

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

خلاصه‌ی بحث گذشته

در جلسه گذشته ابتدا به تبیین ثمرات فقهی و اصولی بحث واجب تخیری پرداختیم. برخلاف پندار صرفاً علمی بودن نزاع، این بحث در تعیین ملاک اطاعت و عصیان (موافقت با خطاب یا غرض) و همچنین مسئله‌ی تعدد ثواب نقش کلیدی دارد. بنا بر مبنای «وحدت وجوب»، اتیان بیش از یک طرف، امثال محسوب نمی‌شود؛ اما بنا بر مبنای «تعدد وجوب» (نظیر مسلک امام خمینی)، امکان تعدد امثال و ثواب وجود دارد. در ادامه، دیدگاه محقق نائینی (قدس سره) بررسی شد. ایشان با تفکیک میان «اراده فاعلی» (که متعلقش باید معین باشد) و «اراده آمری»، معتقدند هیچ مانعی ندارد که اراده‌ی آمر به اشیاء متعدد به نحو «بدلیت» تعلق گیرد. لذا نیازی به تصویر جامع انتزاعی نیست. سپس نظریه آیت‌الله خویی (قدس سره) مطرح گردید که با تکیه بر ظواهر ادله، متعلق وجوب را «عنوان انتزاعی احدها» می‌دانند که تطبیق آن در خارج به دست مکلف است. ایشان در پاسخ به اشکال «عدم قدرت بر امر ذهنی»، به اولویت تعلق صفات حقیقی نفسانی به امور انتزاعی و وقوع نظایر آن در احکام وضعی (مانند بیع کلی) استناد کردند. همچنین در پاسخ به چالش «فقدان ملاک در عنوان انتزاعی»، با عدول ضمنی از مبنای مشهور «تبعیت احکام از مصالح در متعلقات»، تصریح کردند که علم به کیفیت تقرر ملاک لازم نیست و همین که انجام فعل خارجی (به عنوان مصداق) وافی به غرض باشد، برای صحت امر به عنوان انتزاعی کفایت می‌کند؛ پاسخی که البته با نقد عدم سازگاری با مبانی کلامی مواجه است.

تکمله‌ای بر مسلک تعلق وجوب به جامع انتزاعی در واجب تخیری

یکی از مسالک مهم در تحلیل ماهیت واجب تخیری، نظریه‌ای است که محقق خویی (قدس سره) اختیار کرده و بر اساس آن، وجوب در باب واجبات تخیری به «جامع انتزاعی» تعلق می‌گیرد.^[1] این مبنا در برابر دیدگاه استاد ایشان محقق نائینی قرار دارد؛ چراکه مرحوم نائینی تعلق وجوب به جامع انتزاعی را با فهم عرفی ناسازگار می‌دانست، در حالی که محقق خویی صریحاً بر این نکته تأکید می‌کند که مقتضای ادله و متفاهم عرفی، چیزی جز همین تعلق نیست. به تعبیر خود ایشان:

المستفاد من الأدلة بحسب المتفاهم العرفي هو ان متعلق الوجوب الجامع الانتزاعي.

بر این اساس، اصل دعوای ایشان آن است که اگر به ظاهر ادله و فهم عرفی مراجعه شود، حاصل آن این است که «متعلق وجوب، جامع انتزاعی میان اطراف تخیر است»، نه خود افراد به نحو تعین، و نه تکلیف مستقلی نسبت به هر واحد از اطراف.

تحریر محل نزاع

محل نزاع در واجب تخیری این است که: در مواردی که شارع، مکلف را میان چند فعل مخیر کرده است (مانند خصال کفاره: عتق رقبه، اطعام شصت مسکین، یا صوم شهرین متتابعین)، متعلق حقیقی وجوب چیست؟ آیا وجوب، به هر یک از اطراف، به نحو یک وجوب خاص تعلق گرفته که در مقام امثال، سقوط یکی به واسطه امثال دیگری، نیازمند توجیه خاص است؟ یا این که وجوب، به یک امر واحد تعلق گرفته که آن امر واحد، به گونه‌ای بر هریک از اطراف منطبق می‌شود؟ محقق خویی نظریه دوم را

برمی‌گزینند؛ با این تفاوت که آن امر واحد را «جامع انتزاعی» می‌داند، نه جامع حقیقی و ماهوی. این جامع همان چیزی است که در کلام ایشان از آن تعبیر می‌شود به «أحدها لا بعينه».

تقریر نظریه جامع انتزاعی

مبنای تحلیل محقق خویی با یک مثال روشن می‌شود. ایشان تخییر در خصال کفاره روزه ماه رمضان را مثال می‌زند:

و لتوضیح ذلك نأخذ مثلاً و هو ما إذا أوجب المولى إطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبة مؤمنة، كما في كفارة صوم شهر رمضان....

در این‌گونه موارد، ایشان بر چند نکته تکیه می‌کند:

1- تعدد اطراف واجب: شارع چند فعل متفاوت را در عرض یکدیگر قرار داده است: اطعام، صوم، عتق. این خود، نشان‌دهنده آن است که غرض مولى منحصر در خصوصیت یک فرد معین نیست.

2- عدم دخالت خصوصیات فردی در غرض مولى: محقق خویی تصریح می‌کند که مفاد تخییر آن است که هیچ‌یک از خصوصیات شخصی این اطراف، نقشی در تحقق غرض مولى ندارند؛ زیرا فرض این است که با انجام هر یک از آن‌ها، غرض مولى حاصل می‌شود:

فلا محالة يكون مرد هذا إلى عدم دخل شيء من خصوصياتها في غرض المولى الداعي إلى الأمر بأحدها لفرض انه يحصل بإتيان كل منها في الخارج.

به تعبیر دیگر، اگر خصوصیت خاصی در یکی از این افعال، در تحقق غرض دخیل بود، لازم می‌آمد که آن فعل به‌صورت «واجب تعیینی» جعل گردد، نه در ضمن تخییر با افعال دیگر.

3- عدم تعیین یک طرف خاص از ناحیه شارع: از سوی دیگر، با آن‌که همه این افعال در تحصیل غرض مولى کافی‌اند، شارع هیچ یک از آن‌ها را به‌عنوان معین، مورد الزام قرار نداده است: و من جانب آخر المفروض ان الغرض لم يقم بكل واحد منها و إلا لكان كل منها واجباً تعيينياً، و من جانب ثالث ان وجوب أحدها المعين في الواقع لا يمكن بعد ما كان الجميع في الوفاء بغرض المولى على نسبة واحدة.

خلاصه آن‌که: اگر غرض، به هر یک از این افعال، به‌نحو قائم بالذات تعلّق داشت، هر یک واجب تعیینی می‌شد؛ و اگر یکی از آن‌ها در واقع متعین بود، جعل تخییر میان آن‌ها با «تساوی در تحصیل غرض» سازگار نبود. از جمع این جهات، نتیجه می‌گیرد که:

و نتيجة ذلك لا محالة هي وجوب الجامع بين هذه الأمور، و ان الغرض الداعي له يحصل بإتيانه في ضمن إيجاد أي فرد منها شاء المكلف إيجاده.

بر این اساس، مولى در مقام جعل، در حقیقت به «جامع» میان این افعال حکم می‌کند؛ جامعی که به هر یک از اطراف منطبق است، بی‌آن‌که خصوصیت هیچ‌یک در تحقق غرض دخالت داشته باشد. محقق خویی تصریح می‌کند که «مرد وجوب الجامع» در تحلیل عقلی، همان نفی دخالت خصوصیات اطراف در غرض است:

لوضوح ان مرد وجوب الجامع بالتحليل إلى عدم دخل شيء من خصوصيات هذه الأمور، و ان الغرض المزبور يترتب على فعل كل منها في الخارج من دون خصوصية لهذا و ذاك أصلاً.

نکته‌ای که در پایان کلام ایشان مورد تأکید قرار می‌گیرد این است که چنین تحلیلی نه‌تنها معقول است، بلکه در عرف و شرع نیز

و هذا أمر معقول في نفسه، بل واقع في العرف و الشرع، فان غرض المولى إذا تعلق بأحد الفعلين أو الأفعال فلا محالة يأمر بالجامع بينهما و هو أحدهما لا بعينه، مع عدم ملاحظة خصوصية شيء منها.

بنابراین، از منظر ایشان، در هر موردی که غرض مولى با انجام «أحد الفعلين أو الأفعال» حاصل می‌شود، متفاهم عرفی این است که مولى در حقیقت، «أحدها لا بعينه» را - که همان جامع انتزاعی میان آنهاست - مطلوب قرار داده است.

مراد از جامع انتزاعی و نحوه تعلق وجوب

نکته دقیقی که محقق خویی برای رفع برخی توهّمات متذکر می‌شود، تمایز میان «جامع بما هو مفهوم ذهنی» و «جامع بما هو منطبق بر افراد خارجی» است. مقصود از این‌که متعلق وجوب، جامع انتزاعی است، این نیست که تکلیف به مفهوم ذهنی محض تعلق گرفته باشد؛ زیرا مفهوم ذهنی، نه قابلیت بعث و تحریک دارد و نه می‌تواند موضوع امتثال و عصیان قرار گیرد. آنچه مورد نظر است، «جامع انتزاعی» به لحاظ انطباق بر افراد خارجی است؛ یعنی همان عنوانی که از برابری اطراف در تحصیل غرض، انتزاع می‌شود و بر تک‌تک آنها صدق می‌کند، و مکلف با انجام هر یک از این مصادیق، در حقیقت همان جامع را امتثال کرده است. این تقریر، به‌نوعی شبیه تحلیل مشهور در باب واجب تعیینی است؛ آن‌جا که گفته می‌شود: وجوب به «طبیعت فعل» تعلق می‌گیرد، اما نه به‌عنوان مفهوم ذهنی، بلکه به لحاظ وجود آن در ضمن افراد خارجی. در واجب تخییری نیز، به‌نحو مشابه، جامع انتزاعی - که «أحدها لا بعينه» است - متعلق بعث قرار می‌گیرد، ولی امتثال آن، در خارج و در ضمن هر یک از اطراف تحقق می‌یابد.

تنظیر به «علم اجمالی» و امکان تعلق تکلیف به عنوان مبهم

تکمیل مبنای جامع انتزاعی در واجب تخییری: محقق خویی (قدس سره) برای تحکیم مبنای خود در تعلق وجوب به «جامع انتزاعی» در واجب تخییری، به تنظیری دقیق میان صفات حقیقیه (مانند علم و اراده) و امور اعتباریه (مانند وجوب و تکلیف) تمسک می‌کند. محور استدلال ایشان این است که: اگر در صفات حقیقی نفسانی، تعلق صفت به عنوانی مبهم و مردّد (جامع انتزاعی) ممکن و واقع باشد، در امر اعتباری (وجوب) به طریق اولی، امکان چنین تعلقی وجود خواهد داشت.

دفع توهّم «ذهنی بودن» جامع انتزاعی

ابتدا محقق خویی به توهّمی که در باب جامع انتزاعی مطرح است، اشاره کرده و آن را دفع می‌کند. خلاصه اشکال این بود که: جامع انتزاعی، مفهومی ذهنی است و امر و تکلیف، به امر ذهنی تعلق نمی‌گیرد. ایشان تصریح می‌کند که مراد از تعلق امر به جامع انتزاعی، تعلق آن به «مفهوم محض موجود در نفس» نیست:

و من هنا يظهر ان مرادنا من تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي ليس تعلقه به بما هو موجود في النفس و لا يتعدى عن أفقها إلى أفق الخارج، ضرورة انه غير قابل لأن يتعلق به الأمر أصلا و ان يقوم به الغرض. [2]

یعنی: مراد ما از تعلق امر به جامع انتزاعی، این نیست که امر به همان مفهوم ذهنی محصور در افق نفس تعلق گرفته باشد؛ زیرا چنین مفهومی نه قابلیت تعلق امر دارد و نه می‌تواند محلّ تحقق غرض مولى واقع شود. آنچه مورد نظر است، تعلق امر به جامع انتزاعی به‌لحاظ انطباق آن بر خارج است:

بل مرادنا من تعلق الأمر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين أو الأفعال في الخارج، و يكون تطبيقه على ما في الخارج بيد المكلف، فله ان يطبق على هذا، و له ان يطبق على ذاك.

پس: جامع انتزاعی، به عنوان «أحدهما لا بعينه»، بما هو منطبق بر هریک از اطراف در خارج، و با این که تطبیق آن بر افراد، به اختیار مکلف است، متعلق امر قرار می گیرد. محقق خویی منشأ توهم استحاله تعلق امر به جامع انتزاعی را همین خلط میان دو نحوه لحاظ می داند:

و لعل منشأ تخیل انه لا يمكن تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي هو تعلقه به على النحو الأول دون الثاني.

بنابراین، به تصریح ایشان، هیچ مانعی از ناحیه «امر» و از ناحیه «غرض» در این که مأموریه، عنوان انتزاعی «أحدهما» باشد، وجود ندارد:

و قد تحصل من ذلك انه لا مانع من ان يكون المأمور به هو العنوان الانتزاعي على النحو المزبور، لا من ناحية الأمر و لا من ناحية الغرض كما عرفت.

تحلیل «علم اجمالی» به عنوان نمونه ای از تعلق صفت حقیقی به عنوان مبهم

برای تقویت این مدعی، محقق خویی به نمونه ای از صفات حقیقیه تمسک می کند؛ یعنی «علم اجمالی». ایشان می فرماید: أضف إلى ما ذكرناه انه يمكن تعلق الصفة الحقيقية بأحد أمرين أو أمور فما ظنك بالأمر الاعتباري. [3]

توضیح آن که: در جایی که «علم اجمالی» داریم، مثلاً می دانیم: «یکی از این دو شخص، عادل است»، متعلق این علم چیست؟ آیا «معلوم بالاجمال» در این جا متعین است یا نه؟ محقق خویی در مقام تحلیل، صورت های مختلف واقع را در این مثال در نظر می گیرد:

فرض اول؛ هر دو شخص در واقع عادل باشند: در این صورت، علم ما اجمالاً به «عدالت أحدهما» تعلق گرفته، در حالی که در واقع، عدالت شامل هر دو است. ایشان تصریح می کند:

ففي مثل ذلك لا تعين للمعلوم بالاجمال حتى في علم الله، ضرورة انه لا واقع له غير هذا المفهوم المنتزع، فلا يمكن ان يقال ان المعلوم بالاجمال عدالة هذا دون عدالة ذاك أو بالعكس لفرض ان نسبة المعلوم بالاجمال إلى كل واحد منهما على حد سواء.

یعنی: در خود معلوم بالاجمال، هیچ تعینی نیست؛ زیرا واقعیتی جز همین «مفهوم انتزاعی» (عنوان أحدهما) ندارد؛ و نسبت این معلوم بالاجمال به هر یک از دو شخص، مساوی است. از این رو، حتی در علم خداوند نیز برای «معلوم بالاجمال»، تعین زائد بر این مفهوم انتزاعی فرض نشده است. [4]

فرض دوم؛ در واقع، فقط یکی از آن دو عادل باشد: در این فرض نیز، به رغم آن که در خارج، عدالت به یک فرد معین تعلق دارد و خداوند به آن علم تفصیلی دارد، باز هم معلوم بالاجمال مکلف، عنوان «أحدهما» است، نه عدالت فرد معین. محقق خویی می فرماید:

و اما فيما إذا فرض ان أحدهما عادل في الواقع و علم الله دون الآخر ففي مثل ذلك أيضاً لا تعين له، ضرورة ان العلم الإجمالي لم يتعلق بعدالة خصوص هذا العادل في الواقع، و إلا لكان علماً تفصيلياً و هذا خلف، بل تعلق بعدالة أحدهما.

پس حقیقت علم اجمالی، تعلق علم به عنوان أحدهماست؛ و روشن است که این عنوان:

ليس لعنوان أحدهما واقع موضوعي و تعين في عالم الخارج، بل هو مفهوم انتزاعي في عالم النفس، و لا يتعدى عن أفق النفس إلى

ما في الخارج، و له تعيّن في ذلك العالم، لا في عالم الواقع و الخارج.

به تعبیر دیگر: عنوان «أحدهما» در خارج، ذاتی مستقل و متعین ندارد؛ بلکه صرفاً مفهومی انتزاعی در افق نفس است؛ و تعيّن آن فقط در همان افق نفسانی است، نه در عالم خارج. از این جا نتیجه می‌گیرد که: متعلّق علم اجمالی، همین مفهوم انتزاعی است، نه فرد خارجی متعین:

و من المعلوم ان متعلق العلم هو ذلك المفهوم الانتزاعي لا ما ينطبق عليه هذا المفهوم، لفرض انه متعین في الواقع و علم الله و العلم لم يتعلق به، و إلا لكان علماً تفصيلياً لا إجمالياً.

محقق خویی این نکته را به صورت یک قاعده کلی نیز یادآور می‌شود:
و بكلمة واضحة انا قد ذكرنا في محله انه لا واقع و لا تعين للمعلوم بالإجمال مطلقاً.

یعنی: به طور کلی، معلوم بالاجمال، نه واقع مستقلی در خارج دارد و نه تعینی، جز همان مفهوم انتزاعی که در نفس انتزاع می‌شود.

نتیجه تنظیر: امکان تعلّق صفات حقیقی و سپس تکالیف اعتباری به جامع انتزاعی

از تحلیل فوق، محقق خویی این نتیجه را به روشنی استخراج می‌کند:
فالنّتیجة قد أصبحت من ذلك انه لا مانع من تعلق الصفات الحقيقية كالعلم و الإرادة و ما شاكلهما بالجامع الانتزاعي الذي ليس له واقع ما عدا نفسه فضلاً عن الأمر الاعتباري.[5]

پس: وقتی صفات حقیقیه مانند علم و اراده، می‌توانند به مفهومی انتزاعی و غیرمتعین (عنوان أحدهما) تعلّق بگیرند؛ در امور اعتباری، مانند وجوب و تکلیف، به طریق اولی هیچ محذوری در تعلّق آنها به چنین جامع انتزاعی وجود نخواهد داشت. به تعبیر دیگر، وجوب می‌تواند همان گونه که علم در علم اجمالی به «عنوان أحدهما» تعلّق می‌گیرد، در واجب تخییری نیز به همان عنوان انتزاعی «أحدهما» تعلّق بگیرد؛ عنوانی که: از نگاه عرفی، کاملاً معقول و قابل فهم است، و از حیث ثبوتی و عقلی نیز، به واسطه تنظیر به علم اجمالی، هیچ استحالتی در آن نیست.

جمع‌بندی: نسبت واجب تعینی و واجب تخییری در کلام محقق خویی

بر اساس مجموع آنچه گذشت، محقق خویی در پایان این مبحث، نسبت میان واجب تعینی و واجب تخییری را چنین خلاصه می‌کند:

و من هنا يتبين انه لا فرق بين الواجب التعيني و الواجب التخييري إلا في نقطة واحدة، و هي ان متعلق الوجوب في الواجبات التعينية الطبيعة المتأصلة كالصلاة و الصوم و الحج و ما شاكلهما، و في الواجبات التخييرية الطبيعة المنتزعة كعنوان أحدهما، و اما من نقاط أخرى فلا فرق بينهما أصلاً، فكما ان التطبيق في الواجبات التعينية بيد المكلف، فكذلك التطبيق في الواجبات التخييرية، و كما ان متعلق الأمر في الواجبات التعينية ليس هو الأفراد، كذلك متعلق الأمر في الواجبات التخييرية.[6]

بنابراین، بر اساس مبنای محقق خویی: در واجب تعینی، متعلّق وجوب، «طبیعت متأصله» است (مانند صلاة، صوم، حج)؛ طبیعت بما هی، امر کلی است که در خارج در ضمن افراد تحقق می‌یابد؛ تطبیق این طبیعت بر فرد خاص، به اختیار مکلف است؛ امر، به افراد تعلّق نگرفته، بلکه به طبیعت متأصله تعلّق گرفته است. در واجب تخییری، متعلّق وجوب، «طبیعت منتزعه» است؛ یعنی عنوان انتزاعی «أحدهما» که جامع انتزاعی میان اطراف تخییر است؛ این عنوان، به هر یک از اطراف منطبق

می‌شود، بی‌آن‌که خصوصیت هیچ‌یک در غرض مولی مداخلیت داشته باشد؛ تطبیق این عنوان بر یکی از اطراف، به دست مکلف است؛ و در این‌جا نیز، امر به افراد تعلق نگرفته، بلکه به همان جامع انتزاعی تعلق یافته است. بدین‌سان، نظریه نهایی محقق خویی در تصویر واجب تخییری، عبارت است از: تعلق وجوب به جامع انتزاعی (عنوان اُحدهما) به لحاظ انطباق بر اطراف، با اختیار تطبیق در ید مکلف؛ و این نظریه، به واسطه تحلیل متفاهم عرفی از صیغه‌های تخییر و نیز تنظیر به علم اجمالی، از نظر ایشان فاقد هرگونه محذور ثبوتی است.

مقایسه تطبیقی مسلک محقق نائینی و مسلک محقق خویی در واجب تخییری

با تأمل در دو مسلک محقق نائینی و محقق خویی (قدس سرهما) در تحلیل ماهیت واجب تخییری، می‌توان هم‌زمان هم از اشتراک عمیق مبنایی و هم از افتراق دقیق فنی میان آن دو سخن گفت.

الف) نقطه اشتراک

قبول تعلق اراده به امر مبهم: هر دو ملتزم‌اند که در باب واجب تخییری، اراده مولی از ابتدا بر یک فرد معین و مشخص از اطراف تخییر تعلق نگرفته، بلکه به نحوی به «امر مبهم» تعلق یافته است؛ به این معنا که آنچه در نفس مولی به عنوان مراد، ابتدا تحقق می‌یابد، عنوانی است مردّد میان چند فعل، و رفع این ابهام و تعیین مصداق خارجی، در مرحله امتثال و با اختیار مکلف صورت می‌پذیرد.

محقق خوئی به عنوان استشهاد برای رأی خود و برای دفع محذور ثبوتی تعلق اراده به امر مبهم، به نمونه‌های ابهام در صفات حقیقی تمسک کرده است؛ به‌ویژه به تحلیل «علم اجمالی» و این‌که صفت حقیقی علم می‌تواند به عنوان مبهمی مانند «أحدهما» تعلق گیرد. بر این اساس، می‌گویند: همان‌گونه که در علم اجمالی، «المعلوم بالإجمال» عنوانی مبهم است و بالاین‌حال، تعلق علم به آن معقول و واقع است، در باب اراده مولی نیز، تعلق اراده به امر مبهم (در واجب تخییری) محذوری نخواهد داشت. به تعبیر دیگر، هر دو این نکته را پذیرفته‌اند که: اگر در صفات حقیقیه، مانند علم و اراده، امکان تعلق به عنوان مردّد و مبهم وجود داشته باشد، در اعتباریات شرعی (مانند وجوب و تکلیف) نیز همین امکان محفوظ خواهد بود.

ب) نقطه افتراق: مصب تعلق اراده

با وجود این اشتراک مبنایی در اصل معقولیت «تعلق اراده به مبهم»، اختلاف اساسی در مصب تعلق اراده است؛ یعنی در این‌که این «مبهم» در کجا و به کدام نحو لحاظ شده است.

۱. مبنای محقق نائینی: مبهم خارجی

بر اساس تقریری که از کلمات محقق نائینی ارائه شده، ایشان معتقد است که اراده مولی در واجب تخییری، به واقعیتی مردّد در خارج تعلق می‌گیرد؛ به این معنا که متعلق اراده، «أحدهما فی الخارج» است، نه یک عنوان انتزاعی ذهنی. به بیان دیگر: در نظر میرزای نائینی، نوعی «مبهم خارجی» مفروض است که اراده مولی به آن تعلق می‌یابد؛ ایشان تعلق تکلیف به جامع انتزاعی (مانند عنوان «أحدهما» بما هو مفهوم انتزاعی) را انکار می‌کند و آن را فاقد صلاحیت برای تعلق اراده و تکلیف می‌داند؛ از این‌رو، مصب اراده در تحلیل میرزای نائینی، خارج و واقع است، هرچند به نحو مبهم و مردّد، نه به صورت فرد متعین. به تعبیر اصطلاحی، در مسلک نائینی، آنچه مراد است، سخی از «اراده متعلقه به مبهم خارجی» است، و نه اراده به یک «جامع ذهنی منتزع».

۲. مبنای محقق خویی: جامع انتزاعی (مبهم ذهنی منطبق بر خارج)

در مقابل، محقق خویی صریحاً تعلق امر و اراده به «جامع انتزاعی» را پذیرفته است. ایشان متعلق وجوب و اراده را در واجب تخییری، عنوان انتزاعی «أحدهما» می‌داند؛ عنوانی که: در افق نفس، مفهومی انتزاعی و مبهم است؛ در عالم خارج، واقع و تعینی جز مصادیق خود ندارد؛ و اراده به آن، بما هو منطبق علی کل واحد من الفعلین أو الأفعال فی الخارج تعلق گرفته است، نه بما

هو موجودٌ فی النَّفس محضاً. به همین جهت، محقق خویی به‌طور روشن تصریح می‌کند که مراد از تعلُّق امر به جامع انتزاعی، تعلُّق به مفهوم ذهنی صرف نیست، بلکه: امر و اراده به «عنوان أحدهما» تعلُّق می‌گیرد؛ این عنوان، گرچه در نفس، مفهوم انتزاعی است، اما لحاظ آن، از آن جهت است که بر هر یک از اطراف در خارج منطبق می‌شود؛ و تطبیق این عنوان بر فرد خاص، به اختیار مکلف است (فله أن يطبق علی هذا أو علی ذاك). بر این اساس، در مسلک محقق خویی، «مبهم» در درجه نخست، مفهوم انتزاعی ذهنی است (جامع انتزاعی)، هرچند تمام نقش آن در مقام تکلیف، به واسطه انطباق بر خارج تحقق می‌یابد؛ یعنی مبهم ذهنی بما هو مشیر إلى الخارج متعلِّق اراده قرار می‌گیرد، نه مبهم خارجی بما هو خارجی.

خلاصه تمایز فنی: با توجه به آنچه گذشت، می‌توان تمایز دقیق میان دو مسلک را بدین‌صورت خلاصه کرد: در مسلک محقق نائینی، اصل تعلُّق اراده به «امر مبهم» در واجب تخییری مورد قبول واقع شده است؛ مصبّ این ابهام، خارج است: اراده به «مبهم خارجی» (أحدهما فی الخارج) تعلُّق می‌گیرد؛ تعلُّق وجوب و اراده به «جامع انتزاعی» به‌عنوان مفهوم ذهنی، و صلاحیت آن برای تعلُّق تکلیف مورد انکار واقع شده است.

در مسلک محقق خویی، اصل تعلُّق اراده به «امر مبهم» و تحلیل آن در قالب «عنوان أحدهما» مورد قبول واقع شده است؛ مصبّ این ابهام، مفهوم انتزاعی ذهنی است: متعلُّق وجوب، جامع انتزاعی (عنوان «أحدهما») است؛ این جامع، بما هو منطبق بر افراد خارجی لحاظ می‌شود، نه بما هو موجودٌ فی النفس صرفاً؛ از این‌رو، تعلُّق وجوب به جامع انتزاعی، هم از حیث ثبوتی معقول است و هم با متفاهم عرفی از ادله تخییر سازگار. بدین‌سان، هرچند هر دو در اصل پذیرش ابهام در متعلُّق اراده و استفاده از تنظیر به علم اجمالی مشترکند، اما در تعیین «جایگاه این ابهام» - آیا در نفس و مفهوم انتزاعی است یا در خارج و واقع مردّد - دو راه متمایز را پیموده‌اند.

نظریه امام خمینی: تماثل ماهوی اراده در واجب تعیینی و تخییری

با مراجعه به کلام امام خمینی (قدّه) در مناهج الوصول، [7] به‌روشنی معلوم می‌شود که ایشان مبانی مشهور در تحلیل واجب تخییری - از قبیل «سنخ خاصّی از وجوب» (آخوند)، «وجوب ناقص» (محقق عراقی)، «اراده مبهم» و «مبهم خارجی» (محقق نائینی)، و تحلیل آن بر اساس «جامع انتزاعی» (برخی متأخرین) - را مردود می‌شمارند و ساختاری کاملاً متفاوت ارائه می‌کنند. محور اساسی در این نظریه آن است که هیچ تفاوت ماهوی و سنخی میان اراده و بعث در واجب تعیینی و تخییری وجود ندارد؛ اختلاف، تنها در نحو جعل و تقیید خطاب است، نه در حقیقت اراده و وجوب. تحریر محل نزاع و اشکال مقدّر

امام خمینی بحث را از این‌جا آغاز می‌کند که: در شرع و عرف، تحقق چیزی که ظاهر آن واجب تخییری است، بدون اشکال پذیرفته شده است:

لا إشكال في وقوع ما هو بظاهره الواجب التخييري في الشرع و العرف.

بحث در امکان ثبوتی چنین وجوبی است: آیا ثبوتاً می‌توان واجب تخییری را به همان ظهوری که ادله دارند پذیرفت، یا باید ظهور ادله را توجیه کرد و به‌سوی مسلک‌هایی مانند تعلُّق تکلیف به جامع تعیینی (و حمل تخییر بر تخییر عقلی)، یا جامع انتزاعی، یا غیر آن‌ها رفت؟ امام، اشکال ثبوتی را این‌گونه تقریر می‌کند که: اولاً، اراده (تکوینی و تشریعی)، از اوصاف حقیقیه ذات‌الإضافه است و بدون مضاف‌الیه موجود تحقق نمی‌یابد؛ ثانیاً، وجود - هر وجودی که فرض شود، خارجی یا ذهنی - مساوق تشخّص و تعین است؛ ثالثاً، تردّد نفس‌الامری با موجودیت و تشخّص سازگار نیست؛ بنابراین، اگر فرض شود در واجب تخییری، اراده مولی یا متعلُّق آن، به‌طور واقعاً مردّد و مبهم میان چند طرف باشد، لازمه‌اش «تردّد در موجود متشخّص» است، و این محال است:

الوجود - أي وجود كان - مساوق للتشخص والتعيين الواقعي، والتردد النفس الأمري مضاداً للموجودية... ولا إشكال في أن الإرادة... من الأوصاف الحقيقية ذات الإضافة... فلا يعقل أن تكون الإرادة بحسب نفس الأمر مرددة التعلق، ولا متعلقها كذلك... .

همین بیان را در باب بعث و هیئت امر نیز تکرار می‌کند و می‌فرماید: اگر واجب تخییری به آن معنای متوهم پذیرفته شود، مستلزم تردد واقعی در اراده تشریعی، در متعلق آن، در بعث، و در آلت بعث خواهد بود، و این همگی مستلزم «إبهام واقعي في المتشخصات» است که محال است.

پاسخ امام: اراده‌ها و بعث‌های متعدّد معین، با تخلّل «أو»

امام خمینی در پاسخ، اصل لزوم ابهام و تردد واقعی را منکر می‌شود و می‌فرماید: و فيه: منع لزوم ما ذكر من الإبهام و التردد الواقعي في شيء من المذكورات. تقریب جواب ایشان چنین است: اگر مولى در یک یا چند فعل، مصلحت ملزماه‌ای مشاهده کند که هر یک از این افعال، به تنهایی وافی بغرضه باشد، و در عین حال، جامعی که قابلیت تعلق امر داشته باشد در میان آن‌ها یافت نشود، راه معقول و عرفی برای تحصیل غرض خود این است که: نسبت به هر یک از این افعال، یک اراده تامّ و یک بعث مستقلّ جعل کند؛ و در مقام بیان، میان این دو بعث (یا چند بعث) لفظه «أو» یا معادل آن را قرار دهد، تا به مخاطب بفهماند که هر یک از این افعال بالاستقلال محصلّ غرض اوست، ولی جمع میان آن‌ها لازم نیست:

فلا محالة يتوسّل لتحقيق غرضه بهذا النحو بإرادة بعث متعلّق بهذا وإرادة بعث آخر متعلّق بذاك، مع تخلّل لفظة «أو» و ما في معناها بينهما، لإفهام أنّ كلّ واحد منهما محصلّ لغرضه، و لا يلزم الجمع بينهما.

در نتیجه، در عالم ثبوت:

هاهنا إرادة متعلّقة بمراد، و بعث متعلّق بمبعوث إليه، كلّها معيّنات مشخصات لا إبهام في شيء منها، و إرادة أخرى متعلّقة بمراد آخر، و بعث آخر إلى مبعوث إليه آخر، كلّها معيّنات مشخصات، و بتخلّل كلمة «أو»... يُرشد المأمور إلى ما هو مراده، و هو إتيان المأمور بهذا أو ذاك.

به این بیان: اولاً، هیچ‌گونه ابهام نفس‌الامری نه در خود اراده‌ها و نه در مرادات آن‌ها، و نه در بعث‌ها و مبعوث‌الیه‌ها وجود ندارد؛ ثانیاً، حقیقت واجب تخییری، نه اراده مبهم است، نه مبهم خارجی، و نه سنخ تازه‌ای از وجوب. از این‌جا امام، به‌صراحت نتیجه می‌گیرد که:

و بالضرورة ليس في شيء من الإرادة و المراد و غیرهما إبهام بحسب الواقع و نفس الأمر... فلا تكون الإرادة في الواجب التعيني و التخييري سنخين، و لا البعث و الواجب.

بنابراین، تماثل ماهوی اراده و بعث در واجب تعینی و تخییری از نظر ایشان امری مسلم است؛ تفاوت، تنها در تعداد اراده‌ها و چگونگی تقیید خطاب است، نه در سنخ و حقیقت آن‌ها.

تفاوت ثبوتی واجب تعینی و تخییری از منظر امام

با این مقدمه، امام خمینی تفاوت ثبوتی واجب تعینی و تخییری را چنین تقریر می‌کند: در واجب تعینی، فعل واحدی که متعلّق بعث است، «بنفسه محصلّ للغرض ليس إلا»؛ بعث به‌صورت واحد و متعلّق به یک فعل معین است، بدون این‌که در کنار آن بعث دیگری نسبت به فعل دیگری جعل شده باشد. در واجب تخییری، از ناحیه مولى، یا هر یک از اطراف، به‌طور مستقلّ محصلّ همان غرض واحد است؛ یا هر کدام محصلّ غرضی جداگانه است که حصول یکی، موضوع دیگری را از بین می‌برد؛ در هر دو صورت، مولى به‌منظور تأمین غرض خود، دو بعث متعلّق به دو فعل جعل می‌کند، با تخلّل «أو» در

مقام بیان:

لكن الفرق بينهما بحسب الثبوت هو كون الواجب التعييني بنفسه محصلاً للغرض ليس إلا، بخلاف التخييري... و يكون البعث في التعييني متعلقاً بشيء بلا تعلقه بشيء آخر، و في التخييري يكون بعثان متعلقان بشيئين مع تعلقهما بما يفيد معنى التخيير في إتيانه.

سپس می‌فرماید:

و يمكن أن يكون كلّ من الطرفين في التخييري محصلاً لغرض غير الآخر، لكن يكون حصول كلّ غرض هادماً لموضوع الآخر، فيتوسّل المولى إلى حصول غرضه بما ذكر.

بر این اساس، در نگاه امام، در واجب تعیني: بعث واحد به فعل واحد معین. در واجب تخيیری: بعثان یا بعث‌های متعدّد، هر یک به فعل معینی تعلّق گرفته، و «أو» تنها نقش بیان عدم لزوم جمع و ارجاع تعیین مصداق به اختیار مکلف را دارد. بنابراین، برخلاف مسلک‌هایی که متعلّق وجوب را یک «جامع انتزاعي مبهم» می‌دانستند، در این نظریه، متعلّقات اراده و بعث، همگی افعال مشخص و معین‌اند (عتق رقبه، اطعام، صوم و مانند آن‌ها)، و تخیر، صرفاً در سطح نحوه خطاب و امتثال تحقق می‌یابد، نه در حقیقت مراد مولى. [8]

بی‌نیازی از تحلیل‌های فلسفی غرض و قاعده «الواحد»

نکته مهم دیگر در مبنای امام خمینی، نقد دخالت دادن مباحث فلسفی - مانند تحلیل «اغراض و ملاکات» و قاعده «الواحد» - در تعریف و تقسیم واجب است. ایشان به صراحت می‌فرماید که:

ثمّ ليعلم: أنّ تقسيم الواجب إلى التعييني و التخييري كتقسيمه إلى النفسيّ و الغيري، إنّما هو بلحاظ البعث المنتزع منه الوجوب.

یعنی: همان‌گونه که تقسیم واجب به نفسی و غیری، ناظر به جهت «بعث» است، تقسیم آن به تعیني و تخيیری نیز صرفاً از همین حیث صورت می‌گیرد؛ لذا:

فحديث الأغراض و المصالح الواقعيّة و محصلّها و لزوم صدور الواحد عن الواحد - على فرض صحّته في أمثال المقام - أجنبيّ عن محطّ التقسيم.

بدین معنا که: بحث از این‌که آیا غرض، واحد است یا متعدّد؛ و این‌که آیا واحد، جز از واحد صادر می‌شود یا ممکن است از کثیر نیز صادر گردد؛ همگی، حداکثر در ساحت فلسفی و تحلیل واقع ملاکات مطرح است، نه در «محطّ تقسیم واجب به تعیني و تخيیری» که یک امر اعتباری و ناظر به بعث و خطاب است. از این‌رو، برخلاف تحلیل آخوند خراسانی که ماهیت واجب تخيیری را بر مبنای وحدت و تعدد غرض و نسبت آن با قاعده «الواحد» سامان می‌داد، امام خمینی این‌گونه تحلیل‌ها را دخیل در اصل بحث واجب تخيیری نمی‌داند. تقسیم واجب به تعیني و تخيیری، مانند تقسیم آن به نفسی و غیری، صرفاً ناظر به صورت جعل و نحوه بعث است؛ نه به واقع اغراض و ملاکات.

در پرتو مبنای کلی امام در «خطابات قانونیه» نیز می‌توان گفت: ملاک اصلی، در خود جعل قانون است، نه لزوماً در تک‌تک افعال اشخاص به‌طور مستقل؛ شارع ممکن است مصلحت را در این ببیند که قانون را به‌صورت تخيیری جعل کند و به‌واسطه ادات تخیر، باب تسهیل و اختیار را برای مکلفین بگشاید، بی‌آن‌که نیازی به تحلیل فلسفی جزئیات ملاک در هر طرف داشته باشیم. [9]

جمع‌بندی: تمایز نظریه امام از سایر مسالک

بر این اساس، خطوط کلی نظریه امام خمینی در واجب تخيیری چنین است:

۱. عدم تعدّد سنخ اراده و وجوب: اراده و بعث در واجب تعیینی و تخییری، از یک حقیقت و سنخ‌اند؛ در هر دو، اراده تامّ و بعث کامل تحقق دارد و هیچ «وجوب ناقص» یا «اراده مبهم» یا «سنخ خاصّی از وجوب» مفروض نیست.
۲. تعدد اراده‌ها و بعث‌ها در واجب تخییری: در واجب تخییری، نسبت به هر یک از اطراف (مانند عتق، اطعام، صوم)، یک اراده و یک بعث مستقل، متعلّق به فعل معین وجود دارد؛ همه این‌ها «معینات مشخصات» اند و ابهام در هیچ‌کدام راه ندارد.
۳. نقش «أو» در مقام بیان: ادات تخییر، نظیر «أو»، هیچ نقشی در ایجاد سنخ تازه‌ای از اراده یا وجوب ندارد؛ بلکه صرفاً در مقام بیان، دو امر را به مکلف می‌فهماند: الف) هر یک از این اطراف، به‌تنهایی محصّل غرض مولی است؛ ب) جمع میان اطراف لازم نیست و اختیار تعیین مصداق به دست مکلف است.
۴. بی‌نیازی از جامع انتزاعی و اراده مبهم: چون در این تحلیل، متعلّقات اراده و بعث، همگی افعال معین‌اند و تخییر از راه تعدد بعث و تخلّل «أو» در خطاب حاصل می‌شود، دیگر نیازی به فرض جامع انتزاعی «أحدهما» یا اراده مبهم و نظایر آن نیست؛ هم‌چنین، بحث‌های معقّد مربوط به وحدت و تعدد غرض و قاعده «الواحد» از اصل بحث خارج می‌شود. بدین‌ترتیب، نظریه امام خمینی گره‌های پیچیده‌ای را که در تحلیل واجب تخییری بر اساس اراده مبهم، جامع انتزاعی، وجوب ناقص، یا سنخ خاص وجوب پدید آمده بود، با رجوع به تحلیل دقیق اما ساده عرفی و اعتباری بعث و اراده می‌گشاید و واجب تخییری را در ماهیت، هم‌طراز واجب تعیینی، و در نحوه جعل و بیان، متکثّر و مقید به ادات تخییر معرفی می‌کند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

- [1] - خویی، ابوالقاسم، «محاضرات فی أصول الفقه»، با محمد اسحاق فیاض، ج 4، ص 40-44.
- [2] - همان، 42.
- [3] - همان، 43.
- [4] - تذکر: مراد ایشان نفی علم تفصیلی خدا به واقع نیست، بلکه نفی تعین برای «عنوان معلوم بالاجمال» است، نه نفی تعین واقع خارجی.
- [5] - همان، 43.
- [6] - همان، 43-44.
- [7] - خمینی، روح الله، «مناهج الوصول إلى علم الأصول»، ج 2، ص 85-88.
- [8] - تصریح به نفی جامع انتزاعی در متن مناهج نشده، لکن از مجموع تقریر امام - به‌ویژه در ذیل ردّ توجیهات مبتنی بر جامع - چنین استظهاری عرفی قابل استفاده است.
- [9] - گرچه مبنای «خطابات قانونیه» از مختصات امام در اصول است، لکن در همین فراز از مناهج تصریح مستقلی به آن نشده، بلکه قابل جمع و تقویت با این مبناست.

منابع

- خمینی، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، 1415.
- خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، محمد اسحاق فیاض، 5 ج، قم، دارالهادی، 1417.