شنبه 21/8/401 جلسه 38

گفته شد که در اجود از میرزای شیرازی حکایت شده است که مولی می تواند در صورت عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف، از راه اخذ عنوان ملازم با قصد قربت، به غرض خود برسد. در تقریرات اجود بیان نشد که این عنوان ملازم چه عنوانی است ولی در توضیحی که در کلمات مرحوم آقای خویی آمده، تفسیر شد به غیر داعی نفسانی؛ یعنی عمل ناشئ از دواعی نفسانی نباشد.

به حسب تقریرات اجود، مرحوم نایینی اشکال کردند که ولو این وجه، وجه دقیقی است ولی اشکال می شود که اگر به صورت فرض محال، فرض کنیم که کسی نماز را به شکلی اتیان کند که این عنوان ملازم وجود داشته باشد (یعنی عمل از روی داعی نفسانی نباشد) ، ولی در عین حال داعی قربی هم نباشد، چون قید که عدم داعی نفسانی باشد وجود دارد، باید این عمل صحیح باشد و حال آنکه قابل التزام نیست. از طرف دیگر، اگر داعی قربی باشد ولی قید عدم داعی نفسانی نیز وجود نداشته نباشد (یعنی عمل از روی داعی نفسانی سر زده باشد) ، نباید این عمل به خاطر نبود قید ماخوذ در متعلق، صحیح باشد. مثل موردی که شخص با قصد قربت وضوء گرفته ولی قصد تبرّد هم داشته است. این در حالی است که همه قائل به صحت این عمل می باشند. هرجا داعی قربی باشد عمل صحیح است چه در کنار آن داعی نفسانی باشد چه نباشد و هرجا داعی قربی نباشد عمل صحیح نیست چه داعی نفسانی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد.

مرحوم آقای خویی جواب دادند که با توجه به اینکه به حسب واقع خارجی، این عناوین با هم تلازم دارند و ماده افتراقی برای آنها در خارج وجود ندارد و مولی هم که اخذ در متعلق کرده است علم به تلازم این دو عنوان و عدم انفکاک آنها در خارج دارد، صرف اینکه از باب فرض محال، فرض کنیم که یکی باشد و دیگری نباشد، ضرر به صحت جعل نمی رساند. زیرا مولی به حسب آنچه در خارج محقق می شود جعلی می کند که غرضش تامین شود. لذا می تواند از راه اخذ عنوان ملازم عدم داعی نفسانی به غرض خود که سوق مکلف نحو عمل کردن بر اساس داعی قربی باشد برسد.

با این جواب مرحوم آقای خویی، اشکال مرحوم نایینی در اجود به راه حل میرزای شیرازی از بین می رود. ولی دو اشکال دیگر به همین راه حل میرزای شیرازی وارد می شود.

اشکال اول: اگر طبق این راه حل، فرض هم کنیم که به لحاظ واقع خارجی انفکاک ممکن نباشد و بین عنوان عدم داعی نفسانی و دواعی قربی تلازم باشد، اما تصویری که در اجود از راه حل میرزای شیرازی وجود دارد، به لحاظ مقام اثبات واقعیتی ندارد. زیرا به ادله وجوب عبادات یا ادله اعتبار قصد قربت که مراجعه کنیم خواهیم دید که در هیچ یک قصد قربت را در عمل را به این شکل شرط نکرده اند. به تعبیر مرحوم شیخ حسین حلی در کتاب اصول الفقه، در عبارات شارع نه به دلیل متصل و نه منفصل موردی نداریم که از راه عدم داعی نفسانی قصد قربت را اخذ کرده باشد[[1]](#footnote-1).

اشکال دوم: اصلا انفکاک بین این دو عنوان محال نیست و تلازمی میان آنها وجود ندارد تا ماده افتراق پیدا نشود. زیرا درست است که به لحاظ مقام ثبوت، ماده افتراق برای عدم داعی نفسانی وجود ندارد یعنی نمی شود که نه داعی نفسانی وجود داشته باشد و نه داعی قربی، چراکه چنانکه مرحوم آقای خویی توضیح داده اند، افعال اختیاری مکلف لا یخلو عن داعٍ و اگر داعی نفسانی نباشد حتما داعی قربی وجود دارد، اما عکسش ممکن است که داعی قربی باشد ولی عنوان ملازم وجود نداشته باشد مثل وضوء للتبرد که از مواردی است که از طرفی داعی قربی وجود دارد و از طرفی عنوان ملازم هم وجود ندارد بلکه نقیض آن که خود داعی نفسانی باشد موجود است. حکم در این ماده افتراق محل اختلاف است؛ بعضی قائل هستند که اگر داعی نفسانی در کنار داعی قربی باشد، عمل صحیح نیست و در مقابل بعضی نیز قائل هستند که اگر داعی قربی به صورت مستقل وجود داشته باشد و در کنار آن هم داعی نفسانی به صورت مستقل وجود داشته باشد، ضرری به عبادت نمی رساند. مرحوم سید یزدی در بحث شرطيت خلوص نیت در وضوء مطرح کرده است: و أما سائر الضمائم (یعنی دواعی دیگری غیر از ریاء) فإن كانت راجحة كما إذا كان قصده في الوضوء القربة و تعليم الغير فإن كان داعي القربة مستقلا و الضميمة تبعا أو كانا مستقلين صح و إن كانت القربة تبعا أو كان الداعي هو المجموع منهما بطل و إن كانت مباحة فالأقوى أنها أيضا كذلك كضم التبرد إلى القربة‌ لكن الأحوط في صورة استقلالهما أيضا الإعادة[[2]](#footnote-2). بعضی از محققین مثل مرحوم آقای خویی ذیل این عبارت عروه تعلیقه نزده اند که ظاهر در این است که پذیرفته اند اما بعضی مثل مرحوم نایینی تعلیقه زده اند که اگر در کنار داعی قربی، داعی نفسانی مباح وجود داشته باشد عمل صحیح نیست. بنابراین اینکه مرحوم آقای خویی در اجود در تقریب فرمایش مرحوم نایینی فرموده اند که هیچ فقیهی در این فرض قائل به بطلان نمی شود با مبنای مرحوم نایینی نمی سازد و ایشان قائل به بطلان در همین فرض می باشند.

بنابراین اشکال دوم به میرزای شیرازی این است که به لحاظ واقع خارجی عنوان ملازم غیر قابل انفکاک نداریم و لذا شارع نمی تواند از این راه به غرض خود برسد. زیرا باید عنوانی معرفی شود که تلازم داشته باشد و اگر عنوان، تلازم خارجی نداشته باشد مولی نمی تواند به وسیله اخذ آن، به غرضش که سوق دادن مکلف نحو العمل بقصد القربة باشد برسد. آقای خویی اشکال کرده بودند که انفکاک فرض محال است اما اشکال اين است که انفکاک فرض محال نیست ، بلکه امری ممکن است که وقوع هم دارد هیچ تلازمی وجود ندارد.

در کلمات مرحوم آقای تبریزی مطرح شده است که شارع می تواند در متعلق تکلیف قصد قربت را اخذ کند حتی به نحو تقیید، ولی به این نحو که امر به نوع خاصی از صلات کند که آن الصلاة الخالیة عن ارادتها بالدواعی النفسانیة باشد. ایشان فرموده که مراد مرحوم میرزای شیرازی هم ممکن است همین باشد. وقتی متعلق الامر، صلات خالی از اراده ناشی از دواعی نفسانی باشد، چنانچه مکلف این صلات را به داعی قربی و قصد الامر انجام دهد متعلق تکلیف حاصل می شود. زیرا وقتی متعلق صلات خالی از اراده ناشی از دواعی نفسانی باشد، ذات صلات امر دارد و لذا می تواند ذات صلات را به قصد امر انجام دهد و عمل نیز صحیح است. بر اساس این تقدیر، لازم نیست که عدم نشوء اراده از داعی نفسانی، به عنوان جزء در متعلق تکلیف اخذ شود بلکه به عنوان قید و شرط هم اخذ شود محذوری ندارد و اشکال دوم مرحوم اخوند حل می شود. اشکال دوم مرحوم آخوند این بود که در مواردی که متعلق تکلیف مقید بما هو مقید است، ذات عمل امر ندارد و لذا مکلف نمی تواند آن را به داعی امر به آن انجام دهد. اما در این تقدیر، اگر مکلف صلات را به داعی امر به آن اتیان کند همان صلاتی است که امر به آن تعلق گرفته است[[3]](#footnote-3).

اشکال این بیان، این است که وقتی متعلق تکلیف را خاص قرار دادید نه مطلق، ولو آن قید، قید عدمی باشد دیگر ذات امر ندارد. زیرا در مواردی که متعلق حصه است چه آن امری که در متعلق تکلیف اخذ شده وجودی باشد و چه عدمی، در همه موارد متعلق تکلیف حصه است و اگر حصه متعلق باشد، دیگر امر به ذات تعلق نگرفته است. لذا اگر شما قید ماخوذ در متعلق را وصف خلو از اراده نفسانی گرفتید اشکال بر می گردد. مگر اینکه عدم نشوء اراده از داعی نفسانی را به عنوان جزء مامور به اخذ کنید که دیگر اشکال دوم مرتفع می شود. اگرچه اشکال دیگری وارد می شود که شما در این عبادات، امر عدمی را به عنوان جزء اخذ کردید و حال آنکه معهود در همه عبادات این است که اجزاء عبادت، امور وجودی هستند مگر صوم که استثناء شده و امر عدمی امساک یعنی نخوردن متعلق تکلیف است. بر این اساس اشکالی که به تقریب میرزای شیرازی وارد می شود این است که علی ای حال، عنوان ملازمی که می خواهید اخذ کنید، اگر به نحو شرطیت اخذ شده باشد اشکال دوم مرحوم آخوند پیدا می شود و اگر به نحو جزئیت اخذ شده باشد خلاف ما هو المعهود در عبادات است که اجزاء آن امور وجودیه هستند.

اینها همه بر اساس تقریبی است که در اجود از راه حل میرزای شیرازی در کلام مرحوم نایینی بیان شده است. اما در فوائد مرحوم کاظمینی حرف مرحوم نایینی را به شکل دیگری نقل می کند. ایشان بعد از بیان عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر، فرموده است که راه حل هایی وجود دارد که اولین آنها راه حلی است که به میرزای شیرازی نسبت داده شده و حاصلش این است که عبادیت، کیفیت و وصف خاصی در مامور به است که این دواعی قربی، همگی محقّقات وصف خاص عبادیت می باشند و خود این دواعی ماخوذ در مامور به نیستند. ماخوذ در مامور به کیفیت و خصوصیت عبادت است یعنی وظیفه ای که تشریع شده مکلف با آن اظهار عبودیت و تذلل و تخشع در برابر خداوند کند و همین معنا در متعلق تکلیف اخذ شده است. وقتی متعلق امر حیثیت عبادت یعنی اتیان العمل اظهارا للعبودیه باشد تعلق امر به آن ممکن خواهد بود و محذور خلف و غیره به وجود نمی آید. زیرا با توجه به اینکه ما هو الماخوذ این است که مکلف در مقام امتثال با اتیان عمل اظهار عبودیت و بندگی کند، مکلف هم می تواند همین خصوصیت را بعینه در نظر بگیرد و هم می تواند قصد الامر کند. چون خصوصیت اظهار عبودیت با قصد امر هم حاصل می شود همچنانکه با قصد مصلحت و حسن عمل هم محقق می شود. بنابراین این دواعی ماخوذ در متعلق نیستند بلکه تحصیل کننده ما هو الماخوذ می باشند.

این راه حل با راه حلی که در اجود بیان شده مختلف است. به حسب اجود مطلوب اصلی همان قصد تقرب است منتها شارع چون نمی توانست اخذ کند از راه عنوان ملازم وارد شد. اما به حسب فوائد اصلا آنچه مطلوب اصلی است و همان هم در متعلق تکلیف اخذ شده همین حیثیت عبادیت عمل است نه دواعی قربی تا وقتی شارع نتوانست مطلوب اصلی را اخذ کند از راه دیگری وارد شود.

مرحوم شیخ حسین حلی نیز که این دو تقریب را از اجود و فوائد نقل می کند جازم نیست که کدام بیان، تقریب صحیح کلام مرحوم نایینی است.

در فوائد به این قول هم اشکال شده است. اشکال مرحوم نایینی در فوائد این است که قطعا ملاک در عبادیت عمل، اتیان فعل به احد دواعی قربی است. بالوجدان و بالارتکاز واضح است که قوام عبادیت عمل، اتیان به یکی از دواعی قربی است که از اخبار هم همین معنا استفاده می شود نه اظهار تذلل و خشوع در برابر خداوند. لذا اگر مکلف فعل را بدون دواعی قربی انجام دهد عمل صحیح نیست کما اینکه اگر کسی دواعی قربی را رعایت کند همین سبب عبادی بودن عمل می شود ولو حیثیت دیگر که اظهار خشوع و تذلل باشد مترتب نشده باشد. فالعبره فی عبادیة العباده انما هی الاتیان بتلک الدواعی[[4]](#footnote-4).

یک شنبه 22/8/401 جلسه 39

گفته شد که بر اساس تقریب فوائد الاصول، طبق نظر میرزای شیرازی آنچه مطلوب اصلی و ماخوذ در متعلق امر است حیثیت عبادیت عمل است و عبادیت عمل هم متقوم به اظهار عبودیت و خضوع و تذلل در مقابل مولی است. دواعی قربی من قصد الامتثال و قصد المصلحه و... که در السنه معروف می باشند، در حد محقّقات و محصّلات برای عبادیت عبادت هستند و به این دواعی امر تعلق نگرفته است بلکه چون به وسیله آنها در مقام عمل اظهار عبودیت می شود، اگر مکلف صلات را به قصد امتثال یا قصد محبوبیت هم انجام دهد متعلق تکلیف حاصل می شود. زیرا با قصد امتثال یا محبوبیت و ... اظهار عبودیت و حالت تذلل در مقابل مولی تحقق پیدا می کند.

مرحوم نایینی نسبت به این تقریب از راه حل هم اشکال کردند که آنچه ملاک عبادیت عمل بالارتکاز و الوجدان و به حسب اخبار است اتیان فعل به یکی از دواعی قربی معروف است. عبادیت فعل دائر مدار قصد این امور است. هرجا یکی از این دواعی محقق شود عبادیت محقق می شود ولو علی فرض المحال آن عنوان ملازم حاصل نگردد و هرجا تحقق نداشته باشد عمل عبادی نیست. بنابراین وجهی ندارد که بگویید عنوان تذلل و خشوع و اظهار عبودیت در برابر مولی در متعلق امر اخذ شده است. در این اشکال، مرحوم نایینی برای ملاک عبادیت استناد به ارتکاز و اخبار می کند.

اگر اشکال به این مقدار باشد ممکن است جواب داده شود و به تقریب ملتزم شد که بعضی مثل مرحوم شیخ حسین حلی نیز به آن ملتزم شده اند. جواب این اشکال این است که ولو در بدو امر به نظر می رسد که قوام عبادی بودن عمل همین قصد امر یا قصد محبوبیت است اما با تامل معلوم می شود که آنچه عبادیت را درست می کند این است که مکلف عملی را که انجام می دهد به عنوان اظهار خشوع در مقابل خداوند باشد. عبودیت و پرستش به این است که عبد در مقابل خداوند و معبود خود حالت خضوع به خود بگیرد. بنابراین معنای ارتکازی عبادت هم بعد التأمل همان خضوع خواهد بود. روایات هم به همان نحوی که میرزای شیرازی فرموده اند قابل توجیه است. زیرا اگرچه مطلوب اصلی همان اظهار خشوع است اما روایات به محصّلات این مطلوب اصلی اشاره کرده اند. وقتی از نظر ارتکاز معنای عبادیت را به دست آورده باشیم چنانچه در روایات چیزی خلاف معنای ارتکازی مطرح بشود آنها را حمل بر محصّلات معنای حقیقی عبادت می کنیم نه اینکه آنها موضوعیت داشته باشند.

بنابراین ممکن است از فرمایش میرزای شیرازی در مقابل این اشکال مرحوم نایینی دفاع کرد. ولی ملاحظه ای که نسبت به این دفاع وجود دارد این است که در صدق عنوان عبادت این حالت اظهار ذلت و خضوع در برابر مولی دخالت ندارد که شما به عنوان تمام الملاک معرفی کردید. بعضی از امور مثل سجده عبادیت ذاتی دارند اما عبادیتی که در ما نحن فیه مورد بحث است و از مقومات آن بحث می کنیم عبادیتی نیست که ذاتی عمل باشد بلکه از مقوم عبادیت در عملی بحث می شود که ذاتا عبادیت ندارد و با این مقوم حالت عبادیت پیدا می کند مثل وضوء که غسلات و مسحاتی بیشتر نیست و عبادیت ذاتی ندارد اما اگر مکلف ملاک عبادیت را در آن محقق کند عبادت می شود. ملاک همین است که شخص عملی که انجام می دهد با عنوان اعم "لله تعالی" ارتباط به خداوند متعال داشته باشد. این عنوان "برای خدا بودن عمل" جامعی است که هم قابل انطباق است بر قصد الامر است و هم بر قصد المحبوبیه و هم بر تحصيل رضای خداوند متعال. واضح است که اظهار خشوع مقوم عبادت نیست و همین که عمل را برای خدا انجام دهد صدق می کند که عمل عبادی است، در مقابل جایی که عمل برای خدا انجام نشود بلکه برای دواعی نفسی انجام گیرد مثل وضوء للتبرد. اما اگر کسی بگوید در کنار مثل قصد الامتثال و قصد المحبوبیه که از مصادیق اضافه عمل الی الله است، اظهار خضوع و تذلل در مقابل خداوند هم به عنوان یک داعی حساب می شود که سبب عبادیت عمل و موجب اضافه شدن عمل به خداوند متعال می گردد. جواب این است که همانطور که در بحث های قبل گفته شد که قصد تعظیم عنوان مستقل در مقابل قصد محبوبیت نیست و در جایی موجب اضافه عمل می شود که عمل محبوب خداوند متعال باشد، اما اگر عمل محبوب نباشد بلکه شخص از پیش خود کاری را به عنوان تعظیم انجام دهد، عملا تعظیم حساب نمی شود، خضوع و تذلل در مقابل خداوند هم در جایی مصداق اضافه عمل به خداوند است که عمل فی حد نفسه محبوبیت داشته باشد اما اگر محبوب نباشد و با این وجود شخص بخواهد اظهار خضوع کند موجب انتساب عمل به خداوند متعال نمی شود. مثال معروفش کاری است ثانی علیه اللعنة کرد و تکتّف را در نماز از این باب که یک نحوه خضوع در مقابل خداوند است بدعت کرد. بنابراین آنچه قابل اخذ در متعلق تکلیف است جامع اضافه عمل به خداوند متعال است که در ضمن قصد الامتثال و قصد المحبوبیه و تحصیل رضا محقق می شود. قصد تعظیم یا قصد اظهار خضوع و تذلل عناوینی نیستند که بتوان آنهارا در عرض سایر دواعی به عنوان مصداق اضافه عمل الی الله قصد کرد.

نتیجه بحث این شد که اگر اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن نباشد نه شطرا و نه شرطا و نه با یک امر و نه با دو امر، راه حلّ محکی از میرزای شیرازی نیز قابل التزام نیست نه به تقریب اجود و نه به تقریب فوائد.

مرحوم آقای خویی بعد از طرح راه حل استفاده از عنوان ملازم در متعلق تکلیف، فرموده اند که اگر از این نیز تنزل کنیم و ملتزم شویم که این راه حل قابل قبول نیست ولی باز هم در مواردی که غرض مولی به اتیان عمل به داعی قربی تعلق گرفته است و غرض او ضیق دارد، مولی می تواند توقف غرض بر قصد قربت را و عدم حصول غرض بدون قصد قربت را با جمله خبریه بیان کند. مثل اینکه اول بگوید صل و بعد بگوید این نماز که متعلق امر است غرض من از آن حاصل نمی شود الا اینکه مکلف با قصد قربت انجام دهد.

توضیح فرمایش ایشان این است که همین مقدار که مولی از جمله خبریه برای بیان تقیید غرض خودش استفاده کند مشتمل بر فایده است. زیرا اگر این بیان از ناحیه مولی نرسیده باشد ولو مکلف احتمال دخالت قصد قربت را در حصول غرض بدهد ولی در فرض شک و احتمال، عقل حکم به لزوم رعایت این قید محتمل نمی کند. لذا احتیاج به این بیان داریم. هر چند از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که اگر مکلف شک هم داشته باشد که آیا غرض به قصد قربت حاصل می شود یا خیر، عقل مستقل است که مکلف باید قصد قربت را رعایت کند، ولی وجه صحیح این است که در این موارد عقل چنین حکمی ندارد. قبلا توضیح داده شد که آنچه بر مکلف به حکم عقل لازم است صرفا رعایت تکلیف و امر و نهی مولی است نه بیشتر. بله در جایی که وجود غرض الزامی احراز شده باشد ولو امر یا نهی ای از ناحیه مولی نباشد عقل حکم به لزوم تحصیل این غرض و ایجاد آن در واجبات و ترکش در محرمات می کند، اما تحصیل غرض به مقداری که برای مکلف معلوم شده لازم است. ولی اگر در سعه و ضیق غرض شک وجود داشته باشد بدون اینکه علم به آن داشته باشیم بر مکلف لازم نیست که عمل را جوری انجام دهد که علم پیدا کند غرض حاصل شده است بلکه عقل فقط همین مقدار را واجب می کند که متعلق امر را انجام دهد ولو شک در حصول غرض داشته باشد.

با توجه به اینکه عقل در فرض شک چنین حکمی ندارد اگر مولی بخواهد به غرضش برسد می تواند از جمله خبریه استفاده کند. این نیز به عنوان یک راه حل برای بیان شرطیت قصد قربت در واجبات قابل التزام است. البته معلوم است که این راه حل در عرض راه حل های قبلی نیست. راه حل های قبل، اخذ قصد قربت را در متعلق تکلیف توجیه می کرد ولی این راه حل با اعتراف به اینکه قصد قربت در متعلق تکلیف قابل اخذ نیست، راهی را ارائه می کند که مولی بتواند به مقصود خود که سوق مکلف نحو المطلوب باشد برسد.

به همین جهت بر خلاف راه های گذشته، تمسک به اطلاق خطاب در این راه حل معنا ندارد. زیرا بر اساس راه حل های قبل چون قصد قربت در خود متعلق تکلیف قابل اخذ بود چنانچه مولی قید را در تکلیف خاصی نیاورد تمسک به اطلاق خطاب تکلیف برای نفی آن کافی است. اما بر اساس راه حل اخیر اطلاق لفظی قابل تمسک نیست. بنابراین این راه حل هم برای مقصود اصلی که شرطیت قصد قربت در واجبات باشد قابل التزام است ولی در طول راه حل های قبلی.

به این ترتیب بحث از نقاط پنج گانه فرمایش مرحوم آخوند در مقدمه ثانیه تمام شد. همانطور که قبلا اشاره شد ایشان با سه مقدمه فرمود که با اطلاق خطاب نمی شود اثبات توصلیت کرد. مقدمه اول در تعریف تعبدی و توصلی بود که مورد پذیرش قرار گرفت. مقدمه دوم این بود که اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف امکان ندارد که راجع به آن بحث شد و قائل به امکان آن در صورت اخذ به نحو جزئیت شدیم. مقدمه سوم هم این بود که بعد از اینکه گفتیم که اخذ قصد قربت در متعلق امر به هیچ نحو امکان ندارد، معلوم می شود که هنگام شک در تعبدی و توصلی بودن واجب، نمی توانیم به اطلاق خطاب تکلیف تمسک کنیم و بگوییم که واجب توصلی است نه تعبدی، ولو متکلم در مقام بیان نیز باشد. زیرا در جایی تمسک به اطلاق ممکن است که قید مورد شک در متعلق تکلیف قابل اخذ باشد و الا معنا ندارد که با تمسک به اطلاق آن را نفی کنیم.

#### بررسی کلام مرحوم آخوند در مقدمه ثالثه

قبلاً گفتیم کلام مرحوم آخومد درمقدمه ثالثه تمام است. با این توضیح که وقتی قصد قربت در متعلق تکلیف قابل اخذ نباشد، به حسب مقام ثبوت متعلق تکلیف در واجب تعبدی و توصلی ذات فعل خواهد بود به نحو مطلق. به عنوان مثال در وجوب زکات چه تعبدی باشد و چه توصلی، تکلیف به ذات زکات تعلق گرفته است. وقتی به ذات زکات تعلق گرفته باشد و قید قصد قربت قابل اخذ در آن نباشد اگر در خطاب دیدیم که شارع امر به زکات کرده نمی توانیم بگوییم اطلاق اقتضا می کند که واجب توصلی باشد. زیرا وقتی در هر دو تقدیر ثبوتا متعلق بلا قید باشد وجهی ندارد با اطلاق در مقام اثبات بخواهیم یکی از این دو قسم را اثبات کنیم.

دوشنبه 23/8/401 جلسه 40

بحث در مقدماتی بود که مرحوم آخوند برای اثبات عدم امکان تمسک به اطلاق خطاب برای نفی تعبديت و اثبات توصلیت ذکر کرده بودند. همانطور که قبلا اشاره شد فرمایش ایشان در مقدمه سوم مطلب تامی است. ایشان در این مقدمه فرمودند بعد از فراغ از اینکه اخذ قصد امر در متعلق تکلیف ممکن نیست، در موارد شک در تعبدیت و توصلیت واجب نمی توانیم تمسک به اطلاق خطاب کنیم و با تمسک به اطلاق قصد قربت را نفی کنیم. چراکه تمسک به اطلاق در جایی صحیح است که امکان اخذ قید در متعلق وجود داشته باشد و اگر در جایی امکان نداشته باشد، معنا ندارد که در دوران اعتبار قید و عدم اعتبار آن، برای نفی قید به اطلاق تمسک کنیم. فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن‏ اعتباره‏ فيه.

در توضیح فرمایش ایشان گفته شد که با توجه به اینکه در مقدمه ثانیه، مرحوم آخوند قائل شد که اخذ قصد قربت ممکن نیست، واجب تعبدی و توصلی هر دو ثبوتا یکسان می شوند. زیرا چه واجب تعبدی باشد و چه توصلی، متعلق تکلیف در عالم ثبوت در هر دو بلاقید است. بر این اساس اگر در مقام اثبات به خطابی برخورد کردیم مثل خطاب وجوب زکات و شک کردیم که تعبدی است یا توصلی، معلوم است که با تمسک به اطلاق نمی شود کشف توصلیت کرد. چراکه باید به حسب مقام ثبوت یکی از دو قسم مقید باشد و دیگری مطلق ، تا اگر در مقام اثبات خطاب دالّ بر وجوب فعل مطلق بود گفته شود که اطلاق در مقام اثبات کاشف از اطلاق در مقام ثبوت است و قسم مقیّد اراده نشده است.

با این توضیح معلوم می شود که در تمامیت مقدمه ثالثه فرقی نیست که تقابل بین اطلاق و تقیید را از قبیل تقابل عدم و ملکه بدانیم که مختار مرحوم نایینی است و یا از قبیل تقابل بین سلب و ایجاب که نظر مشهور و مختار مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای تبریزی و مرحوم آقای صدر است و یا تقابل تضاد که مختار مرحوم آقای خویی است. این اختلاف در نحوه تقابل، تاثیری در این مطلب مرحوم آخوند ندارد. لذا طرح این بحث که تقابل بین اطلاق و تقیید به کدام نحو است در اینجا مورد نیاز نیست. زیرا فرض این است که به حسب مقام ثبوت واجب توصلی با تعبدی هیچ فرقی ندارد و هر دو بی قید می باشند و لذا چه اطلاق را عدم تقیید به نحو سلب و ایجاب بدانیم و چه به نحو عدم و ملکه و چه تقابل آنها از باب تضاد باشد، تمسک به اطلاق ممکن نیست. زیرا تمسک به اطلاق در مقام اثبات در جایی فایده دارد که به حسب مقام ثبوت بین دو نحوه تردید، فرق باشد ولی اگر فرق نبود، دیگر تفاوتی نیز بین مبانی نمی باشد. بله این اثر وجود دارد که بنابر تقابل عدم و ملکه که مختار مرحوم نایینی است ممکن است گفته شود اگر تقیید در جایی به حسب مقام ثبوت ممکن نباشد اطلاق هم ممکن نیست، ولی بنابر مبانی دیگر یعنی سلب و ایجاب و تضاد اگر در جایی تقیید ممکن نباشد نه تنها اطلاق ممکن است بلکه ضروری است. اگرچه همین مطلب هم ممکن است مورد اشکال قرار گيرد که مرحوم آقای خویی نیز اشکال کرده اند به اينکه اگر هم قبول کنیم تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است، ولی استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق نمی شود. ایشان هم اشکال نقضی کرده اند و هم اشکال حلی. ایشان نقض کرده اند به علم و جهل نسبت به ذات خداوند متعال که باوجودی که علم به ذات مستحیل است ولی جهل مستحیل نیست بلکه ضروری است با اينکه تقابل بين علم وجهل تقابل عدم و ملکه است . اشکال حلّی این است که قابلیت معتبر در عدم و ملکه خصوص قابلیت شخصی گرفته شده است و حال آنکه اینطور نیست بلکه قابلیت نوعیه برای تقابل عدم وملکه کافی است؛ یعنی لازم نیست که همه افراد موضوع قابلیت اتصاف را داشته باشند بلکه اگر بعضی از این افراد قابلیت نداشته باشند بلکه حتی مستحیل باشد مثل علم و جهل نسبت به ذات خداوند متعال، عدم ملکه صادق است. اطلاق و تقیید هم از همین قبیل است که چون به لحاظ نوع موارد که قابلیت تقیید وجود دارد، اگر در یک مورد تقیید مستحیل باشد مستلزم استحاله اطلاق نمی شود[[5]](#footnote-5). بنابراین در این جهت هم فرقی بین مبانی مختلف در تقابل اطلاق و تقیید نیست و اگر تقیید ممکن نباشد اطلاق ضروری می شود. اما اگر کسی بگوید مبانی مختلف تقابل در این جهت اثر دارد ولی در محل بحث که تمسک به اطلاق خطاب برای نفی تعبدیت باشد هیچ اثری ندارد. با همان توضیحی که گفته شده است.

اما اگر در مقدمه ثانیه نظر مرحوم آخوند را نپذیرفتیم و گفتیم که اخذ قصد امر در متعلق تکلیف به یکی از انحاء گفته شده امکان دارد یا به نحو شرطیت یا جزئیت یا به امر واحد یا بامرین یا با عنوان قصد امتثال به تنهایی یا جامع بین قصد امتثال و دواعی قربی دیگر یا حتی عنوان ملازم، در این صورت می توانیم عند الشک فی التعبدیه و التوصلیه با تمسک به اطلاق در مقام اثبات کشف کنیم که این واجب، واجب توصلی است.

منتها باید تبیین شود که برای اثبات توصلیت، به اطلاق کدام قسمت از خطاب می توانیم تمسک می کنیم؛ آیا به اطلاق ماده متعلق تکلیف تمسک می کنیم یا اینکه نمی توانیم در همه فروض به اطلاق ماده تمسک کنیم؟

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که اگر قصد قربت را در امر اول قابل اخذ دانستیم، چنانچه در مقام اثبات، متعلق تکلیف قید نداشته باشد به اطلاق متعلق تمسک می کنیم و کشف می کنیم که واجب توصلی است. اما اگر در مقدمه ثانیه از باب متمم الجعل قائل به امکان اخذ قصد الامر در متعلق تکلیف به امر ثانی شدیم که مختار مرحوم نایینی بود، بر اساس همان توضیحی که قبلا داده شد دیگر نمی توانیم به اطلاق ماده خطاب و متعلق تکلیف تمسک کنیم. زیرا متعلق امر اول بنابر نظر مرحوم نایینی ذات صلات است چه واجب تعبدی باشد و چه توصلی، یعنی متعلق امر اول ثبوتا مطلق است و لذا معنا ندارد برای تعیین یک حصه به اطلاق اثباتی تمسک کنیم. نسبت به امر ثانی هم که اصلا نمی دانیم وجود دارد یا خیر تا به اطلاق آن تمسک کنیم. لذا تمسک به اطلاق برای نفی تعبدیت از باب تمسک به اطلاق در متعلق تکلیف نیست. اما در عین حال می توانیم به اطلاق خود خطاب تمسک کنیم. زیرا اگر مثلا زکات واجب تعبدی باشد امر اول بنابر نظریه متمم الجعل متعقب به امر ثانی است که می گوید متعلق امر اول را به داعی امر انجام دهید. اما اگر واجب توصلی باشد متعقب به امر ثانی نیست و همان امر اول کافی است و جعل با آن تمام شده است. بنابراین تردید ما در تعبدیت و توصلیت بنابر نظر متمم الجعل به این بر می گردد که آیا امر اول متعقب به امر ثانی هست یا خیر. تردید در تعقّب و عدم تعقّب چون در حقیقت تردید در مقام ثبوت جعل است، با اطلاق در مقام اثبات می توانیم تردید در مقام ثبوت را مرتفع کنیم. مثل تمسک به اطلاق طلب برای اثبات وجوبی بودن آن؛ زیرا بنابراینکه در مقام ثبوت فرق بین وجوب و استحباب به اطلاق و تقیید طلب باشد (که مختار مرحوم آقای تبریزی می باشد) ، صیغه امر صرفا دلالت بر اصل طلب می کند اما چون طلب وجوبی طلب مطلق و غیر مقترن به ترخیص در ترک است و طلب استحبابی طلب مقید، اطلاق طلب در مقام اثبات کشف می کند که در مقام ثبوت هم این طلب مقترن به ترخیص در ترک نیست. به همین نحو در محل بحث هم کشف می کنیم که امر اول که مثلا آتوا الزکاة را بیان کرده اگر واجب تعبدی باشد، امر اول متعقب به امر ثانی است و وقتی در مقام اثبات امر اول را ببینیم ولی بدون تعقب به امر ثانی، اطلاق کشف می کند که در مقام ثبوت هم امر اول غیر متعقب به امر ثانی است و در نتیجه واجب توصلی است نه تعبدی.

بنابراین فرمایش مرحوم آخوند در مقدمه ثالثه مبنی بر عدم امکان تمسک به اطلاق در فرض مختار خود ايشان که عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق تکليف باشد تمام است. اما اگر قائل به امکان قصد قربت به یکی از انحاء شویم تمسک به اطلاق لفظی ممکن است یا از قبيل تمسک به اطلاق ماده یا از قبيل تمسک به اطلاق خود امر.

از بحث در مقتضای اصل لفظی در تعبدی و توصلی دو مطلب باقی مانده که باید مطرح شود:

اول اینکه اگر در مقدمه ثانیه قائل به امکان اخذ قربت نشدیم و نتوانستیم برای اثبات توصلیت به اطلاق لفظی خطاب تمسک کنیم آیا با تمسک به اطلاق مقامی می توانیم اثبات کنیم که واجب توصلی است یا تمسک به اطلاق مقامی هم ممکن نیست؟

دوم اینکه آیا با تمسک به اطلاقات و عمومات می توانیم قاعده عامه ای در واجبات ارائه کنیم که براساس آن اصل اولی در هر واجبی تعبدی بودن باشد به طوری که اثبات واجب توصلی نیاز به قرینه داشته باشد؟

#### مطلب اول : تمسک به اطلاق مقامی برای اثبات توصليت

مرحوم آخوند متعرض بحث اطلاق مقامی شده اند ولی فرموده اند که در صورتی می توانیم برای اثبات توصليت ونفی تعبدیت به اطلاق مقامی خطابات تمسک کنیم که احراز کرده باشیم در خطاب خاص، مولی در مقام بیان تمام اموری است که در حصول غرض مدخلیت دارند. اعم از اموری که قابل اخذ در مأمور به هستند و آنهایی که قابل اخذ نیستند. در این صورت اگر دیدیم که خطاب قصد قربت را ذکر نکرده است، سکوت مولی در خطاب از بیان قصد قربت کشف می کند که قصد قربت مدخلیت ندارد. زیرا اگر مدخلیت داشت با فرض اینکه مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل است چنانچه از بیان آن سکوت کند و قرینه ای نیاورد اخلال به غرض او حساب می شود که بر حکیم روا نیست. مرحوم آخوند فرموده است: إذا كان الآمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه و إن لم يكن له دخل في متعلق أمره و معه سكت في المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه و إلا لكان‏ سكوته‏ نقضا له و خلاف الحكمة.

ولی اگر این حیثیت احراز نشد که مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی الغرض است که در نوع خطابات این چنین است، چون خطابات نوعا برای بیان امر و نهی هستند نه برای بیان غرض، دیگر نمی توانید کشف کنید که قصد قربت مدخلیت ندارد.

در اطلاق لفظی که به اطلاق لفظ متکلم تمسک می شود در مقام بیان بودن در خطاب خاص نیاز به احراز ندارد بلکه مقتضای اصل عقلایی است که متکلم در مقام بیان تمام ما تکلم به باشد. لذا اگر دیدیم خطاب مولی مطلق است، نیازی نیست که قرینه خاصه بر در مقام بیان بودن بیاوریم. اما در اطلاق مقامی چون نمی خواهیم از لفظ مولی استفاده کنیم که مولی این را به ما فهماند بلکه از سکوت مولی استفاده می کنیم که نظر او این است، اگر بخواهیم از سکوت مولی نظر او را استفاده کنیم نیاز دارد که احراز کنیم که مولی در مقام بیان تمام جهات دخیل در غرضش می باشد تا سکوتش دلالت بر این جهت کند. بنابراین چون از سکوت مولی کشف می کنیم باید به قرینه خاصه احراز کنیم که خطاب آتوا الزکاة در مقام بیان است و الا اگر احراز نکرده باشیم نمی توانیم تمسک به اطلاق مقامی کنیم و از سکوت کشف نظر شارع کنیم.

بله در مواردی که قید محتمل الدخل از اموری باشد که یغفل عنه عامة الناس، اگر مولی در هيچ خطابی آن قید را نیاورد و ساکت شد می گوییم آن قید اخذ نشده است. مثل قصد وجه و تمییز که چون از اموری هستند که یفغل عنه عامة الناس اگر دخیل باشد باید لزوما در کلام مولی بیاید از عدم ذکر آن در خطابات کشف می کنيم که معتبر نيست .

سه شنبه 24/8/401 جلسه 41

در تمسک به اطلاق مقامی برای نفی اعتبار قصد قربت در صحت عمل و حصول غرض، مرحوم آخوند فرمود که در صورتی می توان با تمسک به اطلاق مقامی خطاب، اعتبار قصد قربت در عمل را نفی کرد که در خطاب خاص احراز کرده باشیم مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی حصول الغرض است؛ حتی قیودی که قابل اخذ در متعلق نیستند. اگر در خطابی احراز کردیم که مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی الغرض است و در عین حال دیدیم که بعضی از امور را ذکر کرده ولی قصد قربت را ذکر نکرده و قرینه ای بر اعتبار آن نیاورده است، در این موارد از سکوت مولی در مقام بیان کشف می کنیم که قصد قربت معتبر نیست. چراکه اگر قصد قربت معتبر باشد و در عین حال مولی در مقام بیان، قصد قربت را ذکر نکند، به غرض خود اخلال ورزیده است و اخلال به غرض هم خلاف حکمت است.

اما اگر در خطاب خاص مثل آتوا الزکاة احراز نکردیم که مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی الغرض است، صرف اینکه مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی المتعلق است کافی نیست که بتوانیم تمسک به اطلاق مقامی کنیم و با تمسک به آن بگوییم قصد قربت که قابل اخذ در متعلق نیست، در غرض مدخلیت ندارد. زیرا مقدمه اساسی و رکن رکین تمسک به اطلاق این است که مولی در مقام بیان باشد و در مقام بیان بودن مولی نسبت به اموری که له الدخل فی المتعلق و قابل اخذ در متعلق نیز می باشند مقتضای اصل عقلایی است. چراکه اصل عقلایی اقتضا می کند که مولی در مقام بیان تمام ما تکلم به باشد، چه اصل حکم و چه موضوع حکم و چه متعلق حکم وچه خصوصيات اينها ، اما نسبت چیزهایی که دخالت در غرض دارند، اصل عقلایی اقتضا نمی کند که مولی در مقام بیان آنها باشد و لذا نیاز به قرینه خاصه دارد. به همین خاطر اگر در خطاب خاصی آن را احراز کنیم جای تمسک به اطلاق برای نفی قیدی که محتمل الدخل در غرض است وجود دارد اما اگر احراز نکنیم نمی توانیم از سکوت مولی و از عدم بیانِ دخالت شئ خاص، کشف کنیم که دخیل در غرض نیست. در واقع شرط اساسی تمسک به اطلاق که در مقام بیان بودن است در اینجا وجود ندارد.

مرحوم آخوند در فرمایش خود، استدراکی از قاعده تمسک به اطلاق مقامی بیان فرموده اند و آن اینکه قیدی که در اعتبار آن شک داریم و قابل اخذ هم در متعلق امر نیست و اگر دخیل باشد دخیل در غرض است نه دخیل در متعلق امر، اگر چنین قیدی از اموری باشد که غالبا مردم از آن غافل می باشند، می توانیم از سکوت شارع و عدم بیان کشف کنیم که معتبر نیستند. زیرا بیان اعتبار قیودی که یغفل عنه عامة الناس غالبا به عهده شارع و آمر است. زیرا اگر شارع بیان نکند این قیود رعایت نمی شوند. لذا چنانچه این قیود در صحت عمل و در غرض مدخلیت داشته باشند باید شارع بیان کند و قرینه بر دخل آنها نصب کند. نسبت به چنین قیودی اگر به خطابات شارع برخورد کردیم و دیدیم ذکر نشده اند، کشف می کنیم که در غرض مدخلیت ندارند. مثل قصد وجه و قصد تمییز که چون از قیودی هستند که عامة الناس غافل از آن می باشند اگر دخیل در غرض باشند بیانش به عهده شارع است و اگر بیان نکند معلوم می شود که مدخلیت ندارند. زیرا اگر مدخلیت داشته باشند و شارع ساکت شود اخلال به غرضش وارد کرده است. در این قیود نیاز نیست که به خطاب خاص اشاره کنیم و بگوییم قرینه است که در مقام بیان تمام ما له الدخل فی الغرض است و از سکوت شارع نفی آن را نتیجه می گیریم.

مرحوم آخوند در کفایه آورده است: نعم يمكن أن يقال إن كل ما ربما يحتمل بدوا دخله في الامتثال‏ أمرا كان مما يغفل عنه غالبا العامة كان على الآمر بيانه و نصب‏ قرينة على‏ دخله‏ واقعا و إلا لأخل بما هو همه و غرضه أما إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار و الآثار و كانا مما يغفل عنه العامة و إن احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيدا[[6]](#footnote-6).

اما چرا قیودی که عامة الناس از آن غافل نیستند بیانش به عهده شارع نیست؟ زیرا در مواردی که مردم التفات دارند و احتمال می دهند که شئ دخیل در غرض باشد عقل آنها مستقل است که باید متعلق امر را به نحوی ایجاد کنند که غرض مولی حاصل شود. با وجود این حکم عقلی اگر شارع بیان نکند اخلال به غرض لازم نمی آید.

بناراین معلوم شد که ریشه فرقی که مرحوم آخوند بین قیودی که عامة الناس از آن غافل هستند و قیودی که غافل نیستند گذاشته است در این است که هرجا بیان به عهده شارع باشد، عدم البیان و سکوت شارع کاشف از عدم دخل در غرض است و اما اگر بیان به عهده شارع نباشد و راه های دیگری وجود دارد که بدون بیان شارع هم غرض شارع حاصل شود، سکوت شارع کاشف از عدم دخل نیست بلکه ممکن است واقعا مدخلیت داشته وشارع با اتکاء به آن راه ها آن را در خطابش نیاورده باشد.

بحث از تمسک به اطلاق مقامی برای نفی اعتبار قید در کلمات مرحوم آقای خویی بعد از بحث از تمسک به اطلاق لفظی مطرح شده است . ایشان فرموده اند که چون قائل به امکان اخذ قصد قربت هستیم می توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم اما اگر قائل به عدم امکان اخذ شدیم می توانیم با تمسک به اطلاق مقامی قید محتمل را نفی کنیم. به این تقریب که اگر قصد قربت معتبر و دخیل در غرض باشد مولی باید بیان کند ولو به جمله خبریه. وقتی اعتبار قصد قربت در غرض را بیان نکند معلوم می شود که قصد قربت معتبر نیست. اگرچه قصد قربت در متعلق تکلیف قابل اخذ نباشد اما شارع با جمله خبریه که می تواند آن را بیان کند. وقتی شارع بیان نکند از سکوت و عدم البیان نسبت به چیزی که بیان آن وظیفه شارع است، کشف می کنیم که این قید معتبر نیست.

در محاضرات تقریب تمسک به اطلاق مقامی در همین حدّ است. على ضوء هذا الأساس (یعنی امکان بیان اعتبار قصد قربت با جمله خبریه) لو شككنا في‏ اعتبار قصد القربة في عمل فلا مانع من التمسك بالإطلاق لنفي اعتباره، و ذلك لأنه لو كان معتبراً و دخيلا في الغرض لكان على المولى البيان و لو بجملة خبرية أو بالأمر الثاني فإذا لم يبين علم بعدم اعتباره[[7]](#footnote-7).

این مقدار از تقریب جواب مرحوم آخوند را نمی دهد. زیرا با توجه به توضیحی که نسبت به کلام مرحوم آخوند داده شده، به این جواب مرحوم آقای خویی اشکال می شود که نسبت به قیودی که یغفل عنه عامة الناس، بیان دخل آنها در غرض به عهده شارع است و اگر بیان نکند کشف می کنیم که دخیل در غرض نیستند. لذا اگر شارع قصد وجه و تمییز را بیان نکند کشف می کنیم که دخیل در غرض نیستند. اما نسبت به قصد قربت و مثل قصد قربت که از قیودی می باشند که غالب مردم از آن غافل نمی باشند بلکه عامة الناس به آن التفات دارند و احتمال دخل آن را در غرض می دهند، مرحوم آخوند می فرماید که بیان آنها به عهده شارع نیست. زیرا عقل عامة الناس حکم می کند که در ظرف شک باید این قیود رعایت شود و باتوجه به استقلال عقل عامة الناس به رعایت این قیود محتمل در مقام عمل، دیگر نیازی به بیان شارع نیست. لذا اینکه در تمسک به اطلاق مقامی گفتید که اگر قید معتبر و دخیل در غرض باشد لکان علی المولی البیان، اشکال می شود که قصد قربت چون از قیودی است که لا یغفل عنه عامة الناس، دیگر بیانش به عهده شارع نیست. زیرا در مورد قصد قربت که عامه الناس به آن ملتفت هستند عقل خود مردم حکم به آن می کند. لذا این مقدار بیان در محاضرات کافی نیست و نیاز به تکمیل دارد و باید این نکته به آن اضافه شود که قصد قربت هم مثل قصد وجه و قصد تمییز است که یغفل عنه عامة الناس و همانطور که در قیودی که یغفل عنه عامة الناس اعتبار آنها نیاز به بیان شارع دارد و اگر معتبر باشد لکان علی المولی البیان ولو بجمله خبریه و الا لأخل بغرضه، در قصد قربت هم همین حرف می آید. زیرا ولو قصد قربت مورد التفات عامه الناس است و احتمال آن را می دهند ولی در ظرف احتمال و شک در دخل آن، این ادعا که در کلام مرحوم آخوند ذکر شده که عقل آنها مستقل است که باید به نحوی عمل انجام شود که غرض حاصل شود، عقل چنین حکمی ندارد.

در جواب از اشکال مرحوم آخوند که مانع از تمسک به اطلاق در قصد قربت شد، باید این بيان اضافه شود که در قیودی هم که عامه الناس نسبت به آنها التفات دارند مثل قصد قربت، بیانش به عهده شارع است. زیرا عقل مردم حکم به لزوم رعایت قیود محتمل نمی کند. قبلا گفته شد که آنچه به حکم عقل بر عباد لازم است رعایت تکلیف مولی و رعایت امر و نهی مولی است. نسبت به اغراض مولی هم آن مقدار که علم به غرض دارد رعایت غرض لازم است ولی اگر در سعه و ضیق غرض شک داشته باشد، فقط آن مقدار از غرض که مورد بیان قرار گرفته رعایتش لازم است ولی بیشتر از آن که بیان نشده است، عقل حکم به لزوم تحصیل غرض نمی کند.

خود همین نکته در بحث تمسک به اصل عملی نیز در کلام مرحوم آقای خویی وجود دارد. ایشان به فرمایش مرحوم آخوند در بحث اقل و اکثر ارتباطی مبنی بر اینکه چون مکلف علم به غرض دارد و بعد از این علم، احراز تحصیل غرض نمی شود الا به اتیان اکثر، پس عقلا لازم است که مکلف اتیان به اکثر کند، اشکال کرده اند که عقل چنین حکمی را ندارد بلکه عقل می گوید مکلف باید رعایت امر و نهی مولی کند و آن مقدار از غرض که در دایره بیان قرار گرفته رعایتش لازم است و بیش از این مقدار لازم نیست رعایت شود.

بنابراین اگر به خاطر عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف نتوانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم با تمسک به اطلاق مقامی می توانیم اثبات توصلیت کنیم. زیرا اگر واجب تعبدی باشد و قصد قربت دخیل در غرض آن باشد لکان علی الشارع بیانه و الا لاخل بغرضه. لذا از عدم البیان کشف می کنیم که دخیل در غرض نیست.

چهارشنبه 25/8/401 جلسه 42

#### مطلب دوم : وجوهی که برای اصالة التعبدية به آن استدلال شده است

مطلب دومی که از مقتضای اصل لفظی در شک در تعبدیت و توصلیت باقی مانده بود و اگرچه مرحوم آخوند به آن متعرض نشده ولی مرحوم شیخ در مطارح الانظار و نیز متاخرین مثل مرحوم نایینی و اعلام دیگر متعرض شده اند این است که آیا با تمسک به اطلاقات و عمومات می توان قاعده عام در واجبات را تعبدیت دانست الا ما خرج بالدلیل به طوری که اگر شک در تعبدیت و توصلیت کردیم بر اساس اصاله التعبدیه حکم به تعبدیت کنیم؟

همانطور که در کلام مرحوم نایینی و نیز مرحوم شیخ مطرح شده است بعضی از محققین برای اصاله التعبدیه در واجبات به وجوهی از آیات و روایات و حکم عقل استدلال کرده اند.

وجه اول: آیه شریفه "و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین"

همانطور که در کلمات مرحوم شیخ و صاحب فصول آمده به دو فقره از این آیه استدلال شده است یا به تعبیر دیگر استدلال به این آیه دو تقریب دارد:

تقریب اول: در قسمت اول آیه آمده است "و ما امروا الا لیعبدوا الله" و مفادش این است که مأمور به منحصر در عبادت است. عبادت هم که لا یتحقق الا بقصد الامتثال. ولو در این آیه حکم برای اهل کتاب بیان شده است ولی با توجه به اینکه احکام شرایع سابقه در شریعت ما نیز انسحاب دارد حال یا از باب استصحاب احکام سابقه یا به خاطر تعبیری که در خود این آیه آمده است که "ذلک دین القیّمة" به این معنا که این مساله اختصاص به شریعت خاص ندارد بلکه مقتضای دین قیّم است. بنابراین مشخص است که طبق این آیه مامور به اهل کتاب و نیز اهل شرایع دیگر منحصر در عبادت است و عبادت هم لا یتحقق الا بقصد امتثال. براین اساس اوامری که در شریعت ما وجود دارد همه اوامر تعبدیه هستند. وقتی دلیل بر خلاف بود رفع ید می کنیم و الا باید به این قاعده اخذ شود.

تقریب دوم: در ذیل همین آیه شریفه آمده که "مخلصین له الدین". امر به این شده ایم که اخلاص در دین داشته باشیم و دین هم عبارت از مجموعه اعمال و عقاید شرعی است و اخلاص دین هم صورت نمی گیرد مگر اینکه مکلف در مقام انجام عمل قصد قربت و قصد امتثال امر خداوند متعال داشته باشد.

به هر دو تقریب این استدلال اشکال شده است.

نسبت به تقریب اول که استدلال به "وما امروا الا لیعبدوا الله" باشد دو جواب مرحوم شیخ داده اند که همین دو جواب در کلمات مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی و نوع اعلام با مختصری تغییر مورد قبول قرار گرفته است.

جواب اول این است که آنچه از آیه شریفه استفاده می شود حصر معبود در خداوند متعال است نه حصر مامور به در عبادت. یعنی اهل کتاب و سایر مومنین در مقام عبادت، در مقابل عبادت غیر خداوند متعال یعنی عبادت اصنام و اوثان، امر به عبادت خداوند متعال شده اند، نه اینکه اوامر در شرایع سابقه یا در همه شرایع منحصر در امر تعبدی باشد. مرحوم شیخ فرموده قرینه بر این معنا در آیات قبل است که "لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین منفکّین حتی تاتیهم البینة رسول من الله یتلو صحفا مطهرة ...". این آیات بیان می کند که لا یزال اهل کتاب و مشرکین بر همان حالت کفر و گمراهی و عبادت اوثان بوده اند و از آن منفک نبوده اند تا وقتی که بیّنه یعنی رسول خدا صلی الله علیه و اله آمده است. این در حالی است که و ما امروا الا لیعبدوا الله یعنی با وجود اینکه امر شده اند که جز خدا را نپرستند اما آنها در مسیر گمراهی خود بوده اند. بنابراین مفاد آیه حصر معبود در خداوند متعال است نه حصر اوامر در امر عبادی.

جواب دوم: اگر از قرینیت آیات سابقه رفع ید کنیم و فی حد نفسه آیه دلالت داشته باشد که اوامر شرعیه منحصر در اوامر تعبدیه هستند ولی به این ظهور نمی توان اخذ کرد و باید حمل بر استحباب شود. زیرا اگر مراد اين باشد که همه اوامر شریعت، امر به عبادت و عمل با رعایت قصد قربت است موجب تخصیص اکثر مستهجن می شود که قابل التزام نیست. زیرا اکثر واجبات در شریعت توصلیه هستند و واجب تعبدی قلیل است. لذا اگر ظاهر این آیه نیز حصر اوامر در اوامر تعبدیه باشد و قصد قربت را لازم کند باید از این ظهور رفع ید کنیم و حمل بر استحباب نماییم. یعنی بهتر این است که همه اوامر حتی توصلیات به قصد قربت انجام شوند. این باعث می شود که در توصلیات هم ثواب داده شود ولی بر امتثال. چون اگر کسی در توصلیات فقط ذات عمل را انجام دهد بدون قصد قربت ثوابی نصیبش نمی شود ولی اگر قصد امتثال کند ثواب می برد.

در کلمات مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی جواب اول به همین شکلی که بیان شد مطرح گردیده است. ولی در جواب دوم تغییر ایجاد کرده اند. مرحوم شیخ فرموده بودند که باید حمل بر استحباب کنیم ولی مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی فرموده اند که اگر تسلیم شویم که مفاد آیه حصر اوامر در اوامر تعبدیه است با توجه به اينکه اراده این معنا مستلزم تخصیص اکثر مستهجن می شود، باید از اين ظهور رفع ید کنیم و آیه را حمل بر معنای دیگری کنیم. باید بگوییم مراد آیه حصر اوامر در تعبدیات نیست بلکه همان حصر معبود در خداوند متعال است .

اما آیا اگر از جواب اول رفع ید کنیم و قبول کنیم که خود این فقره ظهور در حصر اوامر الشریعه فی التعبدیات دارد در مقایسه بین جواب مرحوم شیخ و مرحوم نايينی وآقای خویی کدام یک مقدم است؟

به نظر می رسد جواب مرحوم شیخ جواب صحیح است. زیرا فرض این است که این فقره دلالت بر این دارد که مردم در همه اعمال باید قصد قربت کنند. در اینجا یک حکم بیان شده و یک متعلق حکم . متعلق عمل به قصد قربت است و حکم هم امر به آن است که ظهور در وجوب دارد. اگر بتوانیم به مفاد این آیه یعنی وجوب قصد قربت در همه اعمال ملتزم شویم و محذور تخصیص اکثر وجود نداشته باشد، به آن ملتزم می شویم ولی اگر این محذور وجود داشته باشد و ناچار به رفع ید از ظهور شویم، با توجه به اينکه تحفظ بر ظاهر آيه در معنای مذکور با رفع يد از ظهور امر در وجوب امکان داشته باشد ، وجهی ندارد از اصل دلالت آيه بر اين معنا رفع يد کنيم و حمل بر معنای ديگر کنيم يعنی چیزی که متعلق وجوب قرار گرفته است را بگوییم مراد از لفظ نیست بلکه معنای دیگری مراد است .

جواب تقریب دوم: در کلمات اعلام متاخر این قسمت از استدلال نیامده ولی مرحوم شیخ مطرح کرده و از آن جواب داده است که عنوان دین اطلاقات مختلفی دارد؛ یک معنایش عبادت است و یک معنای آن اطاعت است و یک معنای دین جزاء است مثل یوم الدین و معنای دیگر آن دین اسلام است. استدلال به این آیه برای اثبات اصالة التعبدية متوقف بر این است که مقصود از دین خصوص اعمال باشد و همه مومنین مامور به اخلاص در دین باشند تا به اعتبار قصد قربت منتهی شود. ولی نمی توانیم عنوان دین در این آیه شریفه را با توجه به اطلاقات مختلفش حمل بر خصوص اعمال کنیم ، این حمل ، حمل بر معنای مجازی وخلاف ظاهر است و لذا از این آیه اعتبار قصد امتثال در واجبات به دست نمی آید.

مستشکل می گوید برای تمامیت استدلال لازم نیست که دین به معنای خصوص اعمال باشد بلکه می توانیم آن را اعم از اعمال و عقاید بگیریم که در تقریب استدلال هم گفته شد، مرحوم شیخ جواب داده است که با معنای اعم استدلال تمام نمی شود. زیرا اگر دین به معنای اعم از اعمال و عقاید باشد، هرچند اعمال می توانند متعلق امر به اخلاص به معنای قصد قربت شوند ولی اخلاص در عقاید نمی تواند به معنای قصد امتثال باشد بلکه باید به معنای نفی شرک باشد. لذا صحت استدلال متوقف بر اراده خصوص اعمال از دین است که در این صورت استعمال مجازی خواهد بود و جز با قرینه قابل التزام نیست.

وجه دوم: آیه "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوا الامر منکم".

در این آیه شریفه مومنین امر به اطاعت شده اند و اطاعت لا یحصل الا بقصد امتثال. اگر به داعی دیگری مکلف متعلق امر مولی را بیاورد عنوان اطاعت بر آن صادق نیست. در ادامه نیز مرحوم شیخ در توضیح بیشتر فرموده اند که مستدل می گوید ولو خود اوامر اصلیه مثل اقیموا الصلاة دلالت بر قصد قربت ندارند ولی این آیه اطیعوا الله حاکم بر آنها است و دلالت می کند که در موافقت اوامر اصلیه شریعت باید قصد قربت وجود داشته باشد. چنانکه در اوامر اصلیه شرعیه دلالت بر فوریت هم وجود ندارد اما می بینیم که آیه "سارعوا الی مغفرة من ربکم" ناظر به آیات مشتمل بر اوامر اصلیه است و بر آنها حاکم می باشد.

نسبت به این استدلال هم جواب داده شده است. مرحوم شیخ فرموده است که قبول داریم که گاهی مراد از اطاعت عمل از روی قصد قربت است اما در بسیاری از استعمالات از آن اراده مجرد موافقت امر می شود و قصد امتثال در آن مدخلیت ندارد و در این آیه شریفه نیز اطاعت به معنای اول نیست بلکه به معنای دوم است. زیرا عنوان اطاعت در این آیه همانطور که نسبت به خداوند متعال مورد امر قرار گرفته نسبت به رسول الله هم مورد امر قرار گرفته است. نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که یقینا مقصود از اطاعت ایشان، عمل به قصد تقرب به رسول الله نیست. چنین چیزی در شریعت وجود ندارد که اعمال را به قصد تقرب به رسول الله انجام دهیم بلکه باید اعمال را به قصد تقرب به خداوند انجام داد. با توجه به اینکه نسبت به اطاعت الرسول مطلق الموافقه مراد است، در اطیعوا الله هم باید مراد از اطاعت صرف موافقت با امر باشد.

مرحوم شیخ فرموده است: و ليس يجوز أن يكون المراد بها في المقام هو الأوّل، إذ على تقديره يلزم أن يكون إطاعة الرسول واجبة أيضا بمعنى قصد التقرّب إليه ، مع أنّ‏ الإجماع‏ قائم‏ بعدم‏ وجوب إطاعة الرسول بهذا المعنى، إذ لم يقل بوجوب قصد التقرّب إليه أحد من العلماء، و لا يكفي في ذلك أنّ إطاعة اللّه بعينها هي إطاعة الرسول، إذ الظاهر من تكرار الأمر في الآية تكرار المأمور به، و لذلك أوردنا في الاستدلال هذه الآية، مع أنّه يمكن الاستدلال بآية لم يكرّر فيها الإطاعة، فتدبّر.

جواب دوم همان جواب دوم در آیه اول است که حتی اگر فی حد نفسه عنوان اطاعت ظهور در موافقت الامر به قصد امتثال داشته باشد ولی به خاطر همان لزوم کثرت تخصیص مستهجن باید رفع ید از این ظهور کنیم و حمل کنیم که مراد همان موافقت امر و اتیان به ذات متعلق است نه خصوص اطاعت به قصد امر.

سلّمنا و لكنّه تخصيص للأكثر على وجه لا يكاد يلتزم به المنصف، فلا بدّ من أن يحمل على المعنى الثاني، كما يشعر بذلك ورودها بهذا المعنى في كثير من الموارد في القرآن الكريم و غيره، كما في الأمر بإطاعة الوالدين‏[[8]](#footnote-8)، إذ ليس المراد بها فيه إلّا مجرّد عدم المخالفة. و كما في قوله تعالى: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَما أَرْسَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً[[9]](#footnote-9) فإنّ مقابلة التولّي بالإطاعة من أقوى الشواهد على أنّ المراد بها في الآية عدم المخالفة، و قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَيْهِ ما حُمِّلَ وَ عَلَيْكُمْ ما حُمِّلْتُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا[[10]](#footnote-10)، و قوله: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكافِرِينَ‏[[11]](#footnote-11)، و في الزيارات "من أطاعكم فقد أطاع اللّه و من عصاكم فقد عصى اللّه"[[12]](#footnote-12) فإنّ مقابلة العصيان كمقابلة التولّي يؤذن بالمراد منها.

وجه سوم: استدلال به روایات است که مرحوم شیخ چند روایت آورده اند مثل "انما الاعمال بالنیات" و "لا عمل الا بالنیة" و "لکل امرء ما نوی" و فرموده اند که از اين روايات استفاده می شود عمل در صورتی صحیح است که با نیت و قصد امتثال همراه باشد و اتیان به ذات عمل کافی برای صحت عمل و سقوط تکلیف نیست.

نسبت به این وجه هم جواب هایی داده شده است. مرحوم شیخ سه جواب داده اند. جواب اول اینکه احتمال دارد مقصود از عمل مطلق العمل نباشد بلکه خصوص عبادت باشد. زیرا در بعضی از تعبیرات از عبادت تعبیر به عمل شده است؛ مثل و العالمون کلهم هالکون الا العاملون که مقصود از عاملون در این عبارت یعنی عابدون و کسانی که عبادت می کنند و همچنین "لا عمل لی استحق به الجنه" و عملی که موجب استحقاق ثواب می باشد عبادت است نه ذات عمل. بنابراین ممکن است مقصود از عمل در این روایات نیز خصوص اعمال عبادی باشد. این جواب چون دارای اشکال است اعلام بعدی نیاوده اند. زیرا ظاهر عمل عند الاطلاق ذات عمل است.

جواب دوم این است که مقصود از نیت خصوص قصد قربت نیست بلکه عمل با نیت یعنی عمل باید از روی قصد و اختیار باشد و ارزش عمل به لحاظ قصدی است که شخص از آن عمل دارد. همانطور که در روایات دیگر ذکر شده که کسی که به جهاد می رود اگر قصد او و نیت او این باشد که برای خدا این کار را انجام می دهد مستحق ثواب می شود و اگر نیت او یعنی قصد او رسیدن به متاع دنیوی باشد چیزی به دست نمی آورد[[13]](#footnote-13).

جواب سوم نیز همان محذور تخصیص مستهجن است.

1. - اصول الفقه/1/445. [↑](#footnote-ref-1)
2. - العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج‌1، ص: 241‌ [↑](#footnote-ref-2)
3. - دروس فی علم الاصول/1/340. [↑](#footnote-ref-3)
4. - فوائد الاصول/1/153. [↑](#footnote-ref-4)
5. - محاضرات 2/175-176 و5/365. [↑](#footnote-ref-5)
6. - کفایه/76. [↑](#footnote-ref-6)
7. - محاضرات/2/188. [↑](#footnote-ref-7)
8. - الإسراء: 23- 24. [↑](#footnote-ref-8)
9. - النساء: 80. [↑](#footnote-ref-9)
10. - النور: 54. [↑](#footnote-ref-10)
11. - آل عمران: 32. [↑](#footnote-ref-11)
12. - كما في الزيارة الجامعة، انظر الفقيه 2: 617. [↑](#footnote-ref-12)
13. - بنابراین مقصود این روایات بطلان عمل بدون قصد و نیت نیست تا از آن اعتبار نیت و قصد را در صحت عمل نتیجه گرفت. بلکه روایات مذکور ملاک برای ارزش واقعی عمل را بیان می کنند که اگر داعی و قصد از انجام عمل الهی باشد ارزش بالا و استحقاق مثوبت الهی را دارد و اگر دنیوی باشد عمل از ارزش افتاده و هیچ می شود. [↑](#footnote-ref-13)