

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

خلاصه‌ی بحث گذشته

در تقریر نخست از نظریه آخوند خراسانی درباره واجب تخیری، بنابر روایت محقق خوئی، اگر اطراف واجب در «غرض واحد حقیقی» مشترک باشند، وحدت غرض کاشف از «جامع حقیقی وحدانی» میان آن افعال است و امر در واقع به همان جامع تعلّق می‌گیرد. مبنای این کشف، قاعده فلسفی «الأُمُورُ الْمُتَبَايِنَةُ لَا يُمْكِنُ أَنْ تُؤَثَّرَ أَثَرًا وَاحِدًا بِالسَّخِّ» است که دلالت می‌کند امور متباین بماه‌متباین اثر سخی واحد ندارند؛ پس وحدت اثر نشانه وحدت سخی و وجود جهت جامع در علت است. بر این اساس، تخیر در ظاهر شرعی، در واقع «تخیر عقلی» خواهد بود؛ زیرا امر به جامع تعلّق گرفته و عقل در تطبیق آن بر افراد، مکلف را مخیر می‌بیند. محقق خوئی این استدلال را نقد می‌کند و جریان قاعده الواحد در ما نحن فیه را ناتمام می‌داند. نخست آن‌که موضوع قاعده، «واحد شخصی بسیط از جمیع جهات» است، نه واحد نوعی یا سخی؛ در واحد نوعی، صدور کثیر از واحد یا واحد از کثیر ممتنع نیست. دوم، قاعده در ساحت علیت تکوینی جاری است و انتقال آن به قلمرو تشریع و غایات اعتباری، بدون احراز تناسب سنخ، صحیح نیست. در واجب تخیری، غرض غالباً واحد نوعی است، نه شخصی؛ بنابراین وحدت نوعی غرض، صرفاً حکایت از قدر مشترک سخی در آثار دارد و کاشف از جامع حقیقی وحدانی در افعال نیست. افزون بر این، در مواردی که اطراف واجب از مقولات متفاوت‌اند، تصور جامع ذاتی محال است. برآیند آن‌که، استناد آخوند به قاعده الواحد برای اثبات «امر به جامع» و بازگرداندن تخیر شرعی به تخیر عقلی، متوقف بر اثبات وحدت شخصی غرض و احراز موضوع قاعده است؛ و با فقدان این دو، نقد آقای خوئی بر تقریر محقق خراسانی وارد است.

نقد صورت وحدت غرض نزد آخوند؛ عدم کشف وحدت نوعی از جامع واحد متعلق

مراد آخوند در جمع‌بندی صورت نخست آن است که اگر اطراف واجب تخیری در «غرض واحد» مشترک باشند، این وحدت کاشف از «جامع ذاتی واحد» میان اطراف است و امر، حقیقتاً به همان جامع تعلّق می‌گیرد؛ در نتیجه، هرچند ظاهر خطاب تخیر شرعی را القا می‌کند، حقیقت حکم «تخیر عقلی» خواهد بود. مستند این تحلیل، قاعده الواحد—به دو صورت «الواحد لا یصدر من الاثنین بما هما اثنان» و «الواحد لا یصدر إلا عن الواحد»—و نیز قاعده سنخیت علت و معلول است؛ به‌گونه‌ای که دومی را می‌توان مبنای اولی به شمار آورد.

اما خلاصه اشکال محقق خوئی آن است که «غرض واحد» در ما نحن فیه واحد بالنوع است نه واحد بالذات؛ و وحدت نوعی نهایتاً از قدر مشترک سخی حکایت می‌کند و از موضوع قاعده الواحد—که «واحد شخصی بسیط» است—خارج می‌باشد. از این رو، نه جامع حقیقی وحدانی در متعلّق ثابت می‌شود و نه ارجاع تخیر شرعی به تخیر عقلی وجهی می‌یابد. [1] و اگر گفته شود: «در موارد وحدت شخصی، کشف از جامع شخصی، و در موارد وحدت نوعی، کشف از جامع نوعی می‌کنیم»، پاسخ آن است که جامع نوعی در محل بحث، به جهات متکثر منحل می‌شود؛ جهتی که در فعل عتق اخذ می‌شود از حیث تشخص، غیر از جهتی است که در اطعام ملاحظه می‌گردد، و همچنین در سایر اطراف. و چون متعلق‌ها از حیث مقوله متباین هستند و فرض جامع حقیقی میان آنها به تسلسل می‌انجامد و نافی حصر مقولات است، پس جامعی میان جهت و حیثیت مشترک میان اطراف متعلق نیز وجود ندارد. آقای خوئی در این رابطه می‌فرماید:

و قد حقق في محله انه لا يمكن اندراج المقولات تحت مقولة أخرى، فانها أجناس عاليات و متباينات بتمام ذاتها و ذاتياتها فلا يعقل وجود جامع ماهوي بينها و إلا لم يمكن حصر المقولات في شيء.[2]

چنین «جامع نوعی ذومراتب و ذوالجهات» ما را به تخییر عقلی مقصود آخوند نمی‌رساند؛ زیرا در تخییر عقلی، متعلق تکلیف «الجامع بما هو جامع» و «من جهة واحدة» است، نه جامع متعددالجهات که هر جهت ناظر به فردی از اطراف باشد. نمونه معیار تخییر عقلی همان جایی است که شارع به «جامع واحد» امر کرده است؛ مانند «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ».[3] در این جا متعلق وجوب «صلاة» به عنوان طبیعت است و مکلف، عقلاً در تطبیق آن طبیعت بر افراد زمانی مخیر است.[4] جامع جهت واحد دارد و خود جامع متعلق امر است. اما در محل نزاع، اگر وحدت غرض نوعی باشد، جامع به دست آمده جهات متکثر دارد که هر یک به فردی از اطراف نظر دارد؛ چنین جامع ذوالجهات نه «جامع ذاتی وحدانی» است و نه قابلیت حمل امر واحد به «جهت واحد» را داراست.

از این رو—حتی بر فرض قبول کبرای کشف جامع از وحدت غرض—در صغرای مورد بحث، وحدت غرض احراز شده، نوعی است نه شخصی؛ پس در جانب متعلق، نه جامع حقیقی ثابت می‌شود و نه امر به جامع، و بالنتیجه بازگشت تخییر شرعی به تخییر عقلی نیز منتفی است. به عبارت دیگر، صورت نخست آخوند در این تطبیق به نتیجه مطلوب نمی‌رسد؛ زیرا «واحد بالنوع» کشف از «جامع حقیقی واحد» نمی‌کند، و جامع نوعی ذوالجهات نیز نمی‌تواند «متعلق امر واحد من جهة واحدة» قرار گیرد. بنابراین در این فرض، تخییر همان «تخییر شرعی» است و تحلیل واجب تخییری باید با حفظ تام الملاك بودن اطراف و تعدد امر، بر مبنای جعل مولوی (و عند الحاجة، ترخیص بدلی شرعی) سامان یابد، نه با ارجاع به جامع نوعی ذوالجهات.

برهان محقق اصفهانی بر قاعده الواحد و دفع «تخصص بلا مخصص»

پیش از ورود به اشکال دوم و سوم محقق خوئی بر تقریر آخوند، دو نکته تکمیلی از فرمایش محقق اصفهانی—که در بیان آقای خوئی نیامده—در تأیید تحدید موضوع قاعده الواحد و نقد ارجاع تخییر شرعی به تخییر عقلی، به صورت منقح یادآوری می‌شود. نکته نخست اینکه در تحلیل مبنای «تشخص سابق معلول در مرتبه ذات علت»، محقق اصفهانی دلیل مستقلی تقریر می‌کند: اگر معلول در مرتبه ذات علت «حاضر» و «کامن» نباشد، تعیین نسبت علی به «تخصص بلا مخصص» می‌انجامد. به تعبیر دیگر، اگر حرارت معلول نار است نه معلول ماء، این ترجیح نیازمند مخصص است؛ و تنها مخصص معقول آن است که معلول، مرتبه‌ای از وجود علت و «مندرج در متن ذات آن» باشد. پس تعیین نسبت علی بدون فرض «کون المعلول مرتبة من مراتب وجود علته» نامعقول است؛ و این، مبنای تشخص سابق را تقویت و موضوع قاعده را به «واحد شخصی بسیط من جمیع الجهات» منحصر می‌سازد. ایشان می‌فرماید:

لا يخفى عليك أن قاعدة: (عدم صدور الكثير عن الواحد و عدم صدور الواحد عن الكثير) مختصة بالواحد الشخصي، لا الواحد النوعي، كما يقتضيه برهانها في الطرفين، فإن تعين كل معلول في مرتبة ذات علته؛ لئلا يلزم التخصص بلا مخصص، و كون الخصوصية الموجبة لتعيينه ذاتية للعلّة؛ إذ الكلام في العلة بالذات.[5]

سنخيت و نفي لزوم جامع ماهوي

نکته دوم اینکه هرچند در بیان محقق خوئی عنوان «سنخيت» به صراحت محور نشده، اما محقق اصفهانی تصریح دارد که «سنخيت علت و معلول» لزوماً به «انتهاء به جامع ماهوي» نمی‌انجامد؛ زیرا مؤثر، «وجود» است نه «ماهيت». ایشان می‌فرماید:

و أما مسألة المناسبة و السخية بين العلة و المعلول، فلا تقتضي الانتهاء إلى جامع ماهوي؛ ضرورة أن المؤثر هو الوجود، و مناسبة الأثر لمؤثره لا تقتضي أن يكون هذا المقتضي و المقتضي الآخر مندرجين بحسب الماهية تحت ماهية أخرى[6]. [7]

نسبت اثر به مؤثر، به اعتبار ملائمت و سنخیت وجودی است و مستلزم آن نیست که ماهیت مؤثر و ماهیت اثر در «ماهیت ثالث» مشترک شوند. شواهد فلسفی مؤید این معناست: اعراض تسعه با آنکه به عنوان «اجناس عالیّه» متباین بالذات اند، در «لازم وجودی واحد» (حلول در موضوع) مشترکند و گاه چند عرض در موضوع واحد جمع می‌شوند و «اشتراک در وجود» دارند، نه «اشتراک در ماهیت». نیز «حلاوت» لازمی مشترک میان عسل و شکر است، بی‌آنکه «حلاوت و موضوع آن» در جامع ماهوی ثالثی مندرج شوند. پس اشتراک در لازم واحد یا حیث وجودی واحد، هیچ‌گاه ملازم جامع ماهوی نیست:

أ لا ترى أن وجودات الأعراض مع تباین ماهیاتها - لكونها أجناسا عالیة أو منتهية إليها - مشتركة في لازم واحد، و هو الحلول في الموضوعات، و كذا الحلاوة - مثلا - لازم واحد سنخا للعسل و السكر و غیرهما من دون لزوم اندراج الحلاوة و موضوعها تحت جامع ماهوي، و لا اندراج موضوعاتها تحت جامع ماهوي، بل اقتضاء كل من الموضوعات لها بذاتها. [8]

نتیجه نسبت به کلام آخوند آن است که انتقال از «وحدت غرض» به «کشف جامع ذاتی واحد» حتی با تمسک به سنخیت نیز تمام نیست؛ زیرا سنخیت ناظر به مناسبات وجودی است، نه اندراج ماهوی. در ما نحن فیه، وحدت غرض - بر فرض احراز - وحدت نوعی است، و نهایتاً بر قدر مشترک سنخی دلالت دارد، نه بر جامع ذاتی وحدانی که امر به آن تعلّق گیرد و تخییر شرعی را به تخییر عقلی فروکاهد. پس ارجاع صورت اول آخوند متوقف بر اثبات «واحد شخصی حقیقی» در غرض است که صغریاً محرز نمی‌باشد. خلاصه نقد آقای خوئی - با ریشه‌هایی که در کلام محقق اصفهانی منعکس است - این است که قاعده الواحد موضوعش «واحد شخصی بسیط» است و «وحدت نوعی غرض» کاشف از جامع وحدانی ذاتی نیست؛ تبیین افزوده در کلام محقق اصفهانی - دفع «تخصّص بلا مخصّص» و نفی لزوم جامع ماهوی از راه سنخیت - این نتیجه را استوارتر می‌سازد.

تحدید جریان سنخیت و قاعده الواحد؛ انکار عمومیت فلسفی و استناد قرآنی

ما در دوره‌های پیشین، اصل قاعده الواحد را پذیرفته‌ایم؛ اما پس از بازنگری مبانی و تفصیل بحث، در این دوره اطلاق فلسفی رایج آن را منکریم. مقصود آن است که نه سنخیت علت و معلول به اطلاق مدعا ثابت است و نه قاعده الواحد با آن شمول قابل استناد در محل نزاع.

سنخیت: محدود به علل طبیعی، نه مطلق علیت

سنخیت را در علل و معالیل طبیعی/مادی می‌پذیریم: از ماء برودت صادر می‌شود و از نار حرارت؛ در این دایره، شواهد تجربی و تحلیل‌های علی از تناسب میان علت و معلول حکایت دارد. اما در «علّة العلل» - خدای متعال که مجرد تام است - دلیل قانع‌کننده‌ای بر لزوم سنخیت میان ذات الهی و جمیع معلولات در دست نیست. اینکه گفته شود «العقل يحكم بلزوم السنخية مطلقاً»، اول الکلام است. مراد این نیست که حکم عقلی عام است و در مورد خدا تخصیص می‌خورد، بلکه از آغاز، دایره حکم عقل محدود فهمیده می‌شود: سنخیت، شأنش علل مادی/طبیعی است؛ در مقام فعل الهی، آن اطلاق اثبات نشده است. به همین ملاک، بحث «تخصّص بلا مخصّص» نیز در همان دایره مطرح می‌شود، نه در فعل واجب الوجود.

استناد قرآنی: نسبت اضداد به جعل تکوینی الهی

نصوص قرآنی نسبت اضداد را به خدا می‌دهند: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» [9] و «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» [10]. «موت» - خواه به تحلیل عدمی (عدم الحیاة) و خواه با تحلیل وجودی «توفی» و لوازم عدمی‌اش - چه سنخیتی با ذات «حیاة» دارد؟ این شاهد نقلی همان تحدید عقلی را تقویت می‌کند: عمومیت مدعای سنخیت در ساحت فعل الهی بی‌دلیل است و نصوص، اضداد را نیز به فعل الهی اسناد می‌دهند. «ظلمات» - حتی با تفاسیر معنوی مثل کفر، جهل - در مقام اسناد فعل به خدا به جعل الهی نسبت داده شده است، بی‌آنکه نیازمند اثبات سنخیت پیشینی در مرتبه ذات باشد. همچنین تعبیری مانند «صُمُّ بُكْمٌ عُمًی» [11] و «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً» [12] و «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» [13] اوصاف سلبی/متقابل را به جعل الهی نسبت می‌دهند؛ اصل اسناد محفوظ است، هرچند در تبیین کلامی، نسبت‌های طولی و حکمت‌های گوناگون مفروض باشد.

پیوند با قاعده الواحد: قاعده الواحد—در تقریر کلاسیک—بر دو رکن استوار است: «تشخیص سابق معلول در مرتبه علت» و «ضرورت/وجوب (بالغیر) سابق معلول پیش از تحقق». پیش‌تر گذشت که این برهان تنها در «واحد شخصی بسیط من جمیع الجهات» جریان دارد و «وحدت نوعی» از دایره آن بیرون است. اکنون با تحدید سنخیت به علل طبیعی، روشن می‌شود که تعمیم قاعده الواحد به ساحت فعل الهی پشوانه‌ای ندارد؛ اگر سنخیت تعیین‌کننده نسبت‌های علی در مادیات است، از آن نمی‌توان قاعده‌ای با اطلاق برای همه ساحت—به‌ویژه فعل واجب—ساخت.

تحدید دایره سنخیت و نسبت آن با صفات فعل الهی

در این تقریر، مقصود آن است که اطلاق فلسفی رایج قاعده سنخیت—و به تبع، قاعده الواحد—در همه ساحت‌های علیت قابل اثبات نیست. سنخیت علت و معلول را می‌توان در محدوده علل و معالیل طبیعی/مادی پذیرفت؛ شواهد تجربی و تحلیل‌های علی نیز تناسب علت و معلول را در این قلمرو تأیید می‌کند. اما درباره «علّة العلل» —خدای متعال که مجرد تام است—دلیل قانع‌کننده‌ای بر لزوم سنخیت میان ذات الهی و جمیع معلولات در دست نیست. دعوی «حکم عقل به سنخیت مطلقاً» اول‌الکلام است؛ سخن درست آن است که از آغاز، قلمرو این حکم محدود فهم شود: سنخیت شأن علل طبیعی است و در فعل الهی، اطلاق آن ثابت نشده است. به همین ملاک، تقریراتی مانند «تخصّص بلا مخصّص» نیز تنها در همان دایره قابل طرح است، نه در افعال واجب‌الوجود.

بر همین مبنا، تفکیک میان «صفات ذات» و «صفات فعل» در مقام سنخیت تعیین‌کننده است. صفات ذات—مانند علم، حیات و قدرت—عین ذات‌اند و سخن از سنخیت در این ساحت محمل معقول دارد. اما صفات فعل—نظیر رازقیت—متقوم به متعلق خارجی و از سنخ نسبت‌های فعلی با مخلوق‌اند؛ لذا حمل سنخیت مصطلح فلسفی—که درباره علل مادی و طبیعی سخن می‌گوید—به این ساحت، بدون دلیل معتبر است. رازقیت تنها در فرض وجود مرزوق و نسبت تحقق‌یافته میان «رازق» و «مرزوق» معنا می‌یابد: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ». [14] از این رو، بازگرداندن رازقیت به «فیاض علی الإطلاق بودن ذات» —به‌مثابه سنخیت پیشینی میان ذات و رزق—اثباتاً متوقف بر مبانی‌ای است که با ظواهر نقلی سازگار نیست. در روایت آمده است: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» [15] و در تحلیل نهایی هستی نیز معیت ازلی برای غیر خدا در مرتبه ذات اثبات‌پذیر نیست. بر همین قیاس، مبانی‌ای چون «قدم عقل اول» یا تقریرهایی از «استحاله انفکاک معلول از علت» که ملازم با معیت ازلی غیر با خدا باشد، نمی‌تواند بر نصوص یادشده تفوق یابد؛ این تعمیم‌ها حداکثر قرائت‌هایی مطابق با فلسفه مشاء‌اند که حجیت نقلی و اصولی لازم را ندارند.

نتیجه این تحلیل آن است که: سنخیت—به معنای مرسوم فلسفی—در علل مادی و طبیعی پذیرفتنی است، اما در علیت الهی اطلاق آن محرز نیست. صفات فعل (رازقیت، خالقیت در افعال، جعل، هدایت، اضلال و...) حیثیاتی نسبی و قائم به عالم فعل‌اند؛ ادراج آنها در مرتبه ذات—به‌نحو سنخیت پیشینی—وجهی ندارد. بنابراین، استدلال‌هایی که در مقام اصول، مانند تحلیل واجب تخییری، به قاعده الواحد و سنخیت تکیه می‌کنند، باید با این تحدید سنجیده شوند: نه قاعده سنخیت و نه قاعده الواحد به‌صورت مطلق قابل انتقال به قلمرو تشریع و جعل مولوی نیستند.

نتیجه نهایی

اگر قانون سنخیت—حتی فی‌الجمله—درست باشد، دایره معتبر آن علل و معالیل طبیعی است؛ در آنجا، به اقتضای طبیعت، معلول با علت تناسب دارد. اما در نسبت خداوند متعال با معالیل، دلیلی بر سنخیت عام در دست نیست و ظاهر آیات فراوان—که اضداد را به خدا اسناد می‌دهند—قرینه‌ای قوی بر نفی عمومیت چنین سنخیتی است. بر این اساس، تمسک به قاعده سنخیت (و بالتبع، قاعده الواحد در اطلاق فلسفی آن) برای کشف «جامع حقیقی» میان متعلقات حکم شرعی، یا برای ارجاع تخییر شرعی به تخییر عقلی، از بنیاد تمام نیست. مسیر تحلیل واجب تخییری باید بر سازوکارهای درون‌اصولی—حفظ تام‌الملاکیه اطراف، تعدد امر، و ترخیص بدلی مولوی—تکیه کند؛ نه بر قاعده‌ای که عمومیت آن در ساحت فعل الهی اثبات نشده

و ظاهرِ نصوص—بلکه كالصريح—بر خلافِ آن است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

باورقی

[1]— ابوالقاسم خویی، محاضرات فی أصول الفقه، با محمد اسحاق فیاض (قم: دارالهادی، 1417)، ج 4، 35.

[2]— همان، 36.

[3]— اسراء: 78.

[4]— در تخییرِ عقلی— نظیرِ امر به طبیعتِ صلاة در ظرفِ موسّع— متعلّقِ تکلیف «الطبیعی بما هو طبیعی و من جهةٍ واحدة» است، نه «جامعِ نوعی ذوالجهات» که قائم به افراد متباین باشد.

[5]— محمد حسین اصفهانی، نهاية الدراية فی شرح الكفاية (بیروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، 1429)، ج 2، 266-267.

[6]— قولنا: (و مناسبة الاثر لمؤثره لا تقتضي... إلى آخره).

و السّرّ في ذلك: أن الآثار القائمة بمؤثراتها ليست إلا أعراضاً قائمة بموضوعاتها كالحرارة بالنار، و كالحلاوة بالعسل، و ليس العرض في مرتبة ذات موضوعه و مترشّحاً من مقام ذاته؛ حتى يقال: إن الحلاوة مثلاً إذا كانت في مرتبة ذات العسل، فحيثية ذات العسل حقيقة الحلاوة، و حيثية ذات السكرٍ حيثية الحلاوة؛ فلا بدّ من جامع ذاتي بين العسل و السكر، و إذا لم يكن الحلاوة في مرتبة ذات الحلو، بل قائمة بها، فلا موجب لاندراج الحلاوة و العسل تحت جامع ذاتي، فضلاً عن العسل و السكر المتناسبين بالعرض. فتدبرّه، فإنه حقیق به. [منه قدس سرّه]. (ق. ط)

[7]— همان، 268.

[8]— همان، 268-269.

[9]— ملک: 2.

[10]— انعام: 1.

[11]— بقره: 18.

[12]— اسراء: 46.

[13]— اعراف: 179.

[14]— یونس: 31.

[15]— كان الله ولا شيء معه وفي رواية ولا شيء غيره وفي رواية ولم يكن شيء قبله. (ملاعلي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعية (الموضوعات الكبرى) (بیروت: المكتب الإسلامي، 1406)، 261).

منابع

— اصفهانی، محمد حسین. نهاية الدراية فی شرح الكفاية. ۶ ج. بیروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، 1429.

— القاري، ملاعلي. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعية (الموضوعات الكبرى). بیروت: المكتب الإسلامي، 1406.

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