

**درس خارج اصول استاد حاج سید محمد جواد شبیری**

**14030230**

مقرر: مسعود عطارمنش

**موضوع:** الأوامر/مادة الأمر /دلالت مادۀ امر بر وجوب

# دلالت وضعی مادۀ امر بر وجوب

محقق خراسانی[[1]](#footnote-1) مفاد وضعی مادۀ امر را وجوب دانسته و برای اثبات این مطلب به تبادر تمسک نموده و افزون بر تبادر، به ذکر یک سری مؤیدات پرداختند.

آقای شهیدی در اشکال به کلام محقق خراسانی چنین می‌فرمایند:

«ویلاحظ علیه: انه یمکن ان یکون التبادر ناشئا عن الظهور الاطلاقی، فلایکشف عن استناده الی حاقّ اللفظ، فلو قال الشارع أقیموا صلاة اللیل فلایبعد أنه یصدق ان الشارع أمر بذلک وان علم بالترخیص فی الترک»[[2]](#footnote-2)

سپس شواهدی را ذکر می‌کنند که در آن‌ها، امر در طلب استحبابی به کار رفته است.

ما به شواهد ذکر شده در کلام آقای شهیدی اشکال نموده و آن‌ها را نپذیرفتیم؛ اما اصل این ایده که تبادر می‌تواند ناشی از ظهور اطلاقی باشد، اشکالی است که آقای شهیدی در مواضع مختلفی، به کلام محقق خراسانی مطرح نموده است.

محقق خراسانی در اثبات دلالت امر بر وجوب، به شواهدی همچون حدیث معروف «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ وُضُوءِ كُلِّ صَلَاةٍ»[[3]](#footnote-3) و مانند آن تمسک نمودند ولی آقای شهیدی بار دیگر این اشکال را یادآور شده است که «ان دلالة الحدیث علی ان المراد من الأمر فیه هو الإیجاب وان کانت مما لم‌تنکر، لکن لم‌یعلم استناد ذلک الی المدلول الوضعی،» سپس گام را فراتر نهاده و می‌فرمایند: «بل ولاالی مدلوله الاطلاقی، فلعلها لأجل احتفافه بالقرینة الدالة علی ذلک وهو قوله:"لولا ان أشقّ"، حیث انه لامشقة فی الأمر الاستحبابی.»[[4]](#footnote-4)

ایشان همچنین در سائر شواهد به همین اشکال اشاره می‌کنند.

## بررسی احتمال مجاز در کلمه در استعمال امر در طلب وجوبی

 آقای شهیدی موضوع‌له مادۀ امر را مطلق طلب دانسته و دلالتش بر وجوب را، مفاد اطلاقی امر می‌دانند نه مفاد وضعی آن.

حال باید دید فرمایش آقای شهیدی تا چه حدّ قابل پذیرش است؟ اگر مفاد مادۀ امر مطلق طلب است، آیا استعمال آن در طلب خاص \_مثلاً طلب الزامی\_ ولو به نحو مجاز صحیح است یا صحیح نیست؟ گاهی در قضیۀ «اکرم العالم» عنوان «عالم» را بر خصوص «عالم عامل» اطلاق می‌کنیم به این اعتبار که گویا عالم غیر عامل، اصلاً عالم نیست. این یک نوع ادعا و تجوز است که در آن، عالم بودن را ادعاءاً از غیر حصۀ مورد نظرمان سلب می‌کنیم. چنین ادعاء و تجوّزی در مورد «اکرم العالم» حسن طبع داشته و قابل پذیرش است؛ ولی آیا در مورد مادۀ امر نیز چنین مجازی حسن طبع دارد؟ اگر امر به معنای مطلق طلب باشد، آیا عرف هر چند از باب مجاز و ادعاء، سلب نمودنش از طلب استحبابی را می‌پذیرد؟ آیا عرف می‌پذیرد که ادعاءاً طلب ندبی، را طلب ندانیم؟

به نظر می‌رسد چنین ادعائی اصلاً عرفی نیست. این که ادعاء کنیم طلب استحبابی خداوند اصلاً طلب نیست، حتی به شکل مجازی نیز عرفی نیست خواه قرینه داشته باشد و خواه نداشته باشد.

در بحث مجاز، دو نکته باید از یکدیگر تفکیک شوند؛ یک نکته آن است که مجازگویی نیازمند قرینه است؛ نکتۀ دیگر آن است که قوام مجاز، به ادعاء است و این ادعاء باید حسن طبع داشته و عرفی باشد و این نکته، ارتباطی به بود و نبود قرینه ندارد. اگر یک طبیعت را در حصۀ خاصی استعمال کنیم یعنی ادعا نموده‌ایم که افرادی که داخل در این حصه نیستند، ادعاءاً مصداق این طبیعت محسوب نمی‌شوند. تنها در جایی می‌توان چنین ادعایی را مطرح نمود که طبع عرف آن را بپذیرد. همانطور که گذشت چنین ادعائی در خصوص «اکرم العالم» قبول طبع دارد. عرف می‌پذیرد کسی که علم دارد ولی به علمش عمل نمی‌کند، را عالم به شمار نیاوریم؛ گویا اگر شخصی واقعاً عالم باشد، علمش او را به سمت عمل می‌کشاند؛ ولی چنین قبول طبعی در مورد استعمال مطلق طلب در طلب وجوبی، وجود ندارد.

## ارتباط بحث دلالت امر بر وجوب با بحث دوران امر بین تخصیص و تخصص

یکی از مؤیدات ذکر شده در کلام محقق خراسانی، آیۀ شریفۀ ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصيبَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ﴾[[5]](#footnote-5) می‌باشد؛ گفته شده نفس این که بر مخالفت مطلق امر، وعدۀ عذاب داده شده، قرینه بر آن است که امر مطلقاً، دارندۀ عنصر الزام است، چون در غیر این صورت نمی‌توان به شکل مطلق زمینۀ عقاب‌ را در موردش مطرح کرد.

مرحوم شهید صدر[[6]](#footnote-6) این بحث را به بحث دوران امر بین تخصیص و تخصص گره زده و این مطلب توسط آقای شهیدی[[7]](#footnote-7) نیز دنبال شده است. ایشان فرموده است، استدلال به آیۀ ذکر شده، مبتنی بر آن است که در بحث دوران بین تخصیص و تخصص، قائل به تخصص باشیم. توضیح آن‌که:

از یک سو می‌دانیم مراد از امر در آیۀ شریفه، خصوص طلب الزامی است؛ از سوی دیگر اگر موضوع‌له امر طلب لزومی باشد، طلب استحبابی تخصّصاً مشمول آیه نیست؛ ولی اگر موضوع‌له امر مطلق طلب باشد، طلب ندبی را نیز شامل شده و برای خروج آن می‌باید دست به دامان تخصیص شد. بدین ترتیب، امر دائر به تخصیص و تخصص است و چنانچه در بحث دوران بین تخصیص و تخصص، به منظور تحفظ بر اطلاق یا عموم دلیل، قائل به تخصص شویم، در اینجا نیز اقتضای تخصص آن است که امر، برای خصوص طلب لزومی وضع شده باشد تا طلب استحبابی، تخصصاً از دلیل خارج شود. ولی بنابر تحقیق این مطلب درست نیست؛ یعنی نمی‌توان با تمسک به اصالة العموم، موضوع‌له لفظ را تعیین کرد؛ خصوصاً با توجه به این که قرینۀ عدم شمول آیه نسبت به طلب ندبی، متصل است و در خود کلام ذکر شده است؛ حال اگر قرینۀ عدم شمول آیه نسبت به طلب ندبی، منفصل بود، مجال طرح این بحث وجود داشت، ولی قرینۀ مزبور متصل است و لذا طرح این بحث هیچ جایگاهی ندارد.

این تصویری است که امثال مرحوم شهید صدر ارائه نموده‌اند ولی چنین تصویری صحیح نیست. آنان که به آیۀ شریفه، برای دلالت امر بر وجوب استدلال کردند، نخواسته‌اند با تمسک به اصالة العموم و مانند آن موضوع‌له را تعیین کنند. هدف امثال محقق خراسانی[[8]](#footnote-8) آن است که استعمال بلا تأَوُّلٍ را علامت معنای حقیقی قرار دهند. ایشان مدعی آن است که استعمال امر در آیۀ شریفه، هیچ ادعاء و تأولی را به همراه ندارد لذا می‌توان ادعا نمود، مفاد وضعی مادۀ امر، وجوب است. به بیان دیگر، ادعای طلب نبودنِ طلب استحبابی، عرفیت ندارد. بنابراین فضایی که توسط مرحوم شهید صدر و آقای شهیدی ترسیم شده، دور از واقع است.

## بررسی احتمال تقدیر در استعمال امر در طلب وجوبی

گفتنی است که مجاز بر دو گونه است؛ 1.مجاز در کلمه .2. مجاز در حذف که آن را مجاز در تقدیر نیز می‌نامند. بدین ترتیب، احتمال استعمال مجازی امر در طلب وجوبی، به یکی از این دو گونه مجاز بازگشت می‌کند. اگر امر برای مطلق طلب وضع شده باشد، و از باب مجاز در کلمه، در طلب وجوبی استعمال شده باشد، پاسخ پپیش‌گفته مطرح خواهد شد که وجداناً هیچ گونه ادعاء و تأولی در آیۀ شریفه احساس نمی‌شود.

ولی احتمال دیگر آن است که امر برای مطلق طلب وضع شده باشد، و از باب مجاز در حذف در خصوص طلب وجوبی استعمال شده باشد. به بیان دیگر، ممکن است بگوییم وعدۀ عذاب در آیۀ شریفه، نه قرینۀ بر مجاز در کلمه، که قرینۀ بر تقدیر است. وعدۀ عداب در ایۀ شریفه، قرینه بر آن است که امر سرپیچی‌شده، یک خصوصیتی داشته که سرپیچی از آن عقاب‌آور شده است و آن خصوصیت در تقدیر گرفته شده است.

با این بیان، دیگر نمی‌توان چنین پاسخ داد، که ادعای طلب نبودنِ طلب استحبابی عرفیّت ندارد چون این پاسخ، تنها برای احتمال مجاز در کلمه کارایی دارد نه مجاز در حذف. پس ممکن است شخصی ادعا کند، امر برای مطلق طلب وضع شده و در همان نیز استعمال شده است لذا مجاز در کلمه رخ نداده است، ولی یک چیزی در تقدیر است که طلب را به خصوص طلب الزامی مقیّد می‌سازد. با این بیان دیگر اشکال عرفی نبودن این که طلب ندبی را ادعاءاً طلب ننامیم، مطرح نخواهد شد.

ولی انصاف این است که در اینجا وجداناً احساس تقدیر نیز وجود ندارد. برای روشن شدن این مطلب، می‌توان به جای کلمۀ امر، کلمۀ طلب را در آیه قرار داد و گفت: «کسانی که از طلب مولا، سرپیچی می‌کنند، دچار عذاب الهی خواهند شد»؛ آیا چنین کلامی عرفیت دارد؟ آیا عرف می‌پذیرد با تکیه بر مجاز در حذف یا همان تقدیر، بگوییم در اینجا در کنار مفهوم طلب، مفهوم وجوب نیز در تقدیر است؟ اگر عرف اشکال کند که مطلق طلب مولا عقاب‌آور نیست، آیا می‌توان چنین توجیه کرد که در اینجا مقصودمان طلب الزامی بوده و الزامی بودنش در تقدیر است؟ به نظر می‌رسد در تقدیر گرفتن الزام در آیه نیز دارای تکلّف بوده و با درک عرفی سازگار نیست.

گوتاه سخن آن‌که، اگر امر برای مطلق طلب وضع شده باشد، و از باب مجاز در کلمه یا مجاز در حذف، در خصوص طلب لزومی استعمال شده باشد، عرفیت نداشته و همین نکته گواه بر آن است که امر برای مطلق طلب وضع نشده، بلکه برای طلب وجوبی وضع شده است. همانطور که پیداست این استدلال، به هیچ وجه به بحث دوران امر بین تخصیص و تخصص ارتباط ندارد. این استدلال، متکی بر غیر عرفی بودنِ مجاز در حذف و مجاز در کلمه است نه متکی بر بحث ترجیح تخصص بر تخصیص.

مجاز در حذف، در برخی مواضع عرفیّت دارد ولی در ما نحن فیه عرفیّت ندارد. برای مثال در ایۀ شریفۀ ﴿الذاکرین الله کثیرا و الذاکرات﴾[[9]](#footnote-9)، در «الذاکرات»، «الله کثیراً» به قرینۀ سبق ذکرش در «الذاکرین» حذف شده و مقدّر است؛ چنین تقدیری عرفیّت داشته و قابل قبول است چون کلمۀ مقدّر قبلاً ذکر شده و در ذهن حضور دارد لذا گوینده را از بازگو نمودنش بی‌نیاز می‌کند. همچنین در مواردی همچون اشراب و تضمین که آن را از قبیل تقدیر معنوی دانستیم، در برخی موارد حسن عرفی داشته و عرف آن را می‌پذیرد ولی در برخی موارد، چنین تقدیری عرفیت ندارد و مجرّد این که بتوان برای آن قرینه اقامه کرد، سبب نمی‌شود عرف آن را مستحسن و قابل قبول بداند چون مجازگویی هم نیازمند قرینه است و هم نیازمند آن که قبول طبع داشته باشد.

ما در بحث از تقدیر و اقسام آن، به شکل مفصّل به تحلیل حقیقت تقدیر پرداخته و این نکته را گوشزد نمودیم که تقدیر تنها در جایی صحیح است که بین لفظ مذکور و آنچه مقدّر است، تلازم وجود داشته باشد به طوری که وقتی لفظی شنیده می‌شود، شیء مقدّر به ذهن خطور داده شود؛ بر این اساس، باید بدین پرسش پاسخ گفت که آیا در آیۀ شریفه، پس از شنیدن «عن امره» لفظ «لزومی» یا معنای «لزومی» به ذهن خطور داده می‌شود تا بتوان آن را در تقدیر گرفت یا چنین نیست؟ یعنی آیا طبع مخاطب چنین تقدیری را می‌پذیرد یا آن را برنتافته و اعتراض می‌کند به اینکه: «مگر مطلق طلب عقاب‌آور است؟!».

می‌توان آیۀ شریفه را با عبارات سادۀ امروزی چنین بیان کرد: «مخالفت با طلب مولا عقاب‌آور است»؛ در اینجا مخاطب اعتراض نموده و می‌گوید: « اگر طلب مولا الزامی باشد عقاب دارد ولی اگر الزمی نباشد، عقاب ندارد». پس عرف امر را به صورت مطلق می‌فهمد نه مقید؛ لذا اعراض می‌کند به اینکه «مگر مطلق طلب عقاب می‌آورد؟!». این اعتراض گواه بر آن است که مخاطب، استعمال مطلق طلب در طلب لزومی را نه به نحو مجاز در کلمه صحیح می‌داند و نه به نحو مجاز در حذف؛ در نتیجه امر برای خصوص طلب لزومی وضع شده است نه مطلق طلب.

**شاگرد:** احتمال دیگر غیر از مجاز در کلمه و مجاز در حذف، آن است که امر برای مطلق طلب وضع شده باشد ولی دلالت آن بر طلب لزومی، به تعدد دال و مدلول باشد؟

**استاد:** برای تعدد دال و مدلول، باید دالّ دومی وجود داشته باشد.

**شاگرد:** دال دوم، همان محمولی است که در آیه ذکر شده، یعنی عقاب‌آور بودن.

**استاد:** واقعیّت آن است که حتی به نحو تعدّد دال و مدلول نیز نمی‌توان این مطلب را توجیه کرد، چون بر خلاف متفاهم است. این که بخواهیم به قرینه عقاب‌آوری، بگوییم مقصودمان از طلب، خصوص طلب لزومی بوده، اعتراض عرف را به دنبال دارد لذا هیچ‌یک از این توجیهات، عرفیّت نداشته و همین نکته گویای آن است که امر برای مطلق طلب وضع نشده است. اگر امر برای مطلق طلب وضع شده باشد، عرف کاربرد آن در آیۀ شریفه را برنتافته و آن را خارج از شیوۀ متعارف تکلم قلمداد می‌کند.

## تفکیک بین مطلق طلب و طلب مطلق

در اینجا مناسب است نکته‌ای را گوشزد کنیم.

ما یک مطلق آب داریم و یک آب مطلق؛ به بیان بهتر، یک آب داریم و یک آب قُراح. در بحث غسل میّت، گفته شده باید میّت را سه بار غسل داد. یک بار با آب قراح، یک بار با آب سدر، یک بار با آب کافور. همچنین گفته شده، سدر و کافور، نباید در حدّی باشد که آب را از اطلاق خارج نموده و تبدیل به آب مضاف کند. بنابراین تمام این غسل‌ها باید با آب مطلق انجام شود. حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر تمام این غسل‌ها با آب مطلق انجام می‌شود، پس مقصود از آب قراح چیست؟ قراح قیدی است که می‌گوید این آب باید خالص باشد و چیزی با آن مخلوط نشده باشد. به بیان دیگر، کلمۀ «آب» جامع است بین آبی که با چیزی مخلوط شود و آبی که با چیزی مخلوط نشود. بنابراین کلمۀ «آب» برای خصوص آبی که با چیزی مخلوط نشده، وضع نشده است و لذا آبی که همراه با سدر و کافور و ... است، نیز مطلق آب بر آن صادق است و اساساً آبی که با چیزی مخلوط شده، تنها قسمی از مطلق آب است.

آب مطلق و آب مضاف، یک اصطلاح خاص فقهی است که به هیچ‌وجه عرفی نیست. این تعبیر، بسیار نامناسب بوده و بسیاری از بحث‌ها را خراب کرده است. فارغ از این که این اصطلاح به چه معناست، آب در مواردی که بدون قید به کار می‌رود، به معنای جامع بین تمام اقسام آب است خواه با اندکی سدر یا کافور یا مانند آن مخلوط باشد و خواه مخلوط نباشد.

برای مثال، مفهوم «پلو»، «پلوی زعفرانی» و «پلوی ساده» سه مفهوم مختلف هستند. «پلو» مفهومی است که هم پلوی ساده را شامل است هم پلوی زعفرانی را؛ ولی پلوی ساده، یعنی پلویی که هیچ اضافه‌ای ندارد.

بحث آن است که واژۀ طلب، ظهور در مطلق طلب دارد نه طلب مطلق. طلب مطلق، یعنی طلبی که عاری از قید ترخیص در ترک، است. کاربرد طلب، در خصوص طلب مطلق، نوعی تجوّز است. طلب برای اعم از طلب وجوبی و ندبی وضع شده است ولی طلب مطلق از قید ترخیص، تنها بر طلب وجوبی منطبق بوده و حصۀ خاصی از مطلق طلب است. نکته آن است که این تجوّز در همه‌جا حسن طبع ندارد.

مقصود آن‌که، چنین نیست که امر به معنای مطلق طلب باشد، و از اطلاقش، خصوص طلب وجوبی استفاده شود، بلکه ظاهراً آنچه از آیۀ شریفه درک می‌کنیم آن است که خود امر، دربردارندۀ مفهوم وجوب و عقاب‌آوری است.

یا در حدیث معروف «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ وُضُوءِ كُلِّ صَلَاةٍ»[[10]](#footnote-10) اگر به جای « لامرتهم» «لطلبت منهم السواک» گذاشته شود، عرف آن را برنتافته و می‌گوید: «مگر طلب نکردید؟!». بنابراین کاربرد مفهوم طلب در چنین جمله‌ای مجاز نیست بلکه غلط است و این مطلب گویای آن است که مادۀ امر به معنای مطلق طلب نیست.

یا در قضیۀ بریرة، بریرة نزد نبی اکرم صلوات الله علیه و آله آمد و از شوهرش شکایت نمود؛ حضرت فرمودند به نزد شوهرت بازگرد و با وی آشتی کن: «َراجِعِيهِ فَإِنَّهُ أَبُو وُلْدِك‏»؛ بریرة پرسید: «يَا رَسُولَ اللَّهِ أَ تَأْمُرُنِي‏»؛ حضرت در پاسخ فرمودند: «لَا إِنَّمَا أَنَا أَشْفَع‏»[[11]](#footnote-11).

آقای شهیدی در خصوص این روایت دو نکته را گوشزد نموده‌اند که نکتۀ اولش بدین شرح است:

«وفیه اولا: ان من المحتمل کون بریرة مستعدة لامتثال أمر النبی ولو کان ندبیا، فقالت للنبی أن هذا أمر منک حتی امتثله او مجرد شفاعة.»[[12]](#footnote-12)

فرمایش ایشان قابل پذیرش نیست؛ یک موقع پیغمبر اکرم صلوات الله علیه و آله از همان ابتداء می‌گویند من صرفاً شفیع هستم و صرفاً واسطه هستم تا ارادۀ مشفوع‌له را بیان کنم و از خودم اراده‌ای ندارم؛ اگر چنین باشد فرمایش آقای شهیدی قابل ذکر است. ولی نکته آن است که پیغمبر صرفاً واسطۀ انتقال ارادۀ مشفوع‌له نبوده‌اند بلکه خود ایشان نیز طالب بودند و اراده داشتند تا بریرة به نزد همسرش بازگشته و با وی آشتی کند. صیغۀ امری که توسط پیامبر انشاء شده، به هر حال طلب است و امتثال می‌طلبد؛ با این وجود بریرة از پیامبر صلوات الله علیه و آله سؤال می‌کند که آیا مرا امر می‌کنید؟ اگر چنان‌که آقای شهیدی فرمودند، بریرة حاضر بود هر امری (ندبی یا وجوبی) از پیغمبر صادر شود را امتثال کند، دیگر نباید سؤال می‌کرد.

**شاگرد:** چه اشکالی دارد که پیامبر صلوات الله علیه و آله، بعث نموده باشند ولی بعث ایشان نه وجوبی باشد و نه ندبی، بلکه صرفاً به عنوان شفیع باشد؟

**استاد:** اگر حتی مندوب نباشد، حضرت وی را با صیغۀ «راجعی» بعث نمی‌کنند.

**شاگرد:** چه اشکالی دارد پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله، نه از باب مولا که از باب یک انسان دلسوز، مخاطب خویش را به یک مطلبی ارشاد کنند؟

**استاد:** پیغمبر حتی اگر شفیع هم باشند، وقتی بعث می‌کنند، معنایش آن است که اراده داشته و اراده‌‌شان امتثال می‌طلبد. اساساً شخصی که شفیع می‌شود بدان معنا نیست که صرفاً پیام مشفوع‌له را انتقال می‌دهد چون بریرة می‌دانست ارادۀ مشفوع‌له چیست و نیازی به انتقال آن توسط پیغمبر وجود نداشت. شفیع، از خودش مایه می‌گذارد و ارادۀ خود را ابراز می‌کند. شفیع می‌گوید به احترام من این کار را بکن؛ دستور نمی‌دهم ولی حرمت من را نگه دار. شفیع با پزشک فرق دارد. پزشک که نسخه می‌نویسد ممکن است از بیمارش بدش بیاید و اصلاً دوست نداشته باشد بیمارش بهبود یابد با این حال به هر دلیلی نسخه را می‌نویسد و می‌گوید اگر می‌خواهی بهبود پیدا کنی این کار را انجام بده. این امر پزشک صرفاً ارشاد به آن است که اگر می‌خواهی خوب شوی نسخه را عمل کن. ولی اوامر شارع با اوامر پزشک فرق دارد. برخی تصور کردند اوامر ارشادی خداوند به این که برای خوب شدن زندگی‌تان، با همسرتان خوب رفتار کنید، دیگر مولوی نیست. تصور کردند این که خداوند برای امر خود علّت ذکر نموده و فرموده علّت امر به حسن معاشرت با همسر، آسایش در زندگی است، دیگر امرش ارشادی بوده و حتی استحباب ندارد. ولی این تصور صحیح نیست چون به هر حال خداوند با این امر، به مخاطب فهمانده است که من دوست دارم اینچنین زندگی کنی و در زندگی آسایش داشته باشی.

**شاگرد**: یعنی به عنوان مولا چنین طلبی نموده است؟

**استاد**: بله؛ مولوی بودن به معنای الزامی بودن نیست. به هر حال خداوند اراده داشته و دوست دارد بنده‌اش در زندگی آرامش داشته باشد. همین اراده و دوست داشتن، امتثال می‌طلبد و مولویت چیزی بیش از این نیست. گویا بین مولوی بودن و الزامی بودن خلط شده است. اینگونه اوامر ارشادی، شاید الزامی نباشند، ولی به هر حال امتثال می‌طلبند. این مطلب نکاتی دارد که آن را توضیح خواهیم داد. وقتی شارع به حسن معاشرت امر می‌کند هر چند علتش را ذکر کند، ولی به هر حال ما از امر شارع می‌فهمیم که خداوند نسبت به این مطلب حبّ داشته و دوست دارد بنده‌اش به خوبی با همسرش برخورد کند. اگر ما به جهت حبّ خداوند و تأمین غرض وی، این کار را انجام دهیم، ثواب نیز خواهیم برد چون محبوب مولا را اتیان کردیم و عملمان نیز منسوب به خداوند بوده است.

ولی در مورد پزشک چنین نکاتی وجود ندارد. پزشک بما هو پزشک صرفاً نظر خود را برای بهبود یافتن بیمار بیان می‌دارد. حتی اگر به مریضش علاقه داشته باشد و از سر علاقه برای مریض نسخه بپیچد، این گونه امور خارج از شأن پزشکی بوده و شأن پزشکی صرفاً اقتضا می‌‌کند مریض به راه سلامتی ارشاد نماید. ولی وقتی خداوند ما را به حسن معاشرت امر می‌کند و علّتش را نیز ذکر می‌کند، این امر خداوند داخل در مقولۀ مولویت او است و ارشاد محض نیست. بنابراین قیاس ارشادات پزشک با ارشادات الهی، مع الفارق است. بسیاری از اصول‌دانان تصور کرده‌اند چون خداوند علت امرش را بیان نموده، امتثال آن دیگر استحباب ندارد چون وقتی شارع خواص یک کار را بیان می‌کند، طلبش ظهور در مولویت نداشته و ممکن است صرفاً به آن خاصیّت ارشاد نموده باشد. ولی چنان‌که آیت الله والد می‌فرمودند این نگاه ناصحیح بوده و قطعاً چنین نیست که خداوند، به آن کار دارای خاصیت، حبّ نداشته باشد.

**شاگرد:** در برخی روایات دیده می‌شود که معصومین علیهم السلام، در مقام مشاورۀ ازدواج، به مخاطب امر نموده‌اند که مثلاً با زنی ازدواج کن که باکره باشد؛ چنین و چنان باشد؛ اگر این کار مستحب باشد، نتیجه‌اش آن است که شارع دوست دارد، تمام مردان با زنان باکره ازدواج کنند، که لازمه‌اش ترک تزویج با زنان ثیّبة و بدون شوهر ماندن آنان است. به نظر می‌رسد در موارد نامبرده، معصومین علیهم السلام صرفاً می‌خواهند مخاطب را به آنچه به نفع اوست رهنمون سازند بی‌آن‌که طلب مولوی داشته باشند و بخواهند یک حکم مستحب را بیان کنند چون اگر ازدواج با زنان باکره استحباب داشته باشد، مصلحت زنان ثیّبه فوت می‌شود.

**استاد:** خیر؛ این مستحب است ولی اگر انجامش به بی‌شوهر شدن زنان ثیبة بیانجامد، بحث تزاحم مطرح می‌شود. ممکن است ازدواج با باکره مستحب باشد در عین حال به دلیل تزاحمش با استحباب جلوگیری از بی‌شوهر شدن زنان ثیبة، از آن رفع ید شود. به هر حال شارع مقدس نسبت به تأمین مصلحت شخص مشورت‌گیرنده حبّ دارد هر چند نسبت به مصالح زنان ثیِبه نیز حبّ دارد. این که این اراده‌ها با یکدیگر تزاحم می‌کنند بحث دیگری است.

**شاگرد:** اگر چنین باشد به تزاحم اکثر می‌انجامد چون هر ازدواج با باکره، مستلزم ترک تزویج با ثیبة است و وقتی در سطح کلان به آن نگاه کنیم می‌بینیم چنین حکمی در اکثر موارد با چنین تزاحمی روبرو است و لازمه‌اش آن است که در اکثر موارد از حکم رفع ید شود و چنین چیزی غیر عقلائی است. در نتیجه باید گفت اصلاً مستحب نیست نه این که مستحب است ولی در اکثر موارد تزاحم دارد.

**استاد:** خیر؛ این چنین نیست. این بحث، یک سری نکات حاشیه‌ای دارد که اگر بخواهیم بدان ورود کنیم، از مسیر اصلی بحث خود خارج می‌شویم.

کوتاه سخن آن‌که، شفیع، دوست دارد برای مشفوع‌له کاری انجام دهد؛ بدین ترتیب مشفوع را الزام نمی‌کند ولی از وی درخواست می‌کند که کار مشفوع‌له را راه بیاندازد. اگر مشفوع آن کار را انجام دهد، شفیع از وی تشکر نموده و می‌گوید خیلی متشکرم که حرف مرا زمین نگذاشتی. بنابراین شفیع، ارادۀ استحبابی خودش را بیان کرده است و چنین نیست که صرفاً ارادۀ مشفوع‌له را انتقال داده باشد.

# حقیقت وجوب و استحباب

 آقای شهیدی[[13]](#footnote-13) بحث تفاوت بین حقیقت ثبوتی وجوب و استحباب را به شکل مفصل مطرح نموده و 7،8 مبنا را ذکر می‌کنند. به نظر می‌رسد این مبانی متعدد، درک وجدانی انسان نسبت به حقیقت وجوب و ندب را چندان گسترش نمی‌دهد. ما وجدانا می‌فهمیم به لحاظ ثبوتی یک سری امور واجب و یک سری امور مستحب است. ارادۀ خداوند از بندگان \_یا به طور کلی ارادۀ هر آمری نسبت به مأمور\_ به لحاظ ثبوتی به دو شکل است.

آقای حائری نیز در پاورقی مباحث الاصول[[14]](#footnote-14) دیدگاه‌های جدیدی در فرق بین وجوب و ندب مطرح فرموده است. این دیدگاه‌ها توسط آقای شهیدی مطرح نشده و با دیدگاه سائر آقایان نیز تفاوت بسیار دارد. به نظرمان رسید این دیدگاه‌ها فارغ از صحت و سقمشان، جالب توجه بوده و قابل ذکر هستند. ایشان در بحث دلالت امر بر وجوب شاید حدود 15 صفحه در حاشیه به این بحث پرداخته است. ما بحث‌های آقای شهیدی را به اجمال گذرانده و بیشتر به بحث‌های آقای حائری خواهیم پرداخت.

1. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 63 [↑](#footnote-ref-1)
2. کتاب مباحث الألفاظ ج۲، القول الاول: دلالة مادة الأمر علی الوجوب بالوضع، ص ۳۷ [↑](#footnote-ref-2)
3. من لا يحضره الفقيه، ج‏1، ص55، ح123. [↑](#footnote-ref-3)
4. کتاب مباحث الألفاظ ج۲، القول الاول: دلالة مادة الأمر علی الوجوب بالوضع، ص 40 [↑](#footnote-ref-4)
5. النور : 63 [↑](#footnote-ref-5)
6. بحوث في علم الأصول، ج‏2، ص: 17 [↑](#footnote-ref-6)
7. کتاب مباحث الألفاظ ج۲، القول الاول: دلالة مادة الأمر علی الوجوب بالوضع، ص ۳8 [↑](#footnote-ref-7)
8. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 63 [↑](#footnote-ref-8)
9. الأحزاب : 35 [↑](#footnote-ref-9)
10. من لا يحضره الفقيه، ج‏1، ص55، ح123. [↑](#footnote-ref-10)
11. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ج‏3، ص349. [↑](#footnote-ref-11)
12. کتاب مباحث الألفاظ ج۲، القول الاول: دلالة مادة الأمر علی الوجوب بالوضع، ص ۴۱ [↑](#footnote-ref-12)
13. کتاب مباحث الألفاظ ج۲، الفرق بین الوجوب والاستحباب، ص ۳۰ [↑](#footnote-ref-13)
14. هامش مباحث الاصول، الجزء الثانی من القسم الاول، ص27. [↑](#footnote-ref-14)