در تاریخ ۲۶ مهر ۱۴۰۴
واجب نفسی و غیری

جلسه 21

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

خلاصه‌ی بحث گذشته

صاحب منتقی در اشکال دومِ خود می‌گوید محقق نائینی، قاعده «تفکیک در تنجّز مرکّب» را که در أقلّ و أکثر ارتباطی نسبت به اجزاء معقول است، به محلّ شک میان نفسیّت/غیریّت سرایت داده؛ حال آن‌که این قاعده در شرائط جاری نیست و قیاس، مع الفارق است. لکن به نظر ما معیار تفکیک، «قدر متیقّن از امتثال» است، نه درونی/بیرونی بودن مقوّمات. عقل در مؤاخذه میان حیثِ معلوم و حیثِ مشکوک تفکیک می‌کند. آنچه قطعاً در تحقق امتثال دخیل است—خواه جزء معلوم باشد یا شرط معلوم—ترکش عقاب دارد؛ و آنچه دخالتش مشکوک است—جزء یا شرط مشکوک—به دلیل اصلِ مؤمّن (برائت/عدم بیان) عقاب ندارد. پس تفصیل میان اجزاء و شرائط در ساحتِ تنجّز وجهی ندارد. صورت صحیحِ قاعده نیز «تفکیک در محامل مؤاخذه/محدوده مؤمّن» است، نه ادعای «حکمِ موجودِ غیرمنجّز». پس از جریان برائت در ناحیه مشکوک، تکلیف ظاهری در آن حیث موضوعاً منتفی است؛ سخن از «بقای حکم غیرمنجّز» غلطانداز است. به همین ملاک، در محلّ وضوء/صلاة: امتثالِ وضوء—به‌عنوان معلوم‌الوجوب—لازم است؛ و نسبت به نفسیتِ وجوبِ صلاة، با فقدان حجت، برائت بی‌معارض جاری می‌شود. ادعای لزوم «تکثّر تروک» برای امکان تفکیک نیز ناتمام است؛ معیار، استناد ترکِ مأموربه به حیثِ معلوم/مشکوک است، نه کثرت طرق ترک. از همین رو، سرایت منطق أقلّ و أکثر به شرائط، به ملاک قدر متیقّن، صحیح است. افزون بر این، انحلال علم اجمالی منحصر در پذیرش «توسّط در تنجیز» نیست. می‌توان قدر متیقّن (اجزاء/شرائط معلوم) را از تحت علم اجمالی خارج و زائدِ مشکوک را به برائت ارجاع داد، بی‌آنکه فرض «حکمِ باقیِ غیرمنجّز» مطرح شود. این صورت‌بندی، هم با ادله برائت (دست‌کم به مدلول «رفع مؤاخذه») سازگار است، هم با ارتکاز عرفی در محاورات مولا و عبد. نتیجتاً نقدِ صاحب منتقی—به انحصار قاعده در اجزاء—تمام نیست؛ ملاک عامّ «قدر متیقّن/برائت از زائد» در هر دو ساحت اجزاء و شرائط جریان دارد و توجیه محقق نائینی بر این مبنا صناعتاً قابل دفاع است.

واجب تعیینی و تخییری

محور بحث، فرضی است که در آن، مشروعیت فعل و اصلِ وجوب آن محرَز است، اما در کیفیتِ تعلّق وجوب—تعینی یا تخییری بودن—تردید وجود دارد. نمونه شاخص این فرض، نماز جمعه در عصر غیبت است؛ مکلف، مشروعیت آن را مفروض می‌گیرد و اصلِ وجوب نزد او مسلم است، ولی در این‌که وجوب به نحو تعیینی ثابت است یا تخییر میان عدلین، مردّد است. پرسش اصلی این است که آیا اصالة الاطلاق، در چنین موردی، ظهور در تعیینیّت دارد یا نسبت به این جهت ساکت است؟

به بیان آخوند خراسانی، اصالة الاطلاق مقتضی تعیینیّت است. ظاهر کلام ایشان آن است که مراد از «اطلاق» در این مقام، عدم القرینة علی المقابل است؛ بدین معنا که فقدان قرینه بر تخییر، در حدّ خود، کافی برای اثبات تعیینیت می‌باشد.[1] پیش از ورود به ادله و مناقشات، تبیین حقیقتِ واجب تعیینی و تخییری بایسته است. محقق خراسانی این مبحث را در اواخر مباحث اوامر طرح کرده‌اند و پس از ایشان، محقق نائینی آن را تفصیل بخشیده است. در عین حال، تقریر محقق خوئی در محاضرات از انسجام بیشتری برخوردار است. در ادامه، بنابر همان ترتیب مذکور در محاضرات آقای خوئی پیش خواهیم رفت.

تحقق واجب تخییری و سه اشکال ثبوتی

تحققِ واجبِ تخییری در شریعت، به‌حسب مقام اثبات، مسلّم است و نمونه‌های روشنی دارد؛ از جمله تخییر مکلف میان قصر و اتمام در اماکن اربعه بنابر رأی مشهور، و تخییر در خصال ثلاثِ کفاره افطار غیرعمدیِ رمضان. سنخ الزامِ مخیّر نزد عرف عقلایی نیز معهود است؛ بنابراین تقسیمِ واجب به تعیینی و تخییری در مقام اثبات بی‌اشکال می‌نماید. اما نزاع در مقام ثبوت است که در این رابطه سه اشکال مطرح است. تا حقیقتِ واجبِ تخییری در مقامِ ثبوت—این‌که «وجوب» چگونه بر «أحدِ الأفراد» منطبق می‌شود و «جواز ترک» ناظر به کدام حیث است—به‌دقّت تنقیح نگردد، تصویرِ تخییرِ «بین المتباینین» نیز ناتمام خواهد بود؛ و بالطریقِ الاولی، تفسیرِ تخییرِ «بین الأقلّ و الأکثر» با پیچیدگی افزون، دشوارتر می‌شود، هرچند اصلِ تحقق آن در شریعت مفروض است. ابتدا این سه اشکال ثبوتی در ماهیت واجب تخییری را مطرح کرده و سپس مسالک و مذاهبی که در تبیین حقیقت آن وجود دارد مورد بررسی قرار خواهند گرفت.[2]

1- تعلّق اراده به «أحدهما»

اشکال اول این است که در واجب تعیینی، اراده مولا به متعلق معیّن تعلّق می‌گیرد؛ مانند «صلِّ» که اراده شارع به طبیعت نماز تعلق دارد. در واجب تخییری، ظاهرِ امر به «أحدهما/أحدها» آن است که متعلقِ اراده، عنوانی بدلی و به‌ظاهر «مردّد» است. پرسش بنیادین این‌جاست که تعلّق اراده به چنین عنوانی چگونه معقول است. آیا اراده به نفسِ التخییر تعلّق گرفته است، یا به «کلیِ واحدِ بدلی» که افرادِ متعدد دارد، یا به «جامعِ انتزاعی» میان بدائل؟ حلّ این گره، هویتِ ثبوتیِ واجبِ تخییری را روشن می‌سازد و مبنای سنجش دلالتِ اطلاق در شک بین تعیین و تخییر خواهد بود.

2- جواز ترکِ فرد با بدل و لزومِ تنقیحِ ثبوتی

در واجبِ تعیینی، مکلف موظف به اتیانِ همان فعلِ معیّن است و جواز ترک در آن راه ندارد. اما در واجبِ تخییری، هر یک از بدائل—نظیر خصال ثلاثِ کفاره—در عینِ اتصاف به عنوانِ «واجب»، قابلِ ترک به نفعِ بدل است؛ یعنی «یجوز ترکُ الفردِ إلی بدله». مسئله در مقام ثبوت آن است که این جمع میان «وجوب» و «جواز ترکِ فرد» چگونه معقول و قابل تبیین است. ظاهرِ قاعده آن است که «الواجب لا یجوز ترکُه». حال اگر درباره هر یک از افرادِ بدل گفته شود: «واجبٌ، و یجوز ترکُه»، جمع میان این دو حکم متنافی می‌نماید. اگر «واجب» است، ترک‌پذیر نیست؛ و اگر ترک‌پذیر است، چگونه عنوانِ «وجوب» بر آن صادق خواهد بود؟

3- امتثال، ثواب و عقاب

اگر در واجبِ تخییری، هر یک از بدائل—نظیر خصالِ کفاره—به‌عنوان «واجب» تلقی شوند، باید نسبتِ امتثال و معصیت و بالتبع ثواب و عقاب، بر همان مبنا سامان یابد. این‌جاست که اشکال رخ می‌دهد: چرا انجامِ یک بدل، کفایت در امتثال دارد و انجامِ سایر بدائل امتثالِ زائد به‌شمار می‌آید؟ و چرا ترکِ جمیعِ بدائل، به یک عقاب برمی‌گردد نه به عقوبات متعدد؟ اگر هر بدل «واجب» باشد، لازمه‌اش آن است که در فرضِ اقدامِ مکلف به انجامِ همه بدائل دفعةً واحده، نسبت به همهٔ آن‌ها امتثال محقق باشد؛ حال آن‌که مشهور چنین التزامی ندارند و انجامِ یکی را مصداقِ امتثال می‌شمارند، نه انجامِ جمیع را. به همان قیاس، اگر مکلف هر سه بدل را ترک کند، بنابر مبنای «تعدد تکالیف» باید به تعدد عقوبت ملتزم شد؛ در حالی‌که مشهور به وحدتِ عقاب قائل‌اند. این پرسش‌ها نشان می‌دهد که در واجبِ تخییری، «واجب بودنِ هر فرد بما هو فرد» مراد نیست؛ بلکه ساختار الزام به‌گونه‌ای است که تحققِ یکی از بدائل، امتثالِ تمامِ تکلیف را افاده می‌کند و ترکِ جمیع، عنوانِ معصیتِ واحد را می‌سازد.

جمع‌بندی: سه جهتِ ثبوتیِ مؤثر در تحلیل حقیقتِ واجبِ تخییری عبارت است از: 1- تعلّقِ اراده به عنوانِ غیر معیّن؛ 2- تصویرِ جوازِ ترکِ فرد با اختیارِ بدل در عینِ بقای عنوانِ وجوب؛ 3- تبیینِ وحدتِ امتثال و وحدتِ عقاب در عرضِ تعددِ بدائل. تا این جهات به‌دقّت تنقیح نشود، تصویرِ دقیقِ تخییر—خصوصاً در مواردِ پیچیده‌تر مانند تخییرِ بین الأقلّ و الأکثر—تمام نخواهد بود.

تخییر عقلی و شرعی

اکنون شایسته است قبل از اینکه حقیقتِ واجبِ تخییری به‌دقّت واکاویده شود تمهیدی دیگر نیز در این رابطه بیان کنیم. مراد از «تخییر» در این بحث، تخییرِ شرعی است، نه تخییرِ عقلی. تخییرِ عقلی در جایی است که اراده و حکم به جامعِ حقیقی تعلّق می‌گیرد و آن جامع بر افرادِ کثیر صدق می‌کند؛ مانند «جِئنی بإنسانٍ» که عقلْ تخییرِ مکلف را میان افرادِ انسان می‌فهمد. در این سنخ، محذوری در تصویر نیست؛ زیرا جامعِ حقیقی میان مصادیق موجود است. اما در تخییرِ شرعی—همچون خصالِ کفاره که شاملِ صومُ ستّین یوماً، إطعامُ ستّینَ مسکیناً، عتقُ رقبة است—جامعِ حقیقیِ واحدی میان بدیل‌ها به‌سهولت تصویر نمی‌شود. ازاین‌رو، محلّ کلام و منشأ اشکال، همین سنخِ تخییرِ شرعی است.

حقیقت واجب تخییری

حال بعد از بیان اشکالات، پنج مسلک در حقیقت حکم تخییری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نظریه نخست: الواجب ما یختاره المکلّف

مطابق این نظریه، واجب در واجبِ تخییری همان است که مکلف در خارج اختیار می‌کند؛ اگر عتق را برگزیند، عتق واجبِ اوست، و اگر اطعامِ شصت مسکین را انتخاب کند، اطعام واجب می‌شود. به‌تعبیر دیگر، تخییر در بدوِ جعل برقرار است، اما در مقام امتثال به تعیّن می‌گراید و اختیارِ مکلف، متعلَّقِ وجوب را متعیّن می‌سازد.

محقق خوئی این مبنا را مردود می‌داند و می‌نویسد که هر دو نحله اشعری و معتزلی از آن تبرّی جسته‌اند. مهم‌تر آن‌که لوازم این تحلیل چنین است:

1- اختلافِ متعلَّقِ واجب به اختلافِ اشخاص و حالات: اگر مکلفی قصر را برگزیند و دیگری اتمام را، بنابر این مبنا، واقعِ واجب بر اولی قصر و بر دومی اتمام خواهد بود؛ همچنین برای یک شخص در دو زمان، واقعِ واجب متفاوت می‌شود. در خصالِ کفّاره نیز همین اختلاف جاری است.
2- عدمِ ثبوتِ وجوب قبل از اختیار: نتیجه این می‌شود که وجوب، قبل از اختیارِ مکلف، در واقع و نفس‌الأمر ثبوتی ندارد و تابعِ اختیارِ لاحقِ اوست.

با پذیرش این لوازم، تحلیل مذکور با مبنای ثبوتِ حکمِ شرعی به‌مثابه جعلِ مولویِ پیشین ناسازگار می‌شود؛ زیرا لازمه‌اش آن است که واقعِ حکم، متقوّم به اختیارِ عبد در مقام امتثال گردد و قبل از آن فاقد ثبوت باشد. بر این اساس، قولِ «الواجب ما یختاره المکلّف» ناتمام است؛ نه صرفِ استهجان، بلکه به‌موجبِ لوازمِ یادشده که با ثبوتِ حکمِ مولوی و وحدتِ واقعِ تکلیف سازگار نیست. آقای خوئی در بیان مسلک نخست می‌فرماید:

... المذهب الأول: ان الواجب هو ما یختاره المکلف في مقام الامتثال ... و کیف کان فلازم هذه النظریة هو ان الواجب یختلف باختلاف المکلفین، بل باختلاف حالاتهم ... فالنتیجة هي ان وجوب الواجب في هذا الفرض واقعاً تابع لاختیار المکلف في مقام الامتثال بحیث لا وجوب له قبل اختیاره في الواقع و نفس الأمر.[3]

اشکال نخست بر نظریهٔ «الواجب ما یختاره المکلّف»: مخالفت با ظهور ادلّه تخییر

محقق خوئی در نقد اول خود بر این نظریه می‌فرماید: لسانِ نصوصِ بابِ تخییر—مانند خصالِ کفاره—به‌صراحت بر تخییر دلالت دارد: «المخیّر بین هذا و هذا». مفاد این ظهور آن است که «وجوبٌ واحدٌ بدلی» ثابت است و هر یک از بدیل‌ها، قبل از تحققِ اختیار، صلاحیتِ انطباقِ عنوانِ واجب را دارد؛ به تعبیر اصولی، «یجب أحد هذه الخصال» نه «یجب ما تختاره». پس جعلِ شرعیِ «وجوب أحد الأفعال تخییراً» متقدم بر اختیارِ مکلف است و مقید به تحققِ اختیارِ لاحق نیست.

برخلافِ این ظهور، نظریه اول می‌گوید: واجب همان است که مکلف در مقام امتثال برمی‌گزیند؛ گویی عنوانِ وجوب پس از اختیار متعیّن می‌شود. این، تبدیلِ «وجوب واحد بدلی» به «تعیّن بالاختیار» است و با اطلاقِ ادله سازگار نیست؛ زیرا ادله می‌فهمانند که هر یک از خصال، بما هی هی، قابلیتِ امتثال دارد—حتی اگر مکلف پیش‌تر تعیّنِ لفظی/قصدی برای آن ایجاد نکرده باشد. به بیان دیگر، ظهورِ «هو بالخِیار بین کذا و کذا» در وحدتِ تکلیف و بدلیّتِ افراد است؛ نه در عدمِ تعیّنِ تکلیف تا به‌واسطهٔ اختیارِ مکلف متعیّن گردد. ثمره آن‌که بنابر ظهور ادله، امتثال با اتیانِ هر بدل—حتی بدون تقدیمِ اختیار مستقل—تحقق می‌یابد؛ اما بر مبنای قولِ مزبور، تعیّنِ واجب متوقف بر اختیارِ سابق و جعلِ تعیینیِ لاحق است، که زائد بر مفاد ادله و مخالفِ ظهور آن‌هاست. محقق خوئی می‌فرماید:

و یرده: أولاً ـ أنه مخالف لظواهر الأدلة الدالة على وجوب فعلين أو أفعال على نحو التخيير، و لا تعين لما هو الواجب على المكلف في الواقع و نفس الأمر، فما يختاره مصداقٌ للواجب لا أنه الواجب بعينه.[4]

ازاین‌رو، قولِ «الواجب ما یختاره المکلّف» به‌سببِ تعلیقِ تعیّنِ تکلیف بر اختیارِ مکلف، با ظهورِ «وجوبِ أحدها تخییراً» تعارض دارد و قابلِ التزام نیست. به نظر ما اشکال نخست بر این قول مسلّماً وارد است.

اشکال دوم: ناسازگاری با قاعده اشتراک در تکلیف

بنابر قولِ «الواجب ما یختاره المکلّف»، تکلیف به‌حسب اختیارِ اشخاص متفاوت می‌شود: یکی عتق را برمی‌گزیند و عتق برای او واجب می‌گردد؛ دیگری اطعام را اختیار می‌کند و همان بر او واجب می‌شود. این لازم، به‌ظاهر با قاعده اشتراک در تکلیف منافات دارد. آقای خوئی می‌نویسد:

و ثانياً: إنه منافٍ لقاعدة الاشتراك في التكليف، ضرورة أن لازم هذا القول كما عرفت هو اختلاف التكليف باختلاف المكلّفين، بل باختلاف حالاتهم ... ومن الواضح جدّاً أن هذا منافٍ صريح لقاعدة الاشتراك في التكليف التي هي من القواعد الضرورية، فإذن لا يمكن الالتزام بهذه النظرية أبداً.[5]

تبیین قاعده: چند صورت از اشتراک مطرح است، از جمله اشتراکِ مکلفانِ اعصار در اصلِ تکالیف—اگر نماز بر اهلِ عصرِ نزول واجب بوده، بر ما نیز است. نحوی دیگر—اشتراکِ عالم و جاهل—پیش‌تر پذیرفته نشد. با این‌همه، اصلِ «اشتراک در تکلیف» به‌عنوان قاعده‌ای عام نزد عامّه و خاصّه، قاعده‌ای ضروری است.

نقدی بر اشکال دوم

قاعده اشتراک تا این حد پیش نمی‌آید که حتماً «شخصِ فعلِ متعین» در همهٔ افراد واحد باشد؛ اشتراک به «نوعِ الزام» تعلّق دارد، نه به «شخصِ متعلَّق». در واجب تخییری، مشترک میان همه همان «وجوبِ واحدِ بدلی» است: «یجب أحدُ هذه الخصال». هر مکلف اگر بدلِ دیگری را اختیار می‌کرد، همان تکلیف بر او نیز منطبق بود. پس اشتراک، فی‌الجمله محقق است[6] و همین قدر برای وفای به قاعده کفایت می‌کند. به تعبیر دیگر، اشتراک در «نوعِ تکلیف» ثابت است، هرچند «شخصِ مصداقِ امتثال» به‌واسطهٔ اختیار، تعیّن می‌یابد.

در مثال‌هایی که آقای خوئی ذکر کرده است نیز، اشتراک—به این بیان—محقق است؛ اختلافِ مصداقِ مختار، به معنای اختلاف در «نوعِ تکلیف» نیست، بلکه اختلاف در «تعیینِ فردِ امتثال» ذیلِ یک تکلیفِ مشترک است. بنابراین، هرچند اشکال نخست این قول را از بنیاد ناتمام می‌سازد، اشکال دوم به‌حسب صناعت قابلِ دفع است.

اشکال سوم: تعلیقِ وجوب بر اختیار و نفیِ عصیان

اگر معیارِ تعیّنِ واجب را «اختیارِ مکلف» بدانیم، لازمه‌اش آن است که هرگاه مکلف هیچ‌یک از بدائل را اختیار نکند—نه عتق، نه

اطعامِ ستّین مسکین، و نه صومِ ستّین یوماً—اصلاً وجوبی در واقع تحقق نیابد؛ زیرا بر این مبنا «الواجب ما اختاره المکلّف»، و با عدمِ اختیار، شرطِ تحققِ وجوب مفقود است. در نتیجه، «لا وجوب واقعاً قبل الاختیار» تا ترکِ آن صدق کند و عنوانِ عصیان و استحقاقِ عقاب بر آن مترتب شود.

به عبارت دیگر، بنابر این قول، جعلِ شرعی نسبت به هر بدل، مقیّد به قیدِ «اختیار» است. با فرضِ عدمِ اختیار، شرط مفقود و بالتبع همه وجوبات منتفی است؛ «انتفاءُ المشروط بانتفاء شرطه». در نتیجه، «ترکُ الجمیع» ترکِ هیچ واجبی نیست و از عنوانِ «عصیان» تهی خواهد بود. این لوازم با ارتکاز شرعی و عقلایی سازگار نیست؛ مفادِ ادله تخییر، ثبوتِ «وجوبٍ واحدٍ بدلی» پیش از اختیار است تا ترکِ جمیعِ بدائل، عنوانِ عصیان واحد را بیابد. ازاین‌رو، اشکال سوم، اساسِ قولِ «الواجب ما یختاره المکلّف» را متزلزل می‌سازد. آقای خوئی در این زمینه می‌فرماید:

و ثالثاً: ان لازم هذا القول ان لا یکون وجوب في الواقع عند عدم اختیار المکلف أحدهما و ترك امتثاله و عصیانه، ضرورة ان الوجوب إنما یتحقق باختیار المکلف إیاه في مقام الامتثال کما هو المفروض، و اما قبل اختیاره فلا وجوب واقعاً لیصدق علیه انه ترکه و عصاه فیستحق العقوبة.

و ان شئت فقل: ان لازم هذه النظریة هو ان وجوب کل منهما في الواقع مشروط باختیار المکلف إیاه في ظرف الامتثال، و لازمه هو انه لا وجوب له قبل اختیاره، ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، کما هو واضح، فاذن لا موضوع للعصیان و استحقاق العقوبة عند ترك المکلف الإتیان بالجمیع، ضرورة ان إیجاد الشرط غیر واجب علیه، و هذا بدیهي البطلان.[7]

وَ صَلَّى الله عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

پاورقی

[1]ـ محمد کاظم آخوند خراسانی، کفایة الأصول (قم: جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة بقم، 1430)، ج 1، 148.

[2]ـ یکی از خلأهای جدّی در تدوین رایج اصول آن است که باب مستقلی تحت عنوان «ما هو الحکم» کمتر به چشم می‌آید؛ هرچند اصولیان در مواضع مختلف، به‌صورت پراکنده از حقیقت و مبانی حکم سخن گفته‌اند. این بحث از مبادی نیست، بلکه از مسائل اصلی علم اصول است؛ زیرا وقتی اصول را «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحکم الشرعی» می‌دانیم، نخست باید حقیقتِ همین «حکم شرعی» روشن گردد. در مقابل، برخی، به‌نحوی ارتکازی یا به‌اعتبار بداهتِ پنداشته‌شده، «حکم و اقسام آن» را در زمره مبادی قرار داده یا از طرحِ مستقل آن اعراض کرده‌اند. به نظر ما «حکم و اقسام حکم» خودْ از مسائل درون‌علمیِ اصول است و شایسته است به‌صورت بابی مستقل سامان یابد.

یکی از مثال‌های رایج در این رابطه تمایز حکم مولوی و ارشادی است. ثمره بحث از حقیقت حکم در این مساله آن است که اگر حکم ارشادی، حکم نباشد، آثار اصولی قابل‌توجهی دارد؛ از جمله در استصحاب و در بحث از اینکه «حکم وضعی» قابلیت جعل استقلالی دارد یا نه. حجّیتِ خبر واحد—به‌مثابه حکم وضعی—باید در اصول، در قالب «قابلِ جعل بودن» بررسی شود، نه آن‌که به مبادی حواله گردد. آیا شارع می‌تواند تکلیف را به حالات نفسانی—همچون حسد، حبّ، بغض، تمنّی، ترجّی و مانند آن—تعلّق دهد؟ فارغ از بررسی‌های اثباتی در فقه، اصلِ قابلیتِ تعلّقِ حکم به افعالِ باطنی، مسأله‌ای اصولی است و باید در همین‌جا تحقیق شود. ازاین‌رو، برخی متون معتبر معاصر نیز «حکم و اقسام آن» را در ابتدای مباحث خود مورد توجه قرار داده‌اند.

برای نمونه، ر.ک: محمد تقی بن محمد سعید حکیم، الأصول العامة في الفقه المقارن (قم: مجمع جهاني اهل بیت(ع)، 1418)، ج 1، 83؛ محمد باقر الصدر، دروس فی علم الأصول (بیروت: دار المنتظر، 1405)، ج 1، 52.

همچنین محقق اصفهانی در جاهای مختلفی از کتاب خود به این بحث پرداخته است. برای نمونه، ر.ک: محمد حسین اصفهانی، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة (بیروت: مؤسسة آل البیت علیهم السلام، 1429)، ج 1، 283، 412.

[3]ـ ابوالقاسم خویی، محاضرات فی أصول الفقه، با محمد اسحاق فیاض (قم: دارالهادی، 1417)، ج 4، 26.

[4]ـ همان.

[5]ـ همان.

[6]ـ مراد از تحققِ اشتراک «فی‌الجمله» آن است که اگر مکلف—به‌جای عتق—اطعامِ شصت مسکین را برمی‌گزید (ولو لاحقاً)، همان فعل نیز عنوانِ واجب می‌داشت و بالعکس.

[7]ـ همان، 27.

منابع

ـ آخوند خراسانی، محمد کاظم. کفایة الأصول. ۳ ج. قم: جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة بقم، 1430.

ـ اصفهانی، محمد حسین. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة. ۶ ج. بیروت: مؤسسة آل البیت علیهم السلام، 1429.

ـ الصدر، محمد باقر. دروس فی علم الأصول. ۳ ج. بیروت: دار المنتظر، 1405.

ـ حکیم، محمد تقی بن محمد سعید. الأصول العامة في الفقه المقارن. قم: مجمع جهاني اهل بیت(ع)، 1418.

ـ خویی، ابوالقاسم. محاضرات فی أصول الفقه. با محمد اسحاق فیاض. ۵ ج. قم: دارالهادی، 1417.