

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

خلاصه‌ی بحث گذشته

جلسه گذشته به تبیین و تکمیل مسلک محقق خویی در واجب تخیری اختصاص پیدا کرد؛ مسلکی که بر اساس آن، متعلق وجوب در تخیر، «جامع انتزاعی» میان اطراف و عنوان «أحدها لا بعینه» است. در برابر دیدگاه محقق نائینی - که تعلق وجوب به جامع انتزاعی را خلاف متفاهم عرفی می‌دانست - محقق خویی مدعی است که عرف و ادله، جز این را اقتضا نمی‌کند و شارع در تخیر، در واقع همین عنوان مبهم را مطلوب قرار داده است. طبق تحلیل ایشان، تعدد اطراف، عدم دخالت خصوصیات افراد در غرض، و عدم تعیین هیچ طرفی از ناحیه شارع، همگی دلالت دارد که غرض مولی بر جامع بین الافعال تعلق گرفته است؛ جامعی که با انجام هر یک از افراد در خارج، تحقق می‌یابد. مراد از جامع انتزاعی، مفهوم ذهنی محض نیست، بلکه عنوانی است که در نفس انتزاع می‌شود اما به لحاظ انطباق بر مصادیق خارجی مأموریه قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که در واجب تعیینی، طبیعت فعل بما هی موجوده فی الخارج در ضمن افراد، متعلق وجوب است. برای دفع محذور «ذهنی بودن» جامع، محقق خویی به علم اجمالی تنظیر می‌کند و نشان می‌دهد که صفات حقیقیه‌ای مانند علم و اراده می‌توانند به عنوان «أحدهما» تعلق بگیرند، در حالی که این عنوان، واقع مستقلی جز همین مفهوم انتزاعی ندارد. پس تعلق امر اعتباری (وجوب) به جامع انتزاعی، به طریق اولی معقول است. سپس، تفاوت دقیق مسلک محقق نائینی و محقق خویی تبیین شد: هر دو، امکان تعلق اراده به مبهم را می‌پذیرند، اما محقق نائینی مبهم را «خارجی» می‌داند و تعلق تکلیف به جامع انتزاعی ذهنی را مردود می‌شمارد؛ در مقابل، محقق خویی، متعلق وجوب را همان جامع انتزاعی منطبق بر خارج می‌گیرد. در ادامه، نظریه امام خمینی عرضه شد که اساساً نیاز به جامع انتزاعی، اراده مبهم و سنخ خاص وجوب را نفی می‌کند: در واجب تخیری، چند اراده و بعث معین نسبت به اطراف محقق است و ادات تخیر (مانند «أو») فقط در مقام بیان، نقش ارجاع تعیین مصداق به مکلف را دارد؛ بدین سان، تفاوت واجب تعیینی و تخیری صرفاً در نحو جعل و تعدد بعث است، نه در ماهیت وجوب و اراده، و مباحث فلسفی اغراض و قاعده الواحد از حريم این تقسیم بیرون دانسته می‌شود.

محل واقعی نزاع در واجب تخیری از منظر امام خمینی

تفاوت در مقام اثبات، نه در حقیقت ثبوتی وجوب و اراده

با تتبع در کلمات امام خمینی (قدس سره) در مناہج الوصول [1] به خوبی روشن می‌شود که ایشان در بحث واجب تخیری، مسیری متفاوت از خط مشهور اصولیین (آخوند، نائینی، عراقی، اصفهانی و تابعان آنان) برگزیده‌اند. در ساختار متعارف بحث، چنین فرض شده است که نزاع در واجب تخیری، نزاعی ثبوتی است؛ یعنی سؤال اصلی این است که مولی در مقام جعل و واقع و نفس‌الامر، وجوب را چگونه اعتبار کرده و ملاک را به چه نحوی لحاظ نموده است. بر مبنای این تلقی، نظریه‌های متعددی شکل گرفته است؛ از قبیل: «سنخ خاصی از وجوب» در واجب تخیری؛ «وجوب ناقص» یا «اراده ضعیفه»؛ «اراده مبهم» و تعلق آن به «مبهم خارجی»؛ «وجوبات تعیینی مشروط»، تعلق وجوب به «جامع انتزاعی» و مانند آن. در همه این مسالک، فرض بر این بوده است که حقیقت وجوب و اراده در واجب تخیری، در مرحله ثبوت، تفاوتی جوهری با واجب تعیینی پیدا می‌کند و باید این تفاوت ثبوتی را تبیین کرد.

امام خمینی، بر خلاف این رویکرد، اساساً محلّ نزاع را جابه‌جا می‌کند. ظاهر عبارات ایشان در مناہج حاکی از آن است که تفاوت اصلی میان واجب تعیینی و تخییری، از نظر ایشان، در مقام اثبات و لسان دلیل است، نه در حقیقت ثبوتی و وجوب و اراده. به بیان دیگر، در هر دو قسم (تعیینی و تخییری)، ثبوتاً وجوب به متعلّق معین تعلق گرفته و اراده مولی نیز متوجّه فعل مشخص و معین است؛ از این حیث، هیچ تفاوت سنخی در حقیقت وجوب و اراده میان این دو باب وجود ندارد. تنها تفاوت ثبوتی قابل‌اعتنا این است که: در واجب تعیینی، یک فعل خاص منحصر در تحصیل غرض مولی است؛ در واجب تخییری، چند فعل متعدّد هر یک به‌طور مستقل قادر بر تحصیل همان غرض هستند.

بر این اساس، واقع امر در واجب تخییری چنین تصویر می‌شود که مولی، چند فعل معین را در محقّق غرض خود قرار می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که امتثال هر یک از آن‌ها به‌تنهایی برای وفای به غرض او کفایت می‌کند. اما از نظر «تعلّق وجوب و اراده»، هر یک از این افعال، متعلّق خاص و مشخص یک اراده تامّ و وجوب کامل است و در این جهت، هیچ تفاوت جوهری با واجب تعیینی ندارد. آنچه تفاوت را رقم می‌زند، نحوه بیان این جعل در لسان دلیل است. در واجب تخییری، شارع با تخلّل ادات تخییر (مانند «أو») میان چند خطاب یا چند متعلّق، به مکلف می‌فهماند که جمع میان این افعال لازم نیست؛ اختیار تعیین مصداق امتثال، به دست خود مکلف واگذار شده است. بدین‌سان، از منظر امام خمینی، مقام تقسیم واجب به تعیینی و تخییری، ناظر به صورت بعث و لسان خطاب است، نه ناظر به تغییر سنخ وجوب و اراده در عالم ثبوت؛ و تلاش برای کشف سنخ خاص وجوب، اراده مبهم، جامع انتزاعی و مانند آن، خروج از محدوده حقیقی نزاع و دورشدن از مسیر استظهار عرفی از ادله است.

محور تحقیق در واجب تخییری: وحدت یا تعدّد وجوب و اراده

با توجه به مباحث پیشین، روشن می‌شود که در تحلیل حقیقت واجب تخییری، یک محور اساسی و سرنوشت‌ساز وجود دارد که باید به‌صورت مستقل مورد بررسی قرار گیرد؛ و آن، مسأله وحدت یا تعدّد وجوب و اراده در این باب است. بسیاری از اختلاف‌نظرها در تبیین واجب تخییری، در واقع به همین نکته بازگشت می‌کند.

دیدگاه اوّل: وجوب و اراده واحد، با متعلّق مبهم

بر اساس یک طرز تلقّی، در واجب تخییری یک وجوب بیش‌تر جعل نشده است، و تنها بحث در این است که متعلّق این وجوب واحد چیست. در این چارچوب، اصل وجوب و اراده، واحد فرض می‌شود؛ اما در تعیین متعلّق، چند تصویر ارائه شده است؛ از جمله: تعلق وجوب به «فرد مردّد» در خارج، به بیان محقق نائینی؛ یعنی این‌که متعلّق تکلیف، «أحد هذین الفردین فی الخارج بما هو مردّد» باشد؛ یا تعلق آن به مفهوم «أحدهما» به‌گونه‌ای که این عنوان مبهم، مَصَبّ تعلق وجوب قرار گیرد. در همه این تقریرات، اصل تکلیف واحد است، ولی کوشش می‌شود «متعلّق» این وجوب واحد، به یکی از این عناوین مبهم یا مردّد تحلیل شود؛ هرچند خود این تحلیل، با دشواری‌های ثبوتی و اثباتی همراه است. البته در تقریر محقق عراقی و محقق اصفهانی، واجب تخییری به نحوی تبیین شده است که گرفتار فرد مردّد نشود.

دیدگاه دوم: تعدّد وجوبات و ارادات به تعداد اطراف

در برابر این رویکرد، طرز فکر دیگری وجود دارد که بر تعدّد وجوب و اراده در واجب تخییری مبتنی است. مطابق این مبنا، در واجب تخییری: به تعداد اطراف تخییر، اراده و وجوب مستقلّ جعل شده است؛ مولی نسبت به «عق رقبه» اراده تامّ دارد و آن را متعلّق وجوب قرار داده است؛ نسبت به «اطعام ستّین مسکیناً» نیز اراده‌ای تامّ و وجوبی مستقل جعل کرده؛ و همین‌طور نسبت به «صیام ستّین یوماً». بر این اساس، هر یک از این افعال، بنفسه واجب و متعلّق اراده تامّ است؛ لکن مولی در مقام اثبات و در لسان خطاب، با تخلّل یک ادات تخییر - مانند «أو» - به مکلف تفهیم می‌کند که جمع میان این اطراف لازم نیست؛ اختیار تعیین مصداق امتثال، به دست مکلف است. بنابراین، در این مسلک: وجوب، متعدد است؛ اراده نیز به تبع آن، متعدد است؛ و تخییر، صرفاً در نحوه خطاب و تعیین دایره امتثال ظاهر می‌شود، نه در تقلیل یا تضعیف خود وجوب‌ها.

دیدگاه صحیح در مسأله

اگر مقصود آن باشد که در مقام تحقیق به نتیجه‌ای روشن و منقح برسیم، باید دقیقاً بر همین نقطه تمرکز کنیم که آیا در واجب تخییری، اراده و وجوب واحدند و متعلق آن مبهم و مردّد است، یا آن‌که ارادات و وجوبات متعدّد به صورت مستقل جعل شده‌اند؟ التزام به تعدّد اراده و وجوب به نظر موجه‌تر و سازگارتر با مبانی عقلی و وجدان عرفی می‌نماید؛ التزام به این‌که یک اراده واحد مفروض باشد، در حالی که متعلق آن در نفس‌الأمر نامعین و مردّد باقی بماند - نظیر آنچه محقق نائینی در قالب «فرد مردّد» تصویر کرده است - به آسانی قابل قبول نیست و با حقیقت اوصاف حقیقیه ذات‌الإضافه و لوازم تعین در متعلق، مشکل پیدا می‌کند. این نکته ما را به بحث مستقلی رهنمون می‌شود که به عنوان تکمیل و تتمیم این فصل، باید به آن پرداخته شود؛ و آن، مسأله «تعلق تکلیف به فرد مردّد» است: آیا اصولاً تکلیف، قابلیت تعلق به فرد مردّد را دارد یا نه؟ اگر فرد مردّد، ثبوتاً معقول باشد، قیود و حدود آن چیست؟ و اگر معقول نباشد، تکالیفی که در ظاهر به نحوی بر این صورت مبتنی‌اند چگونه تحلیل می‌شوند؟ این مسأله، ثمرات فقهی متعددی در ابواب گوناگون دارد؛ از جمله در باب بیع، جایی که مورد معامله به صورت «کلی فی المعین» لحاظ می‌شود؛ در باب وصیت، در مواردی که موصی به صورت مردّد میان چند امر وصیت می‌کند؛ و حتی در باب نیت عبادات. بررسی دقیق این مسأله، پس از تنقیح و جمع‌بندی مبانی امام خمینی، آقای خویی و دیگران، به عنوان تکمله و تتمیم این فصل، در جای خود خواهد آمد؛ تا روشن گردد که تحلیل صحیح واجب تخییری، چه نسبتی با امکان یا عدم امکان تعلق تکلیف به فرد مردّد دارد و چگونه باید نمونه‌های فقهی مبتنی بر این عنوان را بازخوانی کرد.

با تأمل در ارتکاز عرفی و تحلیل دقیق وجدان عقلایی، به روشنی می‌توان دریافت که در واجب تخییری، سخن از یک اراده واحد در میان نیست، بلکه اراده‌های متعدّد از ناحیه مولی تحقق یافته است. توضیح آن‌که اگر بنا باشد در واجب تخییری، تنها یک اراده مفروض باشد، دیگر مجالی برای «بدلیت» و «تخییر» باقی نمی‌ماند؛ زیرا اراده واحد، به طور طبیعی به یک متعلق معین تعلق می‌گیرد و قابلیت انحلال به بدیل‌ها و اطراف متعدّد را ندارد. بدلیت، فرع بر آن است که نسبت به افعال متعدد، ارادات متعدّد مفروض باشد، که هر یک از آن‌ها مستقلاً می‌تواند منشأ امتثال واقع شود؛ آنگاه در مقام جعل و بیان، تخییر در امتثال اعلام گردد. بر این اساس، در واجب تخییری، جعل مولی را می‌توان چنین تحلیل کرد: اراده می‌کند «عق رقبه» را؛ اراده می‌کند «إطعام ستین مسکیناً» را؛ اراده می‌کند «صیام ستین یوماً» را. هر یک از این اراده‌ها، نسبت به متعلق خود تامّ و مستقلّ است؛ نه ناقص است و نه مبهم.

در نتیجه، از هر اراده‌ای، یک وجوب مستقلّ انتزاع می‌شود: از اراده عتق، یک وجوب؛ از اراده اطعام، یک وجوب؛ و از اراده صیام، وجوبی دیگر. امّا در مقام اثبات و در لسان دلیل، مولی با آوردن ادات «أو»، به مکلف می‌فهماند که انجام یکی از این افعال برای تحصیل غرض او کفایت می‌کند و جمع میان آن‌ها لازم نیست. به تعبیر دیگر، «أو» نقش بیان تخییر در امتثال را ایفا می‌کند، نه آن‌که دلالت بر وحدت اراده یا مردّد بودن متعلق آن در مقام ثبوت داشته باشد. بر پایه این تحلیل، اراده‌ها متعدد است، وجوبات متعدد است، و متعلقات نیز همگی روشن و معین‌اند. در چنین صورتی، دیگر وجهی برای این‌که گفته شود «متعلق وجوب از آغاز مردّد است» - خواه به نحو تردید در مصداق («فرد مردّد») و خواه به نحو تردید در مفهوم («عنوان أحدهما») - باقی نخواهد ماند؛ زیرا هم اراده و هم متعلق آن، در هر طرف، حقیقتاً متعین و مشخص است و تخییر، تنها در سطح نحوه امتثال و به واسطه دلالت لفظی ادات تخییر، ظهور و بروز پیدا می‌کند.

تعدّد اراده و وجوب و اختصاص فارق واجب تخییری به مقام امتثال

در نتیجه، در واجب تخییری سه اراده متقوم به سه متعلق متمایز در نفس مولی موجود است و هر یک، مستقلاً مورد قصد و اعتبار اوست. انشای حکم نیز - در مقام تحلیل ثبوتی - به همین تعداد قابل فرض است؛ گویی سه صیغه امر مستقل در کار است: «أعتق»، «أطعم»، «صم». نکته در این‌جاست که ادات «أو» در این‌گونه خطابات، ناظر به کیفیت امتثال است، نه ناظر به جعل اصل وجوب یا تعیین متعلق در مقام ثبوت. «أو» به مکلف تفهیم می‌کند که برای تحصیل غرض مولی، انجام یکی از این افعال کافی است و جمع میان آن‌ها لازم نیست؛ به تعبیر دیگر، نقش «أو» صرفاً بیان تخییر در امتثال است، نه تأسیس وحدت اراده یا تردید در متعلق آن در عالم واقع.

بر این مبنا، حقیقت واجب تخییری چنین ترسیم می‌شود: تفاوت آن با واجب تعینی، تنها در مقام امتثال است؛ نه در مقام جعل، نه در مقام ملاک، نه در سنخ اراده و بعث، و نه حتی در اصلِ تعینِ متعلق و مراد. از حیث ثبوتی، هر یک از این افعال، واجب مستقلی است با اراده و بعث تام، و متعلق آن نیز کاملاً معین و روشن است؛ تخییر، تنها در این حد است که مولی به وسیله «أو» به مکلف می‌گوید: امتثال هر یک از این واجبات مستقل، به تنهایی برای کفایت غرض کافی است و جمع میان آن‌ها شرط نیست.

از این‌جا نقدی نیز بر تحلیل محقق خراسانی روشن می‌شود. ایشان واجب تخییری را به دو قسم تقسیم می‌کرد: موردی که غرض واحد است و تخییر، عقلی است؛ موردی که اغراض متعدد است و تخییر، شرعی است. [2] اما بر مبنای مختار، هر واجب، بالاستقلال غرض خاص خود را دارد؛ عتق رقبه، غرضی خاص دارد که بر آن مترتب است و در اطعام نیست؛ و اطعام نیز غرضی دارد که در عتق یافت نمی‌شود. تصور «غرض واحد» برای همه اطراف، صرفاً یک تصویر تحلیلی است که آخوند برای توجیه نوعی از تخییر ارائه کرده است، نه امری منطبق بر واقع عینی افعال و آثار متفاوت آن‌ها. در عین حال، این تعدد اغراض، در حقیقت تخییر تغییری ایجاد نمی‌کند؛ زیرا فارق اصلی میان واجب تعینی و واجب تخییری، همچنان در مقام امتثال باقی است: مولی در واجب تخییری، در مقام امتثال، نوعی تسهیل برای مکلف قرار داده است؛ بدین معنا که می‌گوید: «هر یک از این افعال را انجام دهی، برای تحصیل غرض من کافی است.» این تسهیل، صرفاً در چگونگی امتثال است و هیچ‌گونه دخالتی در مقام جعل حکم، واقع ملاکات، سنخ اراده و وجوب، یا تعین متعلقات، ندارد.

از این جهت، تعبیر از این تسهیل به گونه‌ای که گویی با ملاکات خود آن واجبات در مقام ثبوت در تزامم یا تعارض واقع می‌شود - چنان‌که در تقریرات محقق اصفهانی (قدّه) قابل استظهار است [3] - بر مبنای حاضر موجه نیست. در این تحلیل، تسهیل مذکور، امری اثباتی و ناظر به لسان خطاب است که به وسیله یک کلمه «أو» در دلیل به مکلف اعلام شده، بی‌آن‌که به متن جعل حکم یا واقع ملاکات دست برده باشد.

اجنبی‌بودن بحث اغراض و ملاکات از حقیقت واجب تخییری و حصر فارق در مقام امتثال

یکی از نکات دقیق در کلام امام خمینی (قدس سرّه) در مناهج الوصول آن است که تصریح می‌فرمایند بحث از اغراض و ملاکات واقعیّه، از محلّ بحث واجب تخییری بیگانه است. ایشان پس از آن‌که تقسیم واجب به تعینی و تخییری را ناظر به بعث منتزع منه الوجوب دانسته‌اند، می‌فرمایند:

فحديث الأغراض و المصالح الواقعيّة و محصلّها و لزوم صدور الواحد عن الواحد [4] - علی فرض صحته في أمثال المقام - أجنبي عن محط التقسيم. [5]

بر این اساس، از منظر ایشان نباید بحث را به این سمت برد که «غرض در واجب تخییری چه تفاوتی با غرض در واجب تعینی دارد؟»؛ در اصل غرض و ملاک، تفاوتی میان این دو قسم واجب مطرح نیست، و سخن از اغراض و مصالح واقعیّه، محصل آن‌ها، و حتی قاعده فلسفی «الواحد لا یصدّر عنه إلا الواحد»، همگی اجنبی از مقام است و خارج از محلّ بحث اصولی تقسیم واجب به تعینی و تخییری. برای تنظیم دقیق مبنا، لازم است دو نکته اساسی به صورت هم‌زمان در نظر گرفته شود:

محور نخست، تعدد اراده و امر و کشف آن از کثرت خطابات است و ادات «أو» در این میان، نه دلالت بر وحدت وجوب و اراده می‌کند و نه بر ابهام در متعلق؛ بلکه کارکرد آن، صرفاً تفهیم تخییر در امتثال است: این‌که امتثال یکی از این افعال، برای تحصیل غرض کافی است و جمع میان آن‌ها لازم نیست.

محور دوم نیز خروج بحث اغراض و ملاکات از تحلیل حقیقت واجب تخییری است. امام خمینی این‌گونه مباحث را در این‌جا خارج از موضوع می‌دانند؛ زیرا تقسیم واجب به تعینی و تخییری، مانند تقسیم آن به نفسی و غیری، تنها بلحاظ «بعث» است، نه

اگر این دو نکته در کنار یکدیگر قرار گیرد - از یک سو تعدد اراده و امر و وجوب، و از سوی دیگر اجنبی بودن بحث اغراض و ملاکات از تحلیل واجب تخییری - حاصل آن، این گزاره است که: واجب تخییری، لاحقیقه له متمایزه عن الواجب التعیني إلاً فی مقام الامتثال. یعنی حقیقت ممیز واجب تخییری، تنها در چگونگی امتثال ظهور می‌کند؛ نه در مقام جعل، نه در نوع وجوب، نه در سنخ اراده و نه در ساختار ملاکات. از حیث امتثال، در واجب تخییری، شارع تسهیلی قرار داده و می‌گوید: «هر یک از این افعال را انجام دهی، در تحصیل غرض من کفایت می‌کند.» بر این مبنا، تحلیلی که محقق اصفهانی ارائه کرده بود مبنی بر این که اگر هر یک از اطراف تخییر دارای غرض مستقلی باشد، مقتضای آن تعیینی بودن وجوب‌هاست و تخییر، چیزی جز تسهیل در مقام امتثال نیست، در اصل حصر فارق در امتثال قابل قبول است؛ با این تفاوت که امام خمینی اصل ورود به بحث «غرض واحد / غرض متعدد» را در این تقسیم، زائد و خارج از محل نزاع می‌دانند.

ثمرات عملی این تحلیل در مقام امتثال

بر اساس حصر فارق در مقام امتثال، اگر مکلف یکی از اطراف را انجام دهد، امتثال محقق شده است؛ و اگر جمیع اطراف را ترک کند، یک عقاب بر او مترتب می‌شود، نه عقوبات متعدده به عدد اوامر؛ زیرا شارع به وسیله «أو» اعلام کرده که امتثال واحد، کفایت از مجموع می‌کند. اگر ادات «أو» در خطاب نبود، مقتضای اوامر متعدده آن بود که امتثال هر یک لازم باشد و ترک هر کدام، ترک مستقل تکلیف محسوب شود؛ اما با آمدن «أو»، شارع به روشنی می‌رساند که مکلف، در مقام امتثال، به یک فعل مکلف است و همان، مصداق امتثال مطلوب اوست.

نکته‌ی دیگر اینکه غرض هر یک از این افعال، به واسطه خود آن فعل تحقق می‌یابد، نه به واسطه فعل دیگر؛ آنچه در واجب تخییری رخ می‌دهد این است که با تحقق امتثال یکی از اطراف، موضوع امتثال طرف دیگر از ناحیه امر ساقط می‌شود؛ زیرا شارع فرموده است: «اگر یکی را انجام دهی، امتثال کامل است»، نه این که فعل اول، غرض فعل دوم را نیز بالفعل محقق می‌کند. این، نظیر واجب تعیینی است: اگر مولی فرمود: «صَلِّ مَرَّةً وَاحِدَةً»، با انجام یک نماز، امتثال محقق شده و بار دوم، دیگر موضوعی برای امتثال همان امر باقی نیست؛ هرچند نماز دوم نیز ممکن است واجد غرضی باشد، اما در دایره امتثال آن امر خاص داخل نیست.

همچنین، غرض، مساوق موضوعیت برای امتثال امر نیست. در موارد دیگری نیز افعالی وجود دارد که قطعاً دارای غرض‌اند، ولی نمی‌دانیم امر شرعی به آن‌ها تعلق گرفته است یا نه، و لاجرم نمی‌دانیم انجام‌شان امتثال امر هست یا نیست. این نشان می‌دهد که «وجود الغرض لا يساوق دائماً الموضوعية للامتثال.» بر همین قیاس، در واجب تخییری، وقتی مکلف یکی از اطراف را انجام داد، همان فعل، موجب امتثال امر متعلق به خودش می‌شود؛ و چون امتثال تحقق یافت، «موضوع امتثال» نسبت به سایر اوامر قهراً منتفی می‌گردد؛ نه آن که این فعل، مستقیماً امر دیگر را ساقط کند. از همین جا روشن می‌شود که نمی‌توان واجب تخییری را به واجب تعیینی مشروط برگرداند؛ زیرا در واجب تعیینی مشروط، تحقق شرط، ملاک همان وجوب را فعلیت می‌بخشد؛ در حالی که در واجب تخییری محل بحث، از ابتدا هر سه فعل واجب‌اند، و «أو» صرفاً تعیین می‌کند که انجام یکی از آن‌ها امتثال مأموریه محسوب می‌شود.

نقد مبنای تمایز میان اراده آمر و اراده فاعل در نظریه محقق نائینی

یکی از ارکان تحلیل محقق نائینی (قدس سره) در باب واجب تخییری، پذیرش این نکته است که در واجب تخییری تنها یک اراده از ناحیه مولا تحقق یافته است. برای توجیه امکان ابهام در متعلق این اراده، ایشان میان دو سنخ اراده تفصیل داده‌اند: «اراده آمر» و «اراده فاعل». خلاصه بیان ایشان چنین است: اراده فاعل بالضروره مستتبع تحریک عضلات است؛ یعنی اگر فاعل، اراده انجام فعلی را در نفس خود ایجاد کند، لازمه آن حرکت عضلات و تحقق فعل خارجی است. از آن جا که تحریک عضلات ناگزیر به فعل معین و مشخصی تعلق می‌گیرد، متعلق اراده فاعلی باید متعین و غیرمردد باشد؛ اراده فاعلی نسبت به «یک امر

مبهم» معقول نیست. اما اراده آمر چنین نیست؛ اراده آمر، اراده‌ای است تشریعی، و به تحریک عضلات خود آمر منتهی نمی‌شود؛ بلکه صرفاً در مقام جعل و اعتبار و انشاء تکلیف است. از این رو، به زعم ایشان، اراده آمر می‌تواند به فرد مردّد تعلّق بگیرد؛ زیرا ملازمه‌ای میان آن و تحریک عضلات و بالتبع لزوم تعین متعلّق، وجود ندارد. بر اساس این مبنا، در واجب تخییری، چون اراده، از سنخ «اراده آمر» است، می‌توان گفت: متعلّق آن از آغاز، «فرد مردّد» است، بی‌آنکه محذور ثبوتی در کار باشد. [6]

با دقت در تحلیل عقلی و وجدان عرفی حقیقت اراده، این تفکیک، قابل قبول نمی‌نماید. درست است که اراده فاعلی به جهت استتباع تحریک عضلات، نیازمند متعلّق مشخص و معین است، اما در اراده آمر نیز، همان نحو لزوم تعین در متعلّق، به نحو دیگری حضور دارد. بیان مطلب این‌که، اراده آمر، گرچه مستقیماً به تحریک عضلات او نمی‌انجامد، اما حقیقت آن، قصد ایجاد داعی در نفس مکلف است؛ آمر می‌خواهد با اراده و جعل خود، در دیگری انگیزه‌ای واقعی برای فعل ایجاد کند. این «ایجاد داعی» همان نقشی را در اراده آمر ایفا می‌کند که «تحریک عضلات» در اراده فاعل دارد؛ یعنی همان‌گونه که تحریک عضلات بدون تعین متعلّق معقول نیست، ایجاد داعی نیز بدون تعین متعلّق، محال خواهد بود. داعی حقیقی، تنها در نسبت با فعل معین و مشخص معنا پیدا می‌کند. آمری که در صدد است در نفس مکلف، انگیزه‌ای جدی و قابل اعتنا پدید آورد، ناچار است فعل مورد نظر خود را به‌طور مشخص و روشن در نظر بگیرد؛ اراده نسبت به «یک چیز مردّد و نامعین» نه می‌تواند محرک عضلات (در اراده فاعل) باشد و نه می‌تواند محرک اراده و داعی در دیگری (در اراده آمر) شود.

بنابراین، همان مبنايي که در باب اراده فاعل، ما را به لزوم تعین متعلّق می‌رساند، در مورد اراده آمر نیز جاری است؛ هر دو، از این حیث که صفتی حقیقی و ذات‌الإضافه‌اند و مقوم به مرید و مرادند، محتاج متعلّق متعین‌اند و ابهام نفس‌الأمري در متعلّق آن‌ها قابل تصور نیست.

نتیجه: تزلزل رکن دوم مبنای نائینی

از مجموع آنچه گذشت، روشن می‌شود که تفصیل محقق نائینی میان اراده آمر و اراده فاعل، از حیث امکان تعلّق به متعلّق مردّد، تفاوت واقعی و موجهی ایجاد نمی‌کند؛ لزوم تعین متعلّق، اختصاصی به اراده فاعلی ندارد، بلکه در اراده آمر نیز، به واسطه تقوّم آن به ایجاد داعی نسبت به فعل معین، به همان قوّت جاری است؛ در نتیجه، تعلّق اراده آمر به «فرد مردّد» نیز با همان اشکال ثبوتی مواجه است که تعلّق اراده فاعلی با آن مواجه بود. بر این اساس، مبنای محقق نائینی در تحلیل واجب تخییری، بر دو رکن استوار است: 1- قبول امکان تعلّق تکلیف به «فرد مردّد»؛ 2- پذیرش تمایز میان اراده آمر و اراده فاعل، از حیث امکان ابهام در متعلّق. رکن دوم، همان‌گونه که بیان شد، وجداناً و عقلاً مخدوش است؛ و رکن اوّل نیز، یعنی اصل امکان تعلّق تکلیف به فرد مردّد، خود مسأله‌ای مستقل و پرتنم در فقه و اصول است که باید جداگانه و به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد.

نقد نهایی بر مبنای محقق خویی

پس از تقریر مسلک محقق خویی (قدّس سرّه) در تعلّق وجوب به «جامع انتزاعی» در واجب تخییری، و بیان مبنای امام خمینی (قدّه) در حصر فارق واجب تخییری به مقام امتثال، اکنون می‌توان اشکالات اصلی وارد بر مبنای محقق خویی را در چند محور تنظیم کرد و در پرتو آن، رجحان تحلیل امام را روشن ساخت. مبنای محقق خویی این بود که:

المستفاد من الأدلة بحسب المتفاهم العرفي هو أن متعلق الوجوب الجامع الانتزاعي... و هذا امر معقول في نفسه، بل واقع في العرف و الشرع. [7]

و در نتیجه، در واجب تخییری، متعلق وجوب را «الطبيعة المنتزعة كعنوان أحدهما» دانست. اشکالات عمده بر این مبنا عبارت است از:

۱. عدم عرفیت تعلّق وجوب به جامع انتزاعی

نخستین اشکال، ناظر به دعوی موافقت مسلک جامع انتزاعی با متفاهم عرفی است. محقق خویی تصریح می‌کند که متعلّق وجوب در واجب تخییری، عنوان «أحدهما» به عنوان یک «جامع انتزاعی» است و این را هم‌سو با فهم عرف می‌بیند. اما به نظر می‌رسد این ادّعا با وجدان عرفی سازگار نیست. توضیح آن‌که: عرف، در محاورات خود، چیزی به نام «جامع انتزاعی» را به عنوان متعلق بعث نمی‌شناسد. اگر به فرد عادی گفته شود: «یا شکر بحر یا حلوا»، آن‌چه در ارتکاز او می‌نشیند، این است که: «یکی از این دو کالای معین را بحر»، نه این‌که «عنوانی کلی و انتزاعی میان این دو را تحصیل کن». اگر در محاوره گفته شود: «برو یکی از این دو را بحر؛ مقصودم جامع میان آن‌هاست»، این تعبیر برای عرف غریب و ثقیل است؛ عرف، با چنین نحوی از لحاظ جامع ذهنی، انس ندارد.

بنابراین، اگر بخواهیم صرفاً از حیث «قرب به فهم عرفی» دو تصویر مشهور را مقایسه کنیم، یعنی تصویر تعلّق وجوب به «فرد مردّد خارجی» به نحو تقریر محقق نائینی، و تصویر تعلّق وجوب به «جامع انتزاعی» به نحو تقریر محقق خویی، بی‌تردید تصویر نخست - با همه اشکالات عقلی خود - اقرب به متفاهم عرفی است تا تصویر دوم؛ زیرا عرف، دست‌کم می‌تواند این را بفهمد که «یکی از این دو چیز واقعی در خارج، مورد نظر است»، هرچند تعبیر «فرد مردّد» در مقام تحلیل فلسفی و منطقی محلّ اشکال باشد. اما این‌که شارع، در مقام جعل، «عنوان أحدهما بما هو مفهوم منتزع ذهنی» را متعلّق امر قرار دهد، امری است که عرف، اولاً به آن منتقل نمی‌شود. از این جهت، هم اصل مدّعا که «متعلّق وجوب، جامع انتزاعی است»، و هم ادّعای موافقت آن با عرف، هر دو محلّ تأمل است؛ و سخن محقق نائینی در این‌که چنین تحلیل‌هایی عرفی نیست، در این بُعد قابل تقویت به نظر می‌رسد.

۲. عدم صلاحیت جامع انتزاعی برای تعلّق تکلیف

محقق خویی برای دفع اشکال «عدم قابلیت تعلّق تکلیف به مفهوم ذهنی»، تفصیلی ارائه کرده و فرموده است: مراد این نیست که امر به جامع بما هو مفهوم ذهنی محصور در افق نفس تعلّق بگیرد، بلکه امر به آن، بما هو منطبق بر افراد خارجی، تعلّق یافته است. این تفصیل، اگرچه از حیث امکان عقلی، تا حدّی راهگشا به نظر می‌رسد، اما از جهت صلاحیت ثبوتی متعلّق تکلیف همچنان با اشکال روبه‌رو است. زیرا: خطاب‌های شرعی، نوعاً به عرف القا می‌شود و باید متعلّق آن‌ها به گونه‌ای باشد که عرف، آن را به عنوان متعلّق امر و نهی درک و امثال‌پذیر بداند؛ عرف، مفاهیم انتزاعی محض را - مانند «الجامع الانتزاعی» یا «عنوان أحدهما بما هو مفهوم کلی» - به عنوان متعلق بعث و زجر نمی‌پذیرد؛ آنچه در وجدان عرفی مصداق امر و نهی است، افعال عینی و مشخص است، نه عنوان انتزاعی حاکی از آن‌ها.

البته محقق خویی خود نیز تصریح دارد که جامع انتزاعی، بما هو موجود فی النفس، قابل تعلّق امر نیست و از همین رو، آن را بما هو منطبق علی الخارج لحاظ می‌کند؛ اما همین «نقل لحاظ» در نهایت، به این بازمی‌گردد که عرف، فعل خارجی را می‌فهمد، نه جامع ذهنی را. در نتیجه، هرچند در سطح تحلیل عقلی، می‌توان نحوی از تعلّق را به جامع انتزاعی تصویر کرد، اما از آن‌جا که «میزان، فهم عرفی از خطابات است»، چنین جامعی عرفاً صلاحیت متعلّق تکلیف‌بودن را به‌طور مستقل ندارد، و نهایتاً به همان افعال خارجی برمی‌گردد که در نظریات دیگر نیز متعلّق امر قرار می‌گرفتند.[8]

۳. اشکال در تصویر ملاکات در مفهوم «أحدهما»

محور سوم، ناظر به نسبت ملاک و غرض با مفهوم «أحدهما» است. حتّی اگر از دو اشکال پیشین صرف‌نظر شود، پرسش جدّی این است که: در خود مفهوم «أحدهما» به عنوان جامع انتزاعی، چگونه می‌توان ملاک واقعی حکم را فرض کرد؟ محقق خویی در محاضرات، بیانی بدیع دارد که حاصل آن این است که ما در مقام امثال امر شارع، تنها به این مقدار علم پیدا می‌کنیم که «غرض مولی حاصل شده است»، اما این‌که این غرض از چه سنخی است، در کجا مستقر است، و در چه چیزی قوام دارد، برای ما معلوم نیست؛ در مقام جعل آنچه محصّل غرض قرار گرفته است عبارت است از جامع انتزاعی، و لکن آنچه در مقام امثال، غرض را محقق می‌کند همان فعل مکلف است که به یکی از اطراف به صورت معین تعلق می‌گیرد.

در پاسخ می‌توان گفت: هرچند «کنه و سنخ غرض» برای ما مکشوف نیست، اما اصل تعلق غرض نمی‌تواند «مجهول من جمیع الجهات» باشد؛ به‌هرحال، غرض یا در مقام جعل و تشریع قرار دارد، یا در مقام مجعول و فعل مأموره؛ یعنی یا در ساختار قانون و امر اعتباری است (به‌نحو مصلحت در جعل)، یا در نفس آثار فعل خارجی (مصلحت در مجعول). به‌ویژه آن‌که در خود مفهوم «أحدهما» بما هو مفهوم انتزاعی، اساساً نمی‌توان ملاک تکوینی حکم را فرض کرد و عنوان «أحدهما» بما هو مفهوم ذهنی، ظرف تحقق ملاک نیست.

شاید از همین‌جا باشد که به‌نظر می‌رسد خود محقق خویی نیز در مقام تحلیل، ناچار شده است از «اصالت‌دادن تام به جامع ذهنی محض» فاصله بگیرد و به نوعی به لحاظ خارجی بازگردد؛ آن‌جا که تصریح کرد:

بما هو منطبق علی کل واحد من الفعلین أو الأفعال فی الخارج... لا مانع من أن یکون المأمور به هو العنوان الانتزاعی. [9]

این تعبیر، در واقع نوعی بازگشت به «تردید در مصداق خارجی» است، نه صرف «تردید در مفهوم»؛ زیرا اگر ملاک، در فعل خارجی است، و عنوان «أحدهما» فقط بما هو مشیرٌ إلى الخارج لحاظ می‌شود، در تحلیل نهایی، باید فعل خارجی متعین را حامل ملاک دانست، نه خود جامع ذهنی را.

جمع‌بندی و ترجیح مبنای امام خمینی

با توجه به این محورها - و افزون بر اشکالات دیگری که در فروعات مبنای محقق خویی قابل پی‌گیری است - به نظر می‌رسد نظریه تعلق وجوب به جامع انتزاعی در واجب تخییری، هم از حیث عرفی بودن متعلق تکلیف، و هم از حیث رابطه آن با ملاکات و اغراض، نظریه‌ای ناتمام است. در مقابل، تحلیل امام خمینی (قدّه) که بر این ارکان استوار است که به‌تعداد اطراف تخییر، اراده و وجوب جعل شده است، و هر یک از اطراف واجبی مستقل با متعلق معین و اراده تام است، و «أو» تنها کیفیت امتثال را تنظیم می‌کند، نه سنخ وجوب و تعلق آن را، مبنایی استوار و محکم است. این تحلیل، هم با ارتکازات عرفی در باب اوامر تخییری هماهنگ‌تر است، و هم با مبنای کلی امام در «خطابات قانونیه» سازگارتر؛ زیرا در این مبنا، اصل، جعل قانون و تنظیم دایره امتثال است، نه تحلیل‌های پیچیده درباره سنخ وجوب یا نوع متعلق آن در واجب تخییری.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

- [1] - خمینی، روح الله، «مناهج الوصول إلى علم الأصول»، ج 2، ص 85-88.
- [2] - آخوند خراسانی، محمد کاظم، «کفایة الأصول»، ج 1، ص 261-262.
- [3] - اصفهانی، محمد حسین، «نهاية الدراية في شرح الكفاية»، ج 2، ص 270-271.
- [4] - الكفاية ١: ٢٢٥-٢٢٦، فوائد الأصول ١: ٢٣٤.
- [5] - خمینی، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج 2، ص 88.
- [6] - نائینی، محمدحسین، «فوائد الأصول»، با محمد علی کاظمی خراسانی، ج 1، ص 235.
- [7] - خویی، ابوالقاسم، «محاضرات فی أصول الفقه»، با محمد اسحاق فیاض، ج 4، ص 41-42.
- [8] - توجه شود که در اشکال اول، نقد ما این بود که عرف، وقتی می‌شنود: «أعتق رقبةً أو أطعم ستین مسکیناً»، چیزی به نام «الجامع الانتزاعی» را در مقام فهم خطاب در ذهن نمی‌آورد؛ برای او معنای عرفی همین است که: «یکی از این دو فعل معین را انجام بده». پس اشکال اول می‌گوید: آنچه محقق خویی به عرف نسبت می‌دهد، استظهار درستی از ظاهر خطاب نیست. این ناظر به «مقام اثبات و دلالت خطاب» است.

اما در اشکال دوم، یک گام جلوتر رفتیم و گفتیم: حتی اگر از بحث ظهور خطاب صرف‌نظر کنیم باز این سؤال هست که: آیا چنین مفهومی، عرفاً صلاحیت دارد متعلق بعث و زجر باشد؟ عرف، آنچه را «قابل امتثال» می‌بیند، افعال عینی خارجی است؛

این‌که گفته شود: «أمرتك بعنوان أحدهما بما هو مفهوم انتزاعي» چیزی است که عرف آن را به‌عنوان موضوع تحریک و امتثال برنمی‌تابد، ولو بتوان ثبوتاً نوعی تعلّق اعتباری برای آن تصویر کرد. اینجا بحث این نیست که عرف از ظاهر «أعتق أو أطمع» چه می‌فهمد (آن بحث اشکال اول بود)؛ بلکه بحث این است که اصلاً متعلّق امر، باید چه سنخی باشد تا در دستگاه عرفی تکلیف، «صالح بعث و امتثال» شمرده شود؛ و ادعا این است که جامع انتزاعی محض، این صلاحیت را ندارد. این اشکال، بیشتر ناظر به «ساختار ثبوتی متعلّق تکلیف از منظر عرف مکلف» است، نه ناظر به ظهور عبارت شرعی خاص. بنابراین، از یک‌سو می‌گوییم: «عرف، اصلاً این جامع را از خطاب نمی‌فهمد»؛ و از سوی دیگر می‌گوییم: «حتی اگر فرضاً شارع بخواهد بر چنین جامعی امر جعل کند، این سنخ متعلّق، عرفاً صلاحیت محرکیت و امتثال‌پذیری ندارد.» [9] - خویی، محاضرات فی أصول الفقه، ج 4، ص 42.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، ۳ ج، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1430.
- اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية فی شرح الکفایة، ۶ ج، بیروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429.
- 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، ۵ ج، قم، دارالهادی، 1417.
- نائینی، محمدحسین، فوائد الأصول، محمد علی کاظمی خراسانی، ۴ ج، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376.