

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

### خلاصه‌ی بحث گذشته

در مباحث پیشین، تلاشی روشمند برای تبیین و تفکیک میان دو ساحت بنیادین تشریع و تکوین صورت گرفته است. دیدگاه محوری برگرفته از آرای حضرت امام خمینی (رضوان الله علیه) بر آن است که خلط این دو حوزه، منشأ بسیاری از سوءبرداشت‌ها در فقه، اصول و حتی مباحث اعتقادی شده است. ایشان ضمن نقد قیاس محقق حائری - قیاس امر تشریعی به علت تکوینی - بر این نکته تأکید دارند که هرچند در تکوین، معلول به نحو قهری مستند به علت است، در تشریع نمی‌توان با تنظیم به علت تکوینی، انتساب فعل به امر را اثبات کرد. نظیر این مطلب در مباحث کلامی نیز مطرح است. مرحوم امام با انتقاد از خلط میان تکوین و تشریع، در تفکیک میان ولایت تکوینی معصوم و ولایت تشریعی فقیه، بر این نکته تأکید می‌کند که ولایت فقیه امری جعلی و اعتباری است که در امور اجتماعی جاری است، نه در ساحت وجودی امام معصوم که لایقاس به احد است. در تحلیل واقعه غدیر نیز بیان می‌شود که آنچه در غدیر جعل شد، امامت اجتماعی و نه مقام تکوینی ولایت بود؛ مقامی که از پیش به معصوم داده شده و جعل‌پذیر نیست. در نهایت، دیدگاه کسانی که تشریع را بر اساس تکوین بنا می‌نهند، به نقد کشیده می‌شود؛ چرا که نمونه‌های متعدد نقض در فقه و شریعت نشان می‌دهد که تشریع، به مثابه امر اعتباری، در بسیاری از موارد مستقل از ساختارهای تکوینی است.

### اشکال دوم مرحوم امام به محقق حائری در اصالة التعبدية

در این بخش، سخن در بررسی فرمایش مرحوم محقق حائری (أعلى الله مقامه الشریف) است که بر پایه‌ی دلیلی خاص، به اصالة التعبدية قائل شده‌اند؛ به این معنا که هر امری که در شریعت وارد شده، باید حمل بر تعبدیت گردد، مگر آنکه دلیل خاصی بر توصلی بودن آن در دست باشد. در پاسخ به این دلیل، نخستین اشکال - که با توضیحات مشروح در بحث‌های پیشین مطرح شد - این بود که اساساً قیاس علل تشریعی به علل تکوینی، قیاسی مع الفارق است. بنابراین، نباید به هیچ وجه قواعد و احکام حاکم بر نظام تکوین را در حوزه‌ی تشریع جاری ساخت.

حضرت امام در پاسخ دوم خود از دلیل محقق حائری می‌فرماید:

و ثانياً: لقائل أن يقول: إنه على فرض تسليم كون التشريع كالتكوين لا يلزم منه ما ذكره، لأن النار المحرقة للقطن - مثلاً - إنما تحرق نفس الطبيعة لا ما لا ينطبق إلا على المقيد. نعم بتعلق الإحراق [بها] تصير الطبيعة موصوفة بوصف لا يمكن [لأجله] أن تنطبق إلا على المقيد، لكن هذا القيد و الوصف بعد الإحراق رتبة و بعليته، و لا يمكن أن يصير موجبا لضيق الطبيعة المتعلقة للإحراق.

و بما ذكرنا من عدم صحة قیاس علل التشريع بالتكوين، يظهر حال بقية استنتاجاته [1] منه، كاستفادة الفورية من الأمر، و عدم تداخل الأسباب، كما حققنا في محله. [2]

از نظر مرحوم امام حتی اگر بپذیریم که تشریع همانند تکوین است، باز هم لازمی آن، آن چیزی نیست که محقق حائری نتیجه گرفته‌اند. به عنوان مثال: آتش، آن‌گونه که در مثال آورده‌اند (مانند آتشی که پنبه را می‌سوزاند)، در واقع خود طبیعت پنبه را می‌سوزاند، نه چیزی را که تنها بر یک مصداق مقید منطبق شود. آری، با تعلق سوزاندگی به آن طبیعت، این طبیعت دارای وصفی می‌شود که دیگر امکان انطباقش تنها بر مورد مقید خواهد بود. اما این قید و وصف، از آثار پسینی عمل احتراق است، و دارای رتبه‌ای متأخر از آن است و متوقف بر علیت آن می‌باشد. بنابراین، نمی‌تواند موجب تضییق در طبیعتی شود که مورد اثر آتش بوده است.

### تفکیک رتبی وصف معلول از علت در قیاس تشریع و تکوین

امام خمینی (قدس سره) در مقام پذیرش فرضی دیدگاه قائلان به قیاس تشریع با تکوین می‌فرماید: حتی اگر بپذیریم که "التشریع کالتکوین"، و حتی اگر قواعد حاکم بر نظام تکوین را در عالم اعتبارات نیز جاری بدانیم، با این حال نتیجه‌ای که مرحوم محقق حائری (أعلى الله مقامه) از این قیاس گرفته‌اند، صحیح نیست. ایشان تصریح می‌کنند که این قیاس، نتیجه‌گیری مورد نظر را به همراه ندارد. به‌ویژه آن نتیجه‌ای که محقق حائری بر آن تأکید کرده بود؛ مبنی بر این‌که همان‌طور که در عالم تکوین، تقیید و تخصیصی در کار نیست ولی ماهیت، تنها بر مصداق خارجی خاصی منطبق می‌شود (نظیر مثال آتش و پنبه)، در شریعت نیز همین قاعده جاری است. بدین معنا که آتش در عالم تکوین محرق پنبه است، نه آن‌که محرق پنبه‌ای باشد که قید استناد را دارد، ولی در مقام تحقق احراق، فقط بر همان مصداق خارجی منطبق می‌گردد.

مرحوم امام می‌فرمایند که میان آنچه در بحث حاضر مطرح است و آنچه در عالم تکوین اتفاق می‌افتد، تفاوت اساسی وجود دارد. در عالم تکوین، این انحصار در انطباق، از نظر رتبی متأخر از وجود علت است؛ بدین معنا که در همان رتبه‌ای که علت تحقق دارد، چنین تقیید و انحصاری وجود ندارد، بلکه این انحصار پس از تحقق احراق پدید می‌آید. به تعبیر ایشان آتش‌سوزاننده، در واقع، خود طبیعت پنبه را می‌سوزاند، نه چیزی را که تنها بر یک مصداق مقید منطبق شود.

آری، با تعلق فعل احراق به آن، طبیعت پنبه موصوف به وصفی (که همان استناد به علت خود باشد) خواهد شد که به‌موجب آن، دیگر تنها بر مصداق مقید منطبق خواهد بود؛ اما این قید و وصف، پس از تحقق احراق و بر اثر علیت آن پدید می‌گردد. این قید و وصف، متأخر از مقام علت و از آثار آن است، نه اینکه داخل در ذات معلول و یا مقوم آن قبل از تحقق علت باشد. بنابراین، چنین وصفی نمی‌تواند سبب تضییق در طبیعتی شود که مورد اثر علت قرار گرفته است.

مرحوم امام نتیجه می‌گیرند که در تکوین، آنچه واقع می‌شود، این است که آتش خاصی پنبه‌ای خاص را می‌سوزاند، و پس از آن است که می‌گوییم این پنبه، معلول این آتش است. اما ذات پنبه و طبیعت احراق، در این فرآیند، هیچ‌گونه تقییدی قبل از تأثیر علیت علت ندارند. آنچه پس از تحقق احراق حاصل می‌شود، وصفی است که به علت نسبت داده می‌شود و به‌موجب آن گفته می‌شود که این قطن به‌وسیله‌ی این نار سوخته شده است. ولی این وصف، در رتبه‌ای متأخر از ذات علت قرار دارد و به‌هیچ‌وجه بخشی از حقیقت معلول یا شرط تحقق آن محسوب نمی‌شود.

از این رو، نمی‌توان از این نمونه در تکوین، نتیجه‌ای در حوزه تشریع گرفت که ماهیت احکام شرعی از ابتدا مقید به مصادیق خاص باشند، چرا که این تقیید در نظام تکوین نیز پسینی و معلول فعل است، نه پیشینی و مقوم علت. و حال آنکه در حوزه تشریع – بنابر آنچه از کلمات محقق حائری تقریر شد – آنچه مقوم علیت علت است اینکه استناد مقید وجود فعل مکلف در خارج باشد والا انطباق این فعل با مأمور به محل مناقشه خواهد بود. این بدان معناست که این استناد متأخر از علیت علت نیست، بلکه متقدم بر آن و موجب انطباق فعل با مأمور به خواهد بود.

### نقد و ارزیابی اشکال دوم مرحوم امام

در این بخش، سخن از ارزیابی و نقد پاسخ دوم امام خمینی (رضوان‌الله‌علیه) به استدلال مرحوم محقق حائری (أعلى الله مقامه)

است. گرچه پاسخ نخست امام، که ناظر به خدشه در کبرای استدلال بود، از حیث مبنایی قوی و تأثیرگذار به شمار می‌رود، اما پاسخ دوم ایشان – مبنی بر پذیرش فرضی قیاس تشریع با تکوین و نقد نتیجه‌ی مستفاد از آن – تمام و قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.

مرحوم حائری در مقام اثبات اصل استناد است، و نه تقیید ماهوی در علت. ایشان می‌خواهد بگوید که در عالم تکوین، هرچند استناد معلول به علت از نظر رتبی بعد از تحقق علت صورت می‌گیرد (امری که امام نیز به آن تصریح دارند)، اما اصل این استناد امری مسلم و قابل پذیرش است. هنگامی که آتشی واقعاً پنبه را می‌سوزاند، این احتراق بی‌تردید به آن آتش مستند است، هرچند این استناد در رتبه‌ای بعد از تحقق علت پدید آید.

بنابراین، مقصود محقق حائری، این است که در بحث تشریع نیز می‌توان همین قاعده را جاری دانست؛ یعنی همان‌طور که در تکوین، معلول پس از تحقق علت به آن مستند می‌شود، در تشریع نیز الأمر علیّه للمتعلق (این صغرای استدلال است) و همان‌طور که در بحث پیشین نیز امام به صورت فرضی این کبرای قیاس را پذیرفته بودند، لازم می‌آید که متعلق امر نیز مستند به آن باشد، یعنی فعل مأموریه باید به داعی امر تحقق یابد. بنابراین، اگر کبری پذیرفته شود، دیگر جایی برای پاسخ دوم امام باقی نمی‌ماند.

اشکال دوم امام، ناظر به تفاوت ساختاری میان تکوین و تشریع در نحوه‌ی تحقق این قید یا وصف است. ایشان می‌فرمایند که در عالم تکوین، این وصف یا قید پس از تحقق علت، یعنی بعد از وقوع علت در عالم خارج، پدید می‌آید. اما در بحث حاضر در تشریع، دعوا بر سر این است که پیش از تحقق فعل خارجی، بتوانیم حکم کنیم که این امر تعبّدی است. در حالی که در تکوین، آن قید و استناد، معلول تحقق خارجی علت است. از این‌رو، این تفاوت زمانی و رتبی در مقام اثبات وصف یا قید، موجب فاصله‌ی قابل‌ملاحظه‌ای بین ساختار تکوین و تشریع می‌شود، و این نکته کلیدی در فرمایش امام است.

با این‌همه، به عنوان یک تذکر و فروتنی در نقد، می‌گوییم – و هرگز خود را هم‌پایه با ساحت علمی امام نمی‌دانیم، که میان ما و ایشان، از زمین تا آسمان‌ها فاصله است – آنچه در ذهن قاصر ما می‌گذرد، این است که: آنچه مرحوم حائری درصدد بیان آن است، اصل الاستناد است ولو به صورت رتبی متأخر. ایشان نمی‌خواهد قیدی ماهوی در ذات امر اثبات کند، بلکه می‌گوید: چنان‌که در تکوین، استناد زمانی معنا پیدا می‌کند که علت واقع شده باشد، در تشریع نیز فعل باید زمانی مأموریه باشد که به داعی امر تحقق یابد، و به آن مستند شود. بنابراین اشکال ما بر پاسخ دوم مرحوم امام این است که کلام مرحوم حائری ناظر به اصل استناد است ولو اینکه این استناد از نظر رتبی متأخر باشد. آنچه ایشان می‌خواهد بگوید، این نیست که وصف یا قید در ذات علت تشریعی نهفته است، بلکه می‌گوید همان‌طور که در تکوین، استناد معلول به علت پس از تحقق علت شکل می‌گیرد، در تشریع هم باید فعل متعلق، مستند به امر باشد، یعنی با داعی امر صورت پذیرد.

### نتیجه‌گیری از ادله و استقرار اصالة التوصلية در احکام شرعی

در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از مباحث مربوط به اصالة التبعیدیه می‌گوییم: همان‌گونه که ملاحظه فرمودید، در طی مباحث پیشین، چهار دلیل عمده برای اثبات اصالة التبعیدیه مطرح شد، اما بررسی دقیق هر یک از آن‌ها نشان داد که همگی دچار اشکال و مناقشه‌اند و هیچ‌یک توان اثبات این اصل را ندارد. در نتیجه‌ی این بررسی، ما به اصالة التوصلية ملتزم شدیم. به این معنا که اگر پیش از ورود به ادله‌ی خاصه، و تنها با نظر به اصل لفظی، در مورد یک حکم شرعی شک کنیم که آیا قصد امتثال و داعی امر (قصد الأمر) در آن دخیل است یا خیر، اصل، توصلیت را اقتضا می‌کند.

این نتیجه برخلاف نظر برخی از پیشینیان است که اطلاق را انکار می‌کردند و معتقد بودند که چون تقیید (به قصد الامر) محال است، پس اطلاق نیز معنا ندارد. ما در ضمن مباحث گذشته، تمام وجوهی که به عنوان دلیل بر استحاله‌ی تقیید ارائه شده بود را با دقت نقل و نقد کردیم و نشان دادیم که هیچ‌کدام از این ادله پایدار نیستند. بنابراین، اگر مولایی به صورت مطلق امری صادر کند، و شک شود که آیا انجام آن امر به قصد امتثال لازم است یا خیر، اصالة الاطلاق اقتضا می‌کند که چنین قیدی در نظر

گرفته نشود، و در نتیجه، فعل واجب توصلی خواهد بود، نه تعبدی.

در پایان این بخش، باید گفت که تا اینجا بحث در اصل لفظی به پایان می‌رسد. بر این اساس، اگر در مورد واجبی تردید داشتیم که آیا انجام آن نیازمند قصد امر است یا نه، اصالة الاطلاق لفظی آن را توصلی می‌داند. همچنین، اصالة الاطلاق مقامی نیز به همین نتیجه منتهی می‌شود؛ چرا که در اینجا مولا در مقام بیان بوده و اگر قصد امر را در حکم دخیل می‌دانست، لازم بود آن را تصریح کند.

در این میان، توجه به اختلاف دیدگاه میان بزرگان نیز حائز اهمیت است. برای مثال، شیخ انصاری، آخوند خراسانی و برخی دیگر بر آن‌اند که تقیید به قصد امر در امر اول محال است. آخوند حتی این محال بودن را به امر دوم نیز تسری می‌دهد. اما مرحوم نائینی از آخوند در این نقطه جدا شده و معتقد است که در امر دوم امکان چنین تقییدی وجود دارد. به نظر ما، با توجه به تحلیل‌های صورت‌گرفته، نه تنها در امر دوم بلکه حتی در امر اول نیز امکان چنین تقییدی وجود دارد؛ همان‌طور که شارح می‌تواند در امر دوم تصریح کند که فعل مأموریه در امر اول، باید به قصد امتثال آورده شود. این جمع‌بندی، مبنای ما را بر اصالة التوصلية مستقر می‌سازد و راه را برای ورود به تحلیل‌های عقلی و اصولی بعدی در مقام عمل هموار می‌نماید.

در ادامه‌ی مباحث مربوط به توصلیت و بررسی شیوه‌های استنباط آن، اینک پرسشی مطرح می‌شود: اگر کسی همانند مرحوم آخوند خراسانی قائل شود به این‌که نه در امر اول و نه در امر دوم امکان اخذ قصد الامر وجود ندارد، در این صورت چه باید کرد؟ در پاسخ، می‌گوییم که راه اثبات اطلاق منحصر در دلالت امر و انشاء نیست. بلکه می‌توان اطلاق را از طریق جملات خبری نیز اثبات کرد. یعنی اگر مولا به‌جای استفاده از صیغه‌ی امر، به‌صورت خبری بفرماید: «یجب علیک قصد الأمر فی الصلاة»، چنین بیانی نه تنها از نظر اصولی مانعی ندارد، بلکه می‌تواند به همان قوت دلالتی اطلاق داشته باشد.

در حقیقت، آن برهانی که مرحوم آخوند در باب محال بودن تقیید به قصد الأمر مطرح کرده بود، تنها ناظر به انشاء امری است. اما چنانچه تقیید به صورت خبری بیان شود، دیگر محذوری که آخوند بر آن تأکید داشت، جاری نخواهد شد. پس اگر دلیلی بر نفی اطلاق لفظی اقامه شد، در اینجا اطلاق مقامی جایگزین مناسبی خواهد بود؛ اطلاقی که حتی خود مرحوم آخوند نیز، به‌واسطه‌ی بی‌نیازی از شکل امری، ناگزیر باید آن را در قالب خبری بپذیرد.

### مقتضای اصل عملی

اکنون اگر کسی مدعی شود که نه اطلاق لفظی وجود دارد و نه اطلاق مقامی، و به دلایلی هر دو را ناتمام بداند، در این صورت، نوبت به اصل عملی می‌رسد. در بررسی اصل عملی، باید آن را در دو مقام مورد دقت قرار داد: 1- مقتضای اصل عملی عقلی؛ 2- مقتضای اصل عملی شرعی.

### بررسی اصل عملی عقلی

اگر مولا حکمی صادر کرده و ما در آن شک کرده‌ایم که آیا قید قصد الأمر در متعلق آن دخیل است یا نه، و فرض این است که دست ما از ادله‌ی لفظی کوتاه است، این سؤال پیش می‌آید که عقل چه می‌گوید؟ آیا بنای عقل بر قاعده‌ی اشتغال است و می‌گوید باید فعل را به داعی امر بیاوری، یا بنای عقل بر براءة است و می‌گوید چون شک داری که قصد امر لازم است یا نه، پس عدم لزوم آن مفروض است؟

در این مقام، سخن از اصالة البراءة العقلية است. اگر مولا انشاء حکمی کرده ولی در شرطیت یا تقیید آن شک وجود دارد، مادامی که علم به دخل قید نداشته باشیم، قاعده براءة عقلی حکم می‌کند که مکلف از آوردن آن قید معاف است. در نتیجه، آوردن فعل بدون قصد امر، از دید عقل مانعی ندارد، مگر آن‌که خلافش ثابت شود.

در مقام بررسی اصل عملی، پس از آنکه فرض کردیم دست ما از هرگونه اطلاق لفظی و مقامی کوتاه است، اکنون به کلام مهم و بنیادینی از مرحوم آخوند خراسانی (رضوان الله علیه) می‌رسیم که نقش تعیین‌کننده‌ای در تحلیل اصولی این مسئله دارد. ایشان در کفایة الأصول تصریح می‌فرمایند:

فلا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ، ويستقلّ به العقل.

فاعلم : أنّه لا مجال هاهنا إلّا لأصالة الاشتغال - ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين .. وذلك لأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم ، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها ، فلا يكون العقاب مع الشكّ وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان، ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذه على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتّفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرينة [3].

یعنی: در فرض شک و عدم احراز مقام بیان، چاره‌ای جز رجوع به مقتضای اصل و حکم عقل نداریم. ایشان سپس در ادامه، با صراحت موضع خویش را اعلام می‌دارند: حتی اگر در بحث دوران امر بین أقل و اکثر ارتباطی، قائل به اصالة البراءة عقلی شویم، در مقام حاضر یعنی در مسئله‌ی شک در دخل قید قصد الأمر، چنین چیزی مجال ندارد و تنها اصل قابل جریان، اصالة الاشتغال است. مرحوم آخوند این دیدگاه را با تبیین کاملاً عقلانی استوار می‌سازند و می‌فرمایند:

در اینجا شک در خروج از عهده‌ی تکلیف معلوم است. و عقل در این موارد به روشنی حکم می‌کند که باید از عهده‌ی تکلیف یقیناً خارج شد. در نتیجه، در فرض عدم احراز چنین خروجی، اگر مکلف ترک کند، مؤاخذه‌ی مولا معقول است و مشمول قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان نخواهد شد. چراکه در اینجا خود تکلیف معلوم است، و تنها تحصیل غرض مورد تردید قرار گرفته است. بنابراین، عقل، اشتغال ذمه را مفروض دانسته و بر احتیاط در عمل تأکید می‌کند.

نکته‌ی مهم در تحلیل این عبارت، آن است که مرحوم آخوند میان دو مقام تمایز قائل‌اند: اولاً، در مواردی که تکلیف مشکوک است، اصل بر براءة است (مانند دوران بین أقل و اکثر ارتباطی). ثانیاً در مواردی که تکلیف معلوم است و شک در امتثال آن است، اصل بر اشتغال است.

گرچه ایشان در متن کفایه تعبیر صریح به "عقلی" یا "شرعی" برای اصل اشتغال نکرده‌اند، اما از قرائن موجود و سیاق کلام، روشن است که مراد، اصالة الاشتغال عقلی است، نه اشتغال شرعی. تعبیر به «مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها» به روشنی گواه بر عقلایی بودن این اصل است. در نهایت، می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که:

در مسئله‌ی ما که شک در دخالت قصد الامر در متعلق واجب است، و دلیلی بر اثبات یا نفی این قید نداریم، اگر اصل لفظی و مقامی نتواند کارگشا باشد، از منظر عقل، چون اصل تکلیف معلوم است، و تنها شک در کفایت عمل بدون قصد الامر داریم، عقل، بر اساس قاعده‌ی اشتغال، حکم به لزوم امتثال یقینی کرده، و انجام عمل بدون قصد امر را کافی نمی‌داند. بنابراین، از نگاه مرحوم آخوند، اصل در چنین مواردی، اصالة الاشتغال عقلی است، و بر مکلف است که فعل را به داعی امر انجام دهد تا خروج از عهده‌ی تکلیف قطعی شود.

#### تفاوت اصل عملی در شک کمی و شک کیفی؛ تحلیل تطبیقی دیدگاه آخوند در اقل و اکثر و ما نحن فیه

در این مرحله از بحث، محور گفتگو ناظر به اصل عملی عقلی در مقام شک است، به‌ویژه در قیاس دو مسأله‌ی اصولی: شک در اقل و اکثر ارتباطی، و شک در دخالت قصد الامر در تحقق امتثال. در مسأله‌ی اقل و اکثر ارتباطی – برای مثال شک در جزئیت شیئی در نماز – اگر شک شود که آیا سوره جزء واجب نماز هست یا نه، دو دیدگاه مشهور میان اصولیان وجود دارد:

گروه اول (مشهور) قائل به اصالة البراءة العقلية هستند. به این بیان که اجزای معینی از نماز - مثلاً نه جزء - مسلماً واجب‌اند. حال در مورد جزء دهم (یعنی سوره)، چون شک در اصل وجوب است، آن را تحت عنوان شک در تکلیف می‌دانند، و در چنین مواردی، اصل عقلایی برائت جاری می‌شود: تکلیف مشکوک است؛ پس مکلف تکلیفی ندارد.

گروه دوم بر این باورند که اصل عملی در اینجا اصالة الاشتغال است. استدلال آن‌ها این است که: ما نمی‌دانیم بدون سوره غرض مولا حاصل می‌شود یا نه؛ پس شک در محصل داریم. و در چنین حالتی عقل حکم می‌کند که باید فعل را به نحوی انجام داد که احراز خروج از عهده تکلیف شود، یعنی باید احتیاط کرد و سوره را نیز به‌جا آورد.

اما در شک در جزئیت قصد قربت در متعلق، مرحوم آخوند خراسانی موضع روشنی اتخاذ می‌کنند و می‌فرمایند: کسانی که در اقل و اکثر ارتباطی قائل به اشتغال عقلی هستند، در مسأله‌ی ما نحن فیه نیز بالأولویة باید قائل به اشتغال باشند. توضیح اینکه: در اقل و اکثر، اگرچه امکان تقیید از سوی شارع وجود دارد (یعنی شارع می‌توانست بفرماید سوره جزء است)، با این حال، کسانی که به اصالة الاشتغال قائل‌اند، در غیاب چنین تصریحی نیز مکلف را به احتیاط ملزم می‌دانند. اما در مسأله‌ی قصد الامر، بنابر مبنای آخوند، اصلاً امکان تقیید برای شارع وجود نداشته است (چون تقیید امر به قصد امر را ممتنع می‌دانند). بنابراین، اگر در آن‌جا که امکان تقیید هست اصالة الاشتغال جاری است، در اینجا که امکانش نیست، به طریق اولی باید اصل اشتغال جاری شود.

اما نکته‌ی قابل تأمل در کلام آخوند آن است که: حتی کسانی که در بحث اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلیه هستند، باید در ما نحن فیه اصل اشتغال عقلی را بپذیرند. در اینجا لازم است تفاوت دو مقام را روشن کنیم:

در اقل و اکثر، شک مربوط به کمية الاجزاء است. یعنی نمی‌دانیم نماز نه جزء دارد یا ده جزء. علم اجمالی بین اقل و اکثر موجود است و انحلال پیدا می‌کند؛ به این معنا که صلاة نه جزئی معلوم‌الوجوب است (یقینی)، و جزء دهم مشکوک است، که اصل برائت درباره‌ی آن جاری می‌شود. اما در ما نحن فیه، یعنی در مسأله‌ی قصد الامر، شک ناظر به کیفیت انجام تکلیف معلوم است، نه به کمیت آن. ما یقین داریم به وجوب نماز (پس مأمور به معلوم است)، اما نمی‌دانیم برای تحقق امتثال و خروج از عهده‌ی این تکلیف، آیا انجام آن با قصد امتثال لازم است یا نه؟ در اینجا دیگر انحلال علم اجمالی معنا ندارد، چون شک ما ناظر به قید کیفیتی است که در تمام فعل جریان دارد.

در نتیجه، از نظر آخوند: در ما نحن فیه، چون شک در کیفیت امتثال است و نه در اصل تکلیف، اصل عقلی اشتغال جاری می‌شود. عقل حکم می‌کند که برای خروج از عهده‌ی تکلیف معلوم، باید فعل را به گونه‌ای انجام دهیم که قطع به امتثال حاصل شود، یعنی با قصد الامر. پس خلاصه‌ی فرمایش آخوند این است که: در اقل و اکثر، محل بحث، شک در تکلیف است که امکان برائت وجود دارد؛ در ما نحن فیه، محل بحث، شک در کفایت و کیفیت امتثال است که عقل به طور مستقل حکم به اشتغال و احتیاط می‌کند.

این تمایز دقیق، مبنای تفاوت در اجرای اصل عملی در دو مسأله است، و از آن می‌توان نتیجه گرفت که در مورد قصد الامر، بر خلاف برخی تصورات، اصل بر احتیاط است نه برائت.

#### **تبیین نهایی اصل اشتغال در قصد الأمر و تفاوت آن با برائت در اقل و اکثر**

در امتداد بیان پیشین، مرحوم آخوند خراسانی (رضوان‌الله‌علیه) به صراحت تأکید می‌فرمایند که در مسأله‌ی اقل و اکثر ارتباطی، کسی مجاز نیست ادعا کند که ما دچار شک در خروج از عهده‌ی تکلیف هستیم؛ زیرا در آنجا، علم اجمالی میان دو احتمال - مثلاً میان نه جزء واجب (اقل) و ده جزء (اکثر) - وجود دارد. این علم اجمالی به واسطه‌ی علم تفصیلی به وجوب اجزاء نه‌گانه و

تردید در جزء دهم (مثلاً سوره) منحل می‌گردد. پس در این حالت، تردید در وجوب جزء دهم شک بدوی تلقی می‌شود، که در چنین مواردی عقل حکم به برائت می‌دهد. لذا جریان اصالة البراءة العقلية در جزء زائد، امری پذیرفته شده است.

اما در ما نحن فيه، یعنی در مسأله‌ی دخالت قصد الامر، هیچ‌گونه انحلالی در علم حاصل نمی‌شود؛ چون آنچه محل تردید است، نه یک جزء زائد، بلکه کیفیت تحقق امتثال در فعل واحد است. ما نمی‌دانیم اگر یک فعل واجب - مانند نماز - را بدون قصد امتثال امر انجام دهیم، آیا از عهده‌ی تکلیف خارج شده‌ایم یا نه. در چنین شرایطی، عقل نه تنها دچار تردید نمی‌شود، بلکه به وضوح حکم می‌کند: تو باید کاری انجام دهی که قطعاً موجب خروج از عهده‌ی تکلیف معلوم باشد؛ و این خروج تنها در صورتی محرز می‌شود که قصد الامر نیز در ضمن فعل وجود داشته باشد.

این برداشت دقیق از عبارت مرحوم آخوند به وضوح نشان می‌دهد که: در مسأله‌ی اقل و اکثر، چون علم اجمالی منحل می‌شود، شک به نوعی تبدیل به شک در تکلیف می‌گردد، و برائت عقلی نسبت به آن جاری می‌گردد؛ اما در ما نحن فيه، چون شک در امتثال تکلیف معلوم است، و نه در اصل آن، عقل راهی جز احتیاط و التزام به اصل اشتغال باقی نمی‌گذارد.

نکته‌ی پایانی و ظریف در کلام مرحوم آخوند، که ادامه‌ی این بحث را به آینده حواله می‌دهیم، اشاره‌ای است به قصد وجه و قصد تمییز. ایشان می‌فرمایند که: بر اساس همین بیانی که در مورد قصد الامر داشتیم، در مواردی چون قصد وجه و قصد تمییز نیز باید همین اصل اشتغال جاری شود؛ با این حال، تفاوتی وجود دارد که باعث می‌شود ما در آن موارد به چنین نتیجه‌ای نرسیم و توضیح آن را به بعد موکول می‌کنیم.

به تعبیر دیگر، آخوند می‌خواهد از تفکیک دقیق میان قصد الامر (که ناظر به امتثال و داعی است) و قصد وجه و تمییز (که ناظر به تشخیص نوع و جهت فعل است) سخنی بگوید که در بردارنده‌ی تفاوتی ظریف در جریان اصل عملی خواهد بود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

#### پاورقی

- [1] - یحتمل انه استفيد من مجلس بحثه - قدّس سرّه - إذ لم نعثر عليه فيما بين أيدينا من كتبه.
- [2] - روح الله خمینی، مناهج الوصول إلى علم الأصول (قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، 1415)، ج 1، 277-278.
- [3] - محمد کاظم آخوند خراسانی، کفایة الأصول (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1430)، ج 1، 146.

#### منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. کفایة الأصول. 3 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1430.
- خمینی، روح الله. مناهج الوصول إلى علم الأصول. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، 1415.