

تبیین اندیشه‌های ابتکاری صاحب فصول در علم اصول

دکتر محمدرضا کاظمی گلوردی
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد مشهد

چکیده

نام و آوازهٔ صاحب فصول و آرای ابتکاری وی نمی‌تواند برای آشنایان با علم اصول، ناشناخته و مجهول باشد. وی که همواره از او با نام اثر عظیمش (فصول) یاد می‌شود، در این کتاب ارزشمند نه تنها در محدودهٔ علم اصول، بلکه در حوزهٔ دانش‌های ادبیات، منطق، کلام که در عصر وی با مسایل اصولی در آمیخته بود، نظریات و آرای نو و بدیعی را ارائه داده است.

شخصیت علمی شناخته شدهٔ او و عمق و صلابت اندیشه‌هایش، همهٔ صاحب نظران اصولی پس از وی را تحت تأثیر قرار داده و به موضع‌گیری و نقد واداشته است. نوشتار حاضر سعی دارد مهم‌ترین آرای ابتکاری این اصولی

نظریه پرداز و و ژرف اندیش را در حوزه علم اصول تبیین کرده، به نقد و بررسی دیدگاه‌های دیگر اصولیان نام‌آور در این خصوص بپردازد.

کلیدواژه‌ها: صاحب فصول، مشتق، وجوب تعلیقی، مقدمه واجب، مقدمه موصله، ملازمه عقلیه، تجرّی.

درآمد

علامه شیخ محمد حسین حائری اصفهانی تهرانی معروف به صاحب فصول از فقیهان و اصولیان معروف در نیمه دوم قرن دوازدهم در ایوانکی (قصبه‌ای در نزدیکی تهران) دیده به جهان گشود. پدر وی حاج محمد رحیم بیک استاجلو از بزرگان ایل استاجلو و والی و حاکم ایوانکی، و مادر و دختر مرحوم الله وردی بیک بیگدلی بود. دیگر فرزندان این خانواده عبارت بودند از:

- ۱ - علامه شیخ محمدتقی اصفهانی، صاحب کتاب معروف هدایة المسترشدين.
 - ۲ - همسر آقا احمد بهبانی، صاحب کتاب مرآت الاحوال، نوه علامه وحیدبهبانی.
 - ۳ - همسر مولی محمد شفیع خراسانی تهرانی. (بهبانی، ۱۵۳).
- او مقدمات علوم را در تهران در محضر استادانی چندکه البته نامی از آنها در تراجم ذکر نگردیده است، آموخت. سپس با هجرت خانوادگی به عتبات عالیات، تحصیلات خود را در آنجا دنبال کرد. از استادان او در نجف تنها نام شیخ محمد علی نجفی ضبط شده است. پس از غائله وهابیت در کربلا، وی به ایران آمد و در اصفهان در جمع صدها تن از فضلا و دانش‌پژوهان برجسته به حلقه درس برادر دانشمند و بزرگتر خود شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب کتاب هدایة المسترشدين پیوست و ساها در محضر درس وی به عنوان یکی از بهترین شاگردان وی تلمذ کرد. (طهرانی ۲۱۶).
- پس از تکمیل تحصیلات در اصفهان و کسب مقام والا در علم و دانش، اصفهان

را به قصد اقامت دائمی در عتبات عالیات ترك گفت و در كربلا در جوار تربت پناك سیدالشهداء (ع) با تشکیل حوزه تدریس به تعلیم و تربیت و نشر علم و ترویج احکام و معارف پرداخت و طولی نکشید که مرجعی عام در تدریس و تقلید گردید. فضلا و فرهیختگان فراوانی که هر يك بعدها چهره فروزانی در آسمان اجتهاد و ققاهت شدند و آثار علمی ارزشمندی از خود به جای گذاشتند، از محضر درسش بهره بردند. برخی از این شاگردان عبارتند از:

سید حسین حسینی کوهکمری معروف به سید حسین ترك (امین، ۱۴۶/۶؛ طهرانی، الذریعة، ۲۱۵/۱۱ و ۲۶۲)، ملا زین العابدین گلپایگانی شیخ محمد حسن آل یاسین کاظمی (امین، ۱۷۱/۹)، شیخ محمد علی آل کشکول حائری (همان، ۴۳/۹)، سید محمد صادق حسینی طباطبائی (همان، ۳۹۷/۹؛ طهرانی، الذریعة، ۱۵۶/۶)، حاج ملا علی طبیب تهرانی (امین، ۲۴۰/۸)، شیخ زین العابدین بارفروشی مازندرانی (همان، ۱۶۷/۷؛ طهرانی، الذریعة، ۲۰/۱۰)، ملا محمد تقی هروی حائری معروف به فاضل هروی (امین، ۱۲۶/۶)، شیخ جعفر شوشتری نجفی (همان، ۹۵/۶؛ طهرانی، نقباء البشر، ۲۸۴) و سید مصطفی مهتر کلاهی نام برد.

مبارزات او با طائفه شیخیه که در آن زمان فعالیت خود را در كربلا شدت بخشیده و نفوذ چشمگیری کسب کرده بودند، معروف است. (خوانساری، ۱۲۶/۲؛ طهرانی، الکرام البررة، ۳۹۰). وی در سال ۱۲۳۲ (معلم حبیب آبادی، ۱۴۸۴/۵) یا ۱۲۵۴ (طهرانی، الکرام السبرزة، ۳۹۰/۱) و یا ۱۲۶۱ (امین، ۲۳۹/۹؛ خوانساری، ۱۲۶/۲) قمری در كربلا وفات یافت و پیکر مطهرش را در صحن مطهر حرم حسینی به خاک سپردند.

آثار علمی و تألیفات ارزشمندی از وی به جا مانده است که عبارتند از: مشارع الاحکام (معلم حبیب آبادی، ۱۴۸۴/۵)، الفقه الاستدلالی (طهرانی، الذریعة، ۲۸۶/۱۱)، الرسالة الصومیة (همان، ۲۰۵/۱۱ و ۲۰۶)، رسالة فی الطهارة و الصوم

(همان، ۱۹۰/۱۵) حاشیه بر زیده الاصول (مشار، ۵۰۴) و الفصول القرویه.

مهمترین و مشهورترین این آثار، همین اثر اخیر است. کتابی است جامع و عمیق که گرچه ظاهراً درباره اصول فقه است، ولی در آن علاوه بر تمام مباحث اصولی، مسایل مختلفی در ادبیات، منطق، فلسفه و کلام که در آن دوره با مسایل اصولی در آمیخته بود، عمیقانه مطرح شده است. غنا، عمق و گستردگی بحثها در این کتاب به خوبی نبوغ، دقت نظر، وسعت اطلاعات و عظمت علمی نویسنده را نمایان می‌سازد. تا چندی پیش این کتاب به عنوان یکی از کتب درسی، مورد پذیرش علما و حوزه‌های علمی بوده است و شرحها، حاشیه‌ها و تلخیص‌های نسبتاً فراوانی بر آن نوشته شده است که خود مؤید عظمت و ارزش علمی آن در نگاه دانشمندان است. (طهرانی، الذریعة، ۶۵/۵، ۶ / ۱۶۸ - ۱۶۵، ۲۳۴/۸). اهمیت این کتاب بدان پایه است که شهرت آن نام مؤلفش را در کناری نهاده و همه، مؤلف بزرگ آن را با نام این اثر عظیم می‌شناسند. صاحب فصول در این کتاب ارزشمند علاوه بر بحثهای اجتهادی و عمیق در هر موضوع، اندیشه‌های نو و آرای بدیعی را ارائه داده است که به نام وی ثبت شده و هنوز هم با نام او در مراکز علمی و حوزه‌های درسی مورد نقد و تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. در این نوشتار سعی بر این است که آرا و نظرات ابتکاری او در اصول فقه که منحصرأ به وی نسبت داده می‌شود، تبیین و بررسی گردد.

۱- موضوع علم اصول

درباره اینکه موضوع علم اصول چیست، میان اصولیان اختلاف نظر است. زیر بنا و پیش نیاز این بحث، دو بحث دیگر است. نخست اینکه آیا اصولاً هر علمی به موضوع واحدی که جامع و فراگیر تمام موضوعات مسایل باشد، نیازمند است؟ دوم اینکه بر فرض نیاز، موضوع هر علم چیست و چگونه تحدید می‌شود؟ ظاهراً درباره مسأله نخست صاحب فصول مانند دیگر اصولیان پیش از خود آن

را مسلم پنداشته و نیاز هر علم به موضوعی واحد و جامع را مطلبی واضح و قطعی و بی‌نیاز از چون و چرا انگاشته است؛ اما درباره مسأله دوم یعنی تعریف موضوع علم، ایشان مانند دیگر اصولیان موضوع علم اصول را این گونه تعریف می‌کند: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» (الفصول الغرویة، ۱۰) و در تعریف عرض ذاتی می‌گوید: «و المراد بالعرض الذاتی ما يعرض الشیء لذاته‌ای بلا واسطه فی العروض، سواء احتاج الی واسطه فی الثبوت و لوالی مباین اعم اولاً؟» مقصود از عرض ذاتی، عرضی است که بدون واسطه‌ای در عروض عارض شیء می‌گردد، چه واسطه‌ای در ثبوت (هر چند اعم و مباین) داشته باشد، یا نداشته باشد. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، در تفسیر و تعریف صاحب فصول از عرض ذاتی است که با آنچه پیش از ایشان معروف و مشهور بوده متفاوت است. بیشتر میان دانشمندان معروف بود عرض ذاتی عرضی است که بدون واسطه یا به واسطه امری داخلی و یا خارجی مساوی، بر معروض، عارض می‌گشت و أعراضی را که به واسطه امر خارجی اعم یا اخص یا مباین و یا با واسطه در عروض، عارض بر اشیا گردد، أعراض غریبه به شمار می‌آوردند؛ اما صاحب فصول و تمام اصولیان پس از وی، عرض ذاتی را عرضی می‌دانند که بدون واسطه در عروض، عارض بر شیء شود، چه واسطه در ثبوت داشته باشد و چه نداشته باشد. صاحب فصول حالات أعراضی را که به واسطه وضع که اعم و مباین یا حکم است بر حکم عارض می‌شوند به عنوان گونه ذکر می‌کند.

وی عرض غریب را عرضی می‌داند که با واسطه‌ای در عروض عارض شیء شود و می‌گوید: در یک علم هیچ گاه از این گونه أعراض غریب موضوع، بحث به میان نمی‌آید.

۱ - مقصود از واسطه در ثبوت علنی است که سبب شده است عرض بر معروض عارض شود و مقصود از واسطه در عروض، چیزی است که در واقع معروض است ولی به مناسبت و از روی مجاز چیز دیگری (ذی الواسطه) را معروض قلمداد می‌کنیم.

صاحب فصول بر همین مبنا به تعیین موضوع علم اصول می‌پردازد و از جهتی در این باره سخنی نو دارد. او می‌نویسد: موضوع علم اصول عبارت است از ادله اربعه بجا می‌هی.^۱

گرچه پیش از وی نیز دانشمندان موضوع علم اصول را مطلق ادله یا ادله چهارگانه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) می‌دانستند اما تفاوتی که در کلام صاحب فصول است این است که وی تصریح می‌کند: موضوع علم اصول، ادله اربعه بدون وصف دلالت آنها است؛ بر خلاف صاحب قوانین که موضوع علم اصول را ادله اربعه بجا می‌آدله و با وصف دلالت می‌دانست. (قمی، ۹۷/۱).

علت عدول صاحب فصول از نظر صاحب قوانین این بود که بر این نظریه اشکالاتی وارد است. مهمترین اشکال این است که بسیاری از مباحث اصلی علم اصول مانند مباحث حجت و امارات که در آنها از حجیت و دلالت ادله بحث می‌شود، از محدوده مسایل اصلی علم اصول خارج خواهد ماند و جزء مبادی و مقدمات قرار خواهد گرفت؛ چرا که در این صورت بحث در این مباحث از ثبوت موضوع است نه از عوارض ذاتی آن. به همین جهت در نظر صاحب فصول، ادله اربعه با قطع نظر از وصف دلالت آنها موضوع علم اصول است.

با این حال، نظر صاحب فصول نیز از نقد مصون نمانده و ایراداتی بر آن گرفته شده است. بنا بر نظر وی، مباحث زیر که در علم اصول نقشی عمده را به عهده دارند، از دایره مسایل اصلی علم اصول خارج خواهد ماند:

۱- مباحث استلزامات عقلی: زیرا در این مباحث، بحث از هیچ یک از ادله اربعه نیست؛ بلکه بحث از استحاله و امکان است.

۲- مبحث حجیت خیر واحد: زیرا در این قسمت، بحث از عوارض سنت به عنوان

۱- ... لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع وصف كونها ادلة. رك: الفصول الغروية، ص ۱۲.

یکی از ادله اربعه مطرح نمی‌شود؛ بلکه بحث از عوارض خبر است که حاکی از سنت است و نه خود سنت.

۳- مبحث حجیت اجماع منقول و شهرت فتوایی.

۴- مبحث تعادل و تراجیح.

۵- مبحث اصول علمیه.

زیرا در هیچ يك از این مباحث، بحث از عوارض ذاتی یکی از ادله اربعه نیست. البته شیخ انصاری (ره) و برخی دیگر از دانشمندی اصولی تلاش کرده‌اند تا با توجیه و تأویلی، مبحث حجیت خبر واحد را به نوعی بحث از عوارض ذاتی و احوال سنت ارجاع دهند؛ (انصاری، ۶۷؛ اصفهانی، نه‌ایة الدراية، ۱۲/۱ و ۱۳) اما توجیحات آنان نیز قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد و از سوی برخی مخدوش گردیده است. (آخوند خراسانی، ۹۶/۱؛ قیاض، ۳۰/۱).

نظر به همین اشکالات است که بیشتر دانشمندان اصولی متأخر از این نظریه مشهور عدول کرده و تنها ادله اربعه را چه با وصف دلالت و چه با قطع نظر از آن، موضوع علم اصول نمی‌دانند.

صاحب کفایه در این باره می‌نویسد: «وقد انقدح ان موضوع علم الاصول هو الكل المنطبق علی موضوعات مسائله المشتتة لا خصوص الادلة الاربعة بماهی ادلة بل و لا بماهی هی.» (آخوند خراسانی، ۶/۱).

محقق نایینی موضوع علم اصول را عبارت از هر چیزی می‌داند که عوارض ذاتی و حالاتش در طریق استنباط حکم شرعی قرار گیرد. (کاظمی، ۲۸/۱).

دیدگاه او بنا بر آنچه در اجود التقریرات آمده است، چنین است: «فالتحقیق ان الالتزام بكون الموضوع هی الادلة، بلاملزم بل هو امر وسیع اخذ موضوعا للعلم مقیداً بحیثیة الاستنباط.» (خویی، ۱۰/۱).

محقق حائری نیز در دررالفوائد می‌نویسد: «ثم اعلم ان موضوع هذا العلم عبارة

عن اشیاء متشتمة تعرضها تلك المسائل كخبر الواحد والشهرة وامثال ذلك مما يبحث عن عوارضه في هذا العلم ولا يجمعها الادلة لابعنوانها ولا بذواتها.» (حائری یزدی، ۳/۱). آقا ضیاء عراقی (ره) پس از اینکه ضرورت وجود موضوع واحد و جامع را برای علوم می‌پذیرد، می‌نویسد: «ان موضوعه ایضاً عبارة عن نفس موضوعات مسائله علی اختلافها و شتاتها من دون احتیاج الی اتعاب النفس فی تخریج الموضوع الواحدانی له.» (بروجردی، ۱۸/۱).

مرحوم آیه‌الله خویی نیز با انکار لزوم فرض موضوعی واحد برای علوم اعتقاد دارد: بر فرض تسلیم و تنزل، موضوع علم اصول، عنوانی است جامع که از مجموع مسایل متباین علم اصول انتزاع می‌شود؛ مانند عنوان «ما تقع نتیجه البحث عنه فی طریق الاستنباط و تعیین الوظيفة فی مقام العمل.» (قیاض، ۳۱/۱).

امام خمینی (ره) اصولاً التزام به وجود موضوعی واحد را برای علوم که جامع موضوعات مسایل باشد، بی‌وجه می‌داند. (سبحانی، ۳/۱). بالاخره شهید صدر بر اساس تعریفی که از موضوع علوم ارائه داده است، موضوع علم اصول را عبارت از ادله‌ای می‌داند که تنها در استدلال فقهی دخیل و مشترک بوده و در مسایل علم اصول از دلایل آنها و جواز استناد فقیه به آنها بحث می‌شود. وی در پاسخ این اشکال که در شماری از قواعد و مباحث اصولی بحث از ثبوت و عدم ثبوت قاعده است نه از دلایل، نظیر مبحث مقدمه واجب و یا مبحث ضد که بحث از ثبوت یا عدم ثبوت ملازمه میان وجوب مقدمه و وجوب ذی‌المقدمه و یا وجوب چیزی و حرمت ضد آن است، می‌گوید: «بازگشت این بحثها نیز به بحث از دلایل است و در واقع بحث از این است که آیا امر به چیزی، دلیل بر وجوب مقدمه آن و یا حرمت ضد آن است یا خیر؟» وی آنگاه این نظر را به نظر مشهور متقدمان که موضوع علم اصول را ادله اربعه به شمار می‌آورند، نزدیک می‌داند و در جهت جمع میان نظر متقدمان و متأخران می‌گوید: «علت اینکه متقدمان موضوع علم اصول را در ادله اربعه منحصر کرده

بودند این بوده است که آنان به حسب از تکاثر علمی خود دریافته بودند که این علم از قواعد استدلالی و فقهی و ادله عامه بحث می‌کند و چون این ادله نزد آنان، در حدود این ادله اربعه که در واقع از ادوات اصلی استدلال فقهی‌اند منحصر بود، لذا آنان موضوع علم اصول را متحصراً ادله اربعه قرار داده‌اند. در واقع، کتاب و سنت نماینده ادله لفظی و شرعی و اجماع، نمونه‌ای از دلیل عقلی استقراتی و عقل، معبر دلیل عقلی برهانی و عملی است.» (هاشمی، ۵۲/۱ و ۵۳).

۲- مشتق

از جمله مباحث علم اصول که در ضمن آن بحثهای سودمندی در ادبیات و منطق و کلام صورت گرفته و آرای صاحب فصول نیز در آنها بر سر زبانها افتاده، مبحث مشتق است.

مقصود از مشتق در اصول فقه، هر لفظی است که قابل حمل بر ذات و حاکی از ذاتی باشد که متلبس به صفتی گشته و به گونه‌ای باشد که یا بقای ذات، انفکاک و صف از آن قابل تصور باشد؛ مانند اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، صیغه مبالغه و... در مبحث مشتق بحثهای متعددی صورت گرفته است؛ اما عمده‌ترین بحث در این باره است که آیا الفاظ مشتق برای خصوص ذاتی که بالفعل متلبس به مبدأ است وضع شده و برای غیر آن مجاز است؟ یا اینکه این الفاظ برای ذات تلبس یافته وضع شده‌اند؛ اعم از اینکه بالفعل نیز متلبس به مبدأ باشد و یا مبدأ از آن منقضی شده باشد؟ در این باره اقوال و آرای متعددی مطرح گردیده است. مهم‌ترین این اقوال که منحصرأ در میان متقدمان وجود داشته است، همین دو قول مذکور است؛ اما تفصیلات متعددی هم در این میان پدید آمده است.

صاحب فصول به جز اسم فاعل و صفت مشبیه و صیغه مبالغه، دیگر اسمهای مشتق را از بحث خارج می‌داند. (الفصول الغروية، ۸). وی عقیده دارد که اگر مبدأ

مشتق، متعدی باشد، مانند قاتل، سارق و مُکرم، برای اعم از متلبس و منقضی عنه المبدأ وضع شده است ولی مشتقاتی که مبدأ آنها لازم است. مانند قائم، طاهر، حی و راکع برای خصوص متلبس وضع شده و حقیقت است و اگر در ما انقضی عنه المبدأ استعمال شود، مجاز است. او تنها دلیل خود را تبادر اعلام کرده است. (همانجا). البته این نظر صاحب فصول، ابتکار وی محسوب نمی‌شود؛ زیرا حداقل برادر و استاد او شیخ محمدتقی اصفهانی در کتاب ارزنده خود هدایة المسترشدين این نظریه را به تفصیل تبیین کرده است. (۸۷).

آنچه بیشتر در این بحث از نوشتار مورد نظر است، تمیهای است که صاحب فصول در انتهای فصل مشتق آورده و در آنها مطالبی را عنوان داشته است که در کتب اصولی و حوزه‌های درسی با عنوان کلام صاحب فصول مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. این تمیهای عبارتند از:

الف: بساطت و ترکیب مفهوم مشتق

قطب الدین رازی شارح مطالع، هنگامی که به پیروی از دیدگاه مشهور، فکر و نظر را اینگونه تعریف می‌کند: «هو ترتیب امور معلومة لتحصيل المجهول»، اشکال و ایرادی را بر این تعریف مطرح می‌کند و می‌نویسد: این تعریف شامل تعریف به فصل فقط و یا عرض خاص فقط که يك کلمه بیش نیستند و از امور ترکیب نیافته‌اند، نمی‌شود. بنابراین، این تعریف جامع افراد نیست. آنگاه خود پاسخ می‌دهد که واژه‌های مشتقی مانند ضاحك و ناطق، گرچه در ظاهر و در نگاه نخست مفرد به نظر می‌رسند، اما در واقع مرکبند. ناطق، ذاتی است که دارای قوه نطق است و ضاحك، ذاتی است که دارای قوه ضحك است. (رازی، ۱۱). میرسید شریف در حاشیه بر شرح مطالع، بر این سخن اشکال می‌کند و می‌گوید: مفهوم مشتق بسیط است نه مرکب و امکان ندارد که شیء یا ذات، جزئی از مفهوم مشتق شده و در

مفهوم آن اخذ شود؛ زیرا اگر مقصود از شیء، مفهوم آن باشد، با توجه به اینکه شیء بر متبانیات صادق است و عرض عام محسوب می‌شود، لازم می‌آید عرض عام که خارج از ذاتیات و غیر مقوم است، در فصل مانند ناطق که ذاتی اشیاء و مقوم است داخل باشد و این محال است و اگر مقصود از شیء یا ذات، مصداق آن باشد، یعنی معنای جمله «انسان، کاتب است» عبارت «انسان ذاتی است دارای قوه کتابت» باشد، در این صورت قضیه ممکنه به ضروریه منقلب می‌شود؛ چرا که موضوع قضیه، جزء محمول آن قرار می‌گیرد و روشن است که حمل هر چیزی بر خودش ضروری است و انقلاب امکان به ضرورت محال است.

بدین صورت این بحث در گرفت که آیا مفهوم مشتق بسیط است یا مرکب؟ این بحث از عالم فلسفه و منطقی‌ها به دنیای علم اصول نهاد و در مجموع مباحث اصولی، جایی نسبتاً مهم به خصوص در میان اصولیان متأخر برای خود باز کرد.

بیشتر فیلسوفان و اصولیان متأخر از جمله صاحب فصول و برادر وی صاحب کتاب هدایة المسترشدين (۸۸)، آخوند خراسانی (۷۶/۱ - ۷۷) و محقق نایینی (خویی، ۶۵/۱) قائل به بساطت مفهوم مشتق شده‌اند و در مقابل، شماری دیگر از فیلسوفان و اصولیان از جمله شارح مطالع، محقق اصفهانی (نهایة الدراية، ۱۲۸/۱)، آية الله خویی (فیاض، ۲۷۵/۱ - ۲۷۶)، امام خمینی (سبحانی، ۹۲/۱)، شهید صدر (هاشمی، ۳۳۴/۱) و دیگران ترکیب آن را پذیرفته‌اند. استدلال میرسید شریف در مورد بساطت مفهوم مشتق ذکر شد. صاحب فصول در پاسخ به این استدلال می‌گوید: این استدلال ناقص است و هر يك از دو قسمت دلیل را هم که بپذیریم هیچ اشکالی پدید نخواهد آمد. او می‌نویسد: می‌توان بخش نخست استدلال را برگزید و قائل شد که مفهوم شیء، داخل در مفهوم مشتق است. در این صورت اشکال مطرح شده را این گونه دفع خواهیم کرد که معنای منطقی ناطق یا هر مشتق دیگری که نزد منطقدانان فصل است، با معنای لغوی آن متفاوت است. ممکن است معنای ناطق در لغت «شیء له النطق»

باشد ولی منطق دانان چون ملاحظه کرده‌اند که عرض، مأخوذ در فصل خواهد شد، ناطق را از مفهوم شیء خالی کرده و آن را مجرد از مفهوم ذات یا شیء به عنوان فصل لحاظ کرده‌اند. بنابراین، فصل بودن ناطق فقط در عرف منطق دانان است که آن را مجرد از مفهوم ذات لحاظ کرده‌اند؛ اما این مطلب ثابت نمی‌کند که در لغت هم شیء داخل در مفهوم مشتق نبوده و ناطق به معنای «شیء له النطق» نباشد. نسبت به قسمت دوم استدلال میرسید شریف (که گفته بود اگر مصداق شیء مراد باشد، انقلاب امکان به ضرورت لازم می‌آید) می‌نویسد: در فرض مذکور، محمول، مصداق شیء یا ذات به صورت مطلق نیست تا حمل، ضروری شود، بلکه محمول عبارت از موضوع مقید به وصف است و چون ثبوت وصف برای موضوع ضروری نیست، لذا ثبوت محمول مقید به این وصف نیز برای موضوع ضروری نیست. به عبارت دیگر ثبوت انسان برای انسان ضروری است (الانسان انسان)، ولی ثبوت انسان مقید به کتابت برای انسان ضروری نیست؛ بلکه تابع نسبت ثبوت کتابت برای انسان است. (اصفهانی، ۶۱). صاحب کفایه به هر دو بخش کلام صاحب فصول اشکالاتی وارد کرده است. (آخوند خراسانی، ۸۰/۱ - ۷۹). آنگاه برخی به حمایت از صاحب فصول برخاسته و بر سخنان صاحب کفایه خرده گرفته‌اند و برخی از دانشمندان نیز از مرحوم آخوند دفاع کرده‌اند؛ اما این مختصر گنجایش پرداختن به این مباحث را ندارد. (خویی، ۶۹/۱؛ فیاض، ۲۷۱/۱؛ هاشمی، ۳۳۱/۱؛ سبحانی، ۹۲/۱).

ب: فرق میان مبدأ و مشتق

در صورتی که در بحث پیشین پذیرفته باشیم مفهوم مشتق مانند مفهوم مبدأ، بسیط و غیر مرکب است و آن دو از جهت معنا و مفهوم فرقی با هم ندارند، این پرسش مطرح خواهد شد که چرا مشتق را می‌توان بر ذات حمل کرد ولی مبدأ این قابلیت را ندارد؟ فرق آن دو در چیست و اصولاً ملاک صحت حمل چیست و دو چیز

در چه صورتی می‌توانند بر یکدیگر حمل شوند؟ بدیهی است که اگر قائل به ترکیب مفهوم مشتق و اخذ مفهوم یا مصداق «ذات» یا شیء در آن باشیم، فرق آن با مبدأ روشن خواهد و در مورد علت صحت حمل در مشتق و عدم صحت آن در مبدأ پرسشی پدید نخواهد آمد. لذا بزرگانی همچون صاحب فصول، صاحب کفایه و محقق نایینی که به بساطت مشتق رأی داده‌اند، باید به این پرسش پاسخ دهند.

صاحب فصول ابتدا از قول برخی از اهل معقول نقل می‌کند که اعتقاد دارند تغایر میان مبدأ و مشتق، صرفاً اعتباری و لحاظی است و در واقع فرق میان آن دو، فرق میان «شیء لا بشرط» و «شیء بشرط لا» است و به عبارتی مشتق و مبدأ هر دو یک معنا دارند و فرقیشان تنها در این است که مبدأ به صورت «بشرط لا» لحاظ شده ولی مشتق به صورت «لا بشرط». همین فرق موجب شده است که حمل مبدأ بر ذات صحیح نباشد ولی حمل مشتق بر ذات صحیح باشد. صاحب فصول این فرق را صحیح نمی‌داند و معتقد است که مبدأ و مشتق دو معنای متفاوت و متغایر دارند و تغایرشان صرفاً اعتباری نیست و صرف اعتبار «لا بشرط» و «بشرط لا» نمی‌تواند مصحح حمل باشد. (الفصول الغرویه، ۶۲).

اینکه آیا مقصود فیلسوفان همان مطلبی است که صاحب فصول برداشت کرده‌است و یا اینکه همانطور که صاحب کفایه گفته است، صاحب فصول کلام آنان را درست متوجه نشده و آنان سخن درستی را بیان داشته‌اند، (آخوند خراسانی، ۸۳/۱ - ۸۲) خود داستان مفصلی دارد که مورد بحث اصولیان پس از آن دو نیز واقع شده است.

صاحب فصول در خلال این مطالب، ملاک صحت حمل را نیز بیان داشته و اظهار می‌دارد که در حمل دو متغایر اولاً باید آن دو را با عنوان یک چیز و یک مجموع اعتبار کرد. ثانیاً هر یک از آن دو چیز را باید به صورت «لابشرط» در نظر گرفت. ثالثاً حمل را باید نسبت به مجموع من حیث المجموع معتبر شمرد. این سخن صاحب فصول نیز تأیید و انکار دیگران را به دنبال داشته است. (آخوند خراسانی، ۸۴/۱: کمپانی، ۱۳۷/۱).

ج: تغایر میان مبدأ و ذی المبدأ و ...

در تبییه سوم در مبحث مشتق نیز صاحب فصول مطالبی را اظهار داشته که موجب شده است اصولیان پس از او درباره هر يك از آنها موضع‌گیری کنند؛ به گونه‌ای که مانند صاحب کفایه، تشبیحات مستقلی برای این تشبییه اختصاص داده است. این تشبیحات عبارت است از:

۱ - صاحب فصول می‌نویسد: اجماع و اتفاق بر این است که باید مبدأ با ذی المبدأ مغایر باشد. اگر این سخن را بپذیریم، در مورد صفات خداوندی که مبدأ آن با ذات مغایر نیست، اشکال پدید می‌آید؛ چرا که بنابر مذهب حق، صفات خداوند (جل و علا) با ذات مقدس خداوندی اتحاد و عینیت دارند نه تغایر.

۲ - صدق مشتق بر چیزی به طور حقیقی، مشروط به این است که در آن، ذات متلبس به مبدأ بوده و مبدأ به نحوی از انحاء قائم به ذات باشد. پذیرفت این مطلب در مورد صفات خداوند نیز ایجاد اشکال می‌کند؛ زیرا نفس تلبس و قیام و نسبت مبدأ به ذات، اقتضای تعدد و اثنبیت دارد؛ در حالی که در مورد خداوند فرض این است که میان صفات و ذات الهی عینیت است و این مستلزم قیام و تلبس شیء به نفس است که البته محل است.

۳ - صدق مشتق بر چیزی به طور حقیقی، مشروط به این است که مبدأ بدون واسطه در عروض، قائم به شیء باشد؛ یعنی حقیقتاً آن شیء متلبس به آن مبدأ باشد و مبدأ به آن عارض شود. (الفصول الغرویة، ۶۲).

دانشمندان علم اصول پس از صاحب فصول به طور مفصل درباره هر يك از این نکته‌ها بحث و بررسی کرده‌اند و در برابر هر يك از این سخنان موضع‌گیری انتقادی و یا تأییدی داشته‌اند. (آخوند خراسانی، ۸۵/۱ - ۸۸؛ کمپانی، ۱۴۰/۱ - ۱۴۲؛ فیاض، ۲۹۳/۱ - ۲۹۰؛ حکیم، ۳۶۴/۱ - ۳۶۲).

۳- وجوب تعلیقی

یکی از ابتکارات مرحوم صاحب فصول در علم اصول، ابداع وجوب تعلیقی است. وی در مطلبی زیر عنوان «تهید مقال» که پیش از ورود به فصل مقدمه واجب ترتیب داده، واجب را به اعتبارات مختلفی تقسیم کرده است. از جمله این تقسیمات که از نوآوریهای وی نیز به شمار می‌آید و مورد توجه اصولیان واقع شده است، تقسیم واجب به مُتَجَزَّ و مُعَلَّق است.

مقصود از واجب مُعَلَّق، واجبی است که وجوب و تکلیف نسبت به آن فعلیت یافته اما انجام آن بستگی به امر غیر مقدوری که عمدتاً زمان یا زمانی است، دارد و به عبارتی وجوب، حالی است ولی واجب، استقبالی است؛ مانند حج پس از حصول استطاعت و پیش از فرا رسیدن موسم آن که از زمان حصول استطاعت، حج بر مکلف مستطیع واجب شده است؛ اما این وجوب به فرض فرا رسیدن زمان و موسم حج است. اما در واجب مُتَجَزَّ همزمان با فعلیت یافتن وجوب، مکلف می‌تواند آن را انجام دهد و انجام آن بستگی به امر غیر مقدوری ندارد. به عبارتی زمان وجوب و زمان واجب هر دو حالی است. عبارت صاحب فصول در این باره اینچنین است: «و ینقسم الواجب باعتبار آخر الی ما یتعلق وجوبه بالمکلف و لا یتوقف حصوله علی امر غیر مقدور له کالمعرفة و لیسم مُتَجَزَّ و الی ما یتعلق وجوبه به و یتوقف حصوله علی امر غیر مقدور له و لیسم مُعَلَّقاً کالحج، فان وجوبه یتعلق بالمکلف من اول الاستطاعة او خروج الرفقة و یتوقف فعله علی مجییء و قته و هو غیر مقدور له.» (۷۹).

وی در مقام فرق میان واجب معلق و واجب مشروط می‌نویسد: «فرق میان واجب معلق و مشروط این است که در واجب مشروط، وجوب واجب بستگی به حصول مقدمه دارد، در حالی که در واجب معلق، انجام واجب بر آن متوقف است.» صاحب فصول در ادامه در مقام تعمیم واجب معلق می‌نویسد: «همانطور که ممکن است وجوب واجب بر فرض حصول امر غیر مقدوری باشد، همچنین ممکن است

وجوب واجب بر فرض حصول امر مقدور نیز باشد و در این صورت، بر فرض عدم حصول امر مقدور، فعل مورد تکلیف هم واجب نخواهد بود؛ اما بر فرض حصول آن امر، عمل مورد تکلیف از همان اول متصف به وجوب می‌شود. مانند اینکه اگر انجام حج مندوری بستگی به استفاده از مرکب غصبی داشته باشد، که در این صورت وجوب واجب ثابت است؛ اما بر فرض حصول مقدمه، نه اینکه وجوب آن، بستگی به حصول مقدمه داشته باشد؛ آن گونه که بسیاری پنداشته‌اند. فرق میان این دو در این است که در فرض نخست، (که وجوب بر فرض حصول مقدمه ثابت باشد) وجوب واجب پیش از مقدمه هم محقق و فعلی است؛ ولی در فرض دوم (که وجوب، مشروط و متوقف بر حصول مقدمه باشد) وجوب پس از تحقق مقدمه فعلیت می‌یابد؛ چرا که تحقق مشروط بدون شرط ممتنع است. به عبارت دیگر در فرض نخست، حصول مقدمه کاشف از سبق وجوب است؛ در حالی که در فرض دوم، مثبت وجوب است.» (الفصول الغرویه، ۸۰).

- علت التزام به وجوب تعلیقی

ظاهراً علت رویکرد و التزام صاحب فصول به وجوب تعلیقی که از جهتی نیز ثمره قول به وجوب تعلیقی محسوب می‌شود، توجیه وجوب در مقدمات مفوت‌ه است که بر خلاف قاعده پیش از ذی المقدمات واجب می‌شوند.

می‌دانیم که وجوب مقدمه، تبعی و غیره است و از وجوب ذی المقدمه ناشی و مترشح می‌شود؛ بنابراین، وجوب مقدمات وجودیه باید در اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه باشد. معقول نیست وجوب ذی المقدمه مشروط، ولی وجوب مقدمه آن مطلق باشد. به همین جهت می‌باید مقدمات وجودیه منحصرأ به هنگام وجوب ذی المقدمه و حصول شرایط وجوب آن، واجب شوند؛ در حالی که مواردی در احکام شرع مشاهده شده است که ظاهراً در آنها این قاعده منخرم گشته و فقیهان

به وجوب مقدمات پیش از وجوب ذی المقدمه رأی داده‌اند. به عنوان نمونه وجوب برخی از مقدمات حج، از قبیل تهیه لوازم و وسایل سفر پیش از موسم حج، وجوب غسل پیش از طلوع فجر بر فرد جنب برای روزه فردای آن در حالی که ذی المقدمه یعنی روزه از هنگام طلوع فجر واجب می‌شود و وجوب تعلم واجبات پیش از دخول وقت آنها. ظاهراً توجیه و رفع اشکال در این موارد بوده که موجب شده است صاحب فصول به وجوب تعلیقی روی آورد و قائل شود که در این گونه موارد ذی المقدمه نیز پیش از زمان و موسم انجامش واجب شده و زمان بعد، صرفاً زمان انجام واجب است نه زمان وجوب آن و به عبارتی وجوب این واجبات (ذی المقدمات) حالی و خود آنها استقبالی‌اند.

- وجوب تعلیقی از نظر اصولیان

این نظریه صاحب فصول نیز تأیید یا انکار دانشمندان پس از خود را به دنبال داشته است. از مجموع بحث‌ها و بررسیهای اصولیان در این خصوص چنین به دست می‌آید که نقد این نظریه در چند مرحله صورت گرفته است:

مرحله اول: واقعیت و جایگاه واجب معلق

در این مرحله این پرسشها مطرح شده است که آیا اصولاً وجوب تعلیقی، واقعیت و وجودی مستقل دارد یا همان گونه که شیخ انصاری اعتقاد دارد، در مقابل واجب مطلق و مشروط، قسم سومی به نام واجب معلق قابل تصور نیست؟ آیا همانطور که آخوند خراسانی اعتقاد دارد، واجب معلق فصولی، همان واجب مشروطی است که شیخ انصاری برخلاف مشهور معرفی کرده است؟ (آخوند خراسانی، ۱/۱۶۱). یا آن گونه که محقق نایینی می‌گوید: آن دو با یکدیگر متباینند؟ (خویی، ۱/۱۳۰).

آیا بنا بر تقسیم‌بندی صاحب فصول، واقعاً واجب معلق یکی از اقسام واجب محسوب می‌شود؟ یا آن گونه که مرحوم آیدالله خویی معتقد است واجب معلق، قسم

و زیرمجموعه واجب مشروط است نه از اقسام مطلق واجب؟ (قیاض، ۳۴۸/۲). بالاخره اینکه آیا تقسیم واجب به معلق و مُنَجَّر ثمره و ارزشی دارد؛ یا آن گونه که آخوند آورده است، هیچ ثمره وفائده‌ای بر این تقسیم مترتب نیست؟ (آخوند خراسانی، ۱/۱۶۱).

مرحله دوم: امکان یا استحاله وقوعی و وجوب تعلیقی

عمده بحث در مبحث وجوب تعلیقی در این مرحله صورت گرفته است که آیا اصولاً وقوع چنین واجبی در میان احکام شرع امکان دارد؟ بحثهای مفصلی در جهت اثبات امتناع یا امکان عقلی وجوب تعلیقی در گرفته و هر دو طرف بحث برای مدعای خود ادله‌ای اقامه کرده‌اند که در این نوشتار مجال پرداختن به آنها نیست. (آخوند خراسانی، ۱/۱۶۲؛ کمپانی، ۱/۳۰۳؛ کاظمی، ۱/۱۸۶؛ سبحانی، ۱/۸۵؛ حکیم، ۲/۱۲۹؛ خوبی، ۱/۱۴۵؛ قیاض، ۲/۳۵۱). اما اکثریت اصولیان متأخر، ادله امتناع عقلی آن را کافی ندانسته و رأی به امکان آن داده‌اند و در این صورت است که پرسش سوم مطرح می‌شود و آن این است که آیا دلیلی هم بر وقوع آن در میان احکام شرع و موجبی برای التزام به آن وجود دارد؟ و این همان مرحله سوم است.

مرحله سوم: وقوع وجوب تعلیقی در میان احکام شرع

بدیهی است که اگر در بیان احکام شرع واجب معلق وجود داشته باشد، بهترین دلیل بر امکان آن نیز خواهد بود و قائلان به استحاله، باید آن را توجیه کنند. در میان احکام شرعی مواردی به چشم می‌خورد که ظاهراً واجب معلقند؛ به عنوان نمونه:

۱ - واجبات تدریجیه مقید به زمان، مانند روزه که از آغاز طلوع فجر، وجوب به آخرین جزء امساک تعلق گرفته است؛ در حالی که زمان آخرین جزء، بعداً فرا می‌رسد.

۲ - واجبات تدریجیه غیرمقید به زمان معین، مانند نماز در اثنای وقت. از ابتدایی

که شخص مکلف نماز را آغاز می‌کند و جوب به جزء اخیر آن نیز تعلق گرفته است.
 ۳- واجباتی که انجام آنها بستگی به مقدماتی دارد که پیش از انجام مقدمات، قطعاً و جوب به آنها تعلق گرفته است (و به همین دلیل است که مقدمات آن نیز واجب شده است) در حالی که انجام واجب پیش از انجام مقدمات ممکن نیست و در نتیجه میان جوب و واجب فاصله شده است و این همان واجب معلقی است که ادعای امتناع آن شده است.

بزرگانی مانند محقق نائینی و محقق کمپانی، که قائل به استحاله و جوب تعلیقی اند، به این موارد پاسخ داده‌اند و با نوعی توجیه، این موارد را از مصادیق جوب تعلیقی نمی‌دانند. (خویی، ۱۴۷/۱ - ۱۴۵؛ کمپانی، ۳۰۵/۱ - ۳۰۸).

مرحله چهارم: بررسی ادله صاحب فصول

صرف امکان و عدم استحاله و جوب تعلیقی، دلیلی ملزم برای التزام به جوب تعلیقی نیست و التزام به آن، دلیلی فراتر از صرف امکان آن می‌طلبد.
 همان گونه که پیشتر نیز بیان شد، ظاهراً علت التزام صاحب فصول که می‌تواند دلیل وی نیز تلقی شود، توجیه و جوب در مقدمات مفوتۀ پیش از جوب ذی المقدمه است؛ مانند جوب مقدمات حج پیش از فرارسیدن موسم و جوب حج، و جوب غسل پیش از طلوع فجر برای روزه، و جوب تعلم واجبات پیش از داخل شدن وقت آنها. در این موارد، این اشکال وجود داشت که چگونه می‌شود پیش از جوب ذی المقدمه، مقدمه واجب باشد؛ در حالی که جوب مقدمه از ذی المقدمه ناشی می‌شود. ظاهراً صاحب فصول برای توجیه و رفع این اشکال روی به جوب تعلیقی آورده و به آن ملتزم شده است و قائل شده است که در اینگونه موارد، ذی المقدمه پیش از زمان انجامش واجب شده و زمان بعد، صرفاً زمان انجام واجب است نه زمان جوب آن و به عبارتی جوب این واجبات، حالی و خود آنها استقبالی است.

وی در پایان فصل مقدمه واجب نیز در همین و آخرین تنبیه به بحث از وجوب مقدمه واجب می‌پردازد و وجوب تعلیقی را اثبات می‌کند. میان زمان وجوب و زمان انجام واجب فرق می‌گذارد و بدین وسیله نیز به ایرادی که نسبت به مقدمات مفوت‌ه وارده شده، پاسخ می‌دهد. وی در آنجا با رد پنج راه حل ارائه شده توسط اصولیان پیش از خود، راه حل صحیح را التزام به وجوب تعلیقی می‌داند. (الفصول الغرویة، ۹۰ و ۹۱).

از نظر بسیاری از اصولیان، این دلیل قانع کننده نیست؛ زیرا برای توجیه وجوب مقدمات مفوت‌ه، راه‌های دیگری هم وجود دارد. در کتب اصولیان متأخر از صاحب فصول نیز پنج راه حل ارائه شده است که در هیچ یک از آنها التزامی هم به وجوب تعلیقی صورت نمی‌گیرد. (خویی، ۱۴۸/۱؛ کمپانی، ۳۱۵/۱؛ فیاض، ۳۶۱/۲؛ هاشمی، ۲۰۵/۲؛ سبحانی، ۱۷۹/۱؛ کاظمی، ۱۹۴/۱؛ قدسی، ۳۸۱/۱).

۴- مقدمه واجب

یکی از مباحثی که از دیرباز در علم اصول مطرح بوده و صاحب فصول نظری بدیع و ویژه در آن ابراز داشته است، بحث وجوب یا عدم وجوب مقدمات واجب است. به این بیان که آیا مقدمات واجب شرعی، مانند خود واجب، وجوب شرعی دارد؟ به تعبیر دیگر آیا میان وجوب شرعی یک عمل و وجوب شرعی مقدمات آن، ملازمه عقلی است؟ میان اصولیان اقوال فراوانی وجود دارد که اخیراً نیز تعدادی بر آن افزوده شده است. همچنین در اینکه آیا این بحث به عنوان مسئله‌ای اصولی، دارای ثمره عملی است، مورد اختلاف و تردید جدی است ولی همین بس است که در خلال این بحث، مطالب علمی سودمندی مطرح و به بحث گذارده شده که علاوه بر اینکه خود به تنهایی می‌تواند توجیه‌گر ورود و پرداختن به بحث مقدمه واجب باشد، احیاناً خود دارای ثمرات علمی فقهی است که می‌توان آن را به طور غیرمستقیم ثمره این بحث دانست.

مهمترین اقوال دربارهٔ وجوب مقدمه واجب

در مورد وجوب مقدمات واجب، نظرات زیادی ابراز شده که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

- ۱ - مقدمه واجب، مطلقاً واجب است. (این اطلاق در مقابل تفصیلات بعدی است) بیشتر اصولیان از جمله مرحوم صاحب کفایه (۲/۲۰۰) قائل به این قول‌اند.
- ۲ - مقدمه واجب، مطلقاً واجب نیست. صاحب قوانین (۱/۱۰۴)، مرحوم آیت‌الله خوئی (فیاض، ۲/۴۳۸) و امام خمینی (سبحانی، ۱/۲۲۰) از قائلان به این قول‌اند.
- ۳ - مقدمه واجب، به شرطی واجب است که مکلف قصد انجام ذی المقدمه را داشته باشد. این قول به صاحب معالم (ره) منسوب است.
- ۴ - تنها يك نوع از مقدمه، واجب است و آن مقدمه‌ای است که با قصد رسیدن به ذی المقدمه توأم باشد. این قول، منسوب به شیخ انصاری (ره) است. فرق میان این قول و قول سوم این است که بنابر قول سوم، ارادهٔ انجام ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه است؛ ولی بر اساس قول چهارم، قصد ذی المقدمه شرط و قید واجب است. به عبارت دیگر، بنابر قول سوم، چنانچه مکلف قصد انجام ذی المقدمه را نداشته باشد، اصلاً مقدمه بر او واجب نمی‌باشد؛ (شرط وجوب) ولی بنابر قول چهارم، با واجب شدن ذی المقدمه، مقدمه هم بر مکلف واجب است؛ ولی تنها يك نوع از مقدمه و آن مقدمه‌ای است که با قصد رسیدن به ذی المقدمه توأم باشد.
- ۵ - مقدمه در حال ایصال واجب است؛ به نحوی که ایصال نه قید وجوب و نه قید واجب، بلکه به نحو قضیهٔ حینیّه باشد. این قول را محقق نایینی (کاسظمی، ۱/۲۹۲) و محقق عراقی (بروجردی، ۱/۳۳۰) و حائری یزدی (حائری یزدی، ۱/۸۶) اختیار کرده‌اند.
- ۶ - به نظر مرحوم صاحب فصول، مقدمه موصله واجب است و غیر موصله واجب نیست.

منظور از مقدمه موصله، مقدمه‌ای است که به دنبال آن ذی المقدمه هم تحقق یابد. بنابراین قول، مقدمه‌ای که پس از آن ذی المقدمه هم انجام یابد، واجب است؛ هر چند مکلف از آغاز قصد انجام ذی المقدمه را نداشته و یا این مقدمه را به قصد رسیدن به ذی المقدمه انجام نداده باشد. هر مقدمه‌ای که به دنبالش ذی المقدمه صورت نگرفته باشد، متصف به وجوب نخواهد بود؛ اگر چه مکلف به قصد توصل به ذی المقدمه آن را انجام داده باشد. بطور خلاصه، ایصال شرط وجوب نیست؛ بلکه شرط واجب است. نظر صاحب فصول همین است. البته وی در آغاز بطور مطلق رأی به وجوب مقدمه واجب می‌دهد؛ اما در ادامه بحث در نخستین تنبیه، تفصیل خود را ذکر می‌کند. پر واضح است ویژگی این نظر که آن را از اقوال دیگر متمایز ساخته و توجه خاص دانشمندان اصولی را چه در مقام تأیید و چه در مقام انکار به خود معطوف داشته، خصوص تفصیلی است که وی میان مقدمه موصله و غیر موصله قائل شده است و گرنه اصل وجوب مقدمه فی الجمله مشترک میان نظر وی و دیگران است. وی برای اثبات نظریه خویش به سه وجه استدلال می‌کند:

- ۱ - چون وجوب مقدمه از باب ملازمه عقلیه است، عقل بر بیشتر از این مقسدار دلالت ندارد. (تها بر وجوب مقدمه‌ای که موصله باشد دلالت دارد.)
- ۲ - از نظر عقل هیچ اشکالی ندارد که امر حکیم این گونه بگوید: «مطلوب و خواسته من انجام حج و طی طریقی است که منجر و منتهی به انجام حج شود و پیمودن راهی که منتهی به انجام حج نشود، مطلوب و خواسته من نیست.» جواز تصریح به چنین مطلبی بدیهی است؛ در حالی که در این مثال عقل و ضرورت حکم می‌کنند که قبیح است امر حکیم بگوید: «من مطلق مقدمات را نمی‌خواهم و یا بگویند مقدمه را در صورتی که موصل به ذی المقدمه باشد، نمی‌خواهم» این حکم عقل، خود نشانه آن است که میان وجوب فعل و وجوب مقدمه غیر موصله، از نظر عقل هیچ گونه ملازمه‌ای وجود ندارد.

۳ - چون ملاک مطلوبیت مقدمه، صرف رسیدن به ذی المقدمه و حصول آن است، لاجرم رسیدن به ذی المقدمه و حصول آن در مطلوبیت و وجوب مقدمه دخیل و معتبر است. بنابراین، اگر مقدمه‌ای موصل به ذی المقدمه نباشد، مطلوب هم نخواهد بود. وجدان آدمی به صراحت گواهی می‌دهد هرگاه فردی چیزی را صرفاً برای رسیدن و حصول چیز دیگری طلب کند، قطعاً آن چیز را بدون حصول آن چیز دیگر (که مقصود اصلی است) نمی‌خواهد. لازمه این مطلب همین است که بگوییم وقوع مقدمه بر وجه مطلوب، بستگی به حصول ذی المقدمه دارد. (الفصول الغرویة، ۸۶).

نقد دیدگاه صاحب فصول

در این که منشأ التزام صاحب فصول به نظریه وجوب مقدمه موصله چه بوده است، نظراتی بیان شده است. (کاظمی، ۲۸۵/۱؛ منتظری، ۱۹۲). این نظریه صاحب فصول در دو مرحله نقد شده است. ابتدا در مرحله ثبوت و اینکه آیا اصولاً این نظریه معقول و خالی از اشکال است؛ یا اینکه همان طور که برخی بیان داشته‌اند، به جهت اشکالات و محاذیر متعددی که در اختصاص دادن وجوب به مقدمه موصله وجود دارد، این قول فی نفسه دچار اشکال و باطل است. (آخوند خراسانی، ۱۸۴/۱؛ کمپانی، ۳۵۱/۱؛ فیاض، ۴۱۶/۲؛ حکیم، ۲۹۳/۲؛ قدسی، ۴۲۱/۱؛ سبحانی، ۲۰۶/۱؛ خوبی، ۲۳۷/۱؛ هاشمی، ۲۴۴/۲). در مرحله دوم آنگاه که به فرض به تمام اشکالات مطرح شده پاسخ داده شود و اصل معقولیت و امکان این نظریه ثابت شود، ادله اثباتی آن مورد نقادی قرار گرفته است؛ یعنی آیا دلیل یا ادله‌ای قانع‌کننده وجود دارد که ثابت کند تنها مقدمه موصله واجب است و مقدمه غیر موصله وجوبی ندارد؟

مقصود از مقدمه موصله

در اینکه از نگاه دقیق عقلی مقصود از مقدمه موصله چیست و بطور مشخص و شفاف، معروض وجوب‌گیری و مقدمی چه چیزی است، میان شماری از دانشمندان

اصولی اختلاف نظر وجود دارد و هر يك ترسیمی خاص از مقدمه موصله ارائه کرده‌اند. به نظر آنان با ترسیم خاصی که خود از این مفهوم ارائه داده‌اند، اشکال‌ها و محذوره‌های اختصاصی و جوب به مقدمه موصله نیز برطرف می‌شود. بطور کلی درباره مقصود از مقدمه موصله، احتمال‌های زیر وجود دارد:

۱- ایصال و تحقق ذی المقدمه در خارج، قید و جوب مقدمه است؛ به این معنا که و جوب مقدمه مشروط به وجود ذی المقدمه در خارج است. این احتمال کاملاً نادرست است؛ چه با توجه به اینکه تا مقدمه حاصل نشود ذی المقدمه حاصل نمی‌شود، لازم می‌آید پس از مقدمه و ذی المقدمه، و جوب و طلب به مقدمه تعلق گیرد و مقدمه واجب شود و به تعبیر محقق نایینی این از طلب حاصل هم بدتر است. (کاظمی، ۱/۲۹۰). به تصریح خود مرحوم صاحب فصول نیز مقصود از مقدمه موصله، این نیست. (الفصول الغریبه، ۸۶).

۲- مقصود از مقدمه موصله این است که ایصال، قید واجب است نه قید و جوب مقدمه؛ به این معنا که ایصال دخیل در موضوع و جوب باشد؛ البته به گونه‌ای که قید، خارج باشد ولی تعین داخل. به عبارتی دیگر مقدمه موصله‌ای که واجب است و معروض و جوب قرار گرفته در تحلیل عقلی مرکب از دو جزء است: ذات مقدمه و قید ایصال به ذی المقدمه. برداشت محقق نایینی (کاظمی، ۱/۲۹۰) و محقق عراقی (بروجردی، ۲/۳۳۸) از سخنان صاحب فصول همین تمحیر است و مقصود وی را از مقدمه موصله این گونه تفسیر کرده‌اند و لذا آن را پذیرفته و اشکال‌های متعددی از قبیل لزوم دور، تسلسل، اجتماع مثلین و ... را بر آن وارد دانسته‌اند.

۳- برخی از اصولیان با اینکه اعتراف دارند مقصود صاحب فصول این گونه نیست، اما توجه و مسلکی دیگر برای مقدمه موصله طراحی کرده‌اند. بر اساس آن، قید ایصال نه دخیل در و جوب مقدمه است و نه قید و داخل در موضوع و معروض و جوب غیری، تا اشکالات مذکور به آن وارد باشد؛ بلکه آنچه واجب است ذات

مقدمه است اما نه ذات مطلقاً، بلکه ذات من حیث الایصال. محقق نایینی این مسلک را پسندیده است. (کاظمی، ۱/۲۹۲). البته وی تصریح می‌کند که امکان انطباقی گفتار صاحب فصول بر این تصویر نیست؛ چرا که صاحب فصول تصریح کرده است که توصل، قید است؛ اما کلام برادر صاحب فصول (شیخ محمدتقی اصفهانی صاحب هدایة المسترشدين) بر آن منطبق است. مانند این مطالب و تصویر نیز از آقا ضیاء عراقی در نهایة الافکار (بروجردی، ۱/۳۴۰) و محقق حائری در درالفوائد (حائری یزدی، ۱/۸۶) با تقریب دیگری مشاهده می‌شود.

بر این تصویر نیز اشکالاتی گرفته شده است که مقبولیت آن را مخدوش می‌سازد. افزون بر این، دلیلی هم بر تعیین و ثبوت آن که ما را ملزم به پذیرفتن آن کند، وجود ندارد. (هاشمی، ۲/۲۵۱؛ سبحانی، ۱/۲۰۸؛ فیاض، ۲/۴۲۳).

۴ - شهید صدر که به پیروی از صاحب فصول رأی به وجوب مقدمه موصله داده است، مقصود از مقدمه موصله را مجموع مقدماتی می‌داند که با علت تامه واجب مساوی است و واجب، به طور قهری پس از آن تحقق می‌یابد. به عبارتی دیگر او معتقد است تنها يك وجوب غیري به مجموع مقدمات بما هو مجموع تعلق می‌گیرد و هر يك از مقدمات به تنهایی جزئی از این واحدی است که واجب غیري است. (هاشمی، ۲/۲۵۱). اما این تصویر علاوه بر اینکه فی نفسه دچار اشکالاتی است و از سوی بعضی از اصولیان ایرادهای آن بیان شده است، (حکیم، ۲/۳۰۷ و ۳۰۸) قطعاً مقدمه موصله مورد نظر صاحب فصول و یا دیگر کسانی که به وجوب مقدمه قائلند، نیست. از سخنان و مباحثی که صاحب فصول و دیگران در این زمینه آورده‌اند به خوبی استفاده می‌شود که در مورد مقدمه واجب، وجوب غیري به هر يك از مقدمات بطور جداگانه و مستقل تعلق می‌گیرد.

به نظر می‌رسد از میان این تصاویر، تصویر دوم به صواب و مقصود صاحب فصول نزدیکتر است؛ با این توضیح و تصحیح که آنچه معروض وجوب غیري است،

ذات مقدمه است و قید ایصال تنها برای اشاره به آن ذات آمده است. مثلاً بپیمودن راه تا مکه که مقدمه حج است، دو مصداق دارد: مصداقی که پس از آن، اعمال حج هم صورت پذیرد و مصداقی که پس از پیمودن راه به عللی اعمال حج تحقق پیدا نکند. مقصود صاحب فصول از این دو گونه مقدمه موصله، گونه نخستین آن است که متصف به وجوب می‌شود و مقدمه‌ای که مولا آن را خواسته و به آن امر کرده، مقدمه‌ای است که پس از آن، ذی المقدمه هم تحقق یابد و گونه دوم یعنی پیمودنی که پس از آن اعمال حج صورت نپذیرد، همان مقدمه‌ای که مولا آن را خواسته، نیست. اشکاهایی که از سوی برخی از اصولیان به این تصویر وارد شده نیز پاسخ داده شده است و ظاهراً مرحوم امام خمینی و مرحوم آیت‌الله خوئی بر فرض پذیرفتن اصل وجوب مقدمه، این تصویر و مسلک را می‌پسندند.

اشکال‌های نظریه صاحب فصول

برخی ادعا کرده‌اند که اصولاً اختصاص وجوب به مقدمه موصله بی‌وجه بوده و یا دارای محذورها و اشکاهایی است. بطور خلاصه این اشکال‌ها که بر نظریه وجوب مقدمه موصله وارد شده، چنین است:

۱ - غرض از ایجاد مقدمه، تحقق ذی المقدمه و وصول به آن نیست، تا مقدمه غیر موصله واجب نباشد؛ بلکه غرض، توانایی و قدرت مکلف بر انجام ذی المقدمه است. پرواضح است که این غرض و فایده بر هر مقدمه‌ای چه موصله و چه غیر موصله مترتب است؛ بنابراین وجهی برای اختصاص وجوب به مقدمات موصله نیست. این اشکال را مرحوم آخوند خراسانی مطرح کرده است. (آخوند خراسانی، ۱۸۴/۱).

۲ - اگر مکلف مقدمه را انجام داده ولی هنوز به ذی المقدمه نپرداخته است، قطعاً امر غیري به مقدمه ساقط می‌شود و نمی‌توان قائل به بقای امر بود؛ زیرا طلب حاصل

و تکرار است و سقوط امر غیرى هم مانند دیگر اوامر یا به جهت عصیان است و یا به جهت ارتفاع موضوع و یا به جهت امتثال و موافقت امر. قطعاً در اینجا به جهت عصیان نیست؛ زیرا فرض این است که مقدمه را انجام داده است. ارتفاع موضوع هم در اینجا صادق نیست؛ زیرا وجوب ذی المقدمه هنوز باقی است. پس جهت سوم متعین است. این مطالب کاشف از این است که مطلق مقدمه، مطلوب است؛ گرچه موصل به ذی المقدمه نباشد. (همانجا، ۱۸۶).

۳ - اگر ملاک وجوب غیرى فقط به مقدمه‌ای که پس از آن ذی المقدمه تحقق می‌یابد قائم باشد، در این صورت باید همانند صاحب معالم قائل به وجوب خصوص مقدمات سببیه شد؛ زیرا فقط در این گونه مقدمات است که پس از مقدمه حتماً ذی المقدمه تحقق می‌یابد؛ در حالی که قطعاً صاحب فصول آن را نمی‌پسندد. این اشکال توسط مرحوم آخوند میرزای نایینی ابراز شده است. (همانجا، ۱۸۵؛ خویی، ۲۳۹/۱).

۴ - ایضاً که صاحب فصول آن را معتبر دانسته، از صفات انتزاعیه است که پس از انجام ذی المقدمه مقدمه به آن متصف می‌شود. حال اگر این قید انتزاعی که خودش توقف بر انجام ذی المقدمه دارد در واجب مقدمی اخذ شود، لازم می‌آید که واجب نفسی خودش مقدمه برای خودش باشد. دور، اجتماع مثلیّن، تسلسل و اشکال‌های دیگر، همه از تبعات آن خواهد بود. (خویی، ۲۳۷/۱؛ هاشمی، ۲۴۵/۲). البته پاسخ آن در کتب اصولی آمده است که در این مختصر، مجال پرداختن به آن نیست.

واقعیت این است که اگر اصل ملازمه میان وجوب شرعی ذی المقدمه و مقدمه را پذیرفتیم و به وجوب مقدمات واجب رأی دادیم، باید نظر صاحب فصول را بپذیریم؛ زیرا علاوه بر اینکه این نظریه فی نفسه خالی از اشکال و محذور است، ادله‌ای قانع‌کننده بر اثبات آن نیز اقامه شده است. ارتکاز وجدان نیز گواه بر آن است و انسان هنگامی که به خواسته‌های غیرى خود می‌اندیشد، به وضوح در می‌یابد که

این مطلوبِ غیرِی در صورتی مطلوبِ او است که به دنبال آن، خواستهٔ اصلی و ذی‌المقدمه هم تحقق یابد وگرنه اگر مقصود اصلی حاصل نشود، این واسطه و مقدمه، مطلوبیتی ندارد. پیمودن راه تا مکه اگر مطلوبیت و وجوبی نداشته باشد، در صورتی است که به دنبال آن، اعمال حج تحقق یابد و اگر به هر علتی به دنبال آن حجی صورت نگیرد، کشف می‌شود که پیمودن راه هم مطلوب نبوده و صرفاً مکلف تصور کرده بود که همین خواستهٔ مولا است که البته بدین جهت مُنقاد محسوب شده و مستحق پاداش است؛ ولی نمی‌توان گفت او امر مولا را امتثال و اطاعت کرده است.

۵- ملازمه عقلی میان حکم عقل و حکم شرع

در میان اصولیان دلیل عقل به عنوان یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام معروف است؛ اما آنچه نقش عقل را به عنوان دلیلی مستقل در کنار کتاب و سنت و اجماع مردّد و مخدوش می‌کند، عدم تعریفی دقیق و شفاف از آن است. در تصویری که از عقل و نقش آن به عنوان یکی از ادله احکام در کلام بزرگانی همچون شیخ مفید (مفید، ۲۸) که قدیمی‌ترین متن بدست آمده دربارهٔ دلالت عقل از اوست، شیخ طوسی (عدة الاصول، ۵)، ابن ادریس حلی (السرائر، ۱/۳۷۷) و محقق حلی (المعتبر، ۱/۲۸) ارائه شده، عقل نه به عنوان دلیلی مستقل بر احکام شرعی در عرض کتاب و سنت، بلکه یا به عنوان اثبات‌کنندهٔ حجیت ادله دیگر و یا تکمیل‌کنندهٔ مفاد آن ادله و در طول آنها قرار داده شده است؛ در حالی که بدیهی است در صورتی می‌توان عقل را یکی از منابع کشف و استنباط احکام شمرد که همچون کتاب و سنت به تنهایی پرده از چهرهٔ حکمی از احکام شرع بردارد و در غیر این صورت قرار گرفتن عقل در مقابل کتاب و سنت بی‌معنا خواهد بود. همچنین اگر نتیجهٔ به دست آمده از ادله عقلی در حد حدس و گمان به حکم شرعی محدود شده باشد و یقین و جزم به آن را دنبال نداشته باشد، (همچنان که در قیاس و استحسان اینگونه است) نمی‌تواند در کنار

کتاب و سنت جای گیرد. به حکم عقل و به تصریح شرع مقدس، «ظن بما هو ظن» برای ورود به دنیای واقعیتها، مَرکَبی شایسته و مطمئن نیست و نباید به آن اعتماد داشت؛ چرا که به تصریح قرآن کریم ظن و گمان برای رسیدن به حقیقت هیچ سودی ندارد.^۱ به ویژه در مورد کشف احکام و قوانین که به عالم اعتبارات تعلق دارند، عالمی که همه چیزش بستگی به نظر قانون‌گذار و معتبر دارد. به خصوص هنگامی که بخواهیم قوانین شرع را که قانون‌گذار آن خالق کائنات و عالم بر اسرار و خفیات است، با عقل ناقص خود استنباط کنیم. با عنایت به مطالب فوق، مقصود از دلیل عقلی، آن گونه تشخیص عقلی است که موجب یقین به حکم شرعی است و همان گونه که مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه خود می‌نویسد: مقصود از دلیل عقلی این است که عقل بطور قطع میان حکمی اعم از عقلی یا شرعی یا عرفی و حکم شرعی دیگری، ملازمه ببیند؛ در این صورت است که با مشاهده حکم نخست، به ثبوت حکم شرعی دوم یقین پیدا می‌کند. برای مثال اگر عقل میان استحاله تکلیف بلا بیان و حکم شارع به برائت، ملازمه دید، هر جا بیانی از شارع نرسید عقل به حکم شرعی برائت یقین پیدا می‌کند. به عبارت دیگر از راه عقلی قطعی میان دو حکم، یقین به ثبوت حکم شرعی جدیدی حاصل شود.

در علم اصول فقه در دو مقام، به گونه‌ای بحث از عقل و ادله عقلیه مطرح می‌شود. مقام نخست در قابلیت و توانایی و نقش عقل در کشف و پی بردن به احکام شرعی و اینکه آیا اصولاً عقل توانایی درک و کشف احکام شرعی را دارد؟ و اگر توانایی دارد موارد و مصادیق آن کدام است؟ و مقام دوم در مقبولیت و حجیت درک عقلی است؛ یعنی به فرض اینکه عقل چنین توانایی را داشته باشد، آیا ادراک او همچون آیات و روایات، حجیت و اعتبار دارد و ما موظفیم بر اساس آن عمل کنیم؟

۱ - یونس / ۳۶. (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا).

در مقام نخست که نقش و کاربرد عقل در کشف احکام و موارد و مصادیق آن بررسی می‌شود نیز بحث در دو بخش طرح می‌شود؛ زیرا گاهی عقل به تنهایی و بدون کمک از هر دلیل شرعی دیگر، ما را به حکم شرع می‌رساند، (مستقلات عقلیه) و گاهی در مسیر کشف حکم شرعی، از حکم شرعی دیگر نیز استفاده می‌کند. (غیر مستقلات عقلیه). مجموع این دو بحث را در اصول فقه «ملازمات عقلیه» می‌نامند. در مبحث مستقلات عقلیه که ظاهراً از نظر استکشاف حکم شرعی در مسأله تحسین و تقبیح منحصر است، چهار مطلب اساسی مورد بررسی قرار می‌گیرد که البته موطن اصلی آنها الزاماً علم اصول فقه نیست؛ بلکه چه بسا در علم اصول فقه به عنوان یکی از مبادی مورد بحث قرار گیرد. آن چهار مطلب عبارتند از:

۱- آیا اصولاً با قطع نظر از امر و نهی شارع، افعال انسان می‌تواند خوب یا بد باشد؟ آیا معیار خوبی و بدی کارها امر و نهی شارع است؟ آیا فعل نیکو فعلی است که شارع به آن امر کند و عمل زشت، عملی است که شارع از آن نهی کند؟ این مطلب میان عالمان اسلامی مورد اختلاف است؛ در حالی که امامیه و معتزله عقیده دارند که افعال انسان با قطع نظر از امر و نهی شارع می‌تواند به خوبی یا بدی متصف شود، اشاعره معیار خوبی یا بدی کارها را امر یا نهی شاعر می‌دانند. جایگاه اصلی این بحث، علم کلام است.

۲- در صورت پذیرفتن این مطلب که افعال ذاتاً و بدون اعتبار شارع نیز دارای حسن و قبح‌اند، این بحث مطرح شده که آیا عقل توانایی کشف و درک این حسن و قبح را دارد؛ یا اینکه منحصراً شارع باید با امر و نهی خود راهنمای عقل شده و چهره از بدی و خوبی افعال بردارد؟ در اینجا اصولیان قائل به نظریه نخستین

و گروهی از اخباریان معتقد به نظر دوم هستند.^۱

۳- آیا میان آنچه عقل بدان واقف شده و به خوبی یا بدی فعل حکم کرده و میان حکم شرع ملازمه وجود دارد؟ آیا الزاماً هر آنچه عقل آن را خوب بداند، شارع نیز نیکو می‌داند و هر آنچه را بد بداند، شارع نیز بد می‌داند؛ یا ممکن است چنین نباشد؟ این همان بحثی است که به عنوان ملازمه میان حکم عقل و شرع مطرح است. در اینجا نیز گروهی از اخباریان و برخی از اصولیان مانند مرحوم صاحب فصول (با توضیحی که خواهیم داد) منکر این ملازمه شده‌اند؛ اما مشهور اصولیان این ملازمه را پذیرفته‌اند. البته جایگاه این بحث در علم اصول فقه است؛ چرا که نقش مستقیمی در استنباط احکام شرعی دارد.

۴- پس از پذیرفتن ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع و اینکه عقل می‌تواند از راه ملازمه پی به احکام شرعی ببرد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا کشف و ادراک عقلی حجیت هم دارد و یا اینکه تنها از راه ادله سمعی است که کشف حکم اعتبار دارد. این نیز مسأله‌ای است مورد اختلاف میان اصولیان و اخباریان. اخباریان قائل به عدم حجیت و اصولیان از جمله صاحب فصول، قطع حاصل از مقدمات عقلی را حجت می‌دانند. البته این بحث اخیراً مختص مستقلات عقلی نیست؛ بلکه در غیر مستقلات عقلی نیز این پرسش مطرح می‌شود که آیا کشف و ادراک حکم عقلی حجیت دارد؟

مرحوم صاحب فصول در کتاب ارزنده خود، به تفصیل در مورد هر یک از این مباحث عقلی بحث و اظهار نظر اجتهادی کرده است. کمتر کتاب اصولی را می‌توان

۱- علامه مظفر این نکته را یادآور می‌شود که اصولاً معقول نیست از طرفی قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال شوم و از طرفی بگوئیم که عقل نمی‌تواند این حسن و قبح را درک کند. مگر حسن و قبح عقلی، غیر از ادراک عقل از حسن و قبح، معنایی دارد؟ (اصول الفقه، ۱/۲۳۶).

یافت که این گونه درباره مباحث عقلی ماهرانه و استادانه بحث کند. صاحب فصول به حق، توانایی و مهارت خویش را در مباحث کلامی نیز آشکار می‌کند و بطور کلی جامعیت خویش را در علوم مختلف با اثبات می‌رساند.

وی با مشهور اصولیان هم رأی است که حسن و قبح افعال، ذاتی و عقلی است و عقل در کشف آنها توانا است و نیز یقین حاصل از مقدمات عقلی را حجت می‌داند و به عبارتی رأی به حجیت عقل می‌دهد؛ اما بر خلاف قول مشهور اصولیان، میان حکم عقل به حسن یا قبح و حکم و تکلیف شارع در واقع ملازمه‌ای را قائل نیست؛ یعنی معتقد است که چه بسا عقل به حسن و قبح فعلی حکم کند، اما شارع مقدس تکلیف و امری بر اساس آن نداشته باشد. به این جهت تمام توجه خود را به این نقطه از نظرات وی یعنی انکار ملازمه عقلیه و تجزیه و تحلیل آن معطوف داشته و از پرداختن به نقاط دیگر بحث (مانند عقلی بودن حسن و قبح افعال، توانایی عقل در کشف و ادراک خوبی و بدی ذاتی افعال و حجیت عقل) که ایشان با مشهور اصولیان هم رأی است، صرف نظر می‌کنیم. بطور کلی می‌توان نظر ایشان را درباره ملازمه عقلیه در سه محور زیر خلاصه کرد:

الف: انکار ملازمه واقعی میان حسن یا قبح عقلی فعل و حکم و تکلیف شارع بر اساس آن.

ب: ادعای ملازمه میان حسن یا قبح عقلی تکلیف و وقوع تکلیف مطابق آن.

ج: ادعای ملازمه ظاهری میان حسن یا قبح عقلی فعل و تکلیف شارع بر اساس آن.

الف: انکار ملازمه واقعی میان حسن یا قبح عقلی فعل و حکم و تکلیف شرعی بر اساس آن:

صاحب فصول معتقد است که میان حکم عقل به حسن یا قبح کاری و تکلیف شارع ملازمه‌ای نیست. چه بسا عقل حسن یک عمل را درک کرده باشد و حکم به

لزوم و وجوب آن کند، ولی شارع مقدس به عللی بر طبق آن حکم تکلیفی نداشته باشد. خلاصه کلام وی این است که صرف دارای حسن بودن يك عمل نمی‌تواند علت تامه تکلیف از سوی شارع باشد؛ بلکه صرفاً مقتضی است و لذا ممکن است با اینکه فعل از نظر عقل نیکوست، اما به جهت وجود مانع در راه تکلیف به آن، شارع نسبت به آن کار امری نداشته باشد. (الفصول الغرویه، ۳۳۷).

وی در مجموع شش دلیل بر این ادعای خود، یعنی عدم ملازمه میان حسن و قبح عقلی و حکم و تکلیف شارع اقامه می‌کند. در پنج دلیل به وجوه عقلی و در يك دلیل (دلیل ششم) به آیات و روایات استناد شده است. بزرگانی مانند شیخ انصاری و محقق نایینی که خود بر خلاف دیدگاه صاحب فصول قائل به ملازمه عقلیه‌اند، به تقد ادله صاحب فصول پرداخته و به آن پاسخ گفته‌اند. (کلانتری، ۲۳۴ - ۲۳۷؛ خوبی، ۳۸/۲).

ب: ملازمه میان حسن یا قبح عقلی تکلیف و وقوع تکلیف مطابق آن:

صاحب فصول معتقد است که اگر عقل افزون بر حسن فعل، حسن تکلیف آن را نیز درك کرد، قطعاً بر طبق آن از سوی شارع هم حکم صورت پذیرفته است. همانگونه که پیشتر نیز توضیح دادیم، به نظر صاحب فصول صرف نیکو بودن يك کار تنها مقتضی تکلیف شارع به آن است، نه علت تامه؛ بنابراین شاید در کنار این مقتضی، مانعی از تکلیف وجود داشته باشد که شارع نتواند بر طبق آن مردم را به تکلیف وادارد. اما اگر عقل افزون بر درك حسن فعل، موانع تکلیف بر آن را نیز برطرف شده دید و به حسن تکلیف در موردی حکم کرد، قطعاً شارع مقدس بر طبق آن، تکلیف دارد. بنابراین هر جا تکلیف به انجام یا ترك کاری از نظر عقل حسن باشد، قطعاً شارع مقدس مردم را به آن تکلیف کرده است. (و اما الملازمه بین حسن التکلیف بالفعل او الترك و بین وقوعه).

ج - ملازمه ظاهری:

صاحب فصول با اینکه ملازمه واقعی میان حسن و قبح عقلی و شرعی را انکار می‌کند، اما به ملازمه ظاهری میان این دو ملتزم می‌شود. وی هنگامی که در آغاز بحث، نظر خود را مبنی بر انکار ملازمه میان حسن و قبح فعل و وقوع تکلیف بر طبق آن اعلام می‌کند، می‌نویسد: «هذا اذا ارید بالملازمة، الواقعية منها و لو ارید بها الملازمة و لو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها لكن المستفاد من كلمات القوم ارادة المعنى الاول».

مقصود وی آن چنان که از سخنانش استفاده می‌شود، این است که در صورتی می‌توان یقین پیدا کرد که حکم واقعی شارع مطابق حکم عقل است، که علاوه بر حسن یا قبح فعل، تمام جوانب و جهات تکلیف نیز درک شود؛ یعنی یقین حاصل شود که تکلیف بر طبق آن نیکو است و در برابر حسن یا قبح طبیعی فعل که عقل آن را درک کرده، جهت دیگری که با جهت اصلی فعل مزاحمت و ممانعت کند وجود ندارد تا مانع تکلیف شود و چون همه جا احتمال وجود مانع و معارض می‌رود، لذا نمی‌توان یقین پیدا کرد که حکم و تکلیف شارع در واقع امر نیز مطابق حسن و قبحی است که عقل آن را درک کرده است. بنابراین، ملازمه واقعی وجود ندارد و عبارت روشن‌تر، در واقع امر، ملازمه‌ای میان حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد. اما از طرفی صرف احتمال مانع، عقلاً عذر محسوب نمی‌شود؛ بلکه با توجه به آیاتی همچون «یا أمرهم بالمعروف و ينہام عن المنکر و یحمل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث...» (اعراف/ ۱۵۷) در این مضمون وارد شده، می‌باید پس از درک حسن و یا قبح کاری توسط عقل، اصل را بر این گذاشت که مانعی از تکلیف به آن وجود ندارد و در ظاهر حکم کرد که شارع نیز این عمل پسندیده را می‌خواهد و آن عمل زشت را نمی‌پسندد؛ یعنی تکلیف شارع نیز مطابق حسن و قبح درک شده توسط عقل است. به عبارت دیگر با توجه به آیات و روایات مذکور، جهات مُحَسَّنَة یا مُقَبَّحَة موجود در فعلی، صرفاً مقتضی تکلیف نسبت آن فعلند و احتمال وجود مانع از تکلیف را با

اصل عدم مانع نفی می‌کنیم و در مرحله ظاهر حکم به ثبوت تکلیف مطابق حکم عقل می‌کنیم. بنابراین، عدم مانع را با اصل که مفادش حکم ظاهر است، نفی می‌کنیم. وی از این ملازمه عقلی، به ملازمه ظاهری تعبیر می‌کند. فراهایی از سخنان وی می‌تواند مقصود را روشن‌تر کند:

«فقد اتضح مما حققناه انه لا يد في ادراك العقل موافقه حكم شارع واقعاً ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف و ان ليس قبها ما يصلح لمعارضه جهات الفعل و انه لا يكفي مجرد ادراك جهات الفعل ... و من هنا يتضح انها لوجهل العقل جهات التكليف و ادرك جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف عملاً بعموم الآيات و ما في معناها من الاخبار و لان قضية جهات الفعل وقسوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع و لا يكفي احتمالها اذا المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضه المقطوع به». (الفصول الغروية، ۳۳۹ - ۳۴۰).

تجرّی

تجرّی در لغت به معنای جرأت بستن و جسارت ورزیدن در انجام یا ترك کاری است و در اصطلاح به این معنا است که شخص مکلف مطابق وظیفه و تکلیفی که به آن یقین کرده و یا به حکم اصل و یا اماره برای او ثابت شده است عمل نکند و سپس روشن شود که وی چنین وظیفه‌ای نداشته است.

تجرّی در علم اصول فقه از جهاتی گوناگون مورد بحث قرار گرفته است که البته جایگاه اصلی پاره‌ای از آنها نه علم اصول فقه بلکه علم کلام و یا در برخی موارد علم فقه است. پرسشهای اساسی درباره‌ی تجرّی عبارت است از:

آیا تجرّی باعث می‌شود فعل مورد تجرّی به قبح و زشتی متصف گردد؟
 آیا فعل مورد تجرّی و عملی که به عنوان کار حرام انجام داده شده، حکم آن از نظر شرع حرام است؟ در فرض حرام بودن، آیا به همان ملاک حرمت واقعی حرام

است؛ به این معنا که ادله حرمت اطلاق داشته باشد و شامل هر موردی که یقین به حرمت کاری حاصل باشد بگردد و لو آنکه آن یقین، مخالف واقع باشد؟ یا اینکه حرمت فعل مورد تجرّی نه به ملاک حرام واقعی بلکه به ملاک تمرد و طغیان بر مولا است؟

به فرض اینکه عمل مورد تجرّی بر محبویت یا مبعوضیت اولیه و حکم واقعی خود باقی باشد، آیا تجرّی از این نظر که هتک حرمت مولا و جسارت در مخالفت او را در بر دارد، موجب عقاب است؟

آیا قبح تجرّی ذاتی و ثابت است و یا ممکن است با وجوه و اعتباراتی مختلف شده و جهات واقعی فعل مورد تجرّی در آن مؤثر باشد؟

پرسشهای دیگری نیز وجود دارد که در خلال بحث به آنها اشاره خواهیم کرد.

مهم‌ترین اقوال و نظرات درباره موضوع تجرّی به قرار زیر است:

۱ - تجرّی صرفاً کاشف از سوء نیت و حُبث طینت فاعل است و مانند خویشهای زشت دیگر در صورتی که از کسی بروز کند، تنها موجب سرزنش فاعل می‌شود ولی استحقاق عقوبتی را به دنبال ندارد. عمل مورد تجرّی بر محبویت یا مبعوضیت ذاتی خود باقی است و حکم آن تغییری نمی‌کند. شیخ انصاری این قول را برگزیده است. (انصاری، ۷).

۲ - تجرّی موجب استحقاق عقوبت است و شخص متجرّی به علت عزم بر معصیت و تصمیم بر مخالفت با مولا، مستحق مجازات و عقوبت است؛ اما عملی که متجرّی انجام داده است، بر عنوان اولیه و حکم واقعی خود (حسن، قبح، حرمت، وجوب و ...) باقی است. بنابراین استحقاق عقوبت، به جهت عزم بر مخالفت است؛ نه بر نفس فعلی که متجرّی انجام داده است. این قول از صاحب کفایه است. (آخوند خراسانی، ۱۰/۲).

۳ - تجرّی موجب قبح فعلی عمل مورد تجرّی نیست، بلکه مقتضی قبح فاعلی

آن است؛ به این معنا که صدور این فعل از مثل این فاعل قبیح است؛ اما موجب استحقاق عقاب و حرمت فعل نیست. میرزای نایینی این نظر را پسندیده است. (خویی، ۲۲/۲ - ۳۲؛ کاظمی، ۳۷/۳ - ۵۲).

۴ - تجرّی افزون بر اینکه باعث قبح فعل مورد تجرّی می‌شود، موجب استحقاق عقاب نیز می‌گردد؛ زیرا معنون به عنوان طغیان است، اما حرمت شرعی ندارد. مرحوم آقا ضیای عراقی این نظر را برگزیده است. (بروجردی، ۳۰/۳).

۵ - نفس تجرّی به عنوان تجرّی، قبیح و موجب استحقاق کیفر است؛ زیرا طغیان و سرکشی بر مولا محسوب می‌شود، اما موجب قبح یا حرمت شرعی فعل مورد تجرّی نیست؛ بلکه آن فعل بر محبوبیت یا مبغوضیت اولیه و حکم واقعی خود باقی است. مرحوم آیه‌الله خویی این قول را پسندیده است. (سرور، ۱۸/۲ - ۲۴).

۶ - صاحب فصول معتقد است که تجرّی علاوه بر اینکه موجب قبح فعل مورد تجرّی و استحقاق عقوبت است، موجب حرمت شرعی آن نیز می‌گردد؛ اما نه همیشه و در همه موارد، بلکه تنها در صورتی که ملاکات واقعی فعل نسبت به ملاک قبح تجرّی ضعیف‌تر بوده و مغلوب آن واقع شود. به عبارتی دیگر، قبح تجرّی ذاتی نیست؛ بلکه به وجوه و اعتبارات، مختلف می‌شود.

۷ - تجرّی مطلقاً موجب قبح و حرمت شرعی فعل و استحقاق عقوبت است؛ زیرا قبح تجرّی ذاتی است و جهات واقعی نمی‌تواند با مفسدت تجرّی معارضه کند.

مشروح نظرات صاحب فصول درباره تجرّی

پیشتر بیان شد که صاحب فصول درباره تجرّی چنین معتقد است که تجرّی فی حد نفسه و بطور طبیعی مقتضی قبح فعل مورد تجرّی و نیز موجب استحقاق عقوبت است و به علت عارض شدن این عنوان قبیح و فعل مورد تجرّی، حرمت شرعی نیز بر آن عارض می‌شود؛ اما به نظر وی قبح تجرّی ذاتی نیست و بنابراین ممکن است به

جهت تعارض جهات واقعی فعل با جهات ظاهری آن، قبح آن دچار شدت و ضعف شده و یا اصولاً برطرف شود و در نتیجه آن فعل هیچ قبح یا حرمتی نداشته باشد. به این معنا که اگر مثلاً فعل مورد تجرّی در واقع واجب بوده، ممکن است محبویت واقعی آن به حدی باشد که نه تنها قبح و حرمت ناشی از تجرّی را از آن بزدايد، بلکه پس از کسر و انکسار، مصلحت و محبویت زایدی در آن باقی مانده و فعل مورد نظر هنوز واجب یا مستحب باشد و یا بر اثر تساوی قبح تجرّی با مصلحت و محبویت واقعی، فعل مورد نظر مباح شود و حسن یا قبحی نداشته باشد؛ ولی اگر قبح تجرّی شدیدتر باشد، آن فعل، مکروه یا حرام خواهد بود.

همچنین در موردی که فعل مورد تجرّی در واقع مستحب باشد، قبح تجرّی ضعیف‌تر از موردی است که مباح باشد و اگر مکروه باشد، به طور قطع قبح تجرّی از موردی که مباح باشد، شدیدتر است و اگر آن فعل در واقع هم حرام باشد، قبح و حرمت آن بسیار شدیدتر خواهد بود و البته در این صورت قبح و حرمت آن فعل دارای دو ملاک خواهد بود و به قبح آن می‌باید دو عقاب بر آن مترتب شود؛ عقابی برای تجرّی و عقابی برای حرمت واقعی فعل. اما آن دو عقاب با یکدیگر داخل کرده و به يك عقاب تبدیل می‌شوند. (الفصول الغرویة، ۴۳۱؛ همانجا، ۸۷).

نقد و بررسی دیدگاه صاحب فصول درباره تجرّی

ویژگی نظر صاحب فصول درباره تجرّی، نسبت به آرای اصولیان دیگر در این نیست که او تجرّی را قبیح و موجب عقاب و حرمت فعل مورد تجرّی می‌داند، بلکه این ویژگی در سه نکته زیر است که توجه دانشمندان علم اصول را به خود معطوف داشته و سبب شده است که آنان در کتابهای خود بحثی را با عنوان «آرای صاحب فصول» در این باره بکشایند:

۱ - به نظر صاحب فصول، قبح تجرّی ذاتی نیست و به وجوه و اعتبارات، مختلف

می‌شود. لذا ممکن است در مقام ثبوت به جهت عروض عنوانی دیگر که موجب حسن فعل است، قبح آن از میان برود.

۲ - جهات واقعی فعل حتی بدون توجه متجربی به آنها، می‌تواند از نظر مراتب قبح، موجب اختلاف قبح تجربی شود و یا آن را به کلی برطرف کند. بنابراین اگر فعل مورد تجربی در واقع محبوب مولا باشد، حتی بدون التفات متجربی، محبوبیت آن می‌تواند تضعیف یا برطرف کننده قبح آن باشد.

۳ - اگر فعل مورد تجربی در واقع هم حرام باشد، متجربی مستحق دو عقاب است. نهایت این دو عقاب در یکدیگر تداخل می‌کنند. در اینجا به بررسی اجمالی این موارد می‌پردازیم:

الف: در مورد نکته نخست، بر خلاف صاحب فصول که تجربی را صرفاً مقتضی قبح می‌دانست نه علت تامه آن، مشهور اصولیان (انصاری، ۶؛ خویی، ۳۵/۲) تجربی را ظلم و علت تامه قبح و غیر قابل انفکاک از آن می‌دانند و تنها شمار بسیار اندکی از اصولیان (مصطفی خمینی، ۵۹/۶) که البته بیانشان خالی از لطف و قوت نیست، با صاحب فصول هم‌رای هستند.

ب: در مورد نکته دوم نیز بیشتر اصولیان با نظر صاحب فصول مخالفند و افزون بر اینکه قبح تجربی را ذاتی می‌دانند، جهات واقعی فعل را به ویژه هنگامی که مکلف از آن بی‌اطلاع باشد، در رفع قبح آن بی‌اثر می‌دانند؛ چرا که این برخورد مورد تجربی با محبوب بودن واقعی فعل، خارج از اطلاع و اختیار مکلف بوده و در نتیجه نمی‌تواند در حسن یا قبح تأثیری داشته باشد. (انصاری، ۶؛ خویی، ۳۵/۲).

مرحوم آقا ضیای عراقی اصولاً ادعای مزاحمت میان محبوبیت واقعی فعل و مبعوضیت ظاهری آن را به عنوان تجربی بی‌وجه می‌داند و معتقد است که چون این دو به عنوان متعدد و در طول یکدیگرند، لذا هیچ یک به دیگری سرایت نمی‌کند. (بروجردی، ۳۹/۳). شهید صدر به صاحب فصول پاسخ داده است این گونه نیست

که حسن و قبح، همواره از سوی عقلا به ملاک حفظ مصلحت و رفع مفسدت جعل شده باشد؛ بلکه حسن و قبح دو باب مستقل و جدا از موضوع مصلحت و مفسدت است. ممکن است عملی دارای مصلحت باشد ولی اقدام بر آن نیکو شمرده نشود. بنابراین، بیان صاحب فصول که چنین پنداشته است مصلحت عمل و قبح تجرّی دو امر واقعی‌اند و با صرف نظر از اینکه مکلف، مصلحتی را احراز کند، میان آن دو تعارض و کسر و انکسار صورت می‌گیرد، بیانی غیر مقین است. (هاشمی، ۶۶/۶).

ج: تداخل دو عقاب در صورت برخورد تجرّی با حرام واقعی که نکته سوم کلام صاحب فصول بود نیز از سوی دانشمندان علم اصول، ایرادهای متعددی را متوجه خود ساخته است. گاهی این گونه اشکال شده است که اگر مقصود از تداخل دو عقاب، حذف یکی از آن دو است، در این صورت با توجه به اینکه بر مبنای صاحب فصول، تجرّی خود عنوان مستقلی از استحقاق عقاب است، یک عقاب باقی مانده را برای هر کدام از حرمت واقعی و یا تجرّی در نظر بگیریم، ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و اگر مقصود این است که عقاب تجرّی نسبت به عقابی که تجرّی محض داشته شدت می‌یابد، در این صورت اشکال این است که این تداخل محسوب نمی‌شود؛ بلکه اجتماع دو عقاب است و اختصاص هم به تجرّی ندارد. بلکه هر جا عملی دارای دو عنوان قبح باشد، عقاب آن نسبت به فرضی که یک عنوان دارد، فزونی خواهد یافت. (انصاری، ۷). همچنین اشکال شده است با توجه به اینکه منشأ استحقاق عقاب، هتک حرمت است، بدیهی است که یک معصیت تنها موجب یک عقوبت شود و دیگر وجهی برای استحقاق دو عقاب متداخل باقی نمی‌ماند و اگر استحقاق دو عقاب است، دیگر هیچ وجهی برای تداخل باقی نمی‌ماند. (آخوند خراسانی، ۱۸/۲). این اشکال نیز مطرح شده است که در صورت برخورد تجرّی با حرام واقعی، عصیان تحقق می‌یابد و در عصیان یک ملاک برای عقاب وجود دارد؛ نه دو عقاب تا تداخلی لازم داشته باشد. (خویی، ۳۶/۲).

همچنین به نظر یکی از اصولیان معروف معاصر، استحقاق عقاب همواره دایر مدار هتك حرمت مولا و ستم بر اوست؛ چه در تجرّی و چه در معصیت. بنابراین، در صورت برخورد تجرّی با حرام واقعی که معصیت صورت می‌گیرد، تنها يك هتك حرمت تحقق می‌یابد؛ بنابراین اصولاً ملاك برای تعدد عقاب نیست. (سرور، ۳۱/۲).

برخی از دانشمندان علم اصول در صدد توجیه سخن صاحب فصول برآمده و حمل‌هایی را برای آن ساخته‌اند. آنان باب این احتمال را مقتوح می‌دانند که مقصود صاحب فصول از تعدّد و تداخل عقاب بر خلاف ظاهر سخنش، مطلبی صحیح و خالی از اشکال باشد. برای گونه مرحوم میرزای نایینی در این باره چنین اظهار می‌دارد: «شاید مقصود صاحب فصول از برخورد تجرّی با حرام واقعی، برخورد آن با حرام دیگری غیر از آنچه مقصود تجرّی بوده است باشد، مثل اینکه متجرّی مایعی را به عنوان شارب بنوشد، آنگاه معلوم شود که مایع شراب نبوده و آبی غصبی است. در اینجا اگر قائل باشیم که در تنجّز تکلیف، علم به جنس تکلیف حتی بدون علم به فعل آن، کفایت می‌کند. در این صورت می‌توان گفت این شخص نسبت به شرب خمر تجرّی کرده ولی نسبت به شرب آب غصبی، معصیت کرده است. پس به دو اعتبار، تجرّی و معصیت در يك عمل جمع شده و لذا دو عقاب بر آن مترتب است.» (خویی، ۳۶/۲).

آقا ضیای عراقی پس از ایراد به توجیه میرزای نایینی، توجیه دیگری را مطرح می‌کند. او اظهار می‌دارد: «اصولاً صاحب فصول موضوع تعدّد و تداخل عقاب را در مبحث مقدمه واجب مطرح کرده است و زمینه بحث این بوده است که اگر مکلف مقدمه‌ای از مقدمات واجب را ترك کرد، بر ترك آن مقدمه، تجرّی صادق است و لذا موجب عقاب می‌شود. حال اگر منجر به ترك خود واجب نیز گشت، دو عقاب بر آن مترتب می‌شود: یکی بر مقدمه و دیگری بر ترك واجب؛ نهایت اینکه این دو عقاب تداخل کرده و تبدیل به يك عقاب می‌شوند. اگر احياناً به متجرّی ترك خود واجب نشد، يك عقاب بیشتر ندارد. بنابراین با توجه به اینکه عصیان، هم از حیث وجودی

و هم از حیث موردی با تجرّی متفاوت است، تداخل عقابها بی‌وجه است و لذا اگر قائل به استحقاق عقوبت بر خصوص عنوان تجرّی که متفاوت و متقابل با عصیان است باشیم، مجالی برای التزام به تداخل نخواهد بود؛ اما بعید نیست که بگوییم بنابر نظر صاحب فصول هم، مدار و معیار عقوبت، صدق است؛ لذا يك عقوبت نیز بیشتر نخواهد بود». (بروجردی، ۴۰/۳).

برخی دیگر از اصولیان سخن صاحب فصول را در صورتی صحیح می‌دانند که بپذیریم متجرّی مستحق عقوبت است؛ زیرا مقصود از تداخل در کلام صاحب فصول، تداخل در موضوع و سبب عقاب است، نه تداخل در مسبب. یعنی با توجه به اینکه تجرّی از عناوین قصدی است و در موارد اطاعت و معصیت، عقاب و ثواب بر نفس عمل مترتب است، لذا تجرّی تنها در صورت عدم برخورد با حرام واقعی، موضوع و سبب عقاب است؛ اما در صورت برخورد با حرام واقعی، در معصیت مُنْذَك می‌شود و اثر واقعی از آن معصیت خواهد بود، نه از آن تجرّی. (حکیم، ۶۵/۴).

تفسیر و توجیحات دیگری نیز از سوی برخی اصولیان برای این سخن صاحب فصول بیان شده است. (بجنوردی، ۴۳/۲).

منابع و مأخذ

- آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الاصول، به خط طاهر خوشنویس، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
- ابن ادریس شافعی، محمد بن منصور؛ السرائر، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۰ ق.
- اصفهانی، محمد تقی؛ هدایة المسترشدين، چاپ سنگی به خط کلبعلی قزوینی، مؤسسه آل البيت، قم.
- اصفهانی (کمپانی)، محمد حسین؛ نهایة الدرایة، مطبعه طباطبایی، قم، ۱۳۷۹ ق.
- امین، محسن؛ اعیان الشیعة، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول (رسائل)، چاپ سنگی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
- بجنوردی، حسن؛ منتهی الاصول، مطبعة الآداب، نجف، ۱۳۸۸ ق.

- بروجردی، محمدتقی؛ *نهایة الافکار*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۴ ق.
- بهبانی، احمد؛ *مرآت الاحوال*، با مقدمه و تصحیح علی دوانی، نشر جهان نما، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- حائری اصفهانی (صاحب فصول)، محمدحسین؛ *الفصول الغرّیة داراحیاء العلوم الاسلامیة*، قم، ۱۳۶۳ ش.
- حائری یزدی، عبدالکریم؛ *درر الفوائد*، مکتبه ۲۲ بهمن.
- حکیم، عبدالصاحب؛ *منتقى الاصول*، مطبعة امیر، ۱۴۱۳ ق.
- حلّی، جعفر بن حسن؛ *المعتبر فی شرح المختصر*، مؤسسه سید الشهداء، ۱۳۶۴ ش.
- خمینی، مصطفی؛ *تحریرات فی الاصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- خوانساری، محمدباقر؛ *روضات الجنّات*، کتابفروشی اسماعیلیان، قم.
- حویی، ابوالقاسم؛ *اجود التقریرات*، مکتبه المصطفوی، قم.
- رازی، قطب الدین؛ *شرح المطالع*، انتشارات کتب نجفی، قم.
- سبحانی، جعفر؛ *تهذیب الاصول (تقریرات درس اصول امام خمینی «ره»)*، انتشارات دارالفکر، قم، ۱۳۶۷ ش.
- سرور، محمد؛ *مصباح الاصول*، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۰۹ ق.
- طوسی، محمد بن حسین؛ *عدة الاصول*، چاپ سنگی به خط محمد اردکانی، بمبئی.
- طهرانی (آقا بزرگ)، محمد محسن؛ *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- _____؛ *الکرام البررة*، دارالمرتضی، مشهد، ۱۴۰۴ ق.
- _____؛ *نقباء البشر*، دارالمرتضی، مشهد، ۱۴۰۴ ق.
- قیاض، محمد اسحاق؛ *محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس اصول آیه‌الله خوی)*، انتشارات امام موسی صدر، قم.
- قدسی، احمد؛ *انوار الاصول*، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۴۱۴ ق.
- کاظمی، محمدعلی؛ *فوائد الاصول*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
- کلانتری، ابوالقاسم؛ *مطرح الانتظار*، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۴ ق.
- مشار، خان بابا؛ *فهرست کتب چاپی عربی*، چاپخانه رنگین، ۱۳۴۰ ش.

- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، دارالنعمان، نجف، ١٣٨٦ ق.
- معلم حبيب آبادی، محمدعلی؛ مکار الآثار، وزارت فرهنگ، ١٣٥٣ ش.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ التذکره باصول الفقه، کنگره هزاره شیخ مفید، ١٤١٣ ق.
- منتظری، حسین علی؛ نهاییه الاصول (تقریرات درس آیت الله بروجردی)
- میرزای قمی، ابوالقاسم؛ قوانین الاصول، چاپ سنگی به خط عبدالرحیم، مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران.
- هاشمی، محمود؛ بحوث فی علم الاصول، المجمع العلمی للشهد الصدر، ١٤٠٥ ق.

