در تاریخ ۱۷ اردیبهشت ۱۴۰۳
اوامر

جلسه 86

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

خلاصهٔ بحث گذشته

فرمایش مرحوم شهید صدر رضوان الله تعالی علیه در باب موضوع له صیغه افعل را در جلسه گذشته مورد بحث قرار دادیم و یک مناقشه را نیز در رابطه با کلام ایشان عرض کردیم. ایشان در فرق میان موضوع له صیغه امر و صیغه مضارع فرمودند نباید به نسبت تامه‌ی این دو نگاه کرد بلکه فرق آنها در نسبت ناقصه است.

تکمیل مناقشه در کلام شهید صدر

سوال این است که آیا بین «ضربَ» و «ضرب زیدٌ» از جهت اینکه در دومی یک نسبتی اضافه شده باشد فرقی وجود دارد یا از حیث نسبت فرقی بین‌شان نیست. فرمایش آقای صدر رضوان الله علیه در فرضی تمام است که فرق را بپذیریم و بگوئیم در «ضربَ» یک نسبت ناقصه فقط وجود دارد، اما در «ضربَ زیدٌ» یک نسبت تامه هم موجود شده که عبارت است از نسبت تصادقیه.[1] در حالی که به نظر می‌رسد در «ضرب» نسبتی اضافه نمی‌شود بلکه تنها آن طرف نسبت برای ما مبهم است، یعنی ذات مبهم است، اما می‌دانیم یک نفر زده و همین اندازه یصح السکوت علیه است اما در «ضربَ زیدٌ» طرف نسبت معیّن شده است. اینکه طرف نسبت معین نباشد و بعد معین شود که نسبتی را اضافه نمی‌کند، آیا در مثل «ضرب شخصٌ» که مجمل است می‌گوئید یک نسبت تامه دوباره درست می‌شود؟ در مثل «غلام زیدٍ» که اصلاً یک طرف نسبت نیست چطور؟ اما در ضربَ می‌گوئیم حدث ضرب از یک شخصی صادر شد، حالا آن شخص بخواهد معین باشد یا نباشد، معین بودن که نسبت ایجاد نمی‌کند.

آیا بین «إضرب» با «إضرب أنتَ» فرق وجود دارد؟ ادعای ما این است که از اول غیر از نسبت تامه هیچ نسبت ناقصه‌ای وجود ندارد تا بگوئیم وقتی نسبت ناقصه بر فاعل معیّن صدق کند اسمش را می‌گذاریم نسبت تصادقیه. همانطور که قبلا گفتیم، وجداناً در ضرب زیدٌ دو تا نسبت نداریم. اشکال دیروز ما این بود که در ضربَ زیدٌ تنها یک نسبت است و آن نسبت بین ضرب و این زید است. اینکه اوّل بگوئیم یک نسبتی بین ضرب و ذات مبهمه است، بعد بگوئیم بین فاعل و آن ذات مبهم یک نسبت دومی است اینها نیست، در ضرب زیدٌ یک نسبت دارید و اسمش را می‌گذارید نسبت تامه، یعنی یصح السکوت علیها، در «ضربَ» هم همینطور، گرچه ذات مبهم است ولی نسبت در آن تمام و یصح السکوت علیه است، کما اینکه در «ضربَ شخصٌ» که ذات مجمل است، یصح السکوت علیه است.

باید به نظر عرف مراجعه کرد و مقلد ادیبان و اصولیین نبود. عقلا و عرف می‌گویند در «ضرب زیدٌ» یک نسبت بیشتر نیست. اینطور نیست که دو نسبت باشد و هر نسبتی هم دو طرف! یک نسبت است و آن نسبت بین حدث و زید است. در ادبیات گفته شده نسبت ناقصه آن است که لا یصحّ السکوت علیه باشد، یعنی وقتی می‌گوئیم «غلامُ زیدٍ»،این تمام نیست به این معنا که فعل آن معلوم نیست. به این می‌گوییم لا یصح السکوت علیه، ولی خودش معنای کامل دارد. «ضَرَبَ» یعنی کسی زد، لکن فاعل آن معین نیست. به عبارت دیگر، در نسبت ناقصه یک طرف نسبت موجود نیست مثل اینکه شما بگوئید «زیدٌ» اما خبر را نیاورید.

پس خلاصهٔ مناقشه در کلام شهید صدر این است که در «ضرب» و «ضرب زیدٌ»، نسبت همان نسبت است و فقط در «ضرب» آن طرف نسبت معین نیست و در «ضربَ زیدٌ» معین است، مثل اینکه بگوئیم «ضربَ شخصٌ» که یصح السکوت علیه است ولو فاعل آن مجمل است. یصح السکوت یعنی دو طرف نسبت موجود است، اعم از اینکه مبهم باشد یا مبهم نباشد، لا یصح یعنی یک طرف موجود است. شهید صدر می‌خواهد دو نسبت درست می‌کند، بعد هم متفرع بر آن دو، می‌گوید فرق میان صیغه امر و صیغه مضارع فقط در همان نسبت ناقصه است و در نسبت تامه نمی‌توانیم بگوئیم فرق وجود دارد و نسبت ناقصه در صیغهٔ امر را هم همان نسبت ارسالیه و نسبت ایقاعیه قرار می‌دهند که اولا حرف تازه‌ای به میدان نیاوردند و ثانیاً مناقشاتی در این کلام بود که توضیح داده شد.

خلاصه ای از اقوال اصولیین در موضوع له هیئت امر

تقریبا اهمّ اقوال توضیح داده شد و مورد بررسی قرار گرفت. مشهور قدماء قبل از آخوند قائل بودند صیغه إفعل موضوعةٌ للطلب الحقیقی، و استعمالش در تهدید و امثال آن مجازی می‌باشد. آخوند موضوع له را طلب را انشائی قرار داد و تمام این معانی یعنی طلب حقیقی، تهدید، تعجیز و مانند آن را دواعی استعمال دانست. اصولیین بعد از آخوند گفتند باید معنای حرفی برای هیئت امر درست کنیم و لذا مرحوم نائینی قائل به نسبت ایقاعیه، مرحوم عراقی قائل به نسبت ارسالیه و مرحوم حکیم قائل به نسبت تکوینیه شدند. بعد از اینها امام فرمود هیئت افعل موضوعةٌ لإیجاد البعث و الإغراء و نظریهٔ آخر هم کلام شهید صدر بود.

نظریهٔ مختار در موضوع له صیغه امر

چند مطلب در تحقیق مطلب قابل ذکر است که مقداری عدول از مبانی سابقی است که اختیار کرده بودیم.

اولین مطلب اینکه در بحث‌های گذشته می‌گفتیم انشاء و خبر از اوصاف جمله و لفظ است. یک لفظی خبری است و لفظ دیگری انشائی و تقریباً به این مطلب تمایل پیدا کردیم که از اوصاف ذاتیِ لفظ است و خود لفظ یا برای خبر وضع شده است و یا برای انشاء. اشکال این مطلب در جملات مشترکه است. در جملات مشترکه مثل «بعتُ» و «اشتریتُ» می‌گوئیم نه خبری است و نه انشائی و تا قرینه نیاوریم بر اینکه انشاء است معلوم نیست که در مقام معامله‌ایم. حتی اگر تبادر هم در اینجا داشته باشیم باز قرینه خارجیه می‌شود، خود ذات لفظ را ما نمی‌توانیم به انشائی و خبری تقسیم کنیم. این مطلب شاهدی است بر اینکه خبری و انشائی بودن تمام الفاظ به لحاظ عوارضی است که عارض بر لفظ می‌شود.

مبنای مختار همان مبنای مرحوم حائری است و معتقدیم انشاء عبارت از ایجاد نیست بلکه انشائیات حاکیاتٌ عن المفاهیم، عن المعانی، عن الحقایق الموجودة فی النفس هستند. یعنی وقتی کسی «بعتُ» می‌گوید و قرینه می‌آورد در مقام معامله است این حاکی از اراده بیع در نفسش است. «زوّجتُ» حاکی از اراده نکاح در نفس متکلم است. وقتی آمر می‌گوید «إضرب»، حاکی از طلب موجود در نفسش است، یا حاکی از اراده موجود در نفس است، علی اختلاف المبانی چرا که مشهور مثل خود آخوند قائلند که طلب و اراده یکی است ولی در مقابل، آقای بروجردی، نائینی و ما هم به تبع آنها گفتیم طلب و اراده تغایر دارد.

یک عده‌ای از اصولیین حکم را حبّ و بغض می‌دانند، یک عده‌ای فوق حبّ و بغض. لکن مرحوم عراقی در حقیقت حکم فرموده اراده‌ی مبرزه. آنچه که آقای خوئی هم در حقیقت حکم فرموده با عنوانِ ابراز الاعتبار، و آنچه محقق حائری قائل شده است، به نظر می‌رسد مآل هر سه قول به یک معنای واحد است. ما کلام آقای حائری، کلام آقای عراقی، کلام آقای خوئی را که کنار هم قرار بدهیم مآل آن به این برمی‌گردد که انشاء ایجاد نیست، نه ایجاد تکوینی است و نه ایجاد اعتباری، بلکه برمی‌گردد به اینکه بگوئیم حاکی یا مبرز یا ابراز الاعتبار است، لکن برداشتی که ما داریم این است که آقای حائری اصلاً می‌خواهند بگویند ما در انشائیات یک معنایی که موضوع له باشد به عنوان مفهوم نداریم. این انشائیات حاکی از یک حقایقی است، حقایق موجوده در نفس.

در وضع مفاهیم البته فرقی نمی‌کند متکلم چه چیزی در نفس خود اراده کرده است مثل اینکه لفظ انسان برای حیوان ناطق وضع

شده که این هم مفهومی که به اراده ما کاری ندارد یا اینکه آیا حیوان ناطق در خارج وجود دارد یا خیر. و لذا در مفاهیم که کلی هستند از این جهت وابسته به اراده نیست. ولی انشائیات تماماً برای حکایت از یک حقایقی در نفس متکلم است، حتی در تمنّی و ترجی. در تمنی و ترجی اینطور نیست که خودشان یک مفهوم و معنایی داشته باشند. لیتَ و لعلّ حاکی از تمنّی و ترجی موجود در نفس متکلم‌اند. همچنین استفهام حاکی از استفهام موجود در نفس متکلم است. یک حقایقی در نفس متکلم وجود دارد و این انشائیات حاکی از آنند.

اخباریات هم حکایاتند لکن اخباریات حاکی از نسبت میان مفاهیم‌اند چه در گذشته و چه در حال و چه در آینده. اخباریات –حکایت از نسبت‌اند اما انشائیات حکایت از حقایق. شاید حتی کسی بگوید انشاء حکایت از ایجاد می‌کند ولی حقیقت آن نمی تواند ایجاد باشد، نه تکوینی و نه اعتباری. ایجاد تکوینی نمی‌تواند باشد که روشن است. ایجاد اعتباری هم حرف غلطی است. اینکه بگوئیم در نفسش ایجاد الاراده می‌کند هم عقلائی نیست، بلکه انشاء حکایت از وجود اراده دارد. لذا به طور کلی بر این حرف یک خط بطلانی می‌کشیم که «الإنشاءُ إیجادٌ»، ولو در کلمات مشهور زیاد تکرار شده است انشاء ایجاد است و اخبار حکایت. پس همان مبنایی که آقای حائری دارند صحیح است.

نکته بعد این است که یک قلم قرمزی هم روی قول قدما که گفتند موضوع له صیغه إفعل طلب است کشیدیم. وقتی خدا می‌گوید «أقیموا»، نه از مکلفش طلب می‌کند، و نه اینکه طلب از لوازم مدلول است. مرحوم عراقی فرمود طلب داخل در موضوع له نیست اما از لوازم موضوع له است. اصلاً طلب نه جزء موضوع له است و نه عین موضوع له است، نه لازم موضوع له است. این انشاء با آن محکیّ عنه خود که اراده باشد مجموعاً مصداق برای طلب و یکی از مصادیق طلب است، اما اینطور نیست که طلب در موضوع له امر باشد! همچنین اینکه امام فرمود موضوع له صیغه‌ی امر برای ایجاد بعث و تحریک است نیز حرف صحیحی نیست و حال بعث در موضوع له صیغهٔ امر حال طلب است و فرقی بین آنها از این جهت نیست.

نقدی بر فرمایش امام با نگاهی به نظریه خطابات قانونیه

این را به عنوان یکی از تعلیقه‌ها بر فرمایش امام باید ذکر کنیم که ایشان روی مبنای خطابات قانونیه می‌گوید اصلاً چیزی به نام بعث نداریم. فرق بین خطاب قانونی و خطاب شخصی این است که در خطابات شخصی بعث داریم. وقتی زید به عمرو می‌گوید إضرب، در واقع دارد او را بعث می‌کند. اما در خطابات قانونیه فرض این است که شارع و قانونگذار مخاطب و مکلفی را در نظر نمی‌گیرد. بنابراین یکی از ثمرات خطابات قانونیه این است که وقتی مولی می‌گوید «أقیموا الصلاة» اصلا بعثی و تحریکی وجود ندارد. مشکلی اصلی کلام مشهور که می‌گفتند با اوامر شرعی بعث ایجاد می‌شود این بود که در کفار و عصاة که انبعاثی ایجاد نمی‌شود، در حالیکه هر بعثی یک انبعاث می‌خواهد. پس چطور خداوند این اوامر را متوجه آنها کرده است؟ متدیّنین انبعاث پذیر هستند و بلا فاصله نماز می‌خوانند. و لذا مشهور در جواب به این اشکال به تکلف می افتند. بنا بر مبنای خطابات قانونیه نه بعثی وجود دارد و نه انبعاثی، هیچ چیزی مطرح نیست. پس در حقیقت امام یک معنایی را برای صیغه إفعل ذکر فرمودند که با خطابات قانونیه سازگاری ندارد.

شاید آن مطلب در اوایل اصولشان بوده که آن نظر را دادند[2] چون ایشان در بحث اینکه یکی از شرایط منجزیت علم اجمالی این است که همهٔ اطراف علم اجمالی مورد ابتلا باشد نظریه خطابات قانونیه را مطرح می‌کنند. امام در بحث شرطیت ابتلاء به تمام اطراف در تنجز علم اجمالی می‌گوید چه لزومی دارد که ابتلاء المکلف مورد توجه در خطابات باشد و بعد می‌گویند خود مکلف هم مورد توجه نیست چه برسد به اینکه ابتلاء المکلف بخواهد مورد توجه باشد. ایشان می‌فرماید:

«و عندي فيه إشكال: و هو أنّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلّيّة المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين و بين الخطاب الشخصيّ إلى آحادهم، فإنّ الخطاب الشخصيّ إلى خصوص العاجز أو غير المتمكّن عادة أو عقلاً ممّا لا يصحّ كما أُفيد، و لكن الخطاب الكلّيّ إلى المكلّفين المختلفين بحسب الحالات و العوارض ممّا لا استهجان فيه.»[3]

بعضی گفته‌اند مسئلهٔ خطابات قانونیه در کلمات آخوند یا در کلمات دیگران وجود دارد. در جواب باید گفت ابداع امام در این بحث را هیچ فقیهی و هیچ اصولی نیاورده است.

نتایج و ثمراتِ بحث

بنابراین، به این نتیجه رسیدیم که طلب جزء موضوع له، عین موضوع له، یا لازم موضوع له نیست، بلکه صیغهٔ إفعل که حاکی از آن اراده است مصداق برای طلب قرار می‌گیرد. واضع در هنگام وضع لازم نیست که یک معنا و مفهوم را به عنوان موضوع له اخذ کند، بلکه موضوع له می‌تواند یک حقیقت خارجیه باشد. ملاحظه می‌کنید وقتی واضع می‌گوید من اسم این شهر را قم می‌گذارم، آیا مراد مفهوم قم است؟ لفظ قم از یک حقیقت خارجیه حکایت می‌کند. واضع در صیغهٔ إفعل و در همهٔ انشائیات این را حاکی از حقایق موجوده در نفس قرار می‌دهد. موضوع له آن یک مفهوم نیست بلکه محکیّ عنه در نفس است.

این بحث دارای ثمراتی است. اولاً وقتی می‌گوئیم انشاء دیگر ایجاد نیست، بنابراین مطلبی که فقها در کتب فقهی‌شان و در –رساله‌های عملیه دارند که بایع و مشتری باید ایجاد البیع را قصد کنند، یا در نکاح وقتی صیغهٔ «انکحتُ» و« زوّجتُ» گفته می شود، آیا لازم است قصد ایجاد شود؟ در بحث بیع از یک راه دیگری گفتیم لزومی ندارد و این بحث مبنایی را در آنجا ذکر نکردیم. آنجا گفته شد که قصد ایجاد در باب معاملات لازم نیست، همین که بفهمد بیع انجام می‌دهد کافی است اما ایجاد البیع لازم نیست، یعنی قصد البیع لازم است اما قصد ایجاد البیع لازم نیست. لکن با مبنایی که در ما نحن فیه اتخاذ شد می‌گوییم که اصلاً در حقیقت انشاء ایجاد موضوعاً منتفی است. آنجا فرض کرده بودیم که در حقیقت انشاء ایجاد هست منتهی گفتیم اثباتاً در بیع یا در نکاح دلیلی بر اینکه متکلم ایجاد را قصد کند نداریم، اما اینجا می‌گوئیم در انشاء موضوعاً ایجاد منتفی است، نه ایجاد حقیقی وجود دارد و نه ایجاد اعتباری.

این چیزی است که به نظر قاصر ما رسیده و ما دلمان می‌خواهد شما حسابی این را فکر کنید، اساسش از مرحوم محقق حائری است و واقعاً یکی از نظریات بسیار مهم ایشان است و خوب است که در صد سالگی حوزه این نظریه مرحوم آقای حائری که گفتیم آنجا مرحوم آقای رشتی هم شبیه همین نظریه را دارد، با این توضیحاتی که ما دادیم پرورانده بشود و در یکصدمین سال حوزه مطرح شود.

وَ صَلَّى الله عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

منابع

- خمینی، روح الله. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية. 2 ج. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1385.

[1]ـ مراد از نسبت تصادقیه عبارت است از صدق موضوع بر محمول. وقتی محمول را حمل بر موضوع میکنیم میان آنها در جملات خبریه یک نسبت تصادقیه برقرار می‌شود که به آن نسبت حملیه هم گفته می‌شود. چنین نسبتی در جملات امری وجود ندارد گرچه ممکن است کسی بگوید در جمله استفهامی یا در ترجی و تمنی چنین نسبتی موجود است و ادات استفهام و ترجی و تمنی فقط وعاء و ظرف این نسبت را تغییر میدهند به این معنا که در جملات خبری نسبت در ظرف تحقق موجود است ولی در جملات استفهامی نسبت در ظرف استفهام موجود می‌شود.

[2]ـ در بین سالهای 1350 تا 1368 ق. که امام به تدریس سطوح عالی مشغول بوده است نکاتی را مینویسد و بعد در تابستان 1368 ق. نکته ها را در روستای درکه در شمیران به کتاب «انوار الهداية» تبدیل میکنند. امام نظریه خطابات قانونیه را در کتاب «انوار الهداية فی التعليقة على الكفاية» می‌آورند. البته ایشان این نظریه را در دروس خارج خود نیز مطرح می‌کنند و در کتابهای مناهج الوصول، ج 2، ص 24–28، تنقیح الأصول، ج 2، ص 123–128، تهذیب الأصول، ج 3، ص 228–233، جواهر الأصول،

ج 3، ص 45–47 و 301–319، و معتمد الأصول، ج 1، ص 127–131 می‌توان این نظریه را پیگیری کرد.

[3]ـ روح الله خمینی، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1385)، ج 2، 214–215.