابراین باید همان ضابطه کلی در مورد آن وجود داشته باشد، یعنی باید «کلام»، قیام به ذات خداوند داشته باشد و ارتباط آن با ذات، به نحو قیام حلولی باشد یعنی باید کلام، حالّ در ذات باری تعالی باشد. همان‌طور که در «الجسم أبيض» و «الجسم أسود» این ملاک تحقق دارد». سپس گفته‌اند: «اکنون باید ببینیم چه کلامی می‌تواند قیام حلولی به ذات خداوند داشته باشد؟ آیا کلام لفظی، با فرض حدوثنش و با فرض تدرّجش - که تدرّج، مساوق با حدوث است - می‌تواند حالّ در ذات پروردگار باشد؟ آیا یک امر حادث می‌تواند حلول در ذات پروردگار داشته باشد؟ اشاعره می‌گویند: چنین چیزی را نمی‌توان تعقل کرد، بنابراین ما ناچاریم غیر از کلام لفظی، یک «کلام نفسی» فرض کنیم که با کلام لفظی، در قدم و حدوث، تفاوت داشته باشد. کلام لفظی، حادث است ولی «کلام نفسی» قدیم بوده و حالّ در ذات پروردگار است». خلاصه اینکه اینان با توجه به مبنایی که در مشتق به صورت اصل مسلم پذیرفته‌اند، گفته‌اند: ما ناچاریم برای اطلاق متکلم بر خداوند، قائل به یک کلام حالّ در ذات باری تعالی شویم یعنی کلامی که خودش قدیم است و متناسب با ذات خداوند است. [۹۹]

بررسی دلیل سوم اشاعره اولاً: این مبنایی را که شما در باب مشتق به صورت یک اصل مسلم پذیرفتید، چه دلیلی بر آن دارید؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۰

ثانیاً: این مبنا، با واقعیت اکثر مشتقات، مخالف است. صرف نظر از مسأله خداوند، اکثر مشتقاتی که ما هر روز استعمال می‌کنیم فاقد این ضابطه‌ای است که شما مطرح کردید. شما ادعا کردید که در صدق مشتق، قیام حلولی بین ذات و مبدأ معتبر است و دلیل شما



این بود که در «الجسم أبيض» و «الجسم أسود» این گونه است. آیا همه مشتقات، در این دو مشتق خلاصه می‌شوند؟ آیا ضابطه شما در «ضارب» هم وجود دارد؟ درست است که ضارب، قیام به ضارب دارد ولی قیام ضارب به ضارب، قیام صدوری است و قیام صدوری در مقابل قیام حلولی قرار دارد. بله، در باب «مضروب» می‌توان کلمه حلول را به کار برد و گفت: «عمروٌ حلٌّ به الضرب» ولی نسبت به «ضارب» نمی‌توانید عنوان حلول را به کار ببرید. «زیدٌ صدر منه الضرب» درست است ولی «زیدٌ حلٌّ منه الضرب» صحیح نیست. قتل هم در ارتباط با مقتول، جنبه حلول دارد ولی در ارتباط با قاتل، جنبه صدور دارد. مثال‌های روشن مشتق، همین ضارب و قاتل است در حالی که ما وجداناً در هیچ کدام از این دو نمی‌توانیم ارتباط حلولی را تصور کنیم. از این روشن تر، باب ملکیت است، وقتی زید خانه‌ای از عمرو خریداری می‌کند، مالک آن خانه می‌گردد. در حالی که در مورد ملکیت، حتی مسأله قیام هم مطرح نیست، چه رسد به اینکه قیام حلولی داشته باشد. ملکیت، ما یزاء خارجی ندارد، حتی مثل ضارب و قتل نیست که بتوان در آن، مسأله قیام را مطرح کرد. ضارب و قتل، برای ما محسوس و مشاهد است و ما یزاء خارجی دارد ولی ملکیت، امری است که عقلاء و شارع آن را اعتبار می‌کنند، گاهی اعتبار هر دو، تحقق دارد و گاهی اعتبار عقلاء تحقق دارد ولی اعتبار شارع تحقق ندارد. حال که ملکیت، امری اعتباری است آیا اطلاق مالک بر مشتری، از نظر ادبی، حقیقت است یا مجاز؟ شکی نیست که اطلاق مالک بر مشتری، به نحو حقیقت است. و ما گفتیم: منافات ندارد که ملکیت، امری اعتباری باشد و اطلاق مالک بر مشتری، حقیقت باشد. اگر این اطلاق، حقیقی نباشد، آثار مورد نظر بر آن ترتب پیدا نمی‌کند. آن وقت اینجا از اشاعره می‌پرسیم: آیا شما که مالک

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۱

را- به صورت یک مشتق- حقیقتاً بر مشتری اطلاق می‌کنید؟ چگونه ضابطه‌ای که در ارتباط با مشتق ذکر کردید [۱۰۰] در مورد مالک پیاده می‌کنید؟ آیا می‌گویید: ملکیت، حلول در زید کرده است؟ ملکیت که محلّ لازم ندارد. ملکیت، که مثل سواد و بیاض نیست.

سواد و بیاض، از امور متأصّله است و به موضوع و معروض نیاز دارد ولی ملکیت، امری اعتباری است. درست است که این امر اعتباری، اضافی است و اضافه‌ای به مالک و اضافه‌ای به مملوک دارد ولی اضافی بودن، به معنای حلول نیست. اگر شما بگویید: «ملکیت خانه، بعد از خریدن زید، در زید حلول کرده است»، مورد استهزاء قرار می‌گیرید. ملکیت، چیزی نیست که قابل حلول باشد، چون واقعیتهای ندارد، ما یزاء خارجی ندارد، امر محسوس و مشاهدی نیست که نیاز به محلّ داشته باشد تا از آن به حالّ تعبیر کنیم و از ذات- یعنی زید- به محلّ تعبیر کنیم. خلاصه اینکه اطلاق مالک بر زید، مجازی نیست، اگر بگویید: مجازی است، مورد تکذیب قرار خواهید گرفت، زیرا لازمه مجازیت این است که به اشعری بگوییم:

«این خانه، حقیقتاً ملک شما نیست». آیا اشعری می‌تواند ملتزم به این معنا شود؟

بنابراین اطلاق مالک بر زید، حقیقی است، پس اگر چنین است، آن حالّ و محلّی که شما در صدق مشتق لازم می‌دانید کجاست؟ در نتیجه، مبنای اشاعره باطل است. ثالثاً: گفته شده است: اشاعره، این حرف را در ارتباط با صفات ذات هم می‌گویند.

بنابراین باید ملتزم شوند که معنای «اللّه تعالی عالم» این است که صفت علم، زاید بر ذات خداوند متعال است و اطلاق عالم بر خداوند، برای این است که علم، در ذات مقدّس پروردگار حلول کرده است و اللّه تعالی محلّ برای علم است. بنابراین، صفت علم، قدیم است به قدمتی مستقل. علم، یک قدیم و ذات پروردگار هم قدیم دیگر است و در اینجا دو قدیم وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۲

در حالی که در جای خود ثابت شده است که صفات ذات، عین ذات پروردگار می‌باشند. امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» [۱۰۱] یعنی کمال اخلاص این است که ما صفات را از خداوند متعال نفی کنیم و معنای نفی صفت، نفی شیء زاید بر ذات است. علم و قدرت و سایر صفات ذات، عین ذات پروردگار می‌باشند و همین عینیت اقتضاء می‌کند

که ما ملترم شویم در صدق عنوان مشتق بر ذات، مغایرت بین ذات و مبدأ، ضرورت ندارد. در اطلاق عالم به خداوند، بین ذات و علم، مغایرتی نیست. یعنی این‌ها دو حقیقت نیستند بلکه علم، عین ذات است.

پس ما می‌گوییم: در صدق عنوان مشتق، عنوان قیام دخالت ندارد، قیام حلولی، دخالت ندارد، حتی مغایرت حقیقیه بین مبدأ و ذات هم دخالت ندارد. مرحوم آخوند- در بحث مشتق- می‌فرمود: «این هم نوعی از تلبس است». ولی با توجه به اینکه معمولاً سروکار ما با تلبس‌هایی بوده که در آنها بین ذات و مبدأ، مغایرت وجود داشته است، خیال می‌کنیم در تلبس، باید مغایرت وجود داشته باشد. در حالی که بالاترین و کامل‌ترین مصداق تلبس، همان تلبسی است که از آن به «عینیت» تعبیر می‌کنیم. از اینجا می‌فهمیم که دایره صدق عنوان مشتق، وسیع‌تر از چیزی است که اشاعره قائلند. ما حتی «عینیت» را داخل در ضابطه مشتق می‌دانیم بلکه بالاترین و کامل‌ترین مصداق تلبس را همان «عینیت» می‌دانیم که در ارتباط با صفات ذاتیه خداوند تحقق دارد و اطلاق این عناوین بر خداوند، اطلاق حقیقی است و هیچ‌گونه تجویزی وجود ندارد. رابعاً: ما در بین مشتقات، عناوینی داریم که بدون هیچ‌گونه تجویزی استعمال می‌شوند: مثلاً «عطار»، صیغه مبالغه و یکی از مشتقات است، مبدأ آن عبارت از عطر است که ماده‌ای خوش‌بو می‌باشد و عطار به معنای «بایع عطر» است. «بقال» نیز یکی از مشتقات و صیغه مبالغه است، مبدأ آن عبارت از بقل- به معنای سبزی- است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۳

سبزی، اسم ذات است و معنای فعلی و حدثی ندارد و بقال به معنای «فروشنده سبزی» است. خباز هم ماده‌اش خبز- به معنای نان- است این‌گونه استعمالات، در بین عربها وسیع است. آنان به فروشنده شیر، «لابن» و به فروشنده خرما، «تامر» می‌گویند که «تمار» هم صیغه مبالغه آن می‌باشد. از این‌گونه مشتقات، اصطلاحاً به «مشتق جعلی» تعبیر می‌شود، «مشتق جعلی» یعنی مشتقی که یک ماده حدثی- دارای فعل ماضی و مضارع و ...- ندارد. آن‌وقت چگونه عنوان «لابن» و «تامر» و «خباز» و ... تحقق پیدا می‌کند؟ در اینجا ما ناچاریم به یکی از این دو معنا ملترم شویم: ۱- در ماده این‌ها، معنای فعلی اخذ شده است. یعنی خود «لبن» به عنوان ماده «لابن» نیست بلکه ماده آن، فعلی است که به انسان اضافه دارد، یعنی ماده آن «بیع اللبن» است، همچنین «بیع التمر»، به عنوان ماده «تامر» است. ۲- در خود این عناوین، معنای فعلی اخذ شده است. یعنی «لابین» به معنای «بایع اللبن» است و ما کاری به ماده آن نداریم. مستقیماً سراغ عنوان مشتق می‌آییم. اگر یکی از این دو کار را انجام ندهیم، همه این عناوین، غلط خواهند بود. بنابراین، دایره مشتق، آن‌قدر وسیع است که حتی مشتقات جعلیه را نیز شامل می‌شود. اکنون که مسائل فوق، روشن گردید، می‌آییم سراغ کلام اشاعره که می‌گویند:

«اطلاق متکلم بر خداوند، اقتضاء می‌کند که ما ملترم به یک «کلام نفسی» قدیم و حال در ذات خداوند بشویم». ما در اینجا دو مطلب با اشاعره داریم: مطلب اول: صفات خداوند بر دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل. هر صفتی که ضد آن در هیچ حالی از حالات و در ارتباط با هیچ شیئی از اشیاء، بر خداوند اطلاق نشود، صفت ذات است و هر صفتی که ضد آن، در بعضی از حالات و در ارتباط با بعضی از اشیاء، بر خداوند اطلاق شود، صفت فعل است. علم، از صفات ذات است، زیرا

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۴

در هیچ آنی و در ارتباط با هیچ چیزی ما نمی‌توانیم عنوان جهل را به خداوند نسبت دهیم (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). [۱۰۲] مسأله قدرت هم همین‌طور است. اما خلق، از صفات فعل است، زیرا خداوند، خیلی از اشیاء را خلق کرده و خیلی چیزها را هم خلق نکرده است. خداوند، انسانی با طول صد متر را خلق نکرده است. البته نه به این جهت که قادر نیست، بلکه به این جهت که هر مقدوری، لازم نیست مخلوق هم باشد. خود ما بر خیلی چیزها قدرت داریم ولی آنها را انجام نمی‌دهیم. بنابراین، مسأله «خالقیت» با مسأله «عالمیت» فرق دارد. ما نمی‌توانیم بگوییم: «خداوند همه چیز خلق کرده است»، زیرا خداوند خیلی چیزها را خلق نکرده است. رازقیت هم همین‌طور است، چون در عین اینکه خداوند، افرادی را روزی داده است، خیلی از افراد را هم روزی نداده است، زیرا

آنها را نیافریده که بخواهد روزی دهد. و نیز طبق آیه شریفه: (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ)، [۱۰۳] خداوند متعال بعضی را در روزی بر بعض دیگر تفضیل داده است، بنابراین در مقابل آنان افرادی وجود دارند که در رزق، تفضیل داده نشده‌اند، کسی را که خداوند ماهی ده هزار تومان روزی داده، ماهی صد هزار تومان روزی نداده است. اثر مهمی که بین صفات ذات و صفات فعل، فرق ایجاد می‌کند این است که صفات ذات، به علت قدمت ذات پروردگار، قدیمند ولی صفات فعل، این گونه نیستند. همان طوری که فعل، حادث است، صفات فعل هم، حادث می‌باشند. حال ما می‌آییم سراغ اشاعره و می‌گوییم: صفت «متکلم» که شما بر خداوند اطلاق می‌کنید و آن را به عنوان یک امر قدیم می‌دانید، آیا از صفات ذات است یا از صفات فعل، اگر از صفات فعل باشد، دیگر نمی‌توانید آن را قدیم به حساب آورید. ما دلیل داریم که صفت «متکلم» از صفات فعل است. دلیل ما بر این مطلب، آیه شریفه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۵

(وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) [۱۰۴] است. ما از این آیه شریفه دو برداشت می‌کنیم: ۱- اگر از شما سؤال شود آیا خداوند متعال با فرعون هم تکلم کرد یا نه؟ جواب می‌دهید: خیر، این عنایتی است که خداوند به موسی علیه السلام کرده است. بنابراین، «ضد تکلم» در مورد خداوند تحقق پیدا کرد. گفته نشود: ذکر موسی علیه السلام در آیه شریفه از باب مثال است و خداوند با همه انسان‌ها تکلم می‌کند. زیرا می‌گوییم: اولاً: مسئله به این صورت نیست. این تکلم، فقط در مورد موسی علیه السلام تحقق پیدا کرد و در مورد فرعون، تحقق پیدا نکرد. ثانیاً: خداوند در حال تکلم موسی علیه السلام با فرعون تکلم نکرده است. در نتیجه، تکلم از صفات فعل است زیرا ضد آن در مورد خداوند تحقق دارد.

خداوند، در حال تکلم موسی، با فرعون تکلم نکرده است در حالی که خداوند در حال عالم بودن به وضع موسی، عالم به وضع فرعون هم بود. پس بین تکلم و علم، تفاوت وجود دارد. ۲- هنگامی که حضرت موسی علیه السلام از شجره، آن اصوات را شنید، (كَلَّمَ اللَّهُ) تحقق پیدا کرد، امّا قبل از آن، حتی با موسی هم آن تکلم تحقق پیدا نکرده بود. خلاصه اینکه از آیه شریفه دو نکته استفاده می‌شود: ۱- تکلم با شخص خاص است ۲- تکلم، حادث است، این طور نبوده که این (كَلَّمَ اللَّهُ) اتصاف به قدمت داشته باشد و از وقتی موسی علیه السلام متولد شد، در مورد او تحقق داشته باشد. به خلاف علم و قدرت، که زمان و مکان و ظرف خاص ندارد. علم و قدرت، از اوصاف مطلق و عمومی است که ضد آنها در هیچ حالی و در هیچ شأنی و نسبت به هیچ کسی تحقق ندارد. در نتیجه شما (اشاعره) که از آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)، صحت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۶

اطلاق متکلم بر خداوند را استفاده کردید، ما علاوه بر این جهت، جهت دیگری را نیز استفاده می‌کنیم و آن این است که تکلم از صفات فعل است، نه از صفات ذات. و صفت فعل، نمی‌تواند متّصف به قدمت باشد. بنابراین، آنچه شما می‌گویید که «اطلاق متکلم بر خداوند، اقتضاء دارد که ما به یک «کلام نفسی قدیم قائم به ذات» ملتزم شویم» مورد قبول ما نیست و با آنچه قرآن - که اساس کار شما بود - در این زمینه می‌گوید، منافات دارد. در اینجا روایتی هم وجود دارد که دلالت می‌کند تکلم از صفات فعل خداوند است و آن روایتی است که مرحوم کلینی در اصول کافی، باب صفات ذات مطرح کرده است: علی بن ابراهیم عن محمد بن خالد الطیالسی، عن صفوان بن یحیی، عن ابن مسکان عن ابي بصير، [۱۰۵] قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا و العلم ذاته و لا- معلوم یعنی خداوند عزّ و جلّ، همیشه پروردگار ما بوده در حالی که علم، عین ذات او بود، در حالی که هنوز معلومات، در خارج تحقق پیدا نکرده بود. و به عبارت دیگر: با وجود اینکه معلومات، غایب بودند و هنوز در خارج، وجود پیدا نکرده بودند ولی علم، تحقق داشت و به عنوان ذات و عین ذات مطرح بود. و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر، سمع و بصر از شئون علمند ولی از علم به مسموعات، به سمع و از علم به مبصرات، به بصر تعبیر می‌شود. پس وقتی علم، ذات خداوند

است، علم به مسموعات نیز ذات اوست در حالی که مسموعی در خارج تحقق پیدا نکرده. علم به مبصّرات هم ذات اوست درحالی که مبصّری در خارج تحقق پیدا نکرده است. این سه عنوان مربوط به علم بود. سپس می‌فرماید: و القدرة ذاته و لا مقدور یعنی در حالی که مقدورات هنوز تحقق پیدا نکرده بود، قدرت به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۷

عین ذات خداوند تحقق داشت. این‌ها با کلمه «لم یزل» که به کار رفته‌اند، قدمت و ذاتی بودن علم و قدرت را برای خداوند افاده می‌کنند. سپس می‌فرماید: فلما أحدث الأشياء یعنی وقتی خداوند، اشیاء را به‌وجود آورد و كان المعلوم در اینجا «كان» به‌صورت تامه استعمال شده است یعنی وقتی معلوم، وجود پیدا کرد وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور معنای این عبارت این است که آنچه متعلق علم بود، الآن وقوع پیدا می‌کند، یعنی حاضر می‌شود. وقتی علم به او تعلق گرفت، غایب و غیر موجود بود ولی الآن که وجود پیدا کرد، به‌عنوان یک موجود حاضر، متعلق علم واقع می‌شود. و این دو، با هم منافاتی ندارند.

بنابراین در علم، تغییری صورت نگرفته بلکه معلومی که غایب بوده حاضر شده است.

در مورد خود ما نیز از این نظر - نه از نظر قدمت و ذاتیت - همین‌طور است. شما وقتی نشسته‌اید، قدرت بر قیام دارید، درحالی که قیامی تحقق ندارد تا این قدرت، به آن تعلق بگیرد. و ما نمی‌توانیم تحقق قدرت شما نسبت به قیام را سلب کرده و بگوییم: «شما قدرت فعلیه بر قیام ندارید». اگر شما نسبت به امری که مربوط به آینده است یقین دارید، مثلاً یقین دارید فردا دوشنبه است. این علم، به‌صورت تعلیق نیست بلکه به‌صورت فعلیت است و معلوم آن این است که «فردا دوشنبه است» درحالی که الآن، فردایی وجود ندارد. در حال حاضر، فردایی تحقق پیدا نکرده است ولی درعین حال، مسأله علم شما و فعلیت علم شما قابل انکار نیست. پس شما قدرت بر قیام دارید، در حالی که الآن قیامی تحقق ندارد، بعد که شما قیام کردید، چه تحویل و تحوّل صورت می‌گیرد؟ تحویل و تحوّل آن، فقط در ارتباط با غیبت و حضور است. یعنی وقتی شما قدرت بر قیام داشتید، قیام، موجود نبود. قدرت، وجود داشت ولی مقدور، تحقق نداشت و یا به تعبیر دیگر: مقدور، غایب بود سپس حاضر شد. و الا در خود قدرت، هیچ‌گونه تغییری به‌وجود نیامده است. و در این جهت، بین ما و خداوند فرقی نیست. فقط فرق این است که علم و قدرت، عین ذات خداوند و قدیم است ولی در مورد ما، علم و قدرت، زاید بر ذات و حادث است. سپس ابو بصیر می‌گوید: قلت: فلم یزل الله متحرکاً؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۸

یعنی آیا مسأله تحرک هم از صفات ذاتیه خداوند است و به‌صورت لم یزل تحقق دارد؟

قال: امام علیه السلام فرمود: تعالی الله، در نسخه بدل، «عن ذلك» هم دارد. یعنی مسأله حرکت را نمی‌توانیم مثل علم و قدرت بدانیم. إنّ الحركة صفة محدثة بالفعل یعنی حرکت، یکی از صفات محدث بالفعل است، از صفات فعلیه خداوند است و هیچ‌گونه اتصافی به قدمت ندارد بلکه متصف به حدوث است. ابو بصیر می‌گوید: قلت:

فلم یزل الله متکلماً؟ به امام علیه السلام عرض کردم: آیا مسأله تکلم هم به‌صورت قدیم است و مانند علم و قدرت می‌باشد؟ قال: ابو بصیر می‌گوید: فقال علیه السلام: إنّ الكلام صفة محدثة لیست بأزلیه یعنی کلام، غیر از علم و قدرت است. کلام، ازلی و قدیم نیست كان الله عزّ و جلّ و لا متکلم خداوند عزّ و جلّ وجود داشت درحالی که عنوان متکلم، در ازل، برای او ثابت نبود. [۱۰۶] البته ما این مسائل را بر اساس ظواهر معنا می‌کنیم و شاید این‌ها توجیهاات دقیق فلسفی، غیر از آنچه گفتیم، داشته باشد. پس این روایت که می‌گوید: «كان الله عزّ و جلّ و لا متکلم» معنایش این نیست که متکلمی از مردم وجود نداشت بلکه معنایش این است که خود خداوند متکلم نبود.

ولی ما نمی‌توانیم زمانی را در نظر بگیریم که خداوند، عالم نبوده باشد، قادر نبوده باشد.

این تعبیرات در مورد صفات ذات، صحیح نیست ولی در مورد صفات فعل - به لحاظ حدوث - صحیح است. مطلب دوم: آیا «متکلم» - به عنوان یک اسم فاعل - از مشتقات حقیقه است و مانند ضارب و قاتل، دارای مبدأ و ماده ساریه در همه مشتقاتش می‌باشد و مصدر و ماضی و مضارع و امر و نهی دارد؟ یا اینکه این گونه نیست، بلکه شبیه بقال و لابن و تامر و امثال این‌هاست ولی قدری نزدیک‌تر به مشتقات است؟ این مسئله نیاز به بررسی دارد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۳۹

«متکلم»، اسم فاعل از باب تفعّل است و قرآن کریم این ماده را از باب تفعیل هم به کار برده است و می‌فرماید: (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)، [۱۰۷] در حقیقت دو مصدر از ثلاثی مزید فیه برایش مطرح کردیم، یکی تکلم و دیگری تکلیم. در ثلاثی مزید فیه، تقریباً یک مسأله کلی وجود دارد که ثلاثی مزید فیه‌ها دارای ثلاثی مجزّدند و در ثلاثی مجزّدشان دارای مصدر، فعل ماضی، فعل مضارع، امر، نهی، اسم فاعل و اسم مفعول می‌باشند. حال آیا در باب تکلم و تکلیم چه نوع ثلاثی مجزّدی می‌توان در نظر گرفت؟ مثلاً در باب صَيَّرَ يُصَيِّرُ تصریف، ثلاثی مجردش دارای صَرَفَ، يَصْرِفُ، صارف، مصروف و ... می‌باشد. البته اسم مفعول، فقط در افعال متعدی مطرح است. گفته شده است: «مصدر ثلاثی مجزّد کلم و تکلم، عبارت از «کلم» - مانند ضَرْب - است». به این حرف، دو اشکال وارد شده است: اشکال اول: برفرض که مصدر این را عبارت از «کلم» بدانیم، ولی فعل ماضی و مضارع برای آن استعمال نشده است و کَلِمَ، كَلِمًا، يَكَلِمُ و يَكَلِّمُ به گوش ما نخورده است. اشکال دوم: «کلم»، به هیئت مصدری، به معنای «جراحت» و «مجروح بودن» یا «مجروح کردن» است و به معنای «کلام» - که الآن مورد نظر ماست - استعمال نشده است، آن وقت چگونه می‌توان از متکلم و مکلم به عنوان یک مشتق حقیقی - حتی مثل خالق و رازق - نام برد؟ خالق و رازق، با وجود اینکه از صفات فعل بودند ولی همه جهات تصریفی آنها طبق قاعده بود، خالق، دارای مصدر، فعل ماضی و مضارع و امثال این‌ها بود. در رازق، همه خصوصیات یک مشتق حقیقی وجود داشت ولی در اینجا کدام ثلاثی مجزّدی را می‌توانیم برای تکلیم و تکلم در نظر بگیریم؟ هر ثلاثی مجزّدی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۰

را در نظر بگیریم، یا فعل ماضی و مضارع ندارد و یا معنای کلامی در آن مطرح نیست لذا باید مسئله را روی همان مصدر تکلم و تکلیم پیاده کنیم و ببینیم آیا معنای تکلم چیست؟ در باب علم می‌گفتیم: علم، عین ذات خداوند است ولی معنای علم، در خداوند و ما یکسان است. این طور نیست که علم در ذات پروردگار، دارای معنایی و در مورد ما دارای معنای دیگری باشد. علم در هر دو به یک معناست ولی بین علم ما و علم خداوند، از دو جهت فرق وجود دارد: یکی اینکه علم خداوند دارای دامنه وسیعی است و همه اشیاء را دربر می‌گیرد، دیگر اینکه علم پروردگار، عین ذات اوست ولی در مورد ما، هم علممان محدود است و هم اتصاف به حدوث دارد. اما اصل معنای علم، در هر دو یکسان است. علم - به قول مرحوم آخوند در بحث مشتق - به معنای انکشاف است و از این جهت، فرقی نمی‌کند که عین ذات یا زاید بر ذات باشد. حال وقتی ما مسأله متکلم را بررسی می‌کنیم می‌بینیم این عنوان از طرفی در بسیاری از موارد، بر خود ما هم اطلاق می‌شود و از طرفی دارای مصدر ثلاثی مجزّد نیست، لذا باید همان کلمه «تکلم» را - که مصدر باب تفعّل است - مورد بررسی قرار دهیم. آیا معنای «تکلم» چیست؟ «تکلم» به معنای ایجاد کلام است. کلمه ایجاد، به تکلم جنبه اشتقاقی می‌دهد، همان گونه که در باب «لابن» می‌گفتیم: آنچه «لابن» را به صورت مشتق در می‌آورد. لبن نیست بلکه بیع اللبن است، یعنی یک معنای حدیثی می‌آورد تا کلمه «لابن» را درست کند. وقتی مسأله «متکلم» روی ایجاد کلام شد، ایجاد کلام، در مورد الله و انسان، دارای معنای واحدی است ولی ما چون دارای زبان هستیم، به وسیله زبان، ایجاد کلام می‌کنیم اما خداوند تعالی که منزّه از جسمیت و خصوصیات جسمیت است، ایجاد کلام او به صورت دیگری است و مثلاً - به قول متکلمین - در شجره یا سنگریزه و اشیاء دیگر، ایجاد کلام می‌کند. پس راهی غیر از این نیست که متکلم را در مورد خداوند، به معنای ایجاد کننده

کلام بگیریم، به همان کیفیتی که در مورد خود ما تحقق پیدا می‌کند ولی ایجاد کلام در مورد

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۱

ما به وسیله زبان و در مورد خداوند، به احداث در شجره و سنگریزه و امثال آن است. ممکن است کسی بگوید: اگر ما کلمه «متکلم» را در ارتباط با عنوان «کلام» بدانیم نه در ارتباط با «کلم»، اشکالات ذکر شده، بر آن وارد نمی‌شود. در پاسخ می‌گوییم: «کلام» دارای معنای حدی و مصدری نیست، بلکه به معنای «سخن» است و «سخن»، معنای مصدری نیست و ما اگر بخواهیم «متکلم» را در ارتباط با «کلام» بدانیم، ناچاریم کلمه «ایجاد» که معنای مصدری و حدی درست می‌کند - به آن متصل کرده و بگوییم: تکلم، به معنای ایجاد کلام است و نمی‌توان گفت: «تکلم به معنای کلام است» پس آنچه مربوط به متکلم است، سخن گفتن و ایجاد کلام است نه خود کلام، و به لحاظ همین گفتن و ایجاد است که سخن، با متکلم، ارتباط پیدا می‌کند. در این صورت، به همان حرف اول برگشت می‌کند و آن این است که همان‌طور که تکلم در انسان به معنای ایجاد کلام است در خداوند نیز به معنای ایجاد کلام است ولی با توجه به اینکه انسان دارای زبان است و خداوند از صفات جسمیت منزّه است، ایجاد کلام در انسان، با زبان بوده ولی خداوند، در شجره و امثال آن، ایجاد کلام می‌کند. و به این ترتیب، جواب اشاعره داده می‌شود ولی حضرت امام خمینی رحمه الله در اینجا کلامی دارند که لازم است اشاره‌ای به آن داشته باشیم.

### کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اطلاق «متکلم» در مورد خداوند، نه به صورتی که معتزله گفته‌اند صحیح است و نه به صورتی که بعضی اهل تحقیق عقیده دارند. توضیح اینکه معتزله عقیده داشتند: تکلم در مورد خداوند به این صورت است که خداوند، در شجره و سنگریزه و امثال آن، ایجاد کلام می‌کند. و بعضی اهل تحقیق عقیده داشتند: تکلم به معنای ایجاد کلام است ولی ایجاد کلام در مورد ما به وسیله زبان و در مورد خداوند بدون واسطه است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۲

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: هیچ‌یک از این حرفها درست نیست بلکه مسأله کلام خداوند، چیزی است که فقط کسانی که به مراتب عالی از علم و عمل رسیده‌اند می‌توانند به آن پی ببرند و این که ما قرآن را کلام خداوند و وحی الهی می‌دانیم به همین صورت است. سپس در آخر کلام خود می‌فرماید: ما ممکن است در ارتباط با وحی الهی، ملتزم به نوعی کلام نفسی بشویم ولی نه به آن صورتی که اشاعره عقیده داشتند، و این معنایی که ما می‌گوییم، نه تنها برای اشاعره قابل درک نیست بلکه برای معتزله هم قابل درک نیست. [۱۰۸] ملاحظه می‌شود راهی که امام خمینی رحمه الله پیموده است، راه متکلمین را نیز نفی می‌کند ولی برای پی بردن به حقیقتی که ایشان مطرح می‌کند، باید مراتبی از علم و عمل به همراه ریاضت وجود داشته باشد. اما براساس آن مراتب ظاهری که از ظواهر آیات و روایات استفاده می‌شود، بحث به همان کیفیتی بود که ذکر گردید و راهی که ما طی کردیم، برای بطلان کلام اشاعره در ارتباط با کلام نفسی، راه مفید و قانع‌کننده‌ای بود. اما اینکه مسائلی بالاتر از این‌ها وجود دارد، نه فعلاً در اختیار ماست و نه قابل طرح در این بحث است.

آیا بین مسأله «کلام نفسی» و مسأله «اتحاد طلب و اراده» ارتباطی تحقق دارد؟

## اشاره

یعنی آیا اگر کسی قائل به «کلام نفسی» شد، باید «طلب و اراده» را متغیر ببیند و اگر قائل به «اتحاد طلب و اراده» شد، باید «کلام نفسی» را نفی کند؟ در اینجا سه نظریه وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۳

## ۱- نظریه مرحوم آخوند

از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که قائلین به «اتحاد طلب و اراده»، «کلام نفسی» را نفی می‌کنند ولی قائلین به «مغایرت بین طلب و اراده»، ملترم به «کلام نفسی» می‌باشند. [۱۰۹] شاید این ارتباط، از این جهت باشد که اشاعره در مورد جمل انشائیه طلبیه، از «کلام نفسی» به «طلب» تعبیر می‌کردند. اطلاق طلب بر «کلام نفسی» در جمل انشائیه، زمینه این مسئله شده است که بعضی - مانند مرحوم آخوند- تصوّر کرده‌اند بین مسأله «کلام نفسی» و مسأله «طلب و اراده»، ارتباط و اتصال برقرار است به گونه‌ای که اگر کسی قائل به «کلام نفسی» شد، باید «طلب و اراده» را متغیر ببیند و اگر «طلب و اراده» را متحد دانست باید قائل به نفی «کلام نفسی» بشود. در حالی که واقعیت مسئله این است که این دو بحث، مستقل بوده و هیچ ارتباطی به هم ندارند، یعنی کسی ممکن است کلام نفسی را منکر شود - که واقعیت مسئله هم همین است - ولی در عین حال، طلب و اراده را متغیر ببیند. اگر ما بگوییم: طلب برای معنایی غیر از معنای اراده، وضع شده است، از کجای این استفاده می‌شود که آن معنای دیگر، همان «کلام نفسی» است که اشاعره به آن ملترم هستند؟ ممکن است آن معنای دیگر - همان گونه که بعداً هم ذکر خواهیم کرد - یکی از همین معانی باشد که ما خودمان به آن ملترم هستیم ولی آن معنا، «کلام نفسی» نباشد که اشاعره به آن ملترمند. بالأخره اگر ما همانند مرحوم آخوند - که در فرق بین دو مسئله، همیشه بر جهت و حیثیت بحث تکیه می‌کند و حیثیت مورد بحث در یک مسئله را متغیر با حیثیت مورد بحث در مسأله دیگر می‌داند و همین تغایر حیثیت را سبب استقلال دو مسئله می‌داند - جهت بحث را ملاحظه کنیم، در ما نحن فیه نیز مسئله به همین کیفیت می‌شود. ما کلام نفسی، در مورد خداوند را نفی کردیم و تمام شد و خیلی هم به ما

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۴

ارتباطی ندارد. اما در جمل انشائیه طلبیه، اشاعره می‌گفتند: «غیر از مسأله اراده، یک واقعیت نفسانی دیگری تحقق دارد که از آن به «طلب» و «کلام نفسی» تعبیر می‌شود». در این مرحله، محور بحث این است که آیا غیر از مسأله اراده - که خود از صفات نفسانیه است - واقعیت نفسانیه دیگری هم داریم یا نه؟ در اینجا، اشاعره، بر وجود چنین واقعیت نفسانیه‌ای اقامه دلیل کردند و مسأله اوامر امتحانیه و اعتذاریه را مطرح کردند و ما هم استدلال آنان را جواب داده و وجود یک چنین واقعیت نفسانیه‌ای - غیر از مسأله اراده - را نفی کردیم. و اگر بخواهیم این بحث را اصطلاحی کنیم می‌گوییم:

بحث ما با اشاعره، بحثی فلسفی است، زیرا فلسفه، دنبال واقعیات می‌گردد. اثبات یک واقعیت یا نفی آن، مربوط به فلسفه است. ولی آیا محور بحث، در مسأله اتحاد طلب و اراده، چیست؟ محور بحث در این مسئله، همان چیزی است که در اوایل بحث اشاره کردیم و آن این است که آیا طلب و اراده، یک معنا دارد یا دو معنا؟ و چنین نزاعی، نزاع در وجود و عدم یک واقعیت نیست بلکه نزاع در این است که آیا دو لفظ «طلب» و «اراده» برای یک معنا وضع شده‌اند یا برای دو معنا؟ آن وقت، اگر برای دو معنا وضع شده باشند، ممکن است معنای طلب، غیر از «کلام نفسی» باشد و واقع مسئله هم همین است که ما در آینده - إن شاء الله - پیرامون آن بحث خواهیم کرد و خواهیم گفت که بزرگانی عقیده دارند «طلب» و «اراده» برای دو معنا وضع شده‌اند ولی هیچ‌یک از آن دو

معنا، به «کلام نفسی»- آن گونه که اشاعره می‌گویند- ارتباطی ندارد. بنابراین ما وقتی حساب می‌کنیم، می‌بینیم هیچ اتصال و ارتباطی بین این دو مسئله وجود ندارد. مسأله اول، بحث خاص و مستقلی است و محور خاصی دارد و یکی از مباحث فلسفی شناخته می‌شود ولی مسأله دوم، بحث دیگری است که هیچ‌گونه ارتباطی به مباحث فلسفه ندارد. اینکه آیا «طلب» و «اراده» برای دو معنا وضع شده‌اند یا برای یک معنا؟ و آیا معنای دومی که لفظ «طلب» برای آن وضع شده، چیست؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۵

این‌ها چه ارتباطی می‌تواند با بحث‌های فلسفی داشته باشد؟ لذا ما باید این دو بحث را از یکدیگر جدا کنیم، همان‌طور که واقعاً هم جدا هستند.

و ما از بحث اول، فارغ شدیم و «کلام نفسی» را به‌طور کلی نفی کردیم، چه در مورد خداوند و چه در مورد غیر خداوند، در جملات خبریه و انشائیه طلبیه و غیر طلبیه. ولی بحث در جهت دوم باقی است و هیچ‌گونه ابتدائی هم بر بحث در جهت اول ندارد. بحث در جهت دوم، بحث مستقلی است. می‌خواهیم ببینیم آیا «طلب» و «اراده» برای دو معنا وضع شده‌اند یا برای یک معنا؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: این دو، برای یک معنا وضع شده‌اند. موضوع له- که عبارت از مفهوم است- در مورد هر دو، یک چیز است. اراده حقیقه- که مصداق حقیقی این مفهوم است- همان «طلب» است و بین تعبیر به اراده حقیقه و تعبیر به طلب حقیقی، هیچ فرقی وجود ندارد. در ارتباط با مقام انشاء و در ارتباط با مقام وجود ذهنی هم همین‌طور است و اتحاد، در همه مراتب محفوظ است. فقط در یک جهت بین این‌ها تفاوت وجود دارد و آن، در مقام انصراف است. وقتی شما کلمه «اراده» را- بدون قید- اطلاق کنید، انصراف به اراده حقیقه پیدا می‌کند، و اراده حقیقه، عبارت از صفت نفسانیه قائم به نفس است. ولی وقتی کلمه «طلب» را- بدون قید- اطلاق کنید، انصراف به طلب انشائی پیدا می‌کند. و ما در آن بحث گفتیم که در اینجا گویا دو لفظ مترادف داریم که فقط در مقام انصراف، بین آنها، مغایرت وجود دارد. [۱۱۰] ولی محققین و بزرگان دیگری پیدا شده‌اند که در ضمن اینکه «کلام نفسی» را- در جهت اول از بحث- به‌طور کلی انکار کرده‌اند، [۱۱۱] وقتی به جهت دوم از بحث- یعنی اتحاد طلب و اراده- رسیده‌اند قائل به تعدد می‌باشند و می‌گویند: «طلب» و «اراده» دارای دو معنا هستند، بدون اینکه هیچ‌یک از این دو معنا، به «کلام نفسی»

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۶

اشاعره ارتباطی داشته باشد. یکی از این محققین، استاد بزرگ ما حضرت آیت الله بروجردی رحمه الله است که در ذیل به بررسی نظریه ایشان می‌پردازیم.

## ۲- نظریه آیت الله بروجردی رحمه الله

ایشان ابتدا مطلبی را به‌عنوان ضابطه کلی مطرح می‌کند که آیا در مواردی که وجود انشائی تحقق دارد، چه چیزی قابل انشاء است؟ می‌فرماید: معنایی که بخواهد قابل تعلق انشاء باشد، باید دارای دو خصوصیت باشد و اگر هر یک از این دو خصوصیت، منتفی شود، تحقق انشاء، غیرممکن است و آن دو خصوصیت عبارتند از: ۱- معنای مُشأ، باید امری اعتباری باشد، در مقابل واقعیت‌ها و حقیقت‌ها. و اگر چیزی امر اعتباری نباشد، قابل آن نیست که انشاء به آن تعلق بگیرد. زید- بما أنه موجود فی الخارج- دارای حقیقت و واقعیت است و به تعبیر اصطلاحی، مابازاء خارجی دارد و نمی‌شود آن را انشاء کرد. کسی نمی‌تواند یک وجود انشائی برای زید درست کند و بگوید: «أنشأت زیداً». سپس می‌فرماید: در واقعیت حقیقه و خارجی، حتماً لازم نیست که آن موجود در خارج، امری مشاهده و مبصر و ملموس- مانند زید- باشد، بلکه اگر چیزی از اوصاف نفسانیه بود، که واقعیت آن، به تحقق در نفس است، این هم نمی‌تواند متعلق انشاء واقع شود. چیزی که به حسب حقیقت، در نفس تحقق دارد، از نظر واقعیت، فرقی با زید ندارد



ولی ظرف زید، خارج و ملموس است اما ظرف آن چیز، نفس و غیر ملموس است. ولی واقعیت، همان واقعیت است. مثلاً اراده، دارای یک واقعیت نفسی است، حال، معنای آن هرچه باشد. فرض کنید معنایش همان شوق مؤکد محرک عضلات باشد. این شوق مؤکد نفسانی دارای یک واقعیت نفسی است، اگرچه انسان نمی‌تواند آن را با چشم خود مشاهده کند ولی این امر، سبب خروج آن از دایره واقعیت نمی‌شود. و وقتی واقعیت شد، قابل انشاء نخواهد بود. کسی نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۷

بگوید: «من، اراده را انشاء می‌کنم و به اراده حقیقیه قائم به نفس، وجود انشائی می‌دهم» همان‌طور که زید موجود در خارج، قابلیت تعلق انشاء ندارد، این شوق واقعی مؤکد هم قابلیت تعلق انشاء را ندارد. ۲- امور اعتباریه بر دو قسم است: الف: امور اعتباریه‌ای که در عین اعتباری بودن، انتزاعی نیز می‌باشند، یعنی از واقعیت خارجیه، انتزاع می‌شوند، مثل فوقیت، نسبت به سقف موجود در خارج. فوقیت، امری اعتباری است، یعنی آنچه در خارج، وجود دارد، تنها سقف است، و فوقیت، چیزی است که از آن انتزاع می‌شود. این قسم از امور اعتباریه انتزاعیه نیز قابل تعلق انشاء نیست. کسی نمی‌تواند بگوید: من، فوقیت را برای این سقف، انشاء می‌کنم. ب: امور اعتباریه محض که هیچ‌گونه انتزاعی از خارج نشده باشند، مثل امور اعتباریه‌ای که در ارتباط با ملکیت و زوجیت و حریت و امثال آن‌ها مطرح است.

ملکیت، قابل انشاء است، زیرا نه خودش واقعیت دارد و نه از یک موجود خارجی انتزاع شده است. ملکیت، یک امر اعتباری محض است که عقلاء یا شارع آن را در مواردی اعتبار کرده‌اند. بنابراین، اراده، قابل انشاء نیست، چون یکی از صفات حقیقیه است. مرحوم بروجردی پس از بیان مقدمه فوق می‌فرماید: «أَمَّا الطَّلَبُ، فَإِنَّ لَهُ مَعْنَى قَابِلًا لِأَن يَنْشَأُ»، یعنی طلب، غیر از اراده است. طلب، قابلیت انشاء دارد، زیرا طلب، به معنای بعث و تحریک است و بعث و تحریک، به دو صورت تحقق پیدا می‌کند: الف: بعث و تحریک عملی خارجی، که مولا با عمل خودش، عبد را به کاری وادار کند، مثل اینکه دست عبد را بگیرد و او را وادار کند که مأمور به را در خارج انجام دهد. ب: بعث و تحریک قولی و لفظی، و آن این است که مولا به سبب لفظ، عبدش را بر انجام مأمور به وادار کند، مثل اینکه به او بگوید: «أَطْلُبُ مِنْكَ كَذَا» یا «آمرك بكذا»

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۸

یا «أَفْعِلْ كَذَا»، در این موارد، مولا- بعث و تحریک را با عمل خارجی محقق نمی‌سازد بلکه با لفظ، به آن تحقق می‌بخشد. مرحوم بروجردی می‌فرماید: بعث و تحریک، چه فعلی باشد و چه قولی، ارتباطی با اراده ندارد. اراده، صفتی قائم به نفس است. شوق مؤکدی است که ظرف تحقق آن، عبارت از نفس است. بله می‌توان گفت: این طلب، که عبارت از بعث و تحریک است، مُبْرَز و مُظْهَر اراده است ولی مُبْرَز و مُظْهَر بودن برای اراده، به معنای اتحاد طلب و اراده نیست، بلکه معنایش این است که طلب و اراده، دو چیزند و یکی مُبْرَز دیگری است. و بین مُبْرَز و مُبْرَز، مغایرت وجود دارد، هرچند بین آنها ارتباط وجود داشته باشد. [۱۱۲] بررسی کلام مرحوم بروجردی کلام مرحوم بروجردی توانست مغایرت بین طلب و اراده را تا حدی درست کند.

اراده، مربوط به نفس است. ولی طلب، به معنای بعث و تحریک است و ارتباطی به نفس ندارد. بعث و تحریک، چه قولی باشد، چه عملی، به عنوان کاری از کارهای مولا شناخته می‌شود و ارتباطی به نفس مولا ندارد. ولی در کلام ایشان، نقطه ابهام مهمی وجود دارد، زیرا مرحوم بروجردی ضمن اینکه قائل به مغایرت بین طلب و اراده بود، عقیده داشت بین طلب و اراده، فرق دیگری نیز وجود دارد و آن این است که انشاء، به اراده، تعلق نمی‌گیرد ولی به طلب، متعلق می‌شود. ایشان در بیان علت عدم تعلق انشاء به اراده فرمود: علت، این است که اراده، یک حقیقت و یک واقعیت قائم به نفس است.

اراده، مثل زید موجود در خارج است. و همان‌طور که زید موجود در خارج، قابل انشاء نیست، اراده هم قابل انشاء نیست. و ایشان در ضابطه انشاء فرمود: چیزی که می‌خواهد متعلق انشاء قرار گیرد، باید یک امر اعتباری محض باشد و حتی اگر منشأ

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۴۹

انتزاع آن، یک واقعیت خارجی باشد، از دایره انشاء بیرون است. فوقیت، با اینکه امر اعتباری است ولی با توجه به اینکه منشأ انتزاع آن عبارت از واقع شدن سقف بر فوق است و واقع شدن سقف بر فوق، یک واقعیت است، لذا فوقیت هم قابلیت برای انشاء ندارد. ما به مرحوم بروجردی می‌گوییم: با توجه به این ضابطه، چگونه می‌گویید: طلب، قابلیت انشاء دارد؟ مرحوم بروجردی فرمود: «طلب، به معنای بعث و تحریک است» و اکنون که انشاء، می‌خواهد به بعث و تحریک تعلق گیرد سه احتمال وجود دارد: تعلق انشاء به بعث و تحریک عملی، تعلق آن به بعث و تحریک قولی و تعلق آن به مفهوم بعث و تحریک.

و در اینجا، احتمال چهارمی وجود ندارد. احتمال اول: اگر بگویید: «انشاء، به بعث و تحریک عملی متعلق است»، می‌گوییم: بعث و تحریک عملی این است که مولا دست عبد را گرفته و عملاً و در خارج او را وادار به انجام دادن مطلوب خود بنماید. روشن است که این بعث عملی، یک واقعیت خارجی است نه یک امر اعتباری. و واقعیت خارجی نمی‌تواند متعلق انشاء قرار گیرد. احتمال دوم: اگر بگویید: «انشاء، به بعث و تحریک قولی تعلق می‌گیرد»، می‌گوییم: این کلام دارای دو اشکال است: اشکال اول: همان حرفی است که در مورد فرض اول گفتیم و آن این است که بعث و تحریک قولی، به معنای دستور دادن مولا- و صدور امر از ناحیه مولاست و این، یک واقعیت است نه یک امر اعتباری. مولا، به عبد می‌گوید: «آمرک بکن»، این «آمرک»، در ارتباط با صدورش از مولا، یک واقعیت خارجی است ولی بین عمل و قول، این فرق وجود دارد که واقعیت عمل، به همان عمل است ولی واقعیت قول، به صدور سخن و کلام از متکلم است. آیا می‌توان گفت: سخنرانی، یک امر اعتباری است؟ خیر، سخنرانی هم واقعیت دارد ولی واقعیت آن، واقعیت صدور الفاظ و تحقق

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۰

الفاظ است، همان‌طور که واقعیت بنائی، به واقعیت عمل بنائی است. پس اگر ما گفتیم:

«انشاء، به بعث و تحریک قولی تعلق می‌گیرد» اولین اشکال آن این است که بعث و تحریک قولی - مانند بعث و تحریک عملی - یک واقعیت است و مرحوم بروجردی فرمود: امور واقعیه نمی‌توانند متعلق انشاء قرار گیرند. اشکال دوم: با صرف نظر از اشکال اول، یک اشکال دیگری در اینجا مطرح است و آن این است که بعث و تحریک قولی به معنای بعث و تحریک انشائی است و بعث و تحریک انشائی نمی‌تواند برای بار دوم، متعلق انشاء قرار گیرد. مثلاً با انشاء ملکیت، ملکیت - که یک امر اعتباری است - تحقق پیدا می‌کند ولی نمی‌توان ملکیت انشاء شده را - برای بار دوم انشاء کرد. بعث و تحریک قولی به معنی بعث و تحریکی است که با لفظ، انشاء شده است و چیزی که با لفظ، انشاء شده است، رتبه‌اش مقدم بر انشاء است و اگر منشأ، در رتبه متقدم، قید منشئیت، به همراه داشت، دیگر معقول نیست که انشاء به آن تعلق بگیرد. انشاء، به ملکیت و زوجیت تعلق می‌گیرد. اما ملکیت متحقق به انشاء، دیگر نمی‌تواند متعلق انشاء دوم قرار گیرد. و اگر شما بگویید: «انشاء، به بعث و تحریک قولی متعلق می‌شود»، لازمه‌اش این است که ملکیت متحقق به انشاء، برای بار دوم، متعلق انشاء قرار گیرد. احتمال سوم: اگر بگویید: «انشاء، به مفهوم بعث و تحریک، تعلق می‌گیرد و کاری نداریم که این بعث و تحریک وقتی در خارج تحقق پیدا می‌کند، گاهی بعث و تحریک عملی و گاهی بعث و تحریک قولی است، تا شما بگویید: آنچه در خارج، تحقق پیدا می‌کند، یک واقعیت است، بلکه انشاء را متوجه مفهوم و ماهیت بعث و تحریک می‌نماییم». می‌گوییم: این حرف تا حدی قابل قبول است ولی چرا شما این کار را در مورد اراده انجام نمی‌دهید؟ مفهوم و ماهیت اراده نیز غیر از مصداق و واقعیت آن - که صفتی نفسانی است - می‌باشد. به عبارت روشن‌تر: در اراده، دو جهت وجود دارد: یکی مفهوم اراده است، مثل

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۱

اینکه شما به کتاب لغت مراجعه کنید برای اینکه مفهوم اراده را به دست آورید.

و دیگری فرد حقیقی اراده می‌باشد و آن عبارت از شوق مؤکد محرک عضلات به طرف مراد و صفتی قائم به نفس است. و ظرف این شوق مؤکد، عبارت از نفس است. شما گفتید: ما انشاء را متعلق اراده نمی‌کنیم، چون اراده، صفت حقیقیه قائم به نفس است. روشن است که آنچه صفت حقیقیه و قائم به نفس است واقعیت اراده می‌باشد نه مفهوم آن. اگر شما در باب طلب، می‌گویید: «مفهوم طلب را انشاء می‌کنیم و کاری نداریم که واقعیت خارجی این طلب، گاهی عملی و گاهی قولی است و هیچ کدام از این دو قابل انشاء نیستند. آنچه قابل انشاء است، ماهیت طلب می‌باشد». پس چرا شما این حرف را در مورد اراده نمی‌زنید. مرحوم آخوند وقتی می‌خواست برای طلب و اراده، وجود انشائی درست کند، می‌فرمود: طلب و اراده، در مفهوم و مصداق و در وجود انشائی، متحدند. در آنجا وجود انشائی این بود که ما مفهوم را انشاء کنیم، همان‌طور که وجود حقیقی، به تحقق پیدا کردن ماهیت در خارج بود. و در باب اراده نیز وجود انشائی آن به تحقق پیدا کردن ماهیت اراده در نفس بود. بنابراین معنای وجود انشائی هم این است که انشاء، متعلق به همان ماهیت شود و ماهیت، وجود انشائی پیدا کند، همان‌طور که ماهیت، وجود خارجی و وجود ذهنی پیدا می‌کند. البته آنچه از کلام مرحوم آخوند در اینجا ذکر کردیم به این معنا نیست که ما همه کلام ایشان را قبول داریم بلکه برای این است که بگوییم: «انشاء، متعلق به ماهیت و مفهوم است». وقتی چنین شد، از مرحوم بروجردی سؤال می‌کنیم: چه فرقی میان طلب و اراده وجود دارد که شما می‌گویید:

اراده را نمی‌توان متعلق انشاء قرارداد ولی طلب - به معنای بعث و تحریک - می‌تواند متعلق انشاء قرار گیرد؟ اگر مفهوم طلب، متعلق انشاء قرار می‌گیرد، مفهوم اراده نیز همین‌طور است و ما هم در احتمال سوم گفتیم: انشاء، به مفهوم، تعلق می‌گیرد نه به تحریک عملی خارجی و نه به تحریک قولی خارجی. در نتیجه، کلام مرحوم بروجردی دارای اشکال است و نمی‌تواند قابل قبول باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۲

### ۳- نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در این زمینه مطلبی ذکر کرده‌اند که به نظر می‌رسد خالی از اشکالات گذشته است و بهترین مطلبی است که در این زمینه گفته شده است. به عنوان مقدمه می‌گوییم: مسأله اتحاد و عدم اتحاد طلب و اراده، بحثی نیست که مرتبط به کلام نفسی باشد و بر محور یک واقعیت - اثباتاً و نفیاً - دور بزند، بلکه این بحث، یک بحث عرفی و لغوی است. [۱۱۳] می‌خواهیم ببینیم آیا طلب و اراده، دو معنا دارند یا برای یک معنا وضع شده و در تمام مراحل مترادفند و فقط در مرحله انصراف، بین آنها مغایرت وجود دارد. آیت‌الله خویی «دام ظلّه» فرموده است: در معنای اراده، بحثی نیست. اراده، همان صفت قائم به نفس و آن واقعیت نفسانی‌ای است که از آن به شوق مؤکد تعبیر می‌شود و ظرف آن عبارت از نفس انسان است. و شوق، یک امر اعتباری نیست بلکه یک واقعیت و یک حقیقت قائم به نفس است که محل آن، نفس می‌باشد. ولی بحث در ارتباط با معنای طلب است، آیا طلب، در لغت، برای چه معنایی وضع شده است؟ کلام ایشان - با توضیح مختصری از جانب ما - این است که ما وقتی به لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم، لغت، طلب را به «محاولة وجدان الشیء و أخذہ» معنا می‌کند. یعنی طلب، عبارت از این است که انسان، فعالیت و عمل مکرری برای یافتن و اخذ چیزی داشته باشد. آیا این محاوله - که در فارسی به معنای جستجو کردن و در دنبال بودن و سعی و تلاش کردن است - از نظر لغت، با اراده، یکی است؟ محاوله، به معنای سعی و تلاش و دنبال کردن و جستجو کردن است و به اعمال و جوارح انسان، مربوط می‌شود و اگر طلب، به این معنا باشد، چه ارتباطی می‌تواند با اراده داشته

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۳

باشد؟ شوق مؤکد، عبارت از یک صفت نفسانی است اما طلب، در ارتباط با عمل خارجی است که به جوارح تحقق پیدا می‌کند. به

استعمالات عرفی هم که مراجعه می‌کنیم، همین معنا را تأیید می‌کند. دلیل این مطلب را از خودمان شروع می‌کنیم. به ما طلبه و طالب علم می‌گویند. طلبه و طالب، از عنوان طلب اشتقاق پیدا کرده است. آیا روی چه حسابی این عنوان به ما اطلاق می‌شود؟ بدیهی است که این اطلاق به خاطر این است که عمل ما تحصیل علم است نه به خاطر اینکه ما شوق مؤکدی نسبت به تحصیل علم داریم. روشن است که اگر یک بازاری علاقه شدیدی به تحصیل علم داشته باشد ولی عمل خارجی او تجارت و کسب باشد، به او طلبه و طالب علم گفته نمی‌شود. و تعبیرات عرفی در این زمینه فراوان است. طالب دنیا به کسی گفته می‌شود که تمام توان و نیروی خود را در ارتباط با مسائل دنیوی صرف می‌کند و طالب آخرت به کسی گفته می‌شود که تلاش و فعالیت او در ارتباط با آخرت است، نه این که ملاک، شوق مؤکد باشد و مثلاً گفته شود: «عمل خارجی، کاشف از شوق مؤکد است و به اعتبار شوق مؤکد، به او طالب دنیا یا طالب آخرت گفته می‌شود». و همین‌طور، گاهی فقهاء کلمه طلب را به کار می‌برند مثلاً می‌گویند: «اگر کسی در بیابان باشد و آب وجود نداشته باشد و نمی‌داند که آیا در اطراف و جوانب، آب وجود دارد یا نه؟ باید در محدوده معینی طلب آب کند». معنای طلب، این است که بلند شود و به دنبال آب برود. بنابراین، طلب، نوعی سعی و تلاش برای رسیدن به مقصود است. در اینجا نکته‌ای مطرح است و آن نکته این است که برای رسیدن به مقصود، دو راه وجود دارد: یکی اینکه انسان، خودش به دنبال آن برود و دیگر اینکه به کسی امر کند و امر کردن، عبارت از طلب است. مجموع امر، عبارت از طلب است یعنی انشاء امر، عبارت از طلب است نه انشاء طلب. زیرا طلب- با این خصوصیتی که ذکر شد- مانند اراده، یک واقعیت و حقیقت خارجی است اما خارجیت اراده، به وقوع اراده در نفس است ولی خارجیت طلب، به تحقق عمل و سعی در خارج است. پس طبق بیان ایشان، همان‌طور که انشاء نمی‌تواند به اراده تعلق بگیرد، به طلب

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۴

هم نمی‌تواند تعلق بگیرد بلکه انشاء، در خود امر، وجود دارد و به این انشاء طلب می‌گویند. به عبارت روشن‌تر: آنچه از کفایه و کتابهای دیگر در ذهن ما متمرکز شده، این است که ما طلب را انشاء می‌کنیم ولی بیان آیت الله خویی «دام ظلّه» این است که طلب، قابل انشاء نیست، طلب هم یک واقعیت است، مثل واقعیت اراده، بلکه بالاتر از واقعیت اراده است، زیرا اراده، قابل مشاهده نیست ولی عمل خارجی و سعی خارجی قابل مشاهده است. عمل خارجی، مثل زید موجود در خارج است که دارای یک واقعیت مشاهده است. و همان‌طور که انشاء، به زید، تعلق نمی‌گیرد، طلب هم قابلیت ندارد که انشاء به آن تعلق بگیرد بلکه در جایی که مولا به عبدش می‌گوید: «جئنی بالماء»، خود این امر هم، مصداق برای طلب است، زیرا امر هم تلاش برای رسیدن به مأمور به است. اگر مولا- به عبدش دستور ندهد، تمکن از آب برایش حاصل نمی‌شود. بنابراین، خود امر مولا هم تلاش و سعی است و به آن، عنوان طلب اطلاق می‌شود. [۱۱۴] نتیجه بحث در ارتباط با طلب و اراده از آنچه گفته شد معلوم گردید که اگرچه بین طلب و اراده، مغایرت معنوی- هم از نظر لغت و هم از نظر عرف- وجود دارد ولی در یک جهت، هر دو اشتراک دارند و آن این است که انشاء همان‌طور که نمی‌تواند به اراده تعلق بگیرد، به طلب هم نمی‌تواند متعلق شود.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۵

**جبر و تفویض**

**اشاره**

مرحوم آخوند، در اینجا بحث را به مسأله جبر و تفویض کشانده است که هرچند وارد شدن در این بحث، برای ما- به‌عنوان

مسئله‌ای اصولی - ضرورتی ندارد ولی برای تکمیل مباحث مربوط به طلب و اراده، لازم می‌دانیم قدری پیرامون آن بحث کنیم: [۱۱۵] ابتدا به‌عنوان مقدمه باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، از مباحث سابقه‌دار است که حتی در زمان ائمه معصومین علیهم السلام نیز مطرح بوده و هریک از دو قول، طرفدارانی داشته است، به طوری که در لسان روایات هم مورد تعرض و تذکر واقع شده است ولی در آن زمان شاید وظیفه ائمه علیهم السلام نبوده که حقیقت این گونه مباحث را برای مردم بیان کنند، لکن با توجه به اینکه مسئله جبر و تفویض، از مسائل روز بوده، و با مسائل شرعی ارتباط داشته، ائمه علیهم السلام آن را عنوان کرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۶

در بعضی از روایات وارد شده است: «لا- جبر و لا- تفویض بل امرٌ بین امرین...» [۱۱۶] یعنی هیچ کدام از جبر و تفویض، واقعیت ندارد، بلکه حقیقت مسئله، یک عنوان برزخ میان آن دو است. در بعضی از روایات، تعبیرات شدیدتری به چشم می‌خورد که از قائل به تفویض، به «یهود هذه الامة» [۱۱۷] و از قائل به جبر، به «مجوس هذه الامة» [۱۱۸] تعبیر شده است. و در بعضی از روایات، قائل به جبر را «کافر» و قائل به تفویض را «مشرک» نامیده‌اند. [۱۱۹] هر کدام از این‌ها دارای نکته‌ای است که ما در ضمن مباحث آینده به توضیح آن خواهیم پرداخت. به این نکته نیز باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، یک بحث تبعیدی نیست که کسی بگوید: «چون روایات، دلالت و ارشاد به فلاخن قول دارد، باید آن را پذیرفت»، بلکه باید با منطوق و عقل، آن را ملاحظه نمود تا مشخص شود که آیا واقعاً، عقلاً و طبق قواعد مسلمه، باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض را و یا همان چیزی را که ائمه علیهم السلام ما را به آن ارشاد کرده‌اند که با عقل و منطوق هم منطبق است؟

### موضوع بحث

موضوع بحث در ارتباط با افعال اختیاریه انسان، از قبیل اکل و شرب و مطالعه و امثال آنها می‌باشد. البته اصل بحث، بسیار کلی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان و حیوان و ... می‌باشد و افعال انسان، یکی از آنها می‌باشد ولی ثمره بحث، در ارتباط با افعال و اعمال انسان ظاهر می‌شود. توضیح: همه موجودات، دارای آثار و خواصی می‌باشند و ما می‌خواهیم بدانیم آیا اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۷

بین «موجودات» و «آثار و خواص آنها» ارتباط، تأثیر، تأثر و علیتی وجود دارد یا نه؟

و آیا اینکه می‌گویید: «النار حارّة»، بین نار و حرارت، ارتباط و تأثیر و تأثر و علیتی وجود دارد که شما به‌طور مسلم و قطعی می‌گویید: «نار، علت حرارت است». معنای علیت، این است که علت، در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می‌کند. [۱۲۰] خلاصه اینکه آیا اصل تأثیر و تأثر، بین موجودات و خواص آنها تحقق دارد یا نه؟

### کلام جبریّه

جبریون گفته‌اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچ گونه ارتباطی نیست و شما نمی‌توانید بگویید: «النار حارّة»، «الشمس مشرقه» و «الماء بارد»، به نحوی که نار را در حرارت، و شمس را در اشراق و ماء را در برودت، مؤثر بدانید. و همچنین نمی‌توانید - به نحو حقیقت - تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شیرین و یا مثلاً دارای طعم تلخ است. شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و تمام اسنادهای مذکور، مجازی است. همان‌طور که در علم معانی خوانده‌ایم که اسناد انبات گیاهان به بهار - در جمله «أنبت الربیع

البقل»- به نحو مجاز است نه حقیقت. و انبات گیاهان، ارتباطی به فصل بهار ندارد، بلکه درحقیقت، خداوند متعال است که آنها را می‌رویانند ولی ما مجازاً آن را به فصل بهار نسبت می‌دهیم. [۱۲۱] جبریون گفته‌اند: اسناد مجازی مذکور، بین تمام موجودات و آثار و خواصشان جریان دارد و اسناد حقیقی، فقط در مورد خداوند ثابت است و سایر موجودات، هیچ‌گونه نقشی در ترتب آثار و خواص ندارند، مثلاً حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد. سؤال: پس چرا به دنبال نار، حرارت، تحقق پیدا می‌کند ولی به دنبال آب، حرارت، پیدا نمی‌شود؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۸

جواب: جبریون در پاسخ این سؤال می‌گویند: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثر نیست. امتیازی که نار دارد- و به دنبال آن، حرارت پیدا می‌شود- این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که به دنبال نار، مستقیماً و بدون مقدمه، حرارت را ایجاد می‌کند و شاید- البته این احتمال در کلام آنان نیست- که گاهی خداوند متعال، به دنبال نار، حرارت را ایجاد نماید همان‌طور که در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام چنین مسأله‌ای اتفاق افتاد و به دنبال آتش، نه تنها حرارت وجود پیدا نکرد بلکه برودت به وجود آمد، قرآن کریم می‌فرماید: (قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ). [۱۲۲] جبریون از این هم پا فراتر نهاده و گفته‌اند: در قیاس «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» که منطقیون آن را به‌عنوان شکل اول و بدیهی الانتاج می‌دانند، نتیجه آن عبارت از «حدوث عالم» نیست بلکه «علم به حدوث عالم» به عنوان نتیجه است و این علم شما به حدوث عالم، اثر صغری و کبری نیست، صغری و کبری، اثر و خاصیتی ندارند، بلکه علم شما به نتیجه، مربوط به عادت خداوند است. عادت خداوند، بر این جاری شده که شما به دنبال تشکیل چنین قضیه‌ای، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عادت خداوند است و الا شکل اول، اثری ندارد. جبریون در ارتباط با افعال اختیاری انسان می‌گویند: شما وقتی اراده می‌کنید از منزل خارج شوید و سپس از منزل خارج می‌شوید، خیال می‌کنید که بین اراده و مراد شما، ارتباط و تأثیر و تأثری وجود دارد، بلکه بالاتر از این، شما خیال می‌کنید که اراده را در نفس خودتان ایجاد کرده‌اید درحالی که این‌ها همه تخیلات است و مطلب، چیز دیگری است. خداوند متعال، مستقیماً اراده را ایجاد می‌کند و به دنبال اراده، خودش مراد را ایجاد می‌کند، بدون اینکه بین اراده و مراد،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۵۹

ارتباطی باشد. بنابراین، نه بین اراده و مراد، ارتباطی وجود دارد و نه بین انسان و اصل اراده. این قاعده کلی در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان گیاه و جماد و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصل از آنها جاری است که بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچ‌گونه ارتباط و تأثیری وجود ندارد و اصلاً نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد، چون لفظ آثار، دلالت بر ارتباط، سنخیت و تأثیر و تأثر دارد. [۱۲۳] ما قبل از بررسی کلام جبریون، لازم می‌دانیم کلام مفوضه را نیز مطرح کنیم تا شاید بهتر بتوانیم به نقد و بررسی آن دو قول پردازیم:

### کلام مفوضه

مفوضه، در نقطه مقابل جبریّه قرار گرفته و گفته‌اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، نه تنها ارتباط و تأثیر و تأثر وجود دارد و نه تنها بین هر علت و معلولی سنخیت برقرار است، بلکه بالاتر از این، موجودات، در تأثیر، استقلال دارند، یعنی خواص و آثار و تأثیر و تأثر آنها در جای خود محفوظ است و در عین حال، در تأثیر، مستقل هستند و هیچ موجود دیگری- حتی خداوند متعال- در آثار مذکور، کمترین نقش و دخالتی ندارد. آنان گفته‌اند: «خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستی را ایجاد کرد ولی مراحل بعدی، مربوط به خود موجودات است» سپس در این زمینه تشبیهی ذکر کرده می‌گویند: ارتباط و نسبت جهان هستی با پروردگار، تقریباً

مانند ارتباط ساختمان با سازنده آن می‌باشد. سازنده یک ساختمان، ساختمانی را احداث می‌کند ولی آن ساختمان، بعد از وجودش نیازی به سازنده و معمار خود ندارد. ما مشاهده می‌کنیم ساختمانی در سالهای قبل توسط معماری ساخته شده و سپس آن معمار فوت شده ولی آن ساختمان بر استوانه‌های خود باقی است. مَفْوضه معتقدند: ارتباط جهان هستی اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۰

با خداوند متعال هم بیش از این نیست که خداوند متعال، در حدوث عالم، تأثیر داشته است اما در بقاء، تأثیر، تأثر، خواص و آثارش، هیچ‌گونه ارتباطی به پروردگار ندارد. [۱۲۴] تذکر: با توجه به این که کلام مَفْوضه، مختصر و جواب آنان هم قدری روشن‌تر است ما ابتدا جواب کلام مَفْوضه را بیان می‌کنیم و سپس به بررسی کلام جبریون می‌پردازیم:

### بررسی کلام مَفْوضه

#### اشاره

برای بررسی کلام مَفْوضه، ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم: فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم می‌دانند: الف (واجب الوجود): و آن مفهومی است که وجود، برای او ضرورت و لزوم دارد. ب (ممتنع الوجود): و آن مفهومی است که عدم، برایش ضرورت دارد. ج (ممکن الوجود): و آن مفهومی است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است. نه جانب وجود برایش ضرورت دارد و نه جانب عدم. یعنی دارای حقیقتی است که هم با عدم سازگار است و هم با وجود. [۱۲۵] تقسیم مذکور، عقلی است و نمی‌توان قسم چهارمی برای آن تصور کرد. از این تقسیم استفاده می‌شود که واجب الوجود و ممتنع الوجود نیازی به علت ندارند. زیرا وقتی وجود برای چیزی ضرورت دارد و بین او و وجود، انفکاکی تصور نمی‌شود و آن دو، لازم و ملزومند، دیگر در چه چیز نیازی به علت دارد؟ همین‌طور وقتی عدم برای چیزی ضرورت دارد، در چه چیز نیازی به علت دارد؟ آیا در عدم، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا فرض این است که عدم برای آن ضروری است. آیا در وجود، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا امکان ندارد که آن چیز وجود پیدا کند. ولی در مورد ممکن الوجود، مسئله به صورت دیگر است، زیرا ممکن الوجود، چیزی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۱

است که اگر آن را با وجود و عدم مقایسه کنیم، مشاهده می‌کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دارد و نه تمایلی به جانب عدم. یعنی هم با وجود، ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است. در این صورت می‌گوییم: نسبت این شیء، با وجود و عدم، مساوی است و چنین چیزی محتاج به علت است، زیرا با هیچ‌یک از طرفین، ارتباط خاصی ندارد. نه جانب وجودش ضرورت دارد و نه جانب عدم آن. پس اگر بخواهد وجود پیدا کند باید کسی آن را هدایت کند و به او لباس وجود بپوشاند و اگر بخواهد به طرف عدم تمایل پیدا کند باید کسی دست او را بگیرد و به سوی عدم بکشاند. ممکن الوجود مانند فرد متحیر بر سر دوراهی است و خودش ذاتاً به تنهایی - نمی‌تواند به جایی برود، مگر اینکه علت مرجح‌های از خارج برایش تحقق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد خلاصه اینکه: ملائمت نیاز او به علت، این است که او ممکن الوجود است. سؤال: اگر علتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود، آیا آن ممکن الوجود، حقیقت خود را از دست داده و واجب الوجود می‌شود یا اینکه بعد از وجود هم بر صفت ممکن الوجود بودن باقی است؟ جواب: بعد از آنکه علت مرجح‌های تحقق پیدا کرد و لباس وجود را بر ممکن پوشاند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیت خود را از دست بدهد و نکته بحث، همین جاست که مَفْوضه دچار اشتباه شده‌اند و خیال کرده‌اند ممکن الوجود، پس از اینکه وجود پیدا کرد، واجب الوجود می‌شود، درحالی که مسئله به این صورت نیست و اینکه گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده به واجب الوجود تعبیر می‌کنند، آنان قیدی هم افزوده‌اند و آن را «واجب الوجود

بالغیر» نامیده‌اند، [۱۲۶] یعنی چیزی است که به واسطه علت، وجوب وجود پیدا کرده است و آنگاه انسان، ذات و حقیقت آن را ملاحظه کند، متوجه می‌شود که ممکن الوجود، چه در حالت وجود و چه در حالت عدم، ممکن الوجود است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۲

بنابراین، همان‌طور که حقیقت واجب الوجود و ممتنع الوجود، ثابت و غیر متغیر است، حقیقت ممکن الوجود نیز به همین صورت است. پس از بیان مقدمه فوق، ما از مَفْوضه سؤال می‌کنیم: آیا می‌توان گفت: [۱۲۷]

اصول فقه شیعه؛ ج ۳؛ ص ۱۶۲

کن الوجود، در حدوثش، نیازمند به علت است ولی در بقاء خود نیازی به علت ندارد؟ چگونه می‌توان چنین چیزی گفت؟ چه فرقی بین حدوث و بقاء، وجود دارد؟ این شیء، چون ممکن الوجود بود، در حدوثش نیاز به علت داشت. آیا در ارتباط با بقایش ممکن الوجود نیست؟ چرا، در ارتباط با بقاء خود هم ممکن الوجود است، زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم، تغییرناپذیر است. و همان‌طور که حقیقت واجب الوجود و ممتنع الوجود، قابل تغییر نیست، حقیقت ممکن الوجود هم تغییرپذیر نیست، چون نسبت او به وجود و عدم، مساوی است، لذا ممکن الوجود، در هر لحظه، محتاج به علت می‌باشد و هیچ فرقی بین حدوث و بقاء، وجود ندارد. حدوث - بما هو حدوث - موضوعیت و مدخلیتی ندارد. و همان‌طور که گفتیم: «ملاک نیاز به علت، امکان وجود است». بلی، اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود سلب کنید، نیاز به علت هم از آن سلب خواهد شد و محال است که چیزی حقیقت خود را از دست بدهد. خداوند متعال هم در قرآن کریم فرموده است: (یا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنی الحمید) [۱۲۸] در حالی که موجود و مخاطب خداوند هستید، فقراء إلى الله هم می‌باشید. البته با دید و نظر بالا و عالی‌تر، اصلاً وجود ممکن، عین تعلق به باری تعالی است. بنابراین، نباید تصور شود که ممکن، در حدوثش محتاج به علت است اما در بقاء خود، نیازی به علت ندارد.

### اشکال بر تنظیر و تشبیهی که مَفْوضه ذکر کردند:

مَفْوضه گفتند: نسبت جهان هستی با خالق متعال، مانند ارتباط ساختمان با سازنده آن می‌باشد. این کلام مَفْوضه دارای دو جواب است:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۳

۱- جواب نقضی: اینان دلیلی بر تنظیر مذکور ندارند و عین مدّعی خود را به صورت تشبیه بیان کرده‌اند. ما نیز ممکن است در مقابل آنان بگوییم: ارتباط جهان هستی با خالق متعال، مانند ارتباط نور خورشید نسبت به خورشید است. و همان‌طور که ممکن نیست نور خورشید، بدون خورشید، تحقق پیدا کند، جهان هستی هم نسبت به خداوند همین حساب را دارد. ۲- جواب حلّی: تشبیهی که مَفْوضه ذکر کردند، باطل است، زیرا روشن است که سازنده ساختمان، علت موجد ساختمان نیست. اگر او علت موجد باشد، باید بتواند با اراده خود، ساختمان را موجود کند. توضیح: چیزی که در شیء دیگر اثر می‌کند، گاهی اثرش به نحو مقتضی است، مانند تأثیر نار در حرارت، البته باید شرائط، موجود بوده و موانع، مفقود باشد. در اینجا، غیر از عناوین مقتضی و شرط و مانع، عنوان چهارمی نیز مطرح است که از آن به «مُعَدّ» تعبیر می‌کنند و این عنوان، چندان نقشی ندارد. و گویا مانند مصلحی است که بین دو نفر آشتی برقرار می‌کند. «مُعَدّ»، گویا علت را به جانب معلول هدایت می‌کند و کم‌ارزش‌ترین اشیاء و عناوین در ارتباط با حصول یک شیء است، زیرا آنچه در حصول معلول اثر دارد، در رتبه اول، عبارت از مقتضی و سپس شرط و بعد از آن، عدم المانع و در پایان، «مُعَدّ» است. اما نفس «مُعَدّ»، چندان نقشی ندارد. سازنده ساختمان، نسبت به ساختمان، دارای نقش «مُعَدّ» است،



یعنی یک ساختمان، نیاز به مواد و اشیائی از قبیل آجر، آهن، سیمان و امثال آنها دارد که هر کدام در یک قسمت و یک مکان وجود دارد. سازنده، اشیاء متفرقه را گردآوری کرده و با طرح خاصی بین آنها ارتباط و نسبت برقرار کرده و ساختمان را متشکل می‌نماید. او اصلاً خالق ساختمان نیست و چنانچه کسی بگوید: «خداوند، جهان هستی را خلق نموده و فلان معمار هم فلان ساختمان را خلق کرده است»، مورد تقیح عقلاء و عرف واقع خواهد شد. در نتیجه، تشبیه و تنظیری که مَفوضه مطرح کردند، قابل قبول نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۴

### اشکال بر مسأله استقلال موجودات در تأثیر که مَفوضه مطرح کردند:

مَفوضه عقیده داشتند که بین موجودات و آثار و خواصشان، نه تنها ارتباط و تأثیر و تأثر، وجود دارد، بلکه موجودات جهان، استقلال در تأثیر دارند. آیا امکان دارد که ممکن الوجود، که اصل وجودش نیاز به علت دارد، در تأثیر و ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد؟ معنای استقلال در تأثیر این است که مؤثر بتواند اثر را ایجاد کند به نحوی که مقتضی و شرایط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد. مثلاً شما که می‌گویید: «من قادر به ایجاد ساختمان هستم»، معنایش این است که تمام شرایط وجودی ساختمان را می‌توانم مهیا کنم، اگر ساختمانی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید و نتوانستید شرط دیگر را مهیا کنید، نمی‌توان گفت: «شما در ایجاد ساختمان، مستقل در تأثیر هستید». معنای شرطیت و مدخلیت شرایط، این است که تا وقتی تمام شرایط وجودی، در خارج، محقق نشود، امکان ندارد که ساختمان تحقق پیدا کند. بنابراین اگر کسی بخواهد نسبت به ایجاد یک ساختمان، ادعای استقلال کند، باید تمام شرایط وجود آن ساختمان، تحت اراده و اختیار او باشد. نسبت به موانع نیز به همین صورت است. مانع، عبارت از چیزی است که وجود آن، حصول اثر را منع می‌کند. آیا اگر شما از میان ده مانع، نه مانع را برطرف کردید ولی رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم می‌توان گفت که شما در حصول و تحقق آن اثر، استقلال دارید؟ بنابراین، معنای استقلال در ایجاد اثر، این است که ایجاد تمام شرایط و رفع تمام موانع، در اختیار و تحت قدرت شما باشد. و این مطلب، از بدیهیات است و نمی‌توان در آن تردید نمود. اکنون ما از مَفوضه سؤال می‌کنیم: موجودات ممکنه-مخصوصاً انسان- چگونه می‌توانند استقلال در تأثیر داشته باشند؟ فعل ارادی، با اراده تحقق پیدا می‌کند، مثلاً شما اراده جلوس می‌کنید و فوراً

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۵

جلوس را محقق می‌کنید. اراده قیام می‌کنید و فوراً قیام را تحقق می‌بخشید. درست است که اراده، در حصول مراد، مؤثر است و شما در حصول جلوس مؤثرید ولی بحث این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا اگر یک فعل ارادی بخواهد در خارج محقق شود، باید مقتضی و تمام شرایط وجودی و رفع تمام موانع، تحت اختیار شما باشد. اگر یک شرط وجودی- مثل وجود خود شما به عنوان فاعل، که از همه شرایط مهم‌تر است- در اختیار شما نباشد، نمی‌توانید آن فعل ارادی را تحقق بخشید. ما و تمام ممکنات، در هر لحظه، نیاز به علت داریم و افاضه علت است که ما را ابقاء می‌کند و در نتیجه هر لحظه متّصف به وجود هستیم. بنابراین شما که در هر آن، محتاج به علت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید، چطور می‌توانید ادعا کنید که در ایجاد آثار و خواص، استقلال دارید؟ معنای استقلال این است که تمام شرایط در اختیار شما باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما- فاعل- است؟ تحقق و وجود فاعل، اصلاً در اختیار فاعل نیست، زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علت است. در نتیجه آنچه مَفوضه گفته‌اند «که موجودات، در ایجاد خواص و آثار، استقلال دارند»، نادرست است.

قبل از بیان ادله جبریون، مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم تا مشخص شود آیا صرف نظر از ادله آنان، از نظر وجدان و عقل و عقلاء - خواه متدین به دینی باشند یا نباشند - عقیده جبریون مقبول است یا مردود؟ مقدمه: ما وجداناً ملاحظه می‌کنیم که بعضی از اعمال و افعالی که از انسان صادر می‌شود، با بعضی از افعال دیگر کاملاً متفاوت است، به نحوی که اگر عقل بخواهد حکم به تسویه آنها کند، آن حکم، غیر قابل قبول است، لذا عقل هم حکم به تسویه اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۶

نمی‌کند. مثلاً انسانی که دستش سالم است و حرکت آن در اختیار خودش می‌باشد، با اراده خود، دستش را به بالا، پایین، چپ و راست می‌گرداند، ولی فردی که دچار ارتعاش دست است، دستش، بدون اختیار، دائماً حرکت می‌کند، آیا از نظر وجدان و عقل، آن دو حرکت، یک نوع حرکت است یا اینکه دو حرکت متفاوت و مختلف است؟ اگر قول به جبر را بپذیریم، باید بگوییم: حرکت دست شخص سالم و مختار - که با اراده صورت می‌گیرد - با حرکت دست شخص بیمار و مرتعش یک نوع حرکت است، زیرا جبریّه می‌گویند: خداوند متعال، ایجاد اراده می‌کند، بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد. در حالی که وجداناً این دو حرکت، متفاوت و دو نوع است. شاهد این مطلب این است که: اولاً: اگر شما دست خود را بلند کرده و آن را بر چهره یتیمی فرود آورده و او را مضروب سازید، در این صورت مورد اعتراض و توبیخ قرار می‌گیرید ولی اگر دست مرتعش، بر صورت یتیمی نواخته شود، توبیخی نسبت به آن فرد، صورت نمی‌گیرد.

بنابراین، آن دو حرکت، دو عمل است و دو اثر مختلف دارد. یکی اثر ارادی و مربوط به شما و دیگری اثر غیر ارادی و مربوط به دست شخص مرتعش می‌باشد، لذا با مراجعه به وجدان درمی‌یابیم که بین آن دو حرکت، تفاوت وجود دارد. ثانیاً: عقلاء عالم، اعم از متدین و غیر متدین، دارای قوانینی هستند که به وسیله آنها کشور خود را اداره می‌کنند. اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیاری باشد، جعل و تصویب قانون، چه فایده‌ای دارد؟ و مخالفت با قانون، چه مفهوم و معنایی دارد؟ ثالثاً: یکی از مسلمات و مستقلات عقلیه، حُسن عدل و قبح ظلم است. اگر احسان، ظلم و عدالت، در اختیار ما نباشد، دیگر حُسن و قبح، چه مفهومی دارد و چگونه می‌توان یک عمل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبح دانست؟ اگر قائل به جبر شویم، باید بگوییم: ظلم ظالم، در اختیار او نیست و احسان نیکوکار، ارتباطی به او ندارد و مسأله حسن و قبح، به طور کلی، منتفی می‌شود،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۷

درحالی که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مستند به فاعل باشد و صدور آنها از روی اراده و اختیار باشد و الاً اگر بدون قصد و اراده، یک عمل زشتی از کسی صادر شود، انسان او را تقبیح نمی‌کند، همان‌طور که اگر عمل نیکی از کسی بدون اراده، صادر شود حسن ندارد. موضوع تحسین و تقبیح، فعل ارادی است و مسلم است که دو حکم مذکور، نسبت به بعضی از موضوعات، ثابت و مسلم و جزء مستقلات عقلیه است و ارتباطی به شرع ندارد، البته بدیهی است که کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع. در نتیجه، با مراجعه به وجدان و عقل - به لحاظ مستقلات عقلیه - و عقلاء - به لحاظ وضع قوانین جزائی و غیره - درمی‌یابیم که از نظر آنان اختیاری بودن افعال انسان، جزء مسائل مسلم است.

**ادله ( - شبهات ) جبریون**

**دلیل اول:**

جبریون می‌گویند: شما گفتید: واجب الوجود، موجودی است که غنی بالذات بوده و در هیچ شأنی از شئون، نیاز به غیر ندارد ولی ممکن الوجود، فقیر بالذات است و در تمام شئون خود، نیاز به غیر دارد، یعنی هم در حال حدوث، محتاج به غیر است و هم برای بقاء، نیازمند به غیر است. (یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) [۱۲۹]. با توجه به تفسیر مذکور برای ممکن الوجود، چگونه می‌توان ممکن الوجود را دارای اثر ارادی دانست و چگونه می‌توان او را فاعل بالإرادة دانست؟ اگر ممکن الوجود، فاعل بالإرادة باشد، عنوان مؤثر پیدا می‌کند و چیزی که خودش فقر محض است و از هستی هیچ بهره ذاتی ندارد، چگونه می‌تواند افاضه وجود- هر چند نسبت به فعل خودش- بنماید؟ از طرفی اگر برای ممکن الوجود، عنوان مؤثریت قائل شویم گویا برای خداوند اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۸

متعال شریکی قائل شده‌ایم. توضیح: مفهوم قاعده مسلم «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» [۱۳۰] این است که در عالم وجود و جهان هستی، هیچ مؤثری غیر از خداوند متعال نیست. و اگر شما بخواهید نسبت به افعال- به ظاهر- اختیاری انسان، خود او را مؤثر بدانید، گویا بشر را هم در برابر پروردگار جهان، یک مؤثر دانسته و تقریباً شریکی برای او قائل شده‌اید.

درحالی که قاعده «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» جنس و حقیقت مؤثریت را از غیر خداوند نفی می‌کند و مؤثریت در اشیاء را اختصاص به ذات پروردگار می‌دهد. بنا بر این لازمه کلام شما این است که مؤثریت، اختصاص به خداوند نداشته و انسان هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود، مؤثر باشد. اما ما (جبریّه) که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیاتش مستند به خداوند می‌دانیم، به توحید خالص عقیده داشته و در اراده و سلطنت و قدرت الهی هیچ گونه شریکی برای او قائل نشده‌ایم. [۱۳۱] جواب دلیل اول جبریّه اگر ما برای اشیاء و انسان، در عرض خداوند متعال، مؤثریت قائل شویم با توحید و قاعده مسلم «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» مخالفت نموده‌ایم، ولی اگر مؤثریتی که برای انسان قائلیم، در طول تأثیر پروردگار و از شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» مخالفتی ندارد بلکه عظمت تشکیلات الهی را روشن تر می‌کند. به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلالی، در رتبه‌ای که برای خداوند متعال ثابت است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست. ما هیچ گاه در برابر تشکیلات الهی، هیچ گونه مؤثریتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۶۹

مثال: با قطع نظر از مسأله جبر، اعمال و افعال انسان- به یک اعتبار- بر دو گونه است: الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه و آلت و ابزار ندارد.

بلکه به مجرد اینکه اراده، تحقق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکد رسید، آن عمل ارادی، تحقق پیدا می‌کند، مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکد، جامه عمل می‌پوشد و شما دست خود را حرکت می‌دهید. ب: برای انجام بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار است. مثلاً اگر کسی بخواهد مرتکب قتل بشود، به مجرد اراده و شوق مؤکد نسبت به آن عمل، قتل، تحقق پیدا نمی‌کند بلکه باید علاوه بر اراده، موانع نیز بر طرف شده و آلت قتل- مانند شمشیر- نیز واسطه شود. حال اگر کسی زید را با شمشیر به قتل رسانید، سؤال ما این است که آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است؟ اگر بگویید: «شمشیر، تأثیری نداشته است»، می‌گوییم: پس چرا بدون شمشیر هر چه قاتل اراده کرد، قتل واقع نشد؟ بدون تردید، شمشیر، در قتل مؤثر است و شاهدش هم این است که از نظر ادبی اوصافی را برای شمشیر ذکر می‌کنند، مثل این که می‌گویند: «السيف القاطع». حال می‌پرسیم: آیا شمشیر به تنهایی در قتل زید مؤثر بوده یا اینکه قاتل هم تأثیر داشته است؟ واضح است که اراده قاتل هم در کشتن زید تأثیر داشته است. اکنون با توجه به مثال فوق، در پاسخ جبریّه می‌گوییم: شما در مثال فوق چگونه دو مؤثر تصور می‌کنید؟ اگر بخواهید شمشیر تنها یا فاعل تنها را به عنوان مؤثر بدانید، خلاف بداهت سخن گفته‌اید. پس ما ناچاریم بگوییم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۰

هم شمشیر و هم فاعل، در ایجاد قتل، مؤثر بوده‌اند امّا آن دو مؤثر، در طول یکدیگرند نه در عرض هم. و این دو، منافاتی با یکدیگر ندارند بلکه هر کدام دیگری را تأیید می‌کنند. مؤثریت دوم، از شئون مؤثریت اول و در رتبه متأخر از مؤثریت اول است، یعنی شخص، اراده قتل نموده و به دنبال آن، شمشیر را مهیا کرده و با استفاده از آن در خارج، قتل به وقوع پیوسته است. بنابراین با ملاحظه بدیهیت در این مثال روشن، واضح شد که اجتماع دو مؤثر، مانعیت و تضادی با هم ندارند، زیرا آن دو، در عرض یکدیگر نمی‌باشند. اکنون که عدم منافات دو مؤثر، در مثال مزبور واضح شد، به ادامه جواب از دلیل جبریّه پرداخته می‌گوییم: اراده فاعل به عنوان مؤثر اول مطرح است ولی قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثر بوده است و اگر فاعلی وجود نداشت و بقاء وجودی برای فاعل تصوّر نمی‌شد، چگونه امکان داشت که اراده تحقق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع پیوندد. بنابراین، قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او، در تحقق قتل، مؤثر بوده است و هنگامی که بقاء و وجود فاعل را ملاحظه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که فاعل، در بقاء و وجودش، هیچ گونه اختیاری ندارد، یعنی این چنین نیست که بقایش، مربوط به اراده خودش باشد، بلکه بقاء فاعل، اثر علت مؤثره مبقیه است و بقایش، افاضه‌ای است که از ناحیه علت شده است. پس می‌توان گفت: علتی که بقاء را به فاعل افاضه نموده و در نتیجه او اراده نموده و به واسطه شمشیر، مرتکب قتل شده است، تمام این‌ها مؤثرات هستند ولی مؤثرات غیر متضاده و مؤثراتی که امکان اجتماع دارند. شاهد این مطلب این است که ما می‌بینیم، در خود فاعل مختار، دو مؤثر مطرح است و همان‌طور که نسبت به خود فاعل و عملش، دو مؤثر تصویر کردید، وقتی به ریشه و اساس بقاء و هستی فاعل توجه کنیم، می‌بینیم که مؤثر اولیّه، در وجود و بقاء فاعل، مؤثر است. در نتیجه، آن عمل خارجی، در عین اینکه فعل واحد است ولی مؤثرات مختلف در آن تأثیر نموده و آنها هیچ گونه تضاد و مخالفتی با یکدیگر ندارند،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۱

زیرا در یک صف و در یک ردیف نیستند بلکه در طول هم و در رتبه‌های مختلف واقع شده‌اند. خلاصه جواب از دلیل اول جبریون: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی، مؤثریت قائل می‌شدیم، دلیل اول جبریّه درست بود. ولی ما در دایره و محدوده مؤثریت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثر هستیم. و این مطلب، نه تنها اقتضای شرک ندارد، بلکه در مباحث آینده خواهیم گفت که این امر، دلالت بر کمال عظمت خالق می‌کند که او آن‌قدر بزرگ است که به مخلوقات خود، قوه خلافت، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیت الهی، اراده را خلق نموده و مراد خود را لباس وجود ببوشانند. اما به هر حال، پشتوانه آنان، ذات اقدس احدیت است و مخلوقاتش در هر لحظه نیاز به افاضه وجود از ناحیه او دارند و هیچ‌گاه مؤثریت خداوند و مخلوقات، در عرض یکدیگر نیستند.

### دلیل دوم جبریون:

قبل از بیان دلیل دوم جبریون، لازم است به مقدمه زیر توجه شود: مقدمه: نامحدود بودن علم و قدرت خداوند، از جمله اموری است که هم دلیل نقلی بر آن قائم شده است و هم دلیل عقلی. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: (و الله بكلّ شیء علیم) [۱۳۲] و نیز می‌فرماید: (و كان الله على كلّ شیء قديراً) [۱۳۳]. عقل هم دلالت می‌کند که واجب‌الوجود، کامل مطلق است و باید دارای صفات کمالیه باشد و علاوه بر آن، واجد مرتبه کامل صفات کمالیه باشد یعنی مرتبه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۲

ما فوق آن، تصور نشود. پس خداوند متعال هم باید دارای اصل قدرت و علم باشد و هم قدرت و علم او نامحدود باشد. سؤال: آیا استحاله اجتماع نقیضین، در دایره قدرت خداوند قرار دارد یا از آن خارج است؟ و به عبارت دیگر: آیا ممکن است قدرت خداوند،

به ممتنعات - مثل اجتماع نقیضین - تعلق بگیرد؟ [۱۳۴] اگر گفته شود: «از دایره قدرت الهی خارج است»، لازمه‌اش این است که قدرت خداوند، محدود باشد. درحالی که ادله نقلی و عقلی، دلالت بر عدم محدودیت قدرت خداوند می‌کند. و اگر گفته شود «امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضین تعلق بگیرد و او می‌تواند محال را ممکن نماید»، معنایش این است که قاعده عقلیه استحاله اجتماع

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۳

نقیضین، تخصیص بردار است و عمومیت ندارد و اگر قاعده عقلیه مذکور، عمومیت نداشته باشد، شما نمی‌توانید از قیاسات و قضایا نتیجه‌ای بگیرید. معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور این است که بشر نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید ولی خالق متعال که صاحب قدرت مطلقه است، می‌تواند بین آن دو، جمع نماید. در نتیجه، وقتی اجتماع نقیضین - هرچند از یک طرف، یعنی خداوند - بتواند تحقق پیدا کند، هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان از قضایا و قیاسات گرفت، یعنی با توجه به دو مثال مذکور: عالم، می‌تواند هم حادث باشد و هم حادث نباشد. و فلان شیء، هم می‌تواند وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد. جواب: هم قدرت خداوند متعال، مطلق و نامحدود است و هم مسأله اجتماع نقیضین، از دایره قدرت او بیرون است. و چنین چیزی مستلزم محدودیت قدرت نیست. توضیح: بعضی از امور، به خاطر قصور ذاتی که در خود آنهاست، اصلاً از دایره قدرت خارجند و لذا بحث نمی‌شود که آیا قدرت پروردگار متعال به آنها تعلق می‌گیرد یا نه؟ به عبارت دیگر: اول باید آن شیء متعلق قدرت را بررسی کرد که مشخص شود آیا آن شیء با تعلق قدرت، سنخیت دارد یا نه؟ و الاً قدرت خداوند، محدودیتی ندارد و نمی‌توان گفت: قدرت او - فرضاً صددرجه است یا این که کمتر و یا بیشتر است. مسأله اجتماع نقیضین و سایر ممتنعات، هم از این قبیل است. یکی از ممتنعات، شریک‌الباری است. اگر کسی سؤال کند: آیا خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد کند یا نه؟ پاسخ سؤال، این است که شریک‌الباری ممتنع است و قدرت خداوند هم به ایجاد شریک‌الباری تعلق نمی‌گیرد و نمی‌تواند تعلق بگیرد. و عدم تعلق قدرت، مربوط به ضعف قدرت و محدودیت قدرت خداوند نیست، بلکه شریک‌الباری، خصوصیتی دارد که اصلاً از دایره قدرت خارج است و هیچ‌گاه در مسیر تعلق قدرت واقع نمی‌شود و اگر در مسیر تعلق قدرت بود و مانند سایر ممکنات، می‌توانست در مسیر تعلق قدرت قرار گیرد، متعلق قدرت می‌شد. بنابراین، بین محدودیت قدرت - که

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۴

معنایش ضعف و عدم کمال قدرت است - و بین اینکه اشکالی در شیء مقدور باشد که نتواند متعلق قدرت قرار گیرد، تفاوت وجود دارد. لذا می‌گوییم: مقصود از آیه شریفه (کان الله علی کل شیء قدیراً) [۱۳۵] چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم. خلاصه اینکه ما همان شق اول را اختیار می‌کنیم و می‌گوییم: هم قدرت خداوند، عمومیت و اطلاق دارد و هم قاعده امتناع اجتماع نقیضین، به قوت خود باقی است. پس از مقدمه فوق، به اصل بحث، رجوع کرده و به بیان دلیل دوم جبریّه می‌پردازیم. جبریّه، در دلیل دوم خود می‌گویند: همان‌طور که قدرت پروردگار جهان، عمومیت و اطلاق دارد، علم او هم دارای عمومیت و اطلاق است. همان‌گونه که دلیل نقلی و عقلی، دلالت بر مطلق بودن قدرت او می‌کرد، دلالت بر اطلاق علم او هم می‌کند. علم خداوند، یکی از صفات کمالیه است که هم اصل آن باید برای خداوند ثابت باشد و هم مرتبه کامله‌اش. لذا علم پروردگار، مطلق و نامحدود است و شامل همه اشیاء و معلومات می‌شود. جبریّه می‌گویند: از جمله اشیائی که متعلق علم الهی قرار گرفته، اعمال - به صورت اختیاری و ارادی - بندگان می‌باشد، مانند قیامها، قعودها، و ... و این‌ها از ممکنات هستند و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلق بگیرد. و اگر علم خداوند، متعلق افعال بندگان شد، باید اعمال بندگان، اضطراراً تحقق پیدا کند، زیرا اگر تحقق پیدا نکند، لازم می‌آید که علم خداوند، مطابق با واقع نباشد و - نعوذبالله - علم او، جهل باشد. به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشغول مطالعه بحث جبر و تفویض می‌شوید، پس حتماً باید مطالعه شما تحقق پیدا کند و الاً لازم می‌آید که علم او مطابق با

واقع نباشد و- نعوذ بالله- حقیقت علم خداوند، تبدل به جهل پیدا کند و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۵

جهل در مورد خداوند راه ندارد [۱۳۶]. بررسی دلیل دوم جبریّه این دلیل جبریّه دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است. جواب نقضی: [۱۳۷] بدون تردید، خداوند، همان گونه که نسبت به اعمال- به صورت اختیار- ما عالم است، نسبت به اعمال خودش هم عالم است، مثلاً او می‌داند که فلان شخص، یک ماه دیگر، قبض روح می‌شود، یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ می‌دهد. حال به جبریّه می‌گوییم: تردیدی نیست که افعال خداوند، ارادی می‌باشد. اگر شما معتقدید که تعلق علم، سلب اراده و اختیار می‌کند، چرا این مطلب را در مورد خود خداوند نمی‌گویید؟ او که می‌داند در فلان دقیقه، فلان شخص، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت می‌کند؟ و به عبارت دیگر: چگونه اگر علم پروردگار، متعلق به اعمال- به صورت ارادی- ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار می‌کند ولی اگر متعلق به اعمال خودش باشد، از او سلب اراده نمی‌کند؟ چه فرقی است بین اینکه خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان شخص، قبض روح می‌شود و بین اینکه او بداند من در فلان زمان، فلان عمل را انجام می‌دهم؟ جواب حلّی: شما جبریّه، بر چه اساسی علم خداوند متعال نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلفین می‌دانید؟ در این زمینه، دو احتمال مطرح است: احتمال اول: چون علم خداوند، عین ذات او و متحد با ذات اوست، آن علم، علت تامه اعمال- به ظاهر اختیاری- عباد است و اراده بندگان، هیچ‌گونه تأثیری در آن اعمال ندارند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۶

در این صورت می‌گوییم: این حرف، عین مدّعی شماسست، زیرا مدّعی شما این بود که خداوند متعال، علت تامه این افعال است. ولی دلیلتان این است که علم، علت تامه این افعال است. و شما باید نسبت به دلیل و مدّعی خودتان، برهان اقامه کنید. بلکه دلیل شما، سست‌تر از مدّعیان می‌باشد، زیرا شما در مدّعی خود، ذات پروردگار جهان را علت تامه افعال دانستید، اما هنگام اقامه دلیل می‌گویید: چون علم خداوند متحد با ذات اوست، پس علم او علت تامه برای افعال ماست. تذکر: مطلب مذکور، مجرد یک احتمال در کلام آنان بود و آنان چنین چیزی نگفته‌اند. احتمال دوم: چون علم خداوند متعال، همیشه مطابق با واقع است، پس اگر او نسبت به عمل- به ظاهر اختیاری- شما عالم شد، حتماً باید آن عمل تحقق پیدا کند و اگر محقق نشود، لازم می‌آید که علم خداوند، مطابق با واقع نباشد، بلکه جهل باشد، و چنین چیزی در مورد خداوند امکان ندارد. بنابراین، علم خداوند، اعمال- به ظاهر اختیاری- بندگان را از دایره اختیار آنان بیرون برده و نمی‌گذارد که محقق نشود. پس باید آن اعمال، تحقق پیدا کند تا علم خداوند، به طور صددرصد، مطابق با واقع باشد. اگر اساس استدلال جبریّه بر مبنای این احتمال باشد، ما در پاسخ جبریّه می‌گوییم: مرحوم آخوند در بحث مشتق، فرموده است: در تطبیق مشتق بر ذات، باید بین ذات و مبدأ، نوعی از تلبس، ارتباط و اضافه، تحقق داشته باشد، مثلاً کلمه عالم- که از مشتقات است- هم بر خداوند حمل می‌شود و هم بر زید، اطلاق می‌شود. همان گونه که گفته می‌شود: «اللّه تعالی عالم»، گفته می‌شود: «زید عالم». سؤال: آیا لفظ عالم، در دو مثال مذکور، دارای دو معنای متفاوت است یا اینکه مفهومش در هر دو مثال یکی است؟ جواب: معنای عالم، در هر دو مثال، متحد است. همان معنایی را که از کلمه عالم، در جمله «اللّه تعالی عالم» استفاده می‌کنیم، در جمله «زید عالم» نیز استفاده می‌کنیم و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۷

نمی‌توانیم بگوییم: معنای عالم در «زید عالم» عبارت از «من ینکشف لدیه الشیء» است ولی در «اللّه تعالی عالم» عبارت از «من لا ینکشف لدیه الشیء» است. تعالی اللّه عن ذلک علوّاً کبیراً. و نیز نمی‌توان گفت: معنای عالم، در مورد خداوند، برای ما مشخص نیست و به عنوان لقلقه لسان، می‌گوییم: «اللّه تعالی عالم». چگونه می‌توان گفت: خطاب خداوند به «یا عالم» و «یا قادر» لقلقه لسان است؟ در نتیجه، معنای عالم، در هر دو قضیه مذکور، متحد است. البته «عالم» در مورد خداوند، با «عالم» در مورد انسان، دارای دو

فرق خارجی هستند که ارتباطی به عالم مفهوم ندارد: ۱- علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیتی ندارد، اما علم انسان، محدود و نسبت به بعضی از اشیاء است و نمی‌توان گفت: «إِنَّ زَيْدًا بَكَلٌّ شَيْءٌ عَلِيمٌ». ۲- نحوه تلبس در این دو، فرق دارد. انسان، برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین ذاتش نیست ولی علم خداوند، عین ذات اوست. مثلاً فرض کنید خداوند متعال می‌داند که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و مثلاً شما هم مطلع هستید که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند. از نظر ماهیت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم شما نیست، مگر اینکه شما، نسبت به چند قضیه، مطلع و آگاه می‌باشید ولی پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم است و علم خداوند، عین ذات اوست ولی علم شما، با زحمت و مطالعه حاصل شده است. اکنون باید ببینیم اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و بعداً هم آن مسافرت تحقق پیدا کرد، آیا علم من که صددرصد مطابقت با واقع دارد، از زید سلب اراده و اختیار می‌کند و مسافرت او نمی‌تواند اختیاری باشد؟ زید، وقتی می‌خواهد مسافرت نماید، خودش تصوّر کرده، مقدمات اراده در او تحقق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکد برای او حاصل شده و به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۸

اختیار خودش مسافرت کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلاً اطلاع پیدا کرده‌ام.

آیا با وجود اینکه من در مقدمات اراده او کمترین اثری نداشته‌ام، بلکه چه بسا اصلاً او را ملاقات نکرده‌ام، او را به مسافرت تشویق ننموده‌ام، چگونه علم و اطلاع من می‌تواند از او اراده و اختیار را سلب نماید؟ علم پروردگار عالم نیز نسبت به آن واقعه جزئی از نظر حقیقت و ماهیت علم- نه از جهت محدود و نامحدود بودن و نحوه تلبس آن- هیچ فرقی با علم ما ندارد، همان‌طور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با واقع دارد، و آن مطابقت با واقع، از زید، سلب اراده و اختیار نمی‌کند، علم پروردگار متعال نسبت به اعمال بندگان نیز باعث سلب اراده از آنان نمی‌شود. مثال: ائمه علیهم السلام نسبت به حوادثی که بر ایشان پیش می‌آمده، مسلماً عالم بوده و آن قضایا را می‌دانستند. مثلاً امیر المؤمنین علیه السلام می‌دانسته که در شب نوزدهم ماه رمضان، آن حادثه برایش رخ می‌دهد، پروردگار متعال هم نسبت به آن، عالم بوده است و از نظر نفس تعلق علم به وقوع حادثه مذکور، بین علم خداوند متعال و علم امیر المؤمنین علیه السلام فرقی نیست. البته علم امیر المؤمنین علیه السلام از ناحیه خداوند، ناشی شده است. در این صورت چرا علم خداوند، از ابن ملجم، سلب اراده می‌کند ولی علم علی علیه السلام، از ابن ملجم سلب اراده نمی‌کند؟ هیچ فرقی بین آن دو علم نیست [۱۳۸] و همان‌طور که علم علی علیه السلام، از ابن ملجم، سلب اراده نکرده، علم پروردگار جهان نسبت به آن واقعه نیز از او سلب اختیار نکرده است. تذکر: جبریّه خواستند از طریق مطابقت علم خداوند با واقع، غیر ارادی بودن اعمال بندگان را اثبات کنند، ما اکنون به وسیله همان دلیل، علیه خودشان استدلال و تمسک می‌کنیم و می‌گوییم: شما (جبریّه) از کجا می‌دانید که علم، مطابقت با واقع دارد؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۷۹

مثلاً الآن فردی نسبت به مطلبی اطلاع پیدا می‌کند، شما از چه طریقی متوجه می‌شوید که آن علم، با واقع مطابقت دارد یا نه؟ آیا راهی غیر از بررسی خصوصیات واقع دارید؟ واضح است که ابتدا باید واقع را تجزیه و تحلیل کنید، سپس ببینید آیا آن علم، مطابق با واقع هست یا نه؟ اگر مطابق با واقع بود، دارای عنوان علم است و الّا عنوانش جهل است. به عنوان مقدمه، به ذکر مثالی می‌پردازیم: اگر شما هنگام خروج از منزل، شخصی را مشاهده کردید که در حال سیلی زدن بر چهره فردی است، آیا با مشاهده آن وضع، می‌توانید واقعیت قضیه را متوجه شوید؟ آیا به مجرد مشاهده آن حادثه، می‌توانید تشخیص دهید که ضارب، فرد ظالمی است و مضروب، مورد ظلم قرار گرفته است؟ خیر، اگر سیلی زدن به عنوان ایذاء و اهانت به آن فرد باشد، عنوان ظالم و مظلوم تحقق دارد ولی اگر آن ضارب به عنوان تأدیب یا نهی از منکر باشد، عنوان ظلم بر آن منطبق نیست، بلکه عنوان تأدیب، تحقق دارد. ما قبل

از بحث درباره ادله جبریه، گفتیم: به طور مسلم، بین حرکت دست یک انسان سالم و مختار با حرکت دست انسان مبتلا به ارتعاش، تفاوت وجود دارد. اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع، علیه جبریه استدلال کرده و می‌گوییم: همان‌طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری دست انسان سالم دارد، نسبت به حرکت دست انسان مرتعش هم عالم است. و آن دو علم، برای خداوند متعال تحقق دارد و هر دو هم مطابق با واقع است. معنای مطابقت با واقع این است که ما وجداناً واقع را بررسی کرده و بینیم دست انسان مبتلا به ارتعاش، به صورت اضطرار و اجبار حرکت می‌کند اما انسان مختار و سالم، با اراده و اختیار، دست خود را حرکت می‌دهد. در نتیجه، لازمه مطابقت علم خداوند، با واقع، این است که بین این دو، فرق وجود داشته باشد. شما (جبریه) که می‌گویید: «علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می‌کند و در اثر علم، حرکت دست مرتعش با حرکت ارادی، یکی می‌شود»، ما به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۰

شما (جبریه) می‌گوییم: «اگر علم بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع - بما هو واقع - منکشف شود. ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عدم مطابقت بررسی شود، دیدیم بین آن دو حرکت، تفاوت است، یعنی از نظر واقعیت، بین حرکت ارادی و اختیاری فاعل مختار و بین حرکت دست مرتعش، تفاوت وجود دارد، پس اگر علم در هر دو قضیه، بخواهد مطابق با واقع باشد، باید علم متعلق به حرکت دست مرتعش، همان واقع - یعنی اضطراریت - را نشان دهد و علم متعلق به حرکت دست مختار، نیز همان واقع - یعنی اختیاری بودن - را نشان دهد. به عبارت دیگر: علم، اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلاً واقع را بررسی کردیم دیدیم که وجداناً بین آن دو حرکت، تفاوت وجود دارد. پس اگر علم بخواهد متعلق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان اضطرار را ایجاد نماید، آن وقت - نعوذبالله - علم خداوند متعال، جهل می‌شود و علم، تحقق پیدا نمی‌کند. در نتیجه، مسأله علم، از طریق مطابقت با واقع، از مؤیدات مسأله اختیار و اراده است نه اینکه ایجاد اضطرار و سلب اختیار کند. به عبارت دیگر: جبریون از این دلیل استفاده می‌کردند که اگر علم خداوند موجب سلب اراده و اختیار نشود، مستلزم جهل است و ما نقطه مقابل آن را استفاده کرده و می‌گوییم: اگر علم خداوند موجب سلب اراده و اختیار شود و این دو حرکت، اضطراری شود، مطابقت با واقع تحقق پیدا نکرده و مستلزم جهل است. پس دلیل دوم جبریه، نه تنها نمی‌تواند کلام آنان را اثبات کند بلکه می‌تواند دلیل محکمی بر علیه خود آنان باشد.

### دلیل سوم جبریه:

ادله و شبهات قبلی جبریه، به‌طور صریح، مخالف با وجدان و بدهت عقل بود، لذا در دلیل سوم، تنزل نموده و تا حدی مخالفت با وجدان را کنار نهاده و گفته‌اند:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۱

از شما می‌پذیریم که حرکت دست فاعل مختار، مستند به اراده است و حرکت دست انسان مبتلا به ارتعاش، ارتباطی به اراده ندارد. نمی‌توان وجدان را کنار گذاشت.

بین آن دو حرکت، کمال تخالف و تغایر است ولی با توجه به این که اراده، یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده، آیا منشأ اراده در فاعل مختار چیست؟ اگر بگویید: «این اراده، مستند به اراده دیگر بوده است» می‌گوییم: «اراده دوم، از کجا پیدا شده است؟» اگر بگویید: «اراده دوم، مستند به اراده دیگری است» می‌گوییم:

«منشأ اراده سوم چیست؟» در نتیجه، تسلسل پیش آمده و تسلسل محال است یا حد اقل، بطلا نش مسلم است. جبریه می‌گویند: برای



شما یکی از این دو راه باقی مانده است: راه اول: اراده‌ای که به حرکت دست تعلق گرفته، غیر اختیاری است، یعنی ابتدا یک امر اضطراری، به نام اراده، تحقق پیدا می‌کند و به دنبالش هم مراد، محقق می‌شود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است. و اگر اراده، اضطراری شد، دیگر فرقی نمی‌کند که شما فعل را غیر اختیاری بدانید یا اراده - که منشأ فعل است - را غیر اختیاری بدانید. زیرا بالاخره آن عمل خارجی ذاتاً یک امر اضطراری می‌شود. راه دوم: اراده من و شما دارای علل و ریشه‌هایی است. وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم، به اراده ازلیه خداوند منتهی می‌شود، یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده خداوند است. بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیه باشد، واضح است که چنانچه اراده خداوند، متعلق به اراده ما بشود، امکان تخلف ندارد و نتیجه‌اش این می‌شود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست. قائل به جبر می‌گوید: «شما هر یک از دو شق مذکور را انتخاب کنید، به نفع ماست». و شاید بهترین دلیل جبریّه همین دلیل سوم باشد [۱۳۹].

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۲

بررسی دلیل سوم جبریّه از دلیل سوم جبریّه، جواب‌هایی داده شده که بعضی از آنها قابل قبول نیست که ما به توضیح آن پاسخها خواهیم پرداخت و در پایان، جواب قابل قبول را بیان خواهیم کرد: جواب اول: وقتی شما (جبریّه) می‌خواهید عمل خارجی و آن حرکتی را که از فاعل مختار صادر شده، متّصف به اختیاریت کنید، می‌گویید: «لأنّه مسبوق بالإرادة»، زیرا فرق آن با حرکت دست مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبوق به اراده نیست اما حرکت فاعل مختار با تأثیر اراده به وجود آمده است. سپس که به نفس اراده توجه می‌کنیم شما نمی‌توانید بگویید: «اختیاریت اراده و ارادیت آن به چیست؟» بلکه اختیاریت اراده، به خودش می‌باشد و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریت داشته باشد، اما برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود، نیازی به علت ندارد. برای این امر، مثالهای فراوانی وجود دارد، مانند: ۱- شما می‌گویید: «تحقق الماهیه إنّما هو بالوجود»، یعنی ثبوت و تحقق ماهیت، به وجود است ولی آیا تحقق نفس وجود به چیست؟ وجود، ذاتاً تحقق دارد و اصالت، برای خود وجود است و تحقق وجود، ارتباط به شیء دیگری ندارد. ۲- اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی بر طرف شود، باید چراغ و یا خورشید و امثال آن، وجود پیدا کند ولی آیا نورانیت شمس و چراغ به چیست؟ نورانیت آنها مربوط به ذات آنهاست. ۳- چربی هر چیز از روغن است ولی آیا چربی روغن از چیست؟ چربی روغن، مربوط به ذات آن می‌باشد. بررسی جواب اول:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۳

به نظر می‌رسد این جواب از دلیل سوم جبریّه، قانع‌کننده نیست بلکه در این زمینه مغالطه و خلطی صورت گرفته است: توضیح: بحث جبریّه در دلیل سوم، این نیست که ارادیت اراده به چه چیز است؟

تا گفته شود: «ارادیت اراده، به خود آن است». بلکه او می‌خواهد بگوید: «اراده یک امر حادث است و امر حادث، نیازمند به علت موجد است ولی آیا این اراده - که به قول شما، ارادیت آن به خودش می‌باشد - از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست؟». همین مطلب، در مورد مثالهای مطرح شده نیز گفته می‌شود، زیرا شما که می‌گویید: «ماهیت، به وجود، متحقق است و تحقق وجود، به خودش می‌باشد»، اگر کسی به شما بگوید: «آن وجود - که یک امر حادث و مسبوق به عدم است - از کجا ناشی شده است؟» آیا سؤالش بیهوده است؟ و نیز در آن مثال معروف که شما می‌گویید: «چربی روغن، مربوط به ذات خودش می‌باشد» ممکن است سؤال شود: «روغن، از کجا آمده و علت موجد آن چیست؟» جواب دوم: مرحوم آخوند در ضمن مباحث قطع، به مناسبتی مسأله اراده و اختیار را مطرح کرده می‌فرماید: اراده، بدون مقدمه، حاصل نمی‌شود، بلکه نیاز به مبادی و مقدمات دارد. ابتدا باید شیء مراد، تصوّر شود و مورد التفات قرار گیرد، سپس توجه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت، محقق شود و بعد هم شوق مؤکد به نام اراده حاصل شود. این چنین نیست که تمام مقدمات اراده، به صورت اضطرار، تحقق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان است، مثلاً شما می‌توانید به دنبال تصور فلان شیء - که گاهی هم تصوّرش، غیر

اختیاری است - تصدیق به فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده آن ننمایید. بنابراین، تمام مبادی و مقدمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر غیر اختیاری باشد بلکه اراده، به لحاظ مدخلیت داشتن نظر فاعل مختار در تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری است و نمی‌تواند مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری باشد [۱۴۰].

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۴

بررسی جواب دوم: پاسخ مرحوم آخوند نسبت به دلیل سوم جبریّه، قابل قبول نیست، زیرا: مرحوم آخوند که می‌فرماید: «این گونه نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد، بلکه انسان می‌تواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلاً بعد از تصور، تصدیق به فایده ننماید»، اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت انسان چیست؟ به عبارت دیگر: چه چیز سبب شده است که انسان بتواند با اراده خود، یک طرف را انتخاب کند؟ آیا این اراده از کجا آمده است؟ آیا منشأ آن اختیاری است یا اضطراری؟ لذا دلیل جبریّه در اینجا مطرح می‌شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب انسان می‌شود. در نتیجه پاسخ مرحوم آخوند هم نمی‌تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوم جبریّه باشد. جواب سوم: مرحوم صدر المتألهین در کتاب اسفار فرموده است: افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت است که نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط کرد: ۱- جهت عقلایی: ما می‌بینیم که عقلاء و شارع مقدّس، به افعال اختیاری، توجه و عنایت داشته و برای آن، قانون، مدح، ذمّ، ثواب و عقاب در نظر گرفته‌اند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی، استحقاق عقوبت و مثبت مطرح است و کسی نمی‌تواند در این مطلب مناقشه کند. ۲- جهت فلسفی: در این جهت، توجهی به مردم، عقلاء و ثواب و عقاب نیست بلکه نظر به واقعیت و خصوصیت فعل ارادی است. فعل اختیاری انسان، یکی از واقعیات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیات و پی بردن به حقایق جهان هستی است. اراده‌ای که در افعال اختیاری تحقق دارد، مسلماً یک صفت نفسانی واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیلی، و دارای امثال و مشابهاتی هم هست. ما باید قبل از تحقیق درباره اراده، بحثی درباره مشابهات آن بنماییم و پس از آن،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۵

بحث خود را مرتبط به اراده بنماییم. یکی از امثال اراده، صفت «حَبّ» است. صفت «حَبّ»، صفتی قائم به نفس انسان است و در عین حال، ارتباطی با متعلّق خودش، یعنی شیء محبوب، دارد و اگر شیء محبوب در عالم وجود نداشت، صفت «حَبّ»، تحقق پیدا نمی‌کرد. البته محبوب‌ها متفاوت است، بعضی - مانند ریاست، پول و مقام - دنیوی، و بعضی - مانند بهشت - اخروی است و با تجزیه و تحلیل صفت «حَبّ»، به سه امر، متوجه می‌شویم: ۱- «محبّ»، یعنی شخصی که صفت «حَبّ»، قائم به نفس اوست. ۲- «حَبّ»، که یک صفت نفسانی است. ۳- «محبوب»، که «حَبّ» و دوستی به آن تعلق گرفته است. غیر از عناوین سه گانه مذکور، واقعیت دیگری نداریم. در اینجا نمی‌توان سؤال کرد: «آیا «حَبّ» شما هم محبوب شماست؟»، زیرا ما شیء چهارمی نداریم و معنا ندارد که نفس «حَبّ» هم محبوب انسان باشد. یکی دیگر از امثال اراده، صفت «علم» است. «علم»، یک واقعیت نفسانی و قائم به نفس انسان است. در این مورد هم ما با سه عنوان مواجه هستیم: ۱- علم، ۲- عالم، ۳- معلوم. و چنانچه هیچ معلومی در عالم وجود نداشته باشد، علمی تحقق پیدا نمی‌کند، زیرا علم، از اوصاف ذات الإضافة است و تا وقتی که معلومی نباشد، علم، تحقق پیدا نمی‌کند [۱۴۱]. عالم بودن انسان به لحاظ این است که او دارای صفت نفسانی علم است و معلوم بودن اشیاء به لحاظ این است که علم به آنها تعلق گرفته است. سؤال: آیا می‌توان پرسید: «نفس علم شما هم معلوم شماست یا نه؟» به عبارت دیگر: علم، صفت نفسانی قائم به ذات شماست، آیا علاوه بر اینکه عنوان علم دارد، معلوم شما هم هست یا نه؟ پاسخ: مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان، مواجه بودیم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۶

علم، عالم و معلوم. اکنون بحث را در ارتباط با اراده ادامه می‌دهیم و می‌گوییم: تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی علم و

حَبّ بیان کردیم، در مورد اراده هم جریان دارد: تردیدی نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از اوصاف ذات الاضافه است، یعنی شما نمی‌توانید بگویید: «من اراده کرده‌ام ولی مرادی ندارم» زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصوّر نمی‌شود. مثلاً در مورد کسی که تصمیم گرفته به زیارت امام رضا علیه السلام برود، با سه عنوان مواجه هستیم: ۱- مرید، ۲- اراده که قائم به ذات و نفس مرید است، ۳- مراد، که همان زیارت است. و از نظر واقعیت و حقیقت مطلب، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند: «آیا همان‌طور که زیارت حضرت، مراد شما بوده، نفس اراده شما هم - که یک صفت نفسانی است - متعلق اراده شما بوده یا نه؟». همان‌طور که در باب علم و حَبّ، بیان کردیم، وجهی برای سؤال مذکور نیست، زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقع بینی امر، در مورد اراده با سه عنوان مرید، مراد و اراده مواجه هستیم و کسی نمی‌تواند سؤال کند: «آیا به اراده شما هم، اراده‌ای تعلق گرفته یا نه؟» [۱۴۲] بررسی جواب سوم: تحقیق مرحوم صدر المتألهین، تحقیق خوبی است و ایشان تقریباً شصت درصد از جواب جبریّه را بیان کرده است ولی فرمایش ایشان، کامل نیست، زیرا ممکن است جبریّه بگویند: نمی‌توان پرسید که «آیا اراده هم، متعلق اراده قرار گرفته یا نه؟» ولی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۷

می‌توان گفت: اراده، یک صفت نفسانی و قائم به نفس مرید است و مسلماً یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست، بلکه انسان، بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می‌گیرد ولی آیا اساس و منشأ اراده مذکور چیست؟ آیا منشأ اراده، در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟ بنابراین برای سؤال که صدر المتألهین رحمه الله مطرح کرده است، وجهی وجود ندارد ولی می‌توان سؤال را به صورت اخیر مطرح کرده و اشکال جبریّه را به میان آورد. جواب چهارم: این جواب، وجدانی و مبرهن است، بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد. انسان، دارای دو نوع عمل است: الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان و مربوط به اعضاء و جوارح است، مانند اکثر افعال انسان، از قبیل اکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها. البته بعضی از این اعمال - مانند قتل - به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارند، مانند حرکت دست، شما اراده می‌کنید و دست خود را حرکت می‌دهید، بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید. در بحث‌های گذشته گفتیم: بین حرکت دست انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست انسان سالم، تفاوت وجود دارد، زیرا حرکت دست انسان سالم، مسبوق به اراده اوست ولی حرکت دست مرتعش، اضطراری است و چه بسا او اراده عدم می‌کند و از خداوند متعال می‌خواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد. ب: برخی از اعمال، مربوط به دایره نفس انسان است. سؤال: آیا اعمال خارجی با اعمال نفسانی در یک ردیف می‌باشند یا اینکه تفاوت دارند؟ جواب: وجداناً حساب این دو با هم فرق می‌کند. مثلاً یکی از اعمال نفسانی انسان، «تصور» است. تصور، به معنای التفات و توجه ذهنی به شیء متصور است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۸

سؤال: آیا تصور، ارتباطی به انسان دارد؟ جواب: مسلماً تصور، مربوط به انسان است و با عمل انسان، عنوان متصور و متصور، تحقق پیدا می‌کند. تصور، فعلی نیست که خارج از دایره نفس باشد. سؤال: تردیدی نیست که تصور هم مانند حرکت دست، اختیاری است، ولی آیا ملاک اختیاری بودن تصور چیست؟ آیا همان‌طور که اختیاریت حرکت دست، به این است که مسبوق به اراده باشد، اختیاریت تصور هم به این است که مسبوق به اراده باشد؟ هنگامی که کسی اراده می‌کند که دستش حرکت کند، چندین مقدمه باید محقق شود، مانند تصور مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکد. آیا در باب تصور هم ابتدا باید تصور را تصور نمود. سپس تصدیق به فایده تصور نمود و به دنبال آن نسبت به تصور، میل و رغبتی پیدا نمود و...؟ جواب: روشن است که پاسخ این سؤال، منفی است، زیرا انسان به هیچ‌وجه قبلاً تصورش را تصور نمی‌کند تا اینکه کسی نقل کلام در تصور دوم کند و مستلزم تسلسل یا اضطرار گردد. واقع مطلب این است که وقتی انسان می‌خواهد چیزی را تصور کند، معمولاً در گوشه‌ای می‌نشیند و

مشغول تصوّر می‌شود، بدون اینکه نیازی به مقدمات مذکور داشته باشد. بنابراین، بین اعمال اختیاری نفسانی - مانند تصور - و اعمال اختیاری خارجی - مانند حرکت دست مختار - تفاوت وجود دارد. اختیاریت عمل خارجی فاعل مختار به این است که مسبوق به اراده باشد. وقتی شما اراده می‌کنید دست خود را حرکت دهید، جوانب آن را می‌سنجید و بعد از مقدمات چهار یا پنج‌گانه، اراده، محقق می‌شود و شیء مراد، جامه عمل می‌پوشد. اما هنگامی که انسان می‌خواهد نسبت به امری تصوّر و التفات ذهنی بکند، نیازی به مقدمات مذکور ندارد و اصلاً لزومی ندارد که ابتدا تصور را تصور کند، سپس تصدیق به فایده آن بنماید و ... وجداناً آن مراحل و مقدماتی که در تحقق عمل خارجی لازم است، در اعمال نفسانی، لازم نیست، بلکه خداوند متعال، قدرتی به انسان عنایت کرده که می‌تواند آن عمل نفسانی را محقق نماید. یعنی دهنده قدرت، خداوند است ولی مقتدر، شما هستید

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۸۹

که ایجاد و خلق تصوّر می‌کنید، بدون اینکه اراده و مقدمات آن، لازم باشد. در مورد تصدیق به فایده هم همین‌طور است. تصدیق، عبارت از اذعان نفس است و انسان، در تحقق آن صفت نفسانی، اضطراری ندارد و چنانچه کسی بگوید:

«من در تصدیق به فایده، مجبور بودم» کلامش مورد قبول نیست. همان‌طور که انسان در تصوراتش مختار است، در تصدیقاتش هم آزاد می‌باشد و تحقق تصدیق، نیازی به اراده و مقدمات چهار یا پنج‌گانه ندارد. یعنی معنا ندارد که انسان، ابتدا تصدیق به فایده را تصور کند، سپس تصدیق به فایده تصدیق به فایده نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و ... نتیجه: در تحقق اعمال اختیاری خارجی، اراده و مقدمات آن لازم است ولی در اعمال اختیاری نفسانی، نیازی به اراده و مقدمات آن نیست، بلکه بنا بر همان قدرت الهی و همان قدرتی که خالق به نفس انسان عنایت کرده - (و نفخت فیه من روحی) [۱۴۳] - انسان، قدرت خالقیت، ایجاد تصوّر، تصدیق و ایجاد اعمال اختیاری نفسانی را دارد. از بررسی مذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می‌گیریم: ۱- بدون تردید، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و انسان، اضطراری به تصوّر ندارد. ۲- در عین حال که آن عمل نفسانی، اختیاری است ولی معنای اختیاریت، این نیست که مسبوق به اراده و مقدمات آن باشد. اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی - مانند تصور و تصدیق - روشن گردید، به ادامه بحث در ارتباط با اراده می‌پردازیم: همان‌طور که تصوّر و تصدیق، از امور نفسانی می‌باشند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۰

جبری می‌گویند: اگر بنا باشد اراده، یک امر اختیاری باشد، پس باید آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشد و قبل از آن، اراده‌ای محقق شده باشد و این، مستلزم تسلسل است. جواب: همان‌طور که اشاره کردیم، اراده، مانند تصوّر و تصدیق است و همه این‌ها، در یک صف واقع شده و جزء اعمال اختیاری نفسانی می‌باشند، یعنی همان‌طور که لزومی نداشت تصور و تصدیق، مسبوق به اراده و مقدمات پنج‌گانه باشند، در باب اراده نیز همین‌طور است. یعنی وقتی مبادی اراده - تصور شیء مراد، تصدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغبت به آن و ... - محقق شد، اراده، تحقق پیدا می‌کند و نفس انسانی، به علت موهبت الهی، خلق اراده می‌کند و لزومی ندارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطرار لازم آید. اشکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد. جواب: چه دلیلی بر کلیت قاعده مذکور وجود دارد؟ اگر مقصود این است که تمام افعال اختیاری خارجی که مربوط به اعضاء و جوارح است، باید مسبوق به اراده باشد، ما هم قبول داریم. و اگر مقصود این است که تمام افعال، اعم از خارجی و نفسانی، باید مسبوق به اراده باشند، باید برای آن، اقامه دلیل کنید. این اشکال، نظیر همان کلام مغلطه‌گونه مادیون است که می‌گویند: «هر موجودی نیاز به علت دارد» ما به آنها می‌گوییم: اگر مقصود شما، موجودات ممکن باشد، ما هم قبول داریم. و اگر مقصود شما این باشد که همه موجودات، اعم از ممکن و واجب، محتاج به علت می‌باشند، باید برای آن، دلیل معتبری اقامه نمایید، زیرا مفهوم واجب الوجود، این است که او نیازی به علت ندارد. در نتیجه، اراده، یک امر اختیاری نفسانی است و لزومی ندارد که مسبوق به

اراده باشد تا شما (جبریّه) مسأله تسلسل یا اضطرار را مطرح کنید.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۱

سؤال: نفس انسان، چگونه قدرت خلاقیت اراده دارد؟ جواب: شما به مهندسی مراجعه می کنید و از او تقاضا می کنید که نقشه جدید و بی نظیر و ابتکاری برای شما طرح کند. او بر اثر درس، زحمت و تجربه، نقشه‌ای برای شما آماده می کند که بی نظیر است و قبلاً در ذهن او تصوّر نشده است ولی او با زحمتی که کشیده و درسی که خوانده، قدرت خلاقیت نقشه را داراست. خداوند متعال هم به انسان قدرتی داده که می تواند اعمال نفسانی مانند تصور، تصدیق و اراده را احداث کند.

اراده، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان است و منشأ آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است. از آنچه گفتیم روشن گردید که صدر المتألهین رحمه الله تقریباً شصت درصد از جواب شبهه سوم جبریّه را بیان کرده است ولی این سؤال را پاسخ نداده که «اراده انسان از کجا ناشی شده است؟» و با توضیحات ما مشخص شد که همان پروردگاری که جهان هستی را خلق نموده، قدرتی به انسان عنایت کرده که بتواند تصور، تصدیق و اراده را خلق نماید بدون اینکه اضطراری در میان باشد. سؤال: آیا اعمال خارجی انسان، باعث استقلال انسان می شود؟ جواب: اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتب است، در عین اینکه با اراده انسان، تحقق پیدا می کند و آن اعمال، مسبوق به اراده است- همان طور که در پاسخ مفوضه گفتیم- ولی باعث استقلال برای انسان نمی شود، بلکه نفس انسان، با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلاقیت اراده می باشد و بشر، استقلال در تأثیر ندارد. معنای استقلال این است که انسان بتواند تمام راه‌هایی را که موجب عدم تحقق فعل می شود کنترل نماید و تمام موانع ایجاد را برطرف کند. این امر به طور کلی و مطلق، در ممکن الوجود تصوّر نمی شود، زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش- حدوداً و بقائاً- نیازمند به علت است و در هر لحظه‌ای محتاج افاضه علت است، چگونه می تواند ادعای استقلال کند و مانند مفوضه بگوید: «من در ایجاد فعل و اثر، صد درصد مستقل هستم»؟ یکی از چیزهایی که موجب عدم تحقق فعل می شود،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۲

عبارت از نبودن خود فاعل است. در حالی که وجود و عدم فاعل، در اختیار خود او نیست بلکه مربوط به علت و اراده‌اش می باشد. لذا انسان و فاعل مختار نمی تواند ادعای استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد. البته نباید استقلال در فعل و اختیاریت آن را با هم مخلوط نمود. ما، هم ادعا می کنیم که افعال انسان، صد درصد اختیاری و ناشی از اراده می باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان است و هیچ گونه نقصی در آن تصوّر نمی شود ولی در عین حال، استقلال در تأثیر هم برای انسان ثابت نیست. مفوضه، ادعای استقلال در تأثیر می کردند ولی ما برای انسان، اثبات اختیاریت نمودیم و استقلال را نفی کردیم. سؤال: اگر شما برای انسان، استقلال در تأثیر را نفی می کنید، لابد برای او در اعمال خارجی ادعای شرکت می کنید که مثلاً فلان عمل که در خارج محقق شده، دارای دو فاعل، بالاشتراک است. جواب: خیر، معنای اشتراک، این است که دو عامل در عرض و رتبه واحد، در ایجاد یک اثر، مؤثر باشند، مثل اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین برمی دارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین، مؤثر می باشند. در حالی که ما در باب اعمال اختیاری، چنین مطلبی را قائل نبوده و اصلاً مسأله شرکت را مطرح نمی کنیم، بلکه می گوئیم: دو عامل و دو نیرویی که در ایجاد یک عمل اختیاری مؤثر بوده، در طول یکدیگر و در دو رتبه، مؤثر هستند، به این ترتیب که یکی علت وجود و قدرت فاعل بوده و فاعل و قدرت آن، در حصول فعل، مؤثرند. پس علت اولیّه، مستقیماً با فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت داده است. اگر فاعل وجود نداشت، یا قدرت نمی داشت و نمی توانست خلق اراده نماید، آن عمل خارجی، تحقق پیدا نمی کرد. بنابراین، فاعل عمل خارجی، خود انسان- بالمباشرة نه بالاشتراک- می باشد. مثلاً فردی دارای تخصیص در صنعت پارچه‌بافی است ولی هیچ گونه امکاناتی ندارد، اگر کسی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد، او- فرضاً روزی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۳

هزار متر پارچه تولید می‌کند، در این صورت، مسأله طولیت، بسیار روشن است، که ما در مسأله تولید پارچه، دو فاعل بالمباشرة نداریم، بلکه فاعل بالمباشرة، همان شخص متخصص است که کارخانه‌ای را راه‌اندازی و اداره می‌کند ولی در عین حال، آن فردی که امکانات را در اختیار او قرار داده، در آن عمل مؤثر بوده و اگر او آن امکانات را فراهم نمی‌کرد، آن مقدار پارچه، تولید نمی‌شد. پس آن فرد، اعطاء قدرت نموده و متخصص هم از قدرت بهره‌برداری کرده است. در ما نحن فیه نیز خداوند متعال به ما قدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با آن قدرت، اعمال و افعالی را ایجاد کنیم. یکی از تعبیرات جالب و مطابق با واقع، همان است که در نماز هم می‌خوانیم «بحول الله و قوته أقوم و أقعد»، یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت می‌دهیم امّا در عین حال می‌گوییم: «به سبب نیروی الهی می‌نشینم و برمی‌خیزم»، به عبارت دیگر: فاعل بالمباشرة، خودمان هستیم و نمی‌گوییم: «بحول الله و قوته يتحقق القيام» بلکه می‌گوییم: «من قیام و قعود می‌نمایم و فاعل قیام و قعود، خودم هستیم ولی آن اعمال، استناد به حول و قوه الهی دارد».

### امر بین امرین

دقیق‌ترین نظر فلسفی، همان معنایی را تأیید می‌کند که ائمه دین علیهم السلام در زمان خود فرموده‌اند که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» [۱۴۴] یعنی نه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۴

استقلالی در تأثیر داریم - که قائل به تفویض می‌گفت - و نه صددرصد، اعمال را اسناد به خداوند متعال می‌دهیم، به نحوی که خود ما هیچ نقشی در آنها نداشته باشیم - آن‌طور که قائل به جبر می‌گفت - پس ما از قول به تفویض، استقلال را و از قول جبریّه، اسناد به خداوند را - بدون ارتباط به خودمان - حذف نمودیم و با حذف آن دو، واضح شد که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین». سؤال: چرا از مفوضه، به مشرک و از جبریّه، به کافر تعبیر شده است؟ جواب: چون مفوضه ممکن الوجود را مانند پروردگار متعال، مستقلّ در تأثیر دانسته‌اند، درحالی که ما معتقدیم: واجب الوجود، استقلال در تأثیر دارد نه ممکن الوجود. و اینکه مفوضه، ممکن الوجود را در بقاء، غیر محتاج به علت دانسته و او را مستقلّ فرض کرده‌اند، گویا نظرشان این است که ممکن در بقاء، واجب الوجود و مستقلّ در تأثیر است و اعمالش ربطی به خداوند ندارد. لذا گویا او در مسأله استقلال، برای خداوند متعال، شریکی قائل شده و مشرک است. امّا علت اینکه از جبریّه، به کافر تعبیر شده است شاید این باشد که جبریّه، تمام اعمال را مستقیماً به خداوند نسبت می‌دهند و اراده انسانها را به هیچ نحو در اعمال، مؤثر نمی‌دانند. و حتی - بالاتر از این - آنان می‌گفتند: «اشیاء، هیچ‌گونه تأثیری در خواصشان ندارند». لذا اگر ظلم، که یک عمل خارجی است - و عقلاً قبیح است - تحقق پیدا کرد، لازمه کلام آنان این است که ظلم، مستند به ظالم نباشد و مستقیماً استناد به پروردگار جهان داشته باشد و بدیهی است که اگر کسی چنین مطلبی را قائل شود، محکوم به کفر است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۵

سؤال: در بعضی از روایات، آمده است که «التفویضی یهود هذه الائمة» [۱۴۵]، علت آن چیست؟ جواب: قرآن کریم، نکته‌ای را در ارتباط با یهود بیان نموده که قول به تفویض هم تقریباً به همان برگشت می‌کند. خداوند متعال فرموده است: (و قالت الیهود ید الله مغلوله) [۱۴۶]، یعنی دست خدا بسته است و قدرتی برای او نیست. و تفویضی هم مشابه این معنا را قائل است، زیرا او می‌گوید: خداوند متعال، عالم را احداث کرد ولی در بقاء جهان، نیازی به خداوند نداریم و گویا او بی‌کار است و قدرتی در بقاء عالم ندارد. البته خداوند متعال در ادامه آیه فرموده است: (عَلَّتْ أیدیهم و لُعِنُوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء...) [۱۴۷]. سؤال: در

بعضی از روایات آمده است: «الجبری مجوس هذه الامة» [۱۴۸] علت آن چیست؟ جواب: مجوسی‌ها معتقدند که به طور کلی دو چیز در عالم، مؤثر است: یزدان و اهریمن. یعنی تمام اعمال خیر را مستقیماً مربوط به خداوند دانسته و همه اعمال شر را مستند به اهریمن می‌دانند. و جبریّه که انسانها را در اعمالشان مختار نمی‌دانند، گویا قائل به یک چنین مطلبی هستند.

### آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان است؟

#### [کلام] مرحوم آخوند

#### اشاره

در اینجا و در جلد دوم کفایه - به مناسبتی که بحث طلب و اراده را مطرح کرده است - مطلب دیگری را هم بیان کرده که اصلاً با موازین، منطبق نیست. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که وقتی معصیتی از انسان سر می‌زند، ابتدا اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۶

اراده معصیت و پس از آن، خود معصیت تحقق پیدا می‌کند. اگر انسان دقت کند، متوجه می‌شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره، و شقاوت ذاتی عاصی است و او به علت همین سوء سریره، به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبال آن، معصیت را انجام داده است و بدیهی است که در دنبال معصیت، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند. و همچنین طاعتی که از فردی محقق می‌شود، و به دنبال آن استحقاق ثواب پیدا می‌کند، مسبوق به اراده است اما ریشه اراده و علت اصلی آن، عبارت از سعادت و حسن سریره‌ای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی است. خلاصه: کسی که دارای سوء سریره است، تمایل به معصیت و کسی که دارای حسن سریره است، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا می‌کند. سپس مرحوم آخوند می‌فرماید: کسی نباید سؤال کند: «لِمَ جعل السعيد سعيداً و الشقي شقيّاً؟» چرا انسانی دارای حسن سریره و سعادت ذاتی می‌شود و انسان دیگر دارای خبث سریره و شقاوت ذاتی می‌گردد؟ زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که سؤال کنیم «لِمَ جعل الإنسان إنساناً؟» همان‌طور که سؤال از علت، درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد، در ما نحن فیه نیز سؤال از ذاتی، معنا ندارد و الذاتی لا یعلل [۱۴۹] یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می‌کند از جمله: ۱- عن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: الشقی من شقی فی بطن أمه و السعيد من سعد فی بطن أمه. [۱۵۰] یعنی کسی که سعید است، از همان اول و قبل از این که پا به این جهان بگذارد، سعادت، همراه او بوده است و کسی که شقی است، در بطن مادر و قبل از ولادت، شقاوت، همراه او بوده است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۷

۲- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة فمن كان له في الجاهلية أصل فله في الإسلام أصل [۱۵۱]. یعنی مردم به منزله معادن طلا و نقره‌اند یعنی طلا و نقره اصلی در آنان وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و افعال، ظاهر می‌شود، مانند معدنی که به مرور زمان، مایه‌های باطنی آن استخراج می‌شود. پس به نظر مرحوم آخوند، سعادت و شقاوت، از مسائل ذاتی است و سؤال از علت هم در مورد آنها مفهومی ندارد. مرحوم آخوند در جلد دوم کفایه اضافه می‌کند: اگر کسی سؤال کند: روی مبنای شما (مرحوم آخوند) انزال کتب و ارسال رسل، چه فایده‌ای دارد؟ جواب خواهیم داد:

انزال کتب و ارسال رسل، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند، عنوان تذکر دارد همان‌طور که قرآن می‌فرماید: (و ذکر فیان الذکری تنفع المؤمنین) [۱۵۲]. و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می‌باشند، اتمام حجت است. همان‌گونه که قرآن می‌فرماید:

(لیهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة و إن الله لسميع علیم) [۱۵۳].

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۸

بررسی کلام مرحوم آخوند:

## اشاره

ما تا اینجا ثابت کرده‌ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می‌باشد و اراده هم با خلّاقیت و قدرت نفس حاصل می‌شود و معنای قدرت این است که «إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل» و نسبت قدرت به طرفین، به طور مساوی است و این چنین نیست که کسی در اراده عملی، مجبور باشد. خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و یا عمل عادی باشد. ما در حقیقت، قسمتی از پاسخ به مرحوم آخوند را بیان کرده‌ایم امّا بعضی از نکات در کلام ایشان را باید نقد و بررسی نماییم. ایشان فرمودند: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی است. ۲- دلیل آن، «الذاتی لا یعلل» است. ۳- بعضی از روایات نیز ناظر به این مطلب می‌باشند. البته آیه و روایتی برطبق قاعده «الذاتی لا یعلل» وارد نشده است و این، یک قاعده عقلی است.

## ۱- مقصود از ذاتی چیست؟

ذاتی در اصطلاح منطق در دو مورد استعمال شده است: الف: ذاتی در باب کلیات خمس. سه قسم از کلیات خمس، دارای عنوان ذاتی و دو قسم آن دارای عنوان عرضی می‌باشند. مقصود از ذاتی- در باب کلیات خمس- عبارت از ماهیت و اجزاء ماهیت می‌باشد که آنها عبارتند از نوع و جنس و فصل، و مقصود از عرضی چیزی است که خارج از ماهیت است و آن بر دو قسم است: عرض خاص و عرض عام. مثلاً حیوان و ناطق، و نیز مجموع «حیوان ناطق»، ذاتی انسان می‌باشند و به عبارت دیگر: تمام اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۹۹

ماهیت و نیز هر جزئی از اجزاء ماهیت، ذاتی شیء می‌باشند. بنابراین ذاتی در باب کلیات خمس، از دایره ماهیت و اجزاء ماهیت تجاوز نمی‌کند. ب: ذاتی در باب برهان. ذاتی در باب برهان، دارای معنای وسیع‌تری است و علاوه بر ماهیت و اجزاء ماهیت، شامل لوازم ماهیت نیز می‌شود، مانند زوجیت، نسبت به اربعه. وقتی گفته می‌شود: «زوجیت، لازمه ماهیت اربعه است»، مفهومش این است که وقتی اربعه را تصور کردید، زوجیت هم به عنوان یکی از لوازم لاینفک، ملازم با اربعه است، امّا زوجیت، به عنوان ماهیت اربعه نیست بلکه لازمه ماهیت آن می‌باشد.

## ۲- معنای «الذاتی لا یعلل» چیست؟

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم: هر محمولی را که برای یک موضوع، ثابت می‌کنند، از سه صورت خارج نیست: ۱- گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروری است. ۳- گاهی نه جانب ثبوت، ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی موضوع، هم با وجود محمول سازگار است و هم با عدم آن. حال ببینیم آیا کدام یک از سه صورت مذکور، نیازمند به علت است؟ اگر ثبوت محمول برای موضوع ضروری باشد، به نحوی که امکان انفکاک بین آنها نباشد، در این صورت، نیازی به علت، وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند: «چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است؟»، زیرا محمول، ضروری الثبوت است.



شما وقتی می‌گویید: «الإنسان إنسان» یا «الإنسان حیوان»، اگر از شما سؤال شود:

«ماده و جهت قضیه مذکور چیست؟» خواهید گفت: «این قضیه، ضروریه است» یعنی ثبوت حیوانیت - در مورد قضیه الإنسان حیوان - برای انسان ضروری است، لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند: «لِم جعل الإنسان حیواناً»، حیوانیت، قابل انفکاک از انسانیت نیست تا کسی از علت آن سؤال کند. همچنین در قضیه «الإنسان ناطق». بنابراین،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰۰

قضیه ضروریه موجه، از دایره سؤال از علت خارج است. قضیه ضروریه سالبه نیز این چنین است. وقتی می‌گویید: «الإنسان لیس بحجر بالضرورة»، در این صورت، سؤال از علت درباره عدم حجریت، مفهومی ندارد و انسان، همیشه ملازم با عدم حجریت است و این، مطلب تازه‌ای نیست که علت، آن را به وجود آورده باشد. اما در قسم سوم، یعنی جایی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدمش ضرورت دارد، اگر شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، جای سؤال از علت هست که کسی سؤال کند: «جانب ثبوت و عدم ثبوت محمول، برای موضوع، به طور مساوی بود، چه شد که جانب ثبوت، رجحان پیدا کرد؟ یا چه چیز سبب شد که جانب عدم، رجحان پیدا کرد؟» لذا در باب ماهیات ممکن الوجود، می‌توان از علت سؤال کرد. بنابراین در قضیه «الذاتی لا یعلل»، ملاک عدم نیاز به تعلیل، ضروری الثبوت یا ضروری العدم بودن محمول است و این ملاک، در چهار مورد وجود دارد: مجموع ماهیت، جنس ماهیت، فصل ماهیت، لازم ماهیت. و در غیر این موارد، می‌توان از علت سؤال نمود. مثلاً: نمی‌توان سؤال کرد: «لِم جعل الإنسان انساناً؟» ولی می‌توان گفت: «لِم وجد الإنسان»، چون انسانیت، برای انسان، ضروری است اما وجود، برای او ضرورت ندارد. ماهیت انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و این چنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد.

### ۳- معنای سعادت و شقاوت چیست؟

مفهوم سعادت و شقاوت، در محیط عقلاء و در محیط شرع، متحد است. سعید به کسی گفته می‌شود که به خواسته‌ها و آمال خود رسیده باشد و شقی به کسی گفته می‌شود که نتوانسته به خواسته‌های خود جامه عمل ببوشاند. ولی چون اغراض انسانها مختلف است، معنا نیز فرق پیدا می‌کند. مفهوم سعید، از دید و نظر مردمی که تمام توجهشان به امور مادی است این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی، اعم از جاه، مقام، تمتعات و لذات، نائل

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰۱

شود و از نظر عقلای مادی، به چنین کسی سعید گفته می‌شود. در محیط شرع، سعید به کسی اطلاق می‌شود که توانسته باشد برای عالم آخرت، زاد و توشه‌ای تهیه کرده و راهی به سوی بهشت داشته باشد. و شقی نزد عقلای مادی کسی است که نتوانسته خواسته‌ها و اهداف مادی خود را تأمین کند. و نزد شرع، کسی است که نتوانسته برای خود، راهی به بهشت فراهم کند، بلکه مسیری انتخاب کرده که به دوزخ، منتهی می‌شود.

قرآن کریم می‌فرماید: (یوم یأتی لا تکلم نفس إلا یاذنه فمنهم شقی و سعید فأما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق ... و أما الذین سعّدوا ففی الجنّة ...)[۱۵۴].

### ۴- آیا سعادت و شقاوت، ذاتی انسان است؟

با توجه به معنای سعادت و شقاوت، آیا سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان است یا مربوط به لوازم ماهیت انسان است یا از

اجزای ماهیت انسان است؟ یا اینکه سعادت و شقاوت، از آثار وجودی انسان می‌باشد و انسان در اصل وجودش نیازمند به علت است چه رسد به آثار وجودی و اموری که به تبعیت از وجود انسان، حاصل می‌شود؟ اگر کسی بگوید: «سعادت و شقاوت، لازم ماهیت انسان است»، جواب می‌دهیم:

لازم ماهیت، دارای دو خصوصیت زیر است: اولاً: وقتی انسان، ماهیت را تصور کند، به تصور لازم آن، انتقال پیدا کند. ثانیاً: اگر چیزی لازم ماهیت شد و آن ماهیت، اصلاً در عالم، وجود پیدا نکرد، آن لازم، بر این ماهیت ثابت است. وقتی گفته می‌شود: «زوجیت، لازمه ماهیت اربعه است»، اربعه، ملزوم زوجیت است و اگر در عالم، اربعه‌ای وجود پیدا نکند، باز هم زوجیت، لازمه آن می‌باشد. بنابراین، لازم ماهیت، ربطی به وجود ماهیت ندارد. خواه ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا کند یا نکند، آن لازم، لازمه ماهیت ملزوم است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰۲

ما وقتی سعادت و شقاوت را نسبت به انسان ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم از تصور ماهیت انسان، هیچ‌گونه انتقالی به سعادت و شقاوت پیدا نمی‌کنیم و سعادت و شقاوت، هیچ ربطی به ماهیت انسان ندارد. انسان چه بسا مدتها فلسفه و منطق می‌خواند و در ارتباط با ماهیت انسان، بحث می‌کند ولی حتی یک مرتبه هم انتقال به سعادت و شقاوت پیدا نمی‌کند [۱۵۵]. اگر سعادت و شقاوت، لازم ماهیت انسان بود، باید: اولاً: با تصور انسان، منتقل به تصور سعادت و شقاوت شویم، درحالی که این‌گونه نیست. ثانیاً: این لازم، برای ماهیت انسان، ثابت باشد، حتی اگر انسانی هم وجود پیدا نکند. یعنی باید عاقبت بهشت و دوزخ برای ماهیت انسان، ثابت باشد، حتی اگر خداوند، هیچ انسانی را نیافریده باشد. درحالی که چنین چیزی، قابل قبول نیست.

چگونه می‌توان برای انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، مسأله بهشت و دوزخ را مطرح کرد؟ واضح است که ورود به بهشت یا دوزخ، عاقبت انسانهای موجود است نه عاقبت ماهیت انسان. و اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیت انسان بود، باید مسأله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و میلیاردها انسانی که موجود نشده‌اند، باید دارای سرنوشت بهشت و دوزخ باشند. بدیهی است که سعادت، شقاوت، وصول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر وجود انسان و اعمال اختیاری اوست که در قرآن کریم در آیه دیگر - که مفسّر و شارح آیه قبلی است - می‌فرماید: (و أمّا من خاف مقام ربّه و نهی النفس عن الهوی فإنّ الجنّة هی المأوی) [۱۵۶]. اگر این آیه را به آیه (و أمّا الذین سعدوا ...) [۱۵۷] ضمیمه کنیم، استفاده می‌کنیم که سعادت، عبارت از خوف از خوف از مقام

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰۳

ربّ و نهی نفس از هوی می‌باشد. و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادیت و اختیاریت دارد، یعنی هر کسی که با اراده و اختیار، نسبت به مقام ربّ، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهش‌های نفسانی بازداشت، سعادت‌مند است و خوف از مقام ربّ و نهی نفس از هوی، دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است و ماهیت انسان، خوف از مقام ربّ و نهی نفس از هوی پیدا نمی‌کند. و در آیه شریفه (فأمّا من طغی و آثر الحیاء الدنیا فإنّ الجحیم هی المأوی) [۱۵۸]، معنای شقاوت، بیان شده است، یعنی: کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند (فإنّ الجحیم هی المأوی). و ما وقتی این آیه را به آیه شریفه (فأمّا الذین شقوا ...) [۱۵۹] ضمیمه نماییم، نتیجه می‌گیریم که، شقاوت، عبارت از طغیان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است، یعنی طغیان اختیاری - که عمل وجودی انسان است - و انتخاب دنیا - که عمل وجودی انسان است - نتیجه بحث سعادت و شقاوت و اشکال بر مرحوم آخوند از آنچه گفته شد معلوم گردید که سعادت و شقاوت، دو امر اختیاری و ارادی است و ارتباطی به ماهیت، ذات و لوازم انسان ندارد و نمی‌تواند ارتباطی با «الذاتی لا یعلل» داشته باشد، بلکه از امور حادث بوده و محتاج به علت می‌باشد، پس نمی‌توان سعادت و شقاوت را با مسأله حیوانیت و ناطقیت،

مقایسه نمود. پس چگونه مرحوم آخوند به صراحت گفته است: سؤال «لِمَ جعل السعيد سعيداً و لِمَ جعل الشقى شقیّاً» مانند سؤال «لِمَ جعل الإنسان إنساناً و لِمَ جعل الإنسان حیواناً أو ناطقاً» می‌باشد؟  
اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰۴

### بحث روایی

بفرض که روایت معتبری با آن مضمون وارد شده باشد- البته ما تحقیقی در روایات ننمودیم- ولی آیا آنچه ما تاکنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم، با روایات مذکور، سازگار است یا نه؟ اولاً: روایات مذکور، مسأله ذاتی، ذاتیات و لوازم ماهیت را نفی می‌کند، زیرا اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان باشد، چرا در روایت، تعبیر به «فی بطن أمه» شده است؟ بطن ام، به عنوان اولین مرحله وجود است و اگر سعادت و شقاوت مربوط به ماهیت انسان بود باید در روایت می‌فرمود: «السعيد سعيد فی عالم الماهیة و الشقى شقى فی عالم الماهیة»، گرچه اصلاً قدم به بطن ام نگذارد، همان‌طور که زوجیت، لازمه ماهیت اربعه است و اگر اربعه، وجود پیدا نکند، باز هم زوجیت، لازمه آن است. در نتیجه، روایت مذکور که مسأله وجود «فی بطن أم» را مطرح کرده، شاهدی بر علیه مرحوم آخوند است، زیرا اگر مسأله ذات و ذاتیات مطرح بود، اصلاً ارتباطی به عالم وجود نداشت و باید آن ملازمه و ارتباط، در تمام عوالم- حتی قبل از وجود- تحقق داشته باشد. ثانیاً: معنای روایت، آن نیست که در بدو نظر به ذهن می‌آید، بلکه معنای روایت این است: کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است، می‌توان- به لحاظ سرنوشت بد آینده‌اش- از هنگامی که در شکم مادر است، به او نسبت شقاوت داد. و نیز کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به بهشت است، می‌توان- به لحاظ سرنوشت خوب آینده‌اش- از هنگامی که در شکم مادر است، به او نسبت سعادت داد. مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی: فرض کنید کودکی به مدرسه می‌رود و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر می‌کند، اما مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست سال- مثلاً- یک پزشک متخصص و خدمتگزار خواهد شد. از هم اکنون رفتار پدر- به لحاظ اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰۵

سعادت آینده- با فرزندش، تغییر کرده و او را سعادت‌مند می‌بیند، با اینکه باید بیست سال بگذرد تا آن فرزند به آن مقام برسد. و برعکس، اگر مخبر صادقی بگوید: این فرزند، در آینده، برای اجتماع، مفید نخواهد بود بلکه عنصری مضرّ برای جامعه خود می‌شود، در این صورت، انسان از هم‌اکنون به لحاظ آینده، او را شقی و بدبخت می‌بیند و نحوه رفتارش با او، تغییر خواهد کرد، با اینکه بین آن دو مثال و آن دو فرد، از نظر فعلیت، فرقی نیست، هنوز بیست سال نگذشته و فرزند، گناهی مرتکب نشده است و مسأله مخالفت و عدم مخالفت، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست ولی انسان به لحاظ عاقبت- با اتکاء به مخبر صادق- الآن یکی از آن دو را سعید و خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت می‌داند. در جنبه‌های اخروی هم همین‌طور است. اگر مخبر صادقی برای ما خبر بیاورد که فلانی جزء (و أمّا المؤمنین سعدوا...) [۱۶۰] است، ما از همین‌الآن، او را سعادت‌مند می‌دانیم، درحالی که هنوز وارد بهشت نشده است و این به لحاظ عاقبت و سرانجام کار اوست. و اگر هنگامی که این شخص، در شکم مادر بود هم مخبر صادقی یک چنین خبری بیاورد ما او را از همین‌الآن، سعادت‌مند می‌دانیم. در نتیجه، سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان نیست. در کتاب ارشاد شیخ مفید نقل شده است که سالها قبل از واقعه کربلا، روزی عمر سعد، در مدینه، حضرت امام حسین علیه السلام را دید و به او عرض کرد: مردم محلّ سکونت ما- یعنی اهل عراق- افراد نادانی هستند و خیال می‌کنند که من، قاتل شما خواهم بود، به همین جهت، نسبت به من، متنفر هستند. مگر امکان دارد قتل شما به وسیله من انجام گیرد؟ امام علیه السلام فرمود: آنان نادان نیستند بلکه نسبت به واقع، آشنا هستند و عقیده ایشان، مطابق با واقع است. یعنی به لحاظ جنایتی که بعداً تحقق پیدا می‌کند، حق

دارند تو را سرزنش کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰۶

سپس امام علیه السلام به او فرمود: زندگی تو بعد از قتل من، بسیار کوتاه است و نصیب کمی از گندم ری خواهی داشت. [۱۶۱] پس نتیجه می‌گیریم که این مطلب، یک مسأله عقلانی است که وقتی جمعی معتقد شدند که در آینده، جنایتی از فردی تحقق پیدا می‌کند، از همین الان از او متنفر می‌شوند و آثار شقاوت را بر او مترتب می‌کنند. مسأله سعادت و شقاوت در بطن ام هم همین طور است. عمر سعد وقتی در بطن مادر بوده، به لحاظ اینکه در پایان، یک چنین جنایتی را مرتکب خواهد شد، دارای عنوان شقی است. پس در سعادت و شقاوت، مسأله ماهیت و لوازم ماهیت مطرح نیست و مؤید معنای مذکور، روایت زیر است: عن ابن ابی عمیر قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله «الشقي من شقى فى بطن أمه و السعيد من سعد فى بطن أمه» فقال: الشقى من علم الله - و هو فى بطن أمه - أنه سيعمل أعمال السعداء. [۱۶۲] یعنی شقی کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده، به اختیار خود، عمل اشقیاء را انجام می‌دهد و سعید کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده، به اختیار خود، عمل سعداء را انجام می‌دهد. بنابراین، سعادت و شقاوت در بطن ام به لحاظ این است که فرد، در آینده، گرفتار عمل اشقیاء و سعداء می‌شود و سعادت و شقاوت، ارتباطی به ماهیت و لوازم ماهیت ندارد. اما روایت «الناس معادن...» معنایش این است که در انسان‌ها مایه‌هایی وجود دارد، مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج می‌شوند. و معنای روایت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰۷

مذکور، این نیست که اعمالی که از انسان‌ها صادر می‌شود، از آن مایه‌ها سرچشمه می‌گیرد و غیر اختیاری است. تذکر: اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت، در عین حال که صددرصد اختیاری است ولی بعضی از علل و عوامل، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور می‌کند. اما آن عواملی که انسان را به سعادت نزدیک می‌کند، رسیدن به سعادت را غیر اختیاری نمی‌کند و آن علل و عواملی که انسان را تا حدی از سعادت، دور می‌کند، این چنین نیست که اضطرار و اجباری برای انسان، ایجاد کند. مثال: کسی که نطفه‌اش از حلال است و با رعایت تمام آداب و سنن شرعیه منعقد شده، بعد هم در دامان خانواده‌ای متدین تربیت یافته، از کسی که نطفه‌اش از غذای حرام تشکیل شده و در انعقاد نطفه او، آداب و سنن شرعی مراعات نشده باشد و در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته، به سعادت نزدیک‌تر است. اما از هیچ کدام از این دو، سلب اختیار نشده است. البته چه بسا آن کسی که با زحمت بیشتر به سعادت نایل می‌شود، ارزش بیشتری داشته باشد، به خاطر همان ملاک «أفضل الأعمال أحمرها»، [۱۶۳] زیرا او فاصله زیاد و مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نایل شده، اما به هر حال، هیچ کدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمی‌شود و ارتباطی به ذات، ماهیت و لوازم ماهیت ندارد. [۱۶۴]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۰۹

## صیغه امر

### بحث اول معانی صیغه امر

## اشاره

مقصود از صیغه امر، همان صیغه «أفْعِلْ» و وزن‌های مشابه آن - در ثلاثی و رباعی، مجرد و مزیدفیه - می‌باشد. بحث ما در اینجا،

اختصاص به هیئت اَفْعَلُ دارد، یعنی اگرچه ما تعبیر به صیغه امر می‌کنیم و صیغه، مرکب از هیئت و ماده است ولی بحث، تنها در ارتباط با هیئت است و ما در ارتباط با ماده آن- یعنی ضرب و قتل و ...- بحثی نداریم. همان‌طور که هریک از مواد، دارای وضع مستقلی است، هریک از هیئات هم دارای وضع مستقلی است، حال اسم آن را وضع نوعی بگذاریم یا وضع شخصی، بحث دیگری است. هیئت فعل ماضی، برای معنای خاصّ وضع شده است. هیئت فعل مضارع هم برای معنای خاصی وضع شده است، هریک از اسم فاعل، اسم مفعول و سایر هیئات نیز برای معنای خاصی وضع شده‌اند. هیئت اَفْعَلُ هم باید دارای معنای خاصی باشد و این هیئت اَفْعَلُ که عارض لفظ می‌شود، برای تفهیم معنای خاصی است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۰

اکنون بحث در این است که آیا مفاد هیئت اَفْعَلُ چیست؟ ما وقتی موارد استعمال هیئت اَفْعَلُ را ملاحظه می‌کنیم درمی‌یابیم که موارد استعمال این هیئت، مختلف است. هیئت اَفْعَلُ، در اکثر موارد- حدود نود درصد- در مقام امر استعمال می‌شود، یعنی آمر می‌خواهد از راه این هیئت، به هدف خود نائل شود. وقتی آمر می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» می‌خواهد لحم در اختیار او قرار گیرد. ولی هیئت اَفْعَلُ، در موارد دیگری نیز استعمال شده است که در آیات و روایات با آنها برخورد می‌کنیم، مثلاً در آیه شریفه (و إن كنتم فی ریب ممّا نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله)، [۱۶۵] که در ارتباط با اعجاز قرآن است می‌فرماید: اگر شما تردیدی در وحی بودن قرآن دارید، فقط یک سوره- که بر کوتاه‌ترین سوره‌های قرآن، یعنی سوره کوثر، منطبق است- از مثل یک چنین شخصی (یعنی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله) که مکتب نرفته و نزد کسی درس نخوانده است و شما سابقه او را می‌دانید، بیاورید. [۱۶۶] روشن است که مقام (فأتوا بسورة من مثله) با مقام «ادخل السوق و اشتر اللحم» فرق می‌کند. در این مقام، خداوند نمی‌خواهد به سوره‌ای مانند قرآن، از جانب آنان، دست پیدا کند، بلکه مقام، مقام تعجیز است، یعنی می‌خواهد به آنان بگوید: شما عاجز از این هستید که حتی یک سوره مانند قرآن بیاورید. و یا در آیه شریفه (كونوا قردة خاسئين)، [۱۶۷] که در مقام تسخیر است، خداوند متعال، می‌خواهد بفرماید: شما مسخر تحت اراده من می‌باشید و من اراده کردم که شما

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۱

به صورت میمون درآید، و به نفس همین (كونوا قردة خاسئين)، این حالت در آنها پیدا می‌شود، بدون اینکه موافقت و اختیار و امتثال مطرح باشد. این آیه شریفه مثل آیه شریفه (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون) [۱۶۸] است، که معنای آن «فیکون تکویناً» است، بدون اینکه مسأله وساطت اراده و مسأله امتثال و اطاعت، مطرح باشد. گاهی نیز هیئت اَفْعَلُ در مقام تهدید به کار می‌رود، مثل آیه شریفه (اعملوا ما شئتم)، [۱۶۹] یعنی هر کاری می‌خواهید انجام دهید. این (اعملوا ما شئتم) غیر از «ادخل السوق و اشتر اللحم» است. همین‌طور گاهی در مقام ترجی و تمنی استعمال می‌شود. در اینجا بحث در این است که این مقامات- با قطع نظر از عنوان موضوع له بودن- آیا دارای عنوان مستعمل فیه می‌باشند؟ اگر چنین عنوانی داشته باشند، آن وقت بحث می‌کنیم که آیا این استعمال، حقیقت است یا مجاز؟ به عبارت دیگر: می‌خواهیم ببینیم آیا در آیه شریفه (فأتوا بسورة من مثله)، هیئت اَفْعَلُ، در معنای تعجیز استعمال شده است؟ آیا در (كونوا قردة خاسئين)، هیئت اَفْعَلُ، در معنای تسخیر استعمال شده است؟ و ...

### کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: «از کلمات دیگران استفاده می‌شود که عناوین مذکور به عنوان مستعمل فیه برای هیئت اَفْعَلُ می‌باشند، بلکه بالاتر از این، استعمال هیئت اَفْعَلُ در این معانی، جنبه حقیقت هم دارد، یعنی هیئت اَفْعَلُ دارای معانی متعددی است، یکی از آن معانی، عبارت از انشاء طلب است و سایر معانی- مانند تعجیز و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۲

تسخیر و تهدید و ...- نیز در ردیف همان معنای انشاء طلب بوده و دارای عنوان حقیقت است». مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: واقعیت مسئله این است که معانی مذکور، به‌عنوان مستعمل فیه برای هیئت اَفْعَلْ مطرح نمی‌باشند. بلکه این‌ها مربوط به مقام داعی هستند، یعنی انگیزه متکلم از استعمال صیغه اَفْعَلْ - به‌عنوان یک عمل اختیاری - گاهی عبارت از این است که متکلم می‌خواهد از این راه، تمکن به مأمور به پیدا کند. و گاهی انگیزه او عبارت از تعجیز و گاهی تسخیر و گاهی تهدید و ... است. ولی مستعمل فیه در تمام موارد، عبارت از انشاء طلب است. البته این تعبیر مرحوم آخوند - بنا بر مبنای خود ایشان - نیاز به توجیه دارد، زیرا به‌نظر ایشان، مستعمل فیه، عبارت از انشاء طلب نیست بلکه به هیئت اَفْعَلْ، انشاء طلب می‌شود، همان‌طور که در باب بیع گفته نمی‌شود: «مستعمل فیه بعث، عبارت از انشاء بیع است» بلکه به سبب بعث، انشاء بیع تحقق پیدا می‌کند. بعث مانند یک ابزار و آلتی است که به‌سبب آن انشاء بیع می‌شود، نه اینکه بعث، در انشاء بیع استعمال شده باشد. بنابراین - به فرمایش خود مرحوم آخوند - به‌وسیله هیئت اَفْعَلْ، مفهوم طلب، انشاء می‌شود و با انشاء مفهوم طلب، یک طلب انشائی - در مقابل طلب حقیقی و طلب ذهنی - تحقق پیدا می‌کند. پس مرحوم آخوند معتقد است مستعمل فیه در تمام موارد استعمال هیئت اَفْعَلْ، عبارت از انشاء الطلب است ولی دواعی، مختلف است. سپس می‌فرماید: اگرچه ما این حرف را می‌زنیم ولی ما باکی نداریم از اینکه کسی بگوید: «واضع، در واقع، خصوصیتی را اخذ کرده و آن این است که هیئت اَفْعَلْ را برای انشاء الطلب وضع کرده، ولی در جایی که داعی بر این انشاء الطلب، همان هدف اکثر صیغه‌های امر باشد و آن عبارت از رسیدن به مأمور به و تحریک مکلف برای انجام دادن مأمور به واقعی است. در نتیجه استعمال هیئت اَفْعَلْ در انشاء الطلب، در (فأتوا بسورة) و (اعملوا ما شئتم) و (کونوا قردهً خاصین) به‌صورت مجاز است».

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۳

مرحوم آخوند می‌فرماید: التزام به چنین چیزی، اشکال ندارد. [۱۷۰] بررسی کلام مرحوم آخوند ما در عین اینکه فرمایش مرحوم آخوند را می‌پذیریم که موارد اختلاف استعمال در هیئت اَفْعَلْ، ربطی به مستعمل فیه ندارد و این‌طور نیست که هیئت اَفْعَلْ در (فأتوا بسورة من مثله) در تعجیز استعمال شده باشد بلکه استعمال هیئت اَفْعَلْ، در تمامی موارد، به‌صورت یکسان است. ولی در اینجا اشکالی بر مرحوم آخوند وارد است، زیرا ایشان در بحث طلب و اراده، عقیده داشت: طلب و اراده، در همه مراحل - مرحله مفهوم، مصداق حقیقی، وجود ذهنی، وجود انشائی - متحد می‌باشند و تنها اختلافی که بین این دو، وجود دارد، مربوط به مرحله انصراف است. اراده، انصراف به اراده حقیقیه دارد ولی طلب، انصراف به طلب انشائی دارد. اما از نظر مفهوم، فرقی نمی‌کند که ما بگوییم: «مفاد هیئت اَفْعَلْ، انشاء الطلب است» یا بگوییم: «مفاد هیئت اَفْعَلْ، انشاء الإرادة است». ولی ما گفتیم: اولاً: اراده و طلب، دو معنا دارند و هیچ‌گونه اتحادی بین آنها وجود ندارد. ثانیاً: اراده و طلب، دو واقعیت می‌باشند و این‌گونه نیست که یکی از آنها امر اعتباری باشد. ولی واقعیت اراده، به قیام اراده به نفس مرید است. واقعیت اراده، عبارت از آن صفت قائم به نفس و آن شوق مؤکد است که در مرحله تأکدش به جایی می‌رسد که محرک عضلات، به طرف مراد می‌شود و محل آن شوق، عبارت از نفس است. اما واقعیت طلب، عبارت از همین سعی و تلاش است. طلب، یعنی سعی و تلاش مشاهد و محسوس. طالب الآخرة، یعنی کسی که دنبال کارهای آخرت است نه اینکه فقط علاقه به آخرت داشته باشد. طالب الدنيا، یعنی کسی که دنبال کارهای

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۴

دنیا است، طالب العلم، یعنی کسی که دنبال تحصیل علم است نه اینکه فقط علاقه و اشتیاق داشته باشد. این سعی و تلاش خارجی هم یک واقعیت است و واقعیت آن، از واقعیت اراده، محسوس‌تر است. در آیه شریفه (وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعِيهَا) [۱۷۱] بین این دو، جمع کرده است. (أراد الآخرة) و (سعی لها سعيا) دو کار است، دو حقیقت است. پس ما، هم برای اراده، واقعیت قائل شدیم و هم برای طلب.

در نتیجه در باب هیئت اَفْعَل نمی‌توانیم مفاد هیئت اَفْعَل را مرتبط به انشاء اراده و انشاء طلب کنیم، زیرا اراده، یک واقعیت غیر قابل انشاء است. پس نه کلمه انشاء الإرادة می‌تواند در اینجا نقشی داشته باشد و نه کلمه انشاء الطلب. و این مطلب- که ما گفتیم- هم با استعمالات عرفیه تطبیق دارد و هم با لغت. اصلاً طلب، با اراده دوتاست و اشتراکشان در این جهت است که هر دو، واقعیت هستند و هیچ کدامشان قابل تعلق انشاء نیستند. انشاء الإرادة و انشاء الطلب، مانند انشاء الإنسان و انشاء أفراد الإنسان است.

و انشاء، نمی‌تواند به انسان و افراد انسان تعلق بگیرد، انشاء- همان‌طور که مرحوم آقای بروجردی فرمود [۱۷۲]- به یک امر اعتباری تعلق دارد و حتی یک مورد هم نمی‌توان پیدا کرد که انشاء به یک واقعیت تعلق گرفته باشد. و ما گفتیم: ایشان (مرحوم بروجردی) از این هم بالاتر رفته و معتقد است، امور اعتباریه‌ای که منشأ انتزاعشان یک واقعیت خارجی است، مثل فوقیتی که از سقف خارجی انتزاع می‌شود، به لحاظ اینکه با واقعیت، ارتباط دارد، قابل انشاء نیست. لذا انشاء فوقیت و انشاء تحتیت، غیر قابل قبول است. آن وقت در اینجا مشکلی پیش می‌آید که اساس فقه ما با هیئت اَفْعَل سروکار دارد و یکی از مباحث اصولیه‌ای که بالاترین ثمره را در باب فقه دارد، مسائل مربوط به هیئت اَفْعَل است. پس در اینجا چه باید کرد؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۵

به عبارت دیگر: راهی که ما طی کردیم، نتیجه‌اش این شد که نه انشاء الإرادة امکان دارد و نه انشاء الطلب- به آن معنایی که عرف و لغت برای طلب ذکر کردند- و از طرفی هیئت اَفْعَل، معانی متعدّد ندارد و مستعمل فیه آن در تمام موارد یکسان است اگرچه دواعی، مختلفند. حال که طلب، قابلیت انشاء نداشت آیا با هیئت اَفْعَل- که بدون اشکال، جمله انشائیه است- چه چیزی انشاء می‌شود؟ مرحوم آخوند فرمود: «طلب، قابل انشاء است» و با همین مطلب، خودش را راحت کرد ولی ما که با طلب و اراده، این گونه برخورد کردیم و هیچ کدامشان را قابل انشاء ندانستیم، آیا در باب هیئت اَفْعَل چه می‌توانیم بگوییم؟ آیا در باب هیئت اَفْعَل، انشاء به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟

### تحقیق بحث

### اشاره

ما ابتدا باید واقعیت انشاء [۱۷۳] در ارتباط با هیئت اَفْعَل را مورد بررسی قرار دهیم، زیرا این چیزی است که مورد ابتلای خود ماست و ما هر روز ده‌ها بار- نسبت به فرزندانمان- با آن سروکار داریم و از نظر واقعیت انشاء، فرقی بین اوامر ما نسبت به فرزندانمان و اوامر مولا- به عبد و اوامر خداوند نسبت به بندگان، وجود ندارد. ما گفتیم: وقتی موارد استعمال هیئت اَفْعَل را ملاحظه می‌کنیم، درمی‌یابیم که هیئت اَفْعَل در دو مورد استعمال می‌شود: ۱- آنجایی که آمر و گوینده هیئت اَفْعَل می‌خواهد به وسیله مأمور، مأمور به در خارج تحقق پیدا کند. اکثر موارد استعمال هیئت اَفْعَل، همین مورد است. ۲- جایی که هدف از استعمال هیئت اَفْعَل، عبارت از تعجیز، تسخیر، انذار، تهدید، تمنی و ترجی باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۶

### بحث در ارتباط با اوامر قسم اول

جایی که آمر می‌خواهد مأمور به توسط مأمور در خارج انجام گیرد، مثل اینکه به عبدش می‌گوید: «اشتر اللحم» یا به فرزندش می‌گوید: «جئنی بالماء»، یعنی آمر علاقه‌مند است که این مأمور به- توسط مأمور- در خارج تحقق پیدا کند، ولی درعین حال، این طور نیست که بین امر و این علاقه، ملازمه‌ای تحقق داشته باشد که اگر امر نباشد، علاقه هم نباشد. خیر، کسی که علاقه دارد به این که تمکن از آب پیدا کند تا عطش او برطرف شود، معمولاً امر صادر می‌کند ولی امر او نقشی در علاقه ندارد.

ممکن است گاهی انسان علاقه شدید داشته باشد اما- به جهت نبودن شرایط- امری صادر نکند. علاقه، واقعیت است که در این موارد تحقق دارد و اگر امر هم نباشد، علاقه، در جای خودش محفوظ است ولی این امر، کاشف از وجود علاقه است و گاهی هم ممکن است از راه دیگری- غیر از امر- پی به وجود علاقه ببریم. مطلب دیگری که باید به حسب واقع، ملاحظه کنیم این است که آیا ارتباط بین امر و تحقق عمل در خارج، چه ارتباطی است؟ روشن است که این ارتباط، به نحو علت و معلول نیست یعنی این گونه نیست که به مجرد صدور امر، مأمور به، در خارج تحقق پیدا کند. ارتباط امر و تحقق عمل، مانند ارتباط نار و حرارت نیست. بلکه اوامری که ما صادر می‌کنیم، گاهی به دنبال آنها، موافقت تحقق پیدا می‌کند و گاهی مخالفت، تحقق پیدا می‌کند. درحالی که حقیقت امر، در مورد اطاعت و عصیان، یک چیز است و فرقی میان آن دو وجود ندارد. امر، زمینه اطاعت و عصیان است و به دنبال آن، گاهی اطاعت و گاهی عصیان تحقق پیدا می‌کند.

اگر عبدی دستور مولای خود را اطاعت کرد و عبد دیگری دستور مولای خود را اطاعت نکرد، کسی به سراغ او نمی‌رود که بگوید: «این دو امر با یکدیگر فرق دارند» بلکه دو عبد با یکدیگر فرق دارند، یکی مطیع و دیگری عاصی است. نکته دیگری که هم مرحوم بروجردی به آن اشاره کرد و هم ما به آن اشاره کردیم این است که مولا در جایی که می‌خواهد از طریق عبد، به هدف خود برسد، دو راه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۷

برایش وجود دارد: ۱- دست عبد را بگیرد و او را وادار به انجام آن عمل نماید، مثل ابزاری که تحت اراده انسان است. و به عبارت دیگر: مولا- با یک بعث عملی و تحریک واقعی تکوینی، عبد را مجبور به انجام مأمور به نماید. ۲- مولا- امری صادر کند و مثلاً بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم». این دو راه، با یکدیگر فرق دارند. در راه اول- که بعث و تحریک عملی است- عصیان و نافرمانی، تصور نمی‌شود، زیرا مقصود ما از بعث و تحریک عملی این است که مولا با کشیدن دست عبد، گویا عبد را مستخر خود گردانیده است. و بعث و تحریک عملی ناموفق، مقصود ما نیست، بلکه مقصود ما از بعث و تحریک عملی، جایی است که موفق باشد که به دنبال آن، مبعوث الیه، در خارج تحقق پیدا کند. این گونه بعث و تحریک، سبب برای تحقق مبعوث الیه است، همان گونه که نار، سبب تحقق حرارت است. ولی در راه دوم، این گونه نیست، امر، هیچ‌گاه علیت برای تحقق و اطاعت ندارد بلکه گاهی به دنبال آن، اطاعت تحقق پیدا می‌کند و گاهی هم مخالفت است و مولا به هدف خود نمی‌رسد. حال ببینیم آیا مولا در اینجا با هیئت اَفْعَلُ چه کرده است؟ از طرفی اراده و طلب را کنار گذاشته و گفتیم: «این‌ها دو واقعیت غیر قابل انشاء می‌باشند» و از طرفی اَفْعَلُ، جمله انشائیه است و از طرفی با بعث و تحریک واقعی و عملی هم متفاوت است بعث و تحریک عملی، علیت تامه دارد ولی بعث و تحریک قولی، هیچ‌گونه علیتی ندارد، بلکه گاهی موافقت، تحقق پیدا می‌کند و گاهی مخالفت. پس مولا در «اشتر اللحم» و «جئنی بالماء»- که جمله‌های انشائیه‌اند- چه چیزی را انشاء کرده است؟ به نظر می‌رسد تنها چیزی که به عنوان حلّ این مسئله وجود دارد، این است که بگوییم: امر قولی، مشابهتی با بعث و تحریک عملی دارد، زیرا هر دو برای رسیدن مولا- به مقصود خودش می‌باشد ولی یک راه، صددرصد موفق است اما راه دیگر، امکان مخالفت دارد. آن وقت می‌گوییم: بعث و تحریک واقعی و تکوینی قابل انشاء نیست



اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۸

ولی بعث و تحریک اعتباری، مثل سایر مسائل اعتباریه است و قابلیت برای تحقق انشاء دارد، همان‌طور که ملکیت، امری اعتباری است و قابلیت تعلق انشاء را دارد. امر اعتباری، به معنای امر تخیلی نیست، بسیاری از احکام شرعیه ما بر همین امور اعتباریه بار شده است. وقتی ملکیت آمد، جواز تصرف و جواز نقل و انتقال می‌آید. وقتی زوجیت - که امری اعتباری است - تحقق پیدا کرد، احکام بسیاری، چون جواز نظر، جواز استمتاع و ... بر آن مترتب می‌شود. مقصود از اعتبار، عبارت از تخیل نیست بلکه مقصود این است که شارع یا عقلاء یا هر دو نشسته‌اند و چیزی را به نام زوجیت اعتبار کرده و احکام بسیاری را بر آن مترتب کرده‌اند. در باب حرّیت و رقّیت نیز همین‌طور است. در اینجا نیز می‌گوییم: بعث و تحریک واقعی و تکوینی، قابلیت تعلق انشاء را ندارد ولی بعث و تحریک اعتباری، قابلیت تعلق انشاء را دارد و به واسطه هیئت اَفْعَل، انشاء می‌شود و این بعث و تحریک اعتباری، مثل سایر امور اعتباریه، منشأ برای آثاری است. اگر عبد، آن را موافقت کند، و به دنبال آن، مأمور به را در خارج، تحقق دهد، مستحق ثبوت است و عقلاء - نسبت به او - حکم به استحقاق ثبوت می‌کنند. و اگر با آن مخالفت کرد، عقلاء او را مستحق عقوبت می‌دانند. سؤال: چه مانعی دارد که از این بعث و تحریک قولی اعتباری، تعبیر به طلب بنماییم؟ یعنی ممکن است کسی بگوید: شما عبارت مرحوم آخوند را عوض کرده‌اید، ایشان در مفاد هیئت اَفْعَل، همان انشاء طلب را ذکر می‌کرد، شما انشاء طلب را برداشته و به جای آن انشاء بعث و تحریک اعتباری گذاشتید. جواب: با توجه به بحث‌های گذشته، بین تعبیر ما با تعبیر مرحوم آخوند، فرق وجود دارد زیرا: اولاً: ما گفتیم: طلب، یک واقعیت است و ما چیزی به نام طلب اعتباری نداریم. ما وقتی به لغت و عرف مراجعه می‌کنیم می‌بینیم هر جا طلب را به کار می‌برند، به معنای سعی و تلاش خارجی است. ولی ما نکته‌ای را ذکر کردیم و گفتیم: مولا در بعث

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۱۹

خودش هم یک مصداقی برای طلب، ایجاد می‌کند، یعنی مولایی که می‌خواهد این مأمور به، در خارج، از عبد واقع شود، یک وقت دست عبد را می‌گیرد که این، تلاشی از ناحیه مولا - برای تحقق مأمور به در خارج است و یک وقت هم امر می‌کند. امر مولا هم تلاشی برای تحقق مأمور به در خارج است. فرق است بین مولایی که هیچ امری صادر نکند و مولایی که امر، صادر کند. نفس اصدار امر برای تحقق مأمور به، عبارت از طلب و مصداق طلب است. اما بحث ما در این نیست، بحث ما در این است که در هیئت اَفْعَل، چه چیزی انشاء شده است؟ به عبارت روشن‌تر: یک وقت شما، خود انشاء را مصداقی برای طلب می‌دانید، به مولا می‌گویید: «چرا ساکت نشسته‌ای، چرا سعی و تلاش نمی‌کنی؟» مولا می‌گوید: «من سعی و تلاش کردم». می‌گویید: «سعی و تلاش شما چه بود؟» می‌گوید: «امر، صادر کردم». امر صادر کردن مولا نیز نوعی از تلاش برای رسیدن به مقصود است و نفس امر مولا، مصداق طلب است. یعنی وقتی انشاء شد، به انشاء، طلب تحقق پیدا می‌کند. ولی بحث ما در یک مرحله قبل است و آن این است که شما چه چیز را انشاء می‌کنید؟ آیا می‌توانیم بگوییم: انشاء ما به طلب تعلق گرفته است؟ اگر انشاء به طلب تعلق گرفته باشد، معنایش این است که واقعیت‌ها و حقیقت‌ها قابل تعلق انشاء است، در حالی که واقعیت، قابل تعلق انشاء نیست. انشاء باید به امر اعتباری تعلق بگیرد. پس ما اصدار امر را مصداق طلب می‌گیریم اما این معنایش این نیست که انشاء، به طلب، متعلق شده است. طلب، قابل انشاء نیست و این اشکال مهمی بود که ما به مرحوم آخوند وارد کردیم. ولی بعث و تحریک اعتباری قابل تعلق انشاء است. خلاصه اینکه ما هیچ راهی نداریم جز اینکه بگوییم: هیئت اَفْعَل، برای انشاء بعث و تحریک اعتباری وضع شده است. همان‌طور که «بِعْث» برای انشاء بیع وضع شده است. ثانیاً: شواهدی وجود دارد که ما نمی‌توانیم بعث و تحریک اعتباری را طلب بنماییم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۰

ما وقتی موارد استعمال ماده طلب را بررسی می‌کنیم، به عناوین «طالب» و «مطلوب» برخورد می‌کنیم. به عبارت دیگر: در ماده طلب، تعدد شخص، لازم نیست.

در طالب العلم، به یک انسان برخورد می‌کنیم که طالب علم است و علم هم مطلوب است و شخص دومی در تحقق معنای طلب، لازم نیست. درحالی که در معنای بعث و تحریک، تعدد شخص لازم است. بعث، نیاز به شخصی به عنوان «باعث» و شخصی به عنوان «مبعوث» و چیزی به عنوان «مبعوث الیه» دارد. و این در مطلق بعث و تحریک - واقعی و اعتباری - وجود دارد، گفته می‌شود: زید بعث عمرًا إلى كذا. (أقيموا الصلاة) - در بعث و تحریک اعتباری - به معنای «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنَا إِلَى الصَّلَاةِ» است.

بنابراین در باب بعث، نیاز به تعدد شخص داریم ولی در باب طلب، این گونه نیست.

بله، گاهی از مکلفی که مأمور است کاری را انجام دهد، به «مطلوب منه» تعبیر می‌کنند. به نظر می‌رسد کسانی که این تعبیر را استعمال می‌کنند، این کار را از روی ناچاری انجام داده‌اند، زیرا آنان مفاد هیئت أَفْعَلْ را عبارت از طلب دانسته‌اند سپس گفته‌اند: در مثل (أقيموا الصلاة)، یک طرف انشاء طلب، خداوند است طرف دیگر آن هم صلاة است پس عبدی که مأمور است چه عنوانی دارد؟ گفتند: «راهی جز این نداریم که او را «مطلوب منه» بنامیم». در حالی که در لغت، چنین کلمه‌ای وجود ندارد. در طالب العلم، شخصی وجود دارد که «طالب» است و علم هم «مطلوب» است و چیزی به عنوان «مطلوب منه» نداریم. در مورد طالب الدنيا و طالب الآخرة هم همین طور است. بر فرض که ما وجود «مطلوب منه» را بپذیریم، همین مسئله دلیل بر این است که طلب و بعث، دو چیزند، زیرا وقتی می‌گوییم: «خداوند، طالب و صلاة، مطلوب است» اگر همین را بخواهیم روی عنوان بعث، پیاده کنیم باید بگوییم: «خداوند، باعث و صلاة، مبعوث است» درحالی که مبعوث، انسان است نه صلاة. بنابراین نمی‌توان مبعوث را به جای مطلوب گذاشت بلکه آنچه به جای مطلوب قرار می‌گیرد، مبعوث الیه است. و همین مسئله دلیل بر این است که بعث و طلب، فرق دارند.

این مطلب، در کلام استاد

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۱

بزرگوار ما، حضرت امام خمینی رحمه الله نیز مورد اشاره قرار گرفته و ایشان فرموده است:

«هیئت أَفْعَلْ، برای بعث و اغراء، وضع شده است ولی نه برای بعث و اغراء حقیقی بلکه برای بعث و اغراء اعتباری. [۱۷۴] در نتیجه، در جایی که هدف آمر، تحقق مأمور به از مأمور است باید بگوییم: «هیئت أَفْعَلْ، برای انشاء بعث و تحریک اعتباری وضع شده است و این بعث و تحریک اعتباری، مثل سایر اعتباریات، منشأ آثاری نزد عقلاست.»

### بحث در ارتباط با اوامر قسم دوم

قسم دوم از اوامر، اوامری بود که در مقام تعجیز، تسخیر، تهدید، تمنی و ترجیحی بکار می‌رفت، مثل آیه شریفه (فأتوا بسورة من مثله) [۱۷۵] و آیه شریفه (کونوا قردة خاسنین) [۱۷۶] و آیه شریفه (اعملوا ما شئتم) [۱۷۷] و شعر «ألا يا أيها الليل الطويل ألا انجلي ...» که به شب طولانی خطاب می‌کند و می‌گوید: چرا منجلی نمی‌شوی و به صبح، تبدل پیدا نمی‌کنی، از تو شایسته است که هرچه سریع‌تر، حالت صبح در تو پیدا شود. «انجلی» صیغه امر و هیئت أَفْعَلْ است و در مقام تمنی و ترجیحی بکار رفته است یعنی شاعر، امید این را دارد که لیل، حالت انجلاء و اصباح پیدا کند. آیا مستعمل فیه در این گونه موارد چیست؟ آیا مستعمل فیه، عبارت از همین عناوین - یعنی تعجیز و تسخیر و ... - است؟ این را مرحوم آخوند نفی کرد و حق با ایشان بود. بنا بر مبنایی که ما در مورد هیئت افعال بیان کردیم، می‌گوییم: در اینجا نیز هیئت أَفْعَلْ، در بعث و تحریک اعتباری استعمال شده است ولی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۲

برای اغراض تعجیز و تسخیر و ... و این استعمال، استعمال مجازی است. البته به آن صورتی که ما در رابطه با مجاز گفتیم و حرف

مشهور را نپذیرفتم. توضیح این که: مشهور می‌گفتند: مجاز، عبارت از تبادل لفظ است یعنی شما لفظ زید را برمی‌دارید و به جایش اسد را می‌گذارید ولی معنا، همان معنای زید و رجل شجاع است و معنای اسد مطرح نیست. اگر شما در مقام رعایت علاقه پای معنای اسد را به میان آورید و مثلاً بگویید: «زید اَسد»، مشهور می‌گویند: «درست است که شما در اینجا زید را به اسد تشبیه کرده و معنای اسد را مشبّه به قرار داده‌اید ولی به میان آمدن معنای اسد، فقط در مقام رعایت علاقه است اما آیا شما در مقام استعمال، اسد را در چه معنایی استعمال کرده‌اید؟ در جواب خواهید گفت: مستعمل فیه آن، عبارت از همان معنای مجازی- یعنی رجل شجاع- است یعنی شما لفظ زید را برداشتید و به جای آن، اسد را گذاشتید و مجوز این تبادل این بوده که علاقه مشابهتی بین زید و اسد وجود داشته است ولی لازمه تحقق علاقه مشابهت، این نیست که الآن که شما کلمه اسد را در معنای مجازی بکار می‌برید، دیگر از نظر مستعمل فیه، معنای اسد نقشی داشته باشد. مشهور می‌گویند: معنای حقیقی اسد، از نظر مستعمل فیه، نقشی ندارد.

مستعمل فیه شما، رجل شجاع است، که معنای غیر موضوع له می‌باشد. اما سکاکی در باب استعاره [۱۷۸] می‌گفت: کلمه اسد در «رأیت اَسداً یرمی» در همان معنای خودش- یعنی حیوان مفترس- استعمال شده است ولی ما در معنای آن توسعه داده و می‌گوییم: حیوان مفترس، همان‌طور که افرادی حقیقی و واقعی دارد، دارای افرادی ادعائی نیز می‌باشد و ما وقتی کلمه اسد را بر زید، اطلاق می‌کنیم، زید را مصداق ادعایی معنای حقیقی اسد قرار می‌دهیم. بنابراین، معنای مستعمل فیه در باب مجاز، همان معنای حقیقی است. و حضرت امام خمینی رحمه الله به تبعیت از استادشان صاحب کتاب وقایه الأذهان [۱۷۹]،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۳

تحقیقی شبیه کلام سکاکی در ارتباط با مجاز مطرح کرد با این تفاوت که سکاکی این حرف را فقط در مورد استعاره مطرح کرده ولی امام خمینی رحمه الله و استادشان در مورد همه مجازات مطرح کردند. ما در بحث مجاز گفتیم: این حرف، علاوه بر اینکه حرف ظریفی است، منطقی هم می‌باشد که در همه مجازات، لفظ، در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود ولی گاهی که انسان، لفظ را در معنای حقیقی استعمال می‌کند، ثابت و راکد می‌ایستد و گاهی معنای حقیقی به منزله پلی واقع می‌شود که انسان از آن پل عبور کرده و به معنای مجازی می‌رسد. امّا در هر صورت، مستعمل فیه، همان معنای حقیقی است. و اینکه به حقیقت، حقیقت می‌گویند برای این است که حقیقت به معنای ثابت است، یعنی معنای حقیقی، مَعْبَر نیست، ثابت است. اگر این مبنا را در مورد مجاز بپذیریم، لطافت و ظرافت استعمالات مجازی، محفوظ می‌ماند، به خلاف مبنای مشهور که این گونه نیست. مثلاً در قضیه حملیه «زید اَسد» بر مبنای مشهور، به لحاظ مشابهتی که بین زید و اسد وجود دارد، اسد را مستقیماً در خود زید، استعمال کرده‌ایم. در نتیجه قضیه «زید اَسد» به معنای «زید زید» می‌شود، و فایده مهمی بر این قضیه مترتب نیست. ممکن است کسی بگوید: همان‌طور که «اسد» نکره است، در استعمال مجازی نیز «اَسد» را در یک معنای کلی نکره استعمال می‌کنیم نه در خصوص زیدی که عنوان ادبی‌اش «معرفه» است. ما «اَسد» را در کلی «رجل شجاع» استعمال می‌کنیم، در نتیجه «زید اَسد» به معنای «زید رجل شجاع» شده و مفید فایده خواهد بود. در پاسخ می‌گوییم: درست است ولی آیا «زید اَسد» دارای همان ظرافتی است که «زید رجل شجاع» دارد یا اینکه در «زید اَسد» لطافت و ظرافت بیشتری وجود دارد؟

بنا بر آنچه شما می‌گویید، فرقی میان «زید اَسد» و «زید رجل شجاع» نیست، زیرا شما از نظر معنا کاری نکردید. تنها آمده‌اید به جای استعمال لفظ «رجل شجاع»، لفظ اَسد را بکار برده‌اید ولی معنا همان معنای رجل شجاع است. اما آیا واقعاً این‌طور است؟ آیا هدفی که در «زید اَسد» تعقیب می‌شود- که عبارت است از لطافت و جهت محسّنه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۴

بیانیه- همان چیزی است که در «زید رجل شجاع» وجود دارد؟ خیر، این گونه نیست.

بنابراین باید گفت: اسد، در رجل شجاع، استعمال نشده، بلکه در معنای خودش استعمال شده است، ولی روی معنای خودش، تمرکز پیدا نکرده‌ایم بلکه از آن عبور کرده‌ایم و به تعبیر سکاکی: «آمده‌ایم افرادی ادعایی برای معنای حقیقی درست کرده‌ایم و ادعا کرده‌ایم این فرد هم از افراد همان معنای حقیقی است. و به عبارت دیگر:

تصرّف، در یک امر عقلی و ذهنی است». در مباحث مربوط به حقیقت و مجاز، شعری را نیز مطرح کردیم که امام خمینی رحمه الله نیز به آن استشهاد کرده بود. و آن شعر این بود:

قامت تُظَلِّلُنِي و من عجب شمس تُظَلِّلُنِي عن الشمس

شاعر در مورد محبوبه خودش می‌گوید: او بین من و شمس، ایجاد حایل و سایه کرده و من تعجب می‌کنم که چطور می‌شود خورشیدی سایبان خورشید دیگر قرار گیرد.

عنوان سایبان بودن، در شأن خورشید نیست. معنا ندارد که خورشید، سایبان باشد. بنا بر حرف مشهور، شمس اول، در معنای مجازی- یعنی محبوبه شاعر- استعمال شده است. پس معنای شعر، این می‌شود: «عجیب است که چگونه محبوبه من سایبان خورشید قرار گرفته است». این چه تعجیبی دارد؟ محبوبه شاعر، یک انسان است و می‌تواند سایبان خورشید قرار گیرد. آنچه تعجب دارد این است که خورشیدی سایبان خورشید دیگر شود. پس معلوم می‌شود که مسئله، مربوط به لفظ نیست. هرچه هست در ارتباط با معانی است و شواهد زیادی در این زمینه وجود دارد و انصافاً این از تحقیقات ارزنده باب ادبیات است که مبتکر آن مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی صاحب کتاب «وقایه الأذهان» است و امام خمینی رحمه الله نیز این مسئله را از ایشان پذیرفته است. [۱۸۰]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۵

### رجوع به اصل بحث:

پس از بیان مقدمه فوق، به اصل بحث خودمان رجوع می‌کنیم. ما معتقد بودیم که هیئت اَفْعَلْ برای انشاء بعث و تحریک اعتباری وضع شده است ولی داعی و محرّک برای انشاء بعث و تحریک اعتباری، نوعاً عبارت از این است که آمر می‌خواهد این مأمور به در خارج تحقّق پیدا کند. در این قبیل موارد، ما می‌گوییم: استعمال، حقیقت است. ولی گاهی داعی و محرّک برای انشاء بعث و تحریک اعتباری، عبارت از تعجیز و تسخیر و ... است. در این گونه موارد، ما استعمال را مجازی می‌دانیم ولی به همان کیفیتی که خودمان در ارتباط با مجاز گفتیم. یعنی در این موارد نیز صیغه افعال، در انشاء بعث و تحریک اعتباری استعمال شده است ولی روی بعث و تحریک اعتباری توقف نکرده است بلکه معنای حقیقی به منزله پلی برای هدف اصلی است. هدف اصلی در (فأتوا بسورة من مثله) [۱۸۱] عبارت از تعجیز و در (کونوا قرده خاسئین) [۱۸۲] عبارت از تسخیر و در (اعملوا ما شئتم) [۱۸۳] عبارت از تهدید و انذار و در «ألا- یا أيها اللیل الطویل ألا انجلی» عبارت از تمنی و در بعضی از موارد هم عبارت از ترجی است ولی مستعمل فیه در همه این موارد، عبارت از بعث و تحریک اعتباری است. و مانعی هم ندارد که ما قسم اول را- که هدف در آن تحقّق مأمور به است و معنای حقیقی به عنوان پل قرار نگرفته است- استعمال حقیقی بدانیم و قسم دوم را- که هدف در آن، تعجیز و تسخیر و ... است و معنای حقیقی به منزله پل برای عبور و رسیدن به آن هدف قرار گرفته است- استعمال مجازی بدانیم.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۶

## اشاره

مرحوم آخوند در اینجا وارد یک بحث قرآنی شده و آن این است که در قرآن به موارد زیادی برخورد می‌کنیم که خداوند متعال استفهام می‌کند. مثلاً از موسی علیه السلام سؤال می‌کند: (و ما تلک بیمینک یا موسی) [۱۸۴]. و استفهام، از شئون جاهل است و کسی که عارف و آگاه به واقعیات بوده و (بکلّ شیء علیم) [۱۸۵] است، چه معنا دارد که استفهام کند؟ و یا در قرآن به موارد زیادی از تمنی و ترجیحی برخورد می‌کنیم. آیاتی در قرآن داریم که در آنها (لعلّهم یهتدون) [۱۸۶] بکار رفته است و لعلّ به معنای ترجیحی - یعنی امیدواری - است و امیدواری در مورد عجز مطرح می‌شود. کسی که هیچ‌گونه عجزی ندارد و قدرت او مطلق و (علی کلّ شیء قدیر) [۱۸۷] است، امیدواری و ترجیحی در مورد او چه معنایی دارد؟ امید به اهداء، در مورد کسی است که جاهل باشد. و تمنی در مورد کسی است که عاجز باشد و چون در مورد خداوند متعال، هیچ شائبه جاهل و عجز وجود ندارد، پس این لیت و لعلّ‌هایی که در قرآن بکار رفته به چه معناست؟

## راه حل مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، همان‌طور که برای طلب، وجودی انشائی قائل شد و مفاد هیئت افعّل را عبارت از انشاء طلب قرار داد، در اینجا نیز می‌گوید: ادوات استفهام، برای استفهام حقیقی وضع نشده‌اند بلکه برای استفهام انشائی وضع شده‌اند و استفهام انشائی، غیر از استفهام حقیقی است. آنچه ملازم با جاهل است، استفهام حقیقی است و این ملازمه، در استفهام انشائی وجود ندارد. سپس می‌فرماید: ولی داعی بر این

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۷

استفهام انشائی مختلف است. گاهی داعی بر آن، عبارت از استفهام حقیقی است یعنی کسی که استفهام انشائی کرده، واقعاً جاهل بوده و می‌خواهد از طریق استفهام، به واقعیت مسئله پی ببرد. و گاهی هم داعی برای استفهام انشائی، چیز دیگر است، مثلاً در (و ما تلک بیمینک یا موسی) [۱۸۸] داعی برای استفهام انشائی، عبارت از این است که خداوند، روی لطفی که به حضرت موسی علیه السلام دارد، می‌خواهد با او صحبت کند. مرحوم آخوند نظیر این مطلب را در مورد ترجیحی و تمنی نیز می‌گوید. ایشان می‌فرماید: الفاظ تمنی و ترجیحی نیز در انشائیات از این‌ها استعمال می‌شود ولی داعی به این ترجیحی و تمنی انشائی، گاهی همان تمنی و ترجیحی حقیقی است و گاهی چیز دیگر مثل میل به اهداء مردم است. حاصل فرمایش مرحوم آخوند این است که جاهل و عجز در استفهام و تمنی و ترجیحی حقیقی مطرح است در حالی که مستعمل فیه در تمامی موارد، عبارت از انشائیات از این مفاهیم است. [۱۸۹]

## راه حل دیگر

بنا بر راهی که ما ذکر کردیم، حلّ اشکال به صورت دیگری است، زیرا ما می‌گوییم: استفهام، تمنی و ترجیحی در تمام این موارد، در

همان استفهام حقیقی و تمنی و ترجیحی حقیقی استعمال شده است با این فرق که در غیر مورد خداوند، مستعمل فیه، همان معنای حقیقی است و مسئله، به همین جا خاتمه پیدا می‌کند ولی در مورد خداوند، اگرچه مستعمل فیه، همان معنای حقیقی است اما در معنای حقیقی توقّف نمی‌کند، بلکه استفهام و تمنی و ترجیحی حقیقی به منزله پلی برای هدف دیگر است. بنابراین، مستعمل فیه در حقیقت و مجاز، در جمیع موارد یکسان است و تنها

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۸

فرقی که میان آن دو است رکود بر معنای حقیقی و عبور از آن می‌باشد. مؤید این روش در ما نحن فیه این است که هر چند مرحوم آخوند در اینجا استفهام انشائی و تمنی و ترجیحی انشائی درست کرده ولی ما گفتیم: «انشاء نمی‌تواند به امور واقعیه تعلق بگیرد» درحالی که استفهام و تمنی و ترجیحی، از واقعیاتند.

### بحث دوم: آیا مفاد هیئت اَفْعَلْ، خصوص بعث و تحریک وجوبی است یا بر اعم از وجوب و استحباب [۱۹۰] دلالت می‌کند؟

#### اشاره

قبل از ورود به بحث، تذکر نکته‌ای را لازم می‌دانیم: در فرق بین وجوب و استحباب، وقتی از ماده امر- یعنی أ، م، ر- بحث می‌کردیم به این نتیجه رسیدیم که اگرچه هر یک از وجوب و استحباب، بسیط می‌باشند ولی بین آنها تفاوت وجود دارد و تفاوتشان به شدت و ضعف است. امّا در آنجا چون هنوز وارد مباحث مربوط به طلب و اراده نشده بودیم و پیرامون مفاد هیئت اَفْعَلْ، بحثی نکرده بودیم و هنوز به این نتیجه نرسیده بودیم که هیئت اَفْعَلْ، ربطی به طلب ندارد، لذا در آنجا، وقتی می‌خواستیم فرق بین وجوب و استحباب را مطرح کنیم، طبق همان حرف مشهور، بر کلمه «طلب» تکیه کردیم و بحث می‌کردیم که آیا وجوب، طلب مرگب است یا طلب بسیط؟ و ما که در آنجا مسأله شدت و ضعف را اختیار کردیم، بنا بر همان پایه طلب بود. ولی اکنون که آن مراحل را گذرانده‌ایم، اگرچه اصل مسئله- یعنی اینکه فرق بین وجوب و استحباب، به شدت و ضعف است- به قوت خودش باقی است ولی بحث این

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۲۹

است که ما شدت و ضعف را به چه چیز اضافه کنیم؟ آنجا چون هنوز مسائل طلب و اراده و مفاد هیئت افعال را مطرح نکرده بودیم، ناچار بودیم به تبعیت از قوم، مسأله طلب را مطرح کنیم، امّا اکنون که می‌بینیم طلب، هیچ‌گونه ارتباطی به هیئت اَفْعَلْ ندارد بلکه مفاد هیئت اَفْعَلْ انشاء بعث و تحریک اعتباری است، باید مسأله وجوب و استحباب را در ارتباط با این بعث و تحریک اعتباری قرار دهیم نه در ارتباط با طلب، یعنی برای بعث و تحریک اعتباری، دو مرتبه قائل شویم: مرتبه شدید و مرتبه غیر شدید. بعث و تحریک وجوبی، مرتبه شدید و بعث و تحریک استحبابی، مرتبه غیر شدید آن می‌باشد. حال باید ببینیم آیا بعث و تحریک اعتباری، واقعاً دارای دو مرتبه است؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است مقدّماتی ذکر شود: مقدّمه اول: آیا همه موارد بعث و تحریک حقیقی، در یک سطح و مرتبه‌اند یا اینکه بعث و تحریک‌های حقیقی دارای مراتبی هستند؟ آنچه ما وجداناً ملاحظه می‌کنیم این است که بعث و تحریک‌های حقیقی دارای مراتبی می‌باشند: انسان گاهی دست فرزند خود را می‌گیرد و با کمال شدت و عصبانیت، به طرف مراد خود می‌کشد و گاهی همین عمل را انجام می‌دهد ولی شدت و قوت قبلی را ندارد. مقدّمه دوم: گفتیم: اراده، صفتی قائم به نفس است که دارای واقعیت می‌باشد ولی آیا اراده دارای شدت و ضعف است یا حالت یکنواختی دارد؟ مرحوم آخوند در تفسیر اراده فرمود: «الإرادة هو الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات نحو المراد». [۱۹۱] آیا این عبارت می‌خواهد بگوید: اراده، دارای

حالت یکنواختی است و در آن، شدت و ضعف، تصوّر نمی‌شود؟ مخصوصاً با توجه به اینکه دنبال شوق، کلمه «المؤکد» را

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۰

آورده است و اگر کلمه «المؤکد» را نمی‌آورد، ممکن بود گفته شود: شوق، دارای مراتبی است و مؤکد و غیر مؤکد دارد. اگر عبارت مرحوم آخوند بخواهد بر چنین معنایی دلالت کند، می‌توانیم بگوییم: این با وجدان مخالف است. ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم درمی‌یابیم که اراده، دارای شدت و ضعف است. اگر بچه انسان در حوض افتاده باشد، انسان با سر و پای برهنه، خودش را به کنار حوض می‌رساند تا فرزند خود را نجات دهد، آیا این اراده با اراده‌ای که انسان در یک روز تعطیلی برای گردش بیرون می‌آید، در یک سطح است؟ آیا کسی که در شدت گرسنگی قرار داشته و غذایی در اختیار او قرار داده می‌شود و برای حفظ جان خود، مشغول غذا خوردن می‌شود با کسی که گرسنگی او معمولی است و برای رفع این گرسنگی بر سر سفره حاضر شده و غذا می‌خورد، دارای یک نوع اراده می‌باشند؟ وجداناً بین این دو اراده، فرق وجود دارد، با اینکه هر دو، فعل اختیاری هستند و هر دو هم در خارج تحقق پیدا کرده‌اند و هر دو هم، ارادی بوده‌اند، ولی در عین حال، بین آنها فرق وجود دارد و ما نمی‌توانیم بگوییم: اراده، عبارت از شوق مؤکد است و قابل اختلاف مراتب نیست. مگر اینکه مرحوم آخوند و امثال ایشان ملتمز شوند که شوق مؤکد هم مراتبی دارد: یک وقت، فقط دارای تأکد است و یک وقت در آن کمال تأکد وجود دارد. یک وقت دارای تأکد ضعیف و یک وقت دارای تأکد شدید است. حال ببینیم آیا کاشف از شدت و ضعف اراده چیست؟ کاشف از این شدت و ضعف، گاهی اعمالی است که به دنبال اراده تحقق پیدا می‌کند، مثلاً می‌بینیم پدر از داخل اطاق با سر و پای برهنه و با سرعت عجیبی به طرف حوض می‌رود. در این صورت، اگرچه ما هنوز خبردار نشده‌ایم که در حوض چه خبر است ولی می‌فهمیم که اراده او نسبت به این کار، خیلی قوی است. و گاهی هم کاشف از شدت اراده، علل و عواملی است که در تکوین اراده نقش دارند. مهم‌ترین علتی که در تکوین اراده نقش دارد، درک مرید نسبت به اهمیت مرادش می‌باشد. هرچه درک او نسبت به مراد، قوی‌تر و عمیق‌تر باشد، اراده او نسبت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۱

به مراد نیز قوی‌تر خواهد بود. بنابراین، اهمیت مراد، در شدت اراده نقش دارد و اهمیت مراد تابع کیفیت درک مرید است. روشن است که درک‌ها با هم فرق دارد و اختلاف درک‌ها، روی شدت و ضعف اراده اثر می‌گذارد. ما برای خدا نماز می‌خوانیم، ائمه علیهم السلام هم نماز می‌خواندند.

نماز ما از روی اراده و نماز آنان هم از روی اراده بوده است ولی آیا اراده آنان در ارتباط با تحقق عبادت، مثل اراده من و شماست؟ خیر، این‌گونه نیست. تفاوت بسیاری میان اراده ائمه علیهم السلام با اراده ما وجود دارد. یک فرق بسیار مهم آن، درک اهمیت مراد است.

تصویری که ائمه علیهم السلام از عبادات و در ارتباط با خدا و دین و اسلام و قرآن داشتند با تصویری که ما از این امور داریم فرق می‌کند، لذا آنان به آسانی حاضر می‌شدند جان خود و عزیزانشان را در راه خداوند فدا کنند. [۱۹۲]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۲

مقدمه سوم: فعل اختیاری، اگر توأم با عوامل اجبارکننده نباشد، کاشف از اراده است. به عبارت دیگر: مسأله اراده، چون یک صفت قائم به نفس مرید است و اوصاف قائم به نفس، چیزی نیست که مانند عمل خارجی، مشاهده و محسوس باشد، ما از راه فعل اختیاری، به وجود این اراده پی می‌بریم. اگر شما به اختیار خودتان از منزل بیرون آمدید و در درس شرکت کردید و هیچ‌کسی هم شما را به این کار مجبور نکرد، این عمل، دلالت می‌کند که اراده، در نفس شما تحقق پیدا کرده است. این دلالت، دلالت عقلی است یعنی عقل، ما را به وجود اراده راهنمایی می‌کند، نه اینکه دلالت لفظی و وضعی و مطابقه یا تضمن و ... باشد. ذکر این نکته

لازم است که «فعل اختیاری» در کلمات ما، مقابل قول نیست. فعل اختیاری یعنی عملی که از روی اراده و اختیار صادر شود. چنین عملی دارای دایره وسیعی است و شامل قول هم می‌شود، زیرا قول هم داخل در دایره عمل است. اگر کسی به شما ناسزا گفت، شما این را کاشف از اراده می‌دانید و می‌گویید: این شخص، از روی اراده به من ناسزا گفت. وقتی یک سخنران مشغول سخنرانی است، هر لفظی را که استعمال می‌کند، هم در ارتباط با لفظ و هم در ارتباط با معنا، اراده در کار است. اراده هم دارای مبادی است و مبادی آن هم تحقق دارد. مثلاً وقتی می‌خواهد به جمله «زید قائم» تلفظ کند، باید هر یک از زید و قائم را تصور کند و تصور هر یک از این‌ها به تمام مبادی اراده نیاز دارد. از نظر معنا نیز همین جهات در آن وجود دارد. هیئت جمله خبریه هم همین‌طور است. بنابراین برای گفتن «زید قائم» به چند اراده نیاز است و هر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۳

اراده‌ای نیاز به مقدماتی دارد ولی با توجه به اینکه مسئله به صورت طبیعی و عادی است، کمتر مورد توجه انسان قرار می‌گیرد. و ما در بحث جبر و تفویض گفتیم: خداوند متعال به انسان عنایتی کرده و قدرت خلاقیتی داده که نفس انسان می‌تواند اراده را خلق کند. یعنی این‌طور نیست که وقتی مبادی اراده تحقق پیدا کرد، اراده هم خواه‌ناخواه پیدا شود. حال وقتی یک جمله را مورد ملاحظه قرار دهیم می‌بینیم برای نفس انسان، چند خلاقیت وجود دارد در رابطه با اراده‌ای که نسبت به لفظ و معنا و هیئت جمله خبریه و قضیه حملیه باید تحقق پیدا کند. لذا با وجود جهات معجزه‌آسایی که در کامپیوتر وجود دارد، نمی‌تواند با اعجازی که در رابطه با خلاقیت نفس نسبت به اراده تحقق دارد برابری کند. انسان در مدت کوتاهی می‌تواند کلمات متعددی را بگوید.

روشن است که لفظ و معنای هر کلمه‌ای نیاز به اراده دارد و اراده، مبادی می‌خواهد و پس از تحقق مبادی، باید نفس نسبت به اراده، خالقیت داشته باشد. ما می‌بینیم یک سخنران، آن قدر کلمات را پشت سر هم و مسلسل وار بیان می‌کند که ضبط آنها برای مستمع و نویسنده مشکل است و معلوم است که همه این‌ها کاشف از اراده و مبادی اراده است. و این (خالقیت اراده) عنایت بزرگی است که خداوند به انسان کرده است خصوصاً در مسأله بیان و تکلم، چون اعمال دیگر معمولاً با این سرعت تحقق پیدا نمی‌کنند. خلاصه اینکه فعل اختیاری - به معنای لغوی اش - شامل قول هم می‌شود و فعل اختیاری، کاشف از تحقق اراده است. ارتباط این مقدمه با ما نحن فیه، در این جهت است که صدور هیئت اَفْعَلْ از مولا، فعل اختیاری است و فعل اختیاری هم کاشف از اراده نفسانی مولا است. اکنون که بحث‌های مقدماتی تمام شد، به اصل بحث رجوع می‌کنیم: بحث در این بود که: آیا مفاد هیئت اَفْعَلْ - که برای انشاء بعث و تحریک وضع شده است - بعث و تحریک و جوبی است یا اعم از جوبی و استحبابی [۱۹۳] است؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۴

این مسئله، مسأله مهمی است و ریشه و اساس بسیاری از مباحث فقهی می‌باشد. قبل از ورود به بحث، یادآوری می‌کنیم که ما عقیده پیدا کردیم «هیئت اَفْعَلْ برای بعث و تحریک اعتباری وضع شده است نه برای طلب» بنابراین اگر در بحث‌های آینده احیاناً به طلب تعبیر کردیم، به جهت تبعیت از تعبیرات دیگران است نه اینکه از حرف خودمان عدول کرده باشیم.

**نظریه اول: مفاد هیئت اَفْعَلْ، بعث و تحریک و جوبی است**

**اشاره**

قائلین به این قول، برای اثبات مدّعی خود، راه‌های زیر را مطرح کرده‌اند:



## راه اول

با توجه به اینکه مسأله مورد بحث، ارتباط به وضع دارد و مسأله‌ای عقلی نیست، در اینجا تبادل را مطرح کرده و گفته‌اند: آنچه از هیئت اَفْعَلْ تبادل می‌کند، خصوص بعث و تحریک (یا طلب) وجوبی است. مرحوم آخوند نیز فرموده است: «بعید نیست کسی در اینجا ادعای تبادل کند». [۱۹۴] ایشان با این تعبیر خود، مسأله تبادل را تأیید کرده است. بررسی راه اول: در تبادل، دو مرحله وجود دارد: یک مرحله، مربوط به مقام ثبوت و مرحله دیگر، مربوط به مقام اثبات است. مقام ثبوت به این معناست که بینیم آیا امکان دارد که بعث و تحریک وجوبی، متبادر باشد؟ یعنی با توجه به اینکه تبادل، علامت وضع و حقیقت بودن است، آیا امکان دارد که واضح، هیئت اَفْعَلْ را برای بعث و تحریک وجوبی وضع کرده باشد؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۵

اگر در این مرحله ثابت شد که چنین چیزی امکان ندارد، دیگر نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد ولی اگر توانستیم امکان آن را ثابت کنیم، نوبت به این می‌رسد که در مقام اثبات هم بینیم آیا این امر ممکن الثبوت، تحقق هم دارد یا نه؟ در نتیجه، بحث ما در ارتباط با تبادل، در دو مرحله است: مرحله اول (مقام ثبوت): براساس اکثر تصویراتی که در اینجا مطرح شده است، وضع هیئت اَفْعَلْ برای بعث و تحریک وجوبی، استحاله دارد و تنها روی یک فرض، امکان ثبوتی دارد. این مطلب را حضرت امام خمینی رحمه الله ادعا فرموده است: کلام حضرت امام خمینی رحمه الله قبل از بیان فرمایش امام خمینی رحمه الله لازم است به نکته زیر توجه شود: در باب وضع حروف، مرحوم آخوند عقیده داشت که وضع و موضوع له و مستعمل فیه، عام می‌باشند، یعنی بین حروف و اسماء اجناس فرقی وجود ندارد، تنها تفاوت بین این دو در ارتباط با موارد استعمال است، یعنی محدوده استعمال آن دو، با یکدیگر فرق می‌کند و این فرق هم روی الزامی است که از ناحیه واضع، در کار آمده و محدوده استعمال این‌ها را مشخص کرده است. [۱۹۵] ولی مشهور، عقیده دارند که موضوع له در باب حروف، عبارت از معانی جزئی است به خلاف اسماء اجناس - مثل لفظ ابتداء - که موضوع له آن کلی است. کلمه «مِنْ» برای مفهوم کلی ابتداء وضع نشده است بلکه برای ابتداهای خارجی وضع شده است. حرفیت ابتداهای خارجی به این است که دارای وجودی غیر مستقل و نیازمند به دو شیء است. ما گفتیم: در «زید فی الدار» سه واقعیت وجود دارد: زید، دار و ظرفیت دار

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۶

برای زید. ولی این ظرفیت، واقعیتی است که مقام وجودی اش حتی از اعراض هم پایین تر است، زیرا عرض نیاز به وجودی جوهری - به عنوان موضوع - دارد اما در معانی حرفیه نیاز به طرفین مطرح است، تا وقتی که زید و دار وجود نداشته باشد، ظرفیتی تحقق پیدا نمی‌کند. دار تنها، متّصف به ظرفیت نمی‌شود و زید تنها هم متّصف به مظروفیت نمی‌شود. باید زید، در دار واقع شود تا هم عنوان ظرفیت برای دار تحقق پیدا کند و هم عنوان مظروفیت برای زید، محقق شود. بنابراین، معانی حرفیه واقعیاتی هستند که از نظر مقام وجودی، در مرحله سوم قرار دارند. مرحله اول، جواهر است که نیاز به هیچ چیزی ندارند. مرحله دوم، اعراض است که نیاز به موضوع دارد.

مرحله سوم از واقعیات، معانی حرفیه است که همیشه نیاز به دو شیء دارد. در سایر معانی حرفیه - چون ابتداء، استعلاء و انتهاء - نیز همین طور است. در بحث حروف گفتیم که حروف بر دو قسمند: حروف حاکیه و حروف ایجادیه.

حروف حاکیه آن دسته از حروف بود که از واقعیات خارجیه حکایت می‌کرد، مثل من، الی، علی و ... و حروف ایجادیه حرفی بود که برای ایجاد و انشاء معنایی می‌آمد و معنایی به نفس همان حروف ایجاد می‌شد بدون اینکه مسأله حکایت از واقع مطرح

باشد و اصلاً قبل از استعمال این حروف، هیچ واقعیتی در خارج وجود نداشت، مثل واو قسم، که به وسیله آن، ایجاد قسم می‌شود نه اینکه از واقعیتی حکایت شود. اکنون باید ببینیم آیا همان‌طور که حروف حاکیه، از معانی جزئیه حکایت می‌کنند، حروف ایجادیه نیز در جهت انشائی‌شان همین‌طورند؟ یا اینکه در جهت انشائی، یک معنای کلی وجود دارد؟ انشاء، همان ایجاد است و ایجاد هم، همان وجود است و وجود، مساوق با تشخّص و جزئیّت است و کلی - بما هو کلی - با وجود و تحقّق و تشخّص منافات دارد. لذا حروف ایجادیه نیز برای ایجاد و انشاء معانی جزئیه می‌باشند. با این تفاوت که جزئیّت در حروف حاکیه، قبل از حکایت تحقّق دارد ولی در حروف ایجادیه، به نفس انشاء تحقّق پیدا می‌کند. امور دیگری نیز وجود دارند که اگرچه در اصطلاح به آنها حرف گفته نمی‌شود ولی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۷

از جهت معنا دارای خصوصیت حروف می‌باشند، مثل هیئات. حال جای این سؤال است که آیا هیئت اَفْعَل - که از سنخ حروف است - برای چه نوع بعث و تحریک اعتباری وضع شده است؟ اگر گفته شود: هیئت اَفْعَل، برای مفهوم بعث و تحریک اعتباری وضع شده است. می‌گوییم: در این صورت باید ملّترم شوید که هیئت اَفْعَل، دارای معنایی اسمی است، زیرا تردیدی نیست که «مفهوم بعث و تحریک اعتباری» همانند مفهوم ابتداء، مفهومی اسمی است، چون قابل درک است و استقلال به مفهومیت دارد. درحالی که مفهوم حرفی، مفهومی غیر مستقل است. معنای «من» عبارت از ابتداءهای خارجی بود که - مثلاً - یک طرفش به سیر و طرف دیگرش به بصره ارتباط داشت و در حقیقت، یک وجود متقوّم به دو شیء بود، مثل همان ظرفیتی که در «زید فی الدار» تصویر کردیم. اگر هیئت اَفْعَل، برای «مفهوم بعث و تحریک اعتباری» - که یک معنای اسمی است - وضع شده است، پس چرا آن را در کنار حروف قرار می‌دهند؟ درحالی که همه قبول دارند هیئات، همان نقش حروف را دارند. حروف بر دو قسم بود: حروف حاکیه و حروف ایجادیه. بعضی از هیئات - چون هیئت فعل ماضی - دارای جنبه حکایت می‌باشند. هیئت فعل ماضی، مانند «سرت من البصره» است، یعنی حکایت از یک واقعیت متقوّم به دو شیء می‌کند. اما هیئت اَفْعَل، مانند حروف ایجادیه است. همان‌طور که واو قسم برای انشاء قسم است هیئت اَفْعَل هم برای انشاء بعث و تحریک است. و در صورتی معنای آن معنای حرفی می‌شود که برای انشاء بعث و تحریک جزئی باشد. معنای حرفی، متقوّم به دو چیز است، بعث و تحریک نیز متقوّم به دو چیز است: باعث و مبعوث. در بعث و تحریک حقیقی نیز مسئله به همین صورت است ولی بحث ما در بعث و تحریک اعتباری است. نتیجه بحث‌های ما این شد که بعث و تحریک اعتباری که مفاد هیئت اَفْعَل است،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۸

معنایی کلی نیست بلکه یک معنای جزئی است، یعنی مفاد هیئت اَفْعَل، همین بعث و تحریک‌های ایجاد شده اعتباری است نه بعث و تحریک کلی اعتباری. این یک مفهوم اسمی است و مفاد هیئت اَفْعَل، نمی‌تواند مفهوم کلی اسمی باشد. پس از بیان مقدمه فوق، به توضیح و تبیین کلام امام خمینی رحمه الله می‌پردازیم: کلام امام خمینی رحمه الله: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: شما که می‌گویید: «هیئت اَفْعَل برای بعث و تحریک وجوبی وضع شده است»، معنای کلام شما این است که «هیئت اَفْعَل، برای بعث و تحریکی که مقید به اراده حتمیه قویه است وضع شده است». در این صورت ما از شما سؤال می‌کنیم: آیا مراد شما از اراده، مفهوم اراده است یا مصداق واقعی آن، یعنی صفت قائم به نفس؟ و شقّ سومی در اینجا فرض نمی‌شود. اگر بگویید: مراد، مفهوم اراده است، یعنی هیئت اَفْعَل، برای بعث و تحریکی که مقید به مفهوم اراده حتمیه است، وضع شده است. می‌گوییم: اگر بعث و تحریک، یک مفهوم کلی و اسمی بود، تقیید آن مانعی نداشت ولی - همان‌طور که گفتیم - بعث و تحریک مفاد هیئت اَفْعَل، بعث و تحریک جزئی است و معنای جزئی را نمی‌توان با مفهومی کلی مقید کرد. مفهوم کلی می‌تواند قید برای مفهوم کلی وسیع‌تر از خود باشد و نمی‌تواند قید برای معنای جزئی بشود. زید را نمی‌توان به یک مفهوم کلی، تقیید نمود. هر صفتی به دنبال زید، ذکر کنیم به عنوان

وصف شخصی و جزئی مطرح است. و اگر بگویید: مراد از اراده، مصداق اراده است، یعنی هیئت اَفْعَلْ، برای بعث و تحریکی که مقتید به مصداق اراده حتمیه است، وضع شده است. در نتیجه، یک معنای جزئی، مقتید به جزئی دیگر شده و اشکالی ندارد. می‌گوییم: اینجا اشکال دیگری دارد و آن این است که وقتی شما بعث و تحریک را مقتید به اراده حتمیه می‌کنید، به لحاظ این تقیید، قید و ذات مقتید، در رتبه واحدی قرار می‌گیرند. در نتیجه، شما اراده را در رتبه بعث و تحریک آورده‌اید در حالی که بعث اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۳۹

و تحریک، معلول اراده و متأخر از آن می‌باشد. به عبارت دیگر: اگر ما بخواهیم معلولی را مقتید به علت کنیم، یا باید رتبه علت را تغییر دهیم و یا رتبه معلول را، و چنین چیزی مستحیل است. حضرت امام خمینی رحمه الله سپس راه سومی مطرح کرده و می‌فرماید: این راه، مقام ثبوت را درست کرده و استحاله را دفع می‌کند. اگرچه مقام اثباتش ناتمام است. و ما ناچاریم این راه را در همه معانی حرفیه بپذیریم و آن راه این است: گفتیم: معانی حرفیه، متقوم به دو شیء می‌باشند، به همین جهت مقام وجودی این‌ها حتی از مقام اعراض هم پست‌تر است، زیرا عرض، نیاز به یک شیء دارد ولی معانی حرفیه نیاز به دو شیء دارند. به همین جهت است که مشهور، می‌گویند: حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند. معنای این حرف این است که واضع - در مقام وضع - معنایی کلی را در نظر گرفته ولی لفظ را برای مصادیق آن معنای کلی وضع کرده است. اینجا سؤال می‌شود که آیا معنای عامی که واضع تصور کرده و جامع بین مصادیق و خصوصیات است، چه نوع جامعی است؟ آیا جامع ذاتی است، یا جامع عرضی؟ به عبارت دیگر: آیا این جامع، دارای معنای اسمی است یا دارای معنای حرفی؟ شما که می‌گویید: «واضع وقتی خواسته (من) را برای ابتداء وضع کند، مفهوم ابتداء را در نظر گرفته است»، آیا مفهوم ابتداء، معنایی اسمی است یا حرفی؟ ما کاری به موضوع له نداریم. موضوع له آن، مصادیق و خصوصیات افراد است. ما با مرحله قبل از موضوع له کار داریم. و به تعبیر دیگر: آیا نفس معنایی که واضع تصور کرد، نسبت به مصادیق، دارای جامعیت ذاتی است یا دارای جامعیت عرضی؟ لابد می‌گویید: «جامعیت ذاتی دارد». می‌گوییم: چنین چیزی قابل قبول نیست، زیرا در ذات معنای حرفی، تقوّم به دو شیء مطرح است، در حالی که وقتی مفهوم ظرفیت را در نظر می‌گیریم، دیگر دو شیء مطرح نیست بلکه نفس همین مفهوم، مورد تصوّر واضع است. شاهد بر اینکه در معنای متصوّر، تقوّم مطرح نیست این است که واضع وقتی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۰

می‌خواسته لفظ «الظرفیة» - که اسم است - را وضع کند، همین مفهوم ظرفیت را در نظر گرفته است. فرق معنای اسمی و حرفی، در موضوع له است نه در وضع. واضع وقتی می‌خواسته لفظ «من» را وضع کند، مفهوم «الابتداء» را تصور کرده و وقتی می‌خواسته لفظ «الابتداء» را وضع کند نیز همین مفهوم را تصور کرده است. از اینجا می‌فهمیم که مفهوم ابتداء، یک مفهوم اسمی است و نیاز به دو شیء، در آن مطرح نیست، حتی نیاز به یک شیء هم در آن مفهوم مطرح نیست. بنابراین اگر مفهوم اسمی بخواهد به عنوان وضع عام، جامع برای معانی حرفیه بشود، باید جامعیت عرضی و غیر حقیقی پیدا کند. از اینجا برای ما روشن می‌شود که اگرچه موضوع له حروف، واقعیت‌های متقوم به دو شیء است ولی واضع، در مقام وضع، معنای کلی اسمی را به عنوان جامع عرضی تصور کرده است لذا ما اسم آن را وضع عام و موضوع له خاص می‌گذاریم. و این مسئله در همه حروف جریان دارد. همین معنا را در باب هیئت اَفْعَلْ نیز پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: وقتی واضع می‌خواسته هیئت اَفْعَلْ را وضع کند، مفهوم «البعث و التحریک الاعتباری» را به عنوان یک مفهوم کلی تصوّر کرده است ولی هیئت اَفْعَلْ را برای این مفهوم کلی، وضع نکرده بلکه برای مصادیق آن وضع کرده است. اگر ما متصوّر را عبارت از یک امر کلی دانستیم - هرچند به صورت جامع عرضی - آن وقت تقیید یک امر کلی به امر کلی دیگر مانعی ندارد. ما مقام وضع و مقام تصور واضع را ملاحظه می‌کنیم. واضع وقتی می‌خواسته هیئت اَفْعَلْ را وضع کند، مفهوم کلی «البعث و التحریک الاعتباری» را تصور کرده است و ما اگر بخواهیم بگوییم: «متبادر از هیئت اَفْعَلْ، وجوب است» باید همین جا

به مفهوم کلی «البعث و التحریک الاعتباری» قیدی بزیم و بگوئیم: «البعث و التحریک الاعتباری الناشئ عن الإرادة الحتمیة القویة». در این صورت، استحاله ثبوتی از بین می‌رود. دیگر نه مسأله تقیید جزئی به کلی مطرح است و نه مسأله تقدّم و تأخر رتبه در کار است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۱

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: با این بیان، مقام ثبوت در باب تبادر درست می‌شود ولی مقام اثبات آن را ما قبول نداریم. ما می‌گوئیم: متبادر از هیئت افعیل، یک کلی مقیّد به کلی دیگر نیست، بلکه متبادر از هیئت افعیل، همان «البعث و التحریک الکلی» می‌باشد، یعنی همان کلی اول، متبادر است و چیزی همراه آن نیست. [۱۹۶] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله: کلام ایشان کلام دقیق و تحقیق خوبی است ولی به نظر می‌رسد قدری ناتمام است. بیان مطلب: آیا اختلاف بعث و تحریکی که در رابطه با وجوب و استحباب مطرح است، مربوط به چه مرحله‌ای است؟ آیا ماهیت بعث و تحریک به دو قسم تقسیم می‌شود و ما به علت و منشأ بعث، کاری نداریم؟ یا اینکه مربوط به مرحله علت آن می‌باشد. از کلام امام خمینی رحمه الله استفاده می‌شود که اختلاف بین وجوب و استحباب در ارتباط با بعث، مربوط به علت بعث است، یعنی اگر بعث، ناشی از اراده حتمیة قویة باشد، به آن «بعث وجوبی» و اگر ناشی از اراده غیر حتمیة و غیر قویة باشد، به آن «بعث استحبابی» می‌گویند. مبنای کلام حضرت امام خمینی رحمه الله روی این مطلب است. ولی ما نمی‌توانیم این مطلب را بپذیریم. مسأله انقسام بعث و تحریک به وجوب و استحباب، مربوط به ماهیت بعث و تحریک اعتباری است. این مسئله در بعث و تحریک‌های خارجی تکوینی نیز وجود دارد. بعث و تحریک خارجی نیز گاهی همراه با شدت و سرعت و گاهی خالی از این معناست. و این گونه نیست که بعث و تحریک‌های خارجی، در یک سطح و در یک مرتبه قرار گرفته باشد. و بالاتر از این، حرکت‌های خود انسان- که در ارتباط با غیر نیست- نیز گاهی به صورت آرام و ضعیف و گاهی

به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۲

صورت متوسط و گاهی همراه با شدت و سرعت است. این اختلاف ذاتی که در حرکات خود انسان و در بعث و تحریک‌های خارجی تکوینی مشاهده می‌شود، در بعث و تحریک‌های اعتباری نیز وجود دارد. یعنی در بعث و تحریک‌های اعتباری هم- با قطع نظر از مسأله اراده- شدت و ضعف وجود دارد. وجود اراده قویة و عدم وجود آن، دلیل بر این نیست که در خود بعث و تحریک، تنوع وجود ندارد. بعث و تحریک خارجی، مسأله‌ای مشاهد است. وقتی کسی دست دیگری را می‌گیرد و به سوی مقصود خود سوق می‌دهد، گاهی همراه با شدت و سرعت است و گاهی بعث و تحریک معمولی و عادی است. اگر در منشأ، اختلافی وجود دارد، دلیل بر این نیست که در خود این‌ها اختلاف وجود ندارد. در بعث و تحریک واقعی تکوینی، هم اختلاف در خود بعث و تحریک است و هم در علت آن. آنجایی که باعث و محرک، بعث و تحریک خود را با عصبانیت انجام می‌دهد با جایی که با آن، به صورت عادی برخورد می‌کند، اختلاف وجود دارد. در عمل خارجی خود انسان نیز مسئله به همین صورت است. یک وقت مریض انسان در شرف مرگ است، با عجله و سرعت زیادی به سراغ دکتر می‌رود و یک وقت هم برای شرکت در درس، از خانه خارج می‌شود. بدون شک بین این دو حرکت تفاوت وجود دارد، اگرچه در علت آن دو نیز از نظر قوت اراده، اختلاف وجود دارد. بعث و تحریک اعتباری نیز دارای شدت و ضعف است. ما قبلاً اشاره کردیم که امور اعتباری نیز شدت و ضعف دارند. مواردی از معاملات که ملکیت لازمه تحقق پیدا می‌کند با مواردی که ملکیت متزلزله تحقق پیدا می‌کند تفاوت دارند. اگرچه در هر دو، ملکیت وجود دارد و ملکیت هم یک امر اعتباری است و ما دلیلی نداریم که در امور اعتباریه، شدت و ضعف جریان ندارد. حال اگر هم نتوانیم برای اثبات شدت و ضعف در امور اعتباری، دلیلی اقامه کنیم، در رابطه با بحث خودمان می‌توانیم مؤیدی ذکر کنیم: اگر مولایی، هیئت افعیل را در رابطه با عبدش صادر کرد و به دنبال آن هم گفت:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۳

«اگر این کار را انجام ندهی، تو را عقوبت خواهم کرد». یک وقت هم هیئت اَفْعَل را صادر کرد و به دنبال آن گفت: «اگر این کار را انجام ندهی خیلی مهم نیست». آیا اختلافی که از نظر عرف و عقلاء، بین این دو هیئت اَفْعَل وجود دارد، مربوط به خود هیئت اَفْعَل می‌باشد؟ آیا عقلاء می‌گویند: «در این دو مثال، دو نوع فرمان تحقق دارد» یا می‌گویند: «فرمان، یک نوع است ولی منشأ آن فرق می‌کند. گاهی منشأ آن، اراده حتمیه و گاهی اراده غیر حتمیه است»؟ البته ما قبول داریم در منشأ و علت این دو فرمان، اختلاف وجود دارد ولی می‌خواهیم ببینیم آیا اختلاف در همان محدوده منشأ و علت، محصور است یا اینکه در خود فرمان هم وجود دارد؟ ظاهراً عقلاء می‌گویند: در دو مثال فوق، دو نوع فرمان وجود دارد. و اختلاف، در رابطه با خود بعث و تحریک اعتباری است. گویا عقلاء می‌گویند: همان طوری که در عالم تکوین، بعث و تحریک‌های خارجی و تکوینی بر دو نوع است - همان طور که مشاهده می‌شود - بعث و تحریک‌های اعتباری هم بر دو نوع است. یک نوع آن مرتبه شدید و قوی است که از آن به «لزوم و وجوب» تعبیر می‌کنیم. نوع دیگر آن مرتبه پائین تر و ضعیف است که از آن به «استحباب» تعبیر می‌کنیم. اگر چنین باشد، راه ما به مسأله تبادر در مرحله اثبات نزدیک می‌شود، زیرا امام خمینی رحمه الله روی دو تصویر، مقام ثبوت را در باب تبادر انکار کرد و روی تصویر سوم، مقام ثبوت را پذیرفته و مقام اثبات را انکار نمود. دلیل ایشان این بود که قائلین به تبادر وجوب، گویا می‌خواهند بگویند: متبادر از هیئت اَفْعَل، بعث و تحریکی است که ناشی از اراده حتمیه باشد. یعنی قید «ناشی از اراده حتمیه» را می‌خواهند به آن اضافه کنند، درحالی که آنچه از هیئت اَفْعَل به ذهن ما تبادر می‌کند، عبارت از نفس بعث و تحریک است و قید «ناشی از اراده حتمیه» تبادر ندارد. اما راهی که ما طی کردیم می‌تواند برای مقام اثبات مفید باشد، زیرا براساس بیان ایشان، مسأله وجوب و استحباب، در ارتباط با علت بعث و تحریک بود لذا کلمه «ناشی از اراده حتمیه» را ذکر کردند ولی براساس بیان ما، مسأله وجوب و استحباب، در ارتباط

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۴

با خود بعث و تحریک بود. ما می‌گوییم: «خود بعث و تحریک، به دو قسم تقسیم می‌شود: وجوبی و استحبابی». اگر این طور شد ما می‌توانیم ادعا کنیم - همان گونه که مرحوم آخوند با تعبیر به «لا یبعد» چنین ادعایی کرد - که چون بعث و تحریک اعتباری بر دو قسم است، آنچه از هیئت اَفْعَل تبادر می‌کند، یک نوع آن می‌باشد و آن فصل ممیز، در ماهیت خود وجوب دخالت دارد نه اینکه یک امر خارج از بعث و تحریک و در ارتباط با علت باشد. بالاخره براساس این راهی که ما طی کردیم - که عقلاء وجوب و استحباب را در ارتباط با خود بعث و تحریک اعتباری می‌بینند، بدون اینکه انسان به اراده‌ای که منشأ این بعث و تحریک است توجهی داشته باشد - وقتی انسان با عنوان «البعث و التحریک الاعتباری» برخورد می‌کند، در محدوده خود این عنوان، می‌تواند سؤال کند:

کدام بعث و تحریک اعتباری؟ آیا بعث و تحریک اعتباری وجوبی یا بعث و تحریک اعتباری استحبابی؟ و وقتی بعث و تحریک، در محدوده خودش، منقسم به دو قسم شد، بعید نیست بتوان ادعا کرد که متبادر از هیئت اَفْعَل، مرتبه کامل بعث و تحریک اعتباری - یعنی وجوب - است. البته ما برای اثبات مسأله تبادر، نیازی به برهان نداریم ولی وقتی هیئت اَفْعَل‌های متداول بین عقلاء را می‌بینیم، متبادر از آنها بعث و تحریک وجوبی است. در نتیجه کلام مرحوم آخوند در ارتباط با تبادر صحیح است.

**راه دوم برای اثبات دلالت هیئت اَفْعَل بر وجوب**

دومین راهی که برای اثبات این مطلب ذکر شده، مسأله انصراف است. انصراف، معلول کثرت استعمال است. گفته شده است: اگرچه هیئت اَفْعَلُ برای خصوص بعث و تحریک وجوبی وضع نشده بلکه برای اعمّ وضع شده است ولی به علت کثرت استعمال در خصوص بعث و تحریک وجوبی، به این معنا انصراف پیدا کرده است.

به طوری که وقتی هیئت اَفْعَلُ، بدون قرینه استعمال شود، ذهن انسان به همان بعث و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۵

تحریک وجوبی انصراف پیدا می‌کند. مرحوم آخوند، این دلیل را در ضمن مبحث چهارم مطرح کرده است. [۱۹۷] بررسی راه دوم: منشأ انصراف، کثرت استعمال است نه کثرت وجود. استعمال زیاد یک لفظ در یک معنا، سبب به وجود آمدن انس و ارتباطی بین آن لفظ و این معنا می‌شود، به گونه‌ای که با شنیدن این لفظ، بدون قرینه، همان معنای مأنوس به ذهن انسان بیاید. اما به مجرد کثرت وجود و کثرت مصادیق - با قطع نظر از مقام استعمال و کثرت استعمال - هیچ انس و ارتباط خاصی میان این لفظ و این معنای کثیر الوجود پیدا نمی‌شود. لذا این معنا مورد اتفاق است که منشأ انصراف، عبارت از کثرت استعمال است. بنابراین کسی که ادعا می‌کند «هیئت اَفْعَلُ، انصراف به بعث و تحریک وجوبی دارد» باید چنین ادعا کند که «هیئت اَفْعَلُ، به واسطه کثرت استعمال در بعث و تحریک وجوبی، انصراف به بعث و تحریک وجوبی دارد، به طوری که اگر ما هیئت اَفْعَلُ را بشنویم، روی همان انسی که در اثر کثرت استعمال به وجود آمده است، ذهن ما متوجه بعث و تحریک وجوبی می‌شود». نه اینکه ادعا کند واجبات، بیش از مستحبات است.

ما به کثرت استعمال، کار داریم نه به وجود. تذکر: مطرح کردن انصراف، با قطع نظر از تبادل است و الا اگر تبادل ثابت شود، نیازی به انصراف نداریم. ولی افرادی - چون امام خمینی رحمه الله - که مسأله تبادل را نپذیرفتند، ممکن است از راه انصراف وارد شوند. حال بینیم آیا مسأله انصراف، تمام است یا نه؟ کلام صاحب معالم رحمه الله: مرحوم صاحب معالم در اینجا سخنی دارد که پایه انصراف را متزلزل می‌کند.

ایشان پس از آنکه ادله‌ای برای اثبات اینکه «هیئت اَفْعَلُ، حقیقت در وجوب است»

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۶

اقامه می‌کند، می‌فرماید: ما وقتی موارد استعمال هیئت اَفْعَلُ را در کتاب و سنت ملاحظه کردیم، به این نکته برخورد کردیم که هیئت اَفْعَلُ، آن قدر در استجاب استعمال شده است که در استجاب به صورت یک مجاز مشهور - در مقابل وجوب - مطرح است [۱۹۸] و در مجاز مشهور، دو قول وجود دارد: ۱- مجاز مشهور - به جهت اتکانش به شهرت - بر حقیقت، رجحان دارد و در دوران بین این دو، باید بر معنای مجازی حمل کنیم. ۲- مجاز مشهور، به این حدّ نمی‌رسد که رجحان بر حقیقت داشته باشد ولی به این حدّ می‌رسد که موجب توقّف انسان بشود. یعنی در دوران امر بین معنای حقیقی و مجاز مشهور، باید توقّف کرد و لفظ، بر هیچ کدام حمل نمی‌شود. آیا این ادعای صاحب معالم رحمه الله با انصرافی که قائل به انصراف ادعا می‌کند، تعارض ندارد؟ مدّعی انصراف، ادعای کثرت استعمال در وجوب می‌کند ولی صاحب معالم رحمه الله - با وجود اینکه خودش حقیقت در وجوب را از راه‌های دیگر استظهار کرده است - ادعای کثرت استعمال در ندب می‌نماید، به طوری که مسأله ندب، به عنوان مجاز مشهور مطرح می‌شود. و نتیجه هر دو قول در مجاز مشهور این است که معنای حقیقی، تعین ندارد، بلکه یا باید حمل بر مجاز مشهور شود یا لا اقل توقّف شود. اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله مرحوم آخوند در اشکال به این کلام صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: در مجاز مشهور، نکته‌ای دخالت دارد که گویا صاحب معالم رحمه الله از آن غفلت نموده است و آن نکته این است که کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی در صورتی موجب تحقق مجاز مشهور می‌شود که همراه با قرینه منفصله باشد. اگر شما هزار بار «رأیت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۷

أَسَدًا» را استعمال کنید و در هر بار کلمه «یرمی» را به صورت قرینه متصله همراه آن بیاورید، مجاز مشهور درست نمی‌شود. ولی اگر امروز گفتید: «رأیت أَسَدًا» و مخاطب، ذهنش به حیوان مفترس رفت، سپس فردا قرینه‌ای اقامه کردید که مراد از «أَسَد»، رجل شجاع بوده است و چنین استعمالی کثرت پیدا کند- مثلاً صد بار اتفاق بیفتد- در استعمالات بعد از کثرت، ذهن مخاطب به سوی رجل شجاع خواهد رفت اگر چه قرینه‌ای هم اقامه نکنید. [۱۹۹]

### راه سوم برای اثبات دلالت هیئت اَفْعَل بر وجوب

سومین راهی که برای اثبات این مطلب ذکر شده، مسأله اطلاق است. تقریر این دلیل این است که در صورت تمام بودن مقدمات حکمت [۲۰۰]، اطلاق نتیجه‌گیری می‌شود و نتیجه اطلاق هیئت اَفْعَل، حمل آن بر وجوب است، زیرا وجوب، عبارت از طلب بدون قید و شرط است ولی استحباب، عبارت از طلب با مثنوی زائده- یعنی اذن در ترک- است [۲۰۱]. یادآوری: نظیر این مطلب را در مورد مادّه امر- یعنی أ، م، ر- از محقق عراقی رحمه الله نقل کردیم و ایشان (محقق عراقی رحمه الله) در اینجا نیز از همین راه وارد شده و عقیده دارد مفاد هیئت اَفْعَل، خصوص طلب وجوبی است [۲۰۲]. بررسی راه سوم این راه دارای دو اشکال است:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۸

اشکال اول: [۲۰۳] ما نمی‌توانیم این مطلب را بپذیریم که از طرفی طلب (یا بعث و تحریک اعتباری) مقسم قرار گیرد و گفته شود: «طلب، بر دو قسم است: وجوبی و استحبابی» و از طرف دیگر، وجوب که یکی از دو قسم است به عنوان مقسم قرار گیرد و قید زایدی در آن وجود نداشته باشد، زیرا معنای اینکه چیزی مقسم قرار گرفته، این است که هر یک از اقسام، باید چیزی زاید بر اصل مقسم دارا باشند. بنابراین نمی‌توان تصور کرد که قسم یک شیء، هیچ خصوصیتی زاید بر مقسم خود نداشته باشد. شما وقتی می‌گویید: «الطَّلِبُ إِمَّا وَجُوبِيٌّ وَ إِمَّا اسْتِحْبَابِيٌّ»، و یا- به تعبیر ما- «الْبَعْثُ وَ التَّحْرِيكُ إِمَّا وَجُوبِيٌّ وَ إِمَّا اسْتِحْبَابِيٌّ»، معنایش این است که هر یک از وجوب و استحباب چیزی اضافه بر اصل طلب دارند و اَلَّا ما نمی‌توانیم دو قسم برای مقسم درست کنیم، خواه این دو قسم به عنوان دو نوع یا به عنوان دو صنف از یک نوع و یا به عنوان دو فرد از یک ماهیت مطرح باشند. هر یک از دو نوع، دارای خصوصیات نوعیه می‌باشند و خصوصیات نوعیه زاید بر اصل جنس است، در حیوان- به عنوان جنس- نه ناطقیت دخالت دارد و نه غیر ناطقیت. پس وقتی می‌گوییم: «الْحَيَوَانُ إِمَّا إِنْسَانٌ وَ إِمَّا...»، علاوه بر حقیقت حیوانیت، چیزی به عنوان فصل ممیز انسان در کار است. و نیز هر یک از دو صنف، دارای خصوصیات صنفیه‌اند و خصوصیات صنفیه، زاید بر اصل نوع است. هر یک از دو فرد نیز دارای خصوصیات فردیه‌اند و خصوصیات فردیه، زاید بر اصل ماهیت است. در نتیجه هر جا دو قسم مطرح باشد، لازمه تعدد قسم این است که هر قسمی باید چیزی اضافه بر مقسم داشته باشد. آن وقت چطور می‌شود که ما وقتی به تقسیم طلب (یا بعث و تحریک) به وجوب و استحباب می‌رسیم، این مسئله را فراموش کرده و بگوییم: مقسم، عبارت از طلب است و قسم آن- یعنی وجوب- نیز همان طلب است بدون اینکه چیز زایدی در آن وجود داشته باشد؟ اگر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۴۹

وجوب، همان طلب است، شما به جای اینکه بگویید: «الطَّلِبُ إِمَّا وَجُوبِيٌّ وَ إِمَّا اسْتِحْبَابِيٌّ»، بگویید: «الْوَجُوبُ إِمَّا وَجُوبِيٌّ وَ إِمَّا اسْتِحْبَابِيٌّ». روشن است که نمی‌توانید چنین چیزی بگویید، بلکه باید بگویید: «الطَّلِبُ إِمَّا وَجُوبِيٌّ- وَ هُوَ مَاهِيَةُ الطَّلِبِ مَعَ شَيْءٍ زَائِدٍ» [۲۰۴]- و إِمَّا اسْتِحْبَابِيٌّ وَ هُوَ مَاهِيَةُ الطَّلِبِ مَعَ شَيْءٍ زَائِدٍ». اشکال دوم: بفرض که از اشکال اول صرف نظر کنیم می‌گوییم: در

باب اطلاق، وقتی مقدمات حکمت تمام شد، ما لفظ را بر اطلاق حمل می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: از «رقبه»- در «أعتق الرقبة»- مطلق رقبه اراده شده است. ولی در آنجا ما در موضوع له لفظ «رقبه»، تردیدی نداریم. برای ما روشن است که «رقبه» برای ماهیت رقبه وضع شده است و حتی احتمال هم نمی‌دهیم که «رقبه» برای خصوص «رقبه مؤمنه» وضع شده باشد. و اگر چنین احتمالی وجود داشته باشد، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم، زیرا اساس تمسک به اطلاق این است که موضوع له لفظ، یک ماهیت بدون قید و شرط باشد و ما شک در مراد متکلم داشته باشیم. یعنی می‌دانیم که «رقبه» برای «ماهیت رقبه» وضع شده است ولی احتمال می‌دهیم که مسأله ایمان در مراد متکلم دخالت داشته باشد. در این صورت، وقتی مقدمات حکمت جاری شد، یعنی متکلم در مقام بیان بود و قرینه‌ای- متصله یا منفصله- برای تقييد- اقامه نکرده بود، قدر متیقنی هم در مقام تخاطب نبود، نتیجه می‌گیریم که همان موضوع له، به عنوان مراد متکلم است. و به عبارت دیگر: نتیجه مقدمات حکمت، حمل بر اطلاق است که به عنوان مفاد لفظ رقبه و موضوع له آن می‌باشد. حال که مسأله کیفیت تمسک به اطلاق روشن شد می‌گوییم: کسانی که در باب هیئت اَفْعَلْ، می‌خواهند به اطلاق تمسک کنند باید: اولاً: دو راه قبلی- یعنی تبادر و انصراف- را قبول نداشته باشند، زیرا با قبول

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵۰

تبادر، جایی برای تمسک به اطلاق نیست این مثل این است که گفته باشند: «أعتق الرقبة المؤمنة»، و اگر کسی انصراف را پذیرفت، انصراف، قرینه بر تقييد است، چون معنای انصراف این است که هیئت اَفْعَلْ- به واسطه کثرت استعمال در بعث و تحریک وجوبی- گویا قید «وجوبی» را به همراه دارد، و اگر قید «وجوبی» را به همراه داشت، دیگر جایی برای مقدمات حکمت و تمسک به اطلاق نیست. ثانیاً: در رابطه با موضوع له هیئت اَفْعَلْ، تردیدی نداشته و آن را مطلق بعث و تحریک بدانند. توضیح: اگر در موضوع له هیئت اَفْعَلْ تردید دارد، چگونه می‌تواند به اطلاق، تمسک کند؟ ما اگر حتی احتمال بدهیم که قید ایمان، در موضوع له رقبه دخالت دارد، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم. اگر به اطلاق تمسک کرده و رقبه کافره آزاد کنیم و مولا ما را مؤاخذه کرد، در مقابل مؤاخذه مولا- چه جوابی خواهیم داد؟ اگر بگوییم: «رقبه، اطلاق داشت»، مولا می‌گوید: «مگر شما احتمال تقييد در آن نمی‌دادید؟» بنابراین، تمسک به اطلاق در جایی است که موضوع له اطلاق داشته باشد، یعنی باید برای ما معلوم باشد که در موضوع له لفظ، هیچ خصوصیتی- از نظر وضع- دخالت ندارد، ولی در مراد مولا شک داشته باشیم. در ما نحن فیه نیز اگر خواهیم به اطلاق تمسک کنیم، باید مفاد هیئت اَفْعَلْ، مطلق بعث و تحریک باشد و آنگاه احتمال دهیم که مفاد آن، خصوص بعث و تحریک وجوبی و یا خصوص بعث و تحریک استحبابی است، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم. پس از طی مراحل فوق، اشکال دوم خود را بر کسانی که می‌خواهند وجوب را از راه تمسک به اطلاق ثابت کنند مطرح کرده می‌گوییم: شما در «أعتق الرقبة» وقتی مقدمات حکمت را جاری کردید، اطلاق موضوع له لفظ رقبه را استفاده کردید. چطور شد وقتی به اینجا رسیدید، با وجود اینکه هیئت اَفْعَلْ

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵۱

برای مطلق بعث و تحریک وضع شده است، شما از تمسک به اطلاق، خصوص بعث و تحریک وجوبی را استفاده می‌کنید؟ اگر موضوع له هیئت اَفْعَلْ، مطلق بعث و تحریک باشد، مولا هم در مقام بیان بوده و قرینه‌ای اقامه نکرده و قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود ندارد، نتیجه حمل بر اطلاق این است که گفته شود مراد مولا از هیئت اَفْعَلْ، مطلق بعث و تحریک است. ممکن است به ذهن بیاید که «مطلق بعث و تحریک» دارای اجمال است. می‌گوییم: عنوان فوق دارای اجمال نیست. کسانی که فائلمند هیئت اَفْعَلْ برای قدر مشترک بین وجوب و استحباب وضع شده است، لازمه حرفشان اجمال قدر مشترک نیست. بنابراین اگر خواهیم لفظ را بر اطلاق حمل کنیم باید بر قدر مشترک حمل کنیم.

پس چرا شما از قدر مشترک عبور کرده و سراغ وجوب می‌آیید؟ بله اگر کسی قائل به اشتراک لفظی و تعدد وضع بود و گفت:



«هیئت اَفْعَلْ، یک بار برای بعث و تحریک وجوبی و یک بار برای بعث و تحریک استحبابی، وضع شده است» در این صورت، اجمال پیش می‌آید ولی این در مشترک لفظی است نه در مشترک معنوی. در نتیجه، دلیل سوم هم نتوانست این معنا را ثابت کند که «مفاد هیئت اَفْعَلْ، خصوص بعث و تحریک وجوبی است».

### راه چهارم بر اثبات دلالت هیئت افعال بر وجوب

چهارمین راهی که برای اثبات این مطلب، مطرح شده است وجود امارت عقلایی است. تردیدی نیست که هیئت اَفْعَلْ، برای بعث و تحریک اعتباری وضع شده است.

ولی اگر بعث و تحریک اعتباری، ناشی از اراده حتمیه و قویه باشد، می‌فهمیم که این بعث و تحریک، بعث و تحریک وجوبی است و اگر ناشی از اراده غیر حتمیه باشد، بعث و تحریک استحبابی است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵۲

مستدل می‌گوید: از نظر عقلاء، هیئت اَفْعَلْ، کاشف از این است که اراده‌ای که قبل از هیئت اَفْعَلْ وجود داشته و منشأ صدور آن گردیده است، اراده‌ای قوی و حتمی است.

یعنی اراده‌ای است که مولا به هیچ وجه راضی به مخالفت با آن نیست. بررسی راه چهارم این راه دارای دو اشکال است: اولاً: ادعایی بدون دلیل است. ثانیاً: کشف عقلایی و امارت عرفیه، نمی‌تواند بدون منشأ باشد بلکه یا باید منشأ وضعی داشته باشد، یعنی واضح، هیئت اَفْعَلْ را برای خصوص بعث و تحریکی وضع کرده باشد که- به قول شما- ناشی از اراده حتمیه است و یا مسأله انصراف در کار باشد.

و اگر مسأله وضع و انصراف در کار نباشد- که در این راه، قاعدتاً باید آن دورا کنار بگذاریم، زیرا اگر مسأله تبادل یا انصراف وجود داشت دیگر جایی برای مطرح کردن امارت عقلایی نبود- منشأ این کشف عقلایی چیست؟ اگر ما تبادل و انصراف را انکار کردیم باید بگوییم: بعث و تحریک مفاد هیئت اَفْعَلْ، هم با منشئی به نام اراده حتمیه سازش دارد و هم با منشئی به نام اراده غیر حتمیه. وقتی با هر دو سازگار بود، کشف عقلایی چه منشئی می‌تواند داشته باشد؟ بله، ما در اینجا یک کاشفیت عقلیه‌ای مطرح کردیم ولی آن کاشفیت عقلیه، مربوط به اصل اراده بود، نه اراده قویه. توضیح: ما گفتیم: هر فعل اختیاری که از متکلم صادر می‌شود، دلالت می‌کند- به دلالت عقلیه- که این فعل، مسبوق به اراده است. و همان‌طور که گفتیم: فعل اختیاری به معنای عمل اختیاری است و شامل قول هم می‌شود، زیرا سخن گفتن نیز عمل اختیاری است. کسی که سخنرانی می‌کند، چون عمل اختیاری انجام می‌دهد، این عمل او دلالت می‌کند- به دلالت عقلی- بر این که هر لفظی که از او صادر می‌شود، مسبوق به اراده است. ولی دلالت عقلیه، در ارتباط با مطلق اراده است، درحالی که آنچه در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵۳

ارتباط با وجوب مطرح است، اراده حتمیه و قویه است. علاوه بر این، بین مراد این دو اراده هم فرق وجود دارد. فعل اختیاری، مسبوق به اراده متعلق به نفس آن فعل اختیاری است. کسی که سخنرانی می‌کند و شما سخنرانی او را- بما آنه فعل اختیاری- کاشف از اراده می‌دانید، این اراده، به نفس تکلم و سخن گفتن تعلق گرفته است. امّا اراده حتمیه‌ای که در مورد وجوب مطرح است و شما آن را دلیل بر وجوب می‌گیرید در ارتباط با مأمور به است. مثلاً اگر مولا- گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، اراده حتمیه او به اشتراء لحم تعلق گرفته است. به عبارت دیگر: در رابطه با جمله «ادخل السوق و اشتر اللحم»، دو اراده و دو مراد مطرح

است: یک اراده، به گفتن این جمله - بما آنه فعل اختیاری - تعلق گرفته است. پس صدور این جمله از مولا، مسبوق به اراده است. ولی مولا یک اراده دیگر هم دارد که مسئله قوی و غیر قوی بودن در رابطه با آن مطرح است و آن عبارت از اشتراء لحم توسط عبد است. اگر اراده متعلق به اشتراء لحم توسط عبد، اراده‌ای حتمی باشد، از مفاد هیئت اَفْعَلْ، به بعث و تحریک و جوبی تعبیر می‌کنیم و اگر اراده متعلق به اشتراء لحم توسط عبد، حتمی و قوی نباشد، از آن به بعث و تحریک استحبابی تعبیر می‌کنیم. در نتیجه، ما کاشفیت عقلیه را نسبت به اصل اراده قبول داریم نه اراده قویه و حتمیه. و از طرفی مراد در این دو اراده، با هم فرق می‌کند و هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد. بنابراین راه چهارم هم نمی‌تواند اثبات کند که مفاد هیئت اَفْعَلْ خصوص بعث و تحریک و جوبی است.

### راه پنجم برای اثبات دلالت هیئت اَفْعَلْ بر وجوب

#### اشاره

پنجمین راهی که برای اثبات این مطلب، مطرح شده، دلیلی عقلی است. این راه مورد قبول استاد اعظم ما حضرت امام خمینی رحمه الله و نیز استاد بزرگوار ما مرحوم آیت‌الله

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵۴

بروجردی واقع شده است. حاصل این راه این است که ما همه وجوه چهارگانه قبلی را کنار بگذاریم و بگوییم:

دستور مولا حجتی از ناحیه مولا است. حجت، به معنای چیزی است که مولا بتواند به آن احتجاج کند و حجت مولا را نمی‌توان بدون جواب گذاشت و جواب حجت مولا، اطاعت دستور مولا است. به عبارت دیگر: همان‌طور که مرحوم آخوند فرموده است: «حاکم به استحقاق ثواب در باب اطاعت و استحقاق عقاب در باب عصیان، عبارت از عقل است». حال ببینیم وقتی یک دستور و فرمانی به وسیله هیئت اَفْعَلْ از ناحیه مولا صادر می‌شود، عقل با این چگونه برخورد می‌کند؟ آیا عقل می‌گوید: چون احتمال دارد مولا خصوص بعث و تحریک استحبابی را اراده کرده باشد، اطاعت لازم نیست؟ مثل کسانی که می‌گویند: «هیئت اَفْعَلْ، برای قدر مشترک بین وجوب و استحباب وضع شده است» که لازمه حرف آنان این است که اگر هیئت اَفْعَلْ، از ناحیه مولا صادر شد و قرینه‌ای بر اراده خصوص بعث و تحریک و جوبی اقامه نکرد، لازم نیست عبد عکس‌العملی نشان بدهد. یا این که عقل می‌گوید: «صدور هیئت اَفْعَلْ و فرمان از ناحیه مولا، حجت از ناحیه مولا است و این حجت را نمی‌توان نادیده گرفت. این حجت، نیاز به جواب دارد و اگر عبد در مقابل آن بی‌تفاوت باشد، عقل حکم به استحقاق عقوبت عبد از ناحیه مولا می‌نماید؟ مستدل عقیده دارد که عقل، صدور هیئت اَفْعَلْ را حجت از ناحیه مولا دانسته و اطاعت آن را لازم و مخالفت با آن را مستحق عقوبت می‌داند. لازمه این حکم عقل، این است که هیئت اَفْعَلْ، ظهور در بعث و تحریک و جوبی داشته باشد. یادآوری: بحث ما در نفس صدور هیئت اَفْعَلْ است، بدون اینکه «اذن در ترک» یا «تهدید بر ترک» همراه آن باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵۵

#### کلام مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی پا را از این هم فراتر گذاشته و فرموده است: اگر مولا - به عبدش گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، دیگر حق ندارد دنبال این امر خود بگوید: «اگر اشتراء لحم نکردی مانعی ندارد»، زیرا چنین کاری موجب تناقض صدر و ذیل کلام مولا

می‌شود. از یک طرف مولا- بعث به اشتراء لحم نموده و از طرف دیگر، ترخیص در مخالفت آن داده است و این دو، قابل جمع نیستند. اصلاً وجوب و لزوم، در ماهیت بعث مطرح است و بعث، به معنای بعث و جوبی است. در این صورت، چگونه مولا با وجود بعث، می‌خواهد اذن در مخالفت هم صادر نماید؟ مرحوم بروجردی سپس می‌گوید: صاحب قوانین رحمه الله نیز در اینجا مطلبی فرموده که گویا ناظر به همین چیزی است که ما گفتیم. صاحب قوانین رحمه الله می‌گوید: ممکن است ما بگوییم: «اوامر استحبابی، اوامر مولوی نیستند و کلمه امر نمی‌تواند با استحباب جمع شود. بلکه می‌توانیم آنها را اوامر ارشادی بدانیم. امر مولا به نماز شب، امر استحبابی مولوی نیست، بلکه ارشاد به آثار و برکاتی است که در نماز شب وجود دارد. همان‌طور که اوامر طیب، ارشاد به این است که مریض اگر بخواهد خوب شود، باید فلان دارو را استفاده کند» [۲۰۵]. اشکال بر کلام مرحوم بروجردی شما با این فرض راه پنجم را برای اثبات دلالت هیئت اَفْعَلُ بر وجوب مطرح کردید، که راه‌های چهارگانه قبلی را نپذیرفتید. از بیانات شما در راه پنجم استفاده می‌شود که بعث، به معنای بعث و جوبی است و گویا لزوم و وجوب در ماهیت بعث نهفته است لذا می‌گویید: «خود مولا- هم حق ندارد اذن در مخالفت بدهد زیرا نمی‌توان بین بعث و اذن در مخالفت جمع کرد». چرا شما چنین حرفی را می‌زنید؟ لابد برای این

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵۶

است که بعث، به معنای بعث و جوبی است یعنی مسأله وجوب و لزوم، در ماهیت بعث مطرح است. ما می‌گوییم: شما که قبول دارید معنای هیئت اَفْعَلُ، عبارت از بعث و تحریک است، در این صورت اگر معتقدید که وجوب و لزوم، در ماهیت بعث و تحریک دخالت دارد، پس از اول بگویید: متبادر از هیئت اَفْعَلُ، بعث و تحریک لزومی است. زیرا به نظر شما گویا مسأله استحباب، خارج از بعث است و نمی‌تواند در اینجا دخالتی داشته باشد. ما تا به حال می‌گفتیم: بعث و تحریک بر دو قسم است: وجوبی و استحبابی. ولی مرحوم بروجردی با این بیان خود می‌خواهد بفرماید: «بعث، غیر از بعث و جوبی نیست و ما چیزی به عنوان بعث استحبابی نداریم». ایشان که بعث استحبابی را قبول ندارند، چرا تبادر را انکار می‌کنند؟ آیا تردید دارند که مفاد هیئت اَفْعَلُ، بعث و تحریک است؟

این را کسی نمی‌تواند انکار کند.

### کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

از کلام حضرت امام خمینی رحمه الله استفاده می‌شود که اگر مولا دستوری را در ضمن هیئت اَفْعَلُ صادر کند می‌تواند ترخیص در مخالفت آن بدهد [۲۰۶]. اشکال بر کلام امام خمینی رحمه الله و بر اصل راه پنجم وقتی مولا هیئت اَفْعَلُ را صادر می‌کند، این هیئت اَفْعَلُ با دو چیز سازگار است:

ترخیص در ترک و تهدید بر ترک. از اینجا استفاده می‌کنیم که هیئت اَفْعَلُ دارای یک معنای لا بشرط است که هم با ترخیص در ترک و هم با تهدید بر ترک سازش دارد. در این صورت اگر ما با یک هیئت اَفْعَلُ برخورد کردیم که در کنارش نه ترخیص در ترک بود و نه تهدید بر ترک، عقل از کجا استفاده می‌کند که شما باید قسم تهدید بر ترک را

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵۷

اختیار کنید؟ بله، اگر تبادر یا انصراف یا اطلاق یا کاشفیت عقلانیه را بپذیریم ممکن است چنین حرفی بزنیم ولی اگر همه این‌ها را رد کردیم، وقتی با یک ماهیت مطلقه برخورد کنیم که هم با اذن در ترک سازگار است و هم با تهدید بر ترک، روی چه ملاکی عقل حکم کند که اینجا نباید بدون جواب گذاشته شود؟ عقل در کارهای خود، ملاک می‌خواهد. اگر بعث مولا وجوبی باشد،

عقل می‌گوید: «استحقاق عقوبت بر مخالفت آن مطرح است» ولی در مورد بعث مطلق که هم با لزوم می‌سازد و هم با استحباب و هیچ قرینه‌ای بر تعیین یکی از دو امر ندارد، عقل بر اساس چه ملاکی عبد را مأمور به موافقت بداند و بگوید: اگر مخالفت کنی استحقاق عقوبت در کار است؟ لذا به نظر ما راه پنجم برای اثبات استفاده و جوب از هیئت اَفْعَلْ، ناتمام است. نتیجه بحث در ارتباط با راههای استفاده و جوب از هیئت اَفْعَلْ از آنچه گفته شد معلوم گردید که تنها راه استفاده و جوب از هیئت اَفْعَلْ، همان تبادر است که مرحوم آخوند نیز با جمله «لا یبعد» آن را پذیرفت.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۵۹

### جمله خبریه در مقام انشاء

#### اشاره

در بسیاری از روایات ملاحظه می‌کنیم که جمله خبریه در مقام بیان حکم وارد شده است. و حکم - چه وجوبی باشد یا استحبابی یا تحریمی یا کراهتی - از مقوله انشاء است. مثلاً در صحیح زراره، در باب استصحاب، که زراره، سؤالاتی از امام علیه السلام می‌پرسد، امام علیه السلام در جواب او حکم را به صورت صیغه مضارع بیان می‌فرماید. گاهی می‌فرماید: (تعید الصلاة) و نمی‌فرماید: «أَعِد الصلاة»، گاهی می‌فرماید: (تغسله و لا تعید الصلاة) [۲۰۷]. جمله خبریه‌ای که در مقام انشاء است، معمولاً به صورت فعل مضارع مطرح می‌شود. گاهی هم به صورت فعل ماضی و همراه با شرط ذکر می‌شود، مثلاً می‌فرماید: (إن کان زاد فی صلاته فأعاد الصلاة) [۲۰۸]. ولی این قسم خیلی نادر است، اما استعمال فعل مضارع بسیار است. قبل از ورود به بحث، تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که بدون تردید، جمل

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۰

خبریه‌ای که در مقام بیان حکم است، غیر از جمل خبریه معروف است. جمل خبریه معروف در مقام اخبار می‌باشند. متکلم می‌خواهد واقعیتی را که عالم به آن است در اختیار مخاطبی که نسبت به آن ناآگاه است قرار دهد. ولی در ما نحن فیه وقتی امام علیه السلام می‌فرماید: «یعیّد صلاته» بدون تردید در این مقام نیست که بخواهد مخاطب را از واقعیتی که در آینده اتفاق می‌افتد، آگاه کند. خیر، مفاد این گونه جملات، بدون شک، عبارت از بیان حکم است و این مسئله، مفروض عنه است.

#### موضوع بحث

بحث در این است که آیا همان گونه که هیئت اَفْعَلْ، ظهور در وجوب دارد، این گونه جملات نیز ظهور در وجوب دارند یا نه؟ و اگر ظهور در وجوب دارند، آیا منشأ این ظهور چیست؟

#### نظریه مرحوم آخوند

#### اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: جملات خبریه‌ای که در مقام بیان حکم می‌باشند، نه تنها ظهور در وجوب دارند بلکه ظهورشان در وجوب، قوی‌تر از ظهور هیئت افعیل در وجوب است. ایشان برای اثبات مدّعی خود می‌فرماید: جمله خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم است، در همان معنایی استعمال شده است که سایر جملات خبریه استعمال شده‌اند. معنایی که بین هر دو مشترک است عبارت از «ثبوت نسبت در واقع»- در جمله موجه- و «عدم ثبوت نسبت در واقع»- در جمله سالبه- است. در جمله فعلیه می‌خواهیم نسبتی را بین فعل و فاعل اثبات کنیم [۲۰۹]. این

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۱

معنا در همه جا تحقق دارد ولی دواعی آن فرق می‌کند: یک وقت داعی ثبوت نسبت بین فعل و فاعل، عبارت از اعلام و اخبار- به کسی که جاهل به آن نسبت است- می‌باشد، مثل اکثر جملات خبریه. گاهی هم داعی ثبوت نسبت بین فعل و فاعل، عبارت از بعث و تحریک اعتباری است، یعنی جمله خبریه را می‌گوید تا مخاطب را بعث و تحریک کند به طرف آن چیز. ایشان می‌فرماید: بعث و تحریک به این کیفیت، مؤکدتر و قوی‌تر از بعث و تحریکی است که از هیئت افعیل استفاده می‌شود، زیرا بعث و تحریک به این کیفیت، معنایش این است که آن‌قدر مولا- نسبت به این مأمور به اهمیت قائل است که گویا خبر می‌دهد: من دارم می‌بینم که این مأمور به در خارج محقق است و نسبت بین فعل و فاعل- یعنی مکلف- تحقق دارد. در نتیجه، این تعبیرات در همان معنای اولی خودشان- یعنی ثبوت نسبت بین فعل و فاعل- استعمال شده‌اند و اختلاف بین خبر و انشاء در ارتباط با داعی صدور هر یک از این جملات است. این مطلب، نظیر همان چیزی است که مرحوم آخوند در ارتباط با استفهامات قرآنی مطرح کرد. ایشان عقیده داشت: همه ادوات استفهام، در استفهامات انشائی ایقاعی استعمال می‌شوند ولی دواعی فرق می‌کند: یک وقت داعی آن عبارت از جهل سؤال‌کننده است و یک وقت داعی آن علاقه به صحبت کردن با کسی است، مثل اینکه خداوند از حضرت موسی علیه السلام پرسید: (و ما تلک بیمینک یا موسی) [۲۱۰]. اینجا هم همین‌طور است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۲

اشکال: اگر شما در جملات خبریه در مقام انشاء نیز همان مسأله ثبوت نسبت- که در جملات خبریه در مقام اخبار بود- را مطرح کنید، آیا باب صدق و کذب را در اینجا هم مفتوح می‌دانید. وقتی امام علیه السلام می‌فرماید: (یعید صلاته) و مکلف، نمازش را اعاده نکرد، آیا- نعوذ بالله- جمله امام علیه السلام را کذب می‌دانید؟ چگونه ممکن است چنین چیزی را مطرح کرد؟ و اگر بگویید، مسأله صدق و کذب در اینجا مطرح نیست و بین مقام اخبار و مقام انشاء فرق وجود دارد. می‌گوییم: چه فرقی بین این دو وجود دارد که در یکی مسأله صدق و کذب مطرح باشد و در دیگری مطرح نباشد؟ مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: ملا-ک در باب صدق و کذب، مفاد جمله خبریه نیست، بلکه ملا-ک، عبارت از داعی به استعمال این جملات است. اگر داعی، اخبار بود، خبر، محتمل صدق و کذب است.

اما اگر داعی، یک معنای انشائی- چون بعث و تحریک- بود، دیگر احتمال صدق و کذب راه ندارد و ما نباید منتظر شویم ببینیم آیا مکلف، نمازش را اعاده می‌کند یا نه؟

اعاده یا عدم اعاده، فرقی به وجود نمی‌آورد، زیرا انشاء از مقسم صدق و کذب بیرون است. ایشان می‌فرماید: حتّی در جملات خبریه‌ای که به داعی اخبار و اعلام است، مسأله به دو صورت است: گاهی اخبار و اعلام در رابطه با نفس مدلول خبر است، مثل «یجیء زید من السفر یوم الجمعة» و گاهی اخبار و اعلام در رابطه با نفس مدلول خبر نیست، بلکه مراد متکلم، لازم این مدلول است، مثلاً در باب کنایه، وقتی گفته می‌شود: «زید کثیر الرماد»، متکلم، این جمله را به داعی اخبار و اعلام می‌گوید ولی نمی‌خواهد معنای مطابقی این جمله را اخبار کند بلکه می‌خواهد لازمه آن را- که عبارت از جود و سخاوت است- اعلام و اخبار کند. صدق و

کذب در رابطه با همان چیزی است که متکلم می‌خواهد

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۳

اخبار کند. اگر متکلم بخواهد مدلول جمله را اخبار کند، صدق و کذب هم در رابطه با همان مدلول است و اگر بخواهد لازم مدلول را اخبار کند، صدق و کذب در رابطه با همان لازم مدلول است، یعنی اگر زید، سخنی بود، قضیه صادق است اگرچه برای او کثرت رماد هم وجود نداشته باشد و اگر بخیل بود، قضیه کاذب است اگرچه دارای کثرت رماد هم باشد، زیرا کثرت رماد، مستقلاً مخبر به نیست و داعی به اخبار آن تحقق پیدا نکرده است. بنابراین همان‌طور که در خود قضایای خبریه‌ای که به داعی اخبار و اعلام می‌باشند، باید داعی را در نظر بگیریم، در قضایای خبریه‌ای که به داعی بعث می‌باشند نیز باید داعی را ملاحظه کنیم. بعث، امر انشائی است و صدق و کذب، از خصوصیات خبر است و در امور انشائی راه ندارد. تا اینجا مرحوم آخوند اثبات می‌کند که جمله خبریه در مقام انشاء، نه تنها ظهور در وجوب دارد بلکه دلالت آن بر وجوب، اقوی و اظهر از دلالت هیئت افعَل بر وجوب است.

### راه دیگر در کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا راه دیگری نیز وجود دارد که نتیجه آن راه این است که جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهور در وجوب دارند، نه اینکه اظهر باشند. این راه با استفاده از اطلاق و مقدمات حکمت است. بیان مطلب با توضیحی از جانب ما: در صحیحه ثانیه زراره وارد شده است: «قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من منی فعلت أثره إلی أن أُصیبَ له الماء، فأصبت و حضرت الصلاة و نسیت أن بثوبی شیئاً و صلّیت ثم إتی ذکرک بعد ذلک، قال: تعید الصلاة و تغسله» [۲۱۱]. در این روایت، زراره به امام علیه السلام عرض می‌کند: لباس من به خون بینی یا چیزی از

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۴

منی نجس شد و من جای آن را علامت‌گذاری کردم تا برای نماز، تطهیر کنم ولی موقع نماز فراموش کردم و با آن نماز خواندم و سپس به یادم آمد، این چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام می‌فرماید: نماز را اعاده کن و لباس را هم تطهیر کن. بدون شک این جمله «تعید الصلاة و تغسله» مثل سایر جملات خبریه نیست بلکه در مقام انشاء حکم است ولی امر آن دایر بین وجوب و استحباب و قدر مشترک بین وجوب و استحباب است. مرحوم آخوند می‌فرماید: امام علیه السلام وقتی جمله «تعید الصلاة و تغسله» را فرموده، بدون شک در مقام بیان حکم بوده و می‌خواسته سؤال زراره را جواب بدهد. آیا می‌توان احتمال داد که زراره از امام علیه السلام سؤالی پرسیده و سپس با جوابی اجمالی و دست‌خالی از محضر آن حضرت بیرون رفته باشد؟ زراره، خودش اجمال حکم را می‌دانست و آنچه برایش مطرح بود تفصیل حکم بود. زراره هیچ احتمال نمی‌داد که اعاده نماز، حرام یا مکروه باشد. بلکه وقتی سؤال می‌کنند می‌خواهد به وجوب اعاده یا عدم وجوب آن پی ببرد. اگر یکی از عوام چنین سؤالی را از ما پرسد بدون تردید می‌خواهد وجوب اعاده یا عدم وجوب آن را سؤال کند نه مشروعیت یا عدم مشروعیت آن را. حال وقتی امام علیه السلام به او فرمود: «تعید الصلاة» نمی‌توان گفت: «آن حضرت در مقام بیان حکم نبوده است» زیرا زراره از این جمله جواب خود را استفاده کرده است، چون زراره پس از شنیدن این جواب از امام علیه السلام سؤالات دیگری را مطرح می‌کند. بدون شک، امام علیه السلام در مقام بیان حکم بوده و قرینه بر تعیین و قدر متیقن در مقام تخاطب هم در کار نبوده است. پس یا مراد امام علیه السلام خصوص وجوب بوده و یا خصوص استحباب. و در اینجا مؤید داریم که مراد امام علیه السلام خصوص وجوب بوده است. آن مؤید این است که امام علیه السلام خبر می‌دهد که اعاده در آینده تحقق پیدا خواهد کرد. این تعبیر اقتضا می‌کند که زراره از جمله «تعید

الصلاة»- با توجه به اینکه اجمال و ابهامی در آن وجود ندارد- خصوص وجوب را استفاده می‌کند، زیرا در رابطه با مستحب، مناسبتی ندارد که انسان خبر از اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۵ تحقق وقوع آن در آینده بدهد. در نتیجه جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهور در وجوب دارند[۲۱۲].

## نظریه دوم

بعضی گفته‌اند: جمل خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهوری در وجوب ندارند بلکه استعمال آنها در وجوب یا در استحباب، استعمال مجازی است و هیچ‌یک از این دو مجاز، بر دیگری ترجیح ندارند بلکه دو معنای مجازی در عرض هم می‌باشند و اگر قرینه‌ای نسبت به تعیین یکی از این دو مجاز وجود نداشته باشد، شما نمی‌توانید بر هیچ‌یک از این دو معنا حمل کنید. اینجا در حقیقت، اجمالی در رابطه با معنای مجازی مطرح است مثل اینکه ما بدانیم لفظ، در غیر موضوع له خود استعمال شده ولی آن معنای غیر موضوع له، برای ما مردّد بین دو یا چند معنا باشد و ما ندانیم در کدام یک از آنها استعمال شده است[۲۱۳].

## تحقیق در ارتباط با جمل خبریه در مقام انشاء

برای روشن شدن مسئله، باید راه‌های پنج‌گانه‌ای که در رابطه با ظهور هیئت اَفْعَل در وجوب مطرح کردیم، مورد بررسی مجدد قرار دهیم و با ما نحن فیه مقایسه نماییم تا ببینیم آیا جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهور در وجوب دارند یا نه؟ و اگر ظهور دارند آیا اظهاریت برای آنها ثابت می‌شود یا نه؟ راه پنجم برای اثبات دلالت هیئت اَفْعَل بر وجوب، این بود که با صدور هیئت اَفْعَل، از ناحیه مولا حجت تمام شده و ترخیصی هم در مخالفت آن صادر نشده است و اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۶

عقل می‌گوید: حجت مولا نباید بدون جواب بماند و اگر عبد با آن مخالفت کرد، استحقاق عقوبت دارد و معنای ترتب استحقاق عقوبت بر مخالفت آن، همان وجوب است. روشن است که این راه، اختصاص به جایی ندارد که حجت صادر شده از ناحیه مولا به صورت هیئت اَفْعَل باشد، بلکه ملاک این راه، صدور حجت از ناحیه مولاست، خواه به صورت هیئت اَفْعَل باشد یا به صورت جمله خبریه‌ای که در مقام بیان و انشاء حکم است[۲۱۴]. و حتی می‌توان پا را از این هم فراتر گذاشته و گفت: «در بعضی از مواقع که مولا نمی‌تواند صحبت کند یا مانعی از تکلم او وجود دارد، حجت خود را با اشاره مفهمه بیان می‌کند. مثل اینکه بچه‌اش در حوض افتاده و مثلاً در حال نماز است و به عبد خود اشاره می‌کند که بچه را نجات بدهد. اینجا هم حجت تمام است با اینکه هیچ قولی از مولا- صادر نشده است». وقتی راه پنجم در اینجا پیاده شود، نتیجه این می‌شود که در دلالت بر وجوب، فرقی میان جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند و میان هیئت اَفْعَل وجود ندارد. هر دو، ظهور در وجوب دارند و هیچ کدام اظهر از دیگری نیست، زیرا ملاک در هر دو، وجود حجت و عدم جواز مخالفت با آن می‌باشد و در این جهت، فرقی میان هیئت اَفْعَل و جمل خبریه نیست. بله، از جهت دیگر، بین این دو، فرق وجود دارد و آن این است که وجوب، به عنوان معنای حقیقی هیئت اَفْعَل مطرح است، امّا در جملات خبریه، به عنوان معنای مجازی است ولی با توجه به تحقیقی که ما در مورد مجاز مطرح کردیم نمی‌توانیم بگوییم: «جمل خبریه، در غیر مسأله ثبوت نسبت استعمال

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۷

شده‌اند» بلکه مستعمل‌فیه- چه در معنای حقیقی و چه در معنای مجازی- یکسان است و فرق بین استعمال حقیقی و مجازی این است که انسان در استعمال حقیقی، روی معنای حقیقی تکیه کرده و ثابت می‌ماند ولی در استعمال مجازی، معنای حقیقی را به عنوان پلی قرار داده و از آن عبور می‌کند تا به معنای مجازی برسد. همان گونه که خود کلمه «مجاز» بر این مطلب دلالت می‌کند. «مجاز» به معنای محلّ عبور و محلّ تجاوز است. پس طبق این مبنا باید بگوییم: مستعمل‌فیه در جملات خبریّه- چه در مقام اخبار باشند و چه در مقام انشاء- همان «ثبوت نسبت بین فعل و فاعل» است، ولی در جملات خبریّه‌ای که مقصود از آنها اخبار و اعلام است، همین‌جا ثابت می‌ماند، اما در جملات خبریّه‌ای که در مقام انشاء و بیان حکم است، دیگر روی معنای حقیقی توقّف نمی‌کند بلکه معنای حقیقی را به داعی حکم و الزام و وجوب بیان می‌کند. پس هدف اصلی، الزام و بعث و جوبی است ولی از طریق معنای مستعمل‌فیه حقیقی جمل خبریّه. همان گونه که قبلاً گفتیم: راه پنجم، مورد اختیار امام خمینی رحمه الله و مرحوم بروجردی و جمعی از محققین بود. راه اوّل برای اثبات دلالت هیئت اَفْعَلْ بر وجوب، عبارت از تبادر بود که ما- به تبعیت از مرحوم آخوند- این راه را پذیرفتیم. روشن است که راه اوّل، فقط در ارتباط با هیئت اَفْعَلْ و امثال آن مطرح است و از محدوده آنها تجاوز نمی‌کند و فعل مضارعی که در مقام انشاء حکم است، چنین تبادری ندارد. [۲۱۵]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۸

اگر دست ما از تبادر کوتاه شد، از چه راهی می‌توانیم ظهور این گونه جملات خبریّه را در وجوب، ثابت کنیم؟ راهی که هم مستند باشد و هم انسان را قانع کند، راهی است که در ضمن بیان مرحوم آخوند- پیرامون اطلاق و مقدمات حکمت- به آن اشاره کردیم. و آن راه این است که ما حتّی از مسأله اطلاق و مقدمات حکمت هم صرف نظر کنیم بلکه خود روایت زراره را در نظر بگیریم، ببینیم از روایت، چه چیزی استفاده می‌شود؟ بیان مطلب: سؤال کننده در روایت مذکور، خود زراره است. زراره، علاوه بر اینکه راوی است، فقیه هم می‌باشد. حال ببینیم وقتی چنین کسی از امام علیه السلام سؤال می‌کند، محور تکیه سؤال او چیست تا از راه سؤال، جواب را استفاده کنیم؟ در صحیحه ثانیه زراره، سؤالات زیادی مطرح شده است که رسیدن به آن مسائل هم نیاز به دقّت دارد. یکی از سؤالات این است که می‌گوید: «من یقین به نجس شدن لباس خودم پیدا کردم و محلّ آن را علامت گذاری کردم تا برای نماز تطهیر کنم ولی موقع نماز فراموش کردم و با آن نماز خواندم». زراره در اینجا چه چیزی سؤال می‌کند؟

آیا کسی احتمال می‌دهد که زراره سؤال از استحباب اعاده نماز کرده است؟ خیر، عرف از این سؤال استفاده می‌کند که زراره در ارتباط با وجوب اعاده نماز و عدم وجوب آن سؤال می‌کند. آنچه در ذهن زراره آمده این است که اگر انسان علم به نجاست لباس داشت و آن را فراموش کرد و با آن لباس نماز خواند، آیا اعاده دارد یا نه؟ آن وقت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۶۹

امام علیه السلام می‌فرماید: «تعید الصّیّلاه»، ما در اینجا به اطلاق و مقدمات حکمت- که مرحوم آخوند فرمود- کاری نداریم، بلکه ظهور عرفی را- که در فهم روایات، متّبع است- ملاک قرار می‌دهیم آیا در «تعید الصّلاه» که در مقام جواب از سؤال وجوب و عدم وجوب اعاده بیان شده است، احتمال استحباب جریان دارد؟ آیا می‌توان گفت:

«تعید الصّیّلاه» مطلق بعث و تحریک را می‌گوید تا مجبور شویم از راه اطلاق و مقدمات حکمت وارد شویم؟ خیر، ما کاری به اطلاق و مقدمات حکمت نداریم. عرف از جمله «تعید الصّیّلاه»، وجوب اعاده نماز را می‌فهمد. سؤال: شاید مسبوقیت به سؤال، نقشی در این ظهور داشته باشد. جواب: چرا این احتمال را در مورد هیئت اَفْعَلْ مطرح نمی‌کنید؟ اگر امام علیه السلام به جای «تعید الصّیّلاه» می‌فرمود: «أَعَدْتُ الصّیّلاه» آیا در اینجا احتمال می‌دادید که ظهور «أَعَدْتُ» در وجوب، به خاطر مسبوقیت آن به سؤال است؟ پیدا است که این ظهور در ارتباط با خود هیئت امر است. بنابراین در مورد «تعید الصّیّلاه» هم همین‌طور است، یعنی دلالت «تعید» بر



و جوب، مربوط به خود «تعید» است نه این که به ضمیمه مسبوقیت به سؤال زراره باشد. مسبوقیت به سؤال، ما را راهنمایی می‌کند که این «تعید» خودش دلالت بر وجوب دارد. این روایت بهترین دلیل بر این است که جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء استعمال شده‌اند، ظهور در وجوب دارند. اگرچه وجوب، معنای حقیقی آنها نیست و تبادل هم در اینجا جریان ندارد. ولی ما در اینجا، کاری به معنای حقیقی نداریم بلکه روی ظهور تکیه داریم و همین که ظهور ثابت شود برای ما کافی است.

### چرا به جای تعبیر به هیئت افعال، جمله خبریه بکار رفته است؟

#### کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: نکته این تعبیرات این است که امام علیه السلام می‌خواهد بفرماید: مسأله وجوب اعاده نماز، آن قدر با اهمیت است که گویا تحقق آن را در خارج اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۰ مشاهده می‌کنم. یعنی من به هیچ وجه راضی نیستم به اینکه صفحه وجود را خالی از این اعاده بینم. [۲۱۶]

#### کلام امام خمینی رحمه الله

از کلام امام بزرگوار رحمه الله استفاده می‌شود که این گونه تعبیرات، معمولاً در مقام تشویق به کار می‌روند. یعنی ضمن اینکه بحث و تحریک است تشویق خاصی هم می‌باشد، مثل اینکه انسان در مورد فرزندش تعبیر می‌کند: «فرزند من قرآن می‌خواند»، اگر این تعبیر در مقام اخبار و حکایت باشد، از بحث ما خارج است و اگر می‌خواهد با این تعبیر بگوید: «فرزند من آن قدر تکامل پیدا کرده و با مزایای قرائت قرآن آشنا شده که قرآن می‌خواند». یعنی می‌خواهد ضمن اینکه او را الزام به قرآن خواندن می‌کند، تشویق هم بنماید. گویا می‌خواهد بگوید: فرزند من، نیاز به گفتن من ندارد، او در ارتباط با قرائت قرآن آن قدر کامل شده که لازمه کمالش، عبارت از قرائت قرآن است. در تعبیرات خود ما هم گاهی این طور است. انسان گاهی برای تشویق فرزندش به درس خواندن، به او مستقیماً نمی‌گوید: «درس بخوان»، بلکه می‌گوید:

«فرزند من درس می‌خواند» یعنی او آن قدر آگاهی دارد که ضرورت درس خواندن را دریافته است [۲۱۷]. در اینجا احتمال دیگری به ذهن می‌رسد که نیاز به تتبع دارد و آن این است که جمله خبریه در مقام انشاء، وقتی به کار می‌رود که سؤال کننده با اساس حکم آشنایی دارد و ضوابط و اصول را می‌داند به طوری که اگر خودش دقت بیشتری کرده و تمام ابعاد و جوانب را بررسی می‌کرد، حکم را متوجه می‌شد ولی عدم دقت و عدم بررسی ابعاد مسئله، سبب شده که جواب سؤال برای او مجهول بماند و ناچار شود از امام علیه السلام

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۱

سؤال کند، شبیه آنچه که در روایت عبد الأعلى در رابطه با مسح بر مِراره مطرح شده است. راوی به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: من در راه لغزیدم و ناخنم کنده شد پس روی آن دوا و امثال آن گذاشتم، وظیفه من برای وضو چیست؟ امام علیه السلام

در پاسخ می‌فرماید: يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ)، [۲۱۸] امسح علیه. [۲۱۹] یعنی اگر این آیه را مورد توجه و التفات قرار می‌دادی می‌توانستی حکم مورد سؤال را از آن استفاده کنی. آیه (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ) اقتضاء می‌کند که در اینجا مسح بر بشره لازم نباشد، بلکه بر همان مَراره مسح کن، زیرا در اینجا مسح بر بشره، عنوانی حرجی است و آیه می‌فرماید: (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ). در ما نحن فيه هم شبیه همان معنا پیاده می‌شود. در صحیحه ثانیه زراره، اولین سؤالی که زراره از امام علیه السلام می‌پرسد این است که می‌گوید: «أصاب ثوبی دم رعا ف أو غیره أو شیء من منی فعلت أثره إلی أن أُصیب له الماء، فأصببت و حضرت الصلاة و نسیت أن بثوبی شیئاً و صلّیت ثم إتی ذکرت بعد ذلک»، امام علیه السلام در جواب می‌فرماید: «تعید الصلاة تغسله» [۲۲۰] گویا امام علیه السلام می‌خواهد به زراره بفرماید: «دو مطلب نزد تو مسلم است: ۱- نجاست دم و نجاست منی ۲- شرطیت طهارت ثوب برای نماز- اگر این دو معنا مسلم نبود، وجهی برای سؤال زراره نبود- و اگر در این دو مطلب، دقت می‌کردی درمی‌یافتی که نمازت باطل است. در اینجا مسأله جهل مطرح نیست بلکه نسیان مطرح است و نسیان، حکم را تغییر نمی‌دهد. پس با توجه به این دو مطلب، گویا حکم مسئله روشن است». ولی در مواردی که سؤال‌کننده به‌طور کلی جاهل به مسئله است، از هیئت اَفْعَلُ

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۲

استفاده می‌شود، مثلاً اگر سؤال‌کننده نمی‌داند که نماز جمعه واجب است یا نه؟ آنجا در جواب او نمی‌گویند: «تصلی صلاة الجمعة»، زیرا اساس و اصل حکم در آنجا مجهول است، بلکه در این موارد، به هیئت اَفْعَلُ تغییر می‌شود. البته گفتیم: این احتمال، نیاز به تتبع بیشتر دارد. ولی به هر حال، جمله خبریه‌ای که در مقام انشاء است، ظهور در وجوب دارد، چه از راه تبادل وارد شویم و چه از راه تمامیت حجّت- که دلیل پنجم بود-.

### اشکال در ارتباط با استفاده وجوب از هیئت افعال و جملات خبریه در مقام انشاء

#### اشاره

ما تا اینجا دو راه برای استفاده وجوب ذکر کردیم: یکی هیئت افعال و دیگری جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند. و گفتیم: این بحث از مباحثی است که کاربرد زیادی در فقه دارد. در اینجا مرحوم بروجردی شبهه‌ای بسیار مهم مطرح کرده است که اگر جواب آن داده نشود، سدّ محکمی در فقه خواهد بود و راه را برای انسان مسدود می‌کند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: اگرچه ما ظهور هیئت اَفْعَلُ در وجوب را تثبیت و تقویت کردیم، ولی این ظهور دارای محدوده خاصی است و اگر از آن محدوده خارج شود، دیگر دلیلی نداریم که هیئت اَفْعَلُ ظهور در وجوب داشته باشد. آن محدوده عبارت از جایی است که امر جنبه مولویت داشته باشد، خواه در لباس هیئت اَفْعَلُ باشد یا در لباس جمله خبریه. ولی اگر امری نتوانست عنوان مولویت پیدا کند و ما ناچار شدیم آن را بر ارشاد حمل کنیم، چنین امری ظهور در وجوب نخواهد داشت، اگرچه در قالب هیئت اَفْعَلُ باشد، زیرا اوامر ارشادی تابع مُرشد إلیه خود می‌باشد. اگر مُرشد إلیه آن دارای جنبه وجوب بود، امر ارشادی هم قیافه وجوب را به خود می‌گیرد و اگر مُرشد إلیه آن فاقد جنبه وجوب باشد، امر ارشادی بر بیش از ارشاد به استحباب دلالت نمی‌کند. تا اینجا مشکلی پیش

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۳

نمی‌آید. اشکال در صغرای مسئله است. مرحوم بروجردی می‌فرماید: اوامری که از خداوند صادر می‌شود- به‌عنوان اینکه خداوند،

شارع و حاکم و مقنن قوانین است - بر وجوب دلالت می‌کند، خواه در قالب هیئت اَفْعَلُ باشد یا در قالب جمله خبریه. و در این مطلب، تردیدی نیست. اما اوامر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام به دو صورت است: ۱- اوامری که مربوط به مقام ولایت و حاکمیت و ریاست آنان است. این گونه اوامر نیز بر وجوب دلالت می‌کند. اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را به جهاد امر کرد، این امر، امر مولوی است و ناشی از مقام ولایت و حکومت آن حضرت است، اگرچه پشتوانه آن، آیه شریفه (أَطِيعُوا اللَّهَ و أَطِيعُوا الرَّسُولَ) [۲۲۱] است. (أَطِيعُوا الرَّسُولَ) به عنوان پشتوانه، امر مولوی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را واجب الإطاعة می‌کند. اوامری که حضرت علی علیه السلام در سال‌های حکومت خود - به عنوان حاکم مسلمین - داشته، بدون تردید، ظهور در وجوب داشته و کسی حق مخالفت نداشته است. ۲- اوامری که به عنوان بیان حکم مطرح است. این گونه اوامر، اوامر مولوی نیست.

مثلاً اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله بفرماید: «نماز بخوانید»، آیا آن حضرت صلی الله علیه و آله به عنوان آمر و شارع مطرح است؟ خیر، آمر و شارع، کسی جز خداوند نیست. آمر و شارع کسی است که در قرآن (أَقِمُوا الصَّلَاةَ و آتُوا الزَّكَاةَ) [۲۲۲] را مطرح کرده است. حتی مسائلی که در قرآن مطرح نشده و در اوامر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بیان شده است، این گونه اوامر، اوامر مولوی نیست، زیرا امر مولوی امری است که از ناحیه مولا صادر شده باشد.

مولا یعنی کسی که شأن او صدور حکم و صدور امر است، و کسی غیر از خداوند، چنین شأنی ندارد. پس وقتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اغتسل للجنابه» چگونه تحلیل کنیم؟ آیا امام صادق علیه السلام به عنوان حاکم و شارع این جمله را می‌فرماید؟ خیر، امام

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۴

صادق علیه السلام آمریت و حاکمیت و شارعیت ندارد، این عناوین در انحصار خداوند است. اوامر مولا نسبت به عبد و پدر نسبت به فرزند می‌تواند جنبه مولویت داشته باشد ولی «اغتسل للجنابه» نمی‌تواند امر مولوی باشد. وقتی چنین شد، امر ارشادی خواهد بود زیرا در اینجا شقّ سومی وجود ندارد. وقتی ارشادی شد، تابع مُرشدِ إلیه خود می‌باشد. اگر از خارج به دست آوریم که غسل جنابت واجب است، می‌توانیم بگوییم: «اغتسل للجنابه» ارشاد به وجوب است و اگر از خارج به دست آوردیم که مستحب است، این جمله هم ارشاد به استحباب خواهد بود، ولی اگر نتوانستیم از خارج به دست آوریم، دلیلی نداریم که «اغتسل للجنابه» بر وجوب دلالت کند، و چون اکثر - حدود نود و پنج درصد - اوامری که از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام وارد شده از این قبیل است و مرشد إلیه آنها معلوم نیست، لذا وقتی شما در اصول ثابت می‌کنید که هیئت اَفْعَلُ، ظهور در وجوب دارد، این در مورد هیئت اَفْعَلُ صادر از مولاست نه هیئت اَفْعَلُ صادر از مُرشد. [۲۲۳] این اشکال بسیار مهم است، زیرا ما اگر نتوانیم آن را جواب بدهیم، در مورد بسیاری از مسائل فقهی - که در قرآن مطرح نشده و جزء مسائل ضروری و واضحه هم نیست - نخواهیم توانست راهی برای اثبات وجوب داشته باشیم. ظاهراً مرحوم بروجردی نتوانسته این اشکال را پاسخ دهد زیرا اشکال را مطرح کرده و آن را بدون جواب گذاشته است. ولی گویا خود مرحوم بروجردی وقتی به فقه رسیده، این اشکال را فراموش کرده است و الا باید در بسیاری از موارد، راهی برای استفاده وجوب از هیئت اَفْعَلُ هایی که در روایات است نداشته باشد، در حالی که خود ایشان از همین روایات، وجوب را استفاده کرده است.

**حل اشکال**

ما قبول داریم که اوامر رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بر دو قسم است: قسم اول: اوامر مولوی محض است که از آن بزرگواران، به عنوان اینکه ولی و اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۵

حاکم بر مسلمانان هستند، صادر می شود، مثل اوامر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام در رابطه با جهاد، و یا مثل قاعده «لا ضرر» که در داستان سمرة بن جندب وارد شده است، بنا بر مسلک امام خمینی رحمه الله که جمله «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» را حکم حکومتی رسول خدا صلی الله علیه و آله می داند و معتقد است: این حکم در رابطه با مقام ولایت رسول خدا صلی الله علیه و آله است نه در رابطه با مقام نبوت و رسالت آن حضرت [۲۲۴]. داستان از این قرار است که سمرة بن جندب درخت خرمايي داشت که در بوستان شخصی انصاری واقع شده بود و منزل انصاری مجاور درب ورودی بوستان بود.

به طوری که هر گاه سمرة می خواست به درخت خرماي خود سرکشی کند از خانه انصاری عبور می کرد ولی هیچ گاه از شخص انصاری اجازه نمی گرفت. انصاری از سمرة خواست که برای ورود خود، اجازه بگیرد ولی سمرة، درخواست او را نپذیرفت. انصاری نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و از سمرة شکایت کرد. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله شخصی را به دنبال سمرة فرستاد و جریان شکایت انصاری را به او خبر داده و فرمود: «هر گاه خواستی داخل بوستان شوی اجازه بگیر»، ولی سمرة قبول نکرد. حضرت به او فرمود: «پس درخت خود را بفروش». سمرة، حاضر نشد درخت را به هیچ قیمتی بفروشد و حتی حاضر نشد آن درخت را با درختی در بهشت معاوضه کند. در اینجا حضرت به انصاری فرمود: «اذهب فاقلعهها وارم بها إلیه فإِنَّه لا- ضرر و لا ضرار». [۲۲۵] بر اساس این مبنا جمله «اذهب فاقلعهها وارم بها إلیه» امر مولوی رسول خدا صلی الله علیه و آله می باشد زیرا از مقام ولایت آن حضرت صادر شده است. قسم دوم: اوامری است که از ائمه علیهم السلام در ارتباط با بیان احکام صادر شده است، خواه به صورت هیئت اَفْعَلْ بوده یا به صورت جمله خبریّه باشد. ما باید این دسته از اوامر را مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۶

مرحوم بروجردی این اوامر را «اوامر ارشادی» می دانست. ایشان می خواست بفرماید: ما وقتی قسم اول را اوامر مولوی نامیدیم باید قسم دوم را اوامر ارشادی بنامیم زیرا عنوان سومی در اینجا وجود ندارد. و اوامر ارشادی، تابع مرشد إلیه خود می باشند، یعنی ما باید از خارج، وجوب یا استحباب مرشد إلیه را به دست آورده باشیم تا برای ما معلوم شود که امر ارشادی، ارشاد به وجوب دارد یا ارشاد به استحباب. ولی واقعیت مسئله این است که ارشاد به یک چیز، در ماهیت اوامر ارشادی اخذ شده است، مثلاً طیب به مریض امر می کند «این دواها را بخور»، معلوم است که طیب، دارای مقام مولویت نیست و ارتباط او با مریض، در زمینه هدایت و ارشاد مریض به طرف راه معالجه است. حال اگر کسی به مرجع تقلید مراجعه کرد و مسأله‌ای در ارتباط با جنابت پرسید، و مرجع تقلید در جواب او گفت: «اغتسل للجنابة»، آیا این امر، همانند امری است که از طیب صادر می شود یا اینکه این امر، ماهیت دیگری دارد؟ واقعیت این است که این امر، ماهیت دیگری دارد. مرجع تقلید نمی خواهد بگوید:

«من تو را امر به غسل جنابت می کنم» بلکه- در واقع- می گوید: «من مجتهدم و حکم خدا را استنباط کرده‌ام. قانون خداوند در اینجا این است که تو باید غسل جنابت انجام دهی». حتی در جاهایی که مجتهد می گوید: «واجب است، می خواهد بگوید: «اجتهاد من به اینجا رسیده که دریافته‌ام خداوند این چیز را واجب کرده است» نه اینکه «من می خواهم فلان چیز را واجب کنم». به عبارت دیگر: معنای «واجب است» در کلام مجتهد، بیش از این نیست که می گوید: «خداوند، این چیز را واجب کرده است» آیا در جایی که به صورت امر مطرح می شود مسئله عوض می شود؟ خیر، در آنجا هم همین معنا را دارد. همان طور که در مورد «يجب الاغتسال للجنابة» نمی توان حمل بر ارشاد کرد، در مورد «اغتسل للجنابة» نیز نمی توان حمل بر ارشاد کرد. «يجب» در واقع تقدیری دارد یعنی «اجتهاد من به این رسیده که خداوند، حکم به وجوب غسل جنابت کرده است». عین همین معنا در باب اوامر و جمل خبریه‌ای که

در مقام انشاء حکم است، جریان پیدا می‌کند، یعنی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۷

«اجتهاد من به اینجا رسیده که خداوند فرموده است: «اغتسل للجنابه» و به ذهن هیچ کس نمی‌آید که مجتهد، امر به اغتسال برای جنابت کرده است. پس اینکه شما امر را مربوط به خود مجتهد می‌گیرید و می‌گویید: «چون این امر نمی‌تواند مولوی باشد، پس ارشادی است»، درست نیست. امر، هیچ ارتباطی به مجتهد ندارد، بلکه مجتهد، نتیجه اجتهاد خود را بیان می‌کند و امر در «اغتسل للجنابه» خداوند است. در ارتباط با ائمه علیهم السلام نیز به همین کیفیت است ولی ملاک آن فرق می‌کند.

مجتهد، از راه اجتهاد و تلاش و کوشش و مطالعه فراوان، ظنّ اجتهادی به یک مسئله پیدا کرده است. ولی وقتی ائمه علیهم السلام یا رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «اغتسل للجنابه» معنایش این است که «من می‌دانم خداوند متعال فرموده است: اغتسل للجنابه». این بزرگواران، در حقیقت، قول خداوند متعال را نقل می‌کنند. علت این مسئله، به همان ملاکی که موجب رجوع ما به ائمه علیهم السلام است، برگشت می‌کند. رجوع ما به ائمه علیهم السلام، به جهت احاطه علمی آنان نسبت به تمام قوانین و احکام خداوند متعال است. پس درحقیقت، این اوامری که در کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است ربطی به آنان ندارد. نکته‌ای که هم فرق میان این نوع امر و امر مولوی را روشن می‌کند و هم ماهیت این امر را بیان می‌کند، این است که اگر به علی علیه السلام عرض کنند: «چرا به ما دستور جهاد دادی؟» می‌فرماید: «زیرا مصلحت اسلام و مسلمانان را در رابطه با جهاد دیدم» ولی اگر سؤال کنند: «چرا ما را به نماز و زکات امر کردی؟» می‌فرماید: «ما شما را به نماز و زکات امر نکردیم بلکه این خداوند است که شما را به نماز و زکات امر می‌کند و ما به عنوان اطلاع از حکم خداوند، این حکم را در اختیار شما قرار دادیم». لذا این گونه اوامر را نمی‌توان اوامر ارشادی دانست بلکه این‌ها اوامر مولوی است ولی اوامر مولوی تبعی که از نمایندگان خداوند و عارفین به احکام خداوند، صادر شده است. و این‌ها در حقیقت، اوامر خداوند می‌باشند، مثل اینکه کسی با عبد خود کار دارد، و کیل خود را به دنبال او بفرستد، او وقتی به عبد می‌گوید: «بیا»، این امر، امر ارشادی نیست.

همان‌طور که اگر این امر از خود مولا صادر می‌شد امر مولوی بود، این امر هم امر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۸

مولوی است. مگر می‌شود گفت: «امری که از خود انسان صادر می‌شود امر مولوی و امری که از وکیل انسان - در محدوده و کالتش - صادر می‌شود، امر ارشادی است»؟

خیر، هر دو مولوی است ولی امری که خود مولا صادر کند امر مولوی اصلی و امری که وکیل او صادر کند امر مولوی تبعی است، یعنی گویا درحقیقت، به امر خود موکل برگشت می‌کند. شاهد این مطلب، چیزی است که خود مرحوم بروجردی در مقدمه‌ای که بر کتاب «جامع احادیث الشیعه» نگاشته و مقدمه بسیار ارزنده‌ای است، مطرح نموده است. ایشان فرموده است: اهل تسنن، بر اساس مبنایی که دارند، باید احادیث شیعه را بپذیرند، زیرا اگرچه در بسیاری از احادیث، وقتی به ائمه علیهم السلام مراجعه می‌شده و حکمی از آن بزرگواران پرسیده می‌شده، آنان بلافاصله، حکم را بیان می‌کردند ولی روایاتی از ائمه علیهم السلام وارد شده که آنچه می‌فرمودند، در واقع از جانب خداوند بوده است. مثلاً در روایاتی از امام صادق علیه السلام وارد شده که می‌فرماید: «آنچه من می‌گویم، از پدرم و او از پدرش ... از امیر المؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله، از جبرئیل، از لوح محفوظ است» یعنی در واقع آنچه ما می‌گوییم، روایت از جانب خداوند است و اگرچه در بعضی از موارد، سند آن را ذکر نمی‌کنیم ولی همه آنچه می‌گوییم، یک چنین سندی دارد. بنابراین در جایی که امام صادق علیه السلام می‌فرماید «اغتسل للجنابه»، درحقیقت: می‌فرماید: «قال الله تعالی:

اغتسل للجنابه». مرحوم بروجردی با توجه به این مقدمه می‌خواهد بفرماید: با صرف نظر از مسأله امامت ائمه علیهم السلام، چه فرقی

بین روایت ابو هریره از پیامبر صلی الله علیه و آله و روایت ائمه علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وجود دارد؟ چرا شما (اهل تسنن) روایاتی که ابو هریره از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده قبول می‌کنید ولی روایاتی که ائمه علیهم السلام نقل کرده‌اند نمی‌پذیرید؟ [۲۲۶] این بیان ایشان بیان ارزنده‌ای است و حجیت روایات شیعه را - براساس مبنای

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۷۹

اهل تسنن - ثابت می‌کند. ولی ما از این مطلب استفاده می‌کنیم که «اغتسل للجنابه» که در کلام امام صادق علیه السلام وارد شده مربوط به خداوند است و آمر آن - در واقع - خداوند است. پس چرا شما (مرحوم بروجردی) امر آن را ارشادی می‌دانید؟ پس ملاک امر مولوی این است که ارتباط به حکم الله ندارد، ارتباط به وحی و جبرئیل ندارد. بلکه رسول صلی الله علیه و آله براساس تشخیص خودشان ملاحظه فرمودند که در جامعه اسلامی چنین ضرری در شرف به وجود آمدن است لذا می‌گوید: «درخت را بکن و نزد او بینداز»، این امر، امر مولوی است. ولی در جایی که می‌فرماید: «صلوا کما رأیتمونی اصیلمی» [۲۲۷]، امر، درحقیقت، رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست و امر آن امر مولوی رسول الله صلی الله علیه و آله نیست بلکه امر، خداوند است یعنی خداوند دستور داده که نماز شما به همان کیفیتی باید باشد که من نماز می‌خوانم. آن وقت ایشان برمی‌خیزد و نماز می‌خواند و به مردم تعلیم می‌دهد. این امر، امر خداوند است ولی جمله «قال الله» در کنار آن نیست. و همین‌طور است اوامری که از ائمه علیهم السلام صادر می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸۱

## تعبدی و توصلی

### اشاره

مرحوم آخوند عنوان این بحث را شک در تعبدی و توصلی بودن یک واجب قرار داده است. یعنی اگر احراز کردیم چیزی واجب است ولی برای ما معلوم نشد که «آیا این واجب، واجب تعبدی است یا واجب توصلی»؟ در اینجا چه باید کرد؟ آیا می‌توان به اطلاق - لفظی یا مقامی [۲۲۸] - تمسک کرده و توصلی بودن را استفاده کرد؟ و اگر دست ما از اطلاق کوتاه شد و نوبت به اصل عملی رسید، آیا مقتضای اصل عملی، برائت از تعبدیت است و اتیان واجب، به صورت توصلی، کفایت می‌کند یا اینکه مقتضای اصل عملی، اشتغال است و لازمه اصالة الاشتغال این است که باید جهت تعبدیت رعایت شود؟ [۲۲۹] مرحوم آخوند قبل از شروع بحث، مطالبی را به عنوان مقدمه مطرح می‌کند، این مطالب عبارتند از: ۱- معنای تعبدی و توصلی چیست و فرق بین واجب تعبدی و واجب توصلی کدام است؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸۲

۲- آیا قصد قربت می‌تواند در ردیف سایر اجزاء و شرایط در مأمور به قرار گیرد؟ [۲۳۰] ولی به حسب ظاهر، وجهی برای این معنا به نظر نمی‌رسد، زیرا سایر مباحث مطرح شده در بحث تعبدی و توصلی نیز دارای اهمیت بوده و باید مورد بحث قرار گیرند و این گونه نیست که مسأله شک در تعبدیت و توصلیت - که عنوان بحث مرحوم آخوند است - اهمیت بیشتری نسبت به سایر مباحث داشته باشد.

## بحث اول: تقسیم واجب به تعبدی و توصلی

## اشاره

آنچه در کلمات اصولیین ملاحظه می‌شود این است که در ارتباط با این تقسیم، دو نکته وجود دارد: نکته اول: این تقسیم - به حسب ظاهر کلمات فقهاء - تقسیمی ثنائی است و شق سوم برای آن وجود ندارد. نکته دوم: این دو عنوان، مقابل هم قرار گرفته‌اند که از یکی از آنها به واجب تعبّدی و از دیگری به واجب توصّلی تعبیر می‌شود. به عنوان مقدمه باید مطلبی را مطرح کنیم تا با توجه به آن مطلب، معلوم گردد که جمع بین این دو نکته در عبارات اصولیین، صحیح نیست یعنی ما نمی‌توانیم از طرفی تقسیم را ثنائی بدانیم و از سویی عنوان طرفین را به صورت تعبّدی و توصّلی مطرح کنیم، بلکه از یکی از این دو نکته باید صرف نظر کرد. یا باید تقسیم را «ثلاثی» بنماییم [۲۳۱] و یا به جای عنوان «تعبّدی» عنوان دیگری قرار دهیم. آن مطلب - که به عنوان مقدمه است - این است که: به حسب ظاهر و به حسب دلالت لغت، کلمه تعبّد، در رابطه با عبادت است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸۳

عبادت چیزی است که در فارسی از آن به «پرستش» تعبیر می‌کنیم. آیا - به حسب آنچه در ذهن ما مرتکز است - مجرد این که انسان عملی را با قصد قربت انجام دهد، موجب تحقّق عبادت است؟ به عبارت دیگر: درست است که عمل توأم با قصد قربت، موجب قرب الی الله است ولی آیا از هر چیزی که موجب تقرب شود، می‌توان به «عبادت» تعبیر کرد؟ عبادت، در لغت، دارای معنای وسیعی است و همیشه کلمه الله به دنبال آن آورده نمی‌شود، لذا مردم زمان جاهلیت نیز بت‌ها را عبادت می‌کردند اگرچه این عمل آنها شرک و حرام بوده ولی بالاخره از نظر ماهیت، عبادت بوده است. حتی در مورد شرک نیز گفته می‌شود: شرک بر سه قسم است: شرک در ذات، شرک در فعل و شرک در عبادت. و چیزی که مردم زمان جاهلیت گرفتار آن بودند، شرک در عبادت بود. آنها در ذات خداوند، هیچ شرکی قائل نبودند، در فعل هم، مشرک نبودند (و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولن الله) [۲۳۲] یعنی علاوه بر اینکه شرک در ذات قائل نبودند، شرک در فعل هم قائل نبودند، ولی در مقام عبادت، گرفتار شرک بودند و بت پرستی می‌کردند. چیزی که کلمه توحید - یعنی (لا - إله إلا الله) - بر آن دلالت می‌کند، همین توحید در عبادت و نفی معبودیت غیر خداوند است. لذا شما «إله» را به «معبود» معنا می‌کنید و می‌گویید: (لا إله إلا الله) یعنی «لا معبود إلا الله». یعنی در مقام عبادت، تنها کسی که شایستگی پرستش و عبادت را دارد، خداوند متعال است.

اما این بدان معنا نیست که پرستش بت، دارای عنوان عبادت نباشد، خیر، در اینجا هم عنوان عبادت تحقّق دارد ولی عبادتی است که شرک است. زیرا این عمل، شرک در عبادت است. بنابراین، اضافه عبادت به بتها، به نحو مجاز نیست، بلکه به نحو حقیقت است ولی عبادت و پرستشی است که دارای عنوان شرک بوده و حرام است. حال ما با قطع نظر از مضاف الیه کلمه عبادت، می‌خواهیم خود کلمه عبادت را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا در مفهوم عبادت، خصوصیتی زاید بر تقرّب به شخص یا

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸۴

چیزی مطرح است؟ ظاهر این است که در مفهوم عبادت، علاوه بر تقرّب، خصوصیت دیگری نیز وجود دارد. اگر کسی پدر و مادر خود را اطاعت کند و هدف او هم قرب به والدین باشد یعنی می‌خواهد منزلتش نزد والدین بالا برود، آیا در اینجا کلمه «عبادت» به کار برده می‌شود؟ خیر، ما یک چنین تعبیری به کار نمی‌بریم. عبادت، دارای محدوده خاصی است و در مفهوم آن، تضییقی اخذ شده که موجب می‌شود ما نتوانیم از هر اطاعتی به عبادت تعبیر کنیم. ظاهر این است که عبادت، چیز مخصوصی است. خضوع و خشوع در پیشگاه شخص و معبود، عنوان خاصی است و مجرد اینکه انسان دستور خداوند را انجام دهد و هدفش هم تقرّب به او باشد، موجب تحقّق عبادت نیست. گاهی بعضی از تعبیرات ناشی از کم توجهی است، مثلاً معروف این است که «اگر کسی واجب

توصّلی را با قصد قربت انجام دهد، آن واجب، همانند واجب تعبّدی می‌شود». آیا واقعاً واجب توصّلی، عبادت می‌شود؟ اگر کسی می‌خواهد لباس نجس خود را برای نماز، تطهیر کند به گونه‌ای که اگر مسأله نماز و موافقت امر خداوند نبود، در صدد تطهیر لباس خود بر نمی‌آمد، آیا این تطهیر که با قصد قربت انجام شده، همانند خود نماز، دارای عنوان عبادت می‌شود؟ خیر، این گونه نیست. بلکه تطهیر ممکن است به دو صورت واقع شود:

صورتی که ثوابی بر آن مترتب نشود و صورتی که موجب ترتب ثواب و قرب به خداوند باشد. ولی ترتب ثواب و تقرب، ملازم با عبادت بودن عمل نیست. عمل باید عنوان پرستش پیدا کند. تحقّق این عنوان در نماز به این صورت است که: ابتدا در برابر خالق و معبود، قیام می‌کند، بدون اینکه هیچ حرکتی داشته باشد، سپس به رکوع و پس از آن به سجده می‌رود، تمامی این اعمال به طرف خانه کعبه است. [۲۳۳] این عبادت و پرستش است، ولی شستن لباس را نمی‌توان عبادت نامید، اگرچه قصد تقرب در کار باشد،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸۵

چگونه قصد تقرب سبب می‌شود که ماهیت شستن لباس، عوض شود؟ پس به مجرد اینکه انسان عملی را که در ارتباط با خداوند است، با قصد قربت انجام دهد، نمی‌توان آن را عبادت نامید، اگرچه دارای اجر و ثواب و موجب تقرب به خداوند است. ولی چه دلیلی بر عبادت بودن آن وجود دارد؟ این مطلب حتی در مورد واجبات نیز مطرح است، مثلاً پرداخت زکات و خمس، قصد قربت لازم دارد و اگر کسی این دو واجب را بدون قصد قربت انجام دهد ارزشی ندارد. ولی نسبت به کسی که در مسجد نماز می‌خواند گفته می‌شود: «این شخص مشغول عبادت است» اما اگر نزد مرجع تقلید نشسته و مشغول پرداختن خمس یا زکات است گفته نمی‌شود: «این شخص مشغول عبادت است»، با اینکه در اینجا هم قصد قربت تحقّق دارد.

درحالی که اگر ملاک صدق عنوان عبادت، وجود قصد قربت باشد، در هر دو وجود دارد. و یا اگر کسی مشغول تطهیر لباس خود باشد و قصد قربت هم دارد آیا می‌توانیم بگوییم:

«این شخص مشغول عبادت است»؟ خیر، عبادت و پرستش دارای معنا و مفهوم خاصی است که به‌طور اجمال برای ما قابل فهم است. ما هر جا اطاعت باشد، به خودمان اجازه نمی‌دهیم که کلمه عبادت را به کار ببریم. ولی در بعضی جاها کلمه عبادت به کار می‌رود، مثل: نماز، روزه، حجّ و ... ولی آیا این خصوصیتی که در عبادت وجود دارد از چه راهی ثابت می‌شود؟ یکی از راه‌های اساسی آن این است که خود شارع از آن به عبادت تعبیر کرده باشد. بعضی گفته‌اند: بعضی از افعال، ذاتاً عبادت می‌باشند، مثل سجده کردن در مقابل غیر که ملازم با عبادت غیر است. اگر سجده در مقابل خدا باشد، عبادت خدا و اگر در مقابل بت باشد، عبادت بت به حساب می‌آید. و لازم نیست دلیلی بیاید و عبادت بودن سجده را ثابت کند. ولی مسئله به این صورت نیست. در ذات سجود، مسأله عبادیت و عبودیت، نهفته نیست. شاهد این مطلب این است که خداوند متعال به ملائکه امر کرد که در مقابل

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸۶

آدم علیه السلام سجده کنند. آیا این سجده، به‌عنوان عبادت حضرت آدم علیه السلام محسوب می‌شود؟

خیر، اگر چنین بود، ما باید در ادله شرک در عبادت تخصیص قائل شویم و بگوییم:

خداوند در اینجا نه تنها اجازه شرک در عبادت داده بلکه به آن امر کرده است، درحالی که سیاق آیه (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ) [۲۳۴] غیر قابل تخصیص است. ممکن است گفته شود: این سجده، غیر از سجده‌ای است که ما در مورد آن بحث می‌کنیم. می‌گوییم: دلیلی بر این مطلب نداریم. ظاهر آیه شریفه (وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) [۲۳۵] این است که این سجده، به همین معنایی است که ما در رابطه با آن بحث می‌کنیم. بنابراین سجده برای آدم علیه السلام به‌عنوان عبادت او به حساب نمی‌آید بلکه یک عمل مأمور به از ناحیه خداوند است بدون اینکه جنبه عبادیت داشته باشد. از اینجا کشف می‌کنیم که در ذات سجده، مسأله عبادیت مطرح نیست. بلی سجده هم گاهی عنوان عبادیت پیدا می‌کند. پس راه تشخیص عبادیت این است که به ادله و تعبیرات



شارع و تعبیرات متشرعه- که متخذ از شارع است- مراجعه کنیم. و ما گفتیم: عبادیت، دارای خصوصیتی زائد بر قصد تقرب است و واجب تقرّبی (یا قریبی) معنایی اعم از واجب تعبدی است. نکته‌ای در ارتباط با عنوان اطاعت: عنوان «اطاعت» در کلمات اصولیین در رابطه با اموری که قصد قربت در آنها معتبر است به کار برده می‌شود. ولی از نظر لغت و قرآن، دارای معنای عامی است و حتی قصد قربت در آن دخالت ندارد. آیه شریفه (یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول)، [۲۳۶] دارای دو امر است: امر در (أطیعوا الله) ارشادی و در (أطیعوا الرسول) مولوی است. خداوند متعال با این امر مولوی ما را به اطاعت از

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸۷

حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور نموده است. معنای اطاعت رسول، انجام دادن دستورات آن حضرت است. ولی آیا برای انجام همه دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله باید قصد قربت نمود؟ در حدیث «لاضرر» که پیامبر صلی الله علیه و آله به شخص انصاری می‌فرماید: «برو درخت خرما می‌سمره بن جندب را بکن و نزد او بینداز» آیا موقع کندن درخت باید قصد قربت نمود؟ خیر، اطاعت رسول صلی الله علیه و آله به معنای «گوش به فرمان آن حضرت بودن» است و این معنا، اعم از قریبی بودن است. پس در ما نحن فیه سه عنوان وجود دارد: عنوان تعبدی، عنوان تقرّبی- که اعم از تعبدی است- و عنوان اطاعت، که نزد اصولیین در مورد قریبات به کار می‌رود ولی در لغت و قرآن دارای معنای عامی است. رجوع به اصل بحث: همان گونه که در ابتدای بحث اشاره کردیم، در تقسیم واجب به تعبدی و توجّیلی- که در کلمات اصولیین شایع شده است- دو نکته وجود داشت که ما باید از یکی از آنها صرف نظر کنیم. حال با توجه به مطالب فوق می‌گوییم: یا باید کلمه «تعبدی» را برداشته و به جای آن، عنوان «تقرّبی» را قرار دهیم و بگوییم: «واجب بر دو قسم است: تقرّبی و توجّیلی. و واجب تقرّبی هم بر دو قسم است: واجب تقرّبی عبادی مثل نماز، و واجب تقرّبی غیر عبادی، مثل زکات». اگر بخواهیم ثنائی بودن تقسیم محفوظ بماند باید چنین کاری انجام دهیم. و یا باید از تقسیم ثنائی صرف نظر کنیم و بگوییم: «واجب بر سه قسم است:

تعبدی، تقرّبی [۲۳۷] و توجّیلی. و اگر بخواهیم ثنائی بودن تقسیم را حفظ کرده و از عنوان «تعبدی» هم صرف نظر نکنیم، با مشکل مواجه می‌شویم زیرا واجباتی چون زکات و خمس داخل در هیچ‌یک از این دو عنوان قرار نمی‌گیرند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸۸

### فرق میان واجب تعبدی و توجّیلی

بعضی گفته‌اند: واجب تعبدی- و به تعبیر ما «واجب قریبی»- عبارت از آن واجبی است که هدف و غرض آن برای ما معلوم نباشد، مثل حجّ که بعضی از مناسک آن برای ما قابل درک نیست. ولی واجبی که هدف و غرضش برای ما معلوم باشد، واجب توجّیلی می‌باشد. مثلاً اگر لباس انسان به بول نجس شده باشد باید آن را برای نماز تطهیر کند. روشن است هدف از این کار، حصول طهارت است. به نظر ما، این حرف درست نیست، زیرا هدف بسیاری از واجبات تقرّبی (یا تعبدی) در قرآن و روایات مشخص شده است. قرآن در مورد نماز می‌فرماید: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) [۲۳۸] و یا روایت می‌گوید: «الصلاة معراج المؤمن» [۲۳۹] و یا «الصلاة قربان کلّ تقی» [۲۴۰] این عبارات، هدف از نماز را مشخص کرده‌اند. و در مورد روزه می‌فرماید: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) [۲۴۱] که حصول تقوا را به عنوان هدف روزه بیان کرده است. بنابراین، فرق بین واجب تعبدی (یا تقرّبی) و واجب توجّیلی، در رابطه با علم و جهل به غرض و هدف نیست بلکه مسئله همان‌طوری است که مرحوم آخوند و جمعی دیگر اشاره کرده‌اند. مرحوم آخوند و جمعی دیگر [۲۴۲] می‌گویند: واجب تعبدی، عبارت از واجبی

است که می‌دانیم غرض از آن واجب، بدون قصد قربت حاصل نمی‌شود ولی غرض آن گاهی برای ما معلوم و گاهی مجهول است. ما اجمالاً می‌دانیم که وقوف در عرفات و مشعر باید همراه با قصد قربت باشد و غرض از اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۸۹

وقوفین بدون قصد قربت حاصل نمی‌شود، هرچند نمی‌دانیم هدف از وقوف در عرفات و مشعر چیست؟ اگرچه در بعضی از روایات، [۲۴۳] اشاراتی شده است ولی فهم و حتی دانستن آنها برای ما لازم نیست. اما واجب توصلی، واجبی است که غرض از آن، حصول مأمور به در خارج است، خواه همراه با قصد قربت باشد یا نباشد. در نتیجه روی مبنای اینان، واجب تعبدی واجبی است که اگر قصد قربت همراه آن نباشد، غرض از آن حاصل نمی‌شود و حتی اگر ذره‌ای خدشه پیدا کند و ریا کنار آن باشد فایده‌ای ندارد. ولی ملاک واجب توصلی عبارت از تحقق مأمور به در خارج است.

خواه قصد قربت باشد یا نباشد. اشکال: تعبیر به «واجب» در مورد توصلیات صحیح نیست، زیرا عملی که بر انسان واجب است و انسان می‌خواهد آن را انجام دهد، باید خصوصیات زیر را دارا باشد: اولاً: عمل را خود انسان انجام دهد، یعنی مباشرت، در آن دخالت دارد. مگر در بعضی از موارد که - بر خلاف قاعده - دلیل بر جواز استنابه قائم شده است. و الا در هر جایی که دلیلی بر جواز استنابه قائم نشده است، مسأله مباشرت مطرح است. ثانیاً: آن عمل، با اراده و التفات و توجه باشد. اگر کسی در حال خواب، بلند شد و نماز خواند، این نماز، فایده‌ای ندارد. ثالثاً: اگر آن عمل، واجب تعبدی (یا تقریبی) است، باید همراه با قصد قربت نیز باشد. این سه مرحله، در واجبات تعبدی (یا تقریبی) معتبر است اما در واجبات توصلی معتبر نیست. در واجب توصلی، نه تنها قصد قربت معتبر نیست بلکه التفات و توجه هم معتبر نیست. اگر کسی در حال خواب، لباس خود را تطهیر کند و یا شخص دیگری بیاید این کار را انجام دهد - هرچند بدون اطلاع انسان - غرض تطهیر حاصل شده و اشکالی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۰

اشکال این است که امر «اغسل ثوبک» دارای مخاطب است و مخاطب آن، مکلف است. در حالی که شما می‌گویید: نه قصد قربت می‌خواهد، نه اراده و التفات و نه مباشرت و حتی استنابه هم نمی‌خواهد بلکه اگر باد هم بوزد و لباس را در حوض بیندازد و مدتی در حوض بماند، مأمور به در «اغسل ثوبک» تحقق پیدا کرده است. در این صورت، شما چگونه این را واجب می‌نامید؟ چگونه این را تکلیف می‌نامید؟ جواب: با در نظر گرفتن دو نکته، اشکال بر طرف می‌شود: ۱- اگرچه لازم نیست غرض واجب برای ما معلوم باشد ولی در اینجا می‌دانیم که غرض از «اغسل ثوبک» حصول طهارت است، از هر طریقی باشد. ۲- چون مسأله تکلیف مطرح است و تکالیف، مشروط به قدرت مکلف بر انجام مکلف به می‌باشند، فرض را باید در جایی به کار ببریم که مکلف، قادر بر انجام مأمور به است. حال که از طرفی قدرت حاصل است و از طرفی تحقق مأمور به، به هر صورتی باشد کفایت می‌کند، چه اشکالی پیش می‌آید؟ توجه تکلیف، دارای اشکال نیست، زیرا مکلف، قادر بر انجام مأمور به است. سقوط تکلیف هم دارای اشکال نیست، زیرا سقوط تکلیف، به واسطه حصول غرض از تکلیف است و در صورت حصول غرض، حالت انتظاری برای ما وجود ندارد.

### بحث دوم: کیفیت اعتبار قصد قربت در واجب تعبدی [۲۴۴]

#### اشاره

در بحث گذشته گفتیم: معروف این است که واجبات تعبدی، واجباتی هستند که قصد قربت در آنها اعتبار

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۱

دارد و غرض و هدف مولا، بدون آن حاصل نمی‌شود. ولی واجبات توجیهی، واجباتی هستند که قصد قربت در آنها اعتبار ندارد. اکنون بحث در کیفیت اعتبار قصد قربت در واجبات تعبدی است. تحریر محل بحث: واجب تعبدی، دارای اجزاء و شرایطی است. آن اجزاء و شرایط در یک جهت با هم مشترکند و آن این است که همه آنها تحت پوشش امر قرار می‌گیرند و در مأمور به - بما هو مأمور به - دخالت دارند. هر یک از اجزاء صلاه - مثل رکوع و سجود و ... - جزء مأمور به هستند یعنی در مقام تعلق امر، به عنوان جزئیت، ملاحظه شده‌اند.

در باب شرایط نیز، تقید مأمور به به وجود این شرایط، در مقام تعلق امر، ملاحظه شده است و امر - در حقیقت - به اینها تعلق گرفته است. [۲۴۵] به عبارت دیگر: مولا وقتی می‌خواهد مرکب را مأمور به قرار دهد، اجزاء و شرایط این مرکب را ملاحظه می‌کند سپس امر را متعلق به این مرکب مقید به شرایط می‌کند، که در حقیقت، اینها عنوان مأمور به پیدا می‌کنند. لذا در مقام تعریف مأمور به، اجزاء و شرایط مطرح می‌شوند. نزاع در این است که آیا قصد قربت که وجه امتیاز واجب تعبدی از واجب توجیهی است و زائد بر اجزاء و شرایط، اعتبار دارد، به چه کیفیتی در واجبات تعبدی اعتبار شده است؟ آیا مانند سایر اجزاء و شرایط است؟ یعنی اگر عنوان جزئیت دارد، مثل سایر اجزاء، در مقام تعلق امر ملاحظه شده است و اگر شرطیت دارد، مثل سایر شرایط در مقام تعلق امر ملاحظه شده است؟ عده‌ای قائلند که مسئله به همین کیفیت است و قصد قربت مانند رکوع و سجود و طهارت است و هیچ ویژگی خاصی ندارد. شیخ انصاری رحمه الله اولین کسی است که فرموده است: قصد قربت، در ردیف سایر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۲

اجزاء و شرایط نیست و نمی‌تواند در متعلق امر قرار گیرد. بعد از شیخ انصاری رحمه الله نیز جماعتی از بزرگان شاگردان ایشان - از جمله مرحوم آخوند - از استاد خود تبعیت کرده و همین مسیر را پیموده‌اند ولی نحوه استدلال آنان فرق دارد. ما قبل از اینکه کلام مرحوم شیخ و دیگران را نقل کنیم لازم است در ارتباط با ثمره این نزاع، بحثی داشته باشیم:

### نمره نزاع

این گونه نیست که بحث حاضر، یک بحث علمی محض باشد بلکه ثمره مهمی بر آن مترتب است و آن در جایی است که وجوب یک چیز برای ما یقینی باشد ولی شک در تعبدیت و توجیهیت آن داشته باشیم. بیان مطلب: ما اگر در ارتباط با سایر اجزاء و شرایط - غیر از قصد قربت - شک کنیم، مثلاً شک کنیم که آیا سوره، جزء صلاه است یا نه؟ در اینجا قبل از مطرح کردن مسأله اقل و اکثر ارتباطی و بحث در ارتباط با جریان أصالة البراءة یا أصالة الاشتغال، بحث دیگری مطرح است و آن این است که اگر دلیل وجوب صلاه - یعنی (أقیموا الصلاة) - اطلاق لفظی داشته باشد، ما به آن اطلاق تمسک می‌کنیم و جزئیت سوره را نفی می‌کنیم، زیرا اگر سوره، جزئیت داشت، مولا باید جزئیت آن را بیان می‌کرد، چون فرض این است که مولا در مقام بیان مأمور به بوده و قدر متیقنی هم در مقام مخاطب، وجود ندارد. مولا گفته: (أقیموا الصلاة) و عنوان «صلاه» هم بدون سوره تحقق پیدا می‌کند و هم با سوره، و اگر ما شک در جزئیت سوره برای نماز داشته باشیم، در درجه اول باید به اطلاق لفظی (أقیموا الصلاة) تمسک کنیم. اگر (أقیموا الصلاة) اطلاق لفظی نداشت - یعنی مقدمات حکمت تمام نبود - نوبت به اقل و اکثر ارتباطی می‌رسد و بحث می‌شود که آیا در اقل و اکثر ارتباطی، أصالة البراءة

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۳

جاری می‌شود یا أصالة الاشتغال؟ روشن است که در صورت وجود دلیل لفظی - هر چند به صورت اطلاق - هیچ‌یک از أصالة البراءة و أصالة الاشتغال جریان پیدا نمی‌کنند. همچنین اگر شک در شرطیت چیزی داشته باشیم، ابتدا به اطلاق لفظی مراجعه می‌کنیم. اطلاق لفظی، شرطیت آن چیز را نفی می‌کند. اگر اطلاق لفظی وجود نداشت، نوبت به اقل و اکثر ارتباطی می‌رسد و بحث می‌شود که آیا در اقل و اکثر ارتباطی، أصالة البراءة جاری می‌شود یا أصالة الاشتغال؟ پس در باب اجزاء و شرایط، این مسئله روشن است که در صورت شک در جزئیت و شرطیت، مرجع اولی ما اطلاق دلیل مأمور به است. حال در باب قصد قربت اگر قائل شدیم که قصد قربت، مانند سایر اجزاء و شرایط در مأمور به دخالت دارد و از نظر تعلق امر، هیچ خصوصیتی برای قصد قربت مطرح نیست، در این صورت، اگر در مورد واجبی شک داشته باشیم که آیا قصد قربت اعتبار دارد یا نه؟ اگر اطلاق لفظی داشته باشیم به همان اطلاق لفظی تمسک کرده و حکم به عدم اعتبار قصد قربت می‌کنیم. ولی اگر همانند شیخ انصاری رحمه الله و شاگردان ایشان قائل شدیم «قصد قربت مانند سایر اجزاء و شرایط نیست و نمی‌تواند در مأمور به اخذ شود» در این صورت اگر در اعتبار قصد قربت در یک واجب شک کردیم، نمی‌توانیم به أصالة الإطلاق تمسک کنیم، زیرا أصالة الإطلاق در جایی قابل تمسک است که مأمور به، امکان تفسید داشته باشد، درحالی که اینان می‌گویند: «محال است قصد قربت بتواند در مأمور به اخذ شود»، در این صورت، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق کلام مولا تمسک کنیم. مولا اگرچه در مقام بیان بوده ولی نمی‌توانسته مأمور به را مقید به قصد قربت کند، زیرا چنین چیزی - به نظر اینان - استحاله دارد. لذا نمی‌توانیم به أصالة الإطلاق تمسک کنیم. بنابراین نزاع مذکور دارای ثمره عملی مهمی است. حال با توجه به اینکه - به حسب ظاهر - اولین کسی که استحاله را مطرح کرده مرحوم شیخ انصاری است، ما ابتدا به بررسی کلام ایشان می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۴

### نظریه شیخ انصاری رحمه الله

شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: قیود و اوصافی که در مأمور به دخالت دارد بر دو قسم است: قسم اول: قیودی که قبل از تعلق امر و با قطع نظر از تعلق امر باشند و امکان دارد که مأمور به، متصف به آن قید نباشد. به عبارت دیگر: ما وقتی قبل از تعلق امر، قید را در ارتباط با مأمور به ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم مأمور به دو حالت می‌تواند پیدا کند: همراه بودن با آن قید و خالی بودن از آن قید. در باب صلاة، این مسئله هم در مورد اجزاء مطرح است و هم در مورد شرایط.

نماز - با قطع نظر از تعلق امر - هم می‌تواند با سوره واقع شود و هم بدون سوره، هم می‌تواند قبل از دخول وقت واقع شود و هم بعد از دخول وقت، هم می‌تواند با طهارت لباس باشد و هم بدون طهارت لباس، هم می‌تواند با طهارت از حدث همراه باشد و هم بدون طهارت از حدث. بنابراین، قیود مذکور قیودی هستند که با قطع نظر از تعلق امر به مأمور به، مأمور به نسبت به آنها دو حالت دارد. این سنخ قیود می‌توانند در مقام تعلق امر مطرح شوند، مثل اینکه مولا بگوید:

صلّ مع الركوع، صلّ مع الطهارة، صلّ بعد دخول الوقت و ... قسم دوم: قیودی هستند که با قطع نظر از تعلق امر، مأمور به نسبت به آنها دو حالت ندارد. قبل از ذکر مثال، لازم است تشبیهی ذکر کنیم: عنوان «مأمور به» بودن عنوانی است که با قطع نظر از امر مطرح نیست. اگر مرکبی را به عنوان «صلاة» تشکیل دادیم، تا وقتی که امر به آن تعلق نگرفته نمی‌توان آن را «مأمور به» نامید، نمی‌توان عنوان «واجب» یا «مستحب» را بر آن تطبیق کرد. این مسئله، با رکوع و سجود فرق دارد باید امر مولا بیاید تا بتوانیم به این مرکب، عنوان «مأمور به» را اطلاق کنیم و آن را «واجب» یا «مستحب» بنامیم. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: «قصد قربت» از این قبیل است.

البته ما به زودی احتمالاتی در ارتباط با معنای «قصد قربت» مطرح خواهیم کرد ولی «قصد قربت» در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۵

کلام مرحوم شیخ انصاری و شاگردان ایشان به معنای «قصد الأمر» - که معنای شایع قصد قربت است - می‌باشد. یعنی انسان نماز را به داعی اینکه امر به آن تعلق گرفته است انجام دهد. و به اصطلاح دیگر اصولی، نماز را به «قصد امتثال امر» انجام دهد. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: چگونه می‌توانیم تا وقتی امری نیامده و تکلیفی به صلاة تعلق نگرفته، بگوییم: «صلاة مقید به داعی امر»؟ امری نیست که «صلاة مقید به داعی امر» را درست کنیم. ابتدا باید امر بیاید تا بعد از آن بتوان صلاة را مقید به داعی امر کرد. همان‌طور که تا وقتی امر نباشد، عنوان مأمور به و عنوان واجب و مستحب تحقق ندارد. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: قیود قسم اول، داخل در دایره مأمور به است ولی قیود قسم دوم نمی‌تواند داخل در دایره مأمور به باشد. [۲۴۶] ایشان به همین اندازه اکتفا کرده است ولی شاگردان ایشان - از جمله مرحوم آخوند - در مقام اقامه برهان و استدلال وارد شده و ادله متعددی را ذکر کرده‌اند.

### معانی قصد قربت

معانی متعددی برای قصد قربت ذکر شده است: ۱- داعی امر: معنای معروف قصد قربت عبارت از این است که انسان مأمور به را به داعی امر انجام دهد. یعنی اگر از او سؤال کنند: چرا این مأمور به را انجام می‌دهی؟

بگوید: به خاطر اینکه امر به آن تعلق گرفته است. قصد قربت در کلمات فقهاء معمولاً به این معنا می‌آید. ۲- داعی محبوبیت: یعنی انسان مأمور به را به داعی اینکه این عمل نزد مولا محبوبیت دارد، انجام دهد. ۳- داعی مصلحت ملزمه: یعنی انسان مأمور به را به داعی مصلحت ملزمه‌ای

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۶

که - طبعاً - در آن واجب وجود دارد، انجام دهد. ۴- داعی حُسن: یعنی انسان مأمور به را به داعی حسن آن عمل، انجام دهد بدون اینکه کاری به محبوبیت و مصلحت ملزمه داشته باشد. مثل اینکه انسان زکات را به فقیر می‌دهد و انگیزه او کمک کردن به فقیر است و این کاری است که از نظر عقلاء دارای حسن است. ۵- داعی قرب به مولا: یعنی انسان عمل را به داعی قرب به مولا - و نزدیک شدن به او انجام دهد. ولی همان‌طوری که قبلاً اشاره کردیم، قصد قربتی که در کلام شیخ انصاری رحمه الله و بزرگان شاگردان ایشان - با واسطه یا بدون واسطه - مورد نفی و اثبات قرار گرفته «که آیا می‌شود در متعلق امر اخذ شود یا نه؟» قصد قربت به معنای اول است. بحث در این است که آیا اتیان به داعی تعلق امر، می‌تواند در ردیف سایر اجزاء و شرایط قرار گیرد یا نه؟ شیخ انصاری رحمه الله و شاگردان ایشان قائل به استحاله شده‌اند.

البته در کلمات اینان، اختلافی وجود دارد که آیا مقصود از این استحاله، استحاله ذاتی است یا استحاله بالغیر؟

### آیا استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر، استحاله ذاتی است یا استحاله بالغیر است؟

همان‌طور که واجب بر دو قسم است: واجب بالذات و واجب بالغیر، ممتنع نیز بر دو قسم است: ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر. واجب بالذات: عبارت از واجبی است که وجوب و لزوم تحقق آن به حسب ذات باشد، مثل باری تعالی که از وجوب وجودش، به وجوب

وجود بالذات تعبیر می‌شود. واجب بالغیر: [۲۴۷] عبارت از چیزی است که به حسب ذاتش، ضرورت وجود ندارد

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۷

ولی به واسطه غیر و به واسطه امر دیگری، ضرورت وجود پیدا کرده است، یعنی ضرورت وجود، در رابطه با ذاتش نیست بلکه مستند به غیر است، مثل وجوب وجودی که برای معلول تحقق پیدا می‌کند. معلول- به حسب ذات- ضرورت وجود ندارد ولی به واسطه وجود علت، ضرورت وجود پیدا می‌کند. علت تا مه هر چیزی که تحقق پیدا کرد، آن چیز، واجب‌الوجود می‌شود ولی نه واجب‌الوجود بالذات، بلکه واجب‌الوجود بالغیر است، یعنی واجب‌الوجود به سبب علتی که غیر از معلول و مغایر با معلول است. استحاله بالذات: مثل اجتماع نقیضین که در رأس تمامی استحاله‌ها قرار دارد.

تمام محالات باید رجوع به اجتماع نقیضین کند تا استحاله، تحقق داشته باشد. حتی در مورد اجتماع ضدین نیز محققین می‌گویند: استحاله اجتماع ضدین، به خاطر این است که منتهی به اجتماع نقیضین می‌شود نه اینکه اجتماع ضدین، در ردیف اجتماع نقیضین باشد. هرچند در این جهتی که ما بحث می‌کنیم فرقی ندارد. اجتماع نقیضین، استحاله ذاتی دارد، اجتماع ضدین هم استحاله ذاتی دارد، حال ریشه آن همان اجتماع نقیضین باشد یا نباشد. استحاله بالغیر: مثال استحاله بالغیر، همان مثال واجب بالغیر است. اگر معلول بخواهد با قید معلولیت خود، بدون علت، تحقق پیدا کند، محال است. اما استحاله آن، استحاله ذاتی نیست. تحقق حرارت، استحاله ذاتی ندارد ولی با توجه به اینکه معلول است، نمی‌تواند بدون علت تحقق یابد. چنین چیزی استحاله دارد و از آن به «استحاله بالغیر» تعبیر می‌کنیم. [۲۴۸] حال بحث در این است که کسانی که می‌گویند: «اخذ قصد قربت در متعلق امر، استحاله دارد» کلماتشان متفاوت است. از کلمات بعضی از آنان «استحاله ذاتی» و از کلمات بعضی دیگر «استحاله بالغیر» استفاده می‌شود. مثلاً مرحوم آخوند وقتی می‌خواهد مسئله را عنوان کند، ظاهرش این است که

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۸

می‌خواهد استحاله ذاتی را مطرح کند. ولی وقتی در مقام استدلال وارد می‌شود، از دلیل ایشان، استحاله بالغیر استفاده می‌شود. و ما به زودی کلام مرحوم آخوند را مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد. برای حفظ ترتیب بحث، مناسب است که ابتدا ادله قائلین به استحاله ذاتی و پس از آن، ادله قائلین به استحاله بالغیر مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اگرچه نتیجه هر دو دسته ادله یک چیز است و آن استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر است.

### ادله قائلین به استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر [۲۴۹]

#### دلیل اول همان نسبتی که بین عرض و معروض در تکوینیات وجود دارد، بین حکم و متعلق حکم در شریعات نیز وجود دارد

. توضیح: وقتی یک بیاض- به عنوان عرض- عارض بر جسم می‌شود و جسم عنوان معروضیت به خود می‌گیرد، آیا عرض و معروض در رتبه واحدی هستند یا بین آنها نوعی تقدّم و تأخر- هرچند رتبی باشد- وجود دارد؟ بدون اشکال، بین عرض و معروض، نوعی تقدّم و تأخر وجود دارد، چون معروض، در وجود خودش استقلال دارد اما عرض، در عین اینکه واقعیت است، سنخ وجودی آن سنخی است که نیاز به یک محلّ و معروض در ذات آن مطرح است. چون این نیاز در ذات آن مطرح است اقتضاء می‌کند که ما بتوانیم عرض و معروض را در رتبه واحدی قرار دهیم بلکه معروض، تقدّم بر عرض دارد، البته نه تقدّم زمانی بلکه همان گونه که گفته شد تقدّم رتبی است، مثل تقدّمی که علت بر معلول دارد. این دلیل می‌گوید: در باب تشریحات نیز همین طور است. نسبتی که بین متعلق

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۲۹۹

حکم و خود حکم وجود دارد همانند نسبتی است که بین جسم و بیاض وجود دارد.

صلاته، عنوان معروضیت دارد و امر دارای عنوان عرض است و لازمه اینکه نسبت میان آنها نسبت بین معروض و عرض است، تقدّم رتبی صلاه نسبت به امر است، یعنی وقتی صلاه را با امر متعلق به آن مقایسه کنیم باید صلاه، تقدّم رتبی بر امر داشته و امر، تأخر رتبی از صلاه داشته باشد. مستدلّ سپس نتیجه گیری کرده می گوید: ما وقتی سراغ متعلق - یعنی صلاه - می آییم می بینیم تقدّم رتبی رکوع، سجود، طهارت لباس، طهارت بدن و سایر اجزاء و شرایط بر امر مانعی ندارد، یعنی ممکن است مولا قبل از آنکه امر کند، در رتبه تقدّم بر امر، این خصوصیات و اضافات را ملا-حظه کند. ولی وقتی نوبت به «قصد الأمر» می رسد می بینیم قصد الأمر نمی تواند تقدّم بر امر داشته باشد. وقتی از مولا امری صادر نشده، چگونه می توانیم بگوییم: قصد الأمر، تقدّم بر امر دارد؟ اضافه، بدون تحقق مضاف الیه، معنا ندارد، شما در رتبه متقدّمه می خواهید این قصد الأمر را بیاورید درحالی که در این رتبه، امری وجود ندارد. نتیجه این می شود که اگر ما بخواهیم قصد الأمر را در متعلق اخذ کنیم لازمه اش این است که قصد الأمر، تقدّم رتبی بر امر داشته باشد درحالی که مسئله برعکس است، یعنی قصد الأمر، متوقف بر امر است و چیزی که توقف بر امر دارد، باید متأخر از امر باشد. به عبارت دیگر: اگر بخواهیم قصد الأمر - مانند سایر اجزاء و شرایط - در رتبه متقدّم بر امر اخذ شود، لازم می آید که در آن واحد، هم متقدّم بر امر باشد و هم متأخر. و چنین چیزی استحاله ذاتیه دارد. بنابراین، از دلیل فوق، استحاله ذاتیه استفاده می شود. بررسی دلیل اول: ما قبول داریم که در باب عرض و معروض تکوینی، معروض، تقدّم رتبی بر عرض دارد و عرض، تأخر رتبی از معروض دارد. ولی شما که می گوید: «بین حکم و متعلق حکم نیز همان نسبت میان عرض و معروض تکوینی برقرار است، یعنی در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۰

آنجا هم تقدّم و تأخر رتبی مطرح است» ما از شما سؤال می کنیم: آیا مقصود شما از حکم مولا چیست؟ آیا مقصود، اراده نفسانیه است که قائم به نفس مولا است یا مراد، بعث و تحریک اعتباری است که مفاد هیئت افعال است؟ در موالی عرفیه، صدور دستور مولا نسبت به عبد، متوقف بر مقدماتی است که مهم ترین آن‌ها عبارت از اراده نفسانیه‌ای است که قائم به نفس مولا است و آن اراده، متعلق به مراد است. مولا - وقتی به عبد می گوید: «اشتر اللحم»، اینجا یک اراده نفسانیه‌ای از مولا - به مراد - یعنی اشتراء لحم - تعلق گرفته است و این اراده، قبل از دستور مولا است. ما از مستدلّ می پرسیم: آیا مقصود شما از حکم، همین اراده نفسانیه است که این اراده نفسانیه، یک واقعیت است. واقعیت، حتماً به این نیست که چیزی مشاهده و محسوس خارجی باشد بلکه چون اراده قائم به نفس است واقعیتش به این است که تحقق داشته و قائم به نفس باشد، زیرا واقعیت هر چیز به حسب خود آن چیز است و واقعیت امور نفسانیه به این است که قائم به نفس باشند، همان طور که وجود ذهنی، یک واقعیت است ولی طرف وجودش ذهن است. اراده، مانند علم است، عالم بودن به یک چیز، امر اعتباری نیست، علم یک واقعیت است. معنای ذات الاضافه بودن علم، اعتباری بودن آن نیست. ولی معنای واقعیت این نیست که انسان آن را به چشم ببیند.

بلکه معنای واقعیت این است که در محل مناسبش تحقق واقعی داشته باشد. علم به یک مسئله دارای واقعیتی است که قائم به نفس عالم است نه اینکه واقعیتی محسوس و مشاهده در خارج باشد. در باب اراده نفسانیه هم همین طور است. شما که از منزل اراده می کنید در درس شرکت کنید، نمی توانیم بگوییم: «این اراده، امر اعتباری است و واقعیت ندارد». اراده، دارای واقعیت است ولی واقعیتی که ذات الاضافه است، یعنی نیاز به متعلق دارد. علم، نمی تواند بدون معلوم تحقق پیدا کند. کسی نمی تواند بگوید: «من عالم هستم» ولی وقتی نسبت به متعلق علم از او سؤال کنند، بگوید: «آن دیگر لازم نیست، بلکه من اجمالاً عالم هستم». چنین چیزی معنا ندارد. در باب اراده هم همین طور است. اراده،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۱

یک واقعیت ذات الإضافه است و نیاز به متعلق دارد. کسی نمی‌تواند بگوید: «من اراده کرده‌ام» ولی وقتی نسبت به متعلق اراده از او سؤال کنند، بگویند: «لازم نیست اراده من به چیزی تعلق گرفته باشد، بلکه اصل اراده تحقق دارد». چنین چیزی صحیح نیست. خلاصه اینکه ما به مستدل می‌گوییم: آیا مقصود شما از حکم، همین اراده‌ای است که قائم به نفس مولاست و متعلق به مراد است، یا اینکه مقصود از حکم، همان بعث و تحریک اعتباری است که مفاد هیئت افعُل می‌باشد؟ [۲۵۰] احتمال اول: این است که مقصود از حکم، همان اراده باشد. در این صورت می‌گوییم: ما دو مطلب را در ارتباط با اراده می‌پذیریم: ۱- یک مطلب همان واقعیت و نفسانیت اراده است که جای هیچ تردیدی نیست.

و در این جهت، مثل عرض است. همان‌طور که بیاض عارض بر جسم، یک واقعیت غیر قابل انکار است، اراده قائم به نفس هم یک واقعیت غیر قابل انکار است. ۲- مطلب دیگری که مسلم است و در این جهت شباهت به عرض دارد، این است که همان‌طور که عرض نیاز به معروض دارد و متقوم به معروض است، اراده هم به‌عنوان اینکه یک امر ذات الإضافه است، تعلق به مراد دارد، اراده بدون مراد معنا ندارد، مستحیل است اراده‌ای باشد و مرادی نباشد. این دو مطلب را ما قبول داریم ولی بحث در این است که آیا متعلق اراده چیست؟

آیا متعلق اراده، عبارت از آن مراد خارجی است؟ وقتی شما شرکت در این درس را اراده می‌کنید، مراد شما و متعلق واقعی اراده شما چیست؟ آیا متعلق واقعی عبارت از این شرکت خارجی شما در درس است؟ شرکت خارجی که یک ساعت بعد از اراده شما تحقق پیدا می‌کند. بدون شک، حرکت شما از منزل، یک حرکت اختیاری و مسبوق به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۲

اراده است. ولی آیا متعلق این اراده چیست؟ اگر اراده، باید به مراد خارجی تعلق بگیرد و بدون مراد خارجی تحقق پیدا نمی‌کند، چطور یک ساعت قبل از شرکت در درس اراده می‌کنید شرکت در درس را؟ در حال اراده که شرکت در درس واقعیتی ندارد و هنوز تحقق پیدا نکرده است، پس اراده شما به چه چیزی تعلق گرفته است؟ عین همین مسئله در باب علم نیز مطرح است. علم هم یک واقعیت نفسانیه‌ای است که نیاز به معلوم دارد. اگر معلوم، امری است که بعداً می‌خواهد تحقق پیدا کند، آیا الآن که معلوم متحقق فی الخارج نداریم، علم هم نداریم؟ محققین می‌گویند: در باب علم، یک معلوم بالذات وجود دارد و یک معلوم بالعرض، موجود در خارج همان معلوم بالعرض است و معلوم بالذات، عبارت از صورت ذهنیه این معلوم بالعرض است. یعنی مثلاً شما که الآن عالم هستید به این که سه روز دیگر جمعه است، با وجود اینکه جمعه الآن تحقق پیدا نکرده است ولی علم، قطعاً تحقق دارد. پس معلوم شما چیست؟ معلوم شما همان صورت ذهنیه از روز جمعه است که الآن در نفس شما وجود دارد. ارتباط اولی با علم را، آن صورت ذهنیه دارد و روز جمعه‌ای که سه روز دیگر تحقق پیدا می‌کند، ارتباط بالعرض با علم دارد. پس چون این صورت ذهنیه، صورت ذهنیه آن واقعیت است، آن واقعیت، اتصاف به معلومیت پیدا می‌کند ولی اتصاف آن به معلومیت به‌عنوان معلومیت بالعرض است. لذا محققین در باب علم می‌گویند: ما یک معلوم بالذات داریم، که در حال علم، تحقق دارد- ولی در نفس شما و در ذهن شما- و آن صورت ذهنیه معلوم در خارج است و خود معلوم در خارج، عنوان معلومیت بالعرض را دارد. در باب اراده نیز همین‌طور است. شما وقتی از منزل خارج می‌شوید، بدون شک، اراده‌ای دارید و اراده، هم امر واقعی است و هم نیاز به متعلق دارد که نمی‌توان گفت:

فعلاً متعلق وجود ندارد، در نتیجه باید بگوییم: متعلق این اراده عبارت از صورت ذهنیه مراد است و آن صورت ذهنیه، در حال اراده وجود دارد، اگر چه مراد، بعداً تحقق پیدا می‌کند. شما الآن اراده می‌کنید یک ماه بعد به مسافرت بروید، مراد شما الآن تحقق

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۳

دارد و آن صورت ذهنیه‌ای است که در ارتباط با سفر بعد از یک ماه تحقق دارد ولی خارجیت مراد، یک ماه بعد تحقق پیدا



می‌کند و صورت ذهنیه‌اش، هنگام تحقق اراده باید وجود داشته باشد و آلاً لازم می‌آید اراده، فاقد متعلق باشد. حال می‌گوییم: شما که می‌گویید: «حکم، نسبت به متعلق، مثل بیاض نسبت به جسم است» اگر بنا باشد حکم، به معنای اراده باشد- که احتمال اول همین بود- در این صورت، لازم نیست که مراد شما الآن واقعیت خارجی داشته باشد، متعلق اراده شما، صورت ذهنیه صلاه است. و به عبارت دیگر: وقتی مولا می‌خواهد به صلاه، امر کند، و شما هم حکم را به معنای اراده دانستید، می‌گوییم: این اراده هم نیاز به مراد دارد ولی مرادش صلاه خارجی با قصد امر خارجی نیست. این مراد بالعرض است. مراد بالذات، صورت ذهنیه صلاه و صورت ذهنیه قصد الامر است. آیا برای مولا ممتنع است که همان‌طور که در مقام اراده، صلاه را متعلق اراده قرار می‌دهد، صورت ذهنیه قصد الامر را هم متعلق اراده قرار بدهد؟ این چه مانعی دارد؟ صورت ذهنیه قصد الامر که توقف بر امر ندارد.

صورت ذهنیه قصد الامر، عبارت از همان تصویری است که مولا- دارد. همان‌طور که مولا، صلاه را- قبل از وجود خارجی‌اش- تصویر می‌کند و آن را متعلق اراده قرار می‌دهد، تقید این صلاه به صورت ذهنیه قصد الامر را هم متعلق اراده قرار می‌دهد و این اشکالی ندارد. این کجا توقف بر آمدن امر دارد؟ در حالی که باید مسئله برعکس باشد یعنی اول باید قصد الامر تحقق پیدا کند تا امر بتواند محقق شود. بنابراین آنچه موجب توهم این مستدل شده، این است که خیال کرده اراده، مستقیماً به مراد خارجی تعلق می‌گیرد، در حالی که نه تنها در اینجا صورت ذهنیه مطرح است بلکه مراد بالذات، همان صورت ذهنیه است و مراد بالعرض عبارت از آن واقعیتی است که بعداً تحقق پیدا می‌کند. این در صورتی است که حکم به معنای اراده باشد و بعید نیست که مقصود آنان از حکم، همان اراده باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۴

احتمال دوم: این است که مقصود از حکم، عبارت از بعث و زجر اعتباری باشد همان‌طور که این معنا، مشهور بین متأخرین از اصولیین می‌باشد. توضیح: بعث و زجر اعتباری در مقابل بعث و زجر حقیقی است. معنای بعث و زجر حقیقی این است که کسی دیگری را گرفته و به‌طور تکوینی، مجبور به انجام کاری بنماید و یا او را تکویناً از انجام کاری بازدارد. ولی بعث و زجر اعتباری این است که مولا- با امر یا نهی خود، مأمور را در عالم اعتبار، تحریک به انجام مأمور به بنماید و یا او را از انجام کاری بازدارد. بعث و تحریک اعتباری، مانند سایر امور اعتباریه است ولی وقتی کلمه «اعتبار» به گوش ما می‌خورد، معمولاً مثالهای معروف آن- مانند ملکیت و زوجیت [۲۵۱]- به ذهنمان می‌آید، در حالی که یکی از مصادیق امور اعتباریه، همان بعث و تحریک اعتباری- در باب اوامر- و زجر و نهی اعتباری- در باب نواهی- است. و اگر پای امر اعتباری به میان آمد، حسابش با عرض و معروض جدا می‌شود، زیرا در باب عرض و معروض، دو واقعیت وجود دارد: یکی جسم، که استقلال در وجود دارد و دیگری بیاض، که استقلال در وجود ندارد و نیاز به معروض دارد. در باب عرض و معروض، این حرف درست است که معروض، تقدّم رتبی بر عرض دارد و عرض، تأخر رتبی از معروض دارد. آنجا دو واقعیت مطرح است که بین آن دو، تقدّم و تأخر رتبی وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۵

اما در باب امور اعتباریه این گونه نیست. امر اعتباری، واقعیتی ندارد که تقدّم و تأخر، نسبت به آن مطرح باشد. این امر اعتباری، توجه پیدا می‌کند به صلاه مقید به قصد الامر، شما می‌گویید: «برای توجه امر اعتباری به صلاه مقید به قصد الامر، باید قصد الامر، وجود خارجی داشته باشد»، اگر قصد الامر، نیاز به وجود خارجی دارد، پس خود صلاه هم وجود خارجی می‌خواهد زیرا مقید، عبارت از صلاه است. درحالی که شما تعلق امر اعتباری را به خود صلاه- به عنوان مقید- متوقف بر وجود خارجی صلاه نمی‌دانید، زیرا اگر صلاه، وجود خارجی پیدا کند، بعث و تحریک اعتباری، تحصیل حاصل خواهد بود. بنابراین همان‌طور که تعلق بعث و تحریک اعتباری به ذات مقید- که عبارت از صلاه است- به معنای این نیست که قبل از تعلق امر، باید صلاه در خارج وجود پیدا کند- هر چند به تقدّم رتبی باشد- در رابطه با قیدش هم همین‌طور است.

لازم نیست که ابتدا امر و قصد الأمر وجود داشته باشد تا امر بتواند به آن تعلق گیرد.

بلکه واقعیت مسئله این است که مولا در مقام تعلق بعث و تحریک اعتباری، «صلاة مقتید به قصد الأمر» را ایجاد نمی‌کند بلکه آن را تصور می‌کند، سپس با «أقیموا الصلاة» بعث و تحریک اعتباری را متوجه به آن می‌کند. همان‌طور که تصور صلاة، قبل از تحققش در خارج، خالی از اشکال است، تصور قصد الأمر هم اشکال ندارد. الآن که شما کلمه «قصد الأمر» را می‌شنوید، آن را تصور می‌کنید، آیا این به این معناست که باید امری تحقق داشته باشد؟ خیر، مولا صلاة مقتید به قصد الأمر را تصور می‌کند، سپس این مقتید را متعلق بعث و تحریک اعتباری قرار می‌دهد، کجای این کار اشکال دارد؟ این مسئله، مثل مسأله بیاض و جسم نیست. آنجا دو واقعیت است. در واقعیت عرض، تقوّم به واقعیت و خارجیت معروض دخالت دارد نه تقوّم به صورت ذهبتیه معروض. اما در اینجا وقتی بعث و تحریک، یک امر اعتباری شد، آنچه به‌عنوان مقدمه این بعث و تحریک اعتباری مطرح است، همین تصور مقتید با قید آن می‌باشد همان‌طور که نفس تصور مقتید- با اینکه در خارج اثری از آن نیست- مانعی ندارد، تصور قید هم که عبارت از قصد الأمر است چنین است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۶

در اینجا لازم است مؤید ی ذکر شود که در آینده نیز خیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد: یک مؤید روشن بر اینکه احکام، قابل مقایسه با اعراض نیست، این است که در باب اعراض، اگر جسمی معروض بیاض شد، درحالی که معروض بیاض است، نمی‌تواند معروض سواد هم باشد، اگرچه از ناحیه دو شخص باشد. چنین چیزی معقول نیست، زیرا تضادّ در واقعیت، امکان ندارد. اما در باب احکام، مسئله این‌طور نیست. اگر ما فرض کردیم پدری به فرزند خود بگوید: «باید سفر بروی» و مادر گفت: «نباید سفر بروی»، چگونه بین این دو، جمع می‌شود؟ آیا می‌گویید: «محال لازم می‌آید؟» این خود دلیل بر این است که مسأله احکام با مسأله اعراض فرق دارد و نمی‌توان امور اعتباریه را با واقعیات مقایسه کرد. در باب عرض و معروض، اجتماع دو عرض متضاد بر معروض واحد در آن واحد، مستحیل است اگرچه از ناحیه دو شخص باشد ولی در باب احکام، اجتماع دو حکم مختلف بر متعلق واحد، در جایی که از ناحیه دو شخص باشد، مستحیل نیست. بنابراین مقایسه احکام با اعراض باطل است. این مؤید در خیلی موارد- از جمله مسأله اجتماع امر و نهی- مورد استفاده قرار می‌گیرد.

### دلیل دوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر

تردیدی نیست که قصد الأمر با سایر اجزاء و شرایط فرق دارد، زیرا سایر اجزاء و شرایط اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، نیاز به امر ندارد ولی قصد الأمر اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند متوقف بر امر است تا آن امر داعویت داشته باشد و انسان عمل را به داعی آن امر انجام دهد. از طرف دیگر ما وقتی شرایط تکلیف را بررسی می‌کنیم می‌بینیم یکی از شرایط عامه تکلیف، عبارت از قدرت بر انجام تکلیف است. یعنی قدرت، تقدّم بر تکلیف دارد و قبل از تحقق تکلیف، باید تحقق پیدا کند. همان‌طور که استطاعت، شرط تکلیف در باب حج است، یعنی استطاعت، در رتبه مقدم بر تکلیف است و پس از

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۷

حصول استطاعت، تکلیف به حجّ در رتبه متأخر از آن تحقق پیدا می‌کند با این تفاوت که استطاعت، شرط شرعی در ارتباط با وجوب حجّ و قدرت بر تکلیف، شرط عقلی در ارتباط با همه تکالیف است. پس اگر قدرت، یکی از شرایط عامه عقلیه تکلیف شد، معنایش این است که تکلیف، توقف بر قدرت دارد و قدرت، در رتبه مقدم بر تکلیف است. در نتیجه، امر توقف بر قدرت بر متعلق دارد و چون قصد الأمر در متعلق امر اخذ شده است و قصد الأمر توقف بر امر دارد پس قدرت بر متعلق هم متوقف بر امر

است.

به بیان دیگر: با توجه به اینکه اینان مسئله را روی واقعیت قصد الأمر پیاده کرده‌اند- نه تصور آنکه ما می‌گفتیم- قدرت بر متعلق، متوقف بر امر است چون قصد الأمر در متعلق اخذ شده است و از طرفی، امر توقف بر قدرت دارد زیرا قدرت، یکی از شرایط عامه تکلیف است. پس امر، متوقف بر قدرت و قدرت متوقف بر امر است و این دور صریح است و استحاله ذاتی دارد، همان‌طور که در فلسفه ثابت شده است. بررسی دلیل دوم: برای پاسخ از اشکال دور، باید به دو مطلب توجه شود: مطلب اول: آیا قدرت بر متعلق که به‌عنوان شرط عقلی تکلیف است، باید در حین تکلیف، تحقق داشته باشد یا در حین تحقق مأمور به؟ درست است که تکلیف به غیر مقدور جایز نیست و انسان حتماً باید قدرت بر مکلف به داشته باشد ولی آیا این قدرت، در چه ظرفی باید باشد؟ روشن است که این قدرت باید در ظرف تحقق امثال باشد، و لازم نیست در ظرف خود تکلیف وجود داشته باشد. مثلاً اگر مولا به عبدش دستور دهد که باید جمعه آینده به تهران سفر کنی، بدون شک عبد باید در روز جمعه، قدرت بر مسافرت داشته باشد، زیرا ظرف تحقق مأمور به، عبارت از روز جمعه است. بنابراین همین مقدار که امکانات سفر، در روز جمعه برای او فراهم باشد تکلیف به او متعلق می‌شود اگرچه الآن هیچ وسیله مسافرتی در اختیار او نیست. و کسی نمی‌تواند بگوید:

«عقل در اینجا حکم به انتفاء تکلیف می‌کند». البته ما که پای عقل را به میان می‌آوریم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۸

به این جهت است که مسئله، یک مسأله تبعدی نیست که بخواهیم در ارتباط با مفاد دلیل شرعی بحث کنیم بلکه حکم عقل در کار است. عقل می‌گوید: «اگر مولایی به عبدش امر کند که روز جمعه به تهران برو، عبد باید در روز جمعه قادر به مسافرت باشد و در زمان تکلیف- و حتی بعد از آن تا قبل از جمعه- قدرت بر تکلیف ضرورتی ندارد. در نتیجه قدرت بر تکلیف که یک شرط عقلی است مربوط به زمان انجام تکلیف است و قدرت در زمان تکلیف هیچ نقشی ندارد. چه بسا مکلف در زمان تکلیف و بعد از آن- تا قبل از زمان انجام تکلیف- قدرت دارد ولی هنگام انجام تکلیف، قادر به اتیان آن نیست، این قدرت (قدرت در زمان تکلیف تا قبل از انجام تکلیف) هیچ نقشی در تکلیف ندارد. مطلب دوم: این مطلب هم یک مطلب عقلی است و ربطی به تعبد ندارد. و آن این است که آیا قدرت بر متعلق در ظرف انجام آن، باید قدرتی باشد که با قطع نظر از امر تحقق داشته باشد یا اگر جایی فرض کردیم که خود امر، در تحقق قدرت تأثیر دارد، این قدرت هم کفایت می‌کند؟ ابتدا یک مثال عرفی مطرح می‌کنیم: فرض کنیم کسی خدمتکار یک مرجع تقلید است و می‌خواهد به مسافرت برود و وسیله‌ای ندارد و کسی هم وسیله در اختیار او نمی‌گذارد ولی اگر از ناحیه مرجع تقلید، دستوری در ارتباط با این سفر صادر شود، افراد متدین حاضرند وسیله در اختیارش قرار دهند، آیا اینجا می‌گویید: «چون این شخص، با قطع نظر از امر، قدرت ندارد پس این امر درست نیست»؟ خیر، بلکه می‌گویید، «مسأله اعتبار قدرت، یک شرط عقلی است و عقل می‌گوید: در جایی که امر هست قدرت هم باید باشد و از هر کجا آمده باشد فرقی نمی‌کند، چه از ناحیه خود امر بیاید چه با قطع نظر از امر وجود داشته باشد». حال در ما نحن فیه می‌گوییم: یک طرف توقف را ما قبول داریم و آن این است که تحقق قصد الأمر از ناحیه عبد، توقف بر امر دارد و نمی‌تواند بدون امر تحقق پیدا کند. اما طرف دیگر آنکه مربوط به حکم عقل است را قبول نداریم. شما می‌گویید: «امر، توقف بر قدرت بر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۰۹

متعلق دارد» می‌گوییم: «آیا معنای توقف این است که قدرت بر متعلق باید مقدم بر امر باشد- هر چند تقدم رتبی- و سپس امر بیاید؟»، این را ما قبول نداریم، چون ما ثابت کردیم که گاهی قدرت از ناحیه خود امر می‌آید و در چنین صورتی معنا ندارد که قدرت، تقدم بر امر داشته باشد. بله، این مسئله را در باب استطاعت می‌توانید مطرح کنید چون در آنجا ما با دلیل شرعی روبرو هستیم و ظاهر دلیل شرعی می‌گوید:

«المستطیع یجب علیه الحجّ»، یعنی اول باید استطاعت حاصل شود و بعد از آن مسأله وجوب حجّ بیاید. و ما چاره‌ای غیر از التزام به ظاهر دلیل شرعی نداریم. ولی در اینجا مسأله ظهور نیست بلکه حکم عقل مطرح است و عقل - همان‌طور که گفتیم - قدرت ناشی از خود امر را نیز کافی می‌داند. در نتیجه ما نمی‌توانیم بگوییم: «الأمر یتوقف علی القدره»، زیرا معنای توقف، تقدّم رتبی است و ما گفتیم: «هیچ ضرورتی ندارد که قدرت بر متعلّق، قبل از امر تحقق پیدا کند، بلکه اگر بعد از امر هم بیاید مانعی ندارد». در نتیجه از این راه هم نمی‌توان استحاله ذاتی را ثابت کرد.

### دلیل سوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر

اخذ قصد الأمر در متعلّق، دارای تالی فاسد محالی است، زیرا لازم می‌آید که دو لحاظ به خود امر تعلّق گرفته باشد: لحاظ آلی و لحاظ استقلال. و شیء واحد نمی‌تواند در آن واحد، هم مورد لحاظ آلی و هم مورد لحاظ استقلال قرار گیرد. بیان مطلب: وقتی مولا - به یک مأمور به امر می‌کند، لحاظ مولا در ارتباط با خود امر، لحاظ آلی است زیرا امر، هدف او نیست، بلکه امر، وسیله‌ای برای تحقق مأمور به است. امر، مثل آینه‌ای است که انسان خودش را در آن می‌بیند که خود آینه، هدف نیست بلکه هدف، صورتی است که در آینه ملاحظه می‌شود. ولی مأمور به را - با تمام خصوصیات و قیودش - به‌طور مستقلّ، مورد لحاظ قرار می‌دهد، زیرا هدف اصلی مولا، همان متعلّق و مأمور به است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۰

حال در ما نحن فیه وقتی سراغ متعلّق می‌آییم می‌بینیم اجزاء و شرایط - غیر از قصد الأمر - را می‌توان مستقلّاً [۲۵۲] مورد لحاظ قرار داد. آن وقت اگر قصد الأمر - که مضاف و مضاف الیه است - هم داخل در متعلّق شد، باید هم مضاف آن - یعنی نیت - استقلالاً ملحوظ شده باشد و هم مضاف الیه آن و مضاف الیه آن عبارت از امر است. در نتیجه، امر، از طرفی به‌عنوان آلیت ملاحظه شده است - چون وسیله تحقق مأمور به در خارج است - و از طرفی استقلالاً ملاحظه شده - چون قیدی است که در متعلّق اخذ شده است - بنابراین دو لحاظ به امر تعلّق گرفته است: لحاظ آلی و لحاظ استقلال. و جمع بین دو لحاظ، در آن واحد، ممکن نیست، حتی اگر دو لحاظ استقلال هم باشند، چه رسد به اینکه یکی آلی و دیگری استقلال باشد، که آلیت و استقلالیت، دو نقطه مقابل یکدیگرند. بررسی دلیل سوم: این را ما قبول داریم که اگر امر به‌عنوان وسیله تحقق مأمور به باشد، لحاظ متعلّق به آن، آلی و اگر به‌عنوان مضاف الیه قصد باشد، لحاظ متعلّق به آن، استقلال است، چون قصد الأمر در متعلّق اخذ شده است و خصوصیات متعلّق باید استقلالاً ملحوظ شود. ولی این را قبول نداریم که این دو لحاظ در آن واحد می‌باشند. مولا که می‌خواهد امر کند، ابتدا متعلّق را لحاظ می‌کند و در لحاظ متعلّق، باید خود متعلّق و خصوصیات آن، مورد لحاظ استقلال قرار گیرند. وقتی این لحاظ تمام شد، نوبت به امر می‌رسد که لحاظ آلی به آن تعلّق می‌گیرد. پس بدون تردید، دو لحاظ وجود دارد، یکی آلی و دیگری استقلال است ولی این دو لحاظ، در آن واحد نیستند بلکه مانند جاهایی که قصد الأمر در کار نیست، مولا ابتدا متعلّق را لحاظ می‌کند سپس امر را لحاظ می‌کند و جمع بین دو لحاظ در دو زمان مانعی ندارد و موجب استحاله نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۱

### دلیل چهارم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر

مهم‌ترین دلیلی که در ارتباط با استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر ذکر شده، دلیلی است که مرحوم محقق نائینی ذکر کرده

و آیت‌الله خوئی «دام ظلّه» نیز آن را به‌عنوان بهترین دلیل دانسته است: خلاصه فرمایش ایشان - با توضیحی از جانب ما - این است: نوع قضایایی که در مقام بیان احکام شرعیه وارد شده، قضایای حقیقیه است. [۲۵۳] مثلاً در باب حجّ از روایات استفاده می‌شود که: «المستطیع یجب علیه الحجّ»، در اینجا «المستطیع» ناظر به افراد است ولی نه خصوص افرادی که در زمان صدور حکم، مستطیع باشند بلکه هر انسانی که در آینده هم وجود پیدا کند و مستطیع شود، این حکم شامل حال او می‌شود. سپس می‌فرماید: قضیه حقیقیه، رجوع به قضیه شرطیه می‌کند، یعنی با اینکه صورتش صورت قضیه حملیه است و در قضیه حملیه، موضوع و محمول و اتحاد و هویت مطرح است ولی در باطن، به قضیه شرطیه برگشت می‌کند و در قضیه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۲

شرطیه، مقدّم و تالی مطرح است نه موضوع و محمول. در نتیجه قضیه «المستطیع یجب علیه الحجّ» به قضیه «إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» برگشت می‌کند، یعنی «المستطیع» که عنوان موضوع داشت، در اینجا عنوان مقدّم، و «یجب علیه الحجّ» که عنوان محمول داشت، عنوان تالی پیدا می‌کند. مرحوم نائینی می‌فرماید: اگر قضیه شرطیه شد، قضیه شرطیه دارای این خصوصیت است که اگر مولا گفت: «إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» مفاد این قضیه این نیست که «بر شما لازم است مستطیع شوید تا حجّ بر شما واجب شود» بلکه وجود استطاعت را فرض کرده و فرموده: «اگر شما مستطیع شدید، حجّ بر شما واجب می‌شود ولی به شما نمی‌گویم بروید تحصیل استطاعت کنید اگرچه تحصیل استطاعت، مقدور شما هم باشد»، این قضیه، از این جهت مانند «إن جاءك زید فأكرمه» است، معنای «إن جاءك زید فأكرمه» این نیست که اگر شما - فرضاً - بتوانید مقدمات مجیء زید را فراهم کنید، برایتان لازم باشد فراهم کنید. خیر، معنای این قضیه این است که وجوب اکرام، بر فرض تحقق مجیء است و تهیّه مقدمات مجیء - به طوری که مجیء تحقق پیدا کند - بر شما لازم نیست. مرحوم نائینی می‌فرماید: نه تنها در «المستطیع یجب علیه الحجّ» این طور است بلکه در آیه شریفه (أوفوا بالعقود) نیز همین طور است. این آیه نمی‌گوید: «شما حتماً باید عقدی واقع سازید» بلکه می‌گوید: «اگر عقدی واقع شد وفای به آن واجب است». سپس می‌فرماید: بنابراین، استطاعت و عقد، با وجود اینکه اختیاری است و مولا - می‌توانست مثلاً تحصیل استطاعت را واجب کند و انسان هم می‌تواند آن را ایجاد کند ولی لازم نیست چنین کاری را انجام دهد بلکه اگر موضوع آن وجود پیدا کرد، به دنبال آن، حکم می‌آید. از این بالاتر، اموری است که در اختیار مکلف نیست و ما به هیچ وجه نمی‌توانیم آن‌ها را در دایره تکلیف بیاوریم، مثل بلوغ و عقل که در اختیار مکلف نیست و مولا نمی‌تواند کسی را که بالغ نیست، امر به بالغ شدن بنماید. و مثل زوال شمس در آیه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۳

شریفه (أقم الصلاة لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)، [۲۵۴] آیا کسی می‌تواند توهم کند که ایجاد زوال شمس - با اینکه امری غیر اختیاری است - داخل در تکلیف مولا شود؟ و یا مسأله عقل نسبت به کسی که عاقل نیست، داخل در دایره تکلیف مولا قرار گیرد و مولا او را مکلف به عاقل شدن بنماید؟ مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: در ما نحن فیه، که شما قصد قربت را به «قصد الأمر» معنا کردید، بدون تردید، امر کار مولاست و کار مولا در اختیار خود اوست نه در اختیار دیگری. حتی در «إن جاءك زید فأكرمه» اگر بخواهیم بگویم: مجیء زید، اختیاری است، اختیاری بودن نسبت به خود زید است نه نسبت به عمرو. مجیء زید، چگونه می‌تواند در اختیار عمرو قرار گیرد؟ مگر اینکه آوردن زید مطرح باشد نه آمدن او، و بین آوردن و آمدن فرق است. مرحوم نائینی می‌فرماید: مضاف الیه قصد، عبارت از امر است و امر، کاری نیست که در اختیار عبد باشد بلکه مربوط به مولاست. پس وقتی مضاف الیه، خارج از دایره اختیار مکلف شد، با اضافه مضاف به آن، قصد الأمر هم یک چیز غیر اختیاری می‌شود و در نتیجه باید وجود آن فرض شود نه اینکه داخل در دایره تکلیف شده و جزء مکلف به قرار گیرد. مثل مسأله بلوغ و عقل و زوال شمس است. در مسأله زوال شمس، امکان نداشت که زوال شمس، همانند صلاة، داخل در دایره تکلیف باشد. در مورد زوال شمس، تعبیر

روشنی در روایت وجود دارد. می‌فرماید:

«إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» [۲۵۵] یعنی به صورت قضیه شرطیه مطرح کرده و زوال شمس را مفروض الوجود دانسته است و به دنبال فرض وجود، مسأله وجوب نماز ظهر و عصر مطرح می‌شود. در قصد الأمر هم همین طور است. چون قصد الأمر نیز خارج از دایره اختیار مکلف است، باید مفروض الوجود قرار داده شود نه اینکه در دایره تکلیف قرار گیرد. و اگر بخواهد داخل در دایره تکلیف شود، تکلیف به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۴

غیر مقدور است، زیرا قصد الأمر - مثل مجيء زيد - غیر اختیاری است. [۲۵۶] و اگر بگویید: «هم فرض وجود شده، در ارتباط با خود تکلیف، و هم داخل در متعلق است»، اشکال دیگری - غیر از مسأله تکلیف به غیر مقدور - لازم می‌آید و آن اتحاد حکم و موضوع است، یعنی لازم می‌آید چیزی که در ردیف حکم است، در موضوع هم باشد. از طرفی قصد الأمر چیزی است که در ردیف حکم است، یعنی حکم، با فرض وجود آن تحقق می‌یابد و از طرفی - به لحاظ اینکه در متعلق اخذ شده و قید برای صلاة قرار گرفته - در موضوع حکم هم قرار می‌گیرد و رتبه موضوع، مقدم بر حکم است. در نتیجه لازم می‌آید قصد الأمر، هم در رتبه نفس حکم باشد و هم در رتبه قبل از حکم و چنین چیزی استحاله ذاتی دارد. محال است چیزی در آن واحد، در دو رتبه متقدم و متأخر واقع شود. و علت استحاله دور هم همین است یعنی در دور لازم می‌آید شیء واحد، در آن واحد، هم در رتبه متقدمه باشد و هم در رتبه متأخره. خلاصه اینکه مرحوم نائینی معتقد است: قصد الأمر نمی‌تواند در متعلق اخذ شود، زیرا قصد الأمر، غیر اختیاری است و اگر اختیاری هم بود، مثل استطاعت و عقد و ...

داخل در دایره متعلق نبود. [۲۵۷] بررسی کلام مرحوم نائینی در کلام ایشان، نکاتی وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد: اولاً: آیا تمام قضایا و یا نوع قضایایی که متضمن احکام شرعیه‌اند، به صورت قضیه حقیقیه می‌باشند؟ قضیه حقیقیه، یکی از اقسام قضیه حمله خبریه است. قضیه «المستطيع يجب عليه الحج» را می‌توان قضیه حقیقیه دانست [۲۵۸] ولی آیا چگونه می‌توان

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۵

(أقيموا الصلاة) و (آتوا الزكاة) و (أوفوا بالعقود) را قضیه حقیقیه دانست؟

این‌ها جمله انشائییه و از طریق هیئت افعال است و متضمن بیان حکم است و معنا ندارد ما اسم این‌ها را قضیه حقیقیه بگذاریم. در باب معاملات هم مهم‌ترین مسئله (أوفوا بالعقود) است که در تمامی معاملات، به عنوان ملاک مطرح است. و یا در باب عهد، قرآن می‌فرماید: (أوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً) [۲۵۹] و یا در مورد نذر داریم: (و لوفوا نذورهم) [۲۶۰]. آیا می‌توان این سنخ ادله را - که تقریباً اکثر ادله متضمن احکام است - قضیه حقیقیه دانست؟ حتی قضیه «المستطيع يجب عليه الحج» قضیه‌ای است که از ادله و روایات به دست آورده‌اند و آیه شریفه این‌گونه عنوان نکرده است. آیه می‌گوید: (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)، [۲۶۱] مگر اینکه بتوانیم از «من استطاع» عنوان «المستطيع يجب عليه الحج» را به صورت يك قضیه حقیقیه در آوریم. ثانیاً: بر فرض که (أقيموا الصلاة) هم مانند «المستطيع يجب عليه الحج» به عنوان قضیه حقیقیه مطرح باشد، ولی آنچه شما گفتید که «همه قضایای حقیقیه، به قضایای شرطیه رجوع می‌کنند» مورد قبول ما نیست بلکه این مطلب تنها در مورد بعضی از قضایای حقیقیه امکان دارد. مثلاً قضیه «المستطيع يجب عليه الحج» را می‌توان به قضیه «أياها المكلفون إذا استطعتم يجب عليكم الحج» در آورد ولی بر فرض که ما از اشکال اول صرف نظر کنیم و بپذیریم که (أقيموا الصلاة) قضیه حقیقیه است، چگونه می‌توانیم آن را به صورت قضیه شرطیه در آوریم؟ اگر بخواهیم آن را به صورت قضیه شرطیه در آوریم، جزایش عبارت از «وجوب اقامه صلاة» است ولی آیا شرط آن چیست؟ چیزی نداریم که بتوانیم شرط قرار دهیم.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۶

از اینجا ما به یک ضابطه کلی می‌رسیم و آن این است که قضایای حقیقیه‌ای رجوع به قضیه شرطیه می‌کند که در آنها مکلف، علاوه بر مکلف بودن - که عنوان عامی است - دارای عنوان خاص دیگری هم باشد و به عبارت دیگر: خصوصیت دیگری، زاید بر عنوان مکلف بودن، در ثبوت آن تکلیف اخذ شده باشد. مرحوم نائینی در این زمینه اصطلاح خاصی را به کار برده که در خیلی از موارد مفید است، ایشان می‌گوید: در بعضی تکالیف، علاوه بر اصل تکلیف، یک موضوع داریم و یک متعلق [۲۶۲] مراد از متعلق، چیزی است که تکلیف به آن تعلق می‌گیرد - که ما از آن به مأمور به تعبیر می‌کنیم - ولی موضوع تکلیف، عبارت از عنوان خاصی است که تکلیف، روی آن عنوان گذاشته شده است، مثلاً در آیه حج، (لله) تکلیف را و (حج البيت) متعلق تکلیف را و (من استطاع إليه سبباً) موضوع تکلیف - یعنی کسی که تکلیف بر او قرار داده شده - را بیان می‌کند. «من استطاع» عنوان خاصی است که زاید بر عنوان مکلف بودن است. ارجاع این گونه قضایای حقیقیه به قضیه شرطیه مانعی ندارد. و اگر کسی آیه (لله علی الناس ...) را به معنای «أیها الناس إذا استطعتم يجب علیکم الحج» تفسیر کند، کسی به او اشکال نخواهد کرد. اما در (أقیموا الصلاة) ما یک تکلیف داریم که مفاد هیئت افعُل است. تکلیف همان وجوب است که از آن به بعث و تحریک اعتباری تعبیر می‌کنیم. و یک مکلف به (یا متعلق) داریم که عبارت از «إقامة الصلاة» است ولی در اینجا چیزی به عنوان موضوع نداریم. موضوع، عبارت از یک عنوان خاص است و ما در اینجا عنوان خاصی نداریم تا بتوانیم آن را به صورت قضیه شرطیه در آوریم. (أقیموا الصلاة) را چگونه می‌توان به صورت قضیه شرطیه در آورد؟ معنای «أیها المكلفون يجب علیکم إقامة الصلاة» که دیگر شرط و جزاء ندارد که ما بگوییم: (أقیموا الصلاة) هم رجوع به قضیه شرطیه می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۷

بله، نسبت به قیود غیر اختیاری می‌توان این حرف را زد و اصولاً چاره‌ای هم نداریم جز اینکه بگوییم: «قیود غیر اختیاری باید به صورت شرط در قضیه شرطیه مطرح شود» مثلاً بگوییم: «أیها الناس إذا بلغتکم إقامة الصلاة»، چون مسأله بلوغ و عقل و امثال این‌ها در دایره اختیار مکلف نیست و به فرموده محقق نائینی رحمه الله باید فرض وجود این‌ها بشود. معنای فرض وجود، همان قضیه شرطیه و تعلیق است. ممکن است گفته شود: با این بیان شما، کلام مرحوم نائینی تمام است، زیرا ایشان در ما نحن فیه فرمود: «قصد الأمر، کار مولاست و کار مولا در اختیار عبد نیست، بنابراین قصد الأمر، از امور غیر اختیاری است. در نتیجه قصد الأمر هم مانند بلوغ و عقل و زوال شمس، رجوع به قضایای شرطیه می‌کند». می‌گوییم: این حرف مورد قبول نیست زیرا: اولاً: ما قبول نداریم که قصد الأمر، از امور غیر اختیاری باشد. ما در بحث‌های گذشته گفتیم: «قدرتی که در متعلق امر شرط است، مربوط به زمان امتثال است و در زمان صدور و جعل حکم، وجود و عدم آن مساوی است» و نیز گفتیم: «قدرتی که ما در ارتباط با متعلق داریم دارای توسعه است و هم قدرتی را که با قطع نظر از امر است شامل می‌شود و هم قدرتی را که از طریق خود امر حاصل شود شامل می‌شود». حال می‌گوییم: قصد الأمر نیز مانند قدرت بر متعلق است یعنی در زمان امتثال امر مورد نیاز ماست و در زمان تعلق حکم نقشی ندارد. ملاک این است که وقتی عبد می‌خواهد نماز بخواند بتواند قصد الأمر داشته باشد. بنابراین قصد الأمر از امور اختیاری است و نمی‌توان آن را در ردیف بلوغ و عقل و زوال شمس قرار داد. زوال شمس در اختیار ما نیست، چه قبل از تکلیف مولا و چه بعد از آن، ولی قصد الأمر، در ظرف امتثال - که ما با آن کار داریم - در اختیار ماست و نمی‌توانیم آن را به قضیه شرطیه رجوع بدهیم. ثانیاً: برفرض که بپذیریم قصد الأمر از امور غیر اختیاری است ولی می‌گوییم: «در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۸

قضیه «إذا زالت الشمس تجب الصلاتان» که شما قضیه شرطیه تشکیل می‌دهید، مفاد قضیه شرطیه عبارت از این است که زوال شمس، دخالت در ترتب جزاء - یعنی وجوب نماز ظهر و عصر - دارد. یعنی زوال شمس، شرط وجوب است و تا وقتی که زوال شمس تحقق پیدا نکند، وجوب تحقق پیدا نمی‌کند. حال فرض می‌کنیم حرف شما درست باشد و قصد الأمر از امور غیر اختیاری

باشد، در این صورت باید بتوانیم آن را به قضیه شرطیه «إذا قصدت الأمر يجب عليك الصلاة» ارجاع دهیم، یعنی باید بگوییم: «قصد الأمر، در تحقق وجوب نماز دخالت دارد» و به عبارت دیگر: «همه عبادات در ارتباط با قصد الأمر، عنوان واجب مشروط را دارند. یعنی وقتی زوال شمس حاصل شد، باز هم نماز، واجب مشروط است و باید شرط دیگر آن- که قصد الأمر است- بیاید تا نماز واجب شود. پس به همان کیفیتی که زوال شمس به عنوان شرط، نقش در ترتب جزاء دارد، قصد الأمر نیز همین طور است». و اگر بخواهیم اشکال دوم را به عبارت علمی تر بگوییم تا با کلام مرحوم نائینی تطبیق بیشتری داشته باشد، می‌گوییم: مرحوم نائینی فرمود: «اموری که به صورت شرط در قضایا واقع می‌شوند، مولا آن‌ها را در مقام جعل و صدور حکم، مفروض الوجود قرار داده است». ما باید قدری این عبارت را تحلیل کنیم ببینیم آیا مراد از مفروض الوجود چیست؟

آیا مراد این است که وجود ذهنی و لحاظ ذهنی آنها در ترتب جزاء دخالت دارد؟ یا مراد این است که وجود خارجی آن‌ها فرض شده و وجود خارجی، دخالت در ترتب جزاء دارد. اگر بگویید: «معنای مفروض الوجود این است که وجود ذهنی این‌ها دخالت در جعل حکم دارد». می‌گوییم: «در این صورت بین مقذور و غیر مقذور فرقی نمی‌کند. شما آمدید بین زوال شمس و طهارت ثوب فرق گذاشتید. طهارت ثوب را مقذور و زوال شمس را غیر مقذور دانستید. درحالی که فرق بین مقذور و غیر مقذور، مربوط به مرحله وجود

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۱۹

خارجی است نه مربوط به مرحله تصوّر. هر دوی آنها در مقام تصور، مقذور می‌باشند.

همان‌طور که شما می‌گویید: «فرض محال، محال نیست». یعنی تصور محال و وجود ذهنی دادن به آن، محال نیست. و نیز وقتی می‌گویید: «شریک الباری ممتنع»، بدون شک به «شریک الباری» وجود ذهنی داده‌اید و الا نمی‌توانستید آن را موضوع قرار دهید. محال بودن «شریک الباری» به حسب وجود خارجی است و به حسب وجود ذهنی، هیچ استحاله‌ای ندارد. بنابراین اگر مقصود شما از مفروض الوجود، عبارت از تصور وجود است- که ظاهر عبارت هم همین است- در این صورت نباید بین زوال شمس و طهارت ثوب فرقی وجود داشته باشد، زیرا هر دو قابل تصور ذهنی هستند و آنچه در زوال شمس غیر مقذور است تحقق خارجی آن می‌باشد». اما اگر مقصود شما از مفروض الوجود، همان وجود خارجی باشد، می‌گوییم: قبول داریم که در وجود خارجی، بین زوال شمس و طهارت ثوب، فرق وجود دارد. خارجیت زوال شمس، غیر مقذور و خارجیت طهارت ثوب، مقذور است. ولی اشکال این است که شما نباید قصد الأمر را در ردیف زوال شمس قرار می‌دادید بلکه باید آن را در ردیف طهارت ثوب قرار دهید، زیرا همان‌طور که طهارت ثوب، مقذور است، قصد الأمر هم مقذور است. ولی شما می‌گویید: «طهارت، با قطع نظر از امر هم مقذور است»، می‌گوییم: این دیگر فرقی نمی‌کند. آنچه ما می‌خواهیم مقودریت در ظرف امتثال است و این مقودریت، از هر ناحیه‌ای تحقق پیدا کند- هر چند از ناحیه امر باشد- فرق نمی‌کند. در نتیجه دلیل مرحوم نائینی هم به نظر ما تمام نیست. نتیجه بحث از مباحث گذشته معلوم گردید که هیچ‌یک از ادله چهارگانه‌ای که برای اثبات استحاله ذاتی اخذ قربت در متعلق امر، اقامه کرده‌اند تمام نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۰

**ادله فائنین به استحاله بالغیر اخذ قصد قربت در متعلق امر**

**کلام مرحوم آخوند**



از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان معتقد است اخذ قصد قربت در متعلق امر، استحاله بالغیر دارد. ایشان وقتی مسئله را مطرح می‌کند، مدّعی خود را در قیافه استحاله ذاتی مطرح می‌کند ولی از دلیلی که اقامه می‌کند، استحاله بالغیر استفاده می‌شود. مرحوم آخوند در مدّعی خود این گونه تعبیر می‌کند: «لاستحاله أخذ ما لا یکاد یتأتی إلّا من قبل الأمر بشیء فی متعلق ذاک الأمر». این بیان، قدری ظهور در مسأله دور و تقدّم شیء و تأخّر آن در آن واحد دارد و این مساوق با استحاله ذاتی است. ولی وقتی دلیل اقامه می‌کند می‌فرماید: اگر قصد الأمر در مکلف به (/ متعلق) اخذ شود و در ردیف سایر اجزاء و شرایط قرار گیرد، مکلف قادر بر امتثال نخواهد بود. دلیل این مطلب - با توضیح ما - این است که تکلیف به غیر مقدور محال است ولی نوع استحاله آن، استحاله بالغیر است، یعنی چون مکلف، قدرت بر امتثال ندارد، تکلیف محال می‌شود، مثل استحاله معلول بدون علت که استحاله بالغیر است. بنابراین در دلیل مرحوم آخوند استحاله بالغیر مطرح شده است. سپس مرحوم آخوند در مقام اثبات این مطلب برمی‌آید که چرا مکلف، قدرت بر امتثال ندارد؟ ممکن است کسی بگوید: در مقام تعلق امر و جعل حکم، تصور مأمور به کافی است و نیازی به تحقق خارجی آن نیست، بلکه اصولاً نباید وجود خارجی داشته باشد.

و همان‌طور که مولا در مقام جعل حکم، مأمور به را تصوّر می‌کند، و بعد از آن، امر را متوجّه این مأمور به می‌سازد، می‌تواند قصد الأمر را هم تصور کند. تصور قصد الأمر، نیازی به امر ندارد. آنچه نیاز به امر دارد، وجود خارجی قصد الأمر است. اما تصور

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۱

قصد الأمر، مانند تصور خود عنوان صلاة است که هیچ ربطی به وجود خارجی ندارد.

بنابراین مولا در مقام جعل حکم، صلاة و قصد الأمر را تصور می‌کند و امر خودش را متعلق به «صلاة با قصد الأمر» می‌کند. اما از نظر مقام امتثال، درست است که مکلف باید قدرت بر امتثال داشته باشد ولی این قدرت، مربوط به زمان امتثال است و در زمان امتثال هم، امر وجود دارد و قصد الأمر امکان دارد. خلاصه اینکه متوهم می‌گوید: مکلف، قدرت بر امتثال دارد و نه اشکالی در مرحله جعل حکم وارد می‌شود و نه در مرحله امتثال، پس چگونه شما می‌فرمایید: «اگر قصد الأمر در متعلق اخذ شود، مکلف، قادر بر امتثال نخواهد بود». مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: ما برای اثبات عدم قدرت بر امتثال از راه دیگری وارد می‌شویم و آن این است که می‌گوییم: مکلف می‌خواهد نماز را به داعی امری که به صلاة تعلق گرفته انجام دهد.

در حالی که براساس مبنای شما (مستشکل)، صلاة، امر ندارد. آنچه امر دارد عنوانی مقید است. شما (مستشکل) می‌گویید: «صلاة با قصد الأمر» به‌عنوان مأمور به است. پس صلاة به تنهایی متعلق امر نیست و چیزی که امر به آن تعلق نگرفته چگونه می‌توان آن را به داعی امر متعلق به آن انجام داد؟ به عبارت دیگر: آنچه در صلاة مطرح است این است که انسان صلاة را به داعی امر متعلق به صلاة انجام دهد، پس باید صلاة، مأمور به باشد تا بتوانیم صلاة را به داعی امر متعلق به صلاة انجام دهیم. در حالی که شما می‌گویید: صلاة، مأمور به نیست بلکه «صلاة مقید به قصد الأمر» مأمور به است، بنابراین «صلاة تنها» مأمور به نیست و چیزی که مأمور به نیست نمی‌توان آن را به داعی امر متعلق به آن انجام داد، زیرا امری به آن تعلق نگرفته است. اشکال: چگونه شما (مرحوم آخوند) می‌فرمایید: «صلاة، امر ندارد»؟ درست است که مأمور به، صلات مقید است ولی وقتی مقید - بما هو مقید - مأمور به شد، ذات مقید هم مأمور به است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۲

مرحوم آخوند می‌فرماید: اشکال همین جاست. هر جایی که مسأله مقید مطرح است، دو جزء تحلیلی عقلی در کار است، یکی ذات مقید، دیگری هم تقید مقید به این قید. هر چند قید، خارج است ولی تقید، جزء است و جزئیت آن هم جزئیت تحلیلی عقلی است نه جزء خارجی و واقعی. ذات مقید هم همین‌طور است. این گونه نیست که در موارد وجود مقید، ما یک جزء خارجی داشته باشیم و یک جزء تحلیلی عقلی. در مسأله مقید، دو جزء داریم ولی هر دو، جزء تحلیلی عقلی می‌باشند و در اجزاء تحلیلی عقلی، که

درحقیقت، یک وجود واحد و یک حقیقت واحد است، همین وجود واحد، به‌عنوان مأمور به است، و نمی‌توانید بگویید: «به هر یک از این اجزاء تحلیلی عقلی هم امر تعلق گرفته است». خیر، هیچ‌یک از این دو جزء تحلیلی عقلی - یعنی ذات مقید و تقید - متعلق امر قرار نگرفته‌اند بلکه شیء واحد به‌عنوان مأمور به قرار گرفته است. گویا کسی به مرحوم آخوند می‌گوید: کلام شما در صورتی درست است که قصد الأمر را به‌عنوان قیدیت و شرطیت در مأمور به اخذ کنیم ولی اگر قصد الأمر را در ردیف اجزاء - مثل رکوع و سجود و ... - قرار دهیم، کلام شما (مرحوم آخوند) مورد قبول نیست، زیرا در آنجا دیگر اجزاء تحلیلی نداریم. چیزی که مرکب از اجزاء است، اجزایش حقیقی می‌باشند نه تحلیلی عقلی. بنابراین ما می‌گوییم: امر، به «صلاة مرکب از اجزاء که از جمله آنها قصد امر است» تعلق گرفته است. یعنی قصد الأمر را هم - در ردیف رکوع و سجود - در متعلق بیاوریم. در نتیجه قصد الأمر هم مانند رکوع و سجود و ...

مأمور به خواهد شد، زیرا در باب مرکبات گفته‌اند: «مرکبات، وجودی غیر از وجود اجزاء ندارد، بلکه مرکب، همین اجزاء است نه اینکه متحصیل از اجزاء و امری غیر از اجزاء باشد» در این صورت، لازمه تعلق امر به صلاة، تعلق آن به رکوع و سجود است. و ما اگر قصد الأمر را در ردیف سایر اجزاء بیاوریم، می‌توان آن را به داعی امر متعلق به آن اتیان کرد. همان‌طور که می‌توان رکوع را به داعی امر متعلق به آن انجام داد. مجموعه صلاة را به طریق اولی می‌توان به داعی امر متعلق به آن اتیان کرد. خلاصه اینکه مستشکل می‌گوید: مدّعی شما (مرحوم آخوند) این بود که

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۳

قصد الأمر نمی‌تواند در متعلق نقش داشته باشد، نه به‌عنوان جزئیت و نه به‌عنوان شرطیت. درحالی که دلیل شما تنها نسبت به شرطیت تمامیت داشت ولی نسبت به جزئیت ناتمام بود و مکلف، قادر است صلاة را به داعی امر متعلق به آن اتیان کند و نمی‌توانید بگویید: «صلاة، مأمور به نیست» زیرا اجزاء مأمور به، مأمور به می‌باشند همان‌طور که رکوع و سجود و ... مأمور به می‌باشند. مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: شما (مستشکل) می‌گویید: «مأمور به گویا مرکب از دو جزء است: صلاة و قصد الأمر، و همان‌طور که صلاة، مأمور به است، قصد الأمر هم مأمور به می‌شود، زیرا قصد الأمر، مانند رکوع و سجود است و همان‌طور که آنها مأمور به می‌باشند، قصد الأمر هم مأمور به است». این کلام شما دارای دو اشکال است: اولاً: قصد به معنای اراده است و ما (مرحوم آخوند) در جای خود ثابت کرده‌ایم [۲۶۳] که افعال اختیاری انسان، به خاطر مسبوقیت به اراده، عنوان ارادیت و اختیاریت پیدا می‌کند. اما خود اراده، اگر بخواهد اختیاری باشد، باید مسبوق به یک اراده دیگر باشد و اگر اراده دوم هم بخواهد اختیاری باشد، باید مسبوق به اراده سوم باشد و ... این منجر به تسلسل می‌شود. لذا برای اینکه تسلسل پیش نیاید از اول می‌گوییم: فعل اختیاری، به خاطر مسبوقیت به اراده، عنوان اختیاری پیدا می‌کند اما خود اراده، غیر اختیاری است، زیرا مسبوق به اراده نیست، چون اگر بخواهد مسبوق به اراده باشد، تسلسل لازم می‌آید. مرحوم آخوند می‌فرماید: حال که اراده، غیر اختیاری است و متعلق امر هم باید مسأله‌ای اختیاری باشد، قصد الأمر به معنای «اراده امر»، نمی‌تواند جزء مأمور به باشد، زیرا اگر جزء مأمور به شد، باید امر به آن تعلق بگیرد، و چون قصد الأمر، غیر اختیاری است نمی‌تواند امر به آن تعلق گیرد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۴

ثانیاً: بفرض که از اشکال اول هم صرف نظر کنیم و قصد الأمر را مانند خود صلاة، امری اختیاری بدانیم و بگوییم: «هر دو می‌توانند متعلق امر قرار گیرند»، ولی در اینجا اشکال دیگری وجود دارد و آن اشکال این است که اگر امر به این مجموع تعلق گرفت، معنایش این است که شما بتوانید این مجموع را به داعی امر متعلق به مجموع، اتیان کنید. صلاة را اگر بخواهید به داعی امر اتیان کنید، مانعی ندارد ولی داعی امر - که جزء دوم است - را نمی‌توان به داعی امر اتیان کرد. چگونه ممکن است محرک و متحرک، شیء واحدی باشند؟ داعی امر یعنی محرکیت امر و همین داعی امر که مأمور به واقع می‌شود به معنای محرکیت می‌شود. در نتیجه

داعی امر، هم محرک است و هم متحرک، و چنین چیزی معقول نیست. ممکن است گفته شود: ما صلاة را به داعی امر اتیان می‌کنیم ولی خود داعی امر را به داعی امر اتیان نمی‌کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: شما نمی‌توانید چنین کاری بکنید، زیرا اینکه شما شنیده‌اید که انسان می‌تواند رکوع را به داعی امر متعلق به رکوع انجام دهد، در مورد جایی است که بخواهد همه نماز و مأمور به را به داعی امر متعلق به مجموع انجام دهد و الا آیا کسی می‌تواند از مجموع نماز فقط به رکوع اکتفا کرده و رکوع را به داعی امر متعلق به رکوع انجام دهد؟ خیر، اینکه می‌گویند رکوع را به داعی امر متعلق به رکوع می‌توان انجام داد، مراد این است که در ضمن مجموع این کار انجام دهد، نه اینکه رکوع و سجود به تنهایی را بتوان به داعی امر متعلق به آن انجام داد. و ما نحن فیه از این قبیل است. شما نمی‌خواهید مجموع صلاة و قصد الأمر را به داعی امر اتیان کنید، بلکه می‌خواهید جزئی از این مأمور به را به داعی امر متعلق به این جزء اتیان کنید و این عیناً مثل این است که بخواهید رکوع را به تنهایی، به داعی امر متعلق به رکوع انجام دهید. همان‌طور که این فایده ندارد، صلاة به تنهایی را - که جزء مأمور به است - نیز اگر بخواهید به داعی متعلق به آن جزء فقط انجام دهید، صحیح نیست. بنابراین اگر بخواهید مجموع - یعنی صلاة با قصد الأمر - را به داعی امر انجام

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۵

دهید، معنایش این است که داعی امر را هم به داعی امر انجام داده باشید و اگر بخواهید خصوص صلاة را به داعی امر انجام دهید، معنایش این است که تنها جزئی از مأمور به را به داعی امر متعلق به آن انجام داده باشید و این مفید نیست. در نتیجه همان‌طور که قصد الأمر - به عنوان قیدیت و شرطیت - نمی‌تواند در مأمور به اخذ شود، به عنوان جزئیت و شرطیت هم نمی‌تواند در مأمور به اخذ شود. سپس مرحوم آخوند مسأله تعدد امر را مطرح کرده و راه وارد شدن از طریق تعدد امر را مسدود می‌کند، که این قسم از کلام ایشان نیاز به توضیح ندارد. پس برهان مرحوم آخوند در ارتباط با استحاله قصد الأمر در متعلق، عبارت از عدم قدرت بر امتثال است که نتیجه آن استحاله بالغیر است. [۲۶۴]

### بررسی کلام مرحوم آخوند [۲۶۵]

#### اشاره

اصول فقه شیعه؛ ج ۳؛ ص ۳۲۵

کلام مرحوم آخوند، جواب‌های متعددی داده شده است که در ذیل به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

#### ۱- کلام مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله در پاسخ به کلام مرحوم آخوند

کلام این دو بزرگوار مبتنی بر چند مقدمه است: [۲۶۶] مقدمه اول: چون بحث ما در ارتباط با متعلق امر است، ابتدا باید ببینیم آیا متعلق امر عبارت از چیست؟ در بدو نظر، سه احتمال جریان دارد:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۶

احتمال اول: متعلق امر، عبارت از نفس ماهیات باشد بدون هیچ‌گونه تقییدی، نه در ارتباط با وجود ذهنی و نه در ارتباط با وجود خارجی. به عبارت دیگر: نفس ماهیت که خارج از دایره وجود است و نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، متعلق امر می‌باشد. احتمال دوم: متعلق امر، عبارت از ماهیت مقید به وجود ذهنی مولا - نه وجود ذهنی مکلف - باشد، یعنی وقتی مولا - می‌فرماید: «الصلاة واجبة» - که عبارت دیگری از (أقیموا الصلاة) است - کلمه «واجبة» در این قضیه حمله بر ماهیت صلاة حمل نشده است.

بلکه موضوع، عبارت از صلاتی است که مولا در ذهنش تصور کرده و با وصف متصور بودن و موجود بودن در ذهن مولا، موضوع برای «واجبه» قرار گرفته است، مثل اینکه مولا تصریح کند که صلاة متصور و موجود در ذهن من - با قید وجود ذهنی اش - متعلق و جوب قرار گرفته است. احتمال سوم: متعلق امر، عبارت از ماهیت مقید به وجود خارجی آن می‌باشد، یعنی «الصلاة المتصفه بالوجود الخارجی محکومه بالوجوب». حال بینیم آیا کدام یک از این سه احتمال درست است؟ بررسی احتمال سوم: اگر ما پای وجود خارجی را به میان آوریم و بگوییم:

«صلاة مقید به وجود خارجی معروض و جوب قرار گرفته و واجب است»، اگرچه ما در اینجا کلمه عرض و معروض را مجازاً به کار می‌بریم [۲۶۷] ولی بالاخره، یک تقدّم و تأخر رتبی - از نظر موضوع و حکم - در کار است. همیشه رتبه موضوع، مقدّم بر حکم است، همان‌طور که رتبه موصوف، مقدّم بر صفت است. در این صورت باید بگوییم: «صلاة موجود در خارج، تقدّم بر جوب دارد» یعنی اول باید نماز در خارج وجود پیدا کند، سپس اتصاف به جوب پیدا کند. این حرف، در ارتباط با ملکیت و زوجیت امثال آن درست است. تا وقتی که زوجین در خارج وجود نداشته باشند، اتصاف به وصف زوجیت اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۷

پیدا نمی‌کنند. تا خانه‌ای در خارج وجود نداشته باشد، نمی‌تواند اتصاف به مملوک بودن پیدا کند، هر چند ملکیت و زوجیت دو امر اعتباری هستند. اما در ارتباط با جوب، نمی‌توان گفت: «اول باید نماز در خارج وجود پیدا کند سپس اتصاف به جوب پیدا کند»، اگرچه بعدیت، رتبی باشد. زیرا تا نماز واجب نشود، کسی آن را در خارج ایجاد نمی‌کند و بعد از آنکه وجود پیدا کرد، دیگر غرض مولا حاصل می‌شود و با حصول غرض مولا، تکلیف ساقط می‌شود. لذا در اصول جمله مشهوری است که در بسیاری از جاها مطرح می‌کنند و می‌گویند: «خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت آن». بنابراین، بین جوب با ملکیت و زوجیت تفاوت وجود دارد، اگرچه همه آن‌ها امور اعتباری می‌باشند. زوجیت و ملکیت، نیاز به وجود خارجی دارند ولی در باب جوب، اگر وجود خارجی تحقق پیدا کرد، وجوب ساقط می‌شود. وقتی غرض حاصل شد، نه حدوث امر معنا دارد و نه بقاء امر می‌تواند معنا داشته باشد. در نتیجه احتمال سوم، بدون اشکال کنار می‌رود. بررسی احتمال دوم: اگر «صلاة متصف به وجود ذهنی مولا» واجب باشد، دیگر قابلیت امثال نخواهد داشت، زیرا در این صورت، «ذات مقید» مطرح نیست بلکه «مقید با وصف تقیدش» مطرح است. صلاة مقید به وجود ذهنی مولا را چگونه می‌توان امتثال کرد؟ اگر بخواهید وجود ذهنی خودتان را امثال «الصلاة واجبه» قرار دهید، دارای دو اشکال است: اولاً: وجود ذهنی شما غیر از وجود ذهنی مولا است. این دو، مثل زید و عمرو می‌باشند. اگر مولا بگوید: «أكرم زیداً» و شما بروید عمرو را اکرام کرده و بگویید: «زید و عمرو، دو فرد انسان می‌باشند»، این معنا قابل تعقل نیست. وجود ذهنی مولا با وجود ذهنی شما همین حکم را دارد. بلکه اگر یک مطلب را شما دو بار تصور کردید، در همان ذهن شما هم بین این دو، مغایرت وجود دارد، زیرا دو وجود ذهنی است و دو وجود، امکان ندارد یکی باشد. دو وجود ذهنی، مثل دو وجود خارجی است. همان‌طور

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۸

که دو وجود خارجی - با وصف تخصیص به خصوصیاتشان - با هم مغایرت دارند، دو وجود ذهنی هم مغایرت دارند، اگرچه در ذهن یک نفر باشند، زیرا هر وجود ذهنی همراه با یک خصوصیت فردیه است و معنا ندارد که ما دو فرد را یکی حساب کنیم. ثانیاً: برفرض که آنچه در ذهن شماست همان چیزی باشد که در ذهن مولا است و با وصف تقید هم مغایرتی بین آنها نباشد ولی واقعاً می‌دانیم مطلب این‌طور نیست.

امثال «الصلاة واجبه» به این نیست که انسان، اول ظهر روبه‌قبله بنشیند و نماز را تصور کند بلکه امثال به این است که انسان در خارج نماز را اتیان کند و اگر مسأله خارج به میان آمد، دیگر بین خارج و بین وجود ذهنی مولا مابینت کامل تحقق دارد وجود

خارجی با وجود ذهنی قسیم یکدیگرند و دو نوع وجود به حساب می‌آیند، مثل انسان و بقر می‌باشند. انسان و بقر اگرچه دو نوع از حیوانند و در جنس قریب- یعنی حیوان- با یکدیگر مشترکند ولی امکان ندارد فردی از افراد انسان، برای بقر هم فردیت پیدا کند. لازمه تنوع و تعدد انواع این است که بین این‌ها مغایرت کلی باشد، به این معنا که هیچ فردی از افراد این نوع نتواند مصداق نوع دیگر واقع شود و هیچ فردی از افراد نوع دوم هم نتواند مصداق نوع اول واقع شود. مسأله وجود ذهنی و وجود خارجی، دارای چنین حالتی می‌باشند، دو نوع از وجودند و قسیم هم می‌باشند و اگر قسیم بودند، دیگر معقول نیست که اتحادی بین آنها به وجود آید یعنی موجود در ذهن- بما آنکه موجود ذهنی- معقول نیست که در خارج تحقق پیدا کند. بلکه ماهیت در خارج تحقق پیدا می‌کند ولی نه ماهیت مقید به وجود ذهنی. همان‌طور که ماهیت مقید به وجود خارجی نمی‌تواند در ذهن بیاید. اشکال: پس ما چگونه موجودات خارجی را تصور می‌کنیم؟ آیا ما زیدی را که در حیات مسجد حرکت می‌کند تصور نمی‌کنیم؟ مگر تصور، وجود ذهنی نیست؟ پس این موجود خارجی، وجود ذهنی پیدا کرده است یعنی درحقیقت، بین وجود خارجی و بین وجود ذهنی جمع شد. جواب: ما در بحث‌های مربوط به اراده گفتیم: اراده، شبیه علم است. چون تصور،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۲۹

یک نوع از علم است. در منطق می‌خوانیم: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلا فتصوّر. [۲۶۸] و در باب علم گفتیم: ما یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. در جایی که علم شما به امور آینده تعلق می‌گیرد، مثلاً علم پیدا می‌کنید که فردا پنج‌شنبه است، درحالی که هنوز آینده‌ای تحقق پیدا نکرده است، شما به چه چیزی علم پیدا می‌کنید؟ آنجا گفتیم: آنچه معلوم بالذات است، صورت ذهنیه‌ای است که در ارتباط با پنج‌شنبه در ذهن شما مرتسم است ولی واقعیت و خارجیت پنج‌شنبه برای شما به‌عنوان معلوم بالعرض است و اگر بخواهد به‌عنوان معلوم بالذات مطرح باشد شما نمی‌توانید بگویید من علم دارم، زیرا علم، معلوم می‌خواهد و در اینجا معلومی وجود ندارد، هنوز پنج‌شنبه‌ای تحقق پیدا نکرده است پس چطور می‌شود هم علم باشد و هم نیاز علم به معلوم محرز باشد و هم معلومی وجود نداشته باشد. این ما را راهنمایی می‌کند به اینکه معلومی که طرف اضافه علم است و برای تحقق علم باید وجود داشته باشد، عبارت از معلوم بالذات است و آن عبارت از صورت نفسانیه حاصل در نفس انسان است و الا پنج‌شنبه‌ای که بعداً می‌آید، معلوم بالعرض است. در باب وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی هم همین‌طور است، زید خارجی- با وصف خارجیتش- نمی‌تواند در ذهن شما بیاید. آنچه در ذهن شما می‌آید، صورت و نقشه این زید خارجی است. پس اینکه شما می‌گویید: «من زید را تصور کردم و تصور هم یکی از شعبه‌های علم است، یعنی وجود ذهنی به زید دادم» معنایش این نیست که همین زید موجود در خارج، موجود در ذهن شد، چنین چیزی معقول نیست بلکه آنچه در ذهن شماست و از آن به تصور و علم تعبیر می‌کنید، صورت حاصله از این موجود خارجی است. در نتیجه اگر مراد از صلاة در «الصلاة واجبه» عبارت از «صلاة مقید به وجود ذهنی مولا» باشد، چنین صلاتی قابلیت امتثال در خارج را ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۰

لذا احتمال دوم هم باطل است. بررسی احتمال اول: با بطلان احتمال دوم و سوم، آنچه برای ما متعین می‌شود، احتمال اول است، یعنی موضوع در «الصلاة واجبه»، عبارت از ماهیت صلاة- با قطع نظر از تقید به وجود خارجی یا وجود ذهنی- می‌باشد، زیرا اگر تقییدها را مطرح کنیم، تالی فاسد به دنبال می‌آورد. [۲۶۹] مقدمه دوم: این جمله که مرحوم آخوند می‌فرماید و تقریباً مشهور هم هست که «الأمر یکون داعياً إلى متعلقه»، یعنی امر، داعی و باعث و محرک به سوی متعلق خود می‌باشد. آیا این محرکیت و باعثیت به چه معناست؟ در محرک‌ها و باعث‌های تکوینی ملاحظه می‌کنیم که اگر کسی را تکویناً اجبار به انجام عملی بنمایند، این باعث تکوینی، جدای از انبعاث نخواهد بود، یعنی به دنبال باعث تکوینی، هدف- و لو اجباراً و بدون اختیار- تحقق پیدا می‌کند. آیا اینکه می‌گویید:

«الأمر یکون داعياً إلى متعلقه»، داعی و محرک را به صورت مجاز استعمال می‌کنید یا اینکه داعویت امر در این عبارت، یک داعویت حقیقی است؟ روشن است که داعویت امر، یک داعویت مجازی است، زیرا اگر حقیقی بود، باید همه تحت تأثیر قرار گیرند، در حالی که ما - هم در اوامر عرفیه و هم در اوامر شرعیه - ملاحظه می‌کنیم که افراد بسیاری - از قبیل کفار و افراد عاصی - تحت تأثیر داعویت امر قرار نگرفته و با آن مخالفت می‌کنند. از این بالاتر، حتی در مورد افرادی که تحت تأثیر داعویت امر قرار گرفته و متعلق امر را اتیان می‌کنند، وقتی ریشه‌یابی می‌کنیم می‌بینیم انگیزه‌ها و دواعی آنان برای این عمل تفاوت دارد. مثلاً اگر از فردی عادی در مورد علت اقامه نماز سؤال کنیم، جواب می‌دهد: «چون اگر اقامه نکنم، مسأله عذاب در کار است»، بنابراین، اعتقاد راسخی که در قلب مسلمانان نسبت به مسأله ترتب عذاب و استحقاق

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۱

عقوبت بر مخالفت امر مولاست، سبب انجام اوامر پروردگار شده است. به طوری که اگر مسأله ثواب و عقاب مطرح نبود، این گونه افراد - که در مراتب ضعیف ایمان قرار گرفته‌اند - به سراغ عبادت نمی‌رفتند. همین‌طور، درجات متوسط و درجات بالایی وجود دارد که هر کدام در مورد خودشان به عنوان علت اصلی و داعویت اصلی مطرحند.

علت عبادت بعضی، این است که خداوند منعم است و شکر منعم عقلاً واجب است و تجلی شکر خداوند، در اطاعت اوامر خداوند است. و حتی ممکن است کاری به بهشت و جهنم هم نداشته باشد. علت عبادت عده‌ای دیگر، عظمت خداوند است. زیرا یکی از اموری که در طبیعت انسان نهاده شده است، خضوع در برابر عظمت معنوی است که بالاترین مراتب آن، عظمت مقام پروردگار می‌باشد. بالاترین مرتبه عبادت، عبادتی است که امیر المؤمنین علیه السلام مطرح می‌کند «إلهی ما عبدُتک خوفاً من عِقَابک و لا طمعاً فی ثوابک، بل وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک». [۲۷۰] در این عبارت لازم است روی کلمه «وجدت» دقت شود. امیر المؤمنین علیه السلام نمی‌گوید:

«من یقین. دارم که تو اهل برای عبادت هستی پس تو را عبادت می‌کنم» بلکه می‌گوید:

«وجدتک» یعنی به عین‌الیقین یافتیم که تو اهل برای عبادت هستی، نه مجرد یقین و نه مجرد علم، بلکه عین‌الیقین. بنابراین دواعی عبادت متعدّد است. حال آیا امر مولا در ارتباط با این دواعی چه نقشی دارد؟ امر مولا، زمینه‌ساز تحقق این دواعی است و به عبارت علمی: صغرای این کبریات را درست می‌کند، باید عقابی در کار باشد تا کسی بتواند خدا را به جهت خوف از عقابش عبادت کند. و این عقاب را امر درست می‌کند، چون بر مخالفت امر، استحقاق عقوبت مترتب است. بنابراین ارتباط مولا به این داعی، ارتباط صغروی و زمینه‌ای است، یعنی اگر امری نبود، عقابی هم وجود نداشت، «خوفاً من عقابه» نمی‌توانست عنوان داعی و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۲

محرک پیدا کند. «طمعاً فی الجنة» هم به همین صورت است، یعنی چون موافقت امر موجب استحقاق ثواب و دخول در بهشت است، لذا امر، زمینه‌سازی کرده و موضوع جنت را درست کرده و اگر امر نبود، استحقاق ثواب، بر موافقت چه چیزی مترتب می‌شد؟ عبادت مردم، نوعاً در همین مرحله خوف از جهنم و طمع در بهشت می‌باشد.

و همین جهت است که داعی و محرک است. در مورد کسی هم که به جهت «شکر منعم» خدا را عبادت می‌کند، امر می‌آید و موضوع شکر را درست می‌کند، یعنی می‌بند اطاعت امر مولا شکر مولاست ولی آنچه او را بر انجام این شکر تحریک کرده، حکم عقل به وجوب شکر منعم است. مثل اینکه اگر کسی به ما احسان کرد و سپس از ما تقاضایی کرد، به تقاضای او جواب مثبت می‌دهیم، البته اگر تقاضا نبود، جواب مثبت، معنایی نداشت، زیرا جواب مثبت، به دنبال تقاضا و درخواست است ولی محرک بر این جواب مثبت، همان شکر و سپاسگزاری در مقابل منعم است که در نفس ما رسوخ کرده است. در نتیجه ارتباط امر خداوند با مسأله شکر منعم، ارتباط صغروی و ارتباط تهیه زمینه و تهیه موضوع است نه اینکه اصل شکر منعم نقش داشته و علت تحقق شکر منعم،

وجود امر باشد. علت تحقق شکر منعم، همان حکم عقل است که نفس انسان آن را پذیرفته است و آن عبارت از وجوب شکر منعم است. در مورد جمله امیر المؤمنین علیه السلام نیز به همین صورت است. امیر المؤمنین علیه السلام به خداوند نمی‌گوید: «امر تو باعث شد که من تورا عبادت کنم» بلکه می‌گوید: «آنچه که باعث عبادت تو شد، عین‌الیقین - که در ارتباط با اهلیت تو نسبت به عبادت برای من حاصل شد - می‌باشد. عین‌الیقین از حالات نفسانی امیر المؤمنین علیه السلام است و این حالت، داعویت به عبادت پیدا کرد و محرّک برای عبادت شد و امر خداوند در (أقیموا الصّلاة) مثل این است که خداوند فرموده باشد: «الصلاة عبادة». پس گویا امیر المؤمنین علیه السلام می‌گوید: «من تورا اهل برای عبادت یافتم - و صلاة هم عبادت است - پس تورا عبادت کردم»، بنابراین در اینجا هم مسأله امر به عنوان زمینه تحقق موضوع نقش دارد نه اینکه به عنوان داعویت و محرکیت نقش داشته باشد. «وجدتک» اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۳

حالت نفسانی امیر المؤمنین علیه السلام است و امر مربوط به خداوند است. امیر المؤمنین علیه السلام به خداوند عرض می‌کند: «وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک» یعنی محرّک من «عین‌الیقین» من بود. پس (أقیموا الصّلاة) نزد امیر المؤمنین علیه السلام - درحقیقت - به منزله «الصلاة عبادة» است و گویا امری در اینجا دخالت ندارد. یعنی اگر خداوند به جای (أقیموا الصّلاة) می‌فرمود: «الصلاة عبادة» باز هم امیر المؤمنین علیه السلام خدا را عبادت می‌کرد و حضرت دنبال این نبود که امری به اقامه صلاة از جانب خداوند صادر شود و او اطاعت کند. بنابراین چگونه ما می‌توانیم بگوییم: «الأمر یكون داعياً إلى متعلّقه؟ کجا امر، داعویت به متعلّق خود دارد؟ امر فقط موضوع را درست می‌کند، زمینه ترتب عقاب بر مخالفت و ثواب بر موافقت را درست می‌کند، زمینه شکر منعم و زمینه «وجدتک أهلاً للعبادة» را درست می‌کند. و آنچه مشهور شده و در ذهن ما هم رسوخ کرده که «امر، داعویت به متعلّق دارد» درست نیست. امر، فقط نقش صغروی دارد و داعی واقعی عبارت از همان حالت نفسانیه‌ای است که به اختلاف عبادت‌کنندگان فرق دارد. و اگر گفته شود: «معنای داعویت در عبارت فوق همین زمینه‌سازی و ایجاد موضوع است» می‌گوییم: «اگر چنین بود، اشکالی نداشت ولی این معنا خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر این عبارت این است که امر این نقش را دارد». مقدّمه سوم: جمله دیگری که در کلام مرحوم آخوند است، جمله «و لا یکاد یدعو إلى غیر متعلّقه» می‌باشد. معنای این عبارت این است که محدوده داعویت امر، همان متعلّق خودش می‌باشد و از دایره متعلّق، تجاوز به غیر متعلّق نمی‌کند. این مطلب را یک‌وقت ما براساس مبنای مرحوم آخوند و مشهور - که در مقدّمه دوم، قائل به داعویت امر نسبت به متعلّق بودند - بحث می‌کنیم و یک‌وقت براساس مبنایی که خودمان در مقدّمه دوم ذکر کردیم. بنا بر مبنای مرحوم آخوند و مشهور ما باید ببینیم محدوده «متعلّق» چیست؟ اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۴

اولاً: شرایط، خارج از محدوده متعلّق است. وقتی مولا - می‌گوید: (أقیموا الصّلاة)، صلاة، یک مجموعه مرکب از اجزاء است که شرایطی هم - مثل طهارت و غیره - در ارتباط با آن مطرح است. بر این اساس، معنای عبارت شما این است که امر، داعویت به شرایط نمی‌کند، زیرا شرایط، خارج از دایره متعلّق امر است و شرایط، اگرچه تقیدشان هم جزئیت [۲۷۱] داشته باشد ولی خودشان خارج از دایره متعلّق بوده و جزئیت ندارند. بنابراین وقتی امر، داعویت به غیر متعلّق خود نداشت، نسبت به شرایط هم داعویت ندارد، زیرا شرایط، خارج از دایره متعلّق می‌باشند. ثانیاً: این مسئله در باب خود اجزاء هم قابل مناقشه است، زیرا اگرچه ما تغایر اجزاء را با کلّ، تغایر اعتباری بدانیم، نه تغایر خارجی و بگوییم: «در خارج، کلّ همین اجزاء است و تغایرشان اعتباری است»، اما چون در باب متعلّق امر، ما بر عناوین تکیه داریم، ما گفتیم: متعلّق، وجود خارجی و یا وجود ذهنی نیست، بلکه متعلّق، نفس طبیعت و ماهیت است. بنابراین اگر چیزی با این ماهیت، تغایر اعتباری داشته باشد، باید آن را خارج از دایره متعلّق به حساب آوریم، زیرا متعلّق که خارج نیست تا شما بگویید: «در خارج، اجزاء و کلّ، یکی هستند»، ما هم قبول داریم که در خارج، اجزاء و کلّ یکی هستند. مسأله محصّل و متحصّل هم نیست که بگوییم: «اجزاء به عنوان محصّلات و کلّ به عنوان متحصّل مطرَح است» بلکه در

خارج، عین هم هستند. نماز، همین اجزائی است که در خارج تحقق پیدا می‌کند اما در مسأله تعلق امر، ما کاری به خارج نداریم همان‌طور که کاری به تقیید به وجود ذهنی نداریم. ما روی نفس ماهیت و نفس طبیعت تکیه می‌کنیم. اگر در آن مرحله، تغییری بین اجزاء و کل وجود داشته باشد لازمه‌اش این می‌شود که اجزاء هم مأمور به نباشند. و اگر اجزاء، مأمور به نبودند و شما هم که می‌گویید: «الأمر لا یکاد یدعو الی غیر متعلقه»، نتیجه این می‌شود که (أقیموا الصلاة) ما را به رکوع و سجود دعوت نمی‌کند زیرا این‌ها غیر مأمور به می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۵

مأمور به عبارت از کل است، آن‌هم در مرحله ماهیت و طبیعت نه در مرحله خارج. حاصل اینکه مغایرت اعتباری سبب می‌شود که اجزاء، عنوان متعلق پیدا نکنند، زیرا در این صورت، متعلق امر، عبارت از مجموعه مرکب است و مجموعه مرکب، مغایر با اجزاء است، هرچند مغایرت آنها اعتباری باشد. برای حل این مشکل در باب اجزاء، بعضی قائل به تبعض شده‌اند و گفته‌اند:

«همان‌طور که مأمور به، ذات اجزاء است، امر نیز با وجود اینکه واحد است، چند جزء می‌شود و جزء جزء شدن منافات با وحدت ندارد. یک جزء آن متعلق به رکوع و جزء دیگر آن متعلق به سجود است و ... مثل اینکه چند نفر در زیر یک لحاف جمع باشند که هر جزئی از این لحاف، سهم یکی از آنان است، با اینکه لحاف واحد است. ما در بحث مقدمه واجب، این بحث را به‌طور مفصّل مطرح خواهیم کرد. بعضی دیگر، اجزاء را به‌عنوان مقدمه واجب، محکوم به وجوب غیری کرده‌اند و گفته‌اند: «همان‌طور که سایر مقدمات - به‌عنوان مقدمیت - وجوب غیری پیدا می‌کنند، اجزاء نیز - به‌عنوان اینکه مقدمه تحقق مأمور به هستند و تحقق مأمور به توقف بر آنها دارد - وجوب غیری پیدا می‌کنند». بنابراین اگر ما قائل به داعویت امر شویم، هم در باب اجزاء و هم در باب شرایط، با مشکل مواجه می‌شویم. ولی اگر داعویت را به همان معنایی که خودمان گفتیم معنا کنیم، با آن مراتب مختلفی که دارد، مشکل برطرف می‌شود. اگر ما داعی را خوف از عقاب قرار دادیم. مکلف از طرفی می‌بیند خداوند فرموده است: (أقیموا الصلاة) و از طرفی در روایت داریم «لا - صیلة إلا بطهور» [۲۷۲] در اینجا خوف از عقاب، انسان را هم دعوت به صیلة می‌کند و هم دعوت به اینکه نمازش با طهارت باشد، یعنی داعویت خوف از عقاب، از نظر داعویتش بین شرایط و مأمور به فرق نمی‌کند. به عبارت دیگر:

همان جهتی که اقتضاء می‌کند انسان نماز بخواند، اقتضاء می‌کند که انسان نمازش را با

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۶

طهارت بخواند و فرقی میان این دو وجود ندارد. نمی‌خواهیم بگوییم: «شرایط، داخل در دایره امر است»، روشن است که شرایط، خارج از ذات مأمور به است، اما آنچه در ارتباط با امر، شهرت پیدا کرده «که امر، داعویت به مأمور به دارد» درست نیست. آنچه داعویت دارد، خوف از عقاب است و در داعویت خوف از عقاب، فرقی میان نماز و شرایط نماز وجود ندارد. زیرا همان‌طور که ترک اصل نماز موجب ترتب عقاب است، ترک تحصیل طهارت هم موجب ترتب عقاب است. چه فرقی وجود دارد بین کسی که نماز نخواند و کسی که بدون طهارت نماز بخواند. و اگر ما داعویت را نسبت به شرایط پذیرفتیم، در باب اجزاء به طریق اولی باید پذیریم. اگرچه شما بگویید: «اجزاء، مغایر با ذات مأمور به است و اجزاء - بما هی اجزاء - متعلق امر نیستند بلکه کل، متعلق امر است». در مسأله داعویت خوف از عقاب، فرقی بین این‌ها نیست. بالاخره آن نمازی که انسان را از عقاب نجات می‌دهد، نماز مشتمل بر اجزاء است و داعی هم عبارت از خوف از عقاب است. مراتب بعدی داعویت نیز همین‌طور است. شکر منعم، با نمازی تحقق پیدا می‌کند که اجزاء و شرایط را دارا باشد، لذا اگر ما داعی را شکر منعم قرار دادیم، این داعی، ما را دعوت می‌کند به این که ذات مأمور به، اجزاء مأمور به و شرایط آن را انجام دهیم.

همچنین اگر برسیم به مرتبه‌ای که امیر المؤمنین علیه السلام در پیشگاه خداوند عرض کرد:

«وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک»، در اینجا «عبدتک» یعنی نماز را با اجزاء و شرایط انجام دادم. «عبدتک» به دنبال وجدان اهلیت و



اینکه خداوند را به عین‌الیقین اهل برای معبودیت و پرستش یافته است می‌باشد نه اینکه قبل از آن باشد. آیا می‌شود کسی عبارت را این‌طور معنا کند که من ذات مأمور به را انجام دادم و کاری به شرایط و اجزاء آن ندارم؟ خیر، عین‌الیقین، داعویت به سوی عبادت کامل دارد، عبادتی که همه اجزاء و شرایط را دارا باشد. در نتیجه راهی که ما در ارتباط با داعویت مطرح کردیم، مشکل را - در همه مراحل - حل می‌کند و دیگر لازم نیست بینیم چه چیزی داخل در دایره متعلق و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۷

چه چیزی خارج از آن است. از نظر این دواعی، هیچ فرقی بین ذات مأمور به و اجزاء و شرایط آن وجود ندارد. رجوع به اصل بحث بحث ما در ارتباط با پاسخی بود که مرحوم بروجردی و حضرت امام خمینی رحمه الله نسبت به کلام مرحوم آخوند مطرح کرده بودند که پس از بیان مقدمات فوق، به بیان کلام این دو بزرگوار می‌پردازیم: مرحوم آخوند فرمود: «ما چه قصد الأمر را به صورت شرطیت در متعلق اخذ کنیم و چه به صورت جزئیت اخذ کنیم دارای استحاله است». ایشان در تقریب استحاله اخذ قصد الأمر به عنوان شرطیت در متعلق امر فرمود: «شما در خارج، نماز را به داعی امر متعلق به آن اتیان می‌کنید، در حالی که مکلف قدرت ندارد نماز را به داعی امر متعلق به نماز انجام دهد، زیرا امر، به ذات نماز تعلق نگرفته است بلکه به مقید - بما هو مقید - تعلق گرفته است و در چنین صورتی، ذات مقید، مأمور به نیست. نماز مأمور به، نماز مقید به قصد قربت و داعی امر است، اما در مقام عمل، نماز را به داعی امر متعلق به نماز انجام می‌دهید، اول ثابت کنید نماز مأمور به است بعد بگویید «ما نماز را به داعی امر متعلق به نماز انجام می‌دهیم». در پاسخ به مرحوم آخوند می‌گوییم: اگر داعی را به آن صورت که ما ذکر کردیم مطرح کنیم، اشکال برطرف می‌شود، زیرا در این صورت «خوف از عقاب» هم به عنوان داعی بر اتیان مأمور به مطرح است و هم جنبه شرطیت دارد، یعنی نماز مأمور به، عبارت از نمازی است که داعی بر اتیان آن خوف از عقاب باشد. کجای یک چنین نمازی غیر مقدور برای مکلف است؟ و همان‌طور که در مقدمه بحث مطرح کردیم، داعویت، مسائل مختلفی است که بر حسب مبادی و مبانی اعتقادی و اختلاف درجات عبودیت در افراد تحقق دارد، که معمولاً در ما به صورت «خوف از عقاب» یا «طمع در ثواب» است. در این صورت اگر از ما سؤال کنند: «مأمور به چیست؟» جواب می‌دهیم:

«صلاة مقید به داعی الهی، که این داعی الهی، نسبت به مراتب عبودیت انسان‌ها فرق

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۸

می‌کند، مثلاً در مورد ما پایین‌ترین مرتبه آنکه «خوف از عقاب» است تحقق دارد» یعنی نماز با شستن لباس فرق دارد، شستن لباس لازم نیست به داعی الهی باشد ولی نماز باید به داعی الهی باشد. بنابراین داعویت امر، مطرح نیست بلکه داعویت خوف از عقاب، طمع در ثواب و ... مطرح است. خلاصه اینکه اگر ما داعی امر و قصد قربت را به همین معنای داعی الهی بگیریم - که واقعیت هم همین است - این داعی می‌تواند به صورت شرط در مأمور به اخذ شود. و چنین چیزی از قدرت مکلف خارج نیست. ما حتی در باب شرایط هم گفتیم: «داعی الهی انسان را تحریک به تحصیل شرایط می‌کند، دیگر در مورد ذات صلاة به طریق اولی است». مرحوم آخوند می‌فرمود: «اگر قصد قربت، به صورت جزئیت اخذ شود، دارای دو اشکال است: اشکال اول: قصد به معنای اراده است و اراده اگر بخواهد جزء مأمور به باشد، امکان ندارد، زیرا اراده، امری غیر اختیاری است و اگر ما بخواهیم اراده را اختیاری بدانیم باید مسبوق به اراده دیگر باشد و این مستلزم تسلسل است، لذا برای دفع تسلسل، اراده را غیر اختیاری دانسته می‌گوییم: «فعل، اختیاری است چون مسبوق به اراده است اما اراده، مسبوق به اراده دیگر نیست بلکه اراده، غیر اختیاری است و وقتی غیر اختیاری شد نمی‌تواند داخل در دایره مأمور به باشد». در جواب مرحوم آخوند می‌گوییم: ما در بحث‌های مربوط به اراده گفته‌ایم که اراده، امری اختیاری است و نفس انسانی به واسطه عنایت پروردگار قدرت خالقیت در مسأله اراده دارد یعنی می‌تواند اراده را خلق کند و این خالقیت را خداوند متعال به نفس انسانی عنایت کرده است و نفس انسانی در این جهت، مظهر خلاقیت پروردگار است.

و آنگاه اگر بخواهیم اراده را غیر اختیاری بدانیم، دیگر فعل اختیاری نخواهیم داشت، چیزی که ریشه‌اش غیر اختیاری است، چگونه می‌تواند خودش اختیاری باشد؟ اگر شما در اختیاریت اراده تردید کنید، باید در اختیاریت فعل اختیاری هم تردید کنید زیرا ریشه اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۳۹

آن عبارت از یک امر غیر اختیاری خواهد بود. اشکال دوم که مرحوم آخوند مطرح کرد این بود که اگر مسأله قصد امر به صورت جزئیت در متعلق اخذ شود و گفته شود: «نماز و قصد امر هر دو جزء مأمور به هستند» لازم آید امری که متعلق به مجموع می‌شود، داعویت برای هر دو جزء داشته باشد.

یعنی همان‌طوری که امر، داعویت به صلاّه- که یکی از اجزاء است- پیدا می‌کند، داعویت به جزء دیگر- یعنی داعویت امر- نیز پیدا می‌کند، یعنی امر باید داعویت داشته باشد به داعویت امر، و چنین چیزی غیر معقول است. در پاسخ به مرحوم آخوند می‌گوییم: همان گونه که گذشت، ما داعویت امر به این صورت را نمی‌پذیریم، بلکه اگر مسأله جزئیت مطرح باشد می‌گوییم: «امر، به دو جزء تعلق گرفته است: یک جزء آن صلاّه و جزء دیگر آن داعویت‌های الهی- مثل خوف از عقاب و ...- است» در این صورت لازم نمی‌آید که امر داعی به داعویت خودش باشد بلکه امر اصلاً داعی نیست. ما این داعی الهی- به معنای قصد قربت- را جزء مأمور به قرار می‌دهیم و می‌گوییم: «امر تعلق به صلاّه و داعی الهی- به صورت جزئیت- پیدا کرده است و این اشکالی ندارد». در نتیجه هر دو شق مسئله قابل قبول است و استحاله ندارد. [۲۷۳]

## ۲- کلام مرحوم حائری در پاسخ به مرحوم آخوند

### اشاره

مرحوم حائری، دو جواب از کلام مرحوم آخوند ذکر کرده است:

### جواب اول:

ایشان ابتدا به عنوان مقدمه می‌فرماید: افعالی که متعلق تکلیف واقع شده و حکمی روی آن بار می‌شود- خواه حکم وضعی باشد یا حکم تکلیفی- بر دو قسمند:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۰

قسم اول: افعالی است که مجرد تحقق آنها در خارج، موضوعیت برای حکم دارد و به صرف تحقق آنها در خارج، حکم مترتب می‌شود و دیگر لازم نیست انسان عنوان آن فعل را قصد کند، بلکه حتی لازم نیست آن فعل، در حال توجه و التفات مکلف تحقق پیدا کند و اگر در حال غفلت یا در حال خواب هم تحقق پیدا کند، برای ترتب حکم کفایت می‌کند، مثلاً موضوع در قاعده اتلاف- یعنی «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»- عبارت از «اتلاف مال غیر» است. اتلاف، یک عنوان قصدی نیست، اگر کوزه‌ای را به قصد گذاشتن بر زمین، زمین گذاشت ولی این کوزه شکست، عنوان «اتلاف» تحقق پیدا کرده است، با اینکه قصد اتلاف در کار نبوده است ولی موضوع برای ضمان تحقق پیدا کرده است. اگر کسی در حال خواب هم مال غیر را اتلاف کند، حکم ضمان بر آن مترتب است. و نیز اگر صبی چنین کاری انجام دهد، حکم به ضمان ترتب پیدا می‌کند و ولی صبی باید از مال او جبران کند و اگر ولی ندارد، باید خودش بعد از بلوغ جبران کند. قسم دوم: عناوینی است که متقوم به قصد است و تا وقتی که قصد آن عنوان حاصل نشود، خود آن عنوان تحقق پیدا نمی‌کند، عنوان تعظیم- در عناوین عرفیه- از این قبیل است. اگر شخص محترمی وارد

مجلس شد و شما خواستید به احترام او قیام کنید، این قیام شما باید به قصد تعظیم باشد و اگر به قصد تعظیم نباشد، عنوان تعظیم بر آن منطبق نمی‌شود. اگر شما هنگام ورود آن شخص محترم، قیام کردید تا قرآنی را در قفسه قرار دهید، اگرچه قیام حاصل شده ولی عنوان تعظیم حاصل نشده است زیرا قصد تعظیم در کار نبوده است. مرحوم حائری پس از بیان مقدمه فوق می‌فرماید: باب عبادات از قبیل قسم دوم است و اصولاً حقیقت عبادت، همان تعظیم و خضوع و خشوع در برابر ذات مقدّس پروردگار است و غیر از این معنایی ندارد. در باب تعظیم، گاهی از اوقات مسائلی هست که ما خودمان- به عنوان عرف و عقلاء- عنوان تعظیم بودنش را- در مقابل خداوند- درک می‌کنیم. عقول ما، عنوان

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۱

عبادت را- که مقوم به تعظیم است- در ارتباط با بعضی از اشیاء، درک می‌کند و نیازی به هدایت و راهنمایی شارع مقدّس ندارد. مثلاً در مورد سجود در پیشگاه خداوند، عقل ما این را می‌فهمد که سجود، بالاترین مرتبه خضوع و خشوع نزد خداوند است. و به تعبیر ایشان: عبادت سجود، امری ذاتی است و امری است که برای ما قابل درک است و تردیدی در آن نداریم. اما بعضی از امور وجود دارند که عقول ما نمی‌تواند جنبه عبادت آن را درک کند، زیرا عقول ما احاطه به همه مسائل ندارد، لذا به این موارد نمی‌توانیم- با قطع نظر از هدایت شارع- عنوان عبادت بدهیم. مثلاً نسبت به نماز، اگرچه بعضی از اجزاء آن، مانند سجود، عبادت ذاتی دارد و بر فرض که رکوع را هم از این باب بدانیم ولی نماز، منحصر در رکوع و سجود نیست. نماز، عبارت از یک مجموعه مرکب از اجزاء است و ما با عقول خود نمی‌توانیم عبادت این مجموعه را درک کنیم، این نیاز به هدایت و راهنمایی دارد. یا مثلاً در باب صوم که عبارت از مجموعه امساک‌ها یا ترک‌هاست، عقل ما نمی‌تواند عبادت این مجموعه را درک کند، مخصوصاً که مفطر بودن بعضی از مفطرات آن- مثل سر زیر آب فروبردن- با عقل ما تطبیق نمی‌کند. و در این قبیل موارد، ما نیاز به هدایت شارع داریم. شارع باید عبادت این مجموعه‌ها را برای ما بیان کند. مرحوم حائری می‌فرماید: از راه امری که از ناحیه شارع، متعلق به صلاة شده است، به‌ضمیمه اینکه صلاة، دارای حقیقت تعظیم در پیشگاه خداوند و خضوع و خشوع در برابر خداوند است، کشف می‌کنیم که مجموعه صلاة، مانند سجود است، با این تفاوت که سجده، خضوع و خشوع و تعظیمش یک معنای ذاتی روشن است اما عبادت و تعظیم بودن و خضوع و خشوع این مجموعه مرکب- یعنی صلاة- به‌وسیله امر شارع تحقق پیدا کرده است. در نتیجه آنچه محور اصلی کلام مرحوم حائری است این است که ما نمازی می‌خواهیم که عبادت واقع شود، عبادت هم مصداق تعظیم است تعظیم هم عنوان قصدی است. بنابراین اگر شما با نمازتان همان صلاة تعظیم در پیشگاه خداوند را قصد کردید، عبادت با آن تحقق پیدا می‌کند و دیگر لازم نیست شما

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۲

مسأله قصد الأمر و داعویت امر را پیش بیاورید. بنابراین به مرحوم آخوند گفته می‌شود: خداوند به صلاتی امر کرده که دارای عنوان تعظیم در پیشگاه اوست و عنوان تعظیم، به قصد تعظیم و قصد خضوع و خشوع تحقق پیدا می‌کند، آن وقت چه مانعی دارد که این قصد تعظیم که عنوان عبادت را درست می‌کند، داخل در مأمور به باشد یعنی گویا خداوند در (أَقِمُوا الصَّلَاةَ) می‌خواهد بگوید: «یجب علیکم إقامة الصلاة المقرونة بقصد عنوانها الذی هو عنوان التعظیم و الخضوع و الخشوع» در این صورت چه مانعی دارد که «قصد تعظیم» به عنوان جزئی یا شرطی، داخل در مأمور به باشد؟ خلاصه کلام مرحوم حائری در جواب اول این شد که روح عبادات، عبارت از تعظیم و خضوع و خشوع است و خود تعظیم و خضوع و خشوع، نیاز به قصد دارد، به عبارت دیگر: نیاز به قصد عنوان صلاة دارد و اگر قصد عنوان صلاة، محقق عبادت شد، مانعی ندارد که این قصد، داخل در دایره مأمور به باشد و به عنوان تعظیم در پیشگاه خداوند، دخالت در مأمور به داشته باشد. [۲۷۴] اشکالات کلام مرحوم حائری: اشکال اول (اشکال مرحوم بروجردی به محقق حائری رحمه الله): مرحوم بروجردی خطاب به مرحوم حائری می‌فرماید: شما محور عبادت را قصد عنوان صلاة

قرار دادید در حالی که در کتاب صلاة می‌گویند: در باب صلاة، دو امر لازم است یکی قصد عنوان صلاة- یعنی باید هدف مکلف از انجام این حرکات، عنوان صلاة باشد نه چیز دیگر- و دیگری قصد قربت. بنابراین قصد قربت به‌عنوان یک امر زائد بر عنوان صلاة مطرح شده است و در نزد فقهاء، قصد قربت به‌عنوان محور و ملاک است. [۲۷۵]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۳

پاسخ اشکال مرحوم بروجردی پاسخ این اشکال متوقف بر بیان مقدمه‌ای است که خود مرحوم بروجردی در کتاب الصلاة مطرح کرده و ما آن را در نهایتاً التقرير [۲۷۶] ذکر کرده‌ایم. ایشان می‌فرماید: با کمال اهمیتی که قصد قربت در عبادات دارد و حتی محور عبادت به حساب می‌آید ولی در هیچ آیه یا روایتی مطرح نشده است، در حالی که اهمیت قصد قربت اقتضاء می‌کرده که در آیه یا روایتی مطرح شود. آنچه در روایات مطرح شده، تنها چیزهایی است که مانعیت از قصد قربت دارد، و به عبارت دیگر: چیزهایی که تضاد با قصد قربت دارد. مثل اینکه نماز ریائی باشد که باطل است، اگرچه یکی از اجزاء مستحبی آن توأم با ریا باشد. خداوند در حدیث قدسی فرموده است: «أنا خیر شریک» [۲۷۷] من شریک خوبی هستم، اگر کسی عملی را برای من و غیر من انجام دهد، من همه عمل را در اختیار غیر می‌گذارم. [۲۷۸] حال ما به مرحوم بروجردی می‌گوییم: با توجه به اینکه بالاترین ضد عبادت، مسأله ریا بوده و آنچه محقق ریا می‌باشد عبارت از صورت نماز است نه حقیقت آن، یعنی اگر کسی بایستد و بدون قصد نماز، تمامی افعال نماز را انجام دهد، ریا حاصل می‌شود. چشم مردم ظاهر را می‌بیند، و نمی‌دانند در قلب انسان چه می‌گذرد. بنابراین محقق ریا، عبارت از ظاهر صلاة است.

در این صورت ما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر کسی صلاة را به قصد عنوان صلاة انجام داد، ریاکار بوده و نمازش ریائی باشد، زیرا ریا احتیاج به قصد عنوان صلاة ندارد، ریا روی همان اعمال ظاهری صلاة متکی است. کسی که کنار انسان است ممکن

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۴

است قرائت و اذکار و ... را بشنود ولی قصد عنوان صلاة را نمی‌تواند بفهمد، او خیال می‌کند این شخص قصد عنوان صلاة کرده است. به عبارت دیگر: اگر کسی قصد عنوان صلاة کرد، از اصدادی که در روایات به عنوان سبب بطلان نماز مطرح است، به دور خواهد بود، در نتیجه قصد تقرب برای او حاصل است بنابراین نبودن ریا و عجب و سایر دواعی غیر الهی، ملازم با قصد تقرب است. ما می‌خواهیم ادعای ملازمه کنیم بین قصد عنوان صلاة و بین قصد تقرب، و همان طوری که مرحوم حائری قصد عنوان صلاة را محقق عبادت می‌داند، ما هم از راه ملازمه بین قصد عنوان صلاة و قصد قربت، به عنوان عبادت تحقّق بخشیده می‌گوییم: اگر قصد عنوان صلاة بشود، قصد تقرب هم حاصل شده است. سؤال: اگر قصد عنوان صلاة، ملازم با قصد تقرب است، پس چرا فقهاء این دو را به صورت دو شرط و دو قید در عبادت مطرح کرده و هر دو را لازم دانسته‌اند تا ظاهر در عدم ملازمه باشد؟ جواب: اگرچه عنوان کردن دو چیز در عبادت عبادت، ظهور در عدم ملازمه دارد، ولی ما وقتی خارج را ملاحظه کنیم می‌بینیم ملازمه تحقّق دارد و الا قصد عنوان صلاة چه ضرورتی دارد؟ اگر می‌خواهد مقدس‌نمایی کند و عمل ریائی انجام دهد، همان صورت صلاة کافی است و در باب ریا، نیازی به قصد عنوان صلاة نیست. اشکال دوم بر کلام مرحوم حائری: اگرچه ما در مقابل مرحوم بروجردی، از کلام محقق حائری رحمه الله دفاع کردیم ولی در عین حال کلام محقق حائری رحمه الله دارای اشکال است و نمی‌تواند به عنوان جواب از کلام مرحوم آخوند باشد، زیرا کلام محقق حائری رحمه الله براساس مبنایی است که خارج از فرض مرحوم آخوند است. بیان مطلب: مطلبی که مرحوم آخوند در ارتباط با استحاله اخذ قصد قربت در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۵

متعلق امر مطرح کرد- و ما گفتیم «مراد ایشان استحاله بالغیر است»- مبتنی بر دو مبنا بود: ۱- قوام عبادت و محور عبادت را- مانند مشهور- قصد قربت بدانیم و بگوییم:

امتیاز واجب تعبدی از واجب توصیلی در ارتباط با قصد قربت است. در نتیجه، قصد قربت به‌عنوان فصل ممیزی در واجبات تعبدیه مطرح می‌شود. ۲- قصد قربت، به‌معنای قصد الأمر و داعویت امر است. و الا اگر قصد قربت را به‌معنای دیگر- مثل انجام عمل به داعی محبوبیت یا حسن و ... بدانیم، مانعی ندارد که قصد قربت در متعلق امر اخذ شود، چه به‌صورت جزئیت و چه به‌صورت شرطیت. و این مطلبی است که مرحوم آخوند به آن تصریح کرده است. [۲۷۹] ولی مرحوم آخوند به دنبال این مطلب می‌فرماید: امور دیگر- غیر از قصد الأمر- در مأمور به معتبر نیست زیرا تردیدی نیست که همین اندازه که انسان نماز را به داعی امر اتیان کند کفایت می‌کند و داعی محبوبیت یا حسن و ... معتبر نیست. مرحوم آخوند بر اساس دو مبنای فوق می‌فرماید: «قصد الأمر، نه می‌تواند به‌صورت شرطیت در مأمور به اخذ شود و نه به‌صورت جزئیت». ولی اگر کسی هیچ‌یک از این دو مبنا را قبول نکند و یا مثل مرحوم حائری مبنای اول را نپذیرفت و براساس مبنای دیگری- غیر از مبنای مرحوم آخوند- کلام مرحوم آخوند را رد کرد، پاسخ او نمی‌تواند به‌عنوان جواب کلام مرحوم آخوند باشد. مرحوم حائری معتقد است: ملاک عبادیت، قصد قربت نیست بلکه خصوصیتی است که در عبادت وجود دارد و آن عبارت از تعظیم در مقابل خداوند و خضوع و خشوع در پیشگاه پروردگار می‌باشد و در مورد صلاه و امثال آن، هدایت پروردگار، مارا راهنمایی کرده که صلاه، تعظیم پروردگار است. اگرچه تعظیم در بعضی از اجزاء آن- مثل رکوع و سجود- ذاتی است و با عقول ما درک می‌شود ولی تعظیم بودن مجموعه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۶

آن نیاز به هدایت شارع دارد و با عقول ما قابل درک نیست. ایشان فرمود: قصد تعظیم، در تحقق عبادت کفایت می‌کند و تعظیم از عناوین قصدی است و اگر صلاه به قصد تعظیم پروردگار باشد، عبادیت تحقق پیدا کرده است. بنابراین مرحوم حائری مبنای اول مرحوم آخوند را قبول ندارد و کلام ایشان نمی‌تواند به‌عنوان پاسخ کلام مرحوم آخوند باشد. اشکال: ممکن است کسی بگوید: «اشکالی که مرحوم بروجردی و حضرت امام خمینی رحمه الله نسبت به کلام مرحوم آخوند مطرح کردند نیز از همین سنخ است زیرا این دو بزرگوار نیز مبنای دوم مرحوم آخوند را نپذیرفتند و بر کلام مرحوم آخوند اشکال کردند.

مرحوم آخوند روی داعویت امر تکیه داشت ولی این دو بزرگوار داعویت امر را انکار کرده و عقیده داشتند: آنچه داعویت دارد، خوف از عقاب و طمع در ثواب و شکر منعم و وجدان المعبود أهلاً للعباده است و امر، هیچ‌گونه داعیتهی ندارد. پس چرا شما کلام مرحوم حائری را نپذیرفتید ولی بیان این دو بزرگوار را پذیرفتید؟». پاسخ: مرحوم آخوند، روی داعویت امر تکیه می‌کند و معانی دیگر را قبول ندارد و ما به‌طور کلی داعویت را انکار می‌کنیم. به‌عبارت دیگر: اگرچه کلام مرحوم حائری، براساس مبنایی غیر از مبنای مرحوم آخوند است ولی این گونه نیست که یکی از این دو مبنا، مبنای دیگر را مستحیل بداند، مرحوم آخوند، ملاک در عبادیت را قصد تقرّب می‌داند ولی مرحوم حائری نمی‌گوید: «چنین چیزی ممکن نیست»، بلکه استظهار می‌کند که ملاک در عبادیت، همان عنوان تعظیم و خضوع و خشوعی است که در ذات عبادت وجود دارد. اما مرحوم بروجردی و مرحوم امام خمینی مدعی هستند که داعویت امر، چیز غیر معقولی است، زیرا اگر امر بخواهد داعویت داشته باشد، تخلف مأمور به از امر امکان ندارد، داعویت امر مثل علت برای تحقق مأمور به خواهد بود و همان‌طور که تخلف معلول از علت امکان ندارد، تخلف مأمور به از امر هم نباید امکان داشته باشد.

لذا نمی‌توان گفت: «نزاع این دو بزرگوار با مرحوم آخوند، مجرد اختلاف مبناست» بلکه به این برمی‌گردد که مرحوم آخوند مطلبی را ذکر کرده ولی گویا به عمق و باطن آن

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۷

نرسیده است درحالی که این مطلب، باطناً غیر معقول است. آنچه داعی بر اتیان مأمور به است یا ترس از جهنم و یا طمع در بهشت و ... است.

## جواب دوم مرحوم حائری از کلام مرحوم آخوند

مقدمه: معروف این است که واجب بر دو قسم است: واجب نفسی و واجب غیری. واجب نفسی: عبارت از واجبی است که تعلق وجوب به آن، به عنوان مقدمیت نباشد بلکه به عنوان خودش باشد. واجب غیری: واجبی است که تعلق وجوب به آن، به عنوان مقدمیت باشد، مثلاً کسانی که در بحث مقدمه واجب، قائل به وجوب مقدمه هستند، وجوب مقدمه را وجوب غیری و ترشحی می‌دانند، یعنی وجوبی که از ذی المقدمه آمده و از وجوب ذی المقدمه ترشح پیدا کرده است. مرحوم حائری می‌فرماید: واجب نفسی بر دو قسم است: واجب نفسی للنفس و واجب نفسی للغير. و این قسم دوم، غیر از واجب غیری است. واجب نفسی للنفس: واجبی است که خودش موضوعیت دارد و بر ترک آن استحقاق عقوبت مترتب است، مثل نماز. واجب نفسی للغير: واجبی است که بر ترک آن استحقاق عقوبت مترتب است ولی خودش موضوعیت ندارد، مثل اینکه طریقت برای چیز دیگری داشته باشد. برای روشن شدن مطلب، ابتدا مثالی از خودمان و سپس مثال مرحوم حائری را بیان می‌کنیم: مثال اول: در روایات ملاحظه می‌کنید که روز قیامت به جاهل مقصّر گفته می‌شود: «چرا تکالیف مولا را عمل نکردی؟» جواب می‌دهد: «جاهل بودم» به او می‌گویند: «چرا نرفتی یاد بگیری؟» [۲۸۰]. لذا بعضی از فقهاء معتقدند که تعلم مسائل

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۸

واجب است و وجوب آن هم وجوب نفسی است نه وجوب غیری. و همان‌طور که مرحوم آخوند در بحث برائت و اشتغال کفایه الاصول اشاره می‌کند، تعلم واجب نفسی تهیئی است و به تعبیر مرحوم حائری واجب نفسی للغير است. یعنی از طرفی جاهل را مأمور به تعلم می‌کنند و اگر تعلم نکرد او را عقاب می‌کنند ولی از طرف دیگر، تعلم اصالت ندارد، خودش موضوعیت ندارد، بلکه برای عمل به احکام است و برای این است که مأمور به در خارج تحقق پیدا کند. پس تعلم، هم عنوان نفسیت در وجوبش هست و هم وجوبش للغير است. مثال دوم: اگر کسی در ماه رمضان جنب شود، واجب است غسل جنابت را قبل از طلوع فجر انجام دهد. این وجوب از طرفی واجب غیری و مقدمی نیست، زیرا اگر بخواهد واجب غیری و مقدمی باشد لازم می‌آید که مقدمه قبل از ذی المقدمه وجوب پیدا کند، هنوز طلوع فجر نیامده تا روزه- که به عنوان ذی المقدمه است- واجب شود، بنابراین نمی‌شود مقدمه آن وجوب داشته باشد. و از طرفی این وجوب، تکلیف مستقلی نیست بلکه در ارتباط با روزه ماه رمضان است به طوری که اگر کسی غسل نکند روزه‌اش باطل می‌شود. بنابراین باید بگوییم: غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان، وجوبش للغير است نه غیری و نه نفسی مستقل. مرحوم حائری پس از بیان مقدمه فوق می‌فرماید: [۲۸۱] در مثل نماز- از واجبات عبادی- مشهور این است که ما دو چیز داریم: یکی ذات صلاة و دیگری قصد قربت، که الآن مورد بحث ماست و در کلام مرحوم آخوند به «داعی الأمر» معنا شده بود و ما گفتیم: «استحاله، روی همین مبناست». اگر داعی الأمر به صورت جزئیت مطرح باشد، معنایش این است که مأمور به دارای دو جزء است: یکی صلاة و دیگری داعی الأمر. و اگر داعی الأمر به صورت شرطیت مطرح باشد، معنایش این است که مأمور به، صلاة مقتید به داعی الأمر است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۴۹

ایشان می‌فرماید: معروف این است ولی ما در اینجا مطلب دیگری می‌گوییم و آن مطلب این است که ما سه چیز داریم: یکی صلاة و دیگری نبودن دواعی غیر الهی- مثل ریا- و دیگری وجود داعی الأمر. بنابراین ما داعی الأمر را به عنوان مطلب سوم معرفی می‌کنیم، حال فرق نمی‌کند که شما مسئله را به صورت جزئیت مطرح کنید یا به صورت شرطیت. اگر مسئله به صورت جزئیت مطرح شود می‌گوییم:

مأمور به ما دارای سه جزء است: صلاة، نبودن دواعی غیر الهی، وجود داعی الأمر. و اگر مسئله به صورت شرطیت مطرح شود، می‌گوییم: مأمور به ما عبارت از صلاة مقتید است و آن قید، مرکب از دو جزء است: یکی نبودن دواعی غیر الهی و دیگری وجود داعی الأمر که داعی الهی است. ایشان می‌فرمایند: در اینجا بین نبودن دواعی غیر الهی و بودن داعی الهی ملازمه وجود دارد، یعنی این طور نیست که نه دواعی غیر الهی وجود داشته باشد و نه داعی الهی، بلکه هر جا دواعی غیر الهی وجود نداشته باشد، حتماً داعی الهی وجود دارد و فرض سومی - فرض عدم هر دو - امکان ندارد. سپس می‌فرمایند: ما ابتدا صورت جزئیت را مطرح می‌کنیم. آنجایی که «صلاة و نبودن دواعی غیر الهی و وجود داعی الهی» را به عنوان سه جزء مأمور به بدانیم، در این صورت ما می‌گوییم: امر، به دو جزء اول تعلق گرفته است و تعلق امر به این دو، للغیر است یعنی به خاطر جزء سوم - یعنی داعی الهی - می‌باشد و ما گفتیم: بین نبودن دواعی غیر الهی با بودن داعی الهی ملازمه وجود دارد. و مطرح شدن داعی الأمر به این صورت، قابل تعقل است. از طرفی قدرت بر امتثال، در ظرف تکلیف، نقش ندارد، بلکه آنچه نقش در تکلیف دارد، قدرت بر امتثال در ظرف امتثال است و ما وقتی ظرف امتثال را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم نقص و کمبودی وجود ندارد. اگر داعی الأمر به صورت جزء متعلق مطرح می‌گردید، اشکال می‌شد که داعویت امر نسبت به داعویت امر، غیر معقول است

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۰

ولی اگر ما متعلق امر را عبارت از صلاة مقتید به نبودن دواعی غیر الهی دانستیم و گفتیم: «امر، به این دو تعلق گرفته و تعلق آن هم به نحو وجوب للغیر است، یعنی برای این است که داعی الهی تحقق پیدا کند» در این صورت خود داعی الأمر، داخل در محدوده متعلق نشده ولی در عین حال، در ردیف «صلاة» و «نبودن دواعی غیر الهی» قرار گرفته است. مرحوم حائری می‌فرماید: اگر ما مسئله را به این صورت مطرح کنیم چه اشکالی متوجه آن می‌شود؟ آیا لازم می‌آید که امر، داعویت به داعویت امر داشته باشد؟

خیر، امر داعویت به متعلق خودش دارد و عنوان سوم خارج از دایره متعلق است ولی با جزء دوم - یعنی نبودن دواعی غیر الهی که در متعلق اخذ شده - ملازم است. و اگر مسئله را به صورت قیدیت مطرح کنیم و بگوییم: «مأمور به عبارت از «صلاة مقتید» است که قید آن، مرکب از دو جزء است: نبودن دواعی غیر الهی و وجود دواعی الهی»، در این صورت ما می‌گوییم: امر به «صلاة مقتید» به جزء اول از قید «تعلق گرفته است ولی وجوب «صلاة مقتید» به جزء اول از قید» به عنوان وجوب للغیر است یعنی برای این است که جزء دوم قید - یعنی داعی الأمر و داعی الهی - تحقق پیدا کند، زیرا بین نبودن دواعی غیر الهی و وجود داعی الهی، ملازمه وجود دارد. بالأخره مرحوم حائری در این جواب دوم خود نتیجه می‌گیرد که ما مسأله داعی الأمر را می‌توانیم از طریق «وجوب للغیر» حل کنیم خواه داعی الأمر را جزء متعلق امر بدانیم یا قید آن. [۲۸۲] بررسی جواب دوم مرحوم حائری این کلام مرحوم حائری چند اشکال دارد: اشکال اول: ما نمی‌خواهیم از خودمان چیزهایی مطرح کرده و آنها را به واقعیات ضمیمه کرده یا کم کنیم و با آن کم و زیاد کردن، مسئله را حل کنیم. آنچه در حل مسئله

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۱

نقش دارد، واقعیت مسئله است. آیا در باب نماز کسی این احتمال را داده که وجوب متعلق به صلاة، وجوب للغیر باشد؟ آیا نماز با این اهمیتی که دارد و «إن قُبلت قبل ما سواها و إن رُدَّت رُدَّ ما سواها» [۲۸۳] شبیه غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان است؟ این در مقام تصور درست است ولی واقعیت مسئله در ارتباط با تعلق امر به صلاة، چنین نیست، در این صورت چگونه می‌تواند اشکال را حل کند؟ هیچ کدام از فقهاء نگفته است که اگر ما در مسأله قصد قربت، قائل به داعی الأمر شویم، سه جزء وجود دارد: یکی از آنها نبودن دواعی غیر الهی و دیگری وجود داعی الهی و ... یعنی در اینجا یک قید عدمی هم معتبر است و حتی نقش قید عدمی بالاتر از قید وجودی است، زیرا آن قید عدمی داخل در مأمور به است ولی قید وجودی نمی‌تواند داخل در دایره مأمور به واقع شود. بنابراین اگر مسئله، با قطع نظر از موقعیت صلاة نزد فقهاء و در کتاب و سنت مطرح باشد، از این راه‌ها

می‌توان جواب داد ولی اگر با ملاحظه این‌ها بخواهیم مسئله را جواب دهیم، این جواب، به تخیل شبیه‌تر است تا به تطبیق بر واقعیت. اشکال دوم: این اشکال بر اساس مبنای خود ما بر مرحوم حائری وارد است. ما داعویت امر را به‌طور کلی انکار کردیم ولی مرحوم حائری در مقام تصحیح مسأله داعویت امر است. ما گفتیم: داعویت امر، واقعیت ندارد، آنچه انسان را به‌سوی انجام مأمور به تحریک می‌کند، عبارت از اموری است که بر حسب اعتقادات عبادت‌کننده و بر حسب مراتب عبودیت او، در نفس او رسوخ دارد. حتی در موالی عرفیه هم همین‌طور است. عبدی از مولای خودش اطاعت می‌کند چون می‌بیند اگر اطاعت نکند تنبیه خواهد شد، دیگری اطاعت می‌کند چون می‌بیند در صورت اطاعت، مولا رسیدگی بیشتری به او خواهد کرد. دیگری اطاعت می‌کند، چون به مولا علاقه دارد و حقوقی از مولا به‌گرددن خودش احساس می‌کند. ولی در مورد خداوند، مراتب بالاتری هم تصوّر می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۲

اشکال سوم: مرحوم حائری مسأله داعویت امر نسبت به داعویت امر را دارای اشکال دانستند درحالی‌که همان اشکال بر خود ایشان نیز وارد است. بیان مطلب: مرحوم حائری مأمور به را- روی حساب جزئیت- عبارت از صلاّه و نبودن دواعی غیر الهی می‌داند. معنای این حرف این است که هم صلاّه باید به داعی امر للغیرش انجام شود و هم نبودن دواعی غیر الهی باید در ردیف صلاّه واقع شود و به داعی امر للغیر باشد. شما می‌گویید: انجام دادن صلاّه به داعی امر للغیرش مانعی ندارد زیرا امر، در ظرف تحقق امثال وجود دارد، در این صورت باید نبودن دواعی غیر الهی هم به داعی امر باشد، درحالی‌که این مسئله، اگر معقول هم باشد، [۲۸۴] هیچ ضرورتی ندارد. آنچه لازم است این است که انسان- با قطع نظر از اشکالی که مطرح کردیم- نماز را به داعی امر متعلق به نماز انجام دهد. بنابراین بپرض که ما از حرف خودمان در ارتباط با داعی الامر صرف نظر کنیم باز هم اشکال سوم به ایشان وارد است.

### ۳- کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در پاسخ به کلام مرحوم آخوند

کلام ایشان مبتنی بر دو مقدمه است که جنبه توضیحی دارد: مقدمه اول: واجبات عبادیه‌ای که قصد قربت در آنها معتبر است، به سه قسم قابل تصوّر است: قسم اول: واجبی که تمام اجزاء و شرایط و تقیّد واجب به شرایط، عبادت بوده و قصد قربت- و به تعبیر مرحوم آخوند، داعی الامر- در همه آنها لازم باشد و اگر به غیر این صورت انجام شود، آن واجب، تحقق پیدا نخواهد کرد. قسم دوم: واجبی که عبادیت آن فقط در ارتباط با اجزاء باشد و شرایط آن لازم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۳

نیست مقرون به قصد قربت باشد و طبعاً تقیّد به این شرایط هم لازم نیست که مقرون به قصد قربت باشد. قسم سوم: واجبی که حتی در ارتباط با اجزایش هم تفکیک و تبعیض وجود داشته باشد، یعنی بعضی از اجزایش عبادیت داشته و بعضی دیگر، غیر عبادی باشد. اکنون که از مقام تصوّر فارغ شدیم، باید ببینیم آیا همه این اقسام، در فقه اسلامی تحقق دارد یا نه؟ اما قسم اول: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما در فقه، واجبی که در آن تمام اجزاء و شرایط و قیود و حتی تقیّد واجب به این قیود، جنبه عبادی داشته باشد، نداریم زیرا مهم‌ترین واجب عبادی ما نماز است و خیلی از شرایط نماز، دارای جنبه عبادی نیست، مثلاً طهارت ثوب، و استقبال قبله- اگرچه مقارن با نماز می‌باشند- ولی لازم نیست توأم با قصد قربت باشند. در بین شرایط، تنها همین طهارت سه‌گانه- وضو، غسل و تیمم- است که باید توأم با قصد قربت باشند ولی در عین حال لازم نیست تقیّد صلاّه به این‌ها توأم با قصد قربت باشد، یعنی هنگامی که انسان به نماز می‌ایستد، لازم نیست «وقوع صلاتش در حال وضو و مقیّد شدن صلاتش به وضو» هم با قصد قربت باشد. وضو، عبادت است، صلاّه هم عبادت است ولی تقیّد صلاّه به وضو، امری عبادی نیست. شاهدش این است که اگر چیزی عبادت شد و قصد قربت در آن لازم بود، انسان باید التفات به آن چیز داشته باشد. کسی نمی‌تواند از یک امر عبادی تخلف



داشته باشد و در عین حال، آن امر عبادی تحقق پیدا کند. اگر کسی بدون توجه به صلاّه، بایستد و نماز بخواند و خیال کند مشغول کار دیگری است، نماز او صحیح نیست. در قصد قربت، باید چیزی که به وسیله آن تقرب حاصل می‌شود مورد التفات انسان باشد. در حالی که در مورد «تقیّد صلاّه به وضو» این گونه نیست. در فقه گفته‌اند: اگر کسی وضو داشت ولی هنگام صلاّه، بدون اینکه توجّهی به وضو داشته باشد، مشغول نماز شده و نماز را انجام دهد و بعد از نماز

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۴

متوجّه شود نمازش با وضو بوده، نماز او صحیح است، با اینکه در حال نماز کاملاً از وضو غافل بوده است. آیت‌الله خوئی «دام ظلّه» می‌فرماید: این فرع فقهی دلیل بر این است که «تقیّد صلاّه به وضو» امری عبادی نیست، زیرا اگر جنبه عبادیت داشت، نمی‌توانست با غفلت از وضو، تحقق پیدا کند، چون در صورت عبادیت، باید نسبت به تقیّد هم قصد قربت داشته باشد و چگونه می‌شود کسی که غافل از وضوست، نسبت به تقیّد، قصد قربت داشته باشد؟ اما قسم سوم: [۲۸۵] ایشان می‌فرماید: در واجبات بالأصله - مثل نماز، روزه و حج - ما نتوانستیم واجبی را پیدا کنیم که بعضی از اجزاء آن عبادت بوده و بعضی از اجزایش عبادت نباشد. ولی در واجبات بالعرض - یعنی آنهایی که از ناحیه نذر و امثال آن و از ناحیه شرط ضمن عقد و جوب پیدا می‌کنند - ممکن است مثالی برای قسم سوم پیدا کنیم، مثل اینکه کسی نذر کند «اگر حاجت من برآورده شد، دو روز روزه بگیرم و فلان کار راجح شرعی را انجام دهم، این مثال در صورتی به بحث ما ارتباط پیدا می‌کند که این دو عمل - یعنی روزه و آن عمل راجح - به عنوان یک عمل و یک وفای به نذر شناخته شود. [۲۸۶] این مثال شبیه اقل و اکثر ارتباطی است. دو عمل را به عنوان یک شیء، متعلّق نذر قرار دهد به گونه‌ای که اگر مجموع دو عمل را در خارج انجام داد وفای به نذر حاصل شده ولی اگر یکی را انجام داد و دیگری را انجام نداد، وفای به نذر حاصل نشده و گویا هیچ کدام را انجام نداده است. اگر ما نذری به این صورت درست کنیم، واجبی می‌شود که قسمتی از آن عبادت و قسمت دیگر آن غیر عبادت است و مجموع دو عمل هم به عنوان شیء واحد،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۵

متعلّق نذر واقع شده است. اما قسم دوم: و آن صورتی است که همه اجزاء آن عبادت بوده ولی شرایطش لازم نیست عبادت باشد، مثل نماز که اجزاء آن عبادت است ولی بسیاری از شرایط آن - مثل طهارت ثوب و بدن و استقبال قبله و ... - لازم نیست عبادت باشد. بله در بین شرایط آن فقط طهارت سه گانه - یعنی وضو، غسل و تیمم - است که جنبه عبادیت دارد. اما در همین‌ها هم که قصد قربت معتبر است، تقیّد صلاّه به این‌ها نیازی به قصد قربت ندارد که توضیح آن را در ضمن قسم اول بیان کردیم. مقدمه دوم: به طور کلی - حتی در غیر عبادات - اگر امری به یک مرکّب دارای اجزاء تعلق گرفت، آیا اجزاء هم متعلّق امر قرار گرفته‌اند یا اینکه متعلّق امر، عبارت از مجموع است و اجزاء، خارج از دایره تعلق امر و مأمور به می‌باشند؟ آیت‌الله خوئی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما معتقدیم که امر متعلّق به مرکّب، به عدد اجزاء آن مرکّب، انحلال پیدا می‌کند.

اگر مرکّب دارای دو جزء باشد، انحلال به دو امر پیدا می‌کند و اگر دارای پنج جزء باشد انحلال به پنج امر پیدا می‌کند و ... ولی ما از این امرهای انحلالی به امر ضمنی تعبیر می‌کنیم. بنابراین اگر نماز مرکّب از ده جزء باشد، (أقیموا الصلاّه) به ده امر ضمنی انحلال پیدا می‌کند و هریک از این ده امر، به جزئی از این اجزاء تعلق پیدا می‌کند. ولی باید توجه داشت که تعلق هر امر به یک جزء، به صورت اطلاق نیست بلکه قید همراه آن می‌باشد. اگر ما رکوع را جزء نماز می‌دانیم و می‌گوییم: «یکی از اوامر انحلالی (أقیموا الصلاّه) به رکوع تعلق می‌گیرد» در صورتی که شما یک رکوع به تنهایی انجام دهید، این امر امتثال نشده است، زیرا امر ضمنی متعلّق به رکوع، مقیّد به این است که قبل از آن، اجزاء دیگر آمده باشند و بعد از آن هم اجزاء دیگر بیاید. به عبارت دیگر: امر متعلّق به هر جزء، یک امر انحلالی ضمنی است ولی با قید وقوع آن جزء در محلّ خودش و رعایت مسبقیت و ملحوقیت آن جزء.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۶

آیت‌الله خوئی «دام‌ظله» پس از بیان دو مقدمه فوق، در پاسخ مرحوم آخوند [۲۸۷] می‌فرماید: صلاة عبادتی است که همه اجزاء آن عبادت می‌باشند، در این صورت ما می‌گوییم:

امر متعلق به رکوع، متعلق شده به رکوعی که مقید به قصد قربت است، مقید به این است که داعییت امر را در ارتباط با آن (یعنی رکوع) حفظ کنید. و یا می‌گوییم: امر، به رکوع و داعییت امر رکوعی نسبت به رکوع، تعلق گرفته است. چه مسأله شرطیت را مطرح کنیم و چه مسأله جزئیت را، اشکالی به وجود نمی‌آید. آیت‌الله خوئی «دام‌ظله» خطاب به مرحوم آخوند می‌فرماید: شما در باب جزئیت می‌گفتید: «اگر داعییت امر، در متعلق امر اخذ شده باشد لازم می‌آید که امر، هم داعی به صلاة باشد و هم داعی به داعییت خودش باشد و این معقول نیست که امر، داعی به داعییت خودش باشد». ما (آیت‌الله خوئی) در جواب می‌گوییم: «امر متعلق به رکوع و داعی الامر، مانند نذری است که متعلق به عبادت و غیر عبادت - به صورت مجموع - است. در چنین صورتی ما باید قسمت اول نذر را به عنوان عبادت انجام دهیم ولی قسمت دوم آن را لازم نیست به عنوان عبادت انجام دهیم». در اینجا نیز می‌گوییم: «امر، به رکوع و قصد قربت تعلق گرفته است و چون در این صورت مسأله انحلال در کار است لذا آن امر انحلالی که متعلق به رکوع است، عبادی بوده و قصد قربت در آن معتبر است ولی امر انحلالی دیگر - که متعلق به قصد قربت است - به عنوان یک واجب توصیفی است و قصد قربت در آن اعتبار ندارد. در این صورت، چگونه امر، داعییت نسبت به داعییت خودش پیدا می‌کند؟ رکوع، متعلق امر عبادی قرار گرفته و قصد قربت، متعلق امر توصیفی قرار گرفته است. این امر توصیفی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۷

می‌گوید: «نسبت به امر رکوعی، قصد قربت لازم است» و ما هم نسبت به امر رکوعی قصد قربت می‌کنیم یعنی داعی ما نسبت به اتیان رکوع، تعلق امر به رکوع است ولی داعی ما نسبت به قصد قربت، نباید یک داعییت دیگر باشد چون این خودش، امر توصیفی است و قصد قربت در آن اعتبار ندارد. وقتی گفتند: «یجب قصد القربة»، این «یجب» تعبیدی نیست بلکه توصیفی است و آنچه قصد قربت می‌خواهد، واجب تعبیدی است. آیت‌الله خوئی «دام‌ظله» سپس می‌فرماید: شما (مرحوم آخوند) در مورد شرطیت می‌گفتید: «چون مأمور به، صلاة مقید به قصد قربت است، بنابراین «ذات صلاة» نمی‌تواند مأمور به باشد بلکه مأمور به، مقید بما هو مقید است. پس اگر کسی قصد امر صلاتی را کرد، چیزی را قصد کرده که مأمور به نیست». ما (آیت‌الله خوئی) در پاسخ مرحوم آخوند می‌گوییم: «وقتی یکایک اجزاء صلاة را به عنوان مأمور به دانستیم، دیگر جایی برای این حرف باقی نمی‌ماند که کسی بگوید: «رکوع، امر ندارد. سجود، امر ندارد و ...» ما برای تمامی این اجزاء، اوامر انحلالی ضمنی درست کردیم. پس رکوع، مأمور به است، قصد قربت هم به عنوان قید آن می‌باشد و قصد قربت، در ارتباط با امر رکوع است نه اینکه خود قصد قربت متعلق امر باشد. در نتیجه ما هم می‌توانیم قصد قربت را به عنوان قیدیت و شرطیت اخذ کنیم و هم به عنوان جزئیت و هیچ‌گونه استحاله‌ای پیش نمی‌آید». [۲۸۸] بررسی کلام آیت‌الله خوئی «دام‌ظله»: ابتدا باید به این نکته توجه داشت که کلام ایشان، اقتباس از یک «إن قلت» است که مرحوم آخوند مطرح کرده است [۲۸۹] اگرچه خود مرحوم آخوند از آن «إن قلت» جواب

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۸

داده است و ما به زودی در ارتباط با آن بحث خواهیم کرد. به هر حال، کلام آیت‌الله خوئی «دام‌ظله» در صورتی تمام است که دو مطلب زیر را بپذیریم: مطلب اول: مسأله انحلالی است که ایشان مطرح کرد. البته ما در مباحث مربوط به مقدمه واجب، نحوه تعلق حکم به اجزاء مأمور به را مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد. در آنجا یک احتمال همین چیزی است که ایشان مطرح فرمود که بگوییم: اگر مأمور به، بسیط باشد، ما بیش از یک امر نداریم ولی اگر مأمور به، مرکب باشد، اوامر متعددی - به تعداد اجزاء - داریم، البته با آن قیدی که ایشان اضافه کرد. [۲۹۰] ولی ما فعلاً کاری با آن قید نداریم، ما روی نفس تعدد امر تکیه می‌کنیم. ما می‌خواهیم ببینیم آیا وقتی امری به مرکب تعلق می‌گیرد، عقلاء مسأله انحلال را مطرح می‌کنند یا اینکه مجموع را شیء واحدی

می‌بینند، اگرچه در عالم اعتبار باشد، یعنی - همان‌طور که قبلاً گفتیم - صلاة، یک مرگب اعتباری است، زیرا اجزاء آن، مقولات مختلفیه الحقایق است که امکان وحدت حقیقی در مورد آنها وجود ندارد، اما در عالم اعتبار، این مسائل مطرح نیست. شارع، در عالم اعتبار، همین اجزاء مختلفیه الحقیقه را شیء واحدی می‌بیند و مردم را با (أقیموا الصلوة) به اقامه آن دعوت می‌کند. آیا اینجا انحلال وجود دارد، که اگر کسی نداند صلاة دارای پنج جزء است یا ده جزء، برای او معلوم نباشد که (أقیموا الصلوة) پنج امر است یا ده امر؟ این‌ها شاهد بر این است که امر به مرگب، مانند امر به بسیط است. ما خودمان اگر بخواهیم فرزندان را مأمور به انجام کاری بنماییم، بین جایی که مأمور به آن بسیط باشد و جایی که مأمور به آن مرگب باشد فرقی وجود ندارد. این یک مطلب عرفی و عقلانی است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۵۹

البته فعلاً نمی‌خواهیم همه جوانب انحلال را بررسی کنیم [۲۹۱] ولی حد اقل آن این است که مسأله انحلال، مسأله روشنی نیست و قابل مناقشه است. مطلب دوم: همان‌گونه که در کلام مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله ملاحظه شد، اختلاف اساسی با مرحوم آخوند در ارتباط با دعوت امر بود. ما - به تبعیت از مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله - گفتیم: دعوت امر، یک معنای غیر معقولی است. اگر امر، دعوت و محرکیت داشته باشد، نباید از تحقق مأمور به انفکاک پیدا کند، درحالی که مسئله به این صورت نیست. محرک انسان به طرف انجام مأمور به، عبارت از خصوصیات است که به سبب بعضی از عقاید، در نفس انسان رسوخ دارد، مثل مسأله اعتقاد به معاد و بهشت و جهنم و ... به‌طوری که اگر این مسائل نبود، شاید نود و نه درصد اوامر عبادی امتثال نمی‌شد. ما گفتیم: امر، صغرای مسئله را تأمین می‌کند. موضوع عقاب و ثواب را درست می‌کند و اگر امری نباشد، زمینه‌ای برای استحقاق عقاب یا استحقاق ثواب وجود ندارد ولی وقتی امر وجود پیدا کرد، صغری به‌وجود آمده است و ما در کبرای مسئله بحث داریم. آیت‌الله خویی «دام‌ظله» در اینجا همان راه مرحوم آخوند را طی کرده و داعی الأمر را به همان صورت مطرح کرده است ولی از راه انحلال، که توضیح آن گذشت. بنابراین اگر ما این دو مینا - یعنی مسأله انحلال و مسأله دعوت امر به کیفیت که مرحوم آخوند مطرح کرد - را بپذیریم، کلام آیت‌الله خویی «دام‌ظله» تمام خواهد بود ولی اگر حد اقل یکی از این دو مطلب مورد مناقشه باشد، همین مقدار در رد کلام ایشان کافی است، چه رسد به اینکه ما مطلب دوم را به‌طور کلی نفی کردیم. البته ما گفتیم: این کلام ایشان، یک کلام ابتکاری نیست بلکه از «إن قلت» مرحوم آخوند اقتباس شده است، که ما در اینجا به بررسی آن می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۰

### آیا شارع می‌تواند قصد قربت را از راه تعدد امر، در متعلق قرار دهد؟

#### اشاره

عنوان اصلی بحث ما این نبود که آیا شارع می‌تواند قصد قربت - به معنای داعی الأمر - را در ردیف رکوع و سجود و سایر اجزاء و شرایط قرار دهد یا نه؟ بلکه عنوان بحث این بود که آیا شارع می‌تواند قصد قربت - به معنای داعی الأمر - را مأمور به قرار دهد، هر چند به واسطه دو امر باشد؟ مرحوم آخوند در ضمن یک «إن قلت» این مسئله را تصویر کرده و سپس به رد آن می‌پردازد. حاصل «إن قلت» این است که ممکن است کسی بگوید: قبول کردیم که اگر شارع بخواهد قصد قربت را داخل در دایره مأمور به قرار دهد، با امر واحد امکان ندارد ولی آیا با تعدد امر هم نمی‌توان چنین کاری انجام داد؟ مثل اینکه شارع یک امر را متعلق به ذات

صلاة کند، سپس امر دومی بگوید: «بر شما واجب است که صلاة مأمور به به امر اول را به داعی امر متعلق به خودش انجام دهید» در این صورت دو امر در کار است: امر اول به تمام اجزاء غیر از مسأله قصد قربت تعلق گرفته و امر دوم هم متعلق به قصد قربت است. ولی این دو امر با هم فرق دارند: امر اول، امر تعبیدی است، امری که متعلق به ذات صلاة است، یک امر عبادی است، یعنی اتیان صلاة، قصد قربت می خواهد. اما امر دوم که متعلق به خود قصد قربت است، امر توجیهی است و قصد قربت - و اینکه به داعی امر باشد - لازم ندارد. ولی این امر دوم ما را هدایت می کند به اینکه امر اول تعبیدی است [۲۹۲]. همان گونه که گفتیم، کلام آیت الله خوئی «دام ظلّه» از این «إن قلت» مرحوم آخوند اقتباس شده است ولی مرحوم آخوند مسئله را روی مجموع صلاة برده و گفته است:

یک امر، به صلاة تعلق گرفته و امر دیگر هم به اینکه صلاة باید به داعی امر متعلق به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۱

صلاة اتیان شود. ولی آیت الله خوئی «دام ظلّه» مسأله انحلال را مطرح کرده و می گوید:

در باب رکوع، یک امر انحلالی به رکوع تعلق گرفته و کنار آن امر دیگری است به اینکه امر به رکوع را باید به صورت عبادت انجام دهید. مرحوم آخوند، «إن قلت» فوق را به دو صورت جواب می دهد: جواب اول: برفرض که این «إن قلت» را بپذیریم ولی ما در شریعت چنین چیزی نداریم که به یک عبادت، دو امر تعلق گرفته باشد، یک امر به ذات عبادت و امر دیگر به قصد قربت در رابطه با امر اول. جواب دوم: امر اول که متعلق به صلاة شده است یا تعبیدی است و یا توجیهی و یا اینکه تعبیدی و توجیهی بودن آن مشکوک است. اگر تعبیدی باشد معنایش این است که تا قصد قربت نباشد غرض از آن امر حاصل نشده و امتثالی تحقق پیدا نمی کند، در این صورت ما نیازی به امر دوم نداریم، زیرا تعبیدی بودن امر اول اقتضاء می کند که مأمور به را با قصد قربت انجام دهیم. و اگر امر اول توجیهی باشد، معنایش این است که غرض آن، بدون قصد قربت حاصل می شد و اگر غرض حاصل شد، جایی برای امر دوم باقی نمی ماند، زیرا امر دوم می خواهد بگوید: «تا قصد قربت نباشد، غرض حاصل نمی شود»، درحالی که ما فرض کردیم غرض از امر اول، با اتیان صلاة بدون قصد قربت، تحقق پیدا می کند. و اگر شک در تعبیدیت و توجیهیت داشته باشیم، باز هم نیازی به امر دوم نیست، زیرا ما در ذیل همین بحث [۲۹۳] خواهیم گفت که در صورت شک در تعبیدیت و توجیهیت مأمور به، عقل حکم می کند به اینکه باید قصد قربت رعایت شود، زیرا اگر قصد قربت رعایت نشود، نمی دانیم که غرض مولا حاصل شده یا نه؟ و جایی که امر آمد، در مقام امتثال باید یقین به تحصیل غرض مولا پیدا کنیم و با خالی بودن از قصد قربت، یقین

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۲

به تحصیل غرض مولا - حاصل نمی شود. در نتیجه در مورد شک در تعبیدیت و توجیهیت نیز احتیاجی به امر دوم احساس نمی شود. [۲۹۴]

### بررسی پاسخ مرحوم آخوند

به نظر ما پاسخ مرحوم آخوند، نادرست است: اما پاسخ اول ایشان که فرمود: «ما در شریعت، دو امر نداریم» دارای دو اشکال است: اولاً: این کلام ایشان، بحث از وقوع و عدم وقوع است و ما در وقوع و عدم وقوع، بحث نداریم، بحث ما در مقام ثبوت - یعنی مقام امکان و استحاله - است. ما گفتیم:

«بعضی در این مسئله قائل به استحاله ذاتیه و بعضی قائل به استحاله بالغیر شده اند و صدر کلام مرحوم آخوند، ظهور در استحاله ذاتیه دارد اما استدلال ایشان منطبق بر استحاله بالغیر است. آیا بحثی که بر محور استحاله و غیر استحاله دور می زند، تناسب دارد که بگوییم: «در شرع وقوع ندارد»؟ ما کاری به مقام اثبات نداریم، ما می خواهیم ببینیم آیا برای شارع ممکن است که قصد قربت را در

متعلق امر اخذ کند یا امکان ندارد؟ ثانیاً: علاوه بر این، اصل این کلام هم درست نیست، زیرا در شرع، دو امر داریم. ما گفتیم: اگرچه در مورد (أَقِمُوا الصَّلَاةَ) ما امر دیگری نسبت به قصد قربت نداریم ولی یک نهی نسبت به چیزهایی که ضد قصد قربت است داریم. ریا، منهی عنه است.

وقتی ریا و سایر دواعی نفسانی، منهی عنه شد، کسی که ریا می‌کند، نه تنها عمل حرامی انجام داده بلکه عبادت او هم باطل است. بنابراین وقتی ما کنار (أَقِمُوا الصَّلَاةَ)، یک سلسله نواهی به این صورت داریم، معنایش این است که یک امری هم نسبت به قصد قربت داریم و لازم نیست که حتماً تصریحی به این امر شده باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۳

اما پاسخ دوم ایشان که فرمود: «اگر امر اول تعبدی است، نیازی به امر دوم نیست و اگر توضیحی است، خلاف فرض ماست، و اگر شک در تعبدیت و توضیحیت داشته باشیم، عقل حکم می‌کند که باید قصد قربت رعایت شود، بنابراین وجهی برای امر دوم باقی نمی‌ماند». این جواب ایشان قابل مناقشه است، زیرا بالاخره مرحوم آخوند قبول دارند که ما در شریعت دو نوع واجب داریم: واجب تعبدی و واجب توضیحی. نماز، واجبی است تعبدی که قصد قربت در آن معتبر است ولی دفن میت واجب توضیحی است و قصد قربت نمی‌خواهد. حال از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم که ما این‌ها را از کجا به دست بیاوریم؟ شما که دست شارع را به‌طور کلی می‌بندید و می‌گویید: «شارع نمی‌تواند مسأله قصد قربت را بیان کند، نه به‌واسطه یک امر و نه به‌واسطه دو امر» پس ما از کجا این‌ها را به دست آوریم؟ آیا عقول ناقص ما بین صلاة بر میت و دفن میت فرق قائل است؟ یا اینکه این مسئله ریشه شرعی دارد؟ چگونه می‌توان گفت: «ریشه شرعی دارد» در حالی که شما همه راه‌ها را به روی شارع می‌بندید و به‌هیچ‌عنوان ممکن نمی‌دانید که شارع مسأله قصد قربت را در متعلق امر اخذ کند، نه به‌صورت شرطیت و نه به‌صورت جزئیت. بنابراین، کلام مرحوم آخوند، کلام قابل قبولی نیست. راه استکشاف عبادیت و غیر عبادیت، شارع است. همان‌طور که شارع در «لا صلاة إلا بطهور» [۲۹۵] شرطیت طهارت را بیان می‌کند و خود این «لا- صلاة إلا بطهور» متضمن امر است- ولی امری که متعلق به شرط است- و همان‌طور که «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» [۲۹۶] جزئیت فاتحة الكتاب را برای نماز مطرح می‌کند، اگر بیان شارع نبود ما از کجا می‌فهمیدیم که فاتحة الكتاب جزئیت دارد، طهور شرطیت دارد؟ شما سایر اجزاء و شرایط مأمور به را در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۴

عبادت، با نیت قصد قربت به‌وجود می‌آوردید، پس چگونه می‌گویید: شارع نمی‌تواند اعتبار قصد قربت را بیان کند، نه به‌صورت جزئیت و نه به‌صورت شرطیت؟ آیا این حرف را می‌توان قبول کرد؟ عقول ناقص ما از کجا می‌تواند بفهمد که فلان چیز عبادت است یا فلان چیز عبادت نیست؟ باید از راه بیان ادله شرعی و تبیین شارع این مسائل را به دست آوریم. این یک اشکال کلی به مرحوم آخوند است که با قطع نظر از اشکالاتی که به جواب از این «إن قلت» وارد است، خود این مسئله، انسان را به نادرست بودن کلام مرحوم آخوند، مطمئن می‌کند. خلاصه اینکه اگر ما نتوانیم از همه حرف‌های مرحوم آخوند جواب بدهیم ولی نتیجه ایشان را نمی‌توانیم بپذیریم، ما نمی‌توانیم قبول کنیم که شارع، نسبت به قصد قربت، دستش بسته است، همه اجزاء و شرایط را می‌تواند بیان کند ولی قصد قربت را نمی‌تواند بیان کند. آنچه گفتیم در ارتباط با اصل کلام مرحوم آخوند بود ولی در کلام ایشان نکات دیگری نیز وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرند:

### بررسی سایر نکات کلام مرحوم آخوند

ایشان فرمود: «اگر عبادیت امر اول- که متعلق به صلاة است- را احراز کردیم، چه نیازی به امر دوم داریم؟ و اگر در عبادیت آن

شک کردیم، عقل مستقلاً حکم می‌کند که در موارد شک در تعبدیت و توضیلت، باید قصد قربت را رعایت کرد، زیرا اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد و تا وقتی ما قصد قربت را نیاوریم، یقین به برائت بر ایمان حاصل نمی‌شود». به نظر ما این کلام مرحوم آخوند دارای اشکال است، زیرا: اولاً: در مورد شک در تعبدیت و توضیلت، ممکن است شارع بیان نکند ولی ما اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۵

قطع به عدم تعبدیت پیدا کنیم، شک در تعبدیت و توضیلت چیزی نیست که همه جا تحقق پیدا کند. ممکن است انسان غافل از تعبدیت و توضیلت باشد و یا به صورت جهل مرکب، برای او قطع به عدم تعبدیت حاصل شود، زیرا برای ما بیانی از طرف شارع نیامده، اشاره‌ای به مسأله تعبدیت نداشته تا انسان احتمال ثبوت یا عدم ثبوت آن را بدهد. و در این صورت، هریک از احتمالات فوق، امکان دارد. پس اینکه شما مسئله شک را به صورت غالب و فرض بیشتر در مسئله قرار دادید، محل اشکال است. ثانیاً: خود این فرض هم قابل مناقشه است. فرض کنیم شما همه جا یا قطع به عبادیت دارید و یا شک در تعبدیت و توضیلت دارید. اگر قاطع باشید باید مأمور به را به قصد قربت انجام دهید و اگر هم شک داشته باشید، از باب حکم عقل و قاعده اشتغال، باید قصد قربت مراعات شود. ما می‌گوییم: این حکم عقل، از کدام نوع احکام عقلیه است؟ آیا این حکم عقل، مثل آن احکام فطریه عقلیه است، یعنی همان عقلی که در مسأله اثبات صانع، بالفطره حاکم است که در عالم، صانع وجود دارد و امکان ندارد که این عالم، بدون مبدأ هستی تحقق پیدا کند و اگر کسی صانع را انکار کند، به فطرت خودش توجهی نکرده است، آیا حکم عقل در اینجا هم از این قبیل است؟ یا اینکه خود این حکم عقل هم محل اختلاف است. شما می‌گویید: «عقل من حکم می‌کند»، در مقابل شما هم کسانی می‌گویند: «عقل ما حکم نمی‌کند». همان‌طور که در مسأله اقل و اکثر ارتباطی از نظر برائت عقلی دو قول وجود دارد: یکی می‌گوید: «در اقل و اکثر ارتباطی، عقل حکم به برائت می‌کند» دیگری می‌گوید: در اقل و اکثر ارتباطی، عقل حکم به اشتغال می‌کند» آیا چون عقل شما حکم به اشتغال می‌کند - در حالی که عقل دیگران چنین حکمی نمی‌کند - پس شارع باید مسائل را روی عقل شما بیان کند؟ آیا حرف شما غیر از این است؟ یعنی چون عقل من در مسأله شک در تعبدیت و توضیلت، حکم به لزوم رعایت قصد قربت می‌کند، پس ضرورتی ندارد شارع مسأله قصد قربت را مطرح کند. در مقابل

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۶

عقل شما، عقل‌هایی است که چنین حکمی نمی‌کند. آنها می‌گویند: «اگر شارع، تعبدیت را بیان نکند، رعایت قصد قربت لزومی ندارد» همان‌طور که در همه اجزاء و شرایط در اقل و اکثر ارتباطی این حرف را می‌زنند. بنابراین، مسأله حکم عقل، دارای مناقشه است. ثالثاً: بر فرض که این حکم عقل، مورد اتفاق همه باشد و در باب اقل و اکثر ارتباطی هم یک چنین حرفی بزنیم، در این صورت دو اشکال پیش می‌آید: اشکال اول: اگر همه عقول در باب اقل و اکثر ارتباطی قائل به جریان قاعده اشتغال هستند پس چرا شارع، سایر اجزاء و شرایط را بیان کرده و فقط قصد قربت را بیان نکرده است؟ همان‌طور که مسأله قصد قربت نیاز به بیان ندارد، مسأله فاتحه‌الکتاب هم نیاز به بیان ندارد، جزئیت سوره هم نیاز به بیان ندارد، زیرا شما شک می‌کنید و همه عقول می‌گویند: «در صورت شک، رعایت احتیاط واجب است» پس چرا شارع می‌گوید: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»؟ بر اساس چه خصوصیتی ما قصد قربت را از سایر اجزاء و شرایط جدا کنیم و به شارع حق دهیم که سایر اجزاء و شرایط را بیان کند با اینکه در صورت شک، قاعده اشتغال، در آنها هم حکم به اشتغال می‌کرد و همه عقول، حکم به اشتغال می‌کرد. اشکال دوم: اگر مطلبی را همه عقول درک کنند و فرض کنیم هیچ اختلافی بین آنها نیست، مثلاً همه عقول، در اقل و اکثر ارتباطی قائل به اشتغال شوند، آیا نتیجه این می‌شود که نیازی به بیان شارع نیست، یا نتیجه این می‌شود که محال است شارع بیان کند؟ این دو با هم فرق دارند، شما مدعی استحاله هستید شما می‌گویید: «چه از طریق امر واحد و چه از طریق دو امر، محال است شارع قصد قربت را در متعلق امر بیاورد» ولی این بیان، استحاله را نمی‌گوید: این بیان می‌گوید: «اگر مطلبی را همه عقول قبول کردند، نیازی به بیان شارع نیست»، ممکن است نیازی

نباشد ولی شارع بخواهد بیان کند. بنابراین دلیل شما با مدّعیان تطبیق نمی‌کند. دلیل شما عدم نیاز به بیان شارع و مدّعیان استحاله است و این دو با هم تطبیق نمی‌کنند. خصوصاً با توجه اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۷

به اینکه ما یک سری احکام عقلیه داریم که عقول در مورد آنها اختلافی ندارند ولی با وجود این، شارع حکم آنها را بیان کرده است، مثلاً ظلم، عقلاً قبیح است و همه عقول به قبح آن معتقد است ولی شارع مقدّس نیز حرمت آن را بیان کرده است. و این حکم شرع هم مولوی است نه ارشادی، به همین جهت اگر کسی ظلم کند، حرام شرعی را مرتکب شده و مستحق عقوبت است. بله در بعضی موارد، حکم شرع ارشادی است، مثل آیه (أطیعوا الله...) که ارشاد به حکم عقل است. و نیز مسأله ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، برخلاف شماسست، زیرا ملازمه می‌گوید: «آنجایی که حکم عقل هست، حکم شرع هم هست» و نمی‌گوید: «آنجا که حکم عقل هست، نیازی به حکم شرع نیست» درحالی که براساس مبنای مرحوم آخوند باید وقتی عقل حکم دارد، نیازی به حکم شارع نباشد. در نتیجه، بیانی که مرحوم آخوند در پاسخ از «إن قلت» مطرح کرده، علاوه بر اشکال کلی که بر آن وارد است، جزئیات آن نیز دارای اشکال است.

### کلام مرحوم آخوند در مورد معانی دیگر قصد قربت

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما که می‌گوییم: «اخذ قصد قربت در متعلّق امر استحاله دارد»، در صورتی است که قصد قربت به معنای داعی الأمر باشد، ولی اگر از قصد قربت معنای دیگری اراده کنیم، با چنین اشکالی مواجه نخواهیم شد. مثلاً اگر کسی نماز را به داعی حسن بودن آن بخواند، مانعی ندارد که این معنا در متعلّق امر اخذ شود، یعنی مولا بگوید: «نماز بر تو واجب است، به داعی این که حسن است» در این صورت، دور و امثال آن لازم نمی‌آید. همچنین اگر کسی نماز را به داعی اینکه نماز دارای مصلحت است بخواند و ما این معنا را عبارت اخری از قصد قربت بدانیم، مولا می‌تواند این عنوان را در متعلّق اخذ کند و بگوید: «یجب علیک الصلاة بداعی کونها ذات مصلحه»، این نیز مستلزم دور و امثال آن نیست. و نیز اگر کسی نماز را برای خدا اتیان کند، بدون اینکه پای امر و داعویت امر در میان باشد، این «برای خدا بودن» نیز

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۸

می‌تواند داخل در متعلّق امر باشد و شارع می‌تواند بگوید: «یجب علیک الصلاة لله»، خواه «لله» به صورت جزئیت باشد یا به صورت شرطیت. مرحوم آخوند می‌فرماید: «اگر قصد قربت را به یکی از سه معنای اخیر معنا کنیم، اخذ آن در متعلّق امر مانعی ندارد، ولی این معنای قطعاً در عبادات اعتبار ندارند، زیرا همین اندازه که انسان نماز را به داعی امر اتیان کند، کفایت می‌کند» [۲۹۷]. بررسی کلام مرحوم آخوند: ابتدا به ذهن می‌آید که کافی بودن قصد قربت به معنای داعی الأمر، دلالت ندارد بر اینکه قصد قربت، به آن سه معنا قطعاً اعتبار نداشته باشد. ممکن است قصد قربت به معنای داعی الأمر کافی باشد ولی در عین حال، همه معنای دیگر یا بعضی از آنها هم کافی باشد. بعضی از محشّین [۲۹۸] کفایه الاصول در توضیح این مطلب فرموده است: قصد قربت، به یکی از آن سه معنا دارای دو احتمال است: یا باید حتماً اعتبار داشته باشد، مثل واجب تعیینی و یا باید به صورت تخییر معتبر باشد و شقّ سومی ندارد. اگر بخواهد به صورت تعیین معتبر باشد، این با کفایت قصد قربت به معنای داعی الأمر سازگار نیست، زیرا معنای اعتبار یکی از آن سه معنا به صورت تعیین، این است که غیر از آن معنا فایده‌ای ندارد، در حالی که به طور مسلم قصد قربت به معنای داعی الأمر کفایت می‌کند، بنابراین کفایت قصد قربت به معنای داعی الأمر دلیل بر عدم تعیین یکی از آن سه معناست. اما اگر بخواهد تخییراً معتبر باشد [۲۹۹]، یعنی انسان در عبادات مخیر باشد بین قصد قربت به معنای داعی الأمر یا قصد قربت به یکی از آن سه معنای دیگر، و این تخییر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۶۹

هم تخییر شرعی باشد نه تخییر عقلی [۳۰۰]. در تخییر شرعی، باید اطراف تخییر، قابلیت تعلق امر داشته باشند و اگر یکی از اطراف آن قابلیت تعلق امر نداشته باشد، نمی‌شود تخییر شرعی تحقق پیدا کند و بعد از آنکه ما فرض کردیم قصد قربت به معنای داعی الامر نمی‌تواند در مأمور به دخالت داشته باشد، چطور در اینجا تخییر شرعی امکان دارد؟ پس استدلال ایشان را به این صورت باید توضیح داد، لذا ایشان در اینجا قیدی را مطرح کرده می‌فرماید: «لکفایه الاقتصار علی قصد الامتثال الذی عرفت عدم امکان اخذ فیه» [۳۰۱]، ذکر این خصوصیت برای یادآوری این مطلب است که نه به صورت تعیین می‌توان یکی از آن معانی سه‌گانه را مطرح کرد و نه به صورت تخییر، زیرا یک طرف آن قابلیت ندارد که امر به آن تعلق بگیرد. ولی ما با مرحوم آخوند، در ارتباط با اصل کلامشان بحث داریم. ایشان در حقیقت بین اینکه قصد قربت به معنای داعی الامر باشد و یا به یکی از معانی سه‌گانه باشد تفصیل داد و فرمود: «در صورت اول، نمی‌توان قصد قربت را در متعلق امر اخذ کرد ولی در صورت دوم، اخذ آن ممکن است» ما می‌خواهیم ببینیم آیا با توجه به بیانات خود مرحوم آخوند در ارتباط با داعی الامر - و اینکه قصد قربت به این معنا نمی‌تواند در متعلق اخذ شود - این فرق وجود دارد یا نه؟ در کلام مرحوم آخوند، دو نکته مطرح شده بود که لازم است به آنها توجه شود: نکته اول: مطلبی بود که در مورد استحاله اخذ قصد قربت به عنوان شرطیت مطرح شده بود. ایشان فرمود: اگر نماز، مقید به داعی الامر باشد و این مقید - بما هو مقید - مأمور به باشد، در این صورت ذات صلاة، مأمور به نیست، پس مکلف چگونه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۰

می‌تواند صلاة را به داعی امر آن اتیان کند؟ چون صلاة، مأمور به نیست. آنچه مأمور به است، مقید - بما هو مقید - است و در اجزاء تحلیلیه عقلیه حتی تبعیض از نظر تعلق امر معنا ندارد، پس مکلف چطور می‌تواند صلاة را به داعی امر صلاة اتیان کند؟ نکته دوم: مطلبی بود که ایشان در مورد استحاله اخذ قصد قربت به عنوان جزئیت مطرح کرد و آن این بود که اگر داعویت امر در متعلق اخذ شد، لازم می‌آید که امر، هم داعی به صلاة باشد و هم داعی به داعویت خودش باشد و چگونه معقول است که چیزی داعی به داعویت خودش باشد؟ حال مرحوم آخوند در اینجا می‌فرماید: اخذ قصد قربت به یکی از معانی سه‌گانه - حسن بودن، دارای مصلحت بودن و بخاطر خدا بودن - در متعلق امر مانعی ندارد، مثلاً مکلف می‌تواند صلاة را به داعی حسن انجام دهد و اخذ این معنا در متعلق هم امکان دارد. اکنون که مکلف در مقام عمل می‌خواهد صلاة را به داعی حُسن آن انجام دهد، ما می‌گوییم: آنچه حُسن دارد، صلاة مقید به داعی حسن است و خود صلاة، حُسن نیست. همان‌طور که در آنجا صلاة مقید، مأمور به است در اینجا نیز صلاة مقید به داعی حُسن، مأمور به است و دارای حُسن می‌باشد. در این صورت، مکلف چگونه می‌تواند صلاة را به داعی حسن صلاة انجام دهد؟ به عبارت دیگر: در اینجا ذات صلاة حُسن ندارد بلکه صلاة مقید - بما هو مقید - حسن دارد. اگر بگویید: «وقتی صلاة مقید، دارای حسن بود، ذات صلاة هم حُسن خواهد داشت»، می‌گوییم: پس چرا شما این حرف را در مورد داعی الامر نمی‌گویید؟ در آنجا هم بگویید: «اگر صلاة مقید به داعی الامر، مأمور به شد، معنایش این است که نفس صلاة هم مأمور به است» اگر چنین است شما چرا گفتید: «مکلف قدرت ندارد نماز را به داعی امرش انجام دهد»؟

شما در تعلیل این مطلب می‌گفتید: «چون صلاة، مأمور به نیست» ما هم در اینجا می‌گوییم: «آنچه در اینجا حُسن دارد، صلاة مقید - بما هو مقید - است و ذات صلاة، حُسن ندارد». همچنین اگر قصد قربت را به معنای داعویت مصلحت معنا کنید، ما می‌گوییم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۱

مکلف در مقام عمل نمی‌تواند صلاة را به داعی مصلحت انجام دهد زیرا آنچه دارای مصلحت است صلاة مقید به داعی مصلحت است نه صلاة تنها، در این صورت چگونه مکلف می‌تواند صلاة را به داعی مصلحت متحقق در صلاة اتیان کند؟ مصلحت، در ذات صلاة نیست بلکه در صلات مقید است. اگر شما در اینجا نیز بگویید: «وقتی صلاة مقید دارای مصلحت شد، ذات صلاة هم دارای



مصلحت خواهد بود» ما در جواب می‌گوییم: «پس همین حرف را در باب داعی الأمر هم بگویید. یعنی بگویید: وقتی صلاة مقتید به داعی الأمر، مأمور به شد، ذات صلاة هم دارای عنوان مأمور به است و مکلف می‌تواند آن را اتیان کند». این اشکال در ارتباط با معنای سوم قصد قربت هم مطرح است. شما می‌گویید:

«صلاة را «لله» اتیان می‌کند» ما می‌گوییم: «آنچه می‌تواند اضافه به خداوند داشته باشد، صلاة مقتید به قصد قربت است، اما نفس صلاة- با قطع نظر از تقیدش- نمی‌تواند لله باشد». بنابراین چه قصد قربت را به معنای داعی الأمر بدانیم و چه به یکی از معانی سه گانه بدانیم، در ارتباط با شرطیت، اشکال وجود دارد. اما در ارتباط با جزئیت، مرحوم آخوند می‌فرمود: «اگر داعویت امر، به عنوان جزء متعلق باشد، لازم می‌آید که امر، همان‌طور که داعی به نفس صلاة است، داعی به داعویت خودش هم باشد و چنین چیزی معقول نیست» آیا این حرف در ارتباط با سه معنای دیگر به چه کیفیت است؟ اگر ما گفتیم: «قصد قربت به معنای داعی الحسن است و متعلق امر هم عبارت از صلاة و داعی الحسن باشد»، یعنی داعی الحسن به صورت جزئیت مطرح باشد، در این صورت داعی الحسن باید هم داعویت به صلاة داشته باشد و هم داعویت به داعی الحسن داشته باشد، چون داعی الحسن هم جزء مأمور به است، این چه فرقی با داعی الأمر می‌کند؟ همان‌طور که داعویت امر به داعویت خودش محال است، داعویت حسن به داعویت حسن هم محال است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۲

در باب مصلحت هم همین‌طور است. اگر داعویت مصلحت، به عنوان جزء مأمور به باشد، داعویت مصلحت نسبت به داعویت خودش لازم می‌آید و چنین چیزی محال است. در فرض سوم هم همین‌طور است. یعنی اگر قید «لله» به عنوان جزء مأمور به باشد لازم می‌آید لله، داعویت داشته باشد به داعویت لله و چنین چیزی غیر معقول است. در اینجا باید توجه داشت که ما نمی‌خواهیم بگوییم: «تمام ادله‌ای که بر استحاله اقامه شده است، در اینجا جریان دارد». طرف صحبت ما در اینجا مرحوم آخوند است و ما می‌خواهیم بگوییم: «راهی را که ایشان طی کرد و محوری را که در مسأله استحاله شرطیت و استحاله جزئیت مطرح کرد در سایر معانی قصد قربت هم جریان دارد».

البته بعضی از ادله استحاله‌ای که دیگران مطرح کرده‌اند در اینجا جریان ندارد. ولی جای این سؤال از مرحوم آخوند است که چطور شما تفصیل دادید که اگر قصد قربت به معنای داعی الامر باشد، استحاله بالغیر دارد و اگر به یکی از معانی سه گانه باشد، استحاله‌ای ندارد؟ به نظر ما ملاک یکسان است و ادله استحاله در تمامی آنها جریان پیدا می‌کند. نتیجه بحث در ارتباط با اخذ قصد قربت در متعلق امر از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما چه قصد قربت را به معنای داعی الأمر بگیریم و چه به معنای داعی الحسن یا معانی دیگر، اخذ آن در متعلق مانعی ندارد، خواه به نحو شرطیت و خواه به نحو جزئیت.

### بحث سوم: شک در تعبدیت و توصلیت

#### اشاره

در فقه به بسیاری از موارد برخورد می‌کنیم که چیزی واجب شده ولی نمی‌دانیم آیا وجوب آن تعبدی است به گونه‌ای که در حصول غرض امر، علاوه بر اصل عمل،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۳

قصد قربت [۳۰۲] هم لازم باشد، یا اینکه وجوب آن توصیلمی است و در حصول غرض مولا- نیازی به قصد قربت نیست؟ در اینجا می‌خواهیم بینیم مقتضای ادله در صورت شک در تعبدیت و توصیلت چیست؟ برای حلّ این مسئله، در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اول: آیا می‌توان از ادله لفظیه- مثل أصالة الإطلاق- به تعبدی بودن یا توصیلمی بودن واجب پی برد؟ مقام دوم: اگر نتوانستیم از ادله لفظیه استفاده کنیم- خواه به خاطر عدم وجود دلیل لفظی یا بخاطر قصور آن- و نوبت به اصول عملیه رسید، آیا چه اصلی پیاده می‌شود؟ آیا باید أصالة البراءة را جاری کرده و لزوم رعایت قصد قربت را نفی کنیم یا أصالة الاحتیاط را جاری کرده و حکم به لزوم رعایت قصد قربت نماییم؟

### مقام اول: ادله لفظیه و شک در تعبدیت و توصیلت

#### نظریه مرحوم آخوند

#### اشاره

در بحث گذشته دانستیم که مرحوم آخوند بر دو مطلب تکیه دارد: ۱- قصد قربت به معنای قصد الأمر است. ۲- قصد الأمر را- حتی به صورت تعدّد امر هم- نمی‌توان در متعلّق اخذ کرد، نه به صورت شرطیت و نه به صورت جزئیت. حال با توجه به این دو مبنا می‌فرماید: در غیر مسأله قصد قربت، اگر شک در جزئیت یا شرطیت چیزی داشته باشیم، می‌توانیم به أصالة الإطلاق تمسک کنیم، مثلاً در مورد شک در جزئیت سوره برای نماز، چنانچه شرایط تمسک به اطلاق وجود داشته باشد، می‌توانیم به اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۴

اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کنیم [۳۰۳]. ولی در ارتباط با قصد قربت، مرحوم آخوند بر اساس مبنای خود [۳۰۴] می‌فرماید: «شک در تعبدیت و توصیلت، مانند شک در جزئیت و عدم جزئیت سوره نیست تا بتوانیم به اطلاق تمسک کنیم. اینجا نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد زیرا تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملکه است یعنی ما لفظ «اعمی» را به کسی اطلاق می‌کنیم که شأن او این است که بصیر باشد و آن را بر جدار اطلاق نمی‌کنیم، چون جدار، شأنیت بصیر بودن را ندارد. تقابل این‌ها تقابل عدم و ملکه است، اطلاق، عبارت از عدم تقييد است ولی آن «عدم تقييد» ی که امکان تقييد در مورد آن وجود داشته باشد و الا مجرد عدم تقييد را- هرچند قابلیت تقييد در آن نباشد- نمی‌توان مطلق نامید. در مسأله جزئیت سوره که شما اطلاق را پیاده می‌کنید، این اطلاق به معنای عدم تقييد است و مورد آن هم جایی است که امکان تقييد وجود دارد، مولا- می‌توانست بگوید: «أقیموا الصلاة المشتمله علی السوره»، اما در مسأله قصد

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۵

قربت به این صورت نیست. زیرا در مسأله قصد قربت به نظر ما (مرحوم آخوند) نمی‌توان قصد قربت را داخل در دایره متعلّق آورد، نه به صورت جزئیت و نه به صورت شرطیت، لذا وقتی قابلیت تقييد وجود ندارد، اطلاق هم وجود نخواهد داشت، بنابراین شما می‌خواهید به کدام اطلاق تمسک کنید؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: این معنا اختصاص به داعی الأمر ندارد بلکه در تمام مواردی که از امر ناشی می‌شوند جریان دارد، مثلاً مسأله قصد وجه که در باب واجبات به معنای نیت وجوب و در باب مستحبات به معنای نیت استحباب است، اگر شک در اعتبار و عدم اعتبار داشته باشید، نمی‌توانید به أصالة الإطلاق لفظی تمسک کنید. بنابراین مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: «زحمتی که ما تا به حال کشیدیم و استحاله اخذ داعی الامر را در متعلّق ثابت کردیم، ثمره عملی بسیار

مهمی دارد و آن عدم جواز تمسک به أصالة الإطلاق در مورد شک در تعبدیت و توصلیت است». سپس می‌فرماید: «البتّه ما می‌توانیم از راه دیگری به اطلاق تمسک کنیم و آن اطلاق مقامی [۳۰۵] است». اطلاق مقامی این است که اگر ما در جایی فرض کنیم مولا در مقام این نیست که بخواهد خصوص چیزهایی را که داخل در دایره متعلّق امر است بیان کند بلکه بیان مولا در ارتباط با محدوده وسیع‌تر و گسترده‌تری است، یعنی مولا می‌خواهد جمیع مسائلی را که در تحقق غرض مولا دخالت دارد بیان کند- چه آنهایی را که خود مولا می‌تواند در متعلّق امر اخذ کند و چه آنهایی را که مولا نمی‌تواند در متعلّق امر اخذ کند- مثلاً می‌خواهد جمیع آنچه را که در خصوص معراجیت صلاة نقش دارد بیان کند، در این صورت طبعاً مولا نمی‌تواند در چهره یک آمر و مُشیتّی وارد صحنه شود بلکه باید در قیافه یک مخبر صادق و عالم به حقایق وارد صحنه شود. مخبری که می‌خواهد واقعیاتی را در اختیار مردم قرار دهد، و الاً اگر مولا بخواهد شرطیت یا جزئیت چیزی را

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۶

بیان کند، هرچند به صورت «لا صلاة إلا بطهور» یا «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» باشد، این‌ها اگرچه در ظاهر، اخبار است ولی باطن آن جنبه انشائیت دارد. همه مواردی که در ارتباط با بیان اجزاء و شرایط است- به هر لسان و بیانی که باشد- باطن آن، انشائیت است، حتی آنجایی که تعدّد امر مطرح باشد که امر دوم، امر شرطی بود نه امر استقلالی، زیرا گاهی شرطیت به صورت امر واقع می‌شود مثل «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» [۳۰۶] و گاهی به صورت قضیه خبریه که در باطن، انشاء است. ولی در اطلاق مقامی که اینجا مطرح می‌شود، ظاهر و باطن قضیه، جنبه خبریت محض دارند، زیرا اگر ذره‌ای انشائیت در آن وجود داشته باشد، باز- بنا بر نظر مرحوم آخوند- در ارتباط با قصد الأمر با مشکل مواجه خواهیم شد. البتّه این نکته در کلام مرحوم آخوند مطرح نشده است ولی اساس کلام ایشان بر همین نکته استوار است که موقعیت در اطلاق مقامی، موقعیت اخبار و موقعیت آگاهی عبد نسبت به واقعیات است، و هیچ‌گونه مسأله انشائی- حتی در ارتباط با عنوان شرطیت و جزئیت- در کار نیست. در این صورت اگر ما احراز کردیم که مولا- در مقام بیان همه چیزهایی است که دخالت دارند در ترتب غرض صلاة بر آن- مثل معراجیت و قربانیت و ...- بعد دیدیم مولا، رکوع، سجود، فاتحة الكتاب و ... را مطرح کرده ولی اسمی از قصد قربت به میان نیاورده است، ما از این اطلاق مقامی استفاده می‌کنیم که قصد قربت، در غرض مولا دخالت ندارد زیرا اگر دخالت داشت، چرا مولائی که در مقام بیان جمیع خصوصیات است- آن‌هم به صورت یک مخبر- حتی اشاره‌ای هم به مسأله قصد قربت نکرده است؟

### تفاوت‌های اطلاق لفظی و اطلاق مقامی

بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی، سه فرق وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۷

۱- اطلاق لفظی مربوط به لفظ است و یکی از اصول لفظیه به حساب می‌آید ولی اطلاق مقامی ربطی به لفظ ندارد و جزء اصول لفظیه به حساب نمی‌آید. ۲- در اطلاق لفظی، مولا- در مقام بیان حکم است، یعنی مولا جمله انشائیه صادر می‌کند و اگر هم در ظاهر جمله خبریه باشد ولی باطنش جمله انشائیه است. جمله «لا صلاة إلا بطهور» اگرچه در ظاهر، جمله خبریه است ولی باطن آن جمله انشائی است و به معنای «یشترط فی الصلاة الطهور» می‌باشد. اما در اطلاق مقامی، شارع به عنوان انشاء کننده و حاکم مطرح نیست بلکه به عنوان مخبر صادق و شخص مطلع بر واقعیات مطرح است. او می‌داند صلاتی که معراج مؤمن است چه خصوصیتی دارد، صلاتی که قربان کلّ تقی است چه خصوصیتی دارد. لذا در اطلاق مقامی، انشاء و حکم به هیچ صورتی- نه به صورت نفسیت و نه به صورت غیریت- مطرح نیست. ۳- در باب مطلق و مقید، وقتی شرایط تمسک به اطلاق لفظی (/ مقدمات حکمت) را

ذکر می‌کنند، اولین شرط آن عبارت از این است که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال، در آنجا می‌گویند: «اگر مولا- گفت: (أقیموا الصلاة) این دارای سه حالت است: الف: یک وقت ما از خارج احراز کرده‌ایم که مولا- در مقام بیان است و می‌خواهد چیزهایی را که در مأمور به دخالت دارد بیان کند. ب: یک وقت از خارج احراز کرده‌ایم که مولا در مقام بیان نیست، بلکه می‌خواهد به نحو اجمال روی و جواب اقامه صلاة تکیه کند. اما اینکه صلاة چیست؟ خصوصیات معتبر آن کدام است؟ مولا در مقام بیان این‌ها نیست. ج: گاهی ما شک می‌کنیم که آیا مولا در مقام بیان است یا نه؟ در این صورت، عقلاء بنا می‌گذارند بر اینکه مولا- در مقام بیان بوده است. بنابراین از سه صورتی که گفتیم، فقط یک صورت است که مقدمات حکمت تمام نیست و آنجایی است که ما از خارج احراز می‌کنیم که مولا در مقام بیان نیست ولی در دو صورت دیگر، مقدمات حکمت تمام است. در اطلاق لفظی مسئله به این صورت است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۸

اما در اطلاق مقامی این گونه نیست. ما فقط در یک صورت می‌توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم و آن جایی است که احراز کرده باشیم که مولا در این مقام است که می‌خواهد تمام خصوصیات معتبر در ترتب آثار نماز را بر نماز بیان کند. این مسئله یا از راه تصریح خود مولا- و یا از راه قرائن و شواهد دیگر احراز می‌شود ولی اگر در جایی شک کردیم که آیا وقتی مولا خصوصیات نماز را بیان می‌کند، واقعاً در مقام بیان تمام خصوصیات نماز است- چه آنهایی که می‌تواند در مأمور به اخذ شود و چه آنهایی که نمی‌تواند- در این صورت، دیگر قاعده و بنای عقلانی وجود ندارد که براساس آن بگوییم: مولا در مقام بیان تمام خصوصیات است. بنابراین یک فرق مهم اطلاق لفظی و اطلاق مقامی در صورت شک، در این است که آیا مولا در مقام بیان است یا نه؟ در اطلاق لفظی، قاعده عقلانی بر وجود بیان است ولی در اطلاق مقامی چنین قاعده‌ای وجود ندارد. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت نمی‌توان به اطلاق لفظی تمسک کرد ولی تمسک به اطلاق مقامی مانعی ندارد. [۳۰۷]

### بررسی کلام مرحوم آخوند:

بعضی از بزرگان در این زمینه مطالبی را مطرح کرده‌اند که لازم است به نقد و بررسی آنها پردازیم: کلام مرحوم حائری مرحوم حائری که از شاگردان مرحوم آخوند است، بیان مفصلی در این زمینه ذکر کرده و برای نتیجه‌گیری، سه مقدمه مطرح کرده که بعضی از مقدمات ایشان اختصاصی به بحث ما ندارد و در بعضی از مسائل دیگر اصولی هم جریان دارد و اگر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۷۹

این مقدمات ثابت شود ثمراتی بر آن مترتب می‌شود: مقدمه اول: مطلبی است که در بعضی از مباحث قبل نیز به آن اشاره کردیم و آن این است که متعلق احکام، عبارت از نفس طبایع و ماهیات است، بدون اینکه قید وجود در آن مطرح باشد. البته وجودی که در اینجا مطرح است اعم از وجود ساری و صترف الوجود است. توضیح: در ارتباط با وجود، گاهی به صرف الوجود تعبیر می‌شود که معنای آن عبارت از تحقق طبیعت در خارج است خواه در ضمن یک فرد باشد یا در ضمن ده فرد، هیچ فرقی نمی‌کند. صرف الوجود، یعنی روی اصل وجود طبیعت تکیه شده است نه روی تعدد آن. و گاهی به وجود ساری و گسترده تعبیر می‌شود. مراد از وجود ساری این است که در تمام افراد و مصادیق طبیعت جریان دارد و همه افراد را شامل می‌شود. ایشان می‌فرماید: ما قید وجود را از دایره متعلق حکم خارج می‌دانیم، هم صترف الوجود خارج از دایره متعلق است و هم وجود ساری خارج است. آنچه متعلق حکم است، نفس طبیعت و نفس ماهیت و نفس مفهوم است. مقدمه دوم: علل شرعی، مانند علل تکوینی هستند و خصوصیات و آثار و

احکامی که در علل تکوینیه وجود دارد، در علل شرعیه هم وجود دارد. یکی از خصوصیات علل تکوینیه این است که به مجرد تحقق علت، معلول هم تحقق پیدا می‌کند و بین علت تکوینی و معلول تکوینی، انفکاک وجود ندارد. نمی‌شود نار تحقق پیدا کند و احراق تحقق پیدا نکند. یکی دیگر از خصوصیات علل تکوینیه این است که اجتماع دو علت مستقل - بدون اینکه قدر جامعی داشته باشند - بر معلول واحد امکان ندارد. همچنین اگر علت واحد بخواهد بر دو معلول مستقل و متباین - بدون اینکه قدر جامع داشته باشند - اثر کند، محال است، زیرا باید بین علت و معلول، سنخیت وجود داشته باشد. در علل تشریحیه نیز همین طور است. اگر شارع فرمود: «اتلاف مال غیر، سبب ضمان است» در صورتی که دو اتلاف تحقق پیدا کند، دو ضمان بر آن بار می‌شود، زیرا

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۰

دو علت، دارای دو معلول خواهد بود و معنا ندارد که دو اتلاف تحقق پیدا کند و هر دو به عنوان سبب برای یک ضمان باشند. همچنین وقتی شارع می‌گوید: «جنابت، سبب برای وجوب غسل است» قاعده اولیه اقتضا می‌کند که هر جنابتی سبب مستقلاً برای وجوب غسل باشد. و نیز در علل تکوینیه اگرچه روی جریانات ظاهری نمی‌توان بین علت و معلول جدایی انداخت ولی جدایی بین علت و معلول، از طریق اعجاز یا تعلق اراده خداوند امکان دارد. ممکن است نار تحقق پیدا کند ولی احراق تحقق پیدا نکند بلکه (برداً و سلاماً) باشد، که طبق روایات [۳۰۸] اگر کلمه (سلاماً) بعد از (برداً) نبود، حضرت ابراهیم علیه السلام از شدت سرما تلف می‌شد. در علل شرعیه نیز ممکن است شارع بین علت و معلول جدایی بیندازد و مثلاً بگوید: «در ارتباط با جنابت، تداخل اسباب جریان دارد و حتی اگر کسی ده بار هم جنب شده باشد، یک غسل کافی است» در حالی که چنین چیزی بر اساس قاعده امتناع اجتماع دو علت مستقل بر معلول واحد، محال است ولی در عین حال شارع می‌تواند بر خلاف قاعده اولیه، این نقش را داشته باشد. با وجود اینکه خودش جنابت را سبب وجوب غسل قرار داده و سببیت شرعیه هم مانند سببیت تکوینیه است اما بر خلاف قاعده خودش بیاید چنین کاری انجام دهد. البته باید توجه داشت که این مسئله فقط در جایی می‌تواند جریان پیدا کند که دلیلی برای آن داشته باشیم ولی در مواردی که دلیل نداریم باید همان قاعده اولیه را اخذ کنیم. بنابراین یکی از ثمرات مشابهت علل تشریحیه با علل تکوینیه همین مسأله تداخل اسباب است که آیا قاعده اولیه چه چیزی را اقتضاء می‌کند؟ ایشان می‌فرماید:

قاعده اولیه اقتضای عدم تداخل می‌کند، زیرا هر علتی، معلول مستقلاً لازم دارد و نمی‌شود دو علت، دارای یک معلول باشند و مواردی که دلیلی بر خلاف این قاعده قائم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۱

شد، اخذ می‌کنیم و در غیر آن موارد به مقتضای قاعده اولیه عمل می‌کنیم. مرحوم حائری می‌فرماید: یکی از مباحثی که متفرع بر این مقدمه است، بحث مَرّه و تکرار است. در اصول بحث می‌شود که آیا امر، دلالت بر مَرّه می‌کند یا بر تکرار یا بر هیچ کدام دلالتی ندارد؟ ایشان می‌فرماید: روی حرف ما باید قول اول را اختیار کنیم و بگوییم: «امر، دلالت بر مَرّه می‌کند» زیرا سببیت امر اگرچه سببیت شرعیه است نه سببیت تکوینیه، ولی همان احکام سببیت تکوینیه بر آن مترتب است. در سببیت تکوینیه، وقتی یک سبب پیدا شد، به دنبال آن یک مسبب می‌آید و تکرار، معنا ندارد.

گفته نشود: «مَرّه هم دخالت ندارد» زیرا می‌گوییم: همان‌طور که «مَرّه»، در اسباب تکوینیه دخالت دارد در اسباب شرعیه هم دخالت دارد و مسبب آنها عبارت از «ایجاد الطبیعه مَرّه واحده» است. بحث دیگری که متفرع بر این مقدمه است، بحث فور و تراخی است. در باب امر، این مسئله مطرح است که آیا امر دلالت بر فور می‌کند یا دلالت بر تراخی و یا اینکه بر هیچ کدام از فور و تراخی دلالت نمی‌کند؟ محققین معتقدند: فوریت و تراخی از مفاد امر خارجند و امر بر هیچ کدام از آن دو دلالت ندارد. ولی مرحوم حائری می‌فرماید: براساس راهی که ما طی کردیم باید معتقد شویم که امر دلالت بر فوریت می‌کند، زیرا همان‌طور که در علل تکوینیه و اسباب تکوینیه مسأله فوریت مطرح است و به مجردی که نار تحقق پیدا می‌کند، احراق هم تحقق پیدا می‌کند و هر جا علتی تکوینی

وجود داشته باشد معلول آن هم فوراً وجود پیدا می‌کند، لذا در علل تشریحیه نیز باید بگوییم:

«امر، علت شرعی برای تحقق مأمور به است پس باید در اینجا هم مسأله فوریت مطرح باشد و فوریت داخل در مفاد امر باشد». مقدمه سوم: قیودی که در متعلق دخالت دارند- و تا وقتی آن قیود نباشند، امکان ندارد که متعلق تحقق پیدا کند- بر دو قسمند: قسم اول که اکثریت قیود را تشکیل می‌دهد قیودی است که خود مولا می‌تواند به طور مستقیم آنها را به عنوان قیدیت، در متعلق امر اخذ کند، مثل طهارت، که شارع

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۲

می‌تواند بگوید: صلّ مع الطهاره. البته مقصود ایشان از قید، اعم است و شامل شرطیت و جزئیت می‌شود. قسم دوم قیودی است که مولا- در مقام امر نمی‌تواند آنها را در متعلق ذکر کند ولی در عین حال، متعلق دارای اطلاق نیست تا شامل وجود این قید و عدم وجود آن بشود، بلکه در ارتباط با این قیود، نوعی تضییق و محدودیت ذاتی برای متعلق وجود دارد و تقریباً برای این قیود، یک حالت برزخی وجود دارد. هم در متعلق اخذ نشده است، زیرا اخذ آنها مستلزم دور و امثال آن است و هم متعلق دارای اطلاق نیست تا مورد وجود و عدم وجود قید را شامل شود. لازمه این تضییق این است که اگر این قید وجود داشته باشد، مأمور به هم وجود دارد و اگر قید نباشد، مأمور به هم وجود ندارد.

مرحوم حائری برای این مطلب دو مثال ذکر می‌کند: مثال اول: در مسأله مقدمه واجب، هم قائلین به وجوب و هم منکرین، لزوم عقلی مقدمه واجب را قبول دارند ولی قائلین به وجوب مقدمه واجب می‌گویند: «مقدمه واجب، دارای وجوب شرعی نیز هست، همان‌طور که ذی المقدمه دارای وجوب شرعی است ولی وجوب شرعی مقدمه، از راه ملازمه عقلیه بدست می‌آید. بنابراین ملازمه، عقلیه است، اما طرفین ملازمه- یعنی وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه- شرعی هستند. ولی منکرین وجوب مقدمه، این ملازمه عقلیه را نمی‌پذیرند و تنها همان لزوم عقلی را قائلند. حال اگر کسی وجوب شرعی مقدمه را بپذیرد- البته به صورت وجوب غیر، که بر مخالفت و موافقت آن استحقاق عقاب و ثواب مطرح نیست- در این صورت بین قائلین به وجوب مقدمه نزاعی واقع شده است: صاحب فصول رحمه الله معتقد است: آنچه متعلق وجوب غیر در باب مقدمه است، عبارت از «مطلق مقدمه» نیست بلکه «خصوص مقدمه موصله»- یعنی مقدمه‌ای که به دنبال آن ذی المقدمه تحقق پیدا کند- می‌باشد. اگر مولا، بودن بر پشت بام را برای ما واجب کند و ما ملاحظه کنیم که نصب نردبان، مقدمیت دارد برای این واجب، هر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۳

«نصب نردبان» ی وجوب غیر ندارد. بلکه آن نصب نردبان وجوب غیر دارد که به دنبال آن، بودن بر پشت بام تحقق پیدا کند، و الا اگر این مکلف، نردبان را نصب کرده و به دنبال کارش برود، بدون این که بودن بر پشت بام تحقق پیدا کند، چنین «نصب نردبان» ی وجوب غیر ندارد [۳۰۹]. ایشان می‌فرماید: متعلق وجوب، روی مبنای غیر صاحب فصول رحمه الله عبارت از «نصب نردبان» است بدون اینکه قیدی داشته باشد. ولی بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، متعلق وجوب عبارت از «نصب نردبان مقید به قید ایصال» است. مراد از قید ایصال، ترتب ذی المقدمه بر مقدمه است نه بناگذاری بر انجام ذی المقدمه، بنابراین مقدمه موصله، مقدمه‌ای است که به دنبال آن، ذی المقدمه تحقق پیدا کند. در اینجا این سؤال مطرح است که مولا چگونه می‌تواند ایصال به این معنا را در متعلق وجوب غیر شرعی اخذ کند؟ لازمه اخذ این است که ابتدا مقدمه و پس از آن ذی المقدمه تحقق پیدا کنند تا وجوب غیر پیدا شود، زیرا معنای ایصال- همان‌طور که گفتیم- ترتب خارجی ذی المقدمه است بنابراین تا وقتی ترتب خارجی نباشد، موضوع وجوب غیر تحقق پیدا نمی‌کند و وقتی که ترتب خارجی ذی المقدمه تحقق پیدا کرد، دیگر چه نیازی به مقدمه است؟ لذا اخذ ایصال خارجی در متعلق، ممتنع است و از طرفی هم با توجه به اینکه وجوب مقدمه، وجوب غیر است، یعنی مولا نصب نردبان را برای رفتن به پشت بام می‌خواهد نه برای خود نصب نردبان، به همین جهت اگر مکلف نردبان را نصب کرد و به

دنبال کار خود رفت و ذی‌المقدمه تحقق پیدا نکرد، مطلوب غیری مولا حاصل نشده است. در نتیجه از یک طرف، در متعلق امر غیری محدودیت در کار است و آن «نصب نردبان» ی مطلوب مولا است که به دنبال آن ذی‌المقدمه تحقق پیدا می‌کند، از طرف دیگر با توجه به اینکه مراد از ایصال همان ایصال خارجی است، ایصال خارجی نمی‌تواند در متعلق امر غیری اخذ شود. پس اینجا چه باید گفت؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۴

ایشان می‌فرماید: اینجا از قبیل همان چیزی است که ما در مقدمه سوم عرض کردیم که مولا از یک طرف دستش بسته است و نمی‌تواند قید را در متعلق بیاورد و از طرفی هم دایره متعلق، اطلاق ندارد و نمی‌تواند بگوید: «بودن و نبودن این قید برای من فرقی نمی‌کند»، بلکه وجود این قید مورد نظر مولا است لذا اینجا باید همان حالت برزخیت را قائل شویم و بگوییم: «قید، ذکر نشده و متعلق هم اطلاق ندارد بلکه دارای نوعی تضییق و محدودیت است و لازمه آن تضییق این است که این متعلق، تنها بر موردی صادق است که این قید وجود داشته باشد و اگر در جایی این قید وجود نداشت، این متعلق - به جهت محدودیت ذاتی اش - تطبیق بر این مورد خالی از قید نمی‌کند». مثال دوم: داعی الامر را نمی‌توان به عنوان جزئیت، در متعلق امر اخذ کرد، زیرا لازم می‌آید که امر، داعی به داعویت خودش باشد [۳۱۰] و مخصوصاً با توجه به مقدمه دوم - که علل تشریحیه مانند علل تکوینیه است - لازم می‌آید که امر، سببیت داشته باشد برای سببیت خودش. ایشان می‌فرماید: این حرف ما خیلی به ذهن شما بعید نیاید، زیرا در علل تکوینیه هم مسئله به همین صورت است، برای اینکه وقتی گفته می‌شود: «نار، سببیت برای احراق دارد» ما سؤال می‌کنیم: «آیا نار، سببیت برای مطلق احراق دارد، هرچند منشأ احراق، غیر نار باشد؟» روشن است که کسی نمی‌تواند چنین چیزی را بگوید. از طرفی نمی‌توان قید را آورده و گفت: «نار، سببیت برای احراقی دارد که از ناحیه نار آمده باشد» این (آوردن قید در مسبب) معنایش این است که نار، هم در سببیت نقش داشته باشد و هم در مسبب. لذا باید در مورد علل تکوینیه هم بگوییم:

«نار، سبب احراق است» ولی کدام احراق؟ احراقی که نه اطلاق دارد - تا احراق از ناحیه غیر نار را هم بگیرد - و نه قید دارد - که مسأله نار، در مسبب هم مطرح باشد - . پس مسبب چیست؟ مسبب، عبارت از ناری است که ذاتاً محدود است و لازمه محدودیت آن عبارت از این است که این مسبب در مورد احراق ناشی از غیر نار، تحقق پیدا نکند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۵

حال می‌آیم سراغ علل تشریحیه - که عبارت از داعویت امر و علیت امر است -.

مرحوم حائری می‌فرماید: علیت امر، علیت شرعیه و سببیت شرعیه است، ولی آیا مسبب آن کدام است؟ اگر بگوییم: «مسبب آن، صلاة به داعی الامر است» معنایش این است که مسأله داعویت، هم در سبب و هم در مسبب مطرح باشد، مثل عنوان نار که در علل تکوینیه در سبب و مسبب مطرح بود. و اگر بخواهیم بگوییم: «داعویت و سببیت به مطلق صلاة دارد، اگرچه نماز، ریائی یا همراه سایر دعوات نفسانی باشد» این هم معنا ندارد. پس مجبوریم در اینجا به یک معنای برزخی و معنایی که لازمه اش تضییق و محدودیت است قائل شویم و بگوییم: «اوامر شرعیه در عبادات، سببیت دارد برای مأمور به، امّا کدام مأمور به؟ کدام عبادت؟ عبادت مقید به این سببیت؟

عبادت مقید به این داعویت؟» خیر، نمی‌شود داعویت، سببیت برای داعویت داشته باشد. پس از یک طرف عنوان داعویت در متعلق به صورت قیدیت اخذ نشده است و از طرف دیگر صلاة هم اطلاق ندارد و نمی‌توانیم بگوییم: «هر فردی از افراد صلاة - اگرچه ریائی باشد - مأمور به است» بلکه باید همان‌طور که نار، سبب برای احراقی است که تضییق ذاتی دارد و بر احراق ناشی از غیر نار صدق نمی‌کند، سببیت امر هم به همین کیفیت باشد. یعنی باید بگوییم: «امر، سببیت دارد برای صلاة، امّا نه صلاة مقید به این سببیت و نه صلاة مطلق، بلکه صلاتی که دارای تضییق ذاتی است و فقط بر موردی منطبق می‌شود که همین سببیت وجود داشته

باشد». رجوع به اصل بحث: مرحوم حائری پس از بیان مقدمات سه گانه فوق نتیجه می‌گیرد که مقتضای اصل لفظی در موارد شک در تعبدیت و توصلیت، عبارت از تعبدیت است. البته ایشان توضیحی برای این مطلب بیان نکرده است. [۳۱۱]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۶

بررسی کلام مرحوم حائری بر فرض که ما همه مقدمات ایشان را بپذیریم ولی ثمره‌ای که ایشان بر این مقدمات مترتب کرده است برای ما قابل قبول نیست، زیرا ما از مرحوم حائری سؤال می‌کنیم که آیا تزییق ذاتی که در متعلق وجود دارد- و در مقدمه سوم ثابت شد- [۳۱۲] در جمیع موارد است یا در بعض موارد؟ اگر تزییق ذاتی در جمیع موارد باشد، پس ما نباید هیچ واجب توصلی داشته باشیم زیرا خواه‌ناخواه یک چنین تزییقی بوجود می‌آید. به عبارت دیگر: آیا عبادیت واقعیته این عمل، ایجاد تزییق می‌کند یا عدم امکان اخذ قصد قربت؟ اگر عدم امکان اخذ قصد قربت، ایجاد تزییق می‌کند و تزییق در جمیع موارد است، باید ما در باب توصلیات هم این تزییق را قائل شویم. پس چرا در توصلیات چنین تزییقی وجود ندارد و در تعبدیات وجود دارد؟ اگر در هر دو وجود دارد، پس معنای واجب توصلی چیست که هیچ گونه مسأله دعویت امر در آن ضرورت ندارد؟ و اگر تزییق ذاتی، فقط در مورد واجبات تعبدی باشد، فرض این است که ما در تعبدی و توصلی بودن این واجب، شک داریم و لازمه چنین شکی این است که تزییق و عدم تزییق هم برای ما مشکوک باشد پس چطور می‌گویید: مقتضای اصل لفظی، عبارت از تعبدیت است؟ به عبارت دیگر: از تشبیهی که محقق حائری مطرح کرد و ما نحن فیه را به مقدمه موصله و وجوب شرعی غیر متعلق به آن تشبیه کرد، معلوم می‌شود که تزییق، در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۷

ارتباط با خصوص واجبات تعبدیه است و شامل سایر واجبات نمی‌شود. آیا لازم است در واجبات توصلیه این تزییق را قائل شویم؟ همان‌طور که در بحث مقدمه واجب، کسانی که در برابر صاحب فصول رحمه الله قرار گرفته‌اند و مطلق مقدمه را- چه موصله باشد یا غیر موصله- واجب غیر می‌دانند، می‌گویند: در متعلق واجب غیر، هیچ گونه تزییقی وجود ندارد و مقدمه واجب غیر، محکوم به وجوب غیر است، خواه موصله باشد یا نباشد. بنابراین، تزییق در ارتباط با مقدمه موصله است. اما اگر کسی- همانند مشهور- قائل به وجوب مطلق مقدمه شد، دیگر تزییقی در متعلق وجوب غیر نمی‌بیند و در مسأله قصد قربت و داعی الأمر ناچار است تزییق را در ارتباط با خصوص واجبات عبادیه مطرح کند ولی در واجبات توصلیه که داعی آن فرقی نمی‌کند- چه داعی الهی باشد یا داعی غیر الهی- چه ضرورتی دارد که ما مسأله تزییق در متعلق را قائل شویم؟ خصوصاً با توجه به مقدمه اول ایشان که فرمود: «متعلق اوامر، نفس طبیعت است و وجود، هیچ گونه نقشی در آن ندارد» در این صورت، چه وجهی دارد که ما در متعلق امر، تزییقی قائل شویم؟ در نتیجه، تزییق در واجب تعبدی وجود دارد ولی در واجب توصلی وجود ندارد، در این صورت وقتی ما در تعبدی و توصلی بودن واجبی شک کنیم، کدام اصل لفظی اقتضای تعبدیت می‌کند؟ بلکه ممکن است کسی در اینجا اصل عملی را مطرح کرده و بگوید: «در اینجا چیزی مأمور به واقع شده که احتمال مضیق بودن آن را می‌دهیم و اگر ما مأمور به را بدون داعی امر اتیان کنیم شک می‌کنیم که عنوان مأمور به تحقق پیدا کرده یا نه؟ و ما باید در مقام امتثال، یقین کنیم که مأمور به را آورده‌ایم». ولی این به عنوان اصل عملی و اصالة الاشتغال مطرح است و ما فعلاً در ارتباط با اصل لفظی بحث داریم. ما در مقابل مرحوم آخوند که راه تمسک به اطلاق را به عنوان یک دلیل لفظی مسدود کرده بود، می‌خواستیم راهی برای تمسک به اصل لفظی پیدا کنیم. بنابراین بر فرض که ما مقدمات سه گانه مرحوم حائری را بپذیریم، ولی ترتب

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۸

ثمره، یک امر غیر واضح است، زیرا در مسأله توصلی، نیازی نیست که برای متعلق، تزییق درست کنیم و تزییق در محدوده واجبات تعبدی است. در این صورت وقتی ما شک در تعبدیت و توصلیت واجبی بنماییم کدام اصل لفظی می‌آید بگوید: «در متعلق این



واجب، تَضِیقِ اخذ شده است؟ آیا ما اصل لفظی به نام اصاله التَضِیقِ داریم؟ با وجود اینکه ظاهر عبارت مولا این است که هیچ گونه محدودیتی در دایره متعلق وجود ندارد. خلاصه این که ما قبل از ایراد اشکال نسبت به مقدمات، در خصوص نتیجه‌ای که مرحوم حائری مترتب بر مقدمات کرده است اشکال داریم و به ایشان می‌گوییم: شما که از این مقدمات، اصاله التبعیدیه را - به عنوان یک اصل لفظی - استفاده کردید، از کجای این مقدمات می‌خواهید یک چنین استفاده‌ای بنمایید؟ ما گفتیم: اگر بخواهید تَضِیقِ را مطلقاً - حتی در واجبات توصیلی - مطرح کنید، اگرچه کلام شما درست باشد ولی وجهی برای آن تَضِیقِ وجود ندارد. و اگر بخواهید بین واجبات تبعیدیه و توصیلیه، از نظر تَضِیقِ و عدم تَضِیقِ، تفصیل قائل شوید - که حتماً باید چنین کاری انجام دهید - در صورت شک در تعیدی و توصیلی بودن یک واجب، کدام اصل لفظی اقتضای تَضِیقِ متعلق را می‌کند؟ کدام اصل لفظی به عنوان اصاله التبعیدیه حاکم است و مسأله تعیدیت را ثابت می‌کند؟ اشکالات امام خمینی رحمه الله به مرحوم حائری [۳۱۳] امام خمینی رحمه الله پس از نقل کلام مرحوم حائری، مقدمات ایشان را مورد اشکال قرار داده است که ما برای روشن شدن مطلب، با قدری توضیح بیان می‌کنیم: اشکال اول: مرحوم حائری در مقدمه دوم کلام خود فرمود: «علل تشریحیه، همانند علل تکوینیه است و خصوصیات و آثاری که در علل تکوینیه وجود دارد، در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۸۹

علل تشریحیه نیز وجود دارد» این کلام مرحوم حائری قابل قبول نیست، زیرا: اولاً: چه کسی این حرف را زده که «علل تشریحیه، مانند علل تکوینیه است»؟ آیا آیه یا روایتی وارد شده که بگوید: «العلل التشریحیه کالعلل التکوینیه» تا شما بگویید:

«در اینجا چون وجه شبه حذف شده و چیزی هم به عنوان اظهر خواص و آثار مطرح نیست، پس ظهور در جمیع آثار داشته و عمومیت دارد، در نتیجه علل شرعیه، در جمیع آثار و احکام، همانند علل تکوینیه می‌باشند»؟ ثانیاً: ما دلیل داریم که علل شرعیه مانند علل تکوینیه نیست، زیرا در تکوینیات، وقتی مسأله علت و معلول مطرح می‌شود، ذهن ما فوراً به سراغ این می‌رود که «النار علّة للإحراق» و «الشمس علّة للحرارة» و «الماء علّة للبرودة» و ... در حالی که از نظر فلسفه، این‌ها علیت فلسفی ندارند، بلکه این‌ها به عنوان مُعَدَّات مطرحند و در فلسفه، علت به چیزی گفته می‌شود که در وجود معلول اثر گذاشته و معلول از آن ترشح پیدا کند، گویا علت نسبت به معلول، عنوان خالقیت و موجدیت دارد و به قدری در این موجدیت و مؤثریت نقش دارد که اصلاً معلول، در مقابل علت، فاقد هرگونه شخصیت است بلکه به عنوان شعاع علت و سایه علت مطرح است، لذا صدر المتألهین در اسفار وقتی در باب ارتباط بین ممکن و واجب بحث می‌کند می‌فرماید: «ارتباط ممکن و واجب به این گونه نیست که واجب، یک چیز و ممکن، چیز دیگری باشد و بین آنها ارتباط علیت و معلولیت وجود داشته باشد، بلکه حقیقت وجود ممکنات، عین ربط به خالق و عین ربط به باری تعالی است. مسأله علّیت در فلسفه به این معناست، لذا علت‌العلل که عبارت از ذات مقدّس پروردگار است، تمام موجودات و مخلوقات به عنوان سایه و شعاع او هستند بدون اینکه بتوانیم در این‌ها سر سوزنی شیئیت ذاتی تصور کنیم». [۳۱۴] آیا ما می‌توانیم چنین معنایی را در مورد علل تشریحیه پیاده کنیم؟ روشن است که

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۰

ما حتی در مواردی هم که شارع مقدّس به سبب و علت تعبیر می‌کند، نمی‌توانیم این معنای فلسفی را پیاده کنیم. مثلاً در همین مثالی که مرحوم آخوند در ارتباط با احکام وضعیه مطرح کرده و در مورد آیه شریفه (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل)، [۳۱۵] دلوك شمس را سبب وجوب صلاة دانسته است، معنای این سببیت، چیزی جز این نیست که شارع، به دنبال دلوك شمس، صلاة را واجب کرده است. آن ارتباطی که بین علت با معلول در تکوینیات وجود دارد، بین علت و معلول در شرعیات وجود ندارد. ارتباطی که میان نار و احراق وجود دارد، بین جنابت و وجوب غسل و اتلاف مال غیر و ضمان وجود ندارد. پیداست که علل تشریحیه که با علل واقعی قابل مقایسه نیست با این علل تکوینیه هم قابل مقایسه نیست. و گفتیم حتی اگر مسأله علت هم در لسان شارع ذکر شده

باشد، این غیر از مسأله علت تکوینی است تا چه رسد به علل واقعی که در فلسفه مورد بحث است. اشکال دوم: مرحوم حائری می‌فرمود: «امر، داعی و علت به سوی مأمور به است، البته به نحو علیت شرعیته». ما می‌گوییم: شما امر را به چه معنایی می‌دانید؟ ما قبلاً دو احتمال دادیم: یکی اینکه مراد از امر - حتی در موالی عرفیه - اراده قائم به نفس مولا باشد، یعنی مولا وقتی می‌گوید: «اشتر اللحم» همان اراده نفسانیه متعلق به این که عبد اشتراء لحم کند، عبارت از امر و حکم است. و دیگر اینکه مقصود همان بعث اعتباری و تحریک ایقاعی اعتباری باشد که با گفتن «اشتر اللحم» تحقق پیدا می‌کند و احتمال سومی در این زمینه وجود ندارد. هر کدام از این دو احتمال را که شما بگویید، مسئله را از علیت جدا می‌کند، زیرا در باب علیت، کمترین چیزی که انسان باید ملتزم شود، تقدّم رتبه علت بر معلول است. در باب علت و معلول، این معنا وجود دارد. ولی اگر ما امر و حکم را عبارت از اراده گرفتیم، اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۱

اراده، یک امر ذات الإضافة است، امر ذات الإضافة به دو طرف نیاز دارد. اراده، تقوّم دارد به مرید و مراد، یعنی نمی‌شود اراده باشد و مرید و مرادی وجود نداشته باشد. حال آیا مرید و مراد، تقدّم بر اراده دارد یا اراده، تقدّم بر مرید و مراد دارد؟ بدون اشکال، مرید و مراد، تقدّم بر اراده دارد، زیرا تشخص اراده به مراد است. اگر مسأله علیت در باب اراده مطرح است، پس اراده باید تقدّم بر مراد داشته باشد، حدّ اقل چیزی که شما در باب علیت مطرح می‌کنید مسأله تقدّم علت بر معلول است. در سایر امور اضافیه - مثل علم - نیز همین طور است، علم، یک امر ذات‌الاضافه‌ای است که به عالم و معلوم نیاز دارد، ولی در عین حال، تشخص علم به معلوم است و معلوم، متقدّم بر علم است. در نتیجه اگر شما حکم را عبارت از اراده گرفتید، با توجه به اینکه اراده از امور ذات‌الاضافه است و امور ذات‌الاضافه متقوّم به مضاف الیه خود می‌باشد و مضاف الیه آن، موجب تشخص این امر اضافی است، معنا ندارد که در اینجا مسأله علیت را مطرح کنید. همین طور اگر مراد شما از حکم، عبارت از بعث اعتباری باشد، در این صورت، بفرض که از این اشکال صرف نظر کنیم که «عنوان علیت، در ارتباط با امور اعتباریه، معنا ندارد» ولی همین بعث اعتباری هم از امور ذات‌الاضافه است، یعنی مبعوث الیه لازم دارد و وقتی بعث، تقوّم به مبعوث الیه داشت، رتبه مبعوث الیه مقدّم بر رتبه بعث خواهد بود پس چگونه شما می‌گویید: «الأمر علّة لتحقق المأمور به»؟ چرا می‌گویید: «الأمر علّة شرعیة بالإضافة إلى المتعلق»؟ این چه علتی است که مقام و رتبه‌اش تأخر از معلول دارد؟ علت، یک امر اضافی است و لازمه اضافی بودن، تقوّم به طرف دیگر است و لازمه تقوّم به آن طرف، مقدّم بودن آن طرف است. پس در حقیقت، ما دلیل داریم بر اینکه علل تشریحیه نمی‌تواند مثل علل تکوینی باشد. اشکال سوم: مرحوم حائری می‌فرمود: «هر علتی نیاز به معلول مستقل دارد و همان‌طور که در تکوینات، اجتماع دو علت مستقل بر معلول واحد ممکن نیست، در باب تشریعیات هم مسئله به همین صورت است. پس اگر جنابت، سببیت برای وجوب

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۲

غسل پیدا کرد، قاعدتاً باید هر جنابتی سبب مستقل باشد و به دنبال آن وجوب غسل مستقلی مترتب شود، مگر این که دلیل بر خلاف آن قائم شود، که در اینجا دلیل بر خلاف آن داریم». امام خمینی رحمه الله در جواب از این کلام مرحوم حائری می‌فرماید: در باب علت و معلول تکوینی، علیت در ارتباط با وجود مطرح است و معنا ندارد که ما یک ماهیت را علت برای ماهیت دیگر بگیریم. بنابراین اگر ما بگوییم: «العلّة سبب للمعلول» واقعیتش این است که وجود علت، سبب و مؤثر برای وجود معلول است. پس چون علیت در ارتباط با وجود مطرح است، اگر ما دو علت داشتیم و دو وجود برای علت تحقق پیدا کرد، لازمه‌اش این است که معلول هم وجود متعدّد باشد، زیرا - همان‌طور که قبلاً گفتیم - معلول، سایه‌ای از علت و پرتوی از علت است و نمی‌شود علت متعدّد و معلول شیء واحد باشد، ولی در شرعیات این گونه نیست. اگر ما در وجوب غسل، وجوب را به معنای اراده بگیریم، با توجه به اینکه اراده، نیاز به مضاف الیه دارد، اراده می‌خواهد به غسل متعلق شود، چگونه ممکن است اراده متعلق به غسل، تعدّد داشته باشد؟ چگونه ممکن است کسی در زمان واحد، نسبت به شیء واحد، دو اراده داشته باشد؟ چنین چیزی غیر ممکن است، زیرا -

همان‌طور که گفتیم - تشخیص اراده، به مراد است و اگر مراد از جمیع جهات واحد باشد، اراده هم حتماً باید واحد باشد مگر اینکه برای مراد، تعدد فرض کنیم، هر چند تعدد از ناحیه زمان یا مکان یا سایر قیود باشد. اما اگر در مراد، تعددی نبود - مثل غسل جنابت که به دنبال اراده مولا، متعلق اراده او واقع می‌شود - چگونه می‌شود دو اراده، به غسل تعلق بگیرد؟ لذا کسانی که قائل به عدم تداخل می‌باشند، می‌گویند: باید قیدی اضافه شود تا دویت مطرح شود، یعنی وقتی می‌گوید: «إذا حصلت الجنابة يجب الغسل» به دنبال آن بگوید: «و إذا حصلت جنابة اخرى يجب غسل آخر» باید تقییدی بیاید تا متعلق آن را از متعلق اول جدا کند و الا اگر بدون هیچ قید و شرطی بخواهد دو وجوب به معنای اراده یا دو وجوب به معنای بعث اعتباری تأسیسی - نه تأکیدی - به چیزی متعلق شود، امکان ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۳

لذا حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما نمی‌توانیم علل تشریحیه را با علل تکوینیه مقایسه کنیم. مطلب دیگری که دلیل بر بطلان مقایسه بین علل تشریحی و علل تکوینی است، مسأله واجب تعلیقی می‌باشد. توضیح اینکه: در علل تکوینیه، معلول از علت منفک و جدا نمی‌شود. وقتی علت، با وصف تامه بودن تحقق پیدا کند، معلول نیز به دنبال آن تحقق پیدا خواهد کرد. بله، گاهی خود زمان و مرور زمان، در تمامیت علت نقش دارد که این از بحث ما خارج است. ولی در علل تشریحیه، انفکاک معلول از علت، امکان دارد. شما خواه وجوب را به معنای بعث اعتباری و یا به معنای اراده نفسانیه تشریحیه مولا بدانید، در واجب تعلیقی، انفکاک بین اراده و مراد، قابل تحقق است. مثلاً وقتی استطاعت حاصل شود، وجوب حج تحقق پیدا کرده و تکلیف به حج، فعلیت پیدا می‌کند ولی واجب، در ایام مخصوصی تحقق پیدا می‌کند و چه بسا بین وجوب و واجب، ماهها فاصله باشد و شما وجوب را به هر معنایی بگیرید، بین وجوب و واجب، این مقدار فاصله وجود دارد. و حق هم این است که واجب تعلیقی، یک امر صحیحی است و بزرگان در مسأله حج نسبت به موسم، وجوب حج را به نحو تعلیقی دانسته‌اند. البته وجوب حج نسبت به استطاعت، وجوب مشروط است ولی نسبت به موسم، وجوب تعلیقی است. در نتیجه، مبنایی که مرحوم حائری در اینجا مطرح کرده غیر صحیح است و آثاری که بر این مبنا مترتب کرده است، نمی‌تواند مورد قبول واقع شود، پس ما باید دوباره به کلام مرحوم آخوند برگردیم، زیرا مرحوم حائری - در حقیقت - می‌خواست کلام مرحوم آخوند را جواب دهد. مرحوم آخوند، در مسأله شک در تعبدیت و توصلیت، روی مبنایی که داشت، تمسک به اطلاق لفظی را غیر ممکن می‌دانست و محقق حائری رحمه الله می‌خواست یک اصل لفظی به نام اصالة التعبدیه در اینجا مطرح کند که ما از ایشان نپذیرفتیم.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۴

### رجوع به کلام مرحوم آخوند:

همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم، کلام مرحوم آخوند مبتنی بر دو مقدمه است که ما روی همان مقدمه اول جواب ایشان را خواهیم داد و سپس این مطلب را بحث خواهیم کرد که اگر مقدمه اول ایشان را بپذیریم آیا مقدمه دومشان قابل قبول است یا نه؟ مقدمه اول: مرحوم آخوند قائل بود که «اخذ قصد قربت - به معنای داعی الأمر - در متعلق، امکان ندارد». پاسخ مقدمه اول مرحوم آخوند: ما معتقدیم که اخذ قصد قربت در متعلق، امکان دارد. و داعی الأمر در بین اجزاء و شرایط، خصوصیتی ندارد. مسأله داعی الأمر مانند سایر اجزاء و شرایط است، همان‌طور که در ارتباط با سایر اجزاء و شرایط، در صورت تمامیت مقدمات حکمت، می‌توان به اصالة الاطلاق تمسک کرد و در ارتباط با جزئیت و شرطیت، شک را برطرف کرد، درباره قصد قربت هم مسئله به همین صورت است.

وقتی شك كردید که فلان واجب، تعبدی است یا توصیلی؟ می‌توانید به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کنید و یا در مورد نذر- که اختلاف هم وجود دارد- می‌توانید به اطلاق دلیل وجوب وفای به نذر تمسک کرده و عبادیت آن را نفی کنید. این روی مبنای خود ما بود و ما نیز اشاره کردیم که تمسک به اطلاق، براساس قول اعمی در بحث صحیح و اعم درست است و الا اگر کسی صحیحی شود نه تنها در مسأله قصد قربت، بلکه در سایر اجزاء و شرایط مشکوک هم نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند، زیرا متعلق- روی مبنای صحیحی- عبارت از صلاة صحیح است و شما نمی‌دانید که نماز بدون سوره صحیح است یا غیر صحیح؟ و در تمسک به اطلاق باید تطبیق عنوان مطلق را احراز کرده باشید، مثلاً در باب أعتق الرقبة شما یک وقت شك می‌کنید که آیا قید ایمان معتبر است یا نه؟ در این صورت، اگر مقدمات حکمت تمام باشد به اطلاق أعتق الرقبة تمسک کرده و قیدیت ایمان را نفی می‌کنید ولی اگر در جایی شك داشته باشید که آیا عنوان رقبه تحقق دارد یا نه؟ دیگر نمی‌توانید به اطلاق

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۵

أعتق الرقبة تمسک کنید، باید انطباق عنوان رقبه، محرز باشد و شك شما در محدوده قید- یعنی ایمان- باشد. در ما نحن فیه نیز اگر الفاظ عبادات را موضوع برای صحیح بدانیم، نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم، نه در مورد قصد قربت و نه در مورد سایر اجزاء و شرایط. بنابراین وقتی ما می‌گوییم: «تمسک به اطلاق، جایز است»، روی همان مبنای اعمی است، که حق تمسک به اطلاق در مورد شك در جزئیت و شرطیت دارد. در نتیجه ما در همین مقدمه اول، با مرحوم آخوند تسویه حساب می‌کنیم. ایشان می‌فرمود: «تمسک به اطلاق جایز نیست، زیرا اخذ قصد قربت به معنای داعی الأمر، در متعلق ممکن نیست» ولی ما چون اخذ قصد قربت را در متعلق امر جایز دانستیم، می‌گوییم: «تمسک به اطلاق، ممکن است». اما کلام مرحوم آخوند با این مطلب تمام نمی‌شود زیرا ممکن است کسی در مقابل مرحوم آخوند بگوید: «شما معتقدید تقييد متعلق به داعی الأمر غیر ممکن است، ما نمی‌خواهیم به تقييد تمسک کنیم بلکه می‌خواهیم به اطلاق تمسک کنیم برای نفی تقييد، پس چطور در اینجا جلوی تمسک به اطلاق را می‌گیرید؟». مقدمه دوم: در این مقدمه باید بینیم آیا تقابل میان اطلاق و تقييد چه نوع تقابلی است؟ آیا تقابل تضاد است؟ یا تقابل سلب و ایجاب یا تقابل عدم و ملکه است؟ احتمال اول (تقابل تضاد): اگر تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل تضاد باشد، لازمه‌اش این است که ما همان‌طور که تقييد را عبارت از امر وجودی می‌گیریم، باید اطلاق را هم امری وجودی بدانیم و نمی‌توانیم اطلاق را به «عدم التقييد» معنا کنیم، زیرا متضادان، دو امر وجودی هستند. در این صورت، وجودی بودن تقييد، روشن است اما اگر بخواهیم معنایی وجودی برای اطلاق بیان کنیم باید این‌طور معنا کنیم- که ظاهراً مشهور هم همین‌طور معنا کرده‌اند [۳۱۶]- که اطلاق، به معنای «عدم تقييد»

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۶

نیست، بلکه به معنای «القاء قيود» است که در این صورت، تقييد به معنای «اخذ قيد» و اطلاق به معنای «رفض قيد» است و اطلاق و تقييد، دو امر وجودی و متضاد با یکدیگر خواهند بود. نتیجه این احتمال این است که همان‌طور که تقييد، نیاز به لحاظ دارد، چون امر وجودی است، اطلاق هم نیاز به لحاظ دارد، چون اطلاق هم امر وجودی است، و آن کنار گذاشتن همه قيود است. مرحوم آخوند از این معنا به «سریان» تعبیر کرده است. [۳۱۷] سریان، یعنی لحاظ شمول در همه افراد طبیعت، چه رقبه مؤمنه باشد و چه غیر مؤمنه. احتمال دوم (تقابل سلب و ایجاب): اگر تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل سلب و ایجاب باشد، اطلاق به معنای «عدم تقييد»- که امری سلبی است- می‌باشد ولی تقييد، امری وجودی می‌باشد. احتمال سوم (تقابل عدم و ملکه): مرحوم آخوند و محقق نائینی رحمه الله معتقدند که تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملکه است، [۳۱۸] یعنی اطلاق یک معنای عدمی است، البته نه یک معنای عدمی صرف، بلکه مانند اعمی است اعمی به معنای «عدم البصر صرف» نیست تا بر جدار هم منطبق شود بلکه به معنای «عدم البصر ممن له قابلية البصر» است. این دو بزرگوار می‌گویند: اطلاق، عبارت از «عدم التقييد» در جایی است که قابلیت تقييد را دارا

باشد و اگر قابلیت تقیید، وجود نداشته باشد، اطلاق صدق نمی‌کند. بنابراین، نتیجه‌ای که مرحوم آخوند گرفته است براساس این مبنا می‌باشد که ایشان تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل عدم و ملکه می‌داند و الا اگر این طور نباشد، ممکن است کسی به مرحوم آخوند بگوید: «شما در مقدمه اول، استحاله تقیید را ثابت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۷

کردید و ما در مقام اصالة الاطلاق، کاری به استحاله تقیید نداریم، بلکه در حقیقت می‌خواهیم به اطلاق در مقابل تقیید تمسک کنیم، استحاله تقیید، چگونه می‌تواند جلوی تمسک به اطلاق را بگیرد؟» این روی همین مناسبت است که اگر تقیید مستحیل شد، اطلاق هم تحقق ندارد، زیرا اطلاق در موردی است که صلاحیت و قابلیت تقیید وجود داشته باشد، اما اگر شما می‌گویید: «مقیّد شدن مأمور به، به قصد قربت امکان ندارد و صلاحیت چنین تقییدی در آن وجود ندارد»، در این صورت اطلاق وجود ندارد، پس چگونه می‌توان به اطلاق لفظی تمسک کرده و حکم به عدم اعتبار قصد قربت نمود؟ امّا طبق آن دو مبنای دیگر - که تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل تضاد یا تقابل سلب و ایجاب باشد - کلام مرحوم آخوند ناتمام است، حتی اگر قائل به استحاله تقیید شویم، زیرا اگر تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل تضاد بدانیم، اطلاق و تقیید مانند سواد و بیاض می‌شوند و اگر یکی از متضادان، ممتنع شد، لازمه‌اش این نیست که دیگری هم ممتنع شود. لازمه متضادان این است که این دو در آن واحد، امکان اجتماع ندارند، اما اگر جسمی به یک علتی نتواند معروض بیاض قرار گیرد، آیا تضاد اقتضا می‌کند که معروضیت آن برای سواد هم ممتنع باشد؟ لازمه تضاد، چنین چیزی نیست.

ممکن است چیزی نتواند معروض بیاض قرار گیرد ولی معروضیت آن برای سواد، هیچ گونه امتناعی نداشته باشد. بنابراین اگر بین اطلاق و تقیید، مسئله تضاد مطرح باشد، چنانچه ما مقدمه اول مرحوم آخوند - یعنی امتناع تقیید متعلق به قصد قربت - را هم بپذیریم، نتیجه نمی‌دهد که اطلاق آن هم ممتنع است. تمسک ما به اطلاق، برای تقیید نیست تا امتناع داشته باشد بلکه برای نفی تقیید است. در نتیجه، می‌توانیم در این صورت به اصالة الاطلاق تمسک کرده و جلوی مدخلیت قصد قربت را گرفته و قائل به توصیلت شویم. همچنین اگر تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل سلب و ایجاب بگیریم، در صورتی که ایجاب ممتنع باشد، لازم نمی‌آید که سلب هم ممتنع باشد. تمسک ما به اطلاق،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۸

برای ایجاب نیست بلکه برای سلب است و معنای امتناع ایجاب، امتناع سلب نیست.

لذا اگر تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل سلب و ایجاب باشد، باز هم مرحوم آخوند از مقدمه اول - به تنهایی - نمی‌تواند استفاده کند. مرحوم آخوند و محقق نائینی رحمه الله که تمسک به اصالة الاطلاق را صحیح نمی‌دانند، از ضمیمه کردن دو مقدمه، این دو مطلب را نتیجه گرفته‌اند: ۱- تقیید مأمور به به قصد قربت ممتنع است. ۲- تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است. روشن است که اگر تقیید، امکان نداشته باشد، دیگر اطلاق وجود ندارد تا بتوان به آن تمسک کرد. پس در موارد شک در تعبّدیت و توصیلت، اطلاق وجود ندارد تا بتوان به آن تمسک کرد. [۳۱۹] اشکال بر کلام مرحوم آخوند و محقق نائینی رحمه الله: آیت الله خوئی «دام ظلّه» که از شاگردان مبرز مرحوم نائینی است، این کلام مرحوم آخوند و مرحوم نائینی را مورد اشکال قرار داده و دو جواب نسبت به آن ارائه کرده است: ۱- جواب نقضی: ما مواردی از تقابل عدم و ملکه را مشاهده می‌کنیم که در عین اینکه ملکه آن محال است، عدم آن نه تنها اتصاف به استحاله ندارد، بلکه اتصاف به ضرورت هم دارد: یکی از این موارد مسأله جهل و علم است. تقابل بین این دو، تقابل عدم و ملکه است. جاهل به کسی گفته می‌شود که شأنش این است که عالم باشد، لذا به جماد، جاهل گفته نمی‌شود، زیرا شأنیت اتصاف به علم را ندارد. آیت الله خوئی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۳۹۹

بعضی از موارد علم- مثل علم به کُنه ذات پروردگار- دارای امتناع است و بشر با تمام استعدادی که دارد، نمی‌تواند علم به کُنه ذات پروردگار پیدا کند. موجود ممکن در مرتبه و سطحی قرار گرفته که نمی‌تواند احاطه علمی به حقیقت ذات واجب پیدا کند، اگرچه اصل وجود صانع را می‌تواند بالفطره و با دلیل درک کند. حال شما که می‌گویید:

«هرجا وجود ملکه ممتنع شد، عدمش هم ممتنع است» پس باید وقتی علم به کُنه ذات پروردگار ممتنع است، عدم آن- یعنی جهل به کُنه ذات پروردگار- نیز ممتنع باشد، زیرا تقابل بین جهل و علم، تقابل عدم و ملکه است و هرجا وجود، ممتنع شد باید عدمش هم ممتنع باشد. درحالی که جهل به ذات پروردگار، نه تنها استحاله ندارد بلکه ضرورت هم دارد، یعنی حتماً تحقق دارد. مورد دیگری که آیت‌الله خویی «دام ظلّه» به عنوان نقض مطرح می‌کند، مسأله قدرت پیران به آسمان در مورد انسان است. قدرت پیران به آسمان در مورد انسان استحاله دارد [۳۲۰]، در این صورت باید- روی بیان مرحوم آخوند و مرحوم نائینی- عدم قدرت نیز استحاله داشته باشد، زیرا تقابل بین قدرت و عدم آن، تقابل ملکه و عدم است. درحالی که عدم قدرت پیران انسان به آسمان، نه تنها امتناع ندارد بلکه ضرورت هم دارد، البته همان‌طور که امتناع، امتناع عادی است، ضرورت هم ضرورت عادی است نه عقلی. این مثالها به عنوان نقض بود اگرچه مناقشه در این مثالها ممکن است ولی عمده، جواب حلی آیت‌الله خویی «دام ظلّه» نسبت به کلام مرحوم آخوند و مرحوم نائینی است. ۲- جواب حلی: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما که مسأله عدم و ملکه را مطرح می‌کنیم، آیا در ارتباط با قابلیت‌های شخصیه مطرح می‌کنیم؟ به عبارت دیگر: آیا ما مسأله عدم و ملکه را نسبت به هر مورد خاصی می‌سنجیم؟ به این معنا که اگر از ما سؤال کردند: آیا بین علم و جهل، تقابل عدم و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۰

ملکه وجود دارد؟ ما بگوییم: این سؤال شما درست نیست، شما باید بگویید: آیا بین علم به فلان چیز و جهل به آن، تقابل عدم و ملکه وجود دارد؟ اگر این‌طور شد ما باید بگوییم: در بعضی از موارد علم و جهل، تقابل ملکه و عدم وجود دارد و در بعضی از مواردش چنین تقابلی نیست. آنجایی که مسأله کُنه ذات پروردگار مطرح است، علم و جهلش تقابل ملکه و عدم ندارد، زیرا بشر با وصف امکانی بودنش، قابلیت احاطه علمی به کُنه ذات پروردگار را ندارد. آیا وقتی بعضی از موارد علم و جهل- که خیلی هم نادر است- به این صورت است، ما نمی‌توانیم به صورت مطلق، روی علم و جهل حکم کرده و تقابل آن دو را تقابل ملکه و عدم بدانیم؟ آیا باید متعلق علم و جهل را ملاحظه کنیم و اگر متعلق آن، مسأله کُنه ذات پروردگار بود، تقابل آن را ایجاب و سلب بدانیم و اگر موارد دیگر- که اکثر موارد است- بود، تقابل را تقابل ملکه و عدم بدانیم؟ واقعیت مسئله این‌گونه نیست، ما در تقابل‌ها، قابلیت‌های شخصیه و موارد خاصه را ملاحظه نمی‌کنیم بلکه نوع قابلیت را ملاحظه می‌کنیم. و ما وقتی مسئله را در ارتباط با نوع بررسی می‌کنیم می‌بینیم بین علم و جهل تقابل ملکه و عدم وجود دارد زیرا انسان قابلیت احاطه علمی به اکثر اشیاء را دارد. ما باید مسئله را این‌گونه ملاحظه کنیم و الا اگر بخواهیم قابلیت‌های شخصیه را مورد ملاحظه قرار دهیم، لازمه‌اش این است که کسی حق نداشته باشد از تقابل علم و جهل سؤال کند و کسی هم حق نداشته باشد جواب مطلق تقابل علم و جهل را بدهد بلکه باید از سائل پرسد: «علم و جهلی که تقابلهش را می‌پرسید، نسبت به چه چیزی است؟» درحالی که چنین مسأله‌ای مطرح نیست بلکه سؤال و جواب، روی مطلق تقابل علم و جهل است و این کشف می‌کند که در تقابل باید روی قابلیت نوعیه حساب باز کرد. در این صورت، نتیجه این می‌شود که بعضی از مواردی که جانب ملکه امتناع دارد، لازمه‌اش این نیست که جانب عدم هم امتناع داشته باشد. تقابل بین مطلق جهل و مطلق علم، تقابل عدم و ملکه است و لازمه چنین چیزی این نیست که اگر در یک موردی- مثل مسأله کُنه ذات پروردگار- جانب علم، امتناع پیدا کرد، جانب جهل هم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۱

ممتنع شود. درحالی که جانب جهل آن نه تنها امتناع ندارد بلکه ضرورت هم دارد. وقتی مسئله به این صورت شد، در ما نحن فیه

می‌گوییم: شما تقابل اطلاق و تقييد را مطرح می‌کنید، و در تقابل اطلاق و تقييد، نوع اطلاق و تقييد در نظر گرفته می‌شود و در حدود نود و نه درصد اطلاق و تقييدها، هم تقييد امکان دارد و هم اطلاق ممکن است و اگر در یک موردی - مثل مسأله قصد الأمر - ما به امتناع تقييد برخورد کردیم، نمی‌توانیم بگوییم: تقابل، اقتضاء می‌کند که اطلاق هم ممتنع باشد. و در نتیجه وقتی تقييد متعلق به قصد الأمر ممتنع شد نمی‌توانیم بگوییم: «پس اطلاق هم ممتنع است و تمسک به أصالة الإطلاق صحیح نیست». بنابراین، در عین حال که تقابل اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملکه است ولی استحاله تقييد، مستلزم استحاله اطلاق نیست. آیت‌الله خویی «دام ظلّه» سپس دو مکمل برای این مطلب ذکر می‌کند: مکمل اول: ایشان می‌فرماید: شما که می‌گویید: «تقييد به قصد قربت ممتنع است»، معنایش این است که قصد قربت را نمی‌توان اخذ کرد. از آن طرف هم می‌گویید: «اطلاق هم استحاله دارد»، آیا معنای اطلاق چیست؟ روشن است که معنای اطلاق، چیزی غیر از «عدم مدخلیت قصد قربت» نیست. آن وقت ما چگونه این دو را با هم جمع کنیم که هم اعتبار قصد قربت استحاله داشته باشد و هم عدم اعتبار آن؟ مکمل دوم: مسأله عدم و ملکه، در حقیقت همان سلب و ایجاب است ولی در عدم و ملکه، قیدی وجود دارد که در سلب و ایجاب، وجود ندارد. به عبارت دیگر:

شما در عدم و ملکه می‌گویید: «قابلیت، اعتبار دارد» اما در سلب و ایجاب نمی‌گویید: «عدم قابلیت، معتبر است» بلکه می‌گویید: «قابلیت، اعتبار ندارد، خواه باشد یا نباشد». حال که این مسئله روشن شد می‌گوییم: «در سلب و ایجاب، مسأله‌ای مطرح است و آن این است که اگر در جایی ایجاب ممتنع باشد، لازمه آن، امتناع سلب نیست بلکه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۲

برعکس، سلب ضرورت پیدا می‌کند و این معنا در باب عدم و ملکه هم تحقق دارد، زیرا عدم و ملکه همان سلب و ایجاب است، با این تفاوت که در عدم و ملکه، یک قید اضافی وجود دارد و آن «اعتبار قابلیت» است که در سلب و ایجاب، چنین قیدی وجود ندارد. آیا «اعتبار قابلیت» اقتضا می‌کند که اگر ایجاب ممتنع شد، عدم هم ممتنع شود؟

خیر، بلکه در صورت امتناع ایجاب، نه تنها سلب ممتنع نمی‌شود بلکه ضرورت هم پیدا می‌کند. عین همین معنا را باید در عدم و ملکه پیاده کرد، که اگر تقييد ممتنع شد، اطلاق ممتنع نمی‌شود بلکه ضرورت پیدا می‌کند. حاصل جواب حلی این شد که اگر ما تقابل بین اطلاق و تقييد را تقابل عدم و ملکه بگیریم، لازمه‌اش این نیست که اگر تقييد ممتنع باشد، اطلاق هم ممتنع است. در نتیجه ما می‌توانیم به أصالة الإطلاق تمسک کرده و مدخلیت قصد قربت را نفی کنیم. [۳۲۱] پس هر دو مبنای مرحوم آخوند مورد اشکال است: هم اصل استحاله اخذ قصد قربت و هم اینکه اگر تقابل اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملکه باشد، در صورت امتناع تقييد، باید اطلاق هم ممتنع باشد. نتیجه بحث در رابطه با مقام اول نتیجه بحث در تمسک به دلیل لفظی این شد که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت، ما می‌توانیم - در صورت تمام بودن مقدمات حکمت - به أصالة الإطلاق تمسک کرده و اعتبار قصد قربت را نفی نماییم، همان‌طور که در ارتباط با سایر اجزاء و شرایط، چنین می‌کردیم. اما مرحوم آخوند و محقق نائینی رحمه الله معتقد بودند که نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد، که این مطلب، مورد اشکال واقع شد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۳

### مقام دوم اصول عملیه و شک در تعبدیت و توصلیت

#### اشاره

براساس مبنای ما که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت، تمسک به اطلاق را جایز می‌دانستیم، اگر در جایی - به جهت عدم

تمامیت مقدمات حکمت - تمسک به اطلاق امکان نداشت [۳۲۲] و نوبت به اصل عملی رسید آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ در اینجا هم بحث در دو جهت است: جهت اول: آیا مقتضای اصل عملی عقلی چیست؟ جهت دوم: آیا مقتضای اصل عملی شرعی چیست؟ [۳۲۳]

### جهت اول: آیا مقتضای اصل عملی عقلی چیست؟

#### اشاره

در اینجا لازم است همه فروض و مبانی این مسئله و نیز دو قولی که در ارتباط با اقل و اکثر ارتباطی - که از بحث‌های مهم باب اشتغال است - مطرح شده، مورد بررسی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۴

قرار دهیم. در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی [۳۲۴]، در جایی که اطلاق وجود ندارد و مقدمات حکمت تمام نیست، از نظر اصل عملی عقلی، دو مبنا مطرح است: بعضی مقتضای حکم عقل را براءت و بعضی اشتغال می‌دانند. در مسأله قصد قربت نیز دو مبنا وجود داشت: یکی این که اخذ قصد قربت - به معنای داعی الأمر - در متعلق امر، هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد و شارع، همان‌طور که می‌تواند سایر اجزاء و شرایط را در متعلق امر، اخذ کند، قصد قربت را هم می‌تواند به عنوان جزئیت یا شرطیت، در متعلق امر اخذ کند.

و ما - به تبعیت از حضرت امام خمینی رحمه الله - همین مبنا را اختیار کردیم. مبنا دیگر این بود که اخذ قصد قربت در متعلق امر استحاله دارد. حال ما باید در اینجا، دو مبنایی را که در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی بود با دو مبنایی که در مسئله قصد قربت وجود داشت، روی هم ملاحظه کنیم، بنابراین می‌گوییم: اگر کسی در مسأله قصد قربت، همان مبنا را اختیار کرد، در این صورت ما نحن فیه نیز یکی از صغریات مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی خواهد بود و خصوصیت زایدی در آن وجود ندارد، زیرا فرقی بین قصد قربت و سوره وجود نخواهد

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۵

داشت و اخذ هر دو، در متعلق امر ممکن خواهد بود. بنابراین هر حکمی که در اقل و اکثر ارتباطی پیاده شد، در اینجا نیز پیاده می‌شود. ولی طبق مبنای مرحوم آخوند و محقق نائینی رحمه الله، اگر ما در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال و احتیاط بدانیم، لازمه‌اش این است که همان احتیاط و اشتغال را در ما نحن فیه نیز به طریق اولی جاری کنیم. توضیح اینکه: در اقل و اکثر ارتباطی - مثل شک در جزئیت سوره برای نماز - اگر کسی مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال بداند و بگوید: «حساب اقل و اکثر ارتباطی با اقل و اکثر استقلالی فرق می‌کند. در باب دین، وقتی انسان مردّد باشد بین اینکه آیا صد تومان به زید بدهکار است یا دویست تومان؟ - و فرض این است که مدعی و منکری هم وجود ندارد - نسبت به صد تومان، یقین دارد و نسبت به ما زاد آن شک دارد، بنابراین چون ما زاد، مشکوک و در حکم تکلیف زاید است، نسبت به آن اصل براءت جاری می‌شود، اما در اقل و اکثر ارتباطی، فرض این است که مجموعه اجزاء و شرایط به هم ارتباط دارند، به طوری که اگر تکلیف - به حسب واقع - روی اکثر باشد و کسی اقل را اتیان کند، گویا چیزی را نیاورده است». لذا اگر کسی روی این مبنا بیاید در مسأله اقل و اکثر ارتباطی، مثل مسأله سوره مشکوک الجزئیة - با این که امکان اخذ در متعلق را دارد - قائل به أصالة الاشتغال شود، در ما نحن فیه - روی مبنای مرحوم آخوند - به طریق اولی باید قائل به أصالة الاشتغال شود، زیرا در آنجا، امکان اخذ سوره در متعلق امر وجود داشت و در عین حال، عقل حکم به اشتغال می‌کرد، پس در اینجا که قصد قربت امکان اخذ در متعلق ندارد، روی مبنای



مرحوم آخوند، به طریق اولی باید اصاله الاشتغال را پیاده کرد. در نتیجه روی مبنای مرحوم آخوند در اینجا، اگر ما در مسأله اقل و اکثر ارتباطی در مورد سوره مشکوک الجزئیة، قائل به اصاله الاشتغال شدیم در ما نحن فیه - که شک در تعبدیت و توصلیت داریم - به طریق اولی باید قائل به اصاله الاشتغال شویم و هیچ تردیدی در این معنا نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۶

اما اگر ما در مسأله اقل و اکثر ارتباطی در مورد سوره مشکوک الجزئیة، قائل به برائت عقلیه شدیم، آیا بنا بر مبنای مرحوم آخوند، در مسأله شک در تعبدیت و توصلیت چه باید بکنیم؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: «اینجا حسابش با اقل و اکثر ارتباطی فرق می‌کند و ما اگرچه در مسأله شک در جزئیت سوره قائل به برائت عقلیه شویم ولی در مسأله شک در تعبدیت و توصلیت باید حتماً قائل به اصاله الاشتغال شویم، زیرا در مسأله شک در جزئیت سوره، شک ما در کمیت مأمور به است، نمی‌دانیم آیا مأمور به، نه جزء است و سوره خارج از مأمور به می‌باشد یا اینکه ده جزء است و سوره داخل در مأمور به می‌باشد؟ و یا مثلاً نمی‌دانیم فلان شرط به عنوان یک امر زائد، در مأمور به دخالت دارد یا نه؟ پس در حقیقت، در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر، شک ما در کمیت مأمور به از حیث اجزاء و شرایط است. اما در ما نحن فیه، چون ما معتقدیم اخذ قصد قربت در متعلق امر، امکان ندارد و حساب قصد قربت، جدا از سایر اجزاء و شرایط است، وقتی در مورد واجبی شک می‌کنیم که آیا قصد قربت در آن اعتبار دارد یا نه؟ شک ما در کمیت مأمور به نیست. ما می‌دانیم که اگر قصد قربت هم معتبر باشد، از دایره مأمور به خارج است و نمی‌تواند نقشی در مأمور به داشته باشد، نه به صورت جزئیت و نه به صورت شرطیت. پس شک ما در چیست؟ باید بگوییم: در اینجا یقین داریم که تکلیفی به ما متوجه شده است ولی چون در تعبدیت و توصلیت آن تردید داریم، پس شک ما در کیفیت خروج از عهده این تکلیف مسلم است و نمی‌دانیم که اگر این تکلیف را بدون قصد قربت بیاوریم، آیا از عهده این تکلیف مسلم خارج شده‌ایم یا نه؟ شک در کیفیت خروج، در حقیقت مثل شک در اصل خروج از تکلیف است. و روشن است که اگر تکلیفی به ما توجه پیدا کرد و شک کردیم که آیا آن تکلیف را انجام داده‌ایم یا نه؟ اصاله الاشتغال عقلی گریبان ما را می‌گیرد، مگر در بعضی از موارد که خود شارع دخالت کرده و جانب تسهیل را برای مکلف در نظر گرفته است، مثل اینکه کسی بعد از وقت شک کند که آیا نمازش را در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۷

وقت خوانده است یا نه؟ در اینجا اگرچه مقتضای اصاله الاشتغال عقلی این است که مکلف باید نماز را در خارج از وقت قضا کند ولی شارع مقدس به مکلفین ارفاق کرده و قاعده شک بعد از وقت را مقرر کرده که به مقتضای آن، مکلفین نباید به شک بعد از وقت، ترتیب اثر دهند [۳۲۵]. بنابراین همان گونه که در شک در اصل خروج از تکلیف، اصاله الاشتغال حاکم است، در مورد شک در نحوه خروج هم، اصاله الاشتغال حاکم است. اشکال بر مرحوم آخوند: مستند برائت عقلیه، عبارت از قاعده قبح عقاب بلا بیان است. این قاعده می‌گوید:

اگر از ناحیه مولا بیانی به ما نرسیده باشد و مولا بخواهد با نبودن بیان، عبد را عقاب کند، این عقاب قبیح است و از حکیم صادر نمی‌شود. در این صورت ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا این بیانی که در قاعده قبح عقاب بلا بیان مطرح است، عبارت از چیست؟ آیا مراد، بیان خصوص اجزاء و شرایطی است که مولا می‌تواند آنها را در مأمور به اخذ کند؟ خیر، وقتی لای نافی بر سر کلمه بیان در می‌آید، معنایش این می‌شود که هیچ گونه بیان و اعلامی از ناحیه مولا در این زمینه نیامده باشد. بله اگر ما در جزئیت سوره شک داشته باشیم، بیان مولا - در ارتباط با سوره مشکوک الجزئیة به این کیفیت است که سوره را در ردیف سایر اجزاء و شرایط بیان کند و همان طور که در باب فاتحة الكتاب فرموده است: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» در مورد سوره هم بفرماید: «لا صلاة إلا مع السورة»، امّا در باب قصد قربت که روی مبنای مرحوم آخوند، امکان اخذ در متعلق ندارد، اگرچه - به قول مرحوم آخوند - نمی‌توان به اطلاق لفظی تمسک کرد ولی خود مرحوم آخوند فرمود: در اینجا می‌توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم.

ایشان در توضیح اطلاق مقامی فرمود: گاهی مولا در یک مقام و موقعیتی است که می‌خواهد جمیع خصوصیات را که در تحقق هدف مأمور به نقش دارد، اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۸

بیان کند، اعم از خصوصیات که امکان اخذ در متعلق دارد و خصوصیات که امکان اخذ در متعلق را ندارد. ما در آنجا در توضیح کلام مرحوم آخوند گفتیم: «مولا اگر در چنین مقامی باشد، لابد در مقام انشاء نیست، زیرا انشاء- روی مبنای مرحوم آخوند- به هر کیفیتی ممتنع است. بلکه مولا- در مقام اخبار است و به عنوان اینکه یک مخبر صادق و مطلع بر همه خصوصیات معتبر در تحقق غرض است، خصوصیات را بیان می‌کند». بنابراین شما (مرحوم آخوند) یک راه بیان را برای مولا باز گذاشتید، لذا تمسک به اطلاق مقامی را صحیح دانستید و گفتید: اگر مولا- در چنین مقامی بود و ما دیدیم که همه مسائل را مطرح کرد ولی هیچ‌گونه اشاره‌ای به قصد قربت نکرد، در می‌یابیم که قصد قربت، اعتبار ندارد و الا اگر اعتبار داشت، چرا مولا متعرض آن نگردید با اینکه در چنین مقام و موقعیتی بود؟ پس اگر برای مولا یک راه بیان باز باشد، جایی برای تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست، زیرا- همان‌طور که گفتیم- «لا» ی داخل بر «بلا بیان» نافیه است و معنای آن این است که هیچ‌گونه بیانی وجود نداشته باشد. و ما گفتیم که بیان، منحصر در خصوص مواردی نیست که امکان اخذ در متعلق داشته باشند بلکه بیان در ارتباط با چیزهایی که امکان اخذ در متعلق را دارند، به این صورت است که در متعلق ذکر شوند ولی نسبت به چیزهایی که امکان اخذ در متعلق را ندارند، به این کیفیت است که در ارتباط با اطلاق مقامی مطرح گردید. در این صورت، چه فرقی بین ما نحن فیه و مسأله اقل و اکثر ارتباطی است که شما می‌گویید: اگر در مسأله اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلیه شویم، در ما نحن فیه نمی‌توانیم قائل به برائت عقلیه شویم؟ ملاک در برائت عقلیه، عبارت از قاعده قبح عقاب بلا بیان است و اگر این قاعده در آنجا جاری شود [۳۲۶]،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۰۹

چرا در اینجا جاری نشود؟ همان‌طور که در اقل و اکثر ارتباطی و شک در جزئیت سوره، مولا می‌توانسته بیان داشته باشد، در ما نحن فیه- یعنی شک در تعبدیت و توضیحات- نیز برای مولا- امکان بیان مسأله قصد قربت وجود داشته است، اگر چه نحوه بیان آن- به فرموده مرحوم آخوند- از طریق اطلاق مقامی است. ولی در اصل بیان، با هم اشتراک دارند. پس چرا شما (مرحوم آخوند) می‌فرمایید: برفض اینکه در اقل و اکثر ارتباطی هم قائل به برائت شویم ولی در ما نحن فیه باید قائل به اشتغال شویم؟

### بیان دیگری از مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می‌گوید [۳۲۷]: هر جا امری از ناحیه مولا- حتی موالی عرفیه- صادر شد [۳۲۸] می‌فهمیم که آن چیزی که در حدوث این امر نقش داشته، عبارت از هدف و غرضی است که بر تحقق مأمور به مترتب می‌شود و مسأله غرض، همان‌طور که در حدوث امر نقش دارد، در بقای امر هم نقش دارد، ما گاهی از اوقات مشاهده می‌کنیم که مأمور به توسط عبد انجام می‌شود ولی غرض مولا تأمین نمی‌شود. اینجا نمی‌توان گفت: «وظیفه عبد به پایان رسیده است مگر اینکه مولا امر جدیدی داشته باشد» مثلاً اگر مولا به عبدش دستور دهد که یک لیوان آب برای او بیاورد و عبد هم می‌داند که مولا تشنه است و آب را برای خوردن می‌خواهد. در این صورت، اگر عبد برود و یک لیوان آب تمیز برای مولا- بیاورد ولی قبل از این که مولا آن آب را بیاشامد، لیوان از دست او ساقط شده و آب بر زمین بریزد، آیا عبد می‌تواند بگوید: من وظیفه خود را انجام داده‌ام و دیگر وظیفه‌ای ندارم و مولا اگر آب بخواهد باید دستور دیگری صادر کند؟ آیا مسئله این‌طور است؟ عقل در اینجا حکم می‌کند که چون غرض مولا حاصل نشده، عبد وظیفه

دارد

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۰

مجدداً ظرف آبی در اختیار مولا قرار دهد و نیاز به امر جدیدی نیست، بلکه همان امر اول کفایت می‌کند در اینکه عبد باید ظرف آب دیگری در اختیار مولا قرار دهد. اگر ما این حرف را- که حرف خوبی هم هست- مطرح کنیم و بگوییم: «مولا وقتی چیزی را برای ما واجب کرد و در توضیحی و تعبدی بودن آن تردید داریم، چنانچه این واجب را بدون رعایت قصد قربت انجام دهیم، شک در حصول غرض مولا داریم.

بنابراین، عقل ما را ملزم می‌کند که در مورد مشکوک التبعیدی و التوصلیه، قصد قربت را رعایت کنیم». اشکال بر مرحوم آخوند: این بیان مرحوم آخوند، هم دارای جواب نقضی است و هم دارای جواب حلی. ۱- جواب نقضی: به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما چرا این حرف را در مورد اقل و اکثر ارتباطی نمی‌گویید؟ در آنجا هم اگر در جزئیت سوره شک کنیم، چنانچه نماز را بدون سوره بیاوریم، شک می‌کنیم که آیا غرض مولا حاصل شده است یا نه؟ پس آنجا هم باید أصالة الاشتغال را پیاده کنید. در حالی که فرض بحث ما در جایی است که اگر در اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلیه شویم، در ما نحن فیه چه باید انجام دهیم؟ و الا اگر آنجا قائل به أصالة الاشتغال شدیم، در اینجا به طریق اولی باید أصالة الاشتغال را جاری کنیم. ۲- جواب حلی: در ارتباط با غرض مولا در باب اوامر، گاهی ما غرض مولا- را می‌دانیم. در اینجا از خود مرحوم آخوند هم پا را فراتر گذاشته و حتی در موردی که امری از مولا- صادر نشده ولی غرض مولا- معلوم است، عبد را مکلف به انجام دادن آن می‌دانیم. مثلاً اگر مولا در منزل نباشد و کودک خردسال مولا- در حوض افتاد، لازمه عبودیت و مولویت این است که عبد برای نجات فرزند مولا اقدام کند و نمی‌تواند کناری ایستاده و شاهد غرق شدن فرزند مولا باشد و اگر مولا به او اعتراض کرد، بگوید: «شما در این مورد، امری صادر نکرده بودید».

پس در جایی که غرض مولا

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۱

مشخص است، عقل حکم می‌کند که در ارتباط با عبودیت و مولویت، نیازی به امر هم نیست و امر- در حقیقت- طریقی است برای اینکه انسان به غرض مولا واقف شود. اما در مواردی که غرض مولا برای ما معلوم نیست، چنانچه اموری را به عنوان اجزاء و شرایط در متعلق امرش اخذ کرد و ما نسبت به جزئیت یا شرطیت بعضی از امور، شک داشتیم- و در ما نحن فیه، نسبت به مدخلیت چیزی در غرض مولا شک داشتیم- آیا عقل در اینجا هم حکم می‌کند که باید غرض مولا را تحصیل کنید؟ در مثال «جئنی بالماء» غرض مولا- برای ما معلوم است. ما می‌دانیم مولا آب را برای رفع تشنگی می‌خواهد، لذا اگر در دست مولا هم ظرف آب شکست، عبد باید مجدداً برای او آب بیاورد. اما اگر در جایی غرض مولا را نفهمیدیم، مثلاً نمی‌دانیم آیا غرض مولا رفع تشنگی است یا نگاه کردن به آب؟ روشن است اگر غرض او رفع تشنگی باشد، این غرض حاصل نشده است ولی اگر غرض او نگاه کردن به آب باشد، غرض او حاصل شده است. آیا در اینجا که غرض مولا برای ما معلوم نیست، عقل چه می‌گوید؟ عقل در اینجا نمی‌گوید: «باید مجدداً برای او آب بیاوری». در نتیجه کسی نمی‌تواند از راه غرض وارد شده و أصالة الاشتغال را پیاده کند، بلکه اگر ما در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت شدیم در اینجا هم قائل به برائت عقلیه خواهیم شد و هیچ فرقی بین آن دو نیست.

### جهت دوم: آیا مقتضای اصل شرعی چیست؟

آیا در مورد شک در تعبدیت و توصلیت، ما می‌توانیم به أصالة البراءة شرعی- که از راه حدیث رفع و امثال آن استفاده می‌شود- تمسک کنیم؟ در ارتباط با اصل شرعی نیز ما باید همه مبانی را مورد بررسی قرار دهیم: یکی اینکه آیا اخذ قصد قربت- به معنای داعی الأمر- در متعلق امر امکان دارد یا نه؟ این مبانی است که دارای دو قول است. مبنای دیگر اینکه آیا مقتضای اصل عقلی در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۲

خصوص ما نحن فیه چیست؟ آیا براءت عقلیه است یا احتیاط عقلی؟ فرض اول: همان چیزی است که ما در هر دو مورد اختیار کردیم، یعنی ما: اولاً: قائل بودیم که مولا می‌تواند قصد قربت - به معنای داعی الأمر - را در ردیف سایر اجزاء و شرایط، در متعلق امر اخذ کند. ثانیاً: قائل شدیم که اگر در ما نحن فیه نوبت به اصل عملی عقلی رسید، براءت عقلیه - یعنی قاعده قبح عقاب بلا بیان - پیاده می‌شود و این طور نیست که ما اگر در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به براءت عقلیه شدیم ناچار باشیم که در ما نحن فیه قائل به اشتغال عقلی بشویم. خیر، همان براءت عقلیه را در ما نحن فیه نیز پیاده می‌کنیم. نتیجه این دو مطلب اینکه ما در ارتباط با ما نحن فیه - یعنی شک در اعتبار قصد قربت - هیچ گونه خصوصیتی نمی‌بینیم. مسأله قصد قربت، هم در ارتباط با امکان اخذ در متعلق با سایر اجزاء و شرایط مشارکت دارد و هم در ارتباط با جریان براءت عقلیه در مورد شک در جزئیت و شرطیت با آنها مشارکت دارد و در هیچ کدام از این دو مسئله، خصوصیتی برای قصد قربت وجود ندارد. در مورد براءت شرعیه نیز مسئله به همین صورت است یعنی همان طوری که ما در مورد امور مشکوک الجزئیة یا امور مشکوک الشرطیة، به حدیث رفع تمسک می‌کنیم و شرطیت و جزئیت امور مشکوک را برطرف می‌کنیم، در ارتباط با قصد قربت نیز همین کار را انجام می‌دهیم، زیرا ما هیچ گونه خصوصیتی برای قصد قربت در نظر نگرفتیم، نه از جهت عدم امکان اخذ در متعلق، خصوصیتی داشت و نه از جهت جریان براءت عقلیه. بنابراین می‌گوییم: ما نمی‌دانیم که آیا شارع مقدس، قصد قربت را در واجب اخذ کرده یا نه؟ در حالی که اولاً: اگر می‌خواست می‌توانست آن را در متعلق امر اخذ کند و ثانیاً: اگر مسئله را به عقل واگذار می‌کرد، مقتضای حکم عقل، عبارت از براءت بود. پس در اینجا نیز حدیث رفع و براءت شرعیه جاری می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۳

فرض دوم: این است که ما در مسأله قصد قربت، قائل به امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر شدیم ولی در ارتباط با مقتضای حکم عقل، همانند مرحوم آخوند، قائل به اصالة الاشتغال شویم و بگوییم: «از نظر حکم عقل، بین ما نحن فیه و مسأله اقل و اکثر ارتباطی فرق وجود دارد و عقل اگرچه در مسأله اقل و اکثر ارتباطی حکم به براءت می‌کند ولی در ما نحن فیه حکم به اشتغال می‌کند». در این صورت، آیا التزام ما به اینکه عقل در ما نحن فیه حکم به اشتغال می‌کند، مانع از تمسک به حدیث رفع است؟ ممکن است کسی بگوید: «آری، در اینجا نمی‌توان به حدیث رفع تمسک کرد.

حدیث رفع در جایی پیاده می‌شود که مولا بیانی ندارد و عقل هم نتواند حکمی داشته باشد، مثل مسأله شرب تن که در کتاب براءت به عنوان مثال برای مورد جریان براءت مطرح می‌کنند. امّا در ما نحن فیه اگرچه خود شارع بیانی ندارد ولی ممکن است شارع، مسئله را به حکم عقل واگذار کرده باشد و فرض این است که عقل در اینجا حاکم به اشتغال است و معنای اشتغال، رعایت قصد قربت است و گویا شارع در اینجا ضرورتی نمی‌بیند که تعرضی نسبت به مسأله قصد قربت داشته باشد بلکه حکم عقل به لزوم رعایت قصد قربت را کافی می‌داند». اگر بخواهیم این مطلب را در قالب اصطلاح علمی مطرح کنیم می‌گوییم: «بیان از ناحیه شارع، گاهی از طریق رسول اکرم صلی الله علیه و آله و گاهی از طریق عقل است. عقل، از جانب خداوند به عنوان رسول باطنی انسان قرار داده شده است. و در اینجا رسول الهی، برای ما اصالة الاشتغال را مشخص کرده است و نمی‌توانیم آن را داخل در «ما لا یعلمون» بدانیم». پاسخ: برای این مطلب، دو جواب وجود دارد: اولاً: برفرض که ما بگوییم: «عقل، حکم به اشتغال می‌کند» ولی این حکم عقل، از احکام ضروری و بدیهی عقل نیست، بلکه حکمی است که مورد اختلاف می‌باشد و بعضی از عقلاء، در همین مسئله، حکم به براءت می‌کنند. و اگر مسأله‌ای از نظر عقول

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۴

مکلفین مورد اختلاف بود، نمی‌تواند برای مولا به عنوان مجوزی برای عدم البیان باشد، به گونه‌ای که اگر از مولا سؤال کنند: چرا

مسأله اعتبار قصد قربت را مطرح نکردید؟- و فرض ما هم این است که امکان اخذ قصد قربت در متعلق وجود دارد- مولا بگوید: «من اگر چه می‌توانستم قصد قربت را در ردیف سایر اجزاء و شرایط مطرح کنم ولی چون عقل در اینجا حاکم به اصالة الاشتغال است، من با تکیه بر حکم عقل، از مطرح کردن قصد قربت صرف نظر کردم». این حرف مولا پذیرفته نیست، زیرا اگر مسئله، یک امر ضروری و بدیهی بود و عقول در این زمینه اتفاق داشتند و اختلافی در حکم عقل وجود نداشت، مولا می‌توانست به حکم عقل اتکال کند، اما با فرض اختلاف، آن هم اختلاف روشن که جماعت کثیری قائل به اصل براءت و قاعده قبح عقاب بلا بیان و جماعت زیادی هم قائل به اصالة الاشتغال شده‌اند، مولا نمی‌تواند در چنین مواردی، مسئله را به حکم عقل واگذار کند و از بیان نسبت به آن خودداری نماید. ثانیاً: برفرض که ما جریان اصالة الاشتغال را در ما نحن فیه به عنوان مسأله عقلی ضروری بدانیم و فرض کنیم که هیچ اختلافی در آن وجود ندارد و عقول همه عقلاء، در مورد شک در تعبدیت و توضیحت، قائل به اصالة الاشتغال باشند، ولی چنین چیزی مانع از تمسک به حدیث رفع نیست، زیرا اصالة الاشتغال عقلی نمی‌تواند عنوان «ما لا یعلمون» در حدیث رفع را به «ما یعلمون» تبدیل کند. ما شک داریم که آیا قصد قربت اعتبار دارد یا نه؟ آیا وقتی عقل حکم به اصالة الاشتغال کند، شک ما را برطرف کرده و یکی از دو طرف را برای ما مشخص می‌کند؟ خیر، حکم عقل به اصالة اشتغال نیز مورد تردید است، چون مورد حکم عقل به اصالة الاشتغال، عبارت از صورت شک در اعتبار قصد قربت است و معنا ندارد حکمی بیاید و موضوع خودش را از بین ببرد.

عقل می‌گوید: «چون شک داری، من احتیاط را بر تو لازم می‌دانم» آیا لزوم احتیاط، دلیل لزوم احتیاط را از بین می‌برد و با لزوم احتیاط، شک ما تبدیل به یقین می‌شود؟

خیر، شک ما به قوت خودش باقی است و در مورد شک، اصالة الاشتغال مطرح است و ما اگر شک را از بین ببریم، اصالة الاشتغال هم کنار می‌رود، چه جانب وجودش مسلم اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۵

باشد و چه جانب عدمش. آیا شما می‌توانید بگویید: «در مورد نماز ظهر، با اینکه وجوبش مسلم است، ما قائل به اصالة الاشتغال هستیم؟» خیر، وقتی وجوب یا عدم وجوب چیزی معلوم شد، دیگر جایی برای اصالة الاشتغال نیست. مورد اصالة الاشتغال، جایی است که ما شک داشته باشیم. شک، به معنای جهل به واقعیت است و اصالة الاشتغال نمی‌تواند مورد خودش را از بین ببرد. و به تعبیر دیگر: اگر چه اصالة الاشتغال، یک حکم عقلی است ولی در عین حال، به عنوان یک حکم ظاهری مطرح است. عقل نیامده واقع را برای ما مشخص کند. موضوع اصالة الاشتغال، شک در واقع است و هر حکمی که موضوعش شک در واقع باشد، به عنوان یک حکم ظاهری خواهد بود، اگر چه این حکم عقلی باشد. حال که چنین است، ما فرض می‌کنیم که جمیع عقول بشریت متحد باشد بر جریان اصالة الاشتغال، ولی در این صورت عنوان «ما لا یعلمون» تغییر نکرده است و هر جا که «ما لا یعلمون» وجود داشته باشد ما می‌توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم. ما حتی از این مطلب هم پافرا تر گذاشته می‌گوییم: جریان اصالة الاشتغال عقلی نه تنها عنوان «ما لا یعلمون» را از بین نمی‌برد، بلکه خودش به عنوان مؤید تحقق عنوان «ما لا یعلمون» است، زیرا مجرای اصالة الاشتغال، عبارت از صورت جهل به واقع می‌باشد و چیزی که موضوع و موردش عبارت از جهل است، حکم آن نمی‌تواند موضوع خودش را از بین ببرد لذا ما اگر در مسأله حکم عقل هم قائل به اصالة الاشتغال شدیم، این مانع از تمسک به براءت شرعی نیست. ممکن است کسی بگوید: چگونه می‌شود که بین حکم عقل و حکم نقل اختلاف به وجود آید؟ پاسخ می‌دهیم: این مسئله مانعی ندارد، در همان دوران بین اقل و اکثر ارتباطی، بعضی قائل به اشتغال عقلی شدند اما از نظر براءت، ادله شرعی براءت را حاکم می‌دانند. تفکیک بین حکم عقل و حکم شرع از نظر براءت و اشتغال، مانعی ندارد و در این صورت، همان چیزی را که شارع بیان کرده است اخذ می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۶

این دو فرض در جایی بود که ما قائل به امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر باشیم. فرض سوم: این است که ما مبنای مرحوم آخوند را پذیرفته و اخذ قصد قربت را در متعلق امر غیر ممکن بدانیم، در این صورت آیا می‌توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم. مرحوم آخوند در آخر کلامش وقتی مسأله حکم عقل را مطرح می‌کند و أصالة الاشتغال عقلی را پیاده می‌کند، قدری هم در مورد براءت شرعیه بحث می‌کند و می‌فرماید: «من گمان نمی‌کنم که این توهم به ذهن شما برود که ادله براءت شرعیه در اینجا جریان پیدا کند، زیرا دلیل رفع در جایی پیاده می‌شود که «ما لا یعلمون» نسبت به شما، در ارتباط با شارع هم قابلیت رفع داشته باشد و هم قابلیت وضع و اثبات، یعنی زمام امرش به دست شارع باشد، در این صورت حدیث رفع می‌آید و به عنوان امتنان بر امت، آن را رفع می‌کند ولی برای شارع امکان داشت که به جای رفع، در مقام وضع و اثبات آن امر مشکوک برآید. پس شرط شمول حدیث رفع این است که «ما» ی موصوله در «ما لا یعلمون» چیزی باشد که زمام اختیارش - نفیاً و اثباتاً، رفعاً و وضعاً - به دست شارع باشد در حالی که مسأله قصد قربت، به این صورت نیست. قصد قربت، رفع و وضعش به دست شارع نیست، مدخلیت قصد قربت، مدخلیت شرعیه نیست بلکه مدخلیت واقعیه است». در اینجا گویا کسی به مرحوم آخوند می‌گوید: آیا مدخلیت واقعیه را تنها در ارتباط با قصد قربت می‌دانید، یا در ارتباط با جزء مشکوک الجزئیة و شرط مشکوک الشرطیة - اگر جزئیت و شرطیت واقعیه داشته باشند - نیز مدخلیت واقعیه را قائلید؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: درست است که آنها هم نقش واقعی دارند و مدخلیت واقعی دارند ولی در عین اینکه مدخلیت واقعی دارند، شارع می‌تواند آنها را کم یا زیاد کند و زمام امر آنها به دست شارع است. شارع اگر چه می‌داند که سوره، جزئیت واقعی دارد اما در مورد شک در جزئیت سوره، هم می‌تواند این جزئیت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۷

مشکوک را بردارد تا امر فعلی متوجه به مکلف، عبارت از خصوص امر متعلق به نماز بدون سوره باشد و هم می‌تواند اثبات کند جزئیت چیز مشکوک الجزئیة را. اما نسبت به قصد قربت، چون به نظر ما (مرحوم آخوند) شارع نمی‌تواند آن را در متعلق امر اخذ کند، بنابراین رفع و وضع آن در دست شارع نیست لذا حدیث رفع - که مستند براءت شرعیه است - نمی‌تواند در مورد قصد قربت پیاده شود. [۳۲۹] بررسی کلام مرحوم آخوند: اشکالی که در ارتباط با قبح عقاب بلا بیان مطرح کردیم، در اینجا نیز جریان دارد. ما گفتیم: بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان، اختصاص به جایی ندارد که اخذ آن در متعلق، برای شارع امکان داشته باشد، بلکه مقصود از بیان، مطلق بیان است، چه از راه اخذ در متعلق باشد و چه - به فرموده خود مرحوم آخوند - از راه اطلاق مقامی باشد.

در اینجا ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما تمسک به اطلاق مقامی را جایز دانسته و گفتید: اگر مولا در مقام بیان جمیع چیزهایی باشد که مدخلیت در حصول غرض دارند، و ذکری از قصد قربت به میان نیاورد، ما به اقتضای اطلاق مقامی حکم به عدم اعتبار قصد قربت می‌نماییم. آیا می‌شود ما از یک طرف پای اطلاق مقامی را به میان آورده و از راه عدم تعرض مولا، عدم اعتبار قصد قربت را مطرح کنیم و از طرفی بگوییم: قصد قربت، ارتباطی به شارع ندارد و وضع و رفعش به دست شارع نیست، بلکه قصد قربت، یک شیء واقعی، مثل سایر امور تکوینی است که ربطی به شارع - به عنوان شارع بودن - ندارد؟ اگر ربطی به شارع ندارد چرا در اطلاق مقامی به اطلاق کلامش تمسک می‌کنید؟ این دو حرف - به حسب ظاهر - با هم اجتماع ندارند و چون شما اطلاق مقامی را قائلید، اگر در جایی اطلاق مقامی وجود داشت ناچارید ملترزم شوید که ارتباط به شارع، یک مطلب است و عدم جواز اخذ در متعلق مطلب دیگر است و آنچه شما

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۸

روی آن تکیه دارید، عدم امکان اخذ در متعلق است و این، ملازم با عدم ارتباط به شارع نیست. خیر، مسأله قصد قربت، با توجه به اطلاق مقامی، مرتبط به شارع است و بیان آن هم برای شارع مقدور است و شارع می‌تواند - به فرموده مرحوم آخوند - از طریق

اطلاق مقامی مسأله قصد قربت را مطرح کند. در نتیجه، بر اساس مبنای مرحوم آخوند، نباید تمسک به حدیث رفع، مانعی داشته باشد. و بالاخره ما هریک از سه فرض مذکور را که در نظر بگیریم می‌توانیم قائل به براءت شرعی شویم. اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۱۹

### اطلاق صیغه امر و وجوب نفسی، تعیینی و عینی

#### اشاره

در ارتباط با اطلاق صیغه امر و وجوب نفسی، تعیینی و عینی از سه جهت بحث می‌شود:

#### جهت اول: دوران امر بین وجوب نفسی و وجوب غیر

بحث در این است که اگر وجوب چیزی مسلم باشد ولی امر دائر باشد بین اینکه وجوب نفسی باشد یا وجوب غیر و مقدمی باشد، آیا راهی برای تعیین یکی از این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: بلی، یک راه وجود دارد و آن اطلاق صیغه است. توضیح: واجب نفسی همان واجبی است که مقتید به قیدی نیست و متوقف بر وجوب شیء دیگر نیست. پس واجب نفسی یعنی وجوب مطلق، امّا واجب غیر و واجبی است که قیدی به همراه آن می‌باشد. در ارتباط با وجوب وضو، ما نمی‌توانیم به طور مطلق بگوییم: «وضو واجب است» بلکه باید بگوییم: «الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة» یعنی وقتی ذی المقدمه، واجب شد، مقدمه هم به عنوان وجوب غیر، واجب می‌شود و الا اگر مثلاً وقت نماز مغرب فرا نرسیده است ما نمی‌توانیم بگوییم: «وضو اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۲۰»

واجب است»، زیرا ذی المقدمه وجوب پیدا نکرده و با نبودن وجوب ذی المقدمه، مقدمه هم وجوب ندارد. در نتیجه، نفسیت، یک وجوب مطلق، و غیرت، یک وجوب مقتید است که قیدش عبارت از وجوب ذی المقدمه است. در این صورت، اگر کلام مولا اطلاق داشت و مقدمات حکمت تمام بود- که از جمله مقدمات حکمت این است که در کلام مولا، قرینه‌ای برای تقیید وجود نداشته باشد- می‌توانیم به اطلاق تمسک کرده و نفسی بودن واجب را استفاده کنیم. [۳۳۰] ما بزودی این کلام مرحوم آخوند را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

#### جهت دوم: دوران امر بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری [۳۳۱]

اگر وجوب چیزی برای ما معلوم باشد ولی امر دائر باشد بین اینکه وجوب، تعیینی باشد یا وجوب تخییری، آیا راهی برای مشخص کردن یکی از این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در این صورت نیز ما می‌توانیم از اطلاق صیغه استفاده کنیم. واجب تعیینی، دارای وجوب مطلق است، بدون اینکه هیچ‌گونه قیدی به همراه داشته باشد ولی واجب تخییری دارای قید است و آن قید این است که در صورتی این طرف وجوب، واجب است که مکلف، عدل آن را اتیان نکرده باشد و اگر عدل آن را اتیان کرده باشد، طرف دیگر آن، اتصاف به وجوب ندارد. به عبارت دیگر: در واجب تخییری، وقتی ما یک طرف را مشارالیه قرار می‌دهیم، نمی‌توانیم به طور مطلق بگوییم: «هذا واجب» بلکه باید بگوییم: «هذا واجب إن لم يؤت بالعدل الآخر» ولی اگر عدل دیگر را اتیان

کرده باشیم نمی‌توانیم حکم به وجوب طرف مشارالیه بنماییم. بنابراین اگر مقدمات حکمت تمام بود و اطلاق کلام مولا ثابت بود، ما از راه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۲۱

اطلاق، می‌توانیم تعیینی بودن واجب را استفاده کنیم، زیرا واجب تعیینی دارای وجوب مطلق و واجب تخییری دارای وجوب مقید است و چون در کلام مولا قرینه بر تقیید وجود ندارد، لذا ما از راه اطلاق، تعیینی بودن واجب را استفاده می‌کنیم. [۳۳۲] این کلام مرحوم آخوند نیز بزودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### جهت سوّم: دوران امر بین وجوب عینی و وجوب کفائی

#### اشاره

اگر وجوب چیزی برای ما مسلّم باشد ولی امر دائر باشد بین اینکه وجوب آن به نحو عینی باشد یا به نحو کفائی، آیا راهی برای تعیین یکی از این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا نیز ما می‌توانیم از اطلاق استفاده کنیم، زیرا واجب عینی دارای وجوب مطلق و واجب کفائی دارای وجوب مقید است و آن قید این است که دیگران، این واجب را نیاورده باشند. تجهیز میت، در صورتی برای ما واجب است که دیگران اقدام به انجام آن نکرده باشند، اما اگر دیگران اقدام به چنین کاری کرده باشند، برای ما وجوبی نخواهد داشت. در نتیجه اگر مقدمات حکمت تمام بود و کلام مولا اطلاق داشت، ما می‌توانیم از راه اطلاق، عینیت واجب را استفاده کنیم. [۳۳۳]

#### بررسی کلام مرحوم آخوند

ما در بعضی از مباحث گذشته، شبیه این مطلب را داشتیم و جوابی هم نسبت به آن مطرح کردیم. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: اگر واجب نفسی، واجب مطلق و واجب غیری،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۲۲

واجب مقید است، پس مقسم این‌ها چیست؟ شما می‌گویید: «الواجب إمّا نفسی و إمّا غیری»، اگر چیزی به عنوان مقسم قرار گرفت و دارای دو قسم شد، باید علاوه بر اینکه مقسم، در هر دو قسم وجود دارد، بین آن دو قسم نیز تباین و تخالف وجود داشته باشد و هر قسمی نیز- در ارتباط با مقسم- دارای خصوصیت زایدی باشد و نمی‌توان تصور کرد که بین قسم و مقسم، هیچ‌گونه اختلافی وجود نداشته باشد.

درحالی که شما وقتی واجب را مقسم قرار داده و آن را به نفسی و غیری تقسیم می‌کنید، چنانچه بگویید: «واجب نفسی، واجب مطلق و واجب غیری، واجب مقید است» واجب غیری، با مقسم مغایرت پیدا می‌کند ولی واجب نفسی، هیچ‌گونه مغایرتی با مقسم نخواهد داشت و به عبارت دیگر: واجب نفسی هم به عنوان مقسم و هم به عنوان قسم قرار گرفته است و چنین چیزی غیر قابل تصور است. در ارتباط با تقسیم واجب به تعیینی و تخییری نیز همین مطلب جریان دارد. شما وقتی می‌گویید: «الواجب إمّا تعیینی و إمّا



تخیری» و سپس واجب تعیینی را به واجب مطلق و بدون قید و شرط معنا می‌کنید، لازمه این حرف این است که بین قسم - یعنی واجب تعیینی - و مقسم - یعنی مطلق واجب - هیچ گونه مغایرتی وجود نداشته باشد. و این معنا قابل تصور نیست که چیزی مقسم باشد و در عین حالی که مقسم است، قسم برای همان مقسم هم باشد. در مسأله تقسیم واجب به عینی و کفائی نیز همین اشکال جریان دارد.

### دفاع محقق کمپانی رحمه الله از مرحوم آخوند

#### اشاره

محقق کمپانی رحمه الله [۳۳۴]، در مقام توجیه کلام مرحوم آخوند بر آمده و می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۲۳

مرحوم آخوند نمی‌خواهد بگوید: «واجب نفسی، هیچ گونه قیدی ندارد» تا شما اشکال اتحاد قسم و مقسم را مطرح کنید. تردیدی در این معنا نیست که در قسم، باید خصوصیتی زاید بر مقسم وجود داشته باشد، لذا در واجب نفسی هم - مانند واجب غیری - باید ملتزم شویم که خصوصیتی زاید بر مقسم در آن وجود دارد. ولی فرق میان قید واجب غیری و قید واجب نفسی، در وجودی بودن قید و عدمی بودن آن می‌باشد.

قید در واجب غیری، قید وجودی است. وجوب وضو، مقید به وجوب ذی المقدمه - یعنی صلاه - است، اما قید در واجب نفسی، قید عدمی است. وجوب صلاه، مقید به وجوب چیز دیگر نیست، یعنی لازم نیست چیز دیگری وجوب داشته باشد تا صلاه، وجوب پیدا کند. و این «عدم لزوم وجوب چیز دیگر» به عنوان یک قید عدمی در واجب نفسی مطرح است. محقق کمپانی رحمه الله سپس می‌فرماید: حال که وجوب نفسی هم دارای قید است، ما در مقام اطلاق می‌توانیم عدم مدخلیت قید وجودی را استفاده کنیم، زیرا قید وجودی، نیاز به مثنو زاید دارد ولی قید عدمی نیاز به مثنو زاید ندارد. [۳۳۵]

### بررسی کلام محقق کمپانی رحمه الله

ابتدا به عنوان مقدمه می‌گوییم: قضیه سالبه دارای اقسامی است که ما در اینجا با دو قسم آن کار داریم: سالبه محصیه و سالبه معدوله. سالبه محصیه - که اکثر قضایای سالبه متداول از این قبیل است - دارای خصوصیتی است که هم با وجود موضوع سازگار است و هم با انتفاء آن. شما وقتی می‌گویید: «زید لیس بقائم»، این هم می‌سازد با اینکه زید وجود داشته باشد ولی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۲۴

متّصف به صفت قیام نباشد و هم می‌سازد با اینکه زیدی وجود نداشته باشد تا اتصاف به صفت قیام داشته باشد. سالبه معدوله، مانند قضیه موجهه است. در قضیه موجهه، به مقتضای «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» [۳۳۶]، حتماً باید موضوع وجود داشته باشد. در قضیه «زید قائم» نمی‌توان قیام را برای زید ثابت کرد در حالی که زیدی وجود نداشته باشد.

مثال این قسم از قضایای سالبه این است که بگوییم: «زید لا قائم». در این مثال اگرچه کلمه نفی در کار است ولی عنوانش این است که شما «لا قائم» را حمل بر زید کرده و آن را برای زید ثابت کرده‌اید. این قضیه در این جهت که نیاز به موضوع دارد با «زید قائم» فرقی نمی‌کند. پس از بیان مقدمه فوق، از مرحوم کمپانی سؤال می‌کنیم: «این قید عدمی که شما در واجب نفسی در نظر گرفتید،

کدام نوع از این دو قضیه سالبه است؟». چاره‌ای ندارید جز اینکه بگویید: «از نوع سالبه معدوله است» زیرا اگر بخواهید آن را از نوع سالبه محضه بدانید که با نفی موضوع هم سازگار باشد، موضوع در اینجا «وجوب مردّد بین نفسیت و غیریت» است، که شما نفسیت را عبارت از وجوبی می‌دانید که مرتبط به وجوب غیر- یعنی ذی المقدمه- نباشد، و اگر در اینجا مسأله سالبه محضه مطرح باشد، اینکه می‌گویید: «مرتبط نباشد» هم می‌سازد با اینکه وجوبی باشد ولی مرتبط نباشد و هم می‌سازد با اینکه اصلاً وجوبی نباشد تا بخواهد مرتبط باشد. و این (صورت دوم) از مقسم واجب خارج است، شما می‌گویید: «الواجب إما نفسی أو غیری» پس هم در واجب نفسی و هم در واجب غیری، وجوب احراز شده است و ما نمی‌توانیم در واجب نفسی یک قید عدمی بیاوریم که آن قید عدمی حتی با نبودن وجوب برای واجب نفسی سازگار باشد.

بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: «قید عدمی در واجب نفسی، از قبیل سالبه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۲۵

معدوله است و در قضیه معدوله باید حتماً موضوع وجود داشته باشد» در نتیجه قید عدمی واجب نفسی و قید وجودی واجب غیری، هر دو با فرض ثبوت و وجود اصل وجوب است. حال که تکلیف قید عدمی روشن گردید، به مرحوم کمپانی- که می‌خواهد به اطلاق تمسک کند- می‌گوییم: «شرایط تمسک به اطلاق این است که مولا در مقام بیان باشد، قدر متیقن در مقام مخاطب هم نباشد، قرینه بر تقیید هم نباشد. آیا این شرط سوم، قرینه بر تقیید به قید وجودی را نفی می‌کند یا اینکه قرینه بر تقیید را به‌طور کلی نفی می‌کند؟ روشن است که وقتی گفته می‌شود: «قرینه بر تقیید نباشد»، هر تقییدی نفی می‌شود خواه تقیید به قید عدمی باشد یا تقیید به قید وجودی. مثلاً در «أعتق الرقبة» اگر ما فرض کردیم که ایمان عبارت از یک قید وجودی و کفر، عبارت از قید عدمی- یعنی عدم الایمان- است، آیا به خودتان اجازه می‌دهید که از راه اطلاق، کفر را استفاده کنید، به اعتبار اینکه کفر، یک قید عدمی است و مثنوی زاید لازم ندارد؟

خیر نمی‌توان چنین کاری کرد بلکه تقیید مطلقاً احتیاج به مثنوی زاید بر اصل اطلاق دارد، خواه قید وجودی باشد یا عدمی. ما نمی‌توانیم بگوییم: «اگر قید عدمی شد- آن هم عدمی‌هایی که جنبه وصفی دارد و لازمه وصفی بودن، ثبوت موصوف است- احتیاج به مثنوی زاید ندارد و این همان مطلق است». به عبارت دیگر: در مقدمات حکمت که مسأله «عدم قرینه بر تقیید» مطرح شده است، کسی- حتی خود مرحوم کمپانی- نیامده بگوید: «مقصود، عدم قرینه بر تقیید به قید وجودی است، اما اگر قید عدمی باشد، نیاز به قرینه بر تقیید ندارد». خیر، مقدمه حکمت می‌گوید: «هیچ‌گونه قرینه‌ای بر تقیید، وجود نداشته باشد، خواه قید وجودی باشد یا قید عدمی. وقتی چنین قیدی وجود نداشته، مطلق ثابت می‌شود». یعنی ما نمی‌توانیم خصوص واجب نفسی را در نظر بگیریم، زیرا واجب نفسی قید می‌خواهد و مولا قیدی را بیان نکرده است و نیز نمی‌توانیم خصوص واجب غیری را در نظر بگیریم، زیرا واجب غیری هم قید لازم دارد و مولا قیدی را بیان نکرده است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۲۶

پس وقتی که هیچ‌گونه قیدی- نه وجودی و نه عدمی- در کلام مولا مطرح نبود، باید برویم سراغ مقسم- که همان مطلق است- زیرا مطلق، چیزی است که خالی از قید است و نتیجه اطلاق در ما نحن فیه این است که نه واجب نفسی برای شما مشخص می‌شود و نه واجب غیری، بلکه مطلق الوجوب ثابت می‌شود که نه قید وجودی به همراه دارد و نه قید عدمی. و نفسیت و غیریت را باید از جای دیگر استفاده کنیم. در مورد واجب تعیینی و تخیری و واجب عینی و کفائی نیز به همین صورت اشکال می‌شود.

**راه دیگری برای تمسک به اطلاق**



آخوند این است که مرحوم آخوند به خود دلیل «یجب الوضوء» تمسک می‌کرد آن‌هم نه به ماده‌اش - که عبارت از وضو باشد - بلکه به اطلاق حکم و مفاد هیئت، تمسک کرد، اما راهی که ما مطرح کردیم، مربوط به اطلاق ماده (أقیموا الصلاة) است نه این که در ارتباط با حکم و مفاد هیئت باشد. البته همان‌طور که گفتیم این راه اختصاص به واجب نفسی و غیره دارد و شامل واجب تعیینی و تخییری نمی‌شود، زیرا در واجب تعیینی و تخییری و نیز در واجب عینی و کفائی ما در مقابل دو دلیل قرار نگرفته‌ایم که به اطلاق دلیل دوم تمسک کنیم. ممکن است کسی بگوید: در تعیینی و تخییری هم ما گاهی مواجه با دو دلیل هستیم. یک دلیل چیزی را واجب می‌کند و دلیل دیگر چیز دیگر را واجب می‌کند و ما مردّد می‌شویم که آیا وجوب این دو شیء به نحو وجوب تخییری است تا اتیان یکی از این دو شیء کفایت کند یا اینکه وجوبشان تعیینی است تا اتیان هر دو لازم باشد. در نتیجه آنچه در ارتباط با وجوب وضو و (أقیموا الصلاة) مطرح کردیم در ارتباط با وجوب تعیینی و تخییری و وجوب عینی و کفائی هم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۲۹

مطرح است. در جواب می‌گوییم: خیر، این راه در اینجا جریان پیدا نمی‌کند، زیرا در باب (أقیموا الصلاة) و وجوب وضو، علاوه بر اینکه دو دلیل در کار بود ما به اطلاق ماده (أقیموا الصلاة) تمسک می‌کردیم و نفسی بودن را استفاده می‌کردیم بر خلاف مرحوم آخوند که به اطلاق هیئت دلیل وجوب وضو تمسک می‌کرد. اما در باب تعیینی و تخییری، هر دو اطلاق در دو دلیل یکسان است زیرا اگر شما به اطلاق دلیل اول تمسک کردید، لابد به اطلاق هیئت آن تمسک می‌کنید، در این صورت دلیل دوم هم با دلیل اول فرقی ندارد. مسأله غیره و نفسی نیست که یکی مشروط و دیگری شرط باشد. و اگر از اطلاق دلیل اول صرف نظر کرده و به اطلاق دلیل دوم تمسک کنید، دلیل دوم هم عین دلیل اول است. دلیل اول می‌گوید: «این فعل واجب است»، دلیل دوم هم فعل دوم را واجب می‌کند و اگر قرار باشد که اطلاق بتواند تعیینیت را ثابت کند، در هر دو یکسان است و اگر هم نتواند - که ما گفتیم نمی‌تواند - آن‌هم در هر دو یکسان است، بخلاف نفسی و غیره. در (أقیموا الصلاة) ما به اطلاق متعلق تمسک می‌کردیم و مسأله غیرت و شرطیت را نفی می‌کردیم. اما اینجا هر دو دلیل مثل هم می‌باشند و فرقی بین آنها وجود ندارد، اگر اطلاق دلیل اول نتواند تعیینیت را ثابت کند اطلاق دلیل دوم هم نمی‌تواند. پس در حقیقت، مجرد وجود دو دلیل و عدم وجود آن مطرح نیست. آنچه مطرح است این است که دلیل دوم، اطلاقی مغایر با اطلاق دلیل اول داشته باشد. در دلیل اول می‌خواهیم به اطلاق هیئت تمسک کنیم و در دلیل دوم می‌خواهیم به اطلاق ماده تمسک کنیم و این فقط در واجب نفسی و غیره است و در واجب تعیینی و تخییری و واجب عینی و کفائی جریان ندارد. نتیجه این راه این می‌شود که تمسک به اطلاق، فقط در دوران بین نفسیت و غیریت جریان دارد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۰

### راه‌های دیگر برای استفاده وجوب نفسی، وجوب تعیینی و وجوب عینی

#### اشاره

در اینجا راه‌های دیگری - غیر از مسأله اطلاق - نیز مطرح شده است:

#### راه اول: تبادر

گفته شده است: همان‌طور که از هیئت افعال، معنای وجوب و الزام تبادر می‌کند، قیود «نفسیت، تعیینیت و عینیت» را نیز به همراه دارد، یعنی متبادر از هیئت افعال، وجوبِ نفسیِ تعیینیِ عینی است. البته مراد این نیست که معنای هیئت افعال، متعدّد است، بلکه مراد این است که این مقید- یعنی وجوبِ نفسیِ تعیینیِ عینی- متبادر از هیئت افعال است و تبادر هم علامت حقیقت است. [۳۳۸] پاسخ راه اول: آیا ما می‌توانیم ملتزم شویم که هیئت‌های افعال که در غیر واجب نفسی تعیینی عینی بکار رفته بر سبیل مجاز است؟ مثلاً در آیه شریفه (یا ایها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلى المرافق) [۳۳۹] هیئت افعال بکار رفته است، آیا می‌توان ملتزم شد که هیئت افعال دارد به صورت مجازی مسأله وضو را مطرح می‌کند و آن را به عنوان شرط برای نماز قرار می‌دهد؟ یا در جایی که خود مولا تصریح به تخییر می‌کند، مثلاً می‌گوید: «کفاره افطار عمدی ماه رمضان، عبارت از اطعام شصت مسکین یا صیام شصت روز یا عتق رقبه است» آیا می‌توان گفت: «هیئت افعال در اینجا به صورت مجازی بکار رفته است، زیرا موضوع له هیئت افعال، واجب

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۱

تعیینی است و استعمال آن در واجب تخییری مجاز است؟ و یا در واجبات کفائیه‌ای که خود مولا تصریح به وجوب کفائی می‌کند و هیئت افعال را بکار می‌برد، آیا کسی می‌تواند ملتزم شود به اینکه موضوع له آن واجب عینی است و استعمال آن در واجب کفائی، استعمال مجازی است؟ روشن است که کسی نمی‌تواند به این امور ملتزم شود.

### راه دوم (انصراف) و بررسی آن

راه دیگری که در اینجا مطرح شده، مسأله انصراف است، انصراف به کثرت استعمال تحقق پیدا می‌کند، آن‌هم باید به حدی باشد که انسان وقتی لفظ را می‌شنود، ذهنش به همان معنای کثیر الاستعمال انتقال پیدا کند. اگر انصراف، به این حد رسید، می‌تواند به عنوان مستند و دلیل قرار گیرد. امّا در ما نحن فیه، بحث در صغرای این انصراف است. ما در همین موالی عرفیه مشاهده می‌کنیم مولایی که می‌خواهد دستوری صادر کند، مقدمه و ذی المقدمه را در ردیف یکدیگر ذکر می‌کند، مثلاً می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، ملاحظه می‌شود که دخول سوق جنبه مقدمی دارد و وجوبش و وجوب غیری است امّا می‌بینیم در کلام مولا ذکر شده است. و یا وقتی مولا می‌خواهد عبد خود را برای انجام کاری به سفر بفرستد، تمام مقدمات آن کار را متعلق امر قرار می‌دهد. به او می‌گوید: «فردا صبح حرکت کن به تهران برو، در فلان خیابان با فلان شخص ملاقات کن» تمام این‌ها جنبه مقدمی دارد و متعلق امر قرار گرفته است. آن وقت آیا ما می‌توانیم بگوییم:

«کثرت استعمال هیئت افعال در وجوب نفسی به اندازه‌ای است که وقتی این هیئت به گوش انسان می‌خورد، وجوب نفسی در ذهن انسان منعکس می‌شود؟» شاید کسی برعکس این بگوید: «آن قدر هیئت افعال در واجبات غیری استعمال می‌شود که چه بسا تعدادش از استعمال در واجبات نفسی بیشتر است».

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۲

بنابراین ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که انصرافی که می‌خواهد از راه کثرت استعمال تحقق پیدا کند، می‌تواند عناوین نفسیت و تعیینیت و عینیت را ثابت کند.

حضرت امام خمینی رحمه الله در ارتباط با اصل دلالت هیئت افعال بر وجوب، راهی را مطرح کردند که در اینجا نیز می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. و آن راه این است که بگوییم: اگر یک هیئت افعال از ناحیه مولا صادر شد، در حقیقت با این دستور، حجّت از ناحیه مولا تمام شده است. مولا دستوری داده و رفته است، هیئت افعال هم - برفرض - از نظر وضع، دلالت بر وجوب نمی‌کند، از نظر انصراف هم دلالتی بر وجوب ندارد. [۳۴۰] حال عبد در مقابل این دستور، متحیر ایستاده است و نمی‌داند آیا این بعث مولا به هدف ایجاب بوده یا به هدف استحباب؟ در اینجا عقل - به نظر اینان - می‌گوید: «حجّت مولا نمی‌تواند بدون جواب بماند»، اگر مولا تریخی در ارتباط با ترک مطرح می‌کرد مسأله‌ای نبود، اما فرض این است که مولا تریخیص نداده است.

اینجا عقل می‌گوید: «این حجّت مولا نباید بدون جواب باقی بماند»، اگر عبد در این شرایط، مخالفت کرد و وقتی علّت مخالفت را از او سؤال می‌کنند بگویند: «علّت مخالفت من این بود که وجوبی بودن بعث مولا - برای من روشن نبود، زیرا هیئت افعال، نه از نظر وضع و نه از نظر انصراف، دلالتی بر خصوص وجوب ندارد و من احتمال می‌دادم که مولا حکمی استحبابی را در اینجا بیان کرده است، لذا دستور مولا - را مخالفت کردم»، عقل این عذر خواهی را نمی‌پذیرد، بلکه می‌گوید: «حجّت از ناحیه مولا تمام بوده و نمی‌شود بدون جواب بماند» و لازمه اینکه جواب لازم دارد این است که موافقت دستور مولا حاصل شود.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۳

ما در اینجا نمی‌خواهیم راجع به صحت و سقم این مطلب، بحث کنیم - و راجع به این دلیل در مباحث مربوط به هیئت افعال به طور مبسوط سخن گفتیم - بلکه می‌خواهیم بگوییم: بزرگانی - مانند حضرت امام خمینی رحمه الله - در ارتباط با اصل دلالت هیئت افعال بر وجوب از این راه وارد شدند و در ما نحن فیه هم عین همین مطلب پیاده می‌شود. اگر مولا گفت: «وضو واجب است» ما احتمال می‌دهیم که این وجوب، نفسی باشد و احتمال هم می‌دهیم که وجوب، غیری باشد. اگر غیری باشد، در شرایطی وجوب تحقق دارد که ذی‌المقدمه اش واجب باشد و اگر ذی‌المقدمه، واجب نباشد، مقدمه هم اتصاف به وجوب غیری پیدا نمی‌کند. مثلاً وضو قبل از فرا رسیدن وقت نماز مغرب و عشا وجوبی ندارد، زیرا ذی‌المقدمه آن وجوب ندارد. و اگر وجوب آن، نفسی باشد دیگر کاری به غیر ندارد. باید وضو تحقق پیدا کند، ارتباطی هم - برفرض - به صلاّه ندارد. پس اکنون مولا وضو را واجب کرده و عبد هم در حال تحیر و تردّد است، آیا اگر مخالفت کرد و وضو نگرفت و از او سؤال شد: چرا وضو را ترک کردی؟

می‌تواند بگوید: «من احتمال می‌دادم که وجوب وضو، غیری باشد و وجوب غیری در زمانی ثابت است که ذی‌المقدمه اش وجوب داشته باشد و چون هنوز وقت وجوب ذی‌المقدمه فرا نرسیده است، من وضو را ترک کردم»؟ چنین عذری از عبد پذیرفته نمی‌شود. در مسأله تعیینی و تخییری نیز همین مطلب جریان دارد. مولا چیزی را واجب کرده، احتمال می‌دهیم به صورت واجب تعیینی باشد و احتمال می‌دهیم به صورت واجب تخییری باشد. معنای واجب تخییری این است که اتیان طرف دیگر - که احتمال دارد عدل این طرف باشد - کفایت می‌کند، حال اگر این شخص، محتمل العدلیّه را اتیان کرد و از او سؤال کردند: «چرا دستور مولا را رعایت نکردی؟» و او بگوید: «چون احتمال می‌دادم تخییری باشد و اگر تخییری باشد، اتیان محتمل العدلیّه کفایت می‌کند و من محتمل دیگرش را اتیان کردم» این عذر از جانب او پذیرفته نمی‌شود. عقل

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۴

می‌گوید: در برابر تکلیف مولا - که متوجه به عمل خاصّ است، صرف احتمال اینکه این عمل به صورت تعیین مطرح نیست و به صورت تخییر مطرح است، نمی‌تواند مجوزی برای مخالفت دستور مولا در ارتباط با این عمل شود. دستور مولا، جواب لازم دارد و اتیان محتمل العدلیّه نمی‌تواند پاسخ دستور مولا باشد. در مسأله واجب عینی و کفائی نیز همین مطلب جریان دارد. مولا برای یکی از عیبدش دستوری را صادر کرده و او مخالفت می‌کند، وقتی از او علّت مخالفت را سؤال می‌کنند بگویند: «احتمال می‌دادم که این واجب، واجب کفائی باشد و چون رفیق من این دستور را انجام داد، انجام آن برای من ضرورتی ندارد». عقل، این عذر عبد را

نمی‌پذیرد. [۳۴۱] در نتیجه کسانی که این راه را در ارتباط با هیئت افعال پذیرفته‌اند، در اینجا هم باید بگویند: «مسأله نفسیت و تعیینیت و عینیت، مثل خود و جوب است و همان‌طور که اصل و جوب را از این راه استفاده کردیم که «دستور مولا نمی‌تواند بدون جواب بماند» این خصوصیات را نیز از همین راه استفاده می‌کنیم». پس این مسئله تابع این است که آیا مبنای فوق را بپذیریم یا نه؟ و ما در بحث هیئت افعال، به طور مبسوط پیرامون آن بحث کردیم.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۵

### امر بعد از حضر یا توهم حضر

#### اشاره

بحث در این است که اگر هیئت امر - که به حسب ظهور اولی، ظهور در وجوب دارد - به دنبال یک نهی مسلم واقع شود، یعنی چیزی منهی عنه بوده و سپس متعلق امر قرار گیرد و یا بعد از توهم [۳۴۲] نهی قرار گیرد، آیا وقوع امر در یکی از این دو موقعیت سبب می‌شود که ظهور اولی خودش را - که عبارت از وجوب است - از دست بدهد؟ در این مسئله نظریاتی وجود دارد:

#### ۱- نظریه بعضی از علمای اهل تسنن

بعضی از علمای اهل تسنن فائند که وقوع امر در یکی از این دو موقعیت هیچ‌گونه تغییری در مفاد هیئت امر ایجاد نمی‌کند. همان‌طور که هیئت امر در سایر موارد، ظهور در وجوب دارد، در این دو مورد نیز ظهور در وجوب دارد. [۳۴۳]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۶

#### ۲- نظریه بعضی دیگر از علمای اهل تسنن

بعضی دیگر از علمای اهل تسنن، بین دو فرض مسأله تفصیل داده و گفته‌اند: امر واقع بعد از نهی، دارای دو صورت است: ۱- گاهی امر به صورت قضیه شرطیه‌ای است که شرط آن عبارت از زوال علت نهی است. چنین امری ظهور پیدا می‌کند در حکمی که این واقعه، قبل از تعلق نهی داشته است، مثلاً در آیه شریفه (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ) [۳۴۴] قتال در ماه‌های حرام، تقریباً مورد نهی قرار گرفته است. بعد آیه دیگری آمده و فرموده است: (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) [۳۴۵] در این آیه امری آمده و معلق به زوال علت نهی شده است. گفته‌اند: امر در (فاقتلوا المشركين) حکمی را برای قتال مشرکین بیان می‌کند که قبل از حرمت قتال در ماه‌های حرام وجود داشته است و حکم قتال مشرکین، در آنجا وجوب بوده، اینجا هم وجوب است. و اگر در جایی حکم قبلی عبارت از اباحه بود، در اینجا هم صیغه افعال ظهور در اباحه پیدا می‌کند. ۲- گاهی امر به صورت قضیه شرطیه نیست و یا اگر به صورت قضیه شرطیه باشد، شرط آن، زوال علت نهی نیست بلکه چیز دیگر است. در این دو مورد و نیز در جایی که امر بعد از توهم نهی قرار گیرد، ظاهر این‌ها این است که همان ظهور اولی هیئت افعال، در جای خودش محفوظ می‌ماند. [۳۴۶]

## ۳- نظریه مشهور بین اصولیین

مشهور این است که امر واقع بعد از نهی یا توهم نهی، نه تنها ظهور در معنای حقیقی ندارد بلکه یک ظهور ثانوی برای آن پیدا می‌شود و آن ظهور در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۷

اباحه است. در اینجا ما باید ابتدا توضیحی در ارتباط با کلام مشهور ذکر کرده و پس از آن به نقد و بررسی کلام آنان پردازیم: ما این مسئله را بارها گفته‌ایم که مسأله ظهور، اعم از حقیقت است. اصالة الظهور که یک اصل معتبر عقلایی است، اعم از اصالة الحقیقه است و هم در استعمالات حقیقی جریان دارد و هم در استعمالات مجازی محفوف به قرینه. در استعمالات حقیقی، ظهور به جای خودش محفوظ است. اگر گفتید: رأیت رجلاً شجاعاً و همان معنای حقیقی خودش را اراده کردید، جمله مذکور، ظاهر در معنای حقیقی خودش می‌باشد. اما اگر استعمال به صورت استعاره و مجاز باشد و مثلاً شما گفتید: رأیت أسداً یرمی، اینجا هم اصالة الظهور، محفوظ است، زیرا کلمه اسد، اگرچه به تنهایی ظهور در معنای حقیقی خودش دارد ولی وقتی محفوف به قرینه «یرمی» شد، با توجه به اینکه «یرمی» اظهر از ظهور اسد در معنای حقیقی خودش می‌باشد، مجموع «أسداً یرمی» ظهور در معنای استعاره‌ای و مجازی پیدا می‌کند.

بنابراین حمل «رأیت أسداً یرمی» بر معنای مجازی و استعاره‌ای، مستند به همان اصالة الظهور است و ما نیامده‌ایم بر خلاف ظهور، کاری انجام دهیم. بنابراین مسأله اصالة الظهور، اعم از اصالة الحقیقه است. و به عبارت دیگر: اصالة الحقیقه، شعبه‌ای از اصالة الظهور است. در جایی که لفظ را بگویند و قرینه مجاز همراه آن نباشد، اصالة الحقیقه، به عنوان شعبه‌ای از اصالة الظهور مطرح است. و به تعبیر دیگر، اصالة الحقیقه یک اصل مستقل نیست و آنچه استقلال دارد، اصالة الظهور است که هم در استعمالات حقیقی و هم در استعمالات مجازی محفوف به قرینه وجود دارد. حال بینیم آیا مشهور که می‌گویند: «هیئت افعال اگر بعد از نهی یا بعد از توهم نهی واقع شد، ظهور در اباحه دارد و در غیر این دو صورت، ظهور در وجوب دارد» این ظهور در اباحه را به چه کیفیتی مطرح می‌کنند؟ آیا ظهور در اباحه، از سنخ همان

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۸

ظهور در وجوب است یعنی هر دو از مقوله ظهور در معنای حقیقی می‌باشند؟ به این کیفیت که فرضاً واضح در مقام وضع، دو حالت برای هیئت افعال در نظر گرفته، یکی حالت هیئت افعال در غیر این دو موقعیت و دیگری هم حالت هیئت افعال در این دو موقعیت. و گفته است: اگر هیئت افعال در غیر این دو موقعیت باشد، آن را برای بعث و جوبی (یا طلب و جوبی) وضع کردم و اگر در این دو موقعیت باشد، آن را برای اباحه وضع کردم، که مسأله ظهور در اباحه، مستند به وضع واضح باشد و هر دو ظهور، از یک سنخ می‌باشند؟ آیا این است معنای کلام مشهور؟ یا این که مشهور نمی‌خواهند این دو ظهور را از سنخ واحد بدانند، بلکه می‌خواهند بگویند: هیئت افعال، به حسب معنای حقیقی و به حسب وضع واضح، برای بعث و جوبی وضع شده است اما وقوع آن در یکی از این دو موقعیت، به منزله «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» است و یک ظهور ثانوی در معنای مجازی - آن هم با استناد به قرینه - تحقق پیدا می‌کند، ولی قرینه بر دو قسم است: گاهی قرینه به صورت قرینه شخصیّه و جزئیّه است، مانند «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» که سبب می‌شود جمله، ظهور در رجل شجاع پیدا کند و مقصود از اسد، معنای استعاره‌ای و مجازی باشد، و گاهی از اوقات هم قرینه به صورت قرینه عامّه و قرینه کلیه است، مثل ما نحن فیه که وقوع امر بعد از نهی یا بعد از توهم نهی، قرینه عامّه‌اند بر اینکه مقصود از امر، معنای حقیقی اولی آن نیست بلکه مقصود، معنای مجازی آن می‌باشد [۳۴۷] که به نظر مشهور، آن معنای مجازی



عبارت از اباحه است، آن هم با توجه به مبنایی که مشهور در باب مجاز دارند و مجاز را استعمال مستقیم لفظ در غیر ما وضع له می‌دانند [۳۴۸]؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۳۹

بررسی کلام مشهور مراد مشهور، همین احتمال دوم است. بنابراین مشهور در حقیقت دو ادعا دارند:

یک ادعای سلبی و یک ادعای اثباتی. ادعای سلبی: وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، باعث می‌شود که امر، ظهور اولی خود را از دست بدهد یعنی ظاهر در بعث و جویی نباشد. ادعای ایجابی: وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، باعث می‌شود که امر، ظهور در خصوص اباحه - که یکی از معانی مجازی امر است - پیدا کند. حال بینیم آیا کدام یک از این دو ادعای مشهور، مورد قبول است؟ به نظر ما ادعای اول مشهور قابل قبول است و وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، سبب از بین رفتن ظهور اولی امر خواهد شد ولی ادعای دوم آنان تمام نیست بلکه پس از رفتن ظهور اولی، هیچ ظهوری جایگزین آن نشده و امر دارای اجمال و ابهام خواهد شد. این مطلب، همان چیزی است که مرحوم آخوند اختیار کرده است که توضیح آن در ضمن بحث از نظریه مرحوم آخوند مطرح خواهد شد.

#### ۴- نظریه مرحوم آخوند

#### اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: همه اقوالی که در ارتباط با این مسئله مطرح شد - حتی مشهور - به موارد استعمال تمسک کرده‌اند و توجه نداشته‌اند که موارد استعمال، دارای خصوصیات و قرائنی است که مسئله را روشن کرده است. مثلاً مشهور استدلال کرده‌اند به اینکه اگر مریضی به طبیب مراجعه کرد و طبیب تشخیص داد که بیماری مهمی دارد و نسخه‌ای به او داد و گفت: «فلان غذا را نخور»، و این شخص پس از مدتی که معالجه کرد، بهبودی پیدا کرد و نزد طبیب آمد و طبیب مشاهده کرد بیماری او برطرف شده است لذا به او گفت: «اکنون آن غذا را بخور» پیدا است که مقصود طبیب این نیست که آن شخص را ملزم به خوردن آن غذا کند

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴۰

بلکه می‌خواهد بگوید: «ممنوعیت قبلی نسبت به این غذا برداشته شد». آیا تمسک به چنین چیزی می‌تواند به عنوان دلیل مطرح باشد؟ خیر، در اینجا، مورد استعمال، خصوصیتی به همراه دارد و آن این است که انسان یقین دارد که ممنوعیت آن غذا در ارتباط با بیماری او بوده است و اکنون که بیماری برطرف شده است، طبیب نمی‌خواهد شخص را ملزم به خوردن آن غذا کند بلکه می‌خواهد بگوید:

«اکنون که بیماری تو برطرف شده، ممنوعیت آن غذا هم برطرف می‌شود» و طبعاً اباحه جایگزین نهی می‌شود». این معنا به درد مسأله اصولی نمی‌خورد، زیرا در اکثر مسائل اصولی، خصوصیات مورد برای ما معلوم نیست. ما هستیم و امر مولا که به دنبال یک نهی یا توهم نهی آمده است و نمی‌توانیم مسأله طبیب را به عنوان یک ضابطه کلی قرار داده و بگوییم:

«هرجا امری بعد از نهی یا بعد از توهم نهی آمد، ظهور در اباحه پیدا می‌کند». این دلیل با مدعا تطبیق نمی‌کند. بنابراین ما باید مسئله را روی عنوان کلی‌اش و با قطع نظر از موارد استعمال، مطرح کنیم تا بینیم آیا کلام مشهور تا چه حدی مورد قبول قرار می‌گیرد. مرحوم آخوند می‌فرماید: ما ادعای اول مشهور را قبول داریم ولی ادعای دوم آنان را نمی‌پذیریم. ما مدعی هستیم که امر

واقع در یکی از این دو موقعیت، ظهور اولی خود را از دست می‌دهد ولی این را قبول نداریم که ظهور در اباحه پیدا می‌کند، بلکه معتقدیم در این صورت، امر در هیچ معنایی ظهور ندارد، نه در معنای حقیقی و نه در معنای مجازی. مبنای این مسئله، مطلبی است که مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده- و مطلب خوبی هم هست- و آن این است که اصولاً اگر در کلام متکلم، قرینه‌ای وجود داشته باشد و ما روی جهتی برایمان شک پیدا شود که آیا متکلم، بر این قرینه اعتماد کرده یا نه؟ مثلاً اگر متکلم گفت: «رأیت أسداً یرمی» و ما به علتی شک کردیم که آیا متکلم این «یرمی» را به عنوان قرینه آورده یا برای هدف دیگر آورده است؟ در این صورت، اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴۱

کلام دارای اجمال می‌شود و ما نمی‌توانیم به أصالة الظهور تمسک کنیم، زیرا أصالة الظهور، فرع این است که موضوعش محرز باشد و ما باید اصل ظهور را احراز کرده باشیم تا بتوانیم به أصالة الظهور تمسک کنیم. باید در «رأیت أسداً یرمی» ظهور در اصل معنای مجازی را احراز کرده باشیم تا بتوانیم به أصالة الظهور تمسک کنیم. ظهور در معنای مجازی وقتی احراز می‌شود که ما احراز کنیم که متکلم، بر این قرینه اعتماد کرده است. هرچند تصور این مطلب در مورد «رأیت أسداً یرمی» قدری مشکل است. مثال روشن آنجایی است که دو مطلب باشد مشتمل بر یک قرینه که ما یقین داریم که این قرینه به یکی از این دو مطلب ارتباط دارد ولی ارتباط آن نسبت به مطلب دیگر مشکوک است، مثلاً اگر متکلم بگوید: «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» در اینجا «یرمی» کلمه واحدی است و بدون اشکال در ارتباط با ذئب قرینیت دارد، چون ذئب ارتباط واقع شده است همان گونه که صاحب معالم رحمه الله و دیگران در مورد استثناء می‌گویند: استثنایی که پشت سر جمل متعدد واقع می‌شود، قدر متیقن آن این است که به جمله اخیر- که متصل به استثناء است- ارتباط دارد. بنابراین «یرمی» قرینه است که مقصود از «ذئب» معنای حقیقی آن نیست بلکه معنای مجازی آن اراده شده است و آن عبارت از «شخص متهور و بی‌باک و شجاع» است. اما آیا ارتباط «یرمی» با اسد را از کجا احراز کنیم؟ ما از طرفی احتمال می‌دهیم که «یرمی» هم در ارتباط با ذئب باشد و هم در ارتباط با اسد و از طرفی احتمال می‌دهیم که اختصاص به ذئب داشته باشد. و اگر اختصاص به ذئب داشته باشد، اسد در معنای حقیقی خودش استعمال شده و دلیلی بر اینکه در معنای مجازی استعمال شده باشد نداریم. اینجا چه باید گفت؟ در اینجا می‌گوییم: چنانچه کلام، محفوف به چیزی باشد که صلاحیت برای قرینیت دارد ولی ما شک کنیم که آیا متکلم بر این قرینه اعتماد کرده یا نه؟ کلام نه ظهور در معنای حقیقی پیدا می‌کند و نه ظهور در معنای مجازی. اما ظهور در معنای حقیقی ندارد، زیرا احتمال می‌دهیم متکلم بر این قرینه اعتماد کرده باشد. اما ظهور در معنای مجازی ندارد، زیرا احتمال می‌دهیم متکلم بر این قرینه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴۲

اعتماد نکرده باشد. پس اینجا جای أصالة الظهور نیست. أصالة الظهور، موضوع لازم دارد. باید ظهور تحقق داشته باشد، هرچند که ظهور، منحصر به محدوده معنای حقیقی نیست و همان‌طور که قبلاً گفتیم: «در معنای مجازی هم ظهور تحقق پیدا می‌کند». جریان أصالة الحقیقه: آیا در اینجا می‌توان أصالة الحقیقه را مطرح کرد؟ در أصالة الحقیقه دو احتمال وجود دارد: احتمال اول: این است که أصالة الحقیقه، یک اصل مستقل نباشد بلکه شعبه‌ای از أصالة الظهور باشد، زیرا أصالة الظهور، هم در ظهور در معنای حقیقی مطرح است و هم در ظهور در معنای مجازی. و أصالة الحقیقه، تنها بخش ظهور در معنای حقیقی را دلالت می‌کند. بنابراین احتمال- که واقع هم همین است- در جاهایی که کلام مشتمل بر چیزی است که صلاحیت قرینیت دارد، نه أصالة الظهور پیاده می‌شود و نه أصالة الحقیقه. احتمال دوم: این است که بگوییم: أصالة الحقیقه، یک اصل عقلایی تبعیدی است که در بین عقلا هم، اصل تبعیدی فرض کنیم و بگوییم: این اصل، هیچ پایه و ریشه‌ای ندارد، استناد به ظهور هم ندارد. مورد أصالة الحقیقه جایی است که در حقیقی بودن و مجازی بودن یک استعمال شک کنیم، اگرچه در هیچ کدام هم ظهور نداشته باشد و گویا همین حقیقی بودن، یک رجحان و مزیتی است که سبب می‌شود کلام را بر معنای حقیقی حمل کنیم، در حالی که از نظر عدم ظهور با معنای مجازی مشترک است.

اگر ما در باب أصالة الحقیقه یک چنین مبنایی را اختیار کردیم، باید در جمله «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» بگوییم: «اسد، حمل بر معنای حقیقی می‌شود ولی نه به خاطر ظهور در آن معنا بلکه به خاطر أصالة الحقیقه که یک اصلی است که تعبداً نزد عقلاً معتبر است». ولی این مبنا را نمی‌توان پذیرفت که اصلی در بین عقلاً بدون جهت و فقط به اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴۳

عنوان تعبد عقلایی معتبر باشد. و حق این است که أصالة الحقیقه به عنوان شعبه‌ای از أصالة الظهور مطرح است و منحصر به جایی است که لفظ ظهور در معنای حقیقی داشته باشد و آن در صورتی است که بدانیم متکلم اعتماد بر قرینه نکرده است. بنابراین کلام مرحوم آخوند که می‌فرماید: «امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهم نهی، هم ظهور در معنای حقیقی‌اش را از دست می‌دهد و هم ظهور در معنای مجازی پیدا نمی‌کند» مستند به همین مبناست ولی فرق ما نحن فیه - یعنی امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهم نهی - با مثال «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» در دو جهت است: ۱- آن مثال به عنوان قرینه لفظیه مطرح بود ولی ما نحن فیه به عنوان قرینه حالیه مطرح است. حتی در وقوع پشت سر نهی هم این طور نیست که در خود جمله، قرینه لفظیه وجود داشته باشد بلکه این سابقه‌اش سابقه خارجی است، یعنی ما از خارج می‌دانیم که این شیء قبلاً منهی عنه بوده است. لذا قرینه در اینجا قرینه حالیه است و به تعبیر دیگر: قرینه‌ای است که مربوط به موقعیت امر است نه قرینه لفظیه‌ای که در مقام امر آورده شده باشد. ۲- قرینه در «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» علاوه بر اینکه قرینه لفظیه است، قرینه شخصیّه نیز می‌باشد، ولی در ما نحن فیه، قرینه عامه مطرح است، یعنی هر جا امری بعد از نهی یا بعد از توهم نهی قرار گیرد. ولی این خصوصیات، فرقی در مسئله ایجاد نمی‌کند بعد از اینکه همه این‌ها صلاحیت برای قرینیت دارند.

### دو نکته در کلام مرحوم آخوند

اکنون که از توضیح کلام مرحوم آخوند فارغ شدیم، لازم است دو نکته را که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده مورد دقت قرار دهیم: نکته اول: عبارت مرحوم آخوند در بیان مختار ایشان، بر یک فرض مسئله دلالت می‌کند و آن «امر واقع بعد از نهی» است ولی ایشان این مسئله را به عنوان مثال مطرح اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴۴

کرده و هر دو فرض را در نظر دارد. نکته دوم: در ابتدای برخورد با کلام مرحوم آخوند، ممکن است تصور شود که مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید: «ظهور در معنای مجازی از بین می‌رود و ما در میان معانی مجازیّه مردّد می‌باشیم و نمی‌دانیم کدام معنای مجازی اراده شده است و به عبارت دیگر: در اینجا قرینه صارفه وجود دارد و قرینه معینه وجود ندارد» ولی این معنا مراد مرحوم آخوند نیست بلکه مراد ایشان این است که امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهم نهی، نه ظهور در معنای حقیقی دارد و نه ظهور در معنای مجازی دارد، هر چند معنای مجازی به صورت مردّد باشد که کسی بگوید: «اجمالاً معنای مجازی اراده شده ولی نمی‌دانیم کدام یک از معانی مجازیّه اراده شده است». ایشان وقتی می‌فرماید: «ظهور در هیچ‌یک از معانی سه‌گانه ندارد» می‌فرماید: «و التحقیق أنه لا مجال للتشبه بموارد الاستعمال فإنه قلّ مورد منها یکون خالیاً عن قرینه علی الوجوب أو الإباحة أو التبعية» ملاحظه می‌شود که ایشان در ارتباط با وجوب هم - که معنای حقیقی است - می‌فرماید: در مورد استعمال آن قرینه بر وجوب تحقق دارد. سپس می‌فرماید: «و مع فرض التجرید عنها لم یظهر بعد کون عقیب الحظر موجباً لظهورها فی غیر ما تکون ظاهرة فیه» یعنی اگر جایی فرض کنیم که هیچ قرینه‌ای وجود ندارد، هنوز ظهوری پیدا نشده برای اینکه بودن امر بعد از نهی موجب ظهور هیئت در معنای

مجازی شود. سپس می‌فرماید: «غایه الأمر یكون موجباً لإجمالها غیر ظاهره فی واحد منها إلاً بقرینه اخری». یکی از موارد «منها»، خود و جوب است که عبارت از معنای حقیقی است. بنابراین اگرچه در ابتدای امر ممکن است به ذهن بیاید که ایشان می‌خواهد بگوید: «در هیچ‌یک از معانی مجازیه ظهور ندارد» ولی با توجه به اینکه جوب را هم قبلاً ذکر کرده، وقتی کلمه «منها» را می‌گوید، شامل جوب هم شده و معنای عبارت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴۵

این می‌شود که امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهّم نهی در هیچ معنایی ظهور ندارد، نه در جوب- که معنای حقیقی است- و نه در اباحه و نه در تبعیت و امثال این‌ها که به عنوان معنای مجازیه مطرح است [۳۴۹]. نتیجه بحث در ارتباط با امر واقع بعد از نهی یا توهّم نهی از آنچه گفته شد معلوم گردید که حق با مرحوم آخوند است که فرمود: ادعای اول مشهور مورد قبول است یعنی امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهّم نهی، ظهور اولی خود را از دست می‌دهد ولی ادعای دوم مشهور مورد قبول نیست و امر واقع بعد از نهی یا توهّم نهی، پس از اینکه ظهور اولی خود را از دست داد، در هیچ معنایی ظهور پیدا نمی‌کند، بر خلاف مشهور که معتقد بودند در این صورت ظهور در اباحه پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴۷

## مژه و تکرار

### اشاره

تا اینجا عنوان بحث روی هیئت افعال و ما شابهها بود ولی در بحث مژه و تکرار عنوان بحث را روی صیغه امر برده‌اند. صیغه عبارت از مجموع ماده و هیئت است. بعداً بحث خواهیم کرد که آیا قرائنی وجود دارد که ما مسئله را در ارتباط با هیئت بدانیم؟ یا قرینه‌ای وجود دارد که مسئله را در ارتباط با مجموع ماده و هیئت بدانیم؟ بالاخره در اینجا عنوان بحث روی صیغه امر برده شده است. می‌خواهیم ببینیم آیا صیغه امر دلالت بر مژه می‌کند یا دلالت بر تکرار می‌کند یا اینکه بر هیچ کدام از این دو دلالت نمی‌کند؟ قبل از پرداختن به اساس بحث لازم است دو مطلب را مشخص کنیم: ۱- آیا نزاع مربوط به هیئت است یا مربوط به ماده یا مربوط به مجموع هیئت و ماده است؟ ۲- آیا مقصود از مژه و تکرار چیست؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴۸

### مطلب اول آیا نزاع مژه و تکرار مربوط به چیست؟

### اشاره

آیا نزاع مربوط به هیئت است یا مربوط به ماده و یا مربوط به مجموع هیئت و ماده است؟ و آیا ما دلیلی داریم که یکی از این حالات را تعیین کند یا چنین دلیلی نداریم؟

### نظریه اول: (نزاع در ارتباط با هیئت است)

## اشاره

این نظریه می‌گوید: نزاع در ارتباط با هیئت است، زیرا آنچه نزد متأخرین از ادباء مسلم است این است که مشتقات، از نظر مواد یکسان هستند و اختلافی که بین آنها از نظر معنا وجود دارد، در ارتباط با هیئات این‌هاست. هیئت فعل ماضی است که معنای ماضی را ممتاز از مضارع می‌کند. هیئت فعل مضارع است که معنای مضارع را ممتاز از ماضی می‌کند. و نیز اختلاف میان اسم فاعل و اسم مفعول - که اختلاف بزرگی است - در ارتباط با هیئات آنهاست. هیئت فاعل، دلالت بر معنای فاعلی دارد و هیئت مفعول دلالت بر معنای مفعولی دارد. بنابراین در ما نحن فیه نیز نزاع در ارتباط با مژه و تکرار، مربوط به هیئت امر است نه مربوط به ماده آن، زیرا اگر مربوط به ماده بود باید این نزاع در تمامی افعال و مشتقات جریان داشته باشد، یعنی همان‌طور که ما بحث می‌کنیم آیا معنای «اضرب» عبارت از «اضرب مژه» است یا «اضرب مکرراً» و یا اینکه مژه و تکرار خارج از معنای «اضرب» است؟ باید در معنای «ضرب» هم این اختلاف وجود داشته باشد که آیا «ضرب» به معنای این است که ضربه در زمان گذشته یک بار واقع شده است یا مکرر واقع شده است و یا اینکه مژه و تکرار خارج از معنای ضربه است؟ به عبارت دیگر: اگر نزاع در صیغه امر، در ارتباط با ماده امر - یعنی ضربی که در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۴۹

اضرب وجود دارد - بوده است پس چرا این نزاع را فقط در مورد صیغه امر مطرح کرده‌اند و در مورد ماضی و مضارع مطرح نکرده‌اند؟ ماده امر با ماده مضارع و ماضی و اسم فاعل و اسم مفعول یکسان است، در حالی که در باب سایر افعال و مشتقات، کسی چنین نزاعی را مطرح نکرده است. این دلیل را مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده ولی استدلال صاحب فصول رحمه الله را بیان کرده است.

## کلام صاحب فصول رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله دلیل اقامه کرده است که نزاع را از محدوده ماده خارج کرده و منحصر به هیئت بنماید. ایشان می‌فرماید: سکاکی که استاد ادبیات عرب است ادعای اجماع و اتفاق کرده بر اینکه «المصدر إذا كان خالياً من اللام و التنوين لا يدل إلا على نفس الماهية» یعنی مصدری که خالی از الف و لام و تنوین باشد، فقط بر نفس ماهیت دلالت می‌کند و عنوان دیگری همراه آن نیست. بنابراین، ماده امر فقط بر نفس ماهیت دلالت می‌کند و آنچه مورد اختلاف است عبارت از مفاد هیئت می‌باشد. بحث در این است که آیا در کنار این ماهیت، قید مژه هم هست؟ آیا قید تکرار هم هست؟ یا اینکه هیچ کدام از این‌ها نیست. پس صاحب فصول رحمه الله اجماعی را که سکاکی نقل کرده، قرینه قرار داده بر اینکه نزاع در ما نحن فیه مربوط به هیئت است. [۳۵۰] اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله مرحوم آخوند می‌فرماید: این استدلال صاحب فصول رحمه الله درست نیست، زیرا معقد اجماع سکاکی عبارت از مصدری است که مجزء از لام و تنوین باشد. و مصدر، ماده

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۰

مشتقات نیست بلکه مصدر هم یکی از مشتقات است و مانند سایر مشتقات، دارای هیئت و ماده است، خصوصاً با توجه به اینکه هیئات مصادر هم یک هیئات خاصه‌ای است و این‌طور نیست که هر هیئتی صلاحیت مصدریت داشته باشد. در ثلاثی مزید که نه تنها هیئات مصادر مشخص است بلکه منحصر هم هست و از آن ابوابی که ذکر کرده‌اند تجاوز نمی‌کند. در ثلاثی مجزء هم

هیئاتش محفوظ است، هر چیزی نمی‌تواند عنوان مصدری پیدا کند. در رباعی مجزّد و رباعی مزید نیز همین‌طور است. پس اینکه ما می‌بینیم مصادر دارای هیئات خاصی است، دلیل بر این است که مصادر هم-مانند مشتقات دیگر- دارای ماده و هم دارای هیئت است و چیزی که هم دارای ماده و هم دارای هیئت است نمی‌تواند ماده سایر مشتقات واقع شود. آنچه در مشتقات جریان دارد، نفس ماده است اما هیئت مصدر- مثل فعل- در ماضی و مضارع محفوظ نیست آنچه محفوظ است، همان ماده‌ای است که هم در مصدر محفوظ است و هم در سایر مشتقات. ممکن است کسی بگوید: ما تا به حال چنین چیزی نشنیده بودیم. ما از روز اول که وارد بحث‌های ادبی شدیم به ما می‌گفتند: «بدان که مصدر اصل کلام است» و تا کنون فکر می‌کردیم معنای این جمله این است که مصدر، ماده برای افعال و مشتقات است. ولی بنا بر آنچه شما می‌گویید مصدر هم در ردیف سایر مشتقات قرار گرفته و دارای ماده و هیئت است و چیزی که ماده و هیئت دارد نمی‌تواند ماده برای سایر مشتقات واقع شود. مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: معنای جمله «مصدر اصل کلام است» این نیست که مصدر، ماده مشتقات است، بلکه اصل بودن مصدر به این معناست که واضح وقتی خواسته لفظی را برای یک معنای کلی وضع کند، اولین لفظی که در این زمینه وضع می‌کند مصدر است که دارای ماده و هیئت می‌باشد. و پس از آن می‌آید مشتقات دیگری را که با این مصدر، در لفظ و معنا مشترکند وضع می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۱

بنابراین معنای اصل بودن، عبارت از تقدّم در وضع است. در این رابطه می‌گویند:

«واضح، آن چیزی را که اول وضع می‌کند، به وضع شخصی وضع می‌کند و سایر مشتقات را- به لحاظ موادشان و هیئاتشان- به وضع نوعی یا شخصی [۳۵۱] وضع می‌کند. مثلاً واضح می‌خواهد برای معنای «کتک» و «زدن» یک لفظی را وضع کند. آیا می‌تواند هیچ هیئتی در نظر نگرفته و «ض، ر، ب»، را- به شرط اینکه «ض» اول و «ر» دوم و «ب» سوم باشد- برای معنای «زدن» و «کتک» وضع کند؟ معلوم است که چنین چیزی مسأله وضع را منضبط نمی‌کند، لذا می‌آید به مصدر اصالت می‌دهد یعنی ابتدا مصدر را وضع می‌کند نه اینکه معنای اصالت مصدر این باشد که مصدر در ضمن همه مشتقات وجود دارد. خلاصه اینکه مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله این اشکال را دارد که اگر اتفاق و اجماعی روی مصدر واقع شد، شما نمی‌توانید به عنوان اینکه مصدر، ماده مشتقات است، این اجماع را در ارتباط با همه مشتقات جاری بدانید. [۳۵۲] ولی مرحوم آخوند دیگر بیان نمی‌کند که این مصدری که دارای ماده و هیئت است، آیا مفاد هیئت آن چیست؟ مفاد هیئت سایر مشتقات روشن است ولی آیا مفاد هیئت مصدر- زاید بر معنایی که در ارتباط با اصل ماده است- عبارت از چیست؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اول: حضرت امام خمینی رحمه الله فرموده است: هیئت مصدر، معنای خاصی ندارد بلکه فقط برای امکان تنطوق به ماده است. مثلاً «فعل» در مورد «ضرب» برای این است که ضاد و راء و باء بتواند به صورت یک لفظ، تنطوق پیدا کند نه برای اینکه یک معنای خاصی- زاید بر ماده- در هیئت مصدر مطرح باشد. [۳۵۳] احتمال دوم: این است که هیئت مصدر، دارای معنایی زاید بر معنای ماده است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۲

مؤید این حرف، مطلبی است که نحویین ذکر کرده‌اند که مصدر، یا به معنای فاعل است و یا به معنای مفعول. و فاعل و مفعول- به لحاظ هیئاتشان- دارای یک معنای اضافه بر ماده می‌باشند. ضارب بر عنوان صدور ضرب دلالت می‌کند، مضروب بر عنوان وقوع ضرب بر شخص دلالت می‌کند. این جمله که «مصدر، یا باید به معنای اسم فاعل باشد یا به معنای اسم مفعول» برگشت به این می‌کند که در هیئت مصدر، اضافه‌ای راجع به اصل ماده وجود دارد. حال آیا آن اضافه چیست؟ در مثل «ضرب» یک ماده‌ای وجود دارد که از حیث معنا، مشترک بین همه مشتقات است و آن عبارت از «کتک» می‌باشد.

این ماده در همه مشتقات- یعنی کتک‌زنده، کتک‌خورنده، کتک زد، کتک می‌زند، کتک بزن و...- وجود دارد و هر کدام از این مشتقات، دارای معنایی زاید بر اصل ماده می‌باشند. در مصدر هم همین معنا وجود دارد و اضافه‌اش هم عبارت از این است که در

آخر معنای فارسی مصدر، باید «دن» یا «تن» وجود داشته باشد، یعنی معنای «ضرب» عبارت از «کتک» نیست بلکه عبارت از «کتک زدن» یا «کتک خوردن» است و این «زدن» و «خوردن» معنای هیئت مصدر است که در ماده مشترک وجود ندارد. به نظر ما این احتمال دوم اقرب است. بررسی اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله اشکال کرد که اگر اجماع روی مصدر منعقد باشد، دلیل بر این نمی‌شود که ما ماده امر را از نزاع مرّه و تکرار خارج کنیم، زیرا مصدر، غیر از ماده امر است. مصدر، یک مجموعه مرکب از ماده و هیئت است و اگر مسأله‌ای در ارتباط با مصدر مطرح شد، ربطی به ماده مشتقات - که از جمله آنها امر است - پیدا نمی‌کند. به نظر ما این اشکال بر صاحب فصول رحمه الله وارد نبوده و کلام ایشان کلام متقنی است، زیرا: اولاً: اگرچه مصدر دارای ماده و هیئت است، ولی ادبای متأخر و محققین از آنان

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۳

تسالم دارند بر اینکه ماده در مصدر و مشتقات، متغایر نیستند و همه مشتقات و همه هیئاتی که در یک ماده مشترکند، از نظر معنای ماده، اختلافی ندارند. ماده فعل ماضی، مغایر با ماده فعل مضارع نیست. ماده مصدر هم مغایر با ماده سایر مشتقات نیست، اگرچه هیئت آنها فرق می‌کند. ثانیاً: آیا عروض هیئت بر ماده، به چه منظور است؟ سه احتمال وجود دارد: احتمال اول: عروض هیئت، معنایی را زاید بر معنای ماده افاده کند، مثلاً «ضرب» علاوه بر اینکه بر «کتک» دلالت می‌کند، در مورد فعل ماضی اضافه‌ای را هم دارد و آن تحقق ضرب از رجل غایب در زمان ماضی است. این اضافه، مفاد هیئت فعل ماضی است و همین‌طور در سایر افعال و اسم فاعل و مفعول و سایر مشتقات ملاحظه می‌کنیم که هیئت، منافات با ماده ندارد بلکه همان معنای ماده را با یک اضافه‌ای بیان می‌کند. احتمال دوم: عروض هیئت، هیچ تغییری در معنای ماده به وجود نمی‌آورد، یعنی نه موجب کم شدن از معنای ماده و نه موجب اضافه شدن بر معنای ماده می‌شود، روی مبنایی که امام خمینی رحمه الله در ارتباط با مفاد هیئت مصدر مطرح کردند که به نظر ایشان هیئت مصدر، یک معنایی را زاید بر معنای ماده به وجود نمی‌آورد بلکه صرفاً به منظور تمکن از تنطق به ماده است. احتمال سوم: این است که هیئت مصدر بخواهد چیزی از معنای ماده کم کند. و این احتمال، برفرض هم، معقول باشد، ولی امری است مخالف با واقعیت، زیرا ما جایی نداریم که هیئت چنین کاری انجام داده باشد. وقتی این دو مطلب روشن شد می‌گوییم: سگاک می‌گوید: «اهل ادب اتفاق کرده‌اند که مصدر مجرد از لام و تنوین، دلالت بر نفس ماهیت می‌کند». حال شما (مرحوم آخوند) می‌گوید: «مصدر دارای هیئت و ماده است» ما هم این را قبول داریم ولی اگر مسأله مرّه و تکرار در ماده دخالت داشت،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۴

در ماده مصدر هم دخالت دارد. پس نفس اجماع بر اینکه در محدوده مصدر، هیچ معنایی جز نفس ماهیت یافت نمی‌شود، دلیل بر این است که حساب مرّه و تکرار را باید از حساب ماده جدا کنید خواه - همان‌طور که گفتیم - برای هیئت مصدر، یک معنای اضافی قائل شوید و یا اینکه معنای اضافی قائل نشوید، آن‌گونه که امام خمینی رحمه الله عقیده داشت. لذا دلیل صاحب فصول رحمه الله دلیل متقن و محکمی است و ما از راه این دلیل می‌فهمیم که نزاع در صیغه امر در ارتباط با مرّه و تکرار، نمی‌تواند به ماده صیغه امر ارتباط داشته باشد. یک دلیل دیگر نیز ما ذکر کردیم که از طرح نزاع در مورد صیغه امر، معلوم می‌شود که نزاع در ارتباط با ماده نیست و الا باید در ارتباط با فعل ماضی و مضارع و اسم فاعل و اسم مفعول هم مطرح می‌شد، زیرا صیغه امر با سایر صیغه‌ها، از نظر ماده، مشترک است.

**نظریه دوم: (نزاع در مورد مجموع ماده و هیئت است)**

ممکن است کسی بگوید: نزاع در ارتباط با مجموع ماده و هیئت است و مؤید آن هم این است که در اینجا عنوان «صیغه» مطرح شده است و صیغه به معنای «مجموع ماده و هیئت» می‌باشد. به نظر ما این احتمال هم درست نیست زیرا در باب مشتقات، ما غیر از مصدر جایی را نداریم که مجموع ماده و هیئت دارای وضع باشد. در همه مشتقات دو وضع وجود دارد: یک وضع در ارتباط با هیئت و یک وضع در ارتباط با ماده. خواه شما نام آن را وضع شخصی بگذارید یا وضع نوعی یا یکی را شخصی و دیگری را نوعی قرار دهید، ما فعلاً کاری با این مطلب نداریم. وقتی دو وضع در کار شد، ما چگونه می‌توانیم وقتی به صیغه امر می‌رسیم بگوییم: مجموع ماده و هیئت دلالت بر مژه یا تکرار می‌کند؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۵

مگر مجموع دارای وضع است، تا اینکه مژه یا تکرار، در معنای موضوع له آن دخالت داشته باشد؟ خیر، ما یا باید مژه و تکرار را به حساب ماده و یا به حساب هیئت بگذاریم، اما اگر بخواهیم بگوییم: «مجموعه ماده و هیئت دلالت بر مژه یا تکرار می‌کند، نه خصوص ماده و نه خصوص هیئت» لازمه این حرف این است که ما برای مجموعه حسابی باز کنیم و وضعی قائل شویم، در حالی که در هیچ یک از مشتقات، این معنا وجود ندارد، فقط در مصدر است که مجموع ماده و هیئت دارای وضعی جدا از وضع ماده و وضع هیئت است، آن هم نه روی آن معنایی که ما ذکر کردیم. بنا بر معنایی که ما ذکر کردیم، مصدر، هم هیئتش دارای یک معنا و هم ماده‌اش دارای یک معناست. ماده، دلالت بر «کتک» و هیئت دلالت بر «زدن» یا «خوردن» می‌کند و باز مسأله تعدد مطرح است. بنابراین مسلم است که ما نباید مسأله مژه و تکرار را به حساب مجموعه ماده و هیئت بگذاریم که هیئت به تنهایی چنین دلالتی نداشته باشد، ماده هم به تنهایی دلالت نداشته باشد ولی مجموع ماده و هیئت، دلالت بر مژه یا دلالت بر تکرار کند.

پس آنچه تا اینجا متعین می‌شود همان نظریه اول است که نزاع را در ارتباط با هیئت می‌دانست. ولی امام خمینی رحمه الله این نظریه را مورد اشکال قرار داده و نظریه دیگری را مطرح کرده است که در حقیقت به عنوان تحقیق مسأله مژه و تکرار می‌باشد که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آن می‌پردازیم:

### نظریه سوم: نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان ابتدا می‌فرماید: معقول نیست که مژه و تکرار در ارتباط با هیئت باشد، زیرا مفاد هیئت، عبارت از بعث و جوبی اعتباری (یا طلب و جوبی) [۳۵۴] و مفاد ماده عبارت از

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۶

ماهیت است و اگر مژه و تکرار بخواهد به این بعث و تحریک و جوبی اعتباری ارتباط پیدا کند، معنای مژه قابل تصور است، زیرا معنای مژه این می‌شود که «بعث و تحریک و جوبی اعتباری، به این ماهیت تعلق گرفته ولی مژه واحده»، یعنی مژه واحده، در ارتباط با تعلق و هیئت است. ولی معنای تکرار قابل تصور نیست، زیرا تکرار باید قید برای هیئت باشد، و در این صورت معنای تکرار این می‌شود که «بعث و تحریک و جوبی اعتباری، مکرراً به مفاد ماده، یعنی نفس ماهیت تعلق گرفته است». در حالی که نفس این معنا غیر قابل تصور است، نه اینکه دلیلی بر نفی تکرار داشته باشیم، زیرا ماهیت واحده، بدون هیچ گونه تغییر و اختلافی - از نظر زمان و غیر زمان - نمی‌تواند به طور مکرر، متعلق بعث و تحریک قرار گیرد. یک هیئت افعال، با یک استعمال و در یک زمان، نمی‌تواند بعث و تحریک متعددی را متوجه یک ماهیت کند. خواه ما مفاد هیئت افعال را اراده بدانیم یا بعث و تحریک بدانیم. تشخیص اراده، به مراد است، اگر مراد، واحد باشد و هیچ گونه تعددی در آن وجود نداشته باشد، اراده‌های متعدد نمی‌تواند به آن تعلق گیرد. کسی



نمی‌تواند بگوید: «من در زمان واحد، در آن واحد- بدون هیچ تغییری- فلان چیز را چند مرتبه اراده کردم». در بعث و تحریک هم همین‌طور است اگر بعث و تحریک جنبه تأکید داشت، مولا می‌توانست به‌طور مکرر امر کند ولی اینجا جنبه تأکید ندارد و مسأله تأسیس مطرح است و نمی‌تواند به‌طور مکرر به یک ماهیت تعلق بگیرد، با فرض اینکه در نفس ماهیت و زمان استعمال، هیچ‌گونه تعدد و تقییدی وجود ندارد. روشن است که قائل به تکرار نمی‌تواند چنین امر غیر معقولی را ادعا کند. بنابراین ما قبل از اینکه وارد مقام اثبات شویم و وجود دلیل بر تکرار را نفی کنیم، در مقام ثبوت مسئله را خاتمه داده و می‌گوییم: «قول به تکرار، در ارتباط با هیئت، قابل تصور نیست». اشکال: مرحوم آخوند در همین بحث مژه و تکرار فرموده است: «فلاسفه می‌گویند: الماهیه من حیث هی هی لیست إلاً هی، لا موجوده و لا معدومه،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۷

لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه [۳۵۵] و معنای این حرف- به نظر مرحوم آخوند- [۳۵۶] این است که طلب [۳۵۷] نمی‌تواند به نفس ماهیت تعلق بگیرد و الا اگر به خود ماهیت متعلق شود با «الماهیه من حیث هی ...» مغایرت پیدا می‌کند. حال ممکن است کسی به این حرف مرحوم آخوند استناد کرده و بگوید: بعث و تحریک اعتباری، به ماهیت تعلق نمی‌گیرد بلکه به ایجاد ماهیت تعلق می‌گیرد و ایجاد ماهیت، قابل تکثیر و تعدد است. نفس ماهیت، شیء واحد است و قابل تکثیر نیست ولی وجود قابل تکثیر است. ماهیت واحد را نمی‌توان ماهیات نامید ولی از وجودات یک ماهیت، به وجودات تعبیر می‌شود. پس معلوم می‌شود که در مرحله ایجاد، تعدد وجود دارد، در این صورت چه مانعی دارد که کلمه تکرار به عنوان قیدی در ارتباط با مفاد هیئت باشد و بگوییم: چون ایجاد ماهیت، قابل تعدد است، بعث و تحریک هم مکرر است. جواب: [۳۵۸] اولاً: شما کلمه ایجاد را از کجا آورده‌اید؟ شما می‌گویید: «البعث و التحریک إلی إیجاد الطبیعه» ظاهر کلام شما این است که ما بعد إلی باید مفاد ماده باشد، زیرا هیئت افعال، برای بعث و تحریک به مفاد ماده است. و ما این حرف را جواب دادیم. ما گفتیم:

سکاکی می‌گوید: «مصدر مجزّد از لام و تنوین، بر چیزی غیر از نفس ماهیت دلالت نمی‌کند»، یعنی کلمه وجود همراه آن نیست. بحث‌های مفصّلی که در ارتباط با أصالة الوجود و أصالة الماهیه مطرح شده، دلیل بر این است که وجود و ماهیت، دو مطلب می‌باشند. بنابراین وقتی مفاد مصدر عبارت از نفس ماهیت شد، چرا شما به هیئت افعال که می‌رسید، می‌گویید: «مفاد آن، بعث و تحریک به ایجاد ماهیت است»؟

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۸

کلمه ایجاد را از کجا می‌آوردید؟ آیا ایجاد، در معنای ماده مطرح است؟ خیر، مفاد ماده عبارت از نفس ماهیت است. آیا ایجاد در مفاد هیئت مطرح است؟ خیر، مفاد هیئت عبارت از بعث و تحریک است. و اگر بگویید: «ایجاد، در مفاد هیئت مطرح است، زیرا برای تحقق امثال، راهی جز مسأله ایجاد نداریم» جوابش این است که مقام امثال، غیر از مقام تعلق تکلیف است. امثال، با وجود تحقق پیدا می‌کند ولی مرحله تعلق تکلیف، در ارتباط با ماهیت است. اگرچه امثال، بدون وجود تحقق پیدا نمی‌کند ولی وجود نقشی در متعلق تکلیف ندارد. ثانیاً: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما پای ایجاد را به میان می‌آوریم و می‌گوییم:

«البعث و التحریک إلی إیجاد الطبیعه» ولی قائل به تکرار می‌گوید: «مکرراً». درحالی که هیئت، دارای معنایی حرفی است. معنای حرفی- همان‌طور که در بحث حروف گفتیم- معنایی است که هیچ‌گونه استقلالی برای آن وجود ندارد و لحاظ استقلالی به آن تعلق نمی‌گیرد، نه در مرحله ذهن و نه در مرحله خارج و نه در مرحله تشکیل کلام. [۳۵۹] بلکه معانی حرفیه، همواره به عنوان حالت و آلت برای غیر ملاحظه می‌شوند. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگر ما تکرار را به عنوان قیدی در ارتباط با مفاد هیئت بیاوریم، با توجه به اینکه هیئت، معنای حرفی است، لازم می‌آید که در استعمال واحد، هیئت را به عنوان آلت برای غیر ملاحظه کنیم و با توجه به اینکه می‌خواهیم هیئت را مقید به تکرار کنیم لازم می‌آید که در همان استعمال، هیئت را استقلالاً ملاحظه کنیم.

چگونه می‌شود در استعمال واحد، ما برای هیئت، هم لحاظ آلی و هم لحاظ استقلالی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۵۹

ملاحظه کنیم؟ اشکال: در اینجا گویا کسی به امام خمینی رحمه الله می‌گوید: خود شما به ما یاد دادید که اکثر قیوداتی که در جملات است، مربوط به هیئات است، مثلاً «یوم الجمعة» در جمله «ضَرَبْتُ زیداً یوم الجمعة» قید برای مفاد هیئت ضَرَبْتُ - یعنی وقوع ضرب از متکلم - است و این «وقوع ضرب از متکلم» یک معنای حرفی است. پس چطور در این مثال، تقیید معنای حرفی را می‌پذیرید ولی در ما نحن فیه، آن را غیر ممکن می‌دانید؟ جواب: امام خمینی رحمه الله در پاسخ این توهم می‌فرماید: در جمله «ضَرَبْتُ زیداً یوم الجمعة» دو لحاظ به هیئت تعلق می‌گیرد: یکی به مناسبت اصل آن و دیگری به مناسبت قید آن. هیئت، در ارتباط با گفتن «ضَرَبْتُ» دارای لحاظ آلی است ولی وقتی از این لفظ عبور کرده و کلمه زید را هم مطرح کرده و خواستیم «یوم الجمعة» را ذکر کنیم، برمی‌گردیم و همان هیئتی را که قبلاً در گفتن «ضربت» به نحو غیر استقلالی ملاحظه کردیم، به نحو استقلالی ملاحظه می‌کنیم تا بتوانیم آن را مقیّد به «یوم الجمعة» بنماییم، در اینجا مانعی ندارد زیرا در دو مرحله است: یک مرحله، اول کلام و یک مرحله، آخر کلام. امّا در ما نحن فیه، فقط یک کلمه داریم به نام هیئت افعال، که این کلمه مرکب از ماده و هیئت است. ماده آن خارج از بحث است، [۳۶۰] هیئت آن هم دارای معنای حرفی است و غیر از این هم چیز دیگری وجود ندارد. چگونه می‌شود هیئت را در آن واحد، هم به صورت استقلالی ملاحظه کنیم و هم به صورت تبعی؟ بله اگر قید «مکراً» در عبارت متکلم وجود داشت و مثلاً می‌گفت: «ادخل السوق مکراً» مانعی نداشت که ما بگوییم: «هیئت در ادخل به لحاظ معنای حرفی استعمال شده و وقتی به «مکراً» رسیده‌ایم یک لحاظ استقلالی ثانوی نسبت به هیئت در نظر می‌گیریم». اما فرض این است که کلمه «مکراً» را در عبارت نداریم. ما هستیم و مجرد هیئت افعال - چون ماده از بحث خارج است - و هیئت افعال هم دارای معنای حرفی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۰

است، چگونه می‌توان در عین اینکه لحاظ متعلق به آن لحاظ آلی و تبعی است، یک لحاظ استقلالی هم در ارتباط با تقیید به تکرار - که در بطن هیئت افعال است، به حسب فرض - به آن تعلق بگیرد؟ بنابراین اگرچه ما اکثر قیود را در ارتباط با مفاد هیئت می‌دانیم ولی در اینجا خصوصیتی وجود دارد که ما نمی‌توانیم قید تکرار را در ارتباط با مفاد هیئت مطرح کنیم. اشکال: ممکن است کسی بگوید: قبول می‌کنیم که تقیید معنای حرفی در اینجا با سایر موارد فرق می‌کند ولی ما مسئله را از طریق دیگر مطرح کرده و می‌گوییم: اگر تکرار به معنای تقیید باشد، اشکال شما وارد است ولی ما تکرار را به عنوان قید مطرح نمی‌کنیم، بلکه ما به جای کلمه «ایجاد» کلمه «ایجادات» را قرار داده و می‌گوییم: مفاد هیئت افعال، عبارت از «بعث به ایجادات طبیعت» است. قائل به مرّه، «ایجاد طبیعت» را مبعوث الیه می‌داند ولی قائل به تکرار، «ایجادات طبیعت» را متعلق بعث می‌داند. در این صورت مسأله تکرار از عنوان ایجادات قابل استفاده است و به صورت قید هم مطرح نشده است. امام خمینی رحمه الله در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: اگرچه ما - بر خلاف مرحوم آخوند - استعمال لفظ در اکثر از معنا را جایز می‌دانیم و در استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد هم فرقی میان اسم و فعل و حرف وجود ندارد.

ولی در ما نحن فیه، ما در مقام استعمال بحث نمی‌کنیم، آنچه مورد بحث ماست مقام وضع است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا هیئت افعال برای چه چیزی وضع شده است؟ در ارتباط با وضع، مانعی نمی‌بینیم که واضع، لفظ واحدی را برای چند معنا وضع کند ولی اینکه بخواهد هیئت افعال، برای ایجادات یک طبیعت - با تکراری که دارند و از یک مقوله و یک سنخ هستند و مسئله قدر جامع هم مطرح نیست - وضع شده باشد، چنین وضعی، معهود نیست و برخلاف چیزی است که در مورد وضع معهود و مرتکز است.

لذا اگرچه این مسئله از نظر ثبوتی اشکال ندارد، اما از نظر اثبات، دلیلی برای آن نداریم.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۱

امام خمینی قدس سره پس از ایراد اشکال فوق می‌فرماید: در مورد نزاع مَرّه و تکرار، چاره‌ای نداریم جز این که یکی از این دو راه را انتخاب کنیم: ۱- با توجه به اینکه نزاع مَرّه و تکرار در مورد نواهی هم جریان دارد، بیاییم و برخلاف مشهور بین متأخرین، بگوییم: ماده امر و نهی - برخلاف سایر مشتقات - دارای خصوصیتی است که می‌تواند مقید به مَرّه یا تکرار بوده و یا - بنا بر قول سوم - مقید به هیچ کدام نباشد. ۲- بگوییم: مجموع ماده و هیئت در خصوص اوامر و نواهی - نه در سایر مشتقات - دارای وضعی جداگانه است و تقیید به مَرّه و تکرار، در آن واقع شده است و این تقیید در ارتباط با مجموع ماده و هیئت ولی به لحاظ ماده است. آنچه وضع شده، مجموع ماده و هیئت است، اما مَرّه و تکرار در ارتباط با ماده مرتبط به این مجموع است. پس این مجموع به لحاظ اینکه ماده‌اش می‌تواند مقید به مَرّه و تکرار باشد، مقید به مَرّه یا تکرار و یا خالی از تقیید است. بنابراین بر هر دو تقدیر، تقیید در ارتباط با ماده خواهد بود. [۳۶۱] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله اگرچه ادله ایشان قابل مناقشه نیست ولی نتیجه‌ای که گرفته شده، قانع کننده نیست، زیرا این معنا بین متأخرین مسلم است که ماده در تمام مشتقات، دارای یک معناست و این گونه نیست که وقتی معروض هیئت امر واقع شد، دارای عنوان تقیید به مَرّه و تکرار باشد ولی وقتی معروض هیئت ماضی یا مضارع شد، مَرّه و تکرار کنار برود. البته صورت دیگر آن شاید اهون باشد - اگرچه آن هم خیلی بعید است - که بگوییم: هر یک از فعل ماضی و مضارع دارای دو وضع مستقل می‌باشند. ماده آنها

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۲

دارای یک وضع و هیئت آنها هم دارای یک وضع است و مجموع ماده و هیئت، دارای وضعی جداگانه نیست ولی در فعل امر، برای مجموع ماده و هیئت، وضع جداگانه‌ای وجود دارد و در این وضع - به لحاظ ماده - مسأله تقیید به مَرّه و تکرار مطرح است. این فرض اگرچه بعید است ولی ظاهراً بهتر از این است که ما تمام نزاع را در محدوده ماده قرار دهیم و برای ماده امر، خصوصیتی قائل شویم.

### مطلب دوم: آیا مقصود از مَرّه و تکرار چیست؟

#### اشاره

آیا مَرّه و تکرار به معنای فرد و افراد است، یعنی مَرّه به معنای فرد واحد و تکرار به معنای افراد متعدّد است، اگرچه این افراد متعدّد در عرض هم واقع شوند و از نظر زمان، مقارن به هم باشند؟ یا اینکه مقصود از مَرّه و تکرار عبارت از دفعه و دفعات است؟ دفعه، هم می‌سازد با اینکه در ضمن فرد واحد باشد و هم می‌سازد با اینکه در ضمن افراد متعدّدی باشد که از نظر زمان مقارن با یکدیگرند و دفعات هم به معنای افراد متعدّد در زمانهای مختلف است. البته این دو معنا با یکدیگر قابل جمعند، زیرا مانعی ندارد که در عین اینکه مقصود ما دفعه و دفعات باشد، فرد و افراد را نیز در نظر بگیریم و آن کسی هم که مَرّه و تکرار را نفی می‌کند ناظر به هر دو باشد و بگوید: نه مسأله فرد واحد و افراد متعدّد مطرح است و نه مسأله دفعه و دفعات. هر یک از دو طرف دارای مقرب است: مقرب اینکه نزاع در مَرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات باشد، این است که لفظ مَرّه، ظاهر در دفعه و لفظ تکرار، ظاهر در دفعات است. و مقرب اینکه نزاع در مورد فرد و افراد باشد این است که ما وقتی انگیزه مطرح

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۳

کردن این بحث در علم اصول را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم انگیزه طرح بحث این است که بعضی از واجبات - مثل حیج - در طول

عمر انسان تنها یک بار برای او واجب هستند، یعنی ایجاد یک فرد آنها در تمام عمر، کفایت می‌کند. [۳۶۲] اما در بعضی از واجبات دیگر- مثل نماز، روزه، خمس، زکات، جهاد و...- باید افراد متعددی آورده شود، البته تعدد هر کدام به تناسب خودش می‌باشد. اختلاف واجبات، انگیزه‌ای برای این شده که در علم اصول این مسئله را مطرح کنند که اگر هیئت افعال در یکجا وارد شد، آیا در مقام امتثال، اتیان یک فرد از طبیعت کفایت می‌کند؟ یا اتیان یک فرد کفایت نمی‌کند؟ این مسئله با دفعه و دفعات تناسب ندارد بلکه با فرد و افراد متناسب است.

### نظریه صاحب فصول رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله معتقد است مقصود از مرّه و تکرار، عبارت از دفعه و دفعات است نه فرد و افراد، زیرا ما در این مورد دو مسئله داریم: یکی همین بحث مرّه و تکرار است و دیگر این است که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرد یا به افراد؟ [۳۶۳] ایشان می‌فرماید: ظاهر از کلمات اصولیین این است که این دو مسئله استقلال دارند و این گونه نیست که یکی از این دو مسئله مبتنی بر مسأله دیگر باشد. ضابطه استقلال دو مسئله این است که هر یک از قائلین به اقوال مختلف در یک مسئله، بتواند هر یک از اقوال مسأله دوم را اختیار کند. بنابراین اگر این دو مسئله بخواهند استقلال خود را حفظ کنند، باید ما مرّه و تکرار را به معنای دفعه و دفعات بگیریم، در این صورت مسأله ما نحن فیه، هیچ ارتباطی به مسأله تعلق اوامر به طبایع یا به افراد پیدا نمی‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۴

اما اگر مرّه و تکرار را به معنای فرد و افراد بدانیم، لازم می‌آید که مسأله مرّه و تکرار، تتمه مسأله دیگر شده و بر یکی از اقوال آن مسئله مترتب شود، زیرا وقتی ما نزاع می‌کنیم که آیا امر، دلالت بر مرّه به معنای فرد می‌کند یا دلالت بر تکرار به معنای افراد می‌کند یا دلالت بر هیچ کدام ندارد؟ معنای اینکه دلالت بر هیچ کدام ندارد این است که وحدت فرد و تعدد فرد مطرح نیست، چون قائل به مرّه، فرد واحد را می‌گوید نه اصل الفرد را و قائل به تکرار هم فرد متعدّد را مطرح می‌کند، کسی هم که مرّه و تکرار را نفی می‌کند، می‌خواهد بگوید: «وحدت و تعدد مطرح نیست» نه اینکه بخواهد بگوید:

«فرد، مطرح نیست» پس در حقیقت، نزاع مرّه و تکرار- به معنای فرد و افراد- فقط روی قول به تعلق امر به افراد جریان دارد، یعنی اگر کسی قائل شد که امر به خود طبیعت تعلق می‌گیرد و مسأله فرد مطرح نیست، نمی‌تواند در نزاع مرّه و تکرار- به معنای فرد یا افراد- وارد شود. بنابراین- علی القاعده- باید مسأله تعلق امر به طبیعت یا به فرد، ابتدا مورد بحث قرار گیرد، [۳۶۴] آن وقت بنا بر قول به تعلق امر به فرد، بحث کنیم که آیا مراد از فرد، فرد واحد است- که قائل به مرّه می‌گوید- یا مراد فرد متعدّد است- که قائل به تکرار معتقد است- یا مراد مطلق فرد، بدون تقيید به وحدت یا تعدد است- که قائل دیگر می‌گوید-؟ در نتیجه اگر مراد از مرّه و تکرار در ما نحن فیه، عبارت از فرد و افراد باشد، استقلال این مسئله از بین می‌رود و باید به عنوان تتمه تعلق امر به طبیعت یا فرد مطرح شود. لذا صاحب فصول رحمه الله می‌گوید: با توجه به اینکه این دو مسئله دارای استقلالند ما کشف می‌کنیم که مقصود از مرّه و تکرار نمی‌تواند فرد و افراد باشد، بلکه مراد، دفعه و دفعات است. [۳۶۵]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۵

### اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله:

مرحوم آخوند نسبت به هر دو مسئله، توضیحی ارائه کرده است که از انضمام آن دو توضیح ثابت می‌شود که هر دو مسئله دارای استقلالند و هر قائلی در مسأله تعلق امر به طبیعت یا فرد، می‌تواند هریک از سه قول در مسأله مژه و تکرار را اختیار کند. مرحوم آخوند در مورد مسأله تعلق امر به طبیعت یا فرد می‌فرماید: کسانی که معتقدند اوامر به طبایع تعلق می‌گیرد، نمی‌خواهند بگویند: «امر- و به تعبیر ایشان «طلب» [۳۶۶]- به نفس ماهیت تعلق می‌گیرد، اصلاً تعلق طلب به ماهیت ممکن نیست، زیرا فلاسفه می‌گویند: الماهیه من حیث هی هی لیست إلّا هی لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه [۳۶۷] یعنی ماهیت در مقام ذات، جز خودش چیزی نیست و در مرحله ذات، نه عنوان مطلوبیت مطرح است و نه غیر مطلوبیت. مرحوم آخوند در جای دیگر می‌گوید: همه عناوین متضاد و متناقض در ارتباط با ذات ماهیت این چنین است، یعنی همان‌طور که ماهیت در مرحله ذات لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه است، لا موجوده و لا معدومه و نیز لا- محبوه و لا- مبغوضه است. در حقیقت، هر دو طرف متناقضین، از مرحله ذات ماهیت بیرون هستند. نه طلب، به طبیعت متعلق است و نه عدم الطلب، به طبیعت متعلق است. نه وجود به طبیعت متعلق است و نه عدم. بنابراین کسانی که می‌گویند: «امر به طبیعت متعلق است» نمی‌خواهند بگویند:

«امر به نفس طبیعت متعلق است» چون گفتیم: «ماهیت، در مرحله ذات، نه موجود است و نه معدوم». بلکه مقصود از تعلق امر به طبیعت، تعلق امر به وجود است. ولی فرق بین کسانی که می‌گویند: «امر به وجود متعلق است» و کسانی که می‌گویند: «امر به فرد متعلق است» این است که ما مثلاً وقتی زید را ملاحظه می‌کنیم، یک وقت او را به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۶

عنوان اینکه «زید، وجود انسان است» ملاحظه می‌کنیم، در این صورت، خصوصیات فردی زید، مثل طول قامت و وزن و ...، دخالتی در وجود انسان- بما آنه وجود الإنسان- ندارد. امّا یک وقت حساب را روی فرد باز می‌کنیم، فرد عبارت از همان وجود، ولی به ضمیمه خصوصیات فردیه است. پس در حقیقت، نزاع تعلق امر به طبیعت یا به فرد، در این است که آیا مطلوب مولا- تنها وجود ماهیت بوده و خصوصیات فردیه از دایره مطلوب مولا- خارج است یا با توجه به اینکه وجود در خارج، ملازم با خصوصیات فردیه است، پس خصوصیات فردیه هم داخل در دایره مطلوبیت است. پس در مسأله تعلق امر به طبیعت یا فرد، اصل تعلق امر به وجود طبیعت، مورد قبول طرفین است ولی یکی می‌گوید: «مطلوب مولا، از وجود طبیعت بالا- نمی‌رود و شامل خصوصیات فردیه نمی‌شود» و دیگری می‌گوید: «خصوصیات فردیه هم در حریم مطلوبیت وارد می‌شود». در نتیجه مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید شما در بحث تعلق امر به طبیعت یا فرد، جمود بر ظاهر عنوان پیدا نکنید، مقصود از طبیعت را صرف الطبیعه ندانید بلکه مقصود، وجود است و اختلاف بین وجود و فرد هم تنها در ارتباط با خصوصیات فردیه است. سپس مرحوم آخوند در مورد مسأله مژه و تکرار می‌فرماید: ما اگر مژه و تکرار را به معنای فرد و افراد بگیریم، این فرد و افراد، غیر آن فردی است که در مسأله تعلق امر به طبیعت یا فرد، در مقابل طبیعت واقع می‌شود. مراد از فرد و افراد در مسأله مژه و تکرار، عبارت از وجود واحد و وجودات متعدّد است. به عبارت روشن‌تر: ما یک وقت فرد و افراد را در برابر وجود طبیعت ذکر می‌کنیم، در این صورت، مثل مسأله وجود در مقابل فرد است. آنجا فرد به معنای وجود همراه با تشخص و وجود همراه با عوارض فردیه است. امّا در اینجا فرد و افراد را در مقابل وجود ذکر نکرده‌ایم بلکه آنها را در مقابل دفعه و دفعات آورده‌ایم و مقصود از فرد و افراد در ما نحن فیه همان وجود واحد است. فرد، به معنای وجود واحد و افراد به معنای وجودات متعدّدند و کسی هم که می‌گوید: «لا مژه و لا تکرار»، اصل وجود را در نظر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۷

دارد، نه عنوان وحدت دنبال وجود است و نه عنوان تعدّد و تکثر. حال وقتی این دو مطلب را کنار هم بگذاریم، این دو مسئله استقلال پیدا می‌کنند، نه اینکه ما نحن فیه، متفرّع بر آنجا شود. خیر، ضابطه استقلال در اینجا هم جریان دارد. ضابطه استقلال این

است که هر یک از دو قول در آنجا می‌تواند یکی از اقوال در ما نحن فیه را انتخاب کند، اگر کسی در آن مسئله عقیده پیدا کرد که اوامر به افراد متعلق است، در ما نحن فیه هم می‌تواند فرد و افراد را مطرح کند و هم دفعه و دفعات را. اشکال صاحب فصول رحمه الله هم بنا بر فرض دیگر مسئله بود. صاحب فصول رحمه الله می‌گفت:

اگر کسی در آن مسئله قائل به تعلق امر به طبیعت شود، چگونه می‌تواند در ما نحن فیه فرد و افراد را مطرح کند؟ این‌ها با هم جمع نمی‌شوند. اما وقتی ما این‌گونه توجیه کردیم که: اولاً: مقصود از تعلق به طبیعت در آن مسئله، تعلق به وجود طبیعت است و ثانیاً: فرد و افراد در ما نحن فیه، به معنای وجود واحد و وجودات متعدد است، دیگر چه مانعی دارد که کسی در آن مسئله، اوامر را متعلق به طبیعت بداند و اینجا هم فرد و افراد را مطرح کند؟ طبیعت در آنجا به معنای وجود است و فرد و افراد هم در اینجا به معنای وجود واحد و وجودات متعدد یا اصل وجود است. در نتیجه اگر ما این دو توضیح را در مورد هر دو مسئله بیان کنیم، جواب صاحب فصول رحمه الله روشن می‌شود، یعنی می‌گوییم: همان‌طور که مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات می‌تواند محلّ نزاع باشد، به معنای فرد و افراد هم می‌تواند محلّ نزاع باشد و ما خواه در آن مسئله، اوامر را متعلق به طبایع بدانیم و خواه متعلق به افراد بدانیم، هر دو قول در اینجا نیز می‌تواند جریان پیدا کند و اصالت هر دو مسئله محفوظ می‌ماند. [۳۶۸] بررسی کلام مرحوم آخوند: قبل از بررسی کلام مرحوم آخوند، تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که عبارت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۸

مرحوم آخوند، نیاز به دقت دارد تا بتوان از آن استفاده کرد که ایشان نظر به توضیح هر دو مسئله دارد، و از انضمام این دو، جواب صاحب فصول رحمه الله روشن می‌شود. ما در اصل این جواب با مرحوم آخوند موافقیم ولی ایشان دلیل نادرستی مطرح کرد که ما باید آن را کنار گذاشته و به جای آن، دلیل صحیحی اقامه کنیم و الا اصل مطلب - که مقصود از طبیعت در آن مسئله، وجود طبیعت و مقصود از فرد و افراد در این مسئله وجود واحد و وجودات متعدد است - مورد قبول ما نیز می‌باشد. مرحوم آخوند فرمود: در آن مسئله که می‌گویند: «اوامر به طبایع تعلق می‌گیرد» مراد نفس طبایع نیست، زیرا به ما گفته‌اند: «الماهیه من حیث هی لیست إلاً هی»، بنابراین، طلب نمی‌تواند در عالم ماهیت راه داشته باشد، آنجا همه متناقضات مسلوبند.

هم مطلوبیت، مسلوب است و هم غیر مطلوبیت، هم وجود مسلوب است و هم عدم، هم محبوبیت مسلوب است و هم مبعوضیت. در اینجا ما دو اشکال به مرحوم آخوند وارد می‌کنیم: اشکال اول: برفرض ما از شما قبول کنیم که «امر به معنای طلب است» ولی اینکه می‌گویید: «طلب نمی‌تواند به طبیعت متعلق شود، زیرا طبیعت، نه مطلوب است و نه غیر مطلوب، لذا ناچاریم کلمه وجود را بین طلب و طبیعت قرار داده و بگوییم:

الأمر طلب وجود الطبیعة»، قابل قبول نیست. مگر بین طلب و وجود، چه فرقی است که طلب نمی‌تواند به ماهیت اضافه شود ولی وجود می‌تواند به ماهیت اضافه شود؟ شما همان‌طور که می‌گویید: «الماهیه من حیث هی لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» می‌گویید: «الماهیه من حیث هی لا موجوده و لا معدومه»، عنوان «لا موجوده» چه فرقی با عنوان «لا مطلوبه» دارد؟ بنابراین اضافه وجود، مشکلی را حل نمی‌کند، اضافه وجود به طبیعت، با اضافه طلب به طبیعت یکسان است، اگر وجود امکان دارد، طلب هم ممکن است و اگر طلب امکان ندارد، وجود هم امکان ندارد. اشکال دوم: جمله «الماهیه من حیث هی لیست إلاً هی» هیچ ارتباطی به محلّ بحث ما پیدا نمی‌کند، زیرا مقصود فلاسفه از این جمله این است که ما وقتی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۶۹

ماهیت را در مقام ذات - به عبارت دیگر: در ارتباط با حمل اولی ذاتی - ملاحظه می‌کنیم، تنها خودش و اجزاء آن می‌باشد و در این مقام، همه متناقضات از دایره ماهیت خارجند. توضیح اینکه: ملاک حمل اولی ذاتی این است که موضوع و محمول، علاوه بر اینکه اتحاد در وجود دارند، در ماهیت هم متحد باشند. بلکه جماعتی پا را فراتر گذاشته و گفته‌اند: «اتحاد در ماهیت، به تنهایی کفایت

نمی‌کند بلکه باید در مفهوم هم واحد باشند». اختلاف میان این دو قول، در «الإنسان حیوان ناطق» ظاهر می‌شود.

بعضی گفته‌اند: «حمل در «الإنسان حیوان ناطق» حمل اولی ذاتی است، زیرا در حمل اولی ذاتی، چیزی غیر از اتحاد ماهوی شرط نیست». بعضی دیگر گفته‌اند: «حمل در «الإنسان حیوان ناطق»، حمل اولی ذاتی نیست، زیرا ملاک حمل اولی ذاتی این است که موضوع و محمول در مفهوم اتحاد داشته باشند یعنی آنچه از یکی فهمیده می‌شود، از دیگری هم فهمیده شود، و در «الإنسان حیوان ناطق» این گونه نیست، برای اینکه ما در غیر منطوق اگر صدها بار هم کلمه انسان را بشنویم، ذهنمان به حیوان ناطق منتقل نمی‌شود». بنابراین جمله «الماهیة من حیث هی لیست إلاً هی» در ارتباط با حمل اولی ذاتی است. حال ما نمی‌خواهیم سماجت به خرج داده و قضیه «الإنسان حیوان ناطق» را از حمل اولی خارج بدانیم بلکه اگر داخل در حمل اولی ذاتی هم باشد، باز هم حرف ما در مورد این کلام فلاسفه درست است که فلاسفه می‌خواهند بگویند:

ماهیت در مقام ذاتش - یعنی در مقام حمل اولی ذاتی - فقط خودش می‌باشد و اجزایش، و هرچه خارج از دایره این ماهیت باشد، نمی‌تواند ارتباطی به ذات داشته باشد. در قضیه «الإنسان حیوان ناطق»، اگر سؤال شود که: «آیا وجود، در ماهیت انسان دخالت دارد؟» جواب می‌دهیم: خیر. آیا عدم دخالت دارد؟ خیر. پس اینکه ما می‌گوییم:

«الإنسان لا- موجوده و لا- معدومه» به این معناست که موجودیت، به حسب حمل اولی ذاتی، در ماهیت انسان دخالت ندارد، همان‌طور که معدومیت، به حسب حمل اولی ذاتی، دخالتی در ماهیت انسان ندارد. و به عبارت دیگر: ماهیت در ارتباط با حمل اولی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۰

ذاتی، فقط خودش می‌باشد و اجزاء آن، و جمیع متناقضات، در مرحله حمل اولی ذاتی، خارج از دایره ماهیتند. به همین جهت می‌گوییم: «در این مرحله، مطلوبیت جزء ماهیت نیست، غیر مطلوبیت هم جزء ماهیت نیست. خلاصه اینکه قضیه «الماهیة من حیث هی لیست إلاً هی لا موجوده و لا معدومه»، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» مربوط به مقام حمل اولی ذاتی است و حداقل حمل اولی ذاتی عبارت از اتحاد موضوع و محمول در ماهیت است. حمل در قضیه «الإنسان حیوان ناطق» حمل اولی ذاتی است، زیرا موضوع و محمول، در ماهیت یکسانند. اما اگر از مرحله ماهیت پایین‌تر بیاییم، مسأله حمل شایع صناعی مطرح می‌شود. در حمل اولی ذاتی، قضیه صادقه قضیه‌ای است که ماهیت موضوع و محمول یکی باشد. قضیه «الإنسان حیوان ناطق» - به حمل اولی، قضیه صادقه است ولی قضیه «الإنسان موجود» - به حمل اولی - قضیه کاذبه است زیرا «موجود» دخالتی در ماهیت انسان ندارد، نه تمام ماهیت انسان است و نه جزء ماهیت آن. همان‌طور که اگر بخواهیم «لا موجود» را به نحو حمل اولی ذاتی بر «الإنسان» حمل کنیم، قضیه کاذبه‌ای را مطرح کرده‌ایم، زیرا همان‌طور که وجود در ماهیت انسان نقش ندارد، لا وجود هم نقش ندارد. آنچه در ماهیت انسان نقش دارد، همان جنس و فصل است، به همین جهت در این مرحله، همه متناقضات مسلوب می‌گردند و در عین حال، سلب متناقضات هم صحیح است. در این مقام، ما فقط با ماهیت کار داریم. اگر جنس و فصل مطرح باشد، قضیه حملیه صادق است و اگر چیزی خارج از جنس و فصل باشد - خواه به صورت وجود باشد یا عدم یا ... - قضیه حملیه کاذب است، زیرا وجود و عدم خارج از ماهیت می‌باشند. قضیه «الجسم أبيض» - به صورت حمل اولی - باطل است، «الجسم لا- أبيض» هم همین‌طور است. در حالی که اگر ما بخواهیم جسم را از نظر وجود خارجی ملاحظه کنیم، یا «أبيض» است و یا «لا أبيض» و خالی از این دو نیست. و به عبارت دیگر: به حسب وجود خارجی نمی‌توان متناقضین را از جسم سلب کرد ولی در مرحله

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۱

ماهیت، هیچ‌یک از متناقضین نقشی در جسم ندارند. پس این جمله مرحوم آخوند که «الماهیة من حیث هی لیست إلاً هی، لا موجوده و لا- معدومه، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه، لا محبوبه و لا مبغوضه» فی نفسه کلام درستی است ولی این در ارتباط با حمل

اولی ذاتی است، امّا در مسأله تعلق اوامر به طبایع، کسانی که می‌گویند: «اوامر به طبایع تعلق می‌گیرند» و به تعبیر مرحوم آخوند: «طلب، مفاد امر است و به طبیعت تعلق می‌گیرد»، نمی‌خواهند بگویند: «اوامر، جزء ماهیت این طبایع است»، زیرا جای این کلام است که شما در مقابل آنان بگویید:

«الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی» بلکه می‌خواهند بگویند: «همان‌طور که در قضیه «الجسم أبيض»، «الجسم» مصداقی برای مفهوم و معنای «أبيض» است در «ماهیه الصلاة مطلوبه» نیز همین‌طور است. در این قضیه نمی‌خواهیم بگوییم:

«مطلوبیت، جزء ماهیت صلاة است» بلکه در اینجا حمل شایع صناعی مطرح است و ملاک حمل شایع صناعی اتحاد وجودی است، یعنی باید موضوع، یکی از مصادیق محمول باشد و هیچ کاری به مرحله ماهیت نداریم. همان‌طور که ما قضیه «زید إنسان» را به صورت حمل شایع صناعی تشکیل می‌دهیم، قضیه «ماهیه الصلاة مطلوبه» نیز به همین صورت است. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «مطلوبه، داخل در ماهیت صلاة است» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «ماهیت صلاة، مصداقی از مصادیق مطلوبه است. و در حقیقت، بین ماهیت صلاة و مطلوبه، اتحاد وجودی برقرار است». بنابراین به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما برای اینکه پای وجود را به میان بیاورید و بگویید: «الأمر طلب وجود الطبیعة» و مسأله تعلق اوامر به طبایع را به همین کیفیت تفسیر کنید، از طریق «الماهیة من حیث هی لیست إلّا هی...» وارد شدید، درحالی که بحث ما در ارتباط با طلبی است که متعلق به ماهیت است، مانند عروض بیاض بر جسم، نه اینکه طلب داخل ماهیت باشد. در حقیقت، دلیل شما با مدعا تطبیق نمی‌کند. مدعا این است که «الطلب لا یتعلق بالطبیعة» و دلیل این است که «الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی» و بین این مدعا و دلیل تطابقی وجود ندارد. چه کسی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۲

ادعا کرده است که مطلوبیت، جزء ذات ماهیت است؟ چه کسی خواسته است قضیه «ماهیه الصلاة مطلوبه» را به نحو حمل اولی ذاتی معنا کند؟ تمام بحث‌ها در ارتباط با حمل شایع صناعی است. ما می‌خواهیم ببینیم به چه مناسبتی در قضیه «ماهیه الصلاة مطلوبه» پای وجود را به میان بیاوریم؟ در آیه شریفه (أقیموا الصلاة)، ماده دلالت بر نفس ماهیت می‌کند، هیئت هم - به قول شما - دلالت بر طلب - و به قول ما - دلالت بر بعث و تحریک اعتباری می‌کند. پس این چه توجیهی است که شما برای آنجا از راه «الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی» می‌کنید؟ ما گفتیم: اصل مدعای مرحوم آخوند درست است. یعنی کسانی که می‌گویند:

«اوامر به طبایع متعلق است» مقصودشان «وجود طبایع» است و کسانی که می‌گویند: «اوامر به افراد تعلق می‌گیرند» منظورشان وجود، به ضمیمه مشخصات فردیه و عوارض فردیه است. محل اختلاف در این جهت است که آیا عوارضی که فردیت فرد را تشکیل می‌دهد و ملازم با اصل وجود ماهیت است، هم داخل در دایره مطلوبیت است یا نه؟ و الا هر دو قبول دارند که طلب - و به تعبیر ما: بعث و تحریک - متعلق به وجود طبیعت است. ولی آیا این وجود از کجا آمده است؟ این محل بحث است. زیرا همان‌طور که گفتیم: «هیئت، دلالت بر بعث و تحریک می‌کند، ماده هم دلالت بر نفس ماهیت می‌کند»، پس وجود از کجا آمده است؟

### کلام صاحب فصول رحمه الله:

به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده است که ایشان می‌فرماید: مسأله وجود، در مفاد هیئت، از طریق واضح و وضع نقش دارد. یعنی اینکه معروف است که «هیئت امر برای طلب وضع شده است»، درست نیست، بلکه هیئت امر برای طلب وجود وضع شده است، یعنی وجود - به عنوان مضاف الیه طلب - داخل در مفاد هیئت است و واضح، قید وجود را در مفاد هیئت آورده است. یعنی وجود در ارتباط با ماده مطرح نیست، زیرا ماده - همان‌طور که سکاکی نقل اجماع بر آن کرد - فقط بر نفس ماهیت



اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۳

دلالت می‌کند، در نتیجه، مجموع ماده و هیئت، عبارت از «طلب وجود ماهیت» می‌شود. این راهی است که به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده است. [۳۶۹] اگرچه خیلی روشن نیست که آیا ایشان چنین چیزی را گفته است یا نه؟ [۳۷۰]

### راه دیگر: [۳۷۱]

در اینجا راه دیگری وجود دارد- و شاید مطابق با واقع هم باشد- که هم مسأله تعلق امر به طبیعت را روشن می‌کند و هم در ارتباط با مسأله مزه و تکرار، راه‌گشا خواهد بود. برای تبیین این راه ابتدا به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم: همان‌طور که گفتیم: بعث و تحریک به دو صورت است: بعث و تحریک حقیقی تکوینی و بعث و تحریک اعتباری. بعث و تحریک حقیقی تکوینی این است که بعث‌کننده، در خارج، دست مبعوث را بگیرد و او را وادار بر انجام مبعوث الیه کند، به گونه‌ای که اختیار از مبعوث سلب شود. اما بعث و تحریک اعتباری همان چیزی است که ما در مورد آن بحث می‌کنیم و آن عبارت از فرمان و امر مولاست که بعد از آنکه مولا امر می‌کند، اختیار از مأمور سلب نمی‌شود و او می‌تواند مأمور به را انجام دهد و یا انجام ندهد. مأمور، فوائد انجام مأمور به و عواقب ترک آن را ملاحظه می‌کند و بالآخره یکی از دو طرف را انتخاب کرده و به اختیار خود انجام می‌دهد یا ترک می‌کند. این بعث و تحریک اعتباری، در حقیقت، جانشین بعث و تحریک حقیقی است. پس از بیان مقدمه فوق می‌گوییم: وقتی ما متوجه شویم که در جایی بعث و تحریک حقیقی تحقق دارد، می‌فهمیم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۴

که حتماً پای وجود در کار است، یعنی این بعث و تحریک، متوجه جانب وجود مبعوث الیه است. وقتی ما عبارت «زید بعث عمراً إلی السوق» را به عنوان خبر و حکایت از بعث و تحریک حقیقی می‌شنویم و می‌خواهیم آن را معنا کنیم، هرچه به کتاب لغت مراجعه کنیم می‌بینیم در مفهوم «بعث»- اگرچه بعث حقیقی باشد- کلمه وجود اخذ نشده است، کلمه «سوق» هم که ماهیت است، «إلی» هم حرف جر است، ولی در عین حال می‌فهمیم که مبعوث الیه، عبارت از «وجود رفتن به بازار و بودن در بازار» است. پس وقتی الفاظ، دلالت بر وجود ندارند، کلمه وجود از کجا فهمیده شده است؟ در جواب گفته می‌شود: ما از راه دلالت لفظیه و دلالت وضعیه، مسأله وجود را استفاده نمی‌کنیم بلکه از راه دلالت التزامیه و به عنوان لازم عقلی استفاده می‌کنیم و می‌گوییم: بعث و تحریک حقیقی، نمی‌تواند به غیر جانب وجود باشد، مخصوصاً اگر انسان در بحث فلسفی أصالة الوجود و أصالة الماهیه، قائل به أصالة الوجود شود- همان‌طور که محققین فلاسفه، قائل به أصالة الوجود می‌باشند- وقتی چیزی جز وجود، اصالت ندارد، چگونه می‌شود مبعوث الیه در بعث و تحریک حقیقی، غیر وجود باشد؟

چگونه می‌شود عنوان وجود، در ماهیت مبعوث الیه در بعث و تحریک حقیقی تحقق نداشته باشد؟ ما در بعث و تحریک اعتباری هم همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم: درست است که بعث اعتباری است ولی اعتباری بودن بعث، به معنای پوچ بودن آن نیست. معنای امور اعتباری این نیست که به هر کیفیت بتوان اعتبار کرد. اعتبار ملکیت، نیاز به وجود مالک و مملوک دارد، اعتبار زوجیت نیاز به وجود زوجین دارد. اعتبار حریت و رقیت، نیاز به وجود انسانی دارد تا برای او اعتبار حریت یا رقیت شود. برای دیوار نمی‌توان اعتبار حریت و رقیت کرد. ما می‌گوییم: همان‌طور که در بعث و تحریک حقیقی، به دلالت التزامیه و با لزوم عقلی، پای وجود به میان می‌آید، بدون اینکه در آنجا مسأله دلالت لفظ و مسأله وضع مطرح باشد، در بعث و تحریک اعتباری هم اگرچه ماده بر نفس ماهیت دلالت می‌کند و در معنای لغوی آن مسأله وجود مطرح

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۵

نیست و هیئت هم به معنای بعث و تحریک اعتباری است ولی تعلق بعث و تحریک اعتباری به ماهیت، به دلالت عقل، پای وجود را به میان می‌آورد. عقل می‌گوید:

مبعوث الیه در بعث و تحریک اعتباری - مانند مبعوث الیه در بعث و تحریک حقیقی - عبارت از وجود ماهیت است. بنابراین وقتی ما می‌گوییم: «الصلاة مبعوث الیها» اگرچه در این قضیه، سخنی از وجود به میان نیامده است - نه در موضوع آن و نه در محمولش - امّا نفس همین مبعوث الیه بودن صلاة، به دلالت عقل، پای وجود را به میان می‌آورد و گویا شما گفته‌اید: «وجود الصلاة مبعوث الیه». اما اگر تعبیر به وجود کردید، دلالت لفظی می‌شود و اگر وجود را در عبارت نیاورید، دلالت آن، دلالت عقلی می‌شود ولی مفاد، همان مفاد است. در اینجا نه تنها عقل، مسأله وجود را مطرح می‌کند بلکه عرف هم این معنا را درک می‌کند بدون اینکه لازم باشد مسأله اصالة الوجود با براهینش نزد عرف روشن باشد. در حقیقت، یک ملازمه عرفیه‌ای هم تحقق دارد، بدون اینکه فهم عرف، مستند به مفاد الفاظ و دلالت لفظی و مسأله تبادر و استعمال و مستعمل فیه باشد، حتی دلالت مجازی هم در کار نیست. اما در عین حال، یک چنین لابدیتی را که عقل درک می‌کند، عرف هم درک می‌کند. وقتی مولا - به عبدش می‌گوید: «سافر الی تهران»، عرف در مقام نقل می‌گوید: «بعث المولی عبده الی ایجاد السفر الی تهران». در حالی که «وجود» نه در ماهیت سفر مطرح است و نه در هیئت «سافر»، بلکه عرف یک چنین لابدیتی را درک می‌کند. در نتیجه ما با مرحوم آخوند در این معنا موافقیم که «در مسأله تعلق اوامر به طبایع، نفس طبایع مراد نیست، بلکه مقصود، وجود طبایع است» ولی اختلاف ما با ایشان در استدلال بر این مسئله است که ایشان از طریق «الماهیه من حیث هی لیست إلّا هی...» وارد شد و ما گفتیم: دلیل ایشان، بر مدعا تطبیق نمی‌کند، زیرا مدعا، حمل شایع صنایع است ولی دلیل در ارتباط با حمل اولی ذاتی است. اما نسبت به حرف صاحب فصول رحمه الله - که وجود را داخل در مفاد هیئت امر می‌داند - دلیلی بر کذب آن نداریم، ولی ظاهراً این طور نیست. بلکه هیئت، برای

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۶

بعث و تحریک وضع شده است - و به قول مرحوم آخوند و دیگران، برای نفس طلب وضع شده است - ماده هم نفس ماهیت است ولی در عین حال، عقل پای وجود را به میان می‌آورد. بنابراین، اصل حرف مرحوم آخوند درست است و جوابی که ایشان از کلام صاحب فصول رحمه الله دادند تمام است. حال با توجه به راهی که طی کردیم می‌خواهیم استفاده دیگری نسبت به مسأله مرّه و تکرار داشته باشیم: توضیح اینکه: ما باید ببینیم مقصود اینان از دلالت، در جمله «آیا صیغه امر، دلالت بر مرّه می‌کند یا بر تکرار؟»، چه دلالتی است؟ ظاهر این است که ما خواه نزاع را در ارتباط با ماده بدانیم یا در ارتباط با هیئت، یا در ارتباط با مجموع، مقصود اینان از دلالت، دلالت لفظی و وضعی است و این بحث، به عنوان یکی از مباحث الفاظ مطرح است. مثل بحث مقدمه واجب نیست که نزاع در یک مسأله عقلیه باشد. نزاع در این بحث، مثل نزاع در اصل بحث اوامر است، در آنجا نزاع در این بود که آیا هیئت افعیل، بر وجوب دلالت می‌کند یا نه؟ آن به عنوان یک مسأله لفظیه و به عنوان دلالت لفظیه مطرح بود، این هم از همان قبیل است. مباحث بعدی - مثل مسأله فور و تراخی - نیز مانند همین بحث است و به عنوان یک بحث لفظی مطرح است. کسی که قائل به مرّه است و مثلاً مرّه را به معنای وجود واحد معنا می‌کند نه به معنای دفعه، می‌گوید: مقتضای وضع و دلالت لفظی عبارت از این معناست. کسی هم که مرّه را به معنای دفعه معنا می‌کند، دلالت را دلالت لفظی و وضعی می‌داند، قائل به تکرار هم همین طور. و کسی که مرّه و تکرار را انکار می‌کند، دلالت لفظی را نفی می‌کند و می‌گوید: نه هیئت، نه ماده و نه مجموع هیئت و ماده، هیچ‌گونه دلالت لفظی نسبت به تقیید به وحدت یا تقیید به تعدد در آنها مطرح نیست. اگر ما این معنا را قبول کردیم که نزاع در مرّه و تکرار، نزاع در ارتباط با دلالت لفظی است، با آن راهی که طی کردیم، هم ریشه قول به مرّه قطع می‌شود و هم ریشه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۷

قول به تکرار، زیرا مژه و تکرار به عنوان وصف وجود مطرح است، الوجود الواحد یا الوجود المتعدد. وقتی ما اصل دلالت بر وجود- یعنی موصوف- را خارج از محدوده لفظ و دلالت لفظ بدانیم و بگوییم: مسأله وجود، به عنوان یک لازم عقلی و یک لازم عرفی مطرح است نه اینکه اصل وجود، داخل در مفاد هیئت یا مفاد ماده باشد، در این صورت، حساب وصف روشن می‌شود. و به عبارت دیگر: وقتی ما با ذات مقید، آن گونه برخورد کنیم، دیگر حساب قید به طریق اولی روشن می‌شود. ما می‌گوییم: «اصل وجود، مدلول علیه به دلالت لفظی نیست» تا اینکه شما بیایید بحث کنید که آیا وجود واحد، مدلول علیه ماده و یا هیئت و یا مجموع است یا وجود متعدد و متکرر؟ ما موصوفش را نپذیرفتیم، ما قبول نکردیم که ذات مقید- که عبارت از وجود است- به دلالت لفظی ارتباط داشته باشد. پس چگونه به وحدت یا تکرار موصوف می‌شود؟ و دیگر کسی نمی‌تواند این احتمال را بدهد که ممکن است ذات مقید موصوف- که عبارت از اصل وجود است- خارج از محدوده دلالت لفظی باشد اما وصفش- که عبارت از وحدت و تعدد است- داخل در محدوده لفظ و دلالت لفظی باشد. چنین چیزی امکان ندارد. بنابراین، براساس راهی که ما طی کردیم، حساب مژه و تکرار روشن می‌شود و معلوم می‌گردد که مژه و تکرار نه ارتباط به ماده دارد و نه ارتباط به هیئت و نه ارتباط به مجموع ماده و هیئت دارد، زیرا اصل موصوف آن- یعنی وجود- خارج از حریم این‌هاست. سؤال: ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد که ما همان‌طور که اصل وجود را از راه عقل و لابدیّت عقلی استفاده می‌کنیم، قید وحدت و تکرار را هم از راه لابدیّت عقلی استفاده کنیم؟ این حرف اگرچه خلاف ظاهر چیزی است که روی آن بحث شد ولی در عین حال ما را به هدف می‌رساند و مسأله مژه و تکرار را ثابت می‌کند. جواب: لابدیّت عقلی، ملاک لازم دارد، و ما این ملاک را در رابطه با اصل وجود، داریم. هم در بعث و تحریک حقیقی و هم در بعث و تحریک اعتباری. در مورد بعث و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۸

تحریک، ما ناچاریم پای وجود را پیش بکشیم، درحالی که وجود، نه مدلول علیه بعث و نه مبعوث إلیه آن می‌باشد. اما لابدیّت عقلی به همین مقدار خاتمه پیدا می‌کند. وقتی ما پای وجود را در میان آوردیم و گفتیم: «مبعوث إلیه در بعث و تحریک- چه عقلی و چه اعتباری- به لابدیّت عقلی، عبارت از وجود است، دیگر چه لابدیّتی هست که قید وحدت یا تکرار را همراه وجود بیاورد؟ ملاک لابدیّت، در ارتباط با موصوف و ذات مقید- که عبارت از وجود است- وجود دارد، اما در ارتباط با قید آن- یعنی وحدت یا تکرار- ملاک لابدیّت وجود ندارد. کجای بعث و تحریک اعتباری این معنا هست که مبعوث إلیه آن باید وجود واحد یا وجود متعدد باشد؟ هیچ لابدیّتی نه از نظر عقل و نه از نظر عرف، وجود ندارد. عرف هم که لابدیّت اصل وجود را کشف می‌کرد، در ارتباط با قید آن، لابدیّتی احساس نمی‌کند. اما بر اساس مطلبی که از صاحب فصول رحمه الله نقل کردیم، ایشان وجود را در مفاد وضعی هیئت افعال داخل می‌دانست، یعنی دیگران می‌گفتند: «هیئت افعال، برای طلب وضع شده است، اما از صاحب فصول رحمه الله نقل شده که ایشان فرمودند: «هیئت افعال برای «طلب وجود» وضع شده است» در این صورت، وجود در محدوده لفظ آمده است، آیا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله مسأله مژه و تکرار قابل طرح است؟ در ابتدا مانعی ندارد که بینیم این وجودی که در مفاد وضعی هیئت افعال دخالت دارد، آیا وجود بدون قید است یا وجود مقید به قید وحدت است و یا وجود مقید به قید تکرار است؟ به نظر می‌رسد اگر در این مسئله، دو جهت را قبول کنیم، بتوانیم مسأله مژه و تکرار را مطرح نماییم: جهت اول: از صاحب فصول رحمه الله بپذیریم که وجود، واقعاً- از نظر وضع- در مفاد هیئت افعال نقش دارد، یعنی وقتی به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم، هیئت افعال را به «طلب الوجود»- همان‌طور که مشهور می‌گویند- یا به «البعث و التحریک إلی الوجود»- آن گونه که ما گفتیم- معنا کنند که «وجود» در مفاد هیئت افعال نقش داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۷۹

درحالی که ما وقتی به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم معنای «وجود» به هیچ عنوان در هیئت «افعال» مطرح نیست. خواه مفاد

هیئت «افعل» را «طلب» بدانیم یا «بعث و تحریک اعتباری». جهت دوم: امام خمینی رحمه الله در ارتباط با اصل مسئله- که نزاع در مرّه و تکرار، مربوط به هیئت باشد- اشکال مهمی را مطرح کردند و آن اشکال این بود که اگر ما قید وحدت و تکرار را در ارتباط با مفاد هیئت بدانیم، لازم می‌آید نسبت به هیئت- که یک معنای حرفی است- دو لحاظ (آلی و تبعی) صورت بگیرد درحالی که معنای حرفیه، لحاظشان تبعی است نه آلی. در نتیجه باید در ارتباط با یک هیئت، ما معنا را هم به صورت لحاظ آلی و تبعی ملاحظه کرده باشیم و هم- با توجه به اینکه می‌خواهد مقید به وحدت و تکرار شود- به صورت لحاظ استقلالی ملاحظه کرده باشیم. ما گفتیم: تقیید معنای حرفی و دو لحاظ در مورد آن مانعی ندارد ولی در صورتی که در دو کلمه باشد. در «ضربت زیداً یوم الجمعة» گفتیم: «یوم الجمعة» قید برای اسناد ضربت به متکلم است. اسناد ضربت به متکلم، یک معنای حرفی است و این معنای حرفی مقید به «یوم الجمعة» شده است.

ولی درعین حال، مانعی ندارد، زیرا وقتی می‌گوید: «ضربتُ»، هیئت، همان معنای حرفی آلت برای غیر را دارد اما وقتی به «یوم الجمعة» می‌رسد، همان معنای آلت برای غیر را به صورت استقلالی لحاظ می‌کند و چون دو کلمه است، دو زمان است، مانعی ندارد که در یک زمان به صورت آلت برای غیر لحاظ شود و در زمان دیگر به صورت استقلالی. اما در هیئت افعال ما دو لفظ نداریم، بلکه یک هیئت داریم و این امکان ندارد که در مقام استعمال، هم مشتمل بر لحاظ تبعی و هم مشتمل بر لحاظ آلی باشد. بله اگر یک لحاظ در ارتباط با هیئت و یکی در ارتباط با ماده بود، امکان داشت ولی در اینجا فقط هیئت مطرح است. این اشکال را امام خمینی رحمه الله در ارتباط با اینکه اصل نزاع مرّه و تکرار مربوط به

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۰

هیئت باشد، مطرح کردند. و این اشکال در اینجا بر صاحب فصول رحمه الله وارد است که اگر ما پای وجود را در مفاد هیئت افعال بیاوریم، مسأله تقیید به وحدت و تقیید به کثرت نمی‌تواند در مفاد هیئت افعال وارد باشد. نتیجه بحث در ارتباط با اصل بحث مرّه و تکرار از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که راهی برای اثبات مرّه یا تکرار وجود ندارد و راهی هم که صاحب فصول رحمه الله مطرح کرد، علاوه بر اینکه شاهدهی از وضع و لغت ندارد، دارای استحاله عقلیه نیز می‌باشد. بنابراین هم قول به مرّه را باید کنار بگذاریم و هم قول به تکرار را.

## بحث در مقام امتثال

### اشاره

بر اساس این مبنا که «صیغه امر- بمجردها- نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دلالت بر تکرار، بحثی در مورد مقام امتثال واقع شده است، بعد از آنکه یک جهت تقریباً مسلم است که اگر مکلف در مقام امتثال، یک وجود از وجودات طبیعت و یک فرد از افراد ماهیت را اتیان کند، کافی است. با اینکه ما عنوان «مرّه» را مفاد صیغه امر نمی‌دانیم بلکه مفاد صیغه امر، بنا بر قول مشهور، عبارت از «طلب ایجاد الطبیعه» و بنا بر تعبیر ما عبارت از «البعث و التحریک الاعتباری الی ایجاد الطبیعه» است و هر کدام از این‌ها که باشد، باید «إيجاد الطبیعه» تحقق پیدا کند و «إيجاد الطبیعه» با ایجاد یک فرد حاصل می‌شود. هر یک از وجودات طبیعت، تمام آن طبیعت هستند. «زید إنسان» یعنی زید، یک انسان کامل است، نه اینکه بعض انسان باشد. لذا وقتی عمرو هم ضمیمه زید شود، باید گفت: «زید و عمرو إنسانان». پس معلوم می‌شود که هر فردی عبارت از یک طبیعت کامل است و نقصانی در ارتباط با طبیعت ندارد. حال وقتی مأمور به عبارت از «إيجاد الطبیعه» بود، «إيجاد الطبیعه» با ایجاد فرد واحد از طبیعت، تحقق پیدا می‌کند. لذا با اینکه مسأله «مرّه»

دخالتی در مفاد صیغه امر ندارد،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۱

ولی در مقام امتثال، ایجاد یک فرد برای تحقق مأمور به کفایت می‌کند و ایجاد بیش از یک فرد، ضرورتی ندارد. این مسئله جای بحث نیست. بحث در این است که مکلف، در مقام امتثال، به جای وجود واحد، وجودات متعدّد را ایجاد کند که این خود دارای دو صورت است که هر دو قابل بحث است: یکی اینکه مکلف، این افراد را دفعتاً و در عرض واحد ایجاد کند، بدون اینکه تقدّم و تأخیری وجود داشته باشد، مولا می‌گوید: «عتق عبد واجب است» و این شخص ده عبد دارد، به صیغه واحد خطاب به همه آنها می‌گوید: «أعتقتکم»، درحالی که می‌توانست با عتق واحد، تنها یکی از اینان را آزاد کند. یا مثلاً مولا به عبدش می‌گوید: «لیوان آب بیاور» بدون اینکه مسأله مژه یا وجود واحد در کار باشد. حال عبد، گاهی می‌رود یک لیوان آب می‌آورد و گاهی می‌رود یک سینی مشتمل بر ده لیوان آب می‌آورد و در محضر مولا قرار می‌دهد. این‌ها را وجودات و افراد عرّضیه می‌نامند. اما گاهی وجودات متعدّد، به صورت تدریجی ایجاد می‌شوند. اول یک فردی را ایجاد می‌کند، بعد فرد دوم را و سپس فرد سوم را ... که از آن به وجودات و افراد طولیه تعبیر می‌کنند.

### بحث اول: وجودات عرّضی متعدّد

#### اشاره

بدون شک اگر مکلف در یک عمل، وجودات متعدّدی از افراد مأمور به را ایجاد کند، امتثال حاصل شده است. جایی که یک فرد موجب تحقق امتثال باشد، ایجاد ده فرد به طریق اولی موجب تحقق امتثال است. بنابراین در اصل تحقق امتثال، بحثی نیست. بحث در این است که آیا در اینجا یک امتثال تحقق پیدا کرده یا اینکه به حسب تکثر افراد ایجاد شده، امتثال هم متعدّد می‌شود؟ نتیجه وحدت و تعدّد امتثال، مسئله استحقاق ثواب است. اگر امتثال اتصاف به وحدت پیدا کرد، به مکلف یک ثواب داده می‌شود و اگر متعدّد شد، ثواب هم متعدّد می‌شود. در اینجا سه نظریه وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۲

#### ۱- نظریه مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی در ارتباط با افراد عرّضیه قائل به تعدّد امتثال است [۳۷۲] و معتقد است: اگر کسی ده عبد را در یک آن و با صیغه واحد آزاد کند، به حسب تعدّد افراد، امتثال هم متعدّد می‌شود. ایشان می‌فرماید: هر وجود از طبیعت و هر فرد آن، تمام طبیعت است نه بعض آن. زید، یک انسان کامل و بکر هم یک انسان کامل است و زید و بکر دو انسانند نه یک انسان. بنابراین اگر وجودات تعدّد پیدا کرد، طبیعت تعدّد پیدا کرده است. در این صورت چرا ما بگوییم: «امثال واحد است و فرقی بین یک فرد و ده فرد نیست»؟ در جایی که مولا ده عبد خود را آزاد کرده- هر چند در عرض واحد بوده- نمی‌توانیم بگوییم: «یک عتق، تحقق پیدا کرده است» بلکه ده عتق، در ارتباط با ده عبد تحقق پیدا کرده است. شاهدش این است که اگر عتق واجب نبود بلکه مستحب بود- چون عتق یکی از مستحبات شرعی است- چنانچه کسی به صیغه واحد، ده عبد را آزاد کند، ثواب ده عتق را به او می‌دهند. در عتق واجب هم همین‌طور است. درست است که مولا- بیش از یک عتق نخواسته است ولی با توجه به اینکه این شخص، در مقام امتثال، ده عبد را آزاد کرده و تقدّم و تأخیری هم در کار نبوده، لذا ما باید این را ده امتثال به حساب آوریم و آثار ده امتثال بر آن مترتب

کنیم. سپس ایشان این مسئله را به مسأله واجب کفائی تشبیه کرده می‌فرماید: در واجب کفائی، درست است که اگر یک نفر اقدام کند و مأمور به را انجام دهد، برای تحقق غرض مولا کفایت می‌کند. ولی اگر ده نفر، در عرض هم و بدون هیچ تقدّم و تأخیری، واجب کفائی را انجام دادند، مثلاً اگر یک نفر بر جماعتی سلام کند و ما گفتیم جواب سلام این شخص به صورت واجب کفائی است و اگر یک نفر از این جمعیت جواب سلام او را بدهد، ردّ سلام - که واجب است - تحقق پیدا کرده است. حال اگر تمام اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۳

جمعیت در آن واحد، جواب او را بدهند، آیا شما این را یک امتثال می‌دانید؟ اگر یک امتثال است پس ثواب از چه کسی است؟ آیا یک ثواب بر همه جمعیت توزیع می‌شود؟ بدون اشکال اینجا امتثالات متعدّد تحقق پیدا کرده است و لازمه تحقق هر امتثالی هم استحقاق مثبت است. لذا همه این جمعیت، برای انجام واجب کفائی، استحقاق ثواب دارند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: چه فرقی بین ما نحن فیه و واجب کفائی وجود دارد؟ همان‌طور که در واجب کفائی تعدّد امتثال مطرح است در اینجا هم که طبیعت را در عرض واحد، در ضمن افراد متعدّد ایجاد می‌کند، امتثالات متعدّدی در کار است و برای هر امتثالی هم یک استحقاق مثبت در کار است. [۳۷۳]

## ۲- نظریه امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله در مقابل مرحوم بروجردی قرار گرفته [۳۷۴] و می‌فرماید: اگر صد فرد هم اتیان کند، بیش از یک امتثال نیست و بیش از یک استحقاق ثواب هم مترتب نمی‌شود. ایشان در حقیقت، در جواب از کلام مرحوم بروجردی می‌فرماید: قبول داریم که زید، تمام الإنسان است و زید و عمرو دو انسان می‌باشند [۳۷۵]، اما اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۴

نتیجه‌ای که شما (مرحوم بروجردی) از این حرف می‌گیرید، مورد قبول ما نیست، یعنی آن نتیجه بر این دلیل شما مترتب نمی‌شود. شما می‌گویید: «اگر ده عبد را به صیغه واحد آزاد کند، ده طبیعت کامل تحقق پیدا کرده است»، ما این را قبول داریم ولی چه دلیلی دارید که اگر ده طبیعت کامل تحقق پیدا کرد، ده امتثال هم تحقق پیدا کرده باشد؟ ما باید ملاحظه کنیم که آیا ملاک و معیار در وحدت و تعدّد امتثال چیست؟ شما می‌گویید: «چون ده وجود برای طبیعت تحقق پیدا کرده، پس امتثال هم متعدّد است»، این معیار را از کجا آورده‌اید؟ معیار در باب وحدت و تعدّد امتثال، عبارت از وحدت و تعدّد تکلیف است. اگر تکلیف، واحد باشد، امتثال هم واحد و اگر تکلیف متعدّد باشد امتثال هم متعدّد خواهد بود. نماز و روزه دو تکلیف است و دو امتثال دارد. اما تعدّد تکلیف دارای چند نوع است. (أقیموا الصلاة) و (آتوا الزکاة) کنار هم می‌باشند ولی متعلّق آنها با یکدیگر فرق دارد. این‌ها دو تکلیفند و دو امتثال و دو مخالفت در ارتباط با آنها مطرح است و دو حکم دارند یعنی آثار آنها متعدّد است. ولی گاهی عبارت، یکی است اما بر تکالیف متعدّدی دلالت می‌کند، مثل اینکه مولا بگوید:

«أكرم كلّ عالم» و ما این عام را به صورت عام استغراقی - در مقابل عام مجموعی و بدلی - قرار دهیم تا اکرام هر یک از علماء، ملاک مستقل و حکم مستقّلی داشته باشد، و این غیر از مطلبی است که گفته‌ایم: «خطابات، انحلال پیدا نمی‌کند»، این به معنای انحلال نیست، بلکه خود عموم استغراقی این اقتضاء را دارد که اکرام هر یک از افراد اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۵

عام، ملاک مستقل داشته و تکلیف مستقّلی باشد. اکرام زید - بما أنّه عالم - یک ملاک مستقل داشته و تکلیف مستقّلی است، اکرام عمرو عالم هم همین‌طور و اکرام بکر عالم نیز به همین صورت است و ارتباطی هم بین این‌ها - مثل اقلّ و اکثر ارتباطی - وجود ندارد

تا اگر کسی از صد عالم، هشتاد نفر را اکرام کرد و بیست نفر را اکرام نکرد بگوییم:

«امثال انجام نداده است». بله در عام مجموعی این مسئله مطرح است اما در عام استغراقی، هریک از افراد، ملاک و مناط مستقل داشته و چون تکلیف متعدّد است، امثال هم تعدّد پیدا می‌کند، در نتیجه گاهی هم امثال تحقق پیدا می‌کند و هم مخالفت، مثل اینکه مثلاً از صد نفر، هشتاد نفر را اکرام کرده و بیست نفر را اکرام نکند. بنابراین، در عام استغراقی هم حکم متعدّد است ولی نه به روشنی تعدّد در باب صلوات و زکاة که مکلف به در آنها عناوین متعدّده است. در اینجا نوع سومی هم برای تعدّد حکم وجود دارد و آن مسأله واجب کفائی است که مرحوم بروجردی ما نحن فیه را به آن نظیر کرد. در واجب کفائی هم احکام و تکالیف تعدّد دارد، به لحاظ اینکه مکلفین متعدّد هستند. در واجب کفائی این گونه نیست که هر مکلفی بعض مکلف باشد و یا بعض تکلیف به او توجه پیدا کرده باشد بلکه هر مکلفی مستقلاً تکلیف دارد و از این نظر، بین واجب عینی و واجب کفائی فرقی وجود ندارد. همان‌طور که در واجب عینی، هر مکلفی در ارتباط با آن واجب، تکلیف مستقل داشته و برای او موافقت خاصّ و مخالفت خاصّی نسبت به آن تکلیف مطرح است، در واجب کفائی هم همین‌طور است ولی سنخ واجب کفائی و نحوه آن این است که اگر یکی سبقت گرفت و مأمور به را قبل از دیگران انجام داد، تکالیف از عهده دیگران برداشته می‌شود. و این خود سنخی از وجوب و نحوه‌ای از تکلیف است. در واجب عینی اگر کسی تکلیف را انجام داد از عهده دیگران ساقط نمی‌شود، در واجب کفائی هم هر دو مکلفند و تکلیف دارند لذا اگر همه مخالفت کنند، مستحقّ عقوبت خواهند بود، و اینکه دیده می‌شود همه استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند، کاشف از تعدّد تکلیف در ارتباط با این واجب است و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۶

لازمه تعدّد تکلیف این است که اگر کسی سبقت گرفت و واجب کفائی را انجام داد، زمینه امثال برای دیگران باقی نمی‌ماند، زیرا تکلیف ساقط می‌شود. اما جایی که در آن واحد، صد نفر واجب کفائی را انجام دهند، بدون اینکه سابق و لاحقی در کار باشد- در اینجا صد امثال تحقق پیدا کرده است، زیرا هر کسی تکلیف متوجّه خودش را امثال کرده و امثال هم در حالی بوده که زمینه آن از بین نرفته و تکلیف ساقط نشده است، چون فرض این است که در آن واحد و در عرض واحد، این امثالات متعدّده تحقق پیدا کرده است. پس در حقیقت، در واجب کفائی ما نمی‌توانیم بگوییم:

«یک تکلیف وجود دارد» بلکه تکالیف متعدّد است و تکلیف نسبت به هر کسی هم دارای امثال و هم دارای استحقاق مثبت است. ولی در لاحق آن دیگر زمینه‌ای برای امثال وجود ندارد. بنابراین، واجب کفائی نمی‌تواند نظیر برای ما نحن فیه باشد. ما باید جایی را فرض کنیم که تکلیف واحد باشد، مثلاً مولا فقط عتق رقبه را خواسته باشد و مکلف، در آن واحد، به جای عتق یکی از عیبید، همه عیبید را با صیغه واحده آزاد کرده باشد. اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم: «امثالات متعدّد تحقق پیدا کرده است». البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «عتق یک عبد با عتق همه عیبید فرقی ندارد» بلکه ممکن است از نظر فضیلت، فرقی میان این دو باشد، مثل صلواتی که انسان هم می‌تواند در مسجد بخواند و هم در منزل، ولی صلوات در مسجد، مزیت و ثواب بیشتری دارد. اما بحث ما در تعدّد امثال است و آزاد کردن همه عیبید با صیغه واحده، بیش از یک امثال نخواهد بود، زیرا در اینجا بیش از یک تکلیف وجود ندارد. [۳۷۶]

### ۳- نظریه مرحوم آخوند

در اینجا تفصیلی به مرحوم آخوند نسبت داده شده است که ایشان ملاک را در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۷

وحدت و تعدّد قصد مکلف قرار داده و فرموده است: «مکلفی که به جای عتق یک رقبه، در آن واحد ده رقبه را آزاد می‌کند، اگر

هدفش تعدّد امتثال باشد، ما هم امتثال را متعدّد می‌دانیم ولی اگر هدفش این باشد که مجموع آنها را امتثال واحدی قرار دهد، ما هم طبق نیت او امتثال را واحد قرار می‌دهیم».[۳۷۷] بررسی کلام مرحوم آخوند: این کلام مرحوم آخوند، اگرچه تفصیل است و یک طرف آن با حرف ما تطبیق می‌کند ولی در عین حال از لحاظ معیار و ملاک، ضعیف‌تر از حرف مرحوم بروجردی است، زیرا حرف مرحوم بروجردی اگرچه مورد قبول ما نبود ولی فی نفسه کلام جالبی بود که وقتی یک فرد، تمام الطبیعه و تمام الماهیه است، پس ده فرد، ده تا تمام الماهیه است، ده انسان و ده عتق رقبه است و در اینجا ممکن است انسان بگوید: «چون به حسب واقع، ده عتق رقبه تحقق پیدا کرده است، پس امتثالات هم متعدّد است». اما اینکه گفته شود: «ما کاری به خارج نداریم بلکه باید ببینیم مکلف، این ده فرد را به چه

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۸

منظوری ایجاد کرده است، اگر قصدش این بوده که همه آنها امتثال واحدی باشند، ما هم آن را امتثال واحد به حساب می‌آوریم و اگر قصد مکلف این بوده که هریک از وجودات، امتثال مستقلی باشند، ما هم آن را امتثالات متعدّد به حساب می‌آوریم»، قصد و عدم قصد مکلف، هیچ نقشی در تعدّد و وحدت ندارد همان‌طور که هیچ نقشی در اصل امتثال هم ندارد. اگر مکلف، صد بار تصمیم بر امتثال بگیرد ولی عملاً مأمور به را در خارج ایجاد نکند، نمی‌توانیم بگوییم «امتثال تحقق پیدا کرده است». امتثال، ارتباطی به قصد ندارد، بلکه به تحقق چیزی که مؤثر در حصول غرض مولا است، ارتباط دارد، لذا قصد و عدم قصد، هیچ‌گونه نقشی نه در اصل امتثال دارد و نه در وحدت و نه در تعدّد آن. نتیجه بحث در مورد وجودات عرضی در نتیجه، مسئله به همان صورتی است که امام خمینی رحمه الله فرمودند که امتثال، همیشه به تکلیف اضافه می‌شود و معیار در وحدت و تعدّد امتثال، همان وحدت و تعدّد تکلیف است، ولی تعدّد تکلیف، دارای انواع و صور متعدّدی است.

### بحث دوم: وجودات طولی متعدّد

مراد از وجودات طولی، عبارت از افرادی است که از نظر زمان، بین آنها تقدّم و تأخّر وجود دارد. اول یک فرد از طبیعت را ایجاد می‌کند، سپس فرد دوم و بعد از آن فرد سوم را و ... مثل اینکه در مثال عتق رقبه، ابتدا یکی از عبید خود را آزاد کند و پس از مدّتی عبد دوم را و ... و یا در مثالی که مرحوم آخوند در کفایه [۳۷۸] مطرح کرده است، ابتدا یک لیوان آب برای مولا می‌آورد سپس - قبل از استفاده مولا - لیوان آب بهتری در اختیار مولا قرار می‌دهد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۸۹

ما باید ابتدا ببینیم هدف از این کار چیست؟ کسی که یک فرد را ایجاد کرده و به دنبال آن فرد دوم را ایجاد می‌کند، از این کار، چه هدفی دارد؟ یک وقت هدفش این است که فرد دوم را جایگزین فرد اول کند، مثل اینکه می‌خواهد فرد اول را از دایره امتثال خارج کند - و حتی مثلاً لیوان اول را از جلو مولا بردارد - و فرد دوم را جایگزین آن بنماید به گونه‌ای که امتثال به فرد دوم تحقق پیدا کند. از این تعبیر می‌کنند به تبدیل امتثال به امتثال دیگر. اما یک وقت می‌خواهد فرد دوم را کنار فرد اول قرار داده و مجموع دو فرد را امتثال واحد قرار دهد - مثلاً لیوان دوم را کنار لیوان اول قرار دهد - طبق همان بنیایی که ما گفتیم که اگر ده فرد هم باشد، یک امتثال تحقق پیدا می‌کند و گفتیم که از عبارت مرحوم آخوند هم - در افراد عرضیه - همان وحدت امتثال استفاده می‌شود اگرچه در کلام ایشان تصریحی به این مطلب نشده است ولی در عین حال ظهور در یک چنین معنایی دارد.

### کلام مرحوم آخوند



مرحوم آخوند در اینجا مطلبی دارد که درحقیقت، تفصیلی در مسأله افراد طولیه است. ایشان می‌فرماید: فردی را که مکلف اولاً ایجاد می‌کند به دو صورت است: ۱- با ایجاد آن فرد، غرض نهایی مولا حاصل می‌شود. ۲- با ایجاد آن فرد، غرض نهایی مولا حاصل نمی‌شود. توضیح: به نظر مرحوم آخوند، مولا- می‌تواند دو غرض داشته باشد، یکی غرض از امر و دیگری غرض نهایی. غرض از امر این است که مولا، عبد خود را امر می‌کند به اینکه آبی در اختیار او قرار دهد، عبد هم ظرف آبی در اختیار مولا قرار می‌دهد. در این صورت، غرض از امر حاصل شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۰

ولی غرض نهایی مولا- مثلاً وضو گرفتن با این آب یا نوشیدن آن است و در جایی که عبد ظرف آب را در اختیار مولا قرار داد تا وقتی که مولا- از آن استفاده نکرده است، هدف نهایی او حاصل نشده است. اما گاهی به مجرد ایجاد همان فرد اول، غرض نهایی مولا- حاصل می‌شود، مثل اینکه غرض مولا- این بوده که بنده مسلمانی آزاد شود، در این صورت به مجرد اینکه مکلف بگوید: «أعتقت عبدی زیداً» غرض نهایی مولا حاصل شده است. مرحوم آخوند بین این دو، تفصیل قائل است. البته ایشان مثال «أعتقت» را مطرح نمی‌کند ولی این مثال روشن آن بود که ما ذکر کردیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: در مثل «أعتقت»، ایجاد فرد دوم نمی‌تواند عنوان امتثال پیدا کند، زیرا با ایجاد فرد اول، تمام غرض و هدف مولا حاصل شده و امر ساقط می‌شود و دیگر چیزی نیست که زمینه‌ای برای امتثال نسبت به فرد دوم و فرد متأخر داشته باشد. در اینجا هرچند ما فرض کنیم که عتق عبد دوم دارای فضیلت هم باشد- مثل اینکه عبد مسلمان و باتقوا و پیرمرد باشد- ولی درعین حال، نمی‌تواند در ارتباط با امتثال، نقشی داشته باشد. لذا در اینجا نه می‌توان مسأله جایگزینی امتثال دوم نسبت به امتثال اول را مطرح کرد و نه مسأله این که مجموع را به عنوان امتثال واحد قرار دهد. اما در جایی که با انجام مأمور به، غرض نهایی مولا حاصل نمی‌شود، ایشان می‌فرماید: «مانعی ندارد که مکلف، امتثال اول را به امتثال دیگری تبدیل کند و مثلاً ظرف آب اول را برداشته و ظرف آب بهتری به جای آن قرار دهد و با اینکه فرد دوم از نظر زمان تأخر دارد ولی درعین حال به آن عنوان امتثال داده می‌شود و حتی این عنوان از فرد اول گرفته می‌شود و فرد اول را از دایره امتثال خارج می‌کند.» [۳۷۹]

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۱

بررسی کلام مرحوم آخوند: به حسب ظاهر، کلام مرحوم آخوند ناتمام است زیرا اینجا که ایشان می‌فرماید:

«غرض نهایی تأمین نشده است» و مثال می‌زند به اینکه هدف مولا از امر به آوردن آب، عبارت از شرب یا وضو گرفتن و ... بوده است و وقتی عبد ظرف آب را در اختیار مولا- بگذارد، تا زمانی که مولا شرب نکرده یا وضو نگرفته است، غرض نهایی حاصل نشده است. اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مقصود از غرض نهایی چیست؟ مولا ممکن است اغراض زیادی داشته باشد ولی آن غرضی که به عبد ارتباط پیدا می‌کند و مولا به وسیله امر می‌خواهد به آن برسد، باید ملاک قرار گیرد. به عبارت روشن‌تر: مقصود از غرض در ارتباط با امر، عبارت از چیزی است که فعل عبد، محصل آن بوده و نقشی در تحقق آن داشته باشد. وقتی مولا به عبد دستور می‌دهد که ظرف آبی برای او بیاورد تا رفع عطش کند، رفع عطش مولا به دو فعل نیاز دارد که یک فعل آن مربوط به عبد و فعل دیگر آن مربوط به مولاست. یعنی باید ابتدا مولا تمکن از آب پیدا کند سپس با فعل خودش رفع عطش کند، زیرا مأمور به این نبود که مولا به عبد بگوید:

«عطش مرا برطرف کن» بلکه مأمور به این بود که ظرف آبی در اختیار مولا قرار گیرد و مولا دسترسی به آب داشته باشد. بنابراین مسأله غرض نهایی که شما مطرح می‌کنید، مترتب بر دو فعل است که یکی از آن دو مربوط به عبد و دیگری مربوط به خود مولاست، مخصوصاً در مثل وضو گرفتن که حتماً باید با مباشرت خود مولا انجام گیرد.

در نتیجه در مسأله غرض نهایی، آنچه به عبد ارتباط دارد، نمی‌تواند مسأله وضو گرفتن و شرب باشد، زیرا ما باید غرض را در محدوده فعل مکلف فرض کنیم، باید غرض چیزی باشد که فعل مکلف علت تامه برای تحقق آن باشد. اینکه خود شما (مرحوم آخوند) می‌فرمایید: «به مجرد تحقق غرض، امر ساقط می‌شود، زیرا غرض علت محدثه امر بوده و تا زمانی که غرض باقی است، امر هم باقی است»، آیا مراد از این غرض، کدام غرض است؟ آیا غرضی است که هم فعل عبد در آن نقش دارد و هم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۲

فعل مولا، یا غرضی است که علت تامه آن عبارت از فعل عبد است؟ وقتی نماز- به عنوان فعل عبد- تحقق پیدا کرد، معراجیت حاصل می‌شود و قربانیت تحقق پیدا می‌کند. غرضی که در ارتباط با امر است، یک چنین غرضی است. آن وقت سؤال می‌کنیم: این ظرف آبی که عبد به عنوان وجود اول و فرد اول در اختیار مولا- قرار داد، آیا آن غرضی که در ارتباط با امر بوده و فعل عبد علت تحقق آن غرض بوده، حاصل شده یا نه؟ اگر بگویید: «حاصل نشده است»، می‌گوییم: «چگونه می‌شود که مکلف مأمور، طبیعت مأمور به را در خارج ایجاد کند ولی غرض حاصل نشود؟ آیا در وجود طبیعت نقصی تحقق دارد؟ آیا در فردیت این مصداق، مناقشه‌ای وجود دارد؟ اگر مأمور به، نفس طبیعت و این فرد هم فرد طبیعت است، چگونه ممکن است که با وجود تحقق این فرد اول در خارج و عدم کمبود آن از نظر وجود طبیعت و فردیت، غرض حاصل نشده باشد؟». و اگر بگویید: «غرض حاصل شده است»، می‌گوییم: «شما (مرحوم آخوند) خودتان به طور مکرر فرموده‌اید که «با حصول غرض، امر ساقط می‌شود و دیگر زمینه‌ای برای فرد دوم و امثال دوم باقی نمی‌ماند». پس درحقیقت، امر شما گویا دایر بین نفی و اثبات است و این خالی از مغالطه نیست. شما نمی‌توانید همه غرض نهایی را در ارتباط با امر بدانید. آنچه از غرض نهایی به امر ارتباط دارد تمکن مولا از ماء است. این غرض امر است. اما اینکه مولا هدف دیگری- مثل وضو گرفتن- دارد که مربوط به فعل خودش می‌باشد و ارتباطی به عبد ندارد، شما آن غرض را به چه مناسبتی به حساب غرض امر می‌گذارید؟ ما معتقدیم اگر چیزی به عنوان غرض امر مطرح باشد، انجام دادن آن برای عبد لازم است، حتی اگر امری هم در کار نباشد. مثل اینکه عبد مشاهده کند بچه مولا در آب افتاده و در شرف غرق شدن است و مولا هم حضور ندارد، در اینجا بر عبد لازم است- از باب عبودیت و مولویت نه از باب حفظ نفس- که اقدام به نجات جان فرزند مولا بنماید، زیرا می‌داند که اگر مولا در این صحنه حاضر بود بلافاصله برای نجات جان فرزند، امری صادر می‌کرد. ما برای غرض تا این اندازه حساب باز می‌کنیم که اگر غرض مولا مشخص شد، بر عبد لازم است غرض مولا را

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۳

رعایت کند، حتی اگر امری هم در کار نباشد. ولی کدام غرض؟ آنچه مربوط به عبد است. غرضی که فعل عبد، مؤثر در حصول آن غرض است، غرضی که فعل عبد، علت تامه برای آن است. در همین مثال ظرف آب که مرحوم آخوند مطرح کردند، اگر بچه‌ای از کنار مولا عبور کرد و ظرف آبی که عبد نزد مولا گذاشته بود بر زمین ریخت، در اینجا نیاز به امر جدیدی از ناحیه مولا نیست بلکه عبد می‌داند که غرض مولا- این است که آب در اختیار او قرار گیرد، برای رفع عطش یا وضو گرفتن و ... در اینجا اگرچه امر جدیدی از ناحیه مولا صادر نشود، برای عبد واجب است که ظرف آب دیگری در اختیار مولا قرار دهد، زیرا عبد غرض مولا را می‌داند. مولا می‌خواهد آب در اختیار داشته باشد و فعل عبد در حصول غرض مولا نقش دارد. اینجا نه تنها بر عبد جایز است، بلکه واجب است که ظرف آب دیگری در اختیار مولا- قرار دهد. اما در جایی که ظرف آب را در اختیار مولا قرار داده و هیچ مانعی هم برای استفاده مولا وجود ندارد، دیگر حالت انتظاری در کار نیست و آنچه در ارتباط با عبد بوده بدون هیچ کمبودی تحقق پیدا کرده است. لذا باید بگوییم: «در این صورت، امر مولا ساقط است، زیرا غرضی که در ارتباط با فعل عبد بوده، حاصل شده است». اما غرض‌های دیگر که در ارتباط با فعل مولاست و فعل عبد، نقشی در آنها ندارد، هیچ ارتباطی به فعل عبد ندارد. بنابراین به مجرد قرار گرفتن ظرف آب در اختیار مولا، امر ساقط شده و دیگر جایی برای امثال باقی نمی‌ماند. خلاصه اینکه به

مرحوم آخوند می‌گوییم: این غرض نهایی که شما ذکر می‌کنید، آیا در ارتباط با امر است یا نه؟ اگر در ارتباط با امر است پس چرا با ایجاد طبیعت و فرد، غرض حاصل نشده باشد؟ و اگر در ارتباط با امر نیست، ارتباطی به عبد ندارد، خواه غرض نهایی حاصل شود یا حاصل نشود. مثلاً اگر مولا می‌خواست وضو بگیرد، به عبد خود دستور داد برایش آب بیاورد، وقتی عبد آب را در اختیار او قرار داد، دیگر وضو گرفتن یا وضو نگرفتن مولا مربوط به فعل مولا بوده و ارتباطی با امر و با فعل عبد ندارد. آنچه مربوط

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۴

به فعل عبد است این است که ظرف آب را در اختیار مولا قرار دهد و فرض این است که او وظیفه خود را انجام داده است، پس دیگر جایی برای امر باقی نمی‌ماند و امر ساقط می‌شود و با سقوط امر، جایی برای امتثال مجدد باقی نمی‌ماند. در نتیجه، در افراد طولیه ما نمی‌توانیم امتثال پشت سر امتثال و تبدیل امتثال به امتثال دیگر درست کنیم یا دو فرد را امتثال واحدی قرار دهیم بلکه با همان فرد اول، غرض امر حاصل شده و با حصول غرض، امر ساقط شده و زمینه‌ای برای امتثال بعدی باقی نمی‌ماند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۵

## فور و تراخی

### اشاره

یکی از مباحثی که در باب صیغه امر مطرح شده، این است که آیا صیغه امر، دلالت بر فور می‌کند یا بر تراخی و یا اینکه بر هیچ کدام دلالتی ندارد. کسی که می‌گوید: «امر، دلالت بر فور می‌کند»، می‌خواهد بگوید: «در امر، تقیید به فوریت مطرح است»، و ما بحث خواهیم کرد که آیا این تقیید، در ارتباط با هیئت است یا در ارتباط با ماده. در ارتباط با هر کدام باشد، بالاخره قید فوریت مطرح است. اما قائل به تراخی نمی‌خواهد عدم تقیید به فوریت را بگوید بلکه درست نقطه مقابل قائل به فوریت است، یعنی قائل به تراخی هم تراخی را به عنوان قیدیت مطرح می‌کند و اگر تراخی به عنوان قیدیت مطرح باشد، معنایش وجوب تراخی است. محققین هم که هر دو را نفی می‌کنند، حرفشان این است که نه تقیید به فوریت مطرح است و نه تقیید به تراخی و مرحوم آخوند می‌فرماید:

اگر ما یک صیغه امری

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۶

داشته باشیم و شرایط تمسک به اطلاق در آن وجود داشته باشد، ما از اطلاق آن جواز تراخی را استفاده می‌کنیم [۳۸۰] و این جواز تراخی غیر از قول به تراخی است. قول به تراخی، به معنای وجوب تراخی است امّا تراخی مستفاد از اطلاق، معنایش این است که فوریت لزوم ندارد، تراخی هم لزوم ندارد. نتیجه این قول این می‌شود که شما هم می‌توانید آن را فوراً انجام دهید و هم می‌توانید با تراخی انجام دهید.

## محل نزاع در مسأله فور و تراخی

آیا نزاع در مسأله فور و تراخی در هیئت است یا در ماده و یا در مجموع ماده و هیئت؟ تمام بحث‌هایی که در باب مرّه و تکرار در این زمینه ذکر کردیم در اینجا نیز جریان دارد و تنها فرقی که وجود دارد، این است که در باب مرّه و تکرار، امام خمینی رحمه الله می‌فرمود: «ما اگر مرّه و تکرار را در ارتباط با هیئت بدانیم، مرّه را می‌توانیم قید برای بعث و تحریک قرار دهیم ولی نسبت به تکرار

نمی‌توان چنین کاری کرد، زیرا طبیعت واحده که هیچ‌گونه اختلاف زمانی و مکانی و خصوصیات دیگر در آن وجود ندارد، نمی‌تواند متعلق بعث و تحریک متکثر- آن‌هم به صورت تأسیس نه تأکید- قرار گیرد.

اگر به صورت تأکید باشد و یا مأمور به، از نظر قیود زمانی و مکانی و غیره اختلاف پیدا کند، مانعی ندارد، اما یک طبیعت بدون هیچ‌گونه تقییدی بخواهد در آن واحد، متعلق چند بعث و تحریک تأسیسی استقلال‌ی قرار گیرد، چنین چیزی غیر معقول است. در باب تکرار، اگر نزاع به هیئت برمی‌گشت، یک چنین اشکالی مطرح بود، اما این اشکال در اینجا مطرح نیست، زیرا اینجا به جای تکرار، مسأله تراخی مطرح است و تعلق بعث و تحریک متأخر به طبیعت، مانعی ندارد. اما اشکال دیگری که امام خمینی رحمه الله مطرح کرد و به صورت مشترک الورد بود- یعنی هم بر قول به مرّه وارد می‌شد و هم بر

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۷

قول به تکرار- در اینجا نیز جریان دارد. و آن اشکال این بود که «هیئت دارای یک معنای حرفی است و معنای حرفی در کلمه واحد قابل تقیید نیست. زیرا تقیید معنای حرفی مستلزم دو لحاظ است، یک لحاظ آلی و یک لحاظ استقلال‌ی، و در کلمه واحد نمی‌توان دو لحاظ داشت. بله، اگر در دو کلمه باشد، ممکن است، مثل «ضربت زیداً یوم الجمعة». اما در نفس مفاد هیئت- با توجه به اینکه امر واحدی است- اگر بخواهد مسأله تقیید مطرح باشد، مستلزم تعدّد لحاظ- یکی آلی دیگری استقلال‌ی- می‌باشد».

### نظریه محققین در مسأله فور و تراخی

همان‌گونه که اشاره کردیم، محققین عقیده دارند صیغه امر نه دلالت بر فور می‌کند و نه دلالت بر تراخی، یعنی نه فوریت، قیدیت دارد و نه تراخی، در نتیجه مأمور به را هم می‌توان به نحو فور اتیان کرد و هم به نحو تراخی. محققین در مقام استدلال بر نظریه خود می‌گویند: آنچه از صیغه امر- چه هیئت و چه ماده و چه مجموع هیئت و ماده- به ذهن انسباق پیدا می‌کند و متبادر می‌شود، طلب الماهیه و طلب الطبیعه یا- به تعبیر ما- البعث و التحریک الی الطبیعه و الماهیه است. حتی ما گفتیم: اینکه پای وجود الطبیعه را به میان می‌آوریم، به خاطر این نیست که ماده، از نظر لغت، و یا هیئت- به دلالت لفظی- بر وجود دلالت کند، برخلاف چیزی که به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده که «هیئت افعال برای طلب ایجاد الطبیعه وضع شده است، که ایجاد آن مربوط به هیئت و طبیعت آن مربوط به ماده است». ما گفتیم: این‌طور نیست، ایجاد به‌عنوان یک لازم عقلی مطرح است. همان‌طور که در بعث و تحریک حقیقی و تکوینی، مسأله وجود به‌عنوان یک لازم عقلی برای مبعوث الیه است، در بعث و تحریک اعتباری نیز مسئله وجود، از راه عقل مطرح می‌شود و وجود، در معنای ماده- از نظر لغت- و در مفاد هیئت- از نظر وضع- مدخلیتی ندارد. پس ما وقتی مسأله وجود را هم مرتبط به عالم وضع و مفاد لغت نمی‌دانیم، قید فوریت یا تراخی از کجا استفاده می‌شود؟ فوریت و

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۸

تراخی نه در ماده مطرح است و نه در هیئت و نه از مجموع ماده و هیئت تبادر می‌کند.

مؤید این مسئله این است که فوریت و تراخی در ارتباط با زمان است و همان‌طور که از صیغه افعال، هیچ‌گونه تقییدی نسبت به مکان خاصی استفاده نمی‌شود و هیچ‌کس چنین احتمالی را در مورد صیغه افعال نمی‌دهد، مسأله زمان هم به همین صورت است.

در نتیجه هیچ‌یک از فوریت و تراخی نمی‌تواند نقشی در مدلول صیغه افعال داشته باشد. البته قائلین به فوریت و قائلین به تراخی این معنا را قبول دارند که زمان خاص یا مکان خاص هیچ نقشی در مدلول صیغه افعال ندارد بلکه آنان مسأله فوریت یا تراخی را از راه دیگر استفاده می‌کنند. قائلین به فوریت می‌گویند: در اوامر شرعی، ما فوریت را استفاده می‌کنیم. توضیح: بحث ما، یکی از مباحث الفاظ است و در مباحث لفظی، بحث عمومیت دارد. اگر ما می‌گوییم: «صیغه افعال، دلالت بر الزام می‌کند» معنایش این نیست که

صیغه افعال صادر از شارع چنین است، بلکه اگر مولای عرفی هم نسبت به عبدش، از طریق صیغه افعال، امری را صادر کند، آن هم ظهور در الزام دارد. پدری که اطاعتش بر فرزند واجب است نیز اگر صیغه افعالی نسبت به فرزند صادر کند، ظهور در وجوب دارد. مباحث لفظی، جنبه عمومیت دارد، ولی نتیجه‌ای که ما از این مباحث خواهیم گرفت، در ارتباط با احکام فقهیه و احکام شرعیه است، اما اصل بحث عام است، زیرا ما در بسیاری از مباحث لفظیه به تبادل تمسک می‌کنیم. تبادل، معنای حقیقی لغوی را مشخص می‌کند نه اینکه ارتباطی به شارع داشته باشد. بنابراین استناد به تبادل در این بحث‌های لفظی دلیل بر این است که این بحث‌ها عام است. البته ما این بحث‌های عام را در احکام فقهیه مورد استفاده قرار داده و حکم خداوند را استنباط می‌کنیم. قائلین به فوریت می‌گویند: «ما از راه‌های دیگر مسأله فوریت را استفاده می‌کنیم، اما نه آن فوریتی که مربوط به لغت و وضع باشد. ما ادله خارجی‌ای داریم که آن ادله، حساب اوامر شرعیه را از اوامر دیگر جدا می‌کند». و به عبارت دیگر: قائلین به فوریت می‌گویند: ما با شما موافقیم که تقید به فوریت، از نظر لغت و موضوع له

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۴۹۹

مطرح نیست، اما در خصوص اوامر شرعیه، ما ادله‌ای داریم که از آن‌ها فوریت را استفاده می‌کنیم، هرچند به طور کلی نمی‌توانیم در مورد مطلق اوامر چنین چیزی را ادعا کنیم.

### ادله قائلین به فوریت

#### اشاره

قائلین به فوریت، برای اثبات مدعای خود ادله زیر را مطرح کرده‌اند:

### دلیل اول (دلیل عقلی)

[۳۸۱]

اصول فقه شیعه؛ ج ۳؛ ص ۴۹۹

بحث‌های گذشته، مطلبی از مرحوم محقق حائری نقل کردیم که یکی از ثمرات مترتب بر آن، مسأله فوریت در ما نحن فیه است. ایشان فرمودند: «العلل الشرعیة كالعلل التکوینیة». علل و موجبات شرعیه، همانند اسباب و علل تکوینی است، یعنی آنچه در ارتباط با علت و معلول تکوینی جریان دارد، در مورد علل شرعیه نیز جریان دارد. مثلاً یکی از مسائلی که در علل تکوینی مطرح است، «عدم انفکاک معلول از علت» است، یعنی هر جا علت تامه تکوینی تحقق پیدا کرد، بلافاصله معلول مترتب بر علت می‌شود و انفکاک بین معلول و علت تامه - حتی به صورت تأخیر و فاصله - جایز نیست. هر جا نار - با تمام خصوصیاتش - تحقق پیدا کرد، حرارت هم تحقق پیدا می‌کند و بین تحقق این دو، فاصله‌ای نیست. بنابراین بین معلول و علت تامه، انفکاک وجود ندارد. ما می‌توانیم مسأله «عدم انفکاک» را برداشته و به جای آن «فوریت» را بگذاریم و بگوییم: «یکی از آثاری که در علل و معلول‌های تکوینی تحقق دارد، «فوریت ترتب معلول بر علت» است، یعنی ترتب معلول بر علت، فوریت داشته و هیچ فاصله زمانی بین آن دو تحقق ندارد». اگر در

علل تکوینیه مسئله به این صورت شد، در علل تشریحیه نیز باید به همین صورت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۰

باشد. بنابراین باید گفت: به مجردی که علت شرعی تحقق پیدا کرد، باید معلول آن نیز تحقق پیدا کند ولی این «باید»، تکوینی نیست بلکه تشریحی و به معنای «لزوم شرعی» می‌باشد. در نتیجه مرحوم محقق حائری می‌فرماید: در تمام علل شرعیه، باید معلول بلافاصله بر علت ترتب پیدا کند و اوامر مورد بحث ما- نه مطلق اوامر- نیز از جمله علل شرعیه می‌باشند، بنابراین باید به دنبال آنها- بدون هیچ فاصله‌ای- معلول تحقق پیدا کند. پاسخ دلیل اول: در بحث‌های گذشته، ما از این دلیل جواب دادیم و گفتیم: اولاً: شباهت بین علل شرعیه و علل تکوینیه از کجا آمده است؟ ثانیاً: شباهت در جمیع آثار- که از جمله آنها فوریت و عدم انفکاک است- از کجا آمده است؟ اگر ما آیه و یا روایتی داشتیم که علاوه بر اینکه اصل مطلب را دلالت می‌کرد، دارای اطلاقی بود که از ما راه اطلاق، شباهت در جمیع آثار را استفاده کنیم، بیان شما تمام بود، ولی ما هیچ دلیلی در این مورد نداریم که علل شرعیه مانند علل تکوینیه باشند، نه دلیل عقلی و نه دلیل نقلی و نه اجماع. برفرض هم که چنین دلیلی وجود داشت باید اطلاق داشته باشد تا ما بتوانیم وجه شبه را عبارت از جمیع آثار بگیریم و اگر اطلاق نداشته باشد، باید بر آثار متیقنه اکتفا کنیم و معلوم نیست که فوریت یکی از آثار متیقنه و قدر متیقن باشد. از این گذشته، همان‌طور که در آنجا گفتیم، ما مواردی را مشاهده می‌کنیم که بین علت شرعی با معلول شرعی انفکاک تحقق دارد، درحالی‌که بین علت و معلول تکوینی هیچ قدرتی غیر از خداوند متعال- یا کسانی که خداوند به آنان ولایت تکوینی داده است- نمی‌تواند انفکاک بیاندازد. حال در ما نحن فیه می‌گوییم: در واجبات معلق که مأمور به مقید به زمان خاصی است و قبل از آن زمان، تکلیف تحقق دارد، مثلاً در حجّ به مجردی که استطاعت

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۱

حاصل شد، وجوب می‌آید، اما آنچه الآن واجب می‌شود عبارت از حجّ شش ماه دیگر است، دلیل بر ثبوت تکلیف این است که الآن باید مقدمات آن را فراهم کنید و اگر حجّ وجوب نداشت، وجوب مقدمات آن محلّ اشکال بود. ما از مرحوم حائری سؤال می‌کنیم که: شما در مورد واجبات معلق چه می‌گویید؟

آیا می‌توانید واجب معلق را انکار کرده و بگویید: «ما نمی‌پذیریم که وجوب چیزی الآن باشد ولی واجب شش ماه بعد تحقق پیدا کند»؟ ولی مسأله واجب معلق، مسأله روشنی است و نمی‌توان آن را انکار کرد، هم در باب بعث و تحریک و هم در باب اراده، همان‌طور که قبلاً عرض کردیم، انسان امروز اراده می‌کند که چند روز دیگر که تعطیل است مسافرت برود. رفیق انسان از او سؤال می‌کند: آیا تصمیم قطعی برای انجام این سفر داری؟ جواب می‌دهد: «آری». چگونه الآن اراده حاصل شده درحالی‌که مراد، امری استقبالی است؟ لذا این اشکال به ایشان وارد است، مگر اینکه ایشان بیاید و به خاطر مسأله «العلل الشرعیة كالعلل التکوینیة»، واجب معلق را انکار کند و بگوید: «ما قبول نداریم که به مجرد استطاعت، حجّ واجب شود»، در این صورت ایشان ناچار است وجوب مقدمات حجّ را از راه دیگری ثابت کند. علاوه بر این، اشکال عمده‌ای که به ایشان وارد است، همان عدم قیام دلیل بر اثبات مدّعی ایشان است و ما برفرض که از مورد نقض هم بگذریم ولی دلیلی برای این معنا نداریم که «علل شرعیه مانند علل تکوینیه باشد». بنابراین، اگر کسی بخواهد از این راه فوریت را در اوامر اثبات کند می‌گوییم: مسأله فوریت، در اوامر شرعیه هم دلیلی ندارد چه رسد به مطلق اوامر.

**دلیل دوم (آیات)**

قائلین به فوریت برای اثبات مدّعی خود به بعضی از آیات نیز تمسک کرده‌اند که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آنها می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۲

### آیه اول: (و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) [۳۸۲]

تقریب استدلال: دلالت صیغه افعال بر وجوب، مفروغ عنه است. ماده (سَارِعُوا) نیز عبارت از «مسارعت» است و حاصل معنای آیه این است که هرچه زودتر و سریع‌تر به سوی مغفرت از جانب پروردگارتان اقدام کنید. مسارعت، فعل مکلف و مغفرت فعل خداوند است و مسارعت مکلف، به سوی فعل خداوند، معنای غیر صحیحی است، پس باید مراد «سبب مغفرت» باشد. در نتیجه معنای آیه، «و سارِعوا إلى سبب المغفرة من ربکم» می‌شود. «سبب مغفرت» هم یک معنای عامی است و شامل اطاعت و امتثال اوامر شرعی نیز می‌شود، به لحاظ (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) [۳۸۳] و یا به لحاظ بعضی از آثاری که ذکر شده که مثلاً اطاعت فلان امر واجب، موجب مغفرت است.

به عبارت دیگر: «سبب مغفرت» یک معنای عامی است اگرچه با شنیدن «سبب مغفرت» در درجه اول، به ذهن انسان مسأله توبه می‌آید، ولی خصوصیتی برای توبه مطرح نیست و «سبب مغفرت» دارای اطلاق است و همه اسباب مغفرت را شامل می‌شود و از جمله اسباب مغفرت، امتثال اوامر خداوند است. بنابراین آیه شریفه، به مقتضای هیئت، دلالت بر وجوب و به مقتضای ماده دلالت بر سرعت می‌کند و به معنای «يجب المسارعة إلى إطاعة أوامر الله» می‌باشد و این عبارت اخیری از مسأله فوریت است.

### آیه دوم: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) \* [۳۸۴]

در این آیه شریفه به جای مغفرت، کلمه خیرات گذاشته شده است آن‌هم به صورت جمع محلی به ال که افاده عموم می‌کند و همه خیرات را شامل می‌شود و مصداق بارز

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۳

عمل خیر، اطاعت اوامر خداوند است. بنابراین (استبقوا) به مقتضای هیئتش دلالت بر وجوب و به مقتضای ماده‌اش - که عبارت از استباق است - دلالت بر سرعت و فوریت می‌کند و نتیجه این می‌شود: «يجب الاستباق إلى كل خير» و بالاترین مصداق خیر، همین اطاعت اوامر خداوند متعال است. پاسخ استدلال به آیات فوق: استدلال به این دو آیه شریفه برای اثبات دلالت صیغه امر بر فوریت، از چند جهت مورد مناقشه قرار گرفته است و با توجه به اینکه بعضی از مناقشات در مورد هر دو آیه و بعضی اختصاص به یکی از این دو آیه دارد ما اشکالات را به صورت یکجا مطرح کرده و به مورد هریک اشاره می‌کنیم: اشکال اول: در مورد آیه (و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) این اشکال مطرح است که این آیه، وجوب مسارعت را منحصر به سبب مغفرت نکرده است، بلکه دنبال آیه می‌فرماید: (وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ)، عرض در جایی که مقابل طول ذکر شود، در مقابل طول است ولی در اینجا به معنای وسعت است و اینکه بعضی از مفسرین در معنای آیه تصور کرده‌اند که آیه می‌خواهد بگوید: «وقتی عرض جنت، عبارت از آسمان‌ها و زمین است، پس طول آن چقدر است؟» [۳۸۵] ظاهراً معنای تمامی نیست. حال وقتی در آیه شریفه، عبارت (وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ) بر کلمه (مغفرة) عطف شده است، ظاهر این است که بین آن دو، مغایرت وجود دارد، زیرا ظاهر

عطف، مغایرت بین معطوف و معطوف علیه است و اینکه عطف، بخواهد عطف تفسیری باشد، خلاف ظاهر است. اصلاً عطف تفسیری خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۴

و وقتی مغایرت در کار است، این سؤال پیش می‌آید که آیا ما در تکالیف شرعی و وظایف الهیه، تکلیفی به‌عنوان «وجوب المسارعة إلى الجنة» هم داریم؟ یعنی آیا غیر از اوامری که به عناوین مختلفی چون صلاة و صیام و ... تعلق گرفته است، امری هم به «مسارعة إلى الجنة» تعلق گرفته است؟ خیر، این‌گونه نیست، بلکه این عطف، ما را راهنمایی می‌کند به اینکه امر در (سارعوا) امر ارشادی است نه امر مولوی- تا بخواهد دلالت بر وجوب کند- و در اوامر ارشادیه، ما از خود امر، مسأله وجوب را استفاده نمی‌کنیم. مثلاً در آیه شریفه (أطيعوا الله) که به حسب ظاهر، حکمی روی عنوان اطاعت برده شده است، معنایش این نیست که ما در باب نماز دو حکم داریم، یکی حکم (أقیموا الصلاة) و دیگری حکم (أطيعوا الله)، تا نتیجه این بشود که اگر ما نماز خواندیم، دو حکم را موافقت کرده و دو استحقاق ثواب داشته باشیم و اگر نماز را ترک کردیم، دو حکم را مخالفت کرده و دو استحقاق عقاب داشته باشیم. مسئله این‌طور نیست، وجوب اطاعت خداوند، حکمی عقلی است و این (أطيعوا الله) ارشاد به حکم عقل است نه اینکه خودش دلالت بر یک تکلیف مستقل بنماید. نکته‌ای که در آیه شریفه (أطيعوا الله) وجود دارد این است که به دنبال آن می‌فرماید: (و أطيعوا الرسول) و امر در این قسمت آیه، امر مولوی است، زیرا خداوند است که اطاعت رسول را واجب می‌کند و علت تکرار کلمه (أطيعوا) این است که (أطيعوا) در قسمت اول آیه، امرش ارشادی و در قسمت دوم آیه، مولوی است یعنی خداوند، اطاعت رسول را واجب کرده ولی اطاعت خداوند را عقل واجب کرده است. و اوامر ارشادی، تابع مرشد إلیه خود می‌باشد، اگر مرشد إلیه آن- به دلیل خارجی- وجوب داشت، آن امر، ما را ارشاد به آن واجب می‌کند و اگر مرشد إلیه آن- به دلیل خارجی- استحباب داشت، ما را ارشاد به آن مستحب می‌کند. لذا خود اوامر ارشادی دلالت بر وجوب یا استحباب نمی‌کند بلکه ما را ارشاد می‌کند و حکم مرشد إلیه آن باید از دلیل خارج استفاده می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۵

حال همین مسئله را در ما نحن فیه پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: اگر کلمه (سارعوا) تکرار شده بود، ما می‌گفتیم: چه مانعی دارد که امر در (سارعوا) ی اول به نحو مولوی بوده و دلالت بر وجوب مسارعت و وجوب فوریت بنماید و در (سارعوا) ی دوم از باب اینکه ما تکلیف مستقلی به‌عنوان «وجوب المسارعة إلى الجنة» نداریم- به‌عنوان امری ارشادی بوده تا تابع مرشد إلیه خود باشد؟ نماز ظهر واجب و نماز شب مستحب است و هر دو هم در ارتباط با جنت مطرح می‌باشند و کلمه (سارعوا) نسبت به هر دو صحیح است، زیرا امر ارشادی تابع مرشد إلیه خود می‌باشد. اما وقتی در آیه شریفه یک (سارعوا) داریم، آیا می‌توانیم در استعمال واحد، نسبت به جمله اول، به‌عنوان مولویت و نسبت به جمله دوم به‌عنوان ارشادیت با آن برخورد کنیم؟ پیداست که در استعمال واحد نمی‌توان چنین کاری کرد [۳۸۶] و با توجه به اینکه بدون تردید، نسبت به جمله دوم، مسأله ارشادیت مطرح است، ما ناچاریم نسبت به جمله اول نیز مسأله ارشادیت را مطرح نماییم. در این صورت از کجای آیه، مسأله وجوب مسارعت را می‌توانیم استفاده کنیم؟ این اشکال، فقط در آیه (و سارِعوا إلى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) جریان دارد و نسبت به آیه (فاستبقوا الخیرات) جاری نمی‌شود، زیرا آن دنباله‌ای که در آیه اول مطرح بود، در آیه دوم ذکر نشده است. اشکال دوم: این اشکال، هم در آیه (و سارِعوا إلى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) مطرح است و هم در آیه (فاستبقوا الخیرات). در آیه (و سارِعوا إلى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) گفته شده است:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۶

(سارعوا) از باب مفاعله است و در باب مفاعله، نظر به طرفین و مقایسه بعض با بعض دیگر، تحقق دارد. اگر آیه شریفه می‌فرمود: «اسرعوا إلى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ»، ما- با قطع نظر از اشکال اول- می‌توانستیم این حرف را بپذیریم، زیرا «اسرعوا» مانند (أقیموا الصلاة)



است. همان‌طور که هر کس مستقلاً و به تنهایی مکلف به اقامه صلاة است، مکلف به سرعت گرفتن به سوی سبب مغفرت هم هست و یکی از اسباب مغفرت، فعل مأمور به است. بنابراین گویا «اسرعوا إلى مغفرة من ربكم» به معنای «اسرعوا إلى فعل المأمور به» است، یعنی هر کسی مستقلاً و بدون ارتباط با دیگری، واجب است به سوی فعل مأمور به سرعت بگیرد، همان‌طور که (أقیموا الصلاة) نسبت به همه مکلفین است بدون ارتباط بعضی از آنان با بعض دیگر. اما ملاحظه می‌شود که آیه شریفه، «اسرعوا» ندارد بلکه (سارعوا) دارد و مسارعت و سبقت گرفتن بعضی از مکلفین به بعض دیگر را مطرح می‌کند. گویا می‌گوید: «ای مکلفین، بر یکدیگر سبقت بگیرید»، یعنی زید بر عمرو و عمرو هم بر زید، سبقت بگیرد به سوی فعل مأمور به. اگر این‌طور شد، ما چگونه معنای آن را توجیه کنیم؟ آیا در واجبات عینی - مثل نماز، روزه، حج و ... - می‌توان این معنا را مطرح کرد؟

خیر، در (أقیموا الصلاة) چه معنا دارد که بگوییم: «زید بر عمرو و عمرو بر زید، سبقت بگیرند»؟ نماز زید چه ارتباطی به نماز عمرو دارد؟ زید باید وظیفه خودش و عمرو هم وظیفه خودش را انجام دهد. اگر ما می‌بینیم در اول وقت، مؤمنین به سوی مساجد با سرعت حرکت می‌کنند، به این منظور نیست که یکی بر دیگری سبقت بگیرد بلکه به این منظور است که همه می‌خواهند نماز اول وقت و نماز در مسجد و جماعت را درک کنند. اگر از کسی سؤال کنند: «چرا اول وقت با سرعت به طرف مسجد می‌روی؟» نمی‌گوید: «چون می‌خواهم از دیگران سبقت بگیرم» بلکه می‌گوید: «می‌خواهم فضیلت اول وقت و فضیلت جماعت و نماز در مسجد را درک کنم». در این‌گونه مسائل، مسابقه و مسارعت مطرح نیست بلکه هر کسی به طرف کار خود و وظیفه خودش

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۷

می‌رود. پس آیه را چگونه باید معنا کنیم؟ این آیه را تنها می‌توانیم در واجبات کفائی مطرح کنیم. در واجبات کفائی، مسأله مسارعت جا دارد زیرا مولا دارای غرض واحدی است و این غرض واحد، به وسیله یک عمل انجام می‌گیرد و یک عمل کافی است که به غرض مولا - تحقق بخشد و چون اضافه این عمل به همه مکلفین به صورت متساوی است، لذا خداوند، این عمل را به صورت واجب کفائی بر همه واجب کرده است که نتیجه این می‌شود که اگر مخالفت شد، استحقاق عقوبت برای همه مطرح است ولی اگر موافقت شد، عنوان مطیع، فقط بر کسی صادق است که زودتر از دیگران این عمل را انجام داده است و استحقاق مثبت فقط نسبت به این شخص مطرح است نه نسبت به همه مکلفین. و چون غرض مولا حاصل شده است پس تکلیف از دیگران ساقط می‌شود اما نه به معنای اینکه دیگران استحقاق مثبت داشته باشند، خیر، دیگران نه استحقاق مثبت دارند - زیرا کاری انجام نداده‌اند - و نه استحقاق عقوبت، زیرا غرض مولا به وسیله فعل مکلف اول تحقق پیدا کرد. بنابراین اگر میّت مسلمانی روی زمین است، هر کسی که سبقت بگیرد و تجهیز این میّت را انجام دهد استحقاق مثبت پیدا می‌کند. پس عنوان مسابقه و مسارعت، فقط در واجبات کفائی قابل پیاده شدن است و در حقیقت، در خصوص واجبات کفائی، زمینه‌ای برای جریان مسابقه وجود دارد و هر کسی زودتر اقدام کند، گوی سبقت را ربوده و ثواب این کار نصیب او شده است.

اگرچه او مستلزم سقوط تکلیف از دیگران هم شده است. اما در نماز یومیّه، روزه، حج و سایر واجبات عینی، مسابقه معنایی ندارد. در آیه (فاستبقوا الخیرات) نیز به همین صورت است، اما در این آیه از هیئت استفاده نمی‌کنیم، در هیئت افتعال، مسأله طرفینی بودن و مقایسه بعضی با بعض دیگر مطرح نیست ولی در ماده آن - یعنی سَبَقَ - عنوان مقایسه مطرح می‌شود. وقتی گفته می‌شود: «سَبَقَ زیدٌ»، فوراً شما می‌گویید: «بر چه کسی؟». در آیه (و سارعوا)،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۸

از هیئت مفاعله معنای بین اثنی استفاده می‌شود و در آیه (فاستبقوا) از ماده «سَبَقَ» این معنا استفاده می‌شود. در این ماده، سبق و لحوق و سابق و لاحق مطرح است. بنابراین آیه (فاستبقوا الخیرات) به معنای «يجب علیکم السبق إلى الخیرات» می‌باشد و این هم در مورد واجبات کفائی مطرح است و سبقت گرفتن به سوی صلاة و صیام و سایر واجبات عینی معنایی ندارد. ممکن است کسی

بگوید: «همین مقدار برای ما کافی است که ما از این دو آیه استفاده کنیم که در واجبات کفائی مسأله مسابقه و مسارعت و فوریت واجب است، زیرا اگر مسأله فوریت، در مورد واجبات کفائی پذیرفته شد، از راه عدم قول به فصل، سایر واجبات را هم ملحق به واجبات کفائی می‌کنیم، زیرا در مسأله فور و تراخی کسی نیامده بین واجب عینی و کفائی تفصیل قائل شود. اگر فوریت است در هر دو مطرح است، اگر هم نیست در هیچ کدام نیست. و به این ترتیب مدّعی ما که عبارت از فوریت در جمیع واجبات شرعی است ثابت می‌شود». در جواب می‌گوییم: اولاً: درست است که ما آیه شریفه (و سارعوا) و همین‌طور آیه (فاستبقوا) را در مورد واجبات کفائی پیاده کردیم، یکی را به‌لحاظ هیئت باب مفاعله و دیگری را به‌لحاظ ماده سبق. ولی آیا واقعاً در همان واجبات کفائی، دو تکلیف شرعی وجود دارد؟

آیا در مورد تجهیز میت دو تکلیف شرعی وجود دارد، یکی تجهیز میت و دیگری مسارعت به تجهیز میت، به‌طوری که اگر کسی میت را تجهیز کرد و مسارعت به آن کرد، استحقاق دو ثواب داشته باشد؟ روشن است که در این زمینه دو تکلیف وجود ندارد. بنابراین اگرچه آیه (سارعوا) در مورد واجبات کفائی است ولی ما از خارج می‌دانیم که در آنجا دو تکلیف وجود ندارد. در هیچ کتاب فقهی این معنا مطرح نشده که در واجبات کفائی دو تکلیف وجود داشته باشد. نتیجه اینکه اگر ما این دو آیه را در مورد واجبات کفائی پیاده کردیم شما نمی‌توانید با

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۰۹

مطرح کردن عدم قول به فصل، فوریت را در تمام واجبات مطرح کنید، زیرا ما حتی در مورد واجبات کفائی هم قائل به وجوب مسارعت نیستیم. مسارعت دارای رجحان و استحباب است. بهتر این است که هر مسلمانی سبقت بگیرد و زودتر از دیگران وارد صحنه عمل شود نه اینکه سرعت گرفتن واجب باشد. ثانیاً: مسأله مسارعت و استباق، غیر از مسأله فوریتی است که ما در آن بحث می‌کنیم. مسارعت به معنای سرعت گرفتن و زودتر از دیگران وارد عمل شدن است ولی فوریت معنایش این است که وقتی امر مولا آمد نباید معطل شد و باید فوری دست به کار شد. این‌ها دو مطلب است. مثلاً اگر دو رفیق با هم در بیابانی حرکت کنند و یکی از آن دو از دنیا برود و رفیق دیگر او بداند که اگرچند روز هم بگذرد، کسی از این طرف عبور نخواهد کرد. در این صورت اگر این شخص پنج روز هم صبر کند و سپس اقدام به تجهیز رفیق خود بنماید، مسأله مسارعت تحقق پیدا کرده و این شخص بر دیگران سبقت گرفته و اولین کسی بوده که وارد صحنه عمل شده است، اما فوریت تحقق پیدا نکرده است. فوریت معنایش این است که به مجرد تحقق فوت، انسان دست به کار تجهیز و تدفین میت شود. اشکال سوم: در آیه (فاستبقوا الخیرات)، کلمه (الخیرات) جمع محلی به لام است و جمع محلی به لام، افاده عموم می‌کند. (فاستبقوا الخیرات) یعنی «کلّ خیر».

گرچه دلالت بر عموم، این مشکل را به وجود می‌آورد که در این صورت، «الخیرات» مساوق می‌شود با «کلّ ما هو خیر» و عنوان «کلّ ما هو خیر» همان‌طور که شامل واجبات می‌شود، شامل مستحبات هم می‌شود. نماز شب، از مصادیق خیر است. و اگر عموم، شامل مستحبات شد، این اشکال به وجود می‌آید که ما نمی‌توانیم در مورد مستحب، قائل به وجوب استباق شویم، مستحب، اصلش استحباب دارد، چگونه می‌شود استباق به سوی آن، واجب باشد و هیئت افعال، دلالت بر وجوب استباق نماید؟

مگر این که قائل شویم مستحبات به صورت تخصیص از این آیه خارجند. ولی این هم

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۰

دارای اشکال است زیرا: اولاً: در این صورت، تخصیص اکثر لازم می‌آید. و ثانیاً: سیاق آیه (فاستبقوا الخیرات)، آبی از تخصیص است، و ما جهت آن را بعداً توضیح خواهیم داد. ولی اجمالاً، عمومیت در این آیه به لحاظ (الخیرات) جای تردید نیست. اما در آیه (و سارعوا إلى مغفرة من ربکم)، مبنای استدلال بر این بود که در آیه، مضافی در تقدیر بگیریم و آیه به معنای «و سارعوا إلى سبب المغفرة من ربکم» باشد. مستدلّ، طبق این معنا استدلال می‌کرد و دلیلش هم این بود که مغفرت، فعل الله است و معنا ندارد که

کسی را مأمور کنند به مسارعت به سوی فعل الله. حال با قطع نظر از اشکال قبلی - که مسأله هیئت مفاعله و معنای بین اثنتین بود - در اینجا اشکال دیگری مطرح است. این اشکال، بنا بر این فرض است که قبول کنیم (سارعوا) به معنای «اسرعوا» باشد - که دیگر اشکال قبلی به آن متوجه نشود - مستدل می‌گفت: مغفرت، فعل الله است و معنا ندارد کسی را مأمور کنند به سرعت گرفتن به سوی عمل دیگری. سرعت، به عمل خود مکلف تعلق می‌گیرد. به مکلف گفته می‌شود: «اسرع إلى صلاتك» و معنا ندارد که به او بگویند: «اسرع إلى المغفرة»، لذا چاره‌ای نداریم که در اینجا مضافی در تقدیر بگیریم و بگوییم: آیه به معنای «اسرع إلى سبب المغفرة» است، حال سبب مغفرت هر چه باشد، توبه، اخلاص، عمل به مأمور به و .... ما در مقام جواب از استدلال مستدل، بر این مطلب اشکال نکردیم در حالی که این مبنا قابل مناقشه است: اولاً: در اینجا که مکلف، مأمور می‌شود به «السرعة إلى فعل الغير»، خود «فعل الغير» بر دو قسم است: گاهی فعل الغير، هیچ ارتباطی به این مکلف ندارد. در اینجا معنا ندارد که مکلفی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۱

را مأمور به سرعت گرفتن به سوی فعل غیر بنمایند. و گاهی فعل الغير در عین اینکه فعل الغير است ولی با مکلف ارتباط دارد. در اینجا به لحاظ ارتباطش با مکلف، مانعی ندارد که مکلف، مأمور شود به سرعت گرفتن به سوی فعل غیر. این یک تعبیر عرفی است و ما در موارد متعددی این معنا را استعمال می‌کنیم، مثلاً مهمانی، عمل میزبان است ولی حقیقت آن، متقوم به وجود مهمان نیز هست. در این صورت اگر ما گفتیم: «اسرع إلى ضیافة فلان»، هیچ نیازی به تقدیر گرفتن نداریم. در باب مغفرت هم همین طور است. اگرچه مغفرت، فعل الله است اما مغفرت، در ارتباط با انسان‌ها و مکلفین است. در این صورت چه مانعی دارد که ما بگوییم: «اسرعوا إلى مغفرة من ربکم»؟ بله، اگر فعل الله، ارتباطی با مکلف نداشته باشد، نمی‌توانیم مکلف را مأمور کنیم به سوی آن سرعت بگیرد. مثلاً سرعت گرفتن به سوی «خلق الله» معنا ندارد، مقام خالقیت، ارتباطی با مکلف ندارد. همین طور علم و اراده خداوند - اگرچه فعل خداوند نیست - ولی مسأله آنها روشن است و ما نمی‌توانیم به کسی بگوییم:

«به سوی علم خداوند، سرعت بگیر». این اشکال، خیلی مهم نیست و ما خیلی بر آن تکیه نمی‌کنیم. ثانیاً: در اینجا اشکال مهمی مطرح است که بنا بر هر دو فرض جریان دارد و آن اشکال این است که در آیه (وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) اگر چیزی را در تقدیر نگیریم، «مغفرة» به عنوان نکره مطرح است و «من ربکم» به عنوان وصف برای آن می‌باشد و معنای آیه این می‌شود: «سارعوا إلى مغفرة موصوفة بأنّها من ربکم».

آن وقت سؤال این است که از کجای این نکره موصوفه، عمومیت استفاده می‌شود؟ کجا مطرح شده که نکره موصوفه از الفاظ دالّ بر عموم است؟ و اگر در آیه عنوان «سبب» را تقدیر بگیریم، معنایش گویا این می‌شود: «اسرعوا إلى سبب المغفرة» و «سبب المغفرة»، نکره مضافه است. نکره مضافه هم مثل نکره

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۲

موصوفه، دلالتی بر عموم ندارد. اگرچه در ذهن انسان این معنا ارتکاز دارد که نکره مضافه، قریب به عموم بیشتر از نکره موصوفه است اما در عین حال، هیچ کدام دلالت بر عموم ندارند و به عنوان لفظی که دالّ بر عموم باشد در بحث عام و خاص کتب اصول و نیز در کتاب‌های ادبیات مطرح نشده‌اند. علاوه بر این در اینجا یک جهت ادبی هم مطرح است یعنی اگر ما فرض کردیم که «نکره مضافه دلالت بر عموم می‌کند و نکره موصوفه دلالتی بر عموم ندارد» آیا در اینجا که ما لفظی در تقدیر گرفته و عنوان نکره مضافه درست کرده‌ایم ولی ظاهر لفظ، نکره موصوفه است، با این آیه چه برخوردی باید داشته باشیم؟ آیا معامله نکره مضافه بنماییم و - فرضاً - حمل بر عموم کنیم یا معامله نکره موصوفه - طبق ظاهر آیه - بنماییم و بگوییم دلالتی بر عموم ندارد؟ این یک نکته ادبی است و باید به کتاب‌های ادبیات مراجعه شود تا ببینیم آیا در این گونه موارد، ملاک ظاهر لفظ است یا ملاک چیزی است که مقدر است؟ ولی مؤید این معنا که آیه شریفه دلالت بر عموم نمی‌کند، اقوال مختلف مفسرین در تفسیر آیه است. مفسرین در تفسیر

«مغفرة من ربکم» کلمات مختلفی مطرح کرده‌اند: بعضی آن را به «نمازهای یومیّه» تفسیر کرده‌اند و ظاهراً روایتی هم در این باب وارد شده است [۳۸۷]. بعضی آن را به «وارد شدن در نماز جماعت و قرار گرفتن در صف اول» تفسیر کرده‌اند. بعضی دیگر آن را عبارت از تکبیری دانسته‌اند که مأموم در نماز جماعت به عنوان اقتداء می‌گوید. یعنی وقتی امام ایستاد و نماز را شروع کرد، مأموم حالت انتظار نداشته باشد، بلکه سرعت کند به گفتن، «الله اکبر» که اقتداء به آن تحقق پیدا می‌کند. بعضی آن را به «توبه» و بعضی به «جهاد فی سبیل الله» و بعضی به «اخلاص

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۳

العمل لله» تفسیر کرده‌اند [۳۸۸]. در اینجا حتی یک نفر از مفسرین هم نیامده بگوید: «آیه دلالت بر عموم می‌کند، چرا شما مصادیق را مطرح می‌کنید؟» معلوم می‌شود که این معنا از نظر مفسرین روشن بوده که آیه (و سارعوا...) دلالتی بر عموم ندارد و الا اگر آیه دلالت بر عموم می‌کرد- همانند آیه (فاستبقوا الخیرات)- وجهی نداشت که مفسرین بحث کنند «آیا مراد از مغفرت چیست؟». بنابراین نفس اختلاف مفسرین مؤید این است که این آیه شریفه دلالت بر عموم نمی‌کند و در این صورت مبنای استدلال به هم می‌خورد. اشکال چهارم: بر فرض که دلالت آیه (و سارعوا...) را بر عموم بپذیریم، در اینجا اشکال دیگری مطرح می‌شود. این اشکال، در مورد آیه (فاستبقوا الخیرات) نیز مطرح بود و ما در ابتدای بحث از اشکال سوم، اشاره‌ای به آن داشتیم و توضیح آن را به آینده موکول کردیم که در اینجا به توضیح آن می‌پردازیم: توضیح: دلالت آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) بر عموم، جای مناقشه نیست، اما دلالت آیه شریفه (و سارعوا إلى مغفرة من ربکم) بر عموم دارای اشکال بود. در اینجا ما از اشکال قبلی صرف نظر کرده و فرض می‌کنیم که هر دو آیه بر عموم دلالت دارند، ولی در این صورت اشکال دیگری مطرح می‌شود که نمی‌توانیم خود را از آن رها کنیم. آن اشکال در مورد مستحبات است. زیرا مستحبات، نه در خیر بودنشان تردیدی هست و نه در سبب مغفرت بودن آنها. و شاید بسیاری از مستحبات، در ارتباط با سبب مغفرت، از واجبات هم نزدیک‌تر باشند، زیرا واجب، تکلیفی است که بر دوش انسان انداخته شده و انسان ناچار است آن را انجام دهد، به همین جهت انسان خیلی به مغفرت نزدیک نمی‌شود. اما مستحب، چیزی است که انسان با میل و رغبت خود و از روی اخلاص انجام می‌دهد و غیر از مسأله تقرب به خداوند، داعی و انگیزه‌ای برای

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۴

انجام آن وجود ندارد. پس این دو آیه، شامل مستحبات هم می‌شود و ما نمی‌توانیم مستحبات را از مدلول آنها خارج کنیم. در حالی که مستحب، بر محور استحباب دور می‌زند چگونه می‌توانیم بگوییم: «استباق به سوی مستحب، واجب است؟» یا بگوییم: «سرعت گرفتن به سوی مستحب، واجب است؟» از سوی دیگر، ما در شرع، واجبات زیادی داریم که در آنها فوریت مطرح نیست. بالاترین واجب، نماز یومیّه است. در نمازهای واجب یومیّه، استباق واجب نیست و اگر کسی آن را در اول وقت اتیان نکند، ترک واجب از او محقق نشده است. در واجبات مضیق- مثل صوم- هم همین‌طور است. تضیق، غیر از مسأله فوریت و سرعت است. تضیق، خودش گریبان انسان را می‌گیرد که انسان تمام وقت را در واجب صرف کند.

معنای تضیق این است که «وقت واجب، به مقدار عمل واجب است». آیا کسی که در ماه رمضان- به عنوان یک واجب- روزه می‌گیرد، ما می‌توانیم بگوییم: «اسرع إلى صیام رمضان؟» خیر، کسی هم که با سرعت انجام نمی‌دهد همین روزه ماه رمضان را می‌گیرد. و فرقی بین کسی که با سرعت روزه ماه رمضان را می‌گیرد با کسی که بدون سرعت آن را روزه بگیرد، وجود ندارد. تنها در بعضی از واجبات، مثل حج و جهاد- مخصوصاً اگر جهاد دفاعی باشد- فوریت، وجوب دارد. حال با توجه به مطالب فوق می‌گوییم: آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) عمومیت داشته و شامل همه واجبات و مستحبات می‌شود و اگر ما عمومیت آیه شریفه (و سارعوا إلى مغفرة من ربکم) را هم بپذیریم، این آیه شریفه نیز شامل همه واجبات و مستحبات می‌شود. در این صورت اگر بخواهیم صیغه امر در این آیات را حمل بر وجوب بنماییم، لازم می‌آید که حدود نود درصد از موارد این دو آیه به صورت تخصیص، از

مدلول آنها خارج شوند و این دارای دو اشکال است:

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۵

اولاً: تخصیص اکثر لازم می‌آید و تخصیص اکثر، نزد عقلاء مستهجن است. ثانیاً: لحن این آیات و سیاق آنها آبی از تخصیص است. لذا برای اینکه گرفتار چنین اشکالی نشویم ناچاریم بگوییم: (استبقوا) و (سارعوا) اگرچه از نظر هیئت افعال دلالت بر وجوب می‌کنند، اما با توجه به این خصوصیات، باید جلوی دلالت آنها بر وجوب گرفته شود و درحقیقت، در اینجا قرینه قائم است که هیئت افعال، دلالت بر وجوب ندارد. و در این صورت، اصل استدلال از بین می‌رود. اشکال پنجم: در مورد آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) اشکالی مطرح شده که باید مورد بررسی قرار گیرد. گفته شده است: (استبقوا) اگرچه به حسب هیئت افعال، دلالت بر وجوب می‌کند و ما این معنا را انکار نمی‌کنیم که هیئت افعال، از نظر وضع، دلالت بر طلب وجوبی - به اصطلاح مشهور - می‌کند، ولی در اینجا قرینه‌ای عقلی وجود دارد که مانع از حمل هیئت افعال بر مفاد خودش می‌شود. آن قرینه این است که (فاستبقوا الخیرات) به این معناست که شما خیرات را کنار هم گذاشته و آنها را با یکدیگر مقایسه کنید و مسأله سبق و لحوق و استباق و تأخیر [۳۸۹] را در ارتباط با خود خیرات ملاحظه کنید. گویا آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: «بعضی از خیرات را بر بعض دیگر مقدم دارید». بنابراین آیه شریفه در محدوده خیرات پیاده شده و غیر خیرات کنار می‌رود و مقایسه، بین خود خیرات است نه بین خیرات و غیر خیرات. حال آیا ملاک تقدیم بعضی از خیرات بر بعض دیگر چیست؟ مستشکل می‌گوید: ظاهر این است که ملاک تقدیم، نفس اتصاف به خیریت و نفس انطباق عنوان خیریت است و حتی مسأله مراتب هم مطرح نیست و به ذهن کسی نیاید که «خیرات، اگرچه در اصل خیریت مشترکند ولی بین آنها مراتبی وجود دارد

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۶

و بعضی از آنها در مرتبه قوی و بعضی در مرتبه متوسط و بعضی در مرتبه ضعیف قرار دارند و آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: خیر دارای مرتبه قوی را مقدم و خیر دارای مرتبه ضعیف را مؤخر بدانید» نه، در آیه شریفه هیچ‌گونه اشاره‌ای به مراتب خیرات نشده است. آنچه ظاهر آیه بر آن دلالت می‌کند - از باب تعلیق حکم بر وصف - این است که ملاک در استباق، نفس اتصاف به خیریت و نفس اشتراک در اصل خیریت است. مستشکل می‌گوید: در این صورت، شما وقتی در مقام عمل، خیری را بر خیر دیگری مقدم داشتید، [۳۹۰] ما سؤال می‌کنیم: این خیر مقدم، چه ترجیحی بر متأخر دارد و متأخر، چه کمبودی نسبت به مقدم دارد؟ هر دو در اصل خیریت مشترکند و آیه شریفه هم ناظر به اصل عنوان است و هیچ اشاره‌ای به مراتب خیرات ندارد. سپس می‌گوید: در نتیجه اگر ما بخواهیم آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) را - بر طبق مفاد هیئت افعال - حمل بر وجوب کنیم و بگوییم: «آیه شریفه، دلالت بر وجوب استباق می‌کند» از وجود این استباق، عدمش لازم می‌آید، زیرا وقتی خیر اول را مورد استباق قرار دادید، سؤال می‌شود: چرا به خیر دوم، استباق نشد؟ در ملاک وجوب استباق، فرقی میان خیر اول و خیر دوم وجود ندارد. بنابراین، وجوب استباق به خیرات، لازمه‌اش این است که خیری مقدم بر خیر دیگر شود و تقدیم خیری بر خیر دیگر، لازمه‌اش عدم وجوب استباق است، زیرا نسبت به خیر دوم، استباقی صورت نگرفته است. پس ما چطور می‌توانیم این آیه شریفه را حمل بر وجوب استباق نماییم؟ مستشکل می‌گوید: قرینه عقلیه «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اقتضا

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۷

می‌کند که ما از ظاهر آیه شریفه رفع ید کرده و از مسأله وجوب استباق، صرف نظر کنیم. ولی از کلام مستشکل استفاده نمی‌شود که وقتی نتوانستیم آیه شریفه را حمل بر وجوب استباق نماییم، پس بر چه معنایی باید حمل کنیم؟ شاید بخواهد بگوید: «باید حمل بر استحباب نماییم»، درحالی که در مورد استحباب نیز همین اشکال وارد است. اشکال «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اختصاص به «وجوب استباق» ندارد بلکه در مورد «استحباب استباق» نیز مطرح است، چون ملاک در استحباب نیز همان اتصاف به

خیریت و انطباق عنوان خیریت است و همه خیرات، در این معنا مشترکند، بدون اینکه کمترین فرقی بین خیر اول و خیر دوم وجود داشته باشد، بنابراین، از استحباب استباق به خیر اول، لازم می‌آید عدم استحباب استباق به خیر دوم، در حالی که فرقی بین خیر اول و خیر دوم وجود ندارد. پس در اینجا چه باید گفت؟ شاید مستشکل بخواهد همان مطلبی را بگوید که مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده است. ایشان می‌فرماید: بعید نیست که امر در (استبقوا) و (سارعوا) را امر ارشادی بگیریم و بگوییم: «امر در این دو آیه، نه دلالت بر وجوب دارد و نه دلالت بر استحباب، بلکه ارشاد به مسأله‌ای است که خود عقل، مستقلاً در آن مسئله حاکم است و آن عبارت از مسأله «حسن الاستباق» و «حسن المسارعة» است [۳۹۱]. اگر ما کلام مستشکل را این گونه توجیه کنیم، تا حدی قابل قبول است. اما اگر نظر بر این باشد که مسأله وجوب را کنار گذاشته و استحباب را در آن پیاده کنیم، اشکال «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» در مورد استحباب هم جریان پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۸

پاسخ اشکال پنجم: از این اشکال به چند صورت می‌توان پاسخ داد: پاسخ اول: آیا در آیه شریفه (استبقوا الخیرات) آنچه اتصاف به سبق پیدا می‌کند، فاعل (استبقوا) است یا «خیرات» است که بعضی نسبت به بعض دیگر، اتصاف به سبق پیدا کنند؟ ظاهر (استبقوا) خطاب به مکلفین است، یعنی «ای مکلفین، استباق کنید به سوی خیرات، یعنی به سوی همه خیرها». بنابراین، در هر خیری به تنهایی، یک استباق مطرح است. نه اینکه آیه بخواهد مسابقه را در مورد خیرات مطرح کند و بخواهد با نظر کردن به مجموع خیرات بگوید: «هر کسی به تنهایی، در ارتباط با مجموع خیرات، یک سبق و لحوق و استباق و تقدم و تأخری داشته باشد». به بیان دیگر: همان گونه که ما گفتیم: آیه شریفه در مورد واجبات کفائی است. در واجبات کفائی، مسابقه بین مکلفین است. استباق بین زید و عمرو است. و از اینکه مسابقه بین مکلفین است، باید استفاده کنیم که تکلیف، تکلیفی است که ارتباط به همه مکلفین دارد و آن، تنها در واجبات کفائی مطرح است ولی در واجبات عینی که هر کسی تکلیف مستقلی دارد و موافقت و مخالفتش هیچ گونه ارتباطی به موافقت و مخالفت دیگری ندارد، استباق نمی‌تواند مفهوم داشته باشد. در واجبات کفائی، تک تک مکلفین، مشمول این آیه شریفه می‌باشند، یک خیر که مشترک بین همه مکلفین است، به نام واجب کفائی در اینجا مطرح است و به همه مکلفین خطاب شده است که در راه رسیدن به این خیر، بعضی از شما بر بعض دیگر سبقت بگیرید، به لحاظ اینکه در واجب کفائی هر کس سبقت بگیرد، استحقاق ثبوت پیدا می‌کند و ثواب اتیان واجب کفائی، به همه مکلفین داده نمی‌شود. بنابراین، آیه شریفه نمی‌خواهد بفرماید: «هر مکلفی موظف است که مسابقه بین مجموع خیرات را ملا حظه کند»، بلکه اگر یک خیر هم به عنوان واجب کفائی داشته باشیم (استبقوا) در مورد آن مطرح است، یعنی به همه مکلفین خطاب شده است که

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۱۹

برای رسیدن به غرض مولا و تحقق مأمور به، بعضی از شما بر بعض دیگر سبقت بگیرید. ظاهر آیه این است که مسابقه بین مکلفین را مطرح کرده نه مسابقه بین خیرات را. پاسخ دوم: بفرض که ما قبول کنیم آیه شریفه استباق بین خیرات را مطرح می‌کند نه استباق بین مکلفین را، مستشکل در اینجا یک قرینه عقلی آورد و از راه آن قرینه عقلی، مسأله وجوب استباق را- و به قول، ما حتی استحباب استباق را- از بین برد و امر در آیه شریفه را به صورت امر ارشادی مطرح کرد. به مستشکل می‌گوییم: ما قرینه عقلی شما را قبول نداریم. شما می‌گویید: وقتی دو خیر را با هم مقایسه می‌کنیم، استباق نسبت به هر دو خیر نمی‌شود و به ناچار باید یکی از آن دو، قبل از دیگری تحقق پیدا کند، [۳۹۲] در نتیجه وجوب استباق، معنا ندارد. ما می‌گوییم: آیا در مورد «أنقذ الغریق»، اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند، شما می‌توانید این حرف را مطرح کنید و بگویید: چون امکان انقاذ هر دو غریق نیست پس «أنقذ الغریق» دلالت بر وجوب انقاذ نمی‌کند؟ یا اینکه در آنجا مسأله اهم و مهم- و به عبارت دیگر: مسأله تراحم [۳۹۳]- را مطرح می‌کنید؟ در متراحمین، ملاک و مناط تکلیف در هر دو وجود دارد. ملاک تکلیف وجوب انقاذ، حفظ نفس محترمه است که در مورد هر دو

غریق مطرح است. ولی در مقام عمل و اطاعت تکلیف مولا، قدرت بر جمع بین دو انقاد نداریم، اما این عدم قدرت، وجوب انقاد را از بین نمی‌برد و «أنفذ الغریق» با عموم و اطلاقش باقی است. ولی باید در اینجا قاعده باب تراحم پیاده شود. قاعده باب تراحم این است که اگر یکی از این دو،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۲۰

اهم از دیگری بود و یا لاقلاً محتمل الأهمیة نسبت به دیگری بود، آن را بر دیگری مقدم بداریم. مثلاً در تراحم بین صلاة و ازاله، ازاله اهم از صلاة است، زیرا ازاله، واجب فوری و صلاة، واجب موسع است. و اگر اهم یا محتمل الأهمیة وجود نداشته باشد، مسأله تخییر مطرح است. حال به مستشکل می‌گوییم: شما چرا معنایی که خودتان در مورد (فاستبقوا الخیرات) مطرح کردید، رعایت نمی‌کنید؟ شما می‌گویید: «اگر خیر اول مقدم شود، امکان تقدیم خیر دوم وجود ندارد. یعنی جمع بین استباق به خیر اول و خیر دوم امکان ندارد»، در این صورت، چرا هیئت افعال را از مفاد خودش کنار می‌برید؟ چرا معنای هیئت افعال - که وجوب استباق است - را کنار می‌گذارید؟ وجوب استباق، به قوت خودش باقی است ولی در مقام عمل، امکان جمع وجود ندارد، زیرا ملاک و مناط در هر دو خیر وجود دارد. در این صورت، مسأله مراتب و اهم و مهم پیش می‌آید. اگر یکی از دو خیر، اهم یا محتمل الأهمیة نسبت به دیگری باشد، آن خیر - از نظر وجوب استباق - تقدم دارد و اگر هر دو خیر در رتبه واحدی بودند و اهم و مهمی در کار نبود، مسأله تخییر مطرح است، مثل همان «أنفذ الغریق» که در باب متزاحمین مطرح می‌شود. پاسخ سوم: مستشکل می‌گفت: «آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) می‌خواهد استباق را در مورد خیرات مطرح کند نه در مورد مکلفین. و در این صورت قرینه عقلی «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اقتضا می‌کند که استباق وجوب نداشته باشد و ظهور هیئت افعال در وجوب کنار گذاشته شود». ما گفتیم: «در کلام مستشکل اشاره‌ای نشده است که وقتی نتوانستیم آیه شریفه را بر وجوب حمل کنیم، پس بر چه معنایی باید حمل کنیم؟ و اگر ایشان بخواهد بگوید:

«آیه شریفه، حمل بر استحباب می‌شود». می‌گوییم: قرینه عقلی «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال»، همان‌طور که مانع از حمل آیه شریفه بر وجوب است، مانع از حمل

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۲۱

آن بر استحباب نیز می‌باشد. [۳۹۴] سپس گفتیم: «ممکن است ایشان بخواهد امر را امر ارشادی بگیرد». اکنون می‌خواهیم این معنا را نیز مورد مناقشه قرار دهیم، زیرا: اولاً: امر ارشادی تابع این است که بینیم آیا عقل، در مورد امر ارشادی، حکم به حُسن دارد یا نه؟ ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم اگرچه عقل، حکم به حُسن می‌کند، ولی خیرات را با هم مقایسه نمی‌کند و حکم به حُسن استباق بنماید بلکه خیرات را در مقابل ترکشان و در مقابل امور غیر ملاحظه کرده و حکم به حُسن استباق نسبت به آنها می‌کند. اگر ما بخواهیم امر در آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) را حمل بر ارشاد کنیم، باید بپذیریم که عقل، به همین کیفیت که در آیه مطرح است، حکم به حُسن استباق می‌نماید. این مسئله در آیه شریفه (أطیعوا الله) روشن است. اطاعة الله، قبل از اینکه در آیه شریفه، مأمور به واقع شود، عقل حکم به حُسن آن و لزوم آن می‌کند. لزوم عقلی به نفس همین اطاعة الله تعلق گرفته و آیه شریفه هم حکم را روی همین اطاعة الله برده است. و به عبارت دیگر: مورد حکم عقل و مورد امر ارشادی، یک عنوان است. حال اگر ما بخواهیم در ما نحن فیه هم مسأله امر ارشادی را مطرح کنیم، باید حکم عقل هم به همین مورد و با همین خصوصیت مطرح باشد. ما اگرچند خیر را به عقل عرضه بداریم، می‌بینیم عقل در ارتباط با تقدیم یا تأخیر خیری نسبت به خیر دیگر حکمی ندارد بلکه می‌گوید: «کار خیر را باید هرچه زودتر انجام داد»، عقل، این استباق به خیر را در مقابل ترک آن و در مقابل اشتغال به اموری که اتصاف به خیر ندارند مطرح می‌کند، نه اینکه بگوید: «در بعضی از این خیرات، نسبت به بعضی دیگر، حُسن وجود دارد». در حقیقت، آن ارشادی که مرحوم آخوند در کفایه مطرح می‌کند، غیر از ارشادی

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۲۲

است که کلام مستشکل حمل بر آن می‌شود. مرحوم آخوند، آیه شریفه را این‌گونه معنا نکرد، بلکه استباق به خیر را به همان معنای ظاهرش - که قائل به وجوب فوریت از آن استفاده می‌کرد- دانست، با این تفاوت که مرحوم آخوند، وجوب آن را نپذیرفت. همان چیزی را که قائل به فوریت، می‌خواست وجوب آن را از آیه شریفه استفاده کند، مرحوم آخوند می‌فرمود: این چیز- با قطع نظر از آیه- حُسن عقلی دارد و آیه شریفه هم ارشاد به این حُسن عقلی دارد. یعنی درحقیقت، محور هر دو حرف یک چیز است. اما در ارتباط با کلام مستشکل اگر بخواهیم یک ارشادی درست کنیم، تابع این است که در همین موردی که امر ارشادی آیه شریفه در آن مطرح است، ما یک چنین حکم به حُسن، از ناحیه عقل بیاوریم، درحالی که وقتی ما به عقل مراجعه می‌کنیم، چنین مسأله‌ای از نظر عقل، مطرح نیست. عقل می‌گوید: «مسارعت به سوی خیر- به معنای مقایسه با غیر خیر و ترک خیر- حُسن دارد». اما اینکه خیرات را کنار هم قرار داده و بین این‌ها مسأله استباق را مطرح کنیم، در چنین چیزی، حکم به حُسن، معنا ندارد. و علاوه بر این، همان اشکال استحباب و وجوب، در مورد حُسن عقلی هم جریان دارد. وقتی- بنا بر فرض- ملاک اصل اشتراک در خیریت است نه ملاحظه مراتب خیریت، چه فرقی بین خیر اول و خیر دوم وجود دارد که عقل حکم به حُسن استباق بنماید؟ آن وقت چگونه می‌شود ما آیه شریفه را طوری معنا کنیم که نه وجوب در آن معنا داشته باشد نه استحباب و نه ارشاد؟ در نتیجه این حرفی که مستشکل مطرح کرده باطل است. نتیجه بحث در ارتباط با مسأله فور و تراخی از آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که ما نه از نظر لغت و مفاد هیئت افعال چیزی داریم که دلالت بر فوریت کند و نه در خصوص اوامر شرعی، آیه یا روایتی داریم که بر مسأله فوریت- به آن نحوی که محلّ نزاع است- دلالت کند. لذا هم قول به فور

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۲۳

باطل است و هم قول به تراخی- به معنای تقیید به تراخی نه به معنای جواز تراخی- باطل است. چون گفتیم: قائل به تراخی مسأله جواز تراخی را مطرح نمی‌کند بلکه مراد او تقیید به تراخی است.

### تذییل بحث فور و تراخی

اگر کسی قائل به فوریت شد- چه در مورد خصوص اوامر شرعی باشد یا در مطلق اوامر- و معنای فوریت هم تقیید به فوریت بود، آیا اگر مکلف قید فوریت را در مقام عمل ملاحظه نکرد و مأمور به را در زمان اول انجام نداد، در زمان ثانی، تکلیف برای او ثابت است یا اینکه چون تکلیف مقیّد به فوریت بوده و «إذا انتفی القید انتفی المقیّد»، پس تکلیف کنار رفته و در زمان ثانی، تکلیفی وجود ندارد؟ در پاسخ این سؤال می‌گوییم: به‌طور کلی در مقیّد و قیدها، ما به دو نوع مقیّد و قید برخورد می‌کنیم: ۱- مقیّد و قیدی که به نحو وحدت مطلوب مطرح است، یعنی مولا در ارتباط با این مقیّد و قید، بیش از یک مطلوب ندارد و آن عبارت از مقیّد با توجه به قید است به طوری که اگر قیدش منتفی شود، دیگر ذات مقیّد، هیچ مطلوبیتی برای مولا ندارد، مثل اینکه مولا بگوید: «أعتق رقبه مقیّد بالایمان» و ما فهمیدیم که هدف مولا، بیشتر از یک مطلوب نیست و آن «عتق رقبه مؤمنه» است، به طوری که اگر رقبه غیر مؤمنه آزاد شود، اصلاً سر سوزنی هدف مولا تحقق پیدا نکرده است. ۲- مقیّد و قیدی که به نحو تعدّد مطلوب مطرح است، مثل نمازهای یومیّه که مقید به وقت است. نماز ظهر و عصر، مقیّد است به ما بین زوال تا غروب شمس، ولی نحوه تقیّد آن، به نحو وحدت مطلوب نیست که اگر کسی عمداً رعایت این قید را نکرد، دیگر حتی قضای نماز ظهر و عصر هم بر او واجب نباشد. خیر، مولا در ارتباط با

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۲۴



نمازهای یومیّه- به لحاظ تقیّد به وقت- دو مطلوب دارد: یکی اصل صلاّه و دیگری واقع ساختن آن در وقت خاصّ است، حال اگر این قید رعایت نشد- عمدی باشد یا غیر عمدی- اصل لزوم صلاّه به قوّت خودش باقی است و بعد از وقت هم لازم است انسان آن نماز را به عنوان قضا انجام دهد. در ما نحن فیه هم بنا بر قول به فور، مسأله تقیّد تکلیف به فوریت مطرح است، در این صورت اگر برای ما روشن شود که تقید در اینجا مثل تقید در «أعتق الرقبه المؤمنه» است، نتیجه این می‌شود که اگر فوریت رعایت نشد، تکلیف در زمان ثانی وجود نخواهد داشت و هدف مولا نمی‌تواند در زمان ثانی تحقق یابد، زیرا مولا یک تکلیف داشته و آن هم مقید به فوریت بوده و تقیّدش هم به نحو وحدت مطلوب بوده است. اما اگر مسأله تقیّد به فوریت، به نحو تعدّد مطلوب بود [۳۹۵]- مانند مسأله تقیّد به وقت- در این صورت، با اخلال به فوریت، اصل تکلیف در زمان دوم و سوم هم باقی است و بر مکلف لازم است که با اخلال به فوریت، تکلیف را در زمان دوم انجام دهد. مسئله از نظر مقام ثبوت به این صورت است ولی آیا از نظر مقام اثبات چگونه است؟ آیا تقید به فوریت، از قبیل «أعتق الرقبه المؤمنه» است یا از قبیل تقیّد به وقت؟

آیا از قبیل وحدت مطلوب است یا از قبیل تعدّد مطلوب؟ نهایت چیزی که ما از ادله استفاده کنیم، اصل تقیّد به فوریت است و راهی برای اثبات کیفیت و نوع آن نداریم. حال آیا مکلف باید مأمور به را در زمان ثانی انجام دهد یا نه؟ آیا یک دلیل لفظی یا اصل عملی وجود دارد که وظیفه مکلف را در زمان ثانی مشخص کند؟ در اینجا در مورد اصل لفظی ممکن است کسی بگوید: مقتضای اطلاق، عدم وجوب در زمان دوم است، زیرا همان‌طور که اصل تکلیف نیاز به بیان مولا دارد، ثبوت تکلیف در زمان ثانی هم نیاز به بیان مولا دارد و اگر مولا متعرّض آن نشد، نفس

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۲۵

همین عدم تعرّض مولا سبب می‌شود که به اطلاق تمسک کرده و حکم به عدم وجوب اتیان مأمور به در زمان ثانی بنماییم. البته در اینجا نمی‌خواهیم بگوییم: «عقل، حکم به عدم تکلیف می‌کند»، [۳۹۶] بلکه این، استفاده از اطلاق است. همان‌طور که در «أعتق الرقبه»، اگر مولا- قید ایمان را نیاورد و مقدمات حکمت تمام بود، به اطلاق تمسک کرده و عدم مدخلیت قید ایمان را اثبات می‌کنیم. در اینجا هم می‌گوییم: اگر با فرض اخلال به فوریت، بر مکلف لازم بود که مأمور به را در زمان ثانی اتیان کند، باید مولا این مطلب را بیان می‌کرد. حال که بیان نکرده و مقدمات حکمت تمام است، به اطلاق تمسک کرده و از راه تمسک به اطلاق، درمی‌یابیم که اتیان مأمور به در زمان ثانی واجب نیست. این مسئله، تمسک به حکم عقل نیست بلکه تمسک به عدم تعرّض مولا است.

مولا تکلیفی دارد و تکلیفش هم مقیّد به فوریت است و نسبت به ثبوت تکلیف در زمان ثانی هم تعرّضی نکرده است، در حالی که در مقام بیان بوده و سایر مقدمات حکمت هم تمام است، لازمه اطلاق، نفی تکلیف در زمان ثانی است. نه بقاء تکلیف در زمان ثانی. همان‌طور که قید ایمان در مورد رقبه مؤمنه، نیاز به بیان مولا دارد در اینجا هم تعرّض به ثبوت حکم در زمان دوم در صورت اخلال به فوریت- نیاز به بیان مولا- دارد و چون مولا- در مقام اهمال و اجمال نبوده و ذکر از این مسئله به میان نیاورده است، استفاده می‌کنیم که در زمان دوم، وجوبی در کار نبوده است و الاّ بیان آن بر مولا لازم بود. اما اگر اطلاق وجود نداشت و نوبت به اصل عملی رسید، آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ در اینجا یک تقریری برای استصحاب است که البته ما ندیدیم کسی آن را مطرح کرده باشد ولی با توجه به اینکه ما مشابه آن را در بعضی از بحث‌های فقهی خود مطرح کرده و مسأله وجوب قضا را- به کیفیتی که به نظر آمده بود- ثابت کردیم،

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۲۶

در اینجا هم همان مطلب را مطرح می‌کنیم. بیان مطلب: بعد از آنکه تکلیف از ناحیه مولا توجه پیدا کرد و اشتغال ذمه حاصل شد، در اینجا اگر تقیّد به نحو وحدت مطلوب باشد، با انتفاء قید، تکلیف هم ساقط می‌شود و اگر به نحو تعدّد مطلوب باشد، با انتفاء قید،

تکلیف باقی است. و بین این دو قطع، برای ما شک پیدا می‌شود لذا ما شک می‌کنیم که آیا تکلیف مولا باقی است یا نه؟ در مسأله وقت، اگر واجبی مقید به وقت خاصی باشد مثلاً کسی نذر کند امسال حج انجام دهد- یعنی حج مقید به امسال- حال اگر مخالفت کرد و حج را در این سال انجام نداد، بحث می‌شود که آیا قضاء این حج، واجب است یا نه؟ یک راه برای حکم به وجوب قضاء، همین مسأله استصحاب است. در اینجا به واسطه صیغه نذر، یک تکلیف الهی گریبان مکلف را گرفته است. اگر تقید به وقت، به صورت وحدت مطلوب باشد، با گذشتن امسال و عدم اتیان به حج، دیگر جایی برای وجوب وفای به نذر باقی نمی‌ماند. اما اگر به نحو تعدد مطلوب باشد، با اخلال به حج در امسال، اصل حج و وجوب وفای به نذر به عهده این شخص است. ما نحن فیه روشن تر از مسأله نذر است، چون در مسأله نذر ممکن است کسی بگوید: «مسأله وحدت و تعدد، به خود ناذر ارتباط دارد» ولی در مسأله تقید به فوریت، هیچ گونه ارتباطی به مکلف ندارد بلکه مسئله، به طور مستقیم مربوط به تکلیف مولا است. اگر تقیدش به فوریت، به نحو وحدت باشد، با اخلال به فوریت، تکلیف ساقط می‌شود و اگر به نحو تعدد باشد، با اخلال به فوریت، تکلیف باقی است. ولی ما چون نحوه تقید را نمی‌دانیم، برایمان شک پیدا می‌شود که آیا با اخلال به فوریت، تکلیف مولا ساقط می‌شود یا نه؟ در اینجا با تمسک به استصحاب کلی قسم ثانی، استصحاب بقاء تکلیف را جاری می‌کنیم و نتیجه این می‌شود که با اخلال به فوریت، تکلیف از بین نرفته و اشتغال و تکلیف به قوت خودش باقی است. به نظر می‌رسد این راهی است که ما می‌توانیم به کمک آن، در واجبات موقت، مسأله وجوب قضاء در خارج از وقت را ثابت کنیم و با استفاده از همین راه می‌توانیم در

اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۵۲۷

ما نحن فیه- که به فوریت، اخلال وارد شده است- بقاء تکلیف را ثابت کنیم. در نتیجه مفاد اصل عملی، مغایر با مفاد اطلاق خواهد بود. مفاد اطلاق، عدم وجوب اتیان در زمان ثانی بود. ولی در صورتی که نوبت به اصول عملیه برسد، مفاد استصحاب، وجوب اتیان در زمان ثانی و بقاء اشتغال ذمه مکلف به اصل تکلیف است. اللهم وفقنا لما تحب و ترضی الحمد لله رب العالمین پاییز ۱۳۷۶

[۳۹۷]

[۱] (۱) - هود: ۹۷

[۲] (۲) - هود: ۸۲

[۳] (۳) - كهف: ۷۱

[۴] (۴) - هود: ۸۲

[۵] (۵) - هود: ۹۷

[۶] (۶) - نهاية الاصول، ج ۱، ص ۸۵

[۷] (۱) - قید «فی الجملة» به این جهت است که طلب دارای خصوصیتی است که بعداً ذکر می‌شود.

[۸] (۲) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰

[۹] (۱) - قال فی الفصول: «الحق أن لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال: أمره بكذا، و بين الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا» ثم قال: «المراد بالطلب المخصوص طلب العالی من الدانی حصول الفعل علی سبیل الإلزام...». الفصول الغرویة فی الاصول الفقهيّة، ص ۶۲ و ۶۳

[۱۰] (۱) - الأعراف: ۱۷۹

[۱۱] (۱) - الکهف: ۷۱

[۱۲] (۱) - تذکر: اشکال فوق بنابراین مبناست که موضوع له در مواد مشتقات، عبارت از ماده خالی از هیئت باشد و این همان مبنایی است که محققین اختیار کرده‌اند و ما نیز آن را پذیرفتیم. همان‌طور که معنای ماده باید در تمامی مشتقات جریان داشته باشد، لفظ ماده نیز باید جریان داشته باشد و الا اگر هیئت مخصوصی در ماده اخذ شده باشد دیگر نمی‌تواند در همه مشتقات جریان داشته باشد. لذا اگر معنای جمله معروفی که می‌گویند: «مصدر، اصل کلام است» این باشد که «آن چیزی که واضح، در معانی حدیثه، ابتدائاً وضع می‌کند عبارت از مصدر است و مصدر هم دارای ماده و هم دارای هیئت است و هیئات آن مانند هیئت‌های فعل ماضی و مضارع مضبوط است» در این صورت، مصدر نمی‌تواند در ضمن فعل و سایر مشتقات تحقق پیدا کند زیرا هیئت‌ها متضاد هستند و امکان اجتماع بین آنها تحقق ندارد. بنابراین اگر معنای اصالت مصدر، این باشد ما نمی‌توانیم بگوییم: «مصدر، به‌عنوان مبدأ اشتقاق مطرح است»، زیرا مبدأ اشتقاق باید هم از نظر لفظ و هم از نظر معنا در تمامی مشتقات، مضبوط باشد. مگر اینکه ما بگوییم: «این حرف که «مصدر، اصل کلام است»، توسط افرادی مطرح شده که عقیده داشته‌اند مصدر، مبدأ مشتقات است» و یا اینکه بگوییم: «این حرف، اصلاً پایه و اساسی ندارد و واقعیت مسئله غیر از این است و همان‌طور که ما تحقیق کردیم آنچه را واضح به‌عنوان ماده مشتقات وضع می‌کند، عاری از هیئت است و مصدر هم به جهت امکان تنطق به ماده وضع شده است یعنی واضح ملاحظه کرده است که گاهی نیاز استعمالی اقتضاء می‌کند که مبدأ، یک معنای متحصّلی داشته باشد، لذا برای امکان تنطق به ماده، هیئتی به نام هیئت فَعْلٍ وضع کرده است که این هیئت، چیزی زائد بر معنای ماده ندارد بلکه فقط برای امکان تلفظ به ماده به‌صورت کلمه - نه به‌صورت حروف «ض، ر، ب» - است». در نتیجه، دیگر در مورد مصدر نمی‌توان گفت: «مصدر، چیزی است که در آخر معنای فارسی آن «دن» یا «تن» باشد» زیرا آن معانی که در آنها «دن» یا «تن» باشد، زائد بر معنای ماده در آنها تحقق دارد. به‌عبارت دیگر: یک وقت شما «ضرب» را به معنای «کتک» معنا می‌کنید، این همان چیزی است که ما می‌گوییم. یعنی «ضرب» همان معنای «ض، ر، ب» است و برای اینکه بتوان این را در قالب کلمه آورد، آن را در قالب هیئت مصدر می‌آورند. ولی هیئت مصدر، چیزی به معنای اضافه نمی‌کند. به‌خلاف اینکه «ضرب» را به معنای «کتک زدن» بدانیم، که این «زدن» اضافه بر معنای اصلی است. بالاخره خلاصه اشکالی که بر مرحوم آخوند و قائلین به اشتراک لفظی وارد کردیم این است که خصوصیتی که در مشترک لفظی باید تحقق داشته باشد در اینجا تحقق ندارد، زیرا در مورد «عین» ملاحظه می‌کنیم که ماده و هیئت در تمام وضع‌ها ملاحظه شده است ولی در ما نحن فیه نمی‌توانیم لفظ واحدی را در نظر بگیریم. وقتی معنای «شیء» را در نظر می‌گیریم، کلمه «امر» به ماده و هیئتش برای آن وضع شده است به گونه‌ای که اگر کوچک‌ترین تغییری در هیئت آن بدهیم و مثلاً «امر» را به صورت «امر» بخوانیم، معنا تغییر می‌کند ولی در «امر» به معنای «طلب»، آنچه نقش دارد فقط ماده «أ، م، ر» است بدون اینکه هیئت خاصی داشته باشد. پس در اینجا درحقیقت، دو لفظ و دو معناست نه یک لفظ و دو معنا، در نتیجه، اشتراک لفظی تحقق ندارد.

[۱۳] (۱) - هود: ۹۷

[۱۴] (۱) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸

[۱۵] (۲) - أجود التقريرات، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۱۶] (۳) - زیرا شیء دارای معنای عامی است که بعداً پیرامون آن صحبت خواهیم کرد.

[۱۷] (۴) - أجود التقريرات، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۱۸] (۱) - یادآوری: مرحوم آخوند می‌فرماید: «لا یبعد دعوی کونه حقیقه فی الطلب فی الجملة و الشیء». کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۰. با توجه به اینکه ایشان قید «فی الجملة» را در مورد «الشیء» ذکر نمی‌کند، مقتضای کلام ایشان این است که امر هم یکی از الفاظ عامه است و هر جا بتوانیم کلمه «شیء» را به کار ببریم باید بتوانیم کلمه امر را نیز به کار ببریم.

- [۱۹] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۰
- [۲۰] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۰ و ۹۱
- [۲۱] (۲) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۲۳۸، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲
- [۲۲] (۱) - هود: ۹۷
- [۲۳] (۱) - اوامر در ثلاثی و رباعی، مجرد و مزید فیه، از مشابهاً هیئت اُفْعَل می‌باشند.
- [۲۴] (۲) - توضیح بیشتر این مطلب، در ضمن توضیح کلام امام خمینی رحمه الله خواهد آمد.
- [۲۵] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۰
- [۲۶] (۱) - زیرا ممکن است کسی هیئت اُفْعَل را به صورت لغو و یا به صورت مجاز استعمال کند که ما کاری با آنان نداریم.
- [۲۷] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۳۹، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲
- [۲۸] (۱) - نهایه الدراییه، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۱۷۶
- [۲۹] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۲ و ۱۳
- [۳۰] (۱) - آل عمران: ۱۰۶
- [۳۱] (۱) - کفایه الاصول: ج ۱، ص ۹۱
- [۳۲] (۱) - بر خلاف مرحوم آخوند که این مثال را داخل در امر می‌دانست.
- [۳۳] (۲) - نهایه الاصول، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷
- [۳۴] (۱) - عنوان «تغلیظ القول» را در کلام محقق قمی در قوانین الاصول نیافتیم و ظاهراً این تعبیر از عبارت «الاستعلاء ظاهر فی الإلزام» در کلام ایشان استفاده شده است. قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۱ مرحوم محقق اصفهانی می‌فرماید: لا- یقال: لیس مطلق الإیجاب موجباً لاستحقاق العقاب بل إذا كان من العالی. لأننا نقول: الأمر و إن كان كذلك إلا أن علو الباعث و الطالب مفروغ عنه فاعتباره فی مفهوم الأمر و عدمه لا یکاد یفید فائده أصولیه، و لعلّه لأجل هذا بنی المحقق القمّی رحمه الله علی أن الاستعلاء المعبر فی الأمر هو الإیجاب، زاعماً أن الاستعلاء تغلیظ القول فی مقام البعث حیث لم یجد فائده أصولیه للبحث عن اعتبار العلو و الاستعلاء. نهایه الدراییه، ج ۱، ص ۱۸۰
- [۳۵] (۱) - این قول را مرحوم آخوند به صورت احتمال مطرح کرده و آن را ردّ نموده است و مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه به بعض الأساطین نسبت داده است. رجوع شود به: کفایه الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۹۱.
- [۳۶] (۲) - هر چند مرحوم آخوند، با اشاره از این مطلب گذشته است.
- [۳۷] (۱) - تذکر: این بحث بنا بر هر دو قولی که در معنای امر مطرح است، جریان دارد، هم بنا بر قول امام خمینی رحمه الله که معنای اصطلاحی و لغوی را یکی می‌دانست و جامع اسمی درست می‌کرد و هم بنا بر قول مرحوم آخوند و دیگران که معنای اصطلاحی را قول مخصوص می‌دانستند.
- [۳۸] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۲
- [۳۹] (۱) - مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۰۷، نهایه الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۳
- [۴۰] (۲) - النور: ۶۳
- [۴۱] (۳) - یکی از مباحثی که به زودی مطرح خواهیم کرد، دلالت هیئت اُفْعَل و مشابه آن بر وجوب است.
- [۴۲] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۲
- [۴۳] (۱) - با قطع نظر از اشکالی که در مورد اضافه «امر» به ضمیر «ه» مطرح کردیم.

[۴۴] (۲) - زیرا برای ما معلوم است که امر استحبابی، وجوب حذر ندارد.

[۴۵] (۳) - نه‌ایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۱ و ۱۶۲

[۴۶] (۱) - الأعراف: ۱۲

[۴۷] (۲) - البقره: ۳۴

[۴۸] (۳) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۲

[۴۹] (۱) - وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۵۴، (باب ۳ من أبواب السواک، ح ۴).

[۵۰] (۱) - تذکر: حضرت استاد «دام ظلّه»، در اینجا تنها بیان اول مرحوم عراقی را مطرح کرده‌اند. رجوع شود به: نه‌ایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۳

[۵۱] (۱) - در صورتی که عدم وجود قدر متیقن هم یکی از مقدمات حکمت باشد. مرحوم آخوند آن را جزء مقدمات حکمت می‌داند ولی بعضی آن را نفی می‌کنند.

[۵۲] (۱) - نه‌ایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۳

[۵۳] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۴

[۵۴] (۱) - رجوع شود به: شرح المنظومه، قسم الفلسفه، ص ۴۳ و الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۲۷ و ۴۲۸ و نه‌ایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۵۵] (۲) - این راه‌ها در کلام مرحوم آیت‌الله بروجردی مطرح شده است. رجوع شود به: نه‌ایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۵۶] (۱) - نه‌ایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۵۷] (۱) - اراده، دارای مراتبی است که در همین بحث مطرح خواهد شد.

[۵۸] (۱) - کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۱۴

[۵۹] (۲) - بدون اینکه اشاره داشته باشد که این مطلب، مربوط به استادش مرحوم آخوند است.

[۶۰] (۳) - نه‌ایة الاصول: ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱

[۶۱] (۱) - اگر عقلاء هم اعتبار ملکیت نکنند، شارع - به مقتضای ادله صحت بیع فضولی - ملکیت را اعتبار کرده است.

[۶۲] (۱) - نه‌ایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۱۰۲

[۶۳] (۱) - نه‌ایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۳ تذکر: کلام مرحوم عراقی در صفحات ۶۶-۷۰ از همین جلد به‌طور مبسوط مورد بررسی قرار گرفته است.

[۶۴] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۵

[۶۵] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۱

[۶۶] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۶۷] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۶۸] (۲) - چون کتاب قواعد فقهیه شهید اول رحمه الله، دارای ترتیب و نظم خاصی نبوده، مرحوم فاضل مقداد، آن را مرتب کرده و آن را «نضد القواعد الفقهیه» نامیده است.

[۶۹] (۳) - نضد القواعد الفقهیه، ص ۱۳۷

[۷۰] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳

[۷۱] (۲) - طه: ۱۷

[۷۲] (۱) - آیت‌الله خوئی این مطلب را به مشهور نسبت داده و نامی از شهید اول رحمه الله به میان نیاورده است. رجوع شود به:

البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۹ و ۴۱۰

[۷۳] (۱) - البقره: ۲۷۵

[۷۴] (۱) - البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۹ و ۴۱۰

[۷۵] (۱) - البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۱۰

[۷۶] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۷۷] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۷۸] (۱) - ابراهیم: ۱

[۷۹] (۲) - تذکر: در آیه شریفه (أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ)، آل عمران، ۱۸۲، نفی ظلام، ملازم با نفی ظالم بودن است. توضیح اینکه در مورد انسان‌ها، ممکن است کسی ظلام نباشد ولی ظالم باشد همان‌طور که ممکن است کسی علّام نباشد ولی عالم باشد، زیرا علّام، مرتبه‌ای بالاتر از عالمیت است ولی در مورد خداوند این‌گونه نیست بلکه هر صفتی که در مورد خداوند وجود داشته باشد باید به نحو کمال تحقق داشته باشد لذا در مورد خداوند، هم به عالم و هم به علّام تعبیر می‌کنیم، چون وقتی علم در خداوند وجود دارد باید به نحو کمال تحقق داشته باشد. در مورد ظلم هم همین‌طور است. وقتی می‌گویید: «خداوند، ظلام نیست»، یعنی هیچ‌گونه ظلمی در او راه ندارد.

[۸۰] (۱) - النساء: ۱۶۴

[۸۱] (۱) - العنکبوت: ۶۲

[۸۲] (۱) - النحل: ۷۱

[۸۳] (۲) - رجوع شود به: نهایت الحکمه، ج ۲، ص ۱۸۲ - ۱۹۰، کشف المراد، ص ۵۷ و ۵۸

[۸۴] (۱) - النساء: ۱۶۴

[۸۵] (۱) - رجوع شود به کشف المراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث «تکلم».

[۸۶] (۲) - رجوع شود به: المواقف: ص ۲۹۳

[۸۷] (۱) - رجوع شود به: کشف المراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله بحث «تکلم».

[۸۸] (۲) - رساله طلب و اراده، بحث «تکلم».

[۸۹] (۳) - طه: ۱۷ و ۱۸

[۹۰] (۱) - الشعراء: ۱۹۳ و ۱۹۴

[۹۱] (۲) - الواقعة: ۷۷ و ۷۸

[۹۲] (۱) - النجم: ۴ - ۹

[۹۳] (۲) - رساله طلب و اراده امام خمینی، بحث «تکلم».

[۹۴] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۵ و ۹۶

[۹۵] (۱) - شرح المواقف، ج ۲، ص ۹۴

[۹۶] (۱) - تهذیب المنطق، المقدمه.

[۹۷] (۱) - شرح المواقف، ج ۲، ص ۹۴

[۹۸] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹۶

[۹۹] (۱) - دلائل الصدق، ج ۱، ص ۱۴۷، طبع النجف الأشرف.

[۱۰۰] (۱) - ضابطه این بود که باید بین ذات و مبدأ، یک ارتباط و قیام به نحو حلول باشد.

[۱۰۱] (۱) - نهج البلاغه، فیض الإسلام، ص ۲۳

[۱۰۲] (۱) - البقرة: ۲۳۱

[۱۰۳] (۲) - التَّحَلُّ: ۷۱

[۱۰۴] (۱) - النساء: ۱۶۴

[۱۰۵] (۱) - همه روایات سند حدیث فوق، ثقه می‌باشند، به جز محمد بن خالد الطیالسی که ممدوح است و تصریحی به وثاقت او

نشده است، بنابراین، حدیث فوق، در اصطلاح علم درایه، «حسن» می‌باشد.

[۱۰۶] (۱) - الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح ۱

[۱۰۷] (۱) - النساء: ۱۶۴

[۱۰۸] (۱) - رساله طلب و اراده، بحث «تکلم».

[۱۰۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳ و ۹۵

[۱۱۰] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳-۹۵

[۱۱۱] (۲) - همان‌طور که ما هم منکر شدیم.

[۱۱۲] (۱) - نهاية الاصول، ج ۱، ص ۹۲ و ۹۳

[۱۱۳] (۱) - اما مسأله کلام نفسی، مسأله‌ای عقلی و فلسفی است و بر محور وجود و عدم یک واقعیت دور می‌زند.

[۱۱۴] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶

[۱۱۵] (۱) - تذکر: حضرت استاد «دام ظلّه»، مباحث مربوط به جبر و تفویض را در این دوره از بحث‌های خارج اصول خود مطرح

نفرمودند و ما این بحث را از کتاب ایضاح الکفایة اختیار کرده و با تغییر مختصری در عبارات آن و تطبیق مجدد آن بر اصل

درس‌های جبر و تفویض - که توسط حضرت استاد «دام ظلّه» در ضمن بحث کفایة الاصول مطرح گردیده - ارائه می‌نماییم.

[۱۱۶] (۱) - بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۱ و ۱۲ (باب ۱ من أبواب العدل، ... ح ۱۸).

[۱۱۷] (۲) - چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۱۸] (۳) - چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۱۹] (۴) - وسائل الشیعة، ج ۱۸ (باب ۱۰ من أبواب حد المرتد، ح ۴)

[۱۲۰] (۱) - تامه یا ناقصه بودن علّت، فعلاً مورد بحث ما نیست.

[۱۲۱] (۲) - المطول، ص ۵۵

[۱۲۲] (۱) - الأنبياء: ۶۹

[۱۲۳] (۱) - رجوع شود به: رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث جبر و تفویض.

[۱۲۴] (۱) - رجوع شود به: رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث جبر و تفویض.

[۱۲۵] (۲) - نهاية الحکمة، ج ۱، ص ۹۸

[۱۲۶] (۱) - نهاية الحکمة، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵

[۱۲۷] فاضل موحدی لنگرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۲۸] (۱) - فاطر: ۱۵

[۱۲۹] (۱) - فاطر: ۱۵

[۱۳۰] (۱) - الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۲۱۶

[۱۳۱] (۲) - رجوع شود به: الإبانة، ص ۲۰، شرح المواقف للسید الشریف الجرجانی، ج ۸، ص ۱۴۶

[۱۳۲] (۱) - البقرة: ۲۸۲.

[۱۳۳] (۲) - الأحزاب: ۲۷.

[۱۳۴] (۱) - تذکر: در تمام نتایج قضایا، براهین و قیاسات، تا زمانی که استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود، نمی توان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت. مثلاً در قیاس «العالم متغیر، و کل متغیر حادث، فالعالم حادث»، ممکن است گفته شود: شما از قضیه مذکور، حدوث عالم را نتیجه گرفتید. چه مانعی دارد که جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟ در پاسخ می گوییم: هنگامی که از شکل اول، «العالم حادث» را نتیجه می گیریم، گویا در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که «چون امکان ندارد عالم، هم حادث باشد و هم حادث نباشد، پس جهان هستی، فقط حادث است». مثال دیگر: ادله و براهین محکمی وجود دارد که ثابت می کند خداوند متعال موجود است، اما اگر کسی بگوید: چه مانعی دارد که خداوند، هم موجود باشد و هم وجود نداشته باشد؟ اینجاست که ما ناچاریم قضیه عقلیه استحاله اجتماع نقیضین را مطرح کرده بگوییم: یک شیء نمی تواند هم موجود باشد و هم موجود نباشد. و وقتی وجود برای خداوند ثابت شد، دیگر نمی تواند وجود نداشته باشد. خلاصه اینکه استحاله اجتماع نقیضین، به نتیجه تمام قضایا ضمیمه می شود تا ما بتوانیم نتیجه مطلوب را بگیریم.

[۱۳۵] (۱) - الأحزاب: ۲۷

[۱۳۶] (۱) - رجوع شود به: شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۵۵

[۱۳۷] (۲) - جواب نقضی، پاسخی است که خصم نمی تواند انکار کند.

[۱۳۸] (۱) - مجدداً یادآوری می کنیم که علم خداوند، عین ذاتش می باشد، به خلاف علم امیر المؤمنین علیه السلام. علم خداوند، اطلاق دارد ولی علم امیر المؤمنین علیه السلام به آن معنا مطلق نیست. علم خداوند، اکتسابی نیست ولی منشأ علم امیر المؤمنین علیه السلام خداوند متعال است.

[۱۳۹] (۱) - رجوع شود به: الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۳۹۰

[۱۴۰] (۱) - کفایة الاصول، ج ۲، ص ۱۴

[۱۴۱] (۱) - مراد از عبارت فوق، صّرف داشتن معلوم است، نه این که معلوم باید اول وجود خارجی داشته باشد و سپس علم به آن تعلق بگیرد.

[۱۴۲] (۱) - الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۳۸۸

[۱۴۳] (۱) - ص: ۷۲

[۱۴۴] (۱) - ... قال: دخلت علی علی بن موسی الرضا علیهما السلام بمرو، فقلت له، یا ابن رسول الله: روی لنا عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام قال: «إنه لا جبر ولا تفویض بل أمر بین أمرین» فما معناه؟ قال: من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها، فقد قال بالجبر، و من زعم أن الله عزّ وجلّ فوّض أمر الخلق و الرزق إلى حججه علیهم السلام، فقد قال بالتفویض و القائل بالجبر كافر و القائل بالتفویض مشرک. فقلت له: یا ابن رسول الله: فما «أمر بین أمرین» فقال: وجود السبیل إلى إتيان ما أمروا به و ترك ما نهوا عنه. فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشیة و إرادة في ذلك؟ فقال: فأما الطاعات فإرادة الله و مشیته فيها الأمر بها و الرضا لها و المعاونة علیها، و إرادته و مشیته في المعاصی النهی عنها و السخط لها و الخذلان علیها، قلت: فله في القضاء؟ قال نعم، ما من فعل يفعله العباد من خیر و شرّ إلا و لله فيه قضاء، قلت: فما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم علیهم بما يستحقونه علی أفعالهم من الثواب و العقاب في الدنيا



و الآخرة. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۱ و ۱۲ (باب ۱ من أبواب العدل، ... ح ۱۸)

[۱۴۵] (۱) - چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۴۶] (۲) - المائدة: ۶۴

[۱۴۷] (۳) - المائدة: ۶۴

[۱۴۸] (۴) - چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۴۹] (۱) - شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ۲۹

[۱۵۰] (۲) - بحار الأنوار، ج ۵ ص ۱۵۳ و ۱۵۷ باب السعادة و الشقاوة.

[۱۵۱] (۱) - روى العامة هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله هكذا: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، خيارهم فى الجاهلية

خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا». قال العلامة المجلسى رحمه الله: و يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون المراد أن الناس مختلفون بحسب

استعداداتهم و قابلياتهم و اخلاقهم و عقولهم كاختلاف المعادن فإن بعضها ذهب و بعضها فضة فمن كان فى الجاهلية خيراً حسن

الخلق عاقلاً فهماً فى الإسلام أيضاً يسرع إلى قبول الحق و يتصف بمعالى الأخلاق و يجتنب مساوى الأعمال بعد العلم بها. و الثانى:

أن يكون المراد أن الناس مختلفون فى شرافة النسب و الحسب كاختلاف المعادن، فمن كان فى الجاهلية من أهل بيت شرف و رفعة

فهو فى الإسلام أيضاً يصير من أهل الشرف بمتابعة الدين و انقياد الحق و الاتصاف بمكارم الأخلاق فشبهم صلى الله عليه وآله عند

كونهم فى الجاهلية بما يكون فى المعدن قبل استخراجهم و عند دخولهم فى الإسلام بما يظهر من كمال ما يخرج من المعدن و نقصه

بعد العمل فيه. رجوع شود به: مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۶۴

[۱۵۲] (۲) - الذاریات: ۵۵

[۱۵۳] (۳) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱ و ج ۲، ص ۱۴-۱۷، الأنفال: ۴۲

[۱۵۴] (۱) - هود: ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۰۸

[۱۵۵] (۱) - البته با قطع نظر از اینکه فعلاً در ارتباط با سعادت و شقاوت بحث می‌کنیم.

[۱۵۶] (۲) - النازعات: ۴۰ و ۴۱

[۱۵۷] (۳) - هود: ۱۰۸

[۱۵۸] (۱) - النازعات: ۳۷-۳۹

[۱۵۹] (۲) - هود: ۱۰۶

[۱۶۰] (۱) - هود: ۱۰۸

[۱۶۱] (۱) - الإرشاد، ج ۲، ص ۱۳۲

[۱۶۲] (۲) - بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۵۷، باب السعادة و الشقاوة.

[۱۶۳] (۱) - فى حديث ابن عباس: «أفضل الأعمال أحمرها». أى أتقنها و أمتنها أقواها. مجمع البحرين: ج ۴، ص ۱۶

[۱۶۴] (۲) - در اینجا بحث «جبر و تفویض» که از دروس سطح حضرت استاد «دام ظلّه» نقل کردیم به پایان رسید.

[۱۶۵] (۱) - البقرة: ۲۳

[۱۶۶] (۲) - در مرجع ضمیر «مثله» احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این است که ضمیر راجع به «ما نزلنا» باشد، در این صورت

آیه شریفه در مقام تعجیز به نفس قرآن و بدیع بودن اسلوب و بیان آن می‌باشد. ولی بنا بر احتمالی که حضرت استاد «دام ظلّه»

مطرح فرموده‌اند آیه شریفه در مقام تعجیز به قرآن از حیث این است که آورنده آن رجل امی مکتب نرفته است. رجوع شود به:

المیزان فى تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۸

- [۱۶۷] (۳) - البقرة: ۶۵
- [۱۶۸] (۱) - يس: ۸۲
- [۱۶۹] (۲) - فصلت: ۴۰
- [۱۷۰] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲
- [۱۷۱] (۱) - الإسراء: ۱۹
- [۱۷۲] (۲) - هر چند ما طبق مبنای خود مرحوم بروجردی، به ایشان اشکال کردیم.
- [۱۷۳] (۱) - در بحث مربوط به انشاء گفتیم: انشاء عبارت از این است که امری اعتباری، به وسیله لفظ یا چیزی که جانشین لفظ است، تحقق پیدا کند. بیع، به سبب بعثت یا به سبب معاطات که جانشین لفظ است تحقق پیدا می‌کند.
- [۱۷۴] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۴۵، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۱۳۷
- [۱۷۵] (۲) - البقرة: ۲۳
- [۱۷۶] (۳) - البقرة: ۶۵
- [۱۷۷] (۴) - فصلت: ۴۰
- [۱۷۸] (۱) - استعاره، مجازی است که علاقه آن مشابهت باشد.
- [۱۷۹] (۲) - مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی.
- [۱۸۰] (۱) - مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی، در زمان مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری، مدتی در قم اقامت داشته و امام خمینی رحمه الله در درس ایشان شرکت می‌کرده است.
- [۱۸۱] (۱) - البقرة: ۲۳
- [۱۸۲] (۲) - البقرة: ۶۵
- [۱۸۳] (۳) - فصلت: ۴۰
- [۱۸۴] (۱) - طه: ۱۷
- [۱۸۵] (۲) - الشوری: ۱۲
- [۱۸۶] (۳) - الأنبياء: ۳۱، السجدة: ۳
- [۱۸۷] (۴) - البقرة: ۱۰۶
- [۱۸۸] (۱) - طه: ۱۷
- [۱۸۹] (۲) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳
- [۱۹۰] (۱) - به نحو اشتراك لفظی یا معنوی.
- [۱۹۱] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۹۶
- [۱۹۲] (۱) - در اینجا لازم است به جهت مناسبت، بحثی در ارتباط با عصمت ائمه علیهم السلام داشته باشیم: مسأله عصمت، در بدو نظر، مسأله مشکلی به نظر می‌رسد ولی با دقت در آن می‌بینیم مسأله روشن و واضحی است. یکی از اموری که به عنوان منشأ عصمت است، آگاهی کامل نسبت به جهات آن امری است که عصمت در رابطه با آن مطرح است، و چون این آگاهی کامل، در رابطه با بعضی از مسائل، نسبت به خود ما هم وجود دارد، ما می‌توانیم نسبت به آن مسائل، مسأله عصمت را مطرح کنیم. نکته مهمی که در باب عصمت وجود دارد این است که عملی هم امکان صدور داشته باشد و سلب قدرت و اختیار و اراده نکند و هم هیچ‌گاه صادر نشود. بعضی از مسائل وجود دارد که چون ما نسبت به قبح آنها آگاهی کامل داریم، می‌توانیم بگوییم: در خود ما

نسبت به آن مسئله، عصمت وجود دارد، مثلاً انسان عاقل و ممیز، هیچ‌گاه در ملأ عام، کشف عورت نمی‌کند زیرا قبح این مسئله به اندازه‌ای برای او روشن است که دیگر تردیدی برای او نیست و حتی مرتبه قبح هم روشن است، لذا ما از طرفی می‌گوییم: امکان ندارد شخص عاقل متوجه، در ملأ عام، کشف عورت کند. و از طرفی می‌گوییم: این طور نیست که قدرت و اختیار از او سلب شده و او مجبور به این کار شده باشد. این یک واقعیتی از عصمت است که نسبت به بعضی از مسائل تحقق دارد. و اگر ما قبح واقعی را نسبت به همه معاصی درک می‌کردیم، نسبت به همه آنها عصمت پیدا می‌کردیم. و ائمه علیهم السلام آن قبح واقعی را درک کرده‌اند. و ما اگرچه این‌ها را در آیات و روایات مشاهده می‌کنیم ولی باور نکرده‌ایم. ما در روایات می‌خوانیم: «الغیبه أشد من الزنا» [مجموعه ورام، ج ۱، ص ۱۲۳] درحالی که غیبت، چیز رایجی است. اگر ما همانند ائمه علیهم السلام به قبح واقعی غیبت پی برده بودیم، ممکن نبود دست به چنین کاری بزنیم، همان‌طور که ممکن نیست اقدام به زنا بنماییم. از این گذشته، در مورد خود زنا نیز بحث است. تصویری که ما از زنا داریم، با تصویری که ائمه علیهم السلام داشته‌اند تفاوت دارد.

[۱۹۳] (۱) - به صورت مشترك معنوی یا مشترك لفظی

[۱۹۴] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳

[۱۹۵] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۵

[۱۹۶] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۵۳، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۴۱

[۱۹۷] (۱) - کفایه الاصول: ج ۱، ص ۱۰۶

[۱۹۸] (۱) - معالم الدین، ص ۵۳

[۱۹۹] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵

[۲۰۰] (۲) - مهم‌ترین مقدمه حکمت این است که مولا در مقام بیان بوده و قرینه‌ای برای تقیید، وجود نداشته باشد.

[۲۰۱] (۳) - مرحوم آخوند، این راه را نیز - مانند راه دوم - در ضمن مبحث چهارم مطرح کرده است.

[۲۰۲] (۴) - نهایه الأفكار، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۳

[۲۰۳] (۱) - تذکر: در مباحث مربوط به ماده امر - ا، م، ر - که بیان محقق عراقی رحمه الله را نقل می‌کردیم، همین اشکال را نسبت به ایشان مطرح کردیم. پس اشکال اول، در حقیقت، تکرار همان مطلبی است که در آنجا بیان کردیم.

[۲۰۴] (۱) - ما نمی‌خواهیم مسأله ترکیب را مطرح کنیم بلکه می‌خواهیم بگوییم: بالأخره باید در مقسم، خصوصیتی زاید بر قسم وجود داشته باشد.

[۲۰۵] (۱) - رجوع شود به: قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۴، نهایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۴

[۲۰۶] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۵۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۲۰۷] (۱) - وسائل الشیعه، ج ۲ (باب ۴۲، ۴۱، ۴۴، ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۱).

[۲۰۸] (۲) - روایتی به این عبارت در کتب روایی نیافتیم. بله، می‌توان برای مورد فوق به روایت «من سها فلم یدر أ زاد فی صلاته أو نقص منها سجد سجده السهو» [مستدرک الوسائل، ج ۶، ص ۴۱۳] مثال زد.

[۲۰۹] (۱) - تذکر: جمله فعلیه غیر از قضیه حملیه است. در قضیه حملیه - همان‌طور که بحث کردیم - نسبتی وجود نداشت بلکه ملاک در حمل، همان اتحاد و هوویت بود. قضیه حملیه می‌خواهد بین موضوع و محمول ایجاد هوویت و اتحاد کند و نسبت، مغایر با اتحاد است. اما در جملات فعلیه، مسأله اتحاد و هوویت مطرح نیست، بلکه مسأله فعل و فاعل و نسبتی که بین فعل و فاعل تحقق دارد مطرح است. این نسبت، اگر در زمان گذشته باشد، از آن به ماضی و اگر در زمان حال یا استقبال باشد، به مضارع تعبیر می‌شود.

- [۲۱۰] (۱) - طه: ۱۷
- [۲۱۱] (۱) - وسائل الشیعه، ج ۲ (باب ۴۲ من أبواب النجاسات، ح ۲)
- [۲۱۲] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۶
- [۲۱۳] (۲) - این نظریه را در منتهی الدراییه (ج ۲، ص ۱۰۵) به جماعتی از محققین، از جمله محقق ثانی و محقق نراقی و محقق اردبیلی نسبت داده است.
- [۲۱۴] (۱) - یادآوری: فرض ما در جایی است که یقین داریم جمله خبریه در مقام انشاء است. بنابراین به ذهن کسی نیاید که «ممکن است جمله‌ای خبریه مردد بین خبر و انشاء باشد»، زیرا چنین موردی از بحث ما خارج است. لذا کسانی هم که ظهور در وجوب را انکار می‌کنند قبول دارند که جمله خبریه در مقام انشاء است. ولی احتمال می‌دهند که مقصود مولا، بعث استحبابی باشد. و احتمال اینکه جمله در معنای خبری خودش استعمال شده باشد از محل بحث خارج است.
- [۲۱۵] (۱) - تذکر: بحث ما در مورد جمل خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند با بحث در ارتباط با هیئت افعَل فرق دارد. زیرا در بحث هیئت افعَل، ما به دنبال معنای حقیقی بودیم و در آنجا تبادل، دو چیز را ثابت می‌کرد: ۱- ظهور هیئت افعَل در وجوب، ۲- این که موضوع له هیئت افعَل، بعث و تحریک لزومی است. ولی در اینجا به دنبال ظهور هستیم و روشن است که ظهور، اعم از حقیقت و مجاز است. أصالة الظهور، هم در استعمالات حقیقی جریان پیدا می‌کند و هم در استعمالات مجازی. در جمله «رأیت أسداً یرمی» با استناد به أصالة الظهور، کلام را حمل بر معنای مجازی می‌کنیم. ولی این ظهور، ظهور مجازی است. به عبارت دیگر: أصالة الظهور اعم از أصالة الحقیقه است، زیرا أصالة الحقیقه، در استعمالات مجازی جریان ندارد ولی دایره أصالة الظهور وسیع است. بنابراین در ما نحن فیه ما به دنبال ظهور هستیم اگرچه این ظهور، معنای حقیقی جمل خبریه نیست.
- [۲۱۶] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۵
- [۲۱۷] (۲) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۵۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵ و ۱۴۶
- [۲۱۸] (۱) - الحج: ۷۸
- [۲۱۹] (۲) - وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۲۷ (باب ۳۹ من أبواب الوضوء، ح ۵).
- [۲۲۰] (۳) - وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۰۶۳ (باب ۴۲ من أبواب النجاسات، ح ۲).
- [۲۲۱] (۱) - النساء: ۵۹
- [۲۲۲] (۲) - النور: ۵۶
- [۲۲۳] (۱) - نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹
- [۲۲۴] (۱) - و ما نیز در دوره قبل، همین مبنا را اختیار کردیم.
- [۲۲۵] (۲) - وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۴۱، (باب ۱۲ من کتاب إحياء الموات، ح ۳).
- [۲۲۶] (۱) - جامع أحادیث الشیعه، ج ۱، ص ۱۳۱
- [۲۲۷] (۱) - بحار الأنوار، ج ۸۵، ص ۲۷۹
- [۲۲۸] (۱) - فرق بین اطلاق لفظی و مقامی را در ضمن همین بحث بیان خواهیم کرد.
- [۲۲۹] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷
- [۲۳۰] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۹
- [۲۳۱] (۲) - که بعداً مطرح خواهیم کرد.
- [۲۳۲] (۱) - لقمان: ۲۵

- [۲۳۳] (۱) - چون خداوند، جسم نیست که انسان در مقابل او بایستد و رکوع و سجود انجام دهد، خانه کعبه که جسم است به عنوان مظهر خداوند مطرح است.
- [۲۳۴] (۱) - النساء: ۴۸
- [۲۳۵] (۲) - البقره: ۳۴
- [۲۳۶] (۳) - النساء: ۵۹
- [۲۳۷] (۱) - در این صورت، مراد از تقریبی، تقریبی غیر عبادی است، به قرینه مقابل قرار گرفتن آن با تعبدی.
- [۲۳۸] (۱) - العنکبوت: ۴۵
- [۲۳۹] (۲) - اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.
- [۲۴۰] (۳) - الوسائل، ج ۳، ص ۳۰، (باب ۱۲ من أبواب أعداد الفرائض و النوافل، ح ۱).
- [۲۴۱] (۴) - البقره: ۱۸۳
- [۲۴۲] (۵) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳، بدائع الأفكار، ص ۲۳۷
- [۲۴۳] (۱) - علل الشرایع، ج ۲، ص ۴۳۶
- [۲۴۴] (۱) - تعبیر به «تعبدی» به تبعیت از تعبیر معروف و برای این است که دور از اذهان نباشد و الا ما گفتیم: باید به جای «تعبدی» عنوان «تقریبی» گذاشته شود و یا تقسیم، ثلاثی شود.
- [۲۴۵] (۱) - در اینجا بحثی مطرح است که «آیا تعلق امر به اجزاء، همان تعلق امر به کلّ مأمور به است یا اینکه اجزاء، به عنوان مقدمه واجب مطرحند تا بحثی که در ارتباط با مقدمه واجب مطرح است، در اجزاء نیز جریان داشته باشد؟» این بحث در آینده مطرح خواهد شد.
- [۲۴۶] (۱) - مطارح الأنظار، ص ۶۰.
- [۲۴۷] (۱) - قسمی دیگر از واجب الوجود داریم که از آن به «واجب الوجود بالقیاس إلى الغير» تعبیر می‌کنیم. ولی فعلاً با آن کاری نداریم.
- [۲۴۸] (۱) - نهایه الحکمه، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۵
- [۲۴۹] (۱) - رجوع شود به: فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۵۲، نهایه الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۸، مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۵
- [۲۵۰] (۱) - بعث و تحریک اعتباری در مقابل بعث و تحریک تکوینی است. بعث و تحریک تکوینی به این معناست که دست کسی را گرفته و او را مجبور به انجام کاری بنمایند. این، مفاد هیئت افعال نیست. مفاد هیئت افعال، بعث و تحریک اعتباری است.
- [۲۵۱] (۱) - یادآوری: ملکیت و زوجیت از امور اعتباریه می‌باشند، زیرا وقتی کسی مالک چیزی شود، نه در واقعیت آن شخص تغییری حاصل شده و نه در واقعیت آن چیز، تحوّل به وجود می‌آید بلکه صرفاً یک اضافه اعتباری - به نام ملکیت - تحقق پیدا می‌کند که مورد اعتبار عقلاء و شارع می‌باشد. در زوجیت نیز همین طور است. بعد از صیغه نکاح، هیچ تحول تکوینی در زن و شوهر به وجود نمی‌آید بلکه فقط یک امر اعتباری - به نام زوجیت - حاصل می‌شود که این امر اعتباری مورد اعتبار همه عقلای عالم می‌باشد، حتی کسانی که دین و مذهبی ندارند مسأله زوجیت بین آنان اعتبار می‌شود.
- [۲۵۲] (۱) - استقلال در اینجا مقابل آلیت است بنابراین کسی تصور نکند به کار بردن کلمه استقلال در مورد شرایط، با شرطیت منافات دارد.
- [۲۵۳] (۱) - در منطق قضایای حمله خبریه را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند: طبیعی، حقیقیه و خارجی. قضیه طبیعی: قضیه‌ای است که

موضوع آن عبارت از ماهیت و طبیعت است و فرد- بما هو فرد- دخالتی در این موضوع ندارد، مثل قضیه «الإنسان حیوان ناطق». قضیه حقیقیه: قضیه‌ای است که موضوع آن عبارت از افراد است و دایره افراد هم توسعه دارد یعنی هم شامل افراد محققه الوجود- یعنی افرادی که فعلاً در خارج وجود دارند- می‌شود و هم شامل افراد مقدره الوجود- یعنی افراد که وجود ندارند و در آینده وجود پیدا می‌کنند- می‌شود. قضیه خارجیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن عبارت از افراد است ولی در محدوده خاص، یعنی افرادی که بالفعل وجود دارند که از آنها به افراد محققه الوجود تعبیر می‌شود. رجوع شود به: الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۵۸ در نتیجه قضیه حقیقیه، برزخی میان قضیه طبیعیه و قضیه خارجیّه است. از طرفی به پای قضیه طبیعیه نمی‌رسد. چون موضوع را روی افراد برده نه طبیعت و از طرفی مقامش از قضیه خارجیّه بالاتر است زیرا دایره افراد در آن محدود نیست.

[۲۵۴] (۱) - الإسراء: ۷۸

[۲۵۵] (۲) - وسائل الشیعه، ج ۳ (باب ۴ من أبواب المواقیت، ح ۸).

[۲۵۶] (۱) - البته مراد از غیر اختیاری، نسبت به دیگران است نه نسبت به خود زید.

[۲۵۷] (۲) - أجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۸ و محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۵۵

[۲۵۸] (۳) - البته با قطع نظر از این کلام مرحوم نائینی که قضایای حقیقیه را- در باطن- به قضیه شرطیه ارجاع داده و از خبریه بودن خارج می‌کند.

[۲۵۹] (۱) - الإسراء: ۳۴

[۲۶۰] (۲) - الحج: ۲۹

[۲۶۱] (۳) - آل عمران: ۹۷

[۲۶۲] (۱) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۲۶۳] (۱) - البته ما نیز در آنجا بحث دقیقی با مرحوم آخوند خواهیم داشت.

[۲۶۴] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۱۲

[۲۶۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۶۶] (۲) - این مقدمات در ارتباط با دو جمله «الأمر یكون داعياً إلى متعلقه» و «لا یکاد یكون داعياً إلى غیر متعلقه» - که در کلام مرحوم آخوند است - می‌باشد.

[۲۶۷] (۱) - زیرا عرض و معروض در ارتباط با واقعیات است و در امور اعتباری نمی‌توان حقیقتاً عرض و معروض را به کار برد. نمی‌توانیم بگوییم: «همان‌طور که جسم، معروض بیاض است، این کتاب هم معروض ملکیت است یا زن و شوهر معروض زوجیت می‌باشند».

[۲۶۸] (۱) - تهذیب المنطق، المقدمه.

[۲۶۹] (۱) - البته در آینده بحثی داریم که «آیا اوامر و نواهی، به طبایع تعلق می‌گیرند یا به افراد؟»، محققین معتقدند اوامر و نواهی به طبایع و ماهیات تعلق می‌گیرند و ما در آنجا، راجع به این مطلب، توضیح بیشتری خواهیم داد.

[۲۷۰] (۱) - بحار الأنوار، ج ۴۱، ص ۱۴، ح ۴

[۲۷۱] (۱) - البته ما در ارتباط با خود اجزاء هم اشکال داریم که مطرح خواهیم کرد.

[۲۷۲] (۱) - وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۵۶، (باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۲۷۳] (۱) - نهایه الاصول، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۲۳، مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۴ و تهذیب الاصول، ج ۱،

- [۲۷۴] (۱) - درر الفوائد، ج ۱، ص ۹۵-۹۷
- [۲۷۵] (۲) - نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶
- [۲۷۶] (۱) - نهاية التقرير، تقریرات بحث صلاة مرحوم آیت‌الله بروجردی است که توسط استاد معظم «دام ظلّه» تقریر شده است.
- [۲۷۷] (۲) - وسائل الشیعه، ج ۱ (باب ۱۲ من أبواب مقدمه العبادات، ح ۷).
- [۲۷۸] (۳) - نهاية التقرير، ج ۱، ص ۳۰۱ و ۳۰۲
- [۲۷۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۱۲
- [۲۸۰] (۱) - بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۷۸.
- [۲۸۱] (۱) - این جواب مرحوم حائری با قطع نظر از جواب اول است.
- [۲۸۲] (۱) - درر الفوائد، ج ۱، ص ۹۷ و ۹۸
- [۲۸۳] (۱) - لئالی الأخبار، ج ۴، ص ۸
- [۲۸۴] (۱) - که معقولیت آن‌هم مورد تردید است.
- [۲۸۵] (۱) - قسم دوم را پس از بیان قسم سوم مطرح می‌کنیم.
- [۲۸۶] (۲) - نه به این صورت که به سبب صیغه نذر، دو کار را به صورت دو واجب استقلالی بر خودش واجب کند، به گونه‌ای که اگر یکی را انجام داد و دیگری را انجام نداد، نسبت به یکی وفای به نذر حاصل شده و نسبت به دیگری حاصل نشده باشد.
- [۲۸۷] (۱) - یادآوری: مرحوم آخوند قصد قربت را به معنای داعی الأمر دانسته و اخذ آن را در متعلق امر - چه به نحو شرطیت و چه به نحو جزئیت - محال می‌دانست، و این کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در پاسخ این بیان مرحوم آخوند است.
- [۲۸۸] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۸
- [۲۸۹] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱
- [۲۹۰] (۱) - قید این بود که جزء، در محلّ خودش واقع شود.
- [۲۹۱] (۱) - جوانب این مسئله، در بحث مقدمه واجب، مورد بحث قرار می‌گیرد.
- [۲۹۲] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱
- [۲۹۳] (۱) - تذکر: اساس مسأله‌ای که مرحوم آخوند مطرح کرد همین «مسأله شک در تعبدیت و توصلیت» است و آنچه تاکنون مطرح کردیم مقدمات همین بحث بود.
- [۲۹۴] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲
- [۲۹۵] (۱) - وسائل الشیعه، ج ۱ (باب ۹ من أبواب أحكام الخلو، ح ۱)
- [۲۹۶] (۲) - مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸، ح ۵
- [۲۹۷] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲
- [۲۹۸] (۲) - مراد مرحوم مشکینی است. رجوع شود به کفایة الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۱۲
- [۲۹۹] (۳) - که به حسب ظاهر هم تخییر به ذهن می‌آید.
- [۳۰۰] (۱) - تخییر عقلی، عبارت از مسائلی است که تنها عقل حاکم به تخییر در آنهاست مثل تخییر بین اجزاء وقت در واجب موسع و یا اگر مولا گفت: «جنتی برجل» مکلف، مخیر است زید را بیاورد یا بکر را و یا ... تخییر در این موارد عبارت از تخییر عقلی است.
- [۳۰۱] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲

[۳۰۲] (۱) - به هرکدام از معانی که مطرح شد.

[۳۰۳] (۱) - تمسک به اطلاق در اینجا در ارتباط با ماده - یعنی صلاة - است نه در ارتباط با هیئت اقیما، که مفادش وجوب است. به این معنا که می‌گوییم: مولا در مقام بیان، ما را فقط مامور به اقامه صلاة کرده و هیچ تعرضی هم نسبت به جزئیت سوره نکرده است، بنابراین به اطلاق صلاة تمسک کرده و جزئیت سوره را نفی می‌کنیم، زیرا اگر سوره جزئیت داشت باید مولا بگوید: «أقیموا الصلاة المشتملة علی السورة». یادآوری: ما در بحث صحیح و اعم گفتیم: یکی از ثمرات مهم بحث، این است که اعمی می‌تواند به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کرده و جزئیت سوره را نفی کند، زیرا صلاة نزد اعمی، هم فاقد سوره را شامل می‌شود و هم واجد سوره را، بفرض که سوره، به حسب واقع جزئیت داشته باشد. اما صحیحی - به نظر مرحوم آخوند - نمی‌توانست به اطلاق تمسک کند، زیرا اگر سوره به حسب واقع جزئیت داشته باشد، صلاة بدون سوره، صلاة به حساب نمی‌آید و نمی‌توان برای نفی جزئیت سوره، به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کرد. بنابراین آنچه به عنوان تمسک به اطلاق مطرح گردید بنا بر قول اعمی است که مبنای مرحوم آخوند نیز همین است.

[۳۰۴] (۲) - که قصد قربت را به معنای قصد الامر می‌داند و قصد الامر هم نمی‌تواند در متعلق امر اخذ شود، حتی به نحو تعدد امر.

[۳۰۵] (۱) - اگرچه اطلاق مقامی با شرایطی که دارد خیلی کم اتفاق می‌افتد.

[۳۰۶] (۱) - وسائل الشیعة، ج ۲، (باب ۸ من أبواب النجاسات، ح ۲)

[۳۰۷] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۱۳

[۳۰۸] (۱) - رجوع شود به: تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۴۳۲

[۳۰۹] (۱) - الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۸۶

[۳۱۰] (۱) - با قطع نظر از حرف‌هایی که در مورد استحاله مطرح کردیم. پس این حرف، بنا بر مبنای مرحوم آخوند است که قصد قربت - به معنای داعی الامر - را نمی‌شود در متعلق اخذ کرد.

[۳۱۱] (۱) - حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام را به نقل از حضرت امام خمینی رحمه الله از مرحوم حائری نقل کردند و در «درر الفوائد» مرحوم حائری به این صورت مطرح نشده است. و بنا بر آنچه در مناهج الوصول إلى علم الاصول آمده است این مطلب را امام خمینی رحمه الله از درس مرحوم حائری نقل کرده‌اند. رجوع شود به: مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۵ و ۲۷۶، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۰ و ۱۶۱

[۳۱۲] (۱) - یادآوری: مراد از تضييق ذاتی در متعلق این بود که می‌گفتیم: از طرفی اخذ قید داعی الامر در متعلق امکان ندارد و از طرفی هم طبیعت متعلق، اطلاق ندارد، بلکه یک تضييق و محدودیتی در ذات متعلق وجود دارد.

[۳۱۳] (۱) - رجوع شود به: مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۶ - ۲۷۸، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۱ - ۱۶۳

[۳۱۴] (۱) - الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۹۹

[۳۱۵] (۱) - الإسراء: ۷۸

[۳۱۶] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۳

[۳۱۷] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۷

[۳۱۸] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۵۲۰، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵

[۳۱۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲ و فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵

[۳۲۰] (۱) - البته استحاله آن استحاله عادی است نه عقلی.

[۳۲۱] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۵ - ۱۷۹



- [۳۲۲] (۱) - این مسئله براساس مبنای مرحوم آخوند که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت تمسک به اطلاق را جایز نمی‌دانست نیز مطرح است.
- [۳۲۳] (۲) - اصول عملیه بر سه قسمند: الف: بعضی از اصول عملیه، عقلی محض می‌باشند، مثل اصالة التخییر در دوران بین محدورین. ب: بعضی از اصول عملیه، شرعی محض می‌باشند، مثل استصحاب. عقل در رابطه با استصحاب - یعنی ابقاء ما کان - هیچ نظری ندارد و این شارع است که به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک» یک اصل عملی به نام استصحاب، معتبر کرده است. ج: بعضی از اصول عملیه، هم شرعی دارد و هم عقلی، مثل اصالة البراءة که هم عقل به آن حکم می‌کند، به مقتضای قاعده قبح عقاب بلا بیان، و هم شرع به آن حکم می‌کند، به مقتضای حدیث رفع و امثال آن. و در مواردی هم ممکن است بین این‌ها انفکاک پیدا شود، یعنی اصل عقلی مستند به قبح عقاب بلا بیان جاری نشود ولی اصل شرعی مستند به حدیث رفع جریان پیدا کند.
- [۳۲۴] (۱) - معنای اقل و اکثر ارتباطی این است که اجزاء مأمور به، با هم ارتباط دارند به گونه‌ای که اگر به یکی از اجزاء یا شرایط آن، اخلال وارد شود، مأمور به تحقق پیدا نکرده است و به عبارت دیگر: اگر مأمور به، به حسب واقع عبارت از اکثر باشد، اتیان اقل، کالعدم است، مثل اینکه شک کنیم آیا سوره جزء صلاة است یا نه؟ در این صورت، اگر اطلاق وجود نداشت و مقدمات حکمت تمام نبود و نوبت به اصل عملی رسید، بعضی می‌گویند: مقتضای حکم عقل، عبارت از براءت است و بعضی مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال می‌دانند. در مقابل اقل و اکثر استقلالی، مثل باب دین که اگر کسی شک کند که آیا صد تومان به زید بدهکار است یا دویست تومان؟ در صورتی که صد تومان را پرداخت کند، به همان اندازه برای او براءت حاصل شده است، اگر چه دین در واقع دویست تومان باشد.
- [۳۲۵] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴
- [۳۲۶] (۱) - البته ما فعلاً بحث نداریم که آیا براءت عقلیه، در اقل و اکثر ارتباطی جاری می‌شود یا نه؟ و بر فرض جریان آن بحث می‌کنیم.
- [۳۲۷] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷
- [۳۲۸] (۲) - در غیر اوامر امتحانیه.
- [۳۲۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۴ - ۱۱۶
- [۳۳۰] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶
- [۳۳۱] (۲) - واجب تخییری واجبی است که برای آن عدلی در عرض آن وجود داشته باشد.
- [۳۳۲] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶
- [۳۳۳] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶
- [۳۳۴] (۱) - محقق کمپانی رحمه الله از بزرگان شاگردان مرحوم آخوند و صاحب حاشیه معروفی بر کفایة الاصول - به نام «نهایة الدراية» - می‌باشد که قسمت مهمی از این حاشیه را در زمان حیات مرحوم آخوند نوشته است، مؤید این مطلب این است که در چاپ‌های اول این کتاب بعد از کلمه «قوله» عنوان «دام ظلّه» را نوشته است.
- [۳۳۵] (۱) - نهایة الدراية، ج ۱، ص ۲۴۹
- [۳۳۶] (۱) - بدایة الحکمه، ص ۲۰.
- [۳۳۷] (۱) - در صورت تمام بودن مقدمات حکمت.
- [۳۳۸] (۱) - بدائع الأفكار، للمحقق الرشتی ص ۲۷۶ و ۲۷۷، التنبيه الثالث.
- [۳۳۹] (۲) - المائدة: ۶

- [۳۴۰] (۱) - در مسأله دلالت هیئت افعال بر وجوب، خیلی‌ها مسأله تبادل و انصراف را به عنوان دلیل پذیرفته‌اند.
- [۳۴۱] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۲، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷
- [۳۴۲] (۱) - توهم در اینجا به معنای عام است و شامل ظن، شک و احتمال می‌شود.
- [۳۴۳] (۲) - این قول به رازی و بیضاوی و ابواسحاق شیرازی و بعضی از معتزله نسبت داده شده است. بدائع الأفكار، للمحقق الرشتی، ص ۲۹۴
- [۳۴۴] (۱) - البقرة: ۲۱۷
- [۳۴۵] (۲) - التوبة: ۵
- [۳۴۶] (۳) - این قول را عضدی به «قیل» نسبت داده و از آن نفی بُعد کرده است. بدائع الأفكار، للمحقق الرشتی، ص ۲۹۴، الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة، ص ۷۰
- [۳۴۷] (۱) - ما فعلاً کاری به صحت و سقم این مطلب نداریم بلکه کلام مشهور را توضیح می‌دهیم.
- [۳۴۸] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶، الفصول الغرویة فی الاصول الفقہیة، ص ۷۰، بدائع الأفكار، للمحقق الرشتی، ص ۲۹۴، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۹
- [۳۴۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶ و ۱۱۷
- [۳۵۰] (۱) - الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة، ص ۷۱، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۷
- [۳۵۱] (۱) - با توجه به اختلافی که در بحث وضع شخصی و نوعی به آن اشاره کردیم.
- [۳۵۲] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱۱۷-۱۱۹
- [۳۵۳] (۳) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۰۲
- [۳۵۴] (۱) - همان‌طور که مرحوم آخوند عقیده داشت، اگرچه ما در صحت این تعبیر مناقشه کردیم.
- [۳۵۵] (۱) - بدایة الحکمة، ص ۵۳
- [۳۵۶] (۲) - بعداً خواهیم گفت که این معنایی که مرحوم آخوند از این جمله برداشت کرده خلاف چیزی است که مورد نظر فلاسفه بوده است.
- [۳۵۷] (۳) - و به تعبیر ما: بعث و تحریک اعتباری.
- [۳۵۸] (۴) - جواب اول از حضرت استاد «دام ظلّه» و جواب دوم از حضرت امام خمینی رحمه الله است.
- [۳۵۹] (۱) - ما در توضیح کلام امام خمینی رحمه الله به تبعیت از مرحوم کمپانی گفتیم: آنچه شایع شده که «وجودات، یا جوهر است و یا عرض» درست نیست بلکه ما وجود سومی هم داریم که مقام آن نه تنها از جوهر بلکه از عرض هم پایین‌تر است زیرا عرض نیاز به یک موضوع و معروض دارد ولی وجودات قسم سوم نیاز به دو شیء دارند. ما وقتی واقعیت «زید فی الدار» را بررسی می‌کنیم می‌بینیم واقعیت ظرفیت دار برای زید- نه مفهوم آن‌هم- نیاز به زید دارد و هم نیاز به دار، به گونه‌ای که اگر یکی از این دو وجود نداشته باشد، واقعیت ظرفیت تحقق ندارد.
- [۳۶۰] (۱) - چون فرض ما روی هیئت است.
- [۳۶۱] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۷۰
- [۳۶۲] (۱) - اگرچه از کلمات بعضی از قدماء خلاف این معنا استفاده می‌شود ولی مشهور- بلکه بالاتر از مشهور- این است که حجّ بیش از یک بار برای انسان واجب نیست.
- [۳۶۳] (۲) - این بحث را در آینده مطرح خواهیم کرد.

[۳۶۴] (۱) - ولی بنا بر ترتیب کفایه الاصول، در ضمن بحث‌های آینده قرار می‌گیرد.

[۳۶۵] (۲) - الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۷۱

[۳۶۶] (۱) - زیرا ایشان مفاد امر را «طلب» می‌داند.

[۳۶۷] (۲) - بدایه الحکمه، ص ۵۳

[۳۶۸] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۱۹ - ۱۲۱

[۳۶۹] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۸، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱

[۳۷۰] (۲) - ظاهراً آنچه به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده از این عبارت ایشان استفاده شده است: «لنا علی القول المختار

وجوه: الأول: التبادر، فإن المفهوم من الصیغة عند الإطلاق ليس إلاً طلب إيجاد الفعل و ظاهر أنّ المرّة و التکرار خارجان عنه و إذا

ثبت ذلك عرفاً ثبت لغو و شرعاً بضمیمه أصالة عدم النقل...». رجوع شود به: الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۷۱

[۳۷۱] (۳) - رجوع شود به: مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱

[۳۷۲] (۱) - مرحوم بروجردی در مورد افراد طولیة فرموده‌اند: «الأفراد الطولیة لا- تقع بأجمعها مصادیق للامتثال، لحصول الطبیعة

بالأول منها فیسقط الأمر قهراً». نهایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۳۷۳] (۱) - الحاشیة علی کفایه الاصول، ج ۱، ص ۳۲۹، نهایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۳۷۴] (۲) - امام خمینی رحمه الله مدتها در درس مرحوم بروجردی شرکت کرده و یادداشتهای زیادی هم از درس ایشان دارند.

[۳۷۵] (۳) - ما حتّی بالاتر از این را هم قبول داریم و آن این است که آنچه شایع شده که «الطبیعة يوجد بوجود فردٍ ما» مورد قبول

ماست ولی اینکه می‌گویند: «ولا- یعدم إلاً بانعدام جميع الأفراد»، مورد قبول ما نیست. ما معتقدیم که طبیعت در آن واحد، هم

موجود است و هم معدوم. موجود است به وجود زید و معدوم است به عدم عمرو - اگر عمرو نباشد - زیرا عمرو و زید، هر دو تمام

الطبیعة هستند. حال اگر طبیعت در ضمن زید وجود پیدا کرد، طبیعت موجود شده و اگر عمرو، معدوم شد، طبیعت معدوم شده

است. بنابراین طبیعت در آن واحد، هم موجود است و هم معدوم، زیرا اگر شما وجودات متعددی فرض کردید، چنانچه یکی از این

وجودات منعدم شد، عدم جای آن را پر می‌کند. اگر هر دو وجود داشتند، کان الإنسانان موجودین، و اگر هر دو معدوم شدند، صار

الإنسانان معدومین و اگر زید موجود و عمرو معدوم بود، باید بگوییم: «الإنسان موجود لوجود زید و الإنسان معدوم لعدم عمرو» زیرا

عمرو هم تمام الإنسان است و این تمام الإنسان، زمانی موجود بود و اکنون معدوم شده است. توضیح این مسئله در باب نواهی و

جاهای دیگر خواهد آمد.

[۳۷۶] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹ - ۲۹۱، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳

[۳۷۷] (۱) - این تفصیل را مرحوم بروجردی به مرحوم آخوند نسبت داده است. و گویا ایشان این مطلب را از درس مرحوم آخوند

استفاده کرده است زیرا از آنچه مرحوم آخوند در کفایه در مورد افراد عَرَضیة فرموده است، همان کلام امام خمینی رحمه الله

استفاده می‌شود. مرحوم آخوند در کفایه می‌فرماید: «فیکون ایجاد الطبیعة فی ضمن الأفراد نحواً من الامتثال کایجادها فی ضمن فرد

واحد». ایشان می‌فرماید: یک نوع امتثال، عبارت از ده فرد است و یک نوع امتثال، عبارت از یک فرد است. ظاهر این عبارت، همان

چیزی است که حضرت امام خمینی رحمه الله فرموده است و آلاً لازم بود تصریح کند که «إيجاد الطبیعة فی ضمن الأفراد امتتالات لا

نحو من الامتثال کایجادها فی ضمن فرد واحد». البته حرف مرحوم آخوند، صراحت در حرف مرحوم امام خمینی ندارد ولی

ظاهرش این است که اگر وحدت و تکثر، روی وحدت و تعدد امتثال اثر می‌گذاشت باید تصریح شود. ایجاد طبیعت در ضمن افراد،

با ایجاد طبیعت در ضمن فرد واحد یک چنین مغایرتی دارد که اگر در ضمن فرد واحد شد، یک امتثال است اما اگر در ضمن افراد

متعدد بود چند امتثال است. رجوع شود به: کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۱، نهایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

- [۳۷۸] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۲
- [۳۷۹] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲
- [۳۸۰] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۲
- [۳۸۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.
- [۳۸۲] (۱) - آل عمران: ۱۳۳
- [۳۸۳] (۲) - هود: ۱۱۴
- [۳۸۴] (۳) - البقره: ۱۴۸
- [۳۸۵] (۱) - رجوع شود به: مجمع البیان، ج ۱، ص ۵۰۴
- [۳۸۶] (۱) - و در آیه شریفه (أطیعوا الله و رسوله ...) الأنفال: ۴۶ و امثال آن - که (أطیعوا) در آنها تکرار نشده است - (أطیعوا) نسبت به (الله) ارشادی و نسبت به (رسوله) مولوی است. این مطلب را حضرت استاد «دام ظلّه» در گفت‌وگوی حضوری که با ایشان داشتیم مطرح فرمودند.
- [۳۸۷] (۱) - رجوع شود به: تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۳۸۹
- [۳۸۸] (۱) - رجوع شود به: مجمع البیان، ج ۱، ص ۵۰۳ و ۵۰۴.
- [۳۸۹] (۱) - استباق به معنای تقدیم است و در مقابل آن، تأخیر قرار دارد.
- [۳۹۰] (۱) - تقدّم یک خیر بر خیر دیگر - در مقام عمل - امری اجتناب‌ناپذیر است، زیرا خیرات، در زمان واحد و آن واحد، امکان جمع ندارند و بر اساس همین عدم امکان جمع است که مسأله استباق مطرح شده است. و الا اگر امکان جمع وجود داشت، مکلف می‌توانست همه آنها را در آن واحد انجام دهد و مسأله استباق و تقدّم و تأخر مطرح نبود. بنابراین، خود ماده سبق و تقدّم و تأخر، دلیل بر این است که در آن واحد، امکان جمع بین خیرات وجود ندارد و به ناچار باید یکی از آنها مقدّم و دیگری مؤخر شود.
- [۳۹۱] (۱) - رجوع شود به: کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۳
- [۳۹۲] (۱) - گفتیم: فرض در جایی است که خیرات، امکان جمع در زمان واحد نداشته باشند و اگر امکان جمع آنها در زمان واحد وجود داشته باشد، مسأله استباق مطرح نخواهد بود.
- [۳۹۳] (۲) - تراحم، در مقابل تعارض است.
- [۳۹۴] (۱) - زیرا ملاک در استحباب، اصل اتصاف به خیریت است و مراتب، دخالتی ندارد. در نتیجه خیر اول و دوم فرقی با هم ندارند و نمی‌توان گفت: «استباق، مستحب است».
- [۳۹۵] (۱) - چون در بعضی از موارد، دلیل بر وجوب قضاء داریم.
- [۳۹۶] (۱) - این مسئله مربوط به حکم عقل نیست، بلکه حکم عقل در مرحله بعد است.
- [۳۹۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

## درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی)

آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیت های گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) ایمیل: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی:

[www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)





مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

