

# مبانی اصولی امام خمینی (ره) در «مناهج الوصول وانوار الهدایه»

سیدعلی حسینی



انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، تألیف الامام  
الخمينی (قدس سره)، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار  
الامام الخمينی، قم، ج ۲، ۴۲۴+۴۸۸ ص، وزیری.

مناهج الوصول الى علم الاصول، تألیف الامام الخمينی (قدس  
سره)، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی،  
قم، ج ۲، ۴۳۰+۴۰۶ ص، وزیری.

دانش اصول شافعی بوده است.<sup>۲</sup> اما بنا به گزارش ابن خلکان،  
ابو یوسف از شاگردان نام آور ابو حنیفه پیش از او کتابی در علم  
اصول نوشت؛ همان طور که بر پایه سخن ابن ندیم در الفهرست

نیازها و اوضاع و احوال قرن دوم هجری دانشمندان  
مسلمانان را واداشت، در پی بالندگی و گسترش فقه برآیند.  
بدین سان فرهیختگان جامعه اسلامی در تدوین و سامان دهی  
قواعد استنباط برآمدند، قواعد و ضوابطی که فقیه در پرتو آن ها  
می تواند حکم شرعی را درباره هر مسأله نوپیدا استنباط کند.  
بدین سان علم اصول از دامن فقه برخاست و در همان جا رشد  
کرد و بالید.<sup>۱</sup>

۱. مسأله تاریخ اصول فقه شیعه و ادوار آن، گسترده تر و درازدامن تر از آن  
است که در این فشرده بگنجد، آنچه در این باره آمده است تلفیقی است از  
مقدمه آیت الله فاضل لنکرانی بر مناهج الوصول و مقدمه محققان مؤسسه  
تنظیم و نشر آثار امام خمینی بر انوار الهدایة.

۲. ر. ک: مقدمه ابن خلدون، ص ۴۵۵.

سیوطی و گروهی از مورخان معتقدند نخستین نگارنده

فقیه عراق، محمد بن حسن شیبانی کتاب هایی به نام استحسان اصول فقه و اجتهاد الرأی را درباره علم اصول نگاشت<sup>۳</sup> و وی نیز قبل از شافعی می زیست. از این روی اجماعی که سیوطی و دیگران درباره بنیانگذاری دانش اصول از سوی شافعی ادعا کرده اند، پایه و اساس ندارد.

اما بر پایه آن چه علامه صدر در تأسیس الشیعه گزارش نموده و بر اساس شواهد و دلایل نسبتاً روشن، اصول فقه رایاران فرهیخته امام باقر و صادق بنیان نهادند. در واقع پاسخ هایی که امام باقر و صادق (ع) در زمینه سؤال از عناصر مشترك استنباط به اصحاب خود می دادند، زمینه تأسیس علم اصول را فراهم ساخت. این روایات را بعدها مرحوم شبّر (م ۱۲۴۲) در کتابی به نام الاصول الأصلية والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار العروية و مرحوم زین العابدین موسوی خوانساری (م ۱۳۱۸) در کتاب کتاب اصول آل الرسول جمع آوری و منظم ساختند.<sup>۴</sup>

هشام بن حکم متکلم بلند آوازه شیعه در پرتو بهروری از این زمینه فراهم آمده کتاب الألفاظ و مباحثها را نگاشت و یونس بن عبدالرحمن کتاب اختلاف الحدیث و مسائله و مسائل التعادل و الترجیح فی الحدیث المتعارضین را از خود به جای گذاشت. این دو دانشمند برجسته شیعی پیش از شافعی بدو روایت حیات گفتند.

به هر حال تا آن جا که مدارک و شواهد تاریخی نشان می دهد نخستین فقیهی که عملاً اصول فقه را به صحنه آورد و در استنباط احکام از قواعد آن بهره برد، ابن ابی عقیل عمانی بود. ابن جنید از فقیهان عظیم الشأن شیعه، شیوه او را پسندیده و کتابی جامع به نام تهذیب الشیعه لأحكام الشریعة در فقه شیعه تدوین کرد.

شیخ مفید (م ۴۱۳) کتابی فشرده و در بردارنده مسائل اصلی علم اصول نگاشت. در قرن پنجم سید مرتضی (م ۴۳۶) و شیخ طوسی (م ۴۶۰) اصول را به اوج کمال رساندند و زوایای گونه گون آن را در الذریعة و عدلة الأصول کاویدند و پس از این دو دانشمند نام آور، در پی دوره ای از ایستایی و رکود حاکم بر اصول و اجتهاد، ابن ادریس (م ۵۹۸) دور تازه ای از اجتهاد و به کارگیری قواعد اصول را در فقه گشود.

محقق (م ۶۷۶) و علامه (م ۷۲۶) کتاب های متعدد و مختلفی در اصول نوشتند و شهید ثانی (م ۹۶۵) تهذیب القواعد و فرزندش کتاب معالم را فرآوری شیفندگان اصول فقه نهادند و معالم به دلیل سامان دهی منطقی، استواری مطالب، نثر روان و سهل الوصول بودن محتوایش مورد استقبال فراوان قرار گرفت و کتاب درسی حوزه های علمیه شد و عالمان اصول حاشیه ها و شرح ها بر آن نگاشتند. در این دوره اصول به اوج کمال خود رسید و متولیان آن از فلسفه وجودی آن که ابزار فقیه است و

مقدمه فقه، غفلت ورزیدند و در گسترش آن فراتر از مقدار نیاز کوشیدند. به گفته برخی از اعظم در این دوره اصول متورم شد و از مرز منطقی خود پا فراتر نهاد.

شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) و آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹) اصول را از نکته های زاید و بی ثمر پیراستند و سامان دهی دقیق و در خوری در آن پدید آوردند و در فرائد الاصول و کفایه آن را به نکته های بدیع و شیوه ای نوین آراستند و از این روی این دو اثر ارزنده در زمره کتاب های درسی حوزه های علمیه قرار گرفت و شرح ها و حاشیه ها بر آن ها نوشته شد؛ به ویژه کفایة الاصول که تاکنون نزدیک به ۵۰ حاشیه، شرح و ترجمه از محققان دانش اصول درباره آن نوشته شده که نام ۴۱ مورد آنها در مقدمه انوار الهدایة آمده است.

یکی از آن حاشیه ها، تعلیقه ای است که امام خمینی بر این کتاب نگاشته اند که در چهار جلد به چاپ رسیده و دو مجلد آن به نام مناهج الوصول إلى علم الاصول درباره بخش اول این علم، یعنی الفاظ است و خوشبختانه در بردارنده همه مسائل این بخش است. دو مجلد دیگر آن با عنوان انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة ۵ به بخش دوم اصول اختصاص دارد که از «قطع» آغاز و به «اصول عملیه» ختم شده است و با کمال تأسف مباحث استصحاب، تعادل و ترجیح و اجتهاد و تقلید در این اثر به چشم نمی خورد.

آن چه فراروی دارید معرفی این دو مجموعه ارزنده است که نزدیک به یک دوره کامل اصول فقه آن هم با خامه پر مایه حضرت امام خمینی است و بسی شایسته و در خور است که محققان حوزه و دانشگاه در این دو اثر بیندیشند. امام راحل مناهج الوصول را پس از انوار الهدایة نگاشته است و شاید به همین دلیل دست اندرکاران مؤسسه نشر و تنظیم آثار، آن را پس از انوار الهدایة به زیور طبع آراسته اند، اما معرفی را از آن آغاز می کنیم؛ چه بخش اول اصول در آن آمده است.

#### مناهج الوصول و انوار الهدایة در یک نگاه

از آن جا که این اثر حاشیه بر کفایه است، به لحاظ تنظیم عناوین قهرآز آن پیروی شده است. مرحوم آخوند، کفایة الاصول را در یک مقدمه، هشت مقصد و یک خاتمه سامان داد. امام راحل نیز بر همین منوال به شرح و بسط و نقد مطالب او پرداخته است؛ با این تفاوت که مقصد هشتم (مباحث تعادل و

۳. الفهرست، ص ۲۵۳.

۴. تأسیس الشیعة، ص ۳۱۰.

تدریج علوم تکامل یافته‌اند و موضوع آنها معین شد. وحدت موضوع علم نیز وحدت اعتباری است و نه حقیقی؛ به همان سان که همه قضایای علوم قضایای حقیقی نیست.

و نیز نسبت موضوع علم به موضوعات مسائلش، نسبت کلی و جزئی نیست؛ چه در برخی علوم مثل جغرافیا، نسبت کلی و جزء است و در برخی علوم - مانند عرفان - موضوع خود علم و موضوع مسائل علم واحد است.

درباره تمایز علوم نیز امام راحل نظری بدیع دارد و آن این که میان قضایای هر علم سنخیتی است که این قضایای پراکنده را در جهت سامان دهی آن علم متحد می‌سازد؛ به همان سان که تمایز علوم نیز از اختلاف ذاتی میان مسائل علم نشأت می‌گیرد، نه از موضوعات علم، آن گونه که مشهور می‌گویند و نه از اهداف علم آن گونه که آخوند فرموده است. و این سبب روشن شدن تعریف موضوع علم می‌شود. امام راحل تأکید می‌ورزد تعریف مرحوم آخوند صحیح نیست و ضرورتی ندارد که در مسائل علم از عوارض ذاتی موضوع آن علم بل از عوارض ذاتی موضوع مسائل آن علم بحث شود و بدین سان در همین مقدمه یکی از مشکلات اصول را ریشه یابی کرده می‌نویسد:

... برخی از مباحث لفظی مانند دلالت امر [بر وجوب یا... ] و دلالت نهی و کلماتی که بر انحصار معنی دلالت دارد و بسیاری از مطالب مربوط به عام و خاص، مطلق و مقید و گروهی از مباحث عقلی از مسائل علم اصول است؛ زیرا سنخیت و ارتباط بین آنها و دیگر مسائل اصول هست که بدان‌ها وحدتی خاص می‌بخشد، صد البته اگر مانعی دیگر در کار نباشد. (ص ۴۵)

### تعریف علم اصول

اصولیان در تعریف علم اصول اختلاف نظر دارند و تعریف‌های مختلفی از آن ارائه داده‌اند و از میان آنها تعریف زیر شهرت به سزایی دارد:

دانش اصول، شناخت قاعده‌هایی است که زمینه استنباط احکام شرعی فرعی را فراهم می‌آورد.

این تعریف به مذاق مرحوم آخوند خوش نیامد؛ چه برخی از مسائل مهم علم اصول - مانند جریان اصول عملیه در شبهات کلیه، ظن انسدادی بر مبتنای حکومت - را در بر نمی‌گیرد. از این روی او خود تعریف دیگری ارائه داد:

صنعتی است که قواعد و ضوابطی را می‌شناساند که می‌تواند در طریق استنباط احکام شرعی قرار گیرد یا در مقام عمل به حکم شرعی متبهی گردد.

تراجیح) و خاتمه (اجتهاد و تقلید) در آن نیامده است، به همان سان که مقصد هفتم که درباره اصول عملیه است، ناقص و بدون بررسی استصحاب مطرح شده است و نیز بخش دوم کتاب (انوار الهدایة) عنوان فهرست عوض شده است و به جای «المقصد السادس و السابع» عناوینی از قبیل «القطع و الظن و...» آمده است؛ زیرا انوار الهدایة پیش از مناهج الوصول به دست چاپ سپرده شده و عنوان «المقصد السادس» از نگاه محققان کتاب، ستوال انگیز یابی معنا بوده است. اینک شرح و معرفی نظریه های مهم امام در این مقاصد و فصول:

### مقدمه

در مقدمه که ۲۳۲ صفحه از جلد اول کتاب را به خود اختصاص داده، امام راحل چهارده موضوع کوتاه و بلند را پژوهیده است؛ که فشرده ای از آنها به قرار زیر است:

### موضوع و تعریف علم اصول

میان اصولیان مرسوم است برای فراهم آوردن زمینه تعریف موضوع اصول در آغاز از موضوع علم، وحدت آن و مسائل آن سخن می‌گویند و آخوند خراسانی (قده) کفایة را با این جمله آغاز می‌کند:

إن موضوع کلّ علم - و هو الذی یبحث عن عوارضه الذاتیة - هو نفس موضوع فساتله عیناً و ما یتحدها معها خارجاً....

در این مقدمه مرحوم آخوند شش ادعا دارد:

۱. همه علوم نیاز به موضوع واحدی دارند؛  
۲. موضوع علم همان است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود؛

۳. عرض ذاتی عرضی است که بدون هیچ واسطه ای بر موضوع عارض می‌شود؛

۴. موضوع هر مسأله در واقع از مصادیق موضوع اصل علم است و رابطه موضوع علم و موضوع مسائل کلی و جزئی است؛

۵. مسائل، قضایای پراکنده ای است که هدف واحدی بدان‌ها وحدت می‌بخشد؛

۶. تفاوت اغراض در علوم موجب تفاوت و تمایز علوم می‌شود؛ برخلاف مشهور که اختلاف موضوع علوم را سبب تمایز علوم می‌دانستند.

امام خمینی در این مسائل نظری دیگر دارد:

اولاً: بر نیازمند بودن علم به موضوع دلیلی نداریم؛ چه علوم در آغاز تدوین ناقص بوده و کاستی‌های فراوان داشت و بنیانگذار علم، موضوع معینی را برای علم تعیین نمی‌کرد به

بعضی اصولی امام خمینی (ره) در مناهج الوصول و انوار الهدایة

«این تعریف نیز خالی از اشکال نیست و لیکن سالم ترین تعریف است».. (ص ۵۴)

### مطلب دوم: درباره وضع و چگونگی آن

در زندگی روز مره، صدها و هزاران لفظ را در معانی گونه گونه به کار می بریم. چه کسی یا کسانی این الفاظ را برای این معانی جعل کرده اند؟ مرحوم نائینی می گوید خداوند از طریق الهام یا وحی به پیامبران، واضح اصلی الفاظ است. برخی نیز گفته اند: بین لفظ و معنا علقه و ارتباط ذاتی وجود دارد. محقق رشتی، نهادندی و علامه حائری بر این باورند که وضع نوعی تعهد است.

امام خمینی با همه این نظرات مخالفت می ورزد و می نویسد: زندگی بشر در آغاز ساده و بسیط بود و از آن روی که نیاز به ارتباطات گسترده نداشت، الفاظ کمتری را وضع می کرد و به تدریج که نیازهای او گسترده تر شد، الفاظ بیشتری وضع کرد. و نیز معتقد است این تقسیم مشهور که وضع یا تعیینی است و یا تعیینی صحیح به نظر نمی آید و وضع فقط تعیینی است. (ص ۵۵-۵۹)

### مطلب سوم: اقسام وضع

محققان علم اصول وضع را چهار قسم دانسته اند: وضع عام و موضوع له عام؛ وضع و موضوع له خاص؛ وضع عام و موضوع له خاص؛ وضع خاص و موضوع له عام. مرحوم آخوند و بسیاری قسم چهارم را ناممکن می دانند، چه خاص و جزئی نمی تواند آینه و روزنه تماشای عام باشد؛ برخلاف عام که می توان با آن خاص را تماشا کرد. امام راحل در این جا نظریه ای دارد: از دیدگاه ایشان هیچ تفاوتی میان صورت سوم و چهارم نیست و اگر صورت چهارم ناممکن است، همان ملاک درباره صورت سوم نیز صدق می کند. از این روی یا هر دو ممکن است و یا هر دو محال. و حق امکان هر دو قسم است. در این بخش سخنان آقا ضیاء و کمپانی را نقل و تقدیم می کند. (ص ۵۹-۷۶)

### مطلب چهارم: مثال های اقسام وضع و موضوع له (حروف)

قسم اول و دوم از اقسام وضع امکان وقوعی دارد. برای قسم اول اسماء اجناس و... را مثال زده اند و برای قسم دوم

۵. از این از آن به «مناهج الوصول و انوار الهدایه» تعبیر خواهد شد.

۶. بانه القواعد الالیه التي یمكن ان تقع کبری استتاج الاحکام الالهیه او الوظیفه العملیه.

محققانی چون کمپانی، نائینی، آقاضیا، حائری یزدی و... بر این تعریف خرده گرفته اند. امام راحل درباره این تعریف می نویسد:

این بدترین تعریف است. چون از طرفی تنها مبادی علم اصول را دربر می گیرد و مسائل و قواعد این دانش که پیکره اصلی آن را سامان می دهد، در آن نمی گنجد و از سوی گروهی از قواعد فقهی را شامل می شود. ۵. از نگاه امام راحل؛ تعاریف نائینی، حائری، و آقاضیا، نیز چنگی به دل نمی زند و اشکالاتی دارد. از این روی خود تعریفی از اصول ارائه می دهد:

قواعدی است ابزاری که می تواند کبرای استنباط احکام کلی الهی یا وظیفه عملی مکلف را فراهم آورد. ۶ (ص ۵۱) بر طبق این تعریف:

۱. این قواعد ابزاری و آلی است و خود هدف نیست. از این روی قواعد فقهی را که در زمره احکام شرعی کلی هستند دربر نمی گیرد؛  
۲. این قواعد ممکن است در طریق استنباط قرار گیرند. از این روی گستره آن موضوعاتی از قبیل شهرت، قیاس و... را فرامی گیرد؛

۳. با قید «تقع کبری» مسائل علم رجال و درایه که در استنباط احکام سهم فراوان دارند، از قلمرو اصول بیرون می رود؛

۴. و آخرین قید «الوظیفه العملیه» سبب دخول اصل برائت و... در علم اصول می شوند.

با این حال بر پایه این تعریف بسیاری از مباحث الفاظ از قلمرو علم اصول خارج می شود. امام راحل در تحقیقی که در این باره دارد می نویسد:

همه مباحثی که در آنها از معانی وضعی و لغوی، تشخیص مفاهیم جمله ها و الفاظ، مدلول مفردات و مرکبات و تشخیص ظهورات بحث می شود، از علم اصول خارج است و در زمره مسائل ادبی قرار دارد. (ص ۵۱)

آنگاه به نکته ای مهم اشاره کرده بالحنی گلابه آمیز می نویسد: «اصولیان متأخر مسائلی را با ملاحظه کمترین مناسبت در حیطه علم اصول گنجانده اند که یا هیچ کاربردی در این دانش ندارد و یا بسیار کم فایده است یا بدین دلیل که در پی استوار کردن اذهان دانشجویان اصول بوده اند و یا فقط نتیجه علمی آن را مدنظر قرار داده اند و یا صرفاً به خاطر دخالت بسیار ناچیزی که این مسائل در اصول دارد، آنها را طرح کرده اند.»

در پایان می نویسد:

**نظریه پنجم: وجود حرفی**

از نظر مرحوم کمپانی وجود چهار مرتبه دارد: وجود واجب (فی نفسه لنفسه بنفسه)؛ وجود جواهر (فی نفسه لنفسه لغيره) وجود اعراض (فی نفسه لغيره بغيره) و وجود نسبت ها، رابطه ها و اضافه ها (فی غیر ...) وی معتقد است که حروف برای این معانی وضع شده است.

**نظریه ششم: وجود رابط**

آقا ضیای عراقی بر این باور بود که مفهوم حروف اعراضی نسبی است که او آنها را «وجود رابط» می نامد. امام خمینی با این نظرات مواجه بود. از سویی به نقد و بررسی آنها پرداخت و از طرفی نظریه خود را بیان داشت.

امام راحل به عنوان مقدمه می نویسد: موجودات انواع مختلفی دارند. برخی وجود خارجی و ذهنی مستقل دارد مانند جواهر، برخی از آنها وجود خارجی مستقل ندارد اما ذهن آدمی برای آنها مفهوم و ماهیتی مستقل در نظر می گیرد، مانند اعراض. پاره ای از وجودات نه در خارج وجود مستقل دارند و نه ذهن آنها را مستقل لحاظ می کند. این وجودها هم در ذهن و هم در خارج وابسته به دیگر موجودات اند، و بدان ها تعلق دارند؛ از قبیل نسبت ها و وجودهای رابط و اضافه ها. وقتی می گوئیم «دیوار سفید است»، دیوار وجود مستقل دارد هم در ذهن و هم در خارج، اما سفیدی، رنگی است بر پهنه دیوار و خود وجودی مستقل در خارج ندارد ولیکن ذهن آن را مستقل می بیند. در این جا وجود سومی هم در کار است و آن رابطه میان سفیدی و دیوار است که در واقع حصول سفیدی است برای دیوار. حروف برای وجود سوم وضع شده است و از نسبت ها، رابطه ها و اضافه و تعلق مفاهیم به یکدیگر خبر می دهند. برخی پنداشته اند که گوینده و شنونده به هنگام تکلم و بهره وری از الفاظ از این معانی غفلت می ورزند و بدان ها توجه نمی کنند، و از این روی نه «مخبر عنه» قرار می گیرند و نه «مخبر به». از دیدگاه امام راحل این خطایی است فاحش. چه جمله ها بر نوعی وحدت میان موضوع و محمول دلالت دارند و هدف گوینده در هر جمله پدید آوردن این پیوستگی و وحدت است و این معنا چیزی جز مدلول حروف نیست. وقتی می گوئیم حسین در مدرسه است در واقع غرض اصلی گوینده تفهیم حسین و مدرسه نیست و شنونده هم از وجود حسین آگاه است و هم از وجود مدرسه، اما از رابطه و نسبت میان آنها و تعیین وجود رابط که همان معنای حرفی است، غفلت دارد و یا ناآگاه است و از این روی اصلی ترین توجه گوینده و شنونده همان معنای حرفی است.

اعلام را. میرزای قمی در قوانین الاصول وضع حروف را مصداق قسم سوم دانسته و گروه زیادی از اصولیان از وی پیروی کرده اند. و به این مناسبت بحث از معنای حروف مطرح شده است، و همان طور که یادآور شدیم بیشتر محققان اصول، وضع در حرف را عام و موضوع له را خاص دانسته اند. بدین سان که به عنوان مثال واضح در برابر لفظ «من» مفهوم کلی «ابتداء» را تصور کرده و لفظ را برای مصادیق آن وضع کرده و نه خود آن مفهوم. بر پایه این نظریه موضوع له حروف خاص و جزئی است.

**نظریه دوم: موضوع له کلی**

در بیشتر جمله هایی که در زبان های گونه گونه به کار می رود از حروف استفاده می شود. به عنوان نمونه در این دو جمله عربی «کل عالم فی الحوزة» و «سر من البصرة إلى الكوفة» دو کلمه «فی و من» بر بیش از یک مصداق دلالت دارند. از این روی نویسنده توانمند هدایة المسترشدين (شیخ محمد تقی اصفهانی م ۱۲۴۸) بر این باور است که موضوع له حروف جزئی اضافی است و آخوند در کفایة بر عام بودن موضوع له و حتی مستعمل فیه حروف پای می فشرد و کمپانی می نویسد: معنای خاص بودن موضوع در حروف آن است که برای معنای خاص تری از مفهوم تصور شده در زمان وضع، به کار می روند [ونه به معنای جزئی بودن موضوع له] و آقا ضیاء بر این عقیده بود که حروف در کلی و جزئی بودن از دو طرف خود تبعیت می کنند.

**نظریه سوم: بی معنایی**

حروف معنا و موضوع له ندارد، بلکه تنها فایده آنها این است که بر خصوصیتی در متعلق خود دلالت دارند.

**نظریه چهارم: تفصیل در مبانی حروف**

مرحوم نائینی بر این باور است که میان معنای اسمی و حرفی تباین ذاتی وجود دارد. معنای اسمی «اخطاری» است و حروف دارای معنای ایجادیه؛ مثلاً شنیدن نام «محمد» سبب می شود معنای واقعی محمد به ذهن شنونده خطور کند، و با قطع نظر از استعمال لفظ محمد در معنایش، او دارای واقعیت خارجی یا مفهومی است و معنای ایجادیه آن است که با صرف نظر از استعمال لفظ در معنا، هیچ واقعیت خارجی یا مفهومی وجود ندارد و استعمال لفظ در معنا در واقع آفریننده معناست، در حروف استعمال معنا را پدید می آورد و در اسماء ذهن شنونده را به واقعیت معطوف می دارد.

بانی اصولی امام خمینی (ره) در مناقب الرسول و آئوار الهیاد

و بدین سان همان طور که گروهی از محققان علم اصول گفته اند وضع در حروف عام و موضوع له خاص است. چه میان نسبت ها و روابط که حتی در ذی استقلال ندارند، نمی توان جامع و کلی تصور کرد، اما باید توجه داشت که همه حروف این گونه نیستند و برخی از آنها از واقعیت خارجی حکایت نمی کنند، بلکه برای این وضع شده اند که گوینده بتواند با آنها معانی خاص را بیافریند و در واقع ایزاری به شمار می آیند برای ایجاد معانی؛ به همان سان که برخی از افعال نیز چنین است. (ص ۷۲-۱۱۶)

#### موضوع له هیئت

درباره هیئت ها نیز امام بر این باور است که آنها معانی متعددی دارند و میزان و ضابطه ای عام درباره آنها وجود ندارد و باید توجه داشت که هیئت در جمله خبریه بر هویت دلالت دارد. در این جمله ها در واقع محمول بر موضوع حمل می شود و موضوع یکی از مصادیق محمول است. به عنوان مثال در جمله «حسین دانا است» گوینده در پی آن است که حسین را در زمره مضاریق دانا قرار دهد. و در قضایای سالبه، همین حمل سلب می شود، پس قضایای سالبه سلب الحمل است، نه حمل السلب، آن گونه که برخی توهم کرده اند. در این بخش امام انتظار آخوند خراسانی، نائینی، آقاضیاء، کمپانی و ... را نقل می کند. (ص ۱۱۶-۱۲۳) در همین بخش امام راحل مطالبی سودمند درباره جمله های تام و ناقص، انشاء و اخبار و الفاظ اشارات دارند.

#### مطلب پنجم: مجاز

در محاورات رایج در زندگی روزمره گاه الفاظ را در معانی اصلی آنها به کار نمی بریم، و هماره از مجاز، استعاره و کنایه برای تفهیم بهتر و زیبایی و آرایش سخن بهره می بریم. استعمال مجاز، استعاره و کنایه در نثرهای رسا و زیبا و اشعار دلربا بیشتر است. میان متخصصان ادبیات تازی معروف است که مجاز عبارت است از استعمال لفظی در معنای غیر موضوع له، مشروط به اینکه قرینه ای معتبر در کار باشد که زمینه این استعمال را فراهم آورد. سکاکی (۶۲۶م) در باب «استعاره» نظریه ای دارد. وی معتقد است وقتی به «مرد شجاع» شیر می گوئیم - برخلاف نظر مشهور که معتقد بودند لفظ «شیر» در غیر معنای موضوع له اش استعمال شده است - این لفظ در معنای خودش استعمال شده است. بدین سان که مجاز در واقع عقلی است و «شیر» دو مصداق دارد: یکی مصداق حقیقی که همان

حیوان درنده است و دیگری مصداق ادعایی. ذهن ما ادعایی کند که مرد شجاع نیز شیر است و از این روی واژه «شیر» به طور حقیقی و نه از سر مجاز در آن استعمال می شود.

سخن سکاکی گرچه راهگشا بود و نو، اما کاستی هایی هم داشت. فقیه ادیب، مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی از معاصران بنیانگذار حوزه علمیه قم و از استادان امام خمینی<sup>۷</sup> نظر سکاکی را پیراست و کاستی هایش را زدود.

بر پایه نظر ایشان در هر استعمال دو اراده وجود دارد: اراده استعمالی و اراده جدی. در همه مجازها، استعاره ها و ... به لحاظ اراده استعمالی، الفاظ در معانی اصلی خود استعمال شده اند؛ گرچه به لحاظ اراده جدی چنین نیست و مثلاً مقصود گوینده از «شیر» مرد دلاور است و از خورشید چهره دل انگیز محبوبش، و هیچ ضرورتی ندارد که در همه کاربردهای الفاظ این دو اراده با هم باشد، بلکه ممکن است اراده جدی از اراده استعمالی جدا شود. در تخصیص عام و تقیید مطلق این دو اراده از هم جدا می شوند و در مجاز و استعاره و ... نیز به همین سان است. امام خمینی نظر این فقیه ادیب را گزارش و پیرایش کرده و از آن دفاع می کند. در همین مطلب «استعمال لفظ را در نوع یا مثل خود» نیز طرح کرده است. (ص ۱۰۲-۱۱۲)

#### مطلب ششم: اراده و موضوع له الفاظ

از نگاه امام راحل اراده جزء موضوع له الفاظ نیست. در این بخش تفسیر آخوند از سخن علمین (ابن سینا و محقق طوسی) را نقد می کند. (ص ۱۱۳-۱۱۶)

#### مطلب هفتم: موضوع له هیئت ها

در این مطلب امام راحل همان نظر مشهور را می پذیرد که افزون بر وضع مفردها، خود جمله وضع جداگانه ای ندارد. و مطالب سودمندی درباره موضوع له هیئت آورده است که بدان اشاره شد. (ص ۱۱۶-۱۲۳)

#### مطلب هشتم: علایم معنای حقیقی و مجازی

چگونه می توان معنای حقیقی الفاظ را از معنای مجازی آنها تشخیص داد و ملاک جدایی چیست؟

محققان علم اصول تبادر، صحت حمل و اطراد را معیار بازشناسی حقیقت از مجاز دانسته اند؛ با اختلاف نظرهایی که

۷. بنا به نقل استاد فاضل، تقریرات درس خارج ایشان به قلم نگارنده دفتر دوم، ۸۵.

باشد و چه نباشد؛ به عبارت دیگر در این بخش اصولیان در پی آنند که ضابطه را درباره استعمال این الفاظ بنمایانند. امام راحل می نویسد:

متأسفانه عنوان این بحث (صحیح و اعم) عنوان مناسبی نیست. اصولیان این عنوان را آورده اند و از این روی با مشکلاتی مواجه شده اند. بهتر آن بود که عنوان این مطلب «تعیین موضوع له یا تعیین مستی عبادات و یا تعیین اصل و قاعده در استعمال این الفاظ» قرار می دادند.

پس از تعیین دقیق موضوع بحث این پرسش مطرح است که اختلاف نظر بر سر چیست؟ برخی گفته اند مقصود از نماز کامل نمازی است که واجد همه اجزاء باشد و شرایط نماز دخلی در موضوع این بحث ندارند. برخی دیگر گفته اند مقصود اجزایی است که در متعلق از ناحیه شارع لحاظ شده است؛ مانند طهارت که شرط صلاة است. بدین سان شرایطی که از آثار و پیامدهای امر است، مثل قصد قربت را دربر نمی گیرد. امام راحل می نویسد: «این اختلاف نظر شامل همه شرایط می شود». در اینجا به اضطراری که در کلمات اصولیان است اشاره می کند.

### تصویر جامع

در الفاظ عبادات وضع عام و موضوع له عام است و «وضع عام» بدین معناست که واضع باید اول یک معنای کلی (جامع) برای نماز تصور کند که همه مصادیق نماز را دربر گیرد. از این روی طرفداران هر یک از دو نظریه «صحیحی» و «اعمی» طرف مقابل را به ناتوانی تصویر جامع برای این عبادات متهم کرده اند و بزرگانی مانند آخوند، نائینی، کمپانی، آقاضیاء، آیت الله بروجرودی در باب تصویر جامع مطالبی مهم دارند که امام راحل به بیشتر آنها توجه کرده و بخش های مهم سخنان آنان را گزارش کرده و در نهایت خود تصویری از جامع ارائه می دهد. فشرده نظر ایشان را چند مقدمه می تواند بنمایاند. یکی آنکه صحت و فساد در مرحله تحقق و وجود عبادات است؛ مثلاً صحت یا فساد نماز در مورد نمازی است که تحقق خارجی یافته است، ولی در اینجا بحث بر سر موضوع له و مسمای این الفاظ است که مربوط به مرحله قبل از وجود آنها است. دوم آنکه صحت و فساد به معنای تمام بودن اجزاء و شرایط نیست، چه میان آنها تقابل تضاد است و متضادین در هیچ حالتی با هم جمع نمی شوند. سوم آنکه از نظر ما تنها شرایطی که شرعاً در مأمور به اخذ شده است، محط نظر است نه شرایط عقلی و شرایطی که از ناحیه امر در عبارات مأخوذ شده است؛ گرچه اینها هم می توانند مورد اختلاف و

درباره آنها دارند. امام راحل تنها تبادر را علامت حقیقی بودن معنا می داند و به اشکالاتی که در این باره شده است، پاسخ می دهد و در این بخش نیز سخنان شیخ محمد تقی را در هدایة المسترشدين، کمپانی، نائینی، آقاضیا و حائری را نقد می کند. (ص ۱۲۵-۱۳۰)

### مطلب نهم: تعارض احوال

اگر درباره لفظی تردید داشته باشیم که در معنای مجازی استعمال شده است یا در معنای حقیقی، محققان علم اصول می گویند قاعده آن است که معنای حقیقی را ملاحظه کنیم و حجت بدانیم. اما گاه می دانیم معنای حقیقی مقصود نیست و تردید در قلمرو مصادیق معنای غیر حقیقی (مجاز، تخصیص، اشتراک، نقل و اضممار) است. ضابطه در این جا چیست و چگونه می توان هر یک از آنها را تشخیص داد؟ امام راحل بر این نظر است که تنها ملاک، ظهور سخن است و ظهور با هر طرف باشد، باید جانب همان را بگیریم. (ص ۱۳۱-۱۳۵)

### مطلب دهم: حقیقت شرعی

درباره حقیقت شرعی دو نکته در دیدگاه امام مهم می نماید: یکی آنکه الفاظ و مفاهیم از همان اوائل بعثت در معنای اصطلاحی خود بی استفاده از هیچ قرینه ای به کار می رفته است؛ امام خمینی در این باره می نویسد:

... کسی که به کتاب و سنت مراجعه کند، به خوبی در می یابد که این الفاظ از همان اوائل بعثت در معنای اصطلاحی خود به کار می رفته اند و این ادعا که شاید قرینه های حالی در کار بوده است، بسی نادرست و باطل می نماید و شاهد این ادعا قرآن مجید است، [که بی هیچ قرینه ای در آن، این الفاظ در معانی به کار رفته است].

دوم آن که بحث از حقیقت شرعی کاربردی نیست. در مرحله استنباط احکام به کار فقیه نمی آید و نتایجی که برای آن بیسان کرده اند، جز اموری فرضی و ذهنی نیست. (ص ۱۳۶-۱۳۶)

### مطلب یازدهم: صحیح و اعم

عناوینی از قبیل «صلاة، صوم، خمس، زکاة و ...» از کتاب و سنت گرفته شده و در این بخش بحث بر سر این است که موضوع له و مسمای این اصطلاحات چیست؟ به عنوان مثال آیا «نماز» برای نماز جامع اجزاء و شرایط (صحیح) وضع شده است یا برای نماز (اعم)، چه در بر دارنده همه شروط و اجزاء

محل نزاع باشند. بنابراین موضوع له و جامع تصویر شده مرکب به هنگام وضع لفظ ملاک است و نه در زمان امتثال و تحقق خارجی. پس از این مقدمات می‌گوییم مرکب انواعی دارد: گاه مرکب به گونه‌ای است که هم ماده و هم صورت و کاملاً مشخص و محدود شده‌اند؛ به گونه‌ای که اگر ماده یا صورت ناقص باشد، آن مرکب تحقق نیافته است مانند ده. گاه فقط صورت اهمیت دارد و نه ماده و محتوا و گاه هیئت یا ماده مخصوصی برای آن لحاظ نشده بلکه هدفی خاص برای آن در نظر گرفته شده است که هر هیئت و ماده‌ای که آن را دارا باشد مرکب بر آن صدق می‌کند، مانند خانه، اتومبیل و ... برای هر کدام هدف ملحوظ شده و نه هیئت و ماده خاصی، نماز از این قبیل است. هدفی خاص دارد و ماده و صورت آن لا بشرط است. از این روی افراد آن تغییر می‌کنند هم به لحاظ صورت و هم به لحاظ ماده و می‌توان همان صورت و ماده لا بشرط را به عنوان قدر جامع تصور کرد. در تهذیب الاصول دو اشکال بر این تصویر کرده است، ولی در این کتاب اشکالی بر این جامع نشده است.<sup>۸</sup> به هر روی بر پایه این تصویر از جامع در شک میان اقل و اکثر می‌توان نسبت به جزء مشکوک برائت را جاری ساخت و نیز تصویر جامع بر مبنای صحیحی و اعم نتیجه‌ای ندارد و عنوان بحث باید بدین گونه باشد که آیا مسامی عبادات و عناوین شرعی ماهیت، در بر دارنده همه اجزاء و شرایط است یا مطلق ماهیت. (ص ۱۵۵-۱۵۶)

در ادامه این سخن درباره ثمره این بحث امام می‌نویسد: «حق آن است که این بحث ثمره مهمی در فقه دارد». آنگاه به ادله طرفداران هر یک از دو قول اشاره کرده و مانند گذشته انتظار محققان اصول را نقل و نقد می‌کند و با بررسی این نکته که آیا این بحث در معاملات نیز جریان دارد یا نه - که به نظر ایشان جریان دارد - مطلب را به پایان می‌برد. (ص ۱۴۰-۱۷۶)

#### مطلب دوازدهم: اشتراک

آیا مشترك بودن یک لفظ در چند معنا ممکن است یا محال؟ در فرض اول آیا اشتراك واجب است؟ اگر واجب نیست آیا امکان وقوعی دارد؟ امام راحل بر این نظر است که اشتراك لفظ در چند معنا محال نیست و ممکن است و امکان وقوعی نیز دارد؛ گرچه واجب هم نیست. (ص ۱۷۷-۱۷۹)

#### مطلب سیزدهم: استعمال یک لفظ در بیش از یک معنا

مقصود آن است که آیا می‌توان یک لفظ را که چند معنا دارد، در یک زمان در معانی متعددی استعمال کرد. بر این مطلب در

فقه آثار مهمی مترتب می‌شود.

گروهی از قبیل مرحوم آخوند، نائینی، کمپانی و ... آن را محال دانسته‌اند و برخی مانند صاحب معالم و آقا ضیاء - طبق گزارش امام راحل - در برخی از فرض‌ها، آن را جایز شمرده‌اند و نظریه تفضیل را برگزیده‌اند.

امام راحل معتقد است استعمال لفظ در بیش از یک معنا جایز است و هیچ دلیلی بر محال بودن آن نداریم؛ به همان سان که نظریه تفضیل نیز مردود است. در این بخش انتظار آخوند خراسانی، مشکینی در حاشیه بر کفایه، آقا ضیاء، نائینی و کمپانی نقل و نقد شده است. (ص ۱۸۰-۱۸۶)

#### مطلب چهاردهم: مشتق

در گفت و شنودهای روزمره الفاظی از قبیل عالم، عادل، فاسق و ... که در ادبیات بدان‌ها مشتق می‌گویند، فراوان به کار می‌بریم و در آیات قرآن و روایات نیز این کلمات بسیار است و بحث بر سر این است که آیا این کلمات بر کسی یا چیزی دلالت دارد که در زمان اسناد این صفت، در بر دارنده آن باشند، یا اینکه اگر در زمان گذشته نیز این صفت را داشته است، الان بدان اعتبار می‌توانیم این صفت را به وی نسبت دهیم. مثلاً پیش از این ظالم بوده است، الان به طور حقیقی و نه مجازی عنوان ظالم بر وی صادق است. بیشتر مطالب این بخش به توصیف موضوع بحث و توضیح قلمرو آن اختصاص دارد. امام راحل در این بخش مطالب متنوع و سودمندی دارد.

در آغاز می‌نویسد این بحث لغوی است و نه عقلی. آنگاه عناوینی را که در قلمرو این مسأله قرار دارند بر می‌شمارد و ضابطه‌اش را می‌شناساند و به نائینی گوشه می‌زند که از چهار چوب شیوه بحث که لفظی و لغوی است پا فراتر نهاده و برخی از توضیحات وی شائبه روش عقلی را دارد که این موضوع آن را بر نمی‌تابد. (ص ۱۸۹) از دیدگاه حضرت امام همه مشتقات و عناوین غیر مشتق مانند مالکیت، زوجیه و ... اگر وضع شخصی داشته باشند، در صورتی وارد قلمرو این بحث می‌شوند که اگر صفت و حالت ازین برود ذات همچنان باقی بماند و اگر وضع نوعی داشته باشند بی هیچ شرطی هر عنوانی که از زاویه وجود واقعی، اعتباری یا حتی عدم - مثل امکان - انتزاع شود، در چهار چوب این مسأله قرار می‌گیرد. به همان سان که اسمای زمان ملاک دخول در این مسأله را ندارند. و از نگاه حضرت امام سخنان نائینی و آقا ضیاء و ... در این باره

۸. ر. ک: تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۵-۵۷.



حاصلی ندارد.

مطلبی دیگر که در این مسأله بررسی شده است، وضع کلمات مشتق است. امام راحل بر این باور است که ماده اصل مشتقات که در همه آنها سریان دارد، مصدر و یا اسم مصدر نیست، بلکه آن خود یک وضع شخصی دارد. اما این ماده اصلی رانمی توان به زبان آورد و با آن سخن گفت. چون دربر دارنده هیچ هیئتی نیست و مصدر و اسم مصدر از آن ساخته شده اند. بر پایه این نظریه هیئت مصدر برای معنایی خاص وضع نشده بلکه تنها برای امکان به زبان آوردن ماده وضع شده است و بدین سان صحیح است که مصدر و اسم مصدر را اصل مشتقات بدانیم. (ص ۲۰۲)

در این بخش سخنی از محقق فشارکی آورده است که محققان کتاب غفلت کرده و یا نتوانسته اند منبع آن را در پانوشت بیاورند. (ص ۲۰۴)

مطالب پیشین درباره چگونگی وضع «ماده» بود، اما درباره وضع «هیئت» امام راحل بر این باور است که آن وضعی جداگانه دارد و وضع آنها مانند حروف عام و موضوع له خاص است؛ به همان سان که دربر دارنده معنی وابسته و غیر مستقل است. در این بخش مطالبی سودمند درباره معانی فعل و چه سانی دلالت فعل بر زمان حال آورده است. (ص ۲۰۵-۲۰۷) در ادامه همین بخش انواع مشتقات با ملاحظه مبده آنها و مقصود از «حال» را در عنوان بحث تبیین می کند. تصویر دقیق مفاهیم و عناوین که در این مسأله بررسی می شود و زمینه را برای اثبات نظریه امام راحل فراهم آورده و می نویسد طرفداران هر دو نظریه باید تصویری روشن از «مشتق» داشته باشند و آنان که می گویند مشتق برای اعم از متلبس به حال و «و من قضی عنه المبدء» وضع شده است باید معنایی جامع را که شامل هر دو فرض بشود در نظر بگیرند و آن را موضوع له مشتق بدانند و تصور معنایی که هر دو را دربر گیرد، ممکن نیست؛ چه نمی توان مثلاً برای عالم معنایی فرض کرد که جامع میان فاقد علم و واجد علم باشد و اگر مشتق را بسیط بدانیم، در این فرض عالم به معنای علم و ضارب به معنای ضرب خواهد بود و به گونه ای روشن تر نمی توان برای عالم معنایی که جامع علم و عدم علم باشد، در نظر گرفت.

افزون بر این، این مسأله، لغوی و لفظی است و نه عقلی و تنها دلیل معتبر در مسائلی از این قماش، تبادل است و تبادل نیز این نظریه رانفی می کند و از آن روی که برخی از مشتقات در معنای عام استعمال شده است، گروهی گمان کرده اند معنای حقیقی مشتق همان است.

برخی برای اثبات همین نظریه، از روش استدلال اصولی پا

فرا تر نهاده اند و به دلایل عقلی تمسک جسته اند. امام خمینی این نظریه را نقد می کند (ص ۲۱۴) به همان سان که دلایلی را که برای اثبات اعم بودن معنای مشتق آورده اند نا تمام می داند. (ص ۲۱۵-۲۱۷) در ادامه این مسأله از بساطت و ترکیب مشتقات سخن گفته و رابطه میان مشتق و مبده آن را بررسی کرده و انظار مختلف را گزارش و نقد کرده است و نکته ای دلپذیر درباره مشتقاتی که از صفات خداوند حکایت می کند، آورده است. (ص ۲۲۱-۲۲۳)

### مقصد اول: اوامر

تاکنون آنچه آوردیم مربوط به مقدمه اصول بود. مقصد اول درباره اوامر است. امام راحل نزدیک به سیصد صفحه از کتاب را به آن اختصاص داده و این مقصد را در یازده فصل کوتاه و بلند سامان داده است. برخی از این فصول داران عنوان های مختلف و متعددی است.

### فصل اول: احکام مربوط به ماده امر

میان اصولیان رایج شده است که در آغاز نکاتی را درباره ماده «ا، م، ر» بیان می کنند. صاحب فصول «امر» را دارای دو معنای لغوی «طلب» و «شأن» دانسته که معنای دوم مصادیق مختلف و متعددی دارد. آخوند در کفایه بخش دوم نظر او را نپسندیده و آن را به «شیء» تبدیل کرده است. امر، مشترك لفظی است میان این دو معنا، با این تفاوت که در معنای طلب کلمات فراوانی از آن مشتق می شوند و در معنای «شأن یا شیء» جامد است.

امام خمینی این نظر را نمی پذیرد و اشتراك لفظی ماده امر میان دو معنای کاملاً متغایر را بر خلاف مبنایی می داند که در چه سانی وضع ماده امر بیان کرده و پیش از این توضیح آن گذشت. از دیدگاه امام ماده امر بر معنایی کلی و جامع دلالت دارد که میان همه مشتقات آن مانند امر، یا امر... جریان دارد، نه به معنای طلب و بعید نیست که معنای اصطلاحی آن نیز همین باشد و در امر برتری رتبه و علو درجه امر اعتبار دارد و گر نه خواهش است و نه امر. و آیا چنین معنایی دلالت بر وجوب و الزام دارد؟ از نظر امام، جای تردید و تأمل است و از روایت «لولا ان اشق علی امتی لأمرتهم بالسواك» الزام و وجوب استفاده می شود. مرحوم آخوند بدین مناسبت که امر به معنای طلب است، به شرح از معنای اراده و طلب سخن گفته است. امام راحل می نویسد: «این مطلب به اصول ارتبساط ندارد. از این روی ما آن را در رساله ای جداگانه بررسی کرده ایم». (ص ۲۳۷-۲۴۲)

**فصل دوم: مسائل مربوط به صیغه امر**

پیش از این نظریه امام راحل را درباره معنای حروف و هیئت افعال و مشتقات آوردیم. در این بخش نوبت بررسی هیئت فعل امر فرارسیده است. از نگاه امام راحل هیئت فعل امر بر بعث و اغرا (برانگیختن و ایجاد انگیزه و تحریک و واداشتن کسی به انجام کاری) دلالت دارد و استعمال آن برای ایجاد این معنا است و نه حکایت و خیر از آن.

در واقع تحریک دو گونه است: گاه واقعی و تکرینی است؛ مانند کسی که باز را برای شکار به هوا پرتاب می کند تا آن را به پی گیری صید خود وادارد، یا سگ شکاری را ناگهان رها می کند و با صدای خاص وی را به دنبال شکار می فرستد. گاهی هم بدین سان است که معنا را به مخاطب می فهماند و از طریق پدید آوردن بیم و امید در ژرفای جان او در او انگیزه انجام کار را می آفریند. امر برای این است که وظیفه به مخاطب تفهیم شود و بدو فرمان انجام عمل داده شود و بدین سان در او مبادی اطاعت، یعنی خوف و رجاء پدید آید.

گروهی از حروف مثل حروف قسم، والفاظ عقود و ایقاعات نیز به همین سان است و در آنها معنا به وسیله این حروف و هیئت ها به وجود می آید. از این روی سخن محقق حائری که می گوید «حروف و هیئت نمی تواند معنایی بیافریند» و سخن آخوند که معنای هیئت امر را طلب انشایی می داند، صحیح به نظر نمی آید. (ص ۲۴۳-۲۴۵)

برای امر معانی مختلف دیگری از قبیل تهدید، ترجی، تمنی، انذار، اهانت، تحقیر، تسخیر و ... نیز گزارش کرده اند. آخوند معتقد است که امر در همه اینها به یک معنا است و آن انشای طلب است، لیکن انشای طلب گاه به داعی بعث است و گاه به انگیزه تهدید، یا تحقیر ویا ...<sup>۹</sup> امام این نظر را نمی پذیرد و معتقد است استعمال صیغه امر در «بعث و اغراء» حقیقی و در دیگر معانی یاد شده مجازی است.

**دلالت امر بر وجوب**

تاکنون روشن شد که امر بر «بعث و اغراء» دلالت دارد. بی گمان بعث مراتب و درجاتی دارد. آیا صیغه امر برای بعث و جویی، یا بعث استحبابی یا معنای جامعی که شامل هر دو بشود و یا برای هر دو به اشترک لفظی وضع شده است؟

در این باره انظار مختلف است و امام با چند مقدمه زمینه را برای تبیین نظریه خود فراهم می آورد. یکی آنکه اراده، امری تشکیکی است و قوت و ضعف دارد. دو دیگر آنکه چون اراده بسیط است - مانند علم و وجود - مابیه الاقتران آن عین مابیه الاشترک است و

این گونه نیست که اراده خود یک چیز و قوت آن امری دیگر باشد. سه دیگر آنکه صدور امر از ناحیه مولا در زمره اعمال ارادی است و اراده در آن درجات و مراتب دارد. به عنوان نمونه هنگامی که فرزند انسان در حال غرق شدن است، درخواست درونی و اراده آدمی درباره نجات فرزندش از غرق شدن بسی جدی تر است بر اراده ای که به خرید گوشت از قصابی تعلق می گیرد. چهار دیگر آنکه فرمان مولا به انجام کاری نشان گر مطلوب بودن آن کار و اراده او نسبت به تحقق آن عمل است.

پس از تحقق این مقدمات، نظریه امام آن است که امر بر وجوب دلالت دارد، نه به دلالت وضعی و نه از باب انصراف به وجوب و نه از طریق مقدمات حکمت و نه از راه کشف عقلایی از اراده حتمی و وجوبی امر، بلکه بدین سان که عقلا حکم می کنند فرمان صادر شده از مولا لازم الاطاعه است و بنده و فرمانبر نمی تواند عذر آورد که من احتمال می دادم مصلحت و اراده ای که سبب این امر بوده است، به درجه الزام آوری نرسیده است. چه آنکه از نگاه عقلا هر گاه مولا بعث و تحریک داشته باشد، اطاعت از او لازم است، چه این بعث با لفظ باشد و چه با اشاره ...

و بدین سان امام خمینی نظر کمپانی، آخوند، آقاضیاء و حائری را نمی پذیرد و استدلال آنان را ناتمام می داند. (ص ۲۴۳-۲۵۸)

**توصلی و تعبیدی**

واجبات و مستحبات اقسام گونه گونی دارد. قسم اوّل حکمی است که هدف از وجوب یا استحباب آن صرفاً تحقق آن در خارج است، مانند نجات کسی که در آستانه غرق شدن است، نظافت، پوشیدن بدن و ... دوم احکامی که تنها در صورتی برآورده می شوند که عناوین آنها قصد شوند، مانند پاسخ سلام، ازوداج واجب یا مستحب. قسم سوم احکامی است که هدف از آنها فقط در صورتی برآورده می شود که با انگیزه تقرب به خداوند متعال انجام شود و این خود دو قسم است: یکی افعالی که بر آنها عنوان «عبودیت» انطباق یابد، مانند نماز، حج، اعتکاف و ... دوم احکامی که در صورتی غرض از آنها تحقق می یابد که به قصد تقرب انجام شود، مانند خمس و زکات و ...

در این احکام گرچه قصد تقرب لازم است، اما عنوان عبادت بر آنها منطبق نیست. پس واجباتی که قصد قربت در آنها لازم است، دو قسم است: تعبیدی و تقریبی و مقصود از تعبیدی در

۹. کفایه، ص ۹۱.

پیش از مرحوم آخوند این بحث را در زمرة «الفاظ» قرار می دادند. او نخستین کسی بود که بدان چهره عقلی بخشید و آن را از ملازمات عقلی دانست و نه از مباحث لفظی. بعد مرحوم مظفر آن را از بخش «اوامر» به بحث «ملازمات عقلی» منتقل کرد.

امام معتقد است برخی از جنبه های این بحث عقلی و برخی لفظی است و از این رو بهتر است همان عنوان معروف (اتیان المأمور به علی وجهه هل یجزی ام لا؟) را حفظ کنیم؛ چه هم شامل جنبه های لفظی آن می شود و هم جنبه های عقلانی.

### عنوان مسأله

عنوان مسأله در اصول چنین است: «اتیان المأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا؟» آخوند «اقتضا» را به معنای علیت و برخی دلالت و برخی ملازمه دانسته اند. امام بهتر می داند که اصولاً این واژه در عنوان بحث نیاید، چه آنکه به هر کدام از معانی یاد شده باشد بی اشکال نیست. پس از توضیحات مفید دیگری، در توضیح عنوان مسأله می نویسد: «این بحث در دو بخش است: بخش اول آن است که آیا اتیان مأمور به مجزی است از تعبد دوباره به آن یا نه؟» در پاسخ می نویسد: «به یقین مجزی است؛ زیرا با امتثال تکلیف غرض و مصلحت آن حاصل شده است و دیگر دلیلی برای بقای آن نداریم».

در همین بخش درباره تبدیل یک امتثال به امتثال دیگر و تفاوت آن با تبدیل یک مصداق مأمور به به مصداق دیگر پژوهیده و برخی از اشکالات موجود در این زمینه را نشأت گرفته از خلط میان آن دو دانسته و به هیچ وجه تبدیل امتثال را جایز نمی شمارد.

بخش دوم درباره آن است که آیا امتثال امر اضطراری از امر اولی مجزی است یا نه؟ اگر مجزی نباشد طبعاً اعاده یا قضاء واجب است. امام راحل هر یک از اعاده و قضاء را جداگانه بررسی می کند، چون استدلال بر احکام هر کدام مناسبات خاص خود را می طلبد و در مجموع در هر دو صورت مجزی می داند. بخش سوم درباره اجزای امر ظاهری (حکم برگرفته از امارات یا اصول) از امر واقعی است. اگر بر طبق اماره ای عمل کنیم، آنگاه روشن شود آن اماره برخلاف واقع بوده است، میان اصولیان مشهور است که این مجزی است. ولی حضرت امام آن را به هیچ وجه مجزی نمی داند. در آغاز این مطلب می نویسد: باید توجه داشت موضوع بحث جایی است که بر مکلف تکلیفی که اجزاء و شرایط و مواعی دارد واجب باشد و اماره یا اصل عملی بر جزء بودن یا شرط بودن یا مانع بودن چیزی برای این

عنوان این مسأله معنایی است که شامل هر دو صورت می شود و غفلت از این تقسیم سبب شده است. بر تعریف تعبدی (الذی شرع لاجل التعبد لربه) اشکالاتی وارد باشد. در این مسأله بحث در آن است که اگر در واجبی شک داریم که تعبدی است یا توصلی، قاعده چیست؟ اصولیان در این باره اختلاف نظر دارند. امام راحل معتقد است اصل و قاعده توصلی بودن است؛ چون در واقع شک داریم که آیا این عمل باید به قصد قربت انجام شود، یا قید قصد قربت را شارع در آن معتبر ندانسته است. در چنین فرضی اصالة الاطلاق جریان می یابد. برخی تصو کرده اند اصل اطلاق در این جا جاری نیست، چه قلمرو جریان اطلاق جایی است که تقیید ممکن باشد و در این جا عمل را نمی توان به قصد امتثال آن مقید ساخت، چون یا دور یا تقدم شیء بر خود و یا تقدم متأخر و تأخر متقدم و ... لازم می آید و همه اینها محال است. امام راحل ضمن توضیح هر یک از این اشکال ها هیچ مانعی بر سر راه تقیید و در نتیجه اطلاق نمی بیند. بر فرض که اصل اطلاق، جاری نشود، از نگاه امام با اصل براءت قید قصد قربت از بین می رود، چه در واقع به شک د ر تکلیف بر می گردد. امام راحل در این جا براءت عقلی و هم براءت شرعی را قابل جریان می داند. (ص ۲۵۸-۲۸۲)

در ادامه این فصل این ضابطه را که اگر شک کنیم وجوب نفسی است یا غیری، عینی است یا کفایی و تعیینی است یا تخییری، اصل نفسی بودن، عینی بودن و تعیینی بودن است و درباره مرة و تکرار و فور و تراخی معتقد است که امر بر هیچ کدام از آنها دلالت ندارد. چون مفاد امر همان بعث و اغراء است و بر بیش از این دلالتی ندارد. در این بخش نیز سخنان محققانی از قبیل صاحب فصول و حائری و ... را به نقد می کشد. (ص ۲۸۲-۲۹۵)

### فصل سوم: اجزاء

هر گاه مکلف امر مولاً را با همه اجزاء و شرایطش انجام دهد، تکلیف از او ساقط است و سزاوار کیفر الهی نیست و استحقاق پاداش موعود را دارد و در اصطلاح می گویند «مجزی» است. اما هر گاه برخی از اجزاء یا شرایط مأمور به را امتثال کند و بعد عذر بر طرف شود، آیا این عمل نیز مجزی است، یا اعاده و یا قضا واجب و نیز اگر مکلف از طریق اماره و یا اصول عملیه به حکمی دست یابد و بر طبق آن عمل کند، پس روشن شود مرتکب خطا شده و حکم الهی چیز دیگری بوده است، آیا این عمل نیز مجزی است یا اینکه دوباره باید آن وظایف را اعاده و یا قضا کند. در این بخش (اجزاء) به این پرسش ها پاسخ داده می شود.

بانی اصولی امام خمینی (ره) در منابع الوصول و تفسیر الهدیه

مرکب دلالت کند. و مکلف بر طبق مفاد آن به آن عمل کند و آن گاه خطا بودن اصل یا اماره روشن شود. امام همه اصول عملیه را مجزی دانسته و بر این باور است که امارات به هیچ وجه مجزی نیستند. (ص ۲۹۷-۳۲۲)

برخی در همین جا مسأله تبدیل رأی مجتهد و حکم فقهی آن برای خود او و مقلدش را بررسی کرده اند. امام راحل بر این نظر است که جای بحث از آن، اجتهاد و تقلید است.

### مقدمه واجب

در باره مقدمه واجب اختلاف نظر است که آیا بحث فقهی است، کلامی است یا اصولی و یا از مبادی احکام است. امام راحل در آغاز قلمرو موضوع بحث را توضیح داده و می نویسد: از توجه به معیاری که در اصولی بودن هر مسأله بیان داشتیم (مسائلی که می تواند کبرای استنتاج احکام شرعی باشد) روشن می شود مسأله مقدمه واجب نیز از مسائل اصول است.

### موضوع بحث

امام راحل بر این نظر است که این مسأله از مسائل عقلی اصول است و نه مسائل لفظی، چه بحث در آن است که آیا ملازمه ای میان اراده تعلق گرفته به ذی المقدمه با آنچه آن را مولا مقدمه می داند، محقق است یا نه؟ و تنبه می دهد که فرق است میان ملازمه بین اراده ذی المقدمه با اراده مقدمه و بین اراده ذی المقدمه با آنچه مولا آن را مقدمه می داند، چه ممکن است چیزی واقعاً مقدمه باشد، اما مولا یا کتندۀ کار آن را مقدمه ندانند؛ گرچه این تفاوت در جایی که آمر معصوم باشد، وجود ندارد. و چنین بحثی مسأله ای است عقلی و نه لفظی.

### تقسیمات مقدمه

مقدمه دارای تقسیمات مختلفی است. امام راحل، تقسیم مقدمه به مقدمه داخلی و خارجی و تقسیم آن به مقدمه مقدم، مقارن و متأخر و برخی دیگر از مقدمات را بررسی می کند و درباره مقدمه داخلی می نویسد: «درباره مقدمه داخلی بحث های طولانی کرده اند که همه آنها هیچ حاصلی ندارد». (ص ۳۲۹)

درباره مقدمات داخلی مانند اجزای نماز (رکوع، سجود و ...) که مقدمه تحقیق عنوان نماز است، اشکالی مطرح بوده است که مقدمه داخلی همان اجزاء است و اجزاء هم که وجوب نفسی دارد. اگر وجوب غیري هم داشته باشد، اجتماع مثلین می شود که محال است. مرحوم آخوند می نویسد اگر گفته شود

تفاوت میان خود مرکب - مانند نماز - و اجزای مرکب اعتباری است، بدین سان که اگر اجزاء به شرط شی (شرط ترکیب و اجتماع) لحاظ شوند، مرکب خواهند بود و اگر لا بشرط در نظر گرفته شود، مقدمه آن به شمار می آیند. بدین سان همین اجزاء بدین اعتبار که مقدمه اند، وجوب غیري دارند و بدین لحاظ که ذی المقدمه وجوب نفسی و اجتماع مثلین هم نیست، در پاسخ می نویسد: چون واجب غیري در اینجا خود اجزاء هستند، نه عنوان مقدمه بودن آنها، و این عنوان واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلی است. از این روی حکم برای خود عنوان ثابت نمی شود، بلکه برای معنون و مقدمه به حمل شایع ثابت می گردد. پس خود همین اجزای واجب است و اجتماع مثلین تحقق دارد. <sup>۱۰</sup> نائینی برای حل این معضل چاره ای اندیشیده و نوشته است که در اینجا دو وجوب نداریم که اجتماع مثلین باشد، بلکه یک وجوب داریم و وجوب غیري آن را مؤکد ساخته است. <sup>۱۱</sup> کمپانی خود وجوب مؤکد را نمی پذیرد، ولی در دفاع از نظریه اندکاک دلیلی می آورد <sup>۱۲</sup> که شاگرد ایشان آیت الله خوبی اصل ادعای اندکاک را از نائینی گرفته دلیل اثباتش را از کمپانی <sup>۱۳</sup>. امام راحل از این مطلب به اشکالی تعبیر می کند که محققان علم اصول آن را مشکل دانسته اند و درباره آن می نویسد: در اینجا موضوع بحث مرکب اعتباری است و نه حقیقی. مرکب حقیقی هیچ ربطی به این بحث ندارد و وحدت و ترکیب در مرکب غیر حقیقی اعتباری است - مانند لشکر و سپاه - و ماهیات مخترعه از قبیل نماز، حج نیز از همین قماش است. در این مرکبات نیز گاه هر یک از اجزاء هدف و غرض خاص خود را دارد، مثل کسی که می خواهد با جمعی از دوستان یا خویشاوندان خود ملاقات کند که ملاقات با هر یک خود هدف مستقل دارد. گاه این گونه نیست بلکه همه مجموعه یک هدف دارد؛ مانند حاکمی که می خواهد با سپاهش به جنگ دشمن رود و منطقه ای را فتح کند. در این جا غرض از مجموعه جنگاوران به دست می آید و نه هر یک از آنها به تنهایی و از این روی وظیفه و واجب نفسی فراهم آوردن و سازمان دادن کل سپاه است و هر یک از افراد این لشکر، مقدمه تشکیل کل سپاه به شمار می آیند. از این روی هر یک به تنهایی وجوب غیري دارند و جزء مرکب در اینجا خود مرکب نیست. به تعبیر دیگر اراده اصلی (وجوب نفسی) به کل سپاه تعلق گرفته که می تواند فاتح آن منطقه باشد و

۱۰. کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۳.

۱۱. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۳.

۱۲. نهایه الدراية، ج ۲، ص ۱۳-۱۶.

۱۳. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۲.

شرط خود تکلیف است، مانند قدرت متأخر بر انجام تکلیف. درباره شرط تکلیف امام راحل معتقد است تنها شرط صحت تکلیف آن است که آمر و فرمانده تشخیص دهد فرمانبر و بنده قدرت بر انجام تکلیف را در زمان مورد نظر دارد و اگر در زمان بعد معلوم شود بنده قادر بر این تکلیف نبوده است، این نشانگر خطا در تشخیص مولا است و نه عدم وجود بعث حقیقی. بلکه به محض اینکه مولا دریابد چنین توانی دارد، اراده و بعث در او تحقق می‌یابد. در او امر عرفی این گونه است، اما در او امر شرعی که مخاطب عموم مردم یا مؤمنانند تنها شرط تکلیف و تحقق اراده و بعث حقیقی آن است که آمر تشخیص دهد این خطاب زمینه بعث و انگیزه آفرینی در آن دسته از مخاطبان که قدرت بر انجام آن را دارند، فراهم می‌آورد و به محض وجود این شرط شارع می‌تواند بدون آنکه خطاب را مقید به قدرت بر انجام آن کند - چون گاهی حتی این تقیید به هدف مولا زیان می‌رساند - امر و تکلیف خود را بیان کند. بدین سان در همه مصادیق تکلیف‌های شرعی شرط تکلیف همیشه در زمان تکلیف حاصل است و ما شرط متأخر نداریم.

درباره شرایط مأمور به مانند غسل زن مستحاضه، در این جایز شرط متأخر نداریم، بلکه متعلق حکم گاه روزه است و گاه روزه‌ای که مقدم بر غسل مستحاضه باشد. یا در باب بیع فضولی موضوع حکم وضعی (صحت بیع) عقدی است که مقدم بر اجازه باشد. بدین سان امر محال لازم نمی‌آید و در شرط متأخر مشکلی به نام تاخر علت از معلول به چشم نمی‌خورد. به پاسخ دیگری هم در این باره اشاره کرده‌اند که شرط متأخر از نگاه عرف بی‌اشکال است گرچه عقل آن را صحیح نداند و تنها مرجع شایسته در احکامی از این دست عرف است و نه عقل امام در پایان تنبیه می‌دهد که این پاسخ بر مبنای فهم عموم اصولیان از شرط متأخر است، نه بر اساس نظریه ما درباره آن. (ص ۳۴۲)

در پایان این بخش سخن نائینی را که این بحث را به «شرایط مجعول» اختصاص داده است، نقد کرده و بطلان آن را می‌نمایاند.

#### مطلب چهاردهم، تقسیمات واجب

«واجب» انواع مختلفی دارد و امام راحل در این محل چند نوع آن را بررسی می‌کند و نخستین آنها واجب مطلق و مشروط است.

لازم به یادآوری است که هیچ واجب مطلق نیست؛ زیرا دست کم به شروط عمومی از قبیل قدرت و ... مقید شده است. از این روی مقصود از واجب مطلق آن است که هر گاه واجب را

اراده مقدمی (وجوب غیر) آن به حضور تک تک سپاهیان، از آن روی حضور هر یک مقدمه زمینه پدید آمدن لشگری با شکوه را فراهم می‌آورد. در مرکب‌هایی از قبیل ساختمان این مطلب روشن تر است، چون غرض اصلی ساختن ساختمان است و هدفی که به سنگ و ماسه و گل و آهک و آجر و دیگر اجزای ساختمان تعلق گرفته کاملاً فرعی است و مقدمی. در مرکباتی مثل نماز و روزه نیز مطلب از این قرار است. غرض نفسی و اصلی شارع از مجموعه نماز بر می‌آید و از این روی وجوب نفسی دارد و هر یک از اجزاء از این جهت که مقدمه کل به شمار می‌آیند و اقامه کل نماز متوقف بر آنها است، وجوب غیر دارند و در این اشکال گمان کرده‌اند مقدمه داخلی همه اجزاء است. از این روی فرق میان آن و میان کل نماز - به عنوان مثال - ندیده‌اند، در حالی که مقدمه داخلی هر یک از اجزاء (یا چند جزء) است و نه همه اجزاء. بدین سان اشکالی باقی نمی‌ماند. (ص ۳۲۹-۳۳۲)

#### مقدمه خارجی

از دیدگاه امام راحل در مقدمات خارجی تفاوتی میان انواع مقدمات نیست و تفضیلاتی که صاحب معالم میان مسببات تولیدی و غیر آن گذاشته دلیلی ندارد.

#### مقدمه مقارن، متقدم و متأخر

به لحاظ وجودی و زمانی گاه مقدمه مقارن با ذی المقدمه، گاه مقدم بر آن و گاه از آن تاخر دارد. درباره مقدمه متأخر اشکالی شده است و آن این که علت مقدم است بر معلول و محال است متأخر از آن باشد و مقدمه در ردیف علل ذی المقدمه به شمار می‌آید و چگونه ممکن است متأخر از آن باشد. آخوند خراسانی این اشکال را به شرط متقدم هم تعمیم داده است. محققان اصول و فقه از نراقی و شیخ گرفته تا کمپانی و آقاضیاء با این مشکل مواجه بوده‌اند و هر یک از آنها پاسخی داده و به گونه‌ای در پی دفع آن بوده‌اند. امام راحل در این باره می‌نویسد: «آنان به جای این که با پاسخ‌های خود شرط متأخر را تصحیح کنند، از آن فاصله گرفته‌اند. جز برخی که به ظاهر در پی تصحیح آن بوده‌اند. (ص ۳۲۷)

امام خود در این باره تحلیلی دارد و فشرده آن تحلیل آن است که شرط متأخر گاه شرط مکلف به است؛ مانند غسل زن مستحاضه در شب ماه رمضان که شرط تحقق روزه او در روز گذشته است و گاه شرط حکم وضعی است، مانند «اجازه» که شرط صحت بیع فضولی است بر مبنای کشف حقیقی و گاه

بنی اصولی امام خمینی (ره) در مشاهیر الرسول و انوار الهدایه

نسبت به چیزی ملاحظه کنیم، اگر مقید به آن نباشد، مطلق است و گرنه مشروط.

میان اصولیان مشهور است که در واجب مشروط، خود وجوب و حکم مقید می شود. چون قید به «هیئت» بر می گردد و هیئت بر وجوب دلالت دارد و ماده بر واجب. اما شیخ انصاری معتقد است در واجب مشروط وجوب مطلق است و واجب مقید؛ زیرا از سویی هر قیدی به ماده بر می گردد و از طرفی ممتنع است قیود به هیئت باز گردد. امام راحل هر دو ادعای شیخ را نمی پذیرد و می نویسد: عرف در این قبیل مسائل مرجع شایسته است و از دیدگاه عرف قید به هیئت باز می گردد و در جمله هایی مانند «ان استطعت فحج» ظاهر آن است که استطاعت (قید) هیئت را که بر وجوب حج دلالت دارد، مقید می سازد. در این بخش سخنان شیخ انصاری و آقاضیاء را نقد می کند. (ص ۳۴۷-۳۵۳)

در ادامه این بحث به اختلاف نظر میان شیخ انصای و مشهور اشاره کرده و می نویسد حق آن است که تا شرط واجب مشروط محقق نشود، وجوب آن فعلی نمی شود و به همین مناسبت حکم شرعی و حکم سلطانی و قضایی را تعریف می کند. در تعریف حکم شرعی می نویسد: «نفس البعث الناشئ من ارادة» (ص ۲۵۲) یعنی که از اراده مولانا نشأت بگیر حکم شرعی است و از آن وجوب یا ... انتزاع می شود. در تعریف حکم قضایی و سلطانی می نویسد: «كما ان حکم السلطان والقاضی عبارة عن نفس الانشاء الصادر منهما فی مقام الحكومة و القضاء» (ص ۳۵۴)

حکم قضایی و حکومتی عبارت است از انشایی که از ناحیه قاضی یا حاکم در مقام حکومت و یا قضاوت صادر می شود.

در آخرین مطلب این فصل اشکالاتی که بر واجب مشروط شده است بررسی می کند. یکی از آن اشکالات درباره مقدماتی است که بدانها مقدمه «مفوتّه» می گویند؛ به عنوان نمونه حج واجب است در زمان خاصی. و بدیهی است اگر قبل از زمان خاص (ماه ذی الحجة) مقدمات آن از قبیل ویزا و ... فراهم نشود، در زمان موعود انجام حج ممکن نخواهد بود. بدین سان قبل از زمان یاد شده چون حج واجب نیست، مقدمات آن هم واجب نخواهد بود و در آن زمان هم که حج ممکن نخواهد بود. به تعبیر امام راحل وجوب مقدمه یا معلول وجوب ذی المقدمه است یا متلازم بآن و معلول پیش از علت و متلازم قبل از متلازم خود پدید نخواهد شد.

امام احتمال می دهد که به دلیل فرار از همین اشکال بوده است که آقاضیاء حکم را به «الإرادة المظهرّة» تعریف کرده

است. حضرت امام می نویسد: بر پایه تعریف ما از وجوب - که همان بعث یا حکمی است انتزاع شده از آن - پاسخ این اشکال روشن است، چه میان بعث به عملی و بعث به مقدمه آن تلازم نیست، بلکه غالباً مولانا نسبت به مقدمات بعثی ندارد. همین اشکال است که صاحب فصول را وادار کرده است تقسیمی جدید از واجب ابداع کند؛ از نگاه وی واجب یا معلق است و یا منجز. امام راحل به شرح در این باره سخن می گوید و انظار محققان را نقل و نقد می کند. (ص ۳۵۸-۳۶۵)

### واجب نفسی و غیری

از دیگر تقسیم های واجب، تقسیم آن به واجب نفسی و واجب غیری است. «هر گاه درباره واجبی تردید داشته باشیم که نفسی است یا غیری، اصل لفظی ایجاب می کند آن را واجب نفسی بدانیم». (ص ۳۶۵-۳۷۸)

### ثواب و عقاب اخروی

در ادامه این بخش امام راحل سه مسأله را با عنوان «تنبیهات سه گانه» آورده اند: تنبیه اول درباره چگونگی ثواب و عقاب اخروی است. در این تنبیه انظار مختلف در این باره با سامان دهی مناسبی بیان شده است. این مسأله چهره و هویت کلامی دارد و بر این پایه کلامی، یک مسأله اصولی (استحقاق پاداش بر واجب غیری) بنیان نهاده شده و می تواند در زمره مصادیق جالب رابطه کلام و فقه باشد. امام راحل می نویسد: آیا کسی که واجب غیری را انجام دهد سزاوار پاداش الهی است؟ حکم این مسأله ارتباط تنگاتنگی با مبنای ما در مسأله کلامی «ماهیت پاداش اخروی» دارد.

### مقدمات عبادی

تنبیه دوم درباره اشکال معروفی است که در طهارات ثلث (غسل، وضو، تیمم) مطرح شده است. اشکال آن است که طهارت های سه گانه به یقین مقدمه عبادت اند و آنها خود نیز در زمره عبادات به شمار می آیند و از این روی قصد تقرب در آنها لازم است. بر این مطلب سه اشکال شده است: یکی آنکه بی گمان بر آنها ثواب و پاداش اخروی مترتب می شود، با آنکه واجب غیری سبب استحقاق ثواب نمی شود. دوم آنکه دور لازم

۱۴. گو اینکه امام راحل در اینجا به همه ابعاد حکم حکومتی نظر نداشته و از سخنان ایشان در آثار دیگر شان استفاده می شود که مصلحت و عدالت از عناصری است که در حکم حکومتی جایگاه درخوری دارد.

بدین سان که مقدمه تابع ذی المقدمه است و در همان قلمرویی که ذی المقدمه واجب است، مقدمه نیز واجب است. امام راحل به تفصیل مقدمه موصله و اشکالات متعددی را که به آن وارد شده است با دقت بررسی کرده و نکته های دقیق و سودمندی آورده است. درباره نظریه نسبت داده شده به شیخ بر این باور است که این نسبت صحیح نیست و او نیز نظری مشابه نظر آخوند دارد (ص ۳۸۵-۴۰۶).

### واجب اصلی و تبعی

پایان این جلد به بررسی تقسیم واجب به اصلی و تبعی اختصاص دارد و آن را در مقام اثبات تقسیمی معقول می داند، اما نتیجه مورد نظر را در بر ندارد و به این مناسبت به سه نکته مهم اشاره می کند.

۱. بحث مقدمه واجب یا اینکه بسی دراز دامن است و مفصل، هیچ ثمره ای ندارد.
۲. میان مقدمه واجب و ذی المقدمه تلازمی نیست و مقدمه واجب، واجب نیست.
۳. مقدمه حرام نیز حرام نیست.

### فصل پنجم: آیا امر به چیزی نهی از ضد آن را در پی دارد؟

پیش تر این مسأله را در باب الفاظ می آوردند و آن را مسأله لغوی و لفظی می پنداشتند. مرحوم آخوند نخستین کسی است که بدان چهره عقلی بخشید. با این حال ایشان نیز آن را در میان بحث از الفاظ مطرح کرد. اما مرحوم مظفر آن را از بحث الفاظ به بخش «الملازمات العقلیه» منتقل کرد. امام راحل بر عقلی بودن این مسأله پای می فشرده.

به هر حال بحث در این است که اگر مولا به انجام عملی فرمان داد، به عنوان مثال فرمان داد به تطهیر مساجد از هر گونه نجاست، آیا در این امر، نهی از ضد آن عمل - خواندن نماز در زمانی که تطهیر مسجد به عنوان واجب اهم خودنمایی می کند - نهفته است؛ یا اصولاً امر به شیئی حتی نهی از «ضد عام» (ترك تطهیر مسجد) را هم در پی ندارد.

محققان علم اصول در این مسأله اختلاف نظر فراوان دارند و امام راحل به پیروی از غالب اصولیان معاصر به بررسی مهم ترین نظریه می پردازد. بر طبق این نظر امر به شیئی مستلزم نهی از ضد خاص آن است. طرفداران این نظریه برای اثبات آن، دوراه مقدمیت و استلزام را پیموده اند. امام راحل می نویسد هر یک از این دو مسلک سه مقدمه دارد و مقدمات آنها را نقد می کند.

می آید. سوم آنکه از ویژگی های وجوب و امر غیر توصلی بودن آن است و گذشت که در واجبات توصلی قصد قربت لازم نیست و حال آنکه به یقین در اینها قصد تقرب ضروری است. امام راحل این اشکال را مهم ترین اشکال می داند و پاسخ می دهد که طهارت های سه گانه - از آن روی که از عباداتند - و باوصف عبادت بودن - مقدمه قرار گرفته اند. آنگاه با این اشکال مواجه می شود که در هر عبادتی قصد تقرب و امتثال لازم است و اینها با قصد چه امری و چه سان امتثال شده اند؟ در پاسخ، به نکته ای بدیع اشاره می کند و می نویسد:

... و عبادت بودن آنها بر امر غیر و ایسته نیست تا اشکال های یاد شده بر این ادعا نیز وارد شود، بلکه بر پایه تحقیق در صحت عبادت نیاز به امر نفسی فعلی هم نداریم [تا چه برسد به امر غیر] بلکه ملاک صحیح بودن عبادات آن است که عمل مورد نظر صلاحیت داشته باشد که خداوند بدان عبادت شود و این نکته ای است [لطیف] که در غالب موارد جز از طریق وحی نمی توان بدان دست یافت و هر گاه عملی به قصد تقرب به خداوند انجام شود و آن عمل صلاحیت داشته باشد که خداوند بدان عبادت شود، انجام آن عمل به عنوان عبادت صحیح خواهد بود، چه به «قصد امر» آورده شود و چه بدون قصد امر. بلکه بعید نیست بگوئیم ارتکاز منشرع در انجام واجبات تبعیدی آن است که آنها را به قصد قربت انجام می دهند و از امری که شارع بدانها کرده است غافلند. از این روی اگر بر فرض به هر روی امر شارع از این عمل ساقط شود و کسی آن را به قصد تقرب انجام دهد، آن عبادت صحیح خواهد بود. (ص ۳۸۳-۳۸۴)

### وجوب مقدمه

آخرین مطلب این بخش درباره تعیین نوع مقدمه ای است که واجب است؛ اگر ملازمه میان وجوب مقدمه و ذی المقدمه را بپذیریم، این سؤال پیش می آید که کدام مقدمه واجب است و ویژگی آن چیست؟

در این باره اختلاف نظر فراوان است صاحب معالم «مقدمه مراده» را واجب می داند. یعنی تنها مقدمه ای واجب است که مکلف بخواهد از طریق آن زمینه انجام ذی المقدمه را فراهم آورد و صاحب فصول تنها «مقدمه موصله» را واجب می داند؛ یعنی مقدمه ای که آدمی را به ذی المقدمه برساند و به شیخ انصاری نسبت داده اند که «مقدمه مقصوده» را واجب می داند؛ یعنی تنها آن حصه از مقدمه واجب است که در آن توسل به ذی المقدمه قصد شده باشد. و آخوند مطلق مقدمه ها را واجب می داند؛

مبانی اصولی امام خمینی (ره) در منابع الارسول و آثار الهدایه

نتیجه مسأله ضد

اگر بگوئیم نهی از عبادت موجب فساد و بطلان آن می شود، و «ضد» از عبادات باشد و امر به شیء را مقتضی نهی از ضدش بدانیم، ثمره این مسأله بطلان این عبادت خواهد بود. امام راحل می نویسد: می توانیم ادعا کنیم که این مسأله هیچ ثمره ای ندارد؛ زیرا نهی از آن روی سبب فسادت عبادت می شود که نشانگر مفسده ای است در متعلق آن، یا دست کم از بی مصلحت بودن آن حکایت می کند، اما در «عبادت مهم» ما می دانیم که این عبادت نه تنها مفسده ای ندارد، بلکه به یقین مصلحت هم دارد. افزون بر اینکه این نهی تعلق گرفته به عبادت نشأت گرفته از یک امر غیر و مقدمی است و چنین نهی نمی تواند مبعوض بودن این عبادت را در پی داشته باشد.

اشکال شیخ بهایی و ترتب

شیخ بهایی، در اینجا اشکالی دارد که شهرت به سزایی یافته است. وی بر این باور است که این مسأله ثمره عملی ندارد، چون وقتی دو واجب داشته باشیم یکی اهم و دیگری مهم بی شک امر به اهم خودنمایی می کند و «مهم» در مقام تراحم با اهم امری ندارد. از این روی اگر آن را انجام دهیم - چون در صحت عبادات امر به آنها ضروری است - باطل و فاسد خواهد بود. پس چه امر به شیء نهی از ضدش را در پی داشته باشد و چه نداشته باشد این عبادت به دلیل فقدان امر باطل خواهد بود و این مسأله ثمره ای نخواهد داشت.

در پاسخ به این اشکال میرزای شیرازی مسأله «ترتّب» را در اصول بی نهاد و نائینی با قوت از آن دفاع کرد. امام راحل ترتّب را نمی پذیرد و خود راهی برای حل این مشکل پیشنهاد می کند. بر طبق راه حل امام «اهم و مهم» همزمان هر دو امر دارند. از این روی اگر کسی از انجام اهم سرپیچی کند و مهم را امتثال نماید، همه شرایط صحت عمل او فراهم است و از این روی عمل وی صحیح است. امام راحل برای اثبات این نظریه هفت مقدمه مطرح می کند که در بر دارنده نکته هایی بدیع و سودمند است:

۱. در مسأله بعدی خواهد آمد که متعلق او امر طبیعت موضوعات است و ویژگی های فردی و مصداقی از قلمرو مأمور به خارج است. این مقدمه از ابداعات مهم و مؤثر امام راحل است.

۲. فرق عموم و اطلاق آن است که عموم شامل همه افراد خود می شود؛ بدین سان که کلمات عموم با دلالت لفظی آینه ای هستند که تمام افراد عام را می توان در آن مشاهده کرد، اما اطلاق به گونه ای دیگر است و در آن حکم به خود طبیعت و ماهیت

موضوع تعلق می گیرد. بدین سان که هیچ قیدی، حالتی و یا فردی در موضوع لحاظ نشده است، بلکه تمام موضوع طبیعت و ماهیت متعلق امر است.

۳. تراحم دو عمل در مرحله امتثال پس از مرحله قانون گذاری و جعل حکم است. از این روی شارع به هنگام جعل حکمی برای موضوعی به هیچ وجه آن را لحاظ نمی کند. از سویی خواندن نماز واجب است و از طرفی تمیز کردن مسجد. این دو حکم دو موضوع جداگانه دارد. پس از آنکه مکلف در صدد انجام آنها شد گاه میان آنها تراحم محقق می شود و مکلف هر دو را در یک زمان نمی تواند انجام دهد. این حالت به هیچ وجه در جعل و جوب برای نماز یا برای تطهیر مسجد ملاحظه نشده است.

۴. حکم دو مرتبه دارد: مرتبه انشاء و مرتبه فعلیت، و نه چهار مرتبه آن گونه که آخوند خراسانی در کفایه نگاشته است.

۵. احکام کلی شرعی از جهات متعدد با قانون های جزئی متفاوت است. هر یک از این دو به دلیل ویژگی های خود، احکام خاص خود را می طلبد. و خلط میان احکام این دو، منشأ اشتباهاتی در اصول بوده است که معقول نبودن توجه خطاب شرعی به عاجز، غافل و ساهی و منجز نبودن علم اجسمالی - هر گاه برخی از اطراف آن متبلی به نباشد - در زمره آنهاست.

۶. احکام شرعی شرعاً و عقلاً مقید به قدرت نیست.

۷. امر به دو ضد در واقع امر به دو عمل است که مکلف قدرت بر انجام هر دو دارد و هر یک راه تنهایی می تواند انجام دهد و تنها انجام هر دو در یک زمان غیر مقدور است، و امر به انجام هر دو در یک زمان از ناحیه مولا صادر نشده است، چه امر شادع به طبیعت نماز و طبیعت تطهیر مسجد تعلق گرفته و هیچ نظری به ویژگی های فردی و حالات مختلف آن از قبیل تراحم آن دو و راه حل آن ندارد.

اکنون پس از بیان این هفت نکته روشن شد که هیچ امر محالی در میان نیست؛ چه متعلق دو حکم گاه در یک مرتبه قرار دارند و یکی مهم تر از دیگری نیست و گاه یکی از دیگری ارجح است. در صورت اول دو امر وجود دارد و مکلف با دو تکلیف مواجه است، هر کدام را انجام دهد صحیح است و نسبت به دیگری معذور.

اما در «اهم و مهم» اگر اهم را به عمل آورد هم صحیح است و هم از جهت ترك مهم معذور؛ چون قدرت بر انجام هر دو نداشته است و اگر مهم را امتثال کند، از آن روی که مأمور به فعلی را به جا آورده است، صحیح است و هیچ مانعی بر سر راه صحت آن نیست؛ زیرا امر فعلی دارد، لیکن مکلف نسبت به



مولا متوجه آنها شود؛ چه اوامر و نواهی تابع اراده تشریحی است و اراده تشریحی از مصلحت نشأت می گیرد و محال است آنچه دخالتی در تحصیل مصلحت ها ندارد، متعلق اراده شود... (ص ۶۵)

مطلب مهم دیگری که در این بخش آورده آن است که بحث چه به صیغه امر باشد و چه به لفظ دیگر و چه در غالب نهی، آیا در امر طلب وجود مأموریه است و در نهی طلب ترك منهی عنه؟ یعنی معنای هیئت امر و نهی طلب وجود یا ایجاد است؟ یا اینکه بحث به خود طبیعت مأموریه تعلق گرفته و موضوع له آن بحث است و چون بحث به طبیعت مأموریه معنا ندارد، کلمه «وجود» را مقدر گرفته و می گوئیم بحث به وجود طبیعت مأموریه یا اینکه معنای هیئت امر و نهی بحث به طبیعت است و لازمه بحث به طبیعت عرفاً تحصیل آن است، بدین سان که عرف از تعلق امر به طبیعت چنین می فهمد که مولا ایجاد آن را طلب کرده است. امام راحل معنای سوم را می پسندد؛ زیرا متفاهم عرفی از امر آن است که مولا به سمت ایجاد ماده امر بحث می کند و خود مأمور به را می طلبد.

### وجود خارجی طبیعت

خلط برخی از مسائل کلامی و فلسفی با مسائل اصول مشکل آفرین بوده است. به عنوان نمونه، مرحوم آخوند خراسانی در همین باب برخی از مسائل رامبتنی بر مبنای فلسفی اصالت وجود یا اصالت ماهیت کرده است. از ویژگی های این اثر آن است که امام راحل همواره کوشیده است قلمرو مسائل اصولی و فلسفی را در موضوعاتی از این دست باز شناسد و از تداخل غیر منطقی و خلط آنها بکاهد، بلکه اصول را از این گونه مباحث پیرایش کند. یکی از آن مسائل مربوط به همین موضوع است؛ بدین سان که برخی گفته اند مقصود از مأمور به (متعلق امر و نهی) «طبیعت من حیث هی» است، یا طبیعت از این رو که نشانگر افراد و مصادیق مأمور به است. در این فرض طبیعت مأمور به در واقع به آینه ای می ماند که چهره مصادیق و افراد را می نمایاند و چون بیننده بدان می نگرد از خود آن غفلت می ورزد و تنها افراد و مصادیق آن را می بیند. این سخن را از آن روی گفته اند که در فلسفه قانونی می گوید: الطبیعه من حیث هی لیست الاهی لا موجوده ولا معدومه ولا... «بر طبق این قاعده خود طبیعت مأمور به نمی تواند مأمور به باشد و بحث مولا محال است بدان تعلق

ترك اهم معذور نیست و مستحق عقاب است؛ به همان سان که از جهت امثال مهم استحقاق ثواب دارد. بدین سان نیازی به بحث ترتب نداریم و صحت عبادت را بر پایه این نظریه بدیع می توان اثبات کرد. ۱۵ (ص ۲۳-۲۹)

### جواز امر با فقدان شرط مأموریه

فصل ششم درباره آن است که آیا در صورت فقدان شرط تکلیف یا مأموریه به امر جایز است؟ امام راحل در این باره تحلیلی دارند که بعید نیست این مطلب از بقایای بحث طلب اراده باشد: امامیه از آن روی که طلب را مبدا اراده می دانستند، معتقد شدند تعلق اراده به چیزی که تحقق آن محال است، امتناع دارد و اشاعره چون طلب را مغایر اراده می دانستند و آن را در زمره مبادی اراده قرار نمی دادند، به محال بودن آن اعتقاد نداشتند. (ص ۵۹-۶۰)

### فصل هفتم: متعلق اوامر و نواهی

در این فصل امام راحل نکته های بدیع و سودمندی آورده اند. در آغاز از تشویش و اضطراب انظار محققان درباره قلمرو موضوع این بحث سخن می گوید و آن را ریشه یابی می کند. به نظر امام راحل روشن نبودن معنای تحقق کلی طبیعی در خارج و نیز تحقق خارجی ماهیت و معنای دقیق این جمله که «الماهیه من حیث هی لیست الاهی» منشأ این خطاء و اضطراب ها بوده است. به همان سان که ابتدای این مسأله بر اصالة الوجود و اصالت الماهیه بسی خطا می نماید، چه این مسأله هیچ ربطی به این معنای فلسفی ندارد.

امام راحل بر این نظر است که مقصود از طبیعت در این بحث عناوین مطلق متعلقات به گونه کاملاً برهنه از هر قید و شرطی - عناوینی از قبیل نماز، روزه، حج و... هستند. آن فرزانه در این باره می نویسد:

نظریه مطابق تحقیق آن است که بگوئیم متعلق اوامر و نواهی به طور مطلق طبیعت موضوعات است. بدین سان که امر پیش از امر طبیعت را با همه آنچه در بر آوردن هدفش سهمی دارد در نظر می گیرد و مکلف را به سمت ایجاد آن بر می انگیزاند، چه امکان ندارد چهارچوب متعلق تکلیف قبض و بسط بیشتری از قلمرو غرض مولا داشته باشد؛ چون لازمه اش این است که یا خواست مولا به آنچه مقصود وی نیست تعلق گرفته باشد و یا به گزاف محدوده آن گسترده تر از هدف متعلق باشد و از آن روی خصوصیات فردی موضوع دخالتی در هدف امر ندارند و امکان ندارد امر و نهی

۱۵. همان طور که اشاره شد از این جا تا پایان مناهج الاصول همه آدرس صفحات مربوط به جلد ۲ مناهج الاصول است.

**مقصد دوم در نواهی**  
**فصل اوّل : متعلق نهی**

مرحوم آخوند در کفایة الاصول می نویسد: ماده و صیغۀ نهی مانند امر است و بر طلب دلالت دارد، با این تفاوت که امر بر طلب وجود مأمور به دلالت داشت و نهی بر طلب ترك آن. تفاوت دیگر امر و نهی آن است که هر گاه مکلف به یکی از مصادیق امر عمل کند، امثال امر تحقق می یابد، چون مطلوب مولا وجود مأمور به بود و با انجام یک فرد آن وجودش به مرحله ظهور خواهد رسید. ولی در نهی مطلب به گونه ای دیگر است، چون مطلوب مولا عدم منهی عنه است و عدم آن جز با عدم همه افراد و مصادیقش تحقق نمی یابد<sup>۱۶</sup>. امام راحل این نظریه را نمی پذیرد و درباره متعلق نهی می نویسد: «عدم» چیزی نیست و چون «نیستی» است، محال است متعلق طلب واقع شود و کوشش های به عمل آمده برای اثبات امکان تعلق طلب بدان، ره به جایی نبرده و ثمره ای نداشته است؛ بلکه متعلق نهی نیز همان طبیعت «منهی عنه» است. ماده نهی بر خود آن طبیعت دلالت دارد و هیئت آن مکلف را از ارتکاب آن باز می دارد؛ بدین سان مفاد نهی بر «زجر» (بازداشتن مکلف از انجام منهی عنه) و ماده و هیئت هیچ کدام بر طلب «عدم» دلالت ندارند.

اصل این تفاوت میان امثال امر و نهی درست است، اما به حکم عقل نیست. منشأ اشتباه مرحوم آخوند و امثال او قاعده ای است مشهور میان آنان که «الطبیعی یوجد بوجود فرد ما و یعدم بانعدام جمیع الافراد».

هر گاه یکی از مصادیق طبیعت تحقق یابد، آن طبیعت نیز موجود می شود، اما معدوم شدن آن زمانی به متصه ظهور می رسد که هیچ فرد و مصداقی از آن پدید نیاید.

امام راحل در ادامه می نویسد: طبیعت به تعداد افراد خود در خارج وجود دارد. طبیعت انسان هم در ضمن حسین محقق است و هم در ضمن حسن و از این روی به تعداد همه مصادیقش عدم آن رانیز می توان ملاحظه کرد، پس طبیعت انسان در ارتباط با زید وجود دارد و در ملاحظه با جعفر معدوم است و از این روی در آن واحد هم می تواند باشد و هم نباشد. آیت الله فاضل لنکرانی درباره این نظر حضرت امام این گونه می نویسد:

یکی از نظریه های ایشان درباره ابطال این قاعده مشهور بلکه مسلم اصولیان است که «الماهیة یوجد بوجود فرد ما و یعدم بانعدام جمیع الافراد».

فشرده نظریه ایشان آن است که اگر طبیعت (کلی طبیعی) با

گیرد. پس باید بگوئیم خود طبیعت مأمور به نیست، بلکه از آن روی که دریچه ای است بر ای ملاحظه افراد، مأمور به قرار گرفته است. امام راحل می نویسد: این نظر بسی خطا است، چه مقصود از این قاعده این نیست که ماهیتی داریم «من حیث هی لیست الاهی ...» بلکه مقصود آن است که وجود، عدم، وحدت و کثرت و ... هیچ کدام در قلمرو ذات ماهیت داخل نیستند؛ بدین سان که عین، جنس یا فصل آن و به عبارت دیگر جزء مقوم و ذات و ذاتی آن نیستند، پس این که می گویند ماهیت من حیث هی لیست الاهی، بدین معنا نیست که وجود و کثرت و وحدت و ... متحد با آن نیست، بلکه مقصود آن است که وجود و ... در زمره ذات و ذاتی و در مرتبه تشکیل ماهیت آن نیست، اما ماهیت بدون وجود منشأ هیچ اثری نیست و بدین سان مقصود از تعلق امر به خود ماهیت مأمور به آن است که مولا چون توجه دارد که همه آثار از وجود خارجی ماهیت نشأت می گیرد و این ماهیت موجود نیست بدان امر می کند تا مکلف آن را پدید آورد.

در همین بحث حضرت امام به نمونه ای دیگر از خلط مسائل فلسفی با اصولی اشاره کرده و می نویسد: از مسائلی که اشتباه برخی از محققان را در این مسأله در پی داشته است این قاعده فلسفی است که «الطبیعی یوجد بوجود افراد» و نسبت طبیعی به افراد مثل نسبت آب به اولاد است نه آب به اولاد.

امام راحل می نویسد: مقصود از این قاعده آن است که کلی طبیعی - مانند انسان - در عرصه تحقق خارجی به تعداد افراد و مصاریق خود وجود دارد، عمرو، بکر و هر انسان دیگری واجد کلی طبیعی (انسان) است و ذهن از این افراد و مصادیق این کلی را انتزاع کرده و این انسان کلی با صرف نظر از مصادیقش هیچ گونه وجود خارجی ندارد، اما راجل همدانی گمان می کرد که انسان کلی خود وجود مستقلی دارد و او در واقع «پدر» همه افراد و مصادیق انسان است و از این روی نسبت آن را با افراد و مصادیق نسبت آب و اولاد می دانست.

امام راحل می نویسد: آقاضیاء این مطلب را درست نفهمیده است و بر طبق فهم نادرست نظریه ای در این مسأله اصولی داده است که بسی ناصحیح می نماید. (ص ۶۳-۷۷)

آیت الله فاضل لنکرانی در مقدمه ای که بر همین کتاب نوشته اند از این نظر امام تجلیل می کند و آن را مبنای حل پاره ای از مسائل می شمارد.

مقدمه فصل هشتم درباره این است که آیا پس از نسخ و جوب جایز بودن آن عمل باقی می ماند؟

فصل نهم، دهم و یازدهم به ترتیب درباره توضیح ابعاد واجب تخیری، عینی و کفایی و مطلق و موقت است. (ص ۱۰۰-۷۸)

۱۶. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲.

می‌کند و تدقیق در آن را زمینه ساز حل برخی از مشکلات این باب دانسته و می‌نویسد: عنوان این فصل باید این گونه باشد: «هل يحوز تعلق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد؟» آیا جایز است امر ونهی به دو عنوان (مانند نماز و غضب) که مصداق واحدی (مانند نماز در مکان غضبی) یافته‌اند، تعلق گیرد؟

بر پایه این تعریف، این مسأله اصولی است و نه فقهی یا کلامی و از مسائل عقلی دانش اصول است و نه لفظی و با عنوان بعدی که «آیا نهی از عبادت فساد آن را در پی دارد؟» نیز به روشنی متفاوت است.

از موضوعاتی که در این باب نظر محققان اصول را به خود جلب کرده و در شمار مسائل پیچیده این دانش درآمده است، تفاوت این مسأله با باب «تعارض» است. مرحوم آخوند و نائینی هر یک به نوبه خود راه حلی ارائه داده‌اند. امام راحل نظری دیگر دارد و ضمن نقد انظار آنان می‌نویسد: این مسأله از مسائل عقلی علم اصول است و در بررسی آن باید معیار استدلال‌های عقلی را مراعات کرد و از آن قلمرو پافراتر نگذاشت؛ اما مسأله تعارض یک مسأله کاملاً عرفی است. در آنجا روایاتی از معصومان رسیده و برخی از آنها متعارض می‌نمایند. در این فرض تنها مرجع شایسته و در خور عرف است. اگر عرف دو یا چند روایت را قابل جمع یافت و نه متعارض، باید بر پایه ملاک‌های عرفی آنها را جمع کرد و اگر آنها را متعارض شناخت راهی جز مراجعه به «مرجع» و یا دیگر ضوابط شناخته شده در باب تعارض نیست و خلاصه قلمرو آشتی میان روایات و تعارض آنها جولان‌گاه عرف و احکام عرف است. بدین سان تفاوت این دو باب بسی روشن است و هیچ مشکلی از این جهت در میان نیست. (ج ۲، ص ۱۱۸)

### حکم نماز در مکان غضبی

محققان دانش اصول در جواز و امتناع اجتماع امر و نهی اختلاف نظر دارند که به آن اشاره خواهد شد. در این میان - بنا بر مبنای جواز یا امتناع اجتماع امر و نهی - سؤالی مطرح است که آیا عبادتی که مصداق عنوان «منهی عنه» است، صحیح است؛ به عنوان مثال نماز در مکان غضبی چه حکمی دارد؟ اما راحل می‌نویسد: اگر اجتماع امر و نهی را در یک مصداق متمتع بدانیم و جانب امر را ترجیح دهیم و مجبور باشیم در مکان غضبی نماز بخواهیم (مندوحه‌ای در کار نباشد) نماز صحیح است و اگر

تحقق یکی از افراد و مصادیقش موجود شود، ناگزیر انسان در ضمن وجود حسین محقق می‌شود، به همان سان که در ضمن وجود جعفر، لیکن حسین و جعفر دو انسان اند و نه یک انسان. پس هر گاه وجود حسین، وجود کامل و تام طبیعت و ماهیت انسان باشد، چرا عدم او را، عدم کامل طبیعت انسان نمی‌دانند؟ از این روی به همان سان که انسان در غالب وجود حسین موجود می‌شود، در فرض عدم او نیز معدوم خواهد بود. و هیچ مانعی ندارد که یک ماهیت (مثل ماهیت انسان) در یک زمان هم موجود باشد و هم معدوم. همان طور که طبیعت انسان در یک زمان هم سیاه است و هم سفید چون برخی از افراد آن سیاهند و برخی سفید. به همین دلیل در آن واحد هم معدوم است و هم موجود چون برخی از افراد آن هست و برخی نیست. بر این اساس این قاعده که «الطبیعی بوجد بوجود فرد ما و یعدم بانعدام جمیع الافراد» صحیح نمی‌نماید، بلکه طبیعت و ماهیت با وجود یکی از افرادش یا به عرصه وجود می‌گذارد و با نیست شدن یکی از آنها به دیار عدم می‌پیوندد و وجود و عدم در یک آن در آن جمع می‌شود. «الطبیعی بوجد بوجود فرد ما و تنعدم بانعدام فرد و یجتمع الامران - الوجود و العدم - فیها فی آن واحد. ۱۷»

بر طبق مطالب پیشین، امثال مأموریه و منهی عنه متفاوت است، اما این تفاوت به حکم عقل نیست - آن گونه که مرحوم آخوند معتقد بود - بلکه تنها مرجع شایسته در این باره عرف است و همو حکم می‌کند که در امثال امر تحقق یک مصداق از مأموریه کفایت می‌کند و در امثال نهی می‌باید از همه افراد و مصادیق منهی عنه اجتناب ورزید، لیکن در اینجا اشکالی رخ می‌نماید که هر نهی یک اطاعت و امثال دارد و به همین دلیل سرپیچی از آن یک معصیت در پی خواهد داشت، چون مطلوب در نهی ترک همه افراد و مصادیق بود و کسی که همه افراد منهی عنه را مرتکب شود، با یک نهی مخالفت کرده و یک مطلوب را پدید نیاورده است. پس یک گناه مرتکب شده است. این در حالی است که مخالفت با هر مصداق منهی عنه یک عصیان به حساب می‌آید.

امام راحل در پاسخ می‌نویسد: این نیز به حکم عرف است؛ عرف از چگونگی رابطه میان نهی و متعلق آن، چنین می‌فهمد و این سان حکم می‌کند. وجوه دیگری نیز در این باره گفته‌اند که امام راحل آنها را موجه نمی‌داند. (ج ۲۲، ص ۱۰۰-۱۰۸)

### فصل دوم: اجتماع امر و نهی

در این فصل در آغاز امام راحل روی عنوان بحث تکیه

جانب نهی را ترجیح دهیم و یا علم به حکم شرعی نماز در مکان غصبی، از روی عمد در آن مکان نماز را اقامه کنیم و یا جهل ما به حکم شرعی از سر تقصیر باشد و نه قصور، نماز صحیح نیست و اگر جهل قصوری باشد، باید قائل به تفصیل شد. (ج ۲ ص ۱۲۳)

### شروط مسأله اجتماع امر و نهی

در بخش بعدی شروط این مسأله بررسی شده ایشان اجمالاً اعتقاد دارند این عنوان تنها در صورتی است که نسبت میان دو دلیل عموم من وجه باشد. (ص ۱۲۶-۱۳۶)

### جواز اجتماع امر و نهی

پس از ارزیابی انظار اصولیان در مقدمات، امام راحل به اصل مسأله می پردازد و بر این باور است که اجتماع امر و نهی جایز است و نه ممتنع امام برای اثبات این مدعا روش بدیعی دارد و برای به کرسی نشاندن آن چهار مقدمه می آورد:

۱. امر و نهی از عناوین موضوعات و متعلق های خود فراتر نمی رود و به هیچ عنوان به متعلق امر و نهی دیگر سرایت نمی کند.

۲. مقصود از اطلاق در مقابل تقیید آن است که تمام موضوع حکم، ماهیت و طبیعت متعلق است و هیچ عنصر دیگری در موضوع سهمی و دخالتی ندارد.

۳. ماهیت لا بشرط گرچه در خارج با دیگر ماهیات اتحاد وجودی دارد، اما به هیچ وجه از آن حکایت و بر آن دلالت نمی کند. سفیدی گرچه در خارج با انسان و دیوار متحد است اما به هیچ وجه نشانگر آن نیست؛ نماز هم گرچه محتمل است با غصب در یک مصداق خارجی (نماز در مکان غصبی) تحقق یابد اما هیچ کاشفیتی نسبت به هم ندارند.

۴. پیشتر آوردیم که متعلق احکام فقط طبیعت مأموریه و منهی عنه است، نه وجود خارجی و یا وجود ذهنی، آن از آن جهت که وجود ذهنی است. بدین سان که مولا باید طبیعت مأمور به یا منهی عنه را تصور کند و ظرف این تصور جز ذهن نخواهد بود. از این روی ظرف تعلق حکم به طبیعت ذهن است و نه وجود ذهنی آن.

امام در این باره می نویسد:

چهارمین مقدمه که پایه اساس این استدلال است آن است که متعلق احکام وجود یا ایجاد خارجی [طبیعت مأمور به] نیست؛ زیرا تعلق حکم به وجود یا ایجاد خارجی ممکن نیست، مگر پس از تحقق آن [تا وجود طبیعت در خارج

تحقق نیابد امکان ندارد متعلق حکم قرار گیرد] و در این صورت تحصیل حاصل خواهد بود، به همان سان که وجود ذهنی - از آن روی که وجود ذهنی است - نمی تواند متعلق حکم باشد. زیرا این وجود با قید ذهنی بودن ممکن نیست در خارج تحقق یابد. پس ناگزیر باید گفت حکم به خود طبیعت موضوع تعلق می گیرد، اما از آن روی که تعلق حکم به طبیعت موضوع تنها پس از تصور آن امکان دارد و تصور در ذهن شکل می گیرد، ظرف تعلق حکم به طبیعت ذهن است. و طبیعت موضوع در ذهن متعلق حکم می شود، نه از این روی که وجود ذهنی طبیعت متعلق حکم است و نه بدین خاطر که وجود ذهنی در خارج موجود می شود. و نه از این جهت که این وجود در ذهن درجه ای برای تماشای افراد و مصادیق خارجی است، بلکه از این روی که طبیعت مأموریه است و دیگر هیچ... (ص ۱۳۰)

پس از این مقدمات به خوبی روشن می شود که متعلق امر نماز و متعلق نهی غصب است و این امر و نهی از عناوین خود پافرا تر نخواهند گذاشت و معنای اطلاق آن است که - به عنوان مثال - تمام موضوع و متعلق امر نماز است بی هیچ لاحق، عارض و قیدی. و از سویی نه نماز بر غصب دلالت دارد و نه غصب بر نماز، گرچه هر دو یک مصداق دارند و متعلق هر یک از غصب و نماز طبیعت آن است. پس از توجه و تأمل در این مقدمات به خوبی در می یابیم که اجتماع وجوب نماز و حرمت غصب در یک مصداق هیچ مانع عقلی ندارد؛ چه عنوان نماز با غصب به لحاظ مفهومی متفاوتند و امکان ندارد حکم یکی از آن به دیگری سرایت کند؛ نماز واجب است و غصب حرام و در مرحله تعلق امر و نهی هیچ اتحادی میان آن دو نیست.

آیه الله فاضل لنکرانی در توصیف این نظریه امام راحل این گونه می نویسد:

... و بر این مبنای مهم حضرت امام [مقدمه چهارم] جواز اجتماع امر و نهی در مواردی از قبیل نماز در مکان غصبی مرتب می شود؛ زیرا هیچ اتحادی میان عنوان نماز و عنوان غصب در مرحله تعلق امر و نهی نیست و اتحاد آنها در یک مصداق خارجی ربطی به مرحله تعلق احکام ندارد و این مبنا نتایج دیگری از این دست دارد. (ج ۱، ص ۱۹)

در پایان این بخش امام راحل می نویسد: از آنچه آوردیم نتیجه می گیریم که منافات ندارد یک عمل هم محبوب خداوند باشد و از این روی وسیله قرب به او و هم مبعوض او باشد و زمینه ساز دوری از او، چه از جهتی حرام است و از جهتی واجب و عقل آدمی به خوبی این نکته را در می یابد. به عنوان نمونه احترام

از مطالب مهم این فصل تداخل میان سبب و مسبب است. در این باب سخن بسیار گفته اند و گاه از روش تحقیق اصولی و لفظی فراتر رفته و برای اثبات مفهوم به استدلال عقلی دقیق تمسک جسته اند. امام راحل بر این نظر است که این مسأله عرفی است و عرف اسباب را متداخل نمی داند و هر یک را سبب حکمی مستقل قرار می دهد. به عنوان نمونه «خواب» و «بول» هر یک موجب وضویی مستقل اند، اما باید توجه داشت که وجوب (حکم شرعی) دوتا است و نه واجب (فعل مکلف) و در این مثال هر دو وجوب در ضمن یک واجب اجرا می شوند و یکی از این دو وجوب می تواند تأکیدی باشد. بدین سان امام راحل به تداخل مسببات معتقد است و نه تداخل اسباب.<sup>۱۹</sup> در پایان این بخش مطالبی را درباره تعدد شرط و عام استغراقی آورده است. (ج ۲۳ ص ۱۹۲-۲۱۴)

#### مفهوم غایت و استثناء

درباره مفهوم غایت می نویسد: عرف غایت را دارای مفهوم می داند. و در پاسخ به این سؤال که در مقام اثبات آیا غایت به حکم تعلق دارد یا موضوع و یا متعلق، بر این باور است که حکم این مسأله با توجه به اختلاف ترکیب، و ازگان و اوضاع و احوال غایت مختلف است و به نظر ایشان غایت مطلقاً در معنی داخل نیست.

در فصل چهارم از مفهوم استثناء سخن می گوید و از دیدگاه ایشان استثناء مفهوم دارد. (ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۶)

#### مقصد چهارم: عام و خاص

از مسائل مهم در اصول، مبحث عام و خاص است. فقیه عظیم الشان ما مطلب را از تعریف عام و خاص آغاز می کند و پیش از شروع، خواننده را از نکته ای مهم آگاه می کند که صرف عمر درباره نقل و نقد و بررسی تعریف عام و خاص و مسائلی از این دست سزاوار نیست.

با این حال چند نکته سودمند و بدیع را در آغاز تذکر

۱۸. آن مسأله فقهی است از بیان وظیفه کسی که در مکان غضبی است و برای رهایی از عصب ناگزیر است از تصرف در آن مکان که خود غضب است و حرام و از سوی چون رهایی از غضب بر او واجب است، باید مرتکب این تصرف شود در این مسأله اختلاف نظر است و امام راحل معتقد است این عمل حرام است و واجب نیست.

۱۹. امام اجمالاً قائل به تفصیل است بین موردی که اسباب اختلاف نوعی داشته باشند و یا اختلاف فردی اما این تفصیل در نهایت بعید می نماید تأثیری در اصل مبنای ایشان داشته باشد.

و بزرگداشت فرزند مولا در مکان غضبی با کتک زدن و هتک حرمت او در همان مکان متفاوت است و دارای دو حکم: اولی از زاویه ای محبوب است و وسیله نزدیکی به او و از جهتی مبعوض است و از عوامل دوری او به شمار می آید، بر خلاف دومی که از هر دو جهت مبعوض می نماید. (ج ۲، ص ۱۳۳)

#### تضاد احکام خمسه

در پایان این بحث می نویسد: میان احکام پنجگانه (وجوب، حرمت، ... ) تضاد نیست و جمع آن در یک مصداق ممکن است، چه تعریفی که در منطبق برای تضاد شده بر آن منطبق نیست. (ج ۲، ص ۱۳۶-۱۴۲) در پایان یک مسأله فقهی را - که اصولیان به مناسبت در اینجا به بررسی آن می پردازند - تبیین کرده و نکات سودمندی آورده است. ۱۸ (ص ۱۴۲-۱۴۷)

#### فصل سوم: دلالت نهی بر فساد

از دیدگاه حضرت امام این مسأله نه عقلی صرف است و نه لفظی خالص، بلکه در زمره موضوعات عقلی - لفظی است. بر پایه نظرایشان از نگاه عرف نهی از معامله ای خاص مکلف را به این نکته ارشاد می کند که اثر مطلوب از این معامله بر نمی آید و در نتیجه فاسد است و عبادات نیز با اندکی تفاوت بر همین متوال است.

از دیدگاه عقلی اگر نهی تحریمی یا تنزیهی به عبادتی تعلق گیرد، آن عبادت نمی تواند صحیح باشد، بر خلاف نهی غیري که با صحت آن تنافی ندارد؛ همان طور که پیشتر در مسأله ضد بیان شد.

برای اثبات فساد معاملات در صوت تعلق نهی بدان به روایاتی تمسک شده است. امام راحل این روایات را نقل و بررسی کرده و نتیجه می گیرد که آن ها بر فساد معامله ای که از آن نهی شده دلالت ندارند. (ج ۲، ص ۱۵۰-۱۶۷) نیز اگر نهی به جزا یا شرط و یا وصفی از عبارت تعلق گیرد، فساد آن عبادت را در پی نخواهد داشت.

#### مقصد سوم: مفاهیم

این مقصد به بررسی مفهوم شرط، وصف، غایت و استثناء اختصاص دارد. درباره مفهوم شرط - که بیشترین حجم این مقصد ویژه آن است - امام راحل استدلال متقدمین و متأخرین را نقل و نقد کرده و در نهایت مفهوم شرط را ثابت نمی داند. (ج ۲، ص ۱۸۰-۱۸۹)

می دهد: یکی آنکه الفاظی از قبیل اسم جنس تنها برای «ماهیت و طبیعت» وضع شده اند موضوع له انسان فقط طبیعت آدمی است و از سویی نه این الفاظ و نه موضوع له آنها (طبیعت) از مصادیق و افراد حکایت نکرده و بر آنها دلالت نمی کنند. دو دیگر آنکه عموم و شمول از کلماتی دیگر، مانند الف و لام، کل، جمیع و... استفاده می شود. از این روی این سخن معروف که طبیعت در عام چونان آینه ای نمایانگر افراد و مصادیق است، خطا می نماید. بر این اساس می توان کل را این گونه تعریف کرد: «مادل علی تمام مصادیق مدخوله مایصح ان ینطبق علیه»؛ «عام لفظی است که بر همه آن دسته از مصادیق و افراد مدخولش که مدخول صلاحیت تطبیق بر آن را دارد، دلالت می کند». (ص ۲۳۰)

با این بیان اشکالات گونه گونه ای که بر تعاریف دیگر وارد است، روشن می شود امام راحل بر پایه آنچه آوردیم بررسی طولانی این گونه مسائل را روانی داند. (ص ۲۳۱)

### تفاوت عام و مطلق

از نکات مهم این بحث، تفاوت میان عام و مطلق است. همان طور که گذشت عام بر همه مصادیق دلالت دارد. به عنوان نمونه از «اوفوا بالعقود» استفاده می شود که واجب است وفای به همه عقدها. اما مفاد مطلق آن است که «طبیعت مأموریه» به هیچ قید و شرطی تمام موضوع حکم است به عنوان نمونه از «احل الله البیع» - بنا بر این که اطلاق داشته باشد - حلال بودن طبیعت بیع را می فهمیم.

مرحوم آخوند به گونه دیگری میان این دو فرق گذاشته و به طور صحیح نتوانسته است تفاوت آن دو را بشناساند. از این روی افزون بر تقسیم عام به استغراقی، مجموعی و بدلی، مطلق را هم به همین سه قسم تقسیم کرده، به همان سان که گمان کرده بود عام بدون جریان مقدمات حکمت بر عموم دلالت ندارد و این نظر مخالفت صریح با دیدگاه عرف دارد. (ص ۲۳۲)

### حجیت عام مخصص

بهر حال امام راحل پس از بیان مقدمات این مقصد را در شش فصل سامان می دهد. فصل اول درباره حجیت عام مخصص است. به نظر ایشان بی هیچ شک و شبهه ای هرگاه عام تخصیص زده شود - چه مخصص متصل باشد و چه منفصل - در سایر افراد حجیت عام به قوت خود باقی است؛ امام راحل در این جا استدلال بمخالفان را گزارش و نقد کرده است. (ج ۱، ص ۲۳۹ - ۲۴۳)

### سرایت اجمال مخصص به عام

فصل دوم درباره سرایت اجمال مخصص به عام است. به عبارات دیگر درباره حکم تخصیص عام است به مخصص که اجمال مفهومی یا مصداقی داشته باشد. این مطلب در اصول اهمیت بسیار دارد. امام می نویسد: اگر مخصص متصل باشد بطور مطلق - چه اجمال مفهومی باشد و چه مصداقی و چه شک بین متباینین باشد و چه اقل و اکثر - اجمال مخصص به عام سرایت می کند و نمی توان مصداق مشکوک را در آن گنجایند. چه ظهور کلام پس از تمام آن منعقد می شود و تا مخصص آورده نشود، ظهور تحقق نمی یابد و مخصص هم که اجمال دارد از این روی اجمال آن به معنای اجمال همه جمله و عام و خاص است. اما اگر مخصص مجمل منفصل باشد، در این فرض گاه این اجمال مفهومی است و گاه مصداقی و اگر مفهومی باشد و شک در اقل و اکثر داشته باشیم، عام بر حجیت خود باقی است و اگر شک در متباینین باشد، در این فرض - گرچه عام در یکی از دو متباینین حجت است و از این روی و به این میزان اجمالی در عام نیست - اجمال حکماً به عام سرایت می کند و در واقع قواعد «علم اجمالی» در اینجا جریان می یابد؛ به همان سان که در شبهه مصداقی نیز در مخصص منفصل نمی توان به عام تمسک جست؛ چه هیچ یک از عام و خاص نسبت به خود مشکوک ظهور ندارند. در این باره اقوال و استدلال دیگری نیز هست و امام راحل انظار شیخ انصاری، آخوند، نائینی، آقا ضیاء و حائری را نقل و محققانه نقد کرده است.

### اجمال در مخصص لیبی

اگر مخصص لیبی باشد، یعنی به حکم عقل یا اجماع ثابت شود، به عنوان نمونه اگر شارع دستور داده باشد که «احترام دانشمندان واجب است» و ما به حکم عقل در یابیم که این حکم ویژه دانشمندان عادل است، در این مساله شیخ انصاری قائل است که به عام می توان تمسک جست. ۲۰ آخوند تفصیل داده است، با این توضیح که اگر مخصص لیبی ضروری و بسیار روشن باشد اجمال آن به عام سرایت می کند، چه در حکم مخصص متصل است. در غیر این صورت می توان عام را حجت دانست و با تمسک به آن، فرد مشکوک را در آن گنجایند؛ به عنوان مثال در روایت آمده است که «لعن الله بنی امیه قاطبه» دلیل عقلی یا اجماع می گوید آن دسته از امویان که مؤمن بوده اند، مصداق این حکم نیستند، حال اگر شک کنیم که فلان

المحمول، مانند العلماء الذین لا یكونون فساقاً باشد، اما امکان ندارد موضوع در قالب سالیه محصله باشد، چه در این صورت موضوعی وجود ندارد. امام راحل به این مناسبت نظری دقیق و منظم درباره ملاک حمل قضایا ارائه داده که آنچه آوردیم نگاهی بود گذرا بدان.

بر پایه مقدمات فوق اگر فرد مشکوک در گذشته به عنوان عام (عالم) یا به غیر عنوان خاص (غیر فاسق) متصف بوده، مثلاً یکی از علماء در گذشته عادل بوده و الآن در بقای عدالت او شک داریم، یا عالم غیر فاسقی بوده و الآن در بقای علم او مرددیم، استصحاب جریان می یابد و این عالم در قلمرو عموم «اکرم العلماء» جای می گیرد و مشمول حکم و جوب اکرام می شود.

باید توجه داشت که این استصحاب در صورتی جاری می شود که صفت عدمی (عنوان غیر فاسق که عدم نعتی است) مسبوق به عنوان عام باشد. از این روی اگر درباره «باقر» که الآن عالم است و فسق او مشکوک و در گذشته فاسق نبوده و لیکن در همان زمانی که عدم فسق او متیقن بوده عنوان عالم بر او صدق نمی کرده است، استصحاب جریان نمی یابد، چه اصل مثبت خواهد بود. اما در مواردی که اتصاف به صفتی یا عدم اتصاف به آن ملازم وجود چیزی است - مانند قابلیت حیوان برای ذبح که قابلیت و عدم آن تنها در صورتی است که حیوان وجود داشته باشد<sup>۲۳</sup> - نیز این اصل اعتبار ندارد. به سه دلیل:

یکی آنکه در قضیه معدولة و سالبة المحمول موضوع باید موجود باشد و در چنین استصحابی (اصل عدم ازلی) موضوع وجود ندارند. دوم آنکه وحدت قضیه متیقن و مشکوک از شرایط جریان استصحاب است و اصل عدم ازلی فاقد این وحدت است؛ به عنوان نمونه حیوان در حال عدم نه وجود دارد و نه ماهیت و قابل اشاره حسی و عقلی نیست؛ پس این حیوان موجود قبل از وجودش همین حیوان نبوده است، چون چیزی نبوده است و مسائلی از قبیل وحدت قضیه متیقن و مشکوک در استصحاب عدم ازلی از بافته ها و دروغ های قوه وهم آدمی است، که نباید فریب آن را خورد.

سوم آنکه بر فرض که این دو قضیه وحدت داشته باشند، این استصحاب به مثبت بودن می انجامد. (ص ۲۵۹-۲۶۹)

فصل سوم درباره جایز نبودن عمل به عام قبل از فحص از مخصص است. فصل چهارم درباره تعمیم خطاب قرآن و روایات نسبت به کسانی است که در بعد از حیات پیامبر اکرم و

۲۱. کفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۴۳.

۲۲. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۳۶-۵۳۷ و اجود التقريرات، ص ۴۵۴-۴۵۷.

۲۳. در تنبيهات برائت در این باره به تفصیل توضیح خواهیم داد.

شخص اموی مؤمن است، یا غیر مؤمن، به عام می توان تمسک جست و بر طبق آن لعن او را مجاز دانست و از جواز لعنت کردن او می توانیم مؤمن نبودنش را کشف کنیم.<sup>۲۱</sup>

نائینی بر استادش آخوند خراسانی اشکال کرده و تفصیلی دیگر در این مسأله داده است؛ بدین سان که اگر مخصص لبی از تقیید موضوع حکم حکایت کند، مانند مخصص لفظی است، اما اگر از طریق آن بتوان ملاک حکم را کشف کرد، با کشف ملاک در فرد مشکوک می توان آن را مشمول حکم عام دانست؛ به عنوان مثال در همان مثل یاد شده اگر عقل کشف کند که ملاک لعن امویان، کفر آنان است، اگر در کافر بودن یکی از آنان مردد شویم، به عموم عام تمسک بسته و از آن طریق کفر وی را نیز کشف می کنیم و اگر شک کنیم که مخصص لبی مقید موضوع حکم است یا کاشف ملاک، در این فرض تفصیل مرحوم آخوند متبع است.<sup>۲۲</sup>

امام راحل این انظار را گزارش و ارزیابی کرده و بر هر کدام اشکالاتی دارد و در نهایت معتقد است تفاوتی میان مخصص لبی و لفظی در این مسأله نیست. (ج ۲، ص ۲۳۸-۲۵۴)

امام راحل منشأ اصلی خطای محققان اصول را در این مسأله خلط میان عام و خاص و مطلق و مقید از سویی و «طبیعت و ماهیت موضوع» را آینه نشاندهنده افراد و مصادیق دانستن از سویی دیگر، می داند. (ج ۲، ص ۲۴۵-۲۵۴)

### احراز موضوع عام با استصحاب عدم ازلی

از نکته های مهم دیگری که امام راحل در این بخش آورده است، آن است که با استصحاب عدم ازلی - آن گونه که آخوند بیان کرده است - نمی تواند موضوع عام را احراز کرده و در نتیجه فرد مشکوک را مشمول عام دانست، چه ملاک حمل در قضایای حملیه غیر تاویل شده - مانند انسان متفکر است - اتحاد و هویت میان موضوع و محمول است و در چنین قضایایی چیزی به عنوان «نسبت» وجود ندارد، نه در موجه و نه در سالبه. و در قضایای تاویل شده - مانند حسین در خانه است - تحقق وجود رابط و نسبت است و در سالبه سلب همان نسبت و حکایت هر جمله از واقع و نفس الامر ملاک حملی بودن آن است.

از سویی همه قضایای سالبه گرچه معدولة المحمول یا معدولة الموضوع باشند، به دلیل قاعده ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له نیاز به وجود موضوعی مفرد دارند و امکان ندارد شیء معدوم موضوع قضیه قرار گیرد. از این روی موضوع عام پس از تخصیص ممکن است عدم نعتی - مثل العیلمای غیر الفساق یا المرأة غیر القریشیه - باشد و محتمل است از قبیل سالبه معدول

معصومان پا به عرصه حیات گذاشته اند. فصل پنجم در تخصیص عام است با ضمیری که به برخی از افراد عام بر می گردد. و فصل ششم در جواز تخصیص عام با مفهوم مخالف است. (ج ۲، ص ۲۷۳-۳۰۴)

فصل هفتم درباره استثنایی است که پس از چند جمله آمده است.

توضیح فشرده این فصل آن است که اگر چند جمله عام داشته باشیم و در پایان جمله آخر استثناء که در زمره مخصص متصل است آمده باشد، آیا این استثنا به همه جمله ها مربوط است و در نتیجه چند حکم را تخصیص می زند، یا فقط به جمله آخر مربوط است. برخی گفته اند به همه جمله باز می گردد. و برخی عکس آن را ادعا کرده اند و برخی بر این باورند که هیچ ظهوری از این جهت ندارند.

امام راحل نظریه اخیر را تأیید می کند؛ مگر این که همه جمله ها و احکام به دست آمده از آن ها مربوط به یک گروه باشد و در جمله های دوم و سوم و ... با ضمیر به آن گروه اشاره شده باشد. (ص ۳۰۴-۳۰۷)

#### مقصد پنجم: مطلق و مقید

فقیه عظیم الشأن ما این مقصد را در چهار فصل سامان داده و در فصل اول تعریف مشهور را درباره مطلق و مقید نقد کرده و چهار نکته درباره اطلاق آورده است: اول آنکه اطلاق و یژه ماهیت های کلی نیست، بلکه گاه در اعلام شخصی نیز جریان می یابد. از این روی این بحث که مطلق لا بشرط قسمی است، یا مقسمی گزاف می نماید.

دوم آن که اطلاق و تقیید نسبی است. هر چیزی در مقایسه با چیزی مطلق است یا مقید و همان اگر مطلق باشد، در مقایسه با چیزی دیگر ممکن است مقید باشد. سوم و چهارم آنکه بین اطلاق و تقیید تقابلی شبیه تقابل عدم و ملکه است نه تقابل حقیقی عدم و ملکه. پنجم آنکه شمول و گستردگی مطلق از اطلاق حتی پس از جریان مقدمات حکمت استفاده نمی شود، بلکه معنای اطلاق آن است که تمام موضوع همان است که بیان شده است.

فصل دوم درباره اسم جنس و ماهیت و اقسام آن است و این بحث رنگ فلسفی و اصولی داشته و حاوی نکات سودمندی است.

فصل چهارم درباره مقدمات حکمت است. امام راحل اعتقاد دارد مقدمات حکمت فقط یک مقدمه (در مقام بیان بودن) است و نبود قرینه بر عدم تعیین یا تقیید موضوع در زمره مقدمات

حکمت نیست، بلکه زمینه تحقق موضوع مقدمات حکمت را فراهم می آورد: چه اگر قرینه ای بر تعیین یا تقیید داشته باشیم، دیگر جایی برای انعقاد اطلاق باقی نمی ماند، به همان سان که «نبود قدر متیقن در مقام تخاطب» نیز از مقدمات حکمت نیست، بلکه مقدمه حکمت آن است که اگر مولا در صدد بیان تمام موضوع سخن خود باشد و نه در پی اجمال یا اهمال، در این فرض اگر قیدی در موضوع حکم مولا سهمی می داشت آن را بیان می کرد و عقلاء در چنین موردی موضوع بیان شده را تمام موضوع حکم مولا می دانند. (ص ۳۲۵-۳۲۹)

فصل چهارم این مقصد درباره انواع مختلف مطلق و مقید است و فصل پنجم به بیان حکم آن اختصاص دارد و امام راحل در فصل چهارم تقسیم بسیار جامع از آن ارائه داده است.

در اینجا جلد دوم مناهج الوصول به پایان می رسد. این دو جلد در بردارنده بخش اول اصول (بخش الفاظ) است و امام راحل آن را به سال ۱۳۷۳ ه. ق به پایان برده است. همان گونه که در آغاز این مقاله یادآور شدیم، مبحث قطع و اصول عملیه شامل اصل برائت، تخییر و احتیاط در دو جلد بنام «انوار الهدایه» به چاپ رسیده و امام راحل آن را پیش از مناهج الاصول نگاشته است و مؤسسه نشر و تنظیم آثار آن حضرت نیز پیش از مناهج الاصول آن را به دست چاپ سپرده است.

آنچه در پی می آید معرفی آن دو مجلد است.

#### مقصد چهارم: امارات عقلی و شرعی معتبر

در کفایة الاصول این مقصد با بررسی مسائل مربوط به قطع آغاز شده است. شیخ انصاری در ابتدای فرائد الاصول - به عنوان مقدمه این مطلب - حالات مکلف را به سه قسم تقسیم کرده است؛ بدین سان که او هرگاه به حکم شرعی توجه کند یا قطع به آن دارد و یا ظن و یا شک در آن و بشرح حکم هر کدام را و چه سانی مطابقت آنها را با اصول عملیه نگاشته است. مرحوم آخوند این تقسیم را پذیرفته و خود تقسیم دوگانه دارد.

امام راحل اشکالات آخوند را بر شیخ نقد کرده و نظری را صائب نمی داند و در نهایت همان تقسیم شیخ را با اصطلاحاتی که کمپانی و حائری انجام داده اند، ترجیح می دهد. (انوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۱-۱۴)

#### حجیت قطع

دانشیان اصول معتقدند قطع حجیت است و شارع نه می تواند حجیت آن را نفی کند و نه می تواند آن را حجیت قرار دهد، بلکه حجیت آن به حکم عقل است. آخوند و شاگرد محققش نائینی بر



این باورند حجیت در شمار لوازم ذاتی ماهیت قطع قرار دارد. حضرت امام در نقد این نظریه می نویسد: حجیت از لوازم وجود قطع است و نه از لوازم ماهوی آن.

پایان این بخش درباره مراتب حکم است. حضرت امام می نویسد: مرحوم آخوند به خطا رفته است. حکم تنها دو مرتبه دارد: انشاء و فعلیت. اما مرتبه اقتضاء مقدمه انشاء است و مرتبه تنجز از لوازم فعلیت. (انوار الهدایه، ج ۱، ص ۳۲-۳۹)

### تجری

مطلب دوم این مقصد درباره تجری است. امام راحل آن را مسأله ای دقیق دانسته و می نویسد: تنها بخشی از آن را در اینجا بررسی می کنیم و این مسأله ای اصولی نیست، بلکه یا کلامی است و یا فقهی و به همین مناسبت تفاوت قواعد فقهی و اصولی را بیان کرده و در نتیجه گیری می نویسد: «مطلوب در مسائل اصولی نتایج آنها است و در قواعد فقهی مصادیق». (ص ۴۵)

این مسأله نمونه ای روشن و جالب برای بیان رابطه میان اصول و کلام است؛ مسأله ای که از بایسته های پژوهش و دارای اولویت است و مورد کم مهتری قرار گرفته است.

برای اینکه ابعاد مسأله تجری روشن شود، باید ماهیت عقاب اخروی، اختیاری بودن اراده و دلایل و اسباب اختلاف انسان ها تبیین گردد. مبنای کلامی فقیه در مسائل یاد شده در حکم مسأله تجری تأثیر اساسی دارد؛ حضرت امام در این باره چنین می نویسد:

حقیقتی که در حوزه اعتقاد است آن است که متجری و گناهکار در همه مراحل و منازل گناه یکسان عمل می کنند؛ در تصور حرام، تصدیق به فواید خیالی آن، رغبت و شوق بدان، تصمیم بر آن، تحریک اعصاب [برای انجام آن]، هتک حرمت حریم مولا، گستاخی و جرئت بر آن، و یران کردن بنیاد دوستی و از هم گسستن طریق عبودیت، به هم مانده اند و تنها اختلاف آنان در آخرین مرحله و پایانی ترین حرکت است، که گناهکار دستان خود را به معصیت می آید و متجری از آن اجتناب می ورزد.

بر این اساس اگر بگوییم عقاب اخروی همانند قوانین کیفری عرفی و حدود شرعی برای کیفر دهی قانون شکنان و گناهکاران وضع شده است، متجری عقاب اخروی نخواهد داشت؛ همان طور که در حدود شرعی و قوانین کیفری چنین است. و نیز اگر عذاب الهی را در آخرت از قبیل تجسم صورت های اعمال بدانیم برای این عمل در عالم برزخ و عالم های فوق آن صورتی نخواهد بود، اما در

این فرض عقاب اخروی متجری صحیح می نماید، چه از جهت گستاخی، هتک حریم مولا و جرئت بر آن مانند گناهکار است. اما اگر بر این باور باشیم که پرده در و جسارت بر مولا نیز صورتی غیبی و برزخی دارد و بر روان آدمی اثر معنوی ملکوتی و یران گری می گذارد و این اثر در آن جهان ظهور و بروز می کند و گریبان گیر انسان است و با همان محسوس خواهد شد. و بر پایه برهان همین نظر درست است. در این فرض تفاوتی میان متجری و عاصی نخواهد بود... (ص ۵۴-۵۵)

آنگاه حضرت امام اثبات این نظریه را پی می گیرد و بدین سان نمونه ای جالب از چگونگی ربط مسائل اصولی و ابتدای آنها بر بنیادهای استوار مسائل کلامی را می شناساند و در پایان «اختیاری بودن اراده» و مفهوم صحیح قرب و بعد به خداوند را به تصویر کشیده و بر مرحوم آخوند سخت می تازد.

این بخش از کتاب چهره فلسفی و کلامی دارد و حضرت امام مقید است از روش تحقیق فلسفی و کلامی بهره برد، چه استفاده از روش تحقیق اصولی را در مسائل فلسفی و کلامی و عکس آن را زیان بار و یرانگر می شمارد و در همین مسأله و مسأله بعدی در موارد متعددی به صراحت آن را باز می گوید. (ج ۲۱، ص ۴۳-۷۱)

در فصل بعدی و در ادامه همین مطلب، مسأله «الذاتی لا یعلل» را بررسی کرده و می نویسد: این قاعده در اصول تکرار شده و محقق خراسانی آن را مکرر در مکرر در کفایة الاصول و «فوائد الاصول» بی مورد به کار برده است و برای زدودن خلطی که در این باره صورت گرفته، شایسته است این مسأله بررسی شود از بررسی دقیق آن نتیجه می گیرد که این قاعده به هیچ وجه در قلمرو اصول به کار نمی آید و صبغه ای کاملاً فلسفی دارد و نباید در اصول از آن بهره گرفت. (ص ۷۵ تا ۸۰)

### جانشینی امارات و اصول بجای قطع

آیا امارات و اصول می توانند به جای قطع بنشینند؟ و مانند آن حجت شوند و آثار حجیت بر آنها نیز بار شود؟ اصولیان بسیار کوشیده اند که راه حلی سنجیده و سخنه برای این مسأله بیابند و ارائه دهند. آنان اصالتاً قطع را حجت می دانند و حجیت ظن را یا از این باب دانسته اند که ظن بر آمده از آنها از دیدگاه عقلاء به منزله قطع است و یا اینکه عقلاء مؤذای اماراتی از قبیل خبر واحد و ... را در جایگاه واقعیت می نشانند و احکام واقعیت را بر آن بار می کنند. امام راحل می نویسد: در مرحله ثبوت هیچ مانعی نیست که امارات و اصول جانشین قطع شوند، اما در مقام اثبات

اگر اماره ای بخواهد به جای قطع بنشیند، باید جهت کاشفیت از واقع در آن باشد و در زمره امارات عقلی یا عقلایی قرار گیرد و در مقام جعل شارع به بعد کاشفیت و طریقت آن عنایت داشته و باید نظر گرفتن آن بعد آن را اماره شرعی قرار دهد.

در امارات شرعی رایج در اصول این گونه نیست؛ زیرا تمام آنها امارات عقلایی هستند و شارع هیچ عنایتی در جعل آنها به کاشفیت و واقع نمایی آنها ندارد؛ بدین سان که عقلاء در روابط اجتماعی، سیاسی و بازرگانی خود روش هایی دارند و در قلمرو آنها اماراتی را معتبر می شمارند و در عمل به آنها پایبند هستند؛ به گونه ای که اگر آنها فاقد اعتبار باشند، نظام مدنی جامعه سست گشته و از هم می پاشد و اماراتی از این دست نیازی به جعل حجیت ندارد و از نگاه عقلا و در سیره آنان این امارات بطور مستقل اعتبار دارد و حجت است، نه از این روی که عقلاء ظن نشأت گرفته از آن را به منزله قطع بدانند یا مؤدای آنها را مانند واقع و یا... و شارع نیز یکی از عقلاء است و اگر این روش آنان را ناپسند می دانست از آن رد می کرد و بی شک در گفتار و رفتار روزمره اش بروز و ظهور می یافت و رد او به ما می رسید.

#### جانفشی اصول به جای قطع

مطلب دوم این مبحث درباره آن است که آیا اصول عملیه می توانند به جای قطع بنشینند. در انوار الهدایه آمده است که استصحاب و قاعده فراغ نمی تواند جانفشی قطع شود. در همین بخش و به همین مناسبت سخن از اماره بودن یا اصل بودن استصحاب به میان آمده است و یکی از مبانی مهم آن فقیه فرزانه در علم اصول، اعتقاد به اماره بودن استصحاب است که در متن انوار الهدایه به قوت از آن دفاع می کند و فروعات مسأله را بر پایه آن بررسی کرده و نتیجه گرفته است. لیکن بعدها از این نظر برگشته و در حاشیه نسبتاً مفصّلی که بر همین بخش از انوار الهدایه نگاشته استصحاب را از اصول عملیه دانسته است.

#### تضاد میان احکام

مطلب دیگری که پیش از این بدان اشاره کردیم، حضرت امام در اینجا با شرح بیشتری آن را بررسی می کند و آن این است که میان اصولیان معروف است که احکام پنج گانه (وجوب، استحباب، حرمت، کراهت اباحه) متضادند، بلکه آنان این را از مسلمات انگاشته اند. و از نوشته های بسیاری از محققان بدست می آید که میان احکام امری و نهی و دیگر احکام شرعی تقابل تضاد برقرار است و تتبع در انظار اصولیان در این باب و باب های اجتماع امر و نهی و ترتب و جمع بین احکام ظاهری و واقعی و دیگر ابواب

نشانگر همین مطلب است. لیکن این نظر پایه ای ندارد. چه تضاد میان دو امر در وجود واقعی تحقق می یابد و نه امور اعتباری و همه امور انشایی در زمره اعتباریات اند و از این روی تحقق تضاد میان آنها موضوع ندارد. به همین دلیل است که اجتماع امر و نهی در یک واحد شخصی محال نیست؛ به همان سان که محال بودن اجتماع دو حکم در یک واحد شخصی و از یک جهت به دلیل تضاد میان احکام نیست، بلکه از آن روی است که مصلحت و مفسده و حب و بغض محال است به یک شیء در یک زمان تعلق گیرد. و نیز هدف از امر برانگیختن مکلف است برای پدید آوردن تکلیف و هدف از نهی بازداشتن وی از آن است و جمع این دو در یک واحد شخصی نشاید. (ج ۱، ص ۱۲۶-۱۳۰)

در ادامه این فصل امام راحل معتقد است هر کدام از قطع و ظن را می توان در موضوع مثلش اخذ کرد، اما اخذ قطع - بر خلاف ظن - در موضوع ضدش جایز نیست. (ج ۱، ص ۱۳۰-۱۴۰)

#### موافقت التزامیه

حضرت امام اعتقاد دارد که موافقت التزامی ارادی و اختیاری نیست و خود به خود حاصل می گردد. از این روی التزام بر خلاف آن ممکن نیست.

ادامه این مسأله درباره جریان اصول در اطراف علم اجمالی است. از نظر ایشان در این بحث (در مباحث قطع) علم اجمالی منجز است. چه، از نگاه عقل مخالفت قطعیه با آن حرام و موافقت قطعیه اش واجب است؛ با این تفاوت که در مخالفت قطعیه علت است و در موافقت قطعیه مقتضی و به حکم عقل شارع می تواند در برخی از اطراف حکم به ترخیص کند. به عبارت دیگر علم اجمالی هم سبب ثبوت تکلیف است و هم سبب سقوط آن. (ص ۱۴۱-۱۵۸) از این روی عمل به احتیاط حتی در فرض امکان امثال یقینی آن، صحیح است تا چه رسد به امثال ظنی و احتمالی. به همین مناسبت مطالبی سودمند درباره مراتب امثال آورده و آن را در چهار مرحله سامان داده است؛ امثال علمی تفصیلی، علمی، اجمالی، ظنی و احتمالی. (۱۶۶-۱۸۶)

#### مباحث مربوط به ظن

نخستین مطلبی که در این باب مطرح می شود آن است که آیا تعبد به امارات ممکن است؟ امام راحل می نویسد ما نمی توانیم امکان تعبد به امارات را ثابت کنیم، چه نه دلیلی بر اثبات آن داریم و نه بدان نیاز مندیم، بلکه رد ادله امتناع آن برای اثبات امکان تعبد بدان کفایت می کند. به همین مناسبت نظریه شیخ انصاری و نائینی را درباره «مصلحت سلوکیه» نقل و نقد کرده است. شیخ معتقد

عقلاء «عدم ردع» کافی است و نیازی به امضای شارع نیست. اما سخن بر سر آن است که آیا در اینجا چند قاعده داریم؛ قواعدی از قبیل اصل عدم قرینه، اصالة الحقیقه، اصالة العموم، اصالة الاطلاق و... یا تنها یک اصل داریم و آن «اصالة الظهور» است و همه اصل‌های یاد شده بدان باز می‌گردد. امام راحل نظریه دوم را می‌پذیرد.

بنابر این عقلاء همه ظهورها را معتبر می‌دانند و میان آنها تفاوتی نمی‌گذارند و نظریه محقق قمی را که قائل به تفصیل در حجیت ظواهر میان آنچه تفهیم آن مقصود بوده و غیر آن است، نقد کرده و می‌نویسد: صغراً و کبراً برای این سخن نادرست است. (ص ۲۴۲) و به نظریه اخباریان در حجّت بودن ظواهر قرآن مجید اشاره کرده و می‌نویسد: برخی از آنان برای اثبات این ادعا به «تحریف قرآن» استدلال کرده‌اند که آن استدلال بسی شگفت‌انگیز است، چه در قرآن تحریفی واقع نشده و بر فرض اگر هم تحریفی صورت گرفته باشد، در «آیات الاحکام» نبوده است.

### تحریف قرآن

مناسب می‌نماید در این جا نظر حضرت امام را درباره تحریف قرآن فراروی خوانندگان نهیم. ایشان با قاطعیت و صراحت این نظر را مردود، زشت و ناپسند می‌شمارد و ضمن ارزیابی و نقد سخنان مرحوم نوری نظر وی را در باب تحریف قرآن از موضوعاتی می‌داند که آسمان بر آن گریسته و لرزیده است؛ آن عاشق دل‌باخته قرآن در این باره این گونه می‌نویسد:

وقوع تحریف در قرآن به جد ممنوع است؛ همان گونه که محققان و عالمان معتبر شیعه و سنی نوشته‌اند و برای دستیابی به اطلاعات بیشتر در این باره می‌توانی به مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» علامه بلاغی که از معاصران است مراجعه کنی و توضیح بیشتر این مطلب آن است که آثار نویسنده کتاب «فصل الخطاب» (محدث نوری) نه ارزش علمی دارد و نه در عمل بکار می‌آید و او روایات ضعافی را در کتاب‌های خود گردآورده که عالمان و خردورزان شیعه از آنها پرہیز کرده‌اند و قدماء اصحاب ما مانند نویسندگان کتب اربعه - آنها را فاقد اعتبار دانسته‌اند غالب کتاب‌های روایی او - مانند مستدرک الوسائل - از این قماش است... (ج ۱، ص ۲۳۹)

### حجیت اجماع و شهرت

مطب بعدی درباره حجیت اجماع است. امام راحل ضمن بر شمردن تفاوت نظر اصولیان شیعه با اهل سنت دو نظریه

است در سلوک و عمل بر طبق اماره مصلحتی است که مصلحت واقع را در صورت خطای اماره جبران می‌کند. امام راحل در نقد آن می‌نویسد: این نظریه پایه و اساسی ندارد؛ زیرا اولاً همان گونه که در مطالب گذشته آوردیم اماراتی از این دست عقلایی هستند و در سلوک بر طبق آنها مصلحتی جز دست یافتن به واقعیت و فراچنگ آوردن مصلحت واقع وجود ندارد. ثانیاً سلوک بر طبق اماره در حقیقت همان عمل بر طبق مواد و مفاد اماره است. و در این فرض معنا ندارد سلوک مصلحتی جدا از مصلحت واقع داشته باشد. ثالثاً: لازمه این نظریه آن است که عمل بر طبق اماره مطلقاً مجزی باشد، حتی در صورتی که در وقت کشف خلاف شود؛ زیرا مصلحت به وسیله سلوک بر طبق اماره بدست آمده و نیازی به تکرار نیست و بی شک شیخ و نائینی پایبند به این تالی فاسد نیستند. (ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۴)

در ادامه همین بخش انظار گونه‌گون را درباره «جمع میان حکم واقعی و ظاهری» ارزیابی کرده و از جمله به نقد نظریه نائینی پرداخته است. نائینی در آغاز میان اماره و اصول محرزه (مانند استصحاب) و غیر محرزه تفکیک قائل شده، آنگاه درباره جمع میان حکم واقعی و ظاهری می‌نویسد: آنچه در امارات جعل می‌شود حکم تکلیفی نیست تا گمان شود با حکم واقعی در تضاد هستند، بلکه مجعول در این موارد حجیت و طریقیّت است که در زمره احکام وضعی قرار دارند و اصالتاً قابل جعلند و این که شیخ آنها را انتزاعی می‌داند نادرست می‌نماید...

امام راحل در پاسخ می‌نویسد اولاً: امارات و طرق عقلایی هستند و در آنها هیچ جعلی از ناحیه شارع نیست نه حکم وضعی - مانند حجیت - و نه حکم تکلیفی. ثانیاً حجیت و امثال آن قابل جعل نیستند. امام راحل برای اثبات این نکته مطالب سودمندی آورده است. ثالثاً: این نظریه مشکل راحل نمی‌کند و عین اشکال دوباره خودنمایی می‌کند، چه ممکن است ادعا شود جعل حجیت برای اماره با حکم واقعی در تضاد است و این نیز محال است و رابعاً... و خامساً... (ج ۱، ص ۱۹۴-۲۲۱)

در ادامه این بحث درباره مشکوک الحجیه می‌نویسد: قاعده در مشکوک الحجیه عدم حجیت آن است. و به مناسبت نکته‌هایی ارزنده درباره «بدعت و تشریح» آورده است. (ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۷) حجیت ظهورات از دیگر مطالب مهمی است که امام راحل در این بخش بدان پرداخته است. از دیدگاه ایشان ظاهر کلام شارع - همانند ظاهر کلام عقلاء و مردم - حجت است و دلیل آن بنای عقلاست. همانطور که پیش از این آوردیم حجیت ظهور خود از امور عقلایی است و از این روی بی آنکه اعتبار آن نیازمند جعل شارع باشد خود مستقلاً اعتبار دارد و در حجیت بنای

که درباره حجت بودن خیر واحد، وارد شده است می توان آن را به هر «خبر ثقه» شریعت و تعمیم داد. (ص ۲۶۸-۳۱۶)

آخرین مطلب این مقصد و این مجلد (ج ۱ / انوار الهدایه) به «انسداد» و احکام مختلف آن اختصاص یافت و در این مبحث نیز امام راحل نظریه های مختلف را نقل و نقد کرده است و مطالب سودمندی فراروی خوانندگان نهاده است. (ج ۱، ص ۳۱۶-۳۸۵)

#### مقصد هفتم: اصول عملیه

میان بسیاری از اصولیان رایج است که در طلیعه این مقصد حالات مکلف را تقسیم کرده و بر پایه آن ترتیب منطقی اصول عملیه را سامان می دهند.

حضرت امام بر این نظر است که هیچ یک از این تقسیمات جامع و مانع نیست، چه بهترین آنها تقسیمی است که استاد ما علامه حائری ارائه داده و آن هم اشکالاتی دارد. ۲۴ خود حضرت امام در متن انوار الهدایه تقسیمی آورده است و در پانوشت تقسیمی دیگر و در نهایت می نویسد: این مطلب چندان اهمیتی ندارد. (ج ۲، ص ۱۴)

#### حکومت دلیل امارات بر دلیل اصول عملیه

امام خود از حکومت تفسیری خاص دارد؛ بدین سان که در حکومت دلیل حاکم به گونه ای بر دلیل محکوم نظارت دارد؛ طوری که عرف میان آنها تضادم و تعارض نمی بیند و حاکم را مقدم بر محکوم می شمارد، یا دلیل حاکم به یکی از حیثیات دلیل محکوم نظر دارد که دلیل محکوم از جهت توسعه و تضییق در پی بیان آن نبوده است.

بر پایه این مبنا امام راحل امارات را بر اصول از باب حکومت مقدم می داند، اما با این توضیح که دلیل امارات بر دلیل اصول حاکم است و میان خود امارات و اصول رابطه حکومت محقق نیست.

و باید توجه داشت حکومت در صورتی است که دلیل امارات لفظی باشد، اما اگر دلیل امارات لبی باشد - مانند سیره عقلاء - دلیل امارات بر دلیل اصول وارد خواهد بود. (ص ۱۴-۱۷)

در این بحث امام راحل به نائینی اشکالی دارد که وی به شیخ نسبت داده است و وجه تقدم امارات بر اصول با همان ملاکی و طریقی است که میان حکم واقعی و ظاهری جمع می شود. تنافی میان امارات و اصول هم با همان مناط بر طرف شده و میان آنها آشتی برقرار می شود. امام راحل می نویسد: شیخ معتقد

۲۴. ر.ک: در الفوائد، ج ۲، ص ۲.

«حدس رأی امام (ع)» و «کشف دلیل معتبر» را از طریق اجماع به واقعیت نزدیک تر می داند، (ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۸) پس از بررسی حجیت اجماع نوبت به ارزیابی میزان اعتبار «شهرت» می رسد. فقیه و اصولی فرزانه ما می نویسد: شهرت متأخرین (از زمان شیخ طوسی م ۴۶۰ به بعد) فاقد اعتبار است و هیچ دلیلی بر حجیت آن نداریم. اما شهرت قدماء (تا زمان شیخ طوسی) حجت است، چه روش آنان ثبت و ضبط اصول و احکامی بوده است که از ائمه - علیهم السلام - به آنها رسیده است و آنان هیچ تغییر و تبدیلی آنها را در کتاب های خود می نگاشته اند و در پی آن بوده اند فتاوی ماثور را که نسل از پی نسل از ائمه گزارش شده ثبت و در نتیجه جاودان سازند. و روش فقهی آنان باروش متأخرین - به همان سان که شیخ در مقدمه کتاب مبسوط اشاره کرده - تفاوت اساسی داشته است. از این روی در واقع شهرت فتوا و حکمی میان آنان نشانگر دلیل معتبری است.

حضرت امام در این باره می نویسد:

ملاك حجیت اجماع (كش از قول معصوم علیه السلام) در چنین شهرتی محقق است. بلکه اجماع معتبر جز این نیست و شهرت بلکه اجماع متأخرین حجت نیست و در شهرت قدماء ملك حجیت اجماع نهفته است و ممکن است برای حجیت چنین شهرتی به این فقره از مقبوله عمر بن حنظله «ینظر إلی ما کان من روايتهم عنأ فی ذالک الذی حکما به، المجمع علیه بین اصحابک و یتروک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع علیه لاریب فیه» استدلال کرد. (ص ۲۶۲)

فشرده استدلال حضرت امام به مقبوله آن است که در این حدیث «قول شاذ» در مقابل قول اجماعی (مجمع علیه) قرار گرفته و وجود آن زبانی به تحقق اجماع نمی رساند، اجماعی که «لاریب فیه» است و چنین اجماعی جز شهرت نمی تواند باشد. (ص ۲۶۳)

#### حجیت خبر واحد

فصل بعدی درباره حجیت خبر واحد است که در زمره مهم ترین مسائل علم اصول قرار دارد. دانشیان اصول از دیر باز برای اثبات حجیت خبر واحد به آیاتی از قرآن و روایات رسیده از معصومان تمسک جسته اند. امام راحل می نویسد آیاتی از قبیل آیه «نبأ» و «نفر» بر حجیت خبر واحد دلالت ندارد، به همان سان که روایاتی که دلیل حجیت خبر واحد قرار گرفته نمی تواند اعتبار خبر واحد را اثبات کند و همان طور که پیش از این آوردیم دلیل اعتبار خبر واحد سیره عقلاء است که به ضمیمه روایات معتبری

برائت می دانند. امام راحل نکاتی بدیع و سودمند در دلالت، معنا و بررسی اشکالاتی که بر آن شده، آورده است.

حدیث دوم معروف به «حدیث حجب» است «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» برخلاف نظر آخوند در کفایة الاصول، امام راحل معتقد است استدلال با این روایت بر اصل برائت صحیح است.

حدیث سوم «حدیث حلیت» است: «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه». شیخ انصاری و آخوند خراسانی دلالت این حدیث را بر برائت پذیرفته اند و حضرت امام می نویسد: تمسک بدان برای اثبات اصل برائت جای تأمل دارد.

حدیث چهارم «الناس فی سعة ما لا یعلمون» است. شیخ این روایت شریف را روشن ترین و بهترین دلیل برای اثبات برائت می داند، اما آخوند در کفایة الاصول به هیچ وجه در آن دلالتی بر اصل برائت نمی بیند. امام راحل این روایت را در پانوشت مشروحی که دارد آورده و آن را نیز در زمره ادله اصل برائت قرار داده است.

روایت پنجم روایتی است معروف (کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی) آخوند در کفایة الاصول آن را روشن ترین و مناسب ترین حدیث برای اثبات بر اصل برائت می داند، اما شیخ انصای و حضرت امام استدلال بدان را ناتمام دانسته اند. در پانوشت مفصلی که حضرت امام در این باره دارد چند روایت دیگر را نیز در این زمینه بررسی کرده است. (ص ۳۳-۸۰)

#### دلایل وجوب احتیاط

پیش تر آوردیم که اخباریان در شک در تکلیف احتیاط را واجب می دانند. آنان برای اثبات وجوب احتیاط به کتاب، سنت و عقل تمسک جسته اند<sup>۲۶</sup>. امام راحل دلایل آنان را از قرآن، حدیث و عقل گزارش کرده و با دقت اشکالات و کاستی های آنها را باز شناسانده است. (ص ۸۳-۹۶)

#### اصل موضوعی

از شرایط جریان اصل برائت آن است که اصل موضوعی و حاکمی در کار نباشد، چه مفاد آن اصل موافق برائت باشد و چه

۲۵. این آیات عبارت است از طلاق آیه ۶، اسراء، آیه ۱۴، توبه، آیه ۱۱۵، انفال، آیه ۴۲، انعام، آیه ۱۴۵، انعام، آیه ۱۱۹. ر. ک: فوائد الاصول، ج ۲، ص ۳۱۸.

۲۶. ر. ک: فوائد الاصول، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۵۲ و کفایة الاصول، انتشارات مؤسسة النشر الاسلامی، ص ۳۹۲-۳۹۶.

است وجه تقدیم امارات بر اصول حکومت است و به صراحت این نکته را در فرائد الاصول آورده است و شگفتا که چه سان نائینی چنین نسبت نادرستی را به او داده است. گمان می کنم او به حافظه خود اعتماد کرده و خود را از مراجعه به متن سخن شیخ بی نیاز دیده و مقرر فاضل از سر حسن ظن مؤکد به اتقان، و حافظه استادش به عبارت شیخ نظری نینداخته و بدین سان استاد و شاگرد مرتکب چنین خطایی شده اند. (ص ۱۸)

#### دلایل اثبات اصل برائت

اگر در ثبوت تکلیفی شک داشته باشیم، چه حرام باشد و چه واجب، وظیفه چیست؟ آیا احتیاط واجب است، یا برائت جریان می یابد؟

از مهم ترین موارد اختلاف نظر میان اصولیین و اخباریان همین مسأله است. دانشیان اصول برای اثبات برائت به کتاب سنت، عقل و اجماع استدلال کرده اند، به همان میزان که در رد ادله اخباریان بر وجوب احتیاط کوشیده اند.

شیخ انصاری شش آیه از آیات قرآن را در این باره بررسی کرده<sup>۲۵</sup> و آخوند خراسانی در کفایة الاصول تنها یکی از آن آیات (و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا) را آورده و در دلالت آن بر برائت خدشه کرده است.

امام راحل در این اعتقاد که این آیه برای استدلال بر برائت مناسب ترین آیه است با مرحوم آخوند اتفاق نظر دارد، اما بر خلاف نظر وی دلالت آن را بر اصل برائت ثابت و مدلل می داند. لیکن نتیجه نهایی وقتی گرفته می شود که بر احتیاط دلیل عقلی یا نقلی نداشته باشیم، چه در این فرض دلیل عقلی یا نقلی احتیاط بر آن ورود خواهد داشت. از این روی این آیه و آیاتی از این دست اگر دلالت داشته باشند که از نگاه حضرت امام آیات دیگر چنین دلالتی ندارند نتیجه مطلوب از آنها بدست نمی آید.

#### استدلال به سنت برای اثبات برائت

شیخ انصاری به دقت از استدلال به نه حدیث برای اثبات برائت بحث کرده و آخوند پنج روایت را از میان آنها برگزیده است. اولین روایت، حدیثی است که کلینی در کافی و صدوق در خصال و توحید به سند صحیح از رسول خدا روایت کرده اند و میان اصولیان به «حدیث رفع» شهرت یافته است «رفع عن امتی تسعة: الخطأ والنسیان و ما استکرها علیها و ما لا یعلمون و...»

شیخ، آخوند و حضرت امام این حدیث را دلیل اثبات اصل

مخالف آن؛ زیرا در این صورت موضوع اصل برائت از بین می رود و در نتیجه تحیر و شکی نمی ماند که اصل برائت در پی زدودن آن باشد.

به عنوان نمونه اگر کسی شک کند که نگاه به این زن حلال است یا حرام، چون در شرایطی قرار گرفته که نمی داند آن زن همسر اوست یا همسر او نیست، در اینجا نمی توان به اصل برائت برای حلال بودن نگاه به آن زن تمسک جست، چه اصل عدم زوجیت جریان می یابد و در نتیجه شکی باقی نمی ماند که برائت برای از بین بردن آن جاری شود. این شرط به عنوان یک قاعده کلی مورد قبول است، لیکن برای توضیح آن مثالی زده اند که ابعاد گونه گون فقهی و اصولی دارد و بیشتر مطالب این مسأله به بررسی احتمالات و زوایای مختلف آن مثال مربوط است.

به عبارت دیگر غالب پژوهش ها در این مسأله صغروی است نه کبروی.

مثال یاد شده آن است که اگر در حلال بودن یا طهارت حیوانی شک کنیم، اصل حلیت و طهارت جریان نمی یابد؛ زیرا اصل عدم تذکیه موضوع آن را از بین می برد. به همین مناسبت درباره تذکیه و شقوق و احتمالات مختلف آن و چگونگی جریان اصل بر پایه هر یک از آنها بحث کرده اند. امام راحل در این مسأله بشرح پژوهیده و به طور جامع به بررسی آن نشسته است.

گروهی از اصولیان بر این باورند که اگر قابلیت تذکیه منشأ شک ما در حلیت و طهارت حیوان ذبح شده باشد، اصل عدم قابلیت حیوان برای تذکیه جاری می شود و نوبت به اصل برائت نمی رسد در این میان استاد حضرت امام، آیت الله حائری بر این نظر پای فشرده است. توضیح این اصل آن است که زمانی که این حیوان وجود نداشت، قابلیت تذکیه هم در او نبود. الآن پا به عرصه هستی گذاشته و وجود دارد و قابلیت تذکیه آن مشکوک است. همان حالت متیقن عدمی سابق را استصحاب می کنیم. امام راحل به شدت با این نظر مخالفت ورزیده و می نویسد: استصحاب عدم ازلی اعتبار ندارد؛ زیرا فاقد شرایط استصحاب است. چون این قضیه عدمی است و در قضایای عدمی چه سالبه معدوله المحمول باشد و چه معدوله الموضوع و چه عدم به صورت وصفی آمده باشد، قضیه نیاز به وجود موضوع دارد به دلیل قاعده «فرعیه». صد البته قضیه سالبه محصله که سلب حمل است و نه حمل سلب با عدم موضوع هم سازگاری دارد، اما در استصحاب عدم ازلی به یقین در مقام

اثبات امکان ندارد؛ زیرا در همین مثال وقتی حیوانی وجود نداشته چگونه می توان این حرمت و نجاست را که حکم الهی است بدان نسبت داد. از این روی ناگزیر باید عدم را در این استصحاب به یکی از طرق یاد شده (معدوله الموضوع و ...) تصویر کرد و در این فرض وجود موضوع ضروری است. درست از زمانی که این حیوان موجود بوده، در حلیت و طهارت آن شک داشته ایم و حالت سابقه ای هم ندارد که با استناد بدان استصحاب جریان یابد. و در زمانی هم که نبوده است نه قابلیت تذکیه داشته است و نه نداشته است، چون چیزی نبوده و هیچ حکمی را نمی توان بدان نسبت داد.

مثال معروف (شک در قریشی بودن زن) نیز به همین سان است از زمان وجود آن، قریشی بودنش مشکوک است و زمانی هم که نبوده است، نسبت عدم قریشی بودن به او معقول نیست. امام راحل در این باره چنین می نویسد:

نسبت سلبی به موضوعی پیش از تحقق و وجود آن، واقعیت ندارد و تنهادر زمره یافته های ذهن آدمی است. پس این که این زن قبل از وجودش قریشی نبود، یا این حیوان قبل از وجودش قابل تذکیه نبود و الآن پس از وجودش در قریشی بودن و قابلیت تذکیه داشتن شک داریم و از این روی همان حالت سابقه را ادامه می دهیم و ابقاء می کنیم، بی معناست؛ زیرا این زن و این حیوان پیش از وجودشان، همان زن و همان حیوان پس از وجودشان نیستند و قبل از وجود اشاره حسی و عقلی بدانها امکان ندارد و اهمه آدمی [پس از وجود آنها و اشاره بدانها] توهم می کند که پیش از وجودشان نیز ماهیتی داشته اند. از این روی این زن قبل از اینکه پا به عرصه هستی گذارد، نه مشارالیه بوده و نه می توان با روش «سلب چیزی از چیزی»<sup>۲۷</sup> حکمی را از آن سلب کرد. بدین سان در این دو مثال قضیه سالبه حالت سابقه ندارد و سابقه آن تنها در عالم خیال و توهمات ذهنی است که فکر آدمی در پرتو وجود آنها، بدان راه می یابد و آنچه را که حقیقت و واقعیت ندارد، حقیقی و واقعی می پندارد. (ص ۱۰۵-۱۰۶)

اشکال دیگر این اصل آن است که مثبت است. ۲۸

اما اصل عدم تذکیه نیز اگر تذکیه را مرکبی خارجی بدانیم جریان نمی یابد و نوبت به اصل حلیت و طهارت می رسد و اگر

۲۷. سلب شیئی عن شیئی

۲۸. ر. ک. الوسائل امام خمینی، ص ۱۴۴.

اصل حلیت و طهارت می رسد.

نمونه دوم، این فرض است که نمی دانیم این جزء حیوان - مثل کفش، کیف، لباس و ... - از حیوانی است که قطعاً تذکیه شده - مثلاً از پوست صادر شده کشورهای اسلامی به اروپا است که پس از عملیات صنعتی به مرحله بهره برداری رسیده و به همان کشورهای اسلامی وارد شده - یا از حیوانی است که تذکیه آن مشکوک است، یا از حیوانی است که به یقین تذکیه نشده است؟

در این فرض نیز نمی توان به اصل عدم تذکیه تمسک جست. در پایان می نویسد در همه این احتمالات اصل عدم تذکیه جاری نمی شود، لیکن در هر کدام به دلیلی خاص و می نویسد:

اگر در پوست های ساخته شده در سرزمین غیرمسلمانان شک داشته باشیم از حیوان تذکیه شده است یا غیر تذکیه شده، اصل عدم تذکیه جاری نمی شود، بلکه اصل حلیت و طهارت مستند قرار می گیرد، مگر آنکه دلیلی خاص بر خلاف آن قد علم کند. (ج ۲، ص ۱۱۶)

امام راحل در ذیل این بخش تفکیک میان اصل حلیت و طهارت را ناصحیح دانسته و در نقد نظریه نائینی نکته هایی سودمند و لطیف آورده است. (ج ۲، ص ۱۱۶-۱۲۴)

### حسن احتیاط

گرچه اصل برائت ثابت شد و می توان بدان تمسک جست، لیکن بی گمان احتیاط به حکم عقل - اگر نظم سامان زندگی را به اختلال نکشاند - پسندیده تر است، چه نشانگر اهمیتی است که بنده به فرمان ها و احکام پروردگارش داده است. در این باره اشکالی مطرح است که در عبادات نمی توان احتیاط کرد، چه در آنها قصد قربت لازم است و قصد تقرب به گونه بایسته و شایسته در آن اجرا نمی شود. امام راحل می نویسد: اطاعت امری است عقلایی و از دیدگاه عقلاء امتثال احتیاطی عبادات نیز اطاعت و امتثال به شمار می آید. (ج ۲، ص ۱۲۶) نائینی با بهره وری از روایات در بردارنده امر به احتیاط در پی حل اشکال یاد شده برآمده است. امام راحل ضمن چند اشکال بر شیوه اومی نویسد اشکالات دیگری بر مطالب او بود که برای پرهیز از طولانی شدن بحث از آنها چشم پوشیدیم؛ افزون بر اینکه هیچ نتیجه ای ندارد. (ج ۲، ص ۱۳۱)

آن را بسیط یا مرکب تقییدی بدانیم - با صرف نظر از اشکالی که در اصل قابلیت تذکیه داشتیم - جاری می شود، اما از آنجا که آن اشکال به قوت خود باقی است، اصل عدم تذکیه نیز بی پایه می نماید. امام راحل پس از نقد سخن نائینی می نویسد:

به گمان من اگر در آنچه آوردیم تأمل شود بی پایه بودن اصل عدم تذکیه مطلقاً روشن می شود. شاهد این مسأله روایتی است که کلینی - رحمه الله علیه - در کافی از امام صادق - علیه السلام - روایت کرده است:

از امیر مؤمنان، علی - علیه السلام - درباره حکم سفره ای که در راه رها شده و گوشت، نان، تخم مرغ و پنیر در آن است و نیز کاردی در آن به چشم می خورد، پرسیدند. حضرت در پاسخ فرمود: آنچه در سفره است باید قیمت شود، آنگاه خوردن از آن جایز است؛ زیرا [گوشت و ...] اگر بماند فاسد می شوند و هرگاه صاحب آن سفره آمد غرامت قیمت آن باید به وی پرداخت شود. عرض کردند: ای امیر مؤمنان معلوم نیست که این سفره از آن مسلمان است یا از آن مجوسی؟ حضرت در پاسخ فرمود: مردم تا زمانی که یقین به [نجس بودن و حرام بودن آنها] نداشته باشند، می توانند از آنها بهره برند و از این جهت در سعه هستند. تمسک حضرت به اصل حلیت (هم فی سعة حتی یعلموا ...) تنها در صورتی موجه و صحیح می نماید که اصل عدم تذکیه جریان نیابد ... (ص ۱۱۲)

بدین سان با عدم جریان اصل عدم تذکیه راه برای استدلال به اصل حلیت و قاعده طهارت باز می شود.

همه آنچه آوردیم در چهارچوب این فرض بود که منشأ شک در حلیت حیوان قابلیت آن برای تذکیه باشد و با تأمل در آن، حکم فرض ها و احتمالات دیگر تا حدی روشن می شود، چه اشکال اصلی و اول در احتمالات دیگر نیز جریان می یابد.

با این حال حضرت امام سه فرض دیگر را با صرف نظر از آن اشکال بررسی می کنند. برخی از این مسائل در روزگار ما بسیار مبتلی به است؛ به عنوان نمونه اگر مردد باشیم لباس، کفش و یا کیف ساخته شده از پوست حیوان، از حیوانی است که در ایران ذبح شده - از این روی به یقین تذکیه شده و پاک و حلال است - یا از حیوانی است که در زلاندنو و یا استرالیا ذبح شده و بدین خاطر به یقین تذکیه نشده و حرام و نجس است، در این فرض یک طرف شبهه از محل ابتلاء خارج است و بر پایه این مبنا که اصل در طرفی که خارج از محل ابتلاء است جریان نمی یابد و در نتیجه علم اجمالی از کار می افتد و بی اثر می شود، نوبت به

«اخبار من بلغ...»

از سخنان مرحوم آخوند استفاده می شود که مفاد اخبار من بلغ یک قاعده فقهی است<sup>۲۹</sup> و بر پایه سخنان نائینی یک قاعده اصولی است<sup>۳۰</sup>. امام راحل می نویسد: این روایات در پی آن است که مؤمنان را بر انجام مفاد همه این اخبار تشویق کند، چه این روایات در بر دارنده بسیاری از احکام مستحب است؛ گرچه گروهی از آنها به لحاظ سند ضعیف باشد و احتمالاً به مخالفت با حکم واقعی بینجامد. اما به منظور حفاظت از مستحبات و سنت های اسلامی این روایات وارد شده است و مضمون آنها بدین قرار است که هر کس به حدیثی که حکمی مستحب را در بر دارد، عمل کند - گرچه خلاف واقع باشد - خداوند از سر لطف به وی پاداش آن عمل را خواهد داد. بدین سان «اخبار من بلغ» اطلاق دارد و روایات معتبر و ضعیفی که بر انجام عملی مستحب و عده پاداش الهی داده باشد، در قلمرو آن می گنجد. حضرت امام نظریه آخوند و احتمالاتی که نائینی در تفسیر این احادیث آورده نادرست می داند. (ص ۱۳۱-۱۳۷)

برخی از مبانی و معانی باید براثت جریان یابد و بر پایه برخی دیگر مرجع اصل اشتغال است. (ص ۱۶۸-۱۷۲)

اصل تخییر

در این فصل امام راحل به طور فشرده دومین اصل عملیه (اصل تخییر) را بررسی می کند. در این باره محققان علم اصول اختلاف نظر دارند. تخییر، اباحه ظاهری، توقف، ترجیح جانب حرمت و تفصیل از نظریه هایی است که در این باره آمده است.<sup>۳۱</sup> از مسائل مهم در این مبحث آن است که آیا در دوران امر بین محذورین به براثت عقلی یا نقلی می توان استناد جست، یا زمینه ای برای اصل براثت نیست. نائینی بر این باور است که «دوران امر بین محذورین» جای اصل براثت نیست. امام راحل ضمن نقد استدلال های ایشان براثت عقلی و نقلی را جاری می داند.

مسأله دیگر این موضوع آن است که آیا تخییر بدوی است یا استمراری؟ از دیدگاه امام راحل تخییر استمراری است. (ص ۱۷۲-۱۸۳)

متعلق امر و نهی

پیش از این به نظر امام در این باره اشاره کردیم. در این بحث این مسأله از زاویه ای دیگر بررسی شده است و همانطور که گذشت متعلق امر و نهی طبیعت مأموریه و منهی عنه است، به یکی از شکل های زیر:

۱. طبیعت مقید به صرف الوجود؛

۲. طبیعت در قالب عام مجموعی؛

۳. طبیعت در قالب عام استغراقی؛

۴. طبیعت بی هیچ قید و شرطی. (طبیعت من حیث هی)

امام راحل هر یک را جداگانه بررسی کرده و به همین مناسبت این مبنای معروف نائینی را که قضایای حقیقیه به قضایای شرطیه تحلیل می شود، به شرح بررسی کرده و مردود می شمارد و مطالبی ارزشمند در این باب آورده است. (ص ۱۴۰-۱۵۱)

پایان بحث از اصل براثت ویژه دو مسأله است: یکی واجب تخییری که در آن حقیقت واجب تخییری و انواع آن بیان شده و حضرت امام در آن قائل به تفصیل شده و رد برخی از فروض و شقوق براثت را و در برخی اشتغال را جاری دانسته است. (ص ۱۵۱-۱۶۸)

دوم واجب کفایی که در آن تعریف واجب کفایی و انظار اصولیان درباره آن و در نهایت شک میان واجب عینی و کفایی که در این مسأله نیز قائل به تفصیل شده است؛ بدین سان که بر پایه

اصل اشتغال

اصل سوم از اصول عملیه، اصل اشتغال است. امام راحل با بهره گیری از مبنایی که در مراتب حکم بنیان نهاده، این مسأله را پی می گیرد و می نویسد: همان گونه که پیش تر آوردیم حکم تنها دو مرحله دارد: مرحله انشاء و مرحله فعلیت و اجرا. در نخستین مرحله مصلحت ها و مفسده ها را شارع در نظر گرفته و با ملاحظه آن به جعل احکام دست می یازد و هرگاه زمینه اجزای آنها فراهم آمد، مقتضی موجود و مانع مفقود شد حکم به مرحله فعلیت می رسد و در این مرتبه لزوم اجرای آن عالم و جاهل، نا توان و توانا نمی شناسد و بر همه لازم می شود. تنها امتیاز عاجزان و جاهلان قاصر - و نه مقصر - آن است که خداوند آنان را به دلیل ترك حکم کیفر نمی دهد؛ گرچه حکم بر آنها نیز واجب بوده است.

بدین سان وقتی حکمی فعلی شد، مخالفت قطعی با آن حرام

۲۹. تراقی در هوائد الایام، ص ۷۹۳، قاعده ای با عنوان «تسامح در ادله سنن دارد» ر. ک: کفایة الاصول چاپ مؤسسه النشر الاسلامی، ص ۴۰۱.

۳۰. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۴۱۲، ۴۱۳. اجود التقریرات، ج ۲، ص ۲۰۷، ر. ک: مصباح الاصول، ج ۲، ص ۳۱۹.

۳۱. ر. ک: فوائد الاصول، شیخ انصاری، ج ۲، ص ۳۹۵-۴۰۲ و کفایة الاصول، چاپ مؤسسه النشر الاسلامی، ص ۴۰۴.



یازد، از آن نهی نخواهد داشت، چه غرض از نهی خود به خود حاصل است. آیا در این مسأله می توان اصل عملی را در طرف دیگر علم اجمالی (طرف مبتلی به) جاری دانست؟ اصولیان معتقدند اصل عملی در آن جریان می یابد.

امام راحل با این نظریه مخالفت می ورزد و در این باره دیدگاهی ویژه دارد و آن اینکه این استدلال در صورتی صحیح می نماید که مخاطب در خطاب های شرعی خاص باشد و هر کدام از مؤمنان مخاطب او امر و نواهی شرعی باشند. اما واقعیت چیز دیگری است؛ بدین سان که خطاب های شرعی عام است و کلی و برای همه مسلمانان و مؤمنان؛ در عباراتی از قبیل «اوفا بالعقود» و «لا تقربوا الزنا» خطاب واحد است و مخاطب متعدد (عموم مؤمنان و مسلمانان). در چنین خطابی شارع در غالب مکلفان که قادر بر انجام آن عمل اند و آن عمل مورد ابتلای آنان است، انگیزه انجام یا ترك عمل را پدید می آورد، و بقیه افراد که از انجام آن دستورات نا توانند یا زمینه انجام و ترك آن برایشان فراهم نیست، کالعدم فرض می شوند.

بدین سان خطاب به عموم مؤمنان تعلق دارد؛ بی آنکه هیچ استهجانی بوجود آید و عاجزان، جاهلان مقصر و آنان را که در معرض انجام یا ترك آن عمل نیستند شامل می شود.

از این روی عدم ابتلای برخی از اطراف علم اجمالی به انحلال آن نمی انجامد و جریان اصل عملی را در طرف مبتلی به در پی ندارند، و باید از طرف مبتلی به اجتناب ورزید. (ص ۲۱۳-۲۲۰)

#### شبهه غیر محصوره

از دیدگاه امام راحل عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره حکمی است روشن و نیازی به استدلال ندارد و آنچه بایسته پژوهش است، دلیل این مسأله و ملاک محصوره و غیر محصوره بودن است.

شیخ انصاری در فرائد الأصول می نویسد: درباره ملاک محصوره و غیر محصوره بودن انظار اصولیان و فقیهان شیعه مختلف است. شهید اول، محقق کرکی و صاحب مدارک معتقدند مرجع شایسته در باز شناسی محصوره از غیر محصوره عرف است. محقق در شرایع می نویسد: غیر محصوره، یعنی چیزی که شمردن آن در زمان کم دشوار باشد. در کشف اللثام و مفتاح الکرامه غیر محصوره به عملی تعریف شده است که اجتناب از آن به اندازه ای زمان می طلبد که غالباً به ترك نماز می انجامد.

برخی گفته اند هرگاه کثرت اطراف به اندازه ای باشد که

است و شارع نمی تواند آن را مجاز بشمارد. اما موافقت قطعی با آن واجب نیست و مخالفت با برخی از اطراف علم اجمالی در شبهه غیر محصوره با فعلیت حکم منافات ندارد؛ به همان سان که در شبهه بدویه نیز. در شبهه غیر محصوره هرگاه به اندازه ای احتمال واجب بودن یا حرام بودن یکی از اطراف نا چیز باشد که عقلاء آن را مصداق واجب یا حرام به شمار نیاورند، دیگر وجوبی و حرمتی باقی نمی ماند. به هر حال حضرت امام در دوران امر بین متباینین مخالفت قطعی را حرام و موافقت قطعی را غیر واجب می داند. (ص ۱۹۰-۱۹۱)

و دلیل عدم جریان اصول عملیه در برخی از موارد مطلقاً چه استصحاب و چه براءت. آن است که جریان این اصول به مخالفت قطعی با علم اجمالی می انجامد. و نظریه شیخ انصاری که آن را به دلیل وقوع تناقض در صدر و ذیل روایات دلالت کننده بر استصحاب و براءت دانسته است، صحیح نیست؛ (ص ۱۹۱) به همان سان که تفصیل مرحوم نائینی در این باره مخدوش و ناموجه می نماید. (ص ۱۹۲-۱۹۷)

امام راحل معتقد است در دوران امر بین متباینین نمی توان به اطلاق و عموم ادله اصول تمسک کرد. چه عقل حکم می کند مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام و موافقت قطعی واجب است، هم در شبهه تحریمیه و هم در شبهه وجوبیه، عموم و اطلاق ادله براءت و استصحاب تاب مقاومت در برابر این حکم عقل را ندارند. از این روی اصول در همه اطراف علم اجمالی جاری نمی شوند و در برخی از آنها با دلیل و بیانی که از ایشان پیش از این نقل کردیم، مانعی از جریان آنها نیست.

اما آیت الله حائری و میرزای نائینی در اینجا نظری دیگر دارند که امام آن را نقل و نقد کرده است. (ص ۱۹۷-۲۰۶)

#### اضطرار به برخی از اطراف علم اجمالی

اگر از سر اضطرار برخی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شویم، آیا علم اجمالی به شک بدوی تبدیل می شود و زمینه اجرای اصل براءت فراهم می آید؟ از دیدگاه امام راحل این مسأله شقوق و احتمالات مختلفی دارد و احکام آنها متفاوت است. (ص ۲۰۷-۲۱۳)

#### عدم ابتلاء به برخی از اطراف علم اجمالی

بی گمان هدف از نهی مولا آن است که مکلف را از فعل ممنوع باز دارد تا به ورطه فساد نیفتد و زیان نبیند. هرگاه منتهی عنه از دسترس مکلف به گونه ای دور باشد که نتواند بدان دست

عقلاء به علم اجمالی اعتناء نکنند، شبهه غیر محصوره است. ۳۲. نائینی غیر محصوره را شبهه ای دانسته است که عادتاً مکلف نمی تواند همه اطراف را مرتکب شود و مخالفت قطعی انجام شود. مرحوم آخوند در کفایة الاصول می نویسد: اصولاً غیر محصوره بودن هیچ تأثیری در تنجیز علم اجمالی ندارند. آری اگر اطراف شبهه به قدری زیاد باشد که اجتناب از همه آنها سبب شود تکلیف از فعلیت بیفتد، در این فرض اصل عملی جریان می یابد؛ نه به خاطر محصوره نبودن بلکه به دلیل از فعلیت افتادن تکلیف.

امام راحل می نویسد: در این مسأله ملاک دیدگاه عقل و عقلاء است. هرگاه گستره اطراف به قدری توسعه یابد که عقلاء دیگر بدان اعتنا نکنند، شبهه غیر محصوره است. به عنوان نمونه اگر کسی در شهری زندگی کند که ده هزار منزل مسکونی دارد و رسانه های گروهی گزارش دهند در یکی از خانه ها آتش سوزی رخ داده، از دیدگاه عقلاء اضطراب و نگرانی بدین خاطر که نکند خانه من سوخته باشد، بی مورد است، بلکه عقلاء به این احتمال ضعیف و این علم اجمالی بی توجه اند.

امام راحل در حاشیه ای که بر این مطلب دارند، به گروهی از روایات نیز تمسک جسته است. (ص ۲۳۰-۲۳۸)

### ملاقات با اطراف علم اجمالی

آخرین نکته ای که مرحوم آخوند در «دوران امر بین متباینین» آورده است، ملاقات چیزی با یکی از اطراف علم اجمالی است. به عنوان مثال علم اجمالی داریم که یا ظرف طرف راست این لباس نجس است و یا طرف چپ و دست ما با یکی از آنها ملاقات کرده است. حکم شرعی ملاقی (دست ما) چیست؟ آیا از آن هم باید اجتناب ورزید؟ ۳۳. مرحوم آخوند در کفایة الاصول می نویسد: ملاقی سه نوع است و هر کدام حکم خاص خود را دارد: اگر ملاقات بعد از علم اجمالی باشد، اجتناب از ملاقا و نه ملاقی واجب است. در صورتی که در آغاز علم اجمالی حاصل شود که یا ملاقی نجس است و یا طرف دیگر آنگاه روشن شود که اگر ملاقی نجس است به خاطر ملاقات آن با ملاقا است. اجتناب از ملاقی و نه ملاقا واجب است. در این فرض که ملاقی و ملاقا طرف علم اجمالی قرار گیرند، اجتناب از هر دو لازم است.

حضرت امام در آغاز این نظر را می پسندد که در همه فرض ها اصل برائت در آن جاری می شود، اما در حاشیه از این نظر برگشته و سخن مرحوم آخوند را تأیید می کند. (ص ۲۳۸-۲۷۰)

این بخش (دوران امر بین متباینین) با سه تنبیه کوتاه درباره عدم تفصیل بین شرایط و موانع، چگونگی نیت در معلوم به علم اجمالی و حکم جایی که معلوم اجمالی ترتب شرعی داشته باشد مثل نماز ظهر و عصر - پایان می پذیرد و نوبت به بخش دوم اصل اشتغال، یعنی دوران امر بین اقل و اکثر می رسد. (ص ۲۷۱-۲۷۸)

### اقل و اکثر

اقل و اکثر دو قسم است: ارتباطی و غیر ارتباطی. قسم دوم از محل بحث خاج است؛ زیرا به عنوان نمونه وقتی تردید داریم پنج نماز ما قضاء شده است یا شش نماز، در واقع یقین داریم پنج نماز بر ما واجب است و در نماز ششم شک داریم؛ یعنی نسبت به یک نماز شک بدوی داریم؛ بدین سان از همان آغاز درباره نماز شک بدوی داریم، نه اینکه علم اجمالی انحلال یافته و به یقین و شک بدوی تبدیل شده است.

بهر حال در اقل و اکثر غیر ارتباطی هر جزء در تحصیل غرض مؤثر است و اگر به تنهایی انجام شود، به همان میزان به هدف دست یافته ایم. (ص ۲۷۹-۲۸۰)

اما در اقل و اکثر ارتباطی این گونه نیست؛ مثلاً اگر شک داریم نماز ده جزء دارد یا یازده جزء، غرض از مرکب بر می آید؛ به گونه ای که رکوع به تنهایی بی اثر است و در این بخش بحث بر سر این است که آیا احتیاط واجب است؟ بدین سان که «اکثر» باید امثال شود یا می توان در باره جزء یا شرط مشکوک برائت را معتبر دانسته و بدان تمسک جست؟ در این باره اختلاف نظر است. امام راحل پس از طرح سه مقدمه برائت عقلی و نقلی را قایل جریان می داند و به هفت اشکال مطرح شده به برائت عقلی، پاسخ می دهد. (ص ۲۷۹-۳۱۶)

### سبب و محصل

آن چه آوردیم در صورتی بود که شک در جزء یا شرط زاید داشته باشیم در این فرض امام راحل، برائت عقلی و نقلی را قابل جریان می دانست، اما اگر شک در اقل و اکثر مربوط به اسباب و محصلات باشد، از دیدگاه امام باید احتیاط جاری شود. به عنوان نمونه «عقد بیع» سبب ملکیت بها و کالا برای خریدار و فروشنده است. اگر شک کنیم که افزون بر اجزاء و شرایط دیگر

۳۲. فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۳۵-۴۳۷.

۳۳. مرحوم نائینی در این مسأله مشال هایی از باب معاملات آورده و بدین سان این بحث را زنده و بانشاط ساخته و امام راحل آن مشال ها را نقل و بررسی کرده است.

به حالت قدرت و اختیار آدمی اختصاص دارد. اگر به طور مطلق جزء و شرط باشد، هر گاه نتوانیم جزء یا شرط را امتثال کنیم، تکلیف ساقط می شود. اگر قدرت بر انجام جزء نداشته باشیم یا مجبور شویم به رغم خواست باطنی جزء خاصی را ترک کنیم، بقیه اجزاء واجب است، چه آن جزء یا شرط یاد شده تنها در صورتی شرط بود که قدرت و اختیار داشته باشیم و در این فرض تکلیف نسبت به دیگر اجزاء و شرایط به قوت خود باقی است. امام راحل می نویسد: اگر دلیل جزء و شرط و یا دلیل مرکب اطلاق داشته باشد و یا هر دو اطلاق داشته باشند و یکی راجح باشد، باید بدان ها تمسک شود. اما اگر هیچ کدام اطلاق نداشته یا اطلاق هر دو مساوی باشد، اصل برائت جاری می شود و لزوم تکلیف را بر می دارد.

برخی خواسته اند و جوب بقیه اجزاء را با استصحاب ثابت کنند و در این باره به چهار استصحاب تمسک کرده اند. حضرت امام در همه آنها مناقشه کرده و آنها را مردود می شمارد. (ص ۳۸۰-۳۸۵)

#### قاعده میسور

برخی برای اثبات بقیه اجزا به سه حدیث معروف «إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم»، «المیسور لایسقط بالمعسور» و «ما لا یدرک کله لا یترک کله» استدلال کرده اند. امام راحل می نویسد سند این روایات ضعیف است و عمل متأخران نمی تواند به جبران ضعف آنها بینجامد، چه این روایات در کتب قدمای اصحاب نیامده و در «عوالی اللثالی» نقل شده است. افزون بر اینکه جز روایت اخیر بر مدعا دلالت ندارد. (ص ۳۸۶-۳۹۸) پایان این مجلد (جلد دوم انوار الهدایه) به بررسی صحت احتیاط، وجوب فحوص از ادله قبل از اجرای اصل برائت و صحت و سقم عمل جاهل اختصاص دارد. (ص ۴۰۰-۴۴۰) روح الله این اثر مبارک را به سال ۱۳۶۸ هـ. ق در روستای درکه شمیران به پایان برده است. (ص ۴۴۳)

#### ویژگیهای مناہج الوصول و انوار الهدایه

آنچه آورديم نظریه های مهم و بدیع امام راحل در دانش اصول است. کمتر بابی و فصلی را می توان یافت که حضرت امام در اصل مسأله یا در استدلال ها و نقدها و یا در روش و یا ... نکته ای بدیع و راهگشا نداشته باشد. بی شک نظریه های مهم دیگری در این اثر گران سنگ آمده که به هر روی نگارنده توفیق تبیین آنها را نیافته است.

آن، عقد باید به زبان عربی باشد یا به هر زبانی که باشد، سبب ملکیت خواهد بود، یا مثلاً «طهارت» شرط نماز است و شستن سر و گردن و سمت چپ و راست بدن محصل آن، اگر شک کنیم که آیا توالی در شستن دو طرف بدن واجب است یا نه، باید احتیاط کرد. (ص ۳۱۷-۳۲۴)

در بخش دوم این مسأله، اقل و اکثر در شبهات موضوعی، شک در جزئیت و شرطیت در حال نسیان و حکم جزء زاید عمدی و سهوی بررسی شده است و در پاره ای موارد پژوهش های حضرت امام صبغه فقهی دارد. (ص ۳۶۰-۳۷۲) درباره جزء زاید حضرت امام می نویسد: زیادت حقیقی در جزء معقول نیست و تصور ندارند؛ زیرا جزئیت از تعلق امر به چیزی که از اجزای مختلف ترکیب شده انتزاع می شود، اما زیادت کردن جزء به معنای عرفی و رایج آن ممکن است و در پانویشت به سخن آقا ضیاء اشاره می کند که در پی تصویر زیادت جزء بوده و آن را نقد می کند.

به هر حال اگر جزء زایدی را در نماز مثلاً اتیان کند، از دیدگاه حضرت امام حتی زیادت عمدی، زبانی به صحت نماز نمی رساند، تا چه رسد به زیادت سهوی؛ مگر اینکه عدم آن جزء از شرایط خود آن مرکب یا یکی از اجزای آن مرکب باشد که در این صورت به «تقیصه» باز می گردد. (ص ۳۴۷-۳۶۰)

اما این نظریه با مشکلی جدی مواجه است و آن اینکه برخی از روایات دلالت دارد که زیادتی جزء نماز را باطل می کند. به عنوان نمونه «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» و روایاتی از این دست بر بطلان نماز در صورت زیادت دلالت دارد. امام راحل روایات را گزارش کرده و به بررسی آنها می پردازد و بار دیگر به یکی از خطاهای فاحش نائینی و مقرر فاضلش در فرائد الاصول اشاره می کند که از اعتماد بر حافظه و عدم مراجعه به منبع مناسب نشأت گرفته است و مشفقانه می نویسد:

مخفی نماند اشتباهات عظیمی از این است از اعظامی [چونان نائینی] به دلیل اعتماد [بی جا] بر حافظه و مغرور شدن بدان بوده است و دانش پژوهان باید این موارد را به یاد داشته باشند و در احکام شرعی به حافظه خود تکیه نکنند، چه آدمی هماره در معرض لغزش است؛ جز آنان که خداوند بدان ها عصمت بخشیده است. (ص ۳۷۲)

#### تعذر جزء و شرط

آخرین مسأله در این باره تعذر جزء و شرط است. مقصود آن است که آیا جزئیت و شرطیت جزء و شرط مطلق است، یا اینکه

مروری بر انظار و نکته‌هایی که گزارش شد زمینه را فراهم آورده تا این مجموعه گرانقدر از زاویه‌ای دیگر و نگاهی دیگر معرفی شود. در این بخش در پی آنیم که نگاهی به امتیازات آن داشته باشیم. مهم‌ترین ویژگی‌های این اثر عبارت است از:

### الف) جامع بودن

این مجموعه ارزنده به جز بحث استصحاب، تعادل و تراجم و اجتهاد و تقلید در بزرگواران همه موضوعات و عناوین علم اصول است.

تعدد و تنوع نقل و نقد اقوال به ژرفایی و تحقیقی بودن آن جلوه خرد پسندانه داده و بر سختگی و پختگی آن افزوده است. در مکتب اصولی معاصر حوزه علمیه نجف که به میزان گسترده‌ای روش حاکم بر حوزه‌های علمیه است، بررسی انظار شیخ انصاری، آخوند خراسانی و سه محقق نامور معاصر؛ نائینی، کمپانی و آقا ضیاء، رواج داشته و به ویژه از اندیشه‌های نائینی متأثر بوده است. امام راحل در نقل اقوال اولاً افزون بر گزارش محققان یاد شده در موارد لازم و مناسب مطالبی را از آثار محققان پیش از شیخ انصاری - مانند فصول، قوانین، هدایة المستدشدین و ... - آورده است و انظار استاد علامه خود، بنیان‌گذار حوزه علمیه قم آیت‌الله حائری و فقیه عظیم الشان و زبردست حضرت آیت‌الله بروجردی را بر آنها افزوده است.

بدین سان توان گفت در تنوع نقل و نقد نظریه‌های دانشیان اصول این اثر ارزنده دست کم کم نظیر می‌نماید. چه در بر دارنده دیدگاه‌ها و روش‌های اصولی مختلف است.

نکته در خور تأمل آن است که حضرت امام در نقل و نقد این اقوال به جانب افراط نرفته است و در هر مسأله نظری را که شایسته بررسی و ارزیابی است گزارش کرده و با ملاحظه قلمرو آن بحث، آن را به نقد کشیده است. شاید یکی از دلایل تورم علم اصول در روزگار ما آن باشد که گروهی در نقل و نقد انظار به جانب افراط رفته‌اند و بی‌رویه به نقل نظریه‌ها دست یازیده‌اند. این اثر می‌تواند از این جهت‌الگویی مناسب باشد.

در این میان بیشترین چالش علمی امام راحل با نائینی است. نائینی در اصول و فقه - به ویژه معاملات - توانست انظار مهم و بدیعی پدید آورد و این نظریه‌ها به سرعت میان حوزویان رواج یافته و دو دوره خارج اصول ایشان به کتاب بالینی اصول پژوهان تبدیل شده است.

به نظر نگارنده سهم رویارویی امام راحل با نائینی در بالندگی

علم اصول، موضوعی است در خور تأمل و شایسته پژوهشی مستقل. امام خمینی زمانی که دیدگاه‌های این فقیه ژرف اندیش بر سرتاسر حوزه‌ها سایه افکنده بود، و دل‌باختگان دانش اصول از سر شوق انظار وی را در اصول پی می‌گرفتند، در سرتاسر اصول نقد جانانه و عمیقی از دیدگاه‌ها و مبانی ایشان را فراروی شیفتگان اصول نهاد. نکته‌های بدیع و بنیادی او در ابواب مختلف اصول و مکاتبت علمی او در این دو دانش اسلامی، چگونگی نقدهای حضرت امام به لحاظ عمق و ژرفا و گستره آن نسبت به همه ابواب اصول، نشانگر اهمیت آن و ثمره مبارک آن در تکامل علم اصول است.

### ب) تهذیب و پیرایش علم اصول

امام راحل نزدیک به یک دوره کامل اصول را در چهار جلد و حدود ۱۴۰۰ صفحه - با در نظر گرفتن نوع حروف چینی و انتخاب حروف بزرگ - آورده است. حذف مباحث زاید، تلخیص مسائل کم‌اثر و اجتناب از نقل و نقدهای بی‌فایده و تأکید بر پرهیز از خلط روش تحقیق اصولی با روش‌های تحقیق کلامی، فلسفی و ادبی به ضمیمه فشرده نویسی و شیوه طرح مطالب، ایجاز این اثر سودمند را در پی داشته است و به لحاظ اهمیت مطالب یاد شده نگاهی هر چند گذرا به آنها ضروری می‌نماید.

### ج) حذف مطالب زاید و بی‌ثمر

علم اصول فقه در بستر زمان از دانش‌های مختلفی چونان منطق، کلام، فلسفه و ادبیات بهره برده است و به تدریج برخی مسائل نامربوط و بی‌ثمر در آن جای باز کرده و متقابلاً پاره‌ای از موضوعات بسیار مهم کم‌رنگ مطرح شده و جایگاه شایسته خود را از دست داده و بالاخره مسائل سودمند و غیرسودمند درهم آمیخته است.

در این مقاله بارها از امام راحل نقل کردیم که برخی از مباحث را بی‌ثمر دانسته، برخی را در زمره مسائل کلامی و یا فلسفی قرار داده و حتی پژوهش درباره پاره‌ای از مسائل را تزیین عمر می‌داند. به عنوان نمونه در باب موضوع علم اصول و تعریف آن می‌نویسد:

نتیجه تحقیق در این بحث آن است که گفته شود: کلیه مباحثی که درباره اوضاع لغوی تشخیص مفاهیم جمله‌ها، مدلول مفردها و مرکب‌ها و تشخیص ظهورها است از مسائل علم اصول نیست و ...

و گروهی از متأخرین برخی از مسائل را وارد علم اصول

کردن، تفریط است. و این عذر پذیرفته نیست که دقت در این علم، ذهن را تقویت کرده و انسان را موشکاف می کند. از این روی آن که قدر دان عمر خویش است، به اموری بهره نمی پردازد و کوشش های خود را در نیازهای معاد و معاش سمت و سومی دهد؛ یعنی به فقه می پردازد و اصول را به اندازه ای که استنباط بر آن تکیه دارد، دنبال می کند و موارد زاید را حذف می کند. ۲۵

### د) حفظ قلمرو علم اصول

از دیدگاه حضرت امام، در مسائل متعددی روش تحقیق اصولی و فلسفی و کلامی خلط شده است؛ بدین سان که قواعد فلسفی و کلامی بد تفسیر شده و رنگ مسائل اصولی را به خود گرفته است. در قواعدی از قبیل «الذاتی لا یعلل» «الطبیعة من حیث هی لیست الاهی» «الطبیعی یوحد بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام جمیع الافراد» یا استفاده بی مورد شده است و یا شرح و تفسیر نادرستی از آنها ارائه شده و بر اساس آن مسائل اصولی بنیان نهاده شده است. یا در برخی از مسائل بر پایه اصالت الوجود یا اصالت الماهیه تفصیل قائل شده اند که به هیچ وجه صحیح نمی نماید.

امام راحل مسائل یاد شده را با صبغة کاملاً فلسفی، کلامی بررسی می کند و از منابع همان علوم بهره برده است؛ برخلاف بسیاری از اصولیان که در این مسائل نیز چندان شیوه بحث را تغییر نداده اند و همین خلط، خطای آنها را در پی آورده است. ۲۶

متقابلاً در مسائل مختلف در اصول از روش ها عقلی و فلسفی بهره برده اند. امام راحل تأکید می کند که اصول پژوهان همواره باید روش تحقیق در اصول را نصب العین خود سازند و پا از آن فراتر نهند. به عنوان نمونه همانطور که پیش تر آوردیم - حضرت امام مرکب های شرعی از قبیل «نماز، حج و ...» را مرکب اعتباری می داند و از این روی مشکل مقدمه داخلی را حل

کرده اند که یا هیچ کاربردی ندارد و یا کاربرد آن بسیار ناچیز است، یا به دلیل کمترین مناسبتی که با بحث داشته است و یا به خاطر قوی ساختن اذهان اصول پژوهان و یا به دلیل نتایج صرفاً علمی و یا به خاطر سهم بسیار غیر مستقیمی که در استنباط دارد. (ج ۱، ص ۵۱)

همان طور که آوردیم در مباحثی از قبیل حقیقت شرعی، مقدمه واجب، اقتضای امر به شینهی از ضد آن را و ... امام راحل تنبیه می دهد که این مطالب ثمره ای در استنباط ندارد. در غالب تعریف های که از عناوین و موضوعات شده است، نیز اشاره می کند که «الامر سهل» و در تعریف «عام و خاص» می نویسد:

«سزاوار نیست عمر را در باره بررسی تعریف عام و خاص صرف کرد.» (ج ۱، ص ۲۳)

در بحث از حجیت خبر واحد می نویسد:

دلایل عقلی حجیت خبر واحد را در این دور به طور کامل رها کردم؛ زیرا کم اثر است و مباحثی طولانی دارد. امیدوارم طالبان علم قدر عمر شریف خود را بدانند و مطالب بی ثمر را رها کرده و همت خود را در مباحث سودمند و ثمر بخش صرف نمایند. ۲۴

از نقدهای که بارها بر نائینی دارد - که پاره ای از آنها را آوردیم - آن است که مسائل کم اثر یا بی اثر را گسترانیده و به آنها دامن زده است؛ از جمله در بحث از مقدمات انسداد می نویسد:

شگفتا از مقرر فاضل که از کوشش استادش در تبیین دقایق علمی دلیل و انسداد به گونه ای مبالغه آمیز تشکر کرده با اینکه مطالبی از این دست که فاضل مقرر گمان برده در زمره حقایق رایج قرار دارند - صرف نظر از مناقشه های فراوانی که دارد - هیچ فایده و ثمره ای ندارد ... باید قدر تلاش این استاد و دیگر محققان این فن را پاس داشت، اما نه در این گونه بحث ها که هیچ فایده علمی و عملی ندارد.

پژوهش و طرح این گونه مطالب که بسیار مفصل است و فاقد کاربرد عملی نه تنها جای تحسین و ستایش نیست بلکه باید مطرح کنندگان این گونه مطالب استغفار کنند [صد افسوس] که در اصول مباحث بی ثمری از این قماش فراوان است. (ج ۱، ص ۳۴۹، انوار الهدایة)

آن فقیه فرزانه دردمندانه به هر مناسبت در این باره مطلبی گفته است. در الرسائل می نویسد:

اخباریان در بدینی نسبت به علم اصول راه افراط را رفته اند؛ به همان سان که اصول را دانش مستقل دانستن و پرداختن فراوان به آن و در مباحث بی نتیجه آن صرف عمر

۲۴. درباره مسائل بی ثمر علم اصول ر. ک: کتابشناسی اصول فقه شیعه (مقدمه) تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱، ۴۶، ۴۲۸، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۱ و ۲۰۳. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۳. محاضرات فی اصول الفقه ج ۱، ص ۱۳۴، نهایة الانکار، ج ۱، ص ۳۴۹، نهایة الاصول، ج ۱، ص ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۲۰ و ... مقاله اصول کاربرد، آینه پژوهش شماره ویژه شیخ انصاری. ۲۵. الوسائل، ج ۲، ص ۹۷-۹۸ و نیز ر. ک: اصول فقه شیعه، مهدی مهریزی، ص ۱۱. ۳۶. ر. ک: انوار الهدایة، ج ۲، ص ۲۴۱؛ الوسائل، بخش اول، ص ۱۱۵-۱۱۷ و ج ۲، منابع الوصول، ص ۱۹۳-۲۱۴ و ص ۱۰۸-۱۱۸ و ج ۲، انوار الهدایة، ص ۱۱۶.

می کند. در تضاد میان احکام، چون احکام از امور اعتباری است، تضادی میان آنها وجود ندارد و این سبب حل اشکالاتی در باب اجتماع امر و نهی و ... است. در بحث از معنای اطلاق، اطلاق را در اعلام نیز قابل تحقق دانسته و مسأله بحث از لایشرط قسمی و مقسمی را باروش فلسفی فریبنده می شمارد. به همان سان که استفاده از روش فلسفی و منطقی در بحث تضاد احکام و مرکب های شرعی منشأ خطاهایی بوده است.

افزون بر این در موارد متعدد دیگر به صراحت می نویسد: این مسائل عرفی است و عقلایی و برای حل آنان باید در چهار چوب احکام عرفی و با بهره وری از ملاک های عقلایی استدلال کرد. به عنوان نمونه در تشخیص راه های وضع و بسیاری از مباحث الفاظ از قبیل مفهوم، عام و خاص و مطلق و مقید، دلالت نهی بر لزوم ترك جميع مصادیق منهی عنه و ... امام راحل تأکید می ورزد که در اموری از این دست می باید عقلا، و عرف را تنها مرجع شایسته و در خور دانست.

در باب امارات نیز در این باره (مرجعیت عقلا) مبنای بسیار مهمی دارد و معتقد است امارات رایج در اصول از امارات عقلایی هستند و عقلا در حوزه امور اجتماعی و سیاسی بدان استناد می جویند و آنها را معتبر می شمارند و شارع خود از عقلا است. از این روی نیازی به جعل ندارند و جعل درباره آنها بی معناست.

حضرت امام بدین سان جایگاه واقعی عرف و عقلا را می نمایاند و آن را از عناصری می داند که در استدلال های اصولی و روش تحقیق آن باید به عنوان مستند و دلیلی مهم در نظر گرفته شود.

لازم به یادآوری است که لزوم پرهیز از روش های تحقیق فلسفی و کلامی در دانش اصول بدان معنا نیست که سهم عقل در آن نادیده گرفته شود، بلکه عقل در این دانش گرانقدر سهمی به سزا دارد و همان گونه که آوردیم در بسیاری از ابواب، امام راحل در آغاز می نویسد: «این موضوع، از موضوعات عقلی اصول است». و یا «در زمره موضوع های عقلی - لفظی قرار دارد». از این روی باید با همان ملاک ها مورد بررسی قرار گیرد.

### هـ) مطالب فلسفی، کلامی و منطقی

آوردیم که حضرت امام طرح مسائل علوم عقلی را در دانش اصول نابه جا و غیر مناسب می دانست. با این حال خود مسائل مختلف کلامی، فلسفی و منطقی را در این کتاب بررسی در خور

و شایسته نموده است؛ کلی طبیعی، ملاک حمل قضایا و انواع مختلف قضایا، مناط صدق و کذب آنها و چگونگی موضوع آنها کیفیت عقاب اخروی، سعادت و شقاوت آدمی، اختیاری بودن اراده، مراتب بهشت و جهنم، اسباب و دلایل اختلاف انسان ها، اقسام اصول عقاید به لحاظ اثبات برخی از آنها با ضرورت دینی و ... تشریح و بدعت و ... از مسائلی است که امام راحل به ارزیابی آنها پرداخته است.

این نکته آدمی را به یاد سخن سید مرتضی در الذریعة و شیخ طوسی در فصل اوّل کتاب *عدة الاصول* می اندازد. سید مرتضی در الذریعة می نویسد:

برخی از کسانی که در اصول فقه کتابی تفسیف کرده اند، گرچه در بسیاری از مبانی، معانی و ... راه صواب پیموده اند، اما از روش اصول فقه دور شده اند و بسی پا فراتر نهاده اند و در تعریف علم و ظن و چگونگی پدید آمدن علم از راه نظر، فرق میان بوجود آمدن مسبب از سبب و بین تقارن وجود اتساقی چیزی با چیز دیگر و مسائلی از این دست که منحصرأ از مسائل کلامی است، بحث کرده اند. اگر دلیل این، آن است که مسائل اصول فقه تنها پس از اثبات این مطالب به ثبوت می رسد، لازمه اش آن است که سایر مسائل کلامی نیز مطرح گردد؛ از قبیل حدود اجسام، احتیاج حادث به محدث، صفات محدث و سایر مسائل کلامی، چه همه اصول فقه بر اصول دین مبتنی است. بلکه سخن در این باب در اصول فقه است، بدون ملاحظه اساس و اصول این قواعد اصولی. روی سخن با کسی است که قواعد کلامی برای او ثابت شده باشد و اکنون به امور دیگری که بر آنها مبتنی است پرداخته ... ۲۷

آری سید مرتضی با صراحت می گوید در پی تهذیب و تنقیح اصول از مسائل کلامی است. شیخ طوسی نیز در *عدة الاصول* با صراحت در چگونگی روش خود می نویسد: «این کتاب ویژه مسائل اصولی است و آن را از مسائل دیگر علوم پیراسته ام» ۲۸.

ترجمه متن سخن شیخ بدین قرار است:

شرح مسائل کلامی جای دیگر دارد و مقصود از نگارش این اثر تبیین مسائل اصول فقه است که کدام درست است و

۲۷. الذریعة، ج ۱، ص ۲-۴.

۲۸. *عدة الاصول*، ص ۴.

با این حال کسی که به این دو اثر مراجعه کند به آسانی و به روشنی به مسائل مختلف کلامی دست می‌یابد که برخی صرفاً کلامی به شمار می‌آیند و نه اصولی و هیچ معلوم نیست چه تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم نه چندان بعیدی بر مسائل اصولی دارند.<sup>۴۰</sup>

گو اینکه این قیاس مع الفارق است و چندان صحیح نمی‌نماید، چه آن که امام راحل هنگام طرح این مسائل اشاره می‌کند که چرا آنها را در این مبحث آورده است. به عبارت دیگر امام راحل برخی خطاها را نشأت گرفته از تفسیر نادرست برخی از قواعد فلسفی، منطقی و یا کلامی دانسته و ناگزیر برای توضیح مسأله اصولی به شرح آنها پرداخته است و درباره‌های از موارد برای اثبات نظریه خود چاره‌ای جز شرح مسأله کلامی ندیده است که به نمونه‌های مختلفی از آنها اشاره شد.

#### (و) شیوه طرح مسائل

برخی در مسائل اصولی در آغاز انظار مختلف را در هر مسأله مطرح می‌کنند و به نقد یک یک آنها می‌پردازند. این رویه گاه سبب می‌شود خواننده میان اقوال مختلف متحیر و سردرگم شود و مطالب به طول انجامد.

شیوه دیگری که امام راحل آن را گزیده است، آن است که در آغاز نظریه درست را مطرح کرده و پس از توضیح کامل و دلایل آن به نقد نظریه‌های دیگر پرداخته است. شیوه دوم صرفه جویی در وقت، درک سریع‌تر و بهتر مدارک و دلایل را در پی دارد و زمینه اختصار و فشرده نویسی را فراهم می‌آورد.

#### چند پیشنهاد

تحقیق و نشر این اثر را مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی به عهده داشته است. محققان این مؤسسه در تحقیق و ضبط نص نگاشته‌های امام راحل بسیار کوشیده‌اند و افزون بر استخراج منابع آیات، روایات، اقوال و... مقدمه‌ای محققانه در آغاز انوار الهدایه نگاشته‌اند و شرح مختصر و دقیقی از زندگی همه کسانی که در متن به گونه‌ای به آنها اشاره شده، آورده‌اند. در پایان جلد دوم «مناهج الاصول» یازده فهرست افزوده‌اند که بسی سودمند می‌نماید و کتاب را با حروف چینی مناسب و ظاهری زیبا و چشم‌نواز به چاپ رسانده‌اند.

با این همه این اثر گر آنقدر کاستی‌هایی به لحاظ تحقیق و نشر دارد که برای رفع آن کاستی‌ها پیشنهاد می‌شود:

۱. نام، فهرست‌ها و رنگ جلد کتاب یکسان و یکدست

گردد، چه دو جلد اول آن «مناهج الوصول» نام دارد و دو جلد دیگر «انوار الهدایه»<sup>۴۱</sup> رنگ جلد آنها نیز متفاوت است و بهتر است در یک رنگ چشم‌نواز به دست چاپ سپرده شود.

فهرست‌های آخر کتاب نیز ناهمگون است؛ چه هر کدام از دو جلد «انوار الهدایه» فهرست‌های جداگانه‌ای دارد، با این تفاوت که جلد نخست شش فهرست و جلد دوم هفت فهرست دارد و «مناهج الوصول» در بر دارنده یازده فهرست است آن هم در آخر جلد دوم. به نظر می‌رسد همسانی این فهرست‌ها هم به لحاظ تعداد و هم به لحاظ جای آنها ضروری است و بهتر است همان شیوه «مناهج الوصول» در «انوار الهدایه» نیز اجراء شود.

۲. در تصحیح و غلط‌گیری متن کتاب و مستندسازی اقوال بازنگاری لازم می‌نماید؛ گرچه کوشش محققان این اثر به حق در خور تحسین است.

۳. مقدمه‌ای بر «انوار الهدایه» درباره تاریخ اصول، ادوار آن و کتاب‌شناسی این دانش نگاشته‌اند که کاستی‌های فراوان دارد و باید اولاً ادعاهایی که در آن آمده مستند شود و ثانیاً دست کم برخی مطالب ضروری بدان افزوده شود. در پایان این مقاله لازم است از مقدمه محققانه آیت الله فاضل لنکرانی از شاگردان نامور حضرت امام که در «مناهج الوصول» به چاپ رسیده است یاد کنیم. بخش اول این مقدمه به تاریخ اصول اختصاص دارد و بخش دوم آن درباره نظریه‌های بدیع ایشان در دانش اصول است. استاد عظیم‌الشأن حضرت آیت الله فاضل در این مقدمه شش نظریه ایشان را در اصول اندکی توضیح داده است و همان طور که خود ایشان اشاره کرده‌اند انظار بدیع امام راحل بسیار بیشتر از آنها است و در کمتر بابی از ابواب اصول است که امام راحل دیدگاهی بسیار قابل توجه نداشته باشد. در این مقاله کوشش شده است که اندیشه‌های اصولی بدیع و مهم ایشان به گونه‌ای فشرده فراروی خوانندگان نهاده شود. در برخی از مسائل مهم، به دلیل اهمیت بسیار موضوع نیز اگر امام راحل نظر مشهور اصولیان را پسندیده و خود دیدگاهی جدیدی ندارد، به قول حضرت امام اشاره شده تا خوانندگان از آن آگاه باشند.

○

۳۹. عده الاصول، ص ۴. ر. ک: ادوار علم اصول فقه و دانشمندان آن، ابوالقاسم گرجی چاپ شده در مقدمه تحریر اصول الفقه، ص ۳۳-۳۶.

۴۰. به عنوان نمونه ر. ک: اللویمه، ج ۲، ص ۴۸۲-۵۰۰ و ۵۹۵ و ۶۰۳ و ۶۵۸ و ۶۶۹ و نیز عده الاصول، ص ۱۷، ۲۷ و ۲۲۷.

۴۱. این پیشنهاد در صورتی است که خود حضرت امام دو نام برای آن انتخاب نکرده باشد. و در این فرض انتخاب ایشان متبع است.

