

کیفیت اعتبار « قصد قربت » در واجبات تعبدی

حمید مسجدسرایي *

استادیار دانشگاه سمنان

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۱۰)

چکیده

مطابق تعریف مشهور از واجب تعبدی که «قصد قربت» به‌عنوان وجه امتیاز این نوع واجب از سایر اقسام آن در نظر گرفته شده است، نحوه اعتبار قصد قربت و لحاظ کردن آن در مأموریه، همواره یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های اختلاف نظر علمای بزرگ اصول و جولانگاه تضارب آرا و اندیشه‌های اصولی در این زمینه شده است، به‌طوری که عده‌ای به استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر و عده‌ای به استحاله بالغیر آن قائل شده‌اند. در این تحقیق ضمن طرح آرای اندیشمندان اصولی و تطبیق آن با دیدگاه اصولی امام خمینی علیه السلام، به‌عنوان یکی از اصولیانی که بیشترین و دقیق‌ترین مباحث را در این زمینه ارائه کرده است، ادله دیدگاه قائل به استحاله ذاتی را ناتمام دانسته‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که بر خلاف نظر بیشتر اصولیان، از جمله صاحب کفایه و شیخ انصاری، استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر، امر ممکن است. ارائه یک مبنای مشخص در مقام استنباط حکم به‌منظور تشخیص هرچه دقیق‌تر مصادیق واجب تعبدی از توصلی، ضرورت هرچه بیشتر این تحقیق را روشن می‌کند.

واژگان کلیدی

قصد امتثال، قصد قربت، مأموریه، واجب تعبدی، واجب توصلی.

۱. طرح مسئله

اصولیان در بحث تقسیم واجبات به واجب تبعدی و توصلی، دو معنای گوناگون برای آن ذکر کرده‌اند: واجبات تبعدی، واجباتی هستند که قصد قربت در آنها شرط است، مانند نماز و روزه و حج و انجام دادن این گونه واجبات بدون نیت تقرب به پروردگار، مسقط تکلیف نیست. در برابر آن، واجب توصلی واجبی است که صرف انجام دادن آن با هر نیتی، موجب ادای تکلیف می‌شود، مانند نجات دادن غریق و دفن کردن میت. در معنای دوم، واجب تبعدی به واجبی گفته می‌شود که دارای سه شرط باشد: مباشرت، اباحه، و اراده و التفات؛ به این معنا که مکلف، خود آن را انجام دهد و از راه مباح و با وسایل حلال انجام شود و بدون اجبار و با قصد و التفات صورت گیرد و توصلی واجبی است که مشروط به امور یاد شده نباشد، مانند نجات دادن غریق حتی با استفاده از ابزار غضبی. نسبت بین دو معنای یاد شده، عموم و خصوص من وجه است، به این معنا که برخی واجبات به معنای اول توصلی، لیکن به معنای دوم تبعدی هستند؛ مانند جواب دادن سلام که در آن قصد قربت شرط نیست، ولی مباشرت شرط است؛ در مقابل برخی واجبات به معنای اول تبعدی و به معنای دوم توصلی هستند، مانند وجوب قضای نماز پدر بر پسر بزرگ‌تر پس از فوت، که قصد قربت در آن شرط است، ولی مباشرت لازم نیست. بسیاری از واجبات نیز به هر دو معنا تبعدی هستند مانند نمازهای یومیه و روزه ماه رمضان؛ چنانکه برخی واجبات با هر دو تعریف توصلی هستند، مانند نجات دادن غریق و ادای دین (شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۸۱-۱۸۲؛ انصاری، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۷-۲۹۹؛ خویی، بی‌تا، ج ۱: ۴۹۳-۴۹۶). البته واجب تبعدی و توصلی، تعریف دیگری هم دارد که نزد قدما مشهور بوده است. صاحب کفایه در تعریف این دو اصطلاح می‌گوید: «الواجب التوصلی هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التبعدي فإن الغرض منه لا يكاد يحصل به ذلك بل لابد في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى» (آخوند خراسانی،

۱۴۱۷: ۷۲). وجه تسمیه واجب به تعبدی آن است که غرض و انگیزه شخص مأمور از انجام امر، فقط تعبد و تسلیم امر مولی است، اما این تعریف صحیح نیست، مگر اینکه از آن اصطلاح دومی برای تعبدی و توصیلی اراده شود، یعنی مراد از تعبد، تسلیم در برابر اوامر خداوند متعال باشد، هرچند که مأمور به طبق معنای اول، توصیلی باشد؛ مثلاً می‌گویند: «این کار را تعبداً انجام می‌دهیم» یا «این کار را از باب تعبد انجام می‌دهیم» یعنی انجام دادن این کار از باب تسلیم بودن در برابر امر خداوند است، هرچند مصلحت آن را ندانیم (مظفر، ۱۳۸۰: ۱۸۲).

اما صرف نظر از تعریف‌هایی که پیرامون این دو قسم از اقسام واجب ارائه شده و نقض و ردهایی که بر آنها وارد شده است، سؤال مهمی که پژوهش حاضر پیرامون آن سامان یافته، این است که چگونه می‌توان قصد قربت را در واجبات تعبدی لحاظ کرد؟ از آنجا که واجب تعبدی دارای اجزا و شرایطی است که آن اجزا و شرایط، از یک نظر با هم مشترک هستند و آن عبارت است از اینکه همه آنها تحت پوشش امر قرار می‌گیرند. هر یک از اجزای نماز، مثل رکوع و سجده و ... جزء مأمور به هستند، یعنی در مقام تعلق امر به نماز، به‌عنوان جزئیت، ملاحظه شده‌اند. در باب شرایط نماز، مانند طهارت و رو به قبله بودن و ... نیز این‌گونه است؛ یعنی هر یک از آنها شرط نماز (مأمور به) است و در مقام تعلق امر به نماز به‌عنوان شرطیت ملاحظه می‌شوند.

به بیان دیگر، هرگاه شارع به انجام فعل مرکبی فرمان دهد، اجزا و شرایط این مرکب را ملاحظه و سپس امر را متعلق به آن مرکب می‌کند. حال نزاع در این است که آیا «قصد قربت» که وجه امتیاز واجب تعبدی از واجب توصیلی است و زائد بر اجزا و شرایط مأمور به است، به چه کیفیتی در واجبات تعبدی اعتبار شده است؟ آیا مانند سایر اجزا و شرایط است؟ یعنی اگر عنوان جزئیت دارد، مانند سایر اجزا، در مقام تعلق امر ملاحظه شده است و اگر شرطیت دارد، مانند سایر شرایط، در مقام تعلق امر ملاحظه شده است؟

در این زمینه عده‌ای قائلند که مسئله به‌همین کیفیت بوده و قصد قربت نیز، همانند رکوع، سجود و طهارت است و هیچ ویژگی خاصی ندارد. شیخ انصاری رحمته‌الله اولین کسی است که قصد قربت را همدریف سایر اجزا و شرایط نمی‌داند و معتقد است که قصد قربت در متعلق امر قرار نمی‌گیرد. بعد از شیخ انصاری نیز جماعتی از شاگردان بزرگ ایشان - از جمله آخوند خراسانی - از استاد خود تبعیت کرده‌اند و همین مسیر را پیموده‌اند، با این تفاوت که نحوه استدلال آنان فرق دارد (بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۱-۱۱۲).

ذکر این نکته هم لازم است که بحث حاضر، صرفاً یک بحث علمی محض نیست که هیچ‌گونه ثمره‌ای در پی نداشته باشد؛ بلکه ثمره مهمی بر آن مترتب است و آن در جایی است که وجوب یک چیز برای ما یقینی باشد، ولی در تعبدی و توصلی بودن آن شک داشته باشیم.

در اینجا بهتر است قبل از تحلیل نظریات مختلف در این زمینه، توضیحی درباره معنای قصد قربت ارائه شود.

۲. معنای قصد قربت

دانشمندان علم اصول و فقه در معنانشناسی قصد قربت، نظرهای متعددی را مطرح کرده‌اند، که به ذکر آنها می‌پردازیم:

الف) داعی امر: معنای معروف قصد قربت، عبارت از این است که انسان مأمور به را به داعی امر انجام دهد. یعنی اگر از او سؤال شود که چرا این مأمور به را انجام می‌دهید؟ بگوید: به دلیل اینکه امر به آن تعلق گرفته است، به عبارت دیگر قصد قربت در اینجا به معنای عمل به قصد امتثال امری است که به آن تعلق گرفته است (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۵۷؛ آخوند خراسانی، ج ۷۲: ۱۴۱۷).

ب) داعی مصلحت ملزمه: یعنی انسان مأمور به را به علت مصلحت ملزمه‌ای انجام دهد که در عمل وجود دارد. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الصَّلاةُ قِرْبَانٌ كُلُّ تَقَىٍّ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۹: ۳۰۳). این روایت بیانگر مصلحتی است که در نماز وجود دارد و بنده را

ملزم می‌کند که به جهت رسیدن به این مصلحت، نماز بخواند. این همان چیزی است که شیخ انصاری گفته است که برای تحقق قصد قربت، قصد جهت در امر کفایت می‌کند و منظور از قصد جهت در امر، ملاک و مصلحتی است که سبب امر شده و دیگر قصد امثال امر لازم نیست (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۱).

ج) داعی محبوبیت: گاهی قصد قربت به این معنا اطلاق می‌شود که انسان عملی را به داعی اینکه آن عمل نزد مولی محبوبیت دارد، اتیان کند (عاملی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۳۱۳).

د) داعی ثواب و خوف از عقاب: گاهی معنای قصد قربت این است که انسان عملی که بر او واجب است را، به قصد طلب ثواب و اجر و پاداش و به علت خوف از عقاب اخروی انجام دهد (حکیم، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۱۷).

ه) داعی رضای الهی: گاهی انسان اعمال تکلیفی خود را صرفاً به جهت رضای الهی انجام می‌دهد و نه اینکه به خداوند قرب پیدا کند یا به علت جلب مصلحت یا دفع مفسده‌ای باشد (بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۹۸).

پس از بیان معانی متعددی که برای قصد قربت بیان شد، باید گفت که قصد قربتی که در کلام شیخ انصاری رحمته الله و شاگردان ایشان نفی و اثبات شده است؛ که آیا می‌شود در متعلق امر أخذ شود یا خیر؟- قصد قربت به معنای اول است. یعنی قصد قربت به معنای «قصد الامر» است و به عبارت دیگر انسان، واجب را به داعی اینکه امر به آن تعلق گرفته است و در اصطلاح اصولی «به قصد امثال امر» انجام می‌دهد.

شیخ انصاری رحمته الله در این زمینه بیان مبسوطی دارند، با این توضیح که قیود و اوصاف دخیل در مأموریه بر دو قسم است:

قسم اول: قیودی که قبل از تعلق امر و قطع نظر از تعلق باشند و امکان دارد که مأموریه، متصف به آن قید نباشد. به عبارت دیگر ما وقتی قبل از تعلق امر، قید را در ارتباط با مأموریه ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم که مأموریه یا همراه با آن قید یا بدون آن قید است.

در باب نماز این مسئله هم در مورد اجزا و هم در مورد شرایط آن مطرح است. یعنی نماز با قطع نظر از تعلق امر هم با سوره واقع می‌شود، هم بدون سوره، هم شاید قبل از دخول وقت واقع شود، هم بعد از دخول وقت و ... بنابراین، قیود مذکور هستند که با قطع نظر از تعلق امر به مأموریه، مأموریه نسبت به آنها دو حالت دارد.

قسم دوم: قیودی هستند که با قطع نظر از تعلق امر، مأموریه نسبت به آنها دو حالت ندارد. شایان ذکر است که عنوان «مأموریه» بودن، عنوانی است که با قطع نظر از امر مطرح نیست. یعنی اگر مرکبی را به عنوان «نماز» تشکیل دادیم، تا زمانی که امر به این مرکب تعلق نگرفته باشد، نمی‌توان آن را «مأموریه» نامید.

همان‌طور که گفته شد شیخ انصاری رحمته‌الله «قصد قربت» را به معنای «قصد الامر» می‌داند که معنای شایع و معروف قصد قربت است. به این معنا که مثلاً انسان نماز را به داعی اینکه امر به آن تعلق گرفته است، می‌خواند. ایشان می‌گویند: چگونه می‌توانیم تا وقتی که امری نیامده و تکلیفی به نماز تعلق نگرفته، بگوییم «نماز، مقید به داعی امر» است؟ زیرا امری در کار نیست که نماز مقید به آن باشد. ابتدا باید امری بیاید تا بعد از آن بتوان نماز را مقید به داعی امر کرد. همان‌طور که تا وقتی امر نباشد، عنوان مأموریه و عنوان واجب و مستحب تحقق ندارد. شیخ انصاری قیود قسم اول را داخل در دایره مأموریه می‌داند؛ اما معتقد است که قیود قسم دوم در دایره مأموریه داخل نیست (شیخ انصاری، بی تا: ۶۰).

بنابراین از آنچه ذکر شد، معلوم می‌شود که شیخ انصاری ضمن قائل شدن به استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر، معتقدند که قصد قربت در ردیف سایر اجزا و شرایط قرار نمی‌گیرد. شاگردان ایشان نیز همین نظریه را دنبال کرده‌اند؛ با این تفاوت که برخی از آنان به «استحاله ذاتی» اخذ قصد قربت در متعلق امر قائل شده‌اند و برخی به «استحاله بالغیر» آن قائل شده‌اند (کاظمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴۶-۱۵۲؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۲).

۳. استحاله بالذات و استحاله بالغیر

همان‌طور که واجب در یکی از تقسیماتش به دو قسم: واجب بالذات و واجب بالغیر تقسیم می‌شود؛ ممتنع نیز بر دو قسم است: ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر. واجب بالذات عبارت از واجبی است که وجوب و لزوم تحقق آن به حسب ذات باشد، مثل باری تعالی که از وجوب وجودش، به وجوب وجود بالذات تعبیر می‌شود. واجب بالغیر عبارت از چیزی است که به حسب ذاتش، ضرورت وجود ندارد، ولی به واسطه غیر و به واسطه امر دیگری، ضرورت وجود پیدا کرده است. یعنی ضرورت وجود، در رابطه با ذاتش نیست؛ بلکه مستند به غیر است، مثل وجوب وجودی که برای معلول تحقق پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱۸: ۵۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۲۶).

معلول بر حسب ذات، ضرورت وجود ندارد، ولی به واسطه وجود علت، ضرورت وجود پیدا می‌کند. علت تامه هر چیزی که تحقق پیدا کرد، آن چیز واجب الوجود می‌شود، ولی نه واجب الوجود بالذات؛ بلکه واجب الوجود بالغیر است، یعنی واجب الوجود به سبب علتی که غیر از معلول و مغایر با معلول است. استحاله بالذات مانند اجتماع نقیضین که در رأس تمامی استحاله‌ها قرار دارد. تمام محالات باید به اجتماع نقیضین رجوع کند تا استحاله تحقق داشته باشد. حتی در مورد اجتماع ضدین نیز محققان می‌گویند: استحاله اجتماع ضدین به این دلیل است که به اجتماع نقیضین باز می‌گردد؛ نه اینکه اجتماع ضدین در ردیف اجتماع نقیضین باشد. هرچند در این جهتی که ما از آن بحث می‌کنیم، فرقی ندارد. اجتماع نقیضین استحاله ذاتی دارد، همچنین اجتماع ضدین استحاله ذاتی دارد، چه به اجتماع نقیضین باز گردد و چه باز نگردد (پیشین، ج ۱: ۶۳). مثال استحاله بالغیر نیز همان مثال واجب بالغیر است. اگر معلول بخواهد با قید معلولیت خود، بدون علت تحقق پیدا کند، محال است. اما استحاله آن، استحاله ذاتی نیست. تحقق حرارت، استحاله ذاتی ندارد، ولی با توجه به اینکه معلول است، بدون علت تحقق پیدا نمی‌کند. چنین چیزی استحاله دارد و از آن به «استحاله بالغیر» تعبیر می‌کنیم (پیشین، ج ۱: ۸۴).

حال کسانی که می‌گویند «اخذ قصد قربت در متعلق امر، استحاله دارد»، کلماتشان متفاوت است، به طوری که از گفتار برخی از آنان «استحاله ذاتی» استفاده می‌شود که بر مبنای این نظر، اخذ قصد قربت ذاتاً و اساساً محال است و هیچ مبنایی برای قائل شدن به آن وجود ندارد؛ اما از کلمات بعضی دیگر «استحاله بالغیر» استفاده می‌شود که طبق این قول، اخذ قصد قربت ابتدائاً محال نیست، بلکه بعدها و به واسطه امر دیگری محال می‌شود. در اینجا مناسب است که ابتدا ادله قائلان به استحاله ذاتی و پس از آن، ادله قائلان به استحاله بالغیر بحث و بررسی شود. اگر چه نتیجه هر دو دسته از ادله یک چیز و آن استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر است.

۴. ادله قائلان به استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر

این گروه برای اثبات ادعای خود مبنی بر اینکه اخذکردن قصد قربت در متعلق امر محال است، به چند دلیل استدلال کرده‌اند که در اینجا مطرح می‌شوند و پاسخ آنها را از منظر اندیشه اصولی امام خمینی بیان می‌کنیم:

دلیل اول: نخستین دلیل بر استحاله ذاتی اخذ قربت در متعلق امر، این است که همان نسبتی که بین عرض و معروض در علت‌های تکوینی وجود دارد، بین حکم و متعلق حکم در علت‌های تشریحی نیز وجود دارد. توضیح اینکه وقتی یک بیاض - به عنوان عرض - بر جسم عارض می‌شود و جسم عنوان معروضیت به خود می‌گیرد، بدون شک بین عرض (بیاض) و معروض (جسم)، نوعی تقدم و تأخر وجود دارد، چون معروض، در وجود خودش استقلال دارد، اما عرض در عین اینکه واقعیت است، از لحاظ وجودی به وجود یک معروض نیازمند است و چون این نیاز در ذات آن مطرح است، نمی‌توانیم عرض و معروض را در رتبه واحدی قرار دهیم؛ بلکه معروض بر عرض مقدم است؛ البته نه تقدم زمانی، بلکه همان‌طور که گفته شد تقدم رتبی است، مثل همان تقدمی که علت بر معلول دارد.

با توجه به توضیحات مذکور باید گفت که در باب تشریحات نیز قضیه به همین صورت است. یعنی نسبتی که بین متعلق حکم و خود حکم وجود دارد، همان نسبتی است که بین جسم (معروض) و بیاض (عرض) وجود دارد. نماز عنوان معروضیت دارد و امر به آن دارای عنوان عرض است، بنابراین نماز بر امر، تقدم رتبی دارد.

با مراجعه به متعلق حکم - یعنی نماز- درخواستیم یافت که مانعی برای تقدم رتبی رکوع و سجود و طهارت و سایر اجزا و شرایط نماز بر امر وجود ندارد، یعنی ممکن است که مولی قبل از آنکه به نماز امر کند، این خصوصیات (اجزا و شرایط نماز) را ملاحظه کرده باشد. ولی در مورد «قصدالأمر» این گونه نیست، زیرا قصد الأمر بر امر مقدم نخواهد بود. وقتی از ناحیه مولی امر صادر نشده، چگونه می‌توانیم بگوییم که قصدالأمر بر امر مقدم است؟ بنابراین اگر بخواهیم قصدالأمر را در متعلق امر اخذ کنیم، لازم است که آن را بر امر مقدم کنیم؛ در حالی که مسئله بر عکس است؛ یعنی قصدالأمر متوقف بر امر است و هر چیزی که متوقف بر امر باشد باید متأخر از آن باشد و بنابراین نتیجه می‌گیریم که اخذ قصد قربت در متعلق امر ذاتاً محال است (کاظمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴۶-۱۵۲؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۲؛ امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۲؛ امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۰-۲۶۵؛ لنگرودی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۶۶-۱۶۷؛ اشتهاردی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۵۳؛ گلپایگانی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۵۰-۱۵۱).

در پاسخ به این دلیل باید گفت که تقدم رتبی معروض بر عرض را در باب علل تکوینی قبول داریم، ولی در این کلام شما که می‌گویید: «بین حکم و متعلق حکم نیز همان نسبت میان عرض و معروض وجود دارد؛ یعنی در آنجا هم تقدم و تأخر رتبی مطرح است»، منظور از «حکم» چیست؟ آیا منظور شما «اراده نفسانیه» است که قائم به نفس مولی است یا مراد، بعث و تحریک اعتباری است؟ توضیح اینکه مثلاً وقتی پدر به فرزندش می‌گوید: «برو گوشت بخر» در اینجا یک اراده نفسانیه از پدر به مراد - یعنی همان خریدن گوشت- تعلق گرفته است و این اراده، قبل از دستور پدر است. به عبارت دیگر صدور

دستور پدر نسبت به فرزند، متوقف بر اراده نفسانیه‌ای است که قائم به نفس پدر است، و آن اراده، متعلق به مراد پدر است.

واقعیت هر چیزی بر حسب خود آن چیز است و واقعیت امور نفسانیه به این است که قائم به نفس باشد، بنابراین اراده نفسانیه یک واقعیت است که قائم به نفس است، همان‌طور که وجود ذهنی، یک واقعیت است ولی واقعیتش قائم به ذهن است. واقعیتی که اراده دارد، همانند واقعیتی است که علم دارد. یعنی معنای واقعیت یک چیز این نیست که حتماً در خارج مشاهده شود؛ بلکه معنای واقعیت داشتن این است که آن چیز در محل مناسب تحقق واقعی داشته باشد. انسان وقتی اراده به اجرای کاری می‌کند، مثلاً اراده می‌کند که در کلاس درس شرکت کند، این اراده او امری اعتباری محسوب نمی‌شود؛ بلکه واقعیت دارد؛ ولی واقعیتی که ذات‌الاضافه و نیازمند یک متعلق یعنی مراد است. همان‌طور که علم بدون متعلق نیست؛ بلکه یک شخص باید حتماً معلوماتی داشته باشد تا بتواند بگوید که من عالم هستم.

با توضیحی که داده شد در جواب این سؤال دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: این است که مقصود از حکم همان اراده باشد. در این صورت هیچ شکی نیست که اراده، دارای واقعیت و نفسانیت است و از این لحاظ همانند عرض است. یعنی همان‌طور که بیاض عارض بر جسم واقعیت انکارناپذیری است، اراده قائم به نفس نیز واقعیت انکارناپذیر است. نیز همان‌طور که عرض نیاز به معروض دارد و مقوم به آن است، اراده هم که یک امر ذات‌الاضافه است، نیازمند متعلق (مراد) است و بدون متعلق معنایی ندارد.

حال بحث در این است که متعلق اراده چیست؟ آیا منظور از متعلق اراده همان مراد خارجی است که به صورت واقعی در خارج تحقق پیدا می‌کند و مثلاً در مثال گذشته، متعلق اراده، شرکت خارجی شما در کلاس درس است؟ یا اینکه متعلق اراده، صورت ذهنی مراد است که در حال اراده در ذهن وجود دارد؛ اگر چه مراد بعدها تحقق پیدا می‌کند؟

در جواب می‌گوییم شما وقتی از منزل خارج می‌شوید، بدون شک اراده‌ای دارید و این اراده هم امری واقعی و نیازمند متعلق (مراد) است و بدون آن متعلق معنایی ندارد، یعنی اگر اراده‌ما به چیزی تعلق نگرفته باشد پس اراده‌ای وجود ندارد، اما اگر ما اراده‌انجام کاری را کرده باشیم، بدون شک اراده‌ما به انجام آن کار تعلق گرفته است مثلاً ما در روز شنبه اراده می‌کنیم که در روز جمعه به تفریح برویم. حال در این صورت اراده‌ما در روز شنبه به تفریح در روز جمعه تعلق گرفته است. ولی از آن جهت که هنوز روز جمعه فرا نرسیده و مراد واقعی ما در خارج محقق نشده است، باید گفت که متعلق اراده‌ما همان صورت ذهنی است که از تفریح در روز جمعه در ذهن ما وجود دارد؛ چرا که نمی‌توان گفت که ما اراده کرده‌ایم، ولی چون هنوز روز جمعه فرا نرسیده است، متعلق و مرادی وجود ندارد. بنابراین متعلق اراده صورت ذهنی مراد است که هنگام تحقق اراده وجود دارد و اگر به این صورت نباشد لازم می‌آید که اراده فاقد متعلق باشد.

حال می‌گوییم شما که قائل هستید: «حکم نسبت به متعلق، مثل بیاض (عرض) نسبت به جسم (معروض) است»، اگر بنا باشد که حکم به معنای اراده باشد - همان‌طور که احتمال اول این‌گونه بود - لازم نیست که مراد شما در حال حاضر واقعیت خارجی داشته باشد، بلکه مثلاً وقتی مولی می‌خواهد به نماز امر کند و شما هم حکم را به معنای اراده دانستید، باید گفت که این اراده (امر به نماز)، نیازمند مراد است؛ ولی مراد، آن نماز خارجی با قصد امر خارجی نیست که به صورت بالعرض مراد باشد؛ بلکه صورت ذهنی نماز و قصد الامر مراد است که مراد بالذات هستند. همان‌طور که شارع نماز را به قبل از وجود خارجی‌اش، در ذهن تصویر می‌کند و آن را متعلق اراده قرار می‌دهد، هیچ مانعی وجود ندارد که قصد الامر را قبل از امر به نماز در ذهن تصویر کند و این صورت ذهنی قصد الامر را متعلق اراده (امر به نماز) قرار دهد (امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳؛ امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۱-۲۶۲؛ اشتهاردی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵۴).

در نتیجه آنچه موجب شده است که این افراد به استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر قائل شوند، این است که گمان کرده‌اند اراده، مستقیماً و بالذات به مراد خارج تعلق می‌گیرد. در حالی که نه تنها در اینجا صورت ذهنی مراد مطرح است؛ بلکه مراد بالذات، همان صورت ذهنی مراد است که در ابتدا و به صورت مستقیم و بی‌واسطه در ذهن ایجاد می‌شود و وجود خارجی مراد که بعد از تصویر ذهنی آن و به صورت باواسطه حاصل می‌شود، مراد بالعرض است.

احتمال دوم: این است که مقصود از حکم، عبارت از بعث و زجر اعتباری باشد. توضیح اینکه بعث و زجر اعتباری در مقابل بعث و زجر حقیقی و تکوینی قرار دارد. بعث و زجر حقیقی آن است که کسی دیگری را بگیرد و به طور تکوینی مجبور به انجام کاری کند یا او را به صورت تکوینی از انجام کاری باز دارد، برخلاف بعث و زجر اعتباری که در آن شارع با امر یا نهی خود، شخص را در عالم اعتبار مجبور به انجام مأموریه یا ترک منهی^۳ می‌کند.

همان‌طور که می‌دانیم امور اعتباری، اموری هستند که واقعیت خارجی ندارند؛ بلکه فقط در عالم اعتبار معتبر هستند، بنابراین اگر پای امر اعتباری به میان آید، حسابش با عرض و معروض جدا می‌شود؛ زیرا گفتیم که در باب عرض و معروض دو واقعیت وجود دارد، یکی جسم که در وجودش استقلال دارد و دیگری بیاض که وجود مستقلی ندارد؛ بلکه وجودش نیازمند وجود معروض (جسم) است.

اما در باب امور اعتباری این‌گونه نیست. امر اعتباری واقعیتی ندارد که تقدم و تأخر نسبت به آن مطرح باشد. این امر اعتباری به نماز مقید به قصد الامر توجه پیدا می‌کند. ممکن است گفته شود که برای توجه امر اعتباری به نماز مقید به قصد الامر، باید قصد الامر وجود خارجی داشته باشد؛ اما باید توجه داشت که اگر قصد الامر به وجود خارجی نیاز دارد، خود نماز هم نیازمند وجود خارجی است؛ زیرا نماز به قصد الامر مقید شده است. در حالی که شما تعلق امر اعتباری را به خود نماز، متوقف بر وجود خارجی نماز نمی‌دانید؛

زیرا اگر نماز وجود خارجی پیدا کند، امر به آن در واقع از مصادیق تحصیل حاصل خواهد بود. بنابراین همان‌طور که تعلق امر اعتباری به ذات مقید - نماز - به‌معنای آن نیست که نماز باید در خارج وجود پیدا کند، در رابطه با قیدش - یعنی قصدالأمر - نیز به‌همین صورت است و لازم نیست که ابتدا قصدالأمر و امر وجود داشته باشد، تا امر بر آن تعلق بگیرد؛ بلکه واقعیت این است که مولی در مقام تعلق امر اعتباری به نماز مقید به قصدالأمر، آن نماز را ایجاد نمی‌کند؛ بلکه آن را تصور می‌کند. پس همان‌طور که تصور نماز قبل از تحققش در خارج، خالی از اشکال است، تصور قصدالأمر نیز که قید نماز است، قبل از تحققش در خارج، خالی از اشکال است (امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳؛ امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۶۱-۱۶۲؛ اشتهاردی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵۴-۲۵۵).

دلیل دوم: برای استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر به این صورت است که قصدالأمر با سایر اجزا و شرایط فرق دارد، زیرا سایر اجزا و شرایط برای تحقق در خارج به امر نیاز ندارد، ولی قصدالأمر اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، متوقف بر امر است تا اینکه آن امر، داعویت داشته باشد و انسان عمل را به داعی آن امر انجام دهد. از طرف دیگر با بررسی شرایط تکلیف، درمی‌یابیم که یکی از شرایط عامه تکلیف، قدرت بر انجام تکلیف است. یعنی قدرت، بر تکلیف تقدم دارد و قبل از تحقق تکلیف، باید تحقق پیدا کند. همان‌طوری که استطاعت، شرط تکلیف در باب حج است، یعنی استطاعت در رتبه متقدم بر تکلیف است و پس از حصول استطاعت، تکلیف به حج در رتبه متأخر از آن تحقق پیدا می‌کند. با این تفاوت که استطاعت در ارتباط با وجوب حج شرطی شرعی و قدرت بر انجام تکلیف در ارتباط با همه تکالیف، شرط عقلی است. بنابر آنچه بیان شد تکلیف بر قدرت متوقف است و قدرت در رتبه متقدم بر تکلیف قرار دارد. در نتیجه، امر متوقف بر قدرت داشتن بر انجام دادن متعلق است و چون قصدالأمر در متعلق امر اخذ شده است و قصدالأمر توقف بر امر دارد، بنابراین، قدرت بر متعلق نیز بر امر متوقف است. پس چون از یک طرف امر متوقف بر قدرت بر متعلق است و از طرف دیگر قدرت بر

متعلق، بر امر توقف دارد، دور به وجود می‌آید و دور هم ذاتاً محال است (لنگرودی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۶۸-۱۶۹).

در پاسخ به این دلیل باید گفت که:

نخست: قدرت بر انجام تکلیف که شرطی عقلی است، باید در ظرف تحقق امثال باشد، یعنی در حین تحقق مأموریه؛ و لازم نیست که در حین تکلیف و امر، این قدرت وجود داشته باشد. مثلاً اگر پدر به فرزندش دستور دهد که باید در جمعه آینده خانه بسازی، بدون شک فرزند باید در روز جمعه قدرت بر ساختن خانه داشته باشد، زیرا ظرف تحقق مأموریه (ساختن خانه) عبارت از روز جمعه است. بنابراین همین مقدار که امکانات و شرایط ساخت خانه در روز جمعه برای فرزند فراهم باشد، تکلیف به او تعلق می‌گیرد؛ اگر چه در حال حاضر هیچ وسیله‌ای برای ساخت خانه در اختیار او نباشد. در نتیجه قدرت بر تکلیف که شرطی عقلی است، مربوط به زمان انجام تکلیف است و قدرت در زمان تکلیف هیچ نقشی ندارد. چه بسا مکلف در زمان تکلیف و بعد از آن - تا قبل از زمان انجام دادن تکلیف - قدرت دارد؛ ولی به علتی هنگام انجام دادن آن قادر به اتيان نباشد، که در این صورت هیچ تکلیفی متوجه او نمی‌شود، چرا که قدرت در زمان تکلیف تا قبل از انجام دادن تکلیف، هیچ نقشی در تکلیف ندارد (عاملی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۳۱۸؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۲؛ اشتهاردی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵۵).

دوم اینکه: آن قدرتی که شرط عقلی تکلیف است، گاهی با قطع نظر از امر وجود دارد و گاهی هم خود امر در تحقق آن قدرت، تأثیر دارد. توضیح اینکه گاهی قبل از اینکه امر به تکلیفی تعلق بگیرد، مکلف قدرت بر انجام دادن آن دارد، مثلاً فرزند قبل از اینکه از سوی پدرش مأمور به انجام دادن کاری شود، قدرت بر انجام آن کار را داشته باشد. گاهی نیز قبل از تعلق امر، قدرت بر انجام مأموریه وجود ندارد. ولی پس از امر این قدرت حاصل می‌شود. مثلاً فرض کنیم که کارمند اداره‌ای بخواهد به سفر برود و وسیله‌ای ندارد و کسی هم وسیله در اختیار او نمی‌گذارد، در این صورت او قدرت بر انجام دادن مسافرت

ندارد؛ اما به محض اینکه از ناحیه رییس اداره دستوری در ارتباط با این سفر صادر شود، واحد خدمات آن اداره حاضرند که وسیله در اختیار او قرار بدهند.

با توضیحات مذکور باید بگوییم که مسئله اعتبار قدرت، شرطی عقلی است و عقل حکم می‌کند به اینکه در جایی که امر هست، قدرت هم باید باشد، فرقی ندارد این قدرت از کجا آمده باشد؛ چه از ناحیه خود امر بیاید و چه با قطع نظر از امر وجود داشته باشد. حال در فرضی که گفته شد: «از یک طرف امر متوقف بر قدرت بر متعلق است و از طرف دیگر قدرت بر متعلق، متوقف بر امر است»، ما یک طرف توقف را قبول داریم و آن این است که تحقق قصد الامر از ناحیه عبد بر امر متوقف است و نمی‌تواند بدون امر محقق شود. اما طرف دیگر آن، که مربوط به حکم عقل است را قبول نداریم. زیرا وقتی گفته می‌شود که: «امر، توقف بر قدرت بر متعلق دارد»، معنای این توقف آن نیست که قدرت بر متعلق باید مقدم بر امر باشد؛ چرا که ثابت کردیم که گاهی قدرت از ناحیه خود امر حاصل می‌شود و در چنین صورتی معنا ندارد که قدرت بر امر مقدم باشد. این مسئله را در باب استطاعت می‌توان مطرح کرد چون در آنجا با دلیل شرعی روبه‌رو هستیم و ظاهر دلیل شرعی «المستطيع يجب عليه الحج» دلالت دارد بر اینکه اول باید استطاعت حاصل شود و بعد حج واجب شود. ولی در اینجا حکم عقل مطرح است و عقل نیز همان‌طور که گفتیم قدرت ناشی از خود امر را نیز کافی می‌داند. بنابراین لازم نیست که امر متوقف بر قدرت باشد (بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۲).

دلیل سوم برای استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر: این است که اخذ قصد الامر در متعلق، دارای تالی فاسد محالی است، چرا که در این صورت لازم می‌آید که دو لحاظ، به صورت همزمان به خود امر تعلق گرفته باشد و آن دو لحاظ عبارت از «لحاظ آلی» و «لحاظ استقلال» است. این در حالی است که شیء واحد نمی‌تواند در آن واحد، هم مورد لحاظ آلی و هم مورد لحاظ استقلال قرار بگیرد؛ توضیح اینکه وقتی پدر به یک مأمور به امر می‌کند، لحاظ پدر در ارتباط با خود امر، «لحاظ آلی» است، زیرا امر هدف او

نیست؛ بلکه تنها وسیله‌ای برای رسیدن به مأموریه است. در واقع در اینجا امر همانند آینه‌ای است که انسان خودش را در آن تماشا می‌کند؛ که در اینجا هدف شخص، دیدن آینه نیست؛ بلکه هدف او تصویری است که در آینه ملاحظه می‌شود. ولی مأموریه را با تمام خصوصیات و قیودش به صورت مستقل لحاظ می‌کند، زیرا هدف اصلی پدر همان متعلق و مأموریه است. پس لحاظ پدر در ارتباط با مأموریه، لحاظ استقلالی است.

حال در بحث ما، وقتی متعلق امر را در نظر می‌گیریم، دیده می‌شود که تمامی اجزا و شرایط - غیر از قصد الأمر - را می‌توان مستقلاً و به صورت لحاظ استقلالی لحاظ کرد. در این حالت اگر قصد الأمر هم که مضاف و مضاف‌الیه است، داخل در متعلق شد، باید هم مضاف آن - یعنی نیت و قصد - و هم مضاف‌الیه آن - یعنی امر - به صورت مستقل لحاظ شوند. در نتیجه امر از طرفی به عنوان آلی بودن ملاحظه می‌شود، چون وسیله تحقق مأموریه در خارج است و از طرفی به استقلال ملاحظه می‌شود، چون قیدی است که در متعلق اخذ شده است، بنابراین دو لحاظ به صورت همزمان به امر تعلق گرفته است: لحاظ آلی و لحاظ استقلالی. و جمع بین دو لحاظ در آن واحد ممکن نیست؛ عین عبارت امام خمینی (ره) چنین است: «و قد یقرّر وجه امتناعه الذاتی: بأنّ التکلیف بذلک المقید موجب للجمع بین اللحاظ الآلی و الاستقلالی، لأنّ الموضوع بقیوده لابدّ و أنّ یلحظ استقلالاً و الأمر بما أنّه طرف اضافه القید المأخوذ فی الموضوع لابدّ من لحاظه ایضاً استقلالاً، و بما أنّه آله البعث الی المطوب لایلاحظ آلا آله الیه، فیجمع فیهِ بین اللّحاظین المتنافیین» (مناهج الوصول، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۳؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۲؛ امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۴؛ لنگرودی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۷۶).

اما این دلیل نیز برای ممتنع بودن اخذ قصد قربت در متعلق امر پذیرفتنی نیست. زیرا ما قبول داریم که لحاظ متعلق به امر، از نوع لحاظ آلی است و اگر به عنوان مضاف‌الیه برای قصد در نظر گرفته شود، لحاظ آن استقلالی است، اما اینکه دو لحاظ مذکور در آن واحد باشند، سخن درستی نیست. زیرا مولی که می‌خواهد امر کند، قبل از انشاء امر، ابتدا متعلق

و تمامی خصوصیات آن را لحاظ می‌کند، یعنی موضوع همراه به قید قصد امتثال امر را به صورت مستقل لحاظ می‌کند و سپس وقتی این لحاظ تمام شد، امر را به عنوان آلتی برای بعث و تحریک و تحقق مأموریه لحاظ می‌کند. پس بدون تردید، دو لحاظ وجود دارد، یکی آلی و دیگری استقلال است؛ ولی این دو لحاظ در آن واحد نیستند؛ بلکه مانند جاهایی که قصد الامر در کار نیست، مولی ابتدا متعلق را و سپس امر را لحاظ می‌کند و جمع بین این دو لحاظ در دو زمان مانعی ندارد و موجب استحاله نیست (امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۴؛ منهاج الوصول، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۳).

دلیل چهارم: مهم‌ترین دلیل برای ممنوع بودن ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر، دلیلی است که محقق نایینی و آیت‌الله خوبی به آن اشاره کرده‌اند و آن را بهترین دلیل دانسته‌اند. خلاصه فرمایش ایشان - با توضیحی از جانب ما - این است که:

قضایایی که در مقام بیان احکام شرعیه وارد شده‌اند، از نوع قضایای حقیقی هستند. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «المستطیع یجب علیه الحج»، در اینجا «المستطیع» ناظر به افراد است، ولی نه خصوص افرادی که در زمان صدور حکم، مستطیع باشند؛ بلکه هر انسانی که در آینده هم وجود پیدا کند و مستطیع شود، این حکم شامل او هم می‌شود.

قضایای حقیقی در حقیقت به قضایای شرطی رجوع می‌کنند، یعنی هر چند که ظاهراً یکی از اجزای قضایای حملی و دارای موضوع و محمولی و... است، ولی در واقع به قضایای شرطیه باز می‌گردد که در آن مقدم و تالی مطرح است، نه موضوع و محمول؛ در نتیجه قضیه «المستطیع یجب علیه الحج» همان قضیه «اذا استطعتم یجب علیکم الحج» است. در قضیه شرطیه‌ای که ذکر شد، مفاد این نیست که «بر شما لازم است مستطیع شوید تا حج بر شما واجب شود»؛ بلکه قبل از آن، وجود استطاعت را فرض کرده و فرموده است «اگر شما مستطیع شدید، حج بر شما واجب می‌شود، ولی به شما نمی‌گویم که تحصیل استطاعت کنید، اگر چه این کار برای شما مقدور باشد».

نه تنها در قضیه «المستطیع يجب علیه الحجّ» و سایر قضایای شرطیه این‌طور است؛ بلکه در آیه شریفه «أوفوا بالعقود» (مائده: ۱) نیز همین‌طور است. زیرا مفاد آیه مذکور این نیست که «شما حتماً باید عقدی واقع سازید و سپس به آن وفا کنید»؛ بلکه معنایش آن است که «اگر عقدی در خارج واقع شد، وفای به آن واجب است». بنابراین استطاعت و عقد، با وجود اینکه اختیاری است و شاید امکان داشت شارع مثلاً تحصیل استطاعت را واجب کند و انسان هم می‌تواند آن را ایجاد کند، ولی لازم نیست چنین کاری را انجام دهد؛ بلکه اگر موضوع آن وجود پیدا کند، حکم هم به دنبال آن می‌آید. به تعبیر دیگر شرط وجوب، لازم التّحصیل نیست، اما شرط واجب، مانند وضو برای نماز لازم التّحصیل است.

از این بالاتر اموری مانند بلوغ و عقل است که در اختیار مکلف نیست یا مثل زوال خورشید در آیه شریفه «أقم الصّلاه لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (اسراء: ۷۸)، که در این امور غیر اختیاری شارع کسی را به حاصل کردن آنها مکلف نمی‌کند.

اما در بحث ما [یعنی اخذ قصد قربت در متعلق امر] بدون تردید، امر کار شارع است و کار شارع نیز در اختیار خود او است و نه در اختیار دیگری. در قصد الامر که معنای قصد قربت بود، مضاف‌الیه قصد عبارت از «امر» است و امر کاری نیست که در اختیار عبد باشد؛ بلکه مربوط به شارع است. پس وقتی مضاف‌الیه خارج از اختیار مکلف است با اضافه مضاف به آن، قصد الامر هم یک چیز غیر اختیاری می‌شود. در نتیجه باید وجود آن فرض شود نه اینکه در دایره تکلیف داخل شود و جزو مکلف‌به قرار بگیرد. در مسئله زوال خورشید امکان نداشت که زوال در دایره تکلیف داخل باشد، همان‌گونه که نماز داخل در دایره تکلیف است. در مورد زوال خورشید تعبیر روشنی آمده است که می‌فرماید: «إِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۰۴).

این جمله به صورت قضیه شرطیه آمده و زوال شمس را مفروض الوجود دانسته است و به دنبال فرض وجود، مسئله وجوب نماز ظهر و عصر را مطرح کرده است.

در قصد الأمر هم قضیه به همین منوال است. یعنی چون قصد الأمر نیز همچون زوال خورشید، خارج از دایره اختیار مکلف است، باید مفروض الوجود قرار داده شود و تکلیف به آن مشروط به فرض وجود آن است.

اما اگر قصد الأمر را هم مفروض الوجود بدانیم و هم داخل در متعلق امر، لازمه آن اتحاد حکم و موضوع است؛ یعنی لازم می آید چیزی که در ردیف حکم است، در ردیف موضوع هم باشد. از طرفی قصد الأمر چیزی است که در ردیف حکم است؛ یعنی حکم با فرض وجود آن تحقق می یابد و از طرفی در موضوع حکم قرار می گیرد؛ زیرا قصد الأمر در متعلق اخذ شده و قید برای متعلق امر است. در نتیجه لازم می آید که قصد الامر هم در رتبه خود حکم باشد و هم رتبه قبل از حکم و محال است چیزی در آن واحد هم متقدم باشد و هم متأخر.

خلاصه اینکه قصد الأمر امکان ندارد در متعلق اخذ شود، زیرا قصد الأمر غیر اختیاری است و اگر اختیاری هم بود، مثل استطاعت و عقد و... داخل در دایره متعلق نبود (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۰۶-۱۰۸؛ خویی، بی تا، ج ۲: ۱۵۵؛ کاظمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۹؛ سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۵۸-۳۵۹؛ امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳).

اما در کلام میرزای نایینی نکاتی وجود دارد که باید آنها را بررسی کرد:

اولاً: آیا تمام قضایا یا نوع قضایایی که متضمن احکام شرعی هستند، قضیه حقیقی محسوب می شوند؟ همان طور که گفتیم قضیه حقیقی، یکی از اقسام قضیه حملیه است. قضیه «المستطیع یجب علیه الحجّ» را می توان قضیه حقیقی به شمار آورد. ولی آیا قضایایی مانند «أقیموا الصّلاه» و «أوفوا بالعقود» نیز از قبیل قضایای حقیقی هستند؟ این ها جملات انشاییه ای هستند که در مقام بیان حکمند و معنا ندارد که آنها را قضیه حقیقی بدانیم.

قضیه «المستطیع یجب علیه الحجّ» قضیه ای است که ظاهر ادله و روایات بر حقیقی بودن آن دلالت دارد. همان طور که در آیه شریفه آمده است: «لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً» (حج: ۲۹) و ما از ظاهر «من استطاع» عنوان «المستطیع یجب علیه الحجّ» را

دریافت می‌کنیم. اما در آیه «أوفوا بالعقود» این‌گونه نیست؛ زیرا این آیه از مقدمات و جوب و فاء است که حکمی شرعی است و نمی‌توان آن را قضیه حقیقی محسوب کرد.

ثانیاً: بر فرض که «أقیموا الصّلاه» هم مانند «المستطیع یجب علیه الحجّ» به‌عنوان قضیه حقیقی مطرح باشد، ولی قبول نداریم که همه قضایای حقیقی به قضایای شرطیه رجوع کنند؛ بلکه تنها آن دسته از قضایای حقیقی به قضیه شرطیه رجوع می‌کند که در آنها مکلف علاوه بر عنوان مکلف بودن - که یک عنوان عام است - دارای عنوان خاص دیگری هم باشد.

محقق نایینی در این زمینه می‌گوید: در بعضی از تکلیف، علاوه بر اصل تکالیف، یک موضوع و یک متعلق داریم. مراد ایشان از متعلق چیزی است که تکلیف به آن تعلق می‌گیرد و ما از آن به مأموریه تعبیر می‌کنیم؛ ولی موضوع تکلیف عبارت از عنوان خاصی است که تکلیف روی آن عنوان گذاشته شده است (کاظمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴۵)، مثلاً در آیه حج که می‌فرماید: «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» (حج: ۲۹)، کلمه «لله» تکلیف را و «حج البيت» متعلق تکلیف را و «من استطاع إليه سبيلاً» موضوع تکلیف، یعنی کسی که تکلیف بر او قرار داده شده است را بیان می‌کند. در اینجا «من استطاع» عنوان خاصی است که زائد بر عنوان مکلف است و مکلف را که عام محسوب می‌شود، تخصیص زده است. بنابراین ارجاع این‌گونه قضایای حقیقی به قضایای شرطیه مانعی ندارد. اما در «أقیموا الصّلاه» این‌گونه نیست؛ زیرا ما در اینجا فقط یک تکلیف داریم که همان وجوب است و یک مکلف به یا متعلق تکلیف که «اقامه نماز» است. ولی در اینجا چیزی به‌عنوان موضوع (که همان عنوان خاص است) نداریم تا بتوانیم آن را به قضیه شرطیه ارجاع دهیم.

بنا بر آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که قیود غیراختیاری باید به‌صورت شرط در قضیه شرطیه مطرح شوند و به گفته میرزای نایینی باید وجودشان مفروض باشد. اما کلام مرحوم نایینی مبنی بر اینکه چون قصد الأمر از امور غیراختیاری است به قضایای شرطیه رجوع

می‌کند، کلام صحیحی نیست. زیرا از امور غیراختیاری بودن قصدالامر پذیرفتنی نیست، چون قدرتی که در متعلق امر شرط است، مربوط به زمان امتثال است و در زمان صدور حکم، نقشی در تکلیف ندارد و نیز گفتیم که این قدرت هم شامل قدرتی می‌شود که مکلف با قطع نظر از امر دارد و هم قدرتی که ناشی از امر است. حال می‌گوییم: قصدالامر نیز همانند قدرت بر متعلق، فقط در زمان امتثال امر شرط است و نه در زمان تعلق حکم. ملاک این است که وقتی عبد می‌خواهد نماز بخواند، بتواند قصدالامر داشته باشد. بنابراین قصدالامر از امور اختیاری است و نمی‌توان آن را در ردیف بلوغ و عقل و زوال شمس قرار داد و در نتیجه نمی‌توانیم آن را به قضیه شرطیه ارجاع دهیم.

اما اینکه آیت‌الله نایینی می‌گوید: «اموری که به‌صورت شرط در قضایا واقع می‌شوند، مولی آنها را در مقام صدور حکم، مفروض‌الوجود قرار داده است» جای سؤال دارد که مراد از مفروض‌الوجود چیست؟ آیا مراد این است که وجود ذهنی آنها فرض شده است یا اینکه خیر، مراد فرض وجود خارجی و واقعی آنهاست؟

اگر بگوییم معنای مفروض‌الوجود، این است که وجود ذهنی آنها در مقام جعل حکم فرض شده است، بین مقذور و غیرمقذور فرقی وجود ندارد. اما شما میان زوال خورشید و طهارت لباس فرق گذاشتید و طهارت را مقذور و زوال شمس را غیرمقذور دانستید در حالی که فرق میان امور مقذور و غیرمقذور در مقام تصور ذهنی نیست؛ بلکه در مقام وجود خارجی آنان است و همه امور در مقام تصور مقذور هستند.

اما اگر مقصود از مفروض‌الوجود، همان وجود خارجی و واقعی باشد، باید گفت که در وجود خارجی بین زوال شمس و طهارت لباس فرق وجود دارد؛ چرا که خارجی بودن و واقع شدن زوال شمس غیرمقذور و غیراختیاری است ولی واقع شدن طهارت لباس اختیاری است. اما اشکال در این است که نباید قصدالامر در ردیف زوال شمس قرار گیرد؛ بلکه همان‌طور که گفتیم قصدالامر، از امور اختیاری است و در ردیف طهارت لباس قرار دارد و فرقی ندارد که مقذور بودن قصدالامر از هر ناحیه‌ای که باشد، خواه از ناحیه خود

قصد الامر و خواه از ناحیه امر باشد. در نتیجه دلیل مرحوم نایینی هم ناتمام ماند (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۶۰؛ امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۱؛ امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۵-۱۱۶).
در نتیجه از مباحث گذشته معلوم شد که هیچ یک از ادله چهارگانه‌ای که برای اثبات استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر، اقامه شده است، تمام نیستند.

۵. ادله قائلان به استحاله بالغیر اخذ قصد قربت در متعلق امر

در این قسمت ابتدا دیدگاه آخوند خراسانی را مطرح و پس از آن اشکالاتی را ذکر می‌کنیم که حضرت امام خمینی و سایر دانشمندان علم اصول بر ایشان گرفته‌اند:

۱.۵. دیدگاه آخوند خراسانی

صاحب کفایه معتقدند که تقرب معتبر در عبادات، عقلی است؛ یعنی عقل، لزوم تقرب به معنای انجام واجب به قصد امتثال امر را درک می‌کند و به آن پی می‌برد. و انجام واجب به قصد امتثال به حکم عقل است و نه به حکم شرع. این نظریه برخلاف نظرکسانی است که قائلند: تا در نفس عبادات و امر، قصد امتثال لحاظ نشود، دلیل و حکمی بر اعتبار آن نداریم. ایشان در ادعای خود این‌گونه تعبیر می‌کند که: ^۱ دلیل ما بر ادعایمان این است که لحاظ قصد امتثال در امر، موجب پیش آمدن امر محالی می‌شود. از آن جهت اخذ قصد امتثال به صورت شرط در متعلق امر محال است که موجب تکلیف به غیرمقدور می‌شود و چون امتثال تکلیف غیرمقدور، محال است از این‌رو، اخذ قصد امتثال به صورت شرط، در متعلق امر هم محال می‌شود.

به‌عنوان مثال هرگاه شارع مکلف را به نمازی که مقید به قصد امتثال است، فرا بخواند، بعد از امر شارع مکلف می‌تواند نماز را به قصد امتثال امر، انجام دهد. با اینکه به نفس نماز، بدون قید امتثال، امری تعلق نگرفته و مأمور به نشده است تا مکلف آن را به قصد

۱. آنجا که می‌گوید: «و ذلك لإستحاله أخذ ما لا یکاد بتأتی إلا من قبل الأمر بشيء فی متعلق ذاک الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً...» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷: ۷۲).

امتثال امر، به‌جا آورد، بلکه آنچه مأمور به است، نماز مقید و مشروط به قصد امتثال است. پس در صورت اخذ قصد امتثال به صورت شرط، در مأمور به، مکلف به انجام دادن یک عمل غیرمقدور مجبور می‌شود. به همین دلیل نمی‌توانیم قصد امتثال را در مأمور به اخذ کنیم.

از طرف دیگر، قصد امتثال یا داعی امر را نمی‌توان به صورت جزء نیز در مأمور به لحاظ کرد؛ زیرا در آن صورت، همان‌طور که نماز، مأمور به است، قصد امتثال هم مأمور به می‌شود. در حقیقت مأمور به در این حالت مرکب از دو جزء است، یک جزء آن نماز و جزء دیگر آن هم قصد امتثال امر است. وقتی که امر به این مجموعه تعلق بگیرد به این معناست که مکلف باید هم نماز را به قصد امتثال امر انجام دهد و هم قصد امتثال را به قصد امتثال به‌جا بیاورد؛ در حالی که این امر ممکن نیست؛ زیرا عاقلانه نیست که انسان، قصد امتثال را به قصد امتثال به‌جا بیاورد و به تعبیر دیگر امکان ندارد که محرک و متحرک یک چیز باشند. پس همان‌طور که ممکن نبود قصد امتثال به عنوان شرط در مأمور به لحاظ شود، به عنوان جزء نیز در مأمور به لحاظ نمی‌شود. بر مبنای آنچه گفته شد، معلوم است که چون قصد قربت را نمی‌توان شرعاً به صورت جزء یا شرط در امر لحاظ کرد، پس اوامر شرعی نسبت به قصد قربت، قابلیت تقييد ندارند. در نتیجه همان‌طور که قصد الامر - به عنوان قید و شرط بودن - در مأمور به اخذ نمی‌شود، به عنوان شرطیت و جزئیت هم در مأمور به اخذ نمی‌شود (امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۶؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۳).

پس برهان صاحب کفایه در ارتباط با استحاله قصد الامر در متعلق، عبارت از عدم قدرت بر امتثال است که نتیجه آن استحاله بالغیر است.

۲.۵. دیدگاه امام خمینی علیه السلام و نقد ادله آخوند خراسانی

امام خمینی علیه السلام بر خلاف اکثر اصولیان، از جمله صاحب کفایه، به استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر قائل نشده‌اند، نه به صورت ذاتی و نه به صورت بالغیر، و اخذ قصد

قربت را در مأموریه از امور ممکن دانسته‌اند. ایشان در پاسخ به استدلال‌های مرحوم صاحب کفایه چنین می‌فرمایند:

اولاً: این استدلال آخوند مبنی بر اینکه امر، به نماز مطلق، تعلق نیافته تا مکلف آن را به قصد امتثال انجام دهد؛ بلکه آنچه امر به آن تعلق گرفته، نماز مقید به قید امتثال و داعی امر است؛ استدلال صحیحی نمی‌باشد. زیرا اگر کیفیت تعلق امر به متعلقات مرکب و مقید را بیان کنیم، معلوم می‌گردد که این استدلال قابل ایراد است. همان‌طور که اگر امر و یا بعثی به موضوعات بسیط تعلق بگیرد، یک امر و بعث واحد است، در موضوعات مرکب و مقید نیز همین‌گونه است؛ لذا اگر به موضوعات یا متعلقات مرکب مانند «نماز» امری تعلق بگیرد، از آنجا که آن دارای یک وحدت اعتباری است و یک موضوع واحدی به‌شمار می‌آید، یک امر واحدی هم به آنها تعلق می‌گیرد، بدون اینکه آن امر واحد به امرهای متعدد منحل شود. همین حالت در موضوعات متعلقات مقید هم وجود دارد. اما چون مأموریه مرکب، تحققش بسته به ایجاد اجزایش می‌باشد؛ لذا انجام جزء جزء مرکب مورد بعث قرار گرفته است. و این بعث، همان بعث و امری است که به نفس مرکب تعلق گرفته است. یعنی مکلف همان‌گونه که به انجام کل مرکب بعث شده، همان‌طور نیز به انجام اجزاء مأموریه مرکب مبعوث شده است. و همان بعث و امری که او را به انجام مرکب برانگیخته، همان بعث و امر او را به انجام اجزاء مأموریه مرکب نیز فراخوانده است. پس براساس این مبنا، همان‌طور که نماز مقید به امر و قصد امتثال، مأموریه است، نفس نماز بدون قید قصد امتثال نیز، مبعوث‌آلیه و مأموریه می‌باشد و اگر مکلف آن را به قصد امتثال امر انجام بدهد، در حقیقت مأموریه را انجام داده است و انجام آن تکلیف غیرمقدور و محالی نمی‌باشد.

ثانیاً: درباره استدلال دوم آخوند خراسانی باید گفت: این نظر که ایشان و اصولیان مشهور قائلند که امر، داعی به سوی مأموریه و باعث به سوی متعلق خود است، صحیح به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا انشائات و امرهای صادر شده از ناحیه شارع، صرفاً بعث اعتباری هستند و نه چیز دیگری. و این‌گونه نیست که بگوییم هر امری که از شارع صادر شود،

موجب بعث تکوینی و حقیقی است؛ زیرا اگر این‌گونه باشد لازمه آن این است که مکلفین تمامی اوامر شارع را اطاعت کنند و در میان آنها هیچ فرد عاصی و نافرمانی وجود نداشته باشد. در حالی که واقعیت امر این‌گونه نیست و ما می‌بینیم که بسیاری از مکلفین، در مقابل اوامر الهی عصیان و نافرمانی می‌کنند و این خود دلیل بر این است که امر مولی، صرفاً یک بعث انشایی و اعتباری است. پس صحیح این است که گفته شود امر داعی حقیقی به‌سوی متعلق خود نیست؛ بلکه داعی حقیقی همان اراده مکلف است که ناشی از درک و شعوری است که نسبت به مولی دارد. یعنی وقتی مکلف به دلیل ترس از عذاب و عقاب شارع و یا طمع به پاداش او و یا به جهت شکر نعمت‌هایش، اطاعت از شارع را بر خود لازم دید، این مبادی موجب تحقق عزم و اراده در مکلف می‌شود تا اینکه متعلق امر را انجام دهد.

حال با توجه به آنچه که گفته شد، می‌گوییم: این سخن صاحب کفایه مبنی بر اینکه «چگونه امر می‌تواند به سوی داعی خودش، داعی باشد؟ یا چگونه محرک می‌تواند، متحرک هم باشد؟» حرف صحیحی نیست؛ زیرا در اینجا «امر» داعی نیست؛ بلکه آنچه داعی به سوی متعلق امر است، همان شناخت و معرفتی است که مکلف از مولی دارد و همان‌طور که این شناخت و اعتماد، داعی به سوی متعلق امر است، همان‌طور داعی به سوی شروط و قیود آن هم می‌باشد. بنابراین اشکالی ندارد که امری به نماز مقید به داعی امر یا نماز مرکب از داعی امر تعلق بگیرد و مشکلی هم تحت عنوان اتحاد محرک و متحرک پیش نمی‌آید (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۶-۲۶۸؛ امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۶-۱۱۸). صاحب کتاب درر الفوائد نیز دو جواب از کلام صاحب کفایه ذکر کرده است که آنها را به صورت مختصر می‌آوریم:

الف) ایشان قبل از ورود به بحث، ابتدا مقدمه‌ای را می‌آورد و می‌گوید افعالی که متعلق تکلیف واقع می‌شوند و حکمی بر آنها بار می‌شود، بر دو قسم هستند: اول عناوین غیر قصدیه؛ و آن افعالی است که مجرد تحقق آنها در خارج موضوعیت دارد و به صرف تحقق آنها در خارج، حکم مترتب می‌شود و دیگر نیازی به قصد عنوان آن فعل از سوی مکلف

نیست و حتی اگر در حال غفلت و خواب و بدون توجه و التفات مکلف تحقق پیدا کنند، باز برای ترتب حکم کفایت می‌کند. مثلاً «اتلاف مال غیر» که موضوع قاعده اتلاف است، یکی از عناوین غیر قصديه است، یعنی حتی اگر شخص در حال خواب هم مال دیگری را تلف کند، حکم ضمان بر آن مترتب می‌شود؛ دوم عناوین قصديه، این عناوین متقوم به قصد است و تا وقتی که قصد آن عنوان حاصل نشود، خود آن عنوان نیز تحقق پیدا نمی‌کند. عنوان تعظیم از جمله این عناوین است. یعنی اگر شخص محترمی وارد مجلس شد و شما خواستید به احترام او قیام کنید، این قیام باید به قصد تعظیم باشد و گرنه عنوان تعظیم بر آن صدق نمی‌کند (حائری، بی تا، ج ۱: ۹۶؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۵).

پس از بیان این مقدمه باید گفت که عبادات از قبیل قسم دوم هستند و اصولاً حقیقت عبادت همان تعظیم و خشوع و خشوع در برابر ذات مقدس الهی است و غیر از این معنایی ندارد.

عقول ما گاهی عنوان عبادی بودن را - که متقوم به تعظیم است - در ارتباط با بعضی از اشیا درک می‌کند و به هدایت و راهنمایی شارع مقدس نیازی ندارد. مثلاً در مورد سجده در پیشگاه خداوند، عقل ما درک می‌کند که سجده بالاترین مرتبه خشوع و خشوع نزد خداوند است و به عبارت دیگر عبادی بودن سجود امری ذاتی است.

اما بعضی از امور وجود دارند که عقل ما قادر به درک جنبه عبادی بودن آنها نیست و دلیلش آن است که عقل ما نسبت به همه مسائل احاطه ندارد؛ پس در این موارد ما نیاز به هدایت شارع داریم و شارع باید عبادی بودن این امور را برای ما بیان کند. مثلاً نماز عبارت است از مجموعه مرکبی از اجزایی که عقل ما قادر به درک عبادی بودن این مجموعه نیست؛ هر چند سجده، که یکی از اجزای نماز است، جنبه عبادی بودن آن برای ما روشن است، اما در سایر اجزای نماز شک داریم که آیا می‌توانیم به آنها عنوان عبادت بدهیم یا خیر؟ بنابراین در مانند این امور از راه امری که از ناحیه شارع، به نماز تعلق گرفته است و نیز به ضمیمه اینکه نماز دارای حقیقت تعظیم و خشوع و خشوع در پیشگاه

خداوند است، کشف می‌کنیم که مجموعه نماز دارای جنبه عبادی بودن است، بنابراین در جواب آخوند می‌گوییم: خداوند به نمازی امر کرده که دارای عنوان تعظیم در پیشگاه او است و عنوان تعظیم هم به قصد تعظیم و قصد خضوع و خشوع تحقق پیدا می‌کند. بنابراین در این حالت چه مانعی وجود دارد که این قصد تعظیم که عنوان عبادی بودن را درست می‌کند، داخل در مأموریه باشد. یعنی گویا خداوند در «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» می‌گوید: «بر شما واجب است که نمازی را که مقرون به قصدِ عنوانِ آن، که همان عنوان تعظیم است به پا دارید». در این صورت چه مانعی دارد که «قصد تعظیم»، به عنوان جزء یا شرط، در مأموریه داخل باشد؟ (حائری، بی‌تا، ج ۱: ۹۶؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۵).

این کلام صاحب درر الفوائد خود دارای اشکالاتی است که به توضیح نیاز دارد، بنابراین در این مقام به طرح این اشکالات و بررسی آن می‌پردازیم.

۱. اشکال آیت‌الله بروجردی به محقق حائری آن است که شما محور عبادی بودن را قصدِ عنوانِ فعل (نماز) قرار دادید، در حالی که مثلاً در باب نماز دو امر لازم است، یکی قصد عنوان نماز و دیگری قصد قربت. بنابراین حاصل کار شما عدم اشتراط قصد قربت در حصول عبادت است و در واقع شما قصد قربت را امر زائدی بر عنوان عباداتی مانند نماز قرار دادید، در حالی که از نظر فقها، قصد قربت در عبادات، محور و ملاک است (پیشین، ج ۱: ۱۱۶).

۲. اشکال دوم اشکالی است که در مبنای سخن مرحوم حائری وجود دارد؛ چرا که کلام محقق حائری بر اساس مبنایی است که خارج از فرض مرحوم صاحب کفایه است و به همین دلیل جواب کلام ایشان نیست.

توضیح اینکه مطلب صاحب کفایه در ارتباط با استحالة اخذ قصد قربت در متعلق امر، مبتنی بر دو مبناست:

الف) محور و ملاک عبادی بودن را قصد قربت بدانیم، همان‌طور که مشهور بر این نظرند. یعنی بگوییم که امتیاز و فصل ممیز واجبات تعبدی از واجبات توصلی در ارتباط با قصد قربت است که در واجبات تعبدی شرط است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷: ۷۲)؛

ب) منظور از قصد قربت، قصد الأمر و داعی امر بودن آن باشد. و آلا اگر قصد قربت را به معنای دیگری مانند محبوبیت یا داعی مصلحت ملزمه بدانیم، برای اخذ قصد قربت در متعلق امر مانعی وجود ندارد، چه به صورت جزئیت و چه به صورت شرطیت. اما این امور - غیر از قصد الأمر - در مأموریه معتبر نیستند، زیرا تردیدی نیست که همین اندازه که انسان نماز را به داعی امر اتیان کند، کفایت می‌کند (پیشین، ۱۴۱۷: ۷۴-۷۵).

بر اساس این دو مبنا صاحب کفایه معتقد بود که قصد الأمر نه به صورت شرطیت و نه به صورت جزئیت در مأموریه اخذ نمی‌شود. اما اگر کسی هیچ‌کدام از این دو مبنا را قبول نکرد یا مانند محقق حائری مبنای اول را نپذیرفت و بر اساس مبنای دیگری غیر از مبنای آخوند، کلام ایشان را رد کرد، پاسخ او نمی‌تواند به عنوان جوابی برای کلام صاحب کفایه مطرح شود؛ چرا که محقق حائری معتقد است ملاک عبادی بودن، قصد قربت نیست، بلکه خصوصیتی است که در عبادات وجود دارد و آن عبارت از تعظیم و خضوع و خشوع در پیشگاه پروردگار است. ایشان قائل بودند: قصد تعظیم در تحقق عبادت کفایت می‌کند و تعظیم از عناوین قصديه است و اگر عملی مانند نماز به قصد تعظیم پروردگار باشد، عنوان عبادت بر آن مترتب می‌شود (حائری، بی تا، ج ۱: ۹۶).

بنابراین ایشان مبنای اول کلام صاحب کفایه را قبول ندارند و بر این اساس کلام ایشان به عنوان پاسخ کلام آخوند خراسانی مطرح نیست.

برای بیان جواب دوم محقق حائری لازم است که ابتدا بحثی را به عنوان مقدمه ذکر کنیم:

یکی از تقسیمات معروف واجب، تقسیم آن به «واجب نفسی» و «واجب غیری» است. واجب نفسی واجبی است که وجوبش به علت خودش باشد و واجب بودن آن از باب مقدمه بودن واجب نباشد، اما واجب غیری واجبی است که وجوبش به دلیل وجوب واجب دیگری غیر از خودش است و به عنوان مقدمه‌ای برای واجب دیگر قرار گرفته است.

صاحب درر الفوائد واجب نفسی را بر دو قسم می‌داند؛ واجب نفسی للنفس؛ و آن واجبی است که خودش موضوعیت دارد و بر ترک آن استحقاق عقوبت مترتب است، مثل نماز و واجب نفسی للغير و آن واجبی است که بر ترک آن استحقاق عقوبت مترتب است، ولی خودش موضوعیت ندارد، مثل اینکه طریقت برای چیز دیگری داشته باشد. مثلاً اگر کسی در ماه رمضان جنب شود، واجب است که قبل از طلوع فجر غسل جنابت کند. این وجوب دو جنبه دارد، از طرفی واجب غیری و مقدمی نیست، زیرا اگر بخواهد واجب غیری و مقدمی باشد، باید مقدمه قبل از ذی‌المقدمه وجوب پیدا کند، در حالی که در اینجا هنوز طلوع فجر نیامده تا روزه - که ذی‌المقدمه است - واجب شود، بنابراین نمی‌توان گفت مقدمه آن وجوب دارد و از طرف دیگر این وجوب تکلیفی مستقلی نیست بلکه در ارتباط با روزه ماه رمضان است، به طوری که در صورت ترک آن، روزه باطل می‌شود. بنابراین وجوب غسل جنابت قبل از طلوع فجر از نوع وجوب للغير است و نه وجوب غیری و نه نفسی مستقل.

حال در مورد واجبات عبادی مانند نماز، مشهور این است که ما دو چیز داریم؛ یکی ذات نماز و دیگری قصد قربت که در کلام صاحب کفایه از آن به داعی‌الأمر تعبیر شده است. اگر داعی‌الأمر به صورت جزئیت مطرح شود، معنایش این است که مأموریه دارای دو جزء است: یکی نماز و دیگری داعی‌الأمر، و اگر داعی‌الأمر به صورت شرطیت مطرح باشد، معنایش این است که مأموریه نماز مقید به داعی امر است.

آنچه گفته شد نظر مشهور اصولیان بود، اما مطلب دیگری وجود دارد که می‌گویید در اینجا سه چیز داریم: یکی نماز و دیگری نبودن داعی غیرالهی مثل ریا و دیگری وجود داعی‌الأمر. بنابراین در اینجا داعی‌الأمر در مرتبه سوم مطرح می‌شود. در این حالت اگر مسئله به صورت جزئیت مطرح شود، مأموریه دارای سه جزء است: نماز، نبودن داعی غیر الهی، وجود داعی‌الأمر. اما اگر به صورت شرطیت مطرح شود مأموریه عبارت است از نماز مقید که آن قید مرکب از دو جزء است: یکی نبودن داعی غیر الهی و دیگری وجود داعی‌الأمر که همان داعی الهی است.

در اینجا میان بودن دواعی غیر الهی و نبودن داعی الهی ملازمه وجود دارد؛ یعنی اگر یکی از آنها وجود داشته باشد، دیگری موجود نیست و این‌گونه نیست که هر دوی آنها موجود نباشند.

اما اگر مسئله به صورت «جزئیت» مطرح شود - که اجزای مأموریه عبارت از نماز، نبودن دواعی غیر الهی و وجود داعی الهی بود - امر به دو جزء اول تعلق گرفته است و این تعلق امر به صورت «للیغیر» است، یعنی امر به دو جزء اول به علت جزء سوم - یعنی داعی الهی - تعلق گرفته است، مطرح شدن داعی الأمر (داعی الهی) به این صورت قابل درک و بودن اشکال است. اما اگر در اینجا داعی الأمر به عنوان جزئی از متعلق امر مطرح می‌شود، داعییت امر نسبت به داعییت امر بود و این امری غیر معقول است و اشکال دارد. در حالی که ما متعلق امر را نماز مقید به نبودن دواعی غیر الهی دانستیم و گفتیم امر به نماز و قید نبودن دواعی غیر الهی تعلق گرفته و وجوب این دو نیز از نوع وجوب للیغیر یعنی برای این است که «داعی الهی» تحقق پیدا کند، پس هیچ اشکالی وجود ندارد.

اما اگر مسئله به صورت قیدیت مطرح شود، یعنی مأموریه را نماز مقیدی بدانیم که قید آن از دو جزء مرکب شده است، یکی نبودن دواعی غیر الهی و دیگری وجود دواعی الهی، امر به نمازی تعلق گرفته است که مقید به جزء اول از قید است و وجوب این نماز از نوع وجوب للیغیر است. یعنی برای این است که جزء دوم قید - یعنی داعی الأمر و داعی الهی - تحقق پیدا کند، زیرا بین نبودن دواعی غیر الهی و بودن دواعی الهی ملازمه وجود دارد.

نتیجه اینکه مسئله داعی الأمر را می‌توانیم از طریق «وجوب للیغیر» حل کنیم، خواه داعی الأمر را جزء متعلق امر بدانیم یا قید آن (حائری، بی تا، ج ۱: ۹۷-۹۸؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۶).

بر این کلام محقق حائری اشکالی وارد شده است، به این صورت که آنچه ایشان از خودشان ذکر کرده و آنها را به واقعیت ضمیمه کرده و جنبه واقعی به آنها داده است، صرفاً تصویری بیش نیست که در مقام ثبوت وجود دارد. اما در مقام اثبات و واقع نمی‌توان گفت

که در مورد عبادات قائل به وجود سه جزء (یعنی خودِ عبادت، نبودن دواعی غیر الهی و وجود دواعی الهی) شویم و گاهی خود عبادت مقید به دو قید شود: یکی نبود دواعی غیر الهی و دیگری وجود داعی الهی. چرا که در مورد عباداتی مثل نماز که اهمیت فراوانی دارد و در مورد آن گفته شده: «إِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ مَسَاوَاهَا وَإِنْ رُدَّتْ رُدَّ مَا سَوَاهَا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۲۶۹) فقط می‌توانیم به آنچه که ادله شرعی و کتاب و سنت گفته تمسک کنیم، نه اینکه موضوعی را مطرح کنیم که هیچ‌یک از فقها، آن را مطرح نکرده‌اند و هیچ دلیل شرعی بر آن دلالت ندارد. پس این کلام محقق حائری تصوری ذهنی بیش نیست و مطابق واقع محسوب نمی‌شود (بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۶).

۶. مأموریه قراردادن قصد قربت به واسطه دو امر به وسیله شارع

عنوان اصلی بحث این بود که آیا شارع امکان دارد قصد قربت را - به معنای داعی الامر- مأموریه قرار دهد، هر چند که این تعلق امر به واسطه دو امر باشد؟ به این صورت که یکی از این اوامر به ذات فعل و دومی به انجام فعل به داعی امرش تعلق بگیرد. صاحب کفایه درضمن یک «ان قلت» این مسئله را مطرح کرده است، به این صورت که: ممکن است کسی بگوید آنچه شما در ارتباط با اعتبار قصد قربت در عبادات گفتید و اشکال‌هایی که در این زمینه مطرح شد، تمام و کمال مقبول و مورد تأیید ماست. اما این اشکال‌ها در جایی مطرح می‌شود که شارع مقدس با یک امر و ایجاب، هم نفس فعل را واجب کرده است و هم قصد قربت را در آن معتبر می‌داند. مثلاً با گفتن «اقیموا الصلاه» هم اصل فعل نماز را واجب کرده است و هم اتیان آن به قصد امر را لازم می‌کند. البته این معنا مستلزم تمام اشکال‌ها و ایرادهای وارد شده است ... اما اگر اعتبار قصد قربت با امر دیگری غیر از امر، متعلق به نفس فعل نماز باشد، یعنی ابتدا بگوید: «اقیموا الصلاه» و سپس بگوید: «بر شما واجب است که نماز مأموریه به امر اول را به داعی امر متعلق به خودش انجام دهید» در این صورت هیچ‌کدام از اشکال‌های یاد شده وارد نیست. بنابراین امر برای رسیدن به مقصود و نیل به غرضش می‌تواند از امر دوم استفاده کند.

توضیح اینکه دو امری که ذکر شد، با هم فرق دارند؛ امر اول، امری تعبدی است؛ زیرا امری که متعلق به ذات نماز باشد، امری عبادی است، یعنی اتیان نماز قصد قربت می‌خواهد. اما امر دوم که متعلق به خود قصد قربت است، امری توصلی است و قصد قربتی لازم ندارد (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷: ۷۴).

ایشان برای اشکال فوق، دو جواب ذکر کرده‌اند:

الف) اساساً در همه واجبات یک امر و یک ایجاب بیشتر وجود ندارد، چه در واجبات عبادی و چه در واجبات توصلی؛ چنانچه در مستحبات نیز همین‌طور است. بنابراین در شریعت اسلامی چنین چیزی وجود ندارد که به یک عبادت، دو امر تعلق گرفته باشد، یکی به ذات عبادت و دیگری به قصد قربت در رابطه با امر اول؛

ب) امر اول که به ذات نماز تعلق گرفت یا تعبدی است یا توصلی یا اینکه در تعبدی و توصلی بودن آن شک داریم. اما اگر تعبدی باشد، معنایش این است که تا قصد قربت نباشد، غرض از آن امر حاصل نمی‌شود و امتثالی تحقق پیدا نمی‌کند، در این صورت به امر دوم نیازی نداریم. زیرا تعبدی بودن امر اول اقتضا می‌کند که ما مأمور به را به قصد قربت انجام دهیم.

اما اگر امر اول، توصلی باشد به این معناست که غرض از آن، بدون قصد قربت حاصل می‌شود، بنابراین چون غرض حاصل شد، دیگر به آمدن امر دوم نیازی نداریم، زیرا امر دوم به این هدف می‌آید که «تا قصد قربت نشود غرض حاصل نمی‌شود» در حالی که ما فرض کردیم که غرض از امر بدون قصد قربت حاصل شد.

و اگر در تعبدی و توصلی بودن امر اول شک داشته باشیم، باز هم به آمدن امر دوم نیازی نداریم؛ زیرا در این صورت عقل حکم می‌کند که در تحصیل غرض و تأمین مطلوب شارع، قصد قربت لازم است؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌دانیم که غرض شارع حاصل شده است یا خیر؟ بنابراین هر جا که امری صادر شود لازم است که به تحصیل غرض شارع یقین پیدا کنیم و در صورت نبودن قصد قربت، این یقین حاصل نمی‌شود. بنابراین در این مورد نیز به آمدن امر دوم احتیاجی نداریم (پیشین).

این کلام صاحب کفایه با اشکال روبه‌رو شده است از آن جهت که:

الف) کلام مرحوم آخوند در رد امر دوم در صورتی صحیح است که امر دائر بین علم به سقوط آن و شک در سقوطش باشد؛ زیرا در این صورت اگر نسبت به سقوط امر اول علم داشته باشیم، به توصلی بودن آن حکم می‌شود و اگر نسبت به سقوط آن شک داشته باشیم، به اتیان آن به قصدالأمر و داعی امر حکم می‌شود. یعنی حکم می‌شود که مکلف آن را به قصد امر انجام دهد. اما اگر فرض کنیم که واجب در واقع از نوع تعبدی است، ولی مکلف نمی‌داند که تعبدی است یا توصلی یا اینکه قطع داشته باشد به اینکه واجب توصلی است، که این قطع او مخالف واقع است، در این دو صورت، آمدن امر دوم لغو و بیهوده نیست؛ زیرا مکلف نمی‌داند که امر اول تعبدی است یا توصلی. بنابراین باید در این مورد احتیاط کرد و امر دوم بیاید (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۶۴-۳۶۵).

ب) کلام صاحب کفایه بحث از وقوع و عدم وقوع است و ما در وقوع و عدم وقوع یعنی مقام اثبات بحث نداریم؛ بلکه بحث در مقام ثبوت، یعنی مقام امکان و استحاله است. آیا مناسب است که در مورد بحثی که بر محور استحاله و غیر استحاله دور می‌زند، بگوییم که «در شرع وقوع ندارد؟» ما کاری به مقام اثبات نداریم، می‌خواهیم بدانیم که آیا برای شارع ممکن است که قصد قربت را در متعلق امر اخذ کند، یا امکان چنین امری وجود ندارد؟ (لنگرودی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۹۰-۱۹۱).

ج) جواب دوم صاحب کفایه مناقشه پذیر است، زیرا ایشان قبول دارند که ما در شریعت دو نوع واجب داریم: واجب تعبدی و واجب توصلی. مثلاً نماز واجب تعبدی است که قصد قربت در آن معتبر است، ولی دفن میت از نوع واجبات توصلی است و به قصد قربت نیازی ندارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که ما از کجا به دست بیاوریم که فلان عمل واجب تعبدی است یا توصلی؟ در حالی که بنا بر قول مرحوم آخوند، شارع نمی‌تواند مسئله قصد قربت را که بیانگر واجبات تعبدی است، نه به واسطه یک امر و نه به واسطه دو امر، بیان کند.

آیا عقل ناقص بشر قائل به درک این امور است، یا اینکه این مسائل ریشه شرعی دارند؟ اگر ریشه شرعی دارند، چگونه می‌توان این امر را قبول کرد در حالی که شما همه راه‌ها را به روی شارع بسته‌اید؟ بنابراین قول صاحب کفایه پذیرفتنی نیست؛ زیرا تنها راه کشف عبادی و غیرعبادی بودن احکام، شارع مقدس است. همان‌طور که شارع در «لاصلاه إلیا بطهور» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۳)، شرطیت طهارت را و در «لاصلاه إلیا بفاتحه‌الکتاب» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۴: ۱۵۸) جزئیت فاتحه‌الکتاب را برای نماز مطرح می‌کند.

در این امور و موارد شبیه به آن اگر بیان شارع نبود، عقل ما هرگز به شرطیت و جزئیت آنها پی نمی‌برد. بنابراین چگونه می‌توان گفت که شارع اعتبار قصد قربت را بیان نمی‌کند، نه به صورت شرطیت و نه به صورت جزئیت.

۷. نتیجه‌گیری

از مجموع مطالبی که در طرح دیدگاه‌های اصولیان، به‌ویژه نظرهای آخوند خراسانی و دیدگاه امام خمینی علیه السلام در پاسخ به ادله آخوند خراسانی بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که ادله قائلان به استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلق امر ناتمام است، چراکه اولاً تصور قصد الامر که قید نماز است، قبل از تحقق آن در خارج اشکالی ندارد؛ ثانیاً اشکال دور هم قابل دفع است، زیرا به دلیل مطرح بودن حکم عقل، متوقف شدن امر بر قدرت بر متعلق را قبول نداریم؛ ثالثاً جمع بین لحاظ آلی و استقلال در دو زمان واقع شده است و چنین چیزی هم مانعی ندارد.

همچنین با توجه به پاسخ‌هایی که در رد دلایل محقق نایینی و آیت‌الله خوئی و نیز استدلال آخوند مبنی بر استحاله بالغیر اخذ قصد قربت در متعلق امر مطرح شد، معلوم می‌شود که از منظر اصولی در اندیشه امام خمینی، این ادله کافی به مقصود نیست و مطابق نظریه ارائه شده در نظرگاه حضرت امام خمینی، ایشان اخذ قصد قربت در متعلق امر را ممکن می‌دانند.

منابع

قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، مولى محمد کاظم (۱۴۱۷ق). *کفایه الأصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۲. اشتهاردی، حسین تقوی (۱۳۷۶ش). *تنقیح الأصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. انصاری، شیخ مرتضی بن محمد (بی تا). *مطرح الأنظار*، تقریر سید ابوالقاسم کلانتر تهرانی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴. بجنوردی، سید حسن (۱۳۷۹ش). *منتهی الأصول*، قم، مؤسسه مطبعه العروج.
۵. بروجردی طباطبایی، حسین (۱۴۱۵ق). *نهایه الأصول*، قم، نشر تفکر.
۶. خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۷۳ش). *مناهج الوصول الی علم الأصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. _____ (۱۳۶۷ش). *تهذیب الأصول*، قم، انتشارات دارالفکر.
۸. خوبی، سید ابوالقاسم (بی تا). *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمد اسحاق فیاض، قم، انتشارات امام موسی صدر.
۹. _____ (۱۳۶۸ش). *أجود التقریرات*، تقریرات درس میرزای نایینی، قم، انتشارات مصطفوی.
۱۰. حائری، شیخ عبدالکریم (بی تا). *درر الفوائد*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. حکیم، سید محمد سعید طباطبایی (۱۴۲۳ق). *الکافی فی اصول الفقه*، بیروت، المؤسسه الدولیه للدراسات و النشر.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق). *المحصول فی علم الأصول*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۳. شاهرودی، سید علی (۱۴۲۶ق). *دراسات فی علم الصول*، تقریرات درس آیت الله سید ابوالقاسم خوبی، قم، مؤسسه دایرة المعارف للفقه الإسلامی.

۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۵. طباطبایی (علّامه)، سید محمد حسین (۱۴۲۲ق). *بدایه الحکمه*، به تحقیق علی زارعی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. عاملی، محمد حسین (۱۴۲۶ق). *ارشاد العقول إلى مباحث الأصول*، محاضرات آیت الله جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۷. کاظمی خراسانی، شیخ محمد علی (۱۴۰۴ق). *فوائد الأصول*، تقریرات درس میرزای نایینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب رازی (۱۳۶۵ق). *اصول الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۱۰ق). *افاضه العوائد*، دار القرآن الکریم.
۲۰. لنگرودی، سید محمد حسن (۱۳۷۹ش). *جواهر الأصول*، تقریر اباحت امام خمینی علیه السلام، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۱. مجلسی (علّامه)، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ق). *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۲. محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۳. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۰ش). *اصول الفقه*، ترجمه عباس زراعت و حمید مسجدسرایی، تهران، انتشارات ققنوس.
۲۴. ملّا صدرا، صدر المتألّهین محمد شیرازی (۱۴۱۰ق). *الحکمه المتعالیه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۲۵. نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن (۱۹۸۱م). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.