

واجب مشروط

صادق لاریجانی



CONDITIONAL OBLIGATION



SADEGH LARIJANI



B

ISBN 964 906277 7



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

واجب مشروط

پژوهشی در آراء شیخ انصاری
و محققان دیگر

صادق لاریجانی

لاریجانی، صادق، ۱۳۳۹-

واجب مشروط: پژوهشی در آراء شیخ انصاری و محققان دیگر / صادق لاریجانی.- [ویرایش ۲].

قم: مرصاد، ۱۳۷۹.

(۸) صن. - (مرصاد؛ ۱۶۵

کتابنامه: صن ۱۶۵-۱۶۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.

شابک: ۹۶۴-۹۰۶۲۷-۷-۷

۱. اصول فقه شیعه. ۲. انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق- واجب مشروط- نقد و تفسیر

الف. عنوان

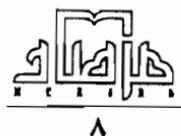
PB ۱۵۹/۸/۲

۲۹۷/۲۲

فهرست نویسی پیش از انتشار

شابک: ۹۶۴-۹۰۶۲۷-۷-۷

ISBN: 964-90627-7-7



۸

□ واجب مشروط: پژوهشی در آراء شیخ انصاری و محققان دیگر

□ مؤلف: صادق لاریجانی

□ طرح جلد: ابراهیم حقیقی

□ لیتوگرافی: سعیدی

□ چاپ و صحافی: الهادی

□ تعداد: ۲۰۰۰

□ ناشر: مصادف

□ بها: ۳۰۰۰ تومان

□ حروفچینی و صفحه‌های مدرسه علمیه ولی عصر «عج»

□ نشانی: قم، میدان شهداء، جنب اداره برق، مدرسه علمیه ولی عصر «عج»

تلفن: ۷۴۱۷۹۵

□ ثوبت چاپ: اول، ۱۳۷۹

فهرست

۱

گزارش تاریخی از کلام شیخ

۱۱	تعریف واجب مشروط و واجب مطلق
۱۲	تحریر محل نزاع در واجب مشروط
۱۵	نقل مطالب تقریرات شیخ انصاری
۲۴	محقق خراسانی و تقریرات
۳۰	محقق نایینی و تقریرات
۳۳	محقق اصفهانی (ابی المجد) و تقریرات
۳۷	مکاسب شیخ و تقریرات

۲

تملیل جملات شرطی

۴۱	نزاع منطق دانان و ادبیان اسلامی
۴۶	محقق نایینی و نظریه «مادة متنسبه»
۵۳	تحلیلی از جملات شرطیه
۵۸	نقادی معضل فوق و پاسخ آن
۶۳	نظریه مختار

۳

ادله انکار واجب مشروط

۱. مقدمه	۶۷
۲. اشکال بر دلیل اول	۶۹
۳. محقق نایینی و بازسازی دلیل اول	۷۳
۴. استدلال درم شیخ	۸۰
۵. مناقشة محقق خراسانی	۸۲
۶. رد محقق عراقی بر مناقشة فوق	۸۴
۷. اشکال اساسی بر شیخ: اراده منوطه	۸۸
۸. اشکال بر اراده منوطه و رد آن	۹۵
۹. گزارش شهید صدر از نظریه محقق نایینی	۹۹
۱۰. نظریه شهید صدر در تفسیر اراده مشروطه	۱۰۲

۴

واجب مشروط: مباحث تكميلی

۱. تفکیک انشاء از مُنشأ	۱۰۸
۲. فعلیت واجب مشروط قبل از شرط	۱۲۰
۳. اختلاف شرط وجوب و شرط واجب در عالم ملاکات	۱۳۰
۴. ارجاع شرایط حکم به موضوع	۱۴۰

فاتمه

۱. آیا واجب مشروط با حصول شرط به واجب مطلق تبدیل می‌شود؟ ۱۴۹
۲. ماهیت حکم چیست؟ ۱۵۰
۳. آیا اطلاق وجوب بوجوب مشروط قبل از تحقیق شرط مجاز است؟ ۱۵۰
۴. نزاع بین شیخ انصاری و مشهور از اصولیون چه ثمره‌ای دارد؟ ۱۵۰
۵. نزاع بین محقق عراقی و مشهور چه ثمره‌ای دارد؟ ۱۵۱
۶. آیا واجب مشروطی که شیخ ادعا می‌کند، تصویر معقولی دارد؟ ۱۵۱
۷. آیا برهانی که محقق عراقی بر فعلیت حکم قبل از حصول شرط از طریق تصدی مولی برای حکم اقامه کرده‌اند درست است؟ ۱۵۱
۸. آیا طریقه محقق اصفهانی در بیان کیفیت دخالت شرایط واجب در ملاک حکم، قابل تأیید است؟ ۱۵۱

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

مکتوب حاضر، اولین بار به صورت مقاله‌ای مبسوط به کنگره بزرگداشت مقام علمی شیخ انصاری - اعلیٰ الله مقامه - تقدیم شد و در مجموعه آثار آن کنگره به طبع رسید. با اینکه موضوع مقاله، بحثی کاملاً تخصصی است، مورد استقبال دانش‌پژوهان قرار گرفت و عده‌ای هم از دور و نزدیک صاحب این قلم را مورد تقدّم خویش قرار دادند که از الطاف یکایک ایشان تشکّر می‌کنم. برخی از سروران هم نکاتی را متذکّر شدند که فی الجمله در اصلاح متن مؤثر افتد.

مکتوب اولیه، بازبینی و ویرایش مجدد شده است و اغلاظ فراوان مطبعی، که در طبع اول بدان راه یافته بود، در حدّ مقدور اصلاح شد؛ در مواضع متعددی هم مطالبی به متن اولیه افزوده‌ام، ولی متأسفانه فرصتی فراهم نیامد که به پاره‌ای از مباحث بسیار مهم، که در انتهای رساله بدان اشارت رفته، پرداخته شود و نه بحثی تطبیقی با مباحث فلسفه تحلیلی در این باب صورت گیرد. گمان نمی‌برم که با استغلالات

دیگر، تأخیر طبع مجدد این مکتوب چندان در انجاز این وعده‌ها مؤثر نبود. لذا تصمیم به طبع همان مکتوب اولیه، با ویرایش و اصلاح جدید، گرفته شد و امیدوارم کتاب به همین شکل هم خالی از فایده نباشد.

در ختام، مراتب سپاس و تشکر خود را نسبت به تمامی عزیزان و سروزانی که در ویراستاری، تایپ، مقابله، نمایه، چاپ و نشر این اثر اینجانب را یاری رسانده‌اند ابراز می‌دارم. و از خداوند متعال توفیق و تسدید ایشان را مسئلت می‌نمایم.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

صادق لاریجانی

قم - ۷۹/۳/۶

گزارشی تاریخی از کلام شیخ^۱

۱. تعریف واجب مشروط و واجب مطلق

برای واجب مشروط و واجب مطلق تعریفهای مختلفی ذکر شده است. مرحوم شیخ^۲ پاره‌ای از این تعریفات را در ابتدای بحث واجب مشروط نقل و از آن بحث کرده است. از جمله تعریف عمید الدین در شرح تهذیب را که فرموده است:

واجب مطلق، واجبی است که وجوب آن بر غیر امور عاقمه معتبره در تکلیف، یعنی عقل، علم، بلوغ و قدرت، توافقی نداشته باشد. و مشروط، واجبی است که وجوب آن علاوه بر امور مذکور بر امر زایدی توقف داشته باشد.^۳

۱. مطابع الانظار، ص ۴۲.

تفتازانی و محقق شریف، واجب مطلق را این‌گونه تعریف کرده‌اند:
 آنچه وجودیش بر شیءای که وجودش بر آن متوقف است، متوقف نباشد. و مشروط، آن چیزی است که وجودیش بر شیءای که وجودش بر آن متوقف است، متوقف باشد.^۱

علاوه بر این دو تعریف، تعاریف متعدد دیگری هم برای اطلاق و اشتراط ذکر شده است که مرحوم شیخ ^{ره} برخی از آنها را نقل می‌کند و به طور مستوفاً مورد بحث قرار می‌دهد.

مرحوم آخوند ^{ره} در کفايه به این شيوه بحث از تعاريف و تطويل در نقض و ابرامها، که در موارد متعدد از علم اصول مطرح است، انتقاد می‌کند؛ چه آنکه این تعاريف، تعاريف حقيقي نیستند تا نیاز به چنین نقض و ابرامها باشد.^۲.

جدی گرفتن این تعاريف در بسیاری از اوقات منتهی به دلخواهی شدن آنها می‌شود. کسی که می‌گوید «واجب مشروط» این است

۱. همان مأخذ، ص ۴۲.

۲. کفاية الاصول، چاپ مؤسسه آل البيت، ص ۹۵. کلام محقق خراسانی ^{ره} در مقام تعریض چنین است: «مع انها - كما لا يخفى - تعاريفات لفظية لشرح الاسم، وليس بالحدّ ولا بالرسم». محقق اصفهانی ^{ره} در نهایة الدرایة بتفصیل روشن می‌کند که یکی ساختن تعاریفات لفظی با «شرح اسم» خطای اصطلاحی بزرگی است که حتی پاره‌ای از اهل معقول بدان دچار شده‌اند. ر.ک: نهایة الدرایة، چاپ مطبعة العلمية، ج ۱، ص ۲۸۶ - ۲۸۷.

ولاغیر، بر اساس چه ضابطه‌ای چنین ادعایی می‌کند؟ اکثراً براساس تعمیمهایی است که خود اوّل کلامند.

شاید معقولترین امر در باب این تعاریف این باشد که آنها را مُشیر به موارد متفّق و ارتکازی بگیریم. مثلاً در باب مشروط، مواردی هست که همه، مگر کسانی که این دو مفهوم را غیر اضافی می‌دانند، پذیرفته‌اند که اینها واجب مشروطند؛ مثل وجوب حج نسبت به استطاعت، و مواردی هست که همه پذیرفته‌اند که آنها واجب مطلقند؛ مثل وجوب صلوٰة نسبت به استطاعت. در این صورت تعاریف مذکور به عناوین مختلف به این موارد اشاره می‌کنند و لذا مهم در این تعاریف تحقیق این اشاره است نه دقّت در عناوین و اخذ آنها به عنوان حدّ یا مقومات حدّی.

البته ممکن است در نهایت بحث روشن شود که اصل تقسیم نادرست است و مثلاً ماهیّت واجب مشروط و مطلق با یکدیگر هیچ فرقی ندارد و در تمام آثار هم متّحدند (گرچه این احتمال بعید است) ولی ارتکاز مذکور برای شروع در بحث کافی است. فایده آن اشاره به اموری است که می‌تواند محل نزاع باشد و یا بالفعل محل نزاعند.

۲. تحریر محل نزاع در واجب مشروط

از آنجه در بند قبل آوردیم، کیفیّت تحریر محل نزاع روشن می‌شود: بحث بر سر نفی یا اثبات عنوان «واجب مشروط» و «واجب مطلق»

نیست. نزاع بر سر این است که آیا وجوبی که در واجبات مشروط ارتکازی (موارد مشارالیه) محقق می‌شود با وجوبی که در واجبات مطلق ارتکازی (موارد مشارالیه) محقق می‌گردد، سنتخاً یکی است یا نه؟ آیا وجوبی که در مثال «اگر زید آمد اکرامش کن» وجود دارد، با وجوبی که در مثال «زید را اکرام کن» محقق می‌شود از یک سنتخ است؟ در صورتی که پاسخ منفی باشد و قائل به دو نوع وجوب شدیم، آیا وجوب مشروط قبل از تحقق شرط در خارج، فعلی است؟ و به تعبیر دیگر آیا معلق‌علیه در باب واجبات مشروط، امور خارجی، همچون «استطاعت واقعی» و امثال آن، است یا اینکه «صورت استطاعت» در ذهن حاکم و آمر (که از حین حکم موجود است) «معلق‌علیه» واقعی است و لذا احکام شرعی از ازل فعلی‌اند؟ و در صورت دوام فرق واجب مشروط و مطلق در چیست؟

در اینجا نزاعهای دیگری موجود است درباره کیفیت تعقل مبادی حکم در واجب مشروط و مطلق و نیز درباره مقام اثبات این دو نوع وجوب. این نزاعها برخی در طول و برخی در عرض است و به اکثر آنها در کلمات شیخ ^{رهنما} اشاره شده است. ولی عمدت‌ترین و اصلیت‌رین نزاع بین شیخ و مخالفین وی بر سر همان امر اول است: آیا حقیقتاً دو سنتخ «وجوب» و «الزام» وجود دارد، یکی معلق بر امری و دیگری غیر معلق؟ یا اینکه «وجوب» و «الزام» معلق و منوط، به طوری که در آن نفس وجوب و الزام معلق و منوط باشد، وجود ندارد و تعلیق و اناطه

همیشه در متعلق وجوب و الزام است؟ شیخ - اعلی‌الله مقامه - تعلیق و اناطه در نفس الزام و وجوب را منکر است و مدعی است که همیشه تعلیق و اناطه به متعلق «الزام» و «وجوب» برمی‌گردد^۱. در حالی که مخالفین شیخ ^{ره}، همچون محقق خراسانی و تابعین وی، تعلیق و اناطه را در نفس وجوب، معقول و متصور می‌دانند^۲.

برخی نیز قائل به تفصیل شده‌اند و گفته‌اند اگر حقیقت حکم امری جعلی و اعتباری، ورای اراده و ابراز آن باشد، مدعای محقق خراسانی درست است؛ و اگر حقیقت حکم همان اراده و ابراز آن باشد، چاره‌ای از پذیرش برهان شیخ و مدعای او نیست^۳.

۳. نقل مطالب تقریرات شیخ انصاری ^{ره}

نزاعی که در بند قبل بدان اشاره شد، مبتنی بر نقل آراء شیخ ^{ره} در تقریرات معروف محقق نوری است^۴. برخی در صحت انتساب مطلب این بخش از تقریرات به شیخ ^{ره} تأمل دارند که منشأ این تأملات نکات مختلفی است:

برخی چون محقق نایینی ^{ره} از میرزای شیرازی بزرگ نقل کرده‌اند

۱. مطابع الانظار، ص ۴۴ - ۴۵.

۲. کفاية الاصول، ص ۹۵.

۳. منتظر الاصول، ج ۲، ص ۱۴۵.

۴. مطابع الانظار، ص ۴۵ - ۵۴.

که مطالب تقریرات درست نیست^۱. برخی دیگر با قرائن و شواهد موجود در مکاسب شیخ، حکم به نادرستی نقل تقریرات می‌کنند^۲ و نیز گاهی تفسیر خاصی از مطالب تقریرات عرضه می‌شود که با ظاهر اولی آن در نفی اشتراط و اناطه از نفس وجوب، هماهنگی ندارد.^۳ برای شناخت مقصود حقیقی شیخ ^{﴿شیخ﴾} طبعاً باید مطالب تقریرات و تأملات ناظرین به کلام وی را بررسی کرد. متاسفانه از کلام شیخ به طور مستقیم حکایتهای چندان متعددی وجود ندارد که براساس آن بتوان تکلیف مدعای را یکسره کرد، ولی در عین حال پاره‌ای قرائن و شواهد موجود است که براساس آن می‌توان به صحت نقل تقریرات اعتماد نمود. البته این غیر از تفسیر مطالب خود تقریرات است و میزان اختلافی که براساس آن بین رأی شیخ و مخالفین پدید می‌آید. مسأله ارزیابی استدلالی و نقادانه مطالب تقریرات در فصول آتی خواهد آمد. غرض در اینجا حکایت تاریخی کلام شیخ ^{﴿شیخ﴾} است و آنچه به این حکایت تاریخی مربوط می‌شود.

چنانکه کمی قبل آوردیم، آنچه از تقریرات شیخ انصاری ^{﴿شیخ﴾} استفاده می‌شود این است که حقیقت «وجوب» در واجب مطلق و واجب مشروط مختلف نیست. اختلاف آن دو به «واجب» است: واجب در

۱. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۳۰؛ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۱.

۲. منقى الاصول، ج ۲، ص ۱۳۶.

۳. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۳۹.

یکی مطلق است و قید خاصی ندارد و در دیگری مقید و مقدّر به تقدیر خاصی است. گرچه «وجوب» مستفاد از هیئت امر، هم در واجب مطلق و هم در واجب مشروط، «جزئی» است ولذا وضع رادر هیئت امر، عام و نوعی و موضوع له را جزئی می‌داند.
او در موضعی از تقریرات می‌فرماید:

توضیح المقال وتفصیل هذا الاجمال هو أن يقال إنَّ
هیئت الامر موضعه بالوضع النوعي العام و
الموضوع له الخاصّ الخصوصيات افراد الطلب
والارادة الحتمية الالزامية التي يوقعها الامر
ويوجدها عند ما ينبعث في نفسه دواعي وجود
ال فعل المطلوب من المأمور ولا اختلاف في تسلك
الافراد من حيث ذواتها إلّا فيما يرجع إلى نفس تعدد
ذواتها من تعدد الوجودات الخاصة فإنّها يجمعها
عنوان واحد هو الطلب والارادة. نعم الاختلاف إنما
هو فيما تعلق به الطلب بعد اجتماع شرایط وجوده من
الطالب والمطلوب والمطلوب منه في الجملة، فتارة
يكون المطلوب شيئاً عاماً كالضرب المطلق على أيّ
نحو وقع وعلى أيّ وجه حدث زماناً ومكاناً وآلة
وحاله ووجههاً إلى غير ذلك. وتارةً يكون المطلوب
اماً خاصاً على اختلاف مراتب الخصوصية في جميع

هذه الاقسام صيغة الأمر وهيئته مستعملة في الطلب الواقع والإرادة الحادثة في نفس الأمر ولا يعقل أن يكون الفرد الموجود من الطلب مطلقاً...^١

عبارات فوق صريحة در اينکه شیخ - أعلى الله مقامه - حقيقة وجوب را در واجب مطلق و مشروط مختلف نمی داند و اختلاف را در متعلق وجوب می بیند.

در موضع دیگری در پاسخ به این اشکال که سنخ طلب در طلب مشروط و مطلق، مختلف است، می فرماید:

قلت أماً أولاً فلا نسلم إنّ الطلب مختلف بحسب أصل الماهية في المقامين والوجه في هذا المنع يظهر عند ملاحظة نظير المقام في الجمل الأخبارية فإنّ حقيقة التصديق في القضية الحملية والقضية الشرطية ليست مختلفة على وجه يكون أحدهما نوعاً من العلم والآخر نوعاً آخر....

و بعد از کلام فوق، شیخ به دو تفسیر مشهور در باب قضایای شرطی اشاره می کند که تفصیل آن در فصل بعد خواهد آمد. سپس می افزاید:

فالقول باختلاف حقيقة الطلب في الطلب المطلق

١. تقريرات، درس شیخ اعظم، مطارح الانظار، ص ٤٤.

والشروط لابیّن ولامبین بل الوجدان الحالی عن
شوائب الوهم قاضٍ بعدم الاختلاف النوعي فيها.^۱

از آنجا که شیخ نهضت اختلاف واجب مشروط و مطلق را در متعلق
می‌بیند، نه در نفس و جوب، لذا رجوع «قید به هیئت» را، که معنای
اشتراط نفس و جوب است، به معنای دیگری حمل می‌کند و آن
«اشتراط واجب به طوری که شرط لازم التحصیل نباشد» است.

توضیح اینکه مشهور، که قائل به دو نوع «وجوب»‌اند - «وجوبی»
که فی حد ذاته (نه به خاطر متعلق) منوط است و وجوبی که
فی حد ذاته مطلق - در رجوع قید به هیئت و ماده امر، به طور طبیعی
عمل می‌کنند و می‌گویند اگر قید به هیئت امر راجع شد، مفاد آن،
یعنی «نفس و جوب»، را تقیید می‌کند. و اگر به ماده امر راجع شد، مفاد
آن، یعنی «متعلق» یا «واجب»، را تقیید می‌کند. این طریقه بسیار
طبیعی است، ولی شیخ نهضت، که واجب مشروط به معنای «اشتراط نفس
وجوب» را منکراست، طبیعتاً باید معنای دیگری برای «رجوع قیود به
هیئت» بیابد؛ معنایی که با تقیید ماده به طور کلی یکی نباشد. معنایی
که وی یافته، این است که تقیید هیئت، مرجعش به تقیید واجب و
متعلق است به قیدی که لازم التحصیل نیست؛ برخلاف تقیید ماده
«ابتدا»، که معنای آن لزوم تحصیل واجب همراه قید است.

در موضعی می فرماید:

ثالثاً عکس الثاني كأن يكون الهيئة مقيّدة دون المادّة ومرجعها على ما عرفت إلى تقييد المادّة بقييد لا يحسن أن يكون القيد مورداً للتكلّيف ...^۱.

شيخ ^{فیض} در مقام اقامه برہان بر عدم اشتراط در نفس وحوب به دو دلیل تمسک جسته است: یکی جزئی بودن موضوع له هیئت امر که در آن اطلاق و تقييد معنا ندارد، که عبارات آن قبلًا نقل شد. و دوم برہانی کلّی و عقلی است دایر براینکه انحصار تحقیق ملاک در اراده های مرید و امر، مقتضی وحدت سخن نفس طلب و اراده است و اختلاف، به «مراد» و «مأمور به» برمی گردد. ایشان در بحث واجب مشروط و نیز واجب معلق مکرر به این برہان اشاره های اجمالی و تفصیلی دارد.^۲

در یکی از صریحترین مواضع می فرماید:

... ولعلَّ اتحاد المعنى على الوجهين ظاهر بناءً على ما ذهب إليه الإمامية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، إذ الفعل مختلف مصالحة ومفاسده باعتبار قيوده الطارية عليه ووجوهه اللاحقة له ومن جملة وجوهه، وقوعه في زمان خاصٍ. فالطالب إذا تصور الفعل المطلوب فهو إما أن يكون المصلحة الداعية إلى

۱. همان، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۴۷ و ۵۱.

طلبه موجوده فيه على تقدير وجوده في ذلك الزمان فقط أو لا يكون كذلك بل المصلحة فيه تحصل على تقدير خلافه أيضاً، فعل الاول فلا بد من أن يتعلق الأمر بذلك الفعل على الوجه الذي يشتمل على المصلحة كأن يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في الزمان الخاص وعلى الثاني يجب أن يتعلق الأمر بالفعل المطلق بالنسبة إلى خصوصيات الزمان ولا يعقل أن يكون هناك قسم ثالث يكون القيد الزماني راجعاً إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب فإنّ تقييد الطلب حقيقة ممّا لا معنى له إذ لا إطلاق في الفرد الموجود منه المتعلّق بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان ونحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة...^۱.

کلام فوق، که بیان مدعای همراه با استدلال است، شاید صریحترین عبارت در بیان مراد شیخ ^{ره} است و اینکه وجوب در واجب مشروط منوط و مقید نیست و قیودات همه به ماده و متعلّق بر می گردد. شیخ ^{ره} به دنبال کلام فوق، مدعی می شود که استدلال را می توان

حتى بر مسلك غير عدليه هم تمام كرد و چنین مى فرماید:
 بل التحقيق أن ذلك غير مبني على مذهب العدلية إذ
 على القول بانتفاء المصلحة والمفسدة أيضاً يتم ما
 ذكرنا: فإن العاقل إذا توجه إلى أمر وانتفت إليه فإما
 أن يتعلق طلبه بذلك الشيء أو لا يتعلق طلبه به.
 لا كلام على الثاني وعلى الأول فإما أن يكون ذلك
 الأمر مورداً لأمره وطلبه مطلقاً على جميع اختلاف
 طواريه أو على تقدير خاص وذلك التقدير الخاص
 قد يكون شيئاً من الأمور الاختيارية كما في قولك إن
 دخلت الدار فافعل كذا، وقد يكون من الامور التي
 لا مدخل للمأمور به فيه لعدم ارتباطه بما هو مناط
 تكليفه كما في الزمان وأمثاله. لا إشكال فيما إذا كان
 المطلوب مطلقاً وأما إذا كان مقيداً بتقدير خاص
 راجع إلى الافعال الاختيارية فقد عرفت فيما تقدم
 اختلاف وجوه مصالح الفعل إذ قد يكون المصلحة في
 الفعل على وجه يكون ذلك القيد خارجاً عن المكلف
 به بمعنى أن المصلحة في الفعل المقيد لكن على وجه
 لا يكون ذلك القيد أيضاً مورداً للتكليف. هذا على
 القول بالمصلحة واما على تقدير عدمها كما هو
 المفروض فالطلب متعلق بالفعل على هذا الوجه

فيصير واجباً مشروطاً. وقد يكون المصلحة في الفعل المقيد مطلقاً فيصير واجباً مطلقاً لكن المطلوب شيء خاص يجب تحصيل تلك الخصوصية أيضاً. ومما ذكرنا في المشروط يظهر الإطلاق أيضاً بناءً على عدم المصلحة لتعلق الطلب بالفعل على الوجه المذكور. وأما إذا لم يكن راجعاً إلى الأمور الاختيارية فالمطلوب في الواقع هو الفعل المقيد بذلك التقدير الخاص ولا يعقل فيه الوجهان كما إذا كان فعلاً اختيارياً...^۱

بحث در صحت و سقم استدلال عقلی شیخ و نیز تقریری که از تعمیم استدلال به دست می دهد، موكول به فصل سوم می شود. غرض در اینجا نقل کلمات شیخ و بررسی آن به لحاظ تاریخی است. شیخ ^{ره} در بحث مقدمات مفوته (مقدماتی از واجب مشروط که عدم اتیان آن قبلاً منجر به فوت واجب مشروط در ظرف خودش می شود) دوباره به مسلک خویش در باب واجب مشروط تأکید می کند و می فرماید:

... على ما حققنا من أن الوجوب في الواجب المشروط أيضاً وجوب فعل غایة الأمر أن الواجب

فعل مخصوص علی تقدیر خاص...^۱

و در پاسخ این اشکال که وجوب در واجب مشروط متوط به شرط است ولذا قبل از تحقق شرط فعلیتی ندارد، می‌فرماید:

لأَنَّا نَقُولُ إِنَّ الْوَاجِبَ صَفَةً مُنْتَزَعَةً مِنَ الْفَعْلِ الْوَاجِبِ
الذِّي تَعْلَقُ بِهِ الْطَّلَبُ فِي نَظَرِ الطَّالِبِ وَبَعْدَ تَحْقِيقِ
الْطَّلَبِ كَمَا هُوَ الْمُفْرُوضُ لَا وَجْهَ لِعدَمِ اتِّصافِ ذَلِكَ
الْفَعْلِ بِالْوَجْبِ لِوُجُودِ مَا هُوَ الْمَانَاطُ فِي اِنْتِزَاعِهِ عَنِ
حَلْمِهِ...^۲

آنچه آورده‌یم امهات کلمات شیخ^۳ در باب واجب مشروط است و در صراحة آنها در نفی تعلیق و اناطه از وجوب و بلکه عدم معقولیت آن نزد شیخ، تردیدی نیست، ولذا شیخ واجب مشروط را از طریق دیگری از واجب مطلق جدا می‌کند.

با وجود این، متأخرین از شیخ به گونه‌های مختلفی، انتساب این نظریه به وی را انکار کرده‌اند. در بندهای بعد پاره‌ای از این انکارها را نقل می‌کنیم.

۴. محقق خراسانی^۴ و تقریرات

آنچه از کفاية محقق خراسانی^۴ به دست می‌آید، پذیرش نسبت

۱. همان، ۵۲.

۲. همان، ۵۲.

تقریرات است و گویا در نقل مطالب تقریرات خللی نمی‌بیند. گرچه وی در جایی مدعای شیخ را با تعبیر «...کما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه ...»^۱ می‌آورد که مشعر به ناتمامی نسبت است، ولی در موارد متعدد دیگری تعبیر به «مختار شیخنا» می‌کند که دال بر صحت نقل تقریرات است. در جایی می‌فرماید: «... وأمّا على المختار لشيخنا العلامة ... أعلى الله مقامه ...»^۲ و در موضع دیگری می‌فرماید: «... على مختاره بیهقی في الواجب المشروط ...» و باز در موضع دیگری می‌فرماید: «لا يخفى أنّ شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعنى. ...»^۳ و بالأخره در قیاس با واجب معلق صاحب فصول می‌فرماید: «... فإنّ الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما أصلح عليه الفصول من المعلق فلا تغفل. ...»^۴.

چنانکه گفتیم، از مجموع این کلمات روشن می‌شود که محقق خراسانی نقل مطالب تقریرات را به عنوان آراء شیخ - قدس سرّهما - پذیرفته است.

مطلوبی که باقی می‌ماند این ادعای محقق خراسانی است که واجب معلق صاحب فصول، بعينه واجب مشروط شیخ است. برخی بر این

۱. کفاية الاصول، ص ۹۵.

۲. همان، ص ۹۹.

۳. همان، ص ۱۰۱.

۴. همان، ص ۹۹.

ادعا خدشہ کرده‌اند. گرچه طرح این نکته ما را از مسیر اصلی بحث تا حدّی دور می‌کند، اما در هر حال برای هرچه بهتر فهم شدن مدعای شیخ از آن گریزی نیست.

صاحب فصول بعد از آنکه واجب را به واجب مشروط و مطلق، به همان معنای مشهور، تقسیم کرد، تقسیم دیگری ابداع کرده که از زمان وی به بعد، محل نزاعهای جدی بوده و هنوز این نزاعها پایان نگرفته است.

بنابراین تقسیم، واجب یامعلق است یا منجّز. مراد از واجب معلق، واجبی است که وجوب آن بالفعل به مکلف تعلق گرفته است، لکن حصول واجب متوقف بر امر غیر مقدوری است که تنها در زمانهای بعد مقدور می‌شود. مثل حجّ که وجوب آن از اوّل زمان حصول استطاعت بالفعل می‌شود، لکن تحقق آن درخارج (با شرایط مذکور) متوقف بر فرا رسیدن موسم حج است که امری است غیر مقدور. واجب منجّز، در مقابل معلق، واجبی است که هم وجوب در آن بالفعل به مکلف تعلق گرفته و هم واجب بالفعل مقدور مکلف است؛ مثل معرفت احکام. فرق واجب معلق و واجب مشروط در نظر صاحب فصول این است که وجوب در واجب مشروط، بالفعل نیست و نفس «وجوب» در آن متوقف بر شرط است. در حالی که وجوب در

واجب معلق بالفعل است و توقف صرفاً مربوط به «واجب» است^۱. این تقریباً کل نظریه واجب معلق و منجز صاحب فصول است. برخی ابداع این تقسیم (و در واقع کشف نوعی واجب دیگر) را منسوب به محقق صاحب حاشیه معالم، شیخ محمد تقی اصفهانی نهضت (برادر صاحب فصول) می‌دانند و انصافاً عبارتها بی‌از حاشیه که در تصحیح وجوب طهارت قبل از صوم است، دلالت کافی بر این مددعاً دارد^۲.

در هر حال آنچه اکنون مدد نظر است، ربط واجب معلق صاحب فصول و واجب مشروط شیخ انصاری نهضت است. مرحوم شیخ در تقریرات به تقسیم صاحب فصول بشدت حمله می‌کند و آن را نامعقول می‌پنداشد، و در این حمله بیشتر به جانب اثباتی می‌پردازد تا جانب ثبوتی^۳. ولی چنانکه مرحوم صاحب کفایه ذکر کرده است بهترین دلیل این انکار می‌تواند مسلک خاص شیخ در باب واجب مشروط باشد. چه آنکه شیخ بعد از تفسیر واجب مشروط به واجبی که وجوب در آن بالفعل است و تقدیر و شرط در آن به واجب برمی‌گردد نمی‌تواند واجب دیگری، آن طور که صاحب فصول می‌گوید، به عنوان معلق تصویر کند. البته چنانکه پیداست، این دلیل مبتنی بر این

۱. الفصول، ص ۷۹.

۲. هدایة المسترشدین، به نقل از وقاریه الأذهان أبی المجد اصفهانی.

۳. تقریرات.

نظر است که واجب مشروط شیخ بعینه واجب معلق صاحب فصول باشد؛ نظری که خود نیازمند تحقیق است.

عده‌ای کوشیده‌اند بین واجب معلق صاحب فصول و واجب مشروط شیخ تمیز دهند. محقق اصفهانی^۱، صاحب نهایة الدرایة، از این بزرگان است. وی می‌فرماید: گرچه واجب مشروط شیخ با واجب معلق در «اطلاق وجوب» و «تقدیر واجب» مشترک است، با این حال بین آن دو، لا اقل از نظر شیخ، تفاوتی اساسی وجود دارد. در واجب مشروط با اینکه «وجوب» فعلی است، تحصیل قید واجب و تقدیر آن واجب نیست. ولذا شیخ در باب مقدماتی که باید قبل از واجب آنها را تحصیل کرد، از طریق حکم عقلی وارد می‌شود و نه از باب ترشح وجوب از ذی‌المقدمه؛ در حالی که قائلین به واجب معلق نیازی به حکم عقلی در باب مقدمات مفوّته ندارند. در مقابل واجب مشروط، در واجب معلق، هم وجوب فعلی است و هم تحصیل قید واجب اگر اختیاری باشد، ضروری است. بنابراین صرف حالی بودن طلب در واجب مشروط، کافی برای لزوم تحصیل مقدمات آن نیست.^۱

نتیجه آنکه بین واجب مشروط شیخ و واجب معلق صاحب فصول فرق است. محقق اصفهانی^۱ در تعلیقات جدیدتر خویش در توضیح بیشتر این فرق، نظر شیخ را به نظر کسانی چون محقق عراقی^۱ تشبيه

می‌کند که در عین قائل شدن به رجوع قیود به هیئت امر، معتقدند «وجوب» فعلی است، لکن قبل از حصول شرط «فاعلیت» ندارد. شیخ^{ره} هم برای طلب دو مرحله قائل است: مرحله «فعلیت» و مرحله «فاعلیت». و واجب مطلق و مشروط در فعلیت و جоб مشترکند و فقط در فاعلیت مختلفند. و این منتهی به واجب معلق نمی‌شود؛ چه آنکه قائل به واجب معلق، کما اینکه مدعی «فعلیت» و جوب است، مدعی فاعلیت آن هم هست ولذا قائل به لزوم مبادرت به تحصیل مقدمات واجب می‌شود.^۱

بعد محقق اصفهانی^{ره} به تفکیک «فعلیت» و «فاعلیت» طلب اشکال می‌کند و می‌فرماید: فعلیت طلب، مساوق با فاعلیت آن است. (نکته‌ای که إن شاء الله در فصول آتی به آن می‌پردازم).

به نظر می‌رسد این فهم محقق اصفهانی^{ره} از کلام شیخ بسیار متین است. چون شیخ در مواضع متعددی به این نکته تصریح می‌کند که در واجب مشروط (با وجودی که قید به مطلوب و مراد برمی‌گردد) لازم التحصیل نیست. گرچه این نکته خود قابل خدشه است، با وجود این، این ادعای محقق اصفهانی، که قائلین به واجب معلق فاعلیت طلب را می‌پذیرند، علی الاطلاق صحیح نیست. چه اینکه در مثل «حج در موسم»، طلب، نسبت به «حج در موسم»، معلق است (در نظر قائلین

به واجب معلق)، لکن نسبت به نفس آن فعل، هیچ فاعلیتی وجود ندارد. آری نسبت به مقدماتی که از قبیل آن، واجب در ظرف خودش فوت می‌شود، فاعلیت وجود دارد. پس قائلین به واجب معلق به طور کلی و مطلق، قائل به «فاعلیت» طلب نیستند.

۵. محقق نایینی و تقریرات

در کلمات محقق نایینی ^۱ درباره تقریرات دو نکته وجود دارد: اول: آنکه از میرزای شیرازی بزرگ ^۲ نقل می‌کند که وی معتقد بود مقرز شیخ در نقل کلمات وی اشتباه کرده است و نظر شیخ در انکار رجوع قیود به هیئت امر، نه انکار رجوع قیود به «وجوب»، بلکه انکار قابلیت انشاء برای تقيید بوده است.^۳

البته پر روشن است که عدم قابلیت انشاء برای تقيید هیچ تلازمی با عدم قابلیت «وجوب» یا «مفاد هیئت» برای تقيید ندارد. چه اينکه این مفاد می‌تواند نفس منشأ باشد. انشاء فعلی است که منشئ انجام می‌دهد و امرش دایر بین وجود و عدم است و تعلیق و تقيید آن معنا ندارد؛ برخلاف معنای هیئت و یا نفس «وجوب». (بحث بيشرتر در بررسی ادله شیخ ^۴ بر نفي واجب مشروط خواهد آمد).

دوم: محقق نایینی ^۵ در طی کلمات خویش، تفسیر خاصی از دلیل

دوم شیخ، (یعنی دلیل لبی)، ارائه می‌کند که با ظاهر آن فاصله بسیار دارد. وی بعد از آنکه می‌گوید احکام شرعی به صورت قضایای حقیقیه‌اند و موضوع در آن مفروض الوجود است، می‌فرماید: این قضایای حقیقیه ازلی‌اند؛ یعنی شارع حکیم ملتنت، از همان ازل که به مصلحت فعل نسبت به موضوع خاص مطلع است، اراده‌ای تقدیری نسبت به انجام آن از ناحیه موضوع (مکلف) پیدا می‌کند. مثلاً از همان ازل، شارع نسبت به «حج» انسان مستطیع، اراده دارد، نه اینکه وقتی انسانی پیدا شد و استطاعتی حاصل گشت، تازه اراده شارع محقق شود، بلکه این اراده از ابتدا موجود است؛ غایت الامر مدام که انسانی یافت نشده و استطاعتی نیست، این اراده تقدیری است و با حصول موضوع، اراده بالفعل می‌شود. به عبارتی دیگر این طور نیست که شارع با پیدایش موضوعات، تک تک انشاء حکم کند، بلکه حکمی دارد به صورت قضیه حقیقیه روی موضوع مقدرة الوجود که با فعلیت هر فرد از موضوع، حکم خاص او حاصل و بالفعل می‌شود.

محقق نایینی بعد از این بیان مدعی می‌شود مراد شیخ انصاری از دلیل لبی بر نفی واجب مشروط همین است و غرض او ارجاع قیود به ماده یا امتناع واجب مشروط یا اثبات واجب معلق نیست. غرض او نفی قضایای خارجیه و حصول انشاء حکم در حین حصول موضوع است و مراد اثبات این است که شارع از ازل وقتی التفات به افعال

مکلفین پیدا می‌کند، در صورت ملاک، اراده تقدیری بدانها می‌باید^۱. درباره نکته اول مرحوم نایینی تنها مطلبی که می‌توان گفت این است که بسیار بعيد به نظر می‌رسد مقرر شیخ نتوانسته باشد بین «تقييد ماده» و «تعليق انشاء» فرق بگذارد و دومی را با اولی خلط کند. خصوصاً اینکه این مسئله مکرر در بحث واجب مشروط و واجب معلق طرح شده است و فقط در یک مورد نیست که احتمال خطأ در آن معقول باشد.

البته، چنانکه قبلاً هم متذکر شدیم، متأسفانه از مرحوم شیخ ^{﴿﴾} تقریرات متعددی در دسترس نیست تا بتوان قضاوتی قاطعانه کرد؛ ولی در عین حال شواهد و مؤیداتی صحّت نقل تقریرات را تأیید می‌کند.

أولاً در تقریرات دیگر شیخ، مثلاً قوام الفضول، نوشته میرزا محمود عراقی ^{﴿﴾}، همین مطلب عیناً نقل شده و همین نظر که «تقييد مفاد هیئت و وجوب، معقول نیست» و «مراد و مطلوب همیشه مقید می‌شود»، به شیخ منسوب شده است^۲.

ثانیاً مرحوم محقق رشتی ^{﴿﴾} در بداعی الاتکار این مطلب را از شیخ ^{﴿﴾} نقل می‌کند؛ گرچه نوعی تردید در آن ابراز می‌کند و می‌فرماید: وقد یجاب عن هذا الإشكال بما أجبنا به عن

۱. همان، ج ۱، ص ۱۹۱.

۲. قوام الفضول، ص ۱۴۰.

الاشکال الأول من رجوع القيد إلى المادة، وكأنه يقول به شيخ مشايخنا الأعظم العلامة الأنصارى طاب ثراه وإنّ معنى قوله: أكرم زيداً إِنْ جائك، أُريد منك الإِكرام بعد الجيء، فيكون أصل الإِكرام مقيداً لا الوجوب المتعلق به حتّى يرد...^۱

اما نکته دوم در کلام محقق نایینی، تفسیری است که از ظواهر و بلکه نصوص تقریرات شیخ بسیار به دور است؛ گرچه خود فی نفسه مطلب درستی است. مرحوم شیخ کراراً این نکته را رد می‌کند که وجوب دو قسم داشته باشد: وجوب مطلق و غیر منوط، و وجوب مشروط و منوط؛ در حالی که در تفسیر محقق نایینی وجوب حاصل به نحو قضیّة حقيقة فعلیّت ندارد و این عدم فعلیّت چیزی جز انانکه و اشتراط نیست.

۶. محقق اصفهانی (ابی المجد) و تقریرات

محقق اصفهانی (ابی المجد)، صاحب کتاب وقاية الاذهان، نسبت به مقرر شیخ انصاری نبیل کاملاً بی مهر است و در مواضع متعددی وی را متهم به عدم تحصیل مراد شیخ و تحریف در کلمات دیگران می‌کند.^۲ از جمله در بحث واجب مطلق و مشروط او را مسبب خطای بزرگی

۱. بدایع الافکار، ص ۳۱۴.

۲. از جمله ص ۲۱۶ و ۲۱۹.

می داند که در فهم کلمات شیخ، حتی برای اساتید، رخ داده است. وی اذاعا می کند برا ساس همین خطابود که اهل علم در حوزه نجف گمان می کردن شیخ واجب مشروط را انکار می کند و همه را به «واجب معلق» تأویل می برد تا اینکه استاد وی، سید محمد فشارکی (اصفهانی)، به حوزه نجف آمد «فرع فهم بآن الشیخ الاعظم ینکر الواجب المعلق، و يجعل الجميع من قبيل المشروط».^۱

در ابتدا محقق اصفهانی^۲ می فرماید در مقام طلب و امر مولی، پاره‌ای قیود، مفروض الوجودند، اما در هر حال طلب به نفس انشاء علی فرض، محقق می شود. منتهی این طلب نمی تواند عبد را منبعث کند، مگر زمانی که فرض طلب مولی حاصل شود. بعد می گوید: قیود دو قسمند: قسمی که داخل در حیز اراده است و قسمی که خارج از آن. قسم اول مطلق است و قسم دوم مشروط. و بر این اساس بر واجب معلق اشکال می شود که ما قسم سومی نداریم تا آن را معلق بدانیم. و چون زمان، خارج از قدرت مکلف است و قیود خارج از قدرت، از قبیل دومند (چون به غیر مقدور نمی توان تکلیف کرد)، پس اوامر متعلق به قیود زمانی، ناگزیر از قبیل مشروطند. و مراد شیخ انصاری از انکار واجب معلق نیز همین است.^۳ بعد می گوید: از بیان سابق روشن شد که تصوّر واجب مشروط هیچ توقّفی بر تقييد هیئت ندارد و فرق

۱. وقاية الاذهان، ۲۱۹.

۲. همان، ص ۲۱۸.

واجب مطلق و مشروط این است که شرایط فعلیت مصلحت در واجب مطلق موجود است و در واجب مشروط فرضی است و این هیچ ربطی به تقييد هيئت ندارد^۱.

به گمان ما دو اشكال عerde بر کلام محقق اصفهانی وارد است: اول آنکه وی با طرح تعریفی دیگر از واجب مشروط، از بحث مهمی در باب «نفس و جوب» غفلت ورزیده است. قسمت مهمی از کلام شیخ و ناظرین بر آن، مصروف تعیین تکلیف «وجوب مشروط» شده است: آیا در باب واجب مشروط، نفس و جوب مشروط است؟ آیا اصلاً اناطه و جوب، معقول است یا نه؟ و اگر نه، آیا این به خاطر نکته‌ای در مقام ابراز است (عدم معقولیت تقييد معنای حرفی)، یا به خاطر نکته‌ای لبی است؟ صرف اينکه بگويم واجب مشروط، واجبی است که شرط آن از حیز اراده بیرون است، تکلیف خود و جوب را حل نمی‌کند که آیا به نحو منوط هم ممکن است یا نه؟ باری آن همه فکر که شیخ بیهقی در امکان و عدم امکان و جوب منوط سوزانده، بی جهت نبوده است.

نکته‌ای که ناظرین کلام شیخ را به تکاپو انداخته، در واقع براهینی است که وی در انکار «وجوب منوط» آورده است: وجوبی که مشهور آن را «مشروط» می‌خوانند، حال شما این را مشروط بخوانید یا

نخوانید، طبعاً تأثیری در اصل بحث ندارد.
 دوم آنکه تعریف واجب مطلق و مشروط براساس انحصار اراده به قید تا حدی غیر عادی است. اطلاق و اشتراط از احوال نفس و جوب است و مقسم آن خود و جوب. و این چه ربطی با «انحصار اراده به قید» دارد؟

لا اقل در وهله اول ربطی بین آن دو ثابت نیست و «انحصار ارتباطات ممکن» خود اموری هستند نظری و مورد بحث. مثلاً اینکه آیا در واجب مطلق قیود حتماً مصب اراده‌اند یا می‌توانند از آن خارج باشند، در واقع عین نزاع در واجب متعلق است. پس نمی‌توان در وهله اول، و بدون این نزاع، بین انحصار و جوب و «انحصار اراده به قید» تلازمی ایجاد کرد.

ملخص اشکال ما این است که تقسیم و جوب بر حسب «انحصار اراده متعلقه به قید» تقسیمی دلخواهی است و حقیقتاً کاشف از «دو نوع و جوب» نیست.

البته چنانکه قبل‌گذشت، مرحوم شیخ بعد از آنکه معقول بودن «وجوب منوط» را انکار می‌کند و مدعی می‌شود که «وجوب» صرفاً یک سنت خدارد، طبعاً باید واجب مطلق و مشروط را براساس امری غیر از خود «وجوب» تفسیر کند، و چنین کاری از شیخ غریب نیست. اما کسی که هنوز تکلیف «وجوب» را از حیث «امکان اناطه و عدم اناطه» حل نکرده است، بسیار غریب است که در تفسیر واجب مشروط و

مطلق به دنبال «انحاء تعلق اراده به قید» بگردد.

۷. مکاسب شیخ و تقریرات

برخی ادعاکرده‌اند کلمات شیخ^۱ در مکاسب با مطالبی که تقریرات از وی در باب واجب مشروط نقل می‌کند، منافات دارد. شیخ در بحث تعلیق عقود، دلیل عمدۀ بر بطلان آن را اجماع می‌داند که از آن ظاهر می‌شود اگر اجماع بر عدم صحت عقود معلقۀ نبود، مقتضای قواعد، صحت تعلیق در عقود است و این با التزام به عدم صحت تقييد مفاد هیئت سازگار نیست. چه آنکه انشاء مدلول هیئت است و صحت انشاء عقود معلقاً مستلزم صحت تعلیق و تقييد هیئت خواهد بود. و بسیار بعيد به نظر می‌رسد که شیخ به چنین تهافتی آشکار در افتاده باشد!

گاه در حل این اشکال گفته می‌شود که بین دو کلام شیخ هیچ تهافتی نیست. چه آنکه بحث از صحت تعلیق در عقود و عدم آن راجع به «منشأ» است، نه نفس انشاء. و منشأ که مثل «تملیک» است، مدلولی اسمی است که از ماده «ملکتک» استفاده می‌شود. و همین طور در سایر منشاءات، همواره منشأ از مدلائل مواد کلام انشایی است نه هیئت آن؛ و مفاهیم اسمی، که مدلول ماده‌اند، قابل برای تقييد و

۱. منقى الاصول، ج ۲، ص ۱۳۶.

تعليقند و این هیچ منافاتی با عدم قبول هیئت برای تقييد و اناطه ندارد؛ چه آنکه هیئت، معنای حرفی است و معنای حرفی، برحسب مدعای شیخ، قابل برای تقييد نیست.^۱

ولی این حل قابل قبول نیست؛ چه آنکه «مُنشأ»، معنای اسمی نیست و آنچه انشاء می شود ماده «ملکیة» به تنها یی نیست. مُنشأ ملکیتی است که از یک طرف به مملک و از طرف دیگر به متملک و از طرف سوم به مملک (شیء تمليک شده) وابسته و با آنها مرتبط است. مُنشأ مجموع این «ماده» و «هیئت» است که مدلول جمله «ملکتک هذا بهذا» فرار گرفته و بر مثل «إنْ قدم الحاج» تعلیق می یابد. و با تأمل این نکته بسیار روشن است که در این گونه تعلیقها همواره مدلول مرکب قابل تعلیق است نه مفهوم بسیط.

البته این بحث بسیار دقیق و مهمی است که در جملات شرطی چه چیزی تعلیق می یابد: آیا مдалیل، اگرچه مرکب، تعلیق پیدا می کنند و یا فعلی گفتاری، مثل بعث و زجر و تهدید و امثال آن، و یا هر دو محتمل قابل جمعند و بلکه متلازم؟ هریک از این محتملات که اختیار شود، ربطی به راه حل فوق ندارد.

۱. همان، ج ۲، ص ۱۳۶.

تحلیل جملات شرطی

بحث واجب مشروط بدون تأمل در ماهیت جملات شرطی به انجام نمی‌رسد. از همین رو اکثر اصولیان متأخر تا اندازه‌ای به این بحث پرداخته‌اند و از همه بیشتر محقق اصفهانی ^۱ در این مسأله فکر سوزانده است. با وجود این، چون تحقیق در ماهیت گزاره‌های شرطی هم اصلی اصولیان نبوده، در این بحث چندان به پیش نرفته‌اند. در مقابل، پاره‌ای فیلسوفان تحلیلی مغرب زمین، و نیز زبان‌شناسان، به تحقیق مستقل در ماهیت گزاره‌های شرطی پرداخته‌اند. البته در مجموع بیشتر تلاش آنان به «صوری سازی» (Formalization) گزاره‌های شرطی معطوف است تا تفسیر آن؛ خصوصاً در بحث «منطق الزامات» (deontic logic) بیشتر به دنبال آن هستند که سیستمی منطقی، همچون منطق گزاره‌های خبری، تأسیس کنند. در عین حال

صوری سازی نمی‌تواند خالی از تعبیر باشد و لذا تفسیرهای چندی از گزاره‌های شرطی در مباحث تحلیلی زبان و مبانی منطق (philosophical logic) و نیز زبانشناسی (linguistics) ارائه کرده‌اند.^۱

گفتیم در بحث واجب مشروط باید در ماهیت جملات شرطی کاوش کرد. چون بسیاری از بحثهای آتی و استدلالهای مختلف در رجوع قید به ماده یا هیئت جملات امری تا اندازه‌ای مبتنی بر تحلیل ماهیت جمله شرطی است. چه بسا اصلاً ثابت شود که قیود در جملات شرطی امری نه به ماده برمی‌گردد و نه به هیئت. از طرف دیگر در مقام استظهار از ادلہ، مهم است که به فهمی تفصیلی از مفاد جمله شرطیه بررسیم: آیا ظهور اولی جملات شرطی، رجوع قید به هیئت است و آیا چنین رجوعی معنا دارد؟ و هکذا... بنابراین تردیدی نیست که تحقیق در ماهیت جملات شرطی از مقدمات بحثهای آتی است.

۱. ابتدا قصدم این بود پاره‌ای از این مباحث را در حدّ مقدور در این فصل با فصل مستقلی مطرح کنم و برای این منظور مطالب متعددی گردآوردم. ولی سرانجام معلوم شد این هدف در این مقاله ممکن نیست؛ چون حجم آن را به میزان نامتنااسبی افزایش می‌دهد. لذا تصمیم گرفتم آن مطالب را به صورت کاملتری به همراه مطالب این مقاله در رساله مستقلی تقدیم دارم.

۱. نزاع منطق دانان و ادبیان اسلامی

محقق اصفهانی^۱ در نهایة الدراية در بحث واجب مشروط از نزاعی میان منطق دانان و ادبیان بر سر تفسیر جملات شرطی حکایت می کند^۲. البته به لحاظ تاریخی چنین تقابلی ثابت نیست و حتی به نظر می رسد آنچه ایشان رأی «اهل ادب»، در مقابل رأی «اهل میزان» می داند، رأی پاره ای از آنان است نه همه^۳، و آنچه در بحث فعلی مذکور است، اصل تفسیرهاست و نه سیر تاریخی آن.

منطق دانان مفاد جمله شرطیه را حکم به ملازمه مقدم و تالی و یا تعلیق تالی بر مقدم می دانند و ادعا می کنند که این تلازم یا اناطه، از ادات شرط استفاده می شود، مثل «إن».

بر حسب این تفسیر، مقدم و تالی از «حكم» منسلخ می شود و لذا آثار حکم و قضیه از آنها سلب می گردد. مقدم و تالی در حالی که در جمله شرطیه هستند، صدق و کذب نمی پذیرند و به لحاظ معنایی، معنایی تمام افاده نمی کنند و لذا نمی توان به مفاد آن بستنده و بر آن

۱. نهایة الدراية، ج ۱، ص ۲۸۸ - ۲۹۰.

۲. مرحوم سلطان العلماء اراکی در حاشیه مفصل خویش بر کفایه چنین ادعایی دارد. وی آنچه را محقق اصفهانی «رأی اهل ادب» می داند، به سعد الدین تفتازانی در مطول بازمی گرداند و معتقد است ادبیان دیگر با وی در این تفسیر شریک نیستند. خصوصاً میر سید شریف جرجانی در حاشیه مطول نقضهای متعددی بروی وارد ساخته است. (حاشیة کفایة، ج ۲، ص ۲۰۴). شیخ انصاری^۴ نیز در مظار الانوار (ص ۴۵)، این تفسیر را به تفتازانی منسوب می کند.

سکوت کرد.^۱

آنچه منطق دانان را به این گمان انداخته، این ادعا است که مفاد جملات شرطیه، حکم به تعلیق یا استلزم طرفین است. واضح است که چنین حکمی، با حکم در ناحیه طرفین سازگار نیست. چون طرف نسبت حکمیه، نمی‌تواند خود بالفعل «حکم» باشد. از طرف دیگر در میان آنان این سخن رایج است که صدق جمله شرطیه به صدق ملازمه است، نه به صدق طرفین. ولذا می‌توان گفت «اگر زید حمار بود، ناهق می‌بود»، در حالی که نمی‌توان حکم جزمی به ناهقیت زید ولو مقید به حماریتش کرد؛ چه آنکه اگر وقوع نسبت استحاله داشته باشد، ولو از ناحیه استحاله قیدش، کاذبه خواهد بود، از آن جهت که مطابقی در خارج نخواهد داشت. درست مثل وقتی که گفته شود: زید قائم است در روزی که شب ندارد.

این ملخص سخن منطق دانان است و استدلالی که بر مذاعیشان اقامه نموده‌اند.^۲ خدشه بر سخن این گروه بسیار روشن است. اینکه مفاد جملات شرطیه حکم به استلزم و اناطه باشد، مصادره به مطلوب است. چون اگر تعلیق و استلزم ملحوظ استقلالی باشد و صحت سکوت در جمله شرطیه به لحاظ حکایت از این استلزم یا جعل آن در جملات انشایی باشد، در این صورت کلام منطقیین

۱. نهاية الدرایة، ج ۱، ص ۲۸۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۸۸.

درست است که طرفین این استلزم خود از حکم منسلخ می‌شوند. ولی اصل این ادعا، که تعلیق و استلزم در جملات شرطی ملحوظ استقلالی است، نادرست است. چون هیچ‌یک از اجزای قضیه در مقدم و تالی دال بر استلزم و اناطه اسمی نیست تا اینکه نفس عنوان استلزم یا اناطه یا تلازم مورد حکم باشد. آنچه هست ادات شرط است و هیئت ترتیب تالی بر مقدم در جمله شرطی و یا «فاء» ترتیب، و همه اینها معانی حرفی‌اند که نمی‌توانند دلالت بر مفهوم اسمی داشته باشند.

بنابراین اینکه عالمان منطقی گفته‌اند: جمله شرطیه دلالت بر استلزم مقدم بر تالی می‌کند، به معنایی درست است و به معنایی نادرست: اگر مراد استلزم اسمی باشد، که باید طبعاً به نحو استقلالی ملحوظ گردد، ادعای ایشان نادرست خواهد بود؛ و اگر مراد استلزم حرفی و غیر ملحوظ استقلالاً باشد، در این صورت ادعای درستی است، ولی نتیجه آن خلاف مقصود منطق‌دانان را ثابت می‌کند؛ چون در این صورت «استلزم» مورد حکم نیست و نمی‌توان بر آن سکوت کرد.

در مقابل منطق‌دانان، اهل ادب تحلیل دیگری از جملات شرطیه ارائه کرده‌اند. آنچه در جمله شرطیه حقیقتاً مورد حکم است تالی است، متنها در تقدیر و فرض خاصی. در جمله شرطیه حکم به ثبوت محمول تالی برای موضوع آن در ظرف ثبوت مقدم می‌شود. وقتی

می‌گوییم: «اگر خورشید طلوع کند، روز پدیدار می‌شود»، منطق دانان تحلیل‌شان این بود که نه حکم می‌کنیم «خورشید طلوع کرده است» و نه اینکه «روز پدیدار می‌شود»، بلکه فقط حکم به ملازمت این دو پدیده می‌کنیم. در مقابل، ادبیان می‌گویند مفاد جمله شرطیه حکم به «پدیدار شدن روز» است، منتها در تقدیر و فرض طلوع خورشید. این تقدیر و فرض، لازم نیست در عالم خارج محقق باشد، درست مثل قضایای حقیقیه تقدیر و فرض برای تعدیه حکم است به همه عوالمی که موضوع یا مقدم در آن می‌تواند یا می‌توانست تحقق پیدا کند.^۱ محقق اصفهانی ^۲ از نظریه اهل ادب دفاع می‌کند. عمدۀ استدلال همان چیزی است که در رد ادله منطق دانان آورده‌اند: ما در جملات شرطی هیچ کلمه‌ای که دال بر «استتلزام» و «اناطه» اسمی باشد نداریم و لذا نفس ملازمتۀ اسمی نمی‌تواند مورد حکم قرار گیرد. تنها محتمل معقول در این صورت، تحقق حکم در تالی است بر تقدیر مقدم.^۳

۱. همان، ج ۱، ص ۲۸۹ - ۲۸۸. این نظر تشابه بسیاری با رأی Robert Stalnaker در تحلیل جملات شرطی دارد. وی تحلیل گزاره‌های شرطی را براساس مفهوم عوالم ممکنه به پایان می‌برد، ولی چنانکه خود تصریح می‌کند، فکری که در پشت آن اصطلاحات نهفته این است که جملة «اگر A آنگاه B» در واقع حکم به B بر تقدیر A است.

۲. رک.

R.Stalnaker "Indicative Conditionals" in:

F. Jackson, Ed. Conditionals, p.143.

۳. نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۲۸۸.

به نظر می‌رسد این نحوه استدلال تمام نیست. آنچه محقق اصفهانی در نفى حکم به استلزم و اناطه اسمی آورده‌اند، درست است، ولی نتیجه آن نفى نظریه منطقیین نمی‌شود. هنوز ممکن است قائل باشیم مفاد جمله شرطیه در طرفین قضیه خالی از حکم است و آنچه بدان حکم می‌شود همان تلازم و اناطه است؛ منتها بر وجه حرفی؛ همان‌گونه که در قضیه حملیه هم تصویر می‌شود. در قضیه‌ای مثل «زید قائم»، که حکم به ثبوت محمول بر موضوع می‌شود، این «ثبت» مسلماً به نحو اسمی نیست، بلکه به صورت معنای حرفی و ربطی است ولذا به ربط دیگری نیاز نداریم. به همین نحو در جملات شرطی می‌توان ادعای کرد که مفاد آن، تلازم بین مقدم و تالی است به نحو حرفی و این هیچ‌گونه ملازمه‌ای با کلام ادبیان ندارد.

بنابراین در مقام ثبوت، هر دو تفسیر محتمل است ولذا آنچه باقی می‌ماند، استظهار در مقام اثبات است؛ و البته تقویت هریک از این دو احتمال و ترجیح آن، چندان سهل به نظر نمی‌رسد. در بند ۴ پاره‌ای از مؤیدات بر هریک از دو احتمال را می‌آوریم و رأی مختار را در آنجا بیان می‌کنیم.

این نکته را نیز باید بيفزايم که دو تفسير ذكر شده در فوق، گرچه در جملات شرطی خبری مطرح شده‌اند، اما در جملات شرطی انشایی هم قابل طرحند. یعنی به لحاظ ثبوتی هر دو محتمل در آن ممکن است؛ ولی به لحاظ اثباتی ممکن است بین جملات شرطی خبری و

جملات شرطی انسایی تمایزاتی وجود داشته باشد. از این نکات نیز در بند ۴ بحث خواهیم کرد.

۲. محقق نایینی و نظریه «ماده منتبه»

محقق نایینی در مقام تحلیل قضایای شرطی انسایی، و تبعاً قضایای شرطی خبری، نظریه‌ای مخصوص به خود ابداع کرده که مورد نقادی اصولیان معاصر ایشان قرار گرفته است.

ایشان در مقام تحلیل، ابتدا محتملات ثبوتی مرجع شرط را بیان می‌کند. این محتملات صرفاً اولی اند ولذا در نظر ثانوی همه آنها را جزو یک محتمل، غیر ممکن می‌داند.

محتملات اولی مرجع شرط در نظر ایشان این گونه است^۱:

۱. رجوع قید به متعلق حکم، مثل اکرام در «إن جاءك زيد فاكرمه». مقصود از «متعلق» در اینجا، ذات متعلق، قبل از ورود حکم بر آن، است. منظور کسانی که قید را به ماده برمی‌گردانند، همین معناست: یعنی «اکرام زید آمده» واجب است.

طبعاً وجوب در این احتمال مطلق خواهد بود و هیچ تعلیق و اناطه‌ای ندارد. قید طهارت در صلوٰه نیز این‌گونه است.

۲. رجوع قید به مفهوم ترکیبی، یعنی نسبت ترکیبیه در جملهٔ تالی،

که مفاد هیئت جمله انشایی است.

۳. رجوع قید به مُنشأ به این نسبت ایقاعی، یعنی طلبی که از جمله فهمیده می‌شود.

۴. رجوع قید به محمول منتب، این احتمال گرچه بالأخره به تقييد منشاً برミ گردد، ولی اعتباراً با آن مختلف است؛ چون معنا در یکی به صورت حرفی است و در دیگری اسمی. از طرف دیگر رجوع قید به «محمول منتب» خود به چند صورت قابل تصویر است: رجوع به محمول منتب در رتبه انتساب، رجوع به محمول منتب در رتبه متأخر از انتساب زماناً، رجوع به محمول منتب در رتبه متأخر از انتساب رتبتاً.

بعد از ذکر این محتملات، محقق نایینی همه آنها را، مگر قسم اخیر از محتمل چهارم، نادرست می‌داند. برهان ایشان این است که ما در جمله شرطیه جمله‌ای را به جمله‌ای ربط می‌دهیم و منوط می‌کنیم، بنابراین رجوع شرط به مفهوم افرادی، معقول نیست. از اینجا ایشان نتیجه می‌گیرد آنچه مقرر شیخ انصاری ادعا کرده که قید به «ماده» برミ گردد، جدّا خطاست و مراد شیخ امر دیگری (رجوع به ماده منتبه) بوده است. ولی انصافاً برهان لبی شیخ به هیچ وجه با این توجیه محقق نایینی موافق نیست و این با اندک تأملی آشکار می‌شود. رجوع شرط به «منشاً به هیئت» هم معقول نیست؛ چون منشاً به هیئت معنای حرفی است و معنای حرفی قابل اطلاق و تقييد نیست.

(این مدعای محقق نایینی و اشکالات آن بتفصیل در فصل سوم آمده است).

رجوع شرط به نفس معنای ایقاعی نسبت هم متصور نیست؛ چون «انشاء» به عنوان فعل ایقاعی منشأ، تعلیق بردار نیست و امرش دایر بین وجود و عدم است.

همین طور رجوع شرط به محمول منتب ب بعد از انتساب در زمان هم صحیح نیست؛ چون سراز نسخ درمی آورد. معنای چنین رجوعی این است که وجوب اکرام مطلقی در برهه‌ای از زمان جعل شده و سپس این جعل به صورت دیگری (مشروط)، درآمده است.

رجوع شرط به محمول منتب در رتبه انتساب هم ممکن نیست؛ چون مرجعش به تقييد مفهوم افرادی است.

بنابراین تنها محتمل، رجوع قید به محمول منتب است به وصف منتب بودن آن؛ یعنی «وجوب اکرام» یا «اکرام واجب». به تعبیر دیگر شرط باید به نتیجه حمل در جمله خبریه و نتیجه طلب در قضیه طلبیه برگردد. در مثل «هرگاه خورشید طلوع کند، روز محقق می شود» مشروط در واقع «وجود روز» است که نتیجه حمل می باشد و در مثل «اگر زید آمد اکرامش کن» مشروط در واقع «اکرام واجب» یا «وجوب اکرام» است.

ملخص استدلال محقق نایینی بر همه این دعاوی این است که مفاد جمله شرطی، ربط جمله به جمله و اناطه یکی به دیگری است؛

بنابراین مفاد یک جمله به مفاد جمله دیگر اناطه پیدا می‌کند و مربوط می‌شود. این مفاد چیزی است که از نتیجه حمل در جمله خبری و از طلب در جمله طلبی حاصل می‌شود؛ مثل «وجود روز» و «وجوب اکرام» یا «اکرام واجب».^۱

بر نظریه «ماده منتبه» محقق نایینی از جهات مختلفی خدشه کرده‌اند؛ از جمله اینکه اگر این درست باشد که مفاد جمله شرطی، ربط مفاد دو جمله مقدم و تالی به یکدیگر است، لازم نمی‌آید که «ماده منتبه» یا «اتصاف الاکرام بالوجوب» مثلاً، معلق و مشروط گردد. چون مفاد در جمله مذکور صرفاً ربط دو نسبت حکمیه در جمله شرطی خبری و ربط یک نسبت حکمیه و یک نسبت بعضیه در جمله شرطی انشائی است؛ یعنی در هر حال مفاد طرفین جمله شرطی، نسبت است. بنابراین «اتصاف» و «انتساب»، که معانی اسمیه‌اند، از کجا آمده‌اند؟ مگر گفته شود مراد اتصاف حرفی است؛ یعنی اتصاف الاکرام بالوجوب به نحو حرفی، مشروط و منوط می‌گردد. پاسخ این است که: اولًاً اتصاف اکرام به وجوب به نحو حرفی ثمرة ورود نسبت بعضیه بر ماده است؛ یعنی انشائی که متأخر از مفاد و معنای جمله است. ثانیاً خود اتصاف حرفی چندان معنای محضی در مقام ندارد. چون اگر مراد از آن، همان نسبت بعضیه باشد، چه فایده‌ای در تغییر این

اسم هست؟ در حالی که اشکال وارد بر نسبت بعثیه در کلام محقق نایینی، بعینه جاری است.

و اگر مراد از اتصاف حرفی، امری متأخر از ورود نسبت بعثیه بر ماده باشد، در این صورت اگر طرف این اتصاف حرفی، نسبت بعثیه باشد، محل لازم می‌آید؛ چون «نسبت» معقول نیست که خود، طرف نسبت واقع شود. و اگر طرف این اتصاف وجود اسمی باشد، در این صورت مفاد هیئت نیست و دالی بر آن در کلام وجود ندارد. به علاوه اتصاف حرفی، همچون نسبت بعثیه، امری آلی است که محقق نایینی تقييد آن را محل می‌داند.

این محصل خدشه‌ای است که محقق اصفهانی در تعلیقات بر نهایة الدرایة آورده‌اند.^۱

حق این است که اکثر این تشقیق شقوق بلا طائل است و مدعای محقق نایینی نکته کاملاً معقولی می‌تواند باشد. مدعای محقق نایینی به وضوح «اتصاف» و «انتساب» اسمی نیست؛ چون دالی بر آن در جمله وجود ندارد، همان‌گونه که محقق اصفهانی فرموده؛ بلکه مراد «اتصاف» حرفی است. اتصاف حرفی در مرتبه متأخر از ورود نسبت بعثیه بر ماده انتزاع می‌شود و نیازی ندارد که نسبت بعثیه طرف این اتصاف باشد. آنچه وجود دارد، «وجوبی» است غیر اسمی که به ماده

۱. نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۲۹۵.

«اکرام» تعلق گرفته است. بعد از این تعلق، «اتصاف» حرفی انتزاع می‌شود؛ «وجوب اکرام» یا «اکرام متصف به وجوب» متعلق می‌شود. وجوب حکمی است منزع از انشاء نسبت بعیه. این وجوب، بنابر تحقیقی که محققین اصولی و منطقی کرده‌اند، خارج از مدلول جمله است؛ چنان‌که «ثبوت» و «کون هذا ذاک» هم از مدلول جملات خبری بیرون است. مدلول جمله خبری نفس نسبت حکمیه است؛ یعنی «هذا ذاک» یا «این اویی».

«ثبوت» محمول برای موضوع و یا «کون هذا ذاک» نتیجه حمل است که به تصدیق صورت می‌گیرد. از دقیقترين نکاتی که پاره‌ای از محققین منطقی و اصولی بدان متفطن شده‌اند، خروج تصدیق از مدلول جمله خبری است. «تصدیق» فعلی است که گوینده انجام می‌دهد و البته این فعل «صورت» علمی هم دارد که همان «کون هذا ذاک» است. ولی بالآخره این صورت حکایی، به «فعل» گوینده حاصل می‌شود.

یکی از محققین غربی که این نکته را خوب شکافته، جان سرل (John Searl) فیلسوف زبانی معاصر است که در کتاب « فعل گفتاری » (Speech Act) بتفصیل این نکته را باز نموده است.¹ از میان عالمان اصولی، محقق اصفهانی ^{شیخ} از کسانی است که بر این دفیقه پافشاری

1. John Searl, **Speech Act**, page 29.

کرده است^۱. استاد مهدی حائری - رحمة الله - نیز در بحثی علمی با علامه طباطبائی [﴿] بخوبی این نکته را روشن کرده است^۲.

غرض اینکه در مدلول جملة خبری، «ثبت» محمول برای موضوع نیست، ولی در عین حال در مدلول جملة شرطی باید بگوییم «ثبت» نسبت در تالی معلق است بر «ثبت» نسبت در مقدم (بنابر تفسیر اهل میزان نه اهل ادب). به همین‌گونه می‌گوییم «وجوب»، درست مثل ۲ «كون هذا ذاك»، در تصدیق و حمل است، یعنی نتیجه ورود نسبت بعثیه بر ماده است. اگرچه این وجوب مدلول جملة تالی نیست، ولی گریزی از ادراج آن در مقام تعلیق در جملة شرطیه نداریم. به عبارت دیگر کسی که می‌گوید مفاد جملة شرطیه تعلیق تالی بر مقدم است، در واقع کمی مسامحه کرده است. مدلول جملة شرطی خبری، تعلیق «ثبت» مفاد تالی بر «ثبت» مفاد مقدم است و مدلول جملة شرطی انشایی، تعلیق «وجوب» مستفاد از ورود هیئت بعثیه بر ماده، بر ثبوت مقدم است. این مقدار از اصلاح را خود محقق اصفهانی هم باید بر مبنای اهل میزان پذیرد. و بنابراین تا به اینجا بر محقق ناییمنی هیچ خدشه‌ای وارد نیست.

اشکالی که بر محقق ناییمنی ^{﴿﴾} وارد است دو مطلب است:
اول، آنکه اگر تقييد معنای حرفي محال است، چنانکه ایشان

۱. نهاية الدرایة، ج ۱، ص ۱۵۹، ۲۹۵.

۲. متافیزیک، ص ۲۰۱ - ۲۱۷.

می‌گوید، تقیید ماده منتبه هم محال است. چون نکته محالیت، یعنی «آلیت لحاظ» در معنای حرفی، بعینه بر ماده منتبه هم وجود دارد.^۱ دوّم، چنانکه در بحثهای فصل سوم خواهد آمد، اصل مبنای ایشان در محالیت تقیید مفاد هبّت، نادرست است ولذا این همه زحمت که ایشان در نظریه «ماده منتبه» متحمل شده‌اند، بدون وجه می‌شود.

۳. تحلیلی از جملات شرطیه

برخی از محققان در طی برهان شیخ، معضلی را در تحلیل جملات شرطی مطرح کرده و سپس به نحوی آن را حل کرده‌اند. به گمان ما، هم در طرح این معضل و هم در حل آن اشتباها فاحشی رخ داده است. در عین حال به نظر می‌رسد طرح و نقد آن به فهم جملات شرطی کمک می‌کند.

گفته‌اند: عمدۀ اشکال و ریشه معضل در جملات شرطی از دید محققان پنهان مانده است. مشکل در باب جملات شرطی این است که مفاد جمله شرطیه، تعلیق جزاء بر مقدم و ربط آن دو به یکدیگر است. نوع این ربط و نیز شأن ادات جمله شرطی چندان مهم نیست. گرچه علمای ادب معتقدند که شأن ادات شرط جز این نیست که تالی خود را در محل فرض و تقدیر قرار می‌دهد و تعلیق و ربط از کلمه «فاء» و

۱. بدایع الافکار، ص ۳۶۰؛ نهایة الدراية، ج ۱، ص ۲۹۵.

«ثم» و امثال آن استفاده می‌شود و یا از نفس هیئت جمله شرطیه به دست می‌آید و علمای منطق معتقدند که تعلیق و ربط از نفس ادات جمله شرطی استفاده می‌شود، اما در هر حال این نزاع چندان مهم نیست و ربطی به مشکل ندارد. آنچه مشکل‌ساز است، این است که جمله شرطیه دلالت بر ربط جمله مقدم و تالی می‌کند و همین ریشه معضل است؛ چه آنکه مفاهیم ترکیبی، از سخ معانی حرفیه‌اند؛ چون مدلول هیئت جمله یا اضافه و امثال آن هستند. ولذا تحقق ربط بین دو مفهوم ترکیبی و تقیید آن دو، ممتنع خواهد بود؛ زیرا ربط دو معنای حرفی و تقیید یکی به دیگری بر جمیع مبانی در باب معنای حرفی، ممتنع است. عمدۀ اقوال در باب معنای حرفی پنج قول است:

اول: موضوع له حرف، افراد خاصه خارجی یا ذهنی است.

دوم: مسلک صاحب کفايه دایر بر عام بودن معنای حرفی و اتحاد آن با مفهوم اسم ذاتاً و اینکه اختلاف فقط در ناحیه لحاظی است که مقوم استعمال است.

سوم: مختار محقّق نایبینی دایر بر اینکه موضوع له حرف، نسبت کلامی است و لب مراد وی نسبت ذهنیه‌ای است که ارتباط بین مفاهیم اسمیه را ایجاد می‌کند و بنابراین شأن حروف، ایجاد ارتباط بین مفاهیم اسمیه است.

چهارم: مختار محقّق اصفهانی که گفته معنای حرفی همان وجود رابط است که نوع چهارم از وجود به شمار می‌رود و حقیقت این وجه

به مسلک محقق نایینی برمی‌گردد.

پنجم: مسلک محقق خویی که گفته‌اند حروف برای تضییق معانی اسمیه وضع شده‌اند و کار حرف، ایجاد تحصیص است. و قبل اگفته‌ایم که این سخن محصلی ندارد، مگر آنکه به مسلک محقق نایینی و محقق اصفهانی برگردد.

حال هریک از این مذاهب پنج‌گانه را در باب معنای حرفی اختیار کنیم، در این نکته فرقی نمی‌کند که تقيید یک معنای حرفی به معنای حرفی دیگر و ارتباط آن دو ممتنع است.

اما بنابر قول اول: چون تقيید بر مفاهیمی وارد می‌شود که قابل برای توسعه و ضيق باشند، پس «افراد» و «اشخاص»، که چنین توسعه و ضيقی در آنها معنا ندارد، قابل برای تقيید نیستند.

اما بنابر قول دوم: چون معنای حرفی گرچه ذاتاً از سنخ مفاهیم اسمی است، ولی با وجود این قابل برای تقيید نیست؛ چه آنکه در معنای حروف این نکته در مقام وضع اخذ شد که به نحو آلى ملحوظ باشد و فارق آن با معنای اسمی هم در همین جاست. و با این قيد نمی‌توان معنای حرفيه را تقيید کرد؛ چون «معنای حرفی بودن» به این است که «آلۀ للغیر» ملحوظ باشد و لازمه آن، لحاظ آن «غير» به نحو استقلالی است. و حال اگر آن «غير» خود معنای حرفی باشد، چنانکه محل بحث ما این‌گونه است، در آن «غير» لحاظ آلى و استقلالی جمع می‌شود. بنابراین صرف عمومیت معنای حرفی ذاتاً فایده ندارد و

اشکال شیخ را دفع نمی‌کند، اشکال از ناحیه اجتماع لحاظ آلی و استقلالی در طرفین جمله شرطی است.

اما بنابر قول سوم: چون ربط بین مفاهیم اسمی واقع می‌شود و معنای حرفی از سنخ مفاهیم نیست، بلکه از سنخ وجود است، طبعاً قابل برای ارتباط نیست.

اما بنابر قول چهارم: وضع همچون قول سوم است؛ چون وجود رابط قابل برای تقييد نیست و تقييد بر مفاهیم عارض می‌شود نه بر وجود.اما بنابر قول پنجم: چون قائل، مدعی وضع حروف برای مفهوم «تضیيق» نیست تا بگوییم قابل توسعه و ضيق است و تقييد می‌پذیرد، بلکه مرادش وضع برای حقیقت «تضیيق خارجی» است و چنین تضیيقی قابل برای توسعه و ضيق نیست تا تقييد پذیرد.^۱

این خلاصه کلام محقق مذکور در بازسازی برهان شیخ است و اینکه اصل ساختار جملات شرطی با معضلی عمدۀ در مقام تحلیل مواجه است. البته جالب این است که براساس این برهان، ارجاع قیود به مادّه، که مدعای شیخ است، بی‌معناست؛ چون مفاد جملات شرطی ایجاد ارتباط بین مفاهیم ترکیبی و جملات است نه مفاهیم افرادی.

محقق مذکور سپس خود این‌گونه معضل فوق را حل می‌کند: اخبار

۱. منقى الاصول، ج ۲، ص ۱۳۶ - ۱۴۰.

وانشاء از مدلول جمله خبری و انشایی بیرونند. اینها دو پدیده قصدی هستند که از ناحیه مخبر و منشی حاصل می‌شوند؛ در حالی که مدلول جمله چیزی بیش از نسبت بین موضوع و محمول نیست و این نسبت، گاه متعلق اخبار واقع می‌شود و گاه متعلق انشاء. به هر حال نفس اخبار و انشاء از مدلول جمله خارجند؛ بلکه حتی ثبوت نسبت یا عدم آن نیز خارج از نفس مفاد جمله است و حقیقتی است که از قرائن عامه در هنگام خلوّ جمله از ادات نفی استفاده می‌شود.

بعد از این مقدمه می‌گوییم مفاد جمله شرطیه تعلیق یک نسبت بر نسبت دیگر و تقييد آن دو نیست تا از قبیل ارتباط دو معنای حرفی و تقييد آنها، که ممتنع است، باشد؛ بلکه مفاد آن تعلیق ثبوت یک نسبت بر ثبوت نسبت دیگر است. جمله شرطی اخباری متکفل اخبار به ترتیب ثبوت یک نسبت بر ثبوت نسبت دیگری است. و «ثبوت» معنایی اسمی است که قابل تقييد است. همین طور در جمله شرطیه انشایی. چون مفاد آن تعلیق «تحقیق جزاء» بر تحقیق شرط است و «تحقیق» از مدلول هیئت جمله خارج است و خود معنایی اسمی است که تقييد و تعلیق می‌پذیرد.

از اینجا امکان واجب مشروط، برخلاف مدعای شیخ، به ثبوت می‌رسد؛ چه اینکه قید بر مدلول هیئت وارد نمی‌شود تا مستحبی باشد، بلکه بر «ثبوت» و «تحقیق» وارد می‌گردد که از مدلول جمله شرطی خارج است. بنابراین مقید، نفس نسبت طلبیه نیست، که

مدلول هیئت می‌باشد، بلکه «ثبتت» این نسبت است و این معنایی اسمی و قابل برای تقيید است^۱.

این خلاصه معضلی است که برخی محققان معاصر در باب مفاد جملات شرطی طرح کرده‌اند و بدان پاسخ داده‌اند و چنانکه گفتیم هم در طرح معرض و هم در پاسخ آن، خطاهای فاحشی رخ داده است.

۴. نقادی معرض فوق و پاسخ آن

اولاً آنچه در حل معرض آورده‌اند، دایر بر اینکه تقيید بر «ثبتت» وارد می‌شود و «ثبتت» معنایی اسمی است، سخت مخدوش است. چه اينکه «ثبوتي» که در جملات خبری، به قرائن عامه، از جمله استفاده می‌شود، «ثبتت» حرفی و ربطی است نه ثبوت اسمی و اين نكته بسيار روشنی است. اگر بنا باشد «ثبتت نسبت» در مثل «زيد قائم» به نحو اسمی باشد، پس در تصدیق «زيد قائم»، باید بین «ثبتت» و «نسبت» نیز ربط دیگری محقق گردد و هكذا، كه بطلانش روشن است. آنچه در تصدیق «زيد قائم» داریم دو چيز است: يكى مدلول جمله، كه مرکب از موضوع و محمول و نسبت اتحادي است؛ دوم نفس تصدیق كه از حيشى فعل نفساني است و به حيثيتي دیگر صورتی علمي است. اين صورت علمي، صورت «ثبتت موضوع للمحمول» است؛ آن هم

ثبتوت «آلی»، نه ثبوت استقلالی. دلیل «آلیت» را کمی قبل آوردیم: در تصدیق «زید قائم» هیچگاه خود «ثبتوت» موضوع و محمول واقع نمی‌شود؛ در حالی که اگر «ثبتوت» اسمی باشد اضافه آن به «نسبت» و حکم به تحقق آن نیازمند ربط دیگری خواهد بود.

نتیجه آنکه راه حلی که ایشان مطرح کرده از بن ویران است و مبتنی بر تصویری کاملاً نادرست از تصدیق است.

نظیر آنچه در جملات خبری غیر شرطی آورده بود در جملات خبری شرطی هم جاری است، بنابر آنکه مدلول آن اخبار از ربط و ثبوت دو نسبت باشد؛ همان‌گونه که با اندکی تأمل روشن می‌شود.

ثانیاً اصل معصلی که ایشان در انداخته‌اند، ناشی از غفلتی است در مفاد جمله شرطیه. ایشان گفته‌اند مفاد جمله شرطیه ربط دو جمله و دو مدلول ترکیبی به یکدیگر است و از آنجا که مفاد هیئت معنای حرفی است، لذا مفاد جمله شرطی (بر همه مبانی) ربط دو معنای حرفی به یکدیگر می‌شود و این هم ممتنع است.

اشکال کلام فوق این است که بین مفاد هیئت و مفاد کل جمله (مرکب از هیئت و ماده) خلط می‌کند. آنچه محضًا معنای حرفی است مفاد هیئت جمله است، اما مفاد نفس جمله، که مرکب از هیئت و ماده است، نمی‌تواند محضًا معنای حرفی باشد؛ بلکه معنای ای اسمی است که معنای حرفی هم به آن قائم است و یا به تعبیری مرکب از معنای اسمی و حرفی است. اگرچه این نکته ممکن است کوچک به

نظر آید، ولی سهم مهمی در ابطال سخن این قائل دارد. چه، به عنوان مثال، ایشان مشکل را بنابر مسلک محقق خراسانی این طور تقریر کردند که آلت معنای حرفی در لحاظ مستلزم استقلالیت طرفین این معنای حرفی در لحاظ است. بنابراین طرفین معنای حرفی نمی‌توانند خود معنای حرف باشند و به عبارت دیگر تقييد دو معنای حرفی به یکدیگر و ایجاد ربط بین آن دو محال است.

این برهان، زمانی جاری است که طرفین معنای حرفی، محسضاً معنای حرفی باشند؛ اما اگر دو طرف معنای حرفی دو معنای مرکب از اسمی و حرفی باشد، دیگر برهان جاری نخواهد بود. چون آلت معنای حرفی در لحاظ بیش از این طلب نمی‌کند که در طرفین آن معنای اسمی ای موجود باشد که بتواند در مقام لحاظ بدانها قائم باشد و این نیازی ندارد که این «طرفین» خود از معنای حرفی خالی باشند. «تحقق معنای اسمی» در طرفین شرط است، نه خالی بودن از معنای حرفی.

یکی از بهترین موئیّدات بر این مطلب تحقق ربط بین ترکیبهاي ناقص و محمول در جملات خبری است؛ مثل «زید العادل، کاتب» که در آن موضوع مرکب از «زید» و «عدالت» اوست. هم بین زید و عدالت نسبت برقرار است و هم بین این مرکب و «کاتب». در این مثال بروشنى مفهوم اسمی «ثبوت» نیست که دو طرف ارتباط را محقق می‌سازد. ممکن است بر این تأیید خرده گرفته شود که این عین مدعاست؟

چون مرکب ناقص «زید العادل»، درست مثل جمله «زید عادل» عمل می‌کند و لذا در همین مثال هم مدعی می‌شویم که ثبوت مفاد «زید العادل» و ثبوت «کاتب»، دو طرف ارتباط را تشکیل می‌دهد. و لذا در حملهای شایع در واقع اتحاد بین «وجود» موضوع و «وجود» محمول است. پس مثال تأییدی هیچ مطلب زایدی بر نفس ممثل ندارد.

پاسخ این اشکال را به دو طریق می‌توان داد:

۱. در جمله «زید العادل، کاتب» ربط بین مفاد «زید العادل» و «کاتب» برقرار است و نه بین ثبوتها آن دو؛ غایت الامر «ثبت»، مصحح این ارتباط و مناط وحدت دو مفهوم است. این نکته دقیقی است که ارتباط، بین نفس دو مفهوم واقع می‌شود و لذا معنای حرفي هم بین دو مفهوم واقع می‌شود و نه وجودات آنها؛ اما ارتباط مذکور، معلول وجود وحدانی است که به موضوع و محمول نسبت داده می‌شود. بعضی امور جزء مصححات حملنده و خود از موضوع و محمول خارجند، مثل لحاظ موضوع و لحاظ محمول. چه اینکه هیچ حملی بدون این لحظهای معقول نیست؛ لکن در عین حال لحظهای مذکور از خود حمل خارجند. در مثال ما «وجود» موضوع و محمول در زمانی که به نحو وحدانی ملاحظه می‌شود در واقع ارتباط بین موضوع و محمول را ایجاد می‌کند، نه اینکه خود طرف ارتباط باشد. لذا گفته می‌شود فعل ربطی «است» در فارسی و هیئت جمله خبری در عربی، دلالت بر وجود رابط در جملات ایجابی مرکب می‌کند.

به هر حال این نکته روشنی است که ارتباط به هر چه حاصل شود، بین ذات موضوع و ذات محمول است و «ثبت» و «وجود» از دو طرف ارتباط، خارج است.

۲. طریق دیگر در پاسخ به اشکال، قضایایی است که حمل در آن اوّلی است؛ مثل «الانسان حیوان ناطق». در این موارد مسلماً «وجود» و «ثبت» واسطه ارتباط به هم نیست، در حالی که «حیوان ناطق» خود مرکبی تقيیدی است که در آن معنای حرفی (هيئت) به کار رفته است و بین این مرکب تقيیدی و موضوع هم معنای حرفی دیگری وجود دارد. اگر واقعاً معضلی که صاحب منقی الاصول بیان کرده‌اند صحیح باشد، در این مثال با حل ایشان منحل نخواهد شد و حق این است که اصلاً معضلی در کار نیست. زیرا ارتباط در همه این موارد بین خصوص معانی حرفی برقرار نشده تا معرض پدید آید. ارتباط بین مجموع جمله یا مرکب تقيیدی با جمله یا مرکب تقيیدی پدید می‌آید و این هیچ معرضی را متضمن نیست؛ چون جمله مشتمل بر مواد مستقل هم هست.

نکته دیگری هم در کلام قائل وجود دارد که نیازمند تذکر است: تصویری که ایشان از نزاع میان اهل ادب و اهل میزان ارائه کرده‌اند، نادرست است. ایشان مدعی است که نزاع میان آن دو بر سر مدلول «إن» است که آیا ترتیب تالی بر مقدم را همین حرف تضمین می‌کند یا امر دیگری (مثل هيئت ترتیب تالی بر مقدم یا «فاء» ترتیب؟). در حالی

که نزاع اصلی آنها بر سر امر بسیار مهمتری است و آن اینکه آیا مفاد جمله شرطیه تصدیق تلازم یا تعلیق میان مقدم و تالی است؟ یا اینکه مفاد جمله شرطیه تصدیق تالی بر تقدیر مقدم است؟ میان این دو احتمال تفاوت‌های اساسی‌ای وجود دارد که با مراجعته به فصل ۱ بند ۲ بخوبی روشن می‌شود.

۵. نظریه مختار

در بندهای قبل تا حدّی روشن شد که از چه نظریه‌ای در تحلیل جملات شرطی دفاع می‌کنیم. در عین حال مطلب را نمی‌توان به اجمال گذاشت، ولذا در این بند، در حدّ محدود، نظریه مختار را تبیین می‌کنیم. ریشه‌های این نظریه را در کلمات محقق اصفهانی و بسیاری دیگر می‌توان یافت، لکن به نکات ریزتر بحث چندان توجهی نکرده‌اند.

توضیح نظریه مختار را از این سؤال شروع می‌کنیم: آیا اینکه در بحث واجب مشروط بکرّات آمده است که قید به ماده برمی‌گردد یا به هیئت، سؤال درستی است؟ آیا واقعاً فقط دو «محتمل» وجود دارد: یکی رجوع قید به ماده و دیگری رجوع قید به هیئت؟ یا اینکه شش سومی هم متصور است؟ ادعای ما این است که اگر «رجوع قید به ماده یا هیئت» به معنای واقعی اش مراد باشد، در این صورت حق، رجوع قید به امر سومی است: به نتیجه حمل در جملات خبری و به وجوب

یا نتیجهٔ انشاء در جملات انسایی. و این به هیچ وجه با رجوع قید به هیئت معادل نیست.

«اخبار» و «انشاء»، «کار» یا فعل گفتاری‌اند (speech act). از سخن «معنا» به مفهوم معهود آن نیستند. این کارها از لواحق استعمال لفظ در معنایند و گاهی فعل خارجی سمت لفظ به خود می‌گیرد؛ همچون معامله معاطاتی. بنابراین آنچه از این افعال گفتاری حاصل می‌شود به مراتب متأخرتر از مفاد و مدلول هیئت جملهٔ اخباری یا انسایی است. ظاهر جملات شرطی، این است که نتیجهٔ تالی بر مقدم اناطه دارد؛ اگر تالی جملهٔ خبریه باشد مثل «اگر خورشید برأید، روز پدیدار می‌شود» در این صورت، ظاهر این جملهٔ شرطیه این است که «پدیدار شدن روز» عنوان نتیجهٔ حمل در تالی بر مقدم منوط می‌گردد. و اگر جمله انسایی باشد مثل «اگر زید آمد، اکرامش کن» ظاهر جملهٔ شرطیه این است که «وجوب اکرام» به عنوان نتیجهٔ انشاء، بر مقدم اناطه دارد. نه «پدیدار شدن روز» به عنوان یک واقعیّت و نه «وجوب اکرام» به حمل یک امر انسایی، هیچیک از سخن «معنا» نیستند. «وجوب» به حمل شایع، امری است که به «انشاء به داعی جعل داعی» حاصل می‌گردد و بنابراین به مراتب از مفاد و معنای هیئت «امر» متأخرter است. البته، چنانکه با کمی تأمل ظاهر می‌شود، بین «نتیجهٔ اخبار» و «نتیجهٔ انشاء» فرقی اساسی وجود دارد: اخبار از آنجاکه به حکایت از واقع بر می‌گردد، در مقام تعلیق و اناطه، واقع را منوط می‌سازد نه نفس فعل گفتاری «خبر»

را. بخلاف انشاء که در آن هیچ حکایتی از واقع نهفته نیست ولذا در آن، آنچه منوط می‌شود، همان نتیجه فعل گفتاری یعنی وجوب (و امثال آن) است. در مثالهای بالا: «پدیدار شدن روز» بر «برآمدن خورشید» معلق شده است، نه «تصدیق به پدیدار شدن» که فعلی گفتاری است. در حالیکه در جمله انشایی «اگر زید آمد اکرامش کن»، «وجوب» که نتیجه فعل گفتاری «اکرامش کن» می‌باشد، بر مقدم منوط شده است. در هر حال این فرق به ماهیت جملات خبری و انشایی بلحاظ نقشی که ایفاء می‌کنند، برمی‌گردد و تأثیری بر نکته اساسی بحث ندارد که این «معنای» تالی نیست که در جملات شرطی تعلیق و اناطه می‌یابد، بلکه نتیجه جمله تالی اعم از «واقع محکمی» یا «وجوب» است که معلق می‌شود.

علاوه، اگر پذیریم که ظاهر جمله شرطیه، تقيید به معنای تعلیق و اناطه است، نه تقيید به معنای تضیيق و تحصیص، در این صورت رجوع قید به ماده یا مفاد هیئت اصلاً معنا ندارد. تعلیق و اناطه یک معنا بر معنای دیگر یعنی چه؟ تعلیق و اناطه در «هستی» این معانی و تحقیقشان صورت می‌گیرد. می‌توان گفت «وجود» این معنا بر «وجود» معنای دیگر اناطه دارد یا بر آن معلق است. با تسامح می‌توان گفت نتیجه جمله تالی بر نتیجه جمله مقدم اناطه دارد، اما معنای جمله اول بر معنای جمله دوم اناطه دارد یعنی چه؟ مگر آنکه «ثبت» و «تحقیق» و امثال آن را در مفاد جمله خبری داخل کنیم؛ همان‌گونه که بسیاری گمان می‌کنند مدلول مطابقی «زید قائم»، تصدیق به قائم بودن زید

است، در حالی که تصدیق و تصوّر از مدلول جمله، که نسبت حکمیّه است، خارجند. «تصدیق خبری» از سنخ افعال گفتاری است که به استعمال لفظ در معنا حاصل می‌شود و از لواحق آن محسوب می‌گردد و البته مطلق تصدیق نیازی به استعمال لفظ در معنا ندارد.

در جملات انسایی نیز همین طور «وجوب» به حمل شایع مدلول هیئت جمله طلبی نیست. امری است که از افعال گفتاری محسوب می‌شود و به انشاء به داعی خاص، قائم است. بنابراین، این از اغلاط شایع است که «وجوب» و «استحباب» را معنای هیئت امر می‌دانند و مثلاً می‌گویند آیا استعمال هیئت امر در استحباب مجاز است. در حالی که «استحباب» و «وجوب»، هر دو، از مفاد هیئت امر خارجند و بنابراین جایی برای این سؤال باقی نمی‌ماند.

به دنبال آنچه در این بند اختیار کرده‌ایم، در فصول آتی هرگاه از رجوع قید به هیئت سخن گفته‌ایم، مرادمان رجوع به «وجوب» است نه به مفاد هیئت واقعاً ولذا تعبیر، مسامحی است؛ مگر آنکه به تصریح یا قرائئن خاصّ، معنای واقعی آن اراده شود.

ادله‌انکار واجب مشروط

۱. مقدمه

در این فصل ادله انکار واجب مشروط را بررسی می‌کنیم که عمدتاً همان دو دلیلی است که شیخ انصاری ^{نهفته} اقامه کرده است. غایت الامر پاره‌ای تلاشهای دیگر در دفاع از شیخ هم مورد توجه قرار می‌گیرد. ادله شیخ ^{نهفته} در فصل اوّل بتفصیل نقل شد. ملخص آن دو دلیل چنین است:

دلیل اوّل: مفاد هیئت امر معنای حرفی است و معنای حرفی اطلاق و تقيید نمی‌پذیرد. چون معنای حروف جزئی است و جزئی قابل برای تقيید نیست. بنابراین رجوع قيود و شرايط به هیئت امر، ممتنع است.

دلیل دوم (دلیل لبی): انسان عاقل هنگامی که به فعلی توجه می‌کند، یا این است که فعل هیچ مصلحتی ندارد و یا اينکه مشتمل بر نوعی

مصلحت است . در صورت اول اصلاً طلبی به فعل تعلق نمی‌گیرد تا مطلق باشد یا مشروط ، ولذا از بحث خارج است. اما در صورت دوم یا مصلحت مطلقاً و در همه تقاضای بر فعل مترب می‌شود و یا در تقدیر خاص. در صورت اول طلب و شوق به فعل به نحو مطلق تعلق می‌یابد و در صورت دوم طلب و شوق به «فعل بر تقدیر خاص» متعلق می‌شود. بنابراین در هر حال طلب و شوق فعلی است؛ غایت الامر «مطلوب» و «مراد» زمانی مطلق است و در همه تقاضای؛ و زمانی خاص است و بر تقدیر خاص. پس «طلب» هیچگاه منوط و متعلق نیست، آنچه منوط و مقدّر است مطلوب و مراد است. و این نکته‌ای وجودانی و عقلی است و ربطی به مقام اثبات و امکان یا عدم امکان تقيید هیئت اوامر ندارد. لذا برخلاف دلیل اول، هیچ انحصاری به مواردی که طلب و الزام ابراز شده و نیز در قالب امری باشد، ندارد. این ملخص دو دلیل شیخ فیض است.

این ادلہ از ناحیه محققان اصولی از جوانب مختلفی مورد تحقیق قرار گرفته است. نکته‌ای که توجه بدان در اینجا لازم به نظر می‌رسد، و خود مبدأ پاره‌ای اشکالات به شیخ گشته، این است که مسئله واجب مشروط و واجب مطلق و اختلاف آن دو را باید هم در مرحله جعل و اعتبار حکم (بنابر اینکه چنین مرحله‌ای وجود داشته باشد) بررسی کرد و هم در مرحله اراده و شوق و هم در مرحله ملاکات نفس الامری. تلازم و عدم تلازم این مراحل نیز خود مسئله‌ای است. برهان دوم شیخ

به صورت روشنی مربوط به مرحله اراده و شوق است. و بنابراین باید دید برو فرض تمامیت مدعای وی، آیا در مرحله جعل و اعتبار هم مشکلی ایجاد می شود یا نه.

۲. اشکال بر دلیل اول

دلیل اول شیخ از جهاتی مورد مناقشه قرار گرفته است: اولاً محقق خراسانی و جماعتی دیگر^۱ اشکال کرده اند که موضوع له در باب حروف و هیئات، خاص نیست و همچون اسماء عام است، لذا مشکلی در مقام اطلاق و تقييد آن بروز نمی کند. این اشکال بوضوح مبنایی است و از آنجا که مبنای محقق خراسانی در باب معانی حرفی قابل قبول نیست، نمی توان با این اشکال موافقت کرد.

ثانیاً محقق خراسانی اشکال می کند که حتی اگر بپذیریم معنای هیئت امر، فرد است، چنین فردیتی زمانی مانع تقييد می شود که ابتدا به نحو مطلق انشاء شود و سپس بخواهد مقييد گردد. در حالی که می توان از همان ابتدا معنای هیئت را به صورت مقييد انشاء کرد، غایه الامر اين انشاء به توسط دو دال صورت می گيرد: يكى بر معنای مطلق و دیگرى بر قيد و اين غير از انشاء مطلق ابتدائاً و سپس تقييد آن

۱. کفاية الاصول، ص ۹۷؛ درر الفوائد، ص ۱۰۳.

است^۱.

این اشکال محقق خراسانی هم قابل دفع است. چه آنکه اگر معنای هیئت فی حد ذاته فرد و جزئی باشد، قابل تقييد نیست؛ نه ابتدائاً و نه انتهائاً. گویا جوابی که ايشان می دهد بر این اساس است که فردیت و جزئیت از نفس اشاء حاصل می شود، در حالی که مراد شیخ فردیت و جزئیت نفس مدلول است^۲.

ثالثاً بر شیخ می توان اشکال کرد که معانی حرفی و هیئات گرچه جزئی است، لکن این جزئیت نه به معنای جزئی خارجی یا ذهنی است، بلکه به معنای تقوّم به اطراف است. توضیح اینکه معانی حرفی گرچه جامع ذاتی ندارند، به طوری که صدق بر کثیرین در مورد آنها تحقق پیدا کنند، اما این نکته صرفاً به خاطر تقوّم به اطراف و اندکاک در آنهاست. معانی حرفی همواره به معانی اطراف خود قائمند ولذا می توانند نوعی کلیّت به تبع اطراف خود بیابند. به تعبیر روشنتر گرچه تقوّم به اطراف در آنها خصوصیتی پدید می آورد، ولی این مانع از تحقق خصوصیت بیشتر از طریق شرط و اناطه نمی شود^۳.

رابعاً محقق اصفهانی، و به تبع ايشان پارهای از بزرگان، بر شیخ

۱. کفایة الاصول، ص ۹۷.

۲. نهاية الدرایة، ج ۱، ص ۲۹۴.

۳. همان، ص ۲۹۳. نظیر این اشکال، با تفاوت‌هایی، در نهاية الانکار، ج ۱، ص ۳۱۳ طرح شده است.

اشکال کرده‌اند که جزئیت منافی با تقييد به معانی تضييق است، اما منافاتی با تقييد به معنای تعليق و اناطه ندارد. و آنچه طلب برآن معلق می‌شود از شوون طلب محسوب نمی‌گردد تاموجب تضييق دایرة معنای آن شود.

اصل اين اشكال وارد است، ولی ذيل آن تا حدی غريب به نظر می‌رسد. چه آنکه «معلق عليه» گرچه از طواری طلب و عوارض آن نیست، ولی تعليق طلب و عدم تعليق آن از طواری و عوارض طلب است.^۱

لذا حق در اشكال، بنابراین ممشا، اين است که بگويم تقييد جزئی به لحاظ طواری و حالات آن، همچون تعليق و اناطه آن، معقول است. تقييد و اطلاق به لحاظ احوال، حتی در جزئی مثل زيد هم ممکن است.^۲

بنابراین از مجموع اشكالاتی که بر دليل اوّل شیخ وارد کرده‌اند، به نظر می‌رسد اشكال سوم و چهارم حاسمند و دليل وی را ابطال می‌کنند.

استاد^۳ بزرگوار ما بر اشكال چهارم (اشکال محقق اصفهاني)،

۱. حتی در علیت حقيقی، گرچه علت، تضييق مفهومی برای معلوم نمی‌آورد، ولی بالاخره با نوعی ضيق در ناحیه معلوم توأم است که از آن تعبير به «ضيق به لحاظ ظرف» یا قضية حببية می‌شود.

۲. نهاية الافكار، ج ۱، ص ۳۱۳.

۳. مقصودم حضرت آیة الله وحد خراسانی مذکوله العالی- است. آنچه از ايشان نقل

بدین‌گونه خرده گرفته‌اند که تعلیق و اناطه در شیء معنا ندارد، مگر اینکه آن شیء دو حصه داشته باشد؛ و الا اگر دو تقدیر نباشد، مثلاً یکی «مجیء زید» و یکی «عدم مجیء زید» در مثل «إن جاءك زيد فاكرمه»، تعلیق چه معنا می‌تواند داشته باشد؟ پس تعلیق مطلقاً با اطلاق ملازمه دارد و همه‌جا تعلیق مستلزم تخصیص است و تقیید. ولذا اشکال شیخ مجدداً بر می‌گردد و فرمایش مرحوم اصفهانی و

تبعیت محاضرات در دفع فرمایش شیخ به جایی نمی‌رسد.

به گمان ما خرده گیری استاد قابل دفع است. تعلیق و اناطه به هیچ وجه مستلزم دو حصه بودن شیء نیست. « حصه » به اصطلاح فلاسفه به معنای « کلی مقید » است و به اصطلاح اصولیّون به معنای « ذات » متشخص به وجود (بدون تقیید به وجود) است. تعلیق و اناطه، با دو حصه بودن، به هیچیک از این دو معنا، تلازمی ندارد. آری تعلیق و اناطه مستلزم دو فرض و دو تقدیر در شیء است و فرض و تقدیر، همیشه با تعدد وجود و تعدد فرد تلازمی ندارد. جزئی حقیقی می‌تواند دو « حال » یا دو « فرض » و تقدیر داشته باشد.

زید خارجی، که متشخص به وجود است، حالات متعدد دارد و لذا فروض و تقدیر‌گوناگون می‌پذیرد و چنانکه در اصلاح کلام محقق اصفهانی گفتیم این تعلیق و اناطه با نوعی تقیید احوالی توأم است؟

* کرده‌ام مضمون مطالب پیاده شده از نواهای درس ایشان است که به تقاضای بندۀ در اختیارم قرار گرفته است.

ولی این تقييد احوالی مضرّ به برهان محقق اصفهانی نیست. چون حروف حتی اگر برای جزئیات حقیقی و خارجی هم وضع شده باشد، باز فرض «احوال» مختلف در آن توان کرد.

۳. محقق نایینی و بازسازی دلیل اول

محقق نایینی، که ظاهراً به ناتمام بودن دلیل اول شیخ واقف بوده است، آن را به صورت دیگری بازسازی می‌کند تا از اشکالات واردۀ برهاند.

وی می‌گوید مدلول هیئت قابل تقييد نیست، همان‌گونه که شیخ فرموده است؛ لکن اين نه به خاطر جزئی بودن آن است تا گفته شود که مدلول هیئت جزئی حقیقی نیست، بلکه به خاطر عدم امکان التفات به آن است. چه آنکه مدلول هیئت، معنای حرفي است و معنای حرفي به خاطر تقوم به غير و اندکاک در آن، قابل برای لحاظ استقلالی نیست، بلکه در موطن وجود خود (استعمال)، بكلی مغفول واقع می‌شود و این باعث عدم قابلیت تقييد در آن می‌گردد. چه آنکه تقييد و اشتراط متوقف بر آن است که شیء را به نحوی اسمی واستقلالی در نظر آوریم و این، چنانکه گفته شد، در معنای حرفي ممکن نیست! محقق اصفهانی ^{نه} در نهایه الدرایه و جمعی دیگر، این دلیل محقق

نایینی را به نقد کشیده‌اند. ملخص آنچه محقق اصفهانی در چند موضع آورده، چنین است: اطلاق و تقييد گرچه از امور قهری نیستند و نيازمند لحاظند، ولی اين لحاظ تابع كيفيت لحاظ در نفس معناست: اگر معنا به نحو استقلالي مورد لحاظ باشد، اطلاق و تقييد آن هم چنین است، و اگر به نحو آلي ملحوظ باشد، اطلاق و تقييد آن هم به همان لحاظ آلي است. چه اينکه اطلاق و تقييد به لحاظي زايد بر لحاظ نفس معنا، نياز ندارد. اطلاق و تقييد از اعتبارات نفس معناست که ملحوظ را تشکيل می‌دهد. اين بنابر اينکه آليت و استقلاليت از خصوصيات لحاظ معنا باشد، اما اگر گفتيم آليت از خصوصيات ذاتي معنای حرفی است، يعني اين معانی ذاتاً آلي اند، نه صرفاً به لحاظ آلي باشند، در اين صورت عدم نيازمندي اين گونه معانی آلي در اطلاق و تقييدشان به لحاظ استقلالي، از اين باب است که اتحاد آلي بين موضوع و محمول (در جملات خبری) گاهی بنفسه ملحوظ است و گاهی در فرض اتحاد آلي آخري (اتحاد آلي در جزاي جمله شرطيه، در فرض اتحاد آلي جمله شرط ملحوظ می‌شود).

همين طور وقتی که جزاي جمله شرطيه حكمي طلبی است. چه اينکه بعث نسبی آلي بين مبعوث و مبعوث إلیه گاهی بنفسه ملحوظ است و گاهی به لحاظ اينکه مقترن به چيز ديگري است.

در اين مورد، هم ذات معنا و هم خصوصياتی که بر آن وارد می‌شود، همه ذاتاً و لحاظاً آلي هستند. چون اموری مثل معنای حرفی،

که ذاتاً آلى اند، طبعاً در همه شؤونشان از وجود خارجی گرفته تا وجود ذهنی و ... آلى خواهند بود.

نتیجه اینکه مدعای مرحوم نایینی دایر بر نیاز به لحاظ استقلالی در باب اطلاق و تقييد در کلیت خویش باطل است. این نیاز تابع ملحوظ و معنایی است که مورد اطلاق و تقييد قرار می‌گيرد: اگر معنای استقلالی باشد، ذاتاً يا لحاظاً، پس اطلاق و تقييد نیاز به لحاظ استقلالی دارد که طبعاً به همان لحاظ معنا حاصل می‌شود و نیاز به لحاظ زايد دیگری نیست. و اگر معنای آلى باشد، در اين صورت اطلاق و تقييد نیاز به لحاظ استقلالی ندارد^۱.

محقق حائری، صاحب درر الاصول، و جمعی دیگر، به شکل دیگری به استدلال محقق نایینی پاسخ گفته‌اند. نظر اين محققان اين است که اطلاق و تقييد در معنای حرفی هيئت از طریق نظر ثانوی میسر است. گيريم که اطلاق و تقييد همیشه نیازمند به لحاظ استقلالی باشد، می‌توان اين لحاظ استقلالی را در مفاد هيئات از طریق لحاظ ثانوی و استقلالی آن تحصیل کرد. معنای هيئت را بعد از استعمال به نحو استقلالی می‌نگریم و سپس اطلاق و تقييد را در آن جاري می‌سازیم^۲.

محقق اصفهانی ^۳ در پاسخ به اين نحو تصویر اطلاق و تقييد

۱. نهاية الدررية، ج ۱، ص ۲۹۴ - ۲۹۵.

۲. درر الفوائد، ص ۱۰۴.

می‌گوید: چنین تصویری بنابر اینکه آلت و استقلالیت به نفس لحاظ باشد، نه به حسب نفس معنا، قابل قبول است؛ گرچه در آن انقلاب لحاظ آلتی به لحاظ استقلالی پیش آید. چه اینکه این تبدیل لحظها در شیء واحدی، که همان ذات معناست، صورت می‌گیرد و چنانکه بعضی از محققین گفته‌اند، نظیر خلع صورتی و لبس صورتی دیگر است. ورود یک صورت بر صورت دیگر یا انقلاب صورتی به صورت دیگر بدون ماده مشترک محال است؛ اما با وجود ماده مشترک، محالیتی در کار نیست. در مقام ما هم ذات معنا، همچون ماده مشترک است که گاهی ملحوظ به لحاظ آلتی است و گاه ملحوظ به لحاظ استقلالی و بنابراین انقلاب لحاظ آلتی به لحاظ استقلالی، که در بعضی کلمات آمده، هیچ محظوری ندارد.

اما اگر آلت و استقلالیت ذاتی باشد، یعنی معانی در ذات خود یا آلتی اند یا استقلالی، ورود لحاظ استقلالی بر معنایی که در ذات خود آلتی است معقول نیست.

بنابراین نظر ثانوی هم نمی‌تواند چاره‌ساز باشد.

آری این مشکل را می‌توان از طریق دیگری حل کرد و به جای لحاظ معنای آلتی، معنایی اسمی را، که از این معانی آلتی حکایت می‌کند، واسطه قرار دهیم و اطلاق و تقیید را نسبت به آن جاری سازیم و چون معنای اسمی مورد نظر حاکی از معانی آلتی است، اطلاق و تقیید به آنها هم سرایت می‌کند. مثلاً به جای اینکه مصدق بعث نسبی را لحاظ

کنیم، مفهوم بعث نسبی را واسطه قرار دهیم و از طریق این عنوان بعثهای نسبی خارجی را اراده کنیم.

محقق اصفهانی سپس می‌فرماید اشکال این طریق این است که با مقام اثبات چندان تناسبی ندارد و چنین تعلیل می‌کند:

اَذْ لَا تَتَضَمَّنُ الْقَضِيَّةُ الشَّرْطِيَّةَ إِلَّا ذَكْرُ الْقِيدِ بَعْدَ ذَكْرِ
الْمَقِيدِ بِذَاهَتِهِ وَلَا تَتَضَمَّنُ ذَكْرَ الْمَقِيدِ فِي ضَمْنِ الْقِيدِ لِيَكُونَ دَالِّاً
عَلَى مَلَاحِظَةِ الْمَقِيدِ ثَانِيًّا فِي ضَمْنِ مَلَاحِظَةِ الْقِيدِ.^۱

واقعیت این است که اصل این سخن که «طریق فوق با مقام اثبات، سازگاری ندارد» قابل قبول نیست. ما می‌پذیریم که مفاد قضیه شرطیه اناطه تالی به مقدم است و آنچه در تالی وجود دارد نفس جمله است که مدلول آن، اتحاد آلی در قضایای خبری و بعث نسبی آلی در قضایای امری است. بنابراین در جمله شرطیه، هیچ دالی بر آن مفهوم اسمی حکایت‌کننده از معانی حرفی، وجود ندارد تا اینکه از طریق آن، معانی حرفیه مورد نظر را به اطلاق و تقيید درآوریم اینها همه قابل قبول است ولی با این وجود این مقدار از دلیل بنظر کافی نمی‌رسد و قانع‌کننده نیست. بلکه می‌توان بر خلاف آن استدلال کرد چنانکه در ذیل کلام خواهد آمد اما قبل از آن نکات دیگری هم قابل تأمل بنظر می‌رسد.

۱. نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۲۹۶.

اولاً اینکه می‌فرماید در قضیه شرطیه ذکر قید بعد از مقید بذاته است، غالباً صحیح نیست. در مثل إن جائیک زید فاکرمه، مقید «اکرام زید» است و قید «مجئ زید». یعنی مقید بعد از قید می‌آید. در غالب جملات شرطیه، شرط اول می‌آید و جزاء بعد یا به تعبیری مقدم ابتدا می‌آید و تالی بعد. و آنچه که مقید است همان جزاء و تالی است و قید همان مقدم و شرط. البته این مطلب مهمی نیست، فقط ممکن است در تصویر ما و فهم ما از کلام محقق اصفهانی تأثیر داشته باشد.

ثانیاً اینکه فرموده‌اند: «جمله شرطیه متضمن ذکر مقید در ضمن قید نیست تا اینکه دال بر ملاحظه ثانوی مقید شود در ضمن ملاحظه مقصودشان چندان روش نیست. چون حتی اگر مقید در ضمن قید دوباره لحاظ شود، این لحاظ استقلالی نیست تا بکار اطلاق و تقييد بباید. ظاهراً مقصود ایشان از «ذكر المقيد في ضمن القيد»، یعنی «مقيد بما هو مقيد». و واضح است که در «مقيد بما هو مقيد» ملحوظ همچنان به حرفيت خود باقی است ولذا ملاحظه او - ولو در این نگاه ثانوی - ملاحظه‌ای غیراستقلالی است ولذا مشکل نیاز به نگاه استقلالی را حل نمی‌کند.

ثالثاً بنظر می‌آید اصل سخن فوق از قبل لزوم مالایلزم است. چون آنچه که برای تقييد جمله شرطیه و نيز اطلاقش (بر حسب مينا) لازم است، لحاظ ثانوی و استقلالی مولی است نسبت به معنای هيئت. و لحاظ مولی در واقع ابزاری است برای کار او که ایجاد يك جمله

شرطیه و تعلیق هیئت آن بر امری است. هیچ نیازی بر وجود دال به این لحاظ مولی وجود ندارد. اینها از مقدماتی است که مولی در انشاء خود باید طی کند. مگر هرآنچه که مولی انجام می دهد تا انشائی موفق را به پایان برساند، باید در عبارت ظاهر شود؟! ظاهراً در کلام محقق اصفهانی تا حدی سیر بحث گم شده است، دوباره مروری می کنیم: جمله شرطیه ظاهر است در تعلیق نسبت موجود در جزا بر شرط و این نسبت، از سخن معانی حرفی است. استدلال مخالفین این بود که این نسبت حرفی نمی تواند تقيید شود چون نمی تواند ملحوظ به لحاظ استقلالی گردد. جواب این شد که مولی می تواند از طریق یک مفهوم اسمی واسطه، این کار را انجام دهد.

حال، مرحوم اصفهانی می برسد، دال شما بر مفهوم اسمی که ملحوظ ثانوی است، چیست؟ جواب این است که جمله شرطیه نیازی نیست که مشتمل بر دالی بر این مفهوم اسمی باشد. استفاده از این مفهوم اسمی واسطه و ایزار قرار دادن آن برای تعلیق صورت پذیرد و شرط، کاری است که مولی انجام می دهد تا این تعلیق صورت پذیرد و لازم نیست که در جمله بر همه کارهای مولی در مقام افاده کلامی، دالی وجود داشته باشد.

بنابراین سیر استدلال این است: ما ظهوری داریم در تعلیق نسبت موجود در جزاء به شرط. این ظهور با یک مشکل عقلی مواجه است و آن عدم امکان تعلیق در ملحوظ غیراستقلالی است. این مشکل عقلی

قابل دفع است به اینکه مولی در مقام ابراز کلام خویش مفهومی اسمی را واسطه قرار داده باشد. و به این ترتیب آن ظهور ممکن می شود. و ظهور حجّت است مادام که ممکن باشد.

چنانکه در این سیر استدلال واضح است، به هیچ وجه نیاز نداریم که دالی در جمله وجود داشته باشد که بگوید مولی در مقام ثبوت چنین کرده است: نفس ظهور حجّت است و البته بالالتزام ثابت می کند که مولی در مقام ثبوت چنین مفهوم استقلالی را واسطه قرار داده است.

آری ممکن است کسی اصل ظهور جمله شرطیه را در «تعليق نسبت جزاء بر شرط» انکار کند. با این انکار، صورت مسأله عوض می شود: چون در این صورث مشکل، دیگر عدم امکان تعليق در مفاهيم حرفی نیست، بلکه نفس مقام اثبات در جملات شرطیه است: مثل اینکه کسی ابتداءً ادعاء کند در جملات شرطیه ظهور موافق با تعليق ماده است نه هيئت. که در اين صورت دیگر بطي ب مسأله ما پيدا نمی کند.

۴. استدلال دوم شیخ پیر

چنانکه در فصل اول بتفصیل گذشت، مرحوم شیخ انصاری به دو دلیل تمیّک جسته است تا ثابت کند قیود حکم همه به متعلق و «واجب» رجوع می کند نه به نفس «وجوب».

دلیل دوم، که آن را دلیل وجودی یا لبی می خوانند، به طور خلاصه چنین است: هنگامی که انسان به شی ای توجه پیدا می کند، یا در آن مصلحتی، که باعث انگیخته شدن اراده اش می شود، می یابد یا نه. در صورت دوم کلامی نیست؛ اما در صورت اول یا این است که فعل در همه تقدیرها مطلقاً مصلحت دارد، که در این صورت، شوق و اراده، به فعل به صورت مطلق تعلق می یابد، و یا اینکه فقط در تقدیری خاص ملاک و مصلحت دارد، که در این صورت اراده او به فعل در این تقدیر خاصش تعلق می گیرد. پس در هر حال اراده و طلب مولی فعلی است؛ اما فعل گاهی در تقدیر و با شرط خاص مطلوب است. پس قیود و تقدیرات همه به واجب و متعلق برمی گردد^۱.

این ملخص استدلال شیخ است و در فصل اول، تعمیم آن حتی بر مسلک غیر عدله هم گذشت که می توان مراجعه کرد.

این دلیل، چنانکه روشن است، فقط به مرحله اراده مرتبط می شود و سخنی از مرحله ملاک و مرحله جعل و انشاء به میان نمی آورد و همین، راه را برای اشکالات آتی باز می کند. اما راجع به همین مرحله اراده، آیا سخن شیخ واقعاً تمام است؟ آنچه از ظاهر کثیری از کلمات محققین برمی آید، موافقت با شیخ و اعتراف به این استدلال است؛ در حالی که به نظر راقم این سطور اصل این برهان، حتی در مرحله اراده،

۱. مطابع الانظار، ص ۵۱

قابل خدشه است.

در آنچه به دنبال می‌آید، ابتدا نقادیهای محققین درباره استدلال دوم شیخ را بررسی می‌کنیم و سپس راه مستقلی را، که خود در اشکال بر شیخ طی کرده‌ایم، تبیین می‌نماییم؛ بحول الله وقوّته.

۵. مناقشة محقق خراسانی

محقق خراسانی^۱ بر شیخ خردہ می‌گیرد که وقتی انسان به فعلی توجه می‌کند و در آن مصلحتی می‌یابد، همان‌طور که می‌تواند نسبت به آن بعث فعلی داشته باشد و آن را حالاً طلب کند، به همان نحو می‌تواند به نحو معلق نسبت به آن بعث کند و طلب وی استقبالي باشد و معلق بر شرطی متوقع الحصول. و این نیز به سبب مانعی است که از طلب و بعث فعلی قبل از حصول شرط موجود است. به عبارت روشنتر اگر مانعی از فعلیت طلب و بعث در کار باشد، مُرید چاره‌ای جز این ندارد. که طلب و بعث را منوط به شرط و معلق بر آن بنماید. به عنوان مثال طلب اکرام بعد از آمدن زید از او صحیح است، اما طلب فعلی اکرام، گرچه اکرام مقید به آمدن زید، از او صحیح نیست!

این سخن، همان‌طور که پیداست، نسبت به مرحله «اراده»، که ظاهراً کلام شیخ^۲ در آن است، سکوت می‌کند و بحث را بر سر حکم

به معنای انشاء و جعل می‌برد. بنابراین به نظر می‌رسد برهان شیخ را در مرحله اراده پذیرفته است؛ یعنی قیود همیشه به متعلق و مراد بر می‌گردد و نفس اراده، مطلق است.

مناقشه مرحوم صاحب کفاية^{۱۷۹} از دو جهت قابل خدشه است:
اولاً با پذیرش برهان شیخ در مرحله اراده، راه تا حد زیادی طی شده و مدعای شیخ ثابت می‌شود. چه آنکه اراده اگر خود حکم نباشد، روح ولب حکم است. و این تعبیر صرف‌آدبی و انشایی نیست، بلکه به خاطر ترتیب کثیری از آثار حکم بر اراده است.

گیریم که حکم به خاطر اناطه بر شی‌ای نباشد، تحقق اراده تام شارع یا أمر، همان کار حکم را انجام می‌دهد. عجب از محقق خراسانی^{۱۸۰} است که خود علم به غرض تام شارع را موضوع حکم عقل به امثال می‌داند و مورد ما از اهم مصاديق همین کبرا است. همین که مکلف دانست شارع اراده تام به شیء دارد و فقط موانع از انشاء بعث مانع شده‌اند (یا از فعلیت آن مانع شده‌اند که فرض محقق خراسانی است)، آثار تحقق حکم ظاهر می‌شود و اگر انباعی لازم باشد، مکلف به حکم عقل منبعث می‌شود.

بنابراین صرف اینکه حکم فعلی نیست برای مناقشه محقق خراسانی کافی نیست. ایشان باید تحقق اراده تام را هم منع می‌کرد؛ چون بسیار بعید است که غرض کسانی که واجب را به مطلق و مشروط تقسیم کرده‌اند صرفاً بیان یک تمایز صوری و شکلی باشد؛ بلکه تبع

در آثار آنان ما را به تمایزهای مهمی در آثار این دو گونه واجب، و بلکه مبادی آنها، رهنمون می‌کند. پاره‌ای از این تمایزات در فصول آتی خواهد آمد.

ثانیاً طریقی که محقق خراسانی در جواب شیخ پیش گرفته است، او را ملزم ساخته که واجب مشروط را صرفاً در ناحیه‌ای بسیار محدود توجیه کند؛ یعنی فقط در مواردی که فعلیت بعث و فعلیت حکم دچار مانعی است. و این همه به سبب این است که محقق خراسانی گویا برهان شیخ را در مرحله اراده می‌پذیرد و طبع قضیه، اقتضا می‌کند که همین اراده [غیر معلق]، ظهور در ناحیه انشاء و جعل بیابد که نتیجه‌اش حکمی مطلق و غیر معلق است؛ مگر آنکه مانعی از فعلیت پیش آید. با این بیان روشن می‌شود که محقق خراسانی طبعاً برهان شیخ را در تمام موارد طبیعی پذیرفته است و واجب مشروط را صرفاً در مرحله جعل و اعتبار، و آن هم در مواردی که مانعی ثبوتی از فعلیت حکم و جعل در کار باشد، تصویر می‌کند.

نتیجه آنکه به نظر می‌رسد مرحوم صاحب کفایه گرچه بر اطلاق استدلال شیخ خدشه وارد می‌کند، اما نتوانسته است برهان شیخ را در نواحی مهمی از آن خدشه دار سازد.

۶. رد محقق عراقی بر مناقشة فوق

گرچه محقق عراقی خود، برهان شیخ را مخدوش می‌داند، در عین

حال مناقشة صاحب کفایه را نیز وارد نمی‌بیند. وی در اثبات مدعای خویش به دو نکته تمسک می‌جوید:

اول آنکه ظاهر تعلیق در قضایای شرطیه، اناطه حکم بر نفس قید و شرط است؛ در حالی که مقتضای کلام محقق خراسانی، اناطه حکم بر عدم المانع است که از لوازم قید و شرط محسوب می‌شود. چون طبق نظر وی، آنچه حکم بر آن توقف دارد عدم مانع ثبوتی است. پس دخالت قید مذکور در جمله شرطیه طبعاً از طریق ملازمت با این عدم المانع است، و این خود خلاف ظاهر به نظر می‌رسد.

دوم آنکه با تمام بودن ملاک و مصلحت در متعلق، معقول نیست که مفسدة طلب و اراده مانع از فعلیت آن گردد. چه، این امر مستلزم تأثیر متاخر در متقدم می‌شود و این محال است. بیان ملازمه این است که طبق فرض، مفسدة مذکور مترتب بر اراده و طلب است ولذا در رتبه معلوم آن واقع می‌شود؛ پس چگونه ممکن است که مانع از تحقق اراده گردد؟ چه رسد از مانعیت نسبت به مصلحتش که در متعلق اراده وجود دارد!

برهان دوم محقق عراقی جدّاً ناتمام است. چون اولاً کلام محقق خراسانی در حکم به معنای جعل و فعلیت آن است، نه در اراده و طلب. و در این شکی نیست که جعل حکم و انشاء آن و فعلیت حکم

می‌تواند مستلزم مفسده باشد. و این چیزی است که محقق عراقی خود به نحو دیگری به آن ملتزم است؛ چه آنکه می‌فرماید ابراز اراده و اظهار آن‌گاه موجب مفسده است ولذا تحقّق آن منوط به عدم مفسده می‌شود. اشتباہی که برای محقق عراقی رخ داده این است که گمان برده کلام محقق خراسانی راجع به مرتبه اراده و مبادی حکم است، در حالی که صریح عبارتهای وی دلالت می‌کند که مناقشة مزبور راجع به خود حکم و فعلیت آن است، نه مبادی حکم.

ثانیاً استدلال ایشان در عدم مانعیت مفسده اراده از تحقّق آن بسیار غریب می‌نماید. اراده در فاعل ذی شعور و خصوصاً عاقل، از آنجاکه به علم و به مصلحت و مفسده توقف دارد، هیچگاه در مورد مفسده در انسان عاقل حکیم فعلیت پیدا نمی‌کند. همین که انسان بداند اراده و طلب او اگر محقق شود مفسده خواهد داشت، اراده و طلب در او فعلی نمی‌شود. به عبارت دیگر علم به مصلحت و مفسده در تحقّق اراده دخیل است.

محقّق عراقی خود به این اشکال متفطن شده و پاسخ می‌دهد: مانعیت علم به مفسده از تحقّق اراده، صرفاً به خاطر کشف علم از معلوم است ولذا به نظر عقل آنچه مانع فعلیت اراده می‌شود خود معلوم و منکشف است، نه علم. و در این صورت محظوظ سابق دویاره ظاهر می‌شود: یعنی چگونه مفسده‌ای که در رتبه معلوم شیء است

می‌تواند مانع تحقق علت گردد!

به گمان ما این پاسخ محقق عراقی هم جدأ ناتمام است. چون گرچه عقل، معلوم و منکشف را مانع می‌بیند و علم بما هو علم مانع از اراده نمی‌شود، ولی معلوم و منکشف، مفسدة فعلی و غیر تقدیری نیست، بلکه مفسدة «لو» ای و تقدیری است. یعنی همین که می‌بیند «اگر اراده محقق شود، مفسده‌ای پدید خواهد آمد»، همین مفسدة تقدیری مانع از فعلیت اراده می‌شود. و مفسدة تقدیری یا «لو» ای معلول اراده نیست، بلکه در ظرف عدم اراده هم به نحو «نفس الامری» موجود است؛ نظیر سایر روابط؛ ولذا در عرض اراده است نه در طول آن. (این نکته دقیقی است و باید در آن دقت کرد).

البته اینکه اراده، فی حد ذاته، دارای مفسده و مصلحت باشد، یا فرض بالمرأه نادرستی است و یا فرض نادری. آنچه مصلحت و مفسده می‌تواند داشته باشد، ابراز این اراده یا جعل حکم است. به هر حال این نکته گرچه درست است، ربطی به مدعای محقق عراقی ندارد. ما می‌گوییم اراده، فی حد ذاته، دارای مصلحت و مفسدة نفسی نیست، ولی اگر چنین مفسده‌ای داشت می‌توانست مانع از فعلیت اراده شود و ایشان مدعی است که چنین مفسده و مصلحتی نمی‌تواند مانع از اراده شود؛ مطلب نادرستی که هم اکنون بطلان آن روشن شد.

۷. اشکال اساسی بر شیخ: اراده منوطه

به نظر می‌رسد اشکال اساسی بر شیخ ^{نهی} در این برهان دوّم، وجود اراده منوطه باشد. «اراده منوطه» یا «اراده تعلیقی» سنخ اراده‌ای است که در برهان شیخ بکلی مورد غفلت قرار گرفته است. محقق عراقی و محقق نایینی ^{نهی} هریک به نحوی، تحقیق این نوع از اراده را پذیرفته‌اند؛ البته استفاده این دو محقق از این نکته و تأثیری که بر کلام شیخ خواهد داشت، مختلف است.

محقق عراقی ^{نهی} وجود اراده منوطه را نفی برهان شیخ می‌داند و محقق نایینی مدعی است مراد شیخ اصلاً همین است و برهان دوّم شیخ برای اثبات اراده منوطه است نه نفی واجب مشروط و نه اثبات واجب معلق. مدعای محقق نایینی هیچ مؤیدی ندارد و حتی خلاف صریح مطالب تقریرات است؛ همان‌طور که در فصل اول بتفصیل گذشت. اما در هر حال اصل مطلب صحیح به نظر می‌رسد و اراده منوطه واقعیتی است که باید پذیرفت.

مقصود از اراده منوطه، اراده فعل بر تقدیر خاص است و این تقدیر، تقدیر خود اراده است نه مراد. و تمام نکته و نزاع هم بر سر همین است که آیا اراده علی تقدیر به فعل تعلق می‌گیرد یا نه؟ و اصلاً چنین اراده‌ای می‌تواند واقعیت داشته باشد یا نه؟

چنانکه گفتیم محقق نایینی و محقق عراقی، هر دو، از امکان این نوع اراده و وقوعش دفاع می‌کنند. محقق نایینی در موضعی از

اجود التقريرات می فرماید:

والوچدان اقوی شاهد بأنّ اراده شرب الماء على
تقدير العطش موجودة لکلّ ملتفت إلى مصلحة
الشرب ولو في حال عدم العطش لكن تلك الارادة
إنما تكون فعلية ومحركة إلى شرب الماء عند فعلية
العطش فهي قبل وجود العطش ليست بفعلية وبعد
تكون فعلية ...^۱.

در تقریرات دیگر محقق نایینی، یعنی فوائد الاصول همین سخن
تکرار شده است.^۲

البته ممکن است هنوز کسی اصرار ورزد که این کلام محقق نایینی
صریح در رجوع تقدير به خود اراده نیست؛ ولی باید توجه داشت که
اولاً آگر «تقدير» راجع به اراده نباشد و به مراد برگردد، «تقديری بودن»
اراده معنا ندارد. ثانیاً، از همه مهمتر، تصريح محقق نایینی در
عبارات‌های قبل و بعد فقره فوق به این نکته است که اراده در این موارد
به صورت قضیه حقيقیه است. یعنی شرط و قید مذکور به موضوع و
عنوان مکلف بر می‌گردد و تا شرط حاصل نشود عنوان بر مکلف صدق
نمی‌کند؛ و این به نظر ما نکته مهمی است و در واقع پاسخ اصلی به
شیخ. و عجیب این است که بسیاری به این نکته توجه نکرده و گمان

۱. اجود التقريرات، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.

۲. فوائد الاصول، ص ۱۸۹.

کرده‌اند کلام شیخ در مقام اراده صحیح است^۱.

البته این نکته هم جالب است که محقق نایینی کلام فوق را به عنوان پاسخ شیخ ذکر نمی‌کند، بلکه به عنوان ردّ واجب معلق طرح کرده است و آنچه گفتیم استفاده‌ای است که ما از کلام ایشان می‌کنیم. اما چگونه اندیشهٔ فوق ردّی بر برهان شیخ خواهد بود؟ مرحوم شیخ، چنانکه بکرات گذشت، این طور استدلال می‌کند که انسان ملتفت هرگاه به فعلی توجه کند، یا اراده‌اش به آن تعلق می‌گیرد (مثلاً به خاطر مصالحی که در آن وجود دارد) یانه. در صورت دوّم بحثی نیست، و در صورت اول یا این است که فعل در همهٔ تقاضایش مورد اراده و طلب است، که این واجب مطلق را تشکیل می‌دهد، و یا اینکه فقط در تقدیری خاص، که در این صورت اراده به فعل در همین تقدیر خاصش تعلق می‌گیرد و واجب مشروط را پدید می‌آورد.

شیخ با این استدلال می‌خواهد ثابت کند که هیچگاه اراده تقدیر، ندارد و تقدیر همیشه به مراد برمی‌گردد. اشکالی که بر شیخ وارد است دقیقاً این است که شئٌ دیگری هم متصور است و آن تحقیق اراده بر تقدیر خاص نسبت به فعل است. به این معنا که اراده بر فرض و تقدیر خاصی پدید می‌آید و به فعل تعلق می‌گیرد؛ به طوری که فرض و تقدیر مذکور، فرض و تقدیر خود فعل نیست.

۱. منقى الاصول، ج ۲، ص ۱۴۹.

سهلترين راه تصوير اين مطلب اين است که فرض و تقدير به موضوع، يعني «مكلف»، برگردد و لذا عنوان مكلف شود. در اين صورت واضح است تا اين عنوان فعلی نشود، حکم متوجه مكلف نمي شود و به وي تطبيق نمي گردد و به تعبيير رسانيري، حکم کلی، حکم «او» نيست. و همين است مراد کسانی که مي گويند قبل از تحقق شرط در خارج، وجوبی برای مكلف نيست؛ و اين کلام حقی است که گزيری از آن نمي توان يافت.

نكته‌اي که به گمان ما، شيخ از آن غفلت ورزیده، همين است که گمان کرده هميشه تقدير، تقدير فعل است و لذا مي گويد: اگر اراده محقق شود يا به فعل، به نحو مطلق، متوجه مي شود و يا در تقدير خاص؛ در حالی که کاملاً منصور است که تقدير، تقدير موضوع اراده يا تکليف باشد، يعني مكلف نه متعلق اراده که فعل است. در اين صورت اراده به فعل بدون تقدير متعلق مي شود، ولی مكلف با اطلاقش، مورد طلب و خواست واقع نمي شود، بلکه به عنوان خاص. اگرچه اراده در حال عدم عنوان نيز موجود است، ولی هميشه روی فرض عنوان و تقدير آن حاصل مي شود. و تا اين فرض و تقدير در خارج فعلی نشود اراده بر شخص، که موضوع و مكلف است، تطبيق نمي شود.

این نكته را با مثالی توضیح می دهیم: فرض کنیم «حج با استطاعت» ملاک داشته باشد و «حج بی استطاعت» بی ملاک باشد.

شیخ ^{نهفتم} مدعی است که این «استطاعت» قید حج است؛ یعنی اینکه «حج به قید استطاعت» از ذوات مکلفین، یعنی انسانهای عاقل، بالغ و ... خواسته شده است. بنابراین اراده مطلق است، «مراد»، مقید به استطاعت است. طبعاً این کلام شیخ مقتضی این است که استطاعت به موضوع تکلیف، یعنی مکلف، عنوان نمی‌دهد و لذا تکلیف و اراده بر همه عاقلهای بالغ - مثلاً - منطبق می‌شود؛ غایت الامر از آنها می‌خواهد که «حج با استطاعت» انجام دهند؛ حتی ممکن است استطاعت اتفاقی مراد باشد که مسلک شیخ در واجب مشروط است. درست مثل اینکه شارع به خصوص زید و عمرو و بکر حکم کند که ای زید «حج مع الاستطاعة» انجام ده و هکذا. این معنا از این جهت دقیقاً همان واجب متعلق صاحب فصول است که وجوب در آن فعلی است و بلا تقدیر.

در مقابل استدلال شیخ می‌توان گفت: این کاملاً متصور است که قید استطاعت به مکلف برگردد و لذا شارع از همان ابتدا، که حتی مستطیعی در عالم خارج نیست، اراده‌اش به عنوان مستطیع تعلق می‌گیرد که حج به عمل آورد و می‌گوید: المستطیع يحج. در اینجا استطاعت عنوان برای موضوع و مکلف است، نه قید برای متعلق که حج است. این تصویر کاملاً متصور و معقول است و فرق آن با تصویر شیخ از زمین است تا آسمان.

بنابراین تصویر اخیر، تا شخص مستطیع نشود اراده و تکلیف بر او

منطبق نمی شود و در واقع هیچ «ربطی» به او ندارد. برخلاف تصویر شیخ که استطاعت را قید «ماذه»، یعنی حج، می دانست ولذا موضوع تکلیف قیدی نداشت: هر انسان عاقل و بالغی، مثلاً، مخاطب به خطاب بود و اراده «حج با استطاعت» بر او تطبیق می شد.

از اینجا روشن می شود که چرا محقق نایینی می فرمود اراده منوطه و تقدیری از اول وجود دارد، ولی به صورت قضیه حقیقیه: به دلیل اینکه اراده حج از مستطیع، به همین عنوان، ازلی است و از ابتدای امر. آنچه بعداً رخ می دهد تحقیق اراده آمر و شارع نیست، بلکه پدید آمدن وصف استطاعت برای شخص و تطبیق «المستطیع بحج» بر اوست. این طور نیست که شارع و آمر هر وقت که استطاعت در شخص پدید آمد تازه بگوید: المستطیع بحج. اصولاً شارع کاری به آحاد مکلفین ندارد. او مستطیع را می بیند، نه احمد و حسن و تقی و ... را. و این «دیدن» در همان ازل صورت می گیرد و این است معنای تحقیق اراده علی تقدیر. یعنی روی فرض و تصور استطاعت برای موضوع تکلیف و مکلف، اراده حج؛ بلا تقدیر و فرض، از شارع نسبت به او متمشی می شود.

این تقریباً کل تصویری است که از کلمات محقق نایینی به دست می آید و به گمان ما تصویر کاملاً معقول و قابل قبولی است.

نکته مهم این است که ما در این مقام صرفاً امکان چنین تصویری را مطرح کرده ایم و به وقوع و تعیین موارد آن کاری نداشته ایم. بحث ما بر

سر این نبود که تعیین کنیم دقیقاً چه وقتی استطاعت، قید متعلق است و چه وقتی قید موضوع یا مکلف. (این بحث را بحول و قوّة الـهـی در فصول آتی طرح می‌کنیم). غرض اصلی در اینجا رد برهان شیخ است و اثبات اینکه هیچ دلیل ثبوتی وجود ندارد که راه را منحصر به تغیید ماده' یا متعلق کند و اراده منوطه، به معنایی که گذشت، کاملاً متصوّر است.

محقق عراقی هم در کتابها و تقریرات^۱ مختلف، همین نظریه را ابراز کرده است و اراده را در واجبات مشروط، منوطه می‌داند. غایت الامر نزاعی دامنه دار با محقق نایینی و مشهور اصولیین به راه می‌اندازد که « فعلیت اراده و حکم به فرض و لحاظ آمر است، نه به تحقیق شرط در خارج و احکام به صورت قضایای حقیقیه نیستند ». به گمان ما نزاع پرس و صدای ایشان در نقاط اساسی بحث هیچ محصلی ندارد؛ به این معنا که ایشان در لب، در عمدۀ ترین نکات بحث ما با محقق نایینی همراه است و ظاهراً بحث ایشان بیشتر لفظی شده است تا بحثی معنوی و واقعی. نزاع ایشان با محقق نایینی در باب « فعلیت حکم » و « ماهیّت حکم » در فصول آتی خواهد آمد. غرض در اینجا اشاره به مسلک محقق عراقی در باب ماهیّت اراده مشروطه و حکم مشروط بود. ایشان، همچون محقق نایینی، اراده منوطه را، به

۱. مقالات الاصول، ص ۱۰۴ - ۱۱۰؛ نهایة الافکار، ص ۲۹۵، ۳۰۲؛ حاشية الكفاية، ج ۱، ص ۹۶ - ۹۷.

معنای رجوع قید و شرط به نفس اراده می‌پذیرد ولذا بر شیخ اشکال می‌کند که راه منحصر به رجوع قید به ماده نیست.

غايت الامر محقق عراقی مدعی می‌شود فعلیت اراده به «لحاظ این شرط» است و یا به تعبیر دقیقت شرط واقعی و منوطٌ عليه واقعی، لحظات و فرضهای اموری هستند که شرط خوانده می‌شوند، نه خود آن امور خارجی. مثلاً «فرض استطاعت» منوطٌ عليه واقعی است، نه خود استطاعت. و این نزاع دیگری است که گفتیم بعداً خواهد آمد.

۸. اشکال بر اراده منوطه و رد آن

محقق اصفهانی ^{بیشتر} در تعلیقات کفایه، و به تبع ایشان برخی از شاگردان محقق نایبی در حواشی اجود التقریرات، بر اراده منوطه اشکال کرده‌اند و آن را تصوّری نادرست خوانده‌اند.

محقق اصفهانی ^{بیشتر} می‌فرماید:

و توهم إمكان اراده شيء في ظرف فرض بجيء زيد
لا مطلقاً مدفوع بأنّ الارادة التكوينية علة تامة
للحركة نحو المراد فع عدم تحقّق المفروض لا يعقل
ان قداحها في النفس والارادة التشريعية وإن كانت
بنفسها علة ناقصة إلا أنها لابدّ من أن تكون بحيث إذا
انقاد المأمور لما أمر به كانت علة تامة للمراد. نعم
الشوق المطلق يكن تعلّقه بأمر على تقدير لكنه ليس

من الارادة في شيء بل التقدير بالدقة تقدير المراد لا
تقدير الارادة وإنما وجّد الشوق المنوط به، لأنّ
تقييد شيء بشيء ليس جزافاً. وجميء زيد لو كان له
دخل لكان في مصلحة المراد أو في مصلحة فعل المريد
وهو الإيجاب وأماماً الارادة والشوق فليسا من
الافعال ذات المصالح والمفاسد. بل صفات نفسانية
تنقدح في النفس عقب الداعي فلا يعقل انماطها
جعلاب بشيء...^۱.

محقق اصفهانی سپس به توضیح این نکته می‌پردازد که انماطه حکم
انشایی و جعلی به امری، معقول است.

محقق خوبی شئ در حواشی اجود التقریرات همین مطالب را با
عباراتی دیگر، و بدون ذکر مأخذ، آورده است.

به نظر می‌رسد این اشکال محقق اصفهانی بر اراده منوطه کاملاً
غیروارد باشد. چون اولاً این ادعای ایشان، که در سرتاسر مکتوبات
اصولی شان تکرار شده، دایر بر اینکه اراده تکوینی علت تامة حرکت
به سوی مراد است و اراده تشریعی هم با ضمیمه انقیاد مأمور، چنین
است، ادعایی بلا دلیل به نظر می‌رسد. چون بحث بر سر لفت و وضع
نیست که ادعا شود لفظ «اراده» فقط برای چنین چیزی وضع شده

۱. نهاية الدرایة، ج ۱، ص ۲۹۲.

است، بلکه بحث، حقيقی و ماهوی است. یعنی آیا بین پدیده‌ای که در موارد حرکت نحو المراد، رخ می‌دهد و اراده نامیده می‌شود و بین حالتی که در موارد دیگری پدید. می‌آید اختلاف ماهوی و حقيقی هست؟ در اراده تکوینی خوب است به این مثال توجه کنیم: فرض کنیم شخصی عضلاتش بکلی فلچ است و خود از این امر غفلت ورزیده، آیا حالتی که در هنگام حرکت نفس و حمله آن به حرکت دست رخ می‌دهد، در عین اینکه دست حرکت نمی‌کند، با حمله مشابهی از نفس در موارد عدم فلچ، تفاوتی هست؟ به نظر نمی‌رسد چنین چیزی باشد. یعنی پدیده‌ای که آن را اراده می‌نامیم واقعاً در موارد عدم حرکت عضلات در پاره‌ای از موارد محقق می‌شود.

شاید بهترین تعبیر این باشد که حرکت به سوی مراد نتیجه تحقیق اراده در مورد قابل است. اگر قابلیت مورد تام باشد، تحقیق اراده حرکت را نتیجه می‌دهد. پس ما از صرف عدم حرکت خارجی نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که در اراده خللی هست.

نظیر این نکته در اراده تشریعی هم وجود دارد: خواست آمر نسبت به فعلی در تقدیر خاص، وجدان‌با خواست او به طور مطلق در جهت «خواست» بودن هیچ فرقی ندارد. اگر در حالتی آمر از مأمور بخواهد که به زید اکرام کند و در حالت دیگری ازا او بخواهد که اگر زید از حج آمد به او اکرام کند، آیا بین این دو «خواست» از جهت خواست بودن فرقی هست؟ وجدان حکم می‌کند اراده و خواست در این دو مورد

فرقی نمی‌کند، منتهای یکی تقدیر ندارد و دیگری در تقدیر خاصی وجود دارد. این مقدار دو اراده را ماهیتیًّا مختلف نمی‌کند.

ثانیاً اینکه ایشان ادعامی کند حتی شوق هم نمی‌تواند «علی تقدیر» محقق شود، و شوق در این موارد مطلق است و تقدیر به مراد و مشتاق بله بر می‌گردد، کلام عجیبی است. برهان ایشان عجیبتر است؛ چون استدلال می‌کنند که تقدید یک شی به شی دیگر نمی‌تواند جزافی باشد بنابراین در موارد تقييد و اشتراط باید بینیم چه چیزی مقید و منوط است. اگر «آمدن زید» مصلحتی داشته باشد، یا دخیل در مصلحت مراد است و یا در مصلحت فعل مرید، که همان ایجاب و امر است. و اماً اراده و شوق از افعال ذات مصالح نیستند که بتوانند متعلق و منوط به شی ای شوند.

خطایی که ایشان در این استدلال مرتکب شده، همان چیزی است که بسیاری از محققین هم به دام آن گرفتار آمده‌اند و دیدیم که مشکل برهان دوم شیخ ^{پیر} هم همین بود. خطای اینجا نشأت می‌گیرد که گمان کرده‌اند دخالت قید حتماً در متعلق یا در فعل مرید، که ایجاب است، ظاهر می‌شود. در حالی که کاملاً متصوّر است قید در موضوع امر یا تکلیف، یعنی مکلف، دخالت داشته باشد؛ به این معنی که صدور فعل از مکلف به عنوان خاص مصلحت داشته باشد. در این صورت قید در فعل دخیل نیست و در عنوان موضوع دخالت دارد. این نکته‌ای است که در بند قبل بتفصیل توضیح دادیم و دیگر تکرار آن وجهی

ندارد. گفتیم کاملاً معقول و متصور است که قیدی در عنوان موضوع دخیل باشد؛ مثل «المستطبع يحج». و این نکته در قضایای حقیقیه روشنتر است، ولی در عین حال در قضایای خارجیه هم قابل تصویر است.

با تدقیقی که محقق اصفهانی و محقق عراقی - قدس سرهم - در بحث اشتراط در موضع دیگری کرده‌اند، این نکته به ثبوت رسیده است که لازم نیست شرط همیشه به موضوع برگردد، بلکه می‌تواند از حیثیات تعلیلیه عروض حکم بر موضوع باشد. این نکته بسیار دقیقی است که در فصل آتی بدان خواهیم پرداخت. ثمره این نکته برای بحث فعلی ما در اینجا ظاهر می‌شود که لزومی ندارد قید حتماً به عنوان موضوع برگردد، می‌تواند از حیثیات تعلیلیه عروض حکم بر موضوع باشد و در هر حال از قیود متعلق نیست.

نتیجه آنکه لزومی ندارد تقدیرها و قیودی که در جملات شرطیه ذکر می‌شود حتماً به «مراد» و «مشتاق الیه» برگردد، بلکه چنانکه گفتیم، کاملاً معقول است به عنوان موضوع برگردد یا از حیثیات تعلیلیه عروض حکم بر متعلق یا موضوع باشد.

۹. گزارش شهید صدر از نظریه محقق نایینی

شرح نظریه محقق نایینی در بندهای قبل گذشت. شهید صدر، آن طور که مقرر شان در بحوث از وی نقل می‌کند، گزارش غریبی از کلام

محقق نایینی به دست می‌دهد و سپس آن را نقد می‌کند. وی نظریهٔ محقق نایینی را به عنوان نظریهٔ سوم در تفسیر ارادهٔ مشروط چنین مطرح می‌کند:

ارادهٔ مشروط، همچون ارادهٔ مطلق، از همان ابتدا فعلی است. فرقی که بین این دونوع ارادهٔ هست، این است که ارادهٔ مشروط، معلق است و ارادهٔ مطلق، غیر معلق. و به این ترتیب وجود اراده در هر دو قسم فعلی است. اما موجود در ارادهٔ مشروطه امری معلق است و در مطلق، امری فعلی. و این نظیر وجود حرمت فعلی برای شرب خمر و وجود حرمت معلق بر غلیان، برای عصیر عنی است^۱.

شهید صدر پس از طرح نظریهٔ محقق نایینی به این صورت، بر وی اشکال می‌کند که تفکیک بین وجود و موجود غیر معقول است؛ چون وجود عین موجود بدان وجود است، و بنابراین محال است که یکی معلق باشد و دیگری فعلی. آری این تفکیک در وجودات اعتباریه، عنوانی، که وجود در آنها حقیقی نیست، مثل باب جعل و مجعل، معقول است؛ ولی بحث ما فعلاً در جعل نیست، بلکه در اراده و شوقي است که از مبادی جعل محسوب می‌شود و دارای وجود عینی و واقعی است و بنابراین محال است که وجود چنین اراده‌ای فعلی باشد و موجود به آن، استقبالی^۲.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۹۰.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۹۰ - ۱۹۱.

به گمان ما اصل گزارشی که مرحوم شهید صدر از کلام محقق نایینی به دست داده است، چندان با واقعیت تطبیق نمی‌کند. در بندهای قبل، در ضمن طرح نظریه محقق نایینی، کلام ایشان را در این موضوع بعينه آورديم. آنچه ایشان پذيرفته، وجود اراده منوطه، يعني اراده فعل على تقدير است. و مراد ایشان از فعليت اين اراده، تحقق موجود به اين وجود نيست تا بگويم ایشان قائل به وجود فعلى و موجود استقبالی شده‌اند؛ اعتقادی که چندان محصلی ندارد. واضح است وقتی وجود فعلی شد، موجود به اين وجود هم محقق می‌شود و اين چيزی شبیه توتولوزی است. آنچه مراد محقق نایینی از فعليت است، همانا محركیت اراده و گاه «تطبیق اراده منوطه به مورد» است. در تعبیر ایشان آمده است: «إنما فعليتها ومحركيتها»، که ظاهراً مرادشان از فعليت همان محركیت است. و البته در مواضع متعدد ديگری بيان کرده‌اند که فعليت اراده و حکم، به «تطبیق جعل و اراده» بر مورد است. بين اين دو تعبير هیچ مساوقتی نيست و لذا همين ابهام، راه را برای اشكالات محقق عراقی برایشان بازکرده است. ولی در هر حال اين نكته ربطی به گزارش نادرست مرحوم شهید صدر ندارد. تفكیک محقق نایینی بين اراده مشروطه و مطلقه شبیه به تفكیک بين قضیه حقیقه و قضیه خارجیه است؛ گرچه وجوب مطلق از جهات ديگر خود به صورت قضیه حقیقیه است. در اراده مشروطه، اراده بر تقدیر موضوع مقدّرة الوجود به فعل تعلق می‌گيرد، به خلاف اراده مطلقه که

در آن تقدیری نیست. به تعبیر محقق نایینی انسان هرچند در حال عدم عطش، اراده نوشیدن آب بر تقدیر عطش دارد. حال این چه ربطی به تفکیک بین وجود و موجود دارد، خدا می‌داند! بله ایشان در بحث جعل مطالبی دارد نظیر آنچه شهید صدر نقل کرده‌اند که نقد آن در فصول آتی خواهد آمد. ولی در هر حال این غیر از اراده است که شهید صدر در بحث خود بر آن متمرکز شده‌اند.

۱۰. نظریه شهید صدر در تفسیر اراده مشروطه

شهید صدر^{۱۰۲} بعد از طرح آراء شیخ و محقق نایینی و محقق عراقی و رد آنها، به صورتی که بعضاً هیچ ربطی به ادله واقعی آنها ندارد، خود نظریه‌ای دیگر در تفسیر اراده مشروطه طرح می‌کند. آثار تکلف در این نظریه جدید بسیار مشهود است و به گمان ما اگر نظریه «اراده منوطه»، که محقق نایینی به صورتی و محقق عراقی به صورتی دیگر از آن دفاع کرده‌اند، درست تصویر می‌شد، کار به اینجا نمی‌کشید. ایشان نظریه جدید خویش را این طور ترسیم می‌کند:

در موارد اراده‌های مشروطه در واقع دونوع اراده می‌توان یافت: اول، اراده فعلی که شرطی برای آن فرض شده است؛ مثل اراده آب خوردن که مشروط به تشنجی است. این اراده قبل از تحقق شرط، فعلی نیست و فقط وقتی که شرط حاصل شود یا علم به حصول آن تحقق پیدا کند، این اراده فعلیت می‌یابد. چه اینکه شوق حقيقی

نسبت به شی‌ای فقط در ظرف احساس حاجت به آن و حصول ملائمت با قوه‌ای از قوای نفس حاصل می‌شود.

دوم، اراده‌ای مطلق که حتی قبیل از حصول شرط و علم به آن در خارج، فعلی است. این اراده به نفس فعل، یعنی «آب خوردن» در مثال قبل، تعلق نمی‌یابد، بلکه به جامع بین آب خوردن و عدم تشنجی متعلق می‌شود؛ یعنی به چیزی مثل ارتواه یا سیراب بودن. در واقع آنچه در این موارد وجود دارد احساس کراحت و منافرت نسبت به مجموع «تحقیق شرط» و «عدم واجب» است و از این کراحت شوقي فعلی نسبت به عدم وقوع این مرکب حاصل می‌گردد. این اراده نسبت به جامع، بوضوح غیر از «اراده جزاء علی تقدیر الشرط» است و لذا بعثت به این جزاء نمی‌کند؛ بلکه بعثت به نفس جامع می‌نماید. شاهد بر این مطلب این است که انسان اگر بداند چون بر بالای بلندی شود عطشی به او دست می‌دهد که هیچگاه فرو نخواهد نشست، هیچ وقت بر بالای بلندی نمی‌رود؛ در حالی که اراده «آب خوردن» هیچ ربطی به «بالای بلندی نرفتن» ندارد. از اینجا می‌توان فهمید اراده مشروطی که در بین هست، صرف «اراده فعل علی تقدیر الشرط» نیست. اراده‌ای که گاه در این اراده تبلور پیدا می‌کند و گاه در اراده‌ای دیگر (مثال مذکور).

شهید صدر اضافه می‌کند اصولیانی که معتقد بوده‌اند اراده مشروطه از همان ابتدا فعلی است، گویا به نحوی احساس کرده بودند

که نوعی شوق، حتی قبل از تحقق شرط، موجود است و گمان کرده بودند که این همان اراده مشروطه است و دیگر به این نکته پی نبرده بودند که این در واقع اراده جامع است که فعلی است و اراده مشروطه وجوداً وجود ندارد.

از آنجه گفته شد، روشن می‌شود که اراده مشروطه در حقیقت تطوری است از اراده مطلقه نسبت به جامع. اراده آب خوردن بر تقدیر تشنجی، تجلی اراده سیراب بودن است که به جامع بین عدم تشنجی و آب خوردن بر تقدیر تشنجی محقق می‌شود.

این اراده به جامع، مقتضی تخيیری دارد برای از میان بردن شرط، همچون مثال صعود بر بلندی؛ یا ایجاد جزاء بر تقدیر تحقق شرط، همچون زمانی که تشهی شود و آب خوردن برای او ممکن باشد.^۱

این تقریباً کل مطلبی است که شهید صدر در مقام عرضه نظریه خود و دفاع از آن بیان داشته‌اند. در بحث «مقدمات مفوته»، چند توضیح مختصر به این مطلب اضافه کرده‌اند که چندان تأثیری در اصل بحث ندارد و بیشتر پاسخ به این شبهه است که آیا اراده مشروطه تطور و تجلی همان اراده به جامع است، یا اینکه اراده مستقل دیگری است. و ایشان دوباره همان احتمال اول را تأیید کرده‌اند.^۲

به گمان ما کل نظریه ایشان متکی به نکته‌ای است که به هیچ وجه

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۹۱ - ۱۹۲.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۱۰ - ۲۱۱.

قابل قبول نیست و در واقع در این نکته، نظریه ایشان مرتکب خطای بزرگی شده است که انتظارش نمی‌رفت.

اولاً ایشان مدعی شده‌اند که در باب ارادات مشروطه، اراده دیگری نسبت به عدم تحقق شرط یا تحقق جزاء بر تقدیر شرط وجود دارد و این اراده تخییری است. به گمان ما ادعای تحقق اراده تخییری نسبت به «عدم تحقق شرط»، جدأ نادرست است و در واقع مزج یک بحث در بحث دیگر و استفاده از نکات موردنی است.

اراده انسان به عدم العطش، که شرط اراده شرب الماء است، نکته‌ای موردنی و مربوط به مثال است، نه مربوط به اصل واجب مشروط و اراده‌های مشروطه. در مثل اراده حج بر تقدیر تتحقق استطاعت هیچ دلیلی نداریم که مستطیع نبودن ملاک داشته باشد ولذا طرف اراده تخییری باشد که جامع بین مستطیع نبودن و حج بر تقدیر استطاعت، متعلق وجوه و اراده باشد.

اگر گفتند «هرگاه حسن آمد اکرامش کن»، هیچ دلیلی وجود ندارد که «نیامدن حسن» اصلاً متعلق اراده باشد، چون دلیلی بر «ملاک دار» بودن آن نیست؛ انسان ممکن است اصلاً چنین اراده‌ای نداشته باشد که «حسن نیاید»، اگرچه به نحو تخییری.

به هر تقدیر به گمان ما این خطای فاحشی است که در باب واجب مشروط، نوعی اراده نسبت به عدم شرط ثابت کنیم؛ چون چنین اراده‌ای وجود ندارد. ما ممکن است نسبت به تحقق شرط

کاملاً لابشرط باشیم، ولی اراده کنیم که اگر شرط محقق شد، جزاء باید محقق شود. در جملات شرطی بیش از این وجود ندارد و هر نوع اراده دیگری که نسبت به شرط ادعا شود، موردی و مربوط به مثال است. ثانیاً مثالی که ایشان برای تأیید نظر خود آورده‌اند، می‌تواند تحلیل کاملاً معقول و مختلفی، غیر از آنچه ایشان آورده‌اند، داشته باشد. اینکه «اگر انسان بداند در صورت بالا رفتن از بلندی چهار عطشی می‌شود که قابل رفع نیست و لذا هیچگاه بر بلندی صعود نمی‌کند»، دلیل بر این نمی‌شود که اراده‌ای نسبت به عدم تحقق شرط در همه موارد اراده مشروطه وجود دارد. بلکه چیزی شبیه مقدمات مفوته [به نحوی دیگر] در این موارد محقق می‌شود. این اراده، تطور همان اراده مشروط نیست؛ بلکه اراده دیگری است که به حکم عقل برای فرار از نتیجه نامطلوب در انسان پدید می‌آید و هیچ ربطی به تطور اراده مشروط ندارد. این یک اراده است و «اراده شرب الماء علی تقدیر العطش» اراده دیگری.

ثالثاً لازمه کلام ایشان این است که در مواردی مثل وجوب حج بر تقدیر استطاعت، هرگاه استطاعت حاصل نباشد، شخص باید در «عدم تحقق استطاعت» سعی کند. چون این دو عدل اراده تخيیری، عدم تحقق استطاعت و «حج بر تقدیر استطاعت»، فقط شق اول، شرطش محقق است و بنابراین باید شخص «اراده به عدم تحقق استطاعت» شارع را امثال کند؛ و این چیزی است که هیچ فقهی و

اصولی نمی‌تواند به آن ملتزم شود.
به نظر می‌رسد این همه بر اثر وارد کردن نکته‌ای است که در واجب مشروط و اراده مشروطه هیچ سنجنی از آن نیست: ادراج نکته‌ای زاید بر مفروضات بحث، یعنی «تحقیق اراده نسبت به عدم شرط».

واجب مشروط: مباحث تكميلي

طرح و نقد ادله شیخ ^{ره} بر نفی واجب مشروط گذشت. نظریه مختار نیز در فصل گذشته مورد بررسی قرار گرفت. در این فصل به مباحثی می پردازیم که تا حدی در حاشیه بحث اصلی قرار دارد، ولی در عین حال پاره‌ای از آنها برای تتمیم مباحث واجب مشروط لازمند. از مهمترین این مباحث، «کیفیت ملاک در واجب مشروط»، « فعلیت واجب مشروط قبل از تحقق شرط و عدم آن»، «رجوع شرایط حکم به موضوع و عدم آن» است. بحث مستوفا در هریک از این موضوعات ما را به سرزمنهای دیگری می کشاند که ورود به آنها در این رساله مقدور نیست. لذا در این فصل در حد لزوم به این مباحث می پردازیم و پاره‌ای مباحث حاشیه‌ای دیگر را نیز مختصرآ طرح می کنیم.

۱. تفکیک انشاء از مَنْشأ

یکی از اشکالاتی که بر واجب مشروط وارد کرده‌اند این است که اگر

چنین وجوبی محقق باشد، لازمه اش تفکیک انشاء از مُنشأ است. چون انشاء وجوب مشروط، فعلی است، ولی تحقق مُنشأ در آن بعد از حصول شرط صورت می‌پذیرد، و این تفکیک محال است.

متحقق خراسانی^۱ در چند سطر به این اشکال پاسخ گفته‌اند و الحق و الانصاف به بیش از آن نیازی نیست. ولی برخی محققین دیگر یا راه دیگری در پاسخ طی کرده‌اند و یا اینکه مطالب نادرستی را به این پاسخ صحیح افزوده‌اند. از جمله محقق نایینی که مسأله تفکیک ایجاد از وجود را در وعاء تشريع مطرح کرده که خود مبتنی بر تصور نادرستی از مسأله است. در هر حال از پاسخ متحقق خراسانی^۱ شروع می‌کنیم:

مُنشأ در واجب مشروط، نفس واجب نیست تا گفته شود واجب پس از تحقق شرط در خارج متحقق می‌شود؛ در حالی که انشاء واجب مشروط از ابتدا متحقّق بوده است و لذا تفکیک ایجاب از واجب و انشاء از مُنشأ پیش می‌آید. مُنشأ همان «وجوب على تقدير الشرط». است، یعنی این معنای مرکب؛ و چنین منشائی وجودش با خود انشاء توأم است و هیچ انفکاکی ندارد. و مُنشأ نمی‌تواند واجب فعلی باشد، والا تخلّف انشاء از مُنشأ پیش می‌آمد؛ چون آنچه انشاء شده است، «وجوب على تقدير» است، مثل واجب حج على تقدیر الاستطاعة، نه ذات واجب حج، بدون هیچ تعلیقی^۱. به نظر می‌رسد این جواب

۱. کفاية الاصول، ص ۹۷

جداً متین است. محقق اصفهانی به این جواب نکته‌ای دیگر افزوده‌اند و آن اینکه اگر مراد از انشاء همان واقعیتی است که از وجود استعمال به شمار می‌رود و در واقع ایجاد معناست بالعرض به وجود اللفظ، در این صورت انشاء فعلی است و مُنشأ هم فعلی. و اگر مراد از انشاء ایجاد بعث حقیقی باشد، نه انشاء فعلی است و نه مُنشأ. چون انشاء علیٰ تقدير^۱، مصدق بعث حقیقی نمی‌گردد، مگر آنکه متعلق عليه انشاء در خارج حاصل شود. و قبل از تحقق شرط، بعث حقیقی به وجود فرضی و تقديری محقق است؛ ولذا انشاء به معنای ایجاد بعث حقیقی هم، به همین نحوه از وجود محقق می‌باشد. پس انشاء و مُنشأ همیشه متحدند و در هیچ وعائی از هم منفک نمی‌شوند؛ گرچه به معنایی ثبوتشان فعلی است و به معنایی فرضی تقديری.^۱

استاد بزرگوار ما بر محقق خراسانی اشکال کرده‌اند که شما معضلی را که خود مطرح کرده‌اید جواب نگفته‌اید و بلکه معضل را با چهره‌ای دیگر بعينه «جواب»! قرار داده‌اید. اشکال همین بود که چگونه می‌شود «ایجاد ملکیت» الآن باشد و «ملکیت» بعد از موت وجود پیدا کند (در وصیت). شما می‌گویید عدم تخلّف انشاء از مُنشأ ایجاد می‌کند که انشاء الآن باشد و مُنشأ بعد، نه اینکه اقتضا کند انشاء و مُنشأ در یک زمان باشند؛ در حالی که اشکال هم همین است که چگونه

۱. نهاية الدرایة، ج ۱، ص ۲۹۷ - ۲۹۸.

معقول است انشایی که ایجاد است آن باشد، لیکن وجودی که عین آن ایجاد است واقعاً، (و فقط به اعتبار مختلف است) در مستقبل باشد!.

به گمان ما اشکال استاد - مَدْ ظَلَه - مبتنی بر تغیر نادرستی از کلام محقق خراسانی است. محقق خراسانی در هیچ موضوعی نفرموده است انشاء در حال موجود است و مُنشأ در مستقبل و این عین عدم تخلّف انشاء از مُنشأ است، که کلامی تناقض آمیز و نامعقول است. اگر مُنشأ در مستقبل موجود باشد، چگونه تخلّفی صورت نگرفته است؟ و چنانکه گفتیم محقق خراسانی ^۱ به هیچ وجه در صدد اثبات مُنشأ در آینده نیست؛ بلکه مراد وی تحقیق مُنشأ به عین انشاء است؛ منتظرها مُنشأ همان ملکیت در وصیت یا واجب در واجب مشروط نیست تا لازم آید وجود انشاء از وجود مُنشأ منفک شود.

مُنشأ، «ملکیت بعد الموت» و «وجوب على تقدیر الاستطاعة» است. یعنی این مرکب و این کل، مُنشأ است. و بین این مرکب و تحقیق انشاء هیچ تفکیکی نیست. آنچه از انشاء تفکیک می‌پذیرد، ملکیت است و واجب، نه ملکیت تعليقی یا واجب تعليقی. به عبارت دیگر «مُنشأ» لفظ مشترکی شده است که باعث مغالطه در استدلال می‌گردد؛ گاه بر «ملکیت»، یعنی ذات همان معنای تعليق یافته، اطلاق می‌شود و

۱. برگرفته از متن پیاده شده درس‌های استاد - مَدْ ظَلَه - در واجب مشروط.

گاه بر «ملکیت بعد الموت»، یعنی «معنای معلق به ما هو معلق». آنچه به انشاء حاصل می شود همین معنای تعلیقی است و این از انشاء منفک هم نشده، و آنچه هم منفک می شود نفس مُنشأ نیست. عبارت محقق خراسانی ^{نهیّا} چنین است:

فإن قلت: على ذلك، يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ،
حيث لا طلب قبل حصول الشرط. قلت: المنشأ إذا
كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلابد أن لا يكون
قبل حصوله طلب وبعث، والا لتخالف عن إنشائه.
وإنشاء أمر على تقدير كالأخبار به مكان من
الإمكان، كما يشهد به الوجود، فتأمل جيداً.

عبارات محقق خراسانی، چنانکه گفتیم، صریح است در اینکه منشأ «وجوب على تقدير» است ولذا اگر قبل از حصول تقدير، طلب فعلی شود، تخلف منشأ از انشاء پیش می آید. چون منشأ بنا بود «طلب على تقدير» باشد، نه طلب بلا تقدير.

از آنچه گفتیم اشکال دیگر استاد به مرحوم آخوند ^{نهیّا} هم مندفع می شود. ایشان ابتدا سخن محقق خراسانی را این گونه تقریر می کنند: پاسخ نقضی مرحوم آخوند به اشکال «تفکیک مُنشأ از انشاء»، موارد «اخبار»ی است که اخبار آن محقق می شود و مخبر به بعداً. و چون

وزان انشاء وزان اخبار است، معلوم می‌شود که انشاء از منشأ قابل تفکیک است. مثلاً در «ازورک غداً»، « الاخبار» الآن محقق شده، در حالی که «مخبر به» فردا موجود می‌شود. در انشاء هم همین طور؛ می‌شود که انشاء الآن باشد و مخبر به بعداً.

سپس بر مرحوم آخوند اشکال کرده‌اند که: این بیان قیاس مع الفارق است. در باب اخبار، نسبت، نسبت حاکی و محکی است و در باب انشاء، نسبت، نسبت ایجاد وجود است. تخلف حاکی از محکی علی القاعده است؛ در حالی که تخلف ایجاد از وجود، غیر معقول است. پس این نقض مرحوم آخوند به خطابه اقرب است تا به نقض!^۱ به نظر می‌رسد این اشکال بر مرحوم آخوند از بن نادرست است؛ چون مبتنی بر تقریری از کلام ایشان است که شباهتی با اصل آن ندارد. قیاس مرحوم آخوند برای اثبات این نکته نیست که انشاء از منشأ تفکیک می‌پذیرد؛ چون اخبار از مخبر به تفکیک می‌شود. بلکه درست بر عکس، مرحوم آخوند در صدد اثبات عدم تفکیک انشاء از منشأ است. قیاس مرحوم آخوند برای اثبات «إنشاء على تقدير» است. ایشان می‌فرماید همان‌گونه که « الاخبار على تقدير» داریم که مرجعش به ثبوت «مخبر به تعليقی»، مثل «إن طلعت الشمس فالنهار موجود» است، به همین منوال انشاء علی تقدير داریم که مرجعش به ثبوت

۱. برگرفته از متن پیاده شده درس‌های استاد - مدظله - در واجب مشروط.

«منشأ تعليقي» است. مرحوم محقق اصفهانی به این نکته در شرح کلام آخوند اشاره کرده‌اند^۱ و گمان ندارم از کلام آخوند^۲ متین‌تر در این باب بتوان یافت.

محقق نایبینی در بحث واجب مشروط و نیز در بحث ضد در مقدمات ترتیب، در پاسخ به این اشکال دو بیان مختلف دارند که ظاهراً هیچ تلازمی با یکدیگر ندارند، و ای کاش ایشان به همان بیان اول اکتفا می‌فرمود تا خلط بحث پیش نمی‌آمد.

در بیان اولشان، که مکرراً هم گفته شده است، همان پاسخ محقق خراسانی را آورده‌اند که مُنشأ عبارت است از «وجوب على تقدیر» و یا «ملکية على تقدیر الموت» در باب وصیت. و هرگاه «منشأ» امری معلق باشد، لا محالة تا «معلق عليه» نباید، معقول نیست که وجوب یا ملکیت و مانند آن فعلی گردد، والا تخلف انشاء از منشأ روی می‌دهد. و بالجمله منشأ تابع کیفیت انشاء است: اگر ملکیت مطلق را برای زید انشاء و جعل کردند، باید ملکیت مطلق پدید آید و اگر ملکیت فردا را انشاء کردند، طبعاً منشأ نیز همین «ملکیت در فردا» است و معنا ندارد نفس ملکیت، که فعلی است، منشأ قرار گیرد. و همین طور در باب «وجوب» و انشاء آن: گاه وجوب مطلق، انشاء می‌شود که در این صورت از انشاء تفکیک نمی‌پذیرد، گرچه این در باب قضایای حقيقیه

۱. نهاية الدرایة، ج ۱، ص ۲۹۸.

(طبق نظر ایشان) فرض ندارد؛ و گاه وجوب علی تقدیر انشاء می‌شود که ناگزیر منشأ هم همین «وجوب علی تقدیر» است، نه خود وجوب تا تفکیک انشاء از منشأ لازم آید.^۱

این بیان اول محقق نایبینی است که تقریباً با کلام محقق خراسانی متحدد است. اما بیان دوم، که از مطاوی کلمات این محقق به دست می‌آید، این است که در باب تشریعیات، تفکیک ایجاد از وجود اشکالی ندارد. لذا مانعی ندارد که انشاء وجودش فعلی باشد و وجود منشأ در آینده. انشاء و منشأ مثل کسر و انکسار نیست که وجودشان از هم منفك نشود و انکسار به طور قهقهی به دنبال کسر حاصل شود؛ بلکه حیطة انشاء و جعل غیر از حیطة تکوین است. در عالم جعل و اعتبار و انشاء، گویا وجود به دست جاعل و معتبر و مُنشی است که هر کجا خواست قرار دهد و لذا این محقق تصريح می‌کند که امور زمانی گرچه برای ما تدریجی است، ولی همه زمانیات در نزد شارع و جاعل یکسان موجود است. بنابراین شارع الآن ایجاد می‌کند «وجوب در ظرف خودش» را «و ملکیت بعد از موت» را و هکذا. ولی موجود به این ایجاد، فعلی نیست، ملکیت باید در ظرف مجعل خودش «وجود» پیدا کند و همین طور «وجوب». به این ترتیب ایجاد، فعلی است و موجود، استقبالي و این در باب تشریعیات مانعی ندارد.

۱. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۲۸ و ص ۱۴۳؛ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۴ - ۱۷۷.

درست مثل اين که اگر انساني داراي دست بلندی بود، يکباره شی اى را از اين مكان به مكان دور دست می برد، در باب زمان هم برای شارع محیط به همه زمانها وضع چنین است.^۱

خطای اين بيان دوم محقق نايینی چندان روشن است که نيازی به بحث تفصيلي ندارد. فقط اشاره می کنیم که اتحاد وجود و ایجاد مبتنی بر نکته‌ای برهانی است و مناط آن در همه عوالم یکی است و لذا تفکیک عالم تکوین و عالم تشریع از این جهت بلا وجه است. مناط اتحاد ایجاد و وجود حقیقتاً و اختلاف آن دو اعتباراً، این است که ایجاد از نسبت وجود به فاعل انتزاع می شود و وجود از نسبت هویت خاص به قابل (مثلاً ماهیت). بنابراین هویتی واحدگاه به فاعل منسوب می شود، و به این لحاظ به آن «ایجاد» گفته می شود، و گاه به ذات قابلی، مثل ماهیت زید، که در این صورت عنوان وجود بر آن صدق می کند. پس ایجاد و وجود در حقیقت و هویت وحدانی، متحدد و اختلافشان به صرف لحظات مختلف است. همانگونه که این نکته در عالم تکوین جاری است، نسبت به وجودات عالم تشریع هم قابل جريان است. انشاء و منشأ نيز متحددند: انشاء، چه ایجاد معنى بالعرض به وجود لفظ^۲ باشد و چه ایجاد معانی انشایي در موطن

۱. اجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۴۴ - ۱۴۵؛ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۶ - ۱۷۷.

۲. نظرية محقق اصفهاني در باب انشاء.

خودش^۱، و چه ابراز اعتبار نفسانی^۲، بالاخره به نوعی ایجاد برمی‌گردد. ابراز هم نوعی ایجاد خاص است، کما اینکه به تأمل ظاهر می‌شود. و بنابراین ایجاد با وجود در وعاء خودش متّحد است.

درباره اعتبار نیز همین نکته ثابت است: یعنی اعتبار و معتبر متّحدند. اینکه گاه گفته می‌شود اعتبار ملکیت در باب وصیت، فعلی است ولی معتبر استقبالی است، کلامی مسامحه‌آمیز و خالی از تحصیل است؛ چون معتبر وجودی جز اعتبار ندارد. در واقع در هر عمل نفسانی، که آن را اعتبار می‌خوانیم، وجود و هویتی واحد پدید می‌آید. این هویت واحد از آن لحظه که منسوب به فاعل است، اعتبار خوانده می‌شود، و از آن لحظه که منسوب به معنا و ذاتی است، معتبر. بنابراین چگونه تفکیک اعتبار از معتبر معقول است. در باب وصیت، معتبر نفس ملکیت نیست تا گفته شود اعتبار فعلی است، ولی ملکیت بعد از موت حاصل می‌شود و آنچه اعتبار شده است ملکیت بعد از موت است. این معنا که نوعی تعلیق در آن نهفته خود امری بالفعل است، درست مثل اراده منوطه و وجوب تعلیقی. و همین معناست که به نفس اعتبار موجود می‌شود. و اما ملکیت که طرف معنای معتبر است، گرچه بالفعل موجود نیست، ولی معتبر هم نیست تا اشکالی رخدهد. محقق نایینی در جایی فرموده است که ادعای اینکه ملکیت بعد

۱. نظریه مشهور در باب انشاء.

۲. نظریه محقق خوبی در باب انشاء.

از موت فى الحال موجود است نوعى تناقض است، در حالى که به هبچ وجه چنین نیست. ادعا این نیست که ملکیت بعد از موت موجود است و نیز ملکیت آن موجود است تا تناقض لازم آید. ادعا در واقع اثبات نوعی ملکیت معلق بر موت است. گرای آنچه به اعتبار حاصل می شود این مضمون است که: بعد الموت زید مالک، که نوعی معنای تعلیقی است.

عجب از محقق نایبینی است که در این بیان دوّم، قائل به تفکیک ایجاد از وجود شده است؛ در حالی که خود در اوائل بحث واجب مشروط صراحتاً به استحاله آن اشاره می کند. و به این ترتیب این محقق بزرگ در اینجا به نوعی تناقض‌گویی درافتاده است. محقق عراقی به این تناقض در کلام وی متفطن شده و در تعلیقات خویش تذکر داده است. کلام محقق نایبینی در اوائل بحث واجب مشروط چنین است:

و توهمَ أَنَّ الْإِيْجَابَ يَكُونُ فَعْلِيًّا بِنَفْسِ الْأَنْشَاءِ وَإِنْ
كَانَ فَعْلِيَّةُ الْوِجُوبِ مُتَوَقَّفَةً عَلَى وَجْهِ مَوْضِعِهِ
(مدفع) بَأَنَّهُ يَسْتَلِزِمُ تَأْخِيرَ الْوِجُوبِ عَنِ الْإِيْجَادِ وَهُوَ
مَمَّا لَا يَعْقُلُ...^۱

و عجیب این است که خود ایشان به همین مطلب «مما لا يعقل»

۱. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۲۸.

فائل شده است! والعصمة لله.

در پایان این بحث مناسب است به طریقه‌ای که محقق حائری^۱ در درر الفوائد^۲ و محقق اصفهانی (ابی المجد) در وقاية الاذهان^۳، در پاسخ به تفکیک انشاء از منشأ طی کردند، اشاره کنیم. این بزرگواران حل مطلب را مبتنی بر نکته‌ای کردند که محقق عراقی در کتب و رسائل مختلف خویش از آن دفاع کرده و شاید اصل مطلب هم از استاد بزرگ مشترک همه آنها، یعنی محقق سید محمد فشارکی^۴ باشد. آن نکته این است که طلب بر فرض و تقدیر فعلی است و آنچه فعلی نیست محركیت این طلب نسبت به عبد است. این همان معنایی است که محقق عراقی از آن به «مقام فاعلیت» در مقابل «مقام فعلیت» تعبیر می‌کرد. بعد از اذعان به اینکه طلب و وجوب بر فرض و تقدیر شرط فعلی است، دیگر مشکل تفکیک انشاء و منشأ یا ایجاب و جوب، پیش نمی‌آید. چون در این صورت هم ایجاب فعلی است و هم وجوب؛ هم انشاء فعلی است و هم منشأ.

به گمان ما این راه حل چندان با طریقۀ محقق صاحب کفایه فرقی نمی‌کند و در واقع ادخال مطلبی زاید در جواب است؛ یعنی ادعای فعلیت وجوب؛ در حالی که پاسخ به اشکال تفکیک انشاء از منشأ چندان به این ادعا نیازی ندارد. همان‌طور که قبلاً در بیان نزاع میان

۱. درر الفوائد، ص ۱۰۴.

۲. وقاية الاذهان، ص ۲۱۸.

محقق ناييني و محقق عراقي روشن كرديم، مقدار زيادي از نزاع در اين ميان لفظي است. آنچه همه بدان اذعان دارند اين است که انشاء جدي وجوب به داعي تحريك بر تقدير تحقق شرط حاصل شده است. عده اي اين را طلب فعلی می خوانند؛ به اين دليل که بالاخره بر تقدير شرط، طلبي از ناحيه شارع صورت گرفته است؛ و عده اي آن را غير فعلی می دانند؛ چون اين چنین طلبي که بر روی فرض و تقدير صورت گرفته تا فرض و تقدير حاصل نشود، بر مكلف تطبيق نمي شود و او را تحريك نمي کند.

از اين بيان روشن می شود که اثبات فعليت و نفي آن در کلام طرفين نزاع به معنائي واحد نیست. اين نزاع و حق مطلب در حل آن در بحثهای گذشته بتفصيل آمده است. غرض از تكرار آن در اينجا اشاره به اين نکته است که پاسخ اصلی به اشكال تفكیک انشاء از منشأ در نکته اي نهفته است که همه بدان اذعان دارند و آن تحقق «ایجاب على تقدیر» فعلاً و تحقق «وجوب على تقدیر» یا «ملکیت على تقدیر» نيز فعلاً است و بنابر اين انشاء از منشأ هیچ تفكیکی نیافته است.

۲. فعليت واجب مشروط قبل از شرط

چنانکه در فصول قبل گذشت، نظرية مشهور در باب واجب مشروط اين بود که واجب مشروط قبل از شرط فعلی نیست. ديديم محقق ناييني به نحوی از اين نظریه دفاع کرده و اراده منوطه را مطرح و آن

را قبل از تحقق شرط، غیر فعلی و تقدیری می‌داند. مشکل در این بحث روشن شدن مراد از تقدیری و غیر فعلی است. محقق عراقی ^{۶۷} سخت به مسلک مشهور و محقق نایبینی می‌تازد و در اکثر کتب و تقریرات ایشان، از نظر دیگری در مقابل مشهور دفاع شده و آن فعلیت واجب مشروط قبل از تحقق شرط است. البته حال روشن شده است که نظر ایشان ربطی به نظر شیخ انصاری ندارد که اصلاً تعلیقی در ناحیه وجوب و اراده قائل نیست. ایشان در عین حال که قائل به وجوب مشروط و اراده منوطه است، مدعی است که اراده و وجوب قبل از تحقق شرط فعلی است.

تصویر محقق عراقی به طور خلاصه چنین است: هنگامی که آمر و مولای حکیم ملاحظه می‌کند که فعل بر تقدیر خاصی دارای مصلحت است، این علم به مصلحت تکویناً میل و شوق و اراده او را در همین تقدیر و فرض به دنبال خواهد داشت. چون شوق و اراده به واقع فعل مصلحت دار تعلق نمی‌گیرد، بلکه تابع علم به چنین مصلحتی است. شارع حکیم از همان ازل که ملاحظه می‌کند حج برای انسان مستطیع مصلحت دارد، شوق و اراده‌اش به حج انسان مستطیع تعلق می‌گیرد. معقول نیست اراده و شوق، که از امور نفسانی اند، دایر مدار امور خارجی باشند. این طور نیست که تحقق اراده و شوق در شارع حکیم تازه بعد از تحقق استطاعت در خارج باشد. امور نفسانی، چون شوق و اراده، به نفس علم و لحاظ طریقی (طریق به خارج) حاصل می‌شود و

بهترین شاهد بر اين مدعا اين است که گاه علم انسان خطاست، ولی در عين حال باعث پديد آمدن اراده و کراحت مى شود. مثلاً فعلی در عالم خارج پر از مصلحت است، ولی انسان به خطا آن را مفسده انگيز می بیند؛ در اين صورت صرفاً کراحت و بعض انسان وجود پيدا مى کند. بنابراین امور نفساني داير مدار عالم خارج نیستند، بلکه داير مدار لحاظ و علم به اين خارجند.

براساس اين مقدمه روشن مى شود آنچه اراده شارع را نسبت به حج مستطیع پدید مى آورد، تحقق استطاعت در خارج نیست، بلکه لحاظ و تقدیر اين استطاعت است. گويا از ازل مولا نگاه به انسانهاي مستطیع مى کند و در حج آنها مصلحتی مى يابد و لذا شوقش به تحقق اين فعل تعلق مى گيرد. نه اينكه پس از تحقق استطاعت در خارج، تازه اراده و شوقی پدید آيد. البته مراد ما از لحاظ و علم، لحاظ تصوري موضوع و شرایط حکم است، نه لحاظ تصدیقی، چون آنچه در مقام حکم لازم است، همين لحاظ تصوري است؛ يعني رؤيت موضوع با تمام لواحقش. ممکن است اين نظر غريب بنماید: چگونه ممکن است آمر و شارع با علم به اينکه شخص اکنون مستطیع نیست، صرفاً با لحاظ استطاعت، شوق و اراده اش برانگيخته شود؟! آيا تا به حال دиде شده که انسان سيراب صرفاً با تصور تشنگی به دنبال آب رود؟ ظاهرآ چنین شبهه‌اي در ذهن شهيد صدر خلجان مى کرده که در مقام اشكال بر محقق عراقى مى فرماید: صرف لحاظ و تصور شرط خارجي

نمی‌تواند محرك اراده باشد، آنچه اراده را پدید می‌آورد تصدیق به شرط و احساس وجود آن است. شوق به حسب ترکیب انسان، امری است که از ملائمت شی‌ای با قوه‌ای از قوای انسانی پدید می‌آید و مدام که انسان احساس نیاز و نقص نکند چنین ملائمتی پدید نمی‌آید. انسان تثنیه، میل به آب پیدا می‌کند، اما سیراب نه؛ هرچند بارها تصور تشنجی کند^۱.

ولی این اشکال نادرست است و از عدم تأمّل در کلمات این محقق بزرگ ناشی شده است. مراد محقق عراقی این نیست که از هر انسان غیر مستطیعی به زعم اینکه مستطیع است، ولو در حال عدم استطاعت، خواسته می‌شود که به حج برود. مدعای او این است که شارع از ازل وقتی مستطیع و حجش را ملاحظه می‌کند می‌بیند که صدور حج از او ملاک دار است ولذا شوqش به «حج مستطیع» تعلق می‌گیرد، و انصافاً این مقدار وجدانی است. حج مستطیع اولاً و آخرًا مطلوب است. غایت الامر مدام که انسان استطاعت پیدا نکرده، تکلیف بر او تطبیق نمی‌شود ولذا اراده و تکلیف، تحریکی نسبت به او ایجاد نمی‌کند و به تعبیر محقق عراقی فاعلیت ندارد. تفکیک بین فاعلیت و فاعلیت از ارکان فهم کلام این محقق است.

مدعای او این است که فعلیت حکم دایر مدار تحقّق شرط و

۱. بحوث في علم الأصول، ج ۲، ص ۱۹۰.

موضوع در خارج نیست، بلکه دایر مدار تحقّق لحاظ طریقی است که معنای آن اکنون واضح شده و این فاعلیّت حکم است که منوط به تحقّق موضوع و شرط در خارج است. یعنی تا این امور متحقّق نشود، مکلف، حکم را بر خود تطبیق نمی‌کند ولذا منبع و متحرّک به بعث شارع نمی‌شود. به گمان ما در صحّت این کلمات و این مقدار از ادعا هیچ تردیدی نمی‌توان داشت.

مثال مذکور در کلام شهید صدر اکنون پاسخ روشنی می‌یابد: انسان حتی در حال سیرابی، وقتی حال عطش را ملاحظه می‌کند، می‌بیند آب خوردن در این حال ملایم با قوای نفسانی اوست ولذا بدان شوق پیدا می‌کند، و این مقدار را نمی‌توان انکار کرد. چیزی که موجب خلط برای شهید صدر و بسیاری دیگر شده، این است که گمان برده‌اند مراد متحقّق عراقی ادعای تحقّق شوق به ذات فعل به نحو اطلاق است؛ در حالی که مراد او تحقّق شوق به فعل بر تقدیر تحقّق شرط است. مثلاً آنچه در مثال مورد شوق است، آب خوردن فعلی شخص نیست، بلکه آب خوردن در حال عطش است. و به تعبیر درست‌تر آب خوردن انسان تشنّه است. حتی متحقّق نایینی، که متحقّق عراقی او را مقابل خود می‌داند و در این نکته بر خطاست، بصراحة تحقّق شوق وارد اه بر تقدیر شرط را وجودانی می‌دانست؛ حتی در حال عدم تحقّق شرط؛ و حقّ هم با این محققین بزرگوار است.

نکته‌ای که در کلام متحقّق عراقی جای بحث دارد، تقابلی است که

ایشان بین رأی خود و رأی محقق نایینی می‌اندازد و به زعم همین تقابل در تحطیم رأی محقق نایینی از هیچ امری فروگذار نمی‌کند. لذا یکی از نزاعهای معروف ایشان با محقق نایینی، که در همه کتب و رسائل و تقریراتشان آمده، همین امر است.

ولی راقم این سطور معتقد است محقق عراقی بی‌جهت چنین نزاع پرسروصدایی را به پا کرده؛ چون در اصول و ارکان این مسأله با محقق نایینی همراهی است و ظاهراً الفاظ در این نزاع بیشتر نقش داشته تا معانی! گرچه پاره‌ای از عبارتهای مسامحه‌آمیز و غیر دقیق محقق نایینی در ایجاد این تصویر بی‌سهم نبوده‌اند. این مدعای ماگرچه بزرگ است، ولی امیدواریم آن را به کرسی تحقیق بنشانیم.

چنانکه می‌دانیم محقق نایینی در باب «وجوب» و «اراده» شارع، هر دو، معتقد است که ساختار آنها همچون قضایای حقیقیه است که به موضوعات بر تقدیر وجودشان تعلق می‌گیرد و مادام که موضوع محقق نشده است، حکم تقدیری و فرضی است و در هنگام فعلیت موضوع حکم فعلی می‌شود. گاهی از این دو مرحله به مرحله جعل و مجعلوں تعبیر می‌کند و گاه به مرحله تقدیر و تحقیق و هکذا.

امری که در فهم کلام محقق نایینی مهم است، و بلکه منشأ نزاع فوق شده، این است که بینیم فعلیت و عدم فعلیت در کلام ایشان به چه معناست. اینکه حکم قبل از تحقیق موضوع غیر فعلی و فرضی است یعنی چه؟ به گمان ما محقق نایینی بوضوح در مقام انکار قضیه

کلیه و جعلی، که توسط شارع صورت می‌گیرد، نیست؛ آنچه ایشان انکار می‌کند تحقق «حکم تطبیق شده» و حکمی است که محرك عبد باشد. چنانکه گفتیم خود ایشان معتقد است جعل احکام ازلی است؛ یعنی «المستطیع بحجّ» حکمی است کلی که بر روی مستطیع به نحو قضیهٔ حقیقیه رفته است^۱.

فعلیت این حکم در نظر محقق نایبی به تطبیق آن بر مکلف است. یعنی تا مستطیعی در خارج پیدا نشود، نمی‌توان حکم را بروی تطبیق کرد. و به تعبیر رساتر، اصلاً حکم، «حکم او» نیست. اگر من مستطیع نباشم، «المستطیع بحجّ» چه ربطی به من دارد؟ لذا به معنایی واقعی و غیر مجازی این سخن محقق نایبی درست است که «جعل کلی» قبل از تحقق موضوع فعلیت ندارد؛ یعنی حکم کلی در خارج نیست، گرچه حکم روی عنوان «المستطیع» وجود دارد.

بعد از روشن شدن این نکته باید بینیم نقطه اختلاف بین محقق عراقی و محقق نایبی چیست؟ اگرچه محقق عراقی در باب ماهیت حکم با محقق نایبی اختلاف دارد و حکم را جعلی نمی‌داند و خصوصاً ساختار قضیهٔ حقیقیه را در احکام منکراست و مدعی است حکم در واقع ارادهٔ مبرزه است^۲، ولی با این حال این رأی ایشان چندان تأثیری در بحث فعلیت حکم ندارد. لذا به نظر می‌رسد اگر

۱. فوائد الاصول، ص ۱۷۳ - ۱۷۷.

۲. نهاية الافکار، ج ۴، ص ۸۹.

مراحل حکم را در نظر محقق نایینی و محقق عراقی دنبال کنیم، مراتب قرابت دو دیدگاه بزودی روشن می‌شود.

چنانکه قبل‌اً در بحث اراده منوطه دیدیم محقق نایینی معتقد است قبل از تحقق شرط، وجود آن نوعی خواست، بر تقدیر تحقق شرط، به فعل تعلق می‌گیرد.^۱ محقق عراقی نیز همین نکته را بعینه قائل است.^۲ اماً محقق نایینی این مرحله را فعلیت اراده و حکم نمی‌داند و محقق عراقی می‌فرماید فعلیت اراده همین است. با توجه به این نکته روشن می‌شود نزاع این دو محقق چندان بر سر واقع پدیده‌ای نیست که در جریان است، بلکه بر سر لفظ «فعلیت» است.

محقق نایینی که می‌فرماید اراده قبل از تحقق شرط، فعلی نیست، مرادش یکی از دو امر، یا هر دو است:

۱. اراده قبل از تحقق شرط به موضوع تطبیق نمی‌شود؛ چون تمام شرایط حکم به موضوع بر می‌گردند.

۲. اراده قبل از تحقق شرط محرك عبد نیست.^۳

به نظر می‌رسد محقق عراقی هر دو نکته را قبول دارد^۴، غایت الامر می‌گوید اینها فاعلیت حکم را، قبل از تحقق شرط، نفی می‌کنند، نه

۱. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.

۲. نهاية الافکار، ج ۱، ص ۲۹۸.

۳. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.

۴. نهاية الافکار، ج ۱، ص ۲۹۸.

فعلیت آن را. پس باز هم نزاع لفظی است! یعنی این دو محقق بزرگوار در واقع مطلب (عدم تطبیق اراده بر موضوع و عدم محركیت آن) با هم متّحدند، ولی یکی آن را نفی فعلیت می‌داند و دیگری نفی فاعلیت. آیا یک مسأله بیش از این می‌تواند لفظی باشد؟

آنچه در باب اراده گفته شد، بعینه در باب جعل، به تعبیر محقق نایینی، یا اراده مبرزه، به تعبیر محقق عراقی، هم قابل تطبیق است، و در نهایت روشن می‌شود که این دو محقق بزرگوار نزاعی بر سر واقع امر در باب مراحل حکم ندارند و نزاعشان لفظی است.

محقق عراقی که می‌گوید حکم قبل از تحقق شرط یا موضوع فعلی است، نظرش به آن حکم کلی است که شارع بر روی موضوع مقدرة الوجود می‌آورد. خوب، محقق نایینی هم منکر این معنا، که آن را جعل می‌خواند، نیست. فعلیتی که محقق نایینی مدعی است قبل از تحقق موضوع و شرط حاصل نمی‌شود، به معنای تطبیق حکم بر مکلف و محركیت اوست و این معنا را نیز محقق عراقی پذیرفته است. پس چه چیزی برای نزاع باقی می‌ماند؟ والله العالم.

البته محقق نایینی در ایجاد تصویری مبهم از نظریه خویش بی‌سهم نبوده است. در تقریرات این محقق، خصوصاً فوائد الاصول، کراراً نکرار شده است که قبل از تحقق موضوع و شرط، حکم اصلاً وجود ندارد و فعلیت حکم مساوق با تحقق آن است و لذا «حکم انشائی» بی‌معناست. شارع که ازلاً انشاء حکم می‌کند، گویا زمان و مکان را

در نور دیده و حکم را بر روی موضوع خویش، جعلاً و انشاءً، قرار داده است. لذا مدام که موضوع محقق نیست، اصلاً حکمی نیست، یعنی هیچ واقعیتی نیست؛ و بعد که موضوع محقق شد، حکم محقق می‌شود. نه به این معنا که انشاء جدیدی صورت می‌گیرد، بلکه به معنای فعلیت همان انشاء ازلی است که مُنشأ آن پدید می‌آید. و این تخلّف انشاء از مُنشأ نیست، بلکه اگر غیر این بود چنین تخلّفی پدید می‌آمد!

این عبارتهای محقق نایینی بوضوح در تصویری که محقق عراقی از کلامشان داشته‌اند سهیم است. ولی باید توجه داشت که، خصوصاً به ضمیمه آنچه در باب اراده منوطه گفته‌اند، حکمی که مدان نظر این محقق در کلمات فوق است، حکم به معنای مجعل و مُنشأ است نه اصل جعل؛ حکمی که بر موضوع تطبیق یافته و محرك عبد است. محقق نایینی می‌گوید حکم این است نه اصل جعل که به صورت انشاء بر تقدیر تحقق موضوع و شرایط حاصل می‌شود. نزاع بر سر اینکه حکم این مرحله است یا آن، لفظی است، مگر آنکه بر عنوان حکم آثاری عقلی و شرعی بار شود. در حالی که هیچگاه عقل احکام خویش را بر عنوان «الحكم»، بدون در نظر گرفتن واقع آن چیزی که از آن حکایت می‌کند، نمی‌برد. و هیچ گمان نمی‌رود که در مورد آثاری که

بر واقع مراحل حکم (اراده تقدیری، اراده فعلی و هکذا) مترب می شود، اختلافی باشد. این نکته مهم است که باید درجای دیگری به نحو مستوفا از آن بحث کرد!

محقق عراقی که می گوید حکم قبل از تحقق موضوع و شرایط فعلی است، مرادش تحقق اراده مبربزه بر فرض عنوان «المستطبع»، یا بر فرض تحقق شرایط، است؛ و الا اراده و حکم تطبیق شده بر موضوع، معنا ندارد که قبل از تحقق موضوع فعلی شود. آنچه محقق عراقی فعلی می داند، درست مثل جعلی است که بر روی عنون مقدرة الوجود حاصل شده و البته و صد البته در نزد محقق نایینی فعلی است. محقق نایینی فعلیت جعل به معنای تحقق اصل جعل و انشاء آن را منکر نیست، بلکه منکر تحقق مجمعول است؛ یعنی جعل موضوع یافته و محرك.

۳. اختلاف شرط وجوب و شرط واجب در عالم ملاکات

از آنجاکه امامیه و عدلیه، احکام را تابع مصالح و مفاسد می دانند، طبعاً باید اختلاف شرایط وجوب و شرایط واجب، متأثر از اختلافی

۱. این بحث مهم را در اوایل مبحث برائت از اصول عملیه انجام داده ام. در آنجا محقق اصفهانی صاحب حاشیه بر کفایه، برخلاف مشهور، مدعی است حقیقت حکم به وصول متقوم است. در آنجا گفته ام این نزاع ایشان با مشهور هم لفظی است؛ چون ایشان با دیگران در مراحل مختلف حکم و آثار عقلی و شرعی آنها چندان اختلافی ندارد.

باشد که در ناحیه ملاکات و مصالح و مفاسد وجود دارد. سؤال در این صورت این است که این اختلاف دقیقاً در چیست؟ اینکه پاره‌ای شرایط واجب التحصیل‌اند (شرایط واجب)، و پاره‌ای دیگر نه (شرایط وجوب)، مستلزم چه اختلافی در ناحیه ملاکات است؟

پاره‌ای از محققین این‌گونه پاسخ داده‌اند^۱: شرایط و قبود بر دو قسمند: برخی از شرایط دخیل در اصل اتصاف یک فعل به ملاک و مصلحتند و برخی دیگر دخیل در فعلیت و تحصیل ملاکی هستند که فعل در مرتبه سابقه به آن متصف شده است. به عنوان مثال عطش شرط اتصاف آب خوردن به ملاک است. یعنی اگر عطش نبود، آب خوردن در ذات خود بی‌ملاک بود؛ چه موجود باشد و چه نباشد. باید توجه کرد شرایط اتصاف، کاری به وجود فعل و عدم آن ندارد. می‌گویند فعل در ذات خود ملاک‌دار است، اگر در خارج محقق شود، فعل ملاک‌دار محقق نشده است. ملاک داشتن و صلاح بودن از اموری هستند که به ذات فعل عارض می‌شوند.

در مقابل، برخی امور دخالتی در اصل اتصاف فعل به ملاک ندارند، بلکه دخیل در فعلیت و تحصیل ملاک‌ند. مثلاً وجود آب دخالتی در اصل ملاک آب خوردن ندارد، بلکه دخیل در تحصیل این

۱. نهایة الافکار، ج ۱، ص ۲۹۳ - ۲۹۵؛ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۴.

ملاک است. اگر آبی هم در عالم پیدا نشود، هنوز آب خوردن برای انسان تشنہ مصلحت دار است.

بعد از اينکه معلوم شد شرایط بر دو قسمند و اين دو قسم ماهیت‌آفرق دارند، می‌توان گفت^۱ شرایط اصل اتصاف فعل به ملاک، همواره شرط وجوبند و لذا واجب التحصیل نیستند. چه اينکه انسان وجوداً به دنبال اين نمی‌گردد که خود را نیازدار و محتاج سازد. انسان سیراب به دنبال تحصیل عطش نمی‌گردد تا آب خوردنش ملاک دار شود؛ بلکه هر وقت چنانی عطشی پیدا شد و آب خوردنش ملاک پیدا کرد، به دنبال رفع عطش می‌گردد. شرایط اتصاف «نیاز درست کن»، هستند و انسان وجوداً به دنبال نیاز درست کردن نمی‌رود. بنابر اين قيود و شرایط قسم اول، نمی‌توانند تحت خواست و اراده باشند، پس ناگزير از شرایط وجوبند.

اماً قيود و شرایط قسم دوم، اگر اختياری باشند حتماً جزء شرایط واجبند. يعني توأم با ذات واجب تحت اراده و امر می‌روند و لذا واجب التحصیل هستند. و اگر اختياری نباشند، ناگزير از شرایط وجوبند؛ گرچه هنوز مبادی وجوب، چون ميل و شوق و حبّ، بدانها متعلق است. لذا فرقی اساسی بين اين گونه شرایط وجوب، که از جهت غير اختيار بودن شرط وجوب شده‌اند، و شرایط ديگر وجوب، وجود

دارد. در غیر این موارد، شرط اصلاً مورد حبّ و شوق هم نیست. انسان شوقی به این ندارد که تشنّه شود تا آب خوردن ملاک پیدا کند. برخلاف «تحصیل آب» در ظرف تشنگی که حتّی اگر مقدور هم نباشد، مطلوب به معنای محبوب و مورد شوق و میل هست.

مرحوم امام راحل رهنما بر ضابطه فوق خرد گرفته و فرموده‌اند: بر هر دو شق ضابطه فوق می‌توان اشکال کرد: اما شق اول، چون «صلاح» و «مصلحتی» که متوقف بر شرطی است، اگر مطلقاً لازم التحصیل باشد، ناگزیر اراده مرید به نحو اطلاق به آن تعلق می‌گیرد و امر به انجام آن به نحو مطلق صورت می‌گیرد؛ به نحوی که مکلف باید ابتدا شرط را ایجاد کند تا فعل مصلحت دار شود و بعد آن را تحصیل کند. مثلاً اگر حج بدون استطاعت اصلاً مصلحت ندارد، ولی شارع غرض مطلقی در تحصیل مصلحت حج دارد، ناگزیر به عبد خود امر می‌کند که استطاعت تحصیل کند تا حج مصلحت دار شود و بعد این مصلحت را فعلیت بیخشد. از طرف دیگر پاره‌ای از قیود در عین اینکه در اصل اتصاف به مصلحت دخیل نیستند، از قیود وجوب هیئتند؛ مثل قدرت.

اما شق دوم، قیودی که به مادّه امر، یعنی واجب، عارض می‌شوند، مثل طهارت و ستر و استقبال (قبله)، برخلاف ادعای ضابطه فوق، دخیل در اصل اتصاف موضوع به «مصلحت»‌اند. نماز بدون این شرایط هیچ مصلحتی ندارد. و حال این قیود بوضوح حال آلات فاعل

در ايجاد موضوع مصلحت دار نیست. بنابراین معیاري که محقق عراقی و پاره‌ای دیگر در باب رجوع قبود به وجوب و یا واجب ذکر کرده‌اند قابل خدشه است^۱.

این اشکالی است که مرحوم امام در رابطه با کلام محقق عراقی و دیگران مطرح کرده‌اند. به نظر می‌رسد اشکال در ناحیه شق اول کاملاً قابل دفع است. اما اشکال در ناحیه شق دوم خالی از وجه نیست، گرچه با تأمل این اشکال هم مندفع می‌شود؛ به توجیهی که خواهد آمد.

مشکل در فرمایش امام این است که از یک طرف فرض می‌کنند استطاعت دخیل در اصل اتصاف حج به مصلحت است، و از طرف دیگر می‌گویند ممکن است مصلحت حج متعلق غرض مطلق باشد. این دو با هم جمع نمی‌شوند؛ چون «متعلق غرض مطلق» بودن یعنی مصلحت قبل از تحقق شرط، مصلحت است. معنا ندارد که امری متعلق غرض باشد و در عین حال هنوز مصلحت و نیاز نباشد. در این صورت فرض اينکه مصلحت در اصل مصلحت بودن خويش مشروع به تحقق استطاعت است خلف می‌نماید. نکته اين است که فرض «متعلق غرض مطلق» به مصلحت حج، حج را قبل از تحقق استطاعت ملاک‌دار و دارای مصلحت می‌کند و در اين صورت اگر استطاعت

۱. مناج الوصول الى علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵۰.

دخلی داشته باشد، طبعاً همچون دخل شرایط واجب است، نه اینکه در اصل اتصاف حجّ به مصلحت دخیل باشند. اگرچه «حجّ با استطاعت» ملاک دار باشد، این غیر از دخالت استطاعت در اصل اتصاف حجّ به ملاکیت است.

اما اشکال شق دوم: نکته‌ای که امام متذکر شده‌اند، به نظر کاملاً متین می‌نماید: طهارت و قبله دخیل در فعلیت مصلحت قائم به نماز نیستند، چنانکه نظر محقق عراقی و جمعی دیگر است. چه اینکه نماز بدون این امور اصلاً مصلحتی ندارد تا بخواهد فعلی شود.

ولی مشکل این است که امام از اینجا نتیجه گرفته‌اند که امور مذکور در اتصاف صلوٰۃ به مصلحت دخیلنند؛ یعنی در اصل اتصاف؛ در حالی که این نتیجه هم درست نیست. طهارت و قبله ذات نماز را مصلحت‌دار نمی‌کنند. آنچه مصلحت‌دار است اولاً و آخرًا، چه شرایطی مثل طهارت و قبله در خارج محقق شود و چه نشود، عبارت است از حصه‌ای از «صلوٰۃ که توأم با طهارت» باشد. «صلوٰۃ باطهارت» خود همچون ذاتی است که ملاک دار است. این طور نیست که طهارت و قبله، با تحقق خود، ذات صلوٰۃ را ملاک دار کنند، برخلاف استطاعت نسبت به حجّ که استطاعت با تتحقق خود، ذات حجّ را ملاک دار می‌کند.

توضیح اینکه در مورد «صلوٰۃ با طهارت»، ذات صلوٰۃ متصف به ملاک نیست؛ چه قبل از تحقق طهارت و چه بعد. ولی «صلوٰۃ با

طهارت» در هر حال متّصف به ملاک است؛ چه طهارتی در خارج تحقّق پیدا کند و چه نه. و همین است سرّ اينکه طهارت تحت اراده می‌رود و تحصيل آن واجب است. بنابراین طهارت نمی‌تواند چون استطاعت دخیل در اصل اتصاف ذات به ملاک باشد. ذات اولاً و آخراً خالی از ملاک است و آنچه ملاک‌دار است ذات با قيد است و اتصاف اين مرگب به مصلحت هم هیچ اناطه‌اي به تحقّق طهارت در خارج ندارد و بلکه برعکس حتی در ظرف عدم تحقّق طهارت، صدور اين مرگب از مکلف ملاک‌دار است ولذا مکلف باید آن را تحصيل کند.

به گمان ما همین نکته توجيه‌ي است برای کلام محقق عراقی و سايرين که شرایط واجب را دخیل در فعلیت ملاک دانسته‌اند. کلام اين بزرگان، گرچه به لحاظ اينکه موضوع ملاک را مبهم گذاشته‌اند، مسامحه‌آميز است (چون روشن نکرده‌اند که در شرایط وجوب، ذات حج متّصف به ملاک می‌شود و در شرایط واجب، اين ملاک ذات نیست که فعلی می‌شود، بلکه ملاک «ذات با قيد» است که تحقّق پیدا می‌کند)، ولی در عین حال اصل کلامشان قابل توجيه است به اينکه وقتی ذات با قيد، يعني «حصّه»، ملاک داشته باشد، در اين صورت تحقّق قيد هم چون مقدمه‌اي است برای حصول اين ذات در خارج و لذا می‌توان گفت اين قيود دخیل در فعلیت و تحقّق ملاک‌ند نه در اصل اتصاف.

«ذات مع القيد»، فی حد نفسه، ملاک‌دار است؛ چه موجود شود و

چه نشود.

ولی تحقق قيد مقدمه می شود برای تحقق «ذات مع القيد» ولذا دخیل در فعلیت ملاک است. گرچه یقین ندارم که مراد این محققوین جزماً همین باشد (با توجه به نکته‌ای که بعداً از محقق اصفهانی می آوریم)، ولی به نظر می‌رسد این بیان توجیهی است کاملاً سازگار با کلام این بزرگواران.

ممکن است بر این توجیه اشکال شود که علاوه بر اینکه خلاف ظاهر کلمات این محققوین بزرگ است، چون ظاهر کلماتشان دخالت شرایط واجب در فعلیت ملاک قائم به ذات افعال است و نه ذات مع القيد، توجیه فوق فارق میان شرط وجوب و شرط واجب را نیز از میان می‌برد. چه اینکه در باب شرایط وجوب، چون استطاعت، هم می‌توان گفت حج مستطیع یا حج با استطاعت، اولاً و آخرأ، دارای ملاک است و تحقق استطاعت، این ملاک را در خارج فعلی می‌سازد؛ درست مثل صلوة با طهارت. همان‌طور که صلوة با طهارت مرکبی است فی حد ذاته ملاک دار، حج با استطاعت هم مرکبی است فی حد ذاته ملاک دار؛ چه استطاعتی در خارج به وقوع پیوند و چه نه. بنابراین توجیه فوق علاوه بر اینکه خلاف ظاهر کلمات محققوین است، اصل تفکیک میان «شرط وجوب» و «شرط واجب» را مخدوش می‌سازد. به گمان ما این اشکال به نکته مهمی اشاره می‌کند و پاسخ آن چندان سهل نیست و جز با تأمل در رابطه بین موضوع و شرایط حکم و

اراده از یک طرف و متعلق آن از طرف دیگر میسر نمی شود. ولی قبل از پرداختن به این نکته، درباره ظاهر کلمات محققین باید گفت اگر چنین ظهوری محقق هم باشد، نبی تواند مراد باشد. چه اینکه قول به دخالت شرایط واجب، چون طهارت، در فعلیت ملاک قائم به ذات هیچ محصلی ندارد. اگر «ذات»، مثل صلوٰة، ملاک دار باشد، طبعاً فعلیت آن به تحقق صلوٰة در خارج است و این ربطی به تحقق قید ندارد. اینکه از یک طرف مدعی شویم ذات صلوٰة ملاک دار است و از طرف دیگر بگوییم طهارت در فعلیت آن در خارج دخیل است، کلام غیر قابل قبولی است. اگر ذات صلوٰة ملاک دارد با تحقق آن در خارج، ملاک محقق می شود و به هیچ امر دیگری نیاز نداریم. بعد از روشن شدن این نکته، می پردازیم به قیاس «شرایط وجوب» و «شرایط واجب».

مقدمتاً می گوییم هر تکلیف و هر اراده‌ای دارای موضوع و متعلقی است. مراد از متعلق فعلی است که تکلیف و اراده به آن متعلق می گیرد؛ چون حج و اکرام و امثال آن. و مراد از موضوع، مکلف است؛ یعنی شخصی که تکلیف به او متوجه می شود و تحقق فعل از او خواسته می شود. البته گاه به متعلق متعلق هم موضوع گفته می شود؛ چون «زید» در «اکرم زیداً»؛ ولی این اصطلاح الان مَدَّ نظر نیست. مراد از موضوع در بحث فعلی، مکلف است با همه شرایط و قیود راجع به آن. مکلف معمولاً دارای شرایط عامه‌ای است؛ مثل بلوغ و عقل و اختیار.

و گاه شرایطی دیگر به آن اضافه می‌شود، چون استطاعت، حاضر یا مسافر و امثال آن.

بعد از این توضیح می‌گوییم گاه ملاک در صدور فعل مقید از مکلف است. مثلاً صلوة با طهارت صدورش از انسان عاقل بالغ مختار، که او را مکلف می‌خوانیم، مصلحت دارد. در این صورت خطابی متوجه مکلف می‌شود که صلوة با طهارت را ایجاد کند. در این فرض ذات با قید، یعنی صلوة با طهارت، فی حد ذاته ملاک دارد و این طور نیست که ملاک داشتن آن منوط به تحقق طهارت در خارج باشد. و نیز موضوع این حکم یا اراده، ذات مکلف است و «طهارت» شرطی و عنوانی در ناحیه موضوع نیست.

اما گاه صدور فعل مقید از ذات مکلف هیچ ملاکی ندارد. آنچه ملاک دارد عبارت است از صدور فعل از مکلفی که معنون به عنوان خاصی شده یا توأم با شرط و قیدی گشته است.

مثلاً در باب استطاعت و حج، این طور نیست که حج توأم با استطاعت صدورش از مکلف ملاک داشته باشد، بلکه آنچه ملاک دارد صدور حج از مکلفی است که مستطیع باشد. مصب ملاک در این فرض فعل با قید نیست، بلکه ذات فعل است. موضوع تکلیف و اراده هم ذات مکلف نیست، بلکه مکلف با قید است. بنابراین، این فرض با فرض قبلی تفاوتی ماهوی دارد و این تفاوت بالمال منجر به اختلاف شرط وجوب و شرط واجب به لحاظ وجوب تحصیل و عدم آن

مي شود. چون در شرایط واجب، مثل طهارت، صلوة با طهارت صدورش از مکلف ملاک دار است و بنابراین به هر مکلفی خطاب می شود که این صلوة با طهارت را ایجاد کن. اما در شرایط وجوب، مثل استطاعت، تا عنوان مستطیع برای مکلف پیدا نشود خطاب و تکلیفی متوجه «او» نمی شود؛ چون خطاب بر روی عنوان المستطیع رفته و این هم به خاطر ملاک خاصی است که صدور حج از مستطیع واجد است. تا عنوان مستطیع پیدا نشود موضوعی که صدور فعل از او ملاک دار است پیدا نشده ولذا خطاب و اراده‌ای متوجه ذات مکلف نمی شود. از آنجه گذشت روش شد که فرقی جوهري بین دونوع قيد در عالم ثبوت وجود دارد؛ فتدبر جدّاً.

۴. ارجاع شرایط حکم به موضوع

محقق ناييني ^{نهائي} نظريه‌اي در باب شرایط حکم ابراز کرده‌اند که خود موضوعی شده است برای نقادي اصوليان معاصر و متاخر از ايشان. اين نظريه را می‌توان نظرية «ارجاع شرایط حکم به موضوع» خواند که در کلمات محقق ناييني بکرات مطرح شده است؛ از جمله در بحث واجب مشروط^۱ و نيز در بحث ضد در مسأله ترتب^۲.

ملخص اين نظريه اين است که شرایط حکم همگي به موضوع آن

۱. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۹؛ اجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۴۰ - ۳۳۹؛ اجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۸۷ - ۲۸۸.

برمی‌گردد. اگر گفته شود: المکلف یحتج إن استطاع، که جمله‌ای شرطی است، حقیقت آن به جمله زیر برمی‌گردد: المستطیع یحتج. یعنی شرط در واقع، عنوان موضوع قرار می‌گیرد. البته این سخن فقط در باب قضایای کلی حقیقیه است، نه در باب قضایای شخصی. محقق ناییینی از این مبنای برای اثبات اینکه «قضایای شرطیه با تحقق شرط، از اشتراط بیرون نمی‌روند و مطلق نمی‌شوند»، استفاده می‌کند. وی معتقد است که تنها بر مبنای فوق می‌توان این نکته را ثابت کرد، و الا اگر شرط به موضوع برنگردد و از وسایط ثبوت حکم باشد، نمی‌توان بر این ادعا باقی ماند.

محقق ناییینی ^{تئو} استدلال چندان روشن و مبسوطی بر این دعاوی نمی‌آورد، ولی از مجموع کلمات ایشان دو دلیل بر مذکایشان استفاده می‌شود.

دلیل اول: ظاهر ادله احکام اشتمال آنها بر احکام کلی به نحو قضایای حقیقیه است؛ یعنی جعلی کلی از همان ابتدا صورت گرفته و موضوع آن به نحو تقدیری است و با فعلیت موضوع جعل و حکم فعلی می‌شود. مهم این است که این جعل اولاً، از ابتدا، یعنی قبل از تحقق موضوع و شرایط، موجود است و ثانیاً اینکه انشایی است، نه اینکه اخبار از انشاء در مابعد دهد. با تحفظ بر این ظواهر می‌گوییم اگر شرایط به موضوع حکم برنگردد و از وسایط ثبوت حکم و جعل باشد، در این صورت با ظاهر فوق مخالف خواهد بود؛ چون در این صورت

اولاًً جعل نمی‌تواند از اول امر محقق باشد، بلکه تازه بعد از تحقق شرط متحقق می‌شود؛ ثانیاً نمی‌تواند صورت انشایی خود را حفظ کند، بلکه مدلول ادلهٔ احکام در واقع وعده به انشاء و اخبار از انشاء خواهد بود.^۱

پاسخ این دلیل کاملاً روشن است. آنچه ظاهر ادلهٔ احکام بر آن دلالت می‌کند جز این نیست که انشاء حکم بر روی موضوع مقدّرة الوجود صورت گرفته است. این انشاء‌گاه حکم را بر شرطی معلق هم می‌کند و گاه نه؛ كما اینکه احکام بر موضوعات مقدّرة الوجود جعل می‌شوند، همان‌گونه گاه بر شرط یا شرایطی تعلیق می‌یابند. این کاری است که شارع انجام می‌دهد و به اصطلاح «تمام مابید المولی» است. همان‌گونه که محقق اصفهانی فرموده است هیچ دلیلی نداریم بگوییم جعل از همان ابتدا، قبل از تحقق شرط، حاصل شده، بلکه جعل بعد از تحقق شرط حاصل می‌شود و فعلیت می‌یابد. آنچه در ابتدا صورت می‌گیرد انشاء حکم است بر روی موضوع مقدّرة الوجود، معلقاً بر شرط. این انشاء حکم تعلیقی، جعل نیست، بلکه به حصول «معلقاً علیه» تازه مصدق بعث و زجر می‌شود. آری آنچه قبل از شرط وجود دارد، جعل بالقوه است و در هنگام تحقق شرط، همین جعل بالفعل می‌شود و نیازی به جعل دیگر ندارد.^۲

۱. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۳۹ - ۳۴۰؛ نهاية الدرایة، ج ۱، جزء دوم، ص ۳۶.

۲. نهاية الدرایة، بخش دوم از جزء اول، ص ۳۶.

در عین حال باید توجه کرد که مسأله حصول جعل و عدم آن قبل از شرط، گاه اصل مسأله را پیچیده‌تر می‌کند و نزاعی در نزاع ایجاد می‌کند. لذا می‌توانیم مسأله تحقق جعل و عدم آن را به طرفی بنهیم و بگوییم آنچه ظاهر ادلّه متکلّ آن است، بیش از این نیست که انشاء احکامی بر موضوعات مقدرة الوجود معلقاً بر شرط، صورت گرفته است. اسم این را جعل بگذاریم یا نه، تأثیری در بحث ندارد. و همین انشاء کما اینکه با فعلیت موضوع فعلی می‌شود، با فعلیت شرط صورت «وجوب» می‌پذیرد.

به نظر ما نکته اصلی در نزاع با محقق نایبی این است که آیا حکم جز موضوع می‌تواند حیثیّات تعلیلیه هم بپذیرد یا نه. اگر حیثیّت تعلیلیه را پذیرفته‌یم معنایش این می‌شود که پاره‌ای امور (شرایط) جزء موضوع نیستند، بلکه علّتند برای عروض حکم بر نفس موضوع. حیثیّات تعلیلیه به این وجه ناگزیر از موضوع خارجند. بنابراین نباید بحث را بر سر این برد که آیا جعل قبل از شرط موجود است یا نه، چنانکه محقق اصفهانی فرموده است؛ چون این‌گونه بحث تا حدّی لفظی و لغوی می‌شود و دایر مدار اینکه «جعل» را چه بدانیم.

دلیل دوم: اگر شرایط به موضوع حکم بر نگردند و بخواهند حیثیّت تعلیلیه برای عروض حکم بر موضوع باشند، ناگزیر این وساطت در ثبوت یا تکوینی است و یا تشریعی. اگر تکوینی باشد، معنایش خروج مجعل علیه حاصل از آن، از مجعل تشریعی بودن است. چون

زمام امر آن از تشریع شارع بیرون می‌رود و امری تکوینی می‌شود که چون سایر امور تکوینی از ناحیه شرط ترشح می‌شود. و این خلف مجعلو تشریعی بودن احکام است. و اگر مراد وساطت در ثبوت تشریعی باشد، به اینکه شارع امری را شرط حکم قرار دهد و لذا وساطت آن تشریعی شود، چنین چیزی هم محال است. چون آنچه جعل تأثیفی می‌پذیرد امور خارج از ذات غیر لازم ذاتند و به اصطلاح محمول بالضمیمه است، نه خارج محمول. و شرطیت و علیّت از قبیل دومند و لذا محال است که شارع علیّت را برای شی‌ای جعل کند و همین طور شرطیت را!

محقق اصفهانی^۱ بتفصیل از این دلیل پاسخ می‌دهد و ملخص کلمات ایشان این است که:

اولاً محقق نایینی بین علت و شرط خلط کرده است. معلوم وجود خویش را وامدار شرط نیست، بلکه وجود از ناحیه علت فاعلی ترشح می‌شود و شرط یا متمم فاعلیّت فاعل است و یا متمم قابلیّت قابل و به هر حال وجود از آن نشأت نمی‌گیرد. به عنوان مثال احراق از آتش ترشح می‌شود، نه از خشکی محل یا محاذات جسم با آتش و امثال آن که شرط سوزاندن محسوب می‌شود. و نیز هر فعل طبیعی و ارادی از فاعل خویش نشأت می‌گیرد و به صرف دخالت امری خارجی در

فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل، فعل از «فعل شخص» بودن بیرون نمی‌رود.

محقق اصفهانی سپس تلاش می‌کند این معنای از شرط را بر «شرط وجوب» تطبیق کند:

شرط گاهی در مرحله ملاک مطرح است. مثلاً طهارت دخیل در مصلحت مترقبه از نماز است و مادام که نماز توأم با طهارت نشود، آن مصلحت مترتب نمی‌شود. در این صورت دخالت طهارت صرفاً تکوینی است و شرطیت واقعی است؛ به این معنا که طهارت، مصحح فاعلیت نماز نسبت به اثر مترقب است و یا متمم قابلیت نفس است برای تأثیرپذیری از نماز.

در مقابل، گاه شرط در مرحله طلب مطرح است؛ یعنی دخیل در اتصاف صلوة به مطلوبیت است؛ به این معنا که مادام نماز در مقام تعلق طلب مقترن با طهارت ملاحظه نشود، وصف مطلوبیت از آن انتزاع نمی‌شود. و این توقف و اناطه از انشاء وجوب صلوة توأم با طهارت انتزاع می‌شود و لذا اگر فقط انشاء وجوب صلوة شده بود، هیچگاه در انتزاع وصف مطلوبیت و وجوب، حالت منتظه‌ای وجود نداشت. به این بیان روشن می‌شود که شرطیت در مرحله تعلق طلب هم به معنای واقعی خودش باقی است؛ یعنی متمم قابلیت صلوة است برای انتزاع مطلوبیت از آن. بنابراین نیازی نیست که شرطیت جعلیه را به معنای تقيید بدانیم؛ چنانکه برخی توهّم کردند.

نظير آنچه گفتیم در شرط «بعث» هم جاری است. چه اینکه گاه بعث به اکرام زید می‌کند و آن را بر امری معلق نمی‌سازد؛ مثل اینکه می‌گوید: اکرم زیداً. این انشاء، که به انگیزه ایجاد تحریک و داعی در مخاطب است، مصدق «بعث» واقع می‌شود و در این مصدقیت به لحاظ شیء یا وجود شی ای نیاز ندارد. و گاه بعث به اکرام زید معلق بر وجود شی ای می‌شود؛ مثل اینکه می‌گوید: إن جاءك زيد فأكرمه؛ و ناگزیر این انشاء به داعی جعل داعی، مصدق بعث نمی‌گردد؛ الا بعد از تحقق معلق عليه وشرط^۱.

ثانیاً بر محقق نایبی می‌توان اشکال کرد که جعل تألفی مختص به محمول به ضمیمه نیست، بلکه هر امری که ذاتی یا از لوازم ذات نباشد قابل است که مورد جعل تألفی قرار گیرد. انسان را نمی‌توان انسان یا حیوان یا ناطق قرار داد و همین طور لوازم ذات را، مثل زوجیت برای چهار. ولی امور انتزاعی را نسبت به ذات منشأ انتزاع می‌توان به نحو تألفی جعل کرد؛ مثل اینکه جسم را فوق قرار دهیم. غایت الامر چون سنخ مجعلو در این مورد انتزاعی است قابل برای جعل استقلالی نیست، بلکه به تبع منشأ انتزاعش جعل می‌شود.

بعد از روشن شدن این نکته می‌گوییم همان‌طور که جزئیت سوره برای نماز از تعلق امر وجوبي به مرکب از سوره و اجزاء دیگر انتزاع

۱. همان، ج ۱، جزء دوم، ص ۴۱.

می شود و خود مستقل در جعل نیست و به تبع منشأ انتزاع جعل می شود، شرطیت طهارت برای نماز نیز همین طور است. چون شرطیت از ذاتیات یا لوازم ذاتی طهارت نیست تا جعل تألفی برندارد؛ بلکه از تعلق امر به صلوٰة توأم با طهارت انتزاع می شود و بنابراین مجعلوٰل تبعی است؛ یعنی با جعل منشأ انتزاع یا مصحح انتزاع حاصل می شود. این در مورد شرایط واجب است؛ اما شرایط وجوب هم به همین‌گونه قابل تصویر است: شرطیت استطاعت برای وجوب حج از تعلیق ایجاب حج بر آن انتزاع می شود و بنابراین جعلیت آن به جعلیت همین ایجاب است^{۳۹}.

مخفی نماند که منشأ انتزاع شرطیت استطاعت برای وجوب، نفس و جوب و طلب نیست تا محظوظ تأخر متقدم پیش آید. چه اینکه منشأ انتزاع، متقدم بر عنوان انتزاعی است؛ در حالی که تعلیق وجوب بر استطاعت، تأخر آن را بر استطاعت می طلبد. بلکه منشأ انتزاع، نفس انشاء وجوب حج متعلق بر استطاعت است. از این انشاء دو عنوان انتزاع می شود: یک شرطیت برای استطاعت و دیگری مشروطیت برای حج.

با این بیان روشن می شود این معنا از علیت یا شرطیت جز در مرحله تکلیف جعلی تحقق نمی یابد و بنابراین، این‌گونه علیت در مقام

۱. همان، ج ۱، جزء دوم، ص ۳۹.

ذات خودش جعلی است. و «بعشی» که مجعلوں تشریعی است به صرف ترتیبی بر امری که در خود جعل بر آن معلق شده، از مجعلوں تشریعی بودن بیرون نمی‌رود. غایت الامر از اصالت به تبعیت کشیده می‌شود. چون نشان دادیم شرطیت که از امور انتزاعی است، قابل برای جعل استقلالی نیست!.

از همه آنچه گفته شد معلوم شد ارجاع همه شرایط حکم به موضوع بلا وجه است.

خاتمه

بحث واجب مشروط را در اینجا به پایان می‌بریم. گرچه این بحث به طول انجامید، ولی با این حال تا تکمیل بحث راه درازی در پیش داریم. چنانکه در مقدمه فصل دوم گفته‌ام، امیدوارم مطالب این مقاله را به همراه مباحث تکمیلی در رساله‌ای مستقل تقدیم دارم. در اینجا فقط به پاره‌ای از عنوانین مطالبی که باید در بحث مستوفا از واجب مشروط طرح شود، اشاره می‌کنم:

۱. آیا واجب مشروط با حصول شرط به واجب مطلق تبدیل می‌شود؟
محقق نایینی در بحث ضد، در مقدمه دوم رد ترتیب به این بحث پرداخته است.^۱ محقق اصفهانی نیز در نهایة الدرایه، در همان مبحث ضد به طور مبسوطی به طرح این مسأله و نقد کلمات محقق نایینی پرداخته است.^۲ محقق عراقی نیز در طی مبحث واجب مشروط به اجمال این نکته را آورده و شیخ انصاری هم مطلب را به اجمال در تقریرات متعرض شده است.

۱. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۴۰؛ اجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۸۸.
۲. نهایة الدرایه، ج ۱، جزء دوم، ص ۴۲ (متن و تعلیقات).

۲. ماهیت حکم چیست؟

در طی بحثهای گذشته روشن شد که بحث واجب مشروط در نقاط متعددی با بحث از ماهیت حکم مرتبط می‌شود. محقق نایینی در ابتدای بحث واجب مشروط بتفصیل در این باره تحقیق می‌کند و معتقد می‌شود که حکم شرعی به صورت قضایای حقیقیه است. این ادعای وی از جانب محققین به طورگسترده‌ای مورد نقادی واقع شده و اکثر آن نقدها متوجه عدم تصور صحیح محقق نایینی از قضایای حقیقیه است؛ مثل ارجاع قضایای حقیقیه به شرطیه و بالعکس. محقق عراقی در مکتوبات و تقریرات خویش به جانب دیگری از کلام محقق نایینی پرداخته است.

۳. آیا اطلاق وجوب بروجوب مشروط قبل از تحقیق شرط مجاز است؟

این مسأله را شیخ ^{ره} بتفصیل در مطابع الانظار آورده است. محقق خراسانی و محققین متأخر هم در بحث واجب مشروط به آن پرداخته‌اند. سید مرتضی کلامی دارد که شیخ آن را بتفصیل توجیه و نقد می‌کند.

۴. نزاع بین شیخ انصاری و مشهور از اصولیون چه ثمره‌ای دارد؟

محقق خراسانی به ثمرة بحث در کفاية الاصول اشاره می‌کند. کلام وی خالی از اشکال نیست و تحقیق در بحث نیاز به مقدمات بیشتری دارد.

۵. نزاع بین محقق عراقی و مشهور چه ثمره‌ای دارد؟
محقق عراقی بر مبنای خویش پاره‌ای ثمرات مترتب ساخته است که همگی جای تأمّل دارند.

۶. آیا واجب مشروطی که شیخ ^{رض} ادعا می‌کند، تصویر معقولی دارد؟
آیا می‌شود اراده به قید علی نحو اتفاق تعلق پیدا کند؟ و آیا چنین چیزی معنای محصلی دارد؟

۷. آیا برهانی که محقق عراقی بر فعلیت حکم قبل از حصول شرط از طریق تصدی مولی برای حکم اقامه کرده‌اند درست است؟
محقق اصفهانی، مرحوم امام راحل و شهید صدر ^{ره} به این برهان محقق عراقی پاسخ داده‌اند.

۸. آیا طریقه محقق اصفهانی ^{ره} در بیان کیفیت دخالت شرایط واجب در ملاک حکم، قابل تأیید است؟
محقق اصفهانی، در موضع متعددی به این مسأله پرداخته است؛ از جمله در بحث صحیح و اعم، تعبدی و توصیلی، برائت بحث اقل و اکثر. اگر طریقه ایشان صحیح باشد، در چندین مسأله اصولی ثمرات روشنی دارد.

اینها مسائلی هستند که در حین تحقیق بدان برخورده‌ام و البته مجالی برای بحث از آنها در این نوشته نبود؛ و چه بسا مسائل دیگری

در این باره قابل طرحند.

از همه اینها گذشته، چنانکه در مقدمه فصل دوم گفته شد، فیلسوفان تحلیلی غرب لا اقل در دو نقطه مطالبی دارند که بحث طبیقی از آنها بسیار جالب است: اول در تحلیل جملات شرطی، اعم از اخباری و انشایی (conditionals)؛ دوم بحث از خصوص الزامات شرطی (conditional obligations) که در مباحث منطق الزامات (deontic logic) طرح می‌شود.

فهرست كتب

- اجود التقريرات: ١٥، ٨٠، ١٠٥
متافيزيك: ٤٩
- مطراح الانظار: ٦، ١١، ١٤، ١٧، ١٨، ١٧
- بحوث في علم الاصول: ٩٥-٩١
مطالعات الاصول: ٨٥
- بدایع الافکار: ٥٠، ٣١
حاشیة الكفاية محقق عراقي: ٨٥
- درر الفوائد: ٦٥، ٧١، ١٠٩
شرح تهذیب: ١١
- فصل: ٢٥
- فعل گفتاری: ٤٩
- قوائد الاصول: ٢٩، ٣٠، ٤٤، ٤٦
نهایة الدراية: ٢٧، ٣٩، ٤٠، ٤٢
نهایة الاذهان: ٢٦، ٣٢، ١٠٩
- قواعد الفضول: ٣٠، ٣١
هدایة المسترشدین: ٢٦
- کفاية الاصول: ١٢، ١٤، ٢٤، ٦٥
١٠٣، ١٠١، ٧٤

نماية اعلام

- اصفهانی، شیخ محمدتقی: ۲۷
- اصفهانی، ابیالمسجد (صاحب وقاریة الاذهان): ۱۲۰، ۳۴، ۳۵، ۲۳
- اصفهانی، شیخ محمدحسین (محقق اصفهانی): ۱۲۰، ۲۸، ۲۹، ۴۱، ۳۹، ۴۵، ۴۴
- اصفهانی، شیخ محمدکاظم (آخوند): ۱۲۰، ۳۵، ۳۴، ۲۳
- حائزی یزدی مهدی: ۵۲
- حائزی یزدی شیخ عبدالکریم: ۷۵
- خراسانی شیخ محمدکاظم (آخوند): ۱۲۰، ۳۵، ۳۴، ۲۳
- خویی ابوالقاسم: ۵۵، ۷۲، ۹۶
- خویی آقا روح الله (امام راحل): ۱۵۳، ۱۳۶، ۱۳۵
- رسانی حجت آقا روح الله (امام راحل): ۱۱۸
- رسانی (محقق رشتی): ۳۲
- روحانی سیدمحمد: ۶۲، ۵۸، ۵۶
- سرل جان (John Searl): ۵۱
- شریف (محقق شریف): ۱۲
- شیرازی (میرزا شیرازی): ۱۵، ۳۰
- صدر سید محمدباقر: ۹۹، ۱۰۰
- تفتازانی سعدالدین: ۱۲
- ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷
- ۱۰۸، ۱۰۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۲
- ۱۵۳، ۱۰۲، ۱۰۳
- ۱۵۳
- ۱۵۳، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۳
- ۱۷۷، ۷۹، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۵۲
- ۱۷۴، ۷۲، ۷۰، ۶۳، ۵۴، ۵۲، ۵۰، ۴۷، ۷۳، ۷۲، ۶۳، ۵۴، ۵۲، ۵۰
- ۱۷۵، ۷۷، ۷۹، ۷۹، ۱۱۵، ۱۱۱، ۹۹، ۹۶، ۹۵، ۷۹، ۷۷، ۷۵
- ۱۷۸، ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۳۸
- ۱۷۹، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۵، ۲۸، ۲۷
- ۱۸۰، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
- ۱۸۱، ۸۲، ۸۰، ۸۱، ۸۰، ۷۱، ۷۰، ۶۷
- ۱۸۲، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۱، ۲۰، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۲
- ۱۸۳، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷

طباطبایی علامه سید

محمدحسین: ۵۲

عرائی آغا ضیاءالدین: ۷۰، ۲۸، ۸۴، ۹۹، ۹۵، ۹۴، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۱۰۱، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۰۲، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۵۳، ۱۵۱، ۱۳۶، ۱۳۱، ۱۳۰

عرائی میرزا محمود: ۳۲

نشرکی سیدمحمد: ۱۲۰، ۳۴

نایینی شیخ محمدحسین: ۱۵، ۳۰
۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۷، ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۵۴، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۷۵، ۷۳، ۱۱۷، ۱۱۵، ۱۱۰، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۴۱، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۵۱، ۱۴۷، ۱۴۵، ۱۴۲

نوری (محقق نوری): ۱۵

وحید خراسانی شیخحسین: ۷۱

۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱

نهاية مطالب

الف:	استلزم حرفى: ٤٣ اصليان: ١٤١، ٥١، ٣٩، ٦٨، ١٠٣ اطلاق و تقيد: ٢٠، ٧١، ٦٩، ٦٧، ٤٧ امايمه: ١٣١ إنشاء: ٤٩، ٤٨، ٣٨، ٣٧، ٣٤، ٣١، ٣٠ ٨٤، ٨٣، ٧٩، ٧٠، ٦٥، ٦٤، ٥٧، ٥١ ، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠ ، ١٣٠، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٧، ١١٦ ١٤٦، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢ إنشاء به داعى جعل داعى: ١٤٧، ٥٤ أهل ادب: ٦٢، ٤٤، ٤٣، ٤١
ب:	اراده تقديري: ١٢٢، ٨٩، ٣٢ اراده تشريعيه: ٩٧، ٩٥ اراده تكوينيه: ٩٦، ٩٥ اراده منوطه (مشروعه): ٨٥، ٩٤، ٩٣ ، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٦، ٩٥ ١٣٠، ١٢٨، ١٢١، ١١٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥ استلزم اسمى: ٤٥، ٤٤، ٤٣

ثبوت (= وجود):	تالي:	ثبوت:
۵۸، ۵۷، ۵۲، ۵۱	۱۴۲، ۱۱۱، ۶۵، ۶۲، ۶۱، ۵۹	۱۴۲، ۴۱، ۵۳، ۵۲، ۴۹، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲
		۷۷، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۵۴
ج:	تجسيص:	۷۲
جعل تأليفى:	تصديق:	۶۶، ۵۹، ۵۸، ۵۲، ۵۱
جعل حكم:	تصور:	۶۶
۱۲۶، ۸۷، ۸۵، ۶۹، ۶۸	تعليق انشاء:	۳۲
۱۴۵	تعليق عقود:	۳۷
جعلى و اعتبارى:	تعليق واستلزم:	۱۴، ۱۵، ۲۴، ۳۸
۱۵	جملات إخبارى:	۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۵
جملات انتشائى:	جملات شرطى انتشائى:	۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۴
۶۶، ۶۵، ۶۴	جملات شرطى خبرى:	۴۵، ۴۶، ۴۹، ۵۷
۵۲	جملات شرطى خبرى:	۷۱، ۷۲، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۵۷
۵۹، ۵۷، ۵۲	تعييد ماده:	۹۴، ۸۰، ۳۲
جملات (= قضيات) شرطى:	تعييد هيث:	۸۰، ۳۷، ۳۵، ۳۴، ۳۲
۱۸	تكليف:	۱۱
۴۷، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸	توتولوزى:	۱۰۱
۰۹، ۰۸، ۰۷، ۰۶، ۰۵، ۰۴، ۰۳، ۰۲، ۰۱، ۰۰	ثبوت:	۱۱۴، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱
۸۵، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۴، ۶۵، ۶۴، ۶۳		۱۴۵، ۱۴۱
۱۰۴، ۱۴۲، ۱۰۶، ۹۹		

ح:	١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٤٩، ١٤٣
حكم:	٨٤، ٨٢، ٤٥، ٤٣، ٤٢، ٤١
شرایط وجوب:	١٢٧، ١٢٦، ١٠١، ٩٩، ٩٦، ٩٤، ٩١، ٨٦
١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩	١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩
شرط:	٩١، ٨٩، ٨٥، ٧٩، ٤٨، ٣٥، ٢٦
١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ٩٩، ٩٥، ٩٤	٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١
١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٢، ١٠٨، ١٠٧	٦٢
١٣٤، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣	٦٦
١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٠	١٤٤

ص:	دليل لين: ٨١، ٤٧، ٣١
صدق طرفين:	٤٢
صدق ملازمة:	٤٢
صدق وكذب:	٢٨

ط:	زبان شناسان: ٣٩
طلب:	٨٢، ٧٠، ٢٩
٨٥	شرايط واجب: ١٣١، ١٣٢، ١٣٣

فیلسوفان تحلیلی: ۱۵۴، ۳۹	ظ:
ظهور: ۸۴، ۸۰	ظ:
ق:	ع:
قضایای حقیقتیه: ۹۳، ۸۹، ۴۴، ۳۳، ۳۱	عدلیه: ۱۳۱
۱۴۲، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۱۵، ۱۰۱، ۹۹، ۹۴	علیت: ۱۴۸، ۱۴۵
قضایای خارجیه: ۱۰۱، ۹۹، ۳۱	قضیة حملیه: ۴۵
قضیة طلبیه: ۴۸، ۴۹	فعالیت: ۹۰، ۶۳، ۴۷، ۴۶
قید ماده: ۹۴، ۴۶	قید متعلق: ۹۴، ۴۶
قید هیئت: ۱۳۱، ۶۳	فعل گفتاری (Speech act=): ۳۸
قيود: ۸۳، ۸۰، ۵۶، ۴۷، ۴۶، ۴۰، ۳۴	فعلی: ۴۲، ۳۱، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶
ك:	ك:
لحاظ تصدیقی: ۱۲۳	فلیت: ۸۵، ۸۴، ۸۲، ۳۳، ۳۱، ۲۹، ۲۴
لحاظ تصویری: ۱۲۳	لحاظ، ۸۷، ۸۶، ۱۰۸، ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۵، ۹۴
مادّة (امر): ۱۹، ۲۱، ۲۱، ۲۱، ۲۱، ۲۱	۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۹
ل:	ل:
فیلسیت: ۱۲۸، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۵، ۱۲۰	۱۲۸، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۵، ۱۲۰
مادّة (امر): ۱۹، ۲۱، ۲۱، ۲۱، ۲۱، ۲۱	۱۲۴، ۱۲۹

ماده منتبه:	٥٣، ٤٩	٧٧، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٥٤
ماهیت حکم:	٩٥	١٥٦، ١٥٤، ٢٨، ٢٣
امور به:	٢٠	مکاسب:
مبادی حکم:	٨٦، ١٤	مکلف:
متعلق حکم:	٨١، ٨٠، ٤٦	ملازمۃ:
محمول:	١٤٧، ١٤٥، ٧٤	ملحوظ استقلالی:
محمول منتبه:	٤٨، ٤٧	٧٦، ٧٥
مركب تقييدي:	٦٢	منجز:
مشروع:	١٠٥، ٤٩، ٣٥، ٣٤	منشأ:
مطلق:	٦٩، ٤٦، ٤٨، ٦٨	١٤٨، ١٣٥، ١٢١
متعلق:	٥٥، ٥٢، ٤٩، ٣٤، ٢٩، ٢٧، ٢٦	: (Deontic Logic= منطق إلزامات)
	٨٢، ٧٥	١٥٤، ٣٩
متعلق عليه:	٧١، ١٤	منطق دانان:
معنای اسمی:	٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٤٩	٥٤، ٥١، ٤٥، ٤٤، ٤٢، ٤١
معنای حرفي:	٥٤، ٥٣، ٥٢، ٤٩، ٤٧	موضع:
مفترض الوجود:	٣٤	٥٧، ٥٦، ٥١، ٤٥، ٤٤، ٣١
مقدم:	٥٣، ٥٢، ٤٩، ٤٥، ٤٤، ٤٢، ٤١	٥٤، ٥١، ٥٨
نتيجة انشاء:	٦٤	٥٤، ٦١، ٥٨

نتائج حمل:	٦٤، ٦٣
نسبة: واجب معلق:	٧٩، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٢، ٥٠، ٢٥، ٢٠، ٢٧، ٢٨، ٢٦
نسبة اتحادية:	٥٨
نسبة ايقاعي:	٤٨، ٤٧
نسبة بعثية:	٥٢، ٥٠، ٤٩
نسبة تركيبية:	٤٦
نسبة حكمية:	٦٦، ٥١، ٤٢، ٤٩
نسبة ذهنية:	٥٤
نسبة كلامي:	٥٤
وجود اعتباري:	١
وجود رابط:	٦١، ٥٦، ٥٤
و:	
واجب:	٥٥، ١٧
ويجب:	١١، ١٦، ١٥، ٨٤، ٨٥، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢١، ١٩، ١٨، ١٧
٤٦	١٦، ١٤، ١٣، ١٢، ١١
واجب مشروط:	١٣٥، ١١٥
٤٧	١٦، ١٤، ١٣، ١٢، ١١
هيئة (امر):	٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢١، ١٩، ١٨، ١٧
٤٨	٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٣١، ٢٩
٤٩	٤٠، ٣٩، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٢٩
٤١	٩٢، ٩٠، ٨٨، ٨٤، ٨٣، ٥٨، ٥٧، ٥٧، ٤١
٤٢	١١٩، ١١٥، ١١٢، ١١٠، ١٠٨، ١٠٥، ٩٤
٤٣	١٥٣، ١٥١، ١٤١، ١٢٢، ١٢١
٤٤	١٦، ١٤، ١٣، ١٢، ١١
واجب مطلق:	٣٦، ٣٥، ٣٣، ٢٩، ٢٦، ٢٤، ١٩، ١٨، ١٧

متابع

١. اصفهانی، شیخ محمدحسین، نهایةالدرایة فی شرح الكفایة، قم، مؤسسة آل البيت، ١٣٧٢ ج ٢.
٢. اصفهانی، شیخ محمدتقی، هدایةالمسترشدین، چاپ سنگی.
٣. اصفهانی، شیخ محمدحسین، الفصول الفرویة فی الاصول الفقهیة، چاپ سنگی، ١٤٠٤.
٤. اصفهانی، شیخ ابی المجد محمدرضا، وقایةالاذهان، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤١٣.
٥. بروجردی، شیخ محمدتقی، نهایةالافکار، قم، مؤسسة نشر اسلامی، ١٤١٤ ج ١.
٦. حائری، شیخ عبدالکریم، دُرر الفوائد، قم، مؤسسة نشر اسلامی، ١٤١٨، ج ١.
٧. حائری، دکتر مهدی، متأفیزیک، دفتر نهضت زنان مسلمان، ١٣٦٠.
٨. حکیم، سید عبدالصاحب، منتقی الاصول (تقریرات درس سیدمحمد روحانی)، قم، نشر الهادی، چاپ سوم، ١٤١٦، ج ١.
٩. خوبی، سید ابوالقاسم، اجودالتقریرات (تقریرات درس محقق نایینی)، قم، مؤسسه صاحب الامر، ١٤١٩، ج ١.
١٠. خمینی، سیدروح الله، مناهج الوصول إلى علم الاصول، قم، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی رهنی، ١٣٧٣، ج ١.
١١. خراسانی، سید محمدکاظم، کفايةالاصول، مؤسسة آل البيت،
١٢. رشتی، میرزا حبیب الله، بداعی الافکار، قم، مؤسسة آل البيت، چاپ سنگی.

١٣. سرل، جان، فعل گفتاری، Speech act. Cambridge university prss, 1969.
١٤. عراقی، آغا ضیاءالدین، مقالات الاصول، قم، مجتمع الفكر الاسلامی، ١٤١٤، ج ١.
١٥. عراقی، آغا ضیاءالدین، حاشیه الكفاية، مطبعة الحبل المتبین، اصفهان، بیتا.
١٦. کاظمی، محمدعلی، فوائد الاصول (تقریرات درس، محقق نایینی)، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ١٤٠٤، ج ١.
١٧. کلاتری ابوالقاسم، مطابع الانظار، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ سنگی.
١٨. هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس شهید صدر) قم، المجمع العلمی للشهید الصدر، ١٤٠٥، ج ٢.