

مباحث پایانی مشتق

(در این قسمت ۶ امر مطرح می شود که حاوی یک سلسله نکات منطقی و ادبیاتی و اصولی و فلسفی است)

• امر اول

آیا مشتقات دارای معنای مرکب هستند یا بسیط (مرکب یعنی چیزی که دارای اجزاء است و بسیط یعنی معنایی که دارای جزء نیست).

در این باب ۲ نظریه مطرح است:

۱- مشهور منطقیون که معتقدند مشتق معنایی مرکب دارد و مثلاً ناطق یعنی ذات ثبت

له النطق و یا کاتب یعنی شیء له الکتابه

۲- محقق شریف که فرموده است مشتقات دارای معنای بسیط هستند.

ایشان گفته اند: ما نیز قبول داریم که باید ذاتی مانند زید باشد و مبدئی مثلاً مانند علم باشد و ذات هم به مبدأ متلبس شود تا بتوانیم وصف عنوانی عالم را از ذات انتزاع کنیم. ولی خود این وصف عنوانی دارای معنای بسیط است نه مرکب و کاری به ذات ندارد. همان طور که در فارسی هم یک کلمه از آن ترجمه می کنیم. مثلاً می گوئیم: دانا، توانا و ...

توجه: علت طرح این بحث در بین منطقیون این بود که مشهور منطقیون در تعریف «فکر» بیان نموده اند که «الفکر ترتیب امور معلومه لتمامیل امر مجهول». برقی به کلمه «امور» در این تعریف اشکال کرده اند که متما لازم نیست ما امور معلومه داشته باشیم تا به یک مجهول دست پیدا کنیم. چرا که گاهی یک امر معلوم داریم و به یک مجهول دست پیدا می کنیم. مثلاً در تعریف انسان شما می توانید فصل را به تنهایی بگویید (مد ناقص). مثلاً بگویید ناقص یا عرض خاصه را به تنهایی بگویید (رسم ناقص) مثلاً بگویید ضامک. در این جا تعریف یک امر صورت گرفته با یک امر نه با چند امر. لذا در تعریف فکر باید بگویید امر یا امور معلومه.

- مرموم قطب الدین رازی در شرح مطالع از این مطلب پاسخ داده به این که ناطق و ضامک گر چه در ظاهر یک امر هستند و امور نیستند، ولی در واقع مرکب هستند و امور می باشند. زیرا

ناطق یعنی شیء له النطق و این موصوف و صفت ۲ چیزند که در تعریف افذ شده اند. لذا باز هم امور در کار است.

دقت: منطق‌یون مداخل جمع را ۲ چیز می دانند.

در واقع مرموم محقق شریف در ماشیه شرح مطالع به شارح اعتراض کرده که این که شما شیء و ذات را در معنای مشتق افذ می کنید، منظورتان از شیء چیست؟

آیا منظورتان مفهوم شیء است یا مصداق شیء.

اگر منظورتان مفهوم شیء است یعنی می خواهید بگوییم مفهوم شیء در مفهوم ناطق داخل است. لازمه این مرف آن است که یک ذاتی به یک عرضی عام تقوم یابد. که این محال است. زیرا عرضی قسیم و مقابل ذاتی است. لذا چگونه می تواند مقابل شیء داخل در تعریف و جزء شیء باشد.

و اگر منظورتان مصداق شیء است، یعنی مصداق شیء در تعریف ناطق داخل است. لازمه این مرف آن است که «الانسان ضامک» بشود «الانسان شیء له ضمک». چون مصداق شیء هم خود انسان است لذا می شود «الانسان انسان له ضمک» و در واقع قضیه ممکنه «الانسان ضامک» تبدیل می شود به قضیه ضروریه «الانسان انسان». چون ثبوت شیء لنفسه ضروری است و سلبه عن نفسه محال و در واقع انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه پیش می آید.

- مرموم صامب فصول در مقام رد محقق شریف فرموده اند:

ما می توانیم مفهوم شیء را در مفهوم مشتق داخل نماییم. چون بمث ما الآن در معنای لغوی مشتق است و آن چه که در فوق بیان شد (عرضی عام نمی تواند داخل در فصل باشد) مربوط به معنای منطقی است.

- پاسخ مرموم آفوند رحمه الله به صامب فصول:

ما مطمئنیم مفاهیم فوق استعمال منطقیشان با استعمال عرفیشان متفاوت نیست. لذا اگر به تملیلی در منطق دست یافتیم می توانیم همان تملیل را به عرف نسبت دهیم.

- پاسخ مرموم آفوند به محقق شریف:

با توجه به این که ناطق فصل حقیقی نیست و اصولاً فصل حقیقی قابل شناخت نیست. گاهی منطقی ها در تعریف بعضی اشیاء دو امر در عرض هم و متساوی النسبه را ذکر می کنند. مثلاً در تعریف میوان می گویند «موجودی مادی است که هم مساس است و هم متمرک بالارادة» و اگر این دو فصل حقیقی میوان بودند محال بود. چون نمی شود ممیز یک ذات ۲ چیز باشد. پس این ها از اعراض خاصه هستند. ولی چون هیچ کدام اظهر از دیگری نبودند، این ها را آوردند. بلکه آن چه در این جا ما با آن مواجه هستیم کنار هم قرار گرفتن یک عرضی عام و خاص در کنار هم در تعریف چیزی است که با هم خصوصیات آن شیء را بیان می کنند و مانعی هم ندارد.

- صامب فصول در پاسخ به مشتق دوم کلام محقق شریف گفته اند:

(قبلاً بیان گردید که محقق شریف فرموده اند اگر مصداق انسان را در معمول لماظ کنیم انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه پیش می آید.)

می توان پذیرفت که مصداق شیء در مشتق افذ شده باشد و ممذوری لازم نیاید. چون ممذوری که تصور می شد تبدیل قضیه ممکنه به ضروریه بود. اما این تصور ندرست است. چرا که در این جا معمول انسان به تنهایی نیست (الانسان انسان). بلکه انسان به قید غیر ضروری (ضمک یا قیام یا جهل یا ...) است. که در این حالت می گوییم «الانسان انسان له ضمک» که بدیهی است که ثبوت انسان ضامک بودن برای انسان ضروری نیست، بلکه ممکن است. (بله در جایی که معمول مثلاً ناطق باشد، ثبوتش برای موضوع ضروری است. ولی محل بحث ما در قیودی است که ثبوتش ضروری نیست. که قبلاً مثال زدیم مشکل انقلاب در آن ها پیش نمی آید.)

- مرموم آفوند (ممه الله در دفاع از محقق شریف می فرمایند:

اگر آن چه در مشتق لماظ شده است مصداق شیء باشد ممذور انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه پیش نمی آید. زیرا محل مقید به قیدی که آن قید غیر ضروری است مثل ضامک ممکن است به یکی از ۲ صورت زیر باشد:

۱- ذات مقید را بدون دفالت قید بر موضوع ممل کنیم. (البته قید را لماظ می کنیم. ولی نه به صورت استقلالی. بلکه به صورت آلی) در این صورت قضیه ضروریه فواهد بود و مرف ممقق شریف ثابت می شود. چون قضیه «الانسان کاتب» تبدیل می شود به «الانسان انسان له الکتابه». ولی آن چه ممل می شود ذات مقید است که انسان باشد. و قید کتابت در ممل داخل نیست. بلکه به عنوان مالت انسان لماظ شده و به صورت مستقل لماظ نشده است.

۲- ذات مقید همراه با قید ممل گردد. مثلاً «انسان کاتب» تبدیل می شود به «الانسان انسان له الکتابه».

در این جا این قضیه در حقیقت منمل به ۲ قضیه «الانسان انسان» و «الانسان کاتب» می شود. که در آن قضیه اول ضروریه و قضیه دوم ممکنه فواهد بود. در حقیقت قضیه ای که ممکنه خاصه بود و هیچ ضرورتی در آن راه نداشت تبدیل شده است به قضیه ای که از یک جهت ضروری است و از یک نامیه ممکن است. که در این صورت نیز مرف ممقق شریف صمیم است. چون انقلاب نسبت در آن صورت گرفته است.

اما علت انملال قضیه به ۲ قضیه آن است که:

اولاً: همان طور که گفته اند هر قضیه ای قبل از علم مخاطب به آن فبر است و بعد از علم مخاطب به آن وصف می شود. گرچه به صورت فبری ذکر گردد. مثلاً «جائی زید العالم» اگر مخاطب قبلاً علم به آن نداشته باشد در واقع فبر از آمدن زید است و ثانیاً فبر از علم زید.

در ما نحن فیه هم گرچه ظاهر قضیه وصفی است، یعنی به ثبوت وصف کتابت برای انسان، ولی چون در مقام فبر دادن و تعریف فبر از انسان است لذا می توان گفت در واقع ۲ قضیه دارد بیان می شود. یکی انسانیت انسان و دیگری کتابت انسان.

ثانیاً: ما می توانیم معمول قضیه را به ۲ معمول تبدیل کنیم. چنانچه چنین انملالی در موضوع قضیه در دعوای بین «الانسان ضامک» گفته شده است. یعنی «الذات الثابت له

الانسانیه فی امد الازمنه ضامک» (مطلقه عامه) و فارابی گفته «الذات الثابت له الانسانیه بالامکان ضامک» (ممکنه عامه).

توجه: البته خود صامب فصول به جوابش اشکالی کرده که آن اشکال عبارت است از این که اگر ذاتی که متصف به وصف می شود به صورت مقید لماذا شده باشد، قضیه ضروریه است. و اگر متصف به وصف نباشد سلب آن ضروری است. یعنی باید در صورت اول بگوییم «زید الکاتب کاتب» و در صورت دوم بگوییم «زید الخیر اکاتب لیس کاتباً». در هر دو صورت قضیه ضروریه خواهد شد.

- حضرت آفوند رحمہ اللہ در پاسخ دفاعی که صامب فصول از محقق شریف (که در مورد انقلاب ممکنه به ضروریه با دست بردن در موضوع انجام داد) می فرماید:

ضرورتی که در امثال این قضایا (مثل الانسان الکاتب انسان له الکتابه) وجود دارد و صامب فصول آن را بیان می کند ضرورت به شرط معمول است. که از افذ معمول در موضوع به وجود می آید. و این چنین ضرورتی در هر قضیه ممکنه ای می تواند فرض شود.

در مالی که منظور محقق شریف ضرورت به شرط معمول نیست که ملاک صدق و کذب قضیه است. بلکه محل بحث ما ضرورت و امکان است.

در واقع باید بگوییم ملاک ضرورت و امکان با ملاک صدق و کذب متفاوت است. ملاک ضرورت و امکان این است که آیا معمول در تعریف موضوع افذ شده است یا این که موضوع نسبت به معمول مطلق است. در مالی که صدق قضیه به آن چه در عالم واقع و خارج تمقق دارد بستگی دارد، نه آن چه در قضیه موضوع و معمول است و در حقیقت رابطه بین موضوع و معمول است و آن را جهت قضیه می نامیم.

در حقیقت اگر بخواهیم ملاک صدق و کذب را جهت قضیه بنامیم لازمه این مرف این است که ما هیچ قضیه ممکنه ای نداشته باشیم. بلکه تمام قضایا یا ایجاب آن ها ضروری باشد و یا سلب آن ها.

زیرا هر قضیه ای یا در واقع تمقق دارد و یا تمقق ندارد.

در حقیقت: آن چه مورد بحث محقق شریف بود این بود که قضیه ممکنه در جهت تبدیل به ضروریه می شود، و منظورش ضرورت به شرط محمول نبود، بلکه ضرورت ذاتی بود.

در حالی که صامب فصول ضرورتی را که تطبیق کرده ضرورت به شرط محمول است.

- باور صامب فصول رحمه الله مبنی بر ورود اشکال انقلاب در بخش اول کلام شریف:

صامب فصول بعد از این که انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه را در فرضی که مصداق شیء در مشتق اخذ شود پذیرفت، می فرماید: همین اشکال را می توان در فرض اول (فرض اخذ مفهوم شیء در مشتق) نیز مطرح کرد.

و می فرماید: اگر ما معنی شیء را در معنی مشتق اخذ کنیم باز قضیه ضروریه می شود. زیرا قضیه «الانسان کاتب» می شود «الانسان الکاتب شیء له الکتابه». حال اگر «کتابه» واقعا برای انسان ثابت باشد (الانسان الکاتب شیء له الکتابه) ثبوت کتابه برای انسان ضروری فواید بود. و اگر واقعا ثابت نباشد سلب آن برای انسان ضروری است.

و این اشکال بر اخذ شیء در مفهوم مشتق وارد است، هر چند اشکال اخذ عرض عام در فصل وارد نیست.

- مرموم آفوند رحمه الله می فرماید:

ثبوت شیء برای مصادیق خود در صورتی ضروری است که شیء به صورت مطلق یعنی بدون هیچ قیدی ممل گردد. مثلا گفته شود «الانسان شیء» که در این صورت قضیه ضروریه است. اما اگر شیء مقید به قیدی شد که ثبوت آن قید برای انسان ضروری نیست، (مثل قید کتابه) در این صورت ثبوت محمول بری موضوع ضروری نخواهد بود. زیرا مفهوم شیء که بر انسان ممل می شود با قیدی غیر ضروری بر او ممل می شود. لذا قضیه «الانسان کاتب» می شود «الانسان شیء له الکتابه» که در این گونه قضایا ثبوت محمول برای موضوع ضروری نیست.

مگر این که موضوع را مشروط به قید در نظر بگیریم و بعد محمول را بر آن ممل کنیم. که در این صورت ضرورت به شرط محمول است و بحث ما ضرورت ذاتی است.

فافهم: این جواب طبق مسلک صامب فصول است که در مقابل به آن اشاره شد. یعنی پاسخ ایشان با نقضی از مسلک خودشان مواجه است.

• خلاصه ای از آن چه گذشت:

مشهور طرف دار ترکیب در معنای مشتق بودند. ولی در مقابل آن ها هم محقق شریف و هم صامب فصول و هم مرموم آفوند طرفدار بساطت بودند. اما هر کدام استدلال خاصی بر این مطلب داشتند.

مرموم محقق شریف فرمودند: اگر مفهوم شیء دخیل در مشتق باشد، یلزم دغول عرضی در ذاتی و هو محال. و اگر مصداق شیء دخیل در مشتق باشد یلزم انقلاب ممکنه به ضروریه. صامب فصول مدعی شدند: چه مفهوم شیء را دخیل در مشتق بدنیم و چه مصداق شیء را، در هر صورت انقلاب ممکنه به ضروریه پیش می آید.

ولی مرموم آفوند می فرماید:

در کلام محقق شریف ۲ قضیه شرطیه بود:

۱- اگر مفهوم شیء دخیل در معنی مشتق باشد مستلزم دغول عرضی در ذاتی است.

۲- اگر مصداق شیء دخیل در معنی مشتق باشد انقلاب ممکنه به ضروریه است.

ما می گوییم در شرطیه دوم تالی را لزوم انقلاب قرار ندهید. بلکه به جای آن بگویید «یلزم دغول النوع فی الفصل». که اگر چنین کاری کنیم شایسته تر بلکه اولی است.

توضیح: وقتی می گوییم «الانسان ناطق» یعنی «الانسان شیء له النطق» و از شیء هم مصداق آن اراده شود (یعنی «انسان له النطق») در این جا خود انسان که نوع است جزء ناطق که فصل باشد واقع شده است و این دغول فصل در نوع است و محال. چون نوع جزء فصل نیست، بلکه فصل جزء نوع است.

اما شایسته تر بودن به خاطر آن است که با این فرض ۲ اشکال مثل هم می شوند.

- وجه اولی بودن هم آن است که:

مذکور مذکور با توجه به همه مبانی و مطلقا پیش می آید. هم براساس مبنای مشهور که نطق را فصل حقیقی می دانند و هم بر اساس مبنای ما که ناطق را عرض خاصه می دانیم.

که در این حالت لازم می آید دفول معروض در عارض یا افذ ملزوم در لازم که این محال است.

توجه: غیر از ادله برهانی بیان شده توسط محقق شریف و صامب فصول و آفوند، دلیل وجدانی دیگری بر بسیط بودن معنی مشتق اقامه شده است به این که:

اگر قائل به مرکب بودن مشتق شویم چه مفهوم شیء را در مشتق افذ کنیم، چه مصداق شیء را، موصوف تکرار می شود.

مثلا در «زید کاتب» اگر بگوییم مصداق شیء تکرار می شود عبارت می شود: «زید زید له الکتابه».

و اگر بگوییم مفهوم شیء تکرار می شود عبارت می شود: «زید شیء له الکتابه».

و واضح است که در عبارت «زید کاتب» عرفا موضوع تکرار نمی شود و یک موصوف تداعی و تبادر به ذهن می نماید.

(اهنمایی: توضیح معنی مرکب و بسیط

منظور از بساطت و ترکیب در بحث مشتق، بساطت و ترکیب در مقام تصور است. بدین معنی که آیا با شنیدن مشتق مفهوم وامدی به ذهن شنونده فطور می کند یا مفهوم دارای اجزاء کسانی که به بساطت مفهوم معتقدند می گویند از لفظ کاتب و ضارب و ... تنها یک مفهوم به ذهن می آید نه ۲ مفهوم.

لذا در واقع بحث در مقام تصور است نه در امکان و تجزیه عقلی.

در حقیقت قائل به بساطت نمی گوید مفهوم مشتق عقلاً امکان تجزیه به ۲ مفهوم را ندارد. زیرا عقل هر مفهوم واحدی را می تواند به ۲ مفهوم تجزیه کند. مثلاً شجر و حجر که جامد و از مفاهیم بسیط هستند، عقل می تواند آن ها را به شیء له المجریة و شیء له الشجرية تجزیه کند. پس این که شیئی با تحلیل عقلی ۲ مفهوم شود به معنای مرکب بودن آن مفهوم نیست. بلکه در مفاهیم بسیط هم این اتفاق می افتد.

توجه: شاید بدین وسیله بتوان میان ۲ نظر مصالح و آشتی ایجاد کرد به این صورت که منظور از ترکیبی بودن معنی مشتق به تجزیه عقلی و منظور از بسیط بودن معنی مشتق به لحاظ مکایت عرفی از معنی مشتق باشد و لذا نزاع لفظی فواید شد.

در مورد معرف (مدّ) و معرف (ممدود) هم گرچه هر دو با هم یکی هستند، اما در تحلیل عقلی با هم متفاوت می شوند. یعنی در واقع تعریف انسان به میوان ناطق حاصل و نتیجه تحلیل عقلی آن مفهوم است. و الا هر دوی این معانی یک معنی بسیط هستند. (از این جا مشخص می شود که برخی مفاهیم بسیط چگونه با تعاریف مرکب معرفی می شوند.)

• امر دوم

تفاوت بین مشتق و مبدأ اشتقاق

ممکن است توهم شود اگر مشتق بسیط است پس با مبدأ خود چه تفاوتی دارد.

مردم آفوند می فرماید: مفهوم مشتق گرچه بسیط است ولی قابل حمل بر محل است. زیرا مفهومی است که در درون خود ظرفیت اتماد با محل را دارد. یعنی مشتق بر خصوصیت و عرضی که با محل متمد می شود دلالت دارد. (اتماد وجودی یا مصداقی)

در حالی که مبدأ اشتقاق این قابلیت اتماد با ذات در معنایش وجود ندارد. چون بر مدث دلالت دارد و معنی مدث قابلیت اتماد با ذات را ندارد.

از طرفی ملاک ممل هم این است که موضوع و ممول به گونه ای با یکدیگر اتماد داشته باشند. پس فرق میان مشتق و مبدأ آن در صمت و عدم صمت ممل است.

دقت: منظور فلاسفه از این که گفته اند مشتق لایشرط است آن است که مشتق لایشرط نسبت به ممل است. و منظورشان از این که گفته اند مبدأ بشرط لا است یعنی بشرط نسبت به ممل می باشد.

صاحب فصول رمة الله علیه برداشتش از گفته بشرط لا و لایشرط فلاسفه آن بوده که این لایشرط و بشرط لا ۲ لهما اعتباری هستند نه حقیقی. لذا به آن ها اشکال کرده که تفاوت این دو در لهما اعتباری نیست. زیرا اگر مشتق را بشرط لا هم لهما کنیم قابل ممل است.

و در واقع به مطلبی که ما در بالا گفتیم توجهی نداشته اند. که البته مطلب در فوق بیان شده ما از بیانات فلاسفه در مورد جنس و فصل و ماده و صورت نیز مشفص می شود. به این که گفته اند جنس و فصل را می توان ممل کرد. پس لا بشرط هستند، ولی ماده و صورت را نمی تواند ممل کرد. پس بشرط لا هستند.

• امر سوم

ملاک ممل در قضایا

ملاک و ضابطه ممل در قضیه مملیه عبارت است از:

- ۱- اتماد حقیقی و واقعی و خارجی بین موضوع و ممول
- ۲- تغایر اعتباری بین موضوع و ممول تا این تغایر اعتباری موجب صمت نسبت بین ممول و موضوع شود.

مثلاً در قضیه زید ضارب، زید و ضارب در خارج یک حقیقت هستند. و ثانیاً تغایر اعتباری هم دارند. چون شما با شنیدن «زید ضارب» به ذهنتان نمی آید و با شنیدن «ضارب زید» زید به ذهن نمی آید. لذا می توانیم بگوییم این زیدی که جدا شدن از ضارب بودن است الآن ضارب است.

صاحب فصول رمة الله علیه می فرماید:

لازم نیست بین موضوع و محمول اتماد واقعی وجود داشته باشد. و اگر بین موضوع و محمول تغایر واقعی هم باشد می توان با اتماد اعتباری قضیه مملیه صادقه درست کنیم.

مثلاً زید و علم ۲ حقیقت متغایر با هم هستند. ما می آییم از این ۲ حقیقت یک مجموعه اعتباری مرکب درست می کنیم و این مجموعه مرکب را موضوع قرار می دهیم و محمول همانا علم است را بر این موضوع مرکب بار می کنیم و می گوییم: زید و علم، علم ۲۲۲۲

این قضیه صادق است با این که بین موضوع و محمول اتماد حقیقی و واقعی نیست. ولی همان اتماد اعتباری بین موضوع و محمول کفایت می کند.

آفوند در پاسخ به صاحب فصول رمة الله می فرمایند:

اولاً: شما اگر مجموعه مرکب را موضوع قرار دهید معنایش آن است که کل را موضوع قرار داده اید. در صورتی که جزء محمول است. حال آن که جزء بر کل قابل حمل نیست. چون ما نمی توانیم بگوییم کل همان جزء است. چرا که کل مشتمل بر جزء و مرکب از جزء است. مثلاً صمیع نیست بگوییم «زید دست است». هر چند زید مرکب از دست و سایر اجزاء است.

ثانیاً: این امر فرضی شما بر فرض که درست هم باشد یک مطلب خیالی است و در تشکیل قضایای مملیه کسی این مطلب را رعایت نمی کند.

بلکه ملاک حمل همان مطلبی است که در بالا بیان شد.

تغایر مفهومی شرط صمت ممل

برای صمت ممل، صرف تفاوت مفهومی بین مبدأ اشتقاق و ذاتی که مشتق بر آن ممل می شود (پیزی که قبلاً به آن از تغایر اعتباری نام بردیم) کافی است. هر چند بین این دو در خارج عینیت وجود داشته باشد و در خارج یک پیز باشند. لذا متی بنابر مذهب مق که معتقد است صفات باری تعالی عین ذات اوست، ممل آن صفات بر ذات صمیم است. چون مفهوم علم غیر از مفهوم ذات است. هر چند علم باری عین ذات او در عالم خارج است.

صاحب فصول رحمه الله گفته است: ممل صفات باری تعالی بر ذات او را باید مجاز بدانیم یا قائل به نقل آن صفات از معنای حقیقی خود شویم و بگوییم که این صفات به همان معنای ذات هستند. ایشان علت این گفته را عینیت صفات ذات با ذات دانسته است.

مرحوم آفوند رحمه الله می فرماید:

در صمت ممل صفات باری تعالی بر ذاتش التزام به مجاز بودن استعمال یا منقول بودن آن ها ضرورتی ندارد. چون صرف تغایر مفهومی مبدأ اشتقاق با ذات در صمت ممل کافی است. هر چند صفات عین ذات باشند.

• امر پنجم

قبلاً بیان گردید که باید بین ذات و مبدأ مغایرت باشد و ضمناً مغایرت مفهومی به تنهایی کفایت می کند.

ممل بمثل الآن در این مطلب است که آیا در صمت ممل مشتق بر ذات لازم است مبدأ قائم به ذات باشد یا فیر.

برخی معتقدند که در ممل مشتق بر ذات قیام مبدأ به ذات لازم نیست و به ادله زیر استدلال نموده اند.

۱- در مثال های ضارب (زننده) و مؤلم (درد آورنده) قیام مبدأً اولی (ضرب) به مضروب است و قیام مبدأً دومی (ألم) به مؤلم (درد گیرنده) است. چون ضرب و درد در کسی وجود دارند که ضرب بر آن و در بر آن انجام گرفته است.

اما در عین حال ضارب و مؤلم با آن که قیام مبدأً به ذات در آن ها نیست، ولی از مشتقات می باشند.

۲- ممل صفات باری بر ذات صمیم است. در مالی که صفات باری تعالی عین ذات است و قیام صفت به ذات معنی ندارد. چون عین ذات است. (این دلیل دوم را مضرت آفوند بیان ننموده اند).

مرموم آفوند می فرماید:

بدون تردید در صدق مشتق نیاز به تلبس و اتصاف ذات به مبدأ است به یکی از انواع تلبس (که البته این نوع تلبس با تومه به ماده و هیئت گاه متفاوت می شود).

که گاهی این تلبس صدوری است. (یعنی مبدأً فعل از ذات صادر شده مثل ضارب)

و گاهی این تلبس ملولی است (یعنی ملول مبدأً در ذات مثل بیاض)

و گاهی تلبس وقوعی است (یعنی وقوع مبدأً بر ذات. مثل مضروب/ یا وقوع مبدأً در ذات. مثل مقتل که بیانگر وقوع قتل در یک زمان یا مکان است).

و گاهی این تلبس انتزاعی است (یعنی انتزاع مبدأً از ذات)

که این حالت انتزاعی زمانی بدین صورت است که در خارج بین مبدأ و ذات عینیت برقرار است. مانند صفات باری تعالی که از ذات منتزع می شوند. در مالی که این صفات عین ذات هستند.

و زمانی این انتزاعی به این صورت می باشد که به غیر از منتزع عنه واقعیتی نیست. مثل اعتباریاتی مثل ملکیت یا زوجیت که ما به ازائی در منتزع عنه ندارند و از قبیل خارج معمول هستند. نه از قبیل معمول بالضمیمه. در این جا به معنی هر صفتی است که واقعیتی در موصوف فود دارد.

بنابر این در صدق مشتق و صمت ممل آن قیام مبدأ به ذات که همانا تلبس ذات به مبدأ است ضرورت دارد. (البته پگونگی قیام و شکل های تلبس متفاوت است که این تفاوت به صدق مشتق ضرری نمی رساند)

توجه: صفات باری تعالی نیز قائم به ذات هستند. البته نه به مثل قیام سایر صفات به ذات. بلکه قیام آن ها به ذات به صورت عینیت است و تلبس ذات به این صفات همین است که صفات عین ذات هستند، نه این که دوگانگی بین ذات و صفات وجود داشته باشد.

البته عرف این گونه قیام مبدأ به ذات را نمی شناسد. چون در غیر صفات باری چنین تلبسی وجود ندارد. ولی این که عرف این گونه تلبس را نمی شناسد، در صدق مشتق آسیب نمی رساند. چون مرجعیت عرف فقط در تعیین مفاهیم است نه تطبیق مفاهیم در فارغ. یعنی عرف می گوید باید ذات متلبس به مبدأ به یکی از انماء تلبس باشد. اما تلبس به شکل عینیت از شکل های تلبس است یا نه و وجود فارچی دارد یا نه از میطه کار عرف فارغ است.

خلاصه این که تفاوت ممل صفاتی مثل عالم بر خداوند و انسان ها تنها تفاوتش در نحوه تلبس آن صفت است نه در مفهوم.

دلیل این که صفات جاری بر ذات از معنای خود نقل داده نشده اند این است که اگر مفهوم عالم نسبت به باری با ما تفاوت کند، یا باید بگوییم دارای معنایی است که ما نمی دانیم که در نتیجه اثبات این صفات بر ذات چیزی جز لقلقه زبان نیست. زیرا مفهوم عالم را نمی فهمیم. یا باید بگوییم معنای عالم معنای مقابل و ضد معنایی است که ما می فهمیم. که شأن خداوند اجل از ممل بر این معنی است.

می ماند این احتمال که معنای عالم همان معنای عامی است که ما می فهمیم.

البته صامب فصول رحمه الله فرموده چون این صفات از معنی عرفی خود انتقال داده شده اند، لذا در غیر خداوند صادق نیستند.

اما ما ثابت کردیم که مفهوما این صفات در مورد باری و بقیه با هم فرقی نمی کند و تفاوت فقط در نامیه تطبیق است.

• امر ششم

صاحب فصول رحمه الله فرموده است:

در صدق مشتق لازم است که ذات حقیقتاً متلبس به مبدأ باشد و در تلبس ذات به مبدأ واسطه در عروض وجود نداشته باشد. (واسطه در عروض یعنی این که مبدأ حقیقتاً به ذات دیگری قائم باشد و مجازاً به این ذات نسبت داده شود. مثل این که بگوییم «المیزاب جار» در این مثال آن چه واقعاً جریان دارد آب در میزاب است نه خود میزاب و ممل «جار» بر میزاب به وساطت جریان آب است. پس آب واسطه در عروض است. و الا خود میزاب حقیقتاً متلبس به مبدأ نیست.

مرموم آفوند رحمه الله می فرمایند:

در صدق مشتق تلبس حقیقی ذات به مبدأ لازم نیست. چون بحث ما در استعمال لفظ حقیقی مشتق است، هر چند اسناد آن مجازی باشد. مهم آن است که مشتق در معنای حقیقی خود استعمال شده باشد.

در حقیقت در این موارد گرچه مجاز در اسناد اتفاق می افتد، ولی مشتق در معنای حقیقی خود استعمال شده است. لذا به نظر می آید صاحب فصول بین مجاز در کلمه و مجاز در اسناد فلط کرده است.

فتأمل: مرموم فیزآبادی در عنایة الأصول فرموده اند ظاهراً حق با صاحب فصول است. مضرت آیت الله مکارم در انوار الأصول نیز با نظر مرموم آفوند مخالفت کرده اند.

ص ۷۲

اوامر

مقدمه و جایگاه شناسی

بعد از گذشت مقدمات مبامث الفاظ نوبت بمث بررسی مبامث الفاظ با رسالت ظهورشناسی هیئت پرکاربرد هیئت امر است. اما از آن جایی که یکی از موادی که در ممیط قانون گذاری مورد استفاده می باشد، ماده «امر» است. که به صورت استطرادی در مقدمه بمث امر تمت بررسی واقع می شود. بدیهی است که عدم پرداخت معامج لغوی به جنبه های مختلف کاربردی ماده بدیهی امر در ممیط قانون گذاری یکی دیگر از عوامل طرح ماده امر در مبامث الفاظ می باشد. اما جهات لازم مورد بررسی واقع شده توسط مضرت آفوند در این جا عبارتند از:

جهت اول: معنای ماده امر (معنای لغوی و عرفی- معنای اصطلاحی امر از دیدگاه اصولیون)

برای کلمه امر معانی زیادی ذکر شده است. برقی از آن ها عبارتند از:

- ۱- طلب. مثل: أَمَرَ السَّيِّدُ عَبْدَهُ بِكَذَا. ای طلب منه ...
- ۲- شَأْن، موقعیت و منزلت. مثل: شَغَلَنِي أَمْرٌ كَذَا. (فلان موقعیت مرا به خود مشغول کرد)
- ۳- فعل و کار. مثل: و ما امر فرعون برشید. (کار فرعون از روی رشد و عقل نبود). فتأمل(ظاهراً امر در این جا به معنی فرمان و دستور است).
- ۴- فعل عجیب. مثل: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ. (وقتی ما آن کار عجیب را انجام دادیم و ...)
- ۵- شئی. مثل: رَأَيْتَ الْيَوْمَ امْرَأَةً عَجِيبًا. (امروز را چیز تعجب آوری یافتیم).
- ۶- حادثه. مثل: وَقَعَ الْيَوْمَ أَمْرٌ كَذَا.
- ۷- غرض. مثل: جِئْتُ لِأَمْرٍ كَذَا. (برای فلان منظور قدمت رسیدیم).

مرموم آفوند می فرمایند:

همه آن چه به عنوان معنی امر در این جا بیان شد به جز طلب و شئ معنای کلمه امر نیستند. بلکه مصداق کلمه امر هستند که به عنوان معنی ذکر شده اند. مثل این که زید را در مصداق مفهوم عالم و یا عادل به کار ببریم. بعد گمان کنیم که عالم و عادل معنای زید است.

مثلا در مثال غرض، معنی غرض از «لام» که بر سر کلمه امر آمده است بدست می آید. و یا مثلا معنی حادثه و شأن را از قرائن می فهمیم، نه این که این ها معنی کلمه امر باشد.

در حقیقت آن چه مصداق کلمه امر است مفهوم کلمه امر پنداشته شده است. و مصداق و مفهوم مشتبه شده اند.

صاحب فصول فرموده است کلمه امر مشترک لفظی بین معنی طلب و شأن است و این مطلب صمیم نیست. چون شأن معنی امر نیست. بلکه از قرائن فهمیده می شود. بلکه مصداق امر است.

مرموم آفوند رحمه الله می فرمایند: بعید نیست بگوییم کلمه امر مشترک بین معنی طلب و شئ است.

آن چه بیان گردید در مورد معنی لغوی امر بود. اما در اصطلاح علم اصول فقه، امر به معنی صیغه «افعل» است و در غیر این معنی مجاز خواهد بود. یعنی در اصول وقتی می گوییم می خواهیم از امر بمث کنیم آن چه به ذهن می آید بمث از صیغه «افعل» است.

مرموم آفوند می فرماید: اگر معنای اصطلاحی امر صیغه «افعل» باشد، لازمه اش این است که اشتقاق از معنی اصطلاحی صمیم نباشد. چون امر به این معنی معنایش مدئی و مصدری نیست تا بتوان از آن اشتقاقی بدست آورد. حال آن که ما می بینیم اصولیون از این امر اصطلاحی اشتقاق انجام داده اند. لذا می توانیم نتیجه بگیریم که معنی اصطلاحی آن صیغه «افعل» نخواهد بود.

البته در توجیه این مطلب ممکن است بگوییم مراد اصولیون از این که می گویند امر حقیقت در صیغه افعل است آن است که امر حقیقت در طلب کردن با صیغه افعل است که طبق این

توجهیه امر معنای مدئی و مصدری دارد. لذا اشتقاق (أمر، یأمر) از آن صمیم است و در مقیقت
امر به صیغه از مصادیق معنی طلب فواهد شد که قبلا بیان گردید.

توجه:

به هر حال چه ما قائل به نقل معنی امر از معنی لغوی به اصطلاحی باشیم چه قائل نباشیم،
تأثیری در محل بحث ما که امر به معنی لغوی است ندارد. زیرا که اگر قائل به نقل معنی امر از
لغوی به اصطلاحی شویم، در این نام گذاری جدید نزاعی نداریم. (لا مساممة فی الاصطلاح) چون
این جعل اصطلاح جدید در هدف ما که فهمیدن معنای لغوی ماده امر وارد شده در کتاب و
سنت البته بدون قید است تأثیری ندارد. چرا که در آن جا قطعاً معنای اصطلاحی مراد نیست. (و
اگر قائل به نقل معنی امر از لغوی به اصطلاحی نشویم، در این صورت که بحث از معنای لغوی
ما را از بحث از معنی اصطلاحی بی نیاز می کند).

توجه ۲:

کلمه امر در کتاب و سنت در معانی متعدد استعمال شده است. اما این که این معانی به
صورت اشتراک لفظی یا معنی یا یکی از معانی حقیقی و بقیه معانی مجازی هستند دلیلی بر آن
وجود ندارد.

(فتأمل: در مطالب گذشته ظاهراً مضرت آفوند اشتراک لفظی بین ۲ معنی طلب و شیء را
پذیرفتند ولی در این بیان آن را قبول ندارند).

تذکره: قبلاً در مقدمه هشتم از مباحث مقدماتی الفاظ گفتیم که در تعارض اموال لفظ (مجازیت-
اشتراک لفظی-اشتراک معنوی) وجه ترمیمی برای برتری دادن لفظ یک حالت بر لفظ حالت
دیگری نداریم. مثلاً نمی توانیم بگوییم مجازیت مقدم است. چون استعمال مجازی در کلمه زیاد
است و «الظن یلمق الشیء بأعم الاغلب» یا نمی توانیم بگوییم قائل به اشتراک لفظی شویم.
چون ابعاد از فضا است. چرا که هیچ کدام از این وجوه دلیلی بر صمتشان وجود ندارد.
ضمن این که اگر هم صمیم باشند هر کدام از این مزیت ها با مزیت دیگری تعارض نموده و
تساقط می نمایند.

در این قبیل موارد چون اصل لفظی وجود ندارد برای فهمیدن وظیفه عملی در مورد نص باید به اصول عملیه (برائت یا استصحاب) مراجعه نماییم.

البته باید توجه کنیم ممکن است قبل از مراجعه به اصول عملیه این مطلب را مطرح کنیم که:

هر چند ما به دنبال معنی موضوع له هستیم، اما آن چه برای ما مهم است ظهور کلمه امر است. حال اگر ظهور کلمه امر در معنایی را فهمیدیم، هر چند ندانیم این ظهور مستند به وضع است یا اطلاق یا انصراف برای ما کفایت می کند. چون ظهورات محبت هستند و می توان به آن ها اذ کرد و به اصل عملی نیازی نداریم.

در نتیجه اگر لفظ امر در معنایی ظهور داشت اما ندانستیم این معنی فردی از معنی کلی است یا مشترک لفظی با معنی دیگر، در اذ به آن و محبت آن ظهور تردیدی نیست.

اما این که از بین معانی مختلف امر در کدام معنی ظهور دارد ممکن است بگوییم در معنی اول، یعنی طلب ظهور دارد. چون کثیرا ما در این معنی استعمال شده و کثرت استعمال سبب انصراف و ظهور انصرافی شده است.

ص ۷۴

جهت دوم بحث در ماده امر

از آن جایی که از بین ۲ معنایی که در جهت قبل در مورد ماده امر بیان شد معنای طلب در فضای قانون گذاری دارای کاربرد است. لذا در ادامه بحث در مورد این معنی مطرح می شود به این که:

آیا هر طلبی امر است یا طلب با شرایط خاصی امر می باشد؟

مضرت آفوند رحمہ اللہ در این رابطه به ۳ نظریه اشاره می نمایند:

نظریه اول: هر طلبی امر نیست. بلکه اگر طلب کننده شفصی باشد که نسبت به طلب شونده برتری و علو مقام داشته باشد، این طلب امر است. لذا طلب مادون از مافوق امر نیست. چنان

چه طلب ۲ شفعص که در رتبه هم هستند امر نمی باشد. (مرموم آفوند از طرفداران این نظریه می باشند.)

نظریه دوم: در امر استعلاء معتبر است. یعنی کسی که طلب می کند باید از موضع برتر طلب کند تا فعل را امر بنامیم. لذا اگر فرد مادونی با خودبرتر بینی به مافوق دستور دهد، کار او امر است. و اگر مافوق با تواضع و فواهش از مادون خود امری را درخواست نماید کار او امر نیست. شاهد بر این مطلب هم آن است که اگر مادونی به مافوق دستور دهد، او را توبیخ می کنند و می گویند «لَمْ تَأْمَرْ». پس فعل مادون امر است که او را بر امر توبیخ می کنند.

نظریه سوم: طلب کننده یا باید مافوق بشد و دارای علو باشد، و یا باید از موضع برتر دستوری را صادر کند و استعلاء داشته باشد.

مرموم آفوند می فرماید: علت توبیخ مادون آن است که چرا استعلاء می کنی. نه این که چرا امر می کنی. پس توبیخ آن فرد بر استعلاء است نه بر امر. و این که بر این توبیخ او اطلاق امر کنیم. علتش آن است که آن فرد به ظر خودش امر کرده و ما با نظر خودش او را توبیخ می کنیم.

توجه:

توبیخ عقلاء چه به امر باشد یا به استعلاء در واقع باید بگوییم بهترین دلیل بر عدم اعتبار استعلاء این است که می توان از فرمانی که از مادون صادر شده هر چند با حالت برتری طلبی باشد، لفظ امر را سلب کرد. و صمت سلب نشانه این است که این معنی، معنی حقیقی لفظ نیست.

جهت سوم بحث در ماده امر

بعید نیست که بگوییم کلمه امر ظهور انصرافی در طلب به تنهایی ندارد. بلکه ظهور انصرافی اش در طلب وجوبی است. دلیل بر این مطلب آن است که اگر قرینه ای بر خلاف وجود نداشته باشد از کلمه امر وجوب به ذهن تبادر می کند.

به عنوان مؤید این مطلب می توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱- آیه شریفه که می فرماید «آنان را که از اطاعت امر سرپیچی کرده اند بر مذر دار از این که به آن ها بلایی یا عذاب بزرگی بر آن ها وارد شود.» نشان می دهد که امر دال بر وجوب است که مخالفت آن عذاب را در پی دارد.

۲- روایت نقل شده از پیامبر معظم اسلام (ص) که فرموده اند «اگر امت من به مشقت نمی افتادند آن ها را مسواک امر می کردم.» پس امر به شیء موجب واجب شدن آن می شود و ترک آن جایز نخواهد بود که اگر مضرت امر به مسواک نماید مردم به مشقت می افتند.

۳- اگر بنده ای امر مافوقِ خود را اطاعت نکند جا دارد که مافوق او را به ترک اطاعت توبیخ کند و بگوید چرا انجام ندادی و اگر امر بر وجوب دلالت نکند توبیخ کردن مآدون بر ترک امر بی معنی است.

مصنف تمام موارد فوق را به عنوان مؤید ذکر کرد. چون ممکن است در این موارد قرینه بر این که منظور از امر، امر وجوبی است وجود داشته باشد. لذا این استعمالات نمی تواند دلیل بر حقیقت بودن امر در وجوب باشد. چون استعمال اعم از حقیقت است.

ص ۷۵

عده ای معتقدند که امر در مطلب طلب حقیقت است. چه وجوبی باشد و چه استمبابی. و برای این گفته خود ادله ای ذکر کرده اند. از جمله:

۱- تقسیم کلمه امر به وجوب و استمباب نشان می دهد امر فقط برای وجب وضع نشده است. بلکه در استمباب هم به کار می رود.

نقد: استعمال امر در این جا در معن استمباب می تواند مجازی باشد. در واقع این تقسیم نشانه انواع استعمال است و این استعمالات ممکن است حقیقی و ممکن است مجازی باشند.

۲- استعمال امر در ۲ معنای وجوب و استمباب مسلم است. اگر بگوییم امر در وجوب حقیقت است، لازمه اش آن است که استعمال امر در استمباب مجازی باشد یا فرض

دیگر آن است که امر مشترک لفظی بین وجوب و استمباب لماذا کنیم و هر گاه امر دائر بین مجاز و مشترک لفظی شد اشتراک ترجیح دارد.

نقد: در مقدمه هشتم مباحث الفاظ بیان گردید دلیلی برای ترجیح اشتراک بر مجاز نداریم. ۳- انجام مستمبات طاعت است. هر طاعتی مأمور به است. پس انجام مستمبات مأمور به است. در نتیجه امر بر مستمبات به صورت حقیقت اطلاق می شود. نقد: این کبری که هر طاعتی مأمور به است صمیم نیست. زیرا اگر معنی حقیقی مأمور به مورد نظر باشد هر طاعتی مأمور به نیست. و اگر معنی مجازی مورد نظر باشد، مدعی ما که فهم معنی حقیقی لفظ است اثبات نمی شود.

جهت چهارم بحث در ماده امر و این که ماده امر طلب انشایی است.

مقدمه

طلب بر دو قسم است. یکی طلب حقیقی و دیگر طلب انشایی.

طلب حقیقی عبارت است از این که انسان شیئی را واقعاً بخواهد. (صفتی از صفات نفسی که قائم به نفس است.) و طلب انشایی یعنی ایجاد طلب و ابراز کلامی که از آن طلب فهمیده می شود. در موارد طلب انشایی ممکن است طلبی در واقع وجود نداشته باشد. مثل طلب امتحانی. ولی مطلب به گونه ای ابراز شده که از آن طلب فهمیده می شود.

به عبارت دیگر

طلب انشایی یعنی آن چه عقلاء بر آن آثار طلب حقیقی بار می کنند. در حقیقت طلب انشایی همان اعتبار طلب است که دارای آثار عقلایی است و به وسیله صیغه امر یا خود لفظ یا جمله خبریه در مقام انشاء به وجود می آید.

مرموم آفوند می فرمایند:

معنای امر، طلب حقیقی (یعنی آن چه که به ممل شایع طلب باشد) نیست. بلکه معنای امر طلب انشایی (یعنی ایجاد طلب در ظرف اعتبار) است و طلب انشایی از مصادیق طلب حقیقی نیست. یعنی نمی توان به ممل شایع به آن طلب گفت.

توجه ۱:

متی اگر بگوییم لفظ امر برای مطلق طلب (حقیقی و انشایی) وضع شده است، می توانیم بگوییم ظهور انصرافی لفظ امر در طلب انشایی است. ظهوری که تکیه به کثرت استعمال دارد.

توجه ۲:

خود لفظ طلب ظهور در طلب انشایی دارد. بر خلاف لفظ اراده که در اراده حقیقی ظهور دارد. این اختلاف ظهور لفظ طلب و اراده که یکی در طلب انشایی و دیگری در طلب حقیقی ظهور دارد موجب شده که برخی علماء تصور کنند که طلب و اراده ۲ حقیقت هستند و بر خلاف عموم علماء شیعه و معتزله که قائل به اتماد طلب و اراده هستند، سنفن بگویند. در حالی که طلب و اراده یک حقیقت هستند و تفاوتشان در این است که لفظ طلب، در طلب انشایی ظهور دارد و لفظ اراده در طلب حقیقی ظهور دارد.

مرموم آفوند می فرماید:

مناسب است در این قسمت بحث از تفاوت و عدم تفاوت طلب و اراده نماییم. هر چند این بحث را در فوائد خود بر رسائل مطرح نمودیم. اما ارجاع بحث به آن جا خالی از ممدور نیست. یعنی ممکن است کسی فوائد را دسترس نداشته باشد و بررسی آن بحث در این جا به صورت دوباره نیز خالی از فایده نیست.

- اما بررسی تفاوت یا عدم تفاوت بین طلب و اراده

حق این است که طلب همان اراده و اراده همان طلب است. چنانچه علمای شیعه و معتزله بر این عقیده هستند. در برابر این نظریه اشاعره معتقدند که طلب یک حقیقت است و اراده یک حقیقت دیگر.

به نظر ما کلمه طلب و کلمه اراده برای یک مفهوم وضع شده اند و آن چه در خارج یعنی وجود فرد بر آن طلب صدق می کند، بر همان شیء اراده هم صدق می کند. همان گونه که طلب حقیقی عین اراده حقیقی است، طلب انشایی نیز عین اراده انشایی است. در نتیجه یک حقیقت است که به ۲ نام نامیده شده است.

البته منظور ما این نیست که طلب انشایی که منصرف از لفظ طلب است عین اراده حقیقی است. بلکه طلب حقیقی با اراده حقیقی و طلب انشایی با اراده انشایی یک حقیقت هستند.

پس آن چه از لفظ طلب به ذهن می رسد و لفظ طلب به آن انصراف دارد، با آن چه از لفظ اراده به ذهن می رسد و لفظ اراده به آن انصراف دارد یکی نیستند. چون از لفظ طلب، طلب انشایی به ذهن می رسد و از لفظ اراده طلب حقیقی به ذهن می آید.

- بهترین دلیل بر اتماد طلب و اراده

وجدان بهترین دلیل است. وقتی که چیزی را حقیقتاً طلب می کنیم در وجود خود جز همان اراده که به نفس قائم است چیز دیگری نمی یابیم. البته مقدمات اراده از قبیل تصور شیء، میل، هیجان، تصدیق به فائده و عزم و جزم بر دفع آن چه فرد را از طلبش باز می دارد در نفس ما وجود دارد. اما هیچ کدام از آن ها طلب نیست. بلکه طلب عبارت است از حالتی که بعد از گذراندن این مراحل و مقدمات در نفس به وجود می آید که به آن همان طور که اراده گفته می شود طلب هم گفته می شود.

- باید توجه داشت ۱

غیر از اراده و مقدمات آن حالت دیگری که بتوان آن را طلب نامید در نفس وجود ندارد. پس باید گفت طلب همان اراده است و آن شوق اکیدی است که اگر به خود فعل تعلق گرفته باشد حرکت به سوی آن فعل را در پی دارد و اگر به امر دیگر تعلق گیرد امر به آن را در پی دارد. و این حقیقت و امد را گاه طلب می نامیم و گاه از آن با لفظ اراده یاد می کنیم.

- باید توجه داشت ۲

آن چه نسبت به طلب و اراده گفتیم در سایر صیغه های انشاء مثل تمنی، ترجی، استفهام و نیز جمله های فبری نیز صادق است. به این معنی که غیر از این صفات چیز دیگری به عنوان کلام نفسی در نفس وجود ندارد که کلمات از آن ها فبر دهد. بلکه در نفس تنها صفت تمنی است و شیء دیگری که صیغه تمنی بخواهد از آن مکایت کند که او را کلام نفسی بنامیم وجود ندارد. چنان چه شاعر پنداشته است:

إِنْ الْكَلَامَ لَفَى الْفَوَادِ وَإِنَّمَا
مَجَّلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

- دلیل اشاعره بر مدعای فود

گاهی طلب هست و اراده نیست. مثل مواردی که مولی برای امتحان یا برای این که عبد عذری نداشته باشد امر می کند. اوامر امتحانی طلب هستند، اما بر طبق آن ها اراده ای وجود ندارد و قصد تمقق فارجمی آن ها نیست.

- نقد مرموم آفوند:

همان طور که در اوامر امتحانی، اراده محیقی وجود ندارد، طلب محیقی نیز در آن ها وجود ندارد. بلکه تنها طلب انشایی است و می توان گفت اراده انشایی هم وجود دارد. آن چه محل بمث است اتماد طلب محیقی با اراده محیقی است، نه اتماد طلب انشایی با اراده محیقی.

در واقع دلیل اشاعره دلالت بر تفاوت بین طلب انشایی و اراده محیقی می کند که این مطلب را همه قبول دارند و محل اختلاف نیست. آن چه امر بر آن دلالت دارد طلب انشایی است و آن با اراده محیقی و طلب محیقی متفاوت است.

- جمع بندی و نتیجه پایانی:

اختلافی بین ۲ نظریه معتزله و اشاعره وجود ندارد. قائلین به مغایرت می خواهند بگویند بین آن چه از لفظ طلب و لفظ اراده فهمیده می شود تفاوت وجود دارد. ما هم که گفتیم لفظ طلب ظهور در طلب انشایی دارد و لفظ اراده در اراده محیقی ظهور دارد و بین این دو مغایرت وجود دارد.

پس به نظر می آید ۲ نظریه یکی هستند. فقط اختلاف در تعبیر است.

- دفع توهّم

اشاعره به کلام نفسی معتقدند و می گویند علاوه بر صفاتی که در نفس وجود دارد از قبیل علم و اراده و طلب، شیئی به نام کلام نفسی وجود دارد که الفاظ از آن مکایت می کنند.

مخالفات اشاعره در جواب این ادعا گفته اند ما در وجود خود غیر از این صفات شیء دیگری نمی یابیم که آن را کلام نفسی بنامیم و الفاظ بر آن دلالت داشته باشد.

ممکن کسی از این جواب این گونه برداشت کند که نظریه علماء شیعه و معتزله آن است که الفاظ و صیغه های انشاء بر صفات موجود در نفس دلالت می کند.

مرموم آفوند می فرماید: این که علماء امامیه برای اثبات اتماد و اراده گفته اند ما غیر از صفات مشهوره (تمنی، ترقی و طلب) چیز دیگری در وجود نمی یابیم تا آن را کلام نفسی بنامیم، مقصودشان این نیست که امر و سایر صیغه های انشاء بر صفات نفسی دلالت می کنند (چنان چه از ظاهر کلام آن ها این عبارت به ذهن می رسد).

و اگر سؤال کنید: به نظر آقایان کلمات بر چه دلالت می کنند، ما در پایخ می گوییم جملات خبریه بر ثبوت یا نفی نسبت بین ۲ طرف کلام در نفس الامر دلالت می کنند و نفس الامر اعم از ذهن و خارج است. مثلاً وقتی می گوییم «الانسان نوع» نشان می دهد نسبتی بین الانسان و نوع در ذهن برقرار است. و وقتی می گوییم «الانسان کاتب» این قضیه نشان دهنده نسبت بین انسان و کاتب بودن در خارج است.

اما بر فی صیغه های انشایی مثل انشاء غیر طلبی معانی خود را در عالم نفس الامر ایجاد می کنند که این وجود منشأ انتزاع اعتباراتی می گردد که بر آن اعتبار آثار عقلایی و شرعی مترتب می شود. مثل این که وقتی صیغه «زوجه» را می گوییم با گفتن این صیغه (زوجه) اعتبار می شود که آثار عرفی و شرعی فاصی بر آن بار می گردد. یا مثل سایر صیغ عقود و ایقاعات هم چون «بعثت» و «وقف».

البته در بر فی صیغه های انشایی مثل انشاء طلبی مانند امر، استفهام و تمنی می توان گفت بر صفات نفسانی دلالت می کنند. یعنی هر چند به دلالت مطابقی بر صفات حقیقی دلالت نمی کنند،

اما به دلالت التزامی به این صفات دلالت دارند. و این دلالت یا از آن جهت است که واضح این صیغه ها را وضع کرده تا هنگامی که داعی بر استعمال آن ها صفات محیقی باشد به کار روند. لذا هر چند صیغه امر بر طلب انشایی دلالت می کند، اما این صیغه وضع شده است تا در مواردی که متکلم محیقاً شیئی را می طلبد به وسیله این صیغه آن را انشاء کند. یا دلالت این صیغه ها بر صفات محیقی به خاطر انصراف این صیغه به مواردی است که گوینده محیقاً واجد این صفات است و این انصراف به خاطر کثرت استعمال است.

در نتیجه اگر قرینه بر خلاف وجود نداشته باشد از استعمال صیغه های انشاء می فهمیم که گوینده آن ها طلب، استفهام، تمنی و یا ترجی محیقی را دارا می باشد.

یا به تعبیر دیگر امر وضع شده است برای طلب انشایی که می تواند به انگیزه های مختلفی به کار گیری شود. از جمله طلب محیقی، طلب امتحانی، طلب تهدیدی و ... و البته ممکن است بگوییم وضعاً یا متبادراً به کار گیری در طلب محیقی نیز از آن برداشت می شود.

اشکال: در بحث مغایرت بین طلب و اراده ممکن است این مطلب را مطرح نماییم که: با لفاظ امر کفار به ایمان و امر معصیت کاران به اطاعت می گوییم در این موارد چون امر هست طلب هم هست. زیرا طلب مدلول و مفاد ماده امر است. در این جا اگر قائل به اتقاد اراده و طلب شویم.

مطلب از ۲ حالت خارج نیست که هر دو حالت نیز باطل است. لذا از این مطلب بطلان ملزوم که اتقاد طلب و اراده باشد نتیجه می گیریم.

حالت اول: این که بگوییم نسبت به کفار و اهل معصیت اراده جدی از سوی پروردگار بر ایمان و اطاعتشان وجود ندارد و در نتیجه طلب جدی هم وجود نخواهد داشت. پس امر جدی هم صادر نشده است. لذا این امر ظاهری و شبیه هزل و شوخی خواهد بود و این مطلب برخلاف ضرورت و اجماع مسلمین است.

حالت دوم: این که بگوییم اراده جدی از جانب شارع وجود دارد. و در طلب جدی هم وجود دارد. اما درعین این که پروردگار نسبت به افعال این ها اراده دارد. این افعال از آن ها تمقق نمی یابد.

در حالی که می دانیم خداوند هر چه را اراده می کند انجام خواهد شد. «اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون»

پاسخ اشکال: اراده خداوند متعال گاه به تمقق و ایجاد چیزی در خارج تعلق می گیرد که به آن اراده تکوینی می گویند و به تعبیر مضرت آفوند علم خداوند به نظام امسن که همین علم منشأ برای تکوین و ایجاد موجودات است. این اراده تفل ناپذیر است. یعنی وقتی از جانب شارع انجام گرفت مساوی با تمقق در خارج خواهد بود.

ولی گاه اراده خداوند متعال به صدور فعلی از عباد آن هم به اختیار و اراده تعلق می گیرد و از بندگان می خواهد کاری را انجام دهند و بر این اساس جعل مکم و تشریع قانون می نماید. به این اراده، اراده تشریعی می گویند.

در این جا آن چه که از ما فواسته شده و اراده حقیقی و جدی به آن تعلق گرفته است، آن است که این تکلیف بر عهده ما بیاید. (نه این که در خارج ممقق شود). لذا اگر به این تکلیف جدی اراده تکوینی نیز تعلق بگیرد، فرد در خارج جبرا هم مؤمن می شود و هم مطیع. ولی وقتی فقط تکلیف جدی بر عهده فرد بیاید و اراده تکوینی در کار نباشد فرد مفتار است و می تواند با اختیار خود ایمان و اطاعت را انتفاب کند که گاه نیز ضد آن ها را انتفاب می نماید.

اشکال: در تمقق کفر و ایمان و نیز اطاعت و عصیان اراده تکوینی خداوند متعال نقش دارد. یعنی هر کاری که فرد انجام می دهد، خارج از اراده خداوند نیست. و چون اراده تکوینی خداوند قطعی و تعلق ناپذیر است، پس تکلیف به این امور معنی ندارد. چون از اختیار انسان خارج است. و اختیار هم به مکم عقل در تکلیف معتبر است.

پاسخ: در واقع اراده تکوینی قطعی الهی به این تعلق گرفته که فرد مقدمات ایمان یا کفر را با اختیار انجام دهد. لذا آن فعل باید به صورت اختیاری انجام گیرد. و الا اگر به صورت اختیاری انجام نشود، اراده خداوند از مراد جدا می گردد که این محال است.

توجه: تعبیر تعلق اراده مقدمات اختیاری فعل به فاطر آن است که کفر و ایمان از افعال اختیاری نیستند. بلکه مقدمات آن از افعال اختیاری است.

اشکال: در مقدمات اختیاری که شما بیان نمودید، یا اراده فداوند هست یا اراده فداوند نیست.

اگر فداوند آن مقدمات اختیاری را اراده کرده باشد که آن مقدمات غیر اختیاری فواهد بود. چون اراده پروردگار از مراد جدا نمی شود. یا به عبارتی فداوند وقتی علم به عصیان ما دارد، کار ما نمی تواند از علم فداوند تفضی نماید و باید همان کار انجام شود.

و اگر اراده فداوند در آن افعال نیست. آن افعال به هیچ وجه تمقق نمی یابند. پس تمقق آن ها به خاطر اراده علم ازلی پروردگار به وجود آن ها ست. در نتیجه بندگان در فعل خود نقشی ندارند.

پاسخ:

عقوبت پروردگار نسبت به بندگان به خاطر کفر و معصیتی است که مقدمات اختیاری آن ها را فرد انجام داده و این اختیار و انتخاب مقدمات هم به خاطر شقاوت ذاتی بندگان است. یعنی کسی که در ذات خود تفاوت دارد راه معصیت را انتخاب می کند و کسی که سعادت ذاتی دارد راه اطاعت را بر می گزیند و این سعادت و شقاوت ذاتی مطلبی برگرفته از روایات است. چرا که در روایات چنین مضامینی آمده است. مثل این که در روایت آمده است که «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه». یا این که در روایت دیگری آمده است «الناس كمعادن الذهب و الفضة». در نتیجه سؤال از این که چرا ما اطاعت را بر می گزینیم و کفار معصیت را بر می گزینند بی معنی ست. چون ما بر طبق ذات خود عمل می کنیم و آن ها نیز بر طبق ذات خود. و «الذاتی لا یحلل» چون ذاتی قابل تفکیک از ذات نیست که در هنگام ممل آن بر ذات بتوان از علت ممل و عروض آن بر ذات صمبت نمود. یعنی در واقع علت سعادت و شقاوت ما خلقت خدا که ما را این گونه خلق کرده است.

۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

بمَث دوم (در مورد صیغه امر به داعی بحث مقیقی)

آیا صیغه امر مقیقت در وجوب است یا مقیقت در استمباب، یا مشترک لفظی بین وجوب و استمباب، یا مشترک معنوی بین وجوب و استمباب است؟ یعنی برای طلب وضع شده و طلب شدید (وجوب) و طلب غیر شدید (استمباب) دو فرد آن هستند.

مرموم آفوند می فرمایند بعید نیست بگوییم صیغه امر مقیقت در وجوب است. به دلیل تبادر معنی وجوب از صیغه امر زمانی که بدون هیچ قرینه ای به کار می رود.

مؤید این قول سیره عقلاست. یعنی اگر فرد عالی با صیغه امر از فرد دانی چیزی را طلب کند آن فرد دانی برای ترک آن کار نمی تواند به احتمال استمباب عذر آوری نماید. در حالی که هیچ قرینه ای بر استمبابی بودن آن کار وجود نداشته باشد.

علت این که آفوند رحمه الله این مطلب را مؤید ذکر کرد به دلیل آن است که شاید عدم صحت عذر آوردن عبد در چنین مواردی به خاطر مکم عقل به لزوم اطاعت از دستورات مولی و تمصیل مأمن باشد به خاطر دلالت صیغه امر بر وجوب.

ممکن است اشکال شود به این که: صیغه امر در استمباب در کتاب و سنت زیاد استعمال شده است و این کثرت استعمال موجب گردیده که صیغه امر در استمباب ظهور داشته باشد. یا لااقل ظهور در وجوب نداشته باشد. در نتیجه یا معنای صیغه امر منقول به استمباب است، یا به استمباب انصراف دارد.

حضرت آفوند می فرماید:

اولاً: صیغه امر در استمباب کثرت استعمال ندارد. چون استعمال این صیغه در وجوب هم زیاد است. پس وجوب و ندب از جهت کثرت استعمال برابر می شوند و وجوب از جهت این که صیغه برای آن وضع شده است مقدم بر استمباب می شود.

ثانیاً: کثرت استعمال لفظ در معنایی با قرینه موجب انصراف نمی شود و استعمال امر در استمباب با قرینه است.

شاهد این که کثرت استعمال با قرینه موجب انصراف یا مجاز مشهور نمی شود که با قائل شدن به مجاز مشهور یا قائل به توقف یا ترمیم معنای مجازی شویم آن است که در عام کثرت

استعمال عام در معنی خاص را داریم. به گونه ای که گفته اند «ما من عام الا و قد فص» و این کثرت استعمال چون با قرینه است موجب نقل معنای عام به خاص یا عدم ظهور عام در عمومیت نمی شود.

بمث سوم

گاهی در مقام طلب جملات فبریه ای مانند «یغتسل»، «یتوضأ» و امثال این ها استعمال می گردد. در این موارد مسلماً این جملات معنای فبری ندارند. اما آیا ظهور در وجوب دارند یا چون استعمال آن ها مجازی است و معانی مجازی متعدد هستند و قرینه ای بر هیچ کدام وجود ندارد و ضمناً وجوب اقرب المجازات هم نیست. لذا این الفا مجمل می شوند.

مضرت آفوند رمة الله می فرماید:

این جملات فبری در وجوب ظهور دارند و ظهور آن ها از ظهور صیغه امر در وجوب بیشتر است. زیرا مولی وقوع و انجام مطلوب را بیان نموده و لازمه طلبی آن را قصد نموده و این نموه بیان مای از آن است که شارع به ترک عمل راضی نیست که وقوع و انجام را در خارج مفروض لماظ کرده است.

البته ظهور این جملات در وجوب به معنای استعمال آن ها در وجوب نیست. بلکه جملات فبریه در معنای خود استعمال شده اند. ولی انگیزه آن ها از این استعمال اخبار نبوده. بلکه قصد انشاء بوده است. لذا استعمال آن ها مجازی نیست تا بمثل تعدد مجازات پیش آید.

اشکال: اگر جملات فبری در مقام انشاء در معنای حقیقی خود استعمال شده باشند. که همان تمقق فعل در خارج است لازم می آید در بیشتر مواقع این جملات کاذب باشند. چرا که مثلاً اگر مضرت فرمودند اعاده می کند، چه بسا افرادی که نماز خود را اعاده نمی کنند و نسبت کذب به معصوم (ع) هم امکان ندارد.

پاسخ: اگر جملات فبریه به داعی اخبار و اعلام استعمال گردند کذب می شوند. اما اگر جملات فبریه در معنای خود به داعی انشاء استعمال گردد کذب لازم نمی آید. چنانچه در مورد کنایه وقتی می گوییم فلانی «کثیر الرماد» است.

چون معنی لازم آن را در نظر داریم هر چند آن فرد واقعا کثیر الرماد نباشد، گفته ما دروغ نیست. بلکه کذب این گفته زمانی است که آن شخص مورد نظر جود و کرم نداشته باشد. لذا می توان گفت عموم کنایات در معنی لغوی به کار می روند. البته به داعی تفهیم لازم آن.

نکته پایانی بیان مضرت آفوند در بمث سوم:

قبلا بیان شد متفاهم عرفی بلکه اظهریت فهم عرفی نسبت به صیغه افعَل بیان گر فهم وجوب از آن است و ضمنا بیان نمودیم که اصلا جمله فبریه در معنای مجازی به کار نرفته تا بگوییم معنای مجازی مختلفی به وجود می آید و (اجمال در لفظ ایجاد می شود چنان چه برقی قائل شده اند) بلکه این فهم وجوب به صورت انگیزه انشاء می باشد. اما الآن می گوییم بر فرض که جمله فبریه مجازا در طلب انشایی استعمال شده باشد و مجازات هم متعدد باشند و جمله مذکور در هیچ کدام از مجازات ظهور نداشته باشد. ولی از راه مقدمات مکمت ثابت می کنیم که از میان همه ممتلات فصوص وجوب متعین است و کلام بر وجوب ممل می شود. به این بیان که از بین معانی مجازی آن چه با اخبار از وقوع بیشترین مناسبت را دارد معنای وجوبی است و با توجه به این که گوینده در مقام بیان است، مقدمات مکمت اقتضا می کند اگر غیر از وجوب معنای دیگری مورد نظر گوینده باشد قرینه ای بر آن نصب نماید. در غیر این صورت به غرض فود افلال نموده و این با مقدمات مکمت سازگار نیست.

فافهم: به نظر می آید این مطالب (اقرب المجازات) استمسانات ظنیه ای ست که عرف به آن ها اعتنایی ندارد. لذا اصل استدلال در این جا بدلیل عدم یادگیری عرف مورد مناقشه است.

بمث چهارم: بررسی منشأ شهر صیغه امر در وجوب غیر از وضع که عبارت است از انصراف و اطلاق. در بمث دوم بیان گردید که صیغه افعَل حقیقت در وجوب است و برای طلب وجوبی وضع شده است. در این بمث می فوایم بررسی کنیم اگر کسی ظهور وضعی را نپذیرفت و مدعی شد صیغه افعال برای مطلق طلب وضع شده، نه برای فصوص طلب وجوبی، آیا راه دیگری برای اثبات ظهور فعل امر در وجوب دارد یا فیر؟

۲) راه پیشنهاد شده که مضرت آفوند رحمه الله یکی از آن ها را رد نموده و یکی را می پذیرد.

راه اول: ظهور انصرافی است. یعنی صیغه افعَل عند الاطلاق انصرفاً به طلب و جوبی دارد و برای بیان منشأ انصراف ۳ راه ذکر کرده اند.

الف) غلبه استعمال: کثرت استعمال صیغه در طلب و جوبی باعث انصراف صیغه به طلب و جوبی است.

ب) غلبه وجود: ولو صیغه در وجوب استعمال زیادی نداشته باشد. ولی در خارج افراد و مصادیق واجب بیشتر از افراد مستحب می باشد. و همین باعث انصراف صیغه به وجوب است.

ج) اکمل افراد بودن: طلب گرچه ۲ فرد دارد، یکی وجوب و دیگری ندب، ولی بدون تردید طلب و جوبی کامل تر و شدیدتر است و اطلاق صیغه باعث انصراف صیغه به فرد اکمل و مصادیق اتم می شود.

- مرموم آفوند منشأ های انصراف را صغرویا یا کبرویا رد می کنند. در مورد غلبه استعمال، آن را کبروی قبول دارند. یعنی می پذیرد که کثرت استعمال موجب انصراف می شود، ولی از لحاظ صغروی ایراد می کنند به این که استعمال امر اگر در ندب بیشتر از وجوب نباشد مداخل به اندازه وجوب است.

در مورد غلبه وجود علاوه بر این که ایراد صغروی مطرح می کنند به این که تعداد واجبات در خارج از مستحبات بیشتر نیست، کبرویا هم مطلب را صمیم نمی داند. یعنی غلبه در افراد در خارج نمی تواند ظهور سازی برای لفظ داشته باشد.

و اما در مورد اکمل افراد بودن. گرچه مطلب را صغروی قبول دارد که اکمل افراد است، اما کبرویا مطلب را نمی پذیرد به این که صرف اکمل افراد بودن موجب انصراف یک لفظ به آن اکمل افراد نمی شود.

در نتیجه: ادعای ظهور انصرافی صمیم نیست.

راه دوم: ظهور اطلاقی است. یعنی به مکمل اطلاق و مقدمات محکم می توانیم بگوییم فعل امر ظهور در وجوب دارد. با این بیان که استمباب نیاز به بیان زائد دارد. یعنی مولی برای بیان استمباب باید علاوه بر طلب جواز ترک را هم بیان کند. در حالی که برای بیان وجوب صرف ابراز

طل کافی است. زیرا وجوب طلب فالص است و شدت هم که مرتبه وجوب و ما به التفاوت اوست، عین طلب است و چیزی زائد بر طلب نیست. و زمانی که مولی در مقام بیان بود و طلب خود را با صیغه امر اظهار داشت و جواز ترک را نگفت، از اطلاق کلام او (و عدم ذکر جواز ترک) می فهمیم مقصود او وجوب بوده است.

فافهم: مطلب طلب قیدی ندارد. ولی وجوب و ندب هر دو نیازمند قید و بیان زائد است. و در ندب اذن در ترک و در وجوب منع از ترک است و هیچ کدام از اطلاق امر فهمیده نمی شود. لذا این راه هم باطل است.

بمث پنجم

در شریعت اسلام ۲ دسته تکالیف و واجبات وجود دارد.

۱- واجباتی که رنگ عبادی داشته و برای فضوع و فثوع و انقیاد در برابر پروردگار جعل شده اند. مثل نماز و روزه و ... که نام این ها واجب تعبدی است

۲- واجباتی که رنگ عبادی نداشته و برای تقرب به مولی جعل نشده اند. بلکه در نفس انجام آن ها (به هر انگیزه ای) مکتب و مصالحی وجود دارد که بر اساس آن واجب گردیده. مثل پرداخت دین یا پرداخت نفقه زوجه که نام این ها واجب توصلی و غیر عبادی است.

حال در مراجعه به فقه در مورد برقی واجبات یقین به توصلیت و در برقی یقین به تعبدیت داریم که این موارد چایی برای بحث ندارند. بلکه در مواردی عملی واجب شده مثل دفن میت یا رد سلام ولی نمی دانیم آیا این واجب تعبدی است یا توصلی. قصد قربت نیاز دارد یا فیر؟

در این رابطه در ۲ مقام بحث می شود.

مقام اول: مقتضای قاعده و اصل لفظی یعنی اطلاق صیغه افعال تعبدیت است یا توصلیت. یا به عبارتی کدام یک امتیاج از تعبدیت یا توصلیت بی قید است که اطلاق ممل بر آن شود و کدام یک امتیاج به قید زائد دارد یا اصل لفظی اطلاق نه تعبدی بودن را اقتضا دارد و نه توصلی بودن را.

مقام دوم: اگر اصل لفظی و اطلاق کلام چیزی را اقتضا نکرد نوبت به اصل عملی می رسد و باید دید مقتضای اصل عملی آیا برائت است و قصد قربت لازم نیست یا امتیاط است و باید قصد قربت مراعات شود.

قبل از توضیح مقام اول امتیاط به بیان ۳ مقدمه است.

مقدمه اول: مقصود از تعبدی و توصلی بودن چیست؟

مرموم آفوند رحمہ اللہ می فرمایند واجب تعبدی به واجبی می گویند که غرض از واجب حاصل نمی شود مگر زمانی که واجب با قصد قربت انجام شود. در نتیجه انجام عمل بدون قصد قربت موجب سقوط امر و تکلیف نخواهد بود. مثل نماز.

واجب توصلی واجبی است که به هر انگیزه ای آورده شود، غرض از آن حاصل می شود و تکلیف هم ساقط میگردد. مثل اداء دین.

مقدمه دوم

قصد امتثال امر مثل بقیه اجزاء و شرایط نیست و عقلا در اطاعت مولی معتبر است و شرعا معتبر نیست و اصولا امکان ندارد شارع مقدس این خصوصیت را در لسان دلیل و متعلق حکم و امرش افذ کند. اما نمونه اعتبار عقلی قصد امتثال خواهد آمد. اما در مورد امتناع شرعی هم در مقام تشریع و جعل حکم که مربوط به مولی است و هم در مقام امتثال و اتیان که مربوط به عبد است. افذ قصد امتثال امر در خطاب شارع ممکن نیست.

اما در مقام تشریع

قصد الامر فرع بر وجود است و چیزی که از نامیه امر مولی بوجود می آید فرع بر امر مولی است و متأخر و به دنبال آن است چگونه معقول است که در رتبه پیش از امر و در متعلق امر و در لسان دلیل افذ شود.

قصد الامر ← متوقف ← امر ← متوقف ← قصد الامر

اما در مقام امتثال تردیدی نیست که متعلق امر باید پیش از امر و قطع نظر از امر مقدور باشد تا تکلیف بدان تعلق گیرد. و گر نه تکلیف بما لا یطاع پیش می آید. و در این جا آن چه مقدور است ذات نماز است نه نماز مقید به قصد امتثال. چون پیش از امر قصد امتثال معنی ندارد. مرموم آفوند رحمہ اللہ می فرمایند بر فی توهّم کرده اند که قصد امتثال هم در مقام تشریعو هم در مقام امتثال ممکن است با این بیان که:

امکان اخذ در مقام تشریع وجود دارد. چرا که آن چه در این مرحله لازم است آن است که همه اجزاء را تصور نماید و تصور قصد قربت قبل از امر در کنار اجزاء نماز استماله ای ندارد.

اما امکان اخذ در مقام امتثال نیز وجود دارد. چون درست است قبل از صدور امر قدرت امتثال نماز با قصد امتثال نیست. چون امر نیست تا قصد امتثالش را کند. ولی پس از صدور امر از جانب مولی و گفتن «صلّ» قدرت بر امتثال دارد. یعنی می تواند نماز را با قصد امتثال امر انجام دهد و عقل بیش از قدرت در ظرف امتثال قدرت دیگری را معتبر نمی داند و لازم نیست پیش از امر قدر بر امتثال باشد. بلکه کافی است پس از امر قدر بر امتثال پیدا شود.

مضرت آفوند رحمہ اللہ می فرمایند:

این توهّم واضح الفساد است. اگر چه این مطلب در مورد مقام تشریع صمیم است. ولی نسبت به مقام امتثال صمیم نیست. و می گوییم بعد از امر هم اتیان ذات صلوٰۃ به قصد امتثال امر مقدور نیست. زیر ذات نمازی را که ما می توانیم بعد از امر امتثال کنیم مطلوب نیست و امر ندارد و آن چه مقید به قصد امتثال است که امر دارد مقدور نیست. زیرا نماز مقید به قصد الامر را به داعی کدام امر انجام دهیم؟ امر دیگری نیست تا این مجموعه را به داعی امر دیگر انجام دهیم. پس کماکان در مقام امتثال مکلف قدرت بر امتثال نداشته و تکلیف بمالا یطاق می شود.

یا به عبارتی واضح تر می توان گفت در این جا نماز امر ندارد تا آن را با قصد الامر انجام دهد. بلکه نماز با قصد الامر دارد. پس نماز را نمیتوان به قصد امر اتیان کرد. بلکه نماز با قصد الامر را باید به قصد امر انجام داد. چون هر تکلیفی انگیزه برای انجام متعلق خودش می شود. نه غیر آن یعنی ما دعوت به نماز با قصد الامر می شویم. نه نماز به تنهایی.

اشکال بر مصنف:

فلاصه اشکال: امر به مقید، منحل به ۲ امر می شود.

امر متعلق به صلاة مع قصد الامر به ۲ امر ضمنی منحل می شود:

امر به صلاة ۲- امر به تقید به قصد الامر

آن گاه مکلف صلاة را به قصد امر ضمنی به صلاة به جا می آورد. پس در صورت اخذ قصد الامر در متعلق امر امتثال ممکن است.

پاسخ:

فلاصه: امر به مقید (صلاة مع قصد الامر) منحل به ۲ امر نمی شود.

دلیل: ذات مقید (صلاة) جزء تملیلی عقلی است. (یعنی صلاة با قصد الامر در خارج یک وجود است و از وجودات خارجیة متعدد تشکیل نشده. بلکه با تملیل عقلی این گونه شده. مثل رقبه مؤمنه بر خلاف معجون) و جزء تملیلی عقلی هم متعلق امر قرار نمی گیرد. یعنی ذات المقید متعلق امر قرار نمی گیرد تا مکلف آن را به قصد امر انجام دهد.

اشکال: در صلاة مع قصد الامر درباره قصد الامر ۲ احتمال است.

الف) شرط باشد. طبق این احتمال صلاة و قصد الامر مثل رقبه مؤمنه هستند و همان طور که بیان شد نقص صلاة متعلق امر قرار نمی گیرد.

ب) جزء باشد. طبق این احتمال صلاة و قصد الامر ۲ جزء برای مرکب هستند. در این صورت امر به کل (صلاة مع قصد الامر) به امر به اجزاء منحل می شود.

لذا مکلف می تواند نفس صلاة را به قصد امر ضمنی انجام دهد. چنان چه می تواند نفس صلاة را به قصد امر به کل که چیزی جز اجزاء نیست انجام دهد. و از بین این دو احتمال، احتمال دوم مقبول است.

۲ پاسخ به این اشکال فلاصه: قصد الامر جزء مأمور به نیست. به دلیل:

اولاً: قصد الامر یک امر اختیاری نیست تا متعلق امر قرار گیرد. (چون هر فعلی با اراده اختیاری می شود. ولی خود اراده دیگر اختیاری نیست. گر چه مقدماتش را می توان اختیار کرد. چرا که اگر اراده را باید اراده کرد، دوباره آن اراده دوم را باید اراده نمود. همین طور تسلسل پیش می آید.) ثانیاً: چون اگر قصد امتثال جزء مأمور به باشد برای مکلف دو صورت متصور است.

الف) یا باید صلاة به تنهایی را به قصد امر به مجموع (صلاة مع قصد الامر) انجام دهد. که این باطل است. چون ما امر به نماز به تنهایی نشده ایم.

ب) یا باید صلاة همراه با قصد الامر را به قصد امر به مجموع انجام دهد. که این نیز باطل است. چون لازمه اش تقد الشیء علی نفسه است. یعنی باید قبل از قصد امتثال، قصد امتثال داشته باشد.

اشکال

مضرت شیخ انصاری (رحمه الله فرموده اند: همان گونه که بیان گردید افذ قصد امتثال امر در متعلق امر به وسیله یک امر ممکن نیست. ولی به وسیله ۲ امر ممکن است. در صورتی که امر اول به ذات عمل باشد و امر دوم به بودن عمل با قصد امتثال. مثل این که مولی می تواند اول بگوید «صل» و بعد در امر دیگری بفرماید «صل مع قصد الامر التی ذکرناه قبله».

پاسخ

اولاً: طریقی که مستشکل پیشنهاد کرده مجرد فرض است و واقعیت ندارد. و ما یقین داریم که چه در عبادیات و چه در توصلیات، چه واجبات توصلی و چه مستمبات مطلب از این قرار نیست و ۲ امر طولی در کار نمی باشد. لذا از این جهت توصلی و تعبدی فرقی ندارند. بلکه تفاوت این دو از این جهت است که در تعبدیات ثواب و عقاب وجودا و عدما دائر مدار امتثال است. یعنی اگر امتثال صدق کرد (به این که عمل با قصد قربت بود) مستحق ثواب است. و اگر امتثال صدق نکرد (عمل را با قصد قربت انجام نداد) مستحق عقوبت است.

اما در توصلیات ثواب در گرو امتثال است. (یعنی اگر بخواهد به امر توصلی ثواب تعلق بگیرد باید آن را با قصد امتثال انجام دهد.) ولی عقاب دائر مدار ترک و امتثال نیست. بلکه دائر مدار

ترک مطلق است. یعنی اگر کار را بدون قصد الامر انجام دهد فرد عقاب نمی شود. بلکه اگر کلاً کار را ترک نماید عقاب می شود.

ثانیا: در فرض وجود امر دوم یا با انجام متعلق امر اول آن امر اول ساقط می شود. یعنی عمل یک عملی است که با هر غرضی انجام شود، مصلّ غرض مولى است و موجب سقوط امر مولى (و معمولاً عرف و عقلاً می فهمند چه عملی توصلی و چه عملی تعبدی است.) در این صورت مجالی برای امر ثانى نیست و وجودش لغو و عبث است.

و یا با انجام متعلق آن امر اول غرض مولى حاصل نشود. طبق این احتمال نیز امر دوم لغو است. چون اگر امر اول ساقط نشود، قهراً به خاطر عدم موصول غرض است. در این صورت عقل (بدون نیاز به امر دوم) مکم می کند که تمصیل غرض مولى واجب است. ولو با انجام عمل عمل با قصد الامر.

تا به مال در مورد قصد قربت به معنای قصد امتثال امر بمث کردیم. ولی قصد قربت معانی دیگری هم دارد. از جمله:

انجا عمل به انگیزه مسن عمل. یعنی چون عمل در نزد مولى پسندیده است انجام می دهیم. یا این که به انگیزه مصلحت داشتن. یعنی چون این فعل دارای مصلحت است، انجام می دهیم. (مصلحت ملزمه یا غیر ملزمه)

یا انجام عمل خالصاً لوجه الله. یعنی جز فشنودی فداوند متعال چیزی مد نظر نباشد.

در باره قصد قربت به معنای غیر قصد امتثال در ۲ مقام بحث می شود.

آیا افذ قصد قربت به این معنی در متعلق امر ممکن است.

در پاسخ می گوییم: امکان دارد. چون قصد قربت به این معنی از نامیه امر پیدا نشده تا اشکالات قبلی وارد باشد. یا به عبارتی دیگر قصد قربت به این معنی از قبیل تقسیمات اولیه است، نه ثانویه که تصور آن ها مبتنی بر لماظ امر باشد.

آیا قصد قربت به این معنی در متعلق امر بالفعل افذ شده است یا فیر؟

افذ نشده است. چرا که اگر افذ شده باشید یا باید معینا افذ شده باشد، که افذ نشده. چرا که اجماع داریم که قصد قربت به معنی قصد امتثال کفایت می کند. یا باید تفسیرا افذ شده باشد. یعنی شارع فرموده باشد یا قصد امتثال امر کن یا قصد مسن یا مصلحت یا ... این فرض نیز باطل است یا یک طرف تفسیر مستمیل الافذ می باشد. لذا در واقع تفسیری در کار نیست.

نتیجه: قصد قربت به این معنی که ممکن الافذ و الاعتبار در متعلق امر است شرطا معتبر نمی باشد و به آن معنایی که کافی و معتبر است ممکن الافذ نیست.

توجه ۱: از نظر مشهور عبادیت عبادت در گرو قصد امتثال امر است. که آن هم فرع بر وجود امر است و تا امر فعلی نباشد و قصد همان امر نشود عبادتی نیست.

ولی به عقیده متأخرین وجود ملاک و مناط که همان محبوبیت و رحمان و ذات مصلحت بودن کفایت می کند. و وجود امر فعلی لازم نیست.

توجه ۲: باید توجه کنیم که مثل برخی اعلام دچار اشتباه نشده و فکر کنیم قصد امتثال امر با سایر معانی تفاوتی ندارد و به کلیه معانی در متعلق امر قابل افذ است.

ثالث (مرموم آفوند این مطلب را به عنوان مقدمه سوم بیان نموده اند. در حالی که در آن اصل بحث و نتیجه مقدمات سابق را بیان می کنند).

بمئی که برای آن مقدماتی را بیان کردیم این بود که اگر در موردی شک کردیم که فلان واجب تعبدی است و قصد قربت لازم دارد یا توصلی است و نیاز به قصد قربت ندارد وظیفه چیست.

در این بخش بحث ها در ۲ مقام مطرح می شود.

مقتضای اصل لفظی چیست.

مقتضای اصول عملیه چیست.

اما در بحث مقام اول:

ما در این جا نمی توانیم از اطلاق لفظی استفاده کنیم. یعنی بگوییم تقييد متعلق صيغه به قصد الامر ممکن نیست. لذا نتیجه اطلاق متعلق این است که متعلق بدون قصد الامر هم انجام بگیرد کافی است. چرا که رابطه بین اطلاق و تقييد رابطه عدم و ملکه است. یعنی در جایی اطلاق معنی دارد که تقييد معنی داشته باشد. و در ضمن فیه چون تقييد امکان ندارد، لذا اطلاق نیز ممکن نیست.

توجه ۱: هیئت امر که همان طلب وجوب است و تقييد آن به توصلی و تعبدی مطرح نیست. در واقع کلام در ماده امر است. یعنی عنوانی که در متعلق امر افذ شده مثل صلاة، زکاة و

توجه ۲: غیر از قصد امتثال امر چیزهای دیگری هم هستند که از تقسیمات ثانویه و بعد الامری می باشند و از جانب امر ناشی می شوند. و تا امری نباشد آن ها هم نیستند. مانند قصد الوجه. یعنی نیت وجوب و استمباب. در این گونه موارد هم اگر شک در معتبر بودن آن ها در نماز نمودیم، نمی توانیم به اطلاق ماده تمسک نماییم. به همان دلیلی که در مورد قصد امتثال امر ممنوعیت وجود داشت.

مضرت آفوند رحمہ اللہ در ادامه می فرماید: در این جا می توانیم از اطلاق مقامی استفاده کنیم. بدین گونه که اگر برای ما امر از شود مولى در مقام بیان کلیه اموری است که در غرضش دفالت دارد، اعم از آن که افذ ای امور در متعلق امر ممکن باشد، مثل رکوع و یا ممکن نباشد. مثل قصد الامر. اگر مولى با این که در مقام بیان است، بعضی از امور مثل قصد الامر را به هیچ نموی از انماء بیان نکرد، این عدم البیان، بیان بر عدم دفالت آن امور در غرض او است.

بله. البته اگر امر از نشود که مولى در مقام بیان است، باید به اصول عملیه مراجعه نماییم.

چنان چه در این جا نتوانستیم از اطلاق مقامی استفاده نماییم، یعنی مولى در مقام بیان تمام الغرض نبود در این جا نوبت به اصول عملیه می رسد. لذا باید بررسی کنیم در این جا مقتضای اصل عملی چیست.

مضرت آفوند رحمہ اللہ می فرمایند باید از اصالة الامتیاط استفاده کرد. چون در این جا فرض این است که اصل تکلیف معلوم و یقینی است و ما به صلاة یا زکات امر داریم. اشتغال یقینی است. آن گاه شک می کنیم آیا بدون قصد قربت امر مولى از عهده ما ساقط می شود یا کما

كان امر و اشتغال ذمه باقى است. در اين جا عقل مى گويد بايد كاري كنيم كه يقين به فروج از عهده تكليف پيدا كنيم و اين مطلب جز با امتياط ممكن نيست.

توجه ۱: در ما نمى فیه قائل به برائت نمى شويم. گرچه در بحث اقل و اكثر ارتباطى قائل به برائت باشيم. چون در اين جا شك ما در اصل ثبوت تكليف نيست. و نسبت به قصد الامر هم شك در تعلق نداريم. چون دليل عقلى بر ثبوت آن داريم. لذا بايد امتياط جارى كنيم. لذا با اين بيان عقل مجالى براى قبح عقاب بلا بيان باقى نمى ماند. فتأمل. (وقتي در جايى عقل تكليف ما را روشن مى نمايد، سراغ اصول عمليه براى روشنى تكليف نمى رويم)

توجه ۲: چنين امتياطى در ويژگى هاى شبیه قصد الامر مثل قصد الوجهه نيز جارى است. البته بايد دقت داشت ممكن است بگوئيم وضعيت قصد الامر با قصد وجهه و قصد تميز متفاوت است. كه اين كه ممكن است مولى در بيان نكردن قصد الامر اعتماد به اذهان مكلفين كرده و بگويد هر انسان عاقل مى فهمد كه مثلاً نماز، حج و ... صدرصد رنگ عبادت دارد و بايد به داعى تسليم و بندگى انجام شود. و چون اين مطلب ارتكازى است مولى مى تواند آن را بيان ننموده و بر اين ارتكاز عرفى تكيه نمايد.

ولى در قصد الوجهه يا بايد از اطلاق مقامى استفاده كنيم يا از قبح عقاب بلا بيان. (لذا اين ۲ بحث از اين جهت با يكديگر متفاوت هستند. شما فكر نكنيد اين ۲ خصوصيت از همه جهات شبیه به يكديگرند).

مسلك مضرت آفوند در باب اقل و اكثر و شك در جزئيت آن است كه به دليل اشتغال يقينى عقلا طرف دار امتياط و لزوم اتيان اكثر هستند. ولى به دليل مديث رفع و ... شرعا طرف دار برائت و عدم عهده دار شدن تكليف.

حال ايشان در شك در اعتبار قصد امثال امر مى فرمايند:

كسى نگويد چه مانعى دارد در اين جا هم مانند ساير اجزاء و شرايط عقل مكم به امتياط و اشتغال داشته باشد. ولى شرعا مكم به برائت نماييم.

چرا که در ما نن فیه مدیث رفع جاری نمی شود. چون قاعده کلی آن است که ادله برائت شرعی در اموری جاری می شوند و آن ها را رفع می کنند که وضع و اثبات آن ها به دست شارع باشد و قابل جعل شرعی باشند.

در مالی که قصد الامر پنان چه قبلا بیان نمودیم قابل وضع شرعی نیست و متعلق امر واقع نمی شود. و چیزی که وضعش به دست شارع نباشد، رفعش هم به دست شارع نیست. در محیققت اعتبار قصد قربت در مصلحت عبادت (غرض) به شکل واقعی و تکوینی است. نه یک امر قراردادی مثل اعتبار سایر اجزاء و شرایط در غرض و مصلحت عبادت که تکوینی می باشد. اما وجوب جزء اعتباری است و با برائت امر اعتباری رفع می شود. نه امر تکوینی. اما در ما نن فیه جعل وجوب شرعی در مورد قصد قربت وجود ندارد. و چون وجوب شرعی امکان ندارد، جزئیت اعتباری که از سوی شارع وضع می گردد وجود ندارد تا با دلیل اعتباری رفع گردد. بلکه پنان چه قبلا بیان گردید علم به مأمور به مشفص داریم و باید به دنبال اداء تکلیف و تمصیل فراغت قطعی باشیم که این جز با امتیاط حاصل نمی شود.

فافهم

اگر به جای کلمه واقعی، عقلی را بیان می نمود اشکال نسبت به سایر اجزاء و شرایط مطرح نمی شد. چون آن ها قطعاً عقلی نیستند و شرعی اند و قصد امتثال صد در صد عقلی است و وضع و رفع امور عقلی به دست شارع نیست.

مبمٹ ششم (از مبامٹ اوامر)

مقتضای اطلاق صیغه این است که

اولاً: در صورت مشتبه شدن بین نفسی و غیری، ممل بر واجب نفسی شود. چون واجب غیری امتیاج به قید دارد. و قیدش وجوب شیء دیگر است.

ثانیا: وجوب در صورت مشتبه شدن بین تعیین و تخییری، ممل بر تعیینی می شود. چون تخییری امتیاج به قید دارد و قیدش عدم انجام شیء دیگر است.

ثالثاً: وجوب در صورت مشتبه شدن بین عینی و کفایی، ممل بر عینی بودن می شود. چون کفایی بودن امتیاج به قید دارد. و قیدش عدم انجام مکلف دیگر است.

مبحث هفتم

درباره امر بعد از نهی یا بعد از توهّم نهی، مضرت آفوند رممہ اللہ بہ ۴ نظریہ اشاره می کنند.

ظہور در ابامہ بالمعنی الافص دارد. (مشہور)

ظہور در وجوب دارد. (فخر رازی)

اگر امر بہ زوال علت نہی معلق شدہ باشد، ظہور در مکم قبل از نہی دارد و اگر معلق نشدہ،

ظہور در وجوب دارد. (عضدی)

اگر امر ہمراہ قرینہ معینہ باشد، بر طبق قرینہ عمل می کنیم. و الا مجمل است. (مصنف)

مبحث هشتم

اگر صیغہ «افعل» بہ طور مطلق و مجرد از ہر نوع قرینہ ای استعمال شود. مثلاً مولی بگوید «اگرہ زیدا» یا «اضرب فالدا». سؤال این است کہ آیا فعل امر عند الاطلاق بر فصوص مرء دلالت دارد یا بر فصوص تکرار یا ہیچ کدام.

مرموم آفوند می فرمایند: صیغہ افعل عند الاطلاق نہ بر طلب فعل مرء دلالت دارد، نہ بر طلب فعل مکرراً مطلقاً دلالتی ندارد. (یعنی نہ توسط ہیئت امر بر این فصوصیت دلالت دارد و نہ بہ واسطہ مادہ امر) بلکہ متبادر از آن طلب ایجاد اصل طبیعت است. مثلاً اضرب یعنی اطلب من ایجاد الضرب.

دلیل این مطلب ہم آن است کہ مادہ بر اصل طبیعت و مہیت دلالت دارد و دلالتی بر مرء و تکرار ندارد. و ہیئت ہم فقط بر طلب وجوبی دلالت دارد. اما یک بار و چند بار در آن مطرح نیست.

توجه: اگر مولی امر به ایجاد طبیعت کرد و فرمود «اضرب زیدا» و عبد در مقام امتثال اگر یک بار مأمور به را انجام دهد، کفایت می کند و امتثال امر می شود. در نتیجه امر از عهده او ساقط می شود. ولی این نه از این باب است که فعل امر بر طلب الفعل مرهً دلالت دارد و برای این معنی وضع شده است. بلکه از باب این است که مطلوب مولی ایجاد طبیعت است و قانون عقلی ایجاد طبیعت آن است که «الطبیعة توجب بوجود فرد ما». و این مکم عقلی است و ربطی به ظهور فعل امر و وضع واضح ندارد.

در این که مرکز نزاع ر بمث مره و تکرار چیست ۲ نظریه وجود دارد.

نظریه مصنف: مرکز نزاع صیغه امر از میث ماده است.

نظریه صامب فصول: مرکز نزاع صیغه امر از میث هیئت است.

دلیل صامب فصول: جناب سکاکی ادعای اجماع کرده بر این که مصدر مجرد از الف و لام و فالی از تنوین مثل «ضرب» بر اصل ماهیت دلالت می کند، نه بر خصوصیات آن. و این مطلب مورد اتفاق است. لذا ممل نزاع در مفاد هیئت امر است.

رد مرموم آفوند بر مطلب فوق:

اولاً: این که مصدر بدون ال و تنوین بالاجماع بر ماهیت دلالت کند ملازمه ای با ادعای اجماع بر دلالت ماده امر بر ماهیت ندارد. و عین او هم نیست. چون مصدر غیر از ماده است و مکم یکی به دیگری سرایت نمی کند. در واقع ماده آن است که با ومدتی که دارد در جمیع صور و هیئت ها محفوظ باشد و چیزی به آن افزوده شود. اما مصدر این چنین نیست. یعنی نه از میث هیئت لفظی و نه از جهت معنوی در مشتقات محفوظ نیست.

در واقع اضرب «ض ر ب» است که در جمیع مشتقات محفوظ است. و هرگز جدای از هیئتی ای هیئات موجود نیست. در مالی که مصدر در کنار سایر هیئات دارای هیئتی می باشد.

اشکال: معروف است که مصدر اصل در کلام است. چگونه شما ادعا می کنید مشتقات دیگر از مصدر اشتقاق نیافته اند و می گویند مصدر در عرض سایر مشتقات است.

پاسخ

اولاً: اصل بودن مصدر افتلافی است.

ثانیاً: مراد از اصل در عبارت مصدر اصل در مشتقات است، اصل در اشتقاق نیست. بلکه اصل در ملاحظه و وضع است.

توضیح: بدین ترتیب که اولی لفظی که واضح آن را به ذهن می آورد و آن را برای معنایی وضع می کند مصدر است.

توجه: وضع مصدر وضعی شفعی است. یعنی واضح مصدر را با آن ماده معین و هیئت معینی که دارد به فصوصه لفاظ نموده، سپس برای معنایی وضع می کند.

بعد از وضع مصدر واضح مصدر و معنای آن را در ذهن آورده، آن گاه با ملاحظه و توجه به او به عنوای یک میزان سایر صیغه ها را که در ماده لفظی و ماده معنوی با او اشتراک دارند به عنوان اموری مستقل بدون این که از چیزی گرفته شده باشند وضع می کند. که البته وضع در نامیه هیئت های این مشتقات نوعی و در نامیه موادشان شفعی خواهد بود.

– مراد از مره و تکرار چیست؟

مره ۲ معنی می تواند داشته باشد. یکی دفعه و دیگری فرد.

اکنون سؤال این است که آیا مراد از دلالت امر بر مره یا تکرار معنای اول (دفعه و دفعات) است یا معنای دوم (فرد و افراد).

البته قبل از ورود به بحث به عنوان مقدمه توضیحی در مورد تفاوت میان دفعه و فرد بیان می کنیم و آن این است که دفعه به تمقق فعل در زمان و امد گفته می شود. هر چند ممکن است در یک زمان آن فعل در ضمن افراد متعددی تمقق یابد. اما فرد در برابر افراد است. و افراد ممکن است در یک زمان تمقق یابند یا در زمان های متعدد.

بنابر این در دفعه، ومدت زمانی معیار است و در فرد ومدت وجودی.

مثلاً اگر مولى به عبدش بگوید «اعتق الرقبه» و عبد در مقام امثال چندین رقبه با یکدیگر آزاد کند، در این جا اگر فردِ قائل به مره آن را به معنای فرد بگیرد، باید بگوید با یکی از رقبه ها

امثال انجام شده و مازاد موجب امثال نیست. ولی اگر مره به معنای دفعه باشد می گوید به تمام این ها امثال انجام می شود. زیرا همه را یک مرتبه آزاد کرده است و اگر فرد تکرار را به معنای افراد بگیرد می گوید با علق چندین رقبه امثال صورت گرفته. ولی اگر تکرار را به معنی دفعات بگیرد باید بگوید با یک مرتبه امثال حاصل نمی شود. هر چند در هر دفعه جمعی و تعدادی را آزاد کرده باشد.

مرموم آفوند معتقدند این بمت به هر دو معنی می تواند مورد نزاع قرار گیرد. هر چند ظهور بمت در دفعه و دفعات است.

صاحب فصول رهمه الله گفته اند: مره به معنی فرد نمی تواند باشد. زیرا در این صورت این بمت از توابع بمت تعلق اوامر به طبیعت یا فرد می شود. یعنی اگر در آن جا قائل به تعلق امر به فرد شدیم، در آن صورت معنی دارد بمت کنیم که آیا یک فرد باید اتیات گردد یا افراد متعدد و دیگر این بمت یک بمت جداگانه با عنوان دلالت امر بر مره و تکرار نخواهد بود.

اما چون این بمت را آقایان یک بمت مستقل مطرح کرده اند، روشن می شود مراد آن ها دفعه و دفعات بوده نه فرد و افراد.

مرموم آفوند در پاسخ صاحب فصول می فرمایند: مراد از فرد در این بمت و فرد در بمت تعلق اوامر به طبیعت یا فرد که در آینده خواهد آمد ۲ چیز است. لذا متی اگر مراد از مره در آن بمت فرد هم باشد، این بمت زیر مجموعه آن بمت نخواهد بود.

در واقع مراد از فرد در بمت (طبیعت و فرد) عبارت است از فرد با تمام مشخصات خارجی به گونه ای که آن افراد مقوم مأموریه باشند. اما مراد از فرد در این جا بدون لحاظ مشخصات خارجی می باشد و مراد وجود و امد مأمور به است.

پس در بمت تعلق اوامر به طبیعت یا فرد متی بنا بر قول تعلق امر به طبیعت نیز جای این بمت هست که بگوییم کفایت می کند یک فرد از طبیعت یا لزوم اتیان افراد متعدد از طبیعت وجود دارد.

زیرا قائلین به تعلق امر به طبیعت نمی گویند طبیعت من میث هی متعلق امر است. بلکه می گویند آن چه امر به آن تعلق می گیرد، طبیعت به اعتبار وجود آن است. و الا طبیعت به ذاته مطلوبیتی در آن وجود ندارد.

مال که طبیعت با لفاظ افراد مورد نظر است، جا دارد بپرسیم که این طبیعت در ضمن یک فرد مطلوب است یا در ضمن افراد متعدد.

توجه ۱: طبیعی است در این بحث تعلق امر به طبیعت بحث مره و تکرار به معنی دفعه و دفعات جریان می یابد. (ضمن این که به معنی فرد و افراد را نیز توضیح دادیم.)

توجه ۲: علت این که بنابر تعلق اوامر به طبایع باز از این بحث تعبیر به فرد می شود این است که مهم در این بحث کفایت وجود از طبیعت و عدم کفایت وجود وامد و لزوم تمقق وجودات متعدد است. و چون وجود هر طبیعتی در ضمن فرد است و یا وجود طبیعت عین وجود فرد است، از آن تعبیر به فرد می نمایند. (که البته این با تعلق امر به افراد متفاوت است که قبلا بیان گردید. که منظور آن است که مقوم امر فرد خارجی است که البته قبلا در اصول مرموم مظفر (ممه الله بیان گردید چنین مطلبی صمیح نیست.)

تنبیه

اگر امر به مره دلالت کند نمی توانیم پس از اتیان متعلق دوباره متعلق امر را به عنوان امثال اتیان کنیم. زیرا این کار امثال پس از امثال می شود. که آن هم نشدنی است. یعنی یک تکلیف با مفظ ومدت متعلق و غرض، دوبار قابل امثال نیست. چون با اولین امثال غرض ماص گردیده و تکلیف ساقط می شود و دیگر تکلیفی وجود ندارد که امثال دومی صورت گیرد. اما اگر گفتیم امر فقط بر لزوم اتیان طبیعت دلالت می کند و بر مره و تکرار دلالت نمی کند (چنان چه ما همین قول را انتفاب کردیم) ۲ احتمال وجود دارد:

الف) یا مولی در مقام اهمال و اجمال است.

ب) یا مولی در مقام بیان می باشد.

اگر مولى در مقام اهمال و اجمال باشد، يعنى به جهاتى قصد بيان تمام مراد خود را ندارد. اين جا از لفظ مأیوس شده و سراغ اصول عمليه مى رويم.

اما اگر مولى در مقام بيان باشد و قرينه اى بر مره و تکرار ذکر نکرده باشد، با اتیان طبيعت، مره و امده، امثال صورت مى گيرد و نيازى به انجام مجدد نيست. زيرا مولايى که در مقام بيان است اگر انجام عمل را لازم مى ديد آن را گوشزد مى نمود. در نتيجه اکتفا به مره جايز است.

اما در اين که آيا انجام طبيعت براى بار دوم را مى توان به نيت امثال تکليف انجام داد يا نه، بحث وجود دارد.

در واقع بايد بگوييم بحث از جواز اکتفا به مره نيست. بلکه بحث در لزوم اکتفا به مره است. يعنى در اين مالتى که مولى کلامش را مطلق آورده که هم شامل مره و هم شامل تکرار مى شود، آيا لازم است به مره اکتفا کنيم.

مرموم آفوند مى فرمايند:

مقتضای اطلاق صيغه امر، جواز اتیان متعلق تکليف در یک زمان و امده در ضمن یک فرد يا افراد متعدد است. زيرا مهم اتیان متعلق تکليف است و هم چنان که در ضمن فرد امثال مى يابد، در ضمن افراد نیز تمقق مى يابد.

اما صيغه امر اقتضای جواز اتیان متعلق در دفعات متعدد را ندارد. زيرا با انجام تکليف در یک مرتبه، امثال تمقق يافته و غرض حاصل گشته است. و در نتيجه تکليف ساقط مى شود. و در واقع با موصول غرض ديگر تکليفى نيست که مقتضى انجام دوباره عمل باشد.

توجه: اگر تکليف اغراض متعددى داشته باشد که بعضى از آن غرض ها با امثال تکليف ممقق شود و بعض ديگر آن هنوز باقى باشد، هر چند آن غرض باقى مانده الزامى نيست و لذا بدون موصول آن تکليف امثال مى شود، اما امثال مجدد تکليف به گونه اى که غرض اقصى را تمصيل کند امکان، بلکه مَسْن دارد.

در اين صورت امر اقتضای تکرار و تبديل امثال به فردى مثل قبل يا بهتر را دارد.

مثل این که مولی لیوان آبی طلب کند تا بنوشد و مکلف لیوان آب را حاضر کند، اما قبل از این که مولی آن را بنوشد، می تواند لیوان آب دیگری را حاضر نماید و آن را سبب امتثال خود قرار دهد. زیرا غرض نهایی که همانا سیر آب شدن مولی است هنوز تحقق نیافته و غرض ادنی که در دسترس بودن آب آشامیدنی است با اولین لیوان آب حاضر گردیده و از این رو تکلیف امتثال شده است.

مبحث نهم (دلالت صیغه امر بر فور و ترافی)

آیا صیغه امر اقتضای امتثال فوری تکلیف را دارد یا نه؟ بلکه دال بر جواز ترافی در امتثال است؟ مرموم آخوند می فرمایند: صیغه امر بر هیچ کدام از فور و ترافی دلالت وضعی ندارد. زیرا متبادر از صیغه امر ایجاد طبیعت بدون دلالت بر فوریت یا ترافی است.

اما می توان گفت اطلاق صیغه متقاضی ترافی است. زیرا وقتی صیغه بر لزوم فوریت دلالت نکرد، وجوب فوری تکلیف به قرینه نیاز دارد. لذا از ذکر نکردن قرینه بر لزوم فوریت، دانسته می شود که انجام تکلیف با تأخیر هم جایز است. وگرنه مولی فوریت آن را طلب می کرد.

البته ممکن است بر لزوم فوری بودن انجام تکالیف به آیه «سارعوا الی مغفرة من ربکم» و هم چنین آیه «فاستبقوا الفیرات» استدلال شود. و گفته شود هر چند صیغه امر بر فوریت دلالت نمی کند، اما این دو آیه قرینه بر لزوم فوریت در تمام موارد تکالیف هستند.

مرموم آخوند از استدلال به این دو آیه ۳ پاسخ می دهد:

اولاً: از این آیات وجوب فوریت و سرعت در انجام تکالیف فهمیده نمی شود. زیرا اگر امر در این ۲ آیه معنی وجوب بود، در نتیجه ترک مسارعه و استباق موجب غضب و شر می شد، مناسب تر در آیه آن بود که فرد تمذیر از ترک فعل شود، نه تمریک به فعل. چرا که تأثیر تمذیر در انبعاث عبد شدیدتر است. و مقتضای قاعده لطف هم آن است که از بیانی استفاده شود که اشد تأثیراً باشد.

فتأمل: با این بیان دلالت بر وجوب بسیاری از اوامر زیر سؤال می رود. زیرا مذر از ترکی به دنبال آن ها مطرح نشده است.

ثانیا: اگر مفاد ۲ آیه کریمه لزوم انجام فوری اوامر الهی باشد، لازمه آن تفصیص موارد بسیاری از مستمبات بلکه تعداد زیادی از واجبات است. چون می دانیم در بسیاری از واجبات وجوب فوریت افذ نشده است. لذا برای فرار از تفصیص کثیر بلکه اکثر، باید بگوییم امر بر استمباب تسریع در انجام عمل فیر دلالت می کند. یا امر ها را ممل بر مطلق طلب ممل کنیم و بگوییم در موارد وجوب فوریت، فرد وجوبی اراده شده و در سایر موارد فرد استمبابی اراده می شود. در هر حال آیه وجوب فوریت را اثبات نمی کند.

ثالثا: بعید نیست بگوییم این دو ارم ارشادی هستند. یعنی اوامری هستند که در موردی بیان گردیده اند که عقل در آن موارد دارای مکم است. یعنی در این جا خود به عقل و به مسن مسارعت به مغفرت و استباق به فیرات مکم می نماید.

با توجه به این که می دانیم امر ارشادی در الزامی بودن و نبودن تابع مکم عقل است، یعنی اگر مکم عقل با قطع نظر از امر الزامی بود، مثل مکم عقل به لزوم اطاعت مولی، امر ارشادی نیز ممل بر ارشاد به این لزوم عقلی می شود. و اگر مکم عقل غیر الزامی بود، مثل ما نحن فیه که عقل مکم به مسن مسارعت و استباق می نماید، لذا باید امر در آیات را ارشاد به این مسن عقلی بدانیم، نه لزوم. لذا از امر در آیات مسن فوریت و استباق استفاده می گردد.

تتمه

اگر فرض کنیم که صیغه امر دال بر فور است یا فوریت از قرائن خارجییه فهمیده می شود، سؤالی که ممکن است در ادامه مطرح بشود این است که اگر فرد در زمان اول به انجام تکلیف مبادت نکرد، آیا در زمان بعد باید نسبت به انجام آن مبادرت ورزد؟ یا با توجه به این که فوریت تکلیف عصیان شده است، دیگر نسبت به لزوم مبادرت تکلیف وجود ندارد. (در نتیجه فوراً ففوراً لازم نیست.)

مرموم آفوند می فرمایند:

در مقام فرض و ثبوت باید بگوییم اگر فوریت به صورت ومدت مطلوب از صیغه فهمیده شود، یعنی این که فوریت یک مطلوب بوده است که ترک شده باشد. دیگر مبادرت در زمان دوم لازم نیست.

ولی اگر فوریت به صورت مطلوب های متعدد از صیغه فهمیده شود، در این صورت باید فوراً ففوراً اتیان گردد.

ولی در بحث مربوط به مقام اثبات می توان گفت صیغه امر بر هیچ کدام از ۲ صورت زیر دلالت ندارد. لذا در صورت عدم اتیان مأمور به فوراً و با فرض عدم الدلیل نسبت به زمان ثانی، باید به برائت مراجعه شود.

فصل سوم (الاتیان بالمأمور به علی وجهه هی یقتضی الاجزاء؟)

اگر مأمور به آن طور که خواسته شده انجام گیرد، از انجام مجدد آن اجمالاً مجزی است. (اما در این که در تمامی موارد مجزی است یا در بعضی موارد، بحث وجود دارد)

قبل از شروع به بحث به جهت روشنی محل نزاع لازم است مفردات مودجود در تمامی صورت های مسئله به فوبی در ضمن چند نکته شرع داده شود.

نکته اول:

مراد از علی وجهه یعنی انجام مأمور به به گونه ای که همه اجزاء و شرایط عقلی و شرعی آن در مقام امتثال آورده شود.

مراد از علی وجهه تنها اجزاء و شرایط شرعی نیست. زیرا:

اولاً: در این صورت علی وجهه، قید توضیمی فواهد بود برای مأمور به. (چون معنی مأمور به خودش یعنی عمل به تمامی اموری که شرعاً در آن معتبر است انجام شود.) در حالی که اصل در قیود امترازیت است.

ثانیا: این که لازم می آید که تعبدیات از محل نزاع در اجزاء خارج باشند. چرا که تعبدیات دارای قید عقلی قصد قربت می باشند. و اگر محل بحث فاص قیود شرعی باشد، طبیعی است که قیود عقلی از جمله قصد قربت که مشخصه عبادیات هستند از محل بحث خارج می شوند.

مراد از علی وجهه انجام عمل با قصد وجه هم نیست. زیرا:

اولاً: قصد وجه طبق نظر مشهور در مأمور به معتبر نیست.

ثانیاً: بر فرض اعتبار قصد الوجه، اعتبار آن در عبادات مطرح است، نه واجبات.

ثالثاً: ذکر قصد وجه از میان همه اجزاء و شرایط بی مورد است. بلکه قصد وجه هم مانند سایر اجزاء و شرایط است که عبادت ایتان مأمور به انجام آن ها اشاره شده است.

نکته دوم^۱

«یقتضی» در عنوان بمت به معنی علیت و تأثیر عقلی است، نه کشف و دلالت لفظی. یعنی با ایتان مأمور به غرض از امر حاصل شده و با موصول غرض امر ساقط می شود. زیرا با تحقق غرض دلیلی برای بقای امر وجود ندارد.

شاهد بر این که بمت در دلالت و کشف صیغه از کفایت امتثال نیست آن است که اقتضاء به ایتان نسبت داده شده نه به صیغه امر. که اگر اقتضاء به صیغه امر نسبت داده می شد در این صورت تعبیر دلالت صمیم تر برای بمت می بود.

اشکال:

مقدمه: امر (چنان چه در آینده بیان خواهد شد) بر ۳ قسم است:

امر واقعی. مثل امر به صلاة با وضو

امر اضطراری. مثل امر به صلاة با تیمم

امر ظاهری. مثل امر به صلاة با وضو استصحابی

با مفض این مقدمه می گوییم: در بمت اجزاء ۲ بمت وجود دارد.

الف) آیا ایتان مأمور به نسبت به امر خودش اقتضاء اجزاء و سقوط امر را دارد یا فیر. که در این بمت چنان چه در بالا اشاره گردید اقتضا به معنی علیت است.

^۱ منظور از انعقاد این بمت این است که بیان شود بمت اجزاء یک بمت عقلی است نه لفظی

ب) آیا اتیان مأمور به اضطراری یا ظاهری نسبت به امر واقعی اقتضاء سقوط امر واقعی و اجزاء را دارد یا خیر؟

در این بحث اقتضاء به معنی علیت نیست. بلکه به معنی دلالت است. یعنی بحث در این جا در دلالت دلیل مأمور به اضطراری یا ظاهری است، که آیا دلیل این ۲ امر را به منزله مأمور به واقعی قرار می دهید (در وافی بودن به تمام مصلحت) یا خیر؟
لذا در مبحث اجزاء ممل اقتضاء به علیت به نمو مطلق صمیم نیست.

پاسخ

در واقع باید گفت در بحث دوم نزاع در اقتضاء به معنی علیت است. ولی سبب این نزاع، نزاع در دلالت دلیل است. یعنی اگر دلیل مأمور به اضطراری دال بر تنزیل این دو به منزله مأمور واقعی باشد، این بحث مطرح می شود که آیا اتیان این دو اقتضای (به معنای علیت) اجزاء و سقوط امر واقعی را دارد یا خیر؟

و به صورت منطقی باید گفت در حقیقت در این جا نزاع هم در صغری و هم در کبری وجود دارد و آن ها عبارتند از:

مأمور به اضطراری یا ظهری نازل منزله مأمور به واقعی است. (صغری)

مأمور به واقعی مسقط دلیل امر است. (کبری)

∴ مأمور به اضطراری یا ظاهری مسقط دلیل امر است. (نتیجه)

- نکته سوم

اجزاء در علم اصول در همان معنای لغوی خود یعنی کفایت نمودن به کار می رود. و معنای اصطلاحی خاصی ندارد.

البته در مأمور به به امر واقعی انجام عمل کافی از متثال مجدد و اعاده عمل است. و در مأمور به به امر ظاهری و اضطراری کافی از قضا است. نه این که اجزاء در این جا اصطلاح جدیدی باشد به معنی سقوط اعاده یا سقوط قضا.

- نکته چهارم

ممکن است کسی بگوید بین بمت اجزاء و دلالت صیغه بر مره شباهت زیادی وجود دارد. بلکه این دو بمت یکسان هستند. در آن جا می گفتم آیا صیغه دلالت می کند بر این که یک بار امتثال تکلیف، کفایت می کند یا دلالت می کند بر این که هر تکلیفی را چند بار باید انجام داد. در این جا هم می گوییم آیا با امتثال تکلیف به اعاده و قضا نیازی هست یا خیر؟ لذا این ۲ مسئله یک بمتند با ۲ عبارت.

مرموم آفوند می فرمایند: در بمت مره و تکرار از مدود تکلیف بمت می کنیم و از این که آیا مولی ما را مکلف به انجام عمل به صورت مکرر کرده یا به صورت مره وامده. و این مطلب با توجه به دلالت صیغه چه به صورت وضع و چه به صورت اطلاق فهمیده می شد.

اما بمت در اجزاء بمت بعد از دانستن مدود تکلیف در این است که با انجام آن چه بر آن امر شده ایم، آیا از انجام دوباره تکلیف یا قضا بی نیاز می شود.

لذا بمت مره و تکرار یک بمت لفظی است و بمت اجزاء یک بمت عقلی. در واقع باید گفت هر چند نتیجه عملی ۲ بمت یکی است، ولی ملاک ۲ بمت متفاوت است.

یعنی در یک بمت در پی کشف ملکف به شرعی و سعه و ضیق آن هستیم، و در بمت دیگر در صد بررسی مکم عقل به کفایت امتثال از اعاده و قضا هستیم.

توجه

ممکن است تصور شود بمت اجزاء با بمت تبعیت قضا از اداء یکی است. ولی این دو با یکدیگر متفاوتند. چون بمت تبعیت قضا از اداء بمت لفظی است و بمت اجزاء بمت عقلی است.

شروع در بررسی مبامث اجزاء بعد از بیان مقدمات

مرموم آفوند می فرمایند: برای بررسی کامل مسئله جا دارد موضوع اجزاء را در ۲ محور دنبال کنیم.

الف) آیا انجام هر مأمور به ای از امثال دوباره همان مأمور به کفایت می کند؟

باید توجه داشت در این مسئله بین امر واقعی و ظاهری و اضطراری تفاوت نیست. زیرا سفن از اتیان مأمور به هر امری از اتیان مجدد همان مأمور به است.

در پاسخ باید گفت: عقل می گوید اتیان متعلق هر تکلیف باعث سقوط امر و تکلیف از عهده مکلف است. و نیاز به انجام مجدد آن نیست. چون با اتیان متعلق هر تکلیفی غرض از آن تکلیف حاصل گشته و دیگر مویدی برای اتیان دوباره عمل نیست.

اما سؤالی که در ادامه مطرح می شود آن است که مکلف آیا مق تبدیل امثال را دارد یا ممتا باید به امثال اول بسنده نماید؟

در پاسخ مضرت آفوند می فرمایند: اتیان و امثال ممکن است ۳ حالت داشته باشد.

الف) اتیان و امثال علت تامه موصول غرض نباشد و با وجود انجام تکلیف، هنوز بعضی از مراتب غرض مولى باقی باشد. در این حالت مکلف می تواند امثال خود را به امثال دیگری تبدیل کند. نه این که مجموع دو امثال را یک امثال قرار دهد.

مثل این که مولى آبی را برای نوشیدن طلبیده و عبد آب را حاضر کرده است. اما مولى هنوز ننوشیده. در این صورت عبد می تواند ظرف آب دیگری را حاضر کند تا مولى بنوشد. مجوز انجام کار هم آن است که عبد می داند غرض مولى هنوز محقق نشده است. در حقیقت سقوط امر صورت نگرفته است. لذا امثال دوباره جایز است.

این عدم سقوط غرض که مجوز برای امثال دوباره می شود مثل آن جایی است که مولى ظرف آبی را که عبد حاضر کرده بریزد و عبد بر آن مطلع گردد. در این جا عبد موظف است که ظرف آب دیگری را حاضر نماید. چون غرض مولى که سیر آب شدن باشد محقق نشده است.

البته در جایی که غرض نهایی مولى هنوز باقی است و مکلف فردی را اتیان کرده می تواند به همان فرد اکتفا کند و موظف به اتیان فرد دیگر یا تبدیل آن به فرد بهت نیست. اما بقا غرض می تواند موجب بقاء طلب باشد. و اگر غرض موجب طلب نشود، از ابتدا نباید امری داشته باشد.

ب) اتیان و امتثال علت تامه برای موصول غرض باشد. دیگر جایی برای تبدیل امتثال وجود نخواهد داشت. چون تمام غرض مولی حاصل شده است. مثل جایی که مولی عبدش را امر کند که برای رفع عطشش آب در ملکش بریزد. با امتثال این امر دیگر غرض نهایی مولی برآورده شده است.

ج) اگر مکلف نداند با فردی که اتیان کرده تمام غرض مولی حاصل شده است یا نه. به مکلف عقل می تواند تکلیف را در ضمن فرد دیگری انجام دهد تا یقین کند تمام غرض مولی استیفا شده است.

اما دلیل جواز امتثال

در مواردی که امتثال علت تامه موصول غرض نیست (در مورد اول) روایاتی است که مفاد آن این است که اگر کسی نماز را فردی فحاند و بعد جماعتی برپا شدمی تواند دوباره همان نماز را به جماعت بفحاند و فحاونء متعال بهترین ۲ نماز را به عنوان امتثال از او می پذیرد. این در حالی است که نماز فردای مسقط تکلیف است و مکلف موظف به انجام فریضه جماعت نیست. لذا باید بگوییم در این موارد غرض نهایی وجود دارد که با اتیان نماز جماعت حاصل می گردد.

موضوع دوم

موضوع دوم بمث در مبمء اجزاء آن است که آیا اتیان مأمور به اضطراری (امری که بر فرض عدم توانایی مکلف بر انجام تکلیف واقعی تشریع شده است. مثل نماز با تیمم) کافی از انجام مأمور به واقعی (مثل نماز با وضوء) می باشد به گونه ای که در صورت رفع عذر در داخل وقت امتیاج به اداء و در خارج وقت امتیاج به قضاء نباشد یا فیر؟ مرموم آفونء به ۳ محور در این موضوع اشاره می کنند:

۱- بیان اقسام و احتمالات و این که امر های اضطراری به چند صورت امکان وجود دارند.

(بمء ثبوتی)

۲- بیان نتیجه هر احتمال از میث اجزاء و عدم اجزاء و بیان نتیجه هر احتمال از میث جواز
بدار و عدم جواز بدار

۳- بحث در تحقق هر کدام از این اقسام (بحث اثباتی)

اما بیان صورت ها و بررسی هر کدام از جهت های مذکور در فوق در آن صورت.

با توجه به این که هر محمی به جهت غرضی تشریع می شود و انجام هر تکلیف مصل آن غرض
است در فرض عدم تمکن از انجام مأمور به واقعی باید دید که مأمور به اضطراری که به جای
واقعی است چه میزان از آن غرض را تأمین می نماید.

فرض هایی که امر اضطراری از جهت استیفاء ملاک امر واقعی می تواند داشته باشد عبارتند از
یا انجام امر اضطراری می تواند تحقق دهنده تمام مصلحت امر واقعی باشد یا بخشی از
مصلحت تحقق نمی یابد.

در این صورت دوم آن مقدار از مصلحت تحقق نیافته یا استیفاء آن ممکن است یا ممکن
نیست. در صورت امکان اسیفاء مصلحت باقی مانده یا استیفاء مصلحت واجب است یا
مستحب.

اما بررسی هر کدام از صورت ها

صورت اول

اتیان متعلق امر اضطراری موجب تحقق تمام غرضی باشد که به وسیله اتیان متعلق امر
واقعی حاصل می شود. که در این صورت امثال امر اضطراری مجزی از واقع است. زیرا تمام
مصلحتی که با انجام مأمور به واقعی به دست می آید با انجام مأمور به اضطراری حاصل می
شود.

اما آیا در این فرض جواز بدار وجود دارد یا خیر بستگی به مبنای ما دارد. برخی معتقدند با شروع
اضطرار مطلقاً فعل دارای مصلحت می شود و برخی معتقدند باید انتظار کشید یا یأس از انجام
اختیاری داشته باشی تا فعل مصلحت پیدا کند.

صورت دوم

متعلق امر اضطراری وافی به بعض ملاک واقعی باشد، نه وافی به تمام ملاک واقع. انجام مأمور به اضطراری موجب می شود که بعضی از ملاک استیفاء شود و بعضی دیگر استیفاء نشود و متی با انجام واقعی چه در وقت و چه در خارج وقت قابل استیفاء نباشد. چون مصلحت باقی مانده قابل استیفاء نیست.

البته در این صورت مبادرت به انجام تکلیف اضطراری در ابتدای وقت (بدار) جایز نیست. چون انجام مأمور به اضطراری موجب می گردد که بعضی از مصلحت واقعی قابل استیفاء نباشد. مگر این که در مبادرت مصلحتی باشد (مثل مصلحت اول وقت) که فائده را جبران کند.

اشکال: در این صورت با ندارد عمل اضطراری واجب گردد. زیرا با انجام عمل اضطراری مصلحتی از دست می رود که قابل جبران نیست. بلکه در این فرض تنها عمل اختیاری باید واجب شود تا تمام مصلحت واقع تمقق یابد. که البته اگر این تکلیف اختیاری در وقت ممکن نباشد باید قضاء امر واقعی در خارج وقت واجب گردد تا تمام مصلحت تمقق یابد.

در پاسخ می گوییم:

این اشکال در فرضی است که مصلحت انجام عمل در وقت مصلحت فائده را جبران نکند. اما اگر مصلحت وقت جبران کننده مصلحت از دست رفته تکلیف واقعی باشد لازم نیست مولی امر به وجوب قضاء در خارج وقت نماید. بلکه می تواند امر واقعی را در وقت تشریع کند.

صورت سوم

عمل اضطراری بعضی از ملاک واقعی را ممقق می کند و بعض دیگر ملاک در وقت یا در خارج وقت قابل استیفاء باشد.

در این فرض استیفاء ملاک باقی مانده واجب است. لذا عمل اضطراری مجزی از اختیاری نیست. چون مقدار باقی مانده ملاک لزومی است و باید عمل را اعاده یا قضا نمود.

باید توجه داشت در این صورت بدار جایز است. منتها اگر رفع اضطرار در وقت باشد مکلف مخیر است بین بدار به ضمیمه انجام مأمور به واقعی بعد از رفع اضطرار و بین انتظار تا آخر وقت

تا تنها مأمور به واقعی را انجام دهد. و اگر رفع اضطرار در خارج وقت باشد چه بدار باشد چه نباشد انجام قضا لازم است.

صورت چهارم

مقدار باقی مانده ملاک لازم الاستیفاء نیست. در این صورت عمل اضطراری مجزی است. چون تمام ملاک لزومی به وسیله عمل تحقق یافته است.

باید توجه داشت که بدار در این فرض جایز است. زیرا مقدار ملاکی که به وسیله امتثال اضطراری تحقق نمی یابد لزومی نیست. بلکه استمبابی است و قابل استیفاء هم هست. لذا اعاده عمل و انجام مأمور به واقعی مستحب است. چون ملاک باقی مانده لزومی نیست.

ممر سوم از موضوع دوم بمت

مقام اثبات و تحقق

در مقام ثبوت چهار احتمال تصویر شد که ۳ احتمال نتیجه اش اجزاء بود و یک احتمال نتیجه اش عدم اجزاء. اما از ادله چه چیزی مستفاد است؟

مقتضای اطلاق دلیل (یعنی مقید نشدن به این که بعد از رفع اضطرار اعاده یا قضا لازم است) اعم از آن که دلیل به لسان بدلیت باشد، مثل «التراب یکفیک عشر سنین»، یا به لسان امر باشد، مثل «تیمموا صعيدا طيبا» این است که مأمور به اضطراری مجزی است.

و در صورت عدم تمسک به اطلاق (به خاطر این که مثلا مولی در مقام بیان تشریع اصل مأمور به اضطراری باشد نه در مقام بیان تمام وظیفه مضطر) نسبت به وجوب اعاده، چون شک در اصل تکلیف است به اصل عملی برائت رجوع می شود.

و به طریق اولی نسبت به قضا در خارج برائت جاری می شود. (چون اگر بنا بود مصلحت داده شود به داخل وقت داده می شد.) و وقتی نسبت به مصلحت داشتن فعل در داخل وقت برائت جاری کردیم می توانیم به طریق اولی بگوییم فعل خارج وقت مصلحت نخواهد داشت.

توجه

اگر از دلیل قضا استفاده کردیم که موضوع وجوب قضاوت فوت واقع است، هر چند واقع وجوب فعلی نداشته باشد و مصلحت آن با عمل اضطراری تدارک شده باشد. در این صورت باید عمل را قضا کرد. اما دلالت ادله وجوب قضا بر قضای واجب غیر فعلی فوت شده تمام نیست و از ادله قضا این مطلب فهمیده نمی شود.

در واقع این مفاد در ادله قضا صرف فرض است و واقعیت بیرونی ندارد.

معمور اصلی سوم بمث اجزاء بمث اجزاء در امر ظاهری

مقدمه

باید توجه داشت مراد از امر ظاهری در این جا تنها اوامری نیست که در موضوع آن ها شک مأخوذ است. (اصول عملیه)

بلکه مطلق تکالیفی که در عدم علم و قطع به واقع ممیت دارد. خواه آن تکالیف مفاد اصل باشد یا اماره یا قواعدی مثل فراغ و تجاوز و امثال این ها باشد.

موضوع بمث اول تفاوت اجزاء در اصول و امارات جاری در موضوعات و مصادیق

مرموم آفوند می فرمایند:

اصول عملیه ای که در مصادیق و موضوعات جاری می شود (نه جاری در تکالیف و احکام) مثلاً شک درایم که این نماز ما شرط طهارت را دارد یا نه. یعنی آیا لباس یا بدن مصلی پاک است یا خیر. اگر از قاعده استصحاب طهارت استفاده نموده و بنا را بر طهارت بگذاریم) و به ما می گوید شما نماز را با اجزاء و شرایط انجام داده اید. در صورت کشف فلاغ آنها (و این که معلوم شود مثلاً در مثال بالا لباس فرد طاهر نبوده) مجزی از انجام دوباره عمل می باشند. (یعنی دلیل اصل به عنوان یک دلیل توسعه دهنده واقع عمل می کند)

چون ادله اصول عملیه حکم بر ادله اجزاء و شرایط است.

مثلاً اگر دلیل شرط می گوید «لا صلاة الا بطهور» و ظاهراً طهارت واقعی را شامل می شود، با دلیل «کل شيء لك طاهر»، طهور هم شامل طهور واقعی و هم شامل طهور ظاهری می گردد.

لذا اگر فرد نماز را با طهارت ظاهریه هم بفواند، تکلیف خود را انجام داده است. بله، بعد از علم به عدم طهارت می فهمد که واجد طهارت نیست، برای نماز های بعدی باید کسب طهارت نماید.

اما اماراتی که در مصادیق و موضوعات جاری می شوند، چون لسان اماره لسان مکایت از واقع می باشد، دال بر این است که فلان عمل واجد شرط است. (مثلا دو تا عادل شهادت دادند که این لباس پاک است یا قبله میل به راست دارد. در واقع نشان گر واقع است.) نه این که مؤادی اماره در عرض واقع باشد و بفواهد واقع را توسعه دهد یا ضیق کند. بلکه امارات صرفا ارائه واقع می کنند و محبت را کشف می کنند.

در نتیجه کشف فلاف در امارات معنی داشته و نتیجه آن عدم اجزاء است. چون پس از کشف فلاف معلوم می گردد آن چه انجام شده فاقد شرط بوده است.

البته این در فرضی است که محبت امارات از باب طریقت باشد نه از باب شرط بودن.

اما اگر بگوییم صرف قیام اماره موجب مدو ث مصلحت می شود، در این صورت باید ببینیم آیا عمل به اماره تمام مصلحت واقع را تدارک می کند تا اماره مجزی باشد، یا بعض آن را تدارک می کند که در صوت تدارک بعض باید دید تمصیل مصلحت باقی مانده لازم است یا تمصیل آن لازم نیست. و آیا تمصیل مصلحت باقی مانده در فرض لزوم ممکن است یا نه. و بنابر آن چه در امر اضطراری گفتیم، در سببیت نیز قائل به لزوم و عدم لزوم می شویم.

البته مقتضای اطلاق دلیل، محبت اماره بنابر قول به سببیت است که امارات از واقع مجزی است و عمل به اماره کافی است و کشف فلاف به منزله تخییر موضوع است.

سؤال:

اگر در طریقت یا سببیت امارات شک کردیم، آیا باید قائل به اجزاء شویم یا قائل به عدم اجزاء؟

مضرت آفوند می فرمایند:

اصل عدم اتیان مسقط تکلیف اقتضا می کند عمل را در وقت اعاده کنیم اگر قبل از وقت نادرستی اتیان اماره مشخص شد.

توجه ۱:

اگر کسی بگوید ما در این جا اصل دیگری داریم که بر امتیاط تقدم دارد و آن استصحاب است. توضیح: قبل از کشف فلاف تکلیف به واقع (نماز با طهارت واقعی) به فعلیت نرسیده بود. بعد از کشف فلاف نیز عدم فعلیت تکلیف به واقع را استصحاب می کنیم و نتیجه می گیریم همان عمل مجزی است و نیازی به اعاده نیست.

مضرت آفوند می فرمایند:

این استصحاب اصل مثبت است. چون اجزاء از آثار عقلیه عدم فعلیت تکلیف است، نه از لوازم شرعیه. لذا در محیقت ما بر این اجزاء (اثر عقلی) عدم لزوم اعاده که اثری شرعی است بار نموده ایم.

توجه ۲:

اگر کسی بگوید چرا همین مطالب را در رابطه با امر اضطراری مطرح نکردید و نگفتید پس از رفع اضطرار به مکم قاعده اشتغال اعاده لازم است؟

ما می گوییم در باب امر اضطراری ما مأمور به را انجام دادیم و تمام یا بخشی از مصلحت رسیده بودیم و یقین داشتیم چیزی عائد ما شده است. ولی در ما نحن فیه (که شک در سببیت یا طریقت است) اساسا شک داریم که اصلا مصلحتی به ما رسیده است یا فیر. و همین جواب را می توان برای قائل به اجزاء شدن در امارات بنابر مبنای سببیت داد. که ما اصل تکلیف را انجام داده ایم و شک در تکلیف جدید داریم که طبیعتا برائت جاری می کنیم.

اما در مورد وجوب قضا (در جایی که شک بین سببیت و طریقت داریم) باید گفت: قضا واجب نیست و همان عمل مجزی است. زیرا اگر در وجوب شک داریم با اصل برائت آن را بر می داریم. (چرا که وجوب قضا تابع امر جدید است) در صدق فوت هم اگر شک داریم که بنابر «اقض ما فات کما فات» قضا را واجب بدانیم، می گوییم چون نمی دانیم در این جا چیز را از دست داده

ایم یا نه و ما موضوع قضا را همین امر وجودی، یعنی چیزی را از دست دادن می دانیم نه عم اتیان که برفی گفته اند. ضمن این که اگر کسی با اجزاء اصالة عدم اتیان، فوت را نتیجه بگیرد و بعد وجوب قضا را بر آن مترتب کند، چون فوت اثر شرعی نیست، در نتیجه قضا واجب نخواهد بود.

موضوع بحث: اصول و اماراتی که در احکام جاری می شوند آیا در صورتی کشف فلاف مجزی می باشند یا خیر؟

مثال بحث: خبر معتبری بر وجوب نماز جمعه به ما رسیده باشد یا این که عند الشک در وجوب نماز جمعه، وجوب آن را استصحاب کرده باشیم و بعد معلوم گردد که نماز جمعه واجب نیست.

مرموم آفوند می فرمایند:

ما قائل به عدم اجزاء هستیم. متی بنابر سببیت امارات. زیرا بنابر سببیت، قیام اماره موجب می شود که آن چه اماره وجوب آن را ثابت کرده است داری مصلحت شود. اما مصلحت دار شدن فعلی که وجوب آن به اماره ثابت شده است به معنای از بین رفتن مصلحت تکلیف واقعی نیست. لذا تکلیف واقعی در صورت کشف فلاف به خاطر مصلحت ملزمه ای که دارد باید امتثال گردد. در نتیجه هم نماز جمعه که مؤدال اماره است دارای مصلحت ملزمه است و هم نماز ظهر که مکم واقعی است. و این معنی عدم اجزاء می باشد. مگر قائل شویم به این که ۲ عمل با همدیگر نمی توانند مصلحت داشته باشند. مثلاً یقین داشته باشیم که ۲ نماز در یک وقت بر ما واجب نیست. (که در این صورت چون با انجام اولی کسب مصلحت نموده ایم، دیگر نیازی به انجام دومی وجود ندارد.

تذنیبان (۲ نکته پایانی بحث)

تذنیب اول:

قطع به امر اگر همراه با کشف فلاف شد، مجزی نیست. خواه آن چه بدان قطع پیدا کردیم تکلیف ما نبوده و آن چه تکلیف ما بوده است امتثال نشده است.

البته اگر آن چه بدان قطع پیدا کردیم دارای تمام مصلحت واقع در مال جهل به واقع باشد یا متعلق قطع دارای بعض مصلحت واقع باشد، اما به گونه ای باشد که اگر آن را امتثال کرده باشیم باقی مانده مصلحت واقع با اعاده و قضا قابل تدارک نباشد. در این صورت قائل به اجزاء می شویم. (البته چنین وضعیتی از مقام اثبات روشن می شود. ولی دقیقاً قسم مقام ثبوت را مشخص نمی کند) که در البته در باب امارات هم وضعیت همین گونه بود. یعنی در این دو صورت نیازی به جبران نبود و عمل مجزی بود.

اما این اجزاء نه به خاطر مجزی بودن امر مقطوع است. بلکه به خاطر این است که متعلق دارای بعض مصلحت واقعی بوده یا مقام مصلحت واقعی بوده است که البته این هم همیشگی نیست.

یا به عبارتی قضیه اتفاقیه ای است که در تمام موارد قطع جریان ندارد. و ظاهراً موارد قصر و اتمام و جهر و اففات که گفته اند جاهل به آن ها نیاز به اعاده ندارد از همین قسم است. هر چند جهل فرد تقصیری باشد. (البته برای کوتاهی در فراگیری فرد مورد مؤافذه قرار می گیرد).

تذنیب دوم

برخی هم چون مضرت شهید ثانی تصور کرده اند قول به اجزاء موجب التزام به تصویب است. (چه در امور اضطراری، چه در امارات) چون اگر قائل به تصویب نباشیم، معنی ندارد بگوییم متی بعد از رفع عذر یا انکشاف فلاف هم نیاز به انجام امر واقعی نیست. بلکه فرض اجزاء در صورتی است که بگوییم واقعی وجود ندارد یا واقع به مقتضای مؤدای امارات تبدیل به امر دیگری می شود.

مرموم آفوند می فرمایند:

قائلین به تصویب می گویند جز آن چه مؤدای اماره است مکمی در واقع وجود ندارد. یا اگر مکمی وجود داشته باشد با قیام اماره بر فلاف تخییر می کند.

اما قائلین به اجزاء به وجود مکم انشایی مشترک بین عالم و جاهل معتقد هستند. ولی فعلیت این مکم منوط به علم و قدرت بر انجام تکلیف است. یعنی در واقع اجزاء مکم انشایی به انشائیت خود باقی می ماند و فعلی نمی شود. نه این که بگوییم مکمی وجود ندارد یا مکم تبدیل می شود تا تصویب لازم بیاید و در موارد عدم الاجزاء مکم انشایی فعلی می شود. البته در مواقع اجزاء علاوه بر این که مکم واقعی فعلی نمی شود، بلکه ساقط هم می شود. منتها این سقوط نه به خاطر تبدیل واقع به مؤدای اماره یا فالی بودن از مکم است. بلکه به خاطر تمصیل غرض تکلیف واقعی یا عدم امکان تمصیل تمام غرض واقع است و این غیر از تصویب باطل است.

زیرا ما در اجزاء جهل به واقع یا عجز از واقع را موضوع تکلیف می دانیم. لذا ما باید به وجود واقعی وراء مفاد اماره معتقد باشیم که جهل به آن را موضوع قرار دهیم.

• مقدمه واجب

قبل از ورود به بحث مقدمه واجب باید نکاتی مطرح شود

نکته اول: (در مورد جایگاه شناسی مقدمه واجب)

مسئله مقدمه واجب از مسائل علم اصول است. چون در آن از ملازمه و عدم ملازمه بین وجوب شرعی و وجوب شرعی ذی المقدمه بحث می شود. لذا ضابطه اصولی بودن (وقوع در طریق استنباط مکم شرعی) در آن وجود دارد.

البته برخی معتقدند مسئله مقدمه واجب از مسائل علم فقه است. چون در آن از وجوب شرعی مقدمه یا عدم وجوب شرعی مقدمه بحث می شود. لذا ضابطه فقهی بودن (بحث از عوارض فعل مکلف) در آن وجود دارد.

باید توجه داشت که با تمرکز بحث به ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه این بحث جزء مسائل علم اصول و از غیر مستقلات عقلیه فواهد بود. و دلیلی نداریم که این بحث را

استطرادی و جزء مباحث علم فقه قرار دهیم. (در حقیقت مکم شرعی ثابت شده برای مقدمه نتیجه اثبات و به کار گیری این ابزار اصولی است، نه محل بحث اصولی مقدمه واجب)

مطلب دیگر آن است که بحث مقدمه واجب یک بحث عقلی است، نه لفظی. چون عقل می تواند به وجود ملازمه یا عدم وجود ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه مکم کند. لذا برای نفی وجوب مقدمه به نبود دلالت مطابقی و التزامی و تضمنی بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه نمی توان استدلال کرد. آن چنان که صامب معالِم طرح بحث نموده است.

چون دلالت التزامی مورد بحث در الفاظ دلالت التزامی بین بالمعنی الاخص است. (یعنی تصور ملزوم موجب تصور لازم می شود). در حالی که مکم عقل به ملازمه ممکن است از این نوع لزوم بین نباشد. (لازمه بین بالمعنی الاعم باشد) یا حتی ممکن است اصلاً لزوم غیر بین باشد. لذا بحث از ملازمه اختصاصی بین لزوم بین بالمعنی الاخص ندارد تا بحث را فقط در الفاظ مطرح کنیم.

ضمن این که تا بحث در این مورد ثبوتی و ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه حل نشود، نوبت بحث در مقام اثبات و دلالت مثلاً لفظ امر به ذی المقدمه بر وجوب مقدمه نمی رسد. و چون ماکم به ملازمه بین ۲ طرف در مقام ثبوت عقل است، مسئله عقلیه خواهد شد.

نکته دوم

مقدمه واجب بر اساس های مختلفی تقسیم می شود. یکی از تقسیمات آن تقسیم مقدمه به داخلی و خارجی است. (بر اساس تقسیم وجود مقدمه در خارج یا درون مأمور به است)

۱- مقدمه داخلی: به اجزاء واجب گویند که تقیداً و قیداً داخل در حقیقت مأمور به هستند. مثل نیت و تکبیرة الامراء و رکوع و سجود و ...

۲- مقدمه خارجی: به هر یک از شرایط واجب گویند که قیداً خارج از مأمور به و تقیداً داخل در مأمور به است. مثل وضو

در مقدمه داخلی بحث در ۳ محور مطرح می شود.

الف) آیا اجزاء داخلیه عمل را می توان مقدمه نامید؟

ب) بر فرض مقدمه بودن اجزاء، مانعی از بار شدن وجوب گیری برای آن ها وجود ندارد؟

ج) آیا اقتضاء وجوب گیری بودن برای اجزاء وجود دارد یا فیر؟

مقدمه و ذی المقدمه همیشه ۲ چیز هستند که وجود ذی المقدمه بر وجود مقدمه متوقف است و امکان ندارد که مقدمه و ذی المقدمه یک شیء باشند. زیرا هیچ چیز بر خودش توقف ندارد. در حالی که اجزاء مرکب عین مرکب هستند، نه شیء دیگر. پس بین آن ها اثنیت برقرار نیست تا یکی مقدمه و دیگری ذی المقدمه باشد.