

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

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 الیه است. در بخش بعدی، روایات «إنما الأعمال بالنیات» 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 عقلی محقق حائری بر اصالة التعبدية

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

فی کلام شیخنا العلامة اعلی الله مقامه

ثم إنَّ شيخنا العلامة رحمه الله قد رجَّعَ في أواخر عمره الشريف إلى أصالة التعبدية، قائلاً: إنَّ العِلَلَ التشريعية كالعِلَلِ التكوينية طابق النعل بالنعل؛ فكل ما هو من مقتضيات الأولى يكون من مقتضيات الثانية، بتكثُر المعلول بتكثُر العلة، و كعدم انفكاك المعلول عنها، و غير ذلك.

و إنَّ من القيود اللَّبِّية ما يمكن أن يُؤخَذَ في المأمور به على نحو القيدية اللحاظية، كالإيمان و الكفر في الرِّقبة، و منها ما لا يمكن، كقيد الإيصال في المقدمة على تقدير وجوبها؛ فإنَّ المطلقة غير واجبة و المقيدة غير ممكنة الوجوب؛ فالواجب ما ليس بمطلق و لا مقيد، و إنما ينطبق على ما لا ينطبق إلا على المقيد.

بر اساس نقل امام، استاد ایشان در اواخر عمر شریف خود از نظریه‌ی پیشین بازگشتند و به اصالة التعبدية قائل شدند؛ در حالی که در گذشته هم‌نظر با دیدگاه مشهور و قائل به اصالة التوصلية 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 لَبّی و مسئله‌ی مقدمه‌ی موصله

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

1) قیودی که امکان اخذ به‌صورت لحاظی در متعلق امر را دارند. این دسته از قیود لَبّی، آنهایی هستند که مولا می‌تواند آنها را به‌نحو لحاظی در متعلق امر اخذ کند؛ یعنی می‌تواند قصد کند که مکلف، مأموریه 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 «كافرةً». بنابراین، ایمان و کفر در این مقام می‌توانند قید لحاظی قرار گیرند.

البته در این مثال، ایرادی وارد است؛ چراکه ایمان و کفر قید لَبّی به‌معنای دقیق آن نیستند. قیود لَبّی، آن قیودی هستند که عقل به ضرورت آنها در تحقق غرض شارع حکم می‌کند، نه آنکه مستقیماً به عنوان متعلق در الفاظ شارع اخذ شوند. بنابراین، این مثال به‌درستی نشانگر قید لَبّی 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 لَبّی، 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 تقدّم 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» به عنوان قید در متعلق مأموریه لحاظ شده باشد. اینجا تفاوتی دقیق باید لحاظ گردد: همان‌گونه که گاهی عنوان مأموریه 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 مأموریه نیست. به تعبیر دیگر، گاه عنوان مأموریه از جهت ملاک و غرض شارع، تنها بر یک فعل خاص صدق می‌کند، ولی نه به این معنا که آن ویژگی خارجی به عنوان 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 حالی که در فرض مورد بحث، هنوز خود مقدمه واقع نشده است، و شارع در مقام جعل و الزام آن به عنوان واجب است. بدین سان، پیش فرض 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» به عنوان قید مأموریه باشد.

امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) در ادامه‌ی تحلیل خویش از کلام محقق حائری، به مقایسه‌ی ساختاری میان مقدمه‌ی موصله و علل تکوینی می‌پردازد و می‌فرماید:

و كذلك العِلَلُ التَّكْوِينِيَّةُ، فَإِنَّ تَأْثِيرَهَا لَيْسَ فِي الْمَاهِيَةِ الْمَطْلُوقَةِ وَ لَا فِي الْمَقْيَدَةِ بِقَيْدٍ مُتَأَثِّرٍ مِنْهَا، فَإِنَّهُ مَمْتَنَعٌ؛ بَلْ فِي الْمَاهِيَةِ الَّتِي لَا تَنْطَبِقُ إِلَّا عَلَى الْمَقْيَدِ بِهَذَا الْقَيْدِ. فَالنَّارُ إِنَّمَا تُؤَثِّرُ فِي الطَّبِيعَةِ الْمُحْتَرَقَةِ مِنْهَا وَاقِعاً، لَا الْمَطْلُوقَةِ وَ لَا الْمَقْيَدَةِ.

ایشان در توضیح این مطلب، به مثال «نار» اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: «نار» تنها در «طبیعت قابل‌للاحتراق» تأثیرگذار است؛ یعنی آتش تنها چیزی را می‌سوزاند که واقعاً استعداد احتراق داشته باشد. بدین معنا، آتش نه به صورت مطلق سوزاننده است، که هر شیء را بدون لحاظ استعداد آن بسوزاند، و نه سوزاندنش مقید به قید لحاظی «إذا كان 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 مأموریه را تعیین می‌کند. از این رو، همان‌گونه که در مورد علل تکوینی گفته می‌شود تأثیر علت در معلول، نه در ماهیت مطلقه است و نه در ماهیت مقیده به قید متأثر بودن از آن علت، بلکه تأثیر فقط در آن ماهیتی صورت می‌گیرد که به نحو واقعی منطبق بر آن قید باشد، بدون آنکه قید یادشده جزء لحاظی در علت بودن تلقی شود. در مورد مقدمه‌ی موصله نیز همین تحلیل جریان دارد.

بدین سان، در تشریع نیز قید «ایصال»، صرفاً در سطح انطباق خارجی مأموریه 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» به عنوان قیدی لحاظ شده و به متعلق وجوب ضمیمه گردیده باشد.

تحقق مأموریه 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 كذلك العِلَلُ التَّشْرِيعِيَّةُ، فَإِنَّ الْأَوَامِرَ تُحَرِّكُ الْمَكْلَفَ نَحْوَ الطَّبِيعَةِ الَّتِي لَا تَنْطَبِقُ إِلَّا عَلَى الْمَقْيَدَةِ لَبّاً، بِتَحْرِيكِهَا إِيَّاهُ نَحْوَهَا، لَا نَحْوَ الْمَطْلُوقَةِ وَ لَا الْمَقْيَدَةِ بِالتَّقْيِيدِ اللَّحَاطِيِّ. فَإِذَا أَتَى الْمَكْلَفُ بِالطَّبِيعَةِ مِنْ غَيْرِ دَاعِيَةٍ الْأَمْرِ، لَا يَكُونُ أَتِياً بِالْمَأْمُورِ بِهِ، لِأَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ هُوَ

ما لا ينطبق إلا على المقيد بداعوية الأمر و باعثيته، وإن كان آتياً بالطبيعة، لأنها قابلة للتكثير.

فعلیه یكون مقتضى الأصل اللفظي هو التعبدية. انتهى ملخص ما أفاد رحمه الله.

یعنی امر شرعی، مکلف را به سویی طبیعت مأموریه سوق می دهد؛ اما این طبیعت، نه به صورت مطلق مراد است و نه مقید به صورت لحاظی. بلکه مأموریه، در خارج فقط بر مصداقی منطبق است که دارای قید قصد امر باشد، هرچند آن قید به طور لحاظی در متعلق اخذ نشده باشد.

توضیح این نکته چنین است: اگر شارع امر به «صلاة» می کند، 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 مأموریه 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 می آید؛ زیرا اخذ قصد امر در متعلق خود امر، مستلزم تقدم معلول بر علت است، که محال است.

بنابراین، چنان که در نظام تکوین نیز تأثیر علت تنها بر مصداقی محقق می شود 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 به صورت لحاظی در متعلق امر لحاظ نشده باشد.

محقق حائری، با تأکید بر همین قیاس، می فرماید: همان گونه که «نار» در تکوین تنها بر «شیئی که قابلیت احتراق دارد» تأثیرگذار است - نه بر مطلق اشیاء و نه بر اشیاء مقید به قید لحاظی - در تشریع نیز، امر شارع تنها در جایی محرک واقعی است که مکلف فعل را با قصد امتثال انجام دهد. این تحلیل دقیق، به روشنی تبیین می کند که: فعل مأموریه در خارج تحقق نمی یابد، مگر در صورتی که قصد امر وجود داشته باشد. در عین حال، قصد امر، قید لحاظی در متعلق مأموریه نیست، بلکه صرفاً شرط تحقق خارجی و انطباق واقعی آن است.

این همان مفهومی است که در اصطلاح از آن به این صورت تعبیر می شود که: «المأمور به لا ينطبق خارجاً إلا على ما إذا فعل بداعي الأمر»، و این دقیقاً مفهوم تعبد است. بنابراین، نتیجه ی نهایی این قیاس آن است که: هیچ فعلی از مأموریه در خارج تحقق نمی یابد، مگر آنکه مکلف آن را با داعویت امر شارع انجام داده باشد؛ و اگر داعویت امر در انجام آن وجود نداشته باشد، اگرچه فعل فی نفسه صحیح یا معقول باشد، اما مأموریه نخواهد بود. این استنتاج، استوارترین تقریر از مبنای «أصالة التعبدية» است که در پرتو مقایسه ی عمیق میان ساختار علل تشریعی و علل تکوینی حاصل می شود.

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

تا پیش از این، در کلمات بزرگان، به ویژه مرحوم شیخ حسین حلی (رحمه الله)، تقریرات مختلفی درباره ی مبنای «أصالة التعبدية» ارائه شده است. هر یک از این تقریرات کوشیده اند از منظری متفاوت به تبیین ضرورت قصد امر در تحقق امتثال بپردازند: گاه از زاویه ی غرض شارع به موضوع نگریسته اند؛ 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 می شود که از منظر عرف، تحقق امتثال امر تنها زمانی است که انجام فعل، به عنوان پاسخ به امر شارع باشد، و در غیر این صورت عرفاً امتثال صدق نمی کند. تقریر سوم، از زاویه ی عقل عملی مطرح است. بر اساس آن، عقل حکم می کند 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 التعبدية مطرح شود؛ اما با التفاتی ظریف از تقریرات پیشین متمایز می‌شود و بر همین اساس، می‌توان آن را مستقل تلقی کرد. این تقریر که به تفصیل تبیین شد، بر این مبنا استوار است که: علل تشریعی همانند علل تکوینی‌اند؛ و همان‌گونه که در نظام تکوین، تأثیر علت بر معلول، نه به صورت مطلق است و نه به صورت 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 به سمت 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 تأثیر یافته، واقعاً مقید است به اینکه از ناحیه‌ی آن علت صادر شده باشد. اما این تقید، 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 مأموریه باشد، اما به لحاظ انطباق واقعی، مأموریه نیست؛ زیرا در واقع، علت 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، نه تنها امتثال را از منظر عرف و عقل، بلکه از جهت ساختار علی - معلولی در نظام تشریع، وابسته به قصد امر معرفی می‌کند و از همین جهت، بن‌مایه‌ای قوی برای «أصالة التعبدية» به‌شمار می‌رود.

شرطیت تأثر از امر در تحقق مأموریه: 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 مأموریه تنها زمانی مأموریه 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 مأموریه باشد، اما اگر به قصد دیگری - جز امتثال امر شارع - انجام شود، از منظر تشریع، مأموریه 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 - و نه صرفاً قابل احتراق باشد - در تشریع نیز، فعل تنها وقتی مأموریه 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 مأموریه، فقط در مقام تحقق خارجی و در وضعیت انطباق واقعی مورد نظر است، نه در مقام جعل یا لحاظ ابتدایی. از این‌رو، حتی اگر مأموریه 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 تعبد است.

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

لحاظی در متعلق اخذ کرد - زیرا مستلزم دور یا تقدم شيء بر نفس خود خواهد شد - اما در عین حال، انطباق خارجی مأموریه تنها در صورتی تحقق می‌یابد که فعل، متأثر از امر باشد، و این تأثیر 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 (رضوان الله 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 أولاً: أنَّ قیاس علل التشريع بالتكوين مع الفارق، لأنَّ المعلول في العلل التكوينية لا شيئية له و لا تشخص قبل تأثير علته، فبعلته يصير موجوداً متشخصاً، و أمَّا المبعوث إليه في الأوامر فتكون رتبته مقدمة على الأمر، فلا بدّ للأمر من تصوّر المتعلّق بكلیة 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 مأموراً بها و مبعوثاً إليها، إلّا أن تؤخذ في المتعلّق كسائر القيود.

و بالجملة: أنَّ الأمر التعبدیّ - بعد اشتراكه مع التوصلیّ في أنَّ كلّ واحد منهما إذا تعلّق بشيء ينتزع منه بلحاظ عنوان المأمور به و المبعوث إليه - يفترق عنه بأنَّ المطلوب منه و المبعوث إليه فيه لم يكون الطبيعة، بل هي مع قصد الأمر أو التقرب أو نحوهما، فلا بدّ أن يكون مثل تلك القيود مورداً للبعث و التحريك، و لا يكون كذلك إلّا بأخذه في المتعلّق، و إلّا فصرف الأمر بالطبيعة لا يمكن أن يكون محرّكاً 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 به صورت 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 علی 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 - با جمیع خصوصیات و قیودش - در ذهن تصور کرده باشد، تا امکان صدور امر نسبت به آن داشته باشد. پس در نظام تشریع، متعلق امر، مقدم بر امر است، در حالی که در نظام تکوین، معلول، متأخر از علت و منوط به آن است.

از این رو، ایشان نتیجه می‌گیرند که: قیاس علل تشریعی به علل تکوینی از اساس مع الفارق 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 تعبدی و توصّلی

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

در واجب توصّلی، طبیعت مأموریه به تنهایی مطلوب مولا است، و امتثال آن نیازی به قصد قربت یا داعویت امر ندارد. اما در واجب تعبدی، صرف طبیعت کافی نیست؛ بلکه آنچه مطلوب شارع است، طبیعت مقرون با قصد امر است، یا به تعبیر دیگر، فعل 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 تکوینیّه اقامه کرده‌اند، از منظر امام، قیاسی فاسد و نادرست است که نمی‌تواند بنیاد استدلالی محکمی برای تعبّد ارائه دهد.

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

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

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

[3] - همان، 276-277.

منابع

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