



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق
علیه
صلاوة
وسلام

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

حکومت حقیقت، اقامتِ قلمرو

جلد اول

(بخش اول تا پنجم)

اساتذہ عالیہ پروفیسر نور محمد

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
۲۵	حکم: حقیقت، اقسام، قلمرو جلد ۱
۲۵	مشخصات کتاب
۲۶	اشاره
۳۰	فهرست اجمالی مجلدات سه گانه
۵۵	سخن آغازین
۵۹	پیش گفتار
۶۵	بخش اول: حقیقت حکم
۶۵	اشاره
۶۷	مقدمه معنای لغوی و اصطلاحی حکم
۶۷	اشاره
۶۷	الف) معنای لغوی
۶۷	ب) معنای اصطلاحی
۷۵	فصل اول: اعتبار
۷۵	اشاره
۷۹	گفتار اول اهمیت بحث اعتباریات
۷۹	اشاره
۷۹	جهت اول: کاربرد آن در علوم مختلف
۸۰	جهت دوم: جلوگیری از خلط بین امور اعتباری و حقیقی و انتزاعی
۸۱	جهت سوم: فرق بین اعتبار در فلسفه با اعتبار در اصول
۸۲	گفتار دوم اصطلاحات اعتباری
۸۲	اشاره
۸۲	اصطلاح اول
۸۳	اصطلاح دوم

۸۳	اصطلاح سوم
۸۴	اصطلاح چهارم
۸۴	اصطلاح پنجم
۸۶	گفتار سوم نظریه محقق نائینی و بررسی آن
۸۶	نظریه محقق نائینی
۸۸	بررسی نظریه محقق نائینی
۸۸	اشکال اول
۸۹	اشکال دوم
۸۹	اشکال سوم
۹۱	گفتار چهارم نظریه محقق عراقی و بررسی آن
۹۱	نظریه محقق عراقی
۹۶	بررسی نظریه محقق عراقی
۹۶	اشکال اول
۹۷	اشکال دوم
۹۸	گفتار پنجم نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی و بررسی آن
۹۸	نظریه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی
۹۸	اشاره
۹۹	۱. اعتبار ریاست برای رئیس قوم
۹۹	۲. اعتبار مالکیت برای مالک
۱۰۰	۳. اعتبار زوجیت بین زن و مرد
۱۰۰	ریشه نظریه علامه طباطبائی و محقق اصفهانی
۱۰۲	گفتار ششم نظریه بعضی از بزرگان و بررسی آن
۱۰۲	نظریه بعضی از بزرگان
۱۰۲	اشاره
۱۰۲	امر اول: فرق بین امر اعتباری و امر تکوینی
۱۰۳	امر دوم: انواع اعتبار و وجوه تفاوت آن ها

- ۱۰۵ تفاوت های اعتبار ادبی و اعتبار قانونی
- ۱۰۶ امر سوم: ارتباط و علاقه بین اعتبار قانونی و ادبی
- ۱۰۷ بررسی نظریه بعضی از بزرگان
- ۱۰۷ اشاره
- ۱۰۷ اشکال اول: عدم فرق بین اعتبار قانونی و ادبی از جهت حقیقت
- ۱۰۹ اشکال دوم: عدم تفاوت بین دو اعتبار از جهت هدف
- ۱۱۰ اشکال سوم: عدم تفاوت بین دو اعتبار از حیث وصف
- ۱۱۳ گفتار هفتم نظریه امام خمینی
- ۱۱۶ گفتار هشتم دسته بندی آرا و انتظار درباره اعتباری
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۷ مسلک اول
- ۱۱۷ مسلک دوم
- ۱۱۸ فرق مسلک اول و دوم
- ۱۱۹ مسلک سوم
- ۱۲۰ گفتار نهم بررسی مسلک اول
- ۱۲۰ اشاره
- ۱۲۱ اشکال اول
- ۱۲۱ اشکال دوم
- ۱۲۳ گفتار دهم بررسی مسلک دوم
- ۱۲۳ اشاره
- ۱۲۳ شاهد اول
- ۱۲۴ شاهد دوم
- ۱۲۶ گفتار یازدهم بررسی مسلک سوم و نظریه برگزیده
- ۱۲۶ اشاره
- ۱۲۸ چند نکته
- ۱۳۱ خاتمه فصل اول: امور انتزاعی

۱۳۱ اشاره
۱۳۳ گفتار اول نظریه محقق نائینی و محقق عراقی
۱۳۷ گفتار دوم نظریه برگزیده
۱۳۹ فصل دوم: انشا
۱۳۹ اشاره
۱۴۱ گفتار اول نظریه مشهور و بررسی آن
۱۴۱ نظریه مشهور
۱۴۳ بررسی نظریه مشهور
۱۴۳ اشکال اول
۱۴۵ اشکال دوم
۱۴۷ گفتار دوم نظریه محقق خراسانی و بررسی آن
۱۴۷ نظریه محقق خراسانی
۱۵۰ تفاوت نظریه محقق خراسانی و نظریه مشهور
۱۵۱ مبرّا بودن نظریه محقق خراسانی از اشکالات سابق
۱۵۳ فرق بین انشا و اخبار از دیدگاه محقق خراسانی
۱۵۳ بررسی نظریه محقق خراسانی
۱۵۴ اشکال اول
۱۵۴ اشکال دوم
۱۵۶ اشکال سوم
۱۵۶ اشکال چهارم
۱۵۸ گفتار سوم نظریه محقق اصفهانی و بررسی آن
۱۵۸ نظریه محقق اصفهانی
۱۵۸ اشاره
۱۵۹ حالت اول: تحقّق معنا بالذات در خارج
۱۶۰ حالت دوم: تحقّق معنا بالذات در ذهن
۱۶۰ صحت احتمال اول

۱۶۳	بررسی نظریه محقق اصفهانی
۱۶۳	اشاره
۱۶۳	اشکال اول
۱۶۴	اشکال دوم
۱۶۵	اشکال سوم
۱۶۶	اشکال چهارم
۱۶۷	اشکال پنجم
۱۶۸	گفتار چهارم نظریه محقق خوبی و بررسی آن
۱۶۸	نظریه محقق خوبی
۱۶۹	نقش انشا در اعتبارات عقلایی و شرعی
۱۷۱	تفاوت جمله خبری با جمله انشایی
۱۷۲	بررسی نظریه محقق خوبی
۱۷۲	اشکال اول
۱۷۳	اشکال دوم
۱۷۴	گفتار پنجم نظریه برگزیده
۱۷۴	اشاره
۱۷۵	ارکان نظر مختار
۱۷۵	اشاره
۱۷۵	رکن اول
۱۷۵	رکن دوم
۱۷۶	رکن سوم
۱۷۶	پاسخ دو اشکال
۱۷۶	پاسخ اشکال اول
۱۷۸	پاسخ اشکال دوم
۱۸۱	خاتمه فصل دوم: تنبیها
۱۸۳	تنبيه اول تقسيم انشا به حسب قصد

- ۱۸۳ اشاره
- ۱۸۳ قسم اول
- ۱۸۳ قسم دوم
- ۱۸۴ قسم سوم
- ۱۸۴ قسم چهارم
- ۱۸۵ تنبیه دوم معتبر کیست؟
- ۱۸۹ تنبیه سوم تعلق انشا به امور اعتباری
- ۱۹۰ تنبیه چهارم نسبت بین اعتبار و انشا
- ۱۹۰ اشاره
- ۱۹۱ احتمال اول: اعمیت انشا و بررسی آن
- ۱۹۳ بررسی احتمال اول
- ۱۹۵ احتمال دوم: اعمیت اعتبار و بررسی آن
- ۱۹۷ احتمال سوم: عموم و خصوص من وجه
- ۱۹۷ احتمال چهارم: تساوی و بررسی آن
- ۱۹۷ نظریه برگزیده
- ۱۹۹ فصل سوم: اراده تکوینی و اراده تشریحی
- ۱۹۹ اشاره
- ۲۰۱ گفتار اول نظریه محقق اصفهانی و بررسی آن
- ۲۰۱ نظریه محقق اصفهانی
- ۲۰۳ حقیقت اراده خداوند در نظر محقق اصفهانی
- ۲۰۵ تفاوت نظریه محقق اصفهانی با نظریه محقق خراسانی
- ۲۰۷ آثار نظریه محقق اصفهانی
- ۲۰۸ دفع یک اشکال
- ۲۰۹ بررسی نظریه محقق اصفهانی
- ۲۱۰ یک نظریه و بررسی آن
- ۲۱۱ گفتار دوم نظریه آیه الله حکیم و بررسی آن

۲۱۱	نظریه آیه الله حکیم
۲۱۴	بررسی نظریه آیه الله حکیم
۲۱۵	گفتار سوم نظریه محقق عراقی و بررسی آن
۲۱۵	نظریه محقق عراقی
۲۱۷	بررسی نظریه محقق عراقی
۲۱۸	گفتار چهارم نظریه امام خمینی
۲۱۸	اشاره
۲۱۸	بخش اول کلام امام رحمه الله
۲۱۹	بخش دوم کلام امام رحمه الله
۲۲۳	گفتار پنجم نظریه برگزیده
۲۲۵	فصل چهارم: بررسی نظریات مختلف درباره حقیقت حکم
۲۲۵	اشاره
۲۲۷	مقدمه
۲۳۰	گفتار اول آرا و انظار و بررسی آن ها
۲۳۰	۱ _ نظریه اراده
۲۳۱	بررسی نظریه اراده
۲۳۱	۲ _ نظریه اراده مبرز
۲۳۵	بررسی نظریه اراده مبرز
۲۳۶	۳ _ نظریه خطاب
۲۳۷	بررسی نظریه خطاب
۲۳۷	۴ _ نظریه انشا
۲۳۸	بررسی نظریه انشا
۲۳۹	۵ _ نظریه بعث
۲۴۰	بررسی نظریه بعث
۲۴۱	اشاره
۲۴۱	دسته بندی انظار

- ۲۴۱ مسلک اول
- ۲۴۲ مسلک دوم
- ۲۴۴ گفتار دوم نظریه برگزیده
- ۲۴۴ اشاره
- ۲۴۴ مرحله اول
- ۲۴۴ اشاره
- ۲۴۴ دلیل اول
- ۲۴۴ دلیل دوم
- ۲۴۶ دسته بندی قائلین به اعتباری بودن حکم
- ۲۴۷ مرحله دوم
- ۲۵۰ نتیجه
- ۲۵۱ بررسی دو اشکال
- ۲۵۱ اشکال اول
- ۲۵۱ پاسخ
- ۲۵۲ اشکال دوم
- ۲۵۳ پاسخ
- ۲۵۵ گفتار سوم دیدگاه اهل سنت درباره حکم
- ۲۵۹ بخش دوم: مراتب حکم
- ۲۵۹ اشاره
- ۲۶۱ فصل اول: بررسی نظریات مختلف درباره مراتب حکم
- ۲۶۱ اشاره
- ۲۶۳ گفتار اول نظریه محقق خراسانی (چهار مرتبه)
- ۲۶۳ اشاره
- ۲۶۳ مرتبه اول: مرتبه اقتضا یا شأنیت
- ۲۶۵ وجوه احتساب مرتبه اقتضا از مراتب حکم
- ۲۶۷ مرتبه دوم: مرتبه انشا

۲۶۹	مرتبۀ سوم: مرتبۀ فعلیت
۲۷۱	مرتبۀ چهارم: مرتبۀ تنجز
۲۷۳	گفتار دوم نظریه محقق اصفهانی (سه مرتبۀ)
۲۷۵	گفتار سوم نظریه شیخ انصاری و امام خمینی (دو مرتبۀ)
۲۷۷	گفتار چهارم نظریه بعضی از بزرگان (یک مرتبۀ)
۲۷۷	اشاره
۲۷۷	الف) مرتبۀ فعلیت
۲۷۸	ب) مرتبۀ انشا
۲۷۹	فصل دوم: نظریه برگزیده درباره مراتب حکم
۲۷۹	اشاره
۲۸۱	مقدمه
۲۸۳	گفتار اول عملیات حکم
۲۸۳	اشاره
۲۸۳	مرحلۀ اول
۲۸۴	مرحلۀ دوم
۲۸۴	مرحلۀ سوم
۲۸۵	مرحلۀ چهارم
۲۸۶	مرحلۀ پنجم
۲۸۷	مرحلۀ ششم
۲۸۸	گفتار دوم بررسی مراتب چهارگانه
۲۸۸	۱ - بررسی مرتبۀ اقتضا
۲۸۹	۲ - بررسی مرتبۀ انشا
۲۸۹	اشاره
۲۹۰	اشکال محقق اصفهانی به محقق خراسانی
۲۹۱	بررسی اشکال محقق اصفهانی
۲۹۱	کلام محقق ایروانی

۲۹۲	بررسی کلام محقق ابروانی
۲۹۲	کلام امام خمینی
۲۹۲	بررسی کلام امام خمینی
۲۹۳	نتیجه
۲۹۴	۳ _ بررسی مرتبه فعلیت
۲۹۴	اشاره
۲۹۴	کلام محقق نائینی
۲۹۵	بررسی کلام محقق نائینی
۲۹۶	کلام امام خمینی
۲۹۷	بررسی کلام امام خمینی
۲۹۷	انواع فعلیت
۲۹۷	اشاره
۲۹۷	کلام محقق خراسانی
۲۹۸	کلام آیه الله بروجردی
۲۹۹	کلام امام خمینی
۳۰۰	حق در مسئله
۳۰۰	۴ _ بررسی مرتبه تنجز
۳۰۱	نظریه برگزیده درباره مراتب حکم
۳۰۱	اشاره
۳۰۱	اشکال
۳۰۲	پاسخ
۳۰۵	بخش سوم: مصدر حکم
۳۰۵	اشاره
۳۰۷	مقدمه
۳۰۹	۱ . خداوند تبارک و تعالی
۳۱۲	نتیجه

۲ . پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ۳۱۴

اشاره ۳۱۴

آیات ۳۱۶

اشاره ۳۱۶

دسته اول ۳۱۶

دسته دوم ۳۱۷

دسته سوم ۳۱۸

دسته چهارم ۳۱۸

نتیجه ۳۱۹

روایات ۳۲۱

اشاره ۳۲۱

دسته اول ۳۲۱

دسته دوم ۳۲۴

دسته سوم ۳۲۴

دسته چهارم ۳۲۵

دسته پنجم ۳۲۶

دسته ششم ۳۲۸

نتیجه ۳۲۹

۳ . ائمه اطهار علیهم السلام ۳۳۰

۴ . فقیه جامع الشرایط ۳۳۳

خاتمه معانی تفویض ۳۳۴

اشاره ۳۳۴

معنای اول ۳۳۴

معنای دوم ۳۳۵

معنای سوم ۳۳۶

معنای چهارم ۳۳۷

۳۳۷	معنای پنجم
۳۳۸	معنای ششم
۳۳۸	نتیجه
۳۴۱	بخش چهارم: ملاک حکم
۳۴۱	اشاره
۳۴۳	فصل اول: تنقیح موضوع بحث
۳۴۳	اشاره
۳۴۵	گفتار اول تبیین چند اصطلاح
۳۴۵	اشاره
۳۴۶	۱. مقاصد شریعت
۳۴۶	پیشینه بحث
۳۴۹	۲ _ ۴ علل الشرایع، علت حکم، حکمت حکم
۳۵۲	گفتار دوم اقسام مصلحت و مفسده
۳۵۲	اشاره
۳۵۳	قسم اول: مصلحت و مفسده در متعلق تکلیف
۳۵۳	قسم دوم: مصلحت و مفسده در خود تکلیف
۳۵۳	قسم سوم: مصلحت و مفسده در هر دو
۳۵۳	نتیجه
۳۵۵	فصل دوم: بررسی نظریات مختلف پیرامون ملاک حکم
۳۵۵	اشاره
۳۵۷	مقدمه سیری اجمالی در آرا
۳۶۲	گفتار اول نظریه عدم تبعیت مطلقا و بررسی آن
۳۶۲	نظریه عدم تبعیت مطلقا
۳۶۲	اشاره
۳۶۲	دلیل اول: دلیل عقلی
۳۶۵	دلیل دوم: آیات

۳۶۶ دلیل سوم: روایات

۳۶۶ اشاره

۳۶۶ طائفه اول

۳۶۸ طائفه دوم

۳۶۸ دلیل چهارم: مسئله نسخ

۳۶۹ دلیل پنجم

۳۶۹ مؤید

۳۷۰ بررسی نظریه عدم تبعیت مطلقا

۳۷۰ مقام اول: بررسی ادله

۳۷۰ اشاره

۳۷۰ بررسی دلیل اول

۳۷۲ بررسی دلیل دوم

۳۷۴ بررسی دلیل سوم

۳۷۴ بررسی دلیل چهارم

۳۷۵ بررسی دلیل پنجم

۳۷۵ مقام دوم: اشکالات

۳۷۵ اشاره

۳۷۵ اشکال اول

۳۷۶ اشکال دوم

۳۷۷ پاسخ اشکال دوم

۳۷۹ گفتار دوم نظریه تبعیت مطلقا و بررسی آن

۳۷۹ نظریه تبعیت مطلقا

۳۷۹ اشاره

۳۸۰ دلیل اول: عقل

۳۸۱ دلیل دوم: آیات

۳۸۲ دلیل سوم: روایات

۳۸۵	بررسی نظریه تبعیت مطلقا
۳۸۵	مقام اول: بررسی ادله
۳۸۵	بررسی دلیل اول
۳۸۷	بررسی دلیل دوم
۳۹۱	بررسی دلیل سوم
۳۹۳	مقام دوم: اشکالات
۳۹۳	اشاره
۳۹۳	اشکال اول
۳۹۵	اشکال دوم
۳۹۹	گفتار سوم نظریه برگزیده
۳۹۹	اشاره
۳۹۹	مقدمات
۳۹۹	مقدمه اول: نزاع در مصلحت و مفسده پیشین است
۴۰۰	مقدمه دوم: نزاع در اوامر و نواهی جدی است
۴۰۲	مقدمه سوم: خداوند در افعال خود دارای غرض است
۴۰۳	مقدمه چهارم: عدم ملازمه بین وجود غرض در افعال خداوند و مصلحت و مفسده
۴۰۳	مقدمه پنجم: عدم وجود مصالح پیشین در عبادات
۴۰۵	مقدمه ششم: اقسام مصالح و مفاسد
۴۰۸	مقدمه هفتم: نسبت مسئله تبعیت با قاعده ملازمه
۴۰۹	تفسیر چهار قضیه
۴۱۳	بررسی نصوص
۴۱۳	اشاره
۴۱۳	دسته اول
۴۱۳	دسته دوم
۴۱۶	دسته سوم
۴۱۶	دسته چهارم

۴۱۸	دسته پنجم
۴۱۹	دسته ششم
۴۲۰	نسبت بین طوائف شش گانه
۴۲۱	جمع بین ادله
۴۲۳	جمع بندی مباحث گذشته
۴۲۵	نظریه برگزیده
۴۲۸	چند مؤید برای نظریه برگزیده
۴۲۸	اشاره
۴۲۸	۱. سیره عقلا
۴۲۹	۲. عدم وجود ملاک در بعضی از موارد
۴۳۰	۳. روایات
۴۳۱	۴. حدیث رفع
۴۳۳	گفتار چهارم بررسی اشکالات نظریه برگزیده
۴۳۳	اشاره
۴۳۳	اشکال اول
۴۳۵	بررسی اشکال اول
۴۳۷	اشکال دوم
۴۳۸	بررسی اشکال دوم
۴۴۱	اشکال سوم
۴۴۲	بررسی اشکال سوم
۴۴۵	بخش پنجم: کیفیت جعل حکم
۴۴۵	اشاره
۴۴۷	مقدمه
۴۵۱	فصل اول: جعل حکم و قضیه حقیقی و خارجی
۴۵۱	اشاره
۴۵۲	گفتار اول قضیه حقیقی و خارجی از نظر منطقیین

- ۴۵۳ اشاره
- ۴۵۵ نظریه حاجی سبزواری
- ۴۵۶ تفاوت نظریه ابن سینا و حاجی سبزواری
- ۴۵۸ گفتار دوم نگاهی اجمالی به قضیه حقیقی و خارجی از نظر اصولیین
- ۴۶۰ گفتار سوم نظریه مشهور و بررسی آن
- ۴۶۰ اشاره
- ۴۶۰ بخش اول کلام محقق نائینی
- ۴۶۰ تعریف قضیه حقیقی و خارجی
- ۴۶۳ تفاوت های قضیه حقیقی و خارجی در نظر محقق نائینی
- ۴۶۵ بخش دوم کلام محقق نائینی
- ۴۶۵ اشاره
- ۴۶۵ خلط در کلام اهل معقول
- ۴۶۸ خلط در کلام اصولیین
- ۴۶۹ بررسی کلام محقق نائینی
- ۴۷۰ اشکال به تفاوت اول
- ۴۷۴ اشکال به تفاوت دوم
- ۴۷۴ اشکال به تفاوت سوم
- ۴۷۵ اشکال به تفاوت چهارم
- ۴۷۶ اشکال به تفاوت پنجم
- ۴۷۶ اشکال به تفاوت ششم
- ۴۷۸ گفتار چهارم نظریه محقق عراقی و بررسی آن
- ۴۷۸ نظریه محقق عراقی
- ۴۸۱ بررسی نظریه محقق عراقی
- ۴۸۳ گفتار پنجم نظریه امام خمینی
- ۴۸۵ فصل دوم: جعل حکم و خطابات قانونی و شخصی
- ۴۸۵ اشاره

۴۸۷	مقدمه
۴۸۸	گفتار اول متعلق اوامر و نواهی از دیدگاه امام خمینی
۴۹۱	گفتار دوم مخاطب خطابات شرعی از دیدگاه امام خمینی
۴۹۵	گفتار سوم تفاوت خطابات شخصی و قانونی
۴۹۵	اشاره
۴۹۵	وجه اول
۴۹۷	وجه دوم
۴۹۸	نکته
۴۹۹	گفتار چهارم ادله و شواهد نظریه خطابات قانونی
۴۹۹	اشاره
۴۹۹	دلیل اول
۵۰۰	دلیل دوم
۵۰۰	دلیل سوم
۵۰۱	دلیل چهارم
۵۰۱	دلیل پنجم
۵۰۲	دلیل ششم
۵۰۳	دلیل هفتم
۵۰۳	دلیل هشتم
۵۰۴	دلیل نهم
۵۰۵	گفتار پنجم دو تنبیه
۵۰۵	تنبیه اول
۵۰۶	تنبیه دوم
۵۰۸	گفتار ششم آثار نظریه خطابات قانونی
۵۰۸	اشاره
۵۰۸	الف) در فقه
۵۰۸	اثر اول

۵۰۹	اثر دوم
۵۰۹	اثر سوم
۵۰۹	اثر چهارم
۵۱۰	اثر پنجم
۵۱۱	(ب) در اصول
۵۱۱	اشاره
۵۱۱	اثر اول
۵۱۱	اثر دوم
۵۱۲	اثر سوم
۵۱۲	اثر چهارم
۵۱۲	اثر پنجم
۵۱۲	اثر ششم
۵۱۳	اثر هفتم
۵۱۳	اثر هشتم
۵۱۳	اثر نهم
۵۱۴	اثر دهم
۵۱۶	گفتار هفتم بررسی اشکالات نظریه خطابات قانونی
۵۱۶	اشاره
۵۱۶	اشکال اول
۵۱۷	پاسخ
۵۱۷	اشکال دوم
۵۱۷	پاسخ
۵۱۸	اشکال سوم
۵۱۸	پاسخ
۵۱۹	اشکال چهارم
۵۲۰	پاسخ

- ۵۲۰ اشکال پنجم
- ۵۲۱ پاسخ
- ۵۲۲ اشکال ششم
- ۵۲۲ پاسخ
- ۵۲۴ اشکال هفتم
- ۵۲۶ پاسخ
- ۵۲۶ اشکال هشتم
- ۵۲۷ پاسخ
- ۵۲۷ اشکال نهم
- ۵۲۸ پاسخ
- ۵۳۰ اشکال دهم
- ۵۳۰ پاسخ
- ۵۳۱ اشکال یازدهم
- ۵۳۲ پاسخ
- ۵۳۳ اشکال دوازدهم
- ۵۳۳ پاسخ
- ۵۳۴ اشکال سیزدهم
- ۵۳۵ پاسخ
- ۵۳۶ اشکال چهاردهم
- ۵۳۶ پاسخ
- ۵۳۷ اشکال پانزدهم
- ۵۳۸ پاسخ
- ۵۳۹ اشکال شانزدهم
- ۵۴۰ پاسخ
- ۵۴۱ اشکال هفدهم
- ۵۴۱ پاسخ

نتیجه کلی	۵۴۳
خاتمه فصل دوم: عدم شرطیت علم و قدرت در تکلیف	۵۴۵
اشاره	۵۴۵
مقدمه	۵۴۷
کلام کاشف الغطاء	۵۴۸
بررسی کلام کاشف الغطاء	۵۴۹
بررسی اجمالی اقوال پیرامون شرطیت علم و قدرت در تکلیف	۵۵۱
اشاره	۵۵۱
۱. نظریه مشهور	۵۵۱
اشاره	۵۵۱
اشکال	۵۵۲
پاسخ	۵۵۲
ملاک حکم عقل به شرطیت علم و قدرت از دید مشهور	۵۵۳
۲. نظریه امام خمینی	۵۵۳
ادله امام خمینی بر عدم شرطیت علم در تکلیف	۵۵۶
دلیل اول	۵۵۶
دلیل دوم	۵۵۷
ادله امام خمینی بر عدم شرطیت قدرت در تکلیف	۵۵۸
اشاره	۵۵۸
دلیل اول	۵۵۹
دلیل دوم	۵۶۱
فهرست مطالب	۵۶۳
درباره مرکز	۵۸۹

حکم: حقیقت، اقسام، قلمرو جلد 1

مشخصات کتاب

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

وضعیت رکورد: فایا

ص: 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 مسلک اول *** 84

گفتار دهم: بررسی مسلک 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

ص: 17

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 مسلم 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

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 منعت من خلافه فلم يقدر على 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 اشتغال افعال بر مصلحت و مفسده: حکم شرعی عبارتست از علم به اشتغال افعال بر مصالح و مفاسد. 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 اشتغال 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 المتعالیه 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»⁽¹⁾.

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»⁽²⁾؛ 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.⁽³⁾ 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.⁽⁴⁾

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»⁽¹⁾.

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⁽²⁾ و تنقیح الاصول⁽³⁾ 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»⁽⁴⁾.

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⁽⁵⁾ 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. چنانچه 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 مقدمتا 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

اشاره

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 استدلال‌های علم اصول صورت گرفته، به گونه‌ای که بزرگانی مثل امام خمینی، (2) علامه طباطبایی و شهید مطهری (3) معتقدند: در بسیاری از استدلال‌های 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 می‌کند 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 می‌توان 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.

جهت سوم: فرق بین اعتبار در فلسفه با اعتبار در اصول

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 معتبر 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.

ص: 45

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 تقررشان 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 تحقق در عالم عین، بلکه آن چه تحقق 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

1- . فوائد الأصول، ج 4، پاورقی ص 382.

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 تاصل 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 يك 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؟⁽¹⁾

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 واقعیتهایی 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، ص13.

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 گویند 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 مشترک 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 اَسَد در جمله «زید اَسَد» در معنای رجل شجاع استعمال نشده؛ چون در این صورت استعاره لطفی نخواهد داشت و متکلم به جای این که بگوید: «زید اَسَد» می‌گوید: «زید رجل شجاع» و بین این دو فرقی نیست در حالی که متکلم با استعمال اَسَد می‌خواهد بگوید: زید شیر است ولی با این ادعا که اَسَد علاوه بر این که مصداق حقیقی حیوان مفترس است يك مصداق ادعایی هم دارد که همان زید است. پس متکلم در واقع معنای اَسَد را توسعه داده و فقط در این صورت است که استعاره لطف پیدا می‌کند. مرحوم شیخ محمدرضا نجفی اصفهانی صاحب وقایه الاذهان (2) و به تبع او امام رحمه الله (3) این نظریه را توسعه داده اند و از استعاره فراتر رفته و در همه مجازات این

ص: 64

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

2- . وقایة 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؛ مناہج 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 حدیك 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 يتخلص في كون التکوینی حقيقة واقعية لا تختلف باختلاف الانظار والتوجهات و تكون نسبة الذهن البشري لها نسبة العلم الانفعالی لمعلومه، بينما الامر الاعتباری عمل ذهني 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 واقعیتی 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 جوه 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 حد 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 مفاسد است تا به سوی مصالح گرایش پیدا کرده و از مفاسد 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:

ص: 69

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 گوئیم: 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 سیستمی 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 یک 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 یک محدوده وسیع‌تر، بر اساس ذوق سلیم صورت می‌گیرد. پس این گونه نیست که در اعتبار ادبی صرفاً حد یک شیء به شیء دیگر توسط یک 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 حقیقی 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 یک 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 بقاا 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، هر چند 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 الامر 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 ادعانا 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 حدودا 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

اشاره

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 موجد 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 واقعیتی را در عالم ایجاد کند و دلیلی بر این که با اعتبار بتوان واقعیتی 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 بقانا به اعتبار عقلا نیازمند است، در حالی که ایشان می گوید: حدوثا به اعتبار نیاز داشته، اما بقانا 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»⁽¹⁾ 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 تشریعی با اسباب تکوینی از حیث معنا متفاوتند؛ یعنی سبب در امور تکوینی يك معنا و در امور تشریعی 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 تشریعی، 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 واقعی 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 مسلك دوم مثل محقق اصفهانی و علامه طباطبائی تفاوت ماهوی ندارد، اکنون نوبت به بررسی اصل این مسلك می رسد که اعتبار را عبارت از اعطای حد يك چیز به چیز دیگر می داند.

این مسلك هم به نظر ما مبتلا به اشکال است؛ چون مسلك 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.

طبیعتا 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 آن ها 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 می کند؛ مثل ملکیت و زوجیت که حقیقت آن طبق این نظر نه ادعا است و نه اعطای حد چیزی به چیز دیگر، چنان چه بعضی می گویند و نه عبارت است از یک حقیقت و واقعیتی که در عالم نفس الامر پدید می آید و در بقایش محتاج به اعتبار و معتبر نیست، چنان چه بعضی دیگر گفته اند.

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، همان گونه 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 می شود؛ مثلاً وقتی می گوئیم: حیات سبب ملکیت است؛ یعنی این که حیات موضوعی را برای اعتبار عقلا ایجاد می کند تا آثاری بر آن مترتب کنند یا مثلاً وقتی عقلا می بینند لفظ بعت و قبلت در این معانی استعمال شده اند، چیزی به نام ملکیت را اعتبار کرده و آثاری بر آن مترتب می نمایند و این گونه نیست که مثلاً حیات یا ایجاب و قبول، یک سببیت حقیقی برای تحقق واقعیتی به نام ملکیت داشته باشد، آن گونه که در سببیت تکوینی مشاهده می شود. 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 هم چنین این گونه 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 کمک کند، پردازیم:

نکته اول: اعتباریات مبادی و مناشئی دارند که در حاقّ 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 می رسد 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 می شود که این امر حقیقی طبعاً 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 می توان گفت امر انتزاعی یا از يك موجود در عالم اعیان انتزاع می شود 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 می شوند؛ یعنی در خارج يك علت و يك معلولی وجود دارد که از نسبت بین آن دو علیت و معلولیت انتزاع می شوند. 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 گرفته اند به جهت رابطه ای است که با عمل و فعل مکلف دارند؛ مثلاً در عبارت «الخمير 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.

ص: 103

به نظر مشهور انشا عبارت است از: «ایجاد المعنی باللفظ فی عالم الاعتبار العقلانی»⁽¹⁾. هم چنین نقل شده

که انشا عبارت است از: «ایجاد المعنی 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 خوئی⁽²⁾ می فرماید: لفظ مدخلیتی در انشا ندارد که ما در ضمن نقل اقوال آن را مورد

ص: 105

1- . منتقی 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 فی علم الأصول، ج 1، ص 54؛ محاضرات فی 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»⁽¹⁾.

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 تسييب باللفظ الى الاعتبار العقلاني للمعنى»⁽²⁾

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»⁽¹⁾ 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: «ایجاد 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 تحقق پیدا می کند ولی با این حال ما بیزایی 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 بیزایی 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»؛ کفاية 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 می گوئیم انشا، ایجاد معنا به وسیله لفظ در نفس الامر است و به واسطه انشا، یک وجود انشایی محقق می شود، در این صورت، تعلق انشا به صفات حقیقی محال نخواهد بود؛ چون این صفات به وسیله انشا، وجود انشایی پیدا می کنند 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 می کند 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 می توانند 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 می باشد 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 می کند و هم می تواند در مواردی که نه عقلاً و نه شرعاً اثری مترتب نمی شود، 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.

مبّرًا 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 ومفاد الخبر يحكى به بعد ان كان أو يكون».

اشکال اول

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، یک 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 یک 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»⁽¹⁾ ولی مشهور قید «فی الوعاء المناسب له»⁽²⁾ یا «فی الوعاء الاعتبار العقلائی»⁽³⁾ 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.

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 یزایی 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 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 وراى 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، يك نحوه تقرر در عالم اعتبار پیدا می کند. 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 می شود مشترکند و تفاوت آن ها 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 يك اضافه اند، باید قائل شویم که معانی خبری «انشاء مع اضافه» و این بدان معنا خواهد بود که معانی خبری، مساوی معانی انشایی می باشند ولی يك 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 می باشد لکن متکلم در بعث اخباری قصد می کند که این نسبت وجود دارد ولی در بعث انشایی می خواهد این نسبت را جعل و ایجاد نماید.

اما به نظر ما نمی توان 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 گویند 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 گویند «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 الانشائیة، الا أنّ ذلك الترتب إنما هو فیما إذا قصد المنشئ معانی هذه الجمل بها لا- مطلقا والمفروض فی المقام أنّ الکلام فی تحقیق معانیها وفیما تترتب علیه تلك العبارات وبتعبیر آخر إن الجمل الانشائیة 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»⁽¹⁾، 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 و بالوجدان 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 متعاقدين 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.

اشاره

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 قسمت ها با نظر مشهور تفاوت هایی دارد. مشهور، انشا را این گونه معنا کرده اند:

«ایجاد المعنی باللفظ فی الوعاء المناسب له (1) أو فی 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 این گونه تعریف کرد: «ایجاد شیء بقولٍ او فعلٍ فی 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 .

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 معاطاة 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،⁽¹⁾ 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 انشای 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⁽¹⁾، 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 هوهویت بین دو چیز ایجاد شود. این اتحاد، اتحاد و هوهویت 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 هوهویته 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، ج 6، ص 423، ح 9؛ تهذیب الاحکام، ج 9، ص 125، ح 540؛ الاستبصار، ج 4، ص 95 ح 369؛ وسائل الشیعة، ج 25، ص 365، ح 32136؛ بحار الانوار، ج 63، ص 491، ح 31 و غیر آن.

می شود «وهبتُ هذا المال لزید»، 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، تحقّق سببی در عالم اعتباریات قصد می شود که با تحقّق 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 ترتّب 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. (1) اما با صرف نظر از این جهت، شخص انشاکننده در این قسم از انشا، تحقّق 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، تحقّق پیدا می کند و عقلا هم بر آن اثر مترتب می کنند.

قسم چهارم

در این قسم، تحقّق 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 یک 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 سبب 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 تحقّق 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

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

پس به عنوان يك قاعده کلی می توان گفت امور واقعی، قابل جعل و انشا نیستند و انشا فقط به امور اعتباری تعلق می گیرد که در آن گاهی يك حکم و گاهی يك موضوع، اعتبار می شود.

اشاره

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 عقلا 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 عقلا 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 يك سبب و مسبب اعتباری وجود دارد و سببیت از آن دو انتزاع می شود. پس تأثیر و نفوذ یا همان سببیت، يك 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 يك معنای انتزاعی باشد که ما آن را از يك اثر و مؤثری در عالم اعتبار انتزاع کنیم، آن گونه که سببیت را از يك 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 «انفذت» 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،⁽¹⁾ 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»⁽¹⁾ 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 تحقق پیدا کرده ولی حکمی انشا نشده است؛ زیرا اگر اعتبار محقق 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 محقق است ولی انشا محقق 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 محقق 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.

چنان چه 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 مسئله‌ای 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 یک 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 یک 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 تحريك 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 تحريك 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 تحقق 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 تحريك 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 مقدور 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، مقدور 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 خارجا 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 تحقّق 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 تشریحی 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 تشریحی نه در نفس نبی و نه در نفس ولی خدا شکل نمی گیرد؛ چون همان طور که گفتیم اراده تشریحی 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 تشریحی نه تنها در مورد خداوند وجود ندارد بلکه به همان ملائک در نفس نبی و ولی هم تحقق پیدا نمی کند، بر خلاف مرحوم آخوند که معتقد است اگر چه اراده تشریحی 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 تشریحی 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 تشریحی تحقق پیدا نمی کند. البته این که ایشان می گوید اراده تشریحی 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 اشكال مقدر مطرح کرده است. ایشان می فرماید: ممکن است اشكال 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 کافرنند. حال اشكال 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 اشكال 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 زجر و تحریک و

منع خداوند علت تامه بود، دیگر مکلف مختار نبوده و مجبور محسوب می شد، 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 می تواند 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 می فرماید: «حکم شرعی عبارت از انشا به داعی جعل داعی است» یعنی خداوند تبارک و تعالی می خواهد 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 مفصل ترین بیانی است که در این زمینه وارد شده است.

بررسی نظریه محقق اصفهانی

به نظر می رسد 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 می شود اراده نمی تواند به فعل دیگری متعلق شود و لذا این نظریه و هم چنین نظر محقق نائینی که نزدیک به نظر ایشان است مردود می باشد.

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 می تواند به فعل غیر تعلق گیرد.

اشکال این است که: این ادعا بدون دلیل است. ایشان به چه دلیل و ملاکی ادعا می کند که اراده تشریحی تنها در صورتی به فعل غیر، تعلق می گیرد 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

1- . الحاشية على كفاية الأصول، ج 1، ص 164.

نظریه آیه الله حکیم

نظر مرحوم آیه الله حکیم صاحب مستمسک متفاوت با دو نظر گذشته است. ایشان در بیان فرق بین اراده تشریحی 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 می باشد این است که اگر ملاک اراده گیری 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 می گیرد که علم به

حصول آن مراد نفسی وجود داشته باشد و در صورتی علم به تحقق این مراد در خارج حاصل می شود که علم به تحقق بقیه مقدمات هم باشد؛ چون این فعل تنها با تشریح که یکی از مقدمات تحقق فعل در خارج است محقق نمی شود. پس در صورتی می توان اراده گیری 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 می داند که این فعل از ناحیه مکلف صادر نمی شود 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 اراده گیری 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 نمی شود، ولی در پاسخ می گوئیم 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 تشریحی 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 تکویناً 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 محرمات 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- . كفاية 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- . الحكمة المتعالية، 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 الشئی و حقیقته و إلاّ یتمکن تقسیم الشئیء 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»⁽¹⁾ 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.

فصل چهارم: بررسی نظریات مختلف درباره حقیقت حکم

اشاره

ص: 189

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⁽¹⁾ 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 بعضا در لسان متأخرین با عنوان اراده تشریعی نیز یاد می شود.⁽²⁾

ص: 194

1- . الاقتصاد، ص 61؛ ایضاح الفوائد، ج 1، ص 4؛ الکافی فی الفقه، ص 34؛ نهاية النهایة، ج 1، ص 104.

2- . بحوث فی علم الأصول، ج 2، پاورقی ص 284؛ منتهی الدراییه، 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».⁽¹⁾ بعضی دیگر از اصولیین از جمله

ص: 195

1- . نهاییة الأفكار، ج3، ص9، و ج4، ص163 «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 ينبغي أن يعلم 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» نهاییة الأفكار، ج1، ص158.

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 فالانی 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 آن ها 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 می شوند و این باطل است.

ثانیاً: بر فرض هم که نسبت خطاب لفظی و حکم شرعی نسبت دال و مدلول نباشد یعنی هیئت انشا صرفاً وسیله ای 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 می فرماید: حتی اگر بگوییم حکم شرعی از خطاب شارع انتزاع می شود ولی انتزاع هم بدون جعل ممکن نیست بلکه اگر قرارداد و اعتبار عقلایی وجود داشته باشد آن گاه می توان 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 می شود.⁽¹⁾

4_ نظریه انشا

جمعی از اصولیین حکم شرعی را عبارت از انشا می دانند. محقق خراسانی از جمله کسانی است که حکم شرعی را همان حکم انشایی می داند،⁽²⁾ هر چند ایشان برای حکم

ص: 201

1- . تهذیب الأصول، ج2، ص375.

2- . کفایة الأصول، ص88.

شرعی مراتب اربعه را قائل شده است. محقق اصفهانی نیز حکم شرعی را انشا به داعی جعل داعی دانسته⁽¹⁾ و مرحوم آیه الله بروجردی هم حکم شرعی را عبارت از انشا می داند.⁽²⁾ 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.⁽³⁾

چنانچه ذکر شد به نظر محقق اصفهانی حکم شرعی عبارت از انشا به داعی جعلی داعی یا انشا به داعی بعث و زجر است.⁽⁴⁾ 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 جعلی است؛ یعنی حتماً توسط جعلی، لازم است. دلیل بر این مطلب به نظر وی آن است که وجود انشایی عبارتست از «وجود معنی به وجود لفظ تنزیلاً»، چنانچه 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، چنانچه جمعی نیز بر این باورند ولی این که توسط جعل

ص: 202

-
- 1- . نهاییه الدراية، ج 1، ص 221.
 - 2- . لمحات الأصول، ص 286.
 - 3- . فوائد الأصول، ج 3، ص 104 «ليس لنا في الواقع حكم انشائي في مقابل الحكم الفعلي، بل الذي يكون هو انشاء الحكم على موضوعه، فعند تحقق ذلك الموضوع يكون الحكم فعلياً لا محالة ومع عدم تحققه لا يكون في الواقع حكماً اصلاً».
 - 4- . نهاییه الدراية، ج 1، ص 221.

داعی لازم باشد، محل اشکال است. آن چه محقق اصفهانی را وادار کرده تا در تعریف حکم شرعی به توسط 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.⁽¹⁾

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 بعث نیز قابل قبول نیست و نمی توان حقیقت حکم شرعی را عبارت

از بعث 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 اشمال 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 کدامیک 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 عقلاً 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 آن چه 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 «اللَّهِ عَلَي النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (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 امتثال 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 عبد به طریقی از اراده مولا اطلاع پیدا کند در حالی که او نه به صورت اخبار و نه به صورت انشا چیزی نگفته، معذک عبد 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 سابقاً 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 حتماً 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، ص42.

2- .الحکم الشرعی، حصری، ص21.

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⁽¹⁾، شهید ثانی⁽²⁾ و علامه بنابر آن چه به ایشان نسبت داده شده⁽³⁾ حکم شرعی را به معنای خطاب شرعی دانسته اند. از متأخرین نیز، مرحوم آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی⁽⁴⁾ 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

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.

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 تعابیر 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 تعابیر مختلفی ارائه شده است. بعضی آن را يك تعبير 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 لازمة 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 استحبابی است وجود یک مصلحت راجحة 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 راجحة 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.⁽¹⁾ 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.⁽²⁾

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 مقتضى 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- . نهاية 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 والمخصّصات 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 یک طریق علمی و حجت عرضی مانند اماره به مکلف می رسد و گاهی از یک 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، حاشیة الكفایة، ج 2، ص 190: «التنجز وهو كون التكليف بحيث يترتب العقاب على مخالفته».

3- . منتهی الدرایة، 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» و ج 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 می‌داند، تصریح می‌کند 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 می‌فرماید: 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 نمی‌شود و از مراتب حکم حقیقی محسوب نمی‌گردد. 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 شأنت 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 مدنیه 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 یک 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 یک 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: «هذا نحو من الوجود لم نوفق إلى اليوم لمعرفة». 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 مفاسد 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 الدراية «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 الدراية، ج 1، ص 221 و 228 و 281 و غیر آن.
 - 4- . منتهی الدراية، ج 4، ص 30 «والمراد بالفعلية بعث المولى وزجره، بأن يقول: «افعل» أو «لا تفعل» مع عدم وصوله الى المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمي فلا توجب مخالفته حينئذٍ ذمًا ولا عقابًا».

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: «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (1) و «انشاء الحكم» 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 وجوب 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 مفسده 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 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. بله 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»،⁽¹⁾ 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⁽²⁾ مرتبه انشا مرتبه ای است که در آن حکم بر اساس مصالح و مفاصد و ملاکات انشا می شود، بدون آن که بعث و زجر فعلی محقق گردد؛ مانند کثیری

ص: 253

1- . نهاییه الدراية، ج2، ص37؛ تنقیح الأصول، ج3، ص19.

2- . فوائد الأصول، ص81 .

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 آن جا 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 قطعا محال می‌باشد؛ چون اراده بدون انگیزه قطعا محال است. (3)

ص: 254

1- . نه‌ایة الدراية، ج 2، ص 79 _ 78.

2- . همان، ص 341.

3- . نه‌ایة الدراية، ج 2، ص 148.

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 ایروانی

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 مشخصات و حدود و قیود آن را به وقت دیگری وامی‌گذارد. پس طبق نظر ایشان احکام انشایی احکامی هستند که در آن‌ها ملاحظه قیود و مشخصات نشده و زمان اجرای آن‌ها نرسیده و بعث حقیقی در آن‌ها محقق نشده است. (1) نمونه این احکام، مطلقات و عموماتی است که هنوز مشخصات 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 مشخصات 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 بدانند. 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 زجری 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 فلاں 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 و جوب 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 والفعلي... فالشأني: عبارة عن الإنشاء الصادر بداعي البعث مع عدم تعلق علم المكلف به. والفعلي: 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 أن يعبر عن الثالثة «بالفعلي قبل التنجز» وعن الرابعة «بالفعلي مع التنجز». وص 420. البته در تقریرات درس ایشان توسط امام خمینی این گونه آمده است: «فإن الحكم الفعلي 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 ومحركاً بخلافه بعد تعلقه وليست له إلا مرتبة واحدة؛ منجزة بعد تعلق العلم به وغير 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 یک 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» يك 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 يك 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 عبد به تکلیف و حکم چه اثری دارد؟ همه فایده و ثمره حکم، دائر مدار علم و اطلاع عبد 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

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). هر چند 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

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 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 می‌شود و پیامبر صلی الله علیه و آلهدر آن محدوده حق تصرف داشته و می‌تواند 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 می‌توانیم از این تفویض، مقام و شأن جعل حکم را برای پیامبر صلی الله علیه و آله استفاده کنیم.

از بعضی آیات و روایات استفاده می‌شود که به پیامبر در جعل حکم اذن داده شده و ما به تعدادی از آن‌ها اشاره و این بحث را طی دو قسمت دنبال می‌کنیم.

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 يُطِعِ اللَّهَ - وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ 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 مستقلى 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 مستقلى 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 مستقلى 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 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 و گرنه 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 «قَضَى»، «حَكَمَ» و «نَهَى» 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 «قَضَى» 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 حَتَّى 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 ونهاکم» به پیامبر صلی الله علیه و آلهاسناد داده شده است. اسناد اموری مانند قضاوت، حکم کردن و نهی نمودن به پیامبر صلی الله علیه و آلهدلیل بر آن است که این امور از پیامبر صلی الله علیه و آلهصادر 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 آلهعلاوه 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 آلهبه 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 آلهعلاوه 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 آلهذکر شده، در حالی که اگر پیامبر صلی الله علیه و آلهفقط دارای شأن تبلیغ و تبیین احکام الهی می بود اطاعت و عصیان مستقلاً نداشت و بر مخالفت و موافقت او نیز ثواب و عقاب مستقلاً 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 آله تفویض 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 عبد الله عليه السلام فسمعته يقول: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلِيَّ 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- . بحار الانوار، 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 الحججه، 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 قراینی 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 وَآلِ 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 صلى الله عليه وآله و آله و ائمه علیه 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 عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ 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 يَفْسَمْ لِلْجَدِّ شَيْئًا وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَطْعَمَهُ السُّدُسَ فَأَجَازَ 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 عَنْ 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 لِيَسُوسَ عِبَادَةَ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفِّقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ فَتَأَدَّبْ 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 الْوَشَّاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَةَ بْنِ عَنْ 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 يَعْبُدُهُ» (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 مُسکرات 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 شَيْئاً وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَطْعَمَهُ السُّدْسَ فَأَجَارَ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ لَهُ ذَلِكَ» (2) خداوند تبارک و تعالی فرائض را تقسیم کرد ولی برای جدّ چیزی قرار نداد، لکن پیامبر صلی الله علیه و آله سهمی را برای جدّ 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 هر یک از 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، هرچند 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 الْخَيَّاطِ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» قَالَ: أَعْطَى سَيِّدَ لَيْمَانَ مُلْكًا عَظِيمًا ثُمَّ جَرَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْهَفْكَانَ لَهُ أَنْ يُعْطِيَ مَا شَاءَ مِنْ شَاءٍ وَيَمْنَعَ مَنْ شَاءَ وَأَعْطَاهُ اللَّهُ أَفْضَلَ مِمَّا أَعْطَى سَيِّدَ لَيْمَانَ 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» (1).

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.

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 الله صلی الله علیه و آله والی الأئمة سلام الله علیهم فی أمر الدین»⁽¹⁾ درباره تفویض و معانی مختلف آن بحث مبسوطی را ذکر کرده است.⁽²⁾

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، امامت 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 الحجج، باب التفویض الی رسول الله والی الأئمة 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 می‌کنند: 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: تقویض 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 گونه‌ای 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 السلا میچیزی 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 عزو 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 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 الی 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 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.

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

فصل اول: تنقيح موضوع بحث

اشاره

ص: 307

اشاره

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 اساساً 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 صرفاً 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 یک 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، ج 2، الباب الثالث: فی تقاسیم العلل والأصول، ص 79.

2- . الغزالی، المستصفی، ص 174: «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 تتعاضد ایضاً 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.

اشاره

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، اجزاء، 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 می‌گیرند 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 می‌شود؛ 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 می‌شود 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 مفسده 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 مفسد 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 مفاسد 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 مفاسد 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 مفاسد 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 قبحه 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.⁽¹⁾

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- . المستصافی 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 مفاسد واقعی ملازمه ای وجود ندارد؛ به عبارت دیگر این عده به حسن و قبح ذاتی اشیا معتقد بوده، اما تبعیت احکام از مصالح و مفاسد 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 مفاسد واقعی است.

1. «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ»⁽¹⁾. 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.⁽²⁾

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 طیبیات 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 طیبیات 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 إِصْبَعًا مِنْ أَصَابِعِ 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 وَيَحْرِمُ 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 يك کلام معامله را حلال و يك 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 ملزومه ای ندارد. هم چنین در مثل لحم خنزیر نیز باید بگوئیم خوردن مقدار کمی از آن حرام نیست؛ چون قطعاً در این مقدار، مفسده ملزومه 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.

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:

«إِنَّ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُكَلِّفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلاً مِنَ الْأَفَاعِيلِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ وَلَا مَعْنَى قِيلَ لَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرٌ عَابِثٌ وَلَا جَاهِلٌ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَأَخْبِرْنِي لِمَ كَلَّفَ الْخَلْقَ قِيْلَ لِعَلِّ» (2).

ص: 334

1- . بقره: 129، آل عمران: 164، عنكبوت: 45، جمعه: 2.

2- . بحار الانوار، ج 6، تتمه کتاب العدل و العمداد، باب 23 من تتمه 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»⁽¹⁾، 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»⁽²⁾.

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- . انبياء: 23.

2- . تفسير كنز الدقائق، ج 8، ص 400؛ التوحيد 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 مفاسد 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 مفاسد 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 مفاسد واقعی مسئله نسخ بود؛ به این بیان که نسخ احکام، خود دلیل بر عدم وجود مصلحت و مفاسد واقعی است؛ چون اگر چیزی دارای مصلحت و مفاسد واقعی باشد حکم مربوط به آن که طبق فرض ناشی از این مصلحت و مفاسد است قابل نسخ نخواهد بود.

اشکال ما به این دلیل اجمالاً آن است که نسخ هم هیچ منافاتی با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ندارد؛ چون مدعای قائل به عدم تبعیت این است که احکام مطلقاً و به نحو سلب کلی تابع مصالح و مفاسد واقعی نیستند، در حالی که نهایت دلالت این دلیل آن است که عدم تبعیت رافی 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.

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 يقتضى تلك الاحكام»: (1) فرقه ای گمان کرده که خداوند تبارک 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 درک نکرده ایم و عدم درک ما به معنای عدم وجود مصلحت و مفسده نیست. (2)

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 مفسد 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 مفاسد واقعی در اشیا است. طبق این نظریه احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدی است که از قبل در متعلق آن ها وجود دارد و چه بسا این مصالح و مفاسد قابل درک نباشند، اما عدم درک آن ها دلیل بر عدم وجود مصالح و مفاسد 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 الجديده، ص 118 و 128 وكفاية 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 مفاسد موجود در متعلقات را نمی پذیرد چنان چه می فرماید: «... هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد فی المأمور به و المنهى عنه بل إنما هی تابعة لمصالح فیها كما حَقَّقناه فی بعض فوائدنا» كفاية الأصول، ص 309، بله نهایت این است که با ملاحظه کلام ایشان در فوائد الأصول ص 132 _ 130، می توان گفت: ایشان مصالح و مفاسد 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»⁽¹⁾ 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 مفسادی 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»⁽¹⁾ 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 يُقَرَّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ...»⁽²⁾

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 مفاسد 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 عَنْ 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 تَذَكُّرٌ أَنْ بَعْضَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحِلَّ شَيْئًا وَلَمْ يُحَرِّمْهُ لِعِلَّةٍ أَكْثَرَ مِنَ التَّعَبُّدِ لِعِبَادِهِ بِذَلِكَ قَدْ صَلَّى 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.

حُسْرًا نَا مُبِينًا لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ لَكَانَ جَائِزًا أَنْ يَسَّ تَعْبُدَهُمْ بِتَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ وَتَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ حَتَّى يَسْتَعْبِدَهُمْ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَأَعْمَالِ الْبِرِّ كُلِّهَا وَالْأَعْيَادِ لَهُ وَلِرُسْدِهِ وَكُتُبِهِ وَالْجُحُودِ بِالزَّانَا وَالسَّرِقَةِ وَتَحْرِيمِ ذَوَاتِ الْمَحَارِمِ وَمَا أَشَدَّ بِهِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي فِيهَا فَسَادُ التَّدْبِيرِ وَفَنَاءُ الْحَلْقِ إِذِ الْعِلَّةُ فِي التَّحْلِيلِ وَالتَّحْرِيمِ التَّعْبُدُ 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 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 مطلقاً

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، ج 2، باب 385، باب نوادر العلل، ص 592، ح 43؛ بحار الانوار، ج 6، تتمه كتاب العدل والمعاد، باب 23 من ابواب العدل، ص 93، ح 1؛ مكاتيب الائمة، ج 5، ص 111.

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»⁽¹⁾ 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»⁽²⁾ 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»⁽³⁾ 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»⁽¹⁾ 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»⁽²⁾ 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 متعلق 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»⁽¹⁾ بود. این آیه هم در مقایسه با آیات دیگر ظهور بیشتری در مدعا دارد؛ چرا که در آن امر خدا متعلق 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 مفاسد 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 شد و می فرمود: «ان الله لا يأمر الا بالعدل والاحسان وابتاء 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 یقرّبکم من الجنة ویباعدکم من النار الا وقد امرتکم به وما من شیء یقرّبکم 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 میّت 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 يُورِثُ الْمَاءَ الْأَصْفَرَ...»⁽¹⁾ 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 مفسدات واقعی می‌باشند و این در حقیقت، تبعیت را به نحو موجه جزئیّه اثبات می‌کند و دلالت بر تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسدات 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 جزئیّه تعبدی باشند منافاتی ندارد. پس این که امام علیه السلام 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 مفسدات، 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 ائْتِلَاءٌ وَقَصَاءٌ» (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: «تُمْ أَمْرًا 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 الدِّينَ 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 گوئیم 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 متعلقشان 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 آن‌ها 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 لابلائی 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 تعلّق 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 مفاسد 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 مفاسد نسبت به حکم بدان معنا نیست که

مصالح و مفاسد، علت تامه حکم باشند، بلکه علاوه بر مصالح و مفاسد، نیاز به علت فاعلی؛ یعنی اراده خداوند و علت غایی نیز می باشد و کسانی هم که معتقدند مصلحت و مفاسد 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»،⁽¹⁾ 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⁽²⁾.

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»⁽³⁾

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- . كفاية الأصول، ص 69.

5- . كافي، ج 1، كتاب التوحيد، باب الابتلاء والاختبار، ص 152، ح 2؛ التوحيد للصدوق، باب 57، ص 354، ح 3؛ بحار الانوار، ج 5، كتاب 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 توهّم شود امر جدی با امر تقیه ای فرقی ندارند؛ چون در هر دو تحقق مأموریه مورد نظر است، ولی این توهّم 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 هرچند 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 صلاه را اختراع و سپس به خاطر حسن و مصلحتی که در آن وجود دارد بدان امر نماید بلکه صلاه 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.⁽¹⁾ 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 الهداية، 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 نکرده اند 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 معنى لكون متعلقاتهما ذات مصلحة أو مفسدة بل الاحکام الوضعية تتبع المصالح والمفاسد فی جعلها وانشائها».

بعضی کلمات شیخ انصاری و محقق خراسانی⁽¹⁾ 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 ببینیم 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 مفسد 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 مفساد 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 ثباتات 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 مفساد جعل شده اند با این تفاوت که گاهی این مصالح و مفساد، 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 مفسادند. 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 مفساد 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 متحمّل مسئله تبعیت و هم می تواند متحمّل 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: «فَبُظِّلِم مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ»⁽¹⁾، سابقاً گفتیم طبق این آیه می توان ادعا کرد که حداقل در این مورد تبعیت حکم تحریم از يك مفسده واقعی فی الجمله منتفی است؛ چون طیبیات 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 مفاسد موجود در متعلقاتشان نباشند.

2. مورد دوم آیات منسوخه⁽²⁾ است. از این آیات هم می توان نفی تبعیت را فی الجمله استفاده کرد؛ چون اگر احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی باشند، بدین معناست که قبل از جعل، مصالح و مفاسدی در متعلقات احکام وجود داشته که قابل تغییر نیستند، در حالی که نسخ به معنای تغییر یافتن این مصالح و مفاسد است و از آن جا که نسخ یقیناً واقع شده معلوم می شود که حداقل برخی از احکام تابع مصالح و مفاسد 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 عَنْ قَبِيحٍ» (1) خداوند تبارک و تعالی امر نکرده تو را مگر به حُسن 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 حُسن 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 عَدَاةٍ عَنْ بَعْضِ رَجَالِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَمْرَ وَالْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخِنْزِيرِ 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 يَقُومُ بِهِ أَبْدَانُهُمْ وَمَا يُضِلُّهُمْ فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَأَبَاحَهُ وَعَلِمَ مَا يَضُرُّهُمْ فَنَهَاهُمْ 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 الحیوان 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 کند 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 تَذَكُّرًا 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 بِالزَّانَا 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 لِيَلْوِثَكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن 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 سابقاً 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 ملائک را تبعیت از مصالح و مفسد 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 مفسد واقعی را فی الجمله اثبات می کند و دیگری تبعیت را فی الجمله نفی می نماید و هر یک 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⁽¹⁾ 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.⁽²⁾ 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 الْجَمَاعُ 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 را فی الجمله 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 «فَبُظِّلِم مِّنَ الدِّينِ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِم طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ»⁽¹⁾ به این مطلب اشاره شده است.

ص: 391

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 مفاصد 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 حتماً 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 «لامرتهم 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، ج 3، کتاب الطهارة، باب 15 باب السواک، ص 22، ح 1؛ وسائل الشیعة، ج 2، کتاب الطهارة، باب 3 من ابواب السواک، ص 17، ح 4؛ من لا یحضره الفقیه، ج 1، باب السواک، ص 55، ح 123.

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 منت برداشته شده اند. حال اگر احکام تابع ملائکات و مصالح و مفاسد 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.⁽¹⁾ 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 جزئیه 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 جزئی 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 الأُصول، 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 بازمی 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»، (1) 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 قبیح در عنوان بحث؛ یعنی تبعیت احکام از حسن و قبیح 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 قبیح سه معنا دارد و معنایی که محل نزاع می‌باشد همین معنا از حسن و قبیح؛ 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 قبیح به معنای مدح و ذم، معقول نیست. اشکال ما به ایشان این است که اگر گفته می‌شود: احکام تابع حسن و قبیح 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 قبیح به معنای مدح و ذم باشد»، وارد نیست.

ثانیاً: به نظر ما حسن و قبیح به معنای مدح و ذم جدا از حسن و قبیح 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

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 انظار مختلفی وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد. این بخش در ضمن چند فصل ارائه خواهد شد، لکن شایسته است مقدماتی 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 بعضاً 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.»⁽¹⁾

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.

اشاره

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، ص 28 _ 30.
 - 2- . شرح المنظومه، ج2، ص 214 «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، ص 248.
 - 3- . نهاية الدراية، ج 1، ص 330؛ الحاشية على تهذيب المنطق، ص 278.
 - 4- . شرح المواقف، ج2 ص 179: «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، ج 1، ص 248.
 - 5- . شرح مطالع، ص 130.
 - 6- . شرح المنظومه، ج 2، ص 218؛ «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، ص 96.

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 بپردازیم.

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، بگری 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

1- . شرح المنظومه، ج 1، ص 235_ 249.

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: «الخمیر 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 يتعلّق لنا غرض بالعقلية و الطبيعية، و انما المهمّ بيان الفرق بين الخارجية 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 تخلّص 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 يك 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 ملاك 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 آن ها نیز مورد خطاب قرار گیرند. اما در قضایای حقیقی، خطاب علاوه بر مشافهین شامل معدومین و غایبین هم می شود.

بر این اساس، ایشان معتقد است همان گونه که خطاب در قضایای حقیقی به حسب مقام ثبوت شامل غایبین و معدومین می شود، اثباتاً هم آن دورا شامل می گردد؛ 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 می شود 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 می شود. بر خلاف قضیه خارجی که در آن توجّه خطاب به غایبین و معدومین محتاج به مؤونه زائده که همان مسئله تنزیل و عنایت است می باشد. (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 می باشد؛ چون موضوع در قضیه خارجی افرادی دارند، 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 می شود؛ 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 می کند 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 «إذا 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 ناسخ 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 ناسخ 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 عدّه 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 سابقاً 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. (1) 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» (2) 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 نمی خواهد بفرماید: قضایای شرعی از قبیل قضیه «الانسان نوع» می باشند؛ 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 می باشد.

بنابراین در مجموع می توان 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.⁽¹⁾

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.⁽²⁾ 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...»⁽¹⁾ و در جای دیگر می فرماید: «... إنَّ متعلّق الأحكام ليس الوجود الخارجي...»⁽²⁾

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 «أَقِيمُوا 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»⁽¹⁾ 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، وج 3، ص 414 _ 415؛ تهذیب الأصول، ج 1، ص 439 و 438 وج 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 شاهدهی 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 اللهمی 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 مكلفین در بعضى از احوال و نسبت به بعضى از مكان ها عاداتاً 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، تعدد خطاب امری لغو و مخالف با حکمت است. پس قول به تعدد 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 تعدد 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 انشانات 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

ص: 467

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 اقیموا در «أقیموا 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.

ص: 471

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 فی 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⁽¹⁾ 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 یک 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» (1) 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 پابندی 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 مصادیقی 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 باعث 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 چنانچه 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 تنظیم 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، دایره 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»⁽¹⁾ 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 وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ»⁽¹⁾ 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 حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»⁽¹⁾ 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 مکلفین به صورت مستقل ثابت شود بلکه خطاب واحد است. در عام هم همین طور است؛ مثلاً در خطاب عام «اکرم العلماء»، انحلالی از حیث مکلفین و مخاطبین 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»⁽¹⁾ 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 مکلفین 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 امتثال 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 «یجب الایمان بالائمه» 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 یک 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 یک 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 یک 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 بالائمه» 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 اقموا 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 الاحتیاط 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 الاحتیاط 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 الاً 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 نتایج 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 المتعلقة بالفاعلين»؛ 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 يك عمل سفیهانه خواهد بود و همین که بتواند با يك 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 شرایطی 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 کرده 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 اتيان 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 بلا بیان 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 بلا بیان 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 بلا بیان 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 حَتَّى 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»⁽¹⁾ بر خلاف آیاتی مثل «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»⁽²⁾ 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 شرطیت 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 زيداً 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»⁽¹⁾ 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⁽²⁾:

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: تحقّق معنا بالذات در خارج *** 123

حالت دوم: تحقّق معنا بالذات در ذهن *** 124

صحت احتمال اول *** 124

بررسی نظریه محقق اصفهانی *** 127

گفتار چهارم: نظریه محقق خوئی و بررسی آن *** 132

نظریه محقق خوئی *** 132

بررسی نظریه محقق خوئی *** 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 مطلقاً *** 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

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 رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: 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

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

