

بررسی مسأله حقیقت و جوب با نگاهی به آرای امام خمینی (س)

سید حسن خمینی^۱

سید محمود صادقی^۲

چکیده: حقیقت معنای «جوب» و «استحباب»، از مباحث مطرح نزد اصولیون است که هر یک آن را به صورت پراکنده در کتاب‌های خود مطرح کرده‌اند. بروجردی در آثار خود پنج قول را برای این مسأله برشمرده‌اند. ایشان البته در شمارش اقوال مزبور، به مسأله تمایز میان اشیاء تمسک جسته، و بر همین اساس اقوال مختلف را تحلیل کرده است. در این مقاله تلاش می‌شود با توجه به آراء و اقوال دانشمندان علم اصول و نیز نگاه خاص و محوری به نظر امام خمینی، حقیقت معنای جوب و استحباب واکاوی شود.

کلیدواژه‌ها: جوب، استحباب، امام خمینی، طلب، اراده، بعث، امر اعتباری، انتزاع مفهوم جوب.

مقدمه

یکی از مباحث محوری در علم اصول فقه، بحث از اوامر و دلالت آنها بر جوب یا استحباب یا مفهومی مشترک میان این دو است، آخوند خراسانی در این باره می‌نویسد:

المبحث الثانی: فی أن الصیغة حقیقة فی الوجوب، أو فی الندب، أو فیهما، أو

فی المشترك بینهما؟ وجوه، بل أقوال (آخوند خراسانی بی تا: ۷۰).

۱. تولیت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

E-mail: info@ri-khomeini.ac.ir

E-mail: sadeqi.sm355@ri-khomeini.ac.ir

۲. محقق و پژوهشگر و دانش‌آموخته حوزه علمیه قم

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۳

توجه به این نکته نیز ضروری است که برخی دانشمندان و اصولیون، امر را حقیقت در وجوب و برخی دیگر نیز آن را حقیقت در ایجاب معرفی کرده‌اند. سید مجاهد به تفاوت میان این دو انگشت نهاده است؛ به این بیان معنای وجوب آن است که اولی که «مأمور به» واجب است؛ لیکن معنای ایجاب آن است که امر در پی آن است که مأمور به را واجب گرداند. (اگرچه ممکن است توانایی چنین کاری را نداشته باشد)؛ با این همه مجاهد نیز این مسامحه در تعبیر را می‌پذیرد، چرا که بحث در اوامر و معنای آن، به کلمات شارع و اوامر وی مربوط است. بنابراین تفاوت مزبور در اصل بحث خللی وارد نمی‌کند، چرا که آنچه شارع ایجاب می‌کند نیز در نهایت واجب است.

فإن قلت من أشرت إليهم عبائهم مختلفة فمنهم من قال إن الأمر للوجوب و منهم من قال للإيجاب و الفرق بينهما جلي فإن معنى كون الأمر للوجوب كونه دالا على أن الفعل المأمور به على صفة الوجوب و هو غير كونه للإيجاب فإن معنى كونه للإيجاب أنه يدل على أن الأمر أوجب الفعل المأمور به و لا يدل على أنه على صفة الوجوب فلم ذكرت أن الكل قائلون بقول واحد قلت لما لم يكن ثمة بين القولين لا سيما بالنسبة إلى الأوامر الشرعية سامحت في التعبير الثاني أنها حقيقة في الندب (مجاهد طباطبایی بی تاج ۱: ۱۱۰).

بحث از حقیقت معنای وجوب نیز درست در همین مقام از علم اصول مطرح می‌شود و به بحثی محوری و کلیدی در این امر مبدل می‌گردد. با این همه باید اذعان داشت که در میان بیشتر اصولیون متأخر این بحث مغفول مانده، و بدان پرداخته نشده است. افزون بر آنکه مسأله یادشده در میان گذشتگان نیز به صورت پراکنده و در اثنای دیگر مباحث ایشان مطرح گردیده است. به این بیان باید گفت که اصولیون در باب حقیقت معنای وجوب و استحباب، مباحث منقح و کاملی را ارائه نکرده‌اند. این نوشته در پی آن است تا در یک بررسی و تحلیل دقیق، با نظر به آراء و اندیشه‌های دانشمندان این علم، تعریفی جامع از حقیقت معنای وجوب و استحباب ارائه دهد.

بازشناسی مسأله حقیقت وجوب

چنان که در مقدمه این و جیز گذشت مسأله معنای وجوب و حقیقت آن از مباحث مطرح در علم اصول است. برای بازشناسی حقیقت وجوب و در پی آن معنای استحباب می‌توان از اقوال مختلف اصولیون بهره جست.

بروجردی در *نهایة الاصول* در این باره به پنج قول اشاره می‌کند. گرچه این اقوال در کلمات دیگر بزرگان، تعدد و گسترش بیشتر می‌یابد.

بروجردی برای تبیین مسأله تمایز میان وجوب و استحباب، به مسأله تمایز میان اشیاء پرداخته، انواع تمایز میان اشیاء را به اشارت مطرح می‌کنند.

بر اساس آنچه در بیان بروجردی آمده است، تمایز اشیاء یا به تمام ذات است یا به جزء ذات یا به چیزی خارج از ذات؛ تمایز به تمام ذات در جایی است که دو شیء، یا هیچ اشتراکی نداشته یا در صورت وجود امر مشترک، اشتراک آنها به اموری خارج از ذات است؛ مانند تمایز جوهر و کم، هیچ اشتراکی میان آنها موجود نیست. تمایز به بعض ذات نیز در جایی است که دو شیء در بعض ذات مشترک و در بعض ذات از هم تمایز دارند؛ این تمایز را می‌توان در انسان و فرس مشاهده کرد. تمایز به امور خارج از ذات نیز همانند تمایز میان زید و عمرو است که در حقیقت تمایز ایشان به عوارض مشخصه است).

در تمایز، نوع دیگری نیز متصور است و آن اینکه دو شیء در تمام ذات مشترک و در عین حال در تمام ذات اختلاف داشته باشند؛ به این معنی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز دو شیء یکی است و به شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند که البته این نوع امتیاز را برخی از اهل معقول نمی‌پذیرند.

فاعلم أنهم اختلفوا فی أن المتبادر من لفظ الأمر و من الصیغ الإنشائية و الجمل الخبرية الواردة فی مقام الطلب عند تجردها من القرائن، هو الطلب الوجوبی أو الندبی أو مطلق الطلب؛ و اللازم أولاً - أن نبین ما به یمتاز الوجوب من الاستحباب فی مقام الثبوت، ثم نذكر ما هو المتبادر من لفظ الأمر و الصیغ فی مقام الإثبات، فتقول: امتیاز الشیئین إما بتمام الذات، أو بجزء منها، أو بأمر خارج منها.

أما الأول: فهو فیما إذا لم یشتراک أصلاً أو اشتراکاً فی أمر خارج من ذاتیها، کامتیاز کل من الأجناس العالیة و أنواعها من الأجناس الآخر و أنواعها، فالجوهر و أنواعه مثلاً ممتازة بتمام ذواتها من الكم و أنواعه.

و أما الثانی: فهو فیما إذا اشتراکاً فی بعض الأجزاء و امتازاً ببعضها، کامتیاز الإنسان من الفرس، فإنهما مشترکان فی حیوانیة و ممتازان بالناطقیة و

الصاهلية.

و أما الثالث: فهو فيما إذا اشتركا في تمام الذات كما تمتاز زيد من عمرو، فإنهما مشتركان في الإنسانية و هي تمام ذاتيهما، و ممتازان بالعوارض المشخصة. و هاهنا قسم رابع قد اختلف في وجوده أهل المعقول؛ و هو أن يشتركا في تمام الذات و يمتازا أيضاً بتمام الذات، فيكون مابه الاشتراك عين مابه الامتياز. و بعبارة أخرى يكون الامتياز بين الحقيقتين المشتركتين في تمام الذات، يكون الحقيقة كاملة و شديدة في إحداهما، ناقصة و ضعيفة في الأخرى، مثل الخطّ القصير و الطويل؛ فإنهما مشتركان في الخطية و ممتازان أيضاً بالخطية، و كالبياض الشديد و الضعيف (منتظري ۱۴۱۵: ۱۰۰-۹۹).

ملاصدرا نیز در آثار خود به این مسأله اشاره کرده و می نویسد:

لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم أن كل متمايزين في الوجود أو العقل فتمايزهما و افتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهری بينهما - أو بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس و المعينات فصول و محصلات لطبائع نوعية و التركيب تركيب اتحادی أو بأمور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة و المتحصل أفراد شخصية أو صنفية و التركيب تركيب اقترانی. و لا أجدك ممن تظننت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراف ينقدح به الحصر و هو أن الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية و لا ببعض منها و لا بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي و تقص فيها بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال و النقص و لها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها و لغيرها من الفصول و اللواحق. و هذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين (ملاصدرا ۱۳۶۸ ج ۱: ۴۲۷-۴۲۸).

بروجردی پس از بیان این مقدمه به طرح اقوال متعدد در مسأله تمایز میان وجوب و استحباب می پردازد. به این بیان برخی گمان کرده اند که تمایز میان وجوب و استحباب به جزء ذات است؛ به

این معنی که این دو در جنس (طلب) با یکدیگر مشترک بوده و در جزء دیگر ذات (فصل) از یکدیگر تمایز می‌یابند.

چنان که بروجردی مطرح کرده‌اند، در این مسأله می‌توان اموری را به‌عنوان فصل معرفی کرد که در یک نمای کلی به این شرح است:

الف. نخست آنکه فصل و جوب، منع از ترک و فصل استحباب اذن در ترک باشد.

این قول البته با این اشکال مواجه است که «منع» به معنی «تحریک به سمت ترک» (طلب ترک) است و از این «منع از ترک» به معنی «طلب ترک ترک» خواهد بود و این همان طلب فعل است؛ درحالی که «طلب فعل» به‌عنوان جنس مفروض است.

ب. دوم آنکه فصل و جوب طلبی است که به هنگام مخالفت، استحقاق عقوبت را موجب می‌شود و فصل استحباب نیز طلبی است که به هنگام مخالفت، استحقاق عقوبت را در پی ندارد. این قول نیز با این اشکال مواجه است که «استحقاق عقوبت» از لوازم جوب است؛ نه آنکه فصل (مقوم) آن باشد.

ج. قول سوم آن است که فصل و جوب طلب مسبوق به اراده شدید و فصل استحباب، طلب مسبوق به اراده ضعیفه است. درباره این قول هم باید به این مسأله توجه کرد اراده علت طلب است و معلول همواره به تمام الذات، از علت متأخر است، از این رو عامل صدور معلول خود نمی‌تواند، فصل معلول قرار گیرد.

د. قول چهارم بر این باور است که فصل و جوب طلب مسبوق به مصلحت حتمیه است و در مقابل طلب مسبوق به مصلحت غیر ملزمه فصل استحباب قرار می‌گیرد.

درباره این قول هم این اشکال مطرح است که مصالح و مفاسد از نظر رتبی بر اراده تقدم دارند و اراده از نظر رتبی بر جوب و استحباب مقدم است، چراکه علت آن دو است و علت چنان که پیش از این گذشت بر معلول مقدم است.

برخی نیز بر این باورند که تمایز میان جوب و استحباب، به شدت و ضعف است. بروجردی در پاسخ به این دو گروه نیز بر این نکته اشاره می‌کند که امور انشایی، اعتباری‌اند و امور اعتباری شدت و ضعف نمی‌پذیرند:

إذا عرفت هذا فنقول: قد يتوهم أن الامتياز بين الوجوب والتدب اللذين هما

قسمان من الطلب الإنشائي بجزء ذاتيهما بأن يكونا مشتركين في الجنس و

هو الطلب؛ و يتفصل كل منهما بفصل مختص به، و ما يمكن أن يعدّ لهما فصلاً أمور:

الأول: أن يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، وللاستحباب الإذن في الترك. وفيه: أن معنى كلمة المنع ليس إلاّ التحريك نحو الترك أعنى طلب الترك، فإذا أضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك و هو عبارة أخرى عن طلب الفعل المعد جنساً.

الثاني: أن يقال إن الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب غير الموجب له. وفيه: أن الوجوب بعد تحصله و صيرورته وجوباً يصير موجباً لاستحقاق العقوبة، فإيجاب الاستحقاق من لوازمه و آثاره لا من مقوماته.

الثالث: أن يقال إن الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشديدة، و الاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعيفة. وفيه: أن الإرادة من العليل الباعثة على الطلب، و المعلول بتمام ذاته متأخر عن العلة، و لا يمكن أن يكون صدور المعلول عن علته من مقوماته و أجزائه.

وأضعف من هذا أن يقال: إن الوجوب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الحتمية، و الاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة غير المأزومة. و وجه الضعف أن المصالح و المفاسد متقدمة رتبة على الإرادة لكونها من عللها، فيكون الطلب متأخراً عن المصالح و المفاسد بمرتبتين، فلا يصح عدّها من مقومات الوجوب و الاستحباب، اللذين هما قسمان من الطلب. و قد يتوهم كون امتياز الوجوب و الندب بالشدة و الضعف كالخط الطويل و القصير مثلاً.

و فيه: أن الأمر الإنشائيّ ليس قابلاً للشدة و الضعف بنفسه لأنه أمر اعتباري صرف، و ليست الأمور الاعتبارية قابلة للتشكيك بدواتها هذا ما قيل في مقام الفرق بين الوجوب و الندب؛ و قد عرفت فساد الجميع (منتظري ١٤١٥: ١٠١-١٠٠).

پیش از ورود به بحث و بررسی و تحلیل اقوال مطرح در کلام بروجردی به نظر می‌رسد که توجه به این نکته ضروری است که آنچه درباره تعریف وجوب مطرح شده و خواهد شد در بعضی موارد تعریف ایجاب است، چراکه «طلب فعل» در حقیقت همان معنای ایجاب است. این در حالی است که اصولیون در این مقام بین ایجاب و وجوب تفاوت نمی‌گذارند و به همین دلیل تعریف‌ها را به جای هم به کار می‌گیرند. به این بیان اگر با نظر دقت به مسأله بنگریم وجوب به معنای «مطلوبیت فعل» است و طلب فعل، چنان که گذشت تعریف ایجاب است. شیخ محمدتقی اصفهانی نیز در *مه‌ایة المسترشدين* به این مطلب اشاره کرده‌اند (ایوان کیفی بی‌تا ج ۱: ۶۰۲).

اکنون برای تشریح و تحقیق بحث، اقوال پنجگانه مطرح شده را به صورت تفصیلی بررسی می‌کنیم و اشکالات هر یک را برای دقت نظر بیشتر، زیر ذره بین می‌بریم. آنگاه به اقوال دیگر مطرح در این باره توجه می‌کنیم.

قول اول: «وجوب = طلب + منع از ترک»

شیخ انصاری این قول را به صاحب *معالم* نسبت داده است. به این بیان نهی از ترک، جزء موضوع‌له صیغه امر است و از این رو دلالت صیغه بر آن، دلالتی تضمینی است.

كصاحب المعالم: أن الأمر يدل على الوجوب، و ماهية الوجوب مركبة من أمرين: أحدهما المنع من الترك و الآخر طلب الفعل، فصيغة الأمر الدالة على الوجوب دالة على النهي من الترك بالتضمن، و ذلك واضح (كلانتري ۱۴۲۵ ج ۱: ۵۶۸).

به نظر می‌رسد انتساب این قول به صاحب *معالم* به تأمل بیشتری نیازمند است، چنان که در ذیل قول دوم به صورت تفصیلی بدان پرداخته خواهد شد. چنان که در بیان بروجردی گذشت بر این قول اشکالاتی وارد است:

اشکال اول:

سلطان العلماء بر صاحب *معالم* اشکال کرده است:

و اعترض عليه بعض المحشين على المعالم: بأن المنع من الترك ليس جزءاً لماهية الوجوب، بل هو حكم من أحكام المأمور به و خاصة من خواصه، إذ لا تتعلل من الأمر بالشيء إلا الطلب الحتمي الذي هو عبارة عن بلوغ الطلب حداً لازمه عدم الرضا بالترك و استحقاق التارك العقاب، من دون أن يكون هناك طلب آخر متعلق بترك الترك حتى يكون المنع من الترك داخلاً في

ماهیه الوجوب، بل يكون خارجاً عنها ولازمًا لها، فيكون دلالة ما يدل على الوجوب على منع الترك دلالة التزامية دون التضمنية (كلانتری ۱۴۲۵ ج ۱: ۵۶۸).

به نظر می‌رسد که مرحوم شیخ انصاری با توجه به همین اشکال توضیح سخن صاحب معالم را لازم می‌بیند؛ به این بیان معنای قول صاحب معالم که وجوب، عبارت است از طلب فعل با منع از ترک، آن نیست که «ترک» جزء موضوع له است، بلکه مراد ایشان این است که وجوب مرتبه‌ای از طلب است که در آن مرتبه، اگر امر به ترک توجه کند، به آن راضی نمی‌شود:

و ما يقال من أن الوجوب طلب فعل مع المنع من الترك، فلا يراد به الترك، بل إنما يراد به أن الوجوب مرتبة من الطلب لو التفت الأمر إلى الترك لم يكن راضياً به، بخلاف الاستحباب، فإن فيه من الطلب ما لو التفت إلى الترك لكان راضياً به، فعدم الرضا بالترك من اللوازم الغير البينة للوجوب، لا جزئه و لا عينه (كلانتری ۱۴۲۵ ج ۱: ۵۵۵).

به نظر می‌رسد که اشکال سلطان العلماء صرفاً سخنی ادعایی، و احاله امر به وجدان و درک از ماهیت امر است.

اشکال دوم: اشکال بروجردی:

پیش‌تر در نقل سخن بروجردی به اشکال ایشان به این قول اشاره گردید:

و فيه: أن معنى كلمة المنع ليس إلا التحريك نحو الترك أعني طلب الترك، فإذا أضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك و هو عبارة أخرى عن طلب الفعل المعد جنساً (منتظری ۱۴۱۵: ۱۰۰).

به نظر می‌رسد که درباره اشکال بروجردی توجه به این مسأله ضروری است که اولاً «منع از ترک» به معنای «طلب فعل» نیست، چراکه «طلب فعل» - به فرض - اعم از طلب الزامی و طلب غیر الزامی است، درحالی که منع را «الزامی» می‌دانیم. و از این رو «منع من الترك» که به معنای «الزام» است، به عنوان فصل قرار می‌گیرد.

ثانیاً طلب مقسم منع نیست تا به طلب فعل و طلب ترک (منع) تقسیم شود، بلکه قسیم طلب است. طلب خواستن و منع نخواستن است؛ نه آنکه به معنای «خواستن عدم» باشد. پس می‌توان

گفت وجوب، «طلب فعل + الزام عدم ترک» است، از این رو جنس و فصل تکرار یکدیگر نخواهند بود.

اشکال سوم:

قول اول که به صاحب *معالم* انتساب یافته بر این اصل استوار است که وجوب، امری مرکب باشد؛ نه امری بسیط. در حالی که وجوب امری بسیط است، و جنس و فصل برای آن متصور نیست. درباره اشکال سوم باید به این نکته توجه داشت که اگرچه امور بسیطه ماده و صورت خارجی ندارند، لیکن دارای جنس و فصل ذهنی هستند که از تحلیل حقیقت بسیط حاصل می‌شود و به دلیل داشتن جنس و فصل ذهنی، ماده و صورت ذهنی نیز دارند (چراکه می‌توان جنس و فصل آنها را به صورت به شرط لا اعتبار کرد). به همین جهت در نظر اهل حکمت، اعراض، اگرچه بسیط هستند، دارای جنس و فصل‌اند.

افزون بر این مسأله ترکیب یا بساطت وجوب و استحباب، بر این اصل استوار است که وجوب و استحباب را معقول اولی یا معقول ثانی یا امری اعتباری بدانیم که در این باره در پایان این وجیز، سخن خواهیم گفت.

قول دوم: رجحان فعل

در قول دوم که در کلمات بروجردی بدان اشاره‌ای نشده است، مسأله «رجحان فعل» در جای «طلب فعل» نشسته است؛ در کلمات صاحب *معالم* آمده است:

و حقیقة الوجوب لیست إلا رجحان الفعل مع المنع من الترتک (ابن شهید ثانی بی تا: ۶۴).

اشکال قزوینی:

قزوینی در نقدی مفصل به این قول اشاره کرده و آن را رد می‌کند. به این بیان حکم شرعی، در همه انواع خود، یعنی حکم اقتضایی یا غیر اقتضایی (احکامی که اقتضای فعل و ترک دارند و احکامی که اقتضای آن را ندارند یعنی اباحه) و حکم الزامی و غیر الزامی، و حکم ایجابی یا تحریمی، تنها درجایی منعقد می‌شود که وصف‌هایی به هم ملحق شوند. دسته‌ای از این وصف‌ها به محکوم‌به (صلات) مربوط است؛ بی توجه به اینکه «محکوم‌به» مدنظر در قیاس با غیر آن ملاحظه شود.

دسته دیگر از این وصف‌ها مربوط به حاکم است در حالی که در قیاس با محکوم به لحاظ شده است (رابطه صلات و آمر). دسته سوم این اوصاف نیز به حاکم مربوط است؛ با این تفاوت که این بار در قیاس با محکوم به و محکوم علیه - دو باهم - لحاظ شده است (رابطه صلات و آمر و مأمور). در دسته اول «رجحان موجود در فعل یا ترک» و «مرجوحیت موجود در فعل یا ترک» یا «عدم رجحان و مرجوحیت در فعل و ترک» است. (عدم رجحان نیز خود دو نوع است به این معنی که یا اصلاً رجحانی نبوده، یا در طرفین بوده و باهم تساقط کرده‌اند).

در دسته دوم، اعتقاد آمر، به رجحان یا عدم رجحان یا تساوی است که باعث اراده یا کراهت می‌شود. در دسته سوم نیز طلب «در وجوب، استحباب، حرمت و کراهت» و تخیر «در اباحه» است که از رابطه میان حاکم و محکوم به و محکوم علیه حاصل می‌شود.

به این بیان تمایز میان استحباب و وجوب به این معنی است که آمر در وجوب، اعلام کرده است که به ترک طلب خود راضی نیست و در طرف مقابل استحباب، آمر اعلام کرده است که به ترک طلب خود راضی است. این مسأله در حرمت و کراهت نیز بر همین منوال تحلیل می‌شود. با این وصف وقتی آمر وجوب را انشاء می‌کند، در نفس او دو چیز موجود است: نخست طلب (که کاشف از رجحان فعل و محبوبیت فعل است) و دوم نفی اذن در ترک (یا به تعبیری اعلام عدم الاذن).

و لنذكر قاعدة يعرف بها ما هو حقيقة الحال في هذا المقال، وهي أنني أشرنا إليها مراراً على سبيل الاجمال و تفصيلها هنا أن يقال: إنه لا ريب أن الحكم الشرعي على ما يشهد به طريقة العرف و ضرورة الوجدان - بل كل حكم اقتضائي و غيره، إلزامي و غيره، ايجابي و تحريمي - لا يتعقد الا بتلاحق أوصاف بعضها ما يرجع إلى المحكوم به من دون اضافة له فيه السى غيره، و بعضها ما يرجع إلى الحاكم مع اضافته إلى المحكوم به أيضاً، و بعضها ما يرجع إليه مع اضافته أيضاً إلى المحكوم عليه و المحكوم به معاً.

أما الأول: فكالرجحان في الفعل أو الترك و المرجوحية كذلك و التساوي فيما بينهما، و المراد بالرجحان مزية في أحد الطرفين منشؤها اشتغال ذلك الطرف على مصلحة كاملة فيه، ... بالمرجوحية منقصة فيه منشؤها اشتغاله على مفسدة كاملة .. و بالتساوي تكافؤهما الذي ينشأ على خلوهما عن

الصفيتين بالمرّة أو بعد التساقط، و هو ما يقضى بإنشاء التخيير بينهما... .
 و أما الثاني: فكاعتقد الرجحان أو المرجوحية أو التساوى .. فإذا حصل ذلك
 العلم يترتب عليه الارادة و الكراهة بمعنى ميل النفس و انقباضها... .
 و أما الثالث: فكالطلب و التخيير الذين يتم بإنشائهما الحكم، و لا يتحققان إلا
 فيما بين الثلاثة الحاكم والمحكوم به و المحكوم عليه... فهو الذى يقع جنساً
 لما عدا الإباحة من الأحكام....

و أما الامتياز فيما بين الندب و الوجوب فإنما هو بمقارنته الطلب المعتبر فيهما
 للإذن فى الترك بمعنى الإعلام و الإشعار بالرضا بالترك فى الندب، و لنفسى
 الإذن فيه بمعنى الإعلام و الإشعار بعدم الرضا بالترك الملازم للكراهة فى
 الوجوب، كما أنّ الامتياز فيما بين الكراهة و التحريم بمقارنته الطلب المعتبر
 فيهما للإذن فى الفعل بمعنى إظهار الرضا بالفعل فى الكراهة، و لفسى الإذن فيه
 بمعنى إظهار عدم الرضا بالفعل الملازم للكراهة فى التحريم.

فالذى يتحقق فى الضمير عند إنشاء الوجوب شيان: أحدهما: الطلب الكاشف
 عن رجحان الفعل و كونه محبوباً فى نظر العقل. و ثانيهما: نفس الإذن فى
 الترك... فتقرر بما ذكر: أن الوجوب يتضمن طلب الفعل و إظهار عدم الرضا
 بالترك (موسوى قزوینی بی تا ج ۳: ۶۹۷-۶۹۴).

به نظر می‌رسد که درباره اشکال قزوینی به صاحب معالم تذکر نکاتی ضروری است: نخست
 آنکه ایشان در دو موضع با صاحب معالم مخالفت کرده‌اند؛ یکی اینکه رجحان خود جنس نیست،
 بلکه طلب جنس است و دوم اینکه «منع از ترک» فصل نیست، بلکه «اعلام عدم رضایت و اذن»
 فصل است؛ گرچه می‌توان، اعلام عدم رضایت و اذن را نیز به منع از ترک بازگرداند.
 مسأله دوم در اشکال قزوینی این است که «محکوم‌به» یعنی صلوات، اگر مستقل از محکوم‌علیه
 و حاکم (مأمور و آمر) لحاظ شود، رجحانی ندارد، بلکه همه افعال و تروک، در قیاس با چیزهای
 دیگر، رجحان یا عدم رجحان می‌یابند.

قول سوم: طلب و استحقاق عقوبت

وجوب در قول سوم (که در کلام بروجردی به‌عنوان قول دوم مطرح شده است)، به معنای طلبی
 است که در صورت مخالفت یا ترک، استحقاق یا ترتب عقاب را در پی دارد.

شیخ انصاری این قول را به فاضل تونی در *وافیه* نسبت داده است؛ اگر چه این قول در میان اهل سنت نیز قائلانی دارد.

به هر حال طبق آنچه شیخ در *مطرح الانظار* آورده است، در نظر صاحب *وافیه*، واجب آن چیزی است که عقل ترتب عقاب را برای آن در صورت ترک تجویز می کند. شیخ انصاری خود این تعریف را ناصحیح می شمارد، چرا که در نظر وی حقیقت و جوب، طلب اکید است و آن امری بسیط است و تجویز عقاب در آن راه ندارد و استحقاق عقاب نیز در حقیقت و جوب اخذ نشده است.

در حقیقت اینکه برخی استحقاق عقاب را در تعریف جای داده اند، تعریف به لازم است و نه به فصل حقیقی^۱، و اگر هم واقعاً تعریف به لازم نکرده باشند، سخن آنها باطل است.

و فی الوافیة بأن الواجب ما يجوز العقل ترتب العقاب علی ترکه... و الجواب عنه أن تعریف الواجب بما ذکره إنما هو اقتراح من نفسه قدس الله نفسه فإن حقيقة الوجوب هو الطلب الحتمی الأكید و هو أمر بسیط لا مدخل لتجویز ترتب العقاب علیـه فیـه کیف و لا تقول بمدخلیة الاستحقاق فی حقیقته و أما ما عرفه بعضهم بما یترتب علی ترکه الذم و العقاب فهو تعریف باللازم و علی تقدیره فلا غائلة أيضاً (کلاتری بی تا: ۲۴۱).

اشکال بروجردی:

بروجردی نیز چنان که گذشت بر این قول اشکال کرده و نوشته اند:

و فیـه: أن الوجوب بعد تحصله و سیوررتـه و جوباً یصیر موجباً لاستحقاق العقوبة، فایجاب الاستحقاق من لوازمه و آثاره لا من مقوماته (منتظری ۱۴۱۵: ۱۰۰).

به نظر می رسد که عبارت بروجردی را باید به این صورت تصحیح کرد: «الطلب بعد تحصله و سیوررتـه و جوباً یصیر موجباً لاستحقاق العقوبة»، زیرا وجوب، به وجوب سیوررت نمی یابد، بلکه متحقق می شود و آنچه به وجوب متصف می شود، طلب است.

۱. كما عرفه المعتزله حسب ما نقل عنهم العلامة في *نهاية الوصول*، ص ۷ و عرفه شيخنا البهائي في *الزبدة*، ص ۳۷ بأنه ما يستحق تاركه لا الى بدل ذمًا.

با این همه ممکن است کسی بگوید که این اشکال مصادره به مطلوب است؛ زیرا «طلب بعد از اینکه موجب استحقاق شد، واجب می‌شود»، نه اینکه «طلب بعد از اینکه واجب باشد، موجب استحقاق شود»، بلکه این قاعده نزدیک‌تر است، چراکه کلمات برای مفاهیم وضع شده‌اند و لفظ «وجوب» برای «طلب موجب استحقاق» وضع شده است.

در پاسخ به این اشکال خواهیم گفت که بحث در این است که لفظ وجوب برای چه مفهومی وضع شده است. آیا این مفهوم به معنای «طلب موجب استحقاق» است و یا معنای آن «طلب دارای صفت خاص» است که لازمه آن «موجب استحقاق» است.

با این توضیح و با توجه به اینکه حتماً قیدی به طلب اضافه شده است که استحقاق را موجب شده است (زیرا در غیر این صورت طلب خودبه‌خود نمی‌تواند استحقاق عقاب را موجب شود)، باید بپذیریم که موجب استحقاق بودن از لوازم «وجوب» است.

افزون بر آنکه استحقاق عقاب حکم عقل است و از این رو پس از آنکه قید مزبور به طلب ضمیمه گردید، عقل درباره آن «طلب مقید»، چنین حکمی را مطرح می‌کند؛ لذا نمی‌توان حکم عقل را داخل در مفهوم مذکور دانست و آن را از مفهوم وجوب اخذ کرد.

قول چهارم: طلب مسبوق به اراده شدید

در قول چهارم چنان که بروجردی آورده‌اند، وجوب به معنای «طلب مسبوق به اراده شدید» است. ایشان خود به این قول اشکال کرده و نوشته‌اند:

و فیه: أن الوجوب بعد تحصله و صیرورته وجوباً یصیر موجباً لاستحقاق العقوبة، فایجاب الاستحقاق من لوازمه و آثاره لا من مقوماته (منتظری ۱۴۱۵: ۱۰۰).

ممکن است با توجه به آنچه در ذیل قول سوم آوردیم، این اشکال مطرح شود که لفظ «وجوب» برای مفهومی خاص وضع شده است که ما نیز در این مقام درصدد شناسایی آن مفهوم هستیم. حال آنچه از طلب متقدم است، نفس اراده شدید است؛ ولی صفت «مسبوقیت» در رتبه متقدم جای ندارد و پیش از این گذشت که می‌توان از یک شیء درحالی که با صفت سابقیت یا مسبوقیت برای اشیاء دیگر لحاظ شده است، مفهومی اتخاذ کرد. پس تقدم اراده تقدم مسبوقیت آن را موجب نمی‌شود.

لیکن در دفاع از بروجردی می‌توان گفت که «طلب مسبوق به اراده شدیده» چون معلول اراده شدیده است، با «طلب مسبوق به اراده ضعیفه» که معلول اراده ضعیفه است، تفاوت دارد، چرا که دو علت مختلف (اراده شدیده و اراده ضعیفه) نمی‌توانند معلول واحد (طلب) داشته باشند. پس اگرچه «طلب مسبوق به اراده شدیده» مفهوم کاملی است و تقدم وجود خارجی علت، ضرری به «لحاظ ذهنی مسبوقیت معلول» نمی‌زند، اما «طلب مسبوق به اراده شدیده» حتماً دارای قیدی حقیقی است که آن را از طلب مسبوق به اراده ضعیفه ممتاز می‌کند. آن قید مسبوقیت اراده نیست؛ زیرا «مسبوقیت اراده» قیدی است که ذهن آن را از قیاس علت و معلول اخذ می‌کند، نه آنکه قیدی خارجی باشد؛ به عبارت دیگر، مسبوقیت امری تحلیلی است و ما در مقام بازشناسی قید و فصل حقیقی هستیم.

این اشکال و جواب به‌نوعی دیگر در کلام بروجردی نیز آمده است:

فإن قلت: الظاهر أن الطلب الإيجابي والندبي لا فارق بينهما بالنظر إلى ذاتيهما بل الفرق بينهما بجهة علتها، أعني الإرادة، فالطلب الإنشائي المسبب من الإرادة الشديدة ينتزع عنه الوجوب، والطلب الإنشائي المسبب من الإرادة الضعيفة ينتزع عنه الندب.

قلت: العلتان المختلفتان لا يعقل أن يكون ما صدر عنهما متماثلين من جميع الجهات، و يكون المايز بين المعلولين منحصرًا في كون أحدهما متنسبًا إلى العلة الكذائية، والآخر متنسبًا إلى العلة الكذائية الأخرى.

ففيما نحن فيه ليس لأحد أن يقول: إن الطلب الوجوبي والندبي متماثلان من جميع الجهات، وإنما يتصف الطلب الوجوبي بهذه الصفة، أعني صفة الوجوب بصرف اتسابه إلى الإرادة الشديدة، والطلب الندبي يتصف بهذه الصفة بصرف اتسابه إلى الإرادة الضعيفة، من دون أن يكون بينهما اختلاف من غير جهة الاتساب (منتظري ۱۴۱۵: ۱۰۳-۱۰۲).

قول پنجم: طلب مسبوق به مصلحت حتمیه

در قول پنجم، معنای وجوب، «طلب مسبوق به مصلحت حتمیه» تفسیر شده است. چنان‌که گذشت بروجردی بر این قول اشکال کرده‌اند:

و وجه الضعف أن المصالح والمفاسد متقدمة رتبة على الإرادة لكونها من

عللها، فيكون الطلب متأخراً عن المصالح و المفاسد بمرتبتين، فلا يصح عدّها من مقومات الوجوب و الاستحباب، اللذين هما قسمان من الطلب (منتظري ۱۴۱۵: ۱۰۰).

افزون بر اشکال بروجردی، آنچه به عنوان نقد قول قبل مطرح گردید، در این قول هم قابل ارائه است.

قول ششم: مبنای آخوند خراسانی

وجوب در قول ششم، به معنای طلب شدید است و تمایز آن با استحباب، به شدت و ضعف در حقیقت واحده است؛ به عبارت بهتر، تمایز وجوب و استحباب در این قول، به شدت و ضعف در طلب بازمی گردد.

بروجردی این قول را به این صورت تقریر کرده است:

بل الحق المؤيد بالوجدان و البرهان هو أن تكون الإرادة متفوتة بالشدة و الضعف لصحة اتصاف الإرادة بالشدة تارة و بالضعف تارة أخرى و عدم كون الإرادة الوجوبية مع الإرادة الندبية في عرض واحد، فإذا كان مبدأ الطلب كذلك فنفس الطلب يكون كذلك بالتبع، أي يكون التفاوت بين الطلب الايجابي و الطلب الندي بالشدة و الضعف. على أن الطلب الإنشائي ليس الا مثل البعث الخارجي المباشر فكما أن الطالب في طلبه الخارجي قد يكون شديد البعث بحيث لا يكاد يحول بينه وبين ما رامه شيء و يجر المبعوث بأى نحو كان نحو المطلوب و قد يكون لا بهذا الحد، فكذلك الحال في الطلب الاتشائي فيكون الامتياز بالاشدية و الاضعفية (حائري يزدي بی تا: ۱۱۰).

ایشان همچنین می نویسد:

و قد يتوهم كون امتياز الوجوب و الندب بالشدة و الضعف كالخط الطويل و القصير مثلاً (منتظري ۱۴۱۵: ۱۰۰).

با توجه به آنچه بروجردی در آغاز عبارت خود آورده‌اند تمایز وجوب و استحباب در این قول، به شدت و ضعف در ماهیت تصویر شده است. به این معنی وجوب و استحباب ماهیت واحدی هستند که شدت یا ضعف پذیرفته‌اند.

فاضل این قول را به آخوند خراسانی نسبت داده‌اند (فاضل لنکرانی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸۰). در این باره باید توجه داشت که آخوند - چنان که خواهیم دید - واقعیت استحباب و وجوب را به شدت و ضعف می‌داند؛ به عبارت بهتر در عالم واقع و در نظر عقل، این دو ماهیتی واحد هستند که شدت و ضعف یافته‌اند؛ لیکن در نظر عرف با یکدیگر تباین بالذات دارند.

در تشریح نظر آخوند باید گفت که اگر عرف، ستاره‌ای را که ده دقیقه پیش از غروب خورشید، طلوع می‌کند «ناهِید» بنامد و ستاره‌ای را که ده دقیقه پس از طلوع خورشید، غروب می‌کند، «زهره» بنامد، موضوع له هر یک از این الفاظ، بالذات با دیگری متباین است. حال اگر ستاره شناسان ثابت کردند که ستاره‌ای که پیش از غروب خورشید طلوع می‌کند، همان ستاره‌ای است که پس از طلوع خورشید، غروب می‌کند، در این صورت هیچ تغییری در تباین عرفی مفاهیم پدید نمی‌آید. چرا که مفهوم کلی «ستاره‌ای که ده دقیقه پیش از غروب خورشید طلوع می‌کند» با مفهوم کلی «ستاره‌ای که ده دقیقه پس از طلوع خورشید، غروب می‌کند» متباین است، اگرچه حقیقت و مصداق آنها واحد است.

حال اگر عرف برای مفهومی معین که از نظر او با مفهوم دیگر متباین است، لفظ وجوب را وضع کرد و برای مفهوم دیگر، لفظ استحباب را قرار داد، تباین عرفی این دو مفهوم و موضوع له، با حکم عقل به وحدت حقیقت و ماهیت آن دو موضوع له از بین نمی‌رود.

باید توجه داشت که ما در پی شناسایی حقیقت وجوب و تمایز آن با حقیقت استحباب هستیم و از این رو تباین عرفی موضوع له‌ها، به وحدت ماهیت - اگر پذیرفته شد - ضرری وارد نمی‌آورد. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان قول منتسب به آخوند را در *کفایة الاصول* پی گرفت؛ با این توضیح که در نظر آخوند همه احکام بالذات باهم متباین و متضاد هستند، غیر از وجوب و استحباب که از نظر عقلی تفاوت ایشان به شدت و ضعف است؛ اگرچه عرف آنها را متباین می‌داند:

و من المعلوم: أن كل واحد من الأحكام مع الآخر - عقلاً و عرفاً، من
المباینات و المتضادات، غیر الوجوب و الاستحباب؛ فإنه و إن كان بینهما
التفاوت بالمرتبة و الشدة و الضعف عقلاً، إلا أنهما متباینان عرفاً، فلا مجال
للاستصحاب إذا شك فی تبدل أحدهما بالآخر؛ فإن حکم العرف و نظره
یکون متبعاً فی هذا الباب (آخوند خراسانی بی تا ج ۱: ۱۴۰).

آخوند به این مطلب درجایی دیگر نیز اشاره کرده است؛ با این تفاوت که در این موضع تفاوت کراهت و حرمت نیز به شدت و ضعف دانسته شده است:

لا يقال: الأمر و إن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب و الاستحباب و هكذا بين الكراهة و الحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما و ضعفه، ... فإنه يقال: الأمر و إن كان كذلك، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحداً مختلف الوصف في زمانين (آخوند خراسانی بی تاج ۱: ۴۰۷).

به نظر می‌رسد که تذکر و یادآوری این نکته درباره قول ششم ضرورت داشته باشد که آخوند به اتحاد طلب و اراده باور داشتند و معتقد بودند که طلب حقیقی و اراده حقیقی واقعیت و مفهومی واحد هستند و طلب انشایی و اراده انشایی نیز حقیقت و مفهومی واحدند. به همین دلیل نیز این قول به آخوند نسبت داده شده است؛ به این معنی که وجوب از نگاه آخوند طلب و اراده انشایی شدید تحلیل شده است.

اشکال نائینی بر قول ششم:

نائینی بر مبنای آخوند خراسانی اشکال کرده‌اند. ایشان این قول را همانند قول به ترکیب وجوب از طلب و منع از ترک باطل دانسته است، چرا که طلب شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ زیرا طلب آنچه محبوبیت بیشتری دارد با طلب آنچه محبوبیت آن کمتر است، یکسان است. این وحدت از امور وجودی است و طلب آب، در فرض آنکه آب را برای طهارت از نجاست بخواهی، با طلب آب در فرض آنکه برای خنک شدن یا تبرید بخواهی، یکسان است و حرکات عضلات نیز در هر دو مورد هم یکسان است.

در حقیقت تفاوت موجود میان وجوب و استحباب در اراده حقیقی موجود در دو مورد است و در حقیقت در نظر مرحوم نائینی آنچه شدت و ضعف می‌پذیرد اراده حقیقی است. طلب‌های فاعل و آمر هر دو از این قانون تبعیت می‌کند:

قالوا: إن الوجوب و الاستحباب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، فالوجوب عبارة عن الطلب الشديد، و الاستحباب عبارة عن الطلب الضعيف هذا. و لكن الإنصاف: إن هذه الدعوى كسابقتها واضحة الفساد، لأن الطلب لا يقبل الشدة و الضعف، لوضوح أن طلب ما كان في غاية المحبوبة و ما لم يكن

كذلك على نهج واحد، و هذا ليس من الأمور التي يرجع فيها إلى اللغة، بل العرف ببابك، فهل ترى من نفسك اختلاف تصدى نفسك و حملتها نحو ما كان في منتهى درجة المصلحة و قوة الملاك، كتصدي نفسك نحو شرب الماء الذي به نجاتك، أو نحو ما كان في أول درجة المصلحة، كتصدي نفسك لشرب الماء لمحض التبريد، كلا لا يختلف تصدى النفس المستتبع لحركة العضلات باختلاف ذلك، بل إن بعث النفس للعضلات في كلا المقامين على نسق واحد. نعم ربما تختلف الإرادة بالشدة و الضعف كسائر الكيفيات النفسانية، إلا أن الإرادة ما لم تكن واصلت إلى حد الشوق المؤكد الذي لا مرتبة بعده لا تكون مستتبعاً لتصدي النفس. هذا في طلب الفاعل و إرادته، و فس على ذلك طلب الآمر، فإنه لا يختلف بعث الآمر حسب اختلاف ملاكات البعث، بل أنه في كلا المقامين يقول: افعل، و يبعث المأمور نحو المطلوب، و يقول مولويًا: اغتسل للجمعة، كما يقول: اغتسل للجماعة.

فدعوى اختلاف الطلب في الشدة و الضعف، و كون ذلك هو المائز بين الوجوب و الاستحباب مما لا وجه لها، بل العرف و الوجدان يكذبها و إن قال به بعض الأساطين (ثاني ١٣٧٦ ج ١: ١٣٤-١٣٥).

به نظر می‌رسد که در تحلیل اشکال نائینی بر مبنای آخوند خراسانی توجه به چند نکته ضروری است: نخست آنکه به بیانی که گذشت در فاعل (که خود فاعل انجام کار و خواسته خود است) اراده حقیقیه وجود دارد (که مرحوم آخوند نیز همین را طلب حقیقی هم می‌داند)؛ لیکن طلب انشایی موجود نیست؛ اما در آمر، هم اراده حقیقیه (طلب حقیقیه) و هم طلب انشایی موجود است. در نظر آخوند طلب انشایی و اراده حقیقی (طلب حقیقی) شدت و ضعف می‌پذیرند؛ نائینی در مقابل بر این باور است که در فاعل علاوه بر اراده حقیقی، به چیزی دیگر - غیر اراده حقیقی - به نام طلب حقیقی نیاز است؛ لیکن آمر به اراده حقیقی و طلب انشایی نیاز دارد؛ لیکن به طلب حقیقی نیاز ندارد.

در مبنای نائینی طلب (حقیقی یا انشایی) شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ لیکن اراده حقیقیه مقول به

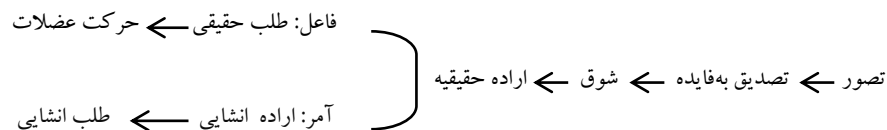
فاعل: حرکت عضلات

تشکیک است. پس طبق نظر آخوند:

تصور ← تصدیق به فایده ← شوق ← اراده حقیقیه (طلب حقیقی)

آمر: طلب انشایی

و طبق نظر نائینی:



با توجه به آنچه گذشت روشن گردید که در نظر آخوند طلب انشایی و اراده حقیقی شدت و ضعف می پذیرند و در نقطه مقابل، نائینی اراده حقیقی را شدت و ضعف پذیر می داند. ایشان تأکید دارند طلب حقیقی، حرکت عضلات و طلب انشایی شدت و ضعف نمی پذیرند.

اشکال عراقی بر مرحوم نائینی:

چنان که گذشت عراقی بر نائینی اشکال کرده و می فرماید اراده حقیقیه شدت و ضعف نمی پذیرد ولی اراده تشریحیه (اراده انشایی) شدت و ضعف می پذیرد.

فان الارادة التي لا يتصور فيها الشدة والضعف بالنحو المزبور هي الارادة التكوينية و اما الارادة التشريعية فهي تابعة للمصلحة التي تنشأ منها فان كانت المصلحة لزومية كانت الارادة الناشئة منها الزامية و ان كانت المصلحة غير لزومية كانت الارادة ايضاً غير الزامية (عراقی بی تا: ۲۱۳-۲۱۲).

اشکال امام خمینی بر مبنای عراقی و نائینی:

امام خمینی در کتاب *مناهج الوصول* نخست به مبنای نائینی توجه کرده، این اشکال را بر آن وارد می آورد که حرکت عضلات انسانی شدت و ضعف دارد؛ به این بیان که اراده فاعل، بر اساس اهمیت مصالحی که ادراک می کند، نسبت به کارهایش، شدت یا ضعف می یابد. به این معنی که اگر فاعل کاری را دارای مصلحت اهم یافت، اراده قوی تری نسبت به انجام آن می یابد و با اراده قوی تر، حرکات او نیز از سرعت و قوت بیشتری برخوردار می شود.

به همین جهت، امام خمینی سخن نائینی را مخالف وجدان و برهان معرفی می کند؛ چرا که بالوجدان، اراده انسان غریق برای نجات از غرق شدن، از اراده فروشنده روغن و چاه کن قوی تر است.

نیز امام خمینی سخن نائینی را مخالف برهان می خواند؛ زیرا اختلاف آثار، نشانگر اختلاف مبادی مؤثره است.

بعد ما عرفت أنّ الهیئة وضعت للبعث و الإغراء، يقع الكلام فی أنّها هل وضعت للبعث الوجودی، أو الاستجابی، أو القدر المشترك بينهما، أو لهما علی سبیل الاشتراك اللفظی؟ فلا بدّ فی تحقیق ذلك من مقدّمات:

الأولی: أنّه تختلف إرادة الفاعل فیما صدر منه قوّة و ضعفاً حسب اختلاف أهمیة المصالح المدركة عنده، فالإرادة المحرّكة لعضلاته لنجاة نفسه عن الهلكة أقوى من الإرادة المحرّكة لها للقاء صديقه، و هی أقوى من المحرّكة لها للتفرّج و التفریح، فمراتب الإرادات قوّة و ضعفاً تابعة لإدراك أهمیة المصالح أو اختلاف الاشتیاقات، و اختلاف حركة العضلات سرعة و قوّة تابعاً لاختلاف الإرادات كما هو ظاهر.

فما فی تقریرات بعض أعظم العصر رحمه الله - من أنّ تحریک النفس للعضلات فی جمیع الموارد علی حدّ سواء - كما فی تقریرات بعض المحققین رحمه الله - من أنّ الإرادة التكوینیة لا يتصور فیها الشدّة و الضعف - مخالفاً للوجدان و البرهان:

أما الأوّل فظاهر؛ ضرورة أقوائیة إرادة الغریق لخلص نفسه من إرادة الفاعل لكنس البیت و شراء الزيت.

و أما الثانی: فالنّ اختلاف الآثار يدلّ علی اختلاف المؤثّرات، و اختلاف حركة العضلات المشاهد كاشف عن اختلاف الإرادات المؤثّرة فیها، كما أنّ اختلاف الدواعی موجب لاختلاف الإرادات، فالداعی لإنجاء المحبوب من الهلكة موجب لإرادة الحتمیة القویة، بخلاف الداعی إلى شراء اللحم، و هذا لا ینافی كون الإرادة بفعالیة النفس كما هو التحقیق. و أمّا التفصیل بین الإرادة التكوینیة و التشریعیة، فلا یرجع إلى محصل (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۴۸-۲۴۷).

امام خمینی در ادامه این بحث به مبنای عراقی می پردازد و مبنای ایشان را نیز با اشکال مواجه می سازد. به این بیان اراده هم چون علم و وجود است و از این رو تشکیک در آن، تشکیک خاصی است؛ به این معنی که مابه الامتیاز در آن عین مابه الاشتراک آن است. از این رو در نظر امام خمینی اراده حقیقی قابلیت شدت و ضعف را دارد.

الثانية: أن الإرادة لما كانت من الحقائق البسيطة كالعلم والوجود، يكون التشكيك الواقع فيها خاصياً - ما به الافتراق بين مراتبها عين ما به الاشتراك - ولا يكون الاختلاف بينها بتمام الذات المستعمل في باب الماهيات، أو بعضها، أو خارجها، ضرورة عدم التباين الذاتي بين الإرادة القوية والضعيفة، ولا يكون اختلافهما ببعض الذات لسلطتها، ولا بأمر خارج؛ حتى تكونا في مرتبة واحدة والشدة، والضعف لاحقان بها، فالإرادة كسائر الحقائق البسيطة يكون افتراق مراتبها كاشتراكها بتمام الذات، وتكون ذات عرض عريض و مراتب شتى (امام خميني ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۴۸).

به نظر می‌رسد که درباره تشکیک عامی و خاصی که در کلام امام آمده است، توضیح این مطلب ضروری است که تشکیک عامی، تشکیک در مفهوم است و تشکیک خاصی، نیز تشکیک در وجود است.

اشکال خوبی بر عراقی:

پیش از طرح اشکال خوبی بر قول ششم و مبنای آخوند، لازم است بار دیگر مدعای آخوند را در این قول از نظر بگذرانیم. بر اساس آنچه گذشت آخوند بر این باورند که «طلب حقیقی و اراده حقیقیه تشکیک می‌پذیرند» (الف) و «طلب انشایی و اراده انشایی هم مقول به تشکیک‌اند» (ب). در تحلیل اشکال نائینی گذشت که ایشان مدعای «الف» را قبول کرده و مدعای «ب» را رد کردند. عراقی نیز به عکس نائینی مدعای «الف» را نپذیرفته و مدعای «ب» را قبول کرده‌اند. امام نیز با رد اشکالات نائینی و عراقی هم مدعای «الف» و هم مدعای «ب» را پذیرفتند. خوبی در تحلیل دیگری در دو ادعای آخوند، به تفصیل روی آورد و تشکیک را در اراده حقیقی و طلب انشایی موالی عرفی می‌پذیرد؛ لیکن تشکیک در اوامر شرعی را رد کرده و نمی‌پذیرد.

ایشان در ورود به بحث، به عراقی اعتراض می‌کنند. ایشان شدت و ضعف در اراده انشایی (اراده تشریحی) مطرح در کلام عراقی را بررسی می‌کند؛ لیکن در مقام استدلال، برای نفی تشکیک در اراده انشایی شارع به نفی تشکیک در اراده حقیقی شارع، می‌پردازد. به احتمال زیاد، علت این نحوه بحث، آن است که از دیدگاه ایشان، نفی تشکیک در اراده حقیقی به نفی تشکیک در طلب انشایی (اراده انشایی) منتهی می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، سخن خوبی را می‌توان به این صورت تقریر کرد که اینکه عراقی، اراده انشاییه را در اوامر قابل تشکیک می‌داند، درباره اوامر عرفیه سخن درست و کاملی است؛ لیکن در اوامر شرعیه، نمی‌توان به اختلاف در اراده انشاییه اعتقاد یافت. به این بیان در سخن خوبی دو ادعا نهفته است: نخست آنکه اراده در اوامر شرعیه تشکیک نمی‌پذیرد و دوم آنکه در اوامر عرفیه می‌توان اراده را امری مشکک دانست.

در ادعای اول، ایشان بر این باورند که [اراده انشاییه از اراده تکوینیه ناشی می‌شود و] اراده تکوینیه نسبت به فعل غیر، در صورتی پدید می‌آید که فعل غیر، به حال آمر فایده‌ای داشته باشد. درحالی که در امور شرعیه، فایده‌ای از فعل مردم به شارع نمی‌رسد و در حقیقت فایده عملکرد مردم در اوامر شرعی - به خودشان بازمی‌گردد؛ مانند عمل به اوامر طیب که در نهایت به بهبودی خود شخص منجر می‌شود. بنابراین در نظر خوبی تفاوت اوامر وجوبی و استحبابی شرعی را نباید در اختلاف در اراده شارع جستجو کرد.

افزون بر اینکه اراده اگر به معنای شوق نفسانی باشد، در ذات خدا پدید نمی‌آید و اگر به معنای خواستن است، این امر، نسبت به فعل غیر فرض ندارد؛ به این معنی که «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل»، درجایی مطرح است که «مشیت» با «فعل» پیوند داشته باشد؛ درحالی که «فعل غیر» با چنین مشیت و خواسته‌ای پیوند ندارد، چراکه ممکن است «فعل غیر» درجایی که خدا - بماهو شارع - خواسته است، حاصل نشود.

به عبارت بهتر، در نظر خوبی ملاک شدت و ضعف اراده، مصلحتی است که عائد به آمر باشد و چون در مورد خدا مصلحت عائده وجود ندارد، چنین مصلحتی نیز اصلاً باعث پیدایش اراده نشده است، چه رسد به آنکه بخواهد موجب ایجاد شدت و ضعف در اراده گردد.

حال اگر گفته شود که ممکن است مصلحت عائده به عباد، موجب بروز شدت و ضعف در اراده گردد، در پاسخ می‌گوییم که این امر معقول نیست، چنان‌که در مثال طیب و مریض نیز چنین است. خوبی در پایان طرح ادعای اول خود، با طرح یک «تأمل» شاید به این نکته اشارت دارند که اگر سلامت بیمار، محبوب طیب باشد، این امر معقول است:

الأول: أن ما أفاده (قدس سره) من اختلاف الإرادة [اراده انشاییه] باختلاف الأوامر وجوباً وندباً لا يتم في الأوامر الشرعية، وإنما يتم في الأوامر العرفية. فلنا دعويان: الاولى: عدم تمامية ما أفاده (قدس سره) في الأوامر الشرعية.

الثانية: تماميته في الأوامر العرفية. أما الدعوى الاولى: فلأن الإرادة التكوينية التي هي عبارة عن الشوق النفساني المحرك للإنسان نحو المراد إنما يعقل تعلّقها بفعل الغير إذا كانت فيه مصلحة عائدة إلى ذات المرید أو إلى إحدى قواه، ولا يعقل تعلّقها بما لا تعود مصلحته إليه، بدهة أن الشوق النفساني إلى شيء بنفسه لا يعقل إلا عن فائدة عائدة إلى الفاعل، وذلك غير متحقق في الأحكام الشرعية، فإن مصالح متعلقاتها تعود إلى المكلفين دون الشارع. نظير أوامر الطبيب حيث إن مصالح متعلقاتها تعود إلى المرضى دونه. ومن الطبيعي أن اختلاف أوامره إلزاماً وندباً لا ينشأ عن اختلاف إرادته شدةً وضعفاً، لما عرفت من عدم تعلّقها بما يعود نفعه إلى غيره دونه، إلا أن يكون ملائماً لإحدى قواه، فعندئذ يكون منشأ لحدوث الشوق في نفسه، ولكنّه خلاف الفرض. وأضف إلى ذلك: أن الإرادة بمعنى الشوق النفساني لا تعقل في ذاته (سبحانه وتعالى) والإرادة بمعنى المشيئة لا تعقل أن تتعلق بفعل الغير وإن افترض أن نفعه يعود إليه. وبكلمة أخرى: أن ملاك شدة الإرادة وضعفها تزايد المصلحة في الفعل وعدم تزايدها، وحيث إن تلك المصلحة بشئ مراتبها من القويّة والضعيفة تعود إلى العباد دون المولى لاستغنائه عنها تمام الاستغناء، فلا يعقل أن تكون منشأ لحدوث الإرادة في نفس المولى فضلاً عن أن يكون اختلافها منشأ لاختلافها شدةً وضعفاً. على أن اختلاف تلك المصلحة العائدة إلى العباد لا يعقل أن يكون سبباً لاختلاف إرادة المولى كذلك، نظير إرادة الطبيب حيث إنها لا تعقل أن تختلف شدةً وضعفاً باختلاف المصلحة التي تعود إلى المريض فتأمل (خويي ۱۴۱۳ ج ۱: ۴۸۰-۴۷۸).

خویی در ادامه به مدعی دوم خود می پردازد و می نویسد:

وأما الدعوى الثانية: فحيث إن مصالح متعلقات الأوامر العرفية تعود إلى المولى دون العبيد، فبطبيعة الحال تكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه، وبما أن تلك المصالح تختلف شدةً وضعفاً، فلا محالة تكون منشأ لاختلاف إرادته كذلك. فالنتيجة: أن ما أفاده هذا القائل لو تمّ فأنما يتم في الأوامر العرفية دون الأوامر الشرعية (خويي ۱۴۱۳ ج ۱: ۴۸۰).

درباره اشکال مرحوم خوئی بر مبنای مرحوم آخوند، توجه به نکاتی ضروری به نظر می‌آید؛ مسأله اول و اساسی در اشکال خوئی پذیرش دو نکته محوری است: نخست آنکه شدت و ضعف اراده حقیقی، تنها از مصالح عائده ناشی می‌شود و دوم آنکه عدم شدت و ضعف در اراده حقیقی، عدم شدت و ضعف در اراده انشایی را در پی دارد.

این در حالی است که ادعای نخست ایشان باطل است؛ زیرا خوئی خود می‌فرماید که در اوامر عرفیه پیدایش اصل اراده، تابع وجود مصلحت عائده به آمر است و شدت و ضعف آن هم تابع شدت و ضعف مصلحت است. در اوامر شرعیه نیز همان‌طور که شدت و ضعف مصلحت، علت شدت و ضعف اراده نیست، اصل وجود مصلحت، علت پیدایش اراده نیست.

حال این پرسش را مطرح می‌کنیم که آیا در خدا اراده حقیقی وجود ندارد؟ زیرا ایشان اصل وجود اراده در خدای سبحان را می‌پذیرد؛ در این صورت می‌گوییم که هر چه علت پیدایش اراده الهی است، موجب شدت یا ضعف در اراده الهی هم می‌شود.

توجه شود که اگر گفتیم، اراده الهی ناشی از علم الهی به نظام احسن است، باز هم می‌توان گفت که علم الهی به شدت یا ضعف تأثیر یک عامل در نظام احسن، به اراده شدید یا ضعیف منجر می‌شود.

با این همه توجه به این نکته نیز خالی از لطف نیست که گویی آخوند خود به اشکال خوئی توجه داشته است و به همین دلیل نیز از طریقی دیگر به آن پاسخ داده است. ایشان در بحث از جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری به این مسأله توجه نشان داده و تأکید می‌کند که با مصلحت و مفسده الزامی، در ذات الهی اراده یا کراهت پدید نمی‌آید؛ ولی وقتی حکمی که از مصلحت یا مفسده ناشی شده است، به پیامبر^(ص) یا امام^(ع) وحی می‌شود مصلحت یا مفسده موجود در حکم، در نفس نبی یا ولی، اراده و کراهت پدید می‌آورد و آن اراده و کراهت موجب انشاء حکم (بعث یا زجر) می‌شود.

حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملتزمين في فعل وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي أو ألهم به الولي فلا محالة يتقدح في نفسه الشريفة بسببهما الإرادة أو الكراهة الموجبة للإتشاء بعناً أو زجراً (آخوند خراسانی بی‌تا ج ۱: ۲۷۷).

ادعای دوم خوبی نیز بر این اصل استوار است که «اگر در اراده حقیقی شدت و ضعف نیست، در اراده انشایی نیز شدت و ضعف راه ندارد». این مطلب نیز به بیانی که در ذیل اشکال بروجردی خواهد آمد رد می‌شود.

اشکال دوم بر آخوند

این اشکال را بروجردی بر مبنای آخوند وارد آورده است. ایشان در کتاب *نهایة الاصول* آورده‌اند:
 و قد يتوهم كون امتیاز الوجوب و الندب بالشدّة و الضعف كالخط الطویل و القصیر مثلاً. و فيه: أن الأمر الإنشائيّ ليس قابلاً للشدّة و الضعف بنفسه لأنّه أمر اعتباری صرف، و ليست الأمور الاعتباریة قابلة للتشکیک بذواتها (منتظری ۱۴۱۵: ۱۰۱-۱۰۰).

به عبارت بهتر در نظر بروجردی وجوب، امری اعتباری است و امر اعتباری شدت و ضعف نمی‌پذیرد، بنابراین شدت و ضعف به علت آن مربوط است که همانا اراده حقیقیه است:

إلاّ أنّه قد یقال كما یختلج بالبال إن الأمر الاعتباری لیس شیئاً مقولاً بالتشکیک بل هو شیء واحد و علی نحو واحد و جویباً کان أو استحباباً إنّما الاختلاف فیما هو مبدأ هذا الاعتبار و یكون علّة له و هو الارادة النفسائیة فإنّها قد تكون متأكدة یوجد منها الطّلب الإنشائیّ الإلزامیّ و قد تكون لیست بهذه المثابة من التّأكد فیوجد منها الطّلب الندبیّ فالأشدّیة و الأضعفیة إنّما هی فی مرتبة العلة كما عرفت لا فی رتبة المعلول بناءً علی عدم فرض التّشکیک فی الأمور الاعتباریة (حاتری یزدی بی تا: ۱۱).

بروجردی به عنوان اشکال بر مبنای آخوند مطرح کرده است، در آثار اصفهانی هم آمده است؛ به این بیان در نظر اصفهانی وجوب و استحباب به معنای «انشاء به داعی بعث» است که این انشاء نیز از مصلحت ملزمه یا غیر ملزمه ناشی شده است؛ با این وصف وجوب و استحباب عقلاً و عرفاً اموری متباین هستند، چراکه در امور اعتباری شدت و ضعف راه ندارد و بعث نیز از امور اعتباری است، پس برای هر یک از این دو به دو نحوه بعث نیاز است.

توجه به این نکته لازم است که اگر مراد از وجوب و استحباب، اراده حتمیه یا اراده غیر حتمیه است. در این صورت وجوب و استحباب، دو فرد از یک نوع می‌شوند که تفاوت میان ایشان به شدت و ضعف است.

لا يخفى عليك أن الوجوب والاستحباب ربما يراد منهما الإنشاء بداعي البعث المنبث عن مصلحة ملزمة أو غير ملزمة، فلا شبهة في أنهما متباينان عقلاً و عرفاً، فإنهما نحوان من البعث الانتزاعي من منشأ مخصوص وأن التفاوت بالشدة والضعف غير جار في الامور الاعتبارية. وربما يراد منهما الإرادة الحتمية و الندبية، فعلى المشهور هما مرتبتان من الإرادة و هي نوع واحد لا تفاوت بين الشديدة و الضعيفة منها في النوعية (اصفهانى بى تاج ۲: ۲۶۵).

اشکال بر بروجردی: چنان که مشاهده گردید بروجردی در اشکال به آخوند، بر این نکته اشاره می‌فرماید که امور اعتباری تشکیک نمی‌پذیرند و در ادامه این بحث بیان می‌دارند که بروز تشکیک ذاتی در امور اعتباری ممکن است؛ به این معنی که ممکن است عقلاً طلب شدید یا طلب ضعیف را اعتبار کنند. چنان که ممکن است در طلب حقیقی، حرکت عضلات شدت و ضعف بپذیرد.

أقول: يمكن أن يقال كيف لا يقع التشكيك الذاتي في الأمور الاعتبارية إذا كانت شدتها و ضعفها أيضاً بالاعتبار، إذ من الواضح إمكان أن يعتبر العقلاء تارة وجود طلب شديد و أخرى وجود طلب ضعيف. كما أن الطلب الحقيقي أعني البعث و التحريك العملي الحاصلين يأخذ يد المطلوب منه و جره نحو العمل قد يكون بنحو الشدة و العنف (منتظری ۱۴۱۵: ۱۰۱ پاورقی).

به نظر می‌رسد که برای تبیین بحث، توجه به نکاتی لازم است:

مسأله نخست این است که جنس و فصل به ماهیت مربوط است و از این رو اگر چیزی ماهیت نداشته باشد (معقولات ثانیه و اعتبارات)، اگرچه در تحلیل «ما به الاشتراک» و «ما به الامتیاز» برای آن تصویر می‌شود؛ ولی به این دو جنس و فصل گفته نمی‌شود.

ماهیات نیز اگر بسیط باشند، ماده و صورت خارجی ندارند؛ لیکن جنس و فصل دارند. جنس و فصل نیز اگر به صورت «به شرط لا» لحاظ شوند، ماده و صورت ذهنی را پدید می‌آورند. بنابراین



با توجه به آنچه گذشت، اگر «وجوب» از معقولات اولی بوده، ماهیت داشته باشد، جنس و فصل نیز دارد؛ اگرچه ممکن است که در این فرض بسیط بوده باشد و ماده و صورت نداشته باشد. نیز ممکن است که کسی بگوید، وجوب مرکب است که در این صورت ماده و صورت هم خواهد داشت. لیکن اگر به این امر باور یافتیم که وجوب در زمره معقولات اولی جای نمی‌گیرد و ماهیت ندارد، به‌ناچار در زمره مفاهیم جای می‌گیرد (و نه ماهیات) و چنان‌که در جای خود روشن گردید، مفاهیم جملگی بسیط به شمار می‌آیند.

درباره معقولات ثانیه و اعتبارات نیز باید به این نکته توجه کرد که اگرچه این امور در زمره ماهیات جای نمی‌گیرند؛ لیکن قابلیت تحلیل به مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز را دارند. برای مثال مفهوم کلی و مفهوم جزئی از معقولات ثانیه منطقی‌اند؛ با این همه می‌توان «مفهوم بودن» را قدر مشترک آنها دانست یا مفهوم علت و مفهوم معلول از معقولات ثانیه فلسفی‌اند که «موجود بودن» قدر مشترک آنهاست. همین‌طور دو مفهوم بیع و اجاره در «تملیک» با یکدیگر مشترک هستند؛ لیکن باید توجه داشت که قدر مشترک‌ها جنس یا ماده خوانده نمی‌شود.

نکته دیگری که در این بحث باید مدنظر قرار گیرد این است که مفاهیم به دو دسته متواپی و مشکک تقسیم می‌شود. مفهوم متواپی بر مصادیق خود به صورت علی السویه صدق می‌کند. در حالی که صدق مفهوم مشکک بر مصادیق آن دارای اولویت یا عدم اولویت است.

علت این امر آن است که اگر مفهوم (الف) برای حد وجودی معینی وضع شده باشد، در این صورت، همه مصادیق آن، علی‌رغم اختلافاتی که در سایر صفات دارند، دارای حد معین هستند و از این رو صدق مفهوم بر آنها علی السواء است، چرا که اگر در خارج چیزی از این حد کمتر یا بیشتر داشته باشد، دیگر مصداق این مفهوم محسوب نمی‌شود (مثل صدق انسان بر مصادیق). لیکن مصادیق مفهوم (ب) که برای «حد وجودی معین + مقداری خاص» وضع شده است، در صدق خود با یکدیگر مختلف هستند (مانند صدق سفید بر مصادیق).

حال اگر در جایی «طلب انشایی شدید» و در جای دیگر طلب انشایی ضعیف اعتبار گردید، در این صورت دو فرد از طلب انشایی اعتبار شده است. با این وصف چون مفهوم «طلب انشایی» بر هر دو مصداق یاد شده صدق می‌کند، می‌توان گفت که مصادیق ضعیف و قوی برای این مفهوم وجود دارد و از این رو می‌توان گفت که وجوب، همان طلب انشایی شدید است و استحباب نیز همان طلب انشایی ضعیف است، این دو، دو فرد برای مفهوم طلب انشایی هستند و مفهوم طلب انشایی به نحو تشکیکی بر آنها صدق می‌کند.

اشکال فاضل بر بروجردی

فاضل نیز در مباحث خود بر بروجردی اشکال کرده‌اند؛ به این معنی که بروجردی در مسأله تشکیک ناپذیری امور اعتباری دلیلی اقامه نکرده‌اند؛ این در حالی است که در برخی اعتبارات، می‌توان مسأله تشکیک را مشاهده کرد؛ در مثلاً در «بیع»: اعتبار شدت داشته و بیع اصیل است؛ لیکن در بیع فضولی اعتبار ضعیف است (فاضل لنکرانی ۱۳۸۵ ج ۳: ۲۱۵).

درباره اشکال فاضل باید در نظر داشت که اشکال نخست ایشان صحیح است و بروجردی در مسأله عدم تشکیک در امور اعتباری دلیلی اقامه نکرده‌اند؛ در مثال بیع، می‌توان گفت که در بیع فضولی، ملکیت اعتبار نشده است، بلکه قوه ملکیت اعتبار شده است و به همین دلیل آثار ملکیت بر چنین عقدی - تا وقتی که اجازه مالک به آن ملحق نشود - بار نمی‌شود.

جمع‌بندی قول آخوند خراسانی:

درباره مبنای آخوند خراسانی یا قول ششم در مسأله حقیقت و جوب باید گفت که سخن ایشان بر اساس مبنای خود ایشان که امر را طلب انشایی دانسته‌اند، قابل قبول است و اشکال ثبوتی بر آن وارد نیست.

قول هفتم: قول بروجردی

بروجردی در *نهایه الاصول* پس از نقل اقوال مختلف در مسأله و رد آنها، به طرح نظر خود در باب معنای وجوب و استحباب می‌پردازد؛ به این بیان فرق میان وجوب و استحباب، به شدت و ضعف است؛ ولی نه شدت و ضعف در ذات وجوب و استحباب، بلکه این تفاوت در شدت و ضعفی است که از مقارنات این دو انتزاع می‌شود؛ به این معنی همان‌گونه که شدت و ضعف در سفیدی به اختلاط با مقارنات است، تفاوت در وجوب و استحباب نیز به اعتبار مقارنات بازمی‌گردد؛ بر این اساس طلب انشاء شده امر واحدی است؛ لیکن برخی طلب‌ها با مقارنات شدید و برخی دیگر با مقارنات ضعیفه همراه است که همین اقترا، انتزاع عنوان شدت و ضعف را موجب می‌شود.

به این بیان در نظر بروجردی وجوب به معنای «طلب به همراه مقارنات شدید» و استحباب نیز به معنای «طلب به همراه مقارنات ضعیفه» است. عبارت «لا دخالة لذلك في نفس حقيقة الوجوب و الندب اللذين هما قسمان من الطلب الإنشائي» در کلام بروجردی نیز به این معنی است که مقارنات یادشده به ذات وجوب و استحباب مربوط نیستند، چرا که تمام ذات وجوب و استحباب، طلب انشایی است و آنچه به عنوان مقارنات مطرح شده است، خارج از ذات وجوب است. در حقیقت در این بیان وجوب و استحباب دو صنف از طلب انشایی به حساب آمده‌اند. بنابراین همان‌گونه که تمایز زن و مرد به ذات آنها مربوط نیست و به مقارنات آنها مرتبط است، تمایز وجوب و استحباب نیز به ذات آنها مرتبط نیست و به مقارنات است.

به این ترتیب اگر طلب با مقارنات شدید همراه شود، عقلاً به «استحقاق عقاب در صورت مخالفت» حکم می‌کنند. به این بیان بروجردی تأکید می‌کند که طلب انشایی دارای دو قسم نیست تا مقارنات، به عنوان قرینه‌ای برای آنها شناخته شود (چرا که قرینه، معین‌کننده دو قسمی است که در مقام ثبوت دو قسم هستند).

والتحقیق: أن الفرق بین قسمیه بالشدّة والضعف، و لكن لا بالشدّة والضعف

فی ذات الطبيعة، لما عرفت من أن الأمر الاعتباري لا يقبل التشكيك الذاتي، بل بالشدة و الضعف المنتزعين بحسب المقارنات، فكما أن الاختلاف بين البياض الشديد و الضعيف ليس إلّا بكون البياض في الثاني مخلوطاً بغيره من الألوان الأخرى، كالكدورة مثلاً بخلافه في الأول، و بعبارة أخرى يكون الامتياز بينهما باعتبار وجود المقارنات و عدمها، فكذلك الاختلاف بين الوجود و النذب ليس إلّا باعتبار المقارنات، فالطلب المنشأ بالصيغة أمر واحد، و ليس له نوعان متميزان بالفصل أو بالتشكيك في ذاتيهما، بل يختلف أفرادها باعتبار ما يقترن به، فقد يقترن هذا الأمر الإنشائي بالمقارنات الشديدة فينتزع عن الطلب المقترن بها وصف الشدة، و قد يقترن بالمقارنات الضعيفة فينتزع عن الطلب المقترن بها عنوان الضعف، و قد لا يقترن بشيء أصلاً، مثلاً من يقول لعبد «اضرب» قد يقوله ضارباً برجليه الأرض و محركاً رأسه و يديه، و قد يقوله معقياً إياه بقوله: «و إن لم تفعل فلا جناح عليك؛» و قد يقوله بدون هذه المقارنات؛ فينتزع عن الأول الوجود، و عن الثاني النذب، و يختلف في الثالث، و يستكشف من الأول شدة إرادة المولى، و من الثاني ضعفها، و من الثالث مرتبة متوسطة منها، و لكن لا دخالة لذلك في نفس حقيقة الوجود و النذب اللذين هما قسمان من الطلب الإنشائي بل الذي ينتزع عنه حيثية الوجود أو النذب هو نفس الأمر الإنشائي بلحاظ مقارناته كما عرفت. و الموضوع لحكم العقل باستحقاق العقوبة و عدمه أيضاً نفس ذاك الأمر الإنشائي باعتبار مقارناته، فالطلب المقترن بالمقارنات الضعيفة موضوع لحكمهم بعدم الاستحقاق، و الطلب المجرد مختلف فيه. و قد ظهر مما ذكرنا أنه ليس للطلب بنفسه و بحسب الواقع - مع قطع النظر عن المقارنات - قسمان حتى تكون المقارنات الشديدة أو الضعيفة قرينتين عليهما، و يكون القسم الثالث خالياً من القرينة؛ إذ القرينة إنما هي فيما إذا كان اللفظ معنيان بحسب مقام الثبوت، فأقيمت القرينة للدلالة على أحدهما في مقام الإثبات، كما في الألفاظ المشتركة و الحقائق و المجازات، و ما نحن فيه ليس كذلك (منتظري ١٤١٥: ١٠٣-١٠٢).

بر اساس آنچه گذشت، بروجردی بر این باور است که وجوب و استحباب هر دو طلب انشایی هستند و این دو در اصل (طلب انشایی بودن) تفاوتی باهم ندارند؛ لیکن مبدأ در وجوب اراده شدید و در استحباب اراده ضعیفه است که این دو، یعنی اراده شدیده و اراده ضعیفه از مقارنات به دست می آیند.

این مطلب به بیانی بهتر، در تقریرات امام خمینی از مباحث بروجردی آمده است: امام در کتاب *لمحات الاصول*، در تقریر کلام بروجردی آورده است که فرق میان اراده شدیده و اراده ضعیفه، از نوع فرق به شدت و ضعف در ماهیت واحده است؛ لیکن فرق میان طلب وجوبی که از اراده شدیده برآمده است با طلب ندبی که از اراده ضعیفه ناشی شده است، در به مقارنات این دو است؛ به این معنی که ممکن است به نظر آید که تمایز مبدأ طلب وجوبی و استحبابی، یعنی تفاوت اراده‌ای که نسبت به وجوب تعلق می گیرد، با اراده‌ای که نسبت به استحباب تعلق می گیرد، از نوع چهارم باشد (یعنی امتیاز به شدت و ضعف) زیرا اراده از امور بسیطه بوده و مراتب مختلفی دارد. دلیل آن نیز این است که اختلاف به تمام ذات واضح الفساد است و اختلاف به بعض الذات نیز در این بحث باطل است، چراکه اراده امر بسیط است.

تمایز مدنظر در این باب، به اختلاف در عوارض مشخصه هم نیست. بنابراین اراده شدید که مبدأ وجوب است و اراده ضعیف که مبدأ استحباب است، به تمام ذات باهم اختلاف و اشتراک دارند.

با این توصیف روشن می شود که طلب‌های ناشی از اراده‌های مختلف، جملگی باهم متفاوت و مختلف اند؛ اما اختلاف طلب متأكد (وجوب) و طلب غیر متأكد (استحباب) به مقارنات آنها بازمی گردد. بنابراین طلب وجوبی و طلب استحبابی بالذات با یکدیگر تفاوتی ندارند، بلکه مبادی آنها در شدت و ضعف با یکدیگر مختلف اند و این اختلاف نیز از مقارنات آنها فهمیده می شود:

اعلم: أن ما به الامتیاز بین الشیئین قد یکون تمام الذات، کامتیاز الأجناس
العالیة بعضها مع بعض. و قد یکون بعض الذات، کامتیاز الأنواع من الجنس
الواحد. و قد یکون المنضّمات و الأمور الخارجة عن الذات، کامتیاز
الأشخاص من النوع الواحد. و هاهنا قسم رابع عند طائفة من الفلاسفة، و هو
کون نفس الذات و الحقیقة المشتركة ما به الامتیاز و الافتراق بأن یکون
لنفس الحقیقة و الذات عرض عریض و مراتب مختلفة، کامتیاز مراتب

الحقائق البسيطة، كالخطّ القصير و الطويل، و مراتب الشدّة و الضعف فى الألوان البسيطة، كما هو المقرّر فى محالّه.

إذا عرفت ذلك يشبه أن يكون الامتياز بين مبدأ الطلب الذى هو الإرادة فى الوجودى و الندى، هو هذا القسم، و أنّ الإرادة لما كانت من الحقائق البسيطة كالعلم و الوجود و الوحدة، تكون لها مراتب مختلفة، و ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، و تكون بينها ذات عرض عريض. و أمّا الاختلاف بتمام الذات، حتّى تكون الإرادة الوجودية متباينة مع النديّة، فواضح الفساد. كما أنّ الامتياز ببعض الذات باطل فإنّها حقيقة بسيطة، و لا يكون اختلافها بالعوارض، حتّى تكون الإرادتان واحدة، و تكون الإرادة الوجودية فى درجة واحدة مع النديّة فإنّه خلاف الضرورة. بل تكون الإرادة الشديدة و الضعيفة اللتان هما المبدأ للوجود و النذب، المرتبتين المختلفتين بتمام ذاتهما، و المشتركتين بتمام ذاتهما - كما هو الشأن فى الامتياز بنحو القسم الرابع من الأقسام - كالوجود و سائر البسائط، فلما كانت الإرادتان مختلفتين، يكون الطلب الناشئ منهما مختلفاً بالتبع، فيكون الطلب الوجودى هو الطلب المتأكد الناشئ عن الإرادة الشديدة القويّة، و الطلب الندى هو الطلب الغير المتأكد الناشئ من الإرادة الضعيفة.

الثالث: الفرق بين الطلب الندى و الوجودى

إنّ الطلب الذى هو البعث و الإغراء نحو العمل، قد يكون متأكداً ببعض أداة التأكيد، كنونى التأكيد و غيرهما، و قد يكون مقروناً بتسخير الترك، و قد يكون مطلقاً غير مقترن بشيء منهما. و قد عرفت: أنّ الفرق بين مبدئى الندى و الوجودى بالشدّة و الضعف، و أمّا الفرق بين نفس الطلبين، فيكون بالاقتران بالترخيص و عدمه (امام خمينى ۱۴۲۱: ۴۶-۴۷).

بر اساس آنچه گذشت روشن می شود که بروجردی شدت و ضعف در اراده را می پذیرد؛ لیکن شدت و ضعف در طلب را قبول نمی کند؛ علت این امر نیز آن است که ایشان طلب انشایی را امری اعتباری دانسته و چنان که گذشت شدت و ضعف را در امور اعتباری جاری نمی داند. این

مطلب به صراحت در دیگر تقریرات ایشان (الحجة فی الفقه) نیز آمده است (که پیش تر به آن اشاره گردید).

نقد مبنای بروجردی:

در نقد کلام بروجردی نخست ایشان باید به این پرسش پاسخ دهند که تفاوت به مقارنات چه فرقی با تفاوت به عوارض مشخصه دارد؟ در پاسخ ممکن است گفته شود که «عوارض مشخصه» به معنای زمان و مکان امر و آمر آن و ... است؛ لیکن مقارنات مسائلی چون «نون تأکید» یا عصبانیت آمر و ... است. افزون بر این عوارض مشخصه در وجود با شیء مشترک هستند و در اصطلاح وجود بالذات آنها عین وجودشان برای موضوع (شیء) است. درحالی که وجود مقارنات، وجودی مستقل است و با وجود شیء ارتباطی ندارد.

لیکن در همین جا می توان گفت، «صوت بلند» که بروجردی آن را در زمره مقارنات به حساب می آورند، از عوارض مشخصه محسوب می شود و از این رو گاه مقارن ها، همان عوارض مشخصه هستند، پس در این صورت نیز تمایز به عوارض مشخصه خواهد بود.

با این همه اشکال اصلی بر بروجردی آن است که اولاً اگر بحث در تمایز میان کلی وجوب و کلی استحباب (که ما آنها را دو صنف از طلب انشایی می دانیم) باشد، تمایز این دو صنف، به عوارض مرتبط با صنف است و نمی توان تمایز آنها را به مقارنات که به عالم خارج و افراد عینی است، مربوط دانست، و اگر سخن درباره افراد خارجی وجوب و استحباب است (که تمایز آنها را به مقارنات خارجی می دانید)، تمایز افراد خارجی به عوارض مشخصه است.

ثانیاً اگر طلب وجوبی و طلب ندبی در همه جهات (حتی عوارض مشخصه صنف) همانند هم هستند، چگونه می توان علت های مختلف (اراده شدید و اراده ضعیفه) برای ایشان تصور کرد؛ این در حالی است که مرحوم بروجردی خود به این اشکال تفنّن داشته در ردّ قول چنانکه گذشت بدان پرداخته اند (منتظری ۱۴۱۵: ۱۰۳). بنابراین طلب وجوبی و طلب استحبابی حتماً با یکدیگر تمایز ذاتی دارند. (یا تمایز در ماهیت ذاتی و بعض ذاتی و یا تمایز در وجود: عوارض مشخصه).

اکنون اگر گفته شود که وجوب به معنای «طلب + مقارنات» است، پاسخ می دهیم که به طور حتم بروجردی به این امر قائل نیستند، زیرا در این صورت، وجوب به امری مرکب تبدیل می شود؛ لیکن ایشان مقارنات را تنها به عنوان «علت علم به اراده شدید یا اراده ضعیفه» مطرح می کنند؛ نه آنکه آن را جزء حقیقت وجوب بدانند.

نیز اگر گفته شود که اعتبار وجوب، به این صورت شکل می‌گیرد که معتبر دو جزء «طلب و مقارن» را همراه هم و به صورت واحد اعتبار می‌کند و از این رو وجوب یک امر واحد اعتباری است، در پاسخ خواهیم گفت که در این صورت تفاوت وجوب و استحباب به جزء ذات خواهد بود، چراکه واحد اعتباری اگرچه امری بسیط است؛ لیکن در «مابه‌الاشتراک» و «مابه‌الامتیاز» تحلیل می‌پذیرد و در حقیقت جزء ذات وجوب و استحباب (طلب)، با یکدیگر اشتراک می‌یابد.

جمع‌بندی مبنای بروجردی:
این قول از نظر ثبوتی پذیرفتنی نیست.

قول هشتم: مبنای امام خمینی

امام خمینی برای تبیین نظر خود در باب حقیقت وجوب، نخست مقدماتی را مطرح می‌کند و سپس بر اساس این مقدمات نظر خود را در این باب بیان می‌دارد.

پیش‌از این در نقد اقوال پیش‌گفته با برخی نظرات ایشان در این باب آشنا شده‌ایم. اکنون قول ایشان را به تفصیل بررسی می‌کنیم.

مقدمه اول:

امام خمینی در مقدمه نخست خود در این بحث بر این نکته انگشت می‌نهد که اراده فاعل با توجه به مصالح موجود در فعل، تغییر می‌کند [خلافاً للمحقق العراقي] اختلاف در اراده‌ها موجب اختلاف در حرکات عضلات می‌شود [خلافاً للمحقق النائینی] که این اختلاف، یعنی اختلاف در حرکات عضلات، به بداهت قابل درک است.

نیز امام خمینی بر این باورند که اختلاف در اراده‌ها امری قابل اثبات است، چراکه اختلاف در حرکات عضلات (معلول)، اختلاف در علل (اراده‌ها) را معلوم می‌سازد، چنان‌که اختلاف مصالح (انگیزه‌ها) نیز موجب اختلاف در اراده‌ها می‌شود.

توجه به این نکته ضرورت دارد که مصالح و انگیزه‌ها موجب اراده می‌شود، باینکه گفته می‌شود اراده معلول فعالیت نفس است، منافاتی ندارد زیرا انگیزه علت فعالیت نفس است و فعالیت نفس علت اراده است: «الأولی: أنه تختلف إرادة الفاعل فيما صدر منه قوةً وضعفاً...»^۱.

۱. نقل این مطلب در همین مقاله قسمت «اشکال امام خمینی بر مبنای عراقی و نائینی» آمده است.

مقدمه دوم:

امام خمینی در مقدمه دوم به این نکته توجه می‌کند که اراده در زمره بسائط (مثل علم و وجود) جای می‌گیرد و تشکیک در آن تشکیک خاصی است؛ یعنی مابه‌الافتراق افراد آن عین مابه‌الاشتراک ایشان است؛ به این معنی تشکیک در اراده، به جزء ذات یا بعض ذات یا عوارض آن نیست، از این رو به بداهت نمی‌توان میان اراده قوی و اراده ضعیف، تباین ذاتی یا تباین به بعض ذات یا تباین به عوارض یافت. (تباین به عوارض به این معنی است که اراده قوی و اراده ضعیف در یک مرتبه باشند و قوت و ضعف به آنها ضمیمه شده باشد.) «الثانیة: أن الإرادة لما كانت من الحقائق البسيطة كالعلم والوجود...»^۱ (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۴۸).

به نظر می‌رسد درباره مقدمه دوم مطرح در اندیشه امام خمینی توجه به این نکته ضرورت داشته باشد که تشکیک خاصی از نظر تعریف تشکیکی است که در آن، مابه‌الامتياز عین مابه‌الاشتراک باشد؛ مثل زمان کم و زمان زیاد، یا خط کوتاه و خط بلند که در آن آنچه موجب کثرت شده است، از جنس همان چیزی است که در قلیل موجود است؛ اما تشکیک عامی تشکیکی است که در صدق یک عنوان بر دو فرد موجود است؛ دلیل آن نیز عوارضی است که بر دو فرد مزبور عارض شده است. از این رو ممکن است دو فرد یادشده از حیث ذات متواپی باشند (زید و عمرو در انسانیت متواپی هستند)؛ ولی به سبب عوارض می‌توان مفهومی را به صورت مشکک بر آنها حمل کرد، برای مثال می‌توان گفت «زید از عمرو سفیدتر است».

بنابراین تشکیک در بیاض، تشکیک خاصی است و تشکیک در ابیض (ذات معروض بیاض) تشکیک عامی است.

اکنون و با توجه به آنچه گذشت، باید توجه داشت که تشکیک در کیف و کم، تشکیک خاصی است و اراده نیز کیف نفسانی است و از این رو تشکیک در آن، تشکیک خاصی خواهد بود. [برای توضیح بیشتر ن ک: شرح منظومه قسمت منطق]

۱. این مطلب نیز قبلاً ذکر شد.

مقدمه سوم:

امام خمینی در مقدمه سوم خود به مسأله صدور امر از امر توجه می‌کند؛ به این بیان صدور امر از امر از افعال ارادی امر است و از این رو مسبوق به مقدماتی است که عبارت است از تصور، تصدیق، شوق (غالباً)، شوق مؤکد، اراده و حرکت عضلات زبان.

با این وصف شدت و ضعف در اراده امر نیز به درک اهمیت کاری که قرار است انجام شود (ماده امر) وابسته است. این بیان روشن می‌کند که وجود تفاوت در اراده موجود در امر، امری بدیهی است.

به این بیان امام خمینی بر این باور است که شدت اراده، زمانی از گفتار و نحوه القاء کلام و بلندی صدا، و گاه از ادات تأکید و وعده و وعیدها معلوم می‌گردد و ضعف در اراده نیز گاه از ترخیص در ترک آشکار می‌شود. وجوب و استحباب هستند.

الثالثة: أن صدور الأمر من الأمر - بما أنه فعل إرادي له كسائر أفعال الإرادية - مسبوق بمقدمات من التصور إلى الإرادة و تحريك العضلات، غاية الأمر أن العضلات فيه عضلات اللسان، وتكون الإرادة فيه - قوّة و ضعفاً - تابعة لإدراك أهمية الفعل المبعوث إليه، ضرورة أن الإرادة الباعثة إلى إنجاز الولد من الغرق أقوى من الباعثة إلى شراء اللحم. ثم إنه قد يظهر آثار الشدة في المقال، بل في كيفية تأدية الكلام شدة، أو في الصورة علواً و ارتفاعاً، و قد [يقرن] أمره بأداة التأكيد و الوعد و الوعيد، كما أنه قد [يقرنه] بالترخيص في الترك، أو بما يفهم منه الوجوب أو الاستحباب (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۴۸-۲۴۹).

امام پیش از بیان مقدمه چهارم به این نکته اشاره می‌کند که امر، فعلی ارادی و اختیاری است و مانند همه افعال ارادی، مبادی مختلفی دارد. همچنین در هر امر جهاتی وجود دارد که موجب اختلاف آن با اوامر دیگر می‌شود.

از این رو فاعل برای تحصیل مطلوب، گاه دست و پایش را تکان می‌دهد (حرکات عضلات) و گاه زبانش را حرکت می‌دهد تا مضمون امر را در دیگری پدید آورد. به این بیان «امر» که همان «بعث انشایی» است، موجب پیدایش مضمون، یا حرکت مأمور نمی‌شود، بلکه وقتی امر به گوش

مأمور رسید، در نفس مأمور جهات دیگری حاصل می‌شود که مبدأ حرکت او قرار می‌گیرد (مثل حبّ آمر، ترس از آمر، طمع در جایزه آمر و...):

و بالجمله: أن الأمر بما هو فعل اختياري إرادى صادر من الفاعل المختار، كسائر أفعاله من حيث المبادئ و جهات الاختلاف، فقد يحرك الفاعل عضلات يده أو رجله لتحصيل مطلوبه مباشرة، و قد يحرك عضلات لسانه لتحصيل مطلوبه بمباشرة الغير، لا لأن الأمر الذى مفاده البعث هو الباعث بذاته؛ فإنه غير معقول، بل لأدائه بمقدمات أخر - على فرض تحققها - إلى انبعاث المأمور، فإذا أمر المولى بشيء و وصل إلى العبد و تصوّر أمره، فإن وُجدت في نفسه مبادئ أخر كالحبّ و المعرفة و الطمع و الخوف و أمثالها تصير هذه المبادئ داعية للفاعل، فالأمر محقق موضوعه الطاعة، لا المحرك بالذات (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۴۹).

مقدمه چهارم:

امام خمینی در مقدمه چهارم خود در این باب بر این مسأله عنایت دارد که امر، تابع اراده آمر و کاشف از اراده وی است (کشف معلول از علت)؛ از طرفی امر، بعث نحو المطلوب است، و از این رو مطلوبیت «ماده امر» را نمایان می‌سازد. این نوع نیز از نوع کشف معلول از علت است چراکه اگر ماده امر مطلوب نبود، نسبت به آن بعثی صورت نمی‌گرفت.

با این توصیف روشن می‌شود که آمر در هر امر دو اراده دارد یکی اراده تکلم و دیگری اراده بعث، و وجود امر، نشانگر وجود هر دو اراده است؛ افزون بر اینکه اراده بعث، مطلوبیت «ماده امر» را هم نمایان می‌کند.

الرابعة: قد ظهر ممّا مرّ أن الأمر بما هو فعل إرادى للفاعل تابع لإرادته، فهو كاشف عنها نحو كشف المعلول عن علته، فإنّ العقل يحكم بأنّ كلّ فعل إرادى لا يتحقّق من الفاعل المختار إلّا بإرادته، و بما أنّه بعث نحو المبعوث إليه كاشف عن مطلوبيته، نظير كشف المعلول عن علته بوجه، فإنّ الداعى إلى الأمر مطلوبية فعل المأمور به. فدلالة الأمر على الإرادة المتعلقة بصدوره و على مطلوبية الفعل المأمور به ليست دلالة لفظية وضعيّة، بل دلالة عقلية كدلالة كل ذى مبدأ على تحقّق مبادئه (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۵۰-۲۴۹).

در مباحث مربوط به ماده امر به این مسأله پرداخته شده است که بعث، ممکن است به داعی انبعاث، یا به داعی تمسخر و توهین و ... باشد؛ لیکن توجه داده شد که چون در اکثر استعمالات، داعی آمر «انبعاث» است، ظهور امر درجایی است که بعث به انگیزه انبعاث و مطلوبیت ماده است، پس دلالت امر بر اراده تکلم و اراده بعث، دلالتی عقلی است؛ لیکن دلالت امر بر مطلوبیت ماده، به ظهور فعل است.

اکنون با توجه به مقدمات مطرح در کلام امام و نیز نکات و اشاراتی که در اثنای بحث مطرح گردید، می‌توان مباحث مطرح در اندیشه امام را به این صورت جمع‌بندی کرد:

۱. امر دارای دو جهت یا حیثیت است: یک حیثیت وجودی (صوت) و دیگری حیثیت معنایی. البته در اینجا باید به این نکته توجه کرد که امام خمینی انشاء را دارای معنی نمی‌دانستند و از نظر ایشان نشانات اموری ایجاد می‌اند.

۲. حیثیت وجودی امر، عرض (کیف مسموع) و معلول آمر است و از این رو تابع اراده تکلم است که آمر در نفس خویش داشته است.

۳. حیثیت معنایی امر، «بعث انشایی» است و بر این مسأله دلالت دارد که آمر اراده بعث انشایی داشته است.

۴. «بعث انشایی» به تنهایی موجب رسیدن به مطلوب نمی‌شود، بلکه موجب پیدایش جهاتی در نفس مأمور می‌شود که آن جهات، عامل حرکت به سمت عمل هستند.

۵. اراده تکلم می‌تواند شدید یا ضعیف باشد که موجب شدت و ضعف در تکلم می‌شود. «اراده بعث» نیز می‌تواند شدید یا ضعیف باشد؛ اما آیا «بعث» هم شدت و ضعف می‌پذیرد و آیا وجوب همان «بعث» است؟

برای پاسخ به این دو پرسش، لازم است به نوشته‌های امام در جلد دوم مناهج الوصول مراجعه کنیم؛ ایشان در بحث «بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب»، وجوب را مفهومی انتزاعی معرفی می‌کند؛ به این معنی وجوب نفس بعث نیست، بلکه مفهومی است که عقل از «بعث» انتزاع می‌کند. در حقیقت در بیان امام، وجوب مفهومی است که از «بعث ناشی از اراده حتمیه» انتزاع می‌شود. ایشان تأکید می‌کنند که امور انتزاعی دارای مراتب نیستند.

در نظر امام تفاوت وجوب و استحباب در نفس بعث نیست، بلکه در منشأ بعث است، یعنی «بعث ناشی از اراده شدیده» منشأ انتزاع وجوب است و بعث ناشی از اراده ضعیفه، منشأ انتزاع

استحباب است. البته اگر وجوب، «اراده اظهار شده» باشد، شدت و ضعف می پذیرد؛ لیکن این مبنا باطل است.

أَنَّ الْوَجُوبَ أَمْرٌ انْتِزَاعِيٌّ مِنَ الْبَعْثِ النَّاشِئِ مِنَ الْإِرَادَةِ الْحَتْمِيَّةِ، وَالْأُمُورُ الْانْتِزَاعِيَّةُ لَيْسَتْ ذَاتَ مَرَاتِبٍ حَتَّى يَأْتِيَ فِيهَا مَا ذَكَرَ، وَالتَّفَاوُتُ بَيْنَ الْبَعْثِ الْإِزْمَامِيِّ وَالْإِسْتِحْبَابِيِّ لَيْسَ فِي نَفْسِ الْبَعْثِ، بَلْ فِي مَنْشَأِهِ الَّذِي هُوَ الْإِرَادَةُ. نَعَمْ لَوْ كَانَ الْوَجُوبُ هُوَ الْإِرَادَةُ الْمَظْهَرَةُ، فَباعتبار الإِرادَةِ يَكُونُ ذَا مَرَاتِبٍ، لَكِنَّ الْمَبْنَى فَاسِدٌ^۱ (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۸۰).

این مطلب در تقریرات سبحانی از درس های امام خمینی هم آمده است:

فَلَأَنَّ الْوَجُوبَ إِنَّمَا يَنْتَزِعُ عِنْدَ الْعَقْلَاءِ مِنَ الْبَعْثِ النَّاشِئِ مِنَ الْإِرَادَةِ الْحَتْمِيَّةِ، وَهُوَ بِمَا أَنَّهُ أَمْرٌ انْتِزَاعِيٌّ لَا مَعْنَى لِبَقَاءِ جَوَازِهِ بَعْدَ ارْتِفَاعِ نَفْسِ الْوَجُوبِ، وَكَوْنِ الشَّيْءِ ذَا مَرَاتِبٍ وَ مَقُولًا بِالتَّشْكِيكِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْحَقَائِقِ الْخَارِجِيَّةِ لَا فِي الْأُمُورِ الْانْتِزَاعِيَّةِ الَّتِي يَقْرَبُ مِنَ الْأُمُورِ الْعَتَبَارِيَّةِ؛ وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ مَحَرَّرٌ فِي مَحَلِّهِ. وَ مَا يَتَوَهَّمُ: مَنْ أَنَّ الْبَعْثَ يَصْدُقُ عَلَى الْإِزْمَامِيِّ وَالْإِسْتِحْبَابِيِّ؛ صَدَقًا تَشْكِيكِيًّا؛ بِمَعْنَى أَنَّ التَّفَاوُتَ بِنَفْسِ الْبَعْثِ، كَمَا أَنَّ الْإِسْتِحْبَابَ فِيهِ، مَدْفُوعٌ بِأَنَّ التَّفَاوُتَ لَيْسَ بِنَفْسِ الْبَعْثِ، بَلْ فِي مَنْشَأِهِ الَّذِي هُوَ الْإِرَادَةُ الْمَظْهَرَةُ (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۱: ۵۰۷-۵۰۸).

در تقریرات لنگرودی نیز به صراحت آمده است که امور اعتباری تشکیک نمی پذیرند.

«و علی آئی تقدیر: لا یكون الوجوب من الحقائق المشككة؛ بداهة أن ذلك إنما هی فی الحقائق الخارجیة، لا فی الامور الانتزاعیة أو الاعتباریة.» (مرتضوی لنگرودی ۱۴۱۸ ج ۳: ۴۳۰)

بنا بر آنچه گذشت روشن می شود که از دیدگاه امام، وجوب امری انتزاعی است و از بعث که امری اعتباری است ناشی می شود و در هیچ یک از این دو تشکیک راه ندارد.

تأمل و دقت در نظر امام

با تأمل در نظر امام خمینی در باب حقیقت وجوب می توان نکات یا اشکالاتی را در باب این مبنا وارد دانست؛ به این بیان، نخست باید به این نکته توجه کرد که تفاوت این قول با قول چهارم (وجوب برابر است با طلب مسبوق به اراده شدید) (علاوه بر اینکه در این قول «بعث» مطرح است

۱. لنگرودی در *جوهر الاصول* در قسمت «اراده مظهره» خلاف این مطلب را به امام نسبت داده است. (ر. ک: مرتضوی لنگرودی ۱۴۱۸ ج ۳: ۴۳۲).

و در قول چهارم طلب) در آن است که امام، وجوب را مفهوم منتزع از طلب مسبوق به اراده شدید می‌داند و نه نفس «طلب مسبوق به اراده شدید» و چنان که گذشت می‌توان از همه «اشیاء» در قیاس با اشیاء دیگر «مفهوم گیری کرد».

نکته اساسی آن است که اگرچه می‌توان مفهوم وجوب را با چنین تعریفی مشخص کرد؛ لیکن باز هم جای این پرسش باقی است که «حقیقت طلب مسبوق به اراده شدید» چیست و آیا با طلب مسبوق به اراده ضعیفه تفاوت دارد؟

ممکن است امام به این پرسش این گونه پاسخ بدهند که تفاوت این دو به عوارض مشخصه هر فرد با فرد دیگر است و از این رو دو علت (اراده شدید و اراده ضعیفه)، دو معلول (بعث امروز و بعث فردا) پدید می‌آورند؛ اما این دو معلول بالذات با یکدیگر تباین ندارند، بلکه تمایز آنها به عوارض مشخصه است؛ لیکن اشکال مهم آن است که، پس چرا مفاهیم انتزاعی تشکیک نمی‌پذیرند مگر مفهوم وجود، مفهومی انتزاعی نیست چرا تشکیک در وجود مطرح است؟ حال اگر گفته شود که مراد امام آن است که مفاهیم انتزاعی اگر از امور اعتباری انتزاع شده باشند، قابل تشکیک نیستند؛ به عبارت دیگر امور اعتباری قابل تشکیک نیستند در پاسخ خواهیم گفت که چنان که پیش تر گذشت، امور اعتباری تشکیک می‌پذیرند پس هم مفهوم بعث که مبین معنای صیغه افعال است و هم مفهوم وجوب که منتزع از صیغه افعال است، تشکیک پذیرند.

مبنای مختار:

با توجه به اشکالات مطرح شده به مبنای مختلف و نیز پاسخ‌های داده شده در این باب می‌توان مبنای متخذ درباره حقیقت وجوب را به این صورت تقریر کرد:

۱. امر انشا است و برای اعتبار عقلایی (بعث اعتباری) ایجاد موضوع می‌کند.
۲. در هر امر دو اراده موجود است؛ اراده بعث و اراده تکلم.
۳. آمر مصالح را درک می‌کند. تفاوت مصالح، به تفاوت شوق و تفاوت در اراده بعث منجر می‌شود.
۴. تفاوت در اراده بعث موجب می‌شود که آمر گاه با اراده خود موضوع بعث شدید را ایجاد کند و گاه با اراده خود موضوع بعث ضعیف را ایجاد کند.
۵. بعث اعتباری شدت و ضعف می‌پذیرد و دلیلی بر تشکیکی نبودن اعتباریات ارائه نشده است، بلکه در جای خود ثابت شده است که می‌توان در اعتباریات به تشکیک خاصی باور یافت.

۶. توجه شود که شدت و ضعف در یک امر اعتباری، خود امری اعتباری است و با توجه به آثار آن امر اعتباری است. پس اگر نتوانیم آثار امر اعتباری را کم و زیاد تصور کنیم، امر اعتباری قابل شدت و ضعف نیست، چراکه اعتبار کاری عقلایی است و اگر ثمره‌ای بر آن مترتب نیست، عقلاً آن را اعتبار نمی‌کنند. و چون بعث اعتباری امری است که می‌تواند آثار کم یا زیاد داشته باشد، این قابلیت را که به صورت شدید یا ضعیف اعتبار شود.

۷. آنچه در کلمات اصولیون به این صورت ترکیب یافته
 تصور ← تصدیق فایده ← شوق ← اراده
 امر
 فعل بالمباشره

غلط است چراکه «امر»، بعث مبعوث است درحالی که مبعوث به اختیار خود فعل را انجام دهد و لذا اصلاً از مرحله ابتدایی با فعل بالمباشرة متفاوت است.

امر: تصور رفتن زید به اختیار خود ← تصدیق به فایده ← اراده نسبت به ← بعث اعتباری

فعل بالمباشره: تصور رفتن زید جبراً ← تصدیق فایده ← اراده نسبت به بردن ← فعل بالمباشره

پس متکلم [درجایی که امر واجب را مطرح می‌کند] در حقیقت عملکردی شبیه این دارد:



۸. اگر متکلم در مقام طرح امر استجابی باشد، همین جدول مطرح می‌شود با این تفاوت که اراده بعث، اراده‌ای ضعیفه است.
۹. توجه به این نکته مهم است که در «امر» دو اراده موجود است؛ اراده بعث و اراده تکلم. ممکن است اراده بعث شدید باشد؛ لیکن اراده شدیده نسبت به تکلم موجود نباشد [یک سال پیش از وقت عمل، مسأله‌ای را واجب معرفی می‌کند، در این صورت اعلام زودهنگام، واجب نیست اگر چه مضمون و ماده واجب است]
۱۰. وجوب مفهومی انتزاعی از بعث شدید اعتباری است و استجاب هم مفهومی انتزاعی از بعث ضعیف اعتباری است.
۱۱. هم بعث اعتباری شدید و هم مفهوم انتزاع شده از آن بسیط هستند.
۱۲. شدت و ضعف در حقیقت بعث، عامل تمایز آنها است.
۱۳. مقارنات کلام، دخالتی در ایجاد شدت و ضعف بعث اعتباری ندارند، بلکه صرفاً علامات و کاشف از آن هستند.
- اشکال و جواب**
- اکنون ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر وجوب مفهوم انتزاع شده از بعث اعتباری شدید، و استجاب، مفهوم انتزاع شده از بعث اعتباری ضعیف است، و در پی آن می‌دانیم که برخی مستحبات اقوی از مستحبات دیگر و برخی واجبات از واجبات دیگر اشد هستند، حال این پرسش مطرح می‌شود که کدامین مرتبه از بعث اعتباری نمایانگر شدید و وجوب اشد و کدامین مرتبه امر استجابی اقوا را نمایان می‌سازد. به این بیان باید معلوم شود که قوت و ضعف استجاب و وجوب از چه چیزی ناشی می‌شود.
- در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که وقتی پذیرفتیم که آمر می‌تواند بعث اعتباری را در مراتب مختلف از حیث شدت و ضعف اعتبار کند، شدت و ضعف در امر واجب یا مستحب را نیز می‌تواند از مقارنات خارجی به دست آورد؛ از این رو اگر از دلیل دیگر استفاده کردیم که آمر راضی به ترک نیست، معلوم می‌شود که بعث شدید است و اگر استفاده کردیم که آمر راضی به ترک است، معلوم می‌شود که بعث مذکور، بعث ضعیف است. چنان که ممکن است آمر در مقام مقایسه و تراحم دو واجب، یکی را بر دیگری ترجیح دهد، که در این صورت متوجه می‌شویم که بعث در راجح، اشد است.

نکته:

پیش‌ازاین گذشت که وجوب مفهوم انتزاع شده از بعث شدید اعتباری است و بعث شدید نیز بعثی است که امر به ترک آن راضی نیست؛ لیکن نکته مهم آن است که بعث شدید گاه توسط مستعلی و زمانی توسط غیر مستعلی اعتبار می‌شود؛ در این باره باید به این مسأله توجه داشت که، ظاهراً وجوب مفهوم انتزاع شده از بعث اعتباری شدید به اعتبار مستعلی است؛ لیکن اگر غیر مستعلی، بعث شدید را اعتبار کند (مثلاً هیئت امر را یک التماس کننده به کار ببرد)، عرف آن را واجب نمی‌داند.

با این توصیف، اگر اعتبار کننده‌ای که مستعلی است (ولی عالی نیست)، به یک عالی، امر کند، چیزی را بر او واجب کرده است؛ لیکن به سبب این امر، عرف او را تخطئه می‌کند.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (بی تا) *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. (بی تا) *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اصفهانی، محمد حسین. (بی تا) *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، لاحیاء التراث.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۵ق) *مناهج الوصول الی علم الاصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- _____ . (۱۴۲۱ق) *لمحات الاصول (افادات الفقیه الحجة آية الله العظمی البروجردی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
- ایوان کیفی، محمد تقی بن عبدالرحیم. (بی تا) *هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین (طبع جدید)*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- حائری یزدی، مهدی. (بی تا) *الحجة فی الفقه (تقریرات درس آیت الله سید حسین طباطبایی بروجردی)*، اصفهان: مؤسسه الرساله.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق) *محاضرات فی اصول الفقه*، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ق) *تهذیب الاصول (تقریرات ابحات الاستاذ الاعظم و العلامة الاقبحم آیت الله العظمی السید روح الله موسوی، لامام الخمينی قدس سره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.

- عراقی، ضیاء الدین. (بی تا) *بدائع الافکار فی الاصول*، نجف: المطبعة العلمية.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۳۸۱) *اصول فقه شیعیه (۶ جلدی)* قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- _____ . (۱۳۸۵) *سیری کامل در اصول فقه*، قم: دارالولاية للثقافة و الاعلام، چاپ اول.
- کلاتری، ابوالقاسم بن محمد علی . (بی تا) *مطرح الانظار (تقریرات ابحاث شیخ اعظم انصاری)* قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- مجاهد طباطبایی، محمد بن علی. (بی تا) *مفاتیح الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام .
- مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسن. (۱۴۱۸ق) *جواهر الاصول (تقریرات ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخیم آیت الله العظمی السید روح الله موسوی، الامام الخمينی قدس سره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
- منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق) *نهایة الاصول (تقریرات درس حسین طباطبایی بروجردی)*، تهران: نشر تفکر.
- موسوی قزوینی، علی. (بی تا) *تعلیقہ علی معالم الاصول (۲ جلدی)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- نایینی، محمد حسین. (۱۳۷۶) *فوائد الاصول (۴ جلدی)*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.