

ماهیت حکم شرعی از منظر حضرت امام خمینی(ره)^۱

احمدرضا توکلی^۲

دانش آموخته‌ی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، رشته‌ی فقه و حقوق، تهران، ایران.

چکیده

بحث از ماهیت حکم شرعی از مبادی تصوری علم اصول است. اختلاف دیدگاه‌ها در مورد ماهیت حکم شرعی، در جهت‌گیری‌های اصولی در مباحث مختلف علم اصول مؤثر است. در تعریف حکم دو دیدگاه عمده بین علمای اصول وجود دارد؛ برخی حکم را امری اعتباری و جعلی می‌دانند که در عالم واقع ما بازاری ندارد و برخی نیز آن را امری تکوینی می‌دانند. تعاریف اصولی‌ها از حکم، عمدتاً ناظر به یکی از مقدمات یا مراحل مختلف حکم، شامل: مصالح و مفاسد، اراده، انشاء، اعتبار و خطاب است. برخلاف کسانی که حکم شرعی را امری واقعی تلقی نموده‌اند، حکم از نگاه امام خمینی امری اعتباری و از مجعولات شرعی است که فقط دارای دو مرتبه‌ی انشاء و فعلیت است. ایشان تعریف حکم به اراده و مصالح و مفاسد را نپذیرفته‌اند و معتقدند این امور واقعی مقدمات حکم هستند. هم‌چنین تقسیم اراده به اراده‌ی تکوینی و تشریحی را صحیح ندانسته و معتقدند که اراده‌ی شارع در تشریحات نیز به جعل قانون تعلق گرفته است، نه به انجام تکلیف توسط مکلفین. در این مقاله تعاریف مختلف حکم و برخی نظرات مشهور در مورد ماهیت انشاء و اعتبار مورد بررسی قرار گرفته و دیدگاه امام (ره) در مورد حکم شرعی نیز با سایر تعاریف مورد تطبیق و مقایسه قرار گرفته است. مراتب چهارگانه‌ای که برای احکام شرعی بیان شده، مورد نقد قرار گرفته و در پایان به جمع‌بندی و بیان نتایج بحث پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی: اراده، اعتبار، انشاء، جعل، حکم.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۳/۱۳ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۶/۲۰

۲. پست الکترونیک: a_tavakoli44@yahoo.com

مقدمه

در کتاب‌های اصولی حکم شرعی به عنوان یک بحث مستقل مطرح نشده و اصولی‌ها به مناسبت و در میان سایر مباحث به بیان حقیقت حکم شرعی پرداخته‌اند. در کتب فقهی نیز علی‌رغم این که حکم شرعی از اصطلاحاتی است که بسیار مورد استعمال واقع گردیده، بخش مستقلی به تبیین ماهیت حکم شرعی اختصاص نیافته است. دیدگاه‌های بزرگان اصول نیز در این زمینه مختلف بوده و هر یک تصویری از حکم شرعی و مراتب آن را متفاوت با دیگران ارائه نموده‌اند. با توجه به جایگاه مهمی که شناخت ماهیت حکم در جهت‌گیری‌های اصولی مانند: جمع بین حکم ظاهری و واقعی، مبحث ضد و ترتب و... دارد، لازم است ماهیت حکم به صورت عمیق مورد بررسی قرار گیرد. یافتن پاسخ این پرسش که آیا حکم شرعی امری اعتباری است که در عالم اعتبارات تقرّر و ثبوت دارد یا این که امری است واقعی که ثبوت و تقرّر آن در عالم واقع است؟ هم چنین شناخت و تفکیک ملاکات و مبادی و آثار حکم از حقیقت خود حکم شرعی امری لازم و مفید است.

واژه‌ی حکم مصدر است و در لغت به معنای قضاوت و داوری بین مردم آمده است. حاکم نیز به معنای قاضی است (ابن منظور، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۴۱). در تعریف اصطلاحی حکم، علمای اصول تعاریف مختلفی بیان نموده‌اند. ایشان از ابتدا توجه به معنای حکم شرعی داشته‌اند و هر یک تعریفی برای حکم بیان نموده‌اند. قبل از این که به بیان این تعریف‌ها بپردازیم، لازم است مبنا و اساس این تعاریف بیان گردد.

وقتی که مولایی می‌خواهد حکم به انجام یا ترک فعلی کند، در آن افعال و اعمال باید یک مفاسد و مصالحی باشد که به جهت وجود این مصالح و مفاسد در نفس مولی یک حبّ و بغض ایجاد شود و اراده به آن پیدا کند. اراده غیر از حبّ و بغض است، از این جهت که اراده یک حالت نفسانی است که گاهی به دنبال یک حبّ موکّد و شوق موکّد در نفس مرید ایجاد می‌شود و بعد این اراده را ابراز و جعل نماید و یا به مکلفین ابلاغ کند (خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۱۲).

بر این اساس برای حکم مقدمات و مراحل بیان شده است: مرحله اولی آن عبارت است از مرحله‌ی اقتضا که همان مرحله‌ی وجود مصالح و مفاسد در متعلقات احکام است؛ یعنی وجود مصالح و مفاسد است که اقتضای حکم می‌کند و یا انشای حکم را به دنبال خواهد داشت. بعضی‌ها شاید به این خاطر که یکی از مراحل حکم، مرحله‌ی اقتضا است سراغ سر منشا اصلی رفته و گفته‌اند: حکم همان وجود مصلحت و مفاسد است که باعث شده یک

سری تکالیف بر عهده‌ی مکلفان بیاید. در *فوائد الاصول* در بحث حکم وضعی و تکلیفی به این نظر اشاره شده است (نایینی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۷۹).

برخی نیز خود اراده و کراهت و یا اراده‌ی اظهار شده را که ناشی از وجود مصلحت یا مفسده در متعلقات احکام است را حکم شرعی دانسته‌اند (عراقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶۴). بعضی از اصولی‌ها سراغ مرحله‌ی بعد از اراده و کراهت رفته و حکم را جعل و انشا دانسته‌اند و برخی نیز قدم بعدی را که عبارت از تبلیغ و خطاب است را به عنوان تعریف حکم برگزیده‌اند و گفته‌اند: حکم شرعی عبارت است از خطاب شارع که متعلق به افعال مکلفین است و حکم را عبارت است از خود خطاب دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۹). خطاب مرحله‌ی تبلیغ و اعلان است؛ پس اگر حکم را خود خطاب شارع تعریف کنیم و بگوییم حقیقت حکم شرعی عبارت است از خطاب، این دیگر شامل مرحله‌ی جعل و انشا نمی‌شود. این فقط مرحله‌ی تبلیغ و وصول و فعلیت را در برمی‌گیرد.

پس به طور کلی این دیدگاه‌ها و نظرات در محدوده‌ی مقدمات و مراتب حکم، قابل تصویر است و دو دیدگاه عمده در رابطه با حکم شرعی وجود دارد. یکی دیدگاهی که حکم را از مقوله‌ی جعل و انشا نمی‌داند؛ مانند کسانی که حکم را به مصلحت یا مفسده تعریف می‌نمایند؛ یا کسانی که معتقدند حکم، همان حبّ و بغض یا اراده و کراهت مولاست. دیدگاه دوم این است که این‌ها همه مقدمات هستند و حکم از مقوله‌ی جعل و تشریح است. مانند کسانی که حکم را به انشا یا اعتبار تعریف نموده‌اند.

با این مقدمه به نظر می‌رسد، لازم است هر یک از تعریف‌های مذکور را به صورت جداگانه بررسی نموده و ببینیم تعریف حضرت امام از حکم، بر کدام یک از این تعاریف منطبق است.

الف - تعریف حکم به مصلحت یا مفسده

در این تعریف حکم شرعی عبارت است از علم به اشتغال افعال بر مصالح و مفاسد به این معنی که یک ملاک و معیار در افعال وجود دارد و مصلحت‌ها و مفاسد وجود دارد که علم به این مصالح و مفاسد، حکم شرعی است. در این تعریف اصل علم به اشتغال اعمال بر مصالح و مفاسد را حکم شرعی دانسته‌اند؛ حتی اگر جعل و انشایی از سوی شارع وجود نداشته باشد. تعریف حکم به مصلحت یا مفسده و یا علم به آن دو، خلاف فهم عرفی از معنای حکم است. زیرا درک وجود مصلحت و مفسده در یک فعل، بدون این که از سوی مولی بعث و تحریکی وجود داشته باشد برای تحریک مکلف به انجام آن عمل کافی نیست. حکم فعل اختیاری یک حاکم است که آن را متوجه‌ی مکلف نموده است و مصلحت و

مفسده فی نفسه نمی‌تواند حکم شرعی باشد. بلکه این مصالح و مفاسد می‌تواند مقتضی جعل حکم از سوی حاکم باشد.

اگر حکم شرعی را نفس علم به مصالح و مفاسد بدانیم، مثلاً علم به وجود مفسده در شرب خمر خود حکم شرعی حرمت باشد، در این صورت تمامی اوامر و نواهی که در کتاب و سنت وارد شده را باید اخبار از آن مصالح و مفاسد بدانیم. مثلاً خطاب «اجتنب عن الخمر» بر این مبنا در مقام انشای تکلیفی حکم حرمت، صادر نشده است. این خطاب خبر از وجود مفسده در خمر و علم مولی به این مفسده می‌دهد که خود حکم شرعی است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة وآتوا الزکاة»، طبق این نظر باید بگوییم اقیموا الصلاة و آتوا الزکاة و همه‌ی اوامر و نواهی کتاب و سنت، خبر هستند.

مرحوم نایینی در این زمینه می‌فرماید: احتمال این که حکم همان صلاح و فساد باشد، بدون این که به دنبال وجود آن جعل و تشریحی باشد، در نهایت وهن و سقوط است. زیرا لازمه‌ی این کلام این است که تمامی اوامر و نواهی که در کتاب و سنت آمده، اخبار از وجود صلاح و فساد باشد، بدون این که شائبه‌ی انشا در مورد آن‌ها وجود داشته باشد. ایشان در نهایت، تقسیم احکام را به تکلیفی و وضعی متوقف بر ثبوت جعل دانسته‌اند تا این جعل در بعضی موارد از مقوله‌ی تکلیف و در بعضی موارد از مقوله‌ی وضع باشد (نایینی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۷۹).

این تعریف از حکم در علم اصول پذیرفته نشده و قائل خاصی ندارد. لذا بیش از این به این تعریف نپرداخته و تعاریف دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ب - تعریف حکم به اراده

در عبارات برخی از بزرگان حکم به اراده‌ی تشریحی که با خطاب ابراز شده، تعریف شده است (عراقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶۴). اراده براساس تعریفی که از آن شده، از کیفیات نفسانی و از مقدمات حکم است. اما حکم شرعی فعل اختیاری مولاست و منشا صدور حکم، شارع است که حکم را متوجه‌ی مکلفین می‌نماید. از سوی دیگر مجرد صدور حکم از سوی مولی در تحریک مکلفین به انجام عمل کافی است، بدون این که احراز گردد که در نفس مولی اراده‌ای به انجام عمل وجود داشته یا نداشته است.

توضیح این نکته لازم است که اراده‌ی تشریحی در مقابل اراده‌ی تکوینی است. گاهی شخص نسبت به فعل خودش فایده‌ای را تصور می‌کند و سپس تصدیق به فایده نموده و در

او شوق به انجام عمل ایجاد می‌شود و این شوق وقتی به مرحله عالی برسد منتهی به اراده و تحریک عضلات و تحقق فعل می‌شود، این اراده را تکوینی گویند. اما گاهی شخص مصلحت انجام آن کار را در فعل دیگری می‌بیند؛ در این جا انجام آن عمل مستقیماً در اختیار خود شخص نیست و چون مقدر او نیست یک واسطه می‌خورد تا مقدر شود؛ این واسطه همان ایجاد انگیزه و تحریک آن شخص دیگر به انجام عمل است. پس اقدام به بعث و تحریک می‌نماید و به اراده‌ای که منشأ این تحریک است، اراده‌ی تشریحی گفته می‌شود (مشکینی، ۱۴۱۳، ق، ص ۲۹).

حضرت امام (ره) تقسیم اراده به اراده‌ی تکوینی و اراده‌ی تشریحی را خالی از تسامح نمی‌دانند و می‌گویند اساساً نمی‌توانیم بگوییم اراده دو قسم است؛ یک قسم اراده‌ی تکوینیه و یک قسم اراده‌ی تشریحیه، بلکه ما یک قسم اراده بیشتر نداریم. اراده یک چیز و یک جنس و یک حقیقت دارد آن هم اجماع نفس است (خمینی، ۱۳۶۷، ق، ج ۱، ص ۱۸۲). در بیان این که چرا نمی‌توانیم اراده را تقسیم بکنیم به اراده‌ی تکوینیه و اراده‌ی تشریحیه می‌گویند: در هر تقسیمی باید یک اختلافی در ذات شی و حقیقت آن شی باشد تا بتوان آن را به اقسام مختلف تقسیم کرد و الا اگر این اختلاف نباشد شما یک شی را می‌توانید به اقسام غیرمتناهی تقسیم کنید؛ به اعتبار هر فرد و مصداقی از مصدایقش و یا حتی به اعتبار هر فرد و مصداق محتمل و متصور او می‌توانید آن را تقسیم به اقسام مختلف کنید. در حالی که بین اراده‌ی تکوینیه و اراده‌ی تشریحیه حقیقتاً فرقی نیست. اراده‌ی تشریحیه عبارت است از: «اراده‌ی جعل قانون» جعل قانون یک فعل است، فعل تکوینی مقنن است مثل بقیه افعال اختیاری، یک وقت اراده می‌کند تحصیل بکند یا خانه بسازد یا اراده‌ی سفر می‌کند که این ها همه‌ی افعال اختیاری انسان است و یک وقت اراده می‌کند که قانون وضع کند؛ خود وضع قانون هم مثل سفر رفتن یا خانه ساختن یک فعل اختیاری مکلف یا خداوند است. این بیان، بیانی است که هم در مورد ذات اقدس الهی جاری است و هم در موالی عرفیه. اگر متعلق اراده یک حکم شرعی و قانونی باشد اسمش را می‌گذاریم اراده‌ی تشریحیه و اگر متعلق اراده یک امری غیر از جعل قانون باشد اسمش را می‌گذاریم اراده‌ی تکوینی و الا هر دو امری تکوینی هستند. پس اراده یک چیز بیش‌تر نیست (خمینی، ۱۳۶۷، ش، ج ۱، ص ۲۷۰).

این دیدگاه حضرت امام که اراده‌ی خداوند را در صدور احکام، اراده‌ی تشریح و قانون-گذاری می‌دانند، یکی از مبانی طرح «نظریه‌ی خطاب قانونی» از سوی ایشان بوده و دارای ثمرات مفید و بسیاری است که بسیاری از معضلات اصولی را با آن پاسخ داده‌اند. زیرا در نگاه ایشان، خطاب‌هایی که در کتاب و سنت آمده، در مقام جعل قانون هستند و موضوع این

خطاب‌ها عناوین کلیه و طبایعی هستند که موضوع حکم واقع شده‌اند، نه تک افراد آن طبیعت. مثلاً خطاب کلی «یا ایها الذین امنوا أوفوا بالعقود» در مقام جعل قانون و حکم و جوب وفای به عقود، برای همه‌ی افراد موضوع آن (مؤمنین) است. هدف و اراده‌ی شارع در این خطاب، جعل یک قانون برای همه‌ی افراد است، نه این که تک تک افراد را به صورت خطاب‌های شخصی مورد خطاب قرار دهد و از آن‌ها انجام تکلیف را بخواهد. خطاب یکی است و مخاطب‌ها فراوان. هر کس موضوع این قانون و حکم را بر خود منطبق دید باید به آن عمل نماید. بنابراین شارع در خطاب‌های خود فقط در صدد قانون‌گذاری است و این خطاب کلی منحل به خطاب‌های جزئی نمی‌شود و به صورت خطاب شخصی نیست که لازم باشد ویژگی‌های تک تک مکلفین (از قبیل علم، قدرت و...) را در توجه خطاب به آن‌ها لحاظ نماید. پس تکلیف قانونی بر عاجز و عاصی و جاهل نیز فعلیت داشته و برخی از این صفات فقط موجب معذور بودن آن‌ها در عدم انجام تکلیف است (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۱۷). این مطلب خود نیاز به تحقیقی مفصل دارد که در محل خود باید بررسی شود.

ایشان در مورد تعریف حکم به اراده و یا تعریف آن به اراده‌ی اظهار شده می‌فرمایند: «...انما الکلام فی ان الحکم هل هو الإرادة أو الإرادة المظهرة أو البعث الناشئ منها بحيث یکون الإرادة کسائر المقدمات التي تعد من مبادئ حصوله لا من مقوماته. (التحقیق) هو الأخير بشهادة العرف و العقلاء، الا ترى ان مجرد صدور الأمر من المولى یکفی فی انتقال العبيد إلى وجوب الإتيان؟ من غیر ان یخطر ببالهم ان امره ناش من الإرادة أو ان هنا إرادة فی نفسه و هو یحکی عنها بل قد عرفت ان البعث و الإغراء بأی آله کانت فهو تمام الموضوع لحکم العقلاء بوجوب الامتثال ...» (خمینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۷۶).

ایشان سه احتمال را بیان فرموده‌اند: احتمال اول این که حکم شرعی همان اراده است که از کیفیات نفسانی و امری تکوینی و درونی است. دوم این که حکم، اراده‌ی اظهار شده از سوی مولاست؛ یعنی همان اراده‌ی درونی که به وسیله‌ای مظهري اظهار شده است و سوم این که بعث مولوی ناشی از اراده مولاست به این صورت که اراده از مقومات حکم نبوده بلکه از مقدمات حکم است. ایشان احتمال سوم را به شهادت عرف و عقلا مطابق تحقیق دانسته و می‌فرمایند: ما می‌بینیم مجرد صدور امر از سوی مولا در انتقال بندگان به وجوب عمل کافی است و دیگر کاری ندارند که آیا در نفس مولا اراده‌ای بوده که منشأ امر

باشد یا نه و آیا امر از اراده‌ی مولا حکایت می‌کند یا نه؛ بلکه بعث و تحریک مکلف به سوی عمل به هر وسیله‌ای که باشد، تمام موضوع برای حکم عقلایی به وجوب امثال است. ایشان نظری که حکم را همان اراده‌ی تشریعی اظهار شده، مولا تعریف نموده را نپذیرفته و در رد آن فرموده‌اند: عقلاً در ارتکاز خود هیچ‌گاه اراده را لحاظ نمی‌کنند و وجوب و ایجاب در عالم اعتبار ذاتاً واحد هستند. همان‌طور که وجود و ایجاد در عالم تکوین ذاتاً واحد هستند و به اعتبار اختلاف می‌پذیرند. پس اگر انتزاع وجوب از اراده صحیح باشد، انتزاع ایجاب هم از اراده باید صحیح باشد؛ در حالی که اراده هیچ‌گاه ایجاب محسوب نمی‌شود، بلکه نفس بعث و تحریک همان الزام و ایجاب و همان حکم شرعی است. البته اراده از مبادی حکم است، زیرا اگر اراده‌ای نباشد و یا اظهار نشود، نمی‌توان وجوب را انتزاع کرد. بنابراین حکم چیزی در عالم اثبات است و در عالم ثبوت یعنی نزد مولی چیزی بیش از اراده که منشا انتزاع حکم است، موجود نیست. البته در میان اصولی‌ها این نظر که اساساً وجود اراده برای حکم لازم نیست نیز وجود دارد که در تعریف بعدی از حکم بیان خواهد شد.

ج - تعریف حکم به انشا یا اعتبار

در برخی تعاریف حکم شرعی به انشا به منظور بعث و تحریک مکلف تعریف شده است (اصفهان، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۳۴). برای تحلیل این تعریف شناختن ماهیت انشا ضروری است.

رتبه‌ی انشا بعد از اراده است. انشا در مقابل اخبار است. اخبار خبر دادن از وقوع یک نسبت است و انشا ایجاد معنا و یک نسبت است. گاهی گوینده کلامی را به قصد خبر دادن از وقوع یک نسبت در گذشته، حال یا آینده به کار می‌برد. مانند: «هوا سرد بود یا سرد است و یا سرد خواهد شد» که در هر سه مورد گوینده خبر از وقوع یک نسبت (نسبت سرد بودن به هوا) می‌دهد و یا شخصی که می‌گوید: «بعث» و مقصود او خبر دادن از فروش خانه خود و وقوع تملیک در گذشته است.

گاهی نیز کلام به قصد ایجاد مدلول و معنای خود استعمال می‌شود. یعنی گوینده با کلام خود خبر از وقوع نسبت نمی‌دهد بلکه می‌خواهد آن نسبت را با آن کلام ایجاد کند. مثلاً بایعی که می‌گوید: «بعث» به قصد ایجاد تملیک - و نه به قصد خبر دادن از تملیکی که در گذشته انجام داده است - معنا و مدلول «بعث» که همان تملیک باشد را ایجاد می‌نماید (روحانی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۴۶).

شهید اول و به تبع او شهید ثانی انشا را این‌گونه تعریف می‌نمایند: انشا کلامی است که معنای خود را در نفس الامر ایجاد می‌نماید و عبارت "ایجاد معنا" به خاطر احتراز از اخبار است. زیرا اخبار تقریر است نه ایجاد (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۵۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۴).

شهید مطهری در بیان معنی نفس الامر در بحث ملاک صدق قضایا می‌فرماید: نفس الامر چیزی در مقابل واقع نیست و واقع نیز یعنی وجود. چیزی بین وجود و عدم به نام نفس الامر وجود ندارد. نفس الامر مرتبه‌ای از مراتب واقع است. عقل انسان قدرت دارد که واقع را به مراتبی تحلیل کند، مثلاً از یک واقعیت مانند انسان، عقل می‌تواند مراتب ذات، امکان، ایجاب، وجوب، ایجاد و وجود را تحلیل کند و از هر مرتبه یک حکمی را انتزاع کند. اما همه‌ی این مراتب در واقع یک چیز است. این‌گونه نیست که ما در عالم واقع امور متعدّد داشته باشیم. این قدرت عقل است که این معانی متعدّد را از یک واقعیت انتزاع می‌کند و در عین حال میان این معانی نیز مراتب قائل است.

بنابراین شی در مرتبه ذات خودش صلاحیت این انتزاع‌ها را دارد و عقل برای او این مراتب را اعتبار می‌کند. این یک اعتبار نیش‌غولی مانند اعتبار انسان با هشت شاخ بر روی سرش نیست. این یک اعتبار نفس‌الامری است که از ذات شی انتزاع می‌شود. مانند انتزاع جنس و فصل از یک شی یا مانند انسانی که از زوایای مختلف از او عکس گرفته شده و تمام آن عکس‌ها از یک نفر و یک واقعیت حکایت دارد. ذهن از واقعیت معانی زیادی انتزاع می‌کند و بر او حمل می‌کند هر یک از این قضایا نیز با واقع منطبق است. صدق این‌گونه قضایا با قضایایی مانند «جسم ابیض است» متفاوت است. در این قضیه موضوع یک مصداق دارد و محمول یک مصداق و حتی رابطه به یک معنا یک مصداق جداگانه دارد (مطهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۴۱۱).

نفس الامر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد، اعم از ثبوت حقیقی که از آن وجود است و ثبوت‌هایی که عقل به واسطه‌ی وجود، برای ماهیات و مفاهیم اعتباری عقلی اعتبار می‌کند. نفس الامر یک قضیه نیز متناسب با ظرف ثبوت موضوع و محمول آن است.

از نظر مشهور انشا عبارت است از: «ایجاد معنا با لفظ در عالم اعتبار عقلا» (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۰). انشا طبق این نظر این است که لفظ در معنای خودش استعمال بشود لکن به قصد این که این معنا در ظرف خودش تحقق پیدا نکند؛ یعنی

مستعمل یا مُنشأً لفظ را در یک معنا به کار ببرد، به قصد تحقق معنی در ظرف مربوط و مناسب به خودش، مثلاً ملکیت یک امر اعتباری است؛ یعنی چیزی است که عقلاً و شارع آن را اعتبار می‌کنند و هیچ‌ما بازای خارجی ندارد و عای مناسب و ظرف مناسب با او عالم اعتبار است. اگر عقلاً یا شارع این ملکیت را اعتبار نکنند، ملکیت تحقق پیدا نخواهد کرد؛ چون ملکیت دایر مدار اعتبار و معتبر است. ملکیت اگر بخواهد تحقق پیدا کند نیازمند به اسباب مختلف است:

گاهی سبب تحقق ملکیت عملی اختیاری مانند قرارداد است. گاهی نیز سبب ملکیت یک عامل غیر اختیاری است مثل ارث، موت مورث سبب ملکیت وارث است. در بعضی از موارد، سبب تحقق ملکیت انشا است. در دو مورد اول، بحث لفظ و انشاء نبود در عین حال ملکیت تحقق داشت. اما گاهی از اوقات برای تحقق ملکیت، انشای لفظی نیاز است و با انشای بیع ملکیت حاصل می‌شود. وقتی کسی به قصد ایجاد معنا می‌گوید «بعث» با این لفظ معنایی (ملکیت) را ایجاد می‌کند، که این معنا سبب می‌شود برای اعتبار عقلاً؛ یعنی به دنبال این انشا، عقلاً اعتبار ملکیت می‌نمایند و در عالم اعتبار عقلاً که عالم مناسب ملکیت است، مصداقی از ملکیت ایجاد می‌شود. این‌جا القای لفظ در واقع سبب تحقق اعتبار عقلاً برای این معنا می‌شود.

در مورد انشا نظر دیگری نیز وجود دارد. طبق این نظر انشا، ایجاد نیست بلکه انشا عبارت از ابراز یک اعتبار نفسانی است (رشتی، ۱۳۱۳، ص ۲۶۰).

مرحوم خوئی معتقدند که انشا، ابراز است نه ایجاد. ایشان در اشکال به نظریه‌ی مشهور دو احتمال را بیان فرموده‌اند: یک احتمال این است که مراد از این که معنا به وسیله‌ی لفظ ایجاد می‌شود این است: که معنا به ایجاد تکوینی به وسیله‌ی لفظ ایجاد می‌شود. اگر مراد از ایجاد، ایجاد تکوینی باشد این واضح البطلان است چون واقع مسأله این است که با گفتن بعث هیچ تغییری در عالم تکوین ایجاد نمی‌شود. احتمال دوم این است که مراد مشهور از ایجاد المعنا باللفظ، ایجاد اعتباری باشد (مثل ایجاد وجوب، ایجاد حرمت و ایجاد زوجیت). ایشان معتقدند که برای تحقق وجود اعتباری همان اعتبار نفسانی کافی است و نیازی به لفظ نیست؛ یعنی همین که کسی در درون خودش اعتبار ملکیت را برای دیگری کند، آن اعتبار به وجود می‌آید و نیازی به لفظ و تکلم نیست. مثلاً همین که خریدار خانه یا فروشنده‌ی خانه در نفس خودش اعتبار ملکیت کند و بنا بگذارد بر این که از این به بعد زید مالک باشد، همین کفایت می‌کند و دیگر قرار دادن لفظ در سلسله‌ی علل این وجود اعتباری هیچ معنا و مفهومی ندارد و بدون این لفظ هم این وجود اعتباری تحقق پیدا می‌کند

(خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۹)؛ یعنی در واقع مرحوم خوبی مدعی است که اعتبار شخصی دست خود معتبر است و این به لفظ وابسته نیست. منتهی ایشان می‌فرماید از آنجایی که این اعتبار نفسانی یک امر مخفی است و یک امری است که دیگران بر آن اطلاع ندارند به- وسیله‌ی لفظ که یک راهنما و دلالت کننده است بر همان اعتبار نفسانی ابراز می‌شود. پس لفظ فقط برای این است آن اعتبار نفسانی را ابراز نماید.

این مطالب خلاصه‌ای از نظرات، در مورد ماهیت انشا بود. اما قبل از این که در مورد چگونگی انشای احکام شرعی بحث کنیم و تفاوت انشا و اعتبار را بیان کنیم؛ لازم است تعریف حکم شرعی به اعتبار را نیز بررسی نماییم.

مرحوم حکیم در تعریف حکم فرموده‌اند: «الاعتبار الشرعی المتعلق بافعال العباد تعلقاً مباشراً أو غیر مباشر» (حکیم، ۱۳۹۰، ص ۵۵). در این تعریف، حکم به اعتبار تعریف شده است. از نظر ایشان مرتبه‌ی حکم قبل از خطاب است. ابتدا شارع اعتبار نموده و سپس آن را با انشا یا اخبار ابراز می‌نماید. قید مباشر و غیر مباشر نیز به این دلیل است که شامل احکام وضعی نیز بشود.

اعتبار در فلسفه و اصول متفاوت است؛ مثلاً از جمله تفاوت‌هایی که بین اعتبار در علم اصول با اعتبار در معقول و فلسفه وجود دارد این است که اعتبار در علم اصول گاهی از اوقات زایل می‌شود؛ یعنی دائمی نیست چون به ید و جعل معتبر است؛ اما اعتبار در معقول زائل نمی‌شود؛ مثل مفهوم وجوب و امکان - از مواد سه‌گانه‌ی وجوب، امکان و امتناع - وجوب یک مفهومی است که زایل نمی‌شود و دائمی است و این طور نیست که مثل یک امر اعتباری در علم اصول باشد که با اختلاف انظار و زمان‌ها متفاوت شود.

در اصول دو معنا از اعتبار مورد توجه است. یکی این که امر اعتباری عبارت است از امری که تقرر و وجودش در عالم اعتبار است و این تقرر و ثبوت تنها به دست معتبر ایجاد می‌شود، یعنی کسی که اعتبار او نافذ است (حالا این معتبر یا عرف است یا شرع). طبق این مسلک به واسطه‌ی اعتبار یک امری در عالم ایجاد می‌شود؛ یعنی چیزی که قبلاً نبوده تحقق پیدا می‌کند. امری که تحقق پیدا می‌کند، این گونه نیست که یک عین خارجی باشد یا یک ما بازای خارجی داشته باشد، بلکه یک حقیقت و یک واقعیتی در عالم اعتبار است که به وسیله‌ی این اعتبار و معتبر ایجاد می‌شود، چه اسم آن را بگذاریم عالم خارج یا نفس الامر؛ به هر حال یک واقعیتی و حقیقتی که قبلاً نبوده با این کار ایجاد می‌شود. مثلاً زمانی که اعتبار ملکیت فلان شخص برای فلان شیء می‌شود، این جا به واسطه‌ی این اعتبار (که یا

از راه انشا است یا اخبار (چیزی تحقق پیدا می‌کند که قبلاً در عالم نبوده، یک چیزی تحقق پیدا می‌کند که قبل از این نبوده است. قبلاً این ملکیت وجود نداشت ولی با اعتبار عقلا یا شارع ملکیتی در عالم اعتبار ملکیتی ایجاد شد.

معنای دیگری که برای اعتبارگفته شده این است که اعتبار عبارت است از دادن حدّ یک چیز به چیز دیگر (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴). در این اصطلاح با استعاره از مفاهیم نفس‌الامریه حقیقی، حدّ آن را در باب انواع اعمال و رفتار و حرکات به خاطر رسیدن به یک غایاتی اعطا کرده‌اند. مانند اعتبار مالکیت برای زید که در واقع از یک مفهوم نفس‌الامریه گرفته شده است. مثلاً زید مالک آن چیزی است که خریداری کرده است و خانه، کتاب یا لباسی دارد. وقتی می‌گوییم زید مالک این شیء است در واقع داریم زید را در تصرف در این شیء مختص می‌کنیم؛ یعنی اختصاص می‌دهیم این مال را به زید که هر طور بخواهد تصرف کند. این اعتبار مالکیت برای زید نسبت به اشیا برگرفته از یک مفهوم نفس‌الامری است که آن مفهوم نفس‌الامری عبارت است از این که یک مالک حقیقی در ملک خودش این‌گونه است. پس هر یک از معانی اعتباری بر حقیقتی استوار است (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۶۷).

مالک حقیقی مثل مالکیت نفس به قوای خودش است. نفس انسانی مالک قوای خودش است؛ منظور از این مالکیت که نفس به نسبت به قوای خودش دارد این است که هرگونه بخواهد در آنها تصرف می‌کند. قوای نفسانی تحت سیطره و سلطه‌ی نفس است و این مالکیت حقیقی است. به همین صورت، برای اشیایی که او حیازت کرده است، اعتبار مالکیت می‌کنیم. پس این اعتبار برگرفته از یک مفهوم نفس‌الامری است. یا اعتبار ریاست برای یک شخص به واسطه‌ی دادن حدّ یک امر حقیقی که همان نسبت رأس به بدن است به آن (طباطبایی، ۱۳۸۸ق، ص ۴۱۵).

اشکالی که به این معنا وارد است این است که با اعتبار اموری مانند ملکیت یا زوجیت برای یک شخص، نمی‌توان گفت که این اعتبار صرف ادعا و تنزیل است و حقیقت و واقعیتی در پس اعتبار ندارند. پس از اعتبار یک واقعیتی که قبلاً وجود نداشت، در عالم اعتبار ثبوت پیدا نموده و آثار آن نیز در پی آن می‌آید.

با این توضیح، حکم در تعریف مزبور یک اعتبار شرعی است. شارع اعتبار وجوب، حرمت، ملکیت و... می‌نماید. با این اعتبار در عالم اعتبارات شرعی، یک امری تقرّر و تحقق می‌یابد و آثار خود را به همراه می‌آورد. خود این اعتبار شارع، حکم معرفی شده است.

در مقایسه بین انشا و اعتبار باید گفت: همان‌گونه که در بحث انشا گفتیم؛ انشائات سبب و موضوع برای اعتبارات عقلا یا شارع ایجاد می‌نماید. مثلاً در جایی که زوجین انشای زوجیت می‌کنند، با گفتن «زوجت» و «قبلت»، سبب برای ایجاد زوجیت در عالم اعتبار عقلایی یا شارع ایجاد می‌شود و پس از این اعتبار، آثار زوجیت نیز بر آن بار می‌شود. بدون وجود انشا، سببی نیز برای ایجاد زوجیت بین زن و مرد وجود نداشته و این رابطه ایجاد نخواهد شد. پس انشا در مواردی سبب برای اعتبار ایجاد می‌کند و آن موارد، در جایی است که انشا کننده غیر از اعتبار کننده باشد؛ مانند مثالی که گذشت. اما وقتی ما انشا را عبارت از ایجاد معنا در عالم اعتبار می‌دانیم، آیا می‌توان تصوّر کرد، در جایی که انشا کننده خود معتبر است، انشا وجود داشته باشد و اعتباری نباشد.

در مواردی که انشا کننده همان اعتبار کننده است؛ یعنی همان کسی که صلاحیت اعتبار کردن را دارد، انشا او همان اعتبار او است. انشای احکام شرعی و اعتبار آن‌ها به دست شارع است. پس در مورد احکام، انشا و اعتبار یکی است و بین دو تعریف مذکور تفاوتی وجود ندارد. در قوانین عرفی نیز قانون‌گذار عقلا هستند و اعتبار کننده نیز خود آن‌ها هستند. قانون را انشا کرده و در عالم اعتبارات عقلایی ایجاد می‌نمایند. در این جا نیز معتبر و منشی یکی است و اعتبار چیزی مغایر با انشا نیست.

د - تعریف حکم به خطاب

تعریف دیگر حکم شرعی، تعریف آن به خطاب است. در عبارات بیشتر قدمای علم اصول، اعمّ از شیعه و سنی، حکم شرعی به خطاب تعریف شده است. در *المستصفی* آمده است: «أنه عبارة عن خطاب الشارع... و لا حکم قبل ورود الشرع» (غزالی، ۱۴۱۷ق، ص ۷). به این

معنا که حکم، عبارت است از خود خطاب شارع و قبل از خطاب شارع حکمی وجود ندارد. ایشان تصریح نموده‌اند که قبل از خطاب شارع، حکمی وجود ندارد. پس مقدمات حکم از قبیل مصلحت و مفسده و حبّ و بغض و اراده و کراهت مولی و به‌طور کلی مراحل و مقدمات قبل از خطاب از نظر ایشان حکم محسوب نمی‌شود.

برخی نیز با کمی اختلاف در تعبیر، حکم را به خطاب یا مدلول آن (شهید اول، ج ۱، ص ۳۹) یا خطاب شارع که مفید فایده شرعی باشد (آمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۹۴) و یا خطاب متعلق به افعال مکلفین که به صورت اقتضا یا تخییر است تعریف نموده‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۸).

اقتضا یا حکم اقتضایی شامل همه‌ی احکام تکلیفی به جز اباحه می‌شود، زیرا در حکم اقتضایی طلب وجود دارد ولی تخییر به معنای مخیر بودن مکلف بین انجام و ترک فعل است که فقط شامل اباحه می‌شود.

شهید صدر تعریف حکم به خطاب را از سوی قدما خطا دانسته و در این زمینه می‌فرماید: «الخطابات الشرعية في الكتاب و السنة مبرزة للحکم و کاشفة عنه، و لیست هی الحکم الشرعی نفسه. و علی هذا الضوء یكون من الخطأ تعریف الحکم الشرعی بالصیغة المشهورة بین قدماء الأصولیین، إذ یعرفونه بأنه الخطاب الشرعی المتعلق بافعال المكلفین، فان الخطاب کاشف عن الحکم و الحکم هو مدلول الخطاب» (صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵۲).

یعنی خطاب‌های شرعی در کتاب و سنت، حکم را بیان می‌کنند و کاشف از حکم هستند، نه این که خودشان حکم شرعی باشند. با این بیان، تعریف حکم شرعی به صیغه‌ی مشهور که توسط قدمای اصول انجام شده خطا است. زیرا آن‌ها حکم را به خطاب شرعی که به افعال مکلفین تعلق گرفته تعریف نموده‌اند، در حالی که خطاب کاشف از حکم بوده و حکم مدلول خطاب است.

ایشان بعد از اشکالی که تعریف قدما گرفته‌اند، تعریف مختار خود را این گونه بیان می‌نمایند: «التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان». به این معنا که حکم عبارت است از قانون صادر از سوی خداوند برای تنظیم زندگی انسان. قانون در اصل واژه‌ای یونانی و به معنای خط‌کش است که وارد زبان عربی شده و در معنای معیار و مقیاس به کار رفته است. در اصطلاح فقهی و حقوقی به قواعد کلی و الزامی که جنبه‌ی دوام داشته باشد، قانون گفته می‌شود.

قوانین همان قرارهای اجتماعی هستند که برای تنظیم زندگی اجتماعی افراد جامعه جعل شده‌اند و درعالم اعتبارات عقلایی، تقرر و ثبوت دارند. تشریح از سوی شارع نیز همان جعل و اعتبار حکم از ناحیه‌ی شارع برای تنظیم زندگی دنیوی و اخروی انسان‌ها است.

از نظر شهید صدر تشریح و جعل قانون، فعل شارع و همان حکم است و خطاب کاشف از حکم است، پس رتبه‌ی خطاب متأخر از حکم است؛ زیرا باید مکشوف (حکم شرعی) قبل از آن وجود داشته باشد تا خطاب کاشف از آن باشد. البته آن گونه که شهید صدر فرموده‌اند، همه‌ی قدمای اصول قائل به این مطلب نبوده‌اند به عنوان نمونه شیخ طوسی در *عده الاصول* خطاب را طریق به سوی احکام معرفی نموده‌اند نه خود حکم (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷).

نکته‌ای که لازم است ذکر شود این است که در همه‌ی تعاریفی که از قدما ذکر شد، از حکم به «خطاب شرعی» یا «خطابی که از ناحیه‌ی شارع وارد شده» تعبیر شده است؛ یعنی همان «اقیموا الصلاة» و «آتوا الزکاة»؛ یعنی همین خطابی که در متن ادله ذکر شده است را به عنوان حکم شرعی معرفی کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد آن بزرگان در مقام تحلیل حکم شرعی نبوده‌اند و وارد این مباحث نشده‌اند که آیا این «اقیموا الصلاة» که وسیله‌ی ابراز حکم است، آیا به عنوان این که مبرز یک اراده است حکم است؟ یا این که مسئله‌ی انشا و اعتبار است؟

دیدگاه حضرت امام(ره)

اگر به تعاریف مختلفی که از حکم شرعی بیان نمودیم، نظری کلی داشته باشیم دو دیدگاه متفاوت را مشاهده خواهیم کرد. عده‌ای حکم را یک امر واقعی می‌دانند یعنی مسأله‌ی اعتباری و جعلی بودن حکم را انکار می‌کنند. بعضی از تعاریف ناظر به این دیدگاه است که حکم یک امر واقعی است؛ مانند تعریف حکم به «اراده‌ی تشریحی» یا «اراده‌ی ابراز شده» و یا «مصلحت و مفسده». زیرا اراده و مصلحت و مفسده امور واقعی هستند و قابل جعل و انشا نیستند.

دیدگاه دوم این است که حکم یک امر اعتباری و جعلی است و در عالم واقع ما به ازای ندارد. مانند تعریف حکم به «انشا» یا «اعتبار» یا تعریف آن به «بعث و تحریک». در این تعریف، حکم شرعی یک امر اعتباری که جایگاه آن عالم اعتبارات است، شمرده شده است. حکم از نگاه حضرت امام امری(ره) مجعول و اعتباری است که جایگاه آن عالم اعتبارات است. بنابراین تعریف ایشان از حکم، منطبق بر دیدگاه دوم است. ایشان حکم را بعث ناشی از اراده معرفی نموده و می‌فرمایند: «ما می بینیم مجرد صدور امر از سوی مولا در انتقال بندگان به وجوب عمل کافی است و دیگر کاری ندارند که آیا در نفس مولا اراده‌ای بوده که منشا امر باشد یا نه و آیا امر از اراده‌ی مولا حکایت می‌کند یا نه؟ بلکه بعث و تحریک مکلف به سوی عمل به هر وسیله‌ای که باشد، تمام موضوع برای حکم عقلایی به وجوب امتثال است» (خمینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۷۶).

ایشان نظری که حکم را همان اراده تشریحی اظهار شده‌ی مولا تعریف نموده، نپذیرفته و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌نمایند که اولاً عقلاً در ارتکاز خود هیچ‌گاه اراده را لحاظ نمی‌کنند و ثانیاً وجوب و ایجاب در عالم اعتبار ذاتاً واحد هستند. همان‌طور که وجود و ایجاد

در عالم تکوین ذاتاً واحد هستند و به اعتبار اختلاف می‌پذیرند. پس اگر انتزاع وجود از اراده صحیح باشد، انتزاع ایجاب هم از اراده باید صحیح باشد؛ در حالی که اراده هیچ‌گاه ایجاب محسوب نمی‌شود، بلکه نفس بعث و تحریک همان الزام و ایجاب و همان حکم شرعی است. البته اراده از مبادی حکم است، زیرا اگر اراده‌ای نباشد و یا اظهار نشود، نمی‌توان وجود را انتزاع کرد. بنابراین حکم چیزی در عالم اثبات است و در عالم ثبوت یعنی نزد مولا چیزی بیش از اراده که منشا انتزاع حکم است، موجود نیست.

این مطلب واضح است که ابتدا باید حکمی از جانب مولا انشا شود تا با وجود شرایط به مرحله‌ی بعث برسد. مرحله‌ی بعث و تحریک، همان مرحله‌ی فعلیت حکم است. بعث در تعریف حضرت امام (ره)، یک امر حقیقی و واقعی نیست بلکه یک امر اعتباری است. برانگیختن حقیقی نیست و این‌گونه نیست که در خارج دست مکلف را بگیرد و او را وادار به انجام کار کند. زیرا ایشان، اراده خداوند را در تشریح، جدای از اراده‌ی تکوینی ندانسته و معتقدند در تشریحات نیز اراده‌ی خداوند به خلق و ایجاد قانون و قانون‌گذاری تعلق گرفته است، نه به انجام عمل از سوی بندگان. بدیهی است که ایجاد قانون در عالم اعتبار است. زیرا همان‌گونه که قوانین و قرارهای اجتماعی از جنس اعتبارات عقلایی هستند، قوانین و احکام الهی نیز از اعتبارات شرعی هستند.

مطلب مهمی که نباید از آن غافل ماند، این است که حضرت امام (ره) در تعریف حکم به بعث، در مقام بیان تعریف حکم تکلیفی بوده‌اند. ایشان احکام وضعی را نیز از مجعولات شرعی شمرده‌اند که فاقد بعث و تحریک هستند. حتی از نظر ایشان، اباحه نیز که متضمن بعث و زجر نیست، حکم تکلیفی نیست. ولی به هر صورت احکام را از مجعولات و اعتبارات شرعی می‌دانند.

حضرت امام (ره) بر همین اساس، مراتب چهارگانه‌ای (اقتضا، انشا، فعلیت، تنجز) را که آخوند برای حکم شرعی بیان نموده نپذیرفته‌اند و قائل به دو مرحله‌ی انشا و فعلیت هستند. ایشان با مقایسه‌ی احکام با قوانین عرفی معتقدند که همان‌گونه که در قوانین موضوعه، ابتدا قانون به صورت کلی جعل می‌شود و سپس مخصّصات و مقیّدات آن بیان می‌شود و زمانی که شرایط اجرا فراهم شد و موانع اجرایی برطرف شد، آن قانون فعلت پیدا می‌کند در مورد احکام شرعی نیز مطلب از همین قرار است. احکام نیز به صورت کلی جعل و انشا می‌شوند و با فراهم شدن شرایط اجرا به مرحله‌ی فعلیت می‌رسند.

مرحله‌ی اقتضا که همان مرحله‌ی مصلحت و مفسده است از دیدگاه امام (ره) از مقدمات حکم است نه از مراتب آن. زیرا ایشان اراده را نیز که ناشی از وجود مصلحت و مفسده در

متعلقات احکام است از مبادی حکم می‌دانند. هم‌چنین ایشان مرحله‌ی تنجّز را که مرحله‌ی ترتیب اثر دادن به موافقت و مخالفت با حکم است را از مراحل حکم ندانسته و آن را خارج از ماهیت حکم می‌دانند (خمینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۴۰).

نتایج بحث

۱. حکم شرعی مانند سایر اعتباراتی که با اراده و قصد معتبر در عالم اعتبار تحقق و تقرّر می‌یابند، دارای ماهیت اعتباری بوده و چیزی در عالم ثبوت و واقع نیست. زیرا همان‌گونه که در ماهیت‌های اعتباری مانند ملکیت و زوجیت، اراده‌ی متبایعین یا زوجین را نمی‌توان ملکیت و زوجیت نام نهاد و اراده از مبادی و مقدمات انشا و اعتبار هستند در مورد حکم شرعی نیز که یکی از افعال اختیاری مولاست، اراده از مقدمات و مبادی این فعل اختیاری محسوب می‌شود. هم‌چنین در مورد مصالح و مفاسد افعال نیز که رتبه‌ای قبل از اراده دارند و ملاک و مقتضی جعل حکم هستند، به طریق اولی نمی‌توان حکم شرعی را بر آن‌ها اطلاق نمود. فهم عرفی از حکم این است که حکم فعل اختیاری حاکم است که آن را متوجه‌ی مکلف نموده است و مصلحت و مفسده فی نفسه نمی‌تواند حکم شرعی باشد. این مصالح و مفاسد می‌توانند مقتضی جعل حکم از سوی حاکم باشد.

۲. اراده‌ی شارع در تکوین و تشریح تفاوتی نداشته و تقسیم اراده به اراده‌ی تشریحی و تکوینی صحیح نیست. این که گفته شده اراده‌ی تکوینی به انجام فعل یا ایجاد چیزی توسط خود مرید تعلق گرفته و اراده‌ی تشریحی به انجام آن توسط کس دیگری غیر از خود مرید، صحیح نیست. زیرا اراده نمی‌تواند به فعل غیر تعلق یابد. در مورد تشریحات، اراده‌ی شارع به خلق و ایجاد قانون و حکم تعلق گرفته، نه به انجام آن توسط بندگان. به همین دلیل خطابات کلی شارع در مقام جعل و ایجاد قانون صادر شده و در مقام قانون‌گذاری ویژگی‌ها و خصوصیات مکلفین از قبیل علم و جهل، عجز و قدرت و... دخالتی ندارد. زیرا اراده‌ی خداوند مستقیماً به فعل مکلفین تعلق نیافته تا بگوییم تکلیف به عاجز یا جاهل قبیح است. اراده‌ی شارع، تشریح و خلق قانون بوده و با وجود مصلحت و اراده، مانعی از جعل قانون وجود نداشته است. حالات مکلف از قبیل عجز و جهل، باعث معذورت مکلف در عدم انجام تکلیف قانونی است، نه این که مانع قانون‌گذاری باشد.

۳. حکم دو مرتبه بیش‌تر ندارد؛ مرتبه‌ی انشا و مرتبه‌ی فعلیت. زیرا مرحله‌ی اقتضا یا همان وجود مصلحت و مفسده، ملاک و مقتضی جعل و انشای حکم محسوب می‌گردد، نه خود

حکم. از سوی دیگر مرتبه‌ی تنجّز، همان مرحله‌ی حکم عقل به استحقاق ثواب و عقاب بر انجام و ترک متعلّق حکم است یا همان مرحله‌ی ترتیب اثر بر حکم، زیرا در این مرحله است که مکلف از طریق حجّت واقعی یا ظاهری حکم را دریافت نموده و در حقّ او منجّز شده است. این مرحله نیز قابل جعل از سوی شارع نیست و حقیقت حکم همان جعل و اعتبار شارع است که با وجود مقدمات حکم انشا می‌شود و با فراهم آمدن شرایط به مرحله‌ی فعلیت و اجرا می‌رسد و تنجّز و حکم عقل به ثواب و عقاب، قابل جعل از سوی شارع نیست.

منابع

۱. آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، ج ۲، چاپ مؤسسه نور، دمشق، نشر مکتب اسلامی، ۱۴۰۲ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۳، بیروت، چاپ و نشر دارالفکر للطباعة، ۱۴۱۴ق.
۳. اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدرایة*، بی‌جا، قم، انتشارات سیدالشهداء، ۱۳۷۴ش.
۴. حکیم، سید محمد تقی، *اصول العامة*، بی‌جا، بی‌جا، مؤسسه آل‌البتیت "علیهم السلام"، ۱۳۹۰ق.
۵. خمینی، سید روح الله، *تهذیب الاصول*، تحقیق جعفر سبحانی، ج ۳، قم، چاپ قدس، ۱۳۶۷ش.
۶. _____، *مناهج الوصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی‌جا، تهران، بی‌نا، ۱۴۱۵ق.
۷. _____، *انوار الهدایة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی‌جا، تهران، بی‌نا، ۱۴۱۵ق.
۸. خویی، سید ابوالقاسم، *محاضرات فی الاصول*، تقریرات محمد اسحق فیاض، ج ۳، قم، چاپ صدر، ۱۴۱۰ق.
۹. رشتی، میرزا حبیب الله، *بدائع الافکار*، بی‌جا، بی‌جا، مؤسسه آل‌البتیت "علیهم السلام"، ۱۴۱۳ق.
۱۰. روحانی، محمد حسین، *منتقى الاصول*، تقریر سید عبد‌الصاحب حکیم، بی‌جا، قم، چاپ امیر، ۱۴۱۳ق.
۱۱. روحانی، سید محمد صادق، *زبدة الاصول*، ج ۱، قم، چاپ قدس، ۱۴۱۲ق.
۱۲. صدر، سید محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، بی‌جا، بی‌جا، دارالمنتظر، ۱۴۰۵ق.
۱۳. سیستانی، سید علی، *الرافد فی علم الاصول*، ج ۱، قم، چاپ مهر، ۱۴۱۴ق.
۱۴. شهید اول، *القواعد و الفوائد*، ج ۱، قم، مکتبه المفید، ۱۴۰۰ق.
۱۵. شهید ثانی، *تمهید القواعد*، بی‌جا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۶. شیخ طوسی، *العتة*، تحقیق محمدرضا انصاری، بی‌جا، قم، چاپ ستاره، ۱۴۱۷ق.

۱۷. عراقی، ضیاء الدین، نه‌ایة الافکار، بی‌جا، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی شهید مطهری، چ ۱۴، تهران، چاپ فجر، ۱۴۲۷ق.
۱۹. ———، بدایة الحکمة، شرح آخوندی، چ ۴، قم، چاپ نگارش، ۱۳۸۸ش.
۲۰. فخر رازی، محمد، المحصول، چ ۳، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۲ق.
۲۱. غزالی، ابی‌حامد محمد، المستصفی، بی‌جا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۲۲. مشکینی، میرزا علی، اصطلاحات الاصول، چ ۵، قم، چاپ و نشر الهادی، ۱۴۱۳ق.
۲۳. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، چ ۲، تهران، چاپ سپهر، ۱۳۶۷ش.
۲۴. نایینی، محمدحسین، فوائد الاصول، تحقیق اراکی، چ ۱، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۹ق.

