در تاریخ ۱۴ آبان ۱۴۰۲
اوامر

جلسه 22

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

تفاوت دیدگاه امام با قدما در مسأله

مرحوم امام وضع امر را برای معنای کلی به نام بعث قبول ندارند؛ بلکه آن را برای نسبت ایقاعیه می‌دانند.

اگر بگوییم که امر معنایش طلب و بعث است، باید قائل به این شویم که مفهومی مشترک بین وجوب و استحباب است؛ ولی ما بر این باوریم که صیغه إفعل یا ماده امر، دلالت بر مفهوم بعث ندارد؛ بلکه حاکی از آن اراده و کاشف از مطلوبیت فعل است و این حکایت و کاشفیت به دلالت عقلی است؛ یعنی این، معلول آن است و معلول از علت حکایت می‌کند.

آنچه که محقق بروجردی، محقق نایینی و مرحوم امام، بر آن اتفاق دارند اینکه وجوب و استحباب، مدلول لفظ نیست، بر خلاف مشهور قدما تا زمان مرحوم آخوند که ظهور در وجوب و استحباب را از شئون لفظ و شئون معنا می‌دانستند؛ یعنی لفظ به اعتبار معنایش و به اعتبار موضوعٌ له و مستعملٌ فیه دارای این شأن است.

احتمال‌های مطرح شده در مسأله

مرحوم امام، پس از ذکر این چهار مقدمه، می‌فرمایند اکنون باید از محتملات سخن گفت:

احتمال اوّل: تقیّد به اراده حتمیه

بدون شک، در جایی که اراده حتمیه هست وجوب است. احتمال اوّل این است که مفهوم اراده را قصد کنند و بگویند «أمر» یعنی طلب یا بعث مقیّد به مفهوم اراده حتمیه. درباره این احتمال باید گفت که معقول نیست. ایشان تعبیر دارند که احتمال اوّل به «ضرورة عدم امکان تقیید البعث بالحمل الشایع بمفهومٍ اصلا» باطل است؛ زیرا این بعث به حمل شایع، یعنی مصداق بعث است که شما آن را مقیّد به یک مفهوم کلّی می‌کنید و این صحیح نیست؛ زیرا بعث به حمل شایع، جزئی و دارای وجود خارجی است، و وجود خارجی، قابلیت تقیید به مفهوم را ندارد.[1]

مقدّمه محقق لنکرانی بر عبارت امام

برای روشن‌شدن عبارات مرحوم امام، مرحوم والد ما رضوان الله تعالی علیهما، مقدّمه‌ای دارند. ایشان می‌فرمایند: در بحث معانی حرفیه، مشهور قائلند که وضع حروف عام و موضوع له آنها خاص است؛ به این معنا که واضع معنای کلی ابتدائیّت را تصور می‌کند که می‌شود وضع عام، و «مِن» را برای ابتداهای مصداقی و خارجی وضع می‌کند که می‌شود وضع خاص.

البته مرحوم آخوند این مبنا را نپذیرفته‌اند و بر این باورند که وضع و موضوع له و مستعمل فیه حروف عام است؛ امّا واضع شرط کرده که «وضعَ کذا».

هیئات هم ملحق به حروف است؛ یعنی وضع آن عام و موضوع له خاص است؛ به این معنا که صیغه «إفعل» باید برای مصداق این بعث وضع شده باشد و نمی‌توان گفت که «إفعل» مرادف با مفهوم بعث یا طلب است.

با این مقدمه، می‌گوییم که احتمال اوّل امام؛ که فرمودند وجوب یعنی اراده حتمیه؛ به این معناست که بگوییم این بعث، مقیّد به اراده حتمیه می‌شود.

اشکالی که مرحوم امام می‌فرمایند این است که بعث یک عنوان جزئی دارد، و وقتی عنوان جزئی داشت، چگونه می‌توان تصوّر کرد که جزئی، مقیّد به یک مفهوم کلی شود؟!

این احتمال می‌گوید که وضع «إفعل» عام است؛ یعنی واضع، مفهوم کلّی بعث را تصوّر کرده است. در بعث‌های خارجی، یعنی به عنوان معنای حرفی که متقوّم به طرفین است، می‌توان گفت که بین موضوع و محمول، نسبتی وجود دارد و هنگامی که طرفین تغییر یافت، نسبت هم عوض می‌شود. شما بر این باورید که «إفعل» برای ایجاد نسبت بین باعث و مبعوث است؛ به این بیان که باعث، می‌خواهد مبعوث را به سمت مبعوثٌ إلیه تحریک کند. این نسبت، یک نسبت خارجی است که نمی‌تواند مقیّد به یک مفهوم کلّی، مانند اراده حتمیه که همان وجوب است شود. پس احتمال اوّل معقول نیست.[2]

احتمال دوم: مصداق اراده حتمیه

در این احتمال گفته می‌شود که مراد، مصداق اراده حتمیه است.

مرحوم امام در پاسخ می‌فرمایند که اشکال این احتمال، روشن‌تر است؛ زیرا مصداق اراده حتمیه در نفس مولاست و همان، علّت برای این شده است که مولا، «إفعل» را صادر کند. اگر بخواهید اراده حتمیه را داخل در موضوع له قرار دهید، به این معناست که علّت را در مرتبه معلول قرار داده‌اید و آنچه رتبه‌اش مقدّم است را مؤخر نموده‌اید و این، محال است.[3]

احتمال سوم: جامع انتزاعی

اراده حتمیه که در نفس مولاست، منشأ برای بعث است و این بعث ـ که معلول آن اراده حتمیه است ـ با بعثی که معلول اراده غیر حتمیه است، فرق دارد؛ به تعبیر دیگر، بعثی که معلول اراده حتمیه است، یک تحصّل، تعیّن و وجودی غیر از بعثی دارد که معلول اراده غیر حتمیه است.

واضع در اینجا، یک جامع عرضی انتزاعی بین افراد بعثِ ناشی از اراده حتمیه تصور می‌کند؛ یعنی نه به مفهوم اراده حتمیه کار دارد و نه مصداق آن؛ بلکه این بعث متحصل از اراده حتمیه، یک جامع انتزاعی دارد که واضع، این هیئت را برای مصادیق آن جامع انتزاعی وضع می‌کند. در این صورت، هیئت امر، به نحو ایجادی است؛ یعنی همان طوری که حروفی داریم حکایی، مثل «من» که حکایت از ابتدائیّت می‌کند؛ یا حروفی هم داریم، مثل «واو» قسم که ایجاد می‌کند؛ هیئت «إفعل» هم ایجاد بعث می‌کند. واضع برای این هیئت‌های «إفعل» که از مولاهای مختلف صادر می‌شود، قدر جامعی انتزاع می‌کند و این هیئت «إفعل» را برای مصادیق آن قدر جامع وضع می‌کند و به تعبیر بهتر، وضع عام و موضوع له خاص است.

امام رضوان الله علیه خطاب به مشهور می‌فرمایند که وقتی می‌گویید هیئت «إفعل» دلالت بر وجوب می‌کند، باید حتماً همین احتمال را در نظر بگیرید؛ زیرا احتمال اوّل و دوم اشکال ثبوتی دارد؛ یعنی اگر مشهور بخواهند بگویند هیئت «إفعل» دلالت بر مفهوم وجوب و اراده حتمیه و مصداق آن دارد، اشکال ثبوتی دارد؛ امّا احتمال سوم، اشکال ثبوتی ندارد.

امام می‌فرمایند که تبادر و فهم عرفی، با این سخن درباره جامع انتزاعی مخالفت می‌کند و با تبادر سازگاری ندارد. هنگامی که به عرف مراجعه کنیم، آیا از هیئت «إفعل» بعث‌های خارجی فهمیده می‌شود یا اینکه از این هیئت، فقط اصل تحریک یا به عبارت بهتر محقّق موضوع طاعت فهمیده می‌شود؟![4] امام در گذشته فرموده بودند که امر، باعثیت ندارد؛ اما اینکه در اینجا می‌فرماید «لیس الا البعث» به اخطر این است که با مبنای مشهور می‌خواهد سخن بگوید و الا قائل به آن نیست.

احتمال چهارم: انصراف به کثرة الإستعمال

مرحوم محقق اصفهانی بر این باور است که وقتی می‌گوییم: «إفعل» انصراف به اراده حتمیه دارد؛ یعنی اراده حتمیه، مفهوم و مصداقش، داخل در موضوع له نیست؛ بلکه انصراف به این فرد دارد و انصراف هم نیاز به کثرة الإستعمال دارد که در اینجا وجود دارد.

اشکالی که به این قول وارد است اینکه بگوییم کثرة الإستعمال در اراده حتمیه وجود دارد، اوّل کلام است؛ چرا که برخی گفته‌اند کثرة الإستعمال آن در استحباب است. گرچه اصل این قول به انصراف را حتی در صورت قبول کثرة استعمال، نمی‌پذیریم.[5]

احتمال پنجم: کشف عقلائی

می‌فرمایند «إفعل» کاری به وضع، تبادر، انصراف و ... ندارد. همین کشف عقلائی که از اراده حتمیه دارد، برای ما کافی است که بگوییم مشهور می‌گویند صیغه إفعل، دلالت بر وجوب دارد؛ یعنی کشف عقلائی از اراده حتمیه متکلم می‌کند. مرحوم امام این احتمال را هم به همان بیان و اشکالی که در مسأله انصراف بود قبول ندارند؛ به عبارت دیگر اگر واقعاً کثرت استعمال در اراده حتمیه داشت، کشف عقلائی هم در اینجا درست بود؛ اما کثرة الاستعمال که ندارد و امر هم فی الجملة کشف از اراده می‌کند؛ ولی نه اراده حتمیه.[6]

احتمال ششم: استفاده از مقدمات حکمت

مرحوم امام به عنوان احتمال ششم، قول محقق عراقی در استفاده از اطلاق مقدمات حکمت را تبیین و سپس اشکالات آن را بیان می‌کنند.[7]

احتمال هفتم: طبع اراده و اقتضای وجوب

قول محقق حائری است که البته نزدیک به کلام محقق عراقی است. ایشان می‌فرماید که طبع اراده، اقتضای وجوب دارد؛ به این معنی که اگر کسی اراده را متوجه عملی کرد، معنایش وجوب است؛ بدون اینکه اراده حتمیه یا غیر حتمیه را مطرح کنیم.

به عبارت دیگر همان‌طوری که مرحوم عراقی می‌گفتند که برای استحباب، نیاز به قرینه داریم، محقق حائری با بیانی زیادتر می‌فرمایند که طبع اراده، وقتی متوجه عملی شود، به این معناست که مولا، وجود این عمل در عالم خارج را طلب می‌کند و این،

همان معنای وجوب است و اگر بخواهد اراده استحباب کند، نیاز به قرینه دارد.

امام در پاسخ استادشان مرحوم آقای حائری می‌فرمایند که اگر وجوب و استحباب در اصل اراده مشترک بودند، یعنی یک اراده است؛ اما این طور نیست؛ بلکه اراده در وجوب، طبع اراده است و در استحباب، مانعی می‌آید که اگر این هم موجود نشود، عیبی ندارد.

بله، اگر یک اراده باشد، فرمایش محقق حائری تمام است؛ ولی اراده حتمیه و غیر حتمیه دو مصداق از اراده در نفس مولاست که هر دو، نیاز به بیان دارد.[8]

دیدگاه مختار مرحوم امام در مسأله

مرحوم امام پس از بیان چهار مقدمه و هفت احتمال و مناقشه در آنها، دیدگاه خودشان را اینگونه بیان می‌فرمایند که حاکم به وجوب، عقلا هستند.

مختار ایشان با قول محقّق اصفهانی که بحث کشف عقلائی از اراده حتمیه را مطرح کردند تفاوت دارد. فرق قول ایشان با محقّق نایینی هم در این است که به جای حکم عقلی که فرمودند، امام حکم عقلا را مطرح می‌کنند.

یعنی عقلا توافق و تبانی بر این دارند که اگر امری از مولا صادر شد و عبد آن را انجام نداد؛ او را مذمّت کنند و مستحق عقاب بدانند؛ به عبارت دیگر اگر عقلا نبودند، چیزی به نام وجوب از «إفعل» متوجه نمی‌شدیم. عبد هم در چنین مواردی نمی‌تواند به صرف احتمال اینکه این امر، ناشی از یک مصلحت غیر ملزمه است، از آن تخلّف کند.[9]

وَ صَلَّى الله عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

---

[1]. «أمّا الدلالة الوضعيّة: فإن يرد منها أنها وضعت للبعث المتقيد بالإرادة الحتمية، فهو ظاهر البطلان إن أريد التقيد بهذا المفهوم، ضرورة عدم إمكان تقيد البعث بالحمل الشائع بمفهوم أصلا، و قد عرفت أن الهيئة وضعت له.» مناهج الوصول، ج1، ص250.

[2]. ر.ک: اصول فقه شیعه، ج3، ص240-237.

[3]. «وإن أريد التقيد بواقعها فلا يمكن، لأن البعث متأخر عن الإرادة بمراتب؛ فلا يعقل تقيدها بها، والمعلول لا يمكن أن يتقيد بعلته، فضلا عن علة علته، أو كعلة علته في التقدم، للزوم كون المتأخر متقدما أو بالعكس.» مناهج الوصول، ج1، ص251.

[4]. «يمكن أن يقال: إن الإرادة الحتمية لما كانت منشأ للبعث بآلية الهيئة، فللبعث المنشأ بها تحصل غير تحصل البعث المنشأ بالإرادة الغير الحتمية بحسب نفس الأمر، والواضع يمكن أن يتصور جامعا عرضيا انتزاعيا بين أفراد البعث الناشئة من الإرادة الحتمية، فيضع الهيئة بإزاء مصاديقه، فتكون هيئة الأمر مستعملة استعمالا إيجاديا، ويكون وضعها عاما والموضوع له خاصا، وهو إيجاد البعث الخاصّ الناشئ من الإرادة الحتمية من غير تقيد بها.
وهذا التصوير وإن يدفع الاستحالة لكن التبادر والتفاهم العرفي يضاده، ضرورة أن المتفاهم [به] من الهيئة ليس إلا البعث والإغراء، كإشارة المشير لإغراء غيره، وكإغراء الجوارح من الطيور وغيرها، فكأن لفظ الهيئة قائم مقام تلك الإشارة وذلك الإغراء.» همان، ص251.

[5]. « وأما دعوى الانصراف إلى البعث الناشئ من الإرادة الحتمية، فلا مجال لها؛ لأن ملاك الانصراف الحاصل من أنس الذهن بكثرة الاستعمال مفقود، وغيره ليس منشأ له». همان.

[6]. «ومن ذلك يعلم ما في دعوى الكشف العقلائي، فإن الأمر و إن كان كاشفا عن إرادة الآمر في الجملة، لكن كشفه عن الإرادة الحتمية من غير ملاك غير معقول، و ليس ملاك معقول في المقام إلا كثرة الاستعمال، بحيث صار غيره من النادر الّذي لا يعتني به العقلاء، و هو مفقود.» همان، ص252.

[7]. ر.ک. همان، ص256-252.

[8]. «وأما ما أفاده شيخنا العلامة- أعلى اللّه مقامه- من أن الحمل على الوجوب لعلّه لأجل أن الإرادة المتوجهة إلى الفعل تقتضي وجوده ليس إلا، والندب إنما يأتي من قبل الإذن في الترك منضماً إلى الإرادة المذكورة، فاحتاج إلى قيد زائد. فيه أن الإرادة في الوجوب والندب مختلفة مرتبة كما تقدم، ولا يمكن أن تكون الإرادة فيهما واحدة ويكون الإختلاف بأمر خارج، فحينئذ فللإرادة الحتمية نحو اقتضاء غيره في الغير الحتمية.»همان، ص 256-255.

[9]. «وبعد اللتيا والتي: أن ما لا ريب فيه ولا إشكال يعتريه هو حكم العقلاء كافة بأن الأمر الصادر من المولى واجب الإطاعة وليس للعبد الإعتذار باحتمال كونه ناشئاً من المصلحة الغير الملزمة والإرادة الغير الحتمية، ولا يكون ذلك للدلالة لفظية، أو انصراف، أو مقدّمات حكمة. والدليل عليه: أن الإغراء والبعث إذا صدر من المولى بأيّ دال كان، لزم عند العقلاء إطاعته، من غير فرق بين اللفظ والإشارة مع عدم وضع لها، و لا تجري فيها مقدمات الحكمة، فنفس صدور البعث والإغراء موضوع حكمهم بلزوم الطاعة من غير حكمهم بكشفه عن الإرادة الحتمية، لعدم الملاك فيه كما عرفت. فكون الأمر للوجوب ليس إلا لزوم إطاعته عند العقلاء حتى يرد منه ترخيص.» همان، ص257-256.