



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

# حکومت حقیقت اور اسام قلمرو

جلد ۱-۲

اساتذہ پبلیشرز اور منیجرز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# حکم: حقیقت، اقسام، قلمرو

نویسنده:

آیت الله سید مجتبی نورمفیدی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۴۹	حکم: حقیقت، اقسام، قلمرو
۴۹	مشخصات کتاب
۵۰	جلد ۱
۵۰	اشاره
۵۴	فهرست اجمالی مجلدات سه گانه
۷۹	سخن آغازین
۸۳	پیش گفتار
۸۹	بخش اول: حقیقت حکم
۸۹	اشاره
۹۱	مقدمه معنای لغوی و اصطلاحی حکم
۹۱	اشاره
۹۱	الف) معنای لغوی
۹۱	ب) معنای اصطلاحی
۹۹	فصل اول: اعتبار
۹۹	اشاره
۱۰۳	گفتار اول اهمیت بحث اعتباریات
۱۰۳	اشاره
۱۰۳	جهت اول: کاربرد آن در علوم مختلف
۱۰۴	جهت دوم: جلوگیری از خلط بین امور اعتباری و حقیقی و انتزاعی
۱۰۵	جهت سوم: فرق بین اعتبار در فلسفه با اعتبار در اصول
۱۰۶	گفتار دوم اصطلاحات اعتباری
۱۰۶	اشاره
۱۰۶	اصطلاح اول

- اصطلاح دوم ..... ۱۰۷
- اصطلاح سوم ..... ۱۰۷
- اصطلاح چهارم ..... ۱۰۸
- اصطلاح پنجم ..... ۱۰۸
- گفتار سوم نظریه محقق نائینی و بررسی آن ..... ۱۱۰
- نظریه محقق نائینی ..... ۱۱۰
- بررسی نظریه محقق نائینی ..... ۱۱۲
- اشکال اول ..... ۱۱۲
- اشکال دوم ..... ۱۱۳
- اشکال سوم ..... ۱۱۳
- گفتار چهارم نظریه محقق عراقی و بررسی آن ..... ۱۱۵
- نظریه محقق عراقی ..... ۱۱۵
- بررسی نظریه محقق عراقی ..... ۱۲۰
- اشکال اول ..... ۱۲۰
- اشکال دوم ..... ۱۲۱
- گفتار پنجم نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی و بررسی آن ..... ۱۲۲
- نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی ..... ۱۲۲
- اشاره ..... ۱۲۲
- ۱ . اعتبار ریاست برای رئیس قوم ..... ۱۲۳
- ۲ . اعتبار مالکیت برای مالک ..... ۱۲۳
- ۳ . اعتبار زوجیت بین زن و مرد ..... ۱۲۴
- ریشه نظریه علامه طباطبائی و محقق اصفهانی ..... ۱۲۴
- گفتار ششم نظریه بعضی از بزرگان و بررسی آن ..... ۱۲۶
- نظریه بعضی از بزرگان ..... ۱۲۶
- اشاره ..... ۱۲۶
- امر اول: فرق بین امر اعتباری و امر تکوینی ..... ۱۲۶

- ۱۲۷ ..... امر دوم: انواع اعتبار و وجوه تفاوت آن ها
- ۱۲۹ ..... تفاوت های اعتبار ادبی و اعتبار قانونی
- ۱۳۰ ..... امر سوم: ارتباط و علاقه بین اعتبار قانونی و ادبی
- ۱۳۱ ..... بررسی نظریه بعضی از بزرگان
- ۱۳۱ ..... اشاره
- ۱۳۱ ..... اشکال اول: عدم فرق بین اعتبار قانونی و ادبی از جهت حقیقت
- ۱۳۳ ..... اشکال دوم: عدم تفاوت بین دو اعتبار از جهت هدف
- ۱۳۴ ..... اشکال سوم: عدم تفاوت بین دو اعتبار از حیث وصف
- ۱۳۷ ..... گفتار هفتم نظریه امام خمینی
- ۱۴۰ ..... گفتار هشتم دسته بندی آرا و انظار درباره اعتباری
- ۱۴۰ ..... اشاره
- ۱۴۱ ..... مسلک اول
- ۱۴۱ ..... مسلک دوم
- ۱۴۲ ..... فرق مسلک اول و دوم
- ۱۴۳ ..... مسلک سوم
- ۱۴۴ ..... گفتار نهم بررسی مسلک اول
- ۱۴۴ ..... اشاره
- ۱۴۵ ..... اشکال اول
- ۱۴۵ ..... اشکال دوم
- ۱۴۷ ..... گفتار دهم بررسی مسلک دوم
- ۱۴۷ ..... اشاره
- ۱۴۷ ..... شاهد اول
- ۱۴۸ ..... شاهد دوم
- ۱۵۰ ..... گفتار یازدهم بررسی مسلک سوم و نظریه برگزیده
- ۱۵۰ ..... اشاره
- ۱۵۲ ..... چند نکته

۱۵۵	خاتمه فصل اول: امور انتزاعی
۱۵۵	اشاره
۱۵۷	گفتار اول نظریه محقق نائینی و محقق عراقی
۱۶۱	گفتار دوم نظریه برگزیده
۱۶۳	فصل دوم: انشا
۱۶۳	اشاره
۱۶۵	گفتار اول نظریه مشهور و بررسی آن
۱۶۵	نظریه مشهور
۱۶۷	بررسی نظریه مشهور
۱۶۷	اشکال اول
۱۶۹	اشکال دوم
۱۷۱	گفتار دوم نظریه محقق خراسانی و بررسی آن
۱۷۱	نظریه محقق خراسانی
۱۷۴	تفاوت نظریه محقق خراسانی و نظریه مشهور
۱۷۵	مبّرّا بودن نظریه محقق خراسانی از اشکالات سابق
۱۷۷	فرق بین انشا و اخبار از دیدگاه محقق خراسانی
۱۷۷	بررسی نظریه محقق خراسانی
۱۷۸	اشکال اول
۱۷۸	اشکال دوم
۱۸۰	اشکال سوم
۱۸۰	اشکال چهارم
۱۸۲	گفتار سوم نظریه محقق اصفهانی و بررسی آن
۱۸۲	نظریه محقق اصفهانی
۱۸۲	اشاره
۱۸۳	حالت اول: تحقّق معنا بالذات در خارج
۱۸۴	حالت دوم: تحقّق معنا بالذات در ذهن



۱۸۴	صحت احتمال اول
۱۸۷	بررسی نظریه محقق اصفهانی
۱۸۷	اشاره
۱۸۷	اشکال اول
۱۸۸	اشکال دوم
۱۸۹	اشکال سوم
۱۹۰	اشکال چهارم
۱۹۱	اشکال پنجم
۱۹۲	گفتار چهارم نظریه محقق خوبی و بررسی آن
۱۹۲	نظریه محقق خوبی
۱۹۳	نقش انشا در اعتبارات عقلایی و شرعی
۱۹۵	تفاوت جمله خبری با جمله انشایی
۱۹۶	بررسی نظریه محقق خوبی
۱۹۶	اشکال اول
۱۹۷	اشکال دوم
۱۹۸	گفتار پنجم نظریه برگزیده
۱۹۸	اشاره
۱۹۹	ارکان نظر مختار
۱۹۹	اشاره
۱۹۹	رکن اول
۱۹۹	رکن دوم
۲۰۰	رکن سوم
۲۰۰	پاسخ دو اشکال
۲۰۰	پاسخ اشکال اول
۲۰۲	پاسخ اشکال دوم
۲۰۵	خاتمه فصل دوم: تنبیها

- ۲۰۷ ..... تنبیه اول تقسیم انشا به حسب قصد
- ۲۰۷ ..... اشاره
- ۲۰۷ ..... قسم اول
- ۲۰۷ ..... قسم دوم
- ۲۰۸ ..... قسم سوم
- ۲۰۸ ..... قسم چهارم
- ۲۰۹ ..... تنبیه دوم معتبر کیست؟
- ۲۱۳ ..... تنبیه سوم تعلق انشا به امور اعتباری
- ۲۱۴ ..... تنبیه چهارم نسبت بین اعتبار و انشا
- ۲۱۴ ..... اشاره
- ۲۱۵ ..... احتمال اول: اعمیت انشا و بررسی آن
- ۲۱۷ ..... بررسی احتمال اول
- ۲۱۹ ..... احتمال دوم: اعمیت اعتبار و بررسی آن
- ۲۲۱ ..... احتمال سوم: عموم و خصوص من وجه
- ۲۲۱ ..... احتمال چهارم: تساوی و بررسی آن
- ۲۲۱ ..... نظریه برگزیده
- ۲۲۳ ..... فصل سوم: اراده تکوینی و اراده تشریحی
- ۲۲۳ ..... اشاره
- ۲۲۵ ..... گفتار اول نظریه محقق اصفهانی و بررسی آن
- ۲۲۵ ..... نظریه محقق اصفهانی
- ۲۲۷ ..... حقیقت اراده خداوند در نظر محقق اصفهانی
- ۲۲۹ ..... تفاوت نظریه محقق اصفهانی با نظریه محقق خراسانی
- ۲۳۱ ..... آثار نظریه محقق اصفهانی
- ۲۳۲ ..... دفع یک اشکال
- ۲۳۳ ..... بررسی نظریه محقق اصفهانی
- ۲۳۴ ..... یک نظریه و بررسی آن

۲۳۵	گفتار دوم نظریه آیه الله حکیم و بررسی آن
۲۳۵	نظریه آیه الله حکیم
۲۳۸	بررسی نظریه آیه الله حکیم
۲۳۹	گفتار سوم نظریه محقق عراقی و بررسی آن
۲۳۹	نظریه محقق عراقی
۲۴۱	بررسی نظریه محقق عراقی
۲۴۲	گفتار چهارم نظریه امام خمینی
۲۴۲	اشاره
۲۴۲	بخش اول کلام امام رحمه الله
۲۴۳	بخش دوم کلام امام رحمه الله
۲۴۷	گفتار پنجم نظریه برگزیده
۲۴۹	فصل چهارم: بررسی نظریات مختلف درباره حقیقت حکم
۲۴۹	اشاره
۲۵۱	مقدمه
۲۵۴	گفتار اول آرا و انظار و بررسی آن ها
۲۵۴	۱ _ نظریه اراده
۲۵۵	بررسی نظریه اراده
۲۵۵	۲_ نظریه اراده مبرز
۲۵۹	بررسی نظریه اراده مبرز
۲۶۰	۳ _ نظریه خطاب
۲۶۱	بررسی نظریه خطاب
۲۶۱	۴ _ نظریه انشا
۲۶۲	بررسی نظریه انشا
۲۶۳	۵ _ نظریه بعث
۲۶۴	بررسی نظریه بعث
۲۶۵	اشاره

- ۲۶۵ ..... دسته بندی انظار
- ۲۶۵ ..... مسلک اول
- ۲۶۶ ..... مسلک دوم
- ۲۶۸ ..... گفتار دوم نظریه برگزیده
- ۲۶۸ ..... اشاره
- ۲۶۸ ..... مرحله اول
- ۲۶۸ ..... اشاره
- ۲۶۸ ..... دلیل اول
- ۲۶۸ ..... دلیل دوم
- ۲۷۰ ..... دسته بندی قائلین به اعتباری بودن حکم
- ۲۷۱ ..... مرحله دوم
- ۲۷۴ ..... نتیجه
- ۲۷۵ ..... بررسی دو اشکال
- ۲۷۵ ..... اشکال اول
- ۲۷۵ ..... پاسخ
- ۲۷۶ ..... اشکال دوم
- ۲۷۷ ..... پاسخ
- ۲۷۹ ..... گفتار سوم دیدگاه اهل سنت درباره حکم
- ۲۸۳ ..... بخش دوم: مراتب حکم
- ۲۸۳ ..... اشاره
- ۲۸۵ ..... فصل اول: بررسی نظریات مختلف درباره مراتب حکم
- ۲۸۵ ..... اشاره
- ۲۸۷ ..... گفتار اول نظریه محقق خراسانی (چهار مرتبه)
- ۲۸۷ ..... اشاره
- ۲۸۷ ..... مرتبه اول: مرتبه اقتضا یا شأنیت
- ۲۸۹ ..... وجوه احتساب مرتبه اقتضا از مراتب حکم

- ۲۹۱ ..... مرتبه دوم: مرتبه انشا -
- ۲۹۳ ..... مرتبه سوم: مرتبه فعلیت -
- ۲۹۵ ..... مرتبه چهارم: مرتبه تنجز -
- ۲۹۷ ..... گفتار دوم نظریه محقق اصفهانی (سه مرتبه)
- ۲۹۹ ..... گفتار سوم نظریه شیخ انصاری و امام خمینی (دو مرتبه)
- ۳۰۱ ..... گفتار چهارم نظریه بعضی از بزرگان (یک مرتبه)
- ۳۰۱ ..... اشاره
- ۳۰۱ ..... الف) مرتبه فعلیت -
- ۳۰۲ ..... ب) مرتبه انشا -
- ۳۰۳ ..... فصل دوم: نظریه برگزیده درباره مراتب حکم -
- ۳۰۳ ..... اشاره
- ۳۰۵ ..... مقدمه -
- ۳۰۷ ..... گفتار اول عملیات حکم -
- ۳۰۷ ..... اشاره
- ۳۰۷ ..... مرحله اول -
- ۳۰۸ ..... مرحله دوم -
- ۳۰۸ ..... مرحله سوم -
- ۳۰۹ ..... مرحله چهارم -
- ۳۱۰ ..... مرحله پنجم -
- ۳۱۱ ..... مرحله ششم -
- ۳۱۲ ..... گفتار دوم بررسی مراتب چهارگانه -
- ۳۱۲ ..... ۱ - بررسی مرتبه اقتضا -
- ۳۱۳ ..... ۲ - بررسی مرتبه انشا -
- ۳۱۳ ..... اشاره
- ۳۱۴ ..... اشکال محقق اصفهانی به محقق خراسانی -
- ۳۱۵ ..... بررسی اشکال محقق اصفهانی -

- کلام محقق ابروانی ..... ۳۱۵
- بررسی کلام محقق ابروانی ..... ۳۱۶
- کلام امام خمینی ..... ۳۱۶
- بررسی کلام امام خمینی ..... ۳۱۶
- نتیجه ..... ۳۱۷
- ۳ \_ بررسی مرتبه فعلیت ..... ۳۱۸
- اشاره ..... ۳۱۸
- کلام محقق نائینی ..... ۳۱۸
- بررسی کلام محقق نائینی ..... ۳۱۹
- کلام امام خمینی ..... ۳۲۰
- بررسی کلام امام خمینی ..... ۳۲۱
- انواع فعلیت ..... ۳۲۱
- اشاره ..... ۳۲۱
- کلام محقق خراسانی ..... ۳۲۱
- کلام آیه الله بروجردی ..... ۳۲۲
- کلام امام خمینی ..... ۳۲۳
- حق در مسئله ..... ۳۲۴
- ۴ \_ بررسی مرتبه تنجز ..... ۳۲۴
- نظریه برگزیده درباره مراتب حکم ..... ۳۲۵
- اشاره ..... ۳۲۵
- اشکال ..... ۳۲۵
- پاسخ ..... ۳۲۶
- بخش سوم: مصدر حکم ..... ۳۲۹
- اشاره ..... ۳۲۹
- مقدمه ..... ۳۳۱
- ۱ . خداوند تبارک و تعالی ..... ۳۳۳

نتیجه	۳۳۶
۲ . پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله	۳۳۸
اشاره	۳۳۸
آیات	۳۴۰
اشاره	۳۴۰
دسته اول	۳۴۰
دسته دوم	۳۴۱
دسته سوم	۳۴۲
دسته چهارم	۳۴۲
نتیجه	۳۴۳
روایات	۳۴۵
اشاره	۳۴۵
دسته اول	۳۴۵
دسته دوم	۳۴۸
دسته سوم	۳۴۸
دسته چهارم	۳۴۹
دسته پنجم	۳۵۰
دسته ششم	۳۵۲
نتیجه	۳۵۳
۳ . ائمه اطهار علیهم السلام	۳۵۴
۴ . فقیه جامع الشرائط	۳۵۷
خاتمه معانی تفویض	۳۵۸
اشاره	۳۵۸
معنای اول	۳۵۸
معنای دوم	۳۵۹
معنای سوم	۳۶۰

۳۶۱	معنای چهارم
۳۶۱	معنای پنجم
۳۶۲	معنای ششم
۳۶۲	نتیجه
۳۶۵	بخش چهارم: ملاک حکم
۳۶۵	اشاره
۳۶۷	فصل اول: تنقیح موضوع بحث
۳۶۷	اشاره
۳۶۹	گفتار اول تبیین چند اصطلاح
۳۶۹	اشاره
۳۷۰	۱. مقاصد شریعت
۳۷۰	پیشینه بحث
۳۷۳	۲ _ ۴ علل الشرایع، علت حکم، حکمت حکم
۳۷۶	گفتار دوم اقسام مصلحت و مفسده
۳۷۶	اشاره
۳۷۷	قسم اول: مصلحت و مفسده در متعلق تکلیف
۳۷۷	قسم دوم: مصلحت و مفسده در خود تکلیف
۳۷۷	قسم سوم: مصلحت و مفسده در هر دو
۳۷۷	نتیجه
۳۷۹	فصل دوم: بررسی نظریات مختلف پیرامون ملاک حکم
۳۷۹	اشاره
۳۸۱	مقدمه سیری اجمالی در آرا
۳۸۶	گفتار اول نظریه عدم تبعیت مطلقا و بررسی آن
۳۸۶	نظریه عدم تبعیت مطلقا
۳۸۶	اشاره
۳۸۶	دلیل اول: دلیل عقلی



- ۳۸۹ ..... دلیل دوم: آیات
- ۳۹۰ ..... دلیل سوم: روایات
- ۳۹۰ ..... اشاره
- ۳۹۰ ..... طائفه اول
- ۳۹۲ ..... طائفه دوم
- ۳۹۲ ..... دلیل چهارم: مسئله نسخ
- ۳۹۳ ..... دلیل پنجم
- ۳۹۳ ..... مؤید
- ۳۹۴ ..... بررسی نظریه عدم تبعیت مطلقا
- ۳۹۴ ..... مقام اول: بررسی ادله
- ۳۹۴ ..... اشاره
- ۳۹۴ ..... بررسی دلیل اول
- ۳۹۶ ..... بررسی دلیل دوم
- ۳۹۸ ..... بررسی دلیل سوم
- ۳۹۸ ..... بررسی دلیل چهارم
- ۳۹۹ ..... بررسی دلیل پنجم
- ۳۹۹ ..... مقام دوم: اشکالات
- ۳۹۹ ..... اشاره
- ۳۹۹ ..... اشکال اول
- ۴۰۰ ..... اشکال دوم
- ۴۰۱ ..... پاسخ اشکال دوم
- ۴۰۳ ..... گفتار دوم نظریه تبعیت مطلقا و بررسی آن
- ۴۰۳ ..... نظریه تبعیت مطلقا
- ۴۰۳ ..... اشاره
- ۴۰۴ ..... دلیل اول: عقل
- ۴۰۵ ..... دلیل دوم: آیات

- ۴۰۷ ..... دلیل سوم: روایات
- ۴۰۹ ..... بررسی نظریه تبعیت مطلقا
- ۴۰۹ ..... مقام اول: بررسی ادله
- ۴۰۹ ..... بررسی دلیل اول
- ۴۱۱ ..... بررسی دلیل دوم
- ۴۱۵ ..... بررسی دلیل سوم
- ۴۱۷ ..... مقام دوم: اشکالات
- ۴۱۷ ..... اشاره
- ۴۱۷ ..... اشکال اول
- ۴۱۹ ..... اشکال دوم
- ۴۲۳ ..... گفتار سوم نظریه برگزیده
- ۴۲۳ ..... اشاره
- ۴۲۳ ..... مقدمات
- ۴۲۳ ..... مقدمه اول: نزاع در مصلحت و مفسده پیشین است
- ۴۲۴ ..... مقدمه دوم: نزاع در اوامر و نواهی جدی است
- ۴۲۶ ..... مقدمه سوم: خداوند در افعال خود دارای غرض است
- ۴۲۷ ..... مقدمه چهارم: عدم ملازمه بین وجود غرض در افعال خداوند و مصلحت و مفسده
- ۴۲۷ ..... مقدمه پنجم: عدم وجود مصالح پیشین در عبادات
- ۴۲۹ ..... مقدمه ششم: اقسام مصالح و مفاسد
- ۴۳۲ ..... مقدمه هفتم: نسبت مسئله تبعیت با قاعده ملازمه
- ۴۳۳ ..... تفسیر چهار قضیه
- ۴۳۷ ..... بررسی نصوص
- ۴۳۷ ..... اشاره
- ۴۳۷ ..... دسته اول
- ۴۳۷ ..... دسته دوم
- ۴۴۰ ..... دسته سوم

۴۴۰	.....	دسته چهارم
۴۴۲	.....	دسته پنجم
۴۴۳	.....	دسته ششم
۴۴۴	.....	نسبت بین طوائف شش گانه
۴۴۵	.....	جمع بین ادله
۴۴۷	.....	جمع بندی مباحث گذشته
۴۴۹	.....	نظریه برگزیده
۴۵۲	.....	چند مؤید برای نظریه برگزیده
۴۵۲	.....	اشاره
۴۵۲	.....	۱. سیره عقلا
۴۵۳	.....	۲. عدم وجود ملاک در بعضی از موارد
۴۵۴	.....	۳. روایات
۴۵۵	.....	۴. حدیث رفع
۴۵۷	.....	گفتار چهارم بررسی اشکالات نظریه برگزیده
۴۵۷	.....	اشاره
۴۵۷	.....	اشکال اول
۴۵۹	.....	بررسی اشکال اول
۴۶۱	.....	اشکال دوم
۴۶۲	.....	بررسی اشکال دوم
۴۶۵	.....	اشکال سوم
۴۶۶	.....	بررسی اشکال سوم
۴۶۹	.....	بخش پنجم: کیفیت جعل حکم
۴۶۹	.....	اشاره
۴۷۱	.....	مقدمه
۴۷۵	.....	فصل اول: جعل حکم و قضیه حقیقی و خارجی
۴۷۵	.....	اشاره

۴۷۷	گفتار اول قضیه حقیقی و خارجی از نظر منطقیین
۴۷۷	اشاره
۴۷۹	نظریه حاجی سبزواری
۴۸۰	تفاوت نظریه ابن سینا و حاجی سبزواری
۴۸۲	گفتار دوم نگاهی اجمالی به قضیه حقیقی و خارجی از نظر اصولیین
۴۸۴	گفتار سوم نظریه مشهور و بررسی آن
۴۸۴	اشاره
۴۸۴	بخش اول کلام محقق نائینی
۴۸۴	تعریف قضیه حقیقی و خارجی
۴۸۷	تفاوت های قضیه حقیقی و خارجی در نظر محقق نائینی
۴۸۹	بخش دوم کلام محقق نائینی
۴۸۹	اشاره
۴۸۹	خلط در کلام اهل معقول
۴۹۲	خلط در کلام اصولیین
۴۹۳	بررسی کلام محقق نائینی
۴۹۴	اشکال به تفاوت اول
۴۹۸	اشکال به تفاوت دوم
۴۹۸	اشکال به تفاوت سوم
۴۹۹	اشکال به تفاوت چهارم
۵۰۰	اشکال به تفاوت پنجم
۵۰۰	اشکال به تفاوت ششم
۵۰۲	گفتار چهارم نظریه محقق عراقی و بررسی آن
۵۰۲	نظریه محقق عراقی
۵۰۵	بررسی نظریه محقق عراقی
۵۰۷	گفتار پنجم نظریه امام خمینی
۵۰۹	فصل دوم: جعل حکم و خطابات قانونی و شخصی

۵۰۹	.....	اشاره
۵۱۱	.....	مقدمه
۵۱۲	.....	گفتار اول متعلق اوامر و نواهی از دیدگاه امام خمینی
۵۱۵	.....	گفتار دوم مخاطب خطابات شرعی از دیدگاه امام خمینی
۵۱۹	.....	گفتار سوم تفاوت خطابات شخصی و قانونی
۵۱۹	.....	اشاره
۵۱۹	.....	وجه اول
۵۲۱	.....	وجه دوم
۵۲۲	.....	نکته
۵۲۳	.....	گفتار چهارم ادله و شواهد نظریه خطابات قانونی
۵۲۳	.....	اشاره
۵۲۳	.....	دلیل اول
۵۲۴	.....	دلیل دوم
۵۲۴	.....	دلیل سوم
۵۲۵	.....	دلیل چهارم
۵۲۵	.....	دلیل پنجم
۵۲۶	.....	دلیل ششم
۵۲۷	.....	دلیل هفتم
۵۲۷	.....	دلیل هشتم
۵۲۸	.....	دلیل نهم
۵۲۹	.....	گفتار پنجم دو تنبیه
۵۲۹	.....	تنبیه اول
۵۳۰	.....	تنبیه دوم
۵۳۲	.....	گفتار ششم آثار نظریه خطابات قانونی
۵۳۲	.....	اشاره
۵۳۲	.....	الف) در فقه

۵۳۲	اثر اول
۵۳۳	اثر دوم
۵۳۳	اثر سوم
۵۳۳	اثر چهارم
۵۳۴	اثر پنجم
۵۳۵	ب) در اصول
۵۳۵	اشاره
۵۳۵	اثر اول
۵۳۵	اثر دوم
۵۳۶	اثر سوم
۵۳۶	اثر چهارم
۵۳۶	اثر پنجم
۵۳۶	اثر ششم
۵۳۷	اثر هفتم
۵۳۷	اثر هشتم
۵۳۷	اثر نهم
۵۳۸	اثر دهم
۵۴۰	گفتار هفتم بررسی اشکالات نظریه خطابات قانونی
۵۴۰	اشاره
۵۴۰	اشکال اول
۵۴۱	پاسخ
۵۴۱	اشکال دوم
۵۴۱	پاسخ
۵۴۲	اشکال سوم
۵۴۲	پاسخ
۵۴۲	اشکال چهارم

- ۵۴۴ ..... پاسخ
- ۵۴۴ ..... اشکال پنجم
- ۵۴۵ ..... پاسخ
- ۵۴۶ ..... اشکال ششم
- ۵۴۶ ..... پاسخ
- ۵۴۸ ..... اشکال هفتم
- ۵۵۰ ..... پاسخ
- ۵۵۰ ..... اشکال هشتم
- ۵۵۱ ..... پاسخ
- ۵۵۱ ..... اشکال نهم
- ۵۵۲ ..... پاسخ
- ۵۵۴ ..... اشکال دهم
- ۵۵۴ ..... پاسخ
- ۵۵۵ ..... اشکال یازدهم
- ۵۵۶ ..... پاسخ
- ۵۵۷ ..... اشکال دوازدهم
- ۵۵۷ ..... پاسخ
- ۵۵۸ ..... اشکال سیزدهم
- ۵۵۹ ..... پاسخ
- ۵۶۰ ..... اشکال چهاردهم
- ۵۶۰ ..... پاسخ
- ۵۶۱ ..... اشکال پانزدهم
- ۵۶۲ ..... پاسخ
- ۵۶۳ ..... اشکال شانزدهم
- ۵۶۴ ..... پاسخ
- ۵۶۵ ..... اشکال هفدهم

۵۶۵	پاسخ
۵۶۷	نتیجه کلی
۵۶۹	خاتمه فصل دوم: عدم شرطیت علم و قدرت در تکلیف
۵۶۹	اشاره
۵۷۱	مقدمه
۵۷۲	کلام کاشف الغطاء
۵۷۳	بررسی کلام کاشف الغطاء
۵۷۵	بررسی اجمالی اقوال پیرامون شرطیت علم و قدرت در تکلیف
۵۷۵	اشاره
۵۷۵	۱. نظریه مشهور
۵۷۵	اشاره
۵۷۶	اشکال
۵۷۶	پاسخ
۵۷۷	ملاک حکم عقل به شرطیت علم و قدرت از دید مشهور
۵۷۷	۲. نظریه امام خمینی
۵۸۰	ادله امام خمینی بر عدم شرطیت علم در تکلیف
۵۸۰	دلیل اول
۵۸۱	دلیل دوم
۵۸۲	ادله امام خمینی بر عدم شرطیت قدرت در تکلیف
۵۸۲	اشاره
۵۸۳	دلیل اول
۵۸۵	دلیل دوم
۵۸۷	فهرست مطالب
۶۱۳	جلد ۲
۶۱۳	مشخصات کتاب
۶۱۸	فهرست اجمالی



۶۲۸	بخش ششم: تقسیمات حکم
۶۳۰	اشاره
۶۳۲	مبحث اول: حکم واقعی و ظاهری
۶۳۲	اشاره
۶۳۴	فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم ظاهری
۶۳۴	اشاره
۶۳۶	گفتار اول اصطلاحات حکم ظاهری
۶۳۶	اشاره
۶۳۶	اصطلاح اول
۶۳۷	اصطلاح دوم
۶۳۸	اصطلاح سوم
۶۳۸	اصطلاح چهارم
۶۴۰	گفتار دوم تنقیح موضوع بحث
۶۴۰	اشاره
۶۴۱	نکته اول
۶۴۲	نکته دوم
۶۴۴	گفتار سوم آرا و انظار
۶۴۴	۱. نظریه مشهور
۶۴۵	۲. نظریه محقق خراسانی
۶۴۷	۳. نظریه محقق نائینی
۶۵۱	۴. نظریه امام خمینی
۶۵۲	۵. نظریه محقق عراقی
۶۵۴	۶. نظریه شهید صدر
۶۵۸	گفتار چهارم نظریه برگزیده
۶۵۸	اشاره
۶۵۹	مقام اول: امارات

۶۵۹	.....	اشاره
۶۶۰	.....	مقدمه اول
۶۶۰	.....	۱. مسلک سببیت
۶۶۲	.....	تفاوت سببیت اشعری و معتزلی
۶۶۲	.....	بررسی مسلک سببیت
۶۶۴	.....	۲. مصلحت سلوکی
۶۶۶	.....	بررسی مسلک مصلحت سلوکی
۶۶۸	.....	۳. مسلک طریقت
۶۶۸	.....	حق در مسئله
۶۷۰	.....	مقدمه دوم
۶۷۲	.....	مقدمه سوم
۶۷۴	.....	نتیجه
۶۷۴	.....	مقام دوم: اصول عملی
۶۷۴	.....	اشاره
۶۷۵	.....	مقدمه اول
۶۷۵	.....	مقدمه دوم
۶۷۶	.....	مقدمه سوم
۶۷۸	.....	نتیجه
۶۷۹	.....	گفتار پنجم بررسی اشکالات نظریه برگزیده
۶۷۹	.....	اشاره
۶۸۰	.....	اشکال اول
۶۸۱	.....	پاسخ
۶۸۳	.....	نکته
۶۸۳	.....	اشکال دوم
۶۸۴	.....	پاسخ
۶۸۴	.....	اشکال سوم

- ۶۸۵ ..... پاسخ
- ۶۸۷ ..... گفتار ششم مبعدات حکم ظاهری
- ۶۸۷ ..... اشاره
- ۶۸۷ ..... مبعد اول
- ۶۸۸ ..... مبعد دوم
- ۶۸۹ ..... مبعد سوم
- ۶۹۰ ..... فصل دوم: آثار پذیرش یا انکار ح\_کم ظ\_اهری
- ۶۹۰ ..... اشاره
- ۶۹۲ ..... گفتار اول اج\_زا
- ۶۹۲ ..... اشاره
- ۶۹۴ ..... ۱. نظر محقق خراسانی
- ۶۹۵ ..... ۲. نظر محقق نائینی
- ۶۹۶ ..... ۳. نظر محقق عراقی
- ۶۹۷ ..... نظر برگزیده
- ۶۹۷ ..... الف) امارات
- ۶۹۸ ..... ب) اصول عملی
- ۶۹۹ ..... وجه تفصیل بین امارات و اصول در نظر برگزیده
- ۷۰۰ ..... تنبیه
- ۷۰۱ ..... گفتار دوم جریان استصحاب در مؤدای امارات
- ۷۰۴ ..... فصل سوم: خاستگاه جمع بین حکم واقعی و ظاهری
- ۷۰۴ ..... اشاره
- ۷۰۶ ..... مق\_دم\_ه
- ۷۰۹ ..... گفتار اول ادله ابن قبه بر عدم امکان تعبد به ظن
- ۷۰۹ ..... اشاره
- ۷۰۹ ..... دلیل اول
- ۷۱۰ ..... دلیل دوم

۷۱۲	گفتار دوم محذورات تعبد به ظن
۷۱۲	اشاره
۷۱۳	۱. محذور مربوط به خطاب
۷۱۳	۲. محذور مربوط به ملاک حکم
۷۱۴	۳. محذور مربوط به مبادی حکم
۷۱۴	۴. محذور مربوط به لازم خطاب
۷۱۵	نظر محقق خراسانی درباره محذورات
۷۱۵	اشاره
۷۱۵	محذور اول
۷۱۵	محذور دوم
۷۱۶	محذور سوم
۷۱۶	نظر محقق نائینی درباره محذورات
۷۱۷	نظر مختار
۷۱۹	گفتار سوم تنقیح موضوع بحث
۷۱۹	اشاره
۷۱۹	مطلب اول
۷۲۱	مطلب دوم
۷۲۴	خاتمه مبحث اول: تشریح قول به غیر علم
۷۲۴	اشاره
۷۲۶	مقدمه
۷۲۷	گفتار اول بررسی اقوال
۷۲۷	اشاره
۷۲۷	قول اول
۷۳۰	قول دوم
۷۳۱	تنقیح موضوع بحث
۷۳۲	نظر برگزیده

- ۷۳۲ ..... اشاره
- ۷۳۳ ..... صورت اول
- ۷۳۴ ..... صورت دوم
- ۷۳۴ ..... صورت سوم
- ۷۳۵ ..... صورت چهارم
- ۷۳۵ ..... بررسی صورت سوم و چهارم
- ۷۳۶ ..... گفتار دوم نسبت تشریح و قول به غیر علم
- ۷۳۶ ..... اشاره
- ۷۳۶ ..... اشکال
- ۷۳۷ ..... پ\_اس\_خ
- ۷۳۷ ..... نتایج
- ۷۴۱ ..... گفتار سوم مولویت حرمت تشریح و قول به غیر علم
- ۷۴۱ ..... اشاره
- ۷۴۲ ..... کلام محقق نائینی
- ۷۴۴ ..... بررسی کلام محقق نائینی
- ۷۴۴ ..... نظر برگزیده
- ۷۴۶ ..... گفتار چهارم ادله حرمت تشریح و قول به غیر علم
- ۷۴۶ ..... اشاره
- ۷۴۶ ..... ادله حرمت تشریح
- ۷۴۶ ..... اشاره
- ۷۴۶ ..... دلیل اول: آیات
- ۷۴۷ ..... دلیل دوم: روایات
- ۷۴۸ ..... دلیل سوم: اجماع
- ۷۴۹ ..... دلیل چهارم: عقل
- ۷۴۹ ..... ادله حرمت قول به غیر علم
- ۷۴۹ ..... اشاره

۷۴۹	دلیل اول: آیات
۷۵۰	دلیل دوم: اجماع
۷۵۱	بررسی دلیل دوم
۷۵۱	دلیل سوم: عقل
۷۵۲	دلیل چهارم: روایات
۷۵۴	مبحث دوم: حکم تکلیفی و وضعی
۷۵۴	اشاره
۷۵۶	فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون تعریف حکم تکلیفی و حکم وضعی
۷۵۶	اشاره
۷۵۸	مقدمه
۷۵۸	بررسی صحت تقسیم
۷۶۲	گفتار اول نظریه محقق نائینی و بررسی آن
۷۶۲	نظریه محقق نائینی
۷۶۳	بررسی نظریه محقق نائینی
۷۶۴	موضع اول
۷۶۵	موضع دوم
۷۶۸	گفتار دوم نظریه امام خمینی و بررسی آن
۷۶۸	اشاره
۷۶۹	نظریه برگزیده
۷۷۰	تنبیه: بساطت احکام تکلیفی
۷۷۰	قول اول: ترکیب
۷۷۰	قول دوم: بساطت
۷۷۱	نظر برگزیده
۷۷۲	فصل دوم: کیفیت تغایر احکام تکلیفی
۷۷۲	اشاره
۷۷۴	مقدمه

گفتار اول نظریه تغایر به بعض ذات و بررسی آن	۷۷۶
اشاره	۷۷۶
تقریر اول	۷۷۶
بررسی تقریر اول	۷۷۶
تقریر دوم	۷۷۷
بررسی تقریر دوم	۷۷۷
تقریر سوم	۷۷۸
بررسی تقریر سوم	۷۷۸
تقریر چهارم	۷۷۸
بررسی تقریر چهارم	۷۷۹
تقریر پنجم	۷۷۹
گفتار دوم نظریه تغایر به مقارنات و بررسی آن	۷۸۰
نظریه مرحوم آیه الله بروجردی	۷۸۰
بررسی نظریه مرحوم آیه الله بروجردی	۷۸۱
گفتار سوم نظریه تغایر تشکیکی و بررسی آن	۷۸۲
اشاره	۷۸۲
کلام مرحوم آخوند	۷۸۲
کلام محقق عراقی	۷۸۳
بررسی نظریه تغایر تشکیکی	۷۸۳
فصل سوم: محدوده احکام تکلیفی	۷۸۴
اشاره	۷۸۴
مقدمه	۷۸۶
گفتار اول شبهه کعبی و بررسی آن	۷۸۷
اشاره	۷۸۷
شبهه کعبی	۷۸۸
بررسی شبهه کعبی	۷۸۸

۷۸۹	بررسی مقدمه اول
۷۸۹	بررسی مقدمه دوم
۷۸۹	بررسی مقدمه سوم
۷۹۱	گفتار دوم اباحه، حکم تکلیفی یا وضعی؟
۷۹۱	اشاره
۷۹۲	قول اول
۷۹۳	قول دوم
۷۹۳	قول سوم
۷۹۴	نظر برگزیده
۷۹۵	گفتار سوم اباحه اقتضایی و لا اقتضایی
۷۹۵	اشاره
۷۹۶	قول اول
۷۹۶	قول دوم
۷۹۷	نظر برگزیده
۷۹۸	گفتار چهارم حصر عقلی احکام تکلیفی
۸۰۰	فصل چهارم: تقسیمات مختلف حکم تکلیفی
۸۰۰	اشاره
۸۰۲	گفتار اول اقسام واجب، مستحب، مکروه و حرام
۸۰۲	اقسام واجب
۸۰۴	اقسام مستحب
۸۰۵	اقسام حرام
۸۰۵	اقسام مکروه
۸۰۶	گفتار دوم نهی تحریمی و تنزیهی
۸۰۶	اشاره
۸۰۶	نظر محقق خراسانی
۸۰۷	بررسی نظر محقق خراسانی



۸۰۹	گفتار سوم حکم الزامی و غیر الزامی
۸۰۹	اشاره
۸۰۹	وجوه تفاوت حکم الزامی و غیر الزامی
۸۰۹	وجه اول
۸۱۰	وجه دوم
۸۱۰	وجه سوم
۸۱۱	وجه چهارم
۸۱۲	بررسی وجوه چهارگانه
۸۱۳	اشکال
۸۱۳	پاسخ
۸۱۶	فصل پنجم: محدوده احکام وضعی
۸۱۶	اشاره
۸۱۸	مقدمه
۸۲۲	گفتار اول ماهیات مخترع شرعی
۸۲۲	اشاره
۸۲۳	جهت اول
۸۲۳	اشاره
۸۲۳	قول اول
۸۲۳	اشاره
۸۲۳	۱. کلام محقق خوبی و بررسی آن
۸۲۴	۲. کلام محقق بجنوردی و بررسی آن
۸۲۶	قول دوم (نظر برگزیده)
۸۲۷	جهت دوم
۸۲۷	نظر محقق نائینی
۸۲۸	بررسی نظر محقق نائینی
۸۲۹	پاسخ به اشکال امام خمینی

۸۳۰	نظر امام خمینی
۸۳۱	بررسی نظر امام خمینی
۸۳۴	گفتار دوم ولایت و قضاوت
۸۳۴	اشاره
۸۳۴	نظر محقق نائینی
۸۳۵	بررسی نظر محقق نائینی
۸۳۶	نظر محقق عراقی
۸۳۶	بررسی نظر محقق عراقی
۸۳۷	نظر آیه الله فاضل لنکرانی
۸۳۷	بررسی نظر آیه الله فاضل لنکرانی
۸۳۸	نظر امام خمینی
۸۴۰	بررسی نظر امام خمینی
۸۴۱	نظر برگزیده
۸۴۲	فصل ششم: جعل احکام وضعی
۸۴۲	اشاره
۸۴۴	مقدمه سیری اجمالی در اقوال
۸۴۸	گفتار اول نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و بررسی آن
۸۴۸	اشاره
۸۴۸	دلیل بر عدم جعل در قسم اول
۸۴۹	الف) دلیل بر عدم جعل تبعی
۸۴۹	اشاره
۸۴۹	۱. سببیت
۸۵۰	۲. شرطیت
۸۵۰	۳. مانعیت
۸۵۱	۴. رافعیّت
۸۵۲	دلیل بر عدم جعل استقلالی

- اشکال محقق نائینی به محقق خراسانی و بررسی آن ..... ۸۵۴
- اشکال محقق نائینی ..... ۸۵۴
- اشکال به عدم جعل تبعی ..... ۸۵۴
- اشکال به عدم جعل استقلالی ..... ۸۵۵
- بررسی اشکال محقق نائینی ..... ۸۵۷
- بررسی اشکال اول ..... ۸۵۷
- بررسی اشکال دوم ..... ۸۵۸
- گفتار دوم نظریه محقق نائینی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و بررسی آن ..... ۸۶۰
- نظریه محقق نائینی ..... ۸۶۰
- اشاره ..... ۸۶۰
- دلیل اول ..... ۸۶۰
- دلیل دوم ..... ۸۶۱
- تفاوت نظریه محقق نائینی و شیخ انصاری ..... ۸۶۱
- تفاوت نظریه محقق نائینی و مرحوم آخوند ..... ۸۶۲
- بررسی نظریه محقق نائینی ..... ۸۶۲
- بررسی دلیل اول ..... ۸۶۲
- بررسی دلیل دوم ..... ۸۶۵
- گفتار سوم نظریه محقق عراقی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و بررسی آن ..... ۸۶۶
- نظریه محقق عراقی ..... ۸۶۶
- بخش اول کلام محقق عراقی ..... ۸۶۶
- بخش دوم کلام محقق عراقی ..... ۸۶۸
- بخش سوم کلام محقق عراقی ..... ۸۶۸
- بخش چهارم کلام محقق عراقی ..... ۸۶۹
- بررسی نظریه محقق عراقی ..... ۸۶۹
- گفتار چهارم نظریه شیخ انصاری درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و بررسی آن ..... ۸۷۱
- نظریه شیخ انصاری ..... ۸۷۱

۸۷۲	بررسی نظریه شیخ انصاری
۸۷۴	گفتار پنجم نظریه برگزیده درباره جعل قسم اول از احکام وضعی
۸۷۶	گفتار ششم نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم دوم از احکام وضعی و بررسی آن
۸۷۶	نظریه محقق خراسانی
۸۷۹	بررسی نظریه محقق خراسانی
۸۸۰	اشکال محقق عراقی به محقق خراسانی در جهت اول
۸۸۲	بررسی اشکال محقق عراقی
۸۸۳	بررسی کلام محقق خراسانی در جهت اول
۸۸۵	اشکال امام خمینی به محقق خراسانی در جهت دوم
۸۸۸	گفتار هفتم نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم سوم از احکام وضعی و بررسی آن
۸۸۸	اشاره
۸۸۹	اشکالات محقق خراسانی به شیخ انصاری
۸۸۹	اشاره
۸۸۹	اشکال اول
۸۹۰	اشکال دوم
۸۹۰	اشکال سوم
۸۹۱	بررسی اشکالات محقق خراسانی
۸۹۱	اشاره
۸۹۱	بررسی اشکال اول
۸۹۱	بررسی اشکال دوم
۸۹۳	بررسی اشکال سوم
۸۹۴	گفتار هشتم بررسی نظریه شیخ انصاری مبنی بر نفی جعل استقلالی در احکام وضعی
۸۹۴	اشاره
۸۹۴	بررسی نظریه شیخ به حسب مقام ثبوت
۸۹۵	بررسی نظریه شیخ به حسب مقام اثبات
۸۹۸	گفتار نهم بررسی کیفیت جعل بعضی از احکام وضعی

- ۱ . ملکیت و زوجیت ..... ۸۹۸
- ۲ . حجیت ..... ۸۹۹
- اشاره ..... ۸۹۹
- الف) حجیت قطع ..... ۹۰۰
- ب) حجیت امارات ..... ۹۰۰
- ۳ . کاشفیت و طریقت ..... ۹۰۲
- ۴ . صحت و فساد ..... ۹۰۳
- نظر محقق خراسانی ..... ۹۰۳
- الف) صحت و فساد نزد متکلمین ..... ۹۰۴
- ب) صحت و فساد نزد فقها ..... ۹۰۵
- ۱ . صحت و فساد در عبادات ..... ۹۰۵
- ۲ . صحت و فساد در معاملات ..... ۹۰۷
- بررسی نظر محقق خراسانی ..... ۹۰۷
- اشکال در مورد عبادات ..... ۹۰۸
- اشکال در مورد معاملات ..... ۹۰۹
- سایر اقوال در کیفیت جعل صحت و فساد ..... ۹۱۱
- ۵ . طهارت و نجاست ..... ۹۱۲
- اشاره ..... ۹۱۲
- نظر شیخ انصاری ..... ۹۱۲
- نظر محقق نائینی ..... ۹۱۳
- بررسی نظر محقق نائینی ..... ۹۱۵
- موضع اول ..... ۹۱۵
- موضع دوم ..... ۹۱۵
- موضع سوم ..... ۹۱۶
- موضع چهارم ..... ۹۱۶
- نظر محقق عراقی ..... ۹۱۷

۹۲۰	بررسی نظر محقق عراقی
۹۲۰	اشکال اول
۹۲۰	اشکال دوم
۹۲۲	نظر برگزیده
۹۲۳	۵. قضاوت و ولایت
۹۲۴	۶. وکالت و نیابت
۹۲۴	اشاره
۹۲۴	نظر محقق عراقی
۹۲۵	نظر برگزیده
۹۲۵	۷. رخصت و عزیمت
۹۲۸	مبحث سوم: حکم مولوی و ارشادی
۹۲۸	اشاره
۹۳۰	مقدمه
۹۳۲	فصل اول: موارد استعمال حکم ارشادی
۹۳۲	اشاره
۹۳۴	موارد استعمال حکم ارشادی
۹۳۴	۱. ارشاد به حکم عقل مبنی بر وجوب اطاعت خدا
۹۳۵	۲. ارشاد به حکم عقل مبنی بر حسن و قبح
۹۳۷	۳. ارشاد به حکم عقلا
۹۳۸	۴. ارشاد به جزئیت و مانعیت
۹۴۰	فصل دوم: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم مولوی و ارشادی
۹۴۰	اشاره
۹۴۲	مقدمه
۹۴۴	گفتار اول نظریه انکار حکم ارشادی
۹۴۴	اشاره
۹۴۴	دلیل اول

- ۹۴۵ ..... بررسی دلیل اول
- ۹۴۵ ..... دلیل دوم
- ۹۴۶ ..... بررسی دلیل دوم
- ۹۴۷ ..... گفتار دوم نظریه انکار حکم مولوی
- ۹۴۷ ..... اشاره
- ۹۴۷ ..... دلیل اول
- ۹۴۸ ..... بررسی دلیل اول
- ۹۴۸ ..... دلیل دوم
- ۹۴۹ ..... بررسی دلیل دوم
- ۹۴۹ ..... دلیل سوم
- ۹۵۰ ..... بررسی دلیل سوم
- ۹۵۱ ..... گفتار سوم نظریه اختلاف از حیث جهات
- ۹۵۱ ..... اشاره
- ۹۵۱ ..... بررسی
- ۹۵۳ ..... گفتار چهارم نظریه برگزیده
- ۹۵۳ ..... اشاره
- ۹۵۴ ..... تنبیه
- ۹۵۶ ..... فصل سوم: بررسی وجه فرق بین حکم مولوی و ارشادی
- ۹۵۶ ..... اشاره
- ۹۵۸ ..... مقدمه بیان اجمالی وجه فرق بین حکم مولوی و حکم ارشادی
- ۹۶۱ ..... گفتار اول وجه اول و بررسی آن
- ۹۶۱ ..... وجه اول
- ۹۶۲ ..... بررسی وجه اول
- ۹۶۳ ..... گفتار دوم وجه دوم و بررسی آن
- ۹۶۳ ..... وجه دوم
- ۹۶۴ ..... بررسی وجه دوم

- گفتار سوم وجه سوم و بررسی آن ..... ۹۶۵
- وجه سوم ..... ۹۶۵
- بررسی وجه سوم ..... ۹۶۵
- گفتار چهارم وجه چهارم و بررسی آن ..... ۹۶۷
- وجه چهارم ..... ۹۶۷
- بررسی وجه چهارم ..... ۹۶۸
- گفتار پنجم وجه پنجم و بررسی آن ..... ۹۶۹
- وجه پنجم ..... ۹۶۹
- بررسی وجه پنجم ..... ۹۷۰
- اشاره ..... ۹۷۰
- اشکال اول ..... ۹۷۱
- پاسخ اشکال اول ..... ۹۷۱
- اشکال دوم ..... ۹۷۲
- اشکال سوم ..... ۹۷۳
- گفتار ششم وجه ششم و بررسی آن ..... ۹۷۵
- وجه ششم ..... ۹۷۵
- بررسی وجه ششم ..... ۹۷۵
- احتمال اول ..... ۹۷۵
- احتمال دوم ..... ۹۷۶
- گفتار هفتم وجه هفتم و بررسی آن ..... ۹۷۷
- وجه هفتم ..... ۹۷۷
- بررسی وجه هفتم ..... ۹۷۸
- گفتار هشتم نظریه برگزیده ..... ۹۸۰
- اشاره ..... ۹۸۰
- خاتمه تنبیهات ..... ۹۸۴
- تنبیه اول ..... ۹۸۶



۹۸۷	تنبيه دوم
۹۸۸	تنبيه سوم
۹۸۹	تنبيه چهارم
۹۹۱	تنبيه پنجم
۹۹۱	تنبيه ششم
۹۹۲	تنبيه هفتم
۹۹۳	تنبيه هشتم
۹۹۴	تنبيه نهم
۹۹۴	اشاره
۹۹۴	تبیین نظر بعضی از بزرگان
۹۹۸	بررسی نظر بعضی از بزرگان
۹۹۹	اشکال اول
۱۰۰۰	اشکال دوم
۱۰۰۱	نظر برگزیده
۱۰۰۲	فصل چهارم: بررسی اختلاف در مولویت و ارشادیت برخی از احکام
۱۰۰۲	اشاره
۱۰۰۴	گفتار اول امر به توبه
۱۰۰۶	گفتار دوم اخبار من بلغ
۱۰۰۶	اشاره
۱۰۰۸	نظر شیخ انصاری
۱۰۰۹	نظر محقق خراسانی
۱۰۱۱	گفتار سوم امر به احتیاط و توقف
۱۰۱۳	گفتار چهارم نهی در معاملات و عبادات
۱۰۱۵	گفتار پنجم اوامر غیره
۱۰۲۰	مبحث چهارم: حکم اولی و ثانوی
۱۰۲۰	اشاره

مقدمه	۱۰۲۲
فصل اول: بررسی تقسیم حکم به اولی و ثانوی	۱۰۲۴
اشاره	۱۰۲۴
مقدمه	۱۰۲۶
گفتار اول نظریات مختلف پیرامون حکم ثانوی	۱۰۲۸
گفتار دوم نظریه برگزیده (مرحله اول)	۱۰۳۰
اشاره	۱۰۳۰
عدم تعدد اوامر و خطابات	۱۰۳۰
ادله عدم تعدد اوامر	۱۰۳۲
دلیل اول	۱۰۳۲
دلیل دوم	۱۰۳۳
عدم صحت تقسیم حکم به اولی و ثانوی	۱۰۳۳
اشکال	۱۰۳۴
پاسخ	۱۰۳۵
گفتار سوم نظریه برگزیده (مرحله دوم)	۱۰۳۷
فصل دوم: نکاتی پیرامون حکم ثانوی	۱۰۴۰
اشاره	۱۰۴۰
گفتار اول عدم جریان این تقسیم در حکم ظاهری	۱۰۴۲
گفتار دوم جریان این تقسیم در احکام وضعی	۱۰۴۴
گفتار سوم جعل ثانوی	۱۰۴۷
گفتار چهارم تقسیم حکم ثانوی به مشروط و مطلق	۱۰۴۹
گفتار پنجم عناوین ثانوی	۱۰۵۱
اشاره	۱۰۵۱
نکته اول	۱۰۵۲
نکته دوم	۱۰۵۲
گفتار ششم بررسی تأثیر بعضی از عناوین ثانوی در حکم	۱۰۵۴

۱۰۵۴	.....	اشاره
۱۰۵۴	.....	نظر مشهور
۱۰۵۵	.....	نظر محقق نائینی
۱۰۵۵	.....	نظر امام خمینی
۱۰۵۷	.....	نظر برگزیده
۱۰۵۸	.....	فصل سوم: نسبت ادله احکام اولی و ثانوی
۱۰۵۸	.....	اشاره
۱۰۶۰	.....	گفتار اول بررسی نظریات مختلف پیرامون نسبت این ادله
۱۰۶۰	.....	اشاره
۱۰۶۰	.....	قول اول: حکومت
۱۰۶۰	.....	اشاره
۱۰۶۱	.....	اشکال محقق خراسانی
۱۰۶۲	.....	پاسخ محقق نائینی
۱۰۶۲	.....	بررسی پاسخ محقق نائینی
۱۰۶۳	.....	قول دوم: تعارض
۱۰۶۳	.....	بررسی قول دوم
۱۰۶۴	.....	قول سوم: جمع عرفی
۱۰۶۵	.....	بررسی قول سوم
۱۰۶۶	.....	قول چهارم: تخصیص
۱۰۶۶	.....	بررسی قول چهارم
۱۰۶۷	.....	قول پنجم: تراحم
۱۰۶۷	.....	بررسی قول پنجم
۱۰۶۸	.....	گفتار دوم نظریه برگزیده
۱۰۷۰	.....	مبحث پنجم: حکم حکومتی و غیرحکومتی
۱۰۷۰	.....	اشاره
۱۰۷۲	.....	مقدمه

فصل اول: حکم حاکم و حکم‌تبی (تعریف، بررسی تقسیم، اقسام، محدوده، ویژگی‌ها و ملاک)	۱۰۷۸
اشاره	۱۰۷۸
گفتار اول نظریات مختلف پیرامون تعریف حکم حاکم	۱۰۸۰
۱. تعریف شهید اول از حکم حاکم	۱۰۸۰
۲. تعریف صاحب جواهر از حکم حاکم	۱۰۸۲
۳. تعریف مقدس اردبیلی	۱۰۸۳
گفتار دوم نظریات مختلف پیرامون حکم حکومتی	۱۰۸۵
اشاره	۱۰۸۵
۱. نظر علامه طباطبایی	۱۰۸۵
۲. نظر بعضی اعظم	۱۰۸۶
۳. نظر امام رحمه الله	۱۰۸۶
نتیجه	۱۰۸۶
۴. نظر برگزیده	۱۰۸۷
نفاوت حکم حکومتی با فتوا در مسائل سیاسی و اجتماعی	۱۰۹۰
گفتار سوم بررسی تقسیم حکم به حکومتی و غیرحکومتی	۱۰۹۱
گفتار چهارم اقسام حکم حکومتی	۱۰۹۳
اشاره	۱۰۹۳
قسم اول	۱۰۹۳
قسم دوم	۱۰۹۳
قسم سوم	۱۰۹۴
قسم چهارم	۱۰۹۵
نکته	۱۰۹۵
گفتار پنجم محدوده حکم حکومتی	۱۰۹۶
اشاره	۱۰۹۶
قول اول	۱۰۹۶
قول دوم	۱۰۹۷

۱۰۹۸	قول سوم
۱۱۰۰	قول چهارم
۱۱۰۱	نظر برگزیده
۱۱۰۲	مشروعیت حکم حکومتی
۱۱۰۴	گفتار ششم ویژگی ها و ملاک حکم حکومتی
۱۱۰۴	ویژگی های حکم حکومتی
۱۱۰۵	ملاک حکم حکومتی
۱۱۰۸	فصل دوم: نسبت حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی
۱۱۰۸	اشاره
۱۱۱۰	مقدمه
۱۱۱۲	گفتار اول آرا و انظار
۱۱۱۵	گفتار دوم نظریه برگزیده
۱۱۱۹	گفتار سوم فرق های حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی
۱۱۱۹	الف) فرق حکم حکومتی با حکم اولی
۱۱۲۰	ب) فرق حکم حکومتی با حکم ثانوی
۱۱۲۱	نتیجه
۱۱۲۲	گفتار چهارم نظریه امام خمینی
۱۱۲۸	گفتار پنجم نظریه شهید صدر
۱۱۳۴	مبحث ششم: حکم تأسیسی و امضایی
۱۱۳۴	اشاره
۱۱۳۶	مقدمه
۱۱۳۸	فصل اول: تعریف حکم تأسیسی و امضایی
۱۱۳۸	اشاره
۱۱۴۰	گفتار اول موارد استعمال لفظ امضا
۱۱۴۰	اشاره
۱۱۴۰	۱. امضا در مقابل ارشاد

۲. امضا در مقابل تعبد - ۱۱۴۱
۳. امضا در مقابل جعل - ۱۱۴۱
۴. امضا در مقابل تأسیس - ۱۱۴۱
۵. حکم تأسیسی با طعم امضا - ۱۱۴۲
- تعریف حکم تأسیسی و امضایی - ۱۱۴۴
- گفتار دوم تنقیح موضوع بحث - ۱۱۴۵
- اشاره - ۱۱۴۵
- نکته اول - ۱۱۴۵
- نکته دوم - ۱۱۴۶
- نکته سوم - ۱۱۴۶
- نکته چهارم - ۱۱۴۷
- نکته پنجم - ۱۱۴۹
- فصل دوم: بررسی دیدگاه های مختلف پیرامون حکم امضایی - ۱۱۵۲
- اشاره - ۱۱۵۲
- گفتار اول اقوال و انظار - ۱۱۵۴
- اشاره - ۱۱۵۴
- قول اول: مشهور متأخرین - ۱۱۵۴
- قول دوم: امام خمینی - ۱۱۵۵
- قول سوم: بعضی از بزرگان - ۱۱۵۷
- گفتار دوم بررسی نظریه بعضی از بزرگان - ۱۱۵۸
- کلام صاحب منتقی الاصول - ۱۱۵۸
- بررسی کلام صاحب منتقی الاصول - ۱۱۶۲
- اشاره - ۱۱۶۲
- موضع اول - ۱۱۶۲
- موضع دوم - ۱۱۶۳
- موضع سوم - ۱۱۶۴

۱۱۶۵	موضوع چهارم
۱۱۶۶	گفتار سوم نظریه برگزیده
۱۱۶۶	اشاره
۱۱۶۶	مقدمه اول
۱۱۶۶	مقدمه دوم
۱۱۶۷	مقدمه سوم
۱۱۶۸	مقدمه چهارم
۱۱۶۸	نتیجه
۱۱۷۰	مبحث هفتم: حکم وجودی و عدمی
۱۱۷۰	اشاره
۱۱۷۲	مقدمه
۱۱۷۵	گفتار اول تنقیح موضوع بحث و اقوال
۱۱۷۵	تنقیح محل بحث
۱۱۷۵	اشاره
۱۱۷۵	نکته اول
۱۱۷۶	نکته دوم
۱۱۷۶	نکته سوم
۱۱۷۷	اقوال
۱۱۷۷	اشاره
۱۱۷۷	قول اول
۱۱۷۷	قول دوم
۱۱۷۹	گفتار دوم نظریه برگزیده
۱۱۷۹	مقدمه اول
۱۱۸۰	مقدمه دوم
۱۱۸۱	مقدمه سوم
۱۱۸۲	مقدمه چهارم

نتیجه	۱۱۸۲
خاتمه بخش ششم	۱۱۸۴
سایر تقسیمات حکم	۱۱۸۶
اشاره	۱۱۸۶
۱. حکم حقیقی و حکم طریقی	۱۱۸۶
۲. حکم اقتضایی و حکم غیراقتضایی	۱۱۸۹
اصطلاحات حکم اقتضایی	۱۱۸۹
الف) حکم اقتضایی در مقابل حکم غیراقتضایی	۱۱۸۹
ب) حکم اقتضایی در مقابل حکم فعلی	۱۱۹۰
۳. حکم فعلی و حکم شأنی	۱۱۹۳
اشاره	۱۱۹۳
اصطلاح اول	۱۱۹۳
اصطلاح دوم	۱۱۹۴
۴. حکم منجز و حکم غیرمنجز	۱۱۹۴
فهرست مطالب	۱۱۹۶
درباره مرکز	۱۲۳۲



سرشناسه: نور مفیدی، سید مجتبی، 1343 -

عنوان و نام پدید آور: حکم: حقیقت، اقسام، قلمرو/ سید مجتبی نور مفیدی.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیه السلام)، 1394.

مشخصات ظاهری: 3 ج.

فروست: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)؛ 174، 175، 176.

شابک: 750000 ریال: دوره 6-014-388-600-978؛ ج 1: 3-015-388-600-978؛ ج 2: 0-016-388-600-978

؛ ج 3: 7-017-388-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: ج 2 و 3 (چاپ اول: 1394).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه

موضوع: \*Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

موضوع: فقه

موضوع: Islamic law

موضوع: کلام

موضوع: \*Islamic theology

شناسه افزوده: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

رده بندی کنگره: BP159/8 / ان 9 ح 8 1394

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: 4016056

وضعیت رکورد: فاپا

ص: 1

**جلد 1**

**اشاره**

حکم

حقیقت، اقسام، قلمرو

جلد اول

(بخش اول تا پنجم)

استاد سید مجتبیٰ نورمفیدی

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3



جلد اول

بخش اول: حقیقت حکم \*\*\* 29

فصل اول: اعتبار \*\*\* 39

گفتار اول: اهمیت بحث اعتباریات \*\*\* 43

گفتار دوم: اصطلاحات اعتباری \*\*\* 46

گفتار سوم: نظریه محقق نائینی و بررسی آن \*\*\* 50

گفتار چهارم: نظریه محقق عراقی و بررسی آن \*\*\* 55

گفتار پنجم: نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی و بررسی آن \*\*\* 62

گفتار ششم: نظریه بعضی از بزرگان و بررسی آن \*\*\* 66

گفتار هفتم: نظریه امام خمینی \*\*\* 77

گفتار هشتم: دسته بندی آرا و انظار درباره اعتباری \*\*\* 80

گفتار نهم: بررسی مسلك اول \*\*\* 84

گفتار دهم: بررسی مسلك دوم \*\*\* 87

ص: 5

گفتار یازدهم: بررسی مسلک سوم و نظریه برگزیده \*\*\* 90

خاتمه فصل اول: امور انتزاعی \*\*\* 95

گفتار اول: نظریه محقق نائینی و محقق عراقی \*\*\* 97

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 101

فصل دوم: انشا \*\*\* 103

گفتار اول: نظریه مشهور و بررسی آن \*\*\* 105

گفتار دوم: نظریه محقق خراسانی و بررسی آن \*\*\* 111

گفتار سوم: نظریه محقق اصفهانی و بررسی آن \*\*\* 122

گفتار چهارم: نظریه محقق خوبی و بررسی آن \*\*\* 132

گفتار پنجم: نظریه برگزیده \*\*\* 138

خاتمه فصل دوم: تنبیهات \*\*\* 145

تنبیه اول: تقسیم انشا به حسب قصد \*\*\* 147

تنبیه دوم: معتبر کیست؟ \*\*\* 149

تنبیه سوم: تعلق انشا به امور اعتباری \*\*\* 153

تنبیه چهارم: نسبت بین اعتبار و انشا \*\*\* 154

فصل سوم اراده تکوینی و اراده تشریحی \*\*\* 163

گفتار اول: نظریه محقق اصفهانی و بررسی آن \*\*\* 165

گفتار دوم: نظریه آیه الله حکیم و بررسی آن \*\*\* 175

گفتار سوم: نظریه محقق عراقی و بررسی آن \*\*\* 179

گفتار چهارم: نظریه امام خمینی \*\*\* 182

گفتار پنجم: نظریه برگزیده \*\*\* 187





گفتار اول: آرا و انظار و بررسی آن ها \*\*\* 194

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 208

گفتار سوم: دیدگاه اهل سنت درباره حکم \*\*\* 219

بخش دوم: مراتب حکم \*\*\* 223

فصل اول: بررسی نظریات مختلف درباره مراتب حکم \*\*\* 225

گفتار اول: نظریه محقق خراسانی (چهار مرتبه) \*\*\* 227

گفتار دوم: نظریه محقق اصفهانی (سه مرتبه) \*\*\* 237

گفتار سوم: نظریه شیخ انصاری و امام خمینی (دو مرتبه) \*\*\* 239

گفتار چهارم: نظریه بعضی از بزرگان (یک مرتبه) \*\*\* 241

فصل دوم: نظریه برگزیده درباره مراتب حکم \*\*\* 243

گفتار اول: عملیات حکم \*\*\* 247

گفتار دوم: بررسی مراتب چهارگانه \*\*\* 252

بخش سوم: مصدر حکم \*\*\* 269

1. خداوند تبارک و تعالی \*\*\* 273

2. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله \*\*\* 278

3. ائمه اطهار علیهم السلام \*\*\* 294

4. فقیه جامع الشرایط \*\*\* 297

خاتمه: معانی تفویض \*\*\* 298

بخش چهارم: ملاک حکم \*\*\* 305

فصل اول: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 307

گفتار اول: تبیین چند اصطلاح \*\*\* 309



فصل دوم: بررسی نظریات مختلف پیرامون ملاك حكم \*\*\* 319

مقدمه: سیری اجمالی در آرا \*\*\* 321

گفتار اول: نظریه عدم تبعیت مطلقا و بررسی آن \*\*\* 326

گفتار دوم: نظریه تبعیت مطلقا و بررسی آن \*\*\* 343

گفتار سوم: نظریه برگزیده \*\*\* 363

گفتار چهارم: بررسی اشکالات نظریه برگزیده \*\*\* 397

بخش پنجم: کیفیت جعل حكم \*\*\* 409

فصل اول: جعل حكم و قضیه حقیقی و خارجی \*\*\* 415

گفتار اول: قضیه حقیقی و خارجی از نظر منطقیین \*\*\* 417

گفتار دوم: نگاهی اجمالی به قضیه حقیقی و خارجی از نظر اصولیین \*\*\* 422

گفتار سوم: نظریه مشهور و بررسی آن \*\*\* 424

گفتار چهارم: نظریه محقق عراقی و بررسی آن \*\*\* 440

گفتار پنجم: نظریه امام خمینی \*\*\* 445

فصل دوم: جعل حكم و خطابات قانونی و شخصی \*\*\* 449

گفتار اول: متعلق اوامر و نواهی از دیدگاه امام خمینی \*\*\* 452

گفتار دوم: مخاطب خطابات شرعی از دیدگاه امام خمینی \*\*\* 455

گفتار سوم: تفاوت خطابات شخصی و قانونی \*\*\* 459

گفتار چهارم: ادله و شواهد نظریه خطابات قانونی \*\*\* 463

گفتار پنجم: دو تنبیه \*\*\* 469

گفتار ششم: آثار نظریه خطابات قانونی \*\*\* 472

گفتار هفتم: بررسی اشکالات نظریه خطابات قانونی \*\*\* 480

خاتمه فصل دوم: عدم شرطیت علم و قدرت در تکلیف \*\*\* 509

بررسی اجمالی اقوال پیرامون شرطیت علم و قدرت در تکلیف \*\*\* 515

ص: 8

بخش ششم: تقسیمات حکم \*\*\* 11

مبحث اول: حکم واقعی و ظاهری \*\*\* 15

فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم ظاهری \*\*\* 17

گفتار اول: اصطلاحات حکم ظاهری \*\*\* 19

گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 23

گفتار سوم: آرا و انظار \*\*\* 27

گفتار چهارم: نظریه برگزیده \*\*\* 41

گفتار پنجم: بررسی اشکالات نظریه برگزیده \*\*\* 63

گفتار ششم: مبعّدات حکم ظاهری \*\*\* 70

فصل دوم: آثار پذیرش یا انکار حکم ظاهری \*\*\* 73

گفتار اول: اجزا \*\*\* 75

گفتار دوم: جریان استصحاب در مؤدای امارات \*\*\* 84

فصل سوم: خاستگاه جمع بین حکم واقعی و ظاهری \*\*\* 87

گفتار اول: ادله ابن قبه بر عدم امکان تعبّد به ظن \*\*\* 92

گفتار دوم: محذورات تعبّد به ظن \*\*\* 95

گفتار سوم: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 102

خاتمه مبحث اول: تشریح \_ قول به غیر علم \*\*\* 107

گفتار اول: بررسی اقوال \*\*\* 110

گفتار دوم: نسبت تشریح و قول به غیر علم \*\*\* 119

گفتار سوم: مولویت حرمت تشریح و قول به غیر علم \*\*\* 124



گفتار چهارم: ادله حرمت تشریح و قول به غیر علم \*\*\* 129

مبحث دوم: حکم تکلیفی و وضعی \*\*\* 137

فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون تعریف حکم تکلیفی و وضعی \*\*\* 139

گفتار اول: نظریه محقق نائینی و بررسی آن \*\*\* 145

گفتار دوم: نظریه امام خمینی و بررسی آن \*\*\* 151

فصل دوم: کیفیت تغایر احکام تکلیفی \*\*\* 155

گفتار اول: نظریه تغایر به بعض ذات و بررسی آن \*\*\* 159

گفتار دوم: نظریه تغایر به مقارنات و بررسی آن \*\*\* 163

گفتار سوم: نظریه تغایر تشکیکی و بررسی آن \*\*\* 165

فصل سوم: محدوده احکام تکلیفی \*\*\* 167

گفتار اول: شبهه کعبی و بررسی آن \*\*\* 170

گفتار دوم: اباحه، حکم تکلیفی یا وضعی؟ \*\*\* 174

گفتار سوم: اباحه اقتضایی و لا اقتضایی \*\*\* 178

گفتار چهارم: حصر عقلی احکام تکلیفی \*\*\* 181

فصل چهارم: تقسیمات مختلف حکم تکلیفی \*\*\* 183

گفتار اول: اقسام واجب، مستحب، مکروه و حرام \*\*\* 185

گفتار دوم: نهی تحریمی و تنزیهی \*\*\* 189

گفتار سوم: حکم الزامی و غیر الزامی \*\*\* 192

فصل پنجم: محدوده احکام وضعی \*\*\* 199

گفتار اول: ماهیات مخترع شرعی \*\*\* 205

گفتار دوم: ولایت و قضاوت \*\*\* 217





گفتار اول: نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و... \*\*\* 231

گفتار دوم: نظریه محقق نائینی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و بررسی آن \*\*\* 243

گفتار سوم: نظریه محقق عراقی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و... \*\*\* 249

گفتار چهارم: نظریه شیخ انصاری درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و... \*\*\* 254

گفتار پنجم: نظر برگزیده درباره جعل قسم اول از احکام وضعی \*\*\* 257

گفتار ششم: نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم دوم از احکام وضعی و... \*\*\* 259

گفتار هفتم: نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم سوم از احکام وضعی و... \*\*\* 271

گفتار هشتم: بررسی نظریه انصاری مبنی بر نفی جعل استقلالی در احکام وضعی \*\*\* 277

گفتار نهم: بررسی کیفیت جعل بعضی از احکام وضعی \*\*\* 281

مبحث سوم: حکم مولوی و ارشادی \*\*\* 311

فصل اول: موارد استعمال حکم ارشادی \*\*\* 315

فصل دوم: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم مولوی و ارشادی \*\*\* 323

گفتار اول: نظریه انکار حکم ارشادی \*\*\* 327

گفتار دوم: نظریه انکار حکم مولوی \*\*\* 330

گفتار سوم: نظریه اختلاف از حیث جهات \*\*\* 334

گفتار چهارم: نظریه برگزیده \*\*\* 336

فصل سوم: بررسی وجوه فرق بین حکم مولوی و ارشادی \*\*\* 339

مقدمه: بیان اجمالی وجوه فرق بین حکم مولوی و حکم ارشادی \*\*\* 341

گفتار اول: وجه اول و بررسی آن \*\*\* 344

گفتار دوم: وجه دوم و بررسی آن \*\*\* 346



گفتار چهارم: وجه چهارم و بررسی آن \*\*\* 350

گفتار پنجم: وجه پنجم و بررسی آن \*\*\* 352

گفتار ششم: وجه ششم و بررسی آن \*\*\* 358

گفتار هفتم: وجه هفتم و بررسی آن \*\*\* 360

گفتار هشتم: نظر برگزیده \*\*\* 363

فصل چهارم: بررسی اختلاف در مولویت و ارشادیت برخی از احکام \*\*\* 385

گفتار اول: امر به توبه \*\*\* 387

گفتار دوم: اخبار من بلغ \*\*\* 389

گفتار سوم: امر به احتیاط و توقف \*\*\* 395

گفتار چهارم: نهی در معاملات و عبادات \*\*\* 397

گفتار پنجم: اوامر غیره \*\*\* 399

مبحث چهارم: حکم اولی و ثانوی \*\*\* 403

فصل اول: بررسی تقسیم حکم شرعی به اولی و ثانوی \*\*\* 407

گفتار اول: نظریات مختلف پیرامون حکم ثانوی \*\*\* 411

گفتار دوم: نظریه برگزیده (مرحله اول) \*\*\* 413

گفتار سوم: نظریه برگزیده (مرحله دوم) \*\*\* 420

فصل دوم: نکاتی پیرامون حکم ثانوی \*\*\* 423

گفتار اول: عدم جریان این تقسیم در حکم ظاهری \*\*\* 425

گفتار دوم: جریان این تقسیم در احکام وضعی \*\*\* 427

گفتار سوم: جعل ثانوی \*\*\* 430

گفتار چهارم: تقسیم حکم ثانوی به مشروط و مطلق \*\*\* 432



گفتار ششم: بررسی تأثیر بعضی از عناوین ثانوی در حکم \*\*\* 437

فصل سوم: نسبت ادله احکام اولی و ثانوی \*\*\* 441

گفتار اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون نسبت این ادله \*\*\* 443

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 451

مبحث پنجم: حکم حکومتی و غیرحکومتی \*\*\* 453

فصل اول: حکم حکومتی (تعریف، بررسی تقسیم، اقسام، محدوده... \*\*\* 461

گفتار اول: نظریات مختلف پیرامون تعریف حکم حاکم \*\*\* 463

گفتار دوم: نظریات مختلف پیرامون حکم حکومتی \*\*\* 468

گفتار سوم: بررسی تقسیم حکم به حکومتی و غیرحکومتی \*\*\* 474

گفتار چهارم: اقسام حکم حکومتی \*\*\* 476

گفتار پنجم: محدوده حکم حکومتی \*\*\* 479

گفتار ششم: ویژگی ها و ملاک حکم حکومتی \*\*\* 487

فصل دوم: نسبت حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی \*\*\* 491

گفتار اول: آرا و انظار \*\*\* 495

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 498

گفتار سوم: فرق های حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی \*\*\* 502

گفتار چهارم: نظریه امام خمینی \*\*\* 505

گفتار پنجم: نظریه شهید صدر \*\*\* 511

مبحث ششم: حکم تأسیسی و امضایی \*\*\* 517

فصل اول: تعریف حکم تأسیسی و امضایی \*\*\* 521

گفتار اول: موارد استعمال لفظ امضا \*\*\* 523



فصل دوم: بررسی دیدگاه های مختلف پیرامون حکم امضایی \*\*\* 535

گفتار اول: اقوال و انظار \*\*\* 537

گفتار دوم: بررسی نظریه بعضی از بزرگان \*\*\* 541

گفتار سوم: نظریه برگزیده \*\*\* 549

مبحث هفتم: حکم وجودی و عدمی \*\*\* 553

گفتار اول: تنقیح موضوع بحث و اقوال \*\*\* 558

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 562

خاتمه بخش ششم \*\*\* 567

سایر تقسیمات حکم \*\*\* 569

جلد سوم

بخش هفتم: اشتراك حکم \*\*\* 9

فصل اول: اشتراك حکم بین عالم و جاهل \*\*\* 11

گفتار اول: دلیل اول و دوم (اجماع و اطلاقات) و بررسی آن \*\*\* 15

گفتار دوم: دلیل سوم (روایات طایفه اول) و بررسی آن \*\*\* 18

گفتار سوم: دلیل سوم (روایات طایفه دوم) و بررسی آن \*\*\* 31

گفتار چهارم: دلیل سوم (روایات طایفه سوم) و بررسی آن \*\*\* 50

گفتار پنجم: دلیل سوم (روایات طایفه چهارم) و بررسی آن \*\*\* 54

گفتار ششم: دلیل سوم (روایات طائفة پنجم) و بررسی آن \*\*\* 57

گفتار هفتم: دلیل چهارم (عقل) و بررسی آن \*\*\* 62

گفتار هشتم: جمع بندی ادله اشتراك حکم بین عالم و جاهل \*\*\* 85

فصل دوم: اشتراك حکم بین مکلفین تا روز قیامت \*\*\* 95





- گفتار اول: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 97
- گفتار دوم: شمول اقسام خطابات \*\*\* 105
- گفتار سوم: ادله قاعده اشتراك \*\*\* 114
- گفتار چهارم: بررسی موارد نقض قاعده اشتراك \*\*\* 131
- فصل سوم: اشتراك حكم بين كافر و مسلم \*\*\* 135
- گفتار اول: ادله اشتراك و بررسی آن \*\*\* 139
- گفتار دوم: ادله عدم اشتراك و بررسی آن \*\*\* 156
- فصل چهارم: اشتراك حكم بين مجتهد و مقلد \*\*\* 187
- گفتار اول: بررسی اقوال و ادله \*\*\* 191
- گفتار دوم: بررسی دو نظریه \*\*\* 197
- فصل پنجم: اشتراك حكم بين عاجز و قادر \*\*\* 201
- گفتار اول: نظریات مختلف پیرامون تعلق تکلیف به عاجز \*\*\* 203
- گفتار دوم: ادله اشتراك \*\*\* 208
- بخش هشتم: قلمرو حكم \*\*\* 225
- فصل اول: بیان اجمالی نظریات \*\*\* 233
- گفتار اول: نظریه اول \*\*\* 235
- گفتار دوم: نظریه دوم \*\*\* 238
- فصل دوم: ادله نظریه اول \*\*\* 241
- گفتار اول: دلیل عقلی و بررسی آن \*\*\* 243
- گفتار دوم: آیات و بررسی آن \*\*\* 253
- گفتار سوم: روایات و بررسی آن \*\*\* 261



- فصل سوم: ادله نظریه دوم \*\*\* 281
- گفتار اول: دلیل عقلی و بررسی آن \*\*\* 285
- گفتار دوم: آیات و بررسی آن \*\*\* 288
- گفتار سوم: روایات و بررسی آن \*\*\* 290
- بخش نهم: نسبت حکم و موضوع \*\*\* 305
- گفتار اول: نظریه محقق نائینی \*\*\* 314
- گفتار دوم: نظریه شهید صدر \*\*\* 317
- گفتار سوم: نظریه محقق حائری \*\*\* 320
- گفتار چهارم: نظریه محقق اصفهانی \*\*\* 322
- گفتار پنجم: نظریه امام خمینی \*\*\* 325
- گفتار ششم: نظریه برگزیده \*\*\* 328
- بخش دهم: تضاد بین احکام \*\*\* 333
- گفتار اول: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 337
- گفتار دوم: ادله عدم تضاد بنابر معنای اول حکم \*\*\* 341
- گفتار سوم: ادله عدم تضاد بنابر معنای دوم حکم \*\*\* 347
- گفتار چهارم: ادله عدم تضاد بنابر معنای سوم حکم \*\*\* 351
- بخش یازدهم: امثال حکم \*\*\* 355
- فصل اول: حقیقت امثال و لزوم آن \*\*\* 361
- گفتار اول: حقیقت امثال \*\*\* 363
- گفتار دوم: لزوم امثال \*\*\* 365
- فصل دوم: مراتب امثال و ترتیب بین آنها \*\*\* 375



گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث در ترتیب بین مراتب امتثال \*\*\* 384

گفتار سوم: امتثال اجمالی در فرض تمکن از امتثال تفصیلی در عبادات \*\*\* 387

گفتار چهارم: امتثال اجمالی در فرض تمکن از امتثال تفصیلی در معاملات \*\*\* 401

فصل سوم: بررسی نظریه حق الطاعة (لزوم امتثال تکلیف محتمل) \*\*\* 403

گفتار اول: جایگاه نظریه حق الطاعة در علم اصول \*\*\* 405

گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 408

گفتار سوم: پیشینه نظریه حق الطاعة \*\*\* 411

گفتار چهارم: تبیین نظریه حق الطاعة \*\*\* 413

گفتار پنجم: دلیل نظریه حق الطاعة \*\*\* 418

گفتار ششم: موضوع حق الطاعة و قید آن \*\*\* 428

گفتار هفتم: قلمرو حق الطاعة \*\*\* 432

گفتار هشتم: آثار نظریه حق الطاعة \*\*\* 438

گفتار نهم: نقد و بررسی نظریه حق الطاعة \*\*\* 447



بسم الله الرحمن الرحيم

کسانی که اندک آشنایی با علم اصول و مسائل آن دارند به خوبی اذعان می نمایند که یکی از محوری ترین و مهم ترین مباحث که در سرتاسر علم اصول به عنوان يك پایه اساسی مطرح است، بحث از حکم و حقیقت آن و آثار و اقسام آن است. این امر هم در مباحث الفاظ و هم در مباحث غیرلفظی به چشم می خورد و تا جایی این امر ملموس و مشهود است که برای هر پژوهشگری این سؤال مطرح می شود که چرا مباحث مربوط به حکم به صورت مستقل و جامع در یکی از فصول آن جای نگرفته و یا در باب جداگانه ای مبانی مختلف درباره حقیقت و نیز مراتب آن مطرح نشده است؟! همچنین چرا اقسام و تقسیم بندی های متعدد که در بدو امر، مطلبی مسلّم و بدیهی به نظر می رسد، اما تحقیق، حکم به حذف آن تقسیم می نماید در کتب اصولی مورد طرح و نظر قرار نگرفته است؟ چرا يك محقق اصولی در يك فصل از فصول یا در يك مقدمه از مقدمات و یا حتی در يك رساله مستقل به عنوان یکی از مهم ترین مبادی علم اصول آن را مورد کنکاش قرار نداده است؟ اگرچه در نیم قرن اخیر برخی از صاحبان فکر و تألیف به عنوان نظریه الحکم مطالب و

مباحثی را عنوان نموده اند، اما انصاف آن است که نتوانسته اند حق آن را به صورت کامل و جامع ادا نمایند.

کتابی که پیش روی دارید، تألیف محقق ارجمند و استاد محترم دروس خارج حوزه علمیه قم، جناب حجه الاسلام والمسلمین آقای سید مجتبی نورمفیدی دامت برکاته است که تا اندازه زیادی به این خواسته جامه عمل پوشانده اند. ایشان مباحث مربوط به حکم و اختلاف در حقیقت آن که در مسائل متعدد و مهمی از علم اصول تأثیرگذار است و نیز بحث از مراتب آن که آیا مشتمل بر چهار مرتبه است که مرحوم آخوند خراسانی و جمع زیادی آن را قائلند یا سه مرتبه که مرحوم محقق اصفهانی اعلی الله مقامه الشریف پذیرفته یا دو مرتبه که امام خمینی به آن منتهی شده اند و یا یک مرتبه و نیز بحث بسیار مهم و اساسی لزوم تبعیت حکم از ملاکات که خود محتاج رساله مستقلی است و همچنین تقسیم حکم به واقعی و ظاهری که تقریباً مورد تسالم اصولیین متأخر است، اما با تحقیق، ایشان نظر به بطلان چنین تقسیمی داده اند، همان طوری که در برخی از کلمات محقق بزرگ، مرحوم سید محمود شاهرودی بنابر آنچه در نتایج الافکار آمده است مشاهده می شود و برخی مباحث مهم دیگر را با دقت و اتقان مورد تعرض و در سالیان متعدد مورد بحث و تدریس قرار داده اند.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام که به دنبال پویایی در فقه و اصول و باز نمودن افق های جدیدی در استنباط می باشد این تألیف را مفید برای محققان و صاحب نظران دید و تصمیم بر انتشار آن گرفت. ضمن تقدیر و تشکر از مؤلف بزرگوار، انتظار آن است که دانش پژوهان با مطالعه و دقت در آن به سوی قدم های بعدی حرکت نموده و این تألیف را مقدمه ای برای تحقیقات جدید خویش محسوب نمایند. تردیدی نیست که هنوز زوایای دیگری از مباحث مربوط به حکم وجود دارد که باید در پژوهش های دیگر مورد بحث و امعان نظر قرار گیرد.

ص: 20



امید آن است که این اثر مورد قبول صاحب اصلی حوزه های علمیه یعنی حضرت بقیه الله الاعظم، امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار گیرد و موجب شادی روح پرفتوح مؤسس عالیقدر حضرت آیه الله العظمی آقای حاج شیخ محمد فاضل لنکرانی رضوان الله تعالی علیه باشد؛ ان شاء الله .

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

25/7/1394

ص: 21



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء

والمرسلين محمد صلى الله عليه وآله وآله الطاهرين

از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، همواره احکام شرعی یکی از اضلاع مثلث تعالیم دینی و معارف الهی بوده است. عالمان دینی در طول تاریخ، هر یک به سهم خود در شکوفایی و باروری عقاید اسلامی، اخلاق الهی و احکام شرعی کوشیده و دریایی از معارف را فراروی ما قرار داده‌اند. در این میان، بدون ارزیابی و داوری پیرامون میزان اهتمام آنان به هر یک از این سه حوزه، به استناد شواهد تاریخی و قرائن غیرقابل انکار، می‌توان دانش‌های مرتبط با احکام شرعی را از گسترده‌ترین و قدیمی‌ترین دانش‌های دینی دانست. مروری اجمالی بر تطورات علوم اسلامی به ویژه دانش فقه و دانش اصول فقه می‌تواند شما خواننده گرامی را به این مهم رهنمون سازد.

اما با این همه و علی‌رغم آن که مدار بحث در این دو علم ارزشمند بر حکم شرعی استوار بوده و همه آنان که به تعریف علم فقه و دانش اصول فقه مبادرت ورزیده‌اند،

حکم شرعی را به عنوان يك ركن غير قابل حذف از تعاریف خود تلقی کرده اند، متأسفانه بحث مستقل و منسجمی درباره آن نشده و این در حالی است که اساس بسیاری از مبانی به ویژه در دانش اصول فقه بر برخی مباحث مربوط به حکم شرعی استوار می باشد.

پیوستگی مباحثی هم چون واجب مطلق، شرط متأخر، مقدمه واجب، اجتماع امر و نهی، ضدّ، ترتب و نیز برخی مباحث الفاظ و ملازمات عقلی با این مباحث، به توضیح چندانی نیاز ندارد و دانشمندان علم اصول نیز در مواضع مختلف و به صورت پراکنده به گوشه ای از مجموع مباحث مرتبط با حکم شرعی اشاره کرده اند؛ از جمله در بحث اخبار و انشاء، واجب مطلق و مشروط، واجب معلق و منجز، امکان تعبد به ظن و استصحاب. برخی از مسائل نیز اساساً در کتب اصولی مورد بحث واقع نشده و به عنوان اصول موضوعه تلقی گردیده اند.

البته ناگفته نماند که در دهه های اخیر، بعضی از بزرگان از جمله آیه الله شهید سید محمدباقر صدر در کتاب حلقات الاصول، بر اساس همین نگرش تا حدودی به این مهم پرداخته و تلاش در خور توجهی برای جبران این کاستی به خرج داده اند، ولی به نظر می رسد این گام های ارزشمند نیاز به تتمیم و تکمیل داشته و هنوز با نقطه مطلوب فاصله دارد.

بر همین اساس، حقیر در بدو شروع درس خارج اصول خویش و طی سه سال تحصیلی (89\_ 88 تا 91\_ 90) اهم مباحث حکم شرعی را برای جمعی از فضلا ارائه نموده و سعی خود را به کار بستم تا آن دسته از مباحث که به صورت پراکنده در کتب متعارف اصولی مطرح شده را در قالبی منظم مورد بررسی قرار داده و دسته ای هم که عادتاً و غالباً از دایره بررسی های اصولی خارج می باشند را، به آن ضمیمه نمایم و به زعم خویش تا حدی برای جبران این کاستی گامی کوچک بردارم.

آن چه پیش روی دارید حاصل مطالبی است که در آن زمان ارائه شده و اکنون پس

از تنظیم و تهذیب در اختیار شما فضیلتی ارجمند قرار می‌گیرد. البته تذکر این نکته لازم است که پس از گذشت چند سال و مرور مجدد بر این نوشتار، به برخی نواقص آن بیشتر واقف گشته و مطالب و نکات جدیدی به ذهنم خطور کرد که اعمال آن مستلزم بازنگری در برخی مباحث و تأخیر بیش از اندازه در انتشار این اثر بود، اما پس از مشورت با تئتی چند از دوستان فاضل و دانشمند، سرانجام مقرر شد این نوشتار با وضعیت موجود منتشر شود و ملاحظات و نکات مورد نظر در نوبت بعدی چاپ اعمال گردد. همین جا از فرصت استفاده کرده و از عموم اساتید و فضیلتی ارجمند درخواست می‌نمایم چنانچه نظرات ارزشمند خویش را پس از مطالعه دقیق کتاب در اختیار حقیر قرار دهند، بدون تردید بر این کمترین منت نهاده و مرارحین لطف خود خواهند نمود.

نکته دیگری که لازم است به آن اشاره نمایم این است که مطالبی که در این نوشتار مورد بحث قرار گرفته، عمدتاً مباحثی هستند که به زعم اینجانب به عنوان پیش نیاز مسائل اصلی علم اصول می‌بایست مورد بررسی قرار گیرند و چنانچه قرار بود از همه موضوعات مرتبط با حکم شرعی سخن رانده شود، آن گاه بخش اعظم مسائل علم اصول را در بر می‌گرفت و این خود مستلزم طراحی ساختاری متفاوت بود، در حالی که هدف، ارائه این مطالب با حفظ ساختار موجود بوده است. به عنوان نمونه تقسیمات واجب به واجب مطلق و مشروط، کفایی و عینی، معلق و منجز، تعیینی و تخییری، موسع و موقت و... در این نوشتار مورد بررسی قرار نگرفته اند و بحث از آن به موضع متعارف موکول شده است. هم چنین دو مبحث عمده تراحم و تعارض که متضمن بحث از تنافی ادله احکام شرعی در مقام امتثال و مقام جعل و تشریح است، در این اثر منظور نظر نبوده و همان گونه که اشاره شد، ورود به آن ما را از هدف اصلی دور می‌نمود.

به هر حال مباحث مربوط به حکم در سه جلد و طی یازده بخش ارائه شده است.

جلد اول مشتمل بر پنج بخش و جلد دوم مختص بخش ششم و جلد سوم نیز مشتمل بر پنج بخش می باشد. روش کلی در همه بخش ها فی الجمله آن است که پس از تنقیح موضوع بحث به بررسی اقوال و انظار اعلام و بزرگان پرداخته شده و پس از نقد و بررسی ادله آنان، نظر برگزیده به همراه دلایل گزینش آن ذکر گردیده است.

بخش اول که تا حدودی مبسوط به نظر می رسد، درباره حقیقت حکم شرعی است و از آن جا که تبیین این حقیقت منوط به تحقیق پیرامون مقوله انشا و اعتبار است، به تفصیل درباره این دو مقوله سخن رانده شده و پس از ذکر مقدماتی، نتیجه گیری شده است.

بخش دوم پیرامون مراتب حکم شرعی و نظریات مختلف در وجود و عدم مراتب متعدد برای حکم است.

در بخش سوم مصدر حکم یعنی همه کسانی که می توانند حکم شرعی جعل نمایند، مورد بررسی قرار گرفته و مشخص گردیده محدودده ای که می توانند در آن مبادرت به جعل نمایند کدام است.

از آن جا که ملاک احکام شرعی مقوله مهمی در علم اصول به شمار می رود، در بخش چهارم پیرامون این موضوع بحث و بررسی به عمل آمده و مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد مورد مذاقه قرار گرفته است.

بخش پنجم درباره کیفیت جعل حکم شرعی است. در این بخش علاوه بر بررسی نظریات مختلف، به نظریه خطابات قانونی نیز پرداخته شده است.

در جلد دوم کتاب که صرفاً مختص بخش ششم است، تقسیمات متعدد حکم شرعی در قالب هفت مبحث مورد بررسی قرار گرفته اند. هر يك از این مباحث هفت گانه مربوط به یکی از تقسیمات حکم شرعی است. این تقسیمات عبارتند از: 1. حکم واقعی و ظاهری؛ 2. حکم تکلیفی و وضعی؛ 3. حکم مولوی و ارشادی؛

4. حکم اولی و ثانوی؛ 5. حکم حکومتی و غیرحکومتی؛ 6. حکم تأسیسی و امضایی؛ 7. حکم

وجودی و عدمی. نکته حائز اهمیت در این مباحث آن است که قبل از هر چیز اصل این تقسیمات و صحت و سقم آن ها مورد بررسی قرار گرفته است.

جلد سوم نیز شامل پنج بخش هفتم تا یازدهم می باشد.

در بخش هفتم مسئله مهم اشتراك احکام شرعی به بحث گذاشته شده و طی پنج فصل، مقوله اشتراك از زوایای مختلف مورد بررسی واقع شده است. ناگفته نماند که بعضی از این فصول از جمله فصل سوم که مربوط به اشتراك كفار با مسلمین در تکالیف است، معمولاً در مباحث قواعد فقهیه مورد بررسی قرار می گیرند؛ لکن از آن جا که ما در صدد تجمیع اهم مباحث مرتبط با حکم شرعی بودیم، این مسئله را در همین مقام ذکر کردیم.

بخش هشتم درباره قلمرو احکام شرعی و گستردگی آن است.

در بخش نهم نیز نسبت حکم و موضوع مورد بررسی قرار گرفته است.

بخش دهم پیرامون تضاد بین احکام و بررسی اجمالی آن می باشد.

و سرانجام بخش یازدهم اشاره ای اجمالی به مسئله امتثال حکم شرعی داشته و از آن جا که نظریه حق الطاعة در صدد اثبات لزوم امتثال تکالیف محتمل از دید عقل می باشد، این نظریه نیز مورد بررسی اجمالی قرار گرفته است.

البته مسئله ثواب و عقاب نیز به عنوان اثر حکم شرعی قابل گنجاندن در این مجموعه بود، ولی از آن جا که این مسئله قبل از هر چیز به علم کلام مربوط می شود و مستلزم مباحث مبسوط کلامی است از ذکر آن خودداری گردید.

در پایان بر خود لازم می دانم صمیمانه از عالم عامل و اندیشمند، والد معظم، حضرت آیه الله آقای حاج سید کاظم نورمفیدی دامت برکاته که همواره از هدایت ها و راهنمایی های ارزنده و راه گشای ایشان برخوردار بوده ام و نیز همه عزیزانی که در

آماده سازی این اثر، حقیر را یاری رسانده، به ویژه از فاضل ارجمند جناب حجه الاسلام آقای شیخ یوسف رستمی که زحماتی از جمله استخراج مدارک را متحمل شده و نیز جناب حجة الاسلام آقای محمدزاده، تشکر و قدردانی به عمل آورده و از خداوند متعال برای آنان توفیق روزافزون طلب نمایم. هم چنین لازم است به رسم ادب و وظیفه و از باب ادای دین، یاد استاد بزرگوارم، مؤسس مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام و مرجع عالیقدر حضرت آیه الله العظمی فاضل لنکرانی قدس سره را گرامی داشته و از ریاست محترم مرکز، آیه الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی و نیز مدیر مکرم آن، جناب حجه الاسلام والمسلمین فاضل کاشانی که نسبت به نشر این اثر اهتمام ورزیدند، تشکر نمایم. امید است چنانچه مقرر گردیده باشد مشمول فضل الهی واقع شوم و اجر و پاداشی اخروی بر

تألیف این کتاب مترتب شود و در «یوم لا ینفع مال ولا بنون» به حال حقیر نافع باشد، خداوند متعال همه این عزیزان را در آن سهمی گرداند.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

قم - شهریور 1394

سید مجتبی نورمفیدی

ص: 28



بخش اول: حقیقت حکم

اشاره

ص: 29



## اشاره

مقدمتاً لازم است نگاهی گذرا به معنای لغوی و اصطلاحی حکم داشته باشیم.

## الف) معنای لغوی

در کتب لغت، معانی متعددی برای کلمه حکم بیان شده است. در مجموع ده معنا برای حکم ذکر شده که عبارت اند از: «عهد، ولایت، قرار، قضا، نص، شرط، اداره، قیادت، سلطه و سیطره». در مصباح، (1) قاموس (2) و نهاییه (3) در ماده حکم گفته شده که ریشه و اصل معنای حکم، منع است و آن معانی ده گانه به نوعی از این اصل اتخاذ شده اند. حکم قاضی، سیطره، سلطه و دیگر معانی به نوعی می توانند متضمن معنای منع بوده و یا تناسبی با آن داشته باشند؛ مثلاً گفته می شود: «حکمت علیه بكذا إذا منعه من خلافه فلم يقدر علی الخروج من ذلك».

## ب) معنای اصطلاحی

در اصطلاح نیز معانی متعددی برای حکم شرعی ذکر شده و حتی بعضی می گویند:

ص: 31

- 
- 1- . المصباح المنیر، ج 2، ص 145.
  - 2- . قاموس قرآن، ج 2، ص 160.
  - 3- . النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج 1، ص 419.

اصطلاح اصولیین با اصطلاح فقها در مورد حکم شرعی متفاوت است.

آن چه در این مقام مقصود است، حقیقت حکم شرعی است با صرف نظر از بعضی امور که می تواند موجب اختلاف در تعریف حکم شرعی شود؛ از جمله آن که حکم شرعی، تکلیفی باشد یا وضعی. لکن برخی معتقدند از آن جا که حکم شرعی منقسم به دو قسم تکلیفی و وضعی است و سنخ آن ها متفاوت

است، لازم است تعریف جداگانه ارائه کنیم؛ مثلاً محقق رشتی می گوید: حکم شرعی به عنوان مفهومی جامع میان احکام تکلیفی و وضعی صحیح نیست. (1) ولی ما بدون در نظر گرفتن این جهت، حقیقت آن را فی الجملة بیان کرده و به دیدگاه های مختلف در این رابطه اشاره خواهیم کرد. قبل از ذکر آراء و انظار توجه به این نکته ضروری است که چون بحث حکم شرعی در مواضع مختلفی از علم اصول مطرح شده و هر يك از صاحبان رأی و نظر، آن را در مناسبت های مختلف ذکر کرده اند و چه بسا در مقام بیان حقیقت حکم شرعی نبوده اند، لذا ممکن است این تعاریف بعضاً با مسامحه همراه بوده و تفاوت هایی در تعبیرات وجود داشته باشد. در این رابطه به برخی از تعاریف اشاره می شود:

1. علم به اشمال افعال بر مصلحت و مفسده: حکم شرعی عبارتست از علم به اشمال افعال بر مصلح و مفسد. این تعریف را محقق نائینی به صورت احتمال، از بعضی حکایت کرده (2) و شاید قائلی هم نداشته باشد. البته ایشان به این بیان اشکال و آن را رد کرده است. ممکن است این نظر بر تعریفی که حکم شرعی را به اراده تفسیر کرده منطبق شود؛ زیرا بعضی حقیقت اراده را از مقوله علم می دانند (3) و لذا حکم شرعی را به علم به اشمال بر مصلحت و مفسده تعریف کرده اند.

ص: 32

---

1- . بدائع الأفكار محقق رشتی، ص 7 .

2- . فوائد الأصول، ج 4، ص 379 .

3- . این مطلب، صریح کلمات فلاسفه و ارباب حکمت متعالیه است: الحکمة المتعالیة ج 4، ص 114 و ج 6، ص 354 \_ 331؛ شرح المنظومه، ج 3، ص 651 \_ 648 .

در کنار این احتمال، می توان به این بیان که حکم شرعی عبارت از خود مصلحت و مفسده است نیز اشاره کرد. شاید مراد غزالی از این که می گوید احکام شرعی، صفاتی حقیقی هستند که در افعال و اشیاء محقق می شوند، همین باشد. (1)

2. حب و بغض: از بعضی کلمات استفاده می شود حکم شرعی عبارت از حب و بغض و یا رضا و غضبی است که در نفس مولا محقق می شود. بدیهی است حب و بغض و یا رضا و غضب متفاوت از اراده و کراهت بوده و به عنوان مبادی اراده و کراهت محسوب می شوند.

3. اراده تشریحی: بعضی از اصولیین حکم شرعی را عبارت از اراده ای که در نفس مولا تحقق پیدا کرده می دانند؛ از جمله ابوالصلاح در کافی (2) و شیخ طوسی در الاقتصاد (3) و از متأخرین هم محقق ایروانی (4) به این نظر معتقد است. البته در تعبیرات متأخرین از عنوان اراده تشریحی استفاده شده است. لازم به ذکر است که در مورد حقیقت اراده اختلاف واقع شده چرا که برخی آن را به علم به مصلحت یا مفسده و برخی آن را به شوق مؤکد تفسیر کرده اند. در مباحث آینده به این مطلب خواهیم پرداخت.

منظور از اراده تشریحی که در نفس مولا و حاکم تحقق پیدا کرده اراده ای است که به فعلی که از عبد صادر شود یا از ناحیه او ترك گردد، تعلق می گیرد و از آن به اراده و کراهت تعبیر می کنند؛ اراده نسبت به صدور فعل از جانب عبد و کراهت نسبت به ترك فعل.

4. اراده تشریحی مبرزه: از محقق عراقی دو تعریف توسط دو مقرر درباره حقیقت حکم شرعی نقل شده، که عبارتند از:

ص: 33

---

1- . المنحول، ص 63.

2- . الکافی فی الفقه، ص 34؛ تقریب المعارف، صص 114 \_ 112.

3- . الاقتصاد، ص 61.

4- . نهاية النهایة، ج 1، ص 104.

تعریف اول: «الارادة التشريعية التي يظهرها المرید بأحد مظهراتها من القول أو الفعل»<sup>(1)</sup>.

اراده تشریحی که ابراز شود خواه این ابراز به وسیله فعل باشد؛ یعنی فعل و عملی بیانگر اراده تشریحی باشد یا به وسیله قول و خطاب باشد. این بیان در تقریرات مرحوم آملی ذکر شده است.

تعریف دوم: بیان دیگری از محقق عراقی در تقریرات مرحوم شیخ محمدتقی بروجردی ذکر شده است. طبق این تقریر حکم شرعی عبارت است از:

«الارادة التشريعية المبرزة بالخطاب»<sup>(2)</sup>؛ یعنی اراده تشریحی که به وسیله خطاب ابراز شود.

فرق این دو تعریف در آن است که در تعریف اول ابراز اراده تشریحی را به قول یا فعل دانسته، اما در

تعریف دوم فقط خطاب یا همان قول را به عنوان وسیله ابراز معرفی کرده است.<sup>(3)</sup> ولی به هر حال، وجه مشترك در هر دو تعریف ابراز اراده تشریحی است. ایشان تصریح می کند روح و حقیقت حکم، اراده مبرز است و این حقیقت ماده ای دارد که عبارت است از يك اراده جدی که لب حکم می باشد و هم چنین صورتی دارد که عبارت از بروز این اراده به وسیله خطاب و وصول آن به مکلف است.<sup>(4)</sup>

5. کلام نفسی: بعضی از اشاعره حکم شرعی را عبارت از کلام نفسی می دانند. کلام نفسی در نظر اینان، صفتی حقیقی و قائم به شارع است. این گروه معتقدند

ص: 34

1- . بدایع الأفكار میرزا هاشم آملی، ص 339.

2- . نهاية الأفكار، ج 4، ص 167.

3- . لازم به ذکر است مرحوم بروجردی در تقریرات خویش علاوه بر تعریف دوم به تعریف اول هم اشاره می کند. ایشان می فرماید: «... الارادة التشريعية المبرزة بأحد مظهراتها من القول أو الفعل». نهاية الأفكار، ج 4، ص 163.

4- . نهاية الأفكار، ج 3، ص 12.

مقصود کسانی که حکم شرعی را عبارت از خطاب شارع می دانند الفاظ کتاب و سنت نیست، بلکه منظور آنان خطاب حقیقی است که از جنس کلام نفسی می باشد. (1) این نظریه از آن جا که متکلمین شیعه، کلام نفسی را باطل می دانند مردود است.

6. انشا: محقق اصفهانی حکم شرعی را این گونه تعریف کرده است:

«انَّ حَقِيقَةَ الْحَكْمِ خُصُوصًا فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عِبَارَةٌ عَنِ الْبَعْثِ وَالزَّجْرِ أَعْنَى الْإِنْشَاءِ بَدَاعِي جَعَلَ الدَّاعِي مِنْ دُونِ لُزُومِ ارَادَةِ أَوْ كِرَاهَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى فِعْلِ الْمَكْلُوفِ فِي الْمَبْدَأِ الْأَعْلَى وَلَا فِي سَائِرِ الْمَبَادِئِ الْعَالِيَةِ بَلْ فِي مَطْلَقٍ مِنْ كَانَ بَعْثُهُ أَوْ زَجْرُهُ لِأَجْلِ صِلَاحِ الْغَيْرِ» (2).

طبق نظر ایشان حقیقت حکم شرعی عبارت است از انشایی که به منظور بعث و زجر مخاطب و ایجاد انگیزه در او صورت می گیرد تا فعلی را انجام دهد یا ترک کند. ایشان می فرماید: برای این کار نیازی به این نیست که در مبدأ اعلی یا سائر مبادی عالیه مثل پیامبر صلی الله علیه و آله اراده یا کراهتی نسبت به فعل مکلف شکل گیرد، بلکه نفس انشا به تنهایی کافی است. البته جمعی از اصولیین، حکم شرعی را عبارت از انشا می دانند ولی در بیان حکم شرعی تعابیر مختلفی به کار برده اند که با تعریف محقق اصفهانی متفاوت است. در مباحث بعدی لازم است به توضیح هر یک پرداخته تا حقیقت این تعاریف و تمایز آن ها از یکدیگر مشخص شود.

7. فعلیت: مرحوم نجفی اصفهانی معتقد است حقیقت حکم همان مرتبه فعلیت است:

«مرتبة الفعلية التي هي حقيقة الحكم اعني البعث والزجر» (3).

حکم عبارت است از بعث و زجر که غیر از انشا است و همان مرحله فعلیت می باشد.

ص: 35

---

1- . الحكم الشرعی، ص 42؛ بدائع الأفكار محقق رشتی، ص 48.

2- . نهاية الدراية، ج 2، ص 123.

3- . وقاية الاذهان، ص 497.

8. بعث: امام خمینی در بیان حقیقت حکم شرعی می فرماید:

«انّ الحكم هو البعث الناشي من الارادة بحيث يكون الارادة كسائر المقدمات التي تعد من مبادي حصوله لا من مقوماته»<sup>(1)</sup>.

به نظر ایشان حقیقت حکم بعثی است که از اراده ناشی شده باشد. بنابراین اراده جزء مقومات حکم نیست، بلکه جزء مقدمات آن است. نظیر این بیان در سایر تقریرات مثل جواهر الاصول<sup>(2)</sup> و تنقیح الاصول<sup>(3)</sup> هم آمده است. البته این تعریف قابل ارجاع به تعریف قبلی می باشد.

9. اعتبار: محقق خویی در تعریف حکم شرعی می فرماید:

«الحكم عبارة عن اعتبار نفساني من المولى وبالنشاء يبرز هذا الاعتبار النفساني لا انه يوجد به»<sup>(4)</sup>.

حقیقت حکم شرعی يك اعتبار نفسانی است که به وسیله انشا ابراز می گردد نه این که به وسیله انشا ایجاد شود.

محقق خویی معتقد است اراده و کراهت و رضا و غضب از مبادی احکام اند که بدون اختیار بر نفس عارض می شوند و از سنخ افعال اختیاری نیستند، اما حکم شرعی از سنخ افعال اختیاری است.

10. خطاب: بعضی معتقدند حکم شرعی عبارت از خطاب شرعی است که از مقوله الفاظ است. از جمله کسانی که به این تعریف تصریح کرده اند فخر المحققین<sup>(5)</sup> و

ص: 36

---

1- . تهذيب الأصول، ج 1، ص 319، تعبیر ایشان بدین نحو است: «انما الكلام في أنّ الحكم هل هو الارادة أو الارادة المظهرة أو البعث الناشي منها، بحيث يكون الارادة كسائر المقدمات من مبادي حصوله لا من مقوماته؟ التحقيق هو الأخير بشهادة العرف والعقلاء».

2- . جواهر الأصول، ج 3، ص 72.

3- . تنقیح الأصول، ج 2، ص 29.

4- . مصباح الأصول، ج 3، ص 77.

5- . ایضاح الفوائد، ج 1، ص 8 «الحكم الشرعی هو خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاختضاء أو التخيير أو الوضع».



شهید ثانی(1) می‌باشند. البته شهید ثانی در بعضی از مواضع در مقام تعریف حکم شرعی آن را مدلول خطاب برشمرده(2) که در این صورت دیگر از مقوله الفاظ نیست.

آن چه نقل شد نمونه‌هایی از آرا و نظاری است که درباره حکم شرعی بیان شده و چنان چه بخواهیم همه نظریات را در این باب ذکر کنیم موجب تطویل خواهد شد. اما اگر در صدد دسته‌بندی نظریات مختلف در مورد حقیقت حکم شرعی باشیم، تعاریف و تعبیر گوناگون را صرف نظر از این که اختلاف ماهوی دارند یا خیر، می‌توان به انحاء مختلف دسته‌بندی کرد. مثلاً به یک اعتبار می‌توان گفت دسته‌ای از آراء و نظار، حکم شرعی را یک صفت نفسانی می‌دانند؛ مانند کسانی که می‌گویند حکم شرعی اراده محقق در نفس مولا است یا آن‌ها که حکم را عبارت از حب و بغض می‌دانند و یا گروهی که معتقدند حکم شرعی همان علم به مصالح و مفاسد است. در مقابل، دسته دیگری معتقدند حکم شرعی از سنخ صفات نفسانی نیست، بلکه یک امر غیر حقیقی است. مثلاً می‌توان کسانی را که حکم شرعی را جعل یا اعتبار یا انشا و یا بعث می‌دانند در زمره دسته دوم قرار داد.

هم چنین می‌توان تعاریف حکم شرعی را به اعتبار دیگری دسته‌بندی نمود و آن مسئله ابراز و عدم ابراز است. بعضی از تعاریف، ناظر به نفس حب و بغض و یا اراده و کراهت و یا مصلحت و مفاسد است و قید ابراز و اظهار در آن نیست، اما برخی دیگر از تعاریف بر مسئله ابراز و اظهار تأکید دارند؛ خواه این اظهار و ابراز در قالب اخبار باشد و یا در قالب انشا.

دسته‌بندی سوم می‌تواند به اعتبار مراتب چهارگانه حکم که در کلام محقق خراسانی ذکر شده، صورت گیرد. بعضی از نظار ناظر به مرحله اقتضا است؛ مثل تعریفی که حکم شرعی را عبارت از خود مصلحت و مفاسد و یا علم به مصلحت و

ص: 37

---

1- . روض الجنان، ج 1، ص 37.

2- . تمهید القواعد، ص 29.

مفسده می داند. چنان چه بعضی دیگر که حکم را عبارت از انشا می دانند ناظر به مرتبه انشا هستند. گروه سوم که حکم را همان فعلیت و بعث و زجر می دانند یا کسانی که حکم را همان خطاب شارع دانسته اند شاید ناظر به مرتبه سوم حکم بوده و حتی بعضی مجموع مرتبه دوم و سوم یعنی مرتبه انشا و فعلیت را حکم می دانند.

به هر حال همان گونه که اشاره شد می توان مجموعه تعاریف مربوط به حکم شرعی را به اعتبارات مختلفی دسته بندی نمود، ولی این مسئله چندان مهم نیست. آن چه واجد اهمیت است تحقیق در این امر و روشن شدن حقیقت حکم شرعی است.

برای روشن شدن این امر، ذکر مقدماتی لازم است تا پس از آن بتوان پی به حقیقت حکم شرعی برده و حق در مسئله آشکار، آن گاه ضعف و اشکال سایر آراء و انظار نیز مشخص خواهد شد.

فصل اول: اعتبار

اشاره

ص: 39



همان گونه که گفته شد تحقیق در مسئله حقیقت حکم شرعی، متوقف بر بیان چند امر است. یکی از اموری که مقدمتاً برای روشن شدن حقیقت حکم شرعی لازم است ذکر شود حقیقت اعتبار است. در بیان اجمالی انظار مختلف درباره حکم شرعی ملاحظه گردید که بعضی از بزرگان، حکم شرعی را يك نوع اعتبار می دانند. بنا بر این باید روشن شود که مجعولات شرعی از جنس اعتباریات هستند یا خیر؟ در این فصل با چند سؤال روبه رو هستیم:

اعتبار و اعتباری چیست؟

فرق بین امور اعتباری و انتزاعی چیست؟

در نهایت آیا حکم شرعی از جنس اعتبار است یا خیر؟

ص: 41



در این گفتار به اهمیت مسئله اعتباریات اشاره کرده و صرف نظر از این که معنای اعتباری چیست، جهات اهمیت این بحث را بیان می‌کنیم.

### جهت اول: کاربرد آن در علوم مختلف

اولین جهت اهمیت این است که اعتباریات در علوم مختلف کاربرد دارند؛ از جمله در فلسفه که در آن، مسئله اعتباریات اهمیت بسیار داشته و به نحو مبسوطی در ابواب مختلف مورد بحث قرار می‌گیرد. هم چنین این مسئله در علم فقه مورد ابتلا است؛ به عنوان مثال، بحث حکم تکلیفی و حکم وضعی و هم چنین تعریف بعضی از معاملات و عقود و بعضی از مفاهیم فقهی به نوعی مرتبط با مسئله اعتباریات است. مسئله ذمه نیز که یکی از مسائل فقهی است ارتباط وسیعی با اعتباریات دارد. در علم اصول نیز در مباحث مختلف با بحث اعتباریات مواجهیم؛ مثلاً در بحث وضع، بحث صحیح و اعم، مسئله اجتماع امر و نهی، انشا و اخبار و در مباحث متعدد دیگری از علم اصول بحث از اعتباری مطرح می‌شود و این در حالی است که این مسئله در کتب اصولی مستقلاً مورد بررسی قرار نگرفته و مشخص نشده که اعتباری در این علم به

چه معنا است؟ یکی دیگر از علومی که بحث اعتباریات در آن مطرح شده علم بلاغت در ادبیات است؛ مثلاً در بحث مجاز و استعاره، معنایی که سکاکی (1) از استعاره بیان کرده به نوعی با بحث اعتباری مربوط است. بنابراین، بحث از اعتباریات با توجه به کاربردهایی که در علوم مختلف از جمله علم اصول دارد و با توجه به این که این بحث در اصول به طور کامل، منقح و روشن نشده، اهمیت بسزایی دارد.

### جهت دوم: جلوگیری از خلط بین امور اعتباری و حقیقی و انتزاعی

جهت دوم، از جهات اهمیت این بحث خلطی است که بین اعتبار و حقیقت در بسیاری از استدلال های علم اصول صورت گرفته، به گونه ای که بزرگانی مثل امام خمینی، (2) علامه طباطبایی و شهید مطهری (3) معتقدند: در بسیاری از استدلال های اصولی بین امور اعتباری و امور حقیقی و آثارشان خلط شده؛ از جمله مرحوم آخوند این خلط را در موارد متعددی (4) مرتکب شده است. پس وقوع خلط بین اعتباریات و امور حقیقی به خصوص در علم اصول ایجاب می کند که در رابطه با مسئله اعتباریات در علم اصول اهتمام بیشتری داشته باشیم.

هم چنین امور اعتباری و امور انتزاعی در کلمات برخی خلط شده، شیخ انصاری از کسانی است که امور اعتباری را مترادف با امور انتزاعی دانسته (5) در حالی که بین آن دو فرق است. بنا براین برای این که چنین خلطی صورت نگیرد باید به بحث اعتباریات توجه بیشتری شود.

ص: 44

- 
- 1- . مفتاح العلوم، ص 156 \_ 157؛ المطول، ص 307 .
  - 2- . الاستصحاب، ص 68؛ الرسائل، جزء اول، ص 115 .
  - 3- . اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 2، صص 139 و 167؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج 6، صص 372 و 401 .
  - 4- . به عنوان نمونه: کفایة الأصول، ص 400 \_ 402 .
  - 5- . میرزای نائینی در فوائد الأصول ج 4، ص 380 این مطلب را به شیخ نسبت داده است و هم چنین می توان این مسئله را از کلمات شیخ در کتاب مطارح الانظار ص 6 و 10 و 40 و کتاب فوائد الأصول ج 2، ص 603 و غیر آن بدست آورد.



مسئله دیگری که به نوعی اهمیت این بحث را واضح تر می کند این است که اعتباریاتی که در اصول مطرح می شود هم از حیث حقیقت و هم از حیث آثار با اعتباریاتی که در معقول و فلسفه مطرح می گردد متفاوت است. از جمله این تفاوت ها، آن است که اعتبار در علم اصول گاهی زائل می شود و دائمی نیست و ممکن است به حسب انظار و ازمان تغییر کند؛ چون امر آن به ید مُعتبر است اما اعتبار و اعتباری در معقول زائل شدنی نبوده بلکه دائمی است و با تغییر انظار و ازمان متغیر نمی شود؛ مثل مفهوم وجوب و امکان \_ از مواد سه گانه وجوب، امکان و امتناع \_ که هیچ گاه زائل نشده و تغییر نمی کنند.

با ملاحظه جهاتی که برای اهمیت بحث از اعتباریات ذکر شد و نیز با توجه به این که باید روشن شود که احکام شرعی اعم از تکلیفی و وضعی از جنس اعتبار هستند یا خیر؟ ضرورت بحث از اعتباریات آشکار می شود البته به حدی که در این علم مورد نیاز است.

### اشاره

قبل از آن که به بیان دیدگاه های مختلف درباره حقیقت اعتبار پردازیم، لازم است به جهت روشن شدن محل بحث و جلوگیری از خلط در مباحث، اصطلاحات مختلف اعتباری را به طور خلاصه بیان کنیم؛ چرا که در کلمات و تعابیر، بین این اصطلاحات خلط صورت گرفته و حتی استفاده های نابجا از این واژه در کتاب های اصولی مشکلاتی را به وجود آورده است؛ به عنوان مثال گاهی کسی که در صدد تعریف اعتباری بوده و نظر به اعتبار اصولی داشته در ذیل کلامش از اعتبار فلسفی بحث نموده و در نتیجه بین آن دو خلط کرده است. از این جهت لازم است اصطلاحاتی را که از دایره بحث خارج است مشخص کنیم.

### اصطلاح اول

اولین اصطلاح مربوط به تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری است. طبق این اصطلاح، حقیقی و اعتباری وصف مفهوم هستند. مفهوم حقیقی مفهومی است که گاهی در خارج موجود می شود و گاهی در ذهن و هر يك آثار مربوط به خود را دارد؛ مثل مفهوم انسان که يك مفهوم حقیقی است. اگر این مفهوم در خارج محقق شود آثار

مخصوص به خود را دارد ولی اگر در ذهن محقق شود آثار دیگری خواهد داشت.

اعتباری در اصطلاح اول بر خلاف حقیقی، مفهومی است که دارای دو قسم است:

قسم اول: يك قسم از مفاهیم اعتباری آن است که حیثیت مصداقی آن، حیثیت تحقق در خارج است و آثار خارجی بر آن مترتب می شود. مانند مفهوم وجود و صفات حقیقی وجود و نیز مثل وحدت و وجوب که همه مفاهیم اعتباری هستند.

قسم دوم: قسم دیگر از مفاهیم اعتباری آن است که حیثیت مصداقی آن، حیثیت تحقق در ذهن است و موطنی غیر از ذهن ندارد؛ مثل مفهوم کلی، مفهوم جنس یا مفهوم فصل که در خارج محقق نمی شوند و آثار خارجی ندارند؛ چون اگر آثار خارجی بر آن مترتب شود انقلاب حقیقت رخ می دهد که محال است.

پس اعتباری طبق اصطلاح اول در مقابل حقیقی قرار دارد و مقسم آن ها علم حصولی است. مراد ما از اعتبار در علم اصول این اصطلاح نیست و از بحث ما خارج است.

## اصطلاح دوم

اصطلاح دوم از اعتباری، اعتباری در مقابل اصیل است. وقتی می گوئیم چیزی اصیل است یعنی منشأ اثر می باشد؛ به عنوان مثال در فلسفه بحث می شود که وجود اصیل است یا ماهیت؟ اگر قائل شویم که وجود اصیل و ماهیت، اعتباری است، به این معنا است که آن چه منشأ اثر در خارج می باشد وجود است نه ماهیت و آثار خارجی متعلق به وجود شیء است نه ماهیت آن. اصطلاح دوم هم مانند اصطلاح اول از محل بحث خارج است.

## اصطلاح سوم

اعتباری در این اصطلاح، عبارت است از چیزی که وجود منحاز مستقل ندارد، در مقابل حقیقی که وجود منحاز مستقل دارد؛ به عنوان مثال جوهر دارای وجود منحاز

مستقل است اما مفاهیمی که از مقوله اضافه اند مانند فوقیت و تحتیت، وجود منحاز مستقل ندارند. در بعضی از کلمات، برای اعتباری، این تعریف یا تعبیری که مشعر به این معنا است ذکر شده است.

### اصطلاح چهارم

معنای دیگری که برخی برای اعتباری بیان کرده اند این است که امور اعتباری اموری هستند که تقرّر و وجودشان در عالم اعتبار و به دست مُعتبر است، یعنی ورای اعتبار و جعل، حقیقت و واقعیتی ندارند؛ مثل این که عرف یا حاکم و سلطان اعتبار و قرارداد می کنند که ارزش اوراق مالی فلان مقدار باشد. چنین چیزی صرف جعل و اعتبار است و هیچ ارتباطی به معانی نفس الامری ندارد.

### اصطلاح پنجم

در این اصطلاح اعتباری معنای خاصی دارد که از تفسیر اعتبار به «اعطای حد يك چیز به چیز دیگر» اخذ شده است. در این معنا در واقع با استعاره از مفاهیم نفس الامری حقیقی در باب انواع اعمال و رفتار و حرکات، حد يك چیز را برای رسیدن به غایاتی، به چیز دیگری اعطا می کنند. در رابطه با این معنا توضیحات بیشتری را در مباحث آینده ارائه خواهیم کرد.

محل بحث و اختلاف در علم اصول دو معنای اخیر است و این دو معنا و اصطلاح بیشتر مورد توجه است. البته عبارات بعضی از اصولیون ناظر به معنای سوم نیز می باشد ولی دو اصطلاح اول به هیچ وجه مورد بحث نبوده و معنای سوم هم چندان مورد توجه نیست. با مشخص شدن این مطلب معلوم می گردد که وقتی سخن از اعتبار و اعتباری به میان می آوریم، کدام اصطلاح مورد نظر است و در نتیجه با معانی دیگر اعتباری که از محل بحث خارج اند خلط نمی شود. اما باید دید از میان دو معنای

اخیر کدام يك مورد نظر است؟ آیا معنای چهارم که بر اساس آن، اعتبار، صرف يك قرارداد است که عقلا ایجاد کرده اند و واقعیتی ورای آن نیست، یا معنای پنجم یعنی اعطای حد چیزی به چیز دیگر در ظرف عمل مقصود می باشد؟ در مباحث بعدی ابتدا کلمات اعلام و بزرگان را در این رابطه ذکر و پس از دسته بندی آن ها در ضمن چند مسلك به بررسی آن ها خواهیم پرداخت.

آن چه در این گفتار بیان شد می تواند به روشن شدن بحث و زدودن ابهام از این مسئله مهم کمک شایانی نماید. در گفتار بعدی به این سؤال پاسخ داده خواهد شد.

ص: 49

## نظریه محقق نائینی

محقق نائینی امور عالم را به سه دسته تقسیم می کند. (1)

دسته اول: امور حقیقی که در عالم عین تحقق دارند و از ثبوتات در اعیان خارجی می باشند، اعم از این که از مجردات باشند یا مادیات.

دسته دوم: امور اعتباری که تقرر و وجود آن ها در عالم اعتبار است، لذا ثبات و تقرّرشان به دست معتبر است و او آن ها را ایجاد می کند. امور اعتباری در عالم اعتبار، اصیل یعنی منشأ اثرند؛ همان گونه که امور حقیقی در عالم اعیان، متأصل اند، با این تفاوت که تأصل امور اعتباری به اعتبار است، ولی تأصل موجودات و امور حقیقی به تکوین است.

ایشان در ادامه می فرماید: امور اعتباری فی نفسه دارای تحقق اند، بر خلاف امور انتزاعی که تحققشان فقط به تحقق منشأ انتزاع است و خودشان تحقق ندارند.

ص: 50

البته محقق نائینی در ذیل کلام خویش مطلبی دارد که با مبنای خود ایشان سازگار نیست. تعبیر ایشان این است:

«بل يمكن ان يقال ان الملكية الاعتبارية انما تكون من سنخ الملكية الحقيقية».

ممکن است گفته شود ملکیت اعتباری از سنخ ملکیت حقیقی است. دلیل ایشان هم این است که حقیقت ملکیت عبارت از احاطه و واجدیت و سلطنت بر یک چیز است که دارای مراتبی است و اعلی مراتب آن مربوط به خداوند است چرا که تمامی آسمان ها و زمین و ما فیهما در احاطه و سلطنت اوست. احاطه و واجدیت از این مرتبه اعلی شروع می شود و به پایین ترین مرتبه که ملکیت اعتباری است می رسد، بنابراین ملکیت اعتباری، اضعف مراتب ملکیت و از مراتب ملکیت حقیقی است.

این کلام محقق نائینی که ملکیت اعتباری از مراتب ملکیت حقیقی است با مبنای ایشان که می فرماید: بین امور اعتباری و امور حقیقی از نظر ماهیت و آثار فرق های مهمی وجود دارد، سازگاری ندارد؛ چون نمی توان یکی از دو چیزی که هم از حیث ماهیت و هم از حیث آثار مختلف اند، از مراتب دیگری دانست. البته اصل نظر ایشان را در آینده بررسی خواهیم کرد.

دسته سوم: امور انتزاعی که نه تقرّر در عالم اعتبار دارند و نه تحقّق در عالم عین، بلکه آن چه تحقّق دارد فقط منشأ انتزاع است که خود می تواند از امور حقیقی یا از امور اعتباری باشد.

بنا بر این منشأ انتزاع امور انتزاعی به دو قسم تقسیم می شود:

1. در بعضی موارد، منشأ انتزاع، از امور حقیقی است مثل مسئله علیت و معلولیت که منشأ انتزاع آن ها؛ یعنی علت و معلول، وجود خارجی دارند به این صورت که با ملاحظه نسبت بین دو چیز که یکی از آن ها خارجا علت و سبب تکوینی شیء دیگر است، مفهوم علیت و معلولیت انتزاع می شود.

2. گاهی منشأ انتزاع، يك امر اعتباری است: مانند سببیتی که منتزَع از عقد است؛ مثلاً عقد بیع، سبب برای ملکیت و جواز تصرف قرار داده شده و اعتبار گردیده که عقد بیع سبب ملکیت باشد. این جا از این امر اعتباری و اثرش مفهوم سببیت انتزاع می شود.

محقق نائینی در ادامه می فرماید: امور انتزاعی «لیس لها ما بازاء فی الخارج»؛ چه این انتزاع از مقام ذات باشد مثل علیت و امکان و وجوب و چه از قیام یکی از مقولات نه گانه به محل خودش مثل فوقیت و تحتیت.

اما به نظر بعضی (1) از کسانی که تقریباً با ایشان هم عقیده اند بخش هایی از کلام محقق نائینی محل اشکال است؛ از جمله این قسمت که فرمود: «امور اعتباری در خارج تحقق دارند» و نیز فرقی که ایشان بین امور

اعتباری و امور انتزاعی قائل شده، مورد اشکال قرار گرفته ولی در عین حال، این اشکالات به معنای خدشه در اصل مسلک ایشان نیست، بلکه ناظر به برخی تعابیر و عبارات وی می باشد.

### بررسی نظریه محقق نائینی

در این مجال، نظر محقق نائینی را مورد بررسی قرار داده لکن اصل مسلک ایشان را به طور جداگانه بررسی خواهیم کرد. در رابطه با بیان ایشان سه اشکال به نظر می رسد:

### اشکال اول

ایشان فرمود: ملکیت اعتباری از سنخ ملکیت حقیقی است که یکی از مقولات ده گانه می باشد و از آن به جده یا ملك تعبیر می شود. معنای جده عبارت است از هیئت حاصله از احاطه چیزی به چیز دیگر، به گونه ای که شیء محیط به واسطه انتقال محاط، منتقل شود. این احاطه گاهی تام است مثل احاطه پوست حیوان نسبت به حیوان، که بر تمامی بدن حیوان احاطه دارد، گاهی هم، ناقص است مثل لباس انسان که

ص: 52



نسبت به انسان احاطه ناقص دارد. محقق نائینی ملکیت اعتباری را یکی از مراتب مقوله جده دانسته و گفته این هم يك نوع احاطه و واجدیت است.

به نظر ما این سخن همانگونه که قبلاً اشاره کردیم محل اشکال بوده و باطل است؛ زیرا امور اعتباری و امور حقیقی ماهیتاً و اثرات متفاوت اند و ما نمی توانیم يك امر اعتباری را داخل در یکی از مقولات ده گانه قرار دهیم آن هم به نحو اندراج حقیقی.

## اشکال دوم

محقق نائینی فرمود: امور اعتباری در عالم اعتبار، اصیل هستند ولی امور حقیقی در عالم عین متاصل اند. ظاهراً منظور وی از تأصل امور اعتباری در عالم اعتبار این است که این امور منشأ اثر می باشند. با توجه به این نکته، از ایشان سؤال می شود که آیا اثر گذاری در عالم اعتبار مراد است یا در عالم تکوین؟ اگر مراد اثر گذاری در عالم اعتبار است که این، سخن صحیحی نیست؛ زیرا تأثیر و تأثر در عالم اعتبار معنی ندارد. آن چه در عالم اعتبار وجود دارد فقط اعتبار است و بس؛ حق در مورد سببیت اعتباری آن است که يك شیء به عنوان موضوع برای اعتبار قرار داده شود و الا چیزی به نام سببیت اعتباری در مقابل سببیت تکوینی وجود ندارد. و اگر مراد اثر گذاری در عالم تکوین است، بطلان آن آشکار است؛ چون معنی ندارد يك امر اعتباری در عالم تکوین منشأ اثر باشد.

## اشکال سوم

محقق عراقی در تعلیقه بر فوائد الاصول، به این عبارت محقق نائینی که فرموده: «فان لها فی نفس الامر نحو تقرر وثبات ویکون لها وجود فی الخارج: امور اعتباری يك نحوه تقرر و ثبات در نفس الامر داشته و يك وجودی هم در خارج دارند» اشکال کرده به این بیان که موطن امور اعتباری خارج نیست بلکه ذهن است. البته اشاره کردیم همین اشکالی که محقق عراقی به محقق نائینی وارد کرده ابهامی را هم در کلام

محقق عراقی بوجود آورده؛ چون خود ایشان برای امور اعتباری واقعیتی قائل است و این قاعدتا غیر از پذیرش وجود ذهنی برای آن ها است، چه این که وجود ذهنی حتی برای اموری که در این عالم واقعیتی ندارند مانند شریک الباری نیز ممکن است. اما با این حال به محقق نائینی اشکال کرده که چرا موطن امور اعتباری را عالم خارج دانسته اید؟ ممکن است گفته شود: خود محقق عراقی به این اشکال پاسخ داده چرا که فرموده: «موطن امور اعتباری ذهن بما أنه ذهن نیست بلکه ذهن بما أنه فان فی الخارج است» ولی به نظر می رسد این تعبیر بر ابهام افزوده و محتاج توضیح و تأویل است که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد. البته اصل این سخن، که وعاء وجود اشیاء، یا خارج است یا ذهن و ثالثی ندارد، مورد قبول است اما استدلال محقق عراقی این است که همه قوام اعتبار به وجود لحاظی است که معتبر می کند. این لحاظ هم گاهی به یک شیء به نحو مطلق تعلق می گیرد به این معنا که آن شیء تحقق پیدا کند مطلقاً و گاهی هم به نحو مشروط به چیزی تعلق می گیرد به این معنا که تحقق آن شیء منوط به ثبوت شیء دیگری باشد. به هر حال در هر دو صورت، وجود چیزی مورد لحاظ قرار می گیرد و به سبب انشا، مفهوم آن چیز تحقق پیدا می کند.

عقل هم پس از لحاظ و انشای معتبر نسبت به چیزی وجود آن را اعتبار می کند، بنابراین موطن و ظرف تحقق این امر، ذهن است، پس چرا محقق نائینی فرموده که موطن امور اعتباری، خارج است؟<sup>(1)</sup>

ص: 54

---

1- . فوائد الأصول، ج 4، پاورقی ص 382.

نظریه محقق عراقی

محقق عراقی (1) می فرماید: امور اعتباری بر دو قسم اند:

قسم اول: يك قسم، اعتباریات محض می باشند که عبارتند از اموری که فقط در ذهن اعتبارکننده وجود داشته و قوام آن ها به اعتبار است به گونه ای که با انقطاع اعتبار، آن ها هم منقطع می شوند. در این قسم بعد از انشا و جعل هیچ واقعیتی پدید نمی آید؛ مثل ادعا و تنزیلی که يك شخص انجام می دهد. مثلاً وقتی حیات زید استصحاب می شود بدین معنی است که زید نازل منزله حیّ قرار داده شده با این که علم به حیات او وجود ندارد؛ یعنی اعتبار می شود که زید اکنون زنده است. این وجود زید يك وجود ادعایی و تنزیلی است که بدون اعتبار و التفات معتبر، هیچ حقیقتی ندارد. هم چنین وجودات وهمی مثل غول از این قبیل می باشند. البته به نظر محقق عراقی این نوع از اعتبار، جعل حقیقی نیست بلکه به معنای ادعا است؛ چون اموری مثل

ص: 55

---

1- . نهاییه الأفكار، ج4، صص 26 و 88 و 101؛ مقالات الأصول، ج1، ص 13.

موت و حیات و فسق و عدالت و امثال آن که استصحاب می شوند امور واقعی هستند که به سبب جعل و تشریح قابل تحقق نمی باشند. هم چنین می توان به تمامیت کشف در امارات اشاره کرد که اگر چه مجعول است، ولی جعل آن حقیقی نیست بلکه به معنای ادعا است.

قسم دوم: قسم دوم، اعتباریات قصدی هستند که حقیقت آن ها با جعل کسی که جعلش معتبر است تحقق پیدا می کند و پس از آن که جعل به پایان رسید این تقرر و تحقق باقی مانده و از بین نمی رود، برخلاف قسم اول که با از بین رفتن معتبر یا زوال اعتبار، از بین می رود. وجه این که این قسم، از امور اعتباری محسوب می شود این است که جعل و اعتبار، منشأ احداث و ایجاد آن ها است \_ در مقابل اضافات مقولی و نسب خارجی که موجب یک نوع وجود هیئت عینی در خارج است مثل فوقیت و تحتیت و امثال آن \_ نه این که بذاته متقوم به اعتبار باشد؛ چون اگر متقوم به اعتبار بود باید حدوئا و بقائا تابع اعتبار معتبر باشد و با انقطاع اعتبار منقطع شود در حالی که این گونه نیست؛ مانند ملکیت و زوجیت؛ به عنوان مثال در بیع چیزی به نام ملکیت در خارج ایجاد می شود که قبلاً نبوده است. این ملکیت، حقیقتی است که با اعتبار ایجاد شده و معتبر نمی تواند آن را سلب کند؛ یعنی پس از انشا که مشتری مالک عین می شود معتبر نمی تواند این اعتبار را عوض کرده و ملکیت مشتری و بایع را نسبت به عین و عوض زائل نماید، مگر آن که اعتبار جدیدی از ناحیه مشتری ایجاد شود. پس ملکیتی که به وسیله اعتبار ایجاد می شود، در حدوئ خود محتاج معتبر است ولی بقائا احتیاجی به اعتبار او ندارد.

نمونه دیگر مسئله وضع است؛ وقتی لفظی برای معنایی وضع می شود در حقیقت نوعی اعتبار صورت می گیرد و با این اعتبار، رابطه خاصی بین لفظ و معنا ایجاد می شود که قبل از وضع نبوده و پس از جعل و اعتبار واضح هم باقی است؛ یعنی

واقعیتی که همان ارتباط خاص بین لفظ و معنا است پدید می آید به گونه ای که از شنیدن يك لفظ به معنای آن منتقل می شویم. این علقه و ارتباط با جعل واضح ایجاد شده و کسی نمی تواند آن را از بین ببرد. اگر رابطه بین لفظ و معنی يك امر اعتباری محض بود هر کسی می توانست خلاف آن را اعتبار کند.

محقق عراقی سپس مسئله ملازمات ذاتی را مطرح نموده و می فرماید: در ملازمات ذاتی و نفس الامری، میان دو چیز، تلازم حقیقی وجود دارد هر چند طرفین این ملازمه موجود نباشند؛ به عنوان مثال بین نار و حرارت چنین تلازمی وجود دارد، حتی اگر طرفین تلازم یعنی نار و حرارت وجود خارجی نداشته باشند. این تلازم، جعلی و اعتباری نیست اما در عین حال امری است که نه ما یازای خارجی دارد و نه صرفاً امری ذهنی است بلکه واقعیتی است که بین نار و حرارت وجود دارد. این مسئله به وضوح نشان می دهد واقعیت هایی در این عالم وجود دارند که با آن چه ما در عالم خارج می بینیم و در عالم عین با آن سر و کار داریم، متفاوت اند.

پس به نظر محقق عراقی اعتباریات قصدی اموری هستند که به واسطه اعتبار، تحقق و تقرر پیدا می کنند؛ مثل ملکیت یا زوجیت که قبلاً وجود نداشته و با اعتبار ایجاد شده اند. با تحقق زوجیت بین دو نفر درست است که طرفین از نظر واقعیت خارجی فرقی نکرده اند و تغییری در شکل و شمایل آن ها پیدا نشده اما يك ارتباط خاصی بین آن ها ایجاد شده که قبلاً وجود نداشته است. این سنخ از اعتباریات وقتی که ایجاد می شوند دیگر بقاءشان به دست معتبر نیست.

نکته ای که ایشان در پایان ذکر می کنند این است که اختلاف عرف با شرع یا عرفی با عرف دیگر در بعضی از امور\_ مثل این که عرف در موردی حکم به ملکیت ولی شرع حکم به عدم آن می نماید یا یکی از دو عرف، حکم به ملکیت ولی عرف دیگر حکم به عدم آن می نماید\_ موجب نمی شود که این امور واقعیت نداشته باشند؛ چون منشأ این

اختلافات در این است که یکی از عرف و شرع یا یکی از دو عرف، چیزی را سبب ملکیت می داند ولی دیگری آن را سبب ملکیت نمی داند. بنا بر این اختلاف در اسباب حصول ملکیت است نه در خود ملکیت ولی با این وجود همه بر این مسئله اتفاق نظر دارند که اگر سبب حاصل شد ملکیت نیز ایجاد می شود.

به نظر محقق عراقی اعتباریات قصدی، متوسط بین وجودات ادعائی و اضافات مقولی و نسب خارجی است؛ یعنی از يك جهت شبیه اعتبارات محض و حقایق ادعائی است که حقیقت خارجی نداشته و صرف اعتبار و ادعا است و از جهت دیگر هم شبیه اضافات مقولی و نسب خارجی می باشد؛ چون پس از جعل، واقعیتی برای آن ها ایجاد می شود، مثل فوقیت و تحتیت که وقتی اشیاء در هیئت خاصی قرار می گیرند فوقیت و تحتیت ایجاد می شود.

چنان که اشاره گردید محقق عراقی می گوید: بقای اعتباریات قصدی دائر مدار بقای معتبر نیست، بلکه تا تحقق اعتبار جدید باقی می ماند، در حالی که بقای اعتباریات محض، دائر مدار همان لحاظ و اعتبار است و به محض آن که معتبر از بین می رود اعتبار این امور هم زایل می شود؛ مثل اسکناس که به محض آن که حکومتی آن را فاقد اعتبار اعلام می کند، ارزش آن هم از بین می رود.

ایشان در مورد اعتباریات قصدی می فرماید: وقتی معتبر چیزی را لحاظ و اعتبار نمود و به سبب آن امری اعتباری تحقق پیدا کرد، اگر برای بار دوم بخواهد این اعتبار را لحاظ کند. نگاه و لحاظش يك لحاظ طریقی خواهد بود با این که خودش آن را ایجاد کرده است. البته ما در آینده بحث خواهیم کرد که آیا می شود به واسطه جعل، واقعیتی تحقق پیدا کند یا نه؟

پس در نظر محقق عراقی بعد از تحقق لحاظ و جعل توسط معتبر، واقعیت مورد نظر ایجاد می شود.

لازم به ذکر است نظریه محقق عراقی با نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبائی اشتراکات و تفاوت‌هایی دارد؛ چون گرچه محقق عراقی منکر وجود ادعائی تنزیلی نیست ولی معتقد است اموری مثل ملکیت و زوجیت و امثال آن از اعتباریات قصدی است که با انشا محقق می‌شوند نه این که از حقائق ادعائی محسوب شوند چنان چه محقق اصفهانی و علامه طباطبائی می‌گویند. نظر این دو در آینده مطرح خواهد شد.

هم چنین محقق عراقی به این بخش از کلام محقق نائینی که فرمود: «اعتباریات در خارج محقق می‌شوند» اشکال نموده و می‌فرماید: اعتباریات در خارج محقق نمی‌شوند بلکه موطن آن‌ها ذهن است. ایشان در بیان مفصلی ضمن تأکید بر این که اعتباریات تقرر و ثبوت دارند، می‌گوید: قوام این اعتباریات به لحاظ است و اگر لحاظی در بین نباشد اصلاً محقق نمی‌شوند و این لحاظ هم \_ چه به نحو مطلق باشد یا مشروط \_ فقط در ذهن حاصل می‌شود. پس این که امور اعتباری بنفسها دارای وجود خارجی باشند چنان چه محقق نائینی می‌فرماید، سخن صحیحی نیست.

البته این بیان تا حدودی کلام خود محقق عراقی را هم دچار ابهام می‌کند که به آن اشاره خواهیم کرد.

محقق عراقی هم چنین به فارق بین امور اعتباری و انتزاعی در کلام محقق نائینی اشکال کرده و می‌گوید: فرق بین آن‌ها از این جهت است که اعتباریات تابع جعل و انشا است و جعل مصحح اعتبار شمرده می‌شود، بر خلاف امور انتزاعی که مصحح انتزاع در آن‌ها جعل نیست بلکه امری قهری است که در موطنش حاصل می‌شود. (1)

محقق عراقی و محقق نائینی معتقدند اعتباریات از اموری هستند که يك نحو تقرر در عالم دارند و واقعیتی هستند که قبلاً تحقق نداشته بلکه به واسطه اعتبار

ص: 59

ایجاد می شوند اما در عین حال از سنخ واقعیات خارجی نیستند. البته این مطلب با وضوح بیشتری در کلمات محقق عراقی مشاهده می شود، در حالی که محقق نائینی در جایی می فرماید: اعتباریات اموری هستند که در عالم اعتبار تحقق و تقرر دارند ولی در جای دیگری می گوید: تحقق و تقرر این امور در خارج است. گرچه همان گونه که گذشت در همین مقام محقق عراقی به محقق نائینی اشکال کرده که چرا می گوید اعتباریات در خارج موجوداند اما به طور کلی هر دو معتقدند به واسطه جعل و اعتبار، معنایی در عالم عین تحقق پیدا می کند که قبلاً نبوده است.

### بررسی نظریه محقق عراقی

در رابطه با نظریه محقق عراقی اشکالات متعددی مطرح شده که اکثر آن ها به قسمت هایی از بیانات ایشان برمی گردد که چندان هم در مسلک و مبنای وی مؤثر نیست. مثلاً امام رحمه الله چند اشکال به محقق عراقی وارد کرده که برای پرهیز از اطاله کلام از نقل همه آن ها خود داری می کنیم. آن چه مهم است بررسی اصل مبنا و مسلک ایشان است که آن را در مباحث آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد. ولی بعضی از اشکالات از این قرار است:

### اشکال اول

ایشان مسئله وضع را به ملازمات نفس الامری مثل ملازمه بین نار و حرارت قیاس کرده و گفته: ملازمه بین نار و حرارت يك ملازمه حقیقی است که اگر خود نار و حرارت هم نباشند وجود دارد.

اشکال این است که چنین تلازمی بین نار و حرارت وجود ندارد؛ چرا که ملازمه بین دو چیز در واقع ملازمه بین واقعیت آن دو است، بنا بر این اگر نار و حرارت نباشند چنین ملازمه ای هم وجود ندارد و وقتی در مقیاس علیه که مسئله نار و حرارت



است چنین ملازمه ای نباشد در مقیاس یعنی مسئله وضع هم این چنین است و بین طبیعی لفظ و طبیعی معنا چنین تلازمی وجود نخواهد داشت. (1)

## اشکال دوم

اشکال دیگر این است که ملازمه بین نار و حرارت يك ملازمه وجودی است نه ملازمه ماهوی. اگر ملازمه بین نار و حرارت يك ملازمه ماهوی بود در این صورت می توانستیم بگوییم با تصور نار، حرارت هم تصور می شود در حالی که این گونه نیست، بنا بر این ملازمه بین نار و حرارت ملازمه ای است که بین وجود آن ها برقرار است، در حالی که محقق عراقی این ملازمه را بین ماهیت آن ها دانسته است. (2)

ص: 61

---

1- . جواهر الأصول، ج 1، ص 81.

2- . همان.

نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی

اشاره

محقق اصفهانی اعتبار را نوعی تنزیل دانسته و معتقد است يك مفهوم در اثر اعتبار دارای مصادیق حقیقی و اعتباری می شود. (1) علامه طباطبایی نیز قریب به همین مضمون را بیان نموده ولی از آن جا که بیان ایشان کامل تر و با توضیح بیشتری همراه است، لذا به نقل بیان ایشان می پردازیم.

اعتبار طبق بیان علامه طباطبایی عبارت از اعطای حد يك چیز به چیز دیگر است. (2) در این مسلك، اعتبار، صرف يك ادعا است و در واقع اساس اعتبار طبق این مسلك به استعاره مفاهیم نفس الامری حقیقی برمی گردد؛ یعنی اموری حقیقی و واقعی وجود دارند که معتبر، آن ها را با كمك استعاره در مورد بعضی از افعال یا حرکات و بعضی از متعلقات حرکات به کار می برد و شبیه همان غایت و هدفی را که

ص: 62

---

1- . نهاية الدراية، ج 3، ص 135.

2- . اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 2، ص 161؛ حاشية الكفاية، ج 1، ص 72؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج 6، ص 395.

در امور واقعی وجود دارد برای این امور استفاده می کند. برای توضیح بیشتر سه مثال ذکر می شود.

## 1. اعتبار ریاست برای رئیس قوم

اعتبار ریاست در واقع از يك مفهوم نفس الامری گرفته شده که عبارت است از نسبتی که سر به بدن انسان دارد؛ یعنی همان گونه که سر نسبت به بدن جنبه ریاست و تدبیر امور بدن و هدایت اعضای آن به سوی وظایف خودشان را دارد، رئیس قوم نیز دقیقاً همین کار را انجام می دهد و به منزله سر برای جامعه قلمداد می شود که وظیفه هدایت و تدبیر جامعه را به سمت هدف و غایت خود دارد. پس در این جا حد چیزی به چیز دیگر اعطا شده، آن هم برای رسیدن به هدف و غایت مطلوب زندگی و همان گونه که هدف از ریاست و هدایت گری سر برای بدن این است که امور جسمانی هدایت و تنظیم شوند، هدف از ریاست شخص بر قوم و جامعه این است که جامعه به يك زندگی مطلوب برسد.

## 2. اعتبار مالکیت برای مالک

اعتبار مالکیت برای شخصی بدان معناست که تصرف در این شیء به او اختصاص داده شده تا به هر نحو

که می خواهد در آن تصرف کند. این اعتبار نیز در واقع از يك مفهوم نفس الامری اخذ شده که عبارت است از مالکیتی حقیقی و واقعی که يك مالک حقیقی نسبت به ملك خود دارد؛ مثل نفس انسانی که مالک قوای خود می باشد و هرگونه که می خواهد در آن تصرف می کند؛ چرا که قوای نفسانی تحت سیطره و سلطه نفس است و این مالکیتی حقیقی است که نفس نسبت به قوای خودش داراست. حال با قیاس به همین معنای نفس الامری و واقعی، برای اشیائی که انسان حیازت می کند نیز مالکیتی هم سنخ با آن مالکیت واقعی اعتبار می شود و در واقع حدّ چیزی به چیز دیگر اعطا می گردد.

### 3. اعتبار زوجیت بین زن و مرد

اعتبار زوجیت برای زن و مرد نیز برگرفته از مفهوم نفس الامری زوجیت در اعداد است و هدف از آن این است که زن و مرد در آن چه بر زوجیت آن‌ها مترتب می‌شود مشترك باشند. بقیه مفاهیم و امور اعتباری نیز به همین منوال است.

با مثال‌هایی که بیان شد روشن گردید که چگونه طبق این مسلک با اخذ حد يك شیء و اعطای آن به شیء دیگر که از جنس افعال، افعال و وظایف عملیه است اعتبار، تحقق پیدا می‌کند.

### ریشه نظریه علامه طباطبائی و محقق اصفهانی

ریشه و اساس نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبائی همان مبنایی است که سکاکی در باب استعاره (1) قائل شده است. سکاکی در باب استعاره مبنای خاصی داشته و می‌گوید: واژه اسد در جمله «زید اسد» در معنای رجل شجاع استعمال نشده؛ چون در این صورت استعاره لطفی نخواهد داشت و متکلم به جای این که بگوید: «زید اسد» می‌گوید: «زید رجل شجاع» و بین این دو فرقی نیست در حالی که متکلم با استعمال اسد می‌خواهد بگوید: زید شیر است ولی با این ادعا که اسد علاوه بر این که مصداق حقیقی حیوان مفترس است يك مصداق ادعایی هم دارد که همان زید است. پس متکلم در واقع معنای اسد را توسعه داده و فقط در این صورت است که استعاره لطف پیدا می‌کند. مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی صاحب وقایه الاذهان (2) و به تبع او امام رحمه الله (3) این نظریه را توسعه داده‌اند و از استعاره فراتر رفته و در همه مجازات این

ص: 64

1- . مفتاح العلوم ص 156 \_ 157؛ المطول، ص 307.

2- . وقایه الاذهان، ص 103 \_ 135.

3- . تنقیح الأصول، ج 1، ص 62 \_ 65 و ج 2، ص 338 \_ 339؛ تهذیب الأصول ج 1، ص 61 \_ 64؛ جواهر الأصول ج 1، ص 18 \_ 19 و ص 171 \_ 183 و ج 4، ص 353؛ معتمد الأصول ج 1، ص 269 \_ 270 و ص 446؛ المکاسب المحرمه ج 2، ص 53؛ مناهج الوصول، ج 1، ص 102 \_ 107.

معنی را پذیرفته اند. به نظر ما نیز مطلب از همین قرار است. لطافت مجاز و استعاره در واقع در این است که وقتی گفته می شود «زیدُ اسد»، مراد متکلم از اسد، رجل شجاع نباشد؛ چون همان گونه که گفتیم در این صورت بین دو جمله «زید اسد» و «زید رجل شجاع» هیچ فرقی نخواهد بود. بنابراین باید گفت که مراد متکلم از اسد، خود شیر است اما نه مصداق حقیقی آن که حیوان مفترس باشد بلکه مصداق ادعایی آن یعنی زید اراده شده است؛ چون در این صورت است که هیبت و وقار این شخص در ذهن مخاطب اثر می گذارد و لطافت و زیبایی استعاره و مجاز نمایان می شود. به هر حال ریشه و اساس مسلك علامه طباطبائی و محقق اصفهانی در باب اعتبار نیز \_ البته با تفاوت هایی که بین نظر این دو بزرگوار وجود دارد \_ همین مبنا است. زیرا طبق تفسیر ایشان از معنای اعتباری و اعطای حد يك مفهوم نفس الامری به شیء دیگر، معنای آن توسعه پیدا کرده و گویا يك مصداق ادعایی برای آن ایجاد شده است.

این نظریه را در بخش بررسی نهایی آرا و انظار مورد رسیدگی قرار خواهیم داد.

ص: 65

## نظریه بعضی از بزرگان

### اشاره

بعضی از بزرگان نظریه خود را در ضمن سه امر بیان کرده است: امر اول در بیان فارق بین امور اعتباری و امور تکوینی است. در امر دوم به بیان انواع اعتبار که یکی اعتبار ادبی و دیگری اعتبار قانونی است پرداخته و هم چنین وجوه فرق بین آن دو را بررسی و در امر سوم ارتباط و علاقه این دو نوع اعتبار را بیان می کند. (1)

### امر اول: فرق بین امر اعتباری و امر تکوینی

خلاصه فرق بین امر اعتباری و امر تکوینی طبق نظر ایشان (2) این است که امر تکوینی، حقیقت و واقعیتی دارد که به اختلاف انظار و توجهات تغییر نمی کند و نسبت ذهن

ص: 66

---

1- . الرافد فی علم الأصول، ص 47 \_ 48 .

2- . آیه الله سیستانی در این رابطه می فرماید: «انّ الفارق بین الامر الاعتباری و التکوینی یتخلص فی کون التکوینی حقیقة واقعية لا تختلف باختلاف الانظار والتوجهات و تكون نسبة الذهن البشري لها نسبة العلم الانفعالی لمعلومه، بينما الامر الاعتباری عمل ذهنی ابداعی يقوم به الفرد أو المجتمع وتكون نسبة العقل البشري له نسبة العلم الفعلی لمعلومه فلذلك يختلف باختلاف النظرات والتوجهات والمجتمعات».

بشری به آن، نسبت علم انفعالی به معلوم خودش می باشد؛ به این معنی که ذهن انسان نسبت به این امور کاشف و طریق بوده و موجد چیزی نیست بلکه واقعیتهایی از قبل وجود دارد که این واقعیت در ذهن انسان منکشف می شود. پس ذهن نسبت به آن واقعیت و اموری که ما آن را تکوینی می نامیم، کاشفیت دارد، لذا آن امور دائر مدار ذهنیات ما نیستند.

در حالی که امر اعتباری يك عمل ذهنی ابداعی است که فرد یا جامعه به ایجاد آن اقدام می کند. عمل ذهنی ابداعی به این معنی است که ذهن، امر اعتباری را ایجاد می کند و به تعبیر ایشان نسبت عقل بشری به آن، نسبت علم فعلی به معلوم خودش می باشد، لذا به اختلاف انظار و توجهات و جوامع متفاوت می شود. بنا بر این ذهن آدمی دیگر کاشف و طریق به سوی آن امور نیست، بلکه موجد آن است و برای همین است که می گوئیم: اعتبار از افعال ذهنی و نفسانی انسان است؛ چون ذهن آن را خلق و ایجاد می کند.

به همین دلیل از ذهن در قسم دوم، تعبیر به موجد اعتبار ولی در قسم اول، تعبیر به کاشف اعتبار می کنیم.

### **امر دوم: انواع اعتبار و وجوه تفاوت آن ها**

آیه الله سیستانی در امر دوم به تقسیم امر اعتباری پرداخته و آن را به دو نوع اعتبار ادبی و اعتبار قانونی تقسیم می کند.

قسم اول: اعتبار ادبی عبارت است از اعطای حدّ يك چیز به چیز دیگر با هدف تأثیر در احساسات و عواطف دیگران.

اصل این سخن یعنی اعطای حدّ يك شیء به شیء دیگر همان تعریفی است که محقق اصفهانی و علامه طباطبایی از اعتبار ارائه کرده اند، با این تفاوت که آیه الله

سیستانی آن را يك اعتبار ادبی می داند. ایشان می گوید: وقتی اسد را بر زید اطلاق می کنیم در واقع حدّ اسدیت را به زید که رجل شجاع است اعطا کرده ایم و هدف از این اعطا هم آن است که هیبت و بزرگی زید را در نفوس و انظار دیگران ایجاد کرده و بدین وسیله در احساسات آن ها اثر بگذاریم.

به نظر ایشان اعتبار ادبی چند ویژگی دارد:

الف) چنین اعتباری متأصل نیست؛ چون اعطای حد چیزی به چیز دیگر که با هدف خاصی دنبال می شود يك عمل فردی است نه اجتماعی و عمومی.

ب) در اعتبار ادبی، مراد استعمالی و مراد جدی با هم مطابق نیستند؛ به عنوان مثال در عبارت «زید اسد» که اسدیت را به زید از این جهت که شجاع است اطلاق می کنیم، مراد استعمالی از لفظ اسد همان حیوان مفترس است ولی اراده جدی متکلم به حیوان مفترس تعلق نگرفته بلکه به شجاعت متعلق شده است؛ یعنی در واقع منظور از استعمال لفظ اسد بیان شجاعت زید است، پس بین اراده استعمالی و اراده جدی تطابقی وجود ندارد بلکه صرفاً خواسته ایم عنایتی به خرج دهیم به این صورت که اسد را در فرد ادعائی آن که رجل شجاع است استعمال کنیم.

قسم دوم: اعتبار قانونی به نظر ایشان عبارت است از تولید و صنع يك قرار مناسب با مصلحت فردی یا اجتماعی و به تعبیر ایشان: «صنع القرار المناسب للمصلحة الفردية او الاجتماعية». البته این که مراد ایشان از قرار چیست؟ آیا مراد، قرارداد اجتماعی و یا يك بناگذاری است؟ روشن و واضح نیست.

اعتبار قانونی به نظر ایشان دارای سه ویژگی است:

الف) این اعتبار متأصل است.

ب) اعتبار قانونی دارای جنبه عمومی است برخلاف اعتبار ادبی که بیشتر جنبه شخصی دارد.



ج) مراد استعمالی و مراد جدی در اعتبار قانونی یکی است برخلاف اعتبار ادبی که در آن مراد استعمالی و جدی با هم متغایرنند.

## تفاوت های اعتبار ادبی و اعتبار قانونی

فرق اعتبار ادبی و قانونی از منظر ایشان در سه جهت است:

(1) اختلاف در حقیقت

(2) اختلاف در هدف و غرض

(3) اختلاف در صفت.

جهت اول: (اختلاف در حقیقت) اعتبار ادبی و قانونی از حیث حقیقت با هم مختلف اند؛ چون اعتبار قانونی قراری است که با عمل فرد و اجتماع سر و کار دارد و آن چه که در این اعتبار مورد توجه می باشد عمل مردم است. با این تفاوت که این اعتبار، گاهی بی واسطه صورت می گیرد؛ مثل قوانین تکلیفی که در آن يك قراری ایجاد می شود و مستقیماً عمل را نشانه می گیرد و واسطه ای هم در کار نیست. گاهی هم این اعتبار با واسطه صورت می گیرد؛ مثل قوانین و احکام وضعی؛ چون آن چه در احکام وضعی اعتبار می شود مستقیماً با عمل مردم سر و کار ندارد، بلکه با واسطه به آن مربوط می شود. اما اعتبار ادبی به عمل دیگران کاری ندارد، بلکه يك امر ذوقی است و به نفسانیات انسان مربوط می شود و غرض از آن تحریک احساسات و عواطف انسانی است.

جهت دوم: (اختلاف در هدف) هدف از اعتبار قانونی، هدایت و رهبری اراده انسان ها برای جلب مصالح و دفع مفسد است تا به سوی مصالح گرایش پیدا کرده و از مفسد دوری کنند اما هدف از اعتبار ادبی تأثیر گذاری بر عواطف دیگران است.

جهت سوم: (اختلاف از حیث صفت) اعتبار ادبی و اعتبار قانونی در دو صفت با هم فرق دارند:

وصف اول: اعتبار ادبی تأصل خارجی ندارد اما اعتبار قانونی متأصل است و تأصل خارجی دارد.

وصف دوم: در اعتبار ادبی، مراد استعمالی و مراد جدی مطابق نیست ولی در اعتبار قانونی، مراد استعمالی و مراد جدی با هم مطابق اند.

### امر سوم: ارتباط و علاقه بین اعتبار قانونی و ادبی

آیه الله سیستانی در امر سوم به بررسی ارتباط و علاقه بین این دو نوع اعتبار پرداخته و می گوید: ریشه همه اعتبارات يك اعتبار ادبی است و اعتبارات قانونی نیز در بدو امر، يك اعتبار ادبی بوده و متولد از آن می باشند؛ مثل ملکیت انسان نسبت به سایر اشیا که يك اعتبار قانونی است؛ یعنی با اعتبار ملکیت قراری ایجاد شده که مناسب با مصلحت های اجتماعی است، اما این اعتبار قانونی در اصل يك اعتبار ادبی؛ یعنی همان اعطای حد يك شیء به شیء دیگر بوده است، به این صورت که در مرحله اول، نسبت انسان با افعال جوانحی و جوارحی اش ملا-حظه شده و مشخص شده که تمام این افعال، تحت اراده و سلطه و تصرف اوست، آن گاه حدّ این امور به اموری که از او اجنبی هستند، اعطا شده است؛ مثلاً وقتی می گوییم: زید مالک کتاب است در واقع همان نسبتی که انسان با افعالش دارد بین زید و کتاب که اجنبی از اوست ایجاد و اعتبار کرده ایم و در نتیجه انسان نسبت به شیء اجنبی از خودش هم می تواند تصرف کند و آن را تحت اراده و قدرت خود قرار دهد. این همان اعتبار ادبی است؛ یعنی «اعطای حد يك شیء به شیء دیگر»، لکن این اعتبار ادبی به مرور زمان متحوّل شده و پس از آن که مورد پذیرش عموم جامعه قرار گرفت و عقلاً نسبت به آن اقرار کردند و کثرت استعمال پیدا کرد تبدیل به يك اعتبار قانونی می شود که مرتبط به عمل فرد و جامعه است. اعتبار ادبی تا قبل از آن که تبدیل به اعتبار قانونی شود امر متأصلی نبود اما پس از آن که به اعتبار قانونی تبدیل شد يك امر متأصل می شود.

## اشاره

در مرحله اول باید ببینیم آیا کلام ایشان با کلام محقق اصفهانی و علامه طباطبائی تفاوت ماهوی و جوهری دارد یا خیر و آیا بیان آیه الله سیستانی نظریه جدیدی است یا همان مسلک قبلی می باشد؟ البته اصل این مسلک در مباحث بعدی مورد ارزیابی واقع خواهد شد.

به نظر می رسد گرچه ایشان به حسب ظاهر گفته: اعتبار بر دو قسم است یکی اعتبار ادبی و دیگری اعتبار قانونی و بین این دو اعتبار تفکیک کرده ولی بین سخن ایشان و کلام محقق اصفهانی و علامه طباطبائی که فرمودند: اعتبار يك قسم است و آن هم عبارت است از: «اعطای حد يك چیز به چیز دیگر در مقام عمل»، تفاوت ماهوی وجود ندارد و تفاوت هایی هم که ایشان بین اعتبار ادبی و قانونی بیان کرده، باید مورد رسیدگی قرار گیرد تا معلوم شود که آیا این اختلاف موجب تقسیم اعتبار می شود یا خیر؟

## اشکال اول: عدم فرق بین اعتبار قانونی و ادبی از جهت حقیقت

به نظر ایشان اساس اعتبار قانونی همان اعتبار ادبی یعنی اعطای حد شیء لشیء است، حال باید ببینیم به مرور زمان چه تغییری صورت می گیرد که يك اعتبار ادبی به يك اعتبار قانونی تبدیل می شود.

به نظر ما هیچ تغییری ایجاد نمی شود، بلکه آن چه که در ابتدا بوده در ادامه هم همان «اعطای حد شیء لشیء» است، لکن سخن در مُعْطَى است و این که چه کسی این حد را اعطا می کند. ممکن است معطی، يك شخص و ممکن است جامعه و عموم باشد. ایشان می گوید همان چیزی که توسط يك شخص اعطا شده وقتی مورد پذیرش عموم قرار می گیرد، به اعتبار قانونی تبدیل می شود. اما سؤال این است که

پذیرش عمومی یا شخصی بودن آن و این که اعتبار قانونی از حیث ماهیت به عمل فرد و اجتماع \_ مع الواسطه یا بدون واسطه \_ مرتبط بوده ولی اعتبار ادبی به عواطف ما مربوط می شود، آیا می تواند موجب يك فرق ماهوی بین آن دو گردد؟ به نظر ما این چنین نیست.

علاوه بر این، خود اعتبارات ادبی هم به نوعی با عمل سر و کار دارند، ولی ارتباط داشتن اعتبارات قانونی با عمل از جهتی بدون واسطه، ولی ارتباط اعتبارات ادبی با عمل، با واسطه است؛ به این بیان که تحریک عواطف در اعتبار ادبی مقصود بالذات نیست، بلکه منظور از آن تاثیرگذاری عملی در زندگی مردم یا شخص است. پس اعتبارات ادبی هم به نوعی به عمل مربوط می باشند، لکن بواسطه تحریک عواطف و احساسات؛ مثلاً وقتی شعر حماسی خوانده می شود هدف فقط این نیست که احساسات برانگیخته شود، بلکه غرض آن است که علاوه بر برانگیختن احساسات، رزمندگان به میدان جنگ رفته و مشغول نبرد شوند و یا شخص عاشق با خواندن اشعار برای معشوق خود گرچه می خواهد ابراز احساسات کند، اما هدف دیگری هم دارد که عبارت از ایجاد میل و رغبت در معشوق است تا به وصال بینجامد. پس همان طور که ملاحظه گردید در اعتبار ادبی نیز مع الواسطه، با عمل سروکار داریم چرا که همیشه، يك هدف عملی بعد از برانگیختن احساسات وجود دارد.

پس این که آیه الله سیستانی اعتبار را از حیث حقیقت بر دو قسم کرده صحیح نیست؛ زیرا به نظر ایشان ملاک تقسیم و تفاوت بین اعتبار ادبی و قانونی این است که اعتبار قانونی مربوط به عمل و اعتبار ادبی مربوط به احساسات و عواطف است، اما به نظر ما در اعتبار قانونی هم حد يك چیز به چیز دیگر اعطا می شود، لکن در اعتبار ادبی، معطی، يك فرد و اعطا به يك کیفیت است ولی در اعتبار قانونی، معطی، جامعه و اعطا به کیفیت دیگری است و این موجب تفاوت و اختلاف در جنس و حقیقت

آن‌ها نمی‌شود. نهایتاً می‌توان گفت این دو مراتب مختلفی از اعطا و اعتبار می‌باشند.

اما این بیان ایشان که «اعتبار قانونی در واقع همان اعتبار ادبی است با این تفاوت که اعتبار قانونی مورد پذیرش عموم قرار گرفته» نیز به نظر ما محل تأمل و اشکال است؛ چون اگر ملاک اعتبار قانونی پذیرش عمومی باشد، این به نوعی در اعتبار ادبی هم وجود دارد؛ زیرا در اعتبار ادبی که در واقع نوعی استعاره است حد يك مفهوم حقیقی در فرد و مصداق ادعایی آن حقیقت به کار برده می‌شود و این در واقع نوعی پذیرش عمومی است؛ یعنی در حوزه اعتبار ادبی هم بدون این که پذیرش عمومی باشد نمی‌توان این کار را انجام داد، حال این پذیرش یا در محدوده‌های بیست و پنج‌گانه یا در يك محدوده وسیع‌تر، بر اساس ذوق سلیم صورت می‌گیرد. پس این گونه نیست که در اعتبار ادبی صرفاً حد يك شیء به شیء دیگر توسط يك نفر اعطا شود بلکه محتاج پذیرش عمومی است. از حیث معطی هم این گونه نیست که معطی در اعتبار ادبی، شخص، ولی در اعتبار قانونی جامعه باشد بلکه در اعتبار ادبی هم فراتر از شخص است. بنابراین با توجه به اموری که بیان شد می‌توان گفت بین اعتبار ادبی و اعتبار قانونی تفاوت حقیقتی و ماهوی وجود

ندارد.

### **اشکال دوم: عدم تفاوت بین دو اعتبار از جهت هدف**

اما از حیث اختلاف در هدف، آیه الله سیستانی فرمود: هدف از اعتبار قانونی هدایت و رهبری اراده انسان برای جلب مصالح و دفع مفاسد است ولی هدف از اعتبار ادبی تاثیرگذاری بر احساسات و عواطف دیگران است.

سخن ما این است که جلب مصالح و دفع مفاسد می‌تواند به عنوان غرض و هدف در هر دو نوع اعتبار وجود داشته باشد؛ یعنی در اعتبارات ادبی هم که استعاره صورت می‌گیرد و حد يك چیز به چیز دیگر داده می‌شود جلب منفعت و دفع مفاسد وجود

ص: 73

دارد؛ چه جلب منفعت و دفع مفسده را برای يك شخص در نظر بگیریم و چه برای جامعه، بنا بر این در اعتبار ادبی نیز تحریک عواطف به منظور جلب منفعت و دفع مفسده صورت می گیرد، لذا شاید غرض اصلی در اعتبار ادبی همین باشد. لکن می بایست مقصود از مصلحت و مفسده روشن شود.

### اشکال سوم: عدم تفاوت بین دو اعتبار از حیث وصف

اشکال سوم ناظر به بخشی از کلام ایشان است که در آن به بیان تفاوت بین اعتبار ادبی و قانونی از حیث صفت پرداخته و فرمود: بین این دو اعتبار، از حیث دو وصف، اختلاف وجود دارد: اول این که اعتبار ادبی متأصل نیست اما وقتی به اعتبار قانونی تبدیل می شود متأصل می گردد و دوم این که مراد جدی و استعمالی در اعتبار قانونی مطابق اند ولی در اعتبار ادبی مطابق نیستند.

اما راجع به قسمت اول باید گفت: مسئله تأصل در کلام ایشان کاملاً مبهم است و ما موفق به فهم آن نشدیم، گرچه می توان احتمالاتی را درباره آن ذکر کرد اما نمی توان بر اساس يك امر مبهم، این دو نوع اعتبار را مختلف دانست.

اما راجع به قسمت دوم نظر ما این است که در اعتبار قانونی هم مراد استعمالی و مراد جدی مطابق نیستند و همان گونه که در اعتبار ادبی مثلاً حد اسدیت به رجل شجاع اعطا و گفته می شود: مراد استعمالی اسد، حیوان مفترس و مراد جدی آن رجل شجاع است و لذا با هم تطابق ندارند، در اعتبار قانونی هم مسئله از همین قرار است. ایشان درباره ملکیت فرمود: اعتبار ملکیت برای يك شخص نسبت به اموالش مأخوذ از يك مفهوم حقیقی بوده و در آن، حد يك چیز به چیز دیگر داده شده است؛ یعنی در ابتدا نسبت انسان با افعال جوانحی و جوارحی اش ملاحظه شده و دیدیم که انسان نسبت به این افعال، احاطه و قدرت تصرف دارد، سپس حد این شیء را به رابطه انسان با چیزهایی که با او اجنبی است مثل خانه، کتاب و غیره اعطا کردیم. در نتیجه

وقتی می‌گوییم: زید مالک است مراد استعمالی همان معنای حقیقی آن؛ یعنی احاطه انسان نسبت به افعال و تصرفات خویش است ولی مراد جدی چیزی شبیه به معنای حقیقی می‌باشد که يك فرد ادعایی برای آن است یعنی همان رابطه و سلطه انسان بر سایر اشیا که اجنبی با او هستند. بر این اساس در اعتبار قانونی هم مراد استعمالی با مراد جدی یکی نیست، از این رو مسئله مطابقت و عدم مطابقت مراد استعمالی و مراد جدی نمی‌تواند ملاک تفاوت باشد.

اگر گفته شود: بین اعتبار ادبی و قانونی فرق است، از این جهت که ما برای فهم و تفهیم مراد جدی در اعتبار ادبی، مثل آن جا که حد اسدیت به زید اعطا می‌شود محتاج قرینه هستیم و این نشان می‌دهد که مراد استعمالی و مراد جدی در اعتبار ادبی یکی نیستند اما در اعتبار قانونی مثل ملکیت نیاز به قرینه نداریم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: زید مالک است برای فهم یا تفهیم مفهوم ملکیت یعنی نسبت و رابطه انسان با سایر اشیا که با او اجنبی هستند نیازمند قرینه نیستیم، بر خلاف مثال اول که وقتی گفته می‌شود: «رایت اسداً یرمی» با قرینه یرمی است که مشخص می‌شود مراد ما از اسد، رجل شجاع است. پس نیازمندی به قرینه در اعتبار ادبی و عدم نیاز به قرینه در اعتبار قانونی برای فهم مراد جدی نشان دهنده آن است که بین این دو اعتبار تفاوت وجود دارد.

در پاسخ می‌گوییم: علت عدم نیاز به قرینه در موارد اعتبار قانونی کثرت استعمال است؛ چون همان گونه که در کلام آیه الله سیستمی ذکر شد ریشه و اصل اعتبار قانونی يك اعتبار ادبی است که به مرور زمان و در اثر کثرت استعمال و پذیرش عمومی جامعه به اعتبار قانونی تبدیل می‌شود و روشن است که در صورت کثرت استعمال دیگر نیازی به قرینه نیست.

پس علت عدم احتیاج به قرینه در اعتبار قانونی این نیست که مراد جدی و استعمالی در آن مطابق اند تا در نتیجه بین اعتبار ادبی و قانونی تفاوت باشد بلکه علت

آن کثرت استعمال لفظ در معنای ادعایی و مجازی است به اندازه ای که برای فهم معنای ادعایی از آن لفظ دیگر نیاز به قرینه نیست.

نتیجه: در مجموع با قطع نظر از صحت و سقم اصل این نظریه، به نظر می رسد که فرق ماهوی بین نظر ایشان و نظر محقق اصفهانی و علامه طباطبایی وجود ندارد، اگرچه ایشان سعی کرده آن ها را متفاوت نشان دهد. در نتیجه به عقیده ما مسلك آیه الله سیستانی مسلك مستقلی نیست.

ص: 76



امام خمینی در مواضع مختلف از جمله در کتاب البیع (1) و رساله استصحاب (2) و هم چنین در تقریراتی که از بحث های اصولی ایشان به چاپ رسیده (3) به بحث درباره اعتباریات پرداخته است. محصل نظر ایشان این است که:

اعتباریات عقلایی حدوثا و بقائا متقوم به اعتبار عقلا بوده و پس از اعتبار، حقیقت و واقعیتی پدید نمی آید که متقوم به اعتبار عقلا نباشد. به نظر ایشان اعتبارات عقلایی اموری ذهنی هستند که به خارج نسبت داده

می شوند به این معنی که وعاء اعتباریات یا به عبارت دیگر محل تحقق اعتبار، نفس انسانی است، لذا نمی توان آن ها را از قبیل امور حقیقی خارجی دانست بلکه اموری ذهنی هستند. ایشان معتقد است اگر اعتباراتی که از انسان صادر می شود اموری حقیقی بودند می بایست با اعتبار ادبا و شعرا همه چیز تغییر می کرد و دگرگون می شد در حالی که این گونه نیست، از این رو اعتباریات با از بین رفتن معتبران از بین می روند. مقصود ایشان از این که نفس انسانی

ص: 77

- 
- 1- . کتاب البیع، ج 1، ص 14.
  - 2- . الاستصحاب، ص 290.
  - 3- . تنقیح الأصول، ج 4، ص 325.

را محلّ تحقّق اعتبار دانسته این است که وعاء اعتبار نفس عقلا و ذهن کسانی که با آن اعتبار سروکار دارند، لذا با از بین رفتن يك شخص اعتبار عقلایی از بین نمی رود بلکه با از بین رفتن همه آن ها اعتبار محو می شود.

همان گونه که اشاره شد، اعتباریات به نظر امام خمینی، اگر چه ذهنی بوده و موجود خارجی محسوب نمی شوند ولی عرف و شرع و عقلا آن ها را به امور خارجی نسبت می دهند به این معنی که مثلاً مالک و مملوک، از جمله صفات موجودات خارجی بوده ولی چگونگی ارتباط آن ها با خارج از قبیل معقولات ثانوی فلسفی است که ظرف عروض آن ها ذهن ولی ظرف اتصاف آن ها خارج است. پس هیچ حقیقت و واقعیتی برای امور اعتباری، با قطع نظر از اعتبار عقلا پدید نمی آید. به همین دلیل ایشان به محقّق عراقی اشکال می کند که نمی توان ملتزم شد امور اعتباری، پس از تحقّق و بعد از اعتبار قانونی کلی، نیازمند اعتبار نیستند.

با توضیحاتی که بیان شد فرق بین نظریه امام خمینی رحمه اللهو محقّق عراقی کاملاً واضح و روشن می گردد؛ زیرا به نظر محقّق عراقی اعتباریات قصدی همانند ملکیت و زوجیت، در بقای خود نیازمند معتبر نبوده و قوام آن ها به اعتبار نیست، بنابراین با انقطاع اعتبار منعدم نمی شوند در حالی که به نظر امام خمینی رحمه الله امور اعتباری حدوثاً و بقائاً محتاج معتبر بوده و متقوم به اعتبار می باشند. مثال واضح و روشن آن، زبان هایی است که به واسطه انقراض مردمی که به آن زبان ها سخن می گویند، منقرض شده و چیزی از آن ها باقی نمی ماند.

البته امام رحمه الله خصوصیات و ویژگی هایی را هم برای اعتبار عقلایی بیان کرده که بعضی از این خصوصیات و ویژگی ها با اقوال و انظار دیگر مشترك می باشد؛ از جمله این که يك اعتبار عقلایی باید دارای غرض صحیح و عقلایی باشد و یا این که باید اثری بر آن مترتب شود.

طبق نظر امام رحمه الله مسئله تشبیه و استعاره از مفاهیم حقیقی نیز موضوعیت ندارد. هم چنین ایشان درباره اعتبار شخصی که از آن به اعتبار انشایی تعبیر می کند و در مقابل اعتبار عقلایی قرار دارد، مطالبی را مطرح کرده که از محل بحث ما خارج است.

بر این اساس تفاوت نظر امام رحمه اللهبا سایر اقوال از جمله نظر علامه طباطبایی و آیه الله سیستانی نیز کاملاً واضح و روشن می گردد.

درباره نظریه امام رحمه الله در هنگام بیان نظر مختار بیشتر توضیح خواهیم داد.

اشاره

به جز آن چه تاکنون گفته شد اقوال و انظار دیگری درباره اعتباریات وجود دارد که شبیه و نظیر اقوالی است که ذکر گردید. بنابراین آن ها را به نحو اجمال نقل نموده و سپس به دسته بندی این آرا خواهیم پرداخت.

1. مرحوم آشتیانی موجودات را به سه قسم تقسیم می کند: خارجی، ذهنی و اعتباری. ایشان تأکید می کند که اکثر محققین بر این باورند که امور اعتباری دارای حظی از وجود می باشند. (1)

2. آیه الله حکیم معتقد است که مجعولات، اموری حقیقی بوده و انشا که امری اعتباری است عبارت از ادعای تعهد نسبت به مفاد آن می باشد و مفاد انشائات همیشه امور حقیقی هستند. بر این اساس ملکیت اعتباری همان ملکیت حقیقی است که با انشای ادعایی حاصل می شود. (2)

3. شهید سید محمد باقر صدر می گوید: در امور اعتباری باید صفتی در سبب

ص: 80

---

1- بحر الفوائد طبع قدیم، ج 3، ص 65؛ بحر الفوائد (طبع جدید)، ج 7، ص 57.

2- حقائق الأصول، ج 1، صص 28 و 158.

ایجاد شود تا بتواند سبب حقیقی برای مسبب باشد. (1)

4. محقق حائری نیز معتقد است اعتباریات دارای حقیقت و واقعیت می باشند. (2)

همان گونه که اشاره شد این اقوال تقریباً نمی تواند به عنوان آرا و انظاری مستقل از آن چه که مشروحاً بیان کردیم محسوب شوند، لذا صرفاً به نقل آن ها اکتفا شد.

اگر بخواهیم مجموعه اقوال و انظاری که در باب اعتباریات مطرح شده را دسته بندی کنیم می توانیم آن ها را در سه مسلک اصلی و اساسی جای دهیم، هرچند در بین خود قائلین و صاحبان رأی که در يك مسلک گنجانده می شوند نیز اختلافات و تفاوت هایی وجود دارد.

### مسلک اول

امر اعتباری امری است که به وسیله کسی که اعتبار او نافذ است تقرر و تحقق پیدا می کند. طبق این مسلک به واسطه اعتبار چیزی در عالم \_ که بعضی از آن تعبیر به عالم خارج کرده و بعضی هم نام عالم اعتبار یا نفس الامر را بر آن می گذارند \_ ایجاد می شود که قبلاً وجود نداشته است؛ به عبارت دیگر طبق این نظریه امور اعتباری اموری حقیقی اند که به دست معتبر حادث شده و پس از حدوث نیز باقی می مانند و قوام آن ها به اعتبار و وجود معتبر نیست. از میان آرا و انظار سابق الذکر می توان محقق نائینی و محقق عراقی را در این گروه جای داد.

### مسلک دوم

اعتبار طبق این مسلک، همان استعاره مفاهیم نفس الامری حقیقی با حدودشان برای انواع افعال و اشیاء است و در واقع، اعطای حد چیزی به چیز دیگر بوده و صرفاً يك

ص: 81

---

1- . بحوث فی علم الأصول، ج 1، صص 73 و 76.

2- . درر الفوائد، ص 74.

ادعا یا تنزیل است؛ یعنی مفاهیم واقعی ادعائاً توسعه پیدا کرده و مصداقی ادعایی برای آن ایجاد می شود. بر اساس این مبنا امر اعتباری حقیقت و واقعیتی ندارد. محقق اصفهانی و علامه طباطبایی در زمره این گروه قرار می گیرند.

## فرق مسلک اول و دوم

هر چند اختلاف نظرهای متعدد و جزئی تری بین پیروان مسلک اول و طرفداران مسلک دوم مشاهده می شود، اما فی الجمله می توان گفت: دو فرق اساسی بین این دو مسلک وجود دارد:

فرق اول آن است که بنا بر مسلک اول، منشأ امور اعتباری، حقایق واقعی و مفاهیم نفس الامری نیست و از آن ها اخذ نشده و اساساً اعتبار، بنا بر این مسلک، ارتباطی با يك مفهوم نفس الامری ندارد گرچه غرض عقلایی صحیحی بر آن مترتب می گردد. اما بنا بر مسلک دوم، امور اعتباری، برگرفته از يك مفهوم نفس الامری هستند؛ چون طبق این مسلک اعتبار عبارت است از «اعطاء حد شیء لشیء». بنا بر این باید حدی وجود داشته باشد تا بتوان آن را به چیز دیگر اعطا کرد، البته بر اساس مناسبت ها و اشتراکاتی که در امر اعتباری و امر نفس الامری وجود دارد.

فرق دیگر آن است که طبق نظر گروه اول به واسطه اعتبار، يك نحوه تقرر و ثبوتی برای امور اعتباری پیدا می شود؛ یعنی در عالم چیزی ایجاد می گردد. به عنوان مثال وقتی ملکیت برای فلان شخص نسبت به فلان شیء اعتبار می شود به واسطه این اعتبار، چیزی تحقق پیدا می کند که قبلاً در عالم نبوده است و البته آن امر از قبیل امور واقعی که در خارج تحقق دارند نیست تا بتوان آن را مورد اشاره حسی قرار داد، بلکه از اموری است که در عالم اعتبار که از آن به خارج و نفس الامر نیز تعبیر می شود، تحقق دارد.

اما طبق مسلك دوم وراى اين ادعا چيزى وجود ندارد؛ يعنى با اعتبارِ معتبرِ چيزى در عالم ايجاد نمى شود؛ چون اعتبار در اين جا صرف ادعا است كه در آن حد يك چيز به چيز ديگر اعطا مى شود و بر اساس آن، با توسعه اى كه در مفهوم نفس الامرى داده شده مصداقى ادعايى پديد مى آيد.

### مسلك سوم

طبق اين مسلك امر اعتبارى امرى است كه حدوثا و بقانا تابع اعتبار معتبر و متقوم به اعتبار است و موطن آن ذهن و نفس انسانى است و لذا حقيقت و واقعيتى ندارد. از اين رو نمى توان آن را از قبيل امور حقيقي خارجى دانست بلكه امرى ذهنى بوده و در وعاء اعتبار تحقق دارد.

ص: 83

مسلک اول در باب امور اعتباری که محقق نائینی و محقق عراقی از جمله قائلین به آن هستند این بود که وقتی معتبر؛ یعنی کسی که اعتبار او نافذ است چیزی را اعتبار می کند، در واقع با این اعتبارش چیزی را در عالم ایجاد می کند. به عنوان مثال وقتی ملکیت از ناحیه موجب و قابل انشا می شود، به دنبال انشا امری محقق می شود که قبلاً بین زید و کتاب وجود نداشته و به واسطه آن علقه ای بین کتاب و زید پیدا می شود که همان ملکیت است. پس ملکیت واقعی است که در نفس الامر به واسطه انشا و اعتبار ایجاد می شود و در حدوث تابع اعتبار بوده ولی در بقا تابع اعتبار نیست؛ یعنی حتی اگر معتبری هم موجود نباشد، ملکیت پا برجاست. البته همان گونه که سابقاً اشاره شد بین نظر محقق نائینی و محقق عراقی فرق است. محقق نائینی در اعتباریات، تفصیلی نداده، ولی محقق عراقی امور اعتباری را به دو قسم تقسیم کرده است. آن چه در این مقام بیان شد از نظر محقق عراقی فقط مربوط به اعتباریات قصدی است و الا ایشان در اعتباریات محض معتقد است پس از جعل و انشا واقعی پدید نمی آید.



## اشکال اول

مسئله این است که آیا جعل می تواند موجب واقعیت شود و آیا با جعل می توان حقیقتاً چیزی را ایجاد کرد؟ پاسخ، منفی است چرا که واقعیات عالم، اعم از وجودات مادی و مجرد معلوم اند و هیچ يك از آن ها به واسطه جعل و اعتبار ایجاد نشده اند. به طور کلی، حتی شارع از حیث جاعل بودنش مانند بقیه عقلا نمی تواند با اعتبار و جعل واقعیتهای را در عالم ایجاد کند و دلیلی بر این که با اعتبار بتوان واقعیتهای را در این عالم، ایجاد کرد وجود ندارد.

به علاوه بر فرض اگر هیچ معتبری در عالم نباشد و همه عقلا از بین رفته باشند، دیگر نمی توان گفت ملکیت و زوجیت وجود دارد و هم چنان باقی است.

لذا ادعای ما این است که آن چه اعتبار گردیده حدوثا و بقائاً به اعتبار عقلا نیازمند است، در حالی که ایشان می گوید: حدوثا به اعتبار نیاز داشته، اما بقائاً احتیاجی به آن ندارد. بنابراین حق آن است که قوام امور اعتباری به اعتبار است و مادامی که اعتبار وجود دارد امور اعتباری هم هستند و وقتی هم اعتبار نباشد، این امور نیز منقطع می شوند.

## اشکال دوم

اشکال دیگر این است که مصادیق امور اعتباری، اعتباری اند و مصداق يك امر اعتباری نمی تواند يك امر حقیقی باشد. همان طور که نمی توان گفت: مصداق يك امر ذهنی، امر خارجی است، گرچه خود اعتبار ذهنی به لحاظ تحصیلش در ذهن وجودی خارجی است، ولی مصداق امر ذهنی در ذهن تحقق دارد. پس مصداق امر اعتباری باید يك امر اعتباری باشد و نمی توان مصداق يك امر اعتباری مثل ملکیت را امری واقعی دانست.

ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که پس عقود و ایقاعات و اسباب ملکیت

مثل بیع و شراء و امثال آن از اسباب تمليك چه اثری دارند؟ مثلاً چه اثری بر ایجاب و قبول يك زن و مرد در عقد زوجیت مترتب می شود؟ مگر نمی گویید: حیازت سبب ملكیت است و طبق مفاد قاعده «من حاز ملك»<sup>(1)</sup> کسی که مالی را حیازت کرد مالك آن می شود؟ با توجه به این موارد می توان نتیجه گرفت که چیزهایی وجود دارند که سبب حصول امور دیگرند. بنابراین نمی توان گفت به واسطه این امور و اسباب هیچ چیزی ایجاد

نمی شود.

در پاسخ اجمالاً می گوییم که اسباب تشریحی با اسباب تکوینی از حیث معنا متفاوتند؛ یعنی سبب در امور تکوینی يك معنا و در امور تشریحی معنای دیگری دارد. سبب تکوینی بدان معناست که اگر چیزی سببیت تام داشته باشد، باعث و علت برای تحقق شیء دیگر می شود، اما سبب در امور تشریحی، در واقع به معنای جعل موضوع برای اعتبار عقلا است؛ مثلاً وقتی می گوییم: حیازت سبب ملكیت است، منظور همان سببیت تکوینی نیست، بلکه مراد این است که حیازت، موضوعی را برای اعتبار ملكیت توسط عقلا ایجاد می کند. پس توهم نشود که اسباب تمليك هیچ اثری ندارند، بلکه این اسباب موضوع برای اعتبار عقلا درست می کنند و این الزاما به این معنا نیست که این امور واقعیتی را در خارج ایجاد می نمایند. پس این مسلك به نظر ما مسلك قابل قبولی نیست.

ص: 86

---

1- . که به قاعده حیازت معروف است: القواعد الفقهية مكارم، ج 2، ص 119؛ القواعد \_ مائة قاعدة فقهية، ص 280؛ الفقه \_ القواعد الفقهية، ص 163؛ قواعد فقه، ج 1، ص 249 .

## اشاره

پس از آن که مشخص شد نظر آیه الله سیستانی با نظر قائلین به مسلک دوم مثل محقق اصفهانی و علامه طباطبائی تفاوت ماهوی ندارد، اکنون نوبت به بررسی اصل این مسلک می رسد که اعتبار را عبارت از اعطای حد يك چیز به چیز دیگر می داند.

این مسلک هم به نظر ما مبتلا به اشکال است؛ چون مسلک دوم فی الجملة ادعا را عین اعتبار می داند، در حالی که اعتبار مباین با ادعا است و دقت در معنای هر يك ما را به تفاوت و تباین این دو راهنمایی می کند.

بر این مدعا یعنی تفاوت و تباین بین اعتبار و ادعا دو شاهد وجود دارد:

## شاهد اول

شاهد اول این است که ادعا هم به امور حقیقی و هم به امور اعتباری تعلق می گیرد، برخلاف اعتبار که نمی تواند به امور حقیقی متعلق شود. اما تعلق ادعا به امور حقیقی، به این صورت است که ما می توانیم برای يك امر حقیقی يك فرد ادعایی درست کرده و حد آن امر حقیقی را به این فرد ادعایی سرایت دهیم؛ به عنوان مثال اسد يك امر حقیقی است اما وقتی می گوییم «زید اسد» در واقع ادعا کرده ایم که زید نیز یکی از

مصادیق اسد است؛ یعنی برای اسد يك فرد ادعایی به نام زید درست کرده ایم و نیز ادعا کرده ایم که معنای اسد توسعه پیدا کرده است؛ چون در این جا دو ادعا وجود دارد: يك ادعا این است که معنای اسد توسعه پیدا کرده و ادعای دیگر آن که زید نیز مصداقی از مصادیق اسد است. پس چنان چه ملاحظه شد در این جا ادعا به يك امر حقیقی تعلق گرفته است.

گاهی هم ادعا به يك امر اعتباری تعلق می گیرد؛ مثل این که می گوئیم: مطلقه رجعیه، زوجه است. خود مطلقه رجعیه يك امر اعتباری است نه يك امر واقعی و تکوینی؛ به این معنا که اعتبار شده اگر زنی با این شرایط طلاق بگیرد به او مطلقه رجعیه گفته شود. پس عنوان مطلقه رجعیه يك عنوان اعتباری است. حال ادعا می کنیم که این مطلقه رجعیه زوجه است؛ یعنی با این که مطلقه است، ادعای زوجیت برای او کرده و می گوئیم او هم مثل زوجه است. همان گونه که در «زید اسد» ادعا می شود که زید، اسد است.

پس ادعا می تواند هم به يك امر حقیقی و هم به يك امر اعتباری متعلق شود، در حالی که اعتبار نمی تواند به امر حقیقی تعلق بگیرد؛ یعنی نمی توانیم يك امر حقیقی را اعتبار کرده و متعلق امر اعتباری قرار دهیم.

نتیجه آن که اختلاف از حیث متعلق ادعا و اعتبار نشان می دهد که اعتبار و ادعا با هم تفاوت دارند.

## شاهد دوم

شاهد و دلیل دوم بر تفاوت و تباین بین ادعا و اعتبار این است که وجود ادعایی، فرد و مصداق حقیقی برای عنوان ادعایی نیست؛ به عنوان مثال وقتی گفته می شود: زید مالك كتاب است مالکیت زید نسبت به كتاب به يك معنا وجود ادعایی برای مالکیت حقیقی انسان نسبت به قوای نفسانی اش محسوب می شود و مصداق حقیقی آن

عنوان مدّعا نیست، هم چنین در مثال «زیدُ اسدُ» زید مصداق حقیقی اسد نیست بلکه مصداق ادعایی آن است و به همین دلیل چنین استعمالی محتاج قرینه است، اما در مورد وجود اعتباری احتیاجی به قرینه نیست؛ زیرا وجود اعتباری در واقع، فرد و مصداق حقیقی برای آن عنوان اعتباری است؛ مثلاً هنگامی که عنوانی به نام مطلقه یا ملکیت یا صلاّه را اعتبار کرده و يك وجود اعتباری به آن می دهیم \_ در قول مختار بیان خواهیم کرد که به نظر ما وجود اعتباری تحقّق دارد، اما نه به گونه ای که محقّق عراقی و نائینی فرموده اند مبنی بر این که با وجود اعتباری، واقعیتهای در عالم محقّق می شود \_ حال این وجود اعتباری در عالم و وعاء اعتبار، هر چه که باشد، مصداق حقیقی برای آن عنوان اعتباری است. به همین دلیل در موارد اعتبار احتیاجی به قرینه نداریم و در گذشته هم اشاره کردیم که مصداق يك امر اعتباری خودش هم اعتباری است.

پس روشن می شود که مسلک دوم که اعتبار را نوعی ادعا دانسته و می گوید: حقیقت اعتبار اعطای حد چیزی به چیز دیگر در مقام عمل است، مسلک باطلی است.

اشاره

پس از نقد و بررسی مسلک اول و دوم نوبت به بیان نظر برگزیده و قول حق در مسئله می‌رسد. به نظر ما امور اعتباری اموری هستند که متقوم به اعتبار عقلا بوده و هم از حیث حدوث و هم از حیث بقا، محتاج به اعتبار عقلا می‌باشند و این گونه نیست که با اعتبار، حقیقت و واقعیتی تحقق پیدا کند، بر خلاف مسلک اول که می‌گوید: به وسیله اعتبار واقعیتی در نفس الامر حادث می‌شود. به نظر ما برای این امور، وجودی در وعاء و عالم اعتبار به نام وجود اعتباری محقق می‌شود که در واقع عبارت است از يك قراری که بین عقلا وجود دارد و تابع اعتبار و معتبر می‌باشد.

طبیعتاً کسی که معتبر است \_ معتبر یا مُنشأ بنا بر این که اعتبار را نوعی انشا بدانیم، عقلا یا شارع و یا کسانی هستند که از طرف عقلا و شارع این موقعیت در اختیار آن‌ها قرار گرفته است \_ از اعتبار خویش يك غرض و مصلحت عقلایی را تعقیب می‌کند که عبارت از جعل احکام و قوانین، در حیات انسانی است برای این که زندگی انسان‌ها نظم و انتظام پیدا کند. این غرض در قوانین، اعم از این که معتبر، عقلا یا شارع باشد وجود دارد؛ لکن در شرعیات علاوه بر این غرض، غرض دیگری هم تعقیب می‌شود

که عبارت از استکمال نفوس است بواسطه عمل به احکام و مقرراتی که شرع آن‌ها را اعتبار کرده است.

بنا بر این چون امر اعتباری چیزی است که تابع اعتبار و معتبر است، لذا به اختلاف انظار و توجهات و جوامع تغییر می‌کند؛ مثل ملکیت و زوجیت که حقیقت آن طبق این نظر نه ادعا است و نه اعطای حد چیزی به چیز دیگر، چنانچه بعضی می‌گویند و نه عبارت است از یک حقیقت و واقعیتی که در عالم نفس الامر پدید می‌آید و در بقایش محتاج به اعتبار و معتبر نیست، چنانچه بعضی دیگر گفته‌اند.

پس امور اعتباری مفاهیمی هستند که در عالم اعتبار تقرر داشته و هیچ واقعیتی و رای این اعتبار ندارند، بلکه عین اعتبارند. بر این اساس، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، ایجاد اسباب ملکیت و زوجیت به این معنا است که با ایجاد لفظ و صیغه عقد یا همان ایجاب و قبول، موضوع برای ترتیب اثر عقلا در دست می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: حیات سبب ملکیت است؛ یعنی این که حیات موضوعی را برای اعتبار عقلا ایجاد می‌کند تا آثاری بر آن مترتب کنند یا مثلاً وقتی عقلا می‌بینند لفظ بعت و قبلت در این معانی استعمال شده‌اند، چیزی به نام ملکیت را اعتبار کرده و آثاری بر آن مترتب می‌نمایند و این‌گونه نیست که مثلاً حیات یا ایجاب و قبول، یک سببیت حقیقی برای تحقق واقعیتی به نام ملکیت داشته باشد، آن‌گونه که در سببیت تکوینی مشاهده می‌شود. پس سببیت در امور اعتباری عبارت از جعل موضوع و ایجاد شرایط برای اعتبار عقلاست. بنابراین سببیت در اعتباریات مانند سببیت در تکوینیات نیست که به محض تحقق سبب شاهد تحقق مسبب باشیم، بلکه سببیت در اعتباریات به معنای ترتیب اثر دادن عقلا است.

خلاصه قول مختار این است که اعتبار، اعطای حد چیزی به چیز دیگر نیست و هم‌چنین این‌گونه نیست که با اعتبار واقعیتی در عالم ایجاد شود که بقائاً تابع معتبر و

اعتبار نباشد، بلکه امر اعتباری در واقع عبارت از امری است که حدوداً و بقائاً متقوم به اعتبار عقلا است و حقیقتی با قطع نظر از اعتبار عقلا ندارد تا پس از انقطاع آن هم چنان تحقق داشته باشد. پس اعتبار در حقیقت به معنای جعل چیزی است در عالم اعتبار توسط عقلا یا شارع یا کسی که از طرف آنان مجاز به این جعل می باشد، به منظور ترتیب اثر بر آن و تحقق يك غرض صحيح و عقلايی.

### چند نکته

در این جا لازم است به ذکر چند نکته که به برخی از آن ها در گذشته اشاره شده و به نوعی می تواند به تثبیت نظریه مختار كملك کند، پردازیم:

نکته اول: اعتباریات مبادی و مناشئی دارند که در حاق نفوس حاصل بوده و اسباب و عوامل بیرونی ندارند؛ یعنی این گونه نیست که وقتی يك امر اعتباری محقق می شود فقط سبب بیرونی مثل الفاظ و صیغ معاملات داشته باشد، بلکه عمده اسباب آن، انگیزه هایی است که در نفوس معتبرین و عقلا وجود دارد و وقتی آنان چیزی را اعتبار کرده و حکمی را جعل می کنند، مبدأ و منشأ آن، چیزی است که قائم به نفس است.

نکته دوم: کسی می تواند اعتبار کند که امر او نافذ باشد، خواه چنین شخصی شارع باشد یا عقلا و یا کسی که از طرف شارع و عقلا مجاز است. این نکته از مختصات قول مختار نیست، بلکه همه معتقدند اعتبار به ید معتبر است اگر چه برخی بقای اعتبار را تابع معتبر ندانسته، بلکه فقط حدوث آن را به ید معتبر می دانند.

نکته سوم: هر اعتباری لزوماً تابع غرض است \_ این نکته نیز مورد اتفاق است \_ گرچه این غرض در واقع غرض صحیحی نباشد و چه بسا اعتبار از ناحیه کسانی واقع شود که اغراض فاسدی دارند. البته بعضی می گویند: اعتبار باید تابع غرض صحیح عقلايی باشد و بعضی هم معتقدند باید برای جلب مصالح و دفع مفاسد باشد، اما به هر حال این غرض لزوماً يك امر واحد و فراگیر نیست؛ چون ممکن است چیزی که



به عنوان اعتبار قانونی جعل می شود، از ناحیه حاکم و معتبری باشد که امیال و خواهش های نفسانی و قدرت طلبی او را به جعل این سنخ از اعتباریات وادار کند یا ممکن است در يك جامعه چیزی اعتبار شود که در جامعه دیگر مورد پذیرش واقع نشود. بنابراین، این امر از اموری است که در جوامع مختلف متفاوت است.

پس به طور کلی می توان غرض از اعتبارات عقلایی را تنظیم امور زندگی و حیات انسانی دانست. این امر مورد اتفاق بوده و اختلاف در این است که چه قانون و اعتباری می تواند باعث تنظیم امور مربوط به حیات انسانی شود.

نکته چهارم: رد مسلك دوم درباره اعتباریات هیچ منافاتی با مبنای مورد قبول در باب استعارات و مجازات یعنی اعطای حد چیزی به چیز دیگر ندارد. اعتبار در محل بحث اعتباری قانونی است که ربطی به آن چه در باب استعاره است، ندارد و متولد از آن نیست و لذا بسیاری از اعتبارات قانونی ریشه در اعتبارات ادبی و تشبیه و استعاره ندارند.

نکته پنجم: بایدها و نبایدهای اخلاقی از دایره اعتبار خارج اند؛ چون بایدها و نبایدهای اخلاقی به اختلاف انظار، توجهات، تجمعات و جوامع تغییر نمی کنند، مگر نزد کسانی که قائل به نسبیت اخلاق باشند اما اعتباریات به اختلاف این امور تغییر می کنند. بنابراین یکی از نشانه های امور اعتباری اختلافی است که در آن ها به سبب اختلاف این امور پیدا می شود، در حالی که این اختلاف در اخلاقیات وجود ندارد. البته ممکن است بایدها و نبایدهای اخلاقی پشتیبان اعتبارات قانونی باشند.

نکته ششم: تاکنون ما از حقیقت اعتبار بحث کردیم، ولی باید دید آیا اعتبار از جنس انشا است؟ پاسخ این سؤال را ما در بحث انشا و پس از بررسی حقیقت انشا بیان خواهیم کرد. پرداختن به این امور بسیار ضروری است؛ چون این مباحث در مواضعی از علم اصول تاثیرگذار بوده و محل اختلاف بین اصولیین می باشند. لذا این بحث را در آینده مورد رسیدگی قرار می دهیم.

در پایان این بخش لازم است مجدداً تأکید کنیم که غرض اصلی از پرداختن به بحث اعتباریات و هم چنین مباحث بعدی، از جمله بحث از حقیقت انشاء، این است که دریابیم حقیقت حکم شرعی چیست و احکام و مجعولات شرعی اعم از تکلیفی و وضعی، از جنس اعتبارند، چنان چه بعضی مثل محقق نائینی قائل می باشند یا آن که از جنس اعتبار نیستند؟

هم چنین باید مشخص گردد که آیا جعل و اعتبار می تواند مستقیماً به احکام وضعی متعلق شود یا خیر؟ زیرا بعضی مثل شیخ انصاری معتقدند احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی است (1) و جعل نمی تواند مستقیماً به احکام وضعی تعلق گیرد، پس باید معلوم شود احکام تکلیفی و احکام وضعی از اعتباریاتند یا انتزاعیات؟ برای این منظور، باید امور اعتباری و امور انتزاعی را بشناسیم تا مشخص شود که حکم وضعی به کدام یک از این دو نزدیک است.

ص: 94

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 125؛ کتاب المكاسب، ج 2، ص 306؛ همان المحشی، ج 13، ص 39.





پس از بحث و بررسی پیرامون امور اعتباری و روشن شدن حقیقت اعتبار، نوبت به بحث از امور انتزاعی می‌رسد که در این مجال درصدد بسط آن نیستیم. قبلاً اشاره شد که محقق نائینی معتقد است امور بر سه قسم اند: امور حقیقی، امور اعتباری و امور انتزاعی و به توضیح ایشان در مورد امور انتزاعی اشاره شد. امور انتزاعی از نظر ایشان عبارت اند از: اموری که نه در وعاء عین و نه در وعاء اعتبار تقرر و وجودی ندارند، بلکه وجودشان به وجود منشأ انتزاع است. منشأ انتزاع نیز گاهی از امور حقیقی و گاهی از امور اعتباری است؛ یعنی گاهی مفهومی از يك امر حقیقی انتزاع می‌شود که این امر حقیقی طبعا در عالم عین، تحقق و تقرر دارد و گاهی هم از امور اعتباری است که در این صورت، تقرر و وجود آن در وعاء اعتبار خواهد بود. بنا بر این می‌توان گفت امر انتزاعی یا از يك موجود در عالم اعیان انتزاع می‌شود و یا از يك موجود در وعاء اعتبار؛ مثال قسم اول مسئله علیت است، به این بیان که علیت و معلولیت از علت و معلول خارجی و تکوینی انتزاع می‌شوند؛ یعنی در خارج يك علت و يك معلولی وجود دارد که از نسبت بین آن دو علیت و معلولیت انتزاع می‌شوند. وی برای

قسم دوم؛ یعنی انتزاع از امور اعتباری نیز، انتزاع سببیت از عقد را ذکر کرده و می گوید: عقد و الفاظ عقود مثل «بعث و قبلت» و «بعث و اشتریت»، سبب می شوند تا در عالم اعتبار چیزی به نام ملکیت محقق شود. بنابراین سببیت عقد برای ملکیت يك سببیت تکوینی نیست؛ چون ملکیت فقط در عالم اعتبار تحقق پیدا کرده و لذا سبب آن هم يك امر اعتباری است.

ایشان در ادامه می فرماید: امور انتزاعی از نوع خارج محمولند که مابازایی در خارج ندارند و گاهی از مقام ذات انتزاع می شوند؛ مثل علیت، امکان و وجوب که هر يك به ترتیب از ذات علت، ذات ممکن و ذات واجب انتزاع شده اند و گاهی هم از مقام ذات انتزاع نشده بلکه این انتزاع بواسطه قیام یکی از مقولات تسع به محل خودش می باشد؛ مانند فوقیت، تحتیت، قبلیت و بعدیت. مثلاً «فوقیت» به خاطر قیام خصوصیتی که در «فوق» است انتزاع می شود یا «تحتیت» از خصوصیتی که در «تحت» وجود دارد، انتزاع می گردد. پس انتزاع این امور از مقام ذات نیست بلکه بخاطر قیام یکی از مقولات به محل خودش می باشد.

حال مراد ایشان از این که می گوید: امور انتزاعی از خارج محمول هستند چیست؟ خارج محمول در مقابل محمول بالضمیمه است، اما برای این که معنای این دو اصطلاح روشن شود توضیح مختصری را بیان می کنیم.

در توضیح ذاتیات گفته شده: ذاتیات مفاهیمی هستند که در يك ماهیت اخذ می شوند به گونه ای که با ارتقاع آن ها ماهیت نیز مرتفع می شود. عرضیات نیز بر دو قسم اند: گاهی انتزاع يك عرضی و حمل آن بر ماهیت، متوقف بر انضمام يك شیء است و گاهی متوقف بر انضمام چیزی نیست. در صورت اول به آن محمول بالضمیمه می گویند؛ مثلاً وقتی گفته می شود: «هذا الجسم حارٌّ» حمل حارٌّ بر جسم متوقف بر این است که حرارت به جسم ضمیمه شود و در غیر این صورت نمی توان

عنوان حار را بر آن حمل کرد. پس محمول بالضمیمه؛ یعنی محمول برای حمل بر موضوع خود محتاج به ضمیمه شیء دیگر است. اما اگر خود ماهیت برای انتزاع مفهوم، کافی باشد و ما برای حمل این مفهوم بر ماهیت محتاج به انضمام چیزی به موضوع نباشیم، در این صورت، به آن خارج محمول گفته می شود. البته این اصطلاح مشهور است و آلا در این جا اختلاف نظر نیز وجود دارد. مثل عنوان عالی و سافل که از نوع خارج محمول اند؛ چون وقتی می گوئیم: این کتاب عالی است و مثلاً در طبقه بالا قرار دارد، حمل عنوان عالی بر کتاب محتاج ضمیمه چیزی به موضوع نیست. البته این بدان معنا نیست که به طرف نیاز نداشته باشد، بلکه همه اضافات برای انتزاع به طرف نیازمند بوده و قائم به طرف اند، ولی این نیازمندی به طرف غیر از احتیاج به انضمام است. پس عرضیات یا به نحو محمول بالضمیمه هستند یا به نحو خارج محمول.

بنابراین مراد محقق نائینی از عبارت «ان الامور الانتزاعیه تکون من خارج المحمول» این است که امور انتزاعی، برای حملشان، نیازمند به انضمام چیز دیگری نیستند، اما این سخن بدان معنا نیست که محتاج موقعیت و وضعیت خاصی هم نباشند. وجه این که ایشان به بیان امور اعتباری و انتزاعی پرداخته این است که خلطی که به نظر او در کلمات برخی از بزرگان مانند شیخ انصاری بین امور اعتباری و امور انتزاعی بوجود آمده، از بین برود. (1)

ما صرف نظر از صحت و سقم اصل کلام محقق نائینی در مورد امور انتزاعی، اشکالی را به بخشی از کلام ایشان وارد می دانیم و آن این که ایشان فرمود: «گاهی منشأ انتزاع امر انتزاعی يك امر حقیقی است؛ مانند علیت که از نسبت بین علت و معلول معاً، که از امور حقیقی اند، انتزاع می شود و گاهی نیز، امر انتزاعی از يك امر اعتباری انتزاع می شود؛ مثل سببیت که از عقد انتزاع می گردد»، در حالی که با قیاس به علیت در

ص: 99

باب سببیت هم باید می فرمود که سببیت، از عقد و ملکیت که مسبب آن است معاً انتزاع می شود و معنا ندارد که سببیت از خود عقد به تنهایی انتزاع شود، بلکه از هر دو با هم انتزاع می شود.

محقق عراقی در باب امور انتزاعی، بیانی شبیه محقق نائینی داشته و می فرماید: امور انتزاعی از جهت قوه و فعلیت تابع منشأ انتزاع اند و در عین حال که خودشان مجعول نیستند، اما منشأ انتزاعشان می تواند مجعول باشد و این در مواردی است که منشأ انتزاع از اعتباریات جعلی باشد؛ مثل مفهوم ملکیت نسبت به حقیقت ملکیت که بواسطه جعل و انشا حاصل شده است. (1) همان طور که گفتیم این سخن فرقی با گفته محقق نائینی ندارد و به نظر هر دو، وجود امور انتزاعی به وجود منشأ انتزاع است.

ص: 100

---

1- . همان، ج 4، پاورقی ص 382.



در این گفتار نظر برگزیده را در ضمن چند نکته که مورد پذیرش و قبول ماست، به عنوان محصل کلام در امور انتزاعی بیان می کنیم.

1. امور انتزاعی هیچ تقرر و تحقیقی ندارند، نه در وعاء عین و نه در عالم اعتبار و موطن آن ها ذهن است، گرچه بعضی (1) می گویند: امور انتزاعی وجودی عرفی دارند، لکن ظاهراً این مسامحه در تعبیر است؛ چون ما وجودی به نام وجود عرفی نداریم، مگر آن که بگوییم وجود عرفی چیزی از جنس اعتبار است که عند العرف پذیرفته شده است، هم چنان که چیزی به نام وعاء شرع نداریم. بنابراین وعاء عرف و وعاء شرع، بالاصاله، معنا ندارند، بلکه هر دو می توانند به عنوان وعاء اعتبار محسوب شوند.

به هر حال به نظر ما، امور انتزاعی هیچ نحوه تقرری ندارند، نه در وعاء خارج و نه در وعاء اعتبار و اگر تقرر و وجودی باشد برای منشأ انتزاع آن ها است که گاهی از امور حقیقی و گاهی از امور اعتباری می باشد. در صورت اول تقررش در وعاء عین و در صورت دوم تقررش در وعاء اعتبار است.

ص: 101

2. امور انتزاعی قابل جعل نیستند و جعل مستقیماً و بدون واسطه به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، بلکه تعلق جعل به آن‌ها مع الواسطه است؛ به این معنا که جعل به منشأ انتزاع آن‌ها متعلق می‌شود و به تبع منشأ انتزاع است که يك امری انتزاع می‌شود؛ مثلاً اگر مفهوم ملکیت \_ نه حقیقت ملکیت که يك امر اعتباری است \_ را يك امر انتزاعی بدانیم در این صورت، این مفهوم قابل جعل نیست بلکه آن چه قابل جعل است حقیقت ملکیت می‌باشد که يك امر اعتباری است، اعم از این که حقیقت آن را نوعی واجدیت یا احاطه یا سلطنت بدانیم.

3. امور واقعی نیز نمی‌توانند مستقیماً مورد جعل و تعبد شارع قرار گیرند، بلکه تعلق جعل به آن‌ها مع الواسطه است؛ به این معنا که اگر جعل و تعبدی از ناحیه شارع به يك امر واقعی متعلق شود به لحاظ فعل یا عملی است که در رابطه با آن‌ها تصور می‌شود. پس تعبد به يك عین خارجی، فارغ از عمل و فعلی که به آن مربوط باشد قابل تصور نیست، بنابراین امور واقعی مثل زمین، کتاب و... به خودی خود و مستقیماً نمی‌توانند متعلق جعل شارع قرار گیرند و اگر در جایی مشاهده می‌شود که این امور موضوع برای حکمی مجعول قرار گرفته‌اند به جهت رابطه ای است که با عمل و فعل مکلف دارند؛ مثلاً در عبارت «الخمر حرام» آن چه در واقع متعلق حرمت واقع شده فعل مکلف؛ یعنی شرب خمر است نه آن که خود خمر مستقیماً و بدون واسطه متعلق جعل قرار گرفته باشد.

ولی امور اعتباری همان گونه که اشاره شد، بدون هیچ واسطه ای می‌توانند متعلق جعل واقع شوند. البته در مورد ماهیات مخترع شرعی در این که آیا قبل از تعلق حکم می‌توانند مستقلاً جعل شوند یا این که تحقق آن‌ها به تبع جعل حکم در مورد آن‌ها صورت می‌گیرد، بحث و اختلاف وجود دارد که در آینده به آن خواهیم پرداخت.

اشاره

گفته شد برای وصول به حقیقت حکم شرعی، باید اموری را به عنوان مقدمه ذکر کنیم. در فصل اول درباره اعتبار بحث شد، اما در فصل دوم که لازم است به عنوان مقدمه بحث از حقیقت حکم شرعی ذکر شود، درباره حقیقت انشا و آرا و نظریات مربوط به آن و فرق آن با اخبار و هم چنین نسبت بین انشا و اعتبار بحث خواهیم کرد.



به نظر مشهور انشا عبارت است از: «ایجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار العقلاني»<sup>(1)</sup>. هم چنین نقل شده

که انشا عبارت است از: «ایجاد المعنى باللفظ بالعرض». در هر دو عبارت این نکته مشترك وجود دارد که در انشا، معنایی به وسیله لفظ ایجاد می شود. پس طبق این بیان، انشا از حقیقت استعمال خارج نیست بلکه همان استعمال است؛ چون انشا طبق این قول آن است که لفظ در معنای خود استعمال شود؛ لکن به این داعی که معنا در ظرف خودش تحقق پیدا کند؛ یعنی مستعمل یا مُنشأ، لفظ را در معنای مورد نظر به قصد تحقق معنا در وعاء مربوط و مناسب با خود استعمال می کند. بر این اساس می توان گفت که لفظ در انشائیات لفظی مدخلیت دارد. البته در مقابل، محقق خویی<sup>(2)</sup> می فرماید: لفظ مدخلیتی در انشا ندارد که ما در ضمن نقل اقوال آن را مورد

ص: 105

---

1- . منتقى الأصول، ج 1، ص 130. این تعریف با تعابیر دیگر نیز ذکر شده که به برخی از آن ها در صفحات بعد اشاره می شود.

2- . دراسات في علم الأصول، ج 1، ص 54؛ محاضرات في أصول الفقه، ج 1، ص 88.

نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

در توضیح این نظریه می توان گفت: به نظر مشهور، اموری مانند ملکیت، فی نفسه و با قطع نظر از اسباب آن و این که ملکیت چگونه محقق می شود، اموری اعتباری هستند که عقلا و شارع آن را اعتبار می کنند و ما یزای خارجی ندارند و وعاء و ظرف مناسب با آن نیز عالم اعتبار است؛ یعنی اگر عقلا یا شارع ملکیت را اعتبار نکنند ملکیت نیز تحقق پیدا نخواهد کرد؛ چون طبق این بیان ملکیت دایر مدار اعتبار و معتبر است. البته اسباب تحقق ملکیت مختلف بوده و دارای انواعی است که عبارتند از:

الف) گاهی سبب تحقق ملکیت يك عامل اختیاری است که محتاج لفظ نیست؛ مثل حیات که درباره آن گفته شده: «مَنْ حَازَ شَيْئًا مَلَكَهُ؛ کسی که چیزی را حیات کند مالک آن می شود»<sup>(1)</sup>.

ب) گاهی سبب ملکیت يك عامل غیر اختیاری است؛ مثل موت مورث که سبب ملکیت وارث است و اموال و ماترک میت با موت او به وارث می رسد.

ج) گاهی نیز، سبب تحقق ملکیت انشای لفظی است که در آن، بر خلاف دو مورد قبلی که بدون استفاده از لفظ، ملکیت حاصل می شود، برای تحقق ملکیت به انشای لفظی یا نظیر آن مثل کتابت \_ طبق بعضی از مبانی \_ نیاز است؛ به عنوان مثال وقتی که بایع لفظ بعت را در معنای فروختن به قصد و داعی ایجاد ملکیت استعمال می نماید، در این صورت، ملکیت حاصل می شود؛ یعنی در واقع، القای لفظ سبب تحقق اعتبار عقلا برای این معنا می گردد.

با این توضیح، مراد مشهور از این عبارت که: «الانشاء هو تسيب باللفظ الى الاعتبار العقلاني للمعنى»<sup>(2)</sup>

روشن می شود. پس داعی و قصد استعمال، ایجاد معنا

ص: 106

---

1- القواعد الفقهية لمكارم، ج2، ص119؛ القواعد \_ مائة قاعدة فقهية، ص280؛ الفقه، القواعد الفقهية، ص163؛ قواعد فقه، ج1، ص249.

2- منتقى الأصول، ج1، ص130 وج3، ص83 وج6، ص199.

است و ایجاد معنا در مقابل حکایت و اخبار قرار دارد. در اخبار هم، لفظ در معنا استعمال می شود، با این تفاوت که قصد و انگیزه از این استعمال ایجاد معنا نیست بلکه فقط حکایت از چیزی است که در گذشته یا حال واقع شده و یا در آینده واقع خواهد شد؛ مثلاً وقتی متکلم لفظ بعث را در مقام اخبار استعمال می کند، آن را در معنای فروختن، به داعی حکایت از واقعیت و حقیقتی که در گذشته اتفاق افتاده استعمال می نماید. بنابراین در اخبار مسئله حکایت مطرح است اما در انشا، ایجاد معنا در وعاء مناسب با خودش که همان وعاء اعتبار است، مطرح می باشد.

البته در این که منظور از ایجاد معنا چیست و این که با لفظ چه چیزی در عالم اعتبار ایجاد می شود؛ آیا مفهومی در ذهن خلق می شود یا يك معنا و واقعیتی در عالم عین یا عالم اعتبار ایجاد می گردد و این که معنای ایجاد شده يك معنای تصدیقی است یا تصویری؟ مباحثی وجود دارد که در ضمن بررسی اقوال باید به آن پردازیم، تا مشخص شود که نظر مشهور بر کدام يك از این احتمالات قابل حمل است، گرچه ظاهر عبارت «ایجاد المعنى باللفظ فى الوعاء المناسب له»<sup>(1)</sup> این است که معنا به وسیله لفظ در عالم اعتبار محقق می شود. بنابراین مراد، وجود اعتباری است.

### بررسی نظریه مشهور

بر نظریه مشهور اشکالاتی وارد شده که ما از بین این اشکالات به دو اشکال که فقط یکی از آن ها به مشهور وارد است، اشاره می کنیم.

### اشکال اول

لازمه سخن مشهور که می گویند انشا عبارت است از: «ایجاد المعنى باللفظ فى الوعاء المناسب له» این است که انشا اختصاص به اعتباریات پیدا کند. در حالی که انشا در

ص: 107

غیر اعتباریات هم محقق می شود؛ مثل تمنی، ترجی، طلب و استفهام که با آن که از امور حقیقی اند ولی در عین حال، از انشائیات هم محسوب می شوند و صیغ آن ها در عداد صیغ انشایی به شمار می رود.

توضیح اشکال این است که عقود و ایقاعات سببیت برای اموری دارند که اعتباری هستند؛ مثلاً عقد بیع، سبب برای ملکیت و عقد نکاح سبب برای زوجیت است و این سببیت، همانند مسبب، يك امر اعتباری است؛ به عبارت دیگر امور اعتباری تابع اسباب اعتباری هستند که به وسیله انشا تحقق پیدا می کنند؛ مثلاً

وقتی لفظ «بعث» در معنای «فروختم» به داعی ایجاد این معنا در وعاء اعتبار استعمال می شود، معنای ملکیت به وسیله این لفظ ایجاد می گردد، اما چنین چیزی - یعنی ایجاد معنا به وسیله لفظ - در مثل طلب، تمنی، ترجی و استفهام که از امور حقیقی و واقعی هستند ممکن نیست؛ چون این ها از اموری می باشند که در نفس امر و متمنی و مترجی و سائل تحقق پیدا می کنند و موطن آن ها نفس انسانی است و تحقق آن ها نیز تابع اسباب تکوینی است و دایر مدار اعتبار و معتبر وجوداً و عدماً نیستند.

حال اگر بگوییم انشا عبارت است از «تسیب باللفظ» یا «ایجاد المعنی باللفظ»، لازم خواهد آمد که این امور از دایره انشائیات خارج شوند؛ چون این معانی وجود واقعی دارند؛ مثلاً طلب يك وجود واقعی دارد که قائم به نفس طالب است و يك وجود ذهنی دارد که همان مفهوم طلب و تصور آن است، لذا دیگر معنی ندارد با لفظ «افعل» يك وجود اعتباری برای طلب ایجاد شود، بلکه چنان چه اشاره شد تحقق آن ها تابع تحقق اسباب تکوینی بوده و نهایت این است که بگوییم این امور با لفظ ابراز و اظهار می شوند.

پس می توان مدعی شد تعریف مشهور جامع افراد نیست؛ چون انشا طبق این تعریف مختص اعتباریات می شود، در حالی که بعضی از امور واقعی متعلق انشا واقع شده و صیغ آن ها بدون تردید از صیغ انشا محسوب می شود.



البته برخی در صدد پاسخ به این اشکال برآمده و گفته اند چه اشکالی دارد که ما ملتزم شویم این امور از دایره انشا خارج اند، ولی به نظر ما این پاسخ صحیح نیست.

## اشکال دوم

لازمه نظریه مشهور آن است که بعضی از مواردی که در آن ها انشا قطعاً تحقق دارد از تعریف مشهور خارج شوند. توضیح اشکال این که تحقق اعتبار به معنای ترتیب اثر دادن عقلا و شارع است؛ به عنوان مثال وقتی گفته می شود ملکیت تحقق پیدا کرد؛ معنایش این است که عقلا از این پس شیء را متعلق به مالک دانسته و حق بیع و وقف و هبه و... را برای او قائل اند، در نتیجه بدون اجازه او در این مال تصرف نمی کنند. بنابراین ملکیت و تحقق آن در عالم اعتبار به معنای ترتیب اثر دادن عقلا به این امر است. حال اگر در موردی ترتیب اثر ندادند، معلوم می شود که در آن مورد ملکیت محقق نشده است؛ مثل جایی که شخص مالی را غصب نموده و سپس آن را می فروشد. در این فرض عقلا به آن ترتیب اثر نداده و حق خرید و فروش این مال را برای او قائل نیستند.

پس تحقق معنای ملکیت در وعاء اعتبار به معنای ترتیب اثر دادن عقلا است و هر جا که عقلا ترتیب اثر ندهند، ملکیت نیز محقق نمی شود. در حالی که ما مواردی را مشاهده می کنیم که اثر بر آن مترتب نیست؛ مثل بیع غاصب که بیع باطلی است و عقلا و متشرعه به آن ترتیب اثر نمی دهند، اما انشا در آن تحقق دارد.

بنابراین بین بیع مالک و بیع غاصب از جهت انشای بیع فرقی نیست بلکه تفاوتشان در باطل و صحیح بودن بیع یا همان تحقق و عدم تحقق بیع در عالم اعتبار است؛ زیرا هم مالک و هم غاصب، وقتی لفظ «بعث» را استعمال می کنند انشای بیع محقق می شود؛ چون می خواهند معنای ملکیت را به وسیله لفظ ایجاد کنند با این تفاوت که ملکیت در مورد غاصب محقق نمی شود.

پس لازمه سخن مشهور آن است که در بیع غاصب یا در بیع فضولی، آن جا که فضول به عدم اجازه مالک علم دارد یا در جایی که بایع چیزی را می فروشد ولی قدرت بر تسلیم آن ندارد؛ مثل فروش پرنده در آسمان یا در بیع غرری و به طور کلی در مواردی که علم به عدم تحقق و ترتب اثر عقلایی وجود دارد، انشا نیز محقق نشود؛ چون بایع «ایجاد المعنی باللفظ» نکرده، در حالی که قطعا در این موارد انشا محقق می شود، ولی بیع او باطل است.

## نظریه محقق خراسانی

### نظریه محقق خراسانی (1)

محقق خراسانی انشا را این گونه معنا کرده است: «ایجادُ المعنی باللفظ فی نفس الامر» (2). ایجاد المعنی در مقابل حکایت المعنی قرار دارد؛ چون در خبر از ثبوت يك معنا در موطن خودش حکایت می شود که این موطن می تواند ذهن یا خارج باشد، اما در انشا حکایت وجود ندارد، بلکه سخن از ایجاد معنا در نفس الامر است. منظور از ایجاد معنا در نفس الامر نیز، صرف يك فرض مثل مفاهیم خیالی که ذهن می سازد، نیست، بلکه مراد این است که معنا بواسطه لفظ در نفس الامر تحقّق پیدا می کند ولی با این حال ما یزایی در خارج ندارد؛ مثلاً وقتی بیع انشا می شود، در اثر این انشا، ملکیت مشتری نسبت به مبیع حاصل می شود؛ به عبارت دیگر معنای انشای بیع آن است که با این انشا، معنا و مفهومی به نام ملکیت ایجاد می شود که قبلاً ثبوتی نداشته و بعد از انشا ثبوت و تقرر پیدا می کند و در خارج نیز هیچ ما یزایی ندارد.

ص: 111

- 
- 1- . فوائد الأصول، ص 17 \_ 20، فایده اول.
  - 2- . همان، ص 17؛ «فاعلم أن الانشاء هو القول الذي يقصد به ایجاد المعنی فی نفس الامر، لا الحکایة عن ثبوته و تحقّقه فی موطنه من ذهن أو خارج»؛ کفایة الأصول، صص 66 \_ 67 .

آن چه در کلام محقق خراسانی مهم بوده و متفاوت با نظر مشهور و دیگران می باشد، این است که با انشا چیزی به نام وجود انشایی تحقق پیدا می کند؛ مثل ملکیت، زوجیت و امثال آن که به واسطه انشا وجودی تحت عنوان وجود انشایی پیدا می کنند، که از سنخ اعتباریات است.

به نظر ایشان وجود انشایی وجودی متفاوت از وجودات اربعه است که عبارتند از:

(1) وجود خارجی که برای اعیان خارجی ثابت است.

(2) وجود ذهنی؛ یعنی مفاهیم و تصورات ذهنی.

(3) وجود کتبی؛ یعنی همان چیزهایی که مکتوب می شوند.

(4) وجود لفظی؛ یعنی الفاظ که در معانی استعمال می شوند.

طبق نظر مرحوم آخوند علاوه بر وجودات چهارگانه، وجود پنجمی به نام وجود انشایی داریم، به عنوان

مثال هدف از استعمال لفظ «بعث» این است که به واسطه این استعمال، تملیک و تملک تحقق پیدا کند که يك وجود انشایی است و يك امر اعتباری محسوب می شود.

نظر محقق خراسانی مبنی بر این که ملکیت به عنوان يك وجود انشایی امری اعتباری است، با نظر مشهور که می گویند: ملکیت يك امر اعتباری است، متفاوت می باشد؛ چون اعتبار در نظر مشهور به معنای اعتبار عقلایی؛ یعنی آن چیزی که منشأ ترتب اثر است، می باشد در حالی که به نظر مرحوم آخوند در انشا، دو مسئله اعتباری وجود دارد: یکی وجود انشایی است که ربطی به ترتب آثار عند العقلاء ندارد و دیگری ترتب اثر عند العقلاء است که گاهی به همراه وجود انشایی محقق می شود و گاهی محقق نمی شود؛ مثل بیع غاصب؛ چون غاصب با گفتن «بعث» ایجاد المعنی باللفظ می کند، ولی این معنای ایجاد شده فقط وجود انشایی ملکیت است بدون این که پس از آن نزد عقلا اثری بر آن مترتب شود. بنابراین وجود انشایی، ملکیت هم

ص: 112

به وسیله غاصب محقق می شود و هم به وسیله مالك، لكن فرقی که بین انشای غاصب و انشای مالك وجود دارد، این است که عقلا به انشای مالك ترتیب اثر داده و ملکیت در نزد آن ها محقق می شود، ولی اگر بایع، غاصب باشد، اعتبار ملکیت نزد عقلا صورت نمی گیرد. فرق اعتبار ملکیت نزد عقلا و عدم اعتبار آن نزد عقلا هم در این است که عقلا برای مالك، تصرفات مالکانه را جایز می دانند، اما در مورد غاصب چنین تصرفاتی را مجاز نمی شمارند. پس هم در بیع غاصب و هم در بیع مالك با لفظ «بعث» وجود انشایی محقق می شود.

مرحوم آخوند در ادامه می فرماید: وجود انشایی مثل سایر وجودات از جمله وجود کتبی و وجود لفظی، تشخیص و تعیین دارد و این تشخیص نیز به واسطه شخص انشاکننده و لفظ صادر از او محقق می شود؛ به عنوان مثال با گفتن «بعث» يك وجود انشایی ایجاد می شود و اگر همین لفظ برای بار دوم استعمال شود وجود انشایی دیگری محقق می گردد. هم چنین اگر شخص دیگری غیر از شخص اول آن را استعمال نماید، يك وجود انشایی دیگر ایجاد می شود. پس دقیقا همه اموری که برای يك وجود نیاز داریم، در وجود انشایی نیز هست.

محقق خراسانی در ادامه نتیجه گرفته و می فرماید: با توجه به این که انشا به معنای «ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الامر» است و در اثر انشا يك وجود انشایی پیدا می شود، در نتیجه، انشا و وجود انشایی اختصاص به معانی اعتباری مثل ملکیت ندارد، بلکه همان گونه که معانی اعتباری به سبب انشا، يك وجود انشایی پیدا می کنند، صفات حقیقی نفسانی هم می توانند به واسطه انشا وجود انشایی پیدا کنند؛ مثل تمنی، ترجی، طلب و استفهام که می توان آن ها را انشا کرد و بدین وسیله وجودی انشایی برای این امور محقق ساخت.

حال باید مشخص شود که چگونه وجود انشایی منحصر در معانی اعتباری نبوده، بلکه در مورد صفات حقیقی نفسانی نیز محقق می شود؟ اگر بگوییم انشا

عبارت است از: «ایجاد المعنی باللفظ فی الوعاء المناسب له»، در این صورت، تعلق انشا به صفات نفسانی ممکن نیست بلکه تحقق این صفات مثل تمنی و ترجی، متوقف بر اسباب تکوینی خواهد بود و باید مقدماتی فراهم گردد تا در انسان ترجی و تمنی و طلب و استفهام محقق شود، ولی وقتی می‌گوییم انشا، ایجاد معنا به وسیله لفظ در نفس الامر است و به واسطه انشا، یک وجود انشایی محقق می‌شود، در این صورت، تعلق انشا به صفات حقیقی محال نخواهد بود؛ چون این صفات به وسیله انشا، وجود انشایی پیدا می‌کنند و دیگر تابع اسباب تکوینی نخواهند بود، بنابراین تعلق انشا به امور واقعی مثل تمنی و ترجی و طلب و استفهام هیچ اشکالی ندارد.

مطلب دیگری که ایشان به عنوان نتیجه ذکر می‌کند این است که در وجود انشایی، ترتب اثر شرعی و عرفی معتبر نیست؛ چرا که وجود انشایی وجودی است با مختصات مربوط به خود؛ اعم از این که اثری بر آن مترتب شود یا نشود، لذا گفتیم که غاصب و فضولی با علم به عدم لحوق اجازه مالک می‌توانند بیع را انشا کنند؛ چرا که انشا، عبارت از ایجاد یک معنا به وجود انشایی اعتباری است و این غیر از ایجاد معنا در عالم مناسب با خودش می‌باشد که گاهی عالم واقع و گاهی عالم ذهن است.

این دو مطلب لازمه بیان مرحوم آخوند است و خود ایشان نیز فرموده: اگر ما انشا را عبارت از ایجاد معنا به وجود انشایی که یک وجود اعتباری است بدانیم آن گاه هم به امور واقعی مثل تمنی و ترجی تعلق پیدا می‌کند و هم می‌تواند در مواردی که نه عقلاً و نه شرعاً اثری مترتب نمی‌شود، تحقق پیدا کند.

### **تفاوت نظریه محقق خراسانی و نظریه مشهور**

برای روشن تر شدن نظریه محقق خراسانی و نظریه مشهور مناسب است به وجوه اشتراك و افتراق این دو نظریه اشاره شود:

نظر مشهور و نظر مرحوم آخوند در دو جهت با هم مشترکند: جهت اول این که هر

دو بر ایجاد يك معنا به واسطه انشا تأکید دارند؛ خواه این معنا در عالم نفس الامر ایجاد شود، چنان چه مرحوم آخوند قائل است یا در عالم مناسب با آن ایجاد گردد چنان چه مشهور قائل اند. جهت دوم آن که طبق هر دو نظریه، وجودی که با انشا محقق می شود يك وجود اعتباری است.

اما اختلاف بین نظر مشهور و نظر مرحوم آخوند در این است که طبق نظر محقق خراسانی وجودی که به واسطه انشا برای معنا محقق می شود، يك وجود انشایی و از سنخ اعتباریات است، ولی در عین حال با

سایر اعتباریات تفاوت دارد مثل وجود ملکیت که طبق نظر آخوند يك وجود اعتباری است ولی غیر از وجودات اعتباری است که در عالم اعتبار ایجاد می شود؛ چون به نظر ایشان وقتی مالک، مالش را می فروشد در درجه اول با انشای بیع، يك وجود انشایی اعتباری برای ملکیت ایجاد می کند و سپس این وجود انشایی اعتباری به وسیله عقلا به رسمیت شناخته می شود و يك وجود اعتباری، در عالم اعتبار عقلایی پیدا می کند که به معنای ترتیب اثر دادن عقلا می باشد. بنابراین طبق نظر مرحوم آخوند، به وسیله انشا، ابتدا يك وجود انشایی ایجاد شده و سپس يك وجود اعتباری عقلایی محقق می شود که منشأ ترتیب اثر نزد عقلا و شارع است. اما طبق نظر مشهور، به واسطه انشا، يك وجود اعتباری پیدا می شود که وعاء آن همان وعاء اعتبار عقلایی است. گویا به نظر مرحوم آخوند بعد از انشا، دو اعتبار محقق می شود: یکی وجود انشایی و دیگری اعتبار عقلا به معنای ترتیب اثر دادن به آن، اما طبق نظر مشهور يك اعتبار و يك وجود اعتباری بیشتر نیست که همان ترتیب اثر نزد عقلا است.

### **میرا بودن نظریه محقق خراسانی از اشکالات سابق**

با عنایت به تفاوتی که بیان شد معلوم می شود دو اشکالی که به قول مشهور وارد شد به مرحوم آخوند وارد نیست.

اشکال اول این بود که طبق تعریف مشهور انشا اختصاص به اعتباریات پیدا می کند و شامل امور واقعی مثل تمنی و ترجی و طلب و استفهام که از صفات نفسانی هستند، نمی شود، در حالی که این امور قطعاً از انشائیات می باشند.

این اشکال به نظریه مرحوم آخوند وارد نیست و ایشان تصریح کرده همان گونه که تعلق انشا به امور اعتباری ممکن است صفات واقعی نفسانی هم می توانند متعلق انشا واقع شوند؛ زیرا طبق نظر ایشان شخص انشاکننده نمی خواهد حقیقتاً ملکیت را ایجاد نماید، بلکه با انشا يك وجود انشایی حاصل می شود نه این که نفس آن معنا ایجاد گردد تا در مورد صفات حقیقی نفسانی با اشکال مواجه شود. اما طبق نظر مشهور، به وسیله انشا معنای مورد نظر مثل ملکیت ایجاد می شود و آثاری بر آن مترتب می گردد. بنابراین وقتی امور حقیقی مثل تمنی و طلب و استفهام، متعلق انشا واقع شدند، می بایست حقیقتاً ایجاد شوند و در نتیجه اشکال می شود که این امور تابع اسباب تکوینی بوده و با انشا نمی توان آن ها را ایجاد کرد.

اشکال دوم این بود که طبق تعریف مشهور مواردی که علم به عدم ترتب اثر در آن ها وجود دارد، باید از دایره انشا خارج باشند؛ مثل بیع غاصب و بیع فضولی با علم به عدم لحوق اجازه و بیع چیزی که با بیع قدرت بر تسلیم آن ندارد و بیع غرری، در حالی که قطعاً در این موارد انشا وجود دارد.

طبق نظر مرحوم آخوند انشا عبارت است از «ایجاد المعنی بوجود انشائی» در نتیجه در مواردی مثل بیع غاصب و بیع غرری، هر چند ملکیت حاصل نمی شود ولی انشا تحقق دارد؛ چرا که طبق این تعریف، تحقق انشا در بیع به این نیست که ملکیت حاصل شود بلکه همین مقدار که برای بیع يك وجود انشایی ایجاد شود در تحقق انشا کافی است، اما مشهور چون می گویند انشای بیع باید به گونه ای باشد که اثر بیع بر آن مترتب شود و اگر مترتب نشود به این معنا است که اساساً انشایی صورت نگرفته، به همین دلیل زمینه اشکال بر خود را فراهم کرده اند. پس طبق نظر آخوند با انشا حقیقتاً ملکیت محقق



نمی شود تا گفته شود از آن جا که عقلا در این موارد ترتیب اثر نمی دهند پس ملکیتی حاصل نشده است، بلکه نظر ایشان این است که به سبب انشا، وجود انشایی ملکیت محقق می شود و این امر، هم می تواند به وسیله مالک و هم به وسیله غاصب حاصل گردد. لذا دو اشکالی که به کلام مشهور وارد بود به کلام محقق خراسانی وارد نیست.

### فرق بین انشا و اخبار از دیدگاه محقق خراسانی

ایشان بین انشا و اخبار از دو جهت فرق گذاشته است: فرق اول این که مفاد انشا، مفاد کان تامه، اما مفاد خبر، مفاد کان ناقصه است. مفاد کان تامه در حقیقت اخبار از اصل تحقق و ثبوت است؛ مثل «کان زید» که به معنای «زید موجود» می باشد اما مفاد کان ناقصه ثبوت شیء لشیء است؛ مثل «کان زید قائما» که در آن قیام به زید نسبت داده می شود که وجود و ثبوت او از قبل ثابت است. بنابراین در اخبار چیزی را برای شیء موجود ثابت می کنیم ولی در انشا مسئله ایجاد و احداث مطرح است.

فرق دوم این است که مفاد انشا بعد از آن که نبود، ایجاد و حادث می شود اما مفاد خبر حکایت از چیزی است که بوده و یا الان هست. (1)

البته اگر با دقت به سخن مرحوم آخوند بنگریم، شاید بتوان فرق دوم را به فرق اول بازگرداند.

### بررسی نظریه محقق خراسانی

پس از آن که کلام محقق خراسانی در باب انشا و هم چنین تفاوت و اشتراك آن با کلام مشهور بیان شد، به بررسی نظریه مرحوم آخوند و صحت و سقم آن می پردازیم. به نظر ما چند اشکال به نظریه ایشان در باب انشا وارد است.

ص: 117

---

1- . فوائد الأصول، ص 26. «ومن هنا ظهر الفرق بين الإنشاء والخبر من وجهين: أحدهما: أنّ مفاد الإنشاء مفاد كان التامة، لا مفاد كان الناقصه. ثانيهما: أنّ مفاد الإنشاء يوجد ويحدث بعد ان لم يكن و مفاد الخبر يحكي به بعد ان كان أو يكون».

اشکال اول این است که مرحوم آخوند وجود انشایی را از اعتبار عقلایی تفکیک کرده، در حالی که این به نظر صحیح نمی آید؛ چون لازمه این سخن همان گونه که بیان شد، این است که وجود انشایی در تمام انشائات تحقق پیدا کند لکن اعتبار عقلایی در بعضی موارد محقق شود؛ به عنوان مثال اگر مالک، مال خودش را بفروشد، هم وجود انشایی و هم اعتبار عقلایی محقق می شود اما اگر شخص غاصب، مال غصبی را بفروشد وجود انشایی محقق شده اما اعتبار عقلایی حاصل نمی شود؛ چون کسی بر معامله او اثری مترتب نمی کند به این جهت که او را مالک نمی داند. مرحوم آخوند با این بیان بین وجود انشایی و اعتبار عقلایی تفکیک کرده اما اشکال ما به ایشان این است که وقتی به عرف و عقلا- مراجعه می کنیم، درمی یابیم که هر چند عقلا- در بعضی از موارد به انشا، ترتیب اثر می دهند مثل بیع مالک و در برخی موارد نیز ترتیب اثر نمی دهند مثل بیع غاصب، ولی این گونه نیست که در این جا دو اعتبار وجود داشته باشد؛ یکی وجود انشایی که به گفته مرحوم آخوند از سنخ اعتباریات است و یکی هم ترتیب اثر دادن عقلا و این چیزی است که با مراجعه به عرف و عقلا فساد آن را درمی یابیم. پس اشکال اول این است که تفکیک وجود انشایی از اعتبار عقلایی باطل است.

## اشکال دوم

در اشکال اول بیان کردیم که وجود دو اعتبار در انشا؛ یعنی وجود انشایی و اعتبار عقلایی و تفکیک آن دو از هم صحیح نیست ولی در اشکال دوم در اصل وجود انشایی اشکال داریم، اگرچه این اشکال به نوعی قابل بازگشت به اشکال سابق است. البته از آن جا که محقق اصفهانی به چنین اشکالی در کلام مرحوم آخوند پی برده لذا به توجیه کلام ایشان پرداخته و آن را بر معنایی حمل کرده که این اشکال وارد نشود. ما در مباحث بعدی کلام محقق اصفهانی را نقل و به بررسی آن می پردازیم تا معلوم

توضیح اشکال این است که اساساً غیر از وجودات چهارگانه قسم دیگری به نام وجود انشایی تحقق ندارد؛ زیرا همانگونه که اشاره شد، وجودات بر چهار قسم اند: (1) وجود عینی، وجود ذهنی، وجود لفظی و وجود

کتبی و معلوم نیست مرحوم آخوند بر چه اساسی به قسم دیگری به نام وجود انشایی قائل شده، در حالی که این امر

ص: 119

1-1) وجود عینی: یعنی آن چه که در عالم خارج تحقق دارد \_ مراد، خارج در مقابل ذهن است نه خارج به معنای اعم که شامل ذهن هم گردد \_ اعم از مادیات و مجردات؛ بنابراین وجود خارجی، منحصر در مادیات، یعنی چیزهایی که مکانی را اشغال می کنند، نیست بلکه مجردات مثل روح هم از جمله وجودات خارجی هستند هر چند رؤیت نشوند و محتاج به مکان و زمان نباشند. (2) وجود ذهنی: یعنی همان تصورات و مفاهیمی که در ذهن ما تحقق پیدا می کنند چه از قبیل معقولات اولی باشند؛ یعنی مفاهیمی که از خارج در ذهن ما نقش می بندند مثل مفهوم زید، بکر و درخت و چه از معقولات ثانوی و امور انتزاعی باشند، مثل کلیت و جزئیت و مفهوم کلی انسان که مایزایی در خارج ندارند. همه این مفاهیم از موجودات ذهنی بوده و موطن آن ها ذهن است. (3) وجود لفظی: ممکن است توهم شود وجود لفظی الفاظ یا اصواتی است که از لسان متکلم صادر می شود، ولی این تصور باطل است؛ چون در این صورت، وجود لفظی از نوع وجود خارجی خواهد بود؛ یعنی همان گونه که سایر اشیا مثل انسان در خارج وجود دارند، لفظ صادر شده از انسان یا صداهایی که از برخورد اشیا در عالم بوجود می آید نیز از جمله وجودات خارجی هستند که تحقق و تقررشان مثل سایر وجودات خارجی است. بلکه وجود لفظی عبارت از ماهیتی است که به واسطه لفظ تحقق پیدا می کند؛ یعنی همان گونه که ماهیت انسان به واسطه زید یا طفلی که تازه متولد شده اتصاف به وجود خارجی پیدا می کند و نیز به واسطه تصویری که از انسان در ذهن شکل می گیرد، وجود ذهنی می یابد هم چنین می تواند به وجود لفظی نیز محقق شود؛ به این صورت که وقتی واضع، لفظی را برای معنایی وضع می کند علقه ای قوی بین آن دو ایجاد می شود که در اثر آن، لفظ فانی در معنا و آینه آن می شود در نتیجه وقتی لفظ «انسان» از دهان متکلم خارج می شود، وجود و تحقق، اولاً و بالذات به لفظ و ثانیاً و بالعرض به معنا نسبت داده می شود، بنابراین در این جا هم به واسطه لفظ «انسان»، معنای انسان موجود می شود. پس لفظ «انسان» بما انه لفظ يك موجود خارجی است اما به لحاظ معنایی که در بر دارد، يك وجود لفظی است. (4) وجود کتبی: همان تفسیری که درباره وجود لفظی بیان کردیم، در مورد وجود کتبی نیز جریان دارد. بنابراین وقتی کلمه «انسان» بر روی کاغذ نوشته می شود وجود، اولاً و بالذات به این مکتوب اما ثانیاً و بالعرض به معنا نسبت داده می شود، پس کلمه «انسان» که بر روی کاغذ نقش بسته به این عنوان که دلالت بر معنایی می کند و ماهیتی را می شناساند از قبیل وجود کتبی است اما به این عنوان که به وسیله جوهر روی کاغذ نوشته شده و بدون لحاظ معنای آن، از قبیل وجود خارجی است نه وجود کتبی. پس با گفتن یا نوشتن لفظ انسان، ماهیت انسان تحقق پیدا می کند و منظور از وجود کتبی و لفظی همین معنایی است که بیان کردیم نه وجود خود لفظ یا خط، که اگر این مراد باشد وجود لفظی و کتبی از قبیل وجودات خارجی خواهند بود.

محتاج اثبات است و وجدان بر خلاف آن می باشد. به عبارت دیگر انقسام وجود به چهار قسم مذکور بر اساس حقایق این عالم و تبیین واقعیت هستی صورت گرفته و ما نمی توانیم بدون جهت و بر اساس تصورات ذهنی خویش چیزی به موجودات عالم هستی اضافه یا از آن کم کنیم.

### اشکال سوم

بر فرض وجود انشایی را بپذیریم و قائل شویم وجودی غیر از وجودات چهارگانه به نام وجود انشایی داریم، ولی جای این سؤال هست که آیا وجود انشایی می تواند نسبت به اموری که واقعیت دارند، مثل تمنی، ترجی، طلب و استفهام تحقق پیدا کند و آیا اساساً ممکن است برای اموری که وجود حقیقی دارند، يك وجود انشایی فرض کرد؟

ناگفته نماند بعضی معتقدند اساساً انشا به غیر اعتباریات تعلق نمی گیرد که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد. اما حتی اگر فرض کنیم انشا می تواند به امور حقیقی و واقعی متعلق شود، اما ملازمه ای بین امکان تعلق انشا به امور حقیقی و بین وجود انشایی نیست و بر فرض تعلق انشا به يك امر حقیقی، لازم

نیست به وجود انشایی آن نیز ملتزم شویم.

پس اشکال سوم این است که حتی اگر اصل وجود انشایی را بپذیریم اما پذیرش این وجود نسبت به امور واقعی مثل تمنی و ترجی محل تأمل است.

### اشکال چهارم

این تعریف مانع اغیار نیست.

توضیح اشکال این است که به نظر مرحوم آخوند، انشا عبارت است از: «ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الامر»، حال اگر منظور ایشان از عبارت: «ایجاد المعنی باللفظ» این است که این معنا به سبب اتحاد و فنایی که در لفظ پیدا کرده و به سبب علقه

شدیدی که بین آن دو ایجاد شده، با لفظ یکی شده است؛ به گونه ای که اساساً گویا وجود معنا عین وجود لفظ و وجود لفظ هم عین وجود معنا شده، چنان چه ظاهر نظر مشهور و نظر محقق خراسانی همین است، در این صورت اشکال می شود که چنین خصوصیت و جهت در مورد همه الفاظ حتی جملات خبری و مفردات جریان دارد؛ چون در جملات خبری و مفردات نیز، معنا به واسطه لفظ و به جهت علقه وضعیه بین آن دو ایجاد می شود. پس این تعریف مانع اغیار نبوده و شامل جملات خبری و مفردات هم که یقیناً از انشائیات نیستند خواهد شد و در نتیجه فرقی بین جملات خبری و جملات انشایی باقی نمی ماند.

البته شمول تعریف نسبت به جملات خبری و مفردات نکته ای است که بعضی مثل محقق اصفهانی به آن توجه داشته و در صدد پاسخ به آن برآمده اند و به همین منظور ایشان تفسیر و توجیهی برای کلام مرحوم آخوند بیان کرده که باید مورد بررسی قرار گیرد.

قابل ذکر است که این اشکال، هم به کلام مرحوم آخوند و هم به کلام مشهور وارد است چون هر دو، انشا را عبارت از «ایجاد المعنی باللفظ» دانسته اند با این تفاوت که مرحوم آخوند قید «فی نفس الامر»<sup>(1)</sup> ولی مشهور قید «فی الوعاء المناسب له»<sup>(2)</sup> یا «فی الوعاء الاعتبار العقلائی»<sup>(3)</sup> را به آن اضافه کرده اند.

ص: 121

- 
- 1- . فوائد الأصول، ص 17؛ کفایة الأصول، صص 66 \_ 67 .
  - 2- . منتقى الأصول، ج 1، ص 277 و ج 4، ص 100.
  - 3- . همان، ج 1، ص 130 و ج 3، ص 83 و ج 6، ص 199.

## نظریه محقق اصفهانی

### اشاره

این نظریه در واقع همان نظریه مرحوم آخوند است، با این تفاوت که نظر محقق اصفهانی تفسیر و توجیه خاصی از کلام ایشان محسوب می‌شود. محقق اصفهانی (1) می‌فرماید: معنای کلام مرحوم آخوند که فرموده: انشا عبارت است از: «ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الامر» این است که معنا به سبب لفظ، ثبوت پیدا می‌کند و این ثبوت از دو احتمال خارج نیست که یکی باطل و دیگری صحیح است.

احتمال اول این که ثبوت معنا عین ثبوت لفظ است به گونه ای که ثبوت اولاً و بالذات به لفظ و ثانیاً و بالعرض به معنا نسبت داده می‌شود.

احتمال دوم این که ثبوت معنا منفصل از ثبوت لفظ بوده و در عین حال که لفظ، آلیت دارد ولی ثبوت، هم به لفظ و هم به معنا بالذات نسبت داده می‌شود؛ به این معنا که هر دو، ثبوت استقلالی و بالذات دارند با این تفاوت که ثبوت معنا با واسطه و به وسیله لفظ است، بر خلاف احتمال اول که ثبوت معنا بالعرض می‌باشد.

ص: 122

محقق اصفهانی احتمال دوم را باطل دانسته و وجه آن را این گونه بیان می کند:

وجود بالذات که منسوب به ماهیات است منحصر در وجود عینی و وجود ذهنی است و در دو نوع دیگر وجود؛ یعنی وجود لفظی و کتبی، وجود بالذات مربوط به لفظ و کتابت بوده و وجود معنا بالعرض است.

ایشان می فرماید: اگر ما قائل شدیم آلیت وجود لفظ برای وجود معنا بالذات است این وجود یا باید در ذهن باشد یا در خارج؛ به عبارت دیگر علیت و آلیت لفظ برای ایجاد معنا از دو حال خارج نیست: حالت اول این که لفظ، سبب تحقق وجود مستقل معنا در عالم خارج باشد و حالت دوم این که لفظ، سبب تحقق وجود مستقل معنا در عالم ذهن باشد. ایشان سپس به بررسی این دو حالت می پردازد.

### **حالت اول: تحقق معنا بالذات در خارج**

برای آن که لفظی که وجودش بالذات است آلت برای تحقق و وجود بالذات معنا در خارج گردد می بایست مطابق آن معنا یا حداقل منشأ انتزاع آن، در خارج حاصل شده باشد؛ برای مثال وقتی لفظ انسان استعمال می شود و غرض از این استعمال آن است که ماهیت انسان به وجود استقلالی و بالذات نه تبعی و بالعرض موجود گردد در این صورت، باید يك مطابق و ما یازا یا حداقل يك منشأ انتزاعی برای انسان وجود داشته باشد تا این ماهیت در خارج محقق شود، در حالی که واقع بر خلاف این است؛ زیرا به واسطه لفظ انسان، موجودی در خارج ایجاد نمی شود؛ چون تحقق آن در خارج تابع اسباب تکوینی خود می باشد. ممکن است گفته شود: این معنا بالذات در خارج ایجاد می شود ولی در عین حال مطابق و ما یازایی ندارد، ولی این سخن باطل است؛ چون برای ایجاد يك معنا به وسیله لفظ در خارج، حداقل می بایست خود معنا یا منشأ انتزاعش در خارج محقق شود در حالی که در خارج، به سبب لفظ، هیچ وجود بالذاتی برای این معنا پیدا نمی شود.

## حالت دوم: تحقق معنا بالذات در ذهن

حالت دوم این است که لفظ، علت و آلت برای وجود بالذات معنا در ذهن باشد. (1) در این حالت نیز با این اشکال مواجهیم که وجود معنا در ذهن به این است که آن معنا در ذهن تصور شود نه این که لفظ علت برای وجود ذهنی معنا باشد؛ یعنی بدون این که لفظ را علت بدانیم، می توانیم وجود ذهنی را برای معنا ایجاد کنیم مثلاً بدون این که لفظ انسان را به زبان بیاوریم می توانیم معنای آن را در ذهن تصور کنیم. بنابراین تصور معنای انسان در ذهن، محتاج و منوط به لفظ است.

به عبارت دیگر وقتی گفته می شود لفظ آلت و علت برای معنا است؛ بدین معنا است که يك ملازمه جعلی بین آن دو برقرار می باشد و این ناشی از وضع است؛ یعنی چون این لفظ برای این معنا وضع شده لذا این معنا از آن استفاده می شود. بر این اساس اشکال این است که چنین چیزی اختصاص به انشا ندارد بلکه در غیر انشائیات نیز تحقق ذهنی معنا به وسیله لفظ وجود دارد؛ چون مقتضای رابطه لفظ و معنا این است.

مثلاً حتی در جمله «ضرب زید» که يك جمله خبری است نیز به واسطه لفظ، يك معنای ذهنی محقق می شود. در نتیجه فرقی بین جمله خبری و انشایی نخواهد بود، در حالی که ما در صدد تعریف انشا هستیم.

پس با امتناع هر دو حالت بطلان احتمال دوم ثابت می شود.

## صحت احتمال اول

اما احتمال اول، به نظر ایشان معقول است. احتمال اول این بود که مراد از ثبوت معنا به لفظ این است که ثبوت و وجود اولاً و بالذات به لفظ وثانیا و بالعرض به معنا نسبت

ص: 124

---

1- . ایشان برای بیان بطلان حالت دوم می فرماید: «ووجوده أي المعنى في الذهن بتصوره لا بعليّة اللفظ لوجوده الذهني والانتقال من سماع الالفاظ إلى المعاني لمكان الملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى مع أنّ ذلك ثابت في كلّ لفظ ومعنى ولا يختص بالانشائي».



داده می شود. محقق اصفهانی هم بعد از بیان بطلان احتمال دوم، مسئله را به این برمی گرداند که مراد مرحوم آخوند که می فرماید به سبب لفظ، وجود انشایی برای معنا محقق می شود، در حقیقت همین وجود لفظی است و بدین نحو، به توجیه کلام ایشان می پردازد.

ما در گذشته بیان کردیم که وجود لفظی به معنای لفظی که از متکلم صادر می شود نیست بلکه به معنای وجودی است که برای معنا و ماهیت به تبع لفظ پیدا می شود؛ به عنوان مثال وجود لفظی انسان همان معنای انسان است که بالعرض و به تبع لفظ پیدا می شود بدین معنی که بین معنا و لفظ به اندازه ای پیوستگی وجود دارد که گویا در همه مراحل با هم می باشند، در نتیجه وقتی لفظ موجود می شود به تبع آن تقرری هم برای معنا محقق می گردد، بنابراین تقرر معنای انسان يك تقرر استقلاللی و بالذات نیست بلکه تقرری تبعی و بالعرض است که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن.

محقق اصفهانی نیز وجود انشایی در کلام مرحوم آخوند را به وجود لفظی به همین معنا برمی گرداند.

ایشان می گوید: مرحوم آخوند قید نفس الامر را در تعریف انشا برای توجه دادن به این مطلب ذکر کرده که وجود لفظ به جهت علقه وضعیه ای که با معنا دارد، در همه مراحل و نشئات، نازل منزله وجود معنا است لکن این مراحل و نشئات، خصوص خارج و ذهن نیست بلکه نفس الامر است؛ یعنی هدف ایشان این بوده که تحقق معنا به تبع لفظ را در وعاء نفس الامر ثابت کند؛ چون اگر به جای قید نفس الامر، قید خارج یا ذهن یا قید واقع که اعم از خارج و ذهن است را ذکر می کرد کافی نبود، لذا کلمه نفس الامر را ذکر کرده تا بگوید نه تنها معنا در وجود خود، تابع لفظ است بلکه این دو در همه مراحل و نشئات، حتی در مرحله ماهیت با هم متحدند. محقق اصفهانی می فرماید: مراد از نفس الامر همان حد ذات شیء بوده و معنای آن اعم از خارج و ذهن است که شامل عالم ماهیات هم می شود.

بر این اساس، انشا عبارت است از ثبوت معنا به واسطه لفظ، به گونه ای که در همه عوالم و مراحل و حتی در مرحله ماهیت با هم متحدند و معنا در مرحله ماهیت نیز به واسطه لفظ محقق می شود. پس مراد از این که گفته می شود وجود معنا بالعرض است این نیست که لفظ، دارای وجود خارجی بالعرض می باشد.

آن گاه محقق اصفهانی در مورد توجیه خود نسبت به کلام مرحوم آخوند، اشکالی را ذکر کرده و پاسخ می دهد. این اشکال که به نوعی، اشکال بر تعریف مختار محقق اصفهانی نیز می باشد، آن است که ثبوت معنا و تحقق آن به تبع لفظ در همه الفاظ وجود دارد و اختصاص به انشا ندارد و لذا چگونه وجود انشایی در کلام محقق خراسانی به وجود لفظی برگردانده می شود، در حالی که وجود لفظی هم تفسیر به «ثبوت المعنی باللفظ فی نفس الامر» شده؛ زیرا این مسئله مختص جملات انشایی نیست بلکه در جملات خبری و حتی در مفردات نیز ثابت و محقق است و این علقه و اتحاد در همه این موارد وجود دارد. بنا بر این طبق این تعریف فرقی بین معانی انشایی و معانی خبری و مفردات نیست.

محقق اصفهانی در پاسخ به این اشکال می فرماید: بین معانی انشایی و معانی خبری فرق است؛ چون گاهی غرض متکلم به حکایت از نسبت واقع در موطن خودش تعلق می گیرد که این مطلب را به وسیله لفظی که نازل منزله آن نسبت است بیان می کند؛ مثلاً وقتی می گوید: «زید قائم» غرض او حکایت از نسبت قیام زید است و با این جمله می خواهد بگوید قیام زید در موطن خودش تحقق پیدا کرده و آن را به وسیله لفظ که نازل منزله آن نسبت است بیان می نماید. این خصوصیت در معانی خبری وجود دارد. گاهی هم غرض متکلم ایجاد این نسبت است؛ به این معنا که می خواهد نسبتی را به وسیله لفظ ایجاد کند.

سپس ایشان به «بعث» اخباری و «بعث» انشایی مثال می زند که مفادشان یکی است؛ یعنی هیئت «بعث» وجود تنزیلی این نسبت ایجاد است که قائم به متکلم و

متعلق به ملکیت می باشد. لکن قصد متکلم بر دو نحو است: گاهی وجود این نسبت در خارج به وجود تنزیلی جعلی لفظی قصد می شود و ویرای قصد ایجاد چیزی نیست نه بالذات و نه بالعرض که این انشا است و گاهی علاوه بر قصد ثبوت معنا تنزیلاً، حکایت از ثبوت آن معنی در موطن خودش نیز قصد می شود که این اخبار است.

به عبارت ساده تر محقق اصفهانی می فرماید: بین معانی خبری و معانی انشایی در اصل وجود لفظی فرقی نیست ولی در معانی خبری علاوه بر وجود لفظی يك اضافه ای هم وجود دارد و آن این که متکلم می خواهد با بعث اخباری، حکایت از واقعیتی کند که در گذشته واقع شده است.

اما فرق بین معانی انشایی و مفردات در این است که معانی انشایی بر خلاف مفردات، «یصح السکوت علیها» هستند والا در این که در هر دو وجود لفظی محقق است فرقی با هم ندارند.

محقق اصفهانی در پایان می فرماید: دو فرقی که محقق خراسانی (1) بین انشا و اخبار بیان کرده، صحیح

نیست: فرق اول این که «مفاد انشا، مفاد کان تامه، اما مفاد خبر، مفاد کان ناقصه است» و فرق دوم این که «مفاد انشا بعد از آن که محقق نبوده ایجاد حادث می شود اما مفاد خبر، حکایت از چیزی است که بوده و یا اکنون، واقع می شود».

## بررسی نظریه محقق اصفهانی

### اشاره

در مجموع پنج اشکال به این نظریه وارد است:

### اشکال اول

ایشان در مورد «ثبوت المعنی باللفظ» دو احتمال داده است: یکی این که مراد از ثبوت معنا همان ثبوت لفظ باشد به گونه ای که ثبوت به لفظ نسبت داده شود بالذات و

ص: 127

به معنا نسبت داده شود بالعرض؛ یعنی لفظ، وجودی بالذات دارد و به جهت ارتباط و علقه شدیدی که بین لفظ و معنا هست معنا هم وجود بالعرض پیدا می کند. احتمال دوم این که ثبوت و وجود معنا نیز مانند وجود لفظ، بالذات باشد لکن لفظ، آلت و واسطه برای تحقق معنا است.

اشکال ما این است که هیچ يك از این دو احتمال با ظاهر کلام مرحوم آخوند سازگار نیست؛ چون خود مرحوم آخوند تصریح کرده که مراد از این وجود، وجود انشایی است که از سنخ اعتباریات می باشد. به بیان دقیق تر این که دو احتمال در کلام آخوند داده شده و احتمال دوم باطل و غیر متصور و در نتیجه کلام ایشان منحصر در احتمال اول گردیده با ظاهر کلام مرحوم آخوند سازگاری ندارد؛ چون مراد ایشان این نیست که معنا به سبب انشا، وجود بالذات پیدا می کند، آن هم يك وجود حقیقی و واقعی، آنگونه که محقق اصفهانی در يك فرض از احتمال دوم بیان کرد، بلکه مرحوم آخوند تصریح می کند وجود انشایی يك وجود اعتباری است و برای همین قید «نفس الامر» را در تعریف ذکر نمود تا عالم اعتبار را هم شامل شود و اگر به جای قید «نفس الامر»، قید واقع را ذکر می کرد عالم اعتبار را شامل نمی شد بلکه فقط خارج و ذهن را در بر می گرفت.

پس اشکال اول این است که ظاهر کلام مرحوم آخوند مساعد این توجیه و بیان محقق اصفهانی نیست.

## اشکال دوم

اشکال دوم مختص به احتمال اول محقق اصفهانی در کلام مرحوم آخوند است. ایشان کلام آخوند را بر احتمال اول حمل کرده و گفته منظور از وجود انشایی، وجود لفظی است و وجود لفظی یعنی این که وجود معنا، بالعرض ولی وجود لفظ، بالذات است. اشکال این است که این احتمال مبتنی بر يك مبنایی در باب وضع است که خود

محقق اصفهانی آن مبنا را قبول ندارد. توضیح مطلب این که اگر ما قائل شویم وجود لفظ، بالذات بوده و وجود معنا، بالعرض، در این صورت باید بگوییم که وضع عبارت است از «تنزیل اللفظ منزلة المعنی» یعنی لفظ وجود تنزیلی معنا بوده و وجود معنا نیز بالعرض باشد، در حالی که این مبنا مورد قبول محقق اصفهانی نیست؛ چرا که ایشان معتقد است حقیقت وضع همان اعتبار واضع «وجعل اللفظ علی المعنی» است. (1) به عبارت دیگر تنها در صورتی می توان وجود را بالعرض به معنا نسبت داد که وضع را تنزیل اللفظ منزلة المعنی بدانیم، لکن این مبنا به نظر ایشان مردود است.

پس احتمال اول که وجود انشایی را به وجود لفظی برگردانیم و وجود لفظی را هم به این معنا بدانیم که لفظ اولاً و بالذات و معنی ثانیاً و بالعرض وجود دارند با مبنای مختار ایشان در باب وضع سازگار نیست، بنابراین اصل این مدعا، فی نفسه و با قطع نظر از این که آیا کلام مرحوم آخوند بر این احتمال قابل حمل هست یا نه، پذیرفتنی نیست.

### اشکال سوم

اشکال سوم مربوط به تفسیری است که ایشان از کلمه نفس الامر دارد. در کلام مرحوم آخوند آمده بود که انشا عبارت است از: «ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الامر» محقق اصفهانی فرمود: منظور از نفس الامر حد ذات شیء است یعنی به جهت شدت ارتباط و علاقه ای که بین لفظ و معنا وجود دارد، گویا لفظ و معنا در همه مراحل و نشئات با هم هستند. منظور از مراحل و نشئات هم این است که لفظ و معنا در مرحله وجود خارجی و در مرحله وجود ذهنی و حتی در مرحله ذات و ماهیت شیء با هم متحدند. در حالی که این تفسیر از نفس الامر صحیح نیست و خود مرحوم آخوند نیز به نوعی آن را بیان کرده که مراد از نفس الامر، اعم از واقع است و این قید را آورده تا عالم اعتبار را هم شامل شود. هم چنین خود محقق خراسانی تصریح کرده که آوردن

ص: 129

این قید برای اخراج شیء از مجرد فرض است؛ یعنی با این قید در صدد بوده ایجاد را که در تعریف انشا ذکر شده، از مجرد فرض بیرون آورده و بگوید که معنی به واسطه انشا، یک نحوه تقرری در عالم اعتبار پیدا می‌کند. پس آن چه که محقق اصفهانی در تفسیر نفس الامر بیان کرده صحیح نیست.

## اشکال چهارم

اشکال چهارم در مورد فرق بین معانی انشایی و معانی خبری است. محقق اصفهانی فرمود: معانی انشایی و معانی خبری در این جهت که هر دو از نوع وجود لفظی اند؛ یعنی در هر دو، معنا به سبب لفظ ثابت می‌شود مشترکند و تفاوت آن‌ها در خصوصیت اضافه ای است که در معانی خبری، علاوه بر ثبوت معنا به وسیله لفظ وجود دارد و آن این که غرض متکلم در معانی خبری حکایت از واقع است در حالی که غرض در معانی انشایی فقط ثبوت و ایجاد معنا به وسیله لفظ است.

لکن این فرق صحیح نیست؛ چون اخبار و انشا از دو مقوله کاملاً متفاوتند و وجه مشترکی با هم ندارند در حالی که اگر بگوییم معانی خبری همان معانی انشایی، لکن با یک اضافه اند، باید قائل شویم که معانی خبری «انشاء مع اضافه» و این بدان معنا خواهد بود که معانی خبری، مساوی معانی انشایی می‌باشند ولی یک قید اضافه دارند. این سخن قطعاً قابل قبول نیست.

در مبحث گذشته بیان شد که ایشان برای معانی خبری و انشایی، به «بعث» اخباری و «بعث» انشایی مثال زده و فرمود: مفاد هر دو یکی است به این صورت که در هر دو، هیئت «بعث» وجود تنزیلی نسبت ایجاد متعلق به ملکیت است که قائم به متکلم می‌باشد لکن متکلم در بعث اخباری قصد می‌کند که این نسبت وجود دارد ولی در بعث انشایی می‌خواهد این نسبت را جعل و ایجاد نماید.

اما به نظر ما نمی‌توان این سخن را پذیرفت؛ چون انشا و اخبار در مقابل هم هستند نه این که اخبار، همان انشا باشد لکن مع الاضافة.

اشکال پنجم مربوط به فرقی است که محقق اصفهانی بین مفردات و معانی انشایی بیان نموده، چون مفردات شباهت بیشتری به معانی انشایی دارند تا به معانی خبری؛ چرا که در مفردات جنبه حکایت وجود ندارد و از طرف دیگر جنبه ایجاد که در معانی انشایی هست، در مفردات نیز وجود دارد؛ مثلاً وقتی لفظ انسان را به زبان می آوریم در واقع ایجاد المعنی باللفظ نموده و معنای انسان را با لفظ انسان ایجاد کرده ایم، ایشان در جواب این سؤال که چه فرقی بین مفردات و معانی انشایی وجود دارد، فرمود که سکوت بر مفردات صحیح نیست ولی معانی انشایی، «یصح السکوت علیها» هستند.

اگر بخواهیم این مطلب را با توجه به بیان ایشان تفسیر کنیم باید بگوییم مفرد عبارت است از انشایی که «لا یصح السکوت علیها» و معانی انشایی عبارتند از انشایی که «یصح السکوت علیها»، در این صورت نظیر همان اشکالی که در مورد فرق بین معانی خبری و معانی انشایی بیان کردیم، در این جا هم وارد

می شود؛ یعنی لازمه بیان محقق اصفهانی این است که مفردات هم انشا باشند.

به هر حال با توجه به این اشکالات پنج گانه، نظریه محقق اصفهانی قابل قبول نیست.

نظریه محقق خوئی

نظریه چهارم در باب حقیقت انشا، نظر مرحوم آیه الله خوئی (1) است. ایشان در ابتدا اشکالی را به مشهور وارد کرده و سپس نظر خود را در رابطه با حقیقت انشا بیان می کند. محقق خوئی خطاب به مشهور می فرماید: این که می گوید انشا عبارت است از ایجاد معنا به سبب لفظ، به چه معناست؟ دو احتمال در این رابطه وجود دارد:

احتمال اول این که مراد از ایجاد معنا به سبب لفظ این است که معنا به وسیله لفظ، تکویناً ایجاد می شود؛ بنابراین منظور از قول بایع که می گوید «بعث الدار» این است که يك امر تکوینی در رابطه با بایع یا دار یا مشتری ایجاد شود. این احتمال واضح البطلان است و به تعبیر ایشان، بطلان این احتمال از ضروریات است؛ چون حقیقت این است که با گفتن «بعث» هیچ تغییری در عالم تکوین ایجاد نمی شود و کسی مدعی نشده که ایجاد معنا به واسطه لفظ از نوع ایجاد اعراض و جواهر می باشد. وجه آن هم

ص: 132

---

1- . محاضرات فی علم الأصول، ج 1، صص 88\_ 89؛ دراسات فی علم الأصول، ج 1، صص 53\_ 55 .



این است که موجودات خارجی با همه اشکال و عناوین مختلفی که دارند ممکن نیست به وسیله انشا محقق شوند؛ زیرا تحقق آن ها تابع اسباب و علل تکوینی خاص خود می باشد و قطعاً الفاظ در زمره سلسله علل موجودات خارجی نیستند و هیچ گاه يك لفظ، علت حادثه ای تکوینی در خارج نبوده، لذا کاملاً روشن است که این احتمال مراد مشهور نیست.

احتمال دوم این که بگوییم منظور و مراد مشهور از «ایجاد المعنی باللفظ»، ایجاد اعتباری است؛ مثل ایجاد وجوب، ایجاد حرمت و ایجاد زوجیت، در این صورت برای تحقق این وجود اعتباری همان اعتبار نفسانی کافی خواهد بود و دیگر نیازی به لفظ نیست؛ یعنی همین که کسی در درون خویش ملکیت را برای زید اعتبار کند یا زوجیت را برای زید و هند اعتبار نماید ملکیت و زوجیت محقق شده و دیگر نیازی به لفظ نخواهد بود و قرار دادن لفظ در سلسله علل این وجود اعتباری وجهی ندارد. لکن از آن جا که این اعتبار نفسانی يك امر مخفی است و دیگران از آن اطلاع نمی یابند، باید آن را به وسیله لفظ که يك راهنما و دلالت کننده است ابراز نمود. پس دلیل لزوم استفاده از لفظ صرفاً ابراز اعتبار نفسانی است.

### نقش انشا در اعتبارات عقلایی و شرعی

ایشان در ادامه می فرماید: آن چه ذکر شد در مورد اعتبار شخصی است، بنابراین در مورد اعتبارات عقلایی و شرعی مسئله باید توجیه شود؛ چون در موارد اعتبارات عقلایی و شرعی که اعتبار آن ها به دست عقلا و شارع است، نمی توان گفت لفظی که شخص متکلم می گوید موجد و ایجادکننده اعتبار است. در نتیجه این سؤال مطرح می شود که در این موارد نقش متکلم و لفظی که به عنوان انشا استعمال می کند چیست؟ ایشان در این باره می فرماید: در اعتبارات عقلایی و شرعی، جملات انشایی صادر از متکلم در واقع سبب فعلیت آن اعتبارات خواهد شد؛ به این معنی که لفظ

صادر از متکلم، به وجود آورنده اعتبارات عقلایی و شرعی نیست بلکه باعث می شود اعتباری که توسط شارع یا عقلا ایجاد شده به فعلیت برسد. (1)

به عبارت دیگر وظیفه ما در اعتبارات عقلایی و شرعی این است که فقط الفاظ را در معانیشان استعمال کنیم؛ چون معنای لفظ، توسط شارع و عقلا، از قبل اعتبار گردیده است و معین شده که با گفتن جمله انشایی، این معنی و وجود اعتباری به فعلیت می رسد؛ مثل صیغه عقد ازدواج که شارع آن را برای ایجاد علقه زوجیت اعتبار کرده، لذا نقش کسی که صیغه عقد نکاح را استعمال می کند صرفا این است که آن اعتبار شارع را به فعلیت برساند.

سپس محقق خوبی می فرماید: در همه موارد انشا، اعتباری از عقلا یا شرع وجود ندارد؛ چون بعضی از امور انشایی قبول اعتبار نمی کنند؛ یعنی گرچه از انشائیات محسوب می شوند اما اعتبار نیستند، مثل بعضی از صفات حقیقی از جمله تمنی و ترجی.

پس به نظر محقق خوبی انشا عبارت است از: «اعتبار نفسانی»، لذا ایشان با این بیان در واقع اختیار انشا را به دست شخص معتبر می سپارد، مگر در مواردی که عقلا و شارع اعتباری دارند که در این صورت، اعتبار در اختیار انشاکننده نیست بلکه منشی فقط الفاظ را در معانی آن استعمال می کند نه آن که اعتبار مستقل و جداگانه ای داشته باشد. اما در مواردی که اعتباری از عقلا و شرع وجود ندارد، حقیقت انشا عبارت از اعتبار نفسانی ابراز شده است، فارغ از این که معتبر عقلا باشند یا شارع.

ص: 134

---

1- . ایشان می فرماید: «اما الاعتبارات الشرعية او العقلایه فهی و ان كانت مترتبة علی الجمل الانشائی، الا أنّ ذلك الترتب إنما هو فیما إذا قصد المنشی معانی هذه الجمل بها لا- مطلقا والمفروض فی المقام أنّ الکلام فی تحقیق معانیها وفیما تترتب علیه تلك العبارات وبتعبیر آخر إن الجمل الانشائی وإن كانت ممّا يتوقف علیها فعلیة تلك العبارات وتحققها خارجا ولكن لا بما أنها الفاظ مخصوصة بل من جهة أنها استعملت فی معانیها»، محاضرات فی أصول الفقه، ج 1، ص 88.

ایشان هم تصریح می کند که انشائات، سبب فعلیت اعتبارات عقلا و شارع اند نه از این حیث که این ها الفاظ مخصوصه می باشند بلکه از این جهت که این الفاظ در این معانی استعمال می شوند.

### تفاوت جمله خبری با جمله انشایی

محقق خوبی در ادامه می فرماید: بنا بر آن چه در باب وضع گفتیم که وضع عبارت است از: «تعهد والتزام نفسانی»<sup>(1)</sup>، معلوم می شود جمله انشایی برای ابراز يك امر نفسانی خاص وضع شده است. با توجه به قرآینی که در کلام ایشان وجود دارد مشخص می گردد که مراد ایشان از امر نفسانی خاص، غیر از قصد حکایت است و غرض از ذکر این عبارت، آن است که بین انشا و اخبار تفکیک شود. پس در واقع به نظر ایشان در دلالت وضعی و ابراز خارجی، فرقی بین جمله انشایی و جمله خبری نیست؛ یعنی همان گونه که جمله انشایی، مبرز اعتباری از اعتبارات است، جمله خبری هم مبرز قصد حکایت از واقع و اخبار از نفس الامر است، پس هر دو در اصل ابراز مشترکند، با این تفاوت که در جمله انشایی، يك اعتبار نفسانی ابراز می شود ولی در جمله خبری، قصد متکلم از این ابراز، حکایت از واقع است؛ به عبارت دیگر اخبار و انشا در این که به وسیله لفظ ابراز می شوند فرقی ندارند بلکه تفاوت آن ها در چیزی است که ابراز می شود به این بیان که در جمله انشایی يك وجود اعتباری ولی در جمله خبری حکایت از واقع، ابراز و اظهار می شود.

از مجموع مطالبی که ذکر شد روشن می شود نظر مرحوم آیه الله خوبی این است که انشا عبارت از اعتبار نفسانی است و لذا قوام انشا به اعتبار بوده و لفظ مقوم انشا نیست بلکه صرفا مبرز اعتبار نفسانی است.

ص: 135

---

1- . محاضرات فی أصول الفقه، ج 1، ص 44؛ دراسات فی علم الأصول، ج 1، ص 31.

به نظر ما دو اشکال به نظر ایشان وارد است:

### اشکال اول

طبق این نظر، انشا به معنای اعتبار نفسانی است و مراد از اعتبار نیز که يك امر نفسانی محسوب می شود، بناگذاری است؛ مثلاً اعتبار نفسانی در مورد ملکیت به این معنا است که شخص بنا بگذارد بر این که زید مالک است و سپس آن را با لفظ اعلان و اظهار کند. بنابراین طبق نظر آقای خویی، این بناگذاری نفسانی قبل از تلفظ و تکلم انجام می شود و سپس به وسیله لفظ اظهار می گردد.

اما به نظر ما این مطلب قابل قبول نیست؛ چون بالضرورة وبالوجدان درمی یابیم که این چنین نیست که عرف و عقلا، ابتدا بین خودشان بنایی را پایه گذاری کنند و سپس به وسیله لفظ آن را ابراز نمایند؛ به عنوان مثال در مسئله زوجیت آیا متعاقبین به وسیله صیغه «انکحت» و «قبلت» قصد ایجاد علقه زوجیت می کنند یا ابتدا در نفسشان بنا می گذارند که آن ها زوج هستند و سپس با لفظ آن را ابراز می کنند؟ روشن است که در حین استعمال لفظ و به وسیله لفظ است که قصد می کنند این علقه ایجاد می شود نه این که قبلاً آن را در نفس خود اعتبار و ایجاد و سپس به وسیله لفظ آن را ابراز نمایند. حتی در برخی از اقوام و ملل که علقه زوجیت، صرفاً طی مراسم خاص یا با قول و فعل خاصی غیر از آن چه در شریعت ما وارد شده، ایجاد می شود نیز مسئله از همین قرار است.

شاهد بر این مدعا این است که اگر این مبنا صحیح باشد، در جایی که طرفین از قبل، در امر ازدواج یا خرید و فروش، با یکدیگر توافق کرده و در نفس خود بنا بر ازدواج یا بیع گذاشته باشند، باید همین که از قصد و بناگذاری یکدیگر اطلاع پیدا کنند، آثار زوجیت و ملکیت مترتب شود، هر چند این بناگذاری را با لفظ ابراز نکرده باشند؛ چون طبق نظر محقق خویی، لفظ، تأثیری در این اعتبار ندارد و فقط برای ابراز

بوده و مقوم انشا نیست. البته اگرچه به نظر ایشان برای ترتب آثار، باید این اعتبار نفسانی ابراز شود، ولی این در واقع برای اطلاع از چنین اعتباری است که به محض اطلاع آثار را بر آن مترتب کنند. حال اگر فرض کنیم طرفین یا دیگران از این اعتبار بدون آن که ابراز شود اطلاع پیدا کنند، قهراً اثر بر آن مترتب می نمایند. به هر حال آن چه عند العرف یا عند المتشرعه مشاهده می شود خلاف آن چیزی است که ایشان به آن معتقد

است.

## اشکال دوم

لازمه بیان ایشان، تبدیل همه جملات انشایی به جمله خبری است. توضیح مطلب این که مفاد جمله خبری مثل «بعثت» حکایت از واقعه ای است که قبلاً اتفاق افتاده؛ مثلاً شخص به وسیله «بعثت» خبری، از بیعی که در گذشته انجام داده، خبر می دهد. جمله انشایی نیز طبق این تفسیر به همین معنا خواهد بود؛ چون انشا به نظر ایشان عبارت است از اعتبار نفسانی که به وسیله لفظ ابراز می شود، پس این اعتبار قبل از تلفظ و ابراز محقق شده؛ زیرا می بایست ابتدا اعتبار تحقق پیدا کرده باشد تا بتوان آن را ابراز کرد. معنای این سخن آن است که همه جمل انشایی، از يك اعتبار نفسانی حکایت می کنند و این همان معنای جمله خبری است که در آن از واقعه ای که قبلاً محقق شده یا خواهد شد، حکایت می شود.

پس لازمه نظر ایشان این است که جملات انشایی نیز به جملات خبری تبدیل شوند و این امری نیست که خود ایشان هم به آن ملتزم شود.

پس از بررسی آرا و اقوال مختلفی که در باب حقیقت انشا ذکر کردیم، نوبت به بیان نظر مختار می‌رسد.

در مجموع به نظر می‌رسد در بین اقوال چهارگانه ای که ذکر شد، قول مشهور به حق نزدیک تر باشد لکن نظر مختار در بعضی از قسمت‌ها با نظر مشهور تفاوت‌هایی دارد. مشهور، انشا را این‌گونه معنا کرده‌اند:

«ایجاد المعنى باللفظ فى الوعاء المناسب له (1) أو فى عالم الاعتبار» (2) اما از آن جا که تعریف مذکور، در واقع، مختص جمل انشایی است و از طرفی نیز بحث انشا اعم از بحث جمل انشایی است از این رو به نظر می‌رسد برای این که تعریف، اختصاص به جمل انشایی پیدا نکند باید انشا را این‌گونه تعریف کرد: «ایجاد شىء بقولٍ او فعلٍ فى عالم الاعتبار» این تعریف همان تعریف مشهور است با این تفاوت که تعریف مشهور قید «أو فعل» که در تعریف مختار ذکر شده را ندارد به همین دلیل از جامعیت تعریف مختار نیز برخوردار نیست.

ص: 138

- 
- 1- . منتقى الأصول، ج 1، ص 277 و ج 4، ص 100 .
  - 2- . همان، ج 1، ص 130 و ج 3، ص 83 و ج 6، ص 199 .

## اشاره

تعریف مختار در باب حقیقت انشا دارای سه جزء و رکن است:

## رکن اول

اولین رکن تعریف، «ایجاد شیء» است؛ یعنی ایجاد چیزی که قبلاً نبوده و با انشا به وجود آمده است. البته این وجود، وجود اعتباری بوده و در عالم اعتبار محقق می شود و این تحقق با آن چه محقق عراقی می گویند متفاوت است.

قید مذکور مانع شمول تعریف نسبت به اخبار می شود؛ چون در اخبار چیزی ایجاد نمی شود بلکه اخبار در واقع حکایت معنا است، در نتیجه اشکال شمول نسبت به جملات خبری و مفردات به تعریف مختار وارد نیست؛ چون در جمل خبری و مفردات، چیزی ایجاد نمی شود. علاوه بر این، مشکلی که در تعریف محقق اصفهانی (1) به چشم می خورد، در این تعریف وجود ندارد. ایشان فرموده: هم در اخبار و هم در انشا «ایجاد المعنی باللفظ» وجود دارد با این تفاوت که اگر قصد از ایجاد، تحقق این امور در عالم اعتبار باشد انشا نامیده شده ولی اگر قصد و داعی از ایجاد معنا به وسیله لفظ، حکایت از یک معنایی باشد که تحقق داشته و یا تحقق پیدا خواهد کرد، اخبار است. در حالی که به نظر ما فرق بین اخبار و انشا غیر از مسئله قصد و داعی است؛ چون در انشا، مسئله ایجاد مطرح است ولی در اخبار، مسئله ایجاد مطرح نبوده بلکه فقط

حکایت از معنی است.

## رکن دوم

رکن دوم تعریف قید «بقولٍ أو فعلٍ» است. وجه این که قول و فعل را در تعریف اخذ کردیم این است که معانی اعتباری فقط به وسیله لفظ ایجاد نمی شوند و چه بسا در مواردی انشا به وسیله فعل تحقق پیدا می کند؛ مثل بیع معاواة که لفظ در تحقق آن

ص: 139

نقشی ندارد بلکه همان حقیقتی که در موارد دیگر توسط لفظ ایجاد می شود در معاطاة، با فعل و با اخذ و اعطا تحقق پیدا می کند. پس به واسطه قید «أو فعل»، اموری که به واسطه معاطاة محقق می شوند نیز، در دایره انشا قرار می گیرند.

## رکن سوم

رکن سوم تعریف، قید «فی وعاء الاعتبار» است. وعاء اعتبار؛ یعنی ظرفی که نه عالم ذهن است و نه عالم خارج بلکه يك فضای مجازی و قراردادی و تعریف شده در بین عقلا است که از آن به عالم اعتبار تعبیر شده، هرچند موطن آن ذهن است. توضیح بیشتر در آینده خواهد آمد.

بر این اساس و با توجه به این که انشا اعم از جمله انشایی است تعریف جمل انشایی این گونه خواهد بود که جمل انشایی جمالاتی هستند که برای دلالت بر ایجاد معانی در عالم اعتبار به وسیله لفظ وضع شده اند و این همان تعریفی است که مشهور بیان کرده اند.

اکنون لازم است دو اشکالی که به مشهور وارد شده و ذکر آن در مباحث قبل گذشت را پاسخ دهیم تا تعریف مورد نظر تثبیت شود.

## پاسخ دو اشکال

### پاسخ اشکال اول

اشکال اول این بود که طبق تعریف مشهور بعضی از انشائیات مانند تمنی، ترجی و استفهام که از صفات حقیقی نفسانی و از امور واقعی محسوب می شوند از دایره تعریف انشا خارج می گردند؛ چون این امور تابع لفظ نبوده بلکه تحقق آن ها تابع اسباب تکوینی خاص خود می باشد، در حالی که این امور از انشائیات بوده و صیغ آن ها از صیغه های انشا به شمار می آید، لذا تعریف مشهور که در آن، لفظ را در تحقق



انشا معتبر می دانند شامل این امور نمی شود. حال از آن جا که نظر مختار همان قول مشهور با تفاوتی است باید به این اشکال پاسخ داده شود.

به نظر ما اساساً امور واقعی تکوینی مثل تمنی، ترجی و استفهام حقیقی و امثال آن، متعلق انشا نبوده و تابع اسباب تکوینی می باشند و تحقق آن ربطی به مسئله اعتبار و لفظ ندارد. بنابراین مراد از این که گفته می شود استفهام و تمنی و ترجی و امثال آن، متعلق انشا واقع می شوند، مطلب دیگری است و آن این که به وسیله انشا، برای این امور يك وجود اعتباری ایجاد می شود نه آن که بخواهیم به وسیله انشا، این صفات نفسانی را حقیقتاً ایجاد کنیم تا اشکال مذکور پیش آید. بنابراین وقتی این امور متعلق انشا واقع می شوند گویا يك سنخ و جنس دیگری از این امور با این الفاظ ایجاد می شود؛ مثلاً با لفظ «لعل» يك تمنی اعتباری ایجاد شده یا با لفظ «هل» يك استفهام اعتباری ایجاد می گردد؛ پس این امور صرف نظر از این که صفات حقیقی بوده و از امور واقعی به شمار می روند، می توانند يك وجود اعتباری نیز داشته که به وسیله قول یا فعل ایجاد می شوند.

به عبارت دیگر آن چه با لفظ ایجاد می شود وجود اعتباری تمنی و ترجی و استفهام است چنان چه در امر، به وسیله لفظ «افعل» يك وجود اعتباری برای طلب محقق می شود نه این که طلب حقیقی را که امری قائم به نفس است، ایجاد کنیم.

تفاوت این نظر با نظر مرحوم آخوند در این است که ایشان معتقد است آن چه با انشا ایجاد می شود يك وجود انشایی است،<sup>(1)</sup> ولی ما بر این باوریم که این وجود، وجود انشایی نیست بلکه يك اعتبار است که توسط عقلاً صورت گرفته و با لفظ این بناگذاری محقق می شود؛ به عنوان مثال هنگامی که می گوئیم ای کاش واجد فلان چیز بودم، در واقع يك وجود اعتباری برای تمنی، در عالم اعتبار با لفظ لعل ایجاد می شود

ص: 141

---

1- . فوائد الأصول، ص 17 \_ 20، فایده اول.

که در محیط عقلایی، آثاری بر آن مترتب می‌گردد یا مثلاً به وسیله «بعث و قبلت» معنای ملکیت ایجاد می‌شود که مرحوم آخوند از آن به ملکیت انشایی تعبیر می‌کند، ولی ما می‌گوییم ملکیت اعتباری ایجاد می‌شود که از نظر عقلاً دارای آثاری مثل جواز تصرف و... است، یا مثلاً اثری که عقلاً بر انشای تمنی مترتب می‌کنند، این است که ممکن است کسی اسباب برآورده شدن این تمنی را فراهم کند یا عواطف و احساسات او تحریک شود. استفهام نیز اثر خاص خود را در محیط عقلاً دارد. پس در همه این موارد با انشایك وجود اعتباری تحقق پیدا می‌کند که لفظ یا فعل موجب تحقق آن است.

## پاسخ اشکال دوم

اشکال دوم به نظریه مشهور این بود که گاهی انشا صورت می‌گیرد اما عقلاً به آن ترتیب اثر نمی‌دهند؛ مثلاً در بیع غاصب با این که غاصب و مشتری، «بعث و قبلت» را می‌گویند اما عقلاً به این بیع، ترتیب اثر نداده و

شارع نیز آن را منشأ اثر نمی‌داند. در بیع فضولی که کسی مال دیگری را با علم به عدم لحوق اجازه می‌فروشد، یا در جایی که با بیع قدرت بر تسلیم مبیع ندارد و در موارد دیگر نظیر این دو مورد، «ایجاد المعنی باللفظ» صدق می‌کند اما عقلاً اثری بر آن مترتب نمی‌کنند.

به عبارت دیگر تعریف مشهور جامع افراد نیست؛ چون بعضی از اعتباریات از دایره تعریف انشا خارج می‌شوند مثل بیع غاصب و بیع فضولی.

مرحوم شیخ در مکاسب<sup>(1)</sup>، این مشکل را در خصوص غاصب به گونه‌ای حل کرده و می‌فرماید: غاصب اگر چه علم دارد که این مال، ملک او نیست و می‌داند بر فروختن او اثری مترتب نمی‌شود ولی در مقام انشا، ادعای مالکیت می‌کند؛ یعنی خود را مالک

ص: 142

---

1- کتاب المکاسب طبع جدید، ج 3، ص 382؛ همان (طبع قدیم)، ج 1، ص 488؛ کتاب المکاسب (المحشی)، ج 8، ص 240 - 241.

فرض کرده و به جای مالک اصلی می نشانند و بنا می گذارد بر این که مالک است و حق تصرف دارد، لذا همان کاری که مالک می کند غاصب هم انجام می دهد؛ مثلاً همان گونه که مالک، ایجاد يك معنای اعتباری را قصد می کند، غاصب هم ایجاد يك معنای اعتباری را قصد می کند. پس غاصب از آن جا که خود را مصداق ادعایی مالک می داند انشای بیع می کند و از این رو انشا نیز تحقق پیدا می کند اما عقلاً به این انشای ترتیب اثر نمی دهند و ملکیتی حاصل نمی شود.

این راه حل، در بقیه موارد مثل بیع فضولی جاری نمی شود؛ چون شخص فضول هیچ گاه خودش را مالک فرض نمی کند و ادعای مالکیت ندارد بلکه با علم به این که این مال، ملک دیگری است آن را برای او می فروشد، بنابراین بیع فضول، لغیره اما بیع غاصب، لنفسه است، پس در غیر بیع غاصب باید به دنبال راه حل دیگری بود.

راه حلی که برای این موارد ذکر می کنند این است که انشا «استعمال لفظ در مقام ایجاد معنا در وعاء اعتبار است». با دقت در عبارت «استعمال لفظ در مقام ایجاد معنا» معلوم می شود که شخص مُنشی در صدد است که با انشا، معنایی را ایجاد کند؛ یعنی او در مقام ایجاد است نه این که ایجاد معنا به منزله داعی، قصد و غرض او باشد بلکه چیزی را که مقتضی ایجاد است انشا می کند، لذا اگر سایر امور و شرایط به آن ضمیمه شوند آن امر اعتباری تحقق و فعلیت پیدا می کند و عقلاً نیز به آن ترتیب اثر می دهند اما اگر آن امور ضمیمه نشوند طبیعتاً آن چه انشا شده معلّق می ماند بدین معنا که از حد مقتضی فراتر نرفته و به فعلیت نمی رسد و عقلاً نیز اثری بر آن مترتب نخواهند کرد.

خلاصه این که انشا، علت تامه ترتب اثر و ایجاد نیست بلکه جزء العله برای آن است پس مراد از این که گفته می شود انشا، «ایجاد المعنی باللفظ» است این می باشد که انشا در واقع «ایجاد المقتضی للمعنی» است.

بر این اساس، مشکل در بیع فضولی و دیگر موارد حل می شود؛ چون امثال فضول و غاصب در واقع چیزی را انشا می کنند که مقتضی ایجاد است و اگر شرایط دیگر مثل رضایت مالک به آن ضمیمه شود طبیعتاً اثر نیز مترتب می شود.

نتیجه آن که با دفع اشکالاتی که به تعریف مشهور وارد شده بود نظر مختار تثبیت می گردد.

ص: 144





## اشاره

انشا به حسب قصد به چهار قسم تقسیم می شود:

## قسم اول

گاهی قصد از انشا این است که در وعاء اعتبار، اتحاد و هوویت بین دو چیز ایجاد شود. این اتحاد، اتحاد و هوویت حقیقی نیست بلکه اعتباری است؛ مثلاً در روایتی آمده است که: «الفقاع خمره استصغرها الناس؛ فقاع خمری است که مردم آن را کوچک می شمارند» (1). در این عبارت بین فقاع و خمر اتحاد و هوویتی اعتباری ایجاد شده، لذا همان آثاری که بر خمر مترتب می شود بر فقاع هم مترتب می گردد. در این قسم همان گونه که ملاحظه گردید، قصد شده که به سبب انشا يك مصداق اعتباری برای خمر ایجاد شود.

## قسم دوم

گاهی در انشا، ایجاد يك اضافه و رابطه میان دو چیز قصد می شود؛ مثلاً وقتی گفته

ص: 147

---

1- . الکافی، ج6، ص423، ح9؛ تهذیب الاحکام، ج9، ص125، ح540؛ الاستبصار، ج4، ص95 ح369؛ وسائل الشیعة، ج25، ص365، ح32136؛ بحار الانوار، ج63، ص491، ح31 و غیر آن.

می شود «وهبتُ هذا المال لزيد»، در واقع بین زید و این مال يك ربط و اضافه اعتباری و غیر حقیقی ایجاد می شود و از این جهت بین هبه و سایر اسباب نقل و انتقال مثل بیع تفاوت وجود دارد؛ چرا که در هبه برخلاف سائر اسباب نقل و انتقال صرفاً مسئله ایجاد ربط مطرح است، هرچند در غیر هبه نیز اگر با دقت ملاحظه شود اضافه ای بین منتقل الیه و مال ایجاد می شود.

### قسم سوم

برخی از اوقات، تحقق سببی در عالم اعتباریات قصد می شود که با تحقق آن، اثر مترتب می گردد؛ مثل آن که کسی ماهی در دریا یا پرندۀ در آسمان را حیازت می کند و با این عمل، در واقع، موضوعی را برای ترتب اثر نزد شارع یا نزد عقلا ایجاد می نماید. البته در خصوص حیازت این بحث مطرح است که آیا قصد ملکیت در آن معتبر است یا نه؟ بعضی می گویند در حیازت قصد ملکیت معتبر است؛ یعنی شخص باید در حین حیازت قصد ملکیت هم داشته باشد و بعضی دیگر معتقدند قصد ملکیت در حیازت معتبر نیست، البته این مطلبی است که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.<sup>(1)</sup> اما با صرف نظر از این جهت، شخص انشاکننده در این قسم از انشا، تحقق سببی را که به نظر عقلا منشأ اثر می باشد قصد می کند. در مقابل، اسبابی مثل موت مورث قرار دارند که اموری غیر اختیاری می باشند. به هر حال این قسم درباره سببی است که با اختیار و قصد خود شخص، تحقق پیدا می کند و عقلا هم بر آن اثر مترتب می کنند.

### قسم چهارم

در این قسم، تحقق يك ماهیت اعتباری قصد می شود؛ مثل بیع که با گفتن صیغه آن، طبیعت بیع که يك ماهیت اعتباری است ایجاد می شود. البته وقتی این ماهیت، اعتبار و ایجاد می گردد، آثار خاص خود مثل ملکیت را خواهد داشت حتی اگر بگوییم بیع با ملکیت مساوی نیستند.

ص: 148

---

1- . برای اطلاع از مبانی مختلف در این مسئله رجوع شود به: العروة الوثقی المحشی، ج 5، ص 102.



اعتبار، قطعاً به معتبر نیاز دارد و قبلاً اشاره شد که معتبر به کسی گفته می شود که امرش نافذ است و این نفوذ امر یا از ناحیه عقلا است یا از ناحیه شارع. بنابراین هر کسی نمی تواند معتبر محسوب شود.

اما سؤال این است که اگر عقلا و شارع بیع را سبب اعتبار ملکیت قرار داده اند و آن ها معتبر محسوب می شوند، پس نقش موجب و قابل در این میان چیست؟ مثلاً هنگامی که کسی بیع می کند عقلا بیع او را سبب ملکیت می دانند و شارع هم با بیان «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) همان بیع عرفی عقلایی را با حدود و شرایطی که برای آن قرار داده، امضا کرده است لکن در این میان نقش بایع و مشتری چیست؟ لذا نسبت عقلا و شارع با بیع از يك طرف و بایع و مشتری با بیع از طرف دیگر باید معلوم شود. وقتی بایع «بعث» و مشتری هم «قبلت» را می گوید، قطعاً انشای ایجاب و انشای قبول می کنند ولی آیا می توان گفت که بایع و مشتری معتبر محسوب شده و اعتبار ملکیت نیز می کنند؟ اگر اعتبار ملکیت بر عهده آنان است پس شارع و عقلا چه نقشی دارند؟ ما

ص: 149

گفتیم انشا عبارت است از «ایجاد معنا به لفظ در عالم اعتبار»، بایع هم با گفتن «بعث» که لفظ است معنایی را در عالم اعتبار ایجاد می کند، حال با توجه به این نکته آیا می توانیم بگوییم این بایع است که اعتبار ملکیت می کند؟ این مسئله مهمی است که باید بررسی شود و از نکاتی است که در بحث ها منقح نشده و کسانی که انشا را تعریف کرده اند وارد این بحث نشده اند.

برای رسیدگی به این مسئله، نخست لازم است نقش عقلا و شارع را مورد بررسی قرار داده و سپس به سراغ اشخاص رفته و نقش آن ها را جستجو کنیم.

اعتبارات عقلا و شارع بر چند قسم است:

الف) گاهی شارع و عقلا يك سبب غير اختیاری و غير ارادی اما واقعی را موجب حدوث يك امر اعتباری قرار می دهند؛ مثل موت مورث که باعث انتقال اموال او به ورثه می شود، ولی سببیت تکوینی ندارد بلکه شارع و عقلا آن را به عنوان يك سبب برای ملکیت وراثت اعتبار کرده اند.

ب) گاهی شارع و عقلا يك امر اختیاری واقعی را سبب حدوث يك امر اعتباری قرار می دهند؛ مثل حیا که از امور اختیاری و واقعی است و از جانب شارع سبب برای ملکیت که يك امر اعتباری است قرار داده شده است.

ج) گاهی عقلا و شارع يك ماهیت اعتباری را سبب برای حدوث يك امر اعتباری مانند ملکیت قرار می دهند؛ مثل بیع که يك ماهیت اختراعی و اعتباری است و نزد عقلا سبب ملکیت قرار داده شده و شارع هم آن را امضا و تأیید کرده است. در مورد هبه هم، مسئله به همین صورت است و قس علی ذلك.

پس يك نقش مهم عقلا و شارع در این امور که قابل انکار هم نیست، این می باشد که سببیت امری را برای امر دیگر انشا و اعتبار می کنند و این نقش مهم و غیر قابل انکار به دست اشخاصی مثل بایع و مشتری نیست.

بعد از سببیت به بررسی سبب و مسبب پرداخته و می‌گوییم:

سبب از دو حال خارج نیست: یا يك امر واقعی است؛ اعم از این که اختیاری باشد مثل حیات یا غیر اختیاری مثل موت موث و یا يك امر اعتباری است مانند بیع. در صورت اول که سبب، يك امر واقعی است مسئله جعل و اختراع مطرح نیست، از این رو نه عقلا و شارع و نه اشخاص نقشی در آن ندارند. در صورت دوم که سبب، يك امر اعتباری است نیز این سؤال مطرح می‌شود که ماهیت این سبب را چه کسی جعل و اختراع می‌کند؟ واضح است که این جا هم اشخاص در اختراع نقشی ندارند بلکه عقلا و شارع آن را اختراع و اعتبار می‌کنند. پس در امری مثل بیع، شخص بائع یا مشتری در اختراع این ماهیت اعتباری نقشی ندارند. بله، هر روز در جامعه پای ماهیات مخترعه و عقود جدید به میان می‌آید که سابقه ای نداشته و انواع و اقسام معاملات که امروزه رایج شده در محیط عقلایی محقق گردیده که در ابتدا کار يك نفر یا يك جمع بوده و سپس در جامعه مورد پذیرش قرار گرفته و تبدیل به يك ماهیت اختراعی و اعتباری شده و شارع نیز یا آن را امضا و یا ردع نموده است. اما به هر حال، عمده این است که اختراع و اعتبار این سنخ از ماهیات به ید معتبر؛ اعم از عقلا و شارع است و اشخاص در ایجاد این ماهیات اعتباری به معنای کلی آن هیچ نقشی ندارند. آن چه ذکر شد، درباره سبب بود.

اما مسبب فقط يك صورت دارد و آن این که همیشه يك امر اعتباری است، در این صورت همان سخنی که راجع به سبب اعتباری گفتیم در این جا هم مطرح می‌شود؛ یعنی در اعتبار و جعل مسبب نیز مثل سبب اعتباری، افراد و اشخاص نقشی نداشته بلکه این عقلا و شارع اند که آن را جعل می‌کنند؛ مثلاً مسبب در بیع، ملکیت عین و مسبب در اجاره، ملکیت منفعت است و این ملکیت به معنای کلی آن، نوعی اضافه و ربط بین مال و مالک است که آن را معتبر؛ یعنی عقلا و شارع ایجاد می‌کنند و اشخاص در آن نقشی ندارند.

آن چه ذکر شد اقسام اعتباراتی است که عقلا و شارع انجام می دهند اما سؤالی که در آغاز این بحث مطرح شد این بود که اگر امری مثل بیع، از طرف عقلا و شارع، سبب برای ملکیت قرار می گیرد و آن ها هستند که سببیت بیع را نسبت به ملکیت اعتبار می کنند، پس در این میان نقش بایع و مشتری که ایجاب و قبول را انجام می دهند چیست؟ در این مورد علاوه بر اعتبار سببیت، خود سبب هم از آن جا که يك امر اعتباری است توسط عقلا اعتبار شده مضافاً بر این که مسبب یعنی ملکیت، امری اعتباری است و محتاج اعتبار عقلا می باشد. پس واقعا اشخاص در این میان چه نقشی دارند؟

در پاسخ به این سؤال می گوئیم: نقش اشخاص ایجاد موضوع برای اعتبار عقلا و شارع است؛ یعنی وقتی بایع «بعث» می گوید، موضوعی را برای اعتبار عقلا ایجاد می کند و مصداقی از طبیعت و ماهیت اعتباری بیع را تحقق می بخشد که منشأ برای اعتبار عقلا می شود.

پس ما نباید بایع و مشتری را به عنوان معتبر به حساب آوریم، هر چند به این اعتبار که انشای بیع می کنند به آن ها منشی گفته می شود ولی این غیر از آن است که آن ها را معتبر بدانیم؛ چون اعتبار يك امر شخصی نیست که بستگی به نظر يك نفر داشته باشد بلکه اعتبار به طور کلی امری عمومی است که از ناحیه کسانی که سخنشان در نزد عقلا نافذ است محقق شده و از ناحیه عموم عقلا مورد پذیرش واقع گردیده است. لکن از کلمات بعضی از بزرگان (1) استفاده می شود که اعتبار امری شخصی بوده و عملی است که از يك شخص سر می زند. با توجه به مطالبی که تا کنون گفته شد می توان ادعا کرد که انشا، امری شخصی است در عین حال که می تواند عمومی هم باشد.

ص: 152

---

1- . در الفوائد للحائری، ج 1، ص 71.

به طور کلی انشا فقط به امور اعتباری تعلق می‌گیرد، در نتیجه امور واقعی نمی‌توانند متعلق انشا واقع شوند. چون امور واقعی و حقیقی به تبع اسباب تکوینی خود محقق می‌شوند از این رو اعتبار و جعل در مورد آن‌ها معنا ندارد و چنانچه در گذشته نیز بیان شد آن چه در مواردی مثل تمنی، ترجی و استفهام انشا می‌شود استفهام و تمنی و ترجی حقیقی نیست؛ مثلاً ما با لعل نمی‌خواهیم صفت حقیقی و نفسانی ترجی را انشا کنیم؛ چرا که این صفت حقیقی قائم به نفس است و به دنبال اسباب تکوینی خود محقق می‌شود. بلکه آن چه که با لعل و هل و امثال آن در باب ترجی و تمنی و استفهام انشا می‌شود يك وجود اعتباری است.

پس به عنوان يك قاعده کلی می‌توان گفت امور واقعی، قابل جعل و انشا نیستند و انشا فقط به امور اعتباری تعلق می‌گیرد که در آن گاهی يك حکم و گاهی يك موضوع، اعتبار می‌شود.

از مباحث گذشته معلوم شد اعتبار در واقع نوعی بناگذاری است که به وسیله شخصی که اعتبارش نافذ است در محیط عقلایی انجام می شود؛ اعم از این که این محیط عقلایی يك محیط عام باشد یا يك محیط خاص. منظور از محیط عام، محیط مجموعه عقلا است؛ یعنی اعتباری که در میان عقلا محقق شده و مورد پذیرش عموم عقلا واقع می شود اما منظور از محیط خاص، گروه های خاصی از عقلا هستند که با توافق خودشان امری را اعتبار می کنند. پس اعتبار که در يك محیط عقلایی تحقق پیدا می کند و آثار خاص خود را در پی دارد.

بر این اساس منظور از بناگذاری که در تعریف اعتبار اخذ شده، صرف يك التزام قلبی نیست؛ به این معنا که کسی در درون خودش بنا بگذارد بر این که فلان چیز ایجاد شود، تا در نتیجه، امری شخصی و در محدوده نفس معتبر باشد بلکه مراد از آن، همان گونه که اشاره گردید بناگذاری در محیط عقلا است؛ یعنی بنایی که بواسطه آن، چیزی در محیط عقلا برای انتظام روابط اجتماعی و بر اساس مصالح و نیازهای

جامعه بشری بوجود می آید و عقلا بر آن آثاری را مترتب می کنند، نتیجه این سخن آن است که اعتبار نه تنها يك التزام قلبی شخص خاص نیست بلکه حتی بناگذاری يك شخص خاص نیز نمی باشد و بر همین اساس گفته می شود معتبر یا عقلا هستند یا شارع، نه این که کسی که اعتبارش نافذ نیست چیزی را بناگذاری کند.

هم چنین در مباحث سابق معلوم گردید حقیقت انشا عبارت است از: ایجاد چیزی به قول یا فعل در عالم اعتبار.

اکنون پس از دانستن معنای انشا و اعتبار باید ببینیم چه نسبتی از نسب اربعه، بین آن دو برقرار است؟

قدر مسلم این است که رابطه بین آن دو تباین نیست. لکن محتمل است که بین انشا و اعتبار، رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار باشد؛ یعنی در بعضی موارد، انشا و اعتبار متصادقند ولی در سایر موارد فقط یکی از آن دو صدق می کند. بطلان این احتمال هم پس از بررسی دو احتمال دیگر معلوم خواهد شد. احتمال سوم این که نسبت انشا و اعتبار، عموم و خصوص مطلق باشد که این خود دو صورت دارد: صورت اول این که انشا، اعمّ مطلق از اعتبار باشد به این معنی که «کل اعتبار انشاء و لیس کل انشاء باعتبار» و صورت دوم این که اعتبار، اعمّ مطلق از انشا باشد که در این صورت باید گفت «کل انشاء اعتبار و لیس کل اعتبار انشاء». احتمال چهارم نیز آن است که نسبت میان اعتبار و انشا، تساوی باشد؛ یعنی «کل انشاء اعتبار و کل اعتبار انشاء»، پس در مجموع چهار حالت متصور است.

### **احتمال اول: اعمیت انشا و بررسی آن**

احتمال اول این است که نسبت بین انشا و اعتبار، عموم و خصوص مطلق باشد. محقق عراقی از جمله کسانی است که به این نظریه معتقدند. ایشان می گوید: اعتبار

يك انشای خاص است. بر این اساس نسبت بین اعتبار و انشا، عام و خاص مطلق می شود؛ یعنی در مواردی انشا محقق شده ولی اعتبار محقق نیست. بعضی دیگر از بزرگان نیز به این نظر ملتزم شده و به عنوان نمونه از اجازه در باب فضولی یاد می کنند. طبق این نظر بعضی از معانی انشایی قبول اعتبار و جعل نمی کنند؛ به عنوان مثال وقتی که مالک، بیع فضولی را اجازه یا انفاذ می کند مخصوصاً در جایی که تعبیر «انفذتُ» به کار می برد، با این اجازه و انفاذ، چیزی را انشا نموده ولی در عین حال قبول اعتبار نمی کند. در این رابطه فرقی هم بین مبنای کاشفیت و ناقلیت در مسئله اجازه و این که زمان تأثیر از حین اجازه باشد یا از زمان عقد، وجود ندارد؛ چون به هر حال اجازه و انفاذ نسبت به معامله و عقد است و زمان تأثیر، تفاوتی در این جهت ایجاد نمی کند و آن چه مهم است این است که در این اجازه، انشا هست ولی اعتبار وجود ندارد.

توضیح مطلب این که نفوذ معامله به این معنی است که معامله دارای اثر بوده و اثر مطلوب بر آن مترتب شود؛ به عبارت دیگر نفوذ عبارت است از تأثیر عقد در مسبب؛ یعنی مسببی که از این عقد انتظار می رود، مترتب گردد و تأثیر هم قابل اعتبار نیست. ایشان در توضیح این که چرا تأثیر، قابل جعل و اعتبار نیست به مطلبی در باب سببیت استناد کرده و می گوید: چنان چه سببیت به تنهایی و بدون جعل مسبب، جعل شود، این با معنای سببیت منافات دارد؛ زیرا معنای سببیت تحقق مسبب عند وجود السبب است و با جعل مسبب دیگر نیازی به جعل سببیت نیست؛ چون در این صورت سببیت نیز قهراً محقق خواهد شد چرا که سببیت از وجود مسبب در زمان وجود سبب انتزاع می شود، لذا اعتبار سببیت ممتنع است بلکه آن چه در این جا جعل شده خود اثر است و از جعل اثر، تأثیر و نفوذ انتزاع می شود. بر این اساس اجازه هم يك امر انشایی بوده ولی قابل اعتبار نیست، مخصوصاً در جایی که تعبیر «انفذتُ» به کار رود و مالک با لفظ «انفذتُ» بیع فضولی را انفاذ کرده باشد؛ چون انفاذ به معنای تأثیر و



تأثیر هم از آن جا که در واقع از وجود اثر عند وجود المؤثر انتزاع می شود، لذا غیر از اثر و مؤثر است. بنابراین تأثیر يك معنای انتزاعی بوده و به همین دلیل قابل جعل و اعتبار نمی باشد. البته به نظر ایشان چنان چه اجازه با لفظ قبول مثل «قبلت» صورت گیرد نمی توان گفت که اجازه قابل اعتبار نیست.

این مطلب صراحتاً و مستقیماً، در عبارت کسی ذکر نشده بلکه ما آن را از اشکالی که برخی از بزرگان(1) به محقق خوبی ایراد کرده اند استفاده نموده ایم.

از این بیان استفاده می شود که انشا اعم از اعتبار است.

یا مثلاً برخی قائل اند که در مورد بیع غاصب و فضولی و امثال آن انشا صورت می گیرد ولی اعتبار محقق نمی شود و حتی یکی از اشکالات وارد به تعریف مشهور از انشا، نقض به بیع غاصب و بیع فضولی مع العلم بعدم لحوق الاجازه و امثال آن بود. به هر حال از این موارد می توان به عنوان نمونه هایی ذکر کرد که در آن انشا وجود دارد ولی اعتبار محقق نیست.

### بررسی احتمال اول

به نظر می رسد این نظریه محل تأمل و اشکال است؛ چون چنان چه سابقاً بیان کردیم سببیت اعتباری متفاوت با سببیت در امور تکوینی بوده و به معنای ایجاد موضوع برای اعتبار عقلاً است. البته ممکن است بر ایجاد موضوع برای اعتبار عقلایی عنوان اعتبار شخصی اطلاق شود؛ چنان چه بعضی(2) این تعبیر را به کار برده اند که در این صورت می توان ادعا کرد نسبت بین انشا و اعتبار به معنای عام آن تساوی است؛ زیرا ممکن است در بعضی موارد، اعتبار شخصی باشد و عقلاً بر آن اثری مترتب نکنند و

ص: 157

---

1- . منتقى الأصول، ج 1، ص 138 \_ 139 .

2- . مصباح الفقاهة، ج 2، ص 51؛ المحاضرات في أصول الفقه، ج 1، ص 195؛ معتمد العروة الوثقى، ج 1، ص 133؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج 26، ص 105؛ حاشية المكاسب لليزدي، ج 1، ص 60 .

در بعضی موارد اعتبار عقلایی و عمومی باشد که در این صورت اثر بر آن انشا مترتب می شود، اگر چه در این فرض از محل بحث خارج می شود. مثلاً انشای بیع از نظر شارع و عقلاً سبب ملکیت است و این بدان معنا است که اگر بیع تحقق پیدا کرد موضوعی برای اعتبار عقلاً ایجاد می شود؛ یعنی زمینه ای فراهم می گردد که عقلاً آثار مورد نظر را بر آن مترتب کنند و این گونه نیست که بگوییم یک سبب و مسبب اعتباری وجود دارد و سببیت از آن دو انتزاع می شود. پس تأثیر و نفوذ یا همان سببیت، یک امر انتزاعی به معنای مورد نظر ایشان نیست، بلکه چنان چه بیان شد سببیت در این جا به این معنا است که از دید عقلاً و شارع وقتی بیع تحقق پیدا کرد موضوعی برای اعتبار عقلاً ایجاد می شود نه این که در عالم اعتبار دو چیز داشته باشیم که یکی سبب باشد و دیگری مسبب و اولی مؤثر در دومی باشد. در مورد اجازه هم می گوئیم وقتی که اجازه انشا می شود به واسطه آن، موضوع برای اعتبار عقلاً فراهم می شود تا آثار مورد نظر را بر آن مترتب نمایند و این گونه نیست که انفاذ یک معنای انتزاعی باشد که ما آن را از یک اثر و مؤثری در عالم اعتبار انتزاع کنیم، آن گونه که سببیت را از یک سبب و مسبب در عالم تکوین انتزاع می کنیم بلکه انفاذ در واقع ایجاد موضوع برای اعتبار عقلاً است.

به علاوه بین اجازه با لفظ «انفدت» و «قبلت» هیچ فرقی از این جهت نیست؛ چون همانگونه که در «قبلت» اعتبار، به نفس مسبب تعلق می گیرد و آن چه انشا می شود خود مسبب است نه تأثیر و سببیت - چرا که قبول عرفاً به معنای اقرار به تملیک حاصل است پس گویا انشای تملیک یا همان مسبب مباشرة صورت گرفته است - در مورد انفاذ هم این مسئله به نحوی قابل تطبیق است، در نتیجه نمی توان گفت در مواردی مثل بیع فضولی با علم به عدم لحوق اجازه و بیع غاصب، انشا تحقق دارد ولی اعتبار تحقق ندارد.

به علاوه در این موارد، همان گونه که سابقاً نیز اشاره شد، انشا به این معنا است که شخص مُنشی در مقام ایجاد مقتضی به وسیله لفظ است؛ یعنی الفاظ علت تامه تحقق معنا نبوده بلکه جزء العله می باشند؛ بدین معنی که باید شرایط دیگر نیز موجود شده و موانع مفقود گردد تا آن معنی محقق شود. لذا این که می گوئیم در مواردی مثل بیع غاصب، انشا هست شاید از روی تسامح باشد یا حداقل این است که مثل غاصب و فضولی که علم به عدم لحوق اجازه دارند در واقع در مقام ایجاد مقتضی هستند نه این که کاملاً معنی را محقق کنند. پس در این موارد، انشا قطعاً تحقق دارد و تعریف انشا به «ایجاد المعنی بقولٍ او فعلٍ فی وعاء الاعتبار» بر آن صدق می کند و از طرفی قطعاً اعتبار شخصی نیز محقق است، هر چند اعتبار عقلایی بر آن صدق نکند؛ چون به هر حال مقتضی اعتبار عقلایی تحقق پیدا کرده است.

مرحوم آخوند هم که قائل به وجود انشایی می باشد، در واقع در صدد است بین وجود انشایی و ترتب اثر تفکیک کرده و مشکل را به این طریق حل کند،<sup>(1)</sup> ولی از آن جا که وجود انشایی به نظر ما قابل قبول نیست، در پاسخ می گوئیم در این جا وجود اعتباری تحقق ندارد بلکه آن چه تحقق پیدا کرده مقتضی وجود اعتباری است که ترتب آثار بر آن منوط به کنار رفتن موانع و ضمیمه شدن شرایط است. بله ممکن است گفته شود در این نظریه نیز آن چه در موارد مذکور نفی شده اعتبار عقلایی است نه اعتبار شخصی، بنابراین نسبت بین انشا و اعتبار عقلایی نسبت عموم و خصوص مطلق است.

### احتمال دوم: اعمیت اعتبار و بررسی آن

احتمال دوم این است که اعتبار اعم مطلق از انشا است؛ یعنی مواردی وجود دارد که در آن ها اعتبار صورت می گیرد ولی انشا محقق نمی شود، البته در خصوص این نظر قائل مشخصی وجود ندارد و لذا ما آن را به عنوان يك احتمال ذکر می کنیم.

ص: 159

آن چه به عنوان شاهد برای این احتمال قابل ذکر می باشد این است که در بعضی روایات وارد شده که خداوند متعال نسبت به برخی از امور سکوت کرده: «إِنَّ اللَّهَ سَكَتٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ»<sup>(1)</sup> و حکمی را برای این موارد ذکر نفرموده؛ چرا که مصلحت اقتضا نمی کرده حکمش بیان شود. از این مطلب می توان استفاده کرد مواردی وجود دارد که اعتبار تحقّق پیدا کرده ولی حکمی انشا نشده است؛ زیرا اگر اعتبار محقّق نشده بود تعبیر به «سکت عن اشیاء» صحیح نبود چون سکوت در جایی صدق می کند که يك مصلحتی بوده و اقتضای يك اعتبار و انشایی وجود داشته و حتی اعتبار هم شده که مثلاً فلان کار انجام شود ولی مصلحت اقتضا نکرده که این اعتبار به صورت حکم انشا گردد، لذا ممکن است کسی با استناد به این روایت ادعا کند که در برخی موارد، اعتبار محقّق است ولی انشا محقّق نیست.

پاسخ این ادعا هم کاملاً روشن است؛ زیرا معلوم نیست چگونه از این روایت استفاده می شود که در این موارد اعتبار هست ولی انشا نیست؟ این خود اول کلام است. نهایت چیزی که از عبارت «سکت عن اشیاء» می فهمیم این است که مواردی وجود دارد که اقتضای جعل و انشای حکم در آن بوده ولی به دلایلی حکم انشا نشده است؛ یعنی از این بیان چیزی بیش از وجود اقتضای حکم به دست نمی آید، نه این که اعتبار محقّق شده ولی حکمی انشا نشده است. به عبارت دیگر معنای این جمله صرفاً آن است که مصلحت یا مفسده ای در برخی موارد وجود داشته که به واسطه آن مصلحت یا مفسده، می توانست حکمی جعل شود اما به خاطر عوارض و موانع چنین حکمی انشا نشده، لذا این بیان نمی تواند اثبات کند که در مواردی اعتبار وجود داشته ولی انشا صورت نگرفته است.

ص: 160

---

1- من لا یحضره الفقیه، ج 4، کتاب الحدود، باب نوادر الحدود، ح 5149، وسائل الشیعة، ج 27، کتاب القضا، باب 12 من ابواب صفات القاضی، ص 175 ح 68، جامع احادیث الشیعة للبروجردی، ج 30، کتاب الحدود، باب 1 من ابواب الاحکام العامه للحدود ص 512 ح 28.

## احتمال سوم: عموم و خصوص من وجه

پس از خدشه در نظریه اول و دوم، احتمال آن که نسبت بین آن‌ها عموم و خصوص من وجه باشد نیز قهراً مخدوش خواهد شد و نیازی به توضیح ندارد.

## احتمال چهارم: تساوی و بررسی آن

احتمال چهارم این است که نسبت بین این دو تساوی باشد؛ یعنی هر انشایی، اعتبار و هر اعتباری، انشا است.

چنانچه مراد از اعتبار، اعتبار عقلایی باشد چنین سخنی قابل قبول نیست؛ زیرا در مواردی، انشا وجود دارد ولی عقلا، اثری بر آن مترتب نمی‌کنند مثل بیع غاصب و بیع فضولی مع العلم بعدم لحوق الاجازه، مگر این که گفته شود در این موارد، انشا نیز محقق نمی‌شود که این مطلب نیز بطلانش آشکار است. ولی اگر مراد از اعتبار، اعتبار شخصی باشد آن گاه می‌توان تساوی نسبت بین انشا و اعتبار را پذیرفت.

## نظریه برگزیده

با توجه به آن چه تا کنون گفته شد به نظر می‌رسد حق آن است که نسبت بین انشا و اعتبار شخصی، تساوی است، یعنی هر انشایی قطعاً اعتبار شخصی است و هر اعتبار شخصی نیز انشا محسوب می‌شود ولی نسبت بین انشا و اعتبار عقلایی، عموم و خصوص مطلق است.

این مطلب با عنایت به تعریفی که از انشا و اعتبار به عمل آمد و با ملاحظه اشکالاتی که بر قول اول و دوم ایراد گردید، مشخص می‌شود. مواردی هم که به عنوان شاهد بر احتمال اول یعنی اعم بودن انشا از اعتبار و به عنوان نقض بر احتمال تساوی بین انشا و اعتبار بیان گردید پاسخ داده شد. مهمترین مسئله ای که در این رابطه مطرح شده، این است که در مواردی قطعاً انشا وجود دارد ولی اعتبار عقلایی محقق

نمی شود؛

مثل انشای بیع فضولی مع العلم بعدم لحوق الاجازه و بیع الغاصب لنفسه که گفته شد در این موارد، فضولی و غاصب، انشای بیع می کنند ولی عقلا بر آن اثری مترتب نمی کنند. پس اعتبار عقلایی در این موارد تحقق ندارد، اما در عین حال اعتبار شخصی محقق است و بعید نیست که نظریه محقق عراقی هم که قائل است نسبت بین انشا و اعتبار، عموم و خصوص مطلق است همین مطلب باشد.

ص: 162

اشاره

با توجه به این که در بعضی از تعاریف، حقیقت حکم شرعی از جنس اراده دانسته شده، لذا باید دید مراد از اراده چیست و اقسام آن کدام است؟ در ابتدا لازم است اقوال و انظار مختلف درباره معنای اراده تکوینی و اراده تشریحی مورد بررسی قرار گرفته و سپس نظر برگزیده بیان گردد.

ص: 163





نظریه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی ضمن يك بحث طولانی و مفصل به بیان حقیقت اراده تکوینی و اراده تشریحی پرداخته

است. (1)

ابتدا کلام ایشان را به صورت خلاصه بیان و سپس به بررسی آن می پردازیم.

به نظر ایشان تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی به این جهت است که اراده تکوینی «متعلق به فعل خود مرید» و اراده تشریحی «متعلق به فعل غیر» است.

وی برای تبیین این مسئله مقدمه ای ذکر کرده و می فرماید: به طور کلی این جمله که حکما بیان کرده اند «النفس فی وحدتها کلّ القوی» (2) به این معنا است که نفس در عین این که واحد است شامل قوای مختلف و متعدد بوده و دارای منازل، درجات و مراتب می باشد. نفس در مرتبه قوه عاقله، فایده يك فعلی را تصور و سپس به واسطه این که فایده متصور، قائم به جوهر ذات اوست آن را تصدیق می نماید؛ خواه این فایده

ص: 165

---

1- . نهاية الدراية، ج 1، صص 193 \_ 197.

2- . شرح المنظومة، ج 5، صص 180 \_ 183؛ الحکمة المتعالیة، ج 8، ص 221 .

مستقیماً به خود نفس ارتباط پیدا کند یا به یکی از قوای نفسانی و پس از آن در مرتبه قوه شوقیه، شوق و رغبتی نسبت به آن فعل در نفس ایجاد می شود؛ چون وجود فایده در يك فعل و عود آن به نفس انسان، موجب پیدایش میل و رغبت به انجام آن کار در نفس انسانی می شود. حال اگر شوقی که بعد از تصدیق به فایده ایجاد شده مبتلا به مزاحم و مانعی نباشد، از حد نقصان به حد کمال که همان شوق مؤکد و به عبارت دیگر همان اراده است می رسد. بعد از شکل گیری اراده نیز هیجانی در مرتبه قوه عامله ایجاد می شود که سبب تحریک عضلات شده و عضلات نیز شروع به عمل می کنند. گاهی از اوقات این روند به سرعت و در کمتر از يك آن ممکن است اتفاق افتد.

با عنایت به این مراتب گاهی انسان نسبت به فعل خویش این فایده را درك می کند؛ مثلاً يك فایده ای در رفتن به فلان محل در ذهنش تصور و سپس آن را تصدیق و پس از آن شوق پیدا می کند و این شوق به مرحله عالی می رسد و اراده شکل می گیرد و سپس عضلات تحریک شده و در نتیجه فعل در خارج محقق می شود. گاهی نیز این شوق نسبت به فعل دیگری است؛ یعنی مرید در نظر می گیرد که اگر فلان شخص این کار را انجام دهد فایده آن به مرید بر می گردد.

پس همان طور که بیان شد دو نوع اراده وجود دارد، در نوع اول برای تحقّق فعل خود مرید، واسطه ای در کار نیست و همین که شوق ایجاد و به مرحله عالی برسد، اراده در او شکل می گیرد. در این صورت تحریک عضلات، مقدور بی واسطه خودش می باشد. به این نوع اراده، اراده تکوینی می گویند.

در نوع دوم، این فایده از فعل شخصی دیگر عائد می شود. در این صورت فعل آن شخص، دیگر مقدور مرید نیست؛ زیرا مرید اراده کرده مثلاً زید کاری را برای او انجام دهد ولی این که زید حرکت کند و آن کار را انجام دهد

در اختیار مرید نیست؛ چون فعل غیر است و لذا مقذور او نمی باشد. تنها کاری که مرید می تواند انجام دهد این است که به نوعی در او ایجاد انگیزه نموده تا آن شخص آن کار را انجام دهد. این تحریک به واسطه بعث و زجر یا همان امر و نهی تحقق پیدا می کند. به این نوع از اراده، اراده تشریحی می گویند.

طبق این نظر فرق اراده تکوینی با اراده تشریحی تنها در این است که اراده تکوینی متعلق به فعل خود مرید، اما اراده تشریحی متعلق به فعل غیر است و لذا فرقی بین این دو اراده نیست، بلکه در هر دو قسم باید مقدمات فراهم شود، لکن در اراده تکوینی از آن جا که مرید فایده فعل خویش را تصور می نماید، بدون واسطه، عضلاتش تحریک شده و فعل محقق می شود؛ ولی در اراده تشریحی که مرید، فایده فعل غیر را تصور می کند باید واسطه ای در میان باشد تا فعل دیگری، مقذور شخص مرید گردد. این واسطه همان بعث و تحریک است.

### حقیقت اراده خداوند در نظر محقق اصفهانی

محقق اصفهانی آن گاه می فرماید: چون وصول فایده از فعل غیر به ذات غنی خداوند تبارک و تعالی معنا ندارد، لذا اراده تشریحی به این معنا نسبت به تکالیف شرعی وجود ندارد، بلکه ما انسان ها از فعل دیگران نفع می بریم؛ یعنی تصور می کنیم که فعل دیگران برای ما مفید است، لذا برای بدست آوردن آن فایده، بعث و تحریک می کنیم. اما در مورد خداوند تبارک و تعالی با توجه به این که اتم و اکمل ذوات و وجود محض و صرف خیر است، معنا ندارد که از فعل دیگری منتفع شود. بنا براین اراده تشریحی به این معنا که خداوند بخواهد بندگان را به یک سری از تکالیف شرعی، مکلف کند تا نفعی عائد او گردد جریان ندارد، لذا اساساً اراده تشریحی در مورد خداوند تبارک و تعالی نسبت به تکالیف شرعی وجود ندارد و هرچه هست اراده تکوینی است؛ یعنی همان طور که خلق و اداره این عالم با اراده تکوینی انجام می گیرد، تکالیف شرعی هم بواسطه اراده تکوینی جعل شده اند.

ایشان با این که اراده تشریحی خداوند را نسبت به تکالیف شرعی نفی کرده ولی حقیقت اراده خداوند را این گونه تعریف می کند: «حقیقت اراده خداوند علم به صلاح است» ولی به اعتبار این که معلوم ـ چیزی که علم خداوند به آن تعلق گرفته ـ متفاوت است دو نوع اراده مشاهده می کنیم؛ به این بیان که اگر معلوم به حسب نظام کلی، صلاح باشد ـ یعنی چیزی که برای عالم هستی صلاح باشد ـ در این صورت بدون هیچ حالت انتظاری خود این علم، علت برای تکوین و تحقق آن صلاح در عالم است و این گونه نیست که نخست، فایده را تصور و بعد آن را تصدیق و سپس شوق و به دنبال آن میل اکید و رغبت موکد تحقق پیدا کند بلکه در مورد خداوند علم به صلاح يك شیء در عالم، علت برای تکوین آن خواهد بود، لذا می گویند تخلف مراد از این اراده محال است؛ به عبارت دیگر اگر محل، استعداد تحقق داشته و در قابلیت آن نقصی نباشد، از آن جا که فاعلیت خداوند تام است، این شیء خود بخود در عالم بوجود می آید.

اما اگر معلوم نه به حسب بعضی از اشخاص صلاح باشد، و نه به حسب نظام تام، در این صورت از آن جا که مقتضای عنایت ربانی این است که اشیا و موجودات این عالم را به سمت کمال خودشان سوق دهد و صلاح و فساد مکلفین را به آن ها اعلام نماید؛ این علم باعث می شود که خداوند مکلفین را به سوی صلاح تحریک نموده و از فساد باز دارد و لذا علت برای تشریح می شود.

بنا بر این حقیقت اراده در مورد خداوند يك چیز بیشتر نیست و آن علم به صلاح است. البته منظور این نیست که معنای اراده و علم یکی است، بلکه اراده و علم دو مفهوم متفاوت از یکدیگرند. پس حقیقت اراده، همان علم به صلاح است؛ بدین معنی که اراده از صفات ذات است و صفت ذات با خود ذات مغایر است و علم نیز از صفات ذات است که هم با اراده مغایر است و هم با ذات؛ یعنی اراده و علم با ذات

تغایر مفهومی دارند، و این منافاتی ندارد با این که بگوییم اراده خارجاً همان علم به صلاح است.

پس تفاوت اراده خداوند با اراده انسان در این است که انسان چون ناقص است برای فاعلیت و انجام يك فعل باید این مراحل را طی کند: تصور فایده، تصدیق به فایده، شوق، میل و رغبت مؤکد، و سپس تحريك عضلات و انجام دادن کار. اما فاعلیت خداوند تبارك و تعالی و علم او تام است و فاعلیت او محتاج هیچ يك از مراحل ذکر شده نیست و علم به همه چیز در او وجود دارد. بنابراین علم او به صلاح، علت برای تکوین و تشریح است؛ به این صورت که اگر خداوند بداند وجود چیزی به صلاح نظام تام هستی است همین علم موجد و سبب تحقق آن در عالم خارج می شود؛ و آن را از کتم عدم به عالم وجود می آورد و اگر این صلاح در مورد اشخاص و فعل آن ها باشد، سبب می شود او بندگان را به سمت انجام آن کار بعث و تحريك کند.

پس در مورد خداوند تبارك و تعالی به جای تعبیر به شوق، تعبیر به ابتهاج و رضا می شود؛ مثلاً گفته شده: خداوند مبتهاج بالذات است؛ یعنی از ذات خود و آن چه که به آن مربوط است ابتهاج داشته و چون هیچ نقصی در او نیست، از خود رضایت تام دارد برخلاف ما که ممکن است شوق و رغبتی داشته یا نداشته باشیم و این معلول تصورات و تصدیقات ما است. لذا ابتهاج ذاتی خداوند سبب می شود که در عالم تکوین به وجود عینی و خارجی و در عالم تشریح به بعث و تحريك اموری را ایجاد کند.

### **تفاوت نظریه محقق اصفهانی با نظریه محقق خراسانی**

ریشه و اصل نظر محقق اصفهانی در کلام مرحوم آخوند است، با این تفاوت که ایشان تفسیر مرحوم آخوند را صحیح نمی داند. محقق خراسانی می فرماید: اراده تکوینی خداوند علم به نظام کامل تام و اراده تشریحی خداوند علم به مصلحت در فعل مکلف

است. (1) محقق اصفهانی هم فرموده: اراده خدا همان علم به صلاح است، لکن معلوم‌ها متفاوتند؛ گاهی صلاح در نظام و گاهی صلاح در فعل اشخاص است. پس هر دو در یک جهت اتفاق دارند که اراده خداوند از صفات ذاتی است مثل صفت علم و قدرت.

تفاوت این دو سخن در آن است که گویا مرحوم آخوند مفهوم اراده را با مفهوم علم یکی دانسته و اراده را به علم تفسیر کرده، اما محقق اصفهانی تصریح می‌کند که این دو مفهوم با هم متخالفند. ایشان مفهوم اراده در مورد خدا را ابتهاج و رضا، ولی مفهوم علم را انکشاف می‌داند و می‌فرماید: تفسیر اراده به علم صحیح نیست و این دو مفهوماً متغایرنند، هرچند اتحاد خارجی داشته باشند.

خلاصه: محصل نظر محقق اصفهانی این شد که اراده تکوینی و اراده تشریحی در مورد خداوند دو معنای متفاوت ندارند و حقیقت اراده تشریحی در مورد خداوند همان اراده تکوینی است و تنها تفاوت شان در این است که یکی به اعتبار تعلق به فعل خود خدای متعال (اراده تکوینی) و دیگری به اعتبار تعلق به فعل غیر (اراده تشریحی) است. اراده تشریحی هم به معنایی که در مورد موالی عرفی اطلاق می‌شود در مورد خداوند وجود ندارد و هرچه هست اراده تکوینی است و اگر به آن اراده تشریحی اطلاق می‌کنیم از روی مسامحه است. البته می‌توان گفت اراده تشریحی همان اوامر و نواهی خداوند است ولی این مطلب با این که گفته شود چنین اراده‌ای در ذات خداوند به عنوان یکی از صفات ذاتی خداوند تحقق دارد متفاوت است. ایشان می‌فرماید: اراده تشریحی اصلاً در مورد خداوند صدق نمی‌کند و امر و نهی غیر از اراده است؛ اراده یعنی شوق مؤکد کامل برای انجام فعل غیر، و این اراده، تصمیم و عزم در ذات خداوند وجود ندارد بلکه آن چه در ذات خداوند وجود دارد علم به صلاح و فساد بندگان است که این خود علت برای فعل و عمل آنان است، اما این

ص: 170

علیت از سنخ تکوین نیست که در آن تخلف معلول از علت محال باشد، بلکه يك علت تشریعی است؛ یعنی خداوند با امر و نهی و بعث و زجر می خواهد این معلول در خارج محقق شود.

## آثار نظریه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی بر این مبنا دو اثر و نتیجه مترتب می کند:

اثر اول این است که اراده تشریعی نه در نفس نبی و نه در نفس ولی خدا شکل نمی گیرد؛ چون همان طور که گفتیم اراده تشریعی معلول فایده و عود آن به نفس است؛ یعنی باید از فعل غیر، فایده ای عاید مرید شود، لذا با عنایت به این که نفس نبوی و نفس ولوی نفوس کاملی هستند و از فعل دیگران فایده ای عاید آن ها نمی شود، دیگر معنا ندارد که این اراده در نفوس آن ها شکل گیرد. بنابراین اراده تشریعی نه تنها در مورد خداوند وجود ندارد بلکه به همان ملاک در نفس نبی و ولی هم تحقق پیدا نمی کند، بر خلاف مرحوم آخوند که معتقد است اگر چه اراده تشریعی در ذات خداوند تحقق پیدا نمی کند ولی می تواند در نفس نبی محقق شود؛ یعنی پس از مشخص شدن صلاح و فساد به وسیله الهام و وحی به قلب نبی، اراده تشریعی در نفس او شکل می گیرد و پس از آن هم امر و نهی و تشریح صورت خواهد گرفت، اما محقق اصفهانی می فرماید نه در نفوس نبوی و نه در نفوس ولوی اراده تشریعی تحقق پیدا نمی کند. البته این که ایشان می گوید اراده تشریعی در نفس نبی و ولی تحقق پیدا نمی کند به این معنا نیست که بعث و زجر وجود ندارد و امر و نهی صورت نمی گیرد.

اثر دوم این که حقیقت تکلیف بنا بر این مبنا، بعث به فعل به داعی انبعاث مکلف یا انشا و بعث به داعی جعل داعی است؛ یعنی اگر شارع به انجام يك فعل بعث می کند یا از انجام آن، زجر می نماید به خاطر این است که مکلف منبعث یا منزجر شود.

يك نکته اساسی باقی می ماند که محقق اصفهانی آن را به عنوان دفع اشکال مقدر مطرح کرده است. ایشان می فرماید: ممکن است اشکال شود که اگر خداوند اراده تشریحی ندارد و هر چه هست اراده تکوینی می باشد که در آن تخلف مراد از اراده محال است، در این صورت عصیان ها را چگونه می توان توجیه کرد؟ اگر بعث و تحریک در حیطه تکالیف شرعی را به اراده تکوینی خداوند برگردانیم که در آن مراد و مطلوب از اراده تخلف نمی کند چگونه می توان وقوع نافرمانی ها و عصیان در مکلفین را توجیه نمود؟ آیا این دو با هم تنافی ندارند؟ به عبارت دیگر گفته شد اراده تشریحی خداوند در واقع همان علم به صلاح و فساد بندگان است؛ یعنی خداوند علم دارد به این که این فعل به صلاح بندگان است پس به انجام آن بعث می کند. از طرف دیگر علم دارد که کدام بنده اطاعت و کدام بنده عصیان می کند و هم چنین می داند کثیری از افراد در این عالم کافرند. حال اشکال این است که خداوند با علم به عصیان جمع کثیری از بندگان و با علم به این که آن ها از این بعث منعبت نمی شوند و با توجه به این که علم خداوند علت تشریح و بعث و زجر دانسته شد، پس چرا بعث می کند؟ این اجتماع ضدین و متنافیین است؛ چون با آن که علم به عصیان دارد بعث و زجر می کند به اضافه این که اراده تکوینی تخلف ناپذیر است. این اشکالی است که محقق

اصفهانی در صدد پاسخ به آن بر آمده است.

ایشان در پاسخ به این اشکال می فرماید: آن چه ما در مورد حقیقت تکلیف گفتیم هم در حق مومن و مطیع و هم در حق کافر و عاصی جریان دارد و هیچ فرقی نمی کند؛ چون معنای این که گفته شد تکلیف، بعث به داعی انبعاث یا زجر به داعی انزجار است، این نیست که بعث خداوند علت تامه تحقق فعل است و مکلف به، صرفاً با بعث خداوند در خارج محقق می شود؛ چرا که اگر بعث و تحریک و



منع خداوند علت تامه بود، دیگر مکلف مختار نبوده و مجبور محسوب می‌شد، بلکه بعث و زجر خداوند برای این است که در مکلف داعی و انگیزه برای انجام یا ترك فعل ایجاد کند و این انگیزه نیز در صورتی می‌تواند محرك او باشد که شهوات و امیال نفسانی مانع حرکت او نشوند، بنا بر این بعث و زجر علت تامه انجام یا ترك فعل در خارج نیست، لذا ایشان در بیان حقیقت حکم شرعی می‌فرماید: «حکم شرعی عبارت از انشا به داعی جعل داعی است» یعنی خداوند تبارک و تعالی می‌خواهد در قلب مکلف داعی و انگیزه ایجاد کند تا باعث تحقق فعل در خارج شود به شرط آن که مانعی در خارج در برابرش نباشد.

آن چه بیان شد محصل نظر ایشان به همراه توضیح اراده تشریحی و اراده تکوینی است که تقریباً مفصل‌ترین بیانی است که در این زمینه وارد شده است.

### بررسی نظریه محقق اصفهانی

به نظر می‌رسد دو موضع از کلام ایشان محل تأمل و اشکال است.

اشکال اول: مهمترین مشکل نظریه محقق اصفهانی آن است که اساساً تعلق اراده به فعل غیر صحیح نیست. ایشان معتقد است چنان چه اراده متعلق به فعل غیر شود، اراده تشریحی است، در حالی که با دقت در معنا و حقیقت اراده معلوم می‌شود اراده نمی‌تواند به فعل دیگری متعلق شود و لذا این نظریه و هم چنین نظر محقق نائینی که نزدیک به نظر ایشان است مردود می‌باشد.

اشکال دوم: ایشان فرموده: اراده تشریحی اراده ای است که متعلق به فعل غیر بوده و متوقف بر وصول نفع به مرید است؛ یعنی اگر نفعی در فعل غیر تصور شود و این نفع به شخص مرید برگردد، اراده تشریحی می‌تواند به فعل غیر تعلق گیرد.

اشکال این است که: این ادعا بدون دلیل است. ایشان به چه دلیل و ملاکی ادعا می‌کنند که اراده تشریحی تنها در صورتی به فعل غیر، تعلق می‌گیرد که حتماً يك نفع و

فایده ای به ذات مرید برگردد؟ این مطلبی نیست که بتوان بدون دلیل به آن ملتزم شد. محقق اصفهانی اراده تشریحی را در مورد خداوند به دلیل متوقف بودن آن بر وصول نفع به مرید منکر شدند، در حالی که اصل این توقف محل سؤال است؛ به عبارت دیگر آن چه محقق اصفهانی در مورد اراده تکوینی بیان کرده، را می توان در مورد اراده تشریحی نیز مطرح کرد؛ یعنی همان طور که در اراده تکوینی، اراده به فعل خود مرید تعلق می گیرد و در این قسم اراده، حصول نفع در مورد خداوند معنا ندارد، در اراده تشریحی هم که اراده به فعل غیر تعلق می گیرد، می توان گفت ضرورتی برای حصول نفع از فعل غیر به مرید نیست؛ چون خداوند متعال ذات کاملی است که محتاج به فعل دیگران نبوده و غنی بالذات است، بنا بر این حصول نفع و فایده به او، چه به واسطه فعل خودش و چه به واسطه فعل غیر، محال است. در نتیجه می توان گفت خداوند اراده تشریحی دارد ولی اراده تشریحی او متوقف بر وصول نفع به او نمی باشد.

## يك نظريه و بررسی آن

نظریه دیگری که نزدیک به نظر محقق اصفهانی است و جمع زیادی از علماء اصول از جمله آیه الله بروجردی آن را مطرح کرده اند، این است که فرق بین اراده تشریحی و اراده تکوینی در متعلق است به این بیان که متعلق اراده تکوینی، فعل مرید و متعلق اراده تشریحی، فعل دیگران است ولی حقیقت اراده تکوینی و تشریحی با هم فرقی ندارند. (1)

تفاوت بین نظر محقق اصفهانی و این نظریه در این است که محقق اصفهانی اراده تشریحی را در مورد خداوند نسبت به تکالیف شرعی منکر بوده، اما بر طبق این نظریه اراده تشریحی نسبت به خداوند انکار نمی شود.

در بررسی و نقد این نظر باید گفت همان اشکالی که به نظر مرحوم محقق اصفهانی وارد شد، به این نظریه نیز وارد است و آن این که اساساً تعلق اراده به فعل غیر، صحیح نیست.

ص: 174

نظریه آیه الله حکیم

نظر مرحوم آیه الله حکیم صاحب مستمسک متفاوت با دو نظر گذشته است. ایشان در بیان فرق بین اراده تشریعی و اراده تکوینی می فرماید: بین این دو اراده از حیث حقیقت و متعلق فرقی نیست، بلکه فرق بین این دو اراده از حیث کیفیت تعلق به مراد است.

ایشان در توضیح این مبنا می فرماید: اگر به طور کلی وجود و تحقق يك فعل در خارج، متوقف بر این باشد که جهات و مقدمات متعددی کنار هم قرار گیرند و هر يك از این جهات نقشی در تحقق این فعل داشته باشند، دو حالت متصور است:

حالت اول: گاهی مصلحتی که موجب تحقق فعل یا شیئی در خارج می شود، مقتضی حفظ آن از همه جهات نیز هست؛ یعنی اراده به این تعلق می گیرد که همه این جهات ضمیمه شده تا عمل، یا شیء در خارج تحقق پیدا کند که در این صورت اراداتی که به این جهات متعدد تعلق می گیرد، ارادات غیری هستند که مجموع آن ها موجب تحقق آن شیء و فعل خواهد شد.

حالت دوم: گاهی نیز آن مصلحت مقتضی حفظ آن شیء و یا فعل از بعضی جهات

است؛ یعنی گاهی اراده فقط به بعضی جهات تعلق می‌گیرد که در این صورت برای تحقق آن شیء کافی نیست و باید امور دیگری به آن ضمیمه شود تا آن فعل محقق شود.

به عبارت ساده تر گاهی اراده تعلق می‌گیرد به این که چیزی محقق شود و همه شرایط و زمینه‌های تحقق آن هم فراهم گردد؛ یعنی يك يك آن جهات و مقدمات بوجود آید که در این صورت به دنبالش آن عمل و شیء محقق می‌شود. گاهی هم اراده به همه مقدمات تعلق نمی‌گیرد، بلکه به بعضی از مقدمات تعلق می‌گیرد. حال اگر ارادات غیری از نوع اول باشد به آن اراده تکوینی می‌گویند و اگر از نوع دوم باشد از آن تعبیر به اراده تشریحی می‌شود.

معنای اراده غیری این است که اراده به چیزی که خودش مراد نیست بلکه مقدمه برای وصول به يك مراد دیگر است تعلق بگیرد. طبق این مبنا معنای این که مولا- دستور می‌دهد که فلان کار انجام شود این است که اراده او به تشریح خواسته اش تعلق گرفته، لکن این اراده مقصود بالذات نیست، بلکه خواست حقیقی او این است که دیگری آن را انجام دهد.

بنابراین اراده تکوینی به معنای مجموع ارادات غیری است که به همه جهات تحقق يك شیء تعلق می‌گیرد و اراده تشریحی عبارت است از اراده ای که به يك جهت و مقدمه یا بعضی از جهات و مقدمات تحقق يك شیء تعلق گرفته است. پس اراده تشریحی طبق نظر مرحوم حکیم عبارت است از يك اراده غیری که از جانب خداوند به تشریح تعلق گرفته است؛ یعنی خداوند آن را برای وصول به يك امر دیگر که عبارت از تحقق فعل از سوی مکلفین است تشریح کرده است.

ایشان در ادامه به بررسی اراده تشریحی در مورد فعل مکلف پرداخته و می‌گویند: این مطلب را باید به خصوص از زاویه این جهات و مقدمات بررسی کنیم.

وی می‌گوید: صدور يك فعل از جانب مکلف متوقف بر چند جهت است:

1) تکلیف به آن فعل تشریح شده باشد؛ یعنی به عنوان يك قانون جعل شده و مکلف به انجام عمل تکلیف شود.

2) مکلف به آن تکلیف علم پیدا کند.

3) مزاحم و ضدی در مقابل انجام این فعل وجود نداشته باشد. این مزاحم ها عبارت اند از شهوات و غفلت هایی که باید کنار بروند تا این عمل از مکلف صادر شود؛ به عنوان مثال اگر وجوب صلاة تشریح شد و مکلف به آن علم پیدا کرد در این صورت، اگر موانع یعنی مزاحمت ها و اضداد و شهوات و غفلت ها برطرف شوند؛ آن گاه فعل صلاة در خارج محقق می شود.

پس برای تحقق يك فعل در خارج باید چند جهت در کنار هم قرار گیرند که در بین این جهات، به جهت اول که همان اراده خداوند یا اراده قانون گذار به تشریح فعل و تکلیف است اراده تشریحی می گویند. اما اگر خداوند فعلی را تشریح کند و سپس همه اضداد و مزاحمت ها و موانع را کنار بزند و دواعی و انگیزه ها را در مکلفین ایجاد کند به گونه ای که مجبور به انجام آن عمل باشند، به چنین اراده ای اراده تکوینی می گویند.

بر این اساس تفاوت اراده تشریحی و تکوینی به نظر ایشان این است که:

تخلف در اراده تشریحی محال نیست؛ چون ممکن است قانون و تکلیف بعد از جعل توسط خداوند به مکلفین نرسد یا اضداد و مزاحمت ها و شهوات و غفلت ها مانع از تحقق فعل در خارج شوند، اما تخلف در اراده تکوینی محال است؛ چون خداوند مصلحت را در این دیده که مجموع مقدمات و جهاتی که برای تحقق مراد و مطلوب نیاز است محقق گردد، لذا برای تحقق همه آن ها چاره اندیشی کرده و اراده اش به همه آن ها تعلق گرفته و در نتیجه مراد نفسی او حتما محقق می شود. (1)

ص: 177

اشکالی که به این نظریه وارد می‌باشد این است که اگر ملاک اراده‌گیری وصول به مراد نفسی باشد؛ به این صورت که اراده به مقدمه فعل مکلف که عبارت از تشریح تکلیف است، تعلق گرفته تا مراد نفسی؛ یعنی فعل مکلف مثل صلاة در خارج محقق شود، در این صورت زمانی این اراده شکل می‌گیرد که علم به

حصول آن مراد نفسی وجود داشته باشد و در صورتی علم به تحقق این مراد در خارج حاصل می‌شود که علم به تحقق بقیه مقدمات هم باشد؛ چون این فعل تنها با تشریح که یکی از مقدمات تحقق فعل در خارج است محقق نمی‌شود. پس در صورتی می‌توان اراده‌گیری متعلق به يك مقدمه از مقدمات فعل را به عنوان اراده تشریحی پذیرفت که مرید به حصول مراد نفسی علم داشته باشد یا حداقل احتمال حصول آن را بدهد، اما اگر فرض کنیم مرید به عدم تحقق مراد، علم دارد و می‌داند که این فعل از ناحیه مکلف صادر نمی‌شود و یا احتمال عدم صدور آن را بدهد، لازمه این سخن آن است که اراده ای محقق نشود؛ به عبارت دیگر اگر مرید، علم به عدم تحقق مراد نفسی داشته باشد در این صورت تعلق اراده‌گیری به این مقدمات معنا نخواهد داشت.

ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر غرض مرید، امتحان عبد باشد دیگر علم به عدم تحقق مراد، مانع از اراده فعلیه نمی‌شود، ولی در پاسخ می‌گوییم این فرض که غرض مرید امتحان عبد باشد از دایره بحث خارج است؛ زیرا بحث در جایی است که اراده جدی به فعل مکلف تعلق بگیرد.

نظریه محقق عراقی

نظر چهارم نظری است که محقق عراقی مطرح کرده و احتمالاً نظر آیه الله حکیم از ایشان اخذ شده است، مانند نظریه محقق اصفهانی که ریشه اش در کلمات مرحوم آخوند است.

محقق عراقی مقدمه ای بیان کرده و بر اساس آن بین اراده تشریعی و اراده تکوینی فرق می گذارد. ایشان می گوید: هر آمر و مرید فعلی از دیگران گاهی اراده اش به تحقق آن فعل و عمل علی الاطلاق است و گاهی اراده اش نسبت به تحقق فعل از دیگران فی الجمله است. منظور از قید علی الاطلاق این است که اراده به گونه ای باشد که علاوه بر فراهم کردن مقدمات يك فعل، همه موانع و اضداد و مزاحم ها را هم برطرف نماید، هرچند تکوینا اراده انجام آن فعل را در غیر ایجاد کند؛ مثل این که خداوند فردی را از همه شهوات و غفلت ها خالی و در قلب او تصرف نموده و در او اراده انجام کار ایجاد کند. اما مراد از قید فی الجمله این است که مرید مقدمات این فعل را فراهم کند مثلاً دستور به انجام کاری بدهد، در این صورت گفته می شود اراده مرید به

تحقق این فعل در خارج فی الجملة تعلق گرفته؛ چون او می داند که با دستور دادن، عقل آن شخص حکم به وجوب اطاعت و امتثال کرده و پس از آن سعی در برطرف کردن موانع می کند تا آن عمل را در خارج انجام دهد.

به عبارت دیگر گاهی اراده مرید نسبت به فعل غیر این است که آن فعل علی الاطلاق تحقق پیدا کند؛ به این معنی که خود آمر متصدی تحقق فعل از ابتدا تا انتها شود، هر چند تکوینا در قلب فاعل ایجاد اراده کند که در این صورت شخص فاعل، اختیاری در تحقق فعل نداشته و تخلف اراده از مراد محال خواهد بود. گاهی هم اراده به صورت فی الجملة به تحقق فعل از ناحیه غیر تعلق می گیرد؛ به این معنا که مرید مقدمات را فراهم کرده و اراده اش را ابراز می کند، که این در حقیقت فراهم کردن زمینه تحقق فعل به واسطه ایجاد مقدمات آن است. قسم اول اراده تکوینی و قسم دوم اراده تشریحی است. (1)

همان گونه که اشاره شد شاید بین این دو نظر فرق جوهری نبوده و نظریه مرحوم آقای حکیم مأخوذ از کلام محقق عراقی باشد. ولی از جهاتی نیز تفاوت هایی بین این دو بیان وجود دارد؛ از جمله این که صاحب مستمسک اراده غیر را مطرح کرده، اما محقق عراقی سخنی از اراده غیر به میان نیاورده و می فرماید: اراده مرید نسبت به فعل گاهی علی الاطلاق و گاهی فی الجملة است. هم چنین مرحوم حکیم تصریح به امکان تخلف از اراده تشریحی نموده و وجه امکان تخلف از اراده تشریحی را این دانسته که اراده تشریحی قصور دارد، اما محقق عراقی تصریح می کند که تخلف از اراده تشریحی محال است.

محقق عراقی می گوید: مخالفت کفار و اهل عصیان نسبت به واجبات و محرّمات ضرری نمی رساند؛ چون مستلزم تخلف اراده خداوند از مرادش نیست و مرحوم حکیم هم می گوید: «وعليه لا يكون العصيان كاشفا عن عدم الارادة بل عن قصورها» یعنی هر دو بزرگوار می فرمایند: مخالفت عاصی لطمه ای به اراده نمی زند، اما هر کدام

ص: 180



از يك جهت به آن اشاره می کنند. بنا بر این می توان گفت این دو نظریه هر چند به هم نزدیک می باشند، ولی در عین حال تفاوت آن ها قابل انکار نیست.

### بررسی نظریه محقق عراقی

اشکالی که به نظریه محقق عراقی وارد می باشد این است که در حقیقت آن چه ایشان در تعریف اراده تشریحی فرموده مربوط به اراده تکوینی است. ایشان فرمود: گاهی اراده به تحقق فعل تعلق می گیرد که در این صورت اراده، تکوینی خواهد بود و گاهی هم اراده عبارت است از محقق شدن زمینه و شرایط برای حکم عقل به وجوب امثال، که در این صورت هم اراده ای که به بعث تعلق می گیرد از جنس اراده تکوینی می باشد. در واقع لازمه سخن ایشان این است که دو قسم اراده نداریم، بلکه اراده يك قسم بیشتر نیست و آن اراده تکوینی است. شاهد هم این است که محقق عراقی در هر دو قسم می فرماید: تخلف از مراد محال است. حتی در ذیل قسم دوم یعنی اراده تشریحی یا اراده ای که به تحقق فعل فی الجملة تعلق می گیرد، تصریح می کند تخلف مراد از اراده محال است؛ چون مراد در این جا این است که عقل حکم به وجوب امثال کند و حکم عقل به وجوب امثال نیز، با ابراز بعث و اراده به طور قطع ایجاد می شود؛ خواه امثالی در خارج محقق شود یا به سبب موانع محقق نگردد. پس مراد در قسم دوم نیز مانند قسم اول مسلماً محقق می شود و این همان خصوصیت اراده تکوینی است که تخلف از آن محال است، لکن اراده تکوینی گاهی به این تعلق می گیرد که آن عمل در خارج محقق شود و گاهی به این که عقل حکم به وجوب امثال کند.

همان گونه که گفتیم یکی از فرق های کلام ایشان با کلام مرحوم حکیم در این است که مرحوم حکیم تخلف در اراده تشریحی را محال نمی داند، اما محقق عراقی تصریح می کند تخلف در اراده تشریحی محال است.

بنا بر این، تقسیم اراده به دو نوع، طبق نظر محقق عراقی نمی تواند صحیح باشد.

اشاره

امام رحمه الله در باب معنای اراده اشکالی به کلام دیگران داشته و پس از آن اراده تکوینی و تشریحی را توضیح داده است. بنا بر این ما نیز کلام امام رحمه الله را در دو قسمت بیان می کنیم.

بخش اول کلام امام رحمه الله

بخش اول کلام امام رحمه الله که در واقع اشکال ایشان به نظرات دیگران است این می باشد که مشهور اراده را به شوق مؤکد تفسیر کرده اند. این مطلب در کلمات مرحوم آخوند(1) و محقق نائینی(2) و حتی محقق اصفهانی(3) وارد شده است؛ اگرچه ایشان این تفسیر را در مورد خداوند قبول ندارند؛ اما به طور کلی تفسیر اراده به شوق مؤکد در کلمات ایشان وجود دارد. هم چنین در کلمات حکما مثل ملاصدرا در اسفار(4) و حاجی

ص: 182

- 
- 1- . کفایة الأصول، صص 66 و 102.
  - 2- . فوائد الأصول، ج 1، ص 133.
  - 3- . نهاية الدراية، ج 1، صص 194 و 315 و 341 و ج 2، ص 329 و غیر آن.
  - 4- . الحکمة المتعالیة، ج 4، ص 113 و 114، البته ملا صدرا، این تعریف را به برخی نسبت داده است. تعبیر ایشان این گونه می باشد: «وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية... وقيل هي في الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد...».

سبزواری در منظومه (1)، اراده به شوق مؤکد تفسیر شده است. امام رحمه اللهبه این مسئله اشکال کرده و دو دلیل بر این که اراده از جنس شوق مؤکد نیست اقامه می کند.

دلیل اول: دلیل اول دلیل وجدانی است. ایشان می فرماید: اگر اراده عبارت از شوق مؤکد باشد معنایش این است که تا شوق مؤکد پیدا نشود اراده ای محقق نمی گردد، در حالی که در بسیاری از موارد، انسان چیزی را اراده می کند با آن که اشتیاقی به آن ندارد؛ به عنوان مثال کسی که يك چشمش فاسد شده و طبیب به او امر کرده که این چشم، به خاطر سالم ماندن چشم دیگر، باید بیرون آورده و قلع شود، در این صورت در نفس او تصور قلع، تصدیق به فایده آن و ترجیح آن بر بقا محقق شده و عقل او حکم به قلع چشم می کند، اما با این حال اشتیاقی به این کار ندارد، چه رسد به آن که این اشتیاق مورد تأکید باشد. البته ممکن است در بعضی موارد علاوه بر اراده، اشتیاق نیز وجود داشته باشد؛ مثل این که کسی ببیند یکی از عزیزانش در حال غرق شدن است، در این صورت اراده می کند که او را نجات دهد و در عین حال، اشتیاق بلکه شوق مؤکد هم دارد. پس انسان با رجوع به وجدان می فهمد که در کثیری از موارد امری را اراده می کند، ولی شوق مؤکد و یا حتی اصلاً شوقی در او نسبت به آن فعل وجود ندارد.

دلیل دوم: دومین دلیلی که امام رحمه اللهبرای تفاوت بین اراده و شوق بیان می کند این است که اراده، صفت فعل و اشتیاق، صفت انفعال است و از آن جا که فعل و انفعال دو مقوله مستقل از مقولات عشر هستند،

بنابراین اشتیاق و اراده نیز از دو مقوله جداگانه می باشند. پس به نظر امام رحمه الله عبارت از شوق مؤکد نیست.

### **بخش دوم کلام امام رحمه الله**

به نظر امام رحمه اللهاراده عبارت است از: «تجمع و همت نفس». البته این تعریف از دید بزرگانی که ذکرشان گذشت قابل قبول نیست؛ چون آنان معتقدند پس از تجمع نفس

ص: 183

چیز دیگری هم پیدا می شود که همان اراده است. اما امام رحمه الله می فرماید: اراده عبارت از تجمع قوای نفسانی و تصمیم و همت آن ها بر انجام کار است. (1)

با توجه به آن چه ذکر شد ایشان تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی را خالی از تسامح ندانسته و می فرماید: تقسیم اراده به این دو قسم صحیح نیست؛ چون اراده يك جنس و حقیقت بیشتر ندارد و آن هم تجمع نفس است. علت دیگری که ایشان برای عدم امکان تقسیم اراده به دو قسم ذکر می کند این است که در هر تقسیمی باید در ذات اقسام و حقیقت آن ها اختلافی وجود داشته باشد تا بتواند به اقسام مختلف تقسیم شود، در حالی که بین اراده تکوینی و اراده تشریحی تفاوت حقیقی و ماهوی وجود ندارد؛ چون اراده تشریحی عبارت است از: «اراده جعل قانون» که همانند دیگر افعال اختیاری مثل سفر رفتن یا خانه ساختن و... فعل تکوینی و اختیاری مقنن محسوب می شود. بنابراین تفاوتی بین این دو اراده وجود ندارد.

پس حقیقت اراده يك چیز بیشتر نیست و آن تجمع و همت نفس است، لکن گاهی به يك امر تکوینی مثل سفر رفتن تعلق می گیرد و گاهی هم به جعل قانون که آن هم امری تکوینی است متعلق می شود. لذا اختلاف بین اراده تکوینی و اراده تشریحی در واقع مربوط به متعلق آن دو است؛ به این صورت که اگر متعلق اراده جعل يك حکم شرعی قانونی باشد نامش را اراده تشریحی گذاشته و اگر متعلق اراده، چیزی غیر از حکم شرعی باشد به آن اراده تکوینی می گویند، پس جعل قانون نیز يك امر تکوینی و فعل اختیاری است که از مرید سر می زند. پس اراده يك قسم بیشتر نیست.

لذا ایشان می گوید بهتر است به جای این که بگوییم اراده تکوینی و اراده تشریحی؛ تعبیر «ارادة التكوين و ارادة التشريع» را به کار ببریم. بنا بر این اراده قانون گذاری و اراده جعل قانون گرچه در واقع اراده تکوینی است، لکن برای این که این اراده از سایر

ص: 184

تکوینی تعبیر به اراده التکوین ولی در مورد جعل قانون تعبیر به اراده التشریح می نمایم. (1)

امام رحمه الله در جای دیگر می فرماید: اراده متعلق به تشریح همانند اراده متعلق به تکوین، شدت و ضعف دارد، اما شدت و ضعفی که در اراده تکوین است تابع اهمیت مراد و مصالح و اغراض نهفته در آن می باشد؛ به عبارت دیگر اراده ایجاد و حفظ يك شیء در عالم تکوین، به حسب مصلحتی که در آن است و هم چنین به حسب مرتبه وجودی و جایگاهی که در خلقت دارد، دارای شدت و ضعف می باشد. قطعاً اراده ای که در خداوند نسبت به حفظ ذات مقدس حضرت ولی عصر (عج) وجود دارد با اراده او نسبت به حفظ شخص دیگر متفاوت است. اراده تشریح نیز به حسب اختلاف مصالح و اغراضی که در متعلق آن وجود دارد شدت و ضعف پیدا می کند؛ به عنوان مثال اراده ای که به حرمت و نهی از زنا تعلق گرفته با اراده ای که به ترك نظر به اجنبیه متعلق شده متفاوت بوده و در يك رتبه نیستند. پس گرچه از زنا و هم چنین نظر به اجنبیه به جهت مفسده ای که در آن ها وجود دارد باید اجتناب شود، اما چون مفسده موجود در زنا بیشتر است، از این رو اراده ای هم که برای ترك زنا وجود دارد اشد از اراده ای است که برای ترك نظر به اجنبیه وجود دارد.

امام رحمه الله راه فهم و شناخت این شدت و ضعف را بیان خود شارع دانسته و می فرماید: باید این شدت و ضعف را از لسان شارع بدست آورد و این از ضمیمه شدن بعث و زجر به تأکیدات و وعده و وعیدها معلوم می شود؛ یعنی اگر بعث شارع

ص: 185

---

1- . جواهر الأصول، ج 2، ص 172 «ان تقسیم الاراده الى التکوینیة و التشریحیة لا یخلو عن تسامح لأن کل تقسیم لابدّ و أن یكون للاختلاف فی الذات الشئ و حقیقته و إلاّ یتمکن تقسیم الشئء إلى اقسام غیر المتناهیة، لأنّ الارادتين لم تختلفا هویةً فإن الارادة التشریحیة عبارة عن ارادة جعل القانون والجعل فعل تکوینی للمقتنّ نظیر سائر افعاله الاختیاریة... فلم تفترق ذات الارادة التشریحیة عن ذات الارادة التکوینیة... وائما الاختلاف بینهما فی المتعلق، لانه اذا كان متعلق الارادة حکما شرعیا قانونياً فیسمونها ارادة التشریحیة و ان کان غیره من الامور التکوینیة فیسمونها ارادة تکوینیة». و ج 3، ص 71.

همراه با وعده های پاداش و ثواب باشد و یا زجر او مقرون به تأکیداتی مثل اِذار به عواقب عمل و وعید به نار جهنم باشد، در این صورت مشخص می شود که این اراده دارای شدت و تأکّد است. [\(1\)](#)

ص: 186

---

1- . همان، ج 2، ص 139 و 140.

پس از بررسی نظریه های مختلف در معنای اراده تکوینی و تشریحی، معلوم می شود نظر امام رحمه الله اتم و اکمل این نظریات است و از اشکال مصون می باشد.

در نتیجه قول حق این است که اراده به دو قسم تکوینی و تشریحی منقسم نمی شود، بلکه فقط يك نوع اراده وجود دارد و آن چه که مسامحتاً به آن اراده تشریحی اطلاق می شود در واقع ارادة التشریح است و تشریح نیز يك فعل تکوینی اختیاری همانند سایر افعال می باشد. با این بیان بسیاری از اشکالات مثل اشکال تخلف مراد از اراده تشریحی در فرض عصیان مکلفین حل می شود. توضیح مطلب این است که:

اراده خداوند به خاطر مصالح و غایات و اغراضی که برای جعل قانون وجود دارد به این تعلق گرفته که قانون گذاری کند و به همین دلیل تکالیفی در شرع تشریح شده است. بنابراین حتی در صورت عصیان و نافرمانی عبد نیز تخلف اراده از این تشریح و قانون گذاری صورت نمی گیرد؛ چون مراد جعل قانون بوده که آن هم در خارج و عالم تکوین محقق شده است؛ به عبارت دیگر اراده خداوند به تحقق فعل دیگران متعلق نشده تا اشکال شود که مراد او در مورد عاصی محقق نمی گردد، بلکه اراده

خداوند جعل قانون بوده که در هر صورت تحقق پیدا کرده است. به همین دلیل امام رحمه الله می فرماید: سخن بعضی مثل محقق اصفهانی و محقق نائینی که گفته اند اگر اراده به فعل نفس متعلق شد به آن اراده تکوینی و اگر به فعل غیر تعلق گرفت به آن اراده تشریحی گویند، صحیح نیست. هم چنین کلام محقق نائینی مبنی بر این که: «در اراده تکوینی نفس، متصدی تحريك عضلات خود می باشد ولی در اراده تشریحی امر، متصدی تحريك عضلات دیگری است»<sup>(1)</sup> مردود است؛ زیرا به نظر امام رحمه الله تحريك عضلات دیگران در اختیار مرید نیست و اساساً تعلق اراده به فعل غیر غلط است. به همین دلیل است که ایشان می فرماید: عصیان گناهکاران تخلف از مراد نیست؛ چون مراد جعل قانون است که چه در صورت عصیان و چه در صورت اطاعت تحقق پیدا می کند. البته باید توجه داشت که غایت جعل قانون غیر از مراد که خود جعل قانون است می باشد؛ زیرا غایت جعل قانون، استکمال نفوس و برافروختن مشعل هدایت برای نوع انسان ها است و این امر در پرتو قانون و عمل به آن محقق می شود.

نتیجه: ما اراده ای به نام اراده تشریحی مستقل از اراده تکوینی نداریم. آن چه هست يك نوع اراده است و آن چه که مسامحه به آن اراده تشریحی گفته می شود در واقع ارادة التشریح است و تشریح هم يك فعل تکوینی اختیاری همانند سایر افعال می باشد.

ص: 188

---

1- . فوائد الأصول، ج 1، ص 135 و 136.







قبل از بررسی نظریات مختلف درباره حقیقت حکم شرعی لازم است اشاره ای به مراتب حکم داشته باشیم. البته در این که آیا این بحث مقدم بر بحث از حقیقت حکم شرعی است و باید قبل از آن مطرح شود یا متأخر از آن می باشد، دو احتمال وجود دارد: يك احتمال این که بحث از مراتب حکم شرعی متأخر از بحث حقیقت حکم شرعی است؛ چون مراتب يك شیء، متأخر از خود شیء است، لذا نخست باید حقیقت حکم شرعی مشخص شده و سپس معلوم گردد که مراتب آن کدام است. احتمال دیگر آن که مراتب حکم شرعی مقدم بر خود حکم شرعی است؛ زیرا در این صورت مرتبه ای که در واقع از مراتب

حکم شرعی محسوب نمی شود، مشخص شده و از بحث خارج می شود، در نتیجه تبیین حکم شرعی با سهولت بیشتری انجام می پذیرد. ما در این مقام اشاره ای اجمالی به مراتب حکم شرعی کرده و بحث مبسوط آن را مستقلاً ارائه خواهیم کرد. بر این اساس می توان گفت به نوعی بین دو احتمال جمع شده و وجوه رجحان هر يك از دو احتمال رعایت شده است.

محقق خراسانی برای تکلیف چهار مرتبه از ثبوت قائل است:

1. مرتبه اقتضاء که مرتبه ثبوت مقتضی حکم و تکلیف است بدون این که انشا و تشریحی در کار باشد.

2. مرتبه انشا که همان مرتبه ثبوت حکم به وسیله انشا است بدون این که فعلیت پیدا کند؛ مثل کثیری از احکام در صدر اسلام که پیامبر مأمور به تبلیغ آن ها نشده بود.

3. مرتبه فعلیت که مرتبه ثبوت حکم و تکلیف است بدین معنی که بعث و زجر، فعلیت پیدا کرده ولی حجتی بر تکلیف قائم نشده، لذا بر مخالفت و موافقت آن استحقاق عقاب و ثواب مترتب نمی شود.

4. مرتبه تنجز که مرتبه ثبوت تکلیف و قیام حجت بر آن می باشد و بر مخالفت یا موافقت آن استحقاق عقاب یا ثواب مترتب می گردد. (1)

ایشان از این مراتب چهارگانه به حکم اقتضایی، انشایی، فعلی و منجز نیز تعبیر کرده؛ زیرا معتقد است که حکم در هر يك از این مراتب و مراحل، دارای تحقق و ثبوت می باشد.

متأخرین از مرحوم آخوند در صحت و سقم این مراتب اختلاف کرده و بعضی آن را پذیرفته و کثیری نیز آن را رد کرده اند. تفصیل انظار مختلف در این باره، در مبحث مستقلی در آینده خواهد آمد.

آن چه اجمالاً در این مقام می توان به آن اشاره کرد. این است که قطعاً مرتبه اقتضا و مرتبه تنجز از مراتب حکم نبوده بلکه یکی از مبادی و مقدمات حکم و دیگری از آثار آن محسوب می شود. لکن در مورد مرتبه انشا و فعلیت اختلاف واقع شده که آیا هر دو مرتبه از مراتب حکم اند یا فقط یکی از آن دو به عنوان حکم شناخته می شوند. تحقیق این مطلب در مباحث آینده روشن خواهد شد، ولی اجمالاً می گوئیم که به نظر ما فقط مرتبه انشا به عنوان حکم شناخته می شود و لذا ما مدعی هستیم که حکم بیش از يك مرتبه ندارد که همان مرتبه انشا است؛ زیرا حکم و جعل تکلیف که به عنوان عمل حاکم مورد توجه قرار می گیرد صرفاً با انشا محقق می شود و پس از آن وظیفه و

ص: 192

نقش او در رابطه با تحقق حکم پایان یافته تلقی می گردد. البته ابلاغ حکم و تبلیغ آن نیز اگر چه وظیفه حاکم است، ولی این مرحله به عنوان جزئی از حقیقت حکم و ماهیت آن محسوب نمی شود.

اکنون پس از بیان اموری که به عنوان مقدمه بحث از حقیقت حکم شرعی ذکر گردید نوبت به بررسی حقیقت و ماهیت حکم شرعی می رسد. قبلاً بیان کردیم که آرا و انظار مختلفی در این رابطه وجود دارد و ما اشاره ای اجمالی به آن داشتیم، هر چند تمامی این نظرات و اقوال حقیقتاً متفاوت نبوده و بعضاً فقط تعبیراتشان متفاوت است.

لازم به ذکر است در ابتدای این بخش، این نظر که حکم شرعی عبارت از علم به مصلحت و مفسده در افعال است را متعرض شده و آن را مورد بررسی قرار دادیم؛ اعم از این که ادعا شود حکم شرعی عبارتست از اراده و اراده همان علم به مصلحت و مفسده است و یا این که رأساً گفته شود حکم شرعی علم به اشتغال فعل بر مصلحت و مفسده می باشد. در این مجال به بررسی اهم آرا و انظار درباره حقیقت حکم شرعی پرداخته و سپس نظر برگزیده را بیان خواهیم کرد.

1\_ نظریه اراده

جمع زیادی از متقدمین از متکلمین و اصولیین حکم شرعی را همان اراده دانسته<sup>(1)</sup> و معتقدند: تکلیف، اراده ای است که در نفس مولا نسبت به صدور فعل یا ترك آن از ناحیه عبد تحقق پیدا می کند؛ به عبارت دیگر در نظر این گروه حکم شرعی همان اراده و کراهت مولا نسبت به فعل یا ترك است. البته ممکن است ادعا شود که حکم شرعی در حقیقت از اراده و کراهت حاصل در نفس مولا انتزاع می شود. بر این اساس هم حکم شرعی امری حقیقی بوده و اعتباری محسوب نمی شود. اگرچه ظاهر کلمات این دسته، مساعد با این ادعا نیست.

در این نظریه، اظهار و ابراز اراده به هیچ وجه مورد توجه نبوده و در حقیقت حکم شرعی دخیل نمی باشد. بلکه آن چه مورد نظر است نفس اراده و کراهت است. از این اراده بعضاً در لسان متأخرین با عنوان اراده تشریعی نیز یاد می شود.<sup>(2)</sup>

ص: 194

---

1- . الاقتصاد، ص 61؛ ایضاح الفوائد، ج 1، ص 4؛ الکافی فی الفقه، ص 34؛ نهایة النهایة، ج 1، ص 104.

2- . بحوث فی علم الأصول، ج 2، پاورقی ص 284؛ منتهی الدرایه، ج 6، پاورقی ص 586.

بر این نظریه اشکالات متعددی ایراد گردیده که به بعضی از این اشکالات که مورد پذیرش ما نیز می باشد ذیلاً اشاره می شود:

اولاً: مکلفین پس از صدور حکم شرعی خود را موظف به انجام آن دانسته و اساساً به اراده شارع توجه ندارند. اگر حکم شرعی همان اراده و کراهت مولا بود قطعاً باید مورد توجه مکلفین قرار می گرفت؛ در حالی که اساساً این جهت منظور نظر نیست.

ثانیاً: جنس حکم شرعی و تکلیف، غیر از جنس اراده است؛ چون اراده، اعم از این که آن را در مورد خداوند شوق مؤکد بدانیم یا خیر، از جنس الزام و دستور نیست، در حالی که جنس تکلیف به نحوی الزام است، لذا اساساً از این جهت مغایر با یکدیگر می باشند.

ثالثاً: اراده غیر از جعل است و ما در مواردی از حکم شرعی مشاهده می کنیم که پای جعل در میان است؛ مثلاً بعضی از احکام وضعی از جمله ولایت و قضاوت از اموری هستند که توسط شارع جعل می شوند نه این که صرفاً با اراده تحقق پیدا کنند. این مطلب در موالی عرفی نیز وجود دارد؛ یعنی بعضی از امور صرفاً با اراده مولای عرفی پدید نمی آیند، بلکه محتاج جعل می باشند همانند احکامی که شخص در مقام قضاوت صادر می کند.

## 2\_ نظریه اراده مبرز

از جمله کسانی که حکم شرعی را عبارت از اراده مبرز می دانند، محقق عراقی است. ایشان در تعریف حکم شرعی می فرماید: «حکم شرعی عبارت است از اراده ای که به وسیله قول یا فعل ابراز شود».<sup>(1)</sup> بعضی دیگر از اصولیین از جمله

ص: 195

---

1- . نه‌ایة الأفكار، ج 3، ص 9، و ج 4، ص 163 «أن حقيقة الحكم و هي الإرادة التشريعية المبرزة بالخطاب...» البته توجه به این نکته ضروری است که ایشان گرچه در این جا وسیله ابراز اراده را خطاب و قول قرار داده ولی در جای دیگر می فرماید: «نعم ینبغی أن یعلم بأنه... لا- خصوصية لخصوص الإبراز بالقول... بل الإبراز بما أنه يعمّ القول والاشارة ونحوها وأما يرى في بعض الكلمات من التعبير عنه بالطلب بالقول فأنما هو لمكان الغلبة لا من جهة خصوصية في الإبراز القولي، كما هو واضح» نه‌ایة الأفكار، ج 1، ص 158.

صاحب فصول(1) نیز این نظر را به صورت احتمال ذکر کرده است. به طور کلی همه کسانی که حکم شرعی را به اراده تفسیر کرده اند، اعم از این که ابراز را به عنوان يك قيد ذکر کرده باشند یا نه و هم چنین کسانی که حکم شرعی را به علم به اشتغال افعال بر مصالح و مفاسد معنا کرده اند، مطابق قاعده می بایست حکم شرعی را يك امر واقعی بدانند.

البته لازم به ذکر است که ایشان این مطلب را فقط در مورد احکام تکلیفی مطرح کرده نه در مورد مطلق حکم، در نتیجه فقط حکم تکلیفی را يك امر واقعی و غیر مجعول می داند. محقق عراقی در بحث استصحاب(2) مدعی است همین که نزاع فقط در مورد احکام وضعی واقع شده که آیا احکام وضعی مجعول هستند یا خیر؟ نشان دهنده آن است که در مجعول بودن احکام تکلیفی نزاع و اختلافی وجود ندارد. سپس ایشان می فرماید: این که جعل در باب تکالیف مسلّم گرفته شده شاید نظر به مرحله بعث؛ یعنی الزام و ایجاب بوده؛ چون این عناوین از عناوینی هستند که از مرحله انشا انتزاع می شوند؛ یعنی اگر انشا صورت نگیرد جایی برای اعتبار این عناوین نخواهد بود، اگرچه اراده حقیقی از ناحیه آمر تحقق پیدا کرده و به فعلیت رسیده باشد. به نظر ایشان باب تکالیف ربطی به امور جعلی ندارد مگر آن که ما نوعی عنایت و ادعا در این مورد مطرح کنیم؛ چون حقایق جعلی در نظر ایشان عبارت اند از اعتباراتی که متقوم به انشا بوده و انشا وسیله ای برای رسیدن به آن حقایق جعلی است؛ یعنی قصد و انشا، علت تام تحقق آن امور است؛ مثلاً به وسیله انشا، قصد

ص: 196

---

1- . الفصول الغرویه، ص 235.

2- . نهاییه الأفكار، ج 4، صص 89\_ 88 و 163.



می شود که ملکیت به عنوان يك حقیقت جعلی تحقّق پیدا کند. پس قوام این حقایق به انشا بوده و قصد توصل به آن ها به واسطه انشا و احکام شرعی صورت می گیرد. از این رو ایشان

می فرماید: اگر قصد انشا نباشد این امور در وعاء اعتبار محقّق نمی شوند. در سایر امور قصدی مانند تعظیم و توهین نیز مطلب از همین قرار است؛ به این بیان که زمانی تعظیم و توهین تحقّق پیدا می کند که تحقّق آن عنوان به وسیله انشا قصد شود. محقّق عراقی در ادامه فرق بین این نحو از اعتباریات یعنی حقایق جعلی را با اعتباریات محض و امور انتزاعی بیان می کند که چون از محل بحث ما خارج است، از ذکر آن خودداری می کنیم.

ایشان پس از ذکر این مقدمات می فرماید: جعلیت به این معنا در مورد احکام تکلیفی جاری نمی شود، بلکه فقط در مورد احکام وضعی متصور است. محقّق عراقی در توضیح عدم تصور جعلیت نسبت به احکام تکلیفی می گوید: این نحوه از جعلیت نسبت به هیچ يك از مراتب حکم معنا ندارد. وی سپس يك يك این مراتب را بیان و ضمن ردّ جعلیت در آن ها می فرماید: کاملاً روشن و واضح است که جعلیت به آن معنایی که گفتیم نسبت به مرحله علم به مصلحت بی معنا است؛ چرا که علم به مصلحت يك امر واقعی است.

ایشان هم چنین نسبت به مرحله اراده و لبّ آن، که به تعبیر وی روح تکلیف است می فرماید: جعل در این مرحله نیز متصور نیست؛ چون اراده از کیفیات نفسانی است که تابع علم به مصلحت موجود در فعل است و این هیچ ربطی به انشائیات ندارد بلکه يك کیفیت نفسانی است که تابع جعل و انشا نمی باشد.

وی در مورد انشای مبرز اراده نیز می فرماید: جعل و انشا در آن معنا ندارد به این دلیل که انشا، يك امر واقعی و از مقوله فعل است؛ چون کسی که انشا می کند در واقع کاری را انجام می دهد پس انشا از مقوله فعل بوده و خارج از اعتباریات است. در نتیجه به نظر ایشان نسبت به این مرحله هم جعلیت متصور نیست.

پس تنها يك مرحله باقی می ماند و آن هم مرحله بعث، الزام و ایجاب است. ایشان نسبت به این مرحله می فرماید: بعث، الزام و ایجاب، عناوینی هستند که از ابراز اراده انتزاع شده اند؛ یعنی وقتی اراده آمر به وسیله قول یا فعل ابراز می شود، آن گاه بعث، الزام و ایجاب انتزاع می گردد. در نتیجه این امور از جمله عناوین انتزاعی هستند که جعلیت به معنایی که گفته شد در مورد آن ها متصور نیست؛ زیرا عقل، آن ها را با عنایات خاص از اراده مبرز انتزاع کرده و اگر عقل حکم به لزوم امتثال و لزوم پیروی از این اراده می کند، نه به خاطر آن است که انشا و جعلی در کار است؛ بلکه به جهت اطلاع بر اراده مولا است؛ یعنی همین که مکلف و عبد بر اراده مولا و حاکم اطلاع پیدا کرد عقل او حکم می کند که امتثال واجب است و باید اراده مولا و حاکم اتیان شده و محقق گردد. چه این حاکم و مولا طلب کند یا نکند و چه بعث به ذهن مولا خطور کرده باشد یا نکرده باشد. پس موضوع برای حکم عقل به لزوم امتثال، صرف اطلاع بر اراده ای است که با قول یا فعل ابراز شده و دیگر کاری به انشای بعث و ایجاب ندارد؛ چون این ها از ابراز اراده انتزاع

می شوند.

بر این اساس ایشان نتیجه می گیرد که جعلیت به این معنا که انشا و قصد، وسیله ای برای تحقق این حقایق در عالم مناسب یا عالم اعتبار عقلایی باشد مثل آن چه که در ملکیت و وقفیت و امثال آن وجود دارد، در مورد بعث و الزام جریان ندارد، لذا می فرماید: این که مشهور شده احکام تکلیفی مجعول هستند، اصلی است که هیچ اساسی ندارد.

ایشان در ادامه استدراک کرده و می فرماید بله؛ می توان ادعای جعلیت در احکام تکلیفی را به معنای دیگری که قابل قبول باشد مطرح نمود؛ به این صورت که بگوییم چون وضع و رفع احکام تکلیفی، به ید شارع بوده و این شارع است که آن ها را به ایجاد تکوینی موجود می نماید، پس جعل در احکام تکلیفی راه دارد.

ص: 198

از مجموع کلام محقق عراقی مشخص می‌گردد که حکم شرعی تکلیفی يك امر اعتباری و جعلی نیست، بلکه يك امر واقعی است. گواه بر این مطلب تعریفی است که ایشان از حکم شرعی ارائه داده مبنی بر این که حکم شرعی عبارت است از: «اراده تشریحی مبرز».

همان گونه که اشاره شد ایشان این مسئله را در خصوص حکم تکلیفی قائل شده و ما ان شاء الله در بحث از حکم تکلیفی و وضعی خواهیم گفت که آیا قدر جامعی بین حکم تکلیفی و حکم وضعی وجود دارد یا خیر؟ از کلمات برخی استفاده می‌شود که قدر جامعی بین آن دو وجود ندارد؛ چون هنگامی که می‌خواهند از حکم شرعی بحث کنند، می‌گویند از آن جا که سنخ حکم شرعی تکلیفی با سنخ حکم وضعی متفاوت است، لذا حقیقت حکم تکلیفی نیز، غیر از حقیقت حکم وضعی می‌باشد. اما به نظر می‌رسد این مطلب محل تأمل است.

### **بررسی نظریه اراده مبرز**

مواضعی از کلام ایشان محل اشکال است:

اول این که ایشان جعلیت احکام تکلیفی را به معنایی که توضیحش گذشت در تمامی مراتب حکم غیر متصور دانسته و این به نظر ما قابل قبول نمی‌باشد بلکه این سخن را فقط در برخی از مراتب حکم می‌پذیریم؛ به این بیان که جعلیت نسبت به مرحله علم به مصلحت و هم چنین نسبت به مرحله لب اراده که از آن تعبیر به روح تکلیف کرده اند معنا ندارد. اما این که فرمود: «جعلیت نسبت به مرحله انشای مبرز اراده جریان ندارد؛ چون انشا از مقوله فعل بوده و يك امر واقعی است و لذا از دایره اعتباریات جعلی خارج می‌باشد»، نیز محل تأمل است. نظر ما در این رابطه چنان چه در بحث انشا و اعتبار به آن اشاره کردیم این است که انشا از این حیث که فعل منشی و

معتبر است يك امر واقعی محسوب می شود؛ مثلاً

وقتی سؤال می شود فلانی چه کرد؟ جواب داده می شود «أنشأ البيع» و این گواه آن است که خود انشا به عنوان يك فعل و عمل، از ناحیه مُنشئ و معتبر، تلقی می شود. اما مراد ما از انشا «انشاء بما انه فعل المُنشئ» نیست تا گفته شود این يك فعل است و در نتیجه امری واقعی است بلکه انشا که ما آن را مساوی با اعتبار و عبارت از «ایجاد المعنى باللفظ فى الوعاء المناسب له» دانستیم يك امر اعتباری است و جعل محسوب می شود؛ به عبارت دیگر بین حکم کردن و خود حکم فرق وجود دارد و آن چه موضوع بحث است تحلیل حقیقت خود حکم است نه حکم کردن. اگر انشا را به عنوان مرتبه ای از مراتب حکم لحاظ کردیم، از مقوله جعل و اعتبار خواهد بود و نمی توان آن را يك امر واقعی دانست.

اما کلام محقق عراقی راجع به مرحله بعث و لزوم و ایجاب نیز، البته با تسامح، قابل قبول است؛ چون همان طور که ایشان فرمود این موارد؛ یعنی بعث، لزوم و ایجاب اموری هستند که از مرحله قبل یعنی اراده مبرز انتزاع می شوند. لذا ما این مرحله را چنان چه در بحث مراتب حکم بیان خواهیم کرد از مراتب حکم ندانسته و معتقدیم که حکم فقط يك مرتبه دارد و آن هم مرتبه انشا است.

### 3\_ نظریه خطاب

جماعتی از بزرگان از جمله فخرالمحققین (1) و شهید ثانی (2) معتقدند: حکم شرعی همان خطاب خداوند یا مدلول خطاب می باشد. این نظر به مرحوم علامه هم نسبت داده شده (3) ولی ایشان در کتاب نهاییه می گوید: حکم شرعی عبارت از خطاب لفظی نیست بلکه مستفاد از آن است. (4) در این رابطه اگر چه تعبیرات مختلفی وارد شده ولی

ص: 200

1- . ایضاح الفوائد، ج 1، ص 8 .

2- . روض الجنان، ج 1، ص 37 .

3- . مفاتیح الأصول، ص 292 .

4- . نهاية النهاية، ج 1، ص 90 .

در همه آن‌ها به نوعی حکم شرعی، مساوق خطاب یا منتزاع از آن قرار داده شده است. در بین اشاعره نیز جمعی معتقدند: حکم شرعی عبارت از خطاب شارع است.

### بررسی نظریه خطاب

بر این نظریه نیز اشکالات متعددی وارد است؛ از جمله این که:

اولاً: اگر خطاب شارع یعنی خطاب لفظی مثل آیات قرآنی عبارت از حکم شرعی باشد آن گاه دال و مدلول متحد می‌شوند و این باطل است.

ثانیا: بر فرض هم که نسبت خطاب لفظی و حکم شرعی نسبت دال و مدلول نباشد یعنی هیئت انشا صرفاً وسیله‌ای برای ایجاد معنی باشد نه دال بر آن، اشکال این است که طبق این فرض هم خطاب غیر از حکم شرعی خواهد بود، مگر آن که گفته شود حکم شرعی مستفاد از خطاب است نه خود خطاب آن چنان که علامه فرموده است.

ثالثاً: امام رحمه الله می‌فرماید: حتی اگر بگوییم حکم شرعی از خطاب شارع انتزاع می‌شود ولی انتزاع هم بدون جعل ممکن نیست بلکه اگر قرارداد و اعتبار عقلایی وجود داشته باشد آن گاه می‌توان از صیغه امر و نهی، وجوب و حرمت را و هم چنین از صیغه بیع، نقل و انتقال ملکیت را انتزاع کرد. بنابراین در هر صورت محتاج جعل و قرارداد هستیم. پس به نظر ایشان حکم شرعی عبارت از اصل خطاب شارع نیست، بلکه حکم شرعی معنایی است که به کمک جعل و قرارداد از خطاب انتزاع می‌شود. (1)

### 4\_ نظریه انشا

جمعی از اصولیین حکم شرعی را عبارت از انشا می‌دانند. محقق خراسانی از جمله کسانی است که حکم شرعی را همان حکم انشایی می‌داند، (2) هرچند ایشان برای حکم

ص: 201

1- . تهذیب الأصول، ج 2، ص 375.

2- . کفایة الأصول، ص 88.

شرعی مراتب اربعه را قائل شده است. محقق اصفهانی نیز حکم شرعی را انشا به داعی جعل داعی دانسته<sup>(1)</sup> و مرحوم آیه الله بروجردی هم حکم شرعی را عبارت از انشا می داند.<sup>(2)</sup> ظاهر بعضی عبارات محقق نائینی نیز آن است که حکم شرعی همان انشا است با این تفاوت که ایشان معتقد است با انشا، حقیقت حکم شرعی تحقق پیدا نمی کند بلکه حقیقت حکم در مرحله فعلیت و با تحقق موضوع، محقق می شود.<sup>(3)</sup>

چنان چه ذکر شد به نظر محقق اصفهانی حکم شرعی عبارت از انشا به داعی جعل داعی یا انشا به داعی بعث و زجر است.<sup>(4)</sup> در نظر ایشان انشا می تواند به دواعی مختلفی مانند اظهار مصلحت و یا اظهار اراده محقق شود، ولی هیچ یک از این ها حقیقت حکم مجعول نیست، بلکه حقیقت حکم همان انشا به داعی جعل داعی است؛ یعنی حتماً توسط جعل داعی، لازم است. دلیل بر این مطلب به نظر وی آن است که وجود انشایی عبارتست از «وجود معنی به وجود لفظ تنزیلاً»، چنان چه شأن استعمال این چنین است و این وجود انشایی، غیر از وجود اعتباری برای بعث یا ملکیت و امثال آن است. بر این اساس، حکم شرعی به عقیده محقق اصفهانی انشا به داعی بعث و زجر می باشد.

### بررسی نظریه انشا

به نظر ما اصل این مسئله که حکم شرعی همان انشا است و به وسیله انشا محقق می شود، مورد قبول است، چنان چه جمعی نیز بر این باورند ولی این که توسط جعل

ص: 202

- 
- 1- . نه‌ایة الدراية، ج 1، ص 221.
  - 2- . لمحات الأصول، ص 286.
  - 3- . فوائد الأصول، ج 3، ص 104 «لیس لنا فی الواقع حکم انشائی فی مقابل حکم الفعلی، بل الذی یكون هو انشاء الحکم علی موضوعه، فعند تحقق ذلك الموضوع یكون الحکم فعلیاً لا محالة ومع عدم تحققه لا یكون فی الواقع حکماً اصلاً».
  - 4- . نه‌ایة الدراية، ج 1، ص 221.

داعی لازم باشد، محل اشکال است. آن چه محقق اصفهانی را وادار کرده تا در تعریف حکم شرعی به توسیط جعل داعی ملتزم شده و مدعی گردد که حکم شرعی انشا به داعی جعل داعی است این می باشد که به نظر وی وجود انشایی با وجود اعتباری برای بعث یا ملکیت، مغایر است در حالی که این مطلب مردود است؛ زیرا ایشان دلیل این امر را این می داند که وجود انشایی عبارتست از وجود معنی به وجود لفظ تنزیلاً در حالی که سابقاً اشاره کردیم این سخن صحیح نیست و اصل وجود انشایی محل اشکال است. بنابراین ضرورتی ندارد در تعریف حکم شرعی، داعی جعل داعی اخذ شود و چنان چه در مبحث خطابات قانونی خواهد آمد، به نظر ما انحلال تکالیف به عدد اشخاص مکلفین باطل است و لذا نیازی هم به ایجاد داعی در یکایک مکلفین نیست.

## 5\_ نظریه بعث

طبق این نظریه حکم شرعی عبارت از حکمی است که در آن بعث و زجر باشد و حکم مادامی که به مرتبه بعث و زجر نرسد فی الواقع حکم نیست؛ زیرا ملاکات دخیل در جعل احکام به تنهایی صلاحیت تشریح و جعل احکام را ندارند ولو آن که مبتلا به مزاحم و مانع خارجی نباشند و تنها در صورتی که این ملاکات به صورت بالفعل متعلق غرض باشند واجد چنین صلاحیتی می شوند. در این فرض حکمی که در آن بعث و زجر بوده و صلاحیت عمل به آن وجود داشته باشد تشریح می شود و در غیر این صورت اساساً جعل و

تشریح وجود ندارد؛ زیرا چنان چه حکمی قابل اتیان نباشد نمی تواند موضوع اطاعت و معصیت و عقاب و ثواب واقع شود و لذا مصحح جعل برای آن متصور نیست.

پس حکم شرعی بر اساس این نظر حکمی است که دارای بعث و زجر بوده و به مرتبه فعلیت رسیده باشد. بعضی از اصولیین (1) به این نظر ملتزم شده و بر این عقیده اند

ص: 203

---

1- . بیان الأصول، ج2، ص12.

که حقیقت حکم شرعی همان بعث و زجر است. البته بعضی تصریح کرده اند که حکم تکلیفی عبارت از بعث و زجر بوده ولی حکم وضعی صرفاً يك امر اعتباری است.<sup>(1)</sup>

### بررسی نظریه بعث

بر اساس این نظریه حکمی که در آن بعث و زجر نباشد قابل عمل نبوده و صلاحیت عمل به آن وجود ندارد و لذا نمی تواند موضوع اطاعت و معصیت و عقاب و ثواب واقع شود و در نتیجه مصحح جعل ندارد، بنابراین می توان ادعا کرد که در این صورت اساساً جعل و تشریح در کار نیست. مهمترین بخش این نظر، عدم وجود مصحح جعل برای حکمی است که بعث و زجر در آن نیست.

ما در آینده در بحث مراتب حکم در مورد مرتبه فعلیت و بعث و زجر بیشتر سخن خواهیم گفت و روشن خواهیم ساخت که اساساً مرتبه فعلیت از مراتب حکم شرعی نبوده بلکه متأخر از آن است؛ چرا که مرتبه فعلیت به معنای مرحله ابلاغ حکم شرعی به مکلفین است و وقتی سخن از ابلاغ حکم شرعی به میان می آید معنایش این است که باید چیزی وجود داشته باشد تا ابلاغ شود. پس نمی توان ابلاغ حکم را به منزله جعل آن دانست.

بعلاوه اگر حکم بدون بعث و زجر، مصحح جعل نداشته باشد، حکم شرعی غیر منجز یا غیر واصل هم مصحح جعل نخواهد داشت؛ چرا که اگر حکم به مکلفین واصل نشود، نمی تواند موضوع حکم عقل به ترتب عقاب و ثواب قرار گیرد و لذا اطاعت و عصیان در مورد آن معنا ندارد، در حالی که نمی توان به این امر که حکم غیر واصل یا غیر منجز مصحح جعل ندارد ملتزم گردید.

مضافاً بر این که حکم، هنگامی قابلیت عمل دارد که جعل و تشریح شده باشد، به

ص: 204

---

1- . تحریرات فی الأصول، ج 8، ص 430، المحکم فی أصول الفقه، ج 1، ص 92.



شرط آن که ابلاغ شود و این خود برای تصحیح جعل کفایت می کند.

لذا در مجموع به نظر می رسد نظریه بحث نیز قابل قبول نیست و نمی توان حقیقت حکم شرعی را عبارت

از بحث و زجر دانست.

## اشاره

لازم به ذکر است که تعابیر دیگری نیز در رابطه با حکم شرعی بیان شده؛ از جمله این که بعضی حقیقت حکم شرعی را امری اعتباری دانسته و بعضی آن را به عنوان امری مجعول معرفی کرده اند. اما اعتباری دانستن حکم شرعی منافاتی با نظریه انشا ندارد چه این که نسبت بین اعتبار و انشا همان گونه که سابقاً اشاره شد تساوی است. گروهی نیز که حکم شرعی را از مجعولات شارع معرفی کرده اند منظورشان این است که حکم شرعی، امری قراردادی است که حقیقتی جز جعل شارع ندارد. ولی به هر حال نمی توان این تعابیر را به عنوان نظریاتی مستقل در عرض سایر نظریات مطرح کرد، اگرچه بزرگان در بیان مقاصد خود از تعابیر مختلفی استفاده کرده اند. ما در آینده در این رابطه بیشتر سخن خواهیم گفت.

## دسته بندی انظار

اگر بخواهیم این اقوال را دسته بندی کنیم می توانیم بگوییم مجموعاً دو مسلک اصلی در این بحث وجود دارد و همه اقوال به این دو مسلک برمی گردند.

## مسلک اول

عده ای حکم را يك امر حقیقی و واقعی می دانند و اعتباری و جعلی بودن آن را انکار می کنند. مثلاً کسانی که حکم را همان اراده دانسته و می گویند حکم عبارت از: «اراده تشریحی مولا یا اراده مبرز مولا است که در نفس او تحقق پیدا می کند»، از جمله این

ص: 205

افراد می باشند، یا مثلاً گروهی که حکم را عبارت از «علم به اشتهال افعال بر مصلحت و مفسده» دانسته، در واقع قائل به این هستند که حکم يك امر حقیقی است. هم چنین می توان گفت تمام کسانی که حکم را به واجدیت مصلحت و مفسده و حب و بغض مولا و اراده و کراهت تفسیر کرده اند، قائل به این مسلک می باشند.

## مسلک دوم

مسلک دیگر این است که حکم يك امر اعتباری و جعلی است. شاید بتوان گفت به جز مواردی که در مسلک اول قرار دادیم سایر انظار و اقوال در این مسلک گنجانده می شوند. مثل محقق اصفهانی که حکم را عبارت از انشا به داعی جعل داعی می داند، یا کسی که می فرماید: حکم عبارت از بعث ناشی از اراده می باشد. پس طبق این مسلک، حکم يك امر اعتباری است و حتی بعضی قید اعتباری را به صراحت در

تعریفشان ذکر کرده و گفته اند: حکم عبارت از يك امر اعتباری مجعول است که مستتبع اراده می باشد. (1)

البته انشا و ایجاد المعنی باللفظ به عنوان فعلی که از مولا صادر می شود يك امر حقیقی و واقعی است ولی این مسئله منافاتی با این که انشا يك امر اعتباری است ندارد؛ چون مراد از «ایجاد المعنی باللفظ فی وعاء الاعتبار» ایجاد تکوینی نیست بلکه به این معناست که شارع و مولا-يك معنایی را در عالم اعتبار ایجاد کند. بنابراین مُنشأً يك امر اعتباری است اعم از این که اعتبار را يك انشای خاص و یا آن را مساوی با انشا بدانیم. هم چنین طبق مبنای کسی که حکم شرعی را عبارت از بعث می داند باز هم حکم شرعی يك امر اعتباری خواهد بود نه يك امر حقیقی؛ چون مراد از بعث، برانگیختن حقیقی نیست که در خارج دست مکلف را گرفته و بر آن کار وادارش کنند

ص: 206

بلکه مراد بعث و برانگیختن اعتباری است. پس طبق این اقوال، حکم شرعی يك امر اعتباری است.

چنان چه سابقاً گفتیم تمامی این اقوال در این دو مسلک یعنی مسلک واقعی بودن حکم و مسلک اعتباری بودن حکم خلاصه می شوند. البته ممکن است کسی مسلک سومی هم اضافه کند، چنان چه گفته شده که حکم به نظر برخی امری اعتباری و به نظر بعضی دیگر امری واقعی و به نظر گروهی دیگر يك امر انشایی است. اما به نظر ما انشایی بودن حکم چیزی غیر از اعتباری بودن آن نیست، در نتیجه در این رابطه همین دو مسلک وجود دارد.

ص: 207

## اشاره

پس از دسته بندی انظار مختلف و روشن شدن این مسئله که در رابطه با حکم شرعی دو مسلک رئیسی وجود دارد، می بایست برای بیان حقیقت حکم شرعی در قدم اول معلوم شود که آیا حکم يك امر اعتباری است یا يك امر واقعی و پس از آن باید دید حقیقت حکم کداميك از مراحل مربوط به عملیات حکم است؟ لذا باید در دو مرحله، حقیقت حکم شرعی را تبیین کنیم.

## مرحله اول

### اشاره

به نظر ما حکم شرعی يك امر اعتباری است و بر این مدعا دو دلیل اقامه می کنیم:

### دلیل اول

دلیل اول بر اعتباری بودن حکم، رجوع به ارتکاز است. مرتکز بین عقلا این است که حکم يك امر اعتباری و جعلی است و هنگامی که بین اراده یا ابراز اراده و حکم مقایسه می کنیم بالوجدان درمی یابیم که حکم با اراده و ابراز آن متفاوت است.

### دلیل دوم

این دلیل متشکل از سه مقدمه است:

ص: 208

مقدمه اول: اگر حکم را عبارت از اراده (1) یا ابراز اراده (2) دانستیم، لازمه اش آن است که اراده يك امر غیر اختیاری باشد؛

چون اراده تابع علم به مصلحت و مفسده است و اگر علم به مصلحت و مفسده حاصل شد، خواه ناخواه اراده نیز تحقق پیدا می کند و اگر در جایی اراده محقق نشود اشکال در مبادی آن از جمله عدم علم به مصلحت یا مفسده است.

مقدمه دوم: ادله ثانویه که به لحاظ بعضی از عناوین ثانویه مثل جهل، ضرر و عسر و حرج جعل شده اند رافع احکام اولیه می باشند؛ مثلاً اگر وضو برای شخصی ضرر داشته باشد این تکلیف با دلیل لاضرر برداشته می شود.

مقدمه سوم: این ادله و احکام در مقام امتنان وارد شده اند؛ یعنی شارع با این که می توانسته این احکام را وضع کند یا استمرار دهد اما با این حال وضع نکرده و یا استمرار نداده است. از این رو گفته می شود که شارع حکم را از باب منت رفع کرده است.

حال با ملا-حظه این امور می گوئیم اگر ما حکم را عبارت از اراده و کراهت بدانیم در این صورت دیگر رفع و وضع آن به دست شارع نخواهد بود؛ چون بنا بر مطلب اول اراده و کراهت يك امر غیر اختیاری و تابع علم به مصلحت یا مفسده است و لذا دیگر معنی ندارد ادله ثانویه که رافع احکام اولیه هستند در مقام امتنان وارد شده باشند؛ چون در مقام امتنان بودن آن ها به این معنی است که شارع می توانسته حکم را اعتبار کند ولی آن را اعتبار نکرده و این با غیر اختیاری بودن حکم منافی است پس باید گفت ادله ثانویه در مقام امتنان نیستند، حال آن که ادله ثانویه در مقام امتنان وارد شده اند.

بله اگر گفته شود ادله ثانویه در مقام امتنان وارد نشده دیگر نمی توان به این دلیل استناد کرد؛ چون ممکن است رفع احکام اولیه به این جهت باشد که اصلاً اراده ای نسبت به تحقق متعلقات آن ها محقق نشده است.

ص: 209

---

1- . الكافي في الفقه، ص 34؛ الاقتصاد، ص 61؛ نهاية النهاية، ج 1، ص 104.

2- . بدایع الأفكار میرزا هاشم آملی، ص 339؛ نهاية الأفكار، ج 1، ص 158 و ج 3، ص 9 و ج 4، صص 163 و 167.

بنابراین حکم يك امر واقعی نیست بلکه امری مجعول و اعتباری است که البته به دنبال اراده محقق می شود.

با آن که ثابت شد که حکم امری اعتباری است ولی در عین حال بین قائلین به اعتباری بودن حکم اختلاف نظر وجود دارد. همانگونه که بین کسانی که قائل اند حکم يك امر واقعی است نیز اختلاف نظر وجود دارد.

### دسته بندی قائلین به اعتباری بودن حکم

کسانی که قائل اند حکم يك امر اعتباری است به سه دسته تقسیم می شوند: (1)

دسته اول: برخی معتقدند حکم تکلیفی عبارت است از «اعتبار عقلایی نسبت به حکمی که بر انشای صادر از مولا مترتب می شود»؛ به این معنی که عقلا به دنبال انشایی که از مولا صادر می شود حکمی را اعتبار می کنند.

دسته دوم: این عده حکم را همان «اعتبار مولا» دانسته و معتقدند که اعتبار جدا از انشا نیست بلکه حکم نفس اعتبار مولا در ظرف خاص خود می باشد. این دسته، اعتبار را منوط به تحقق موضوع می دانند و معتقدند که اگر موضوع محقق شد اعتبار هم محقق می شود؛ به این معنا که تحقق موضوع در تحقق اعتبار دخالت دارد. البته بین این گروه اختلاف نظرهایی نیز وجود دارد اما همگی در آن چه بیان شد متفق اند.

دسته سوم: این دسته معتقدند که حکم عبارت است از «اعتبار مولا در ظرف انشا». طبق این نظر، اعتبار از حین انشا تحقق پیدا می کند و ترتب اثر عقلایی آن منوط به تحقق موضوع نیست.

فرق دو نظر اخیر در این است که گروه دوم معتقدند اعتبار منوط به تحقق موضوع است و تا موضوع نباشد اعتبار نیز محقق نمی شود، اما گروه سوم معتقدند که اعتبار از

ص: 210

حین انشا محقق می گردد و تابع تحقق موضوع نیست بلکه آن چه که تابع تحقق موضوع می باشد ترتب اثر عقلایی است. این تفاوت به حسب اختلافی است که در بحث واجب مشروط و معلق و واجب مطلق و منجز وجود دارد که در جای خود باید مورد بررسی قرار گیرد. ما آن چه در صدد اثبات آن بودیم این بود که حکم يك امر اعتباری است و ادله آن را هم بیان کردیم.

## مرحله دوم

پس از آن که مشخص شد حکم يك امر اعتباری است باید به نحو دقیق تر معلوم شود که این امر اعتباری چیست؟ زیرا اگر حکم را عبارت از انشا هم بدانیم می توانیم بگوییم امری اعتباری است همان گونه که اگر آن را عبارت از بعث و زجر بدانیم نیز، می توانیم ادعا کنیم امری اعتباری است. به هر حال با ملاحظه مطالبی که در فصول گذشته بیان کردیم و ضمیمه چند نکته، باید نتیجه گیری کرده و حقیقت حکم شرعی را تبیین کنیم. ابتدا لازم است جهت یادآوری، مطالب گذشته را مرور نماییم.

امر اول در باب معنای اعتبار و امور اعتباری بود. گفته شد امور اعتباری اموری هستند که هم از حیث حدوث و هم از حیث بقاء، متقوم به اعتبارند و ما یزای خارجی ندارند. هم چنین گفتیم امور اعتباری لزوماً ریشه در واقعیات نداشته بلکه بعضاً همان اعتبارات محض هستند، گرچه در بخشی از امور اعتباری که مربوط به احکام شرعی اند این اختلاف وجود دارد که از اعتبارات محض هستند یا از اعتبارات قصدی و امور متقوم به قصد، اما به هر حال نظر مختار این شد که امر اعتباری «قرار واقع بین عقلا است که تابع اعتبار معتبر می باشد» و البته يك غرض و مصلحت عقلایی برای این اعتبار در نظر گرفته می شود؛ مثلاً غرض عقلایی جعل قوانین و

احکام عبارت از تنظیم حیات انسانی و زندگی سعادت‌مندانه است و این سعادت در مورد احکام دینی فقط مربوط به دنیا نیست بلکه شامل سعادت اخروی هم می‌شود.

سپس درباره حقیقت انشا و بعضی از امور مربوط به آن سخن گفتیم و معلوم شد که انشا نوعی اعتبار است. و مختصری نیز پیرامون نسبت انشا و اعتبار بحث کردیم.

آن‌گاه در بحث از اراده تکوینی و اراده تشریحی گفته شد بنا بر نظر مختار، اراده بر دو قسم نیست، بلکه فقط يك قسم دارد و آن اراده تکوینی است و اطلاق اراده تشریحی از باب تسامح است؛ زیرا اراده تشریحی در حقیقت به معنای «ارادة التشریح والجعل» می‌باشد. در نتیجه حقیقت اراده تشریحی همان اراده تکوینی است که مشمول يد جعل و اعتبار نمی‌شود و سرانجام در باب مراتب حکم بحث کرده و گفتیم که حکم يك مرتبه بیشتر ندارد و آن هم مرتبه انشا است، بنابراین آن‌چه که به عنوان مراتب حکم ذکر شده به جز مرتبه انشا، از مقدمات حکم یا از آثار آن می‌باشند.

حال برای این که بتوانیم از مطالب مذکور نتیجه گرفته و در نهایت حقیقت حکم شرعی را بیان کنیم لازم است چند نکته را متذکر شویم.

1. نکته اول این که شارع در مسئله جعل و قانون‌گذاری به شیوه عقلا عمل کرده و «بما أنه جاعل و حاکم» هیچ فرقی با سایر قانون‌گذاران ندارد. البته از جهت علم و احاطه به نیازهای بندگان و مصالح و مفاسد موجود در افعال قطعاً با عقلا قابل قیاس نیست، اما از حیث شأن قانون‌گذاری هیچ تفاوتی بین شارع و غیر شارع نیست؛ یعنی همان مراحل که در قانون‌گذاری عادی طی می‌شود در مورد احکام و قوانین شرعی نیز وجود دارد.

در مورد قانون دو مرحله عمده قابل تصور است: یکی مرحله جعل و انشا و دیگری مرحله اجرای قانون. البته مراحل دیگری مثل وجود مصلحت و مفسده یا اراده قانون‌گذار قبل از حکم قابل توجه است. هم چنین اطاعت و عصیان، ثواب و



عقاب بر موافقت و مخالفت حکم نیز بعد از حکم قابل انکار نیست. اما به طور کلی این دو مرحله مهم وجود دارد که در يك مرحله، قانون وضع می شود و در مرحله بعد به اجرا در می آید. لکن گاهی این دو مرحله زماناً متحدند؛ یعنی زمان وضع قانون و ابلاغ و اجرای آن یکسان است و گاهی بین زمان وضع و جعل قانون با ابلاغ و اجرای آن فاصله وجود دارد.

2. نکته دوم این که حکم کردن يك فعل اختیاری از ناحیه حاکم است اعم از این که حاکم يك انسان عادی باشد یا شارع و این فعل اختیاری به دنبال اراده تحقق پیدا می کند، از این رو کاشف از وجود اراده یا کراهت در نفس مولا است و به عبارت دیگر ناشی از آن است. البته از این حیث که حکم کردن يك فعل اختیاری از ناحیه قانون گذار است يك امر واقعی محسوب می شود، اما این مطلب هیچ منافاتی با اعتباری بودن حکم ندارد.

3. نکته سوم که نکته مهمی است مربوط به مرحله انشا است. نظر مرحوم آخوند این است که در حکم

انشایی بعث و زجر وجود ندارد بلکه بعث و زجر مربوط به حکم فعلی و مرتبه فعلیت است. آن گاه جای این اشکال هست که چگونه می توان ملتزم شد که چیزی قانون و حکم باشد اما باعثیت و زاجریت نداشته باشد؟ به این اشکال قبلاً نیز اشاره کرده بودیم.

محقق اصفهانی که در مورد تعریف مرحوم آخوند از انشا تفسیری ارائه کرده، در این رابطه می فرماید: در این مقام بعث مفهومی وجود دارد؛ یعنی لفظ، بالذات موجود می شود و بعث مفهومی، بالعرض تحقق پیدا می کند. (1)

گرچه ما در تفسیری که ایشان از کلام آخوند در مسئله انشا بیان فرمود، تأملی داشتیم اما با قطع نظر از آن تأمل، این که ایشان می گوید در مرتبه انشا، بعث مفهومی

ص: 213

وجود دارد بدین معنا است که وقتی حاکم حکمی را انشا می کند، بعث و زجر به حمل اولی موجود است، لکن بعث و زجر به حمل شایع که قابلیت تحریک مکلف به سمت انجام فعل یا ترك را دارد مربوط به مرتبه فعلیت حکم است؛ مثلاً در آیه شریفه «لَلّٰهُ عَلٰی النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» (1) حکم وجوب برای حج، جعل و انشا شده اما تا زمانی که استطاعت برای مکلف حاصل نشود این حکم قابلیت بعث مکلف را ندارد. بنابراین حکم در مرحله انشا، قابلیت بعث و زجر و باعثیت و زاجریت حقیقی ندارد بلکه فقط مشتمل بر بعث و زجر مفهومی به حمل اولی است.

4. درست است که در مرتبه انشا، بعث و زجر حقیقی و به حمل شایع تحقق ندارد بلکه فقط بعث و زجر انشایی وجود دارد، اما بعث و زجر حقیقی نوعی به عنوان يك غرض مورد نظر است؛ به این معنا که غرض حاکم از جعل و انشای حکم، انبعاث و انزجار نوع مکلفین است و این که مکلفین حقیقتاً منبعث و منزجر شوند. پس بعث و زجر حقیقی و یا به تعبیری انبعاث و انزجار حقیقی نوع مکلفین، غرض حاکم و شارع است.

### نتیجه

با ملاحظه امور مشروحه در فصول قبلی و نکات پنج گانه ای که ذکر گردید، این نتیجه حاصل می شود که حقیقت حکم يك امر مجعول و اعتباری است که از ناحیه کسی که صلاحیت تقنین دارد برای مکلفین

جعل می شود و این مقصود به وسیله انشا حاصل می گردد. پس می توان گفت حکم شرعی به معنای مصدری آن انشا است و به معنای اسم مصدری یا مفعولی آن امری اعتباری است. البته حکم به این معنا، مقدمات و آثار و لوازمی نیز دارد که در خلال بحث های گذشته به آن اشاره گردید.

ص: 214

بنابراین تعاریف دیگری که از حکم ارائه شده؛ مثل این که حکم عبارت است از اراده یا اراده مبرز یا اعتبار نفسانی یا اعتبار شیء بر ذمه مکلف، از نظر ما مردود است.

## بررسی دو اشکال

### اشکال اول

این اشکال را سابقاً بیان کرده و از آن پاسخ داده ایم. اشکال این است که در مرحله انشا هیچ اثری بر حکم مترتب نیست؛ چون اگرچه شما گفتید که حکم در مرحله انشا متضمن بعث مفهومی انشایی است ولی روشن است که این نمی تواند باعث تحریک مکلف شود و قابلیت بعث و زجر مکلفین را ندارد و در نتیجه نه قطع به آن اثری دارد و نه اگر حجتی بر آن اقامه شود تعبد به آن فایده ای دارد؛ به عبارت دیگر صرف اطلاع از خواست خداوند تا زمانی که فعلیت پیدا نکرده، اثری ندارد.

### پاسخ

قبلاً به این اشکال این گونه پاسخ دادیم که لازم نیست بعث و زجر فعلی و به حمل شایع محقق شود بلکه به واسطه انشا، اقتضای بعث و زجر فراهم می شود.

اکنون با بیان دیگری به این اشکال پاسخ می دهیم و آن این که حکم انشایی یا به تعبیر دیگر حکم در مرحله انشا، اگرچه بعث و زجر فعلی ندارد ولی همین حکم انشایی دلالت بر وجود يك اراده می کند؛ به عبارت دیگر بعث انشایی و مفهومی با بعث فعلی و به حمل شایع در يك جهت مشترکند و آن این که هر دو دال بر وجود اراده در نفس حاکم هستند. هنگامی که بعث حقیقی و فعلی محقق شود و از حاکم دستوری که باعثیت حقیقی داشته باشد صادرگردد، همه عقلاً حکم به وجوب اطاعت این دستور می کنند؛ زیرا در ورای این بعث حقیقی، اراده حاکم و این که این دستور، فعلی از افعال او است را می بینند و به همین علت می گویند این مراد حاکم بوده و باید امثال شود. این مسئله دقیقاً در باب بعث انشایی نیز تحقق دارد؛ چون بعث انشایی

هم فعلی از افعال حاکم است و دلالت بر وجود اراده ای در نفس حاکم می کند، لذا با عنایت به این که بعث انشایی حاکی از وجود اراده در نفس مولا است نمی توانیم بگوییم بعث انشایی هیچ اثر و فایده ای ندارد.

ممکن است گفته شود اگر چه بعث انشایی نیز دلالت بر وجود اراده در نفس مولا دارد ولی فرق آن با بعث فعلی و به حمل شایع در این است که بعث فعلی دلالت بر اراده جدی در نفس مولا می کند در حالی که این خصوصیت در بعث انشایی وجود ندارد. لکن این سخن بر مبنای کسانی صحیح است که بعث فعلی را به اراده جدی تفسیر می کنند، در حالی که ما سابقاً گفتیم بعث فعلی یا مرتبه فعلیت همان مرتبه ابلاغ قانون و حکم است که پس از آن که به مکلفین واصل شد منجز می گردد. پس در بعث انشایی نیز اراده جدی وجود دارد؛ یعنی مقتضی برای عمل به تکلیف فراهم است لکن از آن جا که موانعی بر سر راه اجرا و عمل وجود دارد، ابلاغ نشده و زمینه اجرای آن فراهم نگردیده است. پس این سخن که بعث انشایی هر چند که به آن علم پیدا شود یا حجتی بر اعتبار آن قائم گردد هیچ فایده ای ندارد، سخن درستی نیست.

## اشکال دوم

اشکال مهمی که ممکن است به ذهن خطور کند این است که اگر اشتراك بین بعث انشایی و بعث حقیقی در این باشد که هر دو دلالت بر وجود اراده می کنند و ملاک و معیار لزوم امثال هم اراده حاکم باشد، در این صورت چه نیازی به انشا است بلکه صرف ابراز اراده هر چند در قالب انشا نیز نباشد کافی است. حتی بالاتر، ابراز اراده در قالب اخبار هم لازم نیست، بلکه صرف اطلاع بر اراده مولا کفایت می کند؛ یعنی اگر فرض شود عباد به طریقی از اراده مولا اطلاع پیدا کند در حالی که او نه به صورت اخبار و نه به صورت انشا چیزی نگفته، معذلك عباد باید امثال کند و چه بسا حتی نیازی به اطلاع بر اراده هم نیست بلکه صرف علم به اشتغال بر مصلحت و مفسده

کافی است؛ یعنی همین که مکلف علم پیدا کند عملی دارای مصلحت یا مفسده ملزمه است برای لزوم اتیان به عمل یا ترك آن کفایت می کند و دیگر احتیاجی به اطلاع بر اراده و ابراز اراده نیست چه رسد به این که نیازی به انشا باشد. این مطلب به خصوص در مورد خداوند تبارك و تعالی از جهتی روشن تر است؛ چون گفته شده که اراده خداوند تبارك و تعالی عین علم او به مصلحت و مفسده است؛ یعنی این گونه نیست که اول علم به مفسده و مصلحت پیدا شود و به تبع آن اراده تحقق یابد، بلکه علم او به مفسده و مصلحت عین اراده او می باشد. این نکته شاید مهمترین نکته ای باشد که در تبیین معنای حکم مؤثر است؛ یعنی اگر نتوانیم این مشکل را حل کنیم آن گاه زمینه برای پذیرش این قول که حکم عبارت است از «اراده یا اراده تشریحی مبرز» و امثال آن وجود خواهد داشت و در نتیجه این سخن که سابقا گفتیم حکم يك امر اعتباری و مجعول است نیز زیر سؤال خواهد رفت. پس اگر برای حل این مشکل که بعث انشایی مؤثر نیست به دلالت بعث انشایی بر وجود اراده در نفس حاکم پناه ببریم نه تنها مشکل حل نمی شود بلکه عمیق تر شده و اساس این قول که حکم عبارت از انشا است زیر سؤال خواهد رفت.

## پاسخ

در پاسخ به این اشکال می گوئیم: صرف علم به مصلحت و مفسده یا اطلاع بر اراده کفایت نمی کند بلکه حتما محتاج به انشا و وضع قانون هستیم؛ چون حکم يك نوع اعتبار است و اعتبار نیز در صورتی در جامعه اثر گذار است و می تواند جامعه را به سمت نیل به اهداف معتبر هدایت کند که داعی و زاجر باشد و به دنبال آن استحقاق عقوبت و ثبوت بر مخالفت و موافقت حاصل شود. در حالی که صرف علم به مصلحت و مفسده یا یقین به اراده مولا و خواست او به تنهایی نمی تواند داعی و زاجر باشد و لذا مسئله استحقاق عقوبت و ثبوت، کنار خواهد رفت؛ به عبارت دیگر تا

انشا نباشد داعی و زاجر تحقّق پیدا نمی کند، به علاوه مولا به چه ملاکی می تواند علیه عبد احتجاج کرده و او را مؤاخذه نماید و بگوید تو که می دانستی من این را می خواهم پس چرا امتثال نکردی؟ آیا عقلا در این صورت مولا را مذمت نمی کنند؟

بله، اگر خواسته مولا از ناحیه عبد اتیان شود بدون این که دستوری در کار باشد، نشان دهنده روح انقیاد و تعبد و تسلیم و علاقه عبد به مولا است که حسن آن قابل تردید نیست. اگر کسی بداند مولایش چیزی را دوست دارد و او بدون آن که دستوری در کار باشد آن را محقّق سازد حتما مورد توجه و محبت مولا قرار می گیرد. اما بحث ما در این جهت نیست بلکه درباره مرزهای قانونی و حقوقی است و این که مسئله عقوبت و پاداش جز با انشا تحقّق پیدا نمی کند.

مؤید این مطلب آن است که اگر قرار باشد صرف انشا اثری نداشته باشد فعلیت هم به تنهایی اثری نخواهد داشت؛ زیرا اگر حکمی به مرتبه فعلیت برسد ولی به مکلف واصل نشود چه اثری بر آن مترتب است؟ چون فرض این است که علم و جهل در مرحله فعلیت تأثیر ندارند بلکه علم و جهل و وصول و عدم وصول به مکلفین در مرتبه تنجّز مؤثر است. پس اگر گفته شود هیچ اثری بر مرتبه انشا مترتب نیست، لازمه اش آن است که بر مرتبه فعلیت نیز در صورتی که به مکلف واصل نشود اثری مترتب نباشد و در نتیجه باید به این تالی فاسد ملتزم شد که حکم همان مرحله تنجّز است و مرحله فعلیت و انشا از مراتب حکم نیستند.

در پایان این بحث، مناسب است اشاره ای اجمالی به دیدگاه اهل سنت در مورد حقیقت حکم شرعی داشته باشیم. در این رابطه فقط به بعضی از اقوال و انظار علمای عامه اشاره می کنیم.

گروهی از اشاعره معتقدند حکم شرعی همان کلام نفسی است که امری حقیقی و غیر مجعول به شمار می رود. بعضی از آنان نیز که حکم شرعی را به خطاب تفسیر کرده اند منظورشان الفاظ کتاب و سنت نیست بلکه مراد آن ها خطاب حقیقی که کلام نفسی است می باشد. (1)

گروهی نیز حکم شرعی را اثر خطاب دانسته و برخی دیگر آن را مقتضای خطاب می دانند. (2)

بعضی گفته اند حکم شرعی عبارت است از «خطاب شارع که به افعال مکلفین متعلق شده است».

ص: 219

---

1- . الحکم الشرعی، حصری، ص 42.

2- . الحکم الشرعی، حصری، ص 21.

آمدی (1) به این تعریف اشکال کرده و آن را فاسد دانسته است. وی در بیان چگونگی فساد این قول و اقوال مشابه آن می گوید: لازمه این تعاریف آن است که بعضی از موارد که قطعاً حکم شرعی محسوب نمی شوند در دایره حکم شرعی قرار گیرند و این نشان می دهد که این تعاریف مانع اغیار نیستند؛ مثلاً بعضی از آیات از جمله آیه: «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (2) «خداوند شما و اعمال شما را خلق کرده است»، از این موارد محسوب می شود؛ چون این آیه در عین حال که «خطاب من الشارع» است و به نوعی به افعال بندگان و

مکلفین متعلق گردیده، اما تعریف حکم شرعی بر آن صدق می کند ولی پر واضح است که قطعاً این قول خداوند تبارک و تعالی به عنوان حکم شرعی محسوب نمی شود و هم چنین است آیات دیگری مثل «اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (3).

بر این اساس وی تعریف دیگری ارائه می کند که به نظر او خالی از اشکال است و آن این که حکم شرعی عبارت است از: «خطاب شارع که متعلق به افعال مکلفین است بالاقتضاء او التخییر». او با اضافه کردن قید «بالاقتضاء او التخییر» در صدد است اشکالی را که بر تعریف قبلی وارد بود دفع کند، اما خود ایشان در ادامه می گوید: این تعریف نیز مبتلا به اشکال است؛ زیرا این تعریف نیز مانع اغیار نیست و سرانجام در تعریف حکم شرعی می گوید: حکم شرعی عبارت است از: «خطاب شرعی المفید فایده شرعی»: خطاب شرعی ای که یک فایده شرعی را افاده کند. ارائه این تعریف برای فرار از اشکالاتی است که به تعاریف قبلی وارد بود؛ به این بیان که قید «خطاب شرعی» برای احتراز از خطاب غیر شرعی و خطاب غیر شارع است و قید «المفید» برای احتراز از خطاب هایی است که یک فایده شرعی را افاده نمی کند؛ مثل اخبار از

ص: 220

---

1- . الاحکام فی أصول الأحکام، ج 1، ص 95 \_ 96 .

2- . صفات: 96.

3- . رعد: 16؛ زمر: 62 .



معقولات و محسوسات که اگر شارع از يك معقول یا محسوس خبر دهد این خطاب دارای فایده شرعی نیست.

همان گونه که اشاره شد ما در مقام بررسی این اقوال و ادله و این که کدامیک به حق نزدیک تراند، نیستیم اما اجمالاً می توان گفت بخش وسیعی از علمای اهل سنت، حکم شرعی را به «خطاب شرعی و خطاب شارع» تفسیر کرده اند. البته این امر در بین علمای امامیه هم سابقه دارد؛ یعنی در بین علمای شیعه بخصوص متقدمین، حکم شرعی به خطاب شارع تفسیر شده؛ از جمله فخر المحققین<sup>(1)</sup>، شهید ثانی<sup>(2)</sup> و علامه بنابر آن چه به ایشان نسبت داده شده<sup>(3)</sup> حکم شرعی را به معنای خطاب شرعی دانسته اند. از متأخرین نیز، مرحوم آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی<sup>(4)</sup> چند تعریف برای حکم شرعی بیان می کند که در همه آن ها به

نوعی حکم از جنس خطاب شرعی دانسته شده است.

ص: 221

---

1- . ایضاح الفوائد، ج 1، ص 8.

2- . روض الجنان، ص 37.

3- . مفاتیح الأصول، ص 292.

4- . وسیلة الوصول، ج 1، ص 740.



بخش دوم: مراتب حکم

اشاره

ص: 223



### اشاره

در باب مراتب حکم سه نظریه وجود دارد: یک نظریه این است که مراتب حکم چهار مرتبه است. البته برخی از قائلین به این نظریه برای یک مرتبه از مراتب چهارگانه هم دو مرتبه ذکر کرده اند که با احتساب آن می توان پنج مرتبه برای حکم قائل شد. طبق نظریه دیگر مراتب حکم دو مرتبه بوده و بر اساس نظریه سوم حکم یک مرتبه بیشتر ندارد. در این فصل این آرا و انظار را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ص: 225



اشاره

محقق خراسانی می فرماید: حکم دارای چهار مرتبه است که عبارتند از: مرتبه اقتضا، انشاء، فعلیت و تنجز. (1) اگرچه خود مرحوم آخوند به توضیح مراتب چهارگانه پرداخته و مثال هایی را نیز ذکر کرده، ولی در تفسیر مراد ایشان از مراتب اربعه حکم اختلاف نظر وجود دارد و تعبیر متفاوتی از آن ارائه شده است. در بعضی موارد بیان محقق خراسانی به اندازه کافی روشن بوده ولی در برخی از موارد شاید از وضوح کمتری برخوردار باشد و لذا بسیاری از بزرگان به تفسیر کلام مرحوم آخوند پرداخته و به آن اشکال کرده اند. ما در ادامه به ذکر بعضی از این مطالب که حتی بعضاً منافی با ظاهر کلام محقق خراسانی است خواهیم پرداخت. اما مراتب چهارگانه عبارتند از:

مرتبه اول: مرتبه اقتضا یا شأنت

در مورد این مرتبه یا همان حکم اقتضایی، تفاسیر یا تعبیر مختلفی ارائه شده است. بعضی آن را يك تعبیر مجازی دانسته و می گویند: حکم اقتضایی مجازاً حکم است؛ زیرا هنگامی که مقتضی حکم وجود داشته باشد می توان مدعی شد که حکم نیز

ص: 227

---

1- . فوائد الأصول، ص 81؛ درر الفوائد الجديدة، ص 70 و 295.

وجود دارد. (1) برخی دیگر می گویند: حکم اقتضایی همان حکم شأنی است؛ چون ملاکات احکام که علل غایی می باشند شأنیت وجود دارند و بر این اساس حکمی که معلول آن ها می باشد نیز شأنیت وجود دارد. (2) هم چنین در برخی کلمات این حکم به حکمی تفسیر شده که مکلفین را به ثبوت ملاک ارشاد می کند. البته این تعبیر که در کلمات محقق اصفهانی نیز آمده در غیر این مقام وارد شده است. (3)

بعضی از این تفاسیر قطعاً با ظاهر کلام محقق خراسانی سازگار نیست و برخی دیگر با مثال هایی که مرحوم آخوند ذکر کرده، قابل جمع نیست. از جمله این که گفته شده حکم اقتضایی مجازاً حکم است، در حالی که مرحوم آخوند تصریح می کند که اقتضایی وصف حقیقی حکم است. البته ممکن است این تعبیر اساساً در مقام تفسیر کلام محقق خراسانی وارد نشده باشد بلکه صرفاً داوری گوینده این سخن درباره حکم اقتضایی باشد.

برخی نیز معتقدند: حکم اقتضایی همان حکم شأنی است و چون ملاکات احکام علل غایی هستند به همین جهت احکام شأنیت وجود دارند. این بیان نیز با کلام مرحوم آخوند ناسازگار است؛ زیرا ملاکات احکام در همه مراتب حکم تحقق دارند و می توان به این اعتبار همه مراتب حکم را حکم شأنی دانست.

با ملاحظه آن چه ذکر شد به نظر می رسد منظور از مرتبه اقتضا، مرتبه واجدیت مصلحت و مفسده می باشد؛ یعنی مرتبه وجود ملاک که اقتضای انشای حکم را دارد؛ مثلاً در مورد نماز يك مصلحت لازمة الاستیفا مانند معراج المؤمن وجود دارد که اقتضا می کند شارع وجوب را برای نماز انشا کند و هدف شارع هم از انشای وجوب

ص: 228

- 
- 1- . الرافد فی علم الاصول، ص 50 «وهي أى مرحلة الاقتضاء مرحلة وجود ملاك الحكم ومناطه ويعتبر وجود الملاك خارجا وجودا للحكم بالعرض والمجاز باعتبار أن روح الحكم فى ملاكه وغاية جعله فى مناطه ولذلك يقال بأن للحكم وجودا اقتضائيا فى وجود ملاكه».
  - 2- . نهاية الدراية، ج 2، ص 37.
  - 3- . همان، ج 3، ص 397.



نماز این است که ملاک مذکور استیفاء شود؛ یعنی مصلی با خواندن نماز به معراج برسد یا مثلاً در خمر یک مفسده لازمه الاجتناب مثل ذهاب عقل و امثال آن وجود دارد که اقتضا می کند شارع حرمت را برای شرب خمر انشا کند.

البته مرتبه واجدیت مصلحت و مفسده فقط برای واجب و حرام نیست، بلکه برای مستحب و مکروه و حتی به یک بیان برای مباح هم قابل تصور است. در مورد مستحب آن چه که مقتضی جعل حکم استجابی است وجود یک مصلحت راجحه الاستیفا است، به خلاف وجوب که مقتضی جعل وجوب یک مصلحت ملزومه می باشد و یا در مورد مکروه آن چه که مقتضی جعل حکم کراهت است وجود یک مفسده راجحه الاجتناب است.

بنابراین از این مرتبه به مرتبه اقتضا یا به بیان مرحوم آخوند به حکم اقتضایی تعبیر می شود. حال چنان چه مانعی در مقابل انشای آن باشد این حکم در مرتبه اقتضا باقی می ماند ولی چنان چه مانعی وجود نداشته باشد حکم انشا می شود. به همین دلیل، بعضی مرتبه اقتضا را به مرتبه وجود ملاک همراه با وجود مانع از انشا تفسیر کرده اند.<sup>(1)</sup> ولی به نظر می رسد این تفسیر صحیح نیست؛ زیرا همان گونه که اشاره شد حتی اگر مانعی هم وجود نداشته باشد اطلاق مرتبه اقتضا طبق نظر مرحوم آخوند اشکالی ندارد. البته محقق اصفهانی در مورد این مرتبه اصطلاح حکم شأنی را سزاوارتر می داند.<sup>(2)</sup>

### وجوه احتساب مرتبه اقتضا از مراتب حکم

حال با توجه به آن چه گفته شد، باید دید مرتبه اقتضا به چه دلیل از مراتب حکم قرار داده شده است؟

شاید بتوان دو وجه برای این جهت ذکر کرد. این مطلب در کلام

ص: 229

1- . لمحات الاصول، ص 411، تنقیح الاصول، ج 3، ص 19، المحاضرات للمحقق الداماد، ج 2، ص 37.

2- . نهاية الدراية، ج 2، ص 38.

محقق اصفهانی(1) وارد شده و برخی مانند امام رحمه الله(2) با توضیح و تفسیر بیشتری آن را بیان کرده اند.

وجه اول: نسبت و رابطه مقتضی حکم با خود حکم رابطه علت و معلول است و این در واقع مأخوذ از مطلبی است که فلاسفه ذکر کرده اند مبنی بر این که وجود معلول در مرتبه وجود علت است؛(3) به عبارت دیگر علت، حد تام معلول است یا به عکس، معلول حد ناقص علت است، بنابراین وقتی که می گوییم مصلحت و مفسده اقتضای حکم را دارد؛ یعنی حکم، معلول مصلحت و مفسده است و مصلحت و مفسده موجود در شیء، موجب می شود تا حکمی برای آن جعل گردد و از آن جا که معلول در مرتبه علت وجود دارد، لذا می توان گفت حکم هم در مرتبه مصلحت و مفسده وجود دارد. بنابراین چون نسبت بین حکم و مقتضی آن نسبت علیت و معلولیت است و معلول در درجه و رتبه علت تحقق دارد، به این اعتبار می توان گفت که حکم در مرتبه مصلحت و مفسده یا همان مرتبه اقتضا تحقق دارد.

البته باید در تعبیر مختلفی که در این باره وارد شده دقت کرد تا تفاوت هایی که بین آن ها وجود دارد مشخص شود؛ مثلاً بعضی این مطلب را با تعبیر دیگری بیان کرده اند و آن این که وجود اولاً و بالذات به علت نسبت داده می شود و ثانیاً و بالعرض به معلول که از یک منظر این سخن تبیین همان مطلبی است که اشاره شد.

وجه دوم: نسبت بین مقتضی حکم و خود حکم نسبت مقبول و قابل است و از آن جا که مقبول در مرحله ذات قابل دارای ثبوت است، گفته می شود که مقبول در مرتبه قابل تحقق و ثبوت دارد. اما این که چرا نسبت بین حکم و مقتضی آن نسبت

ص: 230

---

1- . همان، ج2، ص37: «وجعل هذه المرتبة من مراتب ثبوت الحكم لعله بملاحظة أن المقتضى له ثبوت في مرتبة ذات المقتضى ثبوتاً مناسباً لمقام العلة لا لدرجة المعلول أو أن المقبول له ثبوت في مرحلة ذات القابل بما هو قابل ثبوتاً مناسباً لمرتبة القابل لا المقبول...».

2- . تنقيح الأصول، ج3، ص19، البته در کلام امام، فقط وجه اول ذکر شده است.

3- . الحکمة المتعالیه، ج2، ص212.

قابل و مقبول می باشد به این جهت است که شیئی که دارای مصلحت و مفسده است از حیث این که اقتضای قبول حکم در آن وجود دارد قابل است؛ یعنی چون مصلحت و مفسده در آن هست قبول حکم می کند، در نتیجه حکم نیز مقبول آن خواهد بود. بنابراین چون نسبت بین این دو نسبت قابل و مقبول است و مقبول هم يك ثبوتی در مرحله ذات قابل دارد، پس می توان گفت که حکم نیز در مرحله مقتضی حکم، ثبوت و تحقق دارد. نتیجه آن که مرتبه اقتضا از مراتب حکم

است یا به يك معنا حکم اقتضایی است. بررسی صحت و سقم این مطلب را به مباحث آینده موکول می کنیم.

## مرتبه دوم: مرتبه انشا

در ارتباط با مرتبه انشا یا حکم انشایی نیز تفاسیر مختلفی از کلام محقق خراسانی به عمل آمده و یا تعبیرات گوناگونی مطرح شده که به نمونه هایی از آن ها اشاره می شود:

بعضی حکم انشایی را حکم بدون اراده و کراهت دانسته و معتقدند حکم انشایی حکمی است که شارع آن را بر اساس مصالح و مفاسد و بدون اراده و کراهت فعلی انشا می کند. (1) برخی آن را عبارت از تصدیق مولا نسبت به مصالح و مفاسد دانسته و می گویند: چنان چه مولا حکمی را با الفاظ انشا کند و قصد او این باشد که پس از تحقق شرایط تکلیف، اراده و کراهت او به آن تعلق پیدا کند، در این صورت حکم انشایی محقق می شود. (2) گروه سوم معتقدند حکم انشایی عبارت از حکمی است که حاکم آن را در دفاتر خویش ثبت کرده تا پس از بررسی و تعیین حدود آن، حکم فعلی را صادر نماید. (3) آیه الله خوئی در تفسیر مرتبه انشا می گوید: مرتبه انشا عبارت از مرتبه جعل حکم شرعی است که به صورت قضیه حقیقی و با انگیزه بعث و تحریک مکلف

ص: 231

1- . منتهی الأصول، ج 2، ص 71 .

2- . نهاییة النهایة، ج 1، ص 131 .

3- . لمحات الأصول، ص 412 .

صورت می گیرد؛ (1) مثل آیه شریفه: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (2) امام خمینی رحمه الله نیز در مورد این مرتبه می گوید: مرتبه انشا یا جعل احکام قانونی اولین مرحله از حکم است که حاکم به صورت قانون حکمی را صادر و بیان حدود و قیود آن را به زمان دیگری موکول می نماید. به نظر ایشان چنین احکامی که قیود و خصوصیات آن لحاظ نشده و زمان اجرای آن فرارسیده و بعث

حقیقی نسبت به آن صورت نگرفته، احکام انشایی هستند. (3)

البته آن چه بیان گردید لزوماً تفسیر کلام محقق خراسانی نیست، بلکه بعضی از تعابیر فوق الذکر تفسیری است که از حکم انشایی یا مرتبه انشا با قطع نظر از کلام آخوند صورت گرفته و با ملاحظه کلام ایشان مشخص می شود بعضی از آن ها با ظاهر عبارات مرحوم آخوند سازگار نیست.

محقق خراسانی خود در تفسیر این مرتبه می فرماید: مرتبه انشا در واقع به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده تحقق پیدا می کند؛ یعنی مولا پس از آن که می بیند چیزی دارای مصلحت یا مفسده است در مقام جعل حکم برآمده و حکم را جعل می کند بدون این که بعث و زجری در کار باشد؛ یعنی مجرداً عن البعث والزجر قانون گذاری می کند ولی لازمه قانون گذاری این نیست که به محض تصویب قانون، در خارج نیز بلافاصله اجرا شود بلکه تصویب قانون بمنزله فراهم کردن زمینه برای عمل به قانون و اجرای آن در خارج است. ایشان احکامی را که پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور به تبلیغ آن ها نشده بود از این قبیل دانسته و معتقد است احکام شرعی انشا شده ولی به جهت این که

ص: 232

---

1- . مصباح الأصول، ج 2، ص 46 .

2- . آل عمران: 97.

3- . مناهج الوصول، ج 2، ص 24 «الاحکام الانشائية، وهي التي أنشأت على الموضوعات ولم تبق على ما هي عليه في مقام الاجراء، كالأحكام الكلية قبل ورود المقيدات والمخصصات ومع قطع النظر عنهما، أو لم يأن وقت اجرائها، كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى ولي العصر \_ عجل الله فرجه \_ ويكون وقت اجرائها زمان ظهوره؛ لمصالح تقتضيها العناية الالهية».

مکلفین مستعد نبوده و آمادگی نداشتند، بیان نشده است. (1) به هر حال می توان اجمالاً گفت که حکم انشایی یا مرتبه انشا همان مرتبه جعل حکم و قانون گذاری بدون بعث و زجر است؛ نظیر قوانین بشری و عادی که دولت ها و مجالس آن را تصویب می کنند اما بین زمان تصویب قانون و زمان ابلاغ و اجرای آن فاصله وجود دارد.

محقق اصفهانی در تفسیر کلام مرحوم آخوند نسبت به این مرتبه می فرماید: انشا عبارت است از: «ایجاد المعنی باللفظ» در نتیجه وجود اولاً و بالذات به لفظ و ثانياً و بالعرض به معنا نسبت داده می شود، نه این که هم لفظ و هم معنا وجود بالذات داشته باشند. پس وقتی گفته می شود حکم انشایی یا به تعبیر دیگر حکم موجود در مرتبه انشا دارای تحقق و ثبوت است بدین جهت است که معنا بعد از انشا کانه در مرتبه ذات لفظ ثابت است، لذا همان گونه که وقتی لفظ در هر مرحله ای ثابت شد می گوئیم این لفظ در آن مرحله تحقق و وجود دارد، در مورد معنا هم می گوئیم: معنا در همه مراحل لفظ وجود دارد و این دو در تمام

مراحل حتی در مرحله ماهیت با هم متحدند. (2) این تفسیر محقق اصفهانی از مرتبه انشا به جهت نظر خاصی است که ایشان در مورد حقیقت انشا دارد و لذا به تبع آن چنین تفسیری را از مرتبه انشا در کلام مرحوم آخوند ذکر کرده است.

البته ما سابقاً به این بیان محقق اصفهانی اشکال کرده و آن را نپذیرفتیم و همان گونه که گفتیم در نظر محقق خراسانی مرتبه انشا به معنای مرتبه جعل و قانون گذاری و تصویب قانون است، بدون این که بعث و زجر در کار باشد.

### مرتبه سوم: مرتبه فعلیت

مراد از مرتبه فعلیت این است که مولا- می خواهد حکمی را که جعل و انشا کرده عملی و اجرایی شود؛ مثلاً اگر نماز را واجب می کند غرضش این است که این نماز در خارج

ص: 233

1- . فوائد الأصول، ص 81 .

2- . نهاية الدراية، ج 1، ص 192 \_ 191 وج 2، ص 38 .

اتیان شود یا اگر خمر را حرام می کند غرض او این است که از خمر اجتناب شود. برای این منظور نسبت به برخی افعال، بعث و تحریک و نسبت به برخی دیگر زجر ونهی می کند. پس مرتبه فعلیت مرتبه بعث و زجر است که با «افعل» و «لا تفعل» محقق می شود؛ یعنی وقتی می گوید این کار را انجام بده، بعث به فعل و وقتی می گوید این کار را انجام نده، زجر از فعل می کند.

بر اساس تعریف مرحوم آخوند حکم فعلی حکمی است که شارع آن را با انگیزه بعث و زجر جعل نموده بدون آن که حجتی بر آن وجود داشته باشد و لذا بر موافقت و مخالفت آن ثواب و عقابی مترتب نمی شود. (1)

حال، این بعث و زجر گاهی از يك طریق علمی و حجت عرضی مانند اماره به مکلف می رسد و گاهی از يك طریق قطعی مثل قطع و یقین به مکلف واصل می شود و زمینه تنجز فعل را فراهم می کند.

البته همان گونه که در معنای مرتبه اقتضا و انشا تفاسیر متفاوتی وجود دارد، در مورد مرتبه فعلیت و معنای بعث و زجر هم چنین اختلافی مشاهده می شود و حتی در بعضی از کلمات تعبیر بعث و زجر فعلی هم آمده است؛ مثلاً بعضی می گویند منظور از بعث و زجر، اراده و کراهت است بدین معنی که شارع در مرحله فعلیت نسبت به افعال مکلفین دارای اراده و کراهت می باشد. (2) بعضی مرتبه فعلیت را به مرتبه

وصول به مکلف تفسیر کرده و معتقدند: این مرتبه همان مرتبه اعلام حکم شرعی است؛ یعنی با این که احکام شرعی بر پیامبر نازل شده ولی به جهت مانع، مأمور به تبلیغ و اظهار آن نبوده است. (3) برخی نیز بر این باورند که بعث و زجر فعلی همان مرتبه حصول اراده جدی شارع است. (4)

ص: 234

1- . فوائد الأصول، ص 81 .

2- . عنایة الأصول، ج 2، ص 56؛ منتهی الأصول، ج 2، ص 71 .

3- . عنایة الأصول، ج 2، ص 56.

4- . نهایة الدراية، ج 2، ص 38.

به غیر از تفسیرهایی که در مورد معنای بعث و زجر در مرتبه فعلیت بیان شد برخی به تفسیر حکم فعلی پرداخته و حکم فعلی در کلام محقق خراسانی را در کنار حکم اقتضایی و حکم انشایی معنا کرده اند؛ از جمله مرحوم آیه الله حکیم معتقد است که طبق نظر مرحوم آخوند دو معنا برای حکم فعلی وجود دارد: یکی حکم فعلی به معنایی که اگر قطع به آن پیدا شود منجز شده و استحقاق ثواب و عقاب بر موافقت و مخالفت آن مترتب می شود. دیگر این که مولا دارای اراده فعلی بوده و در مقام بعث و زجر قرار می گیرد. (1) به هر حال ما برای این که بحث به درازا نکشد وارد آن نمی شویم اما اجمالاً می گوئیم در نظر محقق خراسانی مرتبه فعلیت مرتبه ای است که حکم، با «افعل» و «لا تفعل» به مرحله بعث و زجر می رسد و این زمینه را فراهم می کند که مخالفت و موافقت آن موجب استحقاق عقاب یا ثواب شود. البته خود مرحوم آخوند و بعضی دیگر از بزرگان نیز برای مرتبه فعلیت دو مرحله یا دو نوع یا دو معنی قائل شده اند که در مباحث آینده به آن اشاره خواهد شد.

### مرتبه چهارم: مرتبه تنجز

محقق خراسانی برای حکم، مرتبه چهارمی هم ذکر کرده که مرتبه تنجز نامیده می شود. طبق تفسیر بعضی از بزرگان به مرتبه ترتیب اثر بر موافقت و مخالفت قانون یا مرحله ترتب ثواب و عقاب مرتبه تنجز گفته می شود. (2) برخی دیگر (3) در تفسیر این مرتبه گفته اند: مرتبه تنجز به مرتبه وصول حکمی که به وسیله يك حجت معتبر به مرحله بعث و زجر رسیده باشد، اطلاق می شود. البته این تفاسیر قابل جمع بوده و

ص: 235

- 1- . حقائق الأصول، ج 2، ص 36.
- 2- . منتهی الأصول، ج 2، ص 71، حاشیه الكفایه، ج 2، ص 190: «التنجز وهو كون التكليف بحيث يترتب العقاب على مخالفته».
- 3- . منتهی الدرایه، ج 4، ص 30 «والمراد بالتنجز وصول هذا الحكم \_ البالغ مرتبة البعث أو الزجر \_ إلى العبد بالحجة الذاتية أو المجعولة فتكون مخالفته حينئذٍ موجبة لاستحقاق العقوبة» وج 6، ص 102.

قابلیت ارجاع به يك تفسیر را دارند، هرچند با دقت بیشتر معلوم می گردد بعضی از آن ها با اشکالاتی مواجه می باشند.

مرحوم آخوند به اعتبار چهار مرتبه مذکور معتقد به وجود چهار نوع حکم شده است: حکم اقتضایی، حکم انشایی، حکم فعلی و حکم منجز. به نظر ایشان چون همه این ها از مراتب حکم محسوب می شوند می توان گفت: چهار نوع حکم وجود دارد. بعضی از متأخرین نیز با مرحوم آخوند موافقت کرده و حکم شرعی را دارای چهار مرتبه می دانند. البته همان گونه که قبلاً اشاره شد اگر برای مرتبه فعلیت دو مرحله قائل باشیم، چنان چه بعضی مثل محقق خراسانی قائل شده اند، آن گاه حکم دارای پنج مرتبه خواهد شد.

حال باید دید آیا واقعا همه این مراحل از مراتب حکم محسوب می شوند یا آن که برخی از این مراتب خارج از حقیقت حکم اند؟ این مسئله در بین بزرگان محل اختلاف است، اگرچه نزاع در مورد حکم اقتضایی و حکم منجز با نزاع در مورد حکم انشایی و حکم فعلی متفاوت است. به هر حال ما به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت.

ص: 236



ایشان در ذیل کلام محقق خراسانی که فعلیت را بر دو نوع می داند، تصریح می کند که حکم دارای سه مرتبه است. به نظر محقق خراسانی فعلیت به دو معنا است: «فعلیت من قبل المولی»؛ یعنی هر آن چه که باید از ناحیه مولا انجام شود تا حکم قابلیت بعث و زجر پیدا کند و «فعلیت من قبل المکلف» که به معنای تحقق همه شروط و اموری است که باید از ناحیه عبد فراهم شود تا حکمی قابل اجرا گردد.

محقق اصفهانی می فرماید: اگر مراد از فعلیت، «فعلیت من قبل المولی» باشد در این صورت مرتبه فعلیت غیر از مرتبه تنجز و عین مرتبه انشا است به این دلیل که انشا و جعل بدون داعی و انگیزه محال است و ممکن نیست مولا حکمی را انشا کند بدون این که غرضش بعث یا زجر مکلف باشد. اگر هم انشا با داعی و غرض دیگری غیر از بعث و تحریک مکلف باشد در این صورت به آن حکم گفته نمی شود و از مراتب حکم حقیقی محسوب نمی گردد. اگر هم به داعی جعل داعی باشد؛ یعنی مولا حکم را انشا کند با این غرض که در مکلف ایجاد انگیزه نموده و او را به سمت انجام فعل تحریک و بعث نماید، این همان مرحله انشا است و مرتبه و مرحله ای مستقل و جدا از آن نخواهد بود.

اما اگر مراد از فعلیت، «فعلیت به قول مطلق» باشد که شامل «فعلیت من قبل العبد» هم می‌گردد این مساوی با تنجز خواهد بود؛ زیرا چنین فعلیتی وقتی تحقق پیدا می‌کند که حکم به عبد واصل شود و در غیر این صورت «فعلیت من قبل العبد» محقق نمی‌شود.

لذا محقق اصفهانی نتیجه می‌گیرد که مراتب حکم سه مرتبه می‌باشند که یا عبارتند از مرتبه اقتضا، مرتبه انشا و مرتبه تنجز و یا عبارتند از مرتبه اقتضا، مرتبه انشا و مرتبه فعلیت. در نتیجه چه مراد از فعلیت، «فعلیت من قبل المولی» باشد و چه فعلیت به قول مطلق، حکم بیش از سه مرتبه نخواهد داشت. (1)

ص: 238

---

1- . نهاییه الدرايه، ج2، ص 39 «أن المراد في الفعلي ما هو الفعلي من قبل المولى لا الفعلي بقول مطلق فمثله ينفك عن المرتبة الرابعة، لكنّه عين مرتبة الانشاء، حيث إنّ الانشاء بلا داع محال وبداع آخر غير جعل الدّاعي ليس من مراتب الحكم الحقيقي وبداعي جعل الدّاعي عين الفعلي من قبل المولى وإن أريد من الفعلي ما هو فعلي بقول مطلق فهو متقدّم بالوصول وهو مساوق للتنجز فالمراحل على اى حال ثلاث»

از جمله کسانی که معتقدند حکم شرعی دارای دو مرتبه می باشد شیخ انصاری است. ایشان به دو مرتبه شأنیت یا حکم شأنی و مرتبه فعلیت یا حکم فعلی تصریح کرده است. (1)

امام رحمه الله نیز معتقد است: حکم دارای دو مرتبه انشا و فعلیت است. ایشان می فرماید: این دو مرتبه در همه قوانین موضوعه در سیاسات مدنیّه موجود است و قانون گذار، قانون و حکم را اعم از این که قانون دینی و شرعی باشد یا قانون عقلایی که برای تدبیر نظام اجتماعی است، به نحو کلی انشا و جعل می کند و در مقام جعل قانون به نحو کلی، مسئله تخصیصات و تقییدات و یا حتی موانع اجرا را لحاظ نمی کند، بلکه در این مرحله فقط حکم را جعل می کند و بعد از این مرحله؛ یعنی وقتی که مقدمات فراهم شد و تخصیصات و تقییدات صورت گرفت و موانع اجرا نیز برطرف گردید، آن گاه حکم و قانون فعلیت پیدا می کند و در موقعیت اجرا قرار می گیرد. بر این اساس ایشان می فرماید برای حکم دو مرحله و دو مقام وجود دارد:

ص: 239

یکی مقام جعل است که به آن مرتبه انشا می گویند و دیگری مقام اجراست که به آن حکم فعلی یا مرحله فعلیت گفته می شود. (1)

پس طبق این نظر حکم از زمانی که قانون گذار آن را جعل می کند پا به عرصه وجود گذاشته و ثبوت پیدا می کند و سپس به مرحله اجرا درآمده و فعلیت می یابد که این هم يك مرتبه و مرحله دیگری از حکم است. البته بعضی از شاگردان امام رحمه الله از جمله آیه الله فاضل لنکرانی معتقدند: ایشان منکر وجود دو مرتبه برای حکم شرعی بوده بلکه حکم شرعی را بر دو قسم مختلف می دانند؛ یعنی انشا و فعلیت از مراتب حکم شرعی نیستند بلکه دو نوع متفاوت از حکم شرعی می باشند (2)، هرچند این نسبت بر خلاف تعبیرات امام رحمه الله است که در مواضع مختلفی (3) آن را بیان کرده است.

بعضی دیگر از بزرگان نیز به این نظریه ملتزم شده و حکم را شامل دو مرتبه انشا و فعلیت می دانند. (4)

ص: 240

- 
- 1- . انوار الهدایة، ج 1، ص 39.
  - 2- . معتمد الأصول، ج 1، ص 128 \_ 127.
  - 3- . تنقیح الأصول ج 2، ص 123 وج 3، ص 19؛ تهذیب الأصول ج 1، ص 434؛ جواهر الأصول ج 3، ص 315؛ مناهج الوصول، ج 2، ص 25؛ انوار الهدایة، ج 1، ص 39.
  - 4- . مانند: انوار الأصول، ج 2، ص 215 وج 3، پاورقی 2، ص 111؛ بیان الأصول للصفی، ج 2، ص 13؛ عمدة الأصول، ج 4، ص 375؛ تحریرات فی الأصول، ج 3، ص 429؛ تحقیق الأصول، ج 2، ص 280 وج 5، ص 226؛ دراسات فی الأصول، ج 3، ص 114 و غیر آن.

اشاره

کسانی که می گویند حکم يك مرحله دارد دو دسته اند: برخی قائل اند که حکم فقط همان مرحله فعلیت است و برخی دیگر معتقدند که حکم همان مرحله انشا است. ما به توضیح سخن هر دو گروه می پردازیم.

الف) مرتبه فعلیت

شیخ محمدرضا نجفی اصفهانی از جمله افرادی است که قائل است حکم يك مرحله بیشتر ندارد. ایشان می فرماید: (1) حکم همان مرتبه فعلیت است و مراحل دیگر؛ یعنی مرحله اقتضا و انشا و تنجز از مراحل حکم نیستند.

وی در بیان علت این که مرحله انشا از مراحل حکم نیست، می فرماید: معنای این سخن مرحوم آخوند که فرموده: «موطن حکم انشایی نفس الامر است نه عالم ذهن و خارج»، برای من معلوم نیست و به تعبیر وی: «هَذَا نَحْوُ مِنَ الوجودِ لَمْ نَوْقِقْ إِلَى اليَوْمِ لِمَعْرِفَتِهِ». مرحوم نجفی اصفهانی می فرماید: طلب و حکم انشایی که مرحوم آخوند

ص: 241

ذکر کرده، مصداق طلب به حمل شایع هم نیست و حتی قابل جمع با نقیض خود نیز می باشد. حال چگونه می توان موجودی را تصور کرد که نه در ذهن باشد و نه در خارج و چگونه ممکن است حکمی را در نظر گرفت که در عین حال که عنوان حکم را داراست ولی بعث و زجری نداشته باشد؟

ایشان در ادامه می فرماید: چگونه ما معتقد شویم و تصدیق کنیم که لفظ می تواند موجد چیزی باشد؟ تنها چیزی که می توان از لفظ توقع داشت این است که از لفظ، موضوع له آن اراده شود. در نهایت ایشان مرتبه انشا را به عنوان مرتبه ای از مراتب حکم که به واسطه آن يك وجود انشایی برای حکم پیدا شود رد کرده و می فرماید: حقیقت حکم همان مرتبه فعلیت یعنی بعث و زجر است.

### **(ب) مرتبه انشا**

برخی نیز معتقدند حکم فقط يك مرتبه دارد و آن هم مرتبه انشا است. البته تعابیر و توضیحاتی که این دسته برای اثبات نظر خود ارائه می کنند با یکدیگر متفاوت است و ما در این مقام برای رعایت اختصار فقط کلام مرحوم آیه الله محقق داماد را ذکر می کنیم.

ایشان معتقد است که مرتبه فعلیت، مرتبه وجود اراده بر طبق مصالح و مفاسد است که يك امر تکوینی بوده و قابل تعلق جعل نمی باشد. آن چه که جعل می تواند بدان تعلق گیرد مرتبه انشا است و در این مرتبه است که می توان گفت حکم وجود دارد. (1)

ص: 242







قبل از بررسی صحت و سقم مراتب چهارگانه مورد نظر مرحوم آخوند، مناسب است اشکالی که بعضی از بزرگان متعرض شده اند را بررسی کرده و سپس به بحث از مراتب حکم بپردازیم. اشکال این است که حکم اقتضایی، حکم انشایی، حکم فعلی و حکم منجز حقائق متباین دارند نه يك حقیقت واحد تشکیکی،

لذا نمی توان آن ها را به عنوان مراتب حکم شرعی قرار داد؛ چون عنوان مرتبه فقط در صورتی صادق است که يك حقیقت واحد دارای شدت و ضعف باشد در حالی که احکام چهارگانه مذکور متباین می باشند. (1)

به نظر می رسد این اشکال به محقق خراسانی وارد نیست؛ زیرا آن چه به عنوان مرتبه در این بحث ذکر شده فی الواقع مراحل جعل حکم است و حتی خود مرحوم آخوند در بعضی از مواضع به جای مرتبه، تعبیر مرحله را به کار برده است. لذا اساساً کلام ایشان ناظر به مراتب تشکیکی نبوده بلکه مراحل مختلف مربوط به عملیات جعل حکم را تشریح کرده و به اعتبار این که حکم به نظر ایشان در هر مرتبه و مرحله

ص: 245

---

1- . نهاية الأصول، ص 395. «إن هذا التعبير إنما يصح فيما إذا كان حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك وهي ما تكون في عين وحدتها ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف مع انخفاض اصل حقيقتها في جميع المراتب كالنور الصادق على نور الشمس والسراج مثلاً وما نحن فيه ليس كذلك إذ...».

دارای ثبوت و تقرر می باشد، لذا احکام چهارگانه مذکور را ذکر کرده است. البته به نظر ما اصل سخن ایشان و ادعای ثبوت و تقرر برای حکم در همه این مراحل و احتساب آن ها به عنوان مراتب حکم مبتلا به اشکال است که در ادامه متعرض آن خواهیم شد.

به هر حال مرحوم آخوند برای حکم چهار مرتبه قائل شده و مشخص گردید که منظور از مراتب حکم در نظر ایشان این است که حکم در این چهار مرتبه دارای نحوه ای از ثبوت و تحقق است. به علاوه وجه ثبوت حکم در هر يك از این چهار مرتبه نیز ذکر گردید. حال باید بررسی کنیم آیا واقعا می توان برای حکم چهار مرتبه قائل شد یا خیر؟

ص: 246

### اشاره

عملیات حکم با قطع نظر از این که در این روند کدام مرحله جزء مبادی حکم و کدام يك جزء آثار آن است و این که اساساً تسمیه و نامگذاری این روند در مراحل مختلف به چه صورت انجام می پذیرد، به گونه ای است که تقریباً مورد قبول همه می باشد. در این گفتار، روند عملیات حکم از ابتدا تا انتهای آن را با صرف نظر از جهت فوق الذکر بیان کرده و اجمالاً آن چه را که برای جعل حکم لازم است ذکر می کنیم.

### مرحله اول

بر طبق مبنای مشهور عدلیه که احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعی می دانند، در مرحله اول می بایست برای جعل حکم، مصلحت یا مفسده ای در خود اشیا وجود داشته باشد. البته بعضی از عدلیه و معتزله قائل اند که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در خود جعل و امر نهفته و وجود مصالح و مفاسد در متعلقات اوامر و نواهی را نمی پذیرند. اشاعره نیز می گویند: مصلحت یا مفسده ای در اشیا وجود ندارد، بلکه «الحسن ما حسنه الله والقبیح ما قبحه الله». ما در این باره در جای خود بیشتر سخن خواهیم گفت.

همان گونه که اشاره شد طبق مبنای مشهور برای این که حکمی جعل شود باید

مصلحت یا مفسده واقعی در اشیا وجود داشته باشد، لکن گاهی این مصلحت یا مفسده به حد الزام رسیده و در نتیجه، وجوب یا حرمت جعل می گردد و گاهی به حد الزام نرسیده و فقط رجحان دارد که در این صورت استحباب یا کراهت جعل می شود. اما اگر هیچ يك از دو طرف رجحان نداشته باشد اباحه جعل می شود و بر همین اساس احکام پنج گانه تکلیفی شکل می گیرد.

به هر حال گرچه ما تبعیت مطلق احکام تکلیفی از مصالح و مفاسد واقعی را قبول نداریم ولی فی الجمله می پذیریم که در مرحله اول، قبل از آن که حکمی جعل شود می بایست مصلحت یا مفسده واقعی در متعلق حکم وجود داشته باشد.

## مرحله دوم

در مرحله دوم بر اساس این مصالح و مفاسد در نفس مولا نسبت به اموری که دارای مصلحت می باشند، حبّ و نسبت به اموری که دارای مفسده اند، بغض، شکل می گیرد. البته در این باره بحثها و اختلافاتی وجود دارد که ما از آن صرف نظر می کنیم.

## مرحله سوم

در مرحله سوم به واسطه حبّ یا بغضی که در نفس مولا ایجاد گردیده، اراده و کراهتی در نفس او پدید می آید؛ یعنی اراده صدور فعل یا اراده ترك فعل از ناحیه عبد که از آن می توان به کراهت نسبت به صدور فعل نیز تعبیر کرد. بنابراین با صرف نظر از این که این اراده از جنس اراده تکوینی باشد \_ چنان چه نظر ما همین است و اگر هم به آن اراده تشریحی گفته می شود از باب تسامح است و به تعبیر امام رحمه الله (1) اراده التشریح است، نه آن که نوع دیگری از اراده باشد \_ یا اراده تشریحی، اصل وجود این اراده و کراهت در مرحله سوم قابل تردید نیست.

البته بعضی خود اراده و کراهتی را که در نفس مولا ایجاد می شود عبارت از حکم

ص: 248

---

1- . معتمد الأصول، ج 1، ص 153؛ جواهر الأصول، ج 2، ص 172 و ج 3، صص 71 و 80 و 96.

می دانند، (1) با این تفاوت که برخی مثل محقق عراقی قید ابراز را هم ذکر کرده و می گویند حکم، اراده مبرز است، (2) ولی فعلاً ما با این جهت کاری نداشته و می گوئیم با قطع نظر از این جهات، چنین مراحلی برای حکم طی می شود؛ یعنی نخست باید مصلحت و مفسده ای در ذات اشیا وجود داشته باشد که بر اساس آن، حبّ و بغضی در نفس مولا پدید آید و سپس این حب و بغض، منشأ تحقق اراده و کراهت گردد.

## مرحله چهارم

در این مرحله، مولا مبادرت به انشا می کند و طبق نظر مشهور بر اساس مصالح و مفاصد واقعیه موجود در اشیا، حکمی را در حق مکلفین جعل می نماید. در این مرحله بعث و زجری در کار نبوده بلکه فقط انشای حکم صورت می گیرد. البته تعبیرات بزرگان در این باره مختلف است؛ مثلاً محقق اصفهانی می فرماید: مراد از این مرحله «انشا به داعی جعل داعی» (3) است؛ یعنی مولا- حکمی را به غرض ایجاد انگیزه و داعی در مکلف یا به عبارت دیگر به داعی بعث و تحریک انشا می کند. انشای حکم نیز با «افعل» یا «لا تفعل» انجام می پذیرد. البته صاحب منتهی الدرایة «افعل» و «لا تفعل» را مربوط به مرحله فعلیت دانسته (4) ولی این به نظر ما صحیح نیست، بلکه مربوط به مرحله انشا است؛ چون همان طور که سابقاً گفتیم انشا عبارت از «ایجاد المعنی باللفظ فی عالم الاعتبار» است، در نتیجه مولا باید به وسیله لفظ که همان «افعل» و «لا تفعل» است، انشا را محقق سازد و واضح است که ایجاد و انشای حکم به وسیله لفظ، مربوط به مرحله انشا است نه مرحله فعلیت و نیز روشن است که این مرتبه که با «افعل» یا «لا تفعل» تحقق پیدا می کند غیر از ابلاغ حکم و اعلان آن می باشد.

ص: 249

- 1- . الکافی فی الفقه، ص 34؛ الاقتصاد، ص 61؛ نهاية النهایة، ج 1، ص 104.
- 2- . نهاية الأفكار، ج 1، ص 158 و ج 3، ص 9 و ج 4، صص 163 و 167؛ بدایع الأفكار میرزا هاشم آملی، ص 339.
- 3- . نهاية الدرایة، ج 1، ص 221 و 228 و 281 و غیر آن.
- 4- . منتهی الدرایة، ج 4، ص 30 «والمراد بالفعلیة بعث المولی وزجره، بأن یقول: «افعل» أو «لا تفعل» مع عدم وصوله الی المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمی فلا توجب مخالفته حینئذ ذما ولا عقابا».

مرحله پنجم، مرحله فعلیت حکم است؛ یعنی مرحله ای که در آن حکم و دستوری که مولا صادر کرده به مرحله عمل و اجرا درمی آید، همان گونه که تصویب قانون توسط مجلس به معنای پایان کار آن نیست، بلکه باید مراحل قانونی آن طی شود و ابلاغ گردد و این همان مرتبه فعلیت است. مثلاً در آیه شریفه: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (1) و «جوب حج جعل شده و «انشاء الحکم» تحقق پیدا کرده، اما فعلیت آن منوط به تحقق شروط و رفع موانع است، به گونه ای که اگر استطاعت برای مکلف حاصل شد و جوب حج برای او فعلیت پیدا می کند و در غیر این صورت، فعلیت نیز محقق نمی گردد.

در تحقق مرحله فعلیت، وصول یا عدم وصول حکم به مکلفین و علم و جهل آن ها به حکم دخالتی ندارد بلکه فعلیت حکم فقط تابع تحقق شروط و رفع موانع است. بله وصول و عدم وصول و علم و جهل در مرحله تنجز و حکم عقل به استحقاق ثواب و عقاب مؤثر است.

شاید این سؤال در ذهن ایجاد شود که چگونه ممکن است حکم به مرحله عمل و اجرا برسد ولی با این حال علم مکلف و جهل او به حکم در فعلیت آن مؤثر و دخیل نباشد؟ به عبارت دیگر آیا ممکن است با عدم علم مکلف به حکم، حکم به مرحله اجرا درآید؟ در پاسخ می گوئیم: مراد از این که حکم به مرحله عمل برسد این است که قابل اجرا باشد و قابلیت اجرا نیز به معنای آن است که «لو اراد العبد ان یاتی به لأمكن»، اگر عبد در صدد باشد آن را انجام دهد بتواند و امکان اجرا و انجام آن وجود داشته باشد، نه این که خارجاً تحقق پیدا کند. پس علم و اطلاع از حکم یکی از شرایط تحقق خارجی حکم است. لذا این که می گوئیم حکم قابلیت اجرا پیدا کند، اشخاص

ص: 250

مکلفین مورد نظر نیستند؛ چون ممکن است مکلف علم به حکم هم پیدا کند، اما موانعی مانند فراموشی یا اکراه بر ترک، مانع اجرای آن گردد. پس در مرحله فعلیت، حکم قابلیت اجرا پیدا می کند و علم و جهل مکلفین در این جهت تأثیری ندارد. خلاصه آن که مرحله فعلیت مرحله ای است که حکم ابلاغ می گردد.

### مرحله ششم

در مرحله ششم که مرحله ترتیب اثر دادن به حکم است، عقل حکم می کند به این که موافقت با تکلیف، موجب استحقاق ثواب و مخالفت با آن، موجب استحقاق عقاب است. این مرحله دایره مدار وصول حکم به مکلف می باشد. بنابراین اگر کسی اطلاع از حکم و دستور مولا پیدا نکرد حکم درباره او منجز نمی شود و عقل عقوبت او را در صورت مخالفت قبیح می داند ولی اگر بر حکم و دستور مولا اطلاع یافت اما به آن عمل نکرد، عقل او را مستحق عقاب خواهد دانست.

به نظر ما مراحل شش گانه مذکور در روند عملیات جعل حکم، فی الجمله قابل انکار نیست و این مراحل چه در احکام شرعی و چه در احکام عقلایی طی می شود. اگرچه ما در مورد بعضی از این مراحل و بخصوص نسبت به تحقق برخی از آن ها توسط شارع تأمل داریم، ولی به هر حال در مرحله اول، مصلحت و مفاسد ای در شیء یا در نفس امر و جعل وجود دارد که موجب پیدایش حبّ و بغض در نفس مولا شده و حبّ و بغض نیز منشأ تحقق اراده و کراهت می شود. در نتیجه مولا اراده می کند که فعل از ناحیه عباد صادر شده یا ترک گردد و به تبع آن، حکم را انشا می کند و این حکم با تحقق شرایط و رفع موانع به فعلیت می رسد و موافقت و مخالفت با آن استحقاق ثواب یا عقاب را در پی خواهد داشت.

خلاصه آن که به نظر می رسد انظار مختلفی که درباره مراتب حکم وارد شده فی الجمله منکر این روند نیستند، لکن در ثبوت و تحقق حکم در این مراحل اختلاف دارند.

1 - بررسی مرتبه اقتضا

به نظر ما نمی توان مرتبه اقتضا را از مراتب حکم دانست بلکه این مرتبه از مقدمات حکم است؛ چون مرتبه اقتضا و وجود مصلحت و مفسده در متعلقات احکام از امور خارجی و تکوینی بوده و با حقیقت حکم که از مجعولات شرعی و اعتباری محسوب می شود، بیگانه است. واضح است که نمی توان چیزی را که به هیچ عنوان جعل به آن تعلق نمی گیرد به عنوان مرتبه ای از مراتب حکم تلقی کرد. البته ممکن است طبق بعضی از تعاریف که حکم را عبارت از «علم به اشتغال افعال بر مصلحت و مفسده» می داند (1) و ما آن را در ابتدای بحث از حکم شرعی و در ضمن نقل اقوال مربوطه ذکر کردیم، گفته شود که این مرتبه یکی از مراتب حکم است، ولی ما در جای خود این مبنا را کاملاً رد کرده و گفتیم چنین سخنی نه مورد نظر مرحوم آخوند و نه مورد قبول مشهور می باشد. پس با قطع نظر از آن مبنای باطل، نمی توان اقتضا را یکی از مراتب حکم دانست؛ چون بدیهی است که مقتضی يك شیء غیر از خود آن شیء

ص: 252

---

1- . الحکمة المتعالیة، ج4، ص 114 و ج6، ص 331 \_ 354؛ شرح المنظومة، ج3، ص 648 \_ 651.



است؛ مثلاً گفته می شود جوع و گرسنگی مقتضی اکل است اما آیا می توان گفت عین یکدیگرند و اکل در مرتبه جوع وجود دارد؟ روشن و واضح است که این گونه نیست. بلکه شاید بتوان مجازاً و بالعرض جوع را عین اکل دانست ولی این غیر از مقصود در مقام است. بنابراین، حق آن است که مصلحت و مفسده فقط مقتضی برای حکم است نه خود حکم یا مرتبه ای از مراتب آن. نظر محققین از شاگردان مرحوم آخوند که عموماً به ایشان اشکال کرده اند نیز همین است.

در توجیه احتساب این مرتبه از مراتب حکم گفته شد که «چون مصلحت و مفسده نسبت به حکم و انشا جنبه علیت دارد و حکم در جایگاه معلول برای مصلحت و مفسده است و از آن جا که وجود معلول به اعتبار علت است، لذا معلول هم در رتبه علت وجود دارد و می توان گفت به اعتبار ثبوت علت، معلول هم ثبوت دارد. پس در مرتبه اقتضا که مرحله اشمال بر مصلحت و مفسده است حکم نیز ثبوت داشته و در

نتیجه از مراتب حکم محسوب می گردد»،<sup>(1)</sup> لکن این توجیه نیز به نظر ما ناتمام است؛ چون این سخن فلاسفه مربوط به علت فاعلی است نه علت غائی؛ یعنی فقط در علت فاعلی می توان گفت وجود معلول در مرتبه وجود علت است، اما در ما نحن فیه که مصلحت و مفسده علت غائی حکم است؛ یعنی حکم به غایت درک مصلحت یا مفسده موجود در شیء جعل می شود، چنین سخنی صحیح و قابل قبول نخواهد بود.

بنابراین حق آن است که مرتبه اقتضا از مراتب حکم نیست.

## 2\_ بررسی مرتبه انشا

### اشاره

طبق بیان محقق خراسانی<sup>(2)</sup> مرتبه انشا مرتبه ای است که در آن حکم بر اساس مصالح و مفاسد و ملاکات انشا می شود، بدون آن که بعث و زجر فعلی محقق گردد؛ مانند کثیری

ص: 253

1- . نه‌ایة الدرایة، ج 2، ص 37؛ تنقیح الأصول، ج 3، ص 19.

2- . فوائد الأصول، ص 81 .

از احکام شرعی که واجد ملاک و مصلحت بوده، ولی بدلیل وجود موانعی از جمله عدم استعداد و آمادگی مردم برای عمل به آن در صدر اسلام، بعث و زجر فعلی نسبت به آن‌ها محقق نشده و پیامبر مأمور به تبلیغ آن‌ها نبوده است.

### اشکال محقق اصفهانی به محقق خراسانی

به نظر محقق اصفهانی(1) به طور کلی انشای حکم به لحاظ انگیزه بر سه قسم است:

قسم اول این که حکم بدون هیچ انگیزه ای انشا شود. قسم دوم این که حکم به داعی ایجاد انگیزه در مکلف برای عمل به تکلیف انشا گردد و قسم سوم این که حکم برای امتحان یا ارشاد مکلف انشا شود و داعی انشا غیر از ایجاد انگیزه در مکلف باشد. وی آن‌گاه با اشاره به این که از کلمات محقق خراسانی در مواضع متعدد استفاده می‌شود که حکم انشایی، قسم اول از سه قسم مذکور است، به ایشان اشکال می‌کند که چنین حکمی از مراتب حکم محسوب نمی‌شود؛ زیرا حکم عبارت از انشا به داعی بعث و زجر است. بنابراین اگر انشای حکم بدون هیچ انگیزه ای صادر شود نمی‌توان آن را حکم دانست؛ چون اساسا مغایر با معنای حکم است و انگیزه بعث و زجر نسبت به اصل انشای حکم، به منزله روح(2) نسبت به جسد است و از آن‌جا که جسد بدون روح از مراتب جسد با روح نیست، این معنای از حکم انشایی نیز نمی‌تواند از مراتب حکم محسوب شود. به علاوه این که قسم اول از حکم انشایی امری محال است؛ چون صدور حکم انشایی بدون انگیزه، در واقع بدین معنی است که عملی اختیاری بدون هیچ انگیزه ای از فاعل مختار صادر شود و این امر مستلزم صدور عمل از فاعل مختار بدون اراده است که قطعاً محال می‌باشد؛ چون اراده بدون انگیزه قطعاً محال است.(3)

ص: 254

1- . نه‌ایة الدراییة، ج2، ص79 \_ 78.

2- . همان، ص341.

3- . نه‌ایة الدراییة، ج2، ص148.

با توجه به این که محقق خراسانی خود تصریح می کند که مرتبه انشا یعنی مرتبه ای که حکم بدون بعث و زجر فعلی انشا می شود، چنان چه این بیان را منطبق بر قسم اول از اقسام سه گانه ای که محقق اصفهانی ذکر کرده، بدانیم قطعاً اشکال ایشان به مرحوم آخوند وارد است ولی چنان چه گفته شود مراد مرحوم آخوند این نیست که حکم بدون هیچ انگیزه ای انشا شود بلکه مراد این است که حکم بدون بعث و زجر فعلی انشا شده، در این صورت اشکال محقق اصفهانی وارد نیست. به علاوه بر فرض هم مراد محقق خراسانی همان باشد که محقق اصفهانی ادعا کرده ولی اشکالی که به ایشان وارد می باشد این است که انشای حکم منحصر در این سه قسم نیست بلکه می توان قسم چهارمی را هم تصویر کرد و آن این که انشای حکم به داعی و انگیزه جعل قانون و یا به داعی بعث نوع مکلفین صورت گیرد؛ چرا که مخاطب، عموم و جامعه می باشد و لازم نیست داعی و انگیزه را صرفاً بعث و زجر مکلف و ایجاد انگیزه در او بدانیم.

## کلام محقق ابروانی

به نظر ایشان حکم انشایی عبارت از تصدیق حاکم نسبت به مصالح و مفاسد است؛ به عبارت دیگر حاکم در مرتبه انشا، حکم را با الفاظ انشا کرده و غرض او این است که چنان چه شرایط تکلیف در مکلف حاصل شد اراده و کراهت او به آن عمل تعلق گرفته و بعث فعلی بر اساس همین حکم صورت گیرد. البته مراد ایشان این نیست که حکم انشایی از مقوله اخبار است بلکه منظور این است که شارع قانونی جعل می کند تا پس از حصول شرایط در مکلفین، بعث فعلی بر اساس همان حکم محقق شود و نیازی به جعل مستقل برای مکلفین نباشد. (1)

ص: 255

به نظر می‌رسد این تفسیر از حکم انشایی نیز صحیح نیست؛ زیرا لازمه آن تغییر اراده و کراهت شارع

نسبت به انجام فعلی از افعال به دنبال تغییر وضعیت و حالات و شرایط مکلف است و این باطل است؛ چون نمی‌توان پذیرفت که با تغییراتی که در مکلف ایجاد می‌شود اراده و کراهت شارع نیز تغییر می‌کند.

### کلام امام خمینی

امام خمینی اولین مرحله از مراحل حکم را مرحله انشا می‌داند که در آن حاکم به صورت قانون، حکمی را به نحو مطلق یا عام صادر می‌کند و مخصصات و حدود و قیود آن را به وقت دیگری وامی‌گذارد. پس طبق نظر ایشان احکام انشایی احکامی هستند که در آن‌ها ملاحظه قیود و مخصصات نشده و زمان اجرای آن‌ها نرسیده و بعث حقیقی در آن‌ها محقق نشده است. (1) نمونه این احکام، مطلقات و عموماتی است که هنوز مخصصات و مقیدات آن ذکر نشده بلکه به زمان دیگری موکول شده و به خطابات دیگر واگذار گردیده است. نمونه دیگر احکامی است که به پیامبر ابلاغ شده ولی وی مأمور به تبلیغ آن نشده و در زمان حضرت ولی عصر (عج) بیان خواهد شد. (2)

### بررسی کلام امام خمینی

ایشان در تعریف مرتبه انشا و احکام انشایی فرمود: احکامی هستند که در آن‌ها ملاحظه قیود و خصوصیات نشده و زمان اجرای آن‌ها نرسیده، ولی پس از بیان مخصصات و قیود فعلی می‌شوند. اشکال اساسی به ایشان این است که چگونه

ص: 256

---

1- . انوار الهدایة، ج 1، ص 39.

2- . تنقیح الأصول، ج 2، ص 124 و ج 3 ص 20؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 434؛ جواهر الأصول، ج 3، ص 314؛ مناهج الأصول، ج 2، ص 24.

حکمی که به صورت مطلق یا عام صادر می شود انشایی بوده و با جعل اجزاء و شرایط مربوط به آن فعلی می شود. انشای حکم همان مرحله جعل حکم است. حال چگونه ممکن است ادعا شود جعل اجزاء و شرایط، حکم را فعلی می کند، در حالی که خود اجزاء و شرایط نیازمند جعل و انشا می باشند؛ به عبارت دیگر گویا ایشان انشا را فقط در رابطه با مطلقات و عمومات فرض کرده و قیود و مشخصات را مستغنی از انشا می دانند؛ چون اگر این چنین نبود معنا نداشت ذکر قیود و شرایط را در فعلیت حکم دخیل بداند. بله، اگر ایشان «تحقق» قیود و شرایط را در فعلیت حکم مؤثر می دانست و جهی برای آن متصور بود، ولی آن چه ایشان فرموده این است که «بیان» خصوصیات و قیود موجب فعلیت حکم می شود. به علاوه بسیاری از احکام در ابتدا به صورت مطلق یا عام بیان شده و مخصّص یا مقید آن در زمان های بعد وارد گردیده ولی در عین حال همان مطلقات و عمومات، فعلی بوده و این گونه نبود که تا زمان ذکر قیود و شرایط، در مرحله انشا باقی بمانند. اما نسبت به مواردی که از شمول عمومات

و مطلقات خارج است اساساً حکمی جعل نشده و لذا نمی توان گفت حکم نسبت به آن ها انشایی بوده و پس از ذکر این موارد فعلی می شود.

مضافاً این که خود ایشان در تفسیر مرتبه فعلیت می گویند: مراد از فعلیت همان مرتبه ابلاغ حکم به مکلفین می باشد تا آن را اجرا کنند. روشن است که ابلاغ حکم متأخر از جعل آن است و لذا نمی توان ابلاغ حکم را به معنای جعل و انشای آن دانست.

در مجموع به نظر می رسد تفسیر امام رحمه الله در رابطه با مرتبه انشا محل اشکال است.

## نتیجه

با عنایت به آن چه تاکنون ذکر گردید معلوم می شود مرتبه انشا عبارت از «مرتبه جعل حکم و انشای آن به داعی ضرب قانون» بوده و مرحله ای است که پس از آن، حکم تحقق و ثبوت پیدا می کند و در آن، بعث و زجر نوع مکلفین مورد نظر است نه

تک تک آن‌ها مستقلاً؛ چرا که مخاطب تکالیف و احکام، عموم مردم و جامعه می‌باشند. این مرتبه قطعاً به عنوان حکم شناخته می‌شود.

### 3- بررسی مرتبه فعلیت

#### اشاره

طبق نظر محقق خراسانی حکم فعلی حکمی است که شارع آن را جعل نموده و بعث و زجر فعلی در آن تحقق دارد ولی حجتی بر آن قائم نشده و لذا بر موافقت و مخالفت آن ثواب و عقاب مترتب نمی‌شود. (1)

سابقاً اشاره شد که در مورد بعث و زجر که به عنوان رکن در تعریف حکم فعلی اخذ شده، تفاسیر مختلفی ارائه شده است. بعضی آن را به معنای اراده و کراهت و برخی به معنای اعلام حکم و نیز بعضی آن را به معنای اراده جدی شارع دانسته‌اند. محقق نائینی هم تفسیر خاصی از فعلیت ارائه داده که در ادامه متعرض آن خواهیم شد.

#### کلام محقق نائینی

محقق نائینی در مورد مرتبه فعلیت می‌فرماید: فعلیت عبارت است از: «مرحله تحقق و فعلیت موضوع خارجاً» (2)؛ یعنی اگر موضوع، شرایط، حدود و قیود آن در خارج تحقق پیدا کرد آن گاه حکم نیز فعلیت پیدا می‌کند؛ چون نسبت حکم به موضوع نسبت معلول به علت تامه است، در نتیجه وقتی موضوع که به منزله علت تامه است، محقق شود حکم نیز که به منزله معلول است به فعلیت می‌رسد. طبق این بیان مرحله فعلیت در واقع ظرف و مرحله انعکاس قیود، حدود و شرایطی است که حاکم آن‌ها را در مرحله انشا اخذ کرده است. بنابراین مولا و حاکم در این مرحله هیچ تصرف قانونی خاصی انجام نمی‌دهد؛ چرا که تحقق این قیود و شرایط امری خارج از اختیار

ص: 258

1- . فوائد الأصول، ص 81 .

2- . فوائد الأصول، ج 1، ص 175 .

و تصرف او می باشد. ایشان با ذکر فرق بین انشا و حکم یا جعل و مجعول معتقد است حکم فعلی همان مجعول بوده و لذا حکم شرعی تنها دارای مرتبه فعلیت است.

### بررسی کلام محقق نائینی

به نظر می رسد این کلام محل اشکال است؛ زیرا حکم شرعی یعنی حکمی که از ناحیه شارع انشا شده و لذا تغییر حالات مکلف و تحقق یا عدم تحقق شرایط در خارج دخالتی در حکم شارع ندارد؛ یعنی نمی توان ملتزم شد که هرگاه شرایط و قیود در خارج تحقق پیدا کرد، حکم دارای بعث و زجر شده و چنان چه این قیود محقق نشد بعث و زجری هم حاصل نمی شود؛ چرا که موضوع حکم شرعی يك عنوان کلی است که شارع حکم خود را بر آن جعل کرده و در این مرحله تصرف قانونی و تشریحی او به پایان می رسد.

به علاوه اگر فعلیت را به نحوی که محقق نائینی بیان کرده معنا کنیم؛ یعنی بگوییم مرحله فعلیت مرحله انعکاس همان قیودی است که در مرحله انشا اخذ شده و حکم را فعل اختیاری حاکم بدانیم، در این صورت می توانیم ادعا کنیم حکم يك مرتبه بیشتر ندارد و آن هم مرتبه انشا است؛ به این جهت که در مرتبه انشا کار حاکم به پایان می رسد \_ حاکم یعنی کسی که اهلیت جعل و انشا دارد و حکم را با حدود، شرایط و قیودش جعل می کند \_ چون آن چه که از ناحیه حاکم صورت می گیرد همین جعل و انشا است و او دیگر نقشی در مرحله و مرتبه بعد که مرتبه فعلیت باشد ندارد؛ یعنی گویا حاکم قضیه شرطیه ای را به عنوان حکم جعل کرده به این صورت که اگر این حدود و شروط بود فلان امر واجب می شود. در کثیری از موارد، این حدود و شروط، در همان مرحله جعل وجود دارد و فاصله ای بین تحقق شروط و قیود و جعل حکم نیست و لذا در همان زمان انشا، حکم فعلی جعل می شود. گاهی از اوقات نیز، حدود و قیود اخذ شده، در زمان انشا تحقق ندارد مثل بلوغ یا این که موضوع حکم از امور

اختیاری است که خود مکلف باید آن را تحصیل کند ولی هنوز تحصیل نکرده مانند مسئله استطاعت، که در این صورت فعلیت حکم منوط به تحقق شرایط خواهد بود. به هر حال طبق این بیان، حاکم قضیه شرطیه ای را به عنوان حکم جعل کرده که اگر شروطش محقق شود آثار آن مترتب می گردد. بر این اساس تحقق شروط و قیود دیگر نمی تواند به عنوان يك مرتبه از مراتب حکم قرار گیرد.

البته باید توجه داشت که بحث در این نیست که فعلیت برای حکم متصور است یا نه؛ زیرا ما منکر فعلیت به عنوان مرحله ای از مراحل عملیات حکم نیستیم بلکه بحث ما در این است که آیا فعلیت حکم را جزء ماهیت حکم بدانیم یا يك امر متأخر از آن؟ لازمه بیان محقق نائینی آن است که این مرتبه از مراتب حکم

نیست بلکه امری متأخر از حکم است؛ به این صورت که اگر شرایط، قیود و حدودی که در مرحله جعل اخذ شده تحقق پیدا کند حکم نیز فعلیت می یابد.

پس طبق بیان محقق نائینی که مرتبه فعلیت؛ یعنی مرتبه و مرحله ای که قیود، حدود و شرایط مذکور در مرحله جعل در این مرتبه انعکاس پیدا می کند مرتبه فعلیت جزء مراتب حکم نیست.

### کلام امام خمینی

به نظر ایشان مرتبه فعلیت عبارتست از مرحله جعل قیود و خصوصیات حکم که قبلاً به نحو مطلق یا عام بیان شده و به عبارت دیگر مرحله ای که در آن اراده جدی شارع نسبت به اجرای قانون و ابلاغ آن به نحوی که مکلفین موظف به اجرای آن باشند محقق می شود. بر این اساس مرتبه فعلیت حکم شرعی دارای دو مصداق می باشد: یکی تکمیل خصوصیات و قیود و شرایط قانون عام و مطلق و دیگری ابلاغ حکمی که هنوز به تبلیغ آن امر نشده؛ مانند احکامی که در زمان ولی عصر (عج) اجرایی می شود. (1)

ص: 260

---

1- . انوارالهدایة، ج 1، ص 39؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 435؛ جواهرالأصول، ج 3، ص 314؛ مناهج الوصول، ج 2، ص 24.



همان گونه که سابقا اشاره شد مرتبه فعلیت، همان مرحله ابلاغ حکم و فرارسیدن زمان عمل و اجرای آن است و در این جهت ما با ایشان موافقیم، ولی این که مرحله جعل قیود و خصوصیات و شرایط حکم مطلق یا عام را به عنوان مرتبه فعلیت قرار دهیم به نظر ما صحیح نیست؛ زیرا تکمیل حکم به بیان قیود و خصوصیات و ذکر شرایط، در واقع همان انشای حکم است و حکم مقید و مخصّص و مشروط، تا زمانی که قیود و شرایط آن توسط شارع ذکر نشده فی الواقع حکم نیست. پس قرار دادن مرحله جعل قیود و خصوصیات به عنوان مرتبه فعلیت حکم، صحیح نمی باشد.

نتیجه: با توجه به آن چه که در بررسی کلمات اعلام بیان گردید معلوم می شود مرتبه فعلیت حکم همان مرتبه ابلاغ و فرارسیدن زمان عمل و اجرای آن می باشد.

### انواع فعلیت

#### اشاره

بعضی از بزرگان معتقدند که خود مرحله فعلیت دارای انواعی است. این انواع بعضا به عنوان «مرتبه قبل العلم» و «مرتبه بعد العلم» یا «فعلیت من قبل المولی» و «فعلیت من قبل المکلف» بیان شده است. در این قسمت اشاره ای اجمالی به کلمات اعلام در این باره خواهیم داشت.

#### کلام محقق خراسانی

ایشان می فرماید: فعلیت بر دو نوع است: یکی «فعلیت من قبل المولی» و دیگری «فعلیت من قبل المکلف».

منظور از «فعلیت من قبل المولی» خروج قانون از مرحله جعل به مرحله ابلاغ است؛ یعنی مادامی که قانونی رسما ابلاغ نشود وظیفه ای بر عهده مکلفین نیست و زمانی حکم و قانون فعلیت پیدا می کند که رسما برای اجرا ابلاغ شده باشد. این مرحله مرحله ای است که اگر مکلف به آن علم پیدا کند تکلیف بر او

منجز می شود. اما مراد از «فعلیت من قبل المکلف» عبارت است از تحقق شروط و رفع موانعی که مربوط به مکلف می شود؛ مثلاً استطاعت که در آیه شریفه: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (1) ذکر شده، در فعلیت وجوب حج دخیل بوده و در عین حال از اموری است که به مکلف مربوط می شود و ربطی به مولا ندارد. مرحوم آخوند (2) هم چنین فعلیت را امری نسبی دانسته و معتقد است فعلیت گاهی «من جمیع الجهات» و گاهی «من بعض الجهات» محقق می شود. به نظر ایشان «فعلیت من جمیع الجهات» علت تامه بعث و زجر بوده و اگر حکمی «فعلیت من جمیع الجهات» پیدا کند منجز شده و عقاب و ثواب بر آن مترتب می شود. البته در تفسیر «فعلیت من بعض الجهات» و «فعلیت من جمیع الجهات» اختلاف شده؛ برخی این امر را تابع غرض شارع دانسته اند به این بیان که چنان چه غرض شارع به گونه ای باشد که می خواهد تکلیف حتماً اجرا شود در این صورت حکم، فعلی من جمیع الجهات و الا فعلی من بعض الجهات است. (3) برخی دیگر این امر را تابع وصول و عدم وصول به مکلف دانسته و معتقدند: اگر حکمی به مکلف واصل شود «فعلی من جمیع الجهات» و الا «فعلی من بعض الجهات» خواهد بود. (4) محقق اصفهانی نیز در مورد «فعلیت من قبل المولی» و «فعلیت من قبل المکلف» مطلبی ذکر کرده که قبلاً بیان گردید.

### کلام آیه الله بروجردی

به نظر ایشان حکم فعلی به دو مرتبه تقسیم می شود: یکی «فعلی قبل العلم» و دیگری «فعلی بعد العلم». منظور از «فعلی قبل العلم» این است که حکم شرعی اگر با انگیزه

ص: 262

- 1- . آل عمران: 97.
- 2- . کفایة الأصول، ص 358؛ کفایة الأصول با حواشی مشکینی، ج 4، ص 183.
- 3- . نهاية الدراية، ج 2، ص 575 «أنَّ الغرض الباعث على التكليف ربما يكون بحدِّ بيعت المولى إلى جعله فعلياً منجزاً بإيصاله و لو بنصب طريق موافق أو بجعل احتياط لازم دفع موانع تنجزه بأى نحو كان، ومثله يستحيل الترخيص فى خلافه، لأنه نقض للغرض. وربما لا يكون الغرض بذلك الحد بل يدعوه إلى التکليف بحيث إذا وصل إلى المکلف من باب الاتفاق للتنجز عليه فهو فعلی من حيث نفسه، لا من حيث إيصاله إلى المکلف...».
- 4- . الحاشية على كفاية الأصول، ج 2، ص 62.

بعث و زجر انشا شود حکم فعلی است ولی از آن جا که جعل شارع برای حصول انبعاث مکلفین کافی نیست، لذا قبل از آن که مکلف به آن علم پیدا کند چنین حکمی در واقع شأنی محسوب می شود. اما چنان چه مکلف به حکم فعلی شارع علم پیدا کند، در نفس او انبعاث و انزجار حاصل شده و در این فرض حکم شرعی هم فعلیت یافته و هم منجز می شود. پس این دو مرتبه در واقع از مراتب فعلیت حکم بوده و با احتساب مرتبه اقتضا و انشا و تنجز، مراتب حکم به پنج مرتبه می رسند. از این رو ایشان معتقد است تعداد مراتب حکم به نظر محقق خراسانی پنج مرتبه است. (1)

### کلام امام خمینی

به نظر امام خمینی نیز، فعلیت دارای دو مرتبه «فعلیت قبل العلم» و «فعلیت بعد العلم» می باشد. «فعلیت قبل العلم» به این معنا است که از ناحیه مولا- تمام جهات لازم، کامل گردد و نقص در اموری باشد که به مکلف مربوط است، لذا اگر موانع از ناحیه مکلف برطرف شود حکم، فعلیت تام یافته و منجز می گردد. «فعلیت بعد العلم» به معنای آن است که پس از برطرف شدن موانع از جانب مکلف، حکم، فعلیت تام پیدا کرده و منجز می شود. بنابراین حکم فعلی که فعلیت آن بعد العلم است همان تکلیف تام منجز است. (2)

ص: 263

1- . نهاية الأصول، ص 396 \_ 395. ایشان می فرماید: «... والحاصل أن الاقتضاء والإنشاء المجرد والتنجز، لا يصلح أن يطلق عليها الحكم... والتحقيق أن يقال: أن للحكم مرتبتين: الشأني والفعلی... فالشأني: عبارة عن الإنشاء الصادر بداعي البعث مع عدم تعلق علم المكلف به. والفعلی: عبارة عن نفس هذا الإنشاء بعد صيرورته معلوماً للمكلف وقابلاً للتأثير في نفسه. والمحقق الخراساني أيضاً كان يلتزم بوجود هاتين المرتبتين. فعلى هذا تصير المراتب على مذاقه خمس: الاقتضاء والإنشاء المجرد وهاتان المرتبتان والتنجز ويمكن ان يعبر عن الثالثة «بالفعلی قبل التنجز» وعن الرابعة «بالفعلی مع التنجز». وص 420. البته در تقریرات درس ایشان توسط امام خمینی این گونه آمده است: «فإن الحكم الفعلی لا يكون ناقصاً قبل العلم ولا يصير بعده تاماً أو مؤكداً، بل الحكم على ما هو عليه لكنه قبل تعلق العلم لا- يمكن أن يكون باعثاً فعلياً و محرکاً بخلافه بعد تعلقه و ليست له إلا مرتبة واحدة؛ منجزة بعد تعلق العلم به و غير منجزة قبله»؛ لمحات الأصول ص 412.

2- . انوار الهداية، ج 1، ص 200.

با توجه به تفسیری که از مرتبه فعلیت به عمل آمد و با عنایت به اشکالاتی که در مورد سایر تفاسیر از فعلیت بیان گردید و با ملاحظه تعریف مرتبه انشا و مرتبه تنجز، به نظر می رسد قول به وجود دو مرتبه برای فعلیت خالی از اشکال نیست؛ چون همان گونه که اشاره گردید مرتبه فعلیت در واقع، مرتبه ابلاغ حکم به مکلفین و فرا رسیدن زمان اجرای قانون است و این معنا، قابل تفکیک به دو مرتبه نیست. اگر حکمی به مردم برای اجرا ابلاغ شود فعلیت می یابد، هر چند مکلفین به آن علم پیدا نکنند ولی چنان چه حکم ابلاغ شده، به مکلفین واصل شود و به آن علم پیدا کنند آن گاه حکم، تنجز یافته و بر مخالفت و

موافقت آن ثواب و عقاب مترتب می شود. پس در مجموع به نظر می رسد تفکیک مرتبه فعلیت و پذیرش دو مرتبه برای آن قابل قبول نیست و صرفاً جعل اصطلاح است.

### 4\_ بررسی مرتبه تنجز

مرتبه تنجز هم از مراتب حکم نبوده، بلکه از آثار و لوازم آن است؛ بدین معنا که وقتی مقتضی برای جعل حکم فراهم بود و حکم نیز جعل و انشا شد و به فعلیت رسید و به مکلف واصل گردید، آن گاه این عقل است که درک می کند مخالفت با این حکم، استحقاق عقاب و موافقت با آن، استحقاق ثواب در پی دارد و اساساً مرحله تنجز همان مرتبه ترتب اثر بر حکم می باشد که از ادراکات عقل بوده و یک امر واقعی و حقیقی است، در نتیجه قابل جعل نبوده و نمی توان آن را جعل و اعتبار کرد، لذا این مرتبه هم نمی تواند از مراتب حکم باشد. به علاوه علم مکلف هیچ مداخلیتی در حکم شرعی نداشته و باعث پدید آمدن مرتبه دیگری از حکم شرعی نمی شود. هم چنین وقتی گفته می شود تنجز از لوازم حکم شرعی است مراد این است که لزوماً متأخر از

آن بوده و نمی تواند از مراتب آن باشد؛ چون این مرحله پس از جعل حکم و وصول آن به مکلف پدید می آید.

## نظریه برگزیده درباره مراتب حکم

### اشاره

پس از آن که مشخص گردید مرتبه اقتضا و مرتبه تنجز از مراتب حکم محسوب نمی شوند و مرتبه فعلیت نیز مرحله ابلاغ حکم به مکلفین می باشد، می توان نتیجه گرفت حکم فقط یک مرتبه دارد و آن هم مرتبه انشا است. مؤید این مطلب آن است که حکم يك امر مجعول است و مجعول نیز شیء واحد است، پس نمی توانیم بگوییم دو مرحله برای این مجعول وجود دارد. کار حاکم که همان جعل است با انشا تحقق یافته و تمام می شود. او در این مرحله هر شرط و قیدی را که لازم بداند یا هر قیدی را که عقل درک کند و او بدان اکتفا نماید در نظر می گیرد و حکم را انشا می کند، اما این که این شروط و قیود تحقق پیدا کند یا نه و این که موانعی وجود داشته باشد یا خیر، ارتباطی با مولا و وظیفه او که جعل است ندارد.

البته این بدان معنا نیست که مراحل دیگر حکم که عبارت از مرحله اقتضا و فعلیت و تنجز است را منکر شویم. قطعاً این مراحل نیز وجود دارند ولی این مراحل جزء حقیقت و ماهیت حکم نیست و حقیقت حکم فقط همان مرحله انشا است و سایر مراحل، یا از مقدمات و یا از آثار و لوازم حکم اند.

### اشکال

اشکالی که در مورد نظر مختار ممکن است مطرح شود این است که بر جعل و انشای حکم، اثر و فایده ای که مصحح جعل باشد مترتب نمی شود؛ چون حکمی که فعلی نشده قابل عمل نیست و نمی تواند موضوع برای اطاعت و عصیان واقع شود و در نهایت ثواب و عقاب بر آن مترتب گردد. پس اگر حکم فقط عبارت از مرتبه انشا باشد فایده و ثمره ای ندارد.

به عبارت دیگر طبق فرض، مرتبه انشا، مرتبه جعل بدون بعث و زجر است؛ چرا که در این مرحله، حکم به سبب انشا و لفظ «افعل» و «لا تفعل» یک وجود اعتباری در وعاء اعتبار پیدا می کند ولی بعث و زجری در کار نیست و بعث و زجر در مرحله فعلیت تحقق پیدا می کند و پس از آن اگر مکلف به حکم، آگاهی یافت تنجز پیدا می کند. پس تا قبل از فعلی شدن حکم، موضوعی برای عمل وجود ندارد. حال سؤال این است که اگر بگوییم حکم دارای یک مرتبه بوده و آن هم مرتبه انشا است در این صورت چه فایده و ثمره ای بر حکم مترتب می گردد؟ این اشکال مهمی است که در رابطه با مبنای مختار وجود دارد و باید پاسخ داده شود.

## پاسخ

برای پاسخ به این اشکال ابتدا همین سؤال را از مستشکل درباره مرحله تنجز می پرسیم و می گوییم اگر این اشکال درباره مرحله فعلیت وارد باشد درباره مرحله تنجز نیز وارد خواهد بود؛ چون اگر مکلف علم و اطلاع به حکم نداشته باشد و حکم به او واصل نشود نیز، زمینه عمل و اجرا نخواهد داشت و در نتیجه فایده ای بر حکم مترتب نمی شود. پس چرا نمی گویید مرحله تنجز از مراتب حکم است؟ به عبارت دیگر حکم زمانی قابل اجرا خواهد بود که مکلف بدان علم و اطلاع یابد؛ چون علم مکلف اگرچه در فعلیت حکم تأثیری ندارد، ولی در تنجز آن دخیل است. حال اگر علم را در مرحله تنجز دخیل بدانیم، پس حکم در مرحله فعلیت چه تأثیری دارد؟ یعنی در واقع ما این اشکال را نسبت به مرتبه بعد به مستشکل برگردانده و می گوییم: اگر با این منطق که حکم در مرحله انشا به تنهایی فایده ای ندارد و شما نسبت به اثر مصحح حکم برای این مرتبه اشکال می کنید ما همین اشکال را نسبت به مرحله فعلیت در رابطه با مرحله بعد مطرح می کنیم که فعلیت حکم بدون علم بعد به تکلیف و حکم چه اثری دارد؟ همه فایده و ثمره حکم، دائر مدار علم و اطلاع بعد و وصول

حکم به عبد است. اگر حکمی به عبد واصل نشود آیا حکم قابل امثال و اتیان است؟ پس ما می توانیم بگوییم که در این فرض نیز عبد موضوع برای عمل ندارد و لذا جای این سؤال هست که در مرحله فعلیت چه فایده و ثمره ای بر حکم مترتب است؟

علاوه بر این که کار مولا ایجاد مقتضی است و با جعل، مقتضی برای عمل و اطاعت و عصیان و در نهایت ثواب و عقاب فراهم می شود و همین که مولا، مقتضی برای ترتب اثر و فایده را ایجاد کرد وظیفه او در مقام حکم پایان می یابد و همین مقدار برای ترتب اثر و فایده کافی است. اما این که موانع تحقق حکم در خارج بر طرف شود یا نه و قیود حکم محقق گردد یا خیر، ربطی به مولا ندارد. لذا به نظر ما این اشکال وارد نیست.

ص: 267





بخش سوم: مصدر حکم

اشاره

ص: 269



بحث از مصدر حکم شرعی که در مجموعه مباحث حکم شرعی قرار می‌گیرد، به نوعی حائز اهمیت بوده و دارای فایده است، هرچند ممکن است ثمره عملی نداشته و حتی بعضی از مباحث مبسوط آن در علم کلام مطرح شود.

درباره عنوان بحث، نکاتی وجود دارد که توجه به آن‌ها به روشن تر شدن بحث کمک کرده و هم چنین می‌تواند منشأ تفاوت دیدگاه‌ها و اقوال مختلف باشد. از این رو لازم است به آن‌ها اشاره کنیم.

یک نکته مهم آن است که آیا مراد از حکم شرعی در عنوان بحث، خصوص حکم شرعی الهی در مقابل حکم حکومتی و حکم سلطانی است یا معنای عامی دارد که شامل حکم شرعی الهی و حکم حکومتی می‌شود؟ بدیهی است که نتیجه، طبق هر یک از این دو معنا متفاوت می‌شود.

نکته دیگری که با نکته قبلی مرتبط است این است که آیا مراد از جاعل حکم شرعی فقط شارع است یا غیر او مثلاً حاکم را نیز در بر می‌گیرد؟ در صورت اول اگر عنوان بحث را «مَنْ الشارِع» قرار دهیم جای این سؤال وجود دارد که آیا شارع،

خصوص خداوند تبارك و تعالى است و ائمه عليهم السلام تبیین کننده و مفسر شرع اند یا آن که شارع اعم از خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله است یا عام تر بوده و ائمه عليهم السلام را نیز شامل می شود؟

پس اگر عنوان بحث «من الشارع» باشد در این صورت عنوان شارع، شامل حاکم نخواهد بود و مجعولات حاکم از دایره بحث خارج می شوند؛ چون طبق هیچ يك از اصطلاحات به ولی فقیه یا حاکم، عنوان شارع

اطلاق نمی شود و چنین چیزی متعارف نیست، با این که ممکن است کسی حکم او را حکم شرعی محسوب کند، چنان چه نظر ما نیز همین است. پس دامنه بحث بستگی به این دارد که از دو واژه حکم شرعی و جاعل چه معنایی اراده شود.

به نظر ما مراد از حکم شرعی همان است که مقسم برای تقسیمات مختلف واقع شده و مجعول است؛ چه جعل از ناحیه خداوند تبارك و تعالى باشد چه از ناحیه حاکم و حکم شرعی به این معنا، هم شامل حکم حکومتی و هم شامل حکم حاکم می شود. بر این اساس عنوان بحث هم، «من الجاعل» است نه «من الشارع». پس از منقح شدن موضوع بحث اکنون باید به این سؤال پاسخ دهیم که جاعل حکم شرعی کیست؟ در این رابطه اقوال مختلفی وجود دارد، ولی ما همه کسانی را که در اقوال مختلف به عنوان جاعل حکم شرعی معرفی شده اند، مستقلاً مورد بررسی قرار می دهیم.

## 1. خداوند تبارك و تعالی

قدر متیقن از اقوال و کلمات بزرگان این است که خداوند تبارك و تعالی مصدر حکم شرعی است و کسی غیر از او حق جعل حکم ندارد؛ یعنی این حق اولاً و بالذات برای خداوند ثابت است و اگر هم برای دیگران ثابت شده به اذن یا تفویض از ناحیه او است.

پس اصل اولی این است که جعل، مختصّ ذات خداوند تبارك و تعالی است و هیچ کس حق ندارد برای دیگری وظیفه ای مقرر و برای او حکم جعل کند؛ چون در صورتی می تواند چنین کاری انجام دهد که بر او ولایت داشته باشد و از آن جا که هیچ کس غیر از خداوند بر انسان ها ولایت ندارد، لذا حق تکلیف کردن نیز فقط برای او ثابت است، بنابراین انسان ها حق ندارند برای یکدیگر حکم و قانونی جعل کنند چون طبق اصل اولی نسبت به یکدیگر ولایتی ندارند. نتیجه آن که چون خداوند بر انسان ها ولایت دارد، می تواند احکامی را برای آن ها جعل کرده و تکالیفی را بر عهده ایشان بگذارد.

با استفاده از بعضی آیات قرآنی هم می توان انحصار حکم را در خداوند اثبات کرد؛ چون در این آیات تعبیر «ان الحکم الا لله» وارد شده که دال بر حصر است؛ از

ص: 273

جمله آیه شریفه: «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (1) و آیه «مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (2) و نیز آیه: «وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِن أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (3).

در بعضی دیگر از آیات نیز تعبیر «وله الحكم» وارد شده از جمله آیه: «وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (4) و آیه «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (5). هرچند در این آیات از ادات حصر مانند نفی و استثناء استفاده نشده ولی با توجه به مضامین آن ها می توان استفاده کرد که حکم منحصر به خدا است. البته واژه حکم که در این آیات ذکر شده لزوماً به معنای حکم شرعی مصطلح نیست بلکه در مواردی به معنای امر، سیطره و سلطنت نیز استعمال شده، اما به هر حال در معنای عامی استعمال شده که شامل محل بحث ما نیز می شود. بنابراین می توان از این آیات استفاده کرد که حکم به معنای عام منحصر در خداوند است.

در هر صورت چه این آیات دلالت بر انحصار حق جعل حکم شرعی در خداوند داشته باشند و چه نداشته باشند، در این مسئله تردیدی نیست که می توان با استناد به این آیات و روایات، انحصار ولایت را در خداوند ثابت کرد که لازمه آن انحصار حق

ص: 274

- 1- . انعام: 57.
- 2- . یوسف: 40.
- 3- . یوسف: 67.
- 4- . قصص: 70.
- 5- . قصص: 88.

جعل حکم در خداوند است؛ به عبارت دیگر اگر ولایت منحصر در خداوند باشد، انحصار جعل حکم هم که ناشی از ولایت است برای خدا ثابت می شود.

پس قدر متیقن همه اقوال این است که جعل حکم شرعی، توسط خداوند صورت می گیرد، با این تفاوت که طبق برخی اقوال این شأن به افرادی مثل پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام تفویض شده ولی طبق بعضی دیگر از اقوال، یگانه مبدأ حکم، خداوند تبارک و تعالی بوده و این شأن به دیگران واگذار و تفویض نشده است. بنابراین نظریه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام فقط مبلّغ و مبین احکام خدا هستند؛ یعنی هم عمومات و اطلاقات و هم جزئیات و خصوصیات احکام توسط وحی یا الهام به پیامبر صلی الله علیه و آله ابلاغ شده، ولی آن چه در قرآن آمده کلیات است و جزئیات احکام در وقت لزوم، توسط پیامبر صلی الله علیه و آله ابلاغ می شود. طبق این دیدگاه جاعل فقط خداوند است و پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام فقط احکام را تبیین و تبلیغ می کنند.

از جمله افرادی که چنین دیدگاهی دارد محقق رشتی است. ایشان می گوید: (1) متعلق جعل و ایجاد خداوند تبارک و تعالی، نفس احکام و دین است؛ یعنی این خداوند است که احکام و دین را ایجاد کرده و شکی نیست که احکام مجعولی که در نفس الامر محقق شده، نام شرع و شریعت بر آن گذارده نمی شود مگر این که آن احکام به مکلفین واصل شود. پس این احکام مجعول زمانی نام شرع و شریعت بر آن اطلاق می شود که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه مردم ابلاغ گردد. وی سپس می گوید: «فالشارع بمعنی جاعل الشرع أيضاً لیس إلاّ النبی صلی الله علیه و آله»، شارع به معنای جاعل شرع فقط پیامبر صلی الله علیه و آله است، هر چند اطلاق شارع به خداوند تبارک و تعالی نیز حقیقی است؛ چون خداوند جاعل احکامی است که پس از بیان پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه آن ها شرع گفته می شود. در نتیجه بعید نیست که به خداوند هم جاعل شرع اطلاق گردد.

ص: 275

پس طبق بیان محقق رشتی جاعل احکام خداوند است و حتی پیامبر صلی الله علیه و آله هم به عنوان جاعل احکام شناخته نشده ولی واژه جاعل شرع به او اطلاق می شود؛ چون طبق بیان ایشان شرع عبارت از احکام مجعولی است که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله به مکلفین ابلاغ و برای آن ها بیان شده است.

هم چنین ایشان در عبارت دیگری می فرماید: «الشارع هو صاحب الشرع، أى الطريقة الالهية المجعولة للمكلفين؛ شارع به معنای صاحب شرع؛ یعنی طریق الهی که برای مکلفین جعل شده است می باشد». طبق این تعریف، شارع به معنای جاعل الشرع نیست و به همین دلیل می گوید: به این عنوان اطلاق شارع بر پیامبر صلی الله علیه و آله حقیقی است نه مجازی.

آن چه که از کلمات محقق رشتی بدست می آید این است که ایشان خداوند تبارک و تعالی را به عنوان جاعل حکم ولی پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان جاعل شرع یا صاحب شرع یعنی طریقی که برای مکلفین جعل شده، می شناسد. پس طبق این بیان، جعل حکم فقط به دست خداوند است و او یگانه مبدأ جعل است، اما هنگامی که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می شود، عنوان شرع پیدا می کند بنابراین به پیامبر صلی الله علیه و آله، شارع اطلاق می شود نه جاعل.

لکن همان گونه که در گذشته هم اشاره شد، موضوع بحث ما جاعل حکم شرعی است نه شارع؛ زیرا در مورد معنای شارع اختلاف وجود دارد و عبارت محقق رشتی گواه بر آن است.

## نتیجه

قدر متیقن از اقوال این است که خداوند تبارک و تعالی جاعل حکم است. حتی طبق نظر محقق رشتی که می گوید: شارع، پیامبر صلی الله علیه و آله است نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جاعل محسوب نمی شود، بلکه جاعل فقط خداوند است.



پس مبدأ جعل حکم شرعی خداوند تبارک و تعالی است، اما برخی این امر را در خداوند منحصر کرده و می گویند: غیر از او کسی جاعل نیست و آن چه که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم علیه السلام انجام می دهند تبلیغ و تبیین است. بر این اساس کار قضات و فقها هم جعل حکم نیست بلکه ذکر مصادیق حکم کلی الهی است. در این رابطه در مباحث بعدی بیشتر سخن خواهیم گفت.

ص: 277

اشاره

دومین موردی که از او به عنوان مصدر حکم شرعی نام برده می شود، پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و آله است، لکن در طول خداوند؛ به این معنی که خداوند تبارک و تعالی که تنها مبدأ جعل و صدور حکم است به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اذن داده تا احکامی را برای بندگان جعل کند. البته این که محدوده آن کجاست و آیا این اذن مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله است یا شامل دیگران نیز می شود، مطلبی است که در مرحله بعد باید به آن رسیدگی کرد. به هر حال طبق این نظریه این اذن به پیامبر صلی الله علیه و آله داده شده و لذا پیامبر صلی الله علیه و آله هم به عنوان جاعل حکم شرعی محسوب می شود. البته این مطلب مبتنی بر اثبات اذن الهی یا تفویض است؛ چون مادامی که اذن و تفویضی از ناحیه خدا صورت نگرفته باشد، کسی حق جعل حکم ندارد؛ زیرا طبق اصل اولی جاعل فقط خداوند است و این هم بدان علت است که ولایت منحصر برای او ثابت است و غیر او کسی بر دیگری ولایت ندارد.

اما آن چه از آیات و روایات استفاده می شود این است که خداوند تبارک و تعالی، فی الجمله يك شأن و مقامی را برای پیامبر صلی الله علیه و آله عنوان تولی امور دین و عباد قائل

شده که از آن به «تفویض» تعبیر می شود و پیامبر صلی الله علیه و آلهدر آن محدوده حق تصرف داشته و می تواند حکم کند.

ناگفته نماند تفویض امور دین و عباد دارای شعب مختلفی است؛ از جمله ریاست امور دینی، ریاست جامعه اسلامی، قضاوت و هم چنین جعل حکم به معنای عام آن که حتی ممکن است شامل قضاوت هم بشود. پس ما می توانیم از این تفویض، مقام و شأن جعل حکم را برای پیامبر صلی الله علیه و آله استفاده کنیم.

از بعضی آیات و روایات استفاده می شود که به پیامبر در جعل حکم اذن داده شده و ما به تعدادی از آن ها اشاره و این بحث را طی دو قسمت دنبال می کنیم.

ص: 279

آیات متعددی در قرآن دلالت بر إذن الهی و تفویض امور دینی و غیر دینی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارند. این آیات را مجموعاً به چهار دسته می توان تقسیم کرد:

### دسته اول

آیات متعددی دلالت بر لزوم اطاعت رسول خدا صلی الله علیه و آله در کنار اطاعت خداوند دارند. این مضمون، یعنی «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» بیشتر از پانزده بار در قرآن تکرار شده مثل: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ - وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ - لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» (1) یا «وَأَطِيعُوا اللَّهَ - وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (2) یا «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ - وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ - وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (3) یا «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ - وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» (4).

علاوه بر این آیات که در آن وجوب اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله به نحو مستقل وارد

ص: 280

1- . آل عمران: 32.

2- . آل عمران: 132.

3- . نساء: 13.

4- . نساء: 14.

شده، در بعضی از آیات(1) نیز نهی از معصية الرسول در کنار معصیت خداوند ذکر شده؛ یعنی اطاعت و معصیت رسول الله در کنار اطاعت و معصیت خداوند تبارك و تعالی ذکر گردیده و این نشان می دهد که خود پیامبر صلی الله علیه و آله امر و نهی مستقلی جدا از امر و نهی خداوند دارد و الا اطاعت و عصیان مستقل نسبت به او معنا نداشت؛ زیرا خود خداوند امر به اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله نموده و این حاکی از آن است که امر و نهی پیامبر صلی الله علیه و آله غیر از امر و نهی خداوند است.

نظیر این امر خداوند، امر او به اطاعت از پدر است. امر به اطاعت از دستور پدر بدین معنا است که پدر می تواند مستقل از اوامر و نواهی شرعی نسبت به فرزندش امر و نهی کند و فرزند حق مخالفت ندارد. پس دستور پدر غیر از دستور خدا بوده و اطاعت مستقلی نسبت به آن وجود دارد و این گونه نیست که با این امر، دستور پدر عین دستور خدا گردد. در ما نحن فیه نیز دستور پیامبر صلی الله علیه و آله عین دستور خدا نیست، بلکه پیامبر صلی الله علیه و آله مستقلاً و البته با اذن و تقویض الهی می تواند امر و نهی نموده و لذا اطاعت و عصیان مستقلی از اطاعت و عصیان خداوند دارد.

## دسته دوم

بعضی از آیات دلالت بر اولویت پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به مؤمنین دارد؛ مانند آیه: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(2)، از آن جا که انسان نسبت به اعمال خویش آزاد و مختار بوده و می تواند در همه امور مربوط به خود از اموال و غیر آن تصرف کند، اطلاق این آیه اقتضا می کند که در تمام این امور، پیامبر صلی الله علیه و آله اولی از خود مؤمنین باشد و در نتیجه می تواند به مردم امر و نهی کند و این به معنای جواز جعل حکم و اذن به آن از جانب خداوند است.

ص: 281

---

1- . نساء: 14؛ احزاب: 36؛ جن: 23.

2- . احزاب: 6.

دسته سوم از آیات، ولایت را برای پیامبر صلی الله علیه و آله اثبات می کند؛ از جمله آیه شریفه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (1). در این آیه ولایت رسول صلی الله علیه و آله و الهدر کنار ولایت خدا قرار گرفته و این بدان معناست که همان طور که اختیار انسان ها به دست خداوند است به دست پیامبر صلی الله علیه و آله نیز می باشد. این ولایت علاوه بر ولایت تشریحی می تواند ولایت تکوینی را نیز شامل گردد. پس چنان چه ولایت برای پیامبر صلی الله علیه و آله اثبات شود، او این حق را خواهد داشت که به مولی علیهم امر و نهی کند وگرنه دلیلی نداشت که به عنوان ولی مردم معرفی شود.

البته ممکن است به نوعی این دسته از آیات به دسته دوم رجوع کند؛ چون دسته دوم هم متضمن اثبات ولایت و سرپرستی است، با این تفاوت که دسته دوم به دلالت التزامی، ولایت را برای پیامبر صلی الله علیه و آله اثبات می کند، اما دلالت دسته سوم بر ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله مطابقی است. پس این قابلیت وجود دارد که دسته دوم داخل در دسته سوم قرار گیرد؛ چون هر دو، ولایت را برای پیامبر صلی الله علیه و آله اثبات می کنند.

## دسته چهارم

آیاتی که در آن ها تعبیر به «قضی»، «حکم» و «نهی» شده است؛ مانند آیه: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (2). در این آیه واژه «قضی» هم به خداوند تبارک و تعالی و هم به پیامبر صلی الله علیه و آله اسناد داده شده است. هم چنین در آیه: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا

ص: 282

1- . مائده: 55.

2- . احزاب: 36.

تَسْلِيمًا» (1) حکم به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده شده و نیز در آیه: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ - إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (2) «آتاکم و نهاکم» به پیامبر صلی الله علیه و آله اسناد داده شده است. اسناد اموری مانند قضاوت، حکم کردن و نهی نمودن به پیامبر صلی الله علیه و آله دلیل بر آن است که این امور از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده است. علاوه بر آن در بعضی از این آیات، حکم و نهی پیامبر به صورت مستقل و در کنار حکم و نهی خداوند ذکر شده و این نشان می دهد که پیامبر صلی الله علیه و آله علاوه بر شأن تبلیغ احکام الهی، دارای شأنی است که می تواند مستقلاً بر طبق آن چه که تشخیص می دهد امر و نهی کرده و حکمی صادر نماید. پس به کار بردن تعبیری مثل «قَضَى»، «حکَم» و «نَهَى» در حق پیامبر صلی الله علیه و آله به روشنی دلالت بر این می کند که او دارای چنین شأنی است.

### نتیجه

از مجموع این آیات استفاده می شود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله علاوه بر مقام تبلیغ احکام الهی، منصب و مقام دیگری دارد که می تواند به واسطه آن، امر و نهی مولوی کند به گونه ای که بر موافقت و مخالفت آن ثواب و عقاب مترتب گردد. شاهد بر این مسئله آن است که اطاعت و عصیان به صورت مستقل برای پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر شده، در حالی که اگر پیامبر صلی الله علیه و آله فقط دارای شأن تبلیغ و تبیین احکام الهی می بود اطاعت و عصیان مستقلی نداشت و بر مخالفت و موافقت او نیز ثواب و عقاب مستقلی مترتب نمی گردید.

پس ما به استناد به این چهار دسته از آیات، پیامبر را مأذون از ناحیه خداوند برای تصرف، جعل و صدور حکم می دانیم. این نظریه، معروف به نظریه تقویض است و در جوامع روایی هم همین تعبیر به کار رفته است.

ص: 283

1- . نساء: 65.

2- . حشر: 7.

البته واضح است که اثبات چنین شأنی برای پیامبر صلی الله علیه و آله بدان معنا نیست که او از جانب خود و بدون توجه به نفس الامر و لوح محفوظ حکمی را جعل می کند بلکه به این معناست که پیامبر صلی الله علیه و آله به واسطه سعه وجودی که دارد با حقیقت عالم ملکوت اتصال پیدا کرده و به مصالح و مفاسد احاطه پیدا می کند و سپس حکمی را جعل می نماید و به همین جهت، چنین جعلی منتسب به پیامبر صلی الله علیه و آله است نه به خدای متعال.

ص: 284



از روایات متعددی می توان اذن در جعل حکم از جانب خدای متعال به پیامبر صلی الله علیه و آلهرا استفاده نمود(1). (2) به حسب تعابیر مختلفی که در این روایات وجود دارد، قابل تقسیم به شش دسته می باشد، هرچند برخی از آن ها قابل ارجاع به دیگری است.

### دسته اول

در بعضی از روایات، تفویض به نحو مطلق بیان شده، بدون آن که معین شود چه چیزی به پیامبر صلی الله علیه و آلهتفویض گردیده است.

1. روایت اول: (3) محمد بن یحیی عن احمد بن ابی ظاهر عن علی بن اسماعیل عن صفوان بن یحیی عن عاصم بن حمید عن ابی اسحاق نحوی قال دخلت ابا عبدالله عليه السلام فسمعته يقول: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ فَقَالَ: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (4) ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»»، (5) که

ص: 285

- 
- 1- بحارالانوار، ج 17، باب 13، باب وجوب طاعته و حبه و التفویض الیه صلی الله علیه و آله، ص 1.
  - 2- اصول کافی، ج 1، کتاب الحج، باب التفویض الی رسول الله صلی الله علیه و آله والی الائمه علیهم السلام فی امر الدین، ص 268 \_ 265.
  - 3- همان، ص 265، ح 1.
  - 4- قلم، آیه 4.
  - 5- حشر: 7.

برای تفویض به این آیه استناد می شود و در ادامه می فرمایند: «وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»؛ (1) کسی که از پیامبر صلی الله علیه و آله اطاعت کند خدا را اطاعت کرده است. ادامه حدیث مربوط به تفویض به ائمه علیهم السلام است که در مباحث آینده آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

در این روایت سخن از تفویض خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله است که به صورت مطلق آمده و مشخص نکرده چه چیزی تفویض شده، اما با توجه به قرآینی که در روایت وجود دارد می توان گفت: آن چه به پیامبر صلی الله علیه و آله تفویض شده، امر و نهی است.

قرینه اول، استشهاد به آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» است که متعلق تفویض را برای ما روشن می کند.

قرینه دوم که مهم تر است استشهاد به این آیه شریفه است: «وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»، در این آیه تعبیر به «اطاعة الرسول» یعنی پذیرش و عدم مخالفت با دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شده و این یعنی آن که به پیامبر صلی الله علیه و آله حق امر و نهی تفویض شده است.

پس محدوده تفویض در روایت اول به قرینه استشهاد به دو آیه مذکور مسئله امر و نهی است.

2. روایت دوم (2) که روایتی طولانی است مسئله تفویض را به نحو مطلق برای پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت می کند. در این روایت امام علیه السلام می فرمایند: «... إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ فَقَالَ هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمْنٌ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَفَوَّضَ إِلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».

3. در حدیث هشتم این باب نیز همین بیان وارد شده، با این تفاوت که علاوه بر

ص: 286

1- نساء: 80 .

2- اصول کافی، ج 1، کتاب الحجّة، باب التفویض الی رسول الله صلی الله علیه و آله و الی الائمة علیهم السلام فی امر الدین، ص 266، ح 2.

بیان اصل تفویض، آن را محصور در پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام می کند. «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاللَّهِ مَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِي الْأَيْمَةِ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ (1)» (2). استشهاد در این روایت تا حدودی متفاوت از استشهاد به آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» در روایت اول است. طبق این استشهاد اختیار مطلق حکم به پیامبر صلی الله علیه و آله داده نشده؛ چون می فرماید: «ما کتاب را نازل کردیم برای این که بین مردم بر اساس آن چیزی که خدا به تو نشان می دهد حکم کنی». صرف نظر از این که این آیه ممکن است به نظر بعضی مربوط به باب قضا باشد، می توان گفت: استشهاد مذکور به این معنا است که مبنا و اساس حکم پیامبر صلی الله علیه و آله، کتاب خداست ولی

این بدان معنا نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله از خود هیچ فرمان و دستوری ندارد و فقط احکام الهی را تبلیغ می کند بلکه او می تواند در آن چارچوب، انشای حکم کرده و دستور صادر کند و این با تفویض مطلق منافاتی ندارد.

4. روایت نهم مفادش همانند مفاد روایت اول است. در ذیل این روایت آمده: ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّ ذِكْرُهُ «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و در ادامه هم تفویض به ائمه ذکر می شود. (3)

پس دسته اول، روایاتی است که در آن ها تفویض به پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه نحو مطلق ذکر شده بدون آن که بفرماید چه چیزی به پیامبر صلی الله علیه و آله تفویض شده است، هر چند در برخی از روایات به قرائنی که ذکرشان گذشت، متعلق تفویض هم بیان شده است و به همین جهت می توان آن را در بعضی طوایف دیگر داخل نمود.

ص: 287

1- . نساء: 105.

2- . اصول کافی، ج 1، باب التفویض إلى رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام فی امر الدین، ص 267، ح 8.

3- . همان، ص 268، ح 9.

دسته دوم روایاتی است که در آن ها تصریح به تفویض امر خلق به پیامبر صلی الله علیه و آلهبه هدف معلوم شدن چگونگی اطاعت خلق از او و تشخیص عیار بندگی آن ها شده است. از جمله:

1. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ ثَعْلَبَةَ عَنِ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وَأَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولَانِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمْرَ خَلْقِهِ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتْهُمْ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ - «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (1).

منظور از امر خلق در روایت نیز امور مختلف مربوط به انسان ها و شؤون آن ها است، نه خلق و آفرینش تکوینی و شاهد آن هم تلاوت آیه «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» می باشد.

2. عَنْ زُرَّارَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ وَأَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولَانِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَّضَ إِلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمْرَ خَلْقِهِ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتْهُمْ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (2). البته محتمل است که این روایت همان روایت قبلی باشد.

دسته سوم روایاتی است که در آن تصریح به تفویض امر دین به پیامبر صلی الله علیه و آلهشده است؛ مثلاً در روایت ششم این باب می گوید: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَدَّبَ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَلَمَّا انْتَهَى بِهِ إِلَى مَا أَرَادَ قَالَ لَهُ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ فَفَوَّضَ إِلَيْهِ دِينَهُ فَقَالَ: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْفَرَائِضَ وَلَمْ يَفْسِمِ لِلْجَدِّ شَيْئًا وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَطْعَمَهُ السُّدُسَ فَأَجَارَ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ لَهُ

1- . همان، ص 266، ح 3.

2- . همان، ص 267، ح 5.

ذَلِكَ وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (1).

شاهد ما عبارت «ففوض الیه دینه» است که نشان می دهد امر دین به پیامبر صلی الله علیه و آله تفویض شده است. در ذیل روایت هم مطلبی در این رابطه بیان شده، لکن از آن جا که مضمون دیگری دارد آن را مستقلاً ذکر خواهیم کرد.

## دسته چهارم

دسته چهارم روایاتی است که تصریح می کند امر دین و امت به پیامبر تفویض شده تا امور بندگان را تدبیر و سیاست کند.

در روایت چهارم این باب آمده: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسِ الْمَاصِرِ إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- أَدَّبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لَيْسُوسَ عِبَادَهُ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ مُسَدِّدًا مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزُلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ... (2)

در این روایت مانند برخی روایات دیگر، قبل از بیان تفویض امر دین و امت به پیامبر صلی الله علیه و آله نکتہ مهمی نیز اشاره شده و آن این که خداوند پیامبرش را تربیت کرد و ادب او را نیکو گردانید و در این باره استناد به آیه شریفه «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (3) شده و این دلالت بر این می کند که ابتدا پیامبر صلی الله علیه و آله به لطف الهی این شایستگی را پیدا کرد و سپس امر دین و امت به او تفویض شد تا امور عباد را سیاست کند.

ادامه حدیث هم مربوط به مطلبی است که در دسته پنجم از روایات مورد بحث قرار خواهد گرفت.

ص: 289

1- . همان، ص 267، ح 6.

2- . همان، ص 266، ح 4.

3- . قلم: 4.

در بعضی از روایات بدون آن که سخنی از تفویض به میان آید، فقط وضع و جعل حکمی را که قبلاً نبوده به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت می دهد.

1. «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْأَوْشَاءِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَرَ عَنِ ابْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دِيَةَ الْعَيْنِ وَدِيَةَ النَّفْسِ وَحَرَّمَ النَّبِيذَ وَكُلَّ مُسْكِرٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ: نَعَمْ لِيَعْلَمَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَعَصِيهِ» (1).

اصل دیه چشم و نفس در قرآن آمده، اما پیامبر صلی الله علیه و آله مقدر آن را جعل و معین کرده است. هم چنین در قرآن فقط حرمت خمر بیان شده اما حرمت نبیذ یعنی شرابی که از کشمش اخذ شده و حرمت مسکرات دیگر توسط پیامبر صلی الله علیه و آله بیان شده است. در ادامه حدیث نیز سؤال می شود که آیا پیامبر صلی الله علیه و آله از جانب خود و بدون این که چیزی در این باره از جانب خداوند متعال آمده باشد حکمی وضع کرده است؟ امام علیه السلام می فرماید: بله؛ تا مطیع و عاصی نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله مشخص شود.

2. ذیل روایت ششم که می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْفَرَائِضَ وَلَمْ يَقْسِمِ لِلْجَدِّ شَيْئًا وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَطْعَمَهُ السُّدُسَ فَأَجَارَ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ لَهُ ذَلِكَ» (2) خداوند تبارک و تعالی فرائض را تقسیم کرد ولی برای جد چیزی قرار نداد، لکن پیامبر صلی الله علیه و آله سهمی را برای جد تعیین کرد. این نشان می دهد که پیامبر صلی الله علیه و آله وجود نداشته وضع و جعل نموده است.

3. ذیل روایت چهارم همین باب می فرماید: «ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رُكْعَتَيْنِ رُكْعَتَيْنِ عَشْرَ رُكْعَاتٍ فَأَصَافَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى الرُّكْعَتَيْنِ رُكْعَتَيْنِ وَإِلَى الْمَغْرِبِ

ص: 290

1- . همان، ص 267، ح 7.

2- . همان، ص 267، ح 6.

رُكْعَةٌ فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ - لَا يَجُوزُ تَرْكُهَا إِلَّا فِي سَفَرٍ وَأَفْرَدَ الرُّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ فَصَارَتْ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رُكْعَةً ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص النَّوَافِلَ أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ رُكْعَةً مِثْلِي الْفَرِيضَةَ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَالْفَرِيضَةُ وَالنَّافِلَةُ إِحْدَى وَخَمْسُونَ رُكْعَةً مِنْهَا رُكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جَالِسًا تَعُدُّ

بِرُكْعَةٍ مَكَانَ الْوُتْرِ وَفَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلِي الْفَرِيضَةَ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَحَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْمَسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَعَافَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِيَاءَ وَكِرْهَهَا وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا نَهْيَ حَرَامٍ إِنَّمَا نَهَى عَنْهَا نَهْيَ إِعَافَةٍ وَكَرَاهَةٍ ثُمَّ رَخَّصَ فِيهَا» (1) الحديث.

در این حدیث موارد متعددی ذکر شده که پیامبر صلی الله علیه و آله آن ها را جعل کرده، از جمله:

«خداوند تبارک و تعالی نماز را دو رکعت دو رکعت قرار داد و پیامبر صلی الله علیه و آله هر یک از آن ها دو رکعت اضافه کرد و یک رکعت نیز به نماز مغرب اضافه نمود. آن چه پیامبر صلی الله علیه و آله اضافه کرد مانند فریضه واجب است مگر در سفر که به اصلش؛ یعنی همان دو رکعت بر می گردد، به جز نماز مغرب که پیامبر صلی الله علیه و آله یک رکعت آن را باقی گذاشت که در سفر و حضر باید خوانده شود. خداوند تبارک و تعالی نیز همه را اجازه فرمود، در نتیجه فریضه هفده رکعت شد. هم چنین پیامبر صلی الله علیه و آله نوافل نمازهای یومی را سی و چهار رکعت که دو برابر نمازهای واجب است قرار داد و خداوند نیز آن را اجازه فرمود و مجموع نمازهای واجب و مستحب در هر روز پنجاه و یک رکعت شد که یک رکعت از آن ها به صورت دو رکعت نماز نشسته بعد از نماز عشاء خوانده می شود. هم چنین خداوند روزه ماه مبارک رمضان را واجب نمود و پیامبر صلی الله علیه و آله روزه ماه شعبان و سه روز در هر ماه را به عنوان روزه مستحب جعل نمود که مجموعاً دو

ص: 291

برابر ماه مبارك رمضان است... هم چنین خداوند فقط خمر را حرام کرد اما پیامبر کل مسکرات را حرام نمود و خداوند هم اجازه داده است».

در آخر روایت نیز به نکته مهمی اشاره کرده و می فرماید:

«ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى» بر بندگان واجب است که تسلیم رسول خدا شوند همان گونه که تسلیم خداوند تبارك و تعالی شدند.

به هر حال در این روایت تصریح شده که امر دین به پیامبر تفویض شده است.

### دسته ششم

دسته ششم روایتی است که در آن، سخن از اختیار مطلق برای پیامبر صلی الله علیه و آلهبه میان آمده، هر چند تعبیر تفویض به کار برده نشده است. در روایت دهم این باب چنین آمده است:

«عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ صَنْدَلِ الْخَيْطِ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمْنٌ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» قَالَ: أَعْطَى سَلِيمَانَ مُلْكًا عَظِيمًا ثُمَّ جَرَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَكَانَ لَهُ أَنْ يُعْطِيَ مَا شَاءَ مِنْ شَاءٍ وَيَمْنَعَ مَنْ شَاءَ وَأَعْطَاهُ اللَّهُ أَفْضَلَ مِمَّا أَعْطَى سَلِيمَانَ لِقَوْلِهِ: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (1).

طبق این روایت، شحام در مورد آیه شریفه مذکور سؤال می کند و امام علیه السلامدر جواب او می فرماید: خداوند به سلیمان ملك بزرگی را عطا فرمود و به پیامبر اسلام نیز مانند آن را عطا کرد. بنابراین برای پیامبر صلی الله علیه و آلهاین حق وجود دارد که هر چه می خواهد به هر کسی بدهد و از هر که می خواهد منع کند. به علاوه آن چه خداوند تبارك و تعالی به پیامبر صلی الله علیه و آلهعطا فرمود برتر از آن است که به سلیمان داد؛ زیرا اختیار مطلق به او داده است.

ص: 292



در این روایت گرچه سخن از تفویض نیست ولی به قرینه: «فكان له أن يعطى ما شاء من شاء ومنع من شاء» اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله مطلق است و باید اوامر و نواهی او اطاعت شود.

### نتیجه

در مجموع از آیات و روایات مذکور می توان استفاده نمود که پیامبر صلی الله علیه و آله به اذن الهی و تفویض از ناحیه خداوند تبارک و تعالی جاعل حکم شرعی است و محدوده این جعل هم امور دینی و هم تدبیر امور خلق و جامعه و سیاست بندگان است.

روشن است این تفویض از نوع تفویض باطل که در آن، خداوند به طور کلی اختیار امور را واگذار کرده و دیگر هیچ دخالتی ندارد نیست بلکه این تفویض در چارچوب دستور خدا و به اذن او و به معنای صحیح آن است.

ص: 293

تاکنون مشخص گردید خداوند تبارک و تعالی و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان مصدر حکم شرعی محسوب می شوند، اما در این که بر ائمه اطهار عليهم السلام نیز عنوان مصدر حکم شرعی اطلاق می شود یا خیر، اختلاف وجود دارد. بعضی عنوان شارع را برای آنان به کار برده و برخی دیگر آن ها را مبین و شارح و مفسر شریعت می دانند.

اما همان گونه که سابقاً گفتیم بحث در مورد مصدر حکم شرعی است نه شارع، لذا باید دید ائمه اطهار عليهم السلام به عنوان مصدر حکم شرعی محسوب می شوند یا خیر؟

از بعضی روایات استفاده می شود که ائمه اطهار عليهم السلام مانند پیامبر صلی الله علیه و آله می توانند حکم شرعی جعل نمایند؛ یعنی همان گونه که بعضی امور و از جمله جعل حکم به پیامبر صلی الله علیه و آله تفویض شده، نسبت به ائمه عليهم السلام هم تفویض صورت گرفته است. چهار روایت در همین باب (1) دلالت بر این دارد که ائمه اطهار عليهم السلام می توانند حکم شرعی جعل کنند.

روایت اول: ذیل روایت اول این باب آمده است:

ص: 294

---

1- . الکافی، ج 1، کتاب الحجج، باب التفویض الی رسول اللہ والی الائمة عليهم السلام فی امر الدین، ص 265.

«... ثُمَّ قَالَ وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ فَوَّضَ إِلَيَّ وَعَزَّ وَجَلَّ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِأَحَدٍ خَيْرًا فِي خِلَافِ أَمْرِنَا»؛ (1)

«پیامبر صلی الله علیه و آله به خدا قسم، ما دوست داریم که شما سخن بگوئید زمانی که ما سخن می گوئیم و ساکت شوید زمانی که ما ساکت می شویم و ما واسطه بین شما و خداوند عز و جل هستیم و خداوند در مخالفت امر ما برای هیچ کس خیری قرار نداده است». از ظاهر روایت پیداست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امیر المومنین علیه السلام را تفویض کرده است.

روایت دوم: در ذیل روایت دوم باب این گونه می فرماید:

«فَمَا فَوَّضَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَدْ فَوَّضَهُ إِلَيْنَا»؛ (2) «آن چه را که خداوند تبارک و تعالی به رسول الله تفویض کرده به ما هم تفویض کرده است».

این تفویض، مطلق است و جعل حکم را نیز شامل می شود.

روایت سوم: در روایت هشتم همین باب می فرماید:

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيِّدَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا وَاللَّهِ مَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَإِلَى الْأَيْمَةِ»؛ (3) «به خدا قسم خداوند به احدی از مخلوقاتش جز پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام تفویض نکرده است».

طبق این روایت همه آن چه که به پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام نیز، تفویض شده و این مطلب با حصر و قسم در کنار هم تأکید شده است.

روایت چهارم: ذیل روایت نهم همین باب آمده است:

ص: 295

1- . همان، ص 265، ح 1.

2- . همان، ص 266، ح 2.

3- . همان، ص 268، ح 8.

«فَمَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَدْ فَوَّضَهُ إِلَيْنَا»<sup>(1)</sup>.

همین تعبیر در ذیل روایت دوم هم ذکر شده است. طبق این روایت همه اموری که به پیامبر صلی الله علیه و آلهتفویض شده به ائمه اطهار علیهم السلامهم تفویض شده است.

پس به حسب روایات، ائمه اطهار علیهم السلام نیز علاوه بر خداوند متعال و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آلهبه عنوان جاعل حکم شرعی محسوب می شوند، اما در روایات یا در تاریخ نمونه هایی از تشریح و جعل حکم توسط ائمه اطهار علیهم السلامدر امر دین گزارش نشده است، لذا امکان جعل حکم توسط ائمه علیهم السلام وجود دارد و این اختیار به آنان داده شده ولی گزارشی از انشا و جعل حکم در امر دین توسط ائمه علیهم السلام در دسترس نیست و شاید به همین جهت بعضی به ائمه اطهار علیهم السلامصرفاً لقب مبین و مفسر شرع داده اند. بعید است تقیید و تخصیص هایی هم که نسبت به بعضی آیات و احادیث نبوی در کلام ائمه اطهار علیهم السلام وارد شده را بتوان جعل حکم شرعی به حساب آورد؛ چون چنان چه در مباحث قبلی گفتیم تخصیص و تقیید با جعل متفاوت است؛ زیرا به نوعی تصرف در محدوده جعل قبلی بوده و آن را توسعه یا توضیح می کند اما جعل مستقلی به حساب نمی آید، بلکه صرفاً بیانی است که کاشف از مراد جدی جاعل در هنگام جعل می باشد.

ص: 296

---

1- . همان، ص 268، ح 9.

در رابطه با فقیه جامع الشرایط هم اجمالاً بر اساس آن چه در بحث از حکم حکومتی خواهد آمد، شأن حکم برای فقها ثابت است؛ یعنی فقها هم می توانند مانند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حکم شرعی جعل کنند لکن محدوده جعل حکم شرعی توسط فقها صرفاً به تدبیر امور جامعه و سیاست عباد مربوط می شود و در محدوده امور دینی به هیچ وجه نمی توانند حکم جعل کنند. پس می توان ادعا کرد که فقیه جامع الشرایط می تواند حکمی را به عنوان حکم حکومتی جعل نماید و از آن جا که به حکم حکومتی هم حکم شرعی اطلاق می شود، در نهایت می توان فی الجمله مجتهد جامع الشرایط را به عنوان مصدر حکم شرعی قلمداد نمود. تفصیل این مطلب در مبحث ولایت فقیه ذکر شده است.

### اشاره

در پایان بحث از جاعل حکم شرعی و به مناسبت بحث از تفویض، مناسب است اشاره ای به کلام علامه مجلسی درباره تفویض داشته باشیم. ایشان در کتاب مرآة العقول، که شرح اخبار و روایات کافی است و در ذیل باب «التفویض الی رسول اللہ صلی الله علیه و آله والی الأئمة سلام اللہ علیهم فی أمر الدین»<sup>(1)</sup> درباره تفویض و معانی مختلف آن بحث مبسوطی را ذکر کرده است.<sup>(2)</sup>

ایشان می فرماید: تفویض به معانی مختلفی وارد شده که بعضی از آن ها در مورد معصومین علیهم السلام، صحیح و برخی دیگر باطل است. وی در مجموع شش معنا برای تفویض ذکر می کند.

### معنای اول

معنای اول عبارت است از: تفویض در خلق، رزق، تربیت، اماته و احیاء. بعضی گفته اند: خداوند تبارک و تعالی معصومین علیهم السلام را خلق نموده و سپس امر خلق را به

ص: 298

---

1- . الکافی، ج 1، کتاب الحججه، باب التفویض الی رسول اللہ والی الائمه فی أمر الدین، ص 265.

2- . مرآة العقول، ج 3، ص 147 \_ 142.

آن‌ها واگذار کرده است؛ یعنی آن‌ها مخلوقات را خلق کرده و به آن‌ها رزق و روزی می‌دهند و می‌میرانند و زنده می‌کنند.

ایشان در مورد این معنا دو احتمال ذکر می‌کند: احتمال اول این که همه این امور به قدرت و اراده خود معصومین علیهم السلام انجام می‌شود که این کفر صریح بوده و عقل و نقل با آن مخالف است. احتمال دوم آن که خداوند تبارک و تعالی این کارها را مقارن با اراده آن‌ها انجام می‌دهد؛ یعنی هر زمان که آن‌ها اراده می‌کنند این امور واقع شود، خداوند مقارن با اراده آن‌ها این امور را انجام می‌دهد. این احتمال هر چند از نظر عقل منعی ندارد ولی اخبار زیادی آن را نفی می‌کند و مضمون برخی از روایات آن است که این معنا فقط در موارد معجزه محقق می‌شود؛ یعنی هنگامی که اراده معصومین علیهم السلام به صدور معجزه یا کرامتی تعلق می‌گیرد آن‌گاه خداوند مقارن با اراده آن‌ها، آن را محقق می‌سازد. ولی مشکل این است که روایات دالّ بر این معنا از حیث سند صحیح نبوده و بر فرض صحت سند باید آن‌ها را توجیه کرده و به معنای قابل قبولی برگرداند. در غیر این صورت نمی‌توان مضمون آن را پذیرفت؛ مثلاً مرحوم علامه مجلسی درباره خطبة البیان(1) امیرالمؤمنین می‌فرماید: این خطبه و روایاتی از این قبیل در کتب غلات وارد شده و از عقاید غلات شیعه می‌باشد.

## معنای دوم

معنای دوم عبارت است از: تفویض در امر دین و این معنا نیز دارای دو احتمال است: احتمال اول این که نبی صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بدون وحی یا الهام هر چه بخواهند حلال کرده و هر چه بخواهند حرام کنند و یا حتی وحی را به نظر خودشان تغییر دهند. این احتمال به نظر ایشان باطل است. احتمال دوم آن که چون پیامبر صلی الله علیه و آله و هم چنین اوصیای او از نفوس کامله بوده و کمال آن‌ها به گونه ای است که هر چه اختیار می‌کنند

ص: 299

عین حق و ثواب است، از این رو خداوند تبارک و تعالی بعضی از امور را به آنان تفویض کرده؛ مانند مواردی که قبلاً اشاره شد و این به جهت اکرام و تعظیم نسبت به مقام آنان است. طبق این احتمال اگر پیامبر صلی الله علیه و آلهیا امام علیه السلام چیزی بگویند با اذن خدا بوده و آن چه به وسیله پیامبر صلی الله علیه و آله اختیار گردد به وسیله وحی تأکید می شود. این احتمال، احتمالی است که هم عقلاً قابل قبول است و هم روایات زیادی بر آن قائم شده و مرحوم کلینی و اکثر محدثین نیز همین معنا را پذیرفته اند. در این میان، فقط شیخ صدوق ظاهراً این معنا را قبول ندارد. البته علامه مجلسی در توجیه کلام ایشان می گوید: منظور شیخ صدوق از نفی تفویض در دین، احتمال اول است نه احتمال دوم.

از جمله روایاتی که دلالت بر این معنا می کند، حدیث سوم همین باب است که می فرماید: «ان الله عز و جل فوض الی نبیه امر خلقه لینظر کیف طاعتهم» یا حدیث ششم که می گوید: «فوض الیه دینه وان الله فرض الفرائض...» علامه می فرماید: این روایت معتبر است ولی طبق مبنای مشهور، ضعیف شمرده می شود.

هم چنین حدیث هشتم هم قابل حمل بر این معنا از تفویض است: «لا والله ما فوض الله الی أحد من خلقه إلا الی رسول الله صلی الله علیه و آله و الی الائمه علیهم السلام»، البته این حدیث نیز، بر طبق مبنای مشهور ضعیف است. حدیث نهم و دهم هم قابل حمل بر این معنا است، لکن بعضی از روایات آن به نظر علامه مجلسی مجهول اند. حدیث دوم نیز بر همین معنا دلالت می کند.

### معنای سوم

معنای سوم تفویض، واگذاری امور خلق، سیاست عباد و تأدیب بندگان است؛ یعنی اختیار بندگان به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت معصومین علیهم السلام سپرده شده تا با لحاظ مصلحت به نظام زندگی و اصلاح نفوس بپردازند. این معنا هم به نظر ایشان صحیح است و آیات، اخبار و عقل بر آن دلالت می کنند.



## معنای چهارم

معنای دیگر، تفویض بیان علوم و احکام به نبی صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است؛ به این معنا که علم به احکام توسط خداوند نزد آن ها قرار داده شده و نحوه بیان و مقدار آن به ایشان تفویض گردیده و از آن جا که پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام با عقول مختلف مردم مواجه اند، می توانند آن چه را که به مصلحت می دانند، بگویند و از گفتن آن چه که به مصلحت نیست، خودداری کنند؛ به این صورت که مثلاً گاهی تمام حکم را بیان کنند و گاهی به بیان ظواهر اکتفاء کرده و گاهی هم سکوت نموده و از بیان حکم خودداری نمایند و این به مقتضای حال شنونده و شرایط موجود می باشد.

ممکن است این سؤال در ذهن ایجاد شود که این امر، اختصاص به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام نداشته، بلکه همه انبیا این اختیار را داشته اند، پس علت این که این امر در بعضی از روایات به نبی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام اختصاص داده شده چیست؟ در پاسخ می توان گفت: این توسعه برای بقیه انبیا و اوصیا وجود نداشته؛ مثلاً آن ها موظف و مکلف به عدم تقیه بودند هر چند برای آن ها مضر بود، بر خلاف پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام که می توانستند تقیه نمایند؛ یعنی تقیه به نبی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام اختصاص داشته است.

این معنا از تفویض صحیح بوده و ادله عقلی و اخبار مستفیض بر آن دلالت می کند از جمله روایت دهم (1).

## معنای پنجم

معنای پنجم از تفویض این است که خداوند تبارک و تعالی به آنان اختیار داده که با توجه به ظاهر شریعت یا علمشان و یا آن چه که خدا به آن ها الهام نموده، حکم کنند. تفاوت این معنا با معنای چهارم این است که در معنای چهارم، تفویض و اختیار در

ص: 301

---

1- . الکافی، ج 1، ص کتاب الحجّة، باب التفویض الی رسول اللّٰه صلی الله علیه و آله و اِلی الأئمّة علیهم السلام فی أمر الدین، ص 268.

بیان احکام بوده ولی در معنای پنجم، اختیار در حکم کردن است.

بعضی از روایات هم ظهور در این معنا دارد از جمله حدیث هشتم و حدیث دهم. بعضی از این احادیث می تواند متحمل چند معنا باشد.

### معنای ششم

معنای دیگر تفویض عبارت است از تفویض در اعطا و منع؛ به این معنا که خداوند تبارک و تعالی آسمان و زمین را برای پیامبر صلی الله علیه و آله و آلهو ائمه علیهم السلام خلق کرده در نتیجه آن ها این اختیار را دارند که آن چه در آسمان و زمین است از انفال و خمس و امثال آن به هر که می خواهند به هر مقدار بدهند و از هر که می خواهند منع کنند.

بعضی از روایات بر این معنا دلالت می کند؛ از جمله روایت دهم بویژه آن که پیامبر صلی الله علیه و آله را با حضرت سلیمان مقایسه می کند و هم چنین روایت ششم که می فرماید: «وذلك قول الله عزوجل: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمْنٌ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»» و یا روایت دوم که در آن نیز بین آن چه که به سلیمان و آن چه که به پیامبر صلی الله علیه و آله تفویض شده مقایسه شده است.

### نتیجه

در معنای اول از معانی شش گانه ای که برای تفویض بیان شد، احتمال اول باطل است و احتمال دوم را هم روایات زیادی نفی می کند و فقط در مورد معجزات می توان آن را پذیرفت. معنای دوم نیز طبق احتمال اول، باطل ولی طبق احتمال دوم، صحیح است. معنای سوم، چهارم، پنجم و ششم قابل قبول است. پس در مجموع علامه مجلسی تفویض به نبی صلی الله علیه و آله و آلهو ائمه علیهم السلام را در امر دین و جعل حکم پذیرفته و می گوید: با توجه به معنایی که از تفویض ارائه دادیم ضعف قول کسانی که تفویض را به طور مطلق رد می کنند روشن می شود.

ص: 302

البته علامه مجلسی در بحارالانوار(1) بیش از بیست روایت در باب تفویض ذکر کرده که با قطع نظر از سند، چه بسا دلالت آن ها نسبت به روایاتی که از کافی نقل شد، واضح تر باشد.

به هر حال نتیجه بحث این شد که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلمه علیهم السلام، هم در محدوده دین و بیان احکام و هم در محدوده امور خلق و اعطاء و منع، فی الجمله اختیاراتی دارند. منشأ این حق و اختیار نیز خداوند تبارک و تعالی است که این اختیار را از باب تکریم و بزرگداشت به آنان داده است.

ص: 303

---

1- . بحارالانوار، ج 17، باب 13، باب وجوب طاعته و حبه والتفویض الیه صلی الله علیه و آله، ص 1.



بخش چهارم: ملاك حكم

اشاره

ص: 305









یکی از مباحث مهم پیرامون حکم شرعی بحث از ملاك حکم شرعی است و این که آیا اساساً احکام شرعی تابع ملاك اند یا خیر و اگر تابع ملاك می باشند آن ملاك کدام است؟

این مسئله با آن که در مواضع مختلف علم اصول به مناسبت های مختلف مطرح گردیده، اما به صورت منقح و مستقل مورد بررسی قرار نگرفته، بنابراین لازم است قبل از ورود به اصل بحث به عنوان مقدمه و به جهت تنقیح موضوع، درباره چند واژه و اصطلاح توضیحاتی ذکر کنیم تا مقصود از ملاك حکم شرعی روشن گردد.

الفاظی مانند مقاصد الشریعة، علل الشرایع، علت حکم، حکمت حکم، مناط حکم، موضوع حکم، اسرار حکم و مقتضی حکم، با آن که گاهی به جای یکدیگر استعمال می شوند \_ مثلاً گاهی از موضوع حکم، علت حکم اراده می شود چون می گویند: موضوع نسبت به حکم جنبه علیت دارد \_ اما تفاوت هایی بنیادین بین آن ها وجود دارد. از این رو باید حدود و ثغور آن ها معلوم شود؛ مثلاً در گذشته بحث علل الشرایع مورد توجه بوده و کتب بسیاری هم به این عنوان نوشته شده یا در برخی

روایات، أسرار الحِکم؛ یعنی فلسفه و حکمت احکام مطرح شده مانند روایت فضل بن شاذان که در آن به بعضی از علت های احکام اشاره شده است. هم چنین در گذشته، تمایزی بین علت حکم و حکمت حکم دیده نمی شود، اما متأخرین تلاش کرده اند علت حکم را از حکمت حکم جدا کنند.

به هر حال لازم است درباره این الفاظ توضیح مختصری ارائه دهیم تا در مقام تعیین ملاک حکم، با دیگر عناوین مانند علل الشرایع یا مقاصد الشریعة خلط صورت نگیرد.

## 1 . مقاصد شریعت

منظور از مقاصد شریعت در خصوص احکام، اهدافی است که خداوند متعال از جعل احکام و مقررات شرعی در نظر گرفته و به عبارت کوتاه تر به اهداف قوانین و مقررات شرعی گفته می شود.

این بحث باید به طور مستقل و از جهات مختلف مورد بررسی قرار گیرد؛ از جمله این که آیا اساسا مقاصد شریعت معتبراند یا خیر؟ طرق کشف مقاصد شریعت چیست؟ تعداد و اقسام مقاصد شریعت کدام است؟ آیا می توان در استنباط احکام شرعی به مقاصد شریعت اعتماد کرد؟ لکن آن چه در این مقام مورد نظر است صرفا معرفی اجمالی مقاصد شریعت و توضیح آن است. از این رو ناچاریم به بعضی از آرا و انظاری که در این رابطه وجود دارد، اشاره نموده و سایر مباحث را به محل خود موکول نماییم.

## پیشینه بحث

الف) نزد اهل سنت: عنوان مقاصد شریعت از قرن سوم در بین بعضی از دانشمندان اهل سنت مطرح شد. اولین بار محمد بن علی ترمذی که بیشتر به عنوان حکیم و فیلسوف مطرح بود تا به عنوان فقیه یا اصولی این عنوان را در کتاب «الصلاة

و مقاصدها» مطرح کرد. وی در این کتاب که درباره خصوص مقاصد نماز سخن گفته، توضیح زیادی در مورد مقاصد شریعت ارائه نکرده بلکه بیشتر به مطالب اخلاقی پرداخته و بیان کرده که در هر يك از اجزاء صلاة چه سرّ و حکمتی نهفته است.

پس از او این اصطلاح از سوی علمای عامه مورد توجه قرار گرفت و برخی از جمله جوینی و غزالی به نحو گسترده تری درباره آن سخن گفتند.

جوینی مصالح و مقاصد شریعت را به سه قسم تقسیم کرده: (1) ضروری، حاجتی و تحسینی. پس از او هم بعضی علمای عامه سخن او را پی گیری کرده و مطالبی را به آن افزوده اند. مثلاً غزالی مصالح و مقاصد مورد نظر شارع را بنا بر اهمیت آن ها به سه قسم تقسیم کرده: قسم اول ضروریات است؛ یعنی امور لازمی که زندگی مردم بدون آن ها شکل نمی گیرد؛ مانند امر به معروف، قصاص، دیات و جعل ضمان؛ قسم دوم حاجیات است؛ یعنی اموری که برای توسعه و رفع ضیق در زندگی مردم لازم است؛ مثل اباحه طیبات، مضاربه و مساقات. قسم سوم نیز تحسینیات است؛ یعنی اموری که مراعات آن ها برای رسیدن به اخلاق و عادات پسندیده لازم است؛ مثل ازاله نجاسات، جعل طهارات، حرمت اکل حشرات. ایشان در ادامه برای هر يك از این موارد، اموری را به عنوان مّتمم و مکمل قرار داده و سپس به پنج امر مهم که از مقاصد ضروری شارع است اشاره می کنند. این امور عبارتند از: «حفظ دین، حفظ جان، حفظ مال، حفظ نسل و حفظ عقل». وی مدعی است این ها در رتبه نخست؛ یعنی ضروریات قرار دارند و سپس برای هر يك مثال هایی ذکر می کند. (2)

ص: 311

1- . البرهان فی أصول الفقه، ج2، الباب الثالث: فی تقاسیم العلل والأصول، ص79.

2- . الغزالی، المستصفی، ص174: «أن المصلحة باعتبار قوتها فی ذاتها تنقسم الی ما هی فی رتبة الضرورات و الی ما هی فی رتبة الحاجات و الی ما یتعلّق بالتحسینات و التزیینات و تتقاعدا ایضا عن رتبة الحاجات و تتعلّق بأذیال کل قسم من الأقسام ما یجری منها مجری التکملة و التتمة لها... نعی بالمصلحة، المحافظة علی مقصود الشرع و مقصود الشرع من الخلق خمسة و هو أن یحفظ علیهم دینهم و نفسهم و عقلهم و نسلهم و ما لهم... و هذه الأصول الخمسة حفظها واقع فی رتبة الضرورات فهی أقوى المراتب فی المصالح و مثاله...».

آن چه موجب توجه بیشتر اهل سنت به مقاصد شریعت گردید، چه بسا نیازی بود که برای تحکیم پایه های بعضی از مصادر تشریح احساس کردند؛ مثل قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع و فتح ذرایع که در واقع از ارکان اصلی استنباط احکام نزد اهل سنت می باشند. بدیهی است این امور با پرداختن به بحث مقاصد شریعت تقویت شد.

ب) نزد امامیه: این مسئله در بین علمای امامیه در گذشته به نوع دیگری مطرح شده و هیچ گاه به عنوان يك منبع و مصدر برای استنباط لحاظ نشده است. شهید اول می فرماید: غرض از تشریح، حفظ مقاصد ضروری پنج گانه؛ یعنی دین، نفس، عقل، نسب و مال است و برای هر کدام مثال زده و می فرماید: حفظ نفس به قصاص و دیه و دفاع است. حفظ دین به جهاد و قتل مرتد می باشد. حفظ عقل به تحریم مسکرات و جعل حدّ بر آن ها است. حفظ نسب و نسل به تحریم زنا و لواط و نزدیکی با بهائم و هم چنین تحریم قذف و جعل حدّ بر این امور است. حفظ مال نیز به تحریم غصب، سرقت، خیانت، قطع طریق و جعل حد و تعزیر بر این امور می باشد. (1) این مطلب نظیر مطلبی است که غزالی مطرح کرده است.

توجه به مقاصد شریعت در دوران اخیر، هم در بین اهل سنت و هم در میان علمای شیعه بیشتر شده و امروزه برخی از فتاوی با تکیه بر مقاصد شریعت صادر می شود. این مسئله چه بسا از این جهت باشد که بعضی معتقدند مقاصد شریعت منحصر در آن پنج امر ضروری که در کلمات شهید اول و غزالی وارد شده، نیست بلکه می توان مقاصد دیگری را از برخی آیات اصطیاد کرد. به عنوان مثال آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (2) به صورت واضحی عدالت را یکی از مقاصد شریعت قرار

ص: 312

1- . القواعد و الفوائد، ج 1، قاعده 7، ص 38.

2- . نحل: 90.

داده است. هم چنین توجه به روح و روان فرد و کرامت انسانی و تقویت معنویت در جامعه، گسترش علم و خرد ورزی از اموری است که به عنوان مقاصد شریعت قلمداد شده است.

به هر حال، غرض از این گفتار آن است که شناختی اجمالی نسبت به مقاصد شریعت حاصل شود و فرق آن با ملاک حکم، علل الشرایع، علت حکم و حکمت حکم روشن گردد. هم چنین ممکن است این توهم پیش آید که مقاصد شریعت همان مصالح و مفاسد احکام در نزد اهل سنت است، در حالی که مقاصد شریعت مربوط به اهداف کلی و کلان است که در تشریح احکام مورد نظر می باشد، ولی مصالح و مفاسد احکام در واقع مربوط به يك حکم خاص است و توجه به این نکته اهمیت دارد.

## **2\_ 4 علل الشرایع، علت حکم، حکمت حکم**

عنوان دیگر، علل الشرایع یا حکمت و علت حکم است و از آن جا که بین این الفاظ وابستگی و قرابت شدیدی وجود دارد آن ها را یکجا مورد بحث قرار می دهیم.

منظور از علل الشرایع که در مقابل مقاصد الشریعة قرار دارد هدف یا اهدافی است که از تشریح و قانون گذاری يك حکم یا قانون خاص تعقیب می شود؛ به عبارت دیگر علل الشرایع عبارت است از «اهداف و مقاصد جزئی شارع در مورد حکم خاص»، بر خلاف مقاصد شریعت که اهداف آن کلی است. علل الشرایع از اموری است که از قدیم الایام مورد توجه بوده و کتاب هایی به همین عنوان نوشته شده و در آن به بیان علت های احکام پرداخته شده است.

این اصطلاح در بین متأخرین، بیشتر به عنوان حکمت حکم شناخته می شود و بعید است بتوان بین علل الشرایع به معنای متعارف آن با حکمت حکم تفاوت جدی قائل شد، مگر آن که از علل الشرایع اصطلاح خاصی مورد نظر باشد. بر این اساس، حکمت حکم عبارت از مصلحتی است که سبب جعل حکم شده، ولی حکم دائر

مدار آن نیست؛ به این معنا که ممکن است جایی حکم باشد اما آن مصلحت وجود نداشته باشد یا حتی ممکن است این مصلحت در غیر آن حکم یافت شود.

علت حکم هم عبارت است از: «مصلحتی که با وجود آن، حکم تحقق داشته و با نبود آن، حکم هم از بین می رود؛ به عبارت دیگر مصلحتی که حکم دائر مدار آن است»، لذا علت حکم قابل تسری است و می توان آن را به موارد غیر منصوصه نیز تسری داد، اما حکمت حکم را نمی توان به سایر موارد تسری داد.

مناسب است در این بحث به روایتی که فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام نقل کرده اشاره کنیم؛ چون ریشه بحث علل الشرایع در روایات است.

در این روایت طولانی آمده است:

«إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ: أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُكَلَّفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلاً مِنَ الْأَفْعَالِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ وَلَا مَعْنَى قِيلَ لَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرُ عَابِثٍ وَلَا جَاهِلٍ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَأَخْبِرْنِي لِمَ كَلَّفَ الْخَلْقَ قِيلَ لِغَيْرِ عِلَّةٍ فَإِنْ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنْ تِلْكَ الْعِلَلِ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ مَعْرُوفَةٍ وَلَا مَوْجُودَةٍ قِيلَ بَلْ هِيَ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ عِنْدَ أَهْلِهَا فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ أَعْرِفُونَهَا أَنْتُمْ أَمْ لَا تَعْرِفُونَهَا قِيلَ لَهُمْ مِنْهَا مَا نَعْرِفُهُ وَمِنْهَا مَا لَا نَعْرِفُهُ...» (1).

«اگر کسی سؤال کند که آیا جایز است شخص حکیم بنده اش را به کاری بدون علت و جهت تکلیف کند، به او گفته می شود: این تکلیف جایز نیست؛ زیرا او حکیمی است که نه عابث است و نه جاهل. اگر بگویند چرا بندگان را تکلیف نموده، به او گفته می شود به خاطر علت هایی. اگر گفت که آیا این علل، موجود و شناخته شده اند یا معروف و شناخته شده نیستند، به او گفته می شود که این علت ها در نزد اهلس شناخته شده اند و اگر سؤال کرد که آیا شما آن علل را می دانید یا خیر، گفته می شود که بعضی از آن ها را می دانیم و بعضی دیگر را نمی دانیم».

ص: 314

---

1- . بحار الانوار، ج 6، تنمة كتاب العدل والمعاد، باب 23 من تنمة ابواب العدل، باب علل الشرایع و الاحكام، ص 58، ح 1؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج 2، باب 34، ص 99، ح 1؛ علل الشرایع، ج 1، باب 182، ص 251، ح 9.

این روایت در واقع از وجود علل احکام و این که همه آن ها قابل شناسایی نیستند سخن می گوید، اما این که جنس این علت چیست و چگونه می توان آن را کشف کرد و از حکمت تمییز داد و در دوران بین علت و حکمت، اصل کدام است، مباحثی است که باید در جای خود مورد رسیدگی قرار گیرد.

البته بعضی از بزرگان از علت حکم به موضوع حکم تعبیر کرده اند؛ از جمله محقق اصفهانی می فرماید: «علت حکم عبارت از موضوع واقعی حکم است» (1). مثلاً هنگامی که گفته می شود: «الخمیر حرام فانه مسکر» به حسب ظاهر، خمر، موضوع و حرمت، حکم آن و إسکار نیز علت برای حکم است.

اما طبق بیان محقق اصفهانی، إسکار، موضوع واقعی حکم است؛ یعنی حرمت در واقع بر مسکر حمل می شود. بنابراین هر جا که این عنوان موجود باشد حرمت نیز ثابت است؛ چه در خمر باشد و چه در غیر خمر. پس به تعبیر ایشان موضوع واقعی حکم همان علت حکم است نه آن چه که در ظاهر به آن موضوع گفته می شود.

در همین رابطه محقق نائینی می فرماید: علت حکم در اصطلاح اصولی، عنوانی است که در حقیقت، موضوع اصلی حکم بوده و توسعه و تضییق حکم، تابع آن می باشد. ولی حکمت حکم در اصطلاح اصولی همان مصالح و مفاسدی است که در احکام وجود دارد و این مصالح و مفاسد، علت جعل شارع است و نمی توان آن را علت حکم قلمداد نمود. (2)

ص: 315

---

1- . نهاییة الدراية، ج 1، ص 655.

2- . فوائد الأصول، ج 1، صص 154 و 178؛ أجدود التقريرات، ج 1، ص 498.

پس از توضیح این عناوین، لازم است اشاره ای نیز به ملاک و مناط حکم شرعی داشته باشیم. این بحث با عنوان مصلحت و مفاسد در مواضع مختلف؛ از جمله اجتماع امر و نهی، ملازمه حکم عقل و شرع، اجزا، جمع حکم واقعی و ظاهری، دلالت نهی بر فساد و نسخ مطرح شده و دارای آثار مهمی در مباحث مختلف علم اصول است. این قضیه که احکام تابع مصلحت و مفاسد واقعی در اشیای باشند شهرت پیدا کرده و به مشهور عدلیه نسبت داده شده است.

در ابتدا برای روشن شدن موضوع بحث، لازم است اقسام مختلف مصلحت و مفسده را توضیح دهیم؛ زیرا مصلحت و مفسده گاهی به حسب متعلق تکلیف و گاهی به لحاظ خود تکلیف و گاهی به اعتبار مجموع آن دو لحاظ می شود و از این سه حال خارج نیست؛ به عبارت دیگر مصلحت و مفسده مربوط به احکام بر سه قسم است: مصلحت و مفسده مربوط به متعلق تکلیف، مصلحت و مفسده مربوط به خود تکلیف؛ یعنی جعل و تشریح و مصلحت و مفسده مربوط به مجموع تکلیف و متعلق. البته گاهی ممکن است مصلحت و مفسده به اعتبار امور خارج از حکم هم لحاظ شود.



## قسم اول: مصلحت و مفسده در متعلق تکلیف

منظور از مصلحت و مفسده در متعلق تکلیف آن است که قبل از تعلق حکم و پیش از جعل آن، مصلحت یا مفسده واقعی در اشیا یا متعلق احکام قرار می گیرند وجود دارد؛ مثل خمر که يك شیء دارای مفسده واقعی و نماز که يك فعل دارای مصلحت واقعی است. بر این اساس، هر موجود حقیقی و اعتباری که متعلق تکلیف قرار گیرد و در ظاهر دلیل به عنوان موضوع اخذ شود، دارای مصلحت و مفسده واقعی است.

## قسم دوم: مصلحت و مفسده در خود تکلیف

منظور از مصلحت و مفسده در خود تکلیف یا حکم آن است که انشا و تشریح و جعل حکم دارای مصلحت باشد. البته در این فرض، استعمال لفظ مفسده نسبت به شارع صحیح نیست؛ چون در جعل و انشا و تشریح شارع مفسده ای وجود ندارد. در این قسم کاری به متعلق تکلیف نداریم و حتی ممکن است

در متعلق تکلیف هیچ مصلحتی وجود نداشته باشد، اما خود جعل و تکلیف دارای مصلحت است.

## قسم سوم: مصلحت و مفسده در هر دو

گاهی مصلحت یا مفسده به لحاظ مجموع تکلیف و متعلق تکلیف در نظر گرفته می شود؛ یعنی ممکن است این مصلحت و مفسده نسبت به بعضی از احکام فقط در متعلق تکلیف و نسبت به بعضی دیگر فقط در خود تکلیف باشد، همان گونه که ممکن است در يك مورد مصلحت یا مفسده هم در متعلق تکلیف و هم در خود جعل و تکلیف وجود داشته باشد.

## نتیجه

پس از دانستن اصطلاحات مختلف در گفتار اول و شناخت اقسام سه گانه مصلحت و مفسده در این گفتار معلوم می شود که موضوع بحث در این بخش نه مقاصد الشریعة

است و نه علل الشرائع و علل احکام است و نه علت حکم به معنای مصطلح، بلکه سخن در ملاک حکم شرعی به معنای مصالح و مفسد واقعی در متعلق احکام می باشد که از آن تعبیر به تبعیت احکام از مصالح و مفسد می شود.

بر این اساس، منظور از مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفسد این است که آیا قبل از جعل حکم، در متعلقات احکام، مصالح و مفسد واقعی وجود دارد که حکم شرعی بر طبق آن جعل شود به این معنا که برای حکم شرعی علیت داشته باشند یا خیر؟

مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی از مسائلی است که سابقه طولانی در بین علما داشته و در علم کلام مورد بحث قرار گرفته و در علم اصول هم آثار فراوانی دارد. در ادامه به نظریات مختلف در این رابطه اشاره خواهیم کرد.

ص: 318





در ابتدای این فصل لازم است به کلمات بعضی از اعلام در این رابطه اشاره کنیم. فخر المحققین (1) قول به وجود مصلحت در تکلیف را به شیخ طوسی و ابن جنید و نظریه اختصاص مصلحت به متعلق را به علامه حلی نسبت داده است.

اما خود شیخ طوسی (2) در عده به تبع سید مرتضی (3) معتقد شده که مصلحت و مفاسد فقط در متعلق تکالیف وجود دارد نه در خود تکلیف.

علامه حلی هم در بعضی مواضع، قیام مصلحت به تکلیف را باطل دانسته (4) اما در برخی مواضع آن را جائز دانسته است. (5)

این بزرگان ضمن آن که حسن و قبح ذاتی اشیا را پذیرفته، اما معتقدند احکام به نحو موجب جزئی تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات است نه در تمام موارد.

ص: 321

- 
- 1- . ایضاح الفوائد، ج 1، ص 230 \_ 231.
  - 2- . العدة فی أصول الفقه، ج 1، ص 246.
  - 3- . الذریعة، ج 1، ص 431.
  - 4- . نهاية الوصول، ج 1، ص 607 \_ 609.
  - 5- . نهاية الوصول، ج 3، ص 26؛ مبادئ الوصول، ص 179 و 184.

صاحب فصول هم تبعیت احکام از مصالح و مفسد را نپذیرفته است. (1)

امام رحمه اللهوبرخی دیگر قیام مصلحت به متعلق تکلیف یا خود تکلیف یا امر خارج از تکلیف یا متعلق را پذیرفته و می فرماید: هم متعلق می تواند مصلحت داشته باشد و هم خود تکلیف و هم امری که خارج از تکلیف و متعلق تکلیف است. (2)

به هر حال آرا و انظار بزرگان اعم از متقدمین و معاصرین متفاوت است و البته ابهاماتی در کلمات بعضی از آن ها وجود دارد؛ مثلاً چنان چه گفتیم فخرالمحققین به شیخ طوسی نسبت می دهد که ایشان مصلحت را در خود تکلیف می داند، اما خود شیخ در عده قائل به این است که مصلحت در متعلق تکلیف است.

اما در این میان، کلام محقق خراسانی دارای ابهام بیشتری است به گونه ای که شاید نتوان نظر قطعی ایشان

را در این مسئله بیان کرد؛ چون در مواضع مختلف، بیانات متفاوتی در این باره ارائه کرده است. (3) ایشان با آن که مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی در متعلقات را به مشهور عدلیه نسبت می دهد، (4) اما در عین حال آن را بر سبیل امکان و احتمال ذکر کرده و نظر قطعی نسبت به آن ابراز نمی کند.

اما در موضع دیگری از کفایه با نقل مطلبی از کتاب فوائد خود می فرماید: «مصلحت فقط در نفس تکلیف وجود دارد نه در متعلق احکام». (5) ایشان در این کتاب تصریح می کند به این که اگر چه ما قائل به حسن و قبح ذاتی هستیم، اما ثبوت حسن و قبح ذاتی در اشیا موجب تکلیف به آن ها نیست؛ چون در احکام مجعول عقلایی در بسیاری از موارد با آن که فعلی دارای حُسن است، اما مولا آن را اراده نکرده و حتی

ص: 322

---

1- . الفصول الغرویه، ص 233، سطر 61 و ص 235، سطر 45 و ص 272.

2- . انوار الهدایه، ج 1، ص 156 \_ 157 و ج 2، ص 301.

3- . کفایه الأصول، ص 98 و 304 و 308.

4- . کفایه الأصول، ص 364.

5- . کفایه الأصول، ص 309: «هذا، مع منع کون الاحکام تابعه للمصالح والمفاسد فی المأمور به المنهی عنه بل انما هی تابعة لمصالح فیها کما حَقَّقناه فی بعض فوائدنا».

در مواردی با آن که عقلا آن را مدح و ستایش می کنند، اما او نسبت به آن کراهت دارد و اگر کسی آن را انجام دهد عاصی محسوب می شود. در مواردی هم با آن که فعل حُسنی ندارد اما با این حال مولا- آن را اراده کرده است. خود عقلا نیز ممکن است فعل قبیحی را مرتکب شوند یا فعل حسنی را ترك کنند با آن که به حسن و قبح آن علم دارند. پس اگر قرار بود حسن و قبح موجود در ذوات اشیا، موجب امر و نهی نسبت به آن ها شود نباید امر و نهی از حسن و قبح موجود در اشیا در هیچ مورد و زمانی تخلف می کرد. لذا ایشان نتیجه می گیرند که امر و نهی یا اراده و کراهت، محتاج جهات دیگری نیز می باشد که قائم به ذوات اشیا نیست و ملاک حکم، قائم به آن جهات است نه خصوص متعلق. محقق خراسانی در ادامه می فرماید: در مورد احکام خداوند تبارک و تعالی هم این چنین است؛ یعنی احکام خداوند نیز صرفاً تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات نیست، بلکه به خصوصیات مربوط است که به نفس احکام رجوع می کنند. نهایت چیزی که در این رابطه می توان گفت این است که حسن و قبح ذاتی ثابت در اشیا، علت ناقص و مقتضی امر و نهی می باشند به گونه ای که تأثیر آن ها متوقف بر وجود شرط یا عدم مانع است؛ یعنی نه می توان ملاک جعل حکم را حسن و قبح ذاتی اشیا و مصالح و مفاسد موجود در متعلقات دانست و نه می توان گفت: حسن و قبح ذاتی اشیا هیچ تأثیری حتی به نحو اقتضاء ندارند. (1)

دلالت این سخن بر عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و حسن و قبح ذاتی فی الجمله واضح است و این منافات ندارد با این که در بعضی از موارد تبعیت وجود داشته باشد.

اما در عین حال آیه الله حکیم و علامه طباطبایی، هر يك برداشت متفاوتی از کلام ایشان دارند. مرحوم حکیم در تعلیقه بر کفایه به قسمتی از فائده مربوط به ملازمه بین

ص: 323

عقل و شرع تمسک کرده و می فرماید: به نظر مرحوم آخوند متعلق احکام دارای مصلحت و مفسده است. (1) از سوی دیگر علامه طباطبایی به قسمت دیگری از همین فائده اشاره نموده و می فرماید: به نظر مرحوم آخوند اصل تکلیف هم دارای مصلحت است. (2) در آینده به وجه جمع این دو کلام اشاره خواهیم کرد.

بنابراین با ملاحظه کلماتی که از محقق خراسانی نقل کردیم و آن چه که برخی بزرگان به مرحوم آخوند نسبت داده اند، می توان گفت: مرحوم آخوند اگرچه در مواضع مختلف، به مشهور عدلیه نسبت داده که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات است، اما خود ایشان تبعیت را به نحو مطلق نمی پذیرد، بلکه آن را به نحو موجب جزئی و نسبت به برخی از احکام قبول می کند. در مواردی هم که تبعیت را نپذیرفته، مصلحت و مفسده موجود در متعلقات را بی تأثیر نمی داند.

لذا به نظر می رسد برخی از نسبت هایی که به ایشان داده می شود مبنی بر این که «ایشان برای مصالح و مفاسد موجود در متعلقات هیچ نقشی قائل نیست و فقط مصلحت و مفسده موجود در نفس تکلیف را مؤثر می داند یا این که ایشان معتقد است مصلحت و مفسده در متعلق تکلیف است و مصلحت و مفسده موجود در نفس تکلیف، نقشی در جعل حکم ندارد»، اشتباه است. آن چه که از کلمات مرحوم آخوند به دست می آید این است که ایشان ملاک حکم را مصلحت و مفسده موجود در نفس تکلیف می داند نه مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات تکالیف، اما در عین حال مصالح و مفاسد در متعلقات را بی تأثیر نمی داند.

پس به طور کلی در این مسئله سه قول وجود دارد: قول اول عدم تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی به نحو مطلق و به عبارت دیگر عدم تبعیت

ص: 324

1- . حقایق الأصول، ج 2، ص 153.

2- . حاشیه الکفایه، ج 1، ص 110.



مطلقاً می باشد. قول دوم تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد است مطلقاً و قول سوم قول به تفصیل است به این بیان که برخی از احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی اشیا بوده و برخی دیگر تابع مصالحی است که در جعل و تشریح و یا امثال مکلف وجود دارد.

ص: 325

نظریه عدم تبعیت مطلقا

اشاره

این قول به جمعی از جمله اشاعره نسبت داده شده و اساس آن نزد اشاعره بعضی از اصول اعتقادی آنان

است. آنان بر طبق بعضی از مبانی اعتقادی خویش که اشاره خواهیم کرد نمی توانند ملتزم به وجود مصالح و مفسد واقعی در اشیا شوند. این عده خود بر دو دسته اند: برخی اصل امکان تبعیت را نفی کرده و معتقدند امکان ندارد احکام شرعی تابع مصالح و مفسد واقعی باشد، اما از کلمات برخی دیگر به دست می آید که در صدد نفی لزوم تبعیت و وقوع آن می باشند؛ یعنی امکان تبعیت را پذیرفته ولی معتقدند لزومی ندارد که احکام تابع مصالح و مفسد واقعی باشد چنان چه تابع هم نیستند. (1)

به هر حال، به طور کلی به چند دلیل در این رابطه استناد شده است:

دلیل اول: دلیل عقلی

اساس قول اشاعره به عدم تبعیت ناشی از چهار اصل اعتقادی است که عبارتند از:

ص: 326

---

1- . المستصفی، ص 46\_ 49 و ص 90، ص 214؛ المحصول، ج 1، ص 127\_ 140.

اصل اول: خداوند در افعال و کارهایش غرضی ندارد. (1) البته بعضی از اشاعره تصریح می کنند که منظور از این سخن آن است که لزومی به وجود غرض از ناحیه خداوند نیست؛ یعنی اگرچه وجود غرض برای خدا ممکن بوده و او می تواند بر اساس مصالح و مفاسد عمل کند، ولی ضرورتی برای آن نیست و چنانچه خداوند تبارک و تعالی غرضی هم داشته باشد از باب تفضل است. (2)

اصل دوم: خداوند در فاعلیت خود از داشتن علت مبرا و منزه است و برای انجام کارهایش محتاج علت نیست؛ چون خودش علت برای تمامی علت هاست.

اصل سوم: هیچ چیزی نمی تواند ذات، صفات و افعال خدا را محدود و مقید کند؛ چرا که خداوند در تمام این جهات بی نهایت است و هر چیزی که با این عدم محدودیت منافات داشته باشد باطل است.

اصل چهارم: مهم ترین اصل از میان اصول چهارگانه همان قضیه «الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبيحه الشارع» است. اشاعره معتقدند: اشیا، حسن و قبح ذاتی نداشته، بلکه هرچه را که شارع حسن قرار دهد حسن بوده و هرچه را که شارع قبیح بداند قبیح است. اما از آن جا که حسن و قبح به معانی مختلفی وارد شده باید معلوم گردد که اشاعره کدامیک از این معانی را منکرند. یکی از این معانی ملائمت و منافرت با طبع است. طبق این معنی حَسَن یعنی آن چه که طبع انسان با آن ملائمت دارد و قبیح چیزی است که طبع انسان با آن منافرت دارد. این معنا نمی تواند مورد انکار اشاعره باشد؛ چون امری بدیهی بوده و قابل انکار نیست. معنای دیگر حُسْن و قُبْح، کمال و نقص است. این معنا هم قابل انکار نیست؛ چون بعضی از اشیا ذاتا کامل بوده و بعضی دیگر دارای نقص ذاتی اند. پس حسن و قبح ذاتی به معنای ملائمت و منافرت با طبع

ص: 327

---

1- . تفسیر کبیر، ج 22، ص 131.

2- . شرح المواقف، ج 8، ص 194؛ المحصول للرازی، ج 5، ص 176 .

یا به معنای کمال و نقص از امور غیر قابل انکارند و اشاعره هم منکر آن نیستند، بلکه آن چه مورد انکار آن ها می باشد این است که افعال و کارها دارای وجهی باشند که فاعل این افعال به سبب آن، مستحق مدح و ذم یا ثواب و عقاب باشد؛ یعنی حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم یا استحقاق ثواب و عقاب فاعل به سبب فعلش، از نظر آنان مردود است. پس طبق این قول، در عالم فعلی نیست که فی نفسه و با قطع نظر از امر و نهی شارع موجب استحقاق مدح و ذم یا ثواب و عقاب گردد، بلکه فعل حسن فعلی است که شارع آن را نیکو شمرده و فعل قبیح فعلی است که شارع آن را تقبیح کرده است.<sup>(1)</sup>

نتیجه: لازمه این چهار اصل اعتقادی آن است که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی نیست بلکه طبق این اصول، به طور کلی احکام و شریعت هیچ غرض و هدفی را دنبال نمی کند. البته نه به این معنا که شارع هیچ غرضی نداشته باشد؛ چون در بعضی موارد خود شارع اغراضی را برای افعال خویش ذکر کرده که از روی تعبّد مورد پذیرش قرار می گیرد، بلکه بدین معناست که در جایی که خود شارع غرضی بیان نکرده ما نمی توانیم غرض و علتی را برای فعل او تصویر کنیم و این علت فقط برای فعل مضطرّ قابل قبول است نه برای غیر او. طبق این نظر، دیگر جایی برای بحث از علل الشرایع و مفاهیمی مانند آن نیز، وجود ندارد.

البته به نظر می رسد بعضی از این اصول مخصوصاً اصل چهارم؛ یعنی انکار حسن و قبح ذاتی برای استنتاج عدم تبعیت کافی است. اصل سوم هم به تنهایی برای نفی تبعیت به نحو مطلق کفایت می کند، چون طبق این اصل، ذات، صفت و فعل خداوند تبارک و تعالی به هیچ وجه نباید مقید و محدود شود، در حالی که بر اساس قول به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، مصلحت و مفسده واقعی موجب و مسبب حکم شده و خداوند ملزم است که بر اساس آن حکم کند و این يك نوع محدود سازی و تقید برای فعل خدا بوده و باطل است.

ص: 328

---

1- . المستصفی غزالی، ص 45 \_ 49 و 214؛ المحصول (رازی)، ج 1، ص 123 \_ 140.

در پایان لازم است اشاره شود که تقریری که ما از نظریه عدم تبعیت مطرح کردیم بر مبنای مطالبی است که قدمای از قائلین به این قول و نظریه بیان کرده اند. اما متأخرین از آنان بر این نکته تأکید می کنند که اشیا دارای حسن و قبح ذاتی بوده و این طور نیست که حسن یا قبح بودن اشیا، منوط به بیان شارع باشد، اما بین پذیرش حسن و قبح ذاتی اشیا و تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی ملازمه ای وجود ندارد؛ به عبارت دیگر این عده به حسن و قبح ذاتی اشیا معتقد بوده، اما تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی را نمی پذیرند.

## دلیل دوم: آیات

در برخی آیات وجود غرض و هدف برای افعال خداوند نفی شده که نتیجه آن عدم تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفساد واقعی است.

1. «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ»<sup>(1)</sup>. بر طبق این آیه، خداوند تبارک و تعالی نسبت به کاری که انجام می دهد مورد سؤال قرار نمی گیرد ولی دیگران به خاطر کارهایشان مورد سؤال قرار می گیرند.

فخر رازی در این رابطه می گوید: این آیه دلالت می کند بر این که افعال خداوند علت نداشته و او هیچ غرضی را دنبال نمی کند. وی سپس وجوه مختلفی را برای اثبات این مدعا ذکر می کند؛ از جمله این که می گوید: کسی که کاری را به خاطر غرضی انجام می دهد، اگر بتواند بدون آن کار به غرض خود دست یابد در این صورت انجام آن کار، لغو و عبث است و اگر نتواند بدون آن کار به غرض خویش برسد پس از این جهت عاجز محسوب می شود و عجز در مورد خداوند محال است. بنابراین افعال خداوند مبتنی بر هیچ غرضی نیست.<sup>(2)</sup>

ص: 329

---

1- . انبیاء: 23.

2- . تفسیر کبیر، ج 22، ص 131.

آن چه فخر رازی درباره دلالت این آیه گفته عمدتاً اثبات عدم وجود علت و غرض برای افعال خداوند است و به واسطه این استدلال یکی از مبانی قول به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی را تحکیم می کند؛ چون اگر ثابت شد خداوند در افعالش غرض و علتی ندارد معلوم می شود چنان چه خداوند به عنوان شارع حکمی جعل کند تابع هیچ علت و غرضی نبوده و لازم نیست که مثلاً برای حکم به وجوب یا حرمت، مصلحت یا مفسده ملزمه ای در متعلق آن موجود باشد.

2. «فَظَلَمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا» (1). این آیه دلالت می کند بر این که خداوند تبارک و تعالی بعضی از طیبات را بر اهل کتاب به خاطر ظلمی که انجام داده اند حرام کرده است. تقریب استدلال به این آیه آن است که طیب به چیزی اطلاق می شود که مفسده ای ندارد. پس علت حرمت نمی تواند مفسده موجود در آن باشد بلکه منشأ آن حرمت گناه و ظلم خود مردم

بود تا بدین وسیله خدای متعال بر آن ها سخت گیری نماید. در نتیجه حرمت مذکور در آیه از مفسده واقعی موجود در متعلق آن؛ یعنی طیبات تبعیت نکرده چون اساساً در آن مفسده ای نیست. پس این مورد به عنوان نقض برای قول به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است.

### دلیل سوم: روایات

#### اشاره

بعضی روایات دلالت بر عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی می کند. این روایات دو طائفه اند:

#### طائفه اول

طائفه اول روایاتی است که در مورد دیه جراحات زن و مرد و دیه نفس وارد شده، این روایات در کتاب کافی با عنوان «الرجل يقتل المرأة والمرأة تقتل الرجل وفضل دية»

ص: 330

الرجل على دية المرأة في النفس والجراحات» ذکر شده است. بر اساس این روایات مسئله دیه در چند مورد برخلاف قاعده معین شده؛ مثلاً در یکی از این روایات آمده است:

«عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إِصْبَاحًا مِنْ أَصْبَاحِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا؟ قَالَ عَشْرٌ مِنَ الْأَعْبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَيْنِ قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَيَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَتَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَتَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانَ» (1) الحديث.

أبان بن تغلب می گوید: به ابی عبدالله گفتم: رأی شما در مورد مردی که يك انگشت از انگشتان زن را قطع کرده چیست؟ امام فرمود: دیه آن ده شتر است. در ادامه سؤالات دیگری را مطرح تا جایی که می پرسد اگر چهار انگشت را قطع کند؟ امام می فرماید: بیست شتر، راوی با تعجب می گوید در جایی که سه انگشت را قطع می کند دیه آن سی شتر است، اما اگر چهار انگشت را قطع کند باید بیست شتر دیه بدهد!

طبق این روایت در قطع يك انگشت زن، ده شتر و در قطع دو انگشت، بیست شتر و در قطع سه انگشت، سی شتر به عنوان دیه معین شده ولی در قطع چهار انگشت، بیست شتر معین شده مانند جایی که دو انگشت قطع شده باشد.

تقریب استدلال به این روایت و امثال آن که در تمامی آن ها از مقدار دیه بعد از رسیدن به يك حدی کاسته می شود، این است که اگر احکام تابع مصالح و مفاسد بودند، وجهی نداشت که با قطع چهار انگشت دیه ای کمتر از دیه قطع سه انگشت واجب شود؛ چون به حسب ظاهر مفسده ای که در بریدن چهار انگشت وجود دارد بیش از مفسده ای است که در بریدن دو یا سه انگشت وجود دارد. روایت دیگری هم

ص: 331

---

1- . الکافی، ج 7، ص 299، ح 6؛ من لا یحضره الفقیه، ج 4، کتاب الدیات، باب الجراحات والقتل بین النساء والرجال، ص 118، ح 5239؛ تهذیب الاحکام ج 10، کتاب الدیات، باب 14، ص 184، ح 16؛ وسائل الشیعة، ج 29، باب 44 من ابواب دیات الاعضاء، ح 1.

به همین مضمون در کتاب کافی ذکر شده که با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد سازگاری ندارد. (1)

## طائفه دوم

طائفه دوم روایاتی است که دلالت بر حصر تحریم و تحلیل در کلام می کند؛ مانند این روایت: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّجُلُ يَجِيءُ فَيَقُولُ اشْتَرَيْتَ هَذَا الثَّوْبَ وَأُزْبِحَكَ كَذَا وَكَذَا. قَالَ: أَلَيْسَ إِنْ شَاءَ تَرَكَ وَإِنْ شَاءَ أَخَذَ؟ قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ إِنَّمَا يُحِلُّ الْكَلَامَ وَيُحَرِّمُ الْكَلَامَ». (2)

راوی می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم کسی می آید و می گوید این جامه را بخر و فلان مقدار به تو سود می دهد. فرمود: آیا چنین نیست که اگر بخواهد واگذارد و اگر بخواهد بگیرد؟ گفتم: بله. فرمود: اشکالی ندارد، همانا یک کلام معامله را حلال و یک کلام معامله را حرام می کند.

طبق این روایات، کلام باعث تحریم و تحلیل است؛ یعنی تغییر کلام موجب تغییر حلیت و حرمت معامله است. حال اگر احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در اشیا بودند دیگر معنا نداشت که صحت و بطلان یا حلیت و حرمت تابع لفظ و کلام باشد. پس این که مدار بر لفظ و کلام قرار داده شده و برای واقعیت این معامله هیچ نقشی قائل نشده، نشان می دهد که احکام تابع مصالح و مفاسد نیستند.

## دلیل چهارم: مسئله نسخ

اگر احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی باشند نسخ آن ها ممکن نخواهد بود؛ چون مصالح و مفاسد واقعی تغییر نمی کنند تا احکام نیز به تبع آن ها تغییر کرده یا نسخ

ص: 332

- 1- . الکافی، ج 7، ص 300، ح 11؛ وسائل الشیعة، ج 29، باب 3 من ابواب دیات الشجاج والجراح، ص 384، ح 1.
- 2- . وسائل الشیعة، ج 18، کتاب التجارة، باب 8 من ابواب احکام العقود، ص 50، حدیث 4؛ الکافی، ج 5، کتاب المعیسة، باب 87، باب الرجل یبیع ما لیس عنده، ص 201، ح 6؛ تهذیب الاحکام، ج 7، کتاب التجارات، باب 4، باب البیع بالنقد و النسیه، ص 50، ح 16.



گردد، در حالی که می بینیم در مواردی نسبت به بعضی از احکام، نسخ صورت گرفته و این نشان می دهد که احکام تابع مصالح و مفاسد نیستند.

### دلیل پنجم

اگر احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی باشند تالی فاسدهایی دارد که هیچ فقیهی نمی تواند به آن ملتزم شود؛ مثلاً اگر حرمت شرب خمر به خاطر مفسده واقعی باشد که در آن وجود دارد در این صورت نوشیدن يك قطره از خمر نباید حرام باشد؛ چون نوشیدن يك قطره مفسده ملزمه ای ندارد. هم چنین در مثل لحم خنزیر نیز باید بگوئیم خوردن مقدار کمی از آن حرام نیست؛ چون قطعاً در این مقدار، مفسده ملزمه ای

وجود ندارد در حالی که هیچ فقیهی به این امور ملتزم نیست.

به هر حال با استناد به این ادله گروهی ملتزم به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی شده و می گویند معیار و مدار در حسن و قبح افعال، امر و نهی شارع است و لا غیر.

### مؤید

قائلین به این نظریه مؤیدی هم برای استدلال خود ذکر کرده و می گویند: در قوم بنی اسرائیل حکمی تحت عنوان حرمت صید ماهی در روز شنبه وجود داشت. حال اگر بگوئیم صید ماهی به دلیل مفسده ای که در آن وجود داشته حرام شده، می بایست در روزهای دیگر نیز حرام می شد و از آن جا که در روزهای دیگر حرام نبود نتیجه می گیریم که در ذات این عمل مفسده ای وجود نداشته، بلکه چه بسا خود تحریم دارای مصلحتی بوده است.

این قبیل از احکام می تواند به عنوان مؤید برای عدم تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی قلمداد شود.

مقام اول: بررسی ادله

اشاره

این نظریه در دو مقام مورد بررسی قرار می‌گیرد. در مقام اول به ادله قائلین به این نظریه پاسخ داده خواهد شد و در مقام دوم به اشکالاتی که متوجه این قول می‌باشد خواهیم پرداخت.

بررسی دلیل اول

نظریه اشاعره مبنی بر عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی بر اساس مبانی و اصول اعتقادی چهارگانه ای بود که بیان گردید. ما به هر چهار اصل اعتقادی اشکال داریم.

اصل اول یعنی این که خداوند در افعالش غرضی ندارد، قطعاً باطل است و از آن جا که جای این بحث در علم کلام است و در مباحث کلامی به طور مفصل مورد بررسی قرار گرفته، در این مجال ما در حد اشاره به این بحث پرداخته و برای ردّ و ابطال این اصل از قیاس شکل اول کمک می‌گیریم به این بیان که عملی که در آن غرضی نباشد، عبث و لغو است و فعل لغو و بیهوده از خداوند سر نمی‌زند؛ چون صدور آن از حکیم محال است، پس عمل بدون غرض از ناحیه خداوند صادر نمی‌شود. علاوه بر این استدلال عقلی، آیات (1) و روایات زیادی هم دلالت می‌کند بر این که خداوند در افعالش دارای غرض است؛ مانند روایت

فضل بن شاذان که در مباحث گذشته ذکر گردید:

«إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُكَلَّفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلاً مِنَ الْأَفَاعِيلِ لِعَيْرِ عِلَّةٍ وَلَا مَعْنَى قِيلَ لَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرُ عَابِثٍ وَلَا جَاهِلٍ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَأَخْبِرْنِي لِمَ كَلَّفَ الْخَلْقَ قِيْلَ لِعِلَلٍ» (2)

ص: 334

1- . بقره: 129، آل عمران: 164، عنکبوت: 45، جمعه: 2.

2- . بحار الانوار، ج 6، تتمة کتاب العدل و العمداد، باب 23 من تتمة ابواب العدل، باب علل الشرايع والاحكام، ص 58، ج 1؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، باب 34، ص 99، ج 1، علل الشرايع، ج 1، باب 182، ص 251، ج 9.

پس نه تنها عقلاً ثابت است که خداوند در افعالش دارای غرض و هدف است، بلکه ادله نقلیه اعم از آیات و روایات نیز، بر این معنا دلالت می کند.

اصل دوم این بود که خداوند در فاعلیت خود از داشتن علت منزه است. این اصل هم محل اشکال بوده و قطعاً باطل است و در جای خود بطلان آن ثابت شده است.

اصل سوم این بود که «هیچ چیزی حتی استحاله اجتماع نقیضین یا ارتقاع نقیضین نمی تواند ذات، صفت و فعل خداوند تبارک و تعالی را محدود کند و کسی که قائل به این محدودیت باشد کافر است». بطلان این اصل نیز، در جای خود ثابت شده است.

مهم ترین رکن سخن اکثر اشاعره اصل چهارم؛ یعنی انکار حسن و قبح ذاتی اشیا و پذیرش «الحسن ما حسنه الشارع والقبیح ما قبحه الشارع» است. طبق این اصل، حسن و قبح هر چیزی به دست شارع بوده و هیچ چیزی در عالم، حسن و قبح ذاتی ندارد. مهم ترین اصلی که باعث شده اشاعره ملتزم به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی گردند، همین اصل است؛ چون با انکار حسن و قبح ذاتی مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی منتفی خواهد شد.

اشکال این اصل آن است که ذاتی بودن حسن و قبح برای اشیا يك امر ضروری و وجدانی است و منکر آن مخالف وجدان و ضرورت سخن گفته و به همین جهت بعضی از قائلین به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، منکر حسن و قبح ذاتی و مصالح و مفاسد واقعی نیستند. پس این اصل هم واضح البطلان است و تفصیل آن را به محلس موکول می کنیم.

پس از آن جا که این چهار اصل مخدوش شد قهراً نتیجه آن نیز مورد اشکال خواهد بود، لذا مسئله عدم تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد را نمی توان مبتنی بر این چهار اصل قرار داد.

بررسی آیه اول: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ»<sup>(1)</sup>، تقریب استدلال به این آیه بر عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی ذکر شد، لکن به نظر می‌رسد که این آیه صرفاً بر نفی سؤال از خداوند در مورد افعالش دلالت می‌کند؛ چون کارهای او از روی حکمت و ثواب است و به همین جهت مورد سؤال واقع نمی‌شود، اما افعال بقیه افراد از آن جا که ممکن است از روی ثواب و حکمت نباشند مورد سؤال قرار می‌گیرند. پس این آیه بر نفی سؤال از خداوند دلالت می‌کند و نفی سؤال نیز، هیچ ملازمه‌ای با نفی غرض در کارهای خداوند ندارد. روایت جابر بن یزید جعفی هم که در آن از امام باقر علیه السلام درباره این آیه سؤال می‌کند، مؤید این معناست:

«فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَيْفَ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا كَانَ حِكْمَةً وَصَوَابًا»<sup>(2)</sup>.

راوی سؤال می‌کند چگونه از کارهایی که خداوند انجام می‌دهد هیچ سؤالی نمی‌شود؟ امام علیه السلام می‌فرماید: «چون خداوند کاری را انجام نمی‌دهد مگر آن که حکمت و ثوابی در آن نهفته است».

پس نفی سؤال از خداوند آن هم به این دلیل که افعال او از روی ثواب و حکمت است نه تنها بر نفی غرض در خداوند دلالت نمی‌کند، بلکه بر وجود غرض و هدف در افعال خداوند دلالت دارد؛ چون عملی از روی حکمت و ثواب است که دارای هدف و غرضی باشد.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان در مورد این آیه می‌فرماید: «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ، لِأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا هُوَ حَكِيمٌ وَصَوَابٌ» که همان متن روایت است و در ادامه می‌گوید: «وهم»

ص: 336

1- انبیاء: 23.

2- تفسیر کنز الدقایق، ج 8، ص 400؛ التوحید للصدوق، باب 61، باب الاطفال وعدل الله فيهم، ص 397، ح 13؛ الميزان، ج 14، ص 281.

یسألون لانه يجوز عليهم الخطأ»، از بقیه سؤال می شود چون خطا در حق آن ها ممکن است. (1) لذا این آیه بر مدعای آن ها دلالت نمی کند.

بررسی آیه دوم: آیه دومی که اشاعره به آن بر نفی تبعیت احکام از مصالح و مفسد مطلقاً استدلال کرده اند، آیه: «فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَهُمْ» (2) می باشد؛ چون صریحاً می فرماید: چیزی را که طیب و دارای مصلحت بوده بر آن ها حرام کردیم، حال اگر احکام تابع مصالح و مفسد باشند

نباید چیز طیب حرام گردد.

پاسخ ما این است که:

اولاً: آیه دلالت بر نفی تبعیت همه احکام از مصالح و مفسد ندارد. بله ممکن است فی الجمله تبعیت را در بعضی از احکام نفی کند، ولی این با مدعای مستدل که عدم تبعیت مطلقاً یا همان سلب کلی است، متفاوت می باشد.

ثانیا: چه بسا در همین موارد هم عارض شدن بعضی امور موجب جعل حکمی بر خلاف مصلحت و مفسده واقعی شده؛ به عنوان مثال می توان گفت: دلیل حرمت این طیبات با این که مفسده ای در آن ها وجود ندارد این است که خداوند متعال به خاطر ظلم و گناه مردم آن ها را مجازات و تنبیه کرده و محرومیتی را برای آن ها در استفاده از این طیبات قرار داده است؛ به عبارت دیگر این تحریم جهت ذاتی ندارد، بلکه به خاطر مجازات و تنبیه است که منشأ آن هم خود مردم بوده اند و این خود غرضی است که تعقیب آن از ناحیه خداوند مبتنی بر حکمت است.

اگر مستدل دلیلی اقامه می کرد مبنی بر این که خداوند چیزی را که مفسده داشته واجب یا حلال کرده، ممکن بود عدم تبعیت از آن استفاده شود، اما در این مورد شیء طیبی که مصلحت دارد توسط خداوند حرام شده است.

ص: 337

---

1- . التبيان في تفسير القرآن، ج 7، ص 239.

2- . نساء، آیه 160.

روایات هم بر عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسدات دلالت ندارد؛ چون این مسئله که عقل نتواند ترتیب در دیه عضو یا نفس در مورد زن و مرد را درک کند، دلیل بر عدم وجود مصلحت و مفسده واقعی در این امور نیست، چنانچه در طایفه دوم از روایاتی که ذکر شد راوی در جواب امام عرض می‌کند: اگر ما در عراق بودیم و این مطلب را می‌شنیدیم عقول ما آن را نمی‌پذیرفت. پس این دسته از روایات دلالت بر عدم تبعیت ندارد.

در مورد روایت «یحلل الکلام و یحرم الکلام» هم که در طایفه دوم ذکر شد، در مکاسب محرمة (1) وجوه مختلفی در تفسیر آن گفته شده که طبق هیچ یک از این وجوه، دلالت بر عدم تبعیت ندارد.

## بررسی دلیل چهارم

دلیل چهارم قائلین به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسدات واقعی مسئله نسخ بود؛ به این بیان که نسخ احکام، خود دلیل بر عدم وجود مصلحت و مفسده واقعی است؛ چون اگر چیزی دارای مصلحت و مفسده واقعی باشد حکم مربوط به آن که طبق فرض ناشی از این مصلحت و مفسده است قابل نسخ نخواهد بود.

اشکال ما به این دلیل اجمالاً آن است که نسخ هم هیچ منافاتی با تبعیت احکام از مصالح و مفسدات ندارد؛ چون مدعای قائل به عدم تبعیت این است که احکام مطلقاً و به نحو سلب کلی تابع مصالح و مفسدات واقعی نیستند، در حالی که نهایت دلالت این دلیل آن است که عدم تبعیت را فی الجملة و در مواردی که نسخ صورت گرفته اثبات می‌کند؛ به عبارت دیگر دلیل اخص از مدعا است.

ص: 338

---

1- . المكاسب ط \_ جدید، ج3، ص63 \_ 61، و همان (ط \_ قدیم)، ج1، ص333 و332، همان (المحشی)، ج6، ص202 \_ 209.

## بررسی دلیل پنجم

دلیل پنجم این بود که اگر احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی باشند در بسیاری از احکام دچار مشکل خواهیم شد و لوازمی دارد که هیچ فقیهی به آن ملتزم نیست؛ مثلاً اگر مفسده ای که موجب حرمت خمر شده را إسکار بدانیم در این صورت نباید نوشیدن يك قطره از خمر حرام باشد چون يك قطره مُسکر نیست.

آن چه در اشکال به این دلیل می توان بیان کرد این است که ما در این موارد قادر به درك مصالح و مفاسد واقعی نیستیم، ولی این به معنای نفی وجود مصلحت و مفسده و عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نیست و شاید به عنوان مثال إسکار تنها مفسده ذاتی موجود در خمر نباشد، بلکه مفسده دیگری هم در کنار إسکار وجود داشته باشد که موجب حرمت نوشیدن خمر حتی به اندازه يك قطره شده، پس عدم درك ما نسبت به مصالح و مفاسد واقعی به معنای عدم وجود آن ها و در نتیجه عدم تبعیت احکام از آن مصالح و مفاسد نیست.

## مقام دوم: اشکالات

### اشاره

آن چه تاکنون گفته شد ابطال ادله قائلین به عدم تبعیت بود، لکن اساس این ادعا مبتلا به دو اشکال اساسی است.

### اشکال اول

مشکل اصلی این نظریه تناقضی است که در آن وجود دارد؛ یعنی این قول از دو جهت دچار تناقض است.

تناقض اول: از يك سو قائلین به این قول، احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعی ندانسته و می گویند:

برای افعال خداوند تبارك و تعالی نمی توان هیچ غرض یا غایتی را در نظر گرفت؛ چون تصور غرض برای افعال خداوند موجب تحدید و مقید

نمودن خداوند شده و این محال است و از سوی دیگر ملتزم به قیاس شده و آن را حجت می دانند، در حالی که التزام به قیاس یعنی پذیرش علت برای حکم و این تناقض است؛ چون از يك طرف ملتزم به وجود علت برای حکم می شوند و از سوی دیگر وجود علت برای حکم را نفی می کنند. توضیح مطلب این که:

در تعریف قیاس گفته می شود: قیاس مبتنی بر امری است که با نبود آن، قیاس نیز تحقق ندارد و این امر وجود يك علت و مناط و وصف مشترك بين مقیس و مقیس علیه است؛ به عبارت دیگر قیاس یعنی این که حکمی را که در مقیس علیه وجود دارد به خاطر وجود يك علت و مناطی به مقیس تسری دهیم. پس التزام به قیاس در واقع به معنای پذیرش علتی است که قدر جامع بین مقیس و مقیس علیه است و حکم در مقیس علیه به خاطر آن علت \_ هرچند غیر منصوص \_ در مقیس نیز ثابت شده است. لذا التزام به قیاس به معنای پذیرش علت برای حکم می باشد.

از طرف دیگر وقتی گفته می شود: احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی نیستند، این به معنای نفی علت برای حکم است و با آن چه درباره قیاس گفته شد تناقض دارد؛ چون التزام به وجود علت و التزام به عدم وجود علت برای حکم جمع بین متناقضین است.

تناقض دوم: اشاعره از يك طرف معتقدند: افعال خداوند تبارك و تعالی تابع هیچ علت و غرضی نیست؛ چون فرض وجود علت و غرض در افعال خداوند و حتی تشریح، به معنای محدود کردن ذات حق تعالی بوده و این محال است و از طرف دیگر می گویند: احکام الهی برای تأمین مصالح عباد جعل شده و این دو با هم سازگار نیست و تناقض دارد؛ چون از يك طرف وجود غرض نفی گردیده و از طرف دیگر برای احکام الهی غرضی فرض شده است.

## اشکال دوم

اشکال دیگری که به این قول وارد است ترجیح بلا مرجح می باشد. اساس این اشکال که برگرفته از یکی از ادله قائلین به تبعیت می باشد این است که نفی تبعیت



احکام از مصالح و مفاسد واقعی بدان معنا است که احکام؛ یعنی وجوب، استحباب، حرمت و کراهت بدون هیچ علت خاصی به شارع نسبت داده شوند و هر حکمی فقط به خاطر خواست خدا و بدون علت و جهت دیگری جعل شده باشد و این ترجیح بلامرجح است؛ به عبارت دیگر عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی بدین معنی است که قبل از جعل، در متعلق این احکام هیچ مصلحت و مفسده ای نبوده که شارع به خاطر آن، حکم به وجوب و استحباب یا حرمت و کراهت کرده باشد. بنابراین احکام هیچ ربطی به حسن و قبح و مصالح و مفاسد واقعی موجود

در متعلقات احکام ندارند و این ترجیح بلا مرجح است.

پس لازمه این قول آن است که مثلاً خداوند بدون هیچ علتی خمر و لحم خنزیر را حرام کرده یا نماز را واجب نموده که در این صورت جای این پرسش هست که اگر این چنین است پس چرا خداوند نماز را حرام یا لحم خنزیر را حلال نکرده است؟ صدر المتألهین در این رابطه می فرماید: «فرقة زعمت ان الله سبحانه خصص الافعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في طبائع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام»<sup>(1)</sup> فرقه ای گمان کرده که خداوند تبارك و تعالی افعال را مختص به احکام مخصوصه کرده بدون آن که در طبیعت و واقعیت آن افعال چیزی که مقتضی این احکام باشد وجود داشته باشد، ولی به نظر او این سخن صحیح نیست؛ چون جهل به چیزی مستلزم نفی آن نیست بلکه چه بسا ما این مصالح و مفاسد را درك نکرده ایم و عدم درك ما به معنای عدم وجود مصلحت و مفسده نیست.<sup>(2)</sup>

## پاسخ اشکال دوم

به نظر ما این اشکال وارد نیست؛ چون اولاً خود استحاله ترجیح بلامرجح مبتنی بر این است که ما ترجیح بلامرجح را به معلول بلاعلت برگردانیم؛ یعنی بگوییم:

ص: 341

1- . الحکمة المتعالیة، ج 1، ص 208.

2- . همان، ص 209.

ترجیح بلا مرجح از این جهت که معلول بدون علت است محال می باشد. اما اگر کسی بگوید: ترجیح بدون مرجح به معلول بلا علت بر نمی گردد در این صورت با ترجیح بلا مرجح مشکلی ایجاد نمی شود یعنی گویا مطلق ترجیح بلا مرجح اشکال ندارد. پس اولاً خود این قاعده محل بحث است.

ثانیا بر فرض که ترجیح بلا مرجح محال باشد، به چه دلیل این مرجح باید مصلحت یا مفسده موجود در متعلق حکم باشد بلکه چه بسا مرجح عبارت از يك علت غایی، نفس جعل یا حتی مجموعه ای از این امور باشد. پس نمی توان مرجح را صرفا مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام دانست، بلکه وجوه دیگری برای مرجح قابل ذکر است.

ص: 342

نظریه تبعیت مطلقا

اشاره

قول دوم، تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسد واقعی در اشیا است. طبق این نظریه احکام شرعی تابع مصالح و مفسدی است که از قبل در متعلق آن ها وجود دارد و چه بسا این مصالح و مفسد قابل درک نباشند، اما عدم درک آن ها دلیل بر عدم وجود مصالح و مفسد نیست.

این قول به مشهور عدلیه نسبت داده شده و بسیاری از متقدمین و متأخرین بدان تصریح کرده اند؛ به عنوان مثال از بین متقدمین سید مرتضی (1)، شیخ طوسی (2)، شهید اول (3) و از متأخرین شیخ انصاری رحمه الله (4)، محقق

خراسانی (5) و کثیری از شاگردان ایشان به

ص: 343

- 
- 1- الذریعة، ج 1، ص 431 وج 2، ص 87.
  - 2- العدة فی أصول الفقه، ج 1، ص 176 و 246 و 255، وج 2، صص 508 و 509 و 520 و 564.
  - 3- القواعد والفوائد، ج 1، ص 38.
  - 4- فرائد الأصول، ج 1، ص 368؛ مطارح الانظار، صص 52 و 65 و 139 و 235.
  - 5- درر الفوائد الجدیة، ص 118 و 128 و کفاية الأصول، ص 364، البته مرحوم آخوند گرچه این قول را به مشهور عدلیه نسبت می دهد اما خود ایشان چنان چه گذشت تبعیت احکام از مصالح و مفسد موجود در متعلقات را نمی پذیرد چنان چه می فرماید: «... هذا مع منع کون الأحکام تابعة للمصالح و المفسد فی المأمور به و المنهى عنه بل إنما هی تابعة لمصالح فیها کما حَقَّقناه فی بعض فوائدنا» کفاية الأصول، ص 309، بله نهایت این است که با ملاحظه کلام ایشان در فوائد الأصول ص 132 \_ 130، می توان گفت: ایشان مصالح و مفسد موجود در متعلقات تکالیف را مقتضی جعل حکم می داند نه علت تامه آن.

این مطلب تصریح کرده اند که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات احکام می باشند. قائلین به نظریه تبعیت مطلقاً خود نیز در بعضی از زوایا با هم اختلاف دارند. اما به طور کلی مراد از تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی این است که در متعلقات احکام جهات حسن و قبحی وجود دارد که حکم به واسطه آن ها جعل می شود. کسانی هم که تبعیت را انکار می کنند منظورشان این است که در متعلقات تکالیف و احکام، فی نفسه جهات حسن و قبح و مصلحت و مفسده وجود ندارد یا اگر هم وجود داشته باشد ارتباطی با جعل حکم ندارد.

قائلین به این قول به چند دلیل تمسک کرده یا می توانند تمسک کنند. ما نخست این ادله را نقل و سپس آن ها را مورد بررسی قرار می دهیم.

### دلیل اول: عقل

عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات احکام، مستلزم ترجیح بلامرجح بوده و باطل است. این دلیل در واقع به صورت يك قیاس استثنائی است؛ به این بیان که اگر احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی نباشند ترجیح بلامرجح لازم می آید. (مقدمه اول) لکن ترجیح بلامرجح باطل است. (مقدمه دوم) پس عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی باطل می باشد و این به معنای اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است.

واضح است که در يك قیاس استثنائی هم مقدمه اول و هم مقدمه دوم باید ثابت شوند. در این میان، مقدمه دوم؛ یعنی محال بودن ترجیح بلامرجح فی الجمله در جای خود ثابت شده است. در مقدمه اول هم باید ملازمه بین مقدم و تالی اثبات گردد؛ یعنی

اگر احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی نباشند ترجیح بلامرجح لازم می آید.

برای اثبات ملازمه گفته می شود: معنای این که احکام تابع مصالح و مفاسد نیستند این است که خداوند

تبارک و تعالی چیزی را که اقتضای وجوب یا اقتضای حرمت در آن نبوده، بدون علت و جهت، حرام یا واجب کرده است؛ چون مثلاً اگر حرمت خمر یا وجوب صلاة مبتنی بر وجود مصلحت یا مفاسد ای در خود این امور نباشد پس باید این جعل را به خود خداوند نسبت داده و بگوییم: او این گونه اراده کرده است؛ یعنی خداوند با این که می توانسته نماز را حرام کند اما آن را واجب کرده و با این که می توانسته خمر را حلال کند ولی آن را حرام کرده است. اشکال این سخن آن است که چنین چیزی مستلزم ترجیح بلامرجح است، چون باید گفت: خداوند جانب وجوب صلاة را بدون هیچ دلیلی بر جانب حرمت صلاة ترجیح داده یا بدون هیچ دلیلی جانب حرمت خمر را بر وجوب آن ترجیح داده است. با این بیان ملازمه بین مقدم و تالی ثابت می شود و نتیجه آن است که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی می باشند.

### دلیل دوم: آیات

قائلین به قول دوم به برخی از آیات نیز استناد کرده اند. در این رابطه به پنج آیه استناد شده است.

آیه اول: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»<sup>(1)</sup> خداوند در این آیه می فرماید: همانا نماز از فحشا و منکر باز می دارد. این آیه دلالت می کند بر این که در نماز خصوصیتی وجود دارد که باعث بازدارندگی از فحشا و منکر است و وجود این خصوصیت و مصلحت در طبیعت نماز است که باعث شده خداوند بدان امر نماید. پس حکم وجوب صلاة، تابع مصلحتی است که در نماز وجود دارد.

ص: 345

آیه دوم: آیه دیگری که به آن بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلقات آن ها استدلال شده آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (1) است. تقریب استدلال به این آیه آن است که آیه مذکور دلالت می کند بر این که صوم واجب شده تا برای کسانی که روزه می گیرند تقوا حاصل شود. پس معلوم گردد که صوم دارای خصوصیتی است که انسان به وسیله آن، تحصیل تقوا می کند و به واسطه همین خصوصیت به صوم امر شده است.

آیه سوم: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْكُبْرَىٰ حَرَامًا قِيَامًا لِلنَّاسِ» (2)؛ «خداوند تبارک و تعالی کعبه را به عنوان محلی برای سامان یافتن امور مردم قرار داد». این نشان می دهد که سامان یافتن امور مردم به عنوان مصلحتی که در کعبه وجود دارد موجب گردیده تا خداوند کعبه را بیت حرام قرار دهد و این احکام بر آن بار شود.

آیه چهارم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (3) ای کسانی که ایمان آورده اید! شراب و قمار و بتها و ازلام \_ نوعی بخت آزمایی \_ پلید و از عمل شیطان است پس از آن ها دوری کنید تا رستگار شوید. طبق این آیه خمر، آلات قمار، بتها و ازلام به عنوان رجس و پلیدی که از شیطان ناشی می شود محسوب شده اند. سپس به دنبال ذکر این موارد می فرماید: «فَاجْتَنِبُوهُ». این آیه از نظر دلالت قوی تر از آیات قبل است؛ چون در آن، عبارت «فَاجْتَنِبُوهُ» بر «رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» متفرع شده و این نشان می دهد که امر به اجتناب از این امور برای آن است که این اعمال شیطانی بوده و در آن ها رجس و پلیدی وجود دارد؛ به عبارت دیگر در ذات و طبیعت این امور مفاسدی قرار دارد که باید از آن ها اجتناب شود و اساساً به جهت این مفسده ذاتی است که به عنوان عمل شیطان محسوب شده و

ص: 346

1- . بقره: 183.

2- . مائده: 97.

3- . مائده: 90.

از جانب خداوند حرام گردیده است. پس معلوم می شود اوامر و نواهی شرعی تابع مفاسد و مصالحی می باشند که در طبیعت اشیا قرار دارند.

آیه پنجم: از دیگر آیاتی که به آن بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی استدلال شده آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»<sup>(1)</sup> است که در آن خداوند تبارک و تعالی به عدل و احسان امر نموده و از فحشا و منکر نهی می کند. تقریب استدلال به این آیه بدین نحو است که از امر خدا به عدل و احسان و نهی از فحشا و منکر استفاده می شود که امر خداوند به چیزی متعلق می شود که ذاتا احسان و عدل محسوب شده و نهی خدا نیز، به چیزی تعلق می گیرد که ذاتا فحشا و منکر است. به عبارت دیگر این آیه دلالت می کند بر این که در ذات اشیا و طبیعت امور، قبل از تعلق امر و نهی الهی محسّنات و مقبّحاتی وجود داشته که به واسطه آن امر و نهی صورت گرفته است؛ مثلاً قبل از تعلق امر، عدالت و احسان، حسن شمرده می شوند یا قبل از تعلق نهی، فحشا و منکر، قبیح اند که خداوند به این امور امر یا از آن ها نهی کرده است.

از مجموع این پنج آیه می توان استفاده کرد که قبل از تعلق امر و نهی در طبیعت امور و اشیا، حسن و قبح یا مصلحت و مفسده ای وجود داشته که موجب امر و نهی گردیده و لذا قول به تبعیت مطلق ثابت می شود.

### دلیل سوم: روایات

روایت اول: رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُفْرَبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُمْ بِهِ وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُفْرَبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُمْ عَنْهُ...»<sup>(2)</sup>

ص: 347

1- . نحل: 90.

2- . الکافی، ج 2، کتاب الایمان و الکفر، باب 36، باب الطاعة والتقوى، ص 74، ح 2؛ وسائل الشیعة، ج 17، کتاب التجارة، باب 12 من ابواب مقدمات التجارة، ص 45 ح 2؛ بحار الانوار، ج 67، تنمة کتاب الایمان و الکفر، باب 47 من تنمة ابواب مکارم الاخلاق ص 96، ح 3.

چیزی نیست که شما را به جنت و بهشت نزدیک کند و از آتش دوزخ دور کند مگر آن که شما را به آن امر نمودم و چیزی نیست که موجب نزدیک شدن شما به آتش باشد یا موجب دور شدن شما از بهشت گردد مگر آن که شما را از آن نهی کردم.

این روایت دلالت می کند بر این که امور و اشیای عالم و کارهایی که انسان انجام می دهد قبل از تعلق امر و نهی دارای محاسن و قبایحی است که به واسطه آن امر و نهی صورت گرفته؛ به عبارت دیگر اشیای نفسه خصوصیتی دارند که موجب قرب به جنت یا جهنم و سبب بُعد از آن دو می شوند و بر همین اساس که این امور در ذات خود دارای مفسده یا مصلحتی می باشند شارع بدانها امر کرده یا از آن ها نهی نموده است. پس این روایت دلالت می کند بر این که مصلح و مفسد در متعلقات اوامر و نواهی قبل از تعلق امر و نهی وجود داشته است.

روایت دوم: امیرالمؤمنین علیه السلام در توصیه های خویش به امام حسن علیه السلامی فرماید:

«فَإِنَّهُ لَمْ يَأْمُرَكَ إِلَّا بِحَسَنٍ وَلَمْ يَنْهَكَ إِلَّا عَنِ قَبِيحٍ»؛ (1) خداوند تبارک و تعالی امر نکرده تو را، مگر به حسن و نهی نکرده تو را مگر از زشتی».

این روایت هم به وضوح دلالت می کند بر این که قبل از تعلق امر و نهی، متعلقات آن ها دارای مصلحت و مفسده می باشند.

روایت سوم: روایت سوم روایتی از امام رضا علیه السلام است که در پاسخ به نامه محمد بن سنان می فرماید:

«جَاءَنِي كِتَابُكَ تَذَكُّرًا أَنْ بَعْضَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحِلَّ شَيْئًا وَلَمْ يُحَرِّمْهُ لِعِلَّةٍ أَكْثَرَ مِنَ التَّعَبُّدِ لِعِبَادِهِ بِذَلِكَ قَدْ صَلَّ مَنْ قَالَ ذَلِكَ ضَلَالًا بَعِيدًا وَخَسِرَ

ص: 348

---

1- . نهج البلاغه صبحی صالح، نامه 31، ص 396، تحف العقول، ص 73، بحار الانوار، ج 74، کتاب الروضة، باب 8 من ابواب المواعظ والحکم، ص 221، ح 2؛ بحار الانوار، ج 74، کتاب الروضة، باب 8 من ابواب المواعظ والحکم، ص 221، ح 2.



حُسْرَانَا مُبِينًا لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ لَكَانَ جَائِزًا أَنْ يَسَّ تَعْبُدَهُمْ بِتَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ وَتَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ حَتَّى يَسْتَعْبِدَهُمْ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَأَعْمَالِ الْبِرِّ كُلِّهَا وَالْإِنْكَارِ لَهُ وَلِرُسُودِهِ وَكُتْبِهِ وَالْجُحُودِ بِالزَّنَا وَالسَّرِقَةِ وَتَحْرِيمِ ذَوَاتِ الْمَحَارِمِ وَمَا أَشَدَّ بِهِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي فِيهَا فَسَادُ التَّدْبِيرِ وَفَنَاءُ الْحَلْقِ إِذِ الْعِلَّةُ فِي التَّحْلِيلِ وَالتَّحْرِيمِ التَّعَبُّدُ لَا غَيْرُهُ...»؛<sup>(1)</sup> نامه توبه من رسید و یادآوری کردی که بعضی از مسلمانان گمان می کنند خداوند تبارک و تعالی چیزی را به خاطر علتی بیش از تعبد بندگان به آن شیء حلال و حرام نکرده است؛ یعنی عقیده بعضی این است که اگر خداوند تبارک و تعالی چیزی را حلال یا حرام کرده فقط به خاطر ایجاد تعبد در بندگان بوده و تحلیل ها و تحریم ها علتی و رای این جهت نداشته است. پس اگر این چنین باشد باید خدا بتواند به واسطه حلال کردن محرمات و حرام کردن حلال ها نیز این تعبد را در بندگان ایجاد کند؛ یعنی بتواند آن ها را به ترك صلاة و روزه و به طور کلی ترك تمام کارهای نیک متعبد سازد؛ چون طبق این نظر علت تحلیل و تحریم صرف تعبد است نه چیز دیگر، در حالی که این چنین نیست.

### بررسی نظریه تبعیت مطلقا

برای بررسی این نظریه هم ضروری است ضمن آن که به ادله صاحبان این نظریه پاسخ داده می شود، اشکالات آن نیز بیان گردد. به همین جهت ما این مطلب را در ضمن دو مقام تعقیب خواهیم کرد.

### مقام اول: بررسی ادله

#### بررسی دلیل اول

در دلیل اول که يك دليل عقلي بود گفته شد اگر احكام تابع مصالح و مفاسد واقعي

ص: 349

---

1- . علل الشرائع، ج2، باب 385، باب نوادر العلل، ص592، ح43؛ بحار الانوار، ج6، تنمة كتاب العدل والمعاد، باب 23 من ابواب العدل، ص93، ح1؛ مكاتيب الائمة، ج5، ص111.

نباشند مستلزم ترجیح بلامرجح است و ترجیح بلامرجح محال است، پس عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، نفی شده و تبعیت اثبات می گردد. از آن جا که این دلیل در حقیقت يك قیاس استثنایی است، مستدل باید دو مطلب را در آن اثبات کند: اول، ملازمه بین مقدم و تالی و دوم، بطلان تالی تا نتیجه حاصل شود.

اما در مورد مطلب اول اشکال ما این است که بین مقدم و تالی ملازمه نیست؛ چون همان گونه که سابقاً گفتیم ممکن است احکام تابع مصالح و مفاسد موجود در متعلق اشیا نباشند، بلکه چه بسا مصلحتی که موجب اختیار و ترجیح این حکم شده غیر از مصلحت موجود در متعلق حکم باشد؛ چون مهم آن است که مصلحتی هر چند در غیر طبیعت آن شیء وجود داشته باشد تا سبب شود در بین گزینه های مختلف این حکم انتخاب شود و این مصلحت می تواند يك علت غایی باشد؛ یعنی شارع غایت و غرضی را در نظر بگیرد که با جعل این حکم حاصل می شود و این برای آن که ترجیح بلامرجح لازم نیاید کفایت می کند.

پس ملازمه بین تالی؛ یعنی ترجیح بلامرجح و مقدم؛ یعنی عدم تبعیت منتفی است و عدم تبعیت حکم از مصلحت و مفاسد موجود در متعلق، مستلزم ترجیح بلامرجح نیست.

اما مطلب دوم؛ یعنی استحاله ترجیح بلامرجح نیز محل بحث است؛ چون برخی قائلند: ترجیح بلامرجح محال نیست. این دسته ترجیح بلامرجح را بر دو قسم دانسته و می گویند: اگر ترجیح بلامرجح به قانون علیت لطمه بزند محال است، و الاً محال نیست؛ به عبارت دیگر چنان چه قائل به بازگشت ترجیح بلامرجح به ترجیح بلامرجح باشیم دیگر استحاله ندارد. پس بطلان تالی؛ یعنی ترجیح بلامرجح هم محل بحث است. بنابراین نمی توان با دلیل اول تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد را اثبات کرد.

گفته شد که به پنج آیه برای اثبات تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد واقعی استدلال شده، ولی باید دید آیا این آیات دلالت بر تبعیت می کند یا خیر؟

اشکال اول به سه آیه اول: اشکال به استدلال به آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»<sup>(1)</sup> این است که معلوم نیست بازدارندگی از فحشا و منکر همان مصلحت واقعی موجود در صلاة باشد که پیش از امر به صلاة در آن محقق بوده و به واسطه آن صلاة واجب شده، بلکه چه بسا نهی از فحشا و منکر حکمت امر به صلاة باشد، در حالی که سخن ما در علت و مناط حکم است نه در حکمت حکم.

در رابطه با آیه دوم؛ یعنی آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»<sup>(2)</sup> نیز همین احتمال مطرح است؛ چون معلوم نیست حصول تقوا به عنوان مصلحت واقعی موجود در روزه موجب واجب شدن آن شده باشد، و واضح است که تقوا يك حالت بازدارندگی از گناه است که به مرور و در اثر اطاعت و عبادت در انسان حاصل می شود.

هم چنین در مورد آیه: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ»<sup>(3)</sup> شاید سامان دادن به امور مردم حکمت و جوب حج باشد.

پس هیچ يك از این سه آیه نمی تواند اثبات کند موارد مذکور در این آیات همان مصلحت های واقعی

موجود در متعلقات این احکام می باشند.

اشکال دوم به سه آیه اول: لعلّ این آیات در مقام بیان آثار مترتب بر عمل مکلف باشند؛ یعنی واجب شدن این اعمال بدان جهت است که آثاری بر آن ها مترتب می شود و این با مسئله مصلحت و مفاسد موجود در متعلق احکام فرق دارد؛ چون

ص: 351

1- . عنكبوت: 45.

2- . بقره: 183.

3- . مائده: 97.

مصلحت و مفسده واقعی موجود در متعلق احکام قبل از تعلق احکام وجود دارند و به جهت همین مصالح و مفسد است که حکم جعل شده، ولی اثر مترتب بر عمل ربطی به متعلق حکم نداشته و قبل از تعلق حکم وجود ندارد، بلکه اگر مکلف این عمل را انجام دهد، ترتب این آثار متوقع است؛ مثلاً کسی که نماز می خواند باعث می شود که از فحشا دور شود یا کسی که روزه می گیرد تقوا پیدا می کند یا اگر حج به جا آورده شود امور مردم سامان پیدا می کند.

ممکن است کسی اشکال کند که اثری که با امثال عمل مترتب می شود همان مصلحتی است که در متعلق حکم وجود داشته و مکلف آن را با امثال تحصیل کرده؛ به عبارت دیگر درست است که این آیات دلالت می کند بر این که این امور؛ یعنی بازدارندگی از فحشاء و منکر و تقوا و قیاما للناس، اثر عمل و امثال اند اما بین اثر عمل و امثال این احکام استیفاء للمصلحة با مصلحتی که در متعلق احکام است تفاوتی وجود ندارد و این آثار ذکر شده کاشف از آن مصلحت های واقعی هستند.

پاسخ این است که بین مصلحت واقعی موجود در متعلق احکام که مستدل در مقام اثبات آن و در نتیجه اثبات تبعیت است و بین اثر مترتب بر عمل تفاوت وجود دارد. مفاد این آیات آن است که امثال این تکالیف دارای آثار مذکور است، اما این بدان معنا نیست که این آثار همان مصلحت های موجود در متعلق احکام می باشند؛ به عبارت دیگر بین مقتضی و علت جعل و آن چه که در اثر عمل و امثال حاصل می شود، فرق است. به نظر ما اگر چه ممکن است مصلحت یا مفسده ای در متعلق باشد که موجب ایجاب یا تحریم شود، اما از کجا می توان فهمید آن چه که در این آیات ذکر شده همان مصالح و مفسدی است که در متعلق وجود دارد؟ به هر حال مشکل اصلی این است که مستدل به دنبال اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفسد موجود در متعلقات می باشد و این غیر از آثار مترتب بر تکالیف و اعمال است؛ چون یکی مربوط به

مقتضی و دیگری مربوط به نتیجه است و فرق بین آن‌ها واضح است. پس آثاری که در این آیات ذکر شده اموری است که نتیجه و اثر امثال مکلف است و این به معنای کشف از وجود يك مصلحت در متعلق نیست. لذا با فرض عدم وجود مصلحت واقعی در متعلقات تکالیف هم سازگاری دارد.

اشکال سوم به سه آیه اول: اشکال دیگر این است که این آیات بر فرض صحت دلالتشان، قول به

تبعیت را به نحو موجب جزئیة اثبات می‌کنند؛ به عنوان مثال آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»<sup>(1)</sup> در نهایت اثبات می‌کند که در مورد نماز چنین مصلحتی وجود داشته و حکم و جوب نماز از این مصلحت تبعیت کرده ولی نسبت به موارد دیگر دلالتی ندارد. پس این آیه و هم چنین چهار آیه دیگر تبعیت را به نحو موجب جزئیة اثبات می‌کنند؛ یعنی ثابت می‌شود فقط در بعضی از احکام چنین تبعیتی وجود دارد، در حالی که مستدل، مدعی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی اشیا به نحو مطلق و در همه احکام می‌باشد. پس این آیات نمی‌توانند مدعای او را اثبات نمایند.

اشکال به آیه چهارم: آیه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»<sup>(2)</sup> چنانچه قبلاً گفتیم در بین آیات مذکور این آیه ظهور بیشتری در مدعای مستدل دارد؛ چون صراحتاً این امور را به عنوان رجس و پلیدی که کار شیطان است معرفی نموده و جوب اجتناب را بر آن متفرع می‌نماید و می‌فرماید: از این جهت که این امور، رجس و از عمل شیطان می‌باشند باید از آن‌ها اجتناب کرد. پس ظهور این آیه در تبعیت بیش از ظهور آیات قبلی است. اما در عین حال اثبات نمی‌کند که تمامی احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی است، بلکه نهایتاً تبعیت را فقط در این امور اثبات می‌نماید.

ص: 353

---

1- . عنكبوت: 45.

2- . اسراء: 90.

ممکن است اشکال شود: این امور؛ یعنی خمر، میسر، انصاب و ازلام به يك وصف مشترك متّصف شده اند که همان رجس بودن است، پس در واقع هر چیزی که رجس و از عمل شیطان باشد اجتناب از آن واجب است؛ به عبارت دیگر، نهی از ارتکاب منحصر به این موارد نیست، بلکه به هر چیزی که «رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» باشد متعلّق شده و این به معنای تبعیت مطلق است.

در پاسخ می گوئیم: درست است که هر چیزی که رجس باشد اجتناب از آن واجب است، اما این بدان معنا نیست که چیزی غیر از این نمی تواند واجب الاجتناب باشد، بلکه ممکن است اجتناب از امور دیگری هم واجب باشد. پس از این آیه انحصار استفاده نمی شود؛ به عبارت دیگر آیه بر این مطلب که «کل ما هو رجس من عمل الشیطان یجب الاجتناب عنه» دلالت می کند، اما از آن «کل ما هو واجب الاجتناب فهو رجس من عمل الشیطان» به دست نمی آید. به علاوه بر فرض که بپذیریم از این آیه استفاده می شود که «کل ما هو واجب الاجتناب فهو رجس من عمل الشیطان» ولی این مسئله فقط تبعیت مطلق در جانب مفسد را ثابت می کند و از اثبات تبعیت در ناحیه مصالح عاجز است. پس آیه چهارم هم قابل استناد نمی باشد.

اشکال به آیه پنجم: آیه پنجم آیه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»<sup>(1)</sup> بود. این آیه هم در مقایسه با آیات دیگر ظهور بیشتری در مدعا دارد؛ چرا که در آن امر خدا متعلّق به عدل و احسان و نهی او نیز متوجه فحشا و منکر است.

اما به نظر ما این آیه نیز، نمی تواند تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسد واقعی را اثبات کند؛ چون دلالت ندارد بر این که اوامر یا نواهی الهی منحصر به جایی است که عدل و احسان یا منکر و فحشا وجود دارد، بلکه ممکن است امر و نهی خداوند

ص: 354

نسبت به امور دیگری غیر از عدل و احسان یا فحشاء و منکر نیز صادر شده باشد. بله اگر در آیه از ادات حصر استفاده می شود و می فرمود: «ان الله لا یأمر الا بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربى ولا ینهى الا عن الفحشاء والمنکر»، بر مدعای مستدل دلالت می کرد. در نتیجه این آیه هم تبعیت را به نحو موجب جزئیة اثبات می کند، در حالی که مدعای مستدل اثبات تبعیت به نحو مطلق است.

همان طور که ملاحظه شد اشکال عدم اثبات تبعیت به نحو موجب کلیه تقریبا به هر پنج آیه وارد است.

### بررسی دلیل سوم

بررسی روایت اول: روایت اول روایتی بود که طبق آن پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «والله ما من شیء یقربکم من الجنة ویباعدکم من النار الا وقد امرتکم به وما من شیء یقربکم من النار ویباعدکم من الجنة الا وقد نهیتکم عنه». ادعای مستدل در استدلال به این روایت آن است که قبل از آن که امر به چیزی متعلق شود حتما در آن شیء یک مصلحت واقعی وجود داشته؛ چون در روایت آمده: هر چیزی که مقرب به بهشت بوده و یا مبعّد از جهنم است، به آن امر کردم؛ یعنی قبل از تعلق امر خصوصیت مقربیت و مبعّدیت در آن وجود داشته است و هم چنین در مورد نهی.

اشکال ما این است که مقربیت به جنت و مبعّدیت از نار یا مقربیت به نار و مبعّدیت از جنت فقط در پرتو امر و نهی حاصل می شود؛ یعنی افعال انسانی گرچه ممکن است دارای حسن و قبح ذاتی باشند، اما تا قبل از تعلق امر و نهی، فی الجمله مقرب به بهشت و جهنم نیستند؛ چون بهشت و جهنم، وعده و وعید یا همان ثواب و عقاب است که به دنبال اطاعت و عصیان محقق می شود و اطاعت و عصیان نیز به معنای موافقت و مخالفت با امر و نهی شارع است. پس تا امر و نهی نباشد مقرب به بهشت و مبعّد از دوزخ و هم چنین مقرب به دوزخ و مبعّد از بهشت معنا ندارد.

هرچند در مواردی که امر و نهی شارع ارشادی باشد

ممکن است گفته شود صرف حکم عقل کافی است. این مطلب نیاز به بحث مبسوطی دارد که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

به هر حال اگر سخن از مصلحت و مفسده در میان بود و تعبیر مقرب به بهشت یا نار به کار نمی رفت می توانستیم بگوییم: این روایت دلالت بر مدعای مستدل دارد.

بررسی روایت دوم: از امام علی علیه السلام نقل شده که فرمودند: «فانه لم یامرک الا بحسن ولم ینهک الا عن قبیح» در این روایت از ادات حصر؛ یعنی نفی و استثنا استفاده شده و به همین دلیل به وضوح دلالت می کند بر این که قبل از تعلق احکام، مصالح و مفاسدی در متعلق آن ها وجود دارد. پس این روایت اگرچه در نهج البلاغه نقل شده و از نظر سند به نظر برخی چندان قابل اتکا و اعتماد نیست، اما از حیث دلالت به روشنی بر تبعیت تمامی احکام از مصالح و مفاسد واقعی دلالت می کند؛ چون می گوید: اوامر فقط به چیزهایی متعلق شده که دارای حُسن و نواهی نیز فقط به اموری متعلق شده که دارای قبح هستند. پس این روایت از نظر دلالت قابل خدشه نیست.

البته در مباحث بعدی به این نکته اشاره خواهیم کرد که يك دسته از ادله \_ آیات و روایات \_ بر وجود مصلحت و مفسده واقعی قبل از تعلق حکم دلالت می کنند و دسته دیگر آن را نفی می کنند، لکن باید مشکل تعارض میان این دو دسته را حل کرد و این خود مبنایی است برای نظر مختار در مسئله.

بررسی روایت سوم: روایت سوم، روایتی از امام رضا علیه السلام بود که به گمان مستدل دلالت بر وجود مصالح و مفاسد در متعلقات احکام می کند.

اشکال ما به استدلال به این روایت و روایات مشابه با قطع نظر از اشکال سندی در این روایت، این است که پاسخ امام علیه السلام در مقام رد يك تفکر جبرگرایانه یا اشعری گونه مبنی بر نفی غرض از افعال خداوند است که در آن زمان رایج بود؛ زیرا علاوه بر این



نامه، مکاتبات دیگری نیز بین امام علیه السلام و محمد بن سنان صورت گرفته و امام علیه السلام در تمامی آن‌ها به ردّ این عقیده پرداخته و به فلسفه تحریم برخی اشیا مثل میت و خنزیر و طحال و امثال آن اشاره می‌نماید. مثلاً امام علیه السلام در نامه دیگری می‌فرماید: گمان نکنید خداوند تبارک و تعالی چیزی را بی جهت حرام کرده است. تعبیر ایشان در مورد حرمت میت این است: «... لِمَا فِيهِ مِنْ فَسَادِ الْأَبْدَانِ وَلَا تَهُ يُورِثُ الْمَاءَ الْأَصْفَرَ...»<sup>(1)</sup> ذکر این مسائل توسط امام علیه السلام در حقیقت برای نفی این تفکر بود که خداوند در افعالش از جمله تشریح، هیچ غرض و هدفی ندارد.

به علاوه نهایت چیزی که از این روایت استفاده می‌شود این است که برخی از احکام مبتنی بر مصالح و مفسد واقعی می‌باشند و این در حقیقت، تبعیت را به نحو موجه جزئی اثبات می‌کند و دلالت بر تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسد واقعی ندارد.

پس این روایت در مقام نفی تعبد در همه احکام به نحو کلی است و لذا با این مطلب که احکام به نحو موجه جزئی تعبدی باشند منافاتی ندارد. پس این که امام علیه السلام در چه مقامی این سخن را فرموده مهم است و لذا این روایت نمی‌تواند تبعیت مطلق را اثبات کند.

## مقام دوم: اشکالات

### اشاره

علاوه بر بطلان ادله قائلین به تبعیت احکام از مصالح و مفسد، اشکالاتی نیز، به این نظریه وارد است.

### اشکال اول

ادله ای که به نوعی متضمن رد تبعیت می‌باشند بر دو دسته اند:

دسته اول: بعضی از ادله ظهور قطعی دارند در این که بعضی از احکام صرفاً برای

ص: 357

---

1- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج 2، باب 33، ص 94، ح 1؛ علل الشرایع، ج 2، باب 237، ص 485، ح 4؛ وسائل الشیعة، ج 24، کتاب الاطعمة والأشربة، باب 1 من ابواب الاطعمة المحرمة، ص 102، ح 3 .

تعبد و سنجش انقیاد و اطاعت بندگان جعل شده اند؛ بدین معنی که تنها علت جعل حکم تعبد بوده و تبعیت آن از مصلحت و مفسده منتفی است؛ مثلاً آیه: «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ» (1) فلسفه قرار دادن قبله را امتحان بندگان در پیروی از رسول خدا بیان می کند. در این آیه از ادات حصر استفاده شده و معنای آن این است که هر گونه علت و جهت دیگری غیر از امتحان بندگان منتفی است بلکه ظهور در تعبد صرف و شناخت تبعیت کنندگان رسول خدا دارد. هم چنین آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُبْلُوَكُمْ اللَّهُ بَشَائِرِهِ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ» (2) که در مورد تحریم صید در حال احرام است، وجه حرمت را امتحان بندگان خدا ذکر می کند تا به واسطه آن مشخص شود چه کسانی نسبت به او خوف دارند. در این آیه هم هیچ وجهی جز مسئله تعبد و مشخص شدن وضعیت عباد ذکر نشده است.

یا به عنوان مثال در روایتی وارد شده:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ حَمْرَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِيهِ قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ إِلَّا وَفِيهِ لِلَّهِ

عَزَّ وَجَلَّ ابْتِلَاءٌ وَقَضَاءٌ» (3) یعنی در چیزی از آن چه که خدا بدان امر یا نهی کرده محدودیت یا وسعت قرار داده نشده، مگر بخاطر آن که خداوند تبارک و تعالی به واسطه آن بندگان را امتحان کند. پس تمام اوامر و نواهی خداوند فقط به خاطر امتحان و ابتلای بندگان نسبت به حکم الهی است. این روایت نیز به نوعی تبعیت احکام را از مصلحت و مفسده نفی می کند؛ به عبارت دیگر ظهور در این دارد که احکام تعبدی اند.

ص: 358

1- . بقره: 143.

2- . مائده: 94.

3- . کافی، ج 1، کتاب التوحید، باب الابتلاء والاختبار، ص 152، ح 2؛ التوحید للصدوق، باب 57، ص 354، ح 3؛ بحار الانوار، ج 5، کتاب العدل والمعاد، باب 8 من ابواب العدل، ص 217، ح 1.

هم چنین جمله ای در دعای اول صحیفه سجادیه آمده که به روشنی دلالت می کند بر این که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی نیستند: «ثُمَّ أَمَرْنَا لِيُخْتَبَرَ طَاعَتَنَا، وَنَهَانَا لِيَبْتَلِيَ شُكْرَنَا» (1) خداوند تبارک و تعالی ما را امر کرد تا اطاعت ما را امتحان کند و ما را نهی نمود تا شکر ما را آزمایش نماید.

ادله دیگری نیز بر تعبدی بودن احکام دلالت می کنند که ما به آن ها در ضمن بیان نظر مختار اشاره خواهیم کرد.

دسته دوم: بعضی از ادله نیز اگرچه ظهور در تعبدی بودن احکام ندارند، اما به نوعی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلق احکام را رد می کنند؛ مثلاً آیه شریفه: «فَيُظْلَمُ مَنْ الدِّينِ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا» (2) دلالت می کند بر این که بعضی طبیات با آن که واجد مصلحت بودند اما به دلیل ظلم و اعمال مفسده آمیز یهود تحریم شده اند. پس حداقل این است که در این حکم وجود هرگونه مصلحتی قبل از تعلق امر نفی شده و از طرفی هم نمی توان گفت: مفسده ای در متعلق حکم وجود داشته و به خاطر آن حرام شده؛ چون می فرماید: این ها طیب و حلال بوده و به خاطر مجازات و تنبیه یهود بر آنان حرام شده اند.

البته ما وجود مصلحت یا حسن ذاتی در طبیات را انکار نمی کنیم، بلکه می گوییم در خصوص این حکم از مصالح واقعی موجود در این طبیات تبعیت نشده است.

## اشکال دوم

بر طبق برخی مبانی در مورد ماهیات مخترعه شرعی بویژه در باب عبادات نمی توان به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در اشیا ملتزم شد؛ زیرا بعضی معتقدند این ماهیات مانند نماز و روزه با امر شارع محقق می شوند و در حقیقت اختراع آن ها با صدور امر است؛ یعنی همان زمان که امر صادر می شود ماهیت

ص: 359

---

1- . صحیفه سجادیه، دعای اول، ص 32؛ ریاض السالکین، ج 1، ص 219.

2- . نساء: 160.

نیز در عالم اعتبار محقق می‌گردد و این طور نیست که ابتدا ماهیتی اختراع شود و سپس وجوب یا حرمت برای آن ثابت گردد.

حال اگر کسی به این مبنا ملتزم شد چگونه می‌تواند وجود مصلحت در متعلق این اوامر قبل از تعلق امر را بپذیرد؟ چون قبل از امر ماهیتی تحت عنوان صوم و صلوة و حج نیست تا گفته شود مصلحتی بوده که موجب تعلق امر به آن شده است. اما اگر کسی قائل شد ماهیات مخترعه شرعی قبل از تعلق امر به وجود اعتباری موجودند، آن گاه باید دید آیا قبل از تعلق امر مصلحتی در این ماهیات که هنوز خارجا محقق نشده اند وجود دارد یا خیر؟ ادعا این است که در این ماهیات اگر عبادی باشند قبل از تعلق امر مصلحتی نیست.

توضیح مطلب این است که لازم نیست برای امر و نهی، در خود مأمور به یا منهی عنه، مصلحت یا مفسده ای وجود داشته باشد بلکه صرف ثبوت مصلحت در خود طلب و الزام کفایت می‌کند، چنان چه در اوامر امتحانی مانند امر خداوند به ابراهیم در مورد ذبح اسماعیل، مصلحت در جعل حکم بوده و در ذبح اسماعیل مصلحتی وجود نداشت.

محقق خراسانی در این رابطه می‌فرماید: در اوامر مربوط به عبادات؛ یعنی اموری که قصد قربت در آن‌ها معتبر است نیز، تعلق امر به دلیل وجود مصلحتی که در متعلق امر می‌باشد نیست؛ چون در اوامر عبادی طلب و امر به چیزی که فی نفسه و با قطع نظر از امر دارای رجحان یا مصلحت باشد متعلق نشده؛ زیرا عمل عبادی بدون قصد قربت و قصد امثال امر هیچ رجحان و مصلحتی ندارد. پس این عمل یا به همراه قصد قربت است یا خیر، اگر با قصد قربت انجام نشود هیچ مصلحتی ندارد و اگر هم با قصد قربت باشد تمام المصلحة را دارد و از آن جا که قصد قربت به معنای قصد امثال امر بوده و قصد امثال امر هم متفرع بر ثبوت امر است، پس عمل عبادی قبل از تعلق امر رجحان و ارزشی ندارد بلکه ارزش و رجحان آن پس از امر محقق می‌شود. در

نتیجه تعلق امر به عمل عبادی به خاطر وجود مصلحت در آن نیست، بلکه به عکس، مصلحت در عبادات با تعلق امر به آن‌ها حاصل می‌شود و چون قصد قربت نمی‌تواند قبل از امر در متعلق امر اخذ شود، لذا قبل از تعلق امر، این عمل هیچ مصلحتی ندارد.

پس معلوم می‌شود احکام حداقل در باب عبادات، تابع هیچ مصلحت و مفسده‌ای در متعلقاتشان نمی‌باشند، چون اگر این‌گونه بود می‌بایست مصلحتی قبل از امر وجود داشته باشد تا به خاطر آن به عبادت امر شود.

به نظر مرحوم آخوند در این موارد، مصلحت در اصل طلب و الزام است و لازم نیست از قبل در متعلق طلب مصلحتی موجود باشد و سپس حکم جعل شود. (1) از این مطلب می‌توان استفاده کرد که در واجبات و مستحبات، مصلحت در اصل طلب و الزام است و قبل از امر در متعلق آن‌دو هیچ مصلحتی وجود ندارد.

اشکال: ممکن است این اشکال مطرح شود که انکار مصلحت قبل از تعلق امر در اعمال عبادی اعم از واجب و مستحب با مبنای خود مرحوم آخوند منافات دارد؛ چون ایشان یکی از مراتب حکم را مرتبه اقتضا قرار داده و اقتضای حکم هم به معنای وجود مصلحت و مفسده در متعلق حکم، آن هم قبل از مرتبه جعل حکم می‌باشد و این تناقض است؛ چون از یک طرف می‌گوید: در عبادات قبل از امر هیچ مصلحتی وجود ندارد، بلکه تنها با قصد قربت است که مصلحت در آن پیدا می‌شود و این بدان معنی است که در عبادات مقتضی حکم وجود ندارد و از طرف دیگر قائل به وجود مرتبه اقتضا برای حکم شده است.

پاسخ: پاسخ اجمالی این است که مقتضی حکم الزاما به این معنا نیست که مصلحت باید قبل از حکم در متعلق وجود داشته باشد، بلکه مقتضی حکم معنای عامی داشته و به معنای هر چیزی است که اقتضای حکم را دارد، لذا هم می‌تواند به

ص: 361

معنای مصلحت موجود در متعلق حکم باشد که قبل از امر و نهی وجود دارد و هم می تواند به معنای مصلحتی باشد که در خود جعل و انشا وجود دارد؛ مثل آن چه که در اوامر امتحانیه مشاهده می شود. هم چنین مقتضی حکم می تواند نسبت به علت غایی تصویر شود.

ص: 362

## اشاره

پس از بررسی نظریه تبعیت احکام از مصالح و مفسد مطلقا و نظریه عدم تبعیت احکام مطلقا، نوبت به بیان نظر مختار می رسد. تا این جا مشخص شد که نه می توان ملتزم به تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسد واقعی شد و نه می توان پذیرفت که احکام به نحو مطلق تابع مصالح و مفسد واقعی نیستند.

تحقیق در مسئله و بیان نظر مختار مبتنی بر ذکر چند مقدمه است. البته بخش قابل توجهی از این مقدمات در لابلای مطالب گذشته صراحتا یا تلویحا بیان شده ولی برای تحصیل مطلوب و نتیجه مورد نظر لازم است مروری بر آن ها داشته باشیم.

## مقدمات

### مقدمه اول: نزاع در مصلحت و مفسده پیشین است

چنان چه سابقا گفتیم بحث درباره تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی در متعلقات احکام است؛ به این معنا که آیا اشیا و افعال قبل از تعلق امر و نهی به آن ها دارای حسن و قبح یا مصلحت و مفسده پیشین هستند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا

می توان مصالح و مفسد موجود در متعلقات را به عنوان ملاک، مناط و علت حکم در نظر گرفت یا خیر؟

البته از این نکته هم نباید غفلت شود که علت بودن مصالح و مفسد نسبت به حکم بدان معنا نیست که

مصالح و مفسد، علت تامه حکم باشند، بلکه علاوه بر مصالح و مفسد، نیاز به علت فاعلی؛ یعنی اراده خداوند و علت غایی نیز می باشد و کسانی هم که معتقدند مصلحت و مفسده موجود در متعلقات، سبب و علت حکم است این مسئله را با قطع نظر از مدخلیت اراده خداوند و علت غایی بیان می کنند.

### مقدمه دوم: نزاع در اوامر و نواهی جدی است

امر و نهی دارای اقسام و به تعبیر دقیق تر دارای اوصاف مختلفی است:

گاهی امر و نهی به وصف جدی بودن متصف می شوند و از آن جا که اصل در این مورد جدیت است چنان چه در جدی بودن امر یا نهی شك حاصل شود و قرینه ای هم وجود نداشته باشد حمل بر جدیت می شود.

گاهی نیز امر و نهی به وصف امتحانی بودن متصف می شوند؛ مثل امر به ذبح اسماعیل توسط ابراهیم که يك امر امتحانی بود.

گاهی نیز امر و نهی تقیه ای است، مثل: «علیکم بالاطاعة عن الائمة»،<sup>(1)</sup> چنان چه مراد از ائمه حاکمان باشند آن گاه این امر تقیه ای است و مانند این که به بعضی از اصحاب دستور داده شده که نماز را پشت سر خلفا ترك نکنید<sup>(2)</sup>.

بعضی از اوامر نیز تعجیزی است؛ مثلاً امر در آیه شریفه: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»<sup>(3)</sup>

ص: 364

1- . به این مضمون روایات زیادی وارد شده است: وسائل الشیعة، ج 8، کتاب الصلاة، باب 5 من ابواب صلاة الجماعة، ص 301\_ 299.

2- . به این مضمون روایات زیادی وارد شده است: وسائل الشیعة، ج 8، کتاب الصلاة، باب 5 من ابواب صلاة الجماعة، ص 301\_ 299.

3- . بقره، آیه 23.



يك امر تعجیزی است که می خواهد عجز کافران را از آوردن مثل قرآن ثابت کند.

گاهی نیز امر و نهی تسخیری است؛ مثل آیه شریفه «فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (1).

و سرانجام امر و نهی تهدیدی هم از دیگر اقسام امر و نهی است؛ مثل «اعملوا ما شئتم» (2).

پس امر و نهی به اوصاف مختلفی متصف می شوند، لکن در رابطه با این اوصاف اختلافاتی وجود دارد که محل بحث ما نیست؛ مثل این که آیا این اوصاف، معانی مختلف امر و نهی اند به این صورت که در این معانی استعمال شده اند (3)، یا دواعی و انگیزه های امر و نهی می باشند؟ بعضی مانند محقق خراسانی معتقدند که امر چه از حیث ماده و چه از حیث صیغه يك معنا بیشتر ندارد و اگر در معانی مختلف به کار می رود به جهت آن است که دواعی امر و نهی مختلف است (4). اختلاف دیگری که در این رابطه وجود دارد این است که آیا این معانی، معانی حقیقی امر می باشند یا یکی حقیقی و سایر معانی مجازی می باشند؟

مقصود در این مقام امر و نهی جدی است؛ به این بیان که آیا اوامر و نواهی جدی، تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات احکام قبل از تعلق امر و نهی می باشند یا خیر؟ وگرنه واضح است که بعضی اوامر مثل اوامر امتحانی تابع مصلحتی در متعلق امر نیستند. اما این که در بعضی ادله ذکر شده که خداوند امر و نهی کرده ابتلائاً و قضائاً (5)، منظور این است که اگر مثلاً برای اوامر و نواهی الهی، مصلحتی برای

ص: 365

1- . بقره: 65.

2- . فصلت: 40.

3- . محاضرات فی الأصول، ج 2، ص 122 و 123.

4- . کفایة الأصول، ص 69.

5- . کافی، ج 1، کتاب التوحید، باب الابتلاء والاختبار، ص 152، ح 2؛ التوحید للصدوق، باب 57، ص 354، ح 3؛ بحار الانوار، ج 5، کتاب العدل والمعاد، باب 8 من ابواب العدل، ص 217، ح 1.

بندگان در نظر گرفته می شود یا تعبیر امتحان عباد یا تعبد مطرح می شود این غیر از اوامر امتحانی است؛ بدین معنا که اوامر و نواهی با وصف جدی بودن برای امتحان جعل شده اند، وگرنه در این که غرض از اوامر امتحانی امتحان است و تحقق متعلق آن در خارج اراده نشده، نزاعی نیست.

البته ممکن است توهم شود امر جدی با امر تقیه ای فرقی ندارند؛ چون در هر دو تحقق مأموریه مورد نظر است، ولی این توهم باطل است؛ چون در امر تقیه ای هم مانند امر جدی، تحقق مأموریه در خارج مورد نظر است، با این تفاوت که در امر تقیه ای تحقق مأموریه، اولاً و بالذات مورد نظر نیست، بلکه به جهت عوارضی مثل موافقت با عامه و مصون ماندن از خطر جعل شده، هر چند اگر اتیان شود مجزی از عمل واقعی است، ولی امر و نهی جدی واقعا و حقیقتاً برای تحقق مأموریه جعل شده است.

### **مقدمه سوم: خداوند در افعال خود دارای غرض است**

خداوند تبارک و تعالی در همه افعال خویش دارای غرض و هدف است، همان گونه که اعمال هر حکیمی تابع غرض است. این سخن اشاعره هم که وجود غرض در افعال خداوند موجب محدود کردن او می شود باطل بوده و قابل قبول نیست و لذا تشریح هم به عنوان فعلی از افعال خدا از روی هدف و غرض صورت می گیرد.

اما نکته قابل توجه این است که غرض تشریح یا همان علت غایی تشریح، نمی تواند خارج از ذات خدا باشد، بر خلاف غیر خدا که علت غایی آن خارج از ذات است؛ چون ذات غیر خدا ناقص بوده و می خواهد با تحقق این غایت کمالی را برای خود تحصیل نماید، اما چون ذات خداوند نقصی ندارد تا بخواهد به وسیله این علت غایی آن را کامل کند یا با استکمال دیگران برای خودش لذتی حاصل نماید، لذا علت غایی در خداوند مانند علت فاعلی خارج از ذات او نیست. اما این سخن بدان معنا نیست که خداوند نمی تواند به خاطر مصالح و مفاسد، حکمی را جعل و تشریح کند و این دو مسئله با هم منافاتی ندارند.

توضیح مطلب این که گاهی سؤال می شود چرا خداوند احکامی را جعل کرده؟ چنین سؤالی سؤال از غرض فعل است بنابراین اگر در جواب بگوئیم: خداوند احکام را به خاطر مصلحت عباد جعل کرده، غرض فعل را بیان کرده ایم. ولی گاهی سؤال می شود چرا خداوند احکامی را برای مصلحت عباد جعل کرده است؟ این سؤال بر خلاف سؤال قبل، سؤال از فاعلیت اوست لذا اگر گفته شود: به اقتضای کمال ذات و علم خود احکامی را برای مصلحت بندگان جعل کرده، آنگاه غرض فاعل بیان شده است.

پس خداوند در همه افعالش از جمله تشریح غرض دارد که این غرض گاهی غرض فعل و گاهی غرض فاعل است و در عین حال که با هم تفاوت دارند، اما هیچ منافاتی هم با هم ندارند. آن چه محل بحث می باشد غرض فعل است که مصلحت بندگان است.

### **مقدمه چهارم: عدم ملازمه بین وجود غرض در افعال خداوند و مصلحت و مفسده**

بین وجود غرض در افعال خداوند از جمله تشریح و قانون گذاری و بین مسئله مصلحت و مفسده مربوط به متعلقات احکام، ملازمه ای نیست؛ چون هر چند خداوند در افعال خود از جمله تشریح غرضی دارد ولی لازم نیست که این غرض مربوط به مصلحت و مفسده موجود در متعلقات احکام باشد؛ به عبارت دیگر معنای وجود غرض در افعال خدا و مقتضای حکمت تشریح این نیست که احکام حتما بر اساس مصالح و مفاسد واقعی جعل شوند.

### **مقدمه پنجم: عدم وجود مصالح پیشین در عبادات**

وجود مصلحت های پیشین در عبادات امکان ندارد؛ به عبارت دیگر در عبادات قبل از تعلق امر مصلحتی وجود ندارد. ما در مباحث قبل برای اثبات این مدعا به دو وجه اشاره کردیم.

وجه اول: این وجه بر این مبنا استوار است که عبادات، ماهیات مخترعه شرعی بوده و اساساً قبل از امر حقیقتی ندارند تا مصلحت پیشین داشته باشند. طبق این دیدگاه ماهیات شرعی با امر محقق می شوند؛ یعنی این گونه نیست که مثلاً خداوند نخست ماهیت صلاة را اختراع و سپس به خاطر حسن و مصلحتی که در آن وجود دارد بدان امر نماید بلکه صلاة و امثال آن از عبادات با امر موجود می شوند.

حال اگر ملتزم شویم که ماهیات مخترعه شرعی با امر محقق می شوند وجود مصلحت پیشین در این ماهیات قبل از تعلق امر امکان ندارد؛ چون اساساً قبل از تعلق امر موجودیتی ندارند تا مصلحتی واقعی در آن ها وجود داشته باشد. لکن این دیدگاه به نظر ما مخدوش است.

محصل کلام این که عبادات بدون امر و نهی شارع مصلحت و مفسده ای ندارند و تا شارع حکم نکند عقل ما نمی تواند خوبی یا بدی آن را درک کند؛ چون عبادات یا همان ماهیات مخترعه شرعی بنا بر يك قول قبل از امر شارع حقیقتی ندارند و حتی به وجود اعتباری هم موجود نیستند بلکه با امر اختراع می شوند. پس نمی توان تصور کرد که عباداتی که با امر شارع خلق می شوند دارای مصلحت و مفسده ای پیشین باشند.

وجه دوم: این وجه بر اساس این مبنا است که ماهیات مخترعه شرعی قبل از تعلق امر اختراع می شوند و این همان دیدگاهی است که مورد پذیرش ما نیز واقع شد. طبق این دیدگاه این ماهیات با امر محقق نمی شوند، بلکه قبل از تعلق امر وجود اعتباری دارند؛ بدین معنا که ابتدا به وسیله شارع به عنوان موضوع حکم، جعل و اعتبار شده و سپس حکم صادر می گردد. اساس این مطلب آن است که قبل از امر هیچ رجحان و مصلحتی در عبادات وجود ندارد، اما نه به خاطر آن چه در وجه اول بیان شد بلکه به این جهت که از يك طرف عبادت بدون قصد قربت یا همان قصد امتثال امر هیچ رجحان و مصلحتی ندارد و از طرف دیگر قصد قربت متوقف بر امر است پس

مصلحت عبادت متفرع بر ثبوت امر است و عبادت قبل از آن که امری بدان متعلق شود رجحان و مصلحتی ندارد. در نتیجه نمی توان گفت: تعلق امر به عبادت به خاطر وجود مصلحتی است که در آن وجود داشته است.

### مقدمه ششم: اقسام مصالح و مفاسد

مصالح و مفاسد بر دو دسته اند:

بعضی از مصالح و مفاسد که از آن به «مصالح و مفاسد واقعی» تعبیر می شود همان مصالح و مفاسد پیشین در متعلقات احکام است؛ یعنی قبل از آن که حکمی از ناحیه شارع جعل شود این مصلحت ها و مفاسد ها در متعلقات احکام و افعال اختیاری انسان وجود دارند و به نظر عقل یا عقلا با قطع نظر از بیان شارع استحقاق مدح یا ذم برای فاعل آن ثابت است.

قسم دوم که از آن به مصالح و مفاسد پسین تعبیر می کنیم شامل هر نوع مصلحت و مفاسد ای است که به نحوی با حکم مرتبط است.

بر این اساس، همان گونه که احکام شرعی ممکن است تابع مصالح و مفاسد پیشین باشند، می توانند با رعایت مصالح و مفاسد پسین جعل شوند و این مطلب منافاتی با وجود حسن و قبح واقعی ندارد. یعنی این چنین نیست که اگر مصالح و مفاسد پیشین لحاظ نشوند دیگر نتواند حکمی بر اساس سایر مصالح جعل شود.

بنابراین غرض از ذکر این مقدمه، تنبیه به این نکته است که غیر از مصالح و مفاسد موجود در متعلق احکام، مصالح دیگری نیز وجود دارند که می توانند منشأ جعل حکم شوند؛ مثل این که مصلحت در خود حکم و تکلیف باشد، چنان چه مرحوم آخوند در مورد احکام ظاهری که به وسیله اصول عملی ثابت می شوند، می فرماید: در این موارد مصلحت در خود احکام ثابت است، نه این که از قبل و در متعلق آن وجود داشته باشد.<sup>(1)</sup> اما دو تن از محشین کفایه دو تفسیر متفاوت از این کلام ارائه

ص: 369

---

1- . کفایة الاصول، ص 309.

کرده اند. آیه الله حکیم به يك بخش از این فائده که مربوط به ملازمه بین عقل و شرع است تمسک کرده و تصریح می کند که به نظر آخوند متعلق احکام دارای مصلحت و مفسده است. (1) اما علامه طباطبایی به بخش دیگری از همان فائده استناد کرده و می فرماید: به نظر مرحوم آخوند اصل تکلیف هم دارای مصلحت است. (2)

البته این دو تفسیر قابل جمع است؛ به این بیان که به نظر مرحوم آخوند مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام وجود دارند برای ثبوت حکم کافی نبوده، بلکه لازم است خود تکلیف هم دارای مصلحت باشد یا حداقل مفسده ای نداشته باشد.

ما فعلاً در مقام جمع بین این سخنان نیستیم بلکه می خواهیم بگوییم: گاهی مصلحت در نفس حکم است و کلمات بزرگان نیز، گواه بر این است که مصلحت و مفسده علاوه بر متعلقات احکام در خود حکم نیز می تواند وجود داشته باشد.

اما این که مصلحت فقط در خود حکم باشد، مورد اشکال بعضی بزرگان واقع شده؛ مثلاً محقق نائینی (3)

می فرماید: لازمه انحصار مصلحت در خود حکم، انکار حسن و قبح ذاتی اشیا است. اما فارغ از این جهت، اجمالاً می توان گفت: مصلحت و مفسده، منحصر در متعلقات احکام نیست، بلکه گاهی این مصلحت در خود حکم وجود دارد.

پس چنان چه گفته شود حکم تابع مصلحت و مفسده پیشین نیست به این معنا نخواهد بود که آن حکم بی هدف و غرض است بلکه مصالح و مفاسد دیگری نیز وجود دارند که حکم می تواند به خاطر آن جعل شود و این همان نکته ای است که باعث می شود این مقدمه به بحث ما مربوط شود.

در این رابطه امام رحمه الله تصریح می کند که آن چه از ادله کلامی استفاده می شود این

ص: 370

1- . حقایق الأصول، ج 2، ص 153.

2- . حاشیه الكفاية، ج 1، ص 110.

3- . فوائد الأصول، ج 3، ص 59.

است که افعال خداوند دارای غرض بوده و محال است خداوند کاری را از روی عبث و لغو انجام دهد. تکلیف بندگان هم یکی از افعال خداوند است که در آن غرضی نهفته است؛ خواه آن غرض مربوط به متعلق تکلیف باشد یا مربوط به اصل تکلیف یا امری خارج از آن. (1) ایشان برای قسم دوم به اوامر عرفی مثال زده و می گوید: گاهی مولا برای اظهار برتری و آمریت دستوراتی صادر می کند بدون این که غرضی از متعلق امر یا اطاعت دیگران داشته باشد. (2) پس به نظر امام رحمه الله ممکن است مصلحت در اصل تکلیف یا حتی در امری خارج از تکلیف یا متعلق تکلیف باشد.

هم چنین محقق رشتی می فرماید: احکامی که فقط برای وجود مصلحت و مفسده در فعل صادر می شوند ارشادی اند، اما حکم مولوی حکمی است که مصلحت در اطاعت آن باشد. البته ممکن است حکم مولوی دارای جهت ارشادی هم باشد به این معنا که مصلحت و مفسده هم در متعلق آن باشد و هم در اصل حکم. (3)

بنابراین ممکن است بخشی از مصالح مربوط به خود حکم باشند؛ مثل مصلحت پرورش و تربیت عباد یا مصلحت تقویت روحیه تعبد یا مصلحت امتحان که البته مراد از مصلحت امتحان غیر از آن چیزی است که در مورد اوامر امتحانی گفته شد؛ زیرا در اوامر جدی نیز، گاهی مصلحتی به عنوان مصلحت ابتلا و امتحان وجود دارد. چنان چه در روایتی که در مباحث گذشته اشاره شد آمده:

«قَالَ إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِيهِ قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ إِلَّا وَفِيهِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ابْتِلَاءٌ وَقَضَاءٌ» (4).

محقق خوئی نیز می فرماید: در احکام تکلیفی، مصلحت در متعلقات آن ها وجود

ص: 371

---

1- . انوار الهدایة، ج 1، ص 156 \_ 157 وج 2، ص 301.

2- . همان، ج 1، ص 156.

3- . بدایع الأفكار، ص 213.

4- . کافی، ج 1، کتاب التوحید، باب الابتلاء والاختبار، ص 152، ح 2.

دارد یا حداقل امکان آن هست، اما در احکام وضعی؛ مثل زوجیت یا ملکیت که متعلق به افعال مکلفین نیست بلکه غالباً به اعیان خارجی تعلق می‌گیرد، مصلحت و مفاسد در جعل و انشای این احکام است؛ چون معنا ندارد متعلقات احکام وضعی مثل زوجیت و ملکیت دارای مصلحت باشند. (1)

پس غرض از ذکر این مقدمه این بود که معلوم شود مصلحت و مفاسد منحصر در مصلحت و مفاسد واقعی پیشین در متعلقات احکام نیست، بلکه مصالح و مفاسد می‌توانند گاهی در خود حکم و گاهی در هر دو؛ یعنی هم در متعلق و هم در حکم باشند؛ به این معنا که وجود مصلحت در متعلق علت اصلی جعل حکم نباشد بلکه علاوه بر آن باید در خود حکم هم مصلحتی باشد و یا حتی ممکن است که مصلحت و مفاسد در اموری خارج از حکم یا متعلق آن باشد.

### مقدمه هفتم: نسبت مسئله تبعیت با قاعده ملازمه

در این مقدمه پیرامون نسبت بین مسئله تبعیت و بین قاعده ملازمه؛ یعنی قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» بحث خواهیم کرد. البته قاعده ملازمه باید در جای خود به نحو مبسوط مورد رسیدگی قرار گیرد، اما آن چه که در این مقام لازم است بدان اشاره شود این است که آیا این دو بحث به یکدیگر مرتبط می‌باشند یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا مفاد مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد همان چیزی است که قاعده ملازمه افاده می‌کند یا آن که این دو امر منفک و مستقل از یکدیگر هستند؟ کلمات قائلین به نظریه تبعیت مطلق در این رابطه مختلف است و به طور واضح مشخص نکرده‌اند که آیا این دو مسئله را بر هم منطبق می‌دانند یا مستقل؛ مثلاً از

ص: 372

---

1- . التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج 1، ص 45 «أن الاحکام الوضعية ليست متعلقة بأفعال المكلفين لتكون كالأحكام التکلیفیه تابعة للمصالح والمفاسد فی متعلقاتهما بل الاحکام الوضعية تتعلق بالموضوعات الخارجية غالباً كما فی الملكية و الزوجية و نحوهما فلا معنی لكون متعلقاتهما ذات مصلحة أو مفسدة بل الاحکام الوضعية تتبع المصالح والمفاسد فی جعلها وانشائها».



بعضی کلمات شیخ انصاری و محقق خراسانی<sup>(1)</sup> استفاده می شود که مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفسد همان مسئله ملازمه بین حکم عقل و شرع است.

لکن ما به طور کلی و صرف نظر از تعابیر بزرگان، باید بینیم آیا آنان که قائل به تبعیت اند منظورشان این است که هر جا حکم شرعی وجود دارد دلیل بر وجود مصلحت یا مفسده قبلی در متعلق است یا آن که معتقدند هر جا که مصلحت و مفسده لازم التحصیل یا لازم الاجتناب بود حکم شرعی هم وجود دارد؟ به عبارت دیگر آیا مصلحت و مفسده، دلالت بر حکم شرعی و کشف از آن می کند یا حکم شرعی دلالت بر مصلحت و مفسده و کشف از آن می نماید؟

به نظر می رسد اگر مسئله تبعیت این گونه تفسیر گردد که وجود حکم شرعی دلیل بر وجود مصلحت یا مفسده قبلی در متعلق آن حکم است، در این صورت بعید است که مسئله تبعیت و مسئله ملازمه؛ یعنی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» بر هم منطبق باشند. اما اگر مراد کسانی که قائل به تبعیت اند این باشد که هر جا مصلحت لازم التحصیل یا مفسده لازم الاجتناب وجود دارد حکم شرعی نیز وجود دارد در این صورت بعید نیست گفته شود مسئله تبعیت با بحث ملازمه ارتباط داشته و بر هم منطبق اند.

پس مشخص شدن نسبت مسئله تبعیت با مسئله ملازمه بستگی به تفسیر ما از مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی در متعلق اشیاء دارد. هم چنین این بحث مبتنی بر این است که تبعیت را بپذیریم. پس اگر کسی احکام را تابع مصالح و مفسد واقعی نداند نیازی به ورود در این بحث ندارد.

### تفسیر چهار قضیه

در این جا چند قضیه وجود دارد که باید معنای آن ها مشخص تا نسبت بین مسئله تبعیت و قاعده ملازمه معلوم شود.

ص: 373

---

1- . كفاية الأصول، ص 364.

قضیه اول: هر جا مصلحت لازم التحصیل یا مفسده لازم الاجتناب باشد حکم شرعی هم وجود دارد. این جمله بدین معنا است که مصلحت و مفسده دلالت بر حکم شرعی می کند؛ یعنی وجود مصلحت و مفسده کاشف از حکم شرعی است.

قضیه دوم: هر جا حکم شرعی وجود دارد مصلحت و مفسده واقعی نیز هست؛ یعنی حکم شرعی کاشف از مصلحت و مفسده در متعلق می باشد.

قضیه سوم: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع».

قضیه چهارم: «الواجبات الشرعية ألطف في الواجبات العقلية».

باید دقت نمود کدام يك از این قضایا تفسیر دیگری است و کداميك با دیگری ارتباطی ندارد.

1. قضیه «الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية»: ما از قضیه اخیر شروع می کنیم و می خواهیم ببینیم آیا این قضیه ناظر به مسئله تبعیت است یا ناظر به قاعده ملازمه یا اگر مسئله تبعیت و ملازمه را یکی دانستیم ناظر به هر دو می باشد؟

محقق آشتیانی (1) در مورد این قضیه چند احتمال را در بحث استصحاب ذکر کرده که ما از بین آن احتمالات، دو احتمال را که به بحث ما نزدیک تر بوده و با آن تناسب بیشتری دارد ذکر می کنیم:

احتمال اول: این قاعده همان گونه که شیخ انصاری (2) و محقق خراسانی (3) گفته اند اشاره به مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی دارد.

بر این اساس، معنای این قضیه آن است که واجبات شرعی، الطافی الهی برای تحصیل مصالح اند به این معنا که برای رسیدن به مصالحی که در واجبات تحقق دارند

ص: 374

---

1- . بحر الفوائد، ج3، ص 127 وج 2، ص 150.

2- . فرائد الأصول، ج2، ص 319 .

3- . كفاية الأصول، ص 364.

باید از طریق احکام شرعی وارد شد. لذا این قضیه فی الجمله دلالت می کند بر این که احکام شرعی به نوعی تابع ملاکاتی به نام مصالح و مفسد واقعی می باشند.

البته مراد از «الواجبات الشرعية» در این قضیه، خصوص واجبات در مقابل محرمات نیست تا فقط واجبات دارای این خصوصیت باشند، بلکه منظور از واجبات چنان چه گفته اند ثبات شرعی است که تمام احکام خمسسه تکلیفی حتی مستحبات و مکروهات را نیز شامل می شود. پس معنای قضیه مورد نظر این است که تمام احکام تکلیفی بر اساس مصالح و مفسد جعل شده اند با این تفاوت که گاهی این مصالح و مفسد، لازم التحصیل و گاهی لازم الاجتناب اند و گاهی هم لزوم تحصیل یا لزوم اجتناب ندارند، بلکه دارای رجحان تحصیل یا رجحان اجتناب می باشند.

علاوه بر این، الطاف یا به معنای متعارف آن و یا به معنای مقرّبت است؛ یعنی احکام شرعی در واقع، مقرّب مکلف به خداوند به واسطه استیفاء مصالح و اجتناب از مفسدند. پس این تقرب به مقام الهی یا به فعل و انجام است و یا به ترك و اجتناب.

بنابراین طبق این احتمال می توان گفت که احکام شرعی تابع مصالح و مفسد واقعی می باشند.

احتمال دوم: احکام شرعی مقرّب به احکام عقلی اند؛ یعنی هر جا حکمی از شرع وارد شود عقل نیز قبل از آن همین حکم را داشته است. بر اساس این احتمال قضیه «الواجبات الشرعية الطاف فی الواجبات العقلية» می تواند تفسیر قانون ملازمه؛ یعنی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» باشد؛ چون وقتی گفته می شود: احکام شرعی مقرّب به احکام عقلی اند به این معناست که عقل، احکام و ادراکاتی دارد و حکم شرعی ما را به آن نزدیک می کند.

پس قضیه «الواجبات الشرعية الطاف فی الواجبات العقلية»، هم می تواند متحمل مسئله تبعیت و هم می تواند متحمل قاعده ملازمه باشد. شیخ انصاری و محقق

خراسانی(1) با این که این قضیه را با مسئله تبعیت پیوند زده اند، لکن تفسیری ارائه داده اند که گویا این جمله بر قاعده ملازمه هم منطبق است.

2. قضیه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»: این قاعده که به عنوان قاعده ملازمه معروف است، بدین معنا است که هر چه عقل به آن حکم کرده شارع هم به آن حکم می کند. ظاهر این قضیه با همه قیودی که برای آن ذکر شده این است که وجود مصلحت و مفسده ملزمه بر وجود حکم شرعی دلالت می کند. طبق این برداشت، قانون ملازمه بر مسئله تبعیت منطبق نیست.

3. قضیه «دلالت مصلحت و مفسده بر حکم شرعی»: مفاد این قضیه که هر جا مصلحت لازم التحصیل یا مفسده لازم الاجتناب وجود دارد حکم شرعی هم هست در واقع همان مفاد قانون ملازمه؛ یعنی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» می باشد.

4. قضیه «دلالت حکم شرعی بر مصلحت و مفسده»: این قضیه که هر جا حکم شرعی باشد مصلحت و مفسده واقعی نیز وجود دارد در واقع به معنای دلالت حکم شرعی بر مصلحت و مفسده یا همان مسئله تبعیت است.

نتیجه: مسئله تبعیت و قاعده ملازمه طبق این تفسیر بر هم منطبق نیستند؛ چون تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی بدین معناست که وجود حکم شرعی دلالت بر وجود مصلحت و مفسده واقعی می کند، ولی بر طبق قاعده ملازمه وجود مصلحت و مفسده دلالت بر وجود حکم شرعی می کند.

اما قضیه «الواجبات الشرعية الطاف فی الواجبات العقلية» طبق يك احتمال به مسئله تبعیت رجوع می کند و طبق احتمال دیگر به مسئله ملازمه برمی گردد.

بنابراین سخن ما این است که بین مسئله تبعیت و قانون ملازمه پیوستگی وجود ندارد، بلکه این دو مسئله دو مقوله جداگانه می باشند، اگرچه بعضی آن دو را بر هم منطبق می دانند.

ص: 376

پس از ذکر این مقدمات لازم است به بررسی نصوص وارد شده در این باب پردازیم.

## بررسی نصوص

### اشاره

مجموع نصوصی که در این رابطه وارد شده چند دسته اند:

### دسته اول

1. آیه شریفه: «فَبُظِّلِمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ»<sup>(1)</sup>، سابقاً گفتیم طبق این آیه می توان ادعا کرد که حداقل در این مورد تبعیت حکم تحریم از يك مفسده واقعی فی الجمله منتهی است؛ چون طیبات مفسده ای ندارند تا تحریم تابع مفسده موجود در آن ها باشد بلکه این حرمت برای مجازات یهود به جهت اعمال فاسدی بوده که مرتکب می شدند. لذا این آیه قطعاً بر این مطلب دلالت دارد که تبعیت فی الجمله مردود است. پس ممکن است بعضی از احکام شرعی تابع مصالح و مفاصد موجود در متعلقاتشان نباشند.

2. مورد دوم آیات منسوخه<sup>(2)</sup> است. از این آیات هم می توان نفی تبعیت را فی الجمله استفاده کرد؛ چون اگر احکام تابع مصالح و مفاصد واقعی باشند، بدین معناست که قبل از جعل، مصالح و مفاصدی در متعلقات احکام وجود داشته که قابل تغییر نیستند، در حالی که نسخ به معنای تغییر یافتن این مصالح و مفاصد است و از آن جا که نسخ یقیناً واقع شده معلوم می شود که حداقل برخی از احکام تابع مصالح و مفاصد واقعی موجود در متعلقات آن ها نیستند.

### دسته دوم

1. آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلٍ

ص: 377

---

1- . نساء: 160.

2- . مانند آیه 12 از سوره مجادله که معروف به آیه صدقه می باشد.

الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (1) این آیه چنانچه سابقاً اشاره گردید دلالت می‌کند بر این که باید از هر چیزی که از عمل شیطان است دوری کرد، اما دلالت نمی‌کند بر این که چیزهای دیگر واجب الاجتناب نیستند. بنابراین انحصار از آن استفاده نمی‌شود؛ چون اجتناب از بعضی امور دیگر هم واجب است. از این رو ما مدعی هستیم که این آیه فی الجمله تبعیت را اثبات می‌کند ولی تبعیت مطلق از آن بدست نمی‌آید و ما هم در مقام نفی تبعیت مطلق هستیم.

2. آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (2) دلالت می‌کند بر این که خداوند به عدل و احسان، امر و از فحشا و منکر، نهی می‌کند، اما از آن انحصار استفاده نمی‌شود؛ یعنی اوامر الهی منحصر به جایی که عدل و احسان باشد نیستند. هم چنین نواهی الهی منحصر در فحشا و منکر نمی‌باشند. بنابراین اگر امر و نهی در این موارد ثابت شد لازمه اش عدم ثبوت امر و نهی در موارد دیگر نیست. پس این آیه هم تبعیت را فی الجمله اثبات می‌کند.

3. در مورد آیات مربوط به نماز (3)، حج (4) و زکات (5) و روزه (6) هم گفته شد که اساساً ممکن نیست این آیات مبین مصلحت پیشین باشند بلکه چه بسا ناظر به بیان حکمت حکم باشند و یا در مقام بیان مصالحی باشند که بعد از امر بر این امور مترتب می‌شوند؛ چون همان گونه که در مباحث گذشته اشاره شد از آن جا که عبادات محتاج قصد قربت اند ممکن نیست قبل از امر، رجحان و مصلحتی در آن ها وجود داشته باشد، لذا این آیات دلالت بر مصلحت پیشین در عبادات مذکور ندارند.

ص: 378

1- . مائده: 90.

2- . نحل: 90.

3- . «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» عنكبوت: 45

4- . «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» مائده: 97

5- . «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» توبه: 10

6- . «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» بقره: 183

4. آیه شریفه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (1) دلالت می کند بر این که کارهای خداوند بر اساس حکمت و صواب است و این با تبعیت فی الجملة هیچ منافاتی ندارد. برخی از روایات نیز مؤید آن است: جابر بن یزید جعفی از امام باقر علیه السلام نقل می کند:

«فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَيْفَ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا كَانَ حِكْمَةً وَصَوَابًا»، (2) راوی از امام علیه السلام سؤال می کند که چگونه از خداوند نسبت به کارهایی که انجام می دهد هیچ سؤال نمی شود؟ امام علیه السلام می فرماید: چون خداوند کاری را انجام نمی دهد مگر آن که از روی حکمت و صواب باشد. نفی سؤال از خداوند دلالت نمی کند بر این که او در کارهایش غرض ندارد بلکه دال بر این است که

خداوند در افعالش غرض دارد و چون افعال او از روی حکمت و صواب است از او سؤال نمی شود.

شیخ طوسی نیز چنان چه سابقاً گفتیم در تفسیر تبیان در مورد این آیه همین بیان را ذکر کرده و می فرماید: «لا يسأل عما يفعل لانه لا يفعل الا- ما هو حكمة و صواب» که همان متن روایت است. وی در ادامه می فرماید: «وهم يسألون لانه يجوز عليهم الخطأ»، این که از بقیه سؤال می شود برای آن است که خطا در حق آنان ممکن است. (3)

پس تا این جا دو دسته از ادله ذکر شد: دسته اول تبعیت از مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام را فی الجملة نفی می کند. دسته دوم هم تبعیت را فی الجملة اثبات می نماید. بنابراین بین این دو دسته از ادله تعارضی وجود ندارد؛ چون اثبات تبعیت ناظر به بعضی از جهات و نفی تبعیت نیز ناظر به بعضی جهات دیگر است، لذا با هم قابل جمع اند.

ص: 379

1- انبياء: 23.

2- كنز الدقائق، ج 8، ص 400، التوحيد للصدوق باب 61، باب الاطفال و عدل الله فيهم، ص 397، ح 13، الميزان، ج 14، ص 281.

3- التبيان في تفسير القرآن، ج 7، ص 239.

این دسته از ادله بر تبعیت مطلق دلالت می کنند؛ از جمله روایتی که از امیر المومنین علیه السلام وارد شده است:

«فَإِنَّهُ لَمْ يَأْمُرَكَ إِلَّا بِحَسَنِ وَلَمْ يَنْهَكَ إِلَّا عَنِ قَبِيحٍ» (1) خداوند تبارک و تعالی امر نکرده تو را مگر به حسن و نهی نکرده تو را مگر از زشتی.

این روایت ظهور در تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلقات دارد؛ چون می فرماید: چیزی که دارای حسن است مورد امر قرار گرفته و چیزی که قبیح است متعلق نهی واقع شده است، از این جمله انحصار فهمیده می شود. پس باید برای این دلیل در مقابل ادله دیگر چاره ای اندیشید.

### دسته چهارم

دسته چهارم از ادله به نوعی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را در مورد اعیان و اشیای خارجی ثابت می کند. این ادله مربوط به انتفاع از اعیان و اشیای خارجی اند؛ مثل روایتی که در کتاب علل الشرایع نقل شده:

«باسناده الى مُحَمَّدِ بْنِ عَدَاوَةَ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَمْرَ وَالْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنْزِيرِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحَرِّمْ ذَلِكَ عَلَى عِبَادِهِ وَأَحَلَّ لَهُمْ مَا سِوَى ذَلِكَ مِنْ رَغْبَةٍ فِيمَا أَحَلَّ لَهُمْ وَلَا زُهْدٍ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ وَلَكِنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ فَعَلِمَ مَا يَتَّقُونَ بِهِ أَبْدَانَهُمْ وَمَا يُصْلِحُهُمْ فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَأَبَاحَهُ وَعَلِمَ مَا يَضُرُّهُمْ فَهَيَّأَهُمْ عَنْهُ وَحَرَّمَ عَلَيْهِمْ»؛ (2) راوی می گوید: به امام باقر علیه السلام عرض کردم چرا خداوند تبارک و تعالی خمر، دم، میتة و لحم خنزیر را حرام کرده؟

ص: 380

- 
- 1- . نهج البلاغه صبحی صالحی، نامه 31، ص 396؛ تحف العقول، ص 73؛ بحار الانوار، ج 74، کتاب الروضة، باب 8 من أبواب المواعظ و الحكم، ص 221، ح 2.
  - 2- . علل الشرایع، ج 2، باب 237، ص 483، ح 1؛ تفسیر نور الثقلین، ج 1، ص 153، ح 497؛ بحار الانوار، ج 62، کتاب السماء و العالم، باب 2 من ابواب الصيد و الذبائح و ما یحل و ما یحرم من الحيوان و غیره، ص 163، ح 2.



امام علیه السلام فرمود: خداوند این امور را بر بندگان به خاطر بی میلی و بی رغبتی خود نسبت به آن ها حرام نکرده و غیر این امور را نیز به خاطر میل و رغبت خود به آن ها حلال ننموده، بلکه خداوند تبارک و تعالی انسان و خلائق را آفرید و آن چه را که ابدان خلائق به آن قوام پیدا می کنند و موجب صلاح و اصلاح آنان است، می دانست. پس آن ها را بر ایشان حلال نمود و هم چنین به آن چه که موجب ضرر خلائق بود علم داشت پس مردم را از آن نهی کرد و بر ایشان حرام نمود.

از این روایت استفاده می شود که علت تحلیل و تحریم، صرف میل و رغبت خدا یا بی میلی و بی رغبتی او به اشیا نبوده بلکه ملاک تحلیل و تحریم این است که در امور حلال، قوام ابدان و صلاح وجود داشته که به خاطر آن حلال شده و در اشیا محرم، ضرری نهفته بود که به واسطه آن تحریم شده اند و این نشان می دهد که ملاک تحریم و تحلیل، وجود مصلحت و منفعت یا مفسده و ضرر است.

اما به نظر می رسد با توجه به قرآینی که در این روایت وجود دارد نمی توان وجود مصلحت و مفسده پیشین در متعلقات همه احکام، حتی افعال اختیاری انسان را از آن استفاده کرد. این قراین عبارتند از:

اولاً: سؤال سائل از اعیان خارجی مثل خمر و خنزیر و مسائل غیر عبادی است؛ به عبارت دیگر سائل از این که چرا بعضی از امور ممنوع الانتفاع می باشند، سؤال می کند. امام علیه السلام هم در جواب به ملاک کلی تحریم و تحلیل اشاره نکرده بلکه ملاک تحریم و تحلیل را در موارد مذکور که از اعیان خارجی اند بیان کرده است.

ثانیا: در روایت بحثی از الزام و وجوب نیست، بلکه سخن درباره حلیت و اباحه در مقابل تحریم است و این نشان می دهد که روایت در رابطه با انتفاع از اعیان و اشیایی است که در عالم وجود دارند. بنابراین ملاکی که در روایت بیان شده ربطی به تعبدیات و عبادات ندارد.

ثالثا: امام علیه السلامی فرماید: خداوند آن چیزهایی را که قوام ابدان به آن است و منفعت دارند حلال کرده و آن چه را که برای ابدان ضرر دارد حرام نموده است و این خود قرینه ای است بر این که روایت شامل عبادات نمی شود بلکه فقط اعیان خارجی را در بر می گیرد.

از مجموع این قراین استفاده می شود که تبعیت تحلیل و تحریم از مصلحت یا مفسده فقط در رابطه با اعیان است.

### دسته پنجم

امام رضا علیه السلامدر پاسخ به نامه محمد بن سنان می فرماید:

«جَاءَنِي كِتَابُكَ تَذَكُّرٌ أَنْ بَعْضَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحِلَّ شَيْئًا وَلَمْ يُحَرِّمْهُ لِعِلَّةٍ أَكْثَرَ مِنَ التَّعَبُّدِ لِعِبَادِهِ بِذَلِكَ قَدْ ضَلَّ مَنْ قَالَ ذَلِكَ ضَلَالًا بَعِيدًا وَخَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ لَكَانَ جَائِزًا أَنْ يَسْتَعْبِدَهُمْ بِتَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ وَتَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ حَتَّى يَسْتَعْبِدَهُمْ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَأَعْمَالِ الْبِرِّ كُلِّهَا وَالْأَنْكَارِ لَهُ وَلِرُسُلِهِ وَكُتُبِهِ وَالْجُحُودِ بِالزَّانِ وَالسَّرْقَةِ وَتَحْرِيمِ ذَوَاتِ الْمَحَارِمِ وَمَا أَشَدَّ بِهِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي فِيهَا فَسَادُ التَّدْبِيرِ وَفَنَاءُ الْخَلْقِ إِذَا الْعِلَّةُ فِي التَّحْلِيلِ وَالتَّحْرِيمِ التَّعَبُّدُ لَا غَيْرُهُ...» (1)

نامه توبه من رسید و یادآوری کردی که بعضی از مسلمانان گمان می کنند خداوند تبارک و تعالی چیزی را به خاطر علتی بیش از تعبد بندگان به آن حلال یا حرام نکرده است \_ یعنی عقیده بعضی این است که خداوند تبارک و تعالی اگر چیزی را حلال یا حرام کرده فقط به خاطر ایجاد تعبد در بندگان بوده و علتی و رای این جهت نداشته است \_ آن گاه امام علیه السلامی فرماید: پس اگر این چنین باشد باید خدا بتواند به واسطه حلال کردن محرمات و حرام کردن حلال ها نیز این تعبد را ایجاد کند تا آن جا که به

ص: 382

---

1- . علل الشرائع، ج 2، باب 385، باب نوادر العلل، ص 592، ح 43؛ بحار الانوار، ج 6، تتمه کتاب العدل والمعاد، باب 23 من ابواب العدل، ص 93، ح 1؛ مکاتیب الائمه علیهم السلام، ج 5، ص 111.

ترك نماز و روزه و تمام کارهای نیک امر نماید؛ چون فرض این است که علت در تحریم و تحلیل تعبد است نه چیز دیگری.

طبق این روایت، امام علیه السلام در عقیده کسانی است که معتقد به نفی غرض در افعال خداوند می باشند و می خواهد به این نکته تنبّه دهد که همه افعال خداوند دارای غرض و هدف است، لذا برای نفی تعبد می گوید: اگر این چنین بود باید خداوند می توانست چیزی را که حلال کرده حرام کند و بالعکس.

از این روایت استفاده می شود که احکام به جهت تعبد جعل نشده اند، ولی این بدان معنا نیست که همه احکام تابع مصلحت و مفسده موجود در متعلقات می باشند.

### دسته ششم

دسته ششم از نصوص ظهور در این دارند که احکام برای تعبد و امتحان جعل شده اند. برخی از این نصوص عبارتند از:

1. آیه «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ» (1) خداوند در این آیه صراحتاً می فرماید: جعل قبله برای این بوده که معلوم شود چه کسانی از رسول خدا تبعیت می کنند و از آن جا که در این آیه از ادات حصر استفاده شده، دلالت می کند بر این که چیز دیگری غیر از امتحان در قرار دادن قبله دخیل نبوده است.

2. آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُبْلُوَكُمْ اللَّهُ شَيْءٌ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاكُم لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ» (2) طبق این آیه، وجه حرمت صید در حال احرام این است که مشخص شود چه کسانی در غیب نسبت به خدا خوف دارند که این هم به نوعی ظهور در امتحان و تعبد دارد. پس نمی توان گفت: جعل حرمت بخاطر وجود يك مفسده ذاتی در صید بوده؛ چون اگر این گونه بود می بایست در غیر حال احرام هم حرام باشد. نظیر این مسئله، حرمت صید در روز شنبه برای یهود است.

ص: 383

1- . بقره: 143.

2- . مائده: 94.

3. روایتی که سابقا هم بیان کردیم:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِيهِ قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ إِلَّا وَفِيهِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ائْتِلَاءٌ وَقَضَاءٌ» (1) چیزی از اوامر و نواهی الهی که در آن قبض و بسطی باشد نیست، مگر آن که در آن برای خدای عز و جل آزمایش و حکمی است. طبق این روایت تمام اوامر و نواهی خداوند فقط به خاطر ابتلا و امتحان بندگان است. این حصر از نفی و استثناء استفاده شده است.

پس این دسته از ادله با ادله ای که ملاک را تبعیت از مصالح و مفاسد دانسته و دلالت بر تبعیت مطلق می کند تعارض دارد. البته ما در ادامه، این تعارض را برطرف نموده و بین این دو دسته از ادله جمع خواهیم کرد.

### نسبت بین طوائف شش گانه

نسبت بین شش طائفه از ادله ای که در این مقام ذکر شد از این قرار است:

دسته اول و دوم همان گونه که در ابتدای این مقدمه گفته شد با هم در تعارض نیستند؛ چون یکی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی را فی الجمله اثبات می کند و دیگری تبعیت را فی الجمله نفی می نماید و هر يك ناظر به جهت خاصی می باشند، لذا قابل جمع اند.

اما دسته سوم از ادله که ظهور در تبعیت مطلق دارند با روایاتی که تبعیت را فی الجمله نفی می کنند، تعارض دارد.

دسته چهارم نیز که تبعیت احکام را فقط در رابطه با اعیان و اشیا اثبات می کنند در حقیقت مانند ادله ای است که تبعیت را فی الجمله اثبات می کنند؛ یعنی به دسته دوم ملحق می شوند.

ص: 384

---

1- . الکافی، کتاب التوحید، باب الابتلاء والاختبار، ص 152، ح 2؛ التوحید للصدوق، باب 57، ص 354، ح 3؛ بحار الانوار، ج 5، کتاب العدل والمعاد، باب 8 من أبواب العدل، ص 217، ح 1.

اما دسته پنجم ظهور در نفی تعبد دارند ولی اثبات نمی کنند که همه چیز تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات احکام است.

البته می توان دسته پنجم را به دسته سوم نیز، ملحق کرد، در صورتی که بپذیریم این دسته به دلالت التزامی بر وجود مصلحت و مفاسد در متعلقات احکام دلالت دارند، اگرچه از حیث اطلاق مانند دسته سوم نیست. هم چنین دسته دوم که تبعیت را فی الجملة اثبات می کنند می توان مانند دسته سوم دانست.

در دسته ششم هم فقط يك روایت است که ظهور در تعبد مطلق دارد؛ یعنی تمام اوامر و نواهی الهی را برای امتحان و ابتلا می داند و إلا آیات بر فرض که دلالت آن ها را بر تعبدی بودن احکام بپذیریم \_ که البته این چنین است \_ تعبد را فقط در موارد مذکور در دو آیه؛ یعنی جعل قبله و صید در حال احرام اثبات می کنند و بر این که تمامی احکام برای تعبد و امتحان جعل شده اند دلالت ندارند. پس دسته ششم با توجه به روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل گردید بر تعبدی بودن تمامی احکام دلالت می نمایند و از طرف دیگر بالملازمه بر نفی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات دلالت دارد.

نتیجه: پس به طور کلی بین سه طائفه از این ادله تعارض وجود دارد؛ از يك طرف، طائفه ای ظهور در تبعیت مطلق دارند و از طرف دیگر دو طائفه دلالت بر نفی تبعیت می کنند: یکی طائفه ای که به دلالت مطابقی و به نحو موجب جزئی تبعیت را نفی کرده و دیگری طائفه ای که به دلالت التزامی تبعیت را نفی نموده؛ مانند طائفه ای که دلالت بر تعبد و امتحان بندگان دارد و این به معنای نفی تبعیت است.

### جمع بین ادله

به نظر ما ادله ای که ظهور در تبعیت مطلق دارند ناظر به مواردی می باشند که در آن ها امکان تبعیت از مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام وجود دارد. پس

مواردی که در آن ها امکان تبعیت از مصالح و مفاسد پیشین نیست، موضوع برای این ادله واقع نمی شوند؛ مثل عبادات که نمی توان در آن ها مصلحت پیشین فرض کرد. بنابراین به نظر ما ادله تبعیت ناظر به عبادات نیستند، بلکه مربوط به مواردی است که امکان تبعیت در آن ها وجود دارد. بر این اساس عبادات به طور کلی از موضوع این ادله خارج می شوند. با این بیان، ادله ای هم که نفی تبعیت به نحو موجه جزئی می کنند، تعارضی با این ادله نخواهند داشت.

ادله ای هم که ظهور در تعبد و امتحان دارند در مورد عبادات مشکلی ندارند؛ زیرا به حسب این ادله معلوم می شود احکام عبادی برای تعبد و امتحان جعل شده اند، هر چند وجود مصالح و منافع پسین<sup>(1)</sup> در مورد عبادات بر حسب برخی ادله دیگر قابل اثبات است و لذا طبق برخی روایات آثار مختلفی بر عبادات مترتب می شود.

در مواردی هم که تبعیت احکام از مصالح و مفاسد امکان دارد، منافاتی با تعبدی و امتحانی بودن آن ها ندارد و این دو قابل جمع اند؛ چون يك حکم هم می تواند به جهت مصلحت و یا مفاسد موجود در متعلق آن جعل شده باشد و هم بندگان به وسیله آن امتحان شوند تا معلوم شود چه کسانی اهل عبودیت اند و چه کسانی اهل عبودیت نیستند. این مطلب با برخی از روایات نیز قابل تأیید است؛ از جمله روایتی که از امام صادق علیه السلام درباره غسل جنابت وارد شده و در آن به هر دو جهت؛ یعنی هم حکمت غسل جنابت و هم تعبد و امتحان بندگان اشاره شده است.<sup>(2)</sup> پس تعارضی بین این ادله وجود ندارد.

لذا ادله دال بر تبعیت در واقع ناظر به مواردی است که امکان تبعیت در آن هست و

ص: 386

---

1- . مراد مصالح و منافی است که بعد از تعلق امر و امتثال مکلف حاصل می شود.

2- . الاحتجاج، ج 2، ص 347؛ «إِنَّ الْجَنَابَةَ بِمَنْزِلَةِ الْحَيْضِ وَ ذَلِكَ أَنَّ التُّطْفَةَ دَمٌ لَمْ يَسَّ تَحْكِمَ وَلَا يَكُونُ الْجِمَاعُ إِلَّا بِحَرَكَةٍ شَدِيدَةٍ وَ شَهْوَةٍ غَالِيَةٍ فَإِذَا فَرَّغَ تَنَفَّسَ الْبَدَنُ وَ وَجَدَ الرَّجُلُ مِنْ نَفْسِهِ رَائِحَةً كَرِيهَةً فَوَجِبَ الْغُسْلُ لِذَلِكَ وَ غُسْلُ الْجَنَابَةِ مَعَ ذَلِكَ أَمَانَةٌ ائْتَمَنَ اللَّهُ عَلَيْهَا عِبِيدَهُ لِيُخْتَبِرَهُمْ بِهَا».

آن غیر عبادات است. ادله ای هم که ظهور در تعبد و امتحان دارند، علاوه بر آن که شامل عبادات می گردند، می توانند در غیر عبادات نیز جاری شوند؛ چون از آن، انحصار حکم در تعبد و امتحان استفاده نمی شود؛ یعنی ممکن است به وسیله احکام هم بندگان امتحان شده و میزان عبودیت آنان مشخص شود و هم در مواردی که مصالح و مفاسدی در متعلقات احکام وجود دارد آن مصالح را استیفا کرده و از مفاسد در امان بمانند. با این بیان ادله دالّ بر نفی تبعیت به نحو موجب جزئی هم دیگر با ادله ای که دلالت بر تبعیت به نحو مطلق می کنند تعارضی ندارد، لذا اساساً تعارض بین این ادله مرتفع می شود.

### جمع بندی مباحث گذشته

ابتدا به ذکر مقدمات هفت گانه پرداختیم که اجمال آن از این قرار است:

مقدمه اول: بحث ما در مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، مربوط به متعلقات احکام است و این که آیا قبل از تعلق امر مصلحت و مفاسد پیشین در متعلقات احکام وجود دارد یا خیر؟

مقدمه دوم: بحث در اوامر جدی است و اوامر امتحانی، تقیه ای، تهدیدی و تعجیزی از محل بحث خارج اند.

مقدمه سوم: افعال خداوند تبارک و تعالی بدون حکمت و غرض نیست. خداوند در همه کارها از جمله تشریح دارای غرض بوده و بر اساس حکمت، احکام را جعل کرده است.

مقدمه چهارم: وجود غرض در افعال خداوند و از جمله تشریح و قانون گذاری لزوماً به مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام وجود دارد مربوط نمی شود.

مقدمه پنجم: وجود مصلحت های پیشین در عبادات امکان ندارد؛ چون در عبادات با قطع نظر از تعلق امر مصلحتی تصور نمی شود.

مقدمه ششم: مصلحت، منحصر در متعلق احکام نیست بلکه مصالح دیگری هم می توان برای امر و نهی شارع در نظر گرفت؛ مثل مصلحتی که در نفس حکم یا امری خارج از حکم و متعلق حکم وجود دارد. به هر حال در موارد زیادی ثبوتاً یا اثباتاً احکام منبعث از مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلق احکام نیستند.

مقدمه هفتم: مقدمه هفتم در بررسی نسبت مسئله تبعیت و قاعده ملازمه بود. گفته شد این دو مسئله بر هم منطبق نیستند اگرچه با هم ارتباط دارند؛ چون در مسئله تبعیت سخن در این است که آیا حکم شرعی دلالت بر مصلحت و مفسده موجود در متعلق خود می کند یا خیر؟ اما در قاعده ملازمه بحث در این است که آیا مصلحت و مفسده، دلالت بر حکم شرعی می نماید یا خیر؟ آن چه که این جا محل بحث می باشد این است که آیا هر جا که حکم شرعی باشد دلالت بر وجود مصلحت و مفسده واقعی در متعلق آن قبل از تعلق حکم می کند یا خیر؟ یعنی آیا حکم شرعی، منبعث از مصالح و مفاسد واقعی است یا خیر؟

پس از ذکر این مقدمات به بررسی نصوص وارده در این مسئله پرداخته و نصوص را به شش طائفه تقسیم کرده و گفتیم: تعارض فقط بین دو طائفه از این نصوص وجود دارد؛ بین دسته ای که ظهور در تبعیت مطلق داشته و دسته ای که به نحو مطلق، تعبد و امتحان بندگان را ملاک حکم و امر و نهی شرعی قرار داده و به دلالت التزامی تبعیت را نفی می کنند.

در مورد جمع بین این دو دسته هم گفتیم: ادله و نصوصی که ظهور در تبعیت مطلق دارند حمل بر مواردی می شوند که امکان تبعیت در آن ها باشد و ادله ای که ظهور در تعبد دارند بر مواردی حمل می شوند که امکان تبعیت در آن ها وجود ندارد؛ مانند عبادات. مواردی هم که امکان تبعیت در آن ها وجود دارد با تعبد و امتحان قابل جمع است؛ زیرا حکم هم می تواند به جهت مصلحت و مفسده موجود در متعلق آن جعل شود و هم می تواند وسیله ای برای امتحان بندگان و سنجش میزان تعبد آنان به شرع و شارع باشد تا مشخص شود چه کسانی اهل عبودیت اند و چه کسانی اهل عبودیت نیستند.



مجموع این مقدمات هفت گانه و بررسی نصوص وارده در این مسئله ما را در مسیری قرار می دهد که از طرفی با مسیر بزرگانی مثل محقق نائینی و از طرف دیگر با مسیر اشاعره کاملاً جدا است؛ چون گروه اول معتقدند تمام احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی در متعلقات احکام اند. محقق نائینی به صراحت وجود مصلحت در نفس امر و تکلیف وارد کرده و می فرماید: تصویر مصلحت در خود تکلیف و جعل حکم ممکن نیست و در مورد اوامر امتحانی و نظایر آن نیز قائل به وجود مصلحت در متعلق اوامر امتحانی است. (1) از طرف دیگر اشاعره \_ که البته به گروه های مختلفی تقسیم می شوند \_ می گویند: احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلق احکام نیستند؛ چون دسته ای از آنان منکر حسن و قبح ذاتی بوده که در این صورت، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی بی معنا خواهد بود. گروه دیگری از آنان هم معتقدند که احکام به جهت مصلحتی که تشریح اقتضا می کرده جعل شده اند؛ یعنی به رانحه ای از تبعیت نسبت به مصلحت، آن هم در اصل تشریح قائل اند.

چنان چه واضح است بین این دو نظریه فاصله زیادی وجود دارد؛ چون از يك طرف با نظریه تبعیت مطلق حتی در اوامر امتحانی و احکام ظاهری ورد وجود هرگونه مصلحت حتی در خود تکلیف و تشریح مواجهم و از طرف دیگر با نظریه عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات احکام روبرو هستیم.

### نظریه برگزیده

اما نظر و راهی که ما اختیار کرده ایم راه اعتدال و میانه است؛ چون تبعیت رافی الجملة می پذیریم؛ یعنی معتقدیم مسلماً برخی از احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات احکام قبل از تعلق حکم می باشند، ولی در برخی موارد چنین

ص: 389

تبعیتی وجود ندارد. لکن این که دقیقاً در چه مواردی تبعیت وجود دارد و در چه مواردی تبعیت منتفی است را نمی توان تعیین کرد. بله می توان اجمالاً و به نحو کلی ضابطه ای ارائه داد که از این قرار است:

الف) عبادات: به نظر ما احکام در باب عبادات، تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقاتشان

نیستند؛ چون امکان چنین تبعیتی وجود ندارد و عبادات از این جهت سالبه به انتفای موضوع اند \_ البته در این رابطه نکته ای وجود دارد که در تنبیه به آن اشاره خواهیم کرد \_ چون در عبادات قبل از تعلق امر مصلحت و رجحانی وجود ندارد تا حکم از آن تبعیت نماید بلکه عبادات به واسطه امر شارع دارای مصلحت می شوند و این مصلحت غیر از غرضی است که از جعل احکام تعقیب می شود، لذا باید بین مصلحت و غرض یا غایت فرق قائل شد. بنابراین همان گونه که گفته شد، از آن جا که مصالح و مفاسد موجود در متعلقات غیر از غرض و غایتی است که شارع و قانون گذار از جعل احکام یا حتی یک حکم خاص در نظر می گیرد، در این جا نیز مصلحتی که به امر شارع برای عبادات ایجاد می شود غیر از آن غرض و غایت است؛ به عبارت دیگر در مورد عبادات خود امر موجب حدوث مصلحت می گردد که این مصلحت غیر از مصلحت نفس جعل حکم و انشای آن است؛ زیرا اگر مصلحت فقط متعلق به جعل باشد آن گاه این مصلحت با جعل محقق شده و دیگر نوبت به مرحله امتثال نمی رسد، بنابراین در این جا مصلحت با جعل ایجاد شده و با امتثال مکلف استیفا می شود. به هر حال ما در مورد عبادات تبعیت را مطلقاً نمی پذیریم و در این جهت هم فرقی بین واجبات و مستحبات نیست.

ب) اعیان خارجی: درباره اعیان خارجی معتقدیم که در طبیعت این اشیا حتی بنا بر وجود تقدیری آن ها مصالح و مفاسد واقعی و به عبارت دیگر حسن و قبح ذاتی وجود دارد. البته از آن جا که بحث ما در حسن و قبح به معنای مدح و ذم است و

استحقاق مدح و ذم نیز در رابطه با اعیان خارجی معنا ندارد؛ مثلاً ممکن نیست گفته شود: خمر مستحق مدح یا ذم است، لذا مراد از حسن و قبح اعیان خارجی، حسن و قبح افعال اختیاری مرتبط با این اعیان است. به عبارت دیگر از آن جا که در خود اعیان خارجی مصلحت و مفاسد وجود دارد و دارای آثار مادی یا معنوی است که چه بسا ما بر آن اطلاع نداشته باشیم، حسن و قبح افعال اختیاری مرتبط با این اعیان متناسب با همان مصالح و مفاسدی است که در آن ها وجود دارد.

پس در اعیان خارجی مصالح و مفاسدی واقعی قبل از تعلق امر و با قطع نظر از حکم شارع وجود دارد که موجب تعلق حکم به آن ها گردیده و به همین دلیل معتقدیم که مثلاً شارب خمر نزد عقل مستحق ذم است. البته این بدان معنا نیست که عقل حتماً آن مصالح و مفاسد را درک می کند؛ زیرا بسیاری از مصالح و مفاسد، خفی بوده و عقل آن ها را درک نمی کند و اگر شارع آن جهات را برای عقل آشکار کند عقل حتماً آن ها را می پذیرد. لذا در این موارد حکم شارع کاشف از وجود مصلحت و مفاسد واقعی در متعلقات آن ها است و حتی آن چه که در بعضی از روایات به عنوان علل الشرایع ذکر شده در واقع حکمت احکام اند نه علت احکام، مگر آن که به علّیت آن ها تصریح شده باشد. پس علی رغم این که عقل بسیاری از مصالح و مفاسد موجود در اشیا را درک نمی کند، اما این اشیا به واسطه مصالح و مفاسد واقعی موجود در آن ها حلال یا حرام شده و اگر چنان چه بعضی موارد علی رغم وجود مصلحت در آن ها، حرام و یا علی رغم وجود مفاسد در آن ها حلال شده باشند، به جهت بعضی از طواری و عوارض است؛ مانند تحریم بعضی از طیبات برای یهود که صرفاً بدلیل ظلم آن ها و مانع شدنشان در برابر راه حق جعل شده بود؛ چنان چه در آیه شریفه «فَبُظِّلِمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ»<sup>(1)</sup> به این مطلب اشاره شده است.

ص: 391

## اشاره

قبل از آن که چند نکته مهم و اساسی را بیان کنیم مناسب است به بعضی از شواهد و مؤیدات نظریه مختار اشاره شود.

### 1. سیره عقلا

مؤید اول روش و سیره عقلا- در جعل و قانون گذاری است. عقلا در قانون گذاری و جعل احکام فقط به مصالح و مفاسد موجود در متعلقات قوانین نظر ندارند بلکه مصالح عامه ای را هم در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی و اجتماعی در نظر می گیرند و بر اساس آن مقررات را جعل می کنند، در حالی که در بسیاری از موارد در متعلقات این احکام و مقررات هیچ مصلحت و مفسده ای وجود ندارد و البته اهمیت این مصالح کمتر از مصالح و مفاسد موجود در متعلقات نیست. تردیدی هم نیست که شارع به عنوان یکی از عقلا بلکه رئیس عقلا، ضمن این که در جعل احکام به مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات نظر دارد و مصالح لازمه الاستیفاء یا مفاسد لازمه الاجتناب را ملاحظه می نماید، اما در کنار آن برای اداره جامعه بشری و نظام بخشیدن به زندگی اجتماعی به مصالح و مفاسد عامه نیز توجه داشته و در جعل احکام صرفاً به مصالح و مفاسد موجود در متعلقات اکتفا نمی کند.

توجه به این نکته ضروری است که ما در صدد نفی تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلقات هستیم، ولی این بدان معنا نیست که در هیچ موردی حکم شرعی به خاطر وجود ملاک در متعلق، جعل نمی شود. مهم آن است که خداوند متعال در تشریح دارای غرض بوده و فعل او عبث و بیهوده نباشد ولی همان گونه که در مقدمه هفتم اشاره کردیم غرض تشریح منحصر در مصلحت و مفسده موجود در متعلق حکم نیست و مصالح و مفاسد دیگری را هم می توان برای حکم در نظر گرفت؛ مانند مصالح عامه یا مصالحی که مربوط به نفس تکلیف است یا امور دیگری

مانند تقویت روحیه تعبد و بندگی. پس سیره عقلا در قانون گذاری مؤید مناسبی برای نظریه مختار است.

## 2. عدم وجود ملاک در بعضی از موارد

مؤید دوم این است که حتی در مواردی که یقیناً حکم به واسطه وجود مصلحت و مفسده موجود در متعلق آن جعل شده، افرادی یافت می شوند که واجد آن ملاک نبوده، اما با این حال حکم در حق آن ها ثابت است.

به عنوان مثال بر فرض که ملاک لزوم عده بر زن، حفظ انساب و جلوگیری از اختلاط میاه باشد، در این صورت باید طبق نظریه تبعیت قائل شد که این حکم، فقط در مواردی که مصلحت حفظ انساب و جلوگیری از اختلاط میاه وجود دارد ثابت است، اما با این حال مشاهده می شود در بعضی موارد هم که قطعاً اختلاط میاه پیش نمی آید، معدلک لزوم عده ثابت است؛ مثلاً برخی گفته اند: زنی که رحم ندارد نیز باید عده نگه دارد با این که ملاک حکم در حق او صدق نمی کند. مگر آن که گفته شود این گروه در اصل ملاک بودن حفظ انساب تردید دارند. پس مواردی که در آن حکم بدون وجود ملاک ثابت است، شاهد و گواه آن است که حکم در همه موارد تابع مصلحت و مفسده موجود در متعلق نیست. از این رو نمی توان به نحو مطلق قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفساد گردید. البته واضح است که این مطلب صرفاً بخشی از نظر مختار را تأیید می کند.

ممکن است گفته شود که در جعل احکام، مصلحت و مفسده نوعی و غالبی ملاک است نه مصلحت شخصی، بنابراین عدم وجود ملاک در بعضی از افراد خللی به این قول وارد نمی کند.

پاسخ این است که حتی اگر ملاک را مصلحت یا مفسده نوعی و غالبی در نظر بگیریم، این خود نشان دهنده آن است که در جعل احکام صرف مصلحت یا مفسده

موجود در متعلق لحاظ نشده بلکه در کنار آن به امور و مصالح دیگری مانند ضرب قانون و امثال آن نیز توجه شده است.

پس اگرچه قائلین به تبعیت با این بیان می خواهند از محذور عدم وجود ملائک در بعضی از افراد پاسخ داده و بگویند: هیچ خدشه ای بر قانون تبعیت وارد نیست، اما حقیقت آن است که خود این مسئله، شاهد و گواه بر سستی و ضعف این قول است؛ چرا که اگر مسئله تبعیت صحیح باشد می بایست در تمام موارد ثابت باشد نه آن که در بعضی از افراد تخلف نماید.

### 3. روایات

بعضی از نصوص نیز، تخلف حکم از ملائک را تأیید می کند. البته در بین نصوصی هم که در مباحث قبل ذکر گردید، روایاتی وجود دارند که می توان از آن ها به عنوان مؤید استفاده کرد، اما آن چه که در این مقام

ذکر می شود غیر از آن روایات است.

از جمله نصوصی که مؤید تخلف حکم از ملائک می باشد، روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله است که می فرماید:

«لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ»؛ (1) اگر ائمتما دچار مشقت نمی شدند حتما آن ها را به مسواک زدن همراه با هر نمازی امر می کردم.

طبق این روایت با این که مسواک زدن دارای مصلحت و حسن است، اما در عین حال واجب نشده؛ یعنی با آن که شارع به وجود ملائک امر اعتراف کرده؛ چون تعبیر «لا مرتهم بالسواک» را به کار برده، اما با این حال به آن امر نکرده است.

از این روایت معلوم می شود که در برخی موارد ملائک حکم وجود دارد، اما حکم جعل نشده و مقصود ما هم اثبات تخلف حکم از ملائک می باشد. بدیهی است این

ص: 394

---

1- . الکافی، ج3، کتاب الطهارة، باب 15 باب السواک، ص22، ح1؛ وسائل الشیعة، ج2، کتاب الطهارة، باب 3 من ابواب السواک، ص17، ح4؛ من لا یحضره الفقیه، ج1، باب السواک، ص55، ح123.

تخلف گاهی به این صورت است که ملائک وجود ندارد ولی حکم هست و گاهی به این صورت است که ملائک وجود دارد اما حکمی نیست مثل ما نحن فیه.

ممکن است گمان شود مورد این روایت اگر چه دارای مصلحت بوده ولی به حد الزام نرسیده تا حکم لزومی برای آن جعل شود، لکن با دقت در متن روایت معلوم می شود مصلحت مسواک زدن به حدی بوده که لازمه الاستیفاء باشد؛ چون طبق روایت اگر مشقتی در آن نبود هر آینه به آن امر می شد. پس از لحن روایت استفاده می شود که مصلحت به حد الزام رسیده ولی مشقت مانع امر شده است.

هم چنین ممکن است این اشکال مطرح شود که بحث در جایی است که احتمال وجود مزاحم مثل مشقت و امثال آن نباشد، در حالی که نسبت به مورد ذکر شده مانع و مزاحم وجود دارد؛ به عبارت دیگر این مورد از موارد تخلف حکم از ملائک نیست؛ به این دلیل که مصلحت موجود مبتلا به مانع مشقت شده و لذا ملائک جعل حکم وجود ندارد.

پاسخ این است که در بسیاری از تکالیف مشقت وجود دارد، اما با این حال جعل شده اند؛ مانند مشقتی که در بیدار شدن برای نماز صبح یا روزه یا جهاد و یا حج وجود دارد که قطعاً بیش از مشقت مسواک زدن است. پس اگر مشقت، مزاحم و مانع جعل حکم بود، می بایست جلوی تأثیر مصلحت موجود در این موارد را هم می گرفت. بنابراین روایت مذکور می تواند مؤیدی برای مسئله تخلف حکم از ملائک باشد.

#### 4. حدیث رفع

حدیث رفع (1) دلالت می کند بر این که بعضی از احکام و تکالیف از باب منّت برداشته شده اند. حال اگر احکام تابع ملائکات و مصالح و مفساد موجود در متعلقات باشند، لازم می آید که خداوند بندگان را از استیفای مصلحت های موجود در

ص: 395

---

1- . الکافی، ج 2، کتاب الایمان والکفر، باب 208، باب ما رفع عن الأمة، ص 463، ح 2؛ وسائل الشیعة، ج 15، کتاب الجهاد، باب 56 من ابواب جهاد النفس، باب جملة مما عفی عنه، ص 369، ح 1؛ بحار الانوار، ج 2، کتاب العقل والعلم والجهل، باب 33، ص 280، ح 47.

متعلقات برخی از تکالیف به واسطه برداشتن این تکالیف از باب منّت محروم کند و این پذیرفتنی نیست. پس برای آن که در این محذور واقع نشویم باید بگوئیم: برخی از احکام تابع مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام نیستند. لذا حدیث رفع نیز شاهد بر مدعای ما خواهد بود.

ص: 396



## اشاره

در پایان این فصل لازم است به برخی از اشکالات وارد بر نظریه مختار پاسخ دهیم.

## اشکال اول

در این قسمت به بررسی کلام محقق نائینی درباره مصلحت در عبادات که به نوعی اشکال بر یکی از مقدمات نظریه مختار است می پردازیم. چنانچه سابقاً گفته شد مصلحت پیشین در متعلق اوامر عبادی ممکن نیست و نمی توان مصلحت را در متعلق اوامر عبادی با قطع نظر از امر و بیان شارع تصویر کرد. در واقع آن چه که ما به عنوان یکی از أضلاع قول به تفصیل بر آن تأکید داشتیم همین مشکل دور در عبادات بود که در نتیجه آن، احکام و اوامر عبادی نمی توانند تابع مصلحت موجود در متعلقات عبادات باشند؛ زیرا از يك طرف اگر بگوییم: احکام تابع مصالح و مفاسدند نتیجه اش آن است که امر عبادی متوقف بر وجود مصلحت باشد و از طرف دیگر مصالح نیز، متوقف بر اوامرند و تا امر شارع به عبادت تعلق نگیرد مصلحت و رجحانی ندارد و این همان دور باطل است.

اما محقق نائینی در صدد است مشکل دور را برطرف کرده و به اشکالی که در

رابطه با تصویر مصلحت در متعلقات اوامر عبادی قبل از تعلق امر وجود دارد پاسخ دهد. ایشان می فرمایند: معنای توقف اوامر الهی بر وجود مصلحت در متعلقات آن ها این نیست که فعل فی حد ذاته و با قطع نظر از امر مشتمل بر يك مصلحت ملزمه باشد؛ چون چنین معنایی تشریح محرم است بلکه معنای آن این است که در ذات این افعال مصالح الزام آوری به نحو اقتضا وجود دارد؛ یعنی این مصالح در مرتبه اقتضا بوده و با امر به مرتبه فعلیت می رسند و با این بیان مشکل دور برطرف می شود. (1)

به عبارت دیگر مشکل دور این بود که طبق قول به تبعیت مطلق، اوامر الهی متوقف بر مصالح اند و از طرف دیگر مصلحت در عبادت متوقف بر امر است؛ چون عبادت بدون قصد قربت و امثال امر هیچ

فایده ای ندارد و قصد امر هم متوقف بر خود امر است، بنابراین التزام به تبعیت احکام از مصالح و مفاصد در عبادات منجر به دور خواهد شد. اما محقق نائینی می فرماید: با این بیان مشکل دور برطرف می شود؛ چون آن چه که اوامر بر آن متوقف است مصلحت موجود در مرتبه اقتضا یا همان مصلحت اقتضایی است، ولی آن چه که بعد از امر تحقق پیدا می کند مصلحت موجود در مرتبه فعلیت یا همان مصلحت فعلی است؛ یعنی در واقع مصلحت دارای دو وجود است؛ یکی وجود اقتضایی و دیگری وجود فعلی.

پس تصویر وجود مصلحت پیشین در متعلقات اوامر عبادی اعم از واجب و مستحب، قبل از تعلق حکم و امر ممکن است و آن چه در عبادات به عنوان مصلحت پیشین شناخته می شود وجود اقتضایی مصلحت است. بنابراین نبود امر در این مرحله مشکلی ایجاد نمی کند؛ چون وجود این مصالح در مرتبه اقتضا متوقف بر قصد امثال امر یا همان قصد قربت نیست. با این بیان، مقدمه ششم از مقدمات نه گانه ای که قول مختار مبتنی بر آن بود و در آن گفته شد که متعلقات اوامر عبادی قبل از تعلق امر

ص: 398

مصلحتی ندارند دچار مشکل می شود. بنابراین بر ما لازم است برای تحکیم نظر مختار به کلام محقق نائینی پاسخ دهیم.

## بررسی اشکال اول

به نظر ما در مجموع سه اشکال به کلام محقق نائینی وارد است که عمده آن ها اشکال سوم است.

اولاً: آن چه که به عنوان مذهب عدلیه معروف و مشهور شده مبنی بر این که احکام تابع مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام اند، ظهور در این دارد که این مصالح و مفاسد قبل از تعلق امر، بالفعل موجودند، در حالی که ایشان مدعی است احکام عبادی تابع مصالح در مرحله اقتضا است و این خلاف ظاهر و متفاهم از کلمات قوم است.

ثانیاً: ظاهر عبارت محقق نائینی این است که ایشان در خصوص متعلقات اوامر عبادی قائل به وجود مصلحت در مرتبه اقتضا می باشد، آن هم به خاطر حفظ کلیت قانون تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلقات؛ یعنی چون مواجه با مشکلی در رابطه با قانون تبعیت مطلق در عبادات شده، لذا فرمود: در اوامر عبادی آن چه که در متعلقات وجود دارد مصلحت اقتضایی است، ولی در بقیه احکام به چنین مسئله ای ملتزم نشده است.

اشکال این است که ایشان صرفاً برای حفظ کلیت قانون تبعیت به نوعی بین متعلقات احکام تفصیل قائل شده؛ به این صورت که در احکام غیر عبادی مرتبه فعلی مصلحت را موجب صدور حکم و ملائک امر می داند ولی در احکام عبادی مرتبه اقتضای مصلحت را موجب صدور امر دانسته، در حالی که محذور این توجیه کمتر از محذور رفع ید از کلیت این قاعده نیست؛ چون بخش زیادی از احکام شرعی و بخش معظمی از اوامر، عبادی می باشند. پس تفصیل ایشان بین متعلقات پذیرفتنی نیست.

ثالثاً: معنای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلقات آن ها، این

است که این مصالح و مفسد در سلسله علل احکام اند، و خود ایشان هم مکررا به این مسئله اشاره می کند که قانون تبعیت دلالت بر آن می کند که مصالح و مفسد، علت و مناط و ملاک احکام شرعی اند.<sup>(1)</sup> حال با توجه به این مطلب، سؤال این است که آیا اقتضای مصلحت می تواند باعث صدور و جعل حکم شود؟ به عبارت دیگر، اگر گفته می شود: مصلحت یا مفسده موجود در متعلق، مناط و علت حکم و موجب صدور آن است (هرچند به نحو جزء العلة) آیا مراد مصلحت فعلی است یا مصلحت اقتضایی؟ روشن است که مصلحت اقتضایی از آن جا که حقیقتا موجود نیست نمی تواند موجب صدور و جعل حکم گردد؛ زیرا مراد از مصلحت اقتضایی که آن را به وجود مصلحت در مرتبه اقتضا تفسیر کرده اند بر اساس معانی مختلف اقتضا یا وجود مصلحت در مرتبه اقتضاء مقابل انشا است و یا وجود مصلحت در مرتبه اقتضا مقابل فعلیت، اگرچه ایشان مصلحت اقتضایی را در مقابل مصلحت فعلی به کار برده است.

ولی به هر حال اگر مراد، مصلحت در مرتبه اقتضای حکم در مقابل مرتبه انشای حکم موجود باشد، این همان فعلیت مصلحت خواهد بود؛ زیرا مرتبه اقتضای حکم؛ یعنی همان مرتبه وجود مصلحت و ظاهرا هم منظور محقق نائینی این نیست. و هم چنین است اگر مراد، مصلحت در مرتبه اقتضای حکم در مقابل مرتبه فعلیت حکم موجود باشد. پس به ناچار منظور محقق نائینی از «مصلحت اقتضایی» یا «وجود مصلحت در مرتبه اقتضا»، «اقتضاء المصلحه» می باشد که در این صورت، دیگر اساسا مصلحتی وجود ندارد تا بخواهد علت و مناط حکم قرار گیرد و اگر عنوان «مصلحت موجود» هم بر آن اطلاق شود مبتنی بر مجاز و مسامحه است.

به عبارت دیگر باید بین «اقتضاء الحکم» و «اقتضاء المصلحه» تفاوت قائل شد. «اقتضاء الحکم» عبارتست از وجود مصالح و مفسد که مقتضی انشای حکم است. بر

ص: 400

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، صص 120 و 399؛ اجود التقريرات، ج 2، ص 70 .

این اساس، مصالح و مفاسد وجود داشته و فعلیت پیدا کرده اند ولی «اقتضاء المصلحه» یا به تعبیر دیگر مصالح و مفاسد اقتضایی به معنای استعداد و قوه مصلحت است. طبق این بیان، مصلحت موجود نیست و لذا نمی تواند علت و مناط حکم باشد. بله، به يك اعتبار می توان «اقتضاء المصلحه» را مقتضی و علت حکم دانست و آن این که «اقتضاء المصلحه» مقدمه فعلیت مصلحت و فعلیت مصلحت نیز موجب صدور حکم است، اما در این صورت، «اقتضاء المصلحه» بدون واسطه و به عنوان سبب قریب، علت حکم نیست، بلکه سبب بعید است و سبب قریب حکم همان مصلحت فعلی است.

پس در مجموع، کلام محقق نائینی که در صدد است مشکل دور در عبادات را با تفصیل بین «مصلحت اقتضایی» و «مصلحت فعلی» حل کند، قابل قبول نیست و سخن ما که گفتیم: در اوامر عبادی، به علت مشکل دور مصلحتی قبل از تعلق امر وجود ندارد هم چنان عاری از اشکال است.

## اشکال دوم

از آن جا که ما وجود مصلحت و مفسده را در متعلق برخی از احکام انکار کرده و گفتیم: در بعضی از تکالیف، مصلحت در نفس تکلیف وجود دارد نه در متعلق آن، لذا باید کلام محقق نائینی را که فرمود: اصلاً ممکن نیست مصلحت در نفس تکلیف باشد، پاسخ دهیم؛ چون در غیر این صورت يك رکن از ارکان قول به تفصیل مختل می شود.

چنان چه گفتیم محقق نائینی ادعای تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد موجود در نفس اوامر و نواهی و نه در متعلقات آن ها را ضعیف دانسته و می فرماید: چنین ادعایی هرچند به نحو موجهه جزئی فاسد است؛ یعنی حتی در بعضی از اوامر و نواهی نیز نمی توان مدعی شد که مصلحت و مفسده در نفس تکلیف است. ایشان می فرماید: کسانی که قائل به وجود مصلحت در خود تکلیف اند اوامر امتحانی را به

عنوان مثال ذکر کرده و گفته اند: مصلحتی در متعلق اوامر امتحانی وجود ندارد بلکه مصلحت آن در نفس تکلیف است. آن گاه وی در پاسخ می فرماید: لازمه این سخن آن است که به مجرد امر، مصلحت محقق شده و نیاز به چیز دیگری از جمله عمل مکلف نباشد، در حالی که در اوامر امتحانی قطعاً این چنین نیست بلکه مصلحت آن در اظهار اطاعت به وسیله عبد است و اظهار اطاعت نیز در صورتی محقق می شود که عبد بر طبق آن چه که امر به آن تعلق گرفته عمل کند. با این وجود چگونه می توان ادعا کرد که مصلحت در خود امر است؟ پس مصلحت در این اوامر با شروع در عمل تحقق پیدا می کند و نه به نفس امر و تکلیف، لذا ایشان مدعی است که ممکن نیست مصلحت در نفس تکلیف باشد. (1)

پس کلام ایشان دارای دو بخش است؛ یکی اصل ادعای ایشان است که می گوید: ممکن نیست مصلحت در نفس تکلیف باشد مطلقاً، چه در اوامر امتحانی و چه در غیر آن بلکه احکام حتی در اوامر امتحانی تابع مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام می باشند. بخش دوم مناقشه ای است که ایشان در اوامر امتحانی دارند. البته کلامی که از ایشان نقل گردید طبق تقریری است که محقق کاظمی در فوائد الاصول بیان کرده است. محقق عراقی نیز بر این کلام محقق نائینی تعلیقه ای دارند که در مباحث بعدی متعرض آن خواهیم شد.

## بررسی اشکال دوم

اولاً: راجع به اصل ادعای ایشان با قطع نظر از اوامر امتحانی این اشکال مطرح است که مراد از وجود مصلحت در نفس تکلیف این نیست که خود امر یا نهی، دارای مصلحت می باشند تا گفته شود: این مصالح به واسطه خود امر یا نهی ایجاد می شوند بلکه می توان گفت که این مصلحت به واسطه نفس تکلیف در متعلق تکلیف ایجاد

ص: 402

می شود؛ به عنوان مثال نماز، به واسطه تعلّق امر به آن، دارای مصلحت شده و حُسن پیدا می کند به گونه ای که مکلف با امتثال آن، مصلحتی را که در نماز به واسطه تعلّق امر ایجاد شده به دست آورده و مستحق مدح و پاداش می گردد. پس ممکن است مراد از وجود مصلحت در نفس تکلیف این باشد که به واسطه تکلیف، مصلحت در متعلّق آن حادث می شود نه این که در خود تکلیف مصلحتی وجود داشته باشد.

ثانیا: بر فرض که بپذیریم مصلحت در خود تکلیف است نه آن که به وسیله امر و تکلیف در متعلّق ایجاد شود، ولی معذک سخن ایشان مبتلا به اشکال است. برای بیان اشکال لازم است ادعای محقق نائینی را که در واقع يك قیاس استثنائی است، بیشتر بررسی کنیم. مقدمه اول قیاس این است که اگر مصلحت در نفس تکلیف باشد پس باید آن مصلحت به صرف امر و تکلیف محقق شود. در مقدمه دوم نیز می گوید: مصلحت به نفس تکلیف محقق نمی شود بلکه منوط به امتثال مکلف است. سپس نتیجه می گیرد: مصلحت در نفس تکلیف وجود ندارد.

اشکال ما متوجه مقدمه دوم ایشان است که در آن می فرماید: مصلحت به نفس امر و تکلیف محقق نمی شود؛ چون به نظر ما می توان مصلحت هایی را ذکر کرد که به نفس امر و تکلیف محقق شوند؛ مانند اظهار آمریت، برتری و ریاست که از اموری می باشند که متوقف بر عمل و امتثال عبد نیستند، بلکه به نفس تکلیف و امر محقق می شوند و این برای ابطال نظر محقق نائینی کافی است؛ چون ایشان فرمود: وجود مصلحت در نفس تکلیف هر چند به نحو موجه جزئیة باطل است؛ یعنی حتی يك مورد را هم نمی توان پیدا کرد که در آن، مصلحت به خود تکلیف رجوع کند.

ثالثا: اشکال سوم به مناقشه محقق نائینی در اوامر امتحانی برمی گردد. ایشان در مورد اوامر امتحانی اشکال کرده و می فرماید: مصلحت در نفس امر امتحانی وجود ندارد، بلکه در اظهار اطاعت توسط عبد نهفته است، لذا تحقّق مصلحت در اوامر

امتحانی متوقف بر عمل است و با نفس امر محقق نمی شود. از طرف دیگر اگر چه ایشان صریحا نفرموده که مصلحت در اوامر امتحانی نیز به متعلقات برمی گردد، اما از آن جا که ایشان از يك طرف به طور کلی می گوید: مصلحت یا باید در نفس امر باشد یا در متعلق آن و از طرف دیگر در اوامر امتحانی وجود مصلحت در خود امر را ممکن نمی داند، معلوم می شود که به نظر ایشان در اوامر امتحانی نیز مصلحت در متعلق آن قرار دارد. با توجه به این مطلب اشکال این است که اظهار اطاعت که ایشان آن را به عنوان مصلحت معرفی می کند، نه به نفس امر برمی گردد و نه مربوط به متعلق اوامر امتحانی می باشد، بلکه امری خارج از این دو است و این اشتباهی است که توسط ایشان صورت گرفته؛ چون از طرفی می فرماید: مصالح اوامر امتحانی نمی تواند به نفس تکلیف برگردد، بلکه طبق برداشتی که از کلام ایشان ذکر کردیم به متعلق تکلیف مربوط می شود و از طرف دیگر چیزی را به عنوان مصلحت معرفی می کند که ربطی به متعلقات احکام ندارد.

البته این اشکال بر طبق تقریری است که محقق کاظمی از کلام محقق نائینی در فوائد الاصول (1) ارائه کرده، اما بر اساس تقریر محقق خوئی (2) از کلام محقق نائینی مسئله متفاوت است. طبق این تقریر محقق نائینی در جواب صاحب فصول ادعا می کند که در واقع، مأموریه در اوامر امتحانی، فعل بعضی از مقدمات است و لذا اتیان به بعضی از مقدمات مشتمل بر مصلحت است؛ یعنی خود ذی المقدمه مأموریه نیست، اگر چه به حسب ظاهر امر به ذی المقدمه تعلق گرفته است. به عنوان مثال در امر به حضرت ابراهیم علیه السلام برای ذبح اسماعیل، مصلحتی در ذبح اسماعیل وجود نداشت، بلکه مصلحت در فعل بعضی از مقدمات بوده است.

ص: 404

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، صص 59 و 219.

2- . اجود التقریرات، ج 2، ص 38.



پس طبق این تقریر از کلام محقق نائینی، مصلحت در اوامر امتحانی به متعلقات برمی گردد؛ چون به نظر ایشان مقدمات دارای مصلحت است، بنابراین اشکال مذکور به ایشان وارد نیست. مگر آن که گفته شود: مصلحت موجود در فعل بعضی از مقدمات همان اظهار اطاعت و موافقت امر است که در این صورت به تقریر اول باز می گردد و همان اشکال در این جا نیز مطرح می شود.

پس در مجموع، نظر محقق نائینی در رابطه با اوامر امتحانی مخدوش است.

محقق عراقی در ذیل کلام محقق نائینی می فرماید:

«الأولی ان یقال: ان المصلحة الناشئة من قبل الامر معلول للامر فكيف يكون مقتضيا له: أولی آن است که گفته شود: مصلحتی که در نفس تکلیف و ناشی از امر است معلول امر محسوب می شود، پس چگونه می تواند مقتضی برای امر باشد»،<sup>(1)</sup> اما حقیقت مطلب این است که ایشان فقط تعبیر و بیان محقق نائینی را تغییر داده و اشکالی را به ایشان وارد نمی کند.

لکن با توجه به آن چه گفته شد، معلوم می شود معنای حدوث مصلحت به سبب امر این نیست که این مصلحت مقتضی امر است. اگر می گفتیم: مصلحتی که ناشی از امر بوده و معلول آن است سبب برای امر است سخن محقق عراقی صحیح بود، اما به نظر ما گرچه مصلحت به واسطه نفس تکلیف حادث می شود، اما در عین حال این مصلحت، علت و مقتضی جعل حکم نیست.

### اشکال سوم

میرزا محمد تقی شیرازی می گوید: حسن و قبح به معنای مدح و ذم اگر چه قائم به اشخاص است نه مفاهیم، ولی این که گفته شود: احکام یا اراده و کراهت که لازمه امر و نهی است تابع مدح و ذم می باشد، قابل قبول نبوده و غیر معقول است. ولی حسن و

ص: 405

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 59، قسمت پاورقی.

قبیح به معنای مصلحت و مفسده اگر چه از حیث وجود، قائم به عناوین است اما تبعیت احکام نسبت به آن‌ها واضح و روشن است. در نتیجه سخن ایشان این است که نمی‌توان حسن و قبح در عنوان بحث؛ یعنی تبعیت احکام از حسن و قبح را به معنای مدح و ذم دانست و در نتیجه قائل شد که احکام تابع مدح و ذم اند. (1)

ما در مباحث گذشته گفتیم: حسن و قبح سه معنا دارد و معنایی که محل نزاع می‌باشد همین معنا از حسن و قبح؛ یعنی مدح و ذم است، از این رو باید به کلام میرزای شیرازی پاسخ دهیم.

### بررسی اشکال سوم

به نظر ما سخن میرزای شیرازی مبتلا به دو اشکال است:

اولاً: ایشان ادعا می‌کند که تبعیت احکام از حسن و قبح به معنای مدح و ذم، معقول نیست. اشکال ما به ایشان این است که اگر گفته می‌شود: احکام تابع حسن و قبح واقعی اشیا است به این معنا است که قبل از تعلّق حکم به يك فعل، فاعل آن، نزد عقل یا عقلا بر اساس اختلافی که در این جا وجود دارد استحقاق مدح یا ذم دارد؛ یعنی با قطع نظر از بیان شارع و امر او، فاعل يك فعل اختیاری از سوی عقل یا عقلا- مورد نکوهش یا ستایش قرار می‌گیرد. پس منظور از مدح و ذم، مدح و ذم در نزد عقل یا عقلا است و این ربطی به اطاعت و عصیان ندارد و از آثار آن محسوب نمی‌شود، در نتیجه اشکال میرزای شیرازی مبنی بر این که «مدح و ذم از آثار اطاعت و عصیان است و اطاعت و عصیان نیز بعد از امر شارع محقق می‌شوند، پس امر و نهی شارع نمی‌تواند تابع حسن و قبح به معنای مدح و ذم باشد»، وارد نیست.

ثانیاً: به نظر ما حسن و قبح به معنای مدح و ذم جدا از حسن و قبح به معنای مصلحت و مفسده نیست بلکه هر دو به يك معنا هستند؛ چون زمانی نسبت به فاعل

ص: 406

---

1- . تقریرات آية الله المجدد الشیرازی، ج 4، ص 165.

يك فعل، مدح یا ذم صورت می گیرد که آن فعل دارای مصلحت یا مفسده باشد؛ به عبارت دیگر زمانی فاعل يك فعل مود ستایش قرار می گیرد که فعلش نیکو و زمانی مورد مذمت قرار می گیرد که فعلش زشت باشد. پس این دو معنا کاملاً به هم پیوسته اند و فقط حیثیتشان متفاوت است.

ص: 407



بخش پنجم: کیفیت جعل حکم

اشاره

ص: 409



بحث مهم دیگری که لازم است در رابطه با حکم شرعی مطرح شود، مسئله کیفیت جعل و چگونگی تشریح احکام است. در این رابطه آرا و نظار مختلفی وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد. این بخش در ضمن چند فصل ارائه خواهد شد، لکن شایسته است مقدمتا مطالبی را بیان کنیم.

مشهور در بین اصولیین آن است که احکام و قوانین شرعی به نحو قضایای حقیقی جعل شده اند. در مواضع متعددی از علم اصول به این مسئله پرداخته شده و آثار مختلفی هم دارد. به عنوان نمونه، این موضوع در بحث واجب مشروط و معلق، شرط متأخر، تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص، ترتب، واجب تعبدی، حجیت خبر واحد، استصحاب کلی، استصحاب شرایع سابقه و بعضا در مسئله تقلید مطرح شده است.

اساس این بحث از زمان شیخ انصاری وارد علم اصول شده، در این رابطه شهید مطهری می فرماید: «شیخ انصاری و حاجی سبزواری به مدت شش ماه در مشهد با هم تلاقی داشتند که در آن مدت، حاجی سبزواری نزد شیخ، فقه و اصول تلمذ می کرده و شیخ انصاری هم فلسفه و منطق را از حاجی سبزواری فرا می گرفت. و من گمان می کنم در همین ایام مرحوم شیخ انصاری بحث قضایای حقیقی را از حاجی

سبزواری فرا گرفته و وارد علم اصول کرده چون تعبیری که شیخ در این باره به کار می برد همان تعبیر حاجی سبزواری است.»<sup>(1)</sup>

پس از مرحوم شیخ نیز شاگرد مبرز ایشان؛ یعنی مرحوم آخوند این موضوع را مطرح و سپس اتباع و شاگردان او به خصوص محقق نائینی این بحث را بسط دادند. از این رو شاید بحث از قضایای حقیقی در علم اصول سابقه طولانی و زیادی نداشته باشد.

این مسئله با آن که دارای آثار مختلفی در علم اصول است، ولی مستقلاً و راساً اثر مهمی برای آن متصور می باشد و آن این که اگر گفته شود اصل در احکام شرعی، جعل به نحو قضیه حقیقی است در این صورت، در موقع شك و عدم وجود قرینه، قضایا حمل بر حقیقی می شوند و این مسئله مهمی است؛ چون اگر قضیه ای به نحو حقیقی جعل شده باشد حکم مذکور در آن کلی بوده و برای همه انسان ها در همه زمان ها ثابت است. اما اگر بگوییم: اصل آن است که احکام به نحو قضیه خارجی جعل شده اند دیگر نمی توان آن را به عنوان يك حکم کلی که همه افراد حتی افراد مقدر را شامل شود در نظر گرفت.

این مطلب از آن جهت حائز اهمیت است که بسیاری از روایات در خصوص يك مورد وارد شده اند. حال اگر گفتیم ادله مبین قضایای حقیقی اند، آن گاه می توان از آن ها به عنوان منبع حکم شرعی استفاده کرد، اما اگر مبین قضایای خارجی باشند در این صورت، معلوم نیست چنین صلاحیت و شأنتی برای استنباط حکم شرعی داشته باشند.

به عبارت دیگر سخن در این است که اصل در تشریح و قانون گذاری چیست؟ آیا اصل این است که قوانین به نحو کلی و به صورت قضایای حقیقی جعل شده اند یا صرفاً برای زمان صدور و به صورت قضیه خارجی جعل گردیده اند و یا آن که مربوط به موضوع و شخص خاصی بوده و به صورت قضیه شخصی جعل شده اند، به

ص: 412

---

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ج 9، شرح مبسوط منظومه، ص 231، با اندکی تفاوت در تعبیر.



گونه ای که حتی همه افرادی که در آن زمان بوده اند را هم شامل نمی شدند؟

برای این که اهمیت این مسئله بیشتر روشن شود، ما به نمونه ای در این رابطه اشاره می کنیم. در باب احتکار و اشیایی که احتکار آن ها از نظر شرع حرام اعلام شده روایات متعددی (1) وارد گردیده است. در این روایات، مواردی از جمله گندم، جو و خرما ذکر شده، اما در این که آیا احکام احتکار منحصر به این موارد بوده یا اعم از آن است و شامل مایحتاج عمومی و هر آن چه که مردم به آن احتیاج دارند می شود یا خیر، بحث و اختلاف وجود دارد و از آن جا که مایحتاج عمومی در زمان ها و مکان های مختلف، متفاوت است، فتاوی نیز در این رابطه مختلف می باشد. اکثر فقها موارد احتکار را منحصر در همین موارد دانسته اند (2)، حتی اگر در بسیاری از جوامع به عنوان مایحتاج عمومی شناخته نشوند. اما جمعی (3) نیز معتقدند ذکر این موارد در روایت به عنوان نمونه و مثال بوده و غرض جلوگیری از احتکار مایحتاج عمومی است.

آن گاه برای تعدی از موارد منصوص به غیر منصوص و شمول نسبت به همه مایحتاج مردم راه های مختلفی طی کرده اند. یکی از راه ها این است که این روایات که در آن ها از ادات حصر مثل انما استفاده شده از سنخ قضایای خارجی است نه حقیقی (4)

ص: 413

1- . الکافی، ج 5، کتاب المعیشة، باب 64، باب الحکرة، ص 164، ح 1؛ من لا یحضره الفقیه، ج 3، کتاب المعیشة، باب الحکرة والاسعار، ص 265، ح 3954؛ الخصال، ج 1، باب الستة، ص 329، ح 23؛ تهذیب الاحکام، ج 7، کتاب التجارات، باب 13 باب التلقی والحکرة، ص 159، ح 9، وسائل الشیعة، ج 17، کتاب التجارة، باب 27 من ابواب آداب التجارة، ص 425، ح 4 و 7 و 10. در برخی از این روایات، موارد احتکار منحصر در 5 مورد و در برخی دیگر منحصر در 6 مورد دانسته شده است که مجموعاً عبارتند از «حنطة، شعیر، تمر، زبیب، سمن، زیت».

2- . جواهر الکلام، ج 22، ص 481؛ در این رابطه صاحب جواهر می فرماید: «وَصَرَّحَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْأَصْحَابِ بِأَنَّ الْاِحْتِكَارَ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ الْبَحْثِ أَمَّا يَكُونُ فِي الْحِنْطَةِ وَالشُّعَيْرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّبِيبِ وَالسَّمْنِ دُونَ غَيْرِهَا، بَلْ هُوَ الْمَشْهُورُ فِيمَا بَيْنَهُمْ بَلْ عَنْ جَمَاعَةِ الْأَجْمَاعِ عَلَيْهِ»؛ مختلف الشیعة، ج 5، ص 39.

3- . جواهر الکلام، ج 22، ص 481؛ تفصیل الشریعه \_ المکاسب المحرمة، ص 258؛ ابتغاء الفضیله، ج 1، ص 197؛ نظام الحکم فی الاسلام للمنتظری، ص 39 و 389.

4- . نظام الحکم فی الاسلام للمنتظری، ص 390؛ دراسات فی ولایت الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة، ج 2، ص 647.

و این نشان می دهد که در واقع حصر موجود در این روایات ناظر به وضعیت خارجی آن زمان بوده است، بنابراین مسئله احتکار در زمان های دیگر مثل زمان ما منحصر در موارد مذکور نخواهد بود. اما اگر گفتیم روایتی که با ادات حصر، احتکار را در این چند مورد خلاصه کرده از سنخ قضایای حقیقی است در این صورت حکم آن کلی و مربوط به تمام زمان ها خواهد بود، لذا به هیچ وجه نمی توان در هیچ زمانی از موارد مذکور تعدی نمود و احتکار را نسبت به مایحتاج عمومی ثابت کرد.

به هر حال این بحث دارای اهمیت فراوان است. با این وجود در این رابطه افراط و تفریط هایی صورت گرفته؛ به این معنا که برخی تمام قضایای شرعی را از نوع قضایای خارجی دانسته و روایات و نصوص را بر عرف و عادت زمان صدور حمل می کنند که نتیجه اش آن است که بسیاری از این ادله صلاحیت مرجعیت برای استنباط حکم شرعی را از دست می دهند و تنها چند حکم بدیهی از شریعت باقی می ماند. البته شهید مطهری هم بر خلاف نظر مشهور که جعل احکام را به نحو قضیه حقیقی می دانند، از کسانی است که معتقدند احکام شرعی به نحو قضایای خارجی جعل شده اند (1) ولی منظور ایشان از قضایای خارجی مطلب دیگری است که اشاره خواهیم کرد.

از طرف دیگر برخی قائلند همه قضایایی که در شرع وارد شده حقیقی بوده و حتی افعال و احوال شخصی ائمه علیهم السلام که به عنوان بشر عادی انجام داده اند را به عنوان قضیه حقیقی محسوب می کنند که این يك نوع جمود خطرناك است.

ما نخست بحث مختصری در رابطه با قضایای حقیقی و خارجی ذکر مطرح کرده و تعریف منطقیین و اصولیین را از این اصطلاحات بیان می کنیم.

ص: 414

---

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج 9، ص 234.

## فصل اول: جعل حکم و قضیه حقیقی و خارجی

اشاره

ص: 415



بحث از قضیه حقیقی و خارجی در منطق ارسطو مطرح نشده و اولین کسی که این تقسیم را مطرح کرده ابن سینا است. به عقیده بوعلی قضیه حقیقی يك قضیه حملیه است که بعدها در کلمات حاجی سبزواری به شکل دیگری مطرح شده، اما شهید مطهری (1) مدعی است حاجی سبزواری قضیه حقیقی ای را که بوعلی بیان نموده، درك نکرده است. افراد دیگری نیز مثل شیخ اشراق و ملا صدرا از آن استفاده کرده و قضایای معروف بتیه و غیر بتیه را به وجود آورده اند. در هر صورت، بین منطقیین تعریف واحد و مورد اتفافی در این باره وجود ندارد. حتی بین کلام ملا صدرا و حاجی سبزواری نیز اختلاف است. لذا مناسب است اشاره ای اجمالی به کلمات منطقیین در این رابطه داشته باشیم.

ابن سینا درباره قضایای حقیقی و خارجی می فرماید: گاهی در يك قضیه به وجود موضوع توجه شده و حکم برای این موضوع که در يك زمان مشخص در خارج تحقق پیدا کرده اثبات می شود و گاهی نیز، حکم برای موضوع اثبات می شود بدون

ص: 417

---

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ج 9، شرح مبسوط منظومه، ص 230 \_ 231.

آن که به وجود موضوع در عالم خارج توجه شود. (1) در این بیان اگرچه نامی از قضیه حقیقی و خارجی برده نشده، اما به هر حال فرق بین این دو قسم از این عبارت قابل استفاده است.

بعضی در تعریف قضیه حقیقی گفته اند: قضیه حقیقی قضیه ای است که موضوع آن در عالم خارج، محقق یا مقدر باشد. (2) برخی دیگر، این تعریف را به مشهور نسبت داده اند. (3) گروهی نیز همین تعریف را ذکر کرده ولی به جای عالم خارج کلمه نفس الامر را به کار برده و می گویند: قضیه حقیقی قضیه ای است که موضوع آن در نفس الامر، محقق یا مقدر باشد. (4)

فرق این دو در آن است که نفس الامر اعم از خارج است و به تعبیر شارح مطالع، نفس الامر شامل افراد ممتنع الوجود شده، اما خارج شامل افراد ممتنع الوجود نمی شود. (5) بنابراین نفس الامر، اعم از ذهن و خارج است. (6)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز می فرماید: قضیه حقیقی قضیه ای است که موضوع آن فرضی است. (7)

همان طور که مشاهده می شود در تعریف قضایای حقیقی و خارجی بین منطقیین اختلاف است.

ص: 418

- 
- 1- . الشفا المنطق ، ج2، ص28 \_ 30.
  - 2- . شرح المنظومه، ج2، ص214 «وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة كانت أو مقدرّة» لازم به ذکر است که ایشان در جای دیگر قضیه حقیقی را این گونه تعریف می کند: «وهي التي حكم فيها على الافراد النفس الامرية محققة كانت أو مقدرّة». همان، ج1، ص248.
  - 3- . نهاية الدراية، ج1، ص330؛ الحاشية على تهذيب المنطق، ص278.
  - 4- . شرح المواقف، ج2 ص179: «وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مقدرًا أو لا يكون موجوداً فيه اصلاً»؛ شرح المنظومه، ج1، ص248.
  - 5- . شرح مطالع، ص130.
  - 6- . شرح المنظومه، ج2، ص218؛ «ثم بينا النسبة بين نفس الامر والخارج والذهن بقولنا «من خارج أعم» أي نفس الامر \_ حذف لأن الكلام قد كان فيه \_ أعم مطلقاً من الخارج إذ للذهن عمّ فكل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس».
  - 7- . جوهر النضيد، ص96.

ما برای روشن شدن تعریفی که نزدیک به کلمات اصولیین است نظر حاجی سبزواری را بیان می‌کنیم؛ چون همان گونه که اشاره شد ریشه ورود قضایای حقیقی به علم اصول مطالبی بوده که حاجی سبزواری به شیخ انصاری تعلیم نموده، لذا مناسب است به نقل کلام ایشان پردازیم.

### نظریه حاجی سبزواری

ایشان می‌فرماید: «قضایا به شخصی و طبیعی و محصور تقسیم می‌شوند. محصورات هم یا کلی اند یا جزئی. محصور کلی نیز به سه قسم تقسیم می‌شود: خارجی، ذهنی و حقیقی» (1). ایشان در مورد قضیه خارجی می‌فرماید: قضیه خارجی، محصوره کلیه ای است که در آن حکم از ابتدا برای عده ای از افراد که در خارج به صورت بالفعل موجودند ثابت می‌شود؛ مثل «کل من فی العسکر قتل: تمام افرادی که در این سپاه بودند کشته شدند». این یک قضیه خارجی است که مجموعی از قضایای شخصی به حساب می‌آید؛ یعنی به جای آن که به تعداد افرادی که در یک لشکر کشته شدند گفته شود: زیدی که در این سپاه بود کشته شد، بکری که در این سپاه بود کشته شد و... گفته می‌شود: «کل من فی العسکر قتل».

اما قضیه حقیقی قضیه ای است که در آن حکم بر طبیعت کلی حمل شده و هیچ محدودیتی از این جهت که افراد این طبیعت در خارج موجود باشند یا نه، ندارد؛ یعنی حکم روی طبیعت رفته اعم از این که افرادش در زمان حاضر موجود باشند یا آن که در گذشته یا آینده موجود شده یا می‌شوند؛ به عنوان مثال این که گفته می‌شود: «کل حدید ینسبط عند الحرارة» ناظر به آهن هایی که در دنیا موجودند نیست بلکه می‌خواهد بگوید: طبیعت آهن به گونه ای است که در اثر حرارت منبسط می‌شود. در

ص: 419

نتیجه حکم شامل تمام افراد آهن می گردد؛ چه آن ها که موجودند و چه آن ها که در آینده موجود می شوند.

### تفاوت نظریه ابن سینا و حاجی سبزواری

حاجی سبزواری موضوع در قضیه خارجی را عبارت از افرادی می داند که بالفعل موجودند، ولی موضوع در قضیه حقیقی را افراد موجود بالفعل نمی داند بلکه می گوید: در این قضیه حکم بر طبیعت بار شده و به همین دلیل شامل همه افراد طبیعت، اعم از موجودین بالفعل و غیر آن، می گردد.

بوعلی تعریف دیگری ارائه می کند که با تعریف حاجی متفاوت است و لازم است در آن دقت شود. ایشان قضایایی مثل «کل من فی العسکر قتل» را قضیه کلیه نمی داند بلکه آن را يك قضیه شخصی به حساب می آورد؛ چون می فرماید: حتی در جایی که ما طبیعت کلی را موضوع قرار داده و می گوئیم: هر آهنی در اثر حرارت منبسط می شود نظیرمان به آهن هایی است که در خارج محقق می شوند؛ چه در گذشته، چه در حال و چه در آینده، پس حکم بر روی وجود اشیاء بار شده نه طبیعت آن ها. اما ذهن گاهی علاوه بر افراد محقق بالفعل بر افراد مقدر و فرضی هم حکم می کند و این در جایی است که حکم به ذات و ماهیت شیء تعلق بگیرد، نه به وجود آن که در این صورت، قضیه نیز، يك قضیه حقیقی خواهد بود و در نتیجه حکم از لوازم ماهیت شیء به شمار خواهد رفت، نه از احکام وجود آن. بنابراین از آن جا که در این قضیه حکم به طبیعت و ماهیت شیء تعلق گرفته، لذا فقط مختص افرادی که در گذشته یا حال یا آینده به صورت بالفعل موجود شده یا می شوند نیست بلکه علاوه بر آن شامل افراد فرضی که نه در گذشته و حال، وجود پیدا کرده اند و نه در آینده تحقق پیدا خواهند کرد، نیز می شود؛ چون این افراد گرچه وجود نداشته و نخواهند داشت اما فرض وجودشان ممکن است.



همان گونه که گفته شد به نظر حاجی سبزواری در قضیه حقیقی حکم روی طبیعت بار شده، اعم از آن که افرادش الان در خارج موجود باشند یا نباشند. لذا منظور از مقدر در کلام حاجی سبزواری افرادی از موضوع است که الان موجود نیستند؛ یعنی افرادی که در گذشته وجود داشتند یا در آینده وجود پیدا خواهند کرد.

پس قضیه حقیقی در کلام بوعلی قضیه ای است که در آن طبیعت کلی موضوع قرار گرفته و حکم بر ذات و طبیعت موضوع بار شده و به همین جهت ذهن در دایره ای وسیع از افراد محقق در زمان حال و گذشته و آینده این حکم را ثابت می داند؛ مثلاً اگر گفته شود: «آهنی که در گذشته وجود داشته یا اکنون وجود دارد یا در آینده موجود خواهد شد در اثر حرارت منبسط می شود» این يك قضیه خارجی است. اما اگر گفته شود: «طبیعت آهن اقتضا می کند که در اثر حرارت منبسط گردد»، این يك قضیه حقیقی خواهد بود و دیگر موضوع قضیه محدود به آن چه که در خارج محقق شده یا می شود، نیست بلکه ذهن ما برای افراد فرضی که موجود نشده و نخواهند شد نیز، همین حکم را ثابت می داند.

یعنی این حکم اولاً و بالذات برای ماهیت ثابت است و اگر هم برای وجود خارجی ماهیت ثابت می شود به اعتبار ماهیت آن است.

لذا طبق این بیان، بر خلاف آن چه که از کلام حاجی سبزواری به دست می آید، قضایای خارجی به قضیه شرطیه منحل می شوند، اما قضایای حقیقه انحلال به شرطیه پیدا نمی کنند؛ چرا که صریحاً می فرماید: قضیه حقیقی يك قضیه حملیه است و چه موجود بشود یا نشود حکم برای این موضوع، ثابت است. (1)

ص: 421

پس از ذکر تعریف قضیه حقیقی و خارجی در کلمات منطقیین، لازم است به تعریف این دو قضیه در کلمات اصولیین پردازیم. همان طور که قبلاً اشاره شد این اصطلاح از زمان شیخ انصاری وارد بحث های اصولی شده و بیشتر متأثر از تعریفی است که حاجی سبزواری ارائه داده، اما با این حال در تعریف اصولیین هم اختلافات و اشکالاتی وجود دارد. آن چه که بوعلی درباره قضیه خارجی و حقیقی فرموده و خود او هم مبدأ این تقسیم است، کاملاً متفاوت با آن چیزی است که حاجی سبزواری فرموده، لذا شهید مطهری (1) می گوید: بر خلاف مشهور بین اصولیین مبنی بر این که احکام شرعی از قبیل قضایای حقیقی اند، باید بگوییم: احکام شرعی از قبیل قضایای خارجی اند. این سخن شهید مطهری طبق ممشای ابن سینا است و دلیل ایشان این می باشد که هدف شارع این است که حکم روی واقعیات برود. بنابراین وقتی می گوید: «النخمر حرام» نمی خواهد حرمت را برای خمر فرضی ثابت کند؛ چون فرض وجود برای طبایع ثمره ای ندارد بلکه اگر شارع حکمی را جعل می کند در واقع

ص: 422

نظر به وجودات و واقعیات دارد. البته مراد، وجود بالفعل نیست، بلکه اعم از وجود در گذشته و وجود بالفعل در زمان حال و وجود در زمان آینده مقصود است. لذا شهید مطهری مدعی است احکام شرعی به نحو قضایای خارجی جعل شده اند و منظورشان هم از قضایای خارجی همان است که در کلام ابن سینا ذکر شده است.

به نظر مشهور قضیه حقیقی قضیه ای است که موضوع آن محقق یا مقدر باشد، ولی قضیه خارجی آن است که موضوع آن در خارج محقق باشد. لکن در تفسیر مقدر که در تعریف قضیه حقیقی اخذ شده اختلاف است؛ بعضی آن را به نحوی تفسیر کرده اند که حتی شامل افراد ممتنع الوجود نیز می شود، برخی نیز آن را شامل افراد ممتنع الوجود ندانسته و معتقدند: شامل افراد ذهنی نمی شود.

به نظر امام رحمه الله، مقدر شامل افراد موجود در همه زمان ها اعم از گذشته و حال و آینده می شود. (1) بر این اساس، قضیه حقیقی قضیه ای است که موضوع آن افراد موجود در همه زمان ها است. ولی قضیه خارجی قضیه ای است که موضوع آن افراد موجود در زمان نطق می باشد.

در این مجال ما در مقام داوری بین این تعاریفات نیستیم؛ چون بیش از آشنایی با تعریف این دو قضیه در منطق، به شناخت این دو اصطلاح در نزد اصولیین نیازمند بوده و در این رابطه به بررسی نظریات برخی از ارکان علم اصول می پردازیم تا مسئله چگونگی تشریح و جعل احکام شرعی واضح شود.

ص: 423

## اشاره

همان گونه که سابقاً اشاره گردید، مشهور بر آنند که احکام شرعی به نحو قضایای حقیقی جعل شده اند. از آن جا که کلمات محقق نائینی یکی از مفصل ترین مطالبی است که در این رابطه و درباره قضیه حقیقی و خارجی مطرح شده و در مواضع مختلف (1) به تعریف آن دو پرداخته، ما مطالب ایشان را در ضمن دو قسمت بیان خواهیم کرد.

## بخش اول کلام محقق نائینی

### تعریف قضیه حقیقی و خارجی

به نظر ایشان قضیه بر سه قسم است: طبیعی، حقیقی و خارجی. (2)

ص: 424

---

1- . اجود التقریرات، ج 1، صص 125 \_ 127 و 223 \_ 224 و 441 \_ 442 و 459؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 170 \_ 172 و ج 2، ص 511 و 512 و غیر آن.

2- . لازم به ذکر است تقریر محقق خوئی از کلام تعبیر ایشان در اجود التقریرات، ج 1، ص 441 این گونه می باشد: «ان القضية و ان انقسمت إلى أقسام كثيرة الا ان المهم لنا في المقام هو التعرض لبعض اقسامها» و سپس به تعریف سه قضیه ذکر شده می پردازد. محقق کاظمی نیز در فوائد الأصول در تقریر کلام ایشان می گوید: «قسّم أهل المعقول القضية إلى كونها عقلية، و طبيعية، و حقیقیة، و خارجیة. و لا یتعلّق لنا غرض بالعقلية و الطبيعية، و انما المهمّ بیان الفرق بین الخارجیة و الحقیقیة» و سپس تعریف این دو قضیه را بیان می فرماید. فوائد الأصول، ج 1، ص 170.

قضیه طبیعی قضیه ای است که در آن حکم بر نفس طبیعت مأخوذه به شرط لا نسبت به صدق خارجی آن طبیعت بار شده؛ مثلاً قضیه «الانسان نوع» یک قضیه طبیعی است؛ چون در آن طبیعت انسان با قطع نظر از مصادیق و افراد خارجی موضوع قرار گرفته و فرض عموم در آن راه ندارد، لذا اساساً ناظر به افراد نیست. ایشان می فرماید: محمول در این قضایا از معقولات ثانیه است و این نوع قضایا در اقیسه مورد استفاده قرار نمی گیرند.

قضیه حقیقی قضیه ای است که در آن حکم بر طبیعت ساری به افراد خارجی بار شده؛ یعنی در این قضایا یا طبیعت به این عنوان که آینه افراد و مصادیقش می باشد، موضوع قرار گرفته؛ مثل «الانسان ضاحک» و «الخمیر حرام». به نظر ایشان در این قضایا افراد و مصادیق ابتدائاً محکوم به حکمی نیستند؛ چون افراد و مصادیق، موضوع قضیه نیستند بلکه موضوع عنوان و طبیعت است و حکم به این اعتبار که طبیعت و عنوان در موضوع قضیه أخذ شده، شامل افراد و مصادیق آن نیز می گردد. پس افراد مستقیماً موضوع نبوده بلکه طبیعت موضوع واقع می شود، اما از آن جا که طبیعت مرآة برای افراد و مصادیق است، حکم قهراً شامل افراد آن نیز می گردد.

در واقع ریشه تفسیر محقق نائینی از قضیه حقیقی تنزیل و تقدیری است که در این مقام صورت گرفته است. به نظر ایشان موضوع در قضایای حقیقی افراد موجود بوده، ولی دایره افراد موجود موسع است؛ یعنی هم فرد موجود حقیقی و هم فرد موجود بالتنزیل را شامل می شود؛ چون ایشان معتقد است معدومین نازل منزله موجودین قرار گرفته و حکمی که بر موجودین در این قضیه بار می شود برای معدومین نیز ثابت می گردد و به همین جهت است که آن ها اگر چه حقیقتاً موجود نیستند، ولی ما وجود آن ها را فرض می کنیم. علت این که ایشان قضیه حقیقی را این گونه معنی کرده شبهه ای است که بر اساس آن از يك طرف طبق قاعده فرعیت

قضیه نیاز به وجود موضوع دارد و از طرف دیگر در قضایای حقیقی حکم مختص به افراد موجود بالفعل نیست. لذا برای تخلص از این شبهه ملتزم به تنزیل و تقدیر شده، هرچند این تقدیر و تنزیل محل اشکال است.

اما قضیه خارجی به نظر ایشان قضیه ای است که حکم در آن بر نفس افراد مستقیماً و ابتدائاً بار می شود، بدون این که عنوانی واسطه گردد؛ یعنی موضوع در قضایای خارجی خود افراد و مصادیق اند و عنوان جامعی بین افراد و مصادیق وجود ندارد و اگر هم باشد يك عنوان جامع اتفاقی است که در حکم دخالت ندارد. پس مراد از عدم وجود عنوان جامع در قضیه خارجی، از حیث مدخلیت و تأثیر آن در حکم است نه

از جهت صدق بر افراد. (1)

حال با استناد به مطالبی که محقق نائینی در مباحث مختلف اصول بیان کرده، تفاوت های قضیه حقیقی و خارجی را ذکر می کنیم. اما قبل از بیان تفاوت ها لازم است به چند نکته اشاره شود:

1. این تفاوت ها از لابلای کلماتی که مرحوم نائینی در تعریف این دو قضیه بیان کرده نیز به دست می آید.
2. این تفاوت ها خالی از اشکال نبوده که در مباحث آینده به آن خواهیم پرداخت.
3. محقق نائینی در صدد است با بیان این تفاوت ها به خلط هایی که در کلام منطقیین از جمله در قیاس شکل اول و هم چنین در کلام اصولیین واقع شده اشاره کند و به این نکته توجه دهد که از جهات و حیثیات مختلف این دو قضیه متفاوتند.
4. آن چه به عنوان تفاوت ذکر می شود بیشتر ناظر به تعریف این قضایا در علم اصول است؛ یعنی ما در مورد قضیه خارجی و حقیقی با قطع نظر از قضایای شرعی و اصطلاح آن دو در علم اصول بحث نمی کنیم.

ص: 426

---

1- . اجود التقریرات، ج 1، ص 441؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 172 \_ 170 و ج 2، ص 512.

5. در این جا به تفاوت های مهم اشاره خواهد شد و الا می توان تفاوت های دیگری هم بین آن دو بیان کرد.

6. اکثر فرق هایی که بین قضیه حقیقی و خارجی بیان می شود ناشی از تحلیل خود قضیه بوده و ناظر به تفاوت های موجود بین موضوع و محمول این دو قضیه است.

### تفاوت های قضیه حقیقی و خارجی در نظر محقق نائینی

تفاوت اول: موضوع در قضایای خارجی افراد و مصادیق خارجی اند نه عنوان و طبیعتی که منطبق بر این افراد است، اما موضوع در قضایای حقیقی عنوان و طبیعتی است که بر افرادش منطبق است؛ یعنی افراد ابتدائاً موضوع حکم نیستند. بر همین اساس، ایشان مدعی است که عموم همان گونه که در قضیه حقیقی تصویر می شود در قضایای خارجی نیز متصور است، با این تفاوت که عموم در قضایای خارجی عموم افرادی است، اما در قضایای حقیقی عموم عنوانی است، لذا تخصیص در قضایای خارجی، تخصیص افرادی ولی تخصیص در قضایای حقیقی، تخصیص عنوانی است و فقط نسبت به یک مورد از قضایای حقیقی که در شریعت وارد شده تخصیص افرادی صورت گرفته که آن هم مربوط به رفع حد از کسی است که در نزد امیرالمؤمنین علیه السلام قرار به لواط کرده بود. (1)

تفاوت دوم: در قضایای حقیقی عنوان عام در ثبوت حکم برای افراد دخیل است؛ یعنی عام واسطه در ثبوت است، اما در قضایای خارجی عنوان عام در ثبوت حکم برای افراد دخیل نیست، بلکه حکم در این قضایا به ملاک دیگری ثابت می شود. (2)

تفاوت سوم: در قضایای خارجی خطاب مختص به مشافهین است و شمول آن نسبت به غائبین و معدومین نیازمند تنزیل و عنایت است؛ به این معنا که غائبین و معدومین را

ص: 427

---

1- . اجود التقریرات، ج 1، ص 442.

2- . اجود التقریرات، ج 1، ص 459؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 170 \_ 171 و ج 2، صص 512 \_ 513 و 520.

نازل منزله مشافهین قرار داده و به این وسیله آن‌ها نیز مورد خطاب قرار گیرند. اما در قضایای حقیقی، خطاب علاوه بر مشافهین شامل معدومین و غایبین هم می‌شود.

بر این اساس، ایشان معتقد است همان‌گونه که خطاب در قضایای حقیقی به حسب مقام ثبوت شامل غایبین و معدومین می‌شود، اثباتاً هم آن‌ها را شامل می‌گردد؛ چون توجیه خطاب به غایب و معدوم در قضایای حقیقی احتیاج به مؤونه زائده ندارد؛ به این جهت که قوام قضیه حقیقی به این است که خطاب، متوجه طبیعت و عنوان گردد و اگر هم متوجه افراد می‌شود به واسطه عنوان است، لذا کاری به وجود و عدم افراد و مصادیق یا حضور و عدم حضور آنان ندارد. از این رو همه افراد و مصادیق را از ابتدا تا انتها شامل می‌شود. بر خلاف قضیه خارجی که در آن توجّه خطاب به غایبین و معدومین محتاج به مؤونه زائده که همان مسئله تنزیل و عنایت است می‌باشد. (1)

تفاوت چهارم: در قضایای خارجی خود مولا متکفل احراز موضوع حکم در افراد معین و مشخص در خارج است، اما در قضایای حقیقی این مکلف است که متکفل احراز موضوع حکم و تطبیق آن بر افراد می‌باشد؛ چون موضوع در قضیه خارجی افرادند، از این رو خود مولا باید آن را معین کند، اما موضوع در قضیه حقیقی عنوان و طبیعت است. بنابراین آن چه که به عهده مولا است بیان طبیعت و عنوان بوده و تطبیق عنوان بر مصادیق و احراز موضوع از جهت شمول آن بر افراد به عهده خود مکلف است. (2)

تفاوت پنجم: حکم در قضیه حقیقی با انحلال موضوعش، به احکام متعدد منحل می‌شود؛ چون فرض وجود موضوع به معنای فرض ثبوت حکم برای آن نیز هست؛ به عبارت دیگر چون موضوع در قضیه حقیقی يك عنوان کلی است که دارای افراد و مصادیق متعدد است از این رو با فرض وجود هر موضوع و به تعداد افراد آن، انحلال پیدا می‌کند اما در قضیه خارجی این چنین نیست. (3)

ص: 428

- 
- 1- . اجود التقریرات، ج 1، ص 490 \_ 491؛ فوائد الأصول، ج 2، ص 550 \_ 551.
  - 2- . اجود التقریرات، ج 1، صص 128 و 459.
  - 3- . اجود التقریرات، ج 1، صص 148 و 429؛ فوائد الأصول، ج 3، صص 179 و 393 و ج 4، ص 794.



تفاوت ششم: قضیه حقیقی بر خلاف قضیه خارجی، به قضیه شرطیه منحل می شود؛ چون در قضیه حقیقی موضوع حکم حتماً باید دارای يك عنوان عام باشد که به افراد و مصادیق خارجی آن اشاره کند؛ به عبارت دیگر به حمل اولی موضوع قرار گرفته باشد؛ مثلاً در قضیه «الخمر حرام یا مسکر»، آن چه که در جایگاه موضوع واقع شده خمر به حمل اولی است نه حمل شایع؛ یعنی مصادیق و افراد خمر موضوع نیستند بلکه ماهیت و عنوان خمر موضوع قرار گرفته که مُشیر به افراد و مصادیق خارجی است. حال اگر موضوع قضیه حقیقی این باشد در این صورت، قضیه حقیقی به يك قضیه شرطیه منحل خواهد شد؛ مثلاً قضیه «الخمر حرام» به قضیه «اذا فرض فی الخارج شیء وصدق علیه انه خمر فهو حرام» منحل می شود؛ به عبارت دیگر قضیه حقیقی به اعتبار این که موضوعش همان عنوان و طبیعت است شامل افراد محقق و مقدر می شود، لذا حتی اگر وجود موضوع فرض شود حکم برای آن ثابت است و این نشان می دهد که در دل آن شرطی وجود دارد و از این رو می تواند به قضیه شرطیه منحل شود. (1) البته امام رحمه اللهدر مورد این تفاوت اشکالی دارند که آن را بیان خواهیم کرد.

## بخش دوم کلام محقق نائینی

### اشاره

بخش دوم از کلام محقق نائینی پیرامون خلطی است که بین قضیه حقیقی و خارجی در کلام اهل معقول و اصولیین واقع شده است.

### خلط در کلام اهل معقول

محقق نائینی در مورد خلط بین قضیه حقیقی و خارجی در کلام اهل معقول می گوید: در مورد قیاس شکل اول بین بعضی از اهل معقول توهمی پیش آمده که ناشی از خلط بین قضیه حقیقی و خارجی است.

ص: 429

---

1- . اجود التقریرات، ج 1، صص 127 و 418 و 428؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 179 و ج 3، ص 393.

ایشان می فرماید: برخی گفته اند: قیاس شکل اول مستلزم دور است؛ زیرا از يك طرف علم به نتیجه متوقف بر علم به مقدمتین یعنی صغری و کبری است و از سوی دیگر یکی از شرایط کبری در قیاس شکل اول، کلیت است، پس باید علم به کلیت کبری هم باشد؛ چون علم به نتیجه بدون علم به مقدمتین ممکن نیست.

حال علم به کلیت کبری متوقف بر علم به ثبوت حکم برای همه افراد است؛ چون تا زمانی که معلوم نشود حکم ثابت شده در کبری برای همه افراد ثابت است، کلیت کبری نیز برای ما ثابت نمی شود. از طرفی هم یکی از افرادی که مشمول کلیت کبری است خود موضوع نتیجه است، لذا علم به کلیت کبری متوقف بر علم به خود نتیجه است و این دور می باشد.

به عبارت دیگر از يك طرف علم به نتیجه متوقف است بر علم به مقدمتین و از طرف دیگر علم به کبری که یکی از مقدمتین است متوقف بر علم به نتیجه است و این دور است. (1)

اما محقق نائینی در صدد است از راه تفکیک بین قضیه حقیقی و خارجی این مشکل را حل کند. ایشان در پاسخ به این توهّم می فرماید: اگر کبرای کلی از قبیل قضایای خارجی باشد حق با متوهم است که علم به نتیجه اگر از علم به مقدمتین حاصل شود، دور لازم می آید؛ چون بدیهی است که در این صورت علم به کلیت کبری متوقف بر علم به ثبوت حکم ذکر شده در کبری برای همه افراد موضوعش می باشد که از جمله این افراد، موضوع نتیجه است و این منجر به دور خواهد شد. اما مسئله این است که قضایای خارجی اصلاً کبری واقع نمی شوند و در طریق استنتاج قرار نمی گیرند بلکه آن چه که به عنوان کبرای کلی قرار می گیرد قضیه حقیقی است و

ص: 430

---

1- . و به تعبیر ایشان: «ان العلم بالنتیجة موقوف علی العلم بالمقدمتین و العلم بالكبری الكلية يتوقف علی العلم بثبوت هذا الحكم لجميع الافراد و منها موضوع النتيجة فيتوقف العلم بالنتیجة علی نفسه»؛ اجود التقریرات، ج 1، ص 126.

در قضیه حقیقی هم، حکم برای افراد ثابت نمی شود بلکه برای طبیعتی که آئینه برای افراد است ثابت می گردد. در نتیجه علم به کبری و کلیت آن متوقف بر وجود موضوع در خارج و ثبوت حکم برای آن نخواهد بود تا گفته شود که موضوع نتیجه نیز جزء این افراد است و در نتیجه دور لازم آید، بلکه علم به کبری متوقف بر علم به ثبوت حکم برای طبیعت است و کاری به افراد ندارد. لذا علم به نتیجه اگر چه متوقف بر علم به مقدمتین است، اما علم به کبری متوقف بر علم به ثبوت حکم برای موضوع نتیجه به عنوان یکی از افراد کبری نیست. بنابراین دور لازم نمی آید؛ چون يك طرف آن ابطال می شود. پس محقق نائینی مدعی است که این توهم ناشی از خلط بین قضیه حقیقی و قضیه خارجی است. (1)

ممکن است این اشکال مطرح گردد که به نظر محقق نائینی قضیه حقیقی کبرای قیاس قرار می گیرد، اما قضیه خارجی به عنوان کبری در قیاس واقع نمی شود، در حالی که اگر کسی قیاسی به این شکل تشکیل دهد که «زید فی العسکر وکل من کان فی العسکر قتل» و سپس نتیجه بگیرد که زید کشته شده، قیاس او صحیح خواهد بود. پس صحت این قیاس ادعای محقق نائینی را باطل می کند.

ایشان در پاسخ می فرماید: اگر ما می گوئیم قضایای خارجی کبرای قیاس واقع نمی شوند از این جهت است که عنوان مأخوذ در قضایای خارجی در ثبوت حکم برای افراد دخیل نیست تا بخواهد به عنوان واسطه در ثبوت اکبر برای اصغر باشد، اما از این قضایا در قیاس به عنوان واسطه در اثبات استفاده می شود، مانند مثالی که از جانب مستشکل بیان شد.

پس ایشان بین واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات فرق می گذارد؛ یعنی عدم امکان استفاده از قضایای خارجی در کبرای قیاس را مربوط به مواردی می داند که این قضایا

ص: 431

---

1- . اجود التقریرات، ج 1، صص 126 و 442؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 172 و ج 2، ص 513.

واسطه در ثبوت اکبر برای اصغر باشند، ولی اگر واسطه در اثبات اکبر برای اصغر باشند می توان از آن ها در کبرای قیاس استفاده نمود. لذا این اشکال وارد نیست. (1)

### خلط در کلام اصولیین

محقق نائینی معتقد است در علم اصول هم در بسیاری از موارد بین قضیه حقیقی و خارجی خلط شده (2) و این منشأ اشتباهات زیادی گردیده است. ما در این جا فقط به دو نمونه اشاره می کنیم.

مورد اول: ایشان در بحث از این که آیا خطاب مختص به حاضرین است یا شامل غایبین و معدومین نیز می شود؟ می فرماید: در این نزاع بین قضایای حقیقی و خارجی خلط واقع شده؛ چون این نزاع در جایی صحیح است که موضوع خطاب، اشخاص و افراد معین باشند؛ یعنی قضیه به نحو خارجی باشد، اما اگر قضیه به نحو حقیقی باشد دیگر این نزاع جریان ندارد؛ چون موضوع در قضیه حقیقی طبیعت است، بنابراین اختصاصی به مشافهین یا حاضرین در مجلس خطاب ندارد بلکه به تبع طبیعت، شامل غایبین و معدومین هم خواهد شد. اما در قضایای خارجی چون موضوع، افراد است نه طبیعت، لذا جای این نزاع وجود دارد که آیا این قضایا شامل خصوص حاضرین و مشافهین است یا شامل غایبین و معدومین نیز می شود.

پس ایشان در واقع می خواهد بگوید: در خطابات شرعی که همگی از نوع قضایای حقیقی اند چنین نزاعی جریان ندارد. (3)

مورد دوم: مورد دیگری که ایشان به عنوان خلط بین دو قضیه حقیقی و خارجی در علم اصول ذکر می کند، مسئله نسخ است. ایشان می فرماید: معروف این است که

ص: 432

1- . اجود التقریرات، ج 1، ص 442؛ فوائد الأصول، ج 2، ص 513.

2- . اجود التقریرات، ج 1، صص 126 و 141 و 224 و 507؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 172، ج 2، ص 513 و ج 4، صص 397 و 479.

3- . اجود التقریرات، ج 1، ص 126؛ فوائد الأصول، ج 2، ص 550 \_ 551.

«نسخ حکم قبل از وقت عمل به آن معقول نیست. بنابراین اگر حکم جدیدی قبل از وقت عمل به حکم جعل شود مقید یا مخصّص حکم قبلی محسوب می شود و نسخ آن نخواهد بود».

آن گاه بزرگان بر این مطلب بنایی را استوار کرده و گفته اند: خاصّ متقدّم نسبت به عام متأخری که قبل از وقت عمل به خاص وارد شده، مخصّص محسوب می شود و این عام متأخر نمی تواند نسخ خاصّ متقدّم باشد؛ چون قبل از وقت عمل به خاص وارد شده است.

به نظر محقق نائینی این مورد هم ناشی از خلط بین قضیه حقیقی و خارجی است؛ چون احکام شرعی به نحو قضیه حقیقی جعل شده اند که موضوع در آن، طبیعت به عنوان مرآت برای افراد است، از این رو افراد محقق الوجود و مقدر الوجود را شامل می شود، لذا دیگر جایی برای این مطلب و بنایی که استوار کرده اند وجود ندارد. (1)

### بررسی کلام محقق نائینی

مجموعه نظرات محقق نائینی در دو بخش بیان شد. در بخش اول تفاوت های قضایای حقیقی و خارجی و در بخش دوم خلط هایی که اهل معقول و منطقیین بین قضایای حقیقی و خارجی مرتکب شده اند ذکر گردید. حال لازم است به بررسی نظرات محقق نائینی در این دو بخش پردازیم.

در رابطه با مطالبی که ایشان در فرق بین قضیه حقیقی و خارجی فرموده، اشکالاتی وجود دارد.

اساس این تفاوت ها به تعریفی برمی گردد که ایشان از قضایای حقیقی و خارجی ارائه داده است. این تعریف تقریباً همان تعریف معروف و مشهور در علم اصول

ص: 433

---

1- . اجود التقریرات، ج 1، صص 507 و 508 و 513، و ج 2، ص 516.

بوده و نزدیک به تعریف حاجی سبزواری است، از این رو نسبت به تعاریف دیگر از اشکالات کمتری برخوردار است. مثلاً به نظر برخی فرق بین قضایای حقیقی و خارجی در این است که حکم در قضایای حقیقی برای افراد محقق و مقدر ثابت می شود، اما در قضایای خارجی فقط افراد محقق را در بر می گیرد. به نظر این عده موضوع، هم در قضایای حقیقی و هم در قضایای خارجی، افراد است و فقط دایره شمول آن متفاوت است. (1) ولی به نظر محقق نائینی موضوع در قضیه حقیقی، طبیعت ساری در افراد و موضوع در قضایای خارجی، افراد می باشد و بدیهی است که اشکال این تعریف کم تر است.

اما با این حال تعریف محقق نائینی و فرق هایی که با اتکا به آن بیان کرده با اشکالاتی مواجه است.

## اشکال به تفاوت اول

محقق نائینی در فرق اول می گوید: موضوع در قضایای خارجی افراد و مصادیق است نه طبیعت صادق بر افراد، اما در قضایای حقیقی طبیعتی است که شامل افراد می شود، لذا افراد در قضایای حقیقی ابتدائاً موضوع حکم نیستند، بلکه حکم اولاً و بالذات برای طبیعت که مرآت برای افراد است ثابت می شود. ایشان معتقد است اگر در قضایای خارجی عنوان جامعی هم وجود داشته باشد اتفافی است و الاً عنوان دخالتی در حکم ندارد به خلاف قضایای حقیقی.

اما این کلام محقق نائینی مورد اشکال واقع شده است. امام رحمه اللهدر این باره می فرماید: از این جهت فرقی بین قضایای حقیقی و خارجی نیست؛ یعنی هم در

ص: 434

---

1- . این مطلب از ظاهر کلام مرحوم آخوند استفاده می شود. ایشان در بیان علت جریان استصحاب نسبت به احکام شریعت سابقه می فرماید: «وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققة وجوداً أو مقدرة كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة و هي قضايا حقيقية لا خصوص الأفراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية»؛ كفاية الأصول، ص 413.

قضایای حقیقی و هم در قضایای خارجی، حکم به يك عنوان کلی متعلق شده، با این تفاوت که عنوان در قضایای خارجی مقید به افراد موجود و محقق در زمان نطق است، ولی در قضایای حقیقی مقید نیست و الا- از این حیث که موضوع در هر دو قضیه عنوان و طبیعت است تفاوتی ندارند. بنابراین به نظر امام موضوع در مثل «اکرم العلماء» با فرض این که يك قضیه خارجی باشد افراد علما نیست بلکه عنوان «العلماء» موضوع است، در حالی که مقید به قید اشخاص موجود در زمان نطق است؛ به عبارت دیگر عنوانی که موضوع قضیه خارجی واقع شده به واسطه این قید فقط منطبق بر افراد موجود و محقق گردیده و قابلیت انطباق خود را بر همه افراد اعم از محقق و مقدر از دست می دهد، اما در قضایای حقیقی این قید وجود ندارد. پس اساس سخن ایشان این است که در هر دو قضیه، عنوان و طبیعت، موضوع است نه آن که در قضایای خارجی، فرد یا افراد و در قضایای حقیقی عنوان، موضوع باشد. (1)

به نظر می رسد این اشکال، فی الجمله و نه بالجمله؛ یعنی فقط در صورتی که موضوع در قضیه خارجی يك عنوان عام باشد، به محقق نائینی وارد است؛ چون به نظر ایشان همان گونه که عموم در قضیه حقیقی تصویر می شود در قضیه خارجی نیز متصور است. پس اگر موضوع قضیه خارجی عام باشد در این صورت، می تواند به افراد خارجی موجود در زمان نطق مقید شود، اما اگر موضوع قضیه خارجی يك عنوان عام نباشد چنان چه خود مرحوم نائینی مواردی را برای آن ذکر کرده، در این صورت، نمی توان گفت: موضوع قضیه خارجی يك عنوان مقید به این قید است. امام معتقد است: قضیه خارجی قضیه ای است که موضوعش امر خارجی باشد چه آن امر خارجی، خاص باشد چه عام و برای هر يك هم در تکلیفیات و هم در غیر تکلیفیات

ص: 435

---

1- . تنقیح الأصول، ج 2، ص 384 و ج 3، صص 343 و 601، و ج 4، ص 659؛ البیع، ص 217؛ تهذیب الأصول، ج 2، ص 221؛ جواهر الأصول، ج 2، ص 348 و ج 3، صص 57 و 344، و ج 4، صص 326 و 449؛ معتمد الأصول، ج 2، ص 37؛ مناهج الوصول ج 2، ص 285؛ انوار الهدایه، ج 2، ص 143.

مثال می زند. مثال قضیه خارجی ای که موضوعش خاص و در غیر تکلیفیات باشد، «مات زید» و در مورد تکلیفیات نیز مثل این که مولا به عبدش دستور دهد: «اسقنی هذا الماء»، اما موضوع عام در تکلیفیات مثل این که مولا به عبدش بگوید: «اکرم کلّ من فی داری» و منظور او اشخاص موجود بالفعل باشد. در غیر تکلیفیات هم به «کل من فی العسکر قتل» مثال می زند. (1)

پس اگر بتوان در موضوع قضایای خارجی عنوان عام یا حتی خاصی که دارای افراد متعدد باشد تصویر نمود آن گاه می توان گفت: موضوع در قضایای خارجی عنوان مقید به قید وجود بالفعل در زمان نطق است؛ یعنی در این فرض اشکال امام رحمه اللهوارد است. اما اگر موضوع قضیه خارجی، خاص به معنای یک فرد و یک شخص باشد، در این صورت نمی توان مدعی شد که موضوع، عنوان مقید به افراد موجود در زمان نطق است؛ چون فرض این است که یک فرد بیشتر ندارد، لذا تقید بی معنا بوده و در این صورت، اشکال امام رحمه اللهوارد نیست. مگر آن که گفته شود این قضیه دیگر یک قضیه خارجی نیست بلکه یک قضیه شخصی است، لکن در کلمات محقق نائینی به این جهت اشاره نشده (2) و ایشان این مورد را به عنوان مثال برای قضایای خارجی ذکر کرده است.

پس ما اجمالاً با نظر امام رحمه الله موافقیم و کلام محقق نائینی فی الجملة محل اشکال است.

واضح است بحث در این که موضوع قضایای حقیقی و خارجی چیست آثار مهمی دارد؛ چون اساس بسیاری از فرق هایی که محقق نائینی مطرح کرده همین است که موضوع در قضایای خارجی، افراد ولی در قضایای حقیقی، طبیعت است.

ص: 436

---

1- . اجود التقریرات، ج 1، ص 125.

2- . ولی امام به این جهت، اشاره کرده و می فرماید: «القضية المتكفلة لتعلق الحكم بالفرد الموجود فليست قضية خارجية، بل هي قضية جزئية غير معتبرة في المنطق» البيع، ص 217، پس با این بیان می توان گفت: اشکال امام به محقق نائینی بالجملة وارد است نه فی الجملة، چون اگر موضوع قضیه، کلی باشد حکم به عنوان تعلق گرفته و اگر هم جزئی باشد اساساً چنین قضیه ای، از قضایای خارجی نیست.



بنابراین اگر این تفاوت مورد خدشه قرار گیرد، برخی از فرق های دیگر هم مورد تردید واقع می شوند.

اما با این حال به نظر می رسد همان گونه که اشاره کردیم بیان محقق نائینی نسبت به تعریف کسانی که موضوع در هر دو قضیه را افراد می دانند اولی و احسن است.

توضیح این مطلب از این قرار است:

به طور کلی در رابطه با موضوع قضیه حقیقی و خارجی سه احتمال وجود دارد: احتمال اول آن که موضوع در هر دو، عنوان است. احتمال دوم آن که موضوع در یکی عنوان و در دیگری افراد است و احتمال سوم آن که موضوع در هر دو افراد است لکن در سعه و ضیق افراد متفاوتند به این صورت که موضوع در قضایای خارجی فقط افراد موجود و در قضایای حقیقی، اعم از افراد موجود و مقدر است.

قطعا احتمال سوم باطل است و نمی توان موضوع در قضیه حقیقی را افراد دانست؛ چون لازمه اش آن است که افراد مقدر؛ یعنی افرادی که هنوز موجود نشده اند محکوم به حکم شوند و این صحیح نیست؛ زیرا درست است که فرد مقدر وجود ذهنی دارد و به اعتبار این که فرد و مصداق ذهنی طبیعت است در دایره آن قرار می گیرد، اما حکم برای آن ثابت نیست؛ زیرا اگر حکم برای افراد ذهنی هم ثابت باشد، کذب لازم می آید.

به عنوان مثال در قضیه «النار حارّة»، در صدق عنوان نار بر مصداق ذهنی نار تردیدی نیست، ولی قطعا حکم قضیه در مورد فرد ذهنی صادق نیست؛ چون نار ذهنی حرارت ندارد. این مسئله در همه موارد ثابت است؛ یعنی اگر فردی از طبیعت در آینده محقق شود مصداق این طبیعت خواهد بود، ولی حکم فعلاً برای او ثابت نیست. پس این سخن که موضوع در قضایای حقیقی نیز مانند قضایای خارجی افراد است با این تفاوت که قضیه حقیقی افراد مقدر را هم شامل می شود، باطل است؛ چون

لازمه اش آن است که افراد مقدر هم محکوم به حکم باشند و این کذب است؛ زیرا افراد مقدر اصلاً وجودی ندارند تا محکوم به حکم باشند.

### اشکال به تفاوت دوم

محقق نائینی در بیان فرق دوم فرمود: در قضایای حقیقی عنوان عام در ثبوت حکم برای افراد دخیل است؛ یعنی عنوان و طبیعت واسطه در ثبوت است، اما در قضایای خارجی عنوان عام در ثبوت حکم دخیل نیست بلکه حکم بدون واسطه برای افراد ثابت می شود و ملاک ثبوت حکم چیز دیگری است. ایشان به نوعی با بیان این فرق گویا ادعا می کند که حکم در قضایای حقیقی به يك ملاک و در قضایای خارجی به ملاک دیگری ثابت می شود.

این سخن هم محل اشکال است؛ چون همان گونه که اشاره کردیم هم در قضایای حقیقی و هم در قضایای خارجی آن چه که موضوع می باشد طبیعت است و افراد به هیچ وجه مدخلیتی ندارند، با این تفاوت که در قضایای حقیقی عنوان بلا قید، موضوع حکم است ولی در قضایای خارجی عنوان مع القید، موضوع حکم می باشد. پس ملاک ثبوت حکم در هر دو عنوان یکی است.

### اشکال به تفاوت سوم

فرق سوم این بود که اگر خطاب به نحو قضیه خارجی جعل شده باشد مختص به مشافهین خواهد بود و شمول خطاب نسبت به غایبین و معدومین نیازمند تنزیل و عنایت است، اما اگر قضیه به نحو حقیقی جعل شده باشد شامل غایبین و معدومین نیز می شود، بدون آن که نیاز به تنزیل و عنایت باشد؛ چون در قضیه حقیقی طبیعتی که مرآت برای افراد است موضوع قرار گرفته، اما موضوع در قضیه خارجی افراد محقق الوجودند، بنابراین بدون عنایت و تنزیل شامل غایبین و معدومین نمی شود.

این مطلب هم مبتلا به اشکال است؛ چون بر خلاف نظر ایشان که می گوید قضیه

خارجی مستبطن تنزیل و عنایت نیست، ولی قضیه حقیقی مستبطن تنزیل و عنایت است، به نظر ما هیچ يك مستبطن تنزیل و عنایت نمی باشند.

توضیح مطلب این که در قضیه حقیقی و خارجی آن چه که موضوع قرار می گیرد طبیعت است، با این تفاوت که در قضیه حقیقی طبیعت بدون هیچ قیدی موضوع واقع می شود و به همین دلیل قابلیت صدق بر افراد موجود، معدوم و غایب را دارد، بدون آن که احتیاجی به تنزیل و عنایت داشته باشد؛ چون این طبیعت فی نفسه بر افرادی که در ظرف وجودشان تحقق پیدا کنند صدق می کند. اما در قضیه خارجی این طبیعت مقید به قیدی است که دایره انطباق آن بر افراد را محدود می کند و باعث می شود که این طبیعت فقط بر افراد محقق منطبق گردد و علاوه بر مشافهین، غایبین را نیز شامل شود هر چند شامل معدومین نمی شود.

### اشکال به تفاوت چهارم

فرق چهارم بین قضیه حقیقی و خارجی این بود که در قضیه خارجی مکلف متکفل احراز موضوع نیست بلکه خود شارع و مولا بنفسه متکفل احراز آن است؛ چون در قضیه خارجی مولا حکم را بر افراد و اشخاص معین ثابت و خودش به طور صریح موضوع را بیان می کند، لذا مکلف نقشی در احراز موضوع ندارد، اما در قضایای حقیقی مکلف متکفل احراز موضوع است؛ چون در این قضیه طبیعت به این عنوان که مرآت برای افراد است موضوع قرار گرفته، از این رو خود مکلف باید طبیعت را بر افراد آن تطبیق نماید.

این فرق نیز محل اشکال است؛ چون چنان چه سابقا گفتیم به نظر ما موضوع در هر دو قضیه طبیعت است، با این تفاوت که این طبیعت در قضیه خارجی مقید به وجود افراد در زمان نطق است، اما در قضیه حقیقی مقید نیست. لذا بر همه افراد و مصادیق این طبیعت منطبق خواهد شد. با توجه به این مسئله، احراز

موضوع نیز در هر دو قضیه به عهده مکلف خواهد بود حتی در قضیه خارجی.

ایشان در فرق پنجم ملتزم شد به این که احکام در قضایای حقیقی به تعداد افراد انحلال پیدا می کنند.

این فرق هم از نظر ما بدون اشکال نیست و در مباحث بعدی به نحو مبسوط اثبات خواهیم کرد که در قضیه حقیقی اساساً انحلال در کار نیست.

## اشکال به تفاوت ششم

آخرین فرق این بود که قضایای حقیقی به قضایای شرطیه منحل می شوند، اما در قضایای خارجی انحلال صورت نمی گیرد. ایشان فرمود: در قضایای حقیقی حکم بر روی طبیعت به عنوان آینه و مرآت افراد بار شده و لذا موضوع در این قضایا اعم از افراد محقق و مقدر الوجود است. معنای این سخن آن است که این قضایا فی الواقع به قضایای شرطیه انحلال پیدا می کنند؛ مثلاً قضیه «الخمر مسکر» اگرچه در ظاهر يك قضیه حملیه است ولی در واقع به معنای: «اذا وجد شی فی الخارج وصدق علیه انه خمر فهو مسکر» می باشد که يك قضیه شرطیه است. ریشه این سخن هم در کلام منطقیین از جمله حاجی سبزواری(1) است، به خلاف ابن سینا که می فرمود: قضایای حقیقی از نوع قضایای حملیه است و انحلالی در آن وجود ندارد.(2)

اما این مطلب باطل است و در این جهت فرقی بین قضایای حقیقی و خارجی نیست و در هیچ کدام انحلالی وجود ندارد.

مبنای اشکال ما نیز مطلبی است که تا به حال گفته ایم مبنی بر این که موضوع در قضایای حقیقی طبیعت است و طبیعت قابلیت انطباق بر همه افراد اعم از موجود و معدوم را دارد. پس در قضیه حملیه «الخمر مسکر» شرطی وجود ندارد، بلکه إسکار فقط وقتی تحقق پیدا می کند که خمر موجود باشد؛ یعنی چنان چه این موضوع در

ص: 440

1- . شرح المنظومه، ج 1، ص 248 \_ 249 .

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج 9، ص 232 \_ 235 .

ظرف وجود خارجی یافت شود، اِسْکار هم تحقّق پیدا می کند و به همین جهت از قضایای حقیقی تعبیر به قضایای بتّیه می شود؛ زیرا در آن قطع و جزم و حتمیت وجود دارد و هیچ تعلیقی مشاهده نمی شود. البته مراد ما از قضایای حقیقی قضایای شرطیه نیست؛ چون روشن است که در این نوع قضایا تعلیق وجود دارد؛ مثلاً در قضیه «ان کان الف فالباء موجود» صرفاً به ارتباط بین مقدم و تالی حکم می کنیم و بیش از این چیزی وجود ندارد؛ یعنی نه در مقدّم حکمی ثابت است و نه در تالی؛ اما در قضایای حقیقی چنین تعلیقی نیست بلکه برای موضوع حکمی ثابت می شود، ولی چون این موضوع طبیعت است و قیدی در آن وجود ندارد، لذا این حکم هر فردی از افراد طبیعت را شامل می شود و مشخص می گردد انحلالی در کار نیست.

اما بررسی آن چه ایشان در مورد خلط بین قضایای حقیقی و خارجی در کلام اهل معقول و هم چنین در کلام اصولیین بیان کرده، به محل مناسب موقوف می شود و ضرورتی برای بحث درباره آن وجود ندارد.

ص: 441

نظریه محقق عراقی

محقق عراقی در رابطه با چگونگی تشریح حکم شرعی مطالبی را ذکر کرده که مناسب است آن را مورد بررسی قرار دهیم.

ایشان معتقد است که قضایای شرعی نه از سنخ قضایای حقیقی و نه از سنخ قضایای خارجی اند بلکه از قبیل قضایای طبیعی محسوب

می شوند. وی این مطلب را در ذیل کلام محقق نائینی که فرمود: «احکام شرعی از نوع قضایای حقیقی اند» بیان کرده است.<sup>(1)</sup> ابتدا لازم است اصل سخن ایشان را تحلیل و سپس آن را مورد بررسی قرار دهیم.

اساس نظر محقق عراقی مطلبی است که ایشان درباره حقیقت حکم شرعی گفته است. به نظر وی حقیقت حکم شرعی تکلیفی عبارت است از «اراده تشریحی اظهار شده به وسیله یکی از مبرزات»<sup>(2)</sup> و لذا معتقد است این تعریف با همه مبادی و

ص: 442

---

1- . فوائد الاصول، ج 3، ص 393، پاورقی شماره 2.

2- . نهاية الأفكار، ج 4، ص 163: «انّ حقيقة الاحكام التكليفية المستفادة من الخطابات الشرعية ليست الا الارادة التشريعية المبرزة بأحد مظهراتها من القول أو الفعل».

مقدماتش از احکام وضعی کاملاً بیگانه است؛ چون حقائق جعلی عبارتند است از امور اعتباری که قوام آن در وعاء مناسب به واسطه انشا و قصد است. پس تقوّم يك حقیقت جعلی اعتباری مثل زوجیت و ملکیت به انشا و قصد بوده و بدون انشا و قصد تحقّق پیدا نمی کند. لکن انشا و قصد به عنوان جزء اخیر علت تامه تحقّق آن محسوب می شود و قبل از آن حبّ و بغض یا اراده و کراهت به عنوان مقدمات و مبادی لازم است. پس در مورد حقایق جعلی، اراده و کراهت به واسطه انشا موجب تحقّق این امور اعتباری یا همان احکام وضعی می شود، اما در مورد احکام تکلیفی چنین معنایی متصور نیست.

دلیل ایشان بر این مسئله آن است که احکام تکلیفی بر خلاف احکام وضعی حقائق جعلی اعتباری نیستند تا به واسطه قصد و انشا در عالم اعتبار تحقّق پیدا کنند و اساساً تصویر يك حقیقت جعلی اعتباری در مورد احکام تکلیفی، نه نسبت به خود اراده و نه نسبت به ابراز اراده و نه نسبت به بعث و تحریکی که پس از آن ها پیدا می شود امکان ندارد.

اما این که ممکن نیست اراده در احکام تکلیفی به واسطه انشا و قصد، تحقّق اعتباری در وعاء مناسب پیدا کند بدان جهت است که اراده يك امر واقعی است و تحقّقش دایره مدار مبادی مختص به خود، اعمّ از علم به مصلحت و تصمیم و امثال آن است، لذا نمی توان گفت که خود اراده از قبیل حقایق جعلی اعتباری مثل ملکیت می باشد.

در مورد ابراز اراده به واسطه انشا یا اخبار نیز می فرماید: ممکن نیست ابراز اراده در دایره حقایق جعلی قرار گیرد؛ چون ابراز اراده نیز از امور متأصّل خارجی و از مقوله فعل است که ربطی به انشا و قصد ندارد. پس اراده و ابراز اراده هیچ کدام نمی توانند به عنوان يك امر جعلی مشمول قصد و انشا قرار گرفته و سپس ایجاد شوند.

اما نسبت به بعث و تحریک می فرماید: بعث و تحریک و وجوب و امثال آن از

یعنی عقل ما از مجرد ابراز اراده توسط متکلم در قالب انشا یا اخبار، بعث و تحریک را انتزاع می کند. پس بعث و تحریک گرچه يك امر اعتباری محسوب می شود ولی يك امر انتزاعی است؛ به عبارت دیگر به نظر ایشان اعتباری بر دو قسم است: یکی اعتباری قصدی و دیگری اعتباری انتزاعی و بعث و تحریک از امور اعتباری انتزاعی است که در این صورت نیز، ربطی به حقایق جعلی ندارد.

ایشان سپس استدراک کرده و می گوید: بله، به يك معنا می توان قائل به جعل تکوینی در این امور شد ولی این مقدار نمی تواند مستلزم آن باشد که این موارد را از حقائق جعلی به همان معنایی که در احکام وضعی گفته شد بدانیم.

پس این تعریف از حقیقت حکم شرعی که آن را يك امر اعتباری جعلی می داند، فقط در مورد احکام وضعی ثابت است و در مورد احکام تکلیفی صحیح نیست.

سپس محقق عراقی از این مطلب که حکم شرعی يك حقیقت جعلی اعتباری نیست، نتیجه می گیرد که آن چه در بعضی از السنه شهرت پیدا کرده مبنی بر این که قضایای شرعی و احکام طلبی از سنخ قضایای حقیقی اند، اساس ندارد؛ چون در قضایای حقیقی فرض وجود موضوع موجب فرض محمول می شود، از این رو فعلیت حکم در آن ها منوط به فعلیت موضوع می باشد و فعلیت موضوع نیز به نوعی تابع تحقق موضوع به همراه قیود آن است. حال اگر گفتیم: احکام تکلیفی از امور جعلی اعتباری نیست، نمی توان مدعی شد که قضایایی که متکفل بیان احکام تکلیفی اند از سنخ قضایای حقیقی می باشند؛ چون فرض این است که در حکم تکلیفی روح جعل \_ به معنای موجود شدن حکم در عالم اعتبار به واسطه قصد و انشا \_ وجود ندارد. پس نمی توان گفت: احکام شرعی به نحو قضیه حقیقی جعل شده اند، بلکه قضایای حقیقی مصطلح فقط در مثل احکام وضعی که مجعول اند قابل تصویر است؛ یعنی احکام وضعی از سنخ قضایای حقیقی اند؛ زیرا احکام وضعی مجعول بوده و لذا می توانند به نحو قضایای حقیقی جعل شوند.



سپس ایشان می فرماید: اعراض خارجی که عالم خارج نسبت به آن ها هم ظرف عروض و هم ظرف اتصاف است می توانند به نحو قضیه حقیقی جعل شوند؛ یعنی در هر جا که خارج هم ظرف عروض و هم ظرف اتصاف باشد، می توان گفت: قضیه، قضیه حقیقی است، اما در اوصاف وجدانی که ظرف عروض آن ذهن، ولی ظرف اتصاف آن، خارج است نمی توان گفت به نحو قضیه حقیقی جعل می شوند. احکام تکلیفی نیز این گونه اند؛ چون ظرف عروض اراده و کراهت یا حبّ و بغض، ذهن است و این امور قائم به وجودات ذهنی اند، اما در فعلیت خود نیازمند وجود متعلقات در خارج نمی باشند؛ یعنی ظرف عروضشان ذهن ولی ظرف اتصافشان خارج است. پس از آن جا که حکم تکلیفی از جنس کراهت و امثال آن است لذا برای فعلیت محتاج به خارج نبوده و نمی تواند به نحو قضایای حقیقی جعل شود. (1)

### بررسی نظریه محقق عراقی

چنان چه ملاحظه شد نظر محقق عراقی متفاوت با سخن مشهور و نظر محقق نائینی است؛ چون به صراحت می فرماید: احکام تکلیفی از قبیل قضایای حقیقی نیستند بلکه از قبیل قضایای طبیعی اند، لکن تفسیر ایشان از قضیه طبیعی متفاوت است.

ما اصل مبنای محقق عراقی در مورد حقیقت احکام شرعی تکلیفی را قبلاً بررسی و اشکالات آن را بیان نمودیم، از این رو دیگر وارد آن بحث نمی شویم. اما ادعای ایشان را در این جا باید مورد بحث و بررسی قرار دهیم. ایشان فرمود: قضایای شرعی به نحو قضایای طبیعی جعل شده اند، نه به نحو قضایای حقیقی. ابتدا باید ببینیم منظور ایشان از طبیعی چیست؟ و معنای اصطلاحی حقیقی کدام است؟ در این باره دو احتمال وجود دارد:

ص: 445

احتمال اول: سابقاً اشاره کردیم که قضیه طبیعه قضیه ای است که موضوع آن طبیعت شیء به شرط لا نسبت به افراد و مصادیق خارجی است؛ مثل «الانسان نوع». محقق نائینی نیز، قضیه طبیعی را همین گونه معنا کرده است. ولی این معنا از قضیه طبیعی مورد نظر محقق عراقی نیست و ایشان نمی‌خواهد بفرماید: قضایای شرعی از قبیل قضیه «الانسان نوع» می‌باشند؛ چون ممکن نیست قوانین و مقررات و احکام شرعی از سنخ قضایای طبیعی باشند که موضوع آن طبیعت محضه بوده و هیچ کاری به خارج ندارد و محمول آن نیز از معقولات ثانویه است. پس قطعاً این معنا مورد نظر محقق عراقی نیست.

احتمال دوم: این که قضایای شرعی به نحو قضیه ای که موضوعش طبیعت لا بشرط نسبت به افراد است جعل شده اند؛ یعنی طبیعت بدون این که افراد بما هی مورد نظر باشند، موضوع قرار گرفته و به عبارت دیگر در این نوع قضایا طبیعت مرآه برای افراد نیست. این معنا از قضیه طبیعی همان تفسیری است که قبلاً از قضیه حقیقی ذکر کردیم و امام رحمه الله نیز آن را پذیرفتند. از جمله اشکالاتی هم که به محقق نائینی وارد کردیم این بود که ایشان در قضیه حقیقی طبیعت ساری به افراد اعم از محقق و مقدر را موضوع قرار داده است. اگر مراد محقق عراقی از قضیه طبیعی این معنا باشد، آن گاه اختلاف ما با ایشان يك اختلاف اصطلاحی و لفظی خواهد بود.

پس در معنای قضیه طبیعی دو احتمال وجود دارد، لکن مراد محقق عراقی از قضیه طبیعی احتمال اول نیست. بنابراین، از آن جا که مقصود ایشان معنای دوم است، سخن ایشان مبنی بر این که احکام شرعی از سنخ قضایای طبیعی اند نه حقیقی، قابل قبول می‌باشد.

بنابراین در مجموع می‌توان گفت محقق عراقی جزء کسانی است که جعل احکام شرعی به نحو قضیه حقیقی را پذیرفته، اما با تعبیر دیگری آن را بیان کرده است.

همان گونه که سابقاً اشاره شد به نظر امام رحمه الله قضیه حقیقی قضیه ای است که موضوع آن در همه زمان ها؛ یعنی گذشته، حال و آینده محقق باشد و در مقابل، قضیه خارجی قضیه ای است که موضوع آن در زمان نطق در خارج محقق باشد. بر خلاف محقق نائینی، به نظر امام قضایای حقیقی، بینه بوده و به طور کلی قضایای شرعی اعم از خارجی و حقیقی به شرطیه باز نمی گردند.

امام رحمه الله تفاوت اصلی این دو قسم را در همین جهت که اشاره شد می داند و معتقد است هم در قضایای خارجی و هم در قضایای حقیقی افراد، موضوع حکم نبوده بلکه يك عنوان کلی موضوع حکم است و متکلم در قضایای خارجی مستقلاً به حال افراد نظر ندارد بلکه با يك عنوان کلی موضوع را بیان می کند. لکن خصوصیت قضیه خارجی آن است که موضوع آن مقید به وجود مصادیقش در خارج است؛ یعنی افراد و مصادیق موضوع، بالفعل در زمان حال موجودند. برخلاف قضایای حقیقی که موضوع آن مقید به وجود بالفعل افراد در حال نطق نیست. (1) ایشان معتقد است در

ص: 447

---

1- . تنقیح الأصول، ج 2، ص 384 و ج 3، صص 343 و 601 و ج 6، ص 659؛ البیع، ص 217؛ تهذیب الأصول، ج 2، ص 221؛ جواهر الأصول، ج 2، ص 348 و ج 3، صص 57 و 344 و ج 4، صص 326 و 449؛ معتمد الأصول، ج 2، ص 37؛ مناهج الوصول، ج 2، ص 285؛ انوار الهدایة، ج 2، ص 143 .

قضایای حقیقی، متکلم در صدد بیان حکم افراد نیست بلکه يك حکم کلی را برای عنوان کلی ثابت می کند و لذا این حکم کلی منحل نمی شود؛ چون عنوان موضوع حاکی از افراد نبوده و نمی تواند خصوصیات افراد را معرفی کند. اگر هم در این قضایا از امور کلی یا جزئی استفاده شود صرفاً برای حکایت اجمالی از مصادیق است. به نظر امام رحمه اللهاین

خصوصیت در قضایای خارجی نیز وجود دارد.<sup>(1)</sup>

به نظر ایشان برخی از قضایای شرعی نیز شخصی اند؛ مانند قضایایی که به واسطه آن برخی احکام وضعی برای خانه کعبه جعل شده است.<sup>(2)</sup> پس به طور کلی ایشان مانند سایر بزرگان معتقد است اکثر قضایای شرعی از نوع قضایای حقیقی اند، ولی تفسیر ایشان از قضایای حقیقی متفاوت است.

به عقیده ما نیز این نظر قابل قبول بوده و عاری از اشکالاتی است که بر دیدگاه محقق نائینی وارد شد.

ص: 448

---

1- . مناهج الوصول، ج 2، ص 287؛ تهذیب الأصول، ج 2، ص 223.

2- . تنقیح الأصول، ج 4، ص 74.





اصل نظریه خطابات قانونی توسط امام رحمه الله ابداع شده و ظاهراً قبل از ایشان مطرح نبوده است. البته محقق خراسانی در کفایه (1) به این اصطلاح اشاره ای داشته، ولی از این حد فراتر نرفته است. این نظریه آثار مختلفی، هم در اصول و هم در فقه دارد. اساس این نظریه آن است که رابطه شارع و مردم رابطه مولا و عبید نیست، بلکه رابطه قانون گذار و مردم است، لذا لوازم و قواعد آن همان است که در قانون گذاری عرفی موجود مشاهده می شود.

امام رحمه الله این بحث را عمدتاً در دو موضع از علم اصول مطرح کرده: یکی در بحث از ثمره نهی از ضد بنائاً علی الاقتضاء (2) و دیگری در بحث شرطیت ابتلا به تمام اطراف در تنجز علم اجمالی (3) ولی ابتدا لازم است بحث مختصری پیرامون بعضی از اموری که برای درک صحیح نظریه خطابات قانونی لازم است، داشته

باشیم؛ زیرا گاهی مشاهده می شود عدم دقت در این امور به تصویر نادرست از این نظریه و تبیین ناقص از آن و سپس اشکال بر آن منجر شده است.

ص: 451

- 
- 1- . کفایة الأصول، ص 228: «فالحکیم تبارک و تعالی یشیء علی وفق الحکمة والمصلحة طلب شیء قانوناً من الموجود والمعدوم حین الخطاب لیصیر فعلیاً بعد ما وجد الشرايط وفقد الموانع بلا حاجة الی انشاء آخر فتدبر». و نیز فوائد الأصول، ص 91.
  - 2- . مناهج الوصول، ج 2، ص 24 \_ 28.
  - 3- . انوار الهدایة، ج 2، ص 220 \_ 214؛ تنقیح الأصول، ج 2، ص 123 \_ 128؛ تهذیب الأصول، ج 3، ص 228 \_ 233؛ جواهر الأصول، ج 3، ص 45 \_ 47 و 301 \_ 319؛ معتمد الأصول، ج 1، ص 127 \_ 131.

مشهور بر این عقیده اند که امر متعلق به طبیعت است، لکن بماهی حاکیه عن الافراد فی الخارج ولی به نظر امام رحمه الله این چنین نیست. البته در عبارات ایشان گاهی سخن از تعلق امر به طبیعت و گاهی سخن از تعلق حکم به طبیعت به میان آمده است. مثلاً در جایی می فرماید: «... فالأمر إذا اراد توجيه الأمر إلى الطبيعة لا بدّ من لحاظها في نفسها...»<sup>(1)</sup> و در جای دیگر می فرماید: «... إنَّ متعلّق الأحكام ليس الوجود الخارجي...»<sup>(2)</sup>.

در این بحث، امام رحمه الله ضمن اشاره به اضطرابی که در کلمات قوم درباره تحریر محل نزاع وجود دارد می فرماید: برخی این مسئله را عقلی صرف دانسته یا مبتنی بر آن می دانند. گروهی نیز مسئله را لغوی فرض کرده و برای اثبات تعلق اوامر به طبایع به تبادر تمسک جسته اند.

به هر حال از دیدگاه ایشان، متعلق اوامر و نواهی نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی، بلکه نفس طبیعت است. به عنوان مثال هیئت امر در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» نمی تواند به وجود خارجی نماز متعلق شود؛ چون وجود خارجی نماز همان است که

ص: 452

---

1- . مناهج الوصول، ج 2، ص 65.

2- . مناهج الوصول، ج 2، ص 130.



توسط افراد ایجاد شده، در حالی که تعلق امر به نماز به معنای ایجاد آن به حمل شایع است؛ یعنی تحقق بخشیدن و ایجاد کردن فرد و مصداقی از نماز در عالم خارج، لکن از آن جا که طبق فرض، این نماز در عالم خارج ایجاد شده، بنابراین بعث و تحریک به ایجاد آن تحصیل حاصل خواهد بود. هم چنین امر نمی تواند به وجود ذهنی نماز تعلق گیرد؛ چون صلاة موجود در ذهن امر، قابل انطباق بر خارج نیست و مکلف نمی تواند آن را در خارج ایجاد نماید.

پس هیئت امر نه به وجود خارجی صلاة تعلق می گیرد و نه به وجود ذهنی آن بلکه نفس طبیعت صلاة متعلق حکم شرعی است، اما چون طبیعت نمی تواند متعلق امر واقع شود مگر آن که تصور شود و تصور هم همان وجود ذهنی است از این رو، ظرف تعلق حکم به طبیعت، عالم ذهن است و این متفاوت است با آن که گفته شود: حکم به يك وجود ذهنی تعلق می گیرد.

پس به نظر امام رحمه الله طبیعت در عالم ذهن، متعلق حکم است ولی نه «بما أنها موجودة في الذهن» و نه «بما أنها موجودة في الخارج» و نه «بما هي مرآة للوجود الخارجي» بلکه متعلق حکم شرعی ماهیت لا بشرط است. اما از آن جا که مولا می بیند اتیان صلاة و وجود خارجی آن محصل غرض اوست، لذا با امر به طبیعت، عبد را به ایجاد آن تحریک می کند. پس متعلق حکم، طبیعت است و هیئت امر نیز باعث و تحریک کننده به ایجاد طبیعت است. (1)

البته این که امام رحمه الله می فرماید: بعث به طبیعت تعلق می گیرد، هیچ منافاتی با «الماهية من حيث هي ليست الا هي» ندارد؛ چون ایشان نمی خواهد بگوید: این طبیعت مؤثر در تحصیل غرض است بلکه می فرماید: امر به طبیعت برای آن است که عبد را به سوی ایجاد آن تحریک کند. لذا ایشان به محقق نائینی که می گوید: «تکلیف

ص: 453

به طبیعت به این اعتبار که مرآة برای مصادیق خارجی است تعلق می گیرد»<sup>(1)</sup> اشکال کرده و می فرماید: تعلق امر به طبیعتی که مرآة برای افراد و مصادیق باشد، مستلزم تحصیل حاصل است؛ چون امر در واقع به خود مرئی که در خارج وجود دارد تعلق می گیرد و این محذور تحصیل حاصل را به دنبال خواهد داشت.

هم چنین محقق نائینی می گوید: «طبیعت کاشف از افراد است» ولی امام رحمه الله آن را رد کرده و می فرماید: طبیعت کاشف از افراد نیست، بلکه متحد و منطبق با آن هاست؛ چرا که کلی طبیعی در افراد موجود است. پس دیگر مشکلی ندارد که هم امر به طبیعت متعلق شود و وجود ذهنی و وجود خارجی مورد نظر نباشد ولی در عین حال افراد هم محصل غرض مولا باشند؛ یعنی شارع با امر، مکلف را به ایجاد افراد در خارج، بعث و تحریک می کند و در مقام تحصیل غرض نیز افراد باید موجود شوند.

ص: 454

---

1- . فوائد الأصول، ج 2، ص 401.

مسئله دیگری که برای فهم نظریه خطابات قانونی لازم است دانسته شود ارائه تصویر صحیح از مخاطبین خطابات شرعی است. در گفتار سابق، بحث از متعلق احکام یا اوامر و نواهی و یا خطابات بود. در این گفتار، سخن از مخاطب این خطابات است. گاهی مشاهده می شود بین مخاطب و متعلق خلط صورت گرفته و همین مسئله موجب اشتباهات بعدی شده است.

امام رحمه الله خطابات شرعی را با توجه به مخاطبین آن ها به دو دسته تقسیم کرده و معتقد است: خطابات شرعی بر دو قسم اند: خطابات کلی و خطابات شخصی. به نظر ایشان، مخاطب خطابات کلی، عموم مردم و مخاطب خطابات شخصی، اشخاص و افراد می باشند و بین این دو قسم فرق هایی وجود دارد که عدم توجه به این تفاوت ها، موجب خلط هایی شده است. ایشان به دو موضع که در آن خلط واقع شده اشاره می کند: (1)

ص: 455

---

1- . انوار الهدایة، ج 2، ص 214 \_ 220؛ مناهج الوصول، ج 2، ص 26 \_ 27؛ تنقیح الأصول، ج 2، ص 124 \_ 125، و ج 3، ص 414 \_ 415؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 439 و 438 و ج 3، ص 228 \_ 231؛ جواهر الأصول، ج 3، ص 317 \_ 320؛ معتمد الأصول، ج 2، ص 120 \_ 122.

موضوع اول: علمای علم اصول می گویند: در صورتی که بعضی از افراد از محل ابتلا خارج باشند علم اجمالی منجز نخواهد بود؛ به عنوان مثال در صورتی که مکلف، علم اجمالی به نجاست یکی از دو لباس خویش دارد و یکی از آن دو از دسترس او به طور کلی خارج شده، در این صورت، علم اجمالی منجز نخواهد بود؛ چون توجه خطاب به طرفی که از محل ابتلا خارج شده مستهجن است؛ به عبارت دیگر، اگر اصولیین می گویند: علم اجمالی در صورت خروج بعضی از اطراف از محل ابتلا منجز نخواهد بود، به این دلیل است که توجه خطاب به طرفی که از محل ابتلا خارج شده مستهجن است؛ زیرا فرض این است که امکان ارتکاب آن وجود ندارد، بنابراین نهی از انجام آن نیز صحیح نخواهد بود. اما امام رحمه الله می فرماید: این حکم ناشی از خلطی است که اصولیین بین خطابات کلی و خطابات شخصی مرتکب شده اند.

موضوع دوم: علمای اصول توهّم کرده اند که توجه خطاب به عاجز، غافل و ساهی، معقول نیست؛ چون خطاب برای تحریک و انبعاث مکلفین است، در حالی که عاجز، غافل، ساهی و امثال آن از خطاب منبعث نمی شوند؛ چون فرض این است که برخی از این افراد قدرت انجام کار و برخی دیگر توجه به تکلیف ندارند و غافل اند. پس صدور خطاب از ناحیه شخص حکیم نسبت به این افراد لغو است.

امام رحمه الله پس از ذکر این دو نمونه می فرماید: علت این که علمای اصول در این دو مسئله این گونه حکم کرده اند این است که به فرق بین خطابات شخصی و کلیه توجه نکرده و خطابات را به یک سیاق دیده اند. در حالی که خطابات بر دو نوع اند: خطابات قانونی یا کلیه و خطابات شخصی. خطابات کلی و قانونی به عناوین کلی مثل الانسان، المومنون، الناس تعلق می گیرد، اما در خطابات شخصی اساساً عناوین کلی و عام وجود ندارد، بلکه خطاب متوجه افراد و اشخاص است.

با توجه به این مطلب روشن می شود که اگر خطاب، شخصی باشد توجه آن به

افرادی که عاجز و غافل اند معنا ندارد؛ چون آن‌ها از این خطاب منبعث نمی‌شوند، ولی در خطابات کلی همین که در بین مصادیق عنوان عام کسانی وجود داشته باشند که انبعاث آن‌ها ممکن باشد، کافی است. وقتی عنوان عامی مثل «ایها الناس» در خطاب به کار برده می‌شود، همین که بخشی از مردم منبعث شوند و نسبت به آن‌ها امکان باعثیت وجود داشته باشد، کفایت می‌کند و لازم نیست این خطاب نسبت به همه افراد باعثیت داشته باشد. بنابراین اگر عده‌ای از آن‌ها قادر نبوده یا غافل باشند توجه خطاب به آن‌ها در ضمن يك خطاب عام و کلی صحیح و بی‌اشکال است؛ چون خطاب کلی و قانونی متوجه همه مردم است و استثنا هم ندارد. بنابراین خطاب به عاجز، غافل، ساهی و نائم نیز توجه پیدا می‌کند، با این تفاوت که این افراد به جهت مخالفت با

تکلیف الهی معذورند و این غیر از آن است که بگوییم: اصلاً خطاب متوجه آن‌ها نمی‌شود.

پس به نظر امام رحمه الله توجه خطاب به عاجزین در خطابات شخصی مستهجن است، ولی در خطابات کلی مستهجن نیست؛ به عبارت دیگر ملاک و معیار قبیح و استهجان در خطابات کلی و شخصی متفاوت است. استهجان خطاب شخصی وقتی است که مخاطب متمکن از اتیان نبوده و قدرت بر انجام عمل نداشته باشد. اما خطاب کلی و عام زمانی مستهجن است که افراد متمکن از اتیان نباشند. اما اگر فی الجملة متمکن باشند در این صورت، خطاب همگان صحیح بوده و دیگر استهجانی ندارد. لذا خطاب طبق نظریه خطابات قانونی متوجه همه مکلفین حتی عاجزین و غافلین و غیر قادرین است و مخاطب قرار دادن افراد عاجز، غافل و غیر قادر در این نوع از خطابات هیچ استهجانی ندارد؛ چون ملاک تمکن از اتیان توسط افراد فی الجملة است.

خلاصه آن که به نظر امام رحمه الله بین خطابات کلی و شخصی خلط صورت گرفته و این باعث شده علما در مواردی مثل مسئله شرطیت ابتلا به عدم تنجز علم اجمالی با

خروج برخی اطراف از محل ابتلا قائل گردند و یا به عدم شمول خطاب نسبت به عاجزین و غیرقادرین حکم نمایند.

شاهد بر این که خطابات قانونی عام بوده و شامل غافل، ساهی و عاجز می شود، این است که خطابات و اوامر الهیه متوجه عصاة می باشد و حتی به نظر محققین، خطابات و اوامر شرعی شامل کفار نیز می گردد. حال اگر توجه خطاب به عاجز، غافل و ساهی مستهجن باشد باید توجه خطاب به کفار از اقبیح مستهجنات و توجه خطاب به عصاة نیز قبیح باشد. (1)

پس خطابات کلی و قانونی متوجه همه افراد است و وجود کسانی که عاجز، ساهی، غافل، عاصی و یا حتی کافرند موجب استهجان خطاب نمی گردد بلکه صرفاً بعضی از آن ها مثل غافلین معذورند و البته بعضی هم معذور نیستند مثل عصاة و کفار.

ص: 458

---

1- . مناهج الوصول، ج 2، ص 26 \_ 27؛ جواهر الأصول، ج 3، ص 317؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 439؛ معتمد الأصول، ج 1، ص 129.

## اشاره

امام رحمه الله به این تفاوت در ضمن دو وجه اشاره می کند.

## وجه اول

وجه اول که امام رحمه الله آن را به صورت اشکال و جواب بیان کرده این است:

اشکال: خطابات شرعی چنانچه مشهور است به عدد نفوس مکلفین منحل می شوند؛ مثلاً «اقیموا الصلاة» خطاب است که در تمام زمان ها متوجه تک تک اشخاص شده، بنابراین به عدد نفوس آن ها و در هر نفسی هم به عدد اوقات نماز منحل می شود؛ یعنی حکم «اقیموا الصلاة» به عدد افراد مکلفین به احکام جزئیة انحلال پیدا کرده و به هر يك از آن ها تکلیف مستقلى را متوجه می سازد. لازمه انحلال این است که خطاب به عاجزین و غافلین هم تعلق پیدا کند، در حالی که توجه تکلیف و خطاب به غیر قادر و غیر عالم مستهجن و قبیح است.

پس همان گونه که خطابات شخصی نمی توانند به عاجزین و غافلین متوجه شوند، در خطابات کلی نیز توجه خطاب به عاجزین و غافلین ممکن نیست؛ چون لازمه انحلال خطابات شرعی آن است که تکلیف و حکم موجود در این خطابات مستقلاً به

عاجزین و غافلین نیز متوجه گردد و از آنجا که توجه خطاب به این افراد مستهجن است، بنابراین در خطابات قانونی نیز مانند خطابات شخصی استهجان وجود دارد.

پاسخ: امام رحمه اللهدر پاسخ به این اشکال می فرماید: خطابات شرعی اساساً به خطابات متعدّد، منحل نمی شوند و اشکال در صورتی وارد است که انحلال را بپذیریم. ایشان می گوید: این طور نیست که به هر مکلفی يك تکلیف و خطاب مستقل متوجه باشد بلکه خطاب در عین آن که واحد است به مجموع

مخاطبین متوجه می شود، همان گونه که در قضیه «کل نار حازه» بیش از يك خبر وجود ندارد و این طور نیست که به تعداد آتش هایی که در خارج وجود دارند، به قضایای متعدّد منحل شود و از حرارت هر يك خبر مستقلی ارائه کند بلکه در عین حال که «مُخْبِر عنه» متکثر است اما خبر، واحد است.

به عبارت دیگر، در خطابات عامه، تکلیف متوجه عامه مردم و مؤمنین است و متوجه فرد نیست، اما تکلیف در خطابات شخصی متوجه فرد است. از این رو هر مکلفی تکلیف جداگانه ای دارد.

سپس ایشان شاهی برای این مطلب ذکر می کند و آن این که اگر کسی گفت: «کل نار بارده» يك دروغ مرتکب شده، در حالی که اگر انحلال صورت گرفته باشد، لازم می آید که او میلیون ها دروغ گفته باشد؛ چون در فرض انحلال، این قضیه به تعداد بی شماری از قضایای جزئی منحل می شود. یا مثلاً در آیه «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا» (1) خطاب، متوجه عامه مکلفین شده و این طور نیست که به هر يك از مکلفین تکلیف مستقلی را متوجه ساخته و در نتیجه انشائات متعدّد و مستقلی با يك انشای واحد صورت گرفته باشد.

در ادامه امام رحمه الله می فرماید: گمان نشود که معنای عدم انحلال خطابات قانونی این است که مجموع مکلفین دارای يك تکلیف اند و برای همه آن ها يك تکلیف ثابت است؛ زیرا این بدیهی الفساد است و اساساً ممکن نیست که يك مکلف به واحد را

ص: 460



همه با هم انجام دهند بلکه منظور این است که خطاب و انشا، واحد است، اما آن چه که انشا شده مثل وجوب نماز یا حرمت زنا برای همه مکلفین ثابت است، بدون آن که خطاب خاص و مستقلى متوجه هر يك از آن ها شده باشد. لذا ایشان می فرماید: چون خطاب مستقلى در رابطه با هر فردى مطرح نیست، اگر برخى از مكلفين در بعضى از احوال و نسبت به بعضى از مكان ها عاداتا یا عقلاً متمكن و قادر به اتیان تكلیف نباشند، هیچ استهجانى در این خطاب عمومى پیش نمی آید. (1)

پس اساس نظریه امام رحمه الله مبتنى بر این است که در خطابات کلی انحلال صورت نمی گیرد و از این رو توجه خطاب به افراد ناتوان هیچ اشکال و استهجانى در پی ندارد. مثلاً معنای «الخمر حرام» این است که خمر بر هر فردى حرام است اعم از این که قادر به رعایت این تکلیف باشد یا نباشد و این طور نیست که حرمت شرب خمر فقط برای قادرین و متمکنین جعل شده باشد و شامل عاجزین نشود بلکه مردم این خطاب را برای خود حجت دانسته و وظیفه خود می دانند که طبق آن عمل کنند.

لذا به نظر ایشان نه تنها مسئله عجز و جهل مانع از توجه تکلیف نیست، بلکه حتی خروج از محل ابتلا نیز مانعیت ندارد.

## وجه دوم

اراده تشریعی یا همان اراده خداوند تبارك و تعالی که به تشریح و جعل قوانین و احکام شرعی تعلق گرفته با اراده اتیان مکلف و انبعاث او به سوی عمل به این احکام تفاوت دارد؛ چون اگر اراده تشریعی همان اراده اتیان مکلف و انبعاث او به سوی عمل بود لازم می آمد که بین اراده الهیه و انبعاث مکلف انفکاکى وجود نداشته باشد؛ به عبارت دیگر لازم می آمد که با تشریح خداوند هیچ عصیانی تحقق پیدا نکند، در حالی که

ص: 461

قطعا عصیان از ناحیه برخی محقق می شود. بنابراین بین این دو اراده انفکاک وجود دارد، به همین جهت با آن که خداوند تشریح کرده اما عده ای منبعث نمی شوند. (1)

پس به نظر امام رحمه الله اراده تشریحی یا اراده تقنین و قانون گذاری به نحو عموم تابع تحقق انبعاث از ناحیه همه افراد نیست بلکه ممکن است بعضی از افراد از این قانون منبعث شده و برخی دیگر منبعث نشوند و این مضرّ نیست؛ چون اراده شارع به انبعاث همه مکلفین تعلق نگرفته بلکه آن چه شارع اراده کرده تقنین و جعل احکام به نحو عمومی است. لذا صرف وجود تعدادی از افراد که از این تکلیف منبعث شوند کافی است هر چند تعدادی هم منبعث نشوند. البته انبعاث مکلفین و اتیان یا ترك عمل توسط آن ها هم در کنار جعل قانون به نحو کلی و عمومی مهم است.

### نکته

توجه به این نکته لازم است که سعه و ضیق مخاطبین به تنهایی تأثیری در قانونی یا شخصی بودن خطاب ندارد. مهم آن است که تکلیف به کلی و عنوان متعلق شود یا به افراد.

بنابراین توجه خطاب به بعضی اشخاص برای اثبات يك تکلیف مستمر و حکم دائمی باعث قانونی بودن خطاب می شود.

نتیجه آن که در خطابات قانونی با دو رکن مواجهیم؛ یکی مخاطبین و دیگری متعلق تکلیف، که مراد از مخاطبین، عموم جامعه و مراد از متعلق تکلیف، طبیعت است.

ص: 462

## اشاره

از آن جا که نظریه خطابات قانونی بر عدم انحلال خطابات شرعی استوار می باشد، لذا بخش مهمی از ادله این نظریه، در مقام نفی انحلال خطابات است. برخی از ادله نیز صرفاً در مقام تأیید و تثبیت این نظریه بیان شده اند. بنابراین می توان گفت: برخی ادله این نظریه دارای وجهی سلبی و بعضی دارای وجهی ایجابی می باشند. به عنوان مثال، دلیل اول دارای وجه ایجابی و دلیل دوم و سوم واجد وجه سلبی هستند، ولی به جهت عدم لزوم تفکیک ادله از این حیث، آن ها را بدون ملاحظه این جهت بیان خواهیم کرد.

مجموع ادله، شواهد و مؤیداتی که از لابلای کلمات امام خمینی رحمه الله برای اثبات این نظریه استفاده می شود نه مورد است.

## دلیل اول

این شیوه و روش در جعل قوانین عقلایی و عرفی نیز مرسوم است؛ یعنی قوانین به صورت کلی و برای عموم جامعه جعل می شوند و قانون گذار در ذهن خود تک تک افراد جامعه را لحاظ نمی کند و توجهی به این مسئله ندارد که ممکن است افرادی

توانند این تکلیف را انجام دهند. لذا قانون گذار عموم مردم را مخاطب قرار داده و قانون را به نحو عمومی جعل می کند و همین که جمعی توانایی عمل به این خطاب را داشته باشند، برای جعل قانون کافی است. حال اگر کسی مخالفت کند، به دلیل تخلف از يك قانون عمومی استحقاق عقوبت پیدا می کند، نه به جهت آن که خطاب در اثر انحلال مستقلاً متوجه او شده است. پس روش عقلا در قانون گذاری این گونه است و شارع هم در جعل قانون مانند بسیاری از موارد دیگر بر طبق همین روش عمل نموده و طریق جدیدی ابداع نکرده است. (1)

## دلیل دوم

دلیل دوم وجدان است. ما بالوجدان می یابیم که خطاب واحد، غرض متکلم را با مخاطب قرار دادن جمیع تأمین می کند، بدون آن که نیازی به مخاطب قرار دادن اشخاص مستقلاً باشد. این طور نیست که برای هر فردی خطاب و انشای مستقلاً وجود داشته باشد، بلکه قانون به نحو کلی جعل شده و تعددی در کار نیست. البته این منافات ندارد با این که برخی از مخاطبین برای مخالفت عذر داشته باشند؛ چون معنای عذر عدم تکلیف نیست، بلکه معذوریت مربوط به مخالفت با تکلیف است و عقلا او را در مخالفت معذور می دانند و معتقدند چنین شخصی استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد. (2)

## دلیل سوم

به طور کلی وقتی شارع می تواند مراد خویش را با يك خطاب بیان کند، تعدد خطاب لغو خواهد بود و این اساساً مبتنی بر حکمت است؛ یعنی حکیم هیچ گاه کار بدون غرض یا عبث انجام نمی دهد. لذا از آن جا که غرض شارع با يك خطاب حاصل

ص: 464

---

1- . جواهر الأصول، ج 3، ص 47 و 412 \_ 413؛ تهذیب الاصول ج 3، ص 228؛ تنقیح الاصول، ج 3، ص 414.

2- . جواهر الأصول، ج 3، ص 412 \_ 413؛ تهذیب الاصول، ج 1، ص 437.

می شود، تعدّد خطاب امری لغو و مخالف با حکمت است. پس قول به تعدّد خطاب یا انحلال خطاب قابل قبول نیست. (1)

## دلیل چهارم

دلیل چهارم تنظیر و تشبیه انشا به اخبار است؛ به این بیان که در قضایای خبری که در آن حکمی برای موضوعی کلی ثابت می شود، نمی توان گفت: به واسطه تعدّد افراد و مصادیق موضوع، حکم قضیه هم متعدّد می شود. مثلاً کسی که می گوید: «النار باردة» مرتکب دروغ های متعدّد نشده و این نشان می دهد که در قضایای خبری انحلالی صورت نمی گیرد بلکه يك حکم برای موضوعی که قابل انطباق بر مصادیق مختلف می باشد، ثابت شده است. در انشا هم همین گونه است؛ به این معنی که وقتی حکمی انشا می شود و در آن عموم مورد خطاب قرار می گیرند، به جملات و تکالیف متعدّد آن هم به تعداد مصادیق عام منحل نمی شود. (2)

پس، از راه تنظیر انشا به اخبار می توان مدعی شد که در خطابات قانونی که از سنخ جملات انشایی اند، انحلالی صورت نمی گیرد.

## دلیل پنجم

دلیل پنجم تنظیر احکام تکلیفی به احکام وضعی است. در احکام وضعی خطاب، متوجه افراد نیست و به خطابات جزئیة منحل نمی شود. مثلاً نمی توان گفت: قضیه «خون نجس است» به میلیون ها حکم وضعی به عدد افراد خون که در این عالم وجود دارند، منحل شده و در حالات و شرایط مختلف تغییر می کند؛ به این معنی که مثلاً گفته شود: خونی که محل ابتلای مکلف است نجس بوده و خونی که محل ابتلای او

ص: 465

---

1- . تهذیب الأصول، ج 1، ص 437.

2- . همان؛ تنقیح الأصول، ج 2، ص 126 .

نیست نجس نمی باشد. پس چنین تفصیلی به حسب حالات و شرایط مختلف در مورد احکام وضعی وجود ندارد؛ چون موجب هرج و مرج در فقه می شود، لذا نتیجه آن است که احکام وضعی به خطابات متعدّد و مستقل به تعداد افراد موضوع منحل نمی شوند.

احکام تکلیفی هم از این جهت مانند احکام وضعی اند؛ به عبارت دیگر، نحوه جعل احکام تکلیفی بر وزان جعل احکام وضعی است؛ چون شارع دو نحوه جعل ندارد، بلکه روش تشریح او در احکام وضعی و احکام تکلیفی یکسان است. بنابراین همان طور که در مورد احکام وضعی حکم را بدون توجه به افراد و مصادیق و شرایط و حالات مکلفین جعل می کند، در احکام تکلیفی هم حکم را بدون توجه به افراد و مصادیق جعل می نماید، اعم از این که مکلفین مثلاً عاجز باشند یا قادر یعنی؛ عموم مکلفین در آن مورد خطاب قرار می گیرند و بدون این که انحلالی در آن صورت گیرد حکم متوجه تمام افراد می گردد. (1)

### دلیل ششم

عدم التزام به خطابات قانونی مستلزم تالی فاسد است؛ چون در این صورت باید بگوییم: اراده خداوند به اتیان فعل و ترك آن تعلق گرفته و از آن جا که اراده خداوند تبارک و تعالی تخلف ناپذیر است، پس عصیان و مخالفت با اوامر و نواهی او امکان پذیر نیست. در حالی که می بینیم عصیان تحقق دارد و قطعاً می دانیم تعدادی از مکلفین با دستورات خداوند مخالفت می کنند. (2)

به عبارت دیگر، اگر نپذیریم که خطابات شرعی به نحو خطابات قانونی جعل

ص: 466

---

1- . تهذیب الأصول، ج 1، ص 438، وج 3، ص 232؛ کتاب الطهارة، ص 153؛ معتمد الأصول، ج 2، ص 120؛ جواهر الأصول، ج 3، ص 321.

2- . مناہج الوصول، ج 2، ص 27.

شده، باید بگوییم: تك تك افراد مكلفين مخاطب به خطاب مستقل بوده و نسبت به هر يك انشائات مستقلة صورت گرفته و از آنجا که هدف و غرض شارع از این خطابات انبعاث مكلفين است از این رو ممکن نیست هیچ يك از مكلفين از این اوامر و نواهی تخلف و عصیان نمایند، در حالی که می بینیم بسیاری از آن ها منبعث نشده و به این

تکالیف عمل نمی کنند و این بدان معنا است که اراده خداوند در حالی که تخلف ناپذیر است متخلف شود و این باطل است.

پس اگر طریقی غیر از نظریه خطابات قانونی در چگونگی تشریح احکام طی شود تالی فاسدی لازم می آید که نمی توان به آن ملتزم شد.

### **دلیل هفتم**

رابطه بین پدر و فرزند که در بعضی موارد متضمن يك تکلیف است می تواند به عنوان شاهی بر نظریه خطابات قانونی تلقی شود. مثلاً اگر پدری به فرزند خود تکلیف کرده و وظیفه ای را به او واگذار کند، ولی فرزند قدرت بر انجام آن نداشته باشد یا آن را فراموش کند و سپس پدر او را مورد مؤاخذه قرار دهد، در این صورت، پاسخ فرزند این خواهد بود که فراموش کردم و یا قدرت انجام آن را نداشتم و نمی گوید که من وظیفه و تکلیفی نداشتم. پس همین که عذر می آورد نشان دهنده آن است که این تکلیف و خطاب متوجه او شده و عدم قدرت یا نسیان و یا سهو، مانع توجه خطاب به او نبوده است. لذا این مطلب شاهی است بر این که خطابات شرعی نیز، متوجه همه مکلفین حتی غافلین و عاجزین می شود.

### **دلیل هشتم**

دلیل دیگر بر شمول خطاب نسبت به همه مردم حتی عاجزین این است که اگر انسان شك کند که آیا عاجز از انجام تکلیف است یا قادر بر آن، نمی تواند اصل برائت جاری

کرده و تکلیف را از خود ساقط کند، بلکه همه می گویند: باید فحص کرده تا معلوم شود قدرت بر انجام تکلیف دارد یا خیر؟ این مطلب دلالت می کند بر این که تکلیف متوجه عاجز نیز هست؛ چون در غیر این صورت دلیلی برای وجوب فحص وجود ندارد بلکه باید مانند همه موارد شك در تکلیف، براءت جاری شود در حالی که در موارد شك در عجز و قدرت نمی توانیم نفی تکلیف کنیم و این نشان دهنده آن است که قدرت، شرط تعلق تکلیف نیست و این یکی از ثمرات این نظریه می باشد. (1)

## دلیل نهم

مؤید دیگر نظریه خطابات قانونی این است که اگر چنانچه فرض شود شخصی در همه وقت نماز؛ مثلاً از اذان ظهر تا اذان مغرب خواب باشد، طبق فتوای همه فقها قضای نماز ظهر و عصر بر او واجب است. در

حالی که اگر انحلال صورت گرفته بود، نباید چنین فتوایی داده می شد؛ زیرا کسی که در تمام وقت خوابیده تکلیفی متوجه او نبوده و اساساً «اقض ما فات» شامل او نمی شود؛ چون کسی که مکلف به ادا نیست نمی توان قضا را بر او واجب کرد. پس چاره ای جز التزام به عدم انحلال نیست؛ بدین معنی که خطاب «اقیموا الصلوة» شامل همه اعم از نائم و غیر نائم می شود، لکن نائم در مخالفت با این تکلیف معذور است. پس همین که قضا بر نائم واجب است کشف می کند که نائم مکلف محسوب می شود. (2)

ص: 468

---

1- . تهذیب الأصول، ج 1، ص 440.

2- . معتمد الأصول، ج 1، ص 203.



## تنبیه اول

تقریرات متفاوتی از نظریه خطابات قانونی ارائه شده ولی میزان، کلمات خود امام رحمه اللهاست. همان گونه که قبلاً هم بیان کردیم به نظر امام رحمه الله موضوع در خطابات قانونی کلی است نه افراد و مصادیق، بلکه کلمات ایشان ظاهر در این است که عنوان ساری به افراد هم موضوع نیست.

اما در عین حال، برخی از بزرگان(1) در تفسیر و تقریر نظر ایشان می گوید: نظر امام رحمه اللهاین نیست که تکلیف، حتی با عناوینی مثل «الذین آمنوا» به اشخاص و افراد سرایت نمی کند بلکه افراد، متعلق تکلیف اند و تکلیف به افراد سرایت می کند.

این بیان تا حدودی مبهم است؛ اگر مراد این باشد که به نظر امام رحمه اللهموضوع در این قضایا، عنوان ساری به افراد است، چنین برداشتی قطعاً باطل است. ولی اگر مراد ایشان این باشد که موضوع قضیه، کلی است و از آن جا که کلی قابل انطباق بر افراد و

ص: 469

---

1- . خطابات قانونیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، مصاحبه با آیت الله مؤمن، ص 78 .

مصادیق است، لذا تکلیف نیز فی الواقع متوجه همه افراد می شود، در این صورت سخن ایشان صحیح خواهد بود.

هم چنین ایشان پذیرش انحلال را به امام رحمه الله نسبت داده و می گوید: امام رحمه الله انحلال را قبول دارند، لکن معنای انحلال این نیست که خطابات شخصی کنار هم باشند بلکه امام رحمه الله می خواهد بگوید: اگر مکلف، متوجه شد که این شخص، عاجز است و با علم به عجز بخواهد او را مکلف به این تکلیف کند، غلط است چون از توان او خارج است. اما اگر خطاب را متوجه جمعی کرد در این صورت هر چند تعدادی از انجام آن دستور عاجز باشند، اشکالی ندارد.

پس تقریر ایشان در این دو نقطه با کلمات امام رحمه الله سازگار نیست، مگر آن که به نوعی توجیه شود؛ چون امام رحمه الله صراحتاً مسئله انحلال و هم چنین سرایت به افراد را رد می کند.

## تنبیه دوم

انحلال به دو وجه قابل تصویر است: یکی انحلال به حسب مکلفین و دیگری انحلال به حسب متعلق یا مکلف به. اما انحلال به حسب مکلف بدان معناست که تکلیف و خطاب به عدد نفوس مکلفین، به خطابات و تکالیف مستقله نسبت به هر يك از آن ها منحل شود. اما انحلال به حسب متعلق یا مکلف به؛ یعنی این که تکلیف به يك شیء به حسب افراد و مصادیق آن، تعلق گیرد و به عدد افراد و مصادیق آن متعدّد شود؛ مثلاً خطاب اُقیموا در «اُقیموا الصلوة» به مکلفین و همه کسانی که به سن بلوغ برسند و شرایط تکلیف را داشته باشند، تعلق می گیرد و به عدد مکلفین منحل می شود. در نتیجه همه انسان ها از اول تا آخر دنیا را شامل می گردد. این انحلال به حسب مکلفین است که در آن خطاب و تکلیف به تعداد نفوس مکلفین منحل شده است، اما در

انحلال به حسب متعلّق یا مکلفّ به، خطاب و تکلیف «أقیموا» به طبیعت صلوة تعلق گرفته و از آنجا که این طبیعت دارای افراد و مصادیق مختلف مثل نماز صبح، نماز ظهر، نماز شب و نماز هر يك از مکلفین در مکان ها و حالات مختلف می باشد، از این رو به تعداد این افراد و مصادیق مختلف، به احکام و تکالیف مستقلة منحل می گردد. پس انحلال گاهی به حسب متعلّق یا مکلفّ به و گاهی به حسب مکلفّ است، لکن گاهی مشاهده می شود در کلمات بزرگان بین این دو نوع انحلال خلط شده و به جای هم مورد استفاده قرار گرفته اند.

## اشاره

نظریه خطابات قانونی آثار مختلفی در فقه و اصول دارد. در این قسمت لازم است به بعضی از آثار این نظریه و تطبیقات آن که خود امام رحمه الله به آن تصریح کرده، اشاره شود.

## الف) در فقه

### اثر اول

از جمله این آثار، صحت نماز در صورت مزاحمت آن با امر اهمّ است؛ مانند مزاحمت نماز با وجوب ازاله نجاست از مسجد که هر دو متعلّق امر شارع واقع شده اند. حال اگر کسی ازاله نجاست از مسجد را رها کرده و نماز بخواند آیا نمازش صحیح است یا خیر؟ در اینجا برخی به بطلان نماز حکم کرده و گفته اند: نه تنها امری نسبت به نماز وجود ندارد بلکه نهی به آن تعلق گرفته و نهی نیز بر امر غلبه دارد. بعضی نیز

گفته اند: نماز او چون دارای محبوبیت بوده پس صحیح است.

امام رحمه الله در این جا به استناد نظریه خطابات قانونی به صحت نماز حکم می کند. بنابراین اگر مکلف امر به نماز را امتثال کرد، نماز او به خاطر وجود مقتضی و عدم

مانع صحیح می باشد، هر چند به خاطر عدم امتثال امر به ازاله معاقب است. (1)

## اثر دوم

اثر دیگر در مورد وضو و غسل ضرری است. کثیری از فقها می گویند: غسل و وضوی ضرری باطل است. بنابراین کسی که مریض است و آب برای او ضرر دارد اگر به جای تیمم، وضو بگیرد یا غسل نماید، وضو و غسل او باطل است. اما بر طبق نظریه خطابات قانونی غسل و وضوی ضرری صحیح است.

## اثر سوم

چنان چه استعمال آب در وضو یا غسل، معارض به واجب اهمّ و مبتلا به مزاحم شود؛ مثل آن که بدن یا لباس شخص، نجس باشد و آب به اندازه کافی در اختیار او نباشد تا بتواند هم رفع حدث کند و هم رفع خبث نماید، در این فرض اکثراً قائل شده اند که با این آب رفع خبث نموده و برای نماز تیمم کند؛ چون وضو بدل دارد، ولی رفع خبث بدل ندارد. لکن امام رحمه الله در این باره به صحت وضو قائل شده و با وجود ابتلائی آن به مزاحم، مشکلی در صحت آن نمی بیند. مبنای این قول نیز نظریه خطابات قانونی است که به نظر ایشان شامل همه مکلفین در همه حالات می شود و اساساً طبق این نظریه، ادله ناظر به حال متزاحمات و حال علاج آن ها نیست. (2)

## اثر چهارم

اگر کسی نماز خود را در حال نجاست بدن یا لباس بخواند، اطلاق ادله شرطیت طهارت یا مانعیت نجاست اقتضا می کند نماز او باطل باشد و در این جهت فرقی بین

ص: 473

---

1- . جواهر الأصول، ج 3، صص 129 و 328 \_ 331؛ تهذیب الأصول، ج 1، صص 429 \_ 432 و 444؛ معتمد الأصول، ج 1، صص 126 \_ 132.

2- . کتاب الطهارة امام خمینی، ج 2، ص 124.

عالم، جاهل و ناسی نیست. اما در عین حال، اصحاب در مورد جاهل و ناسی به صحت نماز حکم کرده اند. توجیه اصحاب در این باره این است که ادله از اثبات حکم برای جاهل قاصر می باشند، ولی امام رحمه الله در اشکال به مشهور می گوید: ادله از اثبات تکلیف برای مطلق مکلفین قاصر نیست، اگرچه کسی که تارك این شرط باشد و از این مانع به جهت عذر غفلت کند، معذور است. (1)

### اثر پنجم

اگر کسی نماز را شروع کند بدون آن که بداند قبل از وقت در نماز داخل شده و سپس قبل از اتمام نماز یا پس از آن خطای او آشکار شود، مشهور به صحت نماز او قائل شده اند. دلیل مشهور روایت اسماعیل بن ریح از امام صادق علیه السلام است که می فرماید: «إِذَا صَلَّيْتَ وَأَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَلَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَأَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْكَ» (2). به نظر مشهور در این فرض، اصل توجه تکلیف به او مشکوک است، چون در حال وجود اماره به جهت عدم التفات، تکلیف واقعی متوجه او نبوده و پس از التفات هم احتمال می دهد این تکلیف در فرض اتیان به نماز در حالی که محتمل الاماریة قائم شده بود، نیز متوجه او نشده، لذا این مورد از موارد شك در تکلیف است.

لکن طبق نظر امام رحمه الله این نماز باطل و اعاده آن واجب است؛ چون بر اساس نظریه خطابات قانونی، تکلیف واقعی متوجه همه مکلفین است و فرقی بین عالم، جاهل، ناسی و... وجود ندارد. لذا پس از التفات در واقع در امثال تکلیف فعلی و قطعی شك دارد و به همین جهت نماز او صحیح نیست و باید اعاده کند. (3)

ص: 474

1- . کتاب الطهارة امام خمینی، ج 4، ص 279 و 280 .

2- . وسائل الشیعة، ج 4، ص 206 .

3- . کتاب الخلل في الصلوة، ص 101 .

**اشاره**

با توجه به آن چه تاکنون گفته شد، آثار این نظریه در علم اصول نیز کاملاً روشن و واضح است، چراکه به مناسبت های گوناگون به این آثار، در خلال مباحث گذشته اشاره شده است. بر این اساس مروری اجمالی بر این آثار خواهیم داشت.

**اثر اول**

بر طبق نظریه خطابات قانونی، خطابات شرعی متوجه عاجزین، غافلین، ناسین و غیر آن ها می شود، ولی طبق نظریه مشهور شامل این افراد نخواهد شد.

**اثر دوم**

اثر دیگر در مورد تنجز علم اجمالی است. مشهور آن است که ابتلا به یکی از اطراف شبهه شرط تنجز علم اجمالی است، لذا اگر یکی از اطراف شبهه از محل ابتلا خارج شد، دیگر علم اجمالی منجز نخواهد بود.

به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست آب در یکی از دو ظرفی که نزد ما حاضر است حاصل شود، در این صورت باید از هر دو اجتناب کرد؛ چون هر دو ظرف، محل ابتلا بوده و در نتیجه علم اجمالی منجز است. اما اگر یکی از اطراف از محل ابتلا خارج شد؛ مثل این که آب داخل يك ظرف روی زمین بریزد، در این صورت علم اجمالی منجز نیست و اجتناب از دیگری لازم نمی باشد.

پس طبق نظر مشهور ابتلا به اطراف علم اجمالی شرط تنجز است، اما بنا بر نظریه خطابات قانونی، ابتلا شرط تنجز علم اجمالی نیست. لذا اگر بعضی از اطراف از محل ابتلا خارج شوند، معذلك علم اجمالی منجز است؛ یعنی باید از ظرف باقی مانده اجتناب کرد.

## اثر سوم

اثر دیگر در بحث تعلق تکلیف به افراد گنه کار ظاهر می شود، به این بیان که آیا خطاب و تکلیف به اهل عصیان متوجه می شود یا نه؟ بر اساس این نظریه، خطاب، همه مکلفین حتی گنه کاران را شامل می شود، در حالی که طبق نظر مشهور که معتقدند: خطابات شرعی به تعداد افراد مکلفین، به قضایای جزئیة منحل می شوند، توجه خطاب به عاصین ممکن نیست؛ چون لازم می آید که خداوند حکیم با علم به عصیان و نافرمانی مکلف او را مورد خطاب قرار دهد و روشن است که این خطاب لغو خواهد بود. البته مشهور برای حلّ این مشکل راه هایی را طی کرده اند، ولی همه آن ها مبتلا به اشکال است.

## اثر چهارم

اثر دیگر این نظریه در بحث اجتماع امر و نهی نمایان می شود. در این مسئله مشهور در تصویر اجتماع امر و نهی، قید مندوحه را معتبر می دانند، اما بنا بر نظریه خطابات قانونی، قید مندوحه معتبر نیست؛ چون خطاب در فرض عجز هم ممکن است.

## اثر پنجم

بر اساس نظریه خطابات قانونی تکلیف کفار به فروع هیچ مشکلی نخواهد داشت؛ چون خطاب شامل همه حتی کفار می شود. ولی بنا بر قول مشهور تکلیف کفار به فروع دچار اشکال خواهد بود.

## اثر ششم

در بحث ترتب، تصویر دو تکلیف متزاحم مشکلاتی را ایجاد کرده و راه حل های متعددی در این مسئله مطرح شده است، اما امام رحمه اللهبا ابداع راه حل و نظریه خطابات قانونی توانسته فعلیت دو تکلیف متزاحم را در عرض هم تصویر کند.



طبق نظر مشهور، اگر ما بخواهیم حکمی را که در زمان گذشته ثابت بوده، برای زمان حال استصحاب کنیم، نیازمند کسی هستیم که هر دو عصر و زمان را درک کرده باشد و در غیر این صورت موضوع استصحاب منتفی و در نتیجه نمی توان حکم قبل را استصحاب کرد، لذا محتاج توجیهاات و تکلفاتی برای حل این مشکل می باشیم. اما طبق نظریه خطابات قانونی این مشکل به وجود نمی آید چون در خطابات قانونی، خطاب به عموم مردم و مکلفین متوجه شده و در نتیجه شامل همه افراد می شود چه مُدْرِك هر دو عصر باشند چه نباشند. البته این مسئله جای بحث دارد و باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

طبق نظریه خطابات قانونی توجه تکلیف، مشروط به قدرت و علم نیست، و لذا حتی اگر مکلف عاجز یا غافل باشد تکلیف متوجه او می شود. البته این اثر بیان دیگری از اثر اول می باشد.

بر طبق نظریه خطابات قانونی، دیگر نیازی به تمسك به قاعده اشتراك برای تسرّی حکم به همه مکلفین نیست. توضیح مطلب این که در قواعد فقهیه قاعده ای به نام قاعده اشتراك<sup>(1)</sup> وجود دارد که بر اساس آن مکلفین تا روز قیامت در احکام مشترك اند؛ به این معنا که اگر حکمی برای یکی از مکلفین یا گروهی از مکلفین ثابت شد، این حکم شامل همه مکلفین در همه زمان ها خواهد بود، اعم از این که این حکم

ص: 477

---

1- . الانوار البهية في القواعد الفقهية، ص 79؛ الفقه، القواعد الفقهية، ص 131؛ القواعد الفقهية للجنوردی، ج 2، ص 53؛ القواعد الفقهية (للفاضل)، ص 295.

با دلیل لفظی ثابت شده باشد یا با دلیل لّبی. البته دلالت این قاعده بر اشتراك همه مكلفین در حکم، در فرضی است که قرینه ای موجود نباشد تا حکم را مختص به فرد یا گروهی خاص یا زمان خاصی نماید؛ زیرا در این صورت از محل بحث خارج می شود. لکن طبق نظریه خطاباب قانونی دیگر محتاج قاعده اشتراك نیستیم؛ چون طبق این نظریه، حکم از ابتدا متوجه عامه مردم بوده و همه آن ها را شامل می شود و هیچ استثنائی هم وجود ندارد. پس دیگر نیازی به قاعده اشتراك برای اثبات حکم برای همه مكلفین نیست؛ زیرا همان گونه که گفتیم قاعده اشتراك فقط در جایی مطرح است که حکم برای فرد یا افرادی خاص ثابت شده باشد و ما بخواهیم حکم را به همه افراد تسری دهیم.

هم چنین با التزام به نظریه خطاباب قانونی، دیگر نیازی به بحث از شمول خطاب نسبت به مقصودین به افهام و غیر مقصودین به افهام نیست؛ چون طبق این نظریه، شمول خطاب نسبت به همه واضح است. هم چنین است در مورد شمول خطاب نسبت به مشافهین و غیر مشافهین.

## اثر دهم

در مسئله واجب مشروط مشکلی وجود دارد و آن این که اساساً با توجه به این که واجب مشروط، قبل از تحقق شرط در خارج، مراد مولا نیست، پس معقول نیست چنین تکلیفی به نحو مشروط انشا شود و لذا برای آن که محذور لغویت تکلیف قبل از تحقق شرط پیش نیاید، باید مولای حکیم صبر کند تا شرط محقق شده، آن گاه امر به اتیان آن نماید.

اصولیین برای حل این مشکل راه هایی را طی کرده اند، ولی امام رحمه الله این مشکل را با تکیه بر نظریه خطاباب

قانونی حل کرده و می فرماید: این مشکل فقط در خطابات شخصی پیش می آید، ولی در خطابات قانونی چنین مشکلی مطرح نیست؛ زیرا شارع حکم را بر عنوان به نحو مشروط جعل می کند تا کسی که واجد شرط است از این خطاب منبعث شده، ولی کسی که فاقد شرط است، منتظر تحقق شرط می ماند. (1)

این آثار، آثاری است که بر نظریه خطابات قانونی در مباحث مختلف فقهی و اصولی مترتب می شود.

ص: 479

---

1- . جواهر الأصول، ج 3، ص 84.

اشاره

گفتار هفتم بررسی اشکالات نظریه خطابات قانونی (1)

اشکال اول

در کلمات امام دو تعبیر وجود دارد: گاهی ایشان می فرماید: خطاب متوجه عنوان است و گاهی تعبیر این است که خطاب متوجه کلی می باشد و هر دو تعبیر دچار اشکال است؛ چون توجه خطاب به کلی معنی ندارد و کلی نمی تواند مورد خطاب قرار گرفته و وجه و معبر افراد باشد و اگر بگوییم: عنوان مورد خطاب است، اگرچه عنوان می تواند معبر و وجه برای افراد باشد، ولی مشکل این است که عنوان يك امر ذهنی است و وجود خارجی ندارد و نمی تواند مورد امر و نهی شارع قرار بگیرد. مثلاً «مَنْ فِي الْمَسْجِدِ» در جمله «اَكْرَمَ مَنْ فِي الْمَسْجِدِ»، يك عنوان است که نمی تواند مورد امر و نهی قرار بگیرد. بنابراین نظریه خطابات قانونی طبق هر دو تعبیر با اشکال مواجه است.

ص: 480

---

1- . اشکالات مربوط به نظریه خطابات قانونی عمدتاً اشکالاتی است که توسط مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله در گفتگو با تنی چند از بزرگان حوزه علمیه قم مطرح و مورد بررسی قرار گرفته و در کتابی با عنوان «خطابات قانونیه» به چاپ رسیده است. آن چه در این گفتار خواهید دید، پاسخ هایی است که به این اشکالات داده شده است.

دو واژه کلی و عنوان شباهت هایی با هم دارند و در این جا هم از هر دو يك معنا اراده شده است؛ یعنی منظور ایشان از کلی، کلی طبیعی است نه کلی عقلی یا کلی منطقی؛ چون کلی منطقی و عقلی ارتباطی به افراد ندارند، اما کلی طبیعی عین و متحد با مصادیق خود می باشد. پس این گونه نیست که اگر موضوع را کلی دانستیم پیوند آن با افراد منقطع گردد تا اشکال وارد شود بلکه منظور از کلی که موضوع خطابات قانونی قرار گرفته همان کلی طبیعی می باشد که قابل انطباق بر مصادیق خود است.

## اشکال دوم

امام رحمه الله می فرماید: در خطابات قانونی، قانون گذار به افراد نظر نداشته و مخاطب او افراد نیستند بلکه

خطاب کلی است، در حالی که خطابات و احکام تابع مصالح و مفاسد است و این مصالح و مفاسد نیز به افراد بازگشت می کنند، پس خطابات هم باید متوجه افراد باشد. در نتیجه نمی توان گفت: خطابات شرعی به نحو کلی صادر شده بلکه باید گفت: متوجه افراد است.

## پاسخ

این اشکال در واقع به نوعی به همان اشکال قبلی برمی گردد؛ چون روح این اشکال آن است که خطاب نمی تواند به کلی متوجه گردد بلکه باید متوجه افراد باشد. ولی در عین حال وجه این اشکال با اشکال قبلی تفاوت دارد؛ زیرا در اشکال دوم برای بیان عدم امکان توجه خطاب به کلی و لزوم توجه خطاب به افراد، از راه مصالح و مفاسد وارد شده است. این اشکال از عمده ترین اشکالاتی است که نسبت به این نظریه مطرح است.

بر این اساس، پاسخ به این اشکال از پاسخ به اشکال قبلی روشن می شود؛ چون

معنای این سخن امام رحمه الله که می فرماید: در خطابات قانونی نظر به افراد نیست، آن است که قانون گذار به خصوصیات و مشخصات فردیه؛ مثل عجز، نسیان، غفلت و مقابلات آن ها توجهی ندارد بلکه کلی را که قابل انطباق بر افراد است مخاطب قرار می دهد. به همین جهت ایشان انحلال را نفی کرده و تکلیف را متوجه همه افراد، اعم از عاجز، غافل، ناسی و امثال آن ها می داند. لذا این اشکال هم وارد نیست.

## اشکال سوم

دو اشکال قبلی ناظر به این جهت بودند که خطابات قانونی به افراد متعلق نمی شوند؛ یعنی همان مطلبی که امام رحمه الله در فرق خطابات قانونی و شخصی بیان کردند مبنی بر این که «خطابات شخصی متوجه فرد است اما خطابات قانونی متوجه کلی یا عنوان است»، مورد اشکال واقع شد. اما اشکال سوم این است که اگر حکم به کلی یا عنوان متعلق شود، در مسئله اطاعت و عصیان با مشکل مواجه می شویم؛ به عبارت دیگر، مسئله اطاعت و عصیان مانند مسئله مصالح و مفاسد به فرد مربوط بوده و شخص است که عاصی و مطیع شمرده می شود. از این رو حکم هم باید متوجه فرد باشد. پس این که در نظریه خطابات قانونی گفته می شود: حکم متوجه فرد نبوده، بلکه متوجه کلی است سخن صحیحی نیست؛ به عبارت دیگر، لازمه توجه خطاب و تکلیف به کلی این است که اطاعت و عصیان به افراد و اشخاص مربوط نباشد.

## پاسخ

پاسخ این اشکال نیز با توجه به پاسخ اشکالات گذشته کاملاً معلوم می شود.

اولاً: همان گونه که در پاسخ به اشکال دوم گفتیم، مصلحت و مفاسد که از آن به «اقتضاء الحکم» تعبیر کردیم از حقیقت حکم خارج است. بنابراین اگر مصلحت و مفاسد به چیزی تعلق گیرد ضرورتی ندارد که حکم نیز به همان چیز متعلق شود؛

چون این دو مطلب، مستقل از یکدیگر بوده و قیاس آن‌ها مع الفارق است. در مورد اطاعت و عصیان نیز همین را می‌گوییم؛ زیرا اطاعت و عصیان، متأخر از حکم بوده و مربوط به مقام امتثال و از حقیقت حکم خارج می‌باشند. از این رو، قیاس حکم به نتیجه یا اثر حکم صحیح نیست. پس نمی‌توان گفت: چون اطاعت و عصیان به افراد مکلفین مربوط است، پس حکم هم باید به افراد مربوط باشد؛ چون قیاس اطاعت و عصیان که مربوط به مرحله امتثال اند به حکم، آن‌هم در مرحله جعل، قیاس مع الفارق است.

ثانیا: اگرچه در خطابات قانونی حکم به کلی متوجه است نه افراد، اما این بدان معنا نیست که اصلاً پای افراد در میان نباشد؛ چون همان‌گونه که در بحث قبل اشاره کردیم مراد از کلی در موضوع خطابات قانونی همان کلی طبیعی است که با افرادش اتحاد وجودی دارد. بنابراین اگرچه حکم به طبیعت متوجه می‌شود، ولی از آنجا که طبیعت بر افراد منطبق بوده و با مصادیق خود اتحاد وجودی دارد، لذا منافاتی ندارد که در مرحله امتثال که کلی با افراد متحد می‌شود اطاعت و عصیان نسبت به افراد تحقق پیدا کند.

به عبارت دیگر، شارع می‌تواند يك قانون کلی جعل کند تا هر کسی که مندرج در موضوع آن قانون است، نسبت به آن منبعث یا منزجر شده و اطاعت یا عصیان نماید و لازم نیست برای تحقق اطاعت و عصیان، احکام متعددی را نسبت به هر فرد و مصداق جعل نماید. در خطابات قانونی نیز شارع با انشای واحد، حکم را برای کلی جعل می‌کند و از آن جا که کلی طبیعی با افراد خود اتحاد وجودی داشته و بر افراد منطبق می‌شود، لذا حکم متوجه افراد شده و نسبت به هر يك از آن‌ها اطاعت یا عصیان تحقق پیدا می‌کند.

## اشکال چهارم

در اشکال چهارم هم مانند اشکالات قبلی محذوری در رابطه با تعلق خطاب به کلی و عنوان مطرح می‌شود؛ یعنی مستشکل می‌خواهد نتیجه بگیرد که خطاب باید متوجه افراد باشد نه کلی و عنوان.

اشکال این است که حجیت از اموری است که به حکم تعلق گرفته و به معنای معذرت و منجزیت است. معذرت و منجزیت هم به معنای احتجاج و اعتذار فرد در برابر مولا است؛ به این معنا که اگر حکم مطابق با واقع بود این حکم در حق او منجز می شود، و لذا اگر مکلف به آن عمل کند مستحق ثواب و اگر عمل نکند مستحق عقاب خواهد بود. اما اگر حکم مطابق با واقع نبود برای او معذر است. با این توضیح معلوم می شود که معذرت و منجزیت یا همان حجیت يك امر شخصی بوده و به اشخاص و افراد مربوط می شود. لازمه این سخن آن است که متعلق حجیت هم که حکم است باید امری فردی و شخصی باشد و در نتیجه نمی تواند به کلی متوجه گردد. پس این سخن که خطابات قانونی متوجه کلی می شود باطل است.

## پاسخ

پاسخ این اشکال هم با توجه به مطالبی که سابقاً ذکر شد معلوم می شود؛ چون اگرچه در خطابات قانونی، حکم و خطاب به کلی متوجه شده، اما این بدان معنا نیست که فرد هیچ دخالتی نداشته باشد بلکه این کلی در خارج با افراد، متحد و بر اشخاص منطبق است. لذا هیچ مشکلی ایجاد نمی شود؛ چون فرض این است که حکم بر اشخاص و افراد انطباق پیدا می کند و به تبع آن، حجیت نیز به افراد مرتبط می گردد. در این صورت، منشأ احتجاج عبد در مقابل مولا در واقع موافقت و مخالفت عبد با قانونی است که عنوان آن بر مخالفت کننده و موافقت کننده منطبق باشد. لذا با این بیان اشکال وارد نخواهد بود.

## اشکال پنجم

قطعا موضوع در «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>(1)</sup> عقد خارجی است؛ به این معنی که باید به هر

ص: 484



عقدی که بین خودتان می بندید وفا نمایند. بنابراین صرف نظر از این که «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ارشاد به لزوم پایبندی نسبت به این عقود داشته باشد یا دلالت بر وجوب وفا به عقد به عنوان يك حکم تکلیفی نماید، دلالت می کند بر این که هر چیزی که در خارج به عنوان عقد، ایجاد شده حکم مستقلى دارد و حکم لزوم یا وجوب وفاء به افراد و مصادیق عقد تعلق گرفته و نمی تواند به کلی که در نظریه خطابات قانونی مطرح است، متعلق شود و این به عنوان يك نقض برای این نظریه به شمار می رود؛ زیرا اگر حکم، کلی باشد، نمی تواند به تعداد عقدهای خارجی منحل شود.

## پاسخ

پاسخ این اشکال هم با عنایت به آن چه در جواب اشکالات قبلی گفته شد معلوم می شود. اصل این اشکال هم مانند اشکالات قبلی اشاره به این نکته دارد که حکم نمی تواند به کلی متعلق شود بلکه به افراد تعلق می گیرد، با این تفاوت که در اشکالات قبلی به صورت کلی محاذیری در رابطه با توجه خطاب به کلی بیان گردید، اما در این اشکال، نمونه و مصداقی از خطابات شرعی که نمی توان در آن به کلیت خطاب، ملتزم شد بیان گردیده و مستشکل با استناد به این مصداق و نمونه در صدد است ثابت کند که توجه خطاب به کلی به هیچ عنوان صحیح نیست بلکه خطاب باید متوجه افراد و اشخاص شود؛ چون مشهور در «اوفوا بالعقود» آن است که هر عقد خارجی خود موضوع مستقلى است، لذا احکام مستقلى هم دارد.

بر این اساس، پاسخ این اشکال نیز مانند اشکالات قبلی این است که اگرچه حکم در خطابات قانونی کلی است ولی از آن جا که این عنوان منطبق بر افراد و مصادیق؛ یعنی عقدهای خارجی است، بنابراین دلالت می کند بر این که هر عقدی لازم الوفاء یا واجب الوفاء است، بدون آن که نسبت به هر عقدی حکم و انشای مستقل صورت گرفته باشد. لذا خطاب کلی است و این اشکال هم وارد نیست.

به طور کلی ما با دو مسئله مواجهیم؛ یکی خطاب و دیگری تکلیف که در این میان خطاب موضوعیت ندارد بلکه آن چه موضوعیت دارد تکلیف است. با توجه به این مسئله، اشکال این است که در نظریه خطابات قانونی از يك طرف اگرچه خطاب واحد است، اما تکلیف نسبت به همه افراد حتی افراد عاجز فعلی است و عجز مانع فعلیت تکلیف نیست بلکه فقط معذّر است. از طرف دیگر، طبق تصریح قائل به نظریه خطابات قانونی، حقیقت تکلیف عبارت است از: باعثیت در واجبات و زاجریت در محرمات. (1) با ضمیمه این دو مطلب که از يك طرف تکلیف نسبت به همه افراد فعلی است و از طرف دیگر حقیقت تکلیف باعثیت و زاجریت است، این نتیجه به دست می آید که باعثیت نسبت به عاجزین هم وجود دارد و این واضح البطلان است؛ چون شخص عاجز نمی تواند منبعث شود، و لذا بعث نسبت به شخص عاجز قبیح است و به همین جهت، احکام مقیّد به قدرت اند، در حالی که قائل به نظریه خطابات قانونی تکلیف را متوجه تمام مکلفین حتی عاجزین دانسته و قدرت را شرط تکلیف نمی داند. پس نظریه خطابات قانونی صحیح نیست.

**پاسخ**

مستشکل در این اشکال چند مطلب را به عنوان مقدمه استدلال خود ذکر کرده که مورد پذیرش ما نیز هست. ابتدا آن مطالب را بیان و سپس به اشکال مستشکل پاسخ می دهیم.

این مطالب عبارتند از:

مطلب اول: خطاب غیر از تکلیف است و نباید بین خطاب و تکلیف خلط شود.

مطلب دوم: اگرچه خطاب واحد است اما تکلیف نسبت به همه افراد فعلیت دارد و حتی عاجزین را هم شامل می شود و عجز صرفاً معذّر است.

ص: 486

---

1- . معتمد الأصول، ج 1، صص 42 و 46؛ تنقیح الأصول، ج 3، ص 18؛ جواهر الأصول، ج 4، ص 96.

مطلب سوم: حقیقت تکلیف طبق عقیده قائل به نظریه خطابات قانونی عبارت است از: بعث و زجر؛ یعنی باعثیت نسبت به واجبات و زاجریت نسبت به محرمات.

مطلب چهارم: شخص عاجز نمی تواند منبعث شود.

مطالب فوق که در کلام مستشکل آمده، مورد پذیرش ما نیز هست، اما عمده بحث ما با مستشکل بر سر نتیجه ای است که از این مطالب و مقدمات گرفته است. مستشکل می گوید: توجه خطاب به عاجز در حالی که انبعاث برای او ممکن نیست، عقلاً قبیح است، پس باید احکام مقید به قدرت شوند؛ چه در خطابات شخصی و چه در خطابات قانونی. اما به نظر ما این مطلب فقط نسبت به خطابات شخصی صحیح است؛ چون چنان چه سابقاً گفتیم در خطابات شخصی توجه خطاب به عاجز مستهجن است، اما در خطابات کلی و قانونی از آن جا که حکم بر روی کلی بار شده، لذا توجه خطاب به عاجزین قبیح نیست؛ چون همین که جمعی از مخاطبین توانایی انجام تکلیف را داشته باشند، برای توجه خطاب به همه افراد کفایت می کند و وجود چند نفر که توانایی ندارند هیچ لطمه ای به خطاب کلی نمی زند. پس فرق عمده بین خطابات شخصی و قانونی این است که در خطابات قانونی، تکلیف متوجه کلی است، لذا عجز بعضی از افراد و مصادیق مشکلی در توجه خطاب به کلی ایجاد نمی کند، ولی در خطابات شخصی تکلیف به افراد تعلق می گیرد. به همین دلیل تعلق اراده جدی به بعث و انشا با فرض علم به عدم انبعاث مکلف ممکن نیست؛ چون امر وقتی بداند شخص مکلف نمی تواند دستور را اجرا کند، اراده جدی در نفس او نسبت به بعث انشایی شکل نمی گیرد؛ زیرا یقین دارد که بعث و تحریک او لغو و بی فایده است.

پس، از آن جا که در خطابات قانونی خطاب متوجه عموم است، همین که بعضی از افراد کلی امکان انبعاث داشته باشند، برای توجه خطاب کافی است ولی اگر همه افراد

نتوانند آن چه را که شارع دستور داده انجام دهند، در این صورت، تعلق اراده جدی به انشا و بعث انشایی معنا ندارد و لذا توجه خطاب به همه مستهجن است.

خلاصه این که مستشکل می گوید: بین خطابات شخصی و خطابات قانونی فرقی وجود ندارد، ولی ما می گوییم: بین این دو فرق است؛ چرا که در خطابات قانونی بر خلاف خطابات شخصی، قدرت همه افراد بر انجام تکلیف شرط نیست. هم چنین به نظر می رسد مستشکل انحلال را در خطابات پذیرفته، در حالی که ما معتقدیم در خطابات قانونی انحلالی وجود ندارد. هر چند که تکلیف موجود در آن نسبت به همه فعلی باشد و این بدان جهت است که در خطابات قانونی، کلی، متعلق تکلیف واقع می شود و کلی نیز منطبق و متحد با افراد است، از این رو تکلیف نسبت به همه افراد فعلی می گردد.

## اشکال هفتم

اشکال هفتم ناظر به دلیل سوم است. امام رحمه الله در دلیل سوم انشا را به اخبار تنظیر کرده و فرمود: در قضایای خبریه کلیه وقتی حکمی برای موضوعی ثابت می شود، نمی توان به جهت تعدد افراد و مصادیق موضوع مدعی شد که اخبار و حکم هم متعدّد است بلکه يك حکم برای يك موضوع کلی ثابت می شود؛ مثل «النَّارُ حَارَّةٌ». از این رو اگر کسی گفت: «النَّارُ باردة» کذب های متعدّد مرتکب نشده؛ چون اخبار او از طبیعت است نه از مصادیق و افراد آن، تا به تعداد این افراد و مصادیق مرتکب دروغ شده باشد. انشا هم در این مسئله مانند اخبار است و همان گونه که در اخبار انحلال صورت نمی گیرد، در انشا هم انحلال در کار نیست.

این اشکال به دو صورت تقریر شده است:

تقریر اول: مستشکل می گوید: احکام بر دو دسته اند: در يك دسته از احکام، وحدت و تعدّد، دائر مدار وحدت و تعدّد دال است؛ مثل صدق و کذب. و در دسته

دیگر، وحدت و تعدّد، دائر مدار وحدت و تعدّد مدلول است؛ مثل غیبت و قذف به عنوان مثال گوینده جمله «مَنْ فِي الْمَسْجِدِ فَاسِقٌ» با فرض این که تمام افرادی که در مسجد حضور دارند عادل اند، مرتکب کذب واحد شده؛ چون دال؛ یعنی همین جمله ای که از دهان گوینده خارج شده واحد است. پس حکمی هم که در این جمله وجود دارد واحد است و به همین جهت می گوئیم: يك كذب محقق شده است. اما گوینده همین جمله، از حیث غیبت و قذف، مرتکب غیبت ها و قذف های متعدّد شده؛ چون ملاك در تعدّد این دو، تعدّد مدلول است و مدلول در این جا متعدّد است، در نتیجه حکم هم متعدّد است. پس غیبت ها یا تهمت های متعدّد واقع شده است. آن چه ذکر شد در مورد إخبار بود. در انشا هم همین طور است؛ مثلاً در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>(1)</sup> که يك خطاب انشایی است از حیث دال، يك قضیه انشایی بیشتر وجود ندارد که همان «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است، اما از جهت مدلول که وفا به کل عقد باشد، متعدّد است؛ چون افراد و مصادیق عقد، متعدّد است و وفا به هر يك از آن ها مطلوب است، در نتیجه تکلیف و حکم نیز متعدّد می باشد.

در نهایت، مستشکل می گوید: چرا انشا به إخبار تنظیر شده و گفته می شود همان طور که در إخبار، تعدّد نیست در انشا هم تعدّد نیست. در حالی که اساساً مسئله إخبار و انشا موضوعیت ندارد بلکه تعدّد و عدم تعدّد حکم، تابع تعدّد و عدم تعدّد، دال و مدلول است و از این جهت إخبار و انشا فرقی ندارند.

تقریر دوم: مستشکل می گوید: چرا انشا به إخبار تنظیر شده و گفته می شود: همان گونه که در إخبار، انحلال نیست در انشا هم انحلال وجود ندارد، در حالی که انحلال در إخبار ممکن است. پس این قیاس مع الفارق است.

ص: 489

پاسخ این است که اصل این مطلب که احکام بر دو دسته اند و بعضی مربوط به دال بوده و وحدت و تعدّد آن ها دائر مدار وحدت و تعدّد دال است و برخی دیگر مربوط به مدلول بوده و وحدت و تعدّد آن ها دائر مدار وحدت و تعدّد مدلول است، صحیح نیست؛ چون چنانچه قبلاً هم اشاره کردیم ملاک وحدت و تعدّد احکام، مسئله انحلال است نه وحدت و تعدّد دال و مدلول؛ یعنی اگر انحلال را بپذیریم حکم متعدّد می شود ولی اگر انحلال را نفی کنیم حکم نیز متعدّد نخواهد شد و از این جهت فرقی بین اخبار و انشا نیست؛ یعنی همان گونه که گاهی در اخبار، انحلال صورت می گیرد و گاهی انحلال صورت نمی گیرد، در انشا هم گاهی انحلال وجود دارد و گاهی وجود ندارد؛ زیرا اگر انشا به صورت خطاب شخصی باشد، انحلال واقع می شود، ولی اگر به نحو خطاب قانونی باشد انحلال واقع نمی شود؛ چون موضوع در خطابات قانونی کلی و عنوان است نه افراد، از این رو به تعداد افراد منحل نمی شود، بر خلاف خطاب شخصی که متوجه افراد است و لذا تکلیف و خطاب منحل شده و حکم متعدّد می شود.

پس به طور کلی وحدت و تعدّد احکام، دائر مدار انحلال و عدم انحلال می باشد و انحلال و عدم انحلال نیز دائر مدار تعلق حکم به کلی و عنوان یا افراد و مصادیق است. پس این که مستشکل می گوید: تعدّد و عدم تعدّد حکم، دائر مدار تعدّد و عدم تعدّد دال و مدلول است هیچ دلیلی نداشته و نقض های زیادی بر آن وارد است.

### اشکال هشتم

امام رحمه الله فرمود: اگر شارع بتواند با يك خطاب مراد خویش را بیان کند، تعدّد خطاب لغو خواهد بود، در حالی که تکرار خطاب در صورتی که شارع بخواهد به تك تك افراد مستقلاً امر یا نهی کند قبیح نیست و هیچ لغویتی را در پی ندارد. پس با ملاحظه

اراده تعلق حکم به تك تك افراد از سوی شارع، چاره ای جز تعدد خطاب نیست. پس این بیان امام رحمه الله صحیح نیست.

## پاسخ

اگر مراد شارع، اشخاص باشد و بخواهد آن ها را مورد خطاب شخصی قرار دهد، بدیهی است که تکرار خطاب لغو نخواهد بود و ما نیز قبول داریم که در این صورت، چاره ای جز انحلال و تعدد خطاب نیست.

اما اگر گفتیم: مراد شارع این است که حکم را به عموم مردم متوجه کند، در این صورت توجه خطاب به هر يك از مردم به صورت جداگانه لغو است؛ چون وقتی شارع می تواند با يك خطاب کلی مراد خویش را به همه اعلام کند، دیگر عقلایی نیست که تك تك افراد را مستقلاً مورد خطاب قرار دهد بلکه صحیح آن است که خطاب را يك جا متوجه عموم نماید و از آنجا که این کلی بر همه افراد منطبق می شود، غرض شارع نیز از صدور این خطاب حاصل می گردد. لذا اشکال هشتم هم بر نظریه خطابات قانونی وارد نیست.

## اشکال نهم

امام رحمه الله ضمن تشریح نظریه خطابات قانونی، نقضی را به انحلال و تعدد خطاب وارد کرده و فرمود: انحلال و تعدد خطاب ممکن نیست؛ زیرا تعدد خطاب به معنای آن است که خطاب به عدد نفوس مکلفین انحلال پیدا کرده و به آحاد مردم توجه پیدا کند و از جمله کسانی که در بین مردم وجود دارند، کفار و عصاة می باشند، پس باید بگوییم: این خطاب شامل کفار و عصاة هم می شود، در حالی که توجه خطاب به کافر و عاصی مستهجن است؛ چون فرض این است که آن ها از این خطاب منبعث نمی شوند و مخاطب قرار دادن چنین کسی با علم به عصیان و عدم انبعاث لغو خواهد بود.

مستشکل می گوید: توجه خطاب خصوصی به کافر و عاصی مستهجن نیست؛

چون توجه خطاب به این دو گروه از باب اقامه بینه و اتمام حجت است، نه آن که با خطاب منبعث شوند تا اشکال شود که عاصی و کافر با خطاب منبعث نمی شوند و در نتیجه توجه خطاب به آن ها مستهجن است. پس توجه خطاب به آنان از این جهت است که عقاب کافر و عاصی در روز قیامت، با استناد به بینه و حجت بوده و احتجاج با آن ها ممکن باشد چنانچه آیه شریفه: «... وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ»<sup>(1)</sup> نیز بر این مطلب که هلاکت و احیا باید از روی بینه باشد، دلالت دارد. پس خطاب متعدّد است و توجه آن به کفار و عصاة نیز مستلزم استهجان نیست؛ چون این خطاب برای اتمام حجت با آنان است.

## پاسخ

هدف مستشکل این است که وجهی برای خروج از استهجان توجه خطاب به عاصی و کافر ذکر کند. گویا به نظر وی توجه خطاب به عاصی و کافر از این جهت مستهجن است که با خطاب و تکلیف منبعث نمی شوند و شارع نیز به این مطلب علم دارد، ولی می گوید: توجه خطاب به این دو گروه از باب اتمام

حجت و اقامه بینه است که در این صورت استهجان نیز لازم نمی آید، اما اشکال این است که:

اولاً: اتمام حجت و اقامه بینه ضرورتاً با خود این خطاب حاصل نمی شود بلکه می تواند به طرق دیگر مثل بیان وعده و وعید و یا اخبار از آثار اطاعت و عصیان حاصل شود و به همین جهت هم در روایات، آثار اطاعت و عصیان برای مردم بیان شده به علاوه اتمام حجت و اقامه بینه مختص به کفار و عصاة نیست بلکه با سایرین نیز اتمام حجت شده است. به هر حال، اتمام حجت و اقامه بینه صرفاً به این نیست که خود تکلیف برای مکلف در قالب انشا بیان شود بلکه با بیان آثار اطاعت و عصیان

ص: 492



برای مکلف آن هم به صورت جمله خبریه و إخبار از آن چه که در قیامت در برخورد با عاصین و مخالفان با اوامر و نواهی الهی پیش خواهد آمد نیز حاصل می شود. پس لزومی ندارد خطاب را از باب انحلال و توجه به افراد متوجه عاصی و کافر دانسته و سپس برای خروج از استهجان توجه خطاب به آن ها از راه اتمام حجت و اقامه بینه وارد شویم.

ثانیا: بر فرض که خطاب منحل شده و به عاصی و کافر هم متوجه شود و توجه خطاب نیز از باب اتمام حجت و اقامه بینه باشد، اما سؤال این است که شارع چگونه و به چه منظور می خواهد با کافر اتمام حجت کند؟

این از دو حال خارج نیست: یا تکلیف متوجه شخص کافر و عاصی هست یا نیست.

به عنوان مثال اگر خطاب «صلِّ» به تعداد مکلفین که کافر و عاصی هم در بین آنان هستند، منحل شده و در نتیجه خطاب به کافرین و عاصین هم متوجه شود، در این صورت یا به واسطه این خطاب که به تک تک افراد متوجه شده، تکلیف نیز متوجه کافرین و عاصین گردیده یا تکلیف متوجه آن ها نشده است. اگر تکلیف متوجه آن ها نشده باشد عاصیان و مخالفان مرتکب نشده اند؛ چون عاصیان، فرع تکلیف است، لذا دیگر معنی ندارد گفته شود: خطاب از باب اتمام حجت به آن ها متوجه شده است. اگر هم تکلیف به آنان تعلق گرفته باشد در این صورت مشکلی وجود ندارد تا گفته شود: توجه خطاب از باب اتمام حجت بوده است.

خلاصه آن که خطابی که طبق قول به انحلال و تعدد خطاب، متوجه عاصی و کافر گردیده، اگر برای اتمام حجت باشد در این صورت یا به همراه این اتمام حجت تکلیفی هم متوجه او می شود یا تکلیفی متوجه او نمی شود. اگر تکلیفی متوجه او نشود اتمام حجت معنا ندارد و اگر هم تکلیفی متوجه او بشود نیازی به این که بگوییم خطاب برای اتمام حجت است، وجود ندارد. پس اشکال نهم هم وارد نیست.

بر اساس نظریه خطابات قانونی، انحلال خطاب و حکم به عدد مکلفین معنا ندارد؛ یعنی خطاب با تعبیری مثل: «یا ایُّهَا النَّاسُ»، «یا ایُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>(1)</sup> به همه متوجه می شود و مکلفین مستقلاً مخاطب به خطاب خاص شارع نیستند. با توجه به این مطلب اشکال این است که: لازمه عدم انحلال، تفصیل بین عمومات و مطلقات است و سخن امام رحمه اللهرا فقط در مطلقات می توان پذیرفت؛ چون موضوع در مطلقات، نفس الطبیعة می باشد نه افراد، اما در عمومات نمی توان به این نظر ملتزم شد؛ چون موضوع در عمومات، افراد و مصادیق اند؛ مثلاً «اکرم العلماء» ظهور در لزوم اکرام تمام افراد عالم دارد؛ چون به معنای «وجوب اکرام کل فرد من افراد العالم» است، لذا عام به تعداد افراد عالم منحل می شود. پس به نظر مستشکل عدم انحلال در مطلقات قابل پذیرش است، ولی در عمومات ناچاریم به انحلال ملتزم شویم؛ چون موضوع در آن ها افراد است نه طبیعت.

## پاسخ

به نظر ما این اشکال هم وارد نیست؛ چون همان گونه که سابقاً گفته شد نظر امام رحمه اللهاین است که خطابات کلی در مقابل خطابات شخصی، خطابات هستند که به عموم جامعه تعلق گرفته اند نه اشخاص مکلفین، از این رو به خطابات مستقله به عدد نفوس مکلفین منحل نمی شوند و از این جهت بین مطلق و عام فرقی نیست؛ یعنی خطابات قانونی چه به صورت عام باشند و چه به صورت مطلق، انحلالی از حیث مکلف و کسانی که خطاب متوجه آنان است، ندارند؛ مثلاً خطاب «اکرم العالم» با این که مطلق بوده، ولی مخاطب آن عامه مردم اند، و لذا به عدد نفوس مکلفین انحلال پیدا نمی کند

ص: 494

تا تکلیف برای هر يك از مكلفين به صورت مستقل ثابت شود بلکه خطاب واحد است. در عام هم همین طور است؛ مثلاً در خطاب عام «اکرم العلماء»، انحلالی از حیث مكلفين و مخاطبين واقع نشده، بلکه يك خطاب است.

به عبارت دیگر، گویا مستشکل بین دو مطلب خلط کرده: یکی کسی که خطاب متوجه اوست و حکم بر او وضع می شود و دیگری آن چه که حکم به آن متعلق می شود. مسئله عموم و اطلاق مربوط به دومی است، نه اولی. بنابراین در هر دو، خطاب متوجه عامه مردم است که يك خطاب است نه خطابات متعدده. اما در مورد آن چه که حکم به آن متعلق می شود، اگر مطلق باشد، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»<sup>(1)</sup> که مسئله روشن است که

مراد طبیعت بیع است، نه افراد آن و اگر عام باشد، مثل این که گفته شود «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» در این صورت نیز، عنوان عام «کل بیع» مشیر به افراد مستقلاً نیست بلکه اشاره اجمالی به افراد دارد که این هم ناشی از اضافه به طبیعت است.

محصل پاسخ ما به اشکال دهم این است که نظریه خطابات قانونی مستلزم تفصیل بین عام و مطلق نیست؛ چون خطاب عام و مطلق از جهت مكلفين منحل نمی شوند، ولی از جهت متعلق، همان گونه که اشاره شد، تفاوتی بین آن ها وجود دارد، لکن لطمه ای به نظریه خطابات قانونی وارد نمی کند.

## اشکال یازدهم

عام به دو قسم مجموعی و استغراقی یا افرادی تقسیم می شود. در عام مجموعی، مجموع بما هو مجموع، متعلق تکلیف است و تا مجموع اتیان نشود تکلیف نیز امثال نمی شود. اما در عام افرادی، هر يك از افراد به تنهایی متعلق تکلیف اند. با توجه به این مطلب، اشکال این است که اگر خطاب انحلال پیدا نکند، چنانچه در خطابات قانونی

ص: 495

اساس بر عدم انحلال است، در این صورت لازم می آید فرقی بین عام مجموعی و عام افرادی نباشد، در حالی که تفاوت بین این دو قسم در این است که عام افرادی به تعداد مکلفین منحلّ، ولی عام مجموعی منحل نمی شود؛ مثلاً «اکرم العلماء» عام استغراقی و افرادی است و «يجب الايمان بالائمة» عام مجموعی است. حال اگر بگوییم: خطابات شرعی به نحو خطابات قانونی است و در خطابات قانونی انحلال محقق نمی شود، لازم می آید فرقی بین عام مجموعی و عام افرادی نبوده و اساساً تقسیم عام به این دو قسم صحیح نباشد، در حالی که این تقسیم مورد اتفاق است.

## پاسخ

این طور نیست که اگر به خطابات قانونی ملتزم شدیم، هیچ تفاوتی بین عام استغراقی و مجموعی باقی نماند بلکه در صورت عدم انحلال نیز بین آن دو تفاوت وجود خواهد داشت. توضیح مطلب این که:

همان طور که در پاسخ از اشکال دهم گفتیم انحلال خطابات گاهی به حسب مکلف و گاهی به حسب متعلق یا مکلف به تصویر می شود. اما از حیث مکلف، نه در عام مجموعی و نه در عام استغراقی، انحلالی صورت نمی گیرد؛ یعنی مکلفین به وجوب ایمان به ائمه علیهم السلام در عام مجموعی و مکلفین به وجوب اکرام علما در عام استغراقی، هر دو مخاطب به يك خطاب عام هستند. پس طبق نظریه خطابات قانونی از جهت عدم انحلال از حیث مکلف، فرقی بین عام مجموعی و عام افرادی نیست و همه مکلفین با يك خطاب کلی مورد خطاب قرار گرفته اند، ولی از جهت متعلق همان گونه که گفته شد، بین آن ها تفاوت وجود دارد؛ مثلاً در «اکرم العلماء» اکرام تک تک افراد عالم مورد نظر است، لذا در مورد هر فردی از افراد عام يك امثال مستقل صدق می کند. ولی در عام مجموعی مثل وجوب ایمان به ائمه علیهم السلام چون مجموع بما هو مجموع، موضوع تکلیف می باشد و هر فردی از افراد این مجموع در

حقیقت جزئی از موضوع است، اگر مکلف به امامت یکی از ائمه علیهم السلام اعتقاد نداشته باشد، امر «یجب الایمان بالائمة» را اتیان و امتثال نکرده است. پس فرق به قوت خود باقی است.

## اشکال دوازدهم

در صورت عدم انحلال خطابات شرعی، قصد امر ممکن و مقدور نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، نظریه خطابات قانونی تالی فاسدی دارد که کسی نمی تواند به آن ملتزم شود؛ چون اگر بگوییم: همه مردم با يك خطاب و بدون این که انحلالی در کار باشد، مورد خطاب قرار گرفته اند، لازم می آید که مکلفین در موقع امتثال نتوانند قصد قربت یا قصد امتثال امر نمایند. از این رو در تعبدیات اساساً امتثال امکان نخواهد داشت و در توصیلات هم که امکان قصد امر وجود دارد، با فرض عدم انحلال، این امکان از بین خواهد رفت و این تالی فاسدی است که کسی نمی تواند آن را بپذیرد؛ چون طبق این نظریه هیچ مکلفی به طور خاص، مخاطب امر شارع قرار نمی گیرد و به همین دلیل نمی تواند قصد امر کند چون امری متوجه او نبوده تا امتثال آن را قصد کند، در حالی که قطعاً قصد امر در عبادات معتبر است و در توصیلات هم قصد امر موجب حصول ثواب خواهد بود.

## پاسخ

درست است که طبق نظریه خطابات قانونی، خطاب متوجه افراد و اشخاص نبوده و به همین جهت انحلال صورت نمی گیرد، اما این به معنای عدم توجه تکلیف و وظیفه به مکلفین نیست بلکه طبق نظریه خطابات قانونی قانون گذار وظیفه ای را به نحو کلی برای عامه مردم جعل می کند؛ مثلاً وقتی می فرماید: «ایها الناس اقیموا الصلوة» هر يك از مردم با شنیدن این خطاب وظیفه خود می دانند که به این تکلیف عمل کنند و عمل

به این تکلیف را هم به قصد همان امری که به نحو عمومی اعلام شده انجام می دهند و هیچ مشکلی هم پیش نمی آید. پس حتی اگر خطاب منحل نشود و امر به تك تك مكلفين تعلق نگیرد، باز هم قصد امثال امر از جانب مکلفین ممکن خواهد بود و دلیلی هم نداریم بر این که مکلف باید قصد امثال امری را که به طور خاص متوجه او شده بنماید بلکه آن چه در تعبدیات لازم است رعایت قصد قربت و قصد امثال امر است، چه این امر به طور خاص متوجه مکلف شده باشد چه به طور عام.

## اشکال سیزدهم

اشکال دیگر این است که اگر چه خطابات شرعی انحلال حقیقی پیدا نمی کنند و واقعا نمی توان گفت که يك خطاب متضمن خطابات متعدّد به عدد نفوس مکلفین باشد؛ چون این با ظاهر خطاب واحد سازگار نیست، ولی نحوه ای از انحلال در آن وجود دارد که از آن به انحلال ضمنی تعبیر می شود؛ زیرا طبق نظریه خطابات قانونی با آن که خطاب کلی است، اما در عین حال این خطاب کلی و عام به لحاظ عقلی، شامل کل مکلفین و از جمله عاجزین هم می شود. اما مشکل این است که بعث نسبت به عاجز لغو است؛ به عبارت دیگر این تطبیق و انحلال هر چند ضمنی باشد، اما نسبت به غیر قادر معقول نیست؛ چون خطاب متضمن بعث بوده و بعث نیز نسبت به عاجز صحیح نیست؛ زیرا بعث نسبت به کسی که منبعث نمی شود لغو است. اگر هم ادعا شود خطاب متوجه عاجز نیست و تکلیف در مورد او فعلی نشده، این بر خلاف نظریه خطابات قانونی است؛ زیرا بر اساس این نظریه، تکلیف نسبت به همه حتی عاجز نیز فعلی است. پس باید بگوییم که خطاب بر عاجز هم تطبیق می شود، اما مشکل این است که این تطبیق لغو است؛ چون عاجز امکان انبعاث ندارد. لذا به نظر مستشکل همان طور که بعث مستقیم و بی واسطه نسبت به عاجز، قبیح و مستهجن است، بعث با واسطه و غیر مستقیم نیز نسبت به عاجز لغو و مستهجن است.

به نظر می‌رسد مستشکل بین بعث عموم با بعث افراد خلط کرده است. طبق این نظریه، خطاب متوجه عموم مردم بوده و بعث نسبت به همه آن‌ها به نحو کلی صورت می‌گیرد و اساساً غرض از جعل قانون نیز آن است که بعث و تحریک عمومی به سوی مطلوب صورت گیرد، لکن به نحوی که در آن خصوصیات افراد لحاظ نشده و با افراد کاری ندارد. اما از آن‌جا که شارع مردم را با عناوینی مانند «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» مورد خطاب قرار می‌دهد و افراد مختلف از جمله عاجزین در واقع جزئی از مردم بوده و مشمول عنوان ناس هستند، به همین دلیل خطاب متوجه آن‌ها نیز می‌شود، ولی نکته آن است که عاجزین به واسطه عذر عقاب نمی‌شوند و اگر از آن‌ها سؤال شود که چرا به این دستور عمل نکردید؟ می‌گویند: ما عذر داشتیم. نفس این سؤال در عرف نشان دهنده آن است که آنان خطاب را متوجه عاجزین هم می‌دانند، در غیر این صورت جایی برای این سؤال نبود. پس در خطابات قانونی خطاب متوجه افراد نیست. لذا این که مستشکل می‌گوید: توجه خطاب به عاجز هر چند در قالب خطاب به عامه مردم باشد قبیح است، قابل قبول نیست؛ چون اساساً در خطابات قانونی خطاب متوجه افراد و خصوصیات نمی‌شود، بلکه متوجه عموم مردم است، ولی افراد از آن‌جا که خود را مصداق «الناس» و «الذین آمنوا» می‌بینند، تکلیف را متوجه

خود نیز می‌دانند، لکن خود را در صورت عجز معذور می‌شمارند. پس مشکل لغویت پیش نمی‌آید؛ چون خطاب متوجه همه شده و فرض هم این است که غیر از عاجزین، بقیه می‌توانند تکلیف را اتیان کنند و همین برای بعث کلی کافی است و استهجان از بین می‌رود؛ زیرا استهجان در صورتی است که هیچ‌کس از بعث شارع منبعث نشود یا عاجز با خطاب شخصی مورد خطاب قرار بگیرد که هر دو در این نظریه منتفی است.

اشکال چهاردهم، ناظر به یکی از مؤیداتی است که امام رحمه الله برای اثبات نظریه خطابات قانونی ذکر کرده است. دلیل این بود که نحوه تشریح احکام تکلیفی و وضعی یکسان است، از این رو اگر ملتزم به انحلال خطابات در احکام تکلیفی شویم در احکام وضعی نیز باید ملتزم به انحلال گردیم، در حالی که التزام به انحلال خطابات در احکام وضعی موجب هرج و مرج در فقه خواهد شد که این بالضرورة باطل است؛ چون نتیجه پذیرش انحلال در احکام وضعی آن است که نسبت به موضوع واحد، در يك مورد قائل به حکم وضعی شده و در مورد دیگر قائل به عدم ثبوت آن شویم؛ مثلاً خونی که محل ابتلا است را نجس بدانیم ولی خونی که از محل ابتلا خارج است را نجس ندانیم یا مثلاً بگوئیم: مایع واحد زمانی که محل ابتلا باشد واجب الاجتناب است، اما وقتی از محل ابتلا خارج شد واجب الاجتناب نیست و این موجب هرج و مرج در فقه خواهد شد. پس نمی توان انحلال را در احکام وضعی پذیرفت و به تبع آن انحلال در احکام تکلیفی نیز منتفی می شود. این دلیل در واقع، نقضی است که امام رحمه الله به انحلال خطابات وارد کرده اند.

اما مستشکل می گوید: این نقض وارد نیست؛ چون طبق نظریه انحلال خطابات، اگر همان نجسی که از محل ابتلا خارج است با چیز دیگری ملاقات کند و آن ملاقی به دست ما برسد قطعاً نجس محسوب می شود. لذا نجاست چیزی که از محل ابتلا خارج شده دارای اثر است، هرچند نسبت به خود آن تکلیفی نباشد. پس این طور نیست که مایع یا خونی که از محل ابتلا خارج شده هیچ اثری نداشته باشد.

## پاسخ

این اشکال هم وارد نیست زیرا:

اولاً: امام رحمه الله این نقض را به عنوان مؤید برای نظریه خطابات قانونی بیان کرده نه به



عنوان دلیل، بنابراین اگر این نقض را وارد ندانیم، خللی در ارکان این نظریه ایجاد نمی شود. نهایت آن است که یکی از مؤیدات این قول مخدوش می شود.

ثانیا: مستشکل اگر چه در صدد است نقض امام رحمه الله را مرتفع کند، اما در واقع آن را می پذیرد؛ چون او در اشکال خود فرض جدیدی مطرح کرده مبنی بر این که اگر چیزی با خونی که از محل ابتلا خارج شده، ملاقات کند و در دسترس قرار بگیرد نجس است. اما سؤال این است که اگر ملاقاتی در کار نباشد آیا

همان خونی که از محل ابتلا- خارج شده نجس است یا نه؟ به عبارت دیگر، با قطع نظر از ملاقی، آیا به نجاست خونی که از محل ابتلا خارج شده حکم می شود یا خیر؟ طبق قاعده، قائل به انحلال باید بگوید: خونی که از محل ابتلا خارج شده، نجس نیست؛ چون توجه خطاب جزئی به آن مستهجن است، لکن مستشکل ادعا می کند این ملاقی اگر در دسترس قرار گیرد نجس است و این بدان معنی است که دوباره محل ابتلا واقع شده؛ به عبارت دیگر، فرض وجود يك ملاقی صورت مسئله را عوض نمی کند بلکه مانند آن است که گفته شود چیزی که از محل ابتلا خارج بوده به نوعی دوباره محل ابتلا واقع شده، لکن ورود به محل ابتلا گاهی مستقیم و گاهی غیرمستقیم است. پس گویا مستشکل نقض را پذیرفته است؛ زیرا مطرح کردن این فرض به معنای آن است که دوباره آن را در محل ابتلا قرار داده و در واقع پاسخی به نقض امام نداده است.

### اشکال پانزدهم

لازمه نظریه خطابات قانونی آن است که ما نتوانیم با استصحاب، هیچ حکم شرعی جزئی را ثابت کنیم؛ چون خطابات قانونی متوجه عموم مردم بوده و هیچ فردی به طور خاص و مستقل، مخاطب خطاب شرعی نیست. حال با توجه به این خصوصیت، اگر شخصی در ثبوت حکمی برای خود شك کند در این صورت نمی تواند با استصحاب، آن حکم را برای خویش ثابت نماید؛ چون فرض این است

که هیچ حکم شرعی خاصی برای او ثابت نشده بود تا آن را استصحاب کند. معنای این سخن آن است که استصحاب نسبت به آحاد مکلفین و احکام شرعی مربوط به آن ها جاری نمی شود.

## پاسخ

درست است که بر اساس نظریه خطابات قانونی، تکالیف شرعی به تکالیف متعدّد و مستقل منحل نمی شوند، ولی این به معنای عدم توجه خطاب و تکلیف به مکلفین نیست؛ چون همه مکلفین که مواجه با خطابات عامی مانند: «یا ایها الناس اقیموا الصلوة» و «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة» می باشند، خود را از این جهت که فردی از عامه مردم یا مؤمنین اند، مخاطب این خطاب دانسته و تکلیف را در حق خود بالفعل ثابت می دانند؛ زیرا تطبیق خطاب بر مکلف از ناحیه خود مکلف صورت می گیرد، بر خلاف نظر مشهور که قائل به انحلال بوده و بر طبق آن، خود حاکم همه مخاطبین را در ذهنش حاضر می کند، اما چون نمی تواند تک افراد را مستقلاً مورد خطاب قرار دهد، آن ها را تحت یک عنوان عام قرار داده و آن عنوان را مورد خطاب قرار می دهد و گویا با همین یک خطاب میلیاردها تکلیف را در قالب خطابات متعدّد جعل می کند. پس ظاهراً یک خطاب است، اما در واقع متضمن خطابات متعدّد می باشد.

پس طبق نظریه خطابات قانونی ظاهر خطاب و واقع آن یکی است، اما مخاطب آن کثیر است؛ چون هر مخاطبی این خطاب را بر خود تطبیق می کند، لذا اگر شك کند که این تکلیف برای او ثابت است یا نه، منعی از جریان استصحاب نیست و این استصحاب، استصحاب حکم شرعی است، لکن یک حکم شرعی خاص که برای او به خصوص جعل شده را استصحاب نمی کند بلکه از آن جا که جعل حکم شرعی به نحو عام و به شکل قانون بوده و برای این مکلف هم مثل بقیه مکلفین ثابت شده، همان وظیفه و قانون کلی را استصحاب می کند. نظیر این مطلب در رابطه با قصد امر

نیز گفته شد که حتی اگر قائل به انحلال نشویم، باز هم قصد امر ممکن است؛ چون لازم نیست مکلف، امری که به طور خاص به او متعلق شده را قصد کند بلکه قصد اتیان همان امری که به نحو کلی جعل شده را می نماید. در این جا نیز مسئله از همین قرار است؛ چون مکلف به همان ملا-کی که خود را مخاطب به خطاب و قانون عام می داند و آن را بر خود تطبیق می کند، می تواند در صورت شك با تمسک به استصحاب، آن قانون را برای خود ثابت نماید و نیازی به این که خطاب و حکم خاصی متوجه او شده باشد، نیست. لذا منعی برای جریان استصحاب طبق نظریه خطابات قانونی وجود ندارد.

## اشکال شانزدهم

یکی از ادله یا شواهدی که امام رحمه الله برای شمول خطابات نسبت به عاجزین بیان کردند، این بود که اگر انسان شك کند که آیا نسبت به انجام تکلیف، عاجز است یا قادر، باید فحص کند تا عجز یا قدرت او معلوم شود و اگر پس از فحص این مطلب مشخص نشد، در این صورت مشهور می گویند: باید احتیاط کرده و تکلیف را متوجه خود بداند، ولی در شك در استطاعت به اصالة البرائة تمسک کرده و براءت جاری می شود. این سخن نشان دهنده آن است که تکلیف برای عاجز ثابت است؛ چون در غیر این صورت باید مثل همه مواردی که مکلف در اصل تکلیف شك کرده و براءت جاری می کند در این جا هم براءت جاری کند. پس تمسک به اصالة الاحتیاط در این مقام نشان می دهد که قدرت، شرط تکلیف نیست و خطاب شامل عاجزین هم می شود؛ به عبارت دیگر، مشهور در باب استطاعت که يك شرط شرعی است می گویند: اگر شك در استطاعت حاصل شود، اصالة البرائة جاری شده و تکلیف نفی می گردد، اما در باب قدرت که يك شرط عقلی است، اگر شك در عجز و قدرت پیش آید، اصالة الاحتیاط

جاری شده و تکلیف ثابت می شود. این نشان می دهد که خطاب و تکلیف شامل عاجزین هم می باشد.

قبل از بیان اشکال، ذکر این مطلب لازم است که قیود تکلیف بر دو دسته اند: يك دسته مربوط به اصل تکلیف بوده و دسته دیگر مربوط به امثال تکلیف اند و اصالة البرائة در جایی جاری می شود که ما در قید و شرطی که مربوط به اصل تکلیف است، شك داشته باشیم. اما اگر در قیدی که مربوط به امثال تکلیف

است شك شود، در این صورت، اصالة الاحتیاط جاری می گردد.

حال با توجه به این مطلب، اشکال این است که اگر قدرت به عنوان قید تکلیف محسوب شود، مربوط به مقام امثال تکلیف است نه اصل تکلیف. لذا اگر در صورت شك در قدرت اصالة الاحتیاط جاری می شود کاشف از این نیست که قدرت از قیود تکلیف نمی باشد و نسبت به آن شرطیت ندارد؛ چون اصالة الاحتیاط در قیودی جریان پیدا می کند که مربوط به مقام امثال است. این اشکال در حقیقت متوجه یکی از ادله ای است که امام رحمه الله برای اثبات نظریه خطابات قانونی ذکر کرده است.

## پاسخ

این اشکال هم وارد نیست؛ چون بحث در این است که هم قدرت و هم استطاعت از نظر مشهور شرط تکلیف اند، با این تفاوت که استطاعت شرط شرعی، ولی قدرت شرط عقلی است. امام رحمه الله می فرماید: مشهور از يك طرف قدرت را به عنوان شرط تکلیف می دانند و از طرف دیگر در فرض شك در قدرت اصالة الاحتیاط جاری می کنند، در حالی که قاعدتا باید برائت جاری نمایند و این دو با هم سازگار نیست؛ چون ظاهرا این دو قدرت به يك معنا است و نمی توان گفت: معنای قدرتی که مشهور شرط تکلیف می دانند، متفاوت از معنای قدرتی است که در فرض شك در آن به

اصالة الاحتياط رجوع می کنند. آری، اگر این ها به دو معنا بودند اشکال مستشکل وارد بود، ولی این که قدرت به دو معنا باشد، صحیح نیست. بنابراین می توان از جریان اصالة الاحتياط در فرض شك در عجز و قدرت كشف کرد که قدرت، شرط تکلیف نیست و در نتیجه اشکال وارد نمی باشد.

### اشکال هفدهم

اگر گفتیم: «طبق نظریه خطابات قانونی قدرت و علم از شرایط تکلیف نیستند و این خطابات متوجه عموم جامعه بوده و شامل عاجز، جاهل، ناسی و غافل هم می شوند، با این تفاوت که عجز، جهل، نسیان و غفلت عذر محسوب می شوند» در این صورت طبق قاعده باید بگوییم: بلوغ و عقل هم از شرایط تکلیف نیستند؛ چون فرض این است که خطاب متوجه همه مردم است و وقتی شارع می گوید: «ایها الناس»، این خطاب همه مردم اعم از بالغ و غیر بالغ و عاقل و غیر عاقل را در بر می گیرد. پس همان طور که طبق نظریه خطابات قانونی قدرت و علم شرط تکلیف نیستند بلوغ و عقل هم نباید از شرایط تکلیف باشند بلکه تکلیف باید شامل صبی و مجنون هم بشود، ولی صباوت و جنون عذر محسوب شده و مانع عقاب مجنون و صبی می باشند. پس طبق این نظریه باید بگوییم: اساساً شروطی به عنوان شرایط عامه تکلیف نداریم.

### پاسخ

به نظر ما این اشکال وارد نیست؛ چون اگر چه از حیث توجه خطاب در خطابات قانونی فرقی بین بالغ و عاقل با عالم و قادر و غیر آن ها وجود ندارد، اما از جهت دیگر بین آن ها فرق است که موجب می گردد بلوغ و عقل از شرایط تکلیف باشند، اما علم و قدرت از شرایط تکلیف محسوب نشوند و آن فرق این است که حاکم به شرطیت

بلوغ و عقل، شرع است اما حاکم به شرطیت علم و قدرت به نظر کسانی که این دو را از شرایط تکلیف می دانند عقل است. اگر گفته می شود: خطابات قانونی شامل همه مکلفین می شوند هیچ منافاتی ندارد با این که همین خطابات قانونی توسط خود شارع مقیّد به گروه خاصی شود. آری، از دید عقل تکالیف محدود به گروه و صنف خاصی کند. به همین دلیل امام رحمه الله می فرماید: عقل نه کاشف از قیوداتی است که در شرع بیان می شود و نه خودش می تواند مقیّد خطابات شرعی باشد. اما اگر خود شرع اموری را به عنوان شرط بیان کرد مشکلی به وجود نمی آید. بلوغ و عقل نیز از این امورند؛ یعنی شرطیت آن ها به وسیله شرع بیان شده و در این زمینه روایاتی نیز وارد شده است؛ مانند روایتی که بر طبق آن امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به خلیفه دوم که می خواست زن مجنون را به خاطر ارتکاب زنا رجم کند، فرمودند: «اما علمت انّ القلم یرفع عن ثلاثة: عن الصبی حتی یحتلم عن المجنون حتی یفیک و عن النائم حتی یرتقیذ: (1) مگر نمی دانی که قلم (تکلیف) از سه طائفه برداشته شده: از بچه تا زمانی که بالغ شود، از مجنون تا زمانی که جنونش برطرف شود و از کسی که در خواب است تا زمانی که بیدار شود.» پس اگر بلوغ و عقل از شرایط تکلیف شمرده شده اند، برای آن است که دلیل شرعی بر شرطیت آن ها قائم شده و الا طبق نظریه خطابات قانونی هیچ فرقی بین بلوغ و عقل با سایر امور مانند قدرت و علم نیست و تکلیف شامل غیر بالغین (صبایا) و غیر عاقلین (مجانین) هم می شود. لکن ظاهر روایت این است که قلم تکلیف فقط از این سه گروه که صبی و مجنون نیز جزء آن ها هستند برداشته شده است. پس نظریه خطابات قانونی منافاتی با اشتراط بلوغ و عقل که از شرایط عامه تکلیف بوده و حاکم به شرطیت آن ها شرع است، ندارد.

ص: 506

---

1- . وسائل الشیعه، ج 1، باب 4 من ابواب مقدمة العبادات، ص 45، ح 11؛ بحار الانوار، کتاب العدل والمعاد، باب 14، ص 303، ح 13 و ج 76، کتاب الروضة، باب 77 من ابواب المعاصی والکبائر وحدودها، ص 87، ح 2؛ الخصال، ج 1، ص 94، ح 40 و ص 17، ح 233.

از مجموع مطالبی که در رابطه با چگونگی تشریح احکام بیان گردید، معلوم می شود که نظریه خطابات

قانونی، نظریه ای متین، محکم و ابتکاری قابل توجه است و هیچ یک از اشکالات هفده گانه ای که ذکر شد، بر آن وارد نیست. لذا ما نیز به تبع امام رحمه الله معتقدیم: احکام شرعی به نحو خطابات قانونی جعل شده اند؛ یعنی خطابات متوجه همه مردم بوده، بدون این که به تکالیف متعدّد و مستقل به عدد نفوس مکلفین منحل شوند، لذا خطابات شرعی شامل عاجز، ناسی، عاصی و کافر هم می شوند، الا این که عاجز و ناسی معذور بوده، ولی عاصی و کافر عذری برای مخالفت با تکلیف ندارند.

هم چنین با التزام به این نظریه بسیاری از مشکلات در مسائل مختلف علم اصول حل شده و راه را بر بسیاری از توجیها و تکلفات که اصولیین برای حل آن مشکلات مرتکب شده اند، خواهد بست.





خاتمه فصل دوم: عدم شرطیت علم و قدرت در تکلیف

اشاره

ص: 509



یکی از مطالبی که به بحث خطابات قانونی مربوط بوده و امام رحمه اللهینز آن را مطرح کرده، بحث از شرطیت قدرت و علم در تکلیف است. طبق نظر مشهور قدرت و علم در تکلیف معتبرند؛ یعنی جاهل و عاجز مکلف نیستند، اما امام رحمه اللهدر مقابل مشهور معتقد است که هم جاهل و هم عاجز مکلف به تکلیف اند، اما به جهت جهل و عجز در مخالفت با تکلیف معذورند و عقاب نمی شوند. در این میان بحث عدم شرطیت علم و قدرت در تکلیف یکی از مسائلی است که به نوعی با بحث چگونگی تشریح احکام پیوند داشته و منجر به نتایجی گردیده، هم چنین به عنوان یکی از ادله یا شواهد برای اثبات نظریه خطابات قانونی مورد استناد واقع شده، از این رو شایسته است این بحث را به طور مستقل مورد بررسی قرار دهیم.

به طور کلی شرایط تکلیف بر دو دسته اند: دسته ای از شرایط، شرایط خاصه تکلیف اند که در بعضی از تکالیف به صورت قید از طرف شارع ذکر شده اند: مثل استطاعت نسبت به حج یا دخول وقت در مورد نمازهای یومیه.

دسته دیگر نیز از شرایط عامه محسوب می شوند که در همه تکالیف شرعی معتبرند؛ مانند: بلوغ و عقل. مشهور، شرایط عامه تکلیف را چهار شرط می دانند که عبارتند از: بلوغ، عقل، قدرت و علم.

البته قدر متیقن از شرایط عامه تکلیف، بلوغ و عقل است، ولی مشهور قدرت و علم را نیز، جزء شرایط عامه تکلیف می دانند. بعضی از بزرگان شروط دیگری را هم اضافه کرده اند که ما به عنوان نمونه به کلام مرحوم کاشف الغطاء اشاره می کنیم.

### کلام کاشف الغطاء

ایشان در کتاب کشف الغطاء در بحثی تحت عنوان «فی ما یتعلق بالامور العامة الجارية فی اقسام الفقه بتمامها»، چند مطلب مفید را ذکر می کند که عنوان مطلب اول عبارت است از: «فی شرایط المتعلّقة بالفاعلین»؛ یعنی از مطالب عامه ای که در همه ابواب فقه جریان دارد، شرایطی است که مربوط به فاعلین است. ایشان در شرایط مربوط به فاعلین شش امر را ذکر می کند که عبارتند از: بلوغ، عقل، قدرت، اختیار، معرفت و تعیین. (1) طبق این بیان، اختیار و معرفت و تعیین به شرایط عامه ای که مشهور ذکر کرده اند اضافه شده و از طرف دیگر ظاهراً علم، جزء این شرایط دانسته نشده است.

منظور ایشان از معرفت این است که فاعل باید به نوع عبادت یا عقد یا ایقاع و آن چه که مشابه آن ها است عارف باشد و این غیر از علم است؛ چون مراد از علم این است که فاعل باید به اصل تکلیف علم داشته باشد، نه این که نوع عبادت یا عقد یا ایقاع را بداند. پس معرفت با علم تفاوت دارد، اگر چه ممکن است بتوان با تکلف، معرفت در کلام کاشف الغطاء را به علم که مشهور گفته اند، برگرداند. ایشان در وجه اعتبار معرفت می گوید: این شرط موافق با حکمت است؛ زیرا اگر کسی عقد یا ایقاع یا عبادت را نشناسد، عمل او یک عمل سفیهانه خواهد بود و همین که بتواند با یک معرفت اجمالی، عبادت یا عقد یا ایقاع مربوطه را از غیرش تمییز دهد کافی است.

ص: 512

مراد ایشان از تعیین که آن را از شرایط عامه تکلیف می‌داند این است که اگر در عبادت، نائب کسی واقع شد یا وکیل در اجرای عقد یا ایقاع گردید و یا با کسی معامله ای انجام داد، باید منوب عنه یا موکل و یا طرف معامله، معین باشد. پس تعیین در واقع به معنای تعیین منوب عنه در مواردی که نایب است و تعیین شخص در مواقعی که عقد و ایقاعی را از طرف او انجام می‌دهد و تعیین طرف مقابل در صورتی که با کسی عقد یا ایقاعی را انجام می‌دهد، می‌باشد.

البته ممکن است ذکر معرفت و تعیین در زمره امور عامه ای که در همه ابواب فقه جریان دارد، به عنوان شرطی از شرایط عامه تکلیف نباشد، بلکه از باب ذکر مطالبی باشد که اختصاص به بابی نداشته، بلکه در همه ابواب فقه جریان دارد. ولی از آن جا که ایشان این امور را در عداد بلوغ و عقل و قدرت ذکر کرده، می‌توان گفت: گویا این دورا از شرایط عامه تکلیف می‌داند.

### بررسی کلام کاشف الغطاء

به نظر می‌رسد که ذکر تعیین و معرفت به عنوان شرایط عامه تکلیف، محل اشکال است؛ چون شرایط عامه شرطی هستند که باید در همه تکالیف از ناحیه فاعلین رعایت شوند؛ به عبارت دیگر باید تمام مکلفین در تمام تکالیف این شرایط را داشته باشند، در حالی که مشاهده می‌شود رعایت تعیین در بسیاری از تکالیف، سالبه به انتفاء موضوع است، لذا نمی‌توان گفت: تعیین، یکی از شرایط عامه تکلیف است. در مورد معرفت نیز همین گونه است؛ چون فاعل تا معرفت به نوع فعل نداشته باشد، فاعل واقعی محسوب نمی‌شود، و سخن ما در مورد نائم و مجنون و غافل نیست، بلکه در مورد کسی است که قصد جدی بر انجام فعل دارد و قصد جدی نیز زمانی محقق می‌شود که معرفت اجمالی به آن فعل داشته باشد. با این وجود ذکر معرفت به عنوان یکی از شرایط عامه تکلیف وجهی ندارد. پس ذکر معرفت و تعیین به عنوان

شروط عامه تکلیف، مخدوش است همان گونه که بسیاری از بزرگان این دورا از شروط عامه تکلیف ندانسته اند.

هم چنین به نظر می رسد اختیار هم نمی تواند یکی از شرایط عامه تکلیف باشد؛ چون شرایط عامه تکلیف؛ یعنی شرایطی که وجود آن ها سبب توجه تکلیف به مکلف می شود؛ بدین معنی که اگر این شرایط موجود باشند تکلیف ثابت است و الا ثابت نیست؛ مثل بلوغ و عقل و به همین دلیل مشهور می گویند: تکلیف هیچ گاه متوجه غیر بالغ و غیر عاقل نمی شود. بر این اساس اختیار همان گونه که مشهور قائل اند از شرایط تنجز تکلیف است؛ چون اگر اختیار از شرایط عامه تکلیف باشد، باید التفات هم به عنوان شرطی از شرایط عامه تکلیف محسوب گردد، در حالی که تکلیف متوجه ناسی می شود، اما در حق او منجز نیست؛ زیرا ناسی عذر دارد. پس با توجه به این که فرقی بین التفات و اختیار نیست نمی توان گفت: اختیار از شرایط عامه تکلیف است ولی التفات از شرایط عامه تکلیف نیست. لذا به نظر می رسد که مرحوم کاشف الغطاء بین شرایط توجه تکلیف و شرایط تنجز تکلیف خلط کرده است.

پس قدر متیقن از شرایط عامه تکلیف، بلوغ و عقل می باشند که بحث از آن دو محتاج به رساله مستقلی است و ما به دلیل پرهیز از اطاله کلام متعرض آن نخواهیم شد، بلکه آن را به عنوان يك امر مفروغ عنه می پذیریم.

### اشاره

گفته شد: قدر متیقن از شرایط تکلیف، بلوغ و عقل است. حال آیا قدرت و علم هم به عنوان شرایط تکلیف محسوب می شوند یا نه؟ واضح است کسانی که قائل به شرطیت قدرت و علم در تکلیف اند، علم و قدرت را شرط تعلق و توجه تکلیف به مکلف می دانند و در مقابل، آن ها که معتقدند علم و قدرت شرط تکلیف نیست، منظورشان این است که تکلیف در ابتدا شامل همه حتی عاجز و جاهل می شود، لکن در مقام مؤاخذه که ناشی از عدم اتیان تکلیف است، عجز و جهل برای عاجز و جاهل عذر محسوب می شود و این عذر مانع عقاب آن ها می گردد.

پس نزاع در این است که آیا علم و قدرت در توجه تکلیف به مکلفین شرطیت دارند یا خیر؟

### 1. نظریه مشهور

### اشاره

مشهور قائلند که قدرت و علم از شرایط تکلیف اند و حاکم به این شرطیت هم عقل است؛ یعنی عقل می گوید: اگر مولا تکلیفی را بیان نکرده یا اگر بیان کرده ولی به عبد نرسیده باشد، در این صورت عبد مکلف نیست. هم چنین عقل می گوید: اگر شخصی

ص: 515

عاجز باشد و نتواند مأمور به را اتیان کند، مکلف نیست. البته منظور از قدرت در این جا قدرت عقلی؛ یعنی توانایی یا عدم توانایی انجام فعل از طرف مکلف است و قدرت شرعی مانند استطاعت که توسط شرع بیان می شود، از محل بحث خارج است. حال اگر شارع امر به روزه نمود، شخصی که بالغ نشده یا مجنون است، تکلیفی متوجه او نیست و حاکم به شرطیت بلوغ و عقل، شرع می باشد. کسی هم که علم به تکلیف یا قدرت بر روزه گرفتن ندارد، تکلیف متوجه او نمی شود و حاکم به شرطیت قدرت و علم برای تکلیف، عقل است.

## اشکال

معنای این که عقل، حاکم به شرطیت علم و قدرت در تکلیف می باشد، آن است که در شرع بیانی نسبت به شرطیت این دو وارد نشده، در حالی که وقتی به ادله مراجعه می شود، مشخص می گردد که شرطیت علم و قدرت در ادله شرعی بیان شده؛ مثلاً خداوند درباره شرطیت قدرت می فرماید: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (1) این آیه شریفه در واقع، وسع و توانایی شخص را ملاک تعلق تکلیف قرار می دهد. هم چنین خداوند در مورد شرطیت علم می فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (2) بعث رسول، کنایه از بیان است؛ یعنی تا بیان نکنیم و مردم به اوامر و نواهی و تکالیف ما علم پیدا نکنند، کسی را به خاطر مخالفت با این تکالیف عذاب نمی کنیم. حال چگونه می توان مدعی شد که حاکم به شرطیت علم و قدرت، عقل می باشد در حالی که خود شارع به شرطیت علم و قدرت اشاره کرده است.

## پاسخ

به نظر مشهور این آیات منافاتی با درک شرطیت علم و قدرت توسط عقل ندارد؛

ص: 516

1- . بقره: 286.

2- . اسراء: 15.



چون این دو آیه ارشاد به حکم عقل می‌کنند؛ یعنی عقل شرطیت علم و قدرت را درک می‌کند، اما شرع هم ارشاد به درک و فهم عقل دارد.

## ملاك حكم عقل به شرطیت علم و قدرت از دید مشهور

معنای شرطیت چه شرطیت شرعی (بلوغ و عقل) و چه شرطیت عقلی (علم و قدرت) آن است که تا شرط محقق نشود مشروط نیز محقق نمی‌شود؛ یعنی تا بلوغ و عقل (شرط شرعی) و علم و قدرت (شرط عقلی) نباشد اصلاً تکلیف به مکلف متوجه نمی‌شود، لکن مهم آن است که به چه دلیل و ملاکی، عقل شرطیت علم و قدرت را برای تکلیف درک می‌کند؟

عقل به ملاک قبح عقاب بلابیان و قبح عقاب مع العجز، حکم به شرطیت علم و قدرت در تکلیف می‌کند؛ یعنی از آن جا که عقل می‌بیند تا بیانی به مکلف نرسیده باشد و تا مکلف قادر به انجام تکلیف نباشد، عقاب او به خاطر عدم اتیان تکلیف، قبیح است، حکم می‌کند به این که علم و قدرت، شرط توجه تکلیف به مکلف است. پس ملاک حکم عقل به شرطیت علم، قبح عقاب بلابیان و ملاک عقل برای شرطیت قدرت،

قبح عقاب مع العجز است.

## 2. نظریه امام خمینی

امام رحمه اللهبه نظر مشهور مبنی بر شرطیت علم و قدرت در تکلیف اشکال کرده و دو دلیل بر عدم شرطیت قدرت در تکلیف بیان می‌کند.

اشکال امام رحمه الله به مشهور

الف) در مورد شرطیت علم: معنای حکم عقل به قبح عقاب بلابیان این است که اگر تکلیفی برای مکلف معلوم و مشخص نباشد و مولا بخواهد مکلف را به خاطر مخالفت با آن تکلیف عقاب و مؤاخذه کند، قبیح است. این بدان معناست که تکلیف متوجه جاهل بوده ولی او را به خاطر مخالفت با تکلیف، عقاب نمی‌کنند؛ چون اگر

ص: 517

تکلیف متوجه جاهل نبود معنا نداشت که عقل، عقاب بر مخالفت تکلیفی که معلوم نیست را قبیح بدانند؛ زیرا به نظر عقل عقاب بلائیان قبیح است و عقاب وقتی گریبان انسان را می گیرد که با تکلیف مخالفت کرده باشد و مخالفت با تکلیف فرع توجه تکلیف است؛ یعنی تا تکلیفی وجود نداشته باشد، مخالفت با آن معنا ندارد. اگر قرار بود تکلیفی نباشد عقل باید می گفت تکلیف بلائیان قبیح است که در این صورت شرطیت علم و بیان برای تکلیف استفاده می شد و مشخص می گردید که جاهل، مکلف نیست. پس می توان نتیجه گرفت که جاهل نیز مکلف است؛ یعنی به نظر عقل تکلیف متوجه جاهل شده، اما چون عذر دارد، مخالفت او با تکلیف مستوجب عقاب و مجازات نخواهد بود. آیه شریفه: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (1) هم همین مطلب را بیان می کند؛ چون اگر علم، شرط تکلیف بود، باید می فرمود: «وَمَا كُنَّا مُكَلِّفِينَ...» در حالی که آیه می گوید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» یعنی ما تا بعث رسل نکنیم کسی را عقاب نخواهیم کرد. پس می توان نتیجه گرفت که قبل از بعث رسل که کنایه از علم است، تکلیف وجود دارد، اما از آن جا که مخالفت جاهل با تکلیف، بدین جهت است که علم به تکلیف ندارد، آیه می گوید: جاهل را عقاب نمی کنیم؛ چون عذر دارد و عذر هم مانع عقاب است. پس هم عقل و هم آیه که ارشاد به حکم عقل دارد، دلالت می کند بر این که تکلیف متوجه جاهل شده، اما مخالفت با این تکلیف عقاب ندارد؛ به عبارت دیگر عقل نه تنها شرطیت علم را برای تکلیف ثابت نمی کند، بلکه اگر در این حکم عقلی دقت شود، نفی شرطیت از آن استفاده می شود.

(ب) در مورد شرطیت قدرت: همان گونه که گفته شد به نظر مشهور، عقاب شخص عاجز؛ یعنی کسی که قدرت بر انجام تکلیف ندارد، از دید عقل قبیح است و نتیجه حکم عقل به قبح عقاب مع العجز، عدم شرطیت قدرت در تکلیف است.

ص: 518

امام رحمه الله می فرماید: ما از حکم عقل به قبح عقاب مع العجز پی می بریم به این که عقاب وقتی محقق می شود که با تکلیف مخالفت شود و این نشان می دهد که تکلیف متوجه عاجز بوده ولی عجز، مانع عقاب او شده است. پس موضوع قبح در این قاعده، عقاب است نه تکلیف چرا که عقل می گوید: «العقاب مع عدم القدرة العقلية قبيح» و نمی گوید: «التكليف مع العجز قبيح» تا گفته شود قدرت شرط توجه تکلیف است.

اشکال: ممکن است این اشکال مطرح شود که آیه شریفه: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»<sup>(1)</sup> بر خلاف آیاتی مثل «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»<sup>(2)</sup> سخن از نفی تکلیف به میان می آورد و دلالت می کند بر این که در صورت عدم توانایی تکلیفی متوجه شخص نمی شود و این نشان می دهد که قدرت شرط تکلیف است. پس استدلال امام رحمه الله مبنی بر این که قاعده قبح عقاب مع العجز بیانگر نفی عقاب از عاجز است نه نفی تکلیف، صحیح نیست؛ چون در این صورت باید می فرمود: «لا يعذب الله نفسا الا وسعها».

پاسخ: این آیه درباره وسع عرفی سخن می گوید؛ یعنی می فرماید: تکلیف به اموری که عرفاً خارج از طاقت و توان انسان و فراتر از حد عرف است تعلق نمی گیرد و این غیر از قدرت عقلی محل بحث است. در این صورت آیه شریفه حتی ارشاد به حکم عقلی قبح عقاب مع العجز هم ندارد؛ چون سخن ما در حکم عقل به قبح عقاب مع العجز این است که حاکم به شرطیت قدرت، عقل است در حالی که در مسئله وسع عرفی، حاکم، عقل نیست، بلکه خداوند تبارک و تعالی از باب تفضل، تکالیف را در حدّ وسع عرفی واجب گردانیده است. پس آیه: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» هیچ منافاتی با آن چه ما در اشکال به ملاک حکم عقلی در شرطیت قدرت بیان کردیم نداشته و به هیچ وجه سخن مشهور را تأیید نمی کند.

ص: 519

---

1- . بقره: 286.

2- . اسراء: 15.

به هر حال به نظر امام رحمه الله ، تکلیف برای توجه به مکلفین، غیر از بلوغ و عقل که با دلیل شرعی ثابت شده اند، به هیچ شرط دیگری محتاج نیست. بنابراین علم و قدرت بر خلاف نظر مشهور، از شرایط تکلیف نیستند، بلکه تکلیف به عاجزین و جاهلین نیز تعلق می گیرد، با این تفاوت که این افراد معذور بوده و به همین دلیل عقاب نمی شوند.

## ادله امام خمینی بر عدم شرط علم در تکلیف

### دلیل اول

دلیل اول مبتنی بر يك مقدمه است و آن این که به طور کلی در واجبات مشروط، شك در تحقق شرط در حقیقت به معنای شك در تحقق مشروط است؛ چون طبق نظر مشهور، شرط به هیأت رجوع می کند نه ماده، بنابراین در مثل «ان جائك زيد فاکرمه» وجوب اکرام است که مشروط به مجیء زيد گردیده نه خود اکرام. از این رو در صورت شك در مجیء زيد، در تحقق مشروط؛ یعنی وجوب اکرام نیز شك می شود و از آن جا که شك در تحقق مشروط یا وجوب اکرام، شك در اصل تکلیف است، نسبت به آن برائت جاری می شود. در واجبات شرعی هم همین طور است؛ مثلاً اگر مکلفی معنا و مفهوم استطاعت را بداند، ولی در مورد مصداق استطاعت و این که آیا خودش مستطیع است یا نه، شك کند، در این صورت در خود مشروط؛ یعنی وجوب حج نیز شك حاصل می شود که آیا اساساً تکلیفی به عنوان حج بر او ثابت شده یا نه؟ حال از آن جا که این شبهه يك شبهه وجوبیه بوده و شك هم در اصل تکلیف است، طبق نظر مشهور اصالة البرائة جاری می شود و حکم به عدم وجوب حج بر این مکلف می گردد.

پس خلاصه مطلب این که طبق مبنای مشهور با شك در تحقق شرط، در تحقق

مشروط یا تکلیف نیز شك پیدا می شود و در موارد شك در تکلیف هم اصالة البرائة جاری می گردد.

حال با توجه به این مقدمه گفته می شود: قول به شرطیت علم برای تکلیف، منجر به رفع ید از جریان اصالة البرائة در موارد شك در تکلیف می شود؛ چون لازمه شرطیت علم در تکلیف آن است که اگر کسی در ثبوت تکلیف شك نماید، اصلاً تکلیفی ثابت نباشد؛ چون تا علم نباشد تکلیف ثابت نمی شود. پس بنا بر شرطیت علم در تکلیف، صرف شك در تکلیف، عدم تکلیف را ثابت می کند و در صورت یقین به عدم تکلیف نیز جایی برای جریان اصالة البرائة باقی نمی ماند؛ چون مجرای اصالة البرائة شك در ثبوت تکلیف است، نه جایی که یقین به عدم ثبوت تکلیف داریم. پس چاره ای جز التزام به یکی از این دو مطلب نیست؛ یا آن که در موارد شك در تکلیف اصالة البرائة جاری نشود یا آن که علم شرط تکلیف نباشد، فرض اول باطل است؛ چون در موارد شك در تکلیف در شبهات تحریمیه و وجوبیه قطعاً اصالة البرائة جاری می شود. لذا ناچاریم پذیریم علم شرط تکلیف نیست و این همان مطلوب ماست. (1)

## دلیل دوم

این دلیل مبتنی بر مبنای خود امام رحمه الله است؛ یعنی فقط طبق مبنای ایشان قابل استناد می باشد و بر طبق مبنای مشهور قابل قبول نیست، بر خلاف دلیل اول که امام رحمه الله به مطالب مورد پذیرش مشهور استناد کردند.

مبنای امام رحمه الله که در واقع مقدمه دلیل دوم می باشد این است که حکم فعلی و حکم انشایی دو مرتبه یا دو نوع از حکم اند. احکام فعلی احکامی هستند که شارع مقدس، اعم از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در قالب آیات و روایات و سنت بیان کرده اند، حتی اگر به دست ما هم نرسیده باشد و منظور از احکام انشایی، احکامی است که توسط شارع

ص: 521

انشا شده ولی بیان نگردیده و در زمان ظهور حضرت حجت بن الحسن (عج)، توسط آن حضرت بیان شده و فعلیت خواهند یافت. (1)

حال با توجه به این مقدمه اگر علم شرط تکلیف باشد دور لازم می آید؛ چون از يك طرف معنای شرطیت آن است که تا شرط تحقق پیدا نکند مشروط محقق نمی شود، یعنی تا علم نباشد حکم نیز فعلی نخواهد شد و این بدان معنا است که فعلیت احکام، متوقف بر علم است. از طرف دیگر، علم هم متوقف بر فعلیت احکام است؛ چون طبق مبنای امام رحمه الله حکم زمانی فعلیت می یابد که بیان شده باشد و تا بیان نشده باشد علم و اطلاع بر آن ممکن نخواهد بود؛ یعنی هیچ مکلفی نمی تواند ادعا کند که بر احکامی که در زمان ظهور بیان خواهد شد علم و آگاهی دارد. پس علم به تکلیف به معنای علم به فعلیت تکلیف بوده و معنای علم به فعلیت تکلیف هم این است که علم متوقف بر فعلیت تکلیف است. از طرف دیگر فعلیت تکلیف نیز متوقف بر علم به آن است و این دور بوده و باطل است. پس نمی توان گفت که علم شرط تکلیف است.

خلاصه دلیل دوم این شد که در حال حاضر بیش از يك نوع حکم وجود ندارد که از آن به حکم فعلی تعبیر می شود. حال اگر گفته شود علم شرط تکلیف که طبق فرض همان حکم فعلی است می باشد، در این صورت لازم می آید که از يك طرف فعلیت حکم متوقف بر علم به حکم و از طرف دیگر علم به حکم هم متوقف بر فعلیت آن باشد و این دور باطل است.

### ادله امام خمینی بر عدم شرطیت قدرت در تکلیف

#### اشاره

ادعای امام رحمه الله این است که قدرت شرط تکلیف نیست؛ یعنی همه انسان ها اعم از عاجزین و قادرین مکلف به تکلیف بوده و خطاب و تکلیف شامل همه آن ها

ص: 522

---

1- . تنقیح الأصول، ج 2، ص 124 و ج 3، ص 19 \_ 20؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 434 \_ 435؛ جواهر الأصول، ج 3، ص 314؛ مناہج الوصول، ج 2، ص 24.

می شود؛ مثلاً قول خداوند که می فرماید: «يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»<sup>(1)</sup> شامل همه مردم می باشد اعم از کسانی که می توانند روزه بگیرند و کسانی که نمی توانند روزه بگیرند. لکن فرق کسانی که قدرت بر روزه گرفتن دارند با کسانی که عاجزند، در این است که قادرین برای مخالفت با تکلیف عذری ندارند و اگر از آن ها پرسیده شود که چرا روزه نگرفتید؟ هیچ پاسخی ندارند، لذا عقاب می شوند. اما عاجزین معذورند و اگر مورد مؤاخذه و سؤال قرار گیرند، پاسخ می دهند که ما عاجز بودیم و نمی توانستیم روزه بگیریم و این نشان می دهد که تکلیف و خطاب به آن ها تعلق گرفته و قدرت شرط توجه تکلیف به آن ها نبوده، اما نسبت به مخالفت با تکلیف عذر دارند. امام رحمه الله بر این مدعا، دو دلیل اقامه می کند<sup>(2)</sup>:

## دلیل اول

دلیل اول متشکل از سه مقدمه می باشد که از ضمیمه آن ها به یکدیگر عدم شرطیت قدرت برای تکلیف ثابت می شود.

مقدمه اول: برای مقدمه واجب تقسیمات مختلفی ذکر شده که یکی از آن تقسیمات تقسیم مقدمه واجب به چهار نوع است که عبارتند از: مقدمه وجود، مقدمه صحت، مقدمه علم و مقدمه وجوب.

مقدمه وجود: مقدمه ای است که در وجود ذی المقدمه دخیل است؛ مثل نصب سَلَمٌ که مقدمه کون علی السطح می باشد؛ چون کسی که می خواهد بر بالای پشت بام قرار گیرد، باید از نردبان استفاده کند.

مقدمه صحت: یعنی چیزی که در صحت شیء دیگر دخیل است؛ مثل وضوء نسبت به نماز که تا وضوء نباشد نماز صحیح نیست.

ص: 523

---

1- . بقره، آیه 183.

2- . جواهر الأصول، ج 3، ص 324؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 440؛ مناهج الوصول، ج 2، ص 28؛ معتمد الأصول، ج 1، ص 129.

مقدمه علم: یعنی چیزی که در علم و یقین به شیء دیگر مدخلیت دارد.

مقدمه تکلیف: مقدمه ای است که در وجوب شیء دیگر و اصل تکلیف دخالت دارد؛ مثل استطاعت نسبت به حج که تا استطاعت نباشد حج واجب نمی شود.

مقدمه دوم: در بحث مقدمه واجب گفته شده که مقدمات وجودی در محل نزاع داخل اند، ولی مقدمات وجوبی از محل بحث خارج می باشند. محل نزاع و بحث در مقدمه واجب این است که آیا انجام کاری که مقدمه انجام عمل واجب است، علاوه بر لزوم عقلی، وجوب شرعی نیز دارد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا اتیان

مقدمه واجب، از نظر شرع واجب است یا خیر؟ در آن بحث گفته شد که از میان این اقسام چهارگانه، قسمی که قطعاً داخل در محل نزاع می باشد مقدمه وجودی است و قسمی که قطعاً از محل نزاع خارج است مقدمه وجوبی است؛ یعنی اگر چیزی مقدمه اصل وجوب و تکلیف باشد، قطعاً وجوب شرعی ندارد؛ مثلاً تحصیل استطاعت که مقدمه وجوب حج است، شرعاً واجب نیست و نه تنها تحصیل استطاعت لازم نیست بلکه حتی اگر انسان کاری کند که مستطیع نشود هیچ اشکالی ندارد. پس تحصیل مقدمات وجوبی شرعاً واجب نیست، بلکه اگر این مقدمه خود به خود حاصل شد، تکلیف ثابت است و الا تکلیف هم ثابت نمی شود.

مقدمه سوم: مقدمه سوم این است که شرایط عقلی و شرایط شرعی در اصل شرطیت با هم هیچ تفاوتی ندارند، بلکه فقط حاکم در یکی عقل بوده و در دیگری شرع می باشد؛ به عنوان مثال استطاعت که يك شرط شرعی است با قدرت که يك شرط عقلی است هیچ فرقی از حیث شرطیت ندارد و منظور مشهور که می گویند قدرت شرط عقلی است، این است که حاکم به شرطیت قدرت، عقل است و منظور از این که می گویند استطاعت، شرط شرعی است این می باشد که حاکم به شرطیت استطاعت، شرع است.



نتیجه: نتیجه ای که از این مقدمات به دست می آید که اگر ما قدرت را شرط تکلیف بدانیم، پس باید بتوانیم مانند استطاعت که شرط شرعی است، مانع تحقق قدرت شویم؛ مثلاً قبل از اذان صبح کاری کنیم که قدرت روزه گرفتن از ما سلب شود، در حالی که در باب قدرت هیچ کس ملتزم به این مطلب نشده است. به علاوه عقل می گوید تا جایی که ممکن است باید تلاش کرد تا قدرت بر انجام دستورات مولا حاصل شود، بر خلاف استطاعت که همه می گویند انسان می تواند کاری کند که مستطیع نشود، در نتیجه حج نیز بر او واجب نگردد. از مجموع مطالب ذکر شده این نتیجه به دست می آید که قدرت شرط تکلیف نیست.

## دلیل دوم

دلیل دوم مبتنی بر دو مطلب است:

مطلب اول: طبق نظر مشهور که شرط را به هیأت برمی گردانند، شك در شرط مانند شك در استطاعت به مشروط هم سرایت کرده و موجب شك در تحقق مشروط مانند شك در وجوب حج نیز می شود؛ یعنی در واقع، شك به اصل تکلیف برمی گردد که به نظر مشهور مجرای اصالة البرائة است.

مطلب دوم: به نظر مشهور اگر کسی شك کرد که آیا قادر بر انجام تکلیف هست یا نه؟ و پس از فحص و جستجو هم به نتیجه ای نرسید، در این صورت اصالة الاحتیاط جاری می شود و باید تکلیف را انجام دهد.

حال اگر قدرت شرط تکلیف باشد در این صورت، باید با شك در قدرت که شرط است، اصالة البرائة جاری شود نه اصالة الاحتیاط؛ چون طبق مبنای مشهور، شك در شرط، به مشروط که اصل تکلیف باشد نیز سرایت می کند و مشهور در موارد شك در مشروط هم اصالة البرائة جاری می کنند. فرقی هم بین استطاعت و قدرت، از حیث شرطیت وجود ندارد، مگر آن که حاکم به شرطیت استطاعت، شرع است و حاکم به

ص: 525

شرطیت قدرت، عقل می باشد، اما این موجب نمی گردد که در یکی اصالة البرائة و در دیگری اصالة الاحتياط جاری شود؛ به عبارت دیگر مشهور از يك طرف قدرت را شرط تکلیف می دانند و از طرف دیگر در موارد شك در قدرت احتياط می کنند در حالی که باید در موارد شك در شرط تکلیف، اصالة البرائة جاری شود، و این نشان دهنده آن است که قدرت شرط تکلیف نیست؛ چون اگر شرط تکلیف بود باید در شك در آن نیز مانند شك در استطاعت، اصالة البرائة جاری می شد نه اصالة الاحتياط.

در نتیجه وجوب الاحتياط فی موارد الشك فی القدرة يدل على عدم شرطية القدرة.

ص: 526

## فهرست مطالب

فهرست اجمالی \*\*\* 5

سخن آغازین \*\*\* 19

پیش گفتار \*\*\* 23

بخش اول: حقیقت حکم \*\*\* 29

مقدمه: معنای لغوی و اصطلاحی حکم \*\*\* 31

الف) معنای لغوی \*\*\* 31

ب) معنای اصطلاحی \*\*\* 31

فصل اول: اعتبار \*\*\* 39

اشاره \*\*\* 41

گفتار اول: اهمیت بحث اعتباریات \*\*\* 43

جهت اول: کاربرد آن در علوم مختلف \*\*\* 43

جهت دوم: جلوگیری از خلط بین امور اعتباری و حقیقی و انتزاعی \*\*\* 44

جهت سوم: فرق بین اعتبار در فلسفه با اعتبار در اصول \*\*\* 45

گفتار دوم: اصطلاحات اعتباری \*\*\* 46

ص: 527

اصطلاح اول \*\*\* 46

اصطلاح دوم \*\*\* 47

اصطلاح سوم \*\*\* 47

اصطلاح چهارم \*\*\* 48

اصطلاح پنجم \*\*\* 48

گفتار سوم: نظریه محقق نائینی و بررسی آن \*\*\* 50

نظریه محقق نائینی \*\*\* 50

بررسی نظریه محقق نائینی \*\*\* 52

گفتار چهارم: نظریه محقق عراقی و بررسی آن \*\*\* 55

نظریه محقق عراقی \*\*\* 55

بررسی نظریه محقق عراقی \*\*\* 60

گفتار پنجم: نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی و بررسی آن \*\*\* 62

نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی \*\*\* 62

ریشه نظریه علامه طباطبائی و محقق اصفهانی \*\*\* 64

گفتار ششم: نظریه بعضی از بزرگان و بررسی آن \*\*\* 66

نظریه بعضی از بزرگان \*\*\* 66

امر اول: فرق بین امر اعتباری و امر تکوینی \*\*\* 66

امر دوم: انواع اعتبار و وجوه تفاوت آن ها \*\*\* 67

امر سوم: ارتباط و علاقه بین اعتبار قانونی و ادبی \*\*\* 70

بررسی نظریه بعضی از بزرگان \*\*\* 71

اشکال اول: عدم فرق بین اعتبار قانونی و ادبی از جهت حقیقت \*\*\* 71

اشکال دوم: عدم تفاوت بین دو اعتبار از جهت هدف \*\*\* 73

اشکال سوم: عدم تفاوت بین دو اعتبار از حیث وصف \*\*\* 74

گفتار هفتم: نظریه امام خمینی \*\*\* 77

گفتار هشتم: دسته بندی آرا و انظار درباره اعتباری \*\*\* 80

ص: 528

مسلك اول \*\*\* 81

مسلك دوم \*\*\* 81

فرق مسلك اول و دوم \*\*\* 82

مسلك سوم \*\*\* 83

گفتار نهم: بررسی مسلك اول \*\*\* 84

اشكال اول \*\*\* 85

اشكال دوم \*\*\* 85

گفتار دهم: بررسی مسلك دوم \*\*\* 87

شاهد اول \*\*\* 87

شاهد دوم \*\*\* 88

گفتار یازدهم: بررسی مسلك سوم و نظریه برگزیده \*\*\* 90

چند نکته \*\*\* 92

خاتمه فصل اول: امور انتزاعی \*\*\* 95

گفتار اول: نظریه محقق نائینی و محقق عراقی \*\*\* 97

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 101

فصل دوم: انشا \*\*\* 103

گفتار اول: نظریه مشهور و بررسی آن \*\*\* 105

نظریه مشهور \*\*\* 105

بررسی نظریه مشهور \*\*\* 107

اشكال اول \*\*\* 107

اشكال دوم \*\*\* 109

گفتار دوم: نظریه محقق خراسانی و بررسی آن \*\*\* 111

نظریه محقق خراسانی \*\*\* 111

تفاوت نظریه محقق خراسانی و نظریه مشهور \*\*\* 114

ص: 529

مبّرآ بودن نظریه محقق خراسانی از اشکالات سابق \*\*\* 115

فرق بین انشا و اخبار از دیدگاه محقق خراسانی \*\*\* 117

بررسی نظریه محقق خراسانی \*\*\* 117

گفتار سوم: نظریه محقق اصفهانی و بررسی آن \*\*\* 122

نظریه محقق اصفهانی \*\*\* 122

حالت اول: تحقق معنا بالذات در خارج \*\*\* 123

حالت دوم: تحقق معنا بالذات در ذهن \*\*\* 124

صحت احتمال اول \*\*\* 124

بررسی نظریه محقق اصفهانی \*\*\* 127

گفتار چهارم: نظریه محقق خوبی و بررسی آن \*\*\* 132

نظریه محقق خوبی \*\*\* 132

بررسی نظریه محقق خوبی \*\*\* 136

گفتار پنجم: نظریه برگزیده \*\*\* 138

ارکان نظریه \*\*\* 139

پاسخ دو اشکال \*\*\* 140

خاتمه فصل دوم: تنبیهات \*\*\* 145

تنبیه اول: تقسیم انشا به حسب قصد \*\*\* 147

تنبیه دوم: معتبر کیست؟ \*\*\* 149

تنبیه سوم: تعلق انشا به امور اعتباری \*\*\* 153

تنبیه چهارم: نسبت بین اعتبار و انشا \*\*\* 154

احتمال اول: اعمیت انشا و بررسی آن \*\*\* 155



بررسی احتمال اول \*\*\* 157

احتمال دوم: اعمیت اعتبار و بررسی آن \*\*\* 159

احتمال سوم: عموم و خصوص من وجه \*\*\* 161

ص: 530

احتمال چهارم: تساوی و بررسی آن \*\*\* 161

نظریه برگزیده \*\*\* 161

فصل سوم اراده تکوینی و اراده تشریحی \*\*\* 163

گفتار اول: نظریه محقق اصفهانی و بررسی آن \*\*\* 165

نظریه محقق اصفهانی \*\*\* 165

حقیقت اراده خداوند در نظر محقق اصفهانی \*\*\* 167

تفاوت نظریه محقق اصفهانی با نظریه محقق خراسانی \*\*\* 169

آثار نظریه محقق اصفهانی \*\*\* 171

دفع يك اشكال \*\*\* 172

بررسی نظریه محقق اصفهانی \*\*\* 173

يك نظریه و بررسی آن \*\*\* 174

گفتار دوم: نظریه آیه الله حکیم و بررسی آن \*\*\* 175

نظریه آیه الله حکیم \*\*\* 175

بررسی نظریه آیه الله حکیم \*\*\* 178

گفتار سوم: نظریه محقق عراقی و بررسی آن \*\*\* 179

نظریه محقق عراقی \*\*\* 179

بررسی نظریه محقق عراقی \*\*\* 181

گفتار چهارم: نظریه امام خمینی \*\*\* 182

بخش اول کلام امام \*\*\* 182

بخش دوم کلام امام \*\*\* 183

گفتار پنجم: نظریه برگزیده \*\*\* 187

فصل چهارم: بررسی نظریات مختلف درباره حقیقت حکم \*\*\* 189

مقدمه \*\*\* 191

گفتار اول: آرا و انظار و بررسی آن ها \*\*\* 194

ص: 531

1\_ نظریه اراده \*\*\* 194

بررسی نظریه اراده \*\*\* 195

2\_ نظریه اراده مبرز \*\*\* 195

بررسی نظریه اراده مبرز \*\*\* 199

3\_ نظریه خطاب \*\*\* 200

بررسی نظریه خطاب \*\*\* 201

4\_ نظریه انشا \*\*\* 201

بررسی نظریه انشا \*\*\* 202

5\_ نظریه بعث \*\*\* 203

بررسی نظریه بعث \*\*\* 204

اشاره \*\*\* 205

دسته بندی انظار \*\*\* 205

مسلك اول \*\*\* 205

مسلك دوم \*\*\* 206

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 208

مرحله اول \*\*\* 208

دسته بندی قائلین به اعتباری بودن حکم \*\*\* 210

مرحله دوم \*\*\* 211

نتیجه \*\*\* 214

بررسی دو اشکال \*\*\* 215

گفتار سوم: دیدگاه اهل سنت درباره حکم \*\*\* 219

بخش دوم: مراتب حکم \*\*\* 223

فصل اول: بررسی نظریات مختلف درباره مراتب حکم \*\*\* 225

گفتار اول: نظریه محقق خراسانی (چهار مرتبه) \*\*\* 227

ص: 532

مرتبۀ اول: مرتبۀ اقتضا یا شأنیت \*\*\* 227

وجوه احتساب مرتبۀ اقتضا از مراتب حکم \*\*\* 229

مرتبۀ دوم: مرتبۀ انشا \*\*\* 231

مرتبۀ سوم: مرتبۀ فعلیت \*\*\* 233

مرتبۀ چهارم: مرتبۀ تنجز \*\*\* 235

گفتار دوم: نظریه محقق اصفهانی (سه مرتبۀ) \*\*\* 237

گفتار سوم: نظریه شیخ انصاری و امام خمینی (دو مرتبۀ) \*\*\* 239

گفتار چهارم: نظریه بعضی از بزرگان (یک مرتبۀ) \*\*\* 241

الف) مرتبۀ فعلیت \*\*\* 241

ب) مرتبۀ انشا \*\*\* 242

فصل دوم: نظریه برگزیده درباره مراتب حکم \*\*\* 243

مقدمه \*\*\* 245

گفتار اول: عملیات حکم \*\*\* 247

گفتار دوم: بررسی مراتب چهارگانه \*\*\* 252

1\_ بررسی مرتبۀ اقتضا \*\*\* 252

2\_ بررسی مرتبۀ انشا \*\*\* 253

اشکال محقق اصفهانی به محقق خراسانی \*\*\* 254

بررسی اشکال محقق اصفهانی \*\*\* 255

کلام محقق ایروانی \*\*\* 255

بررسی کلام محقق ایروانی \*\*\* 256

کلام امام خمینی \*\*\* 256

بررسی کلام امام خمینی \*\*\* 256

نتیجه \*\*\* 257

3\_ بررسی مرتبه فعلیت \*\*\* 258

ص: 533

- کلام محقق نائینی \*\*\* 258
- بررسی کلام محقق نائینی \*\*\* 259
- کلام امام خمینی \*\*\* 260
- بررسی کلام امام خمینی \*\*\* 261
- انواع فعلیت \*\*\* 261
- کلام محقق خراسانی \*\*\* 261
- کلام آیه الله بروجردی \*\*\* 262
- کلام امام خمینی \*\*\* 263
- حق در مسئله \*\*\* 264
- 4\_ بررسی مرتبه تنجز \*\*\* 264
- نظریه برگزیده درباره مراتب حکم \*\*\* 265
- بخش سوم: مصدر حکم \*\*\* 269
- مقدمه \*\*\* 271
- 1 . خداوند تبارک و تعالی \*\*\* 273
- 2 . پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله \*\*\* 278
- آیات \*\*\* 280
- نتیجه \*\*\* 283
- روایات \*\*\* 285
- نتیجه \*\*\* 293
- 3 . ائمه اطهار علیهم السلام \*\*\* 294
- 4 . فقیه جامع الشرایط \*\*\* 297



خاتمه: معانی تقویض \*\*\* 298

نتیجه \*\*\* 302

بخش چهارم: ملاك حكم \*\*\* 305

ص: 534

فصل اول: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 307

گفتار اول: تبیین چند اصطلاح \*\*\* 309

1. مقاصد شریعت \*\*\* 310

پیشینه بحث \*\*\* 310

2\_4 علل الشرایع، علت حکم، حکمت حکم \*\*\* 313

گفتار دوم: اقسام مصلحت و مفسده \*\*\* 316

قسم اول: مصلحت و مفسده در متعلق تکلیف \*\*\* 317

قسم دوم: مصلحت و مفسده در خود تکلیف \*\*\* 317

قسم سوم: مصلحت و مفسده در هر دو \*\*\* 317

نتیجه \*\*\* 317

فصل دوم: بررسی نظریات مختلف پیرامون ملاك حکم \*\*\* 319

مقدمه: سیری اجمالی در آرا \*\*\* 321

گفتار اول: نظریه عدم تبعیت مطلقا و بررسی آن \*\*\* 326

نظریه عدم تبعیت مطلقا \*\*\* 326

دلیل اول: دلیل عقلی \*\*\* 326

دلیل دوم: آیات \*\*\* 329

دلیل سوم: روایات \*\*\* 330

دلیل چهارم: مسئله نسخ \*\*\* 332

دلیل پنجم \*\*\* 333

بررسی نظریه عدم تبعیت مطلقا \*\*\* 334

مقام اول: بررسی ادله \*\*\* 334

مقام دوم: اشکالات \*\*\* 339

گفتار دوم: نظریه تبعیت مطلقا و بررسی آن \*\*\* 343

نظریه تبعیت مطلقا \*\*\* 343

دلیل اول: عقل \*\*\* 344

دلیل دوم: آیات \*\*\* 345

ص: 535

دلیل سوم: روایات \*\*\* 347

بررسی نظریه تبعیت مطلقا \*\*\* 349

مقام اول: بررسی ادله \*\*\* 349

مقام دوم: اشکالات \*\*\* 357

گفتار سوم: نظریه برگزیده \*\*\* 363

مقدمات \*\*\* 363

بررسی نصوص \*\*\* 377

جمع بندی مباحث گذشته \*\*\* 387

نظریه برگزیده \*\*\* 389

گفتار چهارم: بررسی اشکالات نظریه برگزیده \*\*\* 397

بخش پنجم: کیفیت جعل حکم \*\*\* 409

مقدمه \*\*\* 411

فصل اول: جعل حکم و قضیه حقیقی و خارجی \*\*\* 415

گفتار اول: قضیه حقیقی و خارجی از نظر منطقیین \*\*\* 417

نظریه حاجی سبزواری \*\*\* 419

تفاوت نظریه ابن سینا و حاجی سبزواری \*\*\* 420

گفتار دوم: نگاهی اجمالی به قضیه حقیقی و خارجی از نظر اصولیین \*\*\* 422

گفتار سوم: نظریه مشهور و بررسی آن \*\*\* 424

بخش اول کلام محقق نائینی \*\*\* 424

بخش دوم کلام محقق نائینی \*\*\* 429

خلط در کلام اهل معقول \*\*\* 429



بررسی کلام محقق نائینی \*\*\* 433

گفتار چهارم: نظریه محقق عراقی و بررسی آن \*\*\* 442

نظریه محقق عراقی \*\*\* 442

بررسی نظریه محقق عراقی \*\*\* 445

گفتار پنجم: نظریه امام خمینی \*\*\* 447

فصل دوم: جعل حکم و خطابات قانونی و شخصی \*\*\* 449

مقدمه \*\*\* 451

گفتار اول: متعلق اوامر و نواهی از دیدگاه امام خمینی \*\*\* 452

گفتار دوم: مخاطب خطابات شرعی از دیدگاه امام خمینی \*\*\* 455

گفتار سوم: تفاوت خطابات شخصی و قانونی \*\*\* 459

وجه اول \*\*\* 459

وجه دوم \*\*\* 461

نکته \*\*\* 462

گفتار چهارم: ادله و شواهد نظریه خطابات قانونی \*\*\* 463

دلیل اول \*\*\* 463

دلیل دوم \*\*\* 464

دلیل سوم \*\*\* 464

دلیل چهارم \*\*\* 465

دلیل پنجم \*\*\* 465

دلیل ششم \*\*\* 466

دلیل هفتم \*\*\* 467

دلیل هشتم \*\*\* 467

دلیل نهم \*\*\* 468

گفتار پنجم: دو تنبیه \*\*\* 469

ص: 537

تنبیه اول \*\*\* 469

تنبیه دوم \*\*\* 470

گفتار ششم: آثار نظریه خطابات قانونی \*\*\* 472

الف) در فقه \*\*\* 472

اثر اول \*\*\* 472

اثر دوم \*\*\* 473

اثر سوم \*\*\* 473

اثر چهارم \*\*\* 473

اثر پنجم \*\*\* 474

ب) در اصول \*\*\* 475

اثر اول \*\*\* 475

اثر دوم \*\*\* 475

اثر سوم \*\*\* 476

اثر چهارم \*\*\* 476

اثر پنجم \*\*\* 476

اثر ششم \*\*\* 476

اثر هفتم \*\*\* 477

اثر هشتم \*\*\* 477

اثر نهم \*\*\* 477

اثر دهم \*\*\* 468

گفتار هفتم: بررسی اشکالات نظریه خطابات قانونی \*\*\* 480



اشكال اول \*\*\* 480

پاسخ \*\*\* 481

اشكال دوم \*\*\* 481

ص: 538

پاسخ \*\*\* 481

اشکال سوم \*\*\* 482

پاسخ \*\*\* 482

اشکال چهارم \*\*\* 483

پاسخ \*\*\* 484

اشکال پنجم \*\*\* 484

پاسخ \*\*\* 485

اشکال ششم \*\*\* 486

پاسخ \*\*\* 486

اشکال هفتم \*\*\* 488

پاسخ \*\*\* 490

اشکال هشتم \*\*\* 490

پاسخ \*\*\* 491

اشکال نهم \*\*\* 491

پاسخ \*\*\* 492

اشکال دهم \*\*\* 494

پاسخ \*\*\* 494

اشکال یازدهم \*\*\* 495

پاسخ \*\*\* 496

اشکال دوازدهم \*\*\* 497

پاسخ \*\*\* 497

اشكال سيزدهم \*\*\* 498

پاسخ \*\*\* 499

اشكال چهاردهم \*\*\* 500

ص: 539

پاسخ \*\*\* 500

اشکال پانزدهم \*\*\* 501

پاسخ \*\*\* 502

اشکال شانزدهم \*\*\* 503

پاسخ \*\*\* 504

اشکال هفدهم \*\*\* 505

پاسخ \*\*\* 505

نتیجه کلی \*\*\* 507

خاتمه فصل دوم: عدم شرطیت علم و قدرت در تکلیف \*\*\* 509

مقدمه \*\*\* 511

کلام کاشف الغطاء \*\*\* 512

بررسی کلام کاشف الغطاء \*\*\* 513

بررسی اجمالی اقوال پیرامون شرطیت علم و قدرت در تکلیف \*\*\* 515

1. نظریه مشهور \*\*\* 515

2. نظریه امام خمینی \*\*\* 517

ادله امام خمینی بر عدم شرطیت علم در تکلیف \*\*\* 520

ادله امام خمینی بر عدم شرطیت قدرت در تکلیف \*\*\* 522

فهرست مطالب \*\*\* 527

ص: 540

سرشناسه: نور مفیدی، سید مجتبی، 1343 -

عنوان و نام پدید آور: حکم: حقیقت، اقسام، قلمرو/ سید مجتبی نور مفیدی.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، 1394.

مشخصات ظاهری: 3 ج.

فروست: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)؛ 174، 175، 176.

شابک: 750000 ریال : دوره 6-014-388-600-978 : ج 1. 3-015-388-600-978 : ج 2. 0-016-388-600-978

: ج 3. 7-017-388-600-978 :

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: ج. 2 و 3 (چاپ اول: 1394).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه

موضوع: \*Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

موضوع: فقه

موضوع: Islamic law

موضوع: کلام

موضوع: \*Islamic theology

شناسه افزوده: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره: BP159/8 / ان 9 ح 8 1394

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: 4016056

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فاپا

ص: 1



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3





- بخش ششم: تقسیمات حکم \*\*\* 11
- مبحث اول: حکم واقعی و ظاهری \*\*\* 15
- فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم ظاهری \*\*\* 17
- گفتار اول: اصطلاحات حکم ظاهری \*\*\* 19
- گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 23
- گفتار سوم: آرا و انظار \*\*\* 27
- گفتار چهارم: نظریه برگزیده \*\*\* 41
- گفتار پنجم: بررسی اشکالات نظریه برگزیده \*\*\* 63
- گفتار ششم: مبعّدات حکم ظاهری \*\*\* 70
- فصل دوم: آثار پذیرش یا انکار حکم ظاهری \*\*\* 73
- گفتار اول: اجزا \*\*\* 75
- گفتار دوم: جریان استصحاب در مؤدای امارات \*\*\* 84
- فصل سوم: خاستگاه جمع بین حکم واقعی و ظاهری \*\*\* 87
- گفتار اول: ادله ابن قبه بر عدم امکان تعبد به ظن \*\*\* 92

گفتار دوم: محذورات تعبّد به ظن \*\*\* 95

گفتار سوم: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 102

خاتمه مبحث اول: تشریح \_ قول به غیر علم \*\*\* 107

گفتار اول: بررسی اقوال \*\*\* 110

گفتار دوم: نسبت تشریح و قول به غیر علم \*\*\* 119

گفتار سوم: مولویت حرمت تشریح و قول به غیر علم \*\*\* 124

گفتار چهارم: ادله حرمت تشریح و قول به غیر علم \*\*\* 129

مبحث دوم: حکم تکلیفی و وضعی \*\*\* 137

فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون تعریف حکم تکلیفی و وضعی \*\*\* 139

گفتار اول: نظریه محقق نائینی و بررسی آن \*\*\* 145

گفتار دوم: نظریه امام خمینی و بررسی آن \*\*\* 151 فصل دوم: کیفیت تغایر احکام تکلیفی \*\*\* 155

گفتار اول: نظریه تغایر به بعض ذات و بررسی آن \*\*\* 159

گفتار دوم: نظریه تغایر به مقارنات و بررسی آن \*\*\* 163

گفتار سوم: نظریه تغایر تشکیکی و بررسی آن \*\*\* 165

فصل سوم: محدوده احکام تکلیفی \*\*\* 167

گفتار اول: شبهه کعبی و بررسی آن \*\*\* 170

گفتار دوم: اباحه، حکم تکلیفی یا وضعی؟ \*\*\* 174

گفتار سوم: اباحه اقتضایی و لا اقتضایی \*\*\* 178

گفتار چهارم: حصر عقلی احکام تکلیفی \*\*\* 181

فصل چهارم: تقسیمات مختلف حکم تکلیفی \*\*\* 183

گفتار اول: اقسام واجب، مستحب، مکروه و حرام \*\*\* 185



- گفتار دوم: نهی تحریمی و تنزیهی \*\*\* 189
- گفتار سوم: حکم الزامی و غیر الزامی \*\*\* 192
- فصل پنجم: محدوده احکام وضعی \*\*\* 199
- گفتار اول: ماهیات مخترع شرعی \*\*\* 205
- گفتار دوم: ولایت و قضاوت \*\*\* 217
- فصل ششم: جعل احکام وضعی \*\*\* 225
- مقدمه: سیری اجمالی در اقوال \*\*\* 227
- گفتار اول: نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و... \*\*\* 231
- گفتار دوم: نظریه محقق نائینی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و بررسی آن \*\*\* 243
- گفتار سوم: نظریه محقق عراقی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و... \*\*\* 249
- گفتار چهارم: نظریه شیخ انصاری درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و... \*\*\* 254
- گفتار پنجم: نظر برگزیده درباره جعل قسم اول از احکام وضعی \*\*\* 257
- گفتار ششم: نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم دوم از احکام وضعی و... \*\*\* 259
- گفتار هفتم: نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم سوم از احکام وضعی و... \*\*\* 271
- گفتار هشتم: بررسی نظریه شیخ انصاری مبنی بر نفی جعل استقلالی در احکام وضعی \*\*\* 277
- گفتار نهم: بررسی کیفیت جعل بعضی از احکام وضعی \*\*\* 281
- مبحث سوم: حکم مولوی و ارشادی \*\*\* 311 فصل اول: موارد استعمال حکم ارشادی \*\*\* 315
- فصل دوم: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم مولوی و ارشادی \*\*\* 323
- گفتار اول: نظریه انکار حکم ارشادی \*\*\* 327
- گفتار دوم: نظریه انکار حکم مولوی \*\*\* 330
- گفتار سوم: نظریه اختلاف از حیث جهات \*\*\* 334



گفتار چهارم: نظریه برگزیده \*\*\* 336

فصل سوم: بررسی وجوه فرق بین حکم مولوی و ارشادی \*\*\* 339

مقدمه: بیان اجمالی وجوه فرق بین حکم مولوی و حکم ارشادی \*\*\* 341

گفتار اول: وجه اول و بررسی آن \*\*\* 344

گفتار دوم: وجه دوم و بررسی آن \*\*\* 346

گفتار سوم: وجه سوم و بررسی آن \*\*\* 348

گفتار چهارم: وجه چهارم و بررسی آن \*\*\* 350

گفتار پنجم: وجه پنجم و بررسی آن \*\*\* 352

گفتار ششم: وجه ششم و بررسی آن \*\*\* 358

گفتار هفتم: وجه هفتم و بررسی آن \*\*\* 360

گفتار هشتم: نظریه برگزیده \*\*\* 363

فصل چهارم: بررسی اختلاف در مولویت و ارشادیت برخی احکام \*\*\* 385

گفتار اول: امر به توبه \*\*\* 387

گفتار دوم: اخبار من بلغ \*\*\* 389

گفتار سوم: امر به احتیاط و توقف \*\*\* 395

گفتار چهارم: نهی در معاملات و عبادات \*\*\* 397

گفتار پنجم: اوامر غیره \*\*\* 399

مبحث چهارم: حکم اولی و ثانوی \*\*\* 403

فصل اول: بررسی تقسیم حکم شرعی به اولی و ثانوی \*\*\* 407

گفتار اول: نظریات مختلف پیرامون حکم ثانوی \*\*\* 411

گفتار دوم: نظریه برگزیده (مرحله اول) \*\*\* 413

گفتار سوم: نظریه برگزیده (مرحله دوم) 420

ص: 8



فصل دوم: نکاتی پیرامون حکم ثانوی \*\*\* 423

گفتار اول: عدم جریان این تقسیم در حکم ظاهری \*\*\* 425 گفتار دوم: جریان این تقسیم در احکام وضعی \*\*\* 427

گفتار سوم: جعل ثانوی \*\*\* 430

گفتار چهارم: تقسیم حکم ثانوی به مشروط و مطلق \*\*\* 432

گفتار پنجم: عناوین ثانوی \*\*\* 434

گفتار ششم: بررسی تأثیر بعضی از عناوین ثانوی در حکم \*\*\* 437

فصل سوم: نسبت ادله احکام اولی و ثانوی \*\*\* 441

گفتار اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون نسبت این ادله \*\*\* 443

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 451

مبحث پنجم: حکم حکومتی و غیرحکومتی \*\*\* 453

فصل اول: حکم حکومتی (تعریف، بررسی تقسیم، اقسام، محدوده... \*\*\* 461

گفتار اول: نظریات مختلف پیرامون تعریف حکم حاکم \*\*\* 463

گفتار دوم: نظریات مختلف پیرامون حکم حکومتی \*\*\* 468

گفتار سوم: بررسی تقسیم حکم به حکومتی و غیرحکومتی \*\*\* 474

گفتار چهارم: اقسام حکم حکومتی \*\*\* 476

گفتار پنجم: محدوده حکم حکومتی \*\*\* 479

گفتار ششم: ویژگی ها و ملاک حکم حکومتی \*\*\* 487

فصل دوم: نسبت حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی \*\*\* 491

گفتار اول: آرا و انظار \*\*\* 495

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 498

گفتار سوم: فرق های حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی \*\*\* 502



گفتار چهارم: نظریه امام خمینی \*\*\* 505

گفتار پنجم: نظریه شهید صدر \*\*\* 511

مبحث ششم: حکم تأسیسی و امضایی \*\*\* 517

فصل اول: تعریف حکم تأسیسی و امضایی \*\*\* 521

گفتار اول: موارد استعمال لفظ امضا \*\*\* 523

گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 528

فصل دوم: بررسی دیدگاه‌های مختلف پیرامون حکم امضایی \*\*\* 535

گفتار اول: اقوال و انظار \*\*\* 537

گفتار دوم: بررسی نظریه بعضی از بزرگان \*\*\* 541 گفتار سوم: نظریه برگزیده \*\*\* 549

مبحث هفتم: حکم وجودی و عدمی \*\*\* 553

گفتار اول: تنقیح موضوع بحث و اقوال \*\*\* 558

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 562

خاتمه بخش ششم \*\*\* 567

سایر تقسیمات حکم \*\*\* 569





حکم شرعی به اعتبارات مختلف دارای تقسیمات متعددی است. برخی از این تقسیمات، طولی است؛ مانند تقسیم حکم شرعی به دو قسم تکلیفی و وضعی و تقسیم حکم تکلیفی به احکام خمسسه. و برخی نیز عرضی است؛ مثل تقسیم حکم شرعی به حکم تکلیفی و وضعی و هم چنین تقسیم آن به حکم ظاهری و واقعی. مقسم در تمام این موارد حکم شرعی بوده و هر یک از این تقسیمات از یک حیث و یک اعتبار صورت گرفته است. این بخش در ضمن هفت مبحث ارائه خواهد شد و در پایان هم خاتمه ای ذکر می شود.



مبحث اول: حکم واقعی و ظاهری

اشاره

ص: 15









اشاره

نخست لازم است اصطلاحات مختلف حکم ظاهری بیان شود. معروف آن است که حکم ظاهری دارای دو اصطلاح می باشد؛ ولی اصطلاحات دیگری نیز برای حکم ظاهری مطرح شده که در ادامه ذکر خواهد شد.

اصطلاح اول

در اصطلاح اول، حکم ظاهری فقط به مؤدیات اصول عملی اطلاق می شود؛ یعنی به هر حکمی که به وسیله يك اصل عملی (مثل برائت یا استصحاب) ثابت شود حکم ظاهری گفته می شود؛ به تعبیر دیگر، حکم ظاهری عبارت است از حکمی که از دلیل فقهاتی استفاده می گردد. دلیل فقهاتی دلیلی است که صرفاً وظیفه عملی مکلف را مشخص می کند و کاشفیتی نسبت به واقع ندارد. در مقابل، به آن چه که از ادله اجتهادی ظنی (مثل قرآن، روایات، اجماع و...) استفاده می شود، حکم واقعی اطلاق می گردد. دلیل اجتهادی دلیلی است که کاشف از حکم واقعی است.

با توجه به آن چه گفته شد دو نوع دلیل داریم: 1. دلیل فقهاتی؛ 2. دلیل اجتهادی. به مؤدای دلیل فقهاتی، «حکم ظاهری» و به مؤدای دلیل اجتهادی، «حکم واقعی» گفته می شود.

در این اصطلاح، به هر حکمی که ظاهراً و در فرض جهل به حکم واقعی برای مکلف ثابت است حکم ظاهری گفته می‌شود؛ یعنی خداوند تبارک و تعالی احکامی دارد که در لوح محفوظ ثابت اند اما از آن جا که ما راهی برای دسترسی به حکم واقعی نداریم، راه‌هایی وجود دارند که به وسیله آن بتوانیم احکام را شناخته و بدان عمل کنیم. طبق این اصطلاح، حکم ظاهری، مؤدیات امارات و اصول عملی و به عبارت دیگر مؤدای ادله فقهاتی و ادله اجتهادی را شامل می‌شود، اعم از این که در احکام باشد یا در موضوعات. بر این اساس، حکم واقعی همان حکمی است که عند الله ثابت است و ما نسبت به آن جهل داریم.

این اصطلاح حکم ظاهری، اعم از اصطلاح اول است؛ چون اصطلاح اول فقط شامل اصول عملی می‌شد اما اصطلاح دوم علاوه بر اصول عملی، امارات ظنی را نیز شامل می‌شود.

مرحوم آیه الله خوئی درباره این اصطلاح می‌گوید: در این اصطلاح، جهل به حکم واقعی، ظرف ثبوت حکم ظاهری است همان گونه که در اصطلاح اول نیز جهل به واقع در تعریف حکم ظاهری اخذ شده است. تفاوت این دو اصطلاح از آن جهت است که در اصطلاح اول گفته می‌شود: حکم ظاهری در ظرف جهل یا شک به واقع جعل شده، بدون آن که نظر به واقع باشد ولی در اصطلاح دوم با این که حکم ظاهری در فرض جهل به واقع جعل شده اما با این حال، به واقع نظر دارد و کاشف از آن است. (1) این مطلب در آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

علاوه بر دو اصطلاحی که بیان شد دو اصطلاح دیگر نیز در کلمات علما و بزرگان مشاهده می‌شود که اطلاق حکم ظاهری بر آن‌ها محل بحث و اختلاف است.

ص: 20

حکم ظاهری عبارت است از حکمی که شارع برای حال اضطرار جعل می کند و یا حکمی که مبتنی بر تقیه می باشد. برخی، تعبیر حکم ظاهری را درباره این قسم از احکام به کار برده اند. مشخصه اصلی این قسم آن است که در موقعیتی ثابت می شود که در آن، جهات اختیار وجود ندارد و در مقابل آن، حکم واقعی قرار می گیرد که مختص به مکلف بوده و جامع جهات اختیار می باشد.

اصطلاح سوم از این جهت که آیا به این قسم از احکام، حکم ظاهری می توان اطلاق کرد یا خیر، محل اختلاف است. از این رو، در يك تعبیر دیگر به این قسم «حکم واقعی ثانوی» می گویند که در مقابل «واقعی اولی» قرار دارد. به نظر می رسد اصطلاح حکم ظاهری برای این قسم از احکام (یعنی حکمی که برای حال اضطرار یا تقیه جعل شده) اصطلاح صحیحی نبوده و عنوان صحیح «حکم واقعی ثانوی» است.

## اصطلاح چهارم

طبق این اصطلاح، به مضمونات مجتهد در فرض انسداد باب علم، حکم ظاهری گفته می شود. مبنای این اطلاق و اصطلاح، حجیت ظن مطلق است. کسانی که در فرض انسداد باب علم به حجیت ظن مطلق قائل شده اند می گویند: هر آن چه که مجتهد نسبت به آن ظن پیدا کند حجت است و مضمون او يك حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی است.

بر اساس این دیدگاه، رابطه و نسبت حکم ظاهری و حکم واقعی، عموم و خصوص من وجه است. ماده افتراق از ناحیه حکم واقعی در جایی است که شخص به حکم واقعی علم پیدا کند. ماده افتراق از ناحیه حکم ظاهری در جایی است که مجتهد یا مکلف به حکم واقعی ظن پیدا کند و ظن او مصادف با حکم واقعی نباشد. ماده اجتماع در جایی است که مجتهد به چیزی ظن پیدا کند که این ظن به عنوان حکم ظاهری برای او معتبر است و از قضا مصادف با حکم واقعی باشد.

البته ممکن است کسی ادعا کند: در فرض انسداد باب علم اساساً امکان علم نسبت به حکم واقعی وجود ندارد تا گفته شود: «ماده افتراق از ناحیه حکم واقعی در جایی است که شخص به حکم واقعی علم پیدا کند و نتیجه گرفته شود که حکم واقعی ثابت است ولی حکم ظاهری وجود ندارد». در این صورت، دیگر نمی‌توان نسبت حکم ظاهری و واقعی را عموم و خصوص من وجه دانست.

به هر حال، اصطلاح چهارم اصطلاح رایجی نبوده و مبتنی بر مبنای حجیت ظن مطلق می‌باشد و در فرض پذیرش این مبنای قابل قبول است و از آن جا که حجیت ظن مطلق مورد اختلاف است بنابراین نمی‌تواند به عنوان يك اصطلاح مورد توافق علما و اصولیون پذیرفته شود. علاوه بر این، به گونه‌ای می‌توان این اصطلاح را در ضمن اصطلاح دوم قرار داد که در این صورت تمام مضموناتی که در مقابل اصول عملی هستند در محدوده حکم ظاهری قرار می‌گیرند.

ص: 22

صحت و سقم تقسیم حکم شرعی به حکم واقعی و حکم ظاهری، به این معنا است که آیا شارع دو جعلو دو انشا دارد: یکی جعل حکم ظاهری و دیگری جعل حکم واقعی یا آن که شارع فقط يك جعل و انشا دارد و آن جعل حکم واقعی است؟

باید توجه داشت که از این جهت، بین دو اصطلاح حکم ظاهری تفاوتی وجود ندارد. طبق اصطلاح اول که حکم ظاهری عبارت است از مؤدیات اصول عملی و مفاد ادله فقاهتی، بحث در این است که آیا شارع در محدوده اصول عملی و ادله فقاهتی غیر از احکام واقعی، حکم دیگری به عنوان حکم ظاهری نیز جعل کرده است یا خیر؟ طبق اصطلاح دوم بحث در این است که آیا بر طبق مؤدیات اصول عملی و امارات معتبر، غیر از آن چه که در لوح محفوظ وجود دارد، جعل و انشای مستقلی تحقق پیدا کرده یا خیر؟ لکن با آن که بین این دو اصطلاح از جهت مذکور تفاوتی نیست ولی نزاع در این مقام در اصطلاح دوم است. پس در حقیقت، سؤال این است که آیا شارع دو جعل و انشا دارد (یعنی يك بار حکم واقعی و بار دیگر حکم ظاهری را جعل می کند) یا آن چه جعل شده فقط حکم واقعی است؟



در این باره آرا و انظار مختلفی وجود دارد. برخی این تقسیم را پذیرفته و برخی آن را مردود دانسته و اساساً حکم ظاهری را انکار نموده اند. قول به تفصیل نیز در این رابطه قابل ذکر است. در این فصل، شماری از اقوال را نقل و سپس نظر مختار را بیان خواهیم کرد. بدیهی است با توجه به مطالبی که در مقام اثبات نظر مختار ارائه خواهد شد، نادرستی سایر اقوال نیز آشکار می گردد.

برای آن که موضوع بحث و محل نزاع به درستی تبیین شود تذکر دو نکته ضروری می نماید. این دو نکته هرچند قابل بازگشت به یکدیگر می باشند ولی از آن جا که تعابیر برخی از بزرگان به نوعی ناظر به نکته اول و عبارات برخی دیگر ناظر به نکته دوم است و چه بسا با دقت و تأمل در این دو نکته بتوان آن ها را از یکدیگر تفکیک نمود، مناسب دیدیم مستقلاً بیان کنیم.

### **نکته اول**

انکار حکم ظاهری بدین معنا است که حکم ظاهری نه به عنوان حکم حقیقی و نه به عنوان حکم طریقی توسط شارع جعل نشده است. توضیح مطلب از این قرار است که حکم حقیقی حکمی است که به تبع مصالح و مفاسد موجود در ذات افعال و اشیاء جعل شده و مبادی خاص خود را دارد. بر این اساس مخالفت با آن در خصوص احکام الزامی موجب تقویت مصلحت ملزمه و در نتیجه مستلزم استحقاق عقاب است. اما حکم طریقی حکمی است که مصلحت و مفسده ای در متعلق آن نبوده و مبادی خاصی ندارد. البته نفی مصلحت در این قسم به معنای انکار مطلق آن نیست بلکه مصلحت یا در نفس جعل نهفته است؛ همان گونه که محقق خراسانی معتقد است و لذا طبق نظر ایشان حکم طریقی حکمی صوری بوده و امثال و استحقاق عقاب در صورت مخالفت در پی ندارد و یا مصلحت آن همان مصلحتی است که در متعلق حکم واقعی وجود دارد و این حکم صرفاً طریقی برای تحصیل آن است.

به هر حال، آنان که حکم ظاهری را انکار کرده و معتقدند حکم شارع یکی بیش نیست، در واقع بر این عقیده اند که حکم ظاهری نه به عنوان حکم حقیقی و نه به عنوان حکم طریقی از سوی شارع جعل نشده است. در مقابل، گروهی از کسانی که بر صحت این تقسیم و وجود حکم ظاهری پای می فشارند آن را به عنوان يك حکم حقیقی به رسمیت می شناسند و گروهی دیگر آن را به عنوان يك حکم طریقی می پذیرند، هرچند گروه دوم نیز از حیث صوری بودن یا نبودن آن اختلاف نظر دارند.

با ملاحظه این نکته معلوم می شود بحث پیرامون پذیرش یا انکار حکم ظاهری بر چه محوری جریان دارد. همان گونه که قبلاً اشاره شد در این مقام سخن در این است که آیا شارع دو حکم را برای مکلفین جعل کرده یا مجعول شرعی بیش از يك حکم نیست و جعل حکمی به نام حکم ظاهری چه به عنوان حکم حقیقی و چه به عنوان حکم طریقی منتفی است.

## **نکته دوم**

نکته دیگری که چه بسا می تواند به روشن شدن موضوع بحث کمک نماید این است که انکار حکم ظاهری به معنای انکار جعل با واسطه و بی واسطه آن است. مقصود از جعل بی واسطه حکم ظاهری این است که همان گونه که شارع از ابتدا حکم واقعی را که منوط به حالت و فرض خاصی نیست، جعل کرده، حکم ظاهری را هم که مربوط به فرض خاصی است، جعل نموده است. منظور از جعل با واسطه نیز این است که شارع با اعطای اعتبار و حجیت به اماره یا اصل، در واقع حکم شرعی مستفاد از آن دو را جعل کرده است.

بر این اساس پذیرندگان حکم ظاهری چه بسا معتقد به جعل بی واسطه حکم ظاهری باشند و چه بسا ملتزم به جعل باواسطه آن شوند ولی مسئله ای که لازم است به

آن توجه شود این است که بین اعتبار بخشیدن و جعل حجیت برای امارات و اصول و بین جعل حکم شرعی مستفاد از آن ها ملازمه ای نیست.

برخی توهم کرده اند بین این دو ملازمه ای برقرار است و لذا گمان می کنند هر کس قائل به جعل حجیت امارات و اصول باشد، به جعل شرعی حکم مستفاد از آن ها نیز باید معتقد باشد. در حالی که چنین ملازمه ای نیست و بعضی از منکرین حکم ظاهری، قائل به جعل حجیت اماره و اصل می باشند. به عنوان مثال محقق خراسانی از طرفی معتقد است مجعول در باب امارات، حجیت یا منجزیت است (بنابر اختلافی که در عبارت ایشان است) و از سوی دیگر وجود يك حکم ظاهری تکلیفی را در این موارد انکار می کند. این نظر به عنوان یکی از راه حل های ایشان در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

با توجه به این نکته، موضوع مورد نزاع شامل هر دو قسم جعل است و لذا انکار حکم ظاهری هم جعل با واسطه و هم جعل بی واسطه را در بر می گیرد.

واضح است که دقت در این نکته نیز همانند نکته اول به چه میزانی می تواند موضوع بحث و نزاع را از غبار ابهام خارج کرده و به ما در جهت اتخاذ مبنای صحیح یاری رساند.

1. نظریه مشهور

مشهور متأخرین بر این باورند که تقسیم حکم شرعی به ظاهری و واقعی صحیح است. ظاهر کلام مشهور آن است که خداوند متعال دو جعل و انشا دارد:

1. حکمی که بر اساس مفاسد و مصالحی که در ذات افعال وجود دارد جعل شده و در لوح محفوظ ثابت است؛ مثلاً نماز جمعه از آن جا که دارای مصلحت لازمة الاستیفا است به وجوب آن حکم شده است.

2. حکمی که به دلیل وجود مصالح و مفاسدی غیر از مصالح و مفاسد واقعی، یا بر طبق مؤدیات اصولعملی به تنهایی (طبق اصطلاح اول حکم ظاهری) یا بر طبق مؤدیات اصول عملی و امارات معتبر (طبق اصطلاح دوم حکم ظاهری)، جعل شده است که این حکم گاهی مطابق با واقع و گاهی مطابق با واقع نیست. اگر مطابق با واقع باشد يك حکم مماثل جعل شده است؛ یعنی علاوه بر وجوبی که مثلاً برای نماز جمعه در متن واقع بر اساس مصلحت واقعی جعل شده، وجوب دیگری نیز برای آن به عنوان مؤدای خبر واحد جعل می شود.

همان گونه که در گفتار پیشین اشاره شد، آنان که این تقسیم را پذیرفته و به وجود حکم ظاهری ملتزم شده اند، بر چند دسته اند: دسته ای حکم ظاهری را به عنوان حکم حقیقی به رسمیت شناخته و به جعل بی واسطه آن معتقدند. دسته دوم آن را به عنوان حکم طریقی می شناسند و می گویند: این حکم به واسطه جعل حجیت امارات و اصول، جعل شده است. گروه سوم ملتزم به این شده اند که حکم ظاهری يك حکم حقیقی است که به واسطه اعتبار امارات و اصول از ناحیه شارع، مجعول است.

به هر حال مشهور شامل همه کسانی است که به نوعی بر این تقسیم تأکید و وجود حکم ظاهری را پذیرفته اند.

## 2. نظریه محقق خراسانی

### 2. نظریه محقق خراسانی (1)

محقق خراسانی از جمله کسانی است که حکم ظاهری را خصوصاً در مورد طرق و امارات انکار کرده است. ایشان راه حل مرحوم شیخ را برای حل مشکل تنافی میان حکم واقعی و حکم ظاهری رد کرده و می فرماید: اساساً حکمی به نام حکم ظاهری نداریم تا تنافی پیش آید و بخواهیم در صدد جمع بین آن ها برآییم؛ چون جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری، فرع وجود دو حکم و تنافی بین آن دو است و اگر حکمی به عنوان حکم ظاهری نداشته باشیم دیگر نوبت به جمع بین آن ها نمی رسد.

به نظر مرحوم آخوند آن چه را که شارع در مورد طرق و امارات (مثل خبر واحد یا بیّنه) جعل کرده، حجیت بوده و درست است که حجیت يك حکم وضعی است و حکم وضعی طبق مبنای ایشان يك مجعول شرعی است ولی به هر حال حکم ظاهری نمی باشد. ایشان حجیت را به معدّیت و منجزیت تفسیر می کند. منظور از معدّیت و منجزیت این است که اگر مؤدای اماره مطابق با واقع باشد (مثل آن که حکم نماز

ص: 28

جمعه در لوح محفوظ، وجوب و خبر واحد نیز بر وجوب آن دلالت کند) در این صورت، واقع برای ما منجز می شود؛ یعنی بر موافقتش ثواب و بر مخالفتش عقاب مترتب می گردد. اما اگر این خبر با واقع مطابق نبود برای ما معذّر است؛ یعنی اگر فرضاً نماز جمعه در واقع واجب بود ولی خبر واحد بر حرمت نماز جمعه دلالت داشت در این صورت ما را به خاطر ترك نماز جمعه مؤاخذه نمی کنند؛ چون خبر واحد که توسط شارع حجّت قرار داده شده برای ما معذّر است.

به نظر محقق خراسانی اگر خبری بر وجوب یا حرمت نماز جمعه قائم شد به این معنا نیست که خداوند متعال يك وجوب یا حرمت ظاهری جعل کرده بلکه معنای حجیت خبر و لزوم تعبد به مفاد امارات ظنی این است که امارات برای ما معذّر و منجزند. پس اساساً حکمی به نام حکم ظاهری نداریم تا با حکم واقعی تنافی داشته باشد و بخواهیم به نوعی بین آن ها جمع کنیم. مشکل تنافی این است که اگر حکم ظاهری مثل حکم واقعی باشد، اجتماع مثلین و اگر مخالف با آن باشد، اجتماع ضدین پیش می آید. حال اگر از اساس، حکم ظاهری را انکار کردیم دیگر تنافی وجود نخواهد داشت. مرحوم آخوند با این بیان، هم به مرحوم شیخ اشکال می کند و هم در صدد است مشکل تنافی حکم ظاهری و حکم واقعی را حل نماید.

از ظاهر این کلام برمی آید که ایشان هم در مورد امارات و هم در مورد اصول عملی به این مطلب قائل اند. اما این نظر در مورد أصالة الاباحة دچار مشکل می شود؛ چون در أصالة الاباحة بر خلاف استصحاب، حجیتی جعل نشده بلکه اباحه و حلّیت که حکم تکلیفی اند، جعل شده است. شارع وقتی می فرماید: «كلّ شيء لك حلال» به این معنا است که در مورد مشکوک الحلیة و الحرمة، به حلّیت ظاهری حکم کرده است. ایشان می فرماید: این حلّیت ظاهری با حکم واقعی تنافی دارد؛ چون در بعضی موارد ممکن است چیزی به حسب واقع، حرام بوده اما أصالة الاباحة آن را حلال کرده

باشد؛ یعنی شارع با أصالة الاباحة، إذن و اجازه ارتکاب آن حرام واقعی را به ما داده است و در نتیجه تنافی حکم ظاهری و حکم واقعی پیش می آید.

مرحوم آخوند در صدد است به نوعی این مشکل را حل کرده و بین حکم واقعی و حکم ظاهری جمع کند. ما در آینده به نقل و بررسی راه حل ایشان خواهیم پرداخت.

به هر حال مرحوم آخوند از جمله کسانی است که حکم ظاهری را در مورد طرق و امارات انکار کرده و می گوید: آن چه که در مورد طرق و امارات جعل شده، منجزیت و معدّیت است.

البته در این رابطه بحثی وجود دارد که آیا حجیتی که شارع در مورد طرق و امارات جعل کرده، تأسیسی است یا امضایی؟ مثلاً اگر شارع خبر واحد را حجت قرار داده آیا حجیت را برای آن تأسیس نموده یا در واقع همان حجیتی را که عقلاً برای خبر واحد قائل اند، امضا کرده است؟ این بحث باید در محل خود رسیدگی شود.

### 3. نظریه محقق نائینی

#### 3. نظریه محقق نائینی (1)

محقق نائینی از جمله کسانی است که حکم ظاهری را انکار می کند. ایشان می فرماید: شارع دو جعل و دو انشا نداشته بلکه تنها يك جعل و يك انشا دارد و آن حکم واقعی است که ازلاً مجعول است. حکم ظاهری در واقع همان حکم واقعی است که به واسطه طرق، امارات معتبر و اصول عملی احراز می شود. به نظر ایشان، طرقی که از ناحیه شرع برای رسیدن به حکم واقعی مقرر شده، گاهی امارات ظنی و گاهی اصول عملی اند. اصول عملی بر دو دسته اند: اصول عملی محرز یا تنزیلی، و اصول عملی غیر محرزه. تفاوت اصول عملی محرزه و غیر محرزه در این است که اصول عملی محرزه به طور نسبی واقع را احراز می کنند (مانند استصحاب، قاعده فراغ، قاعده

ص: 30

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 105 \_ 112؛ أجدد التقریرات، ج 2، ص 75 \_ 80.

تجاوز) ولی اصول عملی غیر محرز حتی به طور نسبی نیز در مقام احراز واقع نیستند (مانند اصل براءت، اصل احتیاط و قاعده طهارت). اصول محرز و غیر محرز را این گونه می توان مقایسه کرد؛ مثلاً قاعده طهارت می گوید: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ نَجَسٌ»، اما استصحاب طهارت مربوط به جایی است که نسبت به طهارت سابق، یقین وجود داشته و سپس مورد شك قرار گرفته است. در این صورت، به بقای طهارت متیقن سابق حکم می شود. پس قاعده طهارت و استصحاب طهارت از يك جهت با هم مشترکند و آن این که مؤدای هر دو، طهارت بوده و مورد هر دو، شك در طهارت و نجاست است. اما موضوع قاعده طهارت، نفس شك است و تمام الموضوع برای آن محسوب می شود و از آن جا که شك، نسبت به احراز واقع هیچ نقشی، نه نفی و نه اثبات ندارد و نمی تواند به كشف واقع کمکی کند به همین دلیل، این قاعده از اصول غیر محرز محسوب می شود. اما موضوع در استصحاب طهارت، نفس شك به تنهایی نیست بلکه شکی است که مقرون به یقین سابق باشد و از آن جا که یقین سابق می تواند راهی را به سمت واقع بگشاید بنابراین، محقق نائینی استصحاب را جزء اصول محرز قرار داده و نام اصول عملی تنزیلی بر آن می گذارد، برخلاف قاعده طهارت که آن را جزء اصول غیر محرز قرار می دهد؛ چون هیچ کاشفیتی از واقع ندارد.

محقق نائینی پس از بیان این که طرق رسیدن به حکم واقعی متفاوت بوده و این طرق گاهی يك اماره معتبر و گاهی يك اصل عملی محرز و گاهی يك اصل عملی غیر محرز است، می فرماید: مجعول در هر يك از این سه مورد متفاوت است. بر خلاف مرحوم آخوند که فرمود: مجعول در باب امارات و اصول عملی يك چیز بیشتر نیست و آن حجیت به معنای معدّریّت و منجزیت است. (1) محقق اصفهانی همانند

ص: 31



محقق خراسانی، مجعول در باب امارات و اصول عملی را حجیت می داند ولی معتقد است حجیت يك حکم ظاهری است. (1)

محقق نائینی می فرماید: مواردی که در آن ها توهم تضاد بین احکام واقعی و احکام ظاهری پیش می آید عبارتند از:

1. موارد مخالفت طرق و امارات با واقع

2. موارد مخالفت اصول محرزه با واقع

3. موارد مخالفت اصول غیر محرزه با واقع.

مجعول در باب طرق و امارات، يك حکم تکلیفی نیست تا بین آن و حکم واقعی، تضاد پیش آید بلکه آن چه در باب طرق و امارات جعل شده نفس طریقت و وسطیت در اثبات و تتمیم کشف است. به عنوان مثال، شارع ملاحظه کرده که خبر واحد، طریقی برای رسیدن به واقع می باشد ولی طریقی است که کاشفیت آن ناقص است از این رو آن چه را که در مورد خبر واحد جعل کرده تتمیم کشف است؛ یعنی کاشفیت ناقص در خبر واحد را تعبداً به کشف تام تبدیل کرده است. حال اگر مجعول در باب طرق و امارات، تتمیم کشف باشد دیگر حکمی وجود ندارد تا اشکال تضاد و تصویب مطرح شود بلکه آن چه وجود دارد فقط يك حکم واقعی است که چه این طریق و اماره به واقع اصابت کند و چه نکند تغییری در آن حاصل نمی شود. اگر این طریق به واقع اصابت کرد سبب تنجیز حکم واقعی می شود و اگر اصابت نکرد در مقابل مولا و شارع معذر است، چنان که درباره علم و یقین چنین است؛ زیرا کسی که به چیزی یقین دارد گاهی یقین او مطابق با واقع است که در این صورت واقع را برای او منجز می کند و گاهی مطابق با واقع نیست که در این فرض معذر بوده و مؤاخذه را برمی دارد. ایشان می فرماید: طریقی مثل اماره و ظن معتبر دقیقاً مانند یقین است با این

ص: 32

تفاوت که در مورد قطع، چیزی جعل نمی شود؛ چون حجیتش ذاتی است، اما اماره به جعل و تتمیم کشف از طرف شارع احتیاج دارد.

محقق نائینی درباره اصول عملی محرز می فرماید: حل تنافی در این باب، کمی مشکل تر از امارات است؛ چون این اصول، فاقد طریقت می باشند و اگر هم به آن ها محرز گفته می شود به طور نسبی مراد است وگرنه در شك، فی نفسه جهت کشف واقع وجود ندارد و اخذ شك در موضوع اصول عملی محرز موجب شده که این اصول از دایره امارات خارج شوند. به هر حال، آن چه در اصول عملی تنزیلی جعل شده نه حکم تکلیفی است و نه تتمیم کشف بلکه در این موارد مجعول عبارت است از: بنای عملی بر یکی از دو طرف شك علی أنه هو الواقع و الغای طرف دیگر؛ مثلاً در استصحاب یا قاعده فراغ، بنای عملی بر یکی از دو طرف شك گذاشته شده و به عنوان آنه هو الواقع لحاظ می شود و طرف دیگر ملغاً می گردد. بنابراین اتصال اصول محرز با واقع به همین مقدار است. حال در اصول محرز گاهی مؤدای اصول، مطابق با واقع است و گاهی چنین نیست. اگر مطابق باشد مشکلی ایجاد نمی شود ولی اگر مطابق نباشد بنای عملی بر يك طرف به عنوان آنه هو الواقع صحیح نیست. اما این مطلب با آن چه گفته می شود: «در این جا حکمی به عنوان حکم ظاهری وجود دارد» متفاوت است. پس به نظر محقق نائینی چیزی به عنوان حکم ظاهری در اصول عملی تنزیلی وجود ندارد.

ایشان در نهایت، درباره اصول عملی غیر محرز مثل احتیاط و براءت می فرماید: مجعول در این باب عبارت است از صرف بنای عملی بر یکی از دو طرف شك بدون آن که احتمال طرف دیگر ملغاً شود؛ یعنی بر خلاف اصول عملی محرز، نسبت به يك طرف بنا گذاشته می شود که همان واقع است و طرف دیگر کالعدم فرض می شود. پس در این قسم نیز حکم ظاهری وجود ندارد.

محصل نظر محقق نائینی این است که چه در امارات و ظنون معتبر و چه در اصول عملی محرزه و غیر محرزه، حکمی به عنوان حکم ظاهری وجود ندارد تا با حکم واقعی در تضاد بوده و در نتیجه محذور اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و لزوم القای در مفسده یا محذورات دیگر پیش آید و لازم باشد در صدد رفع آن برآییم.

#### 4. نظریه امام خمینی

از جمله کسانی که حکم ظاهری را انکار کرده امام رحمه الله می باشد. اگرچه تفصیل کلام ایشان را باید در جای خود بررسی کرد اما محصل نظر ایشان که بخشی به زمان انفتاح باب علم و بخشی به زمان انسداد باب علم مربوط است، این می باشد که اگر شارع از عمل به امارات و ظنون معتبر ردع کند، مفسد کثیری تحقق پیدا می کند که نمی توان به آن ملتزم شد. از این رو شارع که خود از عقلا بلکه رئیس آنان است، برای جلوگیری از ترتب آن مفسد کثیر، از این عمل منع نکرده است.

ایشان می فرماید: در باب امارات و طرق عقلایی امضایی غالباً هیچ حکم مجعولی وجود ندارد. طبق این نظر نه حجیت، نه وسطیت در اثبات و نه حکم تکلیفی تبعدی جعل نشده و معنای امضای شارع هم این است که شارع همانند عقلا عمل کرده و در این طرق عقلایی تصرف نکرده است. به نظر ایشان امضای شارع حتی به معنای انشای حکم امضایی هم نیست. بلکه پذیرش طرقی است که عقلا برای وصول به واقع از آن ها طی طریق می کنند؛ مانند ظواهر، خبر ثقه، ید و امثال آن و این به صرف عدم ردع محقق می شود. (1)

بر اساس نظریه امام خمینی رحمه الله در موارد طرق و امارات، نه تنها هیچ حکمی جعل نشده بلکه اساساً جعل اماریت و حجیت و کاشفیت برای این طرق، بی معنا و لغو و

ص: 34

بلکه محال است؛ چون برای آن که شارع بخواهد چیزی را به عنوان اماره و طریق به سوی واقع قرار دهد، باید خصوصیات در آن وجود داشته باشد که مهم ترین آن ها این است که آن چیز نه اماره عقلی باشد و نه اماره عقلایی؛ زیرا اگر شیء خودش از نظر عقلا اماریت داشته باشد، دیگر معنا ندارد شارع آن را اماره قرار دهد و جعل اماریت برای آن از قبیل تحصیل حاصل است. (1) این به حال انفتاح باب علم مربوط بوده و در حال انسداد نیز مطلب از همین قرار است. (2)

پرواضح است که اگر عدم ردع یا امضای شارع را نوعی جعل بدانیم آن گاه می توان گفت: عدم ردع یا امضا نیز در واقع ملازم با جعل از سوی شارع است ولی با دقت در حقیقت جعل مشخص می شود ادعای جعل در این موارد خالی از اشکال نیست و در هر صورت در این نظریه تأثیری ندارد.

پس به نظر امام رحمه الله نه تنها حکمی به نام حکم ظاهری نداریم بلکه چیزی هم به نام حجیت یا مانند آن در این موارد جعل نشده است. بنابراین ایشان نیز از جمله منکرین حکم ظاهری می باشد. ما در آینده در مقام بیان نظریه مختار از این نظریه بهره خواهیم برد.

## 5. نظریه محقق عراقی

محقق عراقی در این باره به نوعی به تفصیل قائل شده و بر طبق برخی مبانی، حکم ظاهری را پذیرفته و بر اساس برخی مبانی دیگر، آن را انکار کرده است.

ایشان در ابتدا ضمن بیان وجوه سه گانه شبهه ای که در مسئله تعبّد به ظنون وجود دارد (یعنی لزوم تقویت مصلحت و القای در مفسده، لزوم اجتماع ضدین یا مثلین و لزوم نقض غرض) می فرماید: این وجوه سه گانه از شئون شبهه تحلیل حرام و تحریم

ص: 35

---

1- . أنوار الهدایة، ج 1، ص 105 .

2- . تنقیح الأصول، ج 3، ص 86؛ تهذیب الأصول، ج 2، ص 372؛ معتمد الأصول، ج 1، ص 425.

حلال می باشند و اشکال ابن قبه نیز به همین برمی گردد. به نظر ایشان، این محذورات بر فرض تمامیت به يك منوال نیستند بلکه بر مبنای موضوعیت و طریقت و هم چنین در حال انفتاح و در حال انسداد متفاوت اند. پس در مجموع، چهار فرض در این مسئله وجود دارد: مبنای موضوعیت در حال انفتاح، مبنای موضوعیت در حال انسداد، مبنای طریقت در حال انفتاح، مبنای طریقت در حال انسداد. محقق عراقی می گوید: برای پاسخ دادن به این شبهات در تمام فروض یادشده باید مقدماتی را بیان کنیم. آن گاه چهار مقدمه نسبتاً طولانی را بیان نموده و سپس می فرماید:

در بعضی از فروض مورد نظر اساساً موضوعی برای برخی از وجوه این شبهه باقی نمی ماند، مثل شبهه اجتماع ضدین یا مثلین بنا بر طریقت؛ چرا که مقتضای مسلك طریقت، تنجیز واقع عند الإصابة و إعدار عند عدم الإصابة می باشد. بنابراین، طبق مسلك طریقت حکمی از طرف شارع جعل نشده تا محذور اجتماع ضدین یا مثلین پیش آید و در این جهت، بین زمان انفتاح و زمان انسداد تفاوتی وجود ندارد. آری، ایشان اشتغال مؤدّا بر حکم دیگر در قبال حکم واقعی را در فرض موضوعیت می پذیرد ولی مشکل را از راه دیگری حل می کند. به هر حال، نظر محقق عراقی بنا بر مبنای طریقت تقریباً همان است که مرحوم آخوند و محقق نائینی فرموده اند، البته با تفاوت هایی که در جای خود باید بیان شود.

پس می توان گفت: ایشان به تفصیل قائل شده و طبق برخی مبانی، حکم ظاهری را پذیرفته و طبق بعضی مبانی دیگر، اصل وجود حکم ظاهری را انکار کرده است. (1) روشن است که اگر کسی مسلك موضوعیت را باطل بداند و به مسلك طریقت معتقد باشد، با نظر محقق عراقی مخالفتی نخواهد داشت.

ص: 36

عبارات شهید صدر را می توان به دو بخش تقسیم کرد. لازمه يك بخش از عبارات ایشان انکار حکم ظاهری در قبال حکم واقعی به ملاك و جعل مستقل است، هرچند نمی توان وی را در زمره منکرین قرار داد. اما ظاهر بلکه صریح بخش دیگری از عبارات ایشان پذیرش حکم ظاهری است.

شهید صدر درباره تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری می گوید: حکم واقعی حکمی است که در موضوعش، شك فرض نشده ولی حکم ظاهری آن است که در موضوعش، شك در حکم شرعی سابق، فرض شده است.<sup>(1)</sup> ایشان در مقام بیان تفاوت امارات و اصول، احکام ظاهری را به دو قسم تقسیم کرده و می گوید:<sup>(2)</sup>

يك قسم از احکام ظاهری برای إحراز واقع جعل شده ولی يك طریق ظنی است که درجه ای از کشف در آن وجود دارد و شارع، متولی حکم بر طبق این طریق ظنی است. به این قسم، از يك جهت، «اماره» و از جهت دیگر، «حکم ظاهری» می گویند که همان حجیت است و محقق اصفهانی<sup>(3)</sup> از آن به حکم ظاهری اصولی تعبیر می کند؛ مثل حجیت خبر ثقه یا حجیت ظواهر و امثال آن.

قسم دیگر از احکام ظاهری، احکامی هستند که برای تقریر وظیفه عملی در جایی که حکم مشکوک باشد، جعل شده اند. به این قسم «اصول عملی» می گویند.

در ادامه، شهید صدر به مبنای محقق نائینی<sup>(4)</sup> اشاره می کند که تفاوت دو قسم احکام ظاهری را در محدوده مجعول اعتباری در حکم ظاهری می داند و به ایشان

ص: 37

---

1- . دروس فی علم الأصول، ج3، الحلقة الثالثة، ص 11.

2- . همان، ص 23 \_ 25.

3- . نهاية الدراية، ج2، ص 562.

4- . فوائد الأصول، ج3، ص 105 \_ 112 .

نسبت می دهد که اگر مجعول، طریقت و کاشفیت داشته باشد در امارات داخل است و اگر در محدوده انشای وظیفه عملی باشد در اصول داخل می شود. ایشان سپس تفاوت دو قسم اصول را از دیدگاه محقق نائینی چنین بیان می کند که اگر خطاب ظاهری به لسان تنزیل مؤدای اصل به منزله واقع باشد به آن «اصل محرز» و اگر صرفاً به لسان تسجیل وظیفه عملی باشد به آن «اصل عملی غیر محرز» گفته می شود.

مرحوم صدر پس از رد نظر محقق نائینی می گوید: تفاوت دو قسم احکام ظاهری، عمیق تر از آن است که مرحوم نائینی گفته است؛ زیرا تفاوت احکام ظاهری فقط در محدوده مجعول اعتباری نیست بلکه تفاوت و اختلاف این دو، يك تفاوت و اختلاف ماهوی و حقیقی است. ایشان در ادامه، این تفاوت را به تفصیل بیان می کند.

شهید صدر تصریح می کند که احکام ظاهری خطاباتی هستند که در میان مبادی و ملاکات واقعی، اهم را معین می کنند؛ یعنی وی در مورد احکام ظاهری به ملاک یا مبادی مستقلی قائل نبوده بلکه می گوید: ملاکات احکام ظاهری، همان ملاکاتی است که در مورد احکام واقعی وجود دارد. پس در واقع، حکم ظاهری خطابی برای تعیین اهم ملاکات واقعی است. ایشان در ادامه می فرماید: اهمیتی که مقتضی حکم ظاهری است گاهی به لحاظ محتمل، گاهی به لحاظ احتمال و گاهی هم به لحاظ احتمال و هم به لحاظ محتمل می باشد. وی سپس مواضع اهمیت را توضیح می دهد.

شهید صدر در مسئله اجتماع دو حکم ظاهری می فرماید: بنابر آن چه که در تفسیر احکام ظاهری گفتیم \_ مبنی بر این که احکام ظاهری خطاباتی می باشند که اهم ملاکات واقعی را تعیین و تحدید می کنند \_ بین خود احکام ظاهری فی نفسها، تضاد و تنافی برقرار است؛ یعنی اگر دلیلی بر حرمت ظاهری و دلیل دیگر بر اباحه ظاهری قائم شود، بین اباحه ظاهری و حرمت ظاهری تنافی وجود دارد؛ چون حرمت ظاهری اهمیت ملاک محرمات واقعی را اثبات می کند ولی اباحه ظاهری اهمیت ملاک مباحات واقعی را اثبات می کند و این ها نمی توانند با هم جمع شوند.

شهید صدر در مورد وظیفه احکام ظاهری می فرماید: با عنایت به تعریفی که ما از احکام ظاهری ارائه دادیم، معلوم می شود که وظیفه احکام ظاهری، تنجیز و تعذیر است؛ یعنی احکام ظاهری نسبت به احکام واقعی مشکوک، معذّر و منجّزند. ایشان تصریح می کند که احکام ظاهری، موضوع مستقلی برای حکم عقل به وجوب اطاعت در مقابل احکام واقعی نیستند؛ چون مبادی خاصی و رای مبادی احکام واقعی ندارند.

او هم چنین در ادامه می فرماید: این که گفته می شود: «احکام ظاهری، طریقی هستند نه حقیقی» به این معنا است که این ها مجرد وسائل، ابزار و راه هایی برای مسجّل کردن واقع مجهول می باشند، اما احکام واقعی احکام حقیقی اند؛ به این معنا که مبادی خاصّ و ملاک مستقل داشته و نیز موضوع مستقلی برای اشتغال ذمه مکلف و حکم عقل به وجوب امتثال و استحقاق عقاب و ثواب بر مخالفت و موافقت دارند.

عباراتی که از شهید صدر نقل شد با مطالبی که پیش از این در انکار حکم ظاهری گفتیم سازگار است. این تعبیر که «احکام ظاهری برای تعیین اهمّ ملاکات واقعی است» یا این که می گوید: «احکام ظاهری، موضوع مستقلی برای حکم عقل به وجوب اطاعت در مقابل احکام واقعی نیست» یا این بیان که «احکام ظاهری مبادی خاصی، و رای مبادی احکام واقعی ندارند» یا این که می فرماید: «احکام ظاهری، مجرد وسائل، ابزار و راه هایی برای مسجّل کردن واقع بوده و وظیفه آن ها صرفاً تنجیز و تعذیر است» همگی موافق با انکار حکم ظاهری حقیقی طبق تفسیری که ما از محل بحث ارائه کردیم، می باشد ولی این سخنان در واقع مبین طریقی بودن حکم ظاهری با تفسیر خاص ایشان است.

شهید صدر در بخش دیگری از سخنان خویش ضمن ردّ شبهاتی که در باب جمع حکم ظاهری و واقعی مطرح گردیده و راه حل هایی که ارائه شده، صریحاً می گوید:



جعل حکم ظاهری ممکن است (1) و با حکمواقعی، قابل جمع بوده و بین آن ها هیچ منافاتی وجود ندارد و حکم ظاهری در حکم واقعی تصرف نمی کند؛ چون در صورت تصرف، مسئله تصویب پیش می آید. (2)

ص: 40

---

1- . دروس فی علم الأصول، ج3، الحلقة الثالثة، ص23.

2- . همان، ص27.

به نظر می‌رسد حق در این مقام آن است که حکم ظاهری حکمی در مقابل حکم واقعی نبوده و شارع دو جعل و دو انشا که یکی متعلق به حکم واقعی و دیگری متعلق به حکم ظاهری باشد، ندارد؛ یعنی اساساً حکمی به نام حکم ظاهری نداریم و امارات، طرق و اصول عملی، ابزاری برای رسیدن به واقع یا تعیین وظیفه عملی می‌باشند. کسانی که به این معنا حکم ظاهری را انکار می‌کنند اگر عباراتشان در وجود چنین حکمی ظهور داشته باشد و اصطلاح حکم ظاهری را استعمال کنند (مانند مرحوم نائینی که تصریح می‌کند: حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی نیست بلکه حکم ظاهری عبارت است از حکم واقعی محرز به وسیله طرق و اصول).<sup>(1)</sup> این انکار و استعمال به معنای تناقض در کلام آن‌ها نبوده بلکه یا از باب تسامح است و یا بر طبق اصطلاح مشهور سخن گفته اند.

ص: 41

---

1- . أجدد التقریرات، ج 2، ص 13، سطر 18؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 252؛ «أنه ليس المراد من الحكم الظاهري إلا عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق والأمارات والأصول، وليس هناك حكمان: حكم واقعي و حكم ظاهري، بأن يكون للشارع إنشاءان و جعلان، بل ليس الحكم إلا الحكم الواقعي المجعول أزلا و الحكم الظاهري عبارة عن إحراز ذلك الحكم بالطرق و الأصول المقررة الشرعية».

به طور کلی، اقوال و انظار موجود درباره حکم ظاهری را می توان در سه قول خلاصه کرد:

1. صحت تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری؛ و به عبارت دیگر پذیرش حکم ظاهری که مشهور به آن ملتزم شده اند.

2. بطلان تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری؛ و به عبارت دیگر انکار حکم ظاهری که برخی همچون محقق نائینی و مرحوم امام آن را پذیرفته اند.

3. تفصیل در مسئله بر اساس مبنای طریقت و موضوعیت که محقق عراقی به آن ملتزم شده است. اگرچه به نوعی می توان قول سوم را به قول دوم برگرداند؛ زیرا همان گونه که اشاره شد اگر گروه دوم در باب حجیت امارات به مسلک طریقت قائل باشند در این صورت، قول دوم فی الجمله بر قول سوم منطبق می باشد.

حال باید به بررسی اصل تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری بپردازیم و ببینیم آیا این تقسیم صحیح است یا باطل؟ و به عبارت دیگر آیا در شریعت، حکمی به عنوان حکم ظاهری وجود دارد یا خیر؟

قبل از هر چیز لازم است اشاره کنیم که وقتی گفته می شود: «حکمی به عنوان حکم ظاهری در قبال حکم واقعی وجود دارد»، این بدان معناست که شارع دو جعل و دو انشا دارد. بر این اساس، انکار حکم ظاهری به معنای آن است که شارع يك جعل و انشا بیشتر ندارد و آن حکم واقعی است. حال که موضوع نزاع و اقوال و آرا در آن مشخص شد، نظریه مختار را در دو مقام مورد بررسی قرار می دهیم: 1. درباره امارات؛ 2. در مورد اصول عملی.

## مقام اول: امارات

### اشاره

در این مقام، بحث در این است که آیا در مورد امارات، حکم ظاهری جعل شده یا خیر؟ به عنوان مثال وقتی خبر واحدی بر وجوب نماز جمعه قائم شود، آیا این به

معنای جعل يك وجوب ظاهری در مورد نماز جمعه است یا چنین نیست؟ به عبارت دیگر، آیا قیام اماره به این معنا است که مؤدای اماره حکمی است که خداوند آن را جعل نموده است؟

برای این منظور باید چند مطلب به عنوان مقدمه بیان گردد که پس از آن، نتیجه بحث و رأی مختار روشن خواهد شد. تذکر این نکته لازم است مطالبی را که در مقدمات متعرض می شویم به گونه اجمال بوده و تفصیل آن باید در جایگاه مناسب مطرح شود.

## مقدمه اول

مقدمه اول درباره تبیین مسالك مختلف در حجیت طرق و امارات و بیان قول حق در این باره است. درباره وجه حجیت امارات و طرق این اختلاف وجود دارد که آیا اماره، طریق است یا سبب یا هیچ کدام؟ به عبارت دیگر، آیا اعتبار و حجیت امارات از باب طریقت است به این معنا که اماره به جهت کاشفیت از واقع و ایصال الی الواقع معتبر شده یا آن که وجه اعتبار و حجیت اماره سببیت است؛ یعنی اماره فی الجمله سبب حدوث مصلحتی در مؤدای اماره می شود یا اساسا اعتبار اماره بر مصلحت سلوکی مبتنی می باشد چنان که مرحوم شیخ ادعا می کند؟

به این منظور لازم است سه مسلك یادشده را به صورت اجمالی توضیح داده و مورد بررسی قرار دهیم.

### 1. مسلك سببیت

سببیت بر دو قسم است: سببیت اشعری و سببیت معتزلی.

الف) سببیت اشعری: بر اساس سببیت اشعری اگرچه احکام واقعی در لوح محفوظ به عناوین و موضوعات تعلق یافته اند ولی این احکام به کسانی اختصاص دارند که به آن احکام علم پیدا کنند. بنابراین احکام واقعی فقط برای عالمان به این احکام

ثابت اند، اما نسبت به غیر عالمان و مخصوصاً در زمان انسداد باب علم هیچ حکمی برای مکلفین در لوح محفوظ ثابت نیست بلکه با قیام اماره معتبر و به تبع آن، حکم برای این اشخاص ثابت می گردد. برای تقریب به ذهن می توان گفت: گویا ملائکه منتظرند هر آن چه با قیام اماره ثابت می شود به عنوان حکم ثبت کنند؛ مثلاً وقتی خبر زراره بر وجوب نماز جمعه قائم شود، آن ها با قلم بر لوح محفوظ می نویسند: «وجبت صلاة الجمعة» و اگر فرضاً مجتهدی از نظرش عدول کند آن حکم نیز پاک شده و حکم جدیدی نوشته می شود.

به نظر اشاعره چنان چه به عنوان مثال، خبری بر وجوب نماز جمعه قائم شود، خود قیام اماره سبب می شود در فعل نماز جمعه، مصلحت لازمة الاستیفایی تحقق پیدا کند و به واسطه آن مصلحت، این حکم در لوح محفوظ ثابت شود؛ یعنی نماز جمعه تا قبل از قیام اماره، مصلحت لازمة الاستیفایی برای غیر عالمان نداشته و با قیام اماره چنین مصلحتی حادث شده و در نتیجه، حکم برای آنان ثابت می شود.

باید توجه داشت که سببیت اشعری به صورت دیگری نیز قابل تقریر است؛ به این بیان که حکم از همان ابتدا نزد خداوند، مطابق آن چه که بعداً اماره بر آن دلالت می کند، جعل می شود.

اشتراک تقریر دوم با تقریر پیشین در این است که در هر دو، حکم جاهل، تابع قیام اماره است ولی تفاوت آن ها در چگونگی تبعیت است. در تقریر اول، تبعیت به این صورت است که ابتدا اماره قائم می شود و سپس حکم جاهل مطابق با آن جعل می گردد ولی در تقریر دوم از همان ابتدا حکم جاهل مطابق اماره جعل می شود.

ب) سببیت معتزلی: طبق این مسلک، احکام در لوح محفوظ بر روی عناوین و موضوعات بار شده و مختص کسانی که به این احکام علم دارند، نبوده بلکه بین عالم و جاهل مشترك است ولی اگر اماره ای بر خلاف حکم ثابت در لوح محفوظ قائم شد، سبب حدوث مصلحتی در مؤدای اماره می شود که نه تنها مصلحت فوت شده واقع را

جبران می کند بلکه حتی مصلحت حادث شده، از مصلحت واقع قوی تر است؛ مثلاً اگر نماز جمعه در لوح محفوظ واجب باشد ولی روایتی بر عدم وجوب نماز جمعه قائم شود در این صورت، در مؤدای این اماره مصلحتی ایجاد می شود که قوی تر از مصلحت واقع بوده و آن را جبران می کند. نزد معتزله، وجه قوی تر بودن این مصلحت آن است که اگر مصلحت مورد نظر با مصلحت واقع مساوی باشد، نوبت به تخییر می رسد؛ زیرا در صورت تساوی، دلیلی بر ترجیح یکی از آن دو بر دیگری وجود ندارد و از طرف دیگر می گویند: اگر در زمان انسداد باب علم، اماره ای قائم گردد مؤدای آن متعین می شود. از کنار هم قرار دادن این دو مطلب، این نتیجه به دست می آید که باید مصلحت اماره قوی تر باشد تا مؤدای آن متعین شود. البته در مقابل، برخی معتقدند: همین که دو مصلحت مساوی باشند، کافی است.

### تفاوت سببیت اشعری و معتزلی

تفاوت این دو نوع سببیت در این است که در سببیت اشعری، حکم جاهل تابع اماره بوده و مسئله تطابق با واقع در آن مطرح نمی باشد ولی در سببیت معتزلی، مسئله مطابقت و عدم مطابقت اماره با واقع مطرح است؛ به این بیان که اگر اماره مطابق با واقع باشد حکم واقعی به فعلیت می رسد و بین عالم و جاهل مشترك است ولی اگر مطابق با واقع نباشد آن گاه حکم جاهل تابع اماره است؛ یعنی حکم واقعی مختص کسی است که اماره مخالف برای او قائم نشود.

### بررسی مسلك سببیت

اساس این مسلك با هر دو وجه آن محل اشکال می باشد. مهمترین اشکال سببیت، تصویب است که قطعاً نزد ما باطل است. تصویب گاهی تصویب باطل و گاهی تصویب محال است که باید در جای خود بحث شود. سببیت معتزلی و اشعری در عین حال که هر دو باطل اند ولی تفاوتی بین آن ها وجود دارد و آن این که

محدور سببیت معتزلی کمتر از محدور سببیت اشعری است؛ زیرا سببیت اشعری چند اشکال دارد:

اولاً: مخالف با اجماع قطعی است؛ چون اجماع قطعی قائم است بر این که خداوند احکامی را برای همه مکلفین (اعم از عالم و جاهل) جعل نموده و احکام بین عالم و جاهل مشترك است. پس این که بگوییم احکام برای کسی که نسبت به آن جاهل می باشد، ثابت نیست خلاف اجماع است.

ثانیاً: مخالف با روایات متواتره (1) است؛ زیرا مضمون روایات متواتره چنین است: «إِنَّ لَّهَ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ حَكْمًا يَشْتَرِكُ فِيهَا الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ» (2).

ثالثاً: مخالف با دلیل عقلی است که به چند صورت تقریر شده است. (3)

پس سببیت اشعری با سه اشکال اساسی روبه رو است که این اشکالات در سببیت معتزلی وجود ندارد؛ زیرا مستلزم محدور عقلی نیست؛ چون طبق این نظریه، احکام در لوح محفوظ برای همگان ثابت است. هم چنین مخالف اجماع قطعی و روایات متواتره نمی باشد؛ چرا که اختصاص احکام به عالم به احکام را ادعا نمی کند. با این حال، اشکال اصلی سببیت معتزلی علاوه بر تصویب که در هر دو نوع سببیت وجود دارد، این است که چگونه قیام يك اماره می تواند باعث حدوث مصلحت در مؤدای آن شود؟! چگونه می توان ادعا نمود نماز جمعه ای که واجب نیست و به حسب واقع مصلحتی ندارد، به صرف قیام خبر واحد بر وجوب آن، واجد مصلحت شده، آن هم به حدی که لازم الاستیفا باشد؟! چرا در مورد قطع و یقین چنین ادعایی نمی شود؟! مثلاً اگر کسی به حکمی یقین پیدا کرد و یقین او مطابق واقع نبود آیا می تواند واسطه

ص: 46

---

1- . الفصول الغروية، ص 406، سطر 48 .

2- . فوائد الأصول، ج 3، ص 12 .

3- . بحوث فی علم الأصول، ج 4، ص 215 \_ 216؛ الهدایة فی الأصول، ج 1، ص 319 \_ 320؛ الأصول العامة، ص 598؛ منتهی الدرایة، ج 8، ص 450.

تحقق قطع، به حدوث يك مصلحت در مقطوع به قائل شد؟! چه فرقی بین قطع و اماره معتبر وجود دارد که با قیام اماره معتبر، مصلحتی در مؤدای آن حادث می شود ولی با حصول قطع هیچ مصلحتی در مقطوع به پدید نمی آید؟! خود این مسئله که مجرد يك خبر و روایت (اگرچه از ناحیه شخص عادل و ثقه) می تواند مصلحتی را ایجاد کند محل اشکال است. بنابراین، اگرچه محذور مسلك سببیت معتزلی از سببیت اشعری کمتر می باشد اما این مسلك نیز به اشکال مبتلا است. نتیجه این که مسلك سببیت در حجیت امارات و طرق، مسلك باطلی است.

## 2. مصلحت سلوکی

شیخ انصاری که مبتکر مبنای مصلحت سلوکی است می فرماید: حکم واقعی بین عالم و جاهل مشترك است و حکم جاهل در مؤدای اماره منحصر نیست ولی عمل بر طبق مؤدای اماره و یا سلوک اماره مصلحتی دارد که در صورت عدم مطابقت اماره با واقع، مصلحت فوت شده واقعی را جبران می کند.

به نظر مرحوم شیخ، مجرد قیام اماره و خبر، موجب حدوث مصلحت در مؤدای آن نمی شود؛ یعنی اگر خبر واحدی بر وجوب نماز جمعه قائم شد، این باعث نمی شود که نماز جمعه ای که در لوح محفوظ واجب نیست، واجب شود بلکه نفس سلوک و پیروی از اماره، مصلحتی دارد که مصلحت فوت شده واقعی را جبران می کند. پس طبق این مسلك (بر خلاف مسلك سببیت) مصلحتی در مؤدای اماره مثل نماز جمعه ایجاد نمی شود تا اشکال گردد که چگونه ممکن است نماز جمعه ای که به حسب واقع دارای مصلحت نبود واجد مصلحت شود بلکه نفس پیروی و عمل به خبر زراره مبنی بر وجوب نماز جمعه، دارای مصلحتی است که مصلحت فوت شده واقعی را جبران می کند. سلوک و پیروی از اماره به معنای آن است که با مؤدای اماره



معامله واقع نماییم؛ یعنی معتقد شویم هر چه را که اماره می گوید همان واقع است؛ به عبارت دیگر، همان برخوردی که با حکم در فرض ثبوت آن در لوح محفوظ صورت می گرفت، با حکم ثابت شده از طریق اماره نیز صورت گیرد به گونه ای که گویا از امام معصوم علیه السلام شنیده شده است.

این مسلک که شیخ انصاری عنوان آن را مصلحت سلوکی نهاده در واقع حد وسط مسلک سببیت و مسلک طریقت است. ایشان این راه حل را در فرض انسداد باب علم و در پاسخ به شبهه ابن قبه در مسئله تعبّد به ظن مطرح کرده و گویا شبهه ابن قبه را در زمان انفتاح باب علم وارد می داند. (1)

مسلک مصلحت سلوکی مشکل اصلی مسلک سببیت، یعنی تصویب باطل را ندارد؛ چون واقع در جای خود محفوظ است. علاوه بر این، مخالف اجماع و روایات متواتره نیز نمی باشد. در این باره که منظور شیخ از وجود مصلحت در سلوک اماره چیست، اختلاف وجود دارد. برخی بر این عقیده اند که مصلحت در تطبیق عمل با اماره است. (2) برخی دیگر معتقدند: مصلحت، در امر مولا به تطبیق عمل با اماره است (3) و از این رو، در عبارت شیخ در رسائل، کلمه «الأمر» را اضافه کرده و می گویند: اصل عبارت شیخ چنین بوده است: «ان الأمر بالعمل علی طبق الامارة والالتزام به فی مقام العمل...». (4)

ص: 48

- 
- 1- . فوائد الأصول، ج 1، ص 144.
  - 2- . أجدد التقريرات، ج 2، ص 69 و 71؛ أصول الفقه، ج 2، ص 42.
  - 3- . بحر الفوائد، ج 1، ص 72، سطر 22؛ فوائد الرضوية، ج 1، ص 19.
  - 4- . محقق خویی در تقریرات خود از درس محقق نائینی، مطلبی را از ایشان نقل می کند که از حقیقت امر پرده برمی دارد: «ثم لا يخفى أن عبارة العلامة الأنصاري بحسب النسخ الأولية كان مفادها كون المصلحة السلوكية قائمة بنفسه السلوك وتطبيق العمل على الأمانة والعدول إلى جعل المصلحة في الأمر إنما هو لأجل إشكال آورده بعض تلامذته قدس سرهما عليه فأمر قدس سره بتصحيح العبارة فصحوه بزيادة لفظ الأمر في العبارة»؛ محقق کاظمی نیز در تقریر کلام محقق نائینی می گوید: «لم يكن من أصل العبارة لفظ الأمر وإنما أضافها بعض أصحابه وعلى ذلك جرت نسخ الكتاب»؛ فوائد الأصول، ج 3، ص 98.

اشکال اول: اگر مراد از مصلحت سلوکی آن است که این مصلحت در هر حال در نفس پیروی از اماره وجود دارد، اعم از این که مطابق با واقع باشد یا نباشد لازمه اش آن است که اگر کسی بر طبق اماره ای عمل کرد و این اماره مطابق با واقع در آمد دو مصلحت نصیب او گردد؛ یکی مصلحتی که در نفس سلوک اماره وجود دارد و دیگری مصلحتی که در خود واقع قرار داده شده است؛ در حالی که حتی خود شیخ نیز به چنین چیزی ملتزم نیست.

و اگر معنای مصلحت سلوکی آن است که این مصلحت فقط در صورتی نصیب مکلف می شود و مصلحت فوت شده واقعی را جبران می کند که اماره بر خلاف واقع باشد لازمه اش آن است که اماره فقط در صورتی که به واقع اصابت کند طریق الی الواقع باشد در حالی که این قطعاً باطل است؛ چون اماره یا طریق است یا نیست و ممکن نیست در يك صورت طریق باشد و در صورت دیگر طریق نباشد.

اشکال دوم: آن چه شیخ در مصلحت سلوکی فرموده و آن چه در مسلک سببیت بیان می شود از نظر تعابیر مختلف اند اما حقیقتاً تفاوتی با هم ندارند. به نظر ما مصلحت سلوکی شیخ به همان سببیت و تصویب بازگشت می کند و با تغییر الفاظ و اصطلاحات چیزی عوض نمی شود. این که لفظ را تغییر داده و بگوییم: «مصلحت در سلوک اماره است نه در مؤدای اماره»، فقط باعث ایجاد تفاوت در عبارت می شود نه تغایر حقیقی؛ زیرا سلوک اماره در واقع به معنای عمل به اماره و اتیان به مؤدای آن است. مثلاً اگر اماره ای بر وجوب نماز جمعه قائم شد، اتباع و سلوک بر طبق این اماره غیر از اتیان به نماز جمعه نیست و نمی توان حقیقتی و رای مؤدای اماره تحت عنوان سلوک اماره تصویر کرد. بنابراین بین این که گفته شود: «مؤدای اماره دارای مصلحت می شود» و یا این که گفته شود: «سلوک اماره دارای مصلحت است» به حسب

واقع تفاوتی وجود ندارد؛ چون طبق جمله اول، مؤدای اماره همان وجوب نماز جمعه است و طبق جمله دوم، سلوک اماره به معنای عمل به اماره و پیروی از آن است که همان وجوب نماز جمعه می باشد. پس در واقع مصلحت سلوکی به سببیت معتزلی رجوع می کند. خود مرحوم شیخ (1) نیز به این اشکال توجه داشته و آن را به بیان دیگری مطرح نموده و سعی می کند به آن پاسخ دهد ولی به نظر می رسد پاسخ وی قانع کننده نبوده و نمی تواند اشکال بازگشت این مبنا به سببیت معتزلی را حل کند.

اشکال سوم: اگر مسلک مصلحت سلوکی تمام باشد باید آن را در همه امارات جاری دانسته و بگوییم: اتباع اماره، لازم است؛ چه اماراتی که بر وجوب دلالت می کنند و چه اماراتی که بر استحباب دلالت دارند. این مطلب در اماره دال بر وجوب مشکلی ندارد ولی در اماره ای که بر استحباب دلالت می کند موجب تنافی است؛ چون باید بگوییم: در عین حال که اماره بر استحباب عمل دلالت می کند ولی اتیان عمل واجب می باشد و این مطلبی است که نمی توان به آن ملتزم شد.

البته مرحوم شیخ در این باره می گوید: «ومعنی إيجاب العمل علی الأمانة، وجوب تطبیق العمل علیها لا وجوب ایجاد عمل علی طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاماً علی المكلّف...» (2).

به نظر شیخ معنای سلوک اماره و ایجاب عمل بر طبق اماره آن است که عمل باید بر اماره تطبیق شود نه آن که عمل بر طبق اماره ایجاد شود؛ یعنی عمل باید به استناد اماره باشد؛ به این معنا که اگر اماره، عملی را مستحب یا مباح دانسته مکلف نیز باید آن را به عنوان مستحب یا مباح انجام دهد. این تفسیر هرچند می تواند پاسخی بر اشکال فوق باشد ولی اختصاص به مصلحت سلوکی نداشته و بنا بر سایر مسالک نیز قابل ارائه است.

پس تا این جا معلوم شد که نه مسلک سببیت صحیح است و نه مصلحت سلوکی.

ص: 50

---

1- . فرائد الأصول، ج 1، ص 115 \_ 116.

2- . همان، ص 115.

### 3. مسلك طریقت

طبق این مسلك، امارات، طریق به سوی واقع بوده و لسان آن ها لسان حکایت و کشف از واقع است. بنابراین، غرض از جعل حجیت در امارات، وصول به واقع و محافظت بر آن است. از این رو، وجه تعبّد به امارات آن است که راهی به سوی تحصیل واقع می باشند. حال اگر اماره به واقع اصابت کرد واقع برای مکلف منجز می شود و اگر اصابت نکرد آن چه از او فوت شده تدارک نمی شود بلکه صرفاً برای او معذّر است؛ یعنی عقاب را از او رفع می کند.

قائلین به مسلك طریقت بر دو دسته اند: دسته ای از آن ها امارات را صرفاً طریق به سوی واقع دانسته و معتقدند: بر طبق مؤدای اماره حکمی جعل نمی شود. در مقابل، اکثر آن ها بر این عقیده اند که مطابق با مؤدای اماره، حکم ظاهری جعل می شود. در ادامه خواهیم گفت که حق با دسته اول است که می گویند: امارات صرفاً طریق به سوی واقع بوده و حکمی بر طبق مؤدای آن ها جعل نمی شود.

### حق در مسئله

با توجه به اشکالاتی که اجمالاً بر مسلك سببیت و مسلك مصلحت سلوکی وارد شد، حق با مسلك طریقت است؛ زیرا علاوه بر عاری بودن مسلك طریقت از اشکالات مذکور، می توان دلیل نیز برای این مسلك اقامه نمود.

دلیل این است که مسئله طریقت و این که امارات طریق به سوی واقع اند يك امر عقلایی است. نزد عقلا، اماراتی مثل خبر واحد یا ظواهر و امثال آن طریق به سوی واقع اند و اگر عقلا ارزش و اعتباری برای امارات قائل اند، بدین جهت است که آن ها را راه تحصیل واقع می دانند؛ به عبارت دیگر، برای عقلا به هیچ وجه مسئله ترتّب مصلحت در سلوک اماره یا مؤدای آن مطرح نیست بلکه آن چه برای آنان اهمیت دارد

این است که این امور، واقع مطلوب را به آنان نشان می دهد. از نگاه عقلا همان اثری که بر یقین و قطع مترتب است بر خبر ثقه و ظواهر نیز مترتب می باشد؛ یعنی نزد آنان همه این امور، راهی به سوی واقع اند و چنان چه طریقی مثل خبر واحد، مخالف واقع درآید عقلا نمی گویند: «مصلحتی در نفس پیروی از این خبر بوده، یا خود این خبر موجب مصلحتی شده که مصلحت از دست رفته واقع را جبران می کند» بلکه اهمیتی که به خبر واحد و امثال آن می دهند به این جهت است که می بینند بیشتر اخبار آحاد ثقات، مطابق با واقع اند و بیشتر ظواهر کلمات، مراد گویندگان را می رساند و مواردی را که مخالف واقع یا مخالف مراد گوینده درمی آید نادیده می گیرند؛ چون از راهی پیروی می کنند که در بیشتر مواقع آن ها را به واقع و مطلوب می رساند و همین برای آنان کافی است؛ از طرفی، راه دیگری که همیشه آن ها را به واقع هدایت کند در اختیار ندارند. از این رو، هنگامی که مشاهده می کنند این طرق، غالب المطابفة با واقع اند آن را معتبر دانسته و به آن ترتیب اثر می دهند.

شارع نیز در مورد امارات به همین طریق و روش عقلایی عمل کرده است؛ یعنی جعل مستقلی در مورد امارات ندارد بلکه همان چیزی را که در نزد عقلا معتبر بوده امضا کرده است. البته شارع همه روش های متعارف عقلایی را امضا نکرده بلکه گاهی به آن ها قیودی را اضافه یا از آن ها قیودی را کم نموده است. موارد نادری نیز در امارات وجود دارند که شارع نسبت به آن ها روش خاصی در پیش گرفته است؛ مثلاً از بعضی روایات استفاده می شود که شارع در مسئله عدالت، حُسن ظاهر را به عنوان راهی برای کشف این ملکه نفسانی بیان کرده، در حالی که این روش در بین عقلا متعارف نیست. پس فی الجمله و با صرف نظر از این که ممکن است شارع نسبت به برخی طرق، جعل تأسیسی داشته و روشی متفاوت اختیار کرده باشد یا در جایی که جعل امضایی دارد قیودی را اضافه یا کم کرده باشد، می توان گفت: روش شارع در

باب امارات، امضای همان بنای عقلاست. بنابراین نتیجه می‌گیریم که مسلک حق در باب امارات و طرق، مسلک طریقت است.

عمده‌ترین اشکالی که بر مسلک طریقت وارد شده آن است که این مسلک چگونه مصلحتی را که در اثر عمل نمودن به اماره مخالف با واقع فوت می‌شود، جبران می‌کند؟

پاسخ این است که اساساً چرا آن مصلحت باید تدارک شود؟! چه بسا مصلحت‌های دیگری وجود داشته باشند که برای ما اهمیت دارند؛ مثلاً همین که ما از طریق معتبری پیروی کنیم که کار ما را تسهیل می‌کند و از آن به مصلحت تسهیل تعبیر می‌شود، کافی است. البته این مصلحت به گونه‌های دیگری نیز قابل تقریر است که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

تا این جا نتیجه مقدمه اول این شد که حق در باب امارات و طرق، مسلک طریقت است و معنای طریقت این است که امارات به حسب بنای عقلا، طریق به سوی واقع و کاشف از واقع می‌باشند؛ یعنی طریقت امارات و طرق، تعبّدی نبوده بلکه يك امر عقلایی و حقیقی است و شارع نیز فی الجملة امارات و طرق را امضا نموده یا حداقل از آن ردع نکرده است.

## مقدمه دوم

مقدمه دوم به اشتراك احکام بین عالم و جاهل مربوط می‌شود. اگرچه این مطلب باید در محل مناسب بررسی شود ولی در این مقام اجمالاً به آن اشاره می‌کنیم.

اشترك احکام بین عالم و جاهل، علاوه بر اخبار متواتر، (1) به اجماع قطعی و عقل نیز ثابت می‌گردد. البته باین که صاحب فصول (2) و شیخ انصاری (3) در مورد این اخبار

ص: 53

---

1- . ر.ك: کافی، ج 1، ص 40، احادیث باب سؤال العالم وتذاکره، وص 58، ح 19، وص 59، ح 2، وص 199، ح 1؛ بحار الانوار، ج 1،

باب 1 من أبواب العلم، ص 178، ح 58.

2- . الفصول الغروية، ص 406، سطر 48 .

3- . فرائد الأصول، ج 1 ص 44 .

ادعای تواتر کرده اند اما برخی مثل محقق نائینی در تواتر آن ها اشکال نموده و فرموده اند: این مطلب فقط در برخی از اخبار آحاد وجود دارد که صاحب حدائق آن ها را در مقدمه کتابش ذکر کرده است.<sup>(1)</sup> به هر حال، اگر تواتر مخدوش باشد اما اجماع قطعی و دلیل عقلی بر اشتراك احکام بین عالم و جاهل قابل انکار نیست تا جایی که بعضی گفته اند: این يك مسئله ضروری است.<sup>(2)</sup>

منظور از اشتراك احکام بین عالم و جاهل این است که حکم خداوند تبارك و تعالی برای موضوع ثابت است؛ چه مکلف به آن علم پیدا کند و چه علم پیدا نکند؛ مثلاً نماز برای همه واجب است؛ چه مکلف آن را بداند و چه نداند؛ به عبارت دیگر، علم و جهل هیچ دخالتی در ثبوت و عدم ثبوت تکلیف ندارند بلکه علم و آن چه به منزله آن است (مثل امارات و ظنون معتبر) صرفاً در تنجز تکلیف دخالت دارند.

البته بعضی مدخلیت علم را به نحو شرطیت و بعضی دیگر به نحو علیت تامه می دانند. به عنوان مثال، مرحوم آخوند در بحث جمع حکم واقعی و ظاهری می فرماید: حکم واقعی بین «من قامت عنده الامارة» و بین «من لم تقم عنده الامارة» مشترك است ولی زمانی فعلی من جمیع الجهات است که مکلف به آن علم پیدا کند؛ چون ایشان برای مرتبه فعلیت دو مرحله قائل است: فعلیت من جمیع الجهات و فعلیت من بعض الجهات؛ و بر همین اساس می فرماید: حکم واقعی فعلی من جمیع الجهات، به عالم اختصاص دارد و شامل جاهل نمی شود.<sup>(3)</sup> محقق اصفهانی نیز با اندک تفاوتی، نظیر این مطلب را بیان کرده است. ایشان می فرماید: فعلیت حکم بر وصول حکم متوقف است؛ چون انبعاث بر وصول حکم متوقف است.<sup>(4)</sup> از نظر ایشان، حکم

ص: 54

---

1- . فوائد الاصول، ج 3، ص 12 .

2- . همان .

3- . كفاية الأصول، ص 278؛ درر الفوائد، ص 70 \_ 71 .

4- . نهاية الدراية، ج 3، ص 442 .

دارای سه مرتبه می باشد. مرتبه ای را که وی به آن «فعلیت تامه» می گوید همان مرتبه ای است که مرحوم آخوند از آن به مرحله «تنجز» تعبیر می کند. با صرف نظر از این اختلافات، مسلم است که علم تا قبل از مرحله تنجز یا فعلیت من جمیع الجهات هیچ مدخلیتی در حکم ندارد.

پس فی الجملة احکام بین عالم و جاهل مشترك است و دلایل محکمی برای اثبات آن وجود دارد.

## مقدمه سوم

این مقدمه به مجعول در باب امارات و طرق مربوط می شود. در این باره که مجعول در باب امارات چیست، اختلاف شده و چندین نظر ارائه گردیده است که در این جا اجمالاً به آن ها اشاره می کنیم:

1. به اعتقاد مرحوم شیخ، مجعول در باب امارات خود مؤدّا است. (1) منظور ایشان این است که آن چه شارع جعل کرده يك حکم تکلیفی است و حجیت از آن انتزاع می شود؛ زیرا به نظر ایشان احکام وضعی بنفسها مجعول نبوده بلکه منتزاع از يك حکم تکلیفی می باشند. (2) بر این اساس، حجیت نیز بنفسها مجعول نبوده بلکه به تبع جعلی که به منشأ انتزاع آن تعلق می گیرد می توان گفت مجعول است.

2. به نظر مرحوم آخوند، مجعول در باب امارات، حجیت، یعنی همان منجزیت و معذرت است. (3)

3. به نظر محقق نائینی، مجعول در باب امارات، طریقت و کاشفیت و به عبارت

ص: 55

---

1- . فرائد الأصول، ج 1، ص 117 \_ 118 .

2- . همان، ج 3، ص 125.

3- . كفاية الأصول، ص 277، «لأن التبعّد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجّيته و الحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق بل إنماتكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا أخطأ...»؛ وص 405.



دیگر تتمیم کشف است (1) بر خلاف ما که گفتیم در باب امارات چیزی جعل نشده و طریقتش واقعی است نه جعلی و تعبّدی.

4. محقق اصفهانی، مجعول در باب امارات را حجیت می داند ولی تفسیر ایشان از حجیت غیر از تفسیر مرحوم آخوند از حجیت است. ایشان حجیت را این گونه معنا می کند: «کون الشيء بحیث یصح الاحتجاج به» که این حیث در باب حجیت، گاهی ذاتی و غیر جعلی است (مثل قطع) و گاهی جعلی است که خود بر دو قسم است: گاهی انتزاعی است (مثل حجیت ظاهر در نزد عرف) و گاهی اعتباری است؛ مثل این که معصوم علیه السلام بفرماید: «فَلانٌ حَجَّتِ عَلَیْکُمْ وَأنا حِجَّةُ اللَّهِ». (2) 5. امام رحمه الله می فرماید: در باب امارات چیزی جعل نشده بلکه شارع همان طریق عقلا را امضا نموده و یا لااقل ردع نکرده است. بنابراین اعتبار امارات، تعبّدی نمی باشد.

به نظر ایشان به طور کلی اماراتی که در شرع متداول است عموماً همان امارات عقلایی بوده و چنان چه شارع می خواست از این امارات ردع کند، منجر به اختلال نظام زندگی و حیات اجتماعی می شد و لذا ایشان معتقد است آن چه در نزد همه عقلا حجیت دارد و کاشف از واقع و طریق به سوی آن است، دیگر معنی ندارد حجیت و کاشفیت و طریقت به آن اعطا شود؛ زیرا قرار دادن چیزی که واجد وصف طریقت و اماریت است، به عنوان اماره، تحصیل حاصل است. (3)

به نظر ما در میان این پنج نظر، حق با امام رحمه الله بوده و سایر نظرات مبتلا به اشکال است. تفصیل این اشکالات در مبحث حجیت قطع و نیز حجیت امارات مطرح می شود.

ص: 56

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 108، وج 4، ص 10 و 689.

2- . نهاية الدراية، ج 2، ص 126 \_ 127.

3- . أنوار الهداية، ج 1، ص 105؛ همان، ص 204؛ الاستصحاب، ص 151؛ تنقیح الأصول، ج 3، ص 52.

نیازی به توضیح نیست که آن چه در مقدمه سوم ارائه گردید، غیر از مطالبی است که در مقدمه اول بیان شد. چه بسا کسی در مقدمه اول در مورد امارات به طریقت قائل باشد ولی در این جا برای امارات، مجعولی در نظر بگیرد؛ مانند مرحوم آخوند که به مسلك طریقت قائل است و در عین حال می گوید: مجعول در باب امارات، منجزیت و معذرت است. (1)

### نتیجه

با ضمیمه نمودن سه مقدمه یاد شده می توان نتیجه گرفت که در باب امارات، حکمی به عنوان حکم ظاهری وجود ندارد؛ چون از طرفی امارات، فی نفسه طریق به واقع بوده و کاشف از آن می باشند و از طرف دیگر می گوییم: احکام الهی بین عالم و جاهل مشترك اند و تفاوتی بین «مَنْ قامت عنده الامارة» و غیر او وجود ندارد و هم چنین گفتیم: در باب امارات چیزی جعل نشده است. نتیجه این سه مطلب آن است که آن چه شارع جعل کرده فقط حکم واقعی است و امارات و طرق صرفاً راه هایی برای وصول به آن می باشند. اگر این طرق، موصل به واقع باشند حکم واقعی را در حق ما منجز می کنند و اگر موصل به واقع نباشند برای ما عذر آورند. روشن است که این سخن غیر از آن است که گفته شود: معذرت و منجزیت جعل شده اند.

### مقام دوم: اصول عملی

### اشاره

مقام دوم به اصول عملی مربوط است. با توجه به مطالبی که درباره امارات گفتیم تقریباً وضعیت حکم ظاهری در موارد اصول عملی نیز مشخص می شود؛ یعنی در مورد اصول عملی نیز حکمی به نام حکم ظاهری وجود ندارد.

برای اثبات این ادعا چند مطلب را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم:

ص: 57

## مقدمه اول

به طور کلی، اصول عملی بر خلاف امارات، طریق به سوی واقع نیستند و این بدان جهت است که اصلاً مقتضی کشف و احراز در اصول عملی وجود ندارد. در این جهت هم بین اصول محرزه و غیر محرزه تفاوتی نیست؛ چون احراز در اصول عملی محرزه (مثل استصحاب، قاعده فراغ و قاعده تجاوز) به مقام عمل مربوط می شود؛ به تعبیر دیگر، این احراز يك احراز عملی در مقام تطبیق عمل و به معنای بنا گذاری عملی بر احد الطرفین علی آنه هو الواقع می باشد، چنان که محقق نائینی فرموده است<sup>(1)</sup> و با احراز در امارات (مثل خبر واحد) تفاوت دارد؛ چون احراز در امارات به معنای کاشفیت از واقع است. از این رو می توانیم بگوییم: به طور کلی، اصول عملی طریق به سوی واقع نیستند؛ چون مقتضی کشف و احراز حتی در اصول عملی محرزه وجود ندارد. تنها مطلبی که درباره اصول عملی می توان گفت این است که اصول عملی عبارتند از: وظایف عملی برای مکلفی که در مقام عمل دچار تحیر شده است.

## مقدمه دوم

در مقدمه دوم که در حقیقت مکمل مقدمه اول است فلسفه تشریح اصول عملی تبیین می شود. تشریح اصول عملی برای دو جهت است:

1. دفع ضرر و حرج؛ 2. جلوگیری از خروج مردم از دین و فراهم نمودن راهی برای التزام به احکام شرعی.

توضیح این که اگر قرار بود شارع برای کسانی که به حکم واقعی دست نیافته اند و

ص: 58

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 15 و 16 و 110 و ج 4، ص 10 و 14 و 486 و 596. ایشان در ج 4، ص 10 می فرماید: «انّ المجعول فی باب الأمارات هو نفس الطریقیة والوسطیة فی الإثبات والمجعول فی باب الأصول التنزیلیة هو البناء العملی علی أحد طرفی الشک علی أنه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر، و المجعول فی باب الأصول الغیر التنزیلیة هو مجرد الجری العملی و تطبیق العمل علی أحد طرفی الشک لا علی أنه هو الواقع»؛ أجود التقریرات، ج 2، ص 416.

به هر دلیلی نتوانسته اند به وسیله يك اماره معتبر، حکم شرعی واقعی را کشف کنند، تحفظ و تحصیل واقع را مقرر کند و به عبارت دیگر، احتیاط را بر آن ها واجب نماید (چون تنها در صورت احتیاط است که می توان در موارد تردید، واقع را تحصیل کرد) موجب ضرر و عسر و حرج بر مردم و اختلال در نظام اجتماعی زندگی بشر می شد.

از سوی دیگر، اگر شارع می خواست در این موارد، تکالیف شرعی را بردارد و بگوید: کسانی که نتوانسته اند از راه اماره به حکم شرعی دست پیدا کنند هیچ تکلیفی ندارند چنین چیزی در بسیاری از موارد، عدم التزام بسیاری از مردم را نسبت به احکام شرعی در پی داشته و در نتیجه، موجب خروج از دایره دین می گردید؛ چون مواردی که در آن ها امکان دسترسی به حکم واقعی وجود ندارد قابل توجه است.

از این رو، شارع برای این که ضرر و حرج پیش نیاید و نیز مردم از دایره التزام به احکام خارج نشوند، وظایف عملی را برای آنان مقرر نمود تا اگر به هر دلیلی نتوانستند به حکم واقعی دست یابند، به این وظایف عملی پای بند باشند. از طرفی، شارع می دانست که این وظایف عملی گاهی اوقات با واقع مطابقت ندارند ولی چاره ای جز جعل این وظایف عملی نداشت. در امارات نیز مسئله به همین صورت است؛ یعنی با این که شارع می داند گاهی اوقات امارات به واقع اصابت نمی کنند اما با این حال، این طرق عقلایی را امضا کرده است.

### مقدمه سوم

همان گونه که درباره مجعول در باب امارات، اختلاف رأی و نظر وجود داشت درباره مجعول در باب اصول عملی و این که به واسطه اصل عملی چه چیزی جعل می شود نیز اختلاف نظر وجود دارد که این مطلب باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد. در این جا اجمالاً می گوئیم:

برخی مانند مرحوم شیخ بر این عقیده اند که مجعول در اصول عملی يك حکم شرعی است که مماثل با حکم واقعی می باشد؛ یعنی می گویند: وقتی اصل عملی قائم شد، در واقع با این اصل عملی، حکمی مماثل با حکم واقعی جعل می شود. (1) البته در بعضی از کلمات مرحوم آخوند در بحث استصحاب، مسئله جعل حکم مماثل بیان شده و همان گونه که برخی به مرحوم آخوند نسبت داده اند، می توان از کلمات ایشان این مطلب را که وی نیز مانند مرحوم شیخ معتقد است مجعول در باب استصحاب، متیقن است نه نفس یقین، استظهار نمود. (2) در مقابل، مرحوم نائینی و برخی دیگر معتقدند: مجعول در استصحاب، خود یقین است. (3) اما با این حال، خود مرحوم آخوند در بسیاری از موارد تصریح می کند که مجعول در باب امارات و اصول عملی، منجزیت و معدّریت است. (4) صرف نظر از این اختلافات، عده ای قائل اند که مجعول در باب اصول عملی يك حکم شرعی است.

ص: 60

- 
- 1- . فرائد الأصول، ج 3، صص 20 و 234.
  - 2- . كفاية الأصول، صص 392 و 414.
  - 3- . با این تفاوت که برخی مثل محقق نائینی، به مجعولیت یقین به لحاظ جری عملی و بنای بر بقای حالت سابقه قائل اند. فوائد الأصول، ج 3، صص 15 و 19، وج 4، ص 564، وأجود التقريرات، ج 2، ص 416. برخی دیگر به مجعولیت یقین به لحاظ طریقیّت و کاشفیت آن از واقع قائل می باشند. دراسات فی علم الأصول، ج 1 ص 292، وج 3، ص 481، وج 4، ص 156.
  - 4- . كفاية الأصول، صص 264 \_ 265 و 277 و 405 و 469.

در مقابل، جمعی می‌گویند: مجعول در باب اصول عملی، يك حکم شرعی تکلیفی نیست بلکه آن چه در اصول عملی، اعمّ از محرز و غیر محرز، جعل شده همان «لزوم الجری العملی علی طبق المؤدی» است؛ چه این بناگذاری عملی بر یکی از دو طرف شك به عنوان آنّه هو الواقع باشد که در اصول عملی محرز جریان دارد و چه صرف بناگذاری عملی بر یکی از دو طرف بدون در نظر گرفتن جهت یادشده باشد که این در اصول عملی غیر محرز ثابت است. طبق این نظر، مجعول در باب اصول عملی يك بناگذاری عملی است که غیر از حکم شرعی می‌باشد.

برای مشخص شدن قول حق در این مسئله باید اقوال مختلف و دلایل آن‌ها بررسی شود. اما اگر بخواهیم به طور کلی و صرفاً به عنوان يك اصل موضوعی، قول حق را بیان کنیم باید بگوییم:

مجعول در باب اصول عملی همان لزوم جری عملی بر طبق مؤدای اصل می‌باشد و روشن است که این بناگذاری یا وظیفه عملی، حکم شرعی نیست؛ یعنی این گونه نیست که شارع يك حکم شرعی را برای شخص شك جعل کرده باشد تا در نتیجه بگوییم: شارع دو حکم شرعی جعل نموده است: 1. حکم شرعی واقعی که در مورد عناوین و موضوعات جعل شده است؛ 2. حکم شرعی ظاهری برای شخص شك.

پس مجعول در اصول عملی، يك وظیفه عملی است که خداوند متعال آن را برای شخص شك، صرفاً برای رفع تحیّر و تردّد در مقام عمل مقرر کرده و این غیر از جعل حکم است؛ زیرا جعل وظیفه عملی به این معنا است که چون مکلف، متحیّر است وظیفه او فعلاً این است نه آن که حکم، این گونه باشد. اگر گفته شود: شارع در موارد تحیّر، حکمی را جعل کرده معنایش این است که او برای يك موضوع دو حکم دارد: یکی حکم واقعی که برای این موضوع در صورتی که مشکوک نباشد ثابت است و دیگری حکم ظاهری که برای همین موضوع در صورتی که مشکوک باشد ثابت است؛ به عنوان مثال وقتی با أصالة البرائة یا أصالة الإباحة به حلیّت و جواز شرب تنن حکم می‌شود، معنایش این است که مکلف فعلاً در مقام عمل و ارتکاب این فعل مرخص است، نه آن که حکم ظاهری شرب تنن جواز و حلیّت باشد. آری، نتیجه از نظر عملی تفاوتی نمی‌کند.

### نتیجه

با ملا-حظه این سه مطلب که: اولاً- اصول عملی، اعمّ از محرز و غیر محرز، طریق به واقع نبوده و احراز واقع نمی‌کنند، و ثانیاً: اصول عملی برای رفع ضرر و حرج و

خارج نشدن مکلفین از دایره تدبیر تشریح شده اند، و ثالثاً: مجعول در باب اصول عملی یک وظیفه عملی است، این نتیجه روشن به دست می آید که در باب اصول عملی نیز حکمی به عنوان حکم ظاهری جعل نشده است.

به عنوان یک مؤید و شاهد بر این که در مورد اصول عملی حکم ظاهری وجود ندارد می توان به تعریف علم اصول اشاره کرد که در آن گفته می شود: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية أو لتعيين الوظيفة العملية»<sup>(1)</sup> در این تعریف، وظیفه عملی در مقابل حکم شرعی به کار رفته که مقصود از آن، اصول عملی است و روشن است که جنس حکم با جنس وظیفه عملی تفاوت دارد. البته ممکن است به این تعریف اشکالاتی وارد باشد، اما با این حال می توان آن را به عنوان یک مؤید، مهم به حساب آورد.

### گفتار پنجم بررسی اشکالات نظریه برگزیده

#### اشاره

ص: 62

---

1- . كفاية الأصول، ص 9؛ «أنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»؛ تهذيب الأصول، ج 1، ص 19؛ مناهج الوصول، ج 1، ص 51؛ «هو القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلية الإلهية أو الوظيفة العملية».

نتیجه مطالبی که در مباحث گذشته بیان شد این است که تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری صحیح نیست و در شریعت بیش از یک حکم وجود ندارد که همان حکم واقعی است. از این رو حکم ظاهری به معنایی که گفته شد مورد قبول ما نمی باشد. برای روشن تر شدن ابعاد این مطلب لازم است به ابهاماتی که در این رابطه وجود دارد یا اشکالاتی که مطرح شده پاسخ دهیم.

## اشکال اول

بعضی از روایات به گونه ای وجود حکم ظاهری را تأیید کرده و بر جعل مؤدّا دلالت دارند. از باب نمونه دو روایت را ذکر می کنیم:

1. امام علیه السلام می فرماید: «العمری وابنه ثقتان فما ادّیا عنّی فعنّی یؤدیان»<sup>(1)</sup> امام علیه السلام درباره عمری و پسرش فرمودند: این دو ثقة هستند، پس هر آن چه که از من بگویند از من گفته اند.

ص: 63

---

1- . وسائل الشیعة، ج 27، ص 138، باب 11 از ابواب صفات قاضی، ح 4؛ الکافی، ج 2، ص 125، باب 77 فی تسمیة من رآه علیه السلام، ح 1.



آیا معنای روایت، غیر از این است که آن چه به وسیله خبر ثقه بیان می شود همان حکم خداست؟! «فَعَنَى يُؤَدِيَان» یعنی هر چه این دو نفر بگویند گویا من گفته ام؛ چون ثقه می باشند. پس آن چه آنان بگویند در واقع يك حکم شرعی است که به وسیله امام علیه السلام به عنوان جعل مؤدّا بیان شده است و این در حقیقت به معنای تأیید حکم مستقلی به عنوان حکم ظاهری است و گویا به این وسیله جعل مستقلی به آن تعلق گرفته است.

2. در روایت دیگری که شبیه روایت پیشین می باشد امام علیه السلام می فرماید: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عننا ثقاتنا» (1) طبق این روایت کسی حق تشکیک در آن چه ثقات شیعه نقل می کنند، ندارد. ظاهر روایت این است که سخن ثقات شیعه سخن معصومین علیهم السلام است و هر چه بگویند در واقع همان حکم خداست؛ یعنی گویا به واسطه خبر آن ها، مؤدای این روایات جعل می شود که این همان حکم ظاهری است.

مستشکل در صدد است با استناد به این روایات اثبات کند که حکم ظاهری وجود دارد.

## پاسخ

اگر در معنای این روایات دقت کنیم، درمی یابیم که به هیچ وجه بر جعل مؤدّا و وجود حکم ظاهری دلالت ندارند؛ چون آن چه از هر دو روایت، مخصوصاً روایت اول استفاده می شود این است که امام علیه السلام بر وثاقت آن دو نفر شهادت می دهد و در ادامه می فرماید: آن چه این دو نفر می گویند، سخن ما می باشد. این عبارت در واقع بر وثاقت آن دو تأکید دارد؛ به تعبیر دیگر، تعلیق حکم بر وصف، به علیت وصف اشعار دارد؛ یعنی علت این که سخن آن ها سخن امام می باشد این است که ثقه اند. در روایت

ص: 64

---

1- وسائل الشیعة، ج 1، ص 38، باب 2، ثبوت الکفر و الارتداد بجحد بعض الضروریات، ح 2، و ج 27، ص 150، باب 11 از ابواب صفات قاضی، ح 40.

دوم هم که می فرماید: «کسی از محبتین ما نباید در آن چه که از ثقات شیعه نقل و روایت می شود، تشکیک کند»، چیزی جز پذیرش قول ثقه استفاده نمی شود؛ به این دلیل که خبر ثقه طریقی به سوی واقع است. در نتیجه، این روایت بر طریقت خبر ثقه نسبت به واقع تأکید کرده و گویا می گوید: خبر ثقه است که شما را به واقع و آن چه ما می گوئیم، می رساند. بنابراین به هیچ وجه از این دو روایت استفاده نمی شود که به وسیله خبر واحد ثقه، مؤدّا یا حکم ظاهری جعل می شود.

برخی (1) تلاش کرده اند از این دو روایت، جعل طریقت را استفاده کنند که این نیز نادرست است؛ زیرا بر اساس این دو روایت، علت پذیرش سخنان راوی، وثاقت او دانسته شده و از آن جا که خبر ثقه نزد عقلا، طریقی به سوی واقع است بنابراین سخن او پذیرفته می شود و این چیزی نیست که شارع آن را جعل کرده باشد بلکه شارع روش و طریقه عقلا را امضا کرده و یا حداقل ردع نکرده است. پس به هیچ وجه از این روایات، جعل مؤدّا و جعل طریقت استفاده نمی شود بلکه روایت اول، شهادت بر وثاقت است و در روایت دوم همان طریق عقلایی معهود و متعارف، امضا و تأیید شده است.

به عبارت دیگر، در واقع ائمه علیهم السلام می خواهند مردم را به این مطلب تنبّه دهند که در مسائل دینی و شرعی نیز همانند سایر امور، از همان طرق معهود و متعارف عقلایی استفاده نمایند و گمان نکنند که راه رسیدن به معارف و احکام دینی و شرعی راه مخصوصی است؛ مانند این که توهم شود برای شناخت احکامحتما باید قطع و یقین حاصل گردد، در حالی که چنین نبوده و به خبر ثقه نیز می توانند اعتماد کنند.

بر این اساس آن چه در این دو روایت بیان شده نه تنها مخالفی با نظر مختار ندارد بلکه شهادت بر وثاقت و عدم جواز تشکیک در نقل ثقات شیعه، خود به نوعی روش عقلا مبنی بر رجوع به خبر ثقه را تأیید می کند.

ص: 65

اشاره شد بنای عقلا بر این است که امارات (مانند خبر ثقه و ظواهر) طریق به سوی واقع اند. باید توجه داشت که در بنای عقلا دو احتمال وجود دارد: يك احتمال این است که عقلا- با خبر ثقه و امثال آن اطمینان یافته و کاشفیتی حقیقی - اگرچه به صورت ناقص - برای این طرق قائل اند. احتمال دوم آن که بنای عملی عقلا بر اخذ به این طرق بوده و کاری به جهت کشف ندارند؛ به عبارت دیگر آنان، امارات را به عنوان طریق اعتبار کرده و بنا را بر طریقت آن ها می گذارند، اگرچه واقعا طریقت نداشته باشند.

محقق عراقی معتقد است مراد از بنای عقلا- در این مسئله، معنای دوم است؛ یعنی بنای عملی عقلا بر این است که امارات را به عنوان طریق اعتبار می کنند بدون آن که کاشفیتی برای آن قائل باشند؛ به عبارت دیگر، طریقت را در مورد آن ها اعتبار می کنند نه آن که حقیقتا طریقت داشته باشند. (1)

ولی همان گونه که پیش از این گفتیم این سخن صحیح نبوده و مراد از بنای عقلا همان معنای اول است؛ یعنی از آن جا که عقلا امارات را طریق به سوی واقع دانسته و برای آن ها جهت کشف قائل اند به امارات عمل می کنند و این گونه نیست که طریقت را برای امارات اعتبار کرده باشند.

## اشکال دوم

اشکال دیگر این است که قضیه معروف «للمصیب أجران وللمنحطی أجر واحد» ظاهر در این است که در مؤدای اماره مصلحتی وجود دارد که عاید شخص مجتهد می شود، چه به واقع اصابت کند و چه نکند. پس این سخن معروف و مشهور با انکار حکم ظاهری سازگار نیست.

ص: 66

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: این قضیه مشهور و معروف، در کتب اصولی اهل سنت ریشه داشته و در کتب اصولی شیعه وجود ندارد. از باب نمونه، غزالی (1) در کتب خود این اصطلاح را به کار برده و اساس آنروایاتی است که از ابوهریره، عمرو بن عاص و بعضی دیگر نقل شده است. طبق این نقل، پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده: «إذا حکم الحاکم فاجتهد فأصابه کان له أجران فإن اجتهد فأخطأ کان له أجر». (2) این در حالی است که ابوهریره به جعل در حدیث معروف بوده و عمرو بن عاص شخص معلوم الحالی است که اساس شخصیت او بر جعل، کذب و دروغ استوار است. حتی ریشه تاریخی این روایات و مجعولات، توجیه بعضی از کارهایی بوده که علیه امیرالمؤمنین علیه السلام انجام می‌شد؛ زیرا بعضی از اعمال با هیچ يك از موازین سازگار نبود و این موجب گردید آنان با مجعولاتی مثل «اجتهد و أخطأ» به توجیه اعمال خود پردازند. پس اساس این سخن مردود بوده و نزد علمای ما مورد پذیرش قرار نگرفته است.

### اشکال سوم

انکار حکم ظاهری و انکار جعل مؤدّا یا انکار عدم وجود مصلحت در نفس پیروی از اماره، موجب فوت بعضی مصلحت‌ها از مکلفین یا باعث قرار گرفتن آنان در مفسده می‌شود؛ زیرا وقتی اجازه داده می‌شود مکلفین از راهی بروند که ممکن است به مقصد نرسند آن‌گاه این احتمال وجود دارد که بعضی از مصلحت‌های واقعی را از

ص: 67

1- . المستصفی، ص 360.

2- . صحیح البخاری، ج 8، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة، باب أجر الحاکم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ص 157 و صحیح مسلم، ج 5، کتاب الأقضية، باب بیان أجر الحاکم إذا اجتهد، ص 131؛ «إذا حکم الحاکم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حکم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». لازم به ذکر است که متن روایت در کتاب المستصفی این گونه است: «إذا اجتهد الحاکم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر». المستصفی ص 296 و 360. این روایت با این تعبیر در کتبی مثل المنتقی لابن الجارود، باب ما جاء فی الاحکام، ص 249، ح 996 آمده است.

دست داده یا گرفتار مفسده شوند. این، نتیجه انکار حکم ظاهری است و شاید بتوان گفت: اگر منکر حکم ظاهری شویم امارات و طرق معتبر شرعی را از خاصیت ساقط نموده ایم، مخصوصاً در جایی که تمکّن از تحصیل علم و واقع وجود دارد؛ چون کسانی که به اعتبار اماره قائل اند، حتی در جایی که امکان تحصیل واقع یا علم وجود دارد اماره را معتبر می دانند. اما اگر قائل شدیم مثلاً به واسطه قیام اماره، مؤدّا جعل می شود در این صورت دیگر مصلحتی فوت نمی شود؛ چون خود شارع آن مصلحت های فوت شده احتمالی را به واسطه جعل مؤدّا جبران کرده است.

## پاسخ

پاسخ اشکال این است که اگر شارع به ما اجازه داده تا از امارات و طرق پیروی کنیم به خاطر یکی از این دو جهت می باشد: 1. شارع می داند موارد اصابت اماره به واقع با مواردی که علم و یقین به واقع اصابت می کند، مساوی است؛ چون یقین نیز با آن که حجیتش ذاتی است ولی در برخی موارد، مطابق با واقع نبوده و جهل مرکب است. بنابراین از آن جا که شارع می داند مواردی که اماره به واقع اصابت می کند نه تنها مساوی با قطع بلکه چه بسا بیش از مواردی است که قطع و یقین به واقع اصابت می کند، این اجازه را به ما داده که از امارات پیروی کنیم.

2. اگر شارع امارات را به عنوان طریق برای تحصیل احکام نمی پذیرفت و تنها به علم و یقین اکتفا می کرد موجب تضییق و مشقّت بر مکلفین می شد. اگر شارع می فرمود: «باید برای تحصیل هر حکمی از احکام خدا یقین حاصل شود» زندگی مردم دچار اختلال می گشت، خصوصاً آن که اخذ به امارات در زندگی عادی مردم امری رایج و متعارف بوده و مردم و عقلا به آن عادت دارند؛ به عبارت دیگر مصلحت تسهیل بر مکلفین موجب شده شارع اجازه دهد که از این امارات و طرق پیروی شود.

مصلحت تسهیل هم يك مصلحت نوعی بوده و در دوران امر بین مصلحت نوعی و مصلحت شخصی قطعاً مصلحت نوعی مقدم است؛ مثلاً حفظ نظام اجتماعی زندگی، بسیار مهم تر از رسیدن يك مكلف به مصلحت واقعی موجود در عمل به فلان حکم است.

بنابراین، شارع یا به این دلیل که احتمال خطای امارات ظنی نسبت به قطع، کمتر یا حداقل مساوی با آن است و یا به این جهت که راه دیگری غیر از پیروی اماره موجب مشقت می شود همان روش عقلایی متعارف بین مردم یعنی عمل به امارات را به عنوان طریقی برای رسیدن به واقع مورد تأیید قرار داده است و این در واقع نه مصلحتی را در مؤداً به وجود می آورد و نه مصلحتی را در نفس اتباع اماره ایجاد می کند بلکه تنها اثرش این است که اگر این اماره به واقع اصابت کرد واقع را منجز می کند و اگر به واقع اصابت نکرد، معذّر بوده و جلوی عقاب را خواهد گرفت.

پس می توان نتیجه گرفت حکمی به نام حکم ظاهری که توسط شارع انشا شده باشد، وجود ندارد. شاهد مهم بر این مطلب آن است که در مواردی که شارع نسبت به واقع و تحصیل آن اهتمام دارد و به هیچ وجه نمی خواهد واقع ترك شود خودش مستقیماً به احتیاط امر کرده است؛ مانند مسئله دماء و فروج. شارع در موارد خاص بنا به ضرورت و اهمیت، به احتیاط دستور داده اما در بقیه موارد، به همین طرق و امارات اکتفا کرده است؛ چون امر به احتیاط در همه موارد، قطعاً زندگی عادی بشر را دچار اختلال می کند.

## اشاره

وجود حکم ظاهری مبّعاتی دارد که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

## مبّعه اول

یک مبّعه مهم برای حکم ظاهری که هم درباره اصول عملی و هم درباره امارات، قابل ذکر می‌باشد، مطلبی است که بین اصولیین شهرت یافته و آن این که تصویب نسبت به احکام واقعی باطل بوده اما نسبت به احکام ظاهری صحیح است. بر این اساس چنان چه مجتهدی وجوب تخیری نماز جمعه در عصر غیبت را از ادلّه استنباط کند، اگر این حکم به واقع اصابت نماید آن را منجز نموده و در غیر این صورت، واقع را تغییر نمی‌دهد. حال اگر مجتهد دیگر آن را واجب عینی دانست و در همین حال مجتهد سوم به این نتیجه رسید که نماز جمعه در عصر غیبت حرام است؛ هر یک از این سه مجتهد بر اساس ادلّه و امارات به حکمی دست یافته‌اند و فرض این است که هر سه حکم، ظاهری بوده و حجت می‌باشند. حال آیا واقعا می‌توان ملتزم شد که شارع به تعداد مجتهدین دارای احکام ظاهری است؟! یا نسبت به مجتهد واحد می‌توان گفت: با تغییر مبنا و تبدل رأی او حکم ظاهری خداوند نیز تغییر می‌کند؟! به

عبارت دیگر، آیا می توان ادعا کرد خداوند به تعداد مجتهدین و برای مجتهد واحد به تعداد آرا متبدله، احکام ظاهری مختلف جعل کرده است؟!

روشن است که این گونه نیست و بیش از يك حکم وجود ندارد و آن، حکم واقعی موجود در لوح محفوظ است. آری، راه های رسیدن به واقع مختلف است؛ این راه گاهی قطع و گاهی اماره می باشد که اگر به واقع اصابت کرد آن را منجز می کند و در غیر این صورت، برای مکلف عذرآور است و اگر راهی که مکلف را به واقع برساند وجود نداشته باشد باید به اصول عملی رجوع کند. با توجه به آن چه گفته شد اساس حکمظاهری زیر سؤال می رود.

## مبعد دوم

ما در مورد احکام واقعی معتقدیم که عقل، به وجوب اطاعت و هم چنین استحقاق عقاب در صورت مخالفت و استحقاق ثواب در صورت موافقت، حکم می کند. اما آیا می توان پذیرفت که عقل در مورد احکام ظاهری نیز به لزوم امثال حکم می کند و برای موافقت و مخالفت احکام ظاهری به استحقاق عقاب و ثواب حکم می نماید؟

به نظر می رسد اگر عقل در مورد امارات و اصول عملی به لزوم امثال و استحقاق ثواب بر موافقت و استحقاق عقاب بر مخالفت حکم می کند، برای وصول به واقع است و نمی توان ملتزم شد که برای موافقت و مخالفت خود این حکم ظاهری، ثواب و عقاب مستقلاً وجود داشته باشد؛ زیرا اگر چنین باشد باید در موارد موافقت امارات و اصول با واقع دو ثواب به ما بدهند؛ مثلاً اگر اماره ای بر وجوب نماز جمعه قائم شد و در واقع نماز جمعه واجب بود، می بایست هم برای موافقت با حکم ظاهری مستفاد از اماره و هم برای عمل به حکم واقعی پاداش دریافت کنیم؛ چون بنا به فرض، هر دو، حکم و مجعول شارع می باشند و عقل هم طبق فرض، به لزوم امثال و استحقاق ثواب بر موافقت و استحقاق عقاب بر مخالفت حکم نموده است؛ در



حالی که قطعاً این گونه نیست و هیچ کس ملتزم نشده که بر عمل به حکم ظاهری موافق با حکم واقعی دو پاداش مترتب می شود. پس از این که حکم ظاهری، عقاب و ثواب مستقلی ندارد کشف می شود که اگر ما وظیفه داریم به اماره به عنوان حجت عمل کنیم فقط برای تحصیل واقع است. این مطلب می تواند مبعّد جعل حکمی به عنوان حکم ظاهری از طرف شارع باشد. البته همان گونه که سابقاً اشاره شد، برخی معتقدند حکم ظاهری يك حکم طریقی است و حکم طریقی یا به طور کلی حکمی صوری است که مصلحتی جز مصلحت نفس جعل در آن نیست و یا حکمی است که مصلحت آن همان مصلحت حکم واقعی و برای وصول به آن است. طبق این نظر حکم طریقی در هر صورت عقاب و ثواب مستقل ندارد. لذا بر اساس این دیدگاه، حکم ظاهری با عدم ثواب و عقاب مستقل قابل جمع است. با توجه به همین نکته است که ما این مسئله را به عنوان مبعّد حکم ظاهری مطرح نمودیم، نه به عنوان دلیل نفی آن.

### مبعّد سوم

نکته دیگری که می تواند به عنوان مبعّد حکم ظاهری ذکر شود مطلبی است که برخی از قائلین به حکم ظاهری نیز به آن تصریح کرده اند و آن عبارت از عدم وجود مبادی خاص و ملاکات مستقل و رای مبادی و ملاکات احکام واقعی است. اگر قرار باشد حکمی به انشای مستقل توسط شارع جعل شود قطعاً نیازمند مبادی خاص و ملاک مستقل است در حالی که در حکم ظاهری نه ملاک مستقلی وجود دارد و نه مبادی خاصی می توان برای آن برشمرد. بر این اساس، التزام به جعل حکم ظاهری از طرف شارع مشکل است.

لازم به ذکر است که همان نکته ای که درباره مبعّد دوم بیان کردیم در مورد این مبعّد هم قابل طرح است.

اشاره

پذیرش یا انکار حکم ظاهری دارای آثار مهمی در علم اصول است. این مطلب را به جز مبحث محذورات اجتماع حکم ظاهری و واقعی، در مواضع مهمی از علم اصول می توان جستجو کرد. در این فصل به دو نمونه از این آثار اشاره می کنیم.

ص: 73



بحث اجزا دارای چند بخش است:

1. اجزای مأمور به، به امر واقعی اولی از واقع؛

2. اجزای مأمور به، به امر واقعی ثانوی (امر اضطراری) از واقع؛

3. اجزای مأمور به، به امر ظاهری از واقع.

آن چه به موضوع بحث ما مرتبط می باشد، بخش سوم است. این بحث با عناوین مختلفی مطرح شده اگرچه عنوان مشهور همان عنوانی است که بیان نمودیم. شایان ذکر است طبق مبنایی که ما اختیار کرده و بر اساس آن حکم ظاهری را نفی نمودیم، باید عنوان دیگری را برای این بحث انتخاب کنیم؛ به این صورت که آیا اتیان مؤدای امارات و اصول عملی، مجزی از مأمور به واقعی می باشد یا خیر؟ یعنی اگر کسی بر طبق مؤدای اماره عمل کند و سپس کشف خلاف شود آیا لازم است در داخل وقت، اعاده و در خارج وقت قضا نماید؟ البته ممکن است پذیرش یا انکار حکم ظاهری از حیث نتیجه عملی در این مبحث یکسان باشد ولی قطعاً نوع بیان بر اساس هر يك از این دو مبنا کاملاً متفاوت است.

به طور کلی در این مسئله می توان سه قول را بیان نمود:

1. قول به اجزا مطلقاً؛ یعنی هم در اصول و هم در امارات و هم نسبت به تفصیلاتی که در مسئله وجود دارد به اجزا قائل شویم.

2. قول به تفصیل؛ با توجه به تفصیلات متعددی که در مسئله وجود دارد.

3. قول به عدم اجزا مطلقاً.

برای روشن شدن قول دوم، به طور خلاصه به تفصیلاتی که در این مسئله وجود دارد اشاره کرده و بررسی بیشتر آن را به آینده موکول می نمایم و در نهایت، نظر مختار را بیان خواهیم نمود.

تفصیلات مورد نظر از این قرارند:

1. تفصیل بین امارات و طرّقی که به احکام شرعی کلی مربوط اند (مثل قیام خیر واحد بر وجوب سوره در نماز، یا مثل اصل عملی که در شبهات تحریمی تکلیفی جاری است) و بین امارات و اصول مربوط بهموضوعات (مانند بینه ای که بر نجاست آب قائم شود).

2. تفصیل بین امارات و اصول منقّح موضوع یا متعلّق تکلیف و غیر آن ها؛ مثل اصالة الطهارة جاری در شبهات موضوعی.

3. تفصیل بین اصول عملی شرعی و عقلی.

4. تفصیل بین اعتبار امارات از باب طریقت و از باب سببیت.

5. تفصیل بین انکشاف قطعی خلاف و انکشاف ظنی آن.

6. تفصیل بین صورتی که لسان دلیل امارات لسان تتمیم کشف باشد و صورتی که لسان تنزیل مؤدّا به منزله واقع باشد غیر از آن. در مورد لسان اصول عملی نیز فرموده اند: گاهی لسان تنزیل است (مثل استصحاب) و گاهی لسان رفع مشکوک است (مثل حدیث رفع) و گاهی لسان اثبات صغرا برای کبرایی که ثابت شده، می باشد.

باید توجه داشت که بیان این تفصیلات الزاماً به این معنا نیست که حکمشان نیز متفاوت است بلکه صرفاً برای بررسی دقیق تر مسئله مطرح شده و بزرگانی مانند مرحوم آخوند، محقق نائینی و محقق عراقی به آن ها اشاره کرده اند و کسانی مثل امام رحمه الله در باب امارات به طور کلی این تفصیلات را کنار گذاشته اند. به هر حال، به طور کلی در باب اجزا، سه قول وجود دارد و هر يك از آن ها دلایلی دارند که فعلاً در صدد بررسی آن ها نیستیم و صرفاً اشاره ای اجمالی به این اقوال خواهیم داشت. تفصیل این بحث در جای خود بیان خواهد شد.

## 1. نظر محقق خراسانی

محقق خراسانی در موارد اصول عملی جاری در موضوع یا متعلق تکلیف، به اجزا قائل شده و می فرماید: اگر اصل عملی به گونه ای باشد که منقح موضوع یا متعلق تکلیف است (مثل اصالة الطهارة که در لباس مشکوک شخص نمازگزار جاری می شود) مقتضی اجزا خواهد بود. اماراتی که منقح موضوع یا متعلق تکلیف می باشند (مثل بینه ای که بر نجاست یا طهارت لباس قائم می شود) بنا بر قول به طریقت، مجزی نمی باشند ولی بنا بر مسلك سببیت، مجزی هستند. ایشان درباره اماراتی که در احکام شرعی جاری می شوند قائل به عدم اجزا می باشد مطلقاً. پس محقق خراسانی بین اصول و اماراتی که در موضوعات جاری می شوند و اصول و اماراتی که در احکام جریان می یابند، تفصیل داده و حکم اصول و امارات جاری در احکام را یکی دانسته و در هر دو قائل به عدم اجزا شده است. در مورد اصول جاری در موضوعات نیز آن را مجزی می داند و در امارات، بین مسلك سببیت و مسلك طریقت تفصیل داده که حکم آن بیان شد. (1)

ص: 77

محقق نائینی این مطلب را به گونه دیگری بیان کرده و شقوقی که ذکر می کند بیشتر از صورت هایی است که در کلام مرحوم آخوند آمده است. اجمالاً ایشان در مورد امر ظاهری شرعی که مؤدای امارات است، در باب احکام کلی شرعی در فرض انکشاف قطعی خلاف قائل به عدم اجزا می باشد؛ مثلاً اگر خبر واحدی قائم شود که سوره در نماز یومیه واجب نیست و مجتهد بر اساس آن فتوی دهد ولی بعداً به واسطه يك خبر متواتر قطعی کشف شود که سوره در نماز واجب بوده، در این صورت نمازی که بدون سوره اتیان شده مجزی نیست، نه برای مجتهد و نه مقلدین مجتهد، و باید در داخل وقت اعاده و در خارج وقت قضا شود.

وی درباره اماراتی که در موضوعات قائم می شود (مانند بینه) قائل به عدم اجزا بوده و صورت های مختلفی را برای آن بیان کرده و برای هر فرضی بیان مستقلی را ارائه نموده ولی حکم همه آن ها تقریباً یکسان است.

او در مورد امر ظاهری شرعی که با اصول عملی شرعی ثابت می شود (مانند قاعده طهارت و استصحاب) نیز قائل به عدم اجزا بوده و میان شبهات حکمی و شبهات موضوعی در فرض انکشاف قطعی خلاف، تفاوتی نمی گذارد که با نظر مرحوم آخوند تفاوت دارد؛ چون مرحوم آخوند بین اصول جاری در احکام و موضوعات فرق گذاشته است.

ایشان در فرض انکشاف ظنی خلاف، چه در مؤدای اصول و چه در مؤدای امارات قائل به عدم اجزا می باشد.

محقق نائینی در مورد امر ظاهری عقلی که شامل علم و «ما يلحق به من الأصول العقلية» می شود، قائل به عدم اجزا شده است.

چنان که ملاحظه شد ایشان در تمام صورت ها قائل به عدم اجزا است. لازم به ذکر

است که مراد از امر ظاهری شرعی، امارات و اصول عملی شرعی و مراد از امر ظاهری عقلی در اصول، همان اصول عملی عقلی (مانند برائت عقلی و تخییر عقلی) است و منظور از امر ظاهری عقلی در امارات، علم و قطع می باشد. (1)

### 3. نظر محقق عراقی

ایشان ضمن توجه به تفصیلاتی که در بیان محقق نائینی و مرحوم آخوند آمده است، فرض های جدیدی را مطرح می کند.

محقق عراقی در مورد اتیان به مأمور به ظاهری در فرض کشف خلاف می فرماید: اگر آن مأمور به مؤدای اماره باشد، در فرض طریقت مطلقاً مجزی است اما بنا بر مسلك سببیت \_ البته به معنای مصلحت سلوکی شیخ نه سببیت باطل \_ در صورت کشف خلاف مجزی است.

در برخی صورت های دیگر می فرماید: باید دید که آیا آن اماره و دلیل به لسان تتمیم کشف است یا به لسان تنزیل مؤدای یا به لسان دیگر است؟ اگر لسان دلیل، لسان تتمیم کشف و یا تنزیل مؤدای به منزله واقع باشد، قائل به عدم اجزا می شویم مگر در يك فرض که لسان، لسان توسعه حقیقی در امر واقعی باشد به گونه ای که شامل واقع و ظاهر با هم شود. این بر طبق مسلك سببیت به معنای صحیح آن است، اما بر طبق سببیت محال که شامل سببیت معتزلی و اشعری می شود، اجزا امر واضحی است؛ چون اگر کسی قائل شد که اماره موجب ایجاد يك مصلحت شده و واقع را تغییر می دهد در این صورت، و رای مؤدای اماره چیزی نیست تا فرض عدم اجزا از واقع مطرح شود و اساساً کشف خلاف، معنا نخواهد داشت.

پس بنا بر نظر محقق عراقی طبق مسلك سببیت باید ملتزم به اجزا شویم. اما

ص: 79



مرحوم آخوند در امارات و اصول که در احکام شرعی جاری می شوند قائل به عدم اجزا شده و میان مسلک سببیت و طریقت تفاوتی نمی گذارد. شاید عدم تفصیل در کلام مرحوم آخوند از این جهت باشد که ایشان به سببیت جائز یعنی همان مصلحت سلوکی نظر داشته وگرنه ایشان نیز علی القاعده می بایست در سببیت باطل قائل به اجزا شود.

محقق عراقی در مورد اصول عملی نیز تفصیل داده و در اصولی که به لسان تنزیل می باشند (مانند استصحاب) قائل به عدم اجزا شده است ولی بین اصولی که به لسان رفع مشکوک است (مانند حدیث رفع) و بین اصولی که به لسان اثبات صغری برای يك کبرای کلی است و از ادله واقعی استفاده می شود (مانند قاعده حلیت و طهارت) فرق می گذارد و در مورد استصحاب نیز شقوق مختلفی را مطرح می کند.

ایشان در مورد قسم اول (مثل حدیث رفع و حدیث حجب که به لسان رفع مشکوک است) قائل به عدم اجزا شده است. به طور کلی شاید بتوان گفت مفصل ترین بیان در این مسئله بیان محقق عراقی است. (1) محقق اصفهانی نیز مطالبی را در این رابطه بیان کرده (2) که باید در جای خود مطرح شود.

## نظر برگزیده

## الف) امارات

پیش از این درباره کیفیت حجیت و اعتبار امارات بیان نمودیم که اعتبار امارات از باب امضای شارع یا عدم ردع او نسبت به يك طریق عقلایی است و گفتیم: این که عقلا به امارات أخذ نموده و آن را معتبر می دانند صرفاً به این جهت است که امارات را طریقی برای رسیدن به واقع می دانند و معتقدند که امارات و طرق در غالب موارد،

ص: 80

---

1- . نهاییة الافکار، ج 1، ص 243 \_ 255.

2- . بحوث فی الأصول، ج 1، ص 120 \_ 132.

کشف از واقع نموده و به همین جهت از موارد قلیلی که مخالف با واقع است، چشم پوشی می کنند و شارع نیز این طریق را نه تنها ردع نکرده بلکه امضا نموده است.

با توجه به این مطلب، وقتی به سیره عقلا رجوع می کنیم، می بینیم اگر عقلا به اماره ای عمل کنند و سپس کشف خلاف شود، نمی گویند: ما دیگر تکلیفی نداریم و به وظیفه خود عمل نموده ایم بلکه خود را نسبت به تحصیل واقع موظف می دانند. در شرعیات نیز وضعیت به همین صورت است؛ مثلاً اگر اماره ای بر وجوب نماز بدون سوره قائم شود و مکلف، نماز را به همین کیفیت بخواند ولی پس از آن کشف خلاف شود، عقلا او را موظف می دانند که نماز را اعاده یا قضا نماید. بنابراین طبق مبنای ما در امارات چاره ای جز قول به عدم اجزا مطلقاً نداریم، چه در احکام و چه در موضوعات، چه کشف خلاف قطعی باشد چه ظنی؛ البته این مطلب به حسب قاعده اولی است.

### **(ب) اصول عملی**

چنان که قبلاً گفته شد اصول عملی طریق برای رسیدن به واقع نیستند بلکه علت تشریح اصول عملی دفع محذور ضرر و حرج از يك سو و جلوگیری از خروج از التزام به دین از سوی دیگر است. پس آن چه در اصول عملی جعل گردیده صرفاً وظایفی عملی برای مکلف در ظرف شك می باشد. در نتیجه اگر کسی بر طبق اصل عملی رفتار کند، مثلاً با تمسك به اصل برائت، نماز را بدون سوره بخواند ولی بعداً کشف خلاف شود در این صورت، قاعده اقتضا می کند که بگوییم: عمل او مجزی است؛ زیرا به وظیفه ای که از طرف شارع برای او مقرر شده بود عمل نموده است. بنابراین اگر معلوم شد که عمل او بر خلاف واقع انجام گرفته است دیگر لازم نیست در داخل وقت اعاده و در خارج وقت قضا کند.

باید توجه داشت بیانی که در مورد اصول عملی گفته شد يك بيان کلی و اجمالی است و در هر يك از اصول عملی به بیان جداگانه و مستقل برای اثبات اجزا در فرض انکشاف خلاف محتاج هستیم که در جای خود بیان شده است.

### وجه تفصیل بین امارات و اصول در نظر برگزیده

نکته ای که لازم است به آن اشاره شود، این است که چرا در مورد امارات قائل به عدم اجزا شدیم ولی اصول عملی را مقتضی اجزا دانستیم، با این که طبق مبنای مختار نه در امارات و نه در اصول عملی، حکم ظاهری جعل نشده و ما حکم ظاهری را در هر دو نفی نمودیم؟ پس چه چیزی باعث گردید تا در امارات قائل به عدم اجزا و در اصول عملی قائل به اجزا شویم؟

پیش از این گفتیم در مورد امارات، حکم ظاهری جعل نشده و حجیت امارات از باب عدم ردع شارع نسبت به طریق عقلا است که امارات را طریق برای رسیدن به واقع می دانند. طریقت به واقع، نه از سوی شارع جعل شده و نه از سوی عقلا؛ یعنی التزام آن ها به این طرق حتی از باب تعبد خود عقلا هم نیست بلکه برای این است که امارات را طریق به واقع و غالب المطابقه با آن می دانند. شارع نیز این روش را تأیید کرده و یا حداقل از آن ردع نکرده است. طبق این مبنا با مراجعه به عرف و عقلا می بینیم وقتی کشف خلاف می شود، عقلا همچنان خود را به واقع ملتزم می دانند. بنابراین مسئله عدم اجزا در مورد امارات کاملاً روشن است.

اما وجه اجزا در اصول عملی آن است که شخص مکلف به وظیفه خود عمل کرده است؛ همان وظیفه ای که حیثیت احراز و طریقت نسبت به واقع در آن نبوده بلکه صرفاً برای رفع تحیر مکلف در مقام عمل جعل شده است. از این رو، در فرض انکشاف خلاف، مسئله التزام به واقع مطرح نیست، بر خلاف امارات که وجه عمل به

آن این است که عقلاً- امارات را طریق به واقع می دانند. پس، از آن جا که مقصود در امارات، رسیدن به واقع می باشد با کشف خلاف، خودشان را هم چنان ملتزم به واقع می دانند، بر خلاف اصول عملی که اساساً مسئله رسیدن به واقع در آن ها مطرح نیست و بنابراین التزام به واقع بعد از کشف خلاف معنا ندارد. به این جهت است که ما در اصول عملی به اجزا ولی در امارات قائل به عدم اجزا شدیم.

#### تنبیه

لازم است به این نکته اشاره شود که مسئله عدم اجزا در مورد امارات و اجزا در مورد اصول عملی به حسب قاعده است؛ بنابراین، اگر در هر دو مورد، دلیل خاصی بر خلاف قاعده اقامه شد هیچ منعی وجود ندارد که به مقتضای آن دلیل خاص ملتزم شویم؛ مثلاً دلیل خاصی قائم شود مبنی بر این که عمل به فلان اماره مجزی از واقع است یا دلیلی قائم شود بر این که عمل به فلان اصل عملی در صورت کشف خلاف، مجزی از واقع نیست. پس این که گفتیم: «اتیان به مؤدای طرق و امارات، مقتضی عدم اجزا و اتیان به مؤدای اصول عملی، مقتضی اجزا است» به حسب قاعده اولی بوده و اگر دلیلی بر خلاف آن چه گفتیم قائم شود به مقتضای دلیل ملتزم می شویم.

در تنبیه دوم از تنبیهات استصحاب، بحثی مطرح شده مبنی بر این که اگر برای جریان استصحاب می‌بایست یقین به حدوث و شك در بقا فعلیت داشته باشد آیا این یقین باید وجدانی بوده و ثبوت آن احراز شود یا آن که فرض و تقدیر ثبوت نیز کفایت می‌کند؟ این تنبیه مرتبط با تنبیه اول است که در آن مسئله فعلیت یقین و شك مطرح گردیده و اساس آن برای بیان این مطلب است که منعی برای جریان استصحاب در مؤدیات امارات وجود ندارد؛ زیرا در مورد امارات، این سؤال مطرح است که اگر به وسیله اماره، حکمی ثابت و در بقای آن شك حاصل شد آیا می‌توان حکم مذکور را استصحاب کرد یا خیر؟

منشأ اشکال این است که در موارد اثبات حکم به وسیله اماره، یقینی نسبت به حدوث حکم وجود ندارد؛ مثلاً اگر خبر واحدی بر وجوب نماز جمعه در حال حضور دلالت کرد وجوب واقعی نماز جمعه برای ما احراز نمی‌شود و چه بسا در واقع نماز جمعه واجب نباشد. حال اگر در وجوب نماز جمعه در عصر غیبت شك شود آیا می‌توان استصحاب را جاری نمود؟ ممکن است کسی بگوید این جا جای

جریان استصحاب نیست؛ زیرا در این فرض يك ركن مهم استصحاب، یعنی یقین به حدوث و فعلیت یقین، دچار اختلال است؛ چون وجوب نماز جمعه به وسیله اماره ثابت شده که موجب یقین به ثبوت حکم نیست؛ پس نمی توانیم استصحاب را جاری کنیم. از سوی دیگر، شك در بقا نیز نداریم؛ چون وقتی یقین به حدوث موجود نبود شك در بقا معنا پیدا نمی کند؛ زیرا شك در بقا متفرع بر یقین به حدوث است. بنابراین استصحاب در مؤدیات امارات دچار مشکل می شود به این جهت که ارکان استصحاب منهدم شده است.

مرحوم آخوند برای حل این مشکل و اثبات جریان استصحاب در مؤدیات امارات، تنبیه دوم را منعقد نموده و دو پاسخ به این توهم داده اند که یکی بر طبق مبنای خود ایشان و دیگری بر طبق مبنای مشهور است. (1) ایشان می گوید: برای جریان استصحاب، تقدیر ثبوت نیز کافی است و احراز آن لازم نمی باشد.

مرحوم آخوند می فرماید: این اشکال فقط بر طبق مبنای ما در باب امارات که به جعل منجزیت و معذرت قائل هستیم، پیش می آید اما طبق مبنای مشهور که قائل اند مؤدیات امارات، احکام ظاهری شرعی می باشند، وارد نیست و استصحاب جریان می یابد؛ چون طبق این مبنا به ثبوت حکم ظاهری یقین داریم و چنان چه در بقای آن شك کنیم، می توانیم استصحاب را جاری نماییم؛ مثلاً اگر قائل شویم يك وجوب ظاهری برای نماز جمعه به وسیله اماره جعل شده، دیگر اشکالی در جریان استصحاب نیست؛ چون به حدوث وجوب ظاهری یقین داریم. بنابراین ارکان

ص: 85

---

1- . كفاية الأصول، ص 404 \_ 405. مرحوم آخوند، جواب اول را در متن ولی جواب دوم را در پاورقی کفایه ذکر می کند. جواب ایشان بر طبق مبنای مشهور این است: «وأما بناءً على ما هو المشهور من كون موديات الأمارات أحكاماً ظاهرياً شرعية كما اشتهر أن ظنية الطرق لا- تنافي قطعية الحكم، فالاستصحاب جار، لأن الحكم الذي أدت اليه الامارة محتمل البقاء لاءمكان إصابتها الواقع و كان مما يبقى. والقطع بعدم فعليته حينئذٍ مع احتمال بقائه لكونها بسبب دلالة الأمانة والمفروض عدم دلالتها الأعلى ثبوته لا على بقائه غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه، فلا تغفل».

استصحاب بنا بر پذیرش حکم ظاهری تمام است. اما اگر حکم ظاهری را نپذیرفته و معتقد باشیم بر طبق مؤدای اماره حکمی جعل نمی شود و حجیت در باب امارات را به معنای معدّیّت و منجزیت بدانیم در این صورت، جای این اشکال است که ما به ثبوت حکم یقین نداریم تا بخواهیم در بقای آن شك کرده و سپس استصحاب را جاری کنیم.

پس مرحوم آخوند تنبیه دوم را برای حل این اشکال منعقد کرده و شاید دلیل این که مرحوم شیخ این تنبیه را بیان نکرده آن باشد که ایشان قائل به حکم ظاهری است.

ص: 86







اساس بحث در این فصل پیرامون خاستگاه مسئله جمع حکم واقعی و ظاهری است. از آن جا که در این نوشتار در صدد بیان وجوه جمع بین حکم واقعی و ظاهری و بررسی راه حل های ارائه شده نیستیم،<sup>(1)</sup> لذا صرفاً به بیان خاستگاه این بحث می پردازیم.

در بحث تعبد به ظن و حجیت آن مسئله ای تحت عنوان امکان تعبد به ظن مطرح شده مبنی بر این که آیا اساساً تعبد به ظن از طرف شارع ممکن است یا نه؟ یعنی آیا شارع می تواند به ظن خاص یا مطلق ظنون که ذاتاً حجیت ندارند لباس حجیت پوشانده و مردم را موظف کند بر طبق ظن خود عمل کنند؟ بر خلاف یقین که خود به خود حجت است و نیازی به جعل حجیت از طرف شارع ندارد بلکه اساساً حجیت برای قطع قابل جعل نیست.

در این که منظور از امکان در این بحث، چیست بحث های مبسوطی صورت گرفته که در این مقام مجال ورود به آن نیست ولی اجمالاً می توان گفت: مراد از امکان، امکان وقوعی است؛ بدین معنا که از جعل حجیت برای ظن، محالی لازم نمی آید.<sup>(2)</sup>

ص: 89

---

1- . وجوه جمع بین حکم واقعی و ظاهری در کتاب مستقلى از مؤلف تحت عنوان «حکم ظاهری؛ پذیرش یا انکار» مورد بررسی قرار گرفته است.

2- . مرحوم آخوند در این رابطه می فرماید: «المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي وهو عدم لزوم محال من فرض وجود الشئء والأفلا مجال ولا اشكال في امكانه الذاتى، ضرورة تساوى طرفى الوجود والعدم بالنسبة اليه وعدم إثباته عن أحدهما». درر الفوائد القديمة، ص 504.

در این رابطه بین ابن قبه و مشهور اختلاف است. ابن قبه و پیروانش معتقدند: امکان جعل حجیت از طرف شارع برای ظن وجود ندارد و از این رو، امکان وقوعی آن را انکار می کنند. در مقابل، مشهور معتقدند: جعل حجیت برای ظن و تعبّد به آن از طرف شارع مستلزم هیچ محالی نبوده و تعبّد به ظن از طرف شارع امکان وقوعی دارد. به عنوان مثال، ابن قبه می گوید: امکان ندارد شارع بگوید: «أیها الناس صدق العادل»؛ یعنی به خبر واحد عمل کنید یا بگویید: «به ظواهر اخذ کنید»؛ چون اگر شارع بخواهد ظنونی مثل خبر واحد را برای ما حجت قرار دهد مستلزم محال است. آن گاه مشهور پس از فراغ از این بحث سراغ وقوع آن رفته اند که آیا این حجیت توسط شارع جعل شده یا نه و آیا شارع ما را به ظن متعبّد کرده یا خیر؟ پس موضوع نزاع، امکان جعل حجیت از ناحیه شارع برای ظنون است. ابن قبه و مشهور برای اثبات مدعای خویش دلایلی اقامه کرده اند. مشهور می گویند: ما یقین داریم که از تعبّد به ظن هیچ تالی فاسدی لازم نمی آید. شیخ انصاری به مشهور اشکال کرده و می گوید: شما نتوانستید امکان جعل حجیت را برای ظن اثبات کنید و صرف این که گفته شود: ما یقین داریم از تعبّد به ظن هیچ تالی فاسدی لازم نمی آید، دلیلی بر امکان تعبّد به ظن از طرف شارع نیست؛ چون یقین به عدم ترتّب فساد بر تعبّد به ظن، منوط به احاطه کامل بر جهات محسنّة و مقبّحة است و چنین احاطه ای وجود ندارد. وی آن گاه دو دلیل بر امکان تعبّد به ظن اقامه کرده (1) که توسط محقق خراسانی مورد اشکال قرار گرفته است. (2) این مطلب در میان شاگردان مرحوم آخوند نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته که ما در این موضع در مقام بررسی و داوری بین آن ها نمی باشیم.

ص: 90

---

1- . فرائد الأصول، ج 1، ص 106 \_ 112 .

2- . کفایة الأصول، ص 276.

همان طور که اشاره شد در مورد امکان که در عنوان بحث اخذ شده نیز، اقوال و انظاری ارائه گردیده است؛ بعضی آن را به معنای امکان شرعی دانسته (1) و برخی آن را به معنای امکان قیاسی می دانند (2) ولی حق در مسئله همان است که گفته شد؛ یعنی امکان در این جا به معنای امکان وقوعی است.

آن چه در بحث امکان و عدم امکان تعبّد به ظن، مهم می باشد دلایل ابن قبه است. اصل ادعای وی در علم اصول، تحت عنوان شبهه ابن قبه معروف شده است. ایشان دو دلیل بر مدعای خود اقامه کرده که یکی در خصوص خبر واحد بوده اما دلیل دیگر، عمومیت داشته و در همه ظنون جریان دارد.

ص: 91

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 88؛ «والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي، يعني أنّ من التّعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع: من تقويت المصلحة والإلقاء في المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكمين المتنافيين وغير ذلك من التوالى الفاسد المتوهمة في المقام؟ أو أنّه لا يلزم شىء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التّعبد بالظن أو الأصل \_ محذور في عالم التكوين فإنّ الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح». أجدد التقريرات، ج 2، ص 62.

2- . حقائق الأصول، ج 2، ص 61-64؛ ایشان در توضیح معنای امکان قیاسی می فرماید: «وهو سلب الضرورة بالنظر إلى القواعد المعلومة شرعا أو عقلا كما يقال: التكليف بالضدين على نحو الترتب ممكن، بمعنى انه ليس فيما بأيدينا من القواعد ما يوجب امتناعه إذ لا يلزم منه اجتماع الضدين أو النقيضين أو الدور أو نحو ذلك مما ثبت استحالته و يقابله الامتناع القياسى».

## اشاره

در این گفتار، صرفاً اشاره ای به دو دلیل ابن قبه خواهیم داشت و بررسی بیشتر آن را به محل مناسب موکول می کنیم. از آن جا که این دو دلیل، دروازه ورود به بحث جمع حکم واقعی و ظاهری است، لازم است اشاره ای به آن داشته باشیم.

## دلیل اول

دلیل اول ابن قبه چنین است: «لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الإخبار عن الله سبحانه ولكن التالي باطل إجماعاً، فالمقدم مثله».(1)

این دلیل به شکل يك قياس استثنایی است: اگر تعبد به خبر واحد در إخبار از پیامبر جائز باشد (مقدم) تعبد به خبر واحد در إخبار از ناحیه خدا نیز جائز خواهد بود (تالی)؛ لکن تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است (نتیجه).

توضیح دلیل این است که اگر خبر واحد حجت باشد، یعنی کسی بتواند قول، فعل و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله را نقل کند و این خبر برای ما معتبر باشد به گونه ای که بتوانیم به آن

ص: 92

---

1- . دلایل ابن قبه بر عدم امکان تعبد به ظن، در بسیاری از کتب اصولی بیان شده و مورد بررسی قرار گرفته است از جمله: فرائد الأصول، ج 1، ص 40؛ إفاضة العوائد، ج 2، ص 42؛ غاية الأصول، ج 3، ص 81 .

ترتیب اثر دهیم پس باید تعبد به خبر واحد در اخبار از خدا هم معتبر باشد؛ یعنی اگر کسی بگوید من رسول خدا هستم و به این طریق از ناحیه خدا خبر دهد باید به خبر او نیز ترتیب اثر داده و خبر او برای ما حجت باشد؛ در حالی که اجماع قائم است بر این که نمی توان به خبر کسی که از ناحیه خدا خبر می آورد، اخذ کرد. با ابطال تالی، مقدم نیز باطل می شود؛ یعنی نمی توان به اخبار از پیامبر هم اخذ کرده و ترتیب اثر داد.

این خلاصه ای از دلیل اول ابن قبه است. اما در هر قیاس استثنایی، اثبات دو مطلب لازم است: یکی اثبات تلازم بین مقدم و تالی و دیگری اثبات بطلان تالی. از این رو، ابن قبه برای اثبات مدعای خود باید هر دو را اثبات نماید.

ما فعلاً به پاسخ هایی که از این دلیل داده شده اشاره نمی کنیم.

## دلیل دوم

ابن قبه می گوید: اگر عمل به خبر واحد جائز باشد، مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال خواهد بود و چون تحلیل حرام و تحریم حلال جائز نیست، پس عمل به خبر واحد نیز جائز نمی باشد.

این استدلال به حسب ظاهر در مورد خبر واحد مطرح شده، اما اختصاصی به خبر واحد ندارد و در همه امارات ظنی جریان می یابد.

توضیح مقدمه اول یعنی اثبات ملازمه بین مقدم و تالی و این که اگر به خبر واحد عمل شود تحلیل حرام و تحریم حلال لازم می آید، این است:

عمل به خبر واحد در صورتی جایز است که شارع آن را برای ما حجت قرار داده و عمل به آن را تجویز نماید؛ چون تا خبر واحد حجت نباشد عمل به آن معنا ندارد؛ در حالی که جعل حجیت برای خبر واحد از طرف شارع ممکن نیست؛ چون مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال خواهد بود؛ زیرا اگر فرض کنیم خبر واحد بر حلیت

چیزی دلالت کند که در واقع و لوح محفوظ حرام است در این صورت لازم می آید که خود شارع چیزی را که در واقع حرام بوده به واسطه جعل حجیت برای خبر واحد برای ما حلال نماید. مثلاً وقتی شارع با گفتن «صدق العادل» خبر واحد زراره را که از قول امام صادق علیه السلامی گوید: «نماز جمعه در عصر غیبت واجب است» حجت قرار می دهد، در حالی که طبق فرض، نماز جمعه در عصر غیبت حرام است در این صورت با جعل حجیت برای ظنونی مثل خبر واحد چیزی را که حرام بوده حلال نموده است و گاهی به عکس، چیزی را که در واقع حلال بوده حرام می کند و ممکن نیست چنین کاری از ناحیه شارع واقع شود. پس نتیجه می گیریم اصلاً امکان ندارد شارع ما را به ظنّ و خبر واحد متعبد کند. به این دلیل ابن قبه نیز پاسخ های حلیّ و نقضی داده شده که از پاسخ های حلیّ به عنوان وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری یاد می شود و ما در این بخش به بررسی آن ها خواهیم پرداخت. اما در مرحله نخست لازم است خود این محذور به درستی تبیین و تحلیل شود.

اشاره

به طور کلی بر اساس دلایل ابن قبه و پیروان او، جعل حجیت برای ظنون، تالی فاسدهایی دارد که هم می توان آن ها را به تحلیل حرام و تحریم حلال برگرداند و هم می توان از آن ها به طور مستقل بحث کرد ولی در مجموع، پنج محذور برای تعبد به ظن و حجیت آن ذکر شده است. بعضی از این تالی فاسدها به خود خطاب مربوط بوده و برخی در رابطه با امر متأخر از خطاب می باشند که از آن به لازمه خطاب تعبیر می شود.

بعضی از محذورات نیز در رابطه با امور مقدّم بر خطاب می باشد که خود بر دو قسم است: يك قسم در رابطه با ملاکات و مناطات احکام و قسم دیگر در رابطه با مبادی حکم صادر از مولا است. باید توجه داشت که این محذورات پنج گانه لزوماً مورد قبول بزرگان نیست، چه این که برخی سه محذور یا حتی دو محذور را بیان کرده اند که در آینده به آن اشاره می کنیم. در این جا مناسب است توضیح مختصری درباره این محذورات ارائه دهیم.



## 1 . محذور مربوط به خطاب

محذور و تالی فاسدی که از جعل حجیت برای ظنون در رابطه با خود خطاب پیش می آید، اجتماع مثلین یا ضدین است؛ زیرا مثلاً از يك طرف، خود شارع نماز جمعه را واجب کرده و از سوی دیگر، زراره از امام علیه السلام نقل می کند که نماز جمعه واجب است و فرض این است که باید به خبر واحد متعبد شویم. در این صورت اجتماع مثلین پیش می آید؛ چون دو حکم مماثل با یکدیگر جمع شده اند. گاهی اجتماع ضدین پیش می آید؛ مثلاً نماز جمعه در واقع حرام است اما زراره روایتی را از امام معصوم علیه السلام نقل کرده که بر اساس آن نماز جمعه واجب است؛ در این صورت اجتماع ضدین پیش می آید؛ چون يك فعل، هم حرام و هم واجب شمرده شده است.

البته محقق عراقی در این مورد، محذور نقض غرض را نیز اضافه کرده و می گوید: در محذور خطابی دو جهت وجود دارد: یکی شبهه تضاد بین دو حکم است و دیگری شبهه نقض غرض می باشد؛ به این بیان که با فرض تعلق اراده به چیزی، محال است چیز دیگری جعل شود که موجب تقویت مراد و غرض مرید گردد. به نظر ایشان، این شبهه به صورت مخالفت اماره با واقع اختصاص دارد، بر خلاف شبهه تضاد که هم در صورت مخالفت و هم در صورت موافقت جریان می یابد؛ چون طبق مبنای محقق عراقی، مثلین همانند ضدین می باشند. البته ایشان می گوید: شبهه تأکد در این جا چنانچه بعضی گمان کرده اند، جاری نیست. (1)

## 2 . محذور مربوط به ملاك حکم

محذوری که در رابطه با امر مقدم بر خطاب بوده و به ملاك حکم مربوط می شود، محذور اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه می باشد. البته این محذور برطبق

ص: 96

---

1- . فوائد الأصول، ج3، ص89، پاورقی شماره 1.

مبنای تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد واقعی پیش می آید که مورد قبول ما نیست. توضیح محذور این است که اگر شارع به وجوب چیزی در لوح محفوظ حکم کرده باشد ولی خبر واحد زرارۀ بر حرمت آن قائم شود، لازم می آید ملاک حکم وجوب (یعنی مصلحت) با ملاک حکم حرمت (یعنی مفسده) در يك شیء اجتماع کنند. پس تعبّد به خبر واحد موجب می شود که مصلحت و مفسده با هم جمع شوند.

### **3. محذور مربوط به مبادی حکم**

این محذور مانند محذور پیشین، در رابطه با امر مقدّم بر خطاب بوده و به مبادی حکم مربوط می شود. مراد از مبادی حکم، حب و بغض یا اراده و کراهت مولا است که سبب می شود بر طبق آن حکمی را جعل نماید. توضیح محذور این است که اگر شارع ما را به خبر واحد متعبّد نماید، لازم می آید که در موارد عدم اصابت اماره به واقع، اجتماع اراده و کراهت یا اجتماع حب و بغض در مولا محقق شود. به عنوان مثال اگر شارع در عین آن که نماز جمعه را در لوح محفوظ حرام کرده، خبر زرارۀ را که از قول امام علیه السلام نقل می کند «نماز جمعه واجب است» حجت قرار دهد، لازم می آید نماز جمعه از يك طرف متعلّق کراهت بوده و مبعوض شارع باشد و از طرف دیگر مراد او بوده و محبوب او به شمار آید. در این صورت، اجتماع حب و بغض یا اجتماع کراهت و اراده تحقق خواهد یافت.

### **4. محذور مربوط به لازم خطاب**

محذوری که به لازم خطاب مربوط بوده و متأخر از آن است، مسئله القای در مفسده و تقویت مصلحت است. این محذور با توجه به آن چه در توضیح محذورات پیشین گفته شد به توضیح نیازی ندارد.

پس در مجموع با چهار محذور مواجه هستیم: اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده

ملزومه (به حسب ملاك حكم)، اجتماع كراهت و اراده يا حب و بغض (به حسب مبادى حكم)، اجتماع مثلين يا ضدین (به حسب خطاب) و القای در مفسده و تقویت مصلحت (به حسب لازم خطاب).

## نظر محقق خراسانی درباره محذورات

### اشاره

به نظر محقق خراسانی محذورات تعبّد به ظن سه محذور می باشند:

### محذور اول

با قیام يك اماره و پیدایش حکم ظاهری دو حالت قابل تصور است: 1. حکم واقعی بر واقع خود باقی می ماند. 2. حکم واقعی از بین می رود. اگر بگوییم: با آمدن حکم ظاهری، حکم واقعی ثابت در لوح محفوظ به کلی حذف می شود چنین چیزی مستلزم تصویب محال است. و اگر بگوییم: با قیام اماره ظنی، حکم واقعی باقی می ماند، این حالت دارای دو صورت است: 1. مؤدای اماره با حکمی که در واقع وجود دارد موافق است که در این صورت، محذور اجتماع مثلین پیش می آید. 2. مؤدای اماره با واقع موافق نمی باشد، مانند جایی که اماره بر وجوب نماز جمعه قائم شود اما نماز جمعه در واقع حرام باشد که در این صورت، اجتماع ضدین یا اجتماع اراده و کراهت یا اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه پیش می آید.

### محذور دوم

گاهی تعبّد به ظن مستلزم طلب ضدین است که محال می باشد و این در جایی است که اماره چیزی را طلب کند که با واقع در ضدیت است. مرحوم آخوند در این محذور، مسئله را روی طلب ضدین از ناحیه خداوند می برد؛ به این بیان که اگر فرض کنیم در روز جمعه نماز ظهر واجب باشد ولی اماره بر وجوب نماز جمعه دلالت کند در این

صورت لازم می آید نماز ظهر واجب به وجوب واقعی و نماز جمعه واجب به وجوب ظاهری گشته و در نتیجه هر دو مطلوب شارع باشند و چنین چیزی ممکن نیست؛ چون نماز ظهر و نماز جمعه دو فعل متضاد هستند که طلب هر دو در آن واحد ممکن نیست.

### محذور سوم

تعبد به ظن در صورتی که اماره بر عدم وجوب چیزی که در واقع واجب است، دلالت کند مستلزم تقویت مصلحت و در صورتی که بر عدم حرمت حرام واقعی دلالت کند، مستلزم القای در مفسده است که هر دو قبیح می باشند. (1)

### نظر محقق نائینی درباره محذورات

محقق نائینی، این محذورات را به گونه دیگری دسته بندی کرده و به طور کلی می گوید: محذورات دو دسته اند: محذور ملاکی و محذور خطابی. به نظر ایشان، محذور ملاکی تقویت مصلحت و القای در مفسده است. (2)

باید خاطر نشان شود که محذورات، منحصر در این دو نبوده و ایشان در این رابطه مرتکب اشتباه شده است. اشتباه دیگری که از ناحیه محقق نائینی صورت گرفته این است که مسئله القای در مفسده یا لزوم تقویت مصلحت را به عنوان محذور ملاکی بیان می کند در حالی که این محذور، محذور ملاکی نیست بلکه به لازمه خطاب مربوط است؛ زیرا بین مسئله القای در مفسده و تقویت مصلحت با مسئله اجتماع مصلحت و مفسده تفاوت وجود دارد؛ چون اجتماع مصلحت و مفسده به ملاک مربوط می باشد ولی القای در مفسده و تقویت مصلحت به لازم خطاب مربوط است.

ص: 99

---

1- . کفایة الأصول، ص 277 و 276.

2- . فوائد الأصول، ج 3، ص 89.

نظر بعضی از بزرگان درباره محذورات بعضی از بزرگان نیز محذورات تعبّد به ظن را دو محذور دانسته و گفته اند: مشکل عمده در ثبوت حکم ظاهری با وجود حکم واقعی، یکی تفویت مصلحت و القای در مفسده و دیگری لزوم نقض غرض است. (1)

در کلمات برخی نیز محذورات دیگری بیان شده ولی به طور کلی می توان محذوراتی را که در کلمات بزرگان آمده اجمالاً این گونه بیان کرد:

1. اجتماع اراده و کراهت.
2. اجتماع حب و بغض.
3. اجتماع مصلحت و مفسده.
4. اجتماع مثلین یا ضدین.
5. طلب ضدین.
6. نقض غرض.
7. تفویت مصلحت یا القای در مفسده.
8. شبهه تأکد.

### نظر مختار

به نظر ما، اصحّ آن است که این محذورات بر طبق آن چه بیان گردید تفکیک شده و به حسب ملاک حکم، مبادی حکم، خود حکم و لوازم حکم - که این دو محذور اخیر را می توان تحت عنوان محذور مربوط به خطاب قرار داد - مستقلاً مورد بررسی قرار گیرند. محذورات یادشده، توسط بزرگان مورد بررسی قرار گرفته و راه حل هایی ارائه شده است که این راه حل ها در واقع همان وجوه جمع حکم ظاهری و حکم

ص: 100

---

1- . منتقى الأصول، ج 4، ص 166.

واقعی و ناظر به رفع محذورات پیش گفته است.

لازم است مجدداً بر این نکته تأکید شود که اگر حکم ظاهری به همان معنایی که بیان نمودیم انکار گردد دیگر محذوری پیش نمی آید تا به جمع حکم ظاهری و واقعی نیاز باشد، چنان که برخی از راه حل ها در مورد محذورات یادشده ناظر به همین جهت است.

بر این اساس، این وجوه جمع عمده‌تاً بر طبق نظر مشهور مبنی بر پذیرش حکم ظاهری ارائه شده است.

ص: 101

## اشاره

برای روشن شدن محل بحث لازم است به دو مطلب اشاره کنیم.

## مطلب اول

چنان که پیش از این گفتیم درباره حکم ظاهری دو اصطلاح مقبول وجود دارد:

اصطلاح اول: حکم ظاهری به معنای مفاد ادله فقاهتی، یعنی مؤدای اصول عملی می باشد؛ مثلاً حکمی که با استصحاب ثابت می گردد، حکم ظاهری است. در مقابل، حکم واقعی به معنای مفاد ادله اجتهادی است؛ یعنی آن چه که از ادله معتبر شرعی مثل آیه، روایت و اجماع استفاده می شود. پس حکم ظاهری طبق این اصطلاح، منحصر به مؤدای اصول عملی بوده و حکم واقعی مفاد ادله اجتهادی است.

اصطلاح دوم: حکم ظاهری به معنای مؤدای ادله اجتهادی و ادله فقاهتی بوده و حکم واقعی همان حکم ثابت در لوح محفوظ می باشد. طبق این اصطلاح، حکم واقعی یعنی آن چه که خداوند متعال در لوح محفوظ، جعل و ثبت کرده و در مقابل، حکم ظاهری حکمی است که به وسیله آیه یا روایت و یا حتی اصل عملی ثابت

می شود. این اصطلاح حکم ظاهری، اعم از اصطلاح اول است؛ چون هم مؤدای اصول عملی و هم مؤدای امارات ظنی را شامل می شود.

حال با توجه به این دو اصطلاح می گوئیم: مراد از حکم ظاهری که در جمع حکم ظاهری و واقعی عنوان می شود اصطلاح دوم است؛ یعنی بحث در این است که آیا حکم ظاهری (مؤدای اماره و مؤدای اصل عملی) با حکم واقعی ثابت در لوح محفوظ قابل جمع می باشد؟ بنابراین، محذوراتی که پیش از این بیان گردید طبق این اصطلاح از حکم ظاهری مطرح می شوند؛ به عنوان مثال، اگر فرض کنیم حکم واقعی نماز جمعه در عصر غیبت که در لوح محفوظ ثابت است، وجوب ولی حکم ظاهری آن که توسط خبر واحد ثابت شده، حرمت باشد در این صورت، لازم می آید که نماز جمعه هم مصلحت و هم مفسده داشته باشد؛ چون حکم وجوب بر وجود مصلحت و حکم حرمت بر وجود مفسده در نماز جمعه دلالت دارند. پس ثبوت حکم ظاهری برای نماز جمعه طبق این فرض، به اجتماع مصلحت و مفسده منجر شده است.

با توجه به این که شارع، خبر واحد را حجت قرار داده و باید به آن عمل شود این پرسش مطرح می گردد که چگونه می توان بین حکم ظاهری و حکم واقعی جمع نمود؟ اگر بگوئیم: هر دو حکم جعل شده اند به این معنا است که يك فعل در آن واحد، هم دارای مصلحت باشد و هم دارای مفسده و چنین چیزی ممکن نیست.

با توجه به آن چه بیان گردید معلوم می شود راه حل هایی که برای جمع حکم واقعی و حکم ظاهری ارائه شده در چه محدوده و بر اساس چه معنایی از حکم واقعی و ظاهری است.

همان گونه که پیش از این گفته شد، آن چه در این مقام مطرح می شود بر اساس مبنای مشهور است که می گویند: حکم ظاهری توسط شارع، جعل و انشا شده است. بنابراین اگر حکم ظاهری انکار شود دیگر جایی برای مطرح نمودن این بحث وجود



نخواهد داشت. اگرچه عدم وجود حکم ظاهری، خود به عنوان یکی از راه های جمع ارائه شده است.<sup>(1)</sup>

## مطلب دوم

دومین مطلبی که لازم است برای تنقیح موضوع بحث به آن اشاره شود، این است که محذوراتی که در تعبّد به امارات ظنی مطرح شده، از طرف اصولیون مورد اشکال قرار گرفته و به آن ها پاسخ داده شده است. این پاسخ ها به عنوان وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری ارائه شده ولی از آن جا که بعضی از این محذورات مربوط به ملاك حکم و برخی مربوط به مبادی حکم و قسمی مربوط به خود خطاب و بعضی مربوط به لازم خطاب می باشند، بنابراین راه حل هایی که ارائه می شوند باید ناظر به آن جهات و متناسب با آن ها باشند، در حالی که آن چه در کلمات اصولیون مشاهده می شود غیر از این است و ما در پاسخ به این محذورات چهارگانه، چهار نوع پاسخ را مشاهده نمی کنیم بلکه برخی در مقام پاسخ به این محذورات، گاهی بین این جهات، تفکیک نکرده و به صورت کلی پاسخ داده اند؛ مثلاً درباره دو یا سه محذور، یک راه حل ارائه شده و در رابطه با محذور دیگر پاسخ دیگری داده اند؛ به عنوان مثال یکی از محذورات، لزوم القای در مفسده و تقویت مصلحت است؛ یعنی اگر شارع ما را به امارات ظنی متعبّد کند نتیجه اش آن است که به دست خود، ما را به سوی مفسد سوق داده و باعث شده مصالح از ما فوت شود. با این که راه حل مشکل القای در مفسده و تقویت مصلحت با راه حل سایر محذورات تفاوت دارد اما این مطلب به روشنی در برخی کلمات تفکیک نشده و پاسخ ها و راه حل ها بدون رعایت این جهت مطرح شده اند، اگرچه برخی راه حل ها قابل تسری به محذورات دیگر نیز می باشند.

ص: 104

---

1- . تنقیح الأصول امام خمینی، ج3، ص86 \_ 94؛ تهذیب الأصول، ج2، ص372؛ معتمد الأصول، ج1، ص425؛ فوائد الأصول، ج3، ص105 \_ 112؛ أجدود التقریرات، ج2، ص75 \_ 80؛ کفایة الأصول، ص277 \_ 279.

به هر حال بخشی از راه حل ها ناظر به رفع دو محذور از محذورات چهارگانه است؛ یعنی اجتماع حب و بغض و اجتماع اراده و کراهت که به مبادی حکم مربوط می باشند و هم چنین اجتماع مصلحت و مفسده که به ملاک حکم مربوط بوده و غیر از مسئله القای در مفسده و تقویت مصلحت است؛ چون همان گونه که اشاره شد اجتماع مصلحت و مفسده به ملاک حکم مربوط می شود ولی القای در مفسده و تقویت مصلحت به لازم خطاب مربوط است. بخشی از راه حل ها نیز با تفکیک محذورات به صورت مستقل ارائه شده اند.

در راه حل های بعضی از بزرگان تفکیکی ملاحظه نمی شود تا معلوم گردد آنان دقیقا درصدد حلّ کدام مشکل بوده بلکه به طور کلی راه حل هایی برای اصل شبهه این قبه ارائه داده اند. در مقابل، عده ای دیگر مثل مرحوم آخوند، محقق نائینی و امام رحمه اللهین این محذورات تفکیک کرده و برای بعضی از آن ها يك پاسخ و برای بعضی دیگر پاسخ دیگری داده اند.

شاید وجه این تفکیک در کلمات برخی و عدم تفکیک در کلمات برخی دیگر، به نوع نگاه آنان به حقیقت حکم یا مراتب آن بستگی داشته باشد ولی این امر نمی تواند توجیه مناسبی برای عدم تفکیک بین این محذورات باشد.

به نظر ما بحث جمع حکم واقعی و ظاهری، انطباق کاملی با محذورات چهارگانه ای که بیان شد، دارد و به طور کلی، جمع حکم واقعی و ظاهری به هر راه حلّی که در پاسخ به این محذورات چهارگانه ارائه شده، اطلاق می شود. پس بحث جمع حکم واقعی و ظاهری در واقع بحث از راه حل های مختلف ارائه شده برای مشکل اجتماع دو حکم واقعی و ظاهری، چه از حیث ملاک یا مبادی و چه از حیث خود خطاب یا لوازم خطاب می باشد.

به هر حال همان طور که گفته شد وجوه جمع بین حکم واقعی و ظاهری را به نحو مستقل مورد بررسی قرار داده ایم و نیازی به اعاده آن نیست.







در این مقام مناسب است بحث مختصری پیرامون تشریح و قول به غیر علم صورت گیرد؛ چون در مسئله تعبد به امارات و ظنون اگر ما به امارات متعبد می شویم در حقیقت از روی دلیل و حجت چیزی را به خداوند متعال و شارع نسبت می دهیم ولی آیا کسی می تواند بدون علم حکمی را به خداوند نسبت دهد یا اساساً حکمی را تشریح کند؟ پس این مسئله به نوعی به مباحث حکم شرعی مربوط می شود؛ چون تشریح و قول به غیر علم در واقع اسناد حکم به شارع بدون حجت و دلیل است. بنابراین مناسب است در این مجال بحث مختصری درباره دو عنوان تشریح و قول به غیر علم داشته باشیم.

اشاره

ظاهر کلمات برخی از جمله محقق نائینی (1) این است که عنوان تشریح و عنوان قول به غیر علم یکی است و تشریح همان قول به غیر علم و اسناد آن به شارع است. برخی نیز این دو را تفکیک کرده و معتقدند دو عنوان مستقل از هم می باشند. (2)

پس به طور کلی در این مسئله دو قول وجود دارد.

قول اول

قول اول قول به تفکیک دو عنوان تشریح و قول به غیر علم است. توضیح مطلب از این قرار است:

تشریح به معنای قانون گذاری و جعل حکم است که وظیفه قانون گذار بوده و بدیهی است در محیط شرع قانون گذار خود خداوند یا کسی است که صلاحیت قانون گذاری دارد؛ مثل پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، حال اگر کسی که صلاحیت

ص: 110

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 124.

2- . انوار الهدایة، ج 1، ص 225؛ تهذیب الأصول، ج 2، ص 402 و 410؛ معتمد الأصول، ج 1، ص 441؛ تنقیح الأصول، ج 3، ص 121

\_ 122.

قانون گذاری ندارد حکمی را جعل کند، تشریح محرم خواهد بود. پس تشریح در اصطلاح عبارت است از: «ادخال ما لیس فی الدین فی الدین» یا «اخراج ما یکون من الدین من الدین»؛ یعنی چیزی را که جزء دین نیست جزء دین قرار دادن یا چیزی را که جزء دین است از دین خارج کردن؛ مثلاً اگر کسی حکم قصاص را جزء دین نداند کار او مصداق تشریح محرم است. پس تشریح طبق این قول مساوق با بدعت است؛ یعنی لباس دین پوشاندن به یک حکم و قانون یا لباس دین را از یک حکم و قانون در آوردن.

اما قول به غیر علم؛ یعنی چیزی را که نمی داند از ناحیه شارع است به شارع نسبت دهد؛ بدین معنا که یقین و قطع به آن ندارد و حجت و اماره معتبری هم بر آن قائم نشده بلکه به صرف احتمال یا به استناد یک دلیل ضعیف مثل قیاس و استحسان، آن را به شارع نسبت می دهد.

طبق این قول در موضوع قول به غیر علم و اسناد چیزی به شارع بدون دلیل و حجت، عنوان «عدم العلم» اخذ شده؛ به عبارت دیگر عدم العلم جزء موضوع حرمت قول به غیر علم یا اسناد بدون دلیل به شارع است، در حالی که در موضوع حرمت تشریح عنوان «عدم العلم» اخذ نشده؛ زیرا تشریح یک امر واقعی است که علم و جهل در آن مدخلیتی ندارد و آن چه که موضوع حرمت تشریح قرار گرفته واقعیت تشریح است. پس گرچه «قول به غیر علم» و «تشریح» هر دو به دلالت ادله اربعه حرام اند، لکن موضوع آن دو متفاوت است؛ چون در قول به غیر علم، «عدم العلم» یا «عدم الحجة» اخذ شده اما در تشریح، واقعیت تشریح موضوع برای حرمت است. مانند آن چه درباره خمر گفته می شود: «الخمر حرام»؛ یعنی خمر واقعی حرام است ولی گاهی گفته می شود: «معلوم الخمریه حرام»؛ یعنی چیزی که خمریت آن معلوم باشد حرام است. در صورت اول چه مکلف بداند و چه نداند که این مایع خمر است و آن را بنوشد مرتکب حرامشده، با این تفاوت که اگر نداند جهل او معذور بوده و مانع عقاب او می شود. تشریح هم این گونه است؛ یعنی در حرمت تشریح علم به تشریح مدخلیت



ندارد. لذا ممکن است کسی که مرتکب تشریح می شود به واقع تشریح جهل داشته باشد و نداند که مرتکب تشریح شده لکن جهل او معذّر است و مانع عقاب او می شود.

امام رحمه الله از جمله کسانی است که معتقد است این دو عنوان مستقل بوده و تأکید می کند که تشریح همان بدعت است.

ایشان در مورد تعبد به اماره غیر معلوم الحجیة؛ دو احتمال داده و می گوید: (1) گاهی مراد این است که عملی که عبادیت آن معلوم نیست به عنوان عبادت اتیان شود ولی این احتمال باطل است؛ چون چیزی که انسان نمی داند عبادت است یا نه، حقیقتاً نمی تواند خودش را به آن متعبد کند؛ زیرا این که از يك طرف کسی نداند فلان عمل عبادت است ولی از سوی دیگر آن را تعبداً و به عنوان عبادت انجام دهد قابل جمع نیستند. (2) البته امام رحمه الله مواردی را استثنا کرده و می گوید: ممکن است کسی به واسطه بعضی استحسانات یا ترجیحات ظنی، برخی از اذکار و اوراد را اختراع کند و ضمن آن که در عبادیت آن ها شك دارد اما در عین حال آن را انجام دهد.

و گاهی منظور از تعبد به اماره غیر معلوم الحجیة این است که آن را به شارع نسبت دهد؛ مثلاً نمی داند فلان عمل در فلان روز واجب است یا نه و دلیل معتبری هم بر آن قائم نشده ولی در عین حال آن عمل را به شارع نسبت داده و می گوید: این عمل از ناحیه شارع واجب شده است. این احتمال، ممکن و قابل تحقّق است اما شرعاً حرام و عقلاً قبیح است.

پس طبق این قول تشریح و قول به غیر علم دو عنوان مستقل می باشند. تشریح با ادله ای که در باب «بِدَع» (3) ذکر شده تحریم گردیده، اما قول به غیر حجت با ادله دیگری

ص: 112

---

1- . انوار الهدایة، ج 1، ص 225 \_ 226؛ تهذیب الأصول، ج 2، ص 402؛ معتمد الأصول، ج 1، ص 435 و 441.

2- . تهذیب الأصول، ج 2، ص 402.

3- . الکافی، ج 1، کتاب فضل العلم، باب البدع والرأی والمقاییس، ص 54؛ وسائل الشیعة، ج 27، کتاب القضاء، باب 6 من ابواب صفات القاضی، ص 35.

مانند ادله دال بر حرمت قول به غیر علم یا ادله حرمت «إفتاء و قضا به غیر علم»<sup>(1)</sup> حرام شده است و این خود گواه بر آن است که این ها دو عنوان مستقل اند.

## قول دوم

برخی از جمله محقق نائینی معتقدند این دو عنوان بر هم منطبق بوده و تفاوتی با یکدیگر نداشته و حقیقت واحدی دارند. به نظر ایشان تشریح واقعیتی ندارد که گاهی مکلف به آن اصابت کند و گاهی اصابت نکند، بر خلاف قول اول که تشریح را مانند خمر می داند که واقعیتی داشته و علم و جهل مکلف در آن مدخلیتی ندارد. طبق این قول حقیقت تشریح اسناد چیزی به شارع است مع عدم العلم بتشریحه ای؛ چه مکلف علم به عدم تشریح آن داشته باشد و چه ظن و یا حتی شك داشته باشد و چه شارع آن را فی الواقع جعل و تشریح کرده باشد یا نکرده باشد.

محقق نائینی در توضیح این مطلب می گوید: حکم عقل به قبح تشریح مثل حکم عقل به قبح ظلم نیست. به نظر ایشان عقل در باب ظلم دو حکم دارد: یکی حکم موضوعی و دیگری حکم طریقی. حکم موضوعی عقل در باب ظلم این است که مثلاً تصرف در مال دیگران با التفات به این که این تصرف در مال غیر است، تصرف عدوانی محسوب شده و ظلم و قبیح دانسته می شود ولی حکم طریقی در مواردی است که مکلف شك دارد این مصداق از مصادیق موضوع واقعی است یا نه؟ مثلاً اگر کسی در مورد مالی شك دارد که آیا این مال از اموال مردم است یا خیر، در این صورت عقل يك حکم طریقی داشته و می گوید: برای عدم وقوع در مفسده تصرف در مال غیر باید از تصرف در این مال خودداری کرد و اگر تصرفی صورت بگیرد قبیح است. پس حکم موضوعی عقل قبح تصرف در مال دیگران است؛ چون قطعاً از مصادیق

ص: 113

---

1- . الکافی، ج 1، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، ص 42؛ وسائل الشیعة، ج 27، کتاب القضاء، باب 4 من ابواب صفات القاضی، ص 20.

ظلم محسوب می شود، اما حکم عقل به قبح تصرف در مال مشکوک يك حکم طریقی است برای این که شخص در مفسده تصرف در مال غیر گرفتار نشود. لذا اگر مکلف در مال مشکوک تصرف کرد و در واقع مال دیگری نبود، در این صورت فقط آثار تجزی مترتب می شود؛ چون با واقع مخالفت نکرده بلکه متجری بوده که قبح فاعلی دارد نه قبح فعلی.

محقق نائینی سپس می فرماید: باید دید حکم عقل به قبح تشریح حکم موضوعی است یا طریقی؟ به نظر ایشان عقل در باب تشریح يك حکم بیشتر ندارد که به يك ملاک همه موارد را شامل می شود. از دید عقلا تشریح قبیح است؛ چه علم به تشریح باشد چه نباشد؛ یعنی این گونه نیست که اگر تشریح اصابت کند حرام و اگر اصابت نکند تجزی باشد بلکه تشریح مطلقاً حرام است. از این رو حتی اگر کسی شك داشته باشد که فلان چیز جزء دین است یا نه ولی در عین حال آن را جزء دین قرار دهد، تشریح و قول به غیر علم بوده و حرام است. پس این دو عنوان با یکدیگر تفاوتی ندارند. تشریح همان اسناد بدون حجت به شارع است و اسناد بدون حجت به شارع نیز همان تشریح است. (1)

### تنقیح موضوع بحث

حال باید دید کدام يك از این دو قول صحیح است. آیا عنوان «تشریح» و عنوان «اسناد شیء إلى الشارع بلا حجة» بر هم منطبق اند یا دو عنوان مستقل می باشند؟ البته امام رحمه الله عنوان سوم را هم به نام کذب در کنار این دو عنوان قرار داده و می فرماید: ما سه عنوان داریم: یکی کذب؛ یعنی إخبار مخالف واقع و دیگری تشریح و سومی قول به غیر علم است. (2) کذب؛ به معنای خبر دروغ دادن می باشد؛ یعنی این که کسی می داند

ص: 114

- 
- 1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 124 \_ 125.
  - 2- . انوار الهدایة، ج 1، ص 231؛ «والحاصل: أن هاهنا ثلاثة عناوين كلها محرمة شرعا بعناوينها: التشریح، والكذب، والقول بغير علم، فإذا صادف القول بغير علم التشریح أو الكذب، ينطبق عليه العنوانان واقعا، لكنّ خطابي التشریح و الكذب قاصران عن شمول مورد الشكّ، لأنّ الشبهة مصداقية للعام كما هو واضح». معتمد الأصول، ج 1، ص 441، تنقیح الأصول، ج 3، ص 121 \_ 122.

فلاّن امر مطابق با واقع نیست، اما با این حال آن را بیان می کند. تمایز بین کذب و قول به غیر علم واضح است؛ چون کذب اخبار بر خلاف واقع است، اما اسناد و قول به غیر علم، لزوماً اخبار بر خلاف واقع نیست. اما در صورتی که کسی بداند فلاّن چیز جزء دین نیست ولی آن را داخل دین کند تشریح است و عنوان کذب هم بر آن صدق می کند.

آن چه در این جا لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که ذات این عناوین و مجرد از محمول یعنی حکم حرمت مورد بحث نیست بلکه این عناوین با وصف موضوعیت برای حرمت شرعی و قبح عقلی محل بحث می باشند؛ به عبارت دیگر ما دو قضیه داریم؛ یکی این که تشریح حرام است و دیگر آن که قول به غیر علم حرام است. یا آن که گفته می شود: «التشریح قبیح عقلاً» و: «القول بغیر علم قبیح عقلاً». به هر حال هم از دید شرع و هم از دید عقل، حرمت و قبح این دو عنوان ثابت شده است. پس ما می خواهیم عنوان قول به غیر علم و تشریح را با وصف موضوعیت برای حرمت شرعی و قبح عقلی مقایسه کرده و ببینیم آیا منطبق بر یکدیگرند یا مستقل می باشند؟

### نظر برگزیده

### اشاره

به نظر می رسد قول اول به صواب نزدیک تر است؛ زیرا همان گونه که قبلاً اشاره شد در عنوان قول به غیر علم، «عدم العلم» به عنوان جزئی از موضوع اخذ شده، لذا این عنوان دو مصداق بیشتر ندارد: یکی نسبت دادن چیزی به شارع به نحوی که علم حقیقی به این که شارع آن را گفته باشد وجود ندارد و دیگری نسبت دادن چیزی به شارع به گونه ای که ظن معتبر هم به این که شارع آن را گفته باشد نیست؛ به عبارت دیگر علم تعبدی هم وجود ندارد؛ چون عدم العلم که در موضوع این عنوان اخذ شده اعم از

علم حقیقی و علم تعبیدی است؛ یعنی هم شامل یقین و هم شامل ظن معتبر می شود.

اما در مورد عنوان تشریح صور متعددی وجود دارند که عبارتند از:

الف) جایی که شخص علم دارد به این که چیزی از دین نیست، اما با این حال آن را در دین داخل کند؛ یعنی «ادخال ما لیس فی الدین فی الدین»، یا علم دارد که چیزی جزء دین است اما آن را از دین خارج کند؛ یعنی «اخراج ما یكون من الدین من الدین».

ب) جایی که شخص ظن معتبر دارد چیزی جزء دین نیست ولی آن را در دین داخل کند؛ مثلاً روایتی معتبر قائم شده بر این که فلان عمل از واجبات دینی نیست، اما در عین حال بگوید: فلان عمل واجب است، حتی بدون آن که مسئله احتیاط در کار باشد.

ج) جایی که شخص شك دارد چیزی جزء دین نیست ولی معذک آن را داخل در دین کند.

د) جایی که شخص ظن غیر معتبر دارد چیزی جزء دین نیست ولی آن را در دین داخل نماید؛ مثلاً از راه قیاس و استحسان بگوید: فلان عمل واجب است.

پس به طور کلی شخص گاهی علم دارد به این که فلان چیز داخل در دین نیست، گاهی نیز ظن معتبر و گاهی هم شك دارد؛ شك هم اعم از شك اصطلاحی به معنای تساوی طرفین و ظن غیر معتبر است که مجموعاً چهار صورت می شود.

اگر این صور با واقع سنجیده شوند که گاهی به حسب واقع، آن شیء جزء دین است و گاهی به حسب واقع جزء دین نیست، جمعاً هشت صورت بدست می آید.

## صورت اول

صورت اول جایی است که شخص علم دارد چیزی داخل در دین نیست ولی آن را در دین داخل می کند یا علم دارد چیزی جزء دین است ولی آن را از دین خارج می کند. این صورت مسلماً مصداق تشریح است، اما عنوان «قول بغير علم» یا «اسناد ما لم یعلم انه من الشارع إلى الشارع» بر آن صادق نیست؛ چون در موضوع «قول بغير علم»، عدم

العلم اخذ شده؛ یعنی چیزی را که نمی داند به شارع نسبت دهد، اما این جا فرض این است که شخص می داند آن چیز از دین نیست ولی آن را در دین داخل می کند. پس صورت اول مصداق تشریح است، اما مصداق «قول بغیر علم» یا «اسناد شیء إلى الشارع بلا حجة» نیست.

### صورت دوم

صورت دوم جایی است که شخص ظن معتبر دارد به این که چیزی جزء دین نیست، اما آن را داخل در دین کند. این صورت هم مصداق «قول بغیر علم» یا «اسناد ما لم يعلم انه من الشارع الى الشارع» نیست؛ چون ظن معتبر به منزله علم است و در موضوع «قول بغیر علم»، عدم العلم به معنای عام که شامل ظن معتبر هم می شود اخذ شده؛ یعنی شخص اگر نسبت به چیزی علم یا ظن معتبر نداشته باشد و آن را به شارع نسبت دهد، قول به غیر علم محسوب می شود، در صورتی که طبق فرض شخص ظن معتبر دارد به این که آن چیز جزء دین نیست ولی آن را داخل در دین می کند. پس این فرض مصداق «قول بغیر علم» یا «اسناد ما لم يعلم انه من الشارع الى الشارع» نیست ولی می تواند مصداق تشریح باشد؛ چون با وجود ظن معتبر به این که آن چیز جزء دین نیست، آن را در دین داخل کرده؛ مثلاً روایت معتبری قائم شده بر این که نماز جمعه در عصر غیبت حرام است ولی حکم به وجوب نماز جمعه می کند. پس قطعاً این صورت مصداق تشریح می باشد.

### صورت سوم

صورت سوم جایی است که شخص شك دارد چیزی جزء دین است ولی آن را در دین داخل می کند. اما این که عنوان «تشریح» یا عنوان «قول به غیر علم» شامل این صورت می شود یا نه، در ادامه بیان خواهد شد.

صورت چهارم جایی است که کسی ظن غیر معتبر دارد به این که چیزی جزء دین نیست ولی آن را در دین داخل کند؛ مثلاً از راه قیاس یا استحسان دانسته که نماز جمعه در عصر غیبت واجب نیست ولی می گوید: نماز جمعه واجب است. باید ببینیم آیا عنوان «تشریح» یا «عنوان قول به غیر علم» در این صورت صدق می کند یا نه؟

### بررسی صورت سوم و چهارم

در این دو صورت قطعاً عنوان «قول به غیر علم» یا «اسناد شیء إلى الشارع بلا حجة» صدق می کند، اما معلوم نیست که تشریح هم صادق باشد؛ یعنی ما نمی توانیم این دو را مصداق تشریح بدانیم یا بگوئیم مصداق تشریح نیستند ولی می توان گفت که ادله حرمت تشریح شامل این دو مورد نمی شود؛ چون از موارد شبهه مصداقی بوده و تمسک به عام در شبهات مصداقی جایز نیست. بنابراین اگر شك دارد فلان چیز جزء دین است یا نه، اما آن را در دین داخل کند در این صورت عمومات و ادله حرمت تشریح شامل آن نمی شود. پس نسبت به صورت شك و هم چنین صورت ظن غیر معتبر، عنوان «قول به غیر علم» صادق است، اما صدق عنوان تشریح محل شبهه است. لذا اگرچه ادله حرمت تشریح شامل این دو مورد نمی شود ولی با تمسک به ادله «قول بغیر علم» حرام می شوند.

نتیجه آن که «قول بغیر علم» و «تشریح» دو عنوان مستقل از یکدیگر می باشند.

اشاره

بحث دیگری که لازم است به آن پرداخته شود، این است که اگر این دو عنوان مستقل اند، نسبت میان آن دو چیست؟ به طور کلی سه احتمال در این رابطه وجود دارد: احتمال اول این که نسبت عنوان «تشریح» با عنوان «قول به غیر علم»، عموم و خصوص مطلق باشد، در صورتی که دو مورد اخیر (صورت شك و ظن غیر معتبر) را از مصادیق تشریح بدانیم. احتمال دوم آن که نسبت بین این دو عنوان تباین باشد در صورتی که دو مورد اخیر را از مصادیق تشریح ندانیم. احتمال سوم این که نسبت بین دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشد.

اشکال

ممکن است گمان شود که نسبت بین دو عنوان «تشریح» و «قول به غیر علم» تساوی است؛ به این بیان که «عدم العلم بگونه من الشریعة» مراتبی دارد که ضعیف ترین مرتبه آن، ظن غیر معتبر بگونه من الشریعة است. پس از آن، ظن غیر معتبر و در مرحله بعد، ظن معتبر و سرانجام هم علم بعدم کونه من الشریعة قرار دارد؛ چون نقیض علم بگونه من الشریعة، عدم علم بگونه من الشریعة



است و علم بعدم كونه من الشريعة خود یکی از مصادیق عدم علم بگونه من الشريعة می باشد، لذا تشریح و قول به غیر علم که در موضوع آن، عدم العلم اخذ شده بر هم منطبق اند و نسبت بین آن ها تساوی است.

## پ.اس.خ

ما گفتیم: در عنوان «قول بغیر علم» یا همان «اسناد ما لا یعلم من الشارع الی الشارع»، عدم العلم اخذ شده، پس عدم العلم جزء موضوع است؛ یعنی برای صدق عنوان قول به غیر علم باید عدم العلم محقق شود و مراد از عدم العلم؛ عدم علم حقیقی یا تعبدی (ظن معتبر) است. حال اگر فرض کنید کسی یقین وجدانی و حقیقی دارد که چیزی جزء شرع نیست، در این صورت نمی توان گفت: عدم العلم به این که آن چیز جزء شرع است محقق شده و این عدم العلم خود، جزء موضوع قول به غیر علم است. لکن این خصوصیت در تشریح لحاظ نشده؛ چون تشریح، یعنی «ادخال ما لیس فی الدین فی الدین» فقط صورت علم و ظن معتبر را شامل می شود؛ یعنی شخص، یقین یا ظن معتبر داشته باشد که چیزی جزء دین نیست ولی در عین حال آن را در دین داخل کند و ظن غیر معتبر و شك را شامل نمی شود. بر فرض هم که تشریح، صورت ظن غیر معتبر و شك را شامل شود، هر چهار صورت علم، ظن معتبر، شك و ظن غیر معتبر از مصادیق تشریح محسوب می شوند، اما دو صورت اول که علم و ظن معتبر است از مصادیق قول به غیر علم نیست. در نتیجه نسبت بین این دو عنوان؛ یعنی «تشریح» و «قول به غیر علم» نمی تواند تساوی باشد.

## نتایج

از مطالبی که درباره تشریح و قول به غیر علم بیان شد نتایجی بدست می آید:

اول: تشریح مثل خمر فی نفسه حرام است و ممکن است به واقع اصابت کند یا اصابت نکند. اگر به واقع اصابت نکرد تجری بوده و قبح فاعلی دارد، نه قبح فعلی.

پس ورای تشریح حقیقتی متصور است، اما در قول به غیر علم این چنین نیست که گاهی مکلف به واقع اصابت کند و گاهی اصابت نکند. این ضابطه خوبی برای فرق بین تشریح و قول به غیر علم است. مثلاً اگر چیزی را شارع گفته و در واقع هم موجود است، اما ما بدون حجت و از روی عدم علم آن را به شارع نسبت دهیم، باز هم حرام است؛ چون ملاک حرمت قول به غیر علم، تحقق عنوان قول به غیر علم است. در حالی که تشریح مانند شرب خمر است که اگر فی الواقع خمر باشد، شرب آن موجب عقاب و اگر فی الواقع خمر نباشد و کسی به قصد خمر آن را بنوشد، متجرّی بوده و عقاب ندارد و اگر هم عقاب داشته باشد به خاطر تجری است.

دوم: با توجه به آن چه گفته شد معلوم می شود در چهار صورت ذکر شده؛ یعنی «علم حقیقی، ظن معتبر (علم تبعیدی)، ظن غیر معتبر و شك» کدام يك از دو عنوان تشریح و عنوان قول به غیر علم صادق است. صورت اول، ادخال چیزی در دین است که یقین دارد جزء دین نیست؛ یعنی به علم حقیقی می داند جزء دین نیست ولی آن را در دین داخل می کند. صورت دوم، ادخال چیزی در دین است که ظن معتبر دارد جزء دین نیست؛ یعنی علم تبعیدی دارد آن چیز جزء دین نیست ولی آن را در دین داخل می کند. صورت سوم، ادخال چیزی در دین است که ظن غیر معتبر دارد جزء دین نیست. و صورت چهارم، ادخال چیزی در دین است که شك دارد جزء دین هست یا نیست. حال اگر «ما لیس فی الدین»، به حسب علم یقینی یا به حسب علم تبعیدی، مراد باشد، آن گاه صورت اول و دوم قطعاً تشریح است. ملاک هم داخل کردن «ما لیس فی الدین» به حسب علم حقیقی یا تبعیدی تشریح کننده است، نه به حسب واقع. اما دو مورد اخیر؛ یعنی جایی که ظن غیر معتبر یا شك دارد چیزی جزء دین است یا خیر، نمی تواند مصداق تشریح باشد؛ چون عنوان «ما لیس فی الدین» بر آن صدق نمی کند؛ زیرا طبق فرض، ملاک «ما لیس فی الدین بحسب علمه» است نه به حسب واقع. اما اگر

ملاك به حسب واقع باشد؛ یعنی داخل کردن چیزی در دین که در واقع جزء دین نیست، آن گاه دو مورد اخیر؛ یعنی صورت ظن غیر معتبر و شك هم می تواند مصداق تشریح باشد. پس طبق این مبنا که ما ملاك را به حسب علم شخص بدانیم فقط دو صورت اول؛ یعنی صورت علم و ظن معتبر از مصادیق تشریح اند ولی اگر ملاك «ادخال ما لیس فی الدین» به حسب واقع باشد، هر چهار صورت از مصادیق تشریح خواهند بود، البته به شرط آن که علم و ظنش مطابق با واقع باشد ولی اگر مطابق با واقع نبود دیگر از مصادیق تشریح نیست.

اما در مورد قول به غیر علم؛ یعنی کسی چیزی به خدا نسبت دهد، بدون آن که علم داشته باشد آن چیز از شارع صادر شده، باید گفت: دو صورت اول یعنی صورت علم و ظن معتبر نمی تواند از مصادیق قول به غیر علم باشد، اما دو صورت اخیر یعنی صورت شك و ظن غیر معتبر از مصادیق قول به غیر علم است.

نتیجه آن که در بعضی موارد هر دو عنوان؛ یعنی هم عنوان تشریح و هم قول به غیر علم صادق است و در بعضی موارد فقط يك عنوان صادق می باشد؛ به این بیان که اگر ملاك در «ادخال ما لیس فی الدین» به حسب علم شخص باشد نسبت بین تشریح و قول به غیر علم تباین است و اگر ملاك در «ادخال ما لیس فی الدین» به حسب واقع باشد نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص مطلق خواهد بود.

سوم: عنوان تشریح و کذب فی الجملة بر هم منطبق اند؛ چون کذب اخبار مخالف با واقع است و شخص با علم به این که چیزی از طرف شارع صادر نشده، آن را به شارع نسبت می دهد که گاهی به واقع اصابت و گاهی به واقع اصابت نمی کند. کذب فقط در صورت دوم؛ یعنی جایی که شخص مطلبی را بگوید و باواقع مخالف باشد می تواند با تشریح منطبق شود، لکن در مواردی هم با تشریح متفاوت است. لذا عنوان «تشریح» و «کذب» گاهی بر هم منطبق اند ولی عنوان «کذب» و عنوان «اسناد ما لا یعلم

من الشارع الى الشارع» بر هم منطبق نیستند؛ زیرا کذب اخبار مخالف واقع است و به نوعی علم در آن مدخلیت دارد و در موضوع آن اخذ شده، اما در قول به غیر علم، عدم العلم موضوع واقع شده است.

چهارم: با وجود صدق عنوانی دلیل حرمت این عناوین متفاوت است. بنابراین در این که هر سه؛ یعنی هم «تشریح»، هم «قول به غیر علم» و هم «کذب» مبعوض شارع می باشند بحثی نیست، اما مناط مبعوضیت و ملاک حرمت هر يك متفاوت است که در آینده به این ملاکات اشاره خواهیم کرد.

ص: 123

در این گفتار، بحث در این است که آیا خطابات و ادله بسیاری که در حرمت تشریح و قول به غیر علم وارد شده؛ مثل «کلّ بدعة ضلالة وکلّ ضلالة سبيلها إلى النار»<sup>(1)</sup> یا «من أفتى الناس بغير علم ولا هديٍّ لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزرٌّ من عمل بُتياه»<sup>(2)</sup> که در آن ها با شدت از قول به غیر علم و تشریح و بدعت و کذب نهی شده، حمل بر ارشاد می شوند یا مولوی بوده و عقاب مستقلى دارند؟ اگر معتقد به امکان جعل شرعى درباره این امور باشیم، می توانیم حکم شرعى را از راه ملازمه بدست آوریم ولی اگر گفتیم: امکان تعلق جعل شرعى نیست، طبیعتاً نمی توان خطابات و ادله ای که در این باره وارد شده را بر حرمت مولوی حمل کرد. در این

ص: 124

---

1- . الكافي، ج 1، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقاييس، ص 56 ح 8؛ من لا يحضره الفقيه، ح 3، باب معرفة الكبائر التي أوعده الله عزّ وجلّ عليها النار، ص 572، ح 4954؛ وسائل الشيعة، ج 16، كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب 40 من أبواب الامر والنهي وما يناسبها، ص 270، ح 6 وص 271 ح 8 وص 272 ح 10 .

2- . كافي، ج 1، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، ص 42، ح 3، وج 7، كتاب القضاء والاحكام، باب أن المفتى ضامن، ص 409، ح 72؛ بحار الانوار، ج 2، كتاب العقل والعلم والجهل، باب 16 من أبواب صفات القاضي، ص 220، ح 1؛ تهذيب الاحكام، ج 6، كتاب القضايا والاحكام، باب 387، ص 223، ح 23؛ وسائل الشيعة، ج 27، كتاب القضاء، باب 4 من أبواب صفات القاضي، ح 1.

رابطه اختلافی بین شیخ انصاری و محقق خراسانی وجود دارد که ذیلاً به آن می پردازیم.

مرحوم آخوند معتقد است ادله ای که در رابطه با حرمت تشریح و قول به غیر علم وارد شده حمل بر ارشاد می شوند. به نظر ایشان این ادله مانند «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (1) بوده و همان گونه که «اطيعوا الله» حمل بر ارشاد شده و قابل حمل بر مولویت نیست، این ادله نیز، حمل بر ارشاد می شوند. (2)

شیخ انصاری می فرماید: درست است که عقل، حکم به قبح تشریح و قول به غیر علم می کند، اما این حکم مستتبع حکم شرعی حرمت هم هست؛ مثل کذب که از نظر عقل قبیح است، اما ادله ای که در شرع بر حرمت کذب وارد شده دلالت بر تحریم مولوی کذب می کنند. (3) حال این که چگونه ادله حرمت کذب مانند «أَطِيعُوا اللَّهَ» حمل بر ارشادیت نمی شوند؟ باید به تفصیل مورد بحث قرار گیرد. پس با این که مرحوم آخوند و شیخ انصاری بر این که عقل حکم به قبح تشریح و قول به غیر علم می کند، اتفاق دارند، لکن مرحوم شیخ می گوید: ما از راه ملازمه يك حکم شرعی مولوی را ثابت می کنیم، اما مرحوم آخوند معتقد است نمی توان از حکم عقل يك حکم شرعی مولوی اثبات کرد؛ چون اساساً امکان تعلق جعل شرعی به تشریح و قول به غیر علم وجود ندارد. لذا اگر دلیلی هم در شرع وارد شد باید حمل بر ارشاد شود.

### کلام محقق نائینی

محقق نائینی بر خلاف استاد خود مرحوم آخوند، با مرحوم شیخ موافقت کرده و در توضیح و تأیید کلام شیخ می فرماید: اقوی نظر شیخ است؛ یعنی حکم عقل به قبح

ص: 125

- 1- . النساء: 59؛ المائدة: 92؛ النور: 54؛ محمد: 33؛ التغابن: 12.
- 2- . در الفوائد القديمة، ص 512؛ در الفوائد (الجديدة)، ص 78 و 80.
- 3- . هذا مستفاد من ظاهر كلام الشيخ، حيث استدلل على حرمة التشریح بالادلة الاربعة. أنظر: فرائد الأصول، ج 1 ص 125 \_ 126.

تشریح و قول به غیر علم، به قاعده ملازمه مستتبع خطاب شرعی است. ایشان می فرماید: احکام عقلی بر دو دسته اند:

دسته اول: بعضی از احکام عقلی در سلسله معلولات احکام واقع می شوند؛ مثل قبح معصیت و حسن اطاعت؛ به این معنا که این احکام عقلی در طول حکم شرعی حادث می شوند؛ یعنی پس از آن که حکمی از طرف شارع جعل شد، آن گاه عقل به دنبال آن، حکم به حسن اطاعت عبد از مولا می کند. لذا این حکم در سلسله معلولات حکم شرعی است؛ چون پس از حکم شرعی پیدا می شود؛ یعنی ابتدا باید مولا به عبد امر کند، سپس عقل به لزوم اطاعت حکم نماید.

دسته دوم: بعضی از احکام عقلی در سلسله علل احکام واقع می شوند؛ یعنی عقل فارغ از این که شارع حکمی کرده باشد یا خیر، مستقلاً حکمی دارد؛ مانند حکم عقل به قبح ظلم و تصرف در مال غیر که به دنبال حکم شرعی و به تبع آن ایجاد نشده بلکه به واسطه مفسده موجود در آن و قبل از حکم شارع و مستقل از آن وجود دارد.

فرق این دو دسته آن است که در قسم اول، حکم عقلی مستتبع خطاب شرعی نیست؛ یعنی ما نمی توانیم از حکم عقل يك خطاب شرعی را کشف کنیم؛ چون حکم عقلی پس از حکم شرعی پیدا شده و لذا وجهی ندارد که خطاب شرعی در پی داشته باشد. اما قسم دوم مورد قاعده ملازمه بوده و مستتبع خطاب شرعی است؛ به این معنا که مثلاً وقتی عقل به قبح ظلم حکم می کند، از راه ملازمه، خطاب شرعی که دال بر حرمت ظلم است کشف می شود. محقق نائینی پس از ذکر این مقدمه می فرماید: حکم عقل به قبح تشریح و قول به غیر علم از قسم دوم است که مستتبع خطاب شرعی می باشد؛ یعنی از آن دسته از احکام عقلی محسوب می شود که در سلسله علل احکام شرعی قرار داشته و در رتبه، مقدم بر آن است؛ یعنی عقل ابتداء و با قطع نظر از هر حکم شرعی، تشریح و قول به

غیر علم را قبیح می داند؛ چون از دید عقل تشریح عبارت از تصرف در سلطنت مولا، خارج شدن از زیّ عبودیت و ورود به حریم مولا است. هم چنین از دید عقل، قول به غیر علم مستقلاً و با قطع نظر از حکم شرعی قبیح است؛ چون قول به غیر علم و نسبت دادن چیزی به خدا در حالی که خدا آن را نگفته، تصرف در حریم مولا است که قبیح می باشد. لذا حرمت تشریح مولوی است. ایشان در پایان می فرماید: تشریح از مصادیق کذب است که عقل مستقلاً به قبح آن حکم می کند و شرع نیز آن را حرام کرده، لذا حرمت آن هم مولوی است. (1)

### بررسی کلام محقق نائینی

این که محقق نائینی فرمود: «اگر عقل در سلسله علل احکام شرعی به قبح چیزی حکم کند، مستتبع خطاب شرعی است و این مورد قاعده ملازمه است»، فی الجمله قابل قبول است ولی اشکال این است که بین خطاب شرعی مولوی و حکم عقلی به قبح که در سلسله علل احکام واقع می شود، هیچ ملازمه ای نیست، اگر چه بین حکم عقل به قبح چیزی و مبعوضیت آن شیء نزد شارع ملازمه است، لکن چه بسا هنگامی که شارع می بیند عقل قبح چیزی را درک می کند، به فهم عقل اکتفاء کرده و خطاب شرعی صادر نکند و اگر هم خطابی صادر کرد تأکید همان چیزی باشد که عقل درک کرده است. پس کلام محقق نائینی که در صدد است از راه ملازمه خطاب شرعی مولوی را اثبات کند، ناتمام است.

### نظر برگزیده

حال بحث در این است که چنان چه يك خطاب شرعی در این مسئله وجود داشت، باید آن را بر ارشاد حمل نمود یا مولویت؟ با عنایت به مطالبی که گفته شد به نظر

ص: 127



می رسد این امور؛ یعنی تشریح و قول به غیر علم، قابل جعل شرعی بوده و چنان چه دلیل شرعی بر حرمت آن ها وارد شد، بر مولویت حمل می شوند. البته این مطلب که چگونه در موارد حکم عقل می توان دلیل و خطاب شرعی را بر مولویت حمل کرد، بحث مبسوطی را طلب می کند که در جای خود به آن پرداخته خواهد شد ولی آن چه فعلاً می توان ادعا کرد این است که از ادله شرعی حرمت مولوی استفاده می شود؛ زیرا امکان دارد ملاک حرمت شرعی از ملاک حکم عقل قوی تر باشد، خلافاً للمحقق الخراسانی.

## اشاره

بعضی مانند محقق نائینی که قائل به انطباق این دو عنوان بر یکدیگرند و تشریح و قول به غیر علم را مساوی می دانند، دیگر لازم نیست برای هر یک از حرمت تشریح و قول به غیر علم به نحو مستقل، دلیل اقامه کنند. اما طبق نظر مختار که این دو عنوان مستقل اند، لازم است بر حرمت هر یک مستقلاً استدلال شود، گرچه ممکن است بعضی از ادله، بین هر دو عنوان مشترك باشد.

## ادله حرمت تشریح

### اشاره

برای حرمت تشریح به ادله اربعه استدلال شده که فهرست وار آن ها را ذکر می کنیم.

### دلیل اول: آیات

1. آیه شریفه: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»<sup>(1)</sup>

2. آیه شریفه: «فَمَنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»<sup>(2)</sup>

ص: 129

---

1- . الانعام: 144.

2- . آل عمران: 94.

3. آیه شریفه: «... قُلْ ءَاللهُ اٰذِنٌ لَّكُمْ اَمْ عَلٰى اللّٰهِ تَقْتَرُوْنَ»(1).

برای حرمت تشریح به این آیات استناد شده که با دقت در آن ها روشن می شود که این آیات در مورد افترا یعنی نسبت دروغ دادن به خدا است.

تقریب استدلال به این آیات این است که افترا مطلق اسناد چیزی به خدا نیست بلکه عبارت از اسناد چیزی به خداوند است که یقین دارد از ناحیه خدا نیامده و در این صورت شامل تشریح نیز می شود؛ یعنی این آیات هم دال بر حرمت کذب و افترا و هم دال بر حرمت تشریح می باشند. عبارتی که در این آیات به کار رفته مثل: «إِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ» و «فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ» بر حرمت افترا و تشریح دلالت می کند.

### دلیل دوم: روایات

روایاتی که برای حرمت تشریح مورد استناد قرار گرفته، همان روایاتی است که در باب بدعت وارد شده؛ چون تشریح نیز مانند بدعت داخل کردن چیزی در دین است که جزء دین نیست. پس حرمت تشریح هم از این روایات استفاده می شود. بعضی از این روایات عبارتند از:

1. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالَمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ»؛(2) هرگاه بدعت ها در امت من ظاهر شد، عالم باید علمش را اظهار کند و اگر این کار را نکند لعنت خدا بر او باد.

2. قال النبي صلى الله عليه وآله: «مَنْ أَتَى ذَا بِدْعَةٍ فَعَظَّمَهُ فَإِنَّمَا يَسْعَى فِي هَدْمِ الْإِسْلَامِ»؛(3) کسی که

ص: 130

1- . یونس: 59.

2- . الکافی، ج 1، کتاب فضل العلم، باب البدع والرأى و المقایس، ص 54، ح 2؛ وسائل الشیعة، ج 16، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، باب 40 من ابواب الامر والنهی و ما یناسبها، ص 269، ح 1.

3- . الکافی، همان، ح 3؛ وسائل الشیعة، ج 16، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، باب 39 من ابواب الامر والنهی و ما یناسبها، ص 267، ح 2؛ بحار الانوار، ج 2، کتاب العقل و العلم و الجهل، باب 34 من ابواب العلم، ص 304، ح 45.

نزد اهل بدعتی برود و او را تعظیم کند، در هدم و از بین بردن اسلام تلاش کرده است.

3. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أبى الله لصاحب البدعة بالتوبة قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله وكيف ذلك؟ قال: إته قد أشرب قلبه حبها»؛ (1) خداوند إبا دارد که صاحب بدعت توبه کند؛ یعنی راه توبه را به روی او می بندد. سؤال شد چرا این گونه می باشد یا رسول الله صلى الله عليه وآله؟ حضرت فرمودند: زیرا قلبش مملو از عشق و محبت آن بدعت شده و امکان بازگشت ندارد.

4. عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام قالوا: «كلُّ بدعةٍ ضلالةٌ وكلُّ ضلالةٍ سبيلٌها إلى النار»؛ (2) هر بدعتی ضلالت است و هر ضلالتی منجر به جهنم خواهد شد.

5. عن امير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إنَّ من أبغض الخلق إلى الله عزَّ وجلَّ لَرَجُلَيْنِ رجلٌ وكلُّه الله إلى نفسه و هو جائرٌ عن قصد السبيل مشعوفٌ بكلام بدعة»؛ (3) مبعوض ترین مردم نزد خداوند متعال دو نفرند: کسی که خدا او را به خودش واگذار کند و او از راه درست جدا می شود و به سخن بدعت آمیز مشعوف می شود. شعف؛ یعنی این که چیزی دل انسان را اشغال کند و آتش بزند و شعله های خواستن نسبت به آن بدعت در دلش شعله ور می شود و قلبش را می سوزاند.

### دلیل سوم: اجماع

حرمت تشريع و بدعت اجماعی است.

ص: 131

1- . الكافي، همان، ح 54 علل الشرايع، ج 2، باب 243، ص 492، ح 1؛ بحار الانوار، ج 2، كتاب العقل و العلم و الجهل، باب 34 من ابواب العلم، ص 296، ح 14.

2- . الكافي، همان، ص 56، ح 8؛ من لا يحضره الفقيه، ج 3، باب معرفة الكبائر التي أوعد الله عز وجل عليها النار، ص 572، ح 4954؛ وسائل الشيعة، ج 16، كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب 40 من ابواب الامر والنهي و ما يناسبها، ص 270 ح 6 و ص 271 ح 8 و ص 272 ح 10؛ بحار الانوار، ج 2، كتاب العقل و العلم و الجهل، باب 34 من ابواب العلم، ص 303، ح 41.

3- . الكافي، ج 1، كتاب فضل العلم، باب البدع و الرأي و المقاييس، ص 54، ح 6. وسائل الشيعة، ج 27، كتاب القضاء، باب 6 من ابواب صفات القاضى، ص 39، ح 5؛ بحار الانوار، ج 2، كتاب العقل و العلم و الجهل، باب 34 من ابواب العلم، ص 284، ح 2.

## دلیل چهارم: عقل

عقل نیز بر حرمت تشریح دلالت می‌کند؛ زیرا تشریح، تصرف در سلطنت مولا و خروج از وظیفه عبودیت و ورود به حریم الهی است، لذا عقل می‌گوید: تشریح قبیح است.

پس به ادله اربعه حرمت تشریح ثابت شد.

## ادله حرمت قول به غیر علم

### اشاره

برای حرمت قول به غیر علم هم به ادله اربعه استدلال شده است:

### دلیل اول: آیات

بعضی برای حرمت قول به غیر علم، به همان آیاتی استناد کرده‌اند که برای حرمت تشریح مورد استناد قرار گرفته است.

ممکن است اشکال شود که آیات مذکور، حرمت افترا را ثابت می‌کند و ربطی به قول به غیر علم ندارد.

پاسخ این است که اگر افترا را به معنای مطلق اسناد چیزی به خدا بدانیم، اعم از آن که یقین داشته باشیم خدا آن را نگفته یا یقین نداشته باشیم که خدا آن را گفته، در این صورت افترا شامل قول به غیر علم نیز می‌شود و حرمت آن با استناد به این آیات ثابت می‌شود. اما اگر گفتیم: افترا به معنای اسناد چیزی به خداوند است در حالی که یقین دارد خدا آن را نگفته، در این صورت افترا شامل قول به غیر علم نمی‌شود؛ چون در قول به غیر علم، عدم العلم اخذ شده و افترا «اسناد ما لا یعلم انه من الشارع الی الشارع» نیست. لذا بر این اساس این آیات موضوعاً شامل قول به غیر علم نخواهند شد.

محقق نائینی می‌فرماید: حتی اگر افترا را از حیث عنوان و موضوع منطبق بر قول به غیر علم ندانیم، اما باز هم می‌توان به این آیات برای تحریم قول به غیر علم استناد کرد؛ چون در این آیات افترا در مقابل إذن قرار گرفته؛ یعنی افترا جایز نیست؛ چون

بدون اذن خداوند چیزی به او نسبت داده شده، اما اگر این امر با اذن باشد جایز است.

پس به قرینه مقابله افترا با اذن می توان نتیجه گرفت: هر چیزی که در آن اذن نباشد، به افترای محرم ملحق می شود؛ یعنی حکم افترا را دارد، گرچه موضوعا افترا نباشد. در قول به غیر علم هم از آن جا که با عدم العلم چیزی را به خدا نسبت می دهد، بدین معنا است که اذن ندارد و به استناد آیات مذکور هر چیزی که در آن اذن از طرف خدا نباشد حرام است. لذا قول به غیر علم هم به همین جهت حرام است. پس استدلال به این آیات برای حرمت قول به غیر علم با بیانی که ذکر شد، ممکن خواهد بود.

البته جنس استدلال به این آیات برای حرمت قول به غیر علم با جنس استدلال به این آیات برای حرمت تشریح تفاوت دارد؛ چون در مورد تشریح این گونه استدلال می شود که این آیات افترا را حرام کرده و تشریح هم افترا است، لذا تشریح هم حرام می شود. اما در مورد قول به غیر علم نمی توان گفت: قول به غیر علم افترا است تا قول به غیر علم هم به خاطر افترا بودن حرام باشد بلکه گفته می شود: آیات موضوعا دلالت بر حرمت قول به غیر علم نمی کند، اما حکما دلالت بر حرمت آن دارد؛ چون حرمت قول به غیر علم از آیات مربوط به حرمت افترا استفاده می شود؛ به این بیان که این آیات افترا را در مقابل اذن قرار داده و هر چیزی که از طرف خدا اذن نداشته باشد، حرام است، پس قول به غیر علم هم که در آن اذن نیست حرام می باشد، لذا قول به غیر علم حکما به افترا ملحق می شود. (1)

### دلیل دوم: اجماع

محقق نائینی از قول وحید بهبهانی نقل می کند که ایشان بر حرمت «العمل بما لا یعلم انه من الشارع» ادعای اجماع کرده و می گوید: این مطلب؛ یعنی حرمت عمل به آن چه

ص: 133

معلوم نیست از جانب شارع است یا نه، از بدیهیات در نزد عوام می باشد، چه رسد به خواص. پس معقد اجماع حرمت عمل بما لا یعلم انه من الشارع است.

### بررسی دلیل دوم

به نظر ما این دلیل تمام نیست؛ چون موضوع بحث در قول به غیر علم، «اسناد ما لا یعلم انه من الشارع الی الشارع» است نه «عمل بما لا یعلم»، گر چه در کلمات علما، بین اسناد و عمل تفکیک نشده، اما امام رحمه الله به این مطلب اشاره کرده است. ایشان می فرماید: اگر منظور عمل باشد آن گاه عمل بما لا یعلم انه من الشارع ممکن نیست؛ چون عمل بما لا یعلم به این معناست که انسان با چیزی که نمی داند از طرف شارع است یا نه، او را عبادت کند، در حالی که عبادت به این نحو ممکن نیست؛ چون تعبد و عبادت؛ یعنی این که انسان می داند شارع چیزی را گفته و او به خاطر اطاعت امر مولا آن را انجام دهد. پس معنا ندارد کسی بگوید: من با این که نمی دانم چنین چیزی از ناحیه شارع صادر شده یا نه ولی آن را تعبد و به قصد این که شارع گفته، انجام می دهم. بنابراین تعبد حقیقی نسبت به چیزی که انسان نمی داند شارع به آن امر کرده یا نه امکان ندارد. لذا در قول به غیر علم سخن در حرمت نسبت دادن چیزی به خداست، نه عمل بما لا یعلم انه من الشارع.<sup>(1)</sup> با توجه به این مطلب اشکال ما این است که اجماع مورد ادعای محقق نائینی صحیح نیست؛ چون اجماع در صورتی می تواند دلیل بر حرمت قول به غیر علم باشد که بر حرمت «اسناد ما لا یعلم انه من الشارع» دلالت کند، نه بر حرمت «عمل بما لا یعلم انه من الشارع».

### دلیل سوم: عقل

عقل نیز بر حرمت قول به غیر علم دلالت می کند؛ چون قول به غیر علم تصرف در سلطنت مولا و خروج از زیّ عبودیت محسوب می شود، بنابراین از نظر عقل قبیح است.

ص: 134

---

1- . انوار الهدایه، ج 1، ص 226؛ تهذیب الأصول، ج 2، ص 402؛ معتمد الأصول، ج 1، ص 435.

1. قال أبو عبد الله عليه السلام: «أنهيك عن خصلتين فيهما هلاك الرجال أنهيك عن تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم»؛ (1) نهی می کنم تو را از دو خصلتی که باعث نابودی انسان می شود، یکی از آن دو خصلت افتا بما لا يعلم است.
2. عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أفتى الناس بغير علمٍ ولا هُدًى لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَلِحِقَّةُ وَرْزٍ مَنَ عَمَلِ بُقْتِيَاهُ» (2) کسی که بدون علم و از روی جهل فتوا دهد، ملائکه رحمت و ملائکه عذاب او را لعن می کنند و وزر و گناه کسانی که به فتوای او عمل نمایند، بر عهده او خواهد بود.
3. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «للعالم إذا سئل عن شيءٍ وهو لا يعلمه أن يقول: الله أعلم وليس لغير العالم أن يقول ذلك»؛ (3) وظیفه عالم این است که اگر چیزی از او سؤال شد و او نمی دانست، بگوید: خدا می داند و غیر عالم نمی تواند چنین چیزی را بگوید.
4. عن زرارة قال: «سئل أبا جعفر عليه السلام ما حقُّ الله على العباد قال عليه السلام ما يقولون ما يعلمون ويففوا عند ما لا يعلمون»؛ (4) زراره می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که حق خداوند بر بندگان چیست؟ حضرت فرمودند: حق خداوند بر بندگان این است که آن چه را که می دانند بگویند و نسبت به چیزی که نمی دانند توقف کنند.

ص: 135

- 
- 1- . الكافي، ج 1، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، ص 42، ح 1.
  - 2- . همان، ح 3 و ج 7، كتاب القضاء والاحكام، باب أن المفتي ضامن، ص 409، ح 2؛ تهذيب الاحكام، ج 6، كتاب القضايا والاحكام، باب 87، ص 223، ح 23؛ وسائل الشيعة، ج 27، كتاب القضاء، باب 4 من ابواب صفات القاضي، ص 20، ح 1 و باب 7 من ابواب آداب القاضي، ص 220، ح 1؛ بحار الانوار، ج 2، كتاب العقل والعلم والجهل، باب 16 من ابواب العلم، ص 118، ح 23.
  - 3- . الكافي، ج 1، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، ص 42، ح 5؛ بحار الانوار، ج 2، كتاب العقل والعلم والجهل، باب 16 من ابواب العلم، ص 119، ح 27؛ المحاسن، ج 1، كتاب مصايح الظلم من المحاسن، باب 5، ص 206، ح 64.
  - 4- . الكافي، ج 1، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، ص 43، ح 7؛ وسائل الشيعة، ج 27، كتاب القضاء، باب 4 من ابواب صفات القاضي، ص 23، ح 9؛ بحار الانوار، ج 2، كتاب العقل والعلم والجهل، باب 16 من ابواب العلم، ص 113، ح 2.



بعضی از این روایات، متضمن نهی صریح از قول به غیر علم بوده و بعضی دیگر هم به حسب ظاهر، دلالت بر عدم جواز قول به غیر علم می‌کند. لذا تردیدی نیست که همان گونه که تشریح حرام می‌باشد قول به غیر علم نیز حرام است.

نتیجه بحث این شد که دو عنوان تشریح و قول به غیر علم، ضمن آن که مستقل اند، حرام می‌باشند و ادله تحریم هر یک نیز فی الجمله متفاوت است.

ص: 136









## بررسی صحت تقسیم

قبل از هر چیز لازم است بدانیم که آیا اساساً تقسیم حکم شرعی به دو قسم تکلیفی و وضعی صحیح است یا خیر؛ به عبارت دیگر آیا بین حکم تکلیفی و حکم وضعی، جامع و قدر مشترکی وجود دارد یا خیر؟

برخی معتقدند: حکم وضعی و حکم تکلیفی از دو سنخ و جنس متفاوت بوده و به همین دلیل تعریف مستقلی از حکم شرعی ارائه نمی دهند بلکه می گویند: باید حکم تکلیفی و حکم وضعی را به صورت جداگانه تعریف کنیم. از ظاهر کلمات این دسته استفاده می شود که آنان قائل به وجود قدر مشترکی بین حکم وضعی و حکم تکلیفی نیستند.

اما آن چه که مشهور است و به نظر ما نیز صحیح می باشد، این است که بین حکم تکلیفی و حکم وضعی قدر مشترك وجود دارد. شاهد این مطلب آن است که حکم تکلیفی و وضعی از اقسام حکم شرعی محسوب می شوند و از آن جا که مقسم در ضمن اقسام خود وجود دارد و در حقیقت هر قسمی همان مقسم است به ضمیمه خصوصیتی که موجب می شود با تقسیم خود متفاوت گردد، در نتیجه حتماً می بایست

بین حکم تکلیفی و وضعی قدر مشترکی وجود داشته باشد. پس حکم تکلیفی و وضعی صرفاً در لفظ حکم با یکدیگر مشترک نبوده بلکه اشتراك آن ها فراتر از حد اشتراك لفظی است.

حال با عنایت به تعریفی که در بخش اول برای حکم شرعی بیان کردیم می توان گفت: جامع و قدر مشترك بین حکم وضعی و تکلیفی این است که هر دو «يك قانون شرعی و مقرر شرعی و مجعول شرعی» محسوب می شوند؛ اعم از این که مجعول با واسطه باشند یا بی واسطه، لذا به عقیده شیخ انصاری هم که احکام وضعی را منتزاع از احکام تکلیفی می داند،<sup>(1)</sup> این قدر جامع وجود دارد؛ زیرا طبق نظر ایشان حکم تکلیفی که منشأ انتزاع حکم وضعی است نیز، مجعول می باشد. بنابراین احکام وضعی به تبع جعل احکام تکلیفی، مجعول با واسطه محسوب می شوند. لذا می توان گفت حکم وضعی نیز مجعول شرعی بوده و قانونی است که از ناحیه قانون گذار، مع الواسطه، جعل و اعتبار شده است.

بنابراین بین حکم وضعی و حکم تکلیفی قطعاً يك جامع و قدر مشترکی وجود دارد و آن مجعول شرعی بودن است و لذا منعی برای صحت تقسیم وجود ندارد.

لکن از برخی کلمات استفاده می شود این تقسیم در بعضی از فروض محل اشکال است. محقق خراسانی در این رابطه می فرماید: حکم شرعی دارای اصطلاحات گوناگونی است. بر اساس برخی از این اصطلاحات، تقسیم حکم شرعی به حکم تکلیفی و وضعی صحیح است ولی طبق بعضی دیگر از اصطلاحات چنین تقسیمی صحیح نمی باشد.<sup>(2)</sup> مثلاً چنان چه حکم شرعی به معنای طلب فعل یا ترك آن دانسته شود، آن گاه دیگر نمی توان آن را مقسم قرار داده و به دو قسم وضعی و تکلیفی تقسیم

ص: 142

1- . فرائد الأصول، ج 3، ص 126؛ کتاب المکاسب، ج 2، ص 306؛ کتاب المکاسب المحشی، ج 13، ص 39 .

2- . کفاية الأصول، ص 399.

کرد؛ زیرا طبق این اصطلاح، حکم شرعی بر حکم وضعی منطبق نمی شود.

به نظر می رسد اصل مدعای ایشان صحیح است. بنابراین اگر ملتزم شویم حکم شرعی دارای اصطلاحات و یا به تعبیر مناسب تر، تعاریف مختلفی است، در این صورت قطعاً نمی توان طبق برخی از این تعاریف، حکم شرعی را مقسم قرار داده و به دو قسم تکلیفی و وضعی تقسیم کرد؛ زیرا برخی از این تعاریف صرفاً ناظر به حکم تکلیفی بوده و چنان چه اشاره شد، برخی از اصولیین در مقام تعریف حکم شرعی، گویا فقط به حکم تکلیفی نظر داشته اند.

هم چنین محقق نائینی معتقد است اگر کسی حکم شرعی را به علم شارع به اشمال افعال بر مصالح و مفاسد تفسیر کند، نمی تواند تقسیم آن را به وضعی و تکلیفی بپذیرد.<sup>(1)</sup> کلام ایشان و بررسی آن در گفتار بعدی خواهد آمد.

به هر حال، برای حکم تکلیفی و وضعی تعاریفات مختلفی ذکر شده، لکن مشهور این است که حکم تکلیفی عبارت از احکام خمسّه و جوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت است و حکم وضعی نیز هر حکمی غیر از این احکام است. بر این اساس در مقام تعریف حکم تکلیفی بعضاً تعبیراتی را به کار برده اند تا شامل این اقسام خمسّه شود.

بسیاری از متقدمین نیز حکم شرعی را به گونه ای تعریف کرده اند که فقط حکم تکلیفی را شامل می شود.

بعضی از این تعاریف به این شرح است:

1. طلب شارع نسبت به فعل یا ترك مكلف همراه با استحقاق ذم در صورت

ص: 143

---

1- . فوائد الاصول، ج 4، ص 379؛ «لو قلنا: بأنّه ليس الحكم الشرعي إلا عبارة عن العلم باشمال الأفعال على المصالح والمفاسد من دون أن يكون في البين جعل يقتضي الإرادة والكراهة لا- في المبدأ الأعلى ولا في المبادئ العالية - كما حكى عن بعض احتماله بل الالتزام به - فلا يبقى موقع لتقسيم الأحكام إلى التکلیفیّة والوضعیّة، كما لا يخفى» و اجود التقريرات، ج 2، ص 381، سطر 21.



مخالفت او یا بدون آن، یا تساوی میان آن دو به جهت خصوصیتی که مقتضی آن است. (1)

2. حکم شرعی متعلق به افعال مکلفین است به صورت اقتضا یا تخییر. (2)

3. حکم تکلیفی همان طلب است. (3)

4. حکم تکلیفی وجوبی عبارت از رجحان الفعل مع المنع من الترك می باشد. (4) به همین قیاس سائر احکام خمسسه را می توان تعریف کرد.

5. حکم تکلیفی انشا به داعی جعل داعی است. (5)

6. حکم تکلیفی اعتباری است از ناحیه شارع از حیث اقتضا و تخییر. (6) تعاریف دیگری نیز برای حکم تکلیفی و وضعی ذکر شده که هر یک دارای مزیت ها و نقص هایی می باشد. لکن در این مجال ما کلمات بعضی از اعلام را در این رابطه مورد بررسی قرار داده و در نهایت نظر مختار را بیان خواهیم کرد؛ زیرا اکثر این تعاریف قابل ارجاع به یکدیگر بوده و تنها برخی از آن ها با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند. به علاوه از آن جا که بعضی نیز در مقام تعریف حکم شرعی، آن را به گونه ای تعریف نموده اند که فقط شامل حکم تکلیفی شده و ما در بخش اول آن ها را مورد بررسی قرار داده ایم، دیگر نیازی به تکرار آن ها نیست.

ص: 144

1- . زبده الأصول، ص 62.

2- . تمهید القواعد، ص 29.

3- . عوائد الايام، ص 281.

4- . معالم الدين، ص 64.

5- . نهاية الدراية س، ج 3، ص 121.

6- . مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)، ج 2، ص 78.

نظریه محقق نائینی

محقق نائینی در تعریف احکام تکلیفی می فرماید:

«المراد من الاحكام التکلیفیه هی المجمعولات الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد اولاً وبالذات بلا واسطة»<sup>(1)</sup>: احکام تکلیفی مجمعولات شرعی هستند که اولاً وبالذات وبدون واسطه به افعال بندگان تعلق می گیرند.

ایشان در ادامه می گوید: این احکام منحصر در وجوب، استحباب، تحریم، کراهت و اباحه است که چهار مورد از این احکام اقتضای بعث و زجر دارد، اما در اباحه، اقتضای بعث و زجر نیست بلکه اقتضای تخیر دارد؛ چون نه بعث به فعل است و نه زجر از فعل.

ایشان در مورد احکام وضعی می فرماید:

«واما الاحكام الوضعية فهی المجمعولات الشرعية التي لا تتضمن البعث والزجر ولا

ص: 145

---

1- . فوائد الأصول، ج 4، ص 384.

تتعلق بالافعال ابتداءً أولاً وبالذات وإن كان لها نحو تعلق بها ولو باعتبار ما يستتبعها من الاحكام التكليفية سواء تعلق الجعل الشرعي بها ابتداءً تأسيساً او امضاءً او تعلق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها»<sup>(1)</sup>؛ طبق این بیان، حکم وضعی يك مجعول شرعی است، لكن متضمن بعث و زجر نیست و اولاً- وبالذات و بی واسطه متعلق به افعال عباد نمی باشد. اگرچه به اعتبار بعضی از احكام تکلیفی که با آن همراه است به افعال هم ارتباط پیدا می کند.

محقق نائینی در ذیل کلام خویش فرموده: «فرقی نمی کند که تعلق جعل شرعی به نحو تأسیس باشد یا به نحو امضاء». این مطلبی است که البته در آینده درباره آن بحث خواهیم کرد که آیا مجعولات شرعی لازم است تأسیسی باشند یا حتی اگر امضایی هم باشند مجعول شرعی بر آن ها صدق می کند؛ یعنی اگر شارع چیزی را امضا کرد آیا این امضا هم نوعی جعل است یا خیر؟

پس به نظر ایشان فرق بین حکم تکلیفی و حکم وضعی در این است که اولاً: حکم تکلیفی بی واسطه به افعال عباد تعلق می گیرد، اما حکم وضعی مع الواسطه به افعال عباد متعلق می شود. ثانياً: در حکم تکلیفی بعث و زجر وجود دارد، اما در حکم وضعی بعث و زجر نیست. با این وجود حکم تکلیفی و حکم وضعی در يك جهت با هم اشتراك دارند و آن این که هر دو مجعول شرعی هستند.

### بررسی نظریه محقق نائینی

محصل کلام محقق نائینی این شد که حکم تکلیفی عبارت است از امری که مجعول شرعی بوده و اولاً و بالذات و بدون واسطه به افعال مکلفین متعلق می شود و متضمن بعث و زجر است. اما حکم وضعی عبارت است از حکمی که گرچه همانند حکم

ص: 146

1- . همان.

تکلیفی يك مجعول شرعی است، اما مستقیماً به افعال مکلفین مربوط نیست و متضمن بعث و زجر نمی باشد. ما اجمالاً با این نظر موافقیم، لکن مواضعی از کلام ایشان محل تأمل است.

## موضع اول

از کلمات محقق نائینی استفاده می شود که تقسیم حکم شرعی به حکم تکلیفی و حکم وضعی صرفاً بنا بر قول به ثبوت جعل شرعی در مورد احکام قابل تصویر است. ایشان با صراحت می فرماید: «تقسیم الأحكام إلى التکلیفیه والوضعیة انما یستقیم بعد البناء علی ان للشارع جعل وانشاء»<sup>(1)</sup>؛ تقسیم حکم شرعی به وضعی و تکلیفی در صورتی صحیح است که حکم شرعی را يك امر مجعول بدانیم.

اما به نظر می رسد ادعای ایشان صحیح نیست؛ زیرا حتی اگر حکم شرعی مجعول هم نباشد می توان آن را به حکم تکلیفی و وضعی تقسیم کرد، اگرچه به نظر ما حکم شرعی امری مجعول است. لذا طبق نظر کسانی هم که حکم شرعی را يك امر مجعول نمی دانند و آن را مثلاً به «علم به اشمال افعال بر مصلحت و مفسده» یا «اراده» و یا «اراده مبرزه» تعریف می کنند هم تقسیم حکم شرعی به تکلیفی و وضعی صحیح است. دو دلیل می توان بر این مدعا ذکر کرد:

دلیل اول: مصلحت و مفسده فقط در افعال متصور نیست تا اگر قائل شدیم حکم عبارت از «علم به اشمال بر مصلحت و مفسده» است، فقط به افعال مربوط شود بلکه متعلقات احکام وضعی هم مشتمل بر مصالح و مفاسدند. پس حکم شرعی طبق این تعریف نیز می تواند بر حکم وضعی اطلاق شود. اگر حکم را عبارت از «اراده» هم دانستیم این اراده همان گونه که به صدور يك فعل یا ترك آن از جانب عبد تعلق می گیرد، می تواند به متعلق احکام وضعی هم تعلق پیدا کند. پس مانعی از این تقسیم

ص: 147

بنا بر این که حکم يك امر مجعول نباشد، وجود ندارد؛ یعنی به حسب مقام ثبوت این تقسیم حتی بنا بر قول به این که حکم شرعی مجعول نیست، ممکن بوده و هیچ محالی از آن لازم نمی آید.

دلیل دوم: دلیل دوم مطالبی است که از کلمات محقق عراقی استفاده می شود. ایشان می فرماید: جعل در احکام وضعی به احوادث يك امر اعتباری در عالم اعتبار بر می گردد؛ یعنی حکم وضعی به نفس جعل حاصل می شود، اما جعل در احکام تکلیفی به تکوین برگردانده می شود، لذا قوامش به جعل جاعل نیست. بنابراین ایشان جعل را در محدوده حکم تکلیفی به معنای دیگری غیر از جعل در حکم وضعی بر می گرداند. (1)

سابقاً نیز اشاره کردیم که به نظر محقق عراقی جعل به معنایی که در احکام وضعی وجود دارد، در احکام تکلیفی راه ندارد و حکم تکلیفی همان اراده مبرزه است.

به هر حال نکته ای که محقق عراقی به عنوان اشکال بر محقق نائینی ذکر می کند این است که تقسیم احکام جعلی به تکلیفی و وضعی به مساق واحد نیست و الا اصل تقسیم اشکالی ندارد؛ یعنی جعل در حکم وضعی به يك معنا و در حکم تکلیفی به معنای دیگری است. پس این که بگوییم: تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی مبتنی بر این است که حکم شرعی حتماً باید يك امر مجعول باشد سخن درستی نیست.

## موضع دوم

محقق نائینی فرمود: احکام تکلیفی اولاً و بالذات به افعال مکلفین تعلق می گیرند ولی احکام وضعی اولاً و بالذات به افعال مکلفین متعلق نمی شوند. لکن ایشان در جای دیگری فرموده: حکم تکلیفی همیشه اولاً و بالذات به افعال مکلفین مربوط

ص: 148

---

1- . فوائد الأصول، ج 4، پاورقی ص 379؛ «إنَّ الجعل في الأحكام الوضعيَّة في الحقيقة راجع إلى إحداه أمر اعتباري في عالم الاعتبار بنفس الجعل، وفي الأحكام التکليفيَّة راجع إلى تكوين الوصول الخارجي الذي هو أجنبي عن الاعتباريَّات، وإنما هو موضوع اعتباريَّات أخرى قهريَّة مترتبة على هذا الاعلام والإيصال من دون أن يكون قوامها بجعل جاعل، وحينئذ تقسيم الأحكام الجعليَّة إلى التکليفيَّة و الوضعيَّة ليس بمساق واحد، كما لا يخفى».

نیست بلکه در مواردی به يك امر خارجی متعلق می شود؛ مثل وجوب خمس و زکات که به اموال تعلق می گیرند نه افعال مکلفین. (1)

این مطلب از ایشان عجیب است؛ زیرا در خمس و زکات نیز وجوب به فعل مکلف تعلق گرفته؛ چون متعلق وجوب در این موارد اعطای خمس است. پس حکم به فعل مکلفین تعلق گرفته، لکن از این جهت که خمس، ملک این شخص نیست بلکه حکم به ملکیت يك پنجم مال برای دیگری به عنوان سهم امام و سهم سادات می شود، يك حکم وضعی محسوب می گردد، اما وجوب اعطا که به يك پنجم اموال تعلق می گیرد، يك حکم تکلیفی و متعلق به فعل مکلف است.

اما صرف نظر از این مسئله، بحث در این است که آیا به طور کلی می توان تعلق به افعال مکلفین را به عنوان يك وصف اختصاصی برای احکام تکلیفی ذکر کرد؟

بعضی از جمله مرحوم ملا محمد امین استرآبادی معتقدند: بسیاری از احکام وضعی نیز به فعل مکلفین تعلق پیدا می کنند. ایشان در بیان تفاوت حکم وضعی و حکم تکلیفی می گوید: حکم تکلیفی حکمی است که اولاً و بالذات متعلق به فاعل است. (2)

به نظر بدوی این سخن با آن چه محقق نائینی فرمود، متفاوتند؛ زیرا محقق نائینی می گوید: حکم تکلیفی اولاً و بالذات به فعل متعلق می شود ولی مرحوم استرآبادی می فرماید: اولاً و بالذات به فاعل تعلق می گیرد، لکن به نظر ما این دو مطلب قابل جمع اند؛ چون این که گفته می شود حکم تکلیفی اولاً و بالذات به فاعل متعلق می گردد به خاطر آن است که این فعل از او صادر می شود و الا شخص فاعل و ذات او فارغ از حیث فاعلیت و با قطع نظر از فعلی که از او صادر شده، قابلیت و ارزشی برای تعلق

ص: 149

1- . منية الطالب، ج 1، ص 16.

2- . الفوائد المدنية، ص 398. «أن الخطاب الوضعي لا يتعلق أولاً وبالذات بالفاعل، بل يتعلق أولاً وبالذات بفعل الفاعل أو بغير فعل الفاعل والخطاب الاقتضائي والتخييري يتعلقان بالفاعل أولاً وبالذات ثم يتعلقان بفعله ثانياً وبالعرض ومن ثم ليس التكليف شرطاً في الوضعي».

حکم ندارد و اگر عنوان فاعل را به مکلف اطلاق می کنیم و می گوئیم حکم به فاعل تعلق گرفته به این اعتبار است که «صدر عنه فعل»، لذا می توان سخن وی را به کلام محقق نائینی برگرداند.

البته اگر کسی قائل شود حکم تکلیفی عبارت است از حکمی که اولاً و بالذات متعلق به فعل مکلف است و دیگر هیچ قیدی را اضافه نکند، دچار مشکل می شود. اما اگر همانند محقق نائینی که فرمود: «حکم تکلیفی حکمی است که اولاً و بالذات به افعال مکلفین تعلق پیدا می کند و متضمن بعث و زجر است»، آن را تعریف کند، در این صورت، اشکال مرتفع می شود. اما بدون این اضافه در مواردی دچار مشکل می شویم؛ زیرا در برخی موارد تشخیص تعلق حکم به فعل مکلف یا خود مکلف مشکل است؛ مثلاً در مورد حدود الهی آیا به درستی می توان گفت: حد زنا بدون واسطه متعلق به این عمل یا به شخص زناکار است؟ لذا به نظر می رسد تعریف مرحوم استرآبادی از حکم تکلیفی مانع اغیار نخواهد بود و لازم است خصوصیتی اضافه شود تا تمایز آن با حکم وضعی آشکار گردد.

پس طبق نظر محقق نائینی حکم تکلیفی عبارت از امری است که مجعول شرعی بوده و بدون واسطه به افعال مکلفین متعلق می شود و متضمن بعث و زجر است.

بر این اساس حکم وضعی حکمی است که مجعول شرعی بوده و مع الواسطه به افعال مکلفین تعلق پیدا می کند و متضمن بعث و زجر نیست.

امام رحمه الله معتقد است حکم تکلیفی حکمی است که متضمن بعث و زجر باشد. (1) تفاوت این تعریف با تعریف محقق نائینی و تعریف مرحوم استرآبادی کاملاً واضح است. محقق نائینی در تعریف خود از حکم تکلیفی دو خصوصیت تعلق بی واسطه به افعال مکلفین و تضمن بعث و زجر را اخذ کرده و مرحوم استرآبادی تعلق بی واسطه به خود مکلف را ملاک قرار داده بدون آن که بعث و زجر را در تعریف اخذ کند، که البته قابل توجیه است. اما به نظر امام رحمه الله اگر حکم متضمن بعث و زجر باشد حکم تکلیفی است و دیگر سخنی از تعلق بی واسطه به افعال مکلفین به میان نمی آورد.

حال باید دید آیا صرف تضمن بعث و زجر برای تعریف حکم تکلیفی کفایت می کند یا خیر؟

به نظر می رسد اگرچه تعریف محقق نائینی فی الجمله مشکلی ندارد؛ زیرا تعلق بی واسطه به فعل مکلف می تواند از جهتی از خصوصیات حکم تکلیفی محسوب شود ولی تعلق حکم وضعی به فعل مکلف را نیز نمی توان قاطعانه رد کرد. لکن از

ص: 151



آن جا که در مقام تعریف باید به اخصر عبارات اکتفا کرد، تعریف امام رحمه اللهوافی به مقصود می باشد.

بر این اساس تعریف آیه الله سیستانی از حکم تکلیفی نیز خالی از اشکال نیست. ایشان می گوید: قوام حکم تکلیفی به دو امر است: یکی این که حکم تکلیفی مستلزم يك حکم جزایی اعم از عقاب اخروی، مجازات دنیوی یا مذمت است ولی حکم وضعی بدون ملاحظه حکم تکلیفی چنین خصوصیتی ندارد. دیگر این که حکم تکلیفی مستقیماً به عمل فرد مربوط است. (1)

وجه اشکال این است که چنان چه ما حکم تکلیفی را حکمی دانستیم که متضمن بعث و زجر است، دیگر ذکر استلزام يك حکم جزایی وجهی ندارد؛ زیرا جزا از لوازم بعث و زجر است، لذا ذکر این خصوصیت در مقام تعریف در واقع ذکر لازم ماهیت است نه خود آن.

### نظریه برگزیده

در مجموع می توان گفت: تعریفی که امام رحمه الله برای فرق بین حکم تکلیفی و وضعی ذکر کرده، تعریف قابل قبولی است و تعاریف دیگری که برای حکم تکلیفی و وضعی ذکر شده، هیچ يك خالی از اشکال نیستند؛ مثلاً گفته شده: حکم تکلیفی عبارت است از احکام خمس و حکم وضعی عبارت است از هر چیزی که غیر از حکم تکلیفی است (2) یا مثلاً حکم تکلیفی عبارت است از احکام پنج گانه و حکم وضعی عبارت است از سببیت، جزئیت و شرطیت یا مثلاً این سه به اضافه علیت و علامیت یا حتی بعضی حکم وضعی را عبارت از نه امر

ص: 152

---

1- . الرافد فی علم الأصول، ص 51؛ «فالحکم التکلیفی متقوم بعنصرین: 1 . استبطانه للحکم الجزائی فإن الوجوب و الحرمة مستبطان للوعید علی الترتک أو الفعل والاستحباب والکراهة مستبطان للوعد علی الفعل أو الترتک، فحیثیة التضمن للحکم الجزائی مقومة للحکم التکلیفی؛ 2 . ارتباطه المباشر بعمل الفرد فهو متوجه و متعلق بالفعل الخارجی، لذلك ورد تعریفه فی کلماتهم بأنه الانشاء بداعی جعل الداعی أو جعل الزاجر فی نفس المکلف نحو الفعل».

2- . الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، ج 1، ص 36؛ الوصائل الى الرسائل، ج 12، ص 225.

دانسته اند. هم چنین گفته شد اگر عبارات اصحاب خصوصاً متقدمین مورد ملاحظه قرار گیرد، معلوم می گردد که در مقام تعریف حکم شرعی اموری را ذکر کرده اند که فقط بر حکم تکلیفی قابل انطباق است؛ مانند تعریفی که صاحب معالم ارائه کرده (1) و یا این تعریف که حکم شرعی عبارت از «طلب انجام فعل یا ترك آن همراه با استحقاق مذمت در صورت مخالفت» (2) دانسته شده که فقط منطبق بر حکم تکلیفی است. بنابراین تعریف امام رحمه اللهادق و اصح از سایر تعریفات است.

### تنبیه: بساطت احکام تکلیفی

در مورد بساطت و ترکیب احکام تکلیفی دو قول وجود دارد:

#### قول اول: ترکیب

مشهور بین متقدمین آن است که احکام تکلیفی مرکب اند؛ زیرا بسیاری از جمله صاحب معالم و جوب را این گونه معنا کرده اند: «رجحان الفعل مع المنع من الترك» (3) طبق این نظر، وجوب دارای دو جزء است: یکی رجحان و دیگری منع. هم چنین حرمت به نظر ایشان «رجحان الترك مع المنع من الفعل» است که دارای دو جزء است. بر این اساس استحباب، «رجحان الفعل مع عدم المنع من الترك» و کراهت، «رجحان الترك مع عدم المنع من الفعل» می باشد که در هر دو صورت حکم مرکب است.

#### قول دوم: بساطت

مشهور بین متأخرین این است که احکام تکلیفی بسیط اند. این مطلب از تعاریف مختلفی که متأخرین از حکم شرعی ارائه کرده اند، به دست می آید. از جمله این که

ص: 153

1- . معالم الدین، ص 89 .

2- . زبدة الأصول، ص 62.

3- . معالم الدین، ص 66 و 64.

حکم شرعی عبارت است از «اعتبار فعل بر ذمه مکلف»<sup>(1)</sup>، یا این که حکم شرعی: «همان بعث و زجر یا انشای بعث و زجر است»<sup>(2)</sup> طبق هر يك از تعاریف و حتی بر اساس تعریف بعضی از بزرگان حکم شرعی در هر چهار قسمش امری بسیط است.

برخی معتقدند حکم شرعی «ضمن این که متضمن بعث و زجر می باشد، مستبطن يك حکم جزایی هم هست»<sup>(3)</sup>؛ یعنی قوام حکم شرعی به دو عنصر است. منظور از حکم جزایی مسئله مجازات و عقاب و ثواب است که بر مخالفت و موافقت حکم مترتب می شود. بساطت حکم تکلیفی طبق این تعریف هم بدین جهت است که ترتب حکم جزایی جزء حقیقت حکم نیست بلکه لازمه حکم است. در نتیجه مقوم حکم همان متضمن بعث یا زجر بودن است که در این صورت، حکم يك امر بسیط خواهد بود. البته این در صورتی است که خود ایشان نیز این عنصر را خارج از حقیقت حکم بدانند که ظاهراً این گونه است. اما اگر مستلزم حکم جزایی بودن جزء مقومات حکم تکلیفی محسوب شود، اشکال سابق الذکر مطرح می شود که این مسئله از آثار حکم است نه جزء حقیقت حکم؛ چون این عقل است که در صورت موافقت یا مخالفت با حکم شرعی، حکم به استحقاق ثواب یا عقاب می نماید.

### نظر برگزیده

به نظر می رسد با عنایت به تعریف اکثر متأخرین و تعریف مورد نظر، حکم تکلیفی امری بسیط می باشد.

ص: 154

- 1- . محاضرات فی الأصول، ج 3، ص 26؛ بحوث فی علم الأصول، ج 7، ص 130.
- 2- . مجمع الافکار، ج 3، ص 249.
- 3- . الرافد فی علم الأصول، ص 51.





با توجه به مطالب پیشین در این که بین احکام تکلیفی تغایر وجود دارد بحثی نیست. این مطلب به وضوح از آن چه درباره حقیقت حکم شرعی و معنای حکم تکلیفی بیان شد، قابل استفاده است. اما بحث عمده در این است که این تغایر به چه نحوی است. در این رابطه اقوال و انظار مختلفی مطرح شده، لکن ما این بحث را در خصوص وجوب و استحباب تعقیب کرده و آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد و برای پرهیز از اطاله از ورود در سایر احکام تکلیفی اجتناب خواهیم کرد.

مقدمتاً لازم است اشاره کنیم که به طور کلی تمایز و تغایر بین دو شیء بر چهار قسم است:

1. تغایر به تمام ذات که جنس و فصل است؛ مثل تمایز جوهر و عرض.

2. تغایر به بعض ذات که فصل است؛ مثل تمایز انسان و بقر.

3. تغایر به امر خارج از ذات مثل خصوصیات فردی و عوارض مشخصه و مقارنات که مربوط به افراد و مصادیق يك نوع است؛ مانند تمایز زید و عمر از افراد انسان.

4. تغایر به مرتبه یا تغایر تشکیکی که به شدت و ضعف یا نقصان و کمال است؛ مثل تمایز نور قوی و نور ضعیف. حال باید دید تغایر بین وجوب و استحباب از کدام يك از انواع تغایر است. بدون تردید تغایر بین این دو از قبیل قسم اول یعنی تغایر به تمام ذات و تمایز در جنس و فصل نیست و کسی حتی توهم نکرده است که تغایر وجوب و استحباب مانند تغایر جوهر و عرض باشد که حتی در جنس هم مشترك نباشند. بنابراین تغایر این دو خارج از سه قسم دیگر نیست.

بر این اساس در رابطه با کیفیت تغایر بین وجوب و استحباب سه قول وجود دارد که اجمالاً مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

قول اول: تغایر به بعض ذات یعنی فصل که برخی به آن معتقدند.

قول دوم: تغایر به امر خارج از ذات که مقصود در این مقام برخی مقارنات است و بعضی از جمله مرحوم آیه الله بروجردی به آن ملتزم شده اند.

قول سوم: تغایر تشکیکی و تمایز به مرتبه که بعضی مثل مرحوم آخوند آن را پذیرفته اند.

ص: 158

### اشاره

طبق این نظریه تغایر بین وجوب و استحباب به فصل است؛ یعنی این دو در جنس مشترك بوده و تمایزشان به فصل است. این نظریه بیشتر در کتب اصولی پیشینیان مطرح و به طرق مختلف تقریر شده است که ذیلاً مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

### تقریر اول

این تقریر بیشتر از کلمات کسانی مانند صاحب معالم که حکم تکلیفی را مرکب می دانند، قابل استفاده است. اگر وجوب را عبارت از: «طلب الفعل مع المنع من الترك» و استحباب را عبارت از: «طلب الفعل مع الاذن فی الترك» بدانیم، آن گاه فعل ممیز وجوب و استحباب منع از ترك و اذن در ترك خواهد بود. بر این اساس این دو در جنس یعنی طلب الفعل مشترك بوده و لذا تغایر بین آن ها تغایر به بعضی ذات می باشد.

### بررسی تقریر اول

این تقریر از طرف برخی بزرگان از جمله مرحوم آیه الله بروجردی مورد اشکال واقع شده است. ایشان در این رابطه می فرماید: (1) چنان چه فصل ممیز وجوب یعنی

ص: 159



منع از ترك مورد ملا-حظه قرار گیرد معلوم می شود «منع» به معنای طلب ترك است و اگر ترك به آن اضافه شود، به معنای فعل خواهد بود چون ترك ترك همان فعل است. پس طلب ترك ترك همان طلب فعل است. حال اگر طلب فعل جنس دو نوع وجوب و استحباب باشد لازمه اش آن است که وجوب به معنای طلب الفعل مع طلب الفعل باشد و این باطل است.

### تقریر دوم

برخی در تقریر تمایز وجوب و استحباب به بعض ذات گفته اند: از آن جا که وجوب به معنای طلبی است که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است و استحباب عبارت از طلبی است که مخالفت با آن مستلزم استحقاق عقوبت نیست، لذا این دو در اصل طلب که جنس آن هاست مشترك می باشند ولی فصل آن ها متفاوت است؛ چون فصل ممیز وجوب عبارت از استحقاق عقوبت و فصل ممیز استحباب، عدم استحقاق عقوبت است.

### بررسی تقریر دوم

این تقریر نیز محل اشکال است و بر طبق آن نمی توان تغایر وجوب و استحباب را به بعض ذات دانست؛ چون استحقاق عقوبت و عدم استحقاق عقوبت داخل ذات وجوب و استحباب نبوده بلکه از آثار و عوارض وجوب و استحباب محسوب می شوند و واضح است که اثر يك شیء پس از تمامیت آن شیء مترتب می شود؛ یعنی ابتدا باید وجوب و استحباب محقق شوند و پس از آن چنان چه مخالفت شوند ببینیم عقل حکم به استحقاق یا عدم استحقاق عقوبت می کند یا خیر؟ بله، اگر استحقاق و عدم استحقاق عقوبت را امری جعلی از ناحیه مولا- دانستیم، ممکن است بتوان تغایر را به بعض ذات دانست؛ چون در این صورت همه چیز تابع اعتبار مولا و شارع بوده و اگر شارع این گونه اعتبار کرده باشد، مسئله استحقاق عقوبت و عدم آن جزئی از

ذات وجوب و استحباب خواهد بود، لکن همان گونه که اشاره شد این مسئله حکم عقل است.

### تقریر سوم

طبق این تقریر تفاوت وجوب و استحباب به کیفیت اراده مولا-باز می گردد؛ یعنی اگر گفتم وجوب عبارت از طلب ناشی از اراده حتمی مولا و استحباب عبارت از طلب ناشی از اراده غیر حتمی مولا است، آن گاه تغایر آن ها به فصل خواهد بود؛ چون در این صورت آن ها در جنس طلب مشترك بوده و تفاوت در حتمیت و غیر حتمی بودن اراده است. پس طبق این بیان هم تغایر بین وجوب و استحباب تغایر به بعض ذات است.

### بررسی تقریر سوم

بر اساس تعریف فوق بازگشت تفاوت وجوب و استحباب به امری است که رتبتاً مقدم بر آن دو است و خارج از ذات آن ها می باشد و لذا نمی توان تغایر وجوب و استحباب را به امری که داخل در ذات آن هاست برگرداند؛ چون تفاوت در منشأ و علت به هر حال موجب تفاوت در معلول نخواهد شد به گونه ای که ذاتاً آن ها را متمایز کند؛ به عنوان مثال حرارت ناشی از آتش با حرارت ناشی از خورشید تفاوت ذاتی و تمایز در فصل ندارند. پس این تقریر هم نمی تواند تمایز در بعض ذات را اثبات کند.

### تقریر چهارم

برخی ادعا کرده اند که از آن جا که وجوب عبارت از طلبی است که ناشی از يك مصلحت ملزمه باشد و استحباب عبارت از طلب ناشی از مصلحت غیر ملزمه است، بنابراین تغایر این دو به حسب فصل آن هاست؛ چون هر دو در جنس طلب مشترك بوده ولی فصل ممیز وجوب نشأت از مصلحت ملزمه و فصل ممیز استحباب نشأت از مصلحت غیر ملزمه است.

همان اشکالی که بر تقریر سوم وارد شد بر این تقریر هم وارد است؛ زیرا منشأ يك شیء با خود آن شیء متفاوتند. اگر منشأ وجوب عبارت از مصلحت ملزومه و منشأ استحباب عبارت از مصلحت غیر ملزومه باشد این موجب تغایر ذاتی نمی شود بلکه نهایت چیزی که ثابت می شود این است که بین آن ها از این جهت تفاوت است ولی این تفاوت به ذات آن ها بازمی گردد.

## تقریر پنجم

بر طبق تعریف مختار از حکم تکلیفی می توان تغایر وجوب و استحباب را تغایر به فصل دانست؛ زیرا طبق این تعریف حکم تکلیفی عبارت از انشایی است که متضمن بعث و زجر باشد و بر این اساس وجوب به معنای بعث الزامی و استحباب به معنای بعث غیر الزامی است. آن گاه جنس این دو همان بعث است و فصل ممیز وجوب الزامی بودن خود بعث و فصل ممیز استحباب هم غیر الزامی بودن آن است و لذا تغایر بین آن ها ذاتی خواهد بود.

نظریه مرحوم آیه الله بروجردی

مرحوم آیه الله بروجردی<sup>(1)</sup> معتقد است تغایر بین وجوب و استحباب مربوط به مقارنات آن هاست نه خود ذات. به نظر ایشان گاهی مولا به چیزی امر می کند و در حین امر حالت خاصی در خود امر وجود دارد؛ مثل آن که با تندى و غلظت و با عصبانیت و همراه برکوفتن پا بر زمین و حرکات خاص دست ها سخن می گوید. اما برخی اوقات مولا امر خود را به نرمی بیان کرده و مقارن با حرکات و رفتارهای فوق نیست و چه بسا تصریح به عدم اهمیت آن می نماید. هم چنین ممکن است به نحوی امر کند که مقارنات آن نه از قبیل قسم اول باشد و نه از قبیل قسم دوم که در این صورت برخی معتقدند وجوب از آن انتزاع می شود و برخی می گویند استحباب از آن انتزاع می گردد.

به نظر ایشان این مقارنات قرینه بر اراده طلب وجوبی یا طلب استحبابی نیست و

ص: 163

---

1- . نهاية الأصول، ج 1، ص 101 و 102.

لذا نمی توان گفت: طلب بر دو قسم است بلکه طلب يك قسم بیشتر نیست و وجوب و استحباب از دایره طلب خارج می باشند. بر این اساس تغایر بین این دو نظیر تمایز بین افراد يك نوع است که به واسطه مشخصات فردی و عوارض وجودی می باشد.

### **بررسی نظریه مرحوم آیه الله بروجردی**

این نظریه از جهاتی مبتلا به اشکال است:

اولاً: مهم ترین مشکل این نظریه آن است که ناظر به مقام اثبات است، در حالی که بحث ما مربوط به مقام ثبوت است؛ چون مقارناتی که ایشان ذکر کرده مربوط به کیفیت بیان و خطاب است که به انحاء مختلف صورت می گیرد، نه حقیقت امر. آنچه در این مقام مورد نظر است حقیقت وجوب و استحباب است که آیا مشترك ذاتی دارند یا خیر و این مربوط به مقام ثبوت است.

ثانیاً: در بسیاری از موارد و چه بسا در اکثر موارد به خصوص در موارد اوامر وارد در شریعت این مقارنات وجود ندارند و بحث ما درباره این اوامر است. آن گاه چگونه ممکن است ضابطه ای ارائه شود که اکثر مصادیق آن خالی از این ضابطه باشند؛ به عبارت دیگر ملاك تفاوت بین دو چیز باید به گونه ای باشد که بتوان بر آن اعتماد کرد و در همه یا اغلب مصادیق یافت شود، در حالی که در ما نحن فیه این چنین نیست.

به هر حال این نظریه قابل پذیرش نبوده و به نظر ما مردود است.

اشاره

برخی از جمله مرحوم محقق خراسانی و محقق عراقی تغایر بین وجوب و استحباب را از قبیل تغایر تشکیکی دانسته و معتقدند تغایر بین این دو از حیث شدت و ضعف یا نقص و کمال می باشد، با این تفاوت که به نظر محقق عراقی این مطلب از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می شود ولی به نظر مرحوم آخوند این مطلب به حکم عقل قابل استفاده است.

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در مواضع متعددی از کتاب کفایه از جمله در مبحث استصحاب کلی قسم ثالث این مطلب را بیان کرده است. به نظر ایشان بین وجوب و استحباب از دید عرف مغایرت وجود دارد. او هرچند به نوع مغایرت اشاره نکرده ولی از کلمات ایشان تغایر استفاده می شود. این مغایرت به حسب بعض ذات است. اما طبق نظر مرحوم آخوند تغایر بین این دو از دید عقل به حسب شدت و ضعف یا کمال و نقص بوده و می فرماید: وجوب از نظر عقل يك طلب اکید و شدید و کامل است ولی استحباب يك طلب ضعیف و ناقص می باشد. (1)

ص: 165

ایشان هم مانند محقق خراسانی معتقد است تغایر بین وجوب و استحباب تشکیکی است و اختلاف آن‌ها از حیث مرتبه است. به نظر محقق عراقی وجوب عبارت از طلب مطلق یا بدون زیاده است ولی استحباب عبارت از طلب با زیاده می‌باشد؛ به عبارت دیگر طلب در وجوب هیچ قیدی ندارد ولی در استحباب قید وجود دارد. حال چنانچه در مقام اطلاق و مقدمات حکمت جاری شود، اطلاق اقتضا می‌کند همراه طلب قیدی نباشد. (1)

### بررسی نظریه تغایر تشکیکی

آنچه در این مجال مورد نظر است اصل سخن این دو محقق پیرامون تغایر بین وجوب و استحباب است و مطالب دیگر مخصوصاً آن چه محقق عراقی و محقق خراسانی پیرامون نحوه استفاده این مطلب از اطلاق یا حکم عقل گفته‌اند در جای خود باید مورد بررسی قرار گیرند. مهم‌ترین اشکال بر این نظریه آن است که تشکیک در امور اعتباری جریان ندارد، در حالی که اساس این نظریه بر جریان تشکیک در امور اعتباری است. اما وجه عدم جریان تشکیک در این امور آن است که وقتی اعتبار صورت می‌گیرد امر اعتباری به دنبال آن محقق می‌شود و لذا امر آن دایر بین وجود و عدم است. امر اعتباری یا هست یا نیست نه آن که ضعیف و قوی داشته باشد. اگر عقلاً یا شارع اعتبار کنند امر اعتباری محقق می‌شود و چنانچه اعتبار نکنند امر اعتباری محقق نخواهد شد. آن چه از شدت و ضعف یا کمال و نقص محقق می‌شود در امور واقعی است مثل نور ضعیف و نور قوی.

ص: 166







پس از تعریف حکم وضعی و تکلیفی نوبت به بحث از محدوده احکام تکلیفی و احکام وضعی می‌رسد. علت طرح این بحث شبهات و اختلافاتی است که در محدوده احکام تکلیفی و احکام وضعی وجود دارد. مثلاً در مورد احکام تکلیفی این شبهه وجود دارد که آیا اباحه هم در کنار وجوب، حرمت، استحباب و کراهت از اقسام حکم تکلیفی است یا آن که جزء احکام تکلیفی نیست؟ در محدوده احکام وضعی نیز در مواردی اختلاف وجود دارد؛ مانند این که آیا ماهیات مخترع شرعی مثل صلاة و صوم به عنوان حکم وضعی شناخته می‌شوند یا خیر؟

در مورد محدوده احکام تکلیفی چند مطلب باید مورد رسیدگی قرار گیرد؛ از جمله آن که آیا اساساً حکمی به عنوان اباحه وجود دارد یا خیر و در صورت پذیرش آیا از احکام تکلیفی محسوب می‌شود یا از احکام وضعی است؟ مطلب دیگر کلام محقق خراسانی در حاشیه مکاسب است که لازم است مورد بررسی قرار گیرد.

نخست لازم است اشاره ای به تعریف اباحه داشته باشیم. تعبیرات مختلفی در تعریف اباحه بیان شده؛ از جمله این که اباحه عبارت است از: «حکمی که در آن غلبه مصلحت و غلبه مفسده وجود ندارد». تعریف دیگر آن که مباح عبارت است از: «حکمی که اقتضای فعل و ترک در آن نیست»، یا آن که مباح عبارت است از: «حکمی که در آن طلب فعل و طلب ترک وجود ندارد»، یا در تعریف آن گفته اند: «حکمی که در آن بعث و زجری نیست». هم چنین گفته اند: مباح به معنای «تخیر» یا به معنای «ترخیص» است. (1)

آن چه در این گفتار دنبال می شود بررسی وجود حکمی به عنوان اباحه است.

اولین کسی که در وجود حکم اباحه تشکیک کرده کعبی (2) است. این شبهه را چون ایشان مطرح نموده به نام وی شهرت پیدا کرده ولی به مرور زمان تقریرات مختلفی برای آن ذکر شده و به نقد آن پرداخته اند. (3) از جمله صاحب معالم در کتاب معالم (4) و

ص: 170

- 
- 1- . به برخی از این تعریفات در کتاب مفاتیح الأصول، ص 294 اشاره شده است.
  - 2- . ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی مشهور به کعبی که از رؤسای معتزله بغداد بوده و به سال 317 ه ق از دنیا رفته است.
  - 3- . الفصول الغروية، ص 337؛ حاشية المكاسب تقریرات، للنجم آبادی، ص 572؛ «واتّما هی ترخیصات من الشارع نشأت عن عدم اقتضاء الذات بالنسبة إلى الوجود والعدم أو الفعل والترك».
  - 4- . معالم الدین، ص 68.

شیخ بهایی در زبدة الاصول(1) و هم چنین بعضی از متأخرین(2) آن را بررسی کرده اند.

### شبهه کعبی

دلیلی که کعبی برای انکار اباحه ذکر کرده این است که هر عملی که به ظاهر مباح است، مقدمه ترك یکی از محرّمات بوده و از آن جا که ترك حرام، واجب بوده و مقدمه واجب هم واجب است، پس عملی که به ظاهر مباح می باشد در حقیقت واجب است.(3)

این استدلال در واقع مرکب از سه مقدمه است:

مقدمه اول: «هر عمل مباحی مقدمه ترك حرام است»؛ زیرا اشتغال مکلف به يك عمل مباح موجب می شود از ارتکاب حرام باز بماند؛ چون هنگامی که انسان به فعلی مشغول می شود، دیگر نمی تواند هم زمان و از همان حیث، کار دیگری انجام دهد؛ مثلاً اشتغال به شرب ماء مقدمه ترك شرب حرام است.

مقدمه دوم: «ترك حرام واجب است».

مقدمه سوم: «مقدمه واجب، واجب است».

وی با ضمیمه این سه مقدمه نتیجه می گیرد که هر فعل مباحی در حقیقت واجب است. پس حکمی به نام اباحه وجود ندارد.

### بررسی شبهه کعبی

به این شبهه پاسخ هایی داده شده که ما متعرض آن ها نمی شویم. لکن به نظر ما برای رد این استدلال کافی است یکی از مقدمات آن مخدوش شود ولی ما هر سه مقدمه را رد می کنیم:

ص: 171

1- . زبدة الأُصول، ص 80 و 81.

2- . اجود التقریرات، ج 1، ص 261؛ الأُصول العامة، ص 61 و غیر آن.

3- . معالم الدین، ص 68 .

## بررسی مقدمه اول

اشکال مقدمه اول این است که ترك حرام يك امر عدمی است و امر عدمی خواه عدم مطلق باشد یا عدم مضاف، محتاج علت یا مقدمه نمی باشد بلکه چیزی که می خواهد لباس وجود پوشیده و رنگ تحقق به خود بگیرد، محتاج به علت یا مقدمه و شرط است. لذا این که گفته شود فعل مباح مقدمه ترك حرام است، قابل قبول نیست؛ چون ترك حرام يك امر عدمی است و امر عدمی چیزی نیست تا محتاج علت و مقدمه باشد. پس این مقدمه مردود است.

## بررسی مقدمه دوم

مقدمه دوم نیز محل تأمل و اشکال است؛ چون همان گونه که در مباحث گذشته بیان شد، وجوب به معنای انشای بعث و حرمت به معنای انشای زجر است. از طرفی نیز بعث و زجر مستقل از یکدیگراند. حال با توجه به این دو مسئله، اگر شارع نسبت به يك فعل، انشای زجر کرده و حرمت را برای آن جعل نماید دیگر معنا ندارد نسبت به ترك آن نیز بعث داشته و ترك آن را واجب کند؛ زیرا انشای دوم لغو و بیهوده است.

البته ممکن است از زجری که به فعل تعلق گرفته، بعث به ترك آن را انتزاع کنیم یا بگوییم تصوّر حرمت فعل ملازم با تصوّر وجوب ترك آن است یا قائل شویم نوعی ملازمه بین این دو انشا وجود دارد ولی حتی در این فرض هم مطلوب مستدل حاصل نمی شود. لذا مقدمه دوم نیز باطل است.

## بررسی مقدمه سوم

مقدمه سوم این بود که «مقدمه واجب، واجب است». اگرچه این نظر بین قدما شهرت دارد، اما مشهور متأخرین آن را رد می کنند و به نظر ما نیز مردود است. بر این اساس

وقتی حکم از جانب مولا نسبت به ذی المقدمه انشا شد، دیگر معنا ندارد حکمی نیز نسبت به مقدمه انشا شود؛ یعنی لازم نیست با وجوب شرعی ذی المقدمه، وجوب شرعی دیگری به مقدمه متعلق شود بلکه وجوب آن يك وجوب عقلی است. این مسئله در جای خود منقح شده است. لذا حتی اگر بپذیریم مقدمه واجب، واجب است، معذلك استدلال نتیجه نخواهد داد؛ چون این مقدمه به تنهایی برای استدلال کافی نیست و نمی تواند مدعای کعبی را ثابت کند و در نهایت با رد این شبهه نتیجه ای که حاصل می شود این است که اباحه به عنوان يك حکم قابل انکار نیست.

ص: 173

پس از آن که معلوم شد نظر کعبی درباره اباحه مردود است، این سؤال مطرح می شود که آیا اباحه يك حکم تکلیفی است یا يك حکم وضعی و یا اساساً قسم دیگری محسوب می شود؟

منشأ این سؤال مشکلی است که در رابطه با اباحه وجود دارد و آن این که هیچ يك از تعاریف حکم تکلیفی بر اباحه قابل انطباق نیست؛ مانند تعریف محقق نائینی که می گوید: «حکم تکلیفی عبارت است از مجعول شرعی که اولاً و بالذات و بدون واسطه به افعال مکلفین متعلق می شود و متضمن بعث و زجر است»؛<sup>(1)</sup> یا تعریف امام رحمه الله که: «حکم تکلیفی حکمی است که متضمن بعث و زجر باشد» و «حکم وضعی حکمی است که متضمن بعث و زجر نیست»<sup>(2)</sup>، یا گفته شده حکم تکلیفی عبارت است از: «اراده ای که به فعل یا ترك فعل از ناحیه مکلف تعلق می گیرد»<sup>(3)</sup>، یا می گویند: حکم عبارت است از: «انشاء بداعی جعل داعی» یا «انشاء به داعی زجر یا

ص: 174

1- . فوائد الأصول، ج 4، ص 384.

2- . تنقیح الأصول، ج 4، ص 73.

3- . بدایع الافکار میرزا هاشم آملی، ص 325.

بعث» (1) طبق اکثر این تعاریف، اباحه نمی تواند يك حکم تکلیفی باشد. بهر حال در رابطه با اباحه سه قول وجود دارد:

## قول اول

مشهور معتقدند اباحه يك حکم تکلیفی است و شارع در کنار جعل وجوب، جعل حرمت، جعل استحباب و جعل کراهت، ترخیص را نیز که يك حکم تکلیفی است جعل کرده است. به نظر مشهور شارع در جایی ترخیص را جعل می کند که نه مصلحت غلبه دارد و نه مفسده؛ به عبارت دیگر اقتضای فعل و ترك در آن یکسان است. بنا بر این نظر اباحه یکی از احکام تکلیفی است.

البته مشهور به این نکته توجه داشته اند که اباحه با چهار قسم دیگر تفاوت دارد؛ به این بیان که در چهار قسم دیگر نوعی تکلف و مشقت برای مکلف وجود دارد ولی با آن که اباحه ترخیص است و تکلفی در آن نیست، از باب تغلیب آن را جزء احکام تکلیفی قرار داده اند.

بعضی مانند محقق خوئی نیز حکم تکلیفی را به گونه ای معنا کرده اند که شامل اباحه هم می شود. ایشان در این باره می فرماید: «الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير» (2)؛ حکم تکلیفی اعتباری است که از ناحیه مولا صادر شده از حیث اقتضا که با این قید چهار حکم وجوب، حرمت، استحباب و کراهت داخل تعریف می شوند؛ چون در آن ها اقتضای فعل یا ترك وجود دارد، با این تفاوت که گاهی این اقتضا به حدی است که فعل یا ترك لازم می شود و گاهی به حد لزوم نمی رسد و یا از حیث تخيير که با این قید، اباحه را در تعریف داخل می کند؛ چون در آن اقتضایی

ص: 175

1- . بحوث فی الاصول، ج 1، ص 44 و 50 و 70 و 121؛ نهایة الدراية، ج 1، ص 284 و 288 و 334 و ج 2، ص 123 و 147 و غیر آن.

2- . مصباح الأصول مباحث حجج و امارات، ج 2، ص 78.



نسبت به فعل و ترك وجود ندارد. تعریف حکم تکلیفی به این بیان در عبارات بزرگان اهل سنت هم وارد شده که حکم شرعی یا حکم تکلیفی را به گونه ای معنا کرده اند که شامل اباحه هم می شود.

## قول دوم

جمعی از قداما قائل اند: اباحه نه حکم تکلیفی است و نه حکم وضعی بلکه در عرض آن دو قرار داشته و قسم سومی است. مثلاً به نظر فاضل تونی حکم شرعی دارای اقسامی است: قسم اول اباحه است که از آن به حکم تخییری تعبیر می کند. قسم دوم حکم تکلیفی است که از آن به حکم اقتضایی تعبیر می کند و قسم سوم حکم وضعی است. (1)

در بین اهل سنت این نوع تقسیم که اباحه يك حکم تخییری در عرض حکم تکلیفی و حکم وضعی باشد بیشتر رایج بوده است. (2)

## قول سوم

به نظر امام رحمه الله اباحه يك حکم وضعی است. ایشان تصریح می کند که مجعولات شرعی چنانچه متضمن بعث و زجر نباشند به آن حکم وضعی می گویند؛ مثل شرطیت، سببیت و اباحه. (3)

وجه قرار دادن اباحه از اقسام حکم وضعی این است که حکم تکلیفی از نظر ایشان عبارت است از «حکمی که متضمن بعث و زجر است»، در حالی که اباحه متضمن بعث و زجر نیست. لذا از اقسام حکم وضعی محسوب می شود.

ص: 176

---

1- . الوافی، ص 201 و 200؛ «الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام: الأول والثاني: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب، والثالث والرابع: الاقتضائية المطلوب فيها الكفّ والترك، وهي الحرام والمكروه، والخامس: الأحكام التخييرية الدالة على الإباحة، والسادس: الأحكام الوضعية».

2- . الاحكام آمدی، ج 1، ص 96؛ المنحول (غزالی)، ص 207 و 313.

3- . تنقيح الأصول، ج 4، ص 73؛ الاستصحاب، ص 73.

در مجموع با عنایت به ملاك هايي كه براي حكم تكليفي و حكم وضعي بيان كرديم، حق آن است كه اباحه از اقسام حكم وضعي است و هيچ وجهي ندارد كه اباحه را يك حكم تكليفي دانسته يا آن را قسم سومي از احكام بدانيم.

ص: 177

این گفتار در رابطه با اصطلاحی است که محقق خراسانی در حاشیه مکاسب تحت عنوان اباحه اقتضایی و اباحه لا اقتضایی بیان کرده و مقصود آشنایی با این دو اصطلاح است و این که آیا می توان اباحه را بر دو قسم دانست؟ ایشان در حاشیه مکاسب در بحث شرط محرّم حلال آن جا که به روایت: «انما يحلل الكلام ويحرم الكلام»<sup>(1)</sup> استناد شده، این تقسیم را برای اباحه مطرح کرده است. وی در توضیح این که بعضی از مباحات وقتی در ضمن عقد شرط گردند، خلاف شرع محسوب می شوند، فرموده: بعضی از امور فی نفسه و با قطع نظر از شرطیتی که برای عقد پیدا کرده اند، مباح می باشند ولی چنان چه به عنوان شرط در ضمن عقد واقع شوند، خلاف شرع محسوب می شوند، در حالی که بعضی دیگر از این امور می توانند به عنوان شرط در ضمن عقد ذکر شوند. به نظر ایشان دلیل این تفصیل آن است که اگر فعلی دارای اباحه اقتضایی باشد؛ مثل احکام الزامی، شارع تخلف از آن را جائز نمی داند و لذا نمی توان

ص: 178

---

1- . الکافی، ج5، کتاب المعیشة، باب 87، باب الرجل یبیع ما لیس عنده، ص201، ح6؛ جامع احادیث الشیعة، ج22، باب 35 از ابواب البیع، ص906، ح4؛ الوافی، ج18، تتمه کتاب المعایش والمکاسب والمعاملات، باب 109 از ابواب احکام التجارة، ص700، ح7.

آن را در ضمن عقد شرط کرد. اما اگر فعلی دارای اباحه لا اقتضایی باشد می توان آن را در ضمن عقد شرط نمود. از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که اباحه بر دو قسم اباحه اقتضایی و اباحه لا اقتضایی است. (1)

آن چه در این مجال باید مورد بررسی قرار گیرد آن است که اباحه اقتضایی و اباحه لا اقتضایی به چه معناست و آیا تقسیم اباحه به این دو قسم صحیح است یا خیر؟

به طور کلی در مورد اباحه و تقسیم آن به اباحه اقتضایی و اباحه لا اقتضایی چندین قول وجود دارد:

### قول اول

بعضی تقسیم اباحه به این دو قسم را صحیح نمی دانند بلکه اباحه را یا به نحو اقتضایی و یا به نحو لا اقتضایی تفسیر کرده اند. قائلین به این که اباحه يك حكم لا اقتضایی است (2) در تفسیر آن می گویند: اباحه يك حكم شرعی است که نه اقتضای فعل در آن وجود دارد و نه اقتضای ترك؛ به عبارت دیگر نه اقتضای بعث در آن وجود دارد و نه اقتضای زجر و یا نه اقتضای تخیر دارد و نه اقتضای ترخیص، اما قائلین به این که اباحه يك حكم اقتضایی است اباحه را این گونه معنا می کنند: «اباحه حكم شرعی است که در آن اقتضای تخیر یا ترخیص وجود دارد». (3) واضح است که این بیان با اباحه اقتضایی سازگار است. پس در حقیقت هر دو دسته معتقدند که اباحه يك قسم بیشتر نیست.

### قول دوم

بعضی دیگر مثل مرحوم آخوند و هم چنین امام خمینی رحمه الله تقسیم اباحه به اقتضایی و لا اقتضایی را می پذیرند. امام رحمه الله در این باره می فرماید: در اباحه لا اقتضایی مثل سایر

ص: 179

- 
- 1- . حاشية المكاسب للآخوند، ص 241.
  - 2- . حقائق الأصول، ج 2، ص 561، تعليقه 3؛ مستمسك العروه الوثقى، ج 2، ص 310؛ حاشية كتاب المكاسب محقق اصفهانی، ج 4 ص 107؛ منتهی الدراية، ج 5، ص 607؛ بحوث فی علم الأصول، ج 6، ص 196 \_ 197 .
  - 3- . الأصول العامة، ص 61؛ تحرير العالم، ص 20.

احکام شرعی (احکام چهارگانه) يك نحوه اقتضا وجود دارد که آن اقتضا، یا اقتضای ترخیص و یا حتی اقتضای عدم بعث و زجر است (نهعدم اقتضای بعث و زجر). البته این تفسیر امام رحمه الله علی القاعدة باید بر طبق مبنای مشهور باشد؛ چون ایشان اباحه را از احکام تکلیفی نمی داند.

اما اباحه لا- اقتضایی؛ یعنی حکمی که علاوه بر آن که اقتضای احکام چهارگانه در آن نیست، اقتضای ترخیص و تخیر نیز در آن وجود ندارد. طبق این بیان، اباحه حکمی از احکام شرعی به حساب نمی آید بلکه در واقع همان اباحه عقلی است؛ یعنی بقای شیء بر همان حالت عدم حکم که از ازل و قبل از شرع داشته است.

پس اباحه اقتضایی در واقع يك حکم شرعی است که اقتضای تخیر یا ترخیص در آن وجود دارد و مجعول شارع است. اما اباحه لا اقتضایی يك حکم عقلی است و مجعول شرعی محسوب نمی شود. البته در این فرض، جعل حکم از طرف شارع اشکالی نداشته و لغویتی لازم نمی آید که البته باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد. آن چه ذکر گردید تفسیری بود که از اباحه اقتضایی و اباحه لا اقتضایی در کلام امام رحمه الله بیان شده است. (1)

### نظر برگزیده

آن چه اجمالاً می توان گفت این است که به نظر ما نیز اباحه بر دو قسم است: یکی اباحه شرعی که داخل در محدوده احکام وضعی می باشد و دیگری اباحه عقلی که همان اباحه لا اقتضایی است و از احکام عقل محسوب می شود.

ص: 180

در مباحث گذشته بیان کردیم که احکام تکلیفی منحصر در چهار قسم اند، بر خلاف مشهور که احکام تکلیفی را پنج قسم می دانند. اما سؤال این است که حصر این احکام در پنج قسم یا چهار قسم عقلی است یا استقرایی؟

بر مبنای مشهور که احکام تکلیفی را پنج قسم می دانند، حصر این احکام در پنج قسم حصر عقلی است. ملاک حصر عقلی آن است که تقسیم در هر مرحله دائر بین نفی و اثبات باشد. بر این اساس بنا بر نظر مشهور درباره احکام تکلیفی، یا اقتضایی نسبت به فعل و ترك وجود دارد یا ندارد. اگر هیچ اقتضایی نسبت به فعل و ترك وجود نداشته باشد، این همان اباحه است. اما اگر اقتضا وجود داشته باشد، در این صورت یا الزام به مقتضای آن هست یا نیست. در صورت اول یا این الزام به مقتضای فعل است که همان وجوب و یا الزام به مقتضای ترك است که همان حرمت می باشد. و در صورت دوم که الزام به مقتضای فعل یا ترك نباشد، اگر صرف اقتضای فعل بوده و فعل رجحان داشته باشد، استحباب نامیده می شود و اگر صرف اقتضای ترك بوده و ترك رجحان داشته باشد، همان کراهت است. با این بیان در این تقسیم، امر دائر بین نفی و اثبات است؛ یعنی حصر عقلی است.

بر مبنای مختار نیز که احکام تکلیفی را بر چهار قسم دانستیم، حصر احکام تکلیفی در این چهار قسم عقلی است. بیان این مطلب طبق نظر مختار با بیان آن طبق نظر مشهور تقریباً یکی است، با این تفاوت که به نظر ما در جایی که نسبت به فعل یا ترك اقتضایی وجود ندارد، شارع حکمی جعل نکرده؛ چون در این صورت اصلاً بعث و زجری وجود ندارد و از آن جا که به نظر ما حکم تکلیفی به حکمی گویند که متضمن بعث یا زجر باشد، در نتیجه در این مورد که اقتضایی نسبت به فعل یا ترك وجود ندارد، حکم تکلیفی جعل نشده است.

بنابراین تقسیم حکم تکلیفی طبق نظر مختار این گونه خواهد بود: یا اقتضایی نسبت به فعل یا ترك وجود دارد یا ندارد. در صورت دوم به نظر ما حکمی جعل نشده، برخلاف مشهور که معتقدند در این قسم اباحه جعل شده است. این قسمت از تقسیم نقطه تمایز و تفاوت نظر ما با نظر مشهور است و سایر بخش های تقسیم به همان نحوی است که در تقسیم حکم تکلیفی بر طبق نظر مشهور بیان کردیم.

اگرچه طبق نظر مختار که حکم تکلیفی حکمی است که متضمن بعث و زجر باشد، اصح آن است که در تقسیم حکم تکلیفی این گونه گفته شود: آن چه که متضمن بعث و زجر است، یا الزامی است و یا الزامی نیست. اگر الزامی بود یا الزام به فعل است یا الزام به ترك که الزام به فعل همان وجوب و الزام به ترك همان حرمت می باشد و آن چه که در آن الزامی نسبت به فعل و ترك وجود ندارد، یا فعل در آن رجحاندارد که می شود استحباب و یا ترك در آن رجحان دارد که می شود کراهت.

ممکن است اشکال شود که فرضی که رجحان در آن نیست به چه معنا است و چگونه قابل تفسیر است؟ در پاسخ می گوئیم: آن چیزی که الزام ندارد یا اقتضای فعل در آن است یا اقتضای ترك دارد \_ چون باید این مسئله را نسبت به محمول ذکر کنیم \_ یا می گوئیم: آن چه الزام ندارد یا اقتضای فعل در آن هست یا اقتضای فعل در آن نیست. لذا به این بیان می توان مشکل مذکور را حل کرد.

### اشاره

تقسیمات طولی و عرضی متعددی در مورد حکم تکلیفی بیان شده که به حسب آن این حکم دارای اقسام متفاوتی می شود. ما به منظور تکمیل مباحث گذشته، این تقسیمات را ذکر کرده و به نحو اجمال آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ص: 183





## اقسام واجب

در مورد وجوب و متعلقش یعنی؛ واجب، تقسیمات مختلفی ذکر شده است. اگر گفتیم: وجوب عبارت است از الزام به فعل، در این صورت واجب عبارت خواهد بود از فعلی که خداوند آن را بر بندگان لازم کرده است. هم چنین اگر قائل شدیم حرمت عبارت است از الزام به ترك، در این صورت حرام عبارت است از عملی که خداوند متعال ترك آن را لازم دانسته است.

به هر حال واجب به اعتبارات مختلف به اقسامی تقسیم می شود:

اول: واجب عینی و کفایی؛

دوم: واجب تعیینی و تخییری.

سوم: واجب موقت و غیر موقت که البته خود واجب غیر موقت بر دو قسم است: موسّع و مضیق.

چهارم: واجب مطلق و مشروط.

پنجم: واجب تعلیقی و تنجیزی، گفته می شود مقسم این دو قسم، واجب مطلق می باشد.

ششم: واجب تعبدی و توصیلی.

هفتم: واجب نفسی و غیری.

این اقسام از جهات مختلفی مورد بحث قرار گرفته و اشکالات و ایراداتی نسبت به آن ها مطرح شده که ما فعلاً وارد بحث های تفصیلی آن نمی شویم؛ چون در این صورت باید بخش مهمی از مباحث علم اصول را در این مقام مطرح کنیم.

به عنوان نمونه در مورد واجب مطلق و واجب مشروط، جهات متعددی مورد بحث قرار گرفته؛ از جمله این که آیا اساساً واجب مشروط امکان دارد یا نه به این معنی که آیا امکان دارد وجوب به نحو مشروط جعل شود و قید را به خود وجوب برگرداند؟ این مسئله تحت عنوان رجوع قید به هیئت و ماده مورد بحث قرار می گیرد.

هم چنین در مورد واجب معلق و منجز که از ابتکارات صاحب فصول (1) می باشد، بحث های مبسوطی مطرح شده است؛ از جمله این که شیخ انصاری این تقسیم بندی را انکار کرده و آن را صحیح نمی داند. (2) از طرف دیگر مرحوم آخوند انکار شیخ را به گونه ای توجیه کرده و گفته است: مرحوم شیخ در صدد انکار واجب مشروط به معنای مورد نظر مشهور بوده است. (3)

در مورد واجب تخییری نیز که در اصل امکان آن اشکالی نیست و کثیراً در شرعیات و عرفیات واقع شده، این جهت مورد بحث قرار گرفته که چگونه می توان يك واجب تخییری را تصوّر کرد که با حقیقت وجوب تنافی نداشته باشد. لذا راه های مختلفی برای تصویر واجب تخییری ذکر شده است. (4)

ص: 186

---

1- . الفصول الغروية، ص 79، سطر 61.

2- . مطارح الانظار، ص 51.

3- . كفاية الأصول، ص 101.

4- . فوائد الأصول، ج 1 ص 232 \_ 235؛ منتقى الأصول، ج 2، ص 483؛ الهداية في الأصول، ج 2، ص 183؛ كفاية الأصول، ص 140 و 141 و غیر آن.

هم چنین در اصل صحت واجب موسّع و مضیق اشکال شده و بحث هایی مطرح شده است. (1)

به هر حال از آن جا که مباحث مذکور مجال واسعی را طلب می کند، این بخش را به مبحث اوامر و نواهی و ملحقات آن احاله می دهیم.

## اقسام مستحب

مستحب در يك تقسیم کلی بر دو قسم می باشد:

اول: مستحب مؤکد.

دوم: مستحب غیر مؤکد.

این دو قسم در يك جهت مشترك اند و آن این که بر ترك آن ها عقاب صورت نمی گیرد؛ چون در آن ها الزام وجود ندارد. لکن ترك مستحب مؤکد مثل اذان و اقامه برای نماز، طبق يك قول، موجب سرزنش و عتاب است (2) و طبق قول دیگر فعلش موجب پاداش می باشد. مثلاً هنگامی که در يك مجلس میهمانی، پذیرایی عالی از میهمانان به عمل آید، شرکت کنندگان در آن مجلس در مقام تعریف و تمجید از آن میهمانی و به منظور تأکید بر مزایای آن در مقابل کسانی که حضور نداشته اند، می گویند: «از دستتان رفت». این همان سرزنش است. لذا منظور از سرزنش و مذمت در این جا مذمت عقلا نسبت به مخالفت عبد با دستور مولا نیست؛ چون مدح و ذم عقلا نسبت به اتیان یا عدم اتیان واجب و ترك یا عدم ترك حرام، مدح و ذمی است که به دنبال آن ثواب یا عقاب می باشد بلکه منظور این است که حسرتی را در دل تارك آن ایجاد کند. چون کسی که مستحب مؤکد را ترك کند مثل آن است که چیز باارزشی را از دست داده و در نتیجه برای آن حسرت می خورد. البته این تأکد نسبی است؛ چون

ص: 187

---

1- . اصول الفقه، ج 1، ص 94\_ 96؛ بحوث فی الأصول، ج 1، ص 68\_ 70 و غیر آن.

2- . الأصول العامة، ص 58.

ممکن است يك مستحب نسبت به مستحب دیگر مؤکد بوده و نسبت به مستحب دیگر مؤکد نباشد.

## اقسام حرام

حرمت به معنای الزام شارع به ترك شیء است و به جهت متعلقش به دو قسم تقسیم می شود: حرمت ذاتی و حرمت عرضی.

حرمت ذاتی الزام به ترکی است که مربوط به ذات عمل است؛ مانند نهی از سرقت و زنا که از ابتدا يك مفسده لازم الاجتناب در آن وجود دارد.

حرمت عرضی حرمتی است که به جهت عوارض و طواری که اجنبی از ذات فعل می باشند، حاصل شده است؛ مانند نماز در مکان غضبی یا بیع در موقع نماز جمعه.

بر این اساس حرام هم به دو قسم تقسیم می شود: حرام ذاتی و حرام عرضی.

## اقسام مکروه

در مورد کراهت تقسیم خاصی وجود ندارد. ولی اصطلاح دیگری در رابطه با آن وجود دارد که از آن به نهی تنزیهی تعبیر می شود. اباحه هم که طبق نظر مختار جزء احکام تکلیفی نیست.

ص: 188

## اشاره

با توجه به اشاره ای که به نهی تنزیهی شد، مناسب است فرق آن را با نهی تحریمی به صورت کوتاه و مختصر بررسی نماییم.

## نظر محقق خراسانی

مرحوم آخوند در مورد فرق بین نهی تنزیهی و نهی تحریمی می گوید: «نهی تحریمی مانع از تقرب و نزدیکی به خداوند تبارک و تعالی می شود، هر چند کاشف از منقصت و حزانت فعل نباشد اما نهی تنزیهی مانع از تقرب نیست ولی به نحوی کاشف از يك منقصتی در فعل می باشد» (1).

به عبارت دیگر نهی تحریمی به نحو مطلق مانع از تقرب است؛ خواه این نهی کاشف از منقصت و مفسده در فعل باشد یا نباشد. اما نهی تنزیهی فقط در صورتی منع از تقرب می کند که يك مفسده یا منقصتی را در فعل کشف نماید. لازمه بیان مرحوم آخوند این است که مانع تقرب یکی از این دو امر می باشد: نهی تحریمی یا مفسده و منقصت.

ص: 189

در بررسی کلام ایشان وارد مسئله عقاب نمی شویم؛ زیرا کأن روشن است که مخالفت با نهی تحریمی مستوجب عقاب بوده ولی مخالفت با نهی تنزیهی مستوجب عقاب نیست. لکن با صرف نظر از این مسئله، کلام مرحوم آخوند مبتلا به اشکال است؛ چون به نظر ما همان گونه که موافقت با امر و جویی و امر استحبابی موجب قرب است \_ با این تفاوت که موافقت با امر و جویی مراتب بالاتری از قرب را حاصل می کند ولی موافقت امر استحبابی موجب قرب به حسب مراتب پایین تر آن می شود \_ مخالفت با نهی نیز مطلقاً موجب بُعد است؛ اعم از این که نهی تحریمی باشد یا نهی تنزیهی. لذا در این جا نیز این تفاوت وجود دارد که مخالفت با نهی تحریمی موجب بُعد شدیدتر و قوی تر نسبت به بُعد حاصل از مخالفت با نهی تنزیهی می گردد. بر این اساس نظر مرحوم آخوند قابل قبول نیست.

البته نهی در عبادات اگر از قبیل نهی تنزیهی باشد، نه تحریمی؛ مثل نماز در خانه غصبی که از باب اجتماع امر و نهی است، معنا و مفهوم دیگری دارد. نهی و کراهت در عبادات به معنای اقلیت ثواب است و موجب بُعد نمی گردد؛ مثلاً نمازی که می تواند انسان را در درجه عالی تر قرب قرار دهد، اگر در مکانی مثل حمام واقع شود که نسبت به آن نهی تنزیهی صورت گرفته، ثواب و قرب کمتری را موجب خواهد شد. اما فارغ از مسئله نهی در عبادات، مخالفت با نهی؛ چه تنزیهی و چه تحریمی، موجب بُعد خواهد گردید. لذا هر چند ارتکاب مکروهات عقاب ندارد، اما در این که موجب بُعد از ساحت احدیت می شود تردیدی نیست.

توجه به این نکته نیز لازم است که بُعد از مقصد دارای مراتب و درجاتی است. گاهی متحرک در جهت مقابل نقطه مقصد حرکت می کند، این يك مرتبه از بُعد است که با توجه به شتاب حرکت او، خود نیز می تواند مراتبی داشته باشد. گاهی نیز متحرک

در نقطه ای ایستاده و اساساً حرکت نمی‌کند که این نیز به نوعی دور ماندن از مقصد است و سرانجام ممکن است متحرک با سرعت کم به سمت مقصد در حال حرکت باشد. در این صورت نیز می‌توان ادعا کرد که این شخص از مقصد دور است. بر این اساس کسی که در مسیرتقرب به خداوند متعال، واجبات و محرمات الهی را رعایت می‌کند، چنانچه با نهی تنزیهی مخالفت کرده و مرتکب مکروه شود، به هر حال از شتاب او برای رسیدن مقصد کاسته خواهد شد و همین مسئله به نوعی می‌تواند بُعد تلقی شود.

ص: 191



### اشاره

حکم تکلیفی در تقسیم دیگر به حکم الزامی و غیر الزامی تقسیم می شود. این دو قسم از يك جهت با هم مشترك اند و آن این که در هر دو مقتضای طلب و بعث به متعلّق یا نهی و زجر از متعلّق وجود دارد؛ یعنی هم در وجوب و حرمت که حکم الزامی هستند و هم در استحباب و کراهت که حکم غیر الزامی می باشند، اقتضای بعث یا زجر وجود دارد.

### وجوه تفاوت حکم الزامی و غیر الزامی

در این که چه فرقی بین حکم الزامی - خواه بعث باشد یا زجر - و حکم غیر الزامی وجود دارد، وجوه مختلفی بیان شده است.

### وجه اول

وجه اول این است که فرق بین حکم الزامی و غیر الزامی در ملاك و به تبع آن در مرتبه اراده است؛ یعنی این اراده یا کراهت است که موجب می گردد دو حکم پیدا شود؛ به این معنی که اگر اراده یا کراهت شدید باشد حکم الزامی مثل وجوب و حرمت از آن انتزاع و

اگر ضعیف باشد حکم غیر الزامی مثل استحباب و کراهت از آن انتزاع می شود. (1)

طبق این وجه آن چه سبب تفاوت بین حکم الزامی و غیر الزامی می باشد، مسئله ملاک است؛ یعنی چون ملاک مختلف است دو مرتبه از اراده یا کراهت شکل می گیرد. لذا اختلاف بین حکم الزامی و غیر الزامی را می توان در شدت و ضعف ملاک دانست.

## وجه دوم

دومین وجه این است که اختلاف بین حکم الزامی و حکم غیر الزامی را به خود اراده برگردانیم و کاری به ملاک نداشته باشیم؛ یعنی اراده در هر یک از حکم الزامی و غیر الزامی دارای خصوصیتی است که در دیگری وجود ندارد؛ به این بیان که اگر به کمک قرائن موجود کشف شد که ترخیص در کنار اراده وجود دارد در این صورت به آن حکم غیر الزامی می گویند ولی چنانچه ترخیصی در کنار نباشد، به آن حکم الزامی گویند. طبق این بیان خصوصیت «بودن ترخیص یا نبودن آن» جزء ذاتیات و مقومات حکم الزامی و غیر الزامی نیست بلکه تفاوت این دو حکم مبتنی بر «اختلاف الارادتين» است، لکن این اراده گاهی مقارن با خصوصیت مذکور است و گاهی نیست. (2)

فرق این وجه با وجه اول این است که در وجه اول اختلاف اراده به اختلاف در ملاک بازمی گردد ولی در این وجه نظر به خود اراده است که آیا این خصوصیت در اراده و طلب هست یا خیر؟

## وجه سوم

وجه سوم این که فرق بین حکم الزامی و غیر الزامی در تأکید بودن یا نبودن بعث و زجر است؛ (3) یعنی بعث یا زجر گاهی به همراه تأکید بوده و گاهی بدون تأکید می باشد. به

ص: 193

1- . تهذیب الأصول، ج 2، ص 52؛ دروس فی علم الأصول ج 2، ص 13.

2- . منتهی الأصول، ج 1، ص 303؛ کفایة الأصول، ص 72.

3- . نهاية الدراية، ج 1، ص 222.

عنوان مثال وجوب عبارت است از: «انشاء به داعی بعث اُکید» و استحباب عبارت است از: «انشاء به داعی بعث غیر اُکید». البته مراد از بعث یا زجر اُکید و غیر اُکید، شدت و ضعف در خود بعث یا زجر نیست؛ چون بعث و زجر يك اعتبار بوده و اعتبار بنفسه قبول شدت و ضعف نمی کند و این گونه نیست که مثلاً وجوب اعتباری که معتبر اعتبار می کند شدیدتر از استحباب اعتباری باشد؛ چون اساساً شدت برای بعث قابل تصویر نیست و همین طور در مورد حرمت نمی توان ادعا کرد زجری که مولا اعتبار می کند شدیدتر است بلکه مراد این است که اینشدت و ضعف در نفس معتبر تحقّق پیدا می کند.

پس طبق این احتمال فرق بین حکم الزامی و غیر الزامی در اُکید بودن و غیر اُکید بودن است؛ یعنی بعث معتبر گاهی همراه با تأکید بوده و گاهی بدون تأکید است؛ بدین معنا که آن چه در نفس معتبر است قابل شدت و ضعف می باشد و بر همین اساس است که بعث یا زجر، ضعیف تر و یا شدیدتر می شوند.

## وجه چهارم

در وجه چهارم که برای فرق بین حکم الزامی و حکم غیر الزامی گفته شده، تفاوت این دو حکم را هم به حسب مقام ثبوت و هم به حسب مقام اثبات می داند؛ به این بیان که فرق به حسب مقام ثبوت به شدت و ضعف در ملاک است. اساس این وجه بر تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی استوار بوده و در نتیجه اگر مصلحت یا مفسده در شیء ملزمه و شدید باشد، موجب حکم الزامی و وجوب یا حرمت می شود ولی اگر راجحه و غیر شدید باشد، منشأ حکم غیر الزامی یعنی استحباب یا کراهت می گردد. اما فرق آن دو اثباتاً از حیث مقارنت حکم با ترخیص و عدم مقارنت آن با ترخیص می باشد؛ یعنی اگر حکم به نوعی مقارن با ترخیص بود به آن حکم غیر الزامی گفته

می شود که شامل استحباب و کراهت است و اگر همراه با ترخیص نبود به آن حکم الزامی گویند که شامل وجوب و حرمت می باشد. (1)

## بررسی وجوه چهارگانه

حال باید دید در بین وجوه چهارگانه ای که برای فرق بین حکم الزامی و غیر الزامی گفته شد، کدام يك با مبنای اتخاذ شده در بحث تعریف حکم شرعی سازگارتر است.

به نظر می رسد فرق هایی که در وجه اول و دوم گفته شد، معطوف به واقع اند و لذا نمی توانند مورد پذیرش ما واقع شوند. توضیح مطلب این که وجه اول در واقع فرق بین دو مرتبه از اراده که يك امر واقعی است را بیان می کند و کسانی می توانند به چنین وجهی ملتزم شوند که حکم را عبارت از اراده می دانند. در وجه دوم که فرق بین حکم الزامی و غیر الزامی به وجود یا عدم وجود خصوصیتی در خود اراده و طلب برگردانده می شود، نیز به نوعی این فرق معطوف به يك امر واقعی است. بنابراین این دو وجه طبق مبنای ما که حکم را يك امر مجعول و اعتباری دانسته و گفتیم هیچ واقعی برای آن متصور نیست، نمی تواند فرق های قابل قبول بین حکم الزامی و غیر الزامی باشند، لذا ما نمی توانیم فرق بین حکم الزامی و غیر الزامی را به اراده و طلب برگردانیم؛ چه به نحو وجه اول و چه به نحو وجه دوم. هم چنین در وجه چهارم که بین مقام ثبوت و اثبات فرق گذاشته و گفته می شود: فرق ثبوتی حکم الزامی و غیر الزامی به شدت و ضعف ملاک و فرق اثباتی آن ها به مقارنت یا عدم مقارنت حکم با ترخیص است، در واقع تلفیقی از وجه اول و وجه دوم می باشد و گویا يك ملاک و ضابطه مربوط به مقام ثبوت و يك ضابطه مربوط به مقام اثبات است و این هم به نوعی سبب می شود که حقیقت حکم به يك امر واقعی

ص: 195

تبدیل شود. در نتیجه این وجه نیز طبق مبنای ما که حکم را يك امر اعتباری می دانیم صحیح نمی باشد.

بنابراین در بین این وجوه چهارگانه وجه سوم اولی است؛ زیرا اگر حکم را عبارت از انشا دانستیم؛ این انشا گاهی به داعی بعث یا زجر شدید است که همان وجوب یا حرمت است و گاهی به داعی بعث یا زجر اُکید نیست، که همان استحباب یا کراهت می باشد. لذا به نظر ما فرق بین حکم الزامی و غیر الزامی در همین جهت است؛ چون جنس حکم الزامی و غیر الزامی همان انشا و جعل و اعتبار بوده و فصل آن ها الزامی و غیر الزامی بودن است، در حالی که اگر فرق بین این دو حکم را ملاک یا اراده یا تفصیل بین مقام اثبات و ثبوت قرار دهیم، در واقع حکم را ملاحظه مجعول بودن تقسیم نکرده ایم. پس با توجه به آن چه که گفته شد به نظر می رسد وجه سوم از سایر وجوه اقوی است.

## اشکال

ممکن است این اشکال مطرح شود که این وجه با آن چه سابقا در فرق وجوب با استحباب و حرمت با کراهت گفته شد سازگاری ندارد؛ چون در آن مبحث، تغایر بین استحباب و وجوب و هم چنین تغایر بین حرمت و کراهت را تغایر ذاتی دانستیم، بر خلاف محقق عراقی که تغایر بین آن ها را تشکیکی دانسته و به شدت و ضعف در اراده مرتبط کرد.

## پاسخ

پاسخ این اشکال با توجه به تعریفی که ما از حکم تکلیفی ارائه کردیم، این است که تفاوت انشایی که به انگیزه بعث اُکید است با انشایی که به داعی بعث غیر اُکید است، در شدت و ضعف بعث نمی باشد تا گفته شود تغایر بین آن ها تغایر ذاتی نیست؛ چون

همان گونه که قبلاً اشاره شد، خود بعث که يك اعتبار است قبول شدت و ضعف نمی کند. منشأ این توهم نیز چه بسا تعبیر به بعث اُکید و غیر اُکید باشد. بنابراین می توان گفت تفاوت بین آن دو ذاتی است و همان گونه که انشا به داعی زجر متفاوت با انشا به داعی بعث است، انشا به داعی بعث اُکید هم متفاوت با انشا به داعی بعث غیر اُکید است. بله، شدت و ضعف در نفس معتبر تصویر می شود، اما این دیگر ربطی به حکم ندارد بلکه جزء مبادی حکم است.

ص: 197









از جمله مسائلی که لازم است درباره احکام وضعی مورد بررسی قرار گیرد، محدوده آن است. طبق نظر مختار که حکم وضعی عبارت است از: «مجعل شرعی که متضمن بعث و زجر نباشد»، احکام وضعی محصور به عدد خاصی نیستند. در مقابل، بسیاری از بزرگان حکم وضعی را محصور و محدود به چند مورد دانسته و آن را با ذکر مواردش تعریف کرده اند؛ در این میان بعضی قائل اند حکم وضعی سه مورد و عده ای دیگر آن را پنج مورد و برخی آن را شش مورد و عده ای نیز قائلند که حکم وضعی هشت مورد است و حتی بعضی، موارد حکم وضعی را نه مورد می دانند. (1) به بخشی از این انظار اشاره می کنیم:

1. بعضی حکم وضعی را عبارت از سه مورد «سببیت، مانعیت و شرطیت» می دانند. این نظر را مرحوم آخوند از علامه نقل می کند. (2) عده ای دیگر به جای مانعیت، جزئیت را در کنار سببیت و شرطیت ذکر کرده و گفته اند: حکم وضعی عبارت است از: «سببیت و شرطیت و جزئیت». (3)

ص: 201

1- . بحر الفوائد، ج 3، ص 66؛ اشارات الاصول، ص 7 .

2- . كفاية الاصول، ص 400؛ القواعد والفوائد، ج 1، ص 39؛ «والوضع هو الحكم على الشئ بكونه سببا أو شرطا أو مانعا».

3- . ايضاح الفوائد، ج 2، ص 620؛ بحر الفوائد، ج 3، ص 66 .

2. برخی بر این سه مورد رخصت در معاملات را اضافه کرده و احکام وضعی را چهار مورد برمی شمارند. این قول را به حاجبی و عضدی نسبت داده اند. (1)3. دسته دیگر که حکم وضعی را پنج مورد می دانند به دو گروه تقسیم می شوند. گروه اول می گویند: حکم وضعی عبارت است از: «سببیت، شرطیت، جزئیت، صحت و فساد» (2) و گروه دوم می گویند: حکم وضعی عبارت است از: «سببیت، شرطیت، جزئیت، علیت و علامیت» (3).

4. بعضی حکم وضعی را شش مورد دانسته و گفته اند: حکم وضعی عبارت است از: «شرطیت، سببیت، جزئیت، صحت، فساد و مانعیت» می باشد. (4) برخی نیز به جای مانعیت، فرعیت را ذکر کرده و قائل شده اند: حکم وضعی عبارت است از: «سببیت، شرطیت، جزئیت، صحت، فساد و فرعیت» (5).

5. سید مجاهد، احکام وضعی را عبارت از هفت مورد دانسته که عبارتند از: «جزئیت، رکنیت، شرطیت، مسببیت، مانعیت، صحت و فساد» (6).

6. عده ای دیگر قائلند: حکم وضعی هشت مورد است که به شش مورد مذکور در بند چهارم، دو قسم دیگر یعنی «تقریرات و حجج» را اضافه کرده اند. (7)

7. جمعی نیز قائل شده اند احکام وضعی نه مورد هستند که عبارتند از: شرطیت، سببیت، مانعیت، علیت، علامیت، صحت، فساد، عزیمت و رخصت. (8)

8. برخی نیز تعداد آن را 25 مورد دانسته اند که علاوه بر موارد فوق عبارتند از:

ص: 202

- 
- 1- . اشارات الاصول، ص 7 .
  - 2- . بحر الفوائد، ج 3، ص 66.
  - 3- . کفایة الاصول، ص 400؛ فوائد الاصول للنائینی، ج 4، ص 384.
  - 4- . بحر الفوائد، ج 3، ص 66.
  - 5- . بحر الفوائد، ج 3، ص 66.
  - 6- . مفاتیح الاصول، ص 452.
  - 7- . همان.
  - 8- . اشارات الاصول، ص 7؛ فوائد الاصول للنائینی، ج 4، ص 385؛ الوصائل الی الرسائل، ج 11، ص 156.

«معدّیت، طهارت، نجاست، بَطّ، جواز عقد، لزوم عقد، اقاله، فسخ، تزلزل، استقرار، رخصت، ملك، ذمه، اهلیة التصرف، ذمه، ضمان، حجة، تقدیر. (1) انظار مختلفی که بیان شد، همگی در صدد تعریف حکم وضعی بوده و برای این منظور آن را با ذکر مواردش تعریف کرده اند، نه آن که صرفاً در مقام بیان مثال یا مصادیقی از حکم وضعی باشند. بنابراین به نظر آن ها حکم وضعی محصور در همین موارد است.

در بین مواردی که به عنوان حکم وضعی ذکر شد، چهار مورد نیاز به توضیح دارد که به نحو اجمال آن ها را تبیین می کنیم:

منظور از تقدیر آن است که موجود به منزله معدوم فرض شود و بالعکس و مراد از حجت نیز، هر چیزی است که قضات می توانند به آن استناد کنند؛ همانند بینه و اقرار. عزیمت عبارت از: «سقوط امر بجمیع مراتبه» و رخصت نیز عبارت از: «سقوط امر ببعض مراتبه» است. بنابراین رخصت و عزیمت در يك جهت مشترکند و آن هم سقوط امر است ولی از جهت دیگر با هم فرق دارند و آن این که در عزیمت، امر شارع به کلی و با تمام مراتبش ساقط می شود ولی در رخصت بعضی از مراتبش ساقط می گردد. بر این اساس اگر مولا به چیزی امر کرده و سپس آن امر را رأساً ساقط کند، آن گاه چنان چه مکلف آن عمل را با استناد به شارع انجام دهد، تشریح و حرام خواهد بود؛ مثلاً دو رکعت از نمازهای چهار رکعتی برای مسافر ساقط شده و لذا اگر او این دو رکعت نماز ساقط شده را به استناد امر مولی اتیان کند، تشریح و حرام است. به این نحو اسقاط امر عزیمت گفته می شود. اما اگر رجحان عمل بعد از سقوط امری که به آن تعلق گرفته باقی بماند، رخصت خواهد بود؛ یعنی عمل به آن بعد از سقوط امر حرام نیست؛ مثلاً در مورد تسیحات اربعه اگر تکرار برای بار دوم و سوم واجب نباشد،

ص: 203

رخصت است؛ چون امر به اتیان ثلاث مرات ساقط شده ولی اصل رجحانش باقی مانده است؛ یعنی هر چند ترکش مانعی ندارد، اما اگر هم انجام شود تشریح نیست و ثواب و رجحان دارد.

به هر حال در محدوده حکم وضعی پیرامون چند مورد اختلاف واقع شده مبنی بر این که آیا این موارد حکم وضعی محسوب می شوند یا خیر؟ ما این موارد را بررسی خواهیم کرد تا محدوده احکام وضعی معلوم گردد.

ص: 204

ماهیات مخترع شرعی بر سه دسته اند: يك دسته در محدوده عبادات قرار دارند؛ مثل صلاة، صوم و حج که مراد عناوین این امور است نه وجوب آن که حکم تکلیفی است. دسته دیگر در محدوده معاملات می باشند؛ مثل بیع و صلح. این دسته از عناوینی هستند که شرع خصوصیتی را در آن لحاظ کرده که عرف چنین خصوصیتی را لحاظ نمی کند. دسته سوم از ماهیات در محدوده موضوعات احکام قرار دارند؛ زیرا در موضوعات هم عناوینی به چشم می خورند که شارع آن ها را اختراع کرده است، مثل عنوان میتة و مذکّی که این دو عنوان در عرف يك معنا و در نزد شارع معنای دیگری دارند. هم چنین عنوان سفر و مسافر نیز از موضوعاتی است که شارع برای آن حدّی معین کرده، در حالی که این عنوان از دید عرف معنای دیگری دارد. برای دسته سوم مثال های فراوانی وجود دارد و حتی بلوغ هم طبق برخی از اقوال يك ماهیت مخترع شرعی است؛ به این بیان که اگر بگوییم شارع سن بلوغ پسران را 15 سال و سن بلوغ دختران را 9 سال قرار داده، در این صورت بلوغ يك ماهیت مخترع شرعی است. اما اگر گفتیم در این سن صرفاً تکلیف بر آن ها واجب می شود آن گاه بلوغ، موضوع مخترع شرعی نخواهد بود.

در مورد ماهیات مخترع شرعی دو جهت محل بحث است: اول این که آیا این ماهیات مجعول اند یا خیر؛ یعنی آیا اساساً ماهیتی وجود دارد که توسط شارع جعل شده باشد یا نه؟

جهت دوم این که اگر ماهیات شرعی مجعول اند جزء کدام دسته از مجعولات شرعی قرار می گیرند؛ آیا از احکام وضعی بوده و یا آن که قسم سوم از مجعولات شرعی می باشند؟

## جهت اول

### اشاره

در جهت اول بحث در این است که آیا ماهیات شرعی مجعول اند یا نه؟ در این رابطه دو قول وجود دارد:

### قول اول

### اشاره

عده ای مانند محقق خوبی قائل اند که ماهیات شرعی مجعول نیستند. در این مجال به بررسی نظر ایشان و محقق بجنوردی می پردازیم.

## 1. کلام محقق خوبی و بررسی آن

کلام ایشان به صورت خلاصه این است که در تعلق امر به صلاة یا زکات یا صوم دو مرحله وجود دارد که هیچ يك را نمی توان جعل ماهیت دانست؛ به این بیان که وقتی شارع می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، در مرحله اول می خواهد حکم به وجوب صلاة نماید، لذا صلاة، موضوع برای حکم وجوب است. بنابراین شارع در ابتدا موضوع را به همراه امور متعدد دیگری لحاظ و تصور می نماید و سپس حکم را جعل می کند؛ یعنی شارع در مقام جعل ابتدا امور متعدد را به عنوان این که می خواهد به لزوم آن حکم کند، تصور نموده و سپس می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ». ایشان می فرماید: تصور اجتماع امور متعدد يك عمل حقیقی است و این تصور ذهنی نمی تواند جعل

باشد بلکه يك حقیقت تکوینی است. اگر کسی در ذهنش چیزی را خلق کند در حقیقت به آن لباس وجود پوشانده و موجود کردن امری تکوینی است، هر چند به وجود ذهنی باشد و در خارج بوجود نیامده باشد لذا جعل و اعتبار در مورد امر تکوینی معنی ندارد. پس در مرحله اول کاری که شارع انجام می دهد تصوّر موضوع و قرار دادن اجزاء آن - از تکبیرة الاحرام تا سلام - در کنار هم و سپس امر به اقامه نماز است که در این مرحله از جعل خبری نیست.

در مرحله دوم نیز آن چه صورت می گیرد، جعل حکم برای موضوع مورد نظر است. در نتیجه این تکلیف شرعی است که جعل می شود نه ماهیت نماز، لذا می توان ادعا کرد ماهیات شرعی مجعول نیستند؛ چون مجعول بودن می بایست در یکی از این دو مرحله محقق می شود، در حالی که مشخص گردید در مقام جعل دو مرحله بیشتر وجود ندارد که یکی از آن دو مرحله تکوینی است و در مرحله دوم هم اگرچه جعل صورت می گیرد ولی این جعل اصلاً ربطی به ماهیات ندارد بلکه آن چه جعل می شود تکلیف است نه ماهیت. (1)

این سخن به نظر ما باطل است؛ چون اگرچه تصوّر اجزاء و شرایط به عنوان يك موجودی که در ذهن تحقّق پیدا کرده، امری تکوینی و غیر قابل جعل است، اما بین این اجزاء وحدتی اعتبار شده که خود این اعتبار وحدت بین اجزاء يك جعل شرعی است؛ چرا که ایجاد این مجموعه و هیأت اجتماعی، جز به اعتبار ممکن نیست. پس این طور نیست که شارع صرفاً در مقام امر این اجزاء را کنار هم تصوّر کند ولی هیأت اجتماعی و وحدت بین آن ها را اعتبار نکند، لذا نمی توانیم بگوییم در این مرحله جعل صورت نمی گیرد.

## 2. کلام محقق بجنوردی و بررسی آن

بعضی از بزرگان معتقدند اساساً ماهیات شرعی از امور تکوینی هستند. آیه الله

ص: 207

---

1- . مصباح الأصول، ج 3، ص 87.



بجنوردی در این رابطه می گوید: نماز در عین حال که يك ماهیت شرعی است، اما توسط مکلفین در خارج تحقّق پیدا می کند و لذا نه جعل استقلالی به آن تعلق گرفته و نه جعل تبعی؛ چون امور اعتباری و جعلی اموری هستند که حقیقتی تشریحی دارند و در عالم اعتبار محقّق می شوند؛ مانند ملکیت که يك امر اعتباری بوده و وعاء آن عالم اعتبار است و هیچ گاه در خارج تحقّق پیدا نمی کند، در حالی که نماز در عالم اعتبار محقّق نمی شود بلکه این مکلفین هستند که آن را در خارج محقّق می کنند و این نحوه از تحقّق، يك تحقّق تکوینی است. در نتیجه ماهیت نماز نمی تواند يك امر مجعول به جعل اعتباری از طرف شارع باشد. بر این اساس ایشان معتقد است ماهیات شرعی از امور تکوینی بوده و جعل به آن ها متعلق نمی شود. (1)

اشکال ما به این کلام تا حدودی نزدیک به بیانی است که در رد نظر محقّق خوئی ذکر کردیم. اشکال این است که اگر قرار باشد این امور تکوینی باشند، از آن جا که این ها مرکب بوده و دارای اجزاء می باشند، باید اجزایشان هم تکوینی باشند؛ چون امری که مرکب واقعی و تکوینی است، قهراً اجزاء آن و وحدت و اتصال و ارتباطی که بین آن اجزاء وجود دارد، نیز باید حقیقی باشد. پس در اجزاء يك مرکب و موجود خارجی اتصال و وحدت بین اجزاء آن مانند وجود خود آن موجود يك امر حقیقی است؛ یعنی کسی ارتباط و اتصال بین این اجزاء را اعتبار و جعل نکرده، بر خلاف اجزاء موجود در ماهیات شرعی که از آن جا که امور تکوینی نیستند، وحدت بین اجزاء آن نیز حقیقی نیست بلکه این وحدت را شارع ایجاد کرده و اگر اعتبار شارع نبود نه این اجزاء وجود داشت و نه وحدت و اتحاد و هیأت اجتماعی بین آن ها بوجود می آمد. بنابراین شارع اجزاء و شرایطی را در نظر گرفته و وحدتی بین آن ها

ص: 208

---

1- . منتهی الأصول، ج 2، ص 396\_ 397؛ لازم به ذکر است که ایشان در این صفحه صراحتاً تفاوت بین ملکیت و صلاح را بیان نمی کند بلکه چنین مطلبی از ضمیمه مطالب صفحات ذکر شده و مطلبی که در صفحه 401 بیان می فرماید به دست می آید.

لحاظ کرده و سپس این مرکب اعتباری محقق شده است، لذا نمی توان ادعا کرد که چنین امری تکوینی است.

اما آن چه که ایشان درباره فرق بین ملکیت و صلوة فرموده که ملکیت هیچ گاه در خارج محقق نمی شود ولی صلوة توسط مکلف در خارج تحقق پیدا می کند، مستلزم غیر اعتباری بودن صلوة نیست؛ زیرا هر دو در يك جهت اشتراك دارند و آن این که امرشان در دست معتبر بوده و تابع اعتبار معتبر می باشند، در حالی که امر تکوینی این چنین نیست. به علاوه آن چه در خارج توسط مکلف ایجاد می شود غیر از آن چیزی است که موضوع تکلیف واقع شده و مورد بحث ماست. بحث در این است که آیا صلوة موضوع تکلیف اعتباری است یا تکوینی؟ لذا بیان آیه الله خویی و بیان آیه الله بجنوردی در این که ماهیات شرعی غیر مجعول و تکوینی می باشند قابل قبول نیست.

### قول دوم (نظر برگزیده)

جمعی قائل اند ماهیات شرعی مانند صلاة و صوم و امثال آن از مجعولات شرعی اند. از برخی عبارات شهید استفاده می شود که ایشان اولین کسی است که مجعول بودن ماهیات مخترع شرعی را مطرح کرده است. عبارت ایشان این است:

«الماهيات الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه»<sup>(1)</sup>

ایشان در بحث صحیح و اعم، تعبیر ماهیات جعلی را به کار برده و به صوم و صلاة مثال زده است. این رأی در بین متأخرین نیز موافقانی دارد؛ از جمله محقق نائینی<sup>(2)</sup> و امام خمینی رحمه الله<sup>(3)</sup> که قائل اند ماهیاتی مانند صلاة و صوم از اختراعات شرعی اند.

ص: 209

1- . القواعد و الفوائد، ج 1، ص 521.

2- . فوائد الأصول، ج 1، ص 77.

3- . الاستصحاب، ص 67؛ تنقیح الأصول، ج 4، ص 75؛ جواهر الأصول، ج 3، صص 23 و 304؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 489.

با توجه به اشکالاتی که به قول اول وارد شد، به نظر ما حق آن است که ماهیات شرعی مجعول اند.

## جهت دوم

پس از آن که پذیرفتیم ماهیات شرعی مجعول اند، حال باید ببینیم آیا ماهیات مخترع شرعی از اقسام حکم وضعی بوده یا در کنار حکم تکلیفی و حکم وضعی، قسم سوم از مجعولات شرعی محسوب می شوند؟ در این باره اختلاف نظر وجود دارد.

بعضی مثل محقق نائینی قائل اند که مجعولات شرعی بر سه قسم اند: احکام تکلیفی، احکام وضعی و ماهیات شرعی؛ یعنی ماهیات شرعی را قسم احکام تکلیفی و وضعی می دانند. اما در مقابل، جمعی معتقدند که ماهیات شرعی از جمله احکام وضعی می باشند.

ما باید این دو قول را بررسی و ببینیم حق با کدام يك از این دو قول است. ابتدا کلام محقق نائینی را بررسی می کنیم.

## نظر محقق نائینی

ایشان در رابطه با ماهیات شرعی می فرماید: اساساً نمی توان ماهیاتی مثل صلاة، صوم و امثال آن را از قبیل احکام وضعی دانست و کسی که اهل علم باشد نمی تواند به این مطلب ملتزم شود. به نظر وی این ماهیات با قطع نظر از موانع، شرایط و اجزاء آن، قسم مستقلی هستند و همان گونه که شارع و جوب را برای صلاة وضع نموده یا صحت را برای عملی جعل کرده، ماهیت صلاة را هم جعل کرده است؛ به این صورت که مجموعه ای از اجزاء و شرایط را به شرط عدم وجود موانع به عنوان صلوة اعتبار می کند. لذا وجهی برای این که خود این ماهیات را از احکام وضعی بدانیم، وجود ندارد، مگر به لحاظ اجزاء و شرایط آن ها؛ چرا که جزئیت، شرطیت و مانعیت از

احکام وضعی بوده، بنابراین مرکبی هم که از این اجزاء و شرایط تشکیل می شود، به تبع آن ها حکم وضعی به حساب می آید؛ مثلاً چون جزئیت سوره برای نماز يك حکم وضعی است، پس نماز را هم به این لحاظ می توانیم حکم وضعی به حساب آوریم یا مثلاً از آن جا که طهارت، شرط صلاة است و شرطیت يك حکم وضعی است، این مرکب یعنی صلاة را هم می توانیم يك حکم وضعی بدانیم و به همین قیاس در مورد موانع.

پس خود نماز با قطع نظر از اجزاء و شرایطش حکم وضعی نیست و اگر بخواهیم ماهیتی مثل نماز را از احکام وضعی بدانیم، فقط به اعتبار اجزاء و شرایط آن ممکن خواهد بود. (1)

### بررسی نظر محقق نائینی

اشکال امام خمینی به محقق نائینی

امام رحمه الله در مقام اشکال به محقق نائینی می فرماید: عنوان صلاة و زکات بعد از تعلق امر شارع محقق شده این گونه نیست که شارع ابتدا صلاة را جعل و سپس به اتیان آن امر نماید.

ایشان می فرماید: از این شیء مرکب؛ مثل صلاة که دارای اجزاء و شرایط و مقید به عدم برخی از موانع است، بعد از تعلق امر شارع عنوان جزئیت و شرطیت و مانعیت انتزاع می شود. از این رو، «جزئیت للمأمور به، شرطیت للمأمور به و مانعیت للمأمور به» تا امری نباشد معنا ندارد. حال اگر قرار باشد جزئیت للمأمور به که يك حکم وضعی است بعد از تعلق امر انتزاع شود کلیت نیز می بایست این گونه باشد؛ چون کلیت و جزئیت، متضایفین بوده و در مقابل هم هستند، بنابراین اگر جزئیت للمأمور

ص: 211

به، به تبع امر و پس از آن حاصل شود، عنوان کلیت هم باید بعد از تعلق امر پدید آید؛ یعنی مثلاً وقتی حمد، سوره، رکوع و تکبیرة الاحرام اجزاء نمازند و جزئیت اجزاء للمامور به بعد از تعلق امر محقق می شود عنوان کل - که مساوی با عنوان تمام مامور به است - نیز بعد از تعلق امر حاصل می شود و اگر قرار شد جزئیت، حکم وضعی باشد کل نیز این چنین است؛ به عبارت دیگر به همان دلیلی که جزئیت يك حکم وضعی است، کلیت هم باید حکم وضعی باشد و نمی توان بین کلیت و جزئیت فرق گذاشت. (1)

پس اشکال امام رحمه الله به محقق نائینی این است که اساساً قبل از تعلق امر چیزی به عنوان ماهیت شرعی وجود ندارد که بخواهد به عنوان يك قسم مستقل، قسیم برای حکم تکلیفی و وضعی قرار گیرد بلکه ماهیت شرعی بعد از تعلق امر به وجود می آید و لذا از احکام وضعی محسوب می شود.

### پاسخ به اشکال امام خمینی

به نظر می رسد این اشکال به محقق نائینی وارد نیست و این مطلب با تأمل در کلام محقق نائینی واضح می شود. ایشان فرمود: خود ماهیات شرعی با قطع نظر از جزئیت و شرطیت و مانعیت للمامور به که قابل جعل و اعتباراند، از احکام وضعی نبوده و مستقل اند. اساس اشکال امام رحمه الله هم این است که عنوان جزئیت و شرطیت و مانعیت للمامور به، پس از تعلق امر معنا پیدا می کنند و اگر قرار باشد جزئیت للمامور به که يك حکم وضعی است پس از تعلق امر پیدا شود، عنوان کلیت یعنی تمام مامور به که همان ماهیت است هم باید پس از تعلق امر محقق شود و به همان ملاکی که جزئیت حکم وضعی است، کلیت هم باید حکم وضعی باشد، در حالی که به نظر محقق نائینی اساساً وقتی سخن از ماهیت شرعی به بیان می آید دیگر عنوان جزئیت

ص: 212

للمأمورة و شرطیت للمأمورة مطرح نیست بلکه جزئیت و شرطیت نسبت به ماهیت و با قطع نظر از امر مطرح است. بنابراین مشکلی در جعل این ماهیت با قطع نظر از امر وجود ندارد.

### نظر امام خمینی

نظر امام رحمه الله این است که ماهیات مخترع شرعی از جمله احکام وضعی هستند؛ به این دلیل که ماهیات شرعی قبل از تعلق امر ثبوت و تحقیق ندارند و بعد از تعلق امر است که محقق شده و عنوان ماهیت و مقرر شرعی پیدا می کنند و همان گونه که جزئیت و شرطیت برای مأمور به بعد از تعلق امر انتزاع شده و از احکام وضعی محسوب می شوند، ماهیات شرعی نیز که تمام مأمور به می باشند، بعد از تعلق امر انتزاع شده و حکم وضعی محسوب می شوند.

امام رحمه الله در ادامه دو استدراک ذکر می کند: (1) یکی این که خود صلاة و صوم با قطع نظر از تعلق امر و تبدیل شدن به مقررات شرعی، از احکام وضعی و ماهیات مخترع محسوب نمی شوند، کما این که رکوع و سجود نیز با قطع نظر از تعلق امر از احکام وضعی به حساب نمی آیند.

دیگر آن که گر چه اطلاق حکم بر ماهیات شرعی همانند بسیاری از وضعیات دیگر محتاج تاویل بوده و اطلاق حکم بر آن ها بدون تأویل صحیح نیست، اما این مسئله منافاتی با این مطلب که آن ها از مجعولات و وضعیات باشند ندارد؛ یعنی ضمن این که از مجعولات شرعی بوده و به عنوان وضعیات شناخته می شوند، اما لفظ حکم بر آن ها اطلاق نمی شود و اطلاق حکم به آن ها محتاج تأویل است.

ص: 213

---

1- . همان؛ «لا مانع من جعل الماهیات الاختراعیة من الأحكام الوضعیة أی من المقررات الشرعیة و الوضعیات الإلهیة، نعم إطلاق الحکم علیها کإطلاقه علی کثیر من الوضعیات یحتاج إلى التاویل نعم نفس الصلاة و الصوم کنفس الفاتحة و الركوع و السجود مع قطع النظر عن تعلق الأمر بهما و صیورتهما من المقررات الشرعیة لا تعدان من الأحكام الوضعیة ولا من الماهیات المخترعة».

نظر امام رحمه الله مبتلا به اشکال است. توضیح اشکال متوقف بر ذکر يك مقدمه است:

به طور کلی نسبت موضوع به حکم، همانند نسبت علت به معلول است و همان گونه که علت می بایست در رتبه قبل از معلول تحقق داشته باشد، موضوع نیز باید در رتبه قبل از حکم موجود باشد و سپس حکم بر آن بار شود. در این مطلب نیز فرقی بین جملات انشایی و خبری نیست. به عنوان مثال تا زید موجود نباشد، قضیه خبری «جاءنی زید» معنا نخواهد داشت و تا انسان موجود نباشد جمله انشایی «جئنی یانسان» نیز بی معنا است و نمی توان به نفس این خبر و انشا، موضوع را ایجاد و هم زمان محمولی را بر آن حمل نمود.

حال با توجه به این مقدمه، اشکال به کلام امام رحمه الله نیز واضح می شود؛ چون ایشان فرمود: «ماهیاتى مثل صلاة و صوم و زکات قبل از تعلق امر به آن ها ثبوت و تحقیقی ندارند و به نفس همین امر و خطابی که به آن ها تعلق گرفته محقق و به عنوان ماهیت شرعی از جانب شارع اختراع شده اند» در حالی که \_ چنان چه در مقدمه ذکر کردیم \_ موضوع می بایست قبل از تعلق امر تحقق داشته باشد و امکان ندارد به واسطه خود خطاب و امر محقق گردد؛ مثلاً خطاب «أَقِمْوَا» به عنوان يك حکم وقتی می تواند به صلاة تعلق بگیرد که عنوان صلاة در رتبه قبل از تعلق امر هر چند با تحقق اعتباری، محقق شده باشد. لذا تا این عنوان تحقق پیدا نکرده، تعلق امر به آن امکان ندارد و این که بگوییم: این عنوان به نفس خطاب و امر تحقق یافته و جعل می شود، سخن درستی نیست.

اگر در دفاع از امام رحمه الله گفته شود که سخن ایشان به این معنی نیست که موضوع در این موارد، قبل از تعلق امر، به هیچ عنوان تحقق نداشته و شارع در هنگام خطاب «صلّ» یا «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» تصویری از موضوع؛ یعنی صلاة در ذهن ندارد بلکه به

عکس، شارع در ابتدا اجزاء و شرایط صلاة از تکبيرة الاحرام تا سلام را در ذهن خود تصوّر و سپس حکم به وجوب آن می نماید و روشن است که تصوّر اجزاء و شرائط در ذهن يك امر تکوینی است. پس شارع «أَقِيْمُوا» را روی اجزاء و شرایطی که در ذهن او به تصوّر ذهنی وجود پیدا کرده اند قرار داده و چه بسا نظر امام رحمه الله این است که اعتبار وحدت بین اجزاء و شرایط به نفس تعلق امر تحقق پیدا می کند؛ یعنی تا قبل از تعلق امر این وحدت وجود نداشته و در نتیجه صلاة به عنوان يك ماهیت شرعی جعل نشده و گویا شارع با مثل خطاب «أَقِيْمُوا الصَّلَاةَ» دو کار انجام داده: یکی این که اعتبار وحدت بین اجزاء و شرایط نموده و به واسطه آن يك موجود اعتباری واحدی را ایجاد کرده و دیگر آن که تکلیفی به نام وجوب اقامه صلاة را جعل کرده است؛ به عبارت دیگر با امر، هم تکلیف به اتیان صلاة را بر ذمه مکلفین قرار داده و هم موضوع را جعل و اعتبار کرده است. پس در واقع موضوع در ذهن حاکم تصوّر شده و لذا این اشکال که نسبت موضوع به حکم همانند نسبت علت به معلول است و لذا باید موضوع قبل از تعلق حکم موجود باشد، وارد نخواهد بود.

به نظر ما این سخن قابل قبول نیست؛ زیرا چگونه ممکن است شارع، اجزاء و شرایط را تصوّر نماید و در صدد باشد امری را متوجه این اجزاء و شرایط کند ولی حیث وحدت و هیأت اجتماعی بین آن ها را لحاظ نکند؛ به عبارت دیگر اساساً موضوع حکم بدون لحاظ وحدت و ارتباط بین اجزاء و شرایط آن تحقق پیدا نمی کند تا گفته شود شارع قبل از بیان حکم، موضوع را در قالب اجزاء و شرایط هر چند بدون لحاظ ارتباط و وحدت بین آن ها تصوّر نموده و سپس حکم را بیان می کند. پس نمی توان ادعا کرد به سبب امر، هیأت اجتماعی و اعتبار وحدت حاصل می شود بلکه اعتبار وحدت قبل از تعلق امر توسط شارع ایجاد شده و آن گاه امر «أَقِيْمُوا» به آن متعلق می شود.



لذا در مجموع به نظر می‌رسد که بیان امام رحمه الله تام نیست و حق با محقق نائینی است که فرمود: ماهیات مخترع شرعی، قسیم احکام تکلیفی و وضعی بوده و در عین حال که از مجعولات شرعی اند ولی از احکام وضعی محسوب نمی‌شوند.

ص: 216

### اشاره

از موارد دیگری که محل اختلاف واقع شده که آیا از مجعولات شرعی محسوب می شوند یا خیر، مسئله ولایت و قضاوت و امثال آن از جمله رسالت و خلافت و امامت و امارت می باشد.

ابتدا لازم است برای جلوگیری از اشتباه، موضوع و محل بحث دقیقاً مشخص گردد. منظور از ولایت و قضاوت در این بحث، جعل والی و قاضی از ناحیه پیامبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام بوده و در حقیقت سؤال این است که اگر معصومین علیهم السلام کسی را به عنوان والی مردم یا به عنوان قاضی منصوب کردند آیا این يك مجعول شرعی است و چنان چه مجعول شرعی باشد آیا حکم وضعی به شمار می رود؟

در این رابطه، اختلاف نظر وجود دارد و لازم است اقوال مختلف مورد بررسی قرار گیرند.

### نظر محقق نائینی

محقق نائینی می فرماید: نمی توان ولایت و قضاوت را از احکام وضعی قرار داد و حتی این دو از مجعولات شرعی هم محسوب نمی شوند. ایشان معتقد است این

مطلب به خصوص در مورد ولایت و قضاوت روشن تر است.

دلیل ایشان بر این ادعا آن است که ولایت و قضاوت در واقع نوعی نیابت و وکالت است؛ مثلاً هنگامی که امیر المومنین علیه السلام مالک اشتر را به عنوان والی به مصر می فرستد، در واقع يك نائب یا وکیل را در امر ولایت انتخاب می کند. در مورد قضاوت نیز مطلب از همین قرار است. پس در حقیقت ولایت و قضاوت، نوعی نیابت و وکالت بوده و لذا حکم وضعی نیستند.

ایشان در ادامه می فرماید: اگر قرار باشد ولایت و قضاوت را از احکام وضعی بدانیم، باید دایره حکم وضعی را به امامت و نبوت نیز تعمیم داده و قائل شویم که امامت و نبوت هم حکم وضعی می باشند، در حالی که نمی توان به این مطلب ملتزم شد. لذا ایشان به طور کلی این موارد؛ یعنی «ولایت، قضاوت، نبوت و امامت» را نه تنها از احکام وضعی نمی داند بلکه حتی از مجعولات شرعی نیز به حساب نمی آورد. (1) همان گونه که اشاره شد ایشان مجعولات شرعی را به سه قسم تقسیم کرد: احکام وضعی، احکام تکلیفی و ماهیات مخترع شرعی؛ و این موارد را از مجعولات شرعی نمی داند. (2)

### بررسی نظر محقق نائینی

اشکالی که بر محقق نائینی وارد است و محقق عراقی هم به آن اشاره کرده، (3) این است که گرچه مسئله قضاوت و ولایت به نیابت و وکالت برمی گردند، اما خود نیابت و وکالت از امور جعلی بوده و قطعاً وقتی منوب عنه و موکل کسی را به عنوان نائب و وکیل قرار می دهند، در واقع برای او نیابت و وکالت را جعل می کنند. بنابراین

ص: 218

1- . فوائد الأصول، ج 4، ص 385 .

2- . همان، ص 386.

3- . همان، ج 4، ص 385، تعلیقه 1.

بازگشت قضاوت و ولایت به نیابت و وکالت مشکلی ایجاد نمی کند. لذا به نظر می رسد نظر محقق نائینی قابل قبول نیست و فرقی بین قضاوت و ولایت با سایر احکام وضعی مانند ملکیت وجود ندارد؛ زیرا در هر دو، نوعی جعل و اعتبار مشاهده می شود.

## نظر محقق عراقی

محقق عراقی در این رابطه نظر دیگری ارائه کرده که در واقع نوعی تفصیل بین این موارد است. ایشان بین ولایت و قضاوت که از طرف معصومین علیه السلام به دیگران واگذار می شود با نبوت و امامت فرق قائل شده است. محقق عراقی ولایت و قضاوت را از امور جعلی اعتباری می داند، اما در مورد نبوت و امامت می فرماید: این دو قابل جعل نیستند؛ چون مسئله امامت و نبوت مربوط به نفس انسانی است؛ یعنی وقتی نفس انسان به کمال و مراتب والای انسانی می رسد به مقام امامت و نبوت دست می یابد. پس امامت و نبوت که در واقع مساوی با کمال نفس است از جعل و اعتبار ابا دارد. لذا به نظر ایشان امامت و نبوت از امور جعلی نیستند، اما قضاوت و ولایت از مجعولات شرعی محسوب می شوند. (1)

## بررسی نظر محقق عراقی

اشکالی که به نظریه محقق عراقی وارد می شود، این است که گرچه امامت و نبوت به نفوس عادی تعلق نمی گیرند و این کمال و تعالی نفس است که موجب دست یافتن به مقام امامت و نبوت می شود؛ یعنی باید نفس به مرحله ای برسد که ظرفیت امامت و نبوت را پیدا کند ولی مسئله این است که کمال نفس انسانی در واقع، مقدمه جعل

ص: 219

---

1- . فوائد الأصول، ج 4، ص 385. «أقول: بعد ما كانت النيابة والولاية الجعلية والوكالة من الأمور الاعتبارية الجعلية، لا يرى فرقا فيها مع الملكية الشخصية مثلاً في كونها من الأحكام الوضعية دونها، اللهم إلا أن يعتبر في الحكمية جهة الكلية الثابتة لموضوعات كلية، وفيه أيضاً نظر. وعلى أي حال لا يقاس الولاية الجعلية بالنبوة والإمامة الثابتة للأشخاص لما فيهم من كمال النفس الأبى عن كونها جعلية، كما لا يخفى».

نبوت و امامت از طرف خداوند متعال است، نه آن که خودش عین نبوت و امامت باشد و این گونه نیست که اگر نفس انسانی کامل شد، خود به خود امامت یا نبوت برای او حاصل شود بلکه کمال انسانی زمینه ساز جعل امامت و نبوت از ناحیه خداوند تبارک و تعالی است. لذا ما نمی توانیم به صرف این که نفس نبی یا امام یک نفس کاملی است و تا این کمال حاصل نشود امامت و نبوت نیز حاصل نخواهد شد، ادعا کنیم که این دو از امور حقیقی بوده و مجعول نمی باشند.

### نظر آیه الله فاضل لنکرانی

ایشان در مورد کلام محقق نائینی تفصیل داده و سخن ایشان را در مورد ولایت پذیرفته، اما در مورد قضاوت رد می کند. وی در توضیح این مطلب می فرماید: روشن است که ولایت به عنوان نیابت از طرف حاکم است و وقتی حاکم کسی را برای اداره امور منصوب می کند، یقیناً به آن شخص برای انجام امور مربوطه نیابت می دهد. پس ارجاع ولایت به نیابت، صحیح و بدون اشکال بوده، اما ارجاع قضاوت به نیابت محل اشکال است؛ چون مستلزم یک تالی فاسد است و آن این که در این صورت باید گفت: «شرایطی مثل عدالت و اجتهاد برای قاضی معتبر و لازم نیست؛ چون قاضی طبق این فرض که قضاوت به نیابت یا وکالت برگردد، مثل نائب یا وکیل است و از آن جا که این شرایط در وکیل و نائب، معتبر نیست، در قاضی نیز معتبر نمی باشد»، حال آن که فساد این تالی کاملاً محرز است، پس نمی توان قضاوت را به وکالت یا نیابت برگرداند. (1)

### بررسی نظر آیه الله فاضل لنکرانی

این کلام محل اشکال است؛ زیرا در مسئله نیابت نیز می بایست بین نائب و منوب عنہ سنخیتی باشد؛ یعنی این گونه نیست که منوب عنہ بتواند هر کسی را به عنوان نائب

ص: 220

قرار دهد؛ مثلاً آیا امام جماعت می تواند هر کسی هر چند شخص فاسق را که از شرایط امام جماعت برخوردار نیست، به عنوان نائب خود قرار دهد؟ قطعاً این گونه نیست؛ به عبارت دیگر لازم است نائب نیز واجد همان شرایطی باشد که در امام جماعت معتبر است. در قضاوت هم همین طور است. پس اگر امام معصوم بخواهد کسی را به عنوان قاضی تعیین کند و فرض کنیم که قضاوت يك نوع نیابت باشد، باید بین نایب و منوب عنہ سنخیتی وجود داشته باشد. لذا به نظر ما رجوع قضاوت به نیابت مستلزم تالی فاسد نیست. در نتیجه تفصیلی که ایشان بین ولایت و قضاوت قائل شده صحیح نمی باشد بلکه هر دو حکم واحد دارند.

## نظر امام خمینی

امام رحمه الله معتقد است مواردی از قبیل «نبوت، رسالت، خلافت، امامت، امارت و حکومت» و امثال آن از مقررات شرعی یا مقررات عرفی محسوب می شوند. ایشان می فرماید: در عرض احکام تکلیفی و احکام وضعی قسم ثالثی وجود ندارد و تمام مجعولات و مقررات شرعی در محدوده این دو قسم قرار می گیرند و هر حکمی که حکم تکلیفی نباشد، حکم وضعی محسوب می شود. لذا چون این امور از قبیل احکام تکلیفی نیستند، پس در زمره احکام وضعی قرار می گیرند.

امام رحمه الله در مقام استدلال بر این مدعا می فرماید: در تمام آیات و روایاتی که در این رابطه وارد شده، تعبیر جعل و جاعل به کار رفته است؛ مثل آیه شریفه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»<sup>(1)</sup> که از مقام خلافت الهی تعبیر به جعل نموده یا در آیه دیگر، خطاب به حضرت ابراهیم علیه السلام پس از وصول او به مراتب کمال آمده: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»<sup>(2)</sup> که تعبیر جاعل را به کار برده است و یا در روز غدیر هم که پیامبر صلی الله علیه و آله در مقام

ص: 221

1- . سوره بقره، آیه 30 .

2- . همان، آیه 124 .

تعیین جانشین بعد از خود برآمد تعبیری که به کار برده این است که وی علی ابن ابی طالب علیه السلام را امام و امیر بر مردم قرار داد که همان جعل است. حتی در عرف نیز وقتی که امیر یا سلطان کسی را به عنوان خلیفه و جانشین یا والی و امیر تعیین می کند، از همین تعبیر استفاده می نماید. یعنی در تمام این موارد تعبیر جعل و جاعل، هم در عرف و هم در لسان شرع استعمال شده است.

پس رواج این تعبیر و مشتقات آن در لسان شرع و عرف نشان می دهد که در این موارد مسئله جعل مطرح است و از آن جا که می توان همه این موارد مثل: ولایت، امامت، رسالت را تحت عنوان مناصب الهی قرار داد؛ زیرا خداوند این مناصب را جعل و مقرر فرموده، لذا می توان گفت همه این موارد از احکام وضعی می باشند؛ چون به نظر امام رحمه الله احکام تکلیفی مجعولات شرعی هستند که متضمن بعث و زجر باشند و غیر از این هر چه باشد حکم وضعی محسوب می شود. پس همه این امور با توجه به این که متضمن بعث و زجر نیستند و در عین حال مجعول شرعی می باشند، در محدوده احکام وضعی قرار می گیرند.

ایشان در ادامه می فرماید: هرچند که یقیناً حکم به معنای لغوی آن حداقل در بعضی از این موارد صادق نیست، اما به هر حال همه از وضعیات شمرده می شوند. و لذا جایی برای استیحاش محقق نائینی نیست که بگوییم این امور از احکام وضعی هستند؛ چون نهایت این است که این موارد از نظر صدق معنای لغوی حکم مشکل دارند که این هم يك بحث لغوی بوده و مهم نیست که لغتاً صدق حکم بر آن ها بشود یا خیر. به هر حال مسئله این است که قسم ثالثی وجود ندارد و مقررات شرعی و عرفی یا حکم تکلیفی هستند یا وضعی و این امور در محدوده احکام وضعی قرار می گیرند. (1)

ص: 222

ما با اساس نظر امام رحمه الله که فرمود: نبوت، رسالت، خلافت، امامت و امارت و حکومت از امور مجعول بشمار می روند، موافقیم ولی به نظر ما جعلی بودن لزوماً به این معنا نیست که این امور از احکام وضعی باشند. نظیر آن چه در مورد ماهیات شرعی گفتیم که با این که از امور مجعول اند ولی حکم وضعی نیستند. به نظر ما موارد مذکور نه حکم تکلیفی بوده و نه حکم وضعی و نه از ماهیات مخترع شرعی به شمار می روند بلکه ما معتقدیم مجعولات شرعی چهار قسمند: «حکم وضعی، حکم تکلیفی، ماهیات مخترع شرعی و مناصب الهی»؛ بر این اساس این موارد در محدوده مناصب الهی قرار می گیرند و آن چه که امام رحمه الله راجع به عدم صدق حکم در این باره ذکر کردند، امری نیست که بتوان به راحتی از کنار آن گذشت یا در رابطه با آن تسامح به خرج داد. ما نمی توانیم اموری را که حقیقتاً حکم بر آن ها صادق نیست داخل در محدوده حکم وضعی بدانیم؛ زیرا برای آن که این امور بتوانند از احکام وضعی باشند، باید خصوصیت حکم بودنشان حفظ شود.

به عبارت دیگر اگر گفتیم مجعولات شرعی یا حکم تکلیفی اند و یا حکم وضعی، دیگر نمی توانیم ماهیات مخترع شرعی و این مناصب را داخل در حکم وضعی بدانیم. اما اگر این تقسیم را به گونه دیگری مطرح کرده و گفتیم: مقررات شرعی بر دو قسم اند: یا از سنخ تکلیف اند و یا از سنخ وضع و نیز هر مجعولی را که از قسم تکلیف نباشد، عبارت از وضع دانستیم - همان گونه که امام رحمه الله هم این بیان را در آخر کلامشان ذکر کرده است - آن گاه می توان ماهیات شرعی و مناصب الهی را در محدوده وضعیات قرار داد. پس اشکال ما این است که از طرفی نمی توان این امور را از احکام وضعی دانست و از طرف دیگر ادعا کرد صدق حکم بر آن ها محل اشکال است.



از خلال اشکال بر نظر امام رحمه الله و آرای دیگران، تقریبا نظر مختار معلوم شد. به نظر ما اگر طبق آن چه که مصطلح و مشهور است گفتیم: مجعولات شرعی به حکم تکلیفی و حکم وضعی تقسیم می شوند، در اینصورت که پای حکم به میان می آید، نمی توان ماهیات شرعی و مناصب الهی را داخل در حکم وضعی دانست، هر چند حکم وضعی عبارت از هر حکم غیر تکلیفی باشد بلکه باید بگوییم: این موارد قسم چهارمی در عرض سه قسم قبلی است؛ چون در این صورت، مقسم، مجعول شرعی است. در نتیجه مجعولات شرعی بر چهار قسم خواهند بود: حکم تکلیفی، حکم وضعی، ماهیات شرعی و مناصب الهی. اما اگر گفتیم: مجعولات بر دو قسمند: «تکلیف و وضع» و سخن از حکم در میان نباشد، در این صورت این موارد در محدوده وضعیات قرار می گیرند.





مطلب دیگری که واجد اهمیت بوده و لازم است درباره آن بحث شود کیفیت جعل احکام وضعی می باشد.

این مسئله از زمان شیخ انصاری بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. نظر شیخ در این رابطه آن است که احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی اند؛<sup>(1)</sup> یعنی جعل استقلالاً به حکم تکلیفی تعلق گرفته و سپس حکم وضعی از آن انتزاع می شود که گاهی از آن به جعل تبعی تعبیر می کنند. طبق این نظر در مورد احکام وضعی دو تعبیر به کار رفته: یکی این که احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی هستند و دیگر آن که احکام وضعی مجعول تبعی شارع می باشند.

این که گفته شد این مسئله از زمان شیخ بیشتر مورد توجه قرار گرفته، بدان معنی نیست که نظریه انتزاع احکام وضعی از احکام تکلیفی قبل از او مطرح نبوده بلکه از ظاهر کلمات بعضی از بزرگان قبل از شیخ از جمله صاحب مفتاح الکرامة<sup>(2)</sup> و

ص: 227

---

1- . فرائد الأصول، ج 3، ص 126؛ کتاب المکاسب، ج 2، ص 306؛ کتاب المکاسب المحشی، ج 13، ص 39.

2- . مفتاح الکرامة، ج 5، ص 239.

مرحوم نراقی(1) و وحید بهبهانی(2) می توان این مطلب را استفاده کرد، هرچند این نظریه در بین متأخرین به نام شیخ معروف شده است. البته مرحوم آخوند با این نظر مخالفت کرده و این بحث بین شاگردان ایشان به نحو مبسوط تری مورد بررسی قرار گرفته است.

به طور کلی در مورد جعل احکام وضعی اقوال مختلفی وجود دارد. ابتدا به این اقوال فهرست وار اشاره کرده و سپس آرا و انظار را تفصیلاً به همراه ادله مورد بررسی قرار خواهیم داد.

1. گروهی معتقدند به طور کلی احکام وضعی مجعول نیستند، نه استقلالاً و نه تبعاً. این گروه نسبت به اطلاق حکم وضعی بر بعضی امور اشکال کرده و می گویند این امور حکم نیستند، لذا جعل را به نحو مطلق در مورد احکام وضعی انکار می کنند.

2. قول دوم این است که احکام وضعی از احکام تکلیفی انتزاع می شوند. شیخ انصاری این نظریه را از شرح زبده و شرح وافیه نقل نموده و خود ایشان هم به آن ملتزم شده است.(3)

3. قول سوم این است که احکام وضعی نیز مانند احکام تکلیفی مستقیماً و مستقلاً، مجعول شارع اند. این قول در مقابل قول دوم قرار دارد که احکام وضعی را منتزاع از احکام تکلیفی می داند.

4. گروه چهارم قائل به تفصیل شده اند؛ یک تفصیل را مرحوم آخوند ذکر نموده ولی پس از ایشان شاگردان بی واسطه و باواسطه وی ضمن اشکالاتی که به نظر او

ص: 228

1- . مستند الشیعة، ج 2، ص 280.

2- . حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، ص 79.

3- . فرائد الأصول، ج 3، ص 126؛ «إنّ المشهور كما في شرح الزبده بل الذي استقر عليه رأي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين أن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء فمعنى قولنا إتلاف الصبي سبب لضمّانه أنه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها».

داشته اند، تفصیلات دیگری را ارائه کرده اند. بنابراین قائلین به تفصیل خود آرا و انظار مختلفی دارند. وجه مشترك این گروه آن است که نمی توان حکم واحدی را بر همه احکام وضعی جاری کرد بلکه باید بین احکام وضعی تفصیل قائل شد. ما به این تفصیلات اشاره خواهیم کرد.

قبل از بررسی اقوال لازم است به يك نکته که به تنقیح محل نزاع کمک کرده و از اشتباه جلوگیری می کند، اشاره کنیم. همان گونه که گفته شد در مورد انتزاع احکام وضعی از احکام تکلیفی تعبیرات مختلفی به کار می رود. گاهی گفته می شود حکم وضعی منتزع از حکم تکلیفی است و گاهی گفته می شود حکم وضعی به تبع حکم تکلیفی جعل می شود؛ یعنی هم تعبیر انتزاع به کار می رود و هم تعبیر جعل تبعی. هر دو تعبیر در کلمات شیخ و دیگران ذکر شده ولی مقصود واحد است. اما گاهی تعبیر تبعیت یا تعبیر انتزاع در مقام دیگری به کار برده می شود که از بحث ما خارج است؛ مثلاً گفته می شود احکام تکلیفی به تبع حکم وضعی پیدا می شوند یا فلان حکم تکلیفی از فلان حکم وضعی انتزاع شده است. در این موارد منظور آن است که حکم وضعی موضوع برای حکم تکلیفی واقع شده یا حکم وضعی منشأ پیدایش حکمی تکلیفی می شود؛ به این معنی که حکم تکلیفی از آثار حکم وضعی است.

پس باید دقت کرد تا این مسئله که احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی یا مجعول تبعی شارع اند، با این مطلب که حکم تکلیفی به تبع حکم وضعی پیدا شده یا منتزع از آن است، اشتباه نشود.

وقتی گفته می شود حکم تکلیفی از حکم وضعی انتزاع شده، منظور این است که حکم وضعی موضوع برای حکم تکلیفی درست می کند و چه بسا کسی معتقد باشد این حکم وضعی از حکم تکلیفی دیگری انتزاع شده است. اشکال نشود که مؤثر باید قبل از اثر وجود داشته باشد؛ چون منظور این نیست که قبل از انتزاع و تبعیت، این

حکم وضعی یا تکلیفی هیچ تحقیقی پیدا نکرده بلکه ممکن است در يك مورد خاص، حکم تکلیفی هم جعل شده ولی این حکم وضعی که از حکم تکلیفی دیگری انتزاع شده، موضوع برای آن باشد و آن حکم تکلیفی اثر این حکم وضعی محسوب شود.

ناگفته نماند مسئله انتزاع حکم تکلیفی از حکم وضعی، به عنوان يك قول مطرح شده و آیه الله سیستانی این قول را به مرحوم شاهرودی نسبت داده است. (1)

مرحوم آخوند در مورد جعل احکام وضعی قائل به تفصیل شده و ضمن رد نظر شیخ انصاری که احکام وضعی را منتزاع از احکام تکلیفی می داند، احکام وضعی را به سه قسم تقسیم کرده و می فرماید: هر يك از این اقسام ثلاثه حکم خاصی دارد. ما ضمن نقل این اقسام به بررسی آن و هم چنین اقوالی که در این رابطه وجود دارد، می پردازیم.

ص: 230

---

1- . الرافد فی علم الأصول، ص 51.

## اشاره

قسم اول از احکام وضعی احکامی هستند که نه استقلالاً و نه تبعاً قابل جعل شرعی نیستند؛ یعنی شارع از آن جهت که شارع است نه به جعل استقلالی و نه به جعل تبعی نمی تواند آن ها را جعل کند. این موارد عبارتند از: «سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت»؛ به عنوان مثال وقتی گفته می شود: دلوك شمس سبب وجوب نماز است، سببیت زوال شمس برای وجوب نماز ظهر به جعل شرعی نیست. ایشان همین بیان را در مورد شرطیت، مانعیت و رافعیت هم ذکر کرده است. (1)

## دلیل بر عدم جعل در قسم اول

از آن جا که مدعای مرحوم آخوند از دو قسمت تشکیل شده، لذا دلیلی هم که ایشان ذکر می کند، ناظر به دو بخش است: يك بخش ناظر به نفی جعل تبعی و بخش دیگر ناظر به نفی جعل استقلالی است.

ص: 231



### اشاره

مرحوم آخوند ابتدا به استدلال در مورد سببیت پرداخته و سپس به همین بیان عدم جعل تبعی را در مورد شرطیت، مانعیت و رافعییت ثابت می کند.

### 1. سببیت

ایشان می فرماید: اگر موردی مثل سببیت مجعول تبعی باشد لازمه اش آن است که آن چه مقدم بر تکلیف است، از تکلیف انتزاع شود و چون این امر محال است و چیزی که مقدم بر تکلیف است نمی تواند از تکلیف که مؤخر از آن است انتزاع شود، پس سببیت هم مجعول تبعی نیست. این استدلال به صورت يك قیاس استثنایی است که در آن باید دو مطلب ثابت شود: یکی ملازمه بین مقدم و تالی و دیگری بطلان تالی.

مقدمه اول: اگر سببیت را مجعول تبعی بدانیم بدین معنا است که همانند شیخ انصاری معتقد باشیم احکام وضعی منتزاع از احکام تکلیفی اند؛ زیرا طبق نظر شیخ جعل استقلالاً به احکام تکلیفی متعلق شده و احکام وضعی از آن انتزاع می شوند و انتزاع حکم وضعی فی الواقع به معنای جعل تبعی آن است. از طرفی اگر بگوییم دلوك شمس سبب وجوب نماز است معنایش آن است که تکلیف یعنی وجوب نماز مؤخر از سبب یعنی دلوك شمس است؛ چون مسبب از آن است پس نخست باید زوال محقق شود و سپس نماز واجب گردد.

حال با توجه به دو نکته فوق اگر بگوییم سببیت مجعول تبعی شرعی است لازم می آید سببیت مؤخر از تکلیف باشد؛ زیرا منشأ انتزاع يك شیء بر خود شیء مقدم است و فرض این است که سببیت از تکلیف انتزاع شده، پس اول باید تکلیف ثابت شود و سپس سببیت از آن انتزاع شود.

مقدمه دوم: در مقدمه دوم باید ثابت شود تأخر سببیت از تکلیف باطل است. بطلان تأخر سببیت از تکلیف هم واضح است؛ زیرا مستلزم خلف است؛ چون طبق

فرض سبب تکلیف مقدم بر آن است، در حالی که اگر سببیت را مجعول تبعی بدانیم تأخر سببیت از تکلیف لازم می آید و این خلاف فرض و باطل است.

ممکن است مقدمه دوم به بیان دیگری نیز ثابت شود؛ به این صورت که بگوییم لازمه این که سببیت مجعول تبعی باشد، آن است که آن چه مؤخر بالذات است مقدم شود و تقدیم متأخر بالذات هم محال است. پس مرحوم آخوند از راه خلف یا از راه استحاله تقدیم متأخر بالذات بر مدعی خود استدلال کرده است.

به هر حال نتیجه بحث این است که سببیت نمی تواند مجعول تبعی باشد و از يك حکم تکلیفی انتزاع شود.

## 2. شرطیت

مرحوم آخوند به همان بیانی که برای سببیت استدلال کرده، در مورد شرطیت هم استدلال می کند؛ به این نحو که شرط به حسب قاعده نسبت به مشروط تقدم دارد؛ مثلاً هنگامی که گفته می شود: «إن جاءك زيد فاکرمه»، ابتدا باید مجیء زید تحقق پیدا کند تا اکرام واجب شود. حال اگر بخواهد شرطیت که حکمیوضعی است از مشروط که طبق فرض يك حکم تکلیفی است انتزاع شود، لازم می آید شرط مؤخر از مشروط باشد؛ چون هر شیء منتزعی از منشأ انتزاع خودش مؤخر است و این باطل است؛ زیرا قول به جعل تبعی و انتزاع شرطیت از تکلیف (نظر شیخ انصاری)، مساوی با تأخیر شرط است، در حالی که خود شرط مقدم بر مشروط است و این ها با هم قابل جمع نیستند.

## 3. مانعیت

کیفیت استدلال در مورد مانعیت هم به همین نحو است؛ چون عدم المانع هم به شرط بر می گردد. بنابراین اگر بخواهیم مانعیت را از خود تکلیف انتزاع کنیم لازم می آید که مانع مؤخر از تکلیف باشد، در حالی که تکلیف متأخر از عدم المانع است؛ چون همان گونه که اشاره شد تکلیف در حکم مشروط و عدم المانع در حکم شرط است و روشن است که مشروط متأخر از شرط می باشد.

اما در مورد رافعییت نکته خاصی وجود دارد که مرحوم آخوند با توجه به فرق رافعییت با سه مورد قبلی به آن اشاره کرده است و آن این که هر کدام از سببیت، شرطیت و مانعییت به حدوث تکلیف مربوط اند؛ مثلاً وقتی گفته می شود «زوال الشمس سببٌ لوجوب الصلاة»؛ یعنی زوال در حدوث وجوب صلوة نقش دارد و وقتی می گوئیم استطاعت شرط وجوب حج است؛ یعنی استطاعت در حدوث وجوب حج مدخلیت دارد و هنگامی که می گوئیم فلان شیء نسبت به تکلیف مانعییت دارد؛ یعنی این شیء مانع از حدوث تکلیف است و لذا عدم مانع برای حدوث تکلیف شرطیت دارد، اما مسئله رافعییت مربوط به حدوث تکلیف نیست بلکه مربوط به بقای آن است؛ یعنی اگر تکلیف بخواهد باقی بماند شرطش آن است که رافعی تحقق پیدا نکند.

حال با توجه به این تفاوت، مرحوم آخوند در استدلال بر این که رافعییت نیز نمی تواند مجعول تبعی باشد، می فرماید: اگر تکلیف بخواهد باقی بماند نباید رافعی وجود داشته باشد. پس مسئله بقای تکلیف متأخر از عدم رافع است. حال اگر بگوئیم رافعییت از تکلیف انتزاع می شود معنایش این خواهد بود که تکلیف مقدم بر رافعییت باشد؛ چون همیشه منشأ انتزاع يك شیء مقدم بر خود آن شیء است. در حالی که این خلاف فرض و واقع است؛ چون در واقع بقای تکلیف متأخر از عدم رافع است، پس رافعییت هم نمی تواند از تکلیف انتزاع شده و مجعول تبعی باشد.

پس به نظر مرحوم آخوند، سببیت، شرطیت، مانعییت و رافعییت که همگی از احکام وضعی اند، نمی توانند مجعول به جعل تبعی باشند؛ به این معنی که از حکم تکلیفی انتزاع شده باشند. (1)

ص: 234

بخش دوم کلام مرحوم آخوند حاوی استدلال بر عدم جعل استقلالی در قسم اول از احکام وضعی است. ایشان در بخش اول استدلال ثابت کردند سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت مجعول به جعل تبعی شارع نیستند و در بخش دوم بر عدم تعلق جعل استقلالی به این امور استدلال می کند.

مراد از جعل استقلالی این است که شارع همان گونه که وجوب را مستقیماً و مستقلاً برای نماز جعل می کند، سببیت دلوك شمس را نیز نسبت به وجوب نماز جعل کند؛ به این نحو که بفرماید: «جعلت الدلوك سبباً لوجوب الصلاة» و به همین طریق در شرطیت و مانعیت و رافعیت نیز جعل مستقیم مانند جعل تکالیف صورت گیرد.

مرحوم آخوند می فرماید: جعل استقلالی درباره این چهار حکم منتفی است؛ زیرا دلوك شمس يك امر واقعی و تکوینی است؛ چون هر روز خورشید در موقعیتی قرار می گیرد که به آن زوال گفته می شود؛ یعنی زمانی که سایه شاخص به کوتاه ترین حد خود می رسد. حال اگر يك امر واقعی و تکوینی بخواهد سببیت برای چیزی داشته باشد مسبب آن نیز باید يك امر تکوینی باشد؛ مثلاً آتش که سبب حرارت است يك امر واقعی تکوینی است و لذا حرارت هم که مسبب آتش است يك امر تکوینی است. سببیت آتش برای حرارت به خاطر خصوصیتی است که در آتش وجود دارد، نه این که خداوند پس از خلق آتش آن را سبب برای حرارت قرار داده و جعلی غیر از خلق و تکوین صورت گرفته باشد. پس جعل سببیت در امور تکوینی بی معنا است. مرحوم آخوند رحمه الله می فرماید: اگر دلوك شمس را يك امر تکوینی و واقعی دانستیم دیگر جعل سببیت برای آن معنا ندارد بلکه این سببیت لا محاله ناشی از خصوصیتی است که در ذات سبب وجود دارد و باعث می شود که مسبب که وجوب نماز است

مترتب شود؛ چون اگر سببیت يك شیء ناشی از خصوصیت ذاتی آن نباشد لازم می آید که هر چیزی در هر چیز دیگر موثر باشد و این ضروری البطلان است.

پس به نظر مرحوم آخوند خصوصیتی که مستلزم تأثیر يك شیء در تکلیف می شود، يك خصوصیت تکوینی است و مجعول نمی باشد. این خصوصیت یا در دلوك شمس موجود است یا نیست. اگر این خصوصیت موجود باشد خواه ناخواه موجب و جوب نماز می شود و دیگر نیازی به انشا نداشته و انشا و جعل هیچ اثری از این حیث نخواهد داشت و اگر این خصوصیت در ذات دلوك شمس موجود نباشد بهسبب انشا و جعل سببیت موجود نخواهد شد. لذا جعل در رابطه با سببیت نه وجودا و نه عدما تأثیری در این خصوصیت ندارد. پس شارع نمی تواند سببیت و هم چنین شرطیت، مانعیت و رافعیت را جعل نماید.

این محصل استدلال مرحوم آخوند است که فرمود: قسم اول از اقسام احکام وضعی نه قابل تعلق جعل استقلالاً اند و نه قابل تعلق جعل تبعی.

لازم به توضیح نیست که اگرچه بحث ما بر روی مسئله سببیت متمرکز شده ولی استدلال ها، اشکالات یا نظرات مختلفی که بیان می شود، در مورد سایر موارد قسم اول؛ یعنی شرطیت، رافعیت و مانعیت نیز جریان دارد، با این تفاوت که برخی بین شرطیت للوجوب و شرطیت للواجب، رافعیت للوجوب و رافعیت للواجب، مانعیت للوجوب و مانعیت للواجب تفصیل داده و می گویند: شرطیت بر دو قسم است: گاهی شرطیت برای تکلیف مورد نظر است و گاهی شرطیت برای مکلف به (1) در این میان بحث ما بر شرطیت للتکلیف، مانعیت للتکلیف و رافعیت للتکلیف متمرکز است. اما راجع به شرطیت واجب یا مانعیت واجب یا رافعیت واجب در آینده مطالبی را بیان خواهیم کرد.

ص: 236

کلام محقق نائینی<sup>(1)</sup> متضمن دو بخش است: بخش اول، اشکال بر ادله مرحوم آخوند است که دلیل ایشان را هم در نفی جعل تبعی و هم در نفی جعل استقلالی رد می کند. اما بخش دوم کلام محقق نائینی شامل بیان نظر ایشان و اقامه دلیل بر آن است. لذا کلام ایشان را در دو بخش بیان می کنیم.

### اشکال محقق نائینی

همان گونه که دانسته شد، استدلال مرحوم آخوند بر عدم جعل در قسم اول از احکام وضعی از دو بخش تشکیل شده است: يك بخش ناظر به نفی جعل تبعی و بخش دیگر ناظر به نفی جعل استقلالی است. از این رواشکالی هم که محقق نائینی به ایشان وارد می کند، متشکل از دو قسمت است. به همین جهت اشکال محقق نائینی را نیز در دو قسمت بیان می کنیم.

### اشکال به عدم جعل تبعی

مرحوم آخوند در بخش اول استدلال فرمود: جعل تبعی در مورد سببیت به یکی از دو وجه منتفی است، اما مرحوم نائینی می فرماید: این استدلال باطل است و به هیچ عنوان استحاله به جهت تقدیم متأخر بالذات یا خلف پیش نخواهد آمد؛ چون آن چه مقدم بر تکلیف است با آن چیزی که تکلیف بر آن مقدم است متفاوت است؛ به این بیان که آن چیزی که مقدم بر تکلیف است ذات سبب می باشد، نه عنوان سببیت؛ زیرا اگر چیزی سبب تکلیف باشد باید مقدم بر آن باشد و آن چه مقدم بر تکلیف است ذات سبب است؛ مثلاً وجوب نماز به عنوان يك تکلیف، مسبب از دلوك شمس است. در

ص: 237

این مثال آن چیزی که سببیت برای وجوب دارد و مقدم بر آن است ذات السبب؛ یعنی همان زوال شمس است، اما آن چیزی که تکلیف بر آن مقدم است مسئله سببیت می باشد که از ترتب تکلیف بر ذات سبب انتزاع می شود. پس به هیچ وجه تقدیم متأخر بالذات و یا خلف پیش نخواهد آمد.

در امور تکوینی نیز مسئله از همین قرار است؛ مثلاً وقتی گفته می شود: علت مقدم بر معلول است؛ یعنی ذات علت رتبه بر معلول مقدم است، هر چند از نظر زمانی تقدم و تأخر نداشته باشند. اما عنوان علیت و عنوان معلولیت پس از تحقق معلول انتزاع و محقق می شوند و تا معلول محقق نگردد عنوان علیت نیز قابل انتزاع نیست.

لذا اشکال اول محقق نائینی به مرحوم آخوند این است که هیچ يك از محذوراتی که گفتید پیش نخواهد آمد.

### اشکال به عدم جعل استقلالی

مرحوم آخوند در بخش دوم استدلال خویش فرمود: جعل استقلالی هم مانند جعل تبعی به قسم اول از احکام وضعی؛ یعنی «سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت» تعلق نمی گیرد. محقق نائینی در اشکال به کلام مرحوم آخوند می فرماید: تکلیف دارای دو مقام است: یکی مقام مصلحت و داعی و دیگری مقام جعل و تشریح. منظور از مقام مصلحت و داعی این است که برای تکلیف و جعل. لازم است مصلحتی در فعل باشد تا وصول عبد به آن مصلحت، داعی برای جعل باشد. مراد از مقام جعل و تشریح هم این است که حاکم برای تحقق این امر یعنی وصول عبد به مصلحت آن را جعل و اعتبار می کند.

اما مقام اول یعنی مقام مصلحت و داعی امری تکوینی است نه جعلی و نمی توان دخالت سبب در مصلحت را امری جعلی دانست؛ مثلاً اگر دلوك سببیتی برای

و جوب دارد به جهت مصلحتی است که در آن هست و یا به جهت غرضی است که بر آن مترتب می شود. حال با توجه به این معنی می گوئیم: مصلحت يك امر واقعی است، بنابراین از دایره جعل شارع بما هو شارع خارج است؛ یعنی او نمی تواند مصلحتی را اعتبار و سپس به واسطه آن تکلیفی را ایجاد نماید. پس شیئی که به عنوان سبب قرار داده شده دارای مصلحت واقعی است و دیگر در سببیت آن شیء برای مصلحت یا برای این که این سبب در مصلحت دخالتی داشته باشد، جعل مدخلیتی ندارد. اما به حسب مقام دوم که مسئله جعل و اعتبار است، این که چیزی سبب برای تکلیف قرار داده شود به دست شارع است؛ یعنی همین که شارع سبب را در موضوع يك حکم دخیل می کند باعث می شود که عنوان سببیت انتزاع گردد و الا سببیت تکلیف معنا نخواهد داشت. محل بحث ما همین مقام دوم است؛ یعنی سببیت يك شیء برای تکلیف در مقام جعل است نه سببیت شیء برای تکلیف در مقام مصلحت که در مقام اول گفته شد. پس این که مرحوم آخوند فرمود: «سببیت قابل جعل استقلالی نیست چون سببیت و تأثیر، ناشی از خصوصیتی است که در ذات سبب وجود دارد و این خصوصیت نیز يك امر تکوینی است و قابل جعل و انشا نمی باشد»، ناشی از خلطی است که ایشان بین مقام مصلحت و مقام انشا و جعل مرتکب شده است. آن چه محل بحث ماست «سببیه الشیء للتکلیف» به حسب مقام جعل است در حالی که ایشان مسئله سببیت را نسبت به مقام مصلحت و داعی مورد بررسی قرار داده است. در نتیجه نظر ایشان مبنی بر این که سببیت قابل جعل استقلالی نیست، باطل می باشد.

محقق نائینی می فرماید: هر دو استدلال مرحوم آخوند مبتنی بر خلطی است که مرتکب شده؛ چون ایشان در بخش اول بین سببیت و ذات سبب و در بخش دوم بین مقام جعل و مقام مصلحت خلط کرده است.



## بررسی اشکال اول

مرحوم آخوند فرمود: اگر سببیت مجعول بوده و به تبع تکلیف جعل شده باشد لازم می آید چیزی که مقدم بر تکلیف است از تکلیف انتزاع شود، در نتیجه تقدیم متأخر بالذات یا به عبارت دیگر خلف پیش خواهد آمد که محال است. اما اشکال محقق نائینی این بود که مرحوم آخوند بین ذات سبب و عنوان سببیت خلط کرده؛ چون آن چه که مقدم بر تکلیف است ذات سبب و آن چه در صورت انتزاع سببیت از تکلیف، مؤخر از تکلیف خواهد بود، سببیت است. پس تقدیم متأخر بالذات یا خلف لازم نمی آید؛ چون آن چه که مقدم است يك شیء و آن چه که مؤخر است شیء دیگری است. بنابراین مرحوم آخوند مرتکب خلط بین ذات سبب و عنوان سببیت شده است.

ما نیز اشکال محقق نائینی را فی الجمله می پذیریم ولی نکته ای در کلام ایشان وجود دارد که محل تأمل است و آن ملاکی است که ایشان برای فرق بین اسباب تکوینی و اسباب تشریحی بیان کرده؛ مبنی بر این که در تکوینیات عنوان علیت و سببیت از ذات سبب انتزاع می شود ولی در تشریعیات از ترتب تکلیف بر ذات سبب انتزاع می گردد. اشکال ما این است که بین سببیت تکوینی و سببیت تشریحی از این حیث؛ یعنی کیفیت انتزاع تفاوتی وجود ندارد؛ چون در هر دو عنوان علیت و سببیت از يك چیز انتزاع می شود؛ به اینیان که سببیت در تکوینیات از ذات سبب انتزاع می شود ولی وقتی که علت و سبب به حدی برسد که مسبب برای آن ضروری شود؛ یعنی ذات سبب مادامی که به درجه ای نرسیده که معلول از آن صادر و ضروری الوجود گردد، نمی توان عنوان علیت و سببیت را انتزاع کرد. نظیر همین مطلب در تشریعیات نیز وجود دارد. به این معنا که در تشریعیات هم عنوان سببیت از ذات

سبب انتزاع می شود، مشروط بر این که ذات سبب به حدی برسد که صدور مسبب و معلول از آن ضروری شود. تنها تفاوتی که از این جهت بین امور تکوینی و تشریحی وجود دارد، این است که مسبب در تشریحات يك امر مجعول ولی در تکوینات امری تکوینی و حقیقی است.

خلاصه آن که اصل اشکال محقق نائینی به مرحوم آخوند مبنی بر خلط بین ذات سبب و عنوان سببیت وارد است ولی این که می گوید: مسبب در امور تشریحی از يك چیز ولی در تکوینات از چیز دیگر انتزاع می شود قابل قبول نیست و به نظر ما ایشان در هر دو مورد بیان قابل قبولی را برای آن چیزی که عنوان سببیت از آن انتزاع می شود، ارائه نکرده است.

## بررسی اشکال دوم

مرحوم آخوند فرمود: سببیت نمی تواند به نحو استقلالی جعل شود؛ چون سببیت در واقع مربوط به يك خصوصیتی در ذات سبب است که منشأ تحقق مسبب شده و دیگر نیازی به جعل و انشا نیست و الا اگر این خصوصیت نبود هر چیزی می توانست سبب چیز دیگری باشد. محقق نائینی به این سخن اشکال کرده و فرمود: مرحوم آخوند بین مقام جعل و مقام مصلحت خلط کرده؛ چون آن چه که محل بحث ما می باشد سببیت يك شیء مانند دلوك شمس برای تکلیف است، نه سببیت مصلحت برای تکلیف؛ به این معنا که گفته شود مصلحتی که در سبب وجود دارد موجب شده تا تکلیف استقرار پیدا کند؛ مثلاً گفته شود به خاطر مصلحتی که در دلوك وجود دارد، نماز واجب شده است. ایشان می فرماید: درست است که در مقام مصلحت مسئله جعل در میان نیست؛ زیرا يك امر واقعی است، اما در مقام جعل و تشریح، سببیت می تواند نسبت به تکلیف لحاظ شود و در نتیجه پای جعل به میان آید.

در این بخش نیز همانند اشکال قبلی اصل اشکال محقق نائینی به مرحوم

آخوند مبنی بر خلط بین مقام جعل و مقام مصلحت وارد است، لکن در يك مطلب با ایشان موافق نیستیم و آن فرقی است که ایشان بین شرایط جعل و شرایط مجعول گذاشته که به نظر ما وافی به مقصود نیست. توضیح مطلب این که می توان سببیت را به گونه ای در نظر گرفت و تفسیر کرد که قابل جعل باشد؛ به این بیان که وقتی امری به صلاة تعلّق می گیرد و وجوبش بر دلوك شمس معلّق می شود، این انشا و امر زمانی می تواند مصداق بعث حقیقی قرار گیرد که مقترن با دلوك شمس باشد، در غیر این صورت گویا بعث حقیقی محقق نمی شود، لذا اگر سببیت را این گونه معنا کنیم قابل جعل خواهد بود.

پس در مجموع اصل اشکال محقق نائینی به مرحوم آخوند وارد است ولی به نظر ما در مواضعی از کلام محقق نائینی در هر دو بخش جای تأمل و نظر وجود دارد.

## نظریه محقق نائینی

### اشاره

ایشان مدعی است سببیت و شرطیت به هیچ وجه نمی توانند مجعول باشند، نه استقلالاً و نه تبعاً، نه تکویناً و نه تشریحاً. ایشان برای این مدعا دو دلیل ذکر می کند. این دو دلیل از اشکالاتی که ایشان به مرحوم آخوندایراد کرده قابل استفاده است.

### دلیل اول

آن چه در سببیت و شرطیت قابل جعل است ذات سبب و شرط و وجود عینی آن ها است، لکن نه به جعل اعتباری بلکه به جعل تکوینی؛ یعنی شارع می تواند آن را ایجاد کند ولی نه بمانه شارع بلکه از این جهت که خالق است. سببیت نیز از لوازم ذات سبب است؛ مثل زوجیت برای عدد چهار. بر این اساس سببیت نیز از لوازم ذات سبب است؛ چون سببیت عبارت است از يك افاضه و ترشیحی که قائم به ذات سبب می باشد. در نتیجه نه قابل جعل تکوینی است و نه قابل جعل تشریحی؛ چون تکوین

لوازم ماهیات به تکوین خود ماهیات است و ایجاد ماهیت عین ایجاد لوازمش می باشد؛ مثل جسم که از لوازم آن، اشغال مکان است. در این مثال این گونه نیست که يك بار جسمیت خلق شود و بار دیگر متحیز بودن برای آن جعل گردد؛ چون نیاز به مکان از لوازم ذات جسمیت است، بنابراین نمی تواند مجعول باشد. سببیت نیز چون از لوازم ذات است، برای تحقق نیاز به جعل ندارد بلکه از مقام ذات انتزاع می شود. پس سببیت نه در عالم خارج وجود دارد و نه در عالم اعتبار. (1)

## دلیل دوم

دلیل دوم محقق نائینی این است که اگر سببیت دلوك برای وجوب نماز امری مجعول باشد لازم می آید که وجوب و سایر احکام، اعم از تکلیفی و وضعی، بدون انشای شارع و اختیار او حاصل شود؛ زیرا ترتب مسبب بر سبب و حصول معلول عقیب علت امری قهری است. بنابراین اگر شارع سببیت دلوك برای وجوب را جعل کند معنایش این است که تخلف مسبب از این سبب جایز نیست، در نتیجه لازم می آید وجوب از مُشَنَّنات شرعی نباشد، در حالی که نمی توان به آن ملتزم شد. (2)

به هر حال نتیجه نظر محقق نائینی بعد از ایراد به مرحوم آخوند و اقامه دلیل بر مدعای خود این است که سببیت نه تکوینا و تشریعا و نه اصالتا و تبعا قابل جعل نیست.

## تفاوت نظریه محقق نائینی و شیخ انصاری

محقق نائینی می فرماید: سببیت در تکوینات از ذات علت تکوینی و در تشریعیات از نفس ترتب مسبب شرعی بر سبب انتزاع می گردد، نه آن که از سبب یا مسبب انتزاع شود. اما مرحوم شیخ می فرماید: سببیت از نفس حکم تکلیفی انتزاع می شود.

ص: 244

---

1- . فوائد الأصول، ج 4، ص 394.

2- . همان.

مرحوم آخوند می فرماید: سببیت قابل جعل استقلالی و تبعی و جعل تکوینی و تشریحی نیست بلکه از خصوصیتی که در ذات سبب وجود دارد انتزاع می شود، برخلاف محقق نائینی که با آن که معتقد است سببیت قابل جعل نیست، لکن می فرماید: سببیت از ترتب مسبب شرعی بر سبب انتزاع می گردد نه از خصوصیتی که در ذات سبب وجود دارد.

### بررسی نظریه محقق نائینی

#### بررسی دلیل اول

دلیل اول محقق نائینی این بود که سببیت عبارت است از افاضه ای که قائم به ذات سبب بوده و از لوازم ذات آن است. بنابراین وقتی سبب ایجاد گردید، سببیت که از لوازم ذات است از مقام ذات سبب انتزاع می شود، در نتیجه سببیت نمی تواند مجعول باشد.

به نظر ما این دلیل دارای سه اشکال است:

اولاً: اشکال اول در مورد تفسیر سببیت به افاضه و خلط بین آن دو است، در حالی که سببیت و افاضه دو مفهوم متفاوت می باشند؛ زیرا مراد از سببیت خصوصیتی است که مبدأ به واسطه آن تبدیل به يك مبدأ فعلی می شود ولی افاضه مربوط به مسبب است؛ به عبارت دیگر سببیت مربوط به مقام سبب است به این معنا که وقتی سبب فعلیت پیدا کرد و مسبب از آن صادر شد، سببیت نیز انتزاع و محقق می شود ولی افاضه مربوط به مسبب بما انه مسبب است. لذا تفسیر سببیت به افاضه خلط بین دو امری است که هر يك به مقامی خاص مربوط می باشند.

ثانیاً: اشکال دوم خلط بین لوازم وجود و لوازم ماهیت است. ایشان رابطه بین سبب و سببیت را به نسبت بین اربعة و زوجیت تنظیر کرد، در حالی که نسبت بین

اربعه و زوجیت، نسبت ماهیت و لازم ماهیت است؛ یعنی ماهیت اربعه لازمی دارد که عبارت از زوجیت است، اما نسبت سبب و سببیت، نسبت بین وجود و لوازم وجود است. پس تنظیر سبب و سببیت به اربعه و زوجیت محل اشکال است.

ثالثاً: اشکال سوم قیاس و خلط بین اسباب تشریحی و اسباب تکوینی است؛ چون سببیت چه به معنای مبدئیت برای افاضه و چه به معنای خود افاضه باشد، در هر صورت مربوط به سببیت تکوینی است و در تشریحات راه ندارد؛ چون معنای سببیت در تشریحات غیر از سببیت در تکوینات است. مثلاً وقتی گفته می شود: «آتش سبب حرارت است»، طبق تفسیر محقق نائینی، سببیت آتش همان افاضه حرارت خواهد بود و طبق تفسیر مورد پذیرش ما سببیت آتش؛ یعنی مبدئیت آن برای حرارت، لکن هیچ یک از این دو معنی در امور تشریحی جریان ندارد؛ مثلاً نمی توانیم عقد بیع را موجب افاضه ملکیت بدانیم یا بگوییم ملکیت از عقد بیع مترشح است و هم چنین در سایر عقود و ایقاعات نمی توانیم عقد را مبدأ برای حقایق مسببات بدانیم؛ چون در عقود و ایقاعات خصوصیتی وجود ندارد که بر اساس آن بتواند مبدأ و منشأ برای این حقایق یعنی مسببات باشد.

علاوه بر این اگر عقود و ایقاعات منشأ برای امور تکوینی باشند، لازم می آید عقود و ایقاعات که از امور غیر حقیقی و غیر تکوینی اند، منشأ برای امور حقیقی واقع شوند، در حالی که این قطعاً باطل است؛ چون امور حقیقی در پیدایش خود محتاج اسباب تکوینی اند.

عقود و ایقاعات هم چنین نمی توانند منشأ برای امور اعتباری واقع شوند؛ چون در این صورت نیز لازم می آید یک امر اعتباری مثل عقد، منشأ و سبب برای یک امر اعتباری دیگر واقع شود، آن هم از جنس سببیت که در امور تکوینی وجود دارد؛ زیرا همان گونه که گفتیم تفسیری که محقق نائینی از سببیت ارائه کرد مربوط به سببیت تکوینی است، در حالی که مسببات اعتباری قائم به نفس منشأ می باشند که یا شارع

است و یا عرف و عقلا؛ به عبارت دیگر امور جعلی تابع بعضی از اسباب و مناشیء تکوینی مثل اراده و حب و بغض یا مصالح و مفاسد واقعی هستند، نه تابع عقد و ایقاع. پس اگر سببیت در امور تشریحی بر وزان سببیت در تکوینات باشد، در این صورت نه امور حقیقی و واقعی و نه امور اعتباری نمی توانند مسبب از عقود و ایقاعات باشند.

بر این اساس سببیت در امور تشریحی؛ یعنی: «ایجاد موضوع برای اعتبار عقلا»؛ مثلاً وقتی شارع جمله «انت طالق» را همراه با شرایطی سبب رفع علقه زوجیت قرار می دهد، در واقع با این جمله موضوع را برای فسخ عقد فراهم می کند؛ به عبارت دیگر فسخ عقد و طلاق يك اعتبار است که با جمله «انت طالق» موضوع آن فراهم می شود. همان گونه که ملاحظه می شود در این ایقاع افاضه ای که طلاق را ایجاد کند و یا خصوصیتی که این ایقاع را به يك مبدأ فعلی برای رفع علقه زوجیت تبدیل کند وجود ندارد و قبل از آن که شارع سببیت ایقاع برای رفع علقه زوجیت را جعل کند، جمله «انت طالق» موجب رفع علقه زوجیت نبود، لکن شارع این جمله را سبب برای وقوع طلاق قرار داد ولی سبب قرار دادن نه به این معناست که در این جمله خصوصیتی را ایجاد کند تا طلاق از آن افاضه شود و در نتیجه گفته شود سببیتی که در تکوینات وجود دارد در این جا نیز جریان می یابد بلکه سببیت در این جا به این معناست که شارع صیغه طلاق را با ملاحظه بعضی امور و شرایط، سبب اعتباری و جعلی برای رفع علقه زوجیت قرار می دهد.

دو شاهد بر این مدعا می توان ذکر کرد یکی مسئله «لکل قوم نکاح» و دیگری وجود بعضی از امور اعتباری که اگر سببیت آن ها از سنخ سببیت تکوینی بود که نه تبعاً و نه استقلالاً و نه تکویناً و نه تشریحاً قابل جعل نیست، باید قبل از اسلام و قبل از شرع هم چنین سببیتی برای آن ها وجود می داشت.



این اشکالات به همراه برخی دیگر از مناقشات را امام رحمه الله ایراد کرده است(1) و به نظر ما نیز این اشکالات به محقق نائینی وارد است.

## بررسی دلیل دوم

دلیل دوم محقق نائینی بر عدم مجعولیت سببیت این بود که اگر سببیت دلوك شمس برای نماز ظهر امری ممکن باشد لازم می آید و وجوب يك امر غیر اختیاری بوده و بدون انشای شارع حاصل شود؛ زیرا تحقق مسبب عقیب سبب امری قهری و تخلف ناپذیر است. در نتیجه شارع چه بخواهد و چه نخواهد وجوب نماز ظهر بعد از دلوك شمس محقق شود و این از اموری است که نمی توان به آن ملتزم شد؛ زیرا وجوب و به طور کلی احکام تکلیفی از منشئات شارع و از افعال اختیاری اوست.

اشکال این است که سببیت دلوك برای وجوب صلاة سببیت واقعی نیست تا تخلف از آن محال باشد و وجوب نماز به طور قهری و بدون اختیار شارع بر دلوك شمس که سبب آن است مترتب گردد بلکه سببیت در این جا يك سببیت تشریحی است که به معنای ایجاد موضوع برای اعتبار عقلا یا شارع می باشد. شارع می تواند از راه های مختلفی وجوب را برای نماز جعل و انشا کند؛ مثلاً گاهی می فرماید: «الصلاة واجبة» و گاهی وجوب را در حالی که معلق بر دلوك شمس است انشا می کند. بنابراین وجوب به طور قهری و به دنبال این سبب تحقق پیدا نمی کند بلکه زمانی که سبب محقق می شود ما وجوب را از آن استفاده می کنیم. پس یا خود سببیت مجعول است و یا وجوب مجعول بوده و سببیت از آن استفاده می شود. بنابراین سببیت قابل جعل است. البته این که جعل آن استقلال است یا تبعی، در مباحث آینده معلوم خواهد شد. پس دلیل دوم محقق نائینی هم به نظر ما باطل است.

ص: 248

## نظریه محقق عراقی

محقق عراقی در رابطه با جعل احکام وضعی کلام مفصلی دارند که دارای چهار بخش است: در بخش اول نظر ایشان در رابطه با سببیت بیان شده است. در بخش دوم ایشان نظر مرحوم آخوند را توجیه کرده و به نظر خویش برمی گرداند. در بخش سوم اشکال محقق نائینی به مرحوم آخوند را رد کرده و می فرماید: با توجه به توجیهی که برای کلام آخوند بیان کردیم دیگر مجالی برای اشکال بعض الاعظم به مرحوم آخوند باقی نمی ماند و در بخش چهارم نظر شیخ انصاری و هم چنین نظر کسانی را که قائل اند: سببیت امری واقعی و تکوینی است، رد می کند.

## بخش اول کلام محقق عراقی

ایشان می فرماید: به طور کلی سببیت عبارت است از: «اناطه و ترتب يك شیء بر شیء دیگر». با مراجعه به کتب لغت نیز درمی یابیم همین معنا برای سببیت ذکر شده

است. حال آن شیء منوط یعنی شیئی که مترتب بر شیء دیگر شده گاهی از امور خارجی است؛ مثل إحراق نسبت به آتش که در این صورت سببیت يك سببیت حقیقی است؛ چون در این فرض سببیت به معنای مؤثریت يك شیء خارجی در شیء دیگر بوده و ناشی از خصوصیت ذاتی است که در آن شیء وجود دارد و مقتضی افاضه وجود مسبب است؛ مثلاً در آتش خصوصیت ذاتی وجود دارد که وجود حرارت را افاضه می کند. محقق عراقی می فرماید: سببیت به این معنا نه قابل انتزاع از تکلیف است و نه قابل جعل می باشد؛ چون در جعل تشریحی صرفاً يك امر اعتباری ایجاد می شود که وعاء آن عالم ذهن است و چنین چیزی نمی تواند خصوصیت ذاتی وجود خارجی را تغییر دهد. پس سببیت در چنین فرضی که منوط يك امر واقعی و خارجی است، يك سببیت حقیقی است. گاهی هم شیء منوط از اعتباریات جعلی است؛ مثل وجوب و ملکیت که در این صورت نیز سببیت به تبع اعتباریت شیء منوط اعتباری خواهد بود، نه يك امر واقعی؛ چون به عنوان مثال ملازمه و اناطه بین دلوك شمس و وجوب نماز ظهر زمانی تحقق می یابد که شارع بفرماید: «إذا تحقَّق الدلوك تجب الصلاة» و با این جمله ملازمه و اناطه بین دلوك و وجوب را جعل کند والا تا قبل از بیان شارع چنین ملازمه ای وجود ندارد و ما نمی توانیم آن را انتزاع کنیم. بنابراین سببیت در این فرض اعتباری خواهد بود.

ایشان در ادامه می فرماید: آن چه در مسئله سببیت محل بحث ما است همین فرض دوم است که در آن از طریق خطابات شرعی که حکم در آن به وسیله اداة شرط دائر مدار امری شده، سببیت جعل و اعتبار می گردد؛ مثل «إذا تحقَّق الدلوك تجب الصلاة» که در آن وجوب معلقاً علی الدلوك جعل شده است. بنابراین هم وجوب صلاه و هم سببیت دلوك با این بیان شارع جعل و اعتبار می شود و جعل سببیت جدا از جعل وجوب نیست.

به هر حال ایشان معتقد است جعل سببیت هم به نحو استقلالی و هم به نحو تبعی ممکن است. لکن استقلالی یا تبعی بودن جعل سببیت از لسان دلیل فهمیده می شود؛

به این صورت که اگر دلیل در مقام بیان جعل حکم به گونه ای باشد که معلق بر چیزی است جعل سببیت يك جعل تبعی خواهد بود. اما اگر دلیل صرفاً در صدد بیان جعل ملازمه بین دو چیز مثل دلوك و وجوب باشد جعل سببیت به نحو استقلالیه است.

### بخش دوم کلام محقق عراقی

محقق عراقی در بخش دیگری از سخنانش نظر مرحوم آخوند را با استناد به قرائنی در کلام خود مرحوم آخوند توجیه نموده و آن را به نظر خود برمی گرداند و می فرماید: اگر در کلام مرحوم آخوند دقت شود، معلوم می گردد تمام هم ایشان انکار جعلیت برای سببیت حقیقی است که به نظر او عبارت است از مؤثریت ناشی از خصوصیت ذاتی که در شیء وجود دارد، نه انکار جعل برای سببیت مطلق و مطلق اناطه و ترتب بین دو شیء که شامل سببیت شرعی نیز می شود. لذا مراد مرحوم آخوند از سببیت، آن جا که می فرماید: سببیت مجعول نیست، در واقع سببیت حقیقی است و می خواهد بگوید: سببیت حقیقی در احکام وضعی و تکلیفی که از خطابات شرعی استفاده شود، راه ندارد؛ زیرا به نظر ایشان آن خصوصیت ذاتی یا در شیء وجود دارد یا ندارد که در هر صورت با جعل قابل تحقق نیست. لذا فرمود: سببیتی که در خطابات شرعی وجود دارد و ما آن را در مورد احکام شرعی استفاده می کنیم، يك سببیت ادعایی است. بر این اساس محقق عراقی می فرماید: به دلیلی که ذکر شد، کلام مرحوم آخوند به همین مطلبی که ما در مورد سببیت گفتیم برمی گردد، نه آن گونه که محقق نائینی از کلام ایشان استفاده کرده و به آن اشکال نموده است.

### بخش سوم کلام محقق عراقی

بخش سوم کلام محقق عراقی در رد اشکال محقق نائینی (1) به مرحوم آخوند است.

ص: 251

---

1- . فوائد الأصول، ج 4 ص 395. در پاورقی همین صفحه، پاسخ محقق عراقی به اشکال محقق نائینی ذکر شده است.

ایشان می فرماید: با توضیحی که در مورد کلام مرحوم آخوند ذکر کردیم، دیگر مجالی برای اشکال محقق نائینی به مرحوم آخوند باقی نمی ماند.

اشکال محقق نائینی به مرحوم آخوند که سابقا اشاره شد این بود که ایشان بین موضوعات احکام و علل شرایع خلط کرده؛ چون مسئله سببیت را فقط در محدوده امور حقیقی فرض کرده، اما محقق عراقی در پاسخ به این اشکال می فرماید: با دقت در کلام مرحوم آخوند که فرمود: «سببیت به معنای مؤثریت، نه مجعول است و نه منتزع از تکلیف»، معلوم می شود که مراد ایشان از سببیت، سببیت حقیقی است که در امور تکوینی جریان دارد، اما سببیت به معنای دیگر آن که عبارت است از «مطلق اناطه و ترتب یک چیز بر شیء دیگر»، از خطابات شرعی انتزاع می شود و یک امر ادعایی است؛ لذا جعل در مورد آن مشکلی ندارد. بنابراین اشکال محقق نائینی به مرحوم آخوند وارد نیست.

### **بخش چهارم کلام محقق عراقی**

ایشان در بخش چهارم به بررسی ادعای شیخ انصاری مبنی بر انتزاعی بودن احکام وضعی از احکام تکلیفی می پردازد، لکن ما فعلا برای رعایت اختصار از بیان آن صرف نظر کرده و در آینده به توضیح بیان مرحوم شیخ می پردازیم.

در مجموع آن چه از کلام محقق عراقی استفاده می شود این است که بر خلاف نظر مرحوم آخوند و مرحوم نائینی، سببیت هم قابل جعل استقلالی و هم قابل جعل تبعی است. (1)

### **بررسی نظریه محقق عراقی**

ما با اصل نظر محقق عراقی که فرمود: سببیت هم قابل جعل تبعی و هم قابل جعل

ص: 252

استقلالی است، موافقیم. اما به نظر ما توجیهی که ایشان برای کلام مرحوم آخوند ذکر کرده و بر اساس آن، اشکال محقق نائینی را بر آخوند رد نموده، صحیح نبوده و خلاف ظاهر کلام مرحوم آخوند است؛ زیرا مرحوم آخوند صراحتاً سببیت به معنای مطلق را قابل جعل استقلالی و تبعی ندانسته و می فرماید: سببیت نه تکویناً و نه تشریحاً قابل جعل نیست. تعبیر مرحوم آخوند این است که اطلاق جعل و نسبت دادن آن به سببیت حتی در مورد احکام يك امر مجازی است. (1) از نسبت دادن مجاز به جعل در مورد سببیت معلوم می شود برداشت محقق عراقی از کلام مرحوم آخوند مبنی بر این که مراد مرحوم آخوند از سببیت، سببیت حقیقی و نفی آن در مورد احکام شرعی است، صحیح نیست؛ به عبارت دیگر اگر مراد مرحوم آخوند از سببیت، همان معنای مورد نظر محقق عراقی بود، لزومی نداشت که مرحوم آخوند بعد از نفی سببیت و مؤثریت حقیقی بفرماید: اطلاق جعل بر سببیت در احکام شرعی مجازی است؛ چون در این صورت دیگر مجاز معنا نخواهد داشت. هم چنین به نظر ما پاسخ محقق عراقی به محقق نائینی و رد اشکال محقق نائینی به مرحوم آخوند صحیح نیست؛ چون مبنای رد اشکال مرحوم نائینی توسط محقق عراقی همین استفاده و تفسیری است که ایشان از کلام مرحوم آخوند کرده و از آن جا که چنین تفسیر و برداشتی از کلام مرحوم آخوند صحیح نیست، بنابراین پاسخی هم که به اشکال محقق نائینی طبق این تفسیر ناصحیح داده اند صحیح نخواهد بود.

ص: 253

نظریه شیخ انصاری

شیخ انصاری معتقد است سببیت مانند سایر احکام وضعی منتزاع از حکم تکلیفی است. (1) بر این اساس مرحوم شیخ جعل را در احکام وضعی به طور کلی انکار نکرده؛ زیرا قول به انتزاع حکم وضعی از حکم تکلیفی در واقع به معنای جعل تبعی حکم وضعی است.

برای روشن شدن مراد مرحوم شیخ ابتدا لازم است مطلبی به عنوان مقدمه مطرح و سپس به اصل مسئله پردازیم. نظر شیخ در مثل «ان جائك زيد فاکرمه» این است که قید «إن جائك زيد» به ماده تعلق گرفته نه به هیئت؛ (2) یعنی اکرام مقید به قید مذکور شده نه وجوب اکرام، بنابراین خود وجوب، مطلق بوده و قبلاز تحقق مجیء زيد نیز ثابت

ص: 254

---

1- . فرائد الأصول، ج 3، ص 126؛ المكاسب المحشی، ج 13، ص 39؛ المكاسب، ج 2، ص 306.

2- . مطارح الانظار، ص 48، سطر 60 و ص 52 سطر 56؛ «فإن تقييد الطلب حقيقة مما لا معنى له إذ لا إطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى المادة».

است. به نظر ایشان در تمام قضایای شرطیه مطلب از همین قرار است؛ یعنی شرط و قید متعلق به ماده و مکلف به است نه هیئت و تکلیف، بنابراین به نظر مرحوم شیخ در مثل «ان جانك زيد فاکرمه»، دو جعل وجود ندارد؛ به این صورت که يك جعل به وجوب اکرام زيد و يك جعل هم به سببیت مجی ء زيد برای وجوب اکرام تعلق گیرد بلکه در این جا يك جعل بیشتر نیست که آن هم مربوط به حکم وجوب است و بعد از جعل وجوب، سببیت از آن انتزاع می شود.

پس به نظر ایشان شارع سببیت را جعل نکرده بلکه سببیت مانند سایر احکام وضعی از حکم تکلیفی انتزاع می شود. اما با توجه به امکان جعل استقلالی و جعل تبعی سببیت منعی برای تعلق جعل به سببیت نیست و بر این اساس می توان مدعی شد دیگر نیازی به جعل وجوب نیست.

### بررسی نظر به شیخ انصاری

این که مرحوم شیخ فرمود: دو جعل نداریم، به نظر ما صحیح است؛ چون این که شارع به عنوان مثال يك بار نماز را معلقاً علی الدلوك واجب کند؛ یعنی جعلش به حکم تکلیفی تعلق بگیرد و بار دیگر سببیت دلوك برای نماز را جعل کند، بی معنا و لغو است و نیازی به جعل دوم نیست. حال اگر قرار شد يك جعل در کار باشد چرا نگوئیم این جعل به سببیت متعلق شده است؛ به عبارت دیگر چه مانعی وجود دارد که بگوئیم سببیت مورد جعل شارع واقع شده و وجوب از آن انتزاع شده است؟ چنان چه همین مطلب در بعضی تعابیر نیز وارد شده که تکلیف منتزع از حکم وضعی است. (1) به نظر می رسد هیچ منعی برای آن نیست؛ گرچه به نظر ما در بین دو تصویری که از جعل سببیت بیان کردیم، اولی و اوفق با ظاهر ادله آن است که جعل سببیت به نحو استقلالی باشد نه تبعی، بنابراین نظر مرحوم شیخ هم قابل قبول نیست.

ص: 255

---

1- . الرافد فی علم الأصول، ص 51؛ آیه الله سیستانی این قول را به مرحوم شاهرودی نسبت داده است.



در همین جا بد نیست به قول دیگری در این رابطه اشاره کنیم و آن این که در این موارد دو جعل وجود دارد: یکی جعل سببیت دلوک برای وجوب و دیگری جعل وجوب عقیب دلوک شمس.

اگر مراد این باشد که دو جعل استقلالی وجود دارد این قابل قبول نیست. اما اگر مراد این است که یکی از این دو، استقلالی و دیگری تبعی است، در این صورت این قول همان است که گفته شد که یا سببیت، مستقیماً و مستقلاً جعل می شود و وجوب به تبع آن و به نحو تبعی مورد جعل قرار می گیرد و یا وجوب عقیب الدلوك به نحو مستقل جعل شده و به تبع آن سببیت جعل می گردد.

ص: 256

نظر مختار در باب سببیت این است که به طور کلی سببیت قابل جعل است هم استقلالاً و هم تبعاً.

جعل استقلالاً به این معنا است که خود سببیت مستقیماً از طرف شارع جعل شود و فرقی ندارد که مسبب يك حکم تکلیفی باشد؛ مثل وجوب صلاة ظهر که مسبب از دلوك شمس است و یا يك حکم وضعی باشد مثل ضمان که مسبب از ید است و هم چنین فرقی نمی کند که سبب يك امر تکوینی باشد؛ مثل دلوك شمس که سبب وجوب صلاة ظهر است یا يك امر تشریحی باشد؛ مثل صیغه نکاح که سبب تحقق زوجیت است.

اما تصویر جعل تبعی در مورد سببیت به این صورت است که مثلاً شارع بگوید: «جعلت الوجوب عقیدلوك الشمس» که در این صورت آن چه مستقیماً مجعول شارع قرار گرفته وجوب است و به تبع آن سببیت جعل شده است، یا مثلاً ضمان عقیب ید جعل شود. در این موارد مجعول حکمی است که به دنبال سبب محقق شده و سببیت مجعول تبعی است و به تبع وجوبی که به دنبال دلوك جعل شده، سببیت دلوك

انتزاع می شود. پس سببیت دلوك به این معنا مجعول شارع بوده ولی مجعول به جعل تبعی است.

بر این اساس هر دو نوع جعل برای سببیت ممکن است ولی برای تشخیص این که جعل در هر موردی استقلالی است یا تبعی باید به لسان دلیل مراجعه شود؛ به این صورت که اگر جعل در دلیل مورد نظر مستقیماً متوجه سببیت بود، جعل سببیت استقلالی است ولی اگر جعل و انشاء شارع مستقیماً متوجه سببیت نبوده بلکه به حکمی از احکام شرعی که معلق بر شیئی قرار گرفته تعلق بگیرد، جعل سببیت تبعی خواهد بود. اما آن چه بیشتر با لسان ادله سازگار است و در غالب موارد از ادله استفاده می شود، جعل استقلالی سببیت است هر چند که بعضی از موارد نیز مجعول به جعل تبعی است.

نکته: آن چه در مورد سببیت ذکر شد، در مورد شرطیت، رافعییت و مانعییت نیز جاری می شود. لکن چنان چه در ابتدای بحث بیان کردیم، شرطیت و مانعییت بر دو قسم است: شرطیت للتکلیف و شرطیت للمکلف به و مانعییت للتکلیف و مانعییت للمکلف به. آن چه از این دو قسم مثل سببیت بوده و حکم آن را دارد، شرطیت للتکلیف و مانعییت للتکلیف است. لذا در مجموع می توانیم بگوییم: سببیت مطلقاً و مانعییت و شرطیت بالنسبه الی التکلیف هم قابل جعل استقلالی و هم قابل جعل تبعی می باشند.

ص: 258

## نظریه محقق خراسانی

همان گونه که در گذشته اشاره شد، مرحوم آخوند در مورد جعل احکام وضعی قائل به تفصیل شده و در این رابطه احکام وضعی را به سه قسم تقسیم کرده است. بحث درباره قسم اول از احکام وضعی گذشت.

قسم دوم عبارت است از جزئیت للماموریه، شرطیت للماموریه و مانعیت للماموریه. البته اگر مانعیت را به معنای اعم آن در نظر بگیریم شامل قاطعیت هم می شود. مرحوم آخوند می فرماید: در این موارد جعل تشریحی تبعی است؛ یعنی جعل به تبع تکلیف تحقق پیدا می کند.

چنان چه در بحث های گذشته متذکر شدیم، مراد از شرطیت و مانعیتی که داخل در قسم اول بوده و در عداد سببیت قرار می گیرد، شرطیت و مانعیت نسبت به اصل تکلیف است. اما مراد از شرطیت و مانعیت در قسم دوم، شرطیت و مانعیت نسبت به مکلف است که در کنار جزئیت مطرح شده؛ مثلاً وقتی مولا به مجموع مرکبی مثل

صلاة که دارای اجزاء و شرایط است امر می کند، از آن جزئیت انتزاع می شود؛ به این معنا که هر يك از اموری که به واسطه آن ها این مرکب تحقق پیدا کرده برای مرکب جزئیت دارند. پس جعل مولا- در ابتدا به مرکب تعلق می گیرد و به تبع تعلق تکلیف به آن، جزئیت انتزاع می شود. لذا جزئیت مجعول به جعل تشریحی تبعی است. (1)

نحوه جعل در شرط و مانعی که مربوط به مکلف به است نیز به همین ترتیب است؛ مثلاً وقتی شارع می فرماید: «صلّ مع الطهارة»، جعل استقلالی به صلاة متعلق شده ولی چون مامور به مقید به يك امر وجودی یعنی طهارت گردیده شرطیت از آن انتزاع شده و گفته می شود: طهارة برای نماز شرطیت دارد. پس شرطیت يك امر مجعول است ولی نه استقلالاً بلکه تبعاً للتکلیف. بنابراین دیگر لازم نیست شارع بگوید: «الطهارة شرط».

در مورد مانع هم مسئله به همین نحو است، لکن بین مانع و شرط تفاوتی وجود دارد و آن این که در شرط، وجود شرط برای مشروط و مکلف به لازم است ولی در مانع، عدمش برای مکلف به لازم است؛ مثل آن جا که شارع نماز را مقید به عدم حدث یا عدم لبس غیر مأکول اللحم می کند که جعل در درجه اول به صلاة متعلق شده ولی چون آن را مقید به عدم بعضی از امور مثل حدث نموده است، از این جعل، مانعیت حدثاً انتزاع کرده و می گوئیم: مجعول به جعل تبعی است.

اساس نظر مرحوم آخوند همان نظر مرحوم شیخ است، لکن مرحوم شیخ تمام احکام وضعی را منتزاع از احکام تکلیفی دانسته ولی مرحوم آخوند به جعل تبعی در خصوص جزئیت و شرطیت و مانعیت للمامور به قائل شده است. (2)

مرحوم آخوند در این رابطه می فرماید: جزئیت و شرطیت و مانعیت منتزاع از

ص: 260

- 
- 1- . در این مبحث تعبیرات مختلفی وارد شده؛ مثلاً محقق عراقی در مورد جزئیت فرموده: جزئیت، انتزاعیه محضه است؛ نهاییه الافکار، ج4، قسم 1، صص 91 و 96 .
  - 2- . کفاية الأصول، ص 401.

تکلیف بوده و به تبع تکلیف، مجعول شارع واقع شده اند. به نظر ایشان جزئیت دارای سه مرتبه است: یکی جزئیت به لحاظ وفای به غرض، دیگری جزئیت از جهت تعلق لحاظ و دیگری جزئیت به لحاظ مقام امر و تکلیف. ایشان می فرمایند: به طور کلی امور متباین و متکثر تا زمانی که وحدتی بر آن ها عارض نشود، نمی توانند مرکبی را تشکیل دهند و سرّ این که يك مرکب از بعضی اجزای خاص تشکیل می شود، این است که بین آن ها جهت وحدت حاکم است. این جهت وحدت یکی از این سه امر است:

اول: گاهی غرض واحد، این امور متکثر متباین را گرد هم می آورد که در این صورت جزئیت هر يك از این اجزاء به لحاظ غرض خواهد بود.

دوم: گاهی مجموع امور متکثر در لحاظ واحد مورد توجه قرار می گیرند؛ یعنی اگر چند امر متباین در مقام تصوّر ذهنی با هم لحاظ شوند در این صورت جزئیت این امور متباین برای مرکب، از جهت تعلق لحاظ واحد خواهد بود.

سوم: گاهی هم جهت وحدت به واسطه تعلق امر و تکلیف است؛ یعنی امر و تکلیف واحدی به چند شیء متباین و متکثر تعلق می گیرد، به گونه ای که هر يك از آن ها جزء مأموریه می شود.

به نظر مرحوم آخوند اعتبار جزئیت برای واجب و مأمور به فقط از قبل تعلق امر و تکلیف واحد به امور متکثر و وحدتی که از این طریق عارض می شود، قابل تحقق است؛ به عبارت دیگر از این سه قسم جزئیت، آن چه که در ما نحن فیه وجود دارد، جزئیت از جهت تعلق امر است و دو قسم دیگر؛ یعنی جزئیت به جهت تعلق غرض واحد و جزئیت به جهت تعلق لحاظ واحد، از بحث خارج اند؛ زیرا مراد از جزئیت، جزئیت للمأمور به یا جزئیت للواجب است پس باید اصل عنوان واجب و مأموریه تحقق پیدا کند تا جزئیت انتزاع شود و عنوان مأموریه و واجب هم زمانی تحقق می یابد که امر و تکلیفی به يك شیء تعلق گیرد. پس تا امر نباشد جزئیت

لِلوَجِبِ وَ لِلْمَأْمُورِ بِهٍ مَعْنَانِدَارِد. لَذَا مَرْحُومِ آخُونْدِ مِی فَرْمَايِد: وَحْدَتِی کِهَائِنِ اَمُورِ مَتَكَثِّرَا رَا کِنَارِ هِمِ قَرَارِ مِی دِهْدِ وَ بَاعْثِ مِی شُودِ کِهَ مَا جِزْئِیَّتِ لِلوَجِبِ رَا اَنْتِرَاعِ کَنِیْمِ، وَحْدَتِی اَسْتِ کِهَ اَز تَعَلُّقِ اَمْرِ وَ تَکْلِیْفِ پِیْدَا مِی شُودِ، نِه وَحْدَتِ نَاشِی اَز غَرَضِ وَاحِدِ یَا لِحَاظِ وَاحِدِ.

پَس بَه نَظَرِ مَرْحُومِ آخُونْدِ جِزْئِیَّتِ لِلْمَأْمُورِ بِهٍ اَز تَکْلِیْفِ مَتَعَلِّقِ بَه فِعْلِ اَنْتِرَاعِ مِی شُودِ وَ لَذَا مَجْعُولِ بِهٍ تَبِعِ اَسْتِ وَ دَرِ اَیْنِ جِهَتِ فَرْقِی بَیْنِ جِزْئِیَّتِ وَ شَرْطِیَّتِ وَ مَانِعِیَّتِ نِیْسْتِ.

اَز کَلَامِ مَرْحُومِ آخُونْدِ دُو نَکْتِهَ اَسْتَفَادِهَ مِی شُود:

نَکْتِهَ اَوَّلِ اَیْنِ کِهَ اَیْنِ اَمُورِ یَعْنِی جِزْئِیَّتِ، شَرْطِیَّتِ وَ مَانِعِیَّتِ اَز تَکْلِیْفِی کِهَ بَه فِعْلِ تَعَلُّقِ گِرَفْتِهَ اَنْتِرَاعِ شُدِهَ اَنْدِ، لَذَا مَجْعُولِ تَبِعِی مِی بَاشَنْدِ وَ جَعْلِ اَسْتِقْلَالِی دَرِ اَنِ هَا مَتَصَوِّرِ نِیْسْتِ.

نَکْتِهَ دُومِ اَیْنِ کِهَ گُویَا مَرْحُومِ آخُونْدِ بَه طُورِ کَلِّی اِمْکَانَ جَعْلِ اَسْتِقْلَالِی دَرِ اَیْنِ اَمُورِ رَا نَفِی کَرْدِهَ وَ رَاهَ جَعْلِ اَیْنِ اَمُورِ رَا مَنحَصِرِ دَرِ جَعْلِ تَبِعِی مِی دَانْدِ.

### **بَررِسی نَظَرِ بِهَ مَحَقِّقِ خِرَاسَانِی**

اَکْثَرِ بَزْرِگَانَ، اَسَاسِ نَظَرِ مَرْحُومِ آخُونْدِ رَا دَرِ مَسْئَلِهَ جِزْئِیَّتِ وَ شَرْطِیَّتِ وَ مَانِعِیَّتِ لِلْمَکْلُوفِ بِهٍ پَذِیْرَفْتِهَ اَنْدِ وَ لِی دُو نَکْتِهَ اِی کِهَ اَز کَلَامِ مَرْحُومِ آخُونْدِ بَه دَسْتِ اَمْدِهَ بَا مَخَالَفَتِ دُو تَنِ اَز بَزْرِگَانَ مَواجِهَ شُدِهَ اَسْت: دَرِ جِهَتِ اَوَّلِ مَحَقِّقِ عِرَاقِی مَخَالَفَتِ کَرْدِهَ وَ قَائِلِ بَه تَفْصِیْلِ بَیْنِ جِزْئِیَّتِ وَ بَیْنِ شَرْطِیَّتِ وَ مَانِعِیَّتِ شُدِهَ وَ دَرِ جِهَتِ دُومِ، اِمَامِ رَحْمَهَ اِللهِ بَا مَرْحُومِ آخُونْدِ مَخَالَفَتِ کَرْدِهَ وَ فَرْمُودِه: دَرِ سَتِ اَسْتِ کِهَ اَیْنِ اَمُورِ مَجْعُولِ بِهٍ جَعْلِ تَبِعِی مِی بَاشَنْدِ، اِمَا جَعْلِ اَیْنِ اَمُورِ مَنحَصِرِ دَرِ جَعْلِ تَبِعِی نِیْسْتِ بَلْکِهَ جَعْلِ اَسْتِقْلَالِی هِمِ دَرِ اَنِ هَا مَتَصَوِّرِ وَ مَمْکِنِ اَسْتِ.

محقق عراقی نظر مرحوم آخوند را در مورد جزئیت پذیرفته، اما در مورد شرطیت و مانعیت رد می کند. بنابراین در این رابطه قائل به تفصیل شده است.

ملخص اشکال محقق عراقی این است: جزئیت للمأمور به با شرطیت و مانعیت للمأمور به تفاوت دارد؛ به این بیان که جزئیت للمأمور به با قطع نظر از تعلق امر واقعیتی ندارد؛ یعنی چیزی به عنوان جزئیت قبل از تعلق امر تحقق ندارد ولی شرطیت در رتبه قبل از امر و تعلق تکلیف ثابت بوده و دارای واقعیت است؛ چون \_ همان گونه که مرحوم آخوند فرمود \_ جزئیت برای مرکب از کنار هم قرار گرفتن اجزاء انتزاع می شود و آن چیزی که می تواند اجزاء را کنار هم قرار داده و سپس جزئیت انتزاع شود، امر است و لذا تا امر به مرکب تعلق نگیرد جزئیت نیز انتزاع نمی شود. البته جزئیت به واسطه غرض یا لحاظ نیز قابل انتزاع است ولی در این مقام مورد نظر نیست. اما شرطیت قبل از تعلق امر و تکلیف قابل تحقق و انتزاع است؛ چون اگر چیزی مشروط به شرط یا مقید به قیدی شد عنوان شرطیت محقق می شود و اضافه این شرط به مشروط یا اضافه این قید به مقید و نسبتی که بین آن دو وجود دارد قبل از تعلق امر و سابق بر مسئله تکلیف وجود داشته و قابل انتزاع است و متوقف بر امر نمی باشد.

واضح و روشن است که مراد از تحقق شرطیت و عدم تحقق جزئیت، قبل از تحقق امر وجود خارجی آن ها نیست بلکه مراد وجود انتزاعی آن دو می باشد؛ یعنی شرطیت قبل از تحقق امر قابل انتزاع بوده ولی جزئیت قابل انتزاع نیست.

اما وجه این که شرطیت در مرحله سابق بر تعلق تکلیف و امر تحقق داشته و قابل انتزاع می باشد این است که امر به مقید مثل «صلاة مع الطهارة» فرع آن است که تقید در متعلق امر لحاظ شده باشد و همین مقدار که صلاة به همراه قید طهارت موضوع



برای امر قرار می‌گیرد برای این که حقیقتی به نام تقیّد انتزاع شود، کافی است. پس تقیّد قبل از آن که پای امر در میان باشد قابل انتزاع است.

به عبارت دیگر محقق عراقی می‌فرماید: می‌توان برای شرطیت و مانعیت يك عنوان جامعی به نام مقدمیت قرار داد؛ چون همه آن‌ها در حقیقت مقدمات طبیعتند، لکن این خود دو صورت دارد: صورت اول این که ارتباط بین مقدمات و طبیعت، تکوینی باشد؛ مثل نصب نردبان برای کون علی السطح که این مورد از محل بحث ما خارج است. اما صورت دوم که مربوط به بحث ما است آن جا است که ارتباط بین مقدمه و طبیعت ذی المقدمه ارتباط غیر تکوینی باشد؛ یعنی این ارتباط حقیقتاً وجود نداشته و باید به گونه‌ای اعتبار شود. کیفیت ایجاد این ارتباط در مورد جزئیت به يك نحو و در مورد شرطیت به نحو دیگر است؛ به این بیان که در مورد شرطیت وقتی امر می‌خواهد امر و دستوری را متوجه موضوعی نماید که مقید به يك قید می‌باشد، می‌بایست قبل از تعلق و توجه امر به آن، این تقید را در ذهن خود لحاظ کند تا بتواند این امر را نسبت به موضوع مقید به يك قید انشا کند. پس حقیقت شرطیت منتزاع از ربط معروض با تکلیف است و تحقق آن متوقف بر وجود امر و تکلیف نیست. لذا حتی اگر فرض کنیم که حکم و امری وجود ندارد باز هم این نسبت و تقیّد بین آن‌ها وجود داشته و قابل انتزاع است. اما جزئیت منتزاع از وحدتی است که بر امور متکثر عارض می‌شود و این وحدت از قبیل امر و وجوب و پس از آن حادث می‌شود.

بنا بر این محقق عراقی معتقد است که نظر مرحوم آخوند در مورد جزئیت صحیح بوده و جزئیت قابل جعل تبعی می‌باشد، اما در مورد شرطیت و مانعیت نظر ایشان را نمی‌پذیرد. (1)

ص: 264

به نظر می‌رسد تفصیل بین جزئیت و شرطیت از جهت انتزاع صحیح نیست؛ چون اگر شرطیت در مرحله سابق بر تعلق امر قابل انتزاع باشد جزئیت نیز در مرحله سابق بر امر قابل انتزاع است؛ به عبارت دیگر آن چه ایشان در مورد شرطیت فرمود مبنی بر این که: «اضافه و نسبتی که قید و شرط با مقید و مشروط دارند قبل از تعلق حکم قابل تصوّر و لحاظ ذهنی است و در نتیجه قبل از حکم نیز می‌توان تقید و شرطیت را انتزاع کرد»، در مورد جزئیت نیز جریان دارد؛ چون همان گونه که سابقاً اشاره شد لحاظ ربط بین اجزای متباین و متکثر قبل از تعلق امر وجود دارد و بدون این لحاظ موضوعی برای حکم باقی نمی‌ماند، در حالی که موضوع باید قبل از تعلق حکم تحقق داشته باشد؛ چون نسبت بین موضوع و حکم نسبت علت به معلول است. بنابراین نخست باید مرکبی وجود داشته باشد تا حکم به آن متعلق شود.

این مطلب در مورد ماهیات مخترع شرعی هم که طبق نظر ما از مجعولات شرعی محسوب می‌شوند، جریان دارد؛ چون ماهیات مخترع شرعی معمولاً مرکباتی می‌باشند که دارای اجزاء بوده که بین آن‌ها لحاظ وحدت شده است. پس این گونه نیست که تا حکم به ماهیت تعلق نگیرد، وحدت بین اجزاء متباین و متکثر ایجاد نشود بلکه قبل از تعلق امر می‌توان این وحدت را بین اجزاء لحاظ کرد و نه تنها این لحاظ ممکن است بلکه باید چنین وحدتی را بین اجزاء لحاظ نمود و یک مرکب اعتباری را تشکیل داد تا بتوان حکمی را بر آن بار نمود.

پس به نظر ما همان گونه که شرطیت قبل از تعلق امر قابل انتزاع است، جزئیت نیز قابل انتزاع است و بیانی که محقق عراقی درباره شرطیت دارند، در مورد جزئیت نیز متصوّر می‌باشد.

لکن یک نکته اساسی که در کلمات محقق عراقی هم به آن اشاره شده این است که عنوان «جزئیت للواجب» دال بر این است که اول باید حکم و وجوب محقق باشد

تا جزئیت انتزاع شود؛ به عبارت دیگر جزئیت للواجب فقط از قبل وحدتی که به وسیله تکلیف و امر عارض می شود قابل انتزاع است. پس نخست باید وحدت ایجاد شود تا حکم بر آن بار گردد؛ مثلاً جزئیت فاتحة الكتاب نسبت به نمازی که واجب است پس از تعلق امر پیدا می شود. ولی اشکال ما به ایشان این است که ما ابتدا واجب را به عنوان يك مرکب لحاظ می کنیم و آن گاه جزئیت برای این مرکب بما الله مرکب و با لحاظ وحدت بین اجزاء قبل از تعلق وجوب قابل انتزاع خواهد بود ولی پس از آن که تکلیف و وجوب به مرکب تعلق می گیرد، عنوان جزئیت از «جزئیت للمركب» به «جزئیت للواجب» تغییر کرده و جزئیت برای مرکب بما الله واجب محقق خواهد شد؛ به عبارت دیگر در این مقام دو عنوان داریم؛ یکی «مرکب بما الله مرکب» و دیگری «مرکب بما الله واجب» و آن چه برای حکم کردن بدان محتاجیم - چه در جزئیت و چه در شرطیت و امثال آن - عنوان «مرکب بما انه مرکب» است و این که بین اجزای متعدد وحدتی ایجاد شود؛ مثلاً شارع که می گوید: «الصلاة واجبة»، بین اجزاء آن وحدتی را لحاظ کرده و می گوید: «الله واجب». بنابراین در رتبه قبل از تعلق وجوب، عنوان جزئیت؛ یعنی «جزئیت للمركب بما انه مرکب» قابل انتزاع است ولی جزئیت برای «مرکب بما الله واجب» بعد از امر حاصل می شود. لکن برای انتزاع عنوان جزئیت ما نیازی به این نداریم که عنوان «مرکب را بما الله واجب» لحاظ کنیم بلکه «مرکب بما الله مرکب» به عنوان موضوع قبل از تعلق حکم با لحاظ وحدت اعتباری محقق می شود و همین مقدار برای انتزاع معنای جزئیت کافی است.

پس تفصیلی که محقق عراقی بین جزئیت و شرطیت داده اند به نظر ما صحیح نیست.

### بررسی کلام محقق خراسانی در جهت اول

با توجه به آن چه در اشکال به محقق عراقی گفتیم، ایراد ما به محقق خراسانی نیز معلوم می شود. ایشان در مورد جزئیت فرمود: «جزئیت للواجب فقط با تعلق امر

تحقق پیدا می کند؛ زیرا انتزاع جزئیت نیازمند اعتبار وحدت بین اجزاء است و این وحدت از سه راه قابل تحقق است: غرض واحد یا لحاظ واحد و یا امر و تکلیفی که به مجموع آن اجزاء تعلق می گیرد. از بین این سه طریق فقط راه سوم یعنی تعلق امر است که می تواند امکان انتزاع جزئیت للواجب را فراهم کند».

اما همان گونه که در اشکال به محقق عراقی بیان کردیم: در مقام امر و تکلیف، تحقق موضوع لازم و ضروری است؛ مثلاً برای آن که شارع بتواند بگوید: «الصلاة واجبة»، ابتدا باید موضوع وجوب که صلاة است محقق باشد ولی از آن جا که صلاة يك ماهیت مرکب از اجزایی است که بدون وحدت اعتباری هیچ ارتباطی با هم ندارند؛ مثلاً فاتحة الكتاب، رکوع، سجود، سلام و... اموری هستند که بدون اعتبار وحدت هیچ ارتباطی با هم نداشته و نمی توانند در کنار هم موضوع برای حکمی واقع شوند، بنابراین می بایست در ابتدا وحدتی را بین آن ها اعتبار نمود تا موضوع حکم محقق گردد و سپس حکم وجوب به آن ماهیت مخترع مرکب متعلق شود. ادعای ما این است که وحدت بین اجزاء با لحاظی که امر - ولو به لحاظ تصویری در ذهنش - برای وحدت بین این اجزاء انجام می دهد و آن ها را يك ماهیت واحد در نظر می گیرد، محقق می شود و در نتیجه می تواند به آن امر کند و بیش از این به چیز دیگری نیاز نیست؛ مثلاً از تعبیر شارع به «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» (1) جزئیت فاتحة الكتاب نسبت به صلاة استفاده می شود، خواه این صلاة بعداً متعلق تکلیف قرار بگیرد یا خیر، اما بعد از تعلق تکلیف به صلاة طبیعتاً جزئیت فاتحة الكتاب نسبت به صلاة عنوان جدیدی پیدا می کند که عبارت از «جزئیت للواجب» است. بنابراین اصطلاح مأمور به يك عنوان مشیر است برای آن چیزی که موضوع وجوب قرار گرفته، نه این که این عنوان فی نفسه موضوعیت داشته باشد.

ص: 267

---

1- . عوالی اللئالی، ج 1، الفصل التاسع، ص 196، ح 2 و ج 2، باب الصلاة، ص 218، ح 13؛ مستدرک الوسائل، ج 4، باب 1 من ابواب القراءة فی الصلاة، ص 185، ح 5 و 8.

لکن امام خمینی رحمه الله می فرماید: لحاظ تصویری نه در مورد جزئیت و نه در مورد شرطیت کافی و کارگشا نیست بلکه علاوه بر تصوّر اجزاء نیازمند تصدیق نیز هستیم و این لحاظ تصدیقی بعد از تعلق امر و تکلیف پیدا می شود. به نظر ایشان تا این لحاظ تصدیقی حاصل نشود لحاظ تصویری برای انتزاع جزئیت و شرطیت کفایت نمی کند. اما به نظر ما نیازی به این لحاظ تصدیقی نیست و امر می تواند وحدت را قبل از تعلق امر بین اجزاء لحاظ کند و در این صورت می توان جزئیت را هر چند تحت عنوان «جزئیت للمرکب بما آتاه مرکب»، انتزاع کرد. البته پس از تعلق تکلیف عنوان «جزئیت للمرکب» یک عنوان جدید پیدا می کند ولی آن چه در این مقام لازم است صرفاً همان «جزئیت للمرکب» است.

اگر هم بزرگان تعبیر «جزئیت للواجب»، «جزئیت للمکلف به» و «جزئیت للمأموره» را استعمال می کنند به این جهت است که این جزء در ضمن مرکب، موضوع برای وجوب و متعلق آن قرار می گیرد؛ یعنی این تعبیر در نظر آن ها یک عنوان مشیر به موضوع حکم است نه این که برای این عنوان خصوصیتی قائل باشند.

### اشکال امام خمینی به محقق خراسانی در جهت دوم

جهت دوم کلام مرحوم آخوند نیز که در آن جعل استقلالی را نسبت به جزئیت و شرطیت و مانعیت نفی کرده، مورد مخالفت بعضی از جمله امام رحمه الله قرار گرفته است. (1)

نظر مرحوم آخوند این بود که جزئیت، شرطیت و مانعیت، مجعول به جعل تبعی بوده و جعل استقلالی در مورد آن ها معنا ندارد و شارع یا مولای عرفی نمی تواند بگوید: «فلان چیز را به عنوان جزء یا شرط برای فلان شیء قرار دادم» بلکه زمانی که تکلیفی به شیء مقید یا مرکب ذات الاجزا تعلق بگیرد جزئیت و شرطیت انتزاع می شود.

ص: 268

---

1- . الاستصحاب، ص 68؛ تنقیح الأصول، ج 4، ص 77\_78؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 254\_256.

امام رحمه الله در مخالفت با مرحوم آخوند می فرماید: جزئیت و شرطیت و مانعیت نسبت به مأمور به همان گونه که قابل تعلّق جعل تبعی بوده، می توانند مجعول به جعل استقلالی هم باشند، لکن کیفیت جعل استقلالی این گونه است که در ابتدا اصل عمل مورد امر قرار می گیرد؛ مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و هیچ قید و شرطی برای آن ذکر نمی شود و پس از آن مثلاً پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»<sup>(1)</sup>، که لسان آن بر خلاف «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، لسان امر نیست بلکه به طور واضح و روشنی در مقام جعل جزئیت فاتحه الكتاب برای صلاة است. پس جعل استقلالی در مورد جزئیت و شرطیت ممکن است.

ایشان سپس شاهی بر جعل استقلالی شرطیت ذکر کرده و می فرماید: در جریان تغییر قبله از مسجد الاقصی به مسجد الحرام این دستور صادر شده که «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ»<sup>(2)</sup> «از این پس روبرو به مسجد الحرام نماز بخوان»؛ یعنی استقبال کعبه به عنوان يك شرط جدید برای نماز ذکر شده و شرط قبلی که استقبال به مسجد الاقصی بود کنار گذاشته شده، حال آیا در این مورد می توان گفت شرط استقبال به سوی مسجد الحرام از يك تکلیف انتزاع شده است؟! روشن است که این گونه نیست؛ چون تکلیف به نماز قبل از بیان این شرط جدید وجود داشته و تغییر نکرده و با نزول این آیه شرط جدیدی برای نماز ایجاد شد. به نظر ایشان این آیه شاهی محکم برای جعل استقلالی در مثل شرطیت للمأمور به است.

این مطلب به نظر ما نیز صحیح و متین است و همان گونه که سابقاً بیان کردیم، «جزئیت للمکلف به»، «شرطیت للمکلف به» و «مانعیت للمکلف به»، هم قابل جعل تبعی و هم قابل جعل استقلالی می باشند.

ص: 269

---

1- . عوالی اللئالی، ج1، الفصل التاسع، ص196، ح2 و ج2، باب الصلاة، ص218، ح13؛ مستدرک الوسائل، ج4، باب 1 من ابواب القراءة فی الصلاة، ص185 ح5 و8.

2- . سورة بقره، آیات 144 و149 و150.

تا به حال درباره دو قسم از اقسام احکام وضعی بحث شد: قسم اول مواردی مانند «سببیت للتکلیف»، «شرطیت للتکلیف» و «مانعیت للتکلیف» است که به نظر ما هم قابل جعل استقلالی و هم قابل جعل تبعی می باشند. قسم دوم؛ یعنی «شرطیت للمکلف به» و «جزئیت للمکلف به» نیز مانند قسم اول هم قابل جعل استقلالی و هم قابل جعل تبعی هستند.

ص: 270

به نظر مرحوم آخوند در قسم سوم از احکام وضعی مانند ملکیت، زوجیت، قضاوت و امثال آن هم جعل استقلالی امکان دارد و هم جعل تبعی، هر چند اصح آن است که جعل آن ها استقلالی است؛ مثلاً اگر بگوییم وقتی بیع به دنبال عقد محقق می شود، شارع حکم به جواز انواع تصرفات از ناحیه بایع و مشتری در ثمن و مثنی می نماید که این يك حکم تکلیفی است و به دنبال آن ملکیت انتزاع می شود، در این صورت ملکیت يك مجعول تبعی خواهد بود. ولی اگر بگوییم شارع بعد از تحقق بیع به نحو استقلالی اعتبار ملکیت می کند، در این صورت خود ملکیت با قطع نظر از احکام و آثار آن يك مجعول شرعی است و احکامی مانند جواز تصرف بر آن متفرع می شوند، نه آن که ملکیت از جواز تصرف انتزاع شود. هم چنین در مورد زوجیت می توان هر دو نوع جعل را تصور کرد؛ به این بیان که اگر گفته شود شارع و عقلاً بعد از عقد بعضی احکام و آثار مانند جواز نظر را جعل می کنند و سپس از این احکام زوجیت انتزاع می شود، در این صورت يك مجعول تبعی خواهد بود. اما اگر بگوییم اولین چیزی که شارع و عقلاً



بعد از عقد اعتبار می کنند، زوجیت است و به دنبال جعل زوجیت بعضی احکام و آثار بر آن مترتب می شود، در این صورت زوجیت يك مجعول استقلالی خواهد بود.

پس به نظر مرحوم آخوند هر دو نوع جعل در مثل ملکیت و زوجیت ممکن است. لکن ایشان می فرماید: اُصح آن است که بعد از عقد بیع و عقد نکاح و امثال آن، خود ملکیت و زوجیت جعل می شوند و به دنبال آن جواز تصرف در ثمن و مِثمن و جواز نظر زوج به زوجه و بالعکس مترتب می شود.

مرحوم آخوند هم چنین موارد دیگری برای قسم سوم ذکر می کند؛ از جمله حجیت، قضاوت، حریت و مانند آن.

پس در واقع، کلام مرحوم آخوند از دو بخش تشکیل شده که یکی ایجابی و دیگری سلبی است. بخش ایجابی کلام ایشان آن است که جعل ملکیت و زوجیت و امثال آن استقلالی است و بخش سلبی کلام ایشان که در واقع ردّ نظر شیخ انصاری می باشد این است که جعل ملکیت و زوجیت و امثال آن جعل تبعی نیست و این موارد از يك حکم تکلیفی انتزاع نشده بلکه رأساً مجعول شارع هستند؛ چون به نظر مرحوم شیخ احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی می باشند.

## اشکالات محقق خراسانی به شیخ انصاری

### اشاره

مرحوم آخوند سه دلیل بر ردّ نظریه شیخ انصاری اقامه می کند. (1) ما ابتدا این سه دلیل یا به عبارت دیگر این سه اشکال را ذکر و سپس به بررسی آن می پردازیم.

### اشکال اول

به مجرد تحقق عقد، ملکیت و زوجیت و امثال آن محقق می شوند و برای تحقق ملکیت بعد از عقد بیع، مسئله ترتب احکام و آثار تکلیف ملاحظه نمی شود و حتی

ص: 272

ممکن است احکام و آثار مرتبط با آن مغفول عنه باشند.

حال اگر ملکیت چنان چه شیخ انصاری قائل است يك امر انتزاعی باشد نباید بدون ترتب احکام و آثار تکلیف، انتزاع شود، در حالی که بدیهی و روشن است که ملکیت بعد از عقد بیع یا زوجیت بعد از عقد نکاح تحقق پیدا می کنند، هر چند احکام و آثار تکلیف مورد غفلت باشند و این نشان می دهد که ملکیت و امثال آن منتزاع از حکم تکلیفی نیستند.

### اشکال دوم

اگر ملکیت يك امر انتزاعی باشد لازم می آید با قاعده قطعی و پذیرفته شده «العقود تابعة للقصود» مخالفت گردد. توضیح مطلب از این قرار است: کسی که بیع را انشا می کند، قصد او فقط وقوع تملیک است. حال طبق مقتضای قاعده مذکور می بایست وقتی که بایع، تملیک را قصد می کند به دنبال عقد بیع، ملکیت هم حاصل شود، در حالی که طبق نظر شیخ انصاری که معتقد است ملکیت از حکم تکلیفی انتزاع می شود، لازم می آید که با عقد بیع، ملکیت تحقق پیدا نکند بلکه فقط بعضی از احکام تکلیفی مثل جواز تصرف در ثمن و مثنی برای بایع و مشتری ثابت شود و سپس ملکیت انتزاع گردد و نتیجه آن این است که «ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع»؛ چون قصد بایع از گفتن «بعث»، تملیک است. اما مرحوم شیخ مدعی است که در این جا ابتدا جواز تصرف حاصل شده و سپس ملکیت از آن انتزاع می گردد. پس آن چه که قصد گردیده واقع نشده و این با قانون «العقود تابعة للقصود» سازگاری ندارد.

### اشکال سوم

اگر ملکیت از حکم تکلیفی مثل جواز تصرف در مال انتزاع شود باید هر جایی که جواز تصرف ثابت است ملکیت هم وجود داشته باشد، در حالی که در بعضی موارد جواز تصرف

ثابت بوده ولی ملکیت وجود ندارد؛ مانند کسی که از طرف مالک مأذون در تصرف است یا مثل ولی که می تواند در مال مؤلّی علیه تصرف کند، اما ملکیت برای آن ها ثابت نیست.

## بررسی اشکالات محقق خراسانی

### اشاره

اکنون باید دید آیا ادله مرحوم آخوند در ردّ مرحوم شیخ وافی به مقصود ایشان هست یا خیر؟ لازم به ذکر است که ما در اصل این ادعا که بخشی از احکام وضعی منتزاع از احکام تکلیفی نمی باشند، با مرحوم آخوند موافقیم و نظریه مرحوم شیخ را ناتمام می دانیم، اما ادله مرحوم آخوند بر رد نظریه شیخ نیز محل تأمل و اشکال است.

### بررسی اشکال اول

در مورد اشکال اول باید گفت: بعید است ملکیت و زوجیت به مجرد تحقّق عقد بیع و نکاح، بدون ملاحظه احکام و آثار تکلیف و یا با غفلت از آن ها ترتّب پیدا کنند؛ چون کسی که عقد بیع یا نکاح را واقع می کند، يك لحاظ و التفات اجمالی به احکام و آثار آن دارد؛ مثلاً کسی که می خواهد با «بعث» برای خود ملکیت ایجاد کند و یا مالش را به مشتری تملیک نماید، قهراً نسبت به مسئله جواز تصرّف، التفات و توجه دارد، هر چند به نحو اجمالی باشد؛ چون صرف ملکیت \_ هر چند آن را به معنای واجدیت و احاطه بدانیم \_ به تنهایی و بدون توجه به آثار و احکامی که بر آن مترتب می شود، نمی تواند مطلوب متعاقدين باشد. لذا دلیل اول ایشان مردود است.

### بررسی اشکال دوم

ترتّب ملکیت ولو به نحو انتزاعی به معنای تخلف عقد از قصد نیست؛ به عبارت دیگر این که مرحوم آخوند به شیخ اعتراض کرده و مدعی است پذیرش انتزاعی بودن ملکیت با قاعده تبعیت عقود از قصود منافات دارد، به نظر ما سخن قابل قبولی

نیست و تخلف عقد از قصد محسوب نمی شود؛ زیرا مهم آن است که در نهایت آن چه مقصود بایع است هر چند به تبع حکم تکلیفی تحقق پیدا کند و آن چه با عقد محقق می شود مخالف و منافی با قصد نباشد. طبق مبنای شیخ نیز عقد بیع واقع شده و نتیجه اش هم ملکیت است و فرض این است که قصد بایع هم تملیک بوده، با این تفاوت که گاهی ملکیت مستقیماً و بدون واسطه تحقق پیدا می کند و گاهی با واسطه محقق می شود. به هر حال مهم این است که مقصود بایع محقق شود و این جا قصد بایع تملیک بوده و ملکیت هم هر چند به نحو انتزاعی و مع الواسطه تحقق پیدا کرده و همین مقدار برای این که بگوییم با این قاعده مخالفت نشده، کافی است.

ممکن است کسی در دفاع از شیخ انصاری بگوید که خود مرحوم شیخ در کتاب بیع (1) پنج مورد نقض برای لزوم تبعیت عقود از قصد ذکر می کند؛ یعنی بر فرض که بپذیریم نظریه انتزاعی بودن ملکیت با قاعده تبعیت عقود للقصود منافات دارد، چه اشکالی پیش می آید و به کدام اصل یا مبنا خلل وارد می شود؟ چون در مواردی این قاعده نقض شده که این مورد هم یکی از آن موارد می باشد. از جمله «بیع ما یملک مع ما لا یملک»؛ مثلاً بایع گوسفندی را که ما یملک است به ضمیمه خنزیر که ما لا یملک است بفروشد. در این بیع با آن که قصد بایع به تملیک مبیع تعلق گرفته، اما بیع فقط نسبت به بعض مبیع یعنی گوسفند واقع می شود. بنابراین عقد از قصد تبعیت نکرده ولی با این حال به نظر فقها: بیع نسبت به گوسفند صحیح بوده و نسبت به خنزیر باطل است. البته مرحوم شیخ بین موارد تخلف عقد از قصد فرق گذاشته و در بعضی از موارد، تخلف عقد از قصد را به خاطر وجود مانع و در بعضی موارد به جهت عدم مقتضی می داند. اما به هر حال می پذیرد که این تخلف در مواردی تحقق پیدا کرده است. حال با توجه به این نکته چه اشکالی دارد که در این مورد یعنی انتزاعی بودن ملکیت نیز، از این قاعده تخلف شود؟

ص: 275

در پاسخ می توان گفت: این مورد با سائر مواردی که به عنوان نقض قاعده ذکر گردید، فرق دارد؛ چرا که بر خلاف بقیه موارد، این يك مورد استثنایی و مربوط به موارد خاص نیست بلکه با پذیرش آن همه عقود دچار مشکل می شوند. بنابراین اشکال مرحوم آخوند به قوت خود باقی است و فیه نظر.

### بررسی اشکال سوم

به نظر ما منظور مرحوم شیخ این نیست که در هر موردی که جواز تصرف ثابت باشد، لزوماً ملکیت هم ثابت است تا به ایشان اشکال شود که در مواردی جواز تصرف ثابت است ولی ملکیت وجود ندارد بلکه مراد مرحوم شیخ این است که اگر جایی ملکیت ثابت بود حتما ناشی و منتزع از جواز تصرف است؛ به عبارت دیگر بین جواز تصرف ناشی از عقد و جواز تصرف ناشی از اذن فرق وجود دارد؛ زیرا جواز تصرفی که ناشی از عقد باشد موجب انتزاع ملکیت است، اما جواز تصرفی که ناشی از اذن یا ناشی از ولایت باشد نمی تواند منشأ انتزاع ملکیت گردد. لذا دلیل سوم مرحوم آخوند هم قابل قبول نیست.

از مطالبی که گفته شد معلوم می شود اصل ادعای مرحوم آخوند مورد قبول است اما ادله ایشان وافی به مقصود نیست.

**اشاره**

در بحث از قسم سوم احکام وضعی نظر مرحوم آخوند و اشکالات ایشان به شیخ انصاری و هم چنین پاسخ آن ها بیان گردید. حال اگرچه نظریه مرحوم شیخ مبنی بر نفی جعل استقلالی در احکام وضعی مختص به قسم سوم احکام وضعی نیست بلکه آن را در مطلق احکام وضعی جاری می داند،<sup>(1)</sup> ولی از آن جا که سخن از اشکالات مرحوم آخوند به شیخ به میان آمد لازم است نظریه مرحوم شیخ نیز مورد بررسی قرار گیرد.

کلام شیخ انصاری در دو مقام قابل بررسی است: یکی به حسب مقام ثبوت و دیگری به حسب مقام اثبات؛ به عبارت دیگر پاسخ صحیح به مرحوم شیخ منوط به این است که ببینیم مراد ایشان نفی جعل استقلالی به حسب مقام ثبوت است یا به حسب مقام اثبات؟

**بررسی نظریه شیخ به حسب مقام ثبوت**

اگر منظور مرحوم شیخ نفی امکان جعل استقلالی در احکام وضعی باشد دو اشکال به ایشان وارد است:

ص: 277

---

1- . فرائد الأصول، ج 3، ص 126؛ المکاسب المحشی، ج 13، ص 39؛ المکاسب، ج 2، ص 306.

اولاً: از ایشان سؤال می‌کنیم چه دلیلی بر امتناع و عدم معقولیت جعل استقلالی در رابطه با احکام وضعی وجود دارد و چرا شارع و عقلاً نتوانند احکام وضعی مانند ملکیت و زوجیت و امثال آن را استقلالاً جعل کنند؟ لذا اگر مراد ایشان از نفی جعل استقلالی، استحاله و عدم معقولیت آن باشد باید دلیلی بر آن اقامه نماید، در حالی که مرحوم شیخ دلیلی بر امتناع جعل استقلالی ارائه نکرده است.

ثانیاً: در بعضی از موارد امکان انتزاع حکم وضعی از حکم تکلیفی وجود ندارد؛ یعنی نه تنها دلیلی بر امتناع جعل استقلالی در مورد احکام وضعی نیست بلکه در مورد بعضی از احکام وضعی می‌توان بر امتناع جعل تبعی دلیل اقامه کرد؛ زیرا در مثل حجیت و طریقت اساساً حکم تکلیفی وجود ندارد تا حجیت یا طریقت از آن انتزاع شود؛ به عبارت دیگر امر منتزَع یعنی حکم وضعی احتیاج به منشأ انتزاع یعنی حکم تکلیفی دارد و چنان چه منشأ انتزاع موجود نباشد انتزاع حکم وضعی از حکم تکلیفی ممتنع خواهد بود.

البته در مورد حجیت اختلاف است که آیا اساساً از وضعیات محسوب می‌شود یا خیر؟ لکن بر فرض که حجیت از وضعیات بوده و معنای آن هم «وسطیت در اثبات» باشد، نه «وسطیت در تنجز»، همین بیان جاری است. ما این مسئله را در مباحث قطع و هم چنین مباحث امارات و ظنون به تفصیل بررسی خواهیم کرد. اما آن چه اجمالاً در این مقام می‌توان ذکر کرد این است که اساساً حکم تکلیفی در حجیت وجود ندارد تا حکم وضعی از آن انتزاع شود. لذا اشکال ما به مرحوم شیخ این است که نه تنها دلیلی بر امتناع جعل استقلالی نسبت به احکام وضعی وجود ندارد بلکه بر امتناع جعل تبعی در بعضی از موارد احکام وضعی می‌توان دلیل اقامه کرد.

### **بررسی نظریه شیخ به حسب مقام اثبات**

ممکن است مراد مرحوم شیخ از نفی جعل استقلالی در احکام وضعی این باشد که ظواهر ادله مساعد با جعل استقلالی احکام وضعی نیست، اگرچه عقلاً و به حسب

مقام ثبوت جعل استقلالی ممکن باشد بلکه حتی ظواهر ادله مساعد با ادعای انتزاعی بودن احکام وضعی است؛ به عبارت دیگر با بررسی ادله درمی یابیم که جعل استقلالی در احکام وضعی واقع نشده است.

طبق این احتمال نیز سخن ایشان قابل قبول نیست؛ زیرا با مراجعه به ادله و بررسی ظواهر آن مشخص می گردد که ظواهر ادله با ادعای انتزاع سازگاری ندارد بلکه ظواهر ادله مساعد با جعل استقلالی احکام وضعی است؛ چون در ادله احکام، امور وضعی موضوع احکام تکلیفی قرار گرفته و این حاکی از تعلق جعل استقلالی به آن ها است؛ مثلاً در «الناس مسلطون علی اموالهم»<sup>(1)</sup> کلمه اموال به اشخاص اضافه شده؛ یعنی مردم بر اموالی که ملک آنان است مسلط اند و این نشان می دهد که ابتدا این اضافه و ملکیت حاصل شده و سپس سلطنت برای افراد نسبت به ملک شان ثابت گردیده یا مثلاً در مورد احکام زوجیت از عباراتی مثل «يجوز للزوج النظر إلى زوجته» به وضوح استفاده می شود که جعل استقلالی به زوجیت متعلق شده؛ چون عنوان زوج در موضوع این حکم تکلیفی اخذ و از آن جا که موضوع می بایست قبل از تعلق حکم تحقق داشته باشد، پس عنوان زوج قبل از تعلق حکم تکلیفی تحقق دارد. از سوی دیگر عنوان زوج پس از تحقق زوجیت معنا پیدا می کند، بنابراین وقتی گفته می شود «يجوز للزوج كذا»؛ یعنی ابتدا زوجیت تحقق پیدا کرده و سپس این حکم تکلیفی برای زوج ثابت شده و این بدان معناست که زوجیت به نحو استقلالی جعل شده نه به تبع حکم تکلیفی.

پس با ملاحظه ادله و دقت در آن مشخص می گردد که ابتدا وضعیات مانند زوجیت اعتبار شده و سپس احکام تکلیفی مثل جواز نظر ثابت شده اند؛ زیرا حکم از

ص: 279

---

1- . بحار الانوار، ج2، باب 33 من تتمة ابواب العلم، ص272، ح 7؛ عوالی اللالی، ج1، الفصل التاسع، ص222، ح 99.



موضوع متأخر است و تا زوجیت یا ملکیت اعتبار نشده باشد و عنوان زوج و زوجه یا ملک و مالک تحقق پیدا نکرده باشد، حکم به جواز تصرف یا حکم به جواز نظر معنا ندارد. پس به حسب مقام اثبات هم نظر مرحوم شیخ صحیح نیست. در مجموع به نظر می رسد با توجه به رد دو احتمال مذکور در کلام مرحوم شیخ نظریه ایشان صحیح نیست. لذا به نظر ما اصل کلام مرحوم آخوند مبنی بر امکان جعل تبعی و استقلالی در مورد قسم ثالث از احکام وضعی مثل ملکیت و زوجیت و امثال آن قابل قبول است، هر چند اشکالات ایشان به شیخ انصاری مورد مناقشه قرار گرفت.

ص: 280

1. ملکیت و زوجیت

ما در این جهت که جعل ملکیت و زوجیت جعل استقلالی است با مرحوم آخوند موافقیم، لکن سابقاً هم اشاره شد که در مواردی مانند ملکیت و زوجیت و به طور کلی عقود و ایقاعات آن چه تحقق پیدا می کند جعل سببیت است نه آن که مسبب به دنبال سبب جعل شود؛ مثلاً در مورد «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»<sup>(1)</sup> بنابراین که مراد از حلیت، حلیت وضعی باشد نه حلیت تکلیفی، دو احتمال وجود دارد: احتمال اول در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این است که خداوند بیع را سبب ملکیت قرار داده است. احتمال دوم آن که خداوند به دنبال بیع حکم به ثبوت ملکیت نموده؛ به عبارت دیگر در احتمال اول سببیت برای بیع نسبت به ملکیت جعل شده و بر اساس احتمال دوم مسبب عقیب سبب جعل گردیده است و این دو با هم تفاوت دارند، هر چند طبق هر دو احتمال يك نتیجه به دست می آید. ما در جای خود بیان کردیم که در وضعیاتی که دارای اسباب اند

ص: 281

---

1- . بقره، آیه 275.

آن چه که جعل می شود سببیت است؛ یعنی خداوند تبارک و تعالی بیع را سبب ملکیت یا نکاح را سبب زوجیت قرار داده است و نیز بیان کردیم که سببیت در این امور غیر از سببیت در امور تکوینی است؛ زیرا سببیت در ما نحن فیه به معنای جعل و ایجاد موضوع برای اعتبار عقلا است.

پس ما در مورد ملکیت و زوجیت با مرحوم آخوند اختلاف نظر داریم. نظر مرحوم آخوند این است که در يك قسم از احکام وضعی هم جعل تبعی و هم جعل استقلالی ممکن است، لکن اصح آن است که جعل آن ها استقلالی است. ما نیز اصل کلام مرحوم آخوند را قبول داریم و هم چنین با مثال ها و مواردی که برای این قسم از احکام وضعی ذکر کرده موافقیم، اما در معنای جعل و این که در این موارد چه چیزی جعل می شود، با ایشان اختلاف نظر داریم. به نظر ما ضمن آن که جعل اموری که دارای سبب می باشند؛ مثل زوجیت به نحو جعل استقلالی است ولی آن چه در این موارد جعل می شود سببیت آن اسباب برای این امور است؛ مثلاً آن چه که در عقد نکاح جعل می شود سببیت عقد نکاح برای زوجیت است و مراد از سببیت هم این است که با تحقق عقد، موضوع برای اعتبار عقلا ایجاد می شود.

## 2. حجیت

### اشاره

مرحوم آخوند و بعضی از شاگردان ایشان حجیت را مانند ملکیت، مجعول به جعل استقلالی دانسته و می گویند: حجیت منتزَع از يك حکم تکلیفی نیست بلکه مستقیماً توسط شارع جعل شده است. به منظور جلوگیری از اطاله کلام به بررسی آرا و انظار دیگران نمی پردازیم و تفصیل این بحث را به مباحث حجیت موكول می کنیم، اما آن چه در این مقام اجمالاً می توان بیان نمود این است که حجیت بنا بر قول حق اساساً از مجعولات نیست و قرار دادن آن به عنوان یکی از احکام وضعی صحیح

نیست تا بحث کنیم که آیا مجعول به جعل استقلالی است یا منتزع از يك حکم تکلیفی است.

به نظر ما حجیت يك حکم عقلی یا عقلایی است، لکن از آن جا که حجیت هم به عنوان وصف برای قطع و هم به عنوان وصف برای امارات معتبر و بعضی از ظنون به کار می رود و می گوئیم: «القطع حجة» و «خبر الواحد حجة»، لذا باید در هر دو مورد این مسئله مورد رسیدگی قرار گیرد.

### الف) حجیت قطع

واضح و روشن است که قطع حجیت دارد ولی مقتضای تحقیق آن است که حجیت يك حکم عقلی یا عقلایی است؛ یعنی از نظر عقل و عقلا شخص قاطع در مخالفتش با قطع معذور نیست و عقلا مؤاخذة عبد به وسیله مولا را به خاطر مخالفتش با قطع صحیح می دانند؛ به عبارت دیگر مولا می تواند به واسطه قطع بر علیه عبد احتجاج کرده و عبد هم می تواند با قطع بر علیه مولا احتجاج نماید. لذا نه قابل اعطا است و نه قابل سلب. لکن مشهور نه دلیل برای اثبات ذاتی بودن حجیت قطع ذکر کرده و معتقدند: حجیت از ذاتیات قطع است و جعل در رابطه با ذاتیات معنا ندارد؛ چون ترتب حجیت بر قطع يك حکم عقلی است؛ به عبارت دیگر از آن جا که عقل و عقلا حکم به حجیت قطع می کنند، لذا جعل حجیت برای قطع لغو است ولی به نظر ما این مطلب که حجیت از ذاتیات قطع می باشد محل تأمل است و باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد که آیا حجیت از لوازم ماهیت است یا از لوازم وجود؟

### ب) حجیت امارات

در مورد ظنون و امارات هم بعضی گفته اند: همان گونه که جعل حجیت برای قطع ممکن نیست، حجیت امارات هم مجعول نمی باشد. بنابراین حجیت امارات به این

معناست که سیره عقلا بر این قرار گرفته که بر طبق امارات معتبر عمل و با آن معامله علم و یقین نموده و همان آثاری را که بر علم مترتب است بر امارات معتبر بار نمایند، بدون آن که پای جعل در میان باشد. شارع هم نسبت به امارات معتبر به همان روش عقلا عمل کرده است. تفصیل بیشتر این بحث در جای خود خواهد آمد.

ممکن است کسی اشکال کند که چگونه می توان ادعا کرد جعل حجیت در باب ظنون و امارات ممکن نیست، در حالی که بعضی روایات و ادله حجیت را برای امارات معتبر جعل کرده اند؛ مانند «الخبر حجة عندی» یا «فإنهم حجّتی علیکم» (1).

در پاسخ به این اشکال گفته شده که مفاد این روایات جعل حجیت نبوده بلکه ارشاد به همان ارتکاز عقلایی است. (2) جمعی نیز ادعا می کنند که حتی اگر لسان این روایات لسان جعل شرعی باشد، معذک آن چه جعل شده حکم تکلیفی و جوب عمل به قول و خبر ثقه است. (3)

البته در این مقام مباحث دیگری نیز مطرح است؛ از جمله آن که آیا آن چه در این مقام جعل می شود حجیت است و سپس وجوب عمل به خبر عادل ثابت می شود یا ابتدا وجوب عمل به خبر عادل، جعل و سپس به دنبال آن حجیت انتزاع می گردد. این امور و مانند آن مباحثی است که باید در جای خود مطرح شوند. اما آن چه که ما فعلاً در مقام اثبات آن می باشیم این است که به نظر ما حجیت، فی الجملة و با قطع نظر از اختلافاتی که ذکر کردیم، قابل جعل نیست؛ نه به جعل استقلالی و نه به جعل تبعی، لذا در مسئله حجیت کاملاً با مرحوم آخوند مخالفیم. ذکر قید فی الجملة هم به خاطر اختلافاتی است که در مورد ظنون و امارات معتبر وجود دارد، بر خلاف قطع که همه

ص: 284

- 
- 1- . وسائل الشیعة، ج 27، باب 11 من ابواب صفات القاضی، ص 140، ح 9؛ بحارالانوار، ج 2، باب 14 من تتمة ابواب العلم، ص 90، ح 13 و غیر آن.
  - 2- . رسائل اصولیة سبحانی، ص 128؛ المحصول فی علم الأصول، ج 3، ص 122.
  - 3- . فرائد الأصول، ج 1، ص 114 \_ 115.

معتقدند حجیت آن مجعول نیست، اگرچه ادله متفاوتی بر آن اقامه شده است.

پس در مورد طرق و امارات بعضی قائل اند حجیت آن همانند قطع يك حکم عقلی و عقلایی است ولی در مقابل عده ای معتقدند حجیت در موارد امارات و طرق مجعول است؛ یعنی می توان آن را به شارع نسبت داد و گفت: شارع خبر واحد را حجّت قرار داده یا ظنّ حاصل از قیاس را لا-حجّت قرار داده یا در مورد آن جعل حجیت نکرده است. به همین جهت در مورد ظنون و امارات گفتیم اختلاف است که آیا حجیت نسبت به آن ها مجعول است یا خیر؟

اما آن چه فی الجمله می توان بیان کرد این است که حجیت نسبت به طرق و امارات مجعول است؛ یعنی شارع ظواهر آیات و روایات و قول ثقه و امثال آن را حجّت قرار داده؛ زیرا از دید عقلا و حتی عقل فارقی بین ظن حاصل از خبر واحد و ظن حاصل از قیاس و استحسان و مانند آن وجود ندارد. پس با توجه به این که اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل به ظنّ است، لذا برای خروج از این اصل چاره ای جز قول به جعل حجیت در موارد طرق و امارات نیست.

البته در این مبحث آرا و انظار دیگری هم وجود دارد که بررسی آن را به مباحث ظنون و امارات موکول می کنیم.

### 3. کاشفیت و طریقت

به نظر ما کاشفیت و طریقت قابل جعل نیستند؛ زیرا کاشفیت چه در مورد قطع و چه در مورد ظنّ يك امر تکوینی است، با این تفاوت که کاشفیت در مورد قطع به نحو تام ولی در مورد ظن به نحو ناقص است. البته ممکن است کسی ادعا کند که تتمیم کشف در مورد ظن مجعول است یا کسی مثل محقق نائینی(1) مدعی تنزیل باشد؛ به این معنا که

ص: 285

اموری که کاشفیت ناقص دارند با تتمیم کشف نازل منزله علم و یقین قرار می گیرند، لکن این غیر از اعتبار و جعل است. در مورد طریقت نیز همین مسائل مطرح است. اما به هر حال و با صرف نظر از این مسئله، هم ظن و هم قطع طریقت الی الواقع دارند و این طریقت يك امر تکوینی و واقعی است. لذا در مورد کاشفیت و طریقت نمی توان ادعای جعل نمود.

#### 4. صحت و فساد

##### نظر محقق خراسانی

ابتدا نظر مرحوم آخوند را در مورد صحت و فساد بیان کرده و سپس به بررسی آن می پردازیم. این بحث در مسئله «هل النهی عن الشیء یقتضی الفساد أم لا؟» در کفایه مطرح شده است. (1) ایشان مقدمتا می فرماید: صحّت و فساد به معنای تمامیت و نقص است و اگر در علوم مختلف تعاریف گوناگونی برای صحّت و فساد بیان شده نشان دهنده تعدد معنای صحّت و فساد نیست بلکه نزد همه صحیح به معنای تام و فاسد به معنای ناقص است، لکن چون هر يك به جهت خاصی نظر داشته اند، صحت و فساد را متناسب با آن جهت خاص معنا کرده اند.

به عنوان مثال فقها صحت را در عبادات به معنای سقوط اعاده و قضا و فساد را به معنای عدم سقوط اعاده و قضا می دانند. از نظر آنان صحت در معاملات به معنای ترتّب اثر مقصود و فساد به معنای عدم ترتّب اثر مقصود است؛ مثلاً از دید يك فقیه نکاح صحیح نکاحی است که اثر مقصود یعنی زوجیت بر آن مترتب شود یا نماز صحیح نمازی است که به دنبال آن اعاده و قضا لازم نباشد. اما متکلمین صحّت را به موافقة الأمر یا موافقة الشریعة تفسیر کرده اند؛ چون آنان به مسئله استحقاق ثواب و

ص: 286

عقاب نظر دارند. اطبا نیز صحت را به معنای اعتدال مزاج و فساد را به معنای عدم تعادل مزاج دانسته اند.

آن گاه ایشان پس از بیان معنای صحت و فساد به این بحث می پردازد که آیا صحت و فساد از مجعولات شرعی محسوب می شوند یا نه؟ به نظر مرحوم آخوند نمی توان به این سؤال پاسخ کلی داد بلکه در این رابطه باید قائل به تفصیل شد.

### الف) صحت و فساد نزد متکلمین

ایشان می فرماید: اگر صحت و فساد را به معنای مطابقت یا عدم مطابقت عمل خارجی مکلف با مأمور به شرعی که نزد متکلمین مشهور است در نظر بگیریم، در این صورت صحت و فساد ربطی به شارع ندارد بلکه به نوعی يك امر واقعی و تکوینی است؛ زیرا این که آیا عمل صادر شده از مکلف مطابق با امر و دستور شارع هست یا خیر؟ ربطی به شارع ندارد بلکه این عقل است که تشخیص می دهد چنین مطابقتی وجود دارد یا نه. البته مرحوم آخوند از موافقت امر تعبیر به انتزاع کرده و می فرماید: «صحت در نزد متکلم يك وصف انتزاعی است، اما ریشه این وصف انتزاعی يك امر واقعی غیر مجعول است»<sup>(1)</sup>.

بر همین اساس، مرحوم مشکینی می گوید: بهتر بود مرحوم آخوند در این جا کلمه انتزاع را استعمال نمی کرد؛ چون ممکن است با معنای دیگر انتزاع که در رابطه با جعل مطرح می شود خلط گردد و به همین جهت باید می فرمود: صحت در نزد متکلم يك امر واقعی و تکوینی است.<sup>(2)</sup> به هر حال منظور مرحوم آخوند از وصف انتزاعی معلوم است. ایشان نمی خواهد بگوید صحت يك امر مجعول است بلکه مرادشان

ص: 287

---

1- . ایشان می فرماید: «لا- شبهة فی أنّ الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباریان ينتزعان من مطابقة المأتی به مع المأمور به وعدمها».

2- . كفاية الأصول (با حواشی مشکینی)، ج 2، ص 225، تعلیقه 734.



این است که صحت و فساد به لحاظ این که ریشه اش يك واقعت است، اساساً مجعول نیست.

## ب) صحت و فساد نزد فقها

همان گونه که گفتیم صحت در عبادات با صحت در معاملات نزد فقها متفاوت است. لذا این مطلب را در دو قسمت مورد رسیدگی قرار می دهیم.

### 1. صحت و فساد در عبادات

صحت در عبادات به نظر فقیه عبارت است از سقوط اعاده و قضا. بنابراین نماز صحیح نمازی است که نه در داخل وقت احتیاج به اعاده دارد و نه در خارج وقت محتاج قضا است.

مرحوم آخوند می فرماید: مأمور به در عبادات گاهی به امر واقعی اولی و گاهی به امر واقعی ثانوی یا امر ظاهری مورد نظر است. امر واقعی اولی مانند امر به صلاة با وضو ولی اگر در جایی آب نباشد ما مأمور به نماز با تیمم هستیم که این يك امر واقعی ثانوی است. امر به نماز با استصحاب وضو نیز امر ظاهری است.

ایشان بین عبادتی که مأمور به، به امر واقعی اولی است و عبادتی که مأمور به، به امر واقعی ثانوی یا امر ظاهری است فرق گذاشته است.

صحت در نوع اول؛ یعنی عبادتی که مأمور به، به امر واقعی اولی است از احکام وضعی مجعول نیست؛ چون وقتی مکلف نماز را با وضو و شرایط و اجزایی که شارع بدان دستور داده و در نزد او معتبر است اتیان نمود، عقل مستقلاً حکم به سقوط اعاده و قضا می کند و این جهت به شارع مربوط نیست؛ زیرا او نماز با وضو را خواسته و مکلف نیز آن را اتیان کرده، لکن عقل با ملاحظه امر و مأمور به و عمل مأتی به تشخیص می دهد آیا عملی که مکلف انجام داده بر طبق شرایط مورد نظر شارع بوده تا

محتاج اعاده و قضا نباشد و یا بر طبق شرایط مورد نظر او نبوده تا به اعاده یا قضا نیازمند باشد. لذا صحّت در عبادتی که مأمور به، به امر واقعی اولی است مجعول شارع نبوده بلکه حکم عقل است.

سپس ایشان این بحث را با بحث اجزا مقایسه کرده و می فرماید: همان گونه که در باب اجزا گفته شد که مسئله اجزا مسئله ای عقلی است، مسئله صحت در عبادت نیز امری عقلی است.

اما در قسم دوم؛ یعنی عبادتی که مأمور به، به امر واقعی ثانوی یا امر ظاهری است، نیز باید دید آیا صحّت و فساد از مجعولات شرعی محسوب می شوند یا خیر؛ مثلاً آیا بر کسی که به خاطر عدم دسترسی به آب نمازش را با تیمم خوانده ولی در داخل وقت یا خارج از آن به آب دسترسی پیدا کرده، اعاده یا قضا واجب است یا همان نماز با تیمم کفایت می کند؟

پس بحث از صحت و فساد در عباداتی که مأمور به، به امر واقعی ثانوی یا ظاهری هستند در این است که آیا اعاده و قضا ساقط می شود یا خیر و این که آیا سقوط اعاده و قضا مجعول شارع است یا نه، مرحوم آخوند می فرماید: صحت و فساد در این قسم، از مجعولات شرعی است؛ یعنی ممکن است شارع به جهت تسهیل و امتنان بر مردم حکم به صحت کند و یا به خاطر بعضی جهات حکم به فساد نماید. لذا می بینیم در بعضی موارد حکم به صحّت و در بعضی موارد حکم به فساد کرده است. البته مرحوم آخوند می فرماید: این که گفته می شود: صحّت و فساد در این قسم از عبادات مجعول شرعی است، به نحو کلی مراد است؛ یعنی شارع حکم سقوط اعاده و قضا را برای عنوان کلی «نماز با تیمم» جعل میکند، اما سقوط اعاده و قضا یا عدم سقوط آن دو در موارد جزئی مثل نمازی که زید با تیمم خوانده ربطی به شارع ندارد بلکه این عقل است که درک می کند آیا این نماز مصداق برای آن صلاة کلی که شارع

صحت آن را جعل کرده، می باشد یا خیر؟ پس مرحوم آخوند مجعولیت را نسبت به عنوان کلی قائل است، اما نسبت به افراد و مصادیق معتقد است این کار عقل است که تشخیص دهد آیا اعاده و قضا ساقط است یا خیر؟

## 2. صحت و فساد در معاملات

همان گونه که بیان شد، صحت در معاملات به نظر فقیه عبارت از ترتب اثر مقصود است. مرحوم آخوند می فرماید: این قسم نیز مجعول شارع است و لازم هم نیست که جعل آن تأسیسی باشد بلکه همین که شارع معاملات بین مردم را امضا می کند و اثر مقصود در يك معامله را همان گونه که نزد عرف مترتب می شود، می پذیرد، برای تحقق جعل کافی است؛ زیرا امضا و تأیید شارع هم مانند تأسیس، جعل محسوب می شود. (1)

### بررسی نظر محقق خراسانی

محصل نظر مرحوم آخوند در باب جعل صحت و فساد این شد که صحت در نزد متکلمین که به معنای موافقة الأمر و موافقة الشریعة وارد شده مجعول شرعی نیست، اما در نزد فقها که به معنای سقوط اعاده و قضاست در موارد مختلف، متفاوت است؛ به این بیان که صحت در عبادت مأمور به، به امر واقعی اولی مجعول نیست، اما در عبادت مأمور به، به امر واقعی ثانوی و ظاهری مجعول است. هم چنین صحت در معاملات نیز مجعول شرعی است.

در مورد فساد هم به قرینه تقابل با صحت می توان وضعیت آن را مشخص کرد. البته در خاتمه بحث اشاره ای اجمالی به اقوال دیگر نیز خواهیم داشت.

لکن به نظر می رسد مواضعی از کلام ایشان محل تأمل است که ما وارد ماهیت آن نمی شویم، زیرا باید در جای خود؛ یعنی در بحث دلالت نهی بر فساد و در بحث اجزا

ص: 290

---

1- . كفاية الأصول، ص 184، «وأما الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة حيث كان ترتب الاثر على معاملة أنه هو بجعل الشارع و ترتبه عليها و لو امضاء ضرورة أنه لولا جعله لما كان يترتب عليه لاصالة الفساد».

به نحو تام و مستقل مورد بررسی قرار گیرد. از جمله این که آیا معنای صحت و فساد تمامیت و نقص است یا به معنای دیگری است و یا این که ایشان فرموده: «بحث صحت و فساد مثل اجزا است» آیا در این جهت خلطی صورت گرفته یا خیر، به هر حال اشکالاتی از این قبیل در کلام مرحوم آخوند وجود دارد که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد ولی آن چه در این مجال می توان به آن اشاره کرد، ذیلاً بیان می شود.

### اشکال در مورد عبادات

مرحوم آخوند در مورد کیفیت جعل صحت و فساد در عبادات قائل به تفصیل شده و فرمود: صحت در عبادتی که مأموریه، به امر واقعی اولی است، مجعول نمی باشد، اما در عبادتی که مأموریه، به امر واقعی ثانوی و امر ظاهری است، مجعول می باشد. اشکال ما به ایشان این است که صحت و فساد در قسم دوم از عبادات هم مجعول شرعی نیست؛ زیرا اگر دقت کنیم درمی یابیم که در این موارد آن چه شارع جعل می کند حکم تکلیفی و خوب است؛ مثلاً شارع به اتیان نماز امر نموده و آن را مشروط به طهارت کرده است، لکن در بعضی حالات، طهارت مائیه و در حالت دیگر طهارت تراپیه لازم است. به هر حال متعلق حکم و خوب، طبیعت نماز است، صرف نظر از این که طهارتی که شرط نماز است، طهارت مائیه باشد یا طهارت تراپیه. پس از یک طرف حکم و خوب به صلاة تعلق گرفته و از طرف دیگر تا این نماز در خارج تحقق پیدا نکند نمی توانیم ادعا کنیم صحیح است یا فاسد؛ زیرا صحت و فساد نماز زمانی قابل سنجش و ارزیابی است که توسط مکلف در خارج تحقق پیدا کند. پس صحت و فساد دائر مدار فردیت و تشخیص است و لذا ربطی به شارع ندارد بلکه این عقل است که مأموریه را با مأتی به می سنجد و حکم به انطباق یا عدم انطباق آن دو می کند. اگر منطبق بودند مأتی به صحیح و إلا فاسد است.

البته این اشکال مبتنی بر آن است که صحت را به معنای سقوط اعاده و قضا ندانیم،

بنابراین ما به همین معنایی که مرحوم آخوند از صحت ارائه کرده اشکال داریم.

در مورد مأموریه، به امر ظاهری هم همین بیان جاری است؛ یعنی آن چه در این جا متعلق جعل شارع واقع شده، صرفاً وجوب نماز با طهارت ظاهری است یعنی طهارت استصحابی است و خطاب «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» این مورد را نیز شامل می شود، اما صحت و فساد چنین عملی طبیعتاً بعد از تحقق آن در خارج معلوم می شود و این ارزیابی و سنجش هم به دست عقل است و شارع دخالتی در این جهت ندارد.

از مجموع آن چه ذکر شد مشخص می شود که صحت و فساد در عبادات \_ چه مأموریه، به امر واقعی اولی و چه مأموریه، به امر واقعی ثانوی و یا مأموریه، به امر ظاهری \_ و تشخیص مسقطیّت آن برای قضا و اعاده يك امر جعلی نبوده و ربطی به شارع ندارد. پس تفصیلی که مرحوم آخوند در این جهت داده درست نیست.

البته خود مرحوم آخوند هم بین حکم کلی و جزئی فرق گذاشته و می فرماید: اگرچه جعل صحت در مورد کلی نماز با تیمم یا جعل صحت در مورد کلی نماز با استصحاب وضو کار شارع است، اما موارد جزئی و این که نمازی که زید با تیمم خوانده صحیح است یا نه، دیگر مجعول شارع نیست بلکه تشخیص صحت و فساد در این موارد کار عقل است. اما به نظر ما حتی با ملاحظه این تفاوت نیز سخن ایشان مردود است؛ زیرا هر جا مسئله فردیت مطرح شود دیگر جعل شارع معنی ندارد و چون در همه این موارد این چنین است پس سنجش انطباق با آن چه که مأموریه است بر عهده عقل می باشد.

### اشکال در مورد معاملات

به نظر مرحوم آخوند صحت در معاملات مجعول بوده و معنایی متفاوت با صحت در عبادات دارد. صحت در معاملات عبارت است از ترتب اثر مقصود که يك امر مجعول است؛ مثلاً اگر به دنبال بیع اثر مقصود از آن که ملکیت است تحقق پیدا کند

این بیع صحیح است و این شارع است که می گوید آیا به دنبال این بیع ملکیت حاصل می شود یا خیر و اوست که ترتب ملکیت را به دنبال بیع و لوبه نحو امضایی جعل می کند؛ یعنی آن چه را که بین عقلا رایج و متعارف است امضا می کند و لازم نیست که جعل او تأسیسی باشد.

اشکال ما به مرحوم آخوند با عنایت به دو نکته معلوم می شود:

نکته اول این که اساساً حکم، چه در عبادات و چه در معاملات، به طبیعت تعلق گرفته؛ مثلاً «أَحَلَّ اللَّهُ «الْبَيْعَ» (1) به این معناست که خداوند تبارک و تعالی طبیعت و ماهیت بیع را حلال کرده و منظور از بیع همان بیعی است که در بین مردم متعارف است؛ یعنی خداوند با این بیان طبیعت بیع متعارف و متداول بین عقلا را امضا و انفاذ می کند.

نکته دوم که سابقاً هم ذکر کردیم این است که عقلاً عقد بیع و مانند آن را سبب ملکیت می دانند و شارع هم در واقع همین سببیت متعارف بین مردم را امضا و جعل کرده، لکن همان گونه که در گذشته نیز اشاره شد، سببیت اعتباری با سببیت تکوینی متفاوت است. سببیت در امور اعتباری به معنای جعل موضوع برای اعتبار عقلاست. پس وقتی می گوئیم: شارع سببیت بیع برای ملکیت که در نزد عقلا ثابت است را امضا کرده؛ یعنی موضوع برای اعتبار ملکیت توسط عقلا ایجاد کرده است.

حال با عنایت به این دو نکته می گوئیم: اگر در جایی این سببیت وجود داشت صحّت که به معنای ترتب اثر مقصود است نیز حاصل می شود و اگر این سببیت در موردی وجود نداشت اثر مقصود هم مترتب نمی شود؛ به عبارت دیگر با ملاحظه این دو نکته که حکم به حلّیت روی طبیعت معاملات می رود و این که جعل سببیت برای عقود و ایقاعات به معنای ایجاد موضوع برای اعتبار عقلاست، این نتیجه حاصل می شود که صحت در معاملات مجعول شرعی نیست؛ زیرا ترتب اثر مقصود یعنی صحت و عدم ترتب اثر مقصود؛ یعنی

ص: 293

فساد، به این مسئله بستگی دارد که آیا عقد بیع سبب ملکیت هست یا خیر که اگر چنین سببیتی موجود باشد عقد، صحیح و إلا فاسد است و این دیگر به دست شارع نیست؛ چون وجود یا عدم وجود این سببیت و مؤثریت مربوط به فرد خارجی بیع است نه طبیعت آن تا به شارع ارتباط پیدا کند. پس سنجش این که آیا این فرد واجد شرایط مطلوب شارع هست تا مؤثر باشد یا واجد آن نیست تا تأثیری نداشته باشد، بر عهده عقل است.

لذا به نظر ما صحت و فساد در محدوده معاملات هم مانند عبادات به دست شارع نبوده و مجعول شرعی نیست.

لازم به ذکر است که چنان چه بگوییم: صحت و فساد مجعول شرعی نیست، دیگر نمی توان آن را استصحاب کرد، مگر آن که دارای اثری شرعی باشد؛ چون ما فقط می توانیم احکام شرعی یا موضوعاتی را که دارای اثر شرعی باشند، استصحاب کنیم.

### سایر اقوال در کیفیت جعل صحت و فساد

تا این جا دو قول در مورد صحت و فساد بیان شد: یکی قول مرحوم آخوند و دیگری نظر مختار. اما در این رابطه اقوال دیگری نیز وجود دارد:

قول سوم این که صحت و فساد مطلقاً مجعول می باشند<sup>(1)</sup> و قول چهارم این که صحت و فساد در معاملات، مجعول ولی در عبادات، مجعول نیست.<sup>(2)</sup> قول پنجم تفصیل بین صحت واقعی و صحت ظاهری؛ به این صورت که صحت ظاهری مجعول ولی صحت واقعی مجعول نیست.<sup>(3)</sup>

ص: 294

- 
- 1- این قول به عنوان يك احتمال در برخی از آثار ذکر شده است: مناهج الوصول، ج 2، ص 154؛ الأصول، ج 1، ص 357؛ ارشاد العقول الی مباحث الأصول، ج 2، ص 299.
  - 2- محاضرات فی اصول الفقه، ج 4، ص 140 \_ 142.
  - 3- الأصول العامة، ص 67؛ اجود التقریرات، ج 1، ص 391 \_ 392؛ الأصول، ج 1، ص 357؛ تحقیق الأصول، ج 4، ص 133.

اگر بخواهیم این اقوال و ادله آن‌ها را بررسی کنیم بحث به درازا می‌کشد. لذا همین مقدار که نظر مرحوم آخوند و اشکالاتی که به ایشان وارد بود مطرح گردید و دانستیم که حق این است که صحت و فساد مطلقاً مجعول نیستند چه در عبادات و چه در معاملات، کافی است.

## 5. طهارت و نجاست

### اشاره

در مورد طهارت و نجاست، مرحوم آخوند در کفایه صریحاً مطلبی نفرموده که آیا از قبیل زوجیت و ملکیت می‌باشند یا خیر، اما از عبارات ایشان با عنایت به توضیحاتی که بعضی از محشین کفایه<sup>(1)</sup> ارائه کرده اند، استفاده می‌شود که ایشان مسئله طهارت و نجاست را از قبیل قسم سوم می‌دانند.

در این رابطه به بررسی انظار چند تن از بزرگان می‌پردازیم.

### نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری معتقد است که طهارت و نجاست از امور واقعی اند.<sup>(2)</sup> اگرچه ایشان به طور کلی احکام وضعی را منتزع از احکام تکلیفی دانسته و می‌فرماید: جعل شرعی مستقیماً به احکام وضعی متعلق نمی‌شود، لکن می‌گوید: بعضی از امور نه تنها منتزع از حکم تکلیفی نیستند بلکه امر واقعی محسوب می‌شوند و طهارت و نجاست از این قبیل است. ایشان بین ملکیت و زوجیت و بین طهارت و نجاست فرق گذاشته و آن

ص: 295

---

1- . منتهی الدراية، ج7، ص 280، پاورقی 2.

2- . مطارح الانظار، ص26، سطر 41 و ص41؛ کتاب الطهارة شیخ انصاری، ج5، ص20. لازم به ذکر است که صاحب منتهی الدراية با استناد به عبارتی از کتاب رسائل شیخ، در صحت استناد این نظریه به شیخ انصاری، اشکال کرده و فرموده: «اگرچه از ظاهر کلام شیخ در کتاب طهارة، استفاده می‌شود که طهارت و نجاست از امور واقعی اند ولی در چند موضع از کتاب رسائل، غیر این مطلب را بیان فرموده است و از آن جا که کتاب رسائل بعد از کتاب طهارة نوشته شده، چه بسا مرحوم شیخ، از نظریه سابق خود عدول کرده است» منتهی الدراية، ج7، ص 295 \_ 296.



دورا از قبیل حکم وضعی منتزع از حکم تکلیفی می‌داند، اما طهارت و نجاست را به عنوان يك امر واقعی به حساب می‌آورد. اشکالات نظریه مرحوم شیخ در ادامه و در ضمن نقل و بررسی کلام محقق نائینی و محقق عراقی آشکار خواهد شد.

### نظر محقق نائینی

محقق نائینی ضمن اشکال به کلام شیخ انصاری ادعا می‌کند که اساساً طهارت و نجاست هیچ فرقی با ملکیت و زوجیت نداشته و هر دو از احکام وضعی محسوب می‌شوند. ایشان می‌فرماید: کاش مرحوم شیخ مراد خود را توضیح می‌داد؛ چون اگر منظور این است که شارع وقتی حکم به طهارت و نجاست بعضی از اشیا می‌کند، بدین جهت است که شیء طاهر مشتمل بر نظافت معنوی و شیء نجس مشتمل بر قذارت معنوی است، در این صورت بازگشت این سخن به تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی هر حکمی که شارع جعل می‌کند به جهت مصلحت یا مفسده‌ای است که در متعلق آن وجود دارد و دیگر اختصاص به باب طهارت و نجاست نداشته بلکه همه موضوعات و متعلقات احکام شرعی را در بر می‌گیرد؛ چون طبق این نظریه همه متعلقات احکام مشتمل بر خصوصیت واقعی هستند که شارع بر طبق آن‌ها حکم کرده است.

اما اگر منظور این است که اصل طهارت و نجاست از امور خارجی و واقعی است، این هم قابل قبول نیست؛ چون طهارت و نجاست در واقع و در عالم خارج وجود ندارند و ما نمی‌توانیم آن‌ها را در عداد واقعیات موجود در عالم خارج قرار دهیم. پس هیچ يك از این دو احتمال نمی‌تواند واقعی بودن طهارت و نجاست را اثبات کند.

ایشان در ادامه می‌فرماید: طهارت و نجاست از اعتبارات عرفی بوده و شاهد بر این مطلب آن است که بعضی از امور در نزد عرف، قَدَر و برخی غیر قَدَر هستند؛ به

عبارت دیگر عرف نسبت به بعضی از امور استقذار دارد و نسبت به بعضی دیگر استقذار ندارد، لکن گاهی شارع دخالت کرده و بعضی از امور را به قدر عرفی اضافه نموده، مثل خمر که در نزد عرف قذارت ندارد، اما شارع آن را به اموری که در نزد عرف قذر محسوب می شوند، اضافه کرده است.

سپس محقق نائینی می فرماید: ما در طهارت و نجاست سه چیز داریم:

اول: مفهوم طهارت و نجاست؛ که مانند سایر مفاهیم عرفی و اعتبارات عقلایی همچون ملکیت و زوجیت یک مفهوم عرفی به حساب می آید.

دوم: معروض طهارت و نجاست است و مراد از آن مصداقی است که مفهوم بر آن منطبق می شود؛ مثل مصادیق ملکیت و زوجیت. لکن گاهی عرف تطبیق مفهوم بر مصداق را درک می کند و گاهی آن را به جهت عدم احاطه درک نمی کند که در این صورت شارع باید دخالت نموده و عرف را راهنمایی کند. پس معروض طهارت و نجاست عبارت است از اموری که متصف به این وصف می شوند؛ مثلاً گفته می شود: مؤمن طاهر و کافر نجس است، در این مثال مؤمن و کافر معروض طهارت و نجاست بوده، لکن عرف به جهت عدم احاطه نمی تواند مفهوم طهارت و نجاست را بر آن دو منطبق کند، لذا مشکل در تطبیق آن مفهوم بر این مصداق است.

سوم: حکم شارع به جواز استعمال طاهر و حرمت استعمال نجس است و این دقیقاً مانند حکم شارع به حرمت تصرف در مال غیر یا حرمت اکل مال به باطل است.

به نظر محقق نائینی در این سه جهت هیچ فرقی بین ملکیت و زوجیت و بین طهارت و نجاست نیست. لذا ایشان بر خلاف شیخ نتیجه می گیرد که طهارت و نجاست از احکام وضعی است نه از امور واقعی و تصریح می کند که بین ملکیت و زوجیت و بین طهارت و نجاست فرقی نیست. (1)

ص: 297

مواضعی از کلام ایشان محل تأمل است:

### موضع اول

ایشان فرمود: اگر مقصود مرحوم شیخ این است که حکم شارع به طهارت و نجاست بعضی از اشیا به خاطر اشتغال طاهر و نجس بر نظافت و قذارت معنوی است، در این صورت این امر اختصاص به طهارت و نجاست ندارد بلکه جمیع موضوعات و متعلقات احکام شرعی مشتمل بر خصوصیت واقعی هستند که شارع بر طبق آن ها حکم کرده است.

به نظر می رسد این بیان محل اشکال است؛ زیرا ایشان بین طهارت و نجاست و بین مناط حکم به طهارت و نجاست خلط کرده؛ چون شیخ نمی خواهد بگوید مناط حکم به طهارت و نجاست عین نجاست و طهارت است تا این احتمال در کلام او داده شود؛ به عبارت دیگر سخن در این نیست که مناط طهارت و نجاست چیست تا گفته شود نظافت و قذارت حقیقی موجود در اشیا سبب طهارت و نجاست ظاهری شده است. پس مراد مرحوم شیخ این نیست که طهارت و نجاست عین قذارت و نظافت معنوی است که در اشیا وجود دارد. بنابراین به نظر می رسد اساساً این احتمال قابل قبول نیست.

### موضع دوم

ایشان در احتمال دوم فرمود: اگر مراد شیخ این باشد که اصل نجاست و طهارت از امور واقعی و خارجی است، این قابل قبول نیست چون طهارت و نجاست از امور اعتباری عرفی محسوب می شوند و دلیل بر این مدعا مسئله بداهت است.

این مسئله هم به نظر ما مخدوش بوده و ادعای بدون دلیل است؛ چون اگر این مطلب يك امر بدیهی بود این چنین مورد اختلاف و بحث قرار نمی گرفت. به علاوه

ایشان دلیل دیگری هم بر این ادعا اقامه نکرده، مضافاً این که تعبیر «اصل طهارت و نجاست» در کلام ایشان مبهم است و مراد ایشان از این عبارت «اگر منظور شیخ اصل طهارت و نجاست است...» روشن نیست.

### موضع سوم

محقق نائینی شاهی نیز بر مدعای خود ذکر و فرموده: این که عرف و عقلاً «یستقدر عن بعض الاشياء و لا يستقدر عن بعضها» دلیل بر اعتباری بودن طهارت و نجاست و مجعولیت آن دو می باشد.

این مطلب نیز به عنوان شاهد قابل قبول نیست؛ زیرا همین مطلب از سوی محقق عراقی (1) به عنوان شاهد بر این که طهارت و نجاست در بعضی موارد - مواردی که نظافت و قذارت آن ها در نظر عرف محسوس است - از امور واقعی می باشند ذکر شده؛ یعنی همین که عرف و عقلاً نسبت به بعضی اشیا استقدار دارند و نسبت به بعضی از آن ها استقدار ندارند، دلیل و شاهد بر این گرفته شده که طهارت و نجاست از امور واقعی اند، لذا خود این شاهد محل اشکال است.

### موضع چهارم

محقق نائینی هم چنین در بخشی از کلام خود فرمود: «در باب طهارت و نجاست سه چیز داریم: یکی مفهوم طهارت و نجاست، دیگری مصداق و معروض آن و سوم حکم شارع به جواز استعمال طاهر و حرمت استعمال نجس» و سپس نظر خود را راجع به هر يك از این سه امر بیان کرده است. این مطلب تا حدودی مورد قبول است؛ چون همان گونه که ایشان فرمود مفهوم طهارت و نجاست يك مفهوم عرفی است و مصداقش هم به وسیله عرف تطبیق می شود. لکن شارع بعضی از موارد را به مصداق

ص: 299

---

1- . همان، ص 401، قسمت پاورقی؛ «لا اشكال ظاهرا في أن النظافة والغذارة العرفية المحسوسة من الواقعات وغير مرتبط بعالم الجعل والاعتبار وإنما الكلام فيهما شرعا بحيث لم يكن في البين جهة محسوسة».

عرفی اضافه کرده است. هم چنین این مسئله که: «شارع حکم به جواز استعمال طاهر و حرمت استعمال نجس می کند و این از احکام تکلیفی است؛ مثل حرمت تصرف در مال غیر یا حرمت اکل مال به باطل محل بحث و اختلاف نیست و قابل قبول است.

ولی بحث اساسی در این است که صرف این که گفته شود: طهارت و نجاست از مفاهیم عرفی بوده و مصادیق شان هم به وسیله عرف معلوم می شود و بعضی احکام تکلیفی هم در مورد آن ها وضع شده اثبات نمی کند که آن ها مجعولند و مانند ملکیت و زوجیت می باشند. لذا اگر چه مطالب سه گانه ایشان درست است، اما نتیجه مذکور را نمی توان بر این مقدمات استوار کرد.

### نظر محقق عراقی

محقق عراقی قائل به تفصیل شده و نظر شیخ انصاری را نسبت به پاکی و ناپاکی عرفی که محسوس است می پذیرد. به نظر ایشان طهارت و نجاست بر دو قسم است: گاهی طهارت یا نجاست يك شیء مثل آب، عذره و خون از دید عرف محسوس است و گاهی محسوس نیست. ایشان می فرماید: نسبت به قسم اول یعنی طهارت و نجاست عرفی حق با شیخ است و همین که عرف و عقلا نسبت به بعضی از اشیا استقذار دارند و نسبت به بعضی از امور استقذار ندارند، دلیل بر آن است که این ها واقعی هستند؛ به عبارت دیگر در بعضی از امور خصوصیتی وجود دارد که باعث می شود عرف حالت انزجار پیدا کند و در بعضی از امور چنین خصوصیتی وجود ندارد؛ مثل آب، خاك، درخت، میوه و امثال آن. در نتیجه عرف نیز نسبت به این امور حالت انزجار ندارد و این نشان دهنده آن است که نظافت و قذارت از امور واقعی می باشند. همان گونه که ملاحظه می شود يك امر واحد را هم محقق نائینی و هم محقق عراقی شاهد بر مدعای خود گرفته اند، با این تفاوت که محقق نائینی آن را شاهد بر این

قرار داده که طهارت و نجاست از امور اعتباری عرفی می باشند، اما محقق عراقی آن را شاهد بر این می داند که طهارت و نجاست از امور واقعی هستند.

محقق عراقی می فرماید: بحث ما در قسم دوم یعنی اموری است که قذارت محسوس عرفی در آن نیست؛ مثل خمر و کافر که هیچ کدام قذارت محسوس و قابل مشاهده ندارند و چه بسا ظاهر خمر و انسان کافر، پاک و طاهر هم باشند، اما از دید شرع قذارت دارند. ایشان نسبت به این موارد در مرحله نخست دو احتمال می دهد:

احتمال اول این که طهارت و نجاست این امور هم مثل قسم اول از امور واقعی خارجی است که شارع با حکم به وجوب اجتناب پرده از قذارت آن ها برداشته است؛ یعنی ما به تنهایی نمی توانیم قذارت آن ها را درک کنیم بلکه با دستور شارع به اجتناب پی به قذارت آن ها می بریم.

احتمال دوم آن که طهارت و نجاست این امور از اعتبارات جعلی است؛ یعنی همان گونه که شارع ملکیت را عقیب بیع اعتبار کرده - چه به نحو جعل سببیت و چه به نحو جعل مسبب عقیب سبب، بنابر اختلافی که در این بحث وجود دارد- طهارت و نجاست را هم در این امور جعل و اعتبار کرده است. گویا شارع فرموده: «جعلتُ الکافر نجساً» و این هیچ ارتباطی با واقعیت انسان کافر ندارد؛ یعنی در انسان کافر خصوصیت و ناپاکی معنوی وجود ندارد تا به خاطر آن حکم به نجاست او شده باشد بلکه شارع به جهت مصالحی حکم به اجتناب از کافر کرده است؛ از جمله آن که کافران در تنگنا قرار بگیرند یا در اثر اختلاط با کفار، افکار و عقاید جامعه اسلامی تحت تأثیر آنان واقع نشود.

حال اگر احتمال اول پذیرفته شود، بین نظر محقق عراقی و نظر شیخ انصاری هیچ فرقی نخواهد بود؛ چون طبق این احتمال به نظر هر دو، طهارت و نجاست از امور واقعی است.

اما طبق احتمال دوم بین نظر شیخ و محقق عراقی تفاوت ایجاد می شود. محقق عراقی احتمال دوم را بر احتمال اول ترجیح داده، لکن برای این ترجیح دلیل محکم و قابل اتکایی ارائه نمی کند و فقط توضیح می دهد که منظور از جعلی بودن این امور جعل حقیقی نیست بلکه مراد ادعا و تنزیل است؛ یعنی شارع ادعائاً یا تنزیلاً این امور را که در نظر عرف طاهر و پاک هستند قذر و ناپاک قرار می دهد. البته مصحح این ادعا و تنزیل نیز ملائک و مناطی است که در آن ها وجود دارد و الا شارع نمی تواند بدون جهت چیزی را نازل منزله چیز دیگر قرار دهد.

محقق عراقی در ادامه می فرماید: اگر عرف احاطه داشت و این ملائک و مناط را می فهمید آثار قذارت و نجاست را نیز بر آن مترتب می کرد، همان گونه که بر عذر مترتب می نماید. پس این که عرف چنین آثاری را مترتب نمی کند، بدان جهت است که احاطه ندارد و نمی تواند و ملائک و مناط را درک کند. (1)

نتیجه سخن محقق عراقی این است که طهارت و نجاست از احکام وضعی نیستند و لذا این نزاع که آیا از يك حکم تکلیفی انتزاع شده تا مجعول تبعی باشند یا آن که مجعول استقلالی می باشند، محلی ندارد؛ چون طبق این فرض طهارت و نجاست یا از امور واقعی هستند یا از امور ادعایی که در صورت اول، دیگر به عنوان حکم وضعی شناخته نمی شوند و ارتباطی با جعل ندارند و در صورت دوم نیز جعل حقیقی در آن ها راه ندارد بلکه جعل به معنای ادعا و تنزیل به آن ها متعلق می شود.

پس در حقیقت محقق عراقی نه مانند مرحوم شیخ طهارت و نجاست را به نحو مطلق از امور واقعی دانست و نه مثل محقق نائینی مطلقاً از امور وضعی به حساب آورد بلکه نظر ایشان در واقع حدّ وسط بین نظر شیخ انصاری و محقق نائینی است.

ص: 302

به نظر محقق عراقی این کلام شیخ که فرمود: «طهارت و نجاست از امور واقعی هستند»، فقط در مورد قذارت و طهارت محسوس صحیح است. اشکال ما به ایشان این است که پاکی یا ناپاکی عرفی که ایشان از آن به قذارت و نطافت معنوی تعبیر کرده، چیزی نیست که به وسیله یکی از حواس پنج گانه درک شود. البته طبع انسان نسبت به برخی از اشیا تنفر و نسبت به بعضی دیگر تمایل دارد ولی تنفر یا تمایل انسان نسبت به اشیا به جهت پاکی یا ناپاکی آن ها نیست بلکه ناشی از امور دیگری است که در جای خود معلوم است. آن چه که محسوس است بعضی از خصوصیات است که در اشیا وجود دارد؛ مانند بوی نامطبوع یا بوی خوش، طعم نامطبوع و مانند آن که ممکن است موجب تنفر یا تمایل طبع انسانی نسبت به اشیا گردد، اما همان گونه که اشاره شد این مسئله ربطی به پاکی و ناپاکی آن ها ندارد. چه بسا انسان به چیزی تمایل داشته باشد که ناپاک است و یا از یک شیء با آن که پاک است تنفر داشته باشد. این امر بستگی به تصویری دارد که در ذهن انسان نسبت به آن شیء شکل می گیرد.

پس منظور از قذارت و نطافت، تمیزی و کثیفی نیست تا قابل حس باشد. اگر چه ممکن است در بسیاری موارد این امور با یکدیگر همراه باشند. بر این اساس اگر قذارت و نطافت محسوس نباشند دیگر نمی توان ادعا کرد این ها از امور واقعی محسوب می شوند؛ چون کلام ایشان مبنی بر واقعی بودن نطافت و قذارت عرفی بر این اساس است که عرف آن ها را حس کند.

## اشکال دوم

این اشکال نتیجه اشکال قبلی است؛ زیرا وقتی قذارت و نطافت عرفی را اموری واقعی ندانستیم، دیگر نمی توانیم بگوییم: شارع برخی موارد را نازل منزله قذارت و



نظافت عرفی قرار داده است؛ چون اساس مسئله ادعا و تنزیل مبتنی بر وجود ملاک و مناطی است که در منزل منہ وجود دارد و با ملاحظه آن گفته می شود: این همان است؛ یعنی منزل منہ باید واقعیت و حقیقتی داشته باشد تا بتوان اموری را نازل منزله آن قرار داد، در حالی که طبق فرض قذارت و نظافت عرفی از امور واقعی نبوده و واقعیتی برای آن ها متصور نیست، لذا نمی توان گفت: شارع مواردی را نازل منزله آن ها قرار داده و دیگر ادعا و تنزیل معنا نخواهد داشت.

پس در حقیقت این اشکال نتیجه اشکال قبلی است و اگر بر اساس احتمال دیگری که در کلام محقق عراقی داده شد، این جهت را مورد بررسی قرار دهیم، سؤال ما از محقق عراقی این است که اگر مراد این باشد به چه ملاکی چیزی را که عرف درک نمی کند وجود ادعایی و تنزیلی می دانید؟ اگر این چنین است باید مثل مرحوم شیخ ادعا کنید که «مواردی وجود دارد که عرف آن را درک نمی کند، لکن همین که شارع حکم به نجاست آن می کند، نجاست آن شیء کشف می گردد»، در این صورت چه منعی از این ادعا وجود دارد؟ مرحوم شیخ هم همین مطلب را فرمود که حکم شارع به نجاست يك شیء کشف از وجود واقعیتی به نام نجاست در آن شیء می کند. پس در حقیقت سؤال ما از محقق عراقی این است که چرا بین آن چه که عرف درک می کند و آن چه که درک نمی کند فرق می گذارید و اولی را واقعی ولی دومی را واقعی نمی دانید؟ در حالی که فرقی بین آن دو نیست.

البته ایشان به طور کلی معتقد است که باید بین اعتبارات قصدی و اعتبارات محض و حقایق ادعایی تفاوت قائل شد؛ چون مسئله جعل در حقیقت ادعایی و وجودات تنزیلی به آن کیفیتی که در اعتباریات وجود دارد محقق نیست و لذا از احکام وضعی محسوب نمی شوند. (1) به نظر ایشان در حقایق ادعایی جعل حقیقی

ص: 304

وجود ندارد بلکه جعل ادعایی و تنزیلی جریان می یابد. اما فرق اعتباریات قصدی و اعتباریات محض به نظر محقق عراقی این است که در اعتباریات قصدی به وسیله اعتبار يك واقعیتی در عالم مناسب با خودش پیدا می شود که با انقطاع معتبر و اعتبار همچنان پابرجاست، اما در اعتباریات محض این چنین نیست و حدوث و بقا دائر مدار اعتبار است.

ما هیچ يك از مصادیق احکام وضعی را که تا به حال مورد بررسی قرار گرفت به عنوان حقیقت تنزیلی مطرح نکردیم، اما در بحث های آینده خواهیم گفت که محقق عراقی در مسئله وکالت و نیابت می فرماید: وکالت از اعتباریات قصدی ولی نیابت از وجودات تنزیلی و حقایق ادعایی است.

### **نظر برگزیده**

به نظر ما حق در مسئله این است که طهارت و نجاست از امور اعتباری و مجعول است. توضیح مطلب این که عرف و عقلا در مورد برخی از اشیا اعتبار نجاست و طهارت می کنند و البته این اعتبار مانند سایر اعتبارات بدون پشتوانه نیست بلکه همه اعتباریات حتی اعتبارات محض تابع بعضی بایدها و نبایدها است؛ یعنی اعتبار عقلا ممکن است به جهت بعضی از مصالح و مفاسد در متعلقات یا برخی امور دیگر باشد. شارع نیز این اعتبارات عقلایی را امضا کرده است. بنابراین جعل شارع نسبت به اموری که عقلا در آن اعتباری دارند، يك جعل امضایی است مثل ملکیت ولی نسبت به اموری که عقلا اعتباری ندارند جعل تأسیسی است. به هر حال می توان ادعا کرد که طهارت و نجاست مجعولند؛ یا به جعل امضایی و یا به جعل تأسیسی. البته لازم به ذکر است که با آن که جعل تبعی در مورد آن ها ممکن است ولی با ملاحظه ظواهر ادله مشخص می شود که جعل آن ها استقلال است.

از مجموع مطالبی که گفته شد معلوم می‌گردد که ما با محقق نائینی در این که طهارت و نجاست مانند زوجیت و ملکیت می‌باشند موافقیم ولی نظر ایشان را که فرمود: بین طهارت و نجاست و بین زوجیت و ملکیت در کیفیت جعل فرق است، نمی‌پذیریم و قائلیم کیفیت جعل طهارت و نجاست هم مانند زوجیت و ملکیت است.

## 5. قضاوت و ولایت

به نظر ما قضاوت و ولایت از اموری هستند که متعلق جعل استقلالی قرار می‌گیرند و فرقی بین قضاوت و ولایت با نبوت و امامت نیست. ما سابقاً به این موضوع پرداخته و بعضی از انظار از جمله نظر محقق عراقی و محقق نائینی را ذکر کردیم.

محقق عراقی بین قضاوت و ولایت با نبوت و امامت تفاوت قائل شد. به نظر ایشان ثبوت امامت و نبوت برای بعضی از اشخاص به جهت خصوصیتی است که در نفس آن‌ها وجود دارد و ناشی از مرتبه کمال نفس آن‌ها است. بنابراین امامت و نبوت از امور واقعی هستند و با ولایت و قضاوت که از مجعولات و احکام وضعی می‌باشند، فرق دارند، لکن ما در همان موضع بیان کردیم که در کیفیت جعل بین قضاوت و ولایت و بین نبوت و امامت فرقی نیست. البته کمال نفس در مورد نبی و امام علیهما السلام قابل انکار نیست و ما معتقدیم که امام و نبی واجد شرایط عالی نفسانی هستند، اما وجود چنین مرتبه‌ای صرفاً مقتضی برای جعل امامت و نبوت است نه آن که موجب شود امامت و نبوت اموری واقعی و تکوینی باشند. ظواهر ادله نیز مساعد همین معنا است و ما به آیاتی از قرآن و روایات اشاره کردیم.

پس در مجموع قضاوت و ولایت و امامت و نبوت از امور مجعول بوده و از احکام وضعی محسوب می‌شوند. البته با تسامحی که در گذشته مورد اشاره قرار گرفت.

به نظر محقق نائینی قضاوت و امامت از احکام وضعی نبوده و جزء مجعولات به حساب

نمی آیند. در این رابطه به بعضی از آرا و انظار دیگر نیز اشاره شد. اما به نظر ما این ها مجعول به جعل استقلالی بوده و هیچ منعی از تعلق جعل استقلالی به آن ها وجود ندارد.

## 6. وکالت و نیابت

### اشاره

در مورد وکالت و نیابت نیز ما معتقدیم که این دو از مجعولات بوده و فرقی هم بین آن ها نیست، لکن محقق عراقی بین وکالت و نیابت تفصیل داده است.

### نظر محقق عراقی

ایشان می گوید: وکالت از اعتباریات قصدی ولی نیابت از حقایق ادعایی و وجودات تنزیلی است. (1) ما در بحث گذشته به فرق بین این دو اشاره کردیم؛ اعتباریات قصدی یعنی اعتباریات عرفی که به وسیله عرف جعل می شوند؛ بدین معنی که با انشای این امور اعتباری وصول به آن ها قصد شده و به همین دلیل به آن ها اعتباریات قصدی گفته می شود؛ زیرا به واسطه انشا قصد ایجاد و وصول به آن مورد نظر است. محقق عراقی ملکیت و زوجیت و هم چنین وکالت را از این قبیل می داند، اما در مورد نیابت می فرماید: نیابت از سنخ حقایق ادعایی و وجودات تنزیلی است؛ به این معنا که در نیابت، شخص نایب به منزله منوب عنه تلقی شده و ادعا می شود که گویا این شخص همان منوب عنه است و حکم او را دارد، البته در همان محدوده ای که نیابت به او محول شده است. طبق این بیان نیابت از دایره احکام وضعی خارج است و جعلی هم که در رابطه با آن و حتی تمامی وجودات ادعایی و حقایق تنزیلی مطرح می شود، یک جعل حقیقی نیست؛ زیرا خود این امور حقیقتاً جعل نمی شوند بلکه منشأ احداث و ایجاد آن ها است که مجعول حقیقی می باشد. پس تعبیر به جعل به یک معنا در مورد وجودات ادعایی و حقایق تنزیلی صحیح نیست.

ص: 307

لذا ایشان معتقد است که نیابت از سنخ تنزیل و ادعا که غیر از اعتبار است می باشد و به عنوان يك حکم وضعی و امر مجعول تلقی نمی شود. بر خلاف وکالت که آن را از اعتباریات قصدی دانسته و می گوید: جعل به همان نحوی که در ملکیت و زوجیت وجود دارد در مورد وکالت نیز ثابت است.

البته اساس این مبنا جای بحث دارد و باید مشخص شود چه فرقی بین اعتبار و تنزیل است. در عبارات بسیاری از بزرگان اعتبار و تنزیل به جای هم به کار رفته و فرق روشنی بین آن دو بیان نشده است. لذا مناسب است این مسئله در جای خود مورد رسیدگی قرار گرفته تا فارق بین اعتبار و تنزیل معلوم گردد.

### **نظر برگزیده**

به نظر ما بین نیابت و وکالت از حیث کیفیت جعل فرقی نیست و هر دو از اعتبارات عرفی هستند، لکن فرق بین آن دو در خود معنای وکالت و نیابت است. معنای وکالت این است که وکیل ولی و سلطان در تصرف در مال یا امور مربوط به موکل قرار می گیرد ولی در نیابت این چنین نیست. اگر چه به يك معنا نایب نیز در آن محدوده ای که منوب عنه برای او تعیین کرده وظایفی دارد که باید انجام دهد، اما در عین حال با وکالت از حیث معنا تفاوت هایی دارد و این مسئله در اصل کیفیت جعل آن دو تأثیری ندارد و در هر دو گفته می شود: «جَعَلْتَهُ نَائِبًا» یا «جَعَلْتَهُ وَكِيلاً» و فقط متعلق جعل در هر يك متفاوت است و این مسئله همان گونه که گفتیم تأثیری در خود جعل ندارد. لذا به نظر ما هر دو از مجعولات اند و از اعتبارات عرفی محسوب می شوند.

### **7. رخصت و عزیمت**

آخرین موردی که در این بحث مطرح می شود مسئله رخصت و عزیمت است. در این مورد هم این سؤال مطرح است که رخصت و عزیمت از احکام وضعی و

مجموعات محسوب می شوند یا خیر؟ در گذشته مطالبی راجع به معنای رخصت و عزیمت بیان کرده و گفتیم: رخصت به معنای «سقوط امر علی وجه التسهیل» و عزیمت به معنای «سقوط امر علی وجه الالزام» است؛ به عبارت دیگر اگر به چیزی امر شود و سپس آن امر رأساً اسقاط گردد، به آن عزیمت می گویند. اما اگر پس از تعلق امر به چیزی وجوبش ساقط شود ولی رجحانش باقی بماند، به آن رخصت می گویند. پس در رخصت اگر مأموریه ای که امرش ساقط شده اتیان شود تشریح و حرام نیست، اما در عزیمت حرام است؛ چون اگر چه قبلاً امر شارع به آن تعلق گرفته اما در این شرایط و در این ظرف خاص باید ترك شود؛ مثل دو رکعت نمازی که از نمازهای چهار رکعتی در مورد شخص مسافر ساقط می شود، در نتیجه اگر مسافر نماز خود را کامل بخواند، مرتکب تشریح شده است. اما در مورد این که رخصت و عزیمت از احکام وضعی بوده یا از احکام تکلیفی محسوب می شوند، بعضی معتقدند که رخصت و عزیمت از احکام وضعی بوده ولی حق آن است که رخصت و عزیمت مندرج در احکام تکلیفی می باشند، نه این که خودشان به عنوان حکم تکلیفی شناخته شوند؛ به این بیان که وقتی مولا به چیزی امر می کند و سپس این امر را برمی دارد، رفع وجوب نموده و از آن جا که رفع وجوب يك حکم تکلیفی است و نمی توان آن را جزء احکام وضعی قرار داد، قهراً رخصت و عزیمت از احکام تکلیفی محسوب می شوند. پس اگر بخواهیم به نظر دقیق بنگریم باید بگوییم احکام تکلیفی چهار حکم است و همان گونه که اباحه را جزء احکام تکلیفی قرار ندادیم، رخصت و عزیمت نیز از اقسام حکم تکلیفی به حساب نمی آیند ولی با بیانی که گذشت می توان این دو را به احکام تکلیفی ملحق نمود.

توضیح بیشتر آن که باید دید تعریف احکام تکلیفی منطبق بر رخصت و عزیمت هست یا خیر. سابقاً اشاره شد که ملاك حکم تکلیفی این است که متضمن بعث و زجر

باشد، بر خلاف حکم وضعی که متضمن بعث و زجر نیست. البته محقق نائینی علاوه بر بعث و زجر قید دیگری را هم اضافه کرده و فرمود: حکم تکلیفی حکمی است که اولاً و بالذات به افعال بندگان متعلق شود و حکم وضعی آن است که اولاً و بالذات به افعال بندگان تعلق نگیرد، لکن همان گونه که اشاره گردید ذکر این قید ضرورتی ندارد.

حال باید دید آیا رخصت و عزیمت متضمن بعث و زجر هستند یا خیر؟ به بیان دیگر آیا از این که شارع از آن امری که قبلاً صادر کرده بود دست برداشته و آن را یا به نحو الزام و یا به نحو تسهیل ساقط می کند می توان نتیجه گرفت که در رخصت و عزیمت نحوه ای از بعث و زجر وجود دارد؟ در پاسخ به این سؤال می توان گفت: عزیمت و رخصت متضمن بعث و زجراند هر چند که بعث و زجر موجود در آن دو مثل بعث و زجر موجود در وجوب و استحباب و کراهت و حرمت نبوده بلکه مع الواسطه است؛ چون در رخصت و عزیمت شعبه یا رشحه ای از بعث و زجر وجود دارد. لذا اولی این است که رخصت و عزیمت را در محدوده احکام تکلیفی قرار دهیم نه در محدوده احکام وضعی.







یکی دیگر از تقسیمات حکم شرعی تقسیم آن به مولوی و ارشادی است. گرچه در این تقسیم سخن از حکم تکلیفی نیست ولی از ظاهر کلمات بسیاری از اصولیین برمی آید که مقسم این تقسیم حکم تکلیفیات است. این گروه معتقدند در احکام وضعی، مولویت و ارشادیت راه ندارد؛ مثلاً صحت و فساد مولوی و صحت و فساد ارشادی نداریم ولی به نظر می رسد می توان این تقسیم را به نوعی در احکام وضعی نیز جاری دانست.

مسئله تقسیم حکم به مولوی و ارشادی از مسائل نسبتاً مهم علم اصول است که در فصل مستقلی به این عنوان در علم اصول گردآوری نشده بلکه اصولیون در مواضع مختلف متعرض آن شده اند؛ مثلاً در بحث مقدمه واجب یا واجب غیری و واجب نفسی این بحث مطرح شده است که آیا مولویت در واجب غیری معنا دارد یا خیر و آیا می شود يك واجب غیری که مولوی باشد را تصویر نمود؛ به عبارت دیگر آیا واجب غیری مانند واجب نفسی می تواند به مولوی و ارشادی تقسیم شود؟

از دیگر مباحثی که این مسئله در آن مطرح شده مبحث أصالة الاحتیاط است. در

این بحث این مسئله مطرح شده که آیا امر به احتیاط مانند «اخوك دينك فاحتط لدينك»<sup>(1)</sup> يك امر مولوی است یا ارشادی؟ در آن بحث امر به احتیاط را با امر به اطاعت در «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»<sup>(2)</sup> که مشهور قائل به ارشادی بودن آنند، مقایسه می کنند.

هم چنین این مسئله در بحث ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی مطرح است؛ به این معنا که آیا حکم شرعی در مواردی که با حکم عقلی ملازمه دارد ارشادی است یا مولوی؟

به هر حال مسئله مولویت و ارشادیت از جهات مختلف قابل بررسی است. بر این اساس ما مباحث مربوط به آن را در ضمن چند گفتار پیگیری می نماییم.

ص: 314

- 
- 1- . وسائل الشیعه، ج 27، باب 12 من ابواب صفات القاضی، ص 167، ح 46؛ بحار الانوار، ج 2، باب 31 من تتمه ابواب العلم، ص 258، ح 4 و غیر آن. متن روایت در تمام مصادر این گونه است: «اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت».
  - 2- . نساء: 59؛ مائده: 92؛ نور: 54؛ محمد: 33؛ تغابن: 12.





قبل از بررسی ماهیت حکم مولوی و ارشادی و بیان اقوال و انظار مختلف درباره آن لازم است موارد استفاده و استعمال حکم ارشادی ذکر شود:

### 1. ارشاد به حکم عقل مبنی بر وجوب اطاعت خدا

در مثل «أَطِيعُوا اللَّهَ» که در آن به اطاعت خداوند متعال امر شده و هم چنین در مواردی که از معصیت خداوند نهی شده، گفته می شود این امر و نهی ارشاد به حکم عقل است؛ زیرا حاکم در مثل این موارد عقل بوده و چنان چه در لسان شرع نسبت به آن امر یا نهی شود، ارشاد به همان درك عقل مبنی بر وجوب اطاعت خداوند است. البته شیخ انصاری از بعضی نقل می کند که وجوب اطاعت، شرعی است (1) ولی چه بسا مراد وجوب اطاعت از غیر خدا؛ یعنی رسول اکرم صلی الله علیه و آله باشد که محل اختلاف است.

در مورد امر به اطاعت و نهی از معصیت گفته می شود: جعل شارع و امر و نهی مولوی شرعی ممکن نیست. چند دلیل نیز بر این مدعی اقامه شده است:

اول: به طور کلی اطاعت از اوامر و نواهی مولوی خداوند واجب است. حال اگر امر به اطاعت و نهی از معصیت نیز به عنوان امر و نهی مولوی شرعی قلمداد شود،

ص: 317

موجب تسلسل خواهد بود و سلسله نامتناهی از احکام و اوامر و نواهی مولوی پدید خواهد آمد و این محال است. لذا امر به اطاعت و نهی از معصیت نمی تواند مولوی باشد و قابل جعل توسط شارع نیست.

دوم: در مورد اطاعت و معصیت، وجود امر و نهی مولوی شرعی مستلزم لغویت خواهد بود، از این رو صدور آن از شارع محال است؛ چون حکم مولوی شرعی به جهت بعث مکلف صادر می شود و چنان چه تکالیف شرعی باعثیت داشته باشند، صدور حکم لغو خواهد بود؛ به عبارت دیگر در مورد اطاعت و معصیت از آن جا که عقل مکلف را به سوی اطاعت تحریک و از معصیت گریزان می کند، دیگر صدور امر به اطاعت و نهی از معصیت از سوی شارع لغو خواهد بود. البته در مورد این محذور نکته ای وجود دارد که به آن اشاره خواهد شد.

لازم به ذکر است این ادله از سوی بعضی مورد اشکال واقع شده است.

## 2. ارشاد به حکم عقل مبنی بر حسن و قبح

در مواردی که عقل، حسن و قبح چیزی را درک کند، بحث از ملازمه حکم عقل و حکم شرع مطرح می شود. بعضی گفته اند: چنان چه کسی این ملازمه را بپذیرد، در این صورت ما کشف می کنیم شارع بر اساس حکم عقل یک حکم شرعی را جعل نموده که به عنوان حکم مولوی شناخته می شود و چنان چه کسی ملازمه را انکار نماید آن گاه حکم شرعی حمل بر ارشاد می شود. در این مورد بر خلاف مورد قبلی امکان جعل یک حکم شرعی مولوی وجود دارد.

البته بعضی مثل محقق نائینی در این زمینه بین درک عقل نسبت به حسن و قبح در سلسله علل احکام و حسن و قبح در سلسله معلولات احکام تفصیل داده و می فرماید: اگر عقل، حسن یا قبح یک فعل را درک کند طبق قاعده ملازمه شارع بر

اساس آن حکمی جعل نموده ولی چنانچه عقل، حسن و قبح چیزی که در سلسله معلولات احکام است را درک کند، شارع بر اساس آن حکمی را جعل نکرده است. (1) این بدان معنا نیست که شارع در این موارد نمی تواند حکمی جعل کند بلکه بدین معنا است که نمی توان کشف کرد که شارع در این موارد حکمی دارد.

بعضی مثل محقق اصفهانی نیز اساسا به واسطه لزوم لغویت امکان جعل حکم شرعی را در این موارد منکرند. ایشان معتقد است: چنانچه احراز شود فعلی دارای مصلحت بوده و مفسده ای بر آن مترتب نمی باشد، جای حکم مولوی شرعی نیست؛ چون حقیقت حکم مولوی شرعی عبارت از انشا به داعی جعل داعی یعنی ایجاد انگیزه در مکلف برای انجام دادن فعل است و وقتی مکلف وجود مصلحت و عدم مفسده را درک کند، بدیهی است که عقل او به لزوم انجام فعل حکم کرده و با وجود این انگیزه دیگر جعل داعی از ناحیه شارع لغو است. (2) لذا ایشان به طور کلی در این موارد حکم شرعی را ارشادی می داند.

همان گونه که ملاحظه گردید در این قسم از استعمال ارشادی اگر چه جعل حکم مولوی شرعی مستلزم محذور تسلسل نیست ولی به نظر محقق اصفهانی محذور لغویت کماکان به قوت خود باقی است.

لکن کلام ایشان از چند جهت محل تأمل و اشکال است:

اولاً: بیان ایشان قابل نقض است؛ زیرا عقل در مواردی مصلحت یا مفسده فعلی را درک کرده ولی معذک در آن موارد حکم مولوی شرعی وجود دارد؛ مثل کذب و

ص: 319

1- . اجود التقریرات، ج2، ص123؛ فوائد الأصول، ج3، صص 120 و 121 و 399.

2- . نهاية الدراية، ج2، ص 321 \_ 323؛ «وَأَمَّا إِمْكَانُ الْحُكْمِ الْمَوْلَوِيِّ عَلَى طَبَقِهِ أَيْ حُكْمِ الْعَقْلِ فَقَدْ مَرَّرْنَا أَنَّ التَّكْلِيفَ الْمَوْلَوِيَّ هُوَ الْإِنْشَاءُ بِدَاعِيٍ جَعَلَ الدَّاعِي، وَقَدْ مَرَّ أَيْضًا أَنَّ التَّكْلِيفَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ دَاعِيًا عَلَى أَيِّ تَقْدِيرٍ وَلِكُلِّ مَكْلُوفٍ عَمُومًا إِلَّا بِلِحَازٍ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى مُوَافَقَتِهِ مِنَ الثَّوَابِ وَعَلَى مُخَالَفَتِهِ مِنَ الْعِقَابِ، وَحَيْثُ إِنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ الْعَدْلَ يُوجِبُ اسْتِحْقَاقَ الْمَدْحِ، وَالظُّلْمَ يُوجِبُ اسْتِحْقَاقَ الذَّمِّ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ وَمِنْهُمْ الشَّارِعُ فَهُوَ كَافٍ فِي الدَّعْوَةِ مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ، وَلَا مَجَالَ لِجَعْلِ الدَّاعِيِ بَعْدَ ثُبُوتِ الدَّاعِيِ مِنْ قَبْلِهِ».



ظلم؛ یعنی در این موارد فقط عقل حکم به عدم مجواز نکرده بلکه شرع نیز حکم به حرمت نموده و بر آن ها عقاب و عذاب مترتب کرده است.

ثانیا: پاسخ حلی به ایشان این است که با وجود درك عقل نسبت به مصلحت یا مفسده افعال، جعل داعی از ناحیه شارع محذوری در پی ندارد؛ چون حقیقت حکم شرعی مولوی انشا به داعی جعل داعی است ولی این بدان معنا نیست که حتماً داعی و انگیزه فعلی ایجاد کند بلکه منظور این است که امکان جعل داعی در آن باشد؛ یعنی قابلیت و شأنت و صلاحیت ایجاد داعی و انگیزه در آن وجود داشته باشد و این صلاحیت و قابلیت در این موارد وجود دارد، هر چند بالفعل این انگیزه را ایجاد نکند. به این مطلب سابقا اشاره گردید و حتی خود ایشان در مواردی بر این نکته تأکید کرده است.

لذا در مجموع به نظر می رسد در این نوع از استعمال ارشادی جعل حکم مولوی شرعی ممکن است.

### 3. ارشاد به حکم عقلا

شارع در مواردی به حکم عقلا استناد می کند؛ مثل آن چه از «أَوْفُوا بِالْعُقُود»<sup>(1)</sup> استفاده می شود. در این مثال امر به وجوب وفای به عقد در حقیقت ارشاد به لزوم عقد و نداشتن حق فسخ است. این حکم قطعا به عنوان يك حکم عقلی شناخته نمی شود بلکه می توان آن را يك حکم عقلایی دانست که شارع آن را امضا کرده و در عین حال يك وجوب تکلیفی مولوی هم بر طبق آن جعل کرده است.

البته محقق خوبی فرموده: منظور از ارشادی در مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُود»، ارشادی در مقابل مولوی نیست بلکه ارشادی مولوی است. به نظر ایشان در ارشادی مقابل مولوی مثل «أَطِيعُوا اللَّهَ»،<sup>(2)</sup> اساسا جایی برای اعمال مولویت نیست و این امر تنها

ص: 320

1- . مائده: 1.

2- . سوره نساء، آیه 59 و غیر آن.

ارشاد به حکم عقل است ولی در ارشادِ مولوی مولویت وجود دارد؛ زیرا امضای عقد و غیر قابل فسخ دانستن آن حکمی مولوی است که به جعل شارع ثابت شده است.<sup>(1)</sup> بر این اساس حکم ارشادی در واقع بر دو قسم است: ارشادی غیر مولوی و ارشادی مولوی که مراد از ارشادی غیر مولوی همان ارشادی در مقابل مولوی است.

#### 4. ارشاد به جزئیت و مانعیت

گاهی امر به چیزی و یا نهی از چیزی ارشاد به جزئیت یا مانعیت آن شیء تلقی می شود؛ مثلاً در مورد نماز امر به رکوع و سجود، ارشاد به جزئیت آن دو و نهی از خندیدن در نماز، ارشاد به مانعیت آن می باشد. در این موارد امکان جعل مولوی و تکلیفی وجود دارد و شارع می تواند امر به اجزاء و نهی از موانع به نحو تکلیفی داشته باشد ولی این اوامر و نواهی در واقع اوامر و نواهی ضمنی می باشند؛ زیرا امر به مرکب امر به اجزاء آن نیز می باشد.

از آن چه گفته شد معلوم می گردد در همه موارد به جز مورد اول از موارد استعمال ارشادی امکان جعل مولوی شرعی وجود دارد.

ص: 321

---

1- . مصباح الفقاهه، ج6، ص27.







در این فصل بحث در این است که آیا تقسیم حکم شرعی به مولوی و ارشادی صحیح است یا خیر؟ بعضی بر این باورند که این تقسیم صحیح نیست؛ زیرا همه احکام شرعی را مولوی می دانند. برخی دیگر نیز از این جهت که همه احکام شرعی را ارشادی می دانند، این تقسیم را رد می کنند. در مقابل، گروه کثیری معتقدند: این تقسیم صحیح بوده و می توان حکم شرعی را به دو قسم مولوی و ارشادی تقسیم نمود. البته این اختلاف چه بسا ناشی از ابهاماتی است که در تعریف حکم مولوی و ارشادی وجود داشته و به درستی این دو قسم تبیین نشده اند. به هر حال مناسب است اجمالاً اقوال و انظار موجود در این بحث مورد رسیدگی قرار گیرد.



اشاره

بعضی به طور کلی منکر حکم ارشادی بوده و معتقدند: همه اوامر و نواهی شارع مولوی هستند. از جمله کسانی که به این نظریه ملتزم شده مرحوم فیروزآبادی صاحب عنایة الاصول(1) و مرحوم آیه الله آملی می باشند.

دلیل اول

مرحوم آیه الله آملی در این رابطه می گوید: حکم شرعی مولوی گاهی دارای ملاک معلوم و واضح برای مکلف است و گاهی ملاک آن برای مکلف واضح نیست؛ چون هر تکلیفی که از ناحیه شارع جعل شود از وجود مصلحت و مفسده ای در متعلق آن حکایت می کند. حال اگر ملاک حکم و نکته تشریح معلوم نبود حمل بر حکم تکلیفی شده ولی چنان چه ملاک حکم معلوم باشد؛ مثل موارد ارشاد به جزئیت، در این صورت مکلف کشف می کند این حکم شرعی ارشاد به جزئیت دارد.(2)

ص: 327

- 
- 1- . عنایة الأصول، ج 1، ص 251. «فأوامر الشارع و نواهیة کلها مولویة بهذا المعنی ای تكون عن إرادة وکراهة فی نفسه الشریفة ناشئة عن الخواص والآثار والمنافع والمضار الموجودة فی الفعل فیترتب علی موافقتها القرب والثواب وعلی مخالفتها البعد والعقاب».
  - 2- . مجمع الأفكار، ج 1، ص 93.



طبق این بیان چنانچه ملاک حکم روشن باشد باز هم حکم مولوی است ولی به تعبیر ایشان در عین مولویت ارشاد به جزئیت نیز دارد. لذا از نظر ایشان حکم شرعی حقیقتاً همان حکم مولوی است و اطلاق حکم ارشادی به آن صرفاً يك اصطلاح است.

## بررسی دلیل اول

آنچه ایشان فرموده بیش از آنکه جنبه استدلال داشته باشد، به تبیین اصل ادعا شبیه تر است ولی به هر حال این که گفته: «اصطلاح حکم ارشادی در جایی استعمال می شود که ملاک حکم برای مکلف واضح باشد؛ مثل ارشاد به حکم عقل» مخدوش است؛ زیرا همان گونه که اشاره شد موارد استعمال حکم ارشادی مختلف بوده و همه جا ملاک حکم روشن نیست و چنانچه بیان شارع نباشد مکلف قادر به کشف آن نیست. به علاوه آنچه ایشان بیان کرده نمی تواند امکان جعل يك حکم ارشادی را نفی کند بلکه حتی دلیل بر عدم وجود حکم ارشادی در شرع هم نیست؛ چون ایشان معتقد است حکم ارشادی فقط يك اصطلاح است و حقیقتی متفاوت از حکم مولوی ندارد، در حالی که بیان ایشان دلالت بر این مطلب می کند که این استعمال صرفاً يك استعمال مجازی نیست.

## دلیل دوم

صاحب عنایة الاصول نیز معتقد است همه احکام شرعی مولوی اند. مرحوم فیروزآبادی می گوید: حکم ارشادی که به مصالح و مفاسد اعمال اشاره می کند و خالی از اراده و کراهت یا حب و بغض است، فقط در خصوص موالی عرفی صحیح است که مصالح و مفاسد مربوط به دیگران موجب حب و بغض و یا اراده و کراهت در آنان نمی شود، لذا ثواب و عقابی نیز بر آن مترتب نیست ولی در مورد خداوند متعال که

ص: 328

لطف و رحمت او شامل همه است، مصلحت و مفاسد موجود در افعال دیگران باعث حبّ و بغض و اراده و کراهت می‌گردد؛ یعنی مثلاً چنان چه عملی دارای مصلحت باشد، قطعاً خداوند آن را اراده می‌کند. (1)

آن چه از بیان ایشان استفاده می‌شود انکار حکم شرعی ارشادی است و به نظر ایشان همه احکام شرعی مولوی می‌باشند.

## بررسی دلیل دوم

اولاً: این که ایشان می‌گویند: «چون حکم ارشادی به مصالح و مفاسد اعمال ارشاد می‌کند پس مبادی حکم مولوی مثل حب و بغض و اراده و کراهت در آن راه ندارد»، صحیح نیست چون به هر حال در حکم ارشادی هم مثل حکم مولوی انشای تحقق دارد ولی داعی و غرض از این انشاء، بعث و تحریک مکلف نیست بلکه صرفاً تأکید و نُصح است و به همین جهت منعی از تحقق مبادی یعنی حب و بغض و اراده و کراهت در آن نیست.

ثانیاً: در برخی از موارد حکم ارشادی مثل امر به اطاعت و نهی از معصیت قطعاً این استدلال جریان ندارد؛ چون در این موارد اساساً امکان جعل حکم مولوی وجود ندارد و تحقق اراده مستقل و ثواب و عقاب مستقل از ناحیه شارع ممکن نیست.

ص: 329

## اشاره

گروه دیگری از بزرگان در مقابل گروه نخست به طور کلی منکر حکم شرعی مولوی بوده و معتقدند: همه اوامر شارع ارشادی هستند و شارع اساساً حکم شرعی مولوی ندارد.

در این رابطه دو دلیل اقامه شده است:

## دلیل اول

تصویر دو قسم از اوامر در مورد عقلاً هیچ مشکلی ندارد. یک قسم از اوامر که بر مخالفت آن عقاب مترتب می شود و قسم دیگر که مثل اوامر اطبا است و ارشادی می باشد ولی این مطلب در مورد قوانین الهی متصور نیست؛ چون اوامر و قوانین اسلامی صرفاً همانند اوامر اطبا می باشند که ارشاد به مصالح اشیا و مفاسد آن ها دارند. در اوامر و نواهی اطبا صرفاً خواص و آثار اعمال و تبعات قهری و تکوینی آن کشف می شوند و آنان بیماران خویش را از عواقب سوء این اعمال برحذر می دارند و یا به حسن عاقبت آن ترغیب می نمایند. بنابراین همان گونه که معقول نیست طیب امر مولوی داشته باشد، در مورد خداوند متعال نیز این چنین است؛ زیرا اعمال انسان ها دارای عواقب و تبعاتی است که قهراً بر آن ها مترتب می شود و ثواب عقاب دیگری بر

موافقت و مخالفت جعل نشده است؛ به عبارت دیگر طبق مبنای تجسّم اعمال، ثواب و عقاب اعمال از امور تکوینی بوده و شارع با ارسال پیامبران و انزال کتب صرفاً بندگان را نسبت به این عواقب آگاه می‌کند. بر این اساس، دیگر معقول نیست که اوامر الهی در این محیط مولوی باشند بلکه صرفاً ارشاد به این تبعات و عواقب می‌باشند. (1)

## بررسی دلیل اول

این استدلال از چند جهت محل اشکال است:

اولاً: مبنای این استدلال آن است که ثواب و عقاب موجود در شرع صرفاً امور تکوینی باشند و مجعول بودن آن‌ها انکار شود. لذا چنان چه کسی به این مبنا اشکال داشته باشد که جای اشکال نیز هست دیگر نمی‌توان به این دلیل اخذ نمود.

ثانیاً: بر فرض تسلیم نسبت به مبنا اشکال این است که این مبنا به مسئله ثواب و عقاب که از آثار احکام و مخالفت و موافقت با آن‌ها می‌باشد، مربوط است، در حالی که در احکام ارشادی سخن از ملاکات احکام یعنی مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام است و به نظر می‌رسد بین این دو مسئله خلط شده است.

ثالثاً: واجبات تعبدی که محتاج قصد قربت اند متوقف بر این می‌باشند که امر آن‌ها مولوی باشد و چنان چه اوامر مولوی در شریعت انکار شوند، واجب تعبدی و قربی هم مورد انکار واقع خواهد شد، در حالی که نمی‌توان به چنین مطلبی ملتزم گردید.

## دلیل دوم

این دلیل مبتنی بر مسلك جعلی بودن عقاب و ثواب است و با رعایت این مبنا در صدد انکار حکم مولوی می‌باشد.

محصل این دلیل آن است که خداوند متعال ذاتاً و فعلاً عالی است و همه

ص: 331

موجودات به سوی او متوجه اند و از آن جا که خداوند از همه برتر است، هیچ التفات و توجهی به موجودات پایین تر ندارد؛ یعنی هیچ کاری را برای آن ها انجام نمی دهد و غایت فعل او ذات خود اوست. آن گاه چگونه ممکن است موجودی که مستعلی بالذات است و اساساً معقول نیست متکفل امور دانی شود، برای انبعاث بندگان امر مولوی صادر کند. لذا حتی اگر ما تکوینی بودن ثواب و عقاب را هم نپذیریم، می توانیم حکم مولوی را انکار کنیم. (1)

## بررسی دلیل دوم

این دلیل تالی فاسدی دارد که حتی خود مستدل هم نمی تواند بدان ملتزم شود؛ زیرا اگر از این قاعده که فلاسفه گفته اند چنین نتیجه ای گرفته شود لازمه اش آن است که از اساس لزوم هدایت خلق و ضرورت بعث رسل و انزال کتب زیر سؤال رود، در حالی که قطعاً نمی توان به این مطلب ملتزم شد و حتی خود فلاسفه نیز از این مطلب چنین چیزی را اراده نکرده اند. آن چه منظور نظر آنان می باشد این است که خداوند متعال به موجودات پست تر و دانی نظر و توجه و التفات استقلالی ندارد، نه آن که اصلاً التفات نداشته باشد؛ به عبارت دیگر التفات و توجه حق تعالی به مخلوقات تابعی از التفات و حبّ او به ذات خویش است و حبّ ذات موجب حبّ مخلوق است. (2)

## دلیل سوم

اگر امر صادر از خداوند تبارک و تعالی برای خود او هیچ ثمره و اثری نداشته باشد و مخالفت و موافقت آن مستلزم هیچ منفعت و ضرری برای او نباشد بلکه همه منافع و مضارّ در اوامر و نواهی به بندگان متوجه شود، آن گاه چگونه می توان پذیرفت که این اوامر مولوی باشند.

ص: 332

---

1- . همان، ص 159.

2- . الحکمة المتعالیة، ج 2، ص 264.

بطلان این دلیل واضح و روشن است؛ زیرا بین عدم عود منافع و مضار به خداوند تبارك و تعالی و مولوی بودن اوامر هیچ ملازمه ای نیست. در این که امر صادر از خداوند تبارك و تعالی برای خود او هیچ اثر و ثمره ای ندارد و منافع و مضار در اوامر و نواهی متوجه بندگان است تردیدی نیست ولی لازمه این مطلب عدم مولویت اوامر خداوند نیست؛ چون مولویت اوامر الهی مبتنی بر عود یا عدم عود منافع و مضار به خداوند نمی باشد و همه کسانی که قائل به صحت تقسیم حکم به مولوی و ارشادی می باشند نیز معتقدند منافع و مضار در اوامر و نواهی متوجه عباد است نه خداوند.

## اشاره

بعضی معتقدند که ارشادیت و مولویت جهات مختلف یک حکم اند، نه آن که انواع حکم شرعی باشند؛ یعنی هر حکمی از یک جهت دارای جنبه ارشاد به مصلحت و مفسده موجود در متعلق آن می باشد و از جهت دیگر ثواب و عقاب بر آن مترتب می شود. لذا نمی توان حکم مولوی را قسیم حکم ارشادی دانست؛ چون قسیم یک شیء با خود آن شیء قابل جمع نیست، در حالی که این دو جنبه با یکدیگر قابل جمع می باشند. پس هر حکمی جامع دو عنوان مولوی و ارشادی است. (1)

## بررسی

این قول نیز ناتمام است؛ چون علاوه بر آن که مبتنی بر تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلق احکام است و این مبنا به نظر ما مخدوش می باشد، مشکل اصلی آن این است که از محل نزاع خارج است؛ چون اساساً بحث در این است که آیا احکام شرعی دارای ثواب و عقاب مجعول می باشند یا خیر؟ در این قول، اصل وجود

ص: 334

---

1- . بدائع الافکار، ص 213؛ فوائد الأصول، ج 2، ص 438.

ثواب و عقاب مجعول برای همه احکام شرعی مفروض گرفته شده، در حالی که اگر حکم مولوی را به حکمی که ثواب و عقاب بر آن مترتب است و حکم ارشادی را به حکمی که مستلزم ثواب و عقاب نیست، تفسیر کنیم، این اول نزاع است که آیا در شریعت می توان احکام را به این دو قسم تقسیم کرد و آیا اساساً در همه احکام این دو جنبه و جهت وجود دارد یا خیر؟

بر فرض هم بپذیریم در بعضی احکام این دو جهت وجود دارد ولی آیا می توان این مطلب را به همه احکام شرعی تسری داد و آن را در مورد همه احکام پذیرفت؟

ص: 335



با توجه به آن چه تاکنون بیان گردید، می توان تقسیم حکم شرعی به حکم ارشادی و حکم مولوی را صحیح دانست. این مطلب با دقت در موارد استعمال امر ارشادی که در گذشته بیان گردید و هم چنین تعریف حکم ارشادی و مولوی که در آینده خواهد آمد واضح می گردد؛ چون در شرع اوامری مثل «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»<sup>(1)</sup> داریم که در آن ها امکان جعل حکم شرعی مولوی وجود ندارد؛ یعنی از طرفی این قسم از اوامر در شرع واقع شده و از سوی دیگر این امر نمی تواند تعییناً يك حکم شرعی و امر الهی مثل «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» باشد. تفاوت بین «أَطِيعُوا اللَّهَ» و «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» کاملاً واضح است و هر دو هم در شرع وارد شده، پس صرف نظر از موارد حکم ارشادی و حکم مولوی و محدوده آن ها قدر متیقن آن است که «أَطِيعُوا اللَّهَ» به عنوان يك امر الهی نمی تواند يك حکم شرعی مولوی باشد، در حالی که وقوع آن در شرع هم قابل انکار نیست. پس معلوم می گردد این امر قسم دیگری از اوامر شرعی است. لذا اصل تقسیم حکم شرعی به مولوی و ارشادی صحیح می باشد.

ص: 336

بحث در این است که آیا امر ارشادی در مقابل وجوب و استحباب قرار داشته و قسیم آن دو می باشد یا آن که امر علاوه بر تقسیم به وجوب و استحباب، به مولوی و ارشادی نیز تقسیم می شود؟ به عبارت دیگر آیا تقسیم امر به مولوی و ارشادی در عرض تقسیم امر به وجوبی و ندبی است یا آن که امر در همان ابتدا به امر وجوبی و امر ندبی و امر ارشادی تقسیم می شود؟

اگر قائل شویم امر ارشادی در مقابل وجوب و ندب است آن گاه حکم تکلیفی بر سه قسم خواهد بود: وجوب، ندب و ارشاد ولی اگر بگوییم امر ارشادی در مقابل وجوب و ندب نیست بلکه حکم تکلیفی در یک تقسیم به مولوی و ارشادی و در تقسیم دیگر به وجوب و ندب تقسیم می شود، در این صورت این دو تقسیم متداخل خواهند بود و در حقیقت چهار قسم خواهیم داشت.

صریح کلمات بعضی و ظاهر کلمات بعض دیگر آن است که امر ارشادی یک حقیقت سومی غیر از وجوب و ندب است. با دقت در کلمات این بزرگان دو احتمال داده می شود: احتمال اول این که وقتی صیغه امر در مقام ارشاد استعمال می شود دیگر انشا نیست بلکه اخبار است و فقط کاشف از واقع بوده و خبر از وجود مصلحتی در متعلق امر می دهد.

احتمال دوم آن که صیغه امری که در مقام ارشاد استعمال می شود انشا است با این تفاوت که این انشا از سنخ انشای طلب یعنی امری که برای وجوب و ندب استعمال می شود نبوده بلکه مغایر با آن است.

اما احتمال اول خلاف وجدان است؛ چون صیغه امر برای انشای طلب وضع شده و وقوع آن در مقام ارشاد نمی تواند حقیقت آن را تغییر داده و تبدیل به اخبار کند، مگر

آن که قائل به تجوّز شویم. حتی کسی که می گوید: امر ارشادی يك حقیقت سومی در مقابل وجوب و ندب است منکر امر بودن آن نیست. لذا احتمال اول قابل قبول نیست.

اما احتمال دوم که گفته شود: امر ارشادی معنای انشایی دارد، اما از سنخ انشای طلب نیست، نیز صحیح نمی باشد؛ چون اگر به صیغه امر ارشادی به حسب موضوع له آن بنگریم این انشا نمی تواند مغایر انشای طلب باشد و اگر بگوییم صیغه امر در غیر موضوع له استعمال شده و بر معنایی غیر از معنای طلب دلالت می کند لازمه اش ارتکاب تجوّز است؛ یعنی باید بگوییم صیغه امر در معنای حقیقی خود یعنی انشای طلب استعمال نشده بلکه مجازاً در مقام ارشاد استعمال شده، در حالی که کسی ملتزم به آن نیست.

بنابراین هر دو احتمال مردود است. لذا طبق مبنای مشهور امر ارشادی حقیقت ثالثی در مقابل وجوب و ندب نیست. این مطلب با عنایت به فرقی که برای حکم مولوی و ارشادی بیان خواهیم کرد، بیشتر روشن خواهد شد.

ص: 338





## مقدمه بیان اجمالی وجوه فرق بین حکم مولوی و حکم ارشادی

در مورد تفاوت های حکم مولوی و ارشادی در کتب مختلف مطالبی بیان شده؛ از جمله مرحوم میرزای رشتی به چند فرق اشاره کرده است.<sup>(1)</sup> در این بخش ما به برخی از تفاوت هایی که ایشان و غیر ایشان ذکر کرده اند، اجمالاً اشاره خواهیم کرد:

1. حکم ارشادی فی الجمله مستلزم ثواب و عقاب نیست ولی حکم مولوی مستلزم عقاب و ثواب است.
2. حکم ارشادی مربوط به موردی است که عقل استقلالاً حکم دارد ولی حکم مولوی در جایی است که عقل استقلالاً حکمی ندارد.
3. حکم مولوی از ناحیه آمر «بما أنه مولا وسید» صادر می شود اما حکم ارشادی از ناحیه آمر «بما انه ناصح و مرشد» صادر می گردد؛ یعنی حیثیت های هر يك متفاوت است.
4. حکم مولوی انشا به داعی بعث و تحریک است ولی حکم ارشادی انشا به

ص: 341

داعی تأکید، نصیحت و ارشاد به صلاح و فساد است که بر ذات مأمور به یا منهی عنه مترتب می شود.

5. حکم ارشادی مشتمل بر تعهد نبوده و مسئولیت آور نیست اما حکم مولوی تعهدآور و مسئولیت آور است. البته این که گفته می شود امر ارشادی مسئولیت آور و تعهد آور نیست نه به این معناست که لغو باشد بلکه یعنی به تنهایی مسئولیتی جدا از دستورات و اوامر قبلی ایجاد نمی کند. (1)

6. مخالفت با حکم مولوی محتاج مغفرت و توبه است اما مخالفت با امر ارشادی محتاج مغفرت و توبه نیست.

7. حکم مولوی مربوط به مصالح دنیوی و اخروی مکلفین است اما حکم ارشادی فقط مربوط به مصالح و مفاسد دنیوی است.

8. در حکم و امر مولوی با قطع نظر از امر مصلحتی در خود مأمور به وجود ندارد اما در حکم ارشادی مصلحت در متعلق امر با قطع نظر از امر وجود دارد.

9. اطاعت و معصیت امر و نهی ارشادی از دایره ادله عصمت خارجند ولی اطاعت و مخالفت با امر و حکم مولوی در محدوده ادله عصمت واقع می شوند؛ مثلاً بسیاری از مفسرین مخالفت حضرت آدم علیه السلام با نهی خداوند از نزدیک شدن به درخت ممنوعه را حمل بر نهی ارشادی کرده و گفته اند: مخالفت با این نهی آسیبی به عصمت نمی زند؛ چون اساساً معصیت امر و نهی ارشادی مستلزم خروج از دایره عصمت نیست. البته برخی از آن تعبیر به ترك اولی می کنند. (2)

10. در حکم ارشادی مصلحت به مکلف مربوط بوده ولی در حکم مولوی مصلحت مربوط به آمر است. واضح است که این تفاوت ناظر به فرق حکم مولوی و ارشادی در موالی عرفی است نه خداوند تبارک و تعالی.

ص: 342

---

1- . الامثل فی تفسیر کتاب اللّٰه المنزل، ج4، ص601.

2- . المیزان، ج1، ص136 وج14، ص222؛ تفسیر نمونه، ج1، ص188 وج6، ص122.

11 . حکم مولوی در صدد بیان اراده یا کراهت مولی نسبت به فعل بوده ولی حکم ارشادی ناظر به بیان مصلحت یا مفسده موجود در فعل است.

12 . مفاد حکم ارشادی اخبار از خصوصیتی است که در فعل موجود است ولی حکم مولوی ماهیتی انشایی دارد.

13 . حکم مولوی دارای ملاک حقیقی است ولی حکم ارشادی دارای ملاک حقیقی نیست.

14 . حکم ارشادی انشای ارشاد است ولی حکم مولوی عبارت از طلب بعث است. بر اساس این بیان همان گونه که معانی خاص مثل تمنی و ترجی انشا می شوند، ارشاد اعتباری هم انشا می گردد. میرزای شیرازی از این نظر به عنوان ایقاع تعبیر کرده و احتمال می دهد حکم ارشادی از قبیل ایقاعات باشد. (1)

روشن است که بسیاری از این وجوه، فرق این دو حکم را از حیث حقیقت و ماهیت بیان نمی کنند اما در عین حال مبین تفاوت بین این دو حکم از يك حیثی از حیثیات و جهتی از جهات می باشند.

اکنون باید دید از میان این وجوه کدام يك قابل قبول بوده و کداميك مخدوش است. در ادامه به بررسی بعضی از این وجوه می پردازیم.

ص: 343



وجه اول

مشهور معتقدند: حکم مولوی حکمی است که بر مخالفت آن عقاب و بر موافقت آن ثواب مترتب می شود ولی حکم ارشادی حکمی است که بر موافقت و مخالفت آن عقاب و ثواب مترتب نمی شود؛ مثلاً- امر به نماز يك امر مولوی است؛ چون بر مخالفت این امر مجازات و بر موافقت آن پاداش مترتب می شود. اما «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»<sup>(1)</sup> يك حکم ارشادی است؛ چون عقاب و ثواب مستقلی بر موافقت و مخالفت آن، غیر از عقاب و ثوابی که بر موافقت و مخالفت با مأموریه مترتب می گردد، ثابت نمی شود؛ زیرا اطاعت خدا به اتیان او امر و ترك نواهی او محقق می شود. اگر کسی نماز خواند این طور نیست که يك پاداش به خاطر امتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و يك پاداش هم به خاطر «أَطِيعُوا اللَّهَ» به او بدهند یا اگر نماز نخواند او را دو بار عقاب کنند؛ يك بار به خاطر مخالفت با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و بار دیگر هم به خاطر مخالفت با «أَطِيعُوا اللَّهَ» .

ص: 344

این وجه را می توان به عنوان يك فرق بين حکم مولوی و ارشادی پذیرفت، لکن فرق مذکور از حیث آثار و لوازم حکم مولوی و ارشادی است نه از حیث حقیقت آن دو، در نتیجه این وجه نمی تواند مبین تفاوت ماهوی بین این دو حکم باشد؛ چون ترتب ثواب و عقاب، خارج از ماهیت و حقیقت این دو حکم است، در حالی که در بیان تفاوت بین حکم مولوی و ارشادی مهم آن است که مشخص گردد در حقیقت این دو حکم چه خصوصیتی وجود دارد که به دنبال یکی عقاب و ثواب مترتب شده ولی به دنبال دیگری مترتب نمی شود.

وجه دوم

وجه دوم این است که اگر امر در سلسله علل احکام و ملاکات قرار گیرد مولوی است ولی چنانچه در سلسله معلولات احکام قرار گیرد ارشادی خواهد بود. (1)

اگر عقل پس از امر، حکم به وجوب امثال کند در این صورت حکم عقلی در سلسله معلولات قرار می‌گیرد اما اگر قبل از امر، حکم نماید، در این صورت در سلسله علل واقع شده است. بنابراین معنای این که امر مولوی در سلسله علل احکام قرار می‌گیرد این است که امر علت حکم بوده و به واسطه آن و به تبع مصالح و مفاسدی که در متعلق امر وجود دارد، حکم ثابت شود. اما وقتی می‌گوییم امر ارشادی در سلسله معلولات احکام قرار می‌گیرد؛ یعنی در واقع مترتب بر ثبوت حکم شرعی است؛ به عبارت دیگر این امر به دنبال ثبوت حکم شرعی وارد می‌شود و مربوط به مقام امثال است؛ مثل امر به اطاعت.

ص: 346

---

1- . اجود التقریرات، ج2، ص123، سطر 29؛ فوائد الأصول، ج3، صص 120 \_ 121 و 399.

مجرد وقوع امر در سلسله معلولات احکام و مقام امثال نمی تواند مانع از مولوی بودن حکم شرعی باشد، همان گونه که در مورد امر به احتیاط این چنین است که در سلسله معلولات احکام واقع شده و مربوط به مقام امثال است - چون احتیاط یک حکم شرعی نفسی نیست بلکه برای امثال تکلیف واقعی است؛ زیرا حکم شرعی در این فرض به دلایل مختلف دچار ابهام بوده، از این رو احتیاط برای آن است که مکلف به واسطه آن یقین به امثال تکلیف واقعی پیدا کند - اما در عین حال این حکم در نظر بعضی به عنوان حکم مولوی تلقی شده ولی به جهت قرینه ای که بر ترخیص به ترك وجود دارد، حمل بر استحباب می شود.

به عبارت دیگر امر به احتیاط نقض روشنی بر فرق دوم است؛ چون امر به احتیاط از آن جا که مترتب بر ثبوت یک حکم شرعی است و تا حکم شرعی نباشد امر به احتیاط معنا ندارد، لذا مربوط به مقام امثال است و در نتیجه در سلسله معلولات احکام واقع شده ولی با این حال بعضی آن را مولوی دانسته اند. لذا این ضابطه هم قابل قبول نیست؛ چون بعضی از موارد که در سلسله معلولات احکام واقع شده اند، جزء احکام شمرده می شوند.

البته ممکن است این وجه به نوعی به وجه چهارم برگردانده شود؛ زیرا وقوع در سلسله معلولات یا سلسله علل احکام ممکن است به درك استقلال یا عدم درك استقلالی عقل نسبت به يك فعل یا ترك آن تفسیر شود که در این صورت اشکال وجه چهارم متوجه آن خواهد بود، هر چند ارجاع این وجه به وجه چهارم محل تأمل است.

### وجه سوم

وجه سوم این است که حکم مولوی حکمی است که در آن اعمال مولویت می شود اما حکم ارشادی حکمی است که در آن اعمال مولویت محال است.

در این که اعمال مولویت به چه معناست دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول این که مولویت به معنای استتباع عقاب و ثواب باشد؛ یعنی اگر مولی چه عرفی و چه شرعی حکم را به گونه ای بیان کند که به دنبال آن عقاب و ثواب مترتب گردد، در این جا می گویند اعمال مولویت کرده است. طبق این احتمال، وجه سوم به وجه اول بازگشت نموده و متفاوت از آن نخواهد بود.

احتمال دوم این که مراد از اعمال مولویت آن است که حکم از مقام علو و از جهت استعلا صادر شود. بر همین اساس اگر حکمی از مقام علو و از جهت استعلا صادر شد مولوی ولی اگر از این جایگاه صادر نشد ارشادی است.

### بررسی وجه سوم

در مورد اعمال مولویت دو احتمال ذکر شد که هر دو محل تأمل است.

طبق احتمال اول همان گونه که سابقا اشاره کردیم می توانیم این وجه را به عنوان

يك فرق بين حكم مولوى و ارشادى فى الجملة بپذيريم اما اين فرق از حيث آثار و لوازم حكم مولوى و ارشادى است، نه از حيث حقيقت حكم مولوى و ارشادى.

احتمال دوم نيز يك ملاك مجمل و غير واضح است و بر فرض كه اجمالش را نادیده بگیريم نهايت آن است كه اين وجه تفاوت بين دو حكم را از حيث جايگاه صدور بيان مى كند و تفاوت حقيقى و ماهوى نيست. لذا در مجموع وجه سوم طبق هر دو احتمال محل اشكال است.

ص: 349

وجه چهارم

حکم شرعی در مواردی که عقل استقلالاً حکمی دارد ارشادی است و ثبوت حکم مولوی در این موارد لغو است؛ زیرا همان درك عقلی باعثیت و داعویت نسبت به انجام یا ترك این فعل را دارد. در نتیجه اگر شارع بخواهد با انشای دیگری مکلف را نسبت به این عمل بعث و تحریک کند لغو خواهد بود اما در موردی که عقل استقلالاً حکمی ندارد باعثیت و زاجریت را شارع با امر و نهی ایجاد می کند و در این صورت است که حکم مولوی معنا پیدا می کند.

در این رابطه محقق اصفهانی می فرماید: حقیقت حکم مولوی انشا به داعی جعل داعی و ایجاد انگیزه برای انجام فعل در مکلف است و وقتی مکلف احراز کرد عملی دارای مصلحت است، عقل او به لزوم اتیان آن عمل حکم می کند و عمل نکردن را خروج از زیّ بندگی و ظلم به مولی می داند. لذا با وجود این انگیزه در مکلف برای انجام دادن فعل، جعل داعی از سوی شارع لغو است. (1)

ص: 350

مثلاً امر به اطاعت يك امر ارشادی است؛ زیرا عقل مستقلاً حکم به وجوب امتثال آن می کند. حال اگر شارع هم بگوید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (1) حکم او ارشادی خواهد بود اما در مانند «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» عقل استقلالاً در کی نسبت به وجوب اقامه نماز ندارد، بنابراین حکم شارع نسبت به وجوب نماز مولوی است.

### بررسی وجه چهارم

اولاً: این سخن به مواردی مثل کذب و خیانت و دفاع از خویش قابل نقض است؛ چون در این موارد صرفاً حرمت و وجوب عقلی ثابت نیست بلکه این امور دارای وجوب و حرمت شرعی مولوی نیز می باشند. لذا نمی توان ادعا کرد هر جا که عقل مصلحت یا مفسده ای را درك کند، حکم مولوی نداریم.

ثانیا: هر چند حکم مولوی عبارت از انشا به داعی جعل داعی است ولی لازم نیست داعی فعلی ایجاد کند بلکه همین که برای ایجاد داعی و انگیزه صلاحیت داشته باشد کافی است. لذا وجود حکم عقل با جعل داعی از سوی شارع منافات ندارد.

ثالثاً: این وجه هم در واقع اختلاف و تفاوت بین دو حکم را از حیث مورد بیان می کند و نمی تواند فرق ماهوی بین حکم مولوی و حکم ارشادی ارائه دهد.

پس وجه چهارم مانند وجه اول از این جهت که به نوعی تفاوت بین حکم مولوی و ارشادی را بیان می کند، قابل قبول است، اما این تفاوت از حیث حقیقت و ماهیت حکم مولوی و ارشادی نیست بلکه در وجه اول تفاوت به حسب آثار و لوازم بود و در این وجه تفاوت به حسب مورد است؛ یعنی طبق این وجه مورد حکم مولوی جایی است که عقل حکمی نداشته باشد و مورد حکم ارشادی جایی است که عقل حکمی داشته باشد.

ص: 351



وجه پنجم

در امر ارشادی با قطع نظر از امر، مصلحت در خود مأموریه وجود دارد و بر مخالفت و موافقت آن چیزی بیش از آن چه که قبل از امر بر آن مترتب می شد، مترتب نمی شود؛ مثل امر طیب به مریض برای خوردن چیزی که موجب بهبودی بیماری او می شود. در این صورت خود امر موضوعیت نداشته و مصلحتی در آن وجود ندارد بلکه مصلحت در خود مأموریه است؛ یعنی امر تأثیری در مصلحت عائد به مکلف نخواهد داشت.

اما در امر مولوی مصلحت در مأموریه با لحاظ و توجه امر وجود دارد و بر مخالفت و موافقت آن بیش از آن چه که قبل از تعلق امر مترتب می شد، مترتب می شود و چه بسا قبل از تعلق امر اصلاً مصلحتی متوجه مکلف نگردد بلکه بعد از تعلق امر متوجه او شود.

طبق این بیان اوامر ارشادی دو دسته اند: يك دسته از اوامر ارشادی جنبه تأکید دارند و این در مواردی است که امر به چیزی متعلق شود که مخاطب به مصلحت

موجود در آن علم دارد؛ مثلاً گاهی فرد مریض علم دارد که برای بهبودی اش باید فلان غذا را بخورد. با این وجود اگر طبیب امر به خوردن غذای مخصوص کند تأکید خواهد بود. پس در مواردی که مکلف علم به مصلحت موجود در آن شیء دارد، امر ارشادی جنبه تأکید پیدا می کند اما در مواردی مصلحت موجود در متعلق امر مخفی است و مکلف به مصلحت موجود در آن علم ندارد، در این صورت امر ارشادی دیگر جنبه تأکید نداشته بلکه برای ارشاد به آن مصلحت می باشد که خود این می تواند فی نفسه واجب باشد و می تواند وجوب مقدمی داشته باشد. (1)

## بررسی وجه پنجم

### اشاره

طبق این وجه در حکم ارشادی قبل از تعلق امر همان نفعی عاید فاعل می شود که با آمدن امر و حکم ارشادی عاید او خواهد شد؛ یعنی پس از امر چیزی بیشتر از آن چه که قبل از امر عاید مکلف می شد عاید او نمی گردد اما در حکم مولوی بعد از آمدن امر چیزی بیش از آن چه که قبل از امر نصیب مکلف می شد عاید او می شود و چه بسا قبل از امر چیزی عاید او نگردد؛ به عنوان مثال اگر کسی قبل از آن که امری به نماز تعلق گیرد اعمالی را انجام دهد که اتفاقاً همانند نمازی باشد که بر او واجب شده، در این صورت با اتیان نماز چیزی عاید او نمی شود؛ چون عملی که انجام داده قبل از تعلق امر دارای مصلحت نبوده و اگر هم فرضاً دارای مصلحتی بوده، معدلک چیزی عاید او نمی شود؛ چون نمی توانست آن چه که موجب جلب مصلحت هست را ایجاد کند؛ چرا که قبل از تعلق امر متمکن از قصد قربت و امثال امر که مصلحت موجود در نماز با وجود آن جلب می شود نیست. پس در حکم مولوی قبل از امر هیچ منفعتی عاید مکلف نمی شود.

ص: 353

ممکن است گفته شود این وجه هم بعد از تأمل و دقت به وجه اول باز می‌گردد؛ چون طبق وجه پنجم مصلحت در نفس مأمور به با قطع نظر از امر ارشادی وجود دارد، بر خلاف حکم مولوی که مصلحتی در نفس مأمور به با قطع نظر از امر نیست و این در حقیقت همان مسئله استتباع ثواب و عقاب است که در وجه اول بیان شد؛ یعنی با دقت در این ضابطه معلوم می‌شود که قائل به این وجه در واقع همان وجه اول را با حذف عنوان عقاب و ثواب بیان کرده و این بازگشت به همان وجه اول است.

## پاسخ اشکال اول

مصلحتی که گفته می‌شود در مأمور به، به امر ارشادی وجود دارد و به فاعل عاید می‌شود همان مصلحت واقعی موجود در خود آن عمل است و اصلاً مسئله عقاب و ثواب مطرح نیست؛ یعنی مثلاً اجتناب فرد بیمار از غذای خاص مصلحتی دارد که اگر امری هم نباشد عاید شخص می‌شود ولی در حکم مولوی تا امر نیاید اتیان عمل هیچ مصلحت و فایده‌ای برای شخص فاعل ندارد، لکن با تعلق امر مصلحتی را نصیب فاعل می‌کند که همان قُرب است؛ یعنی ضمن این که این مصلحت به فاعل می‌رسد پاداشی هم به او داده می‌شود؛ مثلاً نماز فی نفسه مصلحتی دارد و باعث معراج مؤمن شده یا باز دارنده از فحشا و منکر است. حال اگر کسی نماز بخواند علاوه بر این که نماز او ناهی از فحشا و منکر بوده و مصلحتِ معراج نصیب او می‌شود، پاداش و ثوابی هم به او داده خواهد شد.

پس مصلحتی که در حکم مولوی با لحاظ امر و در امر ارشادی با قطع نظر از امر به فاعل می‌رسد، غیر از پاداش و عقاب است و مربوط به مصالح و مفاسد واقعی موجود در شیء می‌باشد. بنابراین وجه پنجم بازگشت به وجه اول نمی‌کند.

به عبارت دیگر اگر گفتیم: احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی اند این مصلحت و مفاسد به هر حال متوجه فاعل و تارك می شود، با این تفاوت که در اوامر ارشادی مصلحت و مفاسد با قطع نظر از این امر متوجه عامل می شود؛ مثل مریضی که با خوردن غذای مناسب از آثار آن بهره مند می شود و روند بهبودی او سرعت پیدا می کند؛ چه طیب امر کند و چه امر نکند ولی در اوامر مولوی با قطع نظر از امر اصلاً مصلحتی نیست تا بخواهد عاید مکلف شود بلکه مصلحت در متن عمل به حسب واقع وجود دارد ولی این مصلحت زمانی متوجه عامل خواهد شد که پای امر در میان باشد.

## اشکال دوم

این ملاک و ضابطه فقط در واجبات تعبدی جریان دارد و در واجبات مولوی توصلی که محتاج قصد قربت و امتثال امر نیست، نمی توان این مطلب را به عنوان ضابطه برای امر مولوی بیان کرد؛ چون در واجب توصلی هم که دارای يك مصلحت واقعی است این مصلحت به فاعل بر می گردد ولی در این فرض عود و درك مصلحت متوقف بر قصد امتثال امر نیست؛ چون با قطع نظر از امر در نفس مأمور به مصلحت وجود دارد و نتیجه این می شود که طبق این ضابطه واجبات مولوی توصلی باید جزء اوامر ارشادی محسوب شوند، لذا ما می توانیم از واجبات مولوی توصلی به عنوان يك نقض بر این ضابطه استفاده کنیم.

تنها نکته ای که در این جا وجود دارد این است که ما در صدد بیان تفاوت حکم مولوی و حکم ارشادی هستیم، در حالی که این ضابطه صرفاً فرق بین امر مولوی و امر ارشادی را بیان می کند و معلوم نیست بتوان به قیاس مطلبی که در مورد امر گفته شد، در مورد نهی هم همین فرق را قائل شد؛ یعنی بگوییم در نهی مولوی مفاسد در

خود منهی عنه با قطع نظر از نهی وجود ندارد ولی در نهی ارشادی مفسده در خود منهی عنه با قطع نظر از نهی وجود دارد.

به هر حال اگر قائل شدیم این ضابطه اعم است و شامل نهی مولوی و نهی ارشادی هم می شود، در این صورت دیگر اشکالی که در مورد امر مطرح بود وارد نیست اما اگر این وجه مختص به فرق بین امر ارشادی و امر مولوی باشد، در این صورت این سؤال مطرح است که فرق بین نهی مولوی و نهی ارشادی چیست؟ به عبارت دیگر ضابطه عامی را مطالبه می کنیم که تفاوت مطلق حکم مولوی و حکم ارشادی را بیان کند.

### اشکال سوم

قائلین به وجه پنجم اوامر ارشادی را به دو قسم تقسیم کرده و می گویند: در يك قسم از احکام ارشادی مصلحت موجود در نفس مأموریه برای مخاطب معلوم است و در قسم دیگر مصلحت موجود در مأموریه برای مخاطب مخفی است. حال اگر مصلحت معلوم باشد امر جاری مجرای تأکید است و اگر معلوم نبوده و مخفی باشد این امر به عنوان واجب فی نفسه تبدیل می شود. لکن سؤال این است که مراد از معلومیت و خفا در نزد مخاطب چیست؟ اگر مراد از معلومیت این باشد که عقل استقلالاً لزوم آن را درک می کند و منظور از خفا عدم درک استقلال آن باشد، در این صورت روشن است که این تفاوت رجوع به وجه چهارم از جوه فرق بین حکم مولوی و ارشادی کرده و لازم می آید آن چه ملاک فرق بین حکم ارشادی و قسم آن یعنی حکم مولوی است، ملاک برای تفاوت در اقسام حکم ارشادی باشد و این باطل است. در وجه چهارم بیان شد که اگر در موردی که عقل استقلالاً حکمی دارد خطاب شرعی صادر شود این امر شرعی از اوامر ارشادی محسوب می شود و اگر در جایی که عقل استقلالاً حکمی ندارد خطابی از ناحیه شارع

صادر شود، حکم مولوی خواهد بود. به احتمال زیاد مراد از معلومیت و عدم معلومیت که در این وجه بیان شده همین استقلال و عدم استقلال عقل در درك مناطات و ملاکات احکام است. بنابراین وجه پنجم بازگشت به وجه چهارم می کند و همان اشکالی که در وجه چهارم داشتیم در این وجه نیز جاری و ساری می گردد.

به علاوه اگر گفته شود: با این که مصلحت مخفی است و عقل استقلالاً حکمی ندارد اما با این حال امرش ارشادی است، این سؤال مطرح می شود که در این صورت چگونه می توان اوامر ارشادی را از اوامر غیر ارشادی تشخیص داد و ضابطه تمیز امر ارشادی از غیر ارشادی چه خواهد بود؟ اگر این تقسیم را در مورد اوامر ارشادی ذکر کنیم تشخیص اوامر ارشادی از اوامر مولوی مقدور نخواهد بود. لذا با توجه به این اشکالات به نظر می رسد که وجه پنجم وجه قابل اعتمادی نیست.

ممکن است گفته شود: حکم عقل ارتباطی با درك او از مصالح و مفاسد و وجود آن دو در واقع ندارد، لکن این سخن مردود است. بله ممکن است عقل در جایی استقلالاً حکمی نداشته باشد ولی يك مصلحت یا مفسده ای در متن واقع برای آن وجود داشته باشد؛ زیرا هرچند در مواردی عقل احاطه ندارد ولی چنان چه احاطه پیدا کند حتماً همان حکم را می پذیرد اما این که بگوییم عقل در جایی حکم دارد اما حکم او تابع مصلحت نیست، واضح البطلان است.

### وجه ششم

حکم ارشادی عبارت است از آن چه که اصلح و الیق به حال عبد در امور دنیایی است ولی حکم مولوی حکمی است که مخالفت آن مستلزم ضرر است اعم از ضرر دنیوی و ضرر اخروی، بنابراین حکم ارشادی برای کسی که با آن موافقت می کند منفعت دنیوی و برای کسی که با آن مخالفت می کند مفسده دنیوی دارد، بر خلاف حکم مولوی که مخالفت با آن مستلزم ضرر اخروی بوده و ممکن است ضرر دنیوی هم داشته باشد. (1)

### بررسی وجه ششم

در مورد این وجه دو احتمال وجود دارد:

### احتمال اول

احتمال اول آن که انحصار ضرر مخالفت با حکم ارشادی در امور دنیوی به این معنا باشد که مخالفت با حکم ارشادی مستلزم عقاب و ثواب نیست ولی در مورد حکم

ص: 358

مولوی که گفته شد مخالفت با آن ضرر اخروی و دنیوی به دنبال دارد، همان مسئله استتباع ثواب و عقاب است. اگر این احتمال مراد باشد این در حقیقت همان وجه اول است و همان اشکالی که به وجه اول داشتیم در این جا نیز جریان می یابد. اشکال ما در وجه اول این بود که این وجه در واقع تفاوت حکم مولوی و ارشادی را به لحاظ آثار و لوازم آن دو بیان می کند، نه به لحاظ حقیقت و ماهیت آن ها.

## احتمال دوم

احتمال دوم آن که معنای این سخن که مخالفت با حکم ارشادی فقط مستلزم ضرر دنیوی است این باشد که بر مخالفت حکم ارشادی همان چیزی که بر نفس ترك مأموریه با قطع نظر از امر مترتب می شود، مترتب گردد. در این صورت این وجه به نوعی به وجه پنجم رجوع می کند؛ زیرا بنا بر وجه پنجم حکم ارشادی حکمی است که مصلحت در خود مأموریه با قطع نظر از تعلق امر وجود دارد؛ یعنی چه امری باشد و چه نباشد در خود مأموریه مصلحتی وجود دارد که نصیب فاعل می شود و تارك فعل از آن محروم است. بر این اساس محتمل است این جا که سخن از ضرر دنیوی یا منفعت دنیوی است به اعتبار خود مأموریه باشد؛ به این معنا که اگر کسی امر ارشادی را اتیان کند آن منفعت عایدش می شود و اگر اتیان نکند ضرر دنیوی برای او خواهد داشت. حکم مولوی هم بنا بر این وجه عبارت است از آن حکم و امری که مصلحت در نفس مأموریه با توجه به امر و تعلق امر وجود دارد و با قطع نظر از امر هیچ مصلحتی در نفس مأموریه نیست. پس چنان چه این احتمال مراد باشد، همان اشکالی که در وجه پنجم مطرح کردیم این جا هم مطرح می شود.



وجه هفتم

وجه دیگری که برای فرق بین حکم مولوی و ارشادی می توان ذکر کرد این است که قدرت بر متعلق در امر ارشادی معتبر نیست ولی در امر مولوی قدرت بر متعلق معتبر است؛ یعنی تا زمانی که شخص قدرت بر اتیان مأموریه نداشته باشد خطاب متوجه او نمی شود. فرقی که ذکر شد از اشکال و جوابی که در مورد امر ارشادی مطرح شده استفاده می شود. اشکال این است که امر ارشادی از اثبات شرطیت در حال عجز قصور دارد و بعضی پاسخ داده اند که در امر ارشادی قدرت بر متعلق اعتبار ندارد. (1) البته فعلاً درستی یا نادرستی این جواب محل بحث ما نیست اما این مسئله که جواب مذکور حداقل می تواند مبین فرق بین امر مولوی و ارشادی از دیدگاه بعضی باشد مورد نظر است.

توضیح اشکال مزبور این است که بعضی گفته اند: یکی از موارد امر ارشادی ارشاد

ص: 360

به شرطیت است؛ مثلاً امر به طهارت در واقع ارشاد به شرطیت طهارت برای صلاة است. با توجه به این مسئله برخی گفته اند: امر به طهارت نمی تواند نسبت به کسانی که عاجزند اثبات شرطیت طهارت نمایند؛ چون اساساً توجه خطاب به کسانی که عاجزند ممکن نیست. برخی در جواب از این اشکال گفته اند: قدرت بر متعلق در اوامر ارشادی معتبر نیست، بر خلاف امر مولوی؛ چون مفاد امر ارشادی فقط این است که ارشاد به دخالت متعلقات آن ها در متعلق خطاب نفسی کند؛ یعنی این خطابات در واقع به منزله اخبارند و به همین دلیل بعث و تحریک نسبت به متعلقات آن ها وجود ندارد، لذا قدرت بر متعلق اوامر ارشادی در آن ها معتبر نیست.

از این اشکال و جواب \_ که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد چنان چه بسیاری از بزرگان (1) به این پاسخ اشکال کرده اند \_ معلوم می شود که از دیدگاه عده ای قدرت بر مأموریه در اوامر ارشادی معتبر نیست، اما در اوامر مولوی معتبر است؛ یعنی اگر کسی عاجز باشد تعلق امر ارشادی به او اشکال ندارد اما امر مولوی نمی تواند به او متوجه شود.

### بررسی وجه هفتم

به نظر می رسد این وجه هم محل اشکال است؛ چون:

اولاً: حکم تکلیفی که مقسم حکم مولوی و ارشادی است عبارت است از مجعول شرعی که متضمن بعث و زجر باشد. پس متضمن بودن نسبت به بعث و زجر هم باید در حکم مولوی و هم می بایست در حکم ارشادی لحاظ شود. لذا با توجه به این مطلب نمی توان گفت: امر ارشادی در مقام اخبار و به معنای اخبار است و به همین دلیل قدرت نسبت به متعلق در آن معتبر نیست؛ چون مستلزم مجازیت در امر

ص: 361

ارشادی است؛ یعنی باید ملتزم شد امر ارشادی در مقام بعث و طلب به کار نرفته، در حالی که چنانچه سابقاً گفتیم امر ارشادی به هیچ وجه در غیر معنای موضوع له امر استعمال نشده و کسی نگفته که استعمال امر در امر ارشادی يك استعمال مجازی است. لذا مبنای این سخن باطل است. بنا بر این وجه هفتم که در فرق بینحکم مولوی و ارشادی ذکر شد مبتنی بر يك مبنای باطل است و در نتیجه این وجه نمی تواند تفاوت امر مولوی و ارشادی را بیان نماید.

ثانیا: سلمنا که این چنین باشد، اما مشکل این است که تعریف امر ارشادی به حکمی که در متعلق آن قدرت معتبر نیست، تعریف به لوازم شیء است نه تعریف حقیقی و ماهوی از حکم ارشادی.

ص: 362

## اشاره

چنانچه سابقاً بیان شد تفاوت این دو حکم باید به گونه ای بیان شود که ناظر به ماهیت و حقیقت حکم بوده و هم چنین متخذ از تعریف حکم باشد. ضوابط و وجوهی که ارائه و بعضی نیز مورد قبول واقع شد، ناظر به تفاوت آن دو از حیث آثار و لوازم یا از حیث مورد بودنه بیان گر تفاوت ماهوی بین حکم مولوی و ارشادی.

حال با توجه به حقیقت حکم شرعی و تعریفی که برای حکم شرعی ارائه دادیم، می توانیم این تفاوت را این گونه ذکر کنیم: حکم مولوی عبارت است از: «انشا به داعی جعل داعی و به هدف ایجاد بعث و تحریک» اما حکم ارشادی عبارت است از: «انشا به داعی تأکید و نصیح و ارشاد»؛ یعنی غرض از انشا در حکم مولوی آن است که مکلف را به سوی انجام فعل تحریک نموده و یا زجری را در او نسبت به ترك فعل ایجاد کند ولی در حکم ارشادی از آن جا که این بعث و تحریک قبلاً توسط عقل محقق شده، دیگر نیازی به ایجاد بعث و زجر به وسیله انشا نیست بلکه غرض صرفاً نصیحت و ارشاد است. تقریباً همین نظر مورد قبول بعضی محققین از جمله میرزای

رشتی (1) و محقق عراقی (2) و محقق اصفهانی (3) قرار گرفته است.

بنابراین وجوه دیگری که در گذشته به عنوان فرق حکم مولوی و ارشادی ذکر شد، به نظر ما تام و بدون نقص نیستند. البته برخی از این وجوه می توانند برای شناخت حکم مولوی و ارشادی و تمییز آن دو از هم مفید واقع شوند؛ مثلاً یکی از راه های شناخت آن ها معرفت مورد است؛ به این بیان که اگر حکمی در مورد بعضی مستقلات عقلی صادر شود ارشادی خواهد بود ولی اگر در مورد غیر مستقلات عقلیه حکمی صادر گردد ممکن است مولوی محسوب شود.

ممکن است اشکال شود اگر حکم ارشادی به معنای مذکور باشد و صرفاً حکم را تأیید یا تأکید نماید دیگر انشا نخواهد بود.

پاسخ این است که در این فرض هم انشا تحقق دارد؛ زیرا حکم ارشادی انشای تأکیدِ بعثی است که به وسیله عقل محقق شده، در مقابل حکم مولوی که انشای تأسیسِ بعث است؛ زیرا عقل در آن صورت بعثی ندارد، لذا بعث به وسیله انشا تأسیس می شود.

هم چنین با توجه به تعریفی که برای حکم ارشادی ارائه شد جای این سؤال هست که آیا در موارد حکم ارشادی امکان استتباع ثواب و عقاب وجود دارد یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال می توان گفت: مطلب در مورد برخی اوامر ارشادی واضح است؛ مثل امر به اطاعت که مخالفت یا موافقت با آن مستتبع عقاب یا ثواب نیست و نمی توان ادعا کرد که اطاعت نسبت به «أَطِيعُوا اللَّهَ» دارای ثوابی مستقل از «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است. لکن در مورد حسن عدل و قبح ظلم با این که از مستقلات عقلیه می باشند ولی ممکن است شارع بر مخالفت و موافقت با امر به عدل، ثواب و

ص: 364

1- . بدائع الافکار، ص 266.

2- . نهاییة الافکار، ج 3، ص 457.

3- . نهاییة الدراية، ج 1، ص 417.

عقاب مترتب کند و هم چنین در مورد نهی از ظلم. پس استتباع ثواب و عقاب طبق این بیان نسبت به مخالفت و موافقت با حکم ارشادی ثبوتاً مانعی ندارد و به همین جهت ما در بررسی وجه اول از وجوه تفاوت حکم مولوی و ارشادی فی الجملة آن را پذیرفتیم نه بالجمله.

ص: 365









در این جا مناسب است اموری را به عنوان تنبیه در مورد حکم مولوی و ارشادی ذکر کنیم. این تنبیهات از جهات مختلف حائز اهمیت است.

## تنبیه اول

بر اساس آن چه تا به حال گفتیم معلوم می شود که تغایر بین حکم مولوی و ارشادی تغایر ذاتی نیست بلکه تفاوت آن دو بر حسب دواعی است. با آن که در اشکال به برخی از وجوه مذکور در فرق بین حکم ارشادی و مولوی گفته شد: این وجوه مبین تفاوت بین این دو حکم از حیث ماهیت و حقیقت نیستند بلکه یا به حسب لوازم و آثار آن هاست یا به حسب مورد و نظائر آن ولی طبق وجه مختار ضمن تأکید بر عدم تغایر ذاتی بین آن ها، تفاوت بین حکم مولوی و حکم ارشادی با ملاحظه تعریف حکم و حقیقت آن دو بیان شده است.

به هر حال در مباحث گذشته گفتیم که هم وجوب و هم استحباب به دو قسم مولوی و ارشادی تقسیم می شوند؛ یعنی هم واجب مولوی داریم و هم واجب ارشادی، هم مستحب مولوی داریم و هم مستحب ارشادی. هم چنین گفتیم بین وجوب و استحباب تغایر ذاتی وجود دارد و نظر بعضی از محققین (1) مبنی بر تشکیک

ص: 369

---

1- . این نظر از تعریفی که محقق عراقی برای حکم ارائه داده اند مبنی بر این که «الحکم هو الارادة الشرعية المبرزة بالخطاب» قابل استفاده است. نهاية الافکار، ج 4، صص 163 و 167.

بین وجوب و استحباب را رد کردیم. اما اگر ارشادیت و مولویت را نسبت به وجوب به تنهایی یا استحباب به تنهایی لحاظ کنیم؛ مثلاً وجوب مولوی را با وجوب ارشادی مقایسه نماییم، در این صورت به نظر ما بین آن دو تغایر ذاتی وجود نخواهد داشت؛ چون هر دو در ماهیت و حقیقتشان؛ یعنی وجوب یا امر که عبارت از انشا به داعی بعث است، مشترکند، با این تفاوت که در مورد حکم مولوی این انشا، به داعی جعل داعی است ولی در مورد حکم ارشادی به داعی نُصح و ارشاد است. پس هر دو از جنس انشا و ایقاع اند و تغایرشان ذاتی نیست، لکن داعی در هر يك متفاوت است؛ به این بیان که داعی در یکی بعث و تحریک است و در دیگری ارشاد به چیزی است که می تواند در هر موردی مختلف باشد. پس تغایر بین حکم مولوی و ارشادی ذاتی نیست.

## تنبیه دوم

معروف و مشهور در مذهب عدلیه آن است که واجبات شرعی الطاف در واجبات عقلی هستند. ظاهر این جمله آن است که عقل در تمامی واجبات و اوامر شرعی حکمی دارد و شارع هم اگر فعلی را واجب می کند بر اساس مصالح و مفاسدی است که عقل آن را درک می کند. بر این اساس ادعا شده که همه اوامر شرعی مولوی دارای دو جهت اند: از يك جهت که کشف از مصالح و مفاسد مترتب بر خود افعال می کنند، ارشادی محسوب می شوند؛ چون در واقع متضمن ارشاد بندگان بوده و از جهت دیگر که مستتبع عقاب و ثواب اند، امر مولوی به حساب می آیند. پس طبق این بیان همه احکام مولوی از جهتی ارشادی هستند.

اما این با آن چه تا به حال گفتیم که حکم مولوی در مقابل حکم ارشادی است، منافات دارد. در نتیجه این سؤال مطرح می گردد که چگونه ممکن است با آن که حکم ارشادی و حکم مولوی قسیم یکدیگر بوده و دو قسم برای يك مقسم یعنی حکم

تکلیفی واقع می‌شوند اما در عین حال ادعا شود مولویت و ارشادیت در يك حکم قابل جمع اند؟ این مسئله را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ در پاسخ به این سؤال می‌گوییم: ارشادی به دو معنا است: یکی ارشادی به معنای اعم که به معنای «هدایت به آن چه که در آن مصلحت است» می‌باشد. این معنای عام هر حکمی را که بندگان را به مصالح و مفاسد ارشاد کند شامل می‌شود. طبق این معنا می‌توانیم ادعا کنیم که تمام احکام مولوی، ارشادی هستند؛ چون بر طبق مبنای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد حتماً هر حکمی بیانگر مصلحت یا مفسده‌ای است که در متعلق آن وجود دارد و ارشاد به آن مصلحت و مفسده واقعی می‌نماید.

اما ارشادی به معنای خاص همان ارشادی مصطلح است که در تعریف آن اختلافات و تفاوت‌هایی وجود دارد. ارشادی به این معنی در مقابل حکم مولوی است. لذا اگر گفته می‌شود: همه احکام مولوی از جهتی ارشادی اند مراد از آن ارشادی مصطلح که در مقابل حکم مولوی قرار دارد، نیست.

### تنبیه سوم

از کلمات برخی (1) استفاده می‌شود که امر ارشادی يك امر صوری است. تعبیر امر صوری در مقابل امر حقیقی قرار داشته و در کلمات جمع زیادی از بزرگان به کار رفته است. این عده می‌گویند: امر مولوی و حتی امر امتحانی يك امر حقیقی بوده اما امر ارشادی يك امر صوری است.

اگر مراد این گروه این باشد که اساساً امر ارشادی امر و انشا نبوده بلکه به منزله اخبار است \_ چنانچه بعضی بر همین اساس گفتند: قدرت در امر ارشادی اعتبار ندارد (2) \_ این به نظر ما مردود است. اما اگر مراد از امر صوری این باشد که در امر

ص: 371

1- . اصطلاحات الأصول ومعظم ابحاثها، ص 75؛ مجموعة الرسائل الأصولية، صص 33 و 69 و 168.

2- . انوار الهداية، ج 2، ص 376 \_ 377.

ارشادی تکلیف وجود ندارد و برای همین مسئولیت آور نیست ولی معذک متضمن انشا است، بر خلاف امر مولوی یا امتحانی که در آن تکلیف وجود دارد، در این صورت با این سخن موافقیم و می توانیم بگوییم: اوامر ارشادی ضمن آن که متضمن انشا و ایقاع هستند ولی در آن ها تکلیفی وجود ندارد و در حقیقت اوامر ارشادی در انشا و ایقاع فرقی با سایر اوامر ندارند. البته این که می گوییم: در امر ارشادی تکلیف وجود ندارد به این معنا نیست که هیچ ارتباطی با بعث و زجر ندارد بلکه چنانچه سابقاً هم گفتیم حکم ارشادی برای تأکید انبعاثی است که قبلاً برای نفس حاصل شده یا حداقل مقتضی حصول انبعاث در نفس مخاطب است. پس فرق حکم مولوی و ارشادی در این است که در حکم مولوی انشا به داعی بعث و تحریک است اما در حکم ارشادی انشا به داعی نصح و ارشاد می باشد؛ یعنی انشاء در هر دو حکم از ناحیه شخصی به نام آمر صادر شده ولی در امر مولوی این امر از ناحیه آمر «بما انه مولی وسید» و در امر ارشادی از ناحیه آمر «بما انه ناصح و مرشد» صادر می شود. لذا انشا قطعاً در امر ارشادی وجود دارد و انکار انشا و قرار دادن امر ارشادی به منزله اخبار به هیچ وجه قابل قبول نیست.

## نبنیه چهارم

در بعضی از کتب برای ارشادی دو معنا و اصطلاح ذکر شده: یکی ارشادی در مقابل مولوی و دیگری ارشادی در مقابل وجوب تکلیفی که با مولویت قابل جمع است. منظور از ارشادی در مقابل وجوب تکلیفی، امر یا حکمی است که ارشاد به يك حکم وضعی دارد؛ مثل «اوفوا بالعقود»<sup>(1)</sup> که ارشاد به لزوم عقد می کند. این قسم از ارشادی، مولوی است؛ چون امضای عقد و غیر قابل فسخ دانستن آن حکمی است مولوی که به

ص: 372

جعل شارع ثابت شده است اما مراد از ارشادی در مقابل مولوی، ارشاد به حکم عقل است؛ مثل امر به اطاعت در «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»<sup>(1)</sup> طبق این بیان در مواردی که عقل حکمی دارد مجالی برای حکم مولوی نیست.

پس در بعضی از موارد امر ارشادی در مقابل مولوی نیست؛ مثلاً در مورد آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>(2)</sup> ادعا شده که يك امر ارشادی است ولی در عین حال بر مولویت نیز دلالت دارد؛ یعنی هم ارشادی است و هم مولوی؛ به این بیان که «أَوْفُوا» به حسب ظاهر اولی ظهور در حکم مولوی یعنی وجوب وفای به عقد دارد ولی از ظهور امر در وجوب تکلیفی رفع ید شده و حمل بر ارشاد می شود، لذا با مولویت منافاتی ندارد؛ یعنی چه حمل بر ارشاد شود و چه نشود امر بر مولویت خود باقی است و به مقتضای قرینه بر ارشادی مولوی حمل می شود. بنابراین «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ارشاد به لزوم عقد است ضمن آن که مولویت در جای خود محفوظ است؛ یعنی امر «اوفوا» هم دلالت بر وجوب وفای به عقد و هم دلالت بر لزوم عقد می کند.

ایشان سپس این مسئله را به امر به وضو به دنبال احداثی که ناقض وضو هستند تنظیم می کند؛ مثلاً وقتی از امام (ع) سؤال می شود آیا حدیثی مثل خواب موجب نقض وضو است؟ امام علیه السلام در جواب می فرماید: وضو بگیر. بر این اساس امر به وضو به دنبال وقوع یکی از احداثی که وضو را نقض می کند، امر ارشادی به بطلان وضو است. هم چنین امر متعلق به جزئی از اجزاء صلاة یا نهی از يك شیء در ضمن صلاة ارشاد به جزئیت یا مانعیت دارد و در عین حال مولوی هم هست.

ملخص کلام آن که غرض از ذکر این تشبیه آن است که در بعضی عبارات واژه ارشاد به معنایی غیر از ارشادی مقابل مولوی آمده که باید دقت شود تا موجب خلط نگردد؛

ص: 373

1- . نساء: 59.

2- . مائده: 1.

این که مثلاً در مورد آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» این بحث وجود دارد که اگر بر ارشاد به لزوم حمل شود و این که این عقد از ناحیه شارع هم امضا شده، آیا این موجب رفع ید از مولویت هست یا خیر؟ اگر حمل بر امر ارشادی شد نفی مولویت نمی شود؛ زیرا ارشادی در این جا به معنایی متفاوت از ارشادی در مقابل مولوی است. (1)

### تنبیه پنجم

در مباحث قبلی کرارا متذکر شدیم که اوامر ارشادی همان گونه که در واجبات متصوّرند، در مستحبات هم جریان دارند؛ چون امر ارشادی قسمی از اقسام امر وجوبی یا ندبی است، نه آن که در مقابل وجوب و ندب باشد و این بدان معنا است که در مستحبات هم امر ارشادی تحقّق دارد. بر این اساس امر ارشادی مسوق برای بیان لزوم یا ندب فعل است ولی نه از آن حیث که در امر مولوی وجود دارد بلکه از این جهت که مثلاً مصلحتی در خود فعل هست، لکن گاهی ارشاد به مصلحتی است که آن فعل را ایجاب می کند و گاهی هم ارشاد به مصلحتی است که جلب و درک آن رجحان دارد، نه آن که به حد لزوم برسد. بنابراین همان گونه که امر ارشادی در واجبات تحقّق دارد در مستحبات نیز جریان دارد.

### تنبیه ششم

اگر گفتیم در مواردی که عقل دارای حکم است فقط حکم ارشادی وجود دارد، در این صورت بحث این است که آیا در تحقّق امر ارشادی فعلیت حکم عقل دخیل است یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا ارشادی بودن امر و نهی فقط مربوط به جایی است که عقل يك حکم فعلی داشته باشد یا آن که فعلیت حکم عقل مدخلیت ندارد؟ مراد از فعلیت حکم عقل آن است که عقل علاوه بر آن که ملاک و کبرای کلی را درک نموده، از وجود

ص: 374

ملاك در صغريات نیز آگاهی داشته باشد؛ به عبارت روشن تر عقل به طور کلی درك می کند که در مواردی که برای مکلف يك مصلحت لازمة الإستیفا وجود دارد، باید به آن عمل نماید، لکنگاهی علاوه بر درك این مطلب به نحو کلی پی به وجود ملاك در صغريات نیز می برد؛ مثل آن که می فهمد عدل دارای يك مصلحت لازمة الإستیفا است. در این صورت گفته می شود: حکم عقل فعلیت پیدا کرده است. در مقابل، مراد از عدم فعلیت حکم عقل آن است که عقل صرفاً ملاك و کبرای کلی را درك می نماید ولی قادر به تشخیص ملاك در صغريات نیست و از خطاب شارع کشف می کند که فلان چیز دارای مصلحت لازمة الإستیفا است. حال بحث این است که آیا فعلیت حکم عقل در تحقق ارشادیت دخیل است یا خیر؟

به نظر می رسد فعلیت حکم عقل در این مسئله لازم نیست. بهترین شاهد بر این مدعا اوامر طیب است که يك مثال روشن عرفی برای اوامر ارشادی است. مریض به نحو کلی می داند برای خروج از عدم اعتدال مزاج که در حالت مرض برای او پیش آمده و تصحیح و تعدیل آن باید از بعضی اطعمه و اشربه استفاده نموده و از بعضی دیگر اجتناب کند اما در مورد صغری و این که چه طعام و شرابی موجب تعدیل مزاج او می شود، آگاهی ندارد و آن را با نظر طیب کشف می کند. در این مثال با آن که حکم عقل طبق تفسیری که به عمل آمد فعلیت پیدا نکرده ولی در عین حال امر ارشادی محقق است. این مطلب نشان می دهد فعلیت حکم عقل در تحقق ارشادیت دخیل نیست.

### تنبیه هفتم

مناسب است به این سؤال که قبلاً طرح شده بود پاسخ دهیم که آیا قبل از امر ارشادی لزوماً باید يك امر مولوی باشد؟ به نظر می رسد چنین چیزی لازم نیست بلکه برای تحقق حکم ارشادی صرفاً وجود يك حکم عقلی لازم است نه امر مولوی، لکن این



حکم عقلی گاهی مثل وجوب امتثال دستور مولی است که به تبع وجود او امر مولوی تحقق پیدا می کند؛ مثلاً اگر «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (1) را يك امر ارشادی می دانیم برای آن است که عقل حکم به وجوب اطاعت مولی می کند، لکن در رتبه قبل اوامری بوده و عقل حکم به وجوب اطاعت کرده است؛ مثل «أَقِمُْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (2) و مانند آن اما این مسئله را که حکم ارشادی لزوماً در موردی است که قبل از آن يك امر مولوی باشد، نمی توان به عنوان يك ملاك برای حکم ارشادی پذیرفت.

## تنبیه هشتم

اگر بپذیریم به طور کلی دستور ارشادی در جایی است که عقل حکمی داشته باشد در مواردی مثل ارشاد به جزئیت، مانعیت و شرطیت چه حکم عقلی وجود دارد؟

سابقاً گفتیم که دو مبنا در این رابطه وجود دارد: يك مبنا این است که اساساً عنوان جزئیت، شرطیت، مانعیت و امثال آن بعد از امر تحقق پیدا می کنند؛ مثلاً در مورد «جزئیت للمأمور به» گفته شد: عنوان مأمور به بعد از تحقق امر پیدا می شود. بر این اساس جزئیتی قبل از امر وجود ندارد و این بدان معنا است که عقل حکمی ندارد. مبنای دیگر آن است که ماهیات مخترع شرعی به عنوان يك مرکب دارای اجزاء از ناحیه شارع جعل می شوند که حق نیز همین است. آن گاه ممکن است ادعا کنیم انتزاع جزئیت و شرطیت کار عقل است و لذا می توان بر این اساس امر به جزء و امر به شرط را امر ارشادی دانست؛ مثلاً صلاة مجموعه ای از اجزاء و شرائط است که قبل از آن که امری صادر شود عقل ما جزئیت، مانعیت و شرطیت را از آن انتزاع می کند و کاری به امر ندارد.

ص: 376

---

1- . نساء: 59.

2- . بقره: 43.

## اشاره

اصل در مواردی که قرینه ای بر مولوی یا ارشادی بودن خطاب شرعی وجود نداشته باشد، مولویت است یا ارشادیت؟ در این رابطه دو قول وجود دارد:

مشهور بین اصولیین (1) آن است که اصل در امر و نهی مولویت است و حمل آن بر ارشادیت محتاج قرینه است.

در مقابل، بعضی از بزرگان مدعی شده اند اصل در امر و نهی ارشادیت است و حمل بر مولویت محتاج مؤونه زائد و قرینه است و آن قرینه دلالت اقتضا است. به نظر ایشان دلالت اقتضا در طول جهاتی می باشد که مقتضی ارشاد است؛ یعنی بعد از تحقق جهاتی که محتوای کلام را ارشادی می کنند، دلالتی به عنوان دلالت اقتضا وجود دارد که باعث می شود امر و نهی را بر مولویت حمل کنیم و خود این دلالت اقتضا يك مؤونه زائد است که امر و نهی در صورت نبود آن حمل بر ارشاد می شود. (2)

## تبیین نظر بعضی از بزرگان

ایشان در توضیح این نظریه مقدمه نسبتاً مفصلی را مطرح کرده که اختصاصی به این بحث ندارد و يك مطلب کلی است که در مواضع دیگر هم قابل استفاده است.

آیه الله سیستانی معتقد است هر کلامی متشکل از دو عنصر است: یکی عنصر شکلی و دیگری عنصر معنوی و محتوایی. عنصر شکلی در مدلول لفظی متمثل شده

ص: 377

1- بحوث فی علم الأصول تقریرات عبد الساتر، ج 11، ص 84؛ تحقیق الأصول، ج 4، ص 436 و ج 5، صص 256 و 368؛ بحر الفوائد (طبع جدید)، ج 4، ص 411؛ حاشیه الکفایة، ج 1، ص 95 و غیر آن.

2- قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص 139 و 140؛ «إنه لا يتجه ما اشتهر في كلمات الأصوليين من أن الاصل في الامر والنهي أن يكون مولويا ولا يحمل على الارشاد إلا بقرينة، بل الصحيح هو العكس، لأن حمل الامر والنهي على الارشاد انما يكون وفق تناسب ثابتة بحسب طبيعة الموضوع، فلا يحتاج كونه للارشاد الى مؤونة زائدة، وهذا بخلاف حمله على المولوية لأنه انما يكون بموجب دلالة الاقتضاء بعد فقد سائر الجهات التي ترسم للكلام محتوى ارشاديا فهي في طول تلك الجهات المقتضية لإرشادية الانشاء طبعاً».

و عنصر معنوی که از آن تعبیر به محتوا می شود تحت مدلول لفظی پوشیده است. این دو عنصر گاهی با هم متحدند و گاهی متحد نیستند. این که می بینیم صیغه واحد مثل صیغه امر یا نهی معانی کثیر پیدا می کند به خاطر محتویات متعددی است که به حسب اختلاف موارد پیدا می کند. اختلاف معنا در صیغه مربوط به عنصر محتوایی کلام است نه عنصر شکلی. باید توجه داشت که تأثیر محتوای کلام که به نوعی پوشیده در مدلول لفظی است آن قدر زیاد است که آن را به کوه موجود در يك آب تشبیه می کنند که بخش کوچکی از آن از آب بیرون آمده و بخش اعظم آن در درون آب است. بر اساس این تشبیه مدلول لفظی کلام بخش کوچکی از کلام است که آشکار می باشد و محتوای کلام که بخش مهم آن را تشکیل می دهد تحت این مدلول لفظی پنهان و پوشیده است.

بر اساس این مبنا برای تفسیر هر کلامی باید شناخت کافی نسبت به آن پیدا کنیم. البته منظور صرفاً شناخت جهات لفظی مثل مفردات لغوی و هیئات عامه کلام نیست بلکه باید همه جهاتی که این کلام در آن احاطه شده در نظر گرفته شود؛ مثلاً کلام در ظرف زمانی خاصی واقع شده یا در مکان خاصی ایراد شده و یا مخاطب و متکلم دارای صفات نفسانی خاصی می باشند، یا طبیعت موضوع خصوصیتی دارد که در تفسیر کلام و شناخت آن تأثیر دارند. مهمترین شاهد تأثیر گذاری این جهات در يك کلام این است که کلام واحد در يك زمان يك معنا و مفهوم داشته و در زمان دیگر معنا و مفهوم دیگری پیدا می کند و هم چنین معنای کلام با تغییر متکلم و مخاطب متفاوت می شود. لذا این نکته در تفسیر و شناخت کلام بسیار مهم است.

ایشان از این روش به منهج تفسیر نفسی تعبیر می کند؛ چون این جهات در حالت نفسی متکلم و مخاطب تأثیر می گذارد.

پس به طور کلی هر کلامی از این دو عنصر تشکیل شده که مهم ترین بخش آن همان عنصر معنوی و محتوایی کلام است و اختلاف محتوای صیغه ها و کلام به

جهت اختلاف در تناسبات مورد و ملاپساتیاست که کلام را احاطه کرده است. این مطلب مبنای این ادعا است که اصل در امر و نهی ارشادیت است نه مولویت.

حال باید دید نحوه استفاده از این مبنا در این بحث چگونه است و چگونه تفاوت مواضع باعث تفاوت معنا می شود؟

ایشان در تبیین این مسئله می فرماید: گاهی حکم بر روی يك طبيعت تکوینی که دارای آثار خارجی است بار می شود و مکلفین نسبت به آن شیء رغبت دارند و یا از آن گریزانند؛ مثلاً خمر يك طبيعت تکوینی است که آثار خارجی دارد و انسان ها به جهت قوای شهویه و غضبیه شان نسبت به این طبیعت یا میل پیدا می کنند و یا گریزانند. در این میان شارع خطابی را به عنوان «لا تشرب الخمر» صادر تا جلوی میل مکلف به این طبیعت را بگیرد. این خطاب دارای محتوایی است که از آن به محتوای عام تعبیر می کنند. این محتوای عام عبارت از وعید بر فعل یا

ص: 379

ترك است؛ مثلاً در امر «صلِّ» وعید بر ترك وجود دارد؛ یعنی بر ترك صلاة، عقاب مترتب می شود و یا مثلاً در نهی «لا تشرب الخمر» وعید بر فعل وجود دارد؛ یعنی اگر شرب خمر واقع شود عقاب دارد. اگر در محتوای يك كلام وعید بر فعل بود آن فعل حرام و اگر وعید بر ترك بود آن فعل واجب می شود؛ به عبارت دیگر آن چه وجوب و حرمت و به عبارت دیگر حکم مولوی را تشکیل می دهد عبارت از صیغه و محتوای عامی است که در بر دارد؛ یعنی مولوی بودن حکم از مجموع این صیغه و محتوا به دست می آید. این محتوا فقط در موارد حکم مولوی وجود دارد و در موارد حکم ارشادی نیست. از این بیان روشن می شود که مولوی بودن يك حکم مستند به صیغه امر یا نهی به تنهایی نیست.

امر و نهی عبارت است از بعث و زجر لزومی، که هم در اوامر مولوی و هم در اوامر ارشادی وجود دارد. پس مولوی بودن حکم مربوط به محتوای عام است که در حکم مولوی وجود دارد ولی در حکم ارشادی نیست؛ یعنی همان وعید بر فعل یا وعید بر ترك. لذا صیغه اعم از صیغه امر و صیغه نهی بدون این محتوای عام فقط دلالت بر بعث لزومی یا زجر لزومی می کند و این در همه اوامر مولوی و ارشادی وجود داشته و بین آن ها مشترك است ولی نکته اضافه ای که فقط در امر مولوی وجود دارد همین مسئله محتوا است.

حال سؤال اساسی این است که این مطلب یعنی وعید بر ترك و وعید بر فعل که در اوامر مولوی هست و در اوامر ارشادی نیست چگونه دانسته می شود؟ به نظر ایشان این مطلب به دلالت اقتضا فهمیده می شود.

ایشان در توضیح دلالت اقتضا می گویند: صیغه امر یا نهی به تنهایی و بدون لحاظ و اعتبار مدلولش یعنی بعث یا زجر مفهومی ندارد؛ چون نمی تواند منشأ اثر باشد نه عقلاً و نه خارجاً. در حالی که باید این امر یانهی اثر داشته باشد و در صورتی اعتبار بعث و زجر به عنوان مدلول صیغه امر و نهی می تواند تأثیر عقلایی داشته باشد که محتوایی مسانخ با آن که همان وعید بر فعل یا وعید بر ترك است در کنار آن وجود داشته باشد و ما این محتوا را به دلالت اقتضا می فهمیم؛ یعنی عقل ما با ضمیمه بعضی از مطالب در کنار هم نتیجه می گیرد که حتماً باید در این جا يك اعتبار و تخویفی از ناحیه شارع نسبت به فعل یا ترك صورت گرفته باشد که از آن به دلالت اقتضا تعبیر می شود، لکن دلالت اقتضا از اقسام دلالت لفظی نیست بلکه به نوعی عقل این مسئله را استنباط و استفاده می کند و این معنای مولویت است.

پس ما برای استفاده مولویت از امر یا نهی علاوه بر مدلول صیغه که عبارت از بعث و زجر بوده و در همه موارد امر و نهی اعم از ارشادی و مولوی وجود دارد محتاج ضمیمه شیء دیگری هستیم که عبارت از وعید بر فعل و ترك است و این همان مؤونه زائدی است که برای استفاده مولویت به آن نیاز مندیم.

بر این اساس از بعث و زجر به تنهایی و از مدلول لفظی صیغه به تنهایی نمی توان

مولویت را استفاده کرد؛ زیرا این معنا در هر دو وجود دارد اما استفاده يك حکم مولوی از بعث و زجر فقط به دلالت اقتضا ممکن است و این همان مؤونه زائد می باشد. لذا ایشان می گوید: اگر در جایی امر و نهی وارد شود و قرینه ای بر مولویت یا ارشادیت نباشد ما آن را بر ارشادیت حمل می کنیم؛ چون حمل بر مولویت محتاج يك مؤونه زائد یعنی دلالت اقتضا است.

### بررسی نظر بعضی از بزرگان

قبل از بررسی کلام آیه الله سیستانی ذکر این نکته مناسب به نظر می رسد که اصل این سخن که هر کلامی متشکل از دو عنصر لفظی و معنوی است، متعلق به ایشان نبوده بلکه این مطلب در بین فقهای معاصر به مرحوم آیه الله بروجردی نسبت داده شده و شاگردان ایشان مکررا نقل کرده اند که ایشان مخصوصا در استفاده از روایات بر این نکته تأکید داشته که برای فهم روایات باید به شرایط صدور روایات و زمان و مکان صدور آن ها و خصوصیات مخاطب توجه شود. پس صرف نظر از این که ممکن است آیه الله سیستانی تغییرات جزئی و اصطلاحی در این مطلب داده باشد، اصل سخن مربوط به ایشان نیست.

اما در مقام بررسی این نظر باید بگوییم: ما اصل کلام ایشان و مقدمه ای که فرموده مبنی بر این که «کلام متشکل از دو عنصر لفظی و معنوی است و برای فهم و شناخت هر کلامی نیازمند دانستن اموری زائد بر مدلول لفظی هستیم و تا اموری که کلام را احاطه کرده مثل زمان و مکان وقوع کلام، صفات نفسی مخاطب و متکلم و طبیعت موضوع، دانسته نشود شناخت صحیحی از کلام متکلم به دست نخواهد آمد و از آن به منهج تفسیر نفسی تعبیر کرده اند»، را قبول داریم.

اما این که از آن در ما نحن فيه استفاده شده تا مسئله مولویت به وسیله دلالت اقتضا از صیغه امر و نهی فهمیده شود محل تأمل و ابهام است و نمی تواند مدعای ایشان را

ثابت کند. به طور کلی با صرف نظر از مطلبی که مورد پذیرش است، در مواضعی از کلام ایشان اشکال و تأمل وجود دارد که ما به دو اشکال اشاره می‌کنیم.

## اشکال اول

ایشان فرمود: مجموع صیغه و محتوا حکم مولوی خاص را تشکیل می‌دهد؛ یعنی وجوب و حرمت به دلالت اقتضا از مجموع صیغه و محتوا دانسته می‌شود. نقطه اساسی نظر ایشان این است که وعید بر فعل و وعید بر ترك به دلالت اقتضا از صیغه استفاده می‌شود که از آن تعبیر به محتوای عام کرده و اعتبار مدلول صیغه که بعث و زجر باشد به تنهایی کفایت نمی‌کند بلکه باید چیز دیگری که مسانخ با آن است به آن ضمیمه شود تا صیغه بتواند منشأ ترتب يك اثر عقلایی بر بعث و زجر گردد. لذا هنگامی که عقل می‌بیند صیغه به دلالت لفظی بعث و زجر را ثابت می‌کند ولی بعث و زجر هم به تنهایی فایده‌ای ندارد، کشف می‌کند که باید در این جا وعید بر فعل و وعید بر ترك هم به عنوان محتوا برای این مدلول در نظر گرفته شود.

ما در همین نقطه با ایشان بحث داریم و از ایشان می‌پرسیم آیا وعید بر فعل و وعید بر ترك که مقوم وجوب و حرمت دانسته شده خارج از معنای بعث و زجر است؟ آیا خود بعث و زجر متضمن چنین معنایی نیست؟ ایشان گمان کرده که بعث و زجر مفهوم و معنایی است که خودش به تنهایی منشأ اثر عقلایی و خارجی نیست؛ یعنی اگر صرفاً خطابی از ناحیه شارع و مولا صادر شود و بعث به انجام کار یا زجر از انجام کاری داشته باشد، نمی‌تواند هیچ اثری در شنونده بگذارد و باید به آن، اعتبار و محتوای دیگری که همان تخویف و ترساندن است ضمیمه شود؛ یعنی اول تحريك کند و در کنار آن اعتبار دیگری باشد مبنی بر این که اگر این کار را نکنی عقاب دارد و یا نخست نهی نماید و سپس بگوید اگر این کار را انجام دهی عقوبت دارد. پس اساساً

به نظر ایشان مفهوم مولویت وعید بر ترك و وعید بر فعل است؛ چون وقتی بعث و زجر هم در ارشادیات و هم در اوامر و نواهی مولوی وجود دارد، صرف بعث و زجر کافی نیست.

ولی چنین تصویری باطل است و حق آن است که نیازی به ضمیمه وعید بر ترك و فعل نیست و خود بعث و زجر کفایت می کند؛ زیرا لازم نیست وعید بر ترك در مواردی که مولا امر دارد و وعید بر فعل در مواردی که مولا نهی دارد، به دست شارع انجام شود بلکه خود عقل آن را می فهمد؛ چون لزوم امثال اوامر و نواهی مولا عقلی است و این عقل است که ما را ملزم به امثال امر و نهی می کند و مخالفت با امر و نهی را مساوی با استحقاق عقاب می داند. حال با وجود این حکم عقلی آیا می توان گفت: مدلول صیغه یعنیه و زجر به تنهایی منشأ اثر نیست و حتما باید معنا و محتوای دیگری که مسانخ با آن است به آن ضمیمه شود؟ اساس سخن ایشان این بود که مادامی که آن محتوای عام یعنی وعید بر فعل و وعید بر ترك به این بعث و زجر ضمیمه نشود، این بعث و زجر هیچ اثر عقلایی و خارجی نخواهد داشت و این به نظر ما در نهایت بطلان است؛ لذا ما محتاج اعتبار و محتوای دیگری نیستیم تا بخواهیم آن را از راه دلالت اقتضا کشف کنیم.

## اشکال دوم

این که ما در هر امر و نهی مولوی ملتزم شویم که پای دو جعل و اعتبار در میان است، این خلاف وجدان است؛ یعنی بگوئیم: «شارع نخست بعث می کند و می گوید فلان کار را انجام بده و سپس اعتبار دومی دارد مبنی بر این که اگر انجام ندهی عقاب می شوی»، این چیزی است که با وجدان نفی می شود؛ چون برای بی اثر نبودن اعتبار اول نیازی به اعتبار دوم نبوده و به نظر می رسد بیش از يك اعتبار وجود ندارد.

ص: 383



لذا در اوامر و نواهی بیش از يك اعتبار و جعل وجود ندارد و التزام به وجود دو اعتبار در همه مواردی که امر و نهی مولوی وجود دارد، مسئله ای است که نمی توان آن را پذیرفت و هیچ دلیلی نیز برای آن وجود ندارد.

### نظر برگزیده

به نظر ما حق با مشهور است که اصل در اوامر مولویت است نه ارشادیت و این که برخی مانند آیه الله سیستانی گفته اند: برای حمل بر مولویت محتاج مؤونه زائد هستیم، سخن صحیحی نیست. اگر در کنار امر و نهی قرینه ای وجود داشته باشد حمل بر همان معنایی می شود که قرینه بر آن دلالت می کند اما اگر در جایی صیغه امر یا نهی وارد شود و قرینه ای با آن همراه نباشد آن را بر مولویت حمل می کنیم؛ چون با توجه به آن چه تا به حال در باب اوامر و نواهی و احکام شرعی گفتیم معلوم می شود امر و نهی به وسیله شارع به داعی بعث یا زجر انشا می شود، لکن در اوامر مولوی، تأسیس بعث و زجر و در اوامر ارشادی تأکید بعث و زجر صورت می گیرد و در دوران امر بین تأکید و تأسیس، اصل بر تأسیس است؛ به عبارت دیگر درست است که حکم مولوی و ارشادی هر دو متضمن بعث و زجرند چون مقسم آن ها حکم تکلیفی است و حکم تکلیفی عبارت از هر حکمی است که متضمن بعث و زجر باشد اما بعث و زجر در اوامر و نواهی مولوی تأسیس می شود ولی در اوامر و نواهی ارشادی صرفاً تأکید می گردد و به همین جهت در مورد شك حمل بر مولویت می کنیم.

### اشاره

موضوع بحث در این فصل بعضی از موارد و مصادیق حکم مولوی و حکم ارشادی است که در مولویت یا ارشادیت آن ها اختلاف شده و یا نیازمند توضیح است. لذا برای این که این بحث تکمیل شود به ذکر بعضی از این موارد خواهیم پرداخت.

ص: 385



در مورد ارشادی یا مولوی بودن امر به توبه اختلاف شده است. به نظر می‌رسد امر به توبه از اوامر ارشادی محسوب می‌شود؛ به این جهت که توبه برای تخلص از معصیت سابق است و وجوب تخلص از معصیت يك واجب شرعی نبوده بلکه واجب عقلی است؛ چون اگر توبه و تخلص از معصیت واجب شرعی بود می‌بایست بر ترك توبه عقاب جدیدی غیر از عقابی که بر معاصی سابق مترتب می‌شود، مترتب گردد، در حالی که قطعاً چنین عقابی وجود ندارد و عقاب بر خود معصیت سابق مترتب می‌شود. پس امر به توبه يك امر ارشادی و برای تأکید حکم عقل است.

سابقاً اشاره شد یکی از فرق‌های حکم مولوی و ارشادی مسئله ترتب یا عدم ترتب عقاب و ثواب است؛ به این بیان که بر حکم مولوی بر خلاف حکم ارشادی ثواب و عقاب مترتب می‌شود. بر این اساس نیز می‌توان امر به توبه را ارشادی دانست. ملاك دیگر که برخی بدان ملتزم شده‌اند وجود یا عدم وجود حکم عقلی در جایی است که امر یا نهی وارد شده؛ به این صورت که «اگر عقل قبل از ورود امر یا نهی شارع چنین حکمی را درك کند امر یا نهی ارشادی خواهد بود ولی اگر عقل آن را

درک نکند امر و نهی مولوی می باشد»، طبق این ملاک نیز امر به توبه ارشادی است؛ چون عقل قبل از امر شارع به توبه حکم به لزوم تخلّص از معصیت سابق می کند. البته ما در بیان این وجه از وجوه فرق بین حکم مولوی و ارشادی گفتیم: در این موارد امکان جعل حکم مولوی از ناحیه شارع وجود دارد، لکن چنان چه این ملاک را بپذیریم قطعاً امر به توبه یکی از مصادیق امر ارشادی است.

بنابراین چه فرق بین امر مولوی و ارشادی را به حسب مورد بدانیم و بگوییم: حکم مولوی در جایی است که عقل حکمی ندارد ولی حکم ارشادی در جایی است که عقل حکم دارد و چه ملاک را مسئله ترتّب و عدم ترتّب عقاب و ثواب بدانیم، در هر صورت امر به توبه ارشادی است. هم چنین بنا بر نظر مختار در فرق بین حکم مولوی و حکم ارشادی نیز امر به توبه يك امر ارشادی خواهد بود.

تنها مسئله ای که وجود دارد این است که در بعضی از روایات برای توبه ثواب ذکر شده است. حال چگونگی توان این مطلب را با ملاک ترتّب و عدم ترتّب ثواب و عقاب جمع نمود؟

پاسخ این است که اگر هم ثوابی بر نفس توبه مترتب شود از باب تفضّل است نه از باب استحقاق و این که می گوئیم ملاک ارشادی بودن این است که بر آن ثواب و عقابی مستقل از ثواب و عقاب مترتب بر خود آن فعل بار نمی شود، به این معنا نیست که باب ثواب و عقاب به طور کلی بسته شده باشد بلکه مراد این است که استحقاق عقاب و ثواب وجود ندارد و این منافاتی با این مسئله که خداوند از باب تفضّل به کسی ثواب عنایت نماید، ندارد. لذا در بحث از «اخبار من بلغ» خواهیم گفت که از صرف ترتّب عقاب و ثواب، مولوی بودن حکم کشف نمی شود. پس منافاتی ندارد که امر به توبه ارشادی باشد اما در عین حال تفضلاً از ناحیه خداوند تبارک و تعالی بر نفس توبه ثواب در نظر گرفته شود. لذا حق آن است که امر به توبه ارشادی است.

از جمله مواردی که محل بحث واقع شده که آیا امر در آن ارشادی است یا مولوی، «اخبار من بلغ» است. روایاتی به این عنوان شهرت پیدا کرده؛ مثل صحیح هاشم که از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله». (1) بر اساس این روایت کسی که به او خبری برسد مبنی بر این که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده: فلان عمل دارای ثوابی است و او بر اساس آن خبر عمل کند ثواب گفته شده به او داده می‌شود، اگرچه پیامبر صلی الله علیه و آله چنین چیزی را نفرموده باشد. از این بحث به تسامح در ادله سنن هم تعبیر می‌کنند.

ممکن است گفته شود: در این روایت صیغه امر به کار نرفته تا بحث کنیم این امر مولوی است یا ارشادی، ولی برخی (2) گفته اند: تعبیر «فعمله» که يك جمله خبریه است در مقام انشاء وارد شده و به معنای «اعمل» است، لذا از آن استفاده امر کرده اند. در

ص: 389

- 
- 1- وسائل الشیعة، ج 1، باب 18 من ابواب مقدمة العبادات، ص 81، ح 3؛ بحار الانوار، ج 2، باب 30 من تنمة ابواب العلم، ص 256، ح 3.
- 2- فوائد الأصول، ج 3، ص 412 \_ 415؛ نتائج الافکار فی الأصول، ج 4، ص 202.

مقابل، برخی دیگر(1) از راه بیان ثواب در روایت استفاده امر می کنند.

به هر حال بعضی(2) معتقدند: این روایات دلالت بر حجیت خبر ضعیف و در نتیجه اثبات استحباب برای عمل می کند و بعضی دیگر(3) می گویند: این روایات دلالت بر استحباب عمل به عنوان ثانوی می کند، حتی اگر خبری که دال بر استحباب آن است حجت نباشد. این دو مسئله کاملاً با هم متفاوتند. بنا بر يك فرض مسئله اصولی محسوب می شود و بنا بر فرض دیگر فقهی است. اگر سخن از حجیت خبر ضعیف باشد مسئله اصولی است ولی اگر فقط سخن از دلالت این خبر ضعیف بر استحباب عمل باشد مسئله فقهی است. اما صرف نظر از این که این مسئله اصولی است یا فقهی، سخن در این است که آیا این اخبار بر استحباب عمل مستفاد از خبر ضعیف دلالت می کنند یا چنین دلالتی نداشته بلکه نهایت چیزی که از این اخبار استفاده می شود حُسن انقیاد شرعی و ترتب ثواب است؛ به این معنا که اگر ثوابی به شخص داده می شود به خاطر انقیاد او است؛ چون این شخص همین که احتمال داده این عمل مطلوب خداوند تبارک و تعالی است آن را انجام داده؛ به عبارت دیگر سؤال این است که امر به اتیان فعل و عملی که به واسطه خبر ضعیف ثوابی برای آن ذکر شده ارشادی است یا مولوی؟ اگر گفتیم از «اخبار من بلغ» استفاده مولویت می شود آن گاه خبر ضعیفی که مثلاً در مورد دعاء عند رؤیة الهلال وارد شده دلالت می کند بر این که دعا در هنگام دیدن هلال مستحب مولوی است، اما اگر گفتیم از «اخبار من بلغ» استفاده ارشادیت می شود آن گاه مفاد این اخبار تأکید حکم عقل مبنی بر حُسن انقیاد است و دیگر دلالتی بر استحباب عمل نخواهند داشت. در این مورد بین بزرگان اختلاف است.

ص: 390

- 
- 1- . نتائج الافکار فی الأصول، ج 4، ص 202.
  - 2- . فوائد الأصول، ج 3، ص 413.
  - 3- . الهدایة فی الأصول تقریرات حسن صافی اصفهانی، ج 3، ص 332.

مرحوم شیخ دلالت اخبار مَن بلغ بر استحباب نفس عمل را نپذیرفته و می فرماید: مفاد «اخبار مَن بلغ» مانند صحیح‌ه هشام این نیست که نفس عمل مستحب است و صرف ترتب ثواب مستلزم کشف امر مولوی استحبابی نیست؛ چون «فاء» در جمله «مَن بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعله» برای تقریر است؛ یعنی عمل متفرع بر بلوغ خبر شده و چیزی که باعث انجام این عمل شده بلوغ خبر است. در نتیجه معنای روایت این است که اگر کسی بشنود که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده: فلان عمل دارای ثواب است و آن را انجام دهد ثواب ذکر شده به او می رسد؛ چون انجام و اتیان عمل به امید مطلوبیت و رسیدن به ثواب آن است و چنین کاری عنوان احتیاط و انقیاد پیدا می کند و بدیهی است که در این مورد عقل حکم به استحقاق ثواب می کند. بنابراین به نظر ایشان ما از ترتب ثواب بر انقیاد يك امر مولوی استحبابی را کشف نمی کنیم تا نتیجه بگیریم که نفس عمل استحباب دارد بلکه طلبی که در این اخبار وجود دارد يك طلب ارشادی است؛ چون این عقل است که می فهمد انجام عمل در هر جایی که احتمال نفع و فایده ای باشد حُسن دارد. پس حُسن انقیاد يك حکم عقلی است، لذا طلب موجود در «اخبار مَن بلغ» يك طلب و خواست ارشادی می باشد.

اما مسئله ای که در این جا وجود دارد این است که عقل فقط اصل استحقاق ثواب را درک می کند و دیگر نمی تواند مقدار ثواب را تشخیص دهد. حال با این وجود اگر خبر ضعیفی وارد شده و مقدار خاصی از ثواب را برای عملی بیان کرده باشد آیا باز هم می توان گفت: طلب موجود در «اخبار مَن بلغ» نسبت به آن عمل يك طلب ارشادی بوده و مؤکد حکم عقل است؟ پاسخ این است که در این گونه موارد هم می توان گفت: این طلب يك طلب ارشادی بوده و برای تأکید حکم عقل است و ثواب های خاصی هم که در روایات و لسان شرع برای این گونه از اعمال ذکر شده از



خلاصه نظر مرحوم شیخ این است که «اخبار من بلغ»، استحباب عملی را که در خیر ضعیف ثوابی برای آن ذکر شده ثابت نمی کند بلکه این روایات مؤکّد حکم عقل است و طلب و خواست شارع در این اخبار يك طلب و خواست ارشادی است. بنابراین از ترتّب ثوابی که به واسطه «اخبار من بلغ» برای انجام عمل مذکور در روایت ضعیف بیان شده نمی توانیم استحباب آن عمل را کشف کنیم. (1)

### نظر محقق خراسانی

مرحوم آخوند معتقد است که بعضی از اخبار باب مانند صحیح هاشم دلالت بر استحباب نفس عمل می کند؛ چون در خبر هشام هیچ قیدی وجود ندارد که باید این عمل را به عنوان احتیاط و انقیاد انجام داد. به نظر ایشان ظاهر روایت هشام این است که آن عمل را به نیت خود عمل انجام دهد، نه به عنوان التماس ثوابی که وعده داده شده، لذا ایشان می گوید: «فعمله» اطلاق دارد و مقید به قصد احتیاط نیست. البته بعضی از روایات به ظاهر مقید بوده و اطلاق روایت هشام را ندارد؛ مثل روایت «من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب...» (2). بر اساس این روایت گویا قیدی برای عمل ذکر شده؛ چون تعبیر این است: عمل را به قصد رسیدن به آن ثواب و به قصد احتیاط انجام دهد. در نتیجه این عمل به نوعی به این عنوان مقید شده است. اما در عین حال به نظر ایشان این روایت نمی تواند مقید اطلاق صحیح هاشم باشد؛ زیرا نسبت صحیح هاشم با این روایات نسبت مطلق و

ص: 392

1- . فرائد الأصول، ج 2، ص 154 \_ 158 .

2- . الکافی، ج 3، باب 46 من بلغه ثواب من الله علی عمل، ص 225، ح 2؛ وسائل الشیعة، ج 1، باب 18 من ابواب مقدمة العبادات، ص 82، ح 7؛ بحار الانوار، ج 2، باب 30 من تتمه ابواب العلم، ص 256، ح 4، متن روایت در تمام مصادر روایی این گونه است: «من بلغه ثواب من الله علی عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتیه وإن لم یکن الحدیث كما بلغه».

مقید نیست تا حمل بر مقید شود بلکه صحیحه هشام به اطلاق خود باقی بوده و بر استحباب نفس عمل دلالت می کند و نفس عمل به دنبال بلوغ خبر اجر و ثواب دارد. بلوغ خبر هم به نظر ایشان قید عمل نیست بلکه داعی بر تحقق عمل است. (1)

پس مرحوم آخوند از ترتب ثواب حکم مولوی استجابی را کشف می کند اما به نظر مرحوم شیخ «اخبار من بلغ» متضمن طلب ارشادی بوده و برای تأکید حکم عقل است.

البته اقوال دیگری هم در مسئله وجود دارد، لکن تفصیل مطلب باید در جای خود یعنی در بحث «اخبار من بلغ» مورد بررسی قرار گیرد تا حق در مسئله مشخص گردد. هرچند به نظر ما هم سخن مرحوم شیخ و هم سخن محقق خراسانی محل اشکال است و از این اخبار فقط ترتب ثواب تفضلاً استفاده می شود. ما این بحث را در جای خود منقح کرده ایم.

ص: 393

سومین مورد از مواردی که در مولویت و ارشادیت آن اختلاف شده «امر به احتیاط و امر به توقف» است. در بعضی از روایات امر به احتیاط شده؛ مثل روایت «اخوك دينك فاحتط لدينك»<sup>(1)</sup> و در برخی دیگر امر به توقف؛ مثل «قف عند الشبهات فان الوقوف في الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات»<sup>(2)</sup>. بعضی از این روایات بالمطابقة و برخی بالالتزام دلالت بر وجوب احتیاط یا توقف دارند. مشهور این اوامر را ارشادی دانسته و می گویند: اگر دلیل شرعی بر لزوم احتیاط دلالت کند این امر يك امر ارشادی است؛ مثل لزوم احتیاط در موارد علم اجمالی و شبهات بدویه قبل الفحص. در مقابل، عده ای از جمله اخباریین این اوامر را حمل بر مولویت کرده اند.

به نظر ما حق با مشهور است. وجه ارشادی بودن این اوامر نیز معلوم است؛ زیرا امر به احتیاط یا توقف فقط برای جلوگیری از وقوع در حرام واقعی است و اگر عقابی

ص: 394

- 
- 1- . وسائل الشیعة، ج 27، باب 12 من ابواب صفات القاضی، ص 167، ح 46؛ بحار الانوار، ج 2، باب 31، من تنمة ابواب العلم، ص 258، ح 4 و غیر آن. متن روایت در تمام مصادر این گونه است: «اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت».
  - 2- . به عنوان نمونه: «عن النبی صلی الله علیه و آله أنه قال: لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهة و قفوا عند الشبهة... فإن الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام فی الهلكة». وسائل الشیعة، ج 27، ص 159، باب 12، وجوب توقف والاحتیاط فی القضاء والفتوی، ح 15.

هم وجود داشته باشد صرفاً به جهت ارتکاب حرام واقعی است و الا خود احتیاط و توقف عقاب و ثواب مستقلاً ندارند. به تعبیر مرحوم آخوند(1) وجوب احتیاط یک حکم طریقی است نه یک حکم نفسی. شاهد بر این مطلب هم آن که در بعضی از اخبار مثل «قف عند الشبهات فان الوقوف فی الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات» مسئله وجوب توقف به عدم وقوع در هلاکت که به معنای عقوبت اخروی است، معلّل شده و این نشان دهنده آن است که این اوامر ارشادی می باشند. لکن در اوامر ارشادی چنان چه الزامی وجود داشته باشد به جهت لزوم موجود در خود مرشدالیه است و چنان چه سابقاً گفتیم همان گونه که واجب مولوی و مستحب مولوی داریم، واجب ارشادی و مستحب ارشادی نیز داریم. اما تفاوتی که بین واجب و مستحب ارشادی از حیث لزوم و عدم لزوم مشاهده می شود مربوط به لزوم و عدم لزومی است که در خود مرشدالیه وجود دارد؛ یعنی گاهی مرشد الیه به گونه ای است که موجبی برای الزام دارد و گاهی این چنین نیست. مثال واضحی که بتواند تفاوت این دو سنخ از اوامر ارشادی را نشان دهد اوامر طیب هستند که گاهی لزومی و گاهی غیر لزومی می باشند؛ مثلاً اگر طیبی برای رهایی و تخلص از هلاکت به شرب دوایی امر نماید این امر او یک امر ارشادی لزومی خواهد بود ولی اگر به خوردن دارویی برای پیدا شدن کمالی در مزاج یا تقویت قوای جسمی امر کند این امر یک امر ارشادی غیر لزومی است. لذا اگر در بعضی از مواقع احتیاط و یا توقف، واجب و لازم می باشد به خاطر امری که به آن ها تعلّق گرفته نیست بلکه به دلیل خصوصیتی است که در خود مرشدالیه وجود دارد.

پس در مجموع به نظر می رسد که امر به احتیاط یا توقف ارشادی بوده و در این جهت فرقی بین امور مهمّه؛ مثل دماء و فروج و نکاح و قصاص که تأکیدات زیادی در شرع نسبت به آن ها شده و امور غیر مهمّه وجود ندارد.

ص: 395

مورد چهارم که در مولوی و ارشادی بودن آن فی الجمله اختلاف شده نهی در معاملات و عبادات است. نهی متعلق به يك معامله ممکن است مولوی باشد که دلالت بر حرمت و ممکن است ارشادی باشد که دلالت بر فساد می کند. اما این که این نهی چه زمانی دلالت بر نهی مولوی می کند و چه زمانی فساد و ارشادی بودن از آن استفاده می شود، مسئله ای است که باید در جای خود مفصلاً مورد بررسی قرار گیرد که آیا نهی به خود معامله متعلق شده یا به يك وصفی که متحد با معامله است یا به امر خارج از ذات معامله تعلق گرفته است؟

از جمله بحث های مربوط به این مسئله این است که اگر نهی مولوی به معامله ای تعلق گرفت علاوه بر افاده حرمت و مبعوضیت، دلالت بر فساد معامله هم دارد یا نه و آیا می توان از يك نهی هر دو را استفاده کرد؟ بعضی قائل اند که هر دو مطلب قابل استفاده است. در مقابل بعضی معتقدند: تحریم و ارشاد به فساد مثل طلب نفسی و طلب غیری دو معنای متباین اند و امکان اجتماع آن ها در استعمال واحد وجود ندارد؛ چون موجب استعمال لفظ در دو معنا است و استعمال لفظ هم در اکثر از معنای واحد

ممتنع است. به هر حال مقصود در این مقام این است که یکی از معانی نهی در معامله ارشاد به فساد معامله است، تا آن جا که بعضی اساساً غرض اصلی در معاملات را بررسی صحت و فساد می دانند و مسئله مبغوضیت و حرمت را در درجه دوم قرار می دهند.

در عبادات هم گاهی نهی متعلق به اموری که به نوعی به عبادات مرتبط می باشند، ارشادی است؛ مثلاً اگر نهی متوجه به چیزی مثل استدبار یا سخن گفتن شود که مانع نماز است این نهی در واقع ارشاد به مانعیت استدبار و مانعیت سخن گفتن در نماز است یا اگر امری به جزء يك عبادت مثل رکوع یا شرط آن مثل وضو تعلق گیرد این امر در واقع ارشاد به جزئیت و شرطیت است و این جا دیگر مولویت معنا ندارد.

ص: 397

از جمله موارد محل بحث که آیا امر ارشادی است یا مولوی، اوامر غیري می باشد. در مورد واجب نفسی و غیري تعریفات مختلفی ذکر شده که در این میان مشهور آن دورا این گونه تعریف کرده اند: واجب نفسی عبارت است از: «ما أمر به لنفسه» مثل امری که به ذی المقدمه تعلق می گیرد و واجب غیري عبارت است از: «ما أمر به لأجل غیره» مثل امری که به مقدمه تعلق می گیرد. (1) لکن در مورد مقصود و مراد مشهور از این تعریف انظار مختلفی مطرح شده و مرحوم آخوند و دیگران تفسیرهای متفاوتی از این کلام ارائه نموده و هر يك آن را بر يك معنایی حمل کرده اند. ما اکنون در مقام بررسی این تعریفات نیستیم بلکه عمده بحث ما در این است که آیا امر غیري متوجه به مقدمه يك امر مولوی است یا ارشادی؟ مشهور این امر را ارشادی می دانند به این جهت که عقاب و ثواب مستقلى بر موافقت و مخالفت آن مترتب نمی شود.

وجوه مختلفی برای این که عقاب و ثواب مستقلى بر مخالفت و موافقت امر غیري مترتب نمی شود ذکر شده: بعضی يك وجه عرفی برای آن ذکر کرده و به مرحوم

ص: 398

---

1- . منتهی الدراية، ج 2، ص 229؛ «واعلم: أنَّ جَلَّ الْأَصُولِيَّينَ عَرَفُوا الْوَأْجِبَ الْنَفْسِيَّ بـ «ما أمر به لنفسه». والغيري بـ «ما أمر به لأجل غيره»».

آخوند(1) نسبت داده اند که البته در اصل انتساب این مطلب به مرحوم آخوند و این که آیا منظور ایشان بیان همین وجه عرفی است یا آن که در صدد اقامه يك برهان عقلی بوده، بحث وجود دارد. این دسته می گویند: بنای عرف و عقلا بر عدم عقاب و ثواب بر مقدمات است و آن ها بر اتیان و عدم اتیان ذی المقدمه مترتب می شوند. بنابراین اگر ذی المقدمه اتیان شود ثواب می دهند و اگر اتیان نشود عقاب می کنند و کاری به این که مقدمات اتیان شده یا خیر، ندارند. شاهدش هم این است که اگر کسی يك واجب دارای مقدمات متعدد را ترك کند او را مستحق عقاب های متعدد نمی دانند؛ به عنوان مثال اگر فرض کنیم واجبی مبتنی بر ده مقدمه است و مکلف همه این مقدمات را ترك کرده و به تبع آن ذی المقدمه را هم انجام نداده، در این صورت واضح است که عرف و عقلا این شخص را به این دلیل که ده مقدمه را ترك کرده مستحق ده بار عقاب نمی دانند و این نشان می دهد که عرف و عقلا نسبت به اتیان یا عدم اتیان واجباتی که مقدمات متعدد دارند، عقاب و ثواب متعدد به تعداد مقدمات قائل نیستند. بعضی نیز مثل محقق اصفهانی يك وجه برهانی برای عدم ترتب عقاب و ثواب مستقل بر موافقت و مخالفت امر غیري بیان کرده اند.(2)

به هر حال چه وجه عرفی و چه وجه برهانی و عقلی اقامه شود، این مطلب قطعی است که عقاب و ثواب مستقلى بر موافقت و مخالفت امر غیري مترتب نمی شود. بر این اساس امر متعلق به مقدمات مولوی نیست؛ چون هم از دید عرف و عقلا و هم از نظر عقل مقدمات متعدد موجب عقاب و ثواب متعدد نمی شوند. پس اگر امری

ص: 399

- 
- 1- . كفاية الأصول، ص 110؛ «وأما استحقاقهما أى الثواب والعقاب على امثال الغيرى ومخالفته ففيه إشكال وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة و مخالفة ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات».
- 2- . نهاية الدراية، ج 1، ص 376.



متوجه مقدمات شد امر غیری ارشادی خواهد بود. لذا مشهور تصویر امر مولوی در اوامر غیری را ممکن نمی دانند.

در مقابل، بعضی (1) قائل اند که طلب متعلق به مقدمه يك طلب مولوی است؛ یعنی آن را به گونه ای تفسیر می کنند که نتیجه آن مولویت امر متعلق به مقدمه است؛ به این بیان که وقتی کسی طالب چیزی باشد در نفس او يك طلب اجمالی نسبت به مقدمه آن هم محقق می شود؛ به عبارت دیگر این طلب اجمالی در نفس او مرتکز و منبعث از طلب متعلق به ذی المقدمه است. شاهد بر این مطلب آن که طلب مولوی نسبت به بعضی از مقدمات شرعی واقع شده؛ مثل وضو که با این که يك واجب غیری است اما مطلوب مولا واقع شده و امر مولوی به آن تعلق گرفته است، لذا نتیجه می گیرند که اگر در بعضی موارد طلب مولوی نسبت به بعضی از مقدمات و واجبات غیری صحیح باشد در بقیه موارد نیز صحیح است؛ چون علتی که مصححتعلق طلب مولوی نسبت به يك مقدمه خاص است، می تواند در همه موارد وجود داشته باشد؛ مثلاً صلاة بدون وضو حاصل نمی شود ولی در عین حال به وضو امر شده و این طلب مولوی است. پس اگر در این مورد ممکن بود در همه موارد می تواند ممکن و صحیح باشد. لذا بر خلاف مشهور بعضی معتقدند: طلب مولوی در واجبات غیری هم ممکن است.

اما حق آن است که اوامر غیری اوامر ارشادی هستند و این که در بعضی از موارد مشاهده می شود که امر شرعی به واجبات غیری متعلق شده، محامل دیگری دارد که باید در جای خود بحث شود.

لکن نکته ای که باید یادآوری شود این است که اگر در روایتی برای اتیان مأموریه، به امر غیری وعده ثواب داده شده باشد، دلیل بر این نیست که طلب مولوی به

ص: 400

---

1- . الكافي فی اصول الفقه، ج 1، ص 416؛ المحکم فی اصول الفقه، ج 2، ص 249 \_ 250؛ تعلیقة علی معالم الأصول موسوی قزوینی، ج 3، ص 510.

آن متعلق شده است؛ به عنوان مثال زیارت امام حسین علیه السلام مستحب مؤکد است، لکن مبتنی بر مقدماتی است که از جمله آن ها گام هایی است که برای زیارت برداشته می شود که بنا بر روایت برای هر قدم ثوابی نوشته می شود ولی ثواب ذکر شده در این گونه موارد مثل سایر مواردی که ذکر کردیم از باب تفضل از ناحیه خداوند است نه از باب استحقاق.

ص: 401







یکی دیگر از تقسیمات حکم شرعی تقسیم آن به اولی و ثانوی است.

این بحث در مواضع مختلفی از علم اصول مطرح شده؛ از جمله در مباحث اجزاء، تمسک به عام در شبهات موضوعی و مصداقی و هم چنین در بحث از موارد جمع عرفی در مبحث تعادل و ترجیح که نسبت ادله احکام اولی با احکام ثانوی بررسی می شود. در بعضی از قواعد فقهی مثل قاعده لاضرر و لاجرح نیز این مسئله مطرح شده و مهم تر از همه آن که در فقه نیز کاربرد زیادی دارد.

مشهور آن است که حکم اولی حکمی است که برای موضوعات به عناوین اولی جعل شده و مربوط به شرایط خاصی نیست. مثلاً در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» حکم اولی وجوب برای موضوع صلاة به لحاظ خود عنوان صلاة جعل شده؛ یعنی حقیقت صلاة دارای مصلحتی است که موجب جعل وجوب برای آن گردیده است. پس حکم اولی حکمی است که بر موضوعات به لحاظ خود عناوین و موضوعات و بدون لحاظ عروض بعضی شرایط ثابت می شود.

اما حکم ثانوی حکمی است که بر اساس عناوین ثانوی جعل شده و مربوط به

شرایط خاصی است. منظور از عناوین ثانوی عناوینی مثل اضطرار، عسر، حرج، اکراه و امثال آن است. با عروض این عناوین حکمی به نام حکم ثانوی پیدا می شود که در طول حکم واقعی اولی است.

ممکن است گفته شود این تعریف ناتمام است؛ زیرا يك تعریف دوری است به این دلیل که در تعریف حکم اولی و ثانوی عناوین اولی و ثانوی اخذ شده و خود این دو عنوان که در معرّف آمده در معرّف هم اخذ شده، لذا دچار مشکل دور است.

ولی این اشکال وارد نیست؛ زیرا آن چه در معرّف آمده با آن چه در معرّف ذکر شده متفاوت اند. اولی و ثانوی که در معرّف ذکر شده وصف حکم است ولی در معرّف وصف عنوان است و بین حکم اولی و ثانوی با عنوان اولی و ثانوی فرق است. عنوان اولی؛ یعنی ذات افعال و اشیا با قطع نظر از عروض عناوین و شرایط خاص بر آن و عنوان ثانوی؛ یعنی ذات افعال و اشیا با لحاظ عروض عناوین و شرایط خاص.

به علاوه این تعاریف معمولاً تعاریف شرح الاسمی است و تعریف شرح الاسمی جای چنین اشکالاتی نیست.







واضح است که حکم ثانوی غیر از عنوان ثانوی است و چنان چه گفته شد در اصطلاح مشهور حکم ثانوی حکمی است که بر موضوعات به اعتبار عروض عناوین ثانوی مثل عسر و حرج مترتب می شود. لذا حکم ثانوی يك مطلب و عنوان ثانوی مطلب دیگری است.

حال با توجه به این نکته می خواهیم ببینیم آیا حکم ثانوی در فرض عروض آن عناوین وجود دارد یا خیر و الا عناوین ثانوی قابل انکار نیستند. البته ممکن است در اصطلاح عنوان ثانوی هم مسامحه ای باشد که باید بررسی شود. پس موضوع بحث در حکم ثانوی این است که آیا با عروض عناوینی مثل اضطرار یا ضرر و یا عسر و حرج، حکمی ثانوی جعل می شود یا آن که با عروض این عناوین حالت جدیدی ایجاد می شود که باعث نفی حکم اولی می گردد؛ به عبارت دیگر بحث در این است که آیا با عروض عناوین ثانوی يك حکم وجودی جعل می شود یا آن که عدم الحکم است و نفی حکم اولی می کند و تسامحا به آن حکم ثانوی می گویند؟ البته خود این مطلب که حکم عدمی داریم یا خیر محل بحث است که مستقلاً آن را مورد رسیدگی قرار خواهیم داد. پس محل نزاع در خود حکم ثانوی است و انکار یا نفی حکم ثانوی

هیچ ارتباطی به عناوین ثانوی ندارد؛ یعنی کسی که عروض عناوین ثانوی را قبول دارد هم ممکن است حکم ثانوی را انکار کند. اگر گفتیم: با عروض این عناوین حکم جدیدی به جعل استقلالی جعل می شود مشخص می گردد تقسیم حکم شرعی به اولی و ثانوی صحیح است ولی چنان چه آن را امر مجعولی ندانستیم بدیهی است که این تقسیم باطل است.

ص: 410

در این رابطه اقوال و انظار مختلفی وجود دارد:

مشهور قائل اند حکم ثانوی دارای جعل مستقل و بر اساس مصالح و مفاسد موجود در عناوین خود است و همان طور که حکم اولی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در عناوین اولی جعل می شود، حکم ثانوی نیز به اعتبار مصالح و مفاسد موجود در عناوین ثانوی جعل می گردد و فرقی بین عناوین ثانوی مثل عسر و حرج و ضرر و اضطرار و اکراه با نذر و عهد و قسم و مانند آن نمی گذارند.

اما برخی معتقدند که حکم ثانوی يك حکم مجعول نیست بلکه حکمی است که با عروض عناوین ثانوی حادث شده و صرفاً موجب برداشته شدن حکم اولی می شود. لذا این دسته از نفی حکم اولی به عنوان حکم ثانوی نام می برند و می گویند: حکم ثانوی خود يك حکم اولی است. مثلاً در حالت اضطرار به اکل میته گفته می شود: حکم اولی که حرمت اکل میته است برداشته شده و جواز اکل میته جایگزین می گردد. طبق این قول جواز اکل میته نیز يك حکم اولی است.

هرچند مشهور آن است که حکم ثانوی قسیم حکم اولی است ولی طبق این

احتمال حقیقتاً حکمی به عنوان حکم ثانوی وجود ندارد.<sup>(1)</sup> این قول به بعضی مثل شیخ الشریعه اصفهانی نسبت داده شده است .

البته باید توجه شود که حکم ثانوی تغییر دهنده جهات حسن و قبح موجود در اشیا نیست بلکه حکم متعلق به يك موضوع را به دلیل شرایط و حالات خاصی که بر آن عارض می گردد، برداشته و حکم جدیدی را جایگزین می کند اما این که آیا این يك جعل مستقل است یا خطابی است که صرفاً مبین کیفیت امثال حکم اولی است؛ مثل حالات نماز خواندن که گاهی ایستاده و گاهی نشسته و گاهی با اشاره می باشد، مسئله ای است که آن را در هنگام بیان نظر مختار بررسی خواهیم کرد اما اجمالاً می گوئیم به نظر ما برای هر حالت يك جعل مستقل وجود ندارد بلکه نحوه و کیفیت امثال فرق می کند.

به هر حال محل نزاع در خود حکم ثانوی است که آیا حکمی است با جعل مستقل در مقابل حکم اولی و دارای مصالح و مفاسد مستقل یا آن که صرفاً نفی حکم اولی است بدون آن که حکم جدیدی را جایگزین نماید و تسامحاً به آن حکم ثانوی گفته می شود و یا آن که با نفی حکم اولی يك حکم اولی جدیدی را جایگزین حکم اولی قبلی کرده و در طول آن قرار می گیرد که در این صورت نیز اصطلاح حکم ثانوی برای آن بی معنا خواهد بود.

ص: 412

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 262.

**اشاره**

تبیین نظر مختار در مورد حکم ثانوی در دو مرحله صورت می گیرد. در مرحله نخست بحث در این است که آیا اساساً حکمی به عنوان حکم ثانوی وجود دارد یا خیر؛ به عبارت دیگر آیا تقسیم حکم شرعی به حکم اولی و ثانوی صحیح است یا نه؟ در مرحله دوم سخن در این است که چنانچه تقسیم حکم شرعی به اولی و ثانوی پذیرفته نشد و حکم ثانوی به جعل مستقل مورد قبول قرار نگرفت، عروض عناوین ثانوی چه آثاری به دنبال دارد؟ آیا عروض این عناوین موجب جعل حکم جدیدی همانند سایر احکام اولی است یا صرفاً با عروض عناوین ثانوی حکم اولی که قبل از عروض این عناوین ثابت بود، رفع می شود؟

**عدم تعدد اوامر و خطابات**

برای روشن شدن حق در مسئله ابتدا می بایست به يك مسئله مبنایی که در باب اوامر مطرح شده یعنی مسئله تعدد اوامر و خطابات پردازیم. البته تفصیل این بحث در محل مناسب مطرح خواهد شد ولی لازم است در این مقام اشاره ای اجمالی بدان داشته باشیم.

از کلمات برخی از بزرگان از جمله محقق خراسانی استفاده می شود که اوامر به طور کلی بر سه قسم اند: امر واقعی اولی، امر واقعی ثانوی و امر ظاهری؛ (1) امر واقعی اولی مانند «صلِّ مع الوضوء» در مورد کسی که وضو برای او ضروری ندارد و امر واقعی ثانوی مانند «صلِّ مع التیمم» در مورد کسی که وضو برای او ضروری یا حرجی است و امر ظاهری مانند «صلِّ مع استصحاب الوضوء» در مورد کسی که شك مسبوق به یقین به وضو دارد.

لازمه سخن مرحوم آخوند این است که ما خطابات متعدّد و مستقل نیز داشته باشیم؛ زیرا لازمه وجود سه امر سه خطاب است به این جهت که این اوامر از خطابات استفاده می شوند. پس تعدّد خطابات به تبع تعدّد اوامر مطرح می شود؛ مثلاً يك خطاب متوجه کسانی است که می توانند وضو بگیرند و يك خطاب متوجه کسانی است که نمی توانند وضو بگیرند و يك خطاب به کسانی که شك در طهارت خود دارند متوجه است. در این صورت وظیفه سوّمی نماز با طهارت استصحابی و دوّمی نماز با طهارت تریبی و اولی نماز با طهارت مائی است.

اگر ما این مبنا را بپذیریم به تبع آن تقسیم حکم شرعی به اولی و ثانوی مشکلی نخواهد داشت اما چنان چه مسئله تعدّد اوامر را رد کنیم آن گاه تقسیم حکم شرعی به اولی و ثانوی قابل قبول نیست.

سابقاً اشاره شد که اوامر و نواهی به طبیعت تعلق گرفته و خواست آمر تحقّق طبیعت در خارج است، لکن کیفیت امثال و اتیان مأموریه در حالات مختلف متفاوت است. بر این اساس اگر می بینیم خطابات متعدّد بوده و بیان های مختلفی وجود دارد مربوط به تعدّد امر نیست بلکه این بیان گر صور کیفیت امثال و نشان دهنده انواع مختلف اتیان به مأموریه و اشکال گوناگون تحقّق یافتن آن طبیعت در خارج است.

ص: 414

## دلیل اول

يك دليل بر این ادعا ظواهر ادله می باشد. با مراجعه به ظواهر ادله معلوم می شود خطابات متعدّد به نحوی که مبین تکالیف مستقلى برای مکلفین در حالات مختلف باشند، وجود ندارد؛ مثلاً «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» که بههمه مکلفین متوجه شده يك امر بیشتر نیست و اگر هم تعددی وجود دارد در رابطه با خصوصیات و حالات همین مأموریه است؛ یعنی در مقام امتثال و اتیان آن حالات مختلفی پدید می آید که موجب تفاوت در نحوه امتثال می شود. پس آن چه برای شارع مهم است تحقّق این طبیعت در خارج است؛ مثل نماز با وضو و نماز با تیمم برای واجد الماء و فاقد الماء چنان چه خداوند متعال می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ... فَإِن لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ». (1) در بخش اول می فرماید: هنگامی که می خواهید نماز به پا دارید لازم است به کیفیت مذکور وضو بگیرید و در بخش دوم می فرماید: چنان چه به آب دسترسی ندارید تیمم کنید. این آیه به روشنی نحوه امتثال امر به صلوة را در دو حالت بیان می کند. نیز در خطاب دیگری آمده: «التراب احد الطهورين»؛ (2) خاک یکی از دو طهور است؛ یعنی در صورتی که مثلاً وضو ضرری یا حرجی بود برای اتیان طبیعت صلوة می بایست تیمم کرد. پس این دو دلیل دو خطاب مستقل نیستند بلکه در صدد بیان کیفیت امتثال امر واحد یعنی «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در حالات مختلف می باشند؛ زیرا آن چه شارع از ما خواسته تحقّق این طبیعت با اجزاء و

ص: 415

1- . المائدة : 6 .

2- . این، مضمون روایت است. آن چه در روایات وارد شده عباراتی نظیر «فان التيمم أحد الطهورين» الكافي، ج3، كتاب الطهارة باب 41، وسائل الشيعة، ج3، تنمة كتاب الطهارة، باب 23 من ابواب التيمم، ص 386، ح 5 یا «... انّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد فقد فعل أحد الطهورين» است. وسائل الشيعة، ج3، باب 14 من ابواب التيمم، ص 370، ح 15؛ تهذيب الاحكام ج1 باب التيمم و احكامه، ص 197 ح 45.



شرایطش در خارج است. حال اگر به ما بگوید: در يك موقعیت این گونه عمل کنید و در موقعیت دیگر به نحو دیگری عمل نمایید این به معنای تعدد امر و خطاب مستقل نیست بلکه نظیر نماز خواندن به صورت ایستاده، نشسته، خوابیده و یا حتی با ایما و اشاره است. کسی نیز ادعا نکرده که امر به نماز در حالت نشسته و یا خوابیده امر ثانوی است. پس از آن جا که تحقق این طبیعت در خارج برای شارع مهم بوده و به هیچ وجه راضی به ترك آن نیست، لذا راه را برای امثال آن به اشکال مختلف باز گذاشته و نحوه امثال طبیعت را در حالات مختلف بیان کرده است.

## دلیل دوم

دلیل دیگر بر عدم تعدد اوامر و خطابات سیره عقلا در اوامر مشابه است.

در موالی عرفی اگر مولایی امری صادر کند و از عید خود بخواهد مأموریه را در هر حالتی اتیان کند و خودش نیز نحوه اتیان مأموریه را در حالات مختلف بیان نماید، در این صورت طرق اتیان مأموریه تکالیف و اوامر مستقل محسوب نمی شوند. قطعاً پیش بینی حالات مختلف و بیان کیفیت امثال در شرایط گوناگون حاکی از اهمیت مأموریه نزد مولا است و نشان دهنده آن است که مولا نمی خواهد این طبیعت ترك شود. بر این اساس دیگر نمی توان گفت: او تکالیف و دستورات مستقلی که تابع ملاک و مصلحت های گوناگون می باشد جعل کرده است؛ چون جعل حکم تابع ملاک و مبادی خاص خود بوده و اگر بخواهد حکمی مستقلاً جعل شود باید مبادی و ملاک آن محقق شود. در نتیجه به نظر ما در این گونه موارد خطابات مستقلی که از آن تعدد امر و در نهایت تعدد حکم به جعل مستقل استفاده شود، وجود ندارد.

## عدم صحت تقسیم حکم به اولی و ثانوی

نتیجه بحث این است که تقسیم حکم شرعی به حکم اولی و ثانوی اگر چه ثبوتاً ممکن است ولی اثباتاً دلیلی بر آن نداریم؛ زیرا با رجوع به ادله و عرف و عقلا

مشخص می گردد مواردی که موجب توهم وجود امر یا خطاب مستقل است، در واقع خطباتی هستند که متکفل بیان نحوه امتثال و کیفیت اتیان مأموریه در خارج می باشند و زمانی می توان ادعا کرد دو حکم مستقل وجود دارد که برای هر يك ملاك و خطاب مستقل وجود داشته باشد، در حالی که از ادله نمی توان این مطلب را استفاده کرد. باید توجه داشت که بحث در جعل اصطلاح و تسمیه و نام گذاری نیست بلکه سخن در این است که اساساً وجود دو حکم مستقل که یکی در طول دیگری به ملاك و خطاب مستقل باشد، قابل قبول نیست. پس اصل این تقسیم به نظر ما مردود است.

## اشکال

اشکال مهمی که ممکن است مطرح شود این است که مقایسه ما نحن فیه با مواردی مانند نماز مع التیمم برای شخصی که فاقد الماء است یا نماز نشسته و خوابیده برای کسی که نمی تواند به صورت ایستاده نماز بخواند، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در موارد مذکور در واقع خود شارع برای مکلف حالات مختلفی در نظر گرفته و تنويع نموده است؛ مثلاً شارع مکلف را با توجه به دسترسی او به آب یا عدم دسترسی بر دو نوع کرده و برای واجد الماء، وضو و برای فاقد الماء، تیمم را مقرر نموده است یا در مورد نماز قصر و تمام در واقع خود شارع این تنويع را انجام داده و نسبت به حاضر، نماز تمام و نسبت به مسافر، نماز شکسته را واجب کرده است.

در این موارد و امثال آن همه این احکام اولی می باشند؛ زیرا شارع همراه با تنويع، احکام را انشا کرده و برای هر نوع حکمی خاص جعل نموده است ولی در ما نحن فیه شارع بدون آن که در مقام تنويع باشد، بهطور مطلق حکمی را انشا نموده و سپس به خطاب دیگری متصلاً یا منفصلاً حکم مربوط به فرض عروض عنوان ثانوی را بیان می کند که این حکم همان حکم ثانوی است. پس قیاس ما نحن فیه با موارد مذکور قیاس مع الفارق است.

بعضی از معاصرین در این رابطه می گویند:

عناوینی مانند سفر و حضر از عناوین ثانوی خارجند؛ چون یکی از این دو عنوان با توجه به عجز از دیگری لحاظ نشده بلکه این دو در عرض هم لحاظ شده اند به این معنی که آمر مکلف را به دو قسم مسافر و حاضر تقسیم کرده و بر اولی، نماز تمام و بر دومی، نماز قصر را واجب نموده، بدون آن که یکی بر دیگری مقدم باشد. (1)

این اشکال مهمی است که چنان چه پاسخ مناسبی به آن داده نشود، در برابر مدعای ما مشکل جدی ایجاد می کند.

## پاسخ

به نظر می رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا همان گونه که گفته شد: همه این موارد در يك جهت مشترکند و آن این که امر شارع و خطاب او متوجه طبیعت مأمور به بوده و این خطابات متعدد در حقیقت در مقام بیان کیفیت امثال و نحوه اتیان مأمور به می باشند و حقیقتاً تفاوتی میان خطابی که نماز قصر را برای مسافر واجب کرده با خطابی که تیمم را واجب کرده برای شخصی که وضو برای او ضرری و حرجی است، وجود ندارد. اگر عروض عنوان سفر موجب جعل يك حکم خاص برای مکلف است عروض عنوان ضرر و حرج و اضطرار نیز موجب جعل يك حکم خاص برای مکلف می باشد که مانند آن حکم اولی است. این که ادعا شده شارع گاهی در مقام تنويع مکلف است و گاهی در این مقام نیست بلکه به طور مطلق حکمی را انشا نموده و سپس به خطاب دیگری حکم مربوط به عروض عنوان ثانوی را بیان می کند، ادعایی است که نمی توان آن را اثبات کرد. چگونه می توان گفت: خطاب دیگری که به نحو متصل یا منفصل، حکم مربوط به عروض عنوان ثانوی را بیان می کند يك حکم

ص: 418

ثانوی است؟ وقتی شارع طبق فرض در مقام تنويع باشد، مگر غير از اين است که به خطاب متصل يا منفصل حکم نوع ديگر را بيان می کند؟ درست است که عنوان سفر يك عنوان ثانوی نیست، بر خلاف عنوان ضرر و حرج و امثال آن که عنوان ثانوی محسوب می شوند ولی اطلاق عنوان ثانوی بر فرض خاصی دليل بر حکم ثانوی نیست. آن چه ما در مقام تبیین نظريه مختار بيان کردیم نفی امکان حکم ثانوی به جعل مستقل نبود بلکه گفتیم اثباتاً دليلی بر این مدعا نداریم. تنها مطلبی که مستشکل در اشکال خود برای فرق بين ما نحن فيه و موارد مذکور ذکر کرده این است که حکم وجوب قصر و تمام برای مسافر و حاضر در عرض یکدیگر بوده و هیچ يك بر دیگری تقدم ندارند. ولی در ما نحن فيه این چنین نیست؛ چون حکم وجوب تیمم در صورت ضرری بودن در طول وجوب وضو و مؤخر از آن است ولی این مطلب اول کلام است. اگر ادعا شد که ما نحن فيه هم مثل موارد مذکور است و همانند آن يك حکم اولی است و مربوط به کیفیت امثال می باشد ديگر این ادعا نیز صحيح نخواهد بود و تقدمی در کار نیست بلکه این حکم هم به عنوان يك حکم اولی و در عرض آن است که نوع خاصی از امثال را بيان می کند.

پس صرف طولیت يك حکم دليل بر ثانوی بودن آن و نشانه جعل مستقل نیست، همان گونه که حکم وجوب نماز در حالت نشسته، با آن که در طول حکم وجوب نماز در حالت ایستاده است، يك حکم ثانوی محسوب نمی شود.

لذا در مجموع به نظر می رسد این اشکال وارد نیست.

نتیجه آن که در مرحله اول ادعای ما این است که اساساً حکم ثانوی به این صورت که دارای جعل مستقل و تابع ملاك مستقل و در طول حکم اولی باشد، وجود ندارد.

مسئله مهمی که وجود دارد، این است که اگر ما تقسیم حکم به اولی و ثانوی را نپذیرفتیم و ادعا کردیم همه احکام شرعی اولی می باشند در این صورت جای این سؤال هست که با عروض عناوین ثانوی مثل عسر و حرج، ضرر، اکراه و اضطرار و مانند آن آیا حکم جدیدی جعل می شود یا فقط حکم قبلی نفی و برداشته می شود؟ زیرا هر چند حکم ثانوی انکار شود، لکن عروض عناوین ثانوی قابل انکار نیست. به هر حال سؤال این است که عروض این عناوین چه تغییری ایجاد می کند؟ اگر گفتیم حکم جدیدی جایگزین می شود، با فرض عدم پذیرش حکم ثانوی این سؤال مطرح می شود که این حکم جدید نیز يك حکم اولی است یا آن که اساساً حکم نیست؟

در پاسخ باید گفت: بدیهی است ما که حکم ثانوی و تقسیم حکم به اولی و ثانوی را نپذیرفتیم، باید بگوییم: اگر حکمی جایگزین شود حکم اولی است؛ چون همه احکام تشریحی از يك سنخ بوده و هیچ فرقی با هم ندارند و فی الجملة تابع مصالح و مفاسد موجود در متعلقات خود می باشند.

اما آن چه از ادله احکام ثانوی مثل حدیث رفع، لا ضرر و لا حرج استفاده می شود

این است که حداقل این ادله متکفل اثبات حکم نیستند بلکه فقط حکم قبلی را نفی می کنند؛ مثلاً ظاهر حدیث رفع که می فرماید: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ» (1) این است که در وقت عروض این عناوین نه گانه خصوصاً عناوینی مثل خطا و نسیان و اکراه و اضطراب و عدم قدرت، حکمی که قبل از عروض این عناوین و حالات برای مکلف ثابت بود، برداشته می شود، البته اگر قائل به تقدیر شده و مقدر را حکم بدانیم. به هر حال قدر متیقن از حدیث رفع آن است که حکم جدیدی جایگزین حکم قبلی نمی شود. در دلیل لا ضرر و لا حرج هم همین طور است و ظاهر این دو دلیل نیز دلالت بر عدم جایگزینی حکمی به جای حکم ثابت برای مکلف قبل از عروض این عناوین دارند. پس با مراجعه به ادله ثانوی مثل حدیث رفع وقاعده لا ضرر و لا حرج و امثال آن مشخص می شود که این ادله متکفل اثبات حکم نبوده و حکم جدیدی را جایگزین حکم قبلی نمی کنند. البته این مسئله در قاعده لا ضرر مبتنی بر این است که نهی در آن را يك نهی شرعی و حکم سلطانی ندانیم. لذا به نظر می رسد که ادله عناوین ثانوی جعل حکم نمی کنند.

برخی می گویند حکم ثانوی چیزی جز نفی حکم اولی نیست. طبق این نظر که به شیخ الشریعه اصفهانی نسبت داده شده، (2) چنان چه شارع با عروض عناوین ثانوی حکمی را جایگزین حکم اولی قبل از عروض این عناوین نماید، يك حکم اولی جدیدی است که پس از نفی حکم اولی قبلی پدید آمده، بر این اساس حکم ثانوی صرفاً نفی حکم اولی می کند.

بدیهی است که اگر حکم ثانوی صرفاً نفی حکم اولی باشد دیگر اطلاق حکم ثانوی بر آن همراه با تسامحاست. لذا می توان این دیدگاه را در دایره منکرین حکم

ص: 421

- 
- 1- . التوحيد للصدوق، باب 56، باب الاستطاعة، ص 353، ح 24؛ الخصال، ج 2، ص 417 ح 9؛ وسائل الشیعة ج 15، کتاب الجهاد، باب 56، من ابواب جهاد نفس ح 1، و غیر آن.
  - 2- . فوائد الأصول، ج 3، ص 262.

ثانوی قرار داد. مگر آن که حکم عدمی را در کنار حکم وجودی از اقسام حکم شرعی بدانیم که این هم باطل است.

محصل کلام این است که اگر حکم ثانوی انکار گردد با عروض عناوین ثانوی حکمی جعل نمی شود بلکه عروض این عناوین سبب نفی حکم اولی می شود که برای مکلف قبل از عروض این عناوین ثابت بود و بر فرض حکمی به وسیله دلیلی بیان شود، از دو حال خارج نیست: یا تکلیف مستقلی است که در این صورت يك حکم اولی در عرض حکم اولی قبلی خواهد بود یا آن که تکلیف مستقلی نبوده بلکه صرفاً بیان گر کیفیت امثال در این حالت جدید است.

ص: 422







## گفتار اول عدم جریان این تقسیم در حکم ظاهری

مشهور حکم شرعی را بر دو قسم واقعی و ظاهری می‌دانند. با توجه به این مسئله غرض از این گفتار بررسی این مطلب است که آیا مقسم در تقسیم حکم شرعی به اولی و ثانوی خصوص حکم واقعی است یا آن که حکم ظاهری هم قابل قسمت به حکم اولی و ثانوی می‌باشد؟

با توجه به تعریفی که برای حکم واقعی و ظاهری ارائه شد، مشخص می‌گردد که حکم واقعی به دو قسم اولی و ثانوی تقسیم می‌شود ولی حکم ظاهری را نمی‌توان مشمول این تقسیم دانست؛ زیرا طبق نظر مشهور حکم واقعی حکمی است که در موضوع آن شك اخذ نشده و حکم ظاهری حکمی است که در موضوع آن شك اخذ شده است. بر این اساس نمی‌توان حکم به معنای اعم را مقسم این تقسیم قرار داد؛ زیرا در موضوع هیچ یک از احکامی که با عروض عناوین ثانوی ثابت می‌شوند شك اخذ نشده است. در کلمات بزرگان نیز وقتی سخن از حکم اولی و ثانوی به میان می‌آید، بعضاً تعبیر واقعی اولی و واقعی ثانوی استعمال می‌شود و از حکم ظاهری به عنوان قسم آن دو حکم نام می‌برند.

ص: 425

البته در برخی از مواضع بر حکم ظاهری نیز حکم ثانوی اطلاق می شود؛ مثلاً مرحوم شیخ می فرماید: چنان چه در مورد شك، حکمی شرعی وارد شود يك حکم ظاهری خواهد بود؛ چون در مقابل حکم واقعی که مشكوك است قرار دارد. به این حکم ظاهری، حکم واقعی ثانوی نیز اطلاق می گردد؛ چون حکمی است واقعی برای امری مشكوك و حکمی است ثانوی نسبت به حکمی که مشكوك است و علت این که به آن ثانوی می گویند این است که موضوع آن واقعه ای است که در حکم آن شك حادث شده و این فقط پس از تصوّر حکم واقعی و شك در آن تحقّق می یابد. (1)

ولی روشن است که این اطلاق غیر از اصطلاح معمول در مورد حکم اولی و ثانوی است؛ چون عنوان ثانوی که به لحاظ آن حکم ظاهری جعل می شود همان شك و تحیّر است ولی عنوان ثانوی که به لحاظ عروض آن، حکم ثانوی پدید می آید عناوینی همچون اضطرار، اکراه، ضرر، حرج و امثال آن است.

ص: 426

در مباحث گذشته گفتیم: تقسیم حکم به واقعی و ظاهری هم در احکام تکلیفی و هم در احکام وضعی جریان می یابد اما در این گفتار بحث در این است که آیا تقسیم حکم واقعی به اولی و ثانوی علاوه بر احکام تکلیفی در احکام وضعی نیز جریان پیدا می کند؟ البته روشن است که این بحث طبق مبنای مشهور قابل طرح است که اساس این تقسیم را پذیرفته اند.

ممکن است به نظر بدوی این تقسیم فقط در حکم تکلیفی جاری باشد ولی با دقت در این امر مشخص می شود بعضی از احکام وضعی متّصف به این عنوان می شوند؛ مثلاً ضرر و حرج که از عناوین ثانوی هستند بعضاً بر احکام وضعی عارض می شوند یا اگرچه از عناوین ثانوی است می تواند بر حکم وضعی مثل زوجیت عارض شود. پس امکان این تقسیم در احکام وضعی وجود دارد؛ چون حکم ثانوی به لحاظ همین عناوین ثانوی که بر موضوعات عارض می شوند، ثابت می شود و اگر این عناوین بتوانند بر مصادیق احکام وضعی عارض شوند، مانعی از این که حکم ثانوی نیز در محدوده احکام وضعی راه پیدا کند وجود نخواهد داشت. پس با توجه به این که

عناوین ثانوی بر احکام وضعی عارض می شوند، حکم وضعی هم قابلیت تقسیم به اولی و ثانوی را دارد.

البته در آینده باید بررسی شود که در فرض عروض عناوین ثانوی چه اتفاقی می افتد و چه چیزی وضع می شود؟ آیا خود این احکام وضعی شکل جدیدی پیدا می کنند یا احکام تکلیفی مربوط به آن ها برداشته می شود؟ اما صرف نظر از این جهت قطعاً می توان ادعا کرد برخی احکام وضعی از احکام ثانوی محسوب می شوند و یا به تعبیر دقیق تر برخی از احکام ثانوی حکم وضعی هستند؛ چون ضابطه حکم ثانوی که عروض عناوین ثانوی بر موضوعات یا متعلقات احکام است، بر احکام وضعی هم قابل انطباق است.

پس با ملاحظه دو جهت می توان گفت: این تقسیم در احکام وضعی هم راه دارد.

جهت اول این که احکام وضعی مثل ملکیت، معروض عناوین ثانوی مانند ضرر، اکراه و غیر آن واقع می شوند.

جهت دوم این که ملاک حکم ثانوی این است که حکمی به لحاظ عروض عناوین ثانوی برای چیزی ثابت شود.

لذا نتیجه می گیریم که احکام وضعی می توانند متّصف به عنوان اولی و ثانوی شوند.

محقق نائینی هم می فرماید: عناوین ثانوی بر نفس احکام شرعی اعمّ از تکلیفی و وضعی عارض می شوند. (1)

نکته ای که لازم است در این مجال مورد توجه قرار گیرد این است که احکام وضعی باید هم به لحاظ سبب و هم به لحاظ مسبب بررسی شوند به این معنی که آیا عناوین ثانوی مثل اضطرار، اکراه، عسر و حرج و امثال آن بر سبب؛ یعنی عقد بیع و

ص: 428

---

1- . فوائد الأصول، ج 3، ص 262. «فإنّ الضرر و العسر و الحرج من العناوین الثانویة التي تتصف بها نفس الأحکام الشرعیة: من الوضعیة و التکلیفیة».

عقد نکاح عارض می شوند یا بر مسبب؛ یعنی ملکیت و زوجیت؟ به نظر می رسد عروض این عناوین بر خود اسباب یعنی بیع و نکاح و امثال آن مشکلی ندارد؛ زیرا ممکن است شخصی اضطرار به بیع پیدا کند یا بر آن مکره شود ولی عروض عناوین ثانوی نسبت به مسببات محل بحث است. از این رو باید گفت: عروض عناوین ثانوی بر مسببات بدون ملاحظه اسباب آن ها مشکل است و نمی توان ملتزم شد که مسببات معروض این عناوین واقع می شوند.

ص: 429

در برخی کلمات گاهی به عنوان جعل ثانوی بر می خوریم که منظور از آن حکم ثانوی نیست. محقق نائینی (1) در موارد متمم جعل، اصطلاح جعل ثانوی را به کار برده و معتقد است که در بعضی از مواقع اخذ همه قیود و شرایط مربوط به مأموریه در امر ممکن نیست، لذا باید به وسیله امر دیگری که متمم جعل اول است بیان شود. به عنوان نمونه ایشان مشکل اخذ قصد قربت در متعلق امر را از راه متمم جعل حل کرده و می گوید: شارع نمی تواند در امری مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» قصد قربت را اخذ کند؛ چون قصد قربت به معنای قصد امر بوده و اخذ آن در امر اول مستلزم دور و محال است. بر این اساس این قیود و شروط در امر اول ذکر نمی شود بلکه به وسیله جعل دوم که تمام کننده و تکمیل کننده جعل اول است بیان می گردد.

ایشان در این مورد مثل بسیاری از موارد دیگر مانند ادله ای که بر وجوب سفر برای حج قبل از موسم آن دلالت می نماید، اصطلاح جعل ثانی را به کار برده که مسلماً منظور ایشان از جعل ثانی، اصطلاح حکم ثانوی که محل بحث ما می باشد نیست.

ص: 430

---

1- . اجود التقريرات، ج 1، ص 117، وج 2، ص 8؛ فوائد الأصول، ج 3، ص 114 و 339 و ج 4 ص 172.

در تمام موارد متمم جعل يك جهت وجود دارد و آن این که جعل اولی قصور داشته و نمی توان جمیع آن چه را که در مأمور به معتبر است به وسیله آن بیان کرد، لذا با جعل ثانوی یا متمم جعل بیان می شود.

حتی کسانی که حکم ظاهری را پذیرفته و قائل به جعل مستقلی درباره آن می باشند، ممکن است اصطلاح جعل ثانوی را در احکام ظاهری به کار برند؛ چون می گویند: نخست حکم واقعی جعل شده و سپس حکم ظاهری جعل می شود؛ زیرا در موضوع حکم ظاهری شك در حکم واقعی اخذ شده، بنابراین در خود حکم ظاهری هم طبق بعضی از مبانی اطلاق عنوان جعل ثانوی ممکن است.

ص: 431



مرحوم آخوند می فرماید: حکم ثانوی برای يك شیء به عنوان ثانوی که عنوانی خارج از ذات آن شیء می باشد ثابت است ولی حکم اولی برای شیء به جهت ذات آن شیء ثابت می شود. به نظر ایشان حکم ثانوی بر دو قسم است:

گاهی حکم ثانوی مشروط است؛ به این معنا که ثبوت حکم ثانوی برای شیء مشروط به ثبوت يك حکم خاص برای آن شیء به عنوان اولی است؛ مثلاً وجوب برای صوم در غیر ماه رمضان ثابت نیست، مگر به عنوان نذر که يك عنوان ثانوی و امری خارج از ذات صوم است و به سبب این عنوان ثانوی است که صوم واجب می شود. اما ثبوت این حکم ثانوی برای صوم در غیر ماه رمضان مشروط است به این که حکم اولی صوم رجحان باشد یا به عنوان مثال عملی که فی نفسه مباح است به واسطه امر پدر واجب می شود ولی ثبوت این حکم ثانوی مشروط است به این که چیزی که پدر به آن امر می کند، حرام نبوده بلکه مباح و غیر محرم باشد.

در مقابل، برخی از احکام ثانوی مطلق اند؛ یعنی ثبوت آن ها مشروط به ثبوت حکمی به عنوان اولی برای شیء نیست؛ مثل ثبوت حرمت برای غنم موطوئه که

مشروط به این نیست که غنم حکم اولی خاصی داشتهباشد. لذا حتی اگر اباحه و حلیتی برای غنم ثابت نباشد این حکم ثانوی برای آن ثابت است. (1) البته باید توجه داشت که مراد از شرط در حکم ثانوی مشروط عروض عنوان ثانوی نیست؛ چون این شرط در تمام احکام ثانوی موجود است بلکه این شرط به معنای ثبوت يك حکم اولی خاص برای آن شیء است.

ص: 433

---

1- . كفاية الأصول، ص 224 \_ 225؛ منتهی الدرایة، ج 3، ص 551.

درباره تعداد عناوین ثانوی به درستی نمی توان عدد خاصی را ذکر کرد ولی مشهور آن را به چهارده عنوان رسانده اند: حفظ نظام، مصلحت نظام، اضطرار، عسر و حرج، اکراه، مقدمیت، تقیه، نذر، عهد، قسم، اطاعت از والدین، اشتراط در عقد لازم، اهم و مهم.

در این که بعضی عناوین مثل اضطرار، عسر، حرج، اکراه و امثال آن از عناوین ثانوی محسوب می شوند، تردیدی وجود ندارد اما نسبت به برخی عناوین مثل نذر، عهد، قسم، امر پدر، تقیه و اهم و مهم، اختلاف است. بعضی این عناوین را در محدوده عناوین ثانوی قرار داده و برخی آن ها را از عناوین ثانوی قلمداد نکرده اند.

از آن جا که حکم ثانوی به حکمی گفته می شود که برای موضوعات به لحاظ عناوین ثانوی جعل می شود و مربوط به شرایط خاصی است، ابتدا باید این عناوین مشخص شوند تا موارد حکم ثانوی نیز قابل تشخیص باشد. لکن تفصیل بحث در مورد عناوین ثانوی مستلزم بحث مبسوطی درباره برخی قواعد فقهی از جمله قاعده لاضرر، لاجرح، الزام، اضطرار و امثال آن است که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرند. هم چنین در مورد اهم و مهم لازم است به تفصیل از مبحث تراحم سخن

گفت ولی از آن جا که ورود به این عرصه تا حد زیادی خروج از دایره مباحث اصولی است، لذا بررسی مشروح این عناوین را به محل خود موکول کرده و در این مجال صرفاً به برخی نکات اشاره می‌نماییم.

### نکته اول

برخی از این عناوین با آن که مستقلاً به عنوان ثانوی معروفند، لکن بر یکدیگر قابل انطباق می‌باشند. مثلاً می‌توان به استناد برخی ادله مناط جواز تقیه را اضطرار و یا نفی ضرر دانست، چنان چه در کلمات بعضی بزرگان نیز به این مطلب تصریح شده که دلیل مشروعیت تقیه، قاعده لاضرر یا قاعده لاجرح است. (1) بر این اساس دیگر نمی‌توان تقیه را یک عنوان ثانوی مستقل به حساب آورد یا مثلاً برخی دیگر از فقها ضرورت را یک عنوان عام دانسته که عسر و حرج و تقیه و ضرر از مصادیق آن محسوب می‌شوند. (2)

به هر حال اگر چه تعداد عناوین ثانوی در بین مشهور همان است که اشاره گردید ولی با توجه به امکان تداخل برخی از عناوین با برخی دیگر می‌توان شماره آن را تقلیل داد.

### نکته دوم

احتساب برخی از عناوین مذکور در زمره عناوین ثانوی محل اشکال است. مهمترین موردی که شاید بتوان به عنوان نمونه ذکر کرد مسئله اهم و مهم است. اشکال برشمردن این عنوان در زمره عناوین ثانوی با اندکی تأمل و دقت مشخص می‌شود؛ زیرا این عنوان مربوط به مقام امثال است و ربطی به بحث از حکم ثانوی ندارد که به

ص: 435

---

1- . القواعد الفقهیه للبحنوردی، ج 5، ص 75.

2- . جواهر الکلام، ج 1، ص 290، ج 18 ص 323 و ج 36، ص 424.

مقام جعل و تشریح مربوط است. به علاوه تراحم و امثال حکم اختصاص به حکم ثانوی نداشته بلکه هم در احکام اولی و هم در احکام ثانوی جریان دارد.

در بسیاری موارد در مقام امثال احکام اولی تراحم پیش می آید که بنا بر قاعده اهم و مهم یکی از دو حکم اولی بر دیگری مقدم می شود. پس روشن است که نمی توان این مورد را از موارد عناوین ثانوی به حساب آورد.

ص: 436

## اشاره

در گفتار قبل در مورد محدوده عناوین ثانوی بحث کرده و گفتیم: مشهور این عناوین را چهارده عنوان می دانند که از جمله آن ها نذر، شرط، عهد و قسم می باشند. پس در این که فی الجمله این موارد از عناوین ثانوی محسوب می شوند بحثی نیست مگر در مورد اهم و مهم که محل اشکال است.

لکن بحث در این است که اگر این عناوین ثانوی مثل عهد، نذر، قسم و شرط به چیزی متعلق شدند موجب تغییر حکم می شوند یا خیر؛ مثلاً آیا نماز شب که فی نفسه استحباب دارد با تعلق عنوان نذر واجب می شود یا نه یا اگر يك عمل مستحبی به صورت شرط در ضمن عقدی ذکر شود آیا این اشتراط باعث تغییر حکم استحباب به وجوب می شود یا خیر؟

## نظر مشهور

مشهور معتقدند: تعلق عناوین ثانوی مثل نذر و عهد و شرط و امثال آن به يك شیء موجب تغییر حکم آن می شود؛ مثلاً اگر نذر به يك عبادت مستحب متعلق شود، با این که حکم اولی آن استحباب است ولی به واسطه عروض عنوان نذر که يك عنوان

ثانوی است، حکم استحباب مرتفع و آن عبادت واجب می گردد؛ مانند نماز شب که استحباب آن با عروض عنوان نذر مبدل به وجوب می شود.

### نظر محقق نائینی

محقق نائینی در این رابطه می فرماید: وقتی فعلی مانند نماز شب به واسطه امر استحبابی مستحب می شود، این امر استحبابی به واسطه عهد و نذر و شرط در امر وجوبی مستفاد از «أوفوا بالنذور» و امثال آن مُندک می گردد. به نظر ایشان در این موارد دو امر داریم: یکی امر استحبابی که به خود نماز شب متعلق شده و دیگری امر وجوبی که ناشی از امر به وفای به نذر یا قسم و امثال آن است، لکن این دو امر در هم مندمک شده و علت اندکاک هم وحدت متعلق آن دو یعنی نماز شب است. در اثر این اندکاک هر يك از این دو امر چیزی را از دیگری اکتساب می کند به این صورت که امر وجوبی عبادت را از امر استحبابی و امر استحبابی نیز لزوم را از امر وجوبی کسب می کند؛ چون امر به نماز شب لزومی نبوده اما تعبدی و محتاج قصد قربت است. از سوی دیگر امر به نذر و وفای به شرط امری لزومی است ولی تعبدی نیست. بنابراین وقتی این دو در هم مندمک می شوند از اندکاکشان يك امر جدید وجوبی عبادی متولد می شود. (1)

### نظر امام خمینی

امام بر خلاف مشهور معتقد است که عروض عناوین ثانوی موجب تغییر حکم نمی شود و نماز شب حتی بعد از تعلق نذر به آن بر همان استحبابی که داشت باقی

ص: 438

---

1- . اجود التقريرات، ج 1، ص 365، «انه لا شبهة فی ان النذر إذا تعلق بعبادة مستحبة فالامر الناشئ من النذر يتعلق بذات العبادة التي كانت متعلقة للأمر الاستحبابی فی نفسها فیندمک الأمر الاستحبابی فی الأمر الوجوبی و يتحد به فيكتسب الأمر الوجوبی جهة التعبد من الأمر الاستحبابی كما ان الأمر الاستحبابی يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبی فيتولد من اندکاک أحد الأمرين في الاخر امر واحد وجوبی» و ج 2، ص 205،، فوائد الأصول ج 2، ص 440.

می ماند. به نظر ایشان با عروض عنوانی مثل نذر یا شرط آن چه که واجب می شود وفای به شرط و نذر است؛ به عبارت دیگر به واسطه نذر اتیان به نماز شب مستحب، واجب می شود؛ چون وجوب به يك عنوان و استحباب به عنوان دیگر متعلق شده و این دو عنوان یکی نمی شوند تا وحدت متعلق پیدا شود و در نتیجه حکم از يك عنوان به عنوان دیگر سرایت کند بلکه این دو عنوان در خارج متحدند و این عمل در خارج مجمع العنوانین شده و نسبت به يك فعل از جهت مصداق اتحاد پیدا کرده اند؛ یعنی نماز شب مصداق هر دو حکم شده و این ربطی به تعلق امر ندارد. بنابراین به نظر امام رحمه الله نماز شب هم مصداق وجوب وفای به نذر و هم مصداق استحباب نماز شب است، با این تفاوت که عملی که شخص در خارج اتیان می کند مصداق ذاتی برای نماز و مصداق عرضی برای نذر است. پس اتحاد مربوط به عالم مصداق است و ربطی به وحدت متعلق امر ندارد و این طور نیست که نذر بتواند صلاة را متعلق حکم دیگری قرار دهد. لذا به نظر ایشان با عروض عناوین ثانوی مانند نذر و قسم و شرط حکم اولی این افعال تغییر نمی کند و در نتیجه حکم ثانوی برای آن ها وجود ندارد و فقط در عالم خارج اتحاد مصداقی پیدا می کنند.

امام سپس در اشکال به محقق نائینی می فرماید:

اولاً: تعبیر اکتساب و تولد امر جدید از اندکاك يك امر در امر دیگر معنای معقولی ندارد و بیشتر شبیه شعر است تا برهان و لذا قابل تصوّر نیست.

ثانیاً: به چه دلیل می توان ادعا کرد که امر غیر عبادی، عبادیت را از امر عبادی کسب می کند و امر غیر وجوبی از امر وجوبی اکتساب وجوب می نماید؟ ایشان به طور کلی می گویند: تغییر امر از آن چه بر آن بود هم معقول نیست و ممکن نیست متعلق يك امر با امر دیگر در مقام تشریح متحد باشند، بر خلاف مقام امثال و عالم خارج. (1)

ص: 439

---

1- . مناهج الوصول، ج 2، ص 141؛ تهذیب الأصول، ج 2، ص 56\_57.



به نظر می‌رسد در این مسئله حق با امام رحمه الله است؛ یعنی عروض عناوین ثانوی بر يك فعل موجب تغییر حکم نمی‌شود و اشکال امام رحمه الله به مرحوم نائینی وارد است و اکتساب عبادت توسط امر غیر عبادی و اکتساب وجوب توسط يك امر غیر وجوبی صحیح نیست و دلیلی بر آن وجود ندارد.

ص: 440





### اشاره

بحث دیگر در مورد احکام اولی و ثانوی بحث از نسبت ادله این احکام با یکدیگر است. اگر چه ما حکم ثانوی را نپذیرفتیم ولی از آن جا که این بحث از جانب بزرگان مطرح و محل اختلاف واقع شده و این اختلاف در بحث جعل یا عدم جعل حکم ثانوی مؤثر است ما نیز به این بحث می پردازیم.

در این بحث تقریباً پنج قول وجود دارد: عده ای قائل به جمع و توفیق عرفی بین این ادله و بعضی قائل به حکومت بوده و برخی قائل به تخصیص و بعضی هم به تعارض بین ادله این احکام قائل اند. برخی نیز معتقدند بین آن ها تراحم وجود دارد. ما نخست اشاره اجمالی به این اقوال کرده و سپس حقّ در مسئله را بیان خواهیم کرد.

### قول اول: حکومت

### اشاره

شیخ انصاری و جمع دیگری قائل اند: ادله احکام ثانوی مثل نفی ضرر و حرج بر ادله احکام اولی حکومت دارند و از آن جا که همیشه دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم و مفسّر آن است، این دسته معتقدند: ادله ثانوی نسبت به ادله اولی جنبه تفسیر و نظارت

ص: 443

دارند؛ مثلاً دلیل «لا ضرر» نسبت به دلیل «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» (1) ناظر و شارح و مفسّر است و دائره حکم اولی را ضیق می کند؛ زیرا دلیل «لا ضرر» زمانی که وضو ضرری باشد، و خوب وضو را برمی دارد همانند دلیل «لا شك لكثير الشك» (2) که ناظر به دلیل «إذا شككت فابن علی الاكثر» و مفسّر آن (3) است و شك كثير الشك را ادعائاً از دایره شك خارج می کند. البته در مواردی هم دلیل حاکم دایره دلیل محکوم را توسعه می دهد. پس به نظر مرحوم شیخ بین ادله اولی و ثانوی نسبت حکومت برقرار است. (4) البته مرحوم شیخ این مطلب را در خصوص نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولی بیان کرده ولی از برخی عبارات ایشان می توان شمول این نسبت را در مورد سایر ادله احکام ثانوی هم استفاده نمود. (5)

### اشکال محقق خراسانی

مرحوم آخوند می فرماید: ادله احکام ثانوی نسبت به ادله احکام اولی حکومت ندارند؛ چرا که اساساً ناظر به آن نبوده و مفسّر آن نیستند، (6) در حالی که در حکومت لسان دلیل حاکم ناظر بر دلیل محکوم بوده و مفسّر آن محسوب می شود؛ یعنی به

ص: 444

1- . المائده: 6.

2- . یکی از قواعد فقهیه محسوب می شود که مستفاد از روایات است و گاهی از آن به «لا حکم للسهو مع کثرتہ» تعبیر می شود. منبع برخی از این روایات این است: الکافی، ج3، باب من شك فی صلاته کلها ولم یدر زاد أو نقص، ص358، ح2 و8 و9؛ تهذیب الاحکام، ج2، باب احکام السهو، ص341 ح4 و11 و12 و13؛ وسائل الشیعة، ج8، باب 16 من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ص227، ح1 و2 و3 و5 و غیر آن.

3- . تعبیری که در روایات وارد شده «إذا سهوت فابن علی الاكثر» است: تهذیب الاحکام، ج2، باب احکام السهو، ص349، ح36؛ وسائل الشیعة، ج8، باب 8 من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ص213، ح3.

4- . شیخ انصاری، کتاب الصلاة، ج2، ص476 و478؛ «والأصل فی إباحة الفرد الواجب لفعل المحرّمات وترك الواجبات \_ بعد عموم نفی الضرر و خصوص ما ورد فی الموارد المتفرقة \_ قولهم: «رفع عن أمتی... ما اضطرّوا إليه»» «وقولهم (ع) «التقیة فی کلّ ضرورة» و«أنه لا ین لمن لا تقیة له» ونحوها، وقد اشتهر أنّ الضرورات تبيح المحظورات، وجميع هذه الأدلة حاکمة علی أدلة الواجبات والمحرّمات»، فرائد الاصول، ج2، ص462.

5- . فرائد الاصول، ج1، ص408 \_ 409، ج2، ص462.

6- . كفاية الأصول، ص383؛ درر الفوائد الجديدة، ص282.

گونه ای است که اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم لغو خواهد بود. به همین دلیل مرحوم آخوند معتقد است که ادله احکام ثانوی مثل «لا ضرر و لا ضرار» بر ادله احکام اولی مثل دلیل وضو حکومت ندارند؛ چون حتی اگر دلیل وضو هم نباشد خود «لا ضرر» به عنوان دلیلی که حکمی را بیان می کند مورد توجه است. پس دلیل «لا ضرر» به هیچ وجه جنبه نظارت و تفسیر نسبت به دلیل وجوب وضو ندارد. از این رو ایشان مسئله حکومت را رد کرده و قائل به توفیق عرفی می شود.

### پاسخ محقق نائینی

محقق نائینی در پاسخ به اشکال مرحوم آخوند می فرماید: نظارت و تفسیر و شرح یکی از دو دلیل بر دلیل دیگر در حکومت معتبر نیست، اگر چه ظاهر عبارت شیخ در بحث تعادل و تراجیح موهم این معنی است؛ زیرا در بین ادله چنین چیزی یافت نمی شود. فقط در برخی اخبار تصنیف مهر در موت زوجه و طلاق او چنین معنایی مشاهده می شود ولی در اکثر موارد حکومت، دلیل حاکم به مدلول لفظی خویش شارح و مفسر دلیل محکوم نیست. آن چه در حکومت معتبر است این است که مفاد دلیل حاکم همانند نتیجه ای باشد که از تحکیم قرینه مجاز بر ذوالقرینه و یا تحکیم خاص بر عام یا مقید بر مطلق حاصل می شود. (1)

### بررسی پاسخ محقق نائینی

اساس پاسخ محقق نائینی به اشکال مرحوم آخوند مبتنی بر تفسیر خاصی است که ایشان از مسئله حکومت دارند و با نظر خود مرحوم شیخ هم مغایر است. ظاهر عبارات شیخ منطبق بر همان برداشتی است که مرحوم آخوند از حکومت دارند و آن

ص: 445

این که در حکومت باید یکی از دو دلیل نسبت به دیگری جنبه نظارت و شرح و تفسیر داشته باشد. اگرچه شیخ به صراحت سخن از شرح و تفسیر به میان نیاورده ولی همان طور که محقق نائینی فرموده ظاهر عبارت شیخ موهم این معنی می باشد. به هر حال آن چه محقق نائینی در پاسخ به اشکال محقق خراسانی گفته تمام نیست و به نظر می رسد اشکال ایشان به مرحوم شیخ وارد است.

### قول دوم: تعارض

از کلمات بعضی بزرگان مانند مرحوم نراقی استفاده می شود که ایشان بین این دو دسته از ادله قائل به تعارض است. مرحوم نراقی در این رابطه می گوید: از موارد تعارض قاعده نفی ضرر با دلیل دیگر آن است که اگر تصرف شخصی در ملک خویش مستلزم ضرر بر دیگری شود در این صورت دلیل نفی ضرر با دلیل دالّ بر جواز تصرف در مال مانند روایت «الناس مسلطون علی اموالهم»<sup>(1)</sup> تعارض دارد و این تعارض به نحو عموم من وجه است. لذا گاهی ادله نفی ضرر و گاهی نیز دلیل دیگر ترجیح داده می شود.<sup>(2)</sup> مرحوم شیخ نیز این نظر را به بعضی نسبت می دهد.<sup>(3)</sup> طبیعتاً تعارضی که بین ادله احکام اولی و ادله احکام ثانوی وجود دارد، فقط در ماده اجتماع آن دو می باشد و الاً مثلاً بین «لا ضرر» و «فاغسلوا وجوهکم» در ماده افتراق آن ها تعارضی نیست. در ماده اجتماع نیز باید به قوانین باب تعارض رجوع کرد.

### بررسی قول دوم

به نظر می رسد این قول نیز قابل قبول نیست؛ زیرا در تعارض بین مدلول دو دلیل تنافی و تکاذب وجود دارد به گونه ای که جعل هر دو دلیل ممکن نیست، در حالی که

ص: 446

1- بحار الانوار، ج 2، باب 33 من تنمة ابواب العلم، ص 272، ح 2؛ عوالی اللئالی، ج 1، الفصل التاسع، ص 222، ح 99.

2- عوائد الايام، ص 57 \_ 58.

3- فرائد الأصول، ج 2، ص 462.

بین حکم اولی و ثانوی چنین تکاذب و تنافی وجود ندارد؛ مثلاً بین «الناس مسلطون علی اموالهم» و «لا ضرر و لا ضرار» تکاذب و تنافی مشاهده نمی شود؛ زیرا دلیل اول مختص مواردی است که مستلزم ضرر به غیر نباشد ولی چنان چه موجب ضرر بر دیگری شود دلیل لاضرر حاکم بر آن خواهد بود.

### قول سوم: جمع عرفی

قول سوم جمع عرفی بین احکام اولی و ثانوی است. مرحوم آخوند(1) از کسانی است که معتقد به جمع عرفی بین ادله احکام اولی مثل وجوب وضو با ادله احکام ثانوی مثل ادله نافی ضرر و عسر و حرج می باشد؛ به این نحو که ادله ثانوی احکام اولی را رفع می کند؛ مثلاً وجوب وضو که یک حکم اولی است در صورتی که وضو موجب ضرر باشد، با دلیل نافی ضرر رفع می شود. حال سؤال این است که معمولاً در موارد جمع عرفی هر دو دلیل به نوعی حفظ می شوند، پس چرا مرحوم آخوند می فرماید: نتیجه توفیق عرفی بین این دو دسته از ادله آن است که حکم اولی مرتفع می گردد؟ پاسخ این است که به نظر مرحوم آخوند با عروض عناوین ثانوی مانند ضرر مانعی در برابر احکام اولی ایجاد می شود که نمی گذارد حکم اولی به فعلیت برسد و حکم اولی را در مرحله اقتضا نگه داشته و آن چه به فعلیت می رسد حکم ثانوی است. پس جمع بین این دو دسته از ادله به نظر مرحوم آخوند این است که حکم اولی، اقتضایی ولی حکم ثانوی، فعلی است. ایشان به طور کلی در همه احکام ثانوی که بین موضوعات آن ها ترتب و طولیت وجود دارد معتقد است که از راه جمع و توفیق عرفی می توان این مشکل را حل کرد.

ص: 447

---

1- . كفاية الأصول ص382؛ «و من هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام وتقدم أدلته على أدلتها مع أنها عموم من وجه حيث إنه يوفق بينهما عرفاً بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية و الأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية» و ص437.



مرحوم آخوند می گوید: نسبت بین ادله احکام اولی مثل وضو و ادله احکام ثانوی مثل لاضرر عموم و خصوص من وجه است؛ چون يك ماده افتراق از ناحیه وضو دارند و آن وضوی بدون ضرر است و يك ماده افتراق از ناحیه ضرر دارند و آن مواردی است که ضرر هست ولی مربوط به وضو نیست و يك ماده اجتماع نیز دارند که وضوی ضرری است. لکن ایشان معتقد است این نسبت لحاظ نمی شود، از این رو دلیل نفی ضرر بر وجوب وضو در ماده اجتماع مقدم شده و در نتیجه حکم به عدم وجوب وضوی ضرری می شود.

لازم به ذکر است جمع عرفی دو اطلاق دارد: یکی اطلاق خاص و دیگری اطلاق عام. در اطلاق خاص، منظور از توفیق عرفی نحوه خاصی از جمع عرفی بین دو دلیل است که به نظر بدوی متعارض می باشند. این اطلاق در مقابل حکومت و ورود و تخصیص و امثال آن قرار دارد ولی اطلاق عام، توفیق عرفی برای مطلق جمع دلالی بین متعارضین است که شامل همه انواع جمع از جمله حکومت، تخصیص، حمل ظاهر بر نص و حمل یکی از دو حکم بر حکم اقتضایی و دیگری بر حکم فعلی نیز می شود. آن چه که مرحوم آخوند درباره نسبت بین ادله احکام اولی و ادله احکام ثانوی گفته، اطلاق خاص توفیق عرفی است که در مقابل حکومت و ورود قرار دارد. ایشان فرمود: توفیق عرفی این است که ما احکام اولی را بر حکم اقتضایی و حکم ثانوی را بر حکم فعلی حمل کنیم؛ مثل دلیل وجوب وضو که گفته می شود در مرحله حکم اقتضایی است و دلیل نفی ضرر که حکم مستفاد از آن را بر حکم فعلی حمل می کنیم. به هر حال توفیق عرفی طبق يك معنی که همان اطلاق عام است شامل همه اقسام جمع خواهد شد.

### **بررسی قول سوم**

به نظر می رسد این قول نیز ناتمام است و نمی توان ادله دال بر حکم اولی را بر حکم اقتضایی و ادله دال بر حکم ثانوی را بر حکم فعلی حمل نمود؛ زیرا این معنا برای

حکم اولی در ما نحن فیه معقول نیست؛ چون طبق فرض حکم اولی به وسیله دلیلی که دال بر آن است ثابت شده ولی حکم اقتضایی اگر به اعتبار مقتضی یعنی مصلحتی که اقتضای تحقق آن را دارد لحاظ شود، هنوز محقق نشده و آن چه محقق است مصلحتی است که مقتضی ثبوت حکم می باشد و روشن است که بین مقتضی ثبوت یک شیء و بین ثبوت خود آن شیء فرق وجود دارد.

به علاوه جمع عرفی نیازمند شاهد و دلیل است و برای این جمع هیچ شاهد و دلیلی اقامه نشده است. لذا نمی توان آن را یک جمع عرفی دانست.

### قول چهارم: تخصیص

طبق این قول ادله احکام ثانوی مثل لا ضرر مخصّص ادله احکام اولی هستند؛ به این معنا که مثلاً حکم وجوب برای وضو ثابت است، مگر آن که احتمال ضرر باشد. طبق این قول نسبت بین ادله احکام اولی و ادله احکام ثانوی نسبت عام و خاص است.

مرحوم آیه الله حکیم در این رابطه می فرماید: چه بسا بتوان بین این دو دسته از ادله به وجه دیگری غیر از جمع عرفی که مرحوم آخوند فرموده، جمع کرد؛ به این بیان که اگر ادله احکام اولی به طور کلی مقدم شوند، دیگر برای ادله احکام ثانوی موردی باقی نخواهد ماند و لازمه آن طرح احکام ثانوی است ولی چنان چه بنا بر تخصیص ادله احکام اولی به وسیله ادله احکام ثانوی گذاشته شود، این فقط مستلزم تخصیص است و در دوران امر بین تخصیص احکام اولی و طرح احکام ثانوی، تخصیص اولی است. (1)

### بررسی قول چهارم

محتوای این نظریه با نظریه اول یکی است، اگر چه یکی به نام تخصیص و دیگری به نام حکومت مطرح شده است. تخصیص و حکومت با این که تفاوت هایی دارند ولی

ص: 449

---

1- . حقائق الأصول، ج 2، ص 384، تعلیقه شماره 7.

نتیجه آن دو واحد است. فرق این دو در جای خود بیان شده ولی عمده آن است که بین قول اول و قول چهارم شباهت بسیاری وجود دارد. اگر چه این تشابه بین تخصیص و حکومتی است که دلیل محکوم در آن تضییق می شود. بر این اساس ملاک و ضابطه تخصیص هم بر ما نحن فیه منطبق نیست، هم چنان که ضابطه حکومت منطبق نمی باشد.

### قول پنجم: تراحم

طبق این نظریه که از ظاهر بعضی عبارات آقای حکیم<sup>(1)</sup> استفاده می شود نسبت بین ادله احکام اولی و ادله احکام ثانوی تراحم است و به همین جهت باید قانون اهم و مهم را رعایت کرد. در نتیجه ممکن است در بعضی موارد حکم اولی و در موارد دیگر حکم ثانوی مقدم شود، بر خلاف باب تعارض که تابع قوانین خاص خود می باشد؛ زیرا تراحم مربوط به مقام امتثال بوده و در آن، جعل هر دو دلیل پذیرفته شده، لکن باید دید کدام اهم و کدام مهم است و این طور نیست که همه جا دلیل ثانوی مقدم باشد؛ مثلاً دلیل تقیه همیشه مقدم بر دلیل حکم اولی نیست بلکه گفته شده: در برخی موارد دلیل حکم اولی مقدم است مثل جایی که تقیه منجر به يك مفسده بزرگ شود. در مورد اکراه و حدی که تعیین کرده اند نیز همین گونه است.

### بررسی قول پنجم

این نظریه اگرچه در برخی موارد صحیح است ولی نمی توان به طور کلی نسبت بین ادله احکام اولی و ادله احکام ثانوی را از این قبیل دانست؛ زیرا در مورد برخی ادله با توجه به جنبه نظارت و تفسیر و شرح آن نسبت به بعضی ادله دیگر باید ملتزم به حکومت شد و نمی توان تراحم را در این موارد پذیرفت.

ص: 450

---

1- . حقائق الأصول، ج 1، ص 509.

مقتضای تحقیق در مسئله این است که ما ادله احکام ثانوی را مستقلاً بررسی و نسبت یکایک آن‌ها را با ادله احکام اولی مورد ملاحظه قرار دهیم؛ چون نمی‌توان ضابطه‌ای را به نحو مطلق برای تقدم ادله احکام ثانوی بر ادله احکام اولی ارائه داد. لذا باید برای بررسی دقیق این مسئله یکایک این ادله را مورد بررسی قرار دهیم، از این جهت که به عنوان مثال در حدیث رفع، متعلق رفع چیست یا این که لا ضرر متضمن نهی است یا نفی و اگر دالّ بر نهی است نهی آن حکومتی و سلطانی است یا نه؟ امام رحمه الله در این باب می‌فرماید: لا ضرر به واسطه این که یک نهی حکومتی است فقط تقدم و حکومت بر قاعده سلطنت دارد و بر سایر ادله احکام اولی مانند وجوب وضو حاکم نیست؛ زیرا نهی آن سلطانی است. (1) ولی در مورد لا حرج می‌فرماید: دلیل لا حرج بر ادله احکام اولی حکومت دارد. (2)

باقطع نظر از این که ما تقسیم احکام به ثانوی و اولی را نپذیرفتیم، آن چه می‌توان

ص: 451

- 
- 1- . کتاب البیع، ج 5، ص 571؛ «...مضافاً الی حکومتی دلیل نفی الضرر علی قاعدة السلطنة علی فرض اطلاقها، فإن دلیل نهی سلطانی من رسول الله صلی الله علیه و آله، أو شرعی من الله، مقدم علی دلیل السلطنة، لا علی سائر الادلة الاولية»؛ بدایع الدرر فی قاعده نفی الضرر، ص 129؛ تهذیب الأصول، ج 3، ص 547.
  - 2- . کتاب البیع، ج 1، ص 522 و ج 4، ص 163؛ المکاسب المحرمة، ج 2، ص 241.

ادعا کرد این است که ادله احکام ثانوی بر ادله احکام اولی فی الجملة حکومت دارند؛ یعنی هم ادله نفی ضرر و عسر و حرج و هم حدیث رفع و اکراه و اضطرار و خطا و نسیان حاکم بر ادله احکام اولی اند، با این تفاوت که حکومت در دلیل لا حرج و لا ضرر طبق این فرض که نهی در آن‌ها سلطانی نباشد به اعتبار عقد الحمل و حکومت در سایر ادله به اعتبار عقد الوضع می‌باشد؛ مثلاً حکومت لا ضرر بر دلیل وجوب وضو به اعتبار عقد الحمل است که نتیجه آن این است که وضوی ضرری «لیس بواجب» نه آن که وضوی ضرری «لیس بوضوء» در حالی که اگر به اعتبار عقد الوضع بود نتیجه این می‌شد که وضوی ضرری «لیس بوضوء ادعاً».

حدیث رفع نیز بر ادله احکام اولی به اعتبار عقد الوضع حکومت دارد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «لا شك لكثير الشك» (1) حاکم بر «اذا شككت فابن علی الاكثر» (2) است، به این معناست که دلیل دوم در عقد الوضع تصرف می‌کند؛ چون معنایش این است که «كثير الشك لیس بَشَاك ادعانا»، در ما نحن فیه نیز موضوع است که به عنوان اکراه و اضطرار متّصف می‌شود و گرنه حکم اکراهی و اضطراری نداریم و امکان ندارد که حکم گاهی متّصف به اکراه شود و گاهی نشود.

پس حکومتِ دلیل لا ضرر بر ادله اولی به اعتبار عقد الحمل است ولی در حدیث رفع به اعتبار عقد الوضع می‌باشد و ما این را از لسان دلیل می‌فهمیم. اما برخی ادله از جمله ادله وجوب وفای به نذر، عهد، قسم و امثال آن، حاکم بر ادله احکام اولی نیستند؛ زیرا نسبت به آن جنبه شرح و نظارت و تفسیر ندارند بلکه ممکن است نسبت بین آن‌ها از قبیل تراحم باشد.

ص: 452

1- . یکی از قواعد فقهیه محسوب می‌شود که مستفاد از روایات است و گاهی از آن به «لا حکم للسهو مع کثرته» تعبیر می‌شود. منبع برخی از این روایات این است: الکافی، ج 3، باب من شك فی صلاته کلها ولم یدر زاد أو نقص، ص 358، ح 2 و 8 و 9؛ تهذیب الاحکام، ج 2، باب احکام السهو، ص 341، ح 4 و 11 و 12 و 13؛ وسائل الشیعة، ج 8، باب 16 من ابواب الخلل الواقع فی صلاة، ص 227، ح 1 و 2 و 3 و 5 و غیر از آن.

2- . تعبیری که در روایات بدین نحو است: «إذا سهوت فابن علی الاكثر»؛ تهذیب الاحکام، ج 2، باب احکام السهو، ص 349، ح 36؛ وسائل الشیعة، ج 8، باب 8 من ابواب الخلل الواقع فی الصلاة، ص 213، ح 3.





تقسیم دیگر برای حکم شرعی تقسیم آن به حکومتی و غیر حکومتی است. البته اساس این تقسیم بر تسامح است؛ چون حکم شرعی طبق تعریفی که ما از آن ارائه دادیم نمی تواند مقسم برای این تقسیم قرار گیرد و این به جهت تفسیری است که از حکم حکومتی بیان خواهیم کرد و لذا انطباق تعریف حکم شرعی بر آن مشکل است. بر این اساس حکم حکومتی از جنس و سنخ دیگری است.

تعبیر حکم حکومتی از تعبیری است که در متون فقهی معاصر (1) مورد استفاده قرار گرفته و در متون فقهی قدیم و در کلمات فقیهان متقدم این تعبیر و مشابهات آن مانند حکم ولایی، حکم نظامی و امثال آن (2) وجود نداشته است. آن چه در کتب فقهی قدیمی استعمال شده عنوان حکم الحاکم و حکم الوالی است. (3) در کتب فقهی اهل سنت هم تعبیر احکام سلطانی به کار رفته است.

به هر حال اصطلاح حکم حکومتی از اصطلاحات جدید است. اما صرف نظر از

ص: 455

- 
- 1- . مانند: تفصیل الشریعة (الغصب، احياء اموات، المشتركات و اللقطة) ص 26 و 54؛ دلیل تحریر الوسيلة، ولاية الفقيه ص 27 و 29 و 32؛ بحوث فقهية هامة، ص 372 و غیر آن.
  - 2- . مثل حکم سلطانی که در کلمات حضرت امام، به کار رفته است: بدایع الدرر فی قاعدة نفی الضرر، ص 86 و 114 و 123؛ تهذیب الأصول، ج 3، ص 533؛ کتاب البیع، ج 5، ص 522 و غیر آن.
  - 3- . مانند: المختصر النافع، ج 2، ص 291؛ القواعد والفوائد، ج 1، ص 320 \_ 321 .



این اختلاف اصطلاحی بین متأخرین و متقدمین، بدون تردید تقریباً همه فقیهان شیعه چه متقدم و چه متأخر معتقدند که فقیه دارای شأنی به عنوان حکم، غیر از شأن فتوا است که بر اساس آن فقیه می تواند حکم کند. البته در این که ماهیت این شأن و حکم چیست و محدوده این حکم و اختیارات حاکم در چه حدی است، اختلافات شدیدی وجود دارد ولی در اصل این که حاکم دارای شأنی است که بر اساس آن می تواند حکم کند اختلافی نیست.

در این مجال مناسب است به برخی از تعبیراتی که در این رابطه وارد شده اشاره کنیم.

شهید اول با اشاره به وجود این شأن در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «تصرفُ النبی صلی الله علیه و آله تارة بالتبلیغ و هو الفتوی و تارة بالإمامة كالجهد و التصرف فی بیت المال و تارة بالقضا كفصل الخصومة بین المتداعیین بالبينة أو الیمین أو الإقرار».<sup>(1)</sup>

طبق این بیان، ایشان سه نوع تصرف و شأن برای پیامبر صلی الله علیه و آله قائل است که عبارتند از: تبلیغ، امامت، و قضاوت. ایشان در ادامه می فرماید: گاهی نسبت به برخی از موارد تردد پیش می آید که آیا این مورد مربوط به شأن قضاوت پیامبر صلی الله علیه و آله است یا مربوط به شأن تبلیغ اوست؛ به عنوان مثال برخی می گویند: این که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده: «من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له؛ کسی که زمین مواتی را احیا کند مالک آن می شود»،<sup>(2)</sup> مربوط به شأن تبلیغ پیامبر صلی الله علیه و آله است و با این بیان يك حکم شرعی را ابلاغ کرده،<sup>(3)</sup> اما بعضی دیگر<sup>(4)</sup> معتقدند: این مربوط به شأن امامت و حکم کردن از موضع امامت و ریاست

ص: 456

- 
- 1- . القواعد و الفوائد، ج 1، ص 214 و 215.
  - 2- . تهذیب الاحکام، ج 7، کتاب التجارة، باب أحكام فی الارضین، ص 152 ح 22؛ وسائل الشیعة، ج 25، احیاء الموات، باب أنّ من احیا أرضاً مواتاً فهي له، ص 412، ح 5.
  - 3- . الجامع للشرائع، ص 142.
  - 4- . المبسوط، ج 3، ص 270.

است. فرق این دو دیدگاه در این است که اگر این جمله را بر تبلیغ و بیان حکم شرعی حمل کنیم در این صورت احیای زمین برای هر کسی جائز است؛ یعنی هر کسی که زمین مواتی را آباد کرد مالک آن محسوب می شود و دیگر برای احیا محتاج اذن خاص پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام نیست. اما اگر گفتیم: این بیان از موضع امامت است طبیعتاً احیاء بدون اذن پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام مجاز نیست. شهید در این جا این شأن را برای پیامبر صلی الله علیه و آله قائل شده ولی از کلمات ایشان در جای دیگر که فرق بین فتوا و حکم را بیان می کند، استفاده می شود این شأن را فی الجمله برای فقیه نیز قائل است. عبارت ایشان این است: «والحکم إنشاء إطلاق أو إلزام في المسائل الإجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش».(1)

با توجه به این که ایشان شأن حکم را برای پیامبر صلی الله علیه و آله قائل بوده و فرق بین حکم و فتوا را در مورد مجتهد و فقیه بیان می کند، مشخص می گردد که این شأن برای فقیه نیز ثابت است.

صاحب جواهر نیز در فرق بین حکم و فتوا به این شأن اشاره کرده(2) و از کلمات ایشان به وضوح استفاده می شود که این شأن را برای فقیه قائل می باشد.

مرحوم مقدس اردبیلی هم این مطلب را مورد تصریح قرار داده است.(3)

هم چنین مرحوم شیخ(4) و امام خمینی(5) به این شأن اشاره می کنند، با این تفاوت که امام خمینی اختیارات گسترده ای برای حاکم قائل است.

محقق خوئی نیز به این شأن اشاره دارد.(6)

ص: 457

- 1- . القواعد و الفوائد، ج 1، قاعده 114، ص 320.
- 2- . جواهر الکلام، ج 40، ص 100.
- 3- . مجمع الفائدة والبرهان، ج 7، ص 547 و 549.
- 4- . المكاسب المحرمة، ج 3، ص 545 \_ 551.
- 5- . کتاب البیع، ج 2، ص 626 و 629 و 633 و 636 و غیر آن.
- 6- . مبانی تکملة المنهاج، ج 1، ص 3.

پس به طور کلی در بعضی مباحث فقهی به این امر اشاره شده؛ به عنوان مثال یکی از راه های ثبوت هلال، حکم حاکم دانسته شده است (1) ولی ما فعلاً در صدد اثبات این شأن برای فقیه نیستیم بلکه آن چه مهم است شناخت این شأن و به تبع آن، شناخت حکم حکومتی است. بدین منظور باید اصل این شأن برای پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت شده و سپس در مورد سرایت آن به فقیه بحث شود و چنان چه این شأن برای پیامبر صلی الله علیه و آله و آله و انبیا و ائمه و جانشینان او و فقیهان ثابت نشود، دیگر بحث از حکم حکومتی معنا نخواهد داشت. به هر حال ما دیگر وارد بحث از ادله عقلی و نقلی دال بر ثبوت این شأن برای فقیه نمی شویم.

از مجموع آن چه گفته شد مشخص می شود در اصل وجود این شأن برای فقیه تردیدی نیست و ما آن را به عنوان يك اصل موضوعی می پذیریم. البته در محدوده اختیارات و گستردگی این شأن اختلاف وجود دارد؛ بعضی صرفاً این ولایت را در مورد قضاوت می دانند. (2) برخی آن را از محدوده قضاوت گسترده تر دانسته و شامل امور حسبیه مثل سرپرستی اطفال بی سرپرست و اموال مجهول المالک و امثال آن هم دانسته، و تصریح می کنند که ولایت مختص به نبی صلی الله علیه و آله و ائمه علیه السلام است و ثبوت ولایت در غیر آن ها خلاف اصل و قاعده است. بنابراین فقط مواردی را که دلیل بیان کند می توان برای فقیه ثابت دانست. روایات نیز فقط نفوذ قضا و حجیت فتوا و امور حسبیه را در مورد فقها ثابت کرده و در غیر این امور ولایتی برای آنان ثابت نیست.

بعضی دیگر دایره را وسیع تر کرده و زعامت سیاسی را هم برای فقیه ثابت می دانند. البته طبق نظر این گروه این ولایت فقط در محدوده احکام فرعی الهی است؛ یعنی فقیه زمانی می تواند اعمال ولایت کند که به احکام اولی لطمه ای وارد نشود. طبق این دیدگاه چیزی به نام مصلحت نمی تواند موجب انشای حکم توسط فقیه شود.

ص: 458

---

1- . العروة الوثقی للسیّد الیزدی، ج 2، کتاب الصوم، فصل 12، ص 224 \_ 225.

2- . جامع المدارك، ج 6، ص 3 و 4.

در مقابل این دو گروه، گروهی دیگر مانند امام خمینی (1) معتقدند: فقیه می تواند هر حکمی را که به مصلحت جامعه اسلامی است، هر چند معارض با احکام فرعی الهی باشد انشا کند و در واقع قائل به يك نحوه اطلاق در محدوده اعمال ولایت فقیه هستند. مرحوم نراقی نیز همین عقیده را دارد. (2)

به هر حال اگر بخواهیم وجود چنین شأنی را انکار کنیم با تالی فاسد بزرگی که سدّ باب قضاوت است مواجه خواهیم شد. اگر چه ظاهراً حکم قضایی و حکم حکومتی دو حکم متفاوت و جدا از هم می باشند ولی این مطلب در این جهت که انکار شأن حکم برای فقیه سر از مسدود شدن باب قضاوت در خواهد آورد، تأثیری ندارد؛ چون اگر فقیه نتواند در مقام رفع خصومت حکم کند قضاوت برای او بی معنا خواهد بود. در حالی که به تعبیر مرحوم صاحب جواهر اثبات قضاوت که از توابع نبوت و امامت و نیز ریاست عامّه است، محتاج دلیل نیست؛ یعنی اگر اصل امامت و نبوت ثابت شد دیگر برای قضاوت محتاج دلیل نیستیم. (3)

بنابراین بحث ما در این نیست که آیا حاکم این شأن را دارا می باشد یا نه؟ بلکه وجود چنین شأنی برای حاکم مفروغ عنه است و ما آن را به عنوان يك اصل موضوعی می پذیریم و همان گونه که گفتیم وارد بحث از ادله عقلی و نقلی که این شأن را برای فقیه اثبات می کنند نمی شویم بلکه آن چه مورد بحث است این است که حکم حکومتی چیست و دارای چه مؤلفه ها و مقدماتی است؟

در این مبحث ما در مورد تعریف حکم حکومتی، تقسیمات آن، مشروعیت حکم حکومتی، محدوده و ضوابط آن و نسبت حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی مطالبی را بیان خواهیم کرد.

ص: 459

---

1- . صحیفه امام، ج 20، ص 452، نامه مورخه 16 دی 1366 .

2- . عوائد الأیام، ص 536.

3- . جواهر الکلام، ج 40، ص 11.



فصل اول: ح\_ك\_م\_ح\_ك\_وم\_تی (تعریف، بررسی تقسیم، اقسام، محدوده، ویژگی ها و ملاك)

اشاره

ص: 461



1. تعریف شهید اول از حکم حاکم

شهید اول حکم حاکم را این گونه معنا کرده است: «الحکم، انشاء اطلاق او الزام فی المسائل الاجتهادیه و غیرها مع تقارب المدارک فیها ممّا یتنازع فیہ الخصمان لمصالح المعاش» (1) حکم حاکم عبارت است از انشای ترخیص و رهایی یا انشای الزام، چه این الزام در قالب امر باشد یا نهی.

به نظر ایشان دامنه انشای الزام یا اطلاق هم مسائل اجتهادی و هم غیر مسائل اجتهادی است. ظاهر عبارت «مما یتنازع فیہ الخصمان» در ذیل کلام شهید این است که حکم حاکم مختص به امور قضایی است. اما این که آیا ایشان حکم حاکم را منحصر در حکم قضایی می داند یا آن که محدوده وسیع تری برای آن قائل است، دو احتمال در کلام ایشان وجود دارد:

احتمال اول: به قرینه «مما یتنازع فیہ الخصمان» می توان گفت: کلام ایشان ظهور در این دارد که حکم حاکم منحصر در حکم قضایی است.

ص: 463



احتمال دوم: دو شاهد و قرینه در کلام ایشان وجود دارد که بر عمومیت حکم حاکم دلالت می کند:

شاهد اول قید «لمصالح المعاش» است؛ چون اگر مراد از حکم حاکم صرفاً مسئله قضاوت و رفع خصومت بود دیگر نیازی به ذکر این قید نبود و این نشان می دهد مراد ایشان فقط حکم قضایی نیست؛ زیرا طبق این تعریف حکم عبارت است از: «انشای اطلاق یا الزام از ناحیه حاکم که در جهت مصالح معاش مردم باشد» و روشن است مصلحت معاش مردم اعم است و وجهی برای اختصاص آن به مورد تنازع وجود ندارد. لذا عبارت «مما یتنازع فیہ الخصمان» دال بر اختصاص آن به حکم قضایی نیست. هم چنین خود ایشان در ادامه توضیح می دهد که قید «لمصالح المعاش» را برای این در تعریف آورده که عبادات را خارج کند و این یعنی هر انشای الزام یا اطلاق که خارج از محدوده عبادات و به مصلحت معاش بندگان باشد، تحت حکم حاکم قرار می گیرد. بدیهی است که این محدوده وسیع تر از امور قضایی است.

شاهد دوم بر این که ایشان از حکم حاکم معنای عام را اراده کرده کلامی است که در فرق بین فتوا و حکم بیان کرده است. (1) شهید اول در فرق بین فتوا و حکم می فرماید: فتوا و حکم هر دو اخبار از حکم خداست و اعتقاد مکلف به هر دو لازم است ولی فتوا صرف خبر دادن از حکم خداوند در يك قضیه است؛ به عنوان مثال وقتی فقیه ادله نماز مسافر را بررسی کرده و حکم به وجوب قصر نماز در سفر می کند، در واقع از حکمی که خداوند تبارک و تعالی انشاء کرده گزارش می دهد، در حالی که حکم، انشای ترخیص و رهایی یا الزام است.

البته صدر کلام شهید با ذیل آن هم خوانی ندارد؛ چون در ابتدا می گوید: فتوا و حکم هر دو اخبار از حکم خداست ولی در ادامه می فرماید: فتوا صرف خبر دادن از

ص: 464

حکم خدا در يك قضیه است، در حالی که حکم، انشای ترخیص یا الزام است. این که نخست می گوید: هر دو خبر هستند و سپس می فرماید: فتوا خبر است ولی حکم حاکم انشا است، محلّ اشکال می باشد. پس به استناد این دو شاهد و قرینه می توان گفت: منظور شهید اول از حکم حاکم فقط حکم قضایی نیست.

## 2. تعریف صاحب جواهر از حکم حاکم

تعریف صاحب جواهر شبیه بیان شهید اول درباره حکم حاکم است، با این تفاوت که در کلمات صاحب جواهر مشکل ظهور بدوی در خصوص حکم قضایی وجود ندارد و عمومیت آن روشن تر است. ایشان در تعریف حکم می گوید: «أما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعي تكليفي أو وضعي أو موضوعهما في شيء خاص»<sup>(1)</sup>.

همان گونه که از ظاهر کلمات صاحب جواهر پیدا است، هیچ قرینه یا قیدی در عبارت ایشان وجود ندارد که دال بر اختصاص حکم به حکم قضایی در موارد نزاع و خصومت باشد. طبق این تعریف حکم عبارت است از انشای انفاذ از ناحیه حاکم نسبت به يك حکم شرعی تکلیفی یا وضعی یا موضوع آن دو در يك شیء خاص. نکته مهمی که در تعریف ایشان وجود دارد این است که در حکم حاکم، انشا از طرف حاکم شرع است نه از جانب خداوند، بر خلاف مواردی مثل: «الصلاة واجبة» که در آن جعل و انشا به وسیله خداوند تبارک و تعالی صورت می گیرد.

نکته دیگری که از کلمات ایشان استفاده می شود این است که فتوا صرفاً خبر دادن از حکم خداوند است ولی حکم، انشا از ناحیه حاکم است.

ص: 465

---

1- . جواهر الکلام، ج 40، ص 100.

صاحب جواهر در فرق بین فتوا و حکم می فرماید: فتوا خبر دادن از حکم خداوند متعال در يك حکم کلی شرعی است؛ مثل آن که فقیه بگوید: ملاقی بول نجس است. ولی اگر فقیه گفت: «مایع موجود در این ظرف نجس می باشد؛ چون خمر است» این فتوا نیست؛ زیرا در آن حکم کلی بیان نشده بلکه حکمی که مربوط به يك موضوع جزئی است بیان گردیده است. اگر چه گاهی به آن مجازاً فتوا هم می گویند. (1)

پس فتوا اخبار از حکم خداست اما حکم دستوری است از ناحیه حاکم برای عمل کردن بر طبق يك حکم شرعی تکلیفی یا اعتبار تحقق يك حکم وضعی یا موضوع حکم تکلیفی یا وضعی در موردی خاص. با توجه به این بیان مرحوم صاحب جواهر نیز حکم را عبارت از انشا می داند که فقط برای عمل کردن به یک حکم شرعی یا در جایی که اصلاً حکم شرعی وجود ندارد، صورت می گیرد.

### 3. تعریف مقدس اردبیلی

مرحوم مقدس اردبیلی هم در فرق بین فتوا و حکم می گوید: حکم قابل تعدی و تسری به موارد دیگر نیست اما فتوا دو صورت دارد: اگر کلی باشد قابل تعدی و تسری است و اگر جزئی باشد در صورتی به جزئی دیگر تسری پیدا می کند که با آن مساوی باشد؛ به عنوان مثال اگر مجتهدی به زید بگوید: حدّ صلاة تو را باطل می کند، در این صورت، این فتوا که در يك مورد جزئی صادر شده، به يك جزئی دیگر مثل عمرو که مساوی با زید است تسری پیدا می کند و دیگر لازم نیست که فقیه فتوا به بطلان صلاة عمرو به واسطه حدّ دهد بلکه خود به خود فتوایی که در مورد زید داده هر چند جزئی است ولی به جهت تساوی مورد به عمرو هم تسری پیدا می کند. اما حکم به هیچ وجه چه در مورد جزئی صادر شده باشد چه در مورد کلی

ص: 466

قابل تعدی و تسری نیست؛ چون در خصوص همان مورد انشا می شود. (1)

آن چه تا کنون ذکر شد تعریف برخی از فقها درباره حکم حاکم بود ولی مشکل عمده این تعاریف آن است که بیشتر ناظر به حکمی می باشند که از ناحیه قاضی صادر می شود و یا حداکثر شامل بعضی از احکام فقیه می شود که مربوط به امور حسبیه و ثبوت برخی موضوعات مانند هلال و امثال آن است، لکن همه احکام صادر از حاکم اسلامی را شامل نمی شود.

البته تفاوت هایی که بین تعریف اصحاب در این رابطه وجود دارد نیز قابل توجه است. مثلاً در تعریف شهید اول از حکم این چنین آمده: «انشاء اطلاق او الزام...»، در حالی که در تعریف صاحب جواهر آمده: «انشاء انفاذ من الحاکم». فرق بین انشای اطلاق و الزام و بین انشای انفاذ روشن است. اولی به معنای انشای يك حکم الزامی یا ترخیصی در قالب امر یا نهی است ولی در دومی انشای انفاذ از ناحیه حاکم به معنای انشای اجرای احکام و موازین شرعی است. البته این که آیا اساساً تعلق انشا به انفاذ صحیح است یا خیر، مطلبی است که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد ولی وقتی سخن از انفاذ به میان می آید، آن گاه نقش حاکم فقط به اجرای احکام شرعی اعم از تکلیفی یا وضعی و یا موضوع حکم وضعی یا تکلیفی در مورد يك شیء مخصوص محدود می شود. به هر حال این نقص در تعاریف مذکور وجود دارد و لذا باید به سراغ تعاریفی رفت که از ناحیه متأخرین ارائه شده تا معلوم شود در دیدگاه آنان حکم حاکم به چه معنا است.

ص: 467

اشاره

در بین متأخرین و در متون جدید، اصطلاح حکم حکومتی جای خود را به حکم حاکم داده، لذا مناسب است به چند نمونه در این رابطه اشاره کنیم:

1. نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در توضیح حکم حکومتی این چنین می فرماید: حکم حکومتی يك سلسله تصمیمات مقتضی به حسب مصلحت وقت و زمان است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و موافق آن ها اتخاذ می کند و مقرراتی بر اساس آن ها وضع نموده و به اجرا درمی آورد. مقررات مذکور لازم الاجرا بوده و مثل شریعت دارای اعتبار است، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیرقابل تغییراند ولی مقررات وضعی قابل تغییر بوده و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می باشند که آن ها را به وجود آورده است. (1)

واضح است این بیان با تعریف بزرگانی مثل صاحب جواهر و شهید اول، حداقل در حیطه این مقررات و تصمیمات تفاوتی دارد.

ص: 468

---

1- . کتاب بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، مقاله ولایت و زعامت، ص 83.

## 2. نظر بعضی اعظم

بعضی از اعظم در تعریف حکم حکومتی می گویند: احکام ولایی و حکومتی احکامی جزئی می باشند که در مسیر اجرای احکام کلی الهی قرار دارند. البته این تعبیر حاوی نکاتی است که ما در جمع بندی مباحثه آن اشاره خواهیم کرد؛ به عنوان مثال منظور از جزئی، جزئی اضافی است نه جزئی حقیقی، بر این اساس احکامی مثل مقررات عبور و مرور هر چند کلی است ولی چون مقدمه حفظ دماء و نفوس و نظام است، نسبت به ذی المقدمه خود جزئی به حساب می آید. (1)

## 3. نظر امام رحمه الله

امام رحمه الله رأساً به تفسیر و تعریف حکم حکومتی نپرداخته ولی در بیانات ایشان می توان موارد زیادی یافت که به عنوان مصداق برای حکم حکومتی ذکر کرده است. به عنوان مثال ایشان می فرماید: حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کرده و پول آن را به صاحبش رد کند یا حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در زمانی که آن قرار داد، مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند. (2)

### نتیجه

اگر نگاهی اجمالی به آن چه از کلام بزرگان نقل شد، داشته باشیم درمی یابیم که این کلمات در عین آن که اختلافات روشن و واضحی در جهات مختلف به ویژه در محدوده حکم حکومتی دارند اما يك وجه مشترك در آن ها وجود دارد. این وجه مشترك که مقوم حکم حاکم بوده و رکن اصلی آن را تشکیل می دهد عبارت است از

ص: 469

---

1- . بحوث فقهیة هامّة، ص 500.

2- . صحیفه امام، ج 20، ص 452، نامه مورخه 16 دی 1366.

«انشای حکم از ناحیه حاکم شرع»، البته چارچوب و ضوابط این انشا در مباحث بعدی به نحو اجمال مورد رسیدگی قرار خواهد گرفت. پس آن چه تا کنون معلوم شد این است که به نظر مشهور حکم حکومتی از سنخ انشا آن هم از ناحیه حاکم و سنخ فتوا اخبار از حکم خداوند تبارک و تعالی است.

لازم به ذکر است که بحث در تبیین ماهیت حکم فقیه است و این که آیا حکم حاکم؛ مانند آن جا که حکم به ثبوت هلال شوال یا رمضان می کند ماهیت انشایی دارد یا از سنخ اعلام و اخبار است. بنابراین این بحث هیچ ربطی به وجود حکومت و نظام سیاسی ندارد و لزوماً در فرض وجود آن مطرح نمی شود.

#### 4. نظر برگزیده

تعریفی که به نظر ما می تواند وافی به مقصود بوده و مقومات حکم حکومتی یا حکم حاکم را بیان کند ایناست: «انشای يك حکم تکلیفی یا وضعی یا موضوع يك حکم تکلیفی و وضعی در شیء مخصوص به انگیزه حفظ مصالح شرع و مسلمین از ناحیه حاکم شرع، نه از ناحیه خداوند تبارک و تعالی».

ما این تعریف را با عنایت به قدر متیقن از همه دیدگاه ها ذکر کردیم؛ چون ارائه تعریف دقیق مبتنی بر مبنایی است که در رابطه با اختیارات ولی فقیه اتخاذ می شود؛ به عنوان مثال اگر کسی قائل شد که ولایت فقیه فقط در محدوده قضاوت ثابت است بدیهی است حکم نیز از دید او معنای خاصی خواهد داشت و تعریف او از حکم با تعریف فقیهی که قائل به اطلاق در حوزه اختیارات ولی فقیه است، متفاوت خواهد بود. اما تعریفی که ما ارائه دادیم با همه این دیدگاهها سازگار است.

در توضیح این تعریف می توان گفت: حکمی که از طرف حاکم شرع انشا می شود، گاهی تکلیفی و گاهی وضعی است؛ یعنی فقیه می تواند هم مثلاً حرمت یا وجوب را که حکم تکلیفی اند انشا کند و هم امثال صحّت و بطلان یا طهارت و نجاست را

که حکم وضعی می باشند، انشا نماید. این انشا از ناحیه حاکم شرع بوده و ربطی به خدا ندارد؛ یعنی این گونه نیست که خداوند حرمت یا صحت و بطلان را در این موارد جعل کرده باشد و فقیه در قالب انشا از آن خبر دهد بلکه این امور را خود فقیه انشا می کند. البته در این که حاکم چنین اختیاری دارد که غیر از آن چه خداوند جعل کرده حکمی را انشا نماید، اختلاف وجود دارد ولی به نظر ما این حق برای حاکم ثابت است.

اما همان گونه که فقیه حکمی را انشا می کند، گاهی نیز موضوع يك حکم تکلیفی یا وضعی را انشا می نماید و منظور از این انشا تطبیق کلی بر فرد است؛ مثلاً وقتی میرزای شیرازی می گوید: «الیوم استعمال تنباکو به منزله محاربه با امام زمان است»، در واقع يك کلی را بر فردی از آن تطبیق می کند؛ یعنی در حقیقت استعمال تنباکو يك فرد و مصداق از محاربه با امام زمان است. پس فقیه در این مورد حکمی جعل نکرده بلکه حکم حرمت محاربه با ولی خدا را که با استناد به ادله معتبر شرعی استنباط کرده، بر موضوع استعمال تنباکو تطبیق نموده است. پس حکم در این مثال توسط خداوند تبارک و تعالی انشا شده اما تطبیق آن حکم کلی بر يك فرد و مورد خاص از جانب حاکم صورت گرفته است.

توجه به این نکته نیز لازم است که این تطبیق در قالب انشا است؛ چون حاکم انشا می کند که این فرد مصداقی برای آن کلی است و این امر غیر از تطبیق احکام بر مصادیق است که خود مقلدین انجام می دهند؛ زیرا در تطبیق مقلدین انشا صورت نمی گیرد بلکه مصادیق و افراد حقیقی کشف می شوند ولی در موارد حکم حکومتی فقیه فردیت يك شیء را برای آن حکم کلی انشا می نماید؛ چون حقیقتاً از مصادیق آن محسوب نمی شود؛ مثلاً وقتی مجتهد فتوا می دهد که خمر حرام است، در این صورت خود مقلد اگر مایعی را مصداق خمر دانست باید از آن اجتناب کند و یا به نظر کارشناس رجوع می کند و بر اساس آنعمل می نماید ولی به عنوان مثال در مورد



استعمال تنباکو این چنین نیست؛ چون تردیدی در عدم فردیت این مصداق برای محاربه با امام زمان وجود ندارد و در ذهن عموم جامعه و عرف، استعمال تنباکو تا قبل از حکم میرزای شیرازی از مصداق محاربه با امام زمان نبود بلکه امر مباحی به شمار می رفت، اما شرایطی مثل تقویت کفر و تضعیف اسلام و مسلمین موجب شد که ایشان این فردیت را انشا کرده و بگویند: استعمال تنباکو از مصداق محاربه با امام زمان است.

پس مؤلفه اصلی حکم حاکم، انشای حکم یا موضوع از ناحیه حاکم شرع است. بنابراین تطبیق مجتهد از آن جا که متضمن نوعی انشا است با تطبیق اصطلاحی که مقلد انجام می دهد فرق دارد. لذا تعریفی که بیان کردیم يك رکن اصلی دارد و آن انشا از ناحیه حاکم شرع است. این نکته در تعریف شهید اول و صاحب جواهر و دیگران هم مورد توجه قرار گرفته ولی آن چه ما بر آن تأکید نمودیم این است که حکم حکومتی انشای يك حکم تکلیفی یا وضعی و یا انشای موضوع آن دو به منظور حفظ مصالح اسلام و مسلمین است. غرض از انشای حکم توسط حاکم عامل تعیین کننده ای در حدود اختیارات حاکم و حکم اوست.

فقط مسئله ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که آیا در تمام مواردی که حکم از طرف حاکم شرع انشا می شود، استناد به ادله و قواعد شرعی مثل حرمت محاربه با امام زمان، ضرورت حفظ بیضه اسلام، ضرورت جلوگیری از اندراس دین و امثال آن لازم است یا خیر؛ به عبارت دیگر آیا حاکم ملزم به استناد به یکی از ادله می باشد یا آن که می تواند صرفاً بر اساس مصلحت و بدون استناد به یکی از موارد مذکور حکم کند؟

آن چه اجمالاً در پاسخ می توان گفت این است که حاکم می تواند بدون استناد به یکی از ادله اربعه حکمی را انشا کند. البته این بدان معنا نیست که فقیه بدون قاعده و

قانون چنین کاری را انجام می دهد بلکه اولاً خود حاکم باید دارای شرایطی مثل عدالت، ورع، معرفت حلال و حرام الهی و آشنایی با مصالح اسلام و مسلمین و امثال آن باشد و ثانياً انشا و حکم او تابع مصلحت باشد که ما به این مطلب در بحث ضوابط حکم حکومتی اشاره خواهیم کرد.

### **تفاوت حکم حکومتی با فتوا در مسائل سیاسی و اجتماعی**

بین فتوا در مورد مسائل مربوط به سیاست و حکومت و بین حکم حاکم فرق است. بنابراین اگر فقیهی در مورد مسائل مربوط به اجتماع و سیاست فتوا داد نمی توان آن را از قبیل حکم دانست؛ چون چنانچه قبلاً گفتیم فتوا اخبار از حکم خداست و متضمن انشا نیست هر چند که موضوع آن مربوط به حوزه مسائل اجتماعی یا سیاسی بوده و از حوزه عبادات و امور فردی خارج باشد. پس اختلاف بین فتوا و حکم به تفاوت موضوع و متعلق آن ها نیست بلکه ملاک در فرق بین این دو در انشا و اخبار است ولو آن که موضوع حکم يك امر فردی و موضوع فتوا يك امر اجتماعی باشد.

علاوه بر این تفاوت جوهری، تفاوت های دیگری نیز بین حکم و فتوا وجود دارد؛ مثل آن که فتوا ممکن است به تبع تعدد فقها حتی در مسائل سیاسی و حکومتی تعدد شود، برخلاف حکم که تنها از ناحیه يك نفر انشاء می شود. هم چنین در تعارض بین آن دو حکم مقدم است.

مسئله ای که لازم است مورد بررسی قرار گیرد، صحت تقسیم حکم به حکومتی و غیر حکومتی است و این که آیا می توان گفت: حکم شرعی بر دو نوع است: یکی حکم الحاکم که «صدر من الحاکم لا منه تعالی» و دیگری حکم الهی که «صدر من اللّٰه تبارک و تعالی»؟

سابقاً در بحث از حقیقت حکم شرعی تعریفی از حکم شرعی ارائه دادیم. اگرچه در آن مقام ناظر به حکم شرعی الهی یا حکم فرعی بودیم اما می توان گفت: حکم حاکم بر وزان همان معنا قابل تعریف است. اگر این تعریف بر حکم حاکم منطبق شود و مانعی در برابر آن نباشد تقسیم حکم به حکومتی و غیر حکومتی صحیح خواهد بود. توضیح مطلب آن که به نظر ما حکم عبارت است از يك امر اعتباری و غیر واقعی که به غرض بعث و تحریک مکلفین انشا می شود و همین مقدار که صلاحیت و شأئیت تحریک و بعث داشته باشد کافی است و بعث و تحریک فعلی لازم نیست. حال با اندکی مسامحه می توان این تعریف را بر حکم حاکم هم منطبق دانست.

حتی تعاریفات دیگری هم که برای حکم شرعی ذکر شده؛ مانند «اعتبار الشیء علی ذمّة المکلف»<sup>(1)</sup> بر حکم حکومتی قابل انطباق است؛ به عبارت دیگر مقتضی موجود و مانع مفقود است. بنابراین فی الجمله می توان حکم شرعی را با هر تعریفی بر حکم حاکم اطلاق کرد، حتی اگر جنس حکم از قبیل امور واقعی باشد نه اعتباری.

به هر حال صحت تقسیم حکم شرعی به حکم الهی و حکم حاکم جای تردید و انکار نیست، مگر نسبت به بعضی از قیود و جزئیات که تأثیر چندانی در نتیجه بحث ندارد.

آن چه مهم است اصل پذیرش این دو قسم است و تسمیه و نام گذاری چندان اهمیتی ندارد. ممکن است این دو قسم به عنوان حکم فرعی و حکم حکومتی نام گذاری شوند، هر چند نسبت به این تسمیه اشکالاتی وجود دارد؛ چون اصطلاح حکم فرعی که از زمان علامه رایج شده دارای اطلاقات متعدد است؛ مثلاً گاهی در مقابل حکم اصولی و گاهی نیز در مقابل اصول دین و اصول اعتقادی قرار می گیرد. لذا قرار دادن آن در مقابل حکم حکومتی ممکن است موجب اشتباه گردد. بنابراین به نظر می رسد اگر بگوییم: حکم شرعی به حکم الهی و حکم حکومتی تقسیم می شود مناسب تر است؛ یعنی بعضی از احکام شرعی از ناحیه خدا و بعضی دیگر از ناحیه حاکم انشا می شوند.

ص: 475

---

1- . دراسات فی علم الأصول، ج 2، ص 289 و ج 3، ص 270، و ج 4، ص 75؛ محاضرات فی الأصول، ج 3، ص 47 و ج 4، ص 23؛ مصباح الأصول، ج 2، ص 262 و 290؛ الهدایة فی الأصول، ج 3، ص 78 و 306 و 466 و ج 4 ص 72.

## اشاره

با تأمل در تعریفی که از حکم حکومتی ذکر کردیم، می توان به اقسام آن دست یافت؛ به این بیان که در این تعریف دو بخش وجود دارد؛ بخش اول این که يك حکم تکلیفی یا وضعی انشا شود و بخش دوم آن که موضوع يك حکم تکلیفی یا وضعی انشاء گردد. هر يك از این دو بخش نیز دارای دو صورت است که مجموعاً چهار صورت را تشکیل می دهند و می توان آن ها را به عنوان اقسام حکم حکومتی محسوب نمود. این اقسام عبارتند از:

## قسم اول

این که حاکم يك حکم تکلیفی یا وضعی را در موردی که از ناحیه خداوند تبارك و تعالی حکمی برای آن بیان نشده، انشا نماید. به همین دلیل این حکم در چارچوب قواعد و ادله و عموماتی که از ناحیه شرع بیان شده قرار نمی گیرد بلکه حکمی است که از ناحیه حاکم بر اساس مصالح دین یا مصالح معاش مردم انشا می گردد.

## قسم دوم

آن که انشای حکم تکلیفی یا وضعی از ناحیه حاکم در طول احکام الهی و در محدوده احکامی باشد که از ناحیه خداوند انشا شده اند؛ یعنی از آن جا که فقیه و حاکم

وظیفه اجرایی کردن احکام الهی را بر عهده دارد، بعضی احکام تکلیفی یا وضعی را در طول احکام الهی و برای اجرایی شدن آن‌ها انشا می‌کند. قوانین و مقرراتی که در نظام اسلامی جعل می‌شوند از این قبیل بوده که یا مباشرتاً از جانب خود حاکم و ولی فقیه و یا غیرمستقیم و با تفویض این شأن به سایر نهادها و مجامع مربوطه صورت می‌گیرد.

به عنوان مثال گاهی برای جلوگیری از يك منکر یا فساد یا برای اجرای حدود یا ترویج واجبات در جامعه، مقررات خاصی در طول احکام کلی الهی جعل می‌شوند یا حاکم برای جلوگیری از تقویت کافر که حرمت آن را از ادله شرعی استنباط کرده، قانونی جعل می‌کند؛ به عنوان مثال می‌گوید: وزارتخانه‌ها و دستگاه‌های جمهوری اسلامی ایران باید در کلیه نیازها و مصارف خود از تولیدات داخلی استفاده کنند. بدیهی است این هم نوعی انشای حکم توسط حاکم است.

دو قسمی که ذکر شد از بخش اول تعریف یعنی انشای حکم تکلیفی یا وضعی توسط حاکم استفاده شد. از بخش دوم تعریف یعنی انشای موضوع يك حکم تکلیفی یا وضعی نیز دو صورت به دست می‌آید.

### قسم سوم

قسم سوم تطبیق است به این معنا که حاکم فردیت و مصداقیت را برای يك فرد نسبت به يك کلی انشا و از این راه يك حکم کلی الهی را بر يك فرد تطبیق کرده و این فرد را مصداق آن کلی قرار می‌دهد؛ مانند حکم میرزای شیرازی که فرمود: «الیوم استعمال تنباکو به منزله محاربه با امام زمان است» و با این بیان فردیت استعمال تنباکو را برای محاربه با امام زمان انشا نمود. چنانچه سابقاً گفتیم این تطبیق متضمن انشا است و با تطبیقی که مقلد انجام می‌دهد متفاوت است.

این که حاکم اعتبار موضوع می کند و این غیر از تطبیق است؛ به عنوان مثال جایی که حاکم به ثبوت هلال شوال حکم می کند در واقع موضوعی را اعتبار نموده و بدین وسیله هلال شوال را ثابت می کند.

پس به طور کلی حکم حاکم به نظر ما بر چهار قسم است:

قسم اول: انشای يك حکم تکلیفی یا وضعی در عرض حکم الهی بر اساس مصالح.

قسم دوم: انشای يك حکم تکلیفی یا وضعی در طول حکم الهی به منظور اجرایی کردن آن.

قسم سوم: تطبیق يك کلی بر فرد به وسیله انشای فردیت برای يك شیء نسبت به يك عنوان کلی. چنین انشایی تابع شرایط و مصالح می باشد.

قسم چهارم: اعتبار خود موضوع بدون آن که پای تطبیق در میان باشد.

#### نکته

مباحثی که درباره حکم حکومتی بیان می شود؛ از جمله ویژگی های حکم حکومتی، محدوده حکم حکومتی و مشروعیت حکم حکومتی بستگی تام به بررسی ادله ولایت فقیه دارد، از این رو می بایست در بحث ولایت فقیه به نحو مستوفی از آن بحث شود. بنابراین ما مباحث مذکور را تا حدی که ضرورت اقتضا می کند مطرح نموده و بحث و بررسی تفصیلی آن را به بحث ولایت فقیه و کتبی که درباره اثبات ولایت فقیه و محدوده آن نوشته شده ارجاع می دهیم.

## اشاره

درباره محدوده حکم حکومتی اقوال و انظار متعددی وجود دارد که با کنار نهادن اختلافات جزئی می توان مجموعه این اقوال را در چهار قول خلاصه نمود:

## قول اول

طبق این قول که در بین ارکان و بزرگان فقه از جمله شیخ انصاری، (1) علامه حلی (2) محقق حلی، (3) صاحب جواهر (4) مشهور بوده و کثیری از فقها نیز مثل مرحوم آیه الله خویی (5) آن را پذیرفته اند، ولایت برای حاکم در مورد قضا و امور حسبیّه ثابت بوده و حاکم می تواند برای رفع خصومت و به عنوان قضاوت هم نسبت به موضوعات و هم نسبت به احکام و نیز در امور حسبیّه مانند تسلط بر اموال مجهول المالک و سرپرستی اطفال بی سرپرست حکم نماید و از این راه موارد مصرف اموال مجهول

ص: 479

---

1- کتاب المكاسب ط. جدید، ج 3، ص 557\_558.

2- ارشاد الاذهان، ج 1، ص 353؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج 7، ص 550.

3- شرائع الاسلام، کتاب الأمر بالمعروف ونهی عن المنکر، ج 1، ص 312؛ البته ایشان در کتاب المختصر النافع، این قول را به قیل نسبت می دهد. المختصر النافع، ج 1، ص 115.

4- جواهر الکلام، ج 21، ص 394.

5- التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج 1؛ الاجتهاد والتقلید، ص 424.



المالك را معین کند و متصدی امور اطفال بی سرپرست به عنوان قیم شود. البته بعضی از بزرگان از جمله محقق نائینی<sup>(1)</sup> بر خلاف این عده علاوه بر مسئله قضاوت و امور حسبیّه، اجرای حدود را هم جزء اختیارات حاکم دانسته و در محدوده حکم او قرار میدهند.

## قول دوم

طبق این قول که عده بسیار قلیلی بدان ملتزم شده اند، ولایت برای حاکم فقط در باب قضا آن هم در خصوص موضوعات ثابت است. بنابراین قضاوت در غیر موضوعات و نیز اجرای حدود و تعزیرات را در محدوده اختیارات فقیه نمی دانند و در این که ولایت را برای حاکم در امور حسبیّه قائل باشند، تردید وجود دارد. از جمله کسانی که به این نظر معتقد است محقق خوانساری صاحب جامع المدارک می باشد. ایشان در اختلاف بین وارث و اجنبی در مورد مازاد بر ثلث مال مورث می فرماید: اگر کسی در حالت مرض معامله ای انجام دهد؛ مثلاً خانه اش را بفروشد و سپس از دنیا برود و پس از آن بین وارث و اجنبی اختلاف پیش آید به این ترتیب که وارث مدعی گردد این خانه در زمان مرض موت فروخته شده و به همین دلیل از ثلث مال محسوب و چون بیشتر از ثلث مال است محتاج به اجازه وارث می باشد اما اجنبی می گوید: با این که بیش از ثلث است اما اجازه وارث لازم نیست؛ چون این معامله در مرض موت صورت نگرفته، بنابراین می بایست از اصل مال محسوب شود. حال اگر وارث و اجنبی برای رفع اختلاف نزد حاکم رفته و حاکم نیز حکمی صادر نماید، در این صورت اگر حاکم براساس استنباط خویش حکم به خروج این مال از ثلث یا اصل

ص: 480

---

1- . المكاسب و البيع، ج 2، ص 338؛ منیة الطالب، ج 1، ص 329 و 328؛ «المقصود من اثبات الولاية للفقیه هو اثبات ماكان للاشتر و قیس بن سعد بن عبادة و محمد بن ابی بکر و نظائرهم رضوان الله تعالى عليهم ولا اشكال فی أنه كان لهم اجراء الحدود و أخذ الزكاة جبرا والخراج والجزية ونحو ذلك من الامور العامة فراجع».

نماید، چنین کاری صرفاً بیان حکم الهی شرعی است، نه حکم و لذا مراجعه کننده به حاکم ملزم از طرف خداست نه حاکم. سپس چنان چه محکوم علیه و حاکم در حکم مسئله اختلاف کردند، اگر این اختلاف در موضوعات بود محکوم علیه باید از نظر حاکم تبعیت کند اما اگر در غیر موضوعات باشد دلیلی برای تبعیت از حکم حاکم وجود ندارد.

از عبارت مذکور چنین استفاده می شود که محقق خوانساری حکم حاکم را فقط در قضاوت در موضوعات نافذ می داند. عبارت ایشان در ذیل این قسمت این است: «غایة ما یمکن ان یقال ان شأن الحاکم انفاذ حکم الشرع»؛ شأن حاکم صرفاً انفاذ حکم شرع است و خودش نمی تواند حکم کند.

ایشان در موضوعات نیز یک مورد را استثنا کرده و می گوید: اگر در موردی حاکم به زوجیت زن برای اجنبی حکم کرد چنین حکمی اگر چه در مورد موضوعات است، اما به واسطه برخی ادله برای زن نافذ نیست. (1) پس طبق این نظریه محدوده حکم حاکم منحصر در باب قضا آن هم در خصوص موضوعات است.

### قول سوم

بر اساس این قول که جمعی بدان قائل اند، دامنه اختیارات حاکم علاوه بر باب قضا و اجرای حدود و تعزیرات و امور حسبیّه به زعامت جامعه هم تشریح یافته و حاکم می تواند در اموری که به مسلمین و جامعه اسلامی مربوط می شود دخالت کند اما دخالت او محدود و مقید به احکام اولی و ثانوی است؛ یعنی اعمال ولایت او فقط در چارچوب احکام شرعی معنا دارد. بنابراین نمی تواند حکمی را که خارج از احکام

ص: 481

---

1- . جامع المدارك، ج 6، ص 3\_4.

فرعی الهی است انشا کند. دایره این نظر از نظر مشهور فقها اوسع ولی در عین حال مقید است.

مثلاً حاکم نمی تواند در معاملات مردم دخالت نموده و برای آن حد و مرزی غیر از آن چه در شرع بیان شده، تعیین کند؛ چون دلیل «الناس مسلطون علی اموالهم»<sup>(1)</sup> اجازه نمی دهد حق سلطنت مردم بر اموالشان محدود گردد. طبق این بیان حاکم نمی تواند مسجدی را که در مسیر خیابان واقع شده خراب کند، مگر آن که ضرورت اقتضا نماید. بر خلاف قول چهارم که خواهیم گفت چنین حقی را برای حاکم قائل است و آن را محدود به صورت اضطرار نمی داند بلکه فقط بر مدار مصلحت استوار است.

این گروه خود دو دسته اند:

برخی مانند شهید صدر قائل به منطقه الفراغ بوده و می گویند: شارع در بسیاری از موارد به وسیله آیات و روایات تکالیف انسان را مشخص کرده و احکامی را بیان نموده که دخالت حاکم در این گونه موارد فقط در حد تطبیق کلیات بر مصادیق است و نمی تواند حکمی را که مغایر با احکام و تکالیف شرعی است انشا نماید اما در مواردی مثل محدوده رابطه انسان با طبیعت و محدوده اختیارات و حاکمیت دولت که در آن نص و دلیل شرعی وارد نشده و به عنوان منطقه الفراغ شناخته می شود، حاکم می تواند یک حکم الزامی مثل وجوب و حرمت یا حکم ترخیصی جعل کند. بنابراین ایشان فقط در این محدوده که خارج از محدوده احکام شرعی است دست حاکم را برای جعل و انشا باز می داند.<sup>(2)</sup>

البته بسیاری از بزرگان منطقه الفراغ را قبول نداشته و معتقدند: موردی یافت نمی شود که شارع نسبت به آن حکمی جعل ننموده و به وسیله نصّ یا عموم و اطلاق

ص: 482

1- . بحار الانوار، ج 2، باب 33 من تتمة ابواب العلم، ص 272، ح 7؛ عوالی اللئالی، ج 1، الفصل التاسع، ص 222، ح 99.

2- . اقتصادنا، ص 379 \_ 382.

آیات و روایات الزام یا ترخیصی را نسبت به آن بیان نکرده باشد. پس در مقابل دسته اول گروهی با آن که محدوده حکم حاکم را صرفاً در چارچوب احکام فرعی می دانند اما منطقة الفراغ را نیز انکار می نمایند. از جمله کسانی که به این عقیده ملتزم شده مرحوم آیه الله گلپایگانی<sup>(1)</sup> است. ایشان از این جهت داخل در گروه سوم قرار می گیرد که برای ولایت حد قائل است و حد آن هم احکام فرعی است.

این قول از دو قول قبلی اوسع است و دامنه اختیارات حاکم را علاوه بر باب قضا و امور حسبیّه شامل زعامت و ریاست جامعه نیز می داند اما اعمال این ولایت را تنها در چارچوب احکام فرعی شرعی اعمّ از اولی و ثانوی قرار داده است.

## قول چهارم

طبق قول چهارم که همان ولایت مطلقه فقیه است، محدوده حکم حکومتی اوسع از همه اقوال است. قائلین به این قول مثل امام خمینی و محقق نراقی<sup>(2)</sup> و تا حدی محقق کرکی<sup>(3)</sup> معتقدند: فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت در حوزه فتوا، قضاوت و اجرای سیاست و مسائل حکومتی مختار است اما صراحتی که در کلمات امام رحمه الله وجود دارد و وسعتی که ایشان در دامنه حکم حکومتی قائل است در کلمات دیگران مشاهده نمی شود. ایشان معتقد است همه اموری که بر عهده معصوم علیه السلام است غیر از جهاد ابتدایی، برای علمای جامع الشرایط نیز ثابت است و آن ها نایب عام حضرت ولی عصر (عجل الله فرجه الشریف) می باشند. از این رو همان شأنی که ائمه علیهم السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله داشته اند، دارا می باشند.<sup>(4)</sup> هم چنین ایشان در کتاب البیع به مسئله نیابت فقها اشاره و همه مواردی که برای پیامبر و ائمه علیهم السلام از حکومت و سیاست ثابت است را

ص: 483

1- . الهدایة الی من له الولاية من الأب و الجد و الفقیه، ص 52 \_ 20.

2- . عوائد الأيام، ص 536.

3- . رسائل المحقق الكرکی، ج 1، رسالة صلاة الجمعة، ص 142 و 153؛ جامع المقاصد، ج 11، ص 266.

4- . تحریر الوسیله، ج 1، ص 482.

برای فقیه عادل نیز ثابت می‌داند؛ چون به نظر ایشان والی و حاکم مجری احکام شریعت و اقامه‌کننده حدود الهی و آخذ خراج و مالیات و متصرف در آن‌ها در جهت صلاح مسلمین است.

امام رحمه الله می‌فرماید: مقتضای «الفقهاء ورثة الأنبياء» این است که ولایت عامه‌ای که انبیا بر خلق داشتند برای فقها نیز ثابت گردد، (1) مگر مواردی که به دلیل خاص اختصاص به پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام پیدا کرده که این موارد نیز نوعاً مربوط به جنبه ریاست و زعامت سیاسی آن‌ها نیست. در این میان فقط مسئله جهاد ابتدایی است که با آن که مربوط به حیث حکومت و ریاست می‌باشد ولی به دلیل خاص به آن‌ها اختصاص یافته است. البته در مورد جهاد ابتدایی هم امام رحمه الله می‌فرماید: فیه بحث و تأمل. (2)

### نظر برگزیده

در بین این چهار قول به نظر ما حق قول چهارم است. البته محل این بحث علم فقه و در موضوع ولایت فقیه است که باید ادله آن به نحو مبسوط مورد بررسی قرار گرفته تا هم اصل ولایت و هم دامنه اختیارات فقیه ثابت گردد. بنابراین تفصیل این بحث را در علم فقه تحت عنوان ولایت فقیه بیان خواهیم کرد ولی اجمالاً با ملاحظه چند امر می‌توان رجحان قول چهارم نسبت به اقوال دیگر را بیان نمود:

امر اول: شأن حکم و حکومت در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام قطعاً ثابت است. ادله متعدد و متواتر یکی از شئون پیامبر عظیم الشأن اسلام و ائمه علیهم السلام را در کنار نبوت و تبلیغ و قضاوت، شأن زعامت و ریاست و رهبری قرار داده است.

ص: 484

---

1- کتاب البیع، ج 2، ص 453\_626.

2- همان ص 664؛ «ثم أنّ المتحصل من جميع ما ذكرنا: ان للفقیه ما للامام علیه السلام الا اذا قام الدلیل علی ان الثابت له علیه السلام ليس من جهة ولايته وسلطنته بل لجهات شخصيته؛ تشریفاً له او دلاً الدلیل علی انّ الشئ الفلانی و ان كان من شئون الحكومة و السلطنة، لكن يختص بالامام علیه السلام ولا يتعدى منه كما اشتهر ذلك في الجهاد غير الدفاعی و ان كان فيه بحث و تأمل».

امر دوم: این شأن برای فقها نیز وجود دارد و فقیه و مجتهد جامع الشرائط فی الجملة \_ در باب قضا یا در محدوده ای وسیع تر از آن \_ حق انشای حکم دارد و این امر نزد همه اصحاب پذیرفته شده است.

امر سوم: مردم وظیفه دارند در امور مختلف به فقها مراجعه نموده و از جمله اموری که بر عهده فقیهان گذاشته شده و فقیه جامع الشرائط متکفل و متصدی آن است، زعامت و ریاست مسلمین است.

امر چهارم: زعامت و ریاست و حکومت بر مسلمین بدون توجه به ضرورت ها و مصلحت ها ممکن نیست و این ضرورت ها و مصلحت ها در شرائط مکانی و زمانی متفاوت، متغیّرند و ثابت نمی مانند.

نتیجه ملا-حظه این چهار امر این است که چاره ای جز پذیرش وسعت دامنه حکم حکومتی و حکم حاکم نیست. البته همان گونه که اشاره شد در این مقام مجال تحقیق و بررسی اقوال و ارائه ادله به نحو مبسوط وجود ندارد و آن چه بیان گردید صرفاً اشاره اجمالی و کوتاه به نظر مختار در این مسئله بود. دلیل تفصیلیوسعت دائره حکم حاکم و دامنه حکم حکومتی به بحث از اختیارات ولی فقیه مربوط می شود.

به هر حال اگر بپذیریم فقیه مانند پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام شأن زعامت دارد و زعامت در دنیای پیچیده امروز و رفع حوائج و تدبیر امور محتاج اختیارات است که هم ادله عقلی و هم نقلی بر آن دلالت دارد، می توان گفت قول چهارم اصح است.

### **مشروعیت حکم حکومتی**

بحث دیگری که بستگی تام به مسئله ولایت فقیه دارد، مشروعیت حکم حکومتی است. در حد اشاره می گوئیم: ادله اعتبار و مشروعیت حکم حکومتی مفصل و متعدّد است. بعضی از بزرگان به ادله اربعه استناد کرده و اعتبار حکم حاکم و ولایت فقیه را

از آن استفاده کرده اند. این بحث نیز مانند بحث از دامنه حکم حکومتی باید به مبحث ولایت فقیه ارجاع شود تا به نحو کامل و جامع مورد ارزیابی قرار گیرد. برای مطالعه بیشتر می توان به کتب فقهی برخی از معاصرین مراجعه نمود. [\(1\)](#)

ص: 486

---

1- . عوائد الأيام، عائد 54، ص 582 \_ 529؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج 2، ص 654 \_ 627؛ حسین علی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج 1، ص 492 \_ 425. جوادی آملی، فقیه، ولایت فقاہت و عدالت؛ کتاب ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت؛ مکارم شیرازی، کتاب أنوار الفقاہة کتاب البیع، ص 406 \_ 551. و کتاب بحوث فقهیة هامة، ص 391 \_ 567.

## ویژگی های حکم حکومتی

با توجه به آن چه تا به حال درباره ماهیت حکم حکومتی، اقسام و محدوده و مشروعیت آن بیان کردیم، می توان ویژگی های زیر را برای حکم حکومتی ذکر کرد. البته برخی از آن ها از ویژگی های ذاتی حکم حکومتی و برخی دیگر مربوط به آثار و لوازم آن می باشند. این ویژگی ها عبارتند از:

1. حکم حکومتی از ناحیه حاکم انشا می شود نه خداوند تبارک و تعالی.

2. حکم حکومتی بر اساس مصالحی انشا می گردد که یا به خود حکم یا به اجرای آن یا به تطبیق و یا به اعتبار موضوع مربوط می شود.

3. حکم حکومتی غالباً موقت و تابع شرایط مکان و زمان بوده و تغییر می کند.

4. حکم حکومتی معمولاً در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی است و حتی در مواردی هم که به فرد مربوط می شود، به نوعی به مسائل اجتماعی و سیاسی مرتبط می شود. البته چنان چه در گذشته اشاره کردیم ممکن است فتوا نیز در بعضی از موارد به مسائل سیاسی و اجتماعی مربوط باشد ولی این موجب صدق عنوان حکم بر آن نمی شود.



5. این حکم ناظر به مصالح عمومی اسلام و مسلمین و حفظ اسلام و ممالک اسلامی است.

6. این حکم قابل نقض توسط فقیه دیگر نیست ولی فتوا قابل نقض توسط مجتهد دیگر می باشد؛ به این معنا که ممکن است فقیهی در مقام استنباط و کشف حکم شرعی نظری مخالف با فقیه دیگر صادر کند. لذا نقض فتوا مانعی ندارد ولی نقض حکم جایز نیست. مجموع این موارد را می توان به عنوان ویژگی ها و مختصات حکم حکومتی ذکر کرد. ما از این شش امر در بیان فرق حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی استفاده و با این میزان، تفاوت آن ها را بیان خواهیم کرد.

### **ملاك حکم حکومتی**

ما در بحث فرق بین حکم حکومتی و حکم اولی و ثانوی از جنبه های مختلف مانند مُنْشِیَا، گستره و نقض و ابرام حکم به این تفاوت ها اشاره خواهیم کرد. یکی از این جنبه ها ملاک حکم است؛ به این بیان که حکم اولی مانند وجوب و حرمت فی الجمله تابع مصالح و مفاسد واقعی است که در اشیا وجود دارد ولی حکم ثانوی دائر مدار عناوین ثانوی می باشد. این ملاک با تفاوت هایی در مورد حکم حکومتی هم وجود دارد؛ یعنی حکم حاکم نیز تابع مصالح و مفاسد است ولی نوع آن با مصالح و مفاسد موجود در حکم اولی و ثانوی فرق می کند.

این مطلب با توجه به اموری مثل ماهیت حکم حکومتی، محدوده و ویژگی های آن و تفاوت هایی که با حکم اولی و ثانوی دارد مشخص می گردد. بر این اساس مهمترین ملاک حکم حکومتی مصلحت ها و مفسده های متغیر در جامعه و اجتماع است که بر اساس مقتضیات زمان تغییر می کند. البته مصلحت و مفسده در این مقام

واژه ای است که محدوده وسیعی از مفاهیم، معانی و سؤالات را در بر می گیرد. مفاهیم و سؤالاتی مانند مصلحت چیست؟ متعلق مصلحت کدام است؟ آیا معیار، مصلحت اسلام است یا مسلمین؟ مصلحت دنیاست یا آخرت؟ مصلحت نسل حاضر مورد نظر است یا نسل های آینده؟ مصلحت مرز جغرافیایی داخل کشور ملاک است یا بیرون از مرزها؟ این امور گرچه غالباً با هم همراه می باشند ولی گاهی نیز در تعارض و تنافی با یکدیگرند. چه کسی باید مصلحت را تشخیص دهد و در هنگام تعارض مصالح یکی را بر دیگری مقدم کند؟ آیا حاکم به تنهایی چنین کاری انجام می دهد یا با رجوع به کارشناسان و اشخاص خبره مصالح را تشخیص می دهد؟ در جایی که رعایت حکم شرعی در تقابل با مصلحت باشد چه باید کرد؟ پس مباحث مهمی در رابطه با مصلحت وجود دارد که ما به چند نمونه از آن ها اشاره کردیم و هر يك می تواند مستقلاً مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

درباره فقه المصلحة در بین اهل سنت مباحث بیشتری مطرح شده؛ چون در نزد آن ها مصالح مرسله به عنوان یکی از مصادر تشریح شناخته شده اما در فقه شیعه این چنین نبوده است. با این حال در میان فقیهان شیعه نیز از زمان شیخ طوسی تا به امروز در بعضی از موارد مانند تزاحم یا ولایت که در آن رعایت مصلحت نسبت به مؤلفی علیهم مثلاً در خرید و فروش اموال آن ها لازم دانسته شده و نیز در بحث وقف سخن از مصلحت به میان آمده است. اما با این حال در کتاب های فقهی کمتر مشاهده می شود که یک بحث مبنایی و مبسوط راجع به مصلحت و جایگاه آن در فقه شیعه و حکومت و نظام سیاسی صورت گرفته باشد.

با توجه به گستردگی این مباحث ما نمی توانیم وارد آن شویم و فقط اجمالاً می گوئیم: ملاک حکم حکومتی مصلحت است و این مصلحت با مصلحت های واقعی موجود در اشیا و عناوین ثانوی متفاوت می باشد. البته ممکن است در بعضی

موارد این عناوین بر هم منطبق شوند؛ یعنی مصلحت بر اضطرار منطبق شده و در نتیجه يك حکم حکومتی هم از روی مصلحت و هم به دلیل وجود اضطرار صادر شود.

اما به هر حال مسئله مهم آن است که ملاك اصلی و اساسی حکم حکومتی مصلحت است و هر آن چه که غیر از مصلحت به عنوان ملاك حکم حکومتی ذکر شود، به عنوان مصلحت رجوع می کند؛ به عنوان مثال در بعضی از کتب اهل سنت مواردی به عنوان ملاك حکم حاکم و حکم سلطانی ذکر شده؛ مثل حفظ حدود و ثغور مملکت اسلامی، اجرای حدود، حفظ بیضه اسلام، رفع تنازع و خصومت بین مسلمین و حتی بعضی از نویسندگان اجرای عدالت یا اجرای احکام اسلام را از ملاکات حکم حکومتی ذکر کرده اند ولی فی الواقع همه این موارد به مصلحت برمی گردد. علاوه بر این بعضی از این امور مثل اجرای احکام اسلامی و اجرای عدالت و تکامل روحی و اخلاقی انسان ها از مقاصد و اهداف عالی و کلان شریعت می باشند که به طور کلی باید مورد توجه قرار گیرند، نه آن که صرفاً در محدوده جعل حکم و قانون مورد ملاحظه باشند. اما با این حال نمی توان آن ها را به عنوان ملاك حکم حکومتی ذکر کرد.

از طرف دیگر مقاصد عالی و اهداف کلان شریعت اموری هستند که نمی توانند فدای مصلحت شده و در شرایط خاصی نادیده گرفته شوند. بنابراین گرچه به نظر ما حکم حاکم محدود به احکام فرعی نیست ولی باید در راستای تحقق مقاصد عالی شریعت باشد؛ چون در غیر این صورت تشریح چنین شأن و مقامی برای حاکم لغو خواهد بود.





موضوعی که در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد، نسبت حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی است و این که آیا حکم حکومتی یک حکم اولی است یا از سنخ احکام ثانوی می‌باشد و یا اساساً متفاوت از حکم اولی و ثانوی است؟

البته ما در گذشته حکم ثانوی را انکار کرده و گفتیم: این چنین نیست که شارع يك جعل برای موضوعات به حسب طبیعت و ذات آن‌ها با قطع نظر از عروض عناوین ثانوی و جعل دیگری برای همان موضوعات به حسب عروض حالات و طواری تحت عنوان حکم ثانوی داشته باشد. بنابراین آن چه به عنوان حکم ثانوی مشهور شده در حقیقت بیان کیفیت اتیان به مأموریه در حالت خاصی است. به همین دلیل ما اساس حکم ثانوی را بر خلاف مشهور نپذیرفتیم اما انکار حکم ثانوی مانع بررسی نسبت حکم حکومتی با حکماولی و ثانوی نیست؛ چون در فرض انکار حکم ثانوی این نسبت این گونه مطرح می‌شود که آیا حکم حکومتی صرفاً بیان کیفیت اتیان مأموریه در حالت خاصی است یا همانند سایر احکام اولی از جعل مستقلی برخوردار بوده و اساساً خود يك حکم اولی است و یا آن که نه حکم اولی و نه حکم ثانوی است بلکه نوعی دیگر از حکم و در عرض آن‌هاست؟

پس چه بر مبنای مشهور و چه بر مبنای مختار این بحث قابل طرح است.

در این رابطه دیدگاه های مختلفی وجود دارد و نسبت به برخی از این دیدگاه ها برداشت های متفاوتی نیز صورت گرفته؛ مثلاً نسبت به يك سخن سه برداشت متفاوت شده که گاهی این برداشت ها مقابل هم می باشند.

در بعضی از کلمات صراحتاً نسبت بین حکم حکومتی با احکام اولی و ثانوی بیان شده و بعضی دیگر تلویحاً به آن اشاره کرده و نظریات مختلفی در این رابطه ابراز کرده اند.

بار دیگر تأکید می شود که مراد از نسبت بین حکم حکومتی و حکم اولی و ثانوی طبق مبنای مشهور این است که آیا حکم حکومتی از نوع احکام ثانوی بوده و به جعل مستقل در فرض عروض بعضی از عناوین مانند اضطرار، اکراه انشاء می شود؛ مثلاً اگر حاکم می گوید: استعمال تنباکو حرام است این مانند سایر احکام ثانوی می باشد که در فرض عروض عناوین ثانوی جعل می شود یا آن که يك حکم اولی مثل وجوب صوم و صلوة است که بر اساس مصالح موجود در متعلقاتشان جعل و انشا می گردند و یا اساساً غیر از حکم اولی و ثانوی است؟

ص: 494

در این مجال به اختصار به برخی از آرا و انظار اشاره می‌کنیم:

شهید صدر تصریح می‌کند که حکم حکومتی از احکام ثانوی است. (1)

بعضی از بزرگان نیز معتقدند: حکم حکومتی در واقع خارج از حکم اولی و ثانوی نیست بلکه برای اجرای احکام شرعی اعم از اولی و ثانوی است. (2) در این عبارت دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول این که حکم حکومتی از جنس حکم اولی و ثانوی است؛ زیرا عبارت ایشان این است که یکی از مناصب فقیه ولایت است که متعلق آن بر محور اصلاح نظام جامعه انسانی دور می‌زند و چون بحث اجرای احکام اولی و ثانوی را مطرح کرده، لذا طبق این نظر حکم حکومتی از جنس حکم اولی و ثانوی است.

احتمال دوم آن که حکم حکومتی غیر از حکم اولی و ثانوی می‌باشد.

عبارات امام رحمه الله نیز در این رابطه متفاوت است؛ چون در موردی تصریح می‌کند که حکم حکومتی حکم ثانوی است. ایشان درباره نظر میرزای شیرازی درباره حرمت

ص: 495

---

1- . اقتصادنا، ص 400.

2- . بحوث فقهیه هامة، ص 267 و 498 و 500 و 511 و 566.



تباکو می فرماید: از آن جا که حکم میرزای شیرازی در حرمت تباکو حکم حکومتی بود، برای فقیه دیگر هم واجب الإلتباع بوده است و ایشان روی مصالح مسلمین و به عنوان ثانوی این حکم حکومتی را صادر فرموده اند.<sup>(1)</sup>

امام رحمه الله در جای دیگر می فرماید: ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولی است.<sup>(2)</sup> ایشان در موضع دیگری می فرماید: احکام ثانوی ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد.<sup>(3)</sup> ما در آینده درباره بیانات امام رحمه الله توجیهی را ذکر خواهیم کرد؛ زیرا در حال حاضر فقط در مقام نقل نمونه هایی از آرای بزرگان در باب حکم حکومتی هستیم. به هر حال این بحث که حکم حکومتی حکم اولی است یا ثانوی در بین متأخرین مطرح شده؛ چون تعبیر حکم حکومتی و حکم اولی و حکم ثانوی در کتب متقدمین اساساً مطرح نبوده است. آن چه در کتب بزرگانی مانند شیخ طوسی<sup>(4)</sup> و شیخ مفید<sup>(5)</sup> و امثال آنان وجود دارد، اصل حکم و اثبات این شأن برای حاکم است ولی به این عنوان که حکم حکومتی حکم اولی است یا ثانوی، مورد بحث قرار نگرفته است.

با ملاحظه مجموعه اقوال و آرای موجود در باب حکم حکومتی می توان در این رابطه دو مسلک رئیسی را استخراج کرد.

مسلک اول: این که حکم حکومتی از سنخ احکام اولی و ثانوی است، با این تفاوت که ممکن است کسی آن را حکم اولی و دیگری آن را از اقسام حکم ثانوی و یا شخص ثالثی، برخی از احکام حکومتی را از سنخ احکام اولی و برخی دیگر را از سنخ احکام

ص: 496

---

1- . ولایت فقیه، ص 124.

2- . صحیفه نور، ج 20، ص 452، نامه مورخه 16 دی 1366 و ص 457، نامه مورخه 23 دی 1366.

3- . صحیفه نور، ج 17، ص 321، پیام مورخه 22 بهمن 1361.

4- . النهایة، ص 302 \_ 300.

5- . المقنعة، ص 811 \_ 810.

ثانوی بدانند. اما به هر حال طبق این مسلک اصل حکم حکومتی مورد پذیرش بوده ولی مستقل از حکم اولی و ثانوی نیست.

مسلک دوم: این که حکم حکومتی غیر از حکم اولی و ثانوی است.

به نظر ما امام رحمه الله با توجه به توجیهی که از کلام ایشان ارائه خواهیم کرد، قائل است که حکم حکومتی مستقل از حکم اولی و ثانوی است.

ص: 497

به نظر ما حق آن است که حکم حکومتی غیر از حکم اولی و ثانوی می باشد. این مطلب را می توان با ملاحظه چند امر ثابت کرد:

اول: تعریف حکم حکومتی.

دوم: مشروعیت حکم حکومتی و محدوده آن.

سوم: ویژگی های حکم حکومتی.

چهارم: اقسام چهارگانه حکم حکومتی.

قول حق با ملاحظه این چهار امر و توجه به فرق جوهری بین حکم حاکم و احکام اولی و ثانوی واضح می گردد.

مهم ترین خصوصیتی که ما در مورد حکم حاکم بر آن تأکید کردیم و موجب فرق جوهری بین حکم حاکم با سایر احکام گردید، منشأ صدور حکم در حکم حکومتی است؛ یعنی انشاکننده حکم در حکم حکومتی شخص حاکم است که احکام را بر اساس مصالح و مفاسد متغیر اجتماعی و سیاسی انشا می کند و ایناختیارات از ناحیه شارع به او واگذار شده است. البته این که شخص او به تنهایی یا با مشورت و استفاده از

نظر کارشناسان حکم کند امر دیگری است، اما با ملاحظه این مسئله که انشاکننده حکم حکومتی حاکم است و با ملاحظه این که احکام حکومتی به نحو قضایای شخصی و خارجی جعل می شوند و لذا متغیر و موقت و تابع شرایط زمانی و مکانی بوده و قابل نقض توسط فقیه دیگر نیستند، می توان نتیجه گرفت که حکم حکومتی غیر از حکم اولی و ثانوی است.

صحت این ادعا حداقل در بعضی از اقسام حکم حکومتی واضح و روشن است؛ از جمله در مواردی که از طرف حاکم انشای موضوع یا تطبیق صورت می گیرد. به ادعای ما بر طبق همه مبانی و حتی ضیق ترین تفسیر از حکم حکومتی نیز این حکم متفاوت از حکم اولی و ثانوی می باشد؛ چون فارق و ممیز بین حکم حکومتی و احکام اولی و ثانوی، مقامی است که حکم از آن صادر می شود؛ یعنی حکم اولی و ثانوی طبق همه مبانی توسط خداوند تبارک و تعالی انشا می شود ولی حکم حکومتی توسط حاکم انشا می گردد. این که این مطلب به عنوان فارق بین حکم حکومتی و احکام اولی و ثانوی ذکر گردید از این جهت است که به نظر ما انشای حکم از ناحیه حاکم از مقومات حکم حکومتی است و در مقابل، انشای حکم از ناحیه خداوند تبارک و تعالی از مقومات حکم فرعی الهی است. لذا همان گونه که گفتیم هم خداوند به عنوان شارع و جاعل حکم شرعی محسوب می شود و هم حاکم.

پس چنان چه صدور حکم از ناحیه حاکم را قید حکم بدانیم و بگوئیم: حکم حکومتی عبارتست از «الحکم المُنشأ بقید صدور من الحاکم»، آن گاه دیگر نمی توان این حکم را از جنس احکام اولی یا ثانوی دانست، همان گونه که «الحکم المُنشأ بقید صدور من اللّٰه تبارک و تعالی» مبین حکم اولی و ثانوی است و قید صدور از ناحیه خداوند مقوم آن ها می باشد.

البته واضح است که اگر حاکم دارای چنین شأنی است و می تواند انشای حکم نماید، به این اعتبار است که خداوند تبارک و تعالی این شأن را برای او قائل شده و بنا به دلایلی این حق را به او واگذار کرده و به همین جهت است که ما حکم صادر شده از ناحیه حاکم را نیز حکم شرعی دانسته و از اقسام آن به حساب می آوریم. لازم به ذکر است که مراد از واگذاری و تفویض این نیست که این کار به پیامبر صلی الله علیه و آله یا جانشینان او واگذار شده که این تفویض باطل است بلکه مراد این است که خداوند متعال این اذن و اجازه را به حاکم داده و این شأن را برای او قائل شده که با ملاحظه شرائط و مقتضیات و نیازهای جامعه حکم صادر کند، البته با تفاوتی که بین پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام و فقها وجود دارد و الا- در اصل شأن حکومت فرقی بین آنان نیست. در این رابطه سؤالات و ابهاماتی وجود دارد که در جای خود مورد رسیدگی قرار خواهد گرفت؛ از جمله این که آیا واگذاری جعل حکم به حاکم بر اساس مصالح و مقتضیات موجب عرفی شدن فقه و دستگاه استنباط نخواهد شد؟ این سؤال و مشابه آن در آینده مورد بررسی قرار می گیرد.

آن چه اجمالاً در این مقام می توان ذکر کرد این است که این يك امر متعارف و معمول در بین عقلاست؛ مثلاً کسی که نماینده ای را از طرف خود در جایی منصوب می کند، دستورات و چارچوب هایی برای اعمال و برنامه های او معین و او را معجری دستورات خود قرار می دهد ولی در عین حال در بعضی امور اختیاراتی به او واگذار می شود که به عنوان مدیر و مسئول به آن نیاز دارد و بدون آن نمی تواند عهده دار امور گردد؛ زیرا گاهی مسائل خاصی پیش می آید که نیاز به دستور او دارد. پیامبر صلی الله علیه و آله هم از طرف خدا برای هدایت جامعه و تشکیل حکومت منصوب شده و باید جامعه دینی را اداره کند. حال یا باید خداوند تمام جزئیات را الی یوم القیامة بیان کند یا آن که عمومات و اطلاقاتی ذکر کرده و در عین حال اختیاراتی هم به پیامبر صلی الله علیه و آله بدهد. بدیهی

است چاره ای جز راه دوم نیست؛ چون تغییر شرائط و مقتضیات امکان بیان همه جزئیات را فراهم نمی کند، البته به ضمیمه دلائل دیگری که مجال ذکر آن نیست.

به هر حال با آن که بحث به درازا کشید، لکن با توجه به مطالبی که تا کنون گفته شد، لازم است فرق بین حکم حکومتی با حکم اولی و حکم ثانوی بیان شود.

ص: 501

**الف) فرق حکم حکومتی با حکم اولی**

فرق اول: حکم اولی حکمی است که از ناحیه شارع انشا شده و فقیه آن را کشف و استنباط کرده و از آن خبر می دهد اما حکم حکومتی حکمی است که از ناحیه حاکم انشا می شود و اخباری در آن نیست.

فرق دوم: حکم اولی فی الجمله تابع مصالح و مفاسد واقعی موجود در اشیا است که اقتضای ثبات دارند اما حکم حکومتی تابع مصالح و مفاسدی است که حاکم آن را تشخیص می دهد و نوعاً متغیّر است؛ چون این مصالح و مفاسد به حسب شرایط حادث شده و پس از مدتی از بین می روند.

فرق سوم: حکم اولی دایمی و همیشگی است اما حکم حکومتی متغیّر و موقت است و با تغییر شرائط عوض می شود.

فرق چهارم: حکم اولی از ناحیه فقیه دیگر قابل نقض است؛ به این معنا که فقیه دیگر می تواند حکمی متفاوت با فقیه قبلی استنباط کند اما حکم حاکم قابل نقض نیست.

فرق پنجم: قلمرو احکام اولی امور فردی و اجتماعی است ولی محدوده حکم حکومتی منحصر در امور اجتماعی می باشد و چنان چه به اشخاص و افراد هم مربوط شود، به نحوی مرتبط با جنبه هایی از روابط اجتماعی و عمومی است.

فرق ششم: حکم اولی به نحو قضیه حقیقی ولی حکم حکومتی به نحو قضیه خارجی جعل می شود. مادر مباحث گذشته و در ضمن بحث از کیفیت جعل احکام شرعی به این مسئله اشاره کردیم.

## **(ب) فرق حکم حکومتی با حکم ثانوی**

فرق اول: حکم ثانوی دائر مدار عناوینی است که در ادله ذکر شده و حداکثر آن است که بعضی از عناوین دیگر مانند شرط و عهد و قسم و نذر نیز به آن عناوین ضمیمه شود اما حکم حکومتی بر مدار مصلحت عمومی و مقتضیات اجتماعی استوار است. البته ممکن است حاکم در انشای حکم حکومتی به بعضی از عناوین ثانوی هم استناد کند.

فرق دوم: حکم ثانوی همانند حکم اولی یک حکم الهی است که فقیه آن را کشف و از آن خبر می دهد ولی حکم حکومتی حکمی است که از طرف حاکم انشا شده و جهت اخبار در آن نیست.

فرق سوم: حکم ثانوی و حکم حکومتی اگرچه به نوعی غیردایمی می باشند، اما ارتقاع حکم ثانوی به رفع عناوین ثانوی وابسته است ولی ارتقاع حکم حکومتی به تغییر مصالح و نظر حاکم بستگی دارد.

فرق چهارم: حکم ثانوی قابل نقض توسط فقیه دیگر می باشد و او می تواند بر خلاف آن فتوا دهد ولی حکم حکومتی قابل نقض نیست.

فرق پنجم: که با اندکی مسامحه همراه است این است که حکم ثانوی به نحو قضیه حقیقی ولی حکم حکومتی به نحو قضیه خارجی جعل شده است.



به طور کلی با عنایت به فرق هایی که بین حکم حکومتی و حکم اولی و ثانوی بیان شد می توان نتیجه گرفت حکم حکومتی یا حکم حاکم یا حکم سلطانی در عرض حکم اولی و ثانوی بوده و متفاوت با آن دو می باشد. البته این بدان معنا نیست که هیچ اشتراکی بین آن ها وجود ندارد؛ زیرا حکم اولی با حکم ثانوی و هم چنین حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی در بعضی از جهات اشتراکاتی دارند اما در عین حال این مسئله مانع از این نیست که بگوییم حکم حکومتی از سنخ حکم اولی و حکم ثانوی نیست.

پس از ذکر انظار و آرای مختلف درباره حکم حکومتی مشخص شد حکم حکومتی یا حکم الحاکم غیر از حکم اولی و حکم ثانوی است. اما از آن جا که در کلمات امام تعبیرات متفاوتی به کار رفته و ایشان به صراحت در این رابطه اظهار نظر نکرده، لازم است به بررسی و توجیه کلمات ایشان پرداخته تا روشن شود نظر ایشان مطابق با کدام يك از آرا و انظار می باشد.

عبارت امام رحمه الله

امام رحمه الله در سه موضع در رابطه با حکم حکومتی سخن گفته که به نگاه بدوی بین آن ها تنافی وجود دارد. در ابتدا نظر ایشان را در آن سه موضع بیان کرده و سپس کیفیت جمع بین آن ها را ذکر خواهیم کرد.

موضع اول: ایشان در جایی تصریح کرده که حکم حکومتی يك حکم ثانوی است. عبارت ایشان در این رابطه این است: فتوای تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی حکم ثانوی است. [\(1\)](#)

ص: 505

موضع دوم: امام رحمه الله در جای دیگری فرموده که احکام ثانوی ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد. (1) معنای این سخن آن است که احکام ثانوی توسط همه فقها به صورت فتوا بیان می شود و نیازی به حکم حاکم ندارد. با این بیان معلوم می شود حکم حاکم غیر از حکم ثانوی است.

موضع سوم: امام رحمه الله در موضع دیگر می فرماید: حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله است یکی از احکام اولی اسلام می باشد و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. (2) هم چنین ایشان در پاسخ نامه ای فرموده: ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولی است. (3)

همان گونه که ملاحظه شد، امام رحمه الله سه تعبیر متفاوت را درباره نسبت حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی به کار برده و چه بسا این عبارات متناقض به نظر می رسند؛ زیرا در يك جا می گوید: حکم حکومتی حکم ثانوی است و در جای دیگر می فرماید: حکم حکومتی حکم ثانوی نیست.

جمع بین عبارات امام رحمه الله

به نظر ما از مجموع کلمات امام رحمه الله استفاده می شود که اصل حکومت و ولایت از احکام اولی است؛ یعنی همان گونه که نماز، روزه، حج، صوم و خمس واجب شده، اصل حکومت و ولایت نیز به عنوان يك مسئله لازم و ضروری برای زندگی اجتماعی بشر متعلق حکم شرعی و خوب قرار گرفته است. پس اصل حکومت و ولایت از این جهت در عداد سایر احکام اولی بلکه مقدم بر آن ها می باشد.

ممکن است گفته شود: منظور از این که حکم حکومتی از احکام اولی می باشد،

ص: 506

---

1- . صحیفه نور، ج 17 ص 321، پیام مورخه 22 بهمن 1361.

2- . همان، ج 20 ص 452، نامه مورخه 16 دی 1366.

3- . همان، ص 457، نامه مورخه 23 دی 1366.

این است که اصل ولایت اعتباری الهی داشته و از جانب خداوند تبارک و تعالی تشریح شده، نه آن که يك حکم اولی مانند وجوب نماز و روزه باشد، لکن واضح است که اعتبار شرعی و الهی هم به نوعی به همان حکم اولی برمی گردد؛ چون حکم اولی نیز حکمی است که اعتبار الهی داشته و از ناحیه خداوند تبارک و تعالی صادر شده است.

اما منظور از این سخن امام رحمه الله که فرمود: احکام ثانوی ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد این است که دستورات حاکم حکم ثانوی نیست بلکه از جنس دیگری است و الا بقیه فقها هم بر اساس عناوین ثانوی فتوا می دهند. پس ایشان می خواهد با این بیان بین فقیه حاکم با سایر فقیهان تمییز داده و فرق بگذارد و در این مقام نیست که بگوید: حکم حاکم يك حکم اولی است؛ به عبارت دیگر در مقام سلب وصف ثانوی بودن برای حکم حاکم است نه اثبات وصف اولی بودن برای آن و به عبارت سوم معنای این سخن که احکام ثانوی ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارند این است که احکام ثانوی را هر مجتهدی می تواند استنباط کند، بر خلاف حکمی که توسط حاکم از منظر حکومت و حاکمیت صادر می شود که در این کار فقهای دیگر با او شراکتی ندارند ولی حاکم در این که می تواند بر اساس عناوین ثانوی فتوا دهد با آن ها شریک است.

اما این که ایشان تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی را يك حکم ثانوی قلمداد کرده، ظاهراً بر طبق ممشای مشهور است که حکم حاکم را به این اعتبار که يك حکم ثانوی است نافذ می داند. پس ایشان با این بیان بر حکم بودن آن و این که در مقابل فتوا می باشد، تأکید کرده و الا همان طور که گفته شد امام رحمه الله قطعاً حکم حاکم را از قبیل حکم ثانوی نمی داند؛ چون به صراحت و به طور کلی می گوید: حکم ثانوی ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد. بر فرض هم که بپذیریم ایشان تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی را يك حکم ثانوی دانسته، باز نمی توان نتیجه گرفت که ایشان قائل به

ثانوی بودن احکام حکومتی است؛ چون عبارت دوم ایشان کلی بوده و بر کلام سابق که درباره يك امر جزئی گفته شده مقدم است. بنابراین می توانیم به طور قطع بگوییم که امام رحمه الله حکم حکومتی را يك حکم ثانوی نمی دانند.

در نتیجه آن چه ما از کلمات امام رحمه الله استفاده می کنیم این است که ایشان اگر چه اصل حکومت را حکم اولی می دانند اما حکم حکومتی در نظر ایشان غیر از حکم اولی و ثانوی است.

ما برای اثبات این مدعا از بعضی از کلمات امام رحمه الله استفاده می کنیم.

ایشان معتقد است: خداوند تبارك و تعالی به رسول اکرم صلی الله علیه و آله در تشریح حکم إذن داده و اگر این إذن الهی نبود خود پیامبر صلی الله علیه و آله هم حق انشای حکم نداشت؛ چون اصل اولی آن است که هیچ کس غیر از خداوند متعال نمی تواند حکمی را جعل کند. این حق مختص به خدا است و حتی پیامبر صلی الله علیه و آله نیز چنین حقی ندارد، مگر آن که خود خداوند این حق را برای او قائل شود و از آن جا که پیامبر صلی الله علیه و آله این إذن را از ناحیه خداوند تبارك و تعالی دریافت کرده، لذا می تواند انشای حکم کند، چنان چه بعضی از احکام توسط نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله جعل شده است. (1)

البته در این که این حق برای پیامبر صلی الله علیه و آله در محدوده امور دینی و غیر دینی یا صرفاً در محدوده امور دینی ثابت است، اختلاف وجود دارد که ما فعلاً به این جهت نمی پردازیم؛ زیرا مهم آن است که این إذن به پیامبر صلی الله علیه و آله داده شده است. از طرف دیگر در برخی آیات و روایات به اطاعت پیامبر صلی الله علیه و آله در عرض اطاعت خداوند تبارك و تعالی امر شده و در مواردی نیز نافرمانی از پیامبر صلی الله علیه و آله در عرض عصیان خداوند مطرح شده است؛ مانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (2) و آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ

ص: 508

1- . الاجتهاد و التقليد، ص 18؛ تهذيب الأصول، ج 2، ص 575.

2- . النساء، 59.

لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (1) در این آیات همان گونه که مشاهده می شود اطاعت پیامبر صلی الله علیه و آله در کنار اطاعت خدا و عصیان پیامبر صلی الله علیه و آله در کنار عصیان خداوند تبارک و تعالی قرار گرفته است. ذکر اطاعت و عصیان پیامبر صلی الله علیه و آله، مستقل از اطاعت و عصیان خداوند تبارک و تعالی نشان دهنده تفاوت حکم صادر از ناحیه پیامبر صلی الله علیه و آله با حکم صادر از ناحیه خداوند است؛ چون اگر دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله همان احکام و دستورات الهی بود در این صورت دستور به اطاعت مستقل و نهی از عصیان مستقل نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله معنا نداشت و این یعنی دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله به دستور و حکم الهی مبدل نمی شوند بلکه حکم مستقلی است. (2) ایشان این مسئله را به امر به اطاعت از پدر تنظیر کرده و می گوید: اگر در ادله به اطاعت پدر سفارش شده، به این معنا نیست که دستورات پدر همان دستورات الهی است و استعمال «أَطِيعُوا» نسبت به اوامر پدر موجب نمی گردد که اوامر پدر به اوامر الهی مبدل شود بلکه آن چه که دستور الهی است اصل لزوم اطاعت از پدر است. (3)

در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم همین طور است؛ یعنی دستور خداوند تبارک و تعالی به اطاعت کردن از اوامر پیامبر صلی الله علیه و آله يك دستور کلی الهی است ولی بدین معنا نیست که امر پیامبر صلی الله علیه و آله حکم الهی است بلکه به معنای آن است که خود پیامبر صلی الله علیه و آله و آلهشأنیت حکم کردن دارد و اگر دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله فقط جنبه تبلیغی داشت و «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» ناظر به این بود که پیامبر صلی الله علیه و آله را از این جهت که مبلغ احکام الهی است اطاعت کنید، در این صورت اطاعت و عصیان مستقل بی معنا بود.

پس با ملاحظه دو مطلب نظر امام رحمه الله مشخص می گردد:

مطلب اول: خداوند تبارک و تعالی برای قانون گذاری و تشریح به پیامبر صلی الله علیه و آله اذن

ص: 509

1- الاحزاب، 36.

2- الاجتهاد و التقليد، ص 19؛ بدایع الدرر، ص 106؛ تنقیح الأصول، ج 3، ص 606 و ج 4 ص 593.

3- تهذیب الأصول، ج 2، ص 576 و ج 3، ص 525 و 526.

داده است. این مطلب از آیاتی مانند «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (1) و «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» (2) استفاده می شود.

مطلب دوم: برای پیامبر صلی الله علیه و آله عصیان و اطاعت مستقل ذکر شده است.

نتیجه: حکم سلطانی و حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله غیر از حکم الهی است که شارع مستقلاً جعل کرده است. امام رحمه الله می فرماید: مواردی که فعل یا عملی با لفظ «قضى» و «حکم» و «أمر» به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده شده به این معنا که پیامبر صلی الله علیه و آله با این الفاظ حکمی را صادر فرموده، بیانگر حکم مولوی سلطانی است که از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله تشریح شده است. (3)

پس از این مطالب می توان استفاده کرد که از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله احکامی غیر از احکام الهی صادر شده و اگر مانند امام رحمه الله قائل شویم این شأن برای همه فقها ثابت است آن گاه ادعای تفاوت حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی ثابت خواهد گردید.

ص: 510

---

1- . الاحزاب، 6.

2- . المائدة، 55.

3- . بدایع الدرر، ص 107؛ تنقیح الأصول، ج 3، ص 606؛ تهذیب الأصول، ج 3، ص 528.

شهید صدر نظریه ای را تحت عنوان منطقة الفراغ مطرح کرده، لکن تا حدودی عبارات ایشان در این باره دچار اضطراب است و همین موجب گردیده برداشت های متفاوتی از کلمات وی صورت گیرد که بعضا با مبنای خود ایشان ناسازگار است.

به عنوان مثال یکی از این برداشت ها آن است که منطقة الفراغ منطقه و محدوده ای خالی از تشریح است که در آن صلاحیت تشریح و قانون گذاری به ولی امر داده شده و حاکم فقط در این محدوده حق قانون گذاری دارد. حال اگر مراد شهید صدر از منطقة الفراغ همین باشد این مطلب با سخن دیگر ایشان که در آن حکم حکومتی را از احکام ثانوی دانسته منافات خواهد داشت؛ چون حکم ثانوی در جایی است که يك حکم اولی جعل شده اما به واسطه عروض بعضی از عناوین ثانوی این حکم جایگزین حکم اولی شده است. لازمه این سخن آن است که حکم حکومتی در موارد احکام اولی نیز قابل جعل است و این با برداشتی که از منطقة الفراغ ذکر شد تنافی دارد.

برداشت دیگر از منطقة الفراغ آن است که منطقة الفراغ به محدوده غیر واجبات و محرمات گفته می شود که شارع در آن قانون عامی را تحت عنوان اباحه جعل کرده



است. طبق این برداشت می توان ملتزم شد که حکم حکومتی از احکام ثانوی است؛ یعنی حاکم می تواند در این محدوده بر اساس عناوین ثانوی يك حکم الزامی مثل وجوب یا تحریم را بر خلاف اباحه شرعی جعل کند که در این صورت چنین حکمی از احکام ثانوی خواهد بود. بنابراین اگر مراد شهید صدر از منطقة الفراغ این برداشت باشد با سخن ایشان مبنی بر ثانوی بودن احکام حکومتی سازگار است.

فرق این دو برداشت در این است که طبق برداشت اول در محدوده فراغ هیچ حکمی حتی اباحه جعل نشده و اگر هم اباحه ای وجود دارد همان اباحه اصلی قبل از شرع است اما طبق برداشت دوم در منطقة الفراغ اباحه شرعی جعل شده ولی حاکم می تواند آن را تغییر دهد. چنان چه گفتیم به نظر می رسد منشأ این دو برداشت اضطراری است که در کلام شهید صدر وجود دارد.

ایشان در يك جا می گوید: «و لا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة بل يمتد إلى ملاء منطقة الفراغ من التشريع... وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركه التشريع الإسلامي للدولة لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي و يحقق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية التي تركه التشريع الإسلامي للدولة»<sup>(1)</sup> یعنی محدوده دخالت دولت اسلامی صرف تطبیق احکام ثابت در شریعت؛ مانند تعیین مصداق ربا یا اراضی موات نیست بلکه این دخالت به محدوده فراغ از تشریع نیز امتداد پیدا می کند. وی سپس در ادامه و در توضیح منطقة الفراغ می فرماید: منطقة الفراغ منطقه ای است که تشریع اسلامی آن را رها کرده تا دولت این منطقه را با وضع مقررات و قوانین پر نماید، به گونه ای که اهداف عام اقتصاد اسلامی را تضمین کرده و ساختار اسلامی را برای پیاده کردن عدالت اجتماعی محقق سازد.

ص: 512

اما در جای دیگر درباره منطقه الفراغ می فرماید: «ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقصٍ في الصورة التشريعية أو إهمال من الشريعة لبعض الوقایع والأحداث بل تعبر عن استيعاب الصورة و قدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي یعنی نقصاً أو اهمالاً و إنما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصلية مع إعطاء ولی الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانويةً حسب الظروف، فإحياء الفرد للأرض مثلاً عمليةً مباحة تشريعياً بطبيعتها و لولی الأمر حق المنع عن ممارستها وفقاً لمقتضیات الظروف»؛<sup>(1)</sup> منطقة الفراغ دلالت بر نقص در صورت قانون گذاری یا اهمال نسبت به برخی وقایع و حوادث از حیث جعل و تشریع نمی کند بلکه این منطقه به عنوان يك مرکز مانور و قدرت دستگاه قانون گذاری در اختیار ولی امر گذاشته شده است. از این رو نباید پنداشت منطقة الفراغ يك منطقه رها شده و آزاد است تا نقص و اهمال در شرع محسوب شود بلکه شارع این منطقه را با احکامی که برای آن بیان فرموده محدود کرده، به گونه ای که حوادثی که در این منطقه هست بر همان صفت تشریعی اصلی است و به ولی امر این صلاحیت داده شده تا در این منطقه قانون گذاری ثانوی انجام دهد. سپس ایشان مثال زده و می گوید: احیای زمین موات توسط فرد کار مباحی است بحسب تشریع، لکن به ولی امر این اختیار داده شده که به حسب ظروف زمانی و مکانی و اقتضائات آن ها مانع این امر شود.

هم چنین ایشان در جای دیگر هنگامی که ادله اثبات این حق را برای ولیّ امر مانند آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»<sup>(2)</sup> ذکر می کند، می فرماید: «وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات اوليالا مر تضم في ضوء هذا النص الكريم كل

ص: 513

1- . اقتصادنا، ص 689.

2- . النساء، 59.

فعل مباح تشریحاً بطبیعت» حدود منطقه فراغ که گستره صلاحیت ولی امر است، هر فعل مباحی را که به حسب طبیعتش قانون اباحه در مورد آن جعل شده شامل می شود.

و در نهایت می فرماید: «فأیّ نشاطٍ و عملٍ لم یرد نصّ تشریحی یدل علی حرمته أو وجوبه یرسمح لولی الأمر بإعطائه صفة ثانویة بالمنع عنه أو الأمر به» هر محدوده ای که يك نص تشریحی دال بر حرمت یا وجوب در آن وارد نشده باشد، در اختیار ولی فقیه گذاشته شده تا به عنوان دستور ثانوی آن عمل را ممنوع یا واجب اعلام کند. لذا هر عملی را که ولی امر واجب یا ممنوع کند لازم الاطاعه است. پس ایشان آزادی عمل ولی امر را منحصر به اموری می داند که از طرف شارع مباح اعلام شده باشد.

سپس چهار نمونه که در آن ها به نوعی يك اباحه اصلی ثابت بوده ولی شارع یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله آن ها را از اباحه اصلی خارج کرده اند، ذکر می کند. (1)

در این عبارات چنان چه مشاهده می شود دو احتمال وجود دارد:

یکی این که بگوئیم: شارع در این منطقه خالی از تشریح شخصی را به عنوان قانون گذار معرفی کرده که حکم کند. عباراتی همچون «التي ترکها التشریح الإسلامی للدولة» مساعد با این احتمال است. هم چنین وقتی سخن از اهمال شریعت به میان آمده، می فرماید: گمان نکنید این منطقه رها شده و از ناحیه شارع مهمل گذاشته شده تا نقص باشد بلکه با تعیین شخص واجد صلاحیت برای قانون گذاری این خلأ را پر کرده است. بر این اساس منطقة الفراغ؛ یعنی منطقه خالی از تشریح که تشریح در آن به عهده ولی امر گذاشته شده است.

طبق این احتمال نمی توان گفت: حکم حاکم حکم ثانوی است؛ چون حکم ثانوی در جایی است که حکم اولی وضع شده ولی به واسطه عروض عناوین ثانوی يك حکم جدید به جای حکم اولی جعل می شود.

ص: 514

احتمال دوم آن که بگوییم: منطقة الفراغ منطقة ای است که خالی از تشریح نبوده بلکه شارع در آن حکم اباحه را جعل کرده، در این صورت می توان حکم حاکم را حکم ثانوی قلمداد نمود.

نتیجه آن که در کلمات ایشان عبارت روشن و واضحی که یکی از دو احتمال را بر دیگری ترجیح دهد وجود ندارد ولی از مجموع کلام ایشان شاید بتوان استفاده کرد که منطقة الفراغ جایی است که اباحه در آن جعل شده ولی حاکم با مصالحتی که تشخیص می دهد آن را به حکم الزامی تبدیل می کند. مسئله ای که باقی می ماند بررسی اصل نظریه منطقة الفراغ است که در آینده درباره آن بحث خواهیم کرد.

ص: 515







تقسیم ششم از تقسیمات حکم شرعی تقسیم آن به تأسیسی و امضایی است.

به طور کلی اصطلاح تأسیسی و امضایی بعد از شیخ انصاری رایج شده و از عباراتی که در کتب شیخ (1) آمده، می توان استفاده کرد که به نظر ایشان حکم شرعی بر دو نوع است: حکم تأسیسی و حکم امضایی. تا قبل از ایشان چنین اصطلاحی در کلمات و عبارات دیده نمی شود بلکه فقط تعبیر «امضای شارع» در کلمات وجود دارد. البته در کنار تعبیر «امضای شارع» تعابیری مانند «امضای حاکم شرع» نیز ذکر شده اما تعبیر حکم امضایی در کلمات بزرگان دیده نمی شود.

مثلاً مرحوم نراقی در بحث معاطات می فرماید: «و یلزم من جوازه شرعا و امضاء الشارع اياه زوال ملكية المبيع من البایع و حصولها للمشتري شرعا اذ لا- معنی لتحليل الشارع و امضائه نقل الملك الذي هو معنی البيع بل قوله في موارد متكررة: بع و يبعوا و امثالهما الا تحقق النقل شرعا» (2).

مرحوم نراقی درباره بیع بدون صیغه یعنی معاطات می فرماید: «شارع این نحوه از

ص: 519

1- . فرائد الأصول، ج 1، ص 414، کتاب المكاسب، ج 3، ص 52 و 53 و 87 و 403 و 451 و غیر آن.

2- . مستند الشیعة، ج 4، ص 251.



معامله را که در عرف واقع می شود امضا کرده و امضای شارع نسبت به بیع به معنای تحقّق شرعی نقل است».

وحید بهبهانی در بحث از آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>(1)</sup> می فرماید: «لانه ظاهر فی الامضاء و التقریر».<sup>(2)</sup>

پس تا قبل از شیخ عبارت امضا یا تقریر شارع مصطلح بوده ولی تعبیر حکم امضایی و حکم تأسیسی وجود ندارد.

ص: 520

---

1- . المائدة: 1.

2- . الفوائد الحائریه، فائده 16، ص 435.





اشاره

با این که اصطلاح حکم امضایی و تأسیسی در بین اصولیین متأخر شهرت پیدا کرده و در بین فقها نیز رایج شده اما معذک مواردی وجود دارد که واژه امضا در مقابل کلمات و لغات دیگری غیر از تأسیس استعمال شده، هر چند ممکن است بتوان این استعمالات را به نوعی به اصطلاح متعارف برگرداند. به هر حال در این که کلمه امضا در مقابل بعضی الفاظ دیگر غیر از تأسیس و یا حتی به مفهوم دیگر به کار رفته تردیدی نیست.

1. امضا در مقابل ارشاد

در بعضی از عبارات لفظ امضا در مقابل ارشاد به کار رفته؛ مثلاً بعضی در مورد آیه نبأ(1) گفته اند: «والحاصل ینبغی ان یقال ان الآیة سواء كانت إمضاء لبنائهم او ارشاداً، یكون هذا لملاك الوثوق».(2) در این عبارت امضا در مقابل ارشاد به کار رفته است.

ص: 523

---

1- . حجرات، آیه 6 .

2- . مجمع الافکار، ج3، ص167؛ أوثق الوسائل، ص499، سطر 84.

## 2. امضا در مقابل تعبد

گاهی نیز واژه امضا در مقابل تعبد به کار رفته است؛ مثل «و ليس فيها ما يدل على تعبد من الشارع بالمعنى الذى يدعيه بعضهم بل جميعها امضاء لطريقة العقلاء»<sup>(1)</sup> در این عبارت که درباره ادله حجیت خبر واحد است، امضا در مقابل تعبد به کار رفته و چه بسا به معنای امضا در مقابل تأسیس است؛ یعنی منظور از تعبد آن است که شارع چیزی را جعل و تأسیس کرده که در مقابل امضای طریقه عقلا است.

## 3. امضا در مقابل جعل

امضا در مقابل جعل و انشا نیز استعمال شده: «والمفروض انه ليس في مورد القياس على خلاف ما يعتبره العقل من الظن اثر شرعى و حكم مجعول من الشارع أصلاً واثماً الثابت من قبله امضاء الحكم العقلى اللاحق لوصف الظن المرتفع قهراً في مفروض البحث»<sup>(2)</sup>. در این عبارت در مورد قیاس می گوید: نه حکم مجعول شرعی و نه حتی امضای حکم عقلی از ناحیه شرع وجود ندارد. پس امضا در مقابل جعل به کار رفته و این مشعر به امضاء الحكم است نه حکم امضایی. حداقل آن است که این امضا به معنای جعل نیست.

## 4. امضا در مقابل تأسیس

گاهی هم امضا به معنای تأیید و تأکید بوده و در مقابل تأسیس قرار دارد.

مثلاً در این عبارت: «كأصالة الاباحه بناء على عدم كون المراد مما ورد فيها من

ص: 524

---

1- . وقاية الاذهان، ص 500.

2- . بحر الفوائد ط. قدیم، ج 1، ص 294؛ همان (طبع جدید)، ج 4، ص 169.

الاحبار امضانا لحکم العقل و تأکیداً لمفاده بل تأسیساً للاباحة الظاهرة الشرعية»<sup>(1)</sup> امضا به معنای تأکید به کار رفته؛ چون با عبارت «امضانا و تأکیداً»، امضا را به تأکید تفسیر می کند و می گوید: آن چه که در مورد اصالة الاباحه وارد شده امضا و تأکید حکم عقل نیست بلکه تأسیس است. پس در این جا امضا به معنای تأکید و در مقابل تأسیس به کار رفته است.

این جمله معروف که در دوران بین تأکید و تأسیس، حمل بر تأسیس اولی است شاهد بر این مدعا است.

## 5. حکم تأسیسی با طعم امضا

تعبیر حکم تأسیسی محض و حکم تأسیسی با طعم امضا از اصطلاحات شهید صدر است. ایشان در مورد حدیث رفع می فرماید: «والذي ينبغي ان يقال: ان المعذرية المستفادة من الحديث للعناوين المذكورة فيها طعم امضاء المعذرية العرفية العقلانية المركوزة في مثل هذه العناوين»<sup>(2)</sup>

معذوریتی که از این حدیث برای عناوین نه گانه استفاده می شود، به گونه ای است که در آن طعم امضای معذرت عرفی عقلایی وجود دارد. پس شهید صدر حکم تأسیسی محض را در برابر حکمی با طعم امضا استعمال کرده است. در مورد این اصطلاح دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول آن که مراد ایشان از حکم با طعم امضا همان حکم امضایی باشد ولی این با تعبیر حکم تأسیسی با طعم امضا ناسازگار است، مگر آن که استفاده از لفظ تأسیس در این اصطلاح را ناظر به حیث جعل در حکم امضایی بدانیم و بگوئیم: به

ص: 525

---

1- . همان، ج 1، ص 172.

2- . بحوث فی علم الأصول، ج 5، ص 55.

نظر شهید صدر حکم امضایی نیز حکمی مجعول است؛ یعنی ایشان می‌خواهد بگوید: جعل احکام توسط شارع گاهی ناظر به روش و طریقه عقلا- نیست و صرفاً تعبد است و گاهی ناظر به روش و طریقه عقلا- است. طبق این احتمال، دیگر وجود قسمی به عنوان حکم امضایی در مقابل تأسیسی معنا ندارد.

احتمال دوم آن که مراد از حکم تأسیسی با طعم امضا قسم خاصی از حکم تأسیسی باشد نه حکم امضایی. بر این اساس دو تعبیر تأسیسی محض و تأسیسی با طعم امضا در مقابل هم نبوده و صرفاً مبین دو جهت از حکم شرعی می‌باشند ولی این بیان تا حدی مبهم به نظر می‌رسد.

نمونه‌هایی که از عبارات بزرگان نقل کردیم از جهات مختلفی قابل تحلیل است؛ مثلاً این که آیا از این عبارات می‌توان استفاده کرد که به نظر آنان حکم شرعی دارای دو قسم تأسیسی و امضایی است یا خیر؟ اما به هر حال هدف اصلی از نقل این عبارات این است که بدانیم فی الجمله امضا در مقابل غیر تأسیس هم به کار رفته است.

شاید به نظر برسد کسانی که عبارت امضای شارع را به کار برده‌اند، به نوعی این تقسیم را قبول دارند اما نکته قابل توجه این است که در صورتی می‌توان تقسیم حکم شرعی به امضایی و تأسیسی را پذیرفت که امضای شارع را نوعی جعل بدانیم. بنابراین اگر کسی ماهیت امضا را غیر از جعل بداند، نمی‌تواند بگوید: حکم شرعی به تأسیسی و امضایی تقسیم می‌شود.

همان‌گونه که در بحث تقسیم حکم شرعی به وجودی و عدمی، قبل از هر چیز اثبات کردیم که امکان جعل حکم عدمی وجود دارد، در این تقسیم نیز باید در ابتدا ثابت گردد امضای شارع از سنخ جعل است تا بتوان گفت: تقسیم حکم به امضایی و تأسیسی صحیح است. از این رو اگر کسی امضا را از سنخ جعل ندانست، چنانچه از ظاهر بعضی عبارات استفاده می‌شود، در این صورت نمی‌تواند چنین تقسیمی را بپذیرد.

از مجموع آن چه گفته شد بدست می آید که اصطلاح حکم امضایی و حکم تأسیسی از زمان شیخ به بعد وارد علم اصول شده و قبل از آن تعبیر امضای شارع وجود داشته که ما به چند نمونه اشاره کردیم. هم چنین به برخی از عبارات علمای پس از شیخ هم اشاره شد تا معلوم گردد امضا گاهی در مقابل غیر تأسیس هم استعمال می شود.

### **تعریف حکم تأسیسی و امضایی**

می توان بدون لحاظ بعضی از جزئیات و با اندکی مسامحه گفت: حکم تأسیسی حکمی است که شارع آن را مستقل از عرف یا عقلا جعل کرده است. بر همین اساس حکم امضایی حکمی است که شارع آن چه را که عرف یا عقلا مستقلاً معتبر می دانند، پذیرفته و بر اساس آن حکمی را جعل کرده است.

پس طبق این بیان در حکم تأسیسی سخن از جعل جدید، تأسیس، ایجاد، بنیان گذاری و پی ریزی است. چیزی که سابقه ای در بین عرف و عقلا نداشته و به همین دلیل به آن حکم تأسیسی گفته می شود ولی حکم امضایی به معنای تأیید، پذیرش و به رسمیت شناختن و مشروعیت بخشیدن به چیزی است که بین عرف و عقلا رایج می باشد.

ص: 527



## اشاره

قبل از آن که به بررسی صحت تقسیم حکم شرعی به تأسیسی و امضایی بپردازیم، لازم است محل بحث و نزاع منتقح شود. برای این منظور به چند نکته اشاره می‌کنیم.

## نکته اول

در بحث از حجیت سیره عقلایی سخن در این است که آیا امضای شارع نسبت به سیره عقلایی لازم است یا آن که صرف عدم ردع شارع کافی است؛ به عبارت دیگر آیا سیره عقلا در صورتی حجت است که در شرع دلیل خاصی بر تأیید و امضای آن یافت شود یا همین که شارع از آن منع نکند با این که می‌توانسته منع کند، کافی است و دیگر نیازی به جستجوی دلیل خاص مبنی بر تأیید آن سیره نیست. در این میان بعضی قائل اند: برای حجیت سیره صرف عدم ردع کافی نیست بلکه باید امضای شارع نسبت به این سیره در قالب يك دليل لفظی از ناحیه شارع کشف گردد.<sup>(1)</sup> بدیهی است رتبه امضا بالاتر از عدم ردع بوده و طبیعتاً کشف آن نیز مشکل تر است.

از این مطلب می‌توان استفاده کرد که امضا دارای دو معنای عام و خاص است.

ص: 528

---

1- . الهدایة فی الأصول، ج 3، ص 299.

معنای عامّ امضا شامل عدم ردع نیز می شود ولی امضا به معنای خاص در مقابل عدم ردع قرار دارد. آن چه که محل بحث است امضا به معنای عام آن است؛ چون عدم ردع شارع نیز به هر حال نوعی امضا است و برخی به این مطلب تصریح کرده اند. (1) تفاوت امضا به معنای خاص و عدم ردع تنها در این است که در اولی تأیید شارع به وسیله دلیل خاص شرعی کشف می شود ولی در دومی تأیید و موافقت شارع صرفاً با عدم ارائه نظر خاص و عدم وجود دلیل خاص در مخالفت با موضوع مورد نظر بدست می آید. پس آن چه مورد بحث است امضا به معنای عام می باشد.

## نکته دوم

بحث در وجود حکم امضایی به معنای حکمی است که توسط شارع جعل شده؛ به این معنا که می خواهیم ببینیم آیا حکم مجعولی به نام حکم امضایی در شرع وجود دارد یا خیر و الاً حتی کسانی هم که منکر حکم امضایی می باشند، اصل امضا و تأیید شارع را نسبت به بعضی موارد که در بین عرف و عقلاً رایج است، قبول دارند. اگر چه ممکن است در تفسیر امضا اختلاف داشته باشند که این امر دیگری است. پس تمام بحث در این است که آیا حکمی به عنوان حکم امضایی در مقابل حکم تأسیسی جعل شده یا نه و آیا می توان امضای شارع را به عنوان يك جعل محسوب کرد یا خیر؟

## نکته سوم

بین اصطلاح امضای شارع و تقریر معصوم علیه السلام فرق است. تقریر همان سنت است که یکی از ادله احکام شرعی محسوب می شود و به این معنا است که معصوم علیه السلام در برابر

ص: 529

---

1- . عنایة الأصول، ج 3، ص 77، برخی دیگر نیز اگر چه بدین مطلب تصریح نکرده اند اما از عبارتشان چنین مسئله ای استفاده می شود: بحوث فی علم الأصول، ج 4، ص 247 و ج 7، ص 203، دروس فی علم الأصول، ج 1، ص 99 و ج 3، ص 117.

عمل یا قولی که از يك شخص در محضر آن بزرگوار صادر شده یا قولی را به ایشان یا دین نسبت داده سکوت کند، به شرط آن که شرایط تقیه حاکم نباشد. چنین چیزی دلالت بر جواز یا صحت آن قول یا عمل می کند؛ به عبارت دیگر تقریر یعنی کشف تأیید و رضایت معصوم علیه السلام نسبت به يك گفتار یا رفتار که همانند قول و فعل معصوم علیه السلام معتبر است و می توان از آن حکم شرعی را کشف کرد ولی مراد از امضای شارع این است که شارع رفتاری را که عرف و عقلا بدون استناد به شارع مرتکب شده اند تأیید کند.

پس در هر دو مورد سخن از تأیید است، با این تفاوت که در تقریر، عمل یا قول اشخاص در محضر معصوم علیه السلام بما انهم متشرعه از آن ها صادر می شود و از سکوت و عدم مخالفت معصوم علیه السلام صرفاً جواز یا صحت عمل یا قول را می توان کشف کرد ولی بالاتر از آن یعنی استحباب و وجوب را نمی توان استفاده نمود. اما در امضا عمل اشخاص بما انهم من العقلا صادر می شود. حال با توجه به این فرق می گوئیم: بحث ما در امضا است بنابراین تقریر از محل بحث ما خارج است.

#### نکته چهارم

بعضی ما نحن فیه را با بحث توقیفی بودن احکام خلط کرده و گفته اند: توقیفی طبق يك اصطلاح در مقابل غیر توقیفی به معنای امضایی است. معنای توقیفی بودن احکام شرعی آن است که مکلفین فقط می توانند عبادت یا معامله ای را انجام دهند که شارع به آن تصریح کرده و در دلیلی از آن ها نام برده شده است و معنای غیر توقیفی بودن آن است که می توان هر عملی را انجام داد، اگر چه در يك دلیل شرعی از آن نامی برده نشده است.

وحید بهبهانی می فرماید: منظور از توقیفی بودن احکام، ماهیات آن هاست که

توسط شارع جعل می شود. (1) در مورد عبادات همه قائل به توقیفی بودن آن می باشند ولی در مورد معاملات اختلاف است. برخی معاملات را نیز مانند عبادات توقیفی می دانند؛ مثل فخرالمحققین، (2) محقق ثانی (3) و شهید ثانی. (4) در مقابل، برخی معتقدند: معاملات غیر توقیفی می باشند؛ به این معنا که ادله عامی وجود دارند که بر حسب آن شارع هر معامله عرفی و عقلایی را امضا کرده است؛ مانند وحید بهبهانی (5) و شیخ انصاری. (6) البته مرحوم شیخ می فرماید: قول به توقیفی بودن معاملات محصلی ندارد و عمومات برای امضای معاملات کافی است. (7)

به هر حال آن چه موجب ارتباط این بحث با مسئله تقسیم حکم شرعی به تأسیسی و امضایی می گردد این است که در بحث توقیفیت احکام سخن در این است که آیا در بین ادله شرعی دلیل عامی وجود دارد که همه عبادات و معاملات را به طور کلی و با قطع نظر از عناوین آن ها امضا کند یا آن که چنین دلیلی وجود نداشته و صرفاً عناوینی که در ادله به آن ها تصریح شده جائز و صحیح بوده و می توان به آن عمل کرد. با دقت در این دو مسئله تفاوت آن ها آشکار می گردد؛ زیرا در ما نحن فیه بحث در این است که آیا می توان مجعولات شرعی را به دو دسته تقسیم کرد و گفت: یک دسته از مجعولات شرعی تأسیسی و قسم دیگر امضایی می باشند؟ اما در بحث توقیفیت احکام شرعی سخن از تقسیم احکام شرعی بر مدار فوق نیست؛ به عبارت دیگر نمی توان حکم تأسیسی را معادل احکام توقیفی و حکم امضایی را معادل احکام غیر

ص: 531

- 
- 1- . الفوائد الحائریة، فائده 2، ص 97.
  - 2- . ایضاح الفوائد، ج 3، ص 12.
  - 3- . جامع المقاصد، ج 7، ص 392.
  - 4- . مسالك الافهام، ج 7، ص 88؛ «والعقود اللازمة موقوفة علی ثبوت امر من الشارع لأنها أسباب توقیفية».
  - 5- . الفوائد الحائریة، ص 475.
  - 6- . کتاب المكاسب، ج 3، ص 128 و 127.
  - 7- . همان.

توقیفی دانست. اگر این دو مسئله بر هم منطبق بودند قهراً باید این معادل سازی صحیح می بود، در حالی که قطعاً نمی توان این دو موضوع را یکی دانست؛ چون اختلاف در توقیفی و غیر توقیفی بودن احکام معاملات در واقع در این است که آیا يك حکم امضایی عام برای اعتبار بخشیدن به معاملات عرفی و عقلایی وجود دارد یا خیر؟ لذا ممکن است کسی در باب معاملات توقیفی باشد ولی در عین حال حکم امضایی را نیز بپذیرد. در این صورت این حکم امضایی در مورد معامله ای خاص مورد قبول او بوده و منافاتی با توقیفی بودن معاملات ندارد و آن چه در نظر او مردود است وجود يك دليل عامی است که همه معاملات عرفی و عقلایی را امضا کند.

### نکته پنجم

بحث در این است که آیا امضا فقط مربوط به مواردی است که عقلاً قبل از شرع احکامی داشته و شارع آن ها را تأیید و امضا می کند یا آن که امضای شارع شامل مواردی که بین عرف و عقلاً حتی بعد از زمانشرع و در طول زمان های متأخر شیوع پیدا کرده نیز می شود؛ به عبارت دیگر آیا شارع می تواند به طور عام قانونی را جعل کند که شامل احکام عرفی و عقلایی در زمان های متأخر هم باشد و به عبارت واضح تر آیا امضای شارع می بایست از حیث زمان مؤخر از احکام عرف و عقلاً باشد یا می تواند نسبت به حکم عرف و عقلاً مقدم باشد؟

واضح است که این بحث بر فرض انکار حکم امضایی هم قابل طرح است؛ یعنی حتی اگر کسی قائل شود حکمی به نام حکم امضایی در مقابل حکم تأسیسی وجود ندارد؛ به این معنا که حقیقت امضا را غیر از جعل می داند، نیز باید به این سؤال پاسخ دهد.

آن چه اجمالاً می توان در پاسخ به این سؤال گفت این است که شارع می تواند آن چه که در آینده در بین عقلاً تحقق پیدا می کند را امضا نماید؛ چون فرض این است

که شارع به مسائل و حوادث مستحدثه علم دارد و می تواند با يك بيان عام و مطلق آن چه را که بعداً در بين عقلا حادث می شود، امضا کند و این امر هیچ مانع و محذوری ندارد. پس امضای شارع می تواند هم به آن چه که بين عرف و عقلا رایج بوده و قبل از شرع تحقّق داشته و هم به آن چه که در آینده تحقّق پیدا می کند متعلّق شود؛ چه این امضا به صورت جعل باشد به این نحو که مثلاً شارع يك حکم عام و مطلقى را که شامل همه موارد می شود جعل کند و چه صرف امضا و تأیید باشد، بدون آن که پای جعل در میان باشد.

به عنوان مثال «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»<sup>(1)</sup> يك بيان مطلق است که علاوه بر آن که بيع های عرفی متحقّق در زمان نزول آیه را امضا می کند، اشکال جدید بيع را هم که در آینده به وجود می آید شامل می گردد.

ص: 533



**اشاره**

به طور کلی در مسئله تقسیم حکم شرعی به امضایی و تأسیسی و یا به تعبیر دیگر، در وجود و عدم حکم شرعی امضایی سه دیدگاه وجود دارد که در این فصل به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

ص: 535





در این رابطه چند قول وجود دارد:

**قول اول: مشهور متأخرین**

طبق این دیدگاه تقسیم حکم شرعی به تأسیسی و امضایی صحیح است؛ زیرا بر اساس آن حکم امضایی همانند حکم تأسیسی توسط شارع جعل شده و می توان آن را به عنوان يك حکم شرعی به حساب آورد؛ یعنی همان گونه که احکام عبادات تأسیسی می باشند و توسط شارع جعل شده اند، احکام امضایی هم که عمدتاً در باب معاملات وجود دارند، توسط شارع جعل شده اند. بنابراین تقسیم حکم شرعی به حکم امضایی و تأسیسی صحیح است.

مشهور متأخرین به این نظر قائل اند؛ از جمله محقق اصفهانی(1) و محقق نائینی(2) که در چند موضع به این نظر تصریح کرده است. هم چنین محقق عراقی(3) و محقق خوبی(4) به

ص: 537

- 
- 1- . نهاية الدارایه، ج2، ص 751 و ج3، ص 131.
  - 2- . فوائد الأصول، ج3 ص 195 و ج4، ص 325 و 389 و 603.
  - 3- . نهاية الافکار، ج2، ص 459 و ج3، ص 167 و 225، و ج4، ص 90 و 98 و 100 و 103 و 186.
  - 4- . محاضرات فی اصول الفقه، ج2 و ص 270 و 283 و ج5، ص 12؛ دراسات فی علم الأصول، ج1 ص 91 و ج4، ص 96 و 141 و الهدایة فی الأصول، ج1 ص 121، ج4 ص 224.

دفعات، تعبیر جعل تأسیسی و جعل امضایی را به کار برده اند. محقق بروجردی (1) نیز صریحا می گوید: صحت در معاملات از مجعولات شارع است؛ چون ترتب اثر مبتنی بر جعل شرعی است هر چند امضایی و تقریری باشد. (2)

البته شاید برخی از این عده تصریح به این تقسیم نکرده باشند ولی از آن جا که حکم امضایی را در مقابل حکم تأسیسی به کار برده و در حکم امضایی سخن از جعل به میان می آورند، مشخص می گردد که از دید آنان حکم امضایی هم يك حکم شرعی است.

### قول دوم: امام خمینی

طبق دیدگاه دوم حکم امضایی به عنوان يك مجعول شرعی در مقابل حکم تأسیسی نیست بلکه فقط در جایی که شارع حکمی را تأسیس می کند، مسئله جعل مطرح بوده و در مواردی که شارع حکم عقلا را پذیرفته، جعل محقق نمی شود و در نتیجه امضا غیر از جعل است، لذا تقسیم حکم شرعی به امضایی و تأسیسی صحیح نیست؛ چون همان گونه که در تنقیح محل نزاع گفتیم، پذیرش صحت این تقسیم فقط در صورتی ممکن است که حکم امضایی را به عنوان يك مجعول شرعی به حساب آوریم.

در ابتدای این بحث عبارات بعضی از بزرگان را نقل کرده و گفتیم: برخی از بزرگان مثل مرحوم آشتیانی (3) و امام رحمه الله (4) کلمه امضا را در مقابل جعل و انشا به کار برده اند و این حاکی از آن است که طبق این نظر در امضا، مسئله جعل و انشاء مطرح نیست.

امام رحمه الله معتقد است: شارع می تواند مطابق با بنای عقلا حکمی را تشریح کند و

ص: 538

- 
- 1- . الحاشية على كفاية الأصول، ج 1، ص 420.
  - 2- . لازم به ذکر است: آن چه ذکر شد نظر خود مرحوم بروجردی نیست بلکه ایشان این کلام را در توضیح سخن مرحوم آخوند بیان کرده اند، چنان چه می فرماید: «... واما في المعاملة فالصحة فيها تكون مجعولة حيث كان ترتب الاثر عليها بجعل الشارع ولو إمضاء وتقريرا، هذا ما أفاده المصنف قدس سره»، البته مرحوم بروجردی نیز تعبیر تأسیس و إمضاء را در جای دیگر به کار برده اند: الحاشية على كفاية الأصول، ج 2، ص 470.
  - 3- . بحر الفوائد ط. قدیم، ج 1، ص 294؛ همان (طبع جدید)، ص 169.
  - 4- . الرسائل العشرة، قاعده من ملك، ص 173.

محدوری لازم نمی آید ولی نیازی به این کار نیست. (1) بنابراین در این جا دو مسئله مطرح است: یکی این که شارع می تواند در جایکه عقلا- حکمی دارند حکمی را جعل کند و دیگر آن که به چنین کاری نیاز نیست. طبق نظر امام رحمه الله ادله ای که در مورد بنای عقلا وارد شده ارشاد به حکم عقلا خواهد بود و شارع در این موارد حکمی جعل نکرده بلکه صرفا مسئله امضا مطرح است. امضا به این معنا است که شارع جایی را که عقلا- حکمی دارند رها کرده و همان حکم عقلا را برای بعث و تحریک مکلف کافی دانسته و خودش در آن تصرّفی نکرده است. سپس ایشان نتیجه می گیرد که در صحت بنا و سیره عقلا صرف عدم ردع شارع کافی است. (2) این سخن به معنای انکار جعل در امضا و در نتیجه به معنای انکار حکم امضایی است.

البته امام رحمه الله در جای دیگر می فرماید: اساسا شارع نمی تواند در احکام عقلا تصرف کند؛ چون هیچ حاکمی حق تصرف در اعتبارات حاکم دیگر را ندارد و اگر شارع در موردی از بنای عقلا منع می کند، در حقیقت آن را تخصیص می زند نه آن که اعتبار عقلا را تغییر دهد. (3)

واضح است که بین این سخن که «شارع می تواند مطابق حکم عقلا حکمی را تشریح کند ولی نیازی به این کار نیست» و این مطلب که «شارع نمی تواند در احکام عقلا تصرف کند»، تنافی وجود ندارد.

به هر حال بر اساس دیدگاه دوم تقسیم حکم شرعی به امضایی و تأسیسی صحیح نیست.

ص: 539

---

1- کتاب البیع، ج 3، ص 58، «أن الامور العقلانية الثابتة من اول الامر، لا احتیاج فی تثبیتها إلى جعل الهی و تشریح ولو ورد من الشارع شیء لکان امضاء لها، لا تأسیسا» و ج 4، ص 407.

2- انوار الهدایه، ج 1، ص 204.

3- مناهج الوصول ج 1، ص 173؛ کتاب البیع، ج 1، ص 78؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 124 \_ 126؛ تنقیح الأصول، ج 1، ص 130.

این دیدگاه در واقع غیر از دو دیدگاه قبلی است، گرچه می توان آن را با تکلف به یکی از آن دو برگرداند. طبق این نظر در مواردی که عقلا دارای حکمی باشند، امضای شارع به معنای جعل حکم مماثل با حکم عقلا است. بر اساس این دیدگاه در حقیقت حکم امضایی نوعی تأسیس است و به حسب عنوان ظاهری به آن امضا اطلاق می شود.

این دیدگاه به نوعی جمع بین دو دیدگاه قبلی است و صاحب منتقی الاصول معتقد به آن می باشد و ما آن را در گفتار بعدی مورد بررسی قرار خواهیم داد و پس از آن طی گفتار سوم ضمن بیان نظر مختار، دو قول دیگر هم ارزیابی خواهند شد.

کلام صاحب منتقی الاصول

ایشان می گوید: (1) به طور کلی دلیلی که متکفل بیان حکم مماثل با يك حکم محقق و موجود که توسط عقل یا عقلا اعتبار شده است، می باشد از سه حال خارج نیست؛ چون دلیل حکم مماثل گاهی اِخباری و گاهی انشایی است و انشایی نیز خود بر دو قسم است. پس مجموعاً سه فرض در این جا وجود دارد:

فرض اول: این که دلیل متکفل بیان حکم مماثل، اِخباری بوده و از تحقق حکم خبر دهد، هر چند در ظاهر به صورت انشای حکم باشد. ایشان برای این نوع به اوامر ارشادی مثال می زند که در ظاهر به صورت انشای ولی در واقع اِخبار از تحقق متعلق آن اوامر در خارج است.

فرض دوم: این که دلیل متکفل بیان حکم مماثل، انشایی باشد که به دو صورت است؛ گاهی دلیل بیان گر حکمی است که غرض مُنشا از انشای آن رساندن يك حکم

ص: 541

دیگر به مخاطب است؛ مانند اوامر تبلیغی؛ به این بیان که مثلاً وقتی پدر به فرزندش نسبت به نماز امر می کند در واقع این امر را برای بعث و تحریک فرزند انجام می دهد نه برای إخبار، بنابراین در مقام انشا است و غرض او نیز از این بعث و تحریک، ایصال فرمان غیر یعنی خداوند تبارک و تعالی به فرزندش می باشد.

فرض سوم: این که دلیل متکفل بیان حکم مماثل، انشایی است ولی دلیل نه در مقام إخبار از حکم است و نه در مقام ایصال امر غیر بلکه صرفاً انشاء الحکم است، لکن حکمی که انشا شده مماثل با حکمی است که غیر اعتبار کرده نه بیشتر.

ایشان در ادامه می فرماید: از این دلیل به هر سه نحو آن عنوان امضا و تقریر نسبت به حکم غیر انتزاع می شود؛ چون در هر سه صورت پای حکم غیر در میان است و این دلیل شرعی متکفل بیان حکمی است که مماثل با حکم دیگر است، با این تفاوت که گاهی این دلیل فقط از آن حکم خبر می دهد (فرض اول) و گاهی حکمی را به غرض ایصال حکم غیر انشا می کند (فرض دوم) و گاهی نیز صرفاً یک حکم مماثل با حکم غیر جعل می کند بدون لحاظ ایصال حکم غیر و بدون لحاظ إخبار از آن (فرض سوم).

پس در هر سه فرض عنوان امضا انتزاع می شود؛ یعنی می توان گفت: شارع در هر سه صورت حکم غیر را امضا کرده ولی آن چه به بحث ما مربوط می شود صورت سوم است؛ زیرا ادله شرعی که متکفل انشای احکام مماثل با احکام عقلایی عرفی هستند، همه از این قبیل می باشند؛ یعنی در تمامی این ادله صرفاً انشای حکم بدون لحاظ ایصال حکم عقلا به مکلف یا إخبار از حکم عقلا مورد توجه است. بنابراین اگر در مواردی که عقلا و عرف حکمی دارند دلیلی وارد می شود، بیان گر این است که خداوند تبارک و تعالی حکمی مماثل با حکم عقلا و عرف جعل می کند که این هم امضا است.

سپس ایشان از این مطلب نتیجه می گیرد که اگر چنان چه در حلیت بعضی از

بیع هایی که نزد عرف معتبر نیست تردید شود، می توان به اطلاق آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»<sup>(1)</sup> تمسک کرده و حلیت آن ها را ثابت نمود؛ چون لسان این دلیل لسان انشای یک حکم مستقل است که در آن إخبار از حکم عقلا و ایصال به آن لحاظ نشده و فقط مماثل با حکم عقلا است که این ضرری به اطلاق نمی زند. توضیح مطلب آن است که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یک دلیل امضایی است که خداوند توسط آن معاملات را که در عرف، بیع محسوب می شوند حلال کرده و این در درجه اول دائر مدار صدق عرفی است؛ یعنی علاوه بر این که صدق موضوعی برای بیع مهم است، هم چنین آن بیع باید از نظر عرف نیز معتبر باشد. پس هر بیعی که از نظر عرف حلال باشد «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» آن را شرعا حلال می کند، مگر بیع ربوی و امثال آن که دلیل خاصی بر منع شارع از حلیت آن ها وجود دارد.

حال سؤال این است که اگر در معتبر بودن بیعی در نزد عرف شك کردیم آیا می توان به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک کرد یا خیر؟ به نظر بدوی باید بگوئیم: نمی توان به اطلاق آن تمسک کرد؛ چون این دلیل بیع هایی را که در نزد عرف معتبرند امضا کرده، در حالی که مورد سؤال آن جایی است که نمی دانیم این بیع نزد عرف معتبر است یا نه، تا بعد از آن سخن از امضای شارع به میان آید. پس به نظر بدوی نمی توان به اطلاق آیه اخذ کرد.

ولی اگر گفتیم: «دلیلی که متکفل بیان حکم است حکمی مماثل با حکم عرف و عقلا جعل می کند و جعل حکم مماثل نیز منافاتی با این که عنوان امضا از آن انتزاع شود ندارد؛ یعنی خود دلیل، حلیت شرعی را نسبت به بیع تأسیس می کند که در این صورت در واقع تأسیس است و فقط صورت امضا دارد»، در این صورت می توان در مواردی که در اعتبار بیع نزد عرف شك می شود به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک

ص: 543



کرد؛ چون همان گونه که گفته شد لسان این دلیل لسان انشای حکم مستقل است که در آن فقط انشای حکم لحاظ شده، نه ایصال حکم عقلا به مکلف و نه اخبار از آن، لذا در فرض شك می توان به آن تمسک کرد؛ زیرا صدق موضوعی بیع چه عرف آن را حلال بداند چه نداند، برای تمسک به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» کافی است ولی اگر این دلیل را متکفل جعل حکم مماثل ندانیم تمسک به اطلاق مشکل است؛ چون در این فرض دیگر حکمی وجود ندارد تا به اطلاق آن اخذ شود.

در ادامه ایشان ادعایی را مطرح و سپس آن را رد می کند که برای فهم بهتر کلام ایشان لازم است به آن اشاره کنیم: اگر کسی ادعا کند که نمی توان از امثال این دلیل عنوان امضا را انتزاع کرد؛ چون در دلیل امضایی باید حکم غیر لحاظ شود و اساسا معنای امضا همین است؛ زیرا وقتی سخن از امضا و دلیل امضایی به میان می آید، معنایش این است که باید چیزی وجود داشته باشد تا این دلیل امضای آن محسوب شود. پس حکم غیر حتما لحاظ شده، در حالی که شما در فرض سوم می گوئید: حکم مماثلی که انشا شده فقط مماثل با حکم غیر است و در آن نه اخبار از حکم غیر و نه ایصال به آن لحاظ نشده است و این بدان معناست که در این دلیل حکم غیر لحاظ نشده و این با امضایی بودن دلیل منافات دارد؛ چون ادله شرعیه اصطلاحا دلیل امضایی نامیده می شوند در مقام امضا و تقریر احکام غیر وارد شده اند.

ایشان در جواب می گوید این ادعا قابل قبول نیست؛ چون اطلاق لفظ امضا بر ادله شرعی مذکور به اعتبار لحاظ حکم غیر در آن ها نیست؛ چون اساسا لسان این ادله از این مسئله که حکم غیر در آن لحاظ شود ایا دارد.

اما این که چرا به این ادله، ادله امضایی می گویند فقط به این جهت است که حکمی که به واسطه این ادله انشا شده مماثل با حکم عقلا است و ارتباط این دلیل با حکم غیر فقط به خاطر شباهت و مماثلت آن دو به یکدیگر است نه به خاطر اخبار یا ایصال به

حکم غیر. با این بیان معلوم می شود که این احکام و ادله تأسیسی می باشند، گرچه عنوان و صورت امضایی دارند. ایشان در آخر می گوید: امضا مساوی موافقت و عدم ردع است نه انفاذ آن چیزی که دیگران گفته اند.

خلاصه آن که چنان چه دلیل شرعی متکفل بیان حکمی مماثل با حکم عرف و عقلا باشد، در واقع يك حکم مماثل با حکم عرف و عقلا را جعل می کند و این هم يك نوع تأسیس است.

## بررسی کلام صاحب متقی الاصول

### اشاره

مواضعی از کلام ایشان محل تأمل است که به چند نمونه اشاره می شود:

### موضع اول

ایشان در پاسخ به این اشکال که «ظاهر دلیل امضایی این است که در آن، حکم غیر لحاظ شود در حالی که به گفته شما در دلیل نوع سوم حکم غیر لحاظ نشده، پس نمی توان این دلیل را امضایی دانست»، این چنین فرمود که: اطلاق لفظ امضا بر ادله شرعی مذکور فقط به این اعتبار است که حکمی که به واسطه این ادله انشا شده مماثل با حکم عقلا است و به هیچ وجه لحاظ حکم غیر در آن نیست؛ زیرا لسان ادله از این مسئله ابا دارد.

اشکال این است که چرا لسان ادله از این مسئله که حکم غیر در آن لحاظ شده باشد، ابا دارد؟ چگونه باید لحاظ حکم غیر بیان می شد؟ مگر در اوامر ارشادی که ایشان معتقد است متکفل اخبار از تحقق حکم غیر است یا در اوامر تبلیغی که مدعی است منبعث از اراده ایصال حکم غیر است، چه خصوصیتی در لسان دلیل وجود دارد که نسبت به این جهت ابا ندارند اما این قسم از دلیل نسبت به این مسئله ابا دارد؟ چه فرقی میان آن ها وجود دارد که در یکی می توان حکم غیر را لحاظ کرد ولی در دیگری

ممکن نیست؟ این مطلبی است که ایشان فقط ادعا نموده و دلیلی بر آن اقامه نکرده است.

## موضع دوم

ایشان فرمود: اطلاق لفظ امضا به این لحاظ است که حکمی که توسط این ادله انشا شده مماثل با حکم عقلا است.

سؤال این است که ایشان به چه دلیل اطلاق لفظ امضا را به جهت مماثلت آن با حکم عقلا می دانند؟ آیا به این خاطر است که عقلا در این مسئله حکمی دارند؛ یعنی آیا از این مسئله که عقلا حکمی دارند و شارع هم دلیلی را بیان کرده که متکفل يك حکم مشابه با حکم عقلا است، می توان نتیجه گرفت که این دلیل متکفل جعل حکم مماثل است؟ چرا نتوان گفت: این بیان شارع ارشاد به حکم عقلا است؟ به عبارت دیگر این جا دو احتمال وجود دارد: یکی این که این دلیل شارع ارشاد به حکم عقلا باشد و دیگر این که این دلیل حکمی مماثل با حکم عقلا جعل می کند. ایشان در بین این دو احتمال، احتمال دوم را بر احتمال اول بدون آن که مرجحی ذکر کند ترجیح داده است.

ولی به نظر ما احتمال اول یعنی همان ارشاد به حکم عقلا صحیح است و مؤید این سخن هم آن است که امضا به معنای تأیید حکم غیر است و لفظ امضا با جعل حکم مماثل سازگار نیست.

ممکن است گفته شود: احتمال دوم مرجح دارد و آن این که در دوران امر بین تأسیس و تأیید، تأسیس مقدم است. به عبارت دیگر ممکن است کسی در دفاع از صاحب منتقی الاصول بگوید: علت این که ایشان احتمال دوم را ترجیح داده این است که جعل حکم مماثل، تأسیس است و تأسیس بر تأیید مقدم است.

ولی حقیقت آن است که این جا دوران بین تأیید و تأسیس نیست؛ زیرا همان گونه که گفته شد با وجود يك حکم عقلایی دیگر نیازی به جعل حکم از ناحیه شارع وجود ندارد ولو آن که مماثل با حکم عرف و عقلا باشد. پس در این مقام غیر از تأیید و امضا امر دیگری نیست تا مسئله دوران پیش آید. البته ایشان می فرماید: این قسم در ظاهر امضا بوده ولی در واقع تأسیس است ولی چه ضرورتی ایجاب می کند که ادعا شود این ادله صورتاً امضایی ولی حقیقتاً تأسیسی است؛ به عبارت دیگر اساساً در این جا بیش از يك احتمال وجود ندارد.

### موضع سوم

ایشان تأکید می کند که دلیل شرعی در این موارد حکمی مماثل با حکم عرف و عقلا جعل می کند. سخن ما این است که اساساً نیازی به جعل حکم مماثل در مواردی که عقلا حکمی دارند نیست؛ چون به نظر می رسد همین حکم عقلا برای تحریک و بعث مکلفین یا تعیین بعضی از آثار و عوارض افعال کفایت می کند. البته ما وارد بحث از امکان نمی شویم؛ چون چه بسا کسی ادعا کند در مواردی که عقلا حکمی دارند اصلاً امکان جعل حکم از ناحیه شارع نیست و دلیل اقامه کند که چنین کاری مستلزم لغویت بوده و باطل است، لکن این مطلب جای بحث دارد که آیا همان گونه که در مورد حکم عقل ادعا شده که امکان جعل حکم از ناحیه شارع نیست در موردی که عقلا حکمی دارند نیز امکان جعل حکم هست یا خیر؟ به هر حال بر فرض که امکان آن را بپذیریم، مسئله این است که نیازی به جعل حکم نیست؛ چون غرض از جعل حکم همان بعث و تحریک است که با وجود حکم عقلا حاصل می شود. بنابراین دیگر نیازی به جعل حکم از ناحیه شارع نیست و تأیید و امضای آن کفایت می کند.

ایشان فرموده از آن جا که در ادله شرعی متکفل انشای احکام مماثل با احکام عقلایی و عرفی نه ایصال حکم عقلا به مکلف و نه اخبار از آن لحاظ نشده و صرفاً انشای حکم لحاظ گردیده، می توان برای اثبات حلیت بعضی از بیوع غیر معتبر به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) تمسک کرد ولی چنان چه ادله متکفل جعل حکم مماثل نباشند، جای تمسک به اطلاق نیست. اشکال این است که در تمسک به اطلاق فرقی بین این که قائل شویم: ادله شرعی جعل حکم مماثل می کنند یا بگوئیم: صرفاً حکم دیگر را امضا می نمایند، نیست؛ چون اگر دلیل شرعی حکم عقلا- و عرف را هم امضا کند به هر حال به عنوان يك دليل لفظی قواعد و قوانین مربوطه در آن جاری می شود؛ اعم از آن که متضمن جعل حکم باشد یا نباشد. مهم آن است که شارع به واسطه این دلیل همان حکم را تأیید نموده است و برای آن که بتوان به اطلاق دلیل اخذ کرد، صدق عرفی بیع بر معامله مورد شك کفایت می کند. پس در دلیل امضایی با آن که حکمی جعل نشده ولی به هر حال متکفل بیان حکم می باشد، اگر چه بیان حکم به صورت تأیید و امضای حکم غیر باشد. لذا به نظر می رسد در این فرض نیز مانعی از تمسک به اطلاق نیست.

به علاوه اگر از اشکال فوق هم صرف نظر کنیم معذک کلام ایشان قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر گفته شود: دلیل شرعی در مورد حکم عرف و عقلا- متکفل انشای حکم مماثل است، سؤال این است که آیا این مماثلت در اصل حکم است یا علاوه بر مماثلت در اصل حکم، در سعه و ضیق هم با حکم عرف و عقلا- مماثلت دارد. اگر مماثلت در اصل حکم باشد تمسک به اطلاق مانعی ندارد ولی اگر مماثلت در سعه و ضیق باشد معلوم نیست در این صورت بتوان به اطلاق دلیل شرعی اخذ کرد.

ص: 548

## اشاره

تحقیق مطلب متوقف بر چهار مقدمه است:

### مقدمه اول

بدون تردید در بین ادله شرعی، دلیل شرعی امضایی وجود دارد و این امر مورد توافق همه می باشد؛ یعنی چه آن ها که دلیل شرعی امضایی را متکفل جعل حکم می دانند و چه آن ها که متکفل جعل نمی دانند، بر این مطلب اتفاق نظر دارند که در برخی موارد عرف و عقلا حکمی دارند که شارع آن را امضا کرده است.

### مقدمه دوم

در ظاهر دلیل امضایی به نوعی حکم غیر لحاظ شده است. با تحلیل و بررسی مفهوم امضا مشخص می شود که امضا نسبت به حکم غیر معنا پیدا می کند؛ چه این حکم در گذشته محقق شده باشد یا در آینده موجود شود؛ چون همان گونه که سابقاً گفتیم يك دليل عام می تواند حکمی را که در آینده در بین عقلا به وجود می آید امضا کند.

ص: 549

پس اگر امضا به درستی تحلیل شود به ناچار باید وجود يك حکم دیگر را پذیرفت و در غیر این صورت امضا معنا ندارد.

## مقدمه سوم

امضا و پذیرش حکم عقلا- از سوی شارع ملازم با جعل حکم از ناحیه او نیست. آن چه در امضا مهم می باشد این است که شارع به وضوح آن حکم را تأیید یا حداقل با آن مخالفت نکند؛ یعنی به نوعی رضایت شارع کشف شود و بیش از این هم ضرورتی ندارد؛ به عبارت دیگر اگر گفته شود: «شارع با حکمی که مورد پذیرش عقلا است مخالفتی نداشته و نسبت به آن راضی است و آن را امضا کرده» کفایت می کند. پس اعلام رضایت یا کشف عدم مخالفت ملازم با جعل حکم نیست و عدم جعل حکم از ناحیه شارع مستلزم هیچ محذوری نمی باشد؛ یعنی ثبوتاً مشکلی برای امضا بدون آن که جعل در کار باشد نیست، علاوه بر آن که نظائری هم در شرع دارد. البته این سخن که پذیرش حکم عقلا- ملازم با جعل حکم از ناحیه شارع نیست، در فرض قول به عدم امکان جعل از ناحیه شارع در این موارد به جهت لزوم لغویت یا مانند آن روشن تر است؛ چون در این صورت حتماً باید گفت: تأیید شارع به معنای ارشاد به حکم عقلا است. در مواردی هم که شارع با عموم یا اطلاق حکم عقلا مخالف باشد، لازم نیست عدم موافقت خود را به صورت جعل بیان کند؛ به عنوان مثال شارع نسبت به بیع ربوی با عقلا موافق نیست ولی برای بیان عدم موافقت خویش حکم جدیدی جعل نمی کند بلکه فقط دایره حکم عقلا را به وسیله تخصیص یا تقیید محدود می کند.

پس مخالفت با بخشی از محدوده حکم عقلا ضرورتاً ملازم با جعل نیست بلکه فقط عدم الامضاء است. بنابراین امکان جعل حکم مخالف با اعتبار عقلا از ناحیه شارع وجود دارد؛ مثل آن که شارع حرمت را برای بیع ربوی جعل نماید ولی سخن ما فقط در نفی لزوم و ضرورت جعل است.

ص: 550

هر جاعل و معتبری غرض خاصی از جعل دارد؛ به عبارت دیگر جعل و اعتبار بدون غرض و غایت معنا ندارد. غرض شارع نیز از جعل احکام تحریک و بعث مکلفین به انجام یا ترك فعل است. حال با توجه به این مسئله می گوئیم: در مواردی که عقلا حکمی دارند که برای بعث کافی است، در این صورت دیگر شارع غرض و غایتی برای جعل ندارد تا دست به جعل و اعتبار بزند. تنها چیزی که ممکن است به عنوان غرض جعل در نظر گرفته شود تأکید است؛ یعنی شارع حکمی را به منظور تأکید حکم عرفی و عقلایی انشاء نماید؛ مانند اوامر ارشادی که انشا در آن به غرض نصیح و تأکید است. به همین دلیل شاید اطلاق انشا و امر در این گونه موارد از روی تسامح باشد.

پس حکمی که بین عقلا- رایج است فقط محتاج ارشاد و راهنمایی است و شارع نیز می تواند با يك دليل امضایی این کار را انجام دهد. مهم آن است که حکم عرفی از دید شارع ممنوع نباشد.

## نتیجه

با ملاحظه مقدمات چهارگانه می توان نتیجه گرفت که در مواردی که شارع حکم عقلایی را امضا می کند، جعل و انشایی در کار نیست. بر همین اساس حکمی به نام حکم امضایی در مقابل حکم تأسیسی نداریم. در نتیجه تقسیم حکم و مجعول شرعی به دو قسم امضایی و تأسیسی صحیح نیست و همه مواردی که به عنوان حکم امضایی شناخته می شوند در واقع امضاء الشارع است و امضاء الشارع الزاما به معنای جعل نیست.

پس ما امضا و تأیید شارع را نسبت به اعتبارات عقلایی قبول داریم ولی منکر جعل شارع در این موارد هستیم. البته این در صورتی است که دلیل امضایی خاصی وجود داشته باشد و الا مسئله روشن تر است.









تقسیم هفتم و آخرین تقسیم برای حکم شرعی تقسیم به حکم وجودی و حکم عدمی است؛ هرچند به طور صریح در کلمات علما درباره آن مطالب چندانی مشاهده نمی شود و فقط در لابلای کلمات اشاراتی به مصادیق و نمونه های حکم عدمی شده است. به هر حال از آن جا که اکثر احکام شرعی وجودی می باشند، تصویر آن چندان مشکل نیست ولی درباره حکم عدمی مسئله متفاوت است، لذا مناسب است ابتدائاً بعضی از مصادیق حکم عدمی را که در کلمات اصحاب به آن اشاره شده، ذکر کنیم.

1. در مورد اباحه که طبق نظر مشهور یکی از احکام تکلیفی است، این بحث وجود دارد که آیا اباحه قابل جعل است یا خیر؟ در بین قائلین به جعلی بودن اباحه برخی مانند آیه الله سیستانی<sup>(1)</sup> آن را يك حکم عدمی و بعضی دیگر<sup>(2)</sup> آن را حکم وجودی می دانند.

2. بعضی از ماهیات مخترع شرعی مثل صوم بنا بر این که از احکام وضعی

ص: 555

---

1- . قاعده لاضرر، ص 291؛ «إن الاباحة التکلیفیه حکم عدمی و لیس عدم الحکم بحسب الدقة لأنها تنشأ من قبل الشارع بعنوان إرخاء العنان بالنسبة الى كل من الفعل والترك للمکلف و كذلك الحلیة فانها بمعنی حلّ عقدة الحظر و مرجعها الى هدم الحکم التحريمی المجمعول».

2- . مکارم شیرازی، القواعد الفقہیة، قاعده لاضرر، ج 1 ص 85؛ انوار الأصول، ج 3، ص 53.

محسوب شده و آن را يك امر عدمی بدانیم، يك حكم عدمی خواهد بود؛ یعنی با این فرض که اولاً ماهیت مخترع شرعی از سنخ احکام وضعی باشد و ثانياً خود آن ماهیت نیز يك امر عدمی باشد، می توان گفت که آن ماهیت يك حكم عدمی و در عین حال مجعول است؛ چنان چه بعضی از فقها مانند صاحب جواهر صوم را عبارت از «امساک یا ترك بعض الاعمال»<sup>(1)</sup> دانسته و به صراحت می فرماید: صوم يك امر عدمی است.<sup>(2)</sup> بدیهی است وجوب صوم حكم وجودی است، اگر چه بعضی برای حقیقت وجوب هم يك جزء عدمی ذکر می کنند، به این جهت که حقیقت وجوب را مرکب دانسته و در تعریف آن می گویند: «طلب الفعل مع المنع من الترك».<sup>(3)</sup> در این صورت به اعتبار این قید عدمی؛ یعنی «المنع من الترك» شاید بتوان گفت که خود وجوب نیز يك جزء عدمی دارد. البته این تعریف خالی از اشکال نیست. پس طبق آن چه گفته شد صوم يك ماهیت مخترع شرعی و يك حكم وضعی مجعول و در عین حال يك حكم عدمی است.

3. مثال دیگری که در کلمات برخی برای حكم عدمی ذکر شده فساد در مقابل صحت است. مسلماً فساد و صحت از احکام وضعی و مجعول اند اما در عین حال این عدّه معتقدند که فساد يك امر عدمی و مثلاً به معنای عدم الصحة است.<sup>(4)</sup> هم چنین مرحوم کاشف الغطاء معتقد است طهارت از خبث يك امر عدمی است.<sup>(5)</sup> امام رحمه الله هم طهارت از خبث را يك امر عدمی می داند.<sup>(6)</sup>

ص: 556

- 
- 1- . جواهر الکلام، ج 16 ص 259 و 281 و 329 و غیر آن؛ « حقیقة الصوم لیست إلا عبارة عن الامساک عن المفطرات».
  - 2- . همان، ج 29، ص 22.
  - 3- . غایة المسئول، ص 265؛ هداية المسترشدين، ص 222 و 229؛ معالم الدين، ص 64.
  - 4- . اجود التقریرات، ج 1، ص 388؛ منتهی الأصول، ج 1، ص 52؛ نهاية الأصول، ص 46 و 283.
  - 5- . كشف الغطاء، ج 2، ص 347؛ «وهی أي الطهارة الخبثية اما صفة عدمية انفعالية عبارة عن ارتفاع حكم الحدث والتطهير رفعه، أو وجودية، كما قيل مثله في طهاره الحدث، مع ادعاء ادراكها عند حصولها و ليس من لم يعلم حجة على من يعلم، والله اعلم».
  - 6- . امام خمینی رحمه الله، کتاب الطهارة، ج 4، ص 11 و 42؛ محمد فاضل لنکرانی، کتاب الطهارة تقریرات درس امام الامام خمینی رحمه الله، ص 268 \_ 267.

پس با مراجعه به کلمات اصحاب مشخص می شود که بعضی از امور با آن که به عنوان حکم وضعی و یا حتی حکم تکلیفی شناخته می شوند ولی از امور عدمی محسوب شده؛ بدین معنا که از طرفی مجعول بوده و از سوی دیگر امر عدمی می باشند.

ذکر این موارد توسط برخی از اصحاب نشان دهنده آن است که تقسیم حکم شرعی به حکم وجودی و عدمی توسط آنان پذیرفته شده است.

ص: 557

### تنقیح محل بحث

#### اشاره

برای روشن شدن موضوع بحث لازم است به سه نکته اشاره شود:

#### نکته اول

بحث در این است که آیا حکم عدمی به عنوان قسیم حکم وجودی در شرع تحقق دارد یا نه؛ به عبارت دیگر سخن در این نیست که موضوعات احکام به دو قسم وجودی و عدمی تقسیم می شوند بلکه موضوع بحث جریان تقسیم مذکور در محمولات و احکام تکلیفی و وضعی و ماهیات مخترع شرعی می باشد. البته گاهی يك ماهیت مخترع شرعی مثل صوم موضوع برای حکم تکلیفی واقع می شود ولی در این صورت جریان تقسیم مذکور در موضوع به دلیل آن است که صوم فی نفسه از ماهیات مخترع شرعی بوده و لذا جریان این تقسیم ربطی به وقوع آن در جایگاه موضوع ندارد.

ص: 558

نکته حائز اهمیت دیگر این است که بین حکم به عدم و عدم الحکم فرق است، در حالی که بعضی بین این دو خلط کرده و حتی عدم حکم شارع را به حکم شارع به عدم تفسیر کرده اند. عدم الحکم در مواردی صادق است که شارع هیچ حکمی را جعل نکرده، حتی اگر قابلیت جعل نیز وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر در صورتی که شارع عدم ازلی را نقض نکرده و همان عدم حکم را استمرار دهد در این صورت حکم شرعی فعلیت پیدا نمی کند، هرچند قابلیت جعل از ناحیه شارع وجود داشته، اما در صورتی که شارع حکم به عدم نماید در این صورت حکم شرعی فعلیت پیدا می کند.

حال با توجه به این مطلب می گوئیم: مراد از حکم عدمی در این تقسیم عدم الحکم نیست بلکه حکم به عدم است؛ چون مقسم حکم شرعی است؛ یعنی آن جا که حکم از مرحله عدم ازلی بیرون آمده و در مرتبه انشا یا فعلیت باشد. پس مهم آن است که حکم شرعی از مرحله قابلیت محض بیرون آمده باشد. بنابراین منظور از حکم عدمی در تقسیم حکم به عدم از ناحیه شارع است و می خواهیم بینیم آیا همان گونه که شارع حکمی را جعل می کند حکم به عدم را هم جعل می کند یا خیر؟ لذا عدم الحکم که همان عدم ازلی است از محل بحث خارج است، با آن که شارع می توانسته در آن موارد حکمی جعل کند ولی معذک حکمی جعل نکرده است.

ممکن است در مواردی يك حکم عدمی مثل عدم حرمت از يك حکم وجودی مثل وجوب انتزاع شود اما باید توجه نمود که چنین مواردی از قبیل حکم نیست؛ چون شارع در این گونه موارد اعتباری ندارد، در حالی که مراد ما از حکم عدمی آن است که



شارع يك حكم عدمی را اعتبار کند، نه آن که از اعتبار شارع حكم دیگری انتزاع شود. پس چنین مواردی از محل بحث خارج است؛ زیرا انتزاع غیر از جعل و انشا است و بحث در جعل و انشای حكم عدمی است.

## اقوال

### اشاره

به طور کلی درباره تقسیم حكم شرعی به وجودی و عدمی دو قول وجود دارد:

### قول اول

عده ای قائل اند: واژه حكم بر حكم عدمی اطلاق نمی شود؛ چون جعل صرفاً به احکام وجودی، اعمّ از تکلیفی و وضعی تعلق می گیرد اما حكم عدمی يك حكم مکتوب الهی نیست؛ مثلاً در کتاب اجاره مسئله ای مطرح است که آیا اشتراط ضمان از طرف موجر برای مستأجر نسبت به عین مستأجره صحیح است یا خیر؟ در ابتدا به نظر می رسد که این شرط مخالف با کتاب است؛ چون آن چه در کتاب وارد شده عدم ضمان است. اما بعضی ادعا کرده اند: شرط ضمان نسبت به عین مستأجره مخالف با کتاب نیست؛ چون عدم الضمان يك حكم مکتوب الهی نیست بلکه يك حكم عدمی است و شرط در صورتی مخالف کتاب محسوب می شود که با يك حكم مکتوب الهی یا همان حكم وجودی الهی مخالف باشد. (1) پس عده ای قائل اند که احکام عدمی حكم نیستند و بر آن ها حكم اطلاق نمی شود بلکه حكم مکتوب و مجعول الهی حکمی است که وجودی باشد.

### قول دوم

در مقابل، گروهی معتقدند: حكم عدمی هم از احکام الهی است؛ چون حكم عبارت است از «ما اعتبرها الشارع من مجعولاته التکلیفیه أو الوضعیه»، بنابراین هر چه شارع

ص: 560

---

1- . تفصیل الشریعه، کتاب التجارة، ص 587.

اعتبار کند حکم محسوب می شود و فرقی هم نمی کند آن چه اعتبار شده يك امر وجودی باشد یا يك امر عدمی بلکه مهم اعتبار کردن شارع است.

اکثر معاصرین مانند محقق خویی(1) و آیه الله فاضل لنکرانی(2) و آیه الله سیستانی(3) حکم عدمی را پذیرفته و لذا تقسیم حکم شرعی به حکم وجودی و حکم عدمی از دید آنان صحیح است.

ص: 561

---

1- . مصباح الأصول، ج2، ص560.

2- . تفصیل الشریعة، کتاب الإجاره، ص587.

3- . قاعده لاضرر و لاضرار، ص291.

به نظر ما تقسیم حکم به وجودی و عدمی صحیح است. استدلال بر این مدعا با ذکر چهار مقدمه حاصل می شود:

### مقدمه اول

عدم به حسب واقع باطل محض است و هیچ حظّی از وجود ندارد. در این جهت هم فرقی بین عدم مطلق و عدم مضاف نیست؛ چون عدم مضاف اگرچه به واسطه اضافه عدم به اشیای موجود ایجاد شده و با عدم مطلق متفاوت است اما این فقط در ذهن است و الاّ به حسب عالم واقع هیچ فرقی نداشته و هر دو باطل محض اند. بر این اساس عدم نمی تواند با چیزی اتحاد وجودی پیدا کند ولو بالعرض؛ چون عدم حقیقت و واقعیتی ندارد تا با چیز دیگری در عالم خارج اتحاد وجودی پیدا کند. اما به حسب ذهن می توان يك نحو تقرّر و تحقّقی را برای آن تصویر کرد؛ به این بیان که ذهن انسان می تواند مفهومی را خلق و تصوّر کند که در خارج وجود ندارد و آن را به عنوان يك مفهوم عدمی می شناسد؛ مثل مفهوم شريك الباری که نه تنها در خارج موجود نیست بلکه امکان تحقّق در خارج هم ندارد اما در عین حال يك مفهوم ذهنی

ص: 562

است. خلاصه آن که عدم در خارج تحققی ندارد ولی در ذهن تقرر داشته و می تواند موضوع قضایای مختلفی قرار گرفته و یا حتی بر موضوعی حمل شود.

## مقدمه دوم

برای قضیه تقسیمات متعددی ذکر شده که از جمله آن ها تقسیم قضیه به موجب و سالبه و تقسیم هر يك از این دو به محصله و معدوله است. در مجموع با توجه به اقسام مختلف معدوله هشت قسم برای قضیه حاصل می شود:

قسم اول موجب محصله مثل «زید قائم» و قسم دوم سالبه محصله مثل «لیس زید بقائم» است و از آن جا که معدوله هم به معدوله الموضوع و معدوله المحمول و معدوله الطرفين تقسیم می شود و به اعتبار این که موجب و سالبه هم دارد، در مجموع شش قسم می توان برای معدوله تصویر کرد که با احتساب دو قسم محصله مجموعاً هشت قسم حاصل می گردد.

البته ما به این تقسیمات فرعی و طولی معدوله کاری نداریم. از این رو فقط يك قسم از آن یعنی قضیه موجب معدوله المحمول را در نظر می گیریم؛ مثل «زید لا قائم» که از این جهت که در آن يك شیء بر شیء دیگر حمل شده، موجب است ولی از آن جا که محمول آن يك مفهوم سلبی و عدمی است به آن معدوله المحمول گفته می شود. قسم چهارم نیز سالبه معدوله المحمول است؛ مثل «لیس زید بلا قائم».

فرق سالبه محصله با موجب معدوله در این است که در موجب معدوله حمل السلب است؛ به این معنا که در آن يك مفهوم سلبی بر موضوعی حمل می شود اما در سالبه محصله سلب الحمل است؛ یعنی حمل يك شیء از شیء دیگر سلب می گردد. البته امام رحمه الله قسم دیگری را به نام موجب سالبه المحمول اضافه کرده و برای آن به «زید هو الذی لیس بقائم» مثال زده است. (1)

ص: 563

---

1- . معتمد الأصول، ج 1، ص 295؛ جواهر الأصول، ج 4؛ ص 408؛ مناهج الوصول، ج 2، ص 262؛ تهذیب الأصول، ج 2 ص 195.

به هر حال قضایای موجهه به موضوعی که در خارج تحقّق داشته باشد نیاز دارند و تا موضوعی نباشد نمی توان چیزی را بر چیز دیگر حمل کرد و قضیه ای تشکیل داد اما در قضایای سالبه این گونه نیست. چنان چه یکی از اقسام سالبه، سالبه به انتفاء موضوع می باشد. در قضایای سالبه که سلب الحمل عن الموضوع شده نیازی به وجود خارجی موضوع نیست اما در عین حال می بایست برای تشکیل این قضیه چیزی را به عنوان موضوع فرض کرده و يك تقررّ ذهنی به آن داد؛ به عنوان مثال موضوع در این قضیه که «پدر حضرت عیسی آب نمی خورد» وجود خارجی ندارد اما وجود و تقررّ ذهنی دارد، بر خلاف قضایای موجهه که در آن به وجود موضوع احتیاج داریم؛ چون اتحاد دو چیز با یکدیگر در ظرف واحد فرع تحقّق آن دو چیز در آن ظرف است.

محمول در قضایای معدولة المحمول نیز که يك مفهوم عدمی است، تا تقررّی نداشته باشد حملش بر موضوع معنا ندارد؛ چون به عنوان مثال بین «زید» و «لا قائم» می بایست يك نحوه اتحاد باشد تا بتوان هوویّت و این همانی را بین آن دو اعتبار کرده و گفت: زید لا قائم است. فرض اتحاد بین این دو نیز در صورتی ممکن است که هم موضوع و هم محمول يك نحوه تقررّی داشته باشند و الاّ این قضیه تشکیل نمی شود.

پس با عنایت به این که یکی از اقسام قضیه، معدولة المحمول است که در آن يك امر عدمی بر موضوعی حمل می شود، معلوم می گردد که محمول در این قضایا دارای يك نحوه تقررّ است.

#### مقدمه سوم

حقیقت حکم و قانون گذاری با صرف نظر از اختلافاتی که درباره آن وجود دارد، اعتبار و انشایی است که توسط قانون گذار صورت می گیرد و این اعتبار و انشا همان گونه که به امور وجودی متعلّق می شود به مفاهیم عدمی نیز در صورتی که يك نحوه تقررّ و تحقّق هر چند در ذهن داشته باشند، می تواند متعلّق گردد.

پس سخن ما در مقدمه سوم این است که اگر بتوان برای مفهوم عدمی يك نحوه تفرری را فرض کرد هیچ مشکل و منعی برای جعل آن وجود نخواهد داشت؛ مثلاً اگر طهارت را به معنای عدم قذارت عرفی بدانیم يك مفهوم عدمی خواهد بود اما از این جهت که می توان برای آن يك نحوه تفرری را فرض نمود، جعل شارع می تواند به آن تعلق بگیرد؛ به این صورت که مثلاً درباره آبی که قابل شرب نیست بگوید: «جعلت هذا الماء طاهراً أی جعلتُ له عدم القذارة» و محذوری هم لازم نمی آید.

## مقدمه چهارم

مواردی در شرع به عنوان حکم عدمی وجود دارد که به بعضی از آن ها در ابتدای این بحث اشاره کردیم. مثلاً گفتیم: بعضی از قائلین به جعلی بودن اباحه آن را يك امر عدمی می دانند. هم چنین بیان کردیم که ماهیات مخترع شرعی مثل صوم از دید برخی اموری عدمی هستند. فساد و طهارت از خبث و عدم ضمان نیز در نظر برخی به عنوان امور عدمی شناخته شده اند. پس مواردی از حکم عدمی در شرع وارد شده است.

## نتیجه

با ملاحظه این چهار مقدمه که «اولاً: مفاهیم عدمی تقرر ذهنی دارند. ثانیاً: در قضایای معدولة المحمول يك مفهوم عدمی بر موضوع حمل می شود و این ملازم با ثبوت و تقرر محمول است. ثالثاً: حقیقت حکم امری است که مربوط به عالم اعتبار و انشا بوده و ربطی به عالم خارج ندارد. رابعاً: نمونه هایی از حکم عدمی در شرع وجود دارد که محتاج توجیه و تأویل نیستند»، این نتیجه حاصل می شود که محذور و مشکلی برای جعل حکم عدمی وجود ندارد و اگر چنان چه محذور و مانع عقلی وجود داشت به ناچار می بایست مواردی را که در شرع وارد شده توجیه کنیم.

پس به نظر ما اصل تقسیم حکم شرعی به حکم وجودی و عدمی، صحیح و قابل قبول است. چنان چه جمع زیادی هم آن را پذیرفته اند.









اشاره

با مراجعه به کلمات و عبارات علما مشاهده می شود غیر از تقسیمات هفت گانه ای که برای حکم شرعی ذکر کردیم، تقسیمات دیگری هم برای حکم شرعی وجود دارد؛ از جمله حکم حقیقی و حکم طریقی، حکم اقتضایی و حکم غیر اقتضایی، حکم فعلی و شأنی یا حکم منجز و غیر منجز. ما نیز به صورت خلاصه بعضی از این تقسیمات را بیان می کنیم.

1. حکم حقیقی و حکم طریقی

یکی از تقسیماتی که برای حکم شرعی ذکر شده تقسیم حکم به حقیقی و طریقی است. مرحوم آخوند در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری می فرماید: حکم ظاهری، طریقی و حکم واقعی، حقیقی است. (1)

منظور از حکم حقیقی حکمی است که به لحاظ مصلحت یا مفسده موجود در متعلق آن انشا شده و همان گونه که از نامش پیداست حقیقتاً حکم محسوب می شود ولی مراد از حکم طریقی حکمی است که ناشی از مصلحت یا مفسده موجود در متعلق آن نبوده و لذا اراده و کراهت و بعث و زجر در آن محقق نیست بلکه مصلحت

ص: 569

---

1- . کفایة الأصول، ج 2، ص 49؛ کفایة الأصول، ص 277 و 278.

حکم طریقی یا در نفس امر و انشا است چنان چه مرحوم آخوند فرموده و یا همان مصلحت موجود در ورای احکام واقعی است چنان چه برخی دیگر گفته اند. (1)

مرحوم آیه الله حکیم در توضیح این دو قسم که در کلام مرحوم آخوند آمده می فرماید: حکم مجعول بر دو قسم است: حکم حقیقی که عبارت از حکمی است که ناشی از اراده یا کراهت یا رضایت است و حکم صوری که حکمی است که ناشی از این امور نیست. به نظر ایشان تفاوت حکم حقیقی و صوری در منشأ صدور موجب تفاوت دیگری نیز می شود و آن این که اگر حکم حقیقی وجوب یا استحباب باشد موضوعش مشتمل بر مصلحت ملزمه است و اگر تحریم یا کراهت باشد موضوعش مشتمل بر مفسده می باشد؛ لکن اگر حکم حقیقی اباحه باشد موضوعش نه مصلحت دارد و نه مفسده؛ چون محال است اراده به چیزی متعلق شود که در آن مصلحت نیست و یا کراهت به چیزی تعلق گیرد که در آن مفسده وجود ندارد ولی در حکم صوری چنین نیست؛ چون اساساً حکم صوری ناشی از اراده یا کراهت یا رضایت نیست. (2)

طبق این بیان حکم طریقی حکمی صوری است؛ بدین معنا که امثال ندارد و مخالفت با آن مستلزم استحقاق عقاب نیست ولی حکم حقیقی امثال داشته و مخالفت با آن مستلزم استحقاق عقاب است. در مورد اوامر امتحانی نیز ممکن است گفته شود: نمی توان آن ها را از مصادیق حکم طریقی دانست؛ زیرا در اوامر امتحانی ملاک در نفس جعل و انشا نیست بلکه غرض از صدور آن شناخت عباد است از این جهت که آیا مطیع است یا عاصی. لذا مصلحت امر امتحانی در امثال مأموریه است، در حالی که در حکم طریقی ملاک در نفس انشا و جعل است و با مجرد جعل این ملاک حاصل می شود. پس طبق این بیان اگرچه اوامر امتحانی از موارد حکم طریقی

ص: 570

- 
- 1- . دروس فی علم الأصول، ج3، الحلقة الثالثة، الجزء الاول، ص37 و36، «التکلیف الطریقی لیس الا وسیلة لتنجیز التکلیف الواقعی».
  - 2- . حقائق الأصول، ج2، ص67، حاشیه شماره 4.

دانسته شده ولی به نظر می رسد احتساب این اوامر از موارد حکم طریقیخالی از اشکال نباشد.

طبق تفسیر مرحوم شهید صدر از حکم طریقی مصلحت موجود در حکم طریقی در نفس جعل و انشا نیست بلکه مصلحت آن همان مصلحت موجود در احکام واقعی است و این حکم طریقی از وجود مصلحت واقعی که در حکم واقعی وجود دارد خبر می دهد. پس در واقع حکم طریقی برای رسیدن به مصلحت واقعی موجود در متعلق حکم واقعی است. بر اساس این تفسیر حکم طریقی امثال دارد ولی صرفاً برای تعذیر و تنجیز واقع جعل شده و خود، تنجیز و تعذیر مستقل ندارد؛ بدین معنا که اگر حکم طریقی مطابق با حکم واقعی بود و مکلف با آن موافقت کرد دو ثواب ندارد و اگر با آن مخالفت نمود دو عقاب ندارد. ایشان می فرماید: این که می گویند حکم ظاهری، طریقی است بدین معنا است که حکم ظاهری، طریقی برای تنجیز حکم واقعی مشکوک است و الا خودش مستقلاً و با قطع نظر از واقع تکلیفی ایجاد نمی کند. لذا اگر کسی در جایی که باید احتیاط کند، احتیاط نکند مستحق دو عقاب نیست بلکه فقط یک عقاب دارد ولی حکم واقعی حکمی حقیقی است که مستقلاً بر عهده مکلف می آید و موضوع حکم عقل به وجوب امثال و استحقاق عقاب بر مخالفت قرار می گیرد. (1)

پس بنا بر نظر شهید صدر حکم طریقی فقط به ملاک و مصلحت حکم واقعی اشاره می کند که مولا نمی خواهد عبد به علت جهل آن را از دست بدهد؛ مثلاً اگر عبد نمی داند کدام یک از این دو مایع شراب است، وجوب اجتناب به عنوان حکم طریقی جعل شده تا عبد به سبب جهل، به مفسده شراب واقعی دچار نشود و همین طور است در مورد اباحه.

البته ما در این مقام در صدد داوری بین نظر مرحوم آخوند و شهید صدر و این که کدام یک از این دو تفسیر از حکم طریقی صحیح است و کدام نادرست، نیستیم؛ چون

ص: 571

هر دو، حکم ظاهری را حکم طریقی و حکم واقعی را حکم حقیقی دانسته و از این راه می خواهند بین حکم واقعی و ظاهری جمع کنند، لکن صرف نظر از این تطبیق، هم مرحوم آخوند و هم شهید صدر تفسیر خاصی از حکم طریقی ارائه داده اند با آن که بین این دو تفسیر اشتراکاتی نیز وجود دارد.

آن چه در این مجال مهم می باشد این است که آیا حکم طریقی از اقسام حکم شرعی محسوب می شود یا خیر؟ در این که می توان حکم طریقی را از اقسام مجعولات شرعی دانست تردیدی نیست؛ زیرا چه طبق تفسیر اول و چه طبق تفسیر دوم به هر حال شارع حکمی را جعل کرده، لکن مسئله این است که از آن جا که حکم طریقی بنا بر هر دو تفسیر متضمن بعث و زجر نیست آیا می توان تعریف حکم شرعی را بر آن منطبق دانست؟ به نظر می رسد با توجه به آن چه سابقاً گفته شد مشکلی در اطلاق حکم شرعی بر این قبیل احکام نیست؛ زیرا ملاک در حکم شرعی بعث و زجر فعلی نیست بلکه امکان بعث و زجر که در این موارد وجود دارد، کفایت می کند.

## 2. حکم اقتضایی و حکم غیراقتضایی

این تقسیم در عبارات علما به مناسبت های مختلف و در مواضع گوناگون بیان شده که ما نخست به این مواضع اشاره می کنیم.

### اصطلاحات حکم اقتضایی

#### الف) حکم اقتضایی در مقابل حکم غیراقتضایی

يك اصطلاح حکم اقتضایی که در میان فقها مشهور و مصطلح می باشد همان مرتبه اول از مراتب چهارگانه حکم است که در کلام مرحوم آخوند وارد شده (1) و

ص: 572

---

1- . فوائد الأصول ص 81 و 148؛ درر الفوائد الجديدة، ص 70؛ كفاية الأصول ص 278 و 279.

منظور از آن همان مصلحت و مفسده ای است که در نفس اعمال و اشیا وجود دارد. بنابراین در مرتبه اول فقط مصلحت و مفسده واقعی وجود دارد بدون آن که در این مرتبه حکمی بر طبق مصلحت و مفسده موجود انشا گردد. پس اطلاق حکم به این مرتبه تحت عنوان حکم اقتضایی به این معناست که مقتضی حکم در این مرتبه موجود است و به دلیل وجود مقتضی وجود مقتضی یعنی حکم را هم فرض گرفته و به این مرتبه حکم اقتضایی اطلاق می شود.

بنابراین کاملاً روشن است که این اصطلاح از حکم اقتضایی قسمی از اقسام حکم شرعی محسوب نمی گردد و اطلاق حکم بر آن از روی مجاز و تسامح است.

از بین بزرگان هم کسی قائل نشده که حکم اقتضایی از اقسام حکم شرعی است، بر خلاف تقسیمات قبل که حداقلی برای آن وجود داشت. محل نزاع نیز که از ابتدا بر آن تأکید داشتیم این بود که آیا هر يك از این اقسام به عنوان مجعول شرعی به حساب می آیند یا خیر؟ با توجه به این مسئله از آن جا که حکم غیراقتضایی به معنایی که گفته شد یا ناظر به حکم انشایی است یا حکم فعلی، لذا نمی توان آن را در زمره تقسیمات حکم شرعی قرار داد؛ چون ناظر به مراتب حکم است و اساساً اطلاق حکم به آن از روی تسامح است؛ زیرا در واقع اقتضاء الحکم است نه حکم اقتضایی.

### **(ب) حکم اقتضایی در مقابل حکم فعلی**

معنای دیگر حکم اقتضایی ثبوت حکم برای يك موضوع بدون لحاظ عوارض و طواری است که در مقابل حکم فعلی قرار دارد. طبق این اصطلاح حکم اقتضایی حکمی مجعول و محقق شده است که به واسطه وجود موانع و عوارض فعلیت پیدا نکرده و قابل اتیان و امتثال نیست.

البته این اصطلاح مورد پذیرش همه نیست بلکه بعضی به آن اشکال کرده و به جای تعبیر حکم اقتضایی اصطلاح حکم شأنی را به کار می برند. مثلاً محقق خوئی

معتقد است اطلاق حکم اقتضایی بر این حکم محل اشکال است. (1) اما در عین حال در کلمات بسیاری از بزرگان حکم اقتضایی در مقابل حکم فعلی استعمال شده و مراد از آن نیز حکمی است که اگر مانعی در برابر آن نباشد فعلی خواهد شد.

در موارد متعددی حکم اقتضایی به این معنا استعمال شده؛ از جمله در بحث اجتماع امر و نهی در مورد صلاة در دار غصبی که مرحوم آخوند می فرماید: دلیل دو حکم در مورد اجتماع گاهی بر حکم فعلی و گاهی بر حکم اقتضایی دلالت می کند. ایشان می فرماید: اجتماع امر و نهی در جایی است که مدلول هر دو دلیل یا اقتضایی و یا فعلی باشد. (2) دیگران هم به تبع مرحوم آخوند همین مطلب را گفته اند. سپس مرحوم آخوند یکی از راه های جمع عرفی در مورد اجتماع امر و نهی را این گونه ذکر می کند: دلیل حکمی که دارای ملاک اقوی است بر حکم فعلی حمل می شود و دلیل دیگر که ملاک غیر اقوی دارد بر حکم اقتضایی حمل می گردد.

مورد دیگر از موارد اطلاق حکم اقتضایی در مقابل حکم فعلی مربوط به جمع بین احکام اولی و ثانوی است. مرحوم آخوند ادله متکفل احکام ثانوی مثل ادله نفی ضرر یا حرج را بر ادله متکفل احکام اولی مقدم دانسته و وجه تقدم را فعلی بودن احکام ثانوی و اقتضایی بودن احکام اولی ذکر می کند؛ به عبارت دیگر در مقام جمع بین احکام اولی و ثانوی می فرماید: حکم اولی، اقتضایی و حکم ثانوی، فعلی است لذا حکم ثانوی مقدم است. (3)

این معنا از حکم اقتضایی دقیقاً همان معنایی است که از حکم اقتضایی در بحث اجتماع امر و نهی

ص: 574

- 
- 1- . مصباح الأصول، ج 2 ص 12 و 46؛ دراسارت فی علم الأصول، ج 3، ص 64 و 514 محاضرات فی الأصول، ج 4 ص 213.
  - 2- . کفاية الأصول، ص 156، ج 155 و 174 \_ 175 و 383؛ فوائد الأصول، ص 146 و 148 \_ 149 و 163.
  - 3- . کفاية الأصول، ص 382.

اراده شده است. مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهی می فرماید: بنا بر قول به امتناع حکمی که در حالا اجتماع ملاک اقوی دارد بر حکمی که ملاک غیر اقوی است مقدم می شود؛ چون حکمی که ملاک اقوی دارد فعلی است ولی حکم دیگر اقتضایی. شاید در همه موارد تراحم نیز همین مسئله مطرح شود که چون امکان امثال دو حکم متزاحم در آن واحد وجود ندارد، بنابراین اهمّ بر مهمّ مقدم می شود. یکی از وجوهی که برای تقدیم اهمّ بر مهمّ گفته شده همین است که حکم اهمّ فعلی ولی حکم مهمّ اقتضایی است.

از جمله مواردی که در آن حکم اقتضایی در مقابل حکم فعلی استعمال شده بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری است. یکی از وجوهی که در جمع بین حکم واقعی و ظاهری گفته شده این است که حکم واقعی بر حکم اقتضایی و حکم ظاهری بر حکم فعلی حمل می شود. از این رو حکم ظاهری بر حکم واقعی مقدم بوده و تنافی برطرف می گردد. (1)

البته برخی در مورد این اصطلاح حکم اقتضایی تعبیر به حکم انشایی هم کرده اند، چنانچه در برخی استعمالات نیز حکم شائی را به حکم اقتضایی و حکم انشایی در مقابل حکم فعلی تقسیم کرده اند که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

بر طبق اصطلاح دوم حکم اقتضایی هم تقسیم حکم شرعی به اقتضایی و فعلی صحیح نیست؛ زیرا این یک قسم مستقل برای حکم نیست و به همین دلیل گاهی متحد با عنوان حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری و گاهی متحد با عنوان حکم اولی در مقابل حکم ثانوی است.

لذا در مجموع دو اصطلاح برای حکم اقتضایی وجود دارد که اصطلاح اول مشهور بوده و حکم اقتضایی بیشتر به این عنوان شناخته شده ولی اصطلاح دوم نیز کثیر الاستعمال است.

ص: 575



به هر حال حکم اقتضایی به هر دو معنا نمی تواند قسمی از اقسام حکم شرعی محسوب شود؛ چون طبق معنای اول ناظر به مرتبه اول از مراتب اربعه حکم است که اساساً اطلاق حکم بر آن مسامحه است و طبق معنای دوم هم يك قسم مستقل برای حکم شرعی نیست.

### 3. حکم فعلی و حکم شأنی

#### اشاره

از جمله تقسیماتی که برای حکم شرعی ذکر شده تقسیم آن به حکم فعلی و شأنی است که به يك معنا در مقابل حکم اقتضایی و غیراقتضایی قرار دارد. حکم فعلی نیز مانند حکم اقتضایی اصطلاحات متعددی دارد:

#### اصطلاح اول

مراد از حکم فعلی همان مرتبه فعلیت از مراتب اربعه حکم است؛ یعنی حکمی که به مرتبه بعث و زجر رسیده و یا به تعبیر دیگر اراده فعلی به تحقق آن متعلق شده است. این معنا از حکم طبق نظر بعضی از اصولیین همان حقیقت حکم است؛ چون همان گونه که سابقاً در بحث از حقیقت حکم گفتیم برخی حکم شرعی را عبارت از فعلية الحکم می دانند؛<sup>(1)</sup> به این جهت که قبل از مرتبه فعلیت اصلاً حکم نیست و در این مرحله است که حقیقت حکم تبلور پیدا می کند.

حال اگر مراد از حکم فعلی این اصطلاح باشد نمی توان آن را قسمی از اقسام حکم شرعی دانست بلکه این خود حکم است. هم چنین طبق نظر بعضی دیگر از بزرگان<sup>(2)</sup> که حقیقت حکم را متشکل از مرتبه فعلیت و مرتبه انشا می دانند باز هم حکم فعلی

ص: 576

1- . مجمع الافکار، ج 5، ص 25 و 148.

2- . انوار الهدایه، ج 1، ص 39 و تحریرات فی الأصول، ج 3 ص 429، حواشی مشکینی، ج 2، ص 131، تعلیقه 637 و، ص 412 تعلیقه 858؛ منتهی الدرایه، ج 4 ص 31.

نمی تواند قسمی از اقسام حکم شرعی باشد بلکه جزئی از حقیقت حکم است. البته تعبیر به حکم فعلی در کلمات این گروه کمتر وجود دارد.

پس طبق این بیان که حکم فعلی ناظر به مرتبه فعلیت بوده یا مرکب از این مرتبه و مرتبه دیگر باشد، نمی تواند قسمی از اقسام حکم شرعی محسوب شود بلکه ناظر به مرتبه سوم از مراتب اربعه حکم بوده و در مقابل حکم اقتضایی به معنای اول آن که ناظر به مرتبه اول از مراتب اربعه حکم است به کار می رود.

## اصطلاح دوم

مراد از حکم فعلی حکم طبیعت به ملا-حظه و اعتبار عوارض و طواری است. حکم فعلی طبق این معنا ناظر به مرتبه خاصی از مراتب اربعه نبوده و در برابر حکم اقتضایی به معنای دوم قرار دارد.

این اصطلاح از حکم فعلی نیز نمی تواند قسمی از اقسام حکم شرعی محسوب شود. دلیل بر این مطلب نیز همان است که درباره حکم اقتضایی به معنای دوم گفته شد. در مورد اصطلاح دوم حکم اقتضایی گفتیم: نمی توان آن را قسم مستقلی از اقسام حکم شرعی دانست؛ زیرا گاهی متحد با عنوان حکم واقعی و گاهی متحد با عنوان حکم اولی است. در مورد حکم فعلی نیز همین بیان قابل ذکر است چون حکم فعلی گاهی متحد با عنوان حکم ظاهری و گاهی متحد با عنوان حکم ثانوی است بنابراین قسمی از اقسام حکم شرعی به حساب نمی آید.

## 4. حکم منجز و حکم غیر منجز

یکی دیگر از تقسیمات حکم شرعی تقسیم آن به حکم منجز و غیر منجز است. حکم منجز یعنی حکمی که بر موافقت و مخالفت آن استحقاق

ص: 577

ثواب و عقاب مترتب می شود و حکم غیر منجز یعنی حکمی که بر موافقت و مخالفت آن استحقاق ثواب و عقاب مترتب نیست. حال آیا می توان گفت: احکام شرعی بر دو قسم اند؛ یک قسم از آن ها عقاب دارد و قسم دیگر عقاب ندارد؟

به نظر ما این تقسیم هم برای حکم شرعی صحیح نیست؛ زیرا تنجز و عدم تنجز یک حکم عقلی است پس نمی تواند از اقسام حکم شرعی باشد بلکه حتی از مراتب حکم هم نیست و در حقیقت از لوازم و آثار حکم است؛ به این معنا که لازمه بعضی از احکام این است که ثواب یا عقاب را در پی داشته باشند و بعضی دیگر این اثر را ندارند.

خلاصه سخن این که حکم اقتضایی و غیر اقتضایی، حکم فعلی و شأنی، حکم منجز و غیر منجز از تقسیمات حکم شرعی نبوده بلکه اصطلاحاتی درباره احکام شرعی می باشند که به مناسبت های خاصی استعمال می شوند.

ص: 578

بخش ششم: تقسیمات حکم \*\*\* 11

مبحث اول: حکم واقعی و ظاهری \*\*\* 15

فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم ظاهری \*\*\* 17

گفتار اول: اصطلاحات حکم ظاهری \*\*\* 19

اصطلاح اول \*\*\* 19

اصطلاح دوم \*\*\* 20

اصطلاح سوم \*\*\* 21

اصطلاح چهارم \*\*\* 21

گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 23

گفتار سوم: آرا و انظار \*\*\* 27

1. نظریه مشهور \*\*\* 27

2. نظریه محقق خراسانی \*\*\* 28

3. نظریه محقق نائینی \*\*\* 30

4. نظریه امام خمینی \*\*\* 34

5. نظریه محقق عراقی \*\*\* 35

6. نظریه شهید صدر \*\*\* 37

گفتار چهارم: نظریه برگزیده \*\*\* 41

مقام اول: امارات \*\*\* 42

مقدمه اول \*\*\* 43

1. مسلك سببیت \*\*\* 43

بررسی مسلك سببیت \*\*\* 45

2. مصلحت سلوکی \*\*\* 47

بررسی مسلك مصلحت سلوکی \*\*\* 49

3. مسلك طریقت \*\*\* 51

حق در مسئله \*\*\* 51 مقدمه دوم \*\*\* 53

مقدمه سوم \*\*\* 55

نتیجه \*\*\* 57

مقام دوم: اصول عملی \*\*\* 57

مقدمه اول \*\*\* 58

مقدمه دوم \*\*\* 58

مقدمه سوم \*\*\* 59

نتیجه \*\*\* 61

گفتار پنجم: بررسی اشکالات نظریه برگزیده \*\*\* 63

اشکال اول \*\*\* 63

پاسخ \*\*\* 64

نکته \*\*\* 66

اشکال دوم \*\*\* 66

پاسخ 67

اشکال سوم 67

پاسخ 68

گفتار ششم: مبعّادات حکم ظاهری 70

ص: 580

مبَعَد اول \*\*\* 70

مبَعَد دوم \*\*\* 71

مبَعَد سوم \*\*\* 72

فصل دوم: آثار پذیرش یا انکار حکم ظاهری \*\*\* 73

گفتار اول: اجـزا \*\*\* 75

1 . نظر محقق خراسانی \*\*\* 77

2 . نظر محقق نائینی \*\*\* 78

3 . نظر محقق عراقی \*\*\* 79

نظر برگزیده \*\*\* 80

الف) امارات \*\*\* 80

ب) اصول عملی \*\*\* 81

وجه تفصیل بین امارات و اصول در نظر برگزیده \*\*\* 82  
تنبیه \*\*\* 83

گفتار دوم: جریان استصحاب در مؤدای امارات \*\*\* 84

فصل سوم: خاستگاه جمع بین حکم واقعی و ظاهری \*\*\* 87

مقـدمـه \*\*\* 89

گفتار اول: ادله ابن قبه بر عدم امکان تعبّد به ظن \*\*\* 92

دلیل اول \*\*\* 92

دلیل دوم \*\*\* 93

گفتار دوم: محذورات تعبّد به ظن \*\*\* 95

1 . محذور مربوط به خطاب \*\*\* 96

2 . محذور مربوط به ملاك حکم \*\*\* 96

3. محذور مربوط به مبادی حکم \*\*\* 97

4. محذور مربوط به لازم خطاب \*\*\* 97

نظر محقق خراسانی درباره محذورات \*\*\* 98

محذور اول \*\*\* 98

ص: 581



محدور دوم \*\*\* 98

محدور سوم \*\*\* 99

نظر محقق نائینی درباره محدودرات \*\*\* 99

نظر بعضی از بزرگان درباره محدودرات \*\*\* 100

نظر مختار \*\*\* 100

گفتار سوم: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 102

مطلب اول \*\*\* 102

مطلب دوم \*\*\* 104

خاتمه مبحث اول: تشریح \_ قول به غیر علم \*\*\* 107

مقدمه \*\*\* 109

گفتار اول: بررسی اقوال \*\*\* 110

قول اول \*\*\* 110

قول دوم \*\*\* 113

تنقیح موضوع بحث \*\*\* 114 نظر برگزیده \*\*\* 115

صورت اول \*\*\* 116

صورت دوم \*\*\* 117

صورت سوم \*\*\* 117

صورت چهارم \*\*\* 118

بررسی صورت سوم و چهارم \*\*\* 118

گفتار دوم: نسبت تشریح و قول به غیر علم \*\*\* 119

اشکال \*\*\* 119

پ۔اس۔خ \*\*\* 120

نتایج \*\*\* 120

گفتار سوم: مولویت حرمت تشریح و قول به غیر علم \*\*\* 124

کلام محقق نائینی \*\*\* 125

ص: 582

بررسی کلام محقق نائینی \*\*\* 127

نظر برگزیده \*\*\* 127

گفتار چهارم: ادله حرمت تشریح و قول به غیر علم \*\*\* 129

ادله حرمت تشریح \*\*\* 129

دلیل اول: آیات \*\*\* 129

دلیل دوم: روایات \*\*\* 130

دلیل سوم: اجماع \*\*\* 131

دلیل چهارم: عقل \*\*\* 132

ادله حرمت قول به غیر علم \*\*\* 132

دلیل اول: آیات \*\*\* 132

دلیل دوم: اجماع \*\*\* 133

بررسی دلیل دوم \*\*\* 134

دلیل سوم: عقل \*\*\* 134

دلیل چهارم: روایات \*\*\* 135

مبحث دوم: حکم تکلیفی و وضعی \*\*\* 137

فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون تعریف حکم تکلیفی و وضعی \*\*\* 139

مقدمه \*\*\* 141

بررسی صحت تقسیم \*\*\* 141

گفتار اول: نظریه محقق نائینی و بررسی آن \*\*\* 145

نظریه محقق نائینی \*\*\* 145

بررسی نظریه محقق نائینی \*\*\* 146

گفتار دوم: نظریه امام خمینی و بررسی آن \*\*\* 151

نظریه برگزیده \*\*\* 152

تنبیه: بساطت احکام تکلیفی \*\*\* 153

قول اول: ترکیب \*\*\* 153

قول دوم: بساطت \*\*\* 153

ص: 583

نظر برگزیده \*\*\* 154

فصل دوم: کیفیت تغایر احکام تکلیفی \*\*\* 155

مقدمه \*\*\* 157

گفتار اول: نظریه تغایر به بعض ذات و بررسی آن \*\*\* 159

گفتار دوم: نظریه تغایر به مقارنات و بررسی آن \*\*\* 163

نظریه مرحوم آیه الله بروجردی \*\*\* 163

بررسی نظریه مرحوم آیه الله بروجردی \*\*\* 164

گفتار سوم: نظریه تغایر تشکیکی و بررسی آن \*\*\* 165

کلام مرحوم آخوند \*\*\* 165

کلام محقق عراقی \*\*\* 166

بررسی نظریه تغایر تشکیکی \*\*\* 166

فصل سوم: محدوده احکام تکلیفی \*\*\* 167

مقدمه \*\*\* 169

گفتار اول: شبهه کعبی و بررسی آن \*\*\* 170

شبهه کعبی \*\*\* 171

بررسی شبهه کعبی \*\*\* 171

بررسی مقدمه اول \*\*\* 172

بررسی مقدمه دوم \*\*\* 172

بررسی مقدمه سوم \*\*\* 172 گفتار دوم: اباحه، حکم تکلیفی یا وضعی؟ \*\*\* 174

قول اول \*\*\* 175

قول دوم \*\*\* 176

قول سوم \*\*\* 176

نظر برگزیده \*\*\* 177

گفتار سوم: اباحه اقتضایی و لا اقتضایی \*\*\* 178

قول اول \*\*\* 179

ص: 584

قول دوم \*\*\* 179

نظر برگزیده \*\*\* 180

گفتار چهارم: حصر عقلی احکام تکلیفی \*\*\* 181

فصل چهارم: تقسیمات مختلف حکم تکلیفی \*\*\* 183

گفتار اول: اقسام واجب، مستحب، مکروه و حرام \*\*\* 185

اقسام واجب \*\*\* 185

اقسام مستحب \*\*\* 187

اقسام حرام \*\*\* 188

اقسام مکروه \*\*\* 188

گفتار دوم: نهی تحریمی و تنزیهی \*\*\* 189

نظر محقق خراسانی \*\*\* 189

بررسی نظر محقق خراسانی \*\*\* 190

گفتار سوم: حکم الزامی و غیر الزامی \*\*\* 192

وجوه تفاوت حکم الزامی و غیر الزامی \*\*\* 192

وجه اول \*\*\* 192

وجه دوم \*\*\* 193

وجه سوم \*\*\* 193

وجه چهارم \*\*\* 194

بررسی وجوه چهارگانه \*\*\* 195

اشکال \*\*\* 196

پاسخ \*\*\* 196 فصل پنجم: محدوده احکام وضعی \*\*\* 199

مقدمه \*\*\* 201

گفتار اول: ماهیات مخترع شرعی \*\*\* 205

جهت اول \*\*\* 206

قول اول \*\*\* 206

ص: 585



قول دوم (نظر برگزیده) \*\*\* 209

جهت دوم \*\*\* 210

نظر محقق نائینی \*\*\* 210

بررسی نظر محقق نائینی \*\*\* 211

نظر امام خمینی \*\*\* 213

بررسی نظر امام خمینی \*\*\* 214

گفتار دوم: ولایت و قضاوت \*\*\* 217

نظر محقق نائینی \*\*\* 217

بررسی نظر محقق نائینی \*\*\* 218

نظر محقق عراقی \*\*\* 219

بررسی نظر محقق عراقی \*\*\* 219

نظر آیه الله فاضل لنکرانی \*\*\* 220

بررسی نظر آیه الله فاضل لنکرانی \*\*\* 220

نظر امام خمینی \*\*\* 221

بررسی نظر امام خمینی \*\*\* 223

نظر برگزیده \*\*\* 224

فصل ششم: جعل احکام وضعی \*\*\* 225

مقدمه: سیری اجمالی در اقوال \*\*\* 227

گفتار اول: نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و... \*\*\* 231

دلیل بر عدم جعل در قسم اول \*\*\* 231

الف) دلیل بر عدم جعل تبعی \*\*\* 232

دلیل بر عدم جعل استقلالی \*\*\* 235

اشکال محقق نائینی به محقق خراسانی و بررسی آن \*\*\* 237

اشکال محقق نائینی \*\*\* 237 اشکال به عدم جعل تبعی \*\*\* 237

اشکال به عدم جعل استقلالی \*\*\* 238

ص: 586

بررسی اشکال محقق نائینی \*\*\* 240

گفتار دوم: نظریه محقق نائینی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و بررسی آن \*\*\* 243

نظریه محقق نائینی \*\*\* 243

دلیل اول \*\*\* 243

دلیل دوم \*\*\* 244

تفاوت نظریه محقق نائینی و شیخ انصاری \*\*\* 244

تفاوت نظریه محقق نائینی و مرحوم آخوند \*\*\* 245

بررسی نظریه محقق نائینی \*\*\* 245

بررسی دلیل اول \*\*\* 245

بررسی دلیل دوم \*\*\* 248

گفتار سوم: نظریه محقق عراقی درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و... \*\*\* 249

نظریه محقق عراقی \*\*\* 249

بخش اول کلام محقق عراقی \*\*\* 249

بخش دوم کلام محقق عراقی \*\*\* 251

بخش سوم کلام محقق عراقی \*\*\* 251

بخش چهارم کلام محقق عراقی \*\*\* 252

بررسی نظریه محقق عراقی \*\*\* 252

گفتار چهارم: نظریه شیخ انصاری درباره جعل قسم اول از احکام وضعی و... \*\*\* 254

نظریه شیخ انصاری \*\*\* 254

بررسی نظریه شیخ انصاری \*\*\* 255

گفتار پنجم: نظریه برگزیده درباره جعل قسم اول از احکام وضعی \*\*\* 257

گفتار ششم: نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم دوم از احکام وضعی و... 259

نظریه محقق خراسانی 259

بررسی نظریه محقق خراسانی 262

اشکال محقق عراقی به محقق خراسانی در جهت اول 263

بررسی اشکال محقق عراقی 265

ص: 587

بررسی کلام محقق خراسانی در جهت اول \*\*\* 266 اشکال امام خمینی به محقق خراسانی در جهت دوم \*\*\* 268

گفتار هفتم: نظریه محقق خراسانی درباره جعل قسم سوم از احکام وضعی و... \*\*\* 271

اشکالات محقق خراسانی به شیخ انصاری \*\*\* 272

اشکال اول \*\*\* 272

اشکال دوم \*\*\* 273

اشکال سوم \*\*\* 273

بررسی اشکالات محقق خراسانی \*\*\* 274

بررسی اشکال اول \*\*\* 274

بررسی اشکال دوم \*\*\* 274

بررسی اشکال سوم \*\*\* 276

گفتار هشتم: بررسی نظریه انصاری مبنی بر نفی جعل استقلالی در احکام وضعی \*\*\* 277

بررسی نظریه شیخ به حسب مقام ثبوت \*\*\* 277

بررسی نظریه شیخ به حسب مقام اثبات \*\*\* 278

گفتار نهم: بررسی کیفیت جعل بعضی از احکام وضعی \*\*\* 281

1. ملکیت و زوجیت \*\*\* 281

2. حجیت \*\*\* 282

الف) حجیت قطع \*\*\* 283

ب) حجیت امارات \*\*\* 283

3. کاشفیت و طریقت \*\*\* 285

4. صحت و فساد \*\*\* 286

نظر محقق خراسانی \*\*\* 286

الف) صحت و فساد نزد متکلمین \*\*\* 287

ب) صحّت و فساد نزد فقها \*\*\* 288

بررسی نظر محقق خراسانی \*\*\* 290

سایر اقوال در کیفیت جعل صحت و فساد \*\*\* 294

ص: 588

5 . طهارت و نجاست \*\*\* 295

نظر شیخ انصاری \*\*\* 295

نظر محقق نائینی \*\*\* 296

بررسی نظر محقق نائینی \*\*\* 298 نظر محقق عراقی \*\*\* 300

بررسی نظر محقق عراقی \*\*\* 303

نظر برگزیده \*\*\* 305

5 . قضاوت و ولایت \*\*\* 306

6 . وکالت و نیابت \*\*\* 307

نظر محقق عراقی \*\*\* 307

نظر برگزیده \*\*\* 308

7 . رخصت و عزیمت \*\*\* 308

مبحث سوم: حکم مولوی و ارشادی \*\*\* 311

مقدمه \*\*\* 313

فصل اول: موارد استعمال حکم ارشادی \*\*\* 315

موارد استعمال حکم ارشادی \*\*\* 317

1 . ارشاد به حکم عقل مبنی بر وجوب اطاعت خدا \*\*\* 317

2 . ارشاد به حکم عقل مبنی بر حسن و قبح \*\*\* 318

3 . ارشاد به حکم عقلا \*\*\* 320

4 . ارشاد به جزئیت و مانعیت \*\*\* 321

فصل دوم: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم مولوی و ارشادی \*\*\* 323

گفتار اول: نظریه انکار حکم ارشادی \*\*\* 327

دلیل اول \*\*\* 327

بررسی دلیل اول \*\*\* 328

دلیل دوم \*\*\* 328

بررسی دلیل دوم \*\*\* 329

ص: 589



گفتار دوم: نظریه انکار حکم مولوی \*\*\* 330

دلیل اول \*\*\* 330

بررسی دلیل اول \*\*\* 331

دلیل دوم \*\*\* 331

بررسی دلیل دوم \*\*\* 332

دلیل سوم \*\*\* 332

بررسی دلیل سوم \*\*\* 333 گفتار سوم: نظریه اختلاف از حیث جهات \*\*\* 334

بررسی \*\*\* 334

گفتار چهارم: نظریه برگزیده \*\*\* 336

تنبيه \*\*\* 337

فصل سوم: بررسی وجوه فرق بین حکم مولوی و ارشادی \*\*\* 339

مقدمه: بیان اجمالی وجوه فرق بین حکم مولوی و حکم ارشادی \*\*\* 341

گفتار اول: وجه اول و بررسی آن \*\*\* 344

وجه اول \*\*\* 344

بررسی وجه اول \*\*\* 345

گفتار دوم: وجه دوم و بررسی آن \*\*\* 346

وجه دوم \*\*\* 346

بررسی وجه دوم \*\*\* 347

گفتار سوم: وجه سوم و بررسی آن \*\*\* 348

وجه سوم \*\*\* 348

بررسی وجه سوم \*\*\* 348

گفتار چهارم: وجه چهارم و بررسی آن \*\*\* 350

وجه چهارم \*\*\* 350

بررسی وجه چهارم \*\*\* 351

گفتار پنجم: وجه پنجم و بررسی آن \*\*\* 352

ص: 590

وجه پنجم \*\*\* 352

بررسی وجه پنجم \*\*\* 353

اشکال اول \*\*\* 354

پاسخ اشکال اول \*\*\* 354

اشکال دوم \*\*\* 355

اشکال سوم \*\*\* 356

گفتار ششم: وجه ششم و بررسی آن \*\*\* 358

وجه ششم \*\*\* 358

بررسی وجه ششم \*\*\* 358 احتمال اول \*\*\* 358

احتمال دوم \*\*\* 359

گفتار هفتم: وجه هفتم و بررسی آن \*\*\* 360

وجه هفتم \*\*\* 360

بررسی وجه هفتم \*\*\* 361

گفتار هشتم: نظر برگزیده \*\*\* 363

تنبيه اول \*\*\* 369

تنبيه دوم \*\*\* 370

تنبيه سوم \*\*\* 371

تنبيه چهارم \*\*\* 372

تنبيه پنجم \*\*\* 374

تنبيه ششم \*\*\* 374

تنبيه هفتم \*\*\* 375

تنبیه هشتم \*\*\* 376

تنبیه نهم \*\*\* 377

تبیین نظر بعضی از بزرگان \*\*\* 377

بررسی نظر بعضی از بزرگان \*\*\* 381

ص: 591

اشکال اول \*\*\* 382

اشکال دوم \*\*\* 383

نظر برگزیده \*\*\* 384

فصل چهارم: بررسی اختلاف در مولویت و ارشادیت برخی از احکام \*\*\* 385

گفتار اول: امر به توبه \*\*\* 387

گفتار دوم: اخبار من بلغ \*\*\* 389

نظر شیخ انصاری \*\*\* 391

نظر محقق خراسانی \*\*\* 392

گفتار سوم: امر به احتیاط و توقف \*\*\* 395

گفتار چهارم: نهی در معاملات و عبادات \*\*\* 397

گفتار پنجم: اوامر غیری \*\*\* 399

مبحث چهارم: حکم اولی و ثانوی \*\*\* 403 مقدمه \*\*\* 405

فصل اول: بررسی تقسیم حکم به اولی و ثانوی \*\*\* 407

مقدمه \*\*\* 409

گفتار اول: نظریات مختلف پیرامون حکم ثانوی \*\*\* 411

گفتار دوم: نظریه برگزیده (مرحله اول) \*\*\* 413

عدم تعدد اوامر و خطابات \*\*\* 413

ادله عدم تعدد اوامر \*\*\* 415

دلیل اول \*\*\* 415

دلیل دوم \*\*\* 416

عدم صحت تقسیم حکم به اولی و ثانوی \*\*\* 416

اشکال \*\*\* 417

پاسخ \*\*\* 418

گفتار سوم: نظریه برگزیده (مرحله دوم) \*\*\* 420

فصل دوم: نکاتی پیرامون حکم ثانوی \*\*\* 423

ص: 592

گفتار اول: عدم جریان این تقسیم در حکم ظاهری \*\*\* 425

گفتار دوم: جریان این تقسیم در احکام وضعی \*\*\* 427

گفتار سوم: جعل ثانوی \*\*\* 430

گفتار چهارم: تقسیم حکم ثانوی به مشروط و مطلق \*\*\* 432

گفتار پنجم: عناوین ثانوی \*\*\* 434

نکته اول \*\*\* 435

نکته دوم \*\*\* 435

گفتار ششم: بررسی تأثیر بعضی از عناوین ثانوی در حکم \*\*\* 437

نظر مشهور \*\*\* 437

نظر محقق نائینی \*\*\* 438

نظر امام خمینی \*\*\* 438

نظر برگزیده \*\*\* 440

فصل سوم: نسبت ادله احکام اولی و ثانوی \*\*\* 441

گفتار اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون نسبت این ادله \*\*\* 443

قول اول: حکومت \*\*\* 443 اشکال محقق خراسانی \*\*\* 444

پاسخ محقق نائینی \*\*\* 445

بررسی پاسخ محقق نائینی \*\*\* 445

قول دوم: تعارض \*\*\* 446

بررسی قول دوم \*\*\* 446

قول سوم: جمع عرفی \*\*\* 447

بررسی قول سوم \*\*\* 448

قول چهارم: تخصیص 449 \*\*\*

بررسی قول چهارم 449 \*\*\*

قول پنجم: تراحم 450 \*\*\*

بررسی قول پنجم 450 \*\*\*

ص: 593



گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 451

مبحث پنجم: حکم حکومتی و غیرحکومتی \*\*\* 453

مقدمه \*\*\* 455

فصل اول: حکم حکومتی (تعریف، بررسی تقسیم، اقسام، محدوده... \*\*\* 461

گفتار اول: نظریات مختلف پیرامون تعریف حکم حاکم \*\*\* 463

1. تعریف شهید اول از حکم حاکم \*\*\* 463

2. تعریف صاحب جواهر از حکم حاکم \*\*\* 465

3. تعریف مقدس اردبیلی \*\*\* 466

گفتار دوم: نظریات مختلف پیرامون حکم حکومتی \*\*\* 468

1. نظر علامه طباطبایی \*\*\* 468

2. نظر بعضی اعظام \*\*\* 469

3. نظر امام رحمه الله \*\*\* 469

نتیجه \*\*\* 469

4. نظر برگزیده \*\*\* 470

تفاوت حکم حکومتی با فتوا در مسائل سیاسی و اجتماعی \*\*\* 473

گفتار سوم: بررسی تقسیم حکم به حکومتی و غیرحکومتی \*\*\* 474

گفتار چهارم: اقسام حکم حکومتی \*\*\* 476

قسم اول \*\*\* 476

قسم دوم \*\*\* 476

قسم سوم \*\*\* 477

ص: 594

قسم چهارم \*\*\* 478

نکته \*\*\* 478

گفتار پنجم: محدوده حکم حکومتی \*\*\* 479

قول اول \*\*\* 479

قول دوم \*\*\* 480

قول سوم \*\*\* 481

قول چهارم \*\*\* 483

نظر برگزیده \*\*\* 484

مشروعیت حکم حکومتی \*\*\* 485

گفتار ششم: ویژگی ها و ملاک حکم حکومتی \*\*\* 487

ویژگی های حکم حکومتی \*\*\* 487

ملاک حکم حکومتی \*\*\* 488

فصل دوم: نسبت حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی \*\*\* 491

مقدمه \*\*\* 493

گفتار اول: آرا و انظار \*\*\* 495

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 498

گفتار سوم: فرق های حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی \*\*\* 502

الف) فرق حکم حکومتی با حکم اولی \*\*\* 502

ب) فرق حکم حکومتی با حکم ثانوی \*\*\* 503

نتیجه \*\*\* 504

گفتار چهارم: نظریه امام خمینی \*\*\* 505

عبارت امام رحمه الله \*\*\* 505

جمع بين عبارات امام رحمه الله \*\*\* 506

گفتار پنجم: نظريه شهيد صدر \*\*\* 511

مبحث ششم: حکم تأسيسی و امضایی \*\*\* 517

مقدمه \*\*\* 519 فصل اول: تعريف حکم تأسيسی و امضایی \*\*\* 521

گفتار اول: موارد استعمال لفظ امضا \*\*\* 523

1 . امضا در مقابل ارشاد \*\*\* 523

2 . امضا در مقابل تعبد \*\*\* 524

3 . امضا در مقابل جعل \*\*\* 524

4 . امضا در مقابل تأسيس \*\*\* 524

ص: 595

5 . حکم تأسیسی با طعم امضا \*\*\* 525

تعریف حکم تأسیسی و امضایی \*\*\* 527

گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث \*\*\* 528

نکته اول \*\*\* 528

نکته دوم \*\*\* 529

نکته سوم \*\*\* 529

نکته چهارم \*\*\* 530

نکته پنجم \*\*\* 532

فصل دوم: بررسی دیدگاه های مختلف پیرامون حکم امضایی \*\*\* 535

گفتار اول: اقوال و انظار \*\*\* 537

قول اول: مشهور متأخرین \*\*\* 537

قول دوم: امام خمینی \*\*\* 538

قول سوم: بعضی از بزرگان \*\*\* 540

گفتار دوم: بررسی نظریه بعضی از بزرگان \*\*\* 541

کلام صاحب منتقی الاصول \*\*\* 541

بررسی کلام صاحب منتقی الاصول \*\*\* 545

موضع اول \*\*\* 545

موضع دوم \*\*\* 546

موضع سوم \*\*\* 547

موضع چهارم \*\*\* 548

گفتار سوم: نظریه برگزیده \*\*\* 549

مقدمه اول \*\*\* 549

مقدمه دوم \*\*\* 549

مقدمه سوم \*\*\* 550

مقدمه چهارم \*\*\* 551

نتیجه \*\*\* 551

ص: 596

مبحث هفتم: حکم وجودی و عدمی \*\*\* 553

مقدمه \*\*\* 555

گفتار اول: تنقیح موضوع بحث و اقوال \*\*\* 558

تنقیح محل بحث \*\*\* 558

نکته اول \*\*\* 558

نکته دوم \*\*\* 559

نکته سوم \*\*\* 559

اقوال \*\*\* 560

قول اول \*\*\* 560

قول دوم \*\*\* 560

گفتار دوم: نظریه برگزیده \*\*\* 562

مقدمه اول \*\*\* 562

مقدمه دوم \*\*\* 563

مقدمه سوم \*\*\* 564

مقدمه چهارم \*\*\* 565

نتیجه \*\*\* 565

خاتمه بخش ششم \*\*\* 567

سایر تقسیمات حکم \*\*\* 569

1. حکم حقیقی و حکم طریقی \*\*\* 569

2. حکم اقتضایی و حکم غیراقتضایی \*\*\* 572

اصطلاحات حکم اقتضایی \*\*\* 572

3. حکم فعلی و حکم شانی \*\*\* 576

اصطلاح اول \*\*\* 576

اصطلاح دوم \*\*\* 577

4. حکم منجز و حکم غیر منجز \*\*\* 577

فهرست مطالب \*\*\* 579

ص: 597

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می‌شود.

برای خدمت‌رسانی بیشتر شما هم می‌توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک می‌گوییم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : ( موسسه تحقیقات رایانه‌ای قائمیه )

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109





مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

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

