

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

المشتق والاوامر

بحث السيد محمود المددی الموسوی

الجزء الرابع

فهرست:

المشتق والاوامر	۱
بحث السيد محمود المددی الموسوی	۱
الجزء الرابع	۱
بحث مشتق	۵
مقدمه	۵
مقام اول	۱۰
مقتضای اصل عملی در مسأله فقهی:	۱۹
مقام اول:	۲۰
اما اصل حکمی:	۲۱
جمع بندی بحث مشتق:	۲۴
مبحث اوامر	۲۵
مبحث اول: مادهی امر	۲۵
تفصیل این نظریات	۲۷
اشکال اول (از مرحوم آقای صدر):	۲۸
اشکال سوم بر کلام مرحوم آقای نائینی:	۳۱
اشکال چهارم بر مرحوم نائینی(نقضی):	۳۱
ظهور:	۳۴
ظهور وضعی	۳۴
ظهور اطلاق:	۳۵
جواب اشکال اول:	۴۳
جواب اشکال دوم:	۴۴
هیئت امر	۴۴
جهت اول: مدلول هیئت امر	۴۵
جهت دوم: دلالت هیئت امر بر وجوب	۴۸
جهت سوم:	۴۹

۵۱	جهت چهارم: بحث تبدی و توصلی
۵۹	مقام اول: مقتضای اصل لفظی
۶۰	مقام دوم: مقتضای اصل عملی
۶۰	مقام اول: مقتضای اصل لفظی در توصلیت و تبدییت به معنای مذکور
۶۱	مقام دوم: مقتضای اصل عملی
۶۲	مقام اول:
۶۲	تقریب اول (از مرحوم آخوند):
۶۳	تقریب دوم:
۶۴	تقریب سوم:
۶۵	تقریب چهارم (از مرحوم میرزای نائینی):
۶۹	مقام دوم:
۶۹	وجه دوم:
۷۰	تقریب اول (از مرحوم آخوند):
۷۰	تقریب دوم (از مرحوم میرزای نائینی):
۷۲	اشکال مرحوم آقای خوبی:
۷۲	جواب:
۷۳	اشکال مرحوم آقای صدر:
۷۳	اشکال اول:
۷۳	جواب:
۷۳	اشکال دوم:
۷۴	وجه سوم (مستفاد از کلام مرحوم آخوند):
۷۵	اشکال (مرحوم آقای صدر):
۷۶	وجه چهارم (از مرحوم آقای صدر):
۷۷	مقام اول:
۷۸	مقام دوم: مقتضای اصل عملی
۸۰	جهت پنجم (در بحث هیئت امر): دلالت امر بر وجوب نفسی و تعیینی و عینی

جهت ششم: امر در مورد حذر یا توهم حذر ۸۳

جهت هفتم: دلالت امر بر مره و تکرار ۸۳

بحث مشتق

تمهید: بحثی مطرح شده که آیا مدلول مشتق جامع بین متلبس و منقضی است یا خصوص حصّهی متلبس است مثلاً مدلول کلمه (ضارب) عبارت از حصّهی متلبس به ضرب است یا مفادش اعم از متلبس و منقضی است.

به عبارت دیگر در اصول مورد قبول واقع شده است که اطلاق مشتق بر متلبس اطلاق حقیقی است مثلاً بگوییم:

(زیدٌ عادلٌ) در حالی که او واجد عدالت است، اما اگر مشتق را بر منقضی اطلاق کردیم و گفتیم: (زیدٌ عادلٌ) در حالی که الانمتلبس بهعدلت نیست و در گذشت عادل بوده است آیا این اطلاق حقیقی است یا مجازی؟

بله این را علماء اصول قبول دارند که اگر مشتق را در فردی به کار ببریم که در آینده متلبس به مبدأ آن خواهد شد مثلاً کسی فرزندی دارد که هنوز طلبه نشده است الان به او بگوییم: (فلانٌ مجتهدٌ) به اعتبار این که در آینده مجتهد می شود این اطلاق و استعمال مجازی است.

مقدمه

مشمول بر پنج امر است.

امر اول: ماهو المراد من المشتق فی الاصول

در علم ادب به کلمه‌ای که متخذ از کلمه‌ی دیگر باشد مشتق گویند در این علم حروف جزء جوامدند و افعال جزء مشتقاتند و اسماء بر دو قسمند: اسماء مشتقه مثل عالم و ضارب و اسماء جامد مثل انسان و فرس، اما در نزد اصولی مراد از مشتق عبارت است از (کلّ وصف محمول علی الذّات)، در این تعریف سه کلمه وجود دارد: کلمه‌ی وصف و محمول و علی الذّات.

مراد از وصف هر خصوصیتی است که غیر از ذات شیء باشد با این کلمه‌ی (وصف) همه حروف خارج می شوند زیرا وصف در جایی معنا دارد که مدلول اسمی در کار باشد ولی مدلول حروف مدلول حرفی است پس اسماء و افعال باقی می مانن، اسماء ذات هم از تعریف خارج

می شوند اسما ذات یعنی اسمایی که دلالت بر خصوصیت ذاتی می کنند، یعنی خصوصیت باب کلیات مثل کلمه از سان که حکایت از انسانیّت می کند که خصوصیت ذاتی است در منطق گفته شد که خصوصیت ذاتی منحصر در سه چیز است: خصوصیت جنسیه و نوعیه و فصلیه.

با قید (محمول) تمام افعال خارج می شوند زیرا قضیه یا حملیه است و یا اسنادیه است قضیه حملیه مثل (زیدٌ عادلٌ) و قضیه اسنادیه مثل (ذَهَبٌ زَيْدٌ)، هیچ گاه فعل محمول واقع نمی شود، یعنی نمی توان آن را بر چیزی حمل کرد و به عنوان مثال گفت: (هذا ضَرْبٌ). و یا قید (علی الذات) همگی مصادر خارج می شوند زیرا هیچ مصدری بر ذات حمل نمی شود.

بنابراین در تعریف دو طائفه از اسما خارج شده اند مصادر و عناوین ذاتیه، و دو طائفه از اسما باقی مانده اند اسما مشتقه یعنی اسم فاعل و اسم مفعول و صفت مشبّهه و صیغهی مبالغه و اسم زمان و اسم مکان و اسم تفضیل و اسم آلت، و از جوامد تمام جوامدی که عنوان ذاتی نیستند بلکه عنوان عَرَضی هستند. مثل زوج و زوجه و حرّ و عبد و امثال ذلک. نسبت بین مشتق ادبی (یا صرفی) و مشتق اصولی عموم و خصوص من وجه است مادّه افتراق مشتق ادبی افعال و مصادر و مصدر میمی است و مادّه افتراق مشتق اصولی اسما جامدی است که عنوان عَرَضی دارند و مادّه اجتماع این دو اوصاف هشتگانه مذکوره است، و بحث ما در مشتق اصولی است.

مرحوم نائینی در دو مورد شبّهه وارد کرده اند: اسم آلت و اسم مفعول، و مرحوم آخوند در مورد اسما زمان شبّهه وارد کردند و براین شبّهه سه جواب داده شد یک جواب را خود مرحوم آخوند دادند جواب دیگر را مرحوم اصفهانی دادند که مرحوم آقای خوبی آن را قبول کرده اند و جواب سوم را مرحوم عراقی دادند و مرحوم شهید صدر آن را پذیرفته اند.^۱ در مورد اسم آلت مرحوم نائینی فرمود: چون در اسم آلت تلبس شرط نیست زیرا وقتی کلید ساخته شد به آن مفتاح می گویند و حال این که هنوز فتحی با آن انجام نگرفته است. این اشکال را جواب دادند که در مفتاح مبدأش فتح نیست بلکه مبدأس شأنیّت فتح است و وقتی کلید ساخته شد شأنیّت فتح را دارد تا زمانی که دندانهایش نشکند.

۱- البحوث ۱: ۳۶۶.

مرحوم نائینی در مورد اسم مفعول فرمودند: اسم مفعول ما وقع علیه الفعل است و در آن انقضاء معنا ندارد زیرا واقع لا ینقلب عمّا وقع علیه، چون مضروب کسی نیست که الان دارد کتک می خورد بلکه مضروب کسی است که ضرب بر او واقع شده است.

جواب: اولاً عین این مطلب در اسم فاعل نیز هست زیرا ضارب من صدر عنه الضرب است و ثانیاً همه‌ی اسماء مفعول این گونه نیستند مانند معلوم و مقصود و مراد و محبوب، که در این‌ها هم تلبس و هم انقضاء وجود دارد.

عمده اشکال در اسم زمان است زیرا اسم زمان یک خصوصیتی دارد که وقتی مبدأ زائل شد ذات هم زائل می شود مضرب یعنی زمان ضرب، و وقتی که ضرب منقضی شود ذات هم که عبارت از زمان است منقضی می شود، گفته شد که این مورد از محل بحث خارج است زیرا بحث ما در این است که آیا اطلاق مشتق بر منقضی حقیقی است یا مجازی؟ و در اسم زمان منقضی ندارد زیرا با انقضاء مبدأ، ذات نیز از بین می رود.

خود مرحوم آخوند از این اشکال جواب دادند و ما آن را پذیرفته ایم، مرحوم آخوند فرمودند: اسم زمان دو فرد دارد یک فرد متلبس و یک فرد منقضی، فرد منقضی محال است که در خارج موجود شود ولی فرد متلبس در خارج موجود می شود، چه اشکالی دارد که ما کلمه‌ای را وضع کنیم برای جامع بین فرد ممکن و فرد محال، مثلاً مقتل دو فرد دارد یک فرد ممکن که فرد متلبس است و یک فرد محال که عبارت است از (المقتل الذی لیس فیه قتل)، و وضع برای جامع بین این دو فرد مشکلی ندارد زیرا وضع برای استعمال است نه این که افراد موضوع له در خارج موجود شوند، مثل کلمه‌ی اجتماع که یک فردش اجتماع سواد است که این فرد محال است و کلمه‌ی اجتماع برای جامعی وضع شده که این دو افراد آن هستند، در ما نحن فیه کلمه‌ی مَقْتَل - مثلاً - مانند کلمه‌ی اجتماع است که یک فردش ممکن و یک فردش محال است و ما کلمه را برای جامع بین این دو فرد وضع می کنیم.

امر دوم: توضیح کلمه‌ای است که در عنوان بحث مشتق در بین کلمات قدماء (من جمله کفایه) آمده است و آن این است که آیا مدلول مشتق خصوص متلبس به مبدأ فی الحال است یا اعم از آن و ما انقضی عند المبدأ است، برای رفع یک اشکال کلمه‌ی فی الحال را آوردند و بعد خود این کلمه مشکله‌ای شده که مراد از آن چیست؟

قطعاً مراد، حال به معنای زمان حاضر در مقابل ماضی و مستقبل نیست زیرا مراد از متلبس فی الحال این نیست که در زمان تکلم و نطق متلبس باشد بلکه فقط کافی است که به لحاظ حال تلبس آن را استعمال کنیم ولو به لحاظ حالت تکلم متلبس نباشد مثلاً وقتی گفته شود: (رأیتُ نائماً أمس) و الان آن شخص در حال راه رفتن باشد این استعمال در مورد متلبس است زیرا این وصف را به لحاظ حال تلبس استعمال کرده‌ایم.

امر سوم: مراد از مشتق در عنوان بحث آیا هیئت مشتق است یا ماده‌ی آن، زیرا هر یک وضع مستقلی دارند مثلاً کلمه‌ی (ضارب) یک ماده دارد که (ضرب) است و یک هیئت دارد که هیئت (فاعل) است و سابقاً گفتیم که کلمه (ضارب) وضع نشده است — مگر این که اسم شخص را (ضارب) بگذارند که در این صورت دیگر مشتق اصولی نیست — ولی ماده و هیئت (ضارب) و وضع دارد، در کلمه‌ی (عالم) نیز دو وضع داریم و وضع ماده (علم) و وضع هیئت (فاعل)، در مجموع دو کلمه (عالم و ضارب) سه وضع داریم: یکی وضع ماده‌ی علم و یکی وضع ماده‌ی ضرب و سوم وضع هیئت فاعل، حال این که گفته می‌شود مدلول مشتق اعم است یا اخص؟ ما می‌پرسیم مراد از مدلول چیست؟ آیا مراد مدلول ماده است یا مراد مدلول هیئت است؟

مورد اتفاق اصولیین است که مدلول هیئت محل بحث است زیرا ماده مشتق فقط بر حدث دلالت دارد و در حدث انقضاء و تلبس تصور نمی‌شود چون یک طبیعت است و بر ذات دلالت ندارد و این ذات است که در آن متلبس و منقضی داریم.

بنابر یک نظر مثلاً نظر مرحوم عراقی مدلول هیئت آن نسبتی است که بین ذات و مبدأ وجود دارد و بنابر نظر دیگر مثلاً نظر مشهور مدلول هیئت عبارت است از (ذات له المبدأ)، اینجا است که بحث می‌شود که مراد از ذات در عنوان بحث، ذات متلبس است یا اعم؟ اگر قائل به کلام مرحوم عراقی شدیم و مدلول هیئت را نسبت بین ذات و مبدأ دانستیم در عنوان بحث می‌گوییم: نسبت بین آن ذات اعم و مبدأ مراد است یا نسبت بین ذات متلبس و مبدأ مراد است.

پس این مورد قبول علماء ما واقع شده که این نزاع در علم اصول راجع به مدلول هیئت است چون در مشتق سه چیز بیشتر نداریم: ماده و هیئت و کلمه، و مورد اتفاق کل افراد

است که کلمه‌ی مشتق وضع ندارد مادّه هم بر ذات دلالت ندارد تا بگوییم برذات متلبس دلالت دارد یا اعم، پس فقط هیئت می‌ماند که در آن ذات مطرح می‌شود.

به نظر ما نزاع مربوط به مدلول کلمه (یعنی مجموع مادّه و هیئت) است با توجه به دو مطلب گذشته این امر روشن می‌شود در گذشته گفتیم: وضع بر دو قسم است وضع به تسمیه و نامگذاری و وضع به غیر تسمیه مثل وضع درباب حروف و هیئات. نکته دیگر راجع به معنا و مفهوم و مدلول بود مراد از معنا مسمّای شیء است و مراد از مفهوم صورت عقلی از معنا است و مراد از مدلول، تصوّر یا تصدیقی است که عقیب شنیدن لفظ به ذهن می‌آید.

گفتیم: کلمه (ضارب) دو وضع مستقل دارد: وضع مادّه و وضع هیئت — دیگران مادّه ضارب را (ض - ر - ب) می‌دانند ولی ما مادّه ضارب را کلمه‌ی (ضرب) می‌دانیم - وضع مادّه ضرب به نحو وضع به تسمیه است — یعنی ما اسم حدثی را ضرب گذاشتیم همان طوری که نام طبیعتی را انسان گذاشتیم منتهی یکی طبیعت حدثی و دیگری طبیعت غیر حدثی است - و وضع هیئت که در ضمن هر مادّه‌ای بیاید وضع به غیر تسمیه است یعنی ما اسم طبیعتی را به این هیئت نامگذاری نکرده‌ایم، خلاصه این که ما یک هیئت فاعل و یک مادّه ضارب - مثلاً — داریم، هیئت فاعل و وضع دارد ولی مسمّی ندارد طبیعتاً نه معنا دارد و نه مفهوم، و کلمه ضارب چون وضع مستقلی ندارد معنا ندارد و بالتبع مفهوم نیز ندارد، وقتی کلمه‌ی (ضارب) را به کار می‌بریم بلا اشکال مدلول دارد، مدلول آن به برکت وضع مادّه و وضع هیئت پیدا شد و این مدلول برای کلمه‌ی (ضارب) است نه مدلول مادّه و نه مدلول هیئت، پس در نظر مشهور نزاع در مدلول هیئت کلمه‌ی مشتق است. یعنی مشتق را برای خصوص متلبس بکار می‌بریم یا برای اعم. البته باید توجه داشت که صورت عقلی چیزی جز صورت خیالی یا صورت حسی لفظ نیست.

امر چهارم: مرحوم نائینی فرمود: نزاع در مشتق مبتنی بر مسأله ترکیب و بساطت مدلول مشتق است که علماء منطق آن را مطرح کرده‌اند، اگر در این مسأله مبنای ما بسیط بود اینجا قائل به اخصّ می‌شویم و اگر گفتیم مدلول مشتق مرکب است قائل به اعم می‌شویم، بعد ایشان از کلامشان برگشتند و فرمودند: اگر در آن مسأله ترکیبی شدیم در اینجا قائل به اخصّ می‌شویم.

پس ما در دو مقام بحث می‌کنیم: مقال اول: مراد از بساطت و ترکیب چیست؟ و آیا مدلول مشتق بسیط است یا مرکب؟

مقام دوم: آیا ما نحن فیہ ارتباطی با مسأله ترکیب و بساطت مدلول مشتق دارد؟

مقام اول

الف: مراد از بساطت و ترکیب چیست؟

بساطت و ترکیب (یا ترکیب) دو اصطلاح دارد: تارةً مراد یک تصور یا دو تصور داشتن است، اگر از یک کلمه یک تصور داشته باشیم می‌گوییم بسیط است مثل زید، و اگر از یک کلمه دو تصور داشته باشیم مرکب است مثل کتاب زید، لذا در نزد مشهور (زید) و (عدل زید) و (زید عادل) این‌گونه است که در (زید) یک تصور و در (عدل زید) دو تصور و یک نسبت ناقصه بینشان و در (زید عادل) دو تصور و یک نسبت تامه بینشان وجود دارد در اولی بسیط است چون یک تصور داریم و در دومی و سومی چون دو تصور داریم مرکب است، این معنای اول از بساطت و ترکیب است.

معنای دوم بساطت و ترکیب این است که گاهی وقتها تصور واحدی که داریم عقل آن را به چند تصور تحلیل می‌کند و گاهی نمی‌تواند آن را به چند تصور تحلیل کند، در صورت اول تصور مرکب است و در صورت دوم تصور بسیط است مثلاً ذهن انسان را به حیوان ناطق تحلیل می‌کند ولی وجود را به دو چیز نمی‌تواند تحلیل کند.

مراد ما از این که می‌گوییم مشتق بسیط است یا مرکب؟ معنای دوم است زیرا کسی نگفته است که از کلمه‌ی (عالم) دو تصور داریم بلکه از این کلمه یک تصور به ذهن می‌آید، پس معنای دوم مراد است یعنی همه قبول داریم که مشتق یک تصور و یک مفهوم بیشتر ندارد اما همین تصور واحد عقلاً به چند تصور تحلیل می‌شود یا خیر؟

ب: آیا مدلول مشتق بسیط است یا مرکب؟

بحث ما — بنا بر مبنای مشهور — به این بر می‌گردد که مدلول هیئت مشتق بسیط است یا مرکب؟ در مدلول هیئت مشتق چهار نظریه وجود دارد.^۱

^۱ - البحوث ۱: ۴۲۱.

نظر اول نظر مشهور است که قائلند مدلول هیئت مشتق عبارت از (ذات له المبدأ) است مثلاً ضارب یعنی (ذات له الضرب).

نظر دوم نظر مرحوم آخوند است که می‌فرماید: مدلول مشتق ذات له المبدأ نیست بلکه ذهن ما از این ذات له المبدأ یک مفهوم بسیطی را انتزاع می‌کند که بر آن ذات له المبدأ منطبق می‌شود مثلاً از (شیء له الضرب) یک مفهوم بسیطی را انتزاع می‌کنیم که مدلول مشتق است.

نظر سوم نظر مرحوم نائینی است که می‌فرماید: مفهوم مشتق با مفهوم مبدأ یکی است مثلاً مفهوم عالم، علم است و ذهن ما همین مفهوم علم را به دو صورت می‌تواند لحاظ کند تارة بشرط لا از حمل لحاظ می‌کند و آن را به صیغهی مصدر می‌آوریم و تارة همین مبدأ را لا بشرط لحاظ کرده و آن را به صیغهی مشتق می‌آوریم.

نظر چهارم نظر مرحوم عراقی است که می‌فرماید: هیئت مشتق فقط بر نسبت بین مبدأ و ذات دلالت دارد و ماده بر مبدأ دلالت دارد، در (ضارب) دو دال و دو مدلول داریم ماده دلالت بر حدث خاص و هیئت دلالت بر نسبت می‌کند و دال لفظی بر ذات نداریم و فقط دلالت التزامی بر آن داریم که مرکب از دلالت وضعی و دلالت عقلی است، عقل می‌گوید: محال است که نسبت و مبدأ داشته باشیم ولی ذات نداشته باشیم زیرا نسبت دو طرف می‌خواهد. روی نظر مشهور مدلول مشتق مرکب است ولی روی سه نظریه دیگر مدلول مشتق بسیط است، هر یک از این انظار ادله‌ای برای اثبات دعوی خود و ابطال مابقی ذکر کرده‌اند. در ارتکاز عرفی ما نظر مشهور درست است ولی سه نظر دیگر با قطع نظر از این که با ارتکاز عرفی لغوی نمی‌سازد فی حد نفسه هم درست نیست و تصور روشنی ندارد.

مقام دوم: آیا مسأله ما در مشتق به مسأله بساطت و ترکیب مبتنی است یا خیر؟ بنا بر نظر مشهور که مدلول مشتق (ذات له المبدأ) است برای (له) دو صورت تصور می‌شود: تلبس و اعم از تلبس و انقضاء بنا بر این نظر هم می‌توانیم اخصی شویم - که مراد از ذات متلبس است - و هم می‌توانیم اعمی شویم - و مراد از ذات را متلبس و منقضی بدانیم - پس ارتباطی بین دو مسأله نیست.

روی نظر مرحوم نائینی در این مسأله حتماً باید اخصی شویم چون مرحوم نائینی حرفش این است که مشتق مدلولش با مبدأ یکی است مثلاً مفهوم عالم با مفهوم علم یکی است

منتهی این علم با معروض خودش در خارج اتحاد وجودی دارند و چون اتحاد وجودی دارند ما می‌توانیم این مبدأ را بر آن لاشرط لحاظ کنیم و از کلمه‌ی مشتق استفاده کنیم یا بشرط لا لحاظ کنیم و از کلمه‌ی مصدر استفاده کنیم و از طرفی مبدأ با معروض متلبس اتحاد وجودی دارد نه با معروض منقضی، پس حتماً در این مسأله باید اخصی شویم و فرض این است که هر معروضی با عارض خودش اتحاد وجودی دارد پس حمل شایع ممکن است. روی نظر مرحوم عراقی که مدلول هیئت واقع نسبت است بنا بر این وضع عام و موضوع له خاص می‌شود یعنی از قبیل مشترک لفظی می‌شود پس مرحوم عراقی می‌تواند بگوید که هیئت برنسبت بین ذات متلبس و مبدأ دلالت می‌کند و هم می‌تواند بگوید هیئت بر هر نسبتی که بین ذات و مبدأ باشد (چه ذات متلبس و چه ذات منقضی) دلالت دارد پس روی نظریه مرحوم عراقی هم بین دو مسأله ارتباطی نیست. نظر ما ترکب است - البته به نظر ما ترکب مدلول کلمه است نه هیئت که مشهور قائلند - لذا دست ما در این مسأله باز است یعنی هم می‌توانیم اخصی شویم و هم می‌توانیم اعمی شویم.

امر پنجم: ما در بحث مدلول مشتق چه اخصی شویم و چه اعمی شویم باید یک جامعی را تصویر کنیم که براساس این جامع وضع را انجام دهیم، آیا بنا بر اعم تصویر جامع ممکن است یا خیر؟ - بنا بر اخص جامع قابل تصویر است و همین (الذات المتلبس بالمبدأ) جامع است.

چند جامع بنا بر اعم تصویر کرده‌اند و ما به چهار نمونه اشاره می‌کنیم:
 اول: (ذات و جد فیه المبدأ) که هم ذات متلبس و هم ذات منقضی را می‌گیرد ولی ما سیتلبس را نمی‌گیرد.

اشکال: این جامع عقلاً اشکالی ندارد ولی ما می‌دانیم که در الفاظ مشقوقه قطعاً این جامع نیست زیرا ما نسبت به زمان آینده نمی‌توانیم مشتق را به کار ببریم وقتی که می‌گوییم: (زید قائمُ غداً) اطلاق مشتق در این عبارت صحیح است ولی بنا بر جامع تصویر شده معنایش (زید وجد فیه القيام غداً) می‌شود و این کلام به جهت محاوره‌ای غلط است و همچنین اگر بگوییم: (زید قائم الان) معنایش (زید و مجد فی القيام الآن) می‌شود و این کلام به جهت

محاوره‌ای غلط است و حال این که بلا اشکال (زید قائم الان) صحیح است، پس این جامع معقول است ولی عرفی نیست و قطعاً جامع به این نحو لحاظ نشده است. تصویر دوم (مرحوم خویی): (ذات منتقض فیه عدم المبدأ) اگر ذات متلبس به مبدأ باشد عدم المبدأ در آن منتقض شده است و اگر مبدأ از ذات منقضی شده باشد نیز همین طور است.

اشکال: علاوه بر این که این جامع عرفی نیست (منتقض) که خودش مشتق است در جامع به کار رفته است.

تصویر سوم (از مرحوم آقای خویی): لازم نیست که ما دنبال جامع ذاتی بگردیم بلکه جامع انتزاعی کافی است ما دو ذات داریم: متلبس و منقضی، و مشتق را برای (احدهما) که جامع انتزاعی است وضع می‌کنیم.

اشکال: مرحوم شهید صدر فرمودند: اگر چنین جامعی داشته باشیم و بعد بخواهیم بگوییم همه علماء را اکرام کنید (به نحو اطلاق شمولی)، نمی‌توانیم بگوییم: (اکرم کل عالم)، زیرا معنای عالم برطبق جامع مذکور احد الذاتین است و در این مثال کرام یک دسته از علماء - یعنی ذوات متلبس یا ذوات منقضی - واجب می‌شود نه اکرام همه‌ی علماء.

تصویر چهارم: (الذات غیر المتلبس بالعدم الازلی): بنابر این تصویر، عالم یعنی ذاتی که متلبس به عدم ازلی علم نیست و این جامع هم متلبس و هم منقضی را شامل می‌شود ولی ماسیتلبس را شامل نمی‌شود.

اشکال: اولاً این تصویر عرفی نیست و ثانیاً کلمه متلبس که خودش مشتق است در آن به کار رفته است.

با توجه به آنچه که بیان شد نتیجه می‌گیریم که بنا بر قول به اعم جامعی که با ارتکازات عرف و استعمالات سازگار باشد نداریم و این امر کافی است که قول مقابل که مدلول مشتق را خصوص متلبس می‌داند متعین شود.

این مطالب تمام بحث در مقدمه بود.

اقوال در مسأله و ادله آنها

ما در مسأله در مجموع سه قول داریم یا لا اقل سه احتمال داریم:

قول اول: مدلول مشتق جامع بین متلبس و منقضی است.

قول دوم: مدلول مشتق خصوص متلبس است.
قول سوم: در پاره‌ای از مشتقات مدلولش خصوص متلبس است و در پاره‌ای از آنها باید اعمی شویم.

اما دلیل قول به اعم: وجوهی ذکر شد که عمده‌ی آن دو وجه است.
وجه اول: وقتی به استعمالات رجوع می‌کنیم می‌بینیم که اکثر آنها در مورد فرد ما انقضی عنه المبدأ است مثلاً می‌گوییم: (زید کاذب است) یا (عمر و ضارب است) و حال این که کذب و ضرب از او انقضاء شده است. حکمت وضع این است که در مرحله استعمال بتوانیم الفاظ را به کار ببریم اگر اکثر موارد مشتق را برای منقضی استعمال می‌کنیم حکمت وضع مقتضی است که مشتق را برای اعم وضع کنیم.

اشکال: این وجه ناتمام است زیرا هیچ منافاتی بین کثرت استعمال در منقضی و وضع برای خصوص متلبس نیست زیرا وضع یکبار صورت می‌گیرد و بعد در طول سالیان دراز اهل محاوره این کلمه را به مناسبت در غیر موضوع‌له استعمال می‌کنند به نحوی که استعمالش در غیر موضوع‌له اکثر می‌شود مثلاً رنگ خاصی را سیاه نامگذاری کرده‌اند ولی در موارد زیادی کلمه‌ی سیاه را در غیر رنگ استفاده کرده‌اند و این ضرری به وضع کلمه سیاه برای معنای حقیقی که رنگ خاص باشد ندارد.

و ثانیاً اصل این مطلب درست نیست که شما می‌گویید اکثر موارد استعمال مشتق در منقضی است زیرا اینها به لحاظ زمان حال منقضی است ولی ما به لحاظ حال تلبس آن را به کار می‌بریم مثلاً وقتی می‌گوییم: (زید ضارب) به لحاظ حال تلبس به ضرب است.

وجه دوم: استدلال کرده‌اند به پاره‌ای از آیات و روایات که در آنها مشتق بدون عنایت در منقضی استعمال شده است مثل: (الزانیة والزانی فاجلدوا اکل واحد منهما مائة جلدة) و مثل (ال سارق وال سارقة فاقطعوا ايديهما)، در این آیات (الزانیة) و (الزانی) و (ال سارق) و (ال سارقة) بدون عنایت بر منقضی اطلاق شده‌اند و همچنین در ذیل آیه شریفه (لاینال عهدی الظالمین) روایتی از امام صادق ۷ می‌فرماید: ما تو را امام قرار دادیم، حضرت ابراهیم عرض می‌کند: (ومن ذریّتی) یعنی امامت را در ذریه من هم قرار بده، خداوند در جواب می‌فرماید: (لاینال عهدی الظالمین) یعنی منصب امامت به ظالمین نمی‌رسد، امام صادق ۷ نمی‌تواند به امامت برسد، امام اشاره به آن سه نفر کردند که این افراد نمی‌توانند خلیفه‌الر سول باشند،

زیرا در برهه‌ای از عمرشان بت‌پرست بودند، امام به این آیه شریفه استناد کردند، اگر مدلول ظالم متلبس به مبدأ باشد آن سه نفر ما انقضی عند المبدأ بودند چون درحال تصدّی خلافت به ظاهر بت‌پرست نبودند.

مرحوم آقای خوبی براین وجه اشکال کردند و فرمودند: این سه مورد که به آن استشهاد شده است از قضایای حقیقه هستند یعنی هر وقت شخص متلبس به زنا یا سرقت یا ظلم شود این حکم را دارد، قضیه حقیقه بردو قسم است: یک وقت بقاء حکم دائر مدار وجود موضوع است مثل (الخمیر حرام) یا (الخمیر نجس) همین که مایعی خمر شد نجس می‌شود و تا وقتی که این مایع خمر باشد همین حکم را دارد ولی اگر منقلب شد و تبدیل به سرکه شد پاک می‌شود، و یک وقت وجود حکم تابع حدوث موضوع است و اگر موضوع از بین رفت آن حکم باقی می‌ماند، این سه عنوان از این قسم دوم هستند یعنی وقتی که شخص متلبس به زنا و سرقت و ظلم شد حکم می‌آید و بعد از این‌ها حکم باقی می‌ماند، بنابراین اطلاق مشتق در این موارد به لحاظ تلبس است و اگر حال تلبس از بین برود حکم باقی می‌ماند.

ردّ کلام مرحوم آقای خوبی و جوابم مستدلّ: در مورد زانی و سارق، ظاهراً این دو به کسی گفته نمی‌شوند که در حال انجام فعل باشند بلکه معنای عرفی آنها (مَنْ صَدَرَ عَنْهُ السَّرِقَةُ) و (مَنْ صَدَرَ عَنْهُ الزَّانَا) است و این‌ها با کلماتی همچون قَائِمٌ و جالس فرق دارند، با این بیان جواب مستدلّ به این وجه هم داده می‌شود، زیرا (مَنْ صَدَرَ عَنْهُ الْفِعْلُ) ما انقضی عند المبدأ نیست. اما نسبت به ظالم - که در آیه به معنای بت‌پرست و مشرک است - می‌گوییم ظالم به کسی می‌گویند که متلبس به ظلم و شرک باشد و اگر کسی توبه کرد واقعاً ظالم نیست و آیه شریفه که فرموده است (لا ینال عهدی الظالمین)، ما با شیم و آیه با قطع نظر از روایت، آیه شامل فردی که قبلاً بت‌پرست بوده و الآن مسلمان است نمی‌شود ولی امام که استشهاد نمودند، استشهاد امام یکی از دو نکته را می‌تواند داشته باشد اول این که فهم امام از باطن آیه است ولی سرو کار ما با ظاهر آیه است، احتمال دیگر این است که در نظر امام واقعاً این سه نفر مشرک و ظالم بودند حتی در زمان خلافت خود، و امام در موضوع تقیه بوده و نمی‌توانست بگوید این‌ها الان نیز مشرک هستند.

پس دو وجهی که اعمی‌ها به آن استدلال کرده‌اند تمام نیست.

قائلین به اخص نیز به وجوهی استدلال کرده‌اند که ما به سه وجه اشاره می‌کنیم:

وجه اول: تبادر است، وقتی گفته می‌شود: عالم یا شاعر یا مقتل، آن چه که به ذهن منسب است متلبس به مبدأ است نه ذاتی که قبلاً متلبس بوده است.

اشکال: انسباق و تبادر هم با وضع می‌سازد وهم با انصراف می‌سازد، وقتی می‌شنویم (عالم)، عالم دین به ذهن منسب می‌شود، وقتی کلمه‌ی (حیوان) را می‌شنویم حیوان صامت به ذهن منسب می‌شود و وقتی کلمه‌ی (ماشین) را می‌شنویم اتومبیل به ذهن منسب می‌شود و حال این که این‌ها به لحاظ وضع اعم از ماینسبک منها هستند حد اکثرش این است که ثابت می‌کند کلمه مشتق ظهور در متلبس دارد و این اعم است از این که وضع برای متلبس شده باشد یا وضع برای اعم شده باشد ولی به متلبس منصرف است — در مباحث ظهورات می‌گوییم که سه تا ظهور داریم: ظهور و ضعی و انصرافی و اطلاقی و فقط ظهور وضعی منشأش وضع است — پس این انسباق وضع را ثابت نمی‌کند.

جواب: این فرمایش شما درست است که هر تبادری وضع را درست نمی‌کند و فقط ظهور را درست می‌کند ولی همین برای فقیه و اصولی کافی است زیرا این‌ها دنبال این نیستند که ببینند معنای موضوع له یک کلمه چیست؟ بلکه دنبال ظهور یک کلمه هستند، پس وجه اول را فی الجمله قبول داریم.

وجه دوم: صحت سلب است، ما بدون هیچ مسامحه‌ای و بدون هیچ عنایتی مشتق را از شخصی که مبدأ از او منقضی شده است سلب می‌کنیم — مثلاً — وقتی سؤال می‌شود: آیا زید جالس است؟ جواب می‌دهیم: خیر، در حالی که یک ساعت پیش نشسته بود و الان ایستاده است، پس از ما انقضی عنه المبدأ صحت سلب دارد، این وجه نیز درست است زیرا عرفاً مشتق از کسی که مبدأ از او منقضی شده سلب می‌شود.

وجه سوم: تضاد در عناوین مشتقه است مثل عالم و جاهل و مثل جالس و قائم و امثال ذلك، اگر عناوین مشتقه برای اعم وضع شده باشد این عناوین با هم تضادی نداشتند و حال این که تضاد در این‌ها امر عرفی است و زمانی تضاد این‌ها ثابت است که بگوییم: مشتق برای متلبس فی الحال وضع شده است، بنابراین تضاد عناوین مشتقه قرینه ارتکازیه است بر این که مشتق برای خصوص متلبس وضع شده است این وجه هم تمام است.

بعضی از قائلین به اخص ادعا کرده‌اند که ما چاره‌ای نداریم که در پاره‌ای از مشتقات را استثناء کرده و مدلول آن را اعم می‌گیریم مثل مشتقاتی که دلالت بر حرفه و صنعت

می‌کنند مانند: زارع و حدّاد و نجّار و امثال ذلک، در باب حرف – مثلاً – زارع به کسی گفته می‌شود که حرفه زراعت داشته باشد گرچه الان متلبس به زراعت نیست، از موارد دیگر استثناء اسم آلت است مثل مفتاح و منشار و امثال ذلک، مفتاح به وسیله‌ای می‌گویند که با آن قفل را باز می‌کنند گرچه الان در حال بازکردن نباشد حتی به کلیدی که هنوز قفلی را باز نکرده و حتی در آینده هم باز نمی‌کند مفتاح می‌گویند، از موارد دیگر استثناء بعضی از اسماء مکان است مثل مذبح، که به مکان ذبح اطلاق می‌شود گرچه الان در آن مکان ذبحی، که به مکان ذبح اطلاق می‌شود گرچه الان در آن مکان ذبحی صورت نگیرد، مورد چهارم پاره‌ای از اسماء مفعول است مثل مضروب و مقتول و مکتوب و مکرم و امثال ذلک، وقتی به زید مضروب می‌گوییم معنایش این نیست که الان ضرب بر او واقع می‌شود بلکه معنایش این است که ضرب بر او واقع شده است پس در این چهار مورد قائل به اعم می‌شویم.

اخصی‌ها از این موارد استثناء جواب دادند که مادر این موارد نیز متلبسی هستیم زیرا در حرف مثل زارع، مبدأش زراعت نیست بلکه مبدأش حرف زراعت است و اگر شخص این حرفه را کنار گذاشت در این زمان مبدأ از او منقضی شده است و دیگر به او زارع گفته نمی‌شود مگر بالمجاز، و در اسم آلت مبدأ مفتاح، فتح نیست بلکه مبدأش شأنیت فتح است و زمانی انقضاء مبدأ در آن تصوّر می‌شود که شأنیت فتح را از دست دهد، در اسماء مکان مانند مذبح نیز شأنیت ذبح – مثلاً – مبدأ است و در اسماء مفعول مانند مضروب و مقتول و امثال ذلک، مبدأ ضرب فعلی نیست بلکه مبدأ وقوع یکی از این افعال است.

کسانی که در این موارد اعمی شدند جواب دارند که در این موارد امکان ندارد که این‌ها را متلبس بگیریم، شما که گفتید مبدأ زارع حرفه‌ی زراعت است یا باید در مبدأ تصرّف کنید و یا در هیئت تصرّف کنید، زیرا هر مشتقی یک مبدأ و یک هیئت دارد و ما دو وضع بیشتر نداریم یکی برای ماده و یکی برای هیئت، از شما می‌پرسیم این که مبدأ زارع را حرفه‌ی زراعت می‌دانید آیا در مبدأ تصرّف کرده‌اید یا در هیئت تصرّف کرده‌اید، تصرّف در مبدأ درست نیست زیرا مبدأ زارع و مبدأ مزرّوع و بقیه‌ی مشتقات این کلمه یکی است با این حال آنچه که به عنوان مبدأ تمام مشتقات این کلمه به نظر می‌رسد که صحیح باشد خود زراعت است نه حرفه‌ی زراعت، پس ماده زارع برای زراعت وضع شده است همان طوری که ماده

جالس برای نشستن وضع شده است و در این جهت زارع و جالس با هم یکی هستند پس خصوصیت حرفه از ماده فهمیده نمی‌شود تصرف در هیئت هم درست نیست یعنی خصوصیت حرفه را نمی‌توانیم از هیئت زارع بدست آوریم زیرا مفروض این است که زارع و ضارب و جالس و امثال ذلک یک هیئت بیشتر ندارند و یک وضع دارند که در آن خصوصیت حرفه قید نشده است، پس بین زارع و جالس فرقی نیست مگر آنچه که ما گفتیم و آن این است که جالس برای متلبس وضع شده است و زارع برای اعم وضع شده است.

ما بر این جواب دو مناقشه داریم:

مناقشه اول (نقضی): از شما که در این چهار مورد اعمی شدید می‌پرسیم که آیا در ماده تصرف کرده‌اید یا در هیئت؟ و خودتان گفته‌اید که هر یک از این دو باشد اشکال دارد. مناقشه دوم (حلی): مبنای ما در مشتق این بود که اولاً وضع هیئت به غیر تسمیه است و ثانیاً مدلول مشتق متعلق به هیئت نیست به غیر تسمیه است و ثانیاً مدلول مشتق متعلق به هیئت نیست بلکه مدلول کلمه است لذا زارع را در متلبس به حرفه زراعت و جالس را در متلبس به جلوس و مفتاح را در متلبس به شائیت فتح استعمال می‌کنند و این ساخته ذهن مستعملین است بنابراین براساس مبنای ما در مشتق که بیان شد، در هر چهار موردی که قائلین به تفصیل ادعا کرده‌اند، مشتق در خصوص متلبس استعمال می‌شود.

مقتضای اصل عملی:

اگر به وجدان خود رجوع کردیم و شک نمودیم که مدلول مشتق آیا خصوص متلبس است یا اعم؟ مقتضای اصل عملی چیست؟ در این مورد دو مسأله داریم: مسأله اصولی و مسأله فقهی، و ابتداء در مسأله اصولی بحث می‌کنیم.

مقتضای اصل عملی در مسأله اصولی:

بحث از این که مدلول مشتق خصوص متلبس است یا اعم؟

ظاهراً در این مسأله اصولی اصلی به نظر نمی‌رسد که جاری شود. بعضی ادعا کرده‌اند که در این مقام، اصل استصحاب جاری است و مقتضای این اصل در این جا قول به وضع مشتق برای اعم است، هم اعمی و هم اخصی در یک نکته با هم موافقند و آن نکته این است که ذات در مدلول مشتق لحاظ شده است ولی شک می‌شود که آیا خصوصیت تلبس

نیز لحاظ شده است تا مدلول مشتق اخص شود یا خصوصیت تلبس لحاظ نشده است تا مدلول آن اعم شود، استصحاب می‌گوید اصل عدم لحاظ آن خصوصیت است. این فرمایش دو اشکال دارد:

اشکال اول: این کلام زمانی درست است که مدلول اعم نسبتش به مدلول اخص، نسبت مطلق به مقید باشد، مثلاً من شک دارم که کلمه (مجتهد) برای فقیه وضع شده است یا این کلمه برای فقیه عادل وضع شده است پس قطعاً می‌دانم که در موضوع له فقیه لحاظ شده است ولی شک دارم که آیا عدالت هم در آن لحاظ شده است یا خیر؟ استصحاب می‌گوید عدالت لحاظ نشده است، اما اگر شک کردم که آیا (مجتهد) برای فقیه وضع شده است یا برای محدث، ولو در خارج هر فقیهی محدث نیز باشد، این مورد از قبیل مطلق و مقید نیست بلکه از قبیل متباینین است زیرا مفهوم فقیه با مفهوم محدث تباین دارد و در این مورد، نمی‌توانیم بگوییم که اصل عدم وضع برای فقیه یا عدم وضع برای محدث است ما نحن فیه از همین قبیل است زیرا نمی‌دانیم که کلمه‌ی مشتق برای ذات با نسبت تلبسیه وضع شده است یا برای ذاتی که تلبس مائی به مبدأ دارد وضع شده است این‌ها با هم متباین هستند. اشکال دوم: استصحاب در این جا اصل مثبت است، زیرا لازمه‌ی عقلی عدم لحاظ خصوصیت این است که مشتق برای اعم وضع شده است و لازمه‌ی عقلی این وضع، ظهور وضعی مشتق در اعم است و ظهور در اعم موضوع حجیت است پس استصحاب عدم لحاظ خصوصیت با دو واسطه‌ی غیر شرعی به حکم شرعی حجیت مشتق در اعم می‌رسد، بنابراین اصلی که در این مسأله اصولی به ما کمک کند وجود ندارد.

مقتضای اصل عملی در مسأله فقهی:

مثلاً مولی فرموده است: اکرم العالم، و در مسأله اصولی نتیجه نگرفتیم که موضوع له عالم خصوص متلبس است یا اعم، و الان شخصی به نام زید وجود دارد که علم از او منقضی شده است اگر گفتیم مدلول مشتق اعم است اکرام این شخص واجب است و اگر گفتیم مدلول مشتق اخص است اکرام این شخص ما انقضی عنه العلم واجب نیست، یک دفعه

می‌خواهیم به اصل موضوعی رجوع کنیم و یک دفعه می‌خواهیم به اصل حکمی رجوع کنیم.

مراد از اصل موضوعی اصلی است که مثبت موضوع حکم و یا نافی آن است و مراد از اصل حکمی این است که اصلی مثبت حکم یا نافی آن باشد و در اصول با بودن اصل موضوعی به اصل حکمی تمسک نمی‌شود گرچه در نظر ما اگر اصل موضوعی با اصل حکمی موافق باشد تمسک به هر دو درست است.

در مانحن فیه گفته شد: اکرم العالم، و نمی‌دانیم مدلول عالم اعم است و شامل منقضی هم می‌شود یا این که مدلولش اخص است و شامل منقضی نمی‌شود و اتفاقاً شخصی به نام زید را داریم که ما انقضی عنه العلم است. در دو مقام بحث می‌کنیم: اصل موضوعی و اصل حکمی.

مقام اول:

اصل موضوعی در مانحن فیه استصحاب عالم است این شخص که نامش زید است تا دو سال قبل قطعاً عالم بود و الان نمی‌دانیم که عالم هست یا خیر؟ استصحاب می‌گوید: الان عالم است.

اشکال: این استصحاب جاری نیست زیرا در شبهات مفهومی اصل موضوعی جاری نمی‌شود مثل این که نمی‌دانیم غروب به استتار قرص اطلاق می‌شود یا به ذهاب حمرة مشرقیه، و فقط این را می‌دانیم که صوم تا غروب بر ما واجب شده است اما در مفهوم غروب این اختلاف مطرح شده است حال اگر استتار قرص در خارج محقق شود و ذهاب حمرة مشرقیه صورت نگرفته باشد اگر غروب به استتار قرص باشد در این حال ما می‌توانیم اکل کنیم و اگر غروب به ذهاب حمرة مشرقیه باشد الان ما نمی‌توانیم اکل کنیم، پس در تحقق غروب شک داریم و می‌خواهیم عدم آن را استصحاب کنیم زیرا تا چند لحظه‌ی پیش که استتار نشده بود قطعاً غروب محقق نبود و الان که استتار شده است شک می‌کنیم که آیا غروب شده است یا خیر. استصحاب می‌گوید هنوز غروب نشده است این استصحاب را استصحاب موضوعی در شبهه مفهومی می‌گویند و همه اتفاق دارند که این استصحاب جاری نمی‌شود زیرا استصحاب به لحاظ واقع که موضوع اثر است جاری می‌شود نه به لحاظ

عناوین، و فرض این است که واقع خارجی معلوم و آنچه که مشکوک است عنوان غروب است و ما نمی‌توانیم که آن استتار معنون به عنوان غروب است یا ذهاب حمزه مشرقیه به این عنوان معنون است.

در ما نحن فیه هم وجوب اکرام روی واقع عالم رفته که برای ما معلوم است یا این که روی اعم رفته و یا روی خصوص متلبس رفته است اما این که عنوان عالم بر این شخص صدق می‌کند یا نه؟ موضوع اثر نیست بنابراین اصل موضوعی در ما نحن فیه جاری نمی‌شود.

اما اصل حکمی:

آیا اکرام این شخص واجب است یا خیر؟ در موردی که مبدأ از او منقضی شده است و ما در عالم بودن او شک داریم استصحاب بقاء وجوب اکرام می‌کنیم.

در این اصل حکمی دو فرض داریم: یک فرض این است که حکم به صرف الوجود تعلق گرفته است مانند (اکرم عالماً) و یک فرض این است که حکم به مطلق الوجود تعلق گرفته است مانند (اکرم کلّ عالم) اگر حکم به صرف الوجود تعلق گرفته باشد ما می‌دانیم که اکرام عالمی بر ما واجب است که در خارج یک فردی داریم که قبلاً عالم بود و الان علم از او زائل شده است، آیا می‌توانیم دیگران را اکرام نکرده و فقط این فرد را اکرام کنیم، اگر مدلول عالم اعم باشد می‌توانیم به آن اکتفاء کنیم و اگر مدلولش اخص باشد نمی‌توانیم اکتفاء کنیم و الان شک داریم که مدلول عالم اعم است یا اخص؟ وظیفه این است که در مرتبه امتثال می‌توانیم به اکرام زید که علم از او منقضی شد اکتفاء کنیم، این صغرای بحث اقل و اکثر و دوران امر بین تعیین و تخییر است زیرا امر دائر بین وجوب اکرام خصوص متلبس (تعیین) و بین وجوب اکرام متلبس یا منقضی (تخییر) است و مجرای اصل برائت از وجوب تعیینی است زیرا وجوب تعیینی کلفت زائدی دارد پس در مقام امتثال هم می‌توانیم منقضی عنه العلم را اکرام کنیم و هم می‌توانیم متلبس را اکرام کنیم اینجا مجرای قاعده اشتغال نیست گرچه اشکال شده که مقتضای قاعده احتیاط است زیرا به وجوب اکرام عالم اشتغال یقینی داریم و باید فراغ یقینی حاصل کنیم اگر در مثال زید را اکرام کنیم نمی‌دانیم که فراغ از تکلیف

حاصل شده است یا نه؟ اما اگر عالم متلبس را اکرام کنیم یقین پیدا می‌کنیم که فراغ حاصل شده است.

این شبهه درست نیست زیرا قاعده اشتغال مال جویی است که اصل مؤمن نداشته باشیم و گرنه نوبت به اجرای این قاعده نمی‌رسد، مثلاً ما نمی‌دانیم در وضوء که باید پاها را مسح کنیم آیا ترتیب معتبر است - یعنی اول پای راست و بعد پای چپ را مسح کنیم - یا این که ترتیب معتبر نیست؟ اگر شک کردیم به اصل براءت رجوع می‌کنیم و می‌گوییم ترتیب معتبر نیست چون مورد از موارد اقل و اکثر است، دلیل اجرای اصل براءت این است که شارع مقدس تأمین و براءت داده است و با اجرای براءت گرچه علم به فراغ نداریم اما لازم نیست که برگردیم و نماز را با مسح به ترتیب انجام گرفته بخوانیم.

سؤال این است که چرا علماء در این جا براءت را بر قاعده اشتغال مقدم می‌کنند؟ جواب این است که براءت بر قاعده اشتغال وارد است یعنی وجداناً موضوع آن را برمی‌دارد چون عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است و قاعده اشتغال به این حکم عقل برمی‌گردد، وقتی شارع مقدس خودش تأمین داد که تو اگر بدون ترتیب در مسح پا وضوء گرفتی ولو مخالف واقع باشی من عقاب نمی‌کنم، وقتی عقاب محتمل (یا ضرر محتمل) برداشته شد موضوع وجوب دفع ضرر محتمل نیز برداشته می‌شود به بیان براءت شرعی بر قاعده اشتغال وارد است و در مفروض بحث که حکم به صرف الوجود تعلق گرفته است وقتی که براءت از تعیین جاری شد اکرام زید که مبدأ علم از او منقضی شد موجب امتثال خطاب (اَكْرِمُ عَالِماً) است.

فرض دوم این است که واجب به نحو مطلق الوجود مطلوب است مثلاً در خارج صد نفر داریم که متلبس به علم هستند و ده نفر داریم که ما انقضی عنه المبدأ هستند، آن صد نفر را باید اکرام کنیم زیرا در هر صورت مصداق عالم هستند اما نسبت به این ده نفر نمی‌دانیم تکلیف داریم یا نه؟

مرحوم آخوند قائل به تفصیل شده‌اند و فرمودند: ما باید ببینیم زمان زوال علم قبل از فعلیت تکلیف بوده است یا بعد از آن، مثلاً قبل از رسیدن ما به سن تکلیف زوال علم از زید صورت گرفته است و بعد ما به سن تکلیف رسیده‌ایم و خطاب (اَكْرِمُ كُلَّ عَالِمٍ) به ما توجه پیدا کرد. در این جا عدم وجوب اکرام را استصحاب می‌کنیم زیرا قبل از این که به سن تکلیف

برسیم اکرام زید واجب نبود بعد از بلوغ در وجوب اکرام او شک می‌کنیم عدم وجوب اکرام را استصحاب می‌کنیم، اما اگر زوال مبدأ بعد از فعلیت تکلیف باشد پس اکرام زید الان بر ما واجب است اما وقتی می‌خواهیم او را اکرام کنیم علم از او زائل شده باشد و حالا شک می‌کنیم که اکرام او واجب است یا خیر؟ وجوب اکرام او را استصحاب می‌کنیم.

مرحوم آقای خوئی بر شقّ دوم کلام مرحوم آخوند اشکال کرده و فرمودند: وقتی تکلیف فعلی بود و بعد علم از زید زائل شد نمی‌توانیم بقاء وجوب اکرام را استصحاب کنیم بلکه باید برائت از واجب را جاری کنیم، ایشان دو اشکال بر کلام مرحوم آخوند وارد کرده‌اند:

اشکال اول (مبنایی): استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست و این‌جا استصحاب در شبهه‌ی مفهومیه است و شبهه مفهومیه ملحق به شبهه حکمیه است، نکته‌اش این است که استصحاب بقاء حکم با استصحاب عدم جعل زائد تعارض می‌کند زیرا ما می‌دانیم وقتی شارع تکلیف را جعل می‌کرد وجوب اکرام عالم متلبس جعل شده است و احتمال می‌دهیم وجوب اکرام عالم منقضی هم جعل شده باشد استصحاب می‌گوید این حکم جعل نشده است و این استصحاب با استصحاب بقاء حکم وجوب اکرام تعارض می‌کند.

اشکال دوم (بنایی): اگر از مبنا رفع بد کنیم باز این استصحاب جاری نمی‌شود زیرا مانحن فیه شبهه مفهومیه است و در شبهات مفهومیه همان‌طوری که استصحاب موضوعی جاری نیست استصحاب حکمی نیز جاری نیست مثل این که می‌دانیم در ماه رمضان باید تا غروب امساک کنیم ولی نمی‌دانیم که غروب بر استتار قرض صدق می‌کند یا بر ذهاب حمره مشرقیه صادق است و الان استتار صورت گرفته است ولی ذهاب حمره مشرقیه نشده است و ما شک می‌کنیم که می‌توانیم افطار کنیم یا خیر؟ در این‌جا یک استصحاب موضوعی داریم که می‌گوید تا دو دقیقه قبل غروب نشده بود الان هم غروب نشده است، اینجا همه قبول دارند که استصحاب موضوعی جاری نیست زیرا واقع برای ما روشن است ولی عنوان غروب برای ما معلوم نیست که موضوع اثر هم نیست.

بعضی گفته‌اند که رجوع به استصحاب حکمی می‌کنیم به این صورت که تا دو دقیقه‌ی پیش امساک واجب بود و الان نمی‌دانیم که امساک واجب است یا نه؟ استصحاب می‌گوید: امساک واجب است.

مرحوم آقای خوبی قائل است که همان طوری که در شبهات مفهومی استصحاب موضوعی جاری نیست استصحاب حکمی نیز جاری نیست بنابراین نوبت به اصل بعدی یعنی برائت می‌رسد و رفع ما لایعلمون می‌گوید افطار اشکالی ندارد.

نظر ما این است که اشکال مبنایی علی المبنی است و مربوط به این می‌شود که در مبحث استصحاب آیا آن را در شبهات حکمی جاری می‌دانیم یا خیر؟

اما اشکال بنایی: مرحوم آقای صدر از کسانی است که می‌گوید استصحاب حکمی در شبهات مفهومیه جاری است گرچه استصحاب موضوعی در آن جاری نیست.

هر دو اشکال مرحوم آقای خوبی بحثش موکول به بحث استصحاب است، در شبهات حکمی ما توقضی هستیم و برای ما روشن نیست که آیا استصحاب حکمی جاری است یا جاری نیست؟ اما نسبت به فرمایش دوم و اشکال بنایی مرحوم آقای خوبی ما تابع مرحوم آقای صدر بوده و استصحاب حکمی در شبهات مفهومیه را جاری می‌دانیم به شرط این که آن خصوصیتی که تغییر کرده است حیثیت تعلیلیه باشد نه تقییدیه، در مثال (اکرم کلّ عالم)، خصوصیت علم حیثیت تعلیلیه است ولی چون در اصل جریان استصحاب در شبهات حکمی توقف داریم و نمی‌توانیم آن را جاری کنیم پس قائل به جریان اصل برائت می‌شویم و می‌گوییم در مثال، اکرام زید که ما انقضی عنه المبدأ است واجب نیست، ولی براساس نظریه مرحوم آقای صدر که استصحاب را در شبهات حکمی جاری می‌داند در این جا نیز استصحاب وجوب اکرام جاری می‌شود و اکرام زید که ما انقضی عنه المبدأ است واجب است.

جمع بندی بحث مشتق:

در تعریف مشتق گفتیم که مشتق عبارت از و صفی است که بر ذات حمل می‌شود، و مدلول مشتق مرکب است و این مدلول، مدلول خود کلمه است نه مدلول هیئت که مشهور فرموده‌اند، و دلیل قائلین به وضع مشتق برای احضار تمام دانستیم و گفتیم که تصویری برای جامع بنابر اعم نداریم، و راجع به اصل عملی گفتیم که در مسئله اصولی دست ما از اصل عملی کوتاه است و در مسئله فقهی هم اصل موضوعی نداریم ولی اصل حکمی را در دو مورد قبول داریم: یکی در موردی که مطلوب صرف الوجود است که در آن برائتی شدیم

و دوم در موردی که مطلوب مطلق الوجود است و انقضاء مبدأ بعد از فعلیت تکلیف است بحث مشتق در این جا تمام شد و بحث بعد بحث اوامر است.

مبحث اوامر

عمده‌ترین بحث‌هایی که در این مبحث مطرح می‌کنیم مثل مبحث اجزاء و ضد و مقدمه واجب، جزء بحث اوامر نیستند، بحث‌های مربوط به اوامر عبارتند از: ماده امر و هیئت امر و کیفیت تعلق امر و امثال این‌ها.

مبحث اول: مادهی امر

در ماده امر از جهاتی بحث می‌کنیم:

جهت اول: معنای کلمه‌ی امر

به‌طور کلی در معنای کلمه امر سه نظریه داریم:

نظریه اول نظریه کسانی بوده که اعتقادشان بر این است که کلمه امر یک معنا بی‌شتر ندارد و محکیات آن با هم اختلاف دارند از جمله قائلین به این معنا مرحوم آقای اصفهانی است که قائل است معنای امر طلب است و میرزای نائینی (ره) که قائل است معنای امر حادثه و واقعه بوده و بقیه معانی به همین معنا برمی‌گردد.

نظریه دوم قائل است که برای کلمه امر دو معنا است طلب و معنای دیگر، از جمله قائلین به این قول مرحوم آخوند است که معنای دوم را (شیء) می‌داند و مرحوم آقای خوبی که معنای دوم را (شیء خاص) می‌داند و مرحوم آقای صدر که از معنای دوم تعبیر خاصی نیاورده است و فقط فرموده است که به لحاظ این معنای دوم امر به امور جمع بسته می‌شود. نظریه سوم این است که معنای امر متعدد است — این نظریه قول رایج قبل از مرحوم آخوند بوده است — مثلاً یک معنای آن طلب است مثل (اره بکذا)، و یک معنای آن شأن است مثل (شغله امر کذا)، معنای سوم آن فعل است مانند (لیس امر زید بصحیح)، معنای چهارم آن فعل عجیب است مانند (فلماً جاء امرنا)، معنای پنجم آن شیء است مثل (رأیت

الیوم امرأ مخیفاً، معنای ششم آن حادثه است مثل (واقعة الطف امر مؤلم)، معنای هفتم آن غرض است مثل (جئت لامر کذا)، و معانی دیگری که برای کلمه امر بیان شد. هر یک از صاحبان این نظریه‌ها سعی کرده است در مقام اثبات دعوی خویش نظریات دیگر را ابطال کند و چون این بحث ثمره عملی در اصول ندارد لذا مختار خود در این مسأله را گفته و وارد نقل ادله‌ی اقوال نمی‌شویم.

ما معتقدیم که کلمه امر دو مدلول بیشتر ندارد یک مدلول آن (طلب) است و جمع آن اوامر است، منتهی باید توجه داشت که طلب بر دو قسم است: طلب تکوینی و طلب تشریحی، طلب تکوینی عبارت از سعی در تحصیل چیزی است مانند کسی که سعی در تحصیل علم می‌کند به او طلب علم می‌گویند، و طلب تشریحی عبارت است از این که ما طالب فعل از شخص دیگر با امر کردن و انشاء کردن هستیم مثل این که مولی به عبدش می‌گوید: برای من آب بیاور، این طلب تشریحی و انشایی معنای کلمه امر است، مدلول دوم امر که بر امور جمع بسته می‌شود — مثل مواردی که امر استعمال می‌شود و مراد طلب تشریحی نیست — به نظر می‌رسد هر کسی که برای این معنای کلمه امر مدلولی را ذکر کرده است نقدی بر آن وارد شده است لذا به نظر می‌رسد که وضع این کلمه — کلمه‌ی امر — به تسمیه و نامگذاری نیست بلکه هر گاه بخواهیم از شیئی حکایت کنیم که خصوصیات وجودی و تعینات آن ذکر نشود از لفظ امر استفاده می‌کنیم. این تمام بحث در جهت اول بود.

جهت دوم: یکی از معانی امر طلب است، آیا در معنای امر شرط است که باید از عالی مستعلی به سافل باشد یا طلب احد همای معین است یا اگر از احدهما باشد کافی است یا این که به مطلق طلب تشریحی امر گفته می‌شود، در بعضی از روایات داریم که باید امر پدر و مادر را اطاعت کنید و اگر گفتیم که در امر استعلاء معتبر است پس به طلب پدر و مادر که بدون استعلاء است امر گفته نمی‌شود بنابراین اطاعت این طلب واجب نیست، طلبی که می‌کنیم گاهی از آن حیث که عالی هستیم طلب نمی‌کنیم و گاهی از آن حیث که عالی هستیم طلب می‌کنیم به صورت دوم استعلاء گفته می‌شود حال یا واقعاً عالی هستیم و یا ادعای علو می‌کنیم، مشهور گفته‌اند که اگر طلب از عالی به سافل باشد امر است گرچه در آن استعلاء نباشد مانند طلب پدر از فرزند از روی خواهش، اما اگر سافل از عالی مانند طلب

کند و در آن استعلاء باشد — یعنی خودش را عالی دانسته و حالت دستوری به خود بگیرد - امر اطلاق نمی‌شود.

ما از کسانی هستیم که معتقدیم که در معنای عرفی امر استعلاء وجود دارد یعنی اگر شخص از آن حیث که خودش را عالی می‌داند طلبی کند به آن امر گفته می‌شود لذا اگر بچه‌ای حالت استعلاء به خود گرفته و از پدرش چیزی را طلب کند می‌گویند: (امر فلانُ أباهُ بكذا) و چون به این طلب فرزند امر اطلاق می‌شود عقلاء او را مذمت می‌کنند که چرا به پدرت امر کرده‌ای.

این تمام بحث در جهت دوم بود.

جهت سوم: آیا کلمه امر بر وجوب دلالت می‌کند یا نه؟ ما گفتیم امری که مفرد او امر است مدلولش طلب تشریحی انشایی است، حال اگر مراد از این طلب، طلب وجوبی است یا طلب ندبی یا جامع بین طلب وجوبی و ندبی است؟

ابتداء مجموعه نظراتی که وجود دارد را به اجمال نقل می‌کنیم:

در این باره دو نظر وجود دارد: یک نظر این است که کلمه‌ی امر بر وجوب دلالت ندارد و مدلولش فقط طلب است که این طلب جامع طلب وجوبی و طلب ندبی می‌باشد قائلین این نظر مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خویی هستند و مختار ما نیز همین می‌باشد، نظر دوم نظر مشهور علماء است که قائلند کلمه امر بر وجوب دلالت دارد خود این‌ها سه مسلک پیدا کرده‌اند، مسلک اول مسلکی است که قائل اس دلالت امر بر وجوب به وضع است این مسلک، مسلک مشهور است مسلک دوم این است که دلالت امر بر وجوب به انصراف است و مسلک سوم این است که دلالت امر بر وجوب به اطلاق است (نظر مرحوم آخوند و مرحوم آقا ضیاء عراقی).

تفصیل این نظریات

نظریه اول (مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خویی و نظر مختار) مدلول کلمه امر و مشتقات آن فقط طلب انشایی و تشریحی است منتهی در مفهوم این امر افتاده که باید از عالی یا مستعلی صادر شود و ما دو سنخ طلب به نام طلب وجوبی و طلب ندبی نداریم بلکه

طلب وجوبی و طلب ندبی در مبدأ و منتهی با هم اختلاف دارند طلب وجوبی به لحاظ مبدأ در ملاک ملزم و طلب ندبی در ملاک غیر ملزم می‌آید و به لحاظ منتهی مخالفت طلب وجوبی عقاب دارد ولی مخالفت طلب ندبی عقاب ندارد، در نظر مرحوم آقای نائینی عقل عملی حکم می‌کند که اطاعت از مولی واجب است یعنی اطاعت از او حسن است و ترک اطاعتش قبیح است و این که عقل می‌گوید اطاعت حسن است مشروط به این است که خود مولی ترخیص در ترک ندهد، آن طلبی که موافقتش حسن و مخالفتش قبیح است ما مفهوم طلب وجوبی را از آن انتزاع می‌کنیم و اگر خود مولی ترخیص در ترک دهد مفهوم طلبی ندبی را از آن انتزاع می‌کنیم در این طلب اطاعت حسن است ولی مخالفت قبیح نیست، پس در نظر مرحوم آقای نائینی یک طلب بیشتر نداریم و طلب وجوبی و طلب ندبی از حکم تعلیقی عقل انتزاع می‌شود.

بر فرمایش مرحوم آقای نائینی اشکالات عدیده‌ای شده است.

اشکال اول (از مرحوم آقای صدر):

شما گفتید که عقل حکم می‌کند اطاعت امر مولی واجب است و این وجوب معلق بر عدم ترخیص است، اگر در موردی علم پیدا کردیم که در این جا ملاک امر مولی غیر لزومی است و هیچ ترخیصی از طرف مولی نیامده است آیا در این صورت ما می‌توانیم نسبت به این امر مخالفت کنیم یا نه؟ در نظر حکم عقل اطاعت این امر لازم نیست چون ملاک لزومی ندارد و حال این که شما گفتید حکم عقل معلق بر عدم ترخیص است با این که ما همین که فهمیدیم امر ملاک لزومی ندارد در نظر عقل اطاعت امر بر ما واجب نیست و آن طلبی اطاعتش واجب است که ناشی از ملاک لزومی شود حال آیا امر ظهور دارد در طلبی که از ملاک لزومی ناشی می‌شود یا ظهور ندارد؟ نظر ما این است که وقتی مولی می‌گوید: (امرتک بكذا)، ظهور دارد در طلبی که از ملاک لزومی ناشی می‌شود.

بر کلام مرحوم آقای صدر سه اشکال داریم:

اشکال اول (نقضی): اگر مولایی شیئی را طلب کرد و بعد ترخیص در ترک داد ولی از خارج فهمیدیم که ملاکش لزومی است از شما سؤال می‌کنیم آیا در این جا اطاعتش واجب

است یا نیست؟ قطعاً عقابش نمی‌کند اگر مخالفت نمود، زیرا نکته استحقاق عقوبت هتک مولا است استحقاق نه به این معنا که عبد حقّی پیدا می‌کند بلکه معنایش این است که عند العقل عقوبت هتک قبیح است و در اینجا فرض این است که هتکی صورت نگرفته است. ان قلت: اگر ملاک ملزم دارد معنا ندارد که مولى ترخیص دهد.

قلت: اولاً در بحث برائت شرعیّه گفته‌ایم که ملاک الزامیه با ترخیص منافایت ندارد و ثانیاً بر فرض استحاله می‌خواهیم ببینیم عند العقل در این مورد استحقاق عقوبت دارد یا ندارد؟ خیر، چون عبد به مولایش هتک نکرده است.

اشکال دوم (حلی): ما تارةً این معنا را در موالی عرفی فرض می‌کنیم و تارةً در موالی شرعی فرض می‌کنیم در مولای عرفی ما این را قبول نداریم که حکم عقل تابع ملاک و مصلحت ملزمه است حتی در موردی که امر مولى ملاک ملزمه ندارد بلکه مفسده ملزمه هم دارد اگر عبد این امر مولى را اطاعت نکند عقاب دارد، پس قبول نداریم که وجوب اطاعت امر مولى تابع ملاک ملزمه است، و نسبت به مولای شرعی و شارع مقدس در جای خودش گفتیم که بحث ملاکات در این مورد هیچ دلیلی ندارد زیرا یکسری اعمال را شارع مقدس واجب کرده و یکسری از اعمال را حرام کرده است، این که گفتند در همه واجبات مصلحت ملزمه و در همه محرمات مفسده ملزمه وجود دارد درست نیست و دلیلی بر آن نداریم بلکه فقط کافی است که جعل احکام و اوامر و نواهی در شریعت لغو نباشد چون شارع حکیم است و کار لغو انجام نمی‌دهد، معنای کلام ما این نیست که در امر و نهی او اصلاً مصلحت و مفسده وجود ندارد، خیر، در امر و نهی او حتماً مصلحت و مفسده هست ولی لازم نیست که در مأموریه و منهی عنه مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه باشد.

اشکال سوم: اگر قبول کنیم که تمام اوامر و نواهی شارع مقدس به خاطر مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه در متعلق است سؤال می‌کنیم که دائره مولویت تا چه حدی است عقل که می‌گوید وجوب اطاعت امر شارع ثابت است آیا دائر مدار مصلحت ملزمه است ای دائر مدار عدم ترخیص است و یا این که اگر یکی از این دو باشد کافی است؟ اگر بگویید: دائر مدار این است که احراز نکنیم که مصلحت ملزمه ندارد و ترخیصی هم وارد نشده باشد اینجاست که کلام مرحوم آقای نائینی را تعمیم دارید و وجوب عقلی را متوقف بر یکی از دو امر کردید، و اما اگر از ما بپرسید که شما دایره حکم عقل را در چه محدوده‌ای می‌دانید

می‌گوییم: در محدوده‌ی عدم ترخیص است حتی اگر ما به علم غیب دانستیم که در این جا مامور به ملاک ملزم ندارد و در عین حال شارع آن را طلب کرد ما قائلیم که عقل حکم به وجوب اطاعت امر مولی می‌کند چون نکته وجوب اطاعت عدم لزوم هتک است و با عدم ترخیص اگر امر مولی را مخالفت کنیم هتک مولی کرده‌ایم، لذا می‌گوییم اطاعت امر مولی واجب است ولو هیچ ملاک ملزمی در این عمل نباشد.

اشکال دوم بر کلام مرحوم آقای نائینی (از مرحوم آقای صدر) این است که شما گفتید اگر مولی امر کرد عقل می‌گوید اطاعتش کن (معلقاً بر عدم ترخیص) ما می‌پرسیم آیا مراد معلق بر عدم ترخیص فی الواقع است یا معلق بر عدم ترخیص و اصل است (و اصل صفت ترخیص اس نه عدم ترخیص)، هر کدام را بگویید در ست نیست زیرا اگر بگویید معلق بر عدم ترخیص در واقع است، اگر به آیه یا روایت رسیدیم که مثلاً می‌گوید: نماز بخوانید و ندانیم مولی در واقع ترخیص داده است یا نه؟ وقتی شک کردیم چون در وجوب شک داریم اصل براءت را جاری می‌کنیم (هم شرعاً و هم عقلاً) و اما اگر گفتید که مراد عدم ترخیص و اصل است و ما الان ترخیص و اصل نداریم چون امر کرده است و ترخیص نیامده است پس واجب می‌شود که امر مولی را اطاعت کنیم ولی این مورد خارج از محل بحث است زیرا محل بحث در حکم واقعی است که عالم و جاهل در آن شریک‌اند نه حکم ظاهری منجز و معذّر، وقتی شما علم را دخالت دادید علم در فعلیت حکم اثر ندارد بلکه در تنجز و عدم تنجز آن اثر دارد — مثلاً — شما علم دارید که این مایع خمر است ولی من نمی‌دانم که آیا خمر است یا نه؟ فقط می‌دانم که دیروز خل بود این مایع هم بر شما ولی بر من منجز نیست زیرا من علم به خمریت آن ندارم ولی شما به آن علم دارید، این صورت از محل بحث خارج است زیرا بحث ما در آن حکمی است که عالم و جاهل در آن مساویند.

این اشکال وارد نیست، زیرا ما یک وجوب عقلی داریم و یک وجوب شرعی داریم، وجوب عقلی همان حکم عقل به وجوب اطاعت امر مولی است که معلق بر عدم ترخیص و اصل است و وجوب شرعی روی مسلک میرزای نائینی مفهوم انتزاعی (غیر اعتباری) است که از طلبی که ثبوتاً و در عالم واقع مقرون به ترخیص نباشد انتزاع می‌شود در این وجوب شرعی عالم و جاهل مساویند و تعلیقی در آن نیست، بنابراین در کلام مسئله شکل وجوب عقلی با وجوب شرعی خلط شده است.

اشکال سوم بر کلام مرحوم آقای نائینی:

شما گفتید اگر طلب با شد و ترخیص نبا شد اطاعت امر واجب است مثلاً اگر گفته شود: (حُمُ فِي رَمَضان) و از آن طرف احتمال می‌دهیم که ترخیصی آمده باشد پس در وجوب صوم شک می‌کنیم زیرا طلب صوم غیر مقرون به ترخیص است و حدیث رفع می‌گوید: (رفع مالا یعلمون)، اگر در جایی خود شارع تصریح به عدم ترخیص کرده باشد اطاعت امر او بر ما واجب است ولی اگر در جایی امری آمد و ما احتمال ترخیص بدهیم معنای احتمال این است که نمی‌دانم طلب وجوبی است یا ندبی، حدیث (رفع مالا یعلمون) این جا را شامل می‌شود، این بیان درست نیست زیرا در این صورت واجبات و محرماتی نمی‌ماند مگر در موارد نادر. این اشکال درست نیست، در بحث براءت گفتیم که براءت شرعیه به هر لسانی که باشد از قبیل ترخیص نیست بلکه از قبیل تأمین در مخالفت احتمالیه است و این تأمین در ظرف عدم علم (یعنی موضوع براءت شرعیه) است و مراد از علم همان بیان متعارف شارع است که با بیان عقلایی در خارج یکی است، بیان متعارف شارع مقدس در بیان واجبات فقط طلب است بدون این که به عدم ترخیص تصریح نماید، بنابراین با بیان متعارف شارع بر طلب، نمی‌توانیم به حدیث (رفع ما لایعلمون) تمسک کنیم تا نفی وجوب از مأمور به کنیم زیرا موضوع براءت شرعیه که عدم بیان یا عدم علم است مرتفع شده است.

اشکال چهارم بر مرحوم نائینی (نقضی):

این مبنایی که شما دارید اگر درست باشد لوازم فاسدی دارد که حتی شما هم قائل به آن نیستید:

مورد اول: اگر در ترخیص عملی خطابی عام آمد و بعد در حصه‌ای از آن مرخصی فیه خطاب خاصی آمد، مثلاً خطابی داریم (لا بأس بترك اكرام العالم)، و بعد در خطاب دیگر بگوید: (اكرم الفقيه)، نسبت عالم و فقیه عام و خاص مطلق است مشهور حتی مرحوم آقای نائینی در این دو خطاب جمع عرفی می‌کنند یعنی با خطاب دوم خطاب اول را قید می‌زنند و با آن مراد از عالم غیر فقیه می‌شود، این که تقیید می‌زنند مبتنی بر این است که بین خطاب اول و دوم تعارض ولو غیر مستقر باشد و این تعارض مبتنی بر این است که (اكرم الفقيه)

ظهور در وجوب داشته باشد تا با خطاب (لابأس) که به معنای عدم وجوب است تعارض داشته باشد و وقتی تعارض پیدا کردند نوبت به جمع عرفی می‌رسد، ولی براساس مسلک مرحوم آقای نائینی تعارض برداشته می‌شود زیرا خطاب (اکرم الفقیه) ظهوری در وجوب ندارد بلکه فقط بر طلب دلالت دارد پس مرحوم آقای نائینی باید ملتزم شود که اکرام فقیه واجب نیست و حال این که ایشان همان جمع عرفی را ملتزم است که مشهور می‌گویند.

جواب: اولاً مثالی که مستشکل زدند خصوصیتی دارد و آن این است که در جمله آمده بود: (لا بأس بترك اکرام العالم)، و این جمله اگر ابتداءً و به تنهایی به کار رود ناقص و ناتمام است چون مولی احکام شرعی را بیان می‌کند، پس باید جمله‌ای قبل یا بعد از آن آمده باشد و فرض این است که یک جمله دیگر داریم که همان (اکرم الفقیه) است پس ارتباطی بین این دو جمله باید باشد و یا این که مولی با (اکرم الفقیه) خواسته بیان کند که مراد من از عالم، غیر فقیه است و این که از ابتداء مرادش را بیان نکرد بلکه با دو جمله آن را بیان کرد این نحوه بیان، بیان تأکیدی در لزوم اکرام فقیه است. در تصرفات عرفی همیشه آنچه که متعارف است انجام می‌گیرد اگر بخواهیم ترخیص می‌زنیم بنابراین این خصوصیت مثال است که باید در عام تصرف کنیم نه این که یک قاعده‌ی عامی باشد — ظهور ام در طلب وجوبی - که به خاطر آن این تخصیص و جمع عرفی صورت پذیرد.

و ثانیاً، اگر قبول کنیم که (اکرم الفقیه) ظهور در طلب وجوبی دارد در بحث بعدی می‌گوییم که ظهور با ظهور انصرافی هم می‌سازد و ظهور انصرافی با مبنای مرحوم آقای نائینی تراتب تام دارد و آنچه که علماء دیگر قائلند ظهور وضعی یا ظهور اطلاقی است.

مورد دوم نقض: اگر طلبی مثل (اغتسل للجمعة والجنابة) بیاید و بعد گفته شود: (لابأس بترك غسل الجمعة)، در نزد مشهور در جمله اول که یک امر دارد وقتی این امر مقرون به ترخیص نباشد ظهور در وجوب دارد و بعد از این که (لابأس بترك غسل الجمعة) آمد بیان می‌کند که مراد جدی از اغتسل در مثال اول طلب استحبابی بوده است.

اما روی نظر مرحوم آقای نائینی مدلول امر اول طلب است و نسبت به غسل جنابت ترخیصی نیامده ولی نسبت به غسل جمعه ترخیص آمده است پس در غسل جمعه حکم به

استحباب می‌کنیم ولی چون ترخیصی نسبت به غسل جنابت نداریم وجوب آن را استفاده می‌کنیم.^۱

جواب: بله مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی به این امر ملتزم هستند و هیچ اشکالی بر آن وارد نیست، مرحوم آقای خوئی می‌فرماید: اگر به دو چیز امر شد و بعد نسبت به یکی ترخیص وارد شد آن مورد مرخص فیه مستحب و مورد دیگر واجب است. مورد سوم نقض: اگر یک حکم شرعی نسخ شد، گفتند بعد از نسخ آیا عمل مستحب است یا جایز است؟ مشهور گفتند آن عمل جایز است زیرا نسخ طلب وجوبی را بر می‌دارد و بعد از آن نمی‌دانیم طلب استحبابی جعل شده است یا نه؟ اصل عدم آن است، اما روی مسلک مرحوم آقای نائینی چون وجوب به حکم عقل است با نسخ وجوب عقلی برداشته می‌شود ولی طلب باقی می‌ماند پس عمل بعد از نسخ مستحب می‌شود بنابراین شما باید قائل شوید که بعد از نسخ واجب، این عمل مستحب می‌شود.^۲

جواب: نسخ به معنای رفع آن چیزی است که خود شارع آن را جعل کرده باشد و چون شارع طلب را جعل کرده است نسخ اصل طلب را برمی‌دارد نه وجوب عقلی را. باتوجه به آن چه که ذکر شد تمام اشکالات بر نظریه مرحوم آقای نائینی در مدلول ماده امر جواب داده شد و جواب این اشکالات مثبت نظریه ایشان نیست پس برای اثبات آن باید نظریات مقابل را ابطال کرد، در مقابل این نظریه سه نظریه دیگر وجود دارد که باید ابطال کرد، در مقابل این نظریه سه نظریه دیگر وجود دارد که باید ابطال شوند تا این نظریه ثابت شود.

قبل از این که مسالک سه‌گانه در نظریه مشهور در مورد ظهور کلمه (امر) در طلب وجوبی (یعنی ظهور وضعی و اطلاقی و انصرافی) را مورد بررسی قرار دهیم چهار اصطلاح را توضیح می‌دهیم (ظهور، ظهور وضعی، ظهور اطلاقی و ظهور انصرافی).

^۱ - البحوث ۲: ۲۵.

^۲ - البحوث ۲: ۲۰.

ظهور:

این کلمه در علم اصول دو اصطلاح دارد: یک ظهور در مقابل نص است و یک ظهور در مقابل اجمال و ابهام است ظهور در مقابل نص معنایش این است که دلالت لفظ بر معنایش ظنی باشد و اما اگر دلالتش قطعی باشد نص می‌شود — مثلاً — یک دفعه مولی می‌گوید: (اکرم العالم)، و یک دفعه مولی می‌گوید: (اکرم العالم ولو کان فاسقاً)، در این جا شمول حکم نسبت به عالم فاسق به نص است. این اصطلاح از ظهور مراد ما نیست.

اصطلاح دوم ظهور در مقابل اجمال و ابهام است گاهی می‌گوییم: این خطاب ظاهر است و گاهی می‌گوییم: این خطاب مجمل و مبهم است این جا ظهور به معنای دلالت است و ظاهر به این اصطلاح شامل نص هم می‌شود، این ظهور محل بحث ما است.

فرق اجمال و ابهام این است که اجمال یعنی مولی در مقام بیان نیست و ابهام یعنی مولی در مقام عدم بیان است — مثلاً — آیه شریفه می‌فرماید: (احلّ الله البیع و حرّم الربّا)، گفته شده که بیع شامل بیع فارسی هم می‌شود و بر این گفته اشکال شده که خداوند در مقام بیان تمام اقسام بیع نیست بلکه طبیعی بیع را بیان کرده است، در این جا می‌گوییم: خطاب اجمال دارد یعنی ظهوری در این جهت ندارد، و اما ابهام مثل این که سؤال کردند: خلیفه بعد از نبی اکرم ۹ کیست؟ جواب داده شد: (من کان بنته فی بینه)، این جا جواب دهنده در مقام عدم بیان بوده است.

ما ظهور را به سه قسم تقسیم کردیم: وضعی و اطلاق و انصرافی ظهور وضعی و اطلاق و انصرافی یعنی دلالتی که منشأش وضع یا اطلاق یا انصرافی است چون ما بارها گفته‌ایم که دلالت الفاظ بر معنایشان ذاتی نیست و عاملی نیاز دارد و عامل آن یکی از موارد سه‌گانه مذکور است.

ظهور وضعی

این ظهور عبارت است که دلالت لفظ بر یک مدلولی که این دلالت ناشی از وضع است و مدلول عبارت از صورت معنا است در ذهن، در باب دلالت تارة مدلول، مدلول اسمی است و تارة مدلول حرفی است — مثلاً — در (اکرم العالم) دلالت عالم بر مدلولش به وضع است و

مدلوش اسمی است، هیئت (اکرم) دالّ لفظی است و دلالتش به وضع است و مدلوش حرفی است، پس در (اکرم العالم) سه دالّ لفظی داریم: (لفظ عالم و هیئت اکرم و ماده اکرم) و دو مدلول اسمی (مدلول عالم و مدلول ماده اکرم) و یک مدلول حرفی (مدلول هیئت اکرم) داریم.

ظهور اطلاقی:

در مورد اطلاق دو اصطلاح وجود دارد: اطلاق لفظی و اطلاق مقامی. اطلاق مقامی از سنخ دلالت الفاظ نیست منتهی اصطلاحاً اسمش را اطلاق گذاشته‌اند، در اصل دالّ ما سکوت و عدم لفظ است - مثلاً - از عدم ذکر یک شرط، عدم اعتبار آن در مطلوب را نتیجه می‌گیریم، این دلالت عقلی است که از سکوت و عدم ذکر لفظ - در حالی که لافظ در مقام بیان است - به یک نتیجه‌ای می‌رسیم. اما اطلاق لفظی عبارت است از این که وقتی یک لفظی را در جمله‌ای به کار می‌بریم به اعتبار مدلولش است که آن را استعمال می‌کنیم - مثلاً - در (اکرم العالم) لفظ عالم به اعتبار مدلولش به کار رفته است و مدلول هم بر دو قسم است مدلول اسمی و مدلول حرفی. در (اکرم العالم) سه دالّ لفظی و سه مدلول داریم (دو مدلول اسمی و یک مدلول حرفی) مراد از اطلاق عدم قید است اگر ما در ناحیه مدلول حرفی قیدی را نیاوردیم مفاد عدم قید این است که آن مدلول حرفی معلق و مشروط بر چیزی نیست، در (اکرم العالم) مدلول حرفی که دالّش هیئت (اکرم) است متکلم برای هیئت (اکرم) قید و شرطی را ذکر نکرده است این عدم قید اطلاق می‌شود و مفاد این اطلاق این است که مدلول حرفی مشروط بر هیچ شرطی نیست و در مثال مدلول هیئت (اکرم) که طلب است مشروط به حصول هیچ شرطی نیست، معنای ظهور اطلاقی در این جا این است که هیئت چیزی نیست - این معنای ظهور اطلاقی در مدلول حرفی است - اما در مدلول اسمی در مثال (اکرم العالم) دالّ لفظی (عالم) است که مدلولش اسمی است اینجا دو صورت وجود دارد یک صورت این است که از مدلول اسمی افراد و مصادیق اراده نشود مثل (الانسان نوع)، مراد از (الانسان) در این جمله فرد یا افراد انسان نیست بلکه مراد از آن طبیعی انسان است در این مورد چیزی به نام ظهور اطلاقی

اصلاً نداریم، اما گاهی مراد ما از آن مدلول اسمی فرد یا افراد است مثل (اکرم العالم) که مراد از (عالم) فرد عالم است در این مورد اگر ما برای آن مدلول اسمی قیدی ذکر نکنیم با استجماع مقدمات حکمت می‌گوییم لفظ مطلق است و شامل همه افراد می‌شود، در مثال، عالم شامل عالم هاشمی و غیر هاشمی و عالم عادل و فاسق و غیر این‌ها می‌شود از این‌جا معلوم می‌شود که اگر لفظی را به تنهایی ذکر کردیم و در جمله به کار نبردیم آن لفظ ظهور وضعی دارد ولی ظهور اطلاقی ندارد پس شرط اول ظهور اطلاقی این است که کلمه در جمله بیاید و شرط دومش این است که مراد از مدلول افراد باشد لذا اگر گفتیم: (الانسان کلی) نمی‌توانیم از این لفظ اطلاق بگیریم، چون مراد از مدلول افراد نیست. اگر مقدمات حکمت تمام باشد لفظ مطلق شده و تمام افراد را شامل می‌شود.

جمع بندی: در ظهور اطلاقی یک اطلاق مقامی داریم و یک اطلاق لفظی داریم، در اطلاق لفظی یک اطلاق در باب حروف و یک اطلاق در باب اسماء داریم، اطلاق لفظی در باب حروف به معنای عدم قید و عدم تعلیق است ولی در باب اسماء به معنای شمول افراد است، اطلاقی که در مدلول اسمی استفاده می‌کنیم گاهی در جمله‌ی انشائی می‌آید و گاهی در جمله‌ی خبریه می‌آید، اگر اطلاق در جمله انشائی آمد تمام افراد مراد است، ان قلت: اگر در (اکرم عالماً) یک عالم را اکرام کنیم کفایت پس کلمه (عالماً) اطلاق ندارد. قلت: این مربوط به کلمه‌ی (عالماً) نیست بلکه مربوط به نحوه طلب ما است چون مطلوب در مثال صرف الوجود است اکرام یک عالم کفایت می‌کند اما جمله خبریه بر دو قسم است: تارة جمله خبریه منفی است مثل (ما رأیت عالماً صباح الیوم)، مراد از (عالماً) در این مثال همه افراد عالم است و تارة جمله خبریه ایجابیه است مثل (رأیت عالماً صباح الیوم)، در این مثال مراد از (عالماً) تمام افراد عالم نیست بلکه مراد یک یا چند فرد از عالم است، اطلاق در این‌جا به این معنا است که هر یک از افراد عالم ممکن است مراد باشد پس معنای اطلاق در این‌جا شمول بدلی است، اما اگر گفته شود: (رأیت عالماً فاسقاً صباح الیوم) این‌طور نیست که هر عالمی را شامل شود ولی در دایره فاسق اطلاق دارد، پس در جمله انشائی و جمله خبریه سلویه مراد از اطلاق تمام افراد است و در جمله خبریه ایجابیه یک یا چند فرد مراد است و آن فرد هر کس می‌تواند باشد مگر این که جمیع افراد مراد باشد مثل: الانسان یموت. ظهور انصرافی:

در دو مورد وجود دارد: مشترک لفظی و مشترک معنوی.

ظهور انصرافی در مشترک لفظی در جایی است که لفظ چند معنا داشته باشد ولی در استعمال آن فقط یک معنا به ذهن می‌آید این را ظهور از صراف می‌گویند مثل کلمه مجلسی که علم برای دو نفر است - پدر و پسر - اما وقتی مجلسی گفته می‌شود مجلسی دوم یعنی پسر به ذهن می‌آید منشأ این ظهور وضع نیست بلکه انصراف است.

ظهور انصرافی در مشترک معنوی این است که لفظ معنایی دارد که در تحت خودش افراد و حصص دارد ولی وقتی این لفظ رابه کار می‌بریم حصه‌ای از آن به ذهن می‌آید مثل کلمه (عالم) که برای معنای دانشمند وضع شده است ولی وقتی این کلمه به کار می‌رود عالم دین به ذهن می‌آید منشأ این انصاف است.

ظهور از صراف دو منشأ بسیار رایج دارد یکی کثرت استعمال است یعنی گاهی واژه‌ای در مورد - نه در معنا - حصه‌ای زیاد استعمال می‌شود یعنی کلمه را در معنای خودش به کار می‌بریم ولی آن حصه‌ی خاصه مراد است مثل استعمال ماشین در معنای خودش که محکی آن ماشین سواری است، این کثرت استعمال باعث می‌شود که هرگاه ماشین را بدون قرینه استعمال کنند همین حصه‌ی خاصه به ذهن می‌آید، پس بزرگ‌ترین منشأ ظهور از صراف کثرت استعمال لفظ در مورد حصه خاصه است.

منشأ دیگر ظهور انصرافی مناسبت حکم و موضوع است - مثلاً - می‌گوییم: ما نمی‌توانیم مرجع اعلم کیست؟ گفته می‌شود: از علماء حوزه پرسید. با این که فلاسفه و مفسرین و کلامیون و فقهاء و اصولیین همه از علماء حوزه هستند ولی علماء حوزه در مثال به مناسبت حکم و موضوع منصرف به فقهاء است.

نکته: ما ظهور را در اینجا به معنای دلالت گرفته‌ایم و وضع و اطلاق و انصراف را منشأ ظهور دانستیم، ما در هر دلالتی لامحاله مدلول داریم و مدلول بر دو قسم است: مدلول تصوری و مدلول تصدیقی، مدلول ظهور و وضعی تصوری است و در ظهور اطلاق مدلول دائماً تصدیقی است و در ظهور انصرافی تارة مدلولش تصوری و تارة تصدیقی است. بیان این نکته برای عدم خلط در مباحث آینده یعنی مبحث ماده امر و صیغه امر و مبحث نواهی و مباحث دیگر است.

آنچه که ذکر شد مقدمه‌ای بود برای بررسی نظریه مشهور در مدلول ماده امر که قائلند کلمه امر بر طب وجوبی دلالت دارد و در این نظریه سه مسلک وجود دارد: یک دسته این دلالت را به وضع و دسته دیگر آن را به اطلاق و دسته سوم آن را به انصراف می‌دانند و ماهر سه مسلک در نظریه مشهور را ردّ نموده و نظریه اول یعنی نظریه مرحوم آقای نائینی را که می‌گوید کلمه امر فقط بر طب دلالت دارد تثبیت می‌کنیم.

کسانی که گفتند کلمه‌ی امر در طب وجوبی ظهور و ضعی دارد می‌گویند که کلمه امر برای حصه‌ی طلب وجوبی وضع شده است.

مرحوم آقای صدر فرمودند: این که ما از کلمه (امر) معنای طلب وجوبی را در ذهن منسب می‌بینیم شبهه‌ای در این امر نیست و مورد اتفاق است، کلام در این است که منشأ این انسباق و تبادر وضع است یا اطلاق است اگر ما اطلاق را ابطال کردیم لامحاله وضع ثابت می‌شود.

بر این فرمایش چند اشکال وارد است. اولاً، انسباق و تبادری که ایشان ادعا کرده‌اند ما وجدان نکرده ایم و این که ایشان می‌فرمایند همه این انسباق را قبول دارند اینطور نیست مدرسه مرحوم آقای نائینی این انسباق را قبول ندارند و می‌گویند فقط از کلمه (امر) طلب منسب است.

ثانیاً، فرمایش ایشان فی حدّ نفسه فنی و دقیق نیست، زیرا ایشان می‌فرماید: منشأ انسباق یا اطلاق است و یا وضع است و وقتی اطلاق باطل شد وضع ثابت می‌شود، این کلام درست نیست زیرا مدلول اطلاق تصدیقی است و مدلول وضعی تصویری است اگر مدلول کلمه‌ی امر تصویری باشد مبدأش نمی‌تواند اطلاق باشد و اگر مدلولش تصدیقی باشد ممکن نیست که مبدأش وضع باشد.

ثالثاً، ایشان اطراف را به دو چیز منحصر کرده‌اند: وضع و اطلاق، در حالی که اطراف سه چیز است، اگر اطلاق ابطال شود دو طرف باقی می‌ماند: وضع و انصراف، و ایشان را ابطال نکرده است.

رابعاً، اگر بگوییم کلمه‌ی امر برای طلب وجوبی وضع شده است استعمال آن در طلب ندبی (مثل: ان الله يأمر بالعدل والانسان) باید بالعنايه و مجازی باشد، زیرا عدل واجب نیست بلکه ظلم حرام است و احسان نیز امر مستحبی است و حال این که در این آیه کلمه امر مجازاً

استعمال نشده است بلکه حتی در مواردی که استحباب هم ندارد کلمه امر را به کار می‌بریم مثل (ان ولدی امر نی بکذا).

اما مسلک دوم در نظریه مشهور که دلالت امر بر وجوب را به اطلاق می‌داند و به برکت مقدمات حکمت وجوب را از کلمه (أمر) به دست می‌آورد (نظر مرحوم آقا ضیاء عراقی)^۱، برای تبیین این مسلک وجوه عدیده‌ای گفته شد ما وارد این وجوه نمی‌شویم و فقط بیان می‌کنیم که این قول فی حدّ نفسه غیر معقول است که از اطلاق کلمه (أمر) وجوب را استفاده کنیم، نظر این‌ها این است که کلمه (أمر) برای طلب وجوبی وضع نشده است و گرنه برای استفاده وجوب از کلمه (أمر) نوبت به اطلاق نمی‌رسد، به نظر این‌ها کلمه (أمر) یا برای طبیعی طلب باید وضع شده باشد یا طلب ندبی و یا برای طلب وجوبی وضع شده باشد حالت دوم و سوم درست نیست زیرا در این دو حالت نوبت به اطلاق نمی‌رسد، فقط یک راه می‌ماند که گفته شود کلمه امر برای طبیعی طلب وضع شده است و وقتی مطلق به کار رفت می‌گوییم اطلاق این کلمه بر طلب وجوبی دلالت دارد، اشکال این بیان این است که ما از عدم قید چگونه می‌توانیم بفهمیم که طلب ندبی مراد نیست.

بنابراین مسلک سوم می‌ماند و آن این است که کلمه‌ی امر به طلب وجوبی انساباق دارد و منشأ انصراف این کلمه به این فرد است یعنی کلمه (أمر) برای طبیعی طلب وضع شده است ولی به طلب وجوبی منصرف است، در محاورات این حالت زیاد مشاهده می‌شود اما منشأ انصراف یا کثرت استعمال است و یا مناسبت حکم و موضوع است. اگر مناسبت حکم و موضوع در کار باشد ما هم این را قبول داریم که به خاطر این قرینه کلمه‌ی (أمر) بر وجوب دلالت دارد، اما اگر به خاطر کثرت استعمال باشد به این معنا که کلمه امر در محاورات کثیراً ما در طلب وجوبی استعمال شده است به همین خاطر وقتی این کلمه بدون قرینه می‌آید ذهن به طلب وجوبی منسب است ما این را رد نمی‌کنیم زیرا این امر دائر مدار فحص در مورد کلمه (أمر) است که استعمالش در چه موردی است و ما گفتیم اصل انساباق طلب وجوبی از این کلمه را وجدان نکردیم، پس اگر کسی انساباق را بپذیرد منشأ این انساباق یا وضع است یا انصراف است و ما اگر انساباق را بپذیریم انصرافی می‌دانیم، اگر مولی بگوید: امرتک بکذا، و بعد بگوید: لا بأس بترک ما امرتک، اگر در نزد عرف بین این دو کلام تنافی

^۱ - نهاییه الافکار ۱: ۱۶۱.

باشد نتیجه می‌گیریم که کلمه امر ظهور انصرافی در وجوب دارد و اگر بین این دو تنافی نباشد کلام ما ثابت می‌شود که کلمه امر ظهور در وجوب ندارد.

جمع‌بندی جهت سوم: بحث در این بود که آیا کلمه امر دلالت بر وجوب دارد یا ندارد؟ نظریه اول این بود که دلالت بر وجوب ندارد و فقط دلالت بر طلب می‌کند و وجوب از حکم عقل استفاده می‌شود بر این نظریه اشکالات عدیده وارد شد و به همه اشکالات پاسخ داده شد و ما از این نظریه تبعیت کرده‌ایم، در مقابل این نظریه، نظریه مشهور است که قائل‌اند کلمه امر بروجوب دلالت دارد و خودشان سه مسلک شده‌اند بعضی قائل به وضع کلمه امر بروجوب شده‌اند و بعضی قائل شدند که دلالت کلمه امر بروجوب به اطلاق است و گفتیم این مسلک فی حد نفسه غیر معقول است و مسلک سوم این است که وجوب از کلمه امر به انصراف فهمیده می‌شود این بهترین مسلک در این نظریه است ولی این را قبول نکردیم زیرا بین طلب و ترخیص در مخالفت تنافی نمی‌بینیم، علی‌ای حال مسلک ما همان مسلک مرحوم آقای نائینی است که کلمه امر فقط دلالت بر طلب می‌کند و این طلب می‌تواند طلب مولوی باشد و می‌تواند طلب غیر مولوی باشد، طلب مولوی یعنی طلب به داعی بعث مثل (ان الله یأمر بالصلاة والزکاة) و (ان الله یأمر بالانسان)، و طلب غیر مولوی مثل این که شارع می‌گوید (اغسل الثیاب التی تتنجس من ابوال ما لا یوکل لحمه)، و من می‌توانم کلمه امر را به کار ببرم و بگویم: (أمر الشارع بغسل الثیاب من ابوال ما لا یوکل لحمه)، در این جا امر برای طلب ارشادی است یعنی معنایش این است که اگر بخواهی لباسی را که نجس شده پاک شود باید آن را با آب بشویی.

این تمام کلام در جهت سوم بود.

جهت چهارم: بحث طلب و اراده است.

در جهت اول خواندیم که مدلول کلمه امر طلب است، بعد این بحث مطرح شده است که آیا مراد از طلب اراده است یا با آن فرق دارد؟ به عبارت دیگر طلب از صفات نفس است مثل علم و قدرت و اراده، یا این که از افعال نفس است مثل مشی و حکم و امثال ذلک؟ و اگر از افعال است آیا از افعال جوانحی (ذهنی) است یا از افعال جوارحی (بیرونی) است؟ و ارتباط طلب و اراده چیست؟ معتزله می‌گفتند: طلب و اراده عین یکدیگرند، اشاعره می‌گفتند: اراده غیر از طلب است، و به این است شهادت کردند که اراده به محال تعلق نمی‌گیرد ولی طلب به

آن تعلق می‌گیرد. شارع مقدس ما را به صلاة امر کرده است در این جا شارع از ما طلب صلاة کرده است و حال این که صلاة فعل محالی است زیرا اشاعره قائلند که تمام افعال ما فعل خداست نه فعل ما، در مقابل اصولیون بحث جبر و اختیار را پیش کشیدند خصوصاً این که این بحث ارتباط زیادی با مسائل دینی دارد، زیرا اگر ما جبری شدیم به نظر می‌رسد که شرایع لغو است و اگر اختیاری شدیم شریع لغو نیست لذا مسأله جبر و اختیار مطرح شد. در جبر و اختیار دو مسأله داریم: یک مسأله مربوط به کلام است و یک مسأله مربوط به حکمت و فلسفه است.

جبر و اختیار در کلام این است که افعالی که انجام می‌دهیم فاعل این افعال کیست؟ متکلمین به سه دسته تقسیم شده‌اند: اشاعره گفتند: فاعل این افعال خداوند است و ما محل فعل خداوند هستیم، در مقابل معتزله گفتند فاعل همه افعال خود ما هستیم و خداوند هیچ دخالتی در افعال ما ندارد لذا اگر فرضاً خداوند خوابش ببرد افعال ما تحقق پیدا می‌کند، در مقابل این دو دسته قول متکلمین شیعه بود که با استفاده از روایات ائمه معصومین: می‌گفتند فاعل نه خداوند است به تنهای و نه انسان است به تنهایی، بلکه افعال ما هم به ما وهم به خداوند مستند است (لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین)، بعد خود متکلمین شیعه با هم اختلاف کردند که چگونه خداوند و انسان با هم افعال را انجام می‌دهند سه تفسیر متفاوت از این مسأله شده است، این بحث جبر و اختیار کلامی بود.

در فلسفه مسأله جبر و اختیار ربطی به مسأله فاعل افعال نداشت بلکه بحث از این بود که انسان یا خداوند فاعل مختار است یا فاعل بالاجاب است، بلکه همه قبول داشتند که ما نسبت به حرکات اعضاء درونی خود فاعل بالجبر هستیم، اما در افعال بیرونی آیا فاعل مختاریم یا فاعل بالجبر؟

بعد از این سؤال، سؤال اساسی‌تری را مطرح کردند که کلاً معیار اختیاری بودن فعل چیست؟ فلاسفه ضابطه‌ای دارند و گفتند میزان اختیاری بودن فعل این است که این فعل مسبوق به اراده باشد و عن اراده صادر شود و اگر از غیر اراده صادر شود فعل اجباری است مثل حرکت قلب، و اصولیون گفتند این ضابطه به درد نمی‌خورد شما اگر بخواهید واقع مطلب را درست کنید نمی‌توانید این کار را بکنید و بین شما این مشکل را که چرا ما را در قیامت بر بعضی از افعال مواخذه می‌کنند حل نمی‌کند زیرا هر فعل اختیاری ما باید مسبوق به اراده باشد و این

اراده هر علتی که داشته باشد و در سلسله علل همه علت‌ها نمی‌توانند ارادی و اختیاری انسان باشند، بعد خود اصولیون ضابطه‌ای برای فعل اختیاری و غیر اختیاری دادند و گفتند: فعل اختیاری ضابطه‌اش این است که حین تحقق و صدور وجودش ضرورت نداشته باشد یعنی امکان صدور و عدم صدور در آن باشد و فاعل یک طرف آن را به اختیار خودش بدون این که ضرورتی در کار باشد انجام دهد مثلاً اگر کاغذی را در آتش بیندازیم حتماً آتش می‌گیرد زیرا احتراق فعل بالایجاب آتش است ولی اگر شیشه شراب را کنار زید بگذاریم شرب خمر و ترک آن برای زید ممکن است و او با اختیار خودش یکی را انجام می‌دهد.

فلاسفه با این حرف سخت مخالفند اشکال این‌ها این است که (الشیء ما لم یجب لم یوجد)، و شیء اعم از وجود و عدم است، تو ضیح اشکال این است که این شیء یا وجود شرب است یا عدم آن، اگر وجود شرب باشد علت تامه او موجود شده است و تخلف معلول از علت تامه محال است و اگر علت تامه‌اش موجود نباشد صدور معلول من دون علته لازم می‌آید که محال است، و اگر آن شیء ترک شرب باشد حتماً علت تامه‌اش هم موجود شده است چون اگر علت تامه‌اش موجود نباشد تحقق معلول من دون علته لازم می‌آید که محال است. بنابراین قانون (الشیء ما لم یجب لم یوجد) ثابت می‌شود بنابراین همه موجودات عالم واجب الوجود هستند منتهی واجب الوجود بر دو قسم است واجب الوجود بالذات (فقط خداوند متعال) و واجب الوجود بالغیر که همه ماسوی الله از این قسم‌اند: فلاسفه گفتند پس این مطلب اصولیون که گفتند: «فعل اختیاری حین تحقق، وجودش ضرورت ندارد»، معقول نیست چون اگر بخواهیم آن را تصور کنیم تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید.

اصولیون جواب دادند: این ضرورت که شما می‌گویید با اختیار قابل جمع نیست چون شما می‌گویید در واقع عالمی داریم که همه‌اش با اختیار قابل جمع نیست چون شما می‌گویید در واقع عالمی داریم که همه‌اش ضرورت است و چنان ضرورت حاکم است که کوچک‌ترین تخلفی در آن صورت نمی‌گیرد، ولی به نظر ما معقول نیست کسی اختیاری شود و از آن طرف قائل به ضرورت شود.

فلاسفه گفتند: این حرف شما که گفته‌اید: «شیء در عین این که وجودش ضرورت ندارد می‌تواند موجود شود»، تناقض است.

اصوليون سه دسته شدند: يك دسته گفتند: اين شبهه در بدیهيات است، و يك دسته مثل مرحوم آخوند گفتند: حرف كه به اين جا رسيد قلم سر را بشكست، و دسته سوم مثل مرحوم آقای صدر تلاش زيادی كردند كه جواب اصوليون را تثبيت كنند يعنى ثابت كنند كه شیء لازم نيست به حدّ وجوب برسد و وجود پيدا كند، مرحوم آقای صدر از كلمه‌ای بی‌معنا به نام سلطنت استفاده کرده است كه ما بين امكان و وجوب است، ولی هيچ‌يك از اين‌ها اصل بحث را كه طلب و اراده يكي است يا خير؟ مطرح نكرده‌اند.

در اينجا دو مطلب بايد حلّ شود: اولاً، در بيان ضابطه‌ای كه فلاسفه برای اختيار و عدم اختيار دادند شبهه اصوليون بر آن - وجه عقاب بر اعمال در قيامت - بايد حلّ شود. و ثانياً، در ضابطه‌ای كه اصوليون در اختياری و غير اختياری بودن افعال دادند مبتنی بر اين كه در حين صدور و تحقق وجود آنها ضروری نيست، شبهه فلاسفه بر آن - مخالفت با قانون (الشیء مالم يجب لم يوجد) - بايد حلّ شود. لازم به ذكر است كه اگر کسی قائل به جبر شد نه شريعت لغو می شود و نه مجازات در قيامت ظلم می شود.

بيان: پاره‌ای از اصوليون دو اشكال بر جبريت - جبر فلسفی نه كلامی - وارد كردند:
اشكال اول: لازمه جبريت اين است كه بعث رسل و انزال كتب لغو باشد، چون کسی كه شرب خمر می كند در اين فعل مجبور است گرچه همه پیامبران بگویند كه شرب خمر حرام است. پس چرا خداوند انبياء: و كتب و شرايع را فرستاده است اين كار لغو است و صدور لغو از حكيم قبيح است.

اشكال دوم: مجازات افراد عاصی در قيامت قبيح است زیرا کسی را كه بر شرب خمر مؤاخذه می كنند و ديگری را كه بخاطر ترك آن به بهشت می برند ظلم است - زیرا هيچ‌يك از اين دو اختياری نبوده است - و ظلم هم قبيح است.

جواب اشكال اول:

تارة قائل می شويم كه خداوند هم فاعل موجب است كما اين كه فلاسفه به آن قائل اند - فاعل مختار را در همه موجودات منكرند - اگر نظر ما اين شد معنا ندارد كه بگويم فعل

خداوند لغو است، و تارةً قائل می شویم که خداوند فاعل مختار است در این صورت جواب دوم داده می شود: ما می توانیم در افعال غیر اختیاری به نحو تکوین مؤثر باشیم مثلاً ضربان قلب به اختیار خود شخص نیست اگر عقرب را به طرف شخصی پرتاب کنیم ضربان قلب او می ایستد پس در اثر یک فعل تکوینی ضربان قلب او را که حرکت و توقف آن غیر اختیاری است متوقف نمودیم. خداوند متعال فاعل مختار است رسولانی را می فرستد تا به مردم ابلاغ کنند هر که شرب خمر کرد به جهنم می رود این خبر وقتی به مردم رسید اثر تکوینی در آنان ایجاد می کند که در پاره‌ای از نفوس میلشان را به شرب خمر از بین می برد و همین که در بعضی از نفوس تأثیر می گذارد برای خروج از لغویت کافی است.

جواب اشکال دوم:

تارةً ما منکر حسن و قبح، ذاتی می شویم — کما علیه الحكماء — و تارةً به آن معترف می شویم، اگر منکر آن باشیم افعال خداوند متصف به حسن و قبح نمی شود، و اگر به آن معترف شویم باز هم اشکال وارد نیست زیرا اگر مجازات را به این صورت تفسیر کردیم که خداوند ایشان را مجازات می کند اشکال درست است ولی اگر مجازات را آثار اعمال و تجسم اعمال خودمان بدانیم اشکال وارد نیست و پاره‌ای از روایات این امر را تأیید می کند پس در این صورت مجازات در قیامت فعل خداوند نیست که قبیح باشد. پس این دو اشکال بر کلام حکماء که قائل به جبر هستند وارد نیست

هیئت امر

هیئت امر مثل هیئت اِفْعَلْ، و گاهی از هیئت امر به صیغه امر تعبیر می شود. در این مبحث از چند جهت بحث می شود:

جهت اول: مدلول هیئت امر

اصولیون نسبت به مدلول هیئت در دو مورد با هم توافق دارند اول این که مدلول هیئت فی الجمله طلب است گرچه در توضیح و تفسیر آن با هم اختلاف کردند، و دوم این که مدلول هیئت امر مدلول حرفی است نه اسمی.

با توجه به این دو نکته در تفسیر آن مدلول حرفی که فی الجمله طلب است اختلاف کرده‌اند و این اختلاف، اختلاف جدیدی نیست بلکه به سه مبحث سابق برمی‌گردد: یکی این که حقیقت وضع چیست؟ دوم اختلاف در حقیقت مدلول حرفی است و مبحث سوم بحث مدلول هیئات است و اختلاف در این سه مبحث در اینجا نتیجه داده است، پس در واقع این مبحث تطبیق مباحث گذشته بر مبحث هیئت امر است، بنابراین اگر اشکالی وارد شود اشکالاتی مبنایی است که بر مبنای آن سه مبحث اشکال وارد می‌شود.

ما چون این سه مبحث را خوانده‌ایم دیگر لازم نیست آنها را تکرار کنیم و فقط مختار خود در آن سه مبحث را تکرار می‌کنیم.

در مبحث وضع ما اساساً قائل شدیم که وضع بر دو قسم است وضع به تسمیه و وضع به غیر تسمیه، در وضع به تسمیه گفتیم که ما برای یک شیء (عام یا خاص) یک اسم اختیار می‌کنیم مثلاً برای طبیعی چوب اسم چوب را اختیار می‌کنیم و در وضع به غیر تسمیه نامگذاری نمی‌کنیم که این خودش انحنائی دارد مثلاً در (زید فی الدار) چهار کلمه داریم: کلمه (زید) و کلمه (فی) و کلمه (ال) و کلمه (دار)، و چهار تا وضع داریم، کلمه (زید) برای یک شیء معینی و وضع به تسمیه شده است و کلمه (دار) هم برای یک طبیعتی و وضع به تسمیه شده است ولی کلمه (ال) و (فی) وضع به غیر تسمیه دارند یعنی اسم یک شیء یا ذاتی را (فی) یا (الی) نگذاشته‌ایم، و گفتیم که تمام حروف و مایلحق بها وضع به غیر تسمیه دارند.

در مبحث مدلول حرفی اختیار ما این شد که وضع مدلول حروف به غیر تسمیه است بلکه مسلماً وضع دارد اما نامگذاری در آن نشده است لذا یکی از آثارش این است که ما مدلول را به تصویری و تصدیقی تقسیم کردیم و در مدلولی که وضعش به غیر تسمیه باشد مدلول تصویری نداریم مدلول تصویری فقط در وضع به تسمیه است.

و در بحث هیئات گفتیم که افعال انسان به افعال جوارحی و افعال جوانحی تفسیم می‌شوند فعل جوارحی مثل آهنگری و تکلم و مشی و قیام و مثل ذلک، و فعل جوانحی، مثل تخیل و تصور و تعقل و تفکر و حکم و اسناد.

و گفتیم افعال جوارحی دو قسم است یک قسم این که در انجام آن احتیاج به ابزار نداریم مثل تکلم و قیام و قعود، و یک قسم افعالی است که احتیاج به ابزار داریم مثل نجاری و آهنگری. در فعل جوانحی حتماً یک محلی لازم است که آن فعل روی آن محل انجام شود، یکی از افعال جوانحی ما اسناد و حکم است و حکم فعل نفس است و فعل نفس بلا محل امکان ندارد و محلس یا صورت عقلی است و یا صورت خیالی الفاظ است.

وقتی نفس می‌خواهد در این صور خیالی الفاظ تصرف کند ابزارش همین هیئت است. یکی از صفاتی که در نفس داریم خواسته است گاهی نفس ما خواسته‌ای برای تحقق یک فعل در خارج دارد، گاهی فاعل این فعل خود شخص است مثلاً احساس می‌کند سردش است و خواسته‌اش این است که در را ببندد اگر خواسته باشد نسبت به آن پاسخ‌گو باشد به سمت فعل آن می‌رود و گاهی خواسته برای تحقق یک فعل از غیر است مثلاً خواسته من این است که زید درس بخواند این خواسته را تارةً ابراز می‌کنم، ابرازش دو حالت دارد یک دفعه فقط می‌خواهد که تو درس بخوانی، و داعی من از این ابراز اخبار است و گاهی خواسته را به داعی تحریک ابراز می‌کنم مثلاً می‌گویم دلم می‌خواهد درس بخوانی، و این را ابراز می‌کنم تا ایجاد داعی برای درس خواندن کنم نام این ابراز طلب است (طلب به معنای سعی در رسیدن مطلوب)، در مانحن فیه یک قراردادی است که من طلب را با هیئت امر ابراز می‌کنم و می‌گویم: درس بخوان (به صیغه امر) بنابراین با کمک هیئت امر طلب را در خارج ایجاد می‌کنم، قبل از این که بگویم: (درس بخوان)، طلبی در خارج محقق نبود و باگفتن آن این طلب ایجاد شد.

در این جا باید به دو نکته توجه داشت: اگر به شخصی گفتیم: (در را ببند) و داعی آن تحریک نبود در اصطلاح طلب حقیقی و تکوینی نیست، مثلاً من خطاب به میز می‌گویم: آن طرف اتاق برو، در این جا من طلب تکوینی ندارم زیرا طلب تکوینی سعی در رسیدن مقصود است و سعی زمانی است که احتمال تأثیر را بدهم و در اینجا یقین دارم که این کلام من تأثیری در مقصود ندارد ولی درست است که گفته شود من به میز امر کردم این جا طلب

اعتباری است نه طلب حقیقی. در جایی که داعی امر تحریک باشد هم طلب حقیقی و هم طلب اعتباری داریم، ما این هیئت را هم در ایجاد طلب اعتباری و هم در ایجاد طلب حقیقی به کار می‌بریم.

سابقاً گفتیم در جمل خبریه، جمله یا اسنادی است یا حملی و گفتیم که اسناد و حمل و حکم نقل ذهنی هستند و طلب را هم فعل ذهنی قرار داریم ولی در اینجا عدول کرده و می‌گوییم طلب از افعال خارجی و جوارحی است زیرا به نفس تکلم طلب را در خارج ایجاد می‌کنیم، قدماء گفتند انشاء ایجاد المعنی باللفظ است، اشکال شد که وجود دو عالم بیشتر ندارد: عالم عین و عالم ذهن، شما بگویید طلب را در کدام یک از این دو عالم ایجاد کرده‌اید؟ این‌ها در جواب ماندند، چون ذهن وعاء طلب نیست و در خارج هم موجودی به نام طلب نداریم، پس گفتند: طلب در عالم انشاء است در حالی که عالمی به نام عالم انشاء نداریم، پس ما طلب را در عالم ذهن دانستیم ولی الان از آن کلام عدول کرده و طلب را در عالم عین می‌دانیم زیرا نفس تکلم به این هیئت به حمل شایع طلب است که در خارج موجود است، حقیقتاً طلب است در جایی که داعی آن بعث است و اعتباراً طلب است در جایی که داعی آن بعث نیست، مثلاً وقتی به زید می‌گوییم (اذهب) در خارج طلب را ایجاد کردم و زید آن موجود را احساس می‌کند و به دنبال این احساس تحریک می‌شود و طلب را اطاعت می‌کند.

در ذیل بحث هیئت امر سه امر را تنبیهاً ذکر می‌کنیم:

امر اول: گاهی صیغه امر برای طلب و بعث نیست بلکه در مقام تعجیز یا استهزاء یا اختبار به کار می‌رود مثل قول خداوند متعال: «فأقوا بسورة من مثله» که برای تعجیز به کار رفته است، سؤال این است که چه فرقی است بین امری که برای بعث و تحریک است و امری که برای غیر بعث و تحریک است؟

این‌ها در دو نکته با هم اختلاف دارند: نکته اول که عمده‌تر است این است که در داعی با هم اختلاف دارند، در امر بعثی داعی ایجاد بعث و تحریک است ولی در تعجیز یا استهزاء یا تهدید داعی بعث نیست بلکه داعی اظهار عجز او یا استهزاء یا تهدید است.

نکته دوم این است که در مواردی که داعی امر بعث است این طلب هم مصداق طلب انشایی و هم مصداق طلب حقیقی و تکوینی (سعی بحوالمطلوب) است ولی در جایی که داعی امر غیر بعث است آن امر و طلب مصداق طلب انشایی و اعتباری است.

امر دوم: هر امری که صادر می شود و به هر داعی که باشد این امر دائماً مصداق طلب انشایی است اما اگر داعی آن بعث باشد هم مصداق طلب تکوینی و حقیقی و هم مصداق طلب انشایی است بنابراین نسبت طلب انشایی و طلب تکوینی عموم و خصوص من وجه است، ماده افتراق طلب تکوینی مثلاً کسی است که به دنبال تحصیل علم یا تحصیل مال است و ماده افتراق طلب انشایی امر به داعی غیر بعث است و ماده اجتماع طلب تکوینی و طلب انشایی امر به داعی بعث است.

امر سوم: اگر مولایی امر کرد ظهور امر در این است که داعی مولی در امر بعث و تحریک است و این مورد نظر مشهور است، منتهی در منشأ این ظهور اختلاف شده است، و ما معتقدیم که منشأ ظهور در این جا غلبه استعمال امر در طلب حقیقی (یعنی به داعی بعث و تحریک) است و این غلبه منشأ ظهور شده است.

این تمام کلام در جهت اول از هیئت امر بود.

جهت دوم: دلالت هیئت امر بر وجوب

در این مسأله دو نظریه وجود دارد: یک نظریه (مدرسه مرحوم میرزای نائینی) این است که هیئت امر بر وجوب دلالت دارد دسته اول گفتند: مدلول هیئت امر نسبت بعثیه و ارسالیه است اعم از این که این نسبت از اراده لزومیه ناشی شده باشد و یا از اراده غیر لزومیه ناشی شده باشد و دلالت هیئت بر وجوب به حکم عقل است که می گوید: این طلب مولی را امتثال کن و گرنه مستحق عقوبت هستی، این نظریه مختار ما نیز است.

و کسانی که هیئت امر را دال بر وجوب دانسته اند به سه مسلک تقسیم شده اند: مسلک اول این است که دلالتش بر وجوب به وضع است و مسلک دوم آن را به اطلاق و مسلک سوم آن را به انصراف می دانند.

جهت سوم:

بحثی مطرح شده است که گاهی اوقات شخص در مقام امر و طلب از جمله خبریه استفاده می‌کند مثلاً به جای این که مولى بگوید: «برو برایم آب بیاور»، بگوید: «برایم آب می‌آوری»، و یا مثلاً از امام معصوم در بعضی از موارد که سؤال از حکم نماز می‌شد حضرت می‌فرمود: (تُعِيدُ الصَّلَاةَ) به جای این که بفرماید: (أَعِدِ الصَّلَاةَ)، در صحت این استعمال اختلافی نیست، بلکه اختلاف در دو جهت دیگر است؛ یک جهت این که چطور این جمله بر طلب دلالت می‌کند؟ و جهت دیگر این است که آیا این دلالت بر وجوب هم می‌کند؟ یا فقط بر طلب دلالت دارد؟

در جهت اول دو نظریه وجود دارد، یک نظریه مربوط به مرحوم آخوند^۱ است که قائل است هیئت جمله خبریه در معنای خودش استعمال می‌شود — مدلول هیئت جمله خبریه نسبت صدوریه به نظر مشهور و نسبت تصادقیه به نظر مرحوم آقای صدر است — منتهی داعی ما از این جمله طلب است.

در مقابل این نظریه، نظریه دوم مطرح شده است و آن این است که وقتی می‌گوییم: (تُعِيدُ)، در این موارد هیئت را در غیر مدلول خودش استعمال می‌کنیم — یعنی مدلول مجازی است — زیرا هیئت مضارع را که مدلولش نسبت صدوریه و اخباریه است در نسبت بعثیه استعمال کرده‌ایم. مرحوم آقای خوئی^۲ که ای نظریه را قائل‌اند شاهدهی را ذکر کرده‌اند که شما به جای (تُعِيدُ الصَّلَاةَ) که صیغه مضارع در مقام انشاء استعمال شده است نمی‌توانید مشتق یا فعل ماضی را به کار ببرید، این امر نشان می‌دهد که هیئت مضارع را در غیر ما وضع له استعمال کرده‌ایم.

نظر مختار: در حقیقت و مجاز بحثی را داشتیم که ماحصل آن این بود که در باب مجاز مشهور می‌گویند: ما کلمه را در معنای غیر ما وضع له استعمال می‌کنیم به خاطر تناسب که با معنای موضع له دارد و نظر ما این بود که مدلول استعمالی در حقیقت و مجاز دائماً یکی است و اختلاف این دو تنها در محکی است، در این جا هم واضح است که جمله خبریه (تُعِيدُ

^۱ - الکفایه: ۹۲.

^۲ - المصباح: ۱: ۲۹۴.

صَلَوَتَكَ) در همان معنای خودش استعمال شده است و ما با کمک این جمله خبریه اختبار و اسناد را ایجاد می‌کنیم و با کمک جمله از شائیه طلب را ایجاد می‌کنیم و نمی‌توانیم با جمله خبریه طلب را ایجاد کنیم زیرا این امر به دست ما نیست بلکه تابع قرارداد است. اما به نظر مشهور - که فرق مدلول حقیقی و مجازی را در مدلول استعمالی این دو می‌باشد - در اینجا ممکن است که هیئت جمله خبریه را به جای هیئت جمله انشائیه به کار ببریم، در این جا اگر به وجدان و ارتکاز خود رجوع کنیم می‌بینیم که هیچ فرقی بین جمله خبریه‌ای که از آن معنای طلب را استفاده می‌کنند - مانند تُعِيدُ صَلَاتَكَ - با جمله خبریه دیگر که معنای اخبار را از آن استفاده می‌کنند - مانند تَذَهَبُ - نیست منتهی تفاوت این دو جمله خبریه در داعی است. داعی در اولی طلب است و در دومی داعی اخبار است.

اما دلالت این جمله خبریه بر وجوب به این برمی‌گردد که آیا هیئت امر و کلمه امر بر وجوب دلالت دارند یا خیر؟ در مسأله کلمه و هیئت امر گفتیم که فقط با اینها طلب را ایجاد می‌کنیم و وجوب از حکم عقل فهمیده می‌شود که می‌گوید: اطاعت را امر مولی واجب است، بنابراین در این جا به جای جمله خبریه اگر کلمه امر یا هیئت آن را هم به کار ببریم بر وجوب دلالت ندارد بلکه وجوب چیزی است که عقل از طلبی که مقرون به ترخیص نباشد آن را انتزاع می‌کند.

قابل ذکر است که اگر بخواهیم طلب را به دیگران ابراز کنیم انحایی دارد: نحوه اول این است که با صراحت آن را ابراز کنیم مثلاً بگوییم: (تَجِبُ عَلَيْكَ الصَّلَاةُ)، که این جمله صریح در طلب وجوبی است.

نحوه دوم این است که از کلمه امر استفاده کنیم مثل اَمُرُكَ بِالصَّلَاةِ، که فقط طلب را از آن می‌فهمیم اما وجوبش را از حکم عقل می‌فهمیم.

نحوه سوم این است که از هیئت امر استفاده کنیم که این هم مانند ماده امر است. نحوه چهارم این است که از تعابیری مثل عهده و ذمه و مثل آن در عربی استفاده کنیم مثلاً بگوییم: (عَلَيْكَ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا)، ظهور عرفی این موارد در همان طلب وجوبی است یعنی طلبی از شما می‌کنم که ترخیص در ترک نمی‌دهم.

نحوه پنجم این است که شرع میل و رغبت خود را نسبت به چیزی ابراز کند مثلاً بگوید: (أَنِّي أَحِبُّ الصَّلَاةَ)، این جمله خبریه است، یک دفعه این جمله را به داعی اخبار به کار می‌برد

و قرینه‌ای نیست که به داعی انشاء و طلب با شد، در این صورت جمله خبریه نه دلالت بر وجوب می‌کند و نه دلالت بر طلب می‌کند، زیرا بر عبد لازم نیست که تمایلات و رغبات مولی را تحصیل کند، و یک دفعه این جمله را به داعی طلب و انشاء به کار می‌برد، در این صورت که جمله خبریه به داعی طلب است، آیا از آن وجوب استفاده می‌شود یا نه؟ از این تعبیر ندب استفاده می‌شود، زیرا ندب عبارت از طلب مقارن با ترخیص است و لسان یُحِبُّ و یَنْبَغی لسان ترخیص است.

جهت چهارم: بحث تعبّدی و توصلی

این بحث به این مناسبت در بحث اوامر مطرح شده است که وقتی مولی می‌گوید: (صَلِّ)، مستفاده از مدلول هیئت امر آیا واجب تعبّدی است یا واجب توصلی؟ و اگر از ادله لفظیه آن را استفاده نکردیم مقتضای اصل عملی چیست؟

تعبّدی عبارت از واجبی است که برای امتثال امر، قصد قربت در آن معتبر است و توصلی در امتثالش کافی است که فقط آن عمل را ایجاد کنیم به هر داعی که می‌خواهد باشد، تعبّدی مانند نماز و توصلی مانند انفاق بر زوجه، این معنای مشهور از دو عنوان مذکور است. در لسان متأخرین تعبّدی و توصلی معنای دیگر هم پیدا کرده و علماء اصول از آن بحث کرده‌اند برای این دو عنوان سه معنای دیگر هم ذکر شده است.

گاهی توصلی به این معنا است که تکلیف ساقط می‌شود گرچه فعل از دیگری صادر شود و تعبّدی به واجبی گویند که فعل فقط با فعل خود شخص تکلیف به آن ساقط شود، و گاهی توصلی به این معنا است که اگر واجب را در حصه غیر اختیاری هم ایجاد کنیم تکلیف به آن ساقط می‌شود. و واجب تعبّدی به این معنا است که آن را فقط در حصه اختیاری باید ایجاد کنیم تا تکلیف به آن ساقط شود، و معنای سوم توصلی این است که این تکلیف ساقط می‌شود ولو این که در ضمن فرد محرّم ایجاد شود مثل تطهیر با آب غصبی، و تعبّدی در مقابلش است یعنی واجب را فقط باید در ضمن فرد مباح انجام دهیم تا تکلیفش ساقط شود، بنابراین چهار معنا برای تعبّدی و توصلی ذکر شد که معنای اول مشهور است، ما این بحث را در چهار مسأله مطرح می‌کنیم.

مسأله اول: توصلی به این معنا که تکلیف: با ایجاد واجب ساقط می شود ولو به فعل غیر باشد، و در مقابلش تعبدی به این معنا است کن تکلیف فقط با ایجاد واجب به فعل خود شخص مکلف ساقط می شود.

در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: اگر مولی به چیزی امر کرد آیا مقتضای دلیل لفظی توصلیت این ماموریه است یا تعبدیت آن؟ (ب معنای مذکور)

مقام دوم: در جایی که از دلیل لفظی هیچ یک را استفاده نکردیم مقتضای اصل عملی آیا توصلیت است یا تعبدیت؟

مثالی که برای این بحث ذکر کرده اند وجوب قضای نماز پدر بر ولد اکبر است که اگر دیگری خواند از گردن ولد اکبر ساقط می شود یا نه؟ و بحث دیگر این است که آیا ولد اکبر می تواند دیگری را اجیر بر خواندن آن کند یا نمی تواند؟ بنابراین در دو جهت بحث می کنیم: جهت اول این است که مقتضای دلیل لفظی یا اطلاق خطاب این است که تکلیف با ایجاد فعل مطلقاً ساقط می شود یا این که فقط با ایجاد فعل به واسطه خودش ساقط می شود، و جهت دوم این است که این فعل حتماً باید مباحثی باشد یا این که اگر تسبیبی هم باشد و با اجیر گرفتن انجام بگیرد کافی است و اشکال ندارد.

امر اول امتثال است مثلاً اگر مکلف بعد از دخول وقت نماز ظهر و عصر را بخواند تکلیف آن ساقط می شود.

امر دوم معصیت است مثل این که وقت خواندن نماز ظهر فرا رسیده و شما نماز ظهر را نخواندید تا این که وقت آن تمام شد با این حال دیگر نسبت به این نماز تکلیف ندارید، (قضاء یک تکلیف دیگر است و به امر دیگر ثابت است).

امر سوم انقضای موضوع است مثل این که مولایی به عبدش امر کند که در ماه رمضان یک شب زید را اکرام کند و او قصد داشت که شب پانزدهم این ماه شب مبارکی است این عمل را انجام دهد ولی شب دهم این ماه زید مُرد در این صورت تکلیف به اکرام ساقط می شود.

امر چهارم آن است که غرض مولی حاصل شود، مثل این که مولایی به عبدش گفت: (تصدق علی زید بدینار)، و عرض مولی این بود که زید مالک یک دینار شود و قبل از امتثال

این امر توسط عبد، شخص دیگر یک دینار به زید تملیک کرد در این جا تکلیف به صدقه ساقط می شود گرچه امتثال و معصیت و انتفاء موضوع صورت نگرفت ولی چون غرض مولی که مالک یک دینار شدن زید باشد حاصل شده است به این خاطر این تکلیف ساقط می شود. امر اصل مسأله که اگر شخصی را به چیزی تکلیف کردند و دیگری آن را انجام دهد آن به فعل غیر تکلیف ساقط می شود یا خیر؟ مسقط تکلیف کدامیک از چهار امر مذکور است؟ سقوط به امتثال تکلیف و معصیت آن نیست، و سقوط تکلیف به انتفاء موضوع — به این صورت که دیگری فعل را انجام دهد و موضوع مرتفع شود — از محل بحث خارج است مثل این که مولی بگوید (أَزَلِ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَسْجِدِ)، و شخص دیگر قبل از مکلف و مخاطب به این خطاب ازاله نجاست از مسجد کند، مسأله نقضای نماز پدر توسط ولد اکبر اگر دیگری آن را انجام دهد به همین صورت برمی گردد، انما الکلام در جایی است که موضوع باقی است بعد از این که دیگری آن فعل را انجام داد، مثل این که مولی گفت (اکرم زیداً) و قبل از این که من اکرام کنم دیگری زید را اکرام کرد در این جا سه صورت پیدا می شود: یک صورت این است که من می دانم غرض مولی از این تکلیف هنوز باقی است این صورت خارج از محل بحث است زیرا تکلیف قطعاً باقی است، صورت دوم این است که من می دانم غرض مولی به واسطه فعل غیر حاصل شده است این صورت هم از محل بحث خارج است زیرا قطعاً تکلیف ساقط شده است، صورت سوم این است که من احتمال می دهم این که مولی گفت: اکرام کن، شاید فعل من غرض مولی باشد این صورت محل بحث ما است، پس در محل بحث ما جایی است که بعد از فعل غیر، موضوع تکلیف هنوز باقی است و ما نمی دانیم که غرض مولی با فعل غیر حاصل شده است یا خیر؟ باید بینیم که مقتضای دلیل لفظی در این مورد چیست؟

شک در بقاء تکلیف دو صورت دارد: تاره شک در بقاء موضوع است و تاره شک در حصول غرض مولی است، و شک در بقاء موضوع نیز دو صورت است: صورت اول شک در شرطیت چیز در بقاء تکلیف است، مثلاً مولی گفت: (تَصَدَّقْ عَلَيَّ زَيْدُ بَدِينَارٍ) و قبل از من عمرو صدقه داد و من شک می کنم که آیا تکلیف مشروط به این بود که دیگری به زید صدقه ندهد، بنابراین با صدقه دادن عمرو به زید نمی دانم که این تکلیف صدقه هنوز بر عهده من باقی است یا خیر؟ مقتضای اصل لفظی عدم اشتراط است زیرا مولی به صورت

مطلق امر به صدقه کرده است بنابراین لازم است صدقه را بدهم پس مقتضای اصل لفظی در این جا تعبدیت است نه توصلیت.

صورت دوم شک ما در بقاء موضوع است مثلاً مولی فرمود: «بر ولد اکبر قضای نماز پدر واجب است» و بعد از موت پدر قبل از قضا کردن ولد اکبر دیگری آن را انجام دهد ما در اینجا شک داریم که ذمه میّت (یعنی پدر) فارغ شد یا نه؟ اگر فارغ شده باشد باشد بر ولد اکبر قضا واجب است و اگر شک کنیم که ذمه پدر فارغ شد یا نه؟ در این جا اصل لفظی نداریم زیرا خطاب و دلیلی نداریم که بگویید: ذمه پدر فارغ شده است یا فارغ نشده است، پس نوبت به اصل عملی می‌رسد.

صورت دیگر این است که در حصول غرض مولی شک داشته باشیم در حالی که اصل موضوع ثابت است، مثلاً مولی گفته است: «تَصَدَّقْ عَلٰی زَيْدٍ بِدِينَارٍ». اگر عرض مولی این بود که او از فقر خارج شود با دادن عمر و این غرض حاصل شده است و اگر غرض مولی ارتباطی با رفع فقر نداشته باشد بلکه مثلاً مولی می‌خواست صفت جود را در عبدش ایجاد کند در این جا به مقتضای اطلاق عمل کرده می‌شود زیرا اگر غرض مولی با تصدق شخص دیگر حاصل می‌شد خطابش را قید می‌زد و چون مطلقاً آورد پس تکلیف با دادن دیگری از شخص مکلف و مخاطب امر مولی ساقط نمی‌شود بنابراین در این مورد نیز مقتضای اصل لفظی تعبدیت است نه توصلیت.

این تمام بحث در جهت اول بود.

اما جهت دوم که مولی ما را تکلیف به عمل کرده است بحث در این است که فعلی که ما به آن مکلفیم آیا باید مباشرةً آن را انجام دهیم یا به تسبیب هم می‌توانیم آن را ایجاد کنیم؟

یک دفعه قرینه‌ای در کلام وجود دارد که دلالت دارد فعل باید مباحثی باشد، مثلاً مولی به او گفته است: «تو باید یک ساعت راه بروی»، و یک دفعه مشخص است که غرض مولی حصول فعل است چه خود مخاطب انجام دهد و چه دیگری انجام دهد، مثلاً مولی امر کرده که او انقاز غریق کند و دیگری این کار را انجام داده است، حال اگر قرینه‌ای در کار نبود و ما شک کردیم که فعل را حتماً خودمان باید انجام دهیم یا این که دیگری هم می‌تواند انجام

دهد مانند وجوب قضای نماز پدر بر ولد اکبر، در این مورد چه کار باید بکنیم؟ در این جا چهار مقدمه لازم به ذکر است:

مقدمه اول: فعلی که از انسان صادر می شود گاهی مباشری است و گاهی تسبیبی است، فعل مباشری این است که خودش انجام دهد و فعل تسبیبی بر دو قسم است: تاره ایجاد داعی در غیر می کنم، مثلاً فرد متدینی را خبر می دهم که مسجد نجس است و او فوراً می رود ازاله نجاست می کند، و تاره او را اجیر یا مانند آن می کنم - مانند عامل در جُعاله - .

مقدمه دوم: در تمام تکالیفی که مولی دارد آن چه که مطلوب است طبیعی فعل نیست بلکه دائماً حصّه ای از فعل تحت طلب می رود که آن حصّه صدور فعل از مکلف است نه وجود فعل مطلقاً، مثلاً ازاله نجاست تو سَط من یک حصّه و تو سَط عمرو یک حصّه دیگر است - در جای خودش گفته شد که طلب تشریحی همان گونه که بدون متعلق ممکن نیست بدون مطلوب منه ممکن نیست.

مقدمه سوم: محلّ بحث جایی است که قرینه ای بر مباشری یا تعمیم نباشد.

مقدمه چهارم: افعال بر دو قسم اند: گاهی فعل فقط بر مباشر صدق می کند مثل نماز خواندن، اگر خود مکلف نماز خواند صلی صدق می کند اما اگر دیگری را اجیر کرد که نماز بخواند و او خواند بر خود شخص صلی صدق نمی کند و نسبت این فعل بر مسبّب صحیح نیست، اما گاهی فعل هم به سبب وهم به مباشر نسبت داده می شود، این خودش بر دو قسم است: یک قسم این است که فعل به مسبّب وقتی نسبت داده می شود که به نحو اجاره باشد مثل ساختن مسجد، که بانی بر مستأجر حقیقه - به نحو حقیقه عرفیه - صدق می کند اما بر کسی که ایجاد داعی برای ساختن مسجد می کند این نسبت صحیح نیست. گاهی بر کسی که ایجاد داعی می کند فعل به او نسبت داده می شود، مثلاً مولی به عبدش دستور می دهد که ایجاد اختلاف بین دو گروه کند، در این جا به هر طریقی که عبد ایجاد اختلاف کند - چه خودش انجام دهد و چه دیگری را تحریک و یا اجیر کند - این عمل به خود عبد نسبت داده می شود.

بعد از ذکر این مقدمات می گوئیم: وقتی مولی بگوید: (ازل النجاسة عن المسجد) و ما نفهمیدیم که مولی ازاله مباشری را از ما خواسته است یا اعم از مباشری و تسبیبی را، یا

این که ما فهمیدیم که مولی ازاله از طرف ما را خواسته است ولی نمی دانیم که عرفاً با تسبیب، این ازاله به ما هم نسبت داده می شود یا خیر؟ مقتضای اصل لفظی چیست؟
جواب این است که در این جا اصل لفظی نداریم که به آن رجوع کنیم پس نوبت به اصل عملی می رسد.

مقام دوم: اگر خطاب اطلاق نداشته باشد یا اصلاً خطابى بلکه مثلاً دلیل ما اجماع بود، تارة شكّ ما به شكّ در سقوط تکلیف بعد از اتیان عمل توسط غیر برمی گردد مانند صدقه دادن دیگری با این که تکلیف بر من متوجه بود، بعضی گفتند: چون شكّ در فراغ داریم به قاعده اشغال رجوع می کنیم بنابراین اصل تعبّدیت است.
این فرمایش درست نیست زیرا مسأله چند صورت دارد:

صورت اول: شكّ ما از شكّ در اشتراط چیزی در بقاء تکلیف ناشی می شود مثلاً من می دانم که تصدّق بر زید به یک دینار بر من واجب است و قبل از من عمرو به زید یک دینار صدقه داد و من احتمال می دهم که شرط در وجوب تصدّق من، عدم تصدّق دیگری به زید است، در این جا روی مسلک مشهور استصحاب بقاء حکم جاری است، در این جا روی مسلک مشهور استصحاب بقاء حکم جاری می شود به این بیان که قبل از تصدّق عمرو قطعاً تصدّق بر من واجب بود و الان نمی دانم که بعد از تصدّق عمرو، آیا تصدّق بر من نیز واجب است یا نه؟ اگر تصدّق من مشروط به عدم تصدّق دیگری باشد الان این عمل بر من واجب نیست و اگر این شرط نباشد تصدّق بر من واجب است. روی مسلک مشهور و مرحوم آقای صدر استصحاب بقاء وجوب تصدّق جاری می شود ولی روی مسلک مرحوم آقای خوئی و آقای تبریزی - که استصحاب را در شبهات حکمیّه جاری نمی دانند - نوبت به برائت می رسد زیرا استصحاب بقاء وجوب چون استصحاب در شبهه حکمیّه است جاری نمی شود و چون نمی دانم که آیا تصدّق بر من واجب است یا نه؟ نوبت به اجرای اصل برائت رسیده و مقتضای آن توصلیت است.

صورت دوم: شكّ ما از شكّ در بقاء موضوع ناشی می شود مثل این که مولی امر کرده که والد اکبر نماز فوت شده پدر ا قضاء کند و قبل از این که ولد اکبر قضا کند دیگری آن را انجام دهد و ما شكّ می کنیم که آیا تکلیف از ولد اکبر شاقط شده است یا نه؟ و منشأ شكّ

این است که ذمه میت فارغ شده است یا نه؟ مقتضای اصل عملی استصحاب اشتغال ذمه است (یعنی شارع مقدس به بقاء موضوع تعبد کرده است).

صورت سوم: شک ما در سقوط تکلیف از شک در حصول غرض ناشی می شود در اینجا مقتضای اصل استصحاب عدم حصول غرض نیست زیرا استصحاب در این جا اصل مثبت است بخاطر این که لازمه این استصحاب این است که تکلیف باقی است و باید آن را امتثال کرد. در ما نحن فیه یک استصحاب بقاء تکلیف داریم، انما الکلام در جریان استصحاب در شبهات حکمیه است که روی مسلک مشهور مشکلی ندارد و بنابراین مسلک اصل تعبدیت است، ولی روی مسلک مرحوم آقای خوئی که این استصحاب را جاری نمی داند نوبت به اجرای قاعده اشتغال می رسد، زیرا یک تکلیف فعلی قطعاً ثابت است و مکلف نمی داند که با فعل غیر غرض مولی حاصل شده است یا نه؟

در این حالت عقل می گوید که تکلیف را انجام بده تا غرض مولی حاصل شود، این نظر مرحوم آقای خوئی بود و ما که در مسئله استصحاب در شبهات حکمیه توقف کرده ایم در نتیجه با نظر مرحوم آقای خوئی موافق هستیم.

اما جهت دیگر که اگر شک کردیم عمل را باید به صورت مباحثی انجام دهیم یا به تسبیب هم می توانیم آن را انجام دهیم؟ اصل عملی برائت در این مورد جاری است زیرا این مورد از موارد اقل و اکثر ارتباطی است، زیرا نمی دانم آن عملی که واجب است اقل (جامع بین مباشرت و تسبیب) است یا اکثر (خصوص فعل مباشری، و اکثر بودنش بخاطر این است که کلفت زائدی دارد).

استدراک: سابقاً گفتیم که مسقط تکلیف چهار چیز است که چهارمی آنها حصول غرض است، این بیان را تکمیل می کنیم که مسقط چهارم این است که تحصیل غرض بما هو غرض ممکن نباشد که این خودش سه مورد دارد که به لحاظ آثار با هم فرق دارند:

مورد اول جایی است که غرض حاصل شده است و تحصیل آن تحصیل حاصل است مثلاً مولی فرموده: (تَصَدَّقْ عَلٰی زَيْدٍ بِدَيْنَارٍ) و غرض مولی این بود که زید مالک یک دینار شود حال اگر کسی به زید یک دینار بدهد غرض مولی حاصل شده است و بعد از آن تحویلش توسط مکلف تحصیل حاصل است.

مورد دوم جایی است که غرض مولی حاصل نشده ولی تحصیلش متعذر است، مثلاً در مثال مذکور، غرض مولی از امر به تصدق خوشحال شدن زید است و الان زید موقعیتی برایش پیش آمده که حتی با گرفتن صد دینار هم خوشحال نمی‌شود این جا هم تحصیل غرض ممکن نیست زیرا متعذر است.

مورد سوم جایی است که غرض حاصل نشده و متعذر هم نشده بلکه غرض از غرض بودن خارج شده است مثلاً در مثال مذکور غرض مولی این بود که زید خوشحال شود چون زید محبوب مولی بود، ولی الان این خوشحال شدن زید از غرض بودن مولی خارج شده است زیرا الان زید نسبت به مولی متمرّد شده است و خوشحال کردن او در نزد محبوب نیست.

با توجه به این موارد جریان اصل به لحاظ این سه مورد بین علماء اختلاف است، اگر در سقوط تکلیف شک کردیم و مورد از قسم اول و سوم بود اصل برائت را جاری می‌کنیم چون این شک به شک در تکلیف برمی‌گردد ولی در مورد دوم قاعده اشتغال را جاری می‌کنیم چون در این مورد تکلیف محرز است ولی نمی‌دانیم که قدرت امتثال داریم یا نه؟ یک اصلاحی نیز نسبت به مطلب گذشته داریم درجایی که گفتیم مورد به اقل و اکثر برمی‌گردد. در مسأله دوم این بحث می‌آید، در این مسأله آنچه که خواهیم گفت در بحث قبلی نیز بعینه می‌آید.

مسأله دوم: توصّلیت به این معنا که من این واجب را ولو در حصّه غیر اختیاری انجام دهم تکلیف ساقط می‌شود، و اگر در حصّه غیر اختیاری انجام دهم تکلیف ساقط نشود تعبّدی می‌شود.

غیر اختیاری گاهی به معنای اکراهی و گاهی به معنای اجباری است اکراه یعنی کسی را مکره بر عملی کردم که مسلوب الاراده نیست و اجبار یعنی کسی را وادار بر عملی کردم به گونه‌ای که مسلوب الاراده شد، و مراد از غیر اختیاری در این جا اعم از اکراهی و اجباری است مثلاً مولی فرمود: (تصدّق علی زید بدینار)، و من در مقام امتثال بودم ولی زید خبر نداشت و تهدید کرد من را که یک دینار به او بدهم و من به او دادم در این جا من در ضمن یک فرد غیر اختیاری یک دینار را دادم؛ حال اگر تکلیف در ضمن این فرد غیر اختیاری

ساقط شود تصدق واجب توصلی است و اگر این تکلیف ساقط نمی‌شود تصدق واجب تعبّدی است.

در این مسأله در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اوّل: مقتضای اصل لفظی و مقام دوّم: مقتضای اصل عملی.

مقام اوّل: مقتضای اصل لفظی

وقتی مولی فرمود: (تَصَدَّقْ عَلٰی زَيْدٍ بِدِينَارٍ)، و من بدون اختیار به او یک دینار صدقه دادم و الان شک می‌کنم که در حال اختیار هم باید صدقه بدهم یا نه؟ در این جا سه صورت داریم:

صورت اوّل این است که مادها این امر اطلاق دارد و هم شامل فرد اختیاری و هم شامل فرد غیر اختیاری می‌شود مادّه در مثال تصدق است که مطلق بوده و در تحت آن دو فرد (اختیاری و غیر اختیاری) وجود دارد و من فرد غیر اختیاری را ایجاد کردم پس متعلق تکلیف را انجام دادم بنابراین امتثال حاصل شده و تکلیف ساقط شده است.

صورت دوّم این است که مادّه اطلاق ندارد بلکه تقید دارد مثلاً من خارجاً علم دارم که مراد مولی از تصدق، تصدق اختیاری است زیرا غرض مولی این بوده که در من صفت جود را به وجود آورد پس مادّه تقید به حصّه اختیاری دارد، در این جا من تصدق غیر اختیاری را ایجاد کردم زیرا او مرا تهدید کرد و من پول دادم در این حال من شک می‌کنم که با این تصدق غیر اختیاری آن تکلیف باقی است یا نه؟ و این شک به این بر می‌گردد که آیا امر مولی مشروط به عدم تصدق غیر اختیاری است یا نه؟ مقتضای اصل لفظی این است که به اطلاق هیئت امر به تصدق تمسک کرده و مقتضای آن این است که تصدق اختیاری بر من واجب است چه تصدق غیر اختیاری را بیاورم و چه نیاورم.

صورت سوّم این است که کلمه تصدق اطلاق ندارد و تقیید هم ندارد زیرا مولی از این جهت در مقام بیان نیست، وقتی در مادّه اطلاق نداشتیم و یک تصدق غیر اختیاری از ما صادر شده باشد دست ما از دلیل لفظ کوتاه است — چون اطلاق هیئت، مدلول مادّه یعنی تصدق، را برای ما بیان نمی‌کند که عام است یا خاص — پس نوبت به اصل عملی می‌رسد.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

ما دو نحوه شک می‌توانیم داشته باشیم: نحوه اول این است که آیا آنچه که واجب است تصدق اختیاری است یا جامع بین تصدق اختیاری و غیر اختیاری واجب است این مورد از موارد اقل و اکثر بوده و مجرای برائت است.

نحوه دوم این است که من می‌دانم آنچه که واجب است اداء اختیاری است - مثل خمس و زکات که عبادی هستند و حتماً با قصد قربت باید اداء شوند - اما احتمال می‌دهم که بعد از صدور حصه غیر اختیاری تکلیف از من ساقط شده باشد، اگر ما مسلک مشهور - جریان استصحاب در شبهات حکمیه - را بپذیریم استصحاب بقاء تکلیف را جاری می‌کنیم و اگر استصحاب را در شبهات حکمیه جاری ندانستیم نوبت به اصل برائت می‌رسد چون شک می‌کنم که الان تکلیف دارم یا نه؟ این تمام بحث در مسأله دوم بود.

مسأله سوم: تو صلی به معنای سقوط تکلیف ولو به اتیان به حصه محرّمه باشد و تعبّدی به معنای سقوط تکلیف با اتیان به حصه غیر محرّمه باشد، مثلاً مولی به عبدش گفت: (اغسلُ ثیابی بالماء)، و غسل ثیاب در خارج به دو صورت ممکن است: غسل با آب مباح و غسل با آب غصیب در صورت دوم خود غسل حرام است زیرا مصداق غصب است، سؤال این است که آیا تکلیف با اتیان عمل به فرد محرّم در مثال غسل ثیاب با آب غصبی - ساقط می‌شود یا خیر؟

در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اصل لفظی و مقام اصل عملی.

مقام اول: مقتضای اصل لفظی در توصلیت و تعبّدیت به معنای مذکور

در این مقام باید مسلک خود را در مسأله اجتماع امر و نهی مشخص کنیم، در این مسأله یا جوازی و یا امتناعی می‌شویم.

اگر جوازی شدیم مقتضای اصل در این جا این است که امتثال حاصل شده است و این عمل با فرد محرّم واقعاً مصداق غسل واجب است پس تکلیف ساقط است و این نتیجه به مقتضای اطلاق ماده به دست آمده است، پس اصل توصلیت واجب است.

اما اگر در مسأله اجتماع امر و نهی امتناعی شدیم و گفتیم شیء واحد نمی تواند هم مصداق واجب و هم مصداق حرام باشد، غسل با آب غصبی نمی تواند مصداق واجب باشد چون بنا بر قول به امتناع نهی مقدم می شود، بنابراین این عمل مصداق حرام است پس غسل با آب مباح را باید اتیان کنم چون مرجع در این مورد اطلاق هیئت است که می گوید غسل با آب مباح واجب است چه غسل با آب غصبی انجام می گیرد و چه انجام نگیرد، پس اصل تعبدیت واجب است.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

یک دفعه شک می کنیم که شارع غسل مباح را واجب کرده یا جامع بین غسل مباح و غسل حرام را واجب کرده است، در این مورد برائت از خصوص غسل با آب مباح را جاری کرده و می گوئیم که مولی جامع را بر ما واجب کرده است پس اصل توصلیت است.

و یک دفعه می دانم در شریعت آنچه که بر من واجب است غسل با آب مباح است لامحاله شک من برمی گردد به این که با اتیان به غسل محرم تکلیف من باقی است یا نه؟ روی مسلک مشهور استصحاب بقاء تکلیف جاری شده و نتیجه اش تعبدیت است و روی مسلک مرحوم آقای خوبی استصحاب در این جا جاری نمی شود و نوبت به اصل برائت می رسد که نتیجه اش توصلیت است.

مسأله چهارم: توصلی به معنای عملی که در سقوط تکلیفش قصد قربت لازم نیست و تعبدی یعنی عملی که در سقوط تکلیفش قصد قربت لازم است.

در این مسأله نیز در دو مقام بحث می شود:

مقام اول: مقتضای اصل لفظی، و مقام دوم: مقتضای اصل عملی.

علماء قبل از بیان این دو مقام مقدمه ای را ذکر کرده اند و آن این است که فارق بین واجب توصلی و واجب تعبدی چیست؟ وجوهی برای تبیین توصلیت و تعبدیت ذکر شده است.

وجه اول: تعبدی عبارت از واجبی است که قصد قربت در متعلقش اخذ شده است و توصلی عبارت از واجبی است که قصد قربت در متعلقش اخذ شده است و توصلی عبارت از

و جبی است که قصد قربت در متعلقش اخذ نشده است، اگر شارع بگوید: (افْعَلْ كَذَا بِقُصْدِ الْقُرْبَةِ) واجب تعبّدی است و اگر بگوید: (افْعَلْ كَذَا)، واجب توصّلی است. بعد علماء دیدند این قصد قربتی که در متعلق تکلیف اخذ می شود به دو شکل است: تارة آن قصد قربت به عنوان قصد امتثال امر اخذ می شود، مثل (صَلِّ بِقُصْدِ الْإِمْتِثَالِ)، و تارة آن قصد قربت به عنوان غیر قصد امتثال امر اخذ می شود مثلاً گفته می شود: (صَلِّ بِقُصْدِ التَّقَرُّبِ إِلَى اللَّهِ)، لذا علماء در دو مقام بحث کرده اند: مقام اول: در متعلق تکلیف قصد قربت به عنوان قصد امتثال امر اخذ شود، و مقام دوم: در متعلق تکلیف قصد قربت به عنوان دیگری غیر از عنوان قصد امتثال اخذ شود.

مقام اول:

واجب تعبّدی واجبی است که قصد امتثال در متعلقش اخذ شده است، این را جداگانه بحث کرده اند زیرا قصد امتثال خصوصیت دارد که محال است در متعلق تکلیف اخذ شود (در نزد مشهور) برای این استحاله هر کس تقریبی ذکر کرده است:

تقریب اول (از مرحوم آخوند):^۱

ایشان فرمودند: اگر ما قصد امتثال را در متعلق تکلیف اخذ کنیم تناقض لازم می آید که محال است و هر شیئی که مستلزم امر محال باشد خودش نیز محال است پس اخذ قصد امتثال در متعلق تکلیف محال است، وجه تناقض این است که لازم می آید یک شیء در عین این که متقدّم است متقدّم نباشد و در عین این که متأخر است متأخر نباشد - این تقدّم و تأخر، تقدّم و تأخر بالطبع است و آن در جایی است که ما دو شیء داریم مثلاً (الف) و (ب)، اگر (ب) بخواهد موجود باشد حتماً (الف) باید موجود باشد اما (الف) می تواند موجود باشد ولی (ب) موجود نباشد مثل رابطه بین علت ناقصه و معلول — در ما نحن فیه، قصد امتثال امر وقتی محقق می شود که امری باشد پس قصد امتثال امر متأخر از امر است و از طرفی امر

^۱ الکفایه: ۷۲.

نمی‌تواند جعل شود بدون این که متعلّقش موجود باشد، پس معلوم می‌شود که امر متأخر از متعلق امر - یعنی قصد امتثال امر - است بنابراین در ما نحن فیه قصد امتثال امر هم متأخر از امر است و هم متأخر نیست و هم متقدّم بر امر است و هم متقدّم نیست و این تناقض است. این شبهه را جواب دادند که در این جا آن متقدّم و متأخرها دو چیز است آنچه که از امر متأخر است قصد امتثال خارجی است که متقوم به نفس مکلف است و آن قصد امتثال امری که متقدّم بر امر است مفهوم قصد امتثال امر است که متقوم به ذهن مولی است.

تقریب دوم:

اگر قصد امتثال در متعلق امر اخذ شود دور لازم می‌آید، زیرا اگر مولی بخواهد به فعلی امر کند مشروط به این است که فعل مقدور باشد، لذا محال است که به انسان امر به پرواز کند، چون شرط تکلیف این است که متعلّقش باید مقدور باشد، و اگر قصد امتثال امر را در متعلق امر اخذ کنیم، مثلاً بگوییم: (صلّ بقصد الامتثال)، صلاة به قصد امتثال زمانی بر من مقدور است که شارع به چنین صلوتی مرا امر کرده باشد، پس امر مولی متوقف بر مقدوریت قصد امتثال امر است و مقدوریت قصد امتثال امر متوقف بر امر مولی است و این دور می‌شود که محال است، پس اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر محال است.

اشکال: مقدمه اول - امر متوقف بر مقدوریت متعلق است - مخدوش است، زیرا امر بر امکان حصول قدرت متوقف است نه بر خود قدرت، مثلاً اگر شخصی که فلج است و قدرت بر راه رفتن ندارد را فرض کنیم ولی اگر مولی به بگوید: راه برو، چون مولی گفته است در او قدرت راه رفتن ایجاد می‌شود با توجه به این حالت آیا این امر مولی معقول است یا نه؟ بله، چون با امر مولی قدرت در این شخص ایجاد می‌شود پس امر متوقف بر امکان قدرت است ولو این که قدرت به نفس همین امر محقق شود، و وقتی که مولی امر کرد قدرت ممکنه فعلیه می‌شود، در ما نحن فیه قبل از این که مولی امر کند مکلف امکان قدرت بر چنین صلاتی را دارد و بعد از این که امر کرد قدرت فعلیه برای او حاصل می‌شود پس امر متوقف بر امکان قدرت است و خود قدرت متوقف بر امر است پس دوری در کار نیست.

تقریب سوم:

اگر مکلف بخواهد صلاة (از تکبیره سلام) به قصد امتثال را اتيان کند این عمل متعلق امر نیست پس مکلف قدرت بر انجام آن را ندارد.
از این تقریب سه جواب داده شد:

جواب اول: وقتی مولى مى گوید: (صلِّ بقصد امتثال الامر)، درست است که مولى امر استقلالى به هر يك از اجزاء ندارد ولى امر ضمنى به آنها دارد چون آن مجموعه آى که امر به آن تعلق گرفته دو چیز است: اجزاء و قصد امتثال، پس اجزاء امر ضمنى دارند و ما اجزاء را به قصد امتثال امر ضمنى اتيان مى کنیم.

۱ شکال: این جواب درست نیست و ما چیزی در خارج به نام امر ضمنى نداریم، این تحلیل عقل است که امر را به دو چیز یا دو جزء تحلیل مى کند: امر به اجزاء و امر به قصد، مثل تحلیل انسان به حیوان و ناطق (جنس و فصل) در حالی که در خارج دو چیز به نام جنس و فصل نداریم بلکه ذهن آن را تحلیل مى کند.

جواب دوم: وقتی که شارع امر مى کند به صلاة با قصد امتثال امر مى کند: و امر استقلالى همان گونه که به مجموع داعیّت دارد به اجزاء نیز داعیّت دارد، پس من مى توانم صلاة را به قصد امتثال همان امر مستقلّ بیاورم، زیرا هر امر به مرکبى داعی به اجزاء نیز هست.

بعضى گفته اند: مراد از جواب اول همین جواب است منتهى آنها تعبیر به امر ضمنى کرده اند، اگر مراد این جواب باشد این جواب درست است.

جواب سوم: وقتی مولى مى گوید: (صلِّ بقصد الامتثال)، شما این را بد معنا مى کنید، یعنی در معنایش مى گوئید: «نماز را بخوان و آن نمازی را که مى خوانی به قصد امتثال آن امری بیاور که به این صلاة تعلق گرفته است». بعد اشکال مى کنید که امر به این صلاة تعلق نگرفته است بلکه به مجموع تعلق گرفته است، باید آن را این گونه معنا کنید که داعی شما در انجام عمل باید امتثال یک تکلیف باشد و این دو مورد: یک مورد این است که متعلق امر را انجام دهم، و مورد دوم این است که عملی انجام دهم که با انجام آن تکلیف هم امتثال مى شود البته داعی آن عمل باید امتثال این تکلیف باشد، در (صلِّ بقصد الامتثال) من خارجاً

نماز می خوانم و نماز متعلق امر نیست ولی چون با نماز خواندن آن تکلیف امتثال می شود من نماز را برای امتثال آن امر ایجاد می کنم. پس در داعویت امتثال لازم نیست که عمل تحت امر - نه ضمنی و نه استقلالی - رفته باشد، بلکه فقط باید کاری کنم که امتثال تکلیف حاصل شود. این جواب نیز تمام است.

تقریب چهارم (از مرحوم میرزای نائینی):^۱

این وجه مبتنی بر تقسیم مرحوم میرزای نائینی نسبت به عالم حکم است که آن را به دو مرحله جعل و فعلیت تقسیم کرده است. ایشان فرموده است: اگر قصد امتثال در متعلق تکلیف اخذ شود در مرحله فعلیت تکلیف دور لازم می آید که محال است.

مقدمه اول: ایشان قائل است که کلاً هر حکمی که از ناحیه مولی در احکام تکلیفیه می آید، در آن یک حکم و یک متعلق حکم داریم مثلاً شارع صلاة را واجب کرده است صلاة متعلق حکم است - در احکام تکلیفیه دائماً متعلق احکام فعل اختیاری انسان است - بعد ایشان فرمود: این متعلق حکم تارة متعلق دارد که در اصطلاح ایشان موضع نامیده می شود و این موضوع دو خصوصیت دارد: یکی این که در آن فرض وجود می شود، یعنی مولی می گوید: (اگر موجود شد)، و دیگری این که موضوعات دائماً قیود حکم هستند نه قیود متعلق، مثلاً تارة مولی که می گوید: (صل)، یک وجوب دارد که متعلق به صلاة شد وجوب حکم است و متعلقش صلاة است که فعل اختیاری انسان است، و تارة می گوید: (صل مع الطهارة)، در این جا وجوب حکم است و متعلقش در نزد مرحوم میرزا صلاة مع الطهارة - حصه ای از صلاة - است، زیرا صلاة با طهارت مطلوب مولی است، و تارة مولی می گوید: (صل عند الزوال)، متعلق در این جا خود صلاة است و زوال موضوع این وجوب است - یعنی متعلق المتعلق که غالباً غیر اختیاری انسان است - و معنایش این است که اگر زوال در خارج محقق شد حکم وجوب صلاة می آید، موضوع دو خصوصیت دارد: اولاً فرض وجود شده و

^۱ - الأجداد: ۱۶۲.

لازم نیست که تحصیلش کنیم و ثانیاً موضوع دائماً حکم را قید می‌زند و در این جا فعلیت و جوب صلاة مقید به زوال می‌شود.

مقدمه دوم: ایشان قائل است که هر حکمی دو مرحله دارد: مرحله جعل و مرحله فعلیت، مرحله جعل حکم دائر مدار جعل آن است و همین که شارع مقدس فرمود: (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً)، وجوب حج جعل شده است و این وجوب وقتی فعلی می‌شود که مستطعی در خارج پیدا شود.

بعضی اشکال کردند که در امور تکوینی بالقوه و بالفعل داریم مثل تخم مرغ و جوبه که به یک وجود موجود هستند تخم مرغ بالفعل جوجه بالقوه است و بعد جوجه بالفعل می‌شود، مگر در باب احکام این مراحل (جعل و فعلیت) را داریم؟ بله، وقتی مولی فرمود (لا تشرب الخمر)، یک حکم حرمت داریم - که در نظر ما حرمت یک امر اعتباری و تشریحی است - در نظر مرحوم میرزا این حرمت شرب خمر وقتی به فعلیت می‌رسد که خمری (یعنی موضوع) در خارج موجود شود (یعنی به فعلیت برسد) - فعلیت حکم تابع فعلیت موضوع است - این خمر قبل از موجود شدن حرمتی ندارد چون وجودی ندارد و وقتی که موجود شد حرمت فعلی پیدا می‌کند - فعلیت حرمتش در عالم اعتبار است - . فارق حکم فعلی با حکم در مرتبه فعل این است که ما به عدد موضوعات خارجی حکم فعلی داریم مثلاً بعد از دخول وقت صلاة ظهر به تعداد مکلفین حکم فعلی داریم و حال آن که در مرتبه جعل یک حکم کلی - یعنی جعلی صورت گرفته و ما در عالم اعتبار این حکم کلی را داریم - که این حکم تا ابد ادامه دارد و تابع وجود موضوع (یعنی زوال) نیست بلکه موضوع در آن مفروض الوجود است. به عبارت دیگر در مثل (لا تشرب الخمر) سه چیز داریم: اول عملیه الجمعل است که امری تکوینی است و با صیغه (لا تشرب الخمر) ابراز می‌شود پس عملیه الجعل مجموع اعتبار و ابراز است - و گاهی از آن تعبیر به جعل (به معنای مصدری) می‌شود.

دوم: در طول عملیه الجعل در عالم اعتبار یک حکمی محقق می‌شود و آن حکم حرمت شرب خمر است گاهی به صورت قضیه به کار برده می‌گوییم: (شرب الخمر حرام)، در مسلک مرحوم میرزا به آن جعل (به معنای اسم مصدری) می‌گویند که مراد همین حکم کلی است.

سوّم: بعد از این که شارع فرمود: (لا تشرب الخمر) و در خارج یک خمری موجود شد امر سوّمی در عالم اعتبار موجود می شود که حرمت شرب این خمر باشد، وقتی خمر دوّم موجود شد امر چهارمی هم پیدا می شود که حرمت شرب این خمر با شد و به تعداد خمرهایی که داریم و به تعداد مکلفینی که داریم حرمت شرب خمر جعل می شود و در اصطلاح به این حکم، حکم مجعول یا حکم فعلی می گویند.

این حکم فعلی یا مجعول یا دوتای قبل چند فرق اساسی دارد: یک فرق این است که عملیة الجعل کثرت بر نمی دارد و همیشه یکی است کما این که جعل (به معنای اسم مصدری) هم همیشه یکی است ولی مجعول به عدد موضوع تکثر پیدا می کند. فرق دوّم این است که مجعول دائماً جزئی ولی جعل حکم کلی است بنابراین آن حکم فعلی دائماً جزئی است.

فرق سوّم این است که حکم مجعول همیشه متوقّف بر فعلیّت موضوع است و موضوع باید در عالم تکوین فعلی شود تا حکم فعلی داشته باشیم، اما در عملیة الجعل و در جعل فعلیّتشان متوقّف بر فعلیّت موضوع نیست.

در نظر مرحوم میرزا فعلیّت مجعول تابع فعلیّت موضوع در عالم تکوین است اگر قصد امتثال را در متعلق امر اخذ کنیم لازم می آید که حکم در مرتبه فعلیّت دارای تهافت شود، مولی فرمود: (صل بقصد امتثال الامر)، در این کلام تکلیف (وجوب) است و متعلق تکلیف (الصلاة بقصد امتثال الامر) است و موضوع تکلیف (امر) است و معنایش این است که اگر امر به صلاة موجود شد آن را به قصد امتثال امر اتیان کن، این تکلیف یعنی وجوب وقتی فعلی می شود که امر فعلی شود و امر چیزی جزء خود تکلیف به صلاة نیست، پس فعلیّت تکلیف متوقّف بر فعلیّت تکلیف است بنابراین در مرتبه فعلیّت ما به تهافت می رسیم.

مرحوم آقای خوبی این مطلب را از مرحوم میرزای نائینی پذیرفتند که اگر امر موضوع باشد تهافت لازم می آید و بحث را بردند به این جهت که (امر) موضوع و از قیود حکم نیست بلکه از قیود واجب است ولی ما می گوییم که اگر نظر مرحوم میرزا را مبنی بر موضوع بودن (امر) بپذیریم - کما هو المختار - باز تهافت پیش نمی آید.

ما گفتیم که فعلیّت حکم تابع فعلیّت موضوع است یعنی اگر موضوع تکویناً وجود پیدا کند حکم جزئی در عالم اعتبار فعلی می شود، مثلاً اگر مولی بفرماید: (صل عند الزوال بقصد

اشکال الامر)، یک حکم کلی و جوب صلاة در عالم اعتبار داریم که اگر بخواهد فعلیت پیدا کند بر انشاء — یعنی عملیه الجعل — متوقف است و یک حکم جزئی و جوب صلاة ظهر بر من — مثلاً — در وقت زوال داریم که اگر بخواهد فعلی شود متوقف بر آن حکم کلی در مرحله جعل و همچنین متوقف بر زوال است بنابراین حکم جزئی و جوب صلاة متوقف بر زوال و حکم کلی است و حکم کلی و جوب صلاة متوقف بر انشاء است و تهافتی در بین نیست.

در ما نحن فیه وقتی مولی فرمود: (صل بقصد امتثال الامر) ما در عالم اعتبار دو حکم داریم: حکم کلی و جوب صلاة به قصد امتثال و حکم جزئی و جوب صلاة به قصد امتثال بر من، و فعلیت حکم جزئی متوقف بر فعلیت تکلیف صل — یعنی حکم کلی — است و فعلیت حکم کلی متوقف بر فعلیت موضوعش — یعنی امر به معنای انشاء — است پس تهافتی وجود ندارد.

جمع بندی: برای استحاله اخذ قصد امتثال امر در متعلق تکلیف چهار وجه ذکر کردیم که هیچ کدام تمام نبود، و ما قائلیم که هیچ استحاله عقلی در این رابطه وجود ندارد.

توضیح: تارة حکم به عملیه الجعل و انشاء گفته می شود مثل این که مولایی به عبدش می گوید: (اذهب)، و تارة مراد از حکم، حکم کلی است که نتیجه آن عملیه الجعل است و این حکم کلی امری اعتباری است، مثلاً وقتی مولی می گوید: (صل)، در طول آن و جوب صلاة را که امری اعتباری در عالم اعتبار است ایجاد می کند، پس مراد از حکم یکی از این دو حکم است، حکم کلی تابع انشاء است و قهراً در طول انشاء ایجاد می شود. در باب هیئت امر گفتیم که ما به وسیله این هیئت طلب را در خارج ایجاد می کنیم یعنی مصداقی از طلب تشریحی را در خارج با این هیئت ایجاد می کنیم و این مصداق خود لفظ (صل) است در مثال (صل عند الزوال) خود این جمله مصداق طلب تشریحی است نه فقط (صل)، و طلب تشریحی حتماً متعلق می خواهد و متعلقش در این جا صلاة عند الزوال است و قیودی می تواند با آن ذکر شود که یکی از آنها عن الزوال است و قیودی می تواند با آن ذکر شود که یکی از آنها بقصد امتثال امر است، وقتی مولی گفت: (صل بقصد امتثال الامر)، نتیجه این انشاء یک حکم کلی در عالم اعتبار است و مراد از قصد امتثال امر، قصد امتثال همین انشاء و همین دعوت است، وقتی جمله مذکور را مولی انشاء می کند این انشاء و طلب تشریحی با تمام شدن

جمله محقق می‌شود و در همین آن که جمله تمام می‌شود یک حکم کلی در عالم اعتبار - یعنی وجوب صلاة به قصد امتثال - به وجود می‌آید. این تمام بحث است در فرضی که در متعلق امر قصد تربت به عنوان قصد امتثال امر اخذ شود.

مقام دوم:

در متعلق امر غیر قصد امتثال امر از سائر وجوه قریبه - مثل قصد محبوبیت - اخذ شد. در این باره باید به نکته توجه شود: نکته اول این که وجوه باید از وجوه قریبه باشد یعنی یک نسبتی به مولی پیدا کند و لاجل المولی با شد پس مثل گرفتن روزه برای صحت بدن از وجوه قریبه نیست و خارج از محل کلام است. نکته دوم این که ممکن است که متعلق امر با قصد محبوبیت دو تا باشد مثلاً خود نماز محبوب نزد خدا است - با قطع نظر از نماز با قصد محبوبیت - و محبوب ذات عمل است و امر به ذات عمل با قصد محبوبیت تعلق گرفته است. با توجه به این دو نکته روشن می‌شود که اخذ غیر قصد امتثال امر از وجوه دیگر قریبه در متعلق امر هیچ اشکالی ندارد. این تمام کلام در وجه اول فارق بین واجب تعبّدی و واجب توصلی بود.

وجه دوم:

گفته شد که فارق بین واجب تعبّدی و واجب توصلی در بودن قید قصد قربت و عدم این قید نیست، بلکه فارق در حقیقت این دو واجب است، زیرا حقیقت واجب تعبّدی این است که در آن دو جعل داریم ولی در واجب توصلی یک جعل داریم - البته به نظر ما می‌توان در باب واجب تعبّدی قصد قربت را در متعلق امر اخذ کرد، و بر فرض تسلّم اگر بگوییم که اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن نیست، حقیقت واجب تعبّدی به این معنا برمی‌گردد که اشاره می‌کنیم - آن دو جعل - یا دو امر - در واجب تعبّدی مثل صلاة این است که مولی

اول به صلاة امر می کند، مثلاً می فرمایند: (صل)، و بعد در جمله دیگر می فرماید: (صل بقصد امثال الامر)، امر اول مطلق و متعلقش صلاة است و امر دوم در این دو امر یک غرض بیشتر ندارد و طبق فرض چون نمی توانست غرض واحد را با فعل واحد برساند با دو جعل آن را بیان کرد، اما در واجب تو صلی با یک جعل می فرماید (انفق علی زوجتک)، یعنی انفاق زوجه را اتیان کن به هر قصدی که می خواهد باشد، در این جا اشکال واجب تعبدی وارد نمی شود تا با دو جعل بخواهیم آن اشکال را برطرف کنیم.

در بیان دو جعل در واجب تعبدی دو تقریب ذکر شده است:

تقریب اول (از مرحوم آخوند):^۱

مولی در امر اول که گفت: (صل)، متعلق امر در آن، صلاة است که در خارج دو حصه دارد: صلاة قریبی و صلاة غیر قریبی، و مراد از این صلاة که متعلق امر است مطلق است، اما در خطاب دوم که متعلق امر در آن ه صلاة است حصه ای از آن — یعنی صلاة به داعی امثال امر — مراد است و این دو جعل با یک فعل امثال می شوند.

اشکال: اگر ما نمازی را بدون قصد قربت خواندیم از شما می پرسیم که آیا تکلیف و امر اول با انجام این نماز ساقط می شود یا تکلیف باقی است، اگر بگویید: «تکلیف اول ساقط می شود»، این خلف فرض است، زیرا فرض این است تا وقتی که نماز قریبی نخوانیم تکلیف ساقط نمی شود، زیرا غرض مولی نماز قریبی است و اگر بگویید: «تکلیف اول باقی است»، تکلیف دوم باید لغو باشد، چون خود تکلیف اول برای داعی کافی است و با این تکلیف نماز قریبی می خوانیم تا تکلیف آن ساقط شود.

تقریب دوم (از مرحوم میرزای نائینی):^۲

ایشان می فرماید: متعلق امر دوم مقید است اما متعلق امر اول مطلق نیست بلکه مهمل است، یعنی وقتی امر اول — یعنی (ص) — را انشاء کرد، صلاة را نمی تواند به قصد قربت

^۱ الکفایه: ۹۶.

^۲ الأجود: ۱: ۱۰۳.

مقیّد کند، چون تقييد محال است پس مطلق هم محال است، زیرا نزد مرحوم ميرزا تقييد بلکه و اطلاق عدم ملکه است و اگر در جایی ملکه — یعنی تقييد — محال شد عدم ملکه — یعنی اطلاق — نیز محال است، پس امر اول مهمل می شود یعنی از ناحیه متعلق حک نه اطلاق دارد ن تقييد، به عبارت دیگر فقط طبعی لحاظ شده است و خصوصیت و عدم آن لحاظ نشده است. در ناحیه امر دوم — یعنی (صل بقصد امثال الامر) — که متعلقش صلاه مقیّد است فرمودند: در عالم واقع متعلق حکم یا موضوع حکم همیشه یا مطلق است یا مقیّد، و مهمل معنی ندارد، در ما نحن فيه متعلق غرض مولی یا مقیّد است یا مطلق، منتهی چون مولی نمی تواند غرض را بر مقیّد جعل کند با دو جعل غرض خود را بین می کند، یعنی با جعل دوم که مرحوم ميرزا آن را متمم جعل نامید — متعلق حکم اش را بیان می کند چون این امر در جعل اول ممکن نیست، و با این جعل دوم مولی به ما می رساند که متعلق حکم و غرض مولی مقیّد است.

این که مرحوم ميرزای نائینی فرمود: متعلق امر اول مهمل است مراد چیست؟ در هر خطاب مثل (اگر العالم) سه چیز داریم اول طلب که مستفاد از هیئت است، و دوم متعلق آن که در مثال (اکرام) است و سوم موضوع که در مثال (العالم) است، ما در این مثال به هر سه اطلاق تمسک می کنیم اگر هر سه اطلاق داشته باشند، در مثال (صل بقصد امثال الامر) گفتیم که حکم آن وجوب و متعلق حکم صلاه و قصد امثال قید متعلق و کلمه (امر) موضوع و قید طلب یا وجوب است.

مرحوم ميرزا می گوید: قصد امثال امر را نمی توانیم در متعلق اخذ کنیم پس اطلاق ماده ممکن نیست و نتیجه اش این است که ماده صلاه مهمل است، حکم مستفاد از هیئت هم مهمل است زیرا (امر) که در قصد امثال امر ذکر شده موضوع هیئت و قید آن است وقتی قصد امثال امر ممکن نبود اخذ (امر) هم ممکن نیست و هیئت را نمی توانیم مقیّد به قیدش — یعنی (امر) — کنیم وقتی تقييد هیئت ممکن نبود اطلاق نیز امکان ندارد زیرا در نزد مرحوم هیئت ممکن نبود اطلاق نیز امکان ندارد زیرا در نزد مرحوم ميرزا نسبت بین تقييد و اطلاق نسبت ملکه و عدم ملکه است، پس به نظر ایشان نه ماده اطلاق دارد و نه هیئت اطلاق دارد در نتیجه هم جعل و هم متعلق جعل مهمل می شود.

در نزد مرحوم میرزا مهمل به منزله مقید است یعنی سقوطش به اتیان فعل مقیداً است -

بر این فرمایش هم مرحوم آقای خویی و هم مرحوم آقای صدر اشکال کردند.

اشکال مرحوم آقای خویی:^۱

شما گفتید که هروقت تقیید محال شد اطلاق هم محال است، ولی بر فرض تسلّم رابطه ملکه و عدم ملکه در تقیید و اطلاق، به نظر ما وقتی تقیید محال شد اطلاق ضروری می شود مانند علم و جهل نسبت به ذات خداوند که علم به آن محال است و جهل به آن ضروری است، بنابراین حرف مرحوم آخوند ثابت می شود — یعنی امر اول مطلق است نه مهمل - .

جواب:

ما نه با فرمایش مرحوم میرزای نائینی موافقیم و نه با فرمایش مرحوم آقای خویی موافقیم و به نظر ما وقتی تقیید محال شد اطلاق ممکن است یعنی می تواند مطلق باشد و می تواند مهمل باشد.

تقیید عبارت از لحاظ قیداست و اطلاق عبارت از عدم لحاظ قید است و این دو شکل دارد: عدم لحاظ قیدی که ملحوظ باشد و عدم لحاظ قیدی که ملحوظ نباشد، ما معتقدیم که اطلاق عدم لحاظ قید است و این عدم لحاظ ملحوظ است، پس یک کلام می تواند نه اطلاق داشته باشد و نه تقیید داشته باشد، و اگر کلامی عدم لحاظ قید در آن ملحوظ نباشد مهمل می شود، پس اگر قید لحاظ شود کلام مقید است و اگر قید لحاظ نشود و این عدم لحاظ ملحوظ باشد کلام مطلق است و اگر عدم لحاظ ملحوظ نباشد کلام مهمل است.

^۱ - المحاضرات ۱: ۵۳۱.

اشکال مرحوم آقای صدر:^۱

اشکال اول:

شما که می‌گویید متعلق - یعنی صلاه که متعلق جعل است - مهمل است، مبنای ما این است که مهمل در قوه مطلق است یعنی اگر مکلف هر حصه‌ای از مطلق را ایجاد کند مهمل بر آن تطبیق شده و تکلیف امتثال می‌شود، بنابراین وقتی صلاه بدون قصد قربت را خواندم باید تکلیف ساقط شود و همان اشکالی که بر مرحوم آخوند وارد شد این جا نیز می‌آید.

جواب:

در بحث مطلق می‌گوییم که ما به تبع مشهور قائلیم که مهمل در قوه مقید است یعنی اگر صلاه به قصد امتثال را اتیان کردیم مهمل بر آن تطبیق شده و تکلیف امتثال می‌شود.

اشکال دوم:

ما از شما می‌پذیریم که مهمل در حکم مقید است — یعنی اگر مولی گفت (جئنی بماء بارد)، ماء در این جا مقید است و معنایش این است که اگر ماء حار آوردی تکلیف امتثال نشده است ولی اگر مولی گفت: (جئنی بماء)، اگر ماء حار آوردی، در جایی که مراد مطلق باشد تکلیف ساقط می‌شود، ولی اگر مراد مهمل باشد به منزله مقید بوده و با آوردن ماء حار تکلیف ساقط نمی‌شود — از شما می‌پرسیم که اگر صلاه بدون قصد قربت را انجام دهیم آیا صلّ - وقتی مهمل است - ساقط می‌شود یا خیر؟ خیر، زیرا مهمل به منزله مقید است، وقتی امر (صلّ) ساقط نشد اشکال بر مرحوم آخوند بر شما نیز وارد است و احتیاجی به متمم جعل نیست زیرا تقیید صلاه به قصد امتثال محال است پس اطلاق هم محال است، بنابراین تکلیف به نحو مهمل جعل می‌شود و با خواندن نماز بدون قصد قربت این تکلیف ساقط نمی‌شود با توجه به این نکته متمم جعل لغو خواهد شد، زیرا وقتی عبد می‌خواهد امر اول را امتثال کند باید به صورت مقید - نماز به قصد امتثال امر - امتثال کند.

^۱ - البحوث: ۲: ۹۲.

جواب: در باب موارد جعل یک خطاب عرفی وجود دارد که با متمم جعل محقق می‌شود و در آن یک حکمت وجود دارد و همین مقدار برایش کافی است تا از لغویت خارج شود، مثلاً مولی نماز را تصوّر می‌کند و می‌بیند اگر به این عمل امر نکند و خود عبد آن را انجام دهد این عمل ملاک ندارد، بعد می‌گوید: اگر به آن امر کنم عبد در خارج آن را به دو صورت می‌تواند انجام دهد: یکی به نحو قربی و یکی به نحو غیر قربی، که به این نحو اگر انجام دهد ملاک ندارد، ولی اگر به نحو قربی انجام دهد ملاک دارد، مسلک مشهور این شد که قصد امتثال را نمی‌تواند در متعلق امر اخذ کند و از طرفی این متعلق امر به صورت مقید ملاک دارد چه کار می‌کند؟ یک راه این است که به نحو متمم جعل آن را بیان می‌کند، یعنی اول به صورت مهمل به متعلق امر کرده و بعد با متمم جعل بیان می‌کند که متعلق طلب در امر اول مقید است، پس ما مسلک مرحوم میرزا مبنی بر متمم جعل را می‌پذیریم مشروط به این که اخذ قید در امر اول محال باشد و ما گفتیم که محال نیست.

وجه سوم (مستفاد از کلام مرحوم آخوند):^۱

متعلق امر در واجب تعبّدی و واجب توصلی یکی است یعنی هیچ کدام قید ندارد، واجب تعبّدی مثل (صلّ)، و واجب توصلی مثل (انفق علی زوجتک)، هر دو یک جعل دارد و این طور نیست که یکی یک جعل و دیگری دو جعل داشته باشد، تنها فرقی در این است که در واجب تعبّدی اگر به نحو قربی اتیان شود تکلیفش ساقط می‌شود ولی در واجب توصلی متعلقش به هر قصدی اتیان شود تکلیفش ساقط می‌شود، دلیل عدم سقوط تکلیف در واجب تعبّدی با اتیان به نحو غیر قربی این است که معیار سقوط تکلیف حصول غرض است و اگر صلاة بدون قصد قربت خوانده شود گرچه امتثال شده است ولی غرض آن که انتهای از فحشاء باشد حاصل نشده است پس تکلیف با این عمل ساقط نمی‌شود مگر این که با قصد قربت انجام گیرد.

^۱ - الکفایه: ۹۴.

اشکال (مرحوم آقای صدر):^۱

وقتی که مولی فرمود: (صل)، از مرحوم آخوند می‌پرسیم بعد از این که نماز غیر قربی را خواندیم متعلق امر که طبیعی صلاة — یعنی جامع بین تمام صلات‌ها چه قربی و چه غیر قربی — است آیا مراد جامع بین فرد اتیان شده و سایر افرادی که اتیان نشده‌اند می‌باشد، یا این که جامع بین سایر افرادی که هنوز اتیان نشده‌اند مراد است؟ اگر جامع بین فرد اتیان شده و افراد اتیان نشده مراد باشد محال است، زیرا وقتی مولی به صلاة امر می‌کند صرف الوجود آن را می‌خواهد و صرف الوجود با وجود اول ایجاد می‌شود و اگر بار دیگر بخواهد اتیان شود تحصیل حاصل است پس این وجه مذکور صحیح نیست و به نظر ما به صرف امتثال آن تکلیف ساقط می‌شود.

جواب:

با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم، تمام مغالطه در کلمه صرف الوجود است، ما در بحث او امر و نواهی دائماً گفتیم که متعلق امر و نهی طبیعی است و معنا ندارد که طبیعی تحت طلب برود مگر این که مراد ایجاد آن است و ایجاد طبیعی به ایجاد فرد است منتهی مطلوب در امر ایجاد تمام افراد مامور به نیست بلکه مطلوب ایجاد یک فرد است که ما از آن به صرف الوجود تعبیر می‌کنیم، زیرا ایجاد تمام افراد محال است، ولی در نهی از ایجاد تمام افراد طبیعی زجر می‌شود، پس مراد از صرف الوجود در متعلق امر وجود اول نیست تا طبق فرض ایجاد آن تحصیل حاصل باشد، بلکه مراد از صرف الوجود وجود (فرداً ما) است، پس وقتی نماز ریایی خوانده شود امر باقی است زیرا متعلق آن جامع بین فرد موجود و افراد اتیان نشده است و صرف الوجود در این جا به معنای فرداً ما است، و درست است که ایجاد همان فرد اول تحصیل حاصل و محال است ولی ایجاد غیر فرد اول ممکن است و شما هم قبول دارید که جامع بین فرد محال - یعنی ایجاد فرد موجود - و فرد ممکن - یعنی ایجاد فرداً ما - ممکن است و امر به آن مشکلی ندارد، لذا فرمایش مرحوم آخوند بدون اشکال است.

^۱ - البحوث ۲: ۹۳.

وجه چهارم (از مرحوم آقای صدر):^۱

ایشان اشکال وجه سوّم را برطرف کرده و این وجه را تکمیل نموده و آن را اختیار کردند و فرمودند: متعلق در توصلی و تعبّدی یکی است ولی در واجب تعبّدی مثل طلاء با اتیان به صلاه به نحو غیر قربی شخص همین تکلیف ساقط می‌شود، اما چون غرض حاصل نیست امر دوّم به صلاه تعلق می‌گیرد، متعلق امر اوّل طبیعی صلاه جامع بین تمام افراد است و متعلق امر دوّم جامع بین تمام افراد غیر از فرد اتیان شده است، گر دوباره یک صلاه ریایی خوانده شود امر دوّم ساقط می‌شود، اما چون غرض مولی حاصل نشده است امر سوّم می‌آید که متعلّقش جامع بین همه افراد غیر از دو فرد اتیان شده است و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند و با انجام هر نماز غیر قربی امرش ساقط می‌شود و امر دیگری می‌آید که متعلّقش افراد اتیان شده قبل را شامل نمی‌شود، پس فرق واجب تعبّدی و واجب توصلی در همین نکته بیان شده است.

ما سه وجه سابق را قبول کردیم ولی این وجهی را که مرحوم آقای صدر فرمودند نمی‌پذیریم، ایشان فرمودند: بعد از این که ما تکلیف را امثال کردیم امر ساقط می‌شود و امر جدیدی حادث می‌شود، احتمال عقلی در این بیان یکی از این سه احتمال است: یا انشائی تجدید می‌شود و یا حکم کلی - یعنی جعل - تجدید می‌شود و یا حکم جزئی - یعنی مجعول - تجدید می‌شود، اگر مراد از امر جدید انشاء جدید باشد درست نیست زیرا احکام شرعی به نحو قضایای حقیقیه است و یک‌بار که جعل و انشاء محقق شده است جعل و انشاء دیگر معنا ندارد، و اگر مراد از امر جدید، تجدید حکم کلی باشد، حکم کلی هم قابل تجدید نیست زیرا وحدت و کثرت این حکم تابع وحدت و کثرت جعل و انشاء است که واحد است و اگر مراد از امر جدید، تجدید حکم جزئی باشد این امر معقول است چون حکم دائر مدار وحدت و کثرت در موضوعش است و فرض این است که موضوع در واجب تعبّدی و توصلی یکی است و قیدی در آن اخذ نشده است وقتی موضوع قید نداشت حکم جزئی هم کثرت ندارد، پس فرمایش مرحوم آقای صدر معقول نیست.

^۱ البحوث ۲: ۹۴.

جمع‌بندی: در فرق بین واجب تعبدی و واجب توصلی چهار وجه گفته شد که ما وجه اول را بلاشکال می‌دانیم یعنی فارق بین این دو واجب بودن قید و عدم آن در متعلق این دو واجب است و با قبول وجه اول دیگر نوبت به وجوه دیگر نمی‌رسد و بر فرض عدم قبول وجه اول، وجه دوم را قبول داریم و بر فرض عدم قبول این وجه، وجه سوم را هم بلا اشکال می‌دانیم.

حال اگر خطابی آمد مثل (تصدق فی شهر رم ضان علی م سکین) آیا مقتضای خطاب تعبدی است یا توصلی؟ در دو مقام بحث می‌کنیم: اول: مقتضای دلیل لفظی، دوم: مقتضای اصل عملی.

مقام اول:

امراد از دلیل لفظی اطلاق است و گفتیم: اطلاق بر دو قسم است: اطلاق لفظی و اطلاق مقامی.

مراد از اطلاق لفظی اطلاق ماده — یعنی متعلق امر — است، در مثال (تصدق علی فقیر) ماده امر صدقه است، ما مجموعاً دو نظر در تعبدی و توصلی داشتیم: یک نظر این بود که تقید ماده به قصد امثال امر محال است، و یک نظر این بود که تقید ممکن است اگر قائل به امکان تقید شدیم — کما هو المختار — مقتضای اطلاق ماده توصلی است چون در خطاب قید قصد امثال نیامده است و اگر گفتیم که اخذ قصد امثال ممکن نیست چه مانند مرحوم میرزای نائینی اطلاق را محال بدانیم و یا مثل مرحوم آقای خویی اطلاق را واجب بدانیم — از باب لابدیت نه این که در ما نحن فیه بگوییم ماده مطلق است — و یا نظر مختار خود را بگوییم که گفتیم اطلاق ممکن است، بنابر هر سه نظریه نمی‌توانیم به اطلاق اخذ کنیم، زیرا یکی از شرایط اطلاق‌گیری — یا یکی از مقدمات حکمت — این است که تقید در کلام ممکن باشد، پس از عدم تقید نمی‌توانیم توصلی را نتیجه بگیریم و نوبت به اطلاق مقامی می‌رسد.

اطلاق مقامی را به یکی از دو بیان قبول داریم: یکی اطلاق مقامی خود خطاب و دیگری اطلاق مقامی به لحاظ شریعت.

اطلاق مقامی خود خطاب: درست است که مولی نمی‌تواند متعلق را به قصد امتثال قید بزند ولی می‌تواند با جمله خبریه به ما خبر دهد که اگر متعلق را بدون قصد قربت بیاوری امر ساقط نمی‌شود؛ حال اگر این جمله خبریه را ذکر نکرده نتیجه می‌گیریم که متعلق امر مطلق است.

اطلاق مقامی به لحاظ شریعت: معنایش این است که امام در طول دوران شریعت سکوت کرد و قید را نیاورد، مثلاً فرمود: (تصدّق علی فقیر) و در هیچ جایی نگفته که اگر تصدّق به نحو غیر قربی انجام شود تکلیف ساقط نمی‌شود، در این جا به اطلاق مقامی به لحاظ شریعت اخذ می‌کنیم.

این مقام بحث در مقام اول یعنی مقتضای دلیل لفظی بود.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

اگر گفتیم مقتضای اصل عملی براءت است نتیجه‌اش توصلیت واجب می‌شود و گر گفتیم مقتضای اصل عملی اشتغال است نتیجه‌اش تعبدیت واجب می‌شود مثلاً شارع مقدّس به ما امر کرده است که خمس مال را بدهیم و اطلاق لفظی نداریم چون شارع از این جهت در مقام بیان نبوده است و الان شک می‌کنیم که آیا تکلیف اداء خمس بدون قصد قربت ساقط می‌شود یا نه؟ مقتضای اصل عملی براءت است یا اشتغال؟

در حقیقت واجب تعبدی چهار نظریه داشتیم: نظریه مرحوم آقای خوئی که تقیید در متعلق بود و نظریه مرحوم میرزای نائینی که تقسیم در جعل بود و نظریه مرحوم آخوند که تحصیل غرض بود و بالاخره نظریه مرحوم آقای صدر که تجدید امر بود.

مقتضای اصل عملی روی نظریه اول و دوم و چهارم براءت از تقیید است، روی نظریه مرحوم آقای خوئی براءت است زیرا مورد به اقل و اکثر ارتباطی برمی‌گردد زیرا نمی‌دانیم که آیا واجب بر ما فقط اداء خمس است یا اداء خمس با قصد امتثال واجب است؟ پس دوران امر بین اقل و اکثر است و براءت از اکثر - یعنی تقیید - جاری می‌شود، بر اساس نظریه دوم هم به دوران بین اقل و اکثر برمی‌گردد زیرا مرحوم میرزای نائینی هم قائل به تقیید بود ولی فرمود که به جعل واحد نمی‌توان تقیید زد و با کمک متمم جعل باید تقیید رد، پس روی این

نظریه هم نمی‌توانیم که آیا واجب فقط اداء خمس است یا اداء خمس با قصد امتثال واجب است؟ در این جا هم براءت از اکثر جاری می‌شود.

براساس نظریه چهارم هم براءت جاری است زیرا بعد از اداء خمس بدون قصد امتثال قطعاً امتثال تکلیف امر اول حاصل شد و شک می‌کنیم که آیا امر دیگری تجدید شد یا نه؟ براءت می‌گوید امر دیگری تجدید نشده است.

اما روی نظر مرحوم آخوند آیا براءت جاری است یا اشتغال؟

ظاهر این است که براساس نظریه ایشان اشتغال جاری می‌شود زیرا شک ما در حصول غرض است، زیرا نمی‌دانیم که محصل غرض مولی اداء خمس است یا اداء خمس با قید امتثال؟ و هنگام شک در حصول غرض اصل اشتغال جاری می‌شود، زیرا باید علم به حصول غرض پیدا کنیم.

ولی به نظر ما روی فرمایش مرحوم آخوند هم باید براءتی شویم زیرا ما یک محصل غرض تکوینی داریم که هنگام شک در حصول آن باید احتیاط کنیم، مثلاً مولی به خادمش امر کرده که درنده را بکش، خادم یک تیر به درنده می‌زند و نمی‌داند که درنده با یک تیر کشته می‌شود یا نه؟ این جا باید تیر دوم را هم بزند تا یقین کند که درنده کشته شده و اوامر مولی را امتثال کرده است، و یک محصل غرض تشریحی داریم مثلاً شارع مقدس به اقامه نماز و اداء خمس امر کرده است و خود شارع این امور را تبیین می‌کند و غرض او با انجام نماز و اداء خمس حاصل می‌شود، در هر جا که محصل غرض شرعی باشد مجرای اصل براءت است زیرا بیان محصل غرض تکوینی به عهده مولی نیست ولی بیان محصل غرض شرعی به عهده مولی است و فرض این است که مولی بیش از این مقدار بیان نکرده است، اگر در تحصیل غرض صرف اداء خمس بدون قصد امتثال کافی نیست باید شارع این را بیان کند، پس در جایی که شک در محصل غرض از نوع محصل تکوینی باشد مجرای قاعده اشتغال است و اگر شک در محصل غرض تشریحی باشد مجرای اصل براءت است و مانحن فیه از همین قسم است پس نتیجه هر چهار نظریه براءت و توصیلت واجب است.

جهت پنجم (در بحث هیئت امر): دلالت امر بر وجوب نفسی و تعیینی و عینی

برای واجب تقسیماتی را ذکر کرده‌اند: یکی تقسیم واجب به تعبدی و توصلی است که آن را بحث کرده‌ایم، و تقسیم واجب به نفسی و غیره و تقسیم آن به تعیینی و تخییری و تقسیم آن به عینی و کفایی از تقسیمات دیگر واجب است.

نظریه مشهور در بحث هیئت امر این بود که هیئت دلالت بر وجوب می‌کند، طبیعتاً روی این نظریه سؤال دیگری مطرح می‌شود که آیا اطلاق امر دلالت دارد که واجب در این جا نفسی است یا غیره؟ و آیا دلالت دارد که این واجب تعیینی است یا تخییری؟ و آیا اطلاق امر دلالت دارد که این واجب عینی است یا کفایی؟

مشهور گفته‌اند که از اطلاق امر استفاده می‌کنیم که واجب نفسی است نه غیر، و تعیینی است نه تخییری، و عینی است نه کفایی.

این بحث را در سه مسأله بیان می‌کنیم:

مسأله اول: آیا از هیئت امر می‌توانیم استفاده کنیم که این واجب، واجب نفسی است یا

نه؟

واجب نفسی عبارت از فعلی است که لا لاجل الغیر و واجب شده است و واجب غیره واجب است که لاجل الغیر واجب شده است و مقدمه وجودی یکی از واجبات است مثلاً غسل واجب غیره است یعنی لاجل الصلاة واجب شده است و امکان ندارد که نماز با طهارت از حدث اکبر را ایجاد کنیم مگر این که قبل از آن غسل یا بدل آن را انجام داده باشیم.

امروزه کسی نیست که قائل باشد ما واجب غیره داریم زیرا وجوب مقدمه را وجوب عقلی می‌دانند نه شرعی.

مشهور گفته‌اند وقتی شارع امر کرد: (اغتسل للجنابه) و ما ندانیم که این عمل واجب نفسی است یا واجب غیره است اگر شک کردیم مقتضای اطلاق لفظی نفسیت این واجب است چون امر مرکب از هیئت و ماده است و مراد آنها از اطلاق هم اطلاق هیئت است تو هم اطلاق ماده، منتهی در دو دلیل.

مراد از اطلاق هیئت، اطلاق هیئت دلیل خود این واجب - یعنی اغتسل للجنابه - است، گفته‌اند که هیئت (اغتسل) اطلاق دارد یعنی می‌گوید غسل بر تو واجب است اعم از این که نماز بر تو واجب باشد یا نباشد، از طرفی ما امر به صلاه داریم مثل (صل) که ماده‌اش صلاه به صورت مطلق است یعنی صلاه بر تو واجب است اعم از این که غسل بکنی یا غسل نکنی، پس اطلاق ماده در دلیلی که احتمال می‌دهیم ذی المقدمه باشد می‌گوید غسل مقدمه آن نیست پس وجوب غیری ندارد کما این که اطلاق هیئت در دلیلی که احتمال می‌دهیم مقدمه باشد می‌گوید غسل مقدمه نماز نیست پس وجوب نفسی دارد.

پس از اطلاق امر می‌توانیم استفاده کنیم که واجب نفسی است نه غیری.

مسأله دوم: آیا از امر می‌توان استفاده کرد که واجب تعیینی است یا تخییری؟

واجب تعیینی مثل نماز و روزه و حج، و واجب تخییری، مثل کفاره صوم که انسان مخیر بین اطعام ستین مسکین و صیام ستین یوم است.

در این مورد انظار مختلفی گفته شد، ما سه نظریه رایج را بیان می‌کنیم:

نظریه اول در واجب تخییری این است که واجب و متعلق وجوب یک عنوان انتزاعی است، مثلاً در باب کفاره واجب احد الامرین است، حال اگر در خطاب آمد: (اطعم ستین مسکیناً) و شک کردیم که واجب تخییری است یا تعیینی، و قائل شدیم که واجب تخییری عنوان انتزاعی است مقتضای دلیل لفظی تعیینی است زیرا عنوان واجب که در خطاب اخذ شده (اطعام) است و گفته شد که هر عنوانی که در متعلق یا موضوع خطاب اخذ شد همان عنوان واجب یا موضوع قرار می‌گیرد، این اصل عقلایی در خطابات لفظیه است.

نظریه دوم در واجب تخییری این است که هر یک از اطراف واجب تخییری خودش واجب است مثلاً در باب کفاره خود اطعام و خود صیام واجب است منتهی وجوب هریک مشروط به عدم اتیان دیگری است — در نظریه اول وجوب مطلق و واحد است و جامع انتزاعی واجب است ولی در نظریه دوم وجوب متعدد است به تعداد اطراف واجب تخییری - براساس این مبنا وقتی مولی فرمود:

(اطعم ستین مسکیناً)، و ما شک کردیم که اطعام واجب تعیینی است یا تخییری، به اطلاق هیئت (اطعم) تمسک می‌کنیم که می‌گوید وجوب اطعام مشروط به عدم صیام نیست پس اطعام واجب تعیینی می‌شود.

نظریهٔ سوم در واجب تخییری این است که وجوب تخییری یک سنخ طلب و تکلیف خاصی است بین وجوب تعیینی و طلب استجابی، طلب وجوبی آن است که همراه با ترخیص در ترک نیست و طلب ندبی طلب همراه با ترخیص در ترک است، وجوب تخییری بین این دو است یعنی طلب همراه با ترخیص است اما نه ترخیص مطلق، بلکه ترخیص در ترک آن می‌دهد اما به نحو ترخیص الی البدل که طرف دیگر واجب تخییری باشد، لذا گفته‌اند که واجب تخییری یک سنخ دیگری از تکلیف است، براساس این نظریه در (اطعم ستین مسکیناً)، بنابر نظریه مرحوم میرزای نائینی و مختار ما - یعنی عدم دلالت امر بروجوب - که وجوب از ناحیه حکم عقل فهمیده می‌شود زمانی که ترخیصی از ناحیه مولی نیامده باشد، چون فرض مثال این است که ترخیصی واصل نشده است عقل می‌گوید که تو باید اطعام بکنی و نتیجه آن تعیینیت واجب است، اما روی نظریه مشهور که از خود هیئت امر - یا به وضع یا اطلاق یا انصراف - وجوب فهمیده می‌شود نتیجه اش وجوب تعیینی است زیرا طلب تخییری در مقابل وجوب است زیرا طلب سه قسم شد: طلب وجوبی و طلب ندبی و طلب تخییری و فرض این است که هیئت امر در طلب وجوبی ظهور دارد نه طلب ندبی و نه طلب تخییری.

مسأله سوم: مقتضای اصل لفظی عینیت وجوب است یا کفایت آن؟ در واجب کفایی مثل واجب تخییری سه مسلک داریم: یک مسلک این است که در واجب کفایی احد الافراد به نحو جامع انتزاعی واجب است و مسلک دوم این است که بر کل احد به نحو مشروط واجب شده است به این شرط که دیگری آن را انجام ندهد و مسلک سوم این است که واجب کفایی یک تکلیف خاصی است بین وجوب عینی و طلب ندبی به این نحو که این عمل بر او واجب است و ترخیص در ترک دارد به شرط این که دیگری انجام داده باشد. حال اگر مولی - مثلاً - فرمود: (وامر بالمعروف) و ما شک کردیم که وجوب امر به معروف آیا وجوب عینی است یا وجوب کفایی، همان سه مسلک در مسأله قبل و سه بیان گذشته می‌آید پس در این جا بنابر هر سه مسلک مقتضای اصل لفظی عینیت واجب است. نتیجه بحث در جهت پنجم این است که مقتضای دلیل لفظی نفسیت و تعیینیت و عینیت در واجب است.

نکته: مسلک ما این است که امر ظهور در وجوب ندارد بلکه ظهور در طلب دارد، پس می‌گوییم امر ظاهر در طلب نفسی و تعیینی و عینی است زیرا طلب نیز این تقسیمات را دارد.

جهت ششم: امر در مورد خطر یا توهّم خطر

اگر در مورد خطر امری وارد شد مثل (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) یا در مورد توهّم خطر امری وارد شد، مثلاً روایت می‌گوید وقتی بین عمره تمتع و حج تمتع هستید با نساء مباشرت کنید و این توهّم وجود دارد که بین عمره تمتع و حج تمتع حضری آمده باشد علماء اتفاق دارند که امر در موارد خطر یا موارد توهّم خطر بروجوب دلالت ندارد، انما الکلام در سه مدلول دیگر است بعضی گفتند که بر اباحه به معنای خاصّ دلالت دارد و بعضی گفتند که دلالت می‌کند بر حکمی بر حکمی که قبل از خطر داشته است و قول سوم این است که بر هیچ کدام دلالت ندارد، فقط دلالت دارد که آن منع از بین رفته است ولی نسبت به حکم آن ساکت است در نتیجه اباحه به معنای اعم می‌شود.

مختار ما همین قول سوم است زیرا در بحث هیئت امر گفتیم که هیئت امر برای ایجاد و انشاء طلب تشریعی وضع شده است و اختلاف آن به اختلاف در داعی برمی‌گردد، تارة داعی بعث است و تارة داعی استهزاء یا تعجیز یا دواعی دیگر است، حال اگر امر عقیب خطر یا توهّم خطر آمد قرینه بر این است که داعی آن برداشته شدن خطر است اما چه حکمی دارد نسبت به آن ساکت است و ما با توجه به داعی متکلم است که مدلول تصدیقی کلام را معین می‌کنیم و حکم هر موضوع به اطلاق دلیل خودش استفاده می‌شود.

جهت هفتم: دلالت امر بر مرّه و تکرار

نظریه پذیرفته شده نزد متأخرین این است که امر نه بر مرّت دلالت دارد و نه بر تکرار دلالت دارد، زیرا صیغه امر مرکب از هیئت و ماده است مثلاً (صلّ) دارای هیئت امر و ماده صلاّه است گفتند اگر کلمه امر بخواهد بر مرّه یا تکرار دلالت کند یا باید به هیئتش بر آن

دلالت کند یا به ماده‌اش، و مره و تکرار یا باید مدلول وضعی باشد یا مدلول اطلاقی، و هیچ کدام از این‌ها نیست.

اما هیئت، مدلول وضعی آن انشاء طلب است و مدلول اطلاقی آن این است که این طلب معلق و مشروط نیست و اما ماده‌ی صلاّه، مدلول وضعی آن ذات و طبیعی صلاّه است و مدلول اطلاقی آن همه‌ی افراد صلاّه - چه به لحاظ زمان‌ها و چه به لحاظ مکان‌ها - است، پس مره و تکرار در هیچ یک از مدلول هیئت و مدلول ماده، نه مدلول وضعی آنها و نه مدلول اطلاقی آنها داخل نیست این امر واضح است.

اما یک سؤال مطرح می‌شود که چه فرقی بین امر و نهی وجود دارد، وقتی مولی می‌گوید (صلّ) یا می‌گوید (لا تشرب الخمر)، اگر (صلّ) بخواهد امثال شود کافی است که یک فرد آن ایجاد شود ولی در (لا تشرب الخمر) امثالش به این است که هیچ فردی از آن ایجاد نشود، فرق ای دو از کجا ناشی شده است؟

جواب این است که هم امر و هم نهی هر دو به طبیعی تعلق می‌گیرند، در (صلّ) طلب به طبیعی صلاّه تعلق گرفته و در (لا تشرب الخمر) نهی به طبیعی شرب خمر تعلق گرفته است و می‌دانیم که طلب به معنای درخواست و اراده کردن معنا ندارد که به طبیعت تعلق بگیرد پس معنای تعلق طلب به طبیعی این است که در امر طلب به ایجاد طبیعی صلاّه تعلق گرفته است و در نهی به عدم ایجاد طبیعی تعلق گرفته است ایجاد و عدم ایجاد طبیعی مدار ایجاد و عدم ایجاد فرد است زیرا طبیعی وجودی جدای از وجود فرد ندارد، پس وقتی شارع می‌گوید طبیعی را ایجاد کن یا آن را ایجاد نکن یعنی فردش را در خارج ایجاد کن یا فردش را در خارج ایجاد نکن و چون وجود طبیعی به وجود یک فرد است کافی است که یک فرد آن در خارج محقق شود تا امثال حاصل شود، اما اگر طبیعی بخواهد ایجاد نشود باید هیچ یک از افرادش ایجاد نشوند و اگر یک فرد ایجاد شود مطلوب در نهی عمل نشده است ولی در ناحیه امر همان گونه که گفته شد چون ایجاد طبیعی در خارج به ایجاد یک فرد است وقتی شارع فرمود طبیعی را ایجاد کن و ما می‌دانیم که ایجاد همه‌ی افراد طبیعی در خارج عادهً محال است پس کلام در این است که مطلوب مولی ایجاد، ایجاد طبیعی در ضمن یک فرد است یا ایجاد آن در ضمن چند فرد ممکن است، یک نکته تعارف خارجی دارد که اگر مطلوب مولی ایجاد یک فرد باشد - یعنی صرف الوجود طبیعی و فرداً ما - قرینه‌ای ذکر

نمی‌کند ولی اگر مطلوب ایجاد چند فرد باشد قرینه بر آن را ذکر می‌کند مثلاً می‌گوید: (صلّ مرتّین)، از عدم ذکر قرینه می‌فهمیم که مطلوب صرف الوجود است این عدم قرینه اصطلاحاً اطلاق مقامی است، زیرا اطلاق لفظی در ماده از انقسامات خود ماده است مثلاً ماده (صلّ) افرادی دارد که یک فردش صلاه در اتاق است و فرد دیگرش صلاه در مسجد است و ما نحن فیه ارتباطی با این مسأله ندارد.

تبدیل امتثال و تعدّد آن ممکن است یا محال؟ یعنی آیا می‌توانیم یک امر را دوبار امتثال کنیم یا نه؟ و آیا می‌توانیم یک تکلیفی را امتثال کنیم و بعد آن را به امتثال افضل تبدیل کنیم؟ — مثلاً نمازی را که در خانه خواندیم و تکلیف آن امتثال شد از این نماز رفع ید کنیم و آن را در مسجد هم بخوانیم تا این فرد امتثال تکلیف باشد .

مشهور علماء ما گفتند که این امر ممکن نیست و هر تکلیفی یک بار قابل امتثال است زیرا با امتثال تکلیف ساقط می‌شود و تکلیفی نمی‌ماند تا آن را دوباره امتثال کنیم یا آن را تبدیل کنیم.

مرحوم آخوند^۱ بیانی دارد که اگر ما با امتثال اول آن غرض اعلاّی مولی را حاصل کردیم تبدیل یا تعدّد امتثال محال است ولی اگر با امتثال اول غرض ادنی حاصل شد نه غرض اعلی، اینجا تبدیل امتثال و تعدّد آن ممکن است، مثلاً اگر مولی به خادمش امر کرد که آب بیاورد تا کنارش آب باشد و از آن استفاده کرده و سیراب شود، این جا دو غرض وجود دارد، یکی غرض ادنی — و آن این است که آب کنار او باشد — و دوم غرض اصلی — و آن این است که آب را بنوشد و سیراب شود — وقتی مولی آب را بخورد غرض اصلی حاصل می‌شود حال قبل از این که مولی آب را بخورد خادم برود آب دیگری بیاورد و در کنار آب اول قرار دهد در این جا هر دو مصداق امتثال است و این صورت مثال برای تعدّد امتثال است، و یک دفعه خادم ظرف آب اول را برمی‌دارد و ظرف دوم را کنار مولی می‌گذارد در این صورت ظرف دوم آب مصداق امتثال است و این صورت مثال برای تبدیل امتثال است. اما اگر غرض اصلی حاصل شود مثلاً مولی آب ظرف اول را بخورد و بعد خادم ظرف دوم آب را بیاورد این دیگر مصداق امتثال نیست زیرا تکلیفی وجود ندارد، پس نتیجه می‌گیریم که اگر غرض اصلی

^۱ - الکفایه: ۷۹.

حاصل نشود، تبدیل و تعدد امتثال ممکن است و اگر غرض اعلی حاصل شود تبدیل و تعدد امتثال محال است.

مرحوم آقای اصفهانی^۱ و مرحوم آقای خوبی^۲ این فرمایش مرحوم آخوند را رد کردند و گفتند که غرض ادنی و غرض اصلی اعلی در کار نیست غرض مولی از امر وجود آن در کنارش است و غرض از وجود آب در کنارش این است که آن را بنوشد و سیراب شود پس وقتی خادم ظرف اول آب را کنار مولی گذاشت امتثال حاصل شده و تکلیف ساقط است و آوردن ظرف دوم آب امتثال نیست. اما امثال دوم که خادم ظرف اول را برد و ظرف دوم آب را کنار مولی گذاشت، فرمودند که وقتی خادم ظرف اول را می برد این هدم الامتثال است و نشان می دهد که ظرف اول امتثال نبود زیرا تکلیف این بود که آب بیاورد و کنار مولی بگذارد و برنگرداند ولی خادم آن را برگرداند پس تکلیف را امتثال نکرد و با آوردن ظرف دوم و گذاشتن آن کنار مولی تکلیف را امتثال کرد.

ما با فرمایش مرحوم آقای اصفهانی و مرحوم آقای خوبی موافقیم ولی کلام در این است که اگر این امر محال است چرا شارع به این امر محال امر کرده است در حالی که در صلاة معاده این امر وجود دارد، بحث صلاة معاده یک بحث فقهی است و مختار ما در آن مسأله این است که اعاده به عنوان اعاده از مستحبات است یعنی نماز دو تکلیف دارد یک تکلیف وجوبی دارد که خواندن نماز ظهر باشد و یک تکلیف استحبابی دارد که اعاده آن نماز مثلاً به جماعت است.

این تمام کلام در جهت هفتم بود.

جهت هشتم: آیا صیغه امر بر فور دلالت دارد یا تراخی؟ یا بر هیچکدام دلالت ندارد؟ مراد از فور لزوم تعجیل است، وقتی مولی می گوید: (تصدق علی فقیر)، آیا از این صیغه استفاده می شود که باید آن را در اول زمان عرفی انجام دهیم یا نه؟ و مراد از تراخی لزوم تأخیر است، آیا از صیغه امر استفاده می شود که لازم است آن را متأخراً ایجاد کنیم؟ همه علماء ما گفتند که صیغه امر نه بر فور دلالت دارد و نه بر تراخی دلالت دارد، زیرا صیغه امر مثل (تصدق) دو جزء دارد: یک جزئش هیئت و جزء دیگرش ماده - یعنی تصدق -

^۱ - النهایه ۱: ۳۶۱.

^۲ - المحاضرات ۲: ۱۸.

است، اگر صیغه بخواهد بر فور یا تراخی دلالت کند یا به هیئتش باید بر آن دلالت کند یا به ماده‌اش، و این دلالت یا بالوضع باید باشد یا بالاطلاق و هیچ‌یک از این‌ها دلالت بر فور و یا تراخی ندارد.

اما هیئت دلالت ندارد زیرا مدلول و ضعی آن از شاء طلب است و مدلول اطلاقی آن این است که این طلب مقید به قیدی نیست، و اما ماده دلالت ندارد، زیرا مدلول وضعی آن طبیعی فعل است و مدلول اطلاقی آن شمول همه افراد تصدق در همه حالات است پس در هیچ‌یک از این‌ها فور یا تراخی اخذ نشده است، بله از اطلاق ماده جواز تراخی را می‌توانیم استفاده کنیم - جواز تراخی ملازم با عدم دلالت بر فوریت است - چون ماده امر - تصدق در مثال - همه افراد در همه زمان‌ها را شامل می‌شود و لازمه این اطلاق جواز تراخی است. در غالب موارد فوریت یا تراخی را خارج از صیغه امر به توسط قرینه می‌فهمیم مثل انقاذ غریق که قرینه خارجی دلالت بر فوریت آن می‌کند.

بعضی از علماء گفتند که ما ادله منفصله‌ای داریم که از آن فوریت استفاده می‌شود مگر این که قرینه‌ای برخلاف آن اقامه شود، بعضی به دلیل عقلی تمسک کرده و گفتند: عقل حکم می‌کند که وقتی مولی امر کرد باید بالفور انجام دهیم در غیر این صورت تهاون امر مولی شده و هتک مولی می‌شود، و بعضی به آیه شریفه (وسارعوا الی مغفرة من ربکم) و آیه شریفه (فاستبقوا الخمرات) تمسک کردند. متأخرین اتفاق دارند که این ادله دلالتی بر مدعی ندارند و ما وارد این بحث نمی‌شویم.

پس صیغه امر نه به هیئتش و نه به ماده‌اش دلالت بر فور و تراخی نمی‌کند و مقتضای اطلاق ماده با وجود مقدمات حکمت جواز تراخی است.

این تمام بحث در جهت هشتم بود و مبحث اوامر در این جا به پایان رسید.