

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

خلاصه‌ی بحث گذشته

جلسه گذشته مبنای مرحوم روحانی در واجب تخیری تبیین شد. ایشان، در نتیجه، با محقق نائینی هم‌نظر است که در واجب تخیری بیش از یک وجوب جعل نشده است؛ اما مسیر تحلیل را از «فرد مردّد خارجی» به «مفهوم الفرد علی البدل» منتقل می‌سازد. به نظر او، در خصال کفاره و مانند آن، حکم شارع یک وجوب واحد است که به «أحد الأمرين علی سبیل البدل» تعلق گرفته؛ یعنی «هذا أو ذاك» به‌طور بدلی تحت یک تکلیف واحد قرار دارند، نه آن‌که چند وجوب مستقل یا جامع انتزاعی در کار باشد. روحانی تصریح می‌کند که «الفرد المردّد لا واقع له» و هر موجود خارجی، بالفعل معین است؛ بنابراین، نمی‌توان گفت وجوب به فرد مردّد خارجی تعلق گرفته است. برای حلّ این مشکل، دو مقدمه می‌آورد: نخست، از راه حمل اولی و حمل شایع توضیح می‌دهد که عنوان «الفرد علی البدل / هذا أو ذاك» به حمل اولی گرچه مشتمل بر معنای تردّد است، اما به حمل شایع، خود یک «مفهوم متعیّن» در ردیف سایر مفاهیم ذهنی است؛ همانند مفهوم «جزئی» که جزئی بالحمل الأولی و کلی بالحمل الشایع است. دوم، با تکیه بر مبنای معلوم بالذات و معلوم بالعرض، می‌گوید صفات نفسیه (علم، اراده، حب، شوق و...) بالذات به مفاهیم و صور ذهنی موجود در افق نفس تعلق می‌گیرند، نه به وجودات خارجی بما هی هی؛ تعلق به خارج، اگر هست، بالعرض و بالتبع است. با ضمیمه کردن این دو مقدمه، نتیجه می‌گیرد که در واجب تخیری، متعلق وجوب، «مفهوم الفرد علی البدل» است؛ مفهومی معین در ذهن که وجوب می‌تواند مانند سایر مفاهیم، به آن تعلق گیرد، بدون آن‌که لازم آید فرد مردّد خارجی‌ای فرض شود. او همین تحلیل را به متعلق علم اجمالی و ملکیت در «بیع صاع من صبرة» نیز تعمیم می‌دهد. اشکال مرآتیت مفهوم نسبت به خارج را نیز با انکار لزوم ارتباط حقیقی با واقع پاسخ می‌دهد و با مثال «مجیء زید أو مجیء عمرو» نشان می‌دهد که خبر واحد مردد و مفاهیم بی‌مطابق خارجی هم می‌توانند متعلق علم و صدق و کذب واقع شوند.

نقد کبروی مرحوم روحانی نسبت به «البعث لتحريك الإرادة»

صاحب منتقى الأصول پس از تبیین مبنای خود در امکان تعلق تکلیف به «الفرد علی البدل»، در پایان بحث واجب تخیری، کوششی برای جمع میان کلام آخوند خراسانی و اشکالات محقق اصفهانی عرضه می‌کند و در این مسیر، کبری مشهور «البعث لتحريك الإرادة نحو الفعل المعین» را مورد مناقشه قرار می‌دهد.

زمینه بحث: استثناء بعث در کلام آخوند و نقد اصفهانی

همان‌گونه که گذشت، آخوند خراسانی به اصل امکان تعلق صفات حقیقیه و اعتباریه به فرد مردّد ملتزم شد، اما در میان اعتباریات، «بعث» را استثناء کرد؛ به این بیان که بعث، برای تحریک اراده مکلف است؛ و چون تحریک نسبت به امر مبهم معقول نیست، متعلق آن باید معین باشد؛ لذا بعث متعلق به فرد مردّد، نه صحیح است و نه ممکن.

محقق اصفهانی این مبنا را از زاویه دیگری نقد کرد و فرمود: مشکل، اساساً در خود فرد مردّد است، نه در خصوصیت بعث. فرد مردّد، واقعاً «لا ثبوت له». بنابراین، سخن از استثناء بعث، وجهی ندارد؛ چون هیچ صفتی، اعم از بعث و غیره، نمی‌تواند به چیزی که از اصل، وجود ندارد تعلق بگیرد.

راه سوم صاحب منتقی: نقد کبرای «التکلیف لتحریک الإرادة نحو متعلّقه المعین»

صاحب منتقی، ضمن همراهی با محقق نائینی در نتیجه نهایی (وحدت وجوب و تعلّق آن به «أحدهما لا بعینه»)، راه سوم را در تحلیل کبرای بعث پیشنهاد می‌کند. او اصل کبری آخوند را که «التکلیف لتحریک الإرادة نحو فعلٍ معین» می‌باشد، تمام نمی‌داند و آن را چنین نقد می‌کند:

یبقی إشکال صاحب الکفایة، وهو: أنّ التکلیف لتحریک الإرادة، والإرادة ترتبط بالخارج ارتباطاً تکوینياً، فیمتنع التکلیف بالمردد، إذ لا واقع له کی يكون متعلّق الإرادة.

والجواب عنه: أنّه لا ملزم لأن نقول بأنّ التکلیف لأجل التحریک والبعث والدعوة نحو متعلّقه بجميع خصوصیات وقيوده، بل غاية ما هو ثابت أنّ التکلیف لأجل التحریک نحو ما لا يتحرّك العبد نحوه من دون التکلیف المزبور، بحيث تكون جهة التحریک وسببه هو التکلیف المعین، وإن اختلف عن متعلّقه بالخصوصیات.[1]

لبّ پاسخ این است که نهایت ثبوت در باب بعث این است که تکلیف، برای «تحریک» جعل می‌شود؛ یعنی غرض از آن این است که عبد را به‌سوی چیزی که بدون این تکلیف به آن سمت حرکت نمی‌کرد، به حرکت درآورد. اما این‌که بعث حتماً برای «تحریک اراده به‌سوی متعلّق با جمیع خصوصیات و قیود معین» باشد، دلیلی بر آن نداریم. آنچه برای قوام جهت بعث کافی است، این است که خود تکلیف معین، جهت حرکت را تأمین کند، هرچند متعلّق خارجی‌اش از جهت خصوصیات، دارای احتمال‌ها و بدیل‌های متعدد باشد.

به عبارت دیگر، صاحب منتقی نقش اراده را از تحلیل ذات بعث حذف نمی‌کند، اما تعین متعلّق اراده به‌همه خصوصیات را جزء مقوم بعث نمی‌داند؛ آن‌چه مقوم است، این است که فعلی که مکلف در نهایت انجام می‌دهد، در مقام عمل، مستند به همین تکلیف باشد؛ نه این‌که پیشاپیش، در ناحیه بعث، تمام خصوصیات آن فعل، تعین یافته باشد.

تطبیق بر مورد فرد مردّد و کفایت تحرّک بدلی

بر اساس این بازخوانی از حقیقت بعث، صاحب منتقی تعلّق تکلیف به فرد مردّد را نیز قابل توجیه می‌داند:

ومن الواضح أنّ تعلّق التکلیف بالفرد المردّد یستلزم الحركة نحو کلّ من الفعلین علی سبیل البدل، فیأتي العبد بأحدهما منبعثاً عن التکلیف المزبور، وهذا یکفي فی صحّة التکلیف وکونه عملاً صادراً من حکیم عاقل.[2]

توضیح آن‌که اگر مولا بگوید: «أحد هذين الفعلین را انجام بده»، همین خطاب، در نفس عبد انبعاثی بدلی نسبت به هر دو طرف ایجاد می‌کند. مکلف، در مقام عمل، ابتدا در صدد انتخاب برمی‌آید، سپس یکی از دو فعل را انجام می‌دهد؛ هر کدام را که بیاورد، به‌درستی می‌توان گفت: «اگر این تکلیف نبود، این فعل را انجام نمی‌داد، و اکنون نیز، این فعل را به انگیزه همان تکلیف انجام می‌دهد». از نظر او، همین مقدار برای آن‌که بعث حکیمانه و تکلیف عقلایی محسوب شود، کافی است؛ نیازی نیست بعث حتماً به فعل واحد معین با جمیع خصوصیات شخصیه متعلّق گردد. مهم این است که حرکت بالفعل مکلف، مستند به تکلیف مولا باشد، و تعلّق تکلیف به «الفرد علی البدل» این استناد را به‌خوبی تأمین می‌کند.

نتیجه‌گیری نهایی: تعلّق تکلیف به «الفرد علی البدل» در واجب تخییری

صاحب منتقی پس از این تحلیل، نتیجه نهایی خود را چنین صورت‌بندی می‌کند:

و نتیجه ما تقدّم: أنّه لا مانع من تعلّق التکلیف بالفرد علی البدل وبأحدهما لا بعینه، بمعنی کون کلّ منهما متعلّقاً للتکلیف الواحد، ولكن علی البدل لا أحدهما المردّد ولا کلاهما معاً.

وبذلك يتعيّن الالتزامُ به فيما نحن فيه لفرض ثبوت الغرض في كلّ من الفعلين على حدّ سواء ومن دون مرجّح، فلا بدّ من كون الواجب في كلّ منهما بنحو البدليّة والتردّد.[3]

خلاصه مدّعا اینکه هیچ مانعی از تعلّق تکلیف به «فرد علی البدل» و «أحدهما لا بعينه» وجود ندارد؛ به این معنا که هر یک از دو فعل، متعلّق همان تکلیف واحد است، «ولکن علی البدل»، نه به صورت «أحدهما المردّد الخارجی»، و نه به صورت جمع «کلاهما معاً». در مورد واجب تخییری، چون غرض در هر یک از اطراف، برابر و بدون مرجّح است، و فرض بر آن است که هر دو، محصل غرض واقع اند، لاجرم باید گفت: وجوب واحد، به هر یک از دو فعل، به نحو بدلی تعلّق گرفته است. او این طریق را، نه فقط در واجب تخییری، بلکه در موارد دیگری نیز ناگزیر می داند:

وهذا المعنى لا محيص عنه في كثير من الموارد، ولا وجه للالتزام ببعض الوجوه في العلم الإجمالي، كدعوى أنّ المتعلّق هو الجامع والترديد في الخصوصيّات، وفي مسألة بيع صاع من صبرة، كدعوى أنّ المبيع هو الكلّي في الذمّة ولكن مع بعض القيود، أو دعوى أخرى لا ترجع إلى مُحصّل. وتحقيق الكلام في كلّ منهما موكولٌ إلى محلّه.[4]

یعنی در بسیاری از موارد - مانند علم اجمالی و بيع صاع من صبرة - گریزی از پذیرفتن همین معنای «أحدهما لا بعينه» نیست. توجیهاتی از قبیل «تعلّق علم اجمالی به جامع و تردید در خصوصیات»، یا «کلی در ذمّه با قیود خاص در بيع صاع من صبرة»، از نظر او «لا ترجع إلى مُحصّل» است و جای تأمل دارد. ایشان تفصیل این نقدها را به مواضع خاصّ خود در علم اجمالی و معاملات حواله می دهد. در نهایت، موضع او در واجب تخییری را چنین خلاصه می کند:

فالمختار على هذا في الواجب التخييري كون الواجب أحدهما لا بعينه، كما التزم به المحقق النائيني، وإن خالفناه في طريقة إثباته.[5]

بنابراین، جمع بندی صاحب منتقى الأصول چنین است که در واجب تخییری، وجوب واحد جعل شده است. این وجوب واحد، به «أحدهما لا بعينه» تعلّق گرفته است. تعلّق تکلیف به «الفرد علی البدل» از جهت ثبوتی، نه به اشکال «عدم واقعیّت فرد مردّد» مبتلا می شود (زیرا متعلّق، مفهوم معین ذهنی است)، و نه به اشکال «عدم تحرّک اراده» (زیرا آنچه لازم است، تحرّک بدلی مکلف به سوی انجام یکی از دو فعل، مستند به همین تکلیف است). و در این نتیجه، با محقق نائینی هم رأی است، هرچند در مسیر اثبات و تحلیل ثبوتی، راهی مستقل و متفاوت را می پیماید.

نقد مبنای مرحوم روحانی و نسبت آن با نظریه محقق نائینی

ادعای موافقت با میرزای نائینی و خروج از محلّ نزاع

صاحب منتقى الأصول صریحاً ادعا می کند که در باب واجب تخییری، همان مبنای محقق نائینی را می پذیرد؛ یعنی بر این عقیده است که در واجب تخییری، یک وجوب واحد جعل شده؛ این وجوب واحد به «أحدهما غیر المعین مصداقاً» تعلّق می گیرد؛ تنها در طریق اثبات، راه خود را غیر از مسلک میرزای نائینی می داند. امّا با دقّت در بیانی که ارائه می کند، روشن می شود این ادعا - دست کم به صورت دقیق - تمام نیست؛ زیرا آنچه او بنا کرده، در واقع از محلّ حقیقی نزاع خارج است و تقویت کننده همان مدّعای محقق نائینی، به معنایی که ایشان می خواست، نیست.

محلّ نزاع در کلمات محقق نائینی، محقق اصفهانی و سایر اعلام، «فرد مردّد مصداقی» است؛ یعنی آیا در عالم ثبوت و اعتبار، چیزی به نام «فرد مردّد خارجی» یا «أحدهما مصداقاً» معقول است یا نه؟ محقق نائینی، این فرد مردّد مصداقی را معقول و قابل تعلّق وجوب می دانست و آن را امری عرفی و عقلایی تلقی می کرد. در مقابل، محقق اصفهانی تصریحاً می فرمود: «الفرد المردّد محالّ في ذاته، لا ثبوت له لا ذاتاً و لا وجوداً»، و بر این اساس، نه در خارج و نه حتّی در ذهن، به عنوان «فرد مصداقی»، تقرّر

ندارد. در چنین فضایی، صاحبِ منتقی عملاً بحث را از ساحتِ مصداق به ساحتِ مفهوم منتقل می‌کند؛ به این نحو که به‌جای اثباتِ معقولیتِ «أحدهما مصداقاً»، تکیه می‌کند بر این‌که «مفهومُ الفردِ علی البدل» در میان مفاهیم ذهنی، عنوانی متعین و ممتاز است و به تعبیر او «المردّد مردّد بالحمل الأوّلی، معینٌ بالحمل الشائع».

این نکته، در حدّ خود صحیح است و محقق اصفهانی نیز آن را انکار نکرده، بلکه صریحاً تصدیق کرده است؛ آن‌جا که در مقام بیان لزوم تعین متعلّق بحث می‌گوید:

فالبعث - بما هو - لا يوجد، فلا يتعلّق إلاّ بالمعین و المشخّص، و لو كان بمفهوم المردّد فإنّ المردّد بالحمل الأوّلی معین بالحمل الشائع، و الكلام في المردّد بالحمل الشائع.[6]

بنابراین، خود اصفهانی نیز می‌پذیرد که «مفهومُ المردّد» به حملِ اوّلی، مردّد است، و همین مفهوم، به حملِ شایع، در ردیف مفاهیم معین قرار می‌گیرد و در ذهن، عنوانی متمایز است. نکته اساسی این‌جاست که محلّ بحث، اصلاً «مفهومُ الفردِ المردّد» نیست، بلکه «الفردُ المردّد مصداقاً» است؛ یعنی آیا فردی که هویتش میان دو چیز مردّد فرض می‌شود، در عالم خارج یا در وعاء وجود ذهنی، به‌عنوان فرد واقعی (نه صرفاً عنوان مفهومی) تحقق دارد یا نه؟

این‌که «مفهومُ الفردِ علی البدل» در ذهن، مفهومی معین و ممتاز است، مورد انکار هیچ‌یک از طرفین نزاع نیست و اصلاً محلّ بحث هم نیست. آنچه محلّ نفی و اثبات است، وجود فرد مردّد به‌عنوان مصداق است؛ چه در خارج، چه در ذهن. به تعبیر موجز: «كما لا يوجد الفرد المردّد في الخارج مصداقاً، لا يوجد الفرد المردّد في الذهن مصداقاً». آنچه در ذهن موجود است، «مفهومُ الفردِ المردّد» است، نه «فردُ المردّد بما هو فردٌ مصداقاً». از این‌رو، آن‌چه صاحب منتقی بر مبنای مقدّمه اول خود اثبات می‌کند، چیزی جز این نیست که «مفهومُ الفردِ علی البدل» مفهومی معین است؛ و این، دقیقاً همان چیزی است که اصفهانی هم در یک سطر آن را پذیرفته و در عین حال، تأکید کرده که محلّ نزاع، این نیست.

اشکال اوّل: خروج از محلّ بحث

با این توضیح، روشن می‌شود که بزرگ‌ترین اشکال بر مبنای صاحب منتقی آن است که محلّ حقیقی نزاع، «فرد مردّد مصداقاً» است، نه مفهوم فرد مردّد. محقق نائینی در صدد اثبات امکان تعلّق وجوب به «أحد الفعلین مصداقاً» بود؛ یعنی وجوبی که در نفس الامر، نسبت به یکی از دو فعل در خارج، به نحو تردید مصداقی برقرار باشد. او صریحاً تصریح داشت که نباید وجوب را به «عنوان انتزاعی أحدهما» برگرداند؛ زیرا آن را عرفی نمی‌دانست. در مقابل، محقق خویی می‌گفت: متفاهم عرفی، تعلّق وجوب به همان «عنوان جامع أحدهما» است. و پیش‌تر گذشت که در این نزاع، از حیث متفاهم عرفی، حق با میرزای نائینی است. عرف، در مقام خطاب، عنوان انتزاعی «أحدهما» را به‌صورت مفهوم مستقلّ لحاظ نمی‌کند، بلکه می‌فهمد «یا هذا الفعل، یا ذاك الفعل».

صاحب منتقی اما، به‌جای اثباتِ معقولیتِ «أحدهما مصداقاً»، به این بسنده می‌کند که «مفهومُ الفردِ علی البدل» در ذهن، مفهومی معین است، و صفات نفسیه، از قبیل علم و وجوب، می‌توانند به این مفهوم تعلّق گیرند. این کار، در حقیقت تغییر موضوع بحث است از «فرد مردّد مصداقاً» به «مفهوم فرد مردّد»؛ و بدیهی است که صحتِ دوّمی، مستلزم صحتِ اوّلی نیست. از این جهت، مبنای او، در سطح مفهوم می‌ماند و مسأله‌ی «فرد مصداقاً» را - که محلّ اصلی نزاع است - بی‌پاسخ می‌گذارد.[7]

اشکال دوم: تعلّق اوصاف نفسیه به مفاهیم بما هی حاکیه عن الخارج

مقدّمه دوم صاحب منتقی این بود که اوصاف نفسیه (علم، اراده، حب، شوق و...) به «ما فی أفق النفس» تعلّق می‌گیرند، نه به خارج بما هو خارج. متعلّق بالذات آن‌ها، همان مفاهیم و صور ذهنی است. این سخن، در اصل خود، درست است؛ امّا این

مفاهیم، غالباً بما هی حاکیه عن الخارج و بما لها من نسبة إلى الواقع مورد لحاظ قرار می گیرند، نه بما هی مفاهیم محض. خود صاحب منتقی نیز متوجه این نکته است، لذا در ادامه، به اشکال «عدم واقعیت فرد مردد در خارج» برخورد می کند و برای پاسخ، اصل لزوم مراتب مفهوم نسبت به خارج را انکار می کند. یعنی به جای آن که نشان دهد «فرد مردد مصداقی» واقعیتی دارد که این مفهوم بتواند مرآت آن باشد، می گوید لازم نیست هر مفهوم ذهنی، حتماً مرآت واقع خارجی باشد.

این پاسخ، گرچه در سطحی، اشکال مراتب را برطرف می کند، اما مشکل اصلی را که فقدان واقع مصداقی فرد مردد است، حل نمی کند. زیرا مسأله محقق نائینی این بود که در عرف و عقلاء، خود «أحد هذین المالین»، «إحدى الزوجتین» و مانند آن، به عنوان موضوع تملیک و طلاق و تکلیف لحاظ می شود، نه این که صرفاً یک مفهوم ذهنی متعین، بدون هیچ واقع مصداقی، متعلق اعتبار قرار بگیرد. از این رو، آنچه صاحب منتقی با تکیه بر مقدمه دوم توجیه می کند، امکان تعلق صفت به مفهوم فرد علی البدل است، نه به فرد مردد مصداقی؛ و این، از محل نزاع فاصله دارد.

جمع بندی نسبت کلام مرحوم روحانی با محقق نائینی و محقق اصفهانی

با توجه به مجموع این نکات، می توان نسبت سه دیدگاه را چنین خلاصه کرد: میرزای نائینی در صدد اثبات امکان تعلق وجوب و حکم به «أحد الفعّلین مصداقاً» بود. او این امر را عرفی و عقلایی می دانست و صریحاً از برگرداندن متعلق وجوب به «عنوان مفهومی أحدهما» ابا داشت. محقق اصفهانی اساس وجود فرد مردد مصداقی را - چه در خارج و چه در ذهن به عنوان فرد - منکر بود؛ او به تصریح می گفت: «الفردُ المردّد لا وجود له، لا واقع له، لا ماهیّة له»، و بر دو برهان (استحاله ذاتی و استحاله به واسطه لوازم) تکیه می کرد. صاحب منتقی الأصول در مقام تحلیل، «مفهوم الفرد علی البدل» را در سطح مفاهیم ذهنی، متعین و ممتاز معرفی می کند و بر این اساس، تعلق صفت به این مفهوم معین را امکان پذیر می داند. این تحلیل مفهومی، گرچه از حیث منطق و فلسفه دقیق است، اما:

اولاً: معادل دقیق مبنای محقق نائینی در «أحدهما مصداقاً» نیست؛ زیرا محقق نائینی سخن از فرد مصداقی در ساحت جعل و عرف داشت، نه از مفهوم أحدهما.

ثانیاً: پاسخی به اشکال بنیادین محقق اصفهانی در نفی وجود و معقولیت فرد مردد مصداقی نمی دهد؛ زیرا همچنان، سخن از مفهوم است، نه از مصداق.

به تعبیر کوتاه: «بحث ما در مصداق فرد علی البدل است، چه در خارج و چه در ذهن؛ و صاحب منتقی ثبوت چنین فرد مردد مصداقی را، ولو در ذهن، اثبات نکرده است؛ از این رو، مبنای او در حقیقت، خروج از محل نزاع است، نه حل آن».

ارزیابی کلام مرحوم روحانی در بعث و اراده

بخش پایانی کلام صاحب منتقی در باب بعث و فرد مردد نیز نیازمند بازخوانی است. ایشان، همان گونه که دیدیم، اصل کبرای آخوند را که «البعث لتحريك إرادة المكلف نحو فعل معین» می پذیرد که غایت بعث نوعی تحریک است، اما می کوشد از قید «إرادة إلى فعل معین» چشم پوشی کند و بگوید غایت تکلیف، ایجاد تحرّکی است که بدون آن تکلیف، در عید پدید نمی آید. لازم نیست این تحرّک، حتماً «تحریک اراده به متعلق معین» باشد؛ کافی است عید به سبب این تکلیف، یکی از افعال بدلی را انجام دهد. با این حال، چند نکته در این جا قابل تأمل است:

نسبت با مبنای خطابات قانونیه امام خمینی

اگر مبنای حضرت امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) در «خطابات قانونیه» را در نظر بگیریم، اساساً در اوامر شرعی، سخن از «بعث شخصی» و «انبعاث نفوس اشخاص معین» بی معناست. بر آن مبنا امر شرعی، حقیقتاً «جعل حکم قانونی» برای نوع

مكلفین است، نه تكلم رودررو با افراد خاص، تا از آن، بعث و تحريكِ شخصی اراده استظهار شود. لذا بعد از انتخاب این مبنا، امام تصریح می‌کند که نه «للبعث» جعل مستقلی داریم، نه «للتحریک» و نه «للابتعاث»؛ این‌ها حداکثر، تفاسیر سابق از حقیقت امر بوده‌اند. بر این اساس، اگر بنا باشد تحلیل واجب تخییری را بر محور بعث و تحریک بنا کنیم، در نسبت با مبنای خطابات قانونیه، «تحریک» را به‌عنوان غایت مسلم تکلیف به نحوی که صاحب منتقی تقریر کرده است نمی‌توان پذیرفت.

تحریکِ عبد بدون اراده معین معقول نیست

حتی بر فرض پذیرش اصل «تحریک» در بعث، این سؤال باقی است که این تحرکِ عبد به چه چیزی تعلّق می‌گیرد؟ هر تحرکِ اختیاری در عبد، فرع بر اراده‌ی معین نسبت به فعل خاص است. «تحرکِ بی‌اراده» معقول نیست، و اراده نیز، بی‌متعلّق معین تحقق نمی‌یابد. بنابراین، هرگاه گفته می‌شود تکلیف، منشأ تحرکِ عبد شده، ناگزیر باید پذیرفت که در نفسِ عبد، اراده‌ی متعین نسبت به فعل خاص شکل گرفته است؛ اگر متعلّق این اراده، مبهم و مردّد فرض شود، همان اشکالی که محقق خراسانی طرح کرد (و محقق اصفهانی آن را تعمیق بخشید) باز می‌گردد: «الإرادة بما هي إرادة فعلية، لا تتعلق إلا بالمعین». از این‌رو، تغییر تعبیر از «تحریک اراده» به «تحریک عبد»، در واقع محتوای نزاع را عوض نمی‌کند؛ زیرا تحرکِ عبد، در تحلیل نهایی، چیزی جز «تحرک اراده او نسبت به فعل معین» نیست.

بازگشت به همان محلّ نزاع بدون برهان جدید

آخوند می‌گفت اراده فقط به امر معین تعلّق می‌گیرد و بعث حقیقی، مبتنی بر همین اراده است. صاحب منتقی، در مقام دفع این اشکال، در حقیقت می‌گوید لازم نیست اراده به متعلّق معین تعلّق گیرد؛ می‌تواند به «الفرد علی البدل» تعلّق بگیرد. اما این، همان محلّ نزاع است؛ یعنی امکان یا امتناع اراده مبهم. بدون اقامه دلیل مستقل بر امکان چنین اراده‌ای، صرفاً صورت لفظی کبری عوض شده است؛ حقیقت دعوا همچنان باقی است. از این نظر، پاسخ او نمی‌تواند کبریِ آخوند را واقعاً نقض کند، بلکه مبتنی بر فرض صحّت چیزی است که مورد انکار طرف مقابل است.

رجحان مبنای اصفهانی در نقد ریشه‌ای نظریات فرد مردّد

در مقابل این تحلیل، آنچه محقق اصفهانی عرضه کرد، از این جهت استوارتر است که از اصل، وجود «فرد مردّد مصداقی» را در هر دو ساحت خارج و ذهن، منکر شد و با دو برهان مستقل (استحاله ذاتی، و استحاله به واسطه لوازم چون انقلاب المردّد إلى المعین وبالعکس)، راه هر گونه تعلّق علم، اراده و بعث به چنین چیزی را مسدود دانست. بدین‌صورت، نه تنها مبنای محقق خراسانی، بلکه هر تقریری از قبیل «تعلّق تکلیف به أحدهما لا بعینه بما هو فرد مردّد مصداقی»، از اساس بی‌موضوع می‌شود.

جمع‌بندی نهایی اقوال در مسئله «فرد مردّد»

با توجه به مباحثی که در طول این فصل درباره «فرد مردّد» گذشت، روشن شد که این مسئله در مواضع متعددی از اصول و فقه نقش‌آفرین است؛ از جمله در واجب تخییری، در علم اجمالی، در استصحاب فرد مردّد (ذیل استصحاب کلی قسم ثانی)؛ و در فقه، در ابواب بیع، معاطات، هبه، وصیت، نکاح، طلاق و مانند آن. برای تحقیق کامل در این مسأله، لازم است کلمات محقق اصفهانی، آخوند خراسانی، میرزای نائینی و نیز بیانات امام خمینی (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) کنار هم ملاحظه شود؛ به‌ویژه آن‌که امام در کتاب البیع، صریحاً می‌فرماید «فرد مردّد معقول نیست» [8] و از این جهت، با مبنای محقق اصفهانی هم‌افزاند، هرچند در ادامه، نکته‌ای عقلایی در مقام عمل و اعتبار مطرح می‌کنند که در جای خود به آن اشاره خواهد شد. با تتبع در آراء، می‌توان سه نظریه اصلی را در این باب بازشناخت:

نظریه اول: معقولیت ثبوتی «فرد مردّد»

بر اساس برخی تعابیر عده‌ای اندک از اصولیین و فقها، گفته شده است که «فرد مردّد» ثبوتاً معقول است و می‌تواند متعلّق علم، حکم یا استصحاب قرار گیرد؛ یعنی می‌توان در عالم ثبوت، چیزی را به‌عنوان «أحد هذین الفردین» در خارج یا در وعاء اعتبار فرض کرد، و سپس، صفاتی چون وجوب، علم یا استصحاب، بر آن حمل کرد. این دیدگاه، بسیار نادر است و اگر بنا باشد بر

مبانی متعارف حکمت متعالیه و اصول فلسفی حرکت کنیم، مجالی برای پذیرش آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا بر اساس آن مبانی «الوجود مساوقٌ للتشخص»، و شیئی که فاقد تعین است، اساساً از دایره تحقق بیرون است. از این‌رو، پذیرش «فرد مردد واقعی» در عالم ثبوت، با اصول مسلم فلسفی سازگار نیست و غالباً یا به سوءتعبیر از برخی موارد بازمی‌گردد، یا حداکثر، به نوعی مسامحه در تعبیر.

نظریه دوم: امتناع مطلق «فرد مردد» (مبنای محقق اصفهانی)

نظریه دوم - و به لحاظ مبنایی، نظریه مهم و تأثیرگذار - همان مبنای محقق اصفهانی (أعلى الله مقامه) است. ایشان با تصریح و تکرار، چه در مباحث اصولی و چه در فقه، بر این نکته پای می‌فشارند که «الفردُ المردد لا ثبوت له، لا واقع له، لا ماهیة له، مطلقاً»؛ یعنی نه در خارج، و نه در ذهن، به عنوان فرد و مصداق، چیزی به نام «فرد مردد» تحقق ندارد. آنچه در ذهن هست، «مفهوم الفرد المردد» است، نه «فرد مردد بما هو فرد مصداقی». این تأکید را هم در مباحث اصولی ایشان می‌بینیم (مانند بحث علم اجمالی، واجب تخییری و...)، و هم در مباحث فقهی؛ از جمله در حاشیه مکاسب ذیل کلمات مرحوم سید یزدی (قدس سره).

نمونه فقهی: استصحاب «بیع مردد بین الجواز و اللزوم»

در بحث بیع معاطاتی، آن‌جا که مرحوم شیخ انصاری قائل به «جواز» است و بحث در این است که آیا معاطات، لازم است یا جایز؟ گاهی فقیه می‌گوید: «نه دلیل قطعی بر لزوم دارم، نه بر جواز؛ پس در این‌که این عقد لازم است یا جایز، شک می‌کنم». در این‌جا صورتی مطرح شده که یک بیع واقع شده است. این بیع، «مردد بین الجواز و اللزوم» است؛ یعنی دو فرد مفروض‌اند: «بیع لازم» و «بیع جایز»، و نمی‌دانیم فعلاً کدام تحقق یافته است. برخی بزرگان - از جمله سید یزدی در حاشیه مکاسب - در چنین مواردی گفته‌اند: این «بیع مردد بین الجواز و اللزوم» را استصحاب می‌کنیم؛ به این بیان که قبلاً یقین داشتیم یک بیع محقق شده، هرچند مردد بین لازم و جایز بود، و پس از رجوع مالک و مطالبه مبیع، شک داریم که آیا همان بیع، با همان حالت تردید، باقی است یا نه، استصحاب می‌کنیم «بقاء همان بیع مردد» را، و نتیجه می‌گیریم مشتری همچنان حق تصرف دارد و الزامی به رد ندارد. ایشان می‌فرماید:

أنه لو شك في أن الواقع في الخارج هو البيع اللازم أو الهبة الجائزة يكون استصحاب الملكية من استصحاب الكلي لأن الفرد مردد بين الباقي والزائل وكذا في ما نحن فيه من مسألة المعاطاة وأشباهها. [9]

محقق اصفهانی صریحاً این تحلیل را رد می‌کند و می‌فرماید: اساساً «فرد مردد» وجود ندارد تا بتوان به آن یقین سابق پیدا کرد و سپس استصحاب نمود. استصحاب متوقف است بر یقین سابق، و شک لاحق نسبت به همان متیقن سابق. سؤال ایشان این است که «به چه چیزی یقین داشتید؟» اگر چیزی «لا وجود له، لا ماهیة له» باشد، یقین به آن معقول نیست تا استصحاب بر آن مترتب شود. ایشان می‌فرماید:

ثم إن هذا المحشي الجليل ذكر في آخر كلامه أن التحقيق إمكان استصحاب الفرد المردد، فإن تردده بحسب علمنا لا يضر بتيقن وجوده سابقاً إلى آخر ما أفاد.

و قد بينا في محله أن المردد بما هو مردد لا ثبوت له لا ذاتاً ولا وجوداً، لا ماهية ولا هوية، فلا يقين به مع كون اليقين صفة إضافية تعلقية لا بد من تقومه بمتعلقه في مرحلة وجوده النفساني، كما فصلنا القول فيه في محله. [10]

بنابراین، بنابر مبنای اصفهانی نه علم به فرد مردد تعلق می‌گیرد، نه یقین، نه وجوب و بعث و حکم، و نه استصحاب و مانند آن. به تعبیر دیگر، «فرد مردد» از دید ایشان، هیچ است؛ نه در مقام ثبوت و نه در مقام اثبات، موضوعیتی ندارد و نمی‌تواند متعلق صفت تعلقی (حقیقی یا اعتباری) واقع شود.

نظریه محقق حائری: جمع میان امتناع عقلی و ثبوت اعتباری «فرد مردد»

محقق حائری (قدس سره) در درر الفوائد به طور مستقل به مسئله «فرد مردد» پرداخته و به نتایجی رسیده است که از یک سو با مبنای فلسفی محقق اصفهانی هماهنگ است و از سوی دیگر، راهی برای توجیه سیره عقلاء در مقام عمل می‌گشاید. خلاصه مبنای ایشان چنین است:

از حیث ثبوت حقیقی و فلسفی

«فرد مردد» در خارج، هیچ گونه وجود حقیقی ندارد. عقل و مبانی فلسفی، محال می‌دانند که شیئی «مردد بین نفسه و غیره» باشد. لذا:

و عدم إمكان وجود الفرد المردد في الخارج بدهاء، عدم معقولیة كون الشيء مردداً بین نفسه و غیره. [11]

از حیث ثبوت اعتباری و جعلی

این امتناع عقلی، منافات ندارد با این که در عالم اعتبار، وجود برای فرد مردد اعتبار شود. ایشان صریحاً می‌گوید: لا ینافی اعتبار وجوده في الذهن، كما یعتبر الکسر المشاع مع عدم وجوده بوصف الإشاعة في الخارج. [12]

یعنی همان طور که عقلاء «کسر مشاع» را در معاملات اعتبار می‌کنند، با آن که در خارج، شیئی به نام «نصف مشاع» به وصف اشاعه، وجود مستقل ندارد، در باب فرد مردد نیز هر چند تحقق عینی و تکوینی برای «أحدهما» به معنای مردد مصداقی معقول نیست، اما در ساحت اعتبار عقلایی، می‌توان گفت: «فرد مردد، وجود اعتباری دارد». مثلاً وقتی گفته می‌شود: «أحد هذین المالین را به تو فروختم»، عقلاء همین «أحدهما» را - به رغم امتناع عقلی تحققش در خارج - به عنوان موضوع اعتبار و اثر تلقی می‌کنند. این مبنا، از جهتی به مبنای محقق نائینی نزدیک است که «أحدهما لا بعینه» را متعلق حکم می‌دانست؛ و از جهتی، با آنچه از شیخ انصاری و آخوند در باب «صاع من هذه الصبرة» و اشباه آن بیان کرده‌اند، سنخیت دارد.

نسبت مبنای حائری با کلمات شیخ انصاری

شیخ انصاری (أعلى الله مقامه) نیز - همان طور که قبلاً توضیح دادیم - در برخی مواضع، از جمله در بحث «بیع صاع من صبرة»، تصریحاتی دارد که از آن‌ها استفاده می‌شود از نظر عقل فلسفی، فرد مردد امری محال یا محل اشکال جدی است. اما در عین حال، عقلاء در مقام معاملات، بر اساس «أحد هذه الأفراد» اعتبار می‌کنند و ملکیت را بر آن بار می‌نمایند. [13]

این سخن، هر چند با ظاهر برخی مبانی دیگر شیخ در مکاسب و فرائد تا حدی ناسازگار می‌نماید، ولی روح آن با مبنای حائری قابل جمع است. البته با این تفاوت که شیخ انصاری، غالباً به صراحت تفکیک فلسفه/اعتبار را صورت بندی نکرده، در حالی که محقق حائری، این تفکیک را واضح و صریح بیان می‌کند. از این رو، اگرچه شیخ در مواضعی بر اجرای قواعد فلسفی در فقه اصرار دارد (مانند بحث «کشف و نقل» در عقد فضولی، که بر اساس امتناع تأثیر امر متأخر در صحت و نفوذ امر متقدم، کشف را مردود می‌شمارد)، [14] اما در باب فرد مردد، عملاً به سیره عقلاء در اعتبار تن داده، بی آن که مبنای فلسفی را کاملاً با آن منسجم سازد. این نکته، به درستی می‌تواند به عنوان یک ناهماهنگی روشی در کلمات ایشان مورد اشاره قرار گیرد. مرحوم حائری، از این جهت، رویکردی شفاف تر دارد. او از ابتدا می‌گوید در فلسفه، فرد مردد، ممتنع الوجود است؛ در اعتبار می‌تواند موضوع جعل و اثر قرار گیرد.

تأیید دوگانه امام خمینی: امتناع عقلی و ثبوت اعتباری

امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) نیز در کتاب البیع، هر دو مسلک را مطرح و به نوعی امضا می‌کنند. در جلد سوم، به صراحت، همراه با محقق اصفهانی، بر این نکته تأکید دارند که «فرد مردد عقلاً غیر معقول است»؛ نه در خارج و نه در ذهن، به عنوان فرد حقیقی، تحقق ندارد. ایشان در جلد دوم، ضمن طرح نظریه استادشان محقق حائری، این نکته را می‌پذیرند که هر چند فرد مردد به لحاظ تکوینی، وجود حقیقی ندارد، اما در ظرف اعتبار عقلایی، می‌توان برای او وجود اعتباری در نظر گرفت و او را موضوع

بیع، تملیک، طلاق، و... قرار داد. ما نیز در مباحث کتاب البیع، به تفصیل نشان داده‌ایم که «فرد مردد عقلاً لا وجود له، و لکن له وجود فی عالم الاعتبار؛ عقل، ثبوت حقیقی آن را نفی می‌کند، ولی عقلاء در مقام عمل، او را اعتبار می‌کنند و بر آن اثر مترتب می‌سازند».

تمایز این مبنا از «جامع انتزاعی» و نسبت آن با أحدهما المصدقی

نکته مهم این است که این مبنا، با نظریه «جامع انتزاعی» خلط نشود. میان این دو، تفاوت روشنی وجود دارد. جامع انتزاعی، عنوان کلی واحدی است (مانند «أحدهما» به عنوان مفهوم جامع) که از اشتراک دو یا چند فرد در تحصیل غرض یا در حکم، انتزاع می‌شود. در این جا، متعلق حکم، همین عنوان جامع است، و تعیین مصداق خارجی آن، عرفاً در اختیار بایع یا مولا قرار می‌گیرد. اما فرد مردد اعتباری (أحدهما المصدقی)، در این مبنا، غیر از این است که «جامع را فروختیم» یا «جامع را واجب کردیم». بلکه مدعا این است که خود أحدهما المصدقی - با آن که در خارج، حقیقتی متعین ندارد و عقلاً ممتنع است - در ظرف اعتبار، به عنوان واحد اعتباری، موضوع انشاء و حکم قرار می‌گیرد.

لذا در بیع می‌گویند: «أحد هذين المالين فروخته شد»، نه «جامعُ ما بین هذين المالين». این تفاوت، در مواجهه با نهاد «قرعه» کاملاً ظاهر می‌شود. اگر بگوییم «جامع فروخته شد»، تعیین مصداق، حق بایع است؛ او بعداً هر کدام را خواست، تحویل می‌دهد؛ اما اگر بگوییم «أحدهما فروخته شده» و سپس برای تعیین «کدامیک» به قرعه مراجعه می‌کنیم، معلوم می‌شود از آغاز، بیع بر فرد مصداقی مردد واقع شده، و قرعه برای تعیین همان یک فرد اعتباری است، نه برای تعیین یک جامع. در این جا، قرعه برای تعیین «موضوع واقعی حکم یا انشاء» به کار می‌رود که عندالله معین است، ولی نزد ما مشتبه؛ نه برای تعیین مصداق یک مفهوم جامع. هر چند تفصیل جریان قرعه در اطراف علم اجمالی و در این گونه موارد، بحث مستقلی می‌طلبد، اما در حد حاضر، همین مقدار کافی است که قرعه، مؤید این است که از ابتدا، انشاء بر «أحدهما المصدقی» واقع شده، نه بر جامع انتزاعی، و آن «أحدهما المصدقی»، در ظرف اعتبار، به عنوان یک واحد اعتباری مفروض است، هر چند در فلسفه، ثبوت حقیقی برای آن نفی شود.

برآیند آنچه گذشت - با اتکا بر مبنای محقق حائری و تقریر امام خمینی - چنین است: از جهت عقل فلسفی، «فرد مردد»، لا وجود له فی الخارج؛ نه ماهیت معقولی دارد و نه وجود عینی. و از این جهت، با محقق اصفهانی همراهیم که فرد مردد، به عنوان واقع تکوینی، محال است. از جهت عالم اعتبار و سیره عقلاء، در ظرف اعتبار عقلایی، فرد مردد، له وجود اعتباری. عقلاء، او را به عنوان موضوع انشاء در معاملات و ایقاعات (بیع، تملیک، طلاق، نکاح، وصیت و...) و گاهی نیز به عنوان متعلق حکم، اعتبار می‌کنند. این اعتبار، با اعتبار جامع انتزاعی متفاوت است؛ ناظر به خود أحدهما المصدقی اعتباری است، نه به عنوان انتزاعی جامع.

این مبنا، هم با تحلیل فلسفی صحیح محقق اصفهانی در نفی ثبوت حقیقی فرد مردد سازگار است، و هم با سیره عقلاء در مقام عمل که در بسیاری از عقود و ایقاعات، بر اساس «أحدهما المصدقی» رفتار می‌کنند، بدون آن که لزوماً عنوان جامع انتزاعی را در ذهن بیاورند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

[1] - الروحانی، محمد، «منتقى الأصول»، ج 2، ص 494.

[2] - همان.

[3] - همان، 495.

[4] - همان.

[5] - همان.

[6] - اصفهانی، محمد حسین، «نهایة الدراية فی شرح الکفاية»، ج 2، ص 273.

[7] - به عنوان تکمیل اشکال اول استاد معظم‌مان باید گفت: گرچه کلام صاحب منتقی که می‌گوید «مفهوم الفرد علی البدل» در ذهن، مفهومی معین و ممتاز است و تعبیر او «المردّد مردّد بالحمل الأوّلي، معینّ بالحمل الشائع» صحیح می‌باشد، باز هم این مقدار برای مقصود ایشان کافی نیست. تعین به حمل شایع، تعینی در سطح مفاهیم است. وقتی گفته می‌شود: «الفرد علی البدل معینّ بالحمل الشائع»، معنایش این است که در سلسله مفاهیم ذهنی، عنوان «الفرد علی البدل» یک واحد مفهومی مشخص است؛ می‌توان آن را تصوّر کرد، بر آن حکم نمود، و آن را تحت مفاهیمی عام‌تر مانند «مفهوم معین» در برابر «مفهوم مبهم» قرار داد؛ همان‌گونه که می‌گوییم: «الجزئی جزئیّ بالحمل الأوّلي، کلیّ بالحمل الشائع»، یعنی مفهوم الجزئیة، در میان مفاهیم، یکی از مصادیق مفهوم کلی «کلیات منطقی» است. این نوع تعین، صرفاً ناظر به جایگاه مفهوم در رتبه مفاهیم ذهنی است. آنچه در تکلیف و اراده لازم است، تعین متعلّق فعل است، نه تعین صرفاً مفهومی. در بحث وجوب و بعث، آن‌چه محلّ کلام است، این است که آیا متعلّق تکلیف و اراده در مقام عمل، باید در حدّ فعل خارجی معین مشخص باشد یا خیر؟ تعلّق وجوب به عنوانی که فقط در سطح مفهوم، متعین است، اگر نتواند تعین متعلّق اراده و فعل را در خارج تأمین کند، برای غرض تکلیف کافی نیست.

مبنای صاحب منتقی، حداکثر تعین مفهومی را تضمین می‌کند، نه تعین مصداقی. آن‌چه صاحب منتقی اثبات می‌کند، این است که «مفهوم الفرد علی البدل» در ذهن، مفهومی است روشن، متمایز و قابل تعلّق علم و وجوب. اما این، تنها تعین در افق مفهوم است، نه تعین در افق متعلّق فعل مکلف. در مقام عمل، مکلف باید بداند «چه فعلی» را انجام دهد؛ یعنی در نهایت، تعین به سطح فعل خارجی منتقل شود.

و این همان نقطه‌ای است که نزاع محقق نائینی و محقق اصفهانی بر سر آن شکل گرفته است. محقق نائینی می‌گفت: «أحدهما مصداقاً» معقول است و عرف نیز همین را می‌فهمد. اما محقق اصفهانی می‌گفت: چنین فردی در هیچ وعائی تحقق ندارد. اثبات این‌که «مفهوم الفرد علی البدل» مفهوماً معین است، هیچ‌یک از این دو ادعا را نه اثبات و نه نفی نمی‌کند؛ زیرا باز هم مسأله تعین متعلّق فعل در سطح مصداق، حل نشده باقی می‌ماند.

خلاصه آنکه در تکمیل اشکال اول به صاحب منتقی می‌گوییم آنچه شما با تمسّک به «تعین بالحمل الشائع» درباره مفهوم فرد علی البدل به دست می‌آوردید، صرفاً تعین مفهومی است. اما محلّ نزاع در باب تعلّق تکلیف و اراده و بعث، تعین متعلّق فعل در سطح مصداق است؛ و این دو نوع تعین، مساوق نیستند. لذا حتّی با پذیرش این‌که «المردّد معینّ بالحمل الشائع» به معنای مفهومی، باز هم مبنای شما در تبیین وجوب تخییری و فرد مردّد مصداقی، وافی به مقصود نخواهد بود. این اشکال به‌طور خاص، ناظر به نوع تعینی است که صاحب منتقی از آن استفاده کرده و نشان می‌دهد این نوع تعین، با تعینی که در بحث تکلیف و اراده مطلوب است، تفاوت مبنایی دارد.

[8] - خمینی، روح الله، «کتاب البیع»، ج 3، ص 429.

[9] - یزدی، محمد کاظم، «حاشیة المکاسب»، ج 1، ص 73.

[10] - اصفهانی، محمد حسین، «حاشیة المکاسب»، ج 1، ص 131.

[11] - الحائري، عبدالکریم، «درر الفوائد»، ج 1، ص 233.

[12] - همان.

[13] - انصاری، مرتضی، «المکاسب»، ج 4، ص 251.

[14] - همان، ج 3، ص 401.

منابع

- اصفهانی، محمد حسین، حاشیة المکاسب، 5 ج، قم، ذوی القربی، 1427.

- — — —، نهایة الدراية فی شرح الکفاية، 6 ج، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، 1429.

- الحائري، عبدالكريم، درر الفوائد، ٢ ج، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1418.
- الروحاني، محمد، منتقى الأصول، ٧ ج، قم، دفتر آيت الله سيد محمد حسيني روحاني، 1413.
- انصاري، مرتضى، المكاسب، ٦ ج، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، 1415.
- خميني، روح الله، كتاب البيع، تهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، 1379.
- يزدي، محمد كاظم، حاشية المكاسب، ٢ ج، قم، اسماعيليان، 1410.