شنبه 28/8/401 جلسه 43

وجه چهارم برای اصاله التعبدیه در واجبات وجهی است که مرحوم نایینی در اجود از مرحوم کرباسی در اشارات نقل می فرماید که نفس صدور امر از مولی با توجه به اینکه فعلی از افعال اختیاری مولی است لامحاله باید به خاطر غرضی باشد تا از لغویت خارج گردد. غرضی که می توان تصویر کرد این است که مولی همین امر کردن خودش را داعی برای عبد نحو العمل و محرک عبد نحو المطلوب قرار دهد و از آنجایی که امر دائر مدار حصول غرض است و تا وقتی که غرض حاصل نشده امر باقی است اگر مکلف در مقام عمل فعل را به داعی امر مولی انجام دهد غرض از امر حاصل می شود و در نتیجه امر مولی ساقط می گردد و اگر این فعل را بدون داعویت امر انجام دهد و قصد امتثال نداشته باشد غرض حاصل نمی شود و در نتیجه آن امر نیز ساقط نمی شود و همچنان عبد را دعوت به سمت متعلق خود می کند. این دعوت وقتی تمام می شود که عمل به نحوی انجام گردد که غرض حاصل شود و هو لا یکون الا باتیان العمل بقصد الامتثال و بداعی الامر.

در وجوه گذشته استدلال به کتاب و سنت شده بود ولی در این وجه به دلیل عقلی استناد گشته است.

مرحوم نایینی اشکال کرده است که اگر مقصود شما از محرکیت و داعویتی که غرض مولی از امر کردن قرار داده اید محرکیت و داعویت امکانی و شأنی باشد قبول می کنیم که غرض از امر همین است ولی ارتباطی به تعبدی بودن عمل ندارد. اما اگر مقصود شما محرکیت تکوینی و فعلی باشد هرچند ارتباط به بحث تعبدی بودن دارد ولی قابل التزام نیست که غرض از امر را محرکیت فعلیه امر نحو المطلوب بدانیم. به عبارت دیگر چنانچه مقصود شما این باشد که مولی هرجا امر می کند غرض او این است که عبدش را الزام به عمل کند و عمل را بر عهده او قرار دهد به طوری که اگر عبد از جانب خود داعی برای انجام آن عمل نداشت، امر مولی داعی شود که همان محرکیت شأنی و امکانی می باشد، این معنا قابل قبول است بلکه مسلم است و لا اشکال فیه ولی این مطلب ارتباطی به اصاله التعبدیه مورد بحث ندارد. زیرا این معنا بین همه واجبات من التعبدیات و التوصلیات مشترک است. در توصلیات هم که مولی امر می کند برای این است که اگر عبد داعی از خود نداشته باشد امرمولی او را سوق نحو العمل دهد. ولی اگر مقصود شما این باشد که وقتی شارع امر کرد حتما باید فعل در خارج به داعی امتثال امر مولی انجام شود که محرکیت بالفعل می باشد، این صحیح نیست. زیرا اولا اینکه غرض از امر مولی محرکیت نحو المطلوب بالفعل باشد مبتنی بر مذهب صاحب جواهر است که قربی بودن عمل را منحصر در قصد الامر می داند و با مبنای مختار مطابقت ندارد. بنابر مبنای مختار قربی بودن منحصر در قصد الامتثال نيست بلکه می توان از راه های دیگر قصد قربت کرد. ثانیا اصلا ممکن نیست که غرض از امر مولی داعویت بالفعل باشد. زیرا معنای داعی شدن امر برای ایجاد عمل این است که اراده عبد نسبت به عمل به خاطر داعویت امر مولی باشد و به عبارت دیگر سبب و انگیزه اراده عبد، امر مولی باشد. زیرا این فعل عبد است که مولی در مقام امر به صورت استقلالی لحاظ می کند و سپس امر را متوجه آن می کند و لذا امر دعوت به سوی متعلق خود می کند اما اینکه عبد در خارج اراده این فعل کند، این معنا در مقام امر به نحو آلی و معنای حرفی ملحوظ است نه به نحو استقلالی. با توجه به اینکه اراده عبد ملحوظ به نحو آلیت است اگر شما بگویید غرض از امر مولی محرکیت امر نحو العمل به محرکیت فعلی است لازمه اش این است که اراده عبد ملحوظ مستقل قرار بگیرد و این خلف فرض است. لزم انقلاب الملحوظ الآلی الی الاستقلالی و هو خلف محال[[1]](#footnote-1).

مرحوم آقای خویی در اشکال به این وجه چهارم دو اشکال کرده اند که یکی از این اشکالات در واقع اصلاح اشکال مرحوم نایینی است.

ایشان در تصحیح اشکال مرحوم نایینی فرموده اند که اگر مقصود از محرکیت، محرکیت شأنی باشد نه فعلی، این غرض در همه اوامر وجود دارد. اما اگر غرض از امر محرکیت فعلی و تکوینی باشد این قابل التزام نیست. زیرا غرض از هر عملی عبارت اخری از علت غایی آن عمل است که تصورا مقدم است ولی خارجا مترتب بر عمل می باشد. برای همین است که محرکیت فعلی را نمی توانیم غرض از امر بدانیم. زیرا بعد از صدور امر مولی، گاهی متعلق و مامور به موجود می شود و گاهی محقق نمی شود. اصل وجود مامور به در خارج در بعضی از موارد ثابت نیست تا چه رسد به اینکه فعل بخواهد به داعویت امر و قصد امتثال انجام شود. اگر محرکیت فعلیه غرض از امر باشد که نباید امکان تخلف داشته باشد.

بررسی اشکال به وجه چهارم:

اصل اشکال که مشترک بین مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی بود این است که اگر مقصود محرکیت شأنیه باشد مسلم است که غرض از امرمولی می باشد ولی مدعا را ثابت نمی کند. اما اگر محرکیت فعلی غرض باشد اگرچه می تواند مدعا را ثابت کند اما غرض بودن ان قابل قبول نیست. دو دلیلی که مرحوم نایینی برای شقّ دوم اشکال آورده اند، دلیل اول این بود که این مدعا مبتنی بر مبنای صاحب جواهر است که در حقیقت این اشکال، اشکال مبنایی است نه بنایی تا در همه فروض بیاید. دلیل دوم نیز این بود که شأن اراده عبد در مقام امر این است که به نحو حرفی و آلی ملاحظه شود و اگر بخواهید محرکیت فعلی را در غرض قرار دهید لازم می آید ملحوظ آلی استقلالی شود. نسبت به اين دليل دوم اشکال می شود که هرچند مولی وقتی امر به عملی می کند ملحوظ اصلی مولی خود فعل العبد است و لحاظش به آن استقلالی است و اگر اراده عبد هم لحاظ شود لحاظ آلی می شود ولی آلی بودن لحاظ اراده فعل به خاطر این است که مقتضی برای لحاظ استقلالی آن وجود ندارد و نوعا مولی به آن توجه ندارد نه اینکه لحاظ استقلالی آن معقول نباشد. زیرا اگر غرض ایجاد خود متعلق باشد وجهی ندارد اراده لحاظ استقلالی شود. اما اگر گفتیم که غرض محرکیت امر است مقتضی برای لحاظ استقلالی پیدا می شود و اشکالی از لحاظ استقلالی آن نیز ایجاد نمی شود.

بنابراین محرکیت فعلی به عنوان غرض از امر با دو دلیلی که مرحوم نایینی آورده اند نفی نمی شود.

مرحوم آقای خویی در شق دوم اشکال فرمودند که نمی توانیم غرض از امر مولی را محرکیت فعلی بدانیم. زیرا غرض بودن اقتضا دارد که تخلف نداشته باشد و حال آنکه محرکیت فعلی تخلف دارد. این دلیل به نظر می رسد دلیل تامی باشد. ممکن است به مرحوم آقای خویی اشکال نقضی شود که در محرکیت شأنی هم در موارد عصیان غرض از امر تخلف دارد. زیرا مرحوم نایینی فرموده بود که اگر برای مکلف چیزی دیگر داعویت نداشته باشد امر مولی داعی بر انجام فعل باشد ، در حاليکه در موارد عصيان با اينکه چيز ديگری داعويت ندارد امر مولی هم داعويت ندارد . ولی این اشکال وارد نیست. چون مقصود مرحوم آقای خویی و نیز مرحوم نایینی از محرکیت شأنی و امکانی این است که امر مولی علی تقدیر وصولش به مکلف محرک عبد امر باشد در جایی که عبد قصد امتثال و انجام عمل را داشته باشد. اگر عبد مطیع باشد و مبالات نسبت به امر مولی داشته باشد امر او را سوق نحو العمل می دهد اگر داعی دیگری نداشته باشد. همانطور که وصول قید تحریک العبد است مبالات داشتن عبد هم ماخوذ در محرکیت امر است. بنابراین در اشکال چهارم باید فرمایش مرحوم نایینی تصحیح شود.

مرحوم آقای خویی اشکال دوم هم کرده اند که اصلا حتی اگر غرض از امر محرکیت فعلی باشد ولی استدلال در این وجه چهارم متوقف بر این است که غرض از امر لازم التحصیل باشد در حالی که غرض لازم التحصیل غرض مترتب بر مامور به و غرض موجود در فعل علی مسلک العدلیه است. لذا در تعلیقه اجود نسبت به غرض از جعل فرموده اند که لا یجب تحصیله و انما هو طریق محض الی ما هو الغرض. در مصباح و محاضرات توضیح بیشتر داده اند که چون مولی از مامور به غرض داشته است مامور به را بر عهده عبد گذاشته است و لذا بر عبد واجب است مامور به را شکلی انجام دهد که غرض از مامور به حاصل شود اما تحصيل غرضی که مترتب بر خود امر ( که فعل مولی است) لازم نيست .

ولی این اشکال به نظر می رسد وارد نباشد. زیرا همانطور که تحصیل غرض مترتب بر مامور به، بر مکلف لازم است، تحصیل غرض از امر هم لازم است به این معنا که اگر امری که از مولی صادر شده است صدورش برای رسیدن به غرض و فایده ای باشد که آن غرض می خواهد بر امر مولی مترتب شود تا فایده در خارج محقق نشود عقل حکم به لزوم تحصیل غرض می کند. زیرا وجود فایده علت صدور امر مولی بوده است و لذا تا وقتی که فایده و غرض از امر محقق نشده است امر یبقی علی حاله و وقتی امر باقی باشد عقل حکم به لزوم موافقت امر می کند. این حکم عقل حتی بعد از ایجاد فعل ولی بدون تحصیل غرض از امر، همچنان وجود دارد. وقتی منتفی می شود که غرض از امر حاصل گردد.

یک شنبه 29/8/401 جلسه 44

نتیجه بحث در مقتضای دلیل اجتهادی عند الشک فی التعبدیه و التوصلیه این شد که بر خلاف آنچه مرحوم آخوند فرموده بود که نه تمسک به اطلاق لفظی برای نفی تعبدیت صحیح است و نه تمسک به اطلاق مقامی، بنابر وجه صحیح که امکان قصد قربت در متعلق امر باشد، با تمسک به اطلاق لفظی تعبدیت نفی و توصلیت اثبات می شود.

و اگر قائل شدیم که اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن نیست، هرچند نمی توانیم به اطلاق لفظی خطابات تمسک کنیم ولی با تمسک به اطلاق مقامی می توان اثبات توصلیت کرد. با همان تقریبی که قبلا بیان شد که اگرچه دخل قصد قربت فقط در غرض است نه در متعلق تکلیف حسب فرض، ولی با توجه به اینکه بیان دخل قصد قربت در غرض به عهده شارع است و شارع نیز می توانست ولو با جمله خبریه دخل آن را در غرض بیان کند ولی با این وجود بیان نکرد، اطلاق مقامی اقتضا می کند که قصد قربت معتبر نباشد. بنابراین چه قائل به امکان قصد قربت در متعلق شویم و چه نشویم در دلیل اجتهادی می توان با تمسک به اطلاق دلیل، چه اطلاق لفظی و چه اطلاق مقامی، اعتبار قصد قربت را نفی کرد. در مقابل این دلیل اجتهادی نیز عموم یا اطلاقی نداریم که اقتضای تعبدیت در واجبات کند به طوری که توصلیت نیاز به دلیل داشته باشد.

بنابراین در مقام اول که مقتضای اصل لفظی باشد، اصل عند الشک توصلیت است نه تعبدیت.

##### مقتضای اصل عملی

اگر در مرحله اول نتوانستیم با تمسک به دلیل اجتهادی اثبات توصلیت کنیم و همينطور در قسمت عکس با وجوه چهارگانه مطرح شده نتوانسیتم اثبات تعبدیت کنیم و دلیل اجتهادی برای تعیین احد الطرفین نداشتیم، نوبت به مرحله دوم یعنی مقتضای اصل عملی می رسد. باید دید که مقتضای اصل عملی در مثل آتوا الزکاة که شک در تعبدی و توصلی بودن آن داريم چیست؟ آیا اصل عملی جاری قاعده اشتغال است که نتیجه اش تعبدیت می باشد یا اصاله البرائه که نتیجه اش توصلیت است؟

مرحوم آخوند در مقام دوم از بحث فرموده است که اصل جاری در موارد شک در تعبدیت و توصلیت یعنی زمانی که ما نمی دانیم قصد قربت دخیل در غرض است یا خیر، اصل اشتغال است نه برائت. چه در بحث اقل و اکثر قائل به اشتغال شویم و چه قائل برائت، در شک در تعبدیت و توصلیت نمی توانیم به برائت تمسک کنیم. زیرا هرچند مرحوم آخوند در بحث اقل و اکثر ارتباطی به خاطر وجود علم اجمالی قائل به جریان برائت عقلی نیست و عقاب را بلابیان نمی داند اما اگر کسی قائل به برائت شود، شک مکلف را به حدود تکلیف بر می گرداند به گونه ای که در حدوث تکلیف شک می کند و لذا اصل جاری برائت خواهد بود. مثلا اگر در جزئیت سوره در نماز شک داشته باشیم، کسی که برائت عقلی را جاری می کند توجیهش این است که تعلق تکلیف نسبت به ده جزء محرز است و نسبت به جزء یازدهم که سوره است مشکوک و لذا اصل برائت نسبت به تعلق تکلیف به این سوره جاری می شود. ولی این تقریب در محل بحث جاری نمی شود. زیرا حسب فرض تعلق تکلیف به ذات زکات معلوم است و حدود متعلق تکلیف مشخص است و شک ما در این است که اگر مکلف بدون قصد قربت زکات را بدهد تکلیف ساقط می شود یا خیر. بنابراین شک به شک در سقوط و عدم سقوط تکلیف کشیده می شود و شک در سقوط هم مجرای قاعده اشتغال است. اگر زکات واجب تعبدی باشد و مولی عبد را عقاب کند که چرا آنچه لازم بود را انجام ندادی عقاب بلا بیان نیست. زیرا مکلف تعلق تکلیف به ذات زکات را احراز کرده بود و بعد از احراز اصل تکلیف عقل حکم به رعایت آن می کند. لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و ذلك لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان ضرورة أنه بالعلم‏ بالتكليف‏ تصح‏ المؤاخذة على المخالفة و عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة[[2]](#footnote-2).

مستشکل اشکال می کند که شما در بحث اقل و اکثر ارتباطی ولو به حسب حکم عقل قائل به اشتغال شدید، هم به خاطر اینکه به لحاظ تعلق تکلیف علم اجمالی وجود دارد و منحل نمی شود و هم از جهت اینکه که تحصیل غرض احراز نمی شود مگر با اتیان به اکثر، ولی به حسب نقل با تمسک به ادله برائت شرعیه مثل حدیث رفع قائل به برائت شدید. همانطور که در اقل و اکثر ارتباطی با تمسک به ادله برائت قائل به عدم لزوم رعایت مشکوک شدید، در محل بحث هم با تمسک به ادله برائت قائل شوید که قصد قربت معتبر نیست. عبارت مرحوم آخوند در بحث اقل و اکثر این است: أما النقل [1] فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع‏ جزئية ما شك‏ في‏ جزئيته فبمثله يرتفع الإجمال و التردد عما تردد أمره بين الأقل و الأكثر و يعينه في الأول[[3]](#footnote-3).

ایشان می فرماید: لا أظنك أن تتوهم و تقول إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار و إن كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار. زیرا بین المقامین فرق است. چراکه شرط جریان حدیث رفع این است که مشکوک قابل رفع و وضع باشد و در اقل و اکثر می بینیم که این شرط متوفر است. زیرا جزئیت و شرطیت از اموری است که قابل رفع و وضع هستند. ولی در محل بحث ما شک نداریم که قصد قربت در متعلق تکلیف اخذ شده است یا نه بلکه شک داریم که آیا قصد قربت در غرض از وجوب زکات مدخلیت دارد یا خیر. دخل قصد قربت در غرض نیز امر جعلی نیست که قابلیت وضع و رفع را داشته باشد.

خود این تفریق بین المقامین که مرحوم آخوند در جواب اشکال و توهم مطرح کرده است مواجه با سه اشکال است که مرحوم آخوند یکی از این اشکالات را در بحث اقل و اکثر مطرح کرده و جواب داده است و یک اشکال را هم در مانحن فیه و اشکال سوم را نیز به تعبیر مرحوم اصفهانی، با "فافهم" مورد اشاره قرار داده است.

اشکال اول که در بحث اقل و اکثر مطرح شده این است که جزئیت و شرطیت هم امر جعلی نیستند بلکه امر واقعی می باشند. اگر در واقع به چیزی امر شود که مرکب از سوره است سوره جزئیت پیدا می کند و اگر به چيزی امر شود که مقيد به طهارت است طهارت شرطيت پيدا می کند، ولی اگر متعلق تکلیف مرکب از اينها و مقید به اینها نباشد شرطیت و جزئیتی در کار نخواهد بود. وقتی این دو امر جعلی نبودند یعنی قابل وضع نیستند و طبعا قابل رفع هم نخواهند بود که حدیث رفع بخواهد آنها را بردارد. موضوع برای اثر جعلی نیز نیستند که حدیث رفع بتواند آنها را بردارد. زیرا اثر متصور برای آنها وجوب اعاده است که اگر نماز بدون سوره مثلا صحیح نباشد این اثر وجوب اعاده می آید. ولی وجوب الاعاده هم اولا اثر بقاء امر اول است و ثانیا اثر شرعی نیست بلکه حکم عقل است. بنابراین همانطور که قصد قربت جعلی نیست جزئیت و شرطیت هم جعلی نیستند. لا يقال‏ إن جزئية السورة المجهولة مثلا ليست بمجعولة و ليس لها أثر مجعول و المرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره و وجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنه عقلي و ليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا[[4]](#footnote-4).

مرحوم آخوند جواب داده است که اگرچه خود شرطیت وجزئیت امر جعلی نیستند ولی به ملاحظه منشأ انتزاع آن، امر جعلی می باشند. زیرا در صورتی جزئیت تحقق پیدا می کند که امر به صلات مع السوره تعلق بگيرد. لذا شرط جریان حدیث رفع در جزئیت و شرطیت وجود دارد ولی در اخذ قصد قربت در غرض وجود ندارد.

اشکال دوم این است که همانطور که دخل قصد قربت در حصول غرض امرجعلی نیست بلکه امر واقعی است دخل جزء و شرط هم در واجب امر واقعی هستند. زیرا جزء و شرط در غرض مدخلیت دارند و اگر واقعا جزئیت ثابت باشد غرض حاصل نمی شود مگر با اتیان آن جزء. دخالت جزء و شرط در غرض نیز امری جعلی نیست بلکه واقعی است و لذا اشکال بر می گردد که چطور در بحث اقل و اکثر ارتباطی با وجودی که دخل در غرض واقعی است برائت را جاری کردید اما در دخل قصد قربت جاری نمی کنید؟

مرحوم آخوند از این اشکال جواب می دهد که قبول داریم که دخالت جزء و شرط در غرض امر واقعی و تکوینی است ولی جزء و شرط علاوه بر دخالت در غرض، در متعلق تکلیف هم قابل اخذ می باشند. به خلاف قصد قربت که فقط دخالت در غرض دارد و اخذ در متعلق تکلیف نمی شود و برائت از دخالت در غرض هم قابل جریان نیست. ولی در جزء و شرط به لحاظ دخالتشان در متعلق تکلیف می توانند مجرای برائت شوند و وقتی برائت از جزئیت جاری شد امر فعلی را نسبت به اکثر نفی می کند. یعنی در مقام ظاهر نفی می کند امری به اکثر تعلق گرفته باشد. وقتی امر فعلی به اکثر نفی شد، دیگر با وجود ترخیص شارع نسبت به آن، عقل حکم به لزوم رعایت اکثر برای حصول یقین به فراغ از تکلیف نمی کند[[5]](#footnote-5).

دوشنبه 30/8/401 جلسه 45

مرحوم آخوند بعد از اینکه اصل عملی جاری در ما نحن فیه را اشتغال دانست نه برائت، کسی اشکال کرد که همانطور که در بحث اقل و اکثر ارتباطی از نظر حکم عقل قائل به اشتغال شدید اما با تمسک به ادله برائت شرعیه جزئیت و شرطیت مشکوک را نفی کردید، در محل بحث هم که شک در اعتبار قصد قربت است، هرچند از نظر حکم عقل قائل به احتیاط شدید اما بگویید که اصل برائت شرعی مثل حدیث رفع اعتبار قصد قربت را نفی می کند.

مرحوم آخوند در جواب فرمود که بین دو مقام فرق است. حاصل فرق این بود که در اقل و اکثر ارتباطی، مشکوک امر جعلی است اما در محل بحث، مشکوک امر جعلی نیست و ادله برائت شرعیه در جایی جاری می شوند که مشکوک امر جعلی باشد تا بشود آن را رفع کرد.

در جلسه قبل بیان شد که نسبت به فرق بین دو مقام، سه اشکال وجود دارد که باید پاسخ داده شود تا فرقی که مرحوم آخوند گذاشته است تثبیت شود.

اشکال اول و دوم که در کلمات خود مرحوم آخوند مطرح شده بود بیان شد. اشکال سومی هم وجود دارد که مرحوم اصفهانی در تعلیقه بر کفایه آورده و فرموده اند که "فافهم" در عبارت مرحوم آخوند ممکن است اشاره به همین اشکال باشد. اشکال این است که عدم شمول امر فعلی نسبت به عمل مشتمل بر مشکوک، بین دو مقام مشترک است. هم در اقل و اکثر ارتباطی امر فعلی نسبت به اکثر که نماز با سوره باشد وجود ندارد و امر فعلی نسبت به اکثر نفی می شود و اختصاص به ما عدای مشکوک دارد و هم در محل بحث امر فعلی به ذات صلات تعلق گرفته است و صلات مشتمل بر مشکوک امر فعلی ندارد. زیرا اساسا قصد قربت در متعلق امر اخذ نشده است. لذا امر فعلی به ذات عمل تعلق گرفته است. البته در ما نحن فیه وجه اختصاص به حکم عقل است ولی وجه اختصاص در اقل و اکثر ارتباطی ضمیمه اصل برائت بود. اگرچه از جهت وجه اختصاص بین دو مقام فرق است ولی وجه اختصاص خصوصیتی ندارد و مهم این است که در هر دو مقام امر فعلی مقام اختصاص به ما عدای مشکوک دارد. با توجه به اینکه مشکوک در متعلق امر فعلی وجود ندارد اگر آنچه لازم است در مقام امتثال تکلیف، مجرد اتیان متعلق امر فعلی باشد و در خروج از عهده تکلیف صرف موافقت با امر ملاک باشد، در هر دو مقام این ملاک وجود دارد و اگر موافقت با امر به تنهایی کافی برای خروج از عهده تکلیف نباشد بلکه بر مکلف لازم باشد که کل ما یحتمل دخله فی الغرض را هم رعایت کند، این نیز در هر دو مقام لازم است و وجهی ندارد که در یک مقام بگویید لازم است و در یک مقام لازم نباشد. لذا همانطور که در محل بحث می گویید مایحتمل دخله فی الغرض باید رعایت شود در اقل و اکثرارتباطی هم باید بگویید.

تقریب دیگر اشکال سوم این است که شما در بحث اقل و اکثر ارتباطی ولو با تمسک به برائت شرعیه با حدیث رفع به لحاظ مقام تعلق تکلیف، مشکل را حل کردید و امر فعلی را مختص به اقل کردید، ولی از جهت غرض تکلیف و ملاحظه همان نکته ای که در کلام شما بوده که بعد از علم به وجود غرض، عقل حکم به لزوم اتیان به کل ما یحتمل دخله فی الغرض می کند، مشکل همچنان باقی است و نسبت به لزوم تحصیل غرض ترخیصی وجود ندارد. لذا حکم عقل هم همچنان پا برجاست و مکلف را سوق به سمت اتیان کل ما یحتمل دخله فی الغرض می دهد. بنابراین صرف جریان برائت شرعیه عملا مشکل مکلف را حل نکرد، اين تقريب در کلام مرحوم ايروانی در تعليقه کفايه ذکر شده است .[[6]](#footnote-6)

تقریب سوم هم در کلمات مرحوم آقای خویی در همین بحث تعبدی و توصلی مطرح شده است و آن اینکه مرحوم آخوند که در بحث اقل و اکثر بین برائت عقلیه و شرعیه تفصیل داد و فرمود برائت شرعیه جاری می شود ولی عقلی خیر، این فرمایش تمام نیست. وقتی شما از جهت حکم عقل گفتید که بر مکلف لازم است کاری کند که احراز حصول غرض مولی شود چون علم به وجود غرض دارد و همین حکم عقل اقتضا می کند که مکلف در مقام عمل ما یحتمل الدخل را رعایت کند و انجام دهد، دیگر جریان برائت نمی تواند مشکل را حل کند. با توجه به اینکه می گویید که علم به غرض اقتضای لزوم اتیان به کل ما یحتمل دخله فی الغرض می کند، با جریان برائت این مشکل حل نمی شد. زیرا برائت اصل عملی است و مثبتات اصل عملی حجت نیست. اگر حجت بود برائت از جزئیت لازمه اش این بود که اقل حامل الغرض است و غرض با اقل حاصل می شود و لذا علم به وجود غرض از اثر می افتاد و با انجام عمل بدون مشکوک، غرض حاصل می شد. وقتی احراز نشد که اقل حامل الغرض است، علم به وجود غرض باعث می شود که عقل حکم کند به اتیان کل ما یحتمل دخله فی الغرض. بنابراین تفصیل بین برائت عقلی و شرعی وجهی ندارد و برائت شرعی هم نمی تواند نسبت به جزئیت ترخیص دهد.

مرحوم اصفهانی فرموده است که ولو این اشکال در بدو امر متین به نظر می رسد اما جواب دارد و بین دو مقام فرق است. زیرا در بحث اقل و اکثر با توجه به اینکه مشکوک مثل جزئیت سوره که احتمال دخل آن در غرض داده می شود، قابل اخذ در متعلق تکلیف است، وقتی شارع به لحاظ مقام تکلیف به مکلف بگوید رعایت تکلیفِ من از ناحیه این مشکوک بر تو لازم نیست، ولو ممکن است تکلیف به وجود واقعی اش موجود باشد، اما در مقام فعلیت و تنجز، من رعایتش را نمی خواهم و ترخیص دادم که اگر مخالفت با تکلیف واقعی کنید مشکلی ندارد. وقتی به لحاظ مقام تکلیف مولی رفع ید کرد اين امر باعث می شود که به لحاظ دخل در غرض هم از رعایت امر مشکوک رفع ید کند. ولو احتمال دخل آن در غرض داده می شود اما اگر در ظرف شک انجام ندادی و به غرض من هم اخلال وارد شد مشکلی ندارد. تعبیر مرحوم اصفهانی این است که ترخیص شارع باعث می شود که اگر تفویت غرضی لازم آید مستند به شارع باشد. وقتی خود شارع نفی جزئیت در مقام جعل کرده باشد، معنايش اين است که به لحاظ غرض هم ترخیص داده است یا اصلا خود شارع سبب تفویت غرض شده است و در چنین موردی عقل حکم به لزوم رعایت غرض نمی کند. اما در بحث تعبدی و توصلی که قصد قربت قابل اخذ نیست و ذات صلات فقط در متعلق تکلیف وجود دارد، اختصاص متعلق تکلیف به ما عدای مشکوک به بیان شارع نیست و چون اختصاص به بیان شارع نیست، از ناحیه شارع نسبت به این رعایت نکردن مشکوک هیچ ترخیصی وارد نشده است و طبعا به لحاظ غرض هم ترخیصی وارد نشده است و وقتی ترخیصی نباشد عقل هم حکم می کند که بر مکلف لازم است که غرض محتمل را انجام دهد .

با این بیان، تقریب دوم و سوم اشکال هم جواب داده می شود. جواب اشکال به تقريب دوم این است که در بحث اقل و اکثر ولو در بدو امر مشکل فقط به لحاظ مقام تعلق تکلیف حل می شود اما در نهایت به لحاظ غرض هم ترخیص درست می شود. لذا راه حل مرحوم آخوند در بحث اقل و اکثر ارتباطی، هم ترخیص به لحاظ تعلق تکلیف است و هم ترخیص به لحاظ دخل در غرض.

تقریب مرحوم آقای خویی از اشکال هم جواب داده می شود. زیرا نیازی نیست که حدیث رفع اماره باشد و مثبتاتش حجت باشد تا نفی غرض از اکثر کند و اثبات کند که اقل حامل الغرض است. چون وقتی شارع به لحاظ مقام تکلیف ترخیص داده باشد معنایش این است که به لحاظ غرض هم مکلف ازجهت امر مشکوک ترخیص در اخلال به غرض دارد.برائت از جزء مشکوک هرچند اثبات نمی کند که اقل حامل الغرض است ولی معنا و مقتضای آن ترخیص در اخلال به غرض من ناحیه المشکوک است .

بنابراین تفریق مرحوم آخوند با این اشکالات نفی نمی شود.

اما آیا این فرمایش مرحوم آخوند که در شک در تعبدیت و توصلیت اصل جاری اشتغال است نه برائت، تمام است یا خیر؟ نسبت به این مختار مرحوم آخوند اشکال شده است.

اشکال اول این است که با توجه به آنچه در مقام اول از مقتضای اصل لفظی گفته شد که اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن است، به انحائی که گفته شد که یکی از آنها اخذ به نحو جزئیت بود، لذا همانطور که در مقام اول با اطلاق لفظیِ خطاب در مرحله دلیل اجتهادی، اعتبار قصد قربت نفی می شد، در مرحله اصل عملی نیز شک در تعبدیت و توصلیت از صغریات اقل و اکثر ارتباطی خواهد شد. مثل شک در اعتبار استقبال در صلات میت یا شک در جزئیت سوره. هرچه در اقل و اکثر ارتباطی گفته شد بعینه در این مصداق هم پیاده می شود. بنابراین اگر کسی در آنجا گفت که فقط برائت شرعی جاری می شود نه عقلی مثل مرحوم آخوند، در اینجا هم باید بگوید و اگر کسی گفت که علم اجمالی منحل است هم به لحاظ مقام تعلق تکلیف و هم به لحاظ تعلق غرض و لذا هم برائت عقلی جاری می شود و هم برائت شرعی، در اینجا هم باید بگوید. مقام از بحث اقل و اکثر ارتباطی جدا نیست تا تفریق بین المقامین کنیم.

اشکال دوم این است که حتی اگر در مقام اول قبول کردیم که اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن نیست و اگر معتبر باشد از باب دخل در غرض است نه دخل در متعلق تکلیف، ولی در عین حال چنانچه نوبت به اصل عملی برسد، اصل عملی جاری برائت عقلیه است نه اشتغال. زیرا ولو مکلف در دخل قصد قربت در غرض شک دارد یعنی احتمال می دهد که اگر قصد قربت را رعایت نکند غرض از تکلیف حاصل نشود اما حالِ غرض مثل حالِ خود تکلیف است؛ یعنی همانطور که تکلیف به مقداری که واصل به مکلف می شود تنجز پیدا می کند و رعایش لازم می شود و در زائد بر مقدار وصول لازم الرعایه نیست، نسبت به غرض هم همین حرف می آید. یعنی ولو تحصیل غرضی که مکلف علم به آن داردلازم است ولی اگر در سعه و ضیق آن شک داشته باشیم، مقداری که واصل شده است لازم الرعایه است و بیش از آن لازم نیست. زیرا به لحاظ حکم عقل مولی نمی تواند عبدش را بر قسمتی از غرض عقاب کند که به مکلف نرسانده است. در بحث اخذ قصد قربت در غرض، همانطور که قبلا در کلمات مرحوم آقای خویی آمده بود، ولو مولی نمی تواند در متعلق تکلیف قصد قربت را اخذ کند اما می تواند دخل آن در غرض را با جمله خبریه بیان کند. اگر بیان کرده بود و در مقام عمل مکلف رعایت نکرده بود عقاب او مع البیان بود. اما وقتی مولی بیان نکرد اگر بخواهد مکلف را بر رعایت نکردن غرض از جهت قصد قربت عقاب کند، از موارد عقاب بلا بیان می شود و لذا قاعده جاری قاعده قبح بلابیان است نه اشتغال. بنابراین برائت عقلی از احتمال دخل در غرض جاری می شود.

ولی آیا برائت شرعی هم در این مواردی که شک داریم مشکوک دخیل در غرض است یا خیر، جاری می شود مثل برائت عقلی یا خیر؟ مرحوم آقای خویی چنانکه در محاضرات آمده، فرموده اند که بین برائت عقلی و شرعی باید تفکیک قائل شویم. زیرا برائت شرعی موضوع ندارد. چراکه برائت شرعی با لسان حدیث رفع و امثاله، در جایی جاری می شود که مشکوک شئ مجعول باشد و قابلیت وضع و رفع را داشته باشد. با توجه به اینکه دخل قصد قربت در غرض امر جعلی نیست، حدیث رفع و ادله برائت شرعیه جاری نمی شود. لذا در محل بحث اگر نوبت به اصل عملی رسید اصل جاری فقط برائت عقلیه است نه شرعیه.

سه شنبه 1/9/401 جلسه 46

گفته شد که بنابرعدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق تکليف، نسبت به غرض برائت عقلیه جاری می شود، اما آیا بنابر عدم امکان اخذ قصد قربت برائت شرعیه هم جاری می شود یا خیر؟

در کلام عده از محققین من جمله مرحوم آقای خویی در محاضرات آمده است که فقط برائت عقلیه جاری می شود و جای برائت شرعیه نیست. زیرا همانطور که مرحوم آخوند فرموده است، ادله برائت مثل حدیث رفع در جایی جاری می شوند که مشکوک قابل وضع و رفع باشد و لذا چون در ما نحن فیه قصد قربت قابل اخذ در متعلق نیست یعنی قابل جعل نیست، ادله برائت شرعیه جاری نمی گردند.

در مقابل این نظر، قول دیگر این است که حتی بنابر عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق، تمسک به حدیث رفع و ادله برائت شرعیه مانعی ندارد. براساس این نظر شرط جریان برائت شرعیه در مورد بحث هم وجود دارد. عمده وجوهی که برای تقریب این نظر مطرح شده سه وجه است:

وجه اول: مرحوم آقای تبریزی در درس می فرمودند که حتی بر مبنای مرحوم آخوند مبنی بر عدم امکان اخذ قصد قربت، برائت شرعیه جاری می شود و این بر اساس مبنای مختار در جریان قاعده اشتغال است. مشهور معتقد هستند که در همه موارد شک در سقوط تکلیف، اصل جاری اشتغال است و ادله برائت شرعیه در موارد شک در سقوط تکلیف جاری نمی شوند بلکه انصراف از موارد شک در سقوط تکلیف دارند و مختص به موارد شک در حدوث تکلیف می باشند. اما در مقابل مشهور، مبنای مختار این است که قاعده اشتغال مختص به اطراف علم اجمالی است. زیرا فقط در اطراف علم اجمالی است که اصل مرخص شرعی جاری نمی گردد. در غیر اطراف علم اجمالی هر چند شک در بقاء تکلیف و شک در سقوط تکلیف باشد، ادله برائت شرعیه جاری می شوند. بله با قطع نظر از حدیث رفع و ادله برائت شرعیه، عقل حکم می کند که اشتغال یقینی یقتضی فراغ یقینی اما چون این حکم عقل تعلیقی و منوط بر عدم ترخیص شارع است، با ترخیص شارع این حکم عقل برداشته می شود. بنابر این مبنا مساله تعبدی و توصلی در مرحله مقتضای اصل عملی نیز جای تمسک به برائت است نه جای قاعده اشتغال. در مثل آتوا الزکاة که شک داریم واجب تعبدی است یا توصلی، در صورتی که مکلف ذات عمل را بدون قصد قربت انجام دهد، در بقای تکلیف شک می کند. زیرا اگر واجب توصلی باشد تکلیف باقی نمی ماند ولی اگر واجب تعبدی باشد اتیان ذات عمل موجب سقوط نمی شود و تکلیف باقی است. بنابراین شک ما در تعبدیت و توصلیت به شک در بقاء تکلیف بعد از اتیان به ذات فعل بدون قصد قربت بر می گردد. در این صورت اگر قائل به جریان استصحاب در شبهه حکمیه شویم که مشهور قائل می باشند، استصحاب می گوید تکلیفی که قبل از اتیان به ذات بدون قصد قربت موجود بود بعد از اتیان هم باقی است. با جریان استصحاب دیگر موضوعی برای قاعده اشتغال باقی نمی ماند. زیرا وقتی استصحاب می گوید تکلیف وجود دارد دیگر جایی برای اشتغال که مجرای آن شک در وجود تکليف است وجود ندارد . اما در فرض عدم جریان استصحاب در شبهه حکمیه، به خاطر شک در سقوط تکلیف بعد از احراز تکلیف، قاعده اشتغال موضوع دارد. اما چون مکلف در وجود تکلیف در زمان ثانی یعنی بعد از اتیان به ذات فعل شک دارد و نمی داند که آیا هنوز تکلیف به ادای زکات وجود دارد یا خیر، حدیث رفع می گوید تکلیف مولی برداشته شده است. وقتی تکلیف به برکت حدیث رفع منتفی شود حکم عقل به لزوم رعایت تکلیف از باب اشتغال یقینی یقتضی الفراغ الیقینی نیز منتفی می شود. لذا معلوم می شود اینکه در کلام مرحوم آخوند آمده است که در شک در تعبدیت و توصلیت، با فرض عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق، امر جعلی وجود ندارد تا برائت شرعی را در آن جاری کنیم صحیح نیست. زیرا با توجه به اینکه وجود تکلیف در زمان ثانی، امر جعلی است و قابلیت وضع و رفع را دارد، ادله برائت شرعیه جاری می شود و قاعده اشتغال مرتفع می شود.

مرحوم آقای تبریزی در ادامه این اشکال را مطرح می کردند که اگر شما قاعده اشتغال را در مقابل مشهور منحصر به اطراف علم اجمالی کنید و در غیر آن قاعده اشتغال را جاری نکنید، لازمه اش این است که در شبهات موضوعیه بقای تکلیف نيز برائت جاری شود و احتياط لازم نباشد. مثلا کسی یک ساعت بعد از اذان ظهر شک می کند که نمازش را خوانده یا خیر، چون شک در اطراف علم اجمالی نیست، باید قائل به برائت شوید و حال آنکه کسی ملتزم به آن نیست و همه قائل اند که عند الشک مکلف باید تکلیف را از باب احتیاط انجام دهد.

جواب این است که شبهات موضوعیه بقاء تکلیف با شبهه حکیمه بقاء تکلیف فرق دارد. چراکه در شبهه موضوعیه بقاء تکلیف، استصحاب تکلیف جاری می شود اما در شبهه حکمیه خیر. زیرا در همه مواردی که تکلیف به صرف الوجود متعلق، تعلق گرفته است، تکلیف در بقاء مشروط به عدم اتیان صرف الوجود است و اگر صرف الوجود متعلق انجام شود دیگر تکلیف باقی نیست. وقتی تکلیف در بقاء منوط به عدم تحقق صرف الوجود باشد، در موارد شبهه موضوعیه بقاء تکلیف، استصحاب موضوعی می گوید که متعلق تکلیف محقق نشده است. چراکه ساعت اول یقینا متعلق معدوم بود و شخص نمی داند که بعد از آن محقق شد یا خیر، استصحاب موضوعی می گوید این متعلق موجود نشده است. اثر عدم تحقق متعلق هم بقاء تکلیف است. زیرا تکلیف در بقاء مشروط به عدم تحقق موضوع بود که این قید با استصحاب احراز شده است. بنابراین در شبهات موضوعیه بقاء تکلیف، قبول داریم که بر مکلف اتیان عمل لازم است ولی نه از باب قاعده اشتغال بلکه از باب استصحاب موضوعی.

و الحاصل تمسک به برائت شرعیه در محل بحث مانعی ندارد. ولو انکار نمی کنیم که شرط جریان برائت شرعیه جعلی بودن مشکوک است، ولی می گوییم که در محل بحث این شرط وجود دارد. زیرا ما هو المشکوک وجود تکلیف در زمان ثانی است و وجود تکلیف هم امری است که قابل وضع و رفع می باشد.

مناقشه و ملاحظه ای که نسبت به این تقریب برای جریان برائت شرعیه وجود دارد اشکال کبروی است که در مباحث سابق هم مطرح شده است. در اینکه آیا قاعده اشتغال اختصاص به اطراف علم اجمالی دارد یا در همه موارد شک در سقوط تکلیف قاعده اشتغال جاری می شود، به نظر می رسد که قول مشهور صحیح باشد و قاعده اشتغال اختصاص به اطراف علم اجمالی نداشته باشد و هر جا شک در سقوط تکلیف باشد جاری گردد. زیرا اگرچه حکم عقل تعلیقی است نه تنجیزی و الا اگر جایی شارع خودش ترخیص بدهد مثل موارد جریان قاعده فراغ و تجاوز که با وجودی که شک در سقوط تکلیف داریم اما حکم عقل به لزوم فراغ یقینی تطبیق نمی شود، ولی صحبت در این است که در موارد شک در سقوط تکلیف در جایی که در بقاء تکلیف شک داریم حدیث رفع جاری نمی گردد. چراکه وفاقا للمشهور ادله برائت شرعیه از موارد شک در سقوط تکلیف انصراف دارند. همانطور که در موارد شک در قدرت، اگر شخصی نداند که قدرت بر امتثال دارد یا خیر، کسی برائت جاری نمی کند و برائت را منصرف می دانند، در موارد شک در سقوط هم ادله برائت منصرف هستند و ناظر به موارد شک در حدوث می باشند.

بنابراین اشکال به تقریب اول اشکال مبنایی و به کبرای بحث است که قاعده اشتغال را مختص به اطراف علم اجمالی می دانست نه در تطبیق کبرا بر صغری.

وجه دوم: مرحوم آقای صدر فرموده اند که این مقدار را قبول می کنیم که شرط جریان حدیث رفع این است که مشکوک، امر قابل وضع و رفع باشد. اما چون رفع مقصود در ادله برائت، رفع واقعی نیست بلکه رفع به لحاظ ظاهر است، یعنی اگر مولی مسئولیتی را متوجه مکلف کند و بر آن تحمیل کند وضع می باشد و عدم همین تحمیل مسئولیت رفع است. لذا امر قابل رفع و وضع اختصاص به احکام انشائیه و تکالیف مجعوله ندارد بلکه هر چیزی که راجع الی المولی باشد و در آن، جهت تحمیل مسئولیت بر مکلف باشد، رفع نسبت به آن معنا دارد. با این توضیح معلوم می شود که در فقره مالا یعلمون هم که کلمه رفع آمده است، رفع به حسب ظاهری است یعنی تحفظ و رعایت بر مکلف لازم نیست و مسئولیتی متوجه او نیست.

با توجه به این معنا از رفع، می بینیم که رفع و وضع حتی نسبت به غرض مولی هم صادق است. زیرا غرض علت برای ثبوت امر و تعلق تکلیف است و لذا قابلیت این را دارد که بر عبد تحمیل و بر عبد رعایت آن لازم باشد. وقتی قابلیت وضع به این معنا را داشت، قابلیت رفع هم دارد. هرچند دخالت در غرض، دخالت واقعی است و به ید شارع به عنوان مقنن نیست، ولی تحمیل این غرض و تحمیل ما له الدخل فی الغرض بر عبد و به عبارت دیگر تنجیز آن، به دست شارع است و شارع می تواند این غرض را بر مکلف تحمیل و رعایتش را لازم کند ومی تواند در مقام ظاهر بگوید این غرض تنجز ندارد. یعنی اگر غرض را در این جهت خاص مشکوک، رعایت نکردید مشکلی ندارد. بنابراین همانطور که برائت عقلیه نسبت به این بخش از غرض موضوع داردبرائت شرعیه هم موضوع دارد.

این وجه مشکلی ندارد مگر اینکه کسی بگوید تعابیری که در حدیث رفع وجود دارد ناظر به مجعولات در شریعت است و امر مشکوک هرچند ممکن است دخالت در غرض داشته و قابل تحمیل علی العبد باشد ولی قابل جعل نیست. البته به نظر می رسد که این انصراف هم قابل التزام نیست. وجهی ندارد که رفع عن امتی خصوصا با توجه به امتنانی بودن آن، فقط ناظر به مجعولات باشد و نسبت به سایر اموری که مجعول نیستند ولی قابلیت تحمیل را دارند شامل نشود.

وجه سوم: در در مناهج الاصول و تهذیب الاصول مرحوم امام آمده است که در مواری که قید دخیل در متعلق نیست بلکه دخیل در غرض است، لا اشکال که شارع می تواند آن را برای مکلفین بیان کند (که در کلام مرحوم آقای خویی هم بیان شد که ولو به جمله خبریه می تواند دخالت آن را بیان کند.) بنابراین دخل در غرض ولو امر جعلی نیست ولی قابل وضع است و مولی می تواند آن را اظهار کند و اظهار آن همان وضع است. هرچیزی که قابل وضع باشد رفع آن هم معنا دارد و موردی نداریم که شارع نتواند دخل آن را در غرض بیان کند. و علیه لا محیص عن جریان ادله الرفع بعد امکان وضعه فی نظائر المقام[[7]](#footnote-7).

ولی مناقشه می شود که هرچند هرچیزی دخیل در غرض باشد مولی می تواند آن را بیان کند. ولی بیان کردن آن در مقام اثبات به معنای وضع آن نیست. مگر اینکه به تقریب مرحوم آقای صدر بر گردد که همین که مولی در مقام اثبات بیان می کند یعنی به دوش مکلف می گذارد. والا اگر این حیث را در نظر نگيريم ، صرف بیان دخل به جمله خبریه فی حد نفسه به معنای وضع این قید نیست. لذا قابلیت وضع در قصد قربت درست نمی شود تا حدیث رفع را جاری کنیم.

نتيجه بحث در اين قسمت اين شد که همانطور که برائت عقلیه نسبت به غرض جاری می شود برائت شرعیه هم بر اساس وجه دوم جاری می گردد.

هذا تمام الکلام در جهت رابعه از جهات صیغه امر که مربوط به شک در تعبدیت و توصلیت با معانی مختلف آن بود.

چهارشنبه 2/9/401 جلسه 47

### جهت خامسه ؛دوران امر بين وجوب نفسی و غیری ،وجوب تعیینی و تخییری،وجوب عینی و کفایی

یکی دیگر از مباحثی که در صیغه امر مطرح می شود بررسی این جهت است که آیا در دوران بین وجوب نفسی و غیری یا وجوب تعیینی و تخییری یا وجوبی عینی و کفایی، می توان با تمسک به اطلاق صیغه یکی از دو طرف تردید را تعیین کرد یا خیر؟

هرچند ممکن است بعضی از تقسیمات فوق، تقسیم به اعتبار واجب باشد نه وجوب، اما به حسب اصطلاحی که در السنه متعارف و متداول شده است، از تقسیمات وجوب به شمرده شده اند.

به یک اعتبار وجوب تقسیم به وجوب نفسی و غیری می شود؛ وجوب غیری یعنی فعلی که واجب شده است به خاطر خصوصیات ذاتی خود فعل نیست بلکه به خاطر وجوب فعل دیگری است که از آن تعبیر به ذی المقدمه می شود. لذا مادامی که شئ آخر یعنی ذی المقدمه واجب نشود وجوب غیری نیز برای مقدمه ثابت نمی شود؛ مثل وضوء و ستر در نماز بنابر اینکه وجوب مقدمه نیز شرعی باشد. اما وجوب نفسی به خاطر خصوصیات و مصالح موجود در خود فعل، وجوب به فعل تعلق می گیرد و جعل وجوب برای آن ارتباطی به وجوب شئ آخر ندارد؛ مثل وجوب صلوات یومیه در مقابل وجوب صوم.

به اعتبار دیگر، وجوب تقسیم به وجوب تعیینی و وجوب تخییری می شود. وجوب تعیینی یعنی شارع یک امر خاص را به صورت معین طلب کرده است و مکلف باید همان را انجام دهد. در مقابل وجوب تعیینی، وجوب تخییری است که در مثل خصال کفاره، مکلف در مقام امتثال مخیر است که عتق را انجام دهد یا صوم ستين يوماً یا اطعام ستين مسکيناً را. اتیان بعضی از این ابدال کافی است که امتثال تکلیف حاصل شود و تکلیف ساقط گردد.

به اعتبار سوم، وجوب تقسیم به عینی و کفایی می شود. مقصود از وجوب عینی این است که امر به فعل خود مکلف تعلق گرفته و لازم است که خود او آن را انجام دهد، چه دیگران انجام دهند یا خیر. به عبارت دیگر قیام افراد دیگر برای ایجاد عمل، تاثیری در سقوط تکلیف از مکلف ندارد. مثل واجبات متعارفی نظیر نماز که ساقط نمی شود مگر اینکه خود انسان اقدام به انجام آن عمل کند. در مقابل واجب عینی، واجب کفایی است که مثال معروفش تجهیز میت مسلمان است که اگر بعضی اقدام به انجام آن کنند تکلیف از سایرین ساقط می شود.

بحث در جهت خامسه این است که در این تقسیمات اگر اصل وجوب در موردی برای ما معلوم باشد اما ندانیم از کدام قبیل است، مقتضای قاعده چیست؟ آیا با تمسک به دلیل اجتهادی و اصل لفظی، می توان احد الطرفین را تعیین کرد یا خیر؟

گرچه در کلام مرحوم آخوند و کثیری از اعلام فقط به دلیل اجتهادی و اصل لفظی پرداخته شده است اما اختصاص بحث به دلیل لفظی وجهی ندارد و همانطور که در بحث قبلی که شک بین تعبدیت و توصلیت بود، خود مرحوم آخوند مقتضای اصل عملی را هم بررسی کرد، جا داشت که در اینجا نیز از مقتضای اصل عملی بحث کند.

مرحوم آخوند در این بحث به صورت کلی فرموده اند که چون در هر سه تقسیم، وجوب در یک قسم، دارای تقیّد و تضیّق است ولی قسم دیگر دارای اطلاق و عدم التقید، چنانچه مولی در مقام بیان بباشد و برای وجوب قیدی ذکر نکند، با تمسک به اطلاق احراز می شود که مراد مولی قسم بلا قید و مطلق است.

از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که از بین وجوب نفسی و غیری، وجوب نفسی بلا قید است، مثل نماز یومیه که بر ما واجب می شود و قیدی نیز ندارد. اما در مقابل، وجوب غیری دارای قید است؛ یعنی اگر وضوء وجوب غیری داشته باشد در صورتی وجوب آن ثابت است که ذی المقدمه واجب باشد. بنابراین وجوب نفسی وجوبی است که تعلق به شئ می گیرد سواء وجب شئ آخر ام لا ولی وجوب غیری تعلق به شئ می گیرد مشروط به اینکه شئ آخر واجب باشد. بر همین اساس چنانچه ما در موردی اصل وجوب را برای شئ احراز کردیم مثلا شارع امر به وضوء در غیر اوقات صلوات یومیه کند و ما ندانیم که وجوب نفسی است و مطلوبیت نفسی دارد یا به خاطر وجوب نماز امر به آن تعلق گرفته است، شک ما به این بر می گردد که آیا این وجوب مطلق است یا مقید به اذا وجب شئ آخر. اگر شک به این نقطه بر گشت و دیدیم که مولی که به حسب اصل عقلایی در مقام بیان می باشد، فقط وجوب را بیان کرد نه قید را، اطلاق هیئت به حسب مقام اثبات کشف می کند که مراد از وجوب ثابت شده در توضأ وجوب نفسی است نه غیری. چون اگر غیری می بود باید قید برای آن ذکر می شد. مثال واقعی اش وجوب تعلم احکام است که نمی دانیم وجوبنفسی است که محقق اردبیلی قائل شده است یا غیری و به خاطر امتثال سایر واجبات.

از بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری نیز وجوب تعیینی مطلق است و قید ندارد اما وجوب تخییری مقید می باشد. در خصال کفاره که مکلف مخیر بین عتق و اطعام و صوم است، وجوب متعلق به عتق مقید است. زیرا در صورتی بر شخص لازم است عتق را انجام دهد که اتیان به صوم یا اطعام نکرده باشد. لذا اگر در موردی مولی امر به شئ کرد و ما مردد بودیم که آیا تعیینی است یا تخییری، مثلا به کسی که سال اول به حج می رود، امر به حلق کرد و ما هم احتمال دادیم که وجوب تعیینی باشد و هم احتمال دادیم که مکلف مخیر بین حلق و تقصیر باشد. این از موارد دوران الامر بین تعینییت و تخیيریت است. مرحوم آخوند فرموده است که اطلاق وجوب در مقام اثبات و عدم تقیّد وجوب، کشف می کند که به حسب مقام ثبوت هم وجوب تعیینی است و الا اگر تخییری بود باید قید به عدم اتیان به بدل می زد.

در تقسیم سوم هم مرحوم آخوند فرموده است که وجوب در احد القسمین تقید و تضیق دارد. زیرا وجوب کفایی مقید است بما اذا لم یأت به الآخر. اما وجوب عینی چنین قیدی ندارد. نماز یومیه بر هر مکلفی واجب است سواء أتی به الآخرون به أم لم یأتوا به. با توجه به اینکه احد القسمین قید دارد اگر در خطابی امر به عملی شده باشد و تردید کنیم که به نحو وجوب عینی است یا کفايی، مثلا در امر به معروف که بر هر مومنی لازم است، اگر وجوب به نحو وجوب کفایی باشد، چنانچه دیگری قیام به این واجب کند تکلیف از شخص ساقط می شود اما اگر وجوب عینی باشد، کسی که ترک واجبی و یا فعل حرامی را دیده است باید تذکر بدهد چه دیگران اقدام به این کار بکنند و چه نکنند. اطلاق در مقام اثبات تعیین می کند که مراد مولی وجوب عینی است نه کفایی.

بنابراین در هر سه تقسیم چون یک قسم وجوب، مقید است و قسم مقابل مطلق، اطلاق صیغه اقتضای حصه مطلق را می کند.

عبارت مرحوم آخوند چنین است: قضية إطلاق‏ الصيغة كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيّق دائرته فإذا كان في مقام البيان و لم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقا وجب هناك شي‏ء آخر أو لا (یعنی وجوب نفسی است نه غیری) أتى بشي‏ء آخر أو لا (یعنی وجوب تعیینی است نه تخییری) أتى به آخر أو لا (یعنی وجوب عینی است نه کفایی) كما هو واضح لا يخفى[[8]](#footnote-8).

تشکیک شده است که آیا مرحوم آخوند تمسک به اطلاق هیئت کرده است یا تمسک به اطلاق ماده. با توجه به عبارت کفایه قرائنی متعددی وجود دارد که نشان می دهد ایشان به اطلاق هیئت تمسک می کند نه ماده. اما بعض الاعلام در منتقی الاصول فرموده اند که تمسک مرحوم آخوند به اطلاق هیئت معلوم نیست بلکه ایشان به اطلاق ماده تمسک کرده است[[9]](#footnote-9).

این در حالی است که تعبیرات موجود در عبارات کفایه صریح است در اینکه مرحوم آخوند ناظر به اطلاق هیئت می باشد. زیرا اولا مرحوم آخوند این بحث را به عنوان یکی از مباحث صیغه امر مطرح کرده است و ثانیا خود ایشان در عنوان بحث تعبیر کرده است که قضیة اطلاق الصیغه و صیغه امر در مقابل ماده امر است. ثالثا مرحوم آخوند با تمسک به اطلاق صیغه نتیجه گرفت که وجوب مطلق است. آنچه مرحوم آخوند با اطلاق کشف کرده حال وجوب است نه حال واجب. این در حالی است که اگر ایشان تمسک به اطلاق ماده کرده بود باید می فرمود که ماده متعلق طلب قید ندارد نه اینکه وجوب قید ندارد. رابعا مرحوم آخوند برای اینکه اطلاق صیغه را توجیه کند فرموده است که وجوب در قسمت مقابل قید دارد لکون کل واحد مما یقابلها یکون فیه تقید الوجوب. وقتی می خواهیم نفی قید در وجوب کنیم معلوم می شود که در پی اثبات اطلاق وجوب هستیم نه واجب.

بله، مرحوم آخوند در بحث مفهوم شرط کفایه، معنای حرفی را قابل تقیید نمی داند[[10]](#footnote-10) ولی صرف این فرمایش مرحوم آخوند در مفهوم شرط باعث نمی شود که در ما نحن با وجود قرائنی که مطرح شد، بگوییم مراد ایشان اطلاق ماده است نه هیئت بلکه نهایتا باید بگوییم که اشکال ایشان در مفهوم شرط، اشکال جدلی و طبق مبنای مرحوم شیخ است و الا به نظر مرحوم آخوند معنای حرفی قابل تقیید است. شاهدش عبارتی است که مرحوم آخوند در تقسیم واجب به واجب مشروط و مطلق آورده است. ایشان در مقابل مرحوم شیخ که قید را به ماده وارد کرده، فرموده است که مفاد هیئت وصیغه ، فرد طلب نیست بلکه مفهوم طلب است و لذا قابلیت تقیید دارد.( زیرا ایشان هم در معنای حرفی و هم در معنای اسمی، وضع را عام و موضوع را نیز عام می داند. این مبنایی است که مرحوم آخوند در اول کفایه مطرح کرده و به آن ملتزم مانده است. با توجه به اینکه مبنای مرحوم اخوند در تمام کفایه همین است که معنای حرفی قابل تقید می باشد، دیگر وجهی ندارد بگوییم که منظور آخوند در این بحث اطلاق ماده است نه هیئت.

1. - اجود التقریرات/1/113. [↑](#footnote-ref-1)
2. - کفایه/75. [↑](#footnote-ref-2)
3. - کفایه/366. [↑](#footnote-ref-3)
4. - کفایه/366. [↑](#footnote-ref-4)
5. - کفایه/76. [↑](#footnote-ref-5)
6. - نهاية النهاية ج1ص110 [↑](#footnote-ref-6)
7. - تهذیب/1/232. [↑](#footnote-ref-7)
8. - کفایه/76. [↑](#footnote-ref-8)
9. - منتقی الاصول/1/510. [↑](#footnote-ref-9)
10. - کفایه/195. [↑](#footnote-ref-10)