



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد مسلک تعهد و نقد شهید صدر به نظر محقق خوئی در مفاد نهی**نقد های مختار بر مسلک تعهد****خلاصه ای از نقد دوم**

بحث به سومین نکته در نقد مسلک تعهد رسید. نکته سوم این بود که باید تاثیر خطاب را در رابطه اعتباری مورد بررسی قرار داد. در نکته دوم، بیان شد که مساله تعهد مستعمل، به عمل کردن طبق رابطه مورد نظر، چه اینکه این تعهد را مقوم و چه اینکه آنرا غایت بدانیم؛ خلط بین حقیقت و اعتبار است. در فرمایشات محقق خوئی این خلط، در مقام وضع رخ داده است و در فرمایشات آقای مظفر که در بحث تبعیت ظهور از ارده جدی بیان نمودند، در مقام استعمال این خلط رخ داده است. بیان شد که اگر رابطه اعتباری بین لفظ و معنا، در مقام وضع مورد نظر قرار بگیرد و بحث ظهور نیز در مقام استعمال مورد نظر قرار بگیرد؛ دیگر نباید بحث را روی غایت وضع و غایت استعمال برد. زیرا غایت وضع و غایت استعمال هر چه باشد مربوط به «عمل وضع کردن» و «عمل استعمال کردن» است. وضع و استعمال کردن، فعل فاعل بالقصد است و افعال فاعل بالقصد از آن جهت که فعل تکوینی هستند که از فاعل صادر می شوند، تحت ضوابط فعل قصدی هستند. قواعد این فعل همان تصور و تصدیق و شوق و اراده و تحریک عضله هستند. پس فعل قصدی واضع و مستعمل، مکانیزم خاص خود را دارد. اما این مکانیزم ربطی به وجود اعتباری بین لفظ و معنا - چه در عالم وضع و چه در عالم استعمال - ندارد.

نقد سوم به مسلک تعهد، سرایت دادن خصوصیات و آثار خطاب به تحلیل رابطه اعتباری وضع

نکته سوم این است که این رابطه قراردادی و اعتباری که مبنای وضع و استعمال است، متاثر از خطاب است.

توضیح اقسام خطاب

تا کنون سه نوع خطاب را در مباحث قبلی توضیح داده ایم: ۱. خطاب شخصی ۲. خطاب عمومی ۳. خطاب قانونی. خطاب شخصی مانند کاری که واضع شخص خاص انجام می دهد. وقتی واضعی، اسم زید را برای مولودی وضع می

کند، و بعد هم در مقام صدا زدن او، این اسم را استعمال می کند، همه اینها در یک مکانیزم عقلایی است که خطاب شخصی نام دارد.^۱

نوع دیگر از خطاب، خطاب عمومی است. آخوند این نوع خطاب را ذیل بحث تخصیص عام بررسی کرده است. سوال اصلی آنجا این است که آیا استعمال عام و اراده کردن عموم از آن، در حالی که معلوم است که مخصص های منفصل متعدد خواهد داشت، عقلایی است؟^۲ ایشان جواب می دهند که هیچ اشکالی ندارد. وجهی که ایشان بیان می کنند چنین است که عقلا در مقام تاسیس قاعده، عام را استعمال نموده و عام را اراده می کنند؛ البته اراده قاعده. اراده قاعده به جهت اینکه مصلحت عقلایی در تاسیس قاعده وجود دارد، منافاتی با وجود مخصص های منفصل ندارد.

توضیح اینکه در بین قدما در مورد تخصیص عام و اینکه عام مخصص، مجازی است یا حقیقی؛ دو نظریه وجود داشت. برخی قائل بودند که عام مخصص مطلقاً مجاز است. و برخی قائل بودند که عام مخصص وقتی مخصص متصل دارد، مجاز نیست و مانند آیه شریفه «أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا»^۳ می باشد. در این عبارت، همه این الفاظ در موضوع له خود استعمال شده اند و استعمالشان حقیقی است لکن از باب تعدد دال و مدلول، نتیجه نهایی ۹۵۰ سال می شود. اما معنای آن این نیست که «الف» در ۹۵۰ استعمال شده بلکه «الف» در همان ۱۰۰۰ استعمال شده و «خمسین» هم در ۵۰. این گروه قائل بودند که وقتی مخصص منفصل است، عام مخصص مجازاً در عام استعمال شده است. زیرا مخصص منفصل نشان میدهد که از ابتدا مراد از عام، خاص بوده است و به همین خاطر مجازیت پیش می آید.

آخوند می فرماید اشکالی ندارد که مستعملی که می داند بعداً مخصص منفصلی خواهد گفت، از همان ابتدا از عام همان عام را اراده کند. لکن در جایی که متکلم، در مقام تاسیس قاعده است و از عام قاعده و قانون اراده می کند. زیرا در مقام تاسیس قاعده و قانون، مصلحتی وجود دارد که از عام، اراده عام و استغراق شود و بعد مخصص های آن بیان شود. در نتیجه در این موارد عام، عام است لکن عام قانونی و قاعده ای. طبق این بیان، عمومات و اطلاعات از همان ابتدا مراد جدی هستند و وجه اراده شدن آنها به نحو جد از همان ابتدا، تاسیس قاعده است. باید توجه

^۱ دو سال قبل در ذیل بحث ترتب مفصل مقدمات آن گفته شده است.

^۲ در مورد مخصص های متصل این سوال وجود ندارد.

^۳ [سوره عنکبوت، آیه ۱۴.](#)

داشت که این خطاب، خطاب قانونی نیست. یعنی بحث قاعده و قانون ناظر به حیث خطاب نیست بلکه آخوند در مقام بیان این نکته‌اند که چون عموم و اطلاق با هدف تاسیس قاعده و قانون بیان می‌شود می‌توان از همان ابتدای استعمال، شمولیت و استغراق را به نحو اراده جدی در آن‌ها اراده نمود. پس خطاب عمومی ناظر به اراده کردن شمولیت از عام و مطلق از همان ابتدای استعمال در مقام تاسیس قاعده و قانون است، ولو بعدا تخصیص و تقیید زده می‌شوند. این بیان، در مقابل همان قول دوم بین قدما قرار دارد که استعمال عام مخصّص با مخصّص منفصل را مجازی می‌دانستند.

سومین نوع از انواع خطاب، خطاب قانونی است. جایی که خطاب قانونی است، خصوصیت خاص خطاب موثر در نتیجه است. مثلا در بحث خروج از محل ابتلا، خصوصیات این خطاب دارای ثمره است. در مورد محل ابتلا بودن بحثی وجود دارد که آیا متوجه نمودن خطاب تکلیف، نسبت به فردی که در محل ابتلا قرار ندارد، مستهجن است یا نه؟ در این زمینه بحث مفصلی بین شیخ اعظم و محقق خراسانی وجود دارد. امام خمینی معتقدند این استهجان در جایی است که خطاب شخصی باشد، لکن اگر خطاب قانونی باشد استهجانی وجود ندارد. حرف امام این است که وقتی قانونی در احکام وضعیه مانند نجاست وضع می‌شود فقط برای افراد مبتلا وضع و جعل نمی‌شود بلکه این حکم وضعی نجاست برای همه است. پس همانگونه که جعل حکم وضعی برای افراد غیر مبتلا ممکن و غیر مستهجن است، وضع حکم تکلیفی هم برای افراد غیر مبتلا ممکن و غیر مستهجن است البته اگر به نحو خطاب قانونی باشد. پس خطاب قانونی هم مکانیزم خاص خود را دارد.

آنچه از جناب آخوند در خطاب عمومی بیان شد در واقع خطاب عمومی با مصلحت تقنین بود. پس گاهی تقنین و قانون گذاری با خطاب شخصی انجام می‌شود و گاهی با خطاب عمومی و گاهی همین غرض با خطاب قانونی حاصل می‌شود. ولی باید توجه داشت که به صرف اینکه هدف تقنین است، نباید خطاب را خطاب قانونی دانست.

نوع دیگری از خطاب هم وجود دارد که خطاب وحیانی است و امام خمینی ره آن را مطرح می‌فرمایند. این خطاب را باید در بحث عام و خاص ذیل بحث خطاب مشافه، مورد بررسی مفصل قرار داد.

تبیین خلط بین قواعد عقلایی حاکم بر خطاب در تحلیل رابطه اعتباری وضع و استعمال

آنچه از بیان این مقدمات مد نظر است بیان این نکته است که اگر چه وضع و استعمال روابطی اعتباری هستند که تابع قواعد عقلایی می‌باشند و ممکن است خصوصیات خاص هر کدام از این خطاب‌های شخصی، عمومی و

قانونی؛ تاثیری در آنها داشته باشند^۴؛ اما معنای این تاثیرگذاری این نیست که آن رابطه اعتباری هم تحت تاثیر قرار گرفته و مقید به اموری شود. بلکه این تاثیرگذاری از باب خصوصیتی است که خود عقلا برای این خطاب قائل اند. به همین خاطر است که اگر همان رابطه در خطاب شخصی به کار رود به گونه ای با آن معامله می کنند که متفاوت از نحوه تعامل آن ها با همان رابطه در خطاب عمومی یا قانونی است. پس تعامل متفاوت عقلا با این رابطه در اقسام مختلف خطابات، تاثیری در خود آن رابطه ندارد و به معنای تغییر در آن رابطه نیست.

با توجه به همین نکته باید به محقق خوبی و محقق مظفر اشکال کرد که نباید این روابط عقلایی ناظر به نوع خطاب را، مقید آن رابطه اعتباری قرار داد. بلکه آن رابطه اعتباری چه اینکه در وضع رابطه اعتباری بین لفظ و معنا باشد و چه اینکه ناظر به مقام استعمال و تطابق اراده استعمالی و اراده جدی مستعمل باشد؛ دارای ضوابط خاص خود می باشد و قواعد حاکم بر خطابات هم قواعد خاص خود می باشند و هیچ کدام مقید دیگری نیستند.

پس دو اشکال به این بزرگواران وارد است. ۱. خلط بین حقیقت و اعتبار. که گفته شد غایت داشتن «فعل اعتبار کردن» ارتباطی با «معتبر» ندارد. فعل اعتبار کردن حقیقی است و معتبر، امری اعتباری است. این نکته در نقد دوم بیان شد ۲. سرایت دادن قواعد و خصوصیات خطاب به رابطه اعتباری. در این اشکال با وجود اینکه همه این موارد اعتباری هستند و بحث خلط بین حقیقت و اعتبار مطرح نیست لکن اشکال این است که قواعد عقلایی خاص حاکم بر خطاب و تاثیری که ناشی از نوع خطاب است به خود رابطه اعتباری وضع و استعمال سرایت داده شده است. در حالی که ربطی به هم ندارد. خصوصیت خطاب با اینکه حقیقی نیست و یک تاثیر عقلایی است و ناظر به این است که اراده متکلم تا کجا تاثیر دارد، لکن تاثیری روی رابطه قراردادی وضع و استعمال ندارد. از همین روی به آقای مظفر اشکال شد که اصرار شما بر اینکه دلالت تابع مراد جدی متکلم است و این هم به خاطر این است که اراده جدی غرض اقصای متکلم است و باید مبنا قرار گیرد، کاملا اشتباه است. همانگونه که از زبان آخوند بیان شد که در خطاب عمومی، دلالت عام بر عموم بر قرار است با وجود اینکه غرض نهایی خاص است. وجه آن همین نکته است که عقلا بر اساس خطابات، قائل به تعدد در مصالح اند و به خاطر وجود همین مصالح متعدد، این موارد را با هم قابل جمع می دانند. اوج این تحلیل خود را در خطابات قانونی نشان می دهد.

بررسی نقدهای شهید صدر به مبناي محقق خوبی در مفاد امر و نهي

^۴ مانند تاثیراتی که از زبان آخوند در بحث «عام مخصص» و با توجه به خطاب عمومی و یا از طرف امام خمینی ره در بحث «عدم استهجان خطاب قرار دادن فرد غیر مبتلا در تکلیف» و با توجه به خطاب قانونی، بیان شد.

آنچه تا کنون بیان شد نقدهای وارد به فرمایشات محقق خوئی در مسلک تعهد بود. اما در ادامه قرار بود اشکال شهید صدر به محقق خوئی نیز بررسی شود. طبق تقریری که آیت الله شاهرودی از ایشان در بحوث دارند، ایشان فرمایش استاد خود محقق خوئی را به خوبی نقل می کنند.^۵ تعبیر ایشان در نقل فرمایش استادشان چنین آغاز می شود: «الكلمة الثانية - فيما اختاره السيد الأستاذ نفسه من أن الأمر يدل على وضع الفعل واعتباره في ذمة العبد والنهي يدل على اعتبار حرمان المكلف عن الفعل وابتعاده عنه لا اعتبار تركه على ذمته»^۶ می فرمایند بر اساس مسلک محقق خوئی امر اعتبار فعل است به ذمه عبد. و نهی هم دال بر اعتبار حرمان فعل است. اینکه وجود فعل به ذمه عبد باشد یا حرمان فعل به ذمه عبد باشد این دو اعتبار معنای امر و نهی است. بعد می فرمایند استاد ما شاهدی آورده اند و آن این است که در مسلک عدلیه احکام شرعی تابع ملاکات واقعی هستند و ملاک واقعی هم در فعل است نه در عدم و ترک. این فعل است که مصلحت و مفسده ملزمه دارد و به همین خاطر ثبوت آن فعل یا حرمان آن، بر ذمه مکلف اعتبار می شود. بعد از بیان این مسلک عدلیه، نتیجه آن را چنین بیان می کنند «فیناسب اعتبار الفعل في ذمة المكلف والنهي يتبع مفسدة في الفعل فالفعل هو مركز البغض فیناسب اعتبار حرمان المكلف منه.»^۷

نقد اول شهید صدر، تحلیل محقق خوئی از مفاد امر و نهی بر مبنای خودشان است

بعد از بیان مبنای استاد، شروع به نقد استاد خود می نمایند. نکته اولی که در بررسی کلام استاد خود مطرح می کنند چنین است: «أقول : أمّا المصير إلى فرض مدلول الأمر والنهي هو الاعتبار فهذا أيضا يكون منه انسجاماً مع مسلكه في الوضع» ایشان معتقدند استدلالات استادشان برای اثبات اینکه امر و نهی اعتبار هستند، بر اساس مبنای خودشان است.

اشکال به شهید صدر، تمام کلام محقق خوئی در این قسمت بر مبنای خودشان نیست

بخشی از این ادعای شهید صدر صحیح است ولی نه کل آن. زیرا حرف آقای خوئی دارای دو بخش است یکی ناظر به اراده استعمالی است که این بخش بر مبنای خودشان است و ادعای شهید صدر در مورد این قسمت صحیح است لکن بخش دیگر فرمایش محقق خوئی ناظر به احراز اراده جدی برای مصداقیت صیغه و ماده امر و نهی برای

^۵ به خلاف بحث قبل که نقل ایشان از نقد استادشان به مشهور، ناقص و ناتمام بود.

^۶ بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۲.

^۷ بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۲.

و جوب و حرمت عقلی است. این بخش از کلام ایشان ناظر به حرف مشهور بود. پس کل کلام ایشان ناظر به مبنای خودشان نیست. و چون حرف ایشان مرکب از هر دو بخش است نمی توان گفت که حرف ایشان و استدلال ایشان در مورد ادعایشان فقط ناظر به مبنای خودشان است. در واقع ایشان بر مبنای خودشان معنای امر و نهی را بیان می کنند که همان اعتبار ثبوت و حرمان فعل بر ذمه مکلف است لکن در ادامه می فرمائید برای اینکه امر و نهی بعد از استعمال در معنای خودشان مصداق بعث و زجر باشند باید احراز شود که داعی از استعمال آن ها، بعث و زجر بوده است. در این قسمت ایشان ناظر به اراده جدی صحبت می کنند و این قسمت از بحثشان بر اساس مبنای مشهور است. در حالی که این قسمت از کلام محقق خویی در همین قسمت که مبنای خود را در امر و نهی بیان می کنند و شهید صدر هم الآن در صدد نقد همین قسمت هستند، در کلام شهید صدر وجود ندارد. در واقع محقق خویی در این قسمت ابتدا معنای امر و نهی را که در قسمت قبل نظر مشهور را در این زمینه نفی نمودند، بیان می کنند و در ادامه بر اساس همان مبنای مشهور بحث مصداقیت برای بعث و زجر که موضوع حکم عقل به وجوب و حرمت هستند را توضیح می دهند. پس اصل کلام ایشان در این قسمت بر مبنای خودشان نیست بلکه آنچه در این قسمت بر مبنای خودشان است همان معنای تصویری امر و نهی است که اعتبار ثبوت و حرمان فعل است.

اشکال مهم ما به شهید صدر این است که نقل شما از استادتان خوب است لکن تحلیلی که می کنید و تمام استدلال استاد خود را فقط بر مبنای خودشان می دانید؛ صحیح نیست.^۱ زیرا استدلال استاد شما در اثبات معنای تصویری امر

^۱ مقرر: ممکن است گفته شود عبارت شهید صدر در نقد اول صرفاً ناظر به تحلیل و استدلال محقق خویی از مدلول امر و نهی بود نه اینکه ناظر به کل کلام محقق خویی باشد تا اشکال شود که کل کلام محقق خویی بر اساس مبنای خودشان نیست. زیرا عبارت شهید صدر چنین است: «أقول: أمّا المصیر إلی فرض مدلول الأمر والنهی هو الاعتبار» یعنی این نقد ایشان ناظر به همان قسمت تحلیل محقق خویی از مدلول است. به نظر می رسد حرف اصلی محقق خویی در این قسمت (بیان مختار خود بعد از نقد مشهور) همین تبیین مدلول امر و نهی است و بحث مصداقیتی که مطرح می کنند فقط در مقام رفع این توهم است که مدلول امر و نهی را بعث و زجر می داند. در واقع بعد از بیان مدلول امر و نهی می خواهند این دغدغه را حل کنند که اگر چه قرابتی بین امر و نهی با بعث و زجر احساس می شود لکن این رابطه از باب مصداق و مفهوم است نه از باب دال و مدلول. و ظاهراً شهید صدر هم به همین خاطر فقط ناظر به آن بخش از کلام محقق خویی که در صدد تبیین مدلول امر و نهی است صحبت کرده اند.

لکن در ادامه شهید صدر تحلیل محقق خویی از مدلول امر و نهی را به مسلک ایشان در وضع ربط می دهند و می فرمائید: « فهدأ أيضاً یكون منه انسجاماً مع مسلکة فی الوضع » ظاهراً اینگونه به نظر ایشان رسیده است که محقق خویی از این باب که در وضع قائل به مسلک تعهد بوده اند، این مدلول را برای امر و نهی در نظر گرفته اند. لکن ظاهراً این مطلب صحیح نیست و تحلیل محقق خویی در مدلول امر و نهی بر اساس مبنای ایشان در انشائیات است که لفظ اخبار دهنده از یک اعتبار است. در نتیجه امر و نهی هم الفاظی هستند که مدلول آنها یک اعتبار است. نظر محقق خویی این است که مدلول امر و نهی اعتبار ثبوت و حرمان فعل است نه بعث و زجر اعتباری. و وجه اینکه بعث و زجر اعتباری نیستند این است که بعد از استعمال این الفاظ در معانی خود و با احراز داعی بعث و زجر، بعث و زجر اعتباری محقق می شود در نتیجه مدلول اینها بعث و زجر اعتباری نیست والا بدون احراز داعی و به صرف استعمال باید مفید معنای بعث و زجر می بودند.

و نهی بر مبنای خودشان است لکن ادامه بیان ایشان که در مورد مصداقیت امر و نهی استعمال شده برای بعث و زجر است بر مبنای خودشان نیست. شهید صدر دو اشکال دیگر نیز به محقق خوئی دارند که ریشه آنها نیز همین اشکال اول است. آقای شاهرودی هم در حاشیه، مطلب دارند و درصدد این هستند که در دفاع از فرمایش محقق خوئی، جوابی به یکی از این دو اشکال بدهند ولی خودشان هم گفته اند که این جواب غریب است. توجه به بیان آقای شاهرودی هم برای تصویر معنای امر و نهی مفید است.

مقرر: علی اکبر اژه ای