در تاریخ ۳۰ فروردین ۱۴۰۴
تعبدی و توصلی

جلسه 78

---

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

## خلاصه‌ی بحث گذشته

بحث در بررسی و نقد استدلال‌ها در خصوص «اصالة التعبدية» است. در ابتدا، به آیه «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» استناد شده است که برخی آن را برای اثبات «اصالة التعبدية» استفاده کرده‌اند. در پاسخ به این استدلال، دو جواب اصلی مطرح می‌شود؛ اولین جواب این است که آیه به کفار و مشرکین اشاره دارد و به توحید در عبادت تأکید دارد، نه بر لزوم تعبدی بودن عبادات. دومین جواب این است که آیه در مقام حصر معبود است و هیچ دلالتی بر لزوم تعبدی بودن عبادات ندارد.. در ادامه، به نقد تقسیم عبادت به تعبدی و توصلی پرداخته و نشان داده شد که عبادت خداوند ذاتاً ارتباطی به این تقسیم‌بندی ندارد. بعد از این، استدلال‌هایی همچون آیه «أطيعوا الله» برای اثبات «اصالة التعبدية» نیز مورد بررسی قرار گرفته، به نقد اصلی به آن وارد شد. اولاً اطاعت دایره‌ای وسیع‌تر از تعبدیت دارد و ثانیاً اطاعت در این آیه در مقابل مخالفت و معصیت است و ثالثاً امر در این آیه، ارشادی است و تعبدیت و توصلیت آن تابع مرشد إلیه است. در بخش بعدی، روایات «إنما الأعمال بالنيات» و «لا عمل إلا بالنية» مورد نقد قرار گرفته و سه احتمال از مرحوم شیخ اعظم انصاری برای تفسیر این روایات بررسی شد. نتیجه بحث اینکه این روایات نمی‌توانند به‌طور قطعی برای اثبات «اصالة التعبدية» مورد استفاده قرار گیرند و باید با دقت بیشتری تحلیل شوند.

## دلیل چهارم: استدلال عقلیِ محقق حائری بر اصالة التعبدية

در ادامه‌ی بررسی ادلّه‌ی قائلان به «أصالة التعبّديّة»، پس از آنکه سه دلیل پیشین مورد تحلیل و مناقشه قرار گرفت، اینک نوبت به دلیل چهارم می‌رسد که امام خمینی (رضوان‌الله تعالی علیه) از استاد بزرگوارشان، مرحوم محقق حائری، نقل کرده‌اند. ایشان در کتاب مناهج الوصول، از زبان استاد خویش چنین می‌فرمایند:[1]

### فی کلامِ شیخِنا العلّامةِ أعلی‌اللّه مقامه

ثمّ إنّ شیخَنا العلّامةَ رحمه‌اللّه قد رَجَعَ فی أواخرِ عمرهِ الشریفِ إلی أصالةِ التعبّدیّة، قائلاً: إنّ العِلَلَ التشریعیّةَ کالعِلَلِ التکوینیّةِ طابقَ النعلِ بالنعل؛ فکلّ ما هو من مقتضیاتِ الأولی یکون من مقتضیاتِ الثانیة، بتکثّرِ المعلولِ بتکثّرِ العلّة، و کعدمِ انفکاکِ المعلولِ عنها، و غیرِ ذلک.

و إنّ من القیودِ اللّبیّةِ ما یمکن أن یُؤخذَ فی المأمورِ به علی نحوِ القیدیّةِ اللحاظیّة، کالإیمان و الکفر فی الرّقبة، و منها ما لا یمکن، کقیدِ الإیصال فی المقدّمةِ علی تقدیرِ وجوبها؛ فإنّ المطلقةَ غیرُ واجبةٍ و المقیّدةَ غیرُ ممکنةِ الوجوب؛ فالواجبُ ما لیسَ بمطلقٍ و لا مقیّدٍ، و إنّما ینطبقُ علی ما لا ینطبقُ إلّا علی المقیّد.

بر اساس نقل امام، استاد ایشان در اواخر عمر شریف خود از نظریه‌ی پیشین بازگشتند و به اصالة التعبّديّة قائل شدند؛ در حالی‌که در گذشته هم‌نظر با دیدگاه مشهور و قائل به اصالة التوصّلیة بودند. تحلیل این استدلال به چند بخش قابل تفکیک است که در عین تمایز، مکمل یکدیگرند.

### قیاس تشریع به تکوین

بخش نخست آن، قیاس تامّ میان علل تشریعی و علل تکوینی است؛ چنان‌که تعبیر کرده‌اند: «طابق النعل بالنعل»؛ یعنی همان‌گونه که در نظام تکوین، قواعد خاصی حاکم است، در نظام تشریع نیز باید همان قواعد جاری باشد. به تعبیر دیگر، هر آنچه از مقتضیات علل تکوینی است، در علل تشریعی نیز باید لحاظ شود.[2] برای نمونه، در نظام تکوین: با تعدد علت تامه، معلول نیز متعدد خواهد شد. توارد دو علت مستقل بر یک معلول واحد ممکن نیست. انفکاک معلول از علت محال است. تقدم معلول بر علت محال است. بر این اساس، همان‌گونه که در عالم تکوین، چنین ضوابطی حاکم است، در نظام تشریع نیز همین قواعد باید جریان داشته باشد.

این دیدگاه، مشابه همان مبنایی است که برخی بزرگان همچون شیخ انصاری، صاحب جواهر و جمعی دیگر از فقها نیز قائل به آن بوده‌اند؛ مبنی بر اینکه اگر شارع، در مقام جعل و تشریع، چیزی را به عنوان علت در نظر می‌گیرد، ناگزیر باید تمام ضوابط علت و معلول در آن نیز جاری باشد، درست مانند علل تکوینی.

### اقسام قیود لبّی و مسئله‌ی مقدمه‌ی موصله

در ادامه‌ی استدلال، محقق حائری به تحلیل اقسام «قیود لبّی» می‌پردازند. ایشان قائل‌اند که قیود لبّی بر دو قسم‌اند:

1) قیودی که امکان اخذ به‌صورت لحاظی در متعلق امر را دارند. این دسته از قیود لبّی، آنهایی هستند که مولا می‌تواند آنها را به‌نحو لحاظی در متعلق امر اخذ کند؛ یعنی می‌تواند قصد کند که مکلف، مأمورٌبه را با در نظر داشتن آن قید انجام دهد. از جمله‌ی این قیود، ایمان و کفر در مورد «رقبه» است؛ بدین معنا که اگر شارع بفرماید: «أعتق رقبةً»، می‌تواند قید بزند و بگوید: «أعتق رقبةً مؤمنةً» یا «کافرةً». بنابراین، ایمان و کفر در این مقام می‌توانند قید لحاظی قرار گیرند.

البته در این مثال، ایرادی وارد است؛ چراکه ایمان و کفر قید لبّی به‌معنای دقیق آن نیستند. قیود لبّی، آن قیودی هستند که عقل به ضرورت آنها در تحقق غرض شارع حکم می‌کند، نه آنکه مستقیماً به عنوان متعلَّق در الفاظ شارع اخذ شوند. بنابراین، این مثال به‌درستی نشانگر قید لبّی نیست، و بهتر بود مثالی دقیق‌تر، که در آن قید از نوع درک عقلی و الزامی عقلانی باشد، ذکر می‌شد.

2) قیودی که امکان اخذ در متعلق امر را ندارند. قسم دوم از قیود لبّی، آن دسته‌اند که شارع نمی‌تواند آنها را در متعلق امر به‌صورت لحاظی اخذ کند. مثالی که مرحوم حائری در این‌باره ذکر می‌فرمایند، قید «ایصال» در بحث «مقدمه‌ی موصله» است. در باب مقدمه‌ی واجب، پس از آنکه اصل وجوب مقدمه اثبات می‌شود، این مسئله مطرح می‌شود که آیا همه‌ی مقدمات واجب‌اند، یا تنها مقدماتی که بالفعل به تحقق ذی‌المقدمه منتهی می‌شوند؟ اگر شخصی مقدمه‌ای را انجام دهد، ولی به‌جهت مانعی که پس از آن رخ دهد، ذی‌المقدمه محقق نشود، آیا می‌توان گفت که این مقدمه واجب بوده است یا خیر؟

در اینجا گفته می‌شود که نمی‌توان وجوب را به مقدمه‌ای به‌طور مطلق نسبت داد؛ همچنین نمی‌توان آن را به قید «ایصال» نیز مقید ساخت. دلیل این امر، مشابه همان اشکالی است که در بحث اخذ «قصد امر» در متعلق مطرح می‌شود، یعنی اشکال تقدّم الشیء علی نفسه یا دور. اگر گفته شود: «مقدمه‌ای واجب است که موجب ایصال به ذی‌المقدمه باشد»، لازمه‌اش آن است که شارع، قبل از تحقق ایصال، آن را تصور و قصد کرده باشد؛ حال آنکه تحقق ایصال متأخر از خود انجام مقدمه است. بنابراین، تصور «ایصال» به‌عنوان قید واجب، یا مستلزم دور است و یا مستلزم تقدم الشیء علی نفسه. در هر دو صورت، این تصور باطل و محال است.

از این‌رو، نتیجه گرفته می‌شود که: مقدمه، به‌صورت مطلق واجب نیست. و اگر بخواهیم آن را با قید «ایصال» نیز واجب بدانیم، این نیز غیرممکن است. در نتیجه، باید گفت: وجوب مقدمه به‌گونه‌ای است که در خارج، تنها بر مقدمه‌ی موصله منطبق

می‌شود؛ اما این بدان معنا نیست که «ایصال» به‌عنوان قید در متعلق مأمورٌبه لحاظ شده باشد. اینجا تفاوتی دقیق باید لحاظ گردد: همان‌گونه که گاهی عنوان مأمورٌبه فقط در خارج بر یک مصداق خاص منطبق می‌شود (و پیش از تحقق آن، هیچ انطباقی نیست)، اما این عدم انطباق به معنای قید بودن آن خصوصیت خارجی در ذات مأمورٌبه نیست. به تعبیر دیگر، گاه عنوان مأمورٌبه از جهت ملاک و غرض شارع، تنها بر یک فعل خاص صدق می‌کند، ولی نه به این معنا که آن ویژگی خارجی به‌عنوان قید لحاظی در امر مأخوذ باشد.

### مقدمه‌ی موصله در پرتو تحلیل علل تکوینی: بررسی قید «ایصال»

ممکن است یکی از وجوه عدم امکان اخذ قید «ایصال» در متعلق امر را از این زاویه نیز تحلیل کرد که تحقق «ایصال»، مستلزم فرض وقوع آن در عالم خارج است؛ در حالی‌که در فرض مورد بحث، هنوز خود مقدمه واقع نشده است، و شارع در مقام جعل و الزام آن به‌عنوان واجب است. بدین‌سان، پیش‌فرض گرفتن وجود خارجی «ایصال» در مرحله‌ای که هنوز خود مقدمه واجب نشده، امری متناقض و ممتنع خواهد بود. این نکته، خود می‌تواند تأکیدی دیگر بر امتناع اخذ «ایصال» به‌عنوان قید مأمورٌبه باشد.

امام خمینی (رضوان‌الله تعالی علیه) در ادامه‌ی تحلیل خویش از کلام محقق حائری، به مقایسه‌ی ساختاری میان مقدمه‌ی موصله و علل تکوینی می‌پردازند و می‌فرمایند:

و کذلک العِلَل التکوینیّةُ، فإنّ تأثیرَها لیسَ فی الماهیّةِ المطلقةِ و لا فی المقیّدةِ بقیدٍ متأثّرٍ منها، فإنّه ممتنع؛ بل فی الماهیّةِ التی لا تنطبقُ إلّا علی المقیّدِ بهذا القید. فالنارُ إنّما تُؤثّرُ فی الطبیعةِ المحترقةِ منها واقعاً، لا المطلقةِ و لا المقیّدةِ.

ایشان در توضیح این مطلب، به مثال «نار» اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: «نار» تنها در «طبیعتِ قابلةٍ للاحتراق» تأثیرگذار است؛ یعنی آتش تنها چیزی را می‌سوزاند که واقعاً استعداد احتراق داشته باشد. بدین معنا، آتش نه به‌صورت مطلق سوزاننده است، که هر شیء را بدون لحاظ استعداد آن بسوزاند، و نه سوزاندنش مقیّد به قید لحاظی «إذا کان قابلاً للاحتراق» است؛ بلکه تنها بر مصادیق خاصی در خارج منطبق می‌شود که بالفعل مستعد احتراق‌اند.

این تمایز دقیق، وجهی مشابه در مقام تشریع نیز دارد. مقدمه‌ی موصله، همانند «نار» در نظام تکوین، تنها نسبت به مصداقی معنا می‌یابد که قابلیت ایصال به ذی‌المقدمه را داراست؛ اما این قابلیت، در زمره‌ی قیود مأخوذ در متعلق امر نیست، بلکه صرفاً خصوصیتی است که انطباق خارجی مأمورٌبه را تعیین می‌کند. از این‌رو، همان‌گونه که در مورد علل تکوینی گفته می‌شود تأثیر علت در معلول، نه در ماهیت مطلقه است و نه در ماهیت مقیّده به قید متأثر بودن از آن علت، بلکه تأثیر فقط در آن ماهیتی صورت می‌گیرد که به‌نحو واقعی منطبق بر آن قید باشد، بدون آنکه قید یادشده جزء لحاظی در علت‌بودن تلقی شود. در مورد مقدمه‌ی موصله نیز همین تحلیل جریان دارد.

بدین‌سان، در تشریع نیز قید «ایصال»، صرفاً در سطح انطباق خارجی مأمورٌبه مطرح است، نه در سطح لحاظ قید در متعلق امر. لذا اگرچه وجوب مقدمه تنها در صورتی منطبق می‌شود که آن مقدمه در نهایت به ذی‌المقدمه منتهی گردد، اما این به معنای آن نیست که «ایصال» به‌عنوان قیدی لحاظ شده و به متعلق وجوب ضمیمه گردیده باشد.

### تحقق مأمورٌبه در نسبت با قصد امر: تطبیق علل تشریعی بر علل تکوینی

در ادامه‌ی استدلال، محقق حائری قاعده‌ی قیاس علل تشریعی بر علل تکوینی را بسط می‌دهند و تصریح می‌فرمایند که:

و کذلک العِلَل التشریعیّة، فإنّ الأوامرَ تُحرّکُ المکلَّفَ نحوَ الطبیعةِ التی لا تنطبقُ إلّا علی المقیّدةِ لبّاً، بتحریکِها إیّاه نحوَها، لا نحوَ المطلقةِ و لا المقیّدةِ بالتقییدِ اللحاظیّ. فإذا أتی المکلّفُ بالطبیعةِ من غیرِ داعویّةِ الأمر، لا یکونُ آتیاً بالمأمورِ به، لأنّ المأمورَ به هو

ما لا ینطبقُ إلّا علی المقیّدِ بداعویّةِ الأمر و باعثیّتِه، و إن کان آتیاً بالطبیعة، لأنّها قابلةٌ للتکثّر.

فعلیه یکونُ مقتضی الأصلِ اللفظیّ هو التعبّدیّة. انتهی ملخّص ما أفاد رحمه‌اللّه.

یعنی امر شرعی، مکلف را به‌سوی طبیعت مأمورٌبه سوق می‌دهد؛ اما این طبیعت، نه به‌صورت مطلق مراد است و نه مقیّد به‌صورت لحاظی. بلکه مأمورٌبه، در خارج فقط بر مصداقی منطبق است که دارای قید قصد امر باشد، هرچند آن قید به‌طور لحاظی در متعلق اخذ نشده باشد.

توضیح این نکته چنین است: اگر شارع امر به «صلاة» می‌کند، این امر در واقع تحریک به ذات طبیعت «نماز» است. اما سؤال اینجاست: آیا هر مصداقی از نماز، چه به قصد امتثال امر مولا باشد و چه بدون آن، مصداق مأمورٌبه است؟ پاسخ منفی است. اگر مکلف نماز را بدون داعویت امر انجام دهد، از دیدگاه عقل و عرف، امتثال محقق نشده است. و اگر بگوییم که شارع در امر خود قید کرده که: «نماز را به قصد همین امر من انجام بده»، آنگاه اشکال دور پیش می‌آید؛ زیرا اخذ قصد امر در متعلق خودِ امر، مستلزم تقدم معلول بر علت است، که محال است.

بنابراین، چنان‌که در نظام تکوین نیز تأثیر علت تنها بر مصداقی محقق می‌شود که قابلیت تأثر داشته باشد، ولی این قابلیت قید لحاظی در طرف علت نیست، در نظام تشریع نیز امر شرعی تنها در صورتی منطبق بر فعل خواهد شد که آن فعل با قصد امتثال انجام شده باشد، اگرچه این قصد به‌صورت لحاظی در متعلق امر لحاظ نشده باشد.

محقق حائری، با تأکید بر همین قیاس، می‌فرمایند: همان‌گونه که «نار» در تکوین تنها بر «شیئی که قابلیت احتراق دارد» تأثیرگذار است ـ نه بر مطلق اشیاء و نه بر اشیاء مقیّد به قید لحاظی ـ در تشریع نیز، امر شارع تنها در جایی محرّک واقعی است که مکلف فعل را با قصد امتثال انجام دهد. این تحلیل دقیق، به‌روشنی تبیین می‌کند که: فعل مأمورٌبه در خارج تحقق نمی‌یابد، مگر در صورتی که قصد امر وجود داشته باشد. در عین حال، قصد امر، قید لحاظی در متعلق مأمورٌبه نیست، بلکه صرفاً شرط تحقق خارجی و انطباق واقعی آن است.

این همان مفهومی است که در اصطلاح از آن به این صورت تعبیر می‌شود که: «المأمورُ به لا ینطبقُ خارجاً إلّا علی ما إذا فُعِل بداعی الأمر»، و این دقیقاً مفهوم تعبّد است. بنابراین، نتیجه‌ی نهایی این قیاس آن است که: هیچ فعلی از مأمورٌبه در خارج تحقق نمی‌یابد، مگر آنکه مکلف آن را با داعویت امر شارع انجام داده باشد؛ و اگر داعویت امر در انجام آن وجود نداشته باشد، اگرچه فعل فی‌نفسه صحیح یا معقول باشد، اما مأمورٌبه نخواهد بود. این استنتاج، استوارترین تقریر از مبنای «أصالة التعبّدیّة» است که در پرتو مقایسه‌ی عمیق میان ساختار علل تشریعی و علل تکوینی حاصل می‌شود.

### جایگاه تقریر محقق حائری در میان تقریرات متعدد از «أصالة التعبّدیة»

تا پیش از این، در کلمات بزرگان، به‌ویژه مرحوم شیخ حسین حلی (رحمه‌الله)، تقریرات مختلفی درباره‌ی مبنای «أصالة التعبّدیة» ارائه شده است. هر یک از این تقریرات کوشیده‌اند از منظری متفاوت به تبیین ضرورت قصد امر در تحقق امتثال بپردازند: گاه از زاویه‌ی غرض شارع به موضوع نگریسته‌اند؛ بدین معنا که شارع در جعل امر، به دنبال تحقق غرض خاصی است و اگر مکلف قصد امتثال نداشته باشد، آن غرض حاصل نخواهد شد. در بیان دیگری، به حقیقت عرفی امر استناد شد و گفته می‌شود که از منظر عرف، تحقق امتثال امر تنها زمانی است که انجام فعل، به‌عنوان پاسخ به امر شارع باشد، و در غیر این صورت عرفاً امتثال صدق نمی‌کند. تقریر سوم، از زاویه‌ی عقل عملی مطرح است. بر اساس آن، عقل حکم می‌کند که اطاعت و امتثال، بدون قصد امر ممکن نیست و عمل بدون آن، مصداق امتثال نیست. و تقریر چهارم نیز بحث از طبیعت امر را به میان کشیده است.

در این میان، تقریر محقق حائری که در بخش‌های پیشین تحلیل شد، می‌تواند به عنوان تقریر پنجم در میان دلایل عقلی بر اصالة التعبدیة مطرح شود؛ اما با التفاتی ظریف از تقریرات پیشین متمایز می‌شود و بر همین اساس، می‌توان آن را مستقل تلقی کرد. این تقریر که به‌تفصیل تبیین شد، بر این مبنا استوار است که: علل تشریعی همانند علل تکوینی‌اند؛ و همان‌گونه که در نظام تکوین، تأثیر علت بر معلول، نه به‌صورت مطلق است و نه به‌صورت مقید لحاظی، بلکه تنها در خارج منطبق بر مصادیقی می‌شود که استعداد تأثیر را بالفعل دارند، در نظام تشریع نیز، اوامر تنها در جایی محرک‌اند که فعل با قصد امتثال انجام گیرد.

نکته‌ی ظریفی که در بیانات مرحوم حائری نهفته است آن است که در این مدل، دیگر نیازی به بحث‌های پیچیده درباره‌ی شرط و مانع نیست. بلکه از همان آغاز، جهت تحلیل به‌سمت انطباق خارجی سوق می‌یابد، بی‌آنکه نیازی به اخذ قید لحاظی در متعلق یا دخالت شرط در مقام جعل باشد. بر این اساس، در نظام تکوین نیز، آن معلولی که از علت خاصی تأثر یافته، واقعاً مقیّد است به اینکه از ناحیه‌ی آن علت صادر شده باشد. اما این تقیّد، صرفاً در مقام انطباق و تحقق خارجی معتبر است، نه در مقام جعل و لحاظ اولیه‌ی علت.

بدین‌سان، حتی اگر فعل خارجی که قصد امتثال در آن نیست، فی‌نفسه مطابق با ماهیت مأمورٌبه باشد، اما به‌لحاظ انطباق واقعی، مأمورٌبه نیست؛ زیرا در واقع، علتِ تشریعی (امر شارع) تنها بر آن فعلی تأثیر دارد که با داعویت امر انجام شده باشد. این معنا، بدون آنکه قید «قصد امر» در متعلق اخذ شده باشد، نتیجه می‌دهد که خارجاً هیچ امتثالی تحقق نمی‌یابد مگر با قصد امتثال. این تبیین، نه‌تنها امتثال را از منظر عرف و عقل، بلکه از جهت ساختار علّی ـ معلولی در نظام تشریع، وابسته به قصد امر معرفی می‌کند و از همین جهت، بن‌مایه‌ای قوی برای «أصالة التعبّدیة» به‌شمار می‌رود.

### شرطیت تأثر از امر در تحقق مأمورٌبه: استنتاج نهایی از قیاس علل تشریعی و تکوینی

مرحوم آیت‌الله حائری (رحمه‌الله) در تأکید بر قاعده‌ی کلی خود، می‌فرمایند: همان‌گونه که در نظام تکوین، معلول تنها در صورتی معلول یک علت خاص شمرده می‌شود که از آن علت تأثیر پذیرفته باشد، در نظام تشریع نیز، فعل مأمورٌبه تنها زمانی مأمورٌبه خواهد بود که از امر شارع تأثیر یافته باشد. اگر فعل، نسبت به امر شارع در موضع تأثر قرار نگیرد، دیگر امتثال صدق نمی‌کند، حتی اگر آن فعل، به لحاظ ماهوی مطابق با متعلق امر باشد. به تعبیر دقیق‌تر، در تشریع نیز، نسبت فعل به امر، همان نسبت معلول به علت در نظام تکوین است.

اما تحقق این «تأثر» در حوزه‌ی تشریع چگونه است؟ تنها در صورتی که مکلف، فعل را به داعی امر انجام دهد. یعنی اگرچه فعل فی‌نفسه همان فعل مأمورٌبه باشد، اما اگر به قصد دیگری ـ جز امتثال امر شارع ـ انجام شود، از منظر تشریع، مأمورٌبه نخواهد بود. محقق حائری به‌نحو روشن تصریح می‌کند: همان‌گونه که در تکوین، «نار» تنها آن‌گاه علت «احتراق» شمرده می‌شود که شیء مورد نظر، واقعاً از ناحیه‌ی آن نار محترق شده باشد ـ و نه صرفاً قابل احتراق باشد ـ در تشریع نیز، فعل تنها وقتی مأمورٌبه است که واقعاً از ناحیه‌ی این امر صادر شده باشد، و این امر، جز با قصد امتثال در فعل، محقق نمی‌شود.

در این بیان، دیگر بحث مقتضی و شرط مطرح نمی‌گردد. سخن از امکان یا عدم امکان قید لحاظی نیز کنار می‌رود. نکته‌ی اصلی این است که معلول یا مأمورٌبه، فقط در مقام تحقق خارجی و در وضعیت انطباق واقعی مورد نظر است، نه در مقام جعل یا لحاظ ابتدایی. از این‌رو، حتی اگر مأمورٌبه در مقام جعل، طبیعتی مطلقه تلقی شود، اما در خارج، انطباق آن تنها در صورتی تحقق می‌یابد که فعل، به قصد امتثال انجام شده باشد. این دقیقاً همان اصل تعبّد است.

امام خمینی (رضوان‌الله تعالی علیه) نیز در مقام جمع‌بندی استدلال، می‌فرمایند شارع همان نسبتی با فعل مأمورٌبه دارد که علت تکوینی با معلول خود دارد. و همان‌گونه که در تکوین، معلول لا یکون معلولاً إلا إذا کان متأثّراً من علّته، در تشریع نیز، الفعل لا یکون مأموراً به إلا إذا کان متأثّراً من الأمر. در پایان، ایشان توضیح می‌دهند که اگرچه ممکن نیست قصد امر را به‌عنوان قید

لحاظی در متعلق اخذ کرد ـ زیرا مستلزم دور یا تقدم شیء بر نفس خود خواهد شد ـ اما در عین حال، انطباق خارجی مأمورٌبه تنها در صورتی تحقق می‌یابد که فعل، متأثر از امر باشد، و این تأثر همان چیزی است که در خارج محقق نمی‌شود مگر با قصد الأمر.

### اشکال نخست امام خمینی: بطلان قیاس علل تشریعی بر علل تکوینی

امام خمینی (رضوان‌الله تعالی علیه) در مقام نقد بر تقریر استادشان، مرحوم محقق حائری، نخستین اشکال بنیادین را متوجه اصل قیاس بین علل تشریعی و علل تکوینی می‌دانند و می‌فرمایند:

و فيه أولا: أنّ قياس علل التشريع بالتكوين مع الفارق، لأنّ المعلول في العلل التكوينيّة لا شيئيّة له و لا تشخص قبل تأثير علّته، فبعلّته يصير موجودا متشخصا، و أمّا المبعوث إليه في الأوامر فتكون رتبته مقدمة على الأمر، فلا بدّ للآمر من تصوّر المتعلّق بكليّة قيوده حتّى يأمر به، فإذا أمر بنفس الطبيعة بلا قيد تكون هي المأمور بها لا غير، و القيود المنتزعة من تعلّق الأمر بها لا تكون مأمورا بها و مبعوثا إليها، إلاّ أن تؤخذ في المتعلّق كسائر القيود.

و بالجملة: أنّ الأمر التعبّديّ ـ بعد اشتراكه مع التوصليّ في أنّ كلّ واحد منهما إذا تعلّق بشيء ينتزع منه بلحاظ عنوان المأمور به و المبعوث إليه ـ يفترق عنه بأنّ المطلوب منه و المبعوث إليه فيه لم يكون الطبيعة، بل هي مع قصد الأمر أو التقرّب أو نحوهما، فلا بدّ أن يكون مثل تلك القيود موردا للبعث و التحريك، و لا يكون كذلك إلاّ بأخذه في المتعلّق، و إلاّ فصرف الأمر بالطبيعة لا يمكن أن يكون محرِّكا إلى غيرها.[3]

ایشان این قیاس را باطل و نادرست می‌دانند، چراکه میان این دو سنخ از علّیت، تفاوت ماهوی و ریشه‌ای وجود دارد. دلیل این تفاوت را در نکته‌ای اساسی بیان می‌کنند: در نظام تکوین، معلول پیش از تحقق علت، هیچ‌گونه شیئیت و تشخصی ندارد؛ یعنی در فرض فقدان علت، معلول حتی به‌صورت امکان وجودی نیز مطرح نیست. برای مثال، «احتراق» در خارج، بدون تحقق «نار» به هیچ وجه موجود نمی‌شود؛ وجود معلول، بالذات وابسته به تحقق علت است.

اما در نظام تشریع، این ساختار علّی برقرار نیست. متعلّق امر در اینجا، از نظر رتبی و مفهومی، مقدم بر خود امر است. شارع پیش از صدور امر، باید متعلق آن را ـ با جمیع خصوصیات و قیودش ـ در ذهن تصور کرده باشد، تا امکان صدور امر نسبت به آن داشته باشد. پس در نظام تشریع، متعلق امر، مقدّم بر امر است، در حالی‌که در نظام تکوین، معلول، متأخر از علت و منوط به آن است.

از این‌رو، ایشان نتیجه می‌گیرند که: قیاس علل تشریعی به علل تکوینی از اساس مع‌الفارق است، زیرا یکی مبتنی بر وجود واقعی و خارجی، و دیگری قائم بر اعتبار ذهنی و جعل قانونی است. تشریع، مبتنی بر اعتبار است و تکوین، مبتنی بر تحقق خارجی و واقعی. و میان این دو، در مقام جعل و تحقق، فاصله‌ی بنیادین وجود دارد.

### تبیین تفاوت میان واجب تعبّدی و توصّلی

در ادامه، امام (قدس سره) بیان می‌دارند که: اگرچه در هر دو نوع واجب، تعبّدی و توصّلی، عنوان «مأمورٌبه» و «مبعوثٌ إليه» صدق می‌کند ـ چراکه امر به چیزی تعلق یافته است ـ اما میان این دو تفاوتی جوهری وجود دارد:

در واجب توصّلی، طبیعت مأمورٌبه به‌تنهایی مطلوب مولا است، و امتثال آن نیازی به قصد قربت یا داعویت امر ندارد. اما در واجب تعبّدی، صرف طبیعت کافی نیست؛ بلکه آنچه مطلوب شارع است، طبیعت مقرون با قصد امر است، یا به تعبیر دیگر، فعلِ صادرشده به داعی امر. و از آنجا که شارع در مقام بعث و تحریک، تنها می‌تواند به چیزی امر کند که قابل بعث باشد، چنین قیودی (مانند قصد امر یا داعویت) نیز باید در دایره‌ی بعث وارد شوند؛ و اگر شارع این قید را در متعلق اخذ نکرده باشد، بعث

به آن متوجه نخواهد شد.

امام در جمع‌بندی این بخش، بر نکته‌ای کلیدی تأکید می‌ورزند که بارها در مواضع مختلف فقهی و اصولی بر آن پای فشرده‌اند: خلط میان تشریع و تکوین، از بزرگ‌ترین آفات دستگاه استنباط فقهی است. چنان‌که در بحث‌هایی نظیر شرط متأخر نیز، این خلط موجب برداشت‌های نادرست شده است. برای مثال: در نظام تکوینی، چون شرط باید مؤثر در تحقق مشروط باشد، باید مقارن با آن لحاظ شود، و شرط متأخر امکان‌پذیر نیست. اما در نظام تشریع، چون سخن از اعتبارات است، امکان فرض شرط متأخر در چارچوب اعتباریات، کاملاً متفاوت خواهد بود.

بنابراین، قیاسی که مرحوم آیت الله حائری برای اثبات تعبّدی بودن اوامر، بر اساس تشبیه با علل تکوینیه اقامه کرده‌اند، از منظر امام، قیاسی فاسد و نادرست است که نمی‌تواند بنیاد استدلالی محکمی برای تعبّد ارائه دهد.

**وَ صَلَّی الله عَلَیٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِینْ**

**پاورقی**

[1]ـ روح الله خمینی، مناهج الوصول إلی علم الأصول (قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی( ره)، 1415)، ج 1، 275-276.

[2]ـ شاید در عبارت «فکلّ ما هو من مقتضیات الأُولی» کلمه‌ی «أُولی» سبق قلم باشد و مراد «ثانیة» باشد، چرا که «ثانیة» در سیاق جمله مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

[3]ـ همان، 276-277.

**منابع**

ـ خمینی، روح الله. مناهج الوصول إلی علم الأصول. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی( ره)، 1415.