

سه شنبه ۱۳۹۰/۱۲/۱۷

جلسه ۹۷

مقصد اول؛ اوامر

مرحوم اخوند مطالبی را در این مقصد، ضمن سیزده فصل بیان کرده اند:

فصل اول؛ ما يتعلق بمادة الامر

در این فصل اول جهاتی از بحث وجود دارد که باید بررسی شود:

جهت اول: تعیین معنای ماده امر من حیث العرف و اللغة و نیز من حیث الاصطلاح.

نسبت به معنای عرفی و لغوی ماده امر، مرحوم اخوند فرموده اند که معانی متعددی در کلمات برای کلمه امر ذکر شده است که ظاهر عبارت ایشان و نیز تصریح دیگران این است که این معانی متعدد از باب اشتراک لفظی می باشند. مرحوم اخوند هفت معنا را ذکر کرده ولی بعضی تا پانزده معنا هم آورده اند ولی عمده این معانی، هفت معنایی است که در کلام مرحوم اخوند آمده است.

معنای اول معنای طلب است؛ كما يقال امره بكذا ای طلب منه كذا.

معنای دوم شأن است؛ كما يقال شغله امر كذا یعنی شأن كذا.

معنای سوم مطلق فعل است؛ كما فی قوله تعالى و ما امر فرعون برشيد كه به معنای

فعل است.

معنای چهارم فعل عجیب است؛ کما فی قوله تعالى فلما جاء امرنا. امر در این ایه که در مقام بیان احوال بعضی از امم سابقه می باشد، به معنای فعل عجیب یعنی عذاب الهی است.

معنای پنجم شیء است؛ کما تقول رأیت الیوم امرا عجیبا یعنی شیئا عجیبا.

معنای ششم حادثه است؛ می شود اینطور مثال زد به "فلما وقع الامر" که به معنای حادثه است یا گفته شود "امر عاشورا امر عجیب" یعنی حادثه عجیب.

معنای هفتم غرض است؛ جاء زید لامر کذا یعنی به غرض فلان.

مرحوم اخوند می فرماید که مشخص است که کلمه امر برای همه این معانی به نحو اشتراک لفظی وضع نشده است و حساب کردن این معانی به عنوان معنای موضوع له امر ناشی از اشتباه مصداق به مفهوم است. بله فی الجملة قبول داریم که معانی متعددی در نهایت برای لفظ امر به دست می آید ولی به دست آمدن این معانی متعدد از باب استعمال لفظ امر در آن معانی خاص نیست بلکه در مجموع لفظ امر در دو معنا بیشتر استعمال نشده است و فهم معانی دیگر از این باب است که کلمه امر بکار برده شده، مصداق یکی از مفاهیم و معانی اصلیه است. مثلا در عبارت جاء زید لامر کذا که به معنای غرض گرفته شده است، کلمه امر در معنای غرض استعمال نشده است بلکه در همان معنای شیء استعمال شده و حیثیت غرض ولو از این جمله جاء زید لامر کذا فهمیده می شود ولی از حرف لام فهمیده می شود نه اینکه کلمه امر دلالت بر آن کند و چون مدخول لام مصداق غرض است، اشتباه مفهوم به مصداق شده و خیال کرده اند که امر در مفهوم غرض استعمال

شده است. البته مرحوم آخوند در انتهای بیان خود فرموده است فافهم که محشین کفایه من جمله مرحوم آقای حکیم در توضیح آن فرموده اند که فهم غرض از لام منافات ندارد که امر هم در معنای غرض استعمال شده باشد. ما برای اینکه بفهمیم امر به معنای غرض است یا خیر، باید کلمه غرض را جای آن بگذاریم، اگر صحیح بود می فهمیم امر هم به معنای غرض است. بله در جایی که امر در حالت اضافه استعمال نشود و به نحو مطلق گفته شود مثلاً جاء زید لامِ فرمایش مرحوم آخوند درست است و امر به معنای خود شیء است و شیء نیز مصداق غرض است نه اینکه به معنای خود غرض باشد. يمكن أن يكون إشارة إلى أن اللام قد تدخل على نفس المصداق و قد تدخل على نفس المفهوم المضاف إلى مصداقه كما تقول جئتک لغرض کذا، فالأمر في المقام مستعمل استعمال لفظ الغرض بقرينة إضافته إلى (کذا) نعم قولک: جئتک لأمر، مستعمل في المصداق. فتأمل^۱.

مرحوم آخوند در ادامه می فرماید که بعضی از معانی دیگر هم از همین قبیل است و لفظ امر در مفهوم آن معنای خاص استعمال نشده بلکه در مصداقش استعمال شده است. و هكذا الحال فی قوله تعالى فلما جاء امرنا که امر مصداق فعل عجیب است نه اینکه در معنا و مفهوم فعل عجیب استعمال شده باشد. همچنین معنای حادثه در لما وقع الامر که امر به معنای شیء است ولی آن شیء مصداق حادثه قرار گرفته است و در شأن هم مصداقا شأن است نه اینکه مفهوما شأن باشد. فعل هم در و ما امر فرعون برشید، همین است و باید آن

^۱ - حقایق الاصول/۱/۱۴۱.

را از باب اشتباه مصداق به مفهوم حساب کنیم؛ یعنی امر در این آیه شریفه مصداق فعل است نه اینکه مفهوم فعل باشد.

ایشان در ادامه فرموده اند که بر این اساس معلوم می شود که آنچه در فصول آمده که لفظ امر حقیقت در دو معناست که یکی طلب باشد و دیگری شأن، صحیح نیست. زیرا شأن هم اگر در بعضی از موارد استعمالات اراده شود، از باب مصداق مفهوم است نه اینکه در مفهوم آن استعمال شده باشد.

مرحوم آخوند در جمع بندی نهایی فرموده اند که از میان این معانی متعدد بعید نیست که ملتزم شویم که لفظ امر فقط حقیقت در طلب و شیء است. مراد مرحوم آخوند این است که به نحو مشترک لفظی کلمه امر حقیقت در این دو معناست و لذا تعیین احد الطرفين احتیاج به قرینه دارد. ولی چرا مرحوم آخوند همه موارد استعمال را به معنای واحدی برنگرداند تا مشترک معنوی شوند، ایشان به صورت واضح دلیلی ذکر نکرده اند و هرچند از بعضی از عباراتی که در ادامه بحث در قسمت معنای اصطلاحی مطرح کرده اند یک وجه استفاده می شود ولی در کلمات اعلام دیگر دو وجه برای عدم صحت اشتراک معنوی مطرح شده است.

یک وجه این است که ما موارد استعمال لفظ امر را که نگاه کنیم، می بینیم بعضی استعمالات امر به گونه ای است که جمع آن اوامر می شود و در بعضی دیگر استعمالات به شکل امور. مثلاً می گویند اوامر شما مطاع است و یا خالفت بعض اوامر که در این

مورد جایگذاری "امور" اشتباه است و یا می گویند ینبغی التنبیه علی امور و یا رایت هذا الیوم امورا عجیبة که استفاده از "اوامر" اشتباه خواهد بود. این اختلاف در شکل جمع کلمه، نشان می دهد مفردی که برای این جمع قرار داده شده، از حیث معنا مختلف و مابین است با مفرد جمع دیگر و لذا نمی توانیم همه موارد را به یک معنای واحد برگردانیم. برای همین مرحوم اخوند می فرماید تمامی معانی را به دو معنای طلب و شیء بر می گردانیم که در معنای اول به شکل اوامر جمع بسته می شود و در معنای دوم به صورت امور.

وجه دوم هم این است که در بعضی موارد استعمال امر، معنای امر یک معنای حدثی و قابل اشتقاق است. مثل خالفت بعض اوامرک که معنای امر یک معنای حدثی است و قابلیت اشتقاق مأمور و آمر و ... از آن وجود دارد. در مقابل مواردی از استعمال امر داریم که قابلیت اشتقاق ندارد؛ مثل رایت امورا عجیبة. اینکه در بعضی از موارد اشتقاق صحیح است و در بعضی از موارد صحیح نیست، نشان دهنده تباین ذاتی بین معانی است و الا اگر معنا واحد باشد یا باید در همه موارد اشتقاق صحیح باشد یا در همه موارد صحیح نباشد و تفصیل معنا ندارد.

در مقابل نظر مرحوم اخوند اقوال دیگری در مساله وجود دارد که بعضی به وحدت معنای ماده امر بر می گردد و بعضی به تعدد معنای ماده امر ولی غیر از تعدد مرحوم اخوند

قول دوم که مرحوم آخوند هم به آن اشاره کردند قول صاحب فصول است که معنای امر را دو معنا می داند اما یکی طلب و دیگری شأن.

قول سوم: مرحوم نایینی قائل شده است که معنای امر در همه موارد شیء واحد است و آن الواقعة التي لها اهمية في الجملة. این معنای واحد، هم بر حادثه منطبق می شود و هم بر غرض و هم حتی بر طلب. در جایی که از کلمه امر، طلب اراده شده باشد، طلب نیز واقعه ای می شود که لها اهمية.

قول چهارم: مرحوم اصفهانی قائل است که امر فقط معنای طلب دارد و اگر در غیر طلب هم استعمال بشود مثل جایی که در معنای فعل بکار برده می شود، باز هم حیثیت طلبیت در آن وجود دارد و به خاطر مطلوب بودن آن فعل، از باب اراده مفعول از مصدر که مساله رایجی است، امر بکار رفته است؛ مثل و ما امر فرعون برشید که حیثیت طلبیت در این فعل مد نظر است. ایشان توضیح داده است که اگر می گوییم در موارد اراده فعل هم به معنای طلب است، مقصود مطلوب فعلی نیست بلکه باید شأنیت مطلوب بودن شرعی یا تکوینی داشته باشد.

محقق اصفهانی می فرماید که این تطبیق فقط در مورد افعال است و اصلاً در مورد اشیاء و اعیان نمی توان امر که به معنای طلب می باشد را استعمال کرد. اما مرحوم ایروانی مناسب با بیان مرحوم اصفهانی فرموده که می توان امر را در معنای شیء هم بکار برد البته

با ملاحظه اینکه آن شیء هم حیثیت مطلوبیت داشته باشد. لذا می شود دایره استعمال امر به معنای طلب را توسعه داد و اشیاء و اعیان را هم به این اعتبار در آن داخل کرد.

مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای بروجردی نیز قائل هستند که کلمه امر مشترک بین دو معناست نه اینکه یک معنا داشته باشد ولی آن دو معنا یکی طلب است و دیگری فعل. در کلام مرحوم آقای خویی توضیح داده شده که اگر می گوییم امر به معنای طلب است نه اینکه به معنای مطلق الطلب باشد تا با هم متساوی و مترادف باشند بلکه امر، طلب خاص است و طلب اعم از آن می باشد. زیرا انسان می تواند طلب را نسبت به کاری که فعل خودش می باشد هم اطلاق کند اما عنوان امر اطلاق نمی شود. مثلاً طالب العلم و طالب الضاله و ... صحیح است ولی آمر العلم و آمر الضاله صحیح نیست. شیء هم که دومین معنای امر است مقصود شیء خاص می باشد. یعنی مقصود از شیء به عنوان معنای امر، فقط آن دسته از افعال و یا صفات و ... هستند که متکی به شخص می باشند در مقابل جواهر و سایر صفات. با این معنا هم بر حادثه اطلاق می شود و هم بر شأن و هم بر غرض و سایر معانی^۱.

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند علاوه بر این دو معنایی که در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای بروجردی آمده باید به معنای سومی هم ملتزم شویم. زیرا مواردی می ماند که در دو معنای گفته شده مندرج نمی شوند. لذا می گوییم امر مشترک لفظی بین فعل و شیء و طلب است.

^۱ - محاضرات/۷/۲.

برای بررسی اقوال ابتدا باید این قسمت معلوم شود که ما نمی توانیم از باب اشتراک معنوی ملتزم به وحدت معنای لفظ امر در همه موارد شویم بلکه اصل تعدد لازم است و ارجاع معانی متعدد به معنای واحد صحیح نیست. دلیلش همان دو وجه گفته شده است که هم در صیغه جمع اختلاف وجود دارد و هم در صحت اشتقاق. لذا این دو وجه می تواند دو مناقشه به مبنای مرحوم اصفهانی و مرحوم نایینی باشد که قائل به وحدت معنا بودند. ولی علاوه بر این دو مناقشه، مناقشه ثالثی، هم به قول مرحوم نایینی و هم به قول مرحوم اصفهانی وارد می شود.

مناقشه سوم به قول مرحوم نایینی که در کلام مرحوم آقای خویی آمده این است که در بعضی از موارد استعمال امر، مورد اهمیتی ندارد بلکه اهمیت از آن سلب می شود؛ مثلا گفته می شود هذا امر لا اهمیة له. اینکه توصیف می شود به عدم اهمیت نشان می دهد که هرگز اهمیت در آن اخذ نشده است.

جلسه ۹۸

چهارشنبه ۴۰۰/۱۲/۱۸

نسبت به وحدت و تعدد معنای ماده امر و اشتراک معنوی یا لفظی بودن آن در صورت تعدد معنا، یک قول نظر مرحوم اخوند در صدر فرمایش ایشان در کفایه بود که قائل به اشتراک لفظی بین معنای طلب و شیء شدند؛ هرچند ایشان بعد از بیان معنای اصطلاحی،

بعید نمی دانند که معنای ماده امر، فقط طلب باشد. در مقابل قول مرحوم اخوند، اقوال دیگری هم در مساله وجود داشت؛ از قول صاحب فصول تا محقق نایینی و اعلام دیگر.

در جلسه گذشته بیان شد که التزام به وحدت معنای ماده امر که مختار محقق نایینی بود و در کلام محقق اصفهانی نیز مطرح شد، قابل التزام نیست. دو وجه برای این جهت ارائه گشت که مناقشه به این دو قول محسوب می شود.

علاوه بر این دو مناقشه، به هر یک از این دو قول مناقشه خاص دیگری هم وارد می شود. کما اینکه مرحوم آقای خویی به قول مرحوم نایینی اشکال کرده اند که مواردی وجود دارد که امر توصیف به عدم الاهمیه می شود و این نشان می دهد که اهمیت در معنای ماده اخذ نشده و الا لازم می آید توصیف شیء به نقیضش و هذا من الاغلاط الواضحة.

به همین شکل، ممکن است به فرمایش مطرح شده در کلام محقق اصفهانی هم اشکال شود. ایشان مطرح کردند که معنای امر، طلب است و مناقشه می شود که ما در استعمال کلمه امر مواردی می بینیم که عنوان مطلوب ولو شأناً هم در مورد آن صادق نیست. مثلاً گفته می شود که "رایت هذا اليوم امرا مدهشا" در این مثال حیثیت مطلوبیت ولو شأناً هم در معنای امر وجود ندارد.

بنابراین نمی توانیم برای ماده امر ملتزم شویم که معنای واحدی دارد نه متعدد.

صاحب فصول و نیز مرحوم اخوند و همچنین مرحوم آقای خویی قائل به اشتراک لفظی بین دو معنا شدند.

صاحب فصول معنای ماده امر را یکی طلب و دیگری شأن دانست. اشکالی که متوجه این قول می شود و در کلام اخوند هم آمده این بود که اصلاً شأن حتی به صورت فی الجملة هم یکی از معانی امر نیست تا چه رسد به اینکه بگویید اگر به معنای طلب نباشد همیشه شأن است. مثل شغلنی امر کذا اشتباه مفهوم به مصداق است نه اینکه یکی از معانی امر باشد. اما اگر از این اشکال غمض عین کنیم ممکن است اشکال شود که ولو در بعضی از موارد قبول کنیم مستعمل فیه امر، شأن است، اما اینطور نیست که همه مواردی که امر استعمال می شود و طلب از آن اراده نشده، داخل در عنوان شأن باشد. در بعضی از مثال هایی که مرحوم اخوند ذکر کرده بود مثل "فلما جاء امرنا" قطعاً به معنای شأن نیست یا مثل "رایت هذا اليوم امر عجيباً" یا "و ما امر فرعون برشید" یا اگر گفته شود "اجتماع النقيضين امر محال" عنوان شأن صادق نیست.

اما فرمایش مرحوم اخوند به حسب صدر عبارت کفایه که قائل شدند معنای امر، طلب و شیء است، اشکال می شود که اینطور نیست که همه مواردی که طلب اراده نشده است، معنای شیء صادق باشد. مثلاً همین ایه "و ما امر فرعون برشید" مناسب نیست که مقصود از آن را شیء مطلق بگیریم. یا موارد دیگر در قرآن مثل "اطيعوا الله واطيعوا الرسول و اولوا الامر منكم" امر نه به معنای طلب است و نه به معنای شیء. یا مثلاً در مواردی که حیث فعل بودن در آن ملاحظه شده است نیز نمی شود به معنای مطلق الشیء باشد؛ مثل "لفشلتم

و لتنازعتم فی الامر" یا "یقضی الله امرا کان مفعولا" یا "یدبر الامر" یا "قضى الامر". در این موارد، امر استعمال شده است ولی با فعل و کار مناسبت دارد نه با شیء. لذا اشکال به مرحوم اخوند این است که ولو در بعضی از موارد عنوان شیء معنای امر است ولی همه جا نمی توانیم در غیر موارد اراده طلب، به معنای شیء بگیریم. لذا مرحوم آقای خویی فرموده اند که اگر بخواهیم در مقابل طلب، معنای دیگری را بگذاریم، معنای فعل را یعنی کار را باید گذاشت نه مطلق الشیء را.

این اشکال در کلام مرحوم آقای تبریزی هم آمده و ایشان نیز نقض کرده اند به "وما امر فرعون برشید" که نمی شود مطلق الشیء باشد. ولی می شود اضافه کرد بعضی از مواردی که حتی عنوان فعل هم مناسب نیست. در روایت از بعضی مطالب مرتبط با ائمه علیهم السلام تعبیر به امر اهل بیت علیهم السلام شده است؛ "ان امرنا صعب مستصعب" یا "لا تبثوا سرنا و لا تذیعوا امرنا" یا "رحم الله عبدا احیا امرنا" که نه به معنای شیء است و نه فعل. بنابراین نمی توان همه جا معنای شیء یا معنای فعل را از امر اراده کرد. لذا به مرحوم آقای خویی هم که معنای دوم را غیر از طلب، فعل اختیار کرده اند، اشکال می شود. زیرا در موارد گفته شده فعل هم معنای مناسبی نمی باشد.

به خاطر اشکال فوق، مرحوم آقای تبریزی مختار مرحوم آقای خویی را قابل التزام ندانستند. ایشان فرموده اند که مواردی داریم نه طلب صادق است و نه فعل ولی عنوان امر استعمال شده است. مثلا گفته می شود البیاض امر خارجی بخلاف الامکان فانه امر عقلی که معلوم است امر در اینجا به معنای خصوص فعل نیست. مرحوم آقای تبریزی فرموده اند

که چون این موارد را نمی توانیم با این دو معنا بکار ببریم، ملتزم به سه معنا می شویم و علاوه بر طلب و فعل به شیء نیز ملتزم می شویم. زیرا اگر به جای امر بگوییم البیاض شیء خارجی، معنا صحیح می شود.

منتها ممکن است اشکال شود که عنوان امر بر ذوات و جواهر منطبق نمی شود. برای همین صحیح نیست بگوییم الانسان امر ممکن. در نتیجه نمی توانیم معنای شیء را برای امر در این موارد صادق بدانیم. مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که این اشکال قابل مساعدت نیست. زیرا ابایی نمی بینیم که امر بر ذوات هم صادق باشد. مثلا الانسان بمفهومه امر ذهنی ولی بواقع امر خارجی؛ همین عنوان انسان که ذات و جوهر است امر به معنای شیء از آن اراده شده و عرف هم استنکار ندارد.

بنابراین به خاطر این دو نقض ذکر شده، مرحوم آقای تبریزی می فرمودند نه حصر مرحوم اخوند در دو معنایی که ذکر کرد و نه حصر مرحوم آقای خویی هیچ کدام حاصر معانی نبود و لذا راه حل این است که معنای سومی هم اضافه کنیم تا مشکل حل شود یعنی معنای امر را سه چیز بگیریم: طلب و فعل و شیء.

اما با توجه به موارد استعمالات، در مجموع نظر مرحوم افاق تبریزی هم دچار اشکال می شود. زیرا موارد استعمالی نظیر "رحم الله عبدا احیا امرنا" که یقینا شامل مقامات و فضائل و معارف اهل بیت علیهم السلام می شود، نه عنوان طلب صادق است و نه فعل و نه معنای مطلق الشیء. لذا به نظر می رسد برای حل این مشکل، باید بر گردیم و از آنچه در

کلام مرحوم نایینی ذکر شده استفاده کنیم و در مقابل معنای طلب، خصوصیتی در معنای دوم یعنی شیء قائل شویم که به واسطه ان با مطلق شیء مساوی نباشد. ولو این بیان عین مختار محقق نایینی نیست که قائل به وحدت معناست و فرموده بود معنای امر، واقعه ای که لها اهمیة ولی ممکن است فرمایش مرحوم نایینی را با اصلاحی تثبیت کرد به این شکل که بگوییم در بعضی از موارد، مستعمل فیه و مفهوم عرفی از امر، همان طلب است و خصوصیت ان این است که قابلیت اشتقاق را دارد و به اوامر جمع بسته می شود اما در مقابل معنای طلب، معنای دیگری که می توان برای همه موارد به عنوان جامع تصویر کرد که قابلیت اشتقاق هم نداشته باشد، "شیء لها الاهمیة" است؛ یعنی شیئیت را بیاوریم و قید اهمیت فی الجملة را هم به ان اضافه کنیم. در کلام مرحوم نایینی تعبیر شده بود "واقعة لها الاهمیة" و واقعه چیزی است که قبلا نبوده و بعد حادث شده است (رخداد) اما در این اصلاحیه، عنوان اصلی "شیء" است که هم موجود من السابق را در بر می گیرد و هم چیزی که حادث شده است، منتها این قید "لها الاهمیة" یعنی چیزی که مورد توجه قرار می گیرد که یا به این جهت که قبلا نبوده و مسبوق به عدم بوده و حادث شده است مثل اینکه "وقع فی هذا الیوم امر کذا" یعنی با اینکه انتظار ان نبود و مسبوق به عدم بود ولی رخ داد و لذا موجب اهمیت و جلب توجه شده است و یا به این جهت که ولو از قبل هم موجود بوده ولی فی حد نفسه دارای اهمیت است و خصوصیتی دارد که آن را مختص به اشخاص خاصی کرده است مثل تعبیر "احیا امرنا" که عرفا مطلق الشیء نمی شود ولی

چون مکارم و فضائل اهل بیت علیهم السلام و معارفی است که از طریق آنان به ما رسیده است همان "شیء لها الاهیة" می شود.

این عنوان کلی در همه موارد کاربرد دارد. در جایی هم که حیثیت فعلیت مراد است مطلق الفعل نیست بلکه شیئی که از شخص صادر می شود و اهمیت دارد نه مطلق فعل. در مثال "و ما امر فرعون برشید" هرچیزی مثل خوردن و خوابیدن و ... امر فرعون حساب نمی شود بلکه چیزی که صدورش فی حد نفسه از فرعون مهم است که همان دعوت مردم به پرستش خودش باشد مراد است. و همینطور در روایات هم که عنوان "امر صبی" آمده (اذا بلغ و کتب علیه الشیء جاز امره ...) به معنای مطلق تصرف و فعل صبی نیست بلکه تصرفات اعتباری صبی است.

بنابراین عنوان "شیء لها الاهیة" اعم از اینکه از سنخ جوهر باشد یا صفت باشد یا فعل یا وضعیت و یا هرچیزی که ارتباط به شخص داشته باشد ولو ارتباط به این شکل که مبین او باشد و یا مربوط به او باشد، صادق است.

فقط نقض مرحوم آقای خویی می ماند که فرمودند گاهی امر توصیف به عدم اهمیت می شود. این نقض هم ممکن است اینطور جواب داده شود که معلوم نیست در این موارد تعبیر امر بکار ببرند. اگر شخصی مثلا صحبتی کرده راجع به موضوعی، بخواهید بگویید مهم نیست می گوئید هذا لیس بمهم. ثانیاً حتی اگر قبول کنیم که در این موارد لفظ امر بکار برده می شود ولی چون آنچه در امر اخذ شده خصوصیت قابل توجه بودن است وقتی گفته

می شود هذا الامر ليس بمهم معنایش این است که این چیزی که در بین وجود دارد و شما خیال می کنید مهم است و اهمیت دارد و به همین اعتبار آن را مصداق امر قرار می دهید، در واقع اینطور نیست و اهمیت ندارد. اهمیت اخذ شده در موضوع، اهمیت به خیال مخاطب و اهمیت توهمی است. شبیه اینکه در مورد شخصی که به حسب ظاهر قیافه عالمانه داشته باشد بگویند این آقای عالم عالم نیست. یعنی این اقایی که فکر می کنید عالم است عالم نیست.

شنبه ۲۳/۱۲/۴۰۰

جلسه ۹۹

در بخش اول از جهت اول، معنای ماده امر من حیث العرف و اللغة بیان شد. در بخش دوم از جهت اول که مربوط به معنای اصطلاحی ماده امر است، مرحوم اخوند می فرماید: فقد نقل^۱ الاتفاق علی أنه حقيقة فی القول المخصوص و مجاز فی غیره. قول مخصوص یعنی همان صیغه امر که افعّل یا لیفعل باشد. نقل اتفاق شده است که وقتی می گویند لفظ امر، یعنی همین صیغه افعّل و اگر در غیر قول مخصوص بکار برده شود استعمال مجازی است. این نشان می دهد که نظر مشهور در تعیین معنای اصطلاحی امر همین قول مخصوص است.

صاحب فصول که خود نقل اتفاق کرده، اشکال می کند به اینکه معنای اصطلاحی امر قول مخصوص باشد. اشکال این است که قول مخصوص یعنی صیغه امر اضرب یا لیضرب معنای حدی ندارند تا اشتقاق از آنها ممکن باشد و حال آنکه ظاهر کلمات مشهور این

^۱ - الفصول / ۶۲ - ۶۳.

است که اشتقاق‌ها از همین معنای اصطلاحی صورت گرفته است. بنابراین چطور می‌توانیم بگوییم معنای اصطلاحی امر صیغه افع‌ل است. لو أرادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ أعنى الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزلة الفعل و الاسم و الحرف فى مصطلح علماء العربية فكان اللازم عدم صحة الاشتقاق منه لعدم دلالة حينئذ على معنى حدثى مع وقوعه منه بجميع تصاريفه^۱. يعنى طبق این مبنا، صیغه امر مثل اسم و فعل و حرف می‌شود. زیرا حرف در اصطلاح به کلمه‌ای گفته می‌شود که تدلّ علی معنی غیر مستقل و اسم کلمه است که دلالت بر معنای مستقل غیر مقترن به احد ازمنه می‌کند و هکذا فعل دلالت می‌کند بر معنای مستقل مقترن به احد ازمنه ثلاثه. اگر مراد قوم از امر قول مخصوص باشد، مثل کلمه اسم یا حرف یا فعل خواهد شد و دیگر معنای حدثی ندارد تا بشود از ان اشتقاق کرد با وجودی که اشتقاق از همین معنای اصطلاحی تحقق پیدا کرده است. بنابراین نمی‌توانیم معنای اصطلاحی امر را قول مخصوص یعنی همان کلمه‌ای که تلفظ می‌شود که اجلس و افع‌ل و غیره باشد بدانیم.

مرحوم اخوند بعد از بیان معنای اصطلاحی به همین اشکال اشاره دارد و می‌فرماید: فلا يخفى انه عليه يعنى بنابراینکه معنای اصطلاحی امر قول مخصوص باشد، لایمکن منه الاشتقاق فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حدثيا مع أن الاشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر.

^۱ - فصول/۶۳.

بنابراین اشکال به مشهور این می شود که ما نمی توانیم معنای اصطلاحی امر را قول مخصوص بدانیم. زیرا در این صورت دارای معنای حدی نیست و معنای اصطلاحی امر باید چیزی باشد که معنای حدی داشته باشد تا بتوان از آن اشتقاق کرد.

مرحوم اخوند که این اشکال را بیان کرده اند بعد از آن فرموده اند فتدبر و بعد از آن توجیهی نسبت به کلام مشهور کرده که مراد مشهور از اینکه گفته اند امر در اصطلاح قول مخصوص است مراد آنها مطلبی غیر ظاهر کلماتشان است و این اشکال به آن وارد نمی شود. مرحوم اخوند در فتدبر می خواهد بفرماید که حتی اگر مراد آنها از قول مخصوص همان ظاهر کلماتشان باشد اشکال وارد نیست. در توجیه می خواهد بفرماید که اصلاً مرادشان چیز دیگری است که جایی برای اشکال باقی نمی گذارد.

نسبت به فتدبر باید گفت که با توجه به اینکه اصل اشکال که در کلام صاحب فصول مطرح شده مبتنی بر دو مقدمه است و تمامیت اشکال متوقف بر تمامیت هر دو مقدمه است، اگر یکی از این دو مقدمه خراب شود اشکال از بین می رود. اما اینکه کدام مقدمه محل مناقشه است بین اعلام اختلاف است.

توضیح ذلک: اشکال صاحب فصول مبتنی بر دو مقدمه است مقدمه اول اشکال این است که اگر مقصود از لفظ امر خود قول مخصوص باشد مثل ضرب، اشتقاق از لفظ امر ممکن نیست؛ مثل ممکن نبودن اشتقاق از اسم و فعل و حرف در اصطلاح علماء ادب. زیرا معنای امر لفظ خاص خواهد شد و لفظ خاص، معنای حدی نیست تا از آن اسم فاعل و

مفعول و ... اشتقاق کنیم. مقدمه دوم این است که اشتقاقاتی که از لفظ امر وجود دارد مثل آمر و مامور و آمر از معنای اصطلاحی امر است نه از امر به معنای دیگری غیر از معنای اصطلاحی. اگر هر دو مقدمه تمام باشد نتیجه‌اش این می‌شود که نتوانیم معنای اصطلاحی امر را قول مخصوص بدانیم.

مرحوم اصفهانی و نیز مرحوم آقای حکیم فرموده اند مقدمه اول تمام نیست. اینکه مسلم گرفته شده است که امر به معنای قول مخصوص قابل اشتقاق نیست صحیح نمی‌باشد بلکه قول مخصوص که صیغه امر باشد قابلیت اشتقاق را دارد. زیرا قول مخصوص دو حیثیت دارد یکی حیثیت مصدری و دیگری حیثیت اسم مصدری؛ اگر قول مخصوص با حیثیت اسم مصدری ان ملاحظه شود یعنی بما انه شیء من الاشياء، قابل اشتقاق نیست اما اگر اضرب بما انه صادر من المتکلم در نظر گرفته شود که حیثیت مصدری باشد قابلیت اشتقاق را دارد. عبارت آقای حکیم این است که الظاهر منهم اراده نفس اللفظ بمعناه المصدری و هو التلفظ بالقول المخصوص. تلفظ به قول مخصوص هم چون معنای حدثی دارد قابل اشتقاق است. بعد ایشان فرموده که شاید فتدبر مرحوم اخوند هم اشاره به همین جهت داشته باشد^۱. مرحوم اصفهانی نیز در توضیح مفصلی فرموده اند: لفظ اضرب صنف از اصناف طبیعت کیف مسموع است و عرض قائم به متلفظ می‌باشد. وقتی عرض قائم به شخص شد، هم می‌شود فقط خودش را ملاحظه کرد بدون لحاظ صدورش از غیر و قیامش به غیر و هم می‌توان به لحاظ صدورش از غیر ملاحظه کرد. اگر صدورش از غیر

^۱ - حقائق/۱/۱۴۲.

را لحاظ کنیم معنای حدثی پیدا می کند چه صدورش را به تنهایی لحاظ کنیم که معنای مصدر خواهد داشت و چه صدورش از غیر در زمان گذشته که فعل ماضی می شود و چه صدورش از غیر در زمان حال یا استقبال که فعل مضارع می شود. بنابراین اینطور نیست که هیئت اضرب مثل اعیان خارجی باشد که نتوانیم آن را به معنای حدثی ملاحظه کنیم. چون از اعراض متقوم به جوهر است می توان به هر دو نحو ملاحظه کرد؛ هم حیثیت قیام به غیر را ملاحظه کرد و هم عدم قیام را^۱.

نسبت به این بیان مرحوم آقای خویی اشکال کرده اند که اینکه در صیغه امر مثل اضرب فرمودید دو حیثیت وجود دارد یکی حیثیت مصدری و دیگری اسم مصدری جای اشکال ندارد و فی غایة الصحة و المتانة است ولی ارتباطی به محل بحث ندارد. زیرا مشهور که گفته اند امر قول مخصوص است موضوع له را قول مخصوص به ملاحظه حیثیت ثانیه یعنی اسم مصدری گرفته اند. عبارت صاحب فصول هم این بود که ارادوا نفس اللفظ اعنی الملفوظ یعنی ملفوظ بما انه شیء خاص نه بما انه قائم باللافظ. موضوع له را قول مخصوص به معنای اسم مصدری و حقیقت در خود اضرب می گیرند و لذا فرمود به منزله اسم و فعل و حرف می شود نه حقیقت در تلفظ به اضرب که در کلام مرحوم آقای حکیم آمده بود. بنابراین اینکه بگوییم قول مخصوص قابلیت اشتقاق را دارد زیرا ممکن لحاظه بما انه قائم بالغیر و صادر عن الغیر مشکل را حل نمی کند.

^۱ - نهاییه الدرايه/ ۲۵۴/۱.

در نتیجه مقدمه اول اشکال صاحب فصول تمام است و فتدبر مرحوم اخوند نمی تواند اشاره به اشکال در مقدمه اول باشد.

در مقابل، مثل مرحوم مشکینی و مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که مناقشه در مقدمه دوم است این فرمایش صاحب فصول که ظاهر کلمات این است که اشتقاق از لفظ امر بمعنای اصطلاحی است نه بمعنای دیگر، تمام نیست. مرحوم مشکینی فرموده است: فیه منع ظهور المذکور بلکه ظاهر این است که مشتقات از امر به معنای عرفی و لغوی گرفته شده است نه معنای اصطلاحی. همانطور که در عبارت مرحوم آقای تبریزی در دروس هم آمده که لم يظهر وجه اشتقاق المشتقات من المعنى الاصطلاحى تا بتوان به مشهور در بیان معنای اصطلاحی اشکال کرد.

اما توجیهی که مرحوم اخوند برای کلام مشهور می کند تا اشکال عدم قابلیت اشتقاق وارد نشود این است که مشهور که گفتند امر حقیقت در قول مخصوص است، خود قول مخصوص مقصود آنها نیست بلکه مقصود آنها طلب به قول مخصوص است؛ یعنی طلب خاص نه هر طلبی. وقتی مراد مشهور از قول مخصوص، طلب به قول مخصوص بود معنای حدی خواهد شد. اگر کسی بگوید چه ارتباطی بین خود قول مخصوص و طلب به قول مخصوص وجود دارد که عبارت آنها اینطور توجیه شود، مرحوم اخوند می فرمایند که چون قول مخصوص که صیغه افعّل باشد دال بر طلب است و طلب مدلول آن است باعث شده در کلام مشهور از طلب تعبیر به دال بر آن شود یعنی دال را بیاورند و اراده مدلول آن

کنند و این گونه اطلاقات در کلمات رایج است. یمکن ان یکون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبیرا عنه بما يدل علیه^۱.

همین مقدار از عبارت مرحوم اخوند اشکال به مشهور را رفع می کند. اما مرحوم اخوند مطلب دیگری را هم اضافه کرده است که خود محل اشکال شده است. ایشان در ادامه فرموده است قول مخصوص که صیغه امر باشد در موارد خاص و آن هم در جایی که عالی به وسیله آن طلب کند، خودش از مصادیق امر می شود نه اینکه موضوع له ان باشد؛ چه امر به معنای مطلق الطلب باشد و چه طلب مخصوص یعنی خصوص طلبی که از عالی صادر شده باشد. مرحوم اخوند چون ممکن است علو در معنای امر اخذ نشده باشد، از او استفاده کرده است. ولی در هر صورت وقتی عالی با قول مخصوص طلب می کند از مصادیق امر خواهد بود نه اینکه معنای امر باشد.

هم اصل توجیه مرحوم اخوند و هم مطلب اضافه ایشان مورد مناقشه قرار گرفته است. نسبت به اصل توجیه مناقشه شده که ولو معنای امر را طلب به قول مخصوص بگیرید، چیزی نیست که قابلیت انشاء داشته باشد. چراکه مفهوم امر علاوه بر اینکه باید قابلیت اشتقاق داشته باشد، قابلیت انشاء هم باید داشته باشد. زیرا طلبی که از معنای امر استفاده می شود، طلب تکوینی خارجی نیست بلکه طلب انشائی است و لذا در معنای اصطلاحی باید طلبی را معرفی کنید که قابلیت انشاء داشته باشد و در صورتی این حیثیت تحقق پیدا

^۱ - کفایه/۶۲.

می کند که در معنای اصطلاحی ذات طلب و مطلق طلب را معنای موضوع له قرار بدهید اما اگر مقید به طلب به قول مخصوص کردید قابلیت انشاء را از دست می دهد.

این مناقشه شبیه همان مناقشه ای است که مرحوم شیخ در ابتدای بحث کتاب البیع در مکاسب به تعریف جامع المقاصد کرده اند. در جامع المقاصد فرموده بودند بیع عبارت است از نقل العین بصیغه مخصوصه نه مطلق النقل. مرحوم شیخ چند اشکال به این تعریف می کنند اشکال اصلی مرحوم شیخ این است که نقل به صیغه که قابلیت انشاء را ندارد و همانطور که به تعاریف دیگران اشکال می شود که شما بیع را به گونه ای تعریف کردید که قابلیت انشاء ندارد، به تعریف شما هم همین اشکال وارد می شود. زیرا آنچه قابلیت انشاء دارد نفس نقل است که با الفاظ انشاء می شود اما نقل به صیغه یعنی این مجموع قابلیت انشاء ندارد. شیخ فرموده در امثال این موارد ممکن است جواب داده شود که اگر گفته شده بیع نقل به صیغه است این به صیغه بودن قید معنای معرف نیست تا معنا مقید به آن باشد بلکه این قید را می آورند برای اشاره به اینکه معرف مطلق النقل نیست بلکه حصه خاصی از نقل است. زیرا نقل گاهی در خارج به نقل تکوینی است و گاهی با لفظ و انشاء است و قید برای این است که نوع خاص از نقل را حکایت کند. ولی فرموده است که این دفع تمام نیست و لا یندفع هذا بأن المراد أن البیع نفس النقل الذی هو مدلول الصیغه، فجعله مدلول الصیغه إشارة إلى تعیین ذلک الفرد من النقل، لا أنه مأخوذ فی مفهومه حتی یکون مدلول

بعت "نقلت بالصيغة". لأنه إن أُريد بالصيغة خصوص بعت لزوم الدور. لأنَّ المقصود معرفة مادة بعت. و إن أُريد بها ما يشمل ملكت وجب الاختصار على مجرد التمليك و النقل^۱.

ولی این اندفاعی که مرحوم شیخ مطرح کرده است، در محل بحث پیاده می شود و اشکالی هم که مرحوم شیخ به این اندفاع دارد در محل بحث وارد نمی شود. بنابراین این مناقشه به مرحوم اخوند که طلب به قول مخصوص قابلیت انشاء ندارد و لذا نمی تواند معنای امر باشد تمام نیست. زیرا تقیید طلب به قول مخصوص، فقط برای اشاره به حصه خاصه از طلب است. چراکه طلب گاهی تکوینی است که مقصود ما در بحث امر نمی باشد و گاهی طلب انشائی است که مراد از امر، همین حصه است.

جلسه ۱۰۰

یک شنبه ۱۳۹۰/۱۲/۲۲

بیان شد که مرحوم اخوند در توجیه کلام مشهور که امر را به معنای قول مخصوص دانستند، مطلبی را فرمودند که اصل توجیه را تشکیل می دهد مبنی بر اینکه مقصود مشهور از قول مخصوص، طلب به قول مخصوص است یعنی حصه خاصه ای از طلب و در ادامه اضافه کردند که قول مخصوص یعنی صیغه افعّل از مصادیق امر به معنای طلب است نه اینکه معنای امر باشد.

^۱ - مکاسب/۱۱/۳.

نسبت به این مطلب اضافه اشکال شده است. مرحوم ایروانی اشکال کرده اند که در صورتی "اجلس" مصداق امر اصطلاحی می‌شود که معنای امر، قول مخصوص باشد. اما اگر معنای امر را قول مخصوص نگرفتید که صاحب فصول فرمود و شما نیز در توجیه قبول کردید، بلکه معنای امر طلب به قول مخصوص باشد، دیگر اجلس مصداق معنای امر نمی‌شود. بلکه مدلول این ضرب که طلب انشائی است مصداق معنای امر می‌شود بما انه طلب یا بما انه طلب خاص ولی نه خود صیغه ضرب. حتی این صیغه دال بر امر هم نمی‌تواند باشد. چون ضرب دال بر اصل طلب است نه دال بر طلب به قول مخصوص و فقط در حد حکایت، می‌تواند از آن حکایت کند؛ از باب اینکه ضرب بر اصل طلب دلالت می‌کند و از آنجا که برای بیان طلب، از لفظ و صیغه خاصی استفاده شده است و با استعمال صیغه طلب خاص حاصل شده است. لذا این صیغه را می‌توان حاکی از آن قرار داد یعنی در حد حکایت تأثیر دارد نه در حد دلالت و نه در حد مصداقیت.

این اشکال در کلام مرحوم مشکینی هم وارد شده است. ایشان هم همین اشکال را وارد کرده و فرموده اند که این تعبیر مرحوم اخوند که صیغه افعال مصداق برای امر است محل منع است. چطور صیغه افعال که از سنخ لفظ است مصداق برای طلب باشد که از سنخ معناست. مگر اینکه اینطور گفته شود که چون بین دال یعنی صیغه و مدلول یعنی طلب رابطه اتحادی وجود دارد این اتحاد بین دال و مدلول باعث می‌شود عنوان مصداقیت برای دال که صیغه باشد هم بکار برود.

البته صیغه افع‌ل دال بر طلب به قول مخصوص نیست بلکه دال بر معنایی است که آن معنا مصداقیت برای طلب به قول مخصوص دارد. لذا چون معنای افع‌ل حیثیت مصداقیت برای معنای اصطلاحی امر دارد می‌توان بالعنایه لفظ یعنی صیغه افع‌ل را هم مصداق دانست. بنابراین فرمایش مرحوم آخوند قابل تصحیح است.

اما مطلبی که نسبت به فرمایش مرحوم آخوند از معنای اصطلاحی امر باقی ماند که فی الجم‌له در بعضی از کلمات به آن اشاره شده من جمله در کلمات مرحوم آقای تبریزی در درس، این است که به حسب آنچه در کلام صاحب فصول و مرحوم آخوند و دیگران آمده گویا در اصطلاح اصولیین امر یک معنای خاصی غیر از معنای لغوی و عرفی دارد و حال آنکه اینطور نیست که امر عند الاصولیین به معنای دیگری غیر از معنای عرفی و لغوی استعمال شده باشد بلکه همان معنای عرفی خودش را دارد که معنای اول یعنی طلب باشد. منتها آن طلبی که معنای عرفی و لغوی امر است و عند الاصولیین هم به همان معنا بکار برده می‌شود، مطلق‌الطلب نیست بلکه دارای خصوصیتی است که بعضاً در جهات بعدی بحث مطرح می‌شود. یکی از خصوصیتی که در اینجا جای طرح دارد این است که طلبی که مفاد امر است، طلب از غیر است نه طلب مربوط به خود شخص. منتها طلب از غیر تا وقتی که ابراز نشده باشد و در حد امر نفسانی باشد، عنوان امر بر آن صادق نیست. برای اینکه امر بر طلب صدق کند، باید طلب ابراز شود به مطلق‌الابراز نه فقط ابراز به خصوص قول. همین مقدار که طلب از غیر ابراز شده باشد با قول یا اشاره یا کتابت، عنوان امر بر آن صادق است. لذا مرحوم آقای تبریزی استشهاد می‌فرمودند که وقتی امیری چیزی را از

یکی از اعوان خودش با رمز بخواهد و او مخالفت کند و انجام ندهد، امر صادق است و مواخذه می شود و به می گوید : امر تک فخالفتنی . مهم ابراز طلب است بای نحو کان.

حال اگر ابراز برای صدق امر کافی باشد و اصولیین هم اصطلاح خاصی در امر نداشته باشند، چرا در کلام آنها آمده است که امر حقیقت در طلب به قول مخصوص است؟

جواب این است که به لحاظ نوع موارد ابراز طلب با قول صورت می گیرد و لذا از باب اینکه ناظر به نوع موارد بوده اند گفته اند طلب با قول مخصوص و الا در حقیقت باید می گفتند قول یا ما يقوم مقامه فی الابرار.

مرحوم اخوند بعد از بیان معنای عرفی و لغوی و نیز معنای اصطلاحی امر، فرموده اند که بحث از معنای اصطلاحی ثمره ای ندارد و آنچه مهم و دارای ثمره است، معنای لغوی و عرفی امر است. ثمره هم در این است که اگر لفظ امر بدون قرینه در خطابات شرعیه در کتاب و سنت وارد شده باشد، باید بر همان معنای لغوی و عرفی حمل شود .

به همین جهت مرحوم اخوند دوباره بحث از معنای عرفی و لغوی امر را مطرح می کنند. فرموده اند که ما به الفاظ وارد در کتاب و سنت که نگاه کنیم می بینیم که کلمه امر در معانی متعددی استعمال شده است و معلوم نیست که این استعمال در معانی متعدد از باب اشتراک لفظی است یا معنوی یا از باب حقیقت و مجاز است. علی رغم اینکه مرحوم اخوند در اول بحث فرموده بودند که لا یبعد امر در خصوص معنای طلب و شیء حقیقت باشد، در اینجا می فرمایند معلوم نیست در کدام یک از معانی حقیقت است، و چون معلوم

نیست تردید بین سه حالت پیدا می شود؛ اشتراک لفظی و اشتراک معنوی و حقیقت و مجاز. در تردید در احوال متعدده لفظ نیز همانطور که قبلا در امر ثامن از مقدمات گفته شد، وجهی برای تعیین و تقدیم یکی از این حالات بر حالت دیگر نداریم و نمی توانیم در مرحله دلیل اجتهادی حکم به یکی از این حالات کنیم. فرموده اند: ما ذکر فی الترجیح عند تعارض هذه الاحوال لو سلم و لم يعارض بمثله فلا دليل على الترجیح به. از این عبارت مختصر سه اشکال استفاده می شود. یکی اینکه آنچه برای تقدیم گفته شده فی حد نفسه صغریا تمام نیست. مثلا گفته اند در دوران بین حقیقت و مجاز و اشتراک لفظی مجاز مقدم است چون مجاز اغلب است. اشکال این است که اصلا این وجه که غلبه باشد محل منع است و غلبه ای برای مجاز نیست. اشکال دوم این است که ولو غلبه برای مجاز ثابت باشد، ولی این یک وجه برای ترجیح است و از آن طرف هم نسبت به اشتراک لفظی نیز وجهی برای ترجیح وجود دارد. زیرا با اشتراک لفظی، لفظ در معنای موضوع له استعمال می شود و مجازی در کار نیست. لذا حتی اگر در طرف مجاز، وجه اغلبیت باشد با وجه دیگری برای ترجیح در طرف مقابل معارضه می کند. ثالثا ترجیح به اغلبیت دلیلی ندارد. چون نهایتا ظن می آورد و ظن هم دلیل بر حجیت ندارد. لذا نوبت به اصل عملی می رسد و اصل در هر مورد باید مستقلا بررسی شود.

در محل بحث هم اگر شک کنیم امر به معنای طلب است یا شیء یا معنای دیگر، در حقیقت شک در این داریم که آیا تکلیفی برای ما ثابت است یا خیر و اصل عملی وجوب را نفی می کند. مگر اینکه لفظ به صورت کلی عند تعارض الاحوال یا خصوص مقام،

ظهور در احد المعانی پیدا کند. در این صورت ملزم به اخذ به ظاهر هستیم و لفظ امر در هرچه ظاهر باشد باید به آن اخذ کنیم. ولو ندانیم ظهور مستند به حاق لفظ است یا ظهور انسباقی حاصل من الاطلاق که با وضع لفظ للاعم هم سازگاری دارد. اگر احتمال ظهور انصرافی در میان باشد دیگر نمی شود اثبات کرد که امر حقیقت در معنای خاص است. مرحوم اخوند می فرمایند که لا یبعد ان یکون کذلک فی المعنی الاول؛ یعنی بعید نیست لفظ امر در خصوص معنای اول که طلب فی الجملة باشد ظهور داشته باشد اما این ظهور مردد است بین اینکه ظهور حاقی باشد یا انصرافی.

نسبت به این فرمایش جهاتی از اشکال وجود دارد که ضمن تعالیقی بیان می شود.

تعلیق اول : مرحوم اخوند در اوایل جهت اول فرموده بودند که معنای عرفی و لغوی امر، طلب و شیء است. با توجه به اینکه این دو معنا متباین هستند، ماده امر مشترک لفظی بین این دو معنا می باشد و استعمالش در معانی دیگر، از باب اشتباه مفهوم به مصداق است. اما در اینجا فرموده اند که ماده امر در کتاب و سنت در معانی متعددی (غیر واحد من المعانی) استعمال شده و ما نمی دانیم از باب اشتراک لفظی است یا معنوی یا حقیقت و مجاز. این دو با هم متنافی است استعمال در دو معنا فقط نه بیشتر با استعمال در غیر واحد از معانی جمع نمی شود .

ممکن است در مقام دفاع از مرحوم اخوند گفته شود که تهافتی بین این دو موضع وجود ندارد و مرحوم اخوند در اینجا چیزی خلاف موضع اول خود نفرموده است. در اینجا

به صورت قطعی فرمود بین دو معنا اشتراک لفظی است و در بقیه معانی اصلا استعمال نشده است و در اینجا نیز نمی خواهد بیشتر از دو معنا را بیان کند بلکه تردید در مشترک لفظی بودن همین دو معنا کرده است. بنابراین مورد استعمال را همین دو معنای طلب و شیء می دانند و در همین دایره معنایی تردید کرده اند که آیا مشترک لفظی است یا معنوی یا حقیقت و مجاز.

ولی گفته اند که این دفاع تمام نیست. زیرا اولاً تعبیر مرحوم اخوند در اینجا این است که قد استعمل فی غیر واحد من المعانی و این با اینکه مستعمل فیه فقط دو معنای طلب و شیء باشد متنافی است. ثانیاً مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که ذیل خود این عبارت مرحوم اخوند نشان می دهد که این تردید در خصوص معنای طلب و شیء نمی تواند باشد. زیرا فرموده اند اصل ظهور در طلب را قبول داریم ولی ممکن است ظهور انصرافی و ناشی از کثرت استعمال در حصه خاصه باشد. اشکال این است که بین طلب و شیء جامع وجود ندارد تا بخواهد ظهور انصرافی در حصه خاصه آن یعنی طلب شکل بگیرد. بنابراین نمی شود دایره تردید را منحصر در طلب و شیء کرد.

تعلیق دوم: ایشان در ابتدا فرمودند که لا یبعد که امر برای طلب و شیء باشد اما در آخر فرمودند که علی رغم اینکه در معانی مختلفی استعمال شده ولی می توان گفت که ظاهر در خصوص معنای اول است که طلب باشد. لذا بین دو کلام تهافت پیدا می شود. مرحوم آقای حکیم هم در حقایق فرموده اند که بین این دو کلام تهافت وجود دارد. وقتی قبلاً هر دو

معنای طلب و شیء را برای ماده امر ثابت کردید، چطور می توانید بگویید فقط در معنای اول ظاهر است.

تعليق سوم : مرحوم اخوند فرمود که مهم، بحث از معنای لغوی و عرفی امر است نه معنای اصطلاحی . ثمره بحث از معنای عرفی و لغوی این است که لفظی که در کتاب و سنت وارد شده باشد و ما ندانیم معنایش چیست باید حمل بر معنای لغوی و عرفی آن کنیم. اشکال این است که عملاً چنین مواردی نداریم که تردد بین معانی متعدده باشد و ندانیم که کدام یک از آنها اراده شده اند. البته مرحوم آقای حکیم در مقام اشکال به مرحوم آخوند متواضعانه گفته اند که موارد تردید، نادر است و در غالب موارد معلوم است که لفظ به معنای طلب است یا شیء. زیرا شکل استعمال امر به معنای طلب و امر به معنای شیء متفاوت است. اگر معنای طلب اراده شده باشد، طلب نیاز به متعلق دارد ولی امر به معنای شیء متعلق ندارد. از این اختلاف متعلق می فهمیم که چه معنایی اراده شده است. علاوه بر اینکه اختلاف در جمع هم تعیین کننده معناست؛ اگر اوامر باشد معلوم است معنای طلب مقصود است و اگر امور باشد ناظر به طلب نیست. و الذی يهون الخطب ندرة فرض التردد على نحو يترتب عليه الأثر لاختلاف المعنيين في كيفية الاستعمال من حيث الاشتقاق و الجمود و الاحتياج إلى المتعلقات و عدمه، فان الأمر بمعنى الطلب يتعلق به المطلوب و المطلوب منه و ليس كذلك ما كان بمعنى الشيء، و في الجمع حيث أن جمع الأول أوامر و جمع الثاني أمور فهذا الاختلاف يرفع التردد غالباً^۱.

^۱ - حقایق الاصول/۱/۴۳.

بنابراین در نوع موارد چنین اختلافی وجود ندارد. البته این در جایی است که امر وارد در کتاب و سنت مرتبط به احکام شرعی باشد و ما از طریق خصوصیات گفته شده بتوانیم معنا را تشخیص دهیم. اما اگر ماده امر در مواردی استعمال شده باشد که ربطی به احکام فرعیه ندارد مثل آیات مختلفی که در آنها کلمه امر بکار رفته و مربوط به حکم شرعی نیست نظیر "الله الامر من قبل و من بعد" و "له الخلق و الامر" و یا "الله الامر جمیعاً". در این موارد که حیثیت طلب اراده نشده، اگر علاوه بر طلب معانی متعددی برای امر ملتزم شده باشیم، تردید موضوع پیدا می کند. اما اگر قائل به معنای واحد شده باشیم تردید معنا ندارد. در نتیجه تردید در معنای امر وارد در کتاب و سنت در غیر باب احکام شرعیه تصور دارد البته بناء بر اینکه در ماده امر تعدد معنا را ملتزم شده باشیم. اما اگر همه را به معنای واحد برگردانیم و یا اگر هم به یک معنا برگشتند، به نحوی بودند که با خصوصیت مورد قابل تشخیص بودند، دیگری ثمره ای بر این بحث مترتب نخواهد شد.

دوشنبه ۴۰۰/۱۲/۲۳

جلسه ۱۰۱

گفته شد که نسبت به بیان مرحوم اخوند راجع به ثمره بحث از معنای ماده امر اشکالاتی وجود دارد که به عنوان تعالیق بر کلام مرحوم اخوند مطرح می شود.

تعلیق چهارم: ایشان در آخر عبارت فرمودند: كما لا یبعد ان یکون کذلک فی المعنی الاول. یعنی بعید نیست که ماده امر را ظاهر در طلب بدانیم. مرحوم آخوند اصل ظهور در طلب را مسلم می دانند اما احتمال می دهند که این ظهور، ظهور انصرافی باشد نه ظهور وضعی و حتی اگر احتمال بدهیم که این ظهور، ظهور انصرافی و از باب انسباق من الاطلاق باشد، نمی توانیم ملتزم شویم که ماده امر حقیقت در خصوص طلب است.

اشکال می شود که اگر شما اصل ظهور امر در طلب را احراز کردید، باید ملتزم شوید که لفظ امر برای معنای طلب وضع شده است. زیرا با توجه به مطالبی که در بحث مشتق بیان شده و در کلام خود مرحوم آخوند هم فی الجمله آمده بود، احتمال استناد این ظهور به انصراف داده نمی شود. چراکه ظهور انصرافی منشأ می خواهد و چنین منشأی برای انصراف به معنای طلب وجود ندارد. منشأ ظهور انصرافی کثرت استعمال لفظ موضوع للطبیعه در حصه خاصه است؛ مثل انصراف کلمه حیوان به غیر انسان از حیوانات دیگر. این منشأ در ما نحن فیه وجود ندارد. زیرا اصلاً این احتمال داده نمی شود که لفظ امر برای جامع بین طلب و شیء و یا معانی دیگر وضع شده باشد. وقتی جامع عرفی بین معنای طلب و سایر معانی وجود نداشته باشد احتمال وضع للجامع و پیدا شدن ظهور انصرافی در حصه هم منتفی می شود. لذا اگر شما در ماده امر، اصل ظهور را قبول کردید، با توجه به اینکه احتمال انصرافی بودن مجال ندارد، باید ملتزم به حقیقی بودن استعمال لفظ امر در طلب بشوید.

جهت ثانیه؛ اعتبار علو و استعلاء

آیا در امری که به معنای طلب است، علو یا استعلائی طالب شرط است یا خیر. یعنی در صدق امر بر طلب، شرط است که طلب کننده علو داشته باشد بطوری که اگر طلب از دانی یا مساوی مطلوب منه صادر شود، عنوان امر بر آن طلب صدق نکند یا علو شرط نیست بلکه بر طلب دانی و مساوی هم عنوان امر صادق است؟

مرحوم اخوند فرموده اند که ظاهر این است که در معنای امر علو شرط است و امر اختصاص به جایی دارد که طلب از شخص عالی صادر شده باشد. وقتی علو شرط بود دیگر بر طلب صادر از دانی یا مساوی عنوان امر حقیقتاً صادق نیست ولو اطلاق علیه کان بنحو من العناية. مرحوم آخوند می فرمایند که همین مقدار که طلب از عالی باشد ولو استعلائی در کار نباشد و شخص با لحن آمرانه طلب نکند بلکه با خفض جناح و تواضع طلب کند، عنوان امر صدق می کند. کما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فیکون الطلب من العالی أمراً و لو کان مستخففاً لجناحه^۱.

در مقابل مختار مرحوم اخوند، بعضی قائل هستند که در صدق امر، احد الامرین شرطیت دارد یا علو یا استعلاء؛ وجود علو ولو استعلائی در کار نباشد موجب صدق امر بر طلب می شود و اگر علو نباشد ولی استعلاء باشد، باز هم امر صادق می باشد. لذا آمر کسی است که در طلب او یا علو وجود داشته باشد و یا استعلاء.

^۱ - کفایه/۶۳.

اگرچه غیر از این قول، اقوال دیگری هم وجود دارد اما مرحوم اخوند از میان اقوال مختلف متعرض همین قول شده و دلیل آن را باطل کرده اند و دلیلی نیز بر بطلان این قول آورده اند؛ یعنی نه تنها دلیل تام برای اثبات این مدعی وجود ندارد بلکه دلیل بر خلافتش نیز موجود است.

قائلین به این قول گفته اند که در مواردی که شخص دانی از عالی چیزی را طلب می کند و استعلاء دارد مثل اینکه فقیری در جایی رفته و با لحن آمرانه چیزی را درخواست کند یا عبدی از مولای خود با استعلاء چیزی طلب کند، عقلاء شخص دانی را توبیخ می کنند که چرا امر کردی. این توبیخ نشان می دهد که طلب صادر از دانی اگر همراه با استعلاء باشد مصداق امر است و عنوان امر بر آن صادق است. این اجمال دلیلی است که در کلمات برای شرطیت احد الامرین ذکر شده است.

این دلیل را به دو شکل می شود تقریب کرد که مرحوم اخوند در فرمایش خود به هر دو تقریب اشکال می کند.

تقریب اول این است که در مثل طلب عبد از مولا از روی استعلاء، عقلاء شخص را توبیخ می کنند و نفس توبیخ عقلاء که چرا اینگونه طلب کردی، نشان می دهد که طلب او مصداق امر است. زیرا آنچه قبیح و قابل توبیخ است امر کردن سافل به عالی است و الا مطلق طلب کردن به خصوص اگر با تواضع باشد که قبیح نیست. بنابراین از نفس توبیخ کشف می شود که استعلاء باعث صدق امر می شود.

تقریب دوم این است که عقلاء در مقام توییح می گویند چرا به مولایت امر کردی و دستور دادی. عقلاء در توییخشان عنوان امر را اطلاق می کنند و این نشان می دهد که امر به حسب معنای عرفی چیزی است که شامل موارد استعلاء هم می شود.

مرحوم اخوند به هر دو تقریب اشکال می کند. نسبت به تقریب اول اشکال می کند که درست است عقلاء، سافل و دانی مستعلی را توییح می کنند ولی توییح او بر امر کردن نیست بلکه توییح او بر استعلاء است که چرا از مقام بالا با مولایت حرف زدی و با لحن آمرانه چیزی را از او طلب کردی. و تقبیح الطالب السافل من العالی المستعلی علیه و توییحه بمثل أنك لم تأمره إنما هو علی استعلائه لا علی أمره حقيقة بعد استعلائه.

نسبت به تقریب دوم هم مرحوم آخوند فرموده است که بله قبول داریم عقلاء می گویند چرا امر کردی و امر را اطلاق می کنند، اما این اطلاق امر بر اساس نظر سافل است؛ یعنی به توهم خودت که خودت را بالا و عالی فرض کردی و امر کردی. در واقع توییح برای این است که چرا استعلاء کردی و طلب خودت را امر فرض کردی نه اینکه فی حد نفسه عقلاء ان را حقیقتاً مصداق امر بدانند. و انما یکون اطلاق الامر علی طلبه بحسبه ما هو قضية استعلائه.

بنابراین استعلاء بدون علو کافی نیست چون دلیلی بر کفایت استعلاء نداریم. مرحوم اخوند در ادامه فرموده نه تنها این قول دلیل ندارد بلکه دلیل بر خلاف داریم. زیرا در مواردی که شخص سافل، طلب از عالی می کند، ولو استعلاء نیز داشته باشد، ولی عنوان

امر از طلب او صحت سلب دارد. صحیح است بگوییم هذا الطلب ليس بامر. صحت سلب لفظ بما له من المرتکز از معنای خاص نشان دهنده آن است که آن معنای خاص از مصادیق و افراد حقیقی معنای لفظ نیست. لذا فرموده و کیف کان ففی صحة سلب الأمر عن طلب السافل و لو کان مستعلیا کفاية^۱.

بررسی مساله در این جهت ثانیه احتیاج به بحث در سه مقام دارد. مقام اول مربوط به معنای علو و استعلاء است و مقام دوم مربوط به اقوال موجود در مساله و اینکه قول صحیح کدام است و مقام سوم این است که بر بحث از اعتبار علو و استعلاء ثمره ای مترتب می شود یا خیر.

مقام اول: علو که معنای واضحی دارد یعنی طالب در مقام بالاتری نسبت به مطلوب منه باشد. بالاتر بودن طالب یا به این است که شخص از نظر معنوی در مقام بالاتری قرار داشته باشد کما هو الحال بین ما و ائمه و انبیاء علیهم السلام و حتی پدر و مادر یا به حسب ظاهر و قواعد دنیوی بالاتر باشد مثلا ثروت بیشتر یا قدرت بیشتری داشته باشد. بر خلاف آنچه مرحوم ایروانی در ذیل کلام مرحوم اخوند فرموده اند که لا یخلو مفهوم العلو من تشابه و القدر المتیقن من مصادیق هو مبادئ الوجود و وسائط الفیض و فی ذلک یندرج الآباء و الأمهات و المعلمون و الأولیاء و الأنبیاء إلی ان ینتهی إلی الله جل شأنه و تعالی سلطانه و ليس من مصادیق الشیوخ و العلماء و الاشراف و اما أرباب السلطة و السیطرة و من یخاف سوطه و بطشه ففی صدق الأمر علی طلبهم إشکال بل منع لأن العلو

۱- کفایه/۶۳.

بهذا المعنى قد يتحقق فى الدانى أو المساوى^۱. ولو ايشان معنای علو را دارای غموض می داند ولی این کلام صحیح نیست و معنای علو همانطور که توضیح داده شد وضوح دارد.

عمده روشن شدن معنای استعلاء است که دو احتمال در معنای آن وجود دارد. احتمال اول این است که شخص خودش را عالی فرض کند و تکیه بر علوی کند که برای خودش می بیند و از آن مقام طلب کند. احتمال دیگر که در کلمات مرحوم ایروانی آمده این است که با توجه به اینکه شخص از شوون مختلفی برخوردار است، چنانچه طلبی که می کند طلب بما انه طیب باشد حیثیت استعلاء در آن وجود ندارد اما اگر بما اینکه پدر است یا در ائمه علیهم السلام بما اینکه دارای ولایت هستند نه بما اینکه مطلع از خصوصیات و امور تکوینی می باشند طلب کنند حیثیت استعلاء وجود دارد. لذا اگر مولی، طیب باشد و به عبد خودش بگوید این دوا را بخور، اگرچه علو وجود دارد اما استعلایی در کار نیست. مرحوم ایروانی فرموده اند که اگر استعلاء را به معنای اول بگیرید یعنی تکیه بر مقام عالی و لحن آمرانه داشته باشد، چنین استعلایی در صدق امر معتبر نیست ولی اگر مقصود از استعلاء صدور امر از شخص بما انه مولی و ولی باشد، معلوم است که در صدق امر استعلاء معتبر است^۲.

^۱ - نهاییه النهایه/۸۸/۱.

^۲ - نهاییه النهایه/۸۹/۱.

فرمایش مرحوم ایروانی نسبت به علو نقل شد و گفته شد که فرمایش ایشان تمام نیست. تعجب است از مرحوم ایروانی که فرموده اند معلوم نیست علماء از مصادیق عالیین باشند. چون به ملاحظه ادله شرعیه مثل "و الذین اوتوا العلم درجات" علو عالم جای اشکال ندارد بلکه آیه "هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون" ارجاع به ارتکاز است و نشان می دهد که همه این ارتکاز را دارند که علم یک نحوه برتری می آورد. بنابراین معنای علو که برتری و بالا بودن مقام باشد معلوم است اگرچه هر کسی طبق اعتقادش عمل می کند؛ یعنی کسانی که ظاهر دنیا را می بینند و به فرموده قرآن "یعلمون ظاهرا من الحیاة الدنیا وهم عن الآخرة هم غافلون" قدرت و ثروت را باعث علو می دانند و کسانی که غیر از ظاهر دنیا به امور معنوی نیز اعتقاد دارند ملاک های دیگری از جنس امور معنوی سبب علو برایشان می شود.

مرحوم ایروانی نسبت به معنای استعلاء نیز فرمودند دو احتمال وجود دارد؛ یک معنا این است که شخص خودش را عالی بداند و با تکیه بر علو خود دستوری صادر کند و احتمال دیگر استعلاء این است که از جایگاه مولویت طلبی صادر کند. چون یک شخص می تواند شوون مختلفی مثل مولی بودن و طیب بودن و ... داشته باشد. لذا حسب تعدد این شوون، السنه متعددی دارد گاهی به لسان مولویت صحبت می کند و گاهی نیز به لسان طیب بودن و طلب می کند. اگر شخص مولی باشد ولی به لسان طیب بودن طلبی کند، امر صادق نیست مثل طلب سایر اطباء می شود که ارشاد به معالجه بیماری دارد اما

اگر چنین شخصی طلب کند بما هو مولی و از جایگاه مولویت، امر صدق می کند. این نوع استعلاء در صدق امر معتبر است.

به نظر می رسد که آنچه در کلام مرحوم اخوند و اعلام دیگر در معنای استعلاء آمده تفسیر صحیحی است. زیرا برای اینکه عنوان وارد در محل نزاع را توضیح دهیم، باید به کلام اطراف نزاع در آن مسأله نگاه کنیم و اگر اطراف نزاع تصریح به معنای مورد نزاع در مسأله کنند وجهی ندارد محل نزاع را به گونه ای دیگر تفسیر کنیم. در محل بحث هم آنهایی که قائل به اعتبار استعلاء شده اند مثل محقق و علامه و شهید که به آنها چنین نسبتی داده شده است، استعلاء را در مقابل خفض جناح معنا کرده اند و فرموده اند در جایی که عالی از دانی با خفض جناح طلب کند، مصداق امر نیست بلکه باید تکیه بر علو خود کند تا امر صادق باشد در بعضی از کلمات تصریح شده که استعلاء هو الغلظة و رفع الصوت . علاوه بر اینکه آنهایی که خصوص علو را لازم نمی دانند بلکه می گویند اگر دانی با استعلاء طلب کند کافی برای صدق امر است، در طلب دانی مستعلی اصلاً مولویتی در طالب وجود ندارد تا طلب صادر از او من حیث انه مولی و از جایگاه مولویت باشد تا محل نزاع را این معنا بدانیم.

بله اگر بخواهیم با قطع نظر از نزاعی که بین اصولیین و دیگران وجود دارد، بحث کنیم که آیا در صدق امر، صدور طلب از شخص من حیث انه مولی و از جایگاه مولویت لازم است یا خیر، این بحث جا دارد اما نه به عنوان تعیین محل نزاع در مسأله.

اکنون با توجه به معنای علو و استعلاء، باید وارد مقام دوم شویم و برای تعیین مختار، اقوال موجود در مساله را بررسی کنیم.

اگرچه صاحب هدایه المسترشدين پنج قول در مساله ذکر کرده است اما همانطور که مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه آورده اند، در مجموع شش قول در مساله وجود دارد.

قول اول: امر به معنای مطلق طلب باشد بدون اعتبار علو و استعلاء. مرحوم مشکینی فرموده اند که این قول از هیچ کس نقل نشده است ولی در هدایه المسترشدين آمده که مرحوم علامه در نهاییه این قول را به اشاعره نسبت داده است. ظاهر عضدی و بیضاوی و اصفهانی نیز همین قول است.

قول دوم: خصوص علو معتبر است که در هدایه به سید و جمهور معتزله و بعضی الاشاعره نسبت داده شده است و نوع اعلام متاخر هم مثل صاحب فصول و مرحوم اخوند این قول را اختیار کرده اند.

قول سوم: استعلاء معتبر است چه شخص عالی باشد و چه مساوی و چه دانی. در هدایه المسترشدين آمده: و هو المحكى عن جماعة من الخاصة والعامة، منهم الفاضلان و الشهيد الثاني و شيخنا البهائي و أبو الحسين البصري و الرازي و الحاجبي و التفتازاني و غیرهم، و عزى الى أكثر الاصوليين بل حكى الشيخ الرضى الإجماع على أن الأمر عند الاصولی صیغة "افعل" الصادرة على جهة الاستعلاء، و عزى ذلك أيضا الى النحاة و علماء البيان.

قول چهارم: علو و استعلاء با هم معتبر می باشند. در هدایه آمده است: و اختاره بعض المحققين في ظاهر كلامه و حكاة عن جماعة^۱. ظاهرا مراد از بعض المحققين، محقق قمی باشد که در قوانین فرموده الأمر علی ما ذكره أكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء. و الأولى اعتبار العلوّ مع ذلك كما اختاره جماعة^۲.

قول پنجم: اعتبار احد الامرین من العلو او الاستعلاء. این قولی است که مرحوم اخوند احتمالش را در کفایه داده و از آن جواب داده است. فاضل تونی در الوافیه فرموده است: عرف النحاة و أهل الأصول الأمر بأنه طلب الفعل علی سبيل الاستعلاء أو العلو^۳. اما با این عبارت معلوم نمی شود که ایشان قول به اعتبار احد الامرین را به نحات و علمای اصول نسبت داده است. زیرا شاید مقصود از "أو" در عبارت به معنای احد الامرین نباشد بلکه اشاره به اختلاف در مساله باشد. لذا این قول پنجم به این عنوانی که مرحوم اخوند مطرح کرده اند، معلوم نیست قائل داشته باشد.

قول ششم: این قول که مختار صاحب هدایه المسترشدين می باشد در واقع اصلاح قول پنجم است. ایشان احد الامرین را معتبر می داند ولی علو را به شرطی کافی در صدق امر می داند که بدون خفض جناح باشد. اگر شخص عالی با خفض جناح طلب کند امر نمی شود اما اگر بدون خفض جناح طلب کند هرچند استعلاء نداشته باشد امر صدق می کند^۴.

^۱ - هدایه المسترشدين/۵۷۷/۱.

^۲ - قوانین/۱۶۵/۱.

^۳ - الوافیه/۵۸.

^۴ - هدایه المسترشدين/۵۷۷/۱.

بنابراین در مجموع شش قول وجود دارد. به نظر می آید که از میان اقوال، مختار مرحوم آخوند یعنی اعتبار علو به تنهایی صحیح می باشد و سایر اقوال اشکال دارند. زیرا به حسب فهم عرفی، متبادر از امر، طلب عن علو است. لذا در کلام صاحب فصول هم آمده که اگر بگویند "امر زید عمروا بكذا" و ما ندانیم که زید و عمرو چه نسبتی با هم دارند آیا یکی بر دیگری علو دارد یا مساوی هستند، آنچه عند العرف تبادر می کند این است که زید عالی از عمرو است و طلب او عن علو بوده است. علاوه بر تبادر، دلیل دیگر صحت سلب است که در کلام مرحوم آخوند مطرح شد. عنوان امر از طلب دانی من العالی و یا من المساوی صحت سلب دارد ولو استعلاء وجود داشته باشد. این نشان می دهد که استعلاء کافی نیست و ما هو المعتبر علو است.

بر این اساس، مناقشه به قول اول که هیچ کدام از علو و استعلاء را معتبر نمی دانست معلوم می شود. زیرا متفاهم عرفی از "امر" عند الاطلاق خصوص طلب صادر از عالی است و عند العرف امر بر مطلق الطلب بدون علو و استعلاء صدق نمی کند. شاهد آن صحت سلب امر از طلب صادر از دانی است حتی در جایی که استعلاء داشته باشد فضلا از جایی که استعلاء نیز وجود نداشته باشد.

البته کسانی که قائل به قول اول شده اند به بعضی از وجوه استدلال کرده اند که در هدایه آمده عمده استدلال آنها یکی به خطاب فرعون به اطرافیانش است که "فما ذا تامرون". در این ایه فرعون عنوان امر را بکار می برد در حالی که آنها عالی نسبت به

فرعون نبودند و استعلایی هم نسبت به فرعون نداشته اند. دیگری خطاب عمرو عاص به معاویه است که "امرتک امرا حازما فعصیتنی" یا گفته ابن منذر به یزید بن مہلب که

أمرتک أمرا حازما فعصیتنی فأصبحت مسلوب الإمرة نادما

در این موارد عنوان امر بر طلب صادر از دانی بکار رفته در حالی که استعلایی هم در کار نبوده است.^۱

از این دو وجه جواب داده شده است. به وجه اول در کلام صاحب فصول جواب داده شده است که چون فرعون گیر کرده بود، از باب اینکه از آنها دلجویی کند، آنها را منزلة العالی اعتبار کرده بود. لذا نمی شود به خصوص این ایه شریفه استدلال کرد. علاوه بر اینکه مجرد الاستعمال دلیل بر حقیقت بودن نیست. محقق رشتی هم از وجه دوم جواب داده است که این حرف عمرو عاص از باب بذله گویی و شوخی است نه اینکه از روی جدّ گفته باشد. محقق رشتی فرموده است: و قول ابن العاص کان فی مقام المکاشرة و المضاحكة و کم له من مثلها وان شئت فانظر الی قصیدته التی یقول فیها :

نسیت محاورۃ الاشعری ونحن علی دومة الجندل

ورقیتک المنبر المشمخر بلا حدّ سیف و لامنصل

الی ان قال لعنه الله: واین الثریا و این الثری واین معاویة من علی (علیه السلام)

^۱ - هدایه المسترشدين/۵۸۰/۱.

که همان قصیده جُلْجُلِیه است که خطاب به معاویه گفته است. معاویه چند بار از عمرو عاص خراج مصر را طلب کرد که برایش بفرستد، عمرو عاص در جواب معاویه این قصیده را سروده و برای او فرستاد .

در این قصیده که دارای ۶۶ بیت است ضمن بیان فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام و ردائیل و نقائص معاویه به او گفت اینطور نیست که تو اهلیت نسبت به خلافت رسول الله صلی الله علیه و آله داشته باشی بلکه این من بودم که با حيله و نیرنگ و تباه کردن دین خود تو را به این مقام رساندم و الا تو با این ردائیل وضعف کجا و مقام خلافت رسول الله کجا ؟ تو کجا و امیرالمؤمنین علی علیه السلام کجا ؟. با توجه به مضمون این قصیده معلوم می شود استشهاد محقق رشتی به این قصیده برای این که کلام عمرو عاص در امر تک حازماً فعصیتی از باب مکاشره و مضاحکه است صحیح نیست بلکه بهتر بود می فرمود که با این قصیده معلوم می شود که وقتی عمرو عاص به معاویه می گوید امر تک امرا حازماً فعصیتی یعنی واقعا خودش را بالاتراز معاویه و دارای علو بر او می دانست و همه کاره را خودش می دانست و معتقد بود که او بود که با حيله و نیرنگ معاویه را به اینجا رسانده است در نظر او معاویه چیزی جز دست نشانده و ساخته و پرداخته عمرو عاص نیست ، و در واقع موجودی پست و بی ارزش است که با نیرنگ و فریب بر مسند خلافت نشسته است . لعنهما الله لعناً و بیلاً.

مرحوم محقق رشتی یک قاعده کلی هم بیان کرده که قاعده خوبی است. ایشان فرموده است که در استعمالاتی که غیر از تفهیم مقصود اصلی، جهاتی دیگری نیز مد نظر است نمی

شود به آن استعمالات برای کشف معنای حقیقی استدلال کرد. مقصود اصلی از امر تک امرا حازما تفهیم این است که با طلب من مخالفت کردی، ولی غیر ان چیزهای دیگری هم می خواهد به مخاطب بفهماند. ایشان فرموده در این موارد نمی توانیم به مورد استعمال استدلال کنیم و موضوع له را تعیین کنیم. چون جهات دیگری وجود دارد که بر استعمال تاثیر گذار بوده است. و هكذا جميع ما ورد من تلك الاستعمالات فهي محمولة على الأغراض الزائدة عن غرض التفهيم التي يتوقف على وضع لفظ في غير موضعه الذي عيّنه الواضع^۱.

بنابراین قول اول تمام نیست.

جلسه ۱۰۳

شنبه ۴۰۱/۱/۶

بحث در مقام دوم از جهت ثانیه به این جا رسید که در میان اقوال شش گانه نسبت به اعتبار علو یا استعلاء در معنای امر، قول صحیح قول دوم مبنی بر اعتبار علو بخصوصه دون الاستعلاء می باشد. مختار مرحوم اخوند، صاحب فصول و اعلام متاخر نوعا همین قول دوم است. وجهش این بود که متبادر از لفظ امر، خصوص طلب صادر از عالی است و لذا اگر کسی خبر دهد که زیدٌ أمر عمرؤا بكذا و ما از نسبت بین زید و عمرو خبر نداشته باشیم، از خود همین اخبار می فهمیم که زید در مرتبه بالاتری از عمرو قرار دارد که به او

^۱ - بدایع الافکار/۲۰۲.

دستور داده است. متبادر خصوص طلب صادر از عالی است نه مطلق طلب سواء كان صادرا من الدانی او المساوی. علاوه بر تبادر صحت سلب عنوان امر بما له من المعنی المرتکز عند العرف، از طلب صادر از دانی نشانه آن است که طلب صادر از دانی یا مساوی مصداق امر و از افراد حقیقی امر نیست حتی اگر دانی استعلاء داشته باشد.

سایر اقوال در مساله مورد اشکال و مناقشه بودند. نسبت به قول اول که عدم اعتبار علو و استعلاء باشد مناقشه می شود که با توجه به تبادر خصوص طلب صادر از عالی از لفظ امر و نیز با توجه به صحت سلب عنوان امر از طلب صادر از دانی، چطور می شود گفت که امر به معنای مطلق طلب است و هیچ کدام از علو و استعلاء در صدق امر معتبر نیست. برای قول اول به ایه شریفه مربوط به قول فرعون و نیز کلام عمرو عاص لعنه الله استشهد شد که مناقشه آن در جلسات قبل بیان شد. بنابراین قول اول قابل التزام نیست.

اما قول سوم که اعتبار خصوص استعلاء باشد، به این معنای که هر جا استعلاء وجود داشت عنوان امر بر طلب صادق است ولو كان الطلب صادرا من الدانی و هر جا استعلاء نباشد عنوان امر صادق نیست ولو كان صادرا من العالی. دلیلی که برای این قول ذکر شده همانطور که در هدایه المسترشدين آمده، این است که اگر شخصی از دیگری علی نحو الاستعلاء طلب کند عنوان امر بر طلب او صادر است ولو طلب کننده دانی باشد. نیز در مقابل اگر کسی از دیگری طلبی کند و بگوید افعل کذا ولی گفته او از باب تضرع و خضوع باشد عنوان امر صادق نیست. حجة القائل باعتبار الاستعلاء أنَّ من قال لغيره إفعل

على سبيل الاستعلاء يقال إنه أمره، و من قال لغيره إفعل على سبيل التضرع لم يصدق ذلك و إن كان أعلى^۱.

ولی مناقشه می شود که در شق اول یعنی صورتی که طلب صادر از دانی است ولی همراه با استعلاء، همانطور که مرحوم اخوند فرموده است عنوان امر صادق نیست بلکه به تعبیر ایشان سلب امر از این طلب صحت دارد. بنابراین این شق به خاطر صحت سلب ممنوع است. شق دوم که طلب صادر از عالی است بدون استعلاء، قائلین به این قول سوم ادعا کرده اند که عنوان امر در این موارد صادق نیست. مرحوم اخوند در مناقشه نسبت به این قسمت فرموده اند که به نظر عرف یصدق على هذا الطلب عنوان الامر هرچند استعلائی در کار نباشد و طلب کننده با لحن آمرانه طلب نکرده بلکه همراه با خضوع بوده باشد. آنچه صاحب هدایه در اثبات مختار خود یعنی قول ششم فرموده اند که در این موارد که شخص با خفض جناح طلب می کند عنوان امر صادق نیست، لظهور عدّه اذن متلمسا او داعیا فی العرف؛ یعنی عرف این طلب را دعا و التماس می داند نه مصداق امر، محل اشکال است. همانطور که در کلام مرحوم اخوند آمده، از نظر عرفی این طلب امر حساب می شود و صرف اینکه طلب کننده در مقام طلب، خفض جناح کرده که از اداب محسوب می شود، باعث نمی شود که عنوان امر صدق نکند.

برای توضیح بیشتر گفته می شود که این موارد از نظر عرفی جزء مواردی شمرده می شود که طلب کننده در لفافه التماس و دعا، امر کرده است. دستور است ولی در پوشش

^۱ - هدایة المسترشدين/۱/۵۷۹.

التماس و دعا. ولو به خفض جناح و تضرع و با تواضع طلب خودش را بیان کرده ولی عرف می گوید امری است که از او صادر شده ولی در لفافه؛ شبیه با پنبه سر بریدن. در محل کلام اگر شخص عالی از دیگری در خواست کند ولو درخواست او به لحن آمرانه نباشد و با تواضع و با خفض جناح باشد، باعث نمی شود که بگویند امر نکرده است بلکه امر کرده ولی در لفافه التماس و تضرع.

از کلام مرحوم میرزای قمی نیز استفاده می شود که اگر طلب از عالی غیر مستعلی صادر شده باشد یصح سلب الامر عن هذا الطلب عرفا. این نیز ممنوع است و بر اساس فرمایشات مرحوم اخوند گفته می شود که نسبت به این طلب، عرف عنوان امر را صادق می داند .

بنابراین قول سوم در هیچ یک از دو شق تمام نیست. نه می شود بر طلب صادر از دانی ولو با استعلاء، امر را صادق دانست و نه می توان بر طلب صادر از عالی بدون استعلاء صدق امر را نفی کرد.

قول چهارم اعتبار علو و استعلاء معا بود به طوری که احد الامرین اگر منتفی بشود عنوان امر صادق نیست که مختار محقق قمی باشد. مرحوم شیخ محمد تقی در هدایه المسترشدين در بیان وجه این قول فرموده اند: حجة القول باعتبار الأمرين ظهور لفظ الأمر عرفا في علو الأمر، إذ هو المفهوم في العرف من قولك أمر فلان بكذا فإذا انضم إلى ذلك ما يري من عدم صدق الأمر مع استخفاؤه لنفسه دلّ على عدم الاكتفاء في صدقه بمجرد

العلو، فیهتبر الاستعلاء معه أيضا. از طرفی تبادر عرفی می گوید که علو در صدق امر وجود دارد و از طرفی هم اگر استعلاء نباشد صحت سلب دارد. ضمیمه تبادر و صحت سلب به هم اعتبار علو و استعلاء را معا نتیجه می دهد.

مناقشه در این قول این است که مقدمه اول که اعتبار علو در صدق امر بود صحیح است هم عرفا تبادر علو می کند و هم امر از طلب صادر از دانی صحت سلب دارد. اما مقدمه دوم که بر طلب صادر از عالی ولی با خفض جناح، امر صادق نیست و صحت سلب دارد، محل منع و اشکال است. زیرا همانطور که مرحوم اخوند فرموده است عنوان امر بر چنین طلبی در نظر عرف صادق است. در نظر عرف برای صدق امر استعلائی طالب و اینکه از مقام بالا با لحن آمرانه طلب کند معتبر نیست.

اما قول پنجم که اعتبار احد الامرین من العلو و الاستعلاء باشد و به حسب ظاهر عبارت وافیه به نُحَات و اهل الاصول نسبت داده شده، با توضیح کلام مرحوم اخوند در کفایه مناقشه این قول نیز معلوم شد. چون تمامیتش مبتنی است بر این که در موارد استعلاء حتی اگر طالب، عالی نباشد عنوان امر صادق می باشد، ولی مرحوم اخوند فرمودند که عنوان امر صحت سلب دارد ولو کان مستعلیا. دلیل این قول این بود که عقلاء کسی که سافل است ولی با استعلاء از عالی طلب می کند را تقبیح می کنند که لَمْ تَأْمَرْه. این دلیل نیز توضیح داده شد که تمام نیست. دو تقریب برای این دلیل وجود داشت که هیچ کدام تمام نبود.

قول ششم نیز مختار صاحب هدایه المسترشدين بود. ایشان فرموده بودند که احد الامرین من العلو و الاستعلاء معتبر است ولی طلب صادر از عالی نیز مطلقاً مصداق امر نیست بلکه در جایی مصداق است که خفض جناح نکرده باشد. با توجه به اینکه این قول مشتمل بر سه ادعا است باید هر سه ادعا را بررسی کرد.

ادعای اول این است که امر در موارد استعلاء صادق است و ان لم یکن الطالب عالیا. ادعای دوم این است که در مواردی که طالب علو دارد ولی استعلاء ندارد باز هم عنوان امر صادق است.

ادعای سوم عدم صدق امر در مواردی است که طالب عالی است ولی مستخفض للجناح است.

خود صاحب هدایه المسترشدين برای هر سه ادعا وجه ذکر کرده اند . برای اثبات ادعای اول یعنی صدق امر در موارد استعلاء و ان لم یکن الطالب عالیا، فرموده اند: أَمَّا صدقه مع الاستعلاء و إن خلا من العلوّ فلظهور صدق الأمر بحسب العرف علی طلب الأدنى من الأعلى علی سبیل الاستعلاء، و لذا قد يستقبح منه ذلك و يقال له ليس من شأنك أن تأمر من هو أعلى منك و قد نصّ عليه جماعة.

برای اثبات ادعای دوم و صدق امر در موارد علو طالب بدون استعلاء فرموده اند: أَمَّا الاكتفاء بالعلوّ الخالی عن ملاحظة الاستعلاء فلانّ من الظاهر فی العرف إطلاق الأمر علی الصیغ الصادرة من الأمير الی الرعیّة و السیّد بالنسبة الی العبد و إن كان المتكلّم بها غافلاً

عن ملاحظة علوه حين الخطاب كما يتفق كثيرا. در بسیاری از اوقات، امیر چیزی را از رعیت خود طلب می کند و اصلا غافل از لحاظ علو در طلب خود می باشد. با این وجود عرف اطلاق امر می کند.

نسبت به ادعای سوم که در موارد صدور طلب از عالی مع خفض الجناح عنوان امر صادق نیست فرموده اند: و أمّا عدم صدقه مع استخفاف العالي نفسه بجعلها مساوية مع المخاطب أو أدنى فلظهور عدّه إذن ملتمسا أو داعيا في العرف.

مناقشه این است که هرچند ادعای دوم مبنی بر صدق امر در موارد علو طالب حتی اگر بدون استعلاء باشد، ادعای تامی است و جای مناقشه ندارد که قبلا توضیح داده شد، اما ادعای اول و سوم تمام نیست. زیرا همانطور که در رد قول پنجم گفته شد، طلب صادر از دانی ولو مع الاستعلاء، عنوان امر از ان صحت سلب دارد. قبلا نیز توضیح گفته شد که اینکه عقلاء چنین شخصی را تقبیح می کنند که چرا امر کردی، دلیل نمی شود که امر را حقیقتا صادق می دانند و مناقشه این استشهاد پیشتر توضیح داده شد.

نسبت به ادعای سوم نیز مناقشه مرحوم اخوند این است که از نظر عرفی چنین طلبی امر حساب می شود. صرف اینکه طلب کننده با ملایمت و لحن غیر آمرانه طلب کند باعث نمی شود طلب او مصداق امر نشود.

فتحصل مما ذكرنا اینکه صحیح از بین اقوال شش گانه، قول دوم است که اعتبار علو خاصةً باشد كما هو مختار الآخوند و الاعلام المتأخرين.

یک شنبه ۴۰۱/۱/۷

جلسه ۱۰۴

اعتبار استعلاء (به معنای صدور طلب از مولی بماهو مولی) در صدق امر
از بحث اعتبار علو یا استعلاء در صدق امر در مقام دوم مطلبی که باقی ماند فرمایش
مرحوم ایروانی است.

قبلا مطرح شد که مرحوم ایروانی فرموده بودند در صدق امر، استعلاء معتبر است ولی
نه استعلاء به معنای مرحوم اخوند یعنی اظهار علو در مقابل خفض جناح بلکه استعلاء به
معنای صدور طلب از مولی بما هو مولی و با اعمال مولویت. چون گاهی مولی شوون
دیگری غیر از مولویت مثل حکیم بودن و طیب بودن و ... نیز دارد. اگر مولی طلب کند
ولی بما هو طیب، امر صدق نمی کند. امر اختصاص به طلبی دارد که صادر از مولی بما
هو مولی باشد.

به عنوان شاهد می توان روایت بریره را ذکر کرد که در جهت ثالثه مرحوم اخوند به
این روایت اشاره می کند. روایت در سنن ابی داوود است و البته در عوالی اللئالی^۱ و
مستدرک وسائل^۲ هم با تفاوتی در نقل آمده است. در این روایت است که وقتی بریره قصد
جدا شدن از شوهر را داشت ولی شوهر میل به جدایی نداشت، پیامبر صلی الله علیه و اله
به او فرمودند: تصالحی زوجک و ارجعی الیه. یعنی با او مصالحه کن و برگرد. قالت له

^۱ - عوالی اللئالی/۳/۳۴۹.

^۲ - مستدرک وسائل/۱۵/۳۲.

بریره: اَتأمرنی یا رسول الله؟ قال لها: لا بل انما انا شافع. می شود استشهاد کرد که مقصود بریره از "اتامرنی" این است که ایا طلب صادر شده از شما از این حیث است که شما ولی هستید یا از باب ارشاد است و طلب مولوی ندارید. اینکه حضرت امر را نفی کردند نشان می دهد که امر، طلب صادر از مولی از حیث مولویت او در مقابل حیثیت ارشاد مولی است.

ولی در مقابل مرحوم حلی در کتاب اصول الفقه فرموده اند که در صدق امر، مولویت معتبر نمی باشد بلکه كلما یصدر من العالی من الطلب ولو کان ارشادیا، مصداق امر است. فلا ینبغی الریب فی صدقه علی کل ما یصدر من العالی من الطلب و لو کان ارشادیا و بالجملة أن المولوية ليست معتبرة فی صدق عنوان الأمر^۱ تا فقط طلب صادر من حیث المولوية مصداق امر باشد بلکه همین مقدار که طلب و درخواست از عالی صادر شود کافی است در صدق امر.

به عنوان شاهد برای بیان مرحوم حلی می توان تقسیم امر به امر ارشادی و مولوی را ذکر کرد. تقسیم امر به این دو قسم نشان می دهد که در معنای امر، مولویت اخذ نشده است؛ چون تقسیم اقتضا می کند وجود مقسم در هر دو قسم را. اگر مولویت در صدق امر معتبر بود تقسیم امر به مولوی و ارشادی تقسیم الشئ الی نفسه و الی غیره می شد و این تقسیم صحیح نیست.

^۱ - اصول الفقه/۱/۳۲۵.

البته ممکن است اشکال شود به اینکه مجرد تقسیم شاهد بر عمومیت معنای لفظ نمی شود. همانطور که مرحوم اخوند در جهت ثالثه در این بحث که آیا امر برای مطلق طلب وضع شده یا فقط طلب وجوبی، اشاره کرده است که بعضی برای اثبات اینکه امر برای جامع بین وجوب و استحباب وضع شده، استدلال کرده اند به تقسیم امر به امر وجوبی و امر ندبی و ایشان اشکال می کند که این تقسیم دلیل بر وضع امر در معنای جامع طلب نیست و این تقسیم نهایتاً قرینه می شود که در این تقسیم، مراد از امر معنای اعم است نه اینکه معنای موضوع له اعم باشد. علاوه بر اینکه مجرد استعمال لفظ در یک معنای خاص دلیل بر حقیقت بودن لفظ در آن معنا نیست. این اشکال در ما نحن فیه هم ممکن است وارد شود که مجرد تقسیم به ارشادی و مولوی، دلیل بر جامع بودن معنای امر نمی شود بلکه نهایتاً می شود استفاده کرد که از کلمه امر در این تقسیم، اراده معنای اعم شده است. مگر اینکه در جواب از این اشکال گفته شود که ما در این تقسیم می بینیم که کلمه امر در معنای اعم استعمال شده است و با تامل و مراجعه به وجدان هیچ قرینه و علاقه و عنایتی در این استعمال نمی بینیم و چون استعمال بلاقرینه و بلا عنایه است کشف می کند که لفظ، حقیقت در این معنای جامع می باشد نه اینکه موضوع له شیء آخری باشد و در اینجا در غیر معنای موضوع له استعمال شده باشد. لذا همانطور که مرحوم حلی فرموده اند، صدور امر از مولی من حیث انه مولی معتبر نیست. علاوه بر اینکه در مواردی که مولی از حیث دیگری غیر از حیث مولویت یعنی از حیث طبیب بودن و ... طلبی می کند، ممکن است گفته شود که در این موارد اصلاً طلبی وجود ندارد. در مواردی که طبیب ارشاد به خوردن

دوای خاص می کند، کار او ارشاد به وجود مصلحت در عمل خاص است نه اینکه طلبی کرده باشد و ان طلب مصداق امر نباشد. زیرا همانطور که در کلام مرحوم اصفهانی، در موارد متعددی تکرار شده است، اعتبار و جعل به هر داعی که باشد، مصداق همان می شود؛ اگر اعتبار به داعی امتحان باشد مصداق امتحان است نه طلب و اگر اعتبار به داعی ارشاد باشد، مصداق ارشاد است نه طلب. بنابراین در موارد امر ارشادی، حقیقتاً عنوان طلب صادق نیست تا اینکه گفته شود آیا امر بر آن صدق می کند یا خیر و از عدم صدق امر نتیجه بگیریم که اعمال مولویت و صدور طلب بما هو مولی معتبر در صدق عنوان امر است.

از اینجا معلوم می شود که استشهاد به روایت بریره برای اثبات بیان مرحوم ایروانی نیز تمام نیست. زیرا معنای "اتامرنی یا رسول الله" این است که ایا از ناحیه شما حقیقتاً طلبی وجود دارد تا عنوان امر صادق باشد یا طلب نمی کنید بلکه توصیه و ارشاد می کنید. بنابراین اصلاً سوال از این است که آیا طلب می کنید یا خیر و فقط ارشاد و راهنمایی است و لذا این عبارت "اتامرنی" نشان نمی دهد که در صدق امر صدور طلب من حیث المولویه معتبر است.

مقام سوم در جهت ثانیه، ثمره بحث از اعتبار علو یا استعلاء است. دو مورد به عنوان ثمره بحث گفته شده است. مورد اول باب امر به معروف و نهی از منکر است و مورد دوم مسأله اطاعت امر والدین.

تقریب ثمره در مورد اول این است که اگر در معنای امر، علو معتبر باشد، در صورتی بر انسان مومن امر به معروف دیگران واجب است که از جهت مرتبه و مقام اعلی از مطلوب منه باشد. اما اگر شخص مومنی می بیند از کسی که واجبات و وظایف شرعیه اش را انجام نمی دهد سافل است، امر به معروف بر او وجوب ندارد. ولی چنانچه گفتیم علو یا استعلاء هر کدام باشد کافی است، چنین شخصی ولو ادنی از مطلوب منه است اما با استعلاء می تواند امر کند و در حق او واجب می شود. از طرف دیگر اگر در صدق امر استعلاء را معتبر بدانیم و طلب بدون استعلاء مصداق امر نباشد که یکی از اقوال در مساله بود، مومنی که می خواهد امر به معروف کند، باید در مقام طلب، استعلاء داشته باشد و با لحن آمرانه و بما انه عالٍ طلب کند و الا اگر خفض جناح و تواضع داشته باشد، طلب او مصداق امر به معروف نخواهد بود و لذا واجب با طلب او امتثال نشده است.

نسبت به ترتب ثمره از هر دو ناحیه اشکال و مناقشه وجود دارد؛ از ناحیه اول مناقشه ای که وجود دارد این است که اولاً عنوان امر و عنوان نهی در مساله امر به معروف و نهی از منکر ولو در ادله آمده اند اما موضوعیت ندارند؛ موضوع حقیقی امر و نهی نیست بلکه موضوع اصلی این است که شخص مؤمن شخص دیگری را که غیر عامل به وظیفه است دعوت کند که وظیفه اش را انجام دهد. همانطور که در ایه شریفه آمده "و لتكن منكم امة يدعون الى الخير و يأمرن بالمعروف و ينهون عن المنكر" معلوم می شود آنچه موضوعیت دارد دعوت الى الخير است ولی چون در غالب موارد دعوت به خیر، از طریق امر کردن محقق می شود، عنوان امر در ادله ذکر شده است. لذا اگر در صدق امر، علو را شرط بدانیم

و شخص سافل به خاطر عدم علو، قدرت بر امر نداشته باشد، قدرت بر دعوت که دارد و لذا می تواند طلب از دیگری کند ولو از او اسفل باشد. در نتیجه تکلیف همچنان ثابت است. ثانیاً اینکه در این ثمره فرض شده است که بعضی از مومنین اسفل درجه از دیگری هستند و لذا حق امر را ندارند، محل اشکال است. زیرا بر اساس ایه شریفه "و المؤمنون و المومنات بعضهم اولیاء بعض" بر اساس این ایه هر مومنی که خودش عامل به وظیفه است جهت علوی دارد که بر اساس آن می تواند شخص دیگر را امر به معروف و نهی از منکر کند. صرف ایمان و عمل به وظیفه جهت علو می آورد در مقابل کسی که عامل به وظیفه نیست. لذا ولو از جهت معیارهای دنیوی و مادی شخص مومنی که خودش عامل به وظیفه است درجه دنیایی پایین تری داشته باشد مثل اینکه فقری در مقابل ثروتمندی قرار بگیرد، ولی به خاطر ایمان و عمل به وظیفه، خداوند جهت برتری برای او قرار داده و با توجه به آن می تواند طلب کند و لذا عنوان امر صادق است. پس حتی اگر در صدق امر، جهت علو معتبر باشد، این مومن هم علو دارد و طلب او طلب صادر از عالی و مصداق امر خواهد بود. ثالثاً لو سلم که موضوع امر به معروف، عنوان امر است و امر هم لا یتحقق مگر به علو عرفی آمر، ولی با توجه به آنچه در خود ادله امر به معروف و نهی از منکر به آن اشاره شده، مقصود از جعل این وظیفه برای مومنین، تحقق دادن مطلوبات شارع و انجام نگرفتن مبغوضات شارع از طریق راهنمایی کردن مومنین عامل به وظیفه است. به مقتضای این مناط، مومنی که قدرت بر امر ندارد ولی قدرت بر طلب و دعوت دارد، باید به مقداری که در توانش می باشد، در صدد تحقق مطلوبات شارع و عدم تحقق مبغوضاتش بر بیاید.

در حقیقت در این اشکال ثالث گفته می شود که ولو عنوان امر به حسب ما ذکر فی الخطابات موضوعیت داشته باشد، ولی مناسبت حکم و موضوع به دست آمده از ادله، اقتضا می کند که ما هو الموضوع به حسب مراد جدی، معنای اعم از امر است و مطلق طلب می باشد نه خصوص طلبی که مصداق امر است. لذا اگر در صدق امر بر طلب، علو هم معتبر باشد و قبول کنیم که مومن عامل به وظیفه از نظر مادی اسفل درجه می باشد، باز هم تکلیف امر به معروف در مورد او ثابت است.

در ناحیه دوم هم که گفته شد اگر در صدق امر استعلاء معتبر باشد، طلب با خفض جناح موجب امتثال وظیفه امر به معروف نمی شود. اشکال می شود که اگر مطلوب (که عمل کردن مخاطب به وظیفه است) با طلب بدون استعلاء حاصل شود، لا اشکال فی عدم وجوب الاستعلاء، چه در صدق امر استعلاء معتبر باشد و چه معتبر نباشد و امر به معنای مطلق طلب باشد ولو بدون استعلاء. علی تقدیر عدم الاعتبار که معلوم است استعلاء در طلب لازم نیست. زیرا همین طلب بدون استعلاء هم عنوان امر بر آن صادق است. اما علی تقدیر اعتبار الاستعلاء، باز هم برای انجام وظیفه استعلاء معتبر نیست. زیرا وجوب امر به معروف به خاطر این است که مخاطب به وظیفه شرعی اش عمل کند و فرض این است که مطلوب، با طلب التماسی و خواهش حاصل می شود و لذا وجهی برای لزوم استعلاء و تحقق امر بعنوانه وجود ندارد. اما اگر فرض کنیم که مطلوب با طلب بدون استعلاء حاصل نمی شود، لا اشکال فی وجوب الاستعلاء چه در صدق امر استعلاء معتبر باشد و چه نباشد. زیرا اگر استعلاء در صدق امر معتبر باشد، در حق مومن عامل به وظیفه که می

خواهد دیگری را راهنمایی کند امر به معروف محقق نمی شود الا با استعلاء . ولی اگر قائل به عدم اعتبار استعلاء نیز شدیم، باز هم استعلاء واجب می شود. زیرا هرچند با طلب بدون استعلاء عنوان امر صادق است و تکلیف به امر به معروف با این طلب بدون استعلاء امثال می شود اما از انجایی که مقصود از امر به معروف تحقق مطلوبات شارع است، چنانچه این مقصود با مطلق امر انجام نگیرد بلکه فقط با امر خاص یعنی امر با لحن آمرانه تحقق بگیرد، به خاطر مناسبت حکم و موضوع، باید امر خاص یعنی طلب با استعلاء انجام بگیرد تا مطلوب حاصل گردد. بنابراین بحث اصولی در اعتبار استعلاء فی معنی الامر تاثیری در تعیین وظیفه شرعیه در مساله امر به معروف ندارد نه از ناحیه اول و نه دوم.

دوشنبه ۴۰۱/۱/۸

جلسه ۱۰۵

در ثمره دوم بحث از اعتبار علو یا استعلاء در صدق امر گفته شد که اگر در صدق امر، علو معتبر باشد، در صورتی که فرزند از جهت علمی به مرتبه ای برسد که علو نسبت به والدین پیدا کند، مثلاً مرجع تقلید پدر و مادر باشد، دیگر طلب صادر از والدین طلب صادر از عالی نخواهد بود و به خاطر عدم صدق امر بر آن، طبعاً اطاعت کردن فرزند نسبت به این طلب لزومی نخواهد داشت. از ناحیه دیگر اگر ملتزم شدیم که در صدق امر استعلاء، معتبر است نه مجرد علو، در مواردی که پدر و مادر خفض جناح کنند و با تواضع

و خشوع چیزی را از فرزند خود در خواست کنند، مصداق امر نخواهد بود و باز هم وجوب طاعت نخواهد داشت.

مناقشه و اشکالی که بر ترتب این ثمره وارد می شود این است که نسبت به بخش اول که فرض اعتبار علو در صدق امر بود، حتی اگر والدین در مرتبه اسفل از فرزند قرار داشته باشند و فرزند مرجع تقلید آنها باشد، اطاعت نسبت به طلب والدین لازم است؛ چه در صدق امر، صدور طلب از عالی لازم باشد یا خیر. زیرا هرچند فرزند به اعلی درجه کمال من حیث العلم و العمل برسد، ولی باز هم پدر و مادر نسبت به چنین فرزندی علو دارند. وقتی علو برای آنها ثابت باشد طبعا طلب صادر از آنها مصداق امر خواهد بود. ثانیاً در مورد رعایت حال والدین، موضوع حکم امر آنها نیست. ولو متداول در السنه این است که اطاعت امر والدین وجوب شرعی دارد ولی به حسب ما ثبت فی الادله مساله به نحو دیگری است. آنچه از ادله استفاده می شود حرمت عقوق والدین است که در صحیحه عبد العظیم حسنی از کبائر شمرده شده است. منظور از عقوق هم این است که انسان کاری انجام دهد که موجب اذیت والدین شود. بله در بعضی از ادله عنوان امر آمده و وارد شده است که اگر پدر و مادر امری نسبت به فرزند داشته باشند فرزند باید انجام دهد. در روایت محمد بن مروان است که عن أبي عبد الله عليه السلام أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال أوصني قال لا تشرك بالله شيئاً و إن أحرقت بالنار و عذبت إلا و قلبك مطمئن بالإيمان و والديك فأطعهما و برهما حين كانا أو ميتين و إن أمراك أن تخرج من

أَهْلَكَ وَ مَالِكَ فَافْعَلْ فَإِنْ ذَلِكْ مِنَ الْإِيْمَانِ^۱. ولو در مثل این روایت عنوان امر ذکر شده اما همانطور که مرحوم آقای خویی در بحث صلات جماعت آورده اند حکم ذکر شده در این روایت حکم اخلاقی است نه تکلیفی و وجوبی. ایشان فرموده اند: کما یومی الیه ذیل الروایة. زیرا در ذیل دارد فان ذلک من الایمان یعنی این نشانه کمال ایمان است که انسان اینگونه عمل کند. این تعبیر دلالت دارد که حکم مذکور لزومی نیست بلکه استحبابی است. علاوه بر اینکه من حیث السند نیز تمام نیست و خالد بن نافع توثیق ندارد.

بنابراین اشکال ثانی این است که در مورد والدین و رعایت حال آنها امر والدین موضوع حکم به لزوم اطاعت نیست. بلکه عقوق والدین موضوع حرمت است. وقتی عنوان امر موضوع حکم نبود و عقوق موضوعیت داشت اگر بر مخالفت با درخواست والدین عنوان عقوق صادق بود مخالفت جایز نیست؛ چه عنوان امر بر این در خواست صدق کند و مصداق امر باشد و چه نباشد. مهم صدق عقوق است و اگر صدق کند، در هر صورتی مخالفت طلب آنها جایز نیست و انجام درخواست آنها لازم است.

اشکال سوم این است که حتی اگر بپذیریم که ما هو الثابت در مورد والدین وجوب اطاعت امر آنها باشد، ولی با توجه به اینکه لزوم اطاعت امر به خاطر حقی است که خداوند متعال برای آنها نسبت به فرزند قرار داده، مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند ما هو الموضوع به حسب مقام ثبوت درخواست های پدر و مادر باشد و حکم به وجوب

^۱ - وسائل/۴۸۹/۲۱.

انجام درخواست های آنها بشود؛ چه عنوان امر بر طلب پدر و مادر صادق باشد و چه نباشد.

با این توضیح روشن می شود که اگر استعلاء نیز در صدق امر معتبر باشد، اطاعت از والدین حتی در صورتی که طلب آنها همراه با خفض جناح باشد هم لازم است. زیرا همانطور که در جواب دوم و سوم قسمت قبل گفته شد، با توجه به اینکه عنوان امر موضوع حکم در ادله نیست بلکه ما هو الموضوع عقوق والدین است، در جایی که درخواستی کنند ولو با خفض جناح و التماس باشد، اگر مخالفت با این درخواست مصداق عقوق باشد حرام است ولو عنوان امر بر این درخواست صادق نباشد. علاوه بر اینکه حتی اگر عنوان امر موضوع حکم در ادله باشد ولی مناسبت حکم و موضوع اقتضا می کند که موضوع لزوم اطاعت، مطلق طلب و درخواست والدین باشد نه صرفا آنچه از روی استعلاء درخواست کرده باشند.

جهت ثالثه؛ دلالت ماده امر بر وجوب

اگر امر به معنای طلب باشد آیا ماده امر بر خصوص طلب وجوبی دلالت می کند یا بر مطلق طلب که جامع بین وجوب و استحباب است و چنانچه دلالت بر وجوب کند، آیا این دلالت بالوضع است یعنی ماده امر وضع شده است برای طلب وجوبی و استعمالش در طلب ندبی مجاز است یا این دلالت بالوضع نیست بلکه بالاطلاق و با استناد به مقدمات حکمت است و یا اصلا حکم به وجوب در موارد استعمال ماده امر، از باب حکم عقل است نه از باب دلالت لفظیه؟

مرحوم آخوند می فرمایند که بعید نیست مفاد امر خصوص طلب وجوبی و لزومی باشد. یعنی ماده به دلالت وضعیه بر طلب وجوبی دلالت کند. برای اثبات این مدعا مرحوم آخوند یک دلیل و چهار موید ذکر می فرمایند و برای قول مقابل که وضع ماده امر برای طلب جامع باشد سه وجه مطرح می کنند و به آنها اشکال می کنند.

دلیل مرحوم آخوند برای اثبات وضع ماده امر برای خصوص طلب وجوبی تبادر است. فرموده اند: لانسباقه عنه عند اطلاقه^۱؛ یعنی هنگامی که ماده امر بدون قرینه استعمال شود متبادر از آن خصوص طلب لزومی است و تبادر هم علامت حقیقت است و لذا کشف می کنیم که امر حقیقت در خصوص طلب لزومی است نه جامع.

برای توضیح بیشتر در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است که لفظ امر مرادف با کلمه فرمان در لغت فارسی است. همانطور که اگر در زبان فارسی گفته شود که فرمان من این است که فلان کار را انجام دهی متبادر از لفظ، خصوص طلب وجوبی است و نفس لفظ به مقتضای وضعش، ترخیص در ترک را که در موارد طلب استحبابی وجود دارد نفی می کند، در لغت عرب نیز لفظ امر این چنین است. متبادر از آن در لغت عرب خصوص طلب وجوبی است و ماده امر به مقتضای وضعش ترخیص در ترک را نفی می کند. لذا از لفظ امر خصوص طلب وجوبی فهمیده می شود نه جامع بین وجوب و استحباب که با ترخیص در ترک هم قابل جمع باشد.

^۱ - کفایه/۶۳.

مؤید اول: ایه شریه "فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنه او یصیبهم عذاب الیم"^۱. امره یعنی امر خداوند یا امر پیامبر صلی الله علیه و اله. چون در صدر آیه دارد که "لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا قد یعلم الله الذین یتسللون منکم لو اذا؛" یعنی خداوند کسانی از شما را که دزدانه از نزد حضرت می گریزند را می شناسد. بعد از این می فرماید: "فلیحذر الذین ...". لذا ظاهرا ضمیر در "امره" به رسول الله بر می گردد ولی در هر صورت این قسمت از ایه می گوید که کسانی که از امرش مخالفت می کنند باید حذر داشته باشند از اینکه فتنه یا عذاب الیم گریبان آنها را بگیرد.

تقریب استدلال این است که ایه شریفه می گوید آنهایی که مخالفت از امر می کنند باید خودشان را در معرض عذاب ببینند، در نتیجه هر جا عنوان امر تحقق پیدا کرد مخالفت با آن معرضیت برای فتنه یا عذاب الیم دارد. اگر امر دلالت بر وجوب نداشته باشد و معنای آن جامع بین وجوب و استحباب باشد، چرا باید مخالفت کننده با آن در معرض عذاب باشد؟ از اینکه ایه مخالفت با هر امری را در معرض عقوبت قرار داده است به دست می آوریم که هر امری بذاته و بنفسه دلالت بر طلب وجوبی می کند. لذا این ایه دلالت دارد که امر حقیقت در وجوب است.

مرحوم اخوند از این وجه تعبیر به تایید کرده است. این تعبیر نشان می دهد که اشکالی در این استدلال وجود دارد که به خاطر آن مرحوم اخوند آن را به عنوان دلیل ذکر نکرده است. ولی بین اعلام اختلاف است که این اشکال چیست. چون اشکالات متعددی بر

^۱ - نور/۶۳.

استدلال به این ایه شریفه وارد شده است. مرحوم صاحب معالم اشکالاتی مطرح کرده و جواب داده اند و در کلمات محققین دیگر نیز اشکالات متعددی آمده است که مرحوم رشتی در بدایع الافکار فرموده در مجموع بیست و چند اشکال به استدلال به ایه شریفه ذکر شده است. ایشان در بدایع فرموده است: و منها (یعنی یکی از ادله دال بر وضع امر برای طلب وجوبی) آیه التحذیر و هی قوله عزّ من قائل فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلخ وجه الاستدلال علی ما فی المعالم تبعا لشارح المختصر أنّه تعالی هدّد مخالف الأمر و التهديد دليل الوجوب و آورد علیه بوجه تبلغ عشرين و نیفا^۱.

ولی مهم از این اشکالات دو اشکالی است که صاحب فصول ذکر کرده اند و یک اشکال هم در کلام محقق عراقی در نهاییه الافکار آمده است.

اشکال صاحب فصول این است که استعمال امر در این موارد موجب نمی شود ه بگوئیم طلب وجوبی به خصوص موضوعا له ماده امر است. اگرچه در این موارد عنوان امر در طلب وجوبی استعمال شده ولی استعمال امر در طلب وجوبی در این موارد دلالت نمی کند که لفظ امر برای آن وضع شده باشد. بلکه ممکن است وضع برای جامع شده باشد و دلالتش بر وجوب به اطلاق و با استناد به مقدمات حکمت باشد. بنابراین همین که ممکن است عند الاطلاق ظهور در وجوب داشته باشد، کافی است که استعمال در وجوب بشود یعنی اراده وجوب از آن به ظهور اطلاقى باشد نه به دلالت وضعی .

^۱ - بدایع/۲۲۱.

اشکال دوم هم این است که ولو قبول کنیم که اراده طلب وجوبی به اطلاق و استناد به مقدمات حکمت نباشد بلکه از نفس لفظ این معنا اراده شده و استعمال در آن گشته است، ولی صرف استعمال که علامت حقیقت نیست بلکه استعمال در مجاز هم با رعایت قرینه صحیح است.

اشکال مهم دیگر اشکالی است که محقق عراقی به حسب تقریرات نهاییه الافکار مطرح کرده اند و مرحوم آقای صدر و مرحوم آقای تبریزی هم این اشکال را در استدلال به ایه شریفه قبول کرده اند. اشکال این است که استدلال به ایه شریفه برای اثبات وضع ماده امر برای طلب وجوبی مبتنی است بر جریان اصاله عدم التخصیص در موارد دوران بین التخصیص و التخصص. اگر کسی در این دوران قائل به جریان اصل عدم تخصیص باشد استدلال به این ایه تمام است ولی چون نظر صحیح در دوران بین تخصیص و تخصص این است که اصاله العموم در این موارد جاری نمی شود استدلال به ایه هم تمام نخواهد بود.

سه شنبه ۴۰۱/۱/۹

جلسه ۱۰۶

اولین موید مرحوم اخوند برای اثبات وضع ماده امر لخصوص الطلب الوجوبی، ایه شریفه فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنه او یصیبهم عذاب الیم بود. در اشکال به استدلال به این ایه شریفه وجوه متعددی ذکر شده بود که عمده آنها، سه وجه بود؛ دو وجه را صاحب فصول بیان کردند و وجه سوم هم در کلام محقق عراقی آمده است.

اشکالات صاحب فصول بیان شد. اشکال سوم که در کلام محقق عراقی ذکر شده و مرحوم آقای صدر و نیز مرحوم آقای تبریزی هم همین اشکال را در استدلال به ایه شریفه قبول کرده اند این بود که استدلال به ایه شریفه مبتنی است بر جریان اصاله عدم التخصیص در موارد دوران الامر بین التخصیص و التخصص است و حال آنکه در این دوران اصاله العموم و اصاله عدم التخصیص جاری نمی شود.

توضیح ذلک: یکی از بحث هایی که در مبحث عام و خاص مطرح می شود و مرحوم اخوند هم این بحث را مطرح کرده اند این است که اگر خطاب عامی مثل اکرم کل عالم وارد شده باشد و در مقابل دلیل دیگری داشته باشیم که بگوییم لا تکریم زیدا و شک کنیم که عدم وجوب اکرام زید ایا به خاطر این است که زید عالم نیست و فرد جاهلی می باشد و خروج او از اکرم کل عالم از باب تخصص است یا اینکه زید با اینکه عالم است وجوب اکرام ندارد و خروج از عموم اکرم کل عالم از باب تخصص است. بحث شده است که ایا در این موارد می توان با تمسک به اصاله العموم نتیجه بگیریم که خروج زید از عموم از باب تخصص است و زید چون جاهل است وجوب اکرام ندارد یا اینکه تمسک به اصاله العموم در این موارد جایز نیست. بنابر تمسک به اصاله العموم، گفته می شود که لازمه عدم تخصیص اکرم کل عالم این است که زید جاهل باشد. در نتیجه بقیه احکام مربوط به جاهل در مورد زید پیاده می شود. زیرا از آنجا که لوازم اصول لفظیه بر خلاف اصول عملیه حجت است، اگر اصاله العموم جاری شود مثبتات آن هم جاری شود.

مرحوم شیخ قائل به جریان اصله عدم التخصیص لاثبات التخصص شده اند. در مطارح الانظار فرموده اند: إذا علمنا أنَّ زيدا مثلا ممَّن لا يجب إكرامه و شككنا فی أنَّه عالم و خصَّص فی هذا المورد أو ليس عالما فلا تخصیص، و أصالة عدم التخصیص تقول إنَّه ليس بعالم. مرحوم شیخ ترقی می کند و می فرماید: بل و لو تردّد زید بین شخصین أحدهما عالم و الآخر جاهل، و سمعنا قول القائل لا تكرم زيدا نحكم بأنَّه زید الجاهل، لأصالة عدم التخصیص؛ یعنی حتی اگر دو نفر به نام زید وجود داشته باشند که یکی عالم و دیگری جاهل باشد و شنیده ایم که مولی بعد از اکرم کل عالم گفته است لا تكرم زيدا ولی نمی دانیم مراد از زید، زید جاهل است یا زید عالم، به اصله العموم و اصله عدم التخصیص تمسک می کنیم و حکم می کنیم که مراد زید جاهل است نه عالم^۱.

تقریب اثبات این مطلب این است که ما در این موارد از عکس نقیض دلیل عام استفاده می کنیم. توضیح در عبارت مطارح اینطور آمده است: فنقول كل عالم يجب اكرامه بالعموم یعنی هر کسی که عالم باشد اكرامش واجب است و عکس نقیضش می شود من لا يجب اكرامه لا يكون عالما. ینعكس بعكس النقيض الى قولنا كل من لم يجب اكرامه ليس بعالم. با این عكس نقیض یک قیاس تشکیل می دهیم که زید لا يجب اكرامه و كل من لا يجب اكرامه لا يكون عالما در نتیجه زید ليس بعالم. مرحوم شیخ در ادامه فرموده است: علی ذلك جرى دیدنهم فی الاستدلالات الفقهیه. مثلا در مورد ماء الغساله وارد شده که اگر به چیزی برخورد کند نجس نمی کند و منجّس شیء طاهر نیست. شک می کنیم که آیا ماء

^۱ - مطارح الانظار/۲/۱۵۰.

الغساله که منجس نیست به خاطر این است که خودش نجس نیست یا با اینکه ماء الغساله نجس است منجس نیست. این بحث در مورد ماء الاستنجاء هم می آید. مرحوم شیخ می فرماید که از طرفی دلیل داریم که کل نجس منجس و از طرفی هم دلیل داریم که ماء الغساله نجس نمی کند. شک در این است که ماء الغساله طاهر است یا خیر. اگر نجس باشد ولی منجس نباشد لازم می آید دلیل عام کل نجس منجس را تخصیص بزنیم و حال آنکه اصالة العموم در کل نجس منجس اثبات می کند که عدم منجسیت ماء الغساله به خاطر خروجش از موضوع کل نجس است و لذا خودش نجس نیست بلکه طاهر است. کاستندالاهم علی طهارة ماء الغساله بأنه لا ینجس المحل. فان كان نجسا غیر منجس یلزم تخصیص قولنا کل نجس ینجس و چون اصل عدم تخصیص است، اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص اقتضاء می کند که ماء الغساله طاهر باشد^۱.

ولی جماعتی از محققین من جمله مرحوم اخوند در جریان اصالة عدم التخصیص در این موارد اشکال کرده اند. وجه اشکال هم همانطور که در کفایه مطرح شده و در کلمات محقق عراقی هم در این بحث آمده این است که دلیل اصالة العموم سیره عقلاء است و ما احتمال می دهیم که سیره عقلاء اختصاص به جایی داشته باشد که شک کنیم فرد عام محکوم به حکم عام است یا خیر یعنی فرد معلوم المصادقیه للعام محکوم به حکم عام است یا از حکم عام خارج شده است. احتمال می دهیم بنای عقلاء اختصاص به این موارد داشته باشد نه اینکه هر جا شک در تخصیص کردیم اصالة العموم جاری شود. وقتی

^۱ - همان.

احتمال اختصاص سیره را دادیم و در جایی که معلوم باشد که حکم عام فرد را نمی گیرد ولی فردیت مورد للعام معلوم نباشد و شک در تخصیص و تخصص داشته باشیم، احتمال دادیم بنای عقلاء وجود نداشته باشد، همین مقدار (احتمال عدم سیره) کافی است که ما نتوانیم به اصالة العموم تمسک کنیم. مرحوم اخوند در مبحث عام و خاص فرموده اند: بقی شیء و هو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوما بحكمه مصداقا له مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه و شك في أنه عالم او ليس بعالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام. فيه إشكال لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوما بحكمه كما هو قضية عموميه و المثبت من الأصول اللفظية و إن كان حجة إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل و لا دليل هاهنا إلا السيرة و بناء العقلاء و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك فلا تغفل^۱.

مرحوم محقق عراقی این اشکال را در بحث عام و خاص از مرحوم اخوند پذیرفته است و بر اساس آن در مانحن فيه فرموده است که نمی توانیم به ایه شریفه برای وضع لفظ امر لخصوص الطلب الوجوبی استدلال کنیم. زیرا در این ایه شریفه (و نیز در مویدات دیگر مثل حدیث سواک) ما می دانیم که حکم مذکور در ایه شریفه یعنی استحقاق عقوبت و معرضیت عذاب در مورد طلب استحبابی ثابت نیست. تردید و شک ما در این است که آیا

^۱ - کفایة/۲۲۵.

طلب استحبایی اصلاً مصداق امر نیست و امر اختصاص به طلب وجوبی دارد و عدم ثبوت حکم عام یعنی استحقاق عقوبت در مورد طلب استحبایی از باب خروج تخصصی است یا اینکه طلب استحبایی مصداق امر است و امر حقیقتاً بر طلب استحبایی صدق می کند کما اینکه بر طلب وجوبی صدق می کند ولی حکم ایه نسبت به طلب استحبایی تخصیص خورده است. در چنین مواردی که به حسب اراده جدیه می دانیم که حکم عام ثابت نیست و شک در مصداقیت مشکوک برای عام است، اصالة العموم جاری نمی شود. لذا محقق عراقی فرموده بر اساس این اشکال ما نمی توانیم به ایه شریفه و نیز مویدات دیگری که مرحوم اخوند ذکر کرده، برای اثبات وضع ماده امر لخصوص الطلب الالزامی تمسک کنیم.

موید دوم: روایت سواک است که از قول رسول خدا صلی الله علیه و اله نقل شده که "لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک" که البته "مع کل صلاة" هم در ذیل روایت وجود دارد. اگر نبود که موجب مشقت بر امت بود امر می کردم که با هر نمازی مسواک بزنند. این روایت هم در کافی نقل شده و هم در علل و هم در محاسن برقی. در فقیه نیز به صورت مرسل نقل شده است. صاحب وسائل هم این روایت را در یک موضع^۱ به نحو مرسل از فقیه نقل کرده ولی در موضع دیگر^۲ از کافی نقل کرده و در آخر فرموده در علل هم آمده است. سند کافی این است عن علی بن محمد عن سهل بن زیاد و نیز عن علی بن ابراهیم عن ابیه جمیعاً عن جعفر بن محمد الاشعری عن عبد الله بن میمون القداح عن ابی عبد الله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و اله لولا ان اشق علی امتی سند

^۱ - وسائل/۱۷/۲.

^۲ - وسائل/۱۹/۲.

علل هم این است که مرحوم صدوق عن ابیه عن علی بن ابراهیم عن ابیه . از جهت سند، سندی که در علل آمده مشکلی ندارد و تام است ولی در سند کافی بعد از ابراهیم بن هاشم، جعفر بن محمد اشعری است که محل بحث است چه کسی می باشد. به این عنوان خاص توثیقی ندارد و اگر جعفر بن محمد بن عبید الله باشد، بر اساس توثیق عام رجال کامل الزیارات مرحوم آقای خویی حکم به اعتبار می کند. ولی معلوم نیست او باشد و اگر هم باشد قاعده توثیق عام رجال کامل الزیارات تمام نیست.

دو تقریب برای استدلال به این حدیث وجود دارد. تقریب اول این است که از این حدیث استفاده می شود که امر، انسان را در مشقت قرار می دهد. چون فرموده اگر نبود که موجب مشقت و زحمت بر امت می شد امر به مسواک زدن می کردم. این شاهد بر این است که مفاد امر، طلب لزومی است و الا اگر امر، دلالت بر طلب لزومی نداشت و به معنای طلب استحبابی بود یا دلالت بر جامع طلب می کرد، انسان به واسطه امر پیامبر صلی الله علیه و اله که در مشقت واقع نمی شد. تقریب دوم این است که این حدیث دلالت می کند که رسول الله صلی الله علیه و اله امر به مسواک نکرده و نخواهد کرد. ولی با توجه به اینکه طلب استحبابی نسبت به سواک از حضرت صادر شده است معلوم می شود که آنچه حدیث در صدد نفی آن است طلب لزومی است و از انجایی که برای نفی صدور طلب وجوبی از لفظ امر استفاده شده، به دست می آید که امر حقیقت در خصوص طلب وجوبی است نه جامع.

نسبت به این وجه هم اشکالات سه گانه استدلال به ایه تحذیر وارد می شود؛ هم دو اشکال صاحب فصول و هم اشکال سوم که اشکال محقق عراقی است. اولاً گفته می شود اصل استعمال لفظ امر در خصوص طلب لزومی در این حدیث معلوم نیست بلکه ممکن است از باب ظهور اطلاقی باشد. ثانیاً حتی اگر قبول کنیم که لفظ امر در خصوص طلب وجوبی در این حدیث استعمال شده است ولی صرف استعمال در طلب وجوبی در این حدیث کاشف از حقیقت بودن لفظ در این معنا نیست بلکه ممکن است استعمال مجازی در غیر موضوع له با استناد به قرینه باشد. ثالثاً همانطور که در ایه تحذیر گفته شد استدلال به حدیث سواک برای اثبات وضع ماده امر لخصوص الطلب اللزومی متوقف بر جریان اصالة عدم التخصیص در دوران بین تخصیص و تخصص است و حال آنکه به نظر محققین متاخر، اصالة عدم التخصیص جاری نمی شود.

جلسه ۱۰۷

چهارشنبه ۴۰۱/۱/۱۰

موید سوم مرحوم آخوند برای اثبات وضع ماده امر لخصوص الطلب اللزومی حدیث بریره است که در سنن ابی داود^۱ نقل شده و با مقداری اختلاف در کتب حدیثی دیگر عامه نیز آمده است. در مستدرک هم از عوالی اللئالی این حدیث نقل شده است. در سنن ابی داود چنین نقل شده است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و اله به بریره فرمودند تصالحو زوجک و ارجعی الیه، او گفت: اتامرنی یا رسول الله؟ حضرت فرمودند: لا، انما انا شافع.

^۱ - سنن ابی داود/۴۹۷/۱.

یعنی امر نمی‌کنم بلکه در حد شفاعت می‌گویم. در مستدرک هم از عوالی اینطور نقل شده است که روی ابن عباس: ان زوج بريرة كان عبدا اسود يقال له مُغيث. کانی انظر اليه يطوف خلفها يبيكي و دموعه تجري على لحيته. فقال النبي للعباس يا عباس الا تعجب من حب مغيث بريرة و من بغض بريرة مغيثا. در چنین وضعیتی که مغيث که انگار برای برگشت به زندگی التماس می‌کرد، پیامبر فرمودند: کاش مراجعه می‌کردی. زیرا او پدر فرزند تو است. فقال لها النبي صلى الله عليه وآله: لو راجعته فانه ابولدك، فقالت يا رسول الله اتامرني قال لا انما انا شفيع...^۱. این روایت در کتاب النکاح هم ذکر شده است. مرحوم شیخ در خلاف و علامه در تذکره و دیگران نیز در سایر کتب در کتاب النکاح آورده اند به مناسبت اینکه ازدواج زن حره با عبد جایز است یا خیر. زیرا در مورد این روایت بریره و مغيث هر دو عبد و کنیز بودند. وقتی بریره ازاد شد به مقتضای عتق، او مخیر بود زندگی اش را با شوهر خودش که عبد است ادامه دهد یا ترک کند. چون اختیار داشت مغيث را رها کرد. اینکه حضرت به حسب این روایت به او فرموده باشند برگرد، امر به مراجعه او به زندگی با مغيث، نکاح ابتدایی است. زیرا زوجیت قبلی با اختیار بریره فسخ شده بود. لذا گفته اند این روایت دلالت می‌کند که نکاح حره با عبد به نکاح ابتدایی هم جایز است.

کیف کان تقریب استدلال در مانحن فیه این است که به حسب این روایت بریره به حضرت عرض کرده بود که ایا مرا به رجوع امر می‌کنید که اگر امر کنید، من ملزم به اطاعت هستم. حضرت فرمودند من امری ندارم. استفاده می‌شود که اگر امری از ناحیه

^۱ - مستدرک/۱۵/۳۲.

پیامبر می بود او حق مخالفت نداشت و بر او لازم بود که به زندگی با مغیث برگردد. لذا کشف می کنیم که امر برای خصوص طلب وجوبی وضع شده است.

اشکالات سه گانه ای که نسبت به استدلال به ایه تحذیر بیان شد، در استدلال به این حدیث هم وارد می شود و لذا مرحوم اخوند این حدیث را هم جزء مویدات ذکر کرده است. علاوه بر اشکالات گذشته، اشکال دیگری نیز در کلام مرحوم آقای تبریزی مطرح شده است. اشکال این است که اصلاً در مورد این روایت معلوم نیست که سوال از طلب وجوبی باشد تا استفاده کنیم که امر برای خصوص طلب وجوبی وضع شده است. بلکه محتمل است که سوال بریره از این باشد که اصلاً پیامبر صلی الله علیه و اله طلب مولوی دارند یا خیر. به طوری که اگر حضرت طلب مولوی حتی در حد طلب استحبابی نیز داشته باشند، بریره اطاعت می کرد و به زندگی بر می گشت. بنابراین ممکن است سوال از اصل طلب باشد ولو استحباباً.

موید چهارم: صحت احتجاج بر عبد و مواخذه او به مجرد مخالفت با امر. یعنی اگر امری از مولی صادر شود و عبد با آن مخالفت کند مولی می تواند با او احتجاج کند و بر مخالفت با امر او را توبیخ کند. وقتی از نظر عقلایی این احتجاج بر مخالفت صحیح باشد، نشان می دهد که امر دلالت بر وجوب دارد و الا اگر امر دلالت بر وجوب نداشته باشد که مواخذه بر مخالفت صحیح نمی بود. لذا مرحوم اخوند می فرماید چون احتجاج بر عبد به مجرد مخالفت از نظر عقلاء صحیح است، نتیجه می گیریم که امر برای مطلق طلب وضع نشده بلکه برای خصوص طلب وجوبی وضع شده است. مرحوم اخوند اضافه می کند که

علاوه بر صحت احتجاج عقلائی، از نظر شرعی هم این احتجاج و توییح و مواخذه نسبت به شیطان به خاطر سجده نکردن بر آدم انجام گرفته است. چون شیطان توییح شده است که چرا مخالفت با امر کرده است. "ما منعک الا تسجد اذ امرتک". صحت احتجاج عقلاء و تحقق این احتجاج و مواخذه شرعا نسبت به شیطان، نشان دهنده این است که وجود امر، حق مخالفت را از انسان سلب می کند و الا اگر در مورد امر، شخص مأمور حق مخالفت داشته باشد و اطاعت لازم نباشد، مجالی برای توییح و مذمت وجود ندارد.

این وجه در کلام مرحوم اخوند به عنوان وجه پنجم در ادامه وجوه قبل برای اثبات مدعا ذکر شده است. میان اعلام در اینجا اختلاف شده است که آیا در نظر مرحوم اخوند این وجه پنجم به عنوان دلیل بر مدعا محسوب می شود یا موید می باشد. بعضی از اعلام مثل مرحوم آقای حکیم فرموده اند که اصلا این وجه پنجم عطف بر دلیل انسباق است نه عطف بر مویدات قبل. اگر عطف بر انسباق باشد، خودش دلیل بر مدعا خواهد شد. نظر دیگر این است که در عبارت اخوند، این وجه موید حساب می شود نه دلیل. مرحوم ایروانی همین نظر را دارند. به نظر می رسد که برداشت مرحوم ایروانی صحیح و تمام باشد. زیرا صحت احتجاج، عقیب حدیث بریره و مویدات دیگر ذکر شده و لذا ظاهر این است که همانند وجوه قبلی، موید می باشد نه دلیل و الا اگر دلیل بود باید مرحوم اخوند بعد از مطرح کردن دلیل انسباق، این وجه را ذکر می کرد.

برای همین مرحوم ایروانی اشکال می کنند که این وجه پنجم خودش دلیل است و چرا به عنوان موید ذکر کردید. لا یخفی ان الموید الاخیر الذی ذکره المصنف قدس سره اعنی

به صحة الاحتجاج على تقدير تماميته يكون دليلاً^۱؛ یعنی اگر اصل مدعا را قبول کنیم که از نظر عقلاء احتجاج صحیح است، می شود دلیل نه موید. مرحوم آقای تبریزی نیز تعبیر کرده اند که این وجه دلیل قطعی است. بنابراین جا داشت که مرحوم اخوند این وجه را بعد از انسباق ذکر می کردند.

ولی ممکن است به عنوان دفاع از مرحوم اخوند از این اشکال جواب داده شود که صحت احتجاج هم دلیل تام برای اثبات مطلوب نیست بلکه موید می باشد. زیرا اشکال اولی که صاحب فصول در ایه تحذیر و در حدیث سواک و بریره مطرح کردند در اینجا هم می آید؛ به این تقریب که صحت احتجاج دلالت می کند که ماده امر ظهور در وجوب دارد و با بکار گرفتن ماده امر وجوب فهمیده می شود. صحت الاحتجاج همین مقدار اقتضاء دارد اما آیا ظهور در وجوب بالوضع است یا ظهور اطلاق، تعیین نمی شود بلکه با هر دو سازگاری دارد. بنابراین همانطور که از عبارت کفایه استفاده می شود، وجه پنجم هم در عداد مویدات برای اثبات مدعا قرار دارد نه اینکه مثل انسباق و تبادر دلیل بر مدعا به شمار آید.

بله وجه دیگری به عنوان وجه ششم وجود دارد که اگر در اینجا ذکر شود می تواند به عنوان دلیل قرار بگیرد. اگر به جای صحت احتجاج، مرحوم اخوند صحت سلب را بیان می کردند و می فرمودند که ماده امر از طلب استحبابی صحت سلب دارد، می توانست به عنوان دلیل اثبات مدعا کند. همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم استناد به صحت

^۱ - نهاية النهایة/ ۹۱/۱.

سلب آمده است. ایشان فرموده اند که ماده امر در لغت عرب مثل ماده فرمان در زبان فارسی است و همانطور که کلمه فرمان از طلب استحبابی صحت سلب دارد، در لغت عرب هم ماده امر از طلب استحبابی صحت سلب دارد. بله صیغه امر مثل افعل و لیفعل همانطور که در طلب لزومی استعمال می شود در طلب استحبابی هم استعمال می شود و بالوجدان فرقی بین استعمال صیغه امر در طلب وجوبی و استحبابی نیست و همانطور که استعمال آن در طلب عالی با استعمالش در طلب دانی یکسان است، در مورد طلب لزومی و استحبابی نیز صیغه امر به نحو واحد استعمال می شود. ولی ماده امر اختصاص به طلب لزومی دارد به طوری که یصح سلب آن از طلب غیر لزومی.

مرحوم اخوند در ادامه سه دلیل برای وضع امر لجامع الطلب مطرح کرده و به آنها اشکال می کنند.

دلیل اول صحت تقسیم امر به وجوب و استحباب است. به این بیان که ما می توانیم امر را مقسم قرار بدهیم و به وجوب و استحباب تقسیم کنیم و بگوییم الامر اما للوجوب و اما للاستحباب. صحت تقسیم کشف می کند که مقسم در هر دو قسم وجود دارد. مقتضای وجود مقسم در هر دو قسم این است که امر برای مطلق طلب وضع شده باشد و الا اگر برای خصوص طلب وجوبی وضع شده بود و معنای امر خصوص طلب وجوبی بود، تقسیم امر به وجوب و استحباب صحیح نبود. زیرا در این صورت می شد از قبیل تقسیم الشئ الی نفسه و الی مغایره و معلوم است که شئ به خودش و به غیر خودش تقسیم نمی شود.

اشکال مرحوم اخوند به این دلیل این است که صحت تقسیم این مقدار دلالت دارد که مراد از امری که در مقسم این تقسیم آمده، معنای اعم است و هر دو قسم را در بر می گیرد. اما اینکه اراده این معنای اعم از کلمه امر در مقسم، از باب استعمال علی نحو الحقیقه است دون المجاز، اقتضا ندارد. با قطع نظر از صحت تقسیم هم استعمال اعم از حقیقت است و بر خلاف آنچه سید مرتضی قائل شده است که اصل در استعمال حقیقت است، در مقابل ایشان بقیه علماء و مشهور استعمال را اعم از حقیقت می دانند و ممکن است استعمال صورت گرفته در این تقسیم نیز از باب استعمال مجازی و با اتکاء به قرینه باشد و قرینه اش نیز همین مقسم قرار گرفتن باشد. و تقسیمه الی الایجاب و الاستحباب انما یکون قرینة علی ارادة المعنی الاعم منه فی مقام تقسیمه و صحة الاستعمال فی معنی اعم من کونه علی نحو الحقیقة كما لا یخفی^۱.

دلیل دوم برای جامع بودن معنای ماده امر بین وجوب و استحباب، این است که مورد از موارد دوران امر بین اشتراک معنوی از یک طرف و حقیقت و مجاز و اشتراک لفظی از طرف دیگر است. در دوران بین احوال ثلاثه ترجیح با اشتراک معنوی است در مقابل حقیقت و مجاز و در مقابل اشتراک لفظی. توضیح ذلک: لا اشکال که ماده امر هم در طلب وجوبی استعمال شده است و هم در طلب ندبی. آنچه مورد شک و تردید است این است که آیا استعمال در این دو معنا، به نحو حقیقت و مجاز است یعنی امر حقیقت است در خصوص طلب وجوبی و استعمالش در طلب ندبی استعمال مجازی است یا اینکه از باب

^۱ - کفایه/۶۳.

اشتراک لفظی بین وجوب و استحباب است ؛ یعنی یکبار برای طلب وجوبی و یکبار برای طلب استحبابی وضع شده است. احتمال سوم هم این است که از باب مشترک معنوی باشد یعنی برای جامع طلب وضع شده باشد که از اعم است از وجوب و استحباب و استعمالش در وجوب و یا استحباب از باب استعمال لفظ در معنای جامع مشترک بین دو معناست. در دوران بین این احوال ثلاثه ترجیح با اشتراک معنوی است. زیرا هم اشتراک لفظی و هم حقیقت و مجاز بر خلاف اصل هستند ولی در اشتراک معنوی مخالفت با اصلی صورت نمی گیرد. زیرا در اشتراک معنوی فقط یک وضع انجام گرفته است برخلاف اشتراک لفظی که مستلزم تعدد وضع است. از طرفی با اشتراک معنوی استعمال در وجوب و در استحباب حقیقی است بر خلاف حقیقت و مجاز که استعمال لفظ در یک معنا به نحو حقیقت است ولی در دیگری به نحو مجاز. بنابراین ترجیح با اشتراک معنوی است که مخالفت با اصلی در آن صورت نمی گیرد.

اشکال مرحوم اخوند به این دلیل این است که ما قبلا در جهت اولی از جهات مربوط به ماده امر و نیز در مقدمه ثامن از مقدمات سیزدگانه، بیان کردیم که مرجحاتی که در تعارض الاحوال ذکر شده حجیتی ندارد. ما ذکر فی الترجیح عند تعارض الاحوال لو سلم و لم يعارض بمثله فلا دلیل علی الترجیح به^۱. یعنی همانطور که قبلا توضیح داده شد، اولاً وجوه بیان شده فی حد نفسه تمام نیستند و ثانیاً اگر هم فی حد نفسه تمام باشند معارض به مثل آن در طرف مقابل هستند و ثالثاً هم اگر معارض نداشته باشند حجیتی ندارند. زیرا

۱ - کفایه/۶۲.

اینها نهایتاً افاده ظن می کنند و ظن هم که حجت نیست. بلکه در خطابات باید به ظهور لفظ در معنای خاص برسیم و اینکه بگوییم این خلاف اصل است و دیگری موافق با اصل، ظهور درست نمی کند تا حجت باشد.

وجه سوم: فعل مستحبات مامور به هستند و این نشان می دهد که امر طلب جامع بین استحباب و وجوب است. وگرنه چنانچه امر برای خصوص طلب وجوبی بود فعل مستحبات مامور به نمی شد. این دلیل نتیجه تشکیل یک قیاس است. صغرای دلیل این است که فعل مندوبات طاعت است و کبرا این است که هر طاعتی فعل مامور به است. از ضم صغری به کبری نتیجه می گیریم که امر برای قدر جامع بین وجوب و استحباب وضع شده است و الا فعل مندوب فعل مامور به نمی شد و فقط انجام واجب مامور به بود.

شنبه ۴۰۱/۱/۱۳

جلسه ۱۰۸

در وجه سوم مطرح شد که چون مستحبات مامور به هستند پس ماده امر وضع برای جامع طلب بین استحباب و وجوب شده است. این نتیجه از تشکیل یک قیاس به دست آمده است. قیاس این است که فعل المندوب طاعة و کل طاعة مامور به فالمندوب مامور به. بنابراین ماده امر برای قدر جامع وضع شده است و الا اگر برای خصوص واجب وضع شده بود دیگر مستحب مامور به نمی شد.

مرحوم اخوند به وجه سوم اشکال کرده اند که هرچند صغرای دلیل تمام است ولی کبرا تمام نیست. زیرا اگر مقصود از مامور به بودن در کبرا، خصوص مامور به بودن حقیقی

باشد نه اعم از حقیقی و مجازی، در این صورت کبرای قیاس که کل طاعه مامور به ممنوع است. زیرا آنهایی که قائل هستند امر برای خصوص وجوب وضع شده، قبول ندارند که هر طاعتی مامور به حقیقی باشد. در نظر آنها فقط بعضی از طاعات مامور به هستند، یعنی فقط اعمال واجبه نه مستحبات بلکه اعمال مستحبیه مامور به مجازی می باشند. اما اگر مقصود اعم از مامور به حقیقی و مجازی باشد کبرا مورد قبول است اما نتیجه ان فایده ای ندارد. زیرا نتیجه قیاس این می شود که فعل مندوب مامور به است به معنای اعم از مامور به حقیقی و مامور به مجازی. این نتیجه غیر از مدعا است که امر برای طلب جامع بین وجوب و استحباب وضع شده و فعل مندوب مامور به حقیقی است.

اکنون بعد از توضیح فرمایشات مرحوم اخوند در جهت ثالثه، باید دید که آیا ماده امر وضع برای خصوص طلب وجوبی شده است یا موضوع له ماده امر مطلق طلب است که جامع بین طلب وجوبی و طلب استحبابی می باشد.

برای بررسی مساله در جهت ثالثه، باید در چهار مطلب بحث شود. اول معنای وجوب و فارق بین وجوب و استحباب. دوم دلالت ماده امر بر مطلق طلب یا بر خصوص طلب وجوبی. سوم بر فرض دلالت ماده امر بر طلب وجوبی، آیا این دلالت بالوضع است یا به اطلاق و مقدمات حکمت و یا به حکم عقل. چهارم ثمرات فقهی اختلاف در معنای ماده امر و کیفیت دلالت ان بر طلب وجوبی.

مطلب اول؛ معنای وجوب و فارق بین وجوب و استحباب.

در این مطلب وجوه و انظار مختلفی در مساله وجود دارد. عمده این اقوال که مورد بحث قرار می گیرد شش قول است. اول قول قدماء است و صاحب معالم در مواردی متعددی به این قول تصریح کرده است مبنی بر اینکه وجوب، طلب الفعل مع المنع من الترك و استحباب، طلب الفعل مع الترخيص فی الترك است. قول دوم مختار مرحوم اخوند است که می فرماید وجوب و استحباب هر دو طلب هستند و اختلاف بین آنها در شدت و ضعف است؛ یعنی وجوب طلب شدید است و استحباب طلب ضعیف. قول سوم این است که اختلاف وجوب و استحباب در ناحیه مبادی اعتبار و منشأ اعتبار است؛ اگر طلب ناشی از مصلحت ملزمه باشد وجوب می شود و اگر ناشی از مصلحت غیر ملزمه، استحبابی است. قول چهارم، وجوب را طلب صادر از مولی بما هو مولی و با اعمال مولویت می داند و استحباب را طلب صادر از مولی نه بما هو مولی بلکه بما هو ناصح خبیر. لذا عقل در مورد استحباب حکم به لزوم امتثال نمی کند. این قول مختار محقق ایروانی است. قول پنجم این است که وجوب طلب مطلق و بلا قید است و استحباب طلب مقید به ترخیص در ترک که مختار محقق عراقی و مرحوم آقای تبریزی است. قول ششم وجوب و استحباب را حکم عقل می داند نه مدلول لفظ؛ بر اساس این قول، اگر مولی طلب کند و ترخیص در ترک ندهد، عقل حکم به لزوم موافقت می کند و اگر عبد مخالفت با طلب کرد استحقاق عقوبت پیدا می کند اما اگر ترخیص در ترک دهد عقل حکم به عدم لزوم موافقت می کند و لذا علی تقدیر المخالفه استحقاق عقوبت ندارد. مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی البته

با اختلافی قائل به این قول شده اند. محقق نایینی در این قسمت فرموده است که امر جعلی و اعتباری که در موارد وجوب و استحباب از ناحیه مولی اتفاق می افتد ایجاد طلب است اما آقای خویی فرموده اند که کار مولی ایجاد الطلب نیست بلکه اعتبار الشئ فی ذمه المكلف و ابراز این اعتبار است. در نتیجه اگر مولی فعل را در ذمه مکلف اعتبار و آن را ابراز کند و ترخیص در ترک نیز ندهد عقل حکم به وجوب می کند.

این شش قول، عمده اقوالی است که در مساله وجود دارد. باید دید که قول صحیح در فرق بین وجوب و استحباب کدام یک از این اقوال است.

قول اول که وجوب را یک معنای مرکبی از طلب الفعل با منع از ترک می دانست، در حقیقت به این بر می گردد که وجوب و استحباب یک جهت مشترک و یک فصل ممیز دارند و اختلاف وجوب و استحباب در فصل ممیز است. فصل وجوب منع من الترتک است و فصل استحباب ترخیص فی الترتک. نسبت به این قول اشکال شده است اولاً که قول به ترکیب معنای وجوب و استحباب خلاف ارتکاز و ما نجده بالوجدان است. وقتی گفته می شود فلان عمل واجب است از لفظ وجوب معنای بسیط به ذهن می آید. همانطور که مرحوم اخوند در بحث "اقتضاء الامر بالشئ للنهی عن ضده العام" فرموده اند، معنای وجوب معنای واحدی است نه اینکه دو جزء داشته باشد؛ منتها طلب در مرتبه اکیده وجوب است نه مطلق الطلب. و التحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلباً بسیطاً و مرتبة وحيدة أكيدة من الطلب لا مركباً من طلبين^۱. بله برای توضیح طلب اکید، گفته می شود که

^۱ - کفایه/۱۳۳.

طلب اکید یعنی اصل طلب به همراه حیثیت منع من الترتک ولی نه اینکه حیثیت منع جزء مقوم معنای وجوب باشد بلکه لازم معنای وجوب است. بمعنی أنه لو التفت الأمر إلى الترتک لما كان راضیا به لا محالة و كان يبغضه البتة. یعنی همین حیثیت منع من الترتک که گفته شد لازمه طلب اکید است، نه به این معنا که در موارد وجوب، منع من الترتک بالفعل ثابت باشد بلکه به این معناست که اگر آمر التفات به ترک پیدا می کرد هرگز راضی به آن نبود. ثانیاً مرحوم آقای بروجردی فرموده اند که کلمه منع من الترتک که در تعریف وجوب آمده، به معنای طلب ترک ترک است. اگر منع من الترتک فصل ممیز باشد لازمه اش این می شود که فصل نیز همان جنس بشود؛ یعنی فصل که باید جزء مختص باشد حیثیت مشترک می شود. زیرا کلمه منع لیس الا التحریک نحو الترتک یعنی همان طلب ترک. وقتی شما کلمه منع را به لفظ ترک اضافه کنید و بگویید منع من الترتک معنای مجموع می شود طلب ترک ترک. با توجه به اینکه ترک الترتک همان فعل است طلب ترک الترتک می شود طلب فعل و در واقع آنچه فصل قرار داده شده است به طلب الفعل که جنس و حیثیت مشترک باشد بر می گردد، در حالی که فصل و حیثیت ممیزه باید غیر از جنس باشد^۱.

البته این اشکال بنابر مسلک قدماء و نیز مرحوم اخوند در معنای نهی وارد می شود که معنای منع و نهی را طلب الترتک می دانند. اما بنابر مبنای متأخرین که نهی و منع را به طلب بر نمی گردانند بلکه زجر از فعل می گیرند این اشکال دوم وارد نمی شود.

^۱ - نهاية الأصول/ ۱۰۰.

اشکال سوم اشکالی است که ریشه های آن در کلام مرحوم اخوند است. وقتی کلمه وجوب بکار برده می شود، متفاهم این است که از لفظ امر که دلالت بر وجوب می کند جهت ترک مورد نظر نیست بلکه اشاره به ایجاد فعل دارد. بلکه همانطور که مرحوم اخوند فرموده، لو التفت الی الترتک لما کان راضیا به و لکان یبغضه ولی اینطور نیست که وقتی کلمه وجوب بکار برده می شود غیر از نظر داشتن به ایجاد فعل، نظارت به ترک هم داشته باشد. لذا معنای طلب الفعل مع المنع من الترتک، به خلاف آن چیزی است که به ارتکاز می فهمیم.

این اشکال هم مثل اشکال اول استناد به ارتکاز است با این فرق که در اشکال اول قول به ترکیب من حیث البساطه و الترتیب بر خلاف ارتکاز بود و اشکال سوم این است ماده امر و معنای وجوب متفاهم از آن، بر اساس ارتکاز نظارتی به جهت ترک از فعل ندارد.

قول دوم قول مرحوم اخوند است که فرموده اند وجوب و استحباب هر دو طلب هستند و اختلاف این دو به شدت و ضعف بر می گردد؛ وجوب طلب شدید است و استحباب طلب ضعیف.

مرحوم آقای بروجردی اشکال کرده اند که نمی توانیم فرق را در شدت و ضعف بدانیم. زیرا وجوب و استحباب دو امر انشائی و اعتباری می باشند و امور انشائی و اعتباری دایر بین وجود و عدم هستند و قابل شدت و ضعف نیستند تا قد یوجد به نحو شدید و قد یوجد به نحو شدید.

از این اشکال جواب داده شده است. مرحوم آقای تبریزی فرموده اند نمی توانیم قول مرحوم اخوند را با این اشکال رد کنیم. زیرا اگرچه امر اعتباری که محقق می شود به این شکل نیست که ابتدا به نحو ضعیف محقق شود و بعد شدید شود و یا برعکس، ولی شدت و ضعف در معتبر معنا دارد؛ ممکن است آنچه اعتبار می شود فرد شدید باشد و ممکن است فرد ضعیف باشد. ایشان به تعظیم و تحقیر که دارای شدت و ضعف هستند و از امور اعتباری نیز می باشند مثال می زدند. به عنوان توضیح گفته می شود که اگر کسی هنگام ورود شخصی به مجلس، فی الجملة بدنش را حرکت دهد یک نحوه تعظیم است ولی اگر تمام قد برای او قیام کند معلوم است مرتبه شدید از تعظیم را به جا آورده است. یا در باب طهارت و نجاست در ادله وارد شده که کلب نجس است ولی "الناصب لنا اهل البيت انجس من الكلب". نجاست در کلب که معلوم است نجاست اعتباری است نه اینکه خباثت واقعی داشته باشد و در این امر اعتباری نجاست، ناصبی در مرتبه اشد و قویتری نسبت به کلب قرار دارد. بنابراین نمی شود اشکال کرد که وجوب و استحباب امر اعتباری هستند و امر اعتباری شدید و ضعیف نیست. بلکه در خود اعتبار شدت و ضعف وجود ندارد اما در معتبر وجود دارد.

خود مرحوم آقای تبریزی اشکال دیگری به قول دوم یعنی مختار مرحوم اخوند می فرمودند که ولو در امور اعتباریه معتبر ضعیف و شدید می شود اما اینکه بیاییم فرق بین وجوب و استحباب را به شدت و ضعف بدانیم، برخلاف وجدان و ارتکاز است. آنچه بالوجدان می بینیم این نیست که طلب در موارد وجوب شدیدتر باشد. بلکه از جهت شوق

ممکن است، وجوب در مرتبه بالا باشد و استحباب در مرتبه ضعیف باشد ولی شدت و ضعف شوق، خارج از حقیقت امر است و ربطی به ماده و صیغه امر ندارد.

ولی ممکن است از این اشکال دوم هم جواب داده شود که این تفسیر مرحوم اخوند برخلاف وجدان نیست. بلکه می توان ادعا کرد که وجدانا دو نحوه طلب و درخواست از مولی می بینم؛ یکی در خواست اکید یعنی وجوب که از آن تعبیر به فرمان می شود و یکی غیر اکید که ترجیح دادن یک فعل باشد و از آن به پیشنهاد تعبیر می شود. مصحح این شدت و ضعف در طلب، شدت و ضعف در غرض موجب امر یا شدت و ضعف در شوق است. ولی در خود طلب بالوجدان شدت و ضعف احساس می شود. لذا اینطور نیست که قول مرحوم اخوند برخلاف ارتکاز باشد بلکه مختار مرحوم اخوند نه به حسب مقام ثبوت محذور دارد (و اشکال مرحوم آقای بروجردی وارد نیست) و نه با ارتکاز و وجدان مخالف است (و اشکال مرحوم آقای تبریزی وارد نیست). در نتیجه می شود ملتزم شد که ما هوالمعتبر در وجوب، طلب در مرتبه اکید است و در استحباب طلب در مرتبه ضعیف.

قول سوم در مساله، اختلاف وجوب و استحباب در مبادی اعتبار و در منشا اعتبار است؛ یعنی اگر طلب، ناشی از مصلحت لزومیه باشد وجوبی است و اگر ناشی از مصلحت غیر لزومی باشد، استحبابی است.

مناقشه نسبت به این قول این است که با قطع از نظر از منشأ اعتبار، ما بالوجدان در خود امر انشائی و اعتباری در موارد وجوب و استحباب اختلاف می بینیم. لذا مرحوم

اقای تبریزی می فرمودند حتی بنابر انکار مصالح و مفاسد در متعلقات احکام هم اختلاف در معنا بین وجوب و استحباب دیده می شود. این نشان می دهد که فارق بین وجوب و استحباب را نباید در ناحیه مبدأ آنها جستجو کنیم بلکه باید در نفس همین دو امر اعتباری جستجو کرد.

شنبه ۴۰۱/۲/۱۷

جلسه ۱۰۹

گفته شد که در فرق بین وجوب و استحباب اقوال مختلفی وجود دارد که عمده آنها شش قول می باشد. قول اول و دوم و سوم مطرح شد.

قول چهارم مختار محقق ایروانی است که فرموده اند فرق بین وجوب و استحباب در این است که طلب در موارد وجوب از مولى بما هو مولى و من حیث انه مولى صادر می شود ولی در موارد استحباب طلب از مولى بما هو مولى صادر نمی شود بلکه بما هو ناصح خبیر صادر می گردد. اگر طلب از مولى بما هو مولى صادر شود عقل حکم به وجوب اطاعت می کند و طلب وجوبی خواهد بود ولی اگر از مولى صادر شود نه بما هو مولى بل بما هو ناصح خبیر، عقل حکم به وجوب اطاعت نمی کند و این طلب استجابی خواهد بود. همانطور که عنوان امر هم فقط بر طلب صادر از مولى بما هو مولى صادق بود و اگر طلب از مولى بما انه ناصح صادر شود امر صدق نمی کرد.

مناقشه در این قول این است که در مواردی هم که طلب از مولی بما هو مولی صادر می شود، تقسیم طلب به وجوبی و استحبابی معنا دارد. اینطور نیست که طلب صادر از مولی من حیث انه مولی فقط اختصاص به طلب وجوبی داشته باشد و در همه موارد آن، عقل حکم به لزوم طاعت کند بلکه طلب مولی گاهی در حد طلب لزومی است که از آن تعبیر به فرمان می شود و گاهی در این حد نیست و مولی می خواهد که او این کار را انجام دهد اما نه در حدی که راضی به ترک آن نباشد بلکه به نحوی است که در نظر مولی انجامش صرفا ترجیح دارد. اینکه در کلام مرحوم ایروانی در بحث معنای وجوب و استحباب آمده که میل المولی و حبه لفعل العبد إذا بلغ مبلغ الإرادة و الطلب لم یکن للعقل محیص من الحکم بتنفيذ إرادته إذ لا یمكن صدور طلب من المولی یحکم العقل فیه بجواز مخالفته، فرمایش تمامی نیست. زیرا جایی که مولی فعل عبد را به اراده تشریعی طلب می کند، طلب او به حسب معنای ارتکازی و وجدانی، قابل تقسیم به دو قسم است؛ چراکه ممکن است طلب و اراده لزومی باشد و ممکن است لزومی نباشد. لذا در خطابات شرعیه هم وقتی به ادله نگاه کنیم می بینیم همانطور که نسبت به واجبات تعبیر به طلب و امر شده است نسبت به مستحبات هم همین تعبیر بکار رفته است و حال آنکه به حسب فرمایش مرحوم ایروانی نباید عنوان مطلوب مولی بما هو مولی بر مستحبات صادق باشد. در روایات نافله است که خداوند متعال نمازهای نافله را قرار داد برای اینکه از نمازها ان مقدار قبول می شود که شخص حضور قلب داشته باشد و چون همه مردم حضور قلب کامل ندارند خداوند نمازهای نافله را قرار داده است. تعبیر این است که إنما أمرنا بالسنة

ليکمل بها ما ذهب من المكتوبة يا انما امرنا بالنافلة ليتم لهم بها ما نقصوا من الفريضة^۱. يا در صوم يوم الشک در اول ماه رمضان از امام سجاد عليه السلام نقل شده که امرنا به و نهينا عنه امرنا به أن نصومه مع صيام شعبان و نهينا عنه أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشک فيه الناس^۲.

بنابراین اینکه فارق بين وجوب و استحباب را به این بدانیم که وجوب طلب صادر از مولی بما هو مولی است بخلاف استحباب، قابل التزام نیست.

قول پنجم این است که فرق بين وجوب و استحباب در اطلاق و تقييد طلب است؛ هم وجوب و هم استحباب مصداق طلب هستند ولی وجوب طلب مطلق و بدون ترخیص در ترک است و استحباب طلب مع القيد يعنى با ترخیص در ترک. مرحوم آقای تبریزی قائل به این قول هستند. محقق عراقی هم ولو در این بحث به صورت صریح این قول را اختیار نکرده اند اما در بحث چگونگی دلالت امر بر وجوب، استفاده می شود که وجوب در نظر محقق عراقی طلب مطلق است و استحباب طلب مقید. بعضی دیگر از محققین نیز نظیر محقق حائری در درر فرموده اند که اگر اراده و طلب مولی با اذن در ترک باشد می شود استحباب و اگر بدون اذن باشد وجوب.

این را باید توجه داشت که در قول پنجم، یک طرف قید دارد نه دو طرف. زیرا بعضی در این بحث قائل به قید شده اند اما نه به نحو قول پنجم. مرحوم آقای بروجردی قائل

^۱ - وسائل/۴/۷۱.

^۲ - وسائل/۱۰/۲۳.

شده اند که فرق بین وجوب و استحباب در شدت و ضعف در طلب است ولی نه شدت و ضعف در امر اعتباری که قول اخوند باشد بلکه شدت و ضعف در مقارنات؛ یعنی اگر مولی در کنار طلب خود، مقارنات و قرائنی مناسب با وجوب قرار دهد از آن طلب، وجوب انتزاع می شود؛ مثل اینکه طلب کند در حالی که ضارباً برجله علی الارض و محرکاً راسه و یده. ولی اگر طلب کند با مقارنات ضعیف مثل اینکه بگوید این کار را انجام بده ولی اگر هم انجام ندادی لا جناح علیک. این قول مرحوم آقای بروجردی را نمی توان از مصادیق قول پنجم دانست. زیرا همانطور که گفته شد در قول پنجم یک طرف قید دارد نه دو طرف و حال آنکه در قول مرحوم آقای بروجردی هر دو طرف باید قید داشته باشند. لذا قول مرحوم اقا بروجردی را باید به همان قول دوم ملحق کرد که اختلاف در شدت و ضعف بود ولی نه شدت و ضعف در امر اعتباری بلکه شدت و ضعف در مقارنات.

نسبت به قول پنجم هم مناقشه می شود که به مقتضای ارتکاز و به حسب ما نجده بالوجدان ذات طلب به نحو مطلق، دلالت بر وجوب نمی کند. هرچند استحباب طلب مع الترخیص فی الترتک است و استفاده ندب نیاز به قید ترخیص فی الترتک دارد اما نه اینکه اگر طلب بلاقید باشد استفاده وجوب کنیم و بفهمیم طلب وجوبی است بلکه همانطور که برای فهم استحباب به عنوان حصه خاصه ای از طلب، احتیاج به قرینه داریم، برای فهم وجوب هم نیاز به قرینه داریم و مجرد طلب فعل بدون قید، موضوع حکم عقل به الزام نیست تا مرحوم آقای تبریزی بفرمایند همین مقدار که مولی طلب کند عقل حکم به لزوم موافقت و استحقاق عقاب در صورت مخالفت می کند.

بله در مورد ماده امر ممکن است کسی بگوید اختصاص به طلب وجوبی دارد اما نسبت به طلب نمی شود گفت ذات طلب به تنهایی و در فرض اطلاق، به معنای وجوب است.

قول ششم؛ مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی قائل شده اند که وجوب و استحباب امر جعلی و مجعول شرعی نیست تا به اعتبار شرعی وجوب یا استحباب ثابت شود بلکه وجوب و استحباب حکم عقل است؛ گاهی عقل حکم به لزوم اتیان عمل و استحقاق عقوبت در صورت مخالفت می کند که از آن وجوب انتزاع می شود و گاهی حکم به لزوم اتیان عمل و استحقاق عقوبت در صورت مخالفت نمی کند که از آن انتزاع استحباب می شود. البته هر دو بزرگوار قبول دارند که در مواردی که وجوب و استحباب تحقق پیدا می کند، یک امر جعلی و اعتباری هم از ناحیه شارع تحقق پیدا کرده است، ولی می فرمایند که وجوب آن امر جعلی و اعتباری نیست بلکه وجوب چیز دیگری در طول این اعتبار است که همان حکم عقل می باشد.

با وجود این نقطه مشترک، مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی از جهتی نیز با هم اختلاف دارند. زیرا به نظر مرحوم نایینی، آن امر اعتباری که موضوع حکم عقل می شود، طلب و بعثی است که با اعتبار ایجاد شده است اما به نظر مرحوم آقای خویی، شارع در موارد وجوب، فقط چیزی را بر ذمه مکلف اعتبار و این اعتبارش را ابراز می کند. اعتبار چیزی بر ذمه عبد و ابراز آن، موضوع حکم عقل به وجوب است. این اختلاف هم به اختلاف در حقیقت انشاء بر می گردد. در نظر مرحوم نایینی حقیقت انشاء وفاقاً للمشهور

ایجاد معنای انشائی به وجود اعتباری و انشائی است اما به نظر مرحوم آقای خویی حقیقت انشاء ایجاد نیست بلکه مجرد اعتبار و ابراز اعتبار است که در موارد طلب، اعتبار فعل بر ذمه عبد می باشد که اگر ترخیص در ترک آن فعل نداده باشد، موضوع برای حکم عقل به لزوم طاعت و استحقاق عقوبت در صورت مخالفت می شود.

در این قول ششم همانطور که گفته شد یک جهت اشتراک و یک جهت اختلاف وجود دارد. نسبت به جهت اشتراک که وجوب را امر جعلی نمی دانند بلکه حکم عقل می دانند اشکالاتی وجود دارد.

اشکال اول؛ اصل این مطلب که عقل در موارد طلب فعل، حکم به لزوم اتیان می کند اگر ترخیص در ترک نباشد و اگر ترخیص داده باشد، چنین حکمی نمی کند، جای انکار ندارد؛ چنانکه در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است که "لا اظن ان احدا لا يلتزم بحکم العقل فی موارد طلب الفعل و ایجابہ علی المکلف". بحث در این است که این حکم عقلی به لزوم اتیان، آیا به ملاحظه لزومی بودن طلب است یعنی چون طلب لزومی بوده عقل حکم کرده است یا با قطع نظر از لزومی بودن طلب، ذات طلب بدون ترخیص در ترک اقتضای این حکم عقل را دارد. اشکال سایر محققین این است که حکم عقل در صورتی است که در مرحله قبل، طلب وجوبی و در حد الزام وجود داشته باشد. به عبارت دیگر با قطع نظر از حکم عقل و صرفاً به لحاظ مجعول شرعی که مقدمه حکم عقل است، طلب قابل تقسیم به وجوب و استحباب است و در مورد قسم وجوبی طلب، عقل حکم به لزوم اتیان و استحقاق عقوبت در صورت مخالفت می کند نه اینکه با قطع نظر از حکم عقل

طلب وجوبی وجود نداشته باشد. دلیل بر این ادعا هم ارتکاز و وجدان است. به حسب آنچه از معنای طلب می فهمیم و ظاهر از کلمه طلب در خطابات است، طلب فی حد نفسه با قطع نظر از حکم عقل، قابلیت این تقسیم را دارد. لذا وجوب، طلب خاصی خواهد بود که در آن جهت الزام گنجانده شده است، بر خلاف استحباب که طلب ترجیحی و بدون الزام است. حکم عقل به لزوم و عدم امتثال در مرحله بعد از این تقسیم است نه اینکه تقسیم از خود حکم عقل به وجود آمده باشد و در مرحله جعل، این تقسیم وجود نداشته باشد. لذا آنچه از وجوب و از مرادف های وجوب مثل کتب و یا الزم ... به حسب ارتکاز می یابیم این است که معنای لفظ، امری است که قابل جعل و اعتبار است. تقسیم به وجوب و استحباب در مرحله قبل از حکم عقل می باشد و بر هر دو طرف عنوان طلب قابل صدق است. وجوب آن قسمی از طلب خواهد بود که همراه با الزام است.

یک شنبه ۴۰۱/۲/۱۸

جلسه ۱۱۰

قول ششم در فرق بین وجوب و استحباب، مختار مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی بود که وجوب را حکم عقل می دانستند نه امر جعلی و اعتباری. البته این حکم عقل در موردی ثابت بود که اعتبار و جعلی از ناحیه شارع وجود داشته باشد. مرحوم نایینی امر اعتباری موضوع حکم عقل را طلب ایجاد شده به وجود اعتباری می دانست و مرحوم آقای خویی اعتبار فعل بر ذمه به همراه ابراز آن.

اشکال اولی که در جلسه گذشته نسبت به جهت مشترک بین مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی مطرح شد این بود که اصل این مطلب که در موارد طلب و ایجاب، عقل حکم به لزوم امتثال و استحقاق عقوبت عند المخالفه می کند جای انکار نیست بلکه بحث در این است که آیا حقیقت وجوب همین حکم عقل است یا این حکم عقل در مرتبه متاخر از اعتبار وجوب یا استحباب است. بالوجدان اینطور نیست که حقیقت وجوب با همین حکم عقلی درست شود بلکه این حکم در جایی ثابت است که در مرتبه قبل، امر اعتبار شده از سنخ طلب شدید و طلب اکید باشد. به عبارت دیگر با قطع نظر از این حکم عقلی به لزوم امتثال، طلب قابل تقسیم به وجوبی و استحبابی است و این حکم عقل در مورد طلب وجوبی است نه اینکه با اصل طلب بدون ترخیص در ترک، این حکم عقلی ثابت شود بلکه در جایی ثابت می شود که طلب اعتبار شده، از سنخ طلب اکید و وجوبی باشد.

اشکال دوم؛ اگر مجرد عدم وجود ترخیص در ترک در مورد طلب باعث انتزاع وجوب و موجب حکم عقل به لزوم موافقت بشود، در مواردی که از شارع طلبی رسیده و هم احتمال می دهیم که طلب وجوبی باشد و هم احتمال می دهیم که استحبابی باشد، بر اساس مختار شما باید حکم به لزوم شود و آثار حکم وجوبی مترتب گردد. مثلاً اگر در نماز جماعت در جایی که ماموم یک رکعت از امام عقب تر است، امر به تجافی در رکعت دوم نماز جماعت شود و معلوم نباشد این امر لزومی است یا استحبابی یا نسبت به جلسه استراحت در رکعت اول یا رکعت سوم نمازهای چهاررکعتی امر مردد بین امر وجوبی و استحبابی شود، در این موارد چون ترخیص ثابت نشده، بر اساس مبنای شما باید حکم به

وجوب کرد و حال آنکه در بحث برائت بیان شده که یکی از موارد جریان برائت، اجمال خطاب است و همانطور که در موارد فقدان نص وقتی شک در حکم می کنیم مجرای برائت است، در مورد اجمال نص هم باید حکم به برائت کرد.^۱

ممکن است از این اشکال جواب داده شود که هرچند در موارد اجمال نص وقتی شک در حکم می کنیم برائت جاری می شود، اما بر اساس نظر مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی مواردی که امر به فعل و طلب فعل شده است از موارد اجمال نص نیست. زیرا به حسب آنچه مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی فرموده اند مدلول لفظ و آنچه از ناحیه شارع اعتبار شده، اصل طلب است و اجمالی نیز در آن نیست. اینکه تردید داریم حکم ثابت وجوب است یا استحباب، به خاطر شک و تردید در مدلول لفظی نص نیست تا مجمل شود. لذا نمی شود به عنوان نقض به مرحوم آقای خویی و مرحوم نایینی مطرح کرد.

اشکال سوم که در کلام مرحوم آقای صدر به عنوان اشکال اول به مبنای مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی مطرح شده و در حقیقت اشکال حلّی حساب می شود این است که برای حکم عقل به لزوم امتثال، مجرد صدور طلب مع عدم الاقتران بالترخیص فی الترتک کافی نیست. زیرا اگر فرض کنیم که مولی بدون اینکه ترخیص در ترک بدهد، فعلی را از عبدش طلب می کند، ولی عبد علم پیدا می کند که این طلب مولی ناشی از ملاک غیر لزومی است یا به تعبیر مرحوم آقای صدر علم پیدا می کند که غرض مولی به نحوی است

^۱ - آراؤنا ۵۷/۱

که فوات این فعل، موجب اذیت او نمی شود، اگر عبد چنین علمی پیدا کند دیگر عقل حکم به لزوم امتثال نمی کند. اینکه در این موارد با اینکه طلب وجود دارد و ترخیص در ترک هم نیست، اما عقل حکم به لزوم اتیان نمی کند، نشان می دهد که وجوب عقلی موضوعش مجرد طلب بدون ترخیص در ترک، نیست بلکه موضوعش طلب ناشی از غرض لزومی است. یعنی در مرحله قبل باید طلب خاصی صادر شده باشد تا عقل حکم به لزوم اتیان کند و اینکه طلب لزومی است یا غیر لزومی، کاشفی ندارد مگر دلیل لفظی. پس ابتدا باید این خصوصیات در دلیل لفظی تعین پیدا کند تا عقل حکم به لزوم کند.

جواب این اشکال این است که بر اساس فرمایشات مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی، وجوب عقلی، در جایی است که طلب از ناحیه مولی صادر شده باشد و ترخیص در ترک نیامده باشد، ولی مقصود از ترخیص در ترک، خصوص ترخیص در ترک جعلی که به خطاب شارع رسیده باشد نیست بلکه مقصود از عدم ترخیص در ترک این است که از ناحیه شارع ترخیص و رضایت در ترک وجود نداشته باشد. حال این رضایت به ترک گاهی از راه دلیل لفظی کشف می شود و گاهی نیز به علم خارجی و با توجه به خصوصیت مورد معلوم می شود که مولی غرض لزومی ندارد. علم به ضعف ملاک کاشف از این است که مولی لا یتاذی بترکه. حتی گاهی شاید دلیل اثباتی بگونه ای باشد که نشان دهد اتیان فعل لزوم دارد اما علم خارجی به ضعف ملاک و عدم غرض لزومی مانع حکم عقل می شود. در بعضی از روایات است که ملعون من اکل وحده یا نام وحده یا سافر وحده که از تعابیر بیان حرمت است ولی کسی فتوا به حرمت نمی دهد به خاطر علم

خارجی. در محل بحث هم اگر فرموده اند که طلب بدون ترخیص در ترک موضوع حکم عقل است یعنی طلبی که در کنارش رضای مولی به ترک و عدم تاذی به ترک در بین نباشد. در این نقض وارد شده، ولو ترخیص در ترک شرعی و جعلی از ناحیه شارع وجود ندارد اما علم به رضای شارع به ترک وجود دارد و همین مقدار برای اثبات ترخیص کافی است.

اشکال چهارم؛ این اشکال نیز در کلام مرحوم آقای صدر به عنوان اشکال نقضی آمده است. اشکال این است که بر قول ششم، آثار و نتایجی مترتب است که التزام به آنها فقہیا ممکن نیست و مستلزم منهج جدیدی در فقه می باشد. ایشان مواردی را به عنوان نقض مطرح کرده اند.

نقض اول؛ لازمه مبنای مرحوم نایینی این است که اگر مقترن با دلیلی که دلالت بر وجوب می کند، دلیل عامی داشته باشیم که دلالت بر اباحه و ترخیص کند، باید از دلالت امر بر وجوب رفع ید شود. مثلاً اگر گفته شود اکرم الفقیه که دال بر وجوب است و نیز گفته شود لا باس بترک اکرام العالم که نسبت به دلیل اول اعم مطلق است و دلالت بر ترخیص هم می کند، بر اساس مبنای مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی باید حکم به عدم وجوب و استحباب اکرام فقیه شود و حال آنکه ارتکاز عرفی و مشی فقہی در امثال این موارد، اخذ به ظهور دلیل خاص و فتوا به وجوب اکرام فقیه است. یعنی از موارد تعارض غیر مستقر بین الدلیلین حساب می شود و دلیل خاص، قرینه بر تخصیص دلیل عام قرار می گیرد. اما بر اساس مبنای مختار شما اصلاً تنافی حتی به صورت تعارض غیر

مستقر هم وجود ندارد. چراکه مرحوم آقای خویی و مرحوم نایینی وجوب را حکم عقل می دانند نه مدلول لفظ و لذا بین دو مدلول به حسب مفاد حتی تنافی بدوی نیز نمی بینند. زیرا دلیل لفظی فقط متکفل بیان اصل طلب است و دلیل لا باس هم ترخیص در ترک را ثابت می کند و اصل طلب با ترخیص در ترک منافات ندارد. تنافی فقط بین حکم عقل با دلیل دال بر ترخیص است و چون حکم عقل حکم معلق بر عدم ترخیص در ترک است، دلیل عام که دلالت بر ترخیص می کند وارد بر آن می شود و باعث می گردد موضوع حکم عقل برداشته شود.

در بحوث ادامه داده اند که اگر کسی در جواب از اشکال، بگوید که مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی که می گویند ترخیص در ترک در صورتی می تواند موضوع حکم عقل را بر دارد که ترخیص خاص باشد یعنی ترخیص در ترکی که در جمع عرفی بین خطابین بتواند بر دلیل وجوب مقدم شود و اگر طلب دال بر وجوب بود لفظاً، ترخیص بر آن مقدم می شد و حال آنکه در مثال نقض، ترخیصی که وجود دارد ترخیص به دلیل عام است و نمی تواند موضوع حکم عقل به لزوم امتثال را بر دارد، این ادعا نوعی تحکم و ادعای بدون اساس و ملاک است. آن مقدار که ثابت است رفع موضوع حکم عقل با ترخیص در ترک است ولو این ترخیص در ترک به دلیل عام ثابت شده باشد که در اینجا هم وجود دارد.

به نظر می رسد این نقض وارد نباشد. همانطور که بعضی الاعلام در کتاب مباحث اصولیه^۱ خود گفته اند، ولو حکم عقل به لزوم امتثال حکم معلق بر عدم ترخیص در ترک است ولی معلق علیه ترخیص در ترکی است که در اطار قرینه وارد شده باشد به گونه ای که عرف ترخیص در ترک را قرینه بر نوع طلب حساب کند. در صورت وجود چنین قرینه ای دیگر نمی شود طلب را حمل بر وجوب کرد. اما اگر ترخیص در ترک در اطار قرینه نباشد مثل اینکه در قالب دلیل عام قرار بگیرد که دیگر قرینیت پیدا نمی کند، مانع از حکم عقل به لزوم امتثال نمی شود. لذا در همین مثال اکرم الفقیه که به عنوان نقض ذکر شده، مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی می توانند موافق با ارتکاز عرفی ملتزم به وجوب اکرام فقیه شوند.

برای تکمیل جواب گفته می شود که حکم عقل به لزوم امتثال معلق بر ترخیص در ترک است اما اینکه چه ترخیص در ترکی به عنوان معلق علیه اخذ شده، مبتنی بر این است که نکته و مناط این تعلیق را ملاحظه کنیم و نکته تعلیق این است که با وجود ترخیص، معلوم می شود طلب مولی در حدی نیست که به تعبیر خود مرحوم آقای صدر مولی یتاذی بترکه. ترخیص در ترک در حقیقت کشف می کند که مولی لا یهتّم بطلبه به گونه ای که لا یرضی بترک الفعل. وقتی نکته تعلیق قرینیت و کاشفیت ترخیص در ترک نسبت به نوع طلب بود، در جایی ترخیص در ترک رافع موضوع حکم عقل می شود که این قرینیت وجود داشته باشد؛ در جایی که ترخیص در ترک به دلیل خاص ثابت شده

^۱ - المباحث الاصولیه ۳۲/۳

باشد این قرینیت وجود دارد اما اگر ترخیص در ترک در قالب دلیل عام وارد شده باشد، نسبت به طلب وارد در دلیل خاص که فقیه باشد قرینیت نخواهد داشت. زیرا ترخیص در دلیل عام قرینیت برای طلب خاص ندارد. وقتی ترخیص در ترکی که قرینیت داشته باشد ثابت نشد، حکم عقل موضوعش ثابت می شود و عقل حکم به لزوم اتیان می کند. بنابراین بر اساس فرمایش مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی باید حکم به وجوب شود.

با این توضیح روشن می شود که آنچه مرحوم آقای صدر در ادامه نقض اول فرموده اند صحیح نیست و ادعای این که (ترخیص در ترکی که رافع موضوع حکم عقل است هر ترخیص در ترک نیست، بلکه نوع خاصی از ترخیص در ترک است) ادعای جزافی نیست بلکه بر اساس ضابطه و میزان است زیرا بر اساس نکته تعلیق هر ترخیص در ترکی نمی تواند رافع موضوع حکم عقل باشد.

دوشنبه ۴۰۱/۲/۱۹

جلسه ۱۱۱

نقض دومی که مرحوم آقای صدر به مختار مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی وارد کرده اند این است که اگر امری از مولی صادر شود که قرینه متصل مبنی بر ترخیص در ترک در مورد آن وجود ندارد ولی احتمال ترخیص در ترک به نحو منفصل را می دهیم، در این موارد بر اساس مشی فقهی باید حکم به وجوب شود اما بنابر مسلک شما نمی توان حکم به وجوب کرد. زیرا بنابر مسلک شما حکم عقل به لزوم اتیان، معلق بر عدم

ورود ترخیص من ناحیه الشارع است و معلق علیه یا عدم ترخیص در ترک به صورت متصل به خطاب است و یا عدم ترخیص در ترک چه متصل و چه منفصل از خطاب و یا عدم احراز و علم به ترخیص در ترک است که هیچ یک از این سه احتمال قابل التزام نیست. زیرا اگر معلق علیه عدم ترخیص متصل باشد لازمه اش این است که چنانچه متصل به خطاب ترخیصی نیاید، باید حسب فرض عقل حکم به لزوم اتیان کند و اگر حکم عقلی ثابت شود، وجود چنین حکم عقلی مانع از صدور ترخیص به صورت منفصل از خطاب می شود. چون صدور ترخیص به صورت منفصل منافات با حکم عقل به لزوم اتیان دارد و وقتی منافات داشت صدور ترخیص نیز ممتنع خواهد شد و امتناع صدور ترخیص منفصل واضح البطلان است. زیرا موارد بسیاری داریم که ترخیص در ترک در اوامر شرعیه به صورت منفصل وارد شده است.

اگر هم بر اساس احتمال دوم معلق علیه عدم ترخیص در ترک اعم از منفصل و متصل باشد باز هم قابل التزام نیست. زیرا لازمه اش این است که اگر ما متصل به خطاب امر ترخیصی ندیدیم و شک کردیم که آیا ترخیص به صورت منفصل می آید یا خیر، نتوانیم حکم به وجوب کنیم. چون حکم عقل منوط به عدم ترخیص ولو منفصل است و ما احتمال می دهیم که ترخیص منفصل بیاید. این در حالی است که نمی شود ملتزم شد در صورت احتمال ترخیص منفصل، عقل حکم به وجوب نداشته باشد.

احتمال سوم که عدم علم و احراز ترخیص شارع ولو منفصلاً است خروج از محل کلام به حساب می آید. زیرا مورد بحث وجوب واقعی است که مشترک بین عالم و جاهل است

نه وجوب منجز و وجوب ظاهری که مختص به عالمین می باشد. معلق کردن وجوب بر عدم احراز باعث می شود که وجوب حکم ظاهری شود و حال آنکه محل بحث وجوب واقعی است.

نسبت به این نقض هم ممکن است جواب داده شود که مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی حکم عقل را معلق بر عدم ترخیص می دانند و در میان این احتمالات سه گانه می توانند به احتمال سوم ملتزم شوند؛ یعنی حکم عقل را معلق بر عدم احراز ترخیص در ترک من قبل المولی بدانند و خروج از محل کلام هم لازم نمی آید. زیرا بر اساس مبنای مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی، وجوب از احکام واقعی شرعیه نیست تا مشترک بین عالم و جاهل باشد بلکه حکم عقل در مورد اعتبارات شرعیه است و می تواند در جایی باشد که امر و طلبی از ناحیه شارع صادر شده باشد و احراز ترخیص هم نشده باشد. این نیز خروج از محل بحث نمی شود.

در تعلیقه بحوث علاوه بر این دو نقض، نقض های دیگری مطرح شده است که به خاطر احتراز از تطویل مطرح نمی شود.

بنابراین جهت مشترک بین مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی در قول ششم، به خاطر اشکال اول تمام نبود. زیرا خود وجوب و استحباب قابل جعل و اعتبار هستند و اعتبار آنها ثبوتاً محذوری ندارد و اثباتاً هم با توجه به ارتکاز، آنچه در مورد افعال اعتبار می شود و از ادله فهمیده می شود همین وجوب و استحباب است. یعنی مدالیل الفاظ در بیان واجبات

و مستحبات همین اعتبار وجوب و استحباب است و در مرتبه متقدم بر حکم عقل، طلب تقسیم به وجوب و استحباب می شود نه اینکه اعتبار به وجوب تعلق نگرفته باشد و فقط در حکم عقل که مرتبه متاخر از حکم شرعی است بخواهد تحقق پیدا کند.

اما وجه اختلاف بین مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی (که مرحوم نایینی اعتبار را که موضوع حکم عقل بود، ایجاد طلب و بحث اعتباری گرفتند و مرحوم آقای خویی جعل الفعل فی ذمه المکلف و ابراز آن دانستند)، همانطور که اشاره شد منشأ این اختلاف به اختلاف در حقیقت انشاء بر می گردد. زیرا مرحوم آقای خویی قائل هستند که نمی شود حقیقت انشاء ایجاد معنا باشد. چراکه مقصود مشهور از ایجاد معنی در موارد انشاء، یا این است که معنا به وجود حقیقی و تکوینی ایجاد می شود یا به وجود اعتباری و فرضی. اگر بگویید معنا به وجود حقیقی ایجاد می شود بطلانش واضح است. زیرا وجودات تکوینی و حقیقیه اسباب و علل خاصه ای دارند که با آنها محقق می شوند و لفظ از این علل و اسباب نیست. اگر هم مقصود ایجاد معنا به وجود اعتباری و فرضی باشد، اشکالش این است که برای تحقق امر اعتباری و وجود اعتباری، نفس تصور و اعتبار در نفس برای محقق شدن وجود اعتباری کافی است و نیاز به لفظ ندارد سواء کان هناك لفظ یتلفظ به ام لم یکن . لذا حقیقت انشاء ایجاد المعنی نیست. بلکه باید حقیقت انشاء را اعتبار امر نفسانی توسط معتبر و ابراز آن دانست. شأن لفظ در حد ابراز اعتبار است و الا وجود اعتباری با خود همان اعتبار و فرض محقق می شود و لفظ مقومیتی برای اعتبار ندارد. در محل بحث هم مرحوم آقای خویی فرموده اند انشائی که در مورد وجوب تحقق پیدا می

کند این است که مولی اعتبار می کند که فعل خاص بر ذمه عبد قرار بگیرد و همین امر اعتبار شده را ابراز می کند. انشائی که موضوع حکم عقل است اعتبار فعل بر ذمه عبد و ابراز آن می باشد. اگر اعتبار و ابراز مقترن به ترخیص در ترک نباشد عقل حکم به لزوم اتیان کند. کما اینکه در حرمت هم انشائی که موضوع حکم عقل را محقق می کند، اعتبار حرمان و محرومیت عبد از فعل است.

همانطور که در بحث انشاء و خبر گفته شده، فرمایش مرحوم نایینی که موافق با نظر مشهور است، نظر صحیح و تامی می باشد. کلام مرحوم آقای خویی هم از نظر کبروی در مقابل آنچه مشهور گفته اند جای اشکال دارد و هم از نظر تطبیق بر محل بحث یعنی فرق بین وجوب و استحباب، مواجه با اشکال است.

از نظر کبروی در بحث حقیقت انشاء و خبر، در جواب از اشکال مرحوم آقای خویی گفته شد که مقصود مشهور از اینکه در موارد انشاء معنا وجود پیدا می کند و انشاء ایجاد المعنی باللفظ است، ایجاد به وجود حقیقی و تکوینی نیست تا اشکال کنید وجودات تکوینی اسباب و علل خاصه ای دارند که لفظ از آنها نیست، بلکه مقصود آنها این است که در موارد انشاء معنا به وجود انشائی و اعتباری و فرضی در مقابل وجود تکوینی ایجاد می شود. اما آقای خویی اشکال کردند که وجود اعتباری برای تحقق نیاز به لفظ ندارد و مجرد فرض کافی است. ولی جواب اشکال این است که هرچند در امور اعتباریه چه اعتباریاتی که موضوع آثار قانونی می باشند یعنی عقود و ایقاعات و چه اعتباریاتی مثل ترجیح و تمنی و ... که موضوع آثار قانونی نیستند، معنای اعتباری به ملاحظه ذات آن

برای تحقق نیاز به لفظ ندارد ولی به خاطر علت قرار دادی لفظ مقوم شده است. زیرا به حسب نظر عقلاء امور اعتباریه حتی در صورتی محقق می شوند که مبرز برای آنها وجود داشته باشد. و الا اگر کسی هزار بار در نفس خودش تصور و اعتبار کند تا وقتی که به لفظ در نیاورده است معنای اعتباری در عالم اعتبار تحقق پیدا نمی کند و حتی به تعبیر مرحوم آقای تبریزی پیش خود معتبر هم تحقق پیدا نمی کند. لذا اگر مشهور می گویند انشاء ایجاد المعنی باللفظ است، به این خاطر است که اگر لفظ در میان نباشد معنای اعتباری در عالم اعتبار تحقق پیدا نمی کند حتی به نظر خود معتبر.

چهارشنبه ۴۰۱/۲/۲۱

جلسه ۱۱۲

گفته شد که در جهت افتراق فرمایش مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی، مختار مرحوم نایینی صحیح است و بیان مرحوم آقای خویی مبنی بر اینکه امر اعتباری موضوع حکم عقل، اعتبار و ابراز اعتبار است مواجه با اشکالاتی می باشد که اشکال کبروی این فرمایش بیان شد.

در جهت صغروی و تطبیق کبرا بر محل بحث یعنی فرق بین وجوب و استحباب نیز مرحوم آقای خویی فرمودند که مولی فعل را بر ذمه عبد اعتبار می کند و ان را ابراز می کند. اگر این اعتبار الفعل علی عهدة المکلف مقترن به ترخیص در ترک نباشد عقل حکم به لزوم اتیان می کند و وجوب انتزاع می شود.

مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که وجدان شهادت بر خلاف این نظر می دهد. زیرا بالوجدان ما در موارد استعمال لفظ در جایی که حکم وجوب است و جایی که استحباب است در مفاد لفظ تفاوت نمی بینیم و چون در موارد استحباب، یقیناً اعتبار فعل بر عهده عبد نشده است، نمی توانیم ملتزم شویم که در موارد وجوب ما هو المعتبر و المنشأ اعتبار الفعل بر عهده مکلف است.

اینکه در مورد ندب فرموده اند بالوجدان اعتبار فعل بر عهده عبد نشده است، دو احتمال دارد. احتمال اول که از سابق از فرمایشات ایشان در ذهن می باشد این است که اصلاً در موارد ندب اعتبار فعل بر عهده معنا ندارد و قابل تحقق نیست. زیرا در مورد ندب فرض این است که مولی ترخیص در ترک داده است و ترخیص در ترک جمع نمی شود با اینکه فعل بر ذمه تو است و تو نسبت به این فعل مدیون هستی. اگر مقصود این احتمال باشد، فرمایش ایشان قابل مناقشه است. زیرا در موارد ندب هم اعتبار فعل بر عهده معنا دارد. چون در مورد حقوق غیر الزامی مثل حق پدر بر فرزند یا فرزند بر پدر اعتبار حق شده است. مثلاً در مورد حق والد بر ولد در ادله آمده است که "ان لا یسمیه باسمه" یعنی فرزند پدر را به اسم صدا نزنند. با اینکه این کار واجب نیست اما تعبیر حق بکار رفته است. یا در صحیح زراره در جایی که برای شخصی اسباب متعددی از غسل به وجود آمده است، تعبیر صحیح زراره این است که إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءً غسلک ذلک للجنابة و الجمعة و عرفة و النحر و الحلق و الذبح و الزيارة و إذا اجتمعت علیک حقوق

أجزاء عنك غسل واحد .^۱ در این روایت نسبت به اغسالی که نوعاً مستحب می باشند تعبیر حقوق شده است و حق یعنی به عهده شخص می باشد. بنابراین تعبیر به حق و عهده در مستحبات معنا دارد. اما احتمال دیگری هست که فرمایش مرحوم آقای تبریزی را توجیه می کند و آن اینکه ولو در مورد مستحبات اعتبار فعل بر عهده ممکن است اما در متفاهم عرفی از مستحبات واضح است که چیزی بر عهده شخص قرار نگرفته است. چون در مورد مستحبات واضح است که چیزی بر عهده کسی نمی آید و از طرفی هم بین مدلول لفظ در مورد مستحبات و واجبات اختلاف نیست، معلوم می شود که در مورد وجوب هم ما هو المعتبر اعتبار الفعل فی ذمه المكلف نیست.

بنابراین قول صحیح در فرق بین وجوب و استحباب قول دوم یعنی مختار مرحوم اخوند است که اختلاف بین وجوب و استحباب را اختلاف من حیث الشدث و الضعف دانست. یعنی وجوب طلب اعتباری شدید و استحباب هم طلب اعتباری ضعیف البته به لحاظ معتبر نه اعتبار تا اشکال ثبوتی مرحوم آقای بروجردی لازم بیاید و از لحاظ مقام اثبات هم موافق با وجدان و ارتکاز می باشد.

مطلب دوم؛ آیا ماده امر دلالت بر مطلق طلب دارد یا خصوص طلب وجوبی

مورد بحث در این مطلب اصل دلالت ماده امر بر طلب وجوبی است نه خصوص دلالت وضعی و کیفیت دلالت ماده امر در مطلب سوم بررسی می شود.

^۱ - وسائل الشیعة ۲/۲۶۱

برای جواب از این سوال به آنچه در توضیح کلام مرحوم اخوند در جهت ثالثه گفته شد و مطالبی که در ذیل کلام ایشان بیان شد بر می‌گردیم. مرحوم اخوند فرموده بودند بعید نیست که مفاد لفظ امر خصوص طلب وجوبی باشد و برای اثبات آن یک دلیل و چهار موید ذکر کردند. علاوه بر آنها مرحوم آقای تبریزی هم وجه دیگری که صحت سلب باشد را اضافه کردند که در مجموع شش وجه برای اثبات دلالت ماده امر بر وجوب مطرح شد.

وجه اول که متبادر بود وجه تامی بود. از استعمال ماده امر آنچه به ذهن می‌آید خصوص طلب وجوبی است. در فرمایشات مرحوم آقای تبریزی توضیح داده شد که لفظ امر مترادف با فرمان است و همانطور که اگر فرمان در فارسی بکار رود متبادر از آن خصوص طلب وجوبی است و با استحباب سازگاری ندارد، متبادر از ماده امر هم خصوص طلب وجوبی است.

چهار وجه دیگری که در کلام خود اخوند به عنوان موید ذکر شده بود استدلال به آنها محل اشکال بود سه وجه (وجه دوم تا وجه چهارم) فی نفسه تام نبودند ، اما وجه پنجم مرحوم اخوند وجه پنجم را صحت احتجاج بر عبد و مواخذه او به مجرد مخالفت با امر مولی بیان کردند. هرچند در ذیل کلام مرحوم اخوند گفته شد که این وجه دلیل حساب نمی‌شود و در حدّ موید است. زیرا ممکن است کسی بگوید که اگرچه از صحت مواخذه معلوم می‌شود که دلالت بر وجوب دارد اما امکان دارد دلالت بر وجوب به خاطر اطلاق و مقدمات حکمت باشد نه دلالت وضعی که اشکال صاحب فصول باشد. ولی با این وجود اگر کیفیت دلالت هم مورد مناقشه قرار بگیرد اما اینکه ما هو الثابت در موارد استعمال

ماده امر وجوب است نه استحباب مورد مناقشه نبود. لذا این وجه نیز در مطلب دوم می تواند به عنوان دلیل قرار بگیرد.

وجه ششم هم که صحت سلب باشد در اینجا بکار می آید. زیرا با توجه به اینکه امر در لغت عرب، مرادف با فرمان در فارسی است، و همانطور که در لغت فارسی اگر کلمه فرمان را بکار ببرند نسبت به طلب ندبی صحت سلب دارد ماده امر هم از طلب ندبی صحت سلب دارد، این امر ثابت می کند که در موارد بکار رفتن ماده امر نیز ما هو الثابت خصوص طلب وجوبی است نه جامع بین طلب وجوبی و استحبابی. البته مورد بحث، ماده امر است والا ممکن است کسی ملتزم شود که صیغه امر در موارد ندب هم به نحو حقیقت استعمال می شود و مستعمل فیه جامع بین ندب و وجوب است. مرحوم آقای تبریزی هم بین ماده امر و صیغه امر تفصیل داده اند و در خصوص ماده امر قائل به دلالتش بر خصوص وجوب شده اند نه صیغه امر.

بنابراین اصل ثبوت وجوب و دلالت بر وجوب در مطلب ثانی تمام است و دلیلش نیز همین سه وجه است.

مطلب سوم؛ کیفیت دلالت ماده امر بر وجوب

آیا ماده امر به دلالت وضعیه دلالت بر وجوب دارد یعنی طلب وجوبی موضوع له ماده امر است یا استفاده وجوب با استناد به وضع نیست بلکه مستند به اطلاق و مقدمات حکمت است که از آن تعبیر به دلالت اطلاقیه می شود یا ماده امر ظهور انصرافی در

وجوب دارد مثل سایر موارد انصراف که موضوع له لفظ طبیعت و جامع است ولی لفظ وضع شده برای طبیعت، در مقام استعمال انصراف به حصه خاصی دارد، نظیر انصراف لفظ حیوان عند الاطلاق به خصوص غیر انسان یا استفاده وجوب از ماده امر به حکم عقل است نه به دلالت لفظیه، وجوه واقوال مطرح شده در این مطلب چهار قول هستند.

قول اول یعنی دلالت وضعیه، مختار مرحوم اخوند است که مرحوم آقای تبریزی هم اختیار کرده اند.

قول دوم هم که دلالت اطلاقی باشد مختار مرحوم عراقی است.

قول سوم که دلالت انصرافی باشد در میان بعضی از محققین و علماء شایع بوده و هرچند قائل مشخصی برای آن وجود ندارد اما در تقریرات میرزای شیرازی مطرح شده و به صورت مفصل وجه انصراف توضیح داده شده است.

قول چهارم هم که مختار مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی است.

قول اول که مختار اخوند و مرحوم آقای تبریزی است، دلیلش در همان وجوهی که قبلاً گفته شده آمده است. در میان وجوه شش گانه وجه اول که تبادر و انسباق باشد و وجه ششم که صحت سلب باشد اثبات این قول را می کند.

در قول دوم مرحوم عراقی قائل شده اند که دلالت امر بر طلب وجوبی به اطلاق و مقدمات حکمت است؛ یعنی موضوع له کلمه امر مطلق طلب است منتها اگر استعمال شود

و مولی با ترخیص در ترک قرینه ای بر خلاف نگذارد، کشف می کند طلبی که در اینجا بیان شده به نحو طلب وجوبی است نه استحبابی.

شنبه ۴۰۱/۲/۲۴

جلسه ۱۱۳

در کیفیت دلالت ماده امر بر طلب وجوبی چهار قول نقل شد. قول اول که مختار مرحوم آخوند و عده ای دیگر از محققین بود مطرح گشت.

در قول دوم محقق عراقی فرمودند که دلالت بر وجوب به اطلاق و مقدمات حکمت است. این قول دارای تقاریب مختلفی است. دو تقریب در کلام خود محقق عراقی ذکر شده و تقریب سومی هم در بحوث آمده است.

تقریب اول: محقق عراقی فرموده است که طلب و اراده دو قسم دارد. یک قسم، طلب و اراده شدید است که در واجبات وجود دارد و یک قسم هم طلب و اراده ضعیف که در مستحبات است. چون در قسم اول یعنی طلب و اراده شدید، تحدیدی وجود ندارد بلکه همانطور که در بیان آقای صدر آمده است ما به الامتیاز آن از طلب ضعیف عین ما به الاشتراک آن با طلب ضعیف است و علاوه بر نفس اراده مولی هیچ چیز دیگری در آن وارد نمی شود، این قسم از طلب قیدی ندارد ولی در قسم دوم که طلب ضعیف و اراده ضعیف است جهت ضعف باعث می شود که اراده مولی دارای حدّ شود و در نتیجه نیازمند قید می گردد. وقتی دو نوع از طلب و اراده وجود داشت که یک حصه بلاقید بود و

دیگری مع القید، مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت در جایی که متکلم در مقام بیان باشد این است که در صدد بیان همان حصه ای است که قید ندارد یعنی طلب شدید. چون بیان طلب استحبابی غیر از بیان اصل طلب به واسطه ماده امر، احتیاج به موونه زائده یعنی بیان قید نیز داشت. در نتیجه اطلاق کلام متکلم اقتضا می کند طلب او وجوبی باشد نه استحبابی.

به این تقریب اشکالات زیر وارد می شود:

اشکال اول: در صورتی این تقریب مجال دارد که ماده امر، موضوع برای طلب جامع باشد. زیرا برای اطلاق گیری و جریان مقدمات حکمت، یکی از مقدمات این است که لفظ موضوع برای جامع باشد. لذا اگر کسی مثل مرحوم آخوند یا مرحوم آقای تبریزی موضوع له ماده امر را خصوص طلب وجوبی بگیرد مجالی برای این تقریب باقی نمی ماند.

اشکال دوم: حتی اگر قبول کنیم که موضوع له ماده امر جامع طلب است نه خصوص طلب وجوبی، باز هم تمامیت اطلاق و جریان مقدمات حکمت مبتنی بر این است اختلاف بین طلب وجوبی و طلب استحبابی به اطلاق و تقیید باشد و حال آنکه بر اساس آنچه در مطلب اول گفته شد، مایز بین وجوب و استحباب اطلاق و تقیید طلب نیست بلکه مایز میان آن دو این است که طلب در وجوب، طلب شدید است ولی در استحباب، طلب ضعیف است که مولی یرضی بترکه و لا یتاذی بترکه. لذا اگر مایز بین وجوب و استحباب، شدت و ضعف باشد نه اطلاق و تقیید، دیگر تقریب بالا جایی پیدا نمی کند.

ممکن است از این اشکال دوم به این صورت جواب داده شود که اگرچه بر اساس نظر صحیح، فارق بین وجوب و استحباب همان شدت و ضعف طلب باشد ولی مرحوم عراقی همین اختلاف به شدت و ضعف را موجب می داند که اختلاف من حیث الاطلاق و التقييد پیدا شود. لذا قبلا در بیان مختار مرحوم آقای تبریزی مبنی بر اختلاف وجوب و استحباب در اطلاق و تقييد طلب، گفته شد که می شود کلام محقق عراقی را به همین نظر بر گرداند. در نظر ایشان ولو در بدو امر مایز شدت و ضعف است ولی همین اختلاف باعث می شود که طلب در یکی مطلق باشد و در دیگری مقید. چون در یک حصه از طلب، اراده ضعیف است و همین ضعف و نقص آن را نیازمند تحدید و تقييد می کند اما در حصه دیگر چون اراده شدید است تحدید و تقييدی نیز ندارد و اراده مطلق می شود.

ولی این جواب از اشکال دوم قابل مناقشه است. مجرد اینکه به نظر مرحوم عراقی اختلاف بین وجوب و استحباب به اختلاف در اطلاق و تقييد طلب کشیده می شود کافی نیست که اثبات کند دلالت ماده امر بر وجوب به اطلاق و مقدمات حکمت است. لوجه من الاشکال:

اشکال اول: در بحوث اشکال کرده اند که هرچند از نظر صناعی این مطلب تمام است که اگر طبیعی دارای دو قسم باشد و یک قسم حد داشته باشد و دیگری خیر، بیان قسم دارای حد، احتیاج به موونه زائده دارد به خلاف دیگری و لذا اطلاق کلام تعیین کننده قسمی است که قید و حد ندارد اما این قاعده در جایی تطبیق می شود که اختلاف و تمییز بین دو قسم به اطلاق و تقييد، به حسب ذهن عرف باشد اما اگر فقط به دقت عقلی باشد

ولی از نظر عرفی قسم مطلق و قسم مقیدی نداشته باشیم اطلاق کلام اقتضا نمی کند که قسمی که ثبوتاً مطلق است معین می باشد. در محل کلام نیز صرف اینکه طلب در یک قسم ضعیف است پس قید دارد و در دیگری چون اکمل است قید ندارد، با ذهن عرفی سازگاری ندارد. در نتیجه اقتضاء ندارد که کلام متکلم بر آن حمل شود.^۱

اشکال دوم: در کلام مرحوم امام نیز سه اشکال به تقریب اول محقق عراقی شده است که یکی از آنها را می توان به همین اشکال فوق بر گرداند. اما اشکال دیگرش این است که چه کسی گفته در امور تشکیکی که از جهت مرتبه وجودی، بعضی افراد اکمل از فرد دیگر هستند، فرد اکمل حد ندارد و ما به الامتیاز آن عین ما به الاشتراک آن است ولی فرد غیر اتم، غیر از ما به الاشتراک قید هم دارد؟! همانطور که در فرد اکمل وجود شدید غیر از ما به الاشتراک چیزی دیگر ندارد، فرد ضعیف هم غیر از ما به الاشتراک چیز دیگری ندارد نه اینکه مرکب از قدر مشترک و قید زائد باشد. لذا حتی اگر اختلاف بین وجوب و استحباب به شدت و ضعف باشد، همانطور که طلب وجوبی قید ندارد طلب استحبابی هم قید ندارد. بنابراین برگرداندن اختلاف در شدت و ضعف طلب به اختلاف در اطلاق و تقیید وجهی ندارد.

اشکال سوم: اطلاق و مقدمات حکمت فقط اثبات قدر جامع می کند و نمی شود با آن، حصه خاصه را ثابت کرد و مفروض کلام شما نیز این است که موضوع له ماده امر و صیغه امر جامع طلب است و اگر موضوع له جامع باشد با اطلاق و مقدمات حکمت نمی توانید

^۱ - بحوث/۴/۳۷.

نتیجه بگیرید که ما هو المراد نوع خاصی از این جامع است. زیرا مقدمات حکمت نهایت چیزی که اقتضا می کنند این است که همان موضوع له لفظ مراد است و احد القسمین چیزی و رای موضوع له لفظ است نه خود آن.

به نظر می رسد این اشکال وارد نیست. مرحوم اخوند در آخر بحث مطلق و مقید فرموده اند که نتیجه مقدمات حکمت به اختلاف مقامات مختلف می شود. در بعضی از موارد نتیجه مقدمات حکمت عموم بدلی است و در بعضی از موارد عموم استغراقی و استیعابی است و در بعضی از موارد تعیین حصه خاص. اینکه ما می گوئیم اطلاق امر عینیت و نفسیت و تعیینیت وجوب را اقتضا دارد، به خاطر این است که در این مواردی که می دانیم جامع اراده نشده، اگر دو حصه برای جامع وجود داشته باشد و یک حصه بیانش به موونه زائده غیر از لفظ دال بر طبیعت نیاز نداشته باشد و متکلم هم در مقام بیان باشد، اطلاق کلام همان حصه را اقتضا می کند. همانطور که سایر قرائن در بعضی از موارد خصوصیات را اقتضا می کند، مقدمات حکمت هم در بعضی از موارد اقتضا می کند اراده خصوص را. پس اینکه بگوئیم همه جا مقدمات حکمت اقتضای اراده معنای موضوع له می کنند درست نیست.

تقریب دوم: مرحوم عراقی بعد از تقریب اول فرموده که تقریب دومی هم وجود دارد که لعله ادق من الاول. تقریب این است که ماده امر و صیغه امر دلالت بر طلب وجوبی می کند اما به این خاطر که طلب وجوبی در مرحله تحریک مکلف للامتنال فی الخارج اتم است ولی طلب استحبابی در مرحله تحریک مکلف للامتنال ضعیف است. این اتمیت و

اضعفیت به ملاحظه اقتضای تکلیف للامتنال، باعث می شود که اگر متکلم در مقام بیان بود و قیدی ذکر نکرد کلام او حمل شود بر اینکه مرادش طلب وجوبی است نه استحبابی. زیرا ولو اصل امر به شیء اقتضای وجود متعلق در خارج را دارد ولو به اعتبار اینکه امر مولی منشأ برای حکم عقل به لزوم امتثال می شود ولی این اقتضاء علی نحوین است؛ گاهی به نحوی است که فقط در نظر عقل، عمل به خاطر رغبتی که از جهت ترتب ثواب به آن می شود، از لا اقتضائیت در وجود خارج می شود و صرفاً وجودش دارای ترجیح می گردد و گاهی نیز به خاطر اینکه علاوه بر ثوابی که بر انجامش مترتب می شود، ترک عمل هم موجب عقاب است، امر مولی اقتضای اتم و بالاتری پیدا می کند به نحوی که باید سدّ جمیع ابواب عدم در خارج شود. وقتی امر دو نحوه اقتضا داشت یکی ضعیف که در استحباب است و نحوه دوم قوی و اتم که در وجوب است، اگر مولی در مقام بیان بود و قیدی ذکر نکرد، اطلاق کلام او اقتضا می کند که مراد او از امر، قسمی باشد که اقتضای ان تام است. زیرا نحوه اتم به خاطر اکمل بودن قید ندارد اما برای بیان اراده نحوه اضعف نیازمند این است که بیان کند اقتضای امر نسبت به ایجاد عمل در خارج، در مرتبه ضعیف آن است که موجب ترتب عقوبت بر مخالفت نمی شود. لذا اطلاق کلام متکلم اقتضا می کند که متکلم قسم اتم را اراده کرده باشد^۱.

اشکال اول به این تقریب همانی است که در تقریب قبل هم گفته شد که جریان مقدمات حکمت و اطلاق گیری مبتنی بر این است که لفظ وضع للجامع و طبعی شده باشد

^۱ - نهاییه الافکار/ ۱۶۲/۱.

و حال آنکه مثل مرحوم آخوند و عده ای دیگر از محققین این را انکار کردند و قائل به وضع آن برای خصوص طلب وجوبی شدند.

اشکال دوم: اگر هم در موضوع له ماده امر قائل به وضع لخصوص الوجوب نشویم بلکه بگوییم حقیقت در جامع است، در صورتی این تقریب تمام است که مایز بین وجوب و استحباب اطلاق و تقیید باشد نه شدت و ضعف. اختلاف در شدت و ضعف همانطور که با اشکال در تقریب قبل نتوانست به اختلاف در اطلاق و تقیید بر گردد، اینجا هم نمی تواند منجر به اختلاف در اطلاق و تقیید شود. اینکه به خاطر اتم بودن قید ندارد و به خاطر اضعف بودن قید دارد خارج از فهم عرفی است. اما اشکال سوم که فرض تقیید در اضعف و اینکه مرکب از ما به الاشتراک و قید باشد و اطلاق در اتمّ صحیح نیست که در کلام مرحوم امام در تقریب قبلی مطرح شد، ممکن است بگوییم به این تقریب وارد نمی شود چون در کلام محقق عراقی اختلاف در اطلاق و تقیید به اختلاف در سعه و ضیق اقتضاء معنا شده است. زیرا امر وجوبی در مرحله اقتضاء حافظ من جمیع الجهات عمل در خارج است ولی استحباب حافظ من بعض الجهات که همان ترتب ثواب باشد است نه اینکه اضعف مرکب از ما به الاشتراک و قید شود تا اشکال امام وارد گردد.

تقریب سوم برای نظر محقق عراقی که در کلام مرحوم آقای صدر آمده این است که هرچند وجوب، طلب مطلق نیست در مقابل استحباب که طلب مقید است بلکه وجوب هم مثل استحباب طلب مقید است، ولی تقیید طلب در وجوب با تقیید طلب در استحباب این فرق را دارد که در استحباب، قید طلب وجودی است یعنی طلب مقترن به ترخیص در ترک است اما در وجوب، قید عدمی است. وقتی دو حصه طبیعت، یکی مقید به قید وجودی بود و دیگری مقید به قید عدمی، چنانکه متکلم لفظ دال بر جامع را بکار برد و امر دایر باشد که مراد از آن حصه مقید به قید وجودی است یا حصه مقید به قید عدمی، اطلاق کلام اقتضا می کند که مراد، نوعی از طبیعت است که قید آن عدمی می باشد. زیرا نوعی که قید وجودی دارد در مقام اثبات و بیان، بیانش موونه زائده می خواهد بخلاف نوع مقید به قید عدمی که بیانش موونه زائده ای ندارد و همان لفظ دال بر طبیعت که بکار برده شود برای فهماندن آن کافی است. لذا مقتضای اطلاق کلام، حمل بر اراده حصه مقید به قید عدمی است. کما اینکه در سایر موارد تمسک به اطلاق نیز گفته می شود که وقتی مولی فقط لفظ دال بر طبیعت را آورده و قیدی نزده، اگر مرادش حصه مقید باشد لأجل بغرضه. در نتیجه معلوم می شود که مرادش همان حصه غیر مقید است که لا یحتاج بیانہ الی موونه زائده.

اشکالاتی که در تقاریب قبل بود بعضا اینجا نیز می آید. اولاً این تقریب مبتنی بر این است که ماده امر موضوع للجامع باشد و الا اگر کسی مثل مرحوم اخوند قائل شود که موضوع برای خصوص وجوب است دیگری مجالی برای این تقریب پیدا نمی شود.

ثانیا: چنانچه مایز بین وجوب و استحباب این باشد که وجوب مقید به قید عدمی است ولی استحباب مقید به قید وجودی این تقریب جا دارد اما اگر در تقریب اول، مبنای مرحوم اخوند را پذیرفتیم که مایز را در شدت و ضعف طلب دانست، باز هم مجالی برای این تقریب پیدا نمی شود.

ثالثا لو سلم که به حسب آنچه در مطلب اول گفته شد مایز بین وجوب و استحباب در این باشد که احدهما مقید به قید وجودی است و دیگری عدمی، در عین حال نمی توانیم از اطلاق و مقدمات حکمت برای تعیین حصه ای که قید عدمی دارد استفاده کنیم. زیرا همانطور که در بحوث هم آمده اینطور نیست که هر جا امر مردد بین اراده مقید به قید عدمی و مقید به قید وجودی شد، اطلاق اقتضای اراده مقید به قید عدمی کند. این نوع اطلاق گیری در مواردی ثابت است که قید عدمی در نظر عرف، امر زائد بر طبیعت حساب نشود. اما اگر در نظر عرف، خصوصیت اضافه ای نسبت به جامع حساب شود تقیید به قید عدمی مثل تقیید به قید وجودی خواهد شد؛ یعنی هر دو خصوصیت زائده ای هستند که نیاز به بیان دارند. در مورد بحث هم ولو وجوب مقید به قید عدمی باشد ولی به حسب نظر عرفی به تعبیری که در بحوث آمده، اینطور نیست که نسبت وجوب و استحباب به هم نسبت اقل و اکثر باشد بلکه متباین حساب می شوند. ولو وجوب را مقید به قید عدمی حساب کنیم ولی از نظر عرفی این سنخ از طلب که مقید به قید عدمی است و نیز سنخ مقابل، دو مفهوم متباین حساب می شوند. وقتی خصوصیت زائده در هر دو وجود داشت و متباین حساب شدند، از اطلاق کلام نمی شود یکی را نتیجه گرفت. به عبارت دیگر اگر

قید عدمی طوری باشد که عرف آن را قید نمی بیند بلکه همان ذات و طبیعت می بیند، در این موارد عند الدوران اطلاق اقتضای اراده مقید به قید عدمی می کند. در بحوث مثال زده شده است به عناوینی مثل اسماء اجناس که موضوع برای طبیعت هستند، موضوع حکم قرار بگیرند در مثل احل الله البيع بنابر این نظر که حتی اگر مطلق هم اراده شده باشند ما هو الموضوع للحکم، اطلاق لحاظی است یعنی طبیعت مقید به اینکه قیدی با آن ملاحظه نشده است. اگر کسی در موردی مثل موارد فوق بگوید اطلاقی که موضوع حکم شرعی دارد اطلاق لحاظی است و لذا اگر با خطابی برخورد کردیم که اسم جنس موضوع است و ندانیم مثلاً بیع مطلق اراده شده یا بیع مقید به یک سری از خصوصیات، ولو ما هو الموضوع بیعی است که ملاحظه شده است عدم تقییدش به قید آخر، ولی با تمسک به اطلاق و استناد به مقدمات حکمت می توان اثبات کرد که مراد متکلم قسم مقید به قید عدمی است. زیرا اگر مطلق لحاظی هم اراده شده باشد اطلاق لحاظی در نظر عرف غیر از آن حیثیت جامع، خصوصیت اضافه دیگری ندارد. در این موارد اطلاق کلام متکلم اقتضا می کند که ما هو المراد مقید به قید عدمی است. اما در مثل محل بحث که قید عدمی خصوصیت زائدی بر اصل طبیعت است، عند الدوران بین تقیید به قید عدمی و تقیید به قید وجودی، اطلاق کلام نمی تواند اقتضای شق عدمی را کند.

تقریب دیگری هم وجود دارد که ولو در ماده امر نیامده است اما عملاً در صیغه امر مورد استدلال و استناد واقع شده و هم در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است و هم در کلام مرحوم آخوند.

مرحوم آخوند که قائل به دلالت صیغه امر بر وجوب به دلالت اطلاقیه است فرموده که استحباب، طلب مقید به عدم المنع من الترتک یعنی مقید به ترخیص در ترک است اما وجوب طلب بلا قید است. اگر لفظ دال بر اصل طلب استعمال شود و قیدی برای آن ذکر نگردد، اطلاق کلام اقتضاء می کند که مراد از لفظ موضوع للمطلق، همان شقی باشد که قید ندارد. نعم فیما کان الامر بصدد البیان فقضية مقدمات الحکمة هو الحمل علی الوجوب فإن الندب كأنه يحتاج إلى مؤنة بیان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترتک بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد لإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البیان كاف في بیانه^۱.

طبق این تقریب دیگر لازم نیست مثل تقاریب محقق عراقی ادعا شود که از شدت و ضعف طلب به اطلاق و تقييد طلب می رسیم بلکه از ابتدا ادعا شده است که وجوب طلب مطلق و استحباب طلب مقید است.

فیه :

اولاً: اگر بخواهیم در دلالت ماده امر بر وجوب از این تقریب استفاده کنیم، متوقف بر این است که در مرحله قبل، ماده امر را موضوع برای خصوص طلب وجوبی ندانسته باشیم بلکه آن را موضوع للجامع بدانیم.

^۱ - کفایه/۷۲.

ثانیا: ولو ملتزم شویم به اینکه ماده امر موضوع لخصوص طلب وجوبی نیست بلکه موضوع للجامع است، ولی این تقریب در صورتی تمام است که در مطلب اول مایز بین وجوب و استحباب را به تقیید در احدهما و اطلاق در دیگری بدانیم اما اگر گفتیم که مایز شدت و ضعف در طلب است دیگر این تقریب نمی آید. مگر همانطور که از کلام مرحوم آخوند هم بر می آید، کسی اینطور بگوید که ولو به حسب مقام ثبوت اختلاف بین این دو نوع طلب به اطلاق و تقیید نباشد بلکه به شدت و ضعف طلب باشد، اما به حسب مقام اثبات و مقام بیان، بیان احد النوعین موونه زائده می طلبد و بیان نوع دیگر به موونه زائده احتیاج ندارد. تعبیر مرحوم آخوند هم این نیست که به حسب مقام ثبوت نیاز به قید دارد بلکه فرموده است كأنه یحتاج الی موونه بیان التحدید و التقیید؛ یعنی بیان طلب استحبابی نیاز دارد که قید عدم المنع من الترك به آن اضافه شود اما بیان وجوب که طلب شدید است در مقام اثبات نیاز به این قید ندارد. لذا مرحوم آخوند فرموده که اگر احد القسمین به نحوی باشد که بیان آن در مقام اثبات قید نخواهد و متکلم هم در مقام بیان باشد و فقط لفظ دال بر طلب را بکار ببرد، چون اراده شق وجوب موونه زائده ندارد و دیگری نیاز به موونه زائده دارد، اطلاق اقتضای اراده همین شق را می کند.

بنابراین ممکن است کسی در ماده امرهم استدلال به این تقریب کند به شرطی که در مرحله قبل، قول اول را نپذیرفته باشد که ماده امر وضع لخصوص طلب وجوبی شده است. قول سوم: دلالت ماده امر بر طلب وجوبی به ظهور انصرافی؛ به این معنا که لفظ برای جامع و طبیعت وضع شده است اما مراد از همین لفظ، حصه خاصه ای از آن به ظهور

انصرافی است. شبیه ظهور انصرافی در کلمه حیوان که به حسب معنای موضوع له برای مطلق ذو حیات (حساس و متحرک بالارادة) وضع شده است ولی به حسب ظهور انصرافی مراد غیر انسان از سایر حیوانات است. لذا اگر در شرایط لباس مصلی گفته می شود که اگر از اجزاء حیوان غیر ماکول اللحم در لباس انسان باشد، نماز باطل می شود، انصراف به غیر انسان دارد. بنابر این اگر موی یک انسان در لباس انسان دیگر باشد موجب بطلان نماز او نمی شود.

اشکالی که نوعاً به این وجه شده و بیشتر در دلالت صیغه امر بر وجوب آمده این است که تنها منشأ ظهور انصرافی، کثرت استعمال لفظ و کثرت اراده حصه خاصه از لفظ مطلق است و این منشأ هم در محل بحث وجود ندارد. همانطور که ماده امر یا صیغه امر در طلب وجوبی استعمال می شود، در طلب استحبابی هم استعمال می شود و اگر نگوییم استعمال آن در استحباب اکثر است که مرحوم اخوند ادعا کرده اند، لا اقل نادر و شاذ نیست.

اما همانطور که قبلاً هم اشاره شده است در تقریرات میرزای شیرازی برای ظهور انصرافی ماده و صیغه امر در طلب وجوبی، مناشئ متعددی ذکر شده است. منشأ اول این است که گفته شود طلب وجوبی در میان حصص طلب، اکمل افراد طلب است. همانطور که در سایر اعراض، اسم یک عرض انصراف به فرد اکمل از عرض دارد، در مورد طلب هم انصراف به اکمل پیدا می کند. این منشأ در کلام مرحوم اخوند هم در بحث صیغه امر ذکر شده است.

فیه: از نظر کبروی اکملیت موجب انصراف نمی شود. زیرا انصراف احتیاج به انس ذهنی به بعضی الحصوص دارد که مجرد اکملیت چنین انسی درست نمی کند. در تقریرات آمده که در سایر اعراض هم انصراف به فرد اکمل ثابت نیست. مگر اینکه فرد کامل به نحوی باشد که فرد غیر اکمل به منزله معدوم در مقابل فرد اکمل باشد که در این صورت کلی و طبیعی عملاً منحصر در فرد اکمل می شود و طبیعتاً انصراف پیدا می کند. لذا اگر کسی در مثل وجوب و استحباب قائل به این باشد که وجوب طلب است و استحباب اساساً طلب حساب نمی شود، هرچند دیگر از جهت کبروی نمی شود اشکال کرد اما اشکال صغروی می شود که اینطور نیست طلب استجابی در عرض طلب وجوبی اصلاً طلب حساب نشود.

منشأ دوم برای انصراف، کثرت استعمال و کثرت اراده یک فرد از لفظ دال بر طبیعت است. این امر موجب تعیین قدر مشترک در فردی می شود که غالباً از این لفظ اراده می شود. ادعا می شود که در نوع موارد، ماده امر و صیغه امر در طلب وجوبی استعمال می شود. این منشأ از نظر کبروی اشکال ندارد و کثرت استعمال موجب انس ذهنی بین لفظ و حصه می شود و همین قرینه می گردد که عند الاطلاق حصه خاصه اراده شده است. ولی اشکال این است که از نظر صغروی، در قیاس بین موارد استعمال طلب در طلب وجوبی و موارد استعمال طلب در طلب استجابی اینطور نیست که یکی نادر نسبت به دیگری حساب شود. این اشکال صغروی در بحث صیغه امر مسلم است. اما نسبت به ماده امر ممکن است کسی بگوید از نظر صغروی موارد استعمال ماده امر در شریعت در موارد

وجوب اکثر و در موارد ندب قلت استعمال وجود دارد در حدی که کالمعدوم به حساب می آید. لذا این اشکال در ماده امر به آن وضوحی نیست که در صیغه امر است. اما ممکن است گفته شود که ماده امر نیز در موارد متعددی استعمال در ندب شده است. چنانکه قبلاً گفته شد عنوان امر در مورد نوافل صلات یا در روزه یوم الشک به کار رفته است. اگرچه این استعمال به اندازه استعمال صیغه امر در مستحبات نیست اما موارد متعددی دارد و لذا به نظر می رسد اشکال از نظر صغروی همانطور که در صیغه امر وارد است در ماده هم وارد است البته نه به وضوح صیغه امر.

منشأ سوم کثرت وجود حصه خاصه است. لذا ادعا شده است که طلب وجوبی اکثر است. اشکال نسبت به این منشأ هم، هم کبروی است و هم صغروی. اشکال کبروی این است که مجرد کثرت وجود، مادامی که منجر به کثرت استعمال نشود موجب معهودیت نخواهد شد. اشکال صغروی هم این است که معلوم نیست از نظر خارجی مصادیق طلب وجوبی اکثر از طلب استحبابی باشد به گونه ای که طلب استحبابی نادر و شاذ گردد.

منشأ چهارم این است که شدت احتیاج به بعضی از افراد موجب انصراف مطلق به خصوص بعض می شود. اگر یک حصه مورد احتیاج باشد و بقیه حصص خیر، چنانچه متکلم لفظی را بکار برد معلوم می شود حصه خاصه مورد احتیاج مقصود اوست نه بقیه افراد که مورد احتیاج نیستند. اگر فرض کنیم که متکلم گفته رفتم نان بخرم ولی پیدا نکردم و نان متعارف مورد احتیاج باشد نه نان قندی، کلام او انصراف به همانی دارد که مورد احتیاجش است.

منشأ پنجم هم کثرت حاجت به بعض افراد است. اگر حاجت افراد به خصوص برخی از افراد طبیعت رواج داشته باشد موجب انصراف به همان افراد می شود.

هرچند ممکن است که از جهت کبروی این دو منشأ اخیر پذیرفته شود ولی از جهت صغروی تطبیق بر مقام نمی شود.

دوشنبه ۴۰۱/۲/۲۶

جلسه ۱۱۵

همانطور که در جلسه گذشته گفته شد، تقریب های مختلفی برای ظهور انصرافی در تقریرات مرحوم میرزای شیرازی مطرح شد. در انتها دو منشأ برای انصراف یکی شدت حاجت و دیگری کثرت حاجت بیان گردید. ولی در خود تقریرات بعد از بیان این دو منشأ دارد: ثمَّ إِنَّ هَٰذِينَ أَيْضًا لَا مَسَاسَ لَهُمَا بِمَا نَحْنُ فِيهِ، فَإِنَّ الْوَجُوبَ لَيْسَ شَدِيدَ الْحَاجَةِ أَوْ كَثِيرًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّدْبِ قَطْعًا. لذا این دو امر هم به عنوان منشأ حتی اگر از نظر کبروی قبول شود از نظر صغروی تطبیق بر مقام نمی شود.

اما در ادامه دارد که مرحوم میرزای شیرازی فرموده اند بر فرض که دلالت امر بر وجوب دلالت انصرافی باشد نهایت توجیهی که برای این دلالت انصرافی می توان آورد این است که حقیقت وجوب طلب خالص از مشوب بودن به رجوع است ولی ندب طلب مشوب به رجوع و اذن در ترک است. زیرا اگر عامل بعد از اینکه طلب کرد بگوید لا جناح علیک فی ترکه و اذن در ترک بدهد، در حقیقت رجوع از طلب خود کرده است.

چراکه طلب یعنی بعث و حمل مخاطب بر ایجاد عمل و تحریک مخاطب به ایجاد عمل با اذن در ترک سازگاری ندارد. در نتیجه بعد از اذن در ترک دیگر لم یبق الطلب علی حاله. آنچه بعد از اذن در ترک باقی می ماند این است که مولی میل و شوق به انجام این عمل دارد. با توجه به اینکه طلب صادر از آمر در موارد وجوب یبقی علی حاله اما در موارد ندب لم یبق علی حاله، معلوم می شود که اگر صیغه امر یا ماده امر استعمال شود و قرینه ای بر خلاف نیاید، انصراف به طلب وجوبی دارد. زیرا طلب ندبی مقید و دارای فصل اذن در ترک است و حال آنکه طلب وجوبی این قید را ندارد. لذا وقتی مولی در مقام بیان باشد و قیدی نیاورده، باید کلامش حمل بر طلب وجوبی شود. زیرا از آنجایی که اصل طلب وافی به بیان طلب استحبابی نیست و برای تفهیم آن حتما باید از قید استفاده شود، اگر طلب استحبابی را اراده کرده باشد و قید نیاورد به مقصود خود اخلاص ورزیده است. به همین جهت از اطلاق کلام او استفاده می کنیم که اراده طلب وجوبی کرده است نه استحبابی. البته در تقریرات است که نسبت به همین مطلب نیز تأمل وجود دارد اما آنچه یقینی است اصل انصراف به وجوب است ولو منشأ آن را ندانیم.^۱

اشکالی که نسبت به این تقریب از انصراف وجود دارد این است که:

اولاً: این توجیه و تقریب، دلالت اطلاق را توجیه می کند نه دلالت انصرافی را. زیرا طلب ندبی قید دارد و قیدش اذن در ترک است و در آخر هم توضیح دادند که آمر در مقام بیان است و قید حصه مقیده را هم بیان نکرده است لذا کشف می کنیم که آن را اراده نکرده

^۱ - تقریرات مجدد شیرازی/۳۰/۲.

است. بلکه اگر اسم این را انصراف به معنای اعم بگذارند حرف دیگری است اما انصراف در مقابل اطلاق که قول سوم بود نمی شود.

ثانیا: ایشان طلب استحبابی را طلب مشوب به رجوع از طلب دانست و طلب وجوبی را طلب غیر مشوب به رجوع. این مقدمه تمام نیست. زیرا معنای ترخیص در ترک که در موارد طلب استحبابی داده می شود این نیست که آمر از طلبش رفع ید کرده باشد بلکه همانطور که قبلا توضیح داده شد، در موارد استحباب هم طلب وجود دارد. چراکه اصل طلب قابل تقسیم به طلب وجوبی و ندبی است و لذا در موارد ندب هم طلب هرچند ضعیف وجود دارد. بنابراین از راه مشوب بودن طلب ندبی، حمل بر طلب وجوبی به واسطه اطلاق و مقدمات حکمت هم ممکن نیست تا چه برسد به ظهور انصرافی.

بنابراین منشأ صحیح برای انصراف که منطبق بر محل بحث باشد وجود نداشت و مناشئ ذکر شده یا کبرویا تمام نبودند و یا صغرویاً منطلق بر محل بحث نمی شدند.

تقریب دیگری برای انصراف وجود دارد که ممکن است بعضی از تقاریب سابق به همین تقریب برگردانده شود و آن مناسبت حکم و موضوع است حتی اگر کثرت استعمال و یا کثرت وجود در کار نباشد. به عنوان مثال اگر کسی قصد سفر داشته باشد و به دنبال وسیله نقلیه بگردد و بعد بگوید وسیله پیدا نکردم، مناسبت حکم و موضوع با توجه به اینکه شخص مورد نظر از جهت مالی شخص ضعیف الحالی است اقتضاء می کند که مقصودش این است که اتوبوس پیدا نکردم نه هواپیما یا ماشین سواری گران قیمت.

بنابراین اینکه در نوع کلمات آمده که تنها منشأ صحیح برای انصراف، کثرت استعمال و کثرت اراده حصه خاصه از لفظ است و منشأ دیگری برای انصراف وجود ندارد صحیح نمی باشد بلکه مناسبت بین حکم و موضوع هم در کنار کثرت استعمال، منشأیت برای انصراف دارد.

تطبیق این منشأ در محل بحث این است که : با توجه به اینکه طلب صادر شده، طلب صادر شده از مولی است و مخاطب این کلام نیز عبد است که مقهور مولی است و بر او لازم است تمام خواسته های مولی را انجام دهد، مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که بر عبد لازم باشد این کار را انجام دهد نه اینکه عبد جواز ترک داشته باشد و لذا حمل بر طلب وجوبی خواهد شد.

همانطور که اشاره شد این منشأ از نظر کبروی قابل قبول است و وجه چهارم و پنجم را هم می شود به همین مناسبت حکم و موضوع برگرداند اما اشکال من حیث الصغری است که تطبیق بر محل بحث نمی شود. زیرا چنانکه طلب وجوبی و حتمی که لا یرضی المولی بترکه مناسبت دارد از مولی صادر شود، صدور طلب استحبابی هم از مولی مناسبت دارد و در شریعت هم می بینیم در موارد بسیاری طلب استحبابی صادر شده است. این به مولی بستگی دارد که با توجه به غرضش چه طلبی داشته باشد ؛ اگر غرض الزامی باشد طلب الزامی می کند و اگر هم غرضی که در مامور به است الزامی نباشد طلب غیر لزومی می کند. وقتی صدور طلب به هر دو نحو با مولی مناسبت داشت دیگر نمی شود از راه مناسبت حکم و موضوع، وجوب را ثابت کرد.

بنابراین قول سوم نیز که ظهور انصرافی باشد تمام نیست.

قول چهارم: مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی فرمودند که اگر طلب صادر از مولی مقترن به ترخیص در ترک نباشد، عقل حکم به لزوم اتیان به عمل و استحقاق عقوبت عند التکر می کند و اگر مقترن به ترخیص در ترک نباشد، عقل حکم به الزام نمی کند بلکه مستحب می داند. بنابراین وجوب، حکم شرعی و اعتباری نیست بلکه حکم عقل است.

به این قول اشکال صناعی وارد نمی شود و لوازم باطلی که نتوان به آن ملتزم شد در این قول وجود ندارد. تنها اشکال این است که اسناد وجوب به حکم عقل در صورتی صحیح است که ماده امر و صیغه امر از راه دلالت لفظی، دلالت بر وجوب نداشته باشند اما اگر ثابت شود که به یکی از انحاء سابقه یعنی به وضع یا به اطلاق یا به انصراف دلالت بر وجوب می کند، جایی برای قول چهارم باقی نمی ماند. در حالی که بر اساس بحث های سابق معلوم شد که مثل مرحوم اخوند و مرحوم آقای تبریزی در ماده امر قائل به دلالت وضعی و محقق عراقی نیز قائل به دلالت اطلاق و برخی هم قائل به ظهور انصرافی شده اند. بنابراین قبل از اینکه عقل حکم کند، در مرحله مدلول لفظی طلب تقسیم به طلب وجوبی و استحبابی شده است و اگر عقل حکم به لزوم امتثال می کند، به این خاطر است که طلب صادر از مولی طلب لزومی بوده و موضوع برای حکم عقل درست کرده است.

مطلب چهارم؛ ثمره کیفیت دلالت بر وجوب

چندین ثمره در کلام مرحوم آقای صدر ذکر شده که به اهم آنها اشاره می شود.

اول: اگر در خطاب واحد، اوامر متعددی وارد شده باشد و از خارج بدانیم عده ای از این اوامر استحبابی هستند، مثل اینکه در مورد غسل، اوامر متعددی با ماده امر وارد شود و بگوید: آمرک بالغسل للزیاره و آمرک بالغسل للجمعه و آمرک للغسل للجنابه یا با صیغه بگوید اغتسل للجنابه و اغتسل للجمعه و اغتسل للزیاره... و می دانیم که طلب در بعضی مثل غسل زیارت و غسل جمعه استحبابی است، بنابر مسلک وضعی بودن دلالت امر بر وجوب، جای قرینیت وحدت سیاق است. لذا بر اساس وحدت سیاق، نسبت به مورد مشکوک که غسل جنابت باشد حکم می کنیم که مستعمل فیه استحباب است. چون اوامر به کار رفته در خطاب، در اکثر موارد مستحب هستند. اما اگر قائل شدیم که وجوب و استحباب حکم عقل است نه مدلول لفظ، وجهی نداریم که در مورد مشکوک از قرینیت سیاق استفاده کنیم و حکم به استحباب کنیم بلکه بر عکس چون در سایر اوامر به کار رفته در خطاب ترخیص در ترک داریم حکم به استحباب می کنیم اما در مورد مشکوک چون ترخیص در ترک وارد نشده حکم به وجوب می کنیم. همینطور اگر بخواهیم به اطلاق و مقدمات حکمت تمسک کنیم. در این صورت در بقیه اوامر که قرینه وجود دارد حکم به استحباب می کنیم اما در این مورد مشکوک چون قرینه ای نداریم حکم به وجوب خواهیم کرد.

یکی از ثمراتی که در بحوث ذکر شده بود برای اختلاف اقوال در کیفیت دلالت این بود که اگر در خطاب واحد اوامر متعددی وارد شده باشد و از خارج معلوم باشد که اکثر این اوامر حکم استحبابی را بیان می کنند ولی نسبت به یکی از این اوامر شبهه وجوب باشد، بنابر مسلک مشهور که قائل به وضعی بودن دلالت امر بر وجوب هستند، به خاطر وحدت سیاق، در مورد مشکوک هم امر را استحبابی می گیریم. زیرا بنابر وضعی بودن دلالت، مستعمل فیه در موارد دیگر استحباب است و لذا وحدت سیاق اقتضا می کند که مستعمل فیه در مورد مشکوک هم همان استحباب باشد. این روش نیز چیزی است که دأب فقهاء بوده است. اما اگر قائل شدیم که دلالت بر وجوب به حکم عقل است نه مدلول لفظ، دیگر جای وحدت سیاق نیست. زیرا در سایر موارد که مستعمل فیه استحباب نبوده است تا به خاطر وحدت سیاق حکم به استحباب مورد مشکوک کنیم بلکه مستعمل فیه همان طلب بوده است و ما به خاطر قرینه حکم به استحباب کرده ایم. حتی اگر قائل به جریان اطلاق و مقدمات حکمت هم شویم وحدت سیاق جایی ندارد. چون مستعمل فیه جامع طلب بوده است نه خصوص طلب استحبابی.

ممکن است اشکال شود که اصل قرینیت وحدت سیاق محل خلاف است. بله اینکه در کلام آقای صدر آمده اعمال قرینیت وحدت سیاق معهود بین فقهاء بوده است جای تصدیق دارد اما به به حسب نظر متاخرین محل اشکال است که مجرد اینکه در بعضی از فقرات یک معنایی اراده شده است موجب شود که در فقره مشکوک هم همان معنای سابق اراده شده باشد. اما اگر کسی وحدت سیاق را قبول داشته باشد در مثل محل بحث که ماده یا

صیغه امر وارد شده است، وحدت سیاق جای اعمال دارد علی جمیع المبانی. زیرا وحدت سیاق به لحاظ آنچه از مجموع کلام با توجه به خصوصیات موجود استفاده می کنیم قرینیت دارد نه فقط به لحاظ مدلول استعمالی. لذا ولو معنای فقرات دیگر در دایره مدلول استعمال قرار نگرفته باشد بلکه به ضم قرائن دیگر مدلول تفهیمی کلام باشد، جای اعمال وحدت سیاق است. بنابراین اگر قائل به دلالت ماده امر یا صیغه امر بر وجوب شویم و در سه فقره طلب وجوبی اراده شده باشد، حتی قائلین به اطلاق هم باید با توجه به وحدت سیاق حکم به وجوب در فقره مشکوکه کنند. زیرا مدلول تفهیمی سه فقره وقتی طلب وجوبی باشد ظاهر این است که در فقره چهارم هم متکلم همین را می خواهد بگوید. اگر به حکم عقل هم باشد ممکن است کسی بگوید ولو از نظر لفظی فقرات سابقه در تفهیم وجوب استفاده نشده اند ولی مراد جدی وجوب می باشد و عقل حکم به لزوم امتثال می کند. وقتی در سه فقره حکم به نحوی باشد که راه فرار برای مکلف نباشد بلکه موافقت با آن لازم باشد، ظاهر این است که در فقره چهارم هم که در کنار سایر فقرات آمده است، حکم همین است.

ثمره دوم: اگر در خطابی امر به دو شیء شده باشد مثل اغتسل للجمعه و الجنابه، ولی از خارج معلوم شده است که غسل جمعه واجب نیست، آیا نسبت به غسل جنابت می توان با استناد به این خطاب حکم به وجوب کرد یا خیر. در بحوث گفته اند بنابر مسلک وضع، نمی توان حکم به وجوب غسل جنابت کرد. زیرا فقط یک کلمه اغتسل یا آمرک بکار رفته است که در مورد غسل جمعه می دانیم تکلیف استحبابی است. اگر بخواهد نسبت به

غسل جنابت وجوبی باشد لازم می آید لفظ واحد در اکثر از یک معنا یعنی هم وجوب و هم استحباب استعمال شود. ولی اگر کسی بگوید دلالت بر وجوب، بالاطلاق یا طبق مسلک مرحوم نایینی به حکم عقل است، حکم به وجوب می شود. چراکه اغتسل یا آمرک برای هر دو استعمال در جامع طلب شده است و چون نسبت به غسل جمعه علم به ترخیص در ترک داریم حکم به استحباب می شود اما در مورد غسل جنابت که ترخیص در ترک طلب ثابت نشده است حکم به وجوب می شود. پس بنابر مسلک دلالت اطلاقی یا حکم عقل هم حکم به وجوب می شود.

نسبت به این ثمره هم ممکن است اشکال شود که همانطور که علی القول بالاطلاق و یا بالدلاله العقلیه حکم به وجوب می شود، علی القول بالدلاله الوضعیه هم باید حکم به وجوب شود. زیرا ولو از جهت ظاهری کلمه اغتسل تکرار نشده است ولی واقعا واو عاطفه دلالت بر تکرار آن می کند. اغتسل للجمعه و الجنابه به معنای اغتسل للجمعه و اغتسل للجنابه است و اغتسل اول استعمال در استحباب شده است و اغتسل دوم هم به مقتضای اصاله الحقیقه در وجوب استعمال می شود و مانعی از حکم به وجوب نداریم مگر همان وحدت سیاق. اما با قطع نظر از وحدت سیاق، استعمال لفظ در اکثر از یک معنا مانع دلالت آن بر وجوب نمی شود.

ثمره سوم: بنابر دلالت ماده یا صیغه امر بر وجوب به دلالت لفظیه یعنی مبنای وضع و اطلاق و انصراف، اگر ماده امر دلالت بر وجوب داشته باشد لوازم وجوب مترتب می شود. اما اگر استفاده وجوب از ماده امر یا صیغه امر به حکم عقل باشد آثار لزوم بار نمی شود.

مثلا اگر از خارج بدانیم دعا عند رویه الهلال با دعای پایان ماه من حیث الملاك و درجه محبوبیت متساوی هستند یعنی چنانچه در حد مصلحت ملزمه باشد در هر دو هست و اگر در حد ضعیف باشد در هر دو این چنین است، حال اگر نسبت به دعای عند رویه الهلال تکلیف به دعا شود، بنابر دلالت لفظیه چه از راه وضع و چه اطلاق و چه انصراف، برای دعا در اول ماه وجوب بالمطابقه ثابت می شود و برای دعا در پایان ماه هم وجوب بالالتزام ثابت می گردد. زیرا با توجه به اینکه از نظر درجه ملاک هر دو علی حد واحد هستند، وقتی در مورد اول وجوب ثابت شد و معلوم شد دارای مصلحت ملزمه است، کشف می کنیم که دعای در پایان ماه هم دارای مصلحت ملزمه و واجب می باشد. اما اگر گفتیم که وجوب امر ثبوتی نیست بلکه حکم عقل است عند عدم احراز الترخیص من الشارع، دیگر ارتباطی به عالم ملاکات و مبادی نخواهد داشت. لذا نسبت به دعا اول ماه چون امر شده و ترخیص در ترک نیامده است، موضوع حکم عقل به لزوم امتثال می شود اما این موضوع برای حکم عقل در مورد دعای پایان ماه ثابت نیست. زیرا ثبوت وجوب در آن یا به این است که امر در موردش وارد شده باشد یا احراز مصلحت ملزمه کنیم که هیچ کدام ثابت نمی باشد و لذا نمی توانیم حکم به وجوب دعا عند اخر الشهر کنیم.

ثمره سوم با این تقریب مشکلی ندارد و این لازمه هم چیزی نیست که مرحوم نایینی از آن تحرز داشته باشد.

ثمره چهارم: بنابر سایر مسالک غیر از مسلک مرحوم نایینی، قواعد جمع دلالتی و جمع عرفی در نسبت بین ماده یا صیغه امر و بین ادله دیگر پیاده می شود ولی بنابر مسلک

مرحوم نایینی قواعد جمع دلالتی جاری نمی‌شود. این همان ثمره‌ای است که قبلاً مرحوم آقای صدر به عنوان نقض بر مسلک مرحوم نایینی بیان کردند. گفته بودند که اگر در مورد خاصی امر صادر شود که اکرم الفقیه و در مقابل آن گفته شود لا باس بترک اکرام العالم. در این موارد بنابر دلالت امر بر وجوب به دلالت لفظیه، دلیل خاص که اکرم الفقیه باشد به مقتضای جمع عرفی مخصص نسبت به دلیل ترخیص می‌شود. ولی بنابر نظر مرحوم نایینی جمع عرفی جاری نمی‌شود و لذا نمی‌توان نسبت به فقیه حکم به وجوب اکرام کرد. زیرا ولو امر وارد شده در مورد فقیه خاص است ولی به نحو عام ترخیص در ترک داریم که لا باس بترک اکرام العالم و همین ترخیص در ترک باعث می‌شود عقل حکم به وجوب در اکرم الفقیه نکند؛ به خلاف سایر مبانی که اکرم الفقیه دلالت بر وجوب می‌کند و لا باس را تخصیص می‌زند.

قبلاً مناقشه شده بود که این نقض به مسلک مرحوم نایینی وارد نیست. زیرا هرچند به نظر مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی، حکم عقل به لزوم امتثال و وجوب، معلق به ترخیص در ترک است اما آنچه قید و معلق علیه حکم عقل است مطلق ترخیص در ترک نیست بلکه ترخیص در ترکی است که صلاحیت قرینیت بر مورد امر را داشته باشد و ترخیص به نحو عام در مثل لا باس بترک اکرام العالم چنین صلاحیتی ندارد. لذا حتی بنابر مسلک مرحوم نایینی هم حکم به وجوب می‌شود و طلب وارد در فقیه، دلیل لا باس را تخصیص می‌زند.

ثمره پنجم اگر امر شود به طبیعی فعل مثل اکرم العالم و از خارج بدانیم که اکرام حصه خاصی از علماء مثل فساق با به تعبیر بحوث غیر فقیه واجب نیست، ایا می توان به حسب دلیل اکرم العالم نسبت به عالم غیر فقیه حکم به استحباب کرد یا خیر. فرموده اند بین مبانی فرق است و بنابر نظر مرحوم نایینی ممکن است حکم به استحباب اکرام غیر فقیه کرد اما بنابر بقیه انظار نمی شود. یعنی اگر دلالت اکرم العالم بر وجوب اکرام به دلالت وضعی باشد نمی تواند حکم به استحباب اکرام غیر فقیه کرد. زیرا آمرک باکرام العالم یا اکرم العالم به مقتضای اصاله الحقیقه در وجوب استعمال شده است و غیر فقیه که علم به عدم وجوب اکرام آن داریم از اکرم العالم بالتخصیص خارج شد و دلیل دیگری بر طلب اکرام غیر فقیه نداریم تا با استناد به آن حکم به استحباب کنیم اما اگر قائل به مبانی مرحوم نایینی شدیم و گفتیم که اکرم الفقیه دلالت بر وجوب می کند بالعقل، هر جا که دلیل بر ترخیص آمد به مقدار آن از حکم به وجوب رفع ید می شود اما اصل طلب همچنان باقی می ماند. لذا بعد از ورود لا یجب اکرام غیر الفقیه، اصل طلب در اکرم العالم همچنان شامل غیر فقیه هست. لذا با استناد به اکرم العالم می توان حکم به استحباب اکرام عالم غیر فقیه کرد. همین تقریب در دلالت بر وجوب بالاطلاق نیز می آید.

غیر از آنچه در بحوث آمده، ثمرات دیگری در کلمات از جمله در کلمات مرحوم آقای حائری در مبانی الاحکام مطرح گردیده است. البته چون مختار خود ایشان دلالت اطلاقی ماده و صیغه امر بر وجوب است، این ثمرات را به عنوان آثار مبنای خود در مقابل دلالت وضعی بیان کرده اند ولی شاید برخی از آنها طبق سایر مبانی هم بیاید.

مرحوم آقای حائری فرموده اند که اگر در جایی دلیل وارد شود که رسول خدا صلی الله علیه و اله امر بکذا و یا نهی عن کذا یا در دلیل مردم امر شده باشند که خود آنها امر کنند مثل اینکه اولیاء امر شده اند که صبیان خود را امر به صلات کنند، بنابر اینکه دلالت امر بر وجوب به دلالت اطلاقی باشد نمی توانیم حکم کنیم که امر یا نهی وارد در دلیل طلب وجوبی یا نهی تحریمی است. زیرا در روایت که به حسب فرض آمده است امام صادق علیه السلام فرموده اند رسول خدا صلی الله علیه و اله امر بکذا، فقط اصل امر را دلالت دارد اما اینکه این امر مقترن به رضای در ترک بوده یا خیر، دلالت ندارد. چون چنین دلالتی ندارد نمی توانیم استفاده طلب لزومی کنیم. چراکه ممکن است آن طلب به نحو قضیه مهمله وارد شده باشد.

نسبت به فرض دوم هم که اولیاء باید صبیان را به صلات یا صوم امر کنند، نمی شود استفاده کرد که حتما باید طلب الزامی کنند بلکه بنابر اینکه لفظ موضوع للجامع است، مقتضای اطلاق این است که فقط باید امر کنند و امر هم اطلاق دارد ولو امر غیر لزومی یعنی پیشنهاد و توصیه هم باشد کفایت می کند. اما بنابر بعضی مبانی دیگر اینطور نیست. چراکه اگر کسی قائل به دلالت وضعی امر بر وجوب یا نهی بر تحریم شود وقتی گفتند ان

رسول الله امر بذلك یعنی اوجب ذلک و وجوب استفاده می شود؛ هم در فرض اول و هم در فرض دوم.

از بین مبانی، ممکن است دلالت انصرافی نیز مثل دلالت وضعیه شود و در آن حکم به وجوب گردد ولی اگر قائل به دلالت عقلی امر بر وجوب شویم، باید در فرض اول بگوییم که وقتی امر اصل طلب را بیان کند و ترخیص در ترک هم بیان نشود، حکم به وجوب می شود ولی در فرض دوم که امر اولیاء باشد، امر دلالت بر وجوب نمی کند. چون فقط دارد که امر کنید و امر هم موضوع برای قدر جامع است.

اما به نظر می رسد که این ثمره مترتب نشود. زیرا موارد نقل امر یا نهی از رسول الله صلی الله علیه و اله یا نقل از طریق غیر ائمه علیهم السلام است یا از طریق ائمه علیهم السلام؛ اگر از ناحیه غیر ائمه علیهم السلام باشد ممکن است کسی این اثر را بار کند که ما ثبت من ناحیه رسول الله صلی الله علیه و اله فقط اصل امر است و کیفیت استفاده از آن منوط به مبانی مختلف است. اما از نظر صغروی چنین چیزی ثابت نیست که حضرت امر و یا نهی کرده باشند و از راه غیر ائمه علیهم السلام به سند معتبر به ما رسیده باشد بلکه همه این موارد از طریق ائمه علیهم السلام به ما رسیده است و در این موارد هم که حضرات امر و نهی رسول خدا صلی الله علیه و اله را نقل می کنند مثل موثقه سکونی که دارد قال رسول الله صلی الله علیه و اله انهاکم عن الزفن و المزمار و عن الکوبات و الکبرات^۱، همین که امام علیه السلام متصدی نقل فعل رسول الله صلی الله علیه و اله یا فعل امام سابق هستند،

^۱ - وسائل الشیعه/۱۷/۳۱۴.

در مقام بیان حکم در شریعت هستند. لذا بر اساس روایاتی که امام صادق علیه السلام قضاوت های امیرالمومنین علیه السلام را نقل می کنند، فتوا می دهند. چون از بیان امام صادق علیه السلام معلوم می شود که قضایای حضرت حکم شریعت است. در این موارد هم با توجه به اینکه امام علیه السلام در مقام بیان حکم شرعی می فرمایند امر رسول الله صلی الله علیه و اله بکذا، اگر ترخیص در ترکی وجود داشت، امام علیه السلام بیان می فرمودند. از اینکه نقل نکردند که امر رسول الله صلی الله علیه و اله مقترن به ترخیص بوده یا خیر، معلوم می شود که امر بلا ترخیص در ترک بوده است. وقتی کشف کنیم که رسول خدا صلی الله علیه و اله امر بدون ترخیص در ترک داشته اند، بنابر مسلک اطلاق هم باید حکم به وجوب کنیم کما اینکه بر اساس سایر مبانی یعنی دلالت وضعیه و انصرافیه و عقلیه نیز حکم به وجوب شد.

بله در فرض دوم اگر طبق دلالت اطلاقیه گفتیم که امر برای جامع وضع شده، به اطلاق ان اخذ می کنیم و نمی توانیم حکم به وجوب کنیم. اما این ثمره، ثمره مهمی نیست. زیرا موردی پیدا نمی شود که خود امر کردن متعلق امر قرار بگیرد ولی به مناسبت حکم و موضوع هم نتوانیم تعیین کنیم که این امر کردن واجب است یا مندوب.

ثمره دیگری که در مبانی الاحکام ذکر شده این است که اگر دلیلی مشتمل بر صیغه یا ماده امر داشته باشیم که در مقام بیان مساله دیگری غیر وجوب و استحباب باشد مثل اینکه در دلیل وارد شده است که "صلّ الفطر و الاضحی جماعة او فردی رکعتین" و در مقام این است که نماز عید فطر یا قربان دو رکعتی است. بنابراینکه دلالت ماده امر یا صیغه

امر بر وجوب به اطلاق باشد، از چنین دلیلی نمی توان استفاده وجوب صلات عیدین کرد. چون تمسک به اطلاق متوقف بر این است که متکلم در مقام بیان نوع طلب باشد و در اینجا فرض این است که در مقام بیان کیفیت صلات عید می باشد. اما اگر گفتیم که دلالت بر وجوب به وضع است و نیاز به مقدمات حکمت ندارد از خود همین دلیل استفاده وجوب می شود.

نسبت به این ثمره هم مناقشه می شود که اگر گفتید که این روایت در مقام بیان نوع طلب من الوجوب و الاستحباب نیست بلکه در مقام بیان خود متعلق تکلیف است، بنابر دلالت وضعی هم نمی توانیم استفاده نوع طلب کنیم. زیرا ولو ماده یا صیغه امر دلالت بر وجوب می کند اما وجوبی که از آن در این نوع خطاب ثابت می شود وجوب شرطی و وضعی است. یعنی اگر هم به معنای یجب باشد، ولی چون در مقام بیان کیفیت متعلق است این وجوب شرطی و وضعی است نه وجوب تکلیفی. لذا همانطور که بنابر مسلک اطلاق نمی توانیم از این خطابات حکم تکلیفی صلات را استفاده کنیم بنابر دلالت وضعیه یا انصرافیه هم نمی توانیم استفاده کنیم؛ مثل بقیه مواردی که در صلوات مستحبیه امر کرده اند که نماز مستحب خاصی باید به این کیفیت خوانده شود. حتی اگر وجوب بالوضع هم باشد حمل بر وجوب شرطی می شود؛ یعنی می تواند اصلاً نماز مستحب را نخواند اما اگر می خواهد بخواند باید اینطور بخواند.

اما ثمره دیگری در بیان ایشان آمده که ممکن است تمام باشد. ثمره این است که اگر در جایی قرینه باشد که متکلم از جهت نوع تکلیف در مقام بیان نیست بلکه از این حیث

در مقام اهمال است و می خواهد اصل مطلوبیت امور متعددی را بیان کند و لذا نتوان اصل در مقام بیان تمام مراد بودن را جاری کرد؛ مثل حدیث اربعمأة که احراز می کنیم متکلم فقط در صدد بیان مطلوباتش می باشد نه صرفا واجبات. در این موارد نمی توانیم از ماده یا صیغه امر بکار رفته بنابر نظریه اطلاق استفاده وجوب کنیم اما بنابر دلالت وضعیه یا انصرافیه استفاده وجوب می شود. مقصود از حدیث اربعمأة حدیثی است که مرحوم علامه مجلسی از خصال شیخ صدوق با این عنوان در بحار نقل کرده اند: أن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد أربعمأة باب مما يصلح للمؤمن في دينه و دنياه این حدیث را مرحوم صدوق از پدرش عن سعد عن اليقطيني (یعنی محمد بن عیسی بن عبید) عن القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد عن أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال حدثني أبي عن جدي عن آبائه نقل می کند و سند مشکلی ندارد. و لو آقای خویی در موسوعه در بعضی از موارد از جهت قاسم بن یحیی و حسن بن راشد به سند اشکال کرده اند اما در جاهای مختلف فرموده اند که این سند تمام است. زیرا قاسم بن یحیی و حسن بن راشد در سند کامل الزیارات هستند و مهمتر این که مرحوم صدوق زیارتی را در فقیه نقل کرده و فرموده اصح الزیارات عندی من طریق الروایه که معلوم می شود مقصود ایشان صحت از حیث سند و روات است و در سند این زیارت، قاسم بن یحیی و حسن بن راشد هستند و این دلیل بر توثیق آنان می باشد. مرحوم علامه مجلسی هم به همین خاطر بعد از نقل روایت می فرماید که ثم اعلم أن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة و الاعتبار على طريقة القدماء و إن لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين و اعتمد

علیه الکلینی رحمه الله و ذکر اکثر أجزائه متفرقة فی أبواب الکافی و کذا غیره من أكابر المحدثین و شرح أجزاء الخبر مذکور فی المواضع المناسبة لها^۱.

مطالب متعددی در این روایت بیان شده است. بعضی از مواردی که در روایت آمده از تعلیل بیان شده، میتوان استفاده کرد که امر وجوبی است و بعضی از موارد تعلیل یا قرائنی دارد که می توان حکم کرد که طلب در این موارد استحبابی است نه وجوبی. مثلاً کسی که شب بلند می شود برای خواندن نماز شب به آسمان نگاه کند و آیات آخر سوره آل عمران را بخواند. معلوم است که اصل نماز شب واجب نیست، بلند شدن و خواندن این آیات که قطعاً نمی شود واجب باشد. اما مواردی هم وجود دارد که امر شده ولی احتمال وجوب و استحباب هر دو می رود؛ مثل عقیقه کردن که احتمال دارد در جایی که شخص متمکن است این کار لازم باشد و از حقوق فرزندان باشد. یا امر در علموا صبیانکم الصلاة و خذوا بها اذا بلغوا ثمانی سنین، احتمال دارد وجوبی باشد. یا لاتلبسوا السواد فانه لباس فرعون که تعلیل، هم با کراهتی بودن سازگاری دارد و هم با تحریم. در این موارد چون امر شده است، بنابر وضعی بودن دلالت وجوب، حکم به وجوب می شود اما بنابر اطلاق و مقدمات حکمت، مقدمات حکمت تمام نیست. زیرا امام علیه السلام در مقام تعلیم واجبات به خصوص نبوده اند بلکه در مقام تعلیم مسائلی بوده اند که به درد دین و دنیای مردم بخورد اعم از اینکه واجب باشد و یا مستحب. لذا مقدمات حکمت تمام نیست و در نتیجه نمی توانیم استفاده وجوب کنیم. عقل هم حکم به لزوم در این موارد نمی کند.

^۱ - بحار/۱۰/۱۱۷.

ثمره دیگری که باقی مانده، ثمره این بحث در دو مورد از بحث تعارض است. مورد اول جایی است که دلیل دال بر وجوب با دلیل دیگری که اقتضای عدم وجوب می کند تعارض کند. یعنی اگر دلالت امر بر وجوب وضعیه باشد و دلیل دال بر عدم وجوب دلالتش بالاطلاق باشد، بنابراینکه دلالت وضعی عند الدوران مقدم است، حکم به وجوب می کنیم اما اگر طرف مقابل هم دلالت وضعیه داشته باشد یا هر دو اطلاقی باشند هیچ یک مقدم نمی شوند. مورد دوم نیز جایی است که فرض شود دو دسته روایت داریم که یک دسته دلالت بر وجوب یک امر می کنند و دسته دیگر دلالت بر عدم وجوب، اما در کتاب مجید، امر به فعل شده یا با صیغه یا با ماده امر. اگر ملتزم باشیم که صیغه یا ماده امر بکار رفته در کتاب دلالت بر وجوب بالوضع می کند، وجوب مدلول کتاب می شود و خبری که یدل علی الوجوب، موافق با کتاب خواهد شد و خبر آخر مخالف کتاب می شود. اما اگر گفتیم که دلالت اطلاقی است، دیگر ترتب این ثمره علی جمیع المبانی نخواهد بود. زیرا در مواردی که کتاب یدل علی شیء بالاطلاق، اختلاف است که آیا موافقت با کتاب مرجح حساب می شود یا خیر. قول مشهور این بود که موافقت حساب می شود اما نظر مخالفی هم بود که نظر مرحوم آقای خویی و مرحوم امام باشد مبنی بر اینکه موارد دلالت اطلاقی، مدلول کلام متکلم حساب نمی شود. زیرا یا ملتزم شده اند که اطلاق حکم عقل است مثل مرحوم آقای خویی و یا حکم عقلاء مثل مرحوم امام. این قسمت دوم که کتاب دلالت بالوضع داشته باشد و اخبار در مقابل باشد، از نظر کبروی مشکلی ندارد اما از جهت صغروی محل اشکال است که موردی نیز داشته باشد. اما در قسمت اول که تعارض بین

مدلول وضعی و مدلول اطلاقی باشد، ممکن است مواردی را مثال زد. در بعضی از موارد امر به چیزی شده است؛ مثل اینکه در روایات نسبت به اهل بدع آمده است که باهتوهم. در این روایت یک دلالت در ناحیه صیغه است و یک دلالت هم در ناحیه ماده بهتان. در صیغه اختلاف است که آیا دلالتش بر وجوب بالوضع است یا بالاطلاق. اما نسبت به ماده مباهته اختلاف است. اگر کسی بگوید معنای وضعی مباهته، همان بهتان زدن است، یعنی چیزی که در آنان نیست را به آنان نسبت دهد. در چنین موردی چنانچه کسی قائل شود اینکه بر ما واجب باشد به اهل بدع بهتان بزنیم، به ادله دیگری قابل التزام در شریعت نیست، تنافی پیدا می شود بین دلالت صیغه و دلالت ماده. چون اگر دلالت صیغه بر وجوب بالوضع باشد، دلالت بر وجوب بهتان بالوضع می کند و از آن طرف هم دلالت وضعی ماده اقتضا می کند مراد از آن همان بهتان معهود باشد در حالی که حکم بهتان مزبور حکم وجوبی نیست. لذا تنافی بین دلالت هیئت و ماده به وجود می آید. اگر هر دو از یک سنخ باشند مقتضای تنافی تعارض است اما اگر یکی بالوضع باشد و دیگری بالاطلاق، دلالت وضعی در تنافی مقدم است و باید دست از دلالت دیگری برداشت.

جهت چهارم؛ حقیقه بودن یا انشائی بودن طلب

نقطه اصلی بحث در جهت چهارم این است که آیا طلبی که معنای موضوع له امر است، طلب انشائی است یا طلب حقیقی. ولی مرحوم آخوند به مناسبت، متعرض دو مطلب دیگر هم در جهت رابعه شده اند و به تفصیل از آنها بحث کرده اند؛ یکی اینکه آیا طلب و اراده یک چیز هستند یا متغایر و متعدد و دیگر اینکه آیا انسان ها در افعالی که انجام می دهند مختار می باشند یا مجبور که همان مساله جبر و اختیار باشد.

با توجه به اینکه اعلام به تبع مرحوم آخوند، همه این مباحث را مطرح کرده اند، باید در جهت رابعه در سه مقام بحث شود؛

مقام اول: بنابر اینکه معنای امر طلب باشد که در جهات قبل بیان شد، آیا این طلب انشائی است یا حقیقی.

مقام دوم: آیا طلب با اراده متحد است و در مقام امر و نهی، غیر از اراده، صفت نفسانی دیگری وجود ندارد که متغایر با اراده باشد؟

مقام سوم: آیا انسان ها در افعالی که از آنها صادر می شود مختار هستند یا مجبور به گونه ای که راه فرار از انجام عمل نداشته باشند؟

در هر یک از این سه مقام ابتدا کلام مرحوم آخوند مطرح می شود و سپس بررسی می شود که آیا نظر ایشان تمام است یا خیر.

مطلب اول؛ معنای امر طلب انشائی است یا طلب حقیقی

نکاتی که مرحوم اخوند در این مطلب بیان می کنند پراکنده است و بخشی از این نکات در مطلب ثانی آمده است. مرحوم اخوند می فرماید طلبی که معنای امر قرار داده شده، طلب حقیقی نیست بلکه طلب انشائی است. مقصود از طلب حقیقی همانطور که از تعبیرات مرحوم اخوند هم استفاده می شود، صفت نفسانی قائم به نفس است یعنی همان خواست حقیقی نفسانی که ممکن است به مرحله ابراز در بیاید و امکان نیز دارد در نیاید؛ یعنی وجود این صفت نفسانی متقوم به ابراز نیست. طلب انشائی هم به معنای وجود انشائی طلب است.

با توجه به فرمایشات مرحوم اخوند در این بحث و مباحث دیگر، مفاهیم بر دو قسم می باشند؛ بعضی فقط وجود حقیقی و خارجی دارند و وجود انشائی و اعتباری ندارند مثل مفهوم انسان و شجر یا در افعال مثل اکل و شرب. در مقابل بعضی از مفاهیم هستند که دو نحوه از وجود دارند. یک نحوه همان وجود حقیقی است که وجود خارجی آنها می باشد و تحقق آن دائر مدار اسباب و علل خاصه ای است و نحوه دوم، وجودات انشائیه و اعتباریه است؛ یعنی وجودی که به وسیله لفظ یا مبرز دیگر در عالم اعتبار ایجاد می شود؛ به این معنا که فرض می کنند در عالم اعتبار شیء یا فرد خاصی وجود داشته باشد. به تعبیر مرحوم اخوند چه بسا بر همین وجود انشائی و اعتباری، آثار شرعی و عرفی مترتب شود کما فی العقود و الایقاعات که اعتبار ملکیت می شود و بر وجود اعتباری ملکیت نیز آثار شرعی و عقلانی مترتب می گردد.

مفاهیمی که در صیغ انشائیات مثل طلب و ترجی و استفهام وجود دارد نیز از قبیل قسم دوم می باشد که هم دارای وجودات حقیقیه هستند و هم انشائیه. گاهی حقیقتاً حالت استفهام و یا تمنی در نفس شخص وجود دارد و گاهی هم به وجود انشائی محقق می شوند. از نظر تحقق، بین این دو نحوه از وجود در مفاهیم قسم دوم تلازمی وجود ندارد. زیرا ممکن است ترجی حقیقی وجود داشته باشد ولی وجود انشائی پیدا نکرده باشد و نیز ممکن است بدون اینکه وجود حقیقی پیدا شود فقط ترجی انشائی محقق شده باشد. در مواردی که مولی در صدد امتحان است، طلب انشائی محقق شده است ولی طلب حقیقی در کار نیست. کما اینکه در مواردی طلب حقیقی وجود دارد اما طلب انشائی محقق نمی شود که مواردش واضح است.

بنابراین طلب از قبیل قسم دوم است که دو نحوه از وجود برای آن تصویر می شود. بر اساس توضیحات مرحوم اخوند طلب به نحو اول که طلب حقیقی باشد طلب به حمل شایع است. یعنی اگر قضیه حملیه ای به نحو حمل شایع درست کنیم و موضوع را طلب حقیقی قرار دهیم، در ناحیه محمول عنوان طلب به نحو مطلق قرار می گیرد. ملاک حمل شایع این است که موضوع از افراد و مصادیق خارجیه محمول باشد. برای همین می توانیم در موارد طلب حقیقی بگوییم این طلب طلب به حمل شایع است ولی طلب انشائی طلب به حمل شایع نیست. چون نمی توانیم موضوع را طلب انشائی قرار دهیم و در محمول عنوان طلب به نحو مطلق بگذاریم و بگوییم این امر طلب است بلکه باید قید انشاء را در محمول بگنجانیم تا بتوانیم به نحو حمل شایع صناعی بگوییم این امر طلب انشائی است.

با توجه به این توضیح، مرحوم آخوند در مطلب اول می فرماید ظاهر این است که آن طلبی که موضوع له امر است ولو به نحو اشتراک بین طلب و شیء، طلب انشائی است نه طلب حقیقی.

ادعای اول مرحوم آخوند این است که لفظ امر وضع برای طلب انشائی شده است. دلیل مرحوم آخوند نسبت به این ادعا باید تبادر باشد. به این بیان که وقتی کلمه امر گفته می شود، متبادر از آن طلب انشائی است نه طلب حقیقی. وقتی مولی به رفیقش می گوید امرت عبدی بکذا یعنی انشاء طلب کردم نه اینکه فقط در نفسم چیزی خواستم. ولی ایشان در مرحله بعد می فرماید اگر نگوییم که موضوع له لفظ امر، طلب انشائی است لا اقل به خاطر کثرت استعمال عند الاطلاق ظهور انصرافی در طلب انشائی دارد. چون در موارد کثیری در طلب انشائی استعمال شده، باعث می شود بین عنوان امر و طلب انشائی ارتباط و علاقه ای پیدا شود که هر وقت لفظ امر را می گویند این طلب انشائی به ذهن بیاید.

بر اساس گفته دوم انگار مرحوم آخوند قبول می کند که معنای امر مطلق طلب است اعم از انشائی و حقیقی، ولی کثرت استعمال باعث می شود انصراف مطلق به حصه خاص یعنی طلب انشائی حاصل شود. ایشان فرموده همانطور که در خود لفظ طلب هم همین است. یعنی از جهت ظهور انصرافی لفظ طلب هم همین طور است که به حسب معنای موضوع له، جامع است ولی به خاطر کثرت استعمال ظهور در طلب انشائی پیدا کرده است. کما اینکه در لفظ اراده به عکس است؛ یعنی با وجودی که به حسب معنای وضعی مطلق

است اما به خاطر کثرت استعمال، انصراف به اراده حقیقیه دارد و از اراده انشائیّه منصرف است.

نسبت به سایر صیغ انشائیّه هم مختار ایشان این است که وضع شده اند برای ایجاد این معانی به وجود انشائی، مثل امر که وضع برای ایجاد طلب به وجود انشائی شده، نه برای دلالت بر صفات حقیقی موجود در نفس مثل ترجی و تمنی و

مرحوم آخوند نسبت به صیغ انشاء استدارکی دارند که در آخر مطلب ثانی بیان کرده اند و - آن اینکه در صیغ انشاء که می گوئیم برای دلالت بر وجودات انشائیّه وضع شده اند اینطور نیست که هیچ دلالتی بر وجود صفات حقیقی مناسب با آنها در نفس نداشته باشند بلکه لامضایقه که صیغ انشاء به دو وجه دلالت التزامی بر ثبوت این صفات حقیقتاً داشته باشند؛ وجه اول اینکه ولو این صیغ برای وجودات انشائیّه وضع شده اند ولی نه مطلقاً بلکه وضع شده اند، به عنوان مثال، برای انشاء استفهام به شرطی که مستفهم در نفسش نیز این صفت وجود داشته باشد و به خاطر آن چنین ابرازی می کند که در نتیجه وضع آنها مقید خواهد شد. وجه دوم اینکه چون این صیغ در اکثر موارد در جایی استعمال می شوند که داعی استعمال وجود این صفات است همین موجب می شود ظهور انصرافی در ثبوت حقیقی این صفات در نفس پیدا کنند. نعم لا مضایقه فی دلالة مثل صیغة الطلب و الاستفهام و الترجی و التمنی بالدلالة الالتزامية علی ثبوت هذه الصفات حقيقة إما لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة^۱.

^۱ - کفایه/۶۷.

بنابراین به برکت این اختصاصی که یا حاصل بالوضع است یا حاصل بالانصراف، می توانیم در جایی که قرینه بر خلاف نداریم، کشف کنیم که این صیغ دلالت بر این نیز می کنند که صفات حقیقه آنها در مستعمل وجود دارد.

نوع محققین قبول کرده اند که لفظ امر اگر دلالت بر طلب داشته باشد، دلالت بر طلب انشائی می کند نه حقیقی. فقط این فرمایش مرحوم اخوند در کلام محقق عراقی و بعضی الاعلام در منتقى مورد اشکال شده است.

محقق عراقی به خاطر دو اشکال فرموده نمی توانیم معنای امر را طلب انشائی بگیریم. اشکال اول این است که حیثیت انشائیت چون به این معناست که معنا با لفظ وجود انشائی پیدا کند و در عالم اعتبار تحقق پیدا کند، از شئون استعمال خواهد شد و شئون و کیفیات استعمال، در معنای مستعمل فیه نمی توانند اخذ شوند فضلا از اینکه در معنای موضوع له اخذ شوند و مستعمل فیه باید قبل از استعمال تمام باشد تا لفظ بتواند در آن استعمال شود. لذا اخذ شئون استعمال در معنای مستعمل فیه، اخذ متاخر در متقدم است و هو ممتنع. بنابراین باید مستعمل فیه حقیقت و مفهوم طلب باشد که حکایت از وجود حقیقی آن دارد. اشکال دوم این است که اگر لفظ امر برای طلب انشائی وضع شده باشد باید در مواردی که طلب واقعی وجود ندارد مثل اوامر امتحانیه که مولی فقط لامتحان امر می کند و در نفسش طلب وجود ندارد یا اوامری که انشاء شده اند للسخریه که یا به معنای تعجیز مخاطب است یا به معنای مسخره کردن مخاطب، عنوان امر صادق باشد و حال آنکه به حسب معنای ارتکازی که از امر در ذهن داریم می بینیم که عنوان امر صادق نیست.

بنابراین مختار مرحوم آخوند تمام نیست و باید موضوع له امر را همان مفهوم امر بگیریم که حاکی از طلب حقیقی می باشد.

ممکن است از هر دو مناقشه جواب داده شود. جواب مناقشه اول این است که بعد از اینکه قبول کردیم که طلب دو وجود دارد یکی حقیقی و انشائی، اگر بگوییم کلمه امر وضع شده است برای نوع دوم از طلب، یعنی طلب به وجود انشائی مشکلی پیدا نمی شود. زیرا این قید انشائیت صرفاً برای بیان نوع طلب است نه اینکه عنوان طلب وضع برای طلب شده بما اینکه انشاء شده تا اشکال فوق مطرح شود. اینکه بعضی الاعلام در منتقی فرموده اند که نمی توانیم معنای امر را طلب انشائی بگیریم، زیرا طلب به قید انشاء که قابل انشاء نیست و لذا به مرحوم شیخ هم که در تعریف بیع فرموده است بیع انشاء تملیک است و بعضی توجیه کرده اند که یعنی تملیک انشائی، اشکال می شود که تملیک انشائی که قابل انشاء نیست. همانطور که خود مرحوم شیخ به تعریف دیگران اشکال کرده اند که باید در تعریف بیع، عنوانی را بیاورد که قابل انشاء باشد. همین اشکال به مرحوم شیخ نیز وارد می شود که تملیک انشائی هم قابل انشاء نیست. لذا در محل بحث هم فرموده اند که طلب انشائی قابل انشاء نیست بلکه نفس الطلب قابل انشاء است^۱. همانطور که قبلاً اشاره شد توصیف طلب به انشائیت در اینجا و توصیف تملیک به انشائی در کتاب البیع، برای این است که نشان دهد مقصود نوع خاصی از تملیک و نوعی خاصی از طلب است، یعنی طلب انشائی در مقابل طلب حقیقی، نه اینکه این قید مقومیت داشته باشد بلکه فقط برای

^۱ - منتقی الاصول/۱/۳۷۷

توضیح نوع خاص است. لذا وقتی طلب دو قسم داشت یکی انشائی و دیگری حقیقی، ممکن است کسی ملتزم شود که ماده امر وضع برای نوع خاص از طلب در مقابل طلب نفسانی شده است.

یکشنبه ۴۰۱/۳/۱

جلسه ۱۱۹

نسبت به فرمایش مرحوم اخوند که فرمودند معنای امر طلب انشائی است نه طلب حقیقی و به حمل شایع، محقق عراقی دو مناقشه کردند که اولاً حیثیت انشاء از کیفیات و شؤون استعمال است و چیزی که از شؤون استعمال است چون متاخر از معنای مستعمل فیه می باشد نمی شود در معنای مستعمل فیه اخذ شود. لذا باید معنای امر را همان اصل مفهوم طلب بدانیم که اصل مفهوم طلب هم حاکی از طلب حقیقی و خارجی می باشد.

در جواب از این مناقشه گفته شد که وقتی قبول کردیم که طلب دو قسم دارد، یک قسم وجودات حقیقیه هستند که در نفس محقق می شوند و قسم دیگر وجود انشائی طلب است که فقط در عالم اعتبار محقق می شود، اینکه کلمه امر را موضوع برای طلب نوع دوم که وجودات اعتباری باشند بدانیم مشکلی ایجاد نمی کند. منتها با همان توضیحی که قبلاً در بحث خبر و انشاء گفته شد که اگر در مقام اخبار، کلمه امر استعمال شود مثل اینکه مولی به رفیقش بگوید امرتُ عبدی بکذا یا در احکام شرعی کسی بگوید امرنا الله بکذا معنای جمله، خبر دادن از وجود انشائی طلب با قطع نظر از استعمال ماست؛ یعنی خبر از

تحقق وجود انشائی و اعتباری طلب در عالم اعتبار و قانون داده می شود. اما اگر در مقام انشاء استعمال گفته شود که آمرک بکذا، مستعمل فیه همان طلب انشائی است ولی نه طلب انشائی محقق بلکه طلب انشائی که با همین لفظ می خواهد محقق شود. در واقع کلمه امر استعمال می شود به غرض ایجاد طلب انشائی با همین لفظ. در مقام اخبار، کلمه امر استعمال می شود در مقام حکایت از وجود انشائی مفروع عنه قبل از اخبار اما در مقام انشاء کلمه امر استعمال می شود به این غرض که همین طلب انشائی در عالم اعتبار موجود شود. با همان توضیح مرحوم آقای تبریزی در بحث حقیقت خبر و انشاء که وقتی دو نفر با هم صحبت می کنند و یکی می گوید بت داری بکذا، اگر شخص در مقام معامله با عمرو استعمال بت کند، غرضش ایجاد بیع در وعاء مناسب خودش یعنی عالم اعتبار است ولی بعد از اینکه صحبتش با عمرو تمام شد، به بکر می گوید بت داری بکذا و در این استعمال دوم، غرضش از استعمال، اخبار و حکایت از وجود اعتباری و انشائی محقق شده در استعمال قبل است. مستعمل فیه در هر دو، بیع به وجود اعتباری و انشائی است اما در استعمال اول، لفظ استعمال در این معنا می شود به غرض ایجاد در عالم اعتبار و در استعمال دوم به غرض اخبار و تحقق این بیع در موطن مناسب خودش.

در استعمال ماده امر هم با توجه به اینکه طلب دو قسم دارد و قسم دوم آن وجودات اعتباریه هستند که بوسیله الفاظ ایجاد می شوند، مرحوم آخوند می خواهد بفرماید که امر دلالت بر قسم دوم یعنی طلب انشائی دارد.

با توضیح بالا اشکال منتقی نیز جواب داده می شود. زیرا وصف انشائی که در کنار طلب است برای تشخیص و اشاره به نوع خاصی از طلب است نه اینکه حیثیت انشائیت که ظهور در فعلیت انشاء دارد در معنای معرفّ اخذ شده باشد.

مناقشه دوم محقق عراقی این بود که اگر امر برای طلب انشائی وضع شده باشد در مواردی که طلب واقعی و اراده واقعی وجود ندارد مثل اوامر امتحانیه یا اوامری که برای سخریه انشاء شده اند، باید عنوان امر صادق باشد و هو کما تری. زیرا بالوجدان و الارتکاز عنوان امر را در مورد اوامر امتحانی و اوامر مُنشأً للسخریه که طلب حقیقی ندارد صادق نمی بینیم.

جواب از این مناقشه در آن استدارکی است که مرحوم آخوند در آخر مطلب دوم با تعبیر "نعم لا مضایقه" مطرح کردند. ایشان بیان فرمودند که ولو ما ملتزم هستیم که معنای امر طلب انشائی است اما نه اینکه برای مطلق طلب انشائی وضع شده باشد چه وجود حقیقی این صفات داعی طلب انشائی او شده باشد و چه خیر، بلکه مضایقه نداریم که بگوییم موضوع له امر، طلب انشائی است ولی به شرط اینکه داعی این انشاء، وجود این صفات در نفس باشد و این اشتراط و اختصاص یا بالوضع است یا بالانصراف. لذا در مورد اوامر امتحانیه یا سخریه ملتزم می شوند که عنوان امر صادق نیست. زیرا یا موضوع له امر محقق نیست یا معنای انصرافی امر در اینجا وجود ندارد. بنابراین مرحوم آخوند هم ملتزم است که امر صدق نمی کند اما این عدم صدق کاشف از این نیست که امر برای طلب

انشائی وضع نشده است. زیرا ممکن است امر برای طلب انشائی خاص وضع شده یا مدلول انصرافی آن طلب انشائی خاص باشد.

بنابراین مختار مرحوم اخوند مبنی بر اینکه مدلول ماده امر طلب انشائی است مشکلی ندارد. حتی مثل مرحوم آقای خویی هم اصل انشائی بودن طلب را به عنوان مدلول امر می پذیرند ولی با این تفاوت که مرحوم اخوند، انشاء را ایجاد معنا در عالم اعتبار می داند اما مرحوم آقای خویی انشاء را ایجاد معنای نمی بیند بلکه صرف فرض و اعتبار معنا می دانند که در ما نحن فیه اعتبار فعل فی ذمه المکلف باشد.

مطلب دوم؛ اتحاد و تغایر طلب و اراده

مرحوم اخوند به مناسبت مطلب اول که معنای امر را طلب دانستند، وارد مطلب ثانی شده اند که آیا این طلب، غیر اراده است یا همان اراده می باشد. قبل از مرحوم اخوند در کلمات صاحب فصول نیز این مطلب به مناسبت بحث از مطلب اول مطرح شده است.

در بیان مطلب ثانی، مرحوم اخوند می فرماید: همانطور که قاطبه اهل حق یعنی اصحاب امامیه بر همین نظر هستند، حقّ در مساله این است که طلب با اراده یکی می باشد. چنانکه معتزله هم همین اعتقاد را دارند، به خلاف اشاعره و بعض اصحابنا که اشاره به محقق خوانساری و محقق اصفهانی صاحب هدایة المسترشدين دارد. اتحاد طلب با اراده به این معناست که این دو لفظ به لحاظ عالم مفاهیم، دارای مفهوم واحدی می باشند و برای یک مفهوم وضع شده اند و به لحاظ وجود خارجی نیز ما بازاء خارجی هر کدام

که همان صفت موجود در نفس باشد عین ما بازاء دیگری است. به لحاظ وجود اعتباری هم ما بازاء هر دو یکی می باشد. در نتیجه طلبی که به لفظ امر انشاء شده، عین همان اراده انشاء شده است؛ هما متحدان مفهوما و خارجا و انشاءا.

البته با این توضیح که اگر می گوئیم طلب با انشاء اتحاد دارد، مقصود این است که طلب در هر یک از مراحل با اراده در همان مرحله اتحاد دارد. یعنی طلب به لحاظ عالم مفهومی با اراده در عالم مفهوم اتحاد دارد و همچنین طلب در عالم خارج با اراده در عالم خارج، نه اینکه طلب به لحاظ یکی از این مراحل سه گانه، با اراده به لحاظ مرحله دیگر اتحاد داشته باشد. زیرا تغایر میان طلب به لحاظ مرحله انشاء در مقایسه با اراده به لحاظ وجود خارجی واضح است و جای توهّم ندارد.

البته در مجموع یک فرق بین لفظ طلب و لفظ اراده به لحاظ مقام انصراف وجود دارد. زیرا لفظ طلب عند الاطلاق انصراف به وجود انشائی دارد اما انصراف اراده، به وجودی حقیقی آن است. همین اختلاف باعث شده است که بعضی اصحابنا خیال کنند این دو مغایر هستند و حال آنکه چنانکه گفته شد، مغایرت باید به لحاظ مراحل سه گانه باشد که نیست.

مرحوم اخوند در مقام استدلال بر اتحاد بین طلب و اراده فرموده است که دلیل ما وجدان است. مراجعه به وجدان، ما را به این نتیجه می رساند که این دو متحد هستند نه متغایر و با وجود شهادت وجدان، دیگر نیازی به اقامه برهان نیست. وقتی به وجدان و صفحه نفس مراجعه می کنیم، در مواردی که انسان فعل خودش یا فعل دیگری را طلب

می کند، غیر از اراده که صفت نفسانی خاص است و مقدمات اراده در عالم نفس، چیز دیگری وجود ندارد که اسمش را طلب بگذاریم؛ فقط اراده است که همان شوق موکدی است که تحریک العضلات نحو الفعل را در پی دارد یا به دنبال آن مولی عبدش را امر می کند و یک سری مقدمات تحقق اراده که اول تصور فعل است و بعد تصدیق به فائده آن و سپس میل و هیجان نفس برای تحقق فعل و جزم و تصمیم (البته به حسب عبارت کفایة مقدمه تحقق اراده فقط امر اخیر است که از آن تعبیر به جزم می شود و باعث می گردد شخص مرید موانع تحقق فعل را دفع کند بقیه یعنی تصور و تصدیق به فائده و میل و هیجان نفس ظرف تحقق مقدمه اراده هستند) مرحوم آخوند می فرماید: فإن الإنسان لا يجد غیر الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء و الميل و هیجان الرغبة إليه و التصديق لفائدته و هو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها.

مرحوم آخوند بعد از اینکه در امر می فرمایند غیر از طلب چیز دیگری در نفس به نام اراده نیست، به بقیه صیغ انشاء هم تعدی می کنند که در سایر صیغ انشائییه و نیز در جمل خبریه هم غیر از صفات معروفه که قائم به نفس است من الترجی و ... و غیر از علم به ثبوت نسبت یا لاثبوت نسبت، صفت نفسانی دیگری را نمی یابیم که اشاعره تخیل وجودش را کرده اند و در اوامر اسمش را طلب گذاشته اند و در غیر آن کلام نفسانی به

مقتضای این شعر که "ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً". ما با مراجعه به وجدان چیز دیگری نمی بینیم که اسمش را کلام نفسی یا طلب بگذاریم^۱.

دوشنبه ۴۰۱/۳/۲

جلسه ۱۲۰

مرحوم آخوند دو وجه برای قول اشاعره مبنی بر تغایر اراده و طلب می آورد. وجه اول این است که در اوامر امتحانی که مولی برای اینکه عبدش را امتحان کند که آیا مطیع است یا عاصی، او را امر به انجام فعلی می کند، طلب وجود دارد اما اراده وجود ندارد. همچنین در اوامر اعتذاری که مولی می داند عبدش دستور او را انجام نمی دهد اما امر می کند تا اگر عبدش را عقاب کرد عذر و حجت داشته باشد، طلب وجود دارد اما اراده خیر. اینکه در این موارد می بینیم طلب موجود است و اراده وجود ندارد دلیل بر تغایر است و الا اگر اتحاد بود، یا هر دو باید موجود می بودند یا هیچ کدام.

عدم وجود اراده در اوامر امتحانی معلوم است و در فصول هم اینگونه توضیح داده شده که به حسب فرض مولی تحقق فعل را از عبدش نمی خواهد بلکه غرضش فقط امتحان عبد است. وقتی نسبت به وقوع فعل غرض ندارد بلکه غرضش به خلاف است، دیگر معنا ندارد که نسبت به فعل اراده داشته باشد.

^۱ - کفایه/۶۵.

عدم وجود اراده در اوامر اعتذاریه هم باید به این خاطر باشد که وقتی معلوم است عبد فعل مورد امر را انجام نمی دهد، معنا ندارد اراده به آن تعلق بگیرد. البته بازگشت این وجه به نکته ای است که مرحوم آخوند در ضمن اشکال و دفع به دلیل دوم اشاعره مطرح می کنند .

مرحوم اخوند در مقام مناقشه فرموده اند که در اوامر امتحانی و اعتذاری طلبی که وجود دارد طلب انشائی است نه طلب حقیقی و اراده ای هم که وجود ندارد اراده حقیقی است نه اراده انشائی؛ آنچه که هست از طلب، طلب انشائی است و آنچه که نیست از اراده، اراده حقیقی است و انفکاک طلب انشائی از اراده حقیقی، صرفاً دلالت بر تغایر اراده حقیقی با طلب انشائی می کند که قبلاً گفته شد از محل بحث خارج است. و قد انقدح بما حققناه ما فی استدلال الأشاعرة على المغایرة بالأمر مع عدم الإرادة كما فی صورتی الاختبار و الاعتذار من الخلل فإنه كما لا إرادة حقيقة فی الصورتین لا طلب كذلك فیهما و الذی یكون فیهما إنما هو الطلب الإنشائی الإیقاعی الذی هو مدلول الصیغة أو المادة و لم یکن بینا و لا مبینا فی الاستدلال مغایرته مع الإرادة الإنشائیة. و بالجملة الذی یتکفله الدلیل لیس إلا الانفکاک بین الإرادة الحقیقیة و الطلب المنشأ بالصیغة الکاشف عن مغایرتهم و هو مما لا محیص عن الالتزام به كما عرفت و لكنه لا یضر بدعوی الاتحاد أصلاً لمكان هذه المغایرة و الانفکاک بین الطلب الحقیقی و الإنشائی كما لا یخفی.

مرحوم آخوند بعد از بیان دلیل اول اشاعره و جواب آن فرموده اند که ممکن است بین طرفین به گونه ای مصالحه ایجاد کنیم که نزاع حقیقی از بین برود و فقط نزاع لفظی باشد؛

یعنی بگوییم کسانی که قائل به اتحاد هستند، مرادشان اتحاد طلب در هر مرحله با اراده در همان مرحله است و مراد قائلین به تغایر (بخاطر اینکه طلب مطلق انصراف به طلب انشائی دارد و اراده مطلق هم انصراف به اراده حقیقیه دارد) تغایر طلب انشائی با اراده حقیقی است. با این بیان نزاع فقط لفظی خواهد بود.

اما همانطور که در کلمات اعلام هم آمده این مصالحه صحیح نیست و نمی شود نزاع را لفظی دانست. زیرا اگرچه می توانیم نزاع بین اکثر اصحاب که قائل به اتحاد هستند با بعضی اصحاب مثل محقق خوانساری و محقق اصفهانی که قائل به تغایر می باشند را اینگونه توجیه کنیم که مرادشان تغایر بین طلب انشائی و اراده حقیقی است که با کلمات آنها نیز سازگاری دارد، ولی کلام اشاعره را که قائل به تغایر شده اند، نمی شود حمل بر این معنا کنیم که مرادشان از تغایر فقط در همین حد است که بین وجود انشائی طلب و وجود حقیقی اراده تغایر قائل می باشند بلکه آنها در وجود واقعی صفات تغایر می بینند. زیرا ریشه حرف اشاعره در تغایر به این بر می گردد که در مورد خداوند قائل به کلام نفسی شده اند و می گویند صفت تکلم در خداوند غیر صفت علم و اراده در اوست. آنها همین را در مورد انسان سرایت داده و گفته اند در تمام جملات خبریه و صیغ انشائیه، یک صفت حقیقی خارجی غیر از اراده و صفاتی مثل تمنی و ترجی و ... وجود دارد و از همین صفت حقیقی خارجی نفسانی در جملات انشائیه طلبیه تعبیر به کلام نفسی کرده اند. این نشان می دهد که آنها بر اساس وجودات واقعی بین طلب و اراده تغایر قائل هستند نه اینکه یک طرف را وجود انشائی بگیرند و طرف دیگر را اراده حقیقی. علاوه بر اینکه طبق مقتضای

دلیل بعد، واضح است که محل نظر وجود این دو صفت در موطن وجود حقیقی اش یعنی نفس می باشد.

دلیل دومی که اشاعره به آن احتجاج کرده اند و مرحوم اخوند نیز به عنوان اشکال و دفع مطرح کرده، این است که قطعاً کفار مکلف به ایمان هستند و عصات نیز مکلف و مامور به انجام وظایف شرعیه نه اینکه اصلاً تکلیفی در این زمینه نداشته باشند. در نتیجه نسبت به آنها طلب به وجود حقیقی وجود دارد با وجودی که در همین موارد، هیچ اراده ای دیده نمی شود. صدور ایمان از کافر یا صدور واجبات از عصات مورد اراده خداوند متعال نیست و تکلیف آنها صرفاً در حدّ طلب است نه اراده. این کشف می کند که طلب غیر اراده است و الا انفکاک معنا نداشت.

این دلیل دو تقریب دارد؛ یک تقریب که در فصول و هدایه المسترشدين آمده، این است که به صورت قیاس اقترانی توضیح داده شود و تقریب دیگر هم که به صورت قیاس استثنایی توضیح داده شده، تقریب مرحوم اخوند است.

تقریب اول این است که در تکلیف کفار به ایمان و عصات به فروع، اراده حقیقی از طلب حقیقی انفکاک دارد. انفکاک احد الامرین از دیگری در وجود خارجی نشان دهنده تغایر این دو امر در وجود حقیقی و خارجی است والا اگر این دو امر به امر واحد بر می گشتند که معنا نداشت تخلف پیدا شود. ضم این دو مقدمه نتیجه می دهد که طلب مغایر با اراده است.

مرحوم اخوند تقریب کرده است که اگر طلب متحد با اراده باشد یکی از این دو محذور لازم می آید، یا تکلیف کفار به ایمان حقیقی نباشد یا اراده از مراد انفکاک پیدا کند و چون هیچ یک از این دو تالی صحیح نیست، از بطلان آنها کشف می کنیم مقدم یعنی اتحاد طلب با اراده باطل است.

علی ای حال استدلال اشاعره متوقف بر دو مقدمه است ، مقدمه اول این است که در جایی که امر بخواهد مصداق تکلیف حقیقی باشد باید حتما طلب وجود داشته باشد و الا اگر طلب حقیقی وجود نداشته باشد تکلیف حقیقی نیست. مقدمه دوم نیز این است که اراده از مراد تخلف ندارد و نمی شود اراده خداوند به امری تعلق بگیرد ولی مراد محقق نشود که مطلب از آیات قران هم استفاده می شود که "انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون". با توجه به این دو مقدمه گفته اند که از تکلیف کفار به ایمان کشف می کنیم طلب با اراده اتحاد ندارد.

بیان تقریب اول این است که اگر گفته می شود که در موارد تکلیف کفار به ایمان و عصات به فروع طلب حقیقی وجود دارد به این خاطر است که اگر طلب حقیقی وجود نداشته باشد تکلیف صوری می شود و حال آنکه همانطور که مومنین و مسلمین تکلیف حقیقی به ایمان دارند، تکلیف کفار به ایمان هم تکلیف حقیقی و جدی است. زیرا اطلاعات اوامر به ایمان همانطور که شامل مسلمین است شامل کفار هم می شود. وجه دیگر حقیقی بودن تکلیف این است که کفار به خاطر مخالفت استحقاق عقاب دارند و این استحقاق نشان می دهد که آنها تکلیف حقیقی داشته اند و الا موجبی برای استحقاق عقوبت نیست.

تکلیف حقیقی هم در جایی معنا دارد که طلب حقیقی وجود داشته باشد. بنابراین وجود طلب حقیقی ثابت است.

اما اینکه گفته می شود اراده حقیقی وجود ندارد به این جهت است که اگر اراده خداوند متعال به انجام فعلی تعلق بگیرد، استحاله دارد که مراد از اراده منفک شود. لذا وقتی می بینیم که کفار ایمان نیاورده اند می فهمیم که ایمان آنها مورد اراده خداوند متعال نبوده است و الا حتما محقق می شد. بنابراین وجود طلب حقیقی و عدم وجود اراده حقیقی کشف می کند که این دو تغایر دارند.

بیان تقریب مرحوم اخوند هم این است که اگر ایمان با طلب متحد باشد لازم می آید که کفار اصلا تکلیف حقیقی به ایمان نداشته باشند یا مراد از اراده تخلف داشته باشد و چون هر دو لازم، باطل است کشف می کنیم مقدم نیز باطل است. در اینجا یک ملازمه بین مقدم و تالی بیان شده است و یک بطلان تالی و این نیاز به توضیح دارد که چرا اگر این دو متحد باشد یکی از این دو محذور به وجود می آید؟

در کلام مرحوم اخوند اینطور توضیح داده شده که اگر طلب و اراده یکی باشند، در تکلیف کفار به ایمان یا می گوئید اراده که نیست طلب هم نیست که در این صورت لازم می آید این تکالیف صوریه باشند نه حقیقیه و یا می گوئید طلب که هست اراده هم هست که در این صورت محذور دوم به وجود می آید. یعنی اراده خداوند از مرادش تخلف پیدا می کند و حال آنکه ممکن نیست. بنابراین قول به اتحاد طلب و اراده، یکی از این دو

محذور را لازم دارد که هیچ کدام قابل التزام نیست و چاره ای نداریم جز اینکه بگوییم اراده غیر از طلب است.

مرحوم اخوند در مقام مناقشه می فرماید ما معتقدیم که طلب حقیقی وجود دارد و لذا تکلیف هم حقیقی است نه صوری ولی در عین حال قائل هستیم که اراده حقیقی هم در کنار این طلب وجود دارد و محذور ثانی به وجود نمی آید. زیرا آنچه استحاله دارد و باطل است تخلف و انفکاک مراد از اراده تکوینی است اما تخلف مراد از اراده تشریعی محذور ندارد بلکه محقق است. اراده تشریعی که علم خداوند به وجود مصلحت در افعال باشد قابل تخلف از مراد است. زیرا خداوند که انجام واجبات را اراده می کند مومنین و متقین انجام می دهند و مراد به وفق اراده تشریعی محقق می شود ولی با وجودی که نسبت به عصات هم اراده تشریعی وجود دارد اما چون مختار هستند، می توانند مراد تشریعی شارع را ترک کنند و این هم ثبوت محذوری ندارد. بنابراین در طلب حقیقی اراده حقیقی وجود دارد و عین طلب هم می باشد اما اراده تشریعی نه اراده تکوینی .

سه شنبه ۴۰۱/۳/۳

جلسه ۱۲۱

دلیل دوم اشاعره بر تغایر طلب و اراده، این بود که در امر کفار به ایمان و عصات به فروع، طلب وجود دارد اما اراده موجود نیست و از این انفکاک کشف می کنیم که طلب و

اراده با هم تغایر دارند. گرچه مرحوم آخوند این وجه را به عنوان دلیل مطرح نکرده بلکه به عنوان اشکال و دفع آورده است.

دو تقریب برای این دلیل شده بود. تقریب دوم تقریب مرحوم آخوند با بیان قیاس استثنایی بود. مرحوم آخوند جواب دادند که ملتزم به اتحاد طلب و اراده می شویم بدون اینکه لازم باطلی به وجود بیاید. زیرا وقتی قائل به وجود طلب حقیقی شویم دیگر تکلیف کفار به ایمان و عصات به فروع صوری نخواهد بود بلکه حقیقی می شود. از طرفی نیز قبول داریم که چون طلب و اراده با هم متحد هستند، مراد از اراده تخلف پیدا می کند اما این محذور باطل نیست. محذور باطل تخلف مراد از اراده تکوینی است اما ما قائل به اتحاد طلب و اراده تشریعی هستیم و تخلف مراد از اراده تشریعی محذوری ندارد.

با این توضیح که آنچه در موارد طلب و تکالیف جدیه ثابت است اراده تشریعی است و تخلف مراد از اراده تشریعی امتناع ندارد، مناقشه در تقریب قیاس اقترانی نیز معلوم می شود. زیرا صغرای قیاس این بود که اراده و طلب در موارد تکلیف کفار به ایمان از هم انفکاک دارند و کبرای قیاس نیز این بود که هرگاه دو امر در بعضی از موارد از هم انفکاک داشته باشند آن دو با هم متحد نیستند و از ضم این دو مقدمه نتیجه گرفته شده که طلب و اراده متغایر می باشند. جواب معلوم است که اگرچه کبرا مورد قبول است که هرگاه دو امر در بعضی از موارد انفکاک از هم داشته باشند دارای حقیقت واحده نیستند، اما اشکال در ناحیه صغرا است که در تکلیف کفار به ایمان اراده حقیقیه تشریعی وجود دارد و لذا طلب و اراده تشریعی از هم منفک نمی شوند.

با این مقدار از مطلب، مناقشه مرحوم آخوند به دلیل دوم اشاعره تمام می‌شود. تمامیت مناقشه مرحوم آخوند به دلیل دوم احتیاج به این نداشت که مرحوم آخوند وارد مساله جبر و اختیار شود که آیا فعل عباد مورد اراده تکوینیه خداوند متعال است یا خیر و اگر مورد اراده تکوینیه باشد، چطور با اختیار بندگان جمع می‌شود؟

اما پیش از بررسی مساله جبر و اختیار در مطلب سوم، باید معلوم شود که مختار مرحوم آخوند در مطلب دوم مبنی بر اتحاد طلب و اراده، صحیح است یا خیر.

عده ای از محققین من جمله مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی به مرحوم آخوند اشکال کرده اند که هرچند اعتقاد اشاعره به کلام نفسی و تطبیق آن در همه موارد از جمله در بحث اوامر مورد قبول نیست اما این نیز صحیح نیست که طلب و اراده را متحد بدانیم نه متغایر بلکه همانطور که بعضی از محققین متاخر یعنی صاحب هدایه المسترشدین قائل شده اند، اراده با طلب تغایر دارد هم در مفهوم و هم در مصداق.

در کلام مرحوم نایینی آمده که آنهایی که قائل به اتحاد شده اند، دلیل و برهانی اقامه نکرده اند و فقط استشهاد به وجدان کرده اند و حال آنکه وجدان شهادت به تغایر می‌دهد بلکه برهان نیز اقتضای تغایر می‌کند. ایشان فرموده اند که اگر از جهت مفهومی بسنجیم، مفهوم طلب عند الاطلاق غیر از مفهوم اراده عند الاطلاق است. اراده اسم است برای صفت خاصی که در نفس محقق می‌شود که عبارت از شوق نفسانی موکد باشد، در حالی که طلب حاکی از صفت نفسانی خاص یعنی شوق موکد نیست بلکه طلب تصدی برای

تحصیل چیزی در خارج است و در جایی که فقط شوق موکد محقق شده باشد عنوان طلب صادق نیست. لذا در جایی که شخص به دنباله گمشده ای می گردد تا وقتی که متصدی تحصیل ضاله نشده است، به او نمی گویند طالب الضاله. یا مرحوم آقای خویی می فرمایند کسی که فقط شوق رسیدن به مقام علمی داشته باشد ولی متصدی تحصیل علم نشود، بر او طالب العلم صدق نمی کند. این عنوان بر کسی صادق است که متصدی تحصیل علم باشد نه اینکه فقط دارای مجرد شوق باشد. بنابراین طلب، عنوان برای فعل است و اراده عنوان برای صفت نفسانی.

از نظر مصداقی هم معلوم است که طلب و اراده مختلف می باشند. زیرا اراده از کیفیات نفسانیه است اما طلب از مقوله فعل و از سنخ افعال است و هر کدام بر امری صادق می باشند. لذا در کلام مرحوم نایینی آمده که به همین خاطر است که برهان بر خلاف اتحاد اقتضا دارد. زیرا اراده از مقوله کیف نفسانی است و طلب از مقوله فعل و معلوم است که دو ماهیت مختلف بر امر واحد منطبق نمی شوند.

وقتی طلب تصدی تحصیل مطلوب باشد، در اوامر انشائیه هم کاری که از مولی برای رسیدن به مطلوبش صادر می شود امر کردن به ماده یا صیغه امر است و لذا خود این امر کردن مولی مصداق طلب خواهد بود و طلب حقیقی نیز محسوب می شود. خود فعل مولی طلب است نه اینکه مستعمل فیه در ماده یا صیغه امر طلب باشد.

مرحوم نایینی می گوید مستعمل فيه در صیغه امر نسبت ایقاعیه یعنی ایقاع الماده علی المکلف است و تا وقتی که امر استعمال نشده و انشاء محقق نشده است این ایقاع الماده علی العبد صدق نمی کند اما با این امر صادق خواهد شد. آنچه در انشائیات محقق می شود در همین حد است نه اینکه مستعمل فيه ماده امر یا صیغه امر طلب انشائی باشد. بله وقتی صیغه امر در معنای خود که نسبت انشائیه ایقاعیه باشد استعمال شد، می شود مصداق طلب. بنابراین حقیقت طلب با اراده مختلف است. در اجود تصریح شده است: و أما صیغة الأمر فهي دالة على النسبة الإنشائية الإيقاعية فقط فما لم تصدر الصيغة لا يتصف المکلف بأنه وقع عليه المادة في عالم التشريع و يكون إيقاعها عليه و جعله في كلفتها بنفس الإنشاء فهي موضوعة للنسبة الإنشائية الإيقاعية و لا تستعمل في غير ذلك أبدا...^۱

البته این دو مدعایی که در کلام مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی آمده، تلازمی با هم ندارند و قابل انفکاک می باشند. زیرا ممکن است کسی در مرحله قبل قائل باشد که در نفس چیزی به نام طلب نداریم و هر چه هست اراده است اما در مرحله انشاء به خلاف مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی بگوید طلب قابل انشاء است و معنای ماده امر و صیغه امر انشاء طلب است. کما اینکه مرحوم آقای تبریزی نیز به همین شکل مشی کرده و فرموده اند: فرمایش مرحوم نایینی در تغایر اراده و طلب مورد قبول است و فرموده اند که اراده چه شوق موکد باشد و چه اختیار احد الطرفین در فعل ولو شوقی نداشته باشد، با طلب متغایر است. یعنی در محل اصلی نزاع با مرحوم آخوند، مختار مرحوم نایینی را

^۱ - اجود التقريرات/۸۸/۱.

پذیرفته اند اما در قسمت دوم که اگر متغایر بودند ایا در اوامر و انشائات طلب انشاء می شود یا طلب فقط منطبق بر انشاء می شود و انشاء صرفاً مصداق طلب است، مختار مرحوم نایینی را پذیرفته و فرموده اند که منافات ندارد انشاء، مصداق طلب باشد و به واسطه استعمال صیغه یا ماده امر هم طلب انشاء شود. یعنی می شود منشأ را هم طلب بدانیم و بگوییم ماده امر وضع برای طلب انشائی شده است و استعمال همین ماده امر هم مصداق حقیقی برای طلب باشد؛ چون تصدی تحصیل مطلوب حساب می شود.

در این نزاع که آیا طلب امر نفسانی است که مختار مرحوم آخوند است یا امر نفسانی نیست که مختار مرحوم نایینی و من تبع ایشان است، این حقیقت را نمی شود انکار کرد که عنوان طلب، بر فعل که همان تصدی شخص برای تحصیل مطلوب باشد صدق می کند اما تمام حرف در این است که آیا طلب فقط بر همین فعل و تصدی اطلاق می شود یا همانطور که بر فعل اطلاق می شود بر آن شوق موکد و حال نفسانی که شخص پیش از فعل دارد و موجب صدور فعل می شود، نیز صادق است. حرف مرحوم آخوند این است که بر صفت نفسانی هم عنوان طلب را صادق می دانیم ولی این کیفیت نفسانی که در نفس شخص وجود دارد حقیقتاً غیر از شوق موکد چیز دیگری نیست. این نیز منافات ندارد که طلب بالاطلاق و عند الانصراف، بر فعلی که به دنبال شوق موکد محقق می شود نیز اطلاق گردد. در مواردی که شخص اراده ای نسبت به شیء دارد یعنی شوق موکد دارد، عنوان طلب گفته می شود ولی نه اینکه استعمال طلب منحصر در تصدی نحو المطلوب باشد. به این شکل یک نحوه تصالحو پیدا می شود و در واقع نزاع بین مرحوم آخوند و مرحوم

نایینی نزاع لفظی می شود یعنی نزاع در صدق عنوان طلب بر کیفیت نفسانی می شود (باقطع نظر از صدق آن بر تصدی تحصیل مطلوب). و الا در فرض اطلاق شدن طلب بر صفت نفسانی، همانطور که مرحوم آخوند قائل به اتحاد است با چنین فرضی مرحوم نایینی قائل به تغایر نیست.

شنبه ۴۰۱/۳/۷

جلسه ۱۲۲

مرحوم آقای تبریزی فرمودند که هرچند عنوان طلب بر فعل تطبیق می شود نه کیفیت نفسانی، ولی منافات ندارد فعلی که در انشائیات مصداق طلب است، مُنشأً آن هم طلب باشد. لذا استعمال ماده امر و یا صیغه امر که تصدی برای تحصیل غرض از جانب مولی به شمار می آید خود مصداق طلب است و از طرفی نه اینکه منافات ندارد بلکه موافق با ارتکاز نیز هست که مُنشأً انشاء هم عنوان طلب در ماده امر و نسبت طلبیه در صیغه امر باشد.

همانطور که در جلسه قبل هم اشاره شد لا اشکال که به فعل خارجی که تصدی برای تحصیل غرض و مقصود می باشد، طلب اطلاق می شود و معلوم است که این فعل غیر از اراده ای است که موطنش نفس افراد می باشد و به عنوان صفت نفسانی شناخته می شود. لذا روشن است که آنچه در کلام مرحوم آخوند آمده مبنی بر اتحاد مفهومی لفظ طلب با لفظ

اراده تمام نمی باشد. زیرا بر فعل خارجی عنوان طلب صادق است ولی عنوان اراده صادق نیست و همین کشف می کند که نسبت بین عنوان طلب و اراده تساوی نیست. اما بحث در این است که آیا عنوان طلب علاوه بر اینکه بر فعل خارجی منطبق می شود، بر حالت نفسانی موجود در اشخاص که قبل از تحقق فعل خارجی، محقق می شود، اطلاق می شود یا خیر؟

از فرمایشات مرحوم اخوند استفاده می شود که بر همین کیفیت نفسانی که شوق موکد است و اسم اراده دارد عنوان طلب منطبق می شود. اما در فرمایش مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی اشکال شده که به اراده طلب گفته نمی شود. مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی فرموده اند که به اراده به معنای شوق موکد طلب گفته نمی شود و مرحوم آقای تبریزی هم توضیح داده اند که اراده چه شوق موکد باشد و چه اختیار احد الطرفین، در هر صورت غیر طلب است.

بیان شد که نزاع در این قسمت نزاع در تسمیه است که آیا بر صفت نفسانی که اسم دیگر آن اراده است، طلب اطلاق می شود یا خیر و این نزاع لفظی است. و الا اگر مرحوم نایینی هم بگوید بر این صفت نفسانی طلب اطلاق می شود، مثل مرحوم اخوند قائل به اتحاد طلب و اراده خواهد شد و آن دو را مغایر نخواهد دید. بنابراین اختلاف در تغایر نیست بلکه در این است که آیا لفظ طلب بر این صفت نفسانی اطلاق می شود یا خیر و اگر بگویند اطلاق می شود دیگر تغایری نخواهند داشت.

ممکن است گفته شود که در این نزاع، حق با مرحوم نایینی است که عنوان طلب را بر صفت نفسانی منطبق نمی دانند و می گویند تا وقتی که شوق نفسانی ابراز نشده و در قالب فعل خارجی به مقصود و غرض تعلق نگرفته است، عنوان طلب بر آن طلاق نمی شود. عنوان طلب به حسب آنچه در کتب لغت آمده به معنای "محاولة وجدان الشئ و اخذه" است و یا چنانکه در مقایسه آمده دلالت بر "ابتغاء الشئ" دارد. لذا به حسب معنای لغوی با مفهوم اراده که منطبق بر صفت نفسانی می شود سازگاری ندارد.

ولی این نکته مساله را آسان می کند که اتحاد طلب و اراده به عنوان صفت نفسانی، ارتباطی به بحث جعل احکام و دایره تشریعیات ندارد. زیرا آنچه در باب وجوب و حرمت و سایر احکام خمس مدخلیت دارد، اراده مولی به عنوان صفت نفسانی نیست تا بگوییم طلب با آن یکی است یا دو تا بلکه حقیقت حکم همانطور که در کلمات عده ای از محققین مثل مرحوم آقای تبریزی آمده، چیزی جز اعتبار امری به غرض جعل داعی یا جعل زاجر نیست و این ربطی به اراده فعل مکلفین ندارد. فعل عبد بما هو فعل عبد مقدور مولی بما هو مولی و مقنن نیست. بله مقدور مولای حقیقی به عنوان خالق است ولی این ربطی به جعل احکام ندارد؟ زیرا کیفیت جعل احکام در تشریعیات به همان کیفیتی است که در موالی عرفیه ثابت است و همانطور که در موالی عرفیه اراده مولی دخالتی در جعل حکم ندارد، در دایره احکام شرعیه هم کیفیت جعل هم به همان نحو است و لذا حقیقت حکم بدون فرق بین مولی عرفی و شرعی این است که اعتباری را معتبر انجام می دهد به غرض اینکه این اعتبار به عبد برسد تا داعی انجام یا زاجر از انجام فعلی شود. اما اینکه

مولی فعل عبد را اراده کند به اراده حقیقه، در حقیقت حکم نقشی ندارد. بلکه از آنجایی که حکمت مولی اقتضا می‌کند که بر کار مولی اثری بار شود تا از لغویت در بیاید، اعتبار در هر مورد نیاز دارد که بر طلب فعل یا زجر از فعل فایده‌ای مترتب شود و برای ترتب فایده نیز نیاز است که مصلحت یا مفسده‌ای در آن باشد تا مولی جعل داعی یا جعل زاجر کند. مصالح و مفاسد هم هرچند در موالی عرفی به خود مولی بر می‌گردد اما معلوم است که در مولای حقیقی که غنی مطلق است و احتیاج به افراد و فعل آنها ندارد، راجع به خود عبید است.

با توجه به این مطلب معلوم می‌شود اینکه در بحث اتحاد طلب و اراده مرحوم آخوند و همچنین صاحب فصول پذیرفتند که تکلیف حقیقی و جدی متوقف بر اراده نفسانی است که با طلب متحد می‌باشد و اگر بدون اراده نفسانی باشد تکلیف جدی محقق نخواهد شد، صحیح نیست. زیرا اراده، یعنی صفت نفسانی موجود در موارد امر و نهی، هیچ دخالتی در تحقق حکم ندارد و باید مدلول خطابات را با قطع نظر از اراده بررسی کنیم. مثلاً اگر در بحث ماده امر، مشخص شد که مدلول خطاب وجوب است، دیگر وجهی ندارد که ببینیم آیا دلالت بر وجود اراده مولی می‌کند یا خیر تا اگر دلالت بر وجود اراده نداشت آن را عاری از حقیقت تکلیف بدانیم.

بله مدلول خطابات با همان توضیحی که در کلام مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی آمده، با عنوان طلب ارتباط دارند و ارتباط آنها در این حد جای انکار نیست که این

خطابات چون یک نحو تصدی برای تحصیل غرض محسوب می شوند مصداق برای طلب به معنای حقیقی هستند.

البته مرحوم آقای تبریزی به خلاف مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی، قائل اند که این خطابات علاوه بر اینکه حالت مصداقیت برای طلب را دارند، چیزی که به واسطه آنها انشاء و اعتبار می شود نیز خود طلب است.

در این قسمت به نظر می رسد که فرمایش مرحوم آقای تبریزی تمام باشد. زیرا اینطور نیست که شأن ماده یا صغیه امر در حد مصداقیت برای طلب باشد، بلکه با مراجعه به ارتکاز و وجدان، می بینیم که در مدلول لفظ هم طلب اخذ شده است منتها در ماده امر طلب به مفهوم اسمی و در صیغه امر طلب به مفهوم نسبی که معنای حرفی باشد اخذ شده است.

در نتیجه اراده حقیقی نقشی در ثبوت تکالیف ندارد اما طلب با بحث جعل احکام مرتبط است و این طلب، طلب خارجی به عنوان فعل یعنی تصدی تحصیل مطلوب است که علاوه بر اینکه خودش مصداق طلب است مُنشأ آن هم طلب است.

مطلب سوم : مساله جبر و اختیار

مرحوم آخوند به مناسبت بحث از اتحاد و تغایر طلب و اراده وارد مساله جبر و اختیار می شود و ما به خلاف رویه همیشگی که ابتدا نظر مرحوم آخوند را تبیین می کنیم، در این مساله فرمایشات ایشان را در لابلای مباحث بررسی خواهیم کرد.

خود مساله جبر و اختیار از مسائل سابقه دار در میان اهل ادیان بوده است. از قدیم الایام نیز دو قول افراط و تفریط در مساله وجود داشته است؛ یکی قول به جبر که افعال عباد را مثل بقیه موجودات عالم، متعلق اراده خداوند می دانسته است به گونه ای که بندگان قدرت بر ترک کاری که متعلق اراده خداوند باشد را نداشته اند و در مقابل این نظر، عده ای قائل بودند که انسان ها در افعال خود مستقل هستند به طوری که حتی اگر در اصل خلقت قائل شویم که مخلوق خداوند متعال می باشند مثل بقیه موجودات، ولی در انجام اعمال خود مفوض و مستقل هستند؛ یعنی خداوند بعد از خلق دیگر کاری با آنها ندارد و اختیار افعال را به خود آنها واگذار کرده و دخالتی در صدور افعال از آنها ندارد. به عبارت دیگر نسبت خداوند به انسان هایی که خلق کرده، نسبت بناء به بناء می باشد؛ اصل حدوث بناء از بناء بوده ولی در بقاء کاری به بناء ندارد. لذا خداوند هم العیاذ بالله بعد از خلق دستش بسته است و کاری نمی تواند انجام دهد؛ کما اینکه یهودیان می گفتند ید الله مغلوله غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان. بر همین اساس است که در روایات در تعبیر از مذهب دوم فرموده اند که مفوضه یهود هذه الامه. یعنی همانی را می گویند که یهودیان می گویند که دست خدا بسته و خودش را کنار کشیده و منزل از اداره خلق

است. چنانکه از قائلین به قول اول نیز در روایات تعبیر به کافر یا مجوس هذه الامه شده است. مرحوم علامه مجلسی از کتاب شرح تجرید مرحوم علامه وجوه مختلفی برای تشبیه به مجوس آورده اند. یکی این است که مجوسیان کار را منتسب به خدا می دانند ولی وزیر آن را به عهده دیگران می گذارند. نتیجه حرف مجبره هم این است که تمام افعال فعل خداوند است و با وجود اینکه کاری از آنها سر نزده است عقابشان می کند.^۱

در مقابل این دو قول، ائمه علیهم السلام فرموده اند که نه جبر است و نه تفویض بل امر بین الامرین. این تعبیر امر بین الامرین که در روایات متعدد ذکر شده، به حسب نقلی که در بحار است، اولین بار در فرمایش امیرالمومنین علیه السلام آمده است. نقل شده شخصی از حضرت سوال کرد که یا امیرالمومنین أخبرنا عن القدر فقال بحر عمیق فلا تلجه فقال یا أمیر المؤمنین أخبرنا عن القدر فقال بیت مظلّم فلا تدخله فقال یا أمیر المؤمنین أخبرنا عن القدر فقال سر الله فلا تبحث عنه فقال یا أمیر المؤمنین أخبرنا عن القدر فقال لما أبيت فإنه أمر بین أمرین لا جبر و لا تفویض ...^۲. بعد از این در لسان سایر ائمه علیهم السلام به خصوص در کلام امام صادق علیه السلام در روایات متعدده معتبره ای این تعبیر بکار رفته است.

به مناسبت فرمایشات مرحوم اخوند، اعلام متعرض این بحث شده اند و ما اگرچه بناء بر اختصار داریم ولی در ضمن چند مقام این مساله را بررسی می کنیم.

^۱ - بحار/۵/۶.

^۲ - بحار/۵/۵۷.

در مقام اول بررسی می شود که مساله جبر و اختیار مساله واحده است یا همانطور که در کلمات مرحوم آقای صدر آمده است، این مساله به دو مساله منحل می شود؛ یک مساله کلامی و یک مساله فلسفی. مساله کلامی این است که افعالی که از انسان صادر می شود فاعل حقیقی آن چه کسی است. باید معلوم شود که فاعلش خداوند است یا خود عباد یا هر دو دخالت در تحقق آن دارند. مساله فلسفی این است که بعد از فراغ از اینکه فاعل خود انسان باشد، آیا صدور این فعل علی وجه الاختیار است تا ترکش ممکن باشد یا علی وجه الاجبار.

مقام دوم بیان اقوال در مسأله است.

مقام سوم بیان این که تفسیر صحیح از مذهب حق (نظریه امر بین الامرین) چیست؟ دلیل بر اختیار انسان بر اساس این تفسیر کدام است ، و آیا این تفسیر با روایات صادره از معصومین علیهم السلام موافق است یا نه ؟

مقام چهارم بررسی و مناقشه در تفسیرهای دیگری است که از نظریه امر بین الامرین شده که فرمایشات مرحوم اخوند در این مقام چهارم مطرح خواهد شد.

مقام پنجم بررسی و نقد ادله قائلین به جبر و ادله قائلین به تفویض است.

مقام اول: مساله جبر و اختیار به دو مساله بر می گردد یا مساله واحده است؟

همانطور که اشاره شد، در کلام آقای صدر آمده که دو مساله در بحث جبر و اختیار وجود دارد. در مساله اول که کلامیه است باید تشخیص دهیم افعالی که از انسان صادر می

شود فاعل حقیقی آنها چه کسی است که در مجموع پنج احتمال وجود دارد؛ یکی اینک فاعل منحصر خود خدا باشد که قائلین به جبر می گویند. دوم اینکه مردم باشند که مفوضه می گویند. احتمال سوم تا پنجم این است که هر دو دخالت دارند اما کیفیت دخالت فرق دارد. احتمال سوم این است که هر دو دخالت دارند یعنی اراده انسان در انجام فعل نقش دارد اما نه به این معنا که تمکن از ترک هم داشته باشد بلکه همانطور که خداوند اراده کرده است موجودات عالم خلق شود، در افعال انسان هم بنای خداوند این است که این فعل از انسان صادر شود ولی مسبوقا بالاراده. احتمال چهارم این است که فاعل انسان است و خداوند متعال هم دخالت در انجام فعل دارد اما دخالت خداوند به این نیست که اراده او به فعل تعلق گرفته باشد تا لا یمکن التخلف بلکه در همین حد است که امکان و قدرت به انسان دهد به طوری که انسان در حال انجام عمل هم مثل اصل وجودش متقوم به خداوند متعال است نه اینکه بدون اذن و عنایت او قادر بر انجام عمل باشد که مختار مرحوم آقای صدر است. در احتمال پنجم هم عرفا و صوفیه می گویند که بر اساس نظریه وحدت وجود، اصلا در مقابل وجود خداوند متعال وجود دیگری نداریم و هر چه تصور می کنیم در مقابل وجود خداوند، در حقیقت شعاع و رشحات خداوند متعال است و لذا سایر موجودات را به موجی تشبیه کرده اند که در آب ایجاد می شود. بر اساس این احتمال هم فاعل خداوند متعال است و اگر به انسان فعل نسبت داده می شود بالعرض و المجاز و بالمسامحه است.

اقای صدر می فرمایند که در میان این احتمالات پنج گانه، احتمال اول و دوم و نیز پنجم بر اساس مبانی کلامیه مطرود است و فقط می ماند احتمال سوم و چهارم.

اما به نظر می رسد که وجهی ندارد مساله جبر و اختیار را به دو مساله برگردانیم. چنانکه از قدیم نیز معنوی در کلمات مساله واحده بوده است. مساله این است که آیا انسان در افعالش مفوض است یا مجبور یا اینکه ما هو الصحيح امر بین الامرین است. این مساله واحده، هم خصوصیات مساله کلامیه را دارد که در آن بحث از مبدأ و معاد و مسائل مربوط به آن مطرح می شود و هم خصوصیات مساله فلسفی را دارد که بحث از حقیقت وجود امور می کند. بنابراین نیازی نیست که مساله را در دو مقام مطرح کنیم و در هر کدام نکات مربوط به آن را جداگانه بررسی نماییم.

مقام دوم: اقوال در مساله جبر و اختیار

اقوال مختلفی در این مساله وجود دارد. دو قولی که از قدیم وجود داشته، در ناحیه افراط و تفریط است؛ یکی قول به جبر و اینکه انسان ها در انجام عمل یا ترک عمل از خود اختیاری ندارند و امور بر طبق اراده خداوند متعال جاری می گردد و فعل صادر از انسان با بقیه موجودات عالم فرقی ندارد. همانطور که بقیه موجودات به اراده تکوینیه خداوند محقق می شوند، افعال انسانها هم همینطور. قول دوم هم که قول به تفویض است می گوید خداوند بعد از خلق انسان، در افعال انسان دخالتی ندارد و آن را واگذار به خود انسان ها کرده و تکوینا دخالتی در صدور افعال آنها ندارد. قول سوم که مذهب اهل بیت علیهم السلام باشد عبارت از امر بین الامرین است؛ یعنی نه تفویض امر به انسان به طوری

که مستقل در کارها باشد و خداوند منعزل از اداره و تدبیر عالم و صدور افعال گردد و نه جبر که اجبار بر فعل یا ترک باشد به طوری که انسان ها مقهور اراده او باشند و امکان تخلف برایشان وجود نداشته باشد، بلکه حالت متوسط بین آن دو یعنی نه تفویض مطلق و استقلال و نه جبر و الزام؛ هم مختار هستند و امکان ترک برای آنها وجود دارد و به خاطر امکان ترک و امکان فعل، معصیت و اطاعت از آنها محقق می شود و مورد ثواب و عقاب واقع می شوند و هم در انجام عمل بی نیاز از خداوند نیستند تا مختار محض باشند بلکه احتیاج به خداوند هم دارند. بنابراین هم انسان مختار است و امکان التکر دارد و هم احتیاج به خداوند برایش ثابت است.

مقام سوم : تفسیر صحیح از نظریه امر بین الامرین

نظریه امر بین الامرین که با همین عبارت در کلمات معصومین علیهم السلام آمده در مقام تفسیر و در مقام تقریر، بین کسانی که منتحل به همین مذهب هستند، وجوه و احتمالات متعددی پیدا کرده است. بعضی به همان نحو که در روایات آمده تفسیر کرده اند که اختیار هست و امکان ترک هم هست ولی دخالت خداوند به اعطای سلطنت و قدرت و تمکن است و به عبارت دیگر به اذن خداوند متعال شخص کار را انجام می دهد. در کنار این تفسیر، تفسیرهای دیگری هم در کلمات فلاسفه و عرفا گفته شده که باید بررسی شود.

آنچه در کتب متکلمین و نیز بعضی از اصولیین من جمله مرحوم آقای خویی در تبیین معنای "لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین" آمده، این است که اختیار مردم نسبت به افعال خود در مقابل جبر و تفویض، به این معناست که انسان ها در نوع کارهایی که انجام می دهند مجبور به انجامش نیستند بلکه به اختیار خود گاهی آن را انجام می دهند و گاهی نیز ترک می کنند. البته اختیار هم به معنای استقلال در انجام کار و بی نیازی و استغناء از خداوند متعال نیست بلکه با توجه به اینکه انجام کار متوقف بر مقدماتی نظیر وجود و حیات و قدرت و علم و مقدماتی دیگر است و تحقق این مقدمات نیز خود به خود صورت نمی گیرد بلکه از ناحیه خداوند متعال اعطاء می شود، نه فقط اعطای در حدّ حدوث تا به صورت قهری بدون احتیاج به افاضه خداوند متعال باقی بمانند بلکه به این صورت است که چون خود انسان فقر ذاتی دارد، همانطور که این مقدمات در اصل حدوث متقوم به خداوند متعال و به افاضه از ناحیه اوست، در بقاء هم این افتقار و نیازمندی هر آن وجود دارد.

بنابراین با توجه به این جهت که انسان هم مجبور نیست و امکان ترک فعل برای او وجود دارد و هم در مقدمات لازم برای ایجاد عمل محتاج خداوند است حدوثا و بقاء، افعال اختیاری که از او صادر می شود چه واجب و چه منهی، هم استناد به انسان داده می شود چون فعل خود اوست و با وجودی که امکان ترک داشته ولی انجام داده است و هم اسناد به خداوند متعال می شود چون این افعال در سایه وجود مقدماتی پیدا شده است که خداوند افاضه کرده است و اگر افاضه هر آنی خداوند در اعطای حیات و قدرت و علم به

انسان نبود این فعل صادر نمی شد. در نتیجه نه جبر است تا صدور این افعال لابد منه باشد مثل ارتعاش ید مرتعشه و نه تفویض است تا انسان ها در ایجاد این افعال مستقل باشند و مثل نسبت بناء به بناء فقط خداوند مقدمات را احداث کرده باشد و بقاء دخالتی نداشته باشد.

مرحوم آقای خویی برای روشن شدن فرق نظریه امر بین الامرین و نظریه جبر و تفویض، در تعلیقه اجود و همچنین در تقریرات خویش از مثال عرفی استفاده کرده اند. ایشان فرموده اند که مواردی که فعلی از شخص صادر شود ولی نیاز به مقدمه ای دارد که اختیار آن به دست دیگری است، سه صورت دارد:

صورت اول مثل این است که مولی در حالی که می داند عبد می خواهد با شمشیر کسی را بکشد، شمشیری را به عبدش بدهد و عبد هم قدرت بر انجام کار را دارد و می تواند هم با اراده و اختیار خودش قتل نفس محترمه را مرتکب شود و هم می تواند ترک کند. در این فرض، اگر عبد این کار را انجام دهد، قتل در خارج به خود عبد اسناد داده می شود. زیرا اگرچه مولی شمشیر را به عبد داده است ولی کاری که از ناحیه مولی انجام شده در حدّ فراهم کردن مقدمه اعدادیه است که دادن شمشیر به دست عبد باشد نه بیشتر و حتی اگر بخواهد که این کار انجام نشود، دیگر نمی تواند جلویش را بگیرد. آنچه قائلین به تفویض می گویند همین صورت اول است که فعل از انسان انجام می شود و نقش خداوند در صدور افعال، در حدّ ایجاد مقدمه است ولی بعد از ایجاد مقدمه، دیگر هیچ دخالتی

ندارد و به طور کامل منغزل شده است؛ شبیه کار بناء با بناء که بقاء دخالتی در وجود و عدم وجود شیء ندارد.

صورت دوم؛ شخصی که مباشرت در فعل دارد، قدرت بر ترک و ایجاد فعل ندارد. مثل شخصی که دستش ارتعاش دارد و ناخواسته حرکت می کند و در این حرکت دست قدرت و اختیاری ندارد. در این مورد اگر مولی شمشیر برنده ای به دست او ببندد و عبد هم با حرکت دست، شخصی را مجروح کند، فعلی که از این عبد صادر شده فعل خود عبد حساب نمی شود. زیرا در جایی فعل را به شخص اسناد می دهند که او دخالت و نقشی در ایجاد یا ترک این فعل داشته باشد و این عبد هیچ نقشی در صدور این فعل نداشته است. زیرا اختیار ترک این فعل را نداشته است. برای همین جرح به خود عبد اسناد داده نمی شود بلکه می گویند مولی این کار را کرده است و لذا حسن و قبح و مواخذه و عقاب را هم متوجه مولی می کنند که مقدمه را ایجاد کرده است. هذا هو واقع الجبر. در نظر مجبّره و اشاعره افعالی که از انسان ها صادر می شوند به همین شکل است. زیرا بر اساس نظریه جبر، انسان نسبت به افعال خودش، اختیار و اراده ندارد. بلکه چون اراده خدا تعلق گرفته، این فعل در خارج صادر می شود. لذا بر اساس نظریه جبر، شهادت حضرت سید الشهداء علیه السلام را اینطور توجیه می کنند که چون اراده خدا تعلق گرفته بود که حضرت روز دهم محرم سال ۶۱ به دست شمر به شهادت برسند، حضرت به شهادت رسیدند. با توجه به اینکه اراده خداوند تعلق گرفته بوده است، چون شمر قدرت بر ترک نداشته است، از روی اراده و اختیار انجام نداده است. بر این اساس، همچون میت در دستان غسل که به

هر نحو که غسل حرکت می دهد حرکت می کند، افراد انسان هم اختیاری در افعال و حرکات خود ندارند.

صورت سوم فرضی است که دست عبد مشلول است و قدرت بر حرکت آن را ندارد ولی به گونه ای است که چنانچه مولی دستگاه برقی را به دست او وصل کند به وسیله اتصال به این دستگاه، قدرت بر حرکت دستش پیدا می کند؛ ولی مولی باید مدام اتصال را برقرار نگه دارد. زیرا بقاء فعالیت دست ها متقوم به اتصال دستگاه است و لذا اگر مولی لحظه ای دستش را بردارد فعالیت دست عبد هم تعطیل می شود و دیگر قدرت بر ایجاد فعل ندارد.

اگر در چنین فرضی، عبد با شمشیر برنده زید را بکشد، این فعل به عبد مستند می شود. زیرا عبد در تحقق قتل نفس محترمه و ترک ان مجبور نبود بلکه با اختیار و اراده خودش این کار را انجام داد. مجرد اتصال دستگاه نیز موجب نمی شد که او این کار را انجام دهد بلکه خودش با قدرتی که پیدا کرد این کار را از روی اختیار انجام داد. لذا این فعل به عبد نسبت داده می شود. ولی علاوه بر عبد به مولی هم نسبت داده می شود. زیرا در حقیقت این مولی بود که قدرت را به او داده است. اقدار از ناحیه مولی نیز هر لحظه بود. چراکه اگر لحظه ای در حین ارتکاب قتل، مولی اتصال دستگاه را برقرار نمی داشت، عبد نمی توانست فعل را انجام دهد و لذا در حال اشتغال به قتل هم به اقدار مولی نیاز داشت و مولی هم این قدرت را به او در حین اشتغال داد. به همین خاطر فعل به مولی هم اسناد داده می شود.

واقع امر بین الامرین همین است. بر اساس مذهب حق و نظریه امر بین الامرین افعال انسان چنین خصوصیتی دارند. از یک جهت از روی اراده و اختیار خود انسان ها صادر می شوند و آنها مجبور و مضطر به ایجاد نیستند بلکه با امکان ترک، فعل را انجام می دهند من دون ان یکون هناك شائبة القهر و الاجبار . ولی از آنجایی که انجام این افعال، احتیاج به حیات فاعل و قدرت او بر فعل و نیز سایر مقدمات دارد و این احتیاج هم احتیاج هر لحظه ای است و اگر یک آن فیض قطع شود و اقدار صورت نگیرد امکان انجام فعل را پیدا نخواهد کرد و خداوند هم این فیض را هر لحظه حتی لحظه انجام فعل می رساند، افعال به خداوند هم اسناد داده می شود. منتها از نظر اتصاف به قبح، ولو خداوند دخالت در کار داشته است، ولی چون مباشرتا کار را انجام نداده و سبب استناد فقط اقدار او بوده است، چنانچه این اقدار از روی حکمت و مصلحت بوده باشد جلوی اتصاف به قبح را می گیرد و حکمت خداوند متعال اینطور اقتضاء کرده است که انسان ها امتحان شوند و لذا قدرت بر انجام اعمال حسنه و قبیحه را به انسان می دهد. در نتیجه و لو شمر به وسیله اقدار خداوند توانسته بود حضرت سید الشهداء را به شهادت برساند اما چون تمام آفرینش برای امتحان انسانها است باعث می شود این فعل بما انه قبیح به مولی اسناد داده نشود. ولو به حسب خصوصیات واقعیه معلوم است که خداوند نقش داشته است ولی با توجه به اینکه خداوند هرچند قدرت را داده است اما نهی هم کرده است که قدرت در مسیر حرام مصرف نشود تا مردم امتحان گردند، دیگر این فعل بما انه قبیح فعل خداوند متعال حساب نمی شود.

اگرچه اصل این مطلب در کلمات دیگران نیز هست اما مرحوم آقای خویی با مثال های عرفی آن را توضیح داده اند. بر اساس این تقریب از نظریه امر بین الامرین، در واقع جمع شده است بین تنزیه خداوند از ظلم به عباد و تقدیس خداوند از اینکه ناقص باشد در تدبیر و قیمومتش بر عالم وجود. زیرا با نفی جبر، خداوند از ظلم تنزیه شده است که در روایات هم آمده خداوند عادل از این است که بندگان را عقاب کند بر اعمالی که آنها مجبور به انجام آن باشند. یعنی قول به جبر موجب نسبت ظلم به خداوند می شود و نفی جبر موجب تنزیه خداوند از ظلم و عادل دانستن خدا. علاوه بر نفی ظلم، اینکه دست خداوند نیز بسته باشد کما اینکه یهود می گفتند، از خداوند نفی شده است. زیرا این اموری که در عالم انجام می گیرد به اذن خداوند متعال است حتی افعال اختیاری انسانها هم بدون اقدار خداوند متعال قابل تحقق نیست. لذا در این نظریه هم حیثیت تنزیه از ظلم توضیح داده شد و هم تقدیس خداوند متعال از نقص در تدبیر عالم و سلطنت مطلقه بر عالم.

سه شنبه ۴۰۱/۳/۱۰

جلسه ۱۲۵

حاصل تفسیر صحیح و مختار از نظریه امر بین الامرین با توضیحی که در کلام مرحوم آقای خویی آمد این بود که افراد انسان در انجام اعمال خود مجبور نیستند تا ترک فعل برای آنها ممکن نباشد بلکه با امکان ترک، فعل از آنها صادر می شود؛ علاوه بر اینکه در

انجام اعمال مفوض و مستقل نیز نیستند تا در حال انجام عمل، بی نیاز از افاضه خداوند متعال در حد اقدار بر فعل باشند.

پس از بیان معنای صحیح از نظریه امر بین الامرین، باید در دو مرحله بحث پیگیری شود؛ اول در اثبات اختیار به معنای گفته شده و مرحله دوم این است که آیا تفسیر مطرح شده، فقط به عنوان یک وجه اعتباری بیان شده است یا از روایات معصومین علیهم هم همین معنا استفاده می شود؟

مرحله اول: با توجه به اینکه این تفسیر از نظریه، مشتمل بر دو قسمت است، اول اینکه مجبور و مضطر در انجام عمل نیستیم و دوم اینکه مفوض و مستقل نیستیم، باید برای هر دو قسمت دلیل ارائه شود.

نسبت به قسمت اول که انسان مجبور نیست تا امکان ترک، برای او نباشد بلکه از روی اختیار و با امکان ترک، فعل از انسان صادر می شود، دلیل اولی که وجود دارد مراجعه به وجدان است. زیرا با مراجعه به وجدان هر کسی می یابد که بعضی از افعال جسمانی انسان مثل ارتعاش دست کسی که لرزش دست دارد، در اختیار او نیست اما در غالب افعال مثل خوردن و آشامیدن و سخن گفتن و راه رفتن و ... اختیار دارد.

بعضی از اعلام و محققین در بحث جبر و اختیار به همین دلیل وجدانی اکتفاء کرده اند و فرموده اند هرکسی که مقایسه کند حرکت ید مرتعش را با بقیه افعال، بین آن دو بالوجدان فرق می بیند. شاهد بر وجدانی بودن فرق این است که انسان به لحاظ موارد

غالبی افعال، مورد حسن و قبح عقلایی قرار می گیرد اما در افعال اضطراری چنین چیزی وجود ندارد. لذا در نهاییه الافکار محقق عراقی آمده است: اَمَّا الْجَوَابُ عَنْ شِبْهَةِ الْجَبْرِ فَلَمْ يَتَعَرَّضْ الْأُسْتَاذُ لَهُ تَفْصِيلاً خَوْفاً عَلَى بَعْضِ الطُّلَّابِ مِنْ دُخُولِ بَعْضِ الشَّبَهَاتِ فِي أَذْهَانِهِمُ الْقَاصِرَةِ بَلْ وَ إِنَّمَا أَحَالَ الْجَوَابَ إِلَى وَقْتٍ آخِرٍ يَقْتَضِيهِ الْمَقَامُ، نَعَمْ أَفَادَ فِي دَفْعِ الشَّبْهَةِ وَ فَسَادِهَا بِنَحْوِ الْإِجْمَالِ مُحِيلاً ذَلِكَ إِلَى قَضَاءِ الْوُجْدَانِ بِالْفَرْقِ الْوَاضِحِ بَيْنَ حَرَكَةِ يَدِ الْمُرْتَعِشِ وَ حَرَكَةِ يَدِ الْمُخْتَارِ ...^۱. البته مرحوم محقق عراقی در جایی دیگری به مناسبت آورده اند که هرچند وجدان دلیل بر این مطلب است ولی ایكال من لا وجدان له الى الوجدان غير خال عن المصادرة^۲. اما حتی برای کسی که انکار وجدانیات هم می کند راه برای اثبات وجود دارد. مثل سایر مواردی که استناد به وجدان می شود و شاید برخی انکار کنند. مثلاً وقتی یک سوفسطایی حقایق را انکار می کند می توان آتشی جلوی او روشن کرد. وقتی فرار کند یعنی او نیز حقیقت آتش را قبول دارد و با زبان انکار می کند. در ما نحن فيه هم اگر کسی فرق را انکار کند او را می زنیم و اگر اعتراض کرد یعنی او نیز قبول دارد که زدن اختیاری بوده است و الا اگر مثل حرکت يد مرتعش غير اختیاری و بالاجبار بوده باشد که جایی برای اعتراض ندارد.

دلیل دوم: در کتاب و سنت بیان شده است که افراد گناهکار و عاصی نسبت به اعمال سیئه خود عقاب و مواخذه می شوند بلکه این مساله که اعمال سیئه عقاب دارد و اعمال

^۱ - نهاییه الافکار/۱/۱۷۰.

^۲ - نهاییه الافکار/۱/۱۶۷.

حسنه ثواب و چون دنیا ظرفیت پاداش و عقاب را ندارد، ثواب و عقاب موکول به روز قیامت است، قدر مشترک بین همه ادیان الهی است.

در سوره مدثر آمده است: "فی جنات يتسائلون. عن المجرمین. ما سلکم فی سقر. قالوا لم نک من المصلین. و لم نک نطعم المسکین. و کنا نخوض مع الخائضین. و کنا نکذب بیوم الدین"^۱ یعنی به خاطر این اعمال آنها را در جهنم انداختند. یا در آیات سوره ملک داریم: "وللذین کفروا برهم عذاب جهنم وبئس المصیر. إذا ألقوا فیها سمعوا لها شهيقا وهی تفور. تکاد تمیز من الغیظ كلما ألقى فیها فوج سألهم خزنتها ألم نذیر. قالوا بلی قد جاءنا نذیر فکذبنا وقلنا ما نزل الله من شیء إن أنتم إلا فی ضلل کبیر. وقالوا لو کنا نسمع أو نعقل ما کنا فی أصحاب السعیر. فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعیر"^۲. یا "جزاء سیئة سیئة مثلها"^۳ یا "من جاء بالسیئة فلا یجزی الا مثلها"^۴.

در این آیات بیان شده است که افراد به خاطر معاصی و سیئاتی که در دنیا انجام داده اند عقاب می شوند. اگر افعال انسان به صورت اضطراری و غیر اختیاری صادر شود و افراد قدرت بر ترک عمل نداشته باشند کما اینکه قائلین به جبر می گویند افراد قدرت بر ترک افعال ندارند، با این وجود خداوند بخواهد عصات را به خاطر اعمال عقاب کند، مستلزم نسبت ظلم به خداوند متعال است و خداوند متعال از ظلم بری است.

^۱ - مدثر/ ۴۰-۴۶.

^۲ - ملک/ ۱۱-۶.

^۳ - شوری/ ۴۰.

^۴ - انعام/ ۱۶۰.

چنانکه در روایات هم اشاره به این جهت شده است. در جواب سوال از اینکه آیا جبری در کار است یا خیر، برای نفی جبر در کلام ائمه علیهم السلام بیان شده است که خداوند عادل از این است که بخواهد عقاب کند و حال آنکه کارها از روی جبر صورت گرفته باشد. برای نفی جبر به عادل بودن خداوند متعال استناد شده است. یعنی در غیر این صورت مستلزم نسبت ظلم به خداوند است. عن الحسن بن علی الوشاء ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال : سألته فقلت له : الله فوض الأمر إلى العباد ؟ قال : الله أعز من ذلك ، قلت : فأجبرهم على المعاصي ؟ قال : الله أعذل وأحكم من ذلك ، ثم قال : قال الله عز وجل : يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك^۱.

در روایات دیگر هم برای نفی جبر به همین نکته اشاره شده است که اگر جبر باشد، مستلزم نسبت ظلم است. در نامه ای که امام هادی علیه السلام در ردّ جبر و اختیار به اهل اهواز نوشته اند، به همین نکته اشاره شده که اگر کسی قائل به جبر باشد خدا را ظالم دانسته است. فاما الجبر فهو قول من زعم ان الله عزوجل جبر العباد على المعاصي و عاقبهم عليها و من قال بهذا القول فقط ظلم الله و كذبه ... فمن زعم انه مجبور على المعاصي فقد احوال بذنبه على الله عزوجل و ظلمه في عقوبته له ...^۲.

^۱ - توحید صدوق/۳۶۲، بحار/۱۵/۵.

^۲ - احتجاج/۲۵۳/۲، بحار/۲۲/۵.

در روایت امام عسکری علیه السلام نیز به نقل از توحید مرحوم صدوق آمده است که ما عرف الله من شبهه بخلقه و لا وصفه بالعدل من نسب اليه ذنوب عباده^۱. یعنی نمی شود از یک طرف خدا را عادل بدانیم و از طرفی دیگر بگوییم خداوند او را که مجبور در افعالش کرده است عقاب می کند.

در روایات دیگر هم آمده است که اگر خداند افراد را امر به فرائض می کند به خاطر این است که آنها تمکن از انجام آن دارند و اگر نهی از معاصی می کند به خاطر این است که آنها تمکن از ترک دارند نه اینکه بدون قدرت بر ترک نهی از معاصی شوند.

در قسمت دوم نیز باید ثابت شود که حال که مجبور نیست آیا مفوض در انجام کارهاست مثل بناء و بناء یا مفوض نیست و آناً فآناً محتاج افاضه خداوند متعال است. دلیل بر مفوض نبودن این است که انسان در اصل وجود و شوون وجود مثل قدرت و ویژگی های زائد بر حیات، واجب الوجود نیست بلکه ممکن الوجود است و ممکن الوجود عین فقر و احتیاج است و آنچه دارد از خودش نیست بلکه از ناحیه خداوند می باشد. همانطور که علت احتیاج انسان در اصل حدوث وجود و حیات و شوون حیات به خداوند، فقر ذاتی اوست، علت احتیاج او در بقاء هم دقیقاً همین فقر ذاتی اوست. اینطور نیست که خدا عالم را خلق کرده و خود را منزل کرده باشد و گردش این عالم هیچ ارتباطی به خداوند نداشته باشد که مفوضه در مورد افعال انسان ها همین را قائل هستند. زیرا نکته احتیاج به خداوند متعال به حدوث حیات و شوون حیات که فقر ذاتی باشد در

^۱ - توحید صدوق/۴۷، بحار/۲۹/۵.

بقاء هم وجود دارد. برای همین است که نمی شود فرض کرد که انسان ها کاری را انجام بدهند ولی خداوند متعال در حال انجام دخالتی ولو در حدّ اقدار نداشته باشد. در غیر این صورت اگر کسی بگوید که خداوند بعد از خلق دیگر هیچ ارتباطی با افعال ندارد، نقص در سلطنت خداوند لازم می آید. لذا در روایت حسن بن علی و شاء هم برای نفی تفویض، تعبیر شده بود که خداوند اعز از این است که سلطنتش ناقصه باشد و حین صدور افعال را نگیرد بلکه سلطنت خداوند کامله است و این حال را نیز شامل می شود.

چهارشنبه ۴۰۱/۳/۱۱

جلسه ۱۲۶

برای اثبات افتقار و احتیاج به خداند متعال در حال اشتغال به فعل، در مقابل قول به تفویض و استقلال انسان در انجام کارها، به دو وجه استدلال شده بود. وجه اول این بود که با توجه به اینکه انسان ها در اصل حیات و شوون وجود مثل علم و قدرت و ... ممکن و محتاج به غیر یعنی خداوند هستند و ذاتا فقر و احتیاج دارند، این فقر ذاتی اقتضا می کند که در بقاء هم محتاج و متقوم به وجود خداوند متعال باشند نه بی نیاز. همان نکته احتیاج به خداوند متعال و عدم الاستقلال در حدوث در بقاء هم می آید. وجه دوم هم این بود که اگر قائل به اختیار محض و تفویض شویم به نحوی که خداوند متعال منعزل از تدبیر امور انسان ها باشد، نقص در سلطنت خداوند است که قابل التزام نمی باشد. زیرا بالعقل و النقل قدرت و سلطنت و احاطه بر همه عالم وجود به نحو مطلق ثابت است نه

اینکه ناقص باشد و برخی از حقایق وجودی خارج از قدرت و سلطنت خداوند متعال باشد.

برای تکمیل بحث نسبت به نفی تفویض و استقلال، بعضی از مطالب اضافه می شود. در توضیح وجه اول برای اینکه استقلال در کار نیست بلکه احتیاج وجود دارد، گفته شد اینکه افتقار در حال اشتغال به فعل ثابت است به این خاطر است که افتقار در ذات انسان وجود دارد. به خاطر افتقار و احتیاج ذاتی انسان در اصل حیات و شوون حیات مثل قدرت و علم، در بقاء هم همین افتقار ثابت است. در بقاء هم برای انجام کار محتاج افاضه خداوند متعال است. با توجه به ذاتی بودن افتقار معنا ندارد کسی بگوید چه مانعی دارد که شیء در اصل وجود محتاج باشد ولی در بقاء احتیاج نداشته باشد؛ به این نحو که خداوند انسان را خلق کرده باشد و نیرویی در او گذاشته باشد که در ادامه، انسان خلق شده کارش را خودش ادامه دهد. با توجه به اینکه افتقار ذاتی است نه عرضی، معنا ندارد کسی بگوید که امکان دارد احتیاج در حدوث باشد اما در بقاء نباشد. زیرا چیزی که تحقق آن محال است، از ناحیه خداوند هم قابل تحقق نخواهد بود؛ اموری مثل اجتماع نقیضین یا شریک الباری که با قطع نظر از قدرت خدا محال است، نمی شود ملتزم شد که خداوند چون قدرت مطلق دارد پس اگر اراده کند شریک الباری موجود شود یا اجتماع نقیضین به وجود آید این امور محقق می شوند. در این مورد که تصور شود انسان در اصل وجود و گرفتن قدرت محتاج باشد اما در بقاء استقلال از خدا داشته باشد، در کلام مفوضه آمده که این امر ممکن است و اشکالی ندارد، بلکه استشهاد کرده اند که ما موجودات در عالم تکوین را که

نگاه می کنیم، چه موجودات طبیعی و چه موجوداتی که بالصناعه ایجاد می شوند، می بینیم که مواردی وجود دارد که در وجود نیاز به علت دارند اما در بقاء بعد از ایجاد شدن نیاز به علت ندارند و اگر آن علت منتفی شود این موجودات صناعی باقی می مانند. این که باقی می مانند نشان می دهد که احتیاج به علت در حدوث مستلزم احتیاج به علت در بقاء نیست. به عنوان مثال برای اینکه ساختمان چند طبقه ساخته شود باید چند دسته از مهندسين و عمال کار کنند. اما همین ساختمانی که به خاطر کار مهندسين و عمال متعدد محقق شده، می بینیم که بعد از انتهاء عملیه بناء، سال های متمادی باقی می مانند و حال آنکه آنهایی که این بناء را ساخته اند نیستند. و همینطور مثل وسایل نقلیه ای که در بسیاری از موارد مهندسين سازنده از بین می روند اما همچنان محصولات مشغول کار هستند.

از این اشکال در کلام مرحوم آقای خویی جواب داده شده است که این استدلال و استشهاد ناشی از عدم فهم درست از معنای علیت است و الا اگر دقت می شد، فرض وجود معلول بدون بقاء علت امکان نداشت.

توضیح بیشتر: در همین ساختن بناء و وسایل نقلیه، یک مرحله، مرحله ای است که در آن مهندس و بناء اجزای خاصی را بر اساس نقشه ای خاص با هم ترکیب می کند و در کنار هم قرار می دهد. یک مرحله هم وجود این بناءات در طول سالهای متمادی است. در مرحله اول، آنچه به عنوان علت حساب می شود، خود مهندس و بناء است و معلول به وجود آمده، خود عملیه بناء کردن و ساختن یعنی عملیه ترکیب اجزاء با همدیگر است و

این معلول تا وقتی ادامه دارد که اینها مشغول به کار هستند. به مجردی که انصراف از عمل پیدا می کنند و دست از عمل می کشند، معلول آنها هم منتفی می شود. آنچه مهندسین برای آن علت هستند، همین کار کردن و ساختن بود و این عملیه ساختن تاوقتی مشغول به کار هستند ادامه دارد و به مجردی که دست از کار بکشند عملیه نیز وجود ندارد و معلول دیگر باقی نیست. مرحله بعد هم این است که بالوجدان می بینیم که ساختمان سرپا هست و دستگاه در کارخانه کار می کند ولی وجود دستگاه و ماشین و یا ساختمان، معلول خود بناء و مهندس نیست تا بگویید بعد از انتفاء علت، معلول باقی است بلکه این اشیاء باقی مانده، معلول خصوصیت ترکیبی اجزائی هستند که از آنها تشکیل شده اند. اجزاء و ترکیب خاص میان آنها به اضافه قوه جاذبه عام، سبب برای تحقق این موجودات طبیعی یا صناعی شده است. وقتی ساختمان یا ماشین، معلول وجود اجزاء به شکل خاص باشند، تا وقتی که خصوصیت ترکیبی این اجزاء باقی باشد، معلول هم وجود دارد. زمانی معلول از بین می رود که علت یعنی خصوصیتی که در اجزاء بود منتفی شود. مستدل خیال می کرد که بناء، معلول بناء است و حال آنکه بناء معلول قوه خاصی بود که در این اجزاء وجود داشت. کار مهندس در این حد بود که مقدمه اعدادی تحقق علت شود. او چیزی را ایجاد نکرده است بلکه اعداد کرده است؛ یعنی اجزاء ساختمانی که در کنار هم نبودند، آنها را با هم ترکیب کرد نه اینکه چیزی را ایجاد کرده باشد.

اشکال و جواب

در تفسیر صحیح از نظریه امر بین الامرین، احتیاج به خداوند فقط در حدّ اقدار بر عمل در حال اشتغال به عمل است. به همین خاطر اشکال شده است که هرچند انسان مجبور در افعال خود نیست ولی چنانچه در نفی تفویض گفته شد، دایره احتیاج منحصر در اعطای قدرت از جانب خداوند است اما دیگر اختیار فعل خاص استناد به خداوند داده نمی شود و همانطور که تصریح شده است اختیار فعل خاص، متعلق اراده خداوند نیست کما اینکه در مثال مطرح شده، کسی که اراده می کند با شمشیر نفس محترمه را بزند همان شخصی است که صاحب دست معلول است و الا کسی که دست او را به دستگاه وصل کرده است هیچ اراده ای نسبت به فعل او ندارد و حال آنکه عدم استناد اختیار فعل به خداوند بر خلاف توحید افعالی است. زیرا بر اساس توحید افعالی، هیچ فعلی در عالم وجود انجام نمی شود مگر با استناد به خدا. معنا ندارد هیچ امری از امور هستی تحقق پیدا کند الا اینکه باید خالقش خدا باشد. اگر بگوییم انسان ها فقط قدرت را می گیرند و اعمال قدرت و اختیار فعل خاص، ربطی به خدا ندارد و خدا ان را ایجاد نکرده است، نوعی شرک است. زیرا موثر در این فعل خاص و موجد آن را انسان قرار داده اید و حال آنکه به حکم عقل، خالق موثر در همه عالم وجود خداوند متعال است و از آیات متعدد هم استفاده می شود که خداوند متعال همانطور که خالق انسان و بقیه موجودات است، افعال انسان هم به اراده خداوند ایجاد می شوند. در سوره صافات است که "والله خلقکم و ما تعملون" و یا در سوره انسان آمده "و ما تشاؤون الا ان یشاء الله" یعنی بدون تحقق مشیت الهی، کارها محقق نمی شود و مقتضای عمومیت و سعه اراده و مشیت خدا این است که

صدور فعل خاص از انسان هم متعلق مشیت باشد. یا در سوره کهف است که "و لا تقولنّ لشيءٍ انی فاعل ذلک غذا الا ان یشاء الله" یعنی نمی توانید بگوییم من این کار را انجام می دهد مگر اینکه خدا مشیت کرده باشد. یا " فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت و لكن الله رمی " یا "الذی له ملک السماوات و الارض و لم یتخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک" یعنی در هیچ شأنی از شوون وجودی نمی شود تصور کرد امری محقق شود مگر اینکه متعلق اراده خداوند متعال و منتسب به خداوند متعال باشد نه اینکه شریکی برای تحقق آن داشته باشد.

بیان دیگر اشکال هم که در بعضی از کلمات آمده، این است که گفته اند شما احتیاج انسان را از جهت قدرت داشتن و حیات داشتن به خدا بیان کردید، اما بیان نکردید اینکه انسان این فعل خاص را انتخاب می کند آیا استناد به خدا و اراده او دارد یا خیر. اگر بگویید استناد ندارد که عبارت اخری از تفویض است و اگر بگویید استناد دارد و متعلق اراده خداوند است که همان جبر می شود.

مرحوم آقای تبریزی جواب داده اند که اگر این آیات را فی حد نفسه ملاحظه کنیم همین است که در اشکال گفته شد ولی آیات دیگری هم داریم که در انها افعال به خود انسان نسبت داده شده و در انها بیان شده است که اگر خدا عقاب کند ظلم نیست بلکه چون خود انسان این کار را انجام داده است عقاب می کنیم. وقتی در کنار آیات دسته اول، آیات دسته دوم قرار داده شود در نهایت وضوح مشخص می شود که میزان احتیاج به خدا، در حد اقدار و اعطای قدرت است.

دوشنبه ۱۶/۳/۴۰۱

جلسه ۱۲۷

بیان شد که بر اساس آنچه در کلمات مثل مرحوم آقای خویی آمده، تفسیر صحیح از نظریه امر بین الامرین این است که انسان ها در انجام عمل مجبور نیستند بلکه مختار می باشند یعنی تمکن از ترک عمل دارند ولی صدور فعل از آنها با اقدار خداوند متعال و با مدد قدرت و قوه ای است که خداوند حتی حال اشتغال به فعل اعطا می کند. در مقابل قائلین به تفویض می گویند خداوند عالم را خلق کرده و افراد انسان را به حال خود در دایره اعمالشان واگذاشته است.

به این تفسیر اشکال شد که هرچند در این تفسیر آمده که انسان آنّا فآناً به اقدار خداوند محتاج است ولی این مقدار برای سلطنت مطلق خداوند کافی نیست بلکه به یک معنا نقص سلطنت خداوند حساب می شود و با توحید افعالی که می گوید آنچه در عالم تحقق پیدا می کند موثر واحد در آن خداوند است و چیز دیگری در آن نقش ندارد، سازگاری ندارد. زیرا شما انتخاب یکی از دو طرف فعل را به خداوند استناد نمی دهید و می گوئید استناد به شخص دارد و فقط قدرت استناد به خدا داده می شود. این به شرک در خالقیت بر می گردد و با توحید افعالی که مضمون آیاتی از قرآن است سازگاری ندارد.

همانطور که در جلسه قبل هم بیان شد مرحوم آقای تبریزی جواب دادند که اگر این آیات را به تنهایی ملاحظه کنیم ظاهرش این است که حتی انتخاب خاص وجود و ترک

فعل هم مستند به خداوند و مخلوق خداوند و به اراده و خواست خدا انجام می شود ولی این آیات را باید در کنار آیاتی دیگر از کتاب مجید قرار داد که دلالت دارند عذاب و عقاب کفار و عصات به خاطر اعمال سیئه خود آنهاست و به خاطر ما قدمت ایدیهام است و خدا منزله از این ظلم است که بخواهد آنها را بر کاری که مستند به خود اوست عقاب کند؛ "لا یظلم مثقال ذرة" یا "لا یظلم ربک احدا" یا "لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر". مضمون آیات این است که عقاب و افتادن در جهنم نتیجه کار خود بندگان است نه به خاطر کاری که خداوند انجام می دهد.

این دو دسته از آیات را کنار هم که بگذاریم یتضح بکمال الوضوح که استناد افعال انسان به خداوند متعال در همان اعطای قدرت و مُعدّاتی است که عمل افراد بر آن متوقف است ولی انتخاب احد الطرفین در فعل به خود شخص واگذار شده است. برای همین است که نمی بینیم در قران افعال سیئه به خدا نسبت داده شود. زیرا آنچه از ناحیه خداوند محقق است اعطای قدرت است اما انتخاب نوع خاص عمل خیر.

از باب توضیح بیشتر گفته می شود که همانطورکه در روایات آمده است خداوند به بندگان خطاب می کند که من اولی هستم به حسنات شما از شما و شما به سیئات خود از من و توضیح داده شده که خداوند قدرت را داده ولی نهی هم کرده و انسان با وجود نهی خداوند عمل را انجام داده است و لذا او اولی می شود اما در مورد حسنه، خداوند هم قدرت داده و هم ترغیب کرده است و لذا اسناد آن به خداوند متعال اولی است. اینکه در کلام آقای تبریزی آمده است که در کتاب مجید موردی ندیدیم که فعل قبیح به خدا

نسبت داده شده باشد، توضیحش این است که آنچه در مورد امور غیر مطلوب دیده می شود این است که اگر این امور صادر می شوند در دایره قدرتی است که خدا داده است اما در حد اذن خدا نه اینکه خدا نسبت به آنها به نحوی لزومی اراده حتمیه کرده باشد. خداوند به خاطر مصلحت امتحان اذن داده که بعضی از افراد انسان که مختار هستند در مقام انجام اعمال، کارهای قبیحی انجام دهند که گاهی به مومنین هم ضرر می رسد؛ "و ما اصابکم يوم التقى الجمعان فباذن الله و ليعلم المومنين"^۱ یعنی مصیبت آمده و افرادی از شما مجروح و شهید شده اند و همه اینها به اذن الله بوده اما نه اینکه به اراده خدا باشد؛ این بر خلاف تفکر خلفاء جور بود که نظر جبری ها را دنبال می کردند و ظلم هایی که می کردند را به به گردن خدا و اراده او می انداختند. کما اینکه ابن زیاد وقتی با امام سجاد علیه السلام روبرو شد و از حضرت خواست خود را معرفی کنند و ایشان نیز فرمودند من علی بن الحسین هستم، گفت که علی بن الحسین یکی بود که خدا او را در کربلا کشت. حضرت فرمودند او برادر من بود که مردم او را کشتند. بنابراین کارها به اذن خدا انجام می شود و اذن خدا این است که طغات را قادر بر انجام عمل کرده و به مصلحت امتحان با وجودی که می توانسته، جلویشان را نگرفته است. در سوره تغابن نیز آمده است "ما اصاب من مصيبة الا باذن الله"^۲.

جواب دیگر این است که ولو از آیات دسته دوم هم رفع ید کنیم، بر اساس قاعده محکمه "انما يعرف القرآن من خطب به" در فهم آیات کتاب مجید باید به اهل کتاب مجید

^۱ - آل عمران/۱۶۶.

^۲ - تغابن/۱۱.

که معصومین علیهم السلام باشند مراجعه کنیم. اگرچه در این آیات توحید افعالی بیان شده ولی حیثیت خالقیت در مورد افعال صادره از انسان ها چیست، ولو فی حد نفسه این آیات ظهوری داشته باشند ولی در فهم مراد جدی از آنها باید علاوه بر ملاحظه ما یحکم به العقل، به بیان ائمه علیهم السلام رجوع کرد. همانطور که در آیه "ید الله فوق ایدیهم" کسی به ظاهر آن تمسک نمی کند و قائل به جسمانیت خدا نمی شود بلکه با مراجعه به روایات و حکم عقل مبنی بر نفی جسمانیت، ید را به قدرت خداوند متعال معنا می کنیم، در آیات دال بر توحید افعالی نیز که شامل افعال انسان ها می شود، باید مراجعه به روایات وارده از معصومین علیهم السلام کنیم و با مراجعه به روایات می بینیم که آنچه در این روایات آمده، این است که دخالت خداوند در حد اقدار و ایجاد مُعدّات عمل و عدم منع از ایجاد عمل است؛ یعنی قدرت داده است و با وجودی که می توانسته جلوی کار را بگیرد اما نگرفته است. کما اینکه در روایت و شاء بیان شد و در ادامه نیز در صحیحہ سلیمان بن جعفر جعفری می آید که امام علیه السلام اصل و معیاری ارائه می کنند که بتوان با ان با اهل جبر و تفویض روبرو شد و جواب انها را داد. مرحوم صدوق در در عیون آورده و در بحار هم نقل شده است که مرحوم صدوق از پدرش از سعد بن عبد الله از برقی از پدرش از سلیمان بن جعفر روایت می کند عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذکر عنده الجبر و التفویض فقال أ لا أعطیکم فی هذا أصلا لا تختلفون فيه و لا یخاصمکم علیه أحد إلا کسرتموه قلنا إن رأیت ذلک فقال إن الله عز و جل لم یطع بأكراه و لم یعص بغلبة و لم یهمل العباد فی ملکه هو المالك لما ملکهم و القادر علی ما أقدرهم علیه فإن ائتمر العباد

بطاعته لم یکن الله عنها صادًا و لا منها مانعًا و إن ائتمروا بمعصيته فشاء أن یحول بینهم و بین ذلک فعل و إن لم یحل و فعلوه فلیس هو الذی أدخلهم فیه ثم قال ع من یضبط حدود هذا الکلام فقد خصم من خالفه^۱.

بنابراین ولو آیات دسته اول فی حد نفسه ظهور داشته باشند که انتخاب فعل و ترک هم به خدا مستند است، ولی مثل بقیه موارد در فهم مرادات آیات کتاب الله باید به اهل بیت علیهم السلام مراجعه کنیم و بعد از مراجعه فهمیده می شود که از ناحیه خداوند اقدار صورت می گیرد و فقط به خاطر مصلحتی که در اصل خلقت وجود دارد، اذن به معنای عدم المنع داده است.

اینکه به عنوان قاعده عقلیه هم گفته می شود که لا موثر فی الوجود الا الله، و به عنوان دلیل عقلی بر توحید افعالی بیان می شود، جوابش این است که اگر مقصود این باشد که هر موجودی که در عالم هستی تحقق پیدا می کند باید به نحوی استناد به خداوند داده شود ولو به واسطه اینکه خداوند اعطای قدرت کرده است، یعنی هیچ وجودی مستقل از خداوند متعال قابل تحقق نیست بلکه باید یک نحوه ارتباطی به خدا داشته باشد هرچند با واسطه، در مورد افعال انسان تقریر صحیح از نظریه امر بین الامرین این مقصود را تأمین کرده است. زیرا قائل به این تفسیر می گوید فعلی که انسان انجام می دهد بدون اعطای قدرت نیست بلکه با استناد به خداوند است و اگر یک آن فیض الهی قطع شود این فعل انجام نمی شود. اما اگر مقصود از قاعده این باشد که حتماً آن که ایجاد می کند خداوند متعال

^۱ - توحید/۳۶۱، بحار/۱۶/۵.

است و نه تنها در حد اعطای قدرت دخیل است بلکه در انتخاب فعل و ترک نیز دخیل است، اصل این قاعده محل منع می باشد. چه دلیلی عقلی و برهانی وجود دارد که موجوداتی که در عالم هستی تحقق پیدا می کنند با ایجاد مباحثی خداوند متعال موجود می باشند. آنچه دلیل دارد این است که بدون استناد به خدا انجام نمی شود و اگر با استناد انجام شود ولو با اعطای قدرت، دیگر محذور ثبوتی ندارد.

بعد از بیان تفسیر صحیح از نظریه امر بین الامرین، در مرحله دوم باید بررسی شود که آیا این تفسیر از نظریه امر بین الامرین، با بیانات خود معصومین علیهم السلام سازگاری دارد یا خیر.

گرچه لبّ این مطلب از مباحث قبل روشن می شود، اما برای اینکه معلوم شود که این تفسیر، تفسیری نیست که از وجوه اعتباری به دست آمده باشد بلکه ریشه در کلمات خود معصومین علیهم السلام دارد، روایاتی مطرح می شود که مراد حضرات را از امر بین الامرین بیان می کند.

البته روایاتی که در مقام توضیح امر بین الامرین در مقابل جبر و تفویض وارد شده اند، سه دسته هستند و هر سه دسته در این معنا مشترک هستند که معنای عدم الجبر این است که انسان اختیار دارد و مقهور نیست و بالاجبار فعل از انسان صادر نمی شود اما در نفی تفویض، مراد آنها از تفویض چیست و چرا باطل است، روایات در این قسمت اختلاف در مضمون دارند. جهت اختلاف بین روایات نیز این است که قول به تفویض یک معنا ندارد

بلکه سه معنا دارد. یک معنا این است که خداوند متعال انسان ها را خلق کرد و در انجام افعال و ترک آنها کاری به انسان ها ندارد بلکه مردم را به حال خود رها کرده است و لذا آنها در انجام افعال تکوینا مستقل هستند و محتاج به او نمی باشند. تفویض به معنای اول، تفویض در عالم تکوین است در مقابل احتیاج و افتقار به خداوند و همانی است که مفوضه عند الاطلاق به ان معتقد می باشند در مقابل قائلین به جبر . در معنای دوم تفویض، بعضی قائل شده اند که خداوند مردم را از این جهت که چه کاری بکنند و چه نکنند، به حال خود واگذار کرده است و نگفته چه کاری انجام دهند و چه کاری نکنند. یعنی قانونی قرار نداده است بلکه همه چیز را مباح کرده است. چه بسا در میان کسانی که منتسب به امامیه هم بودند این اعتقاد رواج پیدا کرده بود که خداوند در مقام عمل، چیزی را واجب یا حرام نکرده است. این تفویض به معنای عدم وجود امر و نهی و اهمال مردم در مقام عمل است. تفویض به معنای سوم هم این است که خداوند متعال اهل بیت علیهم السلام را خلق کرده و امر خلق و رزق را به اهل بیت علیهم السلام تفویض و واگذار کرده است. این نیز معنایی از تفویض است که بعضی قائل به ان شده اند و بعضی از روایات در مقام نفی این معنای تفویض وارد شده اند. مثل اینکه فرموده اند: من زعم أن الله عز و جل فوض أمر الخلق و الرزق إلى حجه علیهم السلام فقد قال بالتفویض و القائل بالجبر کافر و القائل بالتفویض مشرک ...^۱.

^۱ - بحار/۲۵/۳۲۹.

این سه دسته از روایات در یک قسمت مشترک هستند و ان نفی جبر می باشد. ولی در جهت نفی تفویض مختلف هستند. اکثر روایات تفویض به معنای اول را نفی کرده اند ولی از بعضی روایات هم ابطال تفویض به معنای دوم و معنای سوم استفاده می شود.

سه شنبه ۴۰۱/۳/۱۷

جلسه ۱۲۸

در جلسه قبل اشاره شد روایاتی که در توضیح امر بین الامرین وارد شده اند در سه دسته قرار دارند. با اینکه هر سه دسته از روایات در جهت نفی جبر و اثبات صدور اختیاری افعال به معنای امکان ترک آن از سوی انسان مشترک می باشند، اما در نفی تفویض دارای اختلاف در مضمون هستند. این اختلاف هم به این خاطر است که قول به تفویض انحاء دارد. قول اول همان نظر معتزله است که انسان ها تکوینا در ایجاد افعال خود مختار و مفوّض و مستقل از خداوند می باشند. قول دوم، تفویض به معنای اباحه گری است به این معنا که خداوند مردم را خلق کرده ولی قانون و امر و نهی برای آنها جعل نکرده است. قول سوم هم این است که خداوند امر خلق و رزق عباد را به حجج خود واگذار کرده است. با توجه به اینکه سه معنا از تفویض در عصر صدور روایات مطرح بوده است، در ضمن روایات نفی جبر، هر دسته از روایات معنایی از تفویض را نفی می کنند.

حکمه و هو کافر و رجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر و رجل يقول إن الله عز و جل كلف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم ما لا يطيقون فإذا أحسن حمد الله و إذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ. این قول از روی میزان است که بگوییم به مقداری که افراد قدرت دارند تکلیف شده اند.

رساله جبر و اختیار امام هادی علیه السلام هم که در بحار دوبار نقل شده است یکبار از احتجاج و یکبار از تحف العقول، دارد: فأما الجبر فهو قول من زعم أن الله عز و جل جبر العباد على المعاصي و عاقبهم عليها و من قال بهذا القول فقد ظلم الله و كذبه و رد عليه قوله و لا يظلم ربك أحدا^۱ و قوله جل ذكره ذلك بما قدمت يداك و أن الله ليس بظلام للعبيد^۲ مع آی كثيرة في مثل هذا...^۳. همانطور که مرحوم علامه مجلسی نقل کرده اند، علی بن ابراهیم قمی در تفسیرش آیات متعددی آورده است که در آنها خداوند متعال بیان کرده که عقاب کردن مردم به خاطر اعمالی است که خود آنها انجام داده اند نه اینکه خداوند متعال به خاطر فعل خودش بخواهد بندگان را عقاب کند. و القرآن كله رد عليهم قال الله تبارك و تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ... و قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرة شرا يره و قوله كل نفس بما كسبت رهينة و قوله ذلك بما قدمت أيديكم ...^۴.

^۱ - الكهف / ۵۰.

^۲ - الحج / ۱۰.

^۳ - بحار / ۲۰/۵ ح ۳۰.

^۴ - بحار / ۲۸/۵.

روایات متعددی هم بر این جهت دلالت دارد. یکی از این روایات، روایتی است که در بحار از احتجاج طبرسی نقل شده است. روی آنکه دخل أبو حنیفة المدینة و معه عبد الله بن مسلم فقال له يا أبا حنیفة إن هاهنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد عليهم السلام فاذهب بنا إليه نقتبس منه علما فلما أتيا إذا هما بجماعة من شيعته ينتظرون خروجه أو دخولهم عليه فبينما هم كذلك إذ خرج غلام حدث فقام الناس هيبة له فالتفت أبو حنیفة فقال يا ابن مسلم من هذا قال هذا موسى ابنه قال و الله لأجبهنه بين یدی شيعته قال مه لن تقدر على ذلك قال و الله لأفعله ثم التفت إلى موسى عليه السلام فقال يا غلام أين يضع الغريب حاجته في بلدتكم هذه قال يتواری خلف الجدار و يتوقى أعین الجار و شطوط الأنهار و مسقط الثمار و لا يستقبل القبلة و لا يستدبرها فحينئذ يضع حيث شاء ثم قال يا غلام ممن المعصية قال يا شيخ لا تخلو من ثلاث إما أن تكون من الله و ليس من العبد شيء فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعل و إما أن تكون من العبد و من الله و الله أقوى الشريكين فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه و إما أن تكون من العبد و ليس من الله شيء فإن شاء عفا و إن شاء عاقب قال فأصاب أبا حنیفة سكتة كأنما ألقم فوه الحجر قال فقلت له أ لم أقل لك لا تتعرض لأولاد رسول الله صلى الله عليه واله^۱.

روایات دیگری هم وجود دارد که در جلد پنجم بحار باب نفی الظلم والجور عنه تعالی و ابطال الجبر و التفویض نقل شده مثل روایت یونس حدیث شماره ۸۲ از باب و روایت محمد بن عجلان شماره ۸۳ و روایت ابراهیم بن عمر یمانی شماره ۸۴ و همچنین روایت

^۱ - بحار/۵/۲۷ ح ۳۳.

حفص بن قرط شماره ۸۵. در روایت شماره ۳۲ نیز از امام هادی علیه السلام نقل شده است: أن أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: إن الله خلق الخلق فعلم ما هم إليه صائرون فأمرهم و نهاهم فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به و ما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه و لا يكونون آخذين و لا تاركين إلا بإذنه و ما جبر الله أحدا من خلقه على معصيته بل اختبرهم بالبلوى كما قال تعالى ليلوكم أيكم أحسن عملا^۱.

همانطور که در روایات نیز دیده می شد در تفسیر ائمه علیهم السلام از امر بین الامرین، افراد انسان تمکن از ترک دارند و چنانکه در ادامه می آید این خصوصیت در سایر تقاریب برای نظریه امر بین الامرین وجود ندارد و لذا بر خلاف روایات اهل بیت علیهم السلام خواهند بود.

در کنار روایات دسته اول روایات دیگری هم داریم که در کنار نفی جبر و ظلم از خداوند متعال، تفویض به معنای دوم را هم نفی می کنند. مانند معتبره یونس در کافی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال له رجل جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي فقال الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقال له جعلت فداك ففوض الله إلى العباد قال فقال لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر و النهي فقال له جعلت فداك فبينهما منزلة قال فقال نعم أوسع ما بين السماء و الأرض^۲. اینکه امر و نهی کرده است نشان می دهد که مردم را از نظر تشریعی و قانونی به حال خود رها نکرده است تا اباحه گری کنند.

^۱ - بحار/۵/۲۶.

^۲ - کافی/۱/۱۵۹.

بنابراین نه جبر است و نه تفویض به معنایی که گفته شد بلکه چیز دیگری اوسع ما بین السماء و الارض است.

در رساله جبر و اختیار امام هادی علیه السلام که پیشتر مطرح شد آمده است: فأما التفویض الذی أبطله الصادق علیه السلام و خطأ من دان به فهو قول القائل إن الله تعالى فوض إلى العباد اختیار أمره و نهیه و أهملهم و فی هذا كلام دقیق لم یذهب إلى غوره و دقته إلا الأئمة المهدیة ع من عترة آل الرسول صلوات الله علیهم فإنهم قالوا لو فوض الله أمره إلیهم على جهة الإهمال لكان لازماً له رضا ما اختاره و استوجبوا به من الثواب و لم یکن علیهم فیما اجترموا العقاب ...^۱

روایت هشام بن حکم هم که از احتجاج نقل شده به نفی تفویض به معنای دوم بر می گردد. عن هشام ابن حکم سأل الزندیق أبا عبد الله علیه السلام فقال أخبرنی عن الله عز و جل کیف لم یخلق الخلق کلهم مطیعین موحدین و کان على ذلك قادرا قال علیه السلام لو خلقهم مطیعین لم یکن لهم ثواب لأن الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة و لا نار و لكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته و نهامهم عن معصيته و احتج علیهم برسله و قطع عذرهم بكتبه لیكونوا هم الذین یطیعون و یعصون و یستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصیتهم إیاه العقاب ... لیس من صفته الجور و العبث و الظلم و تکلیف العباد ما لا یطیقون^۲. به این جهت اهتمام داده شده است که مردم در رفتار خود باید بر اساس قوانین شرع عمل کنند و رها نشده اند تا هر کاری خواستند انجام دهند.

^۱ - بحار/۵/۲۳.

^۲ - بحار/۵/۱۹.

مرحوم شیخ مفید در مقام توضیح امر بین الامرین در مقابل جبر و تفویض فرموده اند: مقصود از جبر این است که مردم مقهور در اعمال باشند و مقصود از تفویض و التفویض هو القول برفع الحظر عن الخلق فی الأفعال و الإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال و هذا قول الزنادقة و أصحاب الإباحات و الواسطة بین هذین القولین أن الله أقدر الخلق علی أفعالهم و مکنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود فی ذلك و رسم لهم الرسوم و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد فلم یکن بتمکینهم من الأعمال مجبرا لهم علیها و لم یفوض إلیهم الأعمال لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فیها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبیحها فهذا هو الفصل بین الجبر و التفویض علی ما بیناه^۱.

بنابراین اشکالی که مرحوم آقای طباطبایی در تعلیقه بحار کرده که این توجیه شیخ مفید صحیح نیست چراکه تفویض، همان قول مفوضه است مبنی بر اینکه به حسب تکوین مردم آزاد و مستقل هستند نه من حیث القانون، اشکال واردی نیست. زیرا توجیه شیخ مفید بر این اساس است که در بعضی از روایات تفویض به همین معنا آمده است. لذا ولو شیخ مفید همه مطلب را بیان نکرده ولی همین قسمتی را که بیان کرده صحیح است. جبری در کار نیست به همان معنای مقهوریت و تفویض به معنای اباحه گری هم درست نیست که بعضی قائل به آن هستند. بله در توضیح امر بین الامرین اشاره ای به تفویض معتزله نکرده اند اما نه اینکه این فرمایش ایشان صحیح نباشد.

^۱ - بحار/۵/۱۸.

در حدیث ۱۸ همین باب هم تفویض به معنای سوم نفی شده است. در این حدیث که از عیون نقل می شود، حضرت رضا علیه السلام مساله امر بین الامرین را بیان فرموده ولی در مقام نفی تفویض، اشاره به تفویض به معنای سوم کرده اند. روی لنا عن الصادق جعفر بن محمد ع أنه قال لا جبر و لا تفویض بل أمر بین أمرین فما معناه فقال من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر و من زعم أن الله عز و جل فوض أمر الخلق و الرزق إلى حجه ع فقد قال بالتفویض فالتفویض فالتفویض فالتفویض مشرک... . در ادامه فرمودند امر بین الامرین این است که راه برای انجام و ترک فعل قرار داده و از طرفی نهی هم کرده است.^۱

جلسه ۱۲۹

چهارشنبه ۱۸/۳/۴۰۱

مقام چهارم: بررسی تفسیرهای دیگر نظریه امر بین الامرین

با توجه به معیاری که ائمه علیهم السلام با دلیل و برهان در اختیار ما قرار داده اند، وارد مرحله چهارم می شویم و آن بررسی تقاریب دیگری است که برای نظریه امر بین الامرین مطرح شده است.

مرحوم آخوند بعد از طرح دلیل دوم اشاعره مبنی بر اینکه طلب با اراده تغایر دارد، چرا که در تکلیف کفار به ایمان و عصات به فروع طلب وجود دارد اما اراده خیر، در

^۱ - بحار/۱۱/۵.

جواب از این دلیل فرموده است: در تکلیف عصات به فروع و کفار به ایمان اراده هم وجود دارد. زیرا آنچه برای جدی بودن تکلیف لازم است اراده تشریعیه است و اراده تشریعیه حقیقیه در مورد تکلیف کفار و عصات وجود دارد. بلکه اراده تکوینی وجود ندارد ولی آنچه قائل به اتحادش با طلب هستیم اراده تشریعیه است نه تکوینی.

مرحوم آخوند بعد از پاسخ به اشکال اشاعره، وارد مساله جبر و اختیار شده و فرموده است که اگر اراده تکوینی با اراده تشریعی خداوند متعال توافق پیدا کند همانطور که کفار را طبق اراده تشریعیه امر به ایمان کرده است چنانچه اراده تکوینی هم تعلق به ایمان آنها بگیرد لا محاله همه مومن می شوند و اما اگر ایمان مراد تشریعی باشد ولی اراده تکوینی خدا به عصیان و کفر آنها تعلق بگیرد، شخص حتما عاصی و کافر خواهد شد.

این مطلب، شبهه ای به وجود می آورد که مرحوم آخوند می خواهد از آن جواب دهد. شبهه این است که اگر تحقق کفر و عصیان یا ایمان و طاعت به تعلق اراده تکوینی خداوند متعال باشد، از آنجایی که اراده تکوینی خدا از مرادش تخلف پیدا نمی کند اگر اراده تکوینی به کفر کافر یا به ایمان مومن تعلق بگیرد، لازمه اش این است که اصلا تکلیف صحیح نباشد. زیرا بعد از تعلق اراده، تخلف مراد ممکن نخواهد بود و در نتیجه مامور به که ایمان و عمل به فروع باشد از اختیار شخص خارج می شود و وقتی از اختیار شخص خارج شود دیگر تکلیف معنا ندارد. تکلیف به چیزی معنا دارد که شخص اختیار ایجاد آن را داشته باشد. بنابراین با توجه به اینکه در تکلیف اختیار شرط است و با تعلق اراده به فعل، فعل غیر اختیاری می شود، تکلیف صحیح نخواهد بود.

ان قلت اذا كان الكفر و العصيان و الاطاعة و الايمان بارادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح ان يتعلق به التكليف لكونها خارجه عن الاختيار المعتبر فيه عقلا^۱.

مرحوم اخوند در جواب می فرماید تعلق اراده تکوینی خدا به افعال موجب خروج از اختیاری بودن نمی شود. زیرا اگر اراده تکوینی خدا به فعل عبد به نحو مطلق تعلق بگیرد موجب می شود فعل از اختیاری بودن خارج شود، ولی اگر اراده تعلق گرفته باشد به صدور فعل از عبد مثل ایمان و اطاعت یا کفر و عصیان ولی به نحوی که مسبوق به اختیار خود شخص باشد، مستلزم جبر و خروج از اختیار نیست. بلکه اگر در این موارد فعل، غیر اختیاری باشد تخلف از اراده تکوینی پیدا می شود. زیرا اراده تکوینی تعلق گرفته که زید که کافر است به خاطر تصور و تصدیق به فایده کفر و غیر آن از مقدمات اختیار، کفر از او صادر شود. حال اگر این فعل از روی اجبار از زید صادر شود تخلف مراد از اراده لازم می آید. بنابراین نفس تعلق اراده موجب خروج از اختیاری بودن نمی شود. بلکه اگر تعلق بگیرد نه به نحو مسبوق به اراده و اختیار، موجب خروج از اختیار می شود و جبری خواهد شد. اما اگر بما هو مسبوق بالاراده و الاختیار باشد غیر اختیاری نمی شود. قلت إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبقة بمقدماتها الاختيارية و إلا فلا بد من صدورها بالاختيار و إلا لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

^۱ - کفایه/۶۷.

در حقیقت مرحوم آخوند در مقابل قول به جبر و قول به تفویض، می فرماید که انسان ها در افعال خود مجبور نیستند به این معنا که بدون اراده و مقدمات اراده فعل از آنها صادر شود کما فی حرکت ید المرتعش بلکه تحقق افعال از انسان ها مسبوق به اراده است و از طرفی هم چون افعال انسان ها بما اینکه متعلق اراده خداوند متعال است از آنها صادر می شود، تفویض هم نفی می گردد. از این قسمت از فرمایش مرحوم آخوند تقریری از نظریه امر بین الامرین پیدا می شود.

اشکال واضحی نسبت به این تقریب و تفسیر از نظریه امر بین الامرین وارد می شود که مرحوم آخوند در قالب إن قلت آورده است. اشکال این است که شما با این جواب مشکل جبر را حل نکردید بلکه همچنان باقی است. زیرا اگر صدور کفر و عصیان و اطاعت و ایمان به تعلق اراده تکوینی خداوند متعال باشد، معنایش این است که انسان ها مجبور هستند. زیرا مراد از اراده تکوینی تخلف ندارد. لذا اختیاری نمی شود و تکلیف هم صحیح نمی گردد. چراکه اختیاری بودن که شرط تکلیف است اختیاری بودن است که مکلف امکان ترک داشته باشد. ولو قبل از کفر، تصور و تصدیق به فایده کرده است ولی بالاخره همه این مقدمات متعلق اراده تکوینی خداوند متعال است. در نتیجه زید را که در مجموع نگاه کنیم، راه فرار از کفر برایش وجود ندارد. زیرا از ازل اراده خدا به همین نحو تعلق گرفته بوده است. ولو کفر و عصیان و طاعت و ایمان با حرکت ید المرتعش فرق دارد، چراکه حرکت ید المرتعش بدون تصور و تصدیق و عزم و جزم است اما در اینجا این مقدمات وجود دارند ولی همه اینها متعلق اراده خدا است. اراده خدا تعلق گرفته است که

همه این مقدمات را داشته باشد و فعل هم از او صادر شود. لذا همچنان محذور غیر اختیاری بودن به خاطر نداشتن امکان ترک و راه فرار از فعل، باقی است. *إن قلت إن الكفر و العصیان من الکافر و العاصی و لو کانا مسبوقین بإرادتهما إلا أنهما منتهیان إلى ما لا بالاختیار کیف و قد سبقهما الإرادة الأزلیة و المشیة الإلهیة و معه کیف تصح المؤاخذه علی ما یکون بالآخره بلا اختیار*^۱.

مرحوم آخوند جوابی از این اشکال نداده و لذا معلوم می شود که به اصل اشکال ملتزم شده است. ولی نسبت به عدم صحت مواخذه جواب داده است که مواخذه و عقاب کافر و عاصی از باب استحقاق نیست تا بگویید فعل غیر اختیاری که استحقاق عقاب ندارد بلکه عقابی که در آخرت برای عاصی و کافر وجود دارد تبعه و لازمه ذاتی کفر و عصیان است نه از باب استحقاق.

مرحوم آخوند از اینجا به بعد به گونه ای دیگری صحبت می کند و می فرماید افعالی که از انسان صادر می شود به خاطر سعادت و شقاوت ذاتی انسان است؛ یعنی لازمه ذاتی انسان است و لازمه ذاتی قابل جعل نیست تا به خدا استناد داده شود. فرموده است عقاب و مواخذه به خاطر استحقاق نیست بلکه به خاطر این است که لازمه ذاتی کفر و عصیان است. کفر و عصیان هم ناشی از اختیار و اراده خود انسان ها می شود. چون انسان بعد از حصول مقدمات اختیار و اراده که تصور و تصدیق به فایده و عزم باشد کفر از او صادر می شود. ولی این مقدمات اختیار هم ناشی از شقاوت ذاتی خود شخص بوده است. این که

^۱ - کفایه/۶۸.

فعل کفر یا عصیان اختیاراً از شخص صادر می شود در نهایت ناشی از شقاوت ذاتی شخص است. پس در واقع عقوبت لازمه کفر است و کفر هم اگرچه ناشی از مقدمات اختیار است ولی مقدمات اختیار هم لازمه شقاوت شخص است و شقاوت هم ذاتی افراد است. همانطور که در روایت آمده "السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه" و "الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة". ذاتی که شد چون ثبوت ذات و ذاتی برای ذات ضرورت دارد، قابل جعل نیست و لِمَ جا ندارد.

(قلت: العقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن (السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)، كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال: إنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى. قلم اینجا رسید سر بشکست).

در نتیجه مرحوم آخوند در ذیل کلامشان از جهت سعادت و شقاوت ذاتی ملتزم به غیر اختیاری بودن افعال انسان شده است، هرچند عقوبت عاصی و کافر را توجیه کرده است که لازم ذاتی خود اشخاص است و جای سوال ندارد.

تقریر اول از نظریه امر بین الامرین (از تقریرهای دیگری که از این نظریه شده غیر از تقریر مختار که مستفاد از روایات است) فرمایش مرحوم آخوند بود مبنی بر اینکه اختیار انسان در مقابل جبر و تفویض، به این شکل است که نوع افعال آنها مسبوق به اراده و مقدمات اراده است و همین کافی است که این افعال را از حالت جبری بودن خارج کند؛ به خلاف ارتعاش ید مرتعش که مسبوق به اراده و اختیار نیست.

اشکال واضحی به مرحوم آخوند وارد شد که صرف مسبوق به اراده بودن افعال انسان توجیه کننده اختیاری بودن آنها نیست. زیرا غالب افعال انسان هم (که مسبوق به اراده انسان و مقدمات اراده هستند) منتهی به اراده ازلی خدا می شود که تعلق گرفته است به اینکه این افعال با مقدمات قبل از آن از انسان صادر شود و همین موجب جبر می شود.

مرحوم آخوند که گویا به اشکال ملتزم شده اند جواب را به جای دیگری برده اند. ایشان فرموده اند که مجبور شدن انسان در افعالش به خاطر منتهی شدن به اراده خداوند مانع از عقوبت بر معاصی نمی شود. زیرا عقوبت به خاطر استحقاق نیست تا در فرض مقهور بودن و غیر اختیاری بودن افعال اشکال شود بلکه عقاب و مواخذه لازمه کفر و عصیان است و کفر و عصیان هم ناشی از اراده و مقدمات اراده است که آنها نیز کما یدل علیه الخبر ناشی از شقاوت ذاتی انسان است. لذا دیگر جای سوال از لم نیست.

مرحوم آخوند در بحث تجری نیز متعرض این مطالب شده اند. ایشان در این بحث که در تجری عقاب بر چه چیزی است فرموده اند که عقاب بر قصد بر طغیان است نه فعلی

که به عنوان طغیان صادر می شود. مستشکل اشکال می کند که قصد و عزم نمی تواند مورد عقاب قرار بگیرد چراکه قصد و عزم از مبادی اختیار هستند و مبادی اختیار که اختیاری نیست و گرنه تسلسل لازم می آید و چون غیر اختیاری است نمی شود بر آنها عقاب کرد. *إن قلت إن القصد و العزم إنما یكون من مبادی الاختیار و هی لیست باختیاریه و إلا لتسلسل.*

ایشان دو جواب از این اشکال داده اند. جواب اول که جواب صحیحی است ولو همانطور که بعدا خواهد آمد برخی آن را نپذیرفته اند این است که مبادی اختیار مثل عزم و ... ولو اختیاری به این معنا که مسبوق به اختیار آخر باشد نیست ولی واقع اختیاریت در آن وجود دارد. زیرا واقع اختیاریت این است که امکان ترک وجود داشته باشد و قصد بر معصیت نیز ولو مسبوق به اختیار نیست ولی تمکن از ترک آن وجود دارد. تمکن از ترک آن هم به این شکل است که می تواند در عواقب کاری که می خواهد انجام دهد تامل کند. وقتی تامل کند عزم او از بین می رود. همین مقدار که قدرت در ترک عزم دارد با تامل در عواقب معصیت، کافی است که اختیاری شود.

جواب دوم تکرار همین مطالبی است که در بحث طلب و اراده فرموده است البته با توضیح بیشتر. فرموده اند که مواخذه و عقوبتی که در مورد طغات و کفار صورت می گیرد لازمه بُعدی است که عبد با تجری یا با عصیان از مولی پیدا می کند؛ چنانکه ثواب نیز لازمه قرب به مولی است به خاطر اطاعت از او. تجری و عصیان هم لازمه سوء سریره شخص است و اذا انتهى الامر به این که سوء سریره و خبث نیز ذاتی می باشند سوال قطع

می شود. زیرا ان ذاتیات ضروری الثبوت للذات. لذا این سوال که چرا کافر کفر را اختیار کرده است جا ندارد. مثل این است که کسی بگوید چرا حمار ناهق است و انسان ناطق.

عبارت مرحوم آخوند چنین است: إن حسن المؤاخذه و العقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجربته عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة فكما أنه يوجب البعد عنه كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة فإنه و إن لم يكن باختياره إلا أنه بسوء سريره و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداد ذاته و إمكانه و إذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال و ينقطع السؤال بلم فإن الذاتيات ضروری الثبوت للذات.

و بذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصي الكفر و العصيان و المطيع و المؤمن الإطاعة و الإيمان فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا و الإنسان لم يكون ناطقا^۱.

بنابراین مرحوم آخوند در ابتدای بحث طلب و اراده فرموده اند که اختیار انسان نسبت به افعال خود مثل اكل و مشی و ... مستند به اراده خداوند متعال است اما در عین حال موجب جبر نمی شود . همین مقدار که این افعال مسبوق به اراده باشند در مقابل ارتعاش ید مرتعش، کافی است در ارادی بودن.

اما در ادامه، نتیجه فرمایش ایشان این شد که انتخابی که انسان نسبت به افعالش دارد به خاطر خصوصیات ذاتی خودش است. مومن به خاطر سعادت ذاتی، ایمان از او صادر

^۱ - کفایه/۲۶۰.

می شود و کافر و عاصی هم به خاطر شقاوت ذاتی، کفر و عصیان از او صادر می شود. می شود مثل ناطقیت انسان که مورد جعل و اراده نیست. در نتیجه با این بیان تعلق اراده خدا به ایمان و کفر هم نفی می شود.

بنابراین اشکال اول به مرحوم آخوند این است که صدر و ذیل کلام ایشان با هم نمی سازد. با قطع نظر از اشکال تناقض صدر و ذیل نیز هر دو قسمت از فرمایش مرحوم آخوند در این بحث جای اشکال و مناقشه دارد. در قسمت اول که پذیرفتند افعال انسان ها متعلق اراده تکوینی خداوند متعال است ولی با این وجود اختیاری است، این بیان مرحوم آخوند همان توجیهی است که در کلام فلاسفه برای امر بین الامرین شده است. گفته اند که اراده خداوند شامل افعال انسان ها می شود بدون اینکه موجب جبر گردد. زیرا افعال انسان هم استناد به خودشان دارد و هم به خدا، ولی این استنادها در طول هم هستند نه اینکه در عرض هم باشند تا جبر لازم بیاید. در نهاییه الحکمه آمده است: أن للفعل نسبة إلى الواجب تعالى بالإيجاد ، وإلى الإنسان مثلاً بأنه فاعل مسخر هو فی عین علیته معلول وفاعلية الواجب تعالى فی طول فاعلية الإنسان لا فی عرضه حتی تتدافعا ولا تجتمعا یعنی انسان در عین اینکه برای فعل خودش علت است، معلول برای خداوند نیز هست و اما تعلق الإرادة الواجبية بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه فإنما تعلقت الإرادة الواجبية بأن يفعل الإنسان فعلاً كذا وكذا ، لا بالفعل من غير تقيد بالاختيار^۱. چون تعلق اراده خدا به فعل به نحو مقید است بما انه مسبوق بالاراده تعلق گرفت مشکل از بین می رود. بعد این اشکال

^۱ - نهاية الحکمة/۳۶۷.

را مطرح می کنند که بعضی خیال کرده اند فعل اختیاری انسان اگر مخلوق و متعلق اراده خدا باشد جبر لازم می آید. ولی این اشکال وارد نیست. زیرا اگر به جای استناد به انسان، فعل را به خداوند نسبت دهیم جبر لازم می آید ولی نسبت دادن فعل به خدا در طول استناد فعل به انسان است. در تفسیر المیزان هم همین را به صورت واضح تر توضیح داده اند: بل الإرادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصياته الوجودية ومنها ارتباطاته بعلمه وشرائط وجوده ، وبعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً بل من حيث أنه فعل إختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا ومكان كذا فإذا تأثیر الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون الفعل اختياريّاً وإلا تخلف متعلق الإرادة الإلهية عنها فإذا تأثیر الإرادة الإلهية في صيرورة الفعل ضرورياً يوجب كون الفعل اختياريّاً أى كون الفعل ضرورياً بالنسبة إلى الإرادة الإلهية ممكناً اختياريّاً بالنسبة إلى الإرادة الإنسانية الفاعلية، فالإرادة في طول الإرادة وليست في عرضها حتى تتزاحما ويلزم من تأثیر الإرادة الإلهية بطلان تأثیر الإرادة الإنسانية...^۱.

اشکال واضحی که وارد بر این بیان می شود و قبلاً هم به آن اشاره شد این است که این فعل خاص با همین خصوصیات وجودیه و مسبوقیت آن به اراده و مقدمات اختیاریه، اگر متعلق اراده ازلیه خداوند متعال باشد، با توجه به اینکه مراد از اراده تکوینی خدا تخلف ندارد، پس حتماً باید این فعل از زید در این زمان خاص با این کیفیت خاص صادر شود تا تخلف مراد صورت نگیرد. لذا امکان ترک و راه فرار وجود ندارد و حال آنکه

^۱ - المیزان/۹۹/۱.

اختیاری بودن افعال انسان به این است که راه فرار برای او وجود داشته باشد؛ در روایات متعدده آمده بود که خداوند متعال مردم را مکلف به اجتناب از معصیت کرده است با این فرض که برای آنها سبیل الی التکرار قرار داده شده است. بنابراین اگر بگوییم این فعل، متعلق اراده خداوند متعال قرار گرفته است، دیگر راه فرار وجود ندارد. اینکه شخصی را عقاب کنند به خاطر اینکه فعلی از او صادر شده که در اختیارش نبوده است و امکان ترک برایش وجود نداشته است از مصادیق ظلم و قبیح است و خداوند مبری از آن است. صرف اینکه در نوع افعال، انسان ها با اراده خود (و مقدمات اراده) آنها را انجام می دهند و با حرکت ید مرتعش فرق دارد مشکل جبر را حل نمی کند. زیرا این مقدار نمی تواند امکان ترک را درست کند. در نتیجه اشکال همچنان باقی می ماند. ولو اراده انسان تاثیر دارد اما تاثیر اراده انسان به این خاطر است که خدا قبلا آن را اراده کرده است . شبیه اختیار ملائکه که مستقل در انجام عمل نیستند بلکه کارگزار خداوند می باشند؛ ولو توفی انفس توسط حضرت عزرائیل انجام می شود اما الله یتوفی الانفس. نقش انسان در این حد بیان شده است که ولو اراده انسان دخالت دارد (و الا اگر اراده دخالت نداشته باشد که مثل حرکت ید مرتعش می شد که مسبوق به اراده نبود) اما چون این تاثیر اراده انسان بیش از این نیست که در سلسله علل تحقق فعل قرار گرفته و خودش متعلق اراده ازلیه خداوند است، امکان ترک برای او ایجاد نمی کند. لذا عقاب و مواخذه نیز مصحح ندارد.

اما قسمت دوم از فرمایش مرحوم آخوند که عقاب و ثواب را به بُعد و قرب از ناحیه مولی نسبت داده و اینها را در نهایت مستند به سعادت و شقاوت ذاتی انسان ها کرده است، مواجه با مناقشاتی است.

مناقشه اول این است که مرحوم آخوند همانطور که فلاسفه نیز گفته اند ثواب و عقاب را لازمه قهری افعال و اعمال انسان دانسته و عمل را هم ناشی از سعادت و شقاوت ذاتی انسان. اشکال این است که ثواب و عقاب لازمه ذاتی عمل نیست بلکه ثواب و عقاب بر حسب آیات قران و روایات، فعل اختیاری مولای حکیم است که به خاطر اعمال حسنه و سیئه انسان ها می دهد نه اینکه لازمه ذاتی عمل باشند که مرحوم آخوند تبعا للفلاسفه مدعی شده است. در اسفار آمده است: اما الثواب والعقاب فیهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء والقدر فان الأغذية الردية كما انها أسباب الأمراض الجسمانية كذلك العقاید الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول فی جانب الثواب. این بر خلاف آن چیزی است که در نصوص آمده است و یکی از اشکالاتش این است که اگر اینها ذاتی باشند دیگر شفاعت و غفران معنا ندارد.

جلسه ۱۳۱

دوشنبه ۴۰۱/۳/۲۳

مرحوم اخوند هم در بحث طلب و اراده و هم در بحث تجری ملتزم شد که عقاب به خاطر استحقاق نیست بلکه لازمه کفر و عصیان است و کفر و عصیان هم لازمه شقاوت

ذاتی انسان هاست؛ همانطور که ایمان و اطاعت لازمه سعادت ذاتی مومنین می باشد. ایشان برای اثبات این مدعی به حدیث "السعيد سعيد في بطنه امه و الشقي شقي في بطن امه" و "الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة" استناد کردند.

نسبت به این فرمایش مناقشاتی وجود دارد:

مناقشه اول این بود که در این کلام مرحوم آخوند آمده بود که عقاب و مواخذه تبعه کفر است و در نهایت منتهی به شقاوت ذاتی انسان ها می شود. همانطور که گفته شد این مطلب در کلمات فلاسفه هم آمده است و اشکالش این است که ثواب و عقاب همانطور که از آیات و روایات به دست می آید لازمه ذاتی غیر قابل تخلف نسبت به اعمال انسان نیست بلکه ثواب دادن و عقاب کردن فعل اختیاری مولای حکیم است و انجام طاعت و ارتکاب معصیت فی الجمله موجب استحقاق می شود و بعد فرض استحقاق، دست مولی است که عقاب کند یا خیر. اگر قرار بود عقاب و مواخذه لازمه ذاتی غیر قابل انفکاک باشد همانطور که در کلام آقای خویی نیز آمده، معنایی برای شفاعت و غفران نسبت به معاصی افراد نبود. در حالی که به نص کتاب و سنت، شفاعت و غفران ثابت است. اینکه خدا بعضی از گناهان را می بخشد ولی نسبت به برخی دیگر عقاب می کند، با لازمه ذاتی بودن عقاب و ثواب سازگاری ندارد.

افزون بر کلام مرحوم آقای خویی، اگر عقاب و ثواب لازمه ذاتی بود دیگر جای سوال از افراد باقی نمی ماند. در حالی که در کتاب آمده است که بعضی افراد را در قیامت نگه می دارند و بازخواست می کنند که چرا چنین کردی. "وقفوهم انهم مسئولون".

مناقشه دوم: مناقشاتی که برای اثبات اختیار، بر مذهب جبر وارد شده بود مبنی بر اینکه وجدان و حکم عقل و کتاب و سنت اقتضا می کنند که انسان ها مختار باشند نه اینکه اطاعت و معصیت از روی جبر واضطرار باشد همان ها ابطال می کنند که انجام معصیت لازمه ذاتی شخص شقی باشد. زیرا بر اساس وجوه گفته شده اگر معصیت لازمه ذاتی شخص شقی باشد دیگر مواخذه و عقاب او معنا ندارد بلکه مصداق ظلم می شود. به تعبیر مرحوم آقای تبریزی اگر عصیان را لازمه ذاتی شقاوت بدانید، چنانچه عبد عاصی را روز قیامت بیاورند و بگویند که چرا شکر نکردی و در مسیر عصیان و کفر قدم گذاشتی، جا دارد بگویند اگر عصیان کردم و اطاعت نکردم، لازمه ذاتی بود و اختیاری نداشتم که بخواهم فرمان شما را اطاعت کنم. همین ضرب المثل می شود که نیش عقرب نه از ره کین است، مقتضای طبیعتش این است؛ دست این عبد نبوده است که او را عقاب و سرزنش کنند.

علاوه بر اینکه همانطور که در تقریرات مصباح آمده، اگر اطاعت و عصیان لازمه ذاتی انسان ها و مستند به سعادت و شقاوت ذاتی آنها بود لم یکن معنی للدعا و طلب التوفیق و حسن العاقبة. وقتی لازمه ذاتی شد یعنی قابلیت تخلف ندارد تا دعا کردن جا داشته باشد و

حال آنکه در نصوص و ادله مختلفی، بندگان ترغیب به دعا شده اند و تاثیر دعا در سعادتشان بیان شده است.

مناقشه سوم اشکالی است که مرحوم آخوند در بحث تجری عنوان کرده و خواسته از آن جواب دهد. مناقشه این است که اگر اطاعت و عصیان یا کفر و ایمان افراد به خاطر خصوصیات ذاتی آنها و مستند به سعادت و شقاوت ذاتی انسان ها باشد، مساله ارسال رسل و انزال کتب و وعظ و راهنمایی مردم بی فایده می شد. زیرا چه پیامبران بیایند و چه نیایند، انسان ها با توجه به همان خصوصیات ذاتی خود، به همان سمتی خواهد رفت که ذاتشان اقتضا می کند. مرحوم آخوند فرموده است: ان قلت علی هذا فلا فائده فی بعث الرسل و ارسال الكتب و البعث و الانذار.

حاصل جواب مرحوم آخوند این است که ارسال رسل حتی در فرض بازگشت اطاعت و عصیان به سعادت و شقاوت ذاتی نیز فایده دارد. فایده اول این است که هرچند ایمان و کفر به خاطر سعادت و شقاوت ذاتی باشد اما آنهایی که حسن سریره دارند می توانند به واسطه مواعظ انبیاء و انذار آنها خود را به کمال برسانند. بالاخره در طول اختیار ایمان که لازمه ذاتی آنهاست، از تبلیغ و هدایت رسولان الهی بهرمنند می شوند. ذلک لینتفع به من حسنت سریره و طابت طینته لتکمل به نفسه و یخلص مع ربه أنسه. فایده دوم این است که ولو اختیار کفر به خاطر شقاوت ذاتی باشد اما با انذار انبیاء حجت بر کفار تمام می شود و عذر آنان قطع می گردد. دیگر نمی توانند بر خداوند احتجاج کنند که اگر رسولی می فرستادی متابعت می کردیم بلکه حجت خدا بر آنان تمام می شود که ما رسول

فرستادیم و شما عمل نکردید. و لیكون حجة على من ساءت سریره و خبت طینته
لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ كَي لِيُثْلَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَل
كان له حجة بالغة^۱.

ولی به مرحوم آخوند اشکال می شود که اگر کفر به خاطر شقاوت ذاتی انسان ها باشد
ارسال رسل هیچ فایده ای نسبت به کافرین ندارد. زیرا اگر کافر به خاطر شقاوت ذاتی
خود کفر اختیار کند، ارسال رسل چطور می تواند باعث قطع عذر او بشود. چراکه لازمه
ذاتی یعنی غیر قابل تخلف و اگر این لازمه یعنی کفر قابل زوال نباشد عبد مسکین
مستکین روز قیامت می گوید اگر اختیار کفر کردم چون راه دیگری نداشتم و این
خصوصیت ذاتی من بود که مرا به کفر رساند. وقتی تمکن از ترک نداشته باشد چطور
ارسال رسل حجت را بر او تمام می کند. شخصی که حجت بر او اقامه می شود باید تمکن
از موافقت داشته باشد تا حجت برای او معنا داشته باشد در حالی که شخصی که کفر را
اختیار کرده، حسب فرض تمکن از ایمان و موافقت با انذار انبیاء ندارد. در نتیجه بر اساس
استناد ایمان و کفر به سعادت و شقاوت ذاتی، ارسال رسل فایده اش منحصر در هدایت
مومنین خواهد بود نه بیشتر و آنهایی که سوء سریره دارند نسبت به آنها ارسال رسل هیچ
اثری ندارد و حال آنکه آیات کتاب مجید می گوید که خداوند متعال پیامبران و کتب را
فرستاده تا حجت بر همه مردم حتی کسانی که سوء سریره دارند تمام شود. به تعبیر دیگر
در قاطبه سور قرآن این مساله لا اقل به صورت فی الجملة آمده که انبیاء آمده اند تا راه را

^۱ - کفایه/۲۶۲.

برای مردم بیان کنند و حجت را بر آنان تمام کنند. در بعضی از آیات به صراحت آمده مثل "رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل"^۱. طبق این آیه فایده ارسال رسل فقط برای مومنین نیست بلکه برای همه حجت تمام می شود. یا "انا ارسلناک بالحق بشیرا و نذیرا و ان من امة الا خلا فیها نذیر"^۲ یا "و ما کان ربک مهلک القرى حتی یبعث فی امها رسولا یتلوا علیهم آیاتنا و ما کنا مهلکی القرى و الا و اهلها ظالمون"^۳ یا " (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) یعنی عذاب بعد از اتمام حجت بوده و حجت با ارسال رسل تمام می شده است. لذا آنهایی که عذاب می شدند کسانی بودند که سوء سریره داشته اند و حجت بر آنها تمام شده بود. این مطلبی است که اختصاص به یک یا دو آیه ندارد بلکه آیات متعددی دلالت بر آن دارند. از آیات بسیاری که در مورد قصص انبیاء و رسل وارد شده به وضوح استفاده می شود که ارسال رسل برای اتمام حجت است و اتمام حجت نیز زمانی معنا پیدا می کند که مخالفین قدرت بر موافقت داشته باشند و الا اگر به اقتضای شقاوت ذاتی، قدرت بر ترک معصیت نداشته باشند بلکه مجبور بر معصیت باشند، احتجاج بر آنها معنا نخواهد داشت و عقاب آنها از مصادیق ظلم خواهد شد که خداوند از آن مبرا می باشد؛ همانطور که در روایات معصومین علیهم السلام بدان اشاره شده است.

مناقشه چهارم: مرحوم آخوند فرمود کفر و ایمان در نهایت به سعادت و شقاوت منتهی خواهد شد همانطور که در روایت آمده: السعید سعید فی بطن امه و الشقی شقی فی بطن

۱ - النساء/ ۱۶۵

۲ - الفاطر/ ۲۴

۳ - القصص/ ۵۹

۴ - الإسراء/ ۱۵

امه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة. این روایات در منابع حدیثی ما نیز آمده و اختصاص به منابع عامه ندارد. روایت اول مضمونش در بعضی از روایات آمده است؛ در کافی آمده است: حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكِنْدِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُدَيْسٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ قَالَ: سَمِعْتُ كَلَاماً يُرْوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ فَعَرَضْتُهُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ هَذَا قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَعْرِفُهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ ...^۱.

این روایت در فقیه^۲ و در امالی^۳ صدوق هم نقل شده است. صاحب وسائل بعد از نقل این روایت از کافی فرموده است: و رواه الصدوق باسناده عن صفوان بن يحيى عن ابي الصباح نحوه^۴. ولو در تعلیقه وسائل آدرس به امالی صدوق داده شده است ولی مراد صاحب وسائل نقل از فقیه است. زیرا در فقیه است که این روایت را صدوق از صفوان بن یحیی از ابا الصباح کنانی نقل می کند و در امالی هرچند آن را نقل می کند اما تمام سند را آورده است. سند امالی و صدوق یکی است. زیرا سند مرحوم صدوق در مشیخه فقیه به صفوان بن یحیی همان سند امالی یعنی از پدرش از علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم از صفوان است اما چون در وسائل دارد رواه الصدوق باسناده از صفوان جا داشت آدرس به فقیه می دادند. علی ای حال سند این روایت معتبر است؛ ولو در سند کافی احمد بن

^۱ - کافی/۸/۸۱.

^۲ - فقیه/۴/۴۰۲.

^۳ - امالی صدوق/۴۸۸.

^۴ - وسائل/۲۷/۸۴.

عدیس وجود دارد که دارای توثیق نیست اما سند صدوق به صفوان معتبر است. روایت دوم هم در کافی نقل شده است؛ سَهْلٌ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَمَنْ كَانَ لَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَصْلٌ فَلَهُ فِي الْإِسْلَامِ أَصْلٌ^۱. در فقیه هم این روایت تحت عنوان "من الفاظ رسول الله صلى الله عليه و اله الموجزة التي لم يُسبق بها" نقل شده است.

ولو این دو روایت در منابع حدیثی ما ذکر شده ولی اشکال این است که نمی شود با استناد به آنها قائل شد که سعادت و شقاوت، ذاتی انسان ها است به طوری که غیر قابل تخلف باشد. زیرا اولاً آنچه در این روایات بیان شده مفادش سعادت و شقاوت ذاتی به آن معنایی که مرحوم آخوند مطرح کرده نیست. ثانیاً حتی اگر مفاد این روایات هم همان مدعی مرحوم آخوند باشد نمی شود به آن ملتزم شد. زیرا همان ادله وجدانی و عقلی و نقلی که نفی جبر می کردند باعث می شود که نتوانیم به ظاهر این روایات ملتزم شویم حتی اگر ظاهرشان سعادت و شقاوت غیر قابل انفکاک باشد.

جلسه ۱۳۲

سه شنبه ۴۰۱/۳/۲۴

در مناقشه چهارم گفته شد که استناد به روایات برای اثبات ذاتی بودن سعادت و شقاوت تمام نیست. زیرا مفاد این روایات سعادت و شقاوت ذاتی انسان به گونه ای که

^۱ - کافی/۸/۱۷۷.

تخلف امکان نداشته باشد و علت تامه صدور کفر و عصیان یا ایمان و طاعت باشد نیست. مفاد روایات یکی از این دو امر است؛ یا اینکه وضعیت افراد از جهت سعادت و شقاوت به حسب علم خداوند متعال از قبل معلوم است نه اینکه سعادت برای هر شخصی ذاتی او باشد تا چاره ای جز انتخاب ایمان یا انتخاب کفر نداشته باشد؛ چنانکه در بعضی از روایات هم به همین معنا تفسیر شده اند. محمد بن أحمد العلوی عن ابن قتیبۀ عن الفضل عن ابن أبی عمیر قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه و اله الشقى من شقى فى بطن أمه و السعيد من سعد فى بطن أمه فقال الشقى من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء و السعيد من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء...^۱. یا اینکه بگوییم طبایع انسان ها از جهت اقتضا و میل به حسنات و سیئات مختلف هستند؛ بعضی حالت میل به حسنات دارند و بعضی در مقابل، میل به طغیان و معصیت. اما این استعداد ذاتی در حد علیت نیست که قابل تخلف نباشد بلکه در حد اقتضاء و قابل تخلف است. اگر در حد اقتضا باشد، با ایجاد مانع می توان جلوی آن را گرفت. لذا کسی که نسبت به دیگران میل بیشتری به گناه دارد اجتناب از گناه برای او سخت تر است اما نه اینکه این میل به نحو علت تامه گناه باشد که لا یمکن التخلف و در مقابل کسی که میلش به عبودیت خداوند بیشتر است به این معنا نیست که گناه امکان صدور از او نداشته باشد. این وجه با روایت دوم یعنی الناس معادن كمعادن الذهب و الفضه مناسبت تر است.

^۱ - بحار/۵/۱۵۷.

در اشکال دوم هم گفته شد که حتی اگر مفاد این روایات همانی باشد که مرحوم آخوند استفاده کرده است که سعادت و شقاوت، ذاتی فرد سعید و شقی باشد به طوری که بدون اختیار، طاعت و معصیت از آنها صادر شود، نمی توانیم به مفاد این روایات اخذ کنیم. زیرا هم مخالف با وجدان است و هم مخالف با حکم عقل و هم مخالف با کتاب و سنت و لذا باید علمش را به اهلش برگردانیم. اگرچه این دو روایت همانطور که گفتیم قابل توجیه است و از این قبیل نیست، ولی علاوه بر آنها روایات دیگری داریم که ظاهرش علیت است و عدم امکان تخلف را می رساند؛ بعضی از این روایات در اخبار سعادت و شقاوت وارد شده و بعضی نیز در اخبار طینت آمده اند. اما روایاتی که این مفاد را دارند قابل اخذ نیستند. یکی از این روایات، روایتی است که در کافی آمده است؛ علی بن محمد رفعه عن شعيب العرقوفی عن أبي بصير قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالسا و قد سأله سائل فقال جعلت فداك يا ابن رسول الله، من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم الله لهم في علمه بالعذاب على عملهم فقال أبو عبد الله عليه السلام أيها السائل حكم الله عز و جل لا يقوم له أحد من خلقه بحقه فلما حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهل و وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم و منعهم إطفاء القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه و لم يقدرُوا أن يأتوا حالا تنجيهم من عذابه لأن علمه أولى بحقيقة التصديق و هو معنى شاء ما شاء و هو سره^۱.

^۱ - کافی/۱/۱۵۳.

روایت دیگر را صدوق نقل کرده است (صحیحہ منصور بن حازم): ابن الولید عن الصفار عن ابن یزید عن صفوان عن ابن حازم عن ابي عبد الله ع قال: إن الله عز و جل خلق السعادة و الشقاوة قبل أن يخلق خلقه فمن علمه الله سعيدا لم يبغضه أبدا و إن عمل شرا أبغض عمله و لم يبغضه و إن علمه شقيا لم يحبه أبدا و إن عمل صالحا أحب عمله و أبغضه لما يصير إليه فإذا أحب الله شيئا لم يبغضه أبدا و إذا أبغض شيئا لم يحبه أبدا^۱.

روایات طینت را هم مرحوم علامه مجلسی در بحار نقل کرده است. از جمله روایت ابی بکر حضرمی است؛ بصائر الدرجات عنه (یعنی عن عبد الله بن محمد) عن محمد بن الحسين عن الحسن بن محبوب عن سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي عن علي بن الحسين عليه السلام أنه قال: أخذ الله ميثاق شيعتنا معنا على ولايتنا لا يزيدون و لا ينقصون إن الله خلقنا من طينة عليين و خلق شيعتنا من طينة أسفل من ذلك و خلق عدونا من طينة سجين و خلق أولياءهم من طينة أسفل من ذلك^۲. یا روایات دیگری که می گوید دشمنان ما از طینتی غیر طینت ما خلق شده اند و به همین خاطر دشمن ما شده اند .

چنانکه گفته شد به این روایات با این مفاد که خصوصیات ذاتی تاثیر در کفر و ایمان علی نحو العلیه داشته باشد نمی شود اخذ کرد.

بنابراین معلوم می شود تقریبی که از نظریه امر بین الامرین در کلام مرحوم آخوند شده تقریب صحیحی نیست. با توجه به معیار و میزانی که در روایات وارده از معصومین علیهم

^۱ - بحار/۵/۱۵۷.

^۲ - بحار/۵/۲۴۹.

السلام در مساله جبر و اختیار آمده است، هم باید خداوند متعال از نقص در سلطنت منزّه باشد و هم از ظلم مبرّا باشد و عدالت او حفظ شود. این دو شاخصه باعث می شوند که تقریب مرحوم آخوند که همان تقریب فلاسفه می باشد مردود باشد.

تقریر دیگری که برای نظریه امر بین الامرین مطرح شده و در کلمات فلاسفه نیز آمده است و در اسفار آن را تقریر صحیحی می داند که راسخون فی العلم بدان معتقد هستند این است که افعال صادر از انسان ها همانطور که به خود انسان ها نسبت داده می شود به خداوند متعال هم نسبت داده می شود. چون وجود خود انسان ها وجود معلولی و متقوم به وجود علت است. اگر در اصل وجود، انسان متقوم به غیر یعنی ذات خداوند متعال باشد طبعاً صفات و افعالی که از انسان صادر می شود نیز مستند به خداوند است. برای این تقریب، رابطه افعال انسان با خداوند تمثیل به رابطه فعل نفس و قوای نفس شده است که با وجودی که افعال نفس، از قوا صادر می شوند مثلاً قوه باصره می بیند و قوه سامعه می شنود اما به خود نفس نسبت داده می شوند. در اسفار بعد از اینکه نظریه مفوضه را به عنوان مذهب اول و نظر مجبره را به عنوان مذهب دوم مطرح کرده و وجه سوم را به عنوان قول بعضی از حکماء و اصحاب ائمه علیهم السلام آورده است، وجه چهارمی را به عنوان وجهی که راسخون فی العلم و هم اهل الله قائل هستند بیان کرده است. وجه چهارم این است که همانطور که در عالم وجود، هرچه هست از شوون خدا است، فعلی نیز وجود ندارد مگر فعل خداوند متعال. تا به اینجا می رسد که برای اینکه این مطلب معلوم شود باید التفات به نفس و قوای نفس و فعلی که از نفس صادر می شود التفات پیدا کنیم. و

معرفة النفس و قواها اشدّ معین علی فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في أفعال الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه. بعد نسبت به مذهب چهارم آورده است: ولا شبهه في أن المذهب الرابع عظیم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول إليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الأتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين على عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين. زیرا مراد از لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين نه این است که یک مقدار از جبر گرفته باشند و یک مقدار از تفويض و نه این است که هیچ یک نباشد بلکه به همین معناست که چون اصل وجود مربوط به خداوند متعال است و بقیه حالت تبعیت دارند، افعال صادره نیز تبعیت از اصل پیدا می کنند و به خدا نسبت داده می شوند^۱.

این تقریر در کلمات فلاسفه ذکر شده و در کلمات مرحوم امام در طلب و اراده هم بعنوان تمثیل اقرب آمده است.

مناقشه و اشکالی که به تقریر فوق وارد می شود این است که هرچند در این تقریر خداوند متعال از نقص در سلطنت منزّه شده است به طوری که در این تقریر بیان شده که هیچ چیز در عالم، وجود ندارد مگر اینکه متقوم به اراده خداوند متعال است و با همین بیان، نظریه تفويض ابطال می شود اما اشکال این است که آیا بر اساس مثالی که زده شده

^۱ - اسفار/۶/۳۷۲.

است صدور فعل از قوای نفس مثل دیدن از چشم، به نحو اختیار است یا به نحو قهر و اجبار؟! آنچه در مورد نفس وجود دارد، مجرد صدور فعل از باصره است بما اینکه باصره مسخر نفس است نه اینکه باصره از خود اختیار داشته باشد تا بتواند در مقابل فرمان نفس مقاومت کند و انجام ندهد. زیرا در مقابل نفس، قوه باصره اختیاری از خود ندارد و فقط به عنوان وسیله و ابزار برای نفس، فعل از آن صادر می شود و در حقیقت فقط خواست نفس را اجراء می کند و از خودش حق دخل و تصرف ندارد. اگر رابطه افعال انسان با خداوند متعال را از این قبیل بدانیم که امر بین الامرین را توجیه نکرده ایم. زیرا چنانچه فعل صادر از انسان در عین استناد به او به خدا هم مستند باشد از این حیث که انسان مسخر خداوند است و به عنوان عامل خداوند متعال عمل می کند، نه تنها حیثیت اختیاری بودن و نفی ظلم و تحفظ بر اینکه خداوند متعال عادل است توجیه و تأمین نشده بلکه ابطال شده است. زیرا به حسب کلام صدر المتألهین افعال مردم در همان حد فعل قوای نفس است که قوای نفس هم مسخر نفس هستند و اختیاری از خود ندارند و به حسب توضیحی که در کتاب طلب و اراده آمده، این مسأله پررنگ تر نیز می شود. زیرا به حسب بیان ایشان حیثیت تقوم بندگان به خدای متعال شدیدتر از تقوم قوای نفس به نفس است. این در حالی است که آنچه در نظریه امر بین الامرین مورد احتیاج می باشد این است که علاوه بر حیثیت تقوم به وجود خداوند متعال، حالت اختیاریت برای انسان ها در افعالشان باید تأمین شود تا به ملاحظه آن ظلم از خداوند متعال نفی گردد. نکته ای که این تقریر خالی از آن است بلکه خلافتش نیز بیان شده است و حال آنکه در روایات تأکید شده است

که مساله امر بین الامرین باید بگونه ای باشد که هم نقص در سلطنت لازم نیاید و هم مستلزم نسبت ظلم به خداوند متعال نباشد.

تقریر سوم از مرحوم امام در کتاب طلب و اراده است که فرموده اند می توانیم برای تقریب امر بین الامرین از یک تمثیل استفاده کنیم و آن اینکه در جایی که نور خورشید به آئینه بتابد و از آئینه به دیوار منعکس شود، این نور که روی دیوار افتاده، بالذات از آئینه نیست. از طرفی نیز به صورت مطلق به خورشید نیز نمی شود نسبت داد. زیرا اگر وساطت این آئینه نبود این نور به دیوار نمی رسید. بنابراین در مورد نوری که از آئینه به دیوار تابیده است، می شود گفت هم نور خورشید است و هم نور آئینه. با این تفاوت که اصل نور بالذات از خورشید است ولی بالعرض از طریق آئینه به دیوار منعکس شده است. افعال صادر از انسان ها نیز همینطور می باشند. این افعال از انسان صادر می شوند اما بالذات مستند به خداوند متعال هستند. چون او مقوم وجود است. لذا هم به انسان نسبت داده می شود و هم به خداوند؛ ولی به خداوند بالذات نسبت داده می شود و به انسان بالعرض.

مناقشه این تقریر همان مناقشه ی تقریر قبل است. هرچند بر اساس این تمثیل فعل صادر از انسان حقیقتاً به خدا نسبت داده شده است و از این حیث بر سلطنت مطلق خداوند متعال تحفظ شده است اما آیا این فعل با امکان ترک همراه است یا خیر؟ این خصوصیت لازم در این تقریب نیامده است بلکه آنچه آمده از جهت اینکه فاعل بالذات خداوند متعال است و بالعرض انسان ها هستند نه تنها توجیه کننده اختیار انسان و نفی ظلم از خداوند متعال نیست بلکه در این توجیه نقش انسان در حد فاعل مسخر توضیح

داده شد که موجب اشکال می شود. در روایات بیان شده است که خدا عادل از آن است که بندگان را بر فعلی که از آنها صادر می شود عقاب کند اگر در واقع آن فعل، فعل خداوند متعال باشد.

چهارشنبه ۴۰۱/۳/۲۵

جلسه ۱۳۳

تقریر چهارم: بر اساس نظریه وحدت وجود آنچه در عالم واقعیت دارد وجود خداوند است. اگر در مقابل خداوند متعال هر وجودی غیر از خداوند متعال را فرض کنیم موجب محدود شدن وجود خداوند است در حالی که وجود خدا محدود نیست و بلا قید است. ممکنات و موجودات دیگر در حقیقت تطورات وجود حق تعالی هستند و عین وجود او می باشند و هیچ موجود دیگری در عالم هستی و واقعیت و حقیقت در مقابل خداوند نیست؛ چه وجود مستقل باشد و چه مرتبط و چه اصغر موجودات باشد و چه اعظم خلاق. وقتی غیری وجود نداشت این بحث دیگر موضوع پیدا نمی کند که بگوییم افعالی را که غیر انجام می دهد، منتسب به او و از روی اختیار است یا فعل خداوند متعال می باشد؟ وجودی دیگر برای انسان فرض نشده است تا جبر و تفویض برای او معنا پیدا کند. بر همین اساس است که در کلمات تصریح شده که طبق نظریه وحدت وجود یا به تعبیر خودشان توحید افعالی، این عبارت لا جبر و لا تفویض که در احادیث معصومین علیهم السلام آمده است، در حقیقت از باب سالبه به انتفاء موضوع است. این مقدار در بعضی از

تقریرهای قبل هم فی الجمله آمد که چون به حسب وجود لا شأن الا شأن خداوند متعال، به حسب فعل هم چیزی جز فعل خداوند متعال وجود ندارد.

به این مطلب که وجود آخری غیر از وجود خداوند متعال ثابت نیست و فقط وجود حقیقی از آن خداست و نسبت وجود به دیگران مجازی و از باب جری المیزاب است، در کلمات فلاسفه و عرفا تصریح شده است. برای تشریح مطلب یکی از مثال هایی که ذکر کرده اند مثال موم است، به این بیان که اگر موم در دست انسان باشد صورت های مختلفی را می تواند درست کند و به هر صورتی ممکن است اسمی دهد. گاهی با آن شکلی درست می کند و اسمش را درخت می گذارد و گاهی شیر درست کند و گاهی انسان درست می کند، ولی حقیقت و واقع همه اینها موجودی جز موم نیست. اسم های دیگر مثل اینکه این شیر است یا انسان است یا دست انسان است و یا سر شیر است، اعتباراتی است که در مقام تسمیه به آنها داده می شود. در عالم هم یک وجود است که به صورت های مختلف در آمده است. این موجودات تطورات همان وجود واحد هستند که شکل های مختلف پیدا کرده اند و اسم مجموع اینها الله تبارک و تعالی است. وجود واحد که منطبق بر همه این موجودات می شود خداوند متعال است.

در ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم از قول نسفی در کشف الحقائق آمده است : بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که بغیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا

آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه
که من آن قد رعنا می شناسم
می پوش

بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت، و جمله صفات را این چنین می دان. و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان، و جمله صور را این چنین می دان و الله اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است.^۱

بر اساس این نظریه وجود واحد که منطبق بر همه این موجودات می شود خداوند متعال است. لذا در مقابل وجود خدا وجود متغایری نداریم تا حکم شود که آیا فعلش به نحو اجبار است یا تفویض.

در کلمات ابن عربی در فصوص آمده است که آنچه در عالم محقق است فقط فعل خداوند متعال است و چیز دیگری در عالم وجود ثابت نیست.^۲ در کلمات مفسرین نظریه وحدت وجود هم فی الجمله این مساله مطرح شده است. از جمله علامه طباطبایی در

^۱ - ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم: ۳۸

^۲ - فصوص الحکم (تحقیق و تعلیق ابوالعلاء عفیغی): ۹۱

رساله توحیدیه، در فصل اول ص ۵۵ دارد که در رساله اسماء حسنی برهان اقامه کردیم که هر فعلی در عالم وجود تحقق پیدا می کند، با اسقاط جهات نقص از آن فعل و کثافات ماده یعنی تمام جهات عدمی، فعل خداوند متعال است. زیرا عدم و همه آنچه به عدم اضافه می شوند حقیقتاً در خارج تحقق ندارد. عالم عین عالم وجودات خارجی است. لذا در خارج غیر از فعل خداوند ثابت نیست و این امری است که هم برهان دلالت بر آن می کند و هم ذوق. در ص ۹۱ هم بعد از بیان انظار مختلف در مساله جبر و اختیار و بیان نظر معتزله و اشاعره و حکمای امامیه، آورده است: و اعلم ان هناک نظر اخر یرتفع به موضوع هذه الابحاث و المشاجرات و هو نظر التوحید. ایشان همین بیان فوق را در تبیین نظریه توحید مطرح کرده است. در نوشته های بعضی از تلامیذ ایشان نیز به صراحت این مساله آمده است؛ در کتاب علی بن موسی الرضا والفلسفة الالهية به صورت واضح تری بیان شده که بر اساس نظریه وحدت وجود، اسناد فعل به انسان مجازی است و تصریح کرده اند که جا ندارد نظریه توحید افعالی در کنار اقوال معتزله و اشاعره و حکماء آورده شود. زیرا بر اساس نظر آنها انسان وجود حقیقی دارد اما بر اساس توحید افعالی وجود حقیقی ندارد و تنها نقشی که انسان دارد این است که حکایت از صاحب حقیقی این صورت یعنی خداوند متعال می کند. وقتی این انسان بهره ای از حقیقت وجود نداشت اگر گفته شود که انسان نه مجبور است و نه مختار، در حقیقت سالبه به انتفاء موضوع است. وقتی حظی از وجود نداشت جایگاه میانه بین جبر و تفویض معنایی ندارد. اگر جایگاه میانه را برای انسان قائل شویم جایگاه میانه را به وجودی نسبت داده ایم که حقیقتاً صاحب آن جایگاه نیست. این

امر بین الامرین هم یعنی حقیقتاً موضوعی وجود ندارد تا جبر را یا تفویض را به آن اسناد دهیم.^۱

مناقشه ای که نسبت به این تقریب وجود دارد مناقشه مبنایی است. این مناقشه همانی است که در کلام مرحوم آقای صدر به نحو اجمال آمده است که لا نتعقله یعنی ما اصلاً نمی توانیم این نظریه را تصور کنیم و برای ما قابل تعقل نیست. البته این تعبیر هم از باب تواضع است و الا اصلش این است که غیر معقول است نه اینکه شاید درست باشد و ما نتوانیم تعقل کنیم.

اشکال تفصیلی به این مبنا را در تعلیقه تقریرات مباحث الاصول مطرح کرده اند که اینکه شما می گوید در عالم وجود غیر از وجود خدا وجود دیگری وجود ندارد و تمام ممکنات صورت هایی هستند که بر آن وجود واحد پیدا شده اند و همه فقط نشان دهنده وجود واحد هستند نه اینکه خودشان وجود داشته باشند، سوال می کنیم که اگر وجود دیگری نیست پس مخاطب این تکالیف شرعیه مثل اقيموا الصلاة کیست؟ آیا مخاطب ما یُری من هذه الصور است که خود وجود خداوند متعال باشد یا مخاطب خود صور هستند بما انها صور که به تعبیر شما اعدام محض هستند و هیچ حقیقتی ندارند یا مخاطب مجموع می باشد. و همینطور آنکه ثواب به او می رسد و یا عقاب می شود که در کتاب مجید در آیات متعددی آمده چه کسی است؟ خود خداوند است؟

^۱ - علی بن موسی الرضا (ع) والفیسفة الالهیة / ۸۹-۸۸

اضافه می شود که لازمه این حرف این است که اصلاً تکلیفی نداشته باشیم و اباحه گری محض باشد. چون هیچ وجودی غیر از خدا نداریم. هرچه در عالم تحقق پیدا می کند خود خداوند است و چیزی دیگر نیست تا تکلیف معنا پیدا کند و حال آنکه در آیات داریم که خلق برای این است که امتحان شوند لیبلوکم ایکم احسن عملاً. پس باید چیزی غیر خدا باشد و خلق شده باشد که تکلیف معنا داشته باشد.

در تعلیقه مباحث الاصول افزوده اند که اگر وجود دیگری نباشد هدف از انزال کتب چیست. بنابر این نظریه خلق معنایش چه می شود. خدا که خالقیتش را همه قبول دارند آیا خودش را خلق کرده است؟ یا دیگران را؟ دیگران که همه اعتبارات عدمی هستند و دیگری وجود ندارد تا خلق شود. مگر بگویید تعبیری مثل خلق و ... صرف الفاظ است. که در این صورت نظریه وحدت وجود مستلزم انکار همه این مطالب و مطالب دیگر است.

علاوه بر اشکال مبنایی، اشکال بنایی نیز وارد می شود که بر اساس این تفسیر، امر بین الامرین و میانه بودن کیفیت افعال انسان ها بین الجبر و الاختیار، مفاد مجازی پیدا کرده است و حال آنکه این عبارت لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین به خصوص به ملاحظه روایاتی که در این زمینه آمده که بینهما اوسع ما بین السماء و الارض، بر بیان مجازی منطبق نمی شود. حمل این ادله بر خلاف ظاهر و بلکه بر خلاف نص است و قابل حمل بر این معنا نیست.

اشکال سوم همان اشکالی است که در دو تفسیر قبلی هم گفته شده که بر اساس این تقاریب، اگرچه بر سلطنت مطلقه خداوند متعال در مقام تبیین تحفظ شده است ولی جهت دومی که در روایات ائمه علیهم السلام بر آن تاکید داشتند و آن اختیاری بودن افعال انسان به معنای امکان ترک فعل از او بود، در این تقریر تبیین نشده و نه تنها تبیین نشده بلکه توحید افعالی و سلطنت مطلقه به گونه ای توضیح داده شده است که حیثیت اختیاریت و امکان ترک از بین رفته است. اختیاریت که از بین برود محذور نسبت ظلم به خداوند متعال بر می گردد. حال آنکه معیاری که در روایات در مقابل جبر و تفویض به ما داده اند تا با اعداء مخاصمه کنیم، تحفظ بر سلطنت مطلقه و بدون قید خداوند متعال و بر حیثیت عدالت او بود.

مگر کسی بگوید اصلاً بنابر نظریه وحدت وجود، موضوعی برای ظلم و عدل و عقاب و ثواب باقی نمی ماند که این نیز سر از انکار ضروری ادیان در می آورد و بعید است کسی ملتزم به این لازم باشد.

جلسه ۱۳۴

شنبه ۴۰۱/۳/۲۸

مقام پنجم؛ شبهات تفویض و جبر

بعد از بحث در جهت چهارم و بیان تفسیر صحیح از مذهب حق یعنی امر بین الامرین که مستند به روایات معصومین علیهم السلام است و همچنین بیان مناقشه در سایر

تقریرهای این نظریه، معلوم شد که روایات دو شاخصه و معیار مهم در اختیار ما قرار داده اند که در تبیین ابطال جبر و تفویض باید رعایت شوند؛ از یک سو صدور اختیاری افعال از انسان به نحوی نیست که از قدرت و سلطنت خداوند متعال خارج شده باشد تا با عزت او ناسازگار باشد بلکه با اقدار و اعطای قدرت از ناحیه پروردگار است به گونه ای که هرگاه این افاضه قطع گردد فعل از انسان صادر نمی گردد و از سوی دیگر دخالت خداوند و سلطنت او حتی بر افعال انسان ها به این معنا نیست که تمکن از ترک سلب شود. بنابراین نه این گونه است که انسان ها مجبور به انجام کار باشند نه در اطاعت و نه در معصیت و نه به نحوی است که کارها خارج از قدرت و سلطنت خداوند انجام شوند تا خدا مغلوب باشد و دستش بسته باشد همانطور که یهود می گفتند «و قالت اليهود ید الله مغلوله غلت ایدیهم ولعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء».

با توجه به این خصوصیات که از روایات به دست می آید، باید دو قول دیگر یعنی جبر و تفویض را بررسی کرد و شبهات قائلین به آن را که در اثر دوری از مکتب اهل بیت علیهم السلام می باشد، پاسخ داده شود.

مفوضه خذلهم الله قائل شده اند که افعال صادر از انسان در تمام جهات استناد به خود انسان دارد؛ هر شخصی در ایجاد فعلی که از او صادر می شود مستقل است و خداوند متعال بیش از این هیچ دخالتی در افعال انسان ندارد که آنها را خلق کرده و قدرت بر ایجاد فعل را هم داده است و در ادامه دیگر کاری به افعال انسان ها ندارد نه در انجام فعل و نه در ترک آن بلکه فعل یا ترک به خود انسان ها تفویض شده و از دایره سلطنت

خداوند متعال خارج است. در نتیجه به خاطر خروج از دایره سلطنت پروردگار، مسئولیت کارها نیز با خود انسان است و به خدا ارتباط ندارد. برای همین است که انسان ها در مقابل بعضی از افعال استحقاق عقاب دارند و نسبت به برخی دیگر استحقاق ثواب. در حقیقت بر اساس این قول نسبت خدا به انسان ها و افعال انسان ها مثل نسبت بناء به بناء است که در بقاء احتیاجی به بناء ندارد. شبیه همانی که یهود می گفتند "ید الله مغلوله".

دلیل مفوضه بر این قول دو وجه اعتباری و استدلال به بعضی از آیات کتاب مجید است.

وجه اول همانی است که در ابیات سابقه به آن اشاره شد که ممکن در حدوث خود نیاز به مؤثر و علت دارد ولی بعد از حدوث و وجود، این نیاز از بین می رود. با تطبیق این قاعده در مورد انسان، نتیجه می گیریم که انسان در اصل حیات و سلطنت بر افعال، محتاج به خداست و از خود چیزی ندارد و باید از علت بگیرد اما بعد از اینکه اصل قدرت بر فعل را از علت گرفت، دیگر نیازی به آن ندارد. برای این ادعا استشهاد به موجودات تکوینی (از موجودات طبیعی و صناعی) کرده بودند که بعد از تحقق دیگر نیاز به علت ندارند.

در مباحث قبل به این وجه مناقشه شد که با توجه به اینکه علت نیاز ممکن به وجود آخر، امکان او و فقر ذاتی وجود امکانی است و این امکان در هر حال با ممکن است و از ممکن جدا نمی شود، همانطور که در مرحله حدوث به خاطر این افتقار ذاتی احتیاج به

علت دارد و مستقل نمی باشد در مرحله بقاء هم نیازمند است. بلکه اصلاً به تعبیر مرحوم آقای خویی، بقاء حقیقتاً حدوث بعد از حدوث است. لذا معنا ندارد کسی توهم کند که افتقار ممکن بعد از وجودش، از بین می رود. چراکه لازمه اش این است که ممکن، بعد از وجود، واجب شده باشد.

نسبت به استشهاد به موجودات تکوینی هم قبلاً جواب داده شد که این تنظیر و استشهاد ناشی از عدم درک صحیح مستدل از معنای علیت است.

وجه دوم: با توجه به اینکه بخشی از افعال صادره از انسان، افعال قبیحه ای مثل فواحش و ظلم و جور است و به همین خاطر مورد عقاب قرار می گیرد، مفوضه گفته اند اگر بگوییم افعال انسان ها مخلوق خداوند متعال است و خدا آنها را ایجاد می کند نه انسان ها، مستلزم این است که قبايح و ظلم را به خداوند متعال استناد دهیم و حال آنکه خداوند منزه از ارتکاب قبايح و ظلم و جور است. علاوه بر اینکه چون ثابت است که خداوند انسان ها را به خاطر قبايح عقاب می کند، اگر قرار باشد فعل انسان نباشند ولی خداوند آنها را عقاب کند، مستلزم نسبت ظلم دیگری به خداوند می شود. لذا برای اینکه خداوند متعال را منزه از ظلم قرار دهیم باید بگوییم این افعال، افعال خود انسان ها است نه خداوند. برای همین در آیات قرآن آمده است که ذلک بما قدمت ایدیکم و ان الله لیس بظلام للعبید. یعنی ظلمی است که خود شما به خود می کنید نه اینکه خداوند ظلم کند.

این وجه در بعضی از روایات به عنوان دلیل مفوضه بیان شده است. در بحار از فقه الرضا علیه السلام روایت شده است که أُرْوَى عَنِ الْعَالِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: مَسَاكِينُ الْقَدَرِيَّةِ أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِعَدْلِهِ فَأَخْرَجُوهُ مِنْ قُدْرَتِهِ وَ سُلْطَانِهِ^۱. یعنی قدریه که همان مفوضه باشند خواستند عدل خدا را درست کنند قدرت و سلطنت او را خراب کردند.

مناقشه در این وجه این است که اگر دخالت خداوند متعال در صدور این افعال از انسان ها به این معنا باشد که انسان ها در انجام اعمال اختیار نداشته باشند و در حالی که امکان ترک ندارند، فعل از آنها صادر شود، به خاطر محذورهایی که گفته شد نمی توانیم این افعال را به خدا اسناد دهیم. زیرا مستلزم نسبت ظلم به خدا می شود. اما اگر دخالت خدا به نحوی باشد که بر اساس مذهب حق یعنی نظریه امر بین الامرین بیان شده است که انسان ها با وجودی که قدرت بر انجام و ترک دارند، چون فقیر ذاتی هستند، حتی در حال اشتغال به افعال هم متقوم به خداوند متعال می باشند و باید قدرت را آنا فآن از خداوند متعال دریافت کنند و استناد افعال انسان به خداوند متعال از باب اقدار و اعطای قوت و اذن وعدم المنع است، دیگر محاذیر فوق لازم نمی آید. اگر می گویند که چنانچه خداوند بخواهد دخالت داشته باشد مستلزم نسبت ظلم است، برای این است که فکر می کردند با دخالت خدا، فعل مقهور خدا می شود و به تمام جهات مستند به خدا می گردد. چون آنها دخالت را به معنای علت تامه صدور می دیدند گفته اند مستلزم نسبت ظلم است و حال آنکه در کلمات معصومین علیهم السلام گفته شده که خداوند می گوید که به قدرتی که من

^۱ - بحار/۵/۵۴.

دادم، شما خود این سیئه را انجام داده اید و لذا شما اولی هستید به آن تا من. چون نتوانستند این معنای صحیح را تصور کنند، برای اینکه خدا را تقدیس کنند تنقیص در سلطنت و قدرت کرده اند.

جواب استدلال به آیات قرآن نیز مثل استدلال به آیه شریفه "ذلک بما قدمت ایدیکم" معلوم است. زیرا این آیات دلالت می کنند که انسان ها مختار هستند نه مجبور و چون سبیل الی الترتک دارند جا دارد که عقاب شوند و هیچ دلالتی بر استقلال انسان د.

قائلین به جبر هم شبهاتی مطرح کرده اند که به دو شبهه به عنوان عمده شبهات اشاره می شود.

شبهه اول: اختیاری بودن فعل به این است که مسبوق به اراده و مقدمات اراده باشد. مستشکل می گوید نقل کلام می کنیم به همین اراده ای که سابق بر فعل وجود دارد. اگر اراده سابق بر فعل، تحققش به اسباب و عللی باشد که خارج از ذات انسان است و در نهایت به اراده قدیمه یعنی اراده ازلیه خداوند منتهی گردد که واجب التحقق است، چون امر خارج از ذات لازم التحقق است و عبد دخالتی در آن ندارد، نتیجه اش این است که انسان ها در افعال خود مجبور باشند. ولو فعل انسان به اراده انجام می شود اما چون علت اراده در اختیار خود انسان نیست، فعلی هم که صادر می شود اختیاری نخواهد بود و عملاً جبر و اضطرار به آن پیدا خواهد کرد. اما اگر بگویید اراده انسان مستند به اراده دیگری از خود انسان است، سوال می شود که سبب اراده انسان چیست؟ سبب تحققش اراده دیگری

از خود انسان است یا علتی خارج از ذات انسان. اگر علت تحققش اراده دیگری از انسان باشد که تسلسل می شود ولی اگر بگوییم در یکی از این مراحل به اراده ای از انسان می رسیم که مستند به اراده انسان نیست، لازمه اش همان اضطرار و جبر خواهد شد.

یکی از جواب ها که در کتاب طلب و اراده آمده و از آن تعبیر شده است به "اسد ما قیل فی المقام و انی کنت معتمدا علیه سابقا" جوابی است از ملاصدرا که ایشان در توضیح آن آورده اند: چون اراده از صفات حقیقیه ذات اضافه است وزان آن وزان سایر صفات ذات اضافه مثل علم و حب و ... خواهد بود و هر خصوصیتی که در سایر صفات ذات اضافه باشد در اراده هم می باشد. در صفاتی مثل علم یا حب می بینیم که معلوم بودن یک شیء به این است که علم به آن تعلق بگیرد نه اینکه به علم به آن، علم دیگری تعلق بگیرد و همچنین محبوب بودن یک شیء به این است که حب به آن تعلق بگیرد نه اینکه به حب به آن، حب دیگری تعلق بگیرد. در اراده هم حقیقت مراد بودن فعل، این است که فعل خاص متعلق اراده باشد نه اینکه به اراده آن فعل هم یک اراده دیگر تعلق گرفته باشد. زیرا اگر علاوه بر تعلق اراده به فعل، نیاز باشد که اراده دیگری هم وجود داشته باشد لازمه اش این است که هیچ فعل ارادی در خارج واقع نشود حتی در فعل واجب. چون اگر انتظار داشته باشیم علاوه بر اراده اول، اراده دیگری هم وجود داشته باشد، سر از جبر در می آورد. لذا باید حقیقت ارادی بودن را همان تعلق اراده به ذات فعل معنا کرد.^۱

^۱ - الاسفار الاربعة ۶ / ۳۸۸، الطلب و الارادة/ ۵۲

اشکال این پاسخ واضح است. زیرا محل نزاع و کلام این نیست که فعل ارادی اصطلاحاً به چه چیزی گفته می شود و بحث در تسمیه و اصطلاح نیست بلکه بحث در این است که آیا فعل انسان اختیاری او است تا بتواند موضوع برای عقوبت قرار بگیرد و قابل مواخذه باشد یا خیر. موضوع بحث، نوعی از ارادی بودن است که موضوع برای استحقاق عقوبت باشد. ولی در جواب بالا، قبول شده است که فعل صادر از انسان متعلق اراده است در حالی که این اراده ممکن است مستند به اراده خودش نباشد. یعنی با وجود اینکه این اراده در اختیار زید نیست و مستند به چیزی دیگری است، در عین حال فعل ارادی نیز می باشد. این نمی تواند جواب مستشکل باشد. زیرا مستشکل گفت چون اراده انسان معلول شیء اخری است که خودش ضروری است انسان اسماً مختار است و حال آنکه حقیقتاً مجبور است و موضوع عقوبت فعلی است که انسان اختیار در ترک آن داشته باشد و الا فعلی که از انسان صادر می شود ولو هزار بار آن را ارادی بنامید ولی سبیل الی التکرک نداشته باشد، موضوع استحقاق عقوبت نمی شود. این در حالی است که در پاسخ تسلیم شده اند که اراده انسان ها در دایره افعال ارادی قرار ندارد.

یک شنبه ۴۰۱/۳/۲۹

جلسه ۱۳۵

اشکالی که به جواب صدر المتألهین از شبهه اهل جبر (که می گفتند ولو فعل ارادی است اما اراده، ارادی نیست) وارد شده بود این بود که باتوجه به اینکه محل نزاع و مورد

اشکال این است که آیا افعال انسان ارادی و اختیاری است بطوری که عقاب بر آن صحیح باشد یا نه ؟ جواب شما هرچند فعل انسان را ارادی در حدّ اسم و اصطلاح قرار داد ولی ارادی به نحوی که عقاب بر آن صحیح باشد قرار نداد و لذا همچنان اشکال آنها باقی است.

مرحوم امام در کتاب طلب و اراده خواستند در دفاع از جواب صدر المتألهین از این اشکال جواب بدهند به اینکه در مورد افعال ارادی و اختیاری انسان دو جهت از بحث وجود دارد که باید از هم تفکیک شود. جهت اول تشخیص فعل ارادی از فعل غیر ارادی و اختیاری است و جهت دوم تشخیص مناط صحت عقوبت عند العقلاء است. نسبت به جهت اول که تشخیص فعل ارادی از اضطراری باشد جواب اسفار تمام است. زیرا مناط ارادی بودن در جمیع افعالی که از فاعل صادر می شود چه فاعل واجب و چه فاعل ممکن، این است که اراده به فعل تعلق بگیرد نه اینکه علاوه بر اراده متعلق به فعل اراده دیگری هم به اراده اول تعلق گیرد. اما نسبت به جهت دوم که تشخیص مناط صحت عقوبت باشد، مرجع در این جهت، نظر عقلاء و ارتکاز عقلاء است و لا ریب که نظر جمیع عقلاء در تمام ملل و ادیان این است که بین حرکت ارادی مثل شرب و نوم و ... و حرکت ارتعاشی فرق است. نکته فرق هم این است که یکی را ارادی می بینند و دیگری را الجائی. لذا الجائی بودن افعالی نظیر اکل و شرب و ... را شبهه در مقابل بداهت می دانند و اعتنایی به آن نمی کنند.

اشکال این دفاع این است که وجهی ندارد مورد بحث را دو جهت قرار دهیم. بلکه بحث و نزاع در یک امر است و آن اینکه آیا فعل صادر از انسان اختیاری است حتی تصح

العقوبة عليه یا اضطراری است که لا تصح العقوبة عليه. نه مجرد اختیاری بودن در مقابل اضطراری با قطع نظر از اینکه عقوبت بر آن صحیح است یا خیر. وگرنه اختیاری بودن در مقابل اضطراری بودن با قطع نظر از صحت عقوبت که مشکل و محل بحث نیست. از طرفی نیز بناء است که در این محل بحث واحد، با برهان و دلیل جواب شبهه داده شود نه اینکه با مراجعه به ارتکاز بگوییم شبهه در مقابل بدیهی است. بنابراین جواب صدر المتالهین نمی تواند نقطه اصلی اشکال را حل کند و در واقع تسلیم در برابر عدم اختیاریت افعال است. زیرا اشکال این بود که افعال متعارف انسان مسبوق به اراده هستند ولی اراده ای که به فعل تعلق گرفته ارادی نیست بلکه الجائی است. ملاصدرا بدون اینکه برهانی برای حل اشکال ارائه دهد، جواب داد ما قبول داریم اراده متعلق به فعل، به اختیار صادر نمی شود و این تسلیم اشکال است.

با توضیح فوق معلوم می شود که دو اشکال به دفاع مرحوم امام وارد می شود؛ اول اینکه مورد بحث یک امر است نه دو امر و اشکال دوم هم این است که حتی اگر محل بحث هم دو جهت باشد، در جهت دوم بحث که مهم در مقام است، صدر المتالهین با برهان جواب نداده است و شما هم فقط گفته اید که شبهه در مقابل وجدان است و بیان علمی برای رد شبهه اراده نکرده اید.

جواب دوم از شبهه اهل جبر جوابی است که خود مرحوم امام به عنوان تحقیق بیان کرده اند. حاصلش این است که فاعلیت نفس برای اراده از باب فاعلیت بالقصد نیست تا برای ایجاد آن نیاز به مقدمات اراده باشد بلکه از باب فاعلیت بالعنايه یا بالتجلی است.

توضیح ذلک: در اقسام علت فاعلی در فلسفه گفته اند که یکی از اقسام فاعل، فاعل بالقصد است؛ مثل فاعلیت انسان در نوع موارد که برای انجام عمل، علم و اراده دارد ولی آن علم منشأ برای صدور فعل نمی شود بلکه برای تحقق فعل، احتیاج به یک داعی زائد است که مصلحت و فایده ای است که مترتب بر فعل می شود و شخص با انجامش به آن می رسد. در مقابل، فاعل بالعنایه و فاعل بالتجلی قرار دارد که حیثیت مشترک میان آنها این است که فاعل قبل از ایجاد فعل، به فعل علم دارد و خود این علم سابق به فعل، منشأ برای صدور فعل می شود بدون اینکه احتیاج به داعی دیگری باشد. مثل اینکه کسی روی شاخه بلندی از درخت است و با خود تصور می کند که می افتد، همین تصور افتادن سبب افتادن می شود نه اینکه اول تصور افتادن کند و بعد تصدیق به فایده و بعد تصمیم بگیرد که بیاقتد. در واقع علم تفصیلی به فعل، منشأ صدور فعل می شود. البته با این تفاوت که در فاعل بالعنایه علم تفصیلی که منشأ صدور می شود زائد بر ذات است اما در فاعل بالتجلی این علم عین علم اجمالی فاعل به ذات خودش است. یعنی علم اجمالی فاعل به ذات خودش، علم به افعال را در بر دارد.

با توجه به این تقسیم، مرحوم امام در کتاب طلب و اراده فرموده اند که نوع اول از افعال اختیاری که از نفس صادر می شوند، افعالی هستند که به واسطه وسایط جسمانی انجام می شوند مثل خیاطت و بناء و در این قسم حرکت عضلات بناء فعل نفس است اولاً و هیئت خاصی که آجر و سیمان و سایر اجزاء پیدا می کنند فعل نفس است ثانیاً و بالعرض. در این نوع افعال انسان، نفس فاعل حرکت است ابتداء و فاعل اثر حرکت است

ثانیا. برای تحقق این نوع از افعال حتما مبادی اراده لازم است؛ اول تصور و بعد تصدیق به فایده و سپس عزم و تحقق فعل. فاعلیت نفس برای این ها فاعلیت بالقصد است. اما نوع دوم از افعال انسان ها افعالی هستند که یا بدون واسطه صادر می شوند و یا اگر واسطه ای هم باشد جسمانی نیست بلکه از سنخ امور نفسانی است. در این نوع از افعال فاعلیت نفس نسبت به غالب افعال، اگر نگوییم نسبت به همه آنها، فاعلیت بالعنایه یا فاعلیت بالتجلی است. مثلا مهندس که صورت بدیع هندسی را اختراع می کند اینطور نیست که اول تصور فایده کند و بعد تصدیق و ... بلکه به خاطر ممارست علمی، نقشه خاصی از ذهن او تراوش پیدا می کند. تراوش نقشه خاص در این قسم، احتیاج به تصور و تصدیق و مبادی اراده ندارد.

اراده هم از نوع اول از افعال نفس نیست تا برای تحققش به مبادی اراده نیاز داشته باشد بلکه از سنخ نوع دوم است که نفس بدون واسطه جسمانی آن را ایجاد می کند. فعلی که از نوع دوم باشد لا یكون بل لا یمکن که میان آن و میان نفس، مبادی اراده محقق شود بلکه نفس با علم و شعوری که ذاتا دارد این فعل خاص را ایجاد می کند بدون اینکه برای تحقق آن، نیازی به مقدمات اراده و اراده دیگری داشته باشد.

مناقشه و اشکالی که نسبت به این جواب وارد است همان اشکالی است که به جواب قبلی وارد بود. زیرا مورد بحث و نزاع این است که آیا افعال انسان که از انسان ها صادر می شود من الاکل و الشرب و ... اختیاری انسان ها هستند بگونه ای که تصح العقوبه علیه یا خیر. همانطور که گفته شد جواب اسفار نتوانست اختیاری بودن فعل را به نحوی که

تصح العقوبه عليه برهانا توضیح دهد بلکه در نهایت تسلیم اشکال شد و عدم اختیاریت را پذیرفت. همین مطالب نسبت به جواب دوم هم تطبیق می شود. این جواب هم قادر بر تبیین و توضیح اختیاری بودن افعال به نحوی که صحت العقوبه را توجیه کند نیست بلکه این جواب هم در واقع تسلیم اشکال است. زیرا مستشکل می گفت خوردن مسبوق به اراده است و خود این اراده اگر ارادی باشد تسلسل می شود و اگر ارادی نباشد یلزم جبر. لذا هرچند کیفیت فاعلیت نفس برای اراده در مقابل فاعلیت نفس برای کتابت بیان شد اما باز پذیرفتند که این اراده، ارادی نیست و مشکل اضطراری بودن حل نشد. باید نکته ای بیان شود که با آن اشکال حل شود. مگر اینکه از راه مراجعه به وجدان عقلایی مشکل حل شود که خارج از محط بحث است.

جواب سوم: به تعبیر بعضی الاعلام مشهور بین محصلین همین جواب است. بر اساس این جواب، ارادی بودن فعل به این است که اراده به فعل تعلق بگیرد اما ارادی بودن اراده ذاتی است و ناشی از ذات اراده است. کما اینکه موجودیت وجود به نفس وجود است و یا نورانیت همه اشیاء به نور است اما روشنایی نور به خودش است و یا شوری هر چیزی از نمک است و شوری نمک از خودش است. در سایر موارد وقتی صفتی محقق می شود علاوه بر جهت ذاتی، ما بالعرض هم دارد که به ما بالذات بر گردد ولی ما بالذات به چیزی دیگر بر نمی گردد. مثل چربی روغن که ذاتی است و به چیز دیگر بر نمی گردد. ارادی بودن اراده هم ذاتی است و نیازی به تعلق اراده ندارد.

همانطور که در کتاب طلب و اراده آمده، در این جواب بین جهات تقییدی و تعلیلی خلط شده است. اینکه گفته می شود الوجود موجود بنفسه معنایش این است که در مرحله اتصاف به محمول و صدق مشتق بر آن، نیازی به حیثیت تقییدیه نیست. اگر بخواهیم عنوان ایض را بر جسمی حمل کنیم باید لحاظ بیاض بودن برای آن کنیم اما اگر بخواهیم عنوان ایض را بر خود بیاض حمل کنیم حیثیت تقییدیه ندارد بلکه خود ذات متصف به عنوان است. ارادی بودن اراده هم احتیاج به این ندارد که حیثیت تقییدیه بیاید اما نیاز به علت و حیثیت تعلیلیه در آن نفی نشده است بلکه اراده ای که موجود شده بما اینکه از ممکنات است باید علت داشته باشد.

جواب چهارم: این جواب به مرحوم حائری نسبت داده شده است هرچند که در این نسبت تأمل است. جواب این است که گاهی اراده به خاطر مصلحتی در متعلق حاصل می شود و گاهی به خاطر مصلحتی در نفس اراده نه متعلق آن. مثلاً شخصی قصد دارد در مکان خاصی ده روز بماند تا بتواند روزه بگیرد و نماز تمام بخواند. نفس بقاء ده روز در این شهر که متعلق اراده است هیچ مصلحتی ندارد و مصلحت یعنی صحت روزه و تمامیت نماز مترتب بر نفس اراده و قصد ده روز است. بنابراین نمی شود گفت که اراده نمی تواند متعلق اراده شود. زیرا در بعضی از موارد خود اراده دارای مصلحت می شود و در این موارد تعلق الاراده صحیح است.

اگر جواب چهارم را به این شکل مطرح کنیم پاسخش واضح است. لذا در کتاب طلب و اراده اشکال کرده اند که شما فقط اراده بقاء را توانستید دارای مصلحت کنید و لذا اراده

به آن تعلق گرفت ولی آیا این اراده که به اراده بقاء تعلق گرفت ارادی است یا خیر یعنی اراده دیگری به آن تعلق گرفته است یا خیر که اگر تعلق گرفته باشد تسلسل می شود و الا جبر لازم می آید.

اما تامل در فرمایش مرحوم حائری نشان می دهد که ایشان این مطلب را به عنوان جواب شبهه مطرح نکرده اند بلکه بر عکس در درر الفوائد ذیل کلام مرحوم آخوند در مبحث تجری در پاسخ به این شبهه که اگر اراده، اختیاری و ارادی باشد تسلسل لازم می آید، فرموده اند: انما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الارادة في الارادة و لا نقول به. یعنی اشکال در صورتی پیش می آید که بگوییم مصلحت موجب اراده در خود اراده است ولی ما این را نمی گوییم بلکه می گوییم مصلحتی که موجب اراده می شود دو قسم است، در بعضی از موارد مصلحت در متعلق است که نوع موارد چنین است و گاهی مصلحت در نفس اراده. در جایی که مصلحت در خود اراده باشد مشکل تسلسل لازم می آید ولی در جایی که مصلحت در متعلق باشد ارادی بودن نیاز به اراده اخری ندارد.^۱ ایشان می فرمایند حل مشکل تسلسل به این است که مصلحت در اراده نباشد. اگر مصلحت را در خود اراده بگیریم مبتلا به اشکال تسلسل می شویم اما چون مصلحت همه جا در اراده نیست بلکه در بعضی از موارد در متعلق اراده است، مبتلا به اشکال تسلسل نمی شویم. لذا فرمایش مرحوم حائری با تقریبی که در درر آمده است جواب از شبهه حساب نمی شود.

^۱ - درر/۳۳۸.

جواب پنجم که جواب صحیح از شبهه است و به برکت کلمات خود معصومین علیهم السلام در تفسیر امر بین الامرین به دست می آید، این است که ملاک اختیاری بودن فعل به گونه ای که مصحح عقوبت و مواخذه شود این است که مکلف تمکن از ترک داشته باشد. این مطلب در چندین روایت بیان شده من جمله روایت معتبره اسماعیل بن جابر که دارد: ... و ما نهام عنه فقد جعل لهم السبیل الی ترکه^۱. در نتیجه چون تمکن از ترک دارند اگر مرتکب شوند مواخذه می شوند. در صحیح هاشم بن سالم هم دارد: ما کلف الله العباد کلفة فعل و لا نهام عن شیء حتی جعل لهم الاستطاعة ثم امرهم و نهام^۲. بر اساس این معیار متخذ از روایات، چون در افعال اختیاری انسان تمکن از ترک وجود دارد مشکل حل می شود. شبهه ای که موجب قول به جبر شده ناشی از این است که مستشکل خیال کرده برای ارادی بودن فعل حتما باید آن را مستند به اراده و اختیار کند و برای همین اشکال کرده است که اکل مستند به اراده اکل است و اگر اراده اکل هم مستند به اراده دیگری باشد یا همان جبر می شود یا تسلسل. بر اساس شاخص مذکور در روایات، نشستن زید منوط و متوقف بر اراده و اختیار زید است اما اختیاری بودن نشستن به این نیست که اراده دیگر تعلق گیرد بلکه به این است که تمکن از ترک داشته باشد و در عین تمکن از ترک فعل را انجام دهد. برای اختیاری بودن استناد به اراده بالنهایه لازم نیست تا مشکل تسلسل لازم بیاید و همین نشستن که تمکن از ترک آن نیز وجود دارد مصحح عقوبت است.

^۱ - بحار/۵/۳۷.

^۲ - بحار/۵/۳۸.

مرحوم آخوند در بحث تجری در جواب از اشکال تسلسل و جبر دو جواب داده است که جواب اول همین جوابی است که مطرح شد. ایشان فرموده اند ولو اختیار، اختیاری نباشد إلا أن بعض مبادیه غالباً یکون وجوده بالاخیار للتمکن من عدمه بالتأمل فیما یترتب علی ما عزم علیه^۱. یعنی به خاطر اینکه مکلف می تواند عزم بر معصیت را ترک کند اختیاری می شود. برای اختیاری بودن همین مقدار که تمکن از ترک داشته باشد کافی است. بنابراین ملاک اختیاری بودن استناد به اراده نیست تا اشکال تسلسل یا جبر لازم بیاید.

با این توضیح معلوم می شود که مناقشه ای که مرحوم امام به این جواب مرحوم آخوند دارند وارد نیست. ایشان در طلب و اراده فرموده اند که این جواب مرحوم آخوند که تمکن از ترک مشکل را حل می کند تمام نیست. زیرا فعل اختیاری طبق فرض، فعلی است که مبادی آن اختیاری باشد. لذا نقل کلام می کنیم به مبادی ای که آخوند ادعا کرده اختیاری است. می پرسیم که آیا اراده متعلق به مبادی، ارادی و اختیاری است یا خیر. اگر بگویید اختیاری است تسلسل می شود و اگر بگویید اختیاری نیست جبر لازم می آید. جواب از این اشکال معلوم شد. زیرا تمام همّ مرحوم آخوند در این جواب بر این است که مناط اختیاریت را که موضوع صحت عقوبت است تمکن از ترک قرار دهد نه مسبوق بودن به اراده آخر تا اشکال جبر یا تسلسل لازم بیاید.

^۱ - کفایه/۲۶۰.

شبهه دومی که منجر به قول به جبر برای مجبره شده است شبهه علم ازلی خداوند متعال به افعال عباد است. او که می داند از ازل عباد چه کاری انجام می دهند موجب جبر می شود. از فخر رازی نقل است که ولو اجتمع جملة العقلاء لم یقدروا علی أن یوردوا علی هذا الوجه حرفا إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالی لا یعلم الأشياء قبل وقوعها.

شبهه این است که خداوند متعال عالم به همه اشیاء از جمله افعال عباد است و افعال مردم از عصات گرفته تا متقین و اهل طاعت، از سابق متعلق علم ازلی خداوند متعال است و می داند که این افعال از تک تک انسانها با چه خصوصیات انجام می شود. با توجه به اینکه خداوند از ازل علم به فعل با تمام خصوصیات دارد، عملا امکان ندارد فعل به نحو خاص تحقق پیدا نکند. چون اگر بخواهد تخلف پیدا کند و بر طبق همان خصوصیات معلومه واقع نشود، لازم می آید که علم خدا جهل شود و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. بنابراین تعلق علم مستلزم وقوع حتمی این افعال است و وقوع حتمی افعال و عدم امکان تخلف، عبارت دیگری از مجبور بودن و اضطرار به افعال است. همانطور که خیّام گفته است :

می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

از این شبهه جوابهایی داده اند. یک جواب همان جوابی است که از شبهه جبر به خاطر تعلق اراده خداوند متعال به افعال عباد قبلا مطرح شد. اشکال شده بود که اگر افعال ما

متعلق اراده خدا باشد مستلزم جبر است. چون اراده از مراد تخلف ندارد. در جواب از این اشکال، در عبارت کفایه و نیز کلمات فلاسفه آمده بود که اگر اراده خدا به افعال به نحو مطلق تعلق بگیرد مستلزم جبر است اما تعلق اراده خدا به افعال اختیاری به نحو مطلق نیست بلکه بما آنها مسبوق بالاراده است. وقتی اراده خدا به افعال ما به نحو مقید تعلق بگیرد، نه تنها تعلق اراده موجب اضطراریت نمی شود بلکه موکد اختیاریت است. چون اراده خدا تعلق گرفته به اینکه فعل من اختیاری محقق شود و اگر بخواهم مجبور باشم تخلف اراده صورت می گیرد. در مورد شبهه تعلق علم خدا به افعال عباد هم از همین طریق جواب داده اند. گفته اند که علم ازلی خدا به صدور فعل از فاعل علی وجه الاطلاق نیست بلکه به صدور فعل از فاعلش بر اساس خصوصیات موجود در آن فعل و با قیود خاصه فعل علم دارد. اگر فعل اضطراری باشد مثل ارتعاش ید مرتعش، متعلق علم خدا صدور این ارتعاش بلا اختیار است اما اگر فعل از افعال متعارف مثل اکل و شرب و ... باشد علم خدا تعلق گرفته است به صدور این افعال از انسان ها به قید اختیار و اراده. وقتی علم تعلق گرفته باشد به قید اراده و اختیار، نه تنها تعلق چنین علمی منافات با اختیار ندارد بلکه موکد اختیاریت است.

نسبت به شبهه تعلق اراده خدا به افعال عباد، قبلاً گفته شد که این جواب صحیح نیست و مشکل را حل نمی کند. اشکال واضحی که به کلام مرحوم آخوند و فلاسفه وارد می شد این بود که اگرچه افعال متعارف انسان ها از افعال اضطراریه ای مثل حرکت ید مرتعشه جدا هستند ولی در هر صورت، اگر اراده خدا به وجود این افعال به نحو خاص تعلق

گرفته باشد، با توجه به اینکه اراده برای تحقق مراد علیت دارد، عملاً انسان ها در افعال متعارف خود مجبور خواهند بود. ولی در شبهه تعلق علم، با اضافه کردن یک مقدمه، این جواب صحیح خواهد بود. مقدمه این است که اگر علم خداوند متعال به فعل به نحو خاص تعلق بگیرد با توجه به اینکه تعلق علم موجب تحقق معلوم نمی شود، زیرا حیثیت علم حیثیت کاشفیت است و حیثیت کاشفیت اقتضا می کند که منکشف با قطع نظر از علم و کاشف محقق باشد، این جواب تمام می شود. بنابراین تعلق علم خدا به افعال عباد چون به نحو خاص و به شکل اختیاریت است، موجب جبر نمی شود. فرق اراده با علم این است که تعلق اراده اقتضای ایجاد مراد را می کند اما در مورد علم اینطور نیست.

با توجه به توضیحات بالا معلوم می شود که جواب دومی که از این شبهه در کلام مرحوم خواجه طوسی هم در تجرید و هم در کتاب نقد المحصل داده شده جواب تامی است بلکه جواب دوم جواب نزدیک تر و آسان تر است تا جواب اول.

جواب دوم این است که خواجه نصیر در جواب فخر رازی گفته است که علم تابع معلوم است و با وجود حیثیت تبعیت در علم، تعلق علم در امکان و ضرورت و امتناع معلوم نمی تواند اثر کند. در عبارت تجرید همین مقدار است که العلم تابع. اما علامه در شرح تجرید فرموده که العلم تابع لا یوثر فی امکان الفعل. در خود نقد المحصل، مرحوم خواجه توضیح بیشتری داده که ان العلم تابع للمعلوم و حینئذ لا یکون مقتضیا فی الوجوب و الامتناع. چون وقتی علم در مرتبه متاخر باشد نمی تواند تاثیر بگذارد که چگونه معلوم بوجود بیاید. این جواب را میرسید شریف در شرح مواقف توضیح بیشتری داده است: العلم

تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان و الاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى أن صورة الفرس مثلا على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا إنما يتحقق إذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس. يعنى شكل فرس روى ديوار با خود هيئت خاصه فرس متطابق است ولى اگر صورت اين گونه است، به خاطر اين است که خود فرس فى الواقع اينطور بوده است نه اينکه چون صورت روى ديوار اينگونه است فرس فى الواقع اينطور شده است تا ذى الصوره تابع صورت باشد. نسبت به افعال هم همينطور است. اينکه علم داريم فردا زید در ساعت معين بر مى خيزد به اين خاطر است که در واقع اين فعل به اين کيفيت خاص محقق مى شود نه اينکه چون ما علم داريم او بر مى خيزد. مير سيد شريف علاوه بر اين توضيح، مطلب اضافه اى هم دارد که در واقع جواب نقضى به اين شبهه حساب مى شود. ايشان مى فرمايد که اگر قائل شويم علم خدا موجب جبر مى شود، نقض مى شود به علم خدا به افعال خودش. اگر حيثيت تابعيت علم را در نظر نگریم علم خدا به افعال خودش هم موجب جبر است. وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله وجودا وعدما^۱.

ملا صدرا که در اسفار جواب اول را داده، جواب دوم از خواجه نصير را رد کرده و گفته است: تابعيت علم از معلوم، مربوط به علوم انفعالى است نه علوم فعلى. در علوم فعلى علم اصل و سبب است و چون علم خدا علم فعلى است نه انفعالى مشکل بر مى گردد. لان

^۱ - شرح المواقف/۸/۱۵۵.

القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجرى الا فى العلوم الانفعالية الحادثة لا فى العلم القضائى الربانى لأنه سبب وجود الأشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب^۱.

این اشکال با کمال تاسف در بعضی نوشته ها نیز با توضیح و تفصیل مطرح شده است و لذا فقط به جواب اول بسنده شده است. در حالی که این اشکال واضح الدفع است. اینکه خدا علم فعلی دارد در مقابل علم ذاتی جای انکار نیست. تمام حرف در این است که علم خدا که به افعال عباد تعلق می گیرد علم فعلی نیست. همانطور که علم خدا که به ممتنعات تعلق می گیرد مثل اجتماع نقیضین و شریک الباری معنا ندارد علم فعلی باشد. اگرچه ما کیفیت و حقیقت تعلق علم به افعال عباد و امور ممتنعه و امور انتزاعیه را نمی دانیم اما این مقدار برای ما محرز است که حیثیت کاشفیت و طریقت دارد نه حیثیت سببیت. همین مقدار کافی است که محذور شبهه جبر و اضطرار مرتفع شود. همین مقدار برای توجیه کافی است.

لذا در جواب شبهه، جواب دوم راحت است. زیرا جواب اول با قطع نظر از این مقدمه که حیثیت علم کاشفیت است و در کاشفیت تبعیت علم نسبت به معلوم خوابیده است (دون العکس)، اشکال حل نمی شود. اگر هم بخواهیم با این مقدمه جواب دهیم که از حیثیت کاشفیت که جواب دوم باشد استفاده کرده ایم. لذا از آنجا که جواب دوم به تنهایی تمام است و احتیاجی به مقدمات جواب اول ندارد ولی جواب اول به تنهایی کافی نیست، معلوم می شود که بهتر است جواب دوم در پاسخ به شبهه جبر مطرح گردد.

^۱ - اسفار/۸/۳۸۴.

بحثی که از مباحث طلب و اراده باقی مانده است فقط بحث کلام نفسی است که اشاعره به آن معتقد شده اند. اصل اینکه خداوند متعال متکلم است و از صفات او تکلم است جای تردید نیست و مورد اتفاق بین مسلمین می باشد. در سوره نساء است که "و کلم الله موسی تکلیما" یا در سوره شوری است که "ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء الحجاب". اما اینکه متکلم بودن خدا به چه معناست مورد اختلاف می باشد. به حسب نظر امامیه و همچنین معتزله مقصود از تکلم و کلام، کلام لفظی است. لذا تکلم از صفات فعل خداوند متعال و قائم به خدا می شود از باب قیام فعل به فاعل. در مقابل اشاعره قائل هستند که تکلم از صفات ذات است نه فعل. زیرا کلام، کلام لفظی نیست بلکه امر معنوی نفسی است و قائم به ذات خداوند متعال من الازل است. اشاعره گفته اند که در تمام جملات چه خبریه و چه انشائیه یک صفت حقیقیه خارجییه غیر از صفات معروفه ترجیحی و استفهام و ... وجود دارد به نام کلام نفسی. فقط در جملات انشائیه طلبیه به ان اسم طلب داده اند اما مقصود از طلب، همان امر نفسانی و کلام نفسانی است. در مورد خدا هم می گویند که خدا متکلم است به کلام نفسانی و از ازل قیام به خدا داشته است.

اشاعره برای این مدعا به وجوهی استدلال کرده اند. دو وجه از این وجوه، در مطلب ثانی از سه مطلب طلب و اراده برای اثبات تغایر بین طلب و اراده مطرح شد و مناقشات مرحوم اخوند به این دو وجه هم بیان شد.

اما یک وجه اصلی برای کلام اشاعره ذکر شده است که ریشه اصلی تفکر آنها است. این وجه از دو مقدمه تشکیل می شود مقدمه اول این است که با مراجعه به آیات کتاب مجید می بینیم که خدا متصف به صف تکلم است مثل "کلم الله موسی تکلیما". بنابراین خود عنوان تکلم، صفتی از صفات خداوند متعال مثل سایر صفات نظیر علم و قدرت و ... است. مقدمه دوم این است که صفات خدا نمی تواند امور حادثه باشد. چون خداوند خودش قدیم است و ذاتی که قدیم است صفات او هم باید قدیم باشند. چراکه قدیم که نمی تواند محل امور حادثه باشد. در غیر این صورت لازم می آید یا آنچه را حادث فرض کردیم، قدیم باشد یا آنچه را قدیم فرض کردیم، حادث باشد. معنا ندارد که امر حادث قائم به موجود قدیم شود. با توجه به اینکه حادث نمی تواند صفت قدیم باشد معلوم می شود اینکه در آیه شریفه صفت تکلم به خدا نسبت داده شده است، مقصود از آن کلام لفظی نیست. زیرا کلام نفسی امر حادث است و نمی توانیم این امر حادث را قائم به ذات قدیم خدا بدانیم.

اشکالات مختلفی هم حلی و هم نقضی نسبت به این وجه در کلام مرحوم آقای خویی در دراسات مطرح شده است هرچند در مصباح فقط اشکال حلی بیان گشته است. یکی از اشکالات نقضی این است که وقتی به آیات قرآن نگاه کنیم می بینیم که خداوند متعال به

صفات دیگری مثل خلق و رزق هم متصف شده است. به همان دلیلی که تکلم را نفسی دانستید برای خلق و رزق هم باید قائل به خلق و رزق نفسی شوید و حال آنکه به آن ملتزم نمی شوید .

اشکال نقضی دیگر این است که در همین آیه "و کلم الله موسی تکلیما" تکلم با حضرت موسی بوده و حضرت موسی هم موجود حادث بوده است و اگر موجود حادث بخواهد چیزی را بشنود باید از سنخ امور محسوسه باشد و لذا کلامی که با آن با موجود حادث تکلم می شود و او می شنود، باید حادث باشد .

عمده اشکال حلی است که صفات منتسب به خداوند دو نوع است؛ یک نوع صفات ذاتی هستند که از ذات خداوند متعال انتزاع می شوند و عین ذات می باشند و من الازل محقق بوده اند مثل علم و قدرت و حیات. در مقابل صفات ذاتی نوع دوم از صفات وجود دارد که از آن تعبیر به صفات فعلی می شود. اینها صفاتی هستند که از فعل خدا انتزاع می شوند. مثل خالقیت که از خلق انتزاع می شود یا رازقیت که از رزق انتزاع می شود. صفات نوع اول قائم به ذات خداوند متعال و قیام آنها به اتحاد با ذات است نه قیام حلولی یا صدوری ، اما صفاتی که از فعل منتزع می شوند چون در طول تحقق فعل انتزاع می گردند و فعل هم قائم به خداست نه به شکل قیام حلولی بلکه نوعی از قیام فعل به فاعل که ممکن است از آن تعبیر شود به قیام صدوری، لذا این صفات هم به تبع منشأ انتزاع و مبادی خودشان همین حالت را پیدا می کنند. در صفات قسم دوم که مبادی آنها قیام صدوری دارند امکان انفکاک وجود دارد. چراکه افعال حادث هستند و برای همین می

شود فرض کرد که ذات باشد اما فعل نباشد و در صفات فعلی یک چنین چیزی ممکن است. ضابطه فرق بین این دو نوع از صفات این است که نوع اول عین ذات است و قابل انفکاک نیست یعنی نمی شود فرض کرد که ذات خداوند عالم به شیء ای نباشد ثم صار عالما اما صفات فعل چون منتزع از افعال حادثه هستند اتصاف ذات به عدم صفت معنا دارد. لذا گفته می شود که لم یکن الله خالقا للارض ثم خلقها یا لم یکن رزاقا لزید ثم رزقه.

باتوجه به این ملاک معلوم می شود که تکلم از صفات فعلیه است نه ذاتیه. زیرا در صفات فعلیه می توان صفت را از خدا در یک برهه ای نفی کرد و در برهه ای دیگر اثبات کرد. مثلا می شود خدا باحضرت موسی در کوه طور تکلم کرده باشد ولی با حضرت موسی در وقت دیگر تکلم نکرده باشد یا با حضرت موسی تکلم کرده باشد اما با فرد دیگری خیر.

علاوه بر اینکه به برکت روایات معصومین علیهم السلام واضح است که تکلم از صفات فعل است نه ذات. در روایت صحیحہ ابویصیر که در کافی و همچنین در بحار از توحید صدوق و امالی شیخ طوسی آمده است صریحا نفی نفسی بودن و ذاتی بودن تکلم شده است. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَالسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ

الْبَصْرُ عَلَى الْمُبْصِرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا قَالَ فَقَالَ تَعَالَى اللَّهُ
عَنْ ذَلِكَ إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْكَلَامَ
صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمًا^١.

وصلّى الله على محمد و آله الطاهرين و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

^١ - كافي/١/١٠٧، بحار/٤/٧١ و ١٥٠.