

مقدمه

تمایز علوم بحثی با سابقه‌ای طولانی است و ضرورت آن مبتنی بر تسهیل در تعلیم و تعلم شکل گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۹۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۳). اما ناگفته نماند که سابقه دار بودن این بحث کمکی به رفع اختلافات موجود در آن ننموده و هنوز ملاکی ارائه نشده است که مورد قبول معظم علما واقع شود. عده‌ای تمایز بین علوم را به حسب عالم ثبوت مطرح می‌کنند و سعی دارند عالم اثبات را مطابق با آن پایه ریزی کنند. گروهی دیگر علم - به معنای مجموعه مسائل - را مرکبی اعتباری تلقی کرده و از این رو تمایز آنها را فقط در مقام اثبات مد نظر قرار می‌دهند. (مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵)

مرحوم شیخ انصاری به صورت مستقیم این بحث را مورد بررسی قرار نداده است و همین مطلب زمینه برداشتهای متفاوت از کلام ایشان را فراهم آورده است. البته از سر جمع عبارات مختلف ایشان می‌توان مبنایی را استظهار کرد که به عقیده ما امام خمینی علیه السلام یکی از کسانی است که این عمل را به خوبی انجام داده و مؤیدات خوبی در کلام شیخ برای تقریر ایشان یافت می‌شود.

چیزی که این تحقیق را ضروری می‌سازد توجه به تفکیک بین آموزش مسأله محور و نظام محور و اهمیت نحوه آموزش نظام محور است. در رویکرد مسأله محور، ارتباط مسائل با یکدیگر و تأثیر و تأثر آنها بر هم لحاظ نخواهد شد. برای فهم منظومه محور یک علم لازم است به نخ تسبیح آن دست پیدا کنیم که ملاک مسأله علم، بخشی از آن نخ تسبیح است.^۱ مضافاً اینکه اگر از موضوع این مقاله الغاء خصوصیت کنیم، می‌توان از نتایج آن در اسلامی سازی علوم استفاده کرد زیرا سؤال اصلی در آنجا، وجه تمایز علم دینی از علم غیر دینی است و جواب آن می‌تواند متوقف بر همین دست مسائل باشد.

همچنین می‌توان ثمرات ذیل را برای این بحث برشمرد که تفصیل اجمال مذکور است: (عبدی، ۱۳۹۹، ص ۲۵)

۱. بازشناسی قضایای هر علم و پالایش علوم

۲. الحاق قضایای جدید

۳. کشف رابطه میان علوم

۴. توضیح هویت علم

معظم کتب و درس گفتارهای اصولی - به ویژه دروس خارج - به این بحث پرداخت کرده‌اند اما نگارنده، مقاله‌ای را که مستقلاً از ملاک تمایز علوم از نظر شیخ انصاری سخن گفته باشد یافت نکرد. البته همانطور که از عنوان مقاله

۱. اعلم: أن من الامور التي ينبغي مراعاتها في التعاليم هو معرفة المسألة التي يقع البحث فيها قبل الخوض في الاستدلال نفيًا أو إثباتًا، من حيث دخولها في أي فن من الفنون المدونة، ثم في لحوقها بأي باب من أبواب ذلك الفن، ليكون الطالب على بصيرة من ذلك من حيث ملاحظة أخواتها في الحكم و مقايستها عليها. و ذلك و إن لم يكن من الامور اللازمة، إلا أن فيها جدوى كثيرة. مطرح الانظار، ج ۱، ص ۱۹۷



پیداست، مرکز محوری آن را بیان امام خمینی رحمته الله علیه در کتاب انوار الهدایة تشکیل داده است اما چون مطلب ایشان به صورت اجمال مطرح شده بود، نیاز به بسط و رفع اشکالات وارده بر آن ضروری مینمود، از این جهت نگارنده جسارت کرده و مطالبی را که از اساتید گرانقدر خود - مخصوصاً حجت الاسلام امین اسدپور - فراگرفته بود جمع آوری نموده و به صورت مکتوب ارائه می‌کند و نیازی به تذکر نیست که اشکالات وارده متوجه مقرر خواهد بود. از این روزبند تر از نام مقاله برای این نوشته، نام «تقریر» است.

مفاهیم کلی مورد نیاز این بحث بر اساس مصالحی که در نظر نگارنده وجود داشت، در ضمن مباحث مربوط به آن توضیح داده شده است.

۱. تمایز علوم

منطقی نیست که در یک نظام اندیشه‌ای ملاک‌های متفاوتی برای تمایز علوم ارائه شود چرا که در این صورت اغراضی که تمایز علوم را ضروری مینمود تأمین نخواهد شد. حداقل این است که در یک دسته بندی کلی، تقسیمات مختلفی ارائه داده و برای هر دسته یک ملاک واحد در نظر گرفته شود. مثلاً علوم را به حقیقی و اعتباری تقسیم کنیم و در هر کدام یک ملاک خاص برای تمایز انتخاب کنیم.^۱ لذا ممکن است تقسیم فوق را مطرح کرده و ملاک‌های متفاوتی برای تمایز آنها در نظر گرفته شود، یا اینکه همه علوم را حقیقی پنداشته و با ملاکی واحد تمام آنها را دسته بندی نموده و یا همه علوم را اعتباری پنداشته و ملاک دیگری برای همه آنها مطرح کرد (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۶). تفصیل این بحث، ما را از غرض اصلی دور می‌سازد اما باید دانست که مقصود از واژه «علم» در این مقاله، مجموعه مسائل است. از این رو اعتباری دانستن جامعی که برای مسائل تصویر می‌شود منافاتی با حقیقی بودن مسائل آن ندارد (مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۸).

ملاک‌هایی که در این حوزه مطرح شده اند عبارتند از تمایز به جامع موضوع مسائل که به آن موضوع علم گفته می‌شود (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ص ۴۱۰؛ قطب‌الدین رازی، ص ۴۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۳؛ خوئی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۲۵؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۹؛ اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱)، جامع محمولات مسائل (بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۱۱؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۶)، غایت (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۷؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۲۰)، روش (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۷) و نسخه (مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۳؛

۱. برای مثال علامه طباطبایی این روش را در پیش گرفته اند. رک حاشیه ایشان بر حکمة متعالیة، ج ۱، ص ۵۸ «خامسها: أن تمایز العلوم بتمایز الموضوعات فهذه جمل احکام المحمولات الذاتية و التأمل الوافی یرشدک الی أن ذلک کله انما یجری فی العلوم البرهانیة من حیث جریان البرهان فیها، اما العلوم الاعتباریة التي موضوعاتها امور اعتباریة غیر حقیقیة فلا دلیل علی جریان شیء من هذه الاحکام فیها اصلاً.» و همچنین حاشیة کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۵: «فالتمايز فی العلوم الاعتباریة بالاغراض دون الموضوعات.» همچنین مرحوم آقازیا در مقالات الاصول، ج ۱، ص ۳۹: «فالاولی جعل العلوم [صنفین] صنف لا یكون امتیازها الا باغراضها و صنف لا یكون امتیازها الا بموضوعاتها.»

فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۲. در مورد تفسیر ملاک های مذکور در میان علما اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً گروهی موضوع علم را جامعی اعتباری گرفته (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۱-۲۴) و عده ای دیگر آن را ثبوتی دانسته و اعراض ذاتیه را محور آن می دانند (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ص ۴۱۰؛ قطب الدین رازی، ص ۴۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۳؛ خوئی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۲۵؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۹؛ اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱). در تفسیر از عرض ذاتی هم اختلاف وجود دارد؛ برخی آن را منحصر در عارض خارجی می دانند (یزدی، ۱۴۱۲، ص ۱۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۴۰، ج ۱، ص ۵۸، پاروقی؛ آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۱؛ علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۲۲؛ مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۶۶)، یعنی شرط می کنند که بین موضوع و محمول باید به حسب خارج دوئیت وجود داشته باشد، ولی عده ای دیگر عرض تحلیلی را هم از مصادیق آن می دانند (خمینی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص ۲۷۰) به این صورت که موضوع و محمول در خارج تساوق داشته و بر اثر تحلیل ذهن است که بین آنها دوئیت مطرح شده و به یک دیگر نسبت داده می شوند. توجه به همین نکته می تواند اشکالات آتی را در مبنای شیخ مرتفع سازد.

عمده اقوال در این باب تمایز موضوعی و غایی است و در این نوشته مقصود از تمایز موضوعی همان موضوعی است که در تکوین وجود دارد و تمام مسائل علم از اعراض ذاتیه آن محسوب می شوند. موضوع اعتباری قولی است که بیشتر در نزد متأخرین یافت می شود و نیازی به بررسی آن در این مقاله دیده نمی شود.

در نزد مناطقه مسلم بوده است که «ان لکل علم موضوع و هو بیبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ص ۴۱۰؛ قطب الدین رازی، ص ۴۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۳؛ خوئی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۲۵؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۹؛ اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱) و همین گزاره موجب شده است تا مدت زیادی برای تمام علوم - اعم از حقیقی و اعتباری - موضوع در نظر گرفته شود و علم اصول هم از این قاعده مستثنی نبوده است. مرحوم آخوند در میان اصولیون از طرفداران تمایز غایی است و این مطلب را در مورد مطلق علوم ثابت می داند (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۲). ایشان هر چند که روابط عرض ذاتی را در تکوین می پذیرند (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۱). اما در مقام اثبات و تدوین علم، تمایز را به غایت می دانند. البته در میان کسانی که تمایز موضوعی را نپذیرفته اند، برخی اشکالاتی بر آن ملاک وارد نموده اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۱-۲۴، مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵-۴۳) و برخی دیگر همچون مظفر قائل به عدم نیاز به تمایز موضوعی هستند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۲۱). در میان قائلین به تمایز غایی، برخی مثل مرحوم آخوند با غایت تدوین (غایت فاعل بالقصد) کار کرده اند (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۲) ولی باید دانست که بنابر مسلک اعتباریات باید با غایت مترتب بر خود امر اعتباری (غایت عقلایی) کار نمود که البته تفصیل آن از حوصله این مقاله خارج است.

به نظر می رسد مرحوم شیخ از دسته کسانی است که تمایز موضوعی را اختیار کرده اند. البته تصریحی در این باره از ایشان در دست نیست اما با لوازم این مطلب کار کرده اند. مثلاً در ذیل بحث از حجیت خبر واحد وجه



اصولی شدن آن مسأله را اینگونه بیان می‌کنند که ظاهر قضایای علم اصول عبارت است از: «السنة تثبت بخبر الواحد» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۳۸). از این بیان ایشان استفاده می‌شود که موضوع علم اصول را ادله اربعه گرفته و عوارض آن را مثبتات ادله اربعه در نظر می‌گیرند. چنین بیانی تنها با توجه به عرض تحلیلی قابل توجیه خواهد بود که در دسته تمایز موضوعی صورت بندی می‌شود.

البته ایشان با تعریف مشهور علم اصول، در ذیل امر سوم استحساب کار کرده و علم اصول را به «العلم بقواعد الممهدة للاستنباط الاحكام الشرعية» تفسیر نمود هاند (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۱۸). از اینکه مناقشه‌ای بر این تعریف وارد نکرده‌اند نتیجه می‌گیریم که آن را پذیرفته‌اند ولی گمان نشود که این مطلب موجب می‌شود ایشان تمایز علوم را به غایت آنها بدانند، زیرا مرسوم است که علوم را به کارکرد آنها تعریف کنند حتی اگر موضوعی برای آنها در نظر گرفته باشند (ابن سینا، ۱۳۹۸، ص ۲۸). در این صورت غایت را به موضوع بازگردانده و ملاک اصلی تمایز را موضوع علم می‌دانیم.

عبارت دیگری که از شیخ در این باره در دسترس است، در کتاب مطارح الانظار و ذیل بحث از مقدمه واجب است که در آنجا سخن از وجه اصولی شدن ملازمات عقلیه و تمایز آنها با مباحث لفظیه است. ایشان در آنجا می‌فرمایند مقدمه واجب از مباحث علم اصول است چون بحث در مورد این است که آیا عقل به وجوب مقدمه در هنگام وجوب ذی المقدمه حکم می‌کند یا خیر؟ (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۸) روشن است که این عبارت نمی‌تواند ناظر به تمایز غایی باشد و بعداً توضیح داده خواهد شد که فقط با توجه به عرض تحلیلی توجیه پذیر خواهد بود.

۲. تمایز موضوعی

بعد از آنکه روشن شد مبنای شیخ در تمایز علوم ناظر به موضوعات آنهاست، شایسته است مقداری در مورد این مبنا توضیح بیشتری ارائه شود تا قدرت بیشتری در هضم کلام شیخ داشته باشیم.

همانطور که گفته شد مبنای واحدی در میان قائلین به تمایز موضوعی مشاهده نمی‌شود. در ذیل این بحث سؤالات جدی بسیاری وجود دارد از جمله اینکه موضوعات علوم با چه مواردی رابطه عرض ذاتی برقرار می‌کنند؛ موضوعات مسائل یا محمولات آنها یا هر دو؟ در این صورت چگونه می‌توان پذیرفت که یک محمول در آن واحد عرض ذاتی موضوع مسأله و موضوع علم باشد؟ این روابط ذاتی تا کجا ادامه پیدا می‌کنند و کجا را می‌توان مرز علوم دانست؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۱-۲۴) این مطالب خود موضوع مقاله مستقلی محسوب می‌شوند و خواننده حق می‌دهد که در اینجا به همین حد اکتفا شود زیرا مسأله‌ای که به دنبال حل آن هستیم متوقف بر سؤالات فوق نخواهد بود و در اینجا با غض نظر از اشکالات فوق بحث خود را پیگیری خواهیم نمود. اما اجمالاً اینکه هر محمولی در مسائل علم عرض ذاتی برای موضوع خود است و از آنجایی که موضوع مسأله عرض ذاتی برای موضوع علم است،

محمول هم عرض ذاتی برای موضوع علم خواهد بود و این سلسله تا جایی ادامه پیدا می‌کند که محمولی صرفاً بر موضوع خود حمل شود و نسبت دادن آن به موضوع علم خالی از واسطه نباشد. هر چند که در تمام مسائل یک علم، موضوع مسأله واسطه در حمل محمول برای موضوع علم است، اما مادامی که این واسطه به نحو واسطه در عروض نمایان نباشد، مخل به عرض ذاتی نیست. اما از جایی که موضوع نقش واسطه در عروض را پیدا کرد - یعنی محمول حقیقتاً برای خود موضوع بود و بالعرض و المجاز به موضوع علم نسبت داده می‌شد - عرض ذاتی از بین رفته و با عرض غریب روبرو می‌شویم و همینجاست که مرز میان علوم را نظاره گر خواهیم بود.

مطلبی که مقاله فوق متوقف بر بررسی آن است تبیین اجمالی اصل واژه عرض ذاتی است. همانطور که گفته شد معظم علما عرض ذاتی را مساوی با عرض خارجی می‌دانند ولی برخی همچون امام خمینی علیه السلام معتقدند که عرض ذاتی اعم از عرض خارجی و تحلیلی است (خمینی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص: ۲۷۰). حضرت امام در این باره به علم فلسفه تمسک می‌کنند که برهانیت‌ترین علم است و می‌گویند اگر بر انحصار عرض ذاتی در عرض خارجی پافشاری کنیم، برهانی بودن فلسفه زیر سوال خواهد رفت چرا که محور برهان عرض ذاتی است و عرض ذاتی با تبیین عرض خارجی در فلسفه یافت نمی‌شود. موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۴۰، ج ۱، ص ۵۳) دانسته‌اند که در فلسفه از عوارض آن سخن گفته می‌شود؛ در این صورت می‌پرسیم که آیا احوال و صفات وجود که عبارتند از معقولات ثانیه فلسفی، به حسب خارج غیر از وجود هستند یا در خارج بین وجود و مثلاً امکان و وجوب تساوق وجود دارد و این دوئیت حاصل تحلیل ذهن است؟ این مطلب در بخش واجب از فلسفه به خوبی نمایان است. در آنجا می‌پرسیم که آیا صفات خداوند غیر از ذات او هستند؟ اگر خیر، پس چگونه یکی را موضوع قرار داده و دیگری را محمول و این قضایا را برهانی میدانیم؟! امام خمینی علیه السلام معتقدند که محور مسائل فلسفه را عرض تحلیلی شکل می‌دهد و از همینجا نتیجه می‌گیرند که عرض ذاتی اعم از عرض تحلیلی و خارجی است.

در باب مطلب فوق اجمالاً می‌توان گفت معظم تعاریفی که برای عرض ذاتی ذکر شده است ناظر به عرض خارجی است، از جمله این تعاریف: «ما یؤخذ فی حدّ الموضوع، أو الموضوع أو أحد مقوماته یؤخذ فی حدّه» (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۲۲؛ مظفر، ۱۳۶۶، ص ۴۰۱) و یا «بلاواسطه فی العروض» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۴۰، ج ۱، ص ۵۸، پاورقی ۱؛ آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۱). روشن است که وقتی سخن از اخذ در حدّ به میان می‌آید، نمی‌توان فرضی غیر از دوئیت موضوع و محمول را مطرح نمود. البته تعریف دوم را می‌توان بر عرض تحلیلی تطبیق نمود به این معنا که عدم واسطه در عروض اعم است از جایی که اصلاً عروضی نباشد، یا اینکه عروض باشد ولی واسطه‌ای در میان نباشد؛ اما کسانی که با این تعریف کار کرده‌اند ناظر به چنین تعمیمی نبوده‌اند من جمله مرحوم آخوند که این تعریف را برای عرض ذاتی ذکر کرده‌اند اما مفاد کان تامه را از عوارض ذاتی نمی‌دانند (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۳).

در مقابل امام خمینی علیه السلام و فلاسفه ای مثل علامه طباطبایی معتقدند که عرض ذاتی لزوماً عرض خارجی نیست



بلکه شامل عرض تحلیلی هم می‌شود (خمینی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص: ۲۷۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۴). برای مثال ملاکی که مرحوم علامه در حاشیه بر اسفار برای عرض ذاتی ذکر کرده اند عبارت است از اینکه محمول با وضع موضوع وضع شود و با رفع آن رفع شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۴۰، ج ۱، ص ۵۸) و روشن است که این ملاک اعم از عرض تحلیلی و خارجی است (علیزاده، بررسی ملاک تمایز علوم از دیدگاه علامه طباطبایی).

بنابراین روشن شد که برخی معتقدند که عرض ذاتی مأخوذ در تعریف تمایز موضوعی، اعم از عرض خارجی و تحلیلی است و از همین رو برخی مثل علامه طباطبایی برهان را تعمیم داده و ملازمات عامه را هم داخل در آن دانسته اند. مقصود از ملازمات عامه آن است که از لوازم بین یک شیء به لوازم دیگر آن پی ببریم، بدون اینکه رابطه علی و معلولی در این انتقال نقشی داشته باشند. از این رو ایشان در کتاب شریف نه‌ایة الحکمة می‌فرمایند براهین فلسفی نه از قبیل براهین اثنی هستند و نه براهین لمّی، بلکه از سنخ ملازمات عامه هستند. (طباطبایی، ج ۱، ص ۳۰)

اگر بخواهیم مباحث فوق را بر دو اصلاح کان تامه و ناقصه تطبیق دهیم، می‌توان گفت که عرض خارجی ناظر به کان ناقصه و عرض تحلیلی ناظر به کان تامه است. مقصود از کان تامه یا قضایای هلیات بسیطه این است که از اصل وجود شیء سخن گفته شود (مطهری (شرح مبسوط منظومه)، ج ۱۰، ص ۳۱؛ مطهری (شرح مختصر منظومه)، ج ۱۰، ص ۳۱ و ج ۵، ص ۳۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۲۵؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۱) و کان ناقصه یا قضایای هلیات ناقصه در رتبه بعد قرار داشته و در مورد احکام و خواص شیء بحث می‌کند (مطهری (شرح مختصر) ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۲۵؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۰). البته با توجه به تبیینی که از عرض ذاتی شد، کان تامه منحصر در بحث از وجود نخواهد بود بلکه هر چیزی که موضوع و محمول آن به حسب خارج تساوق داشته باشند را در بر خواهد گرفت. به عبارت دیگر در جایی که وجود رابط در میان است داریم با عرض خارجی و مفاد کان ناقصه کار می‌کنیم و در جایی که وجود رابطی نیست - به زعم معظم علما - با عرض تحلیلی و مفاد کان تامه. البته علامه طباطبایی این مطلب را نمی‌پذیرند و معتقدند که در مطلق قضایا وجود رابط داریم و شاید وجه اختلاف او با امثال مرحوم آخوند به همینجا باز گردد زیرا در جایی که وجود رابط نداشته باشیم اطلاق قضیه تسامح خواهد داشت و عارض و معروضیت معنا ندارد تا بخواهیم از عرض ذاتی سخن بگوئیم؛ پس عرض تحلیلی خارج از مصادیق عرض ذاتی است. اما اگر بخواهیم وجود رابط را در قضایای هلیات بسیطه - و یا مطلق قضایا - امری ذهنی بدانیم، نمی‌توانیم عرض تحلیلی را تکویناً سامان بدهیم و در فضای افراطی آن، مطلق عرض ذاتی خالی از ارزش معرفت‌شناسی خواهد شد. بنابراین از آنجایی که علامه برای ماهیات یک نحوه تقرری در خارج لحاظ

می‌کنند و زیادت وجود بر ماهیت را صرفاً ذهنی نمی‌دانند، می‌توانیم عرض تحلیلی را تصویر کرده و ارزش معرفت‌شناسی آن را تضمین نمائیم. البته این مطالب متوقف بر فهم اصالت الواقعیة است که از توان نگارنده خارج می‌باشد.

۳. موضوع علم اصول

بعد از آنکه اثبات کردیم مبنای شیخ در تمایز علوم با محوریت موضوعات علوم است و بررسی کردیم که دو مبنا در مورد تفسیر عرض ذاتی وجود دارد - انحصار در عرض خارجی و تعمیم به عرض تحلیلی - نوبت آن رسیده است که در مورد موضوع علم اصول از دیدگاه شیخ سخن بگوئیم تا ببینیم که از کلام ایشان کدام یک از مبانی در عرض ذاتی استظهار می شود.

مشهور اصولیون موضوع علم اصول را ادله اربعه در نظر گرفته‌اند (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۲؛ خمینی، انوارالهدایه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص ۲۶۷؛ عراقی، ۱۴۴۱، ج ۱، ص ۵۲؛ بروجردی، ۱۴۱۹، ص ۳۶؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۳؛ جواهر الاصول، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۴؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۳؛ مروجی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۰) اما در تبیین آن اختلاف وجود دارد. منسوب است به صاحب قوانین که قید دلالت و حجیت را داخل در موضوع علم اصول میدانست (خوئی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۳؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۴؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱؛ خوئی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۲۸؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۳۶۷؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۵؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۳؛ مروجی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۵؛ آشتیانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۰۷؛ تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹). بر قول ایشان اشکالاتی وارد شده است از جمله اینکه چنین بیانی موجب خروج اکثر مباحث علم اصول، من جمله باب حجج و امارات از این علم می شود) خمینی، انوارالهدایه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص ۲۶۸؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۵؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۳؛ خوئی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۳؛ خوئی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۲۸؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۳۶۷؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۶؛ مروجی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۵؛ آشتیانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۰۷؛ تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹ (زیرا بحث از حجیت ادله که در این باب اتفاق می افتد، در خود موضوع علم اخذ شده است و چنین بحثی بحث از عوارض ذاتی و مفاد کان ناقصه نیست بلکه مفاد کان تامه محسوب می شود و در واقع سخن از این است که موضوع در قالب چه مصادیقی تعین پیدا می کند، نه اینکه موضوع را مفروض گرفته و از احکام و عوارض آن سخن بگوئیم. از همین رو گفته اند که صاحب فصول موضوع علم اصول را به ادله اربعه بما هی هی تغییر داده‌اند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۲؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۶؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۷؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۳؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱؛ مروجی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۲). در این صورت دیگر بحث از حجیت ادله در علم اصول، بحث از خود موضوع نخواهد بود بلکه بحث از عوارض آن محسوب می شود. البته برخی مانند مرحوم مظفر بر قول هر دو اشکالاتی را وارد کرده اند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۳۶۸) که چون مرتبط با مقام نیست از طرح آنها خودداری می کنیم.

قبل از اینکه بیان مرحوم شیخ را ارائه کنیم، لازم است نکته ای تذکر داده شود و آن اینکه ادله را به دو نگاه اعم و اخص می توان مد نظر قرار داد. گاهی منظور از ادله اربعه فقط خود سنت محکی و قرآن و عقل و اجماع هستند (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۲؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۸؛ مروجی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶) و گاهی اموری که



از آنها حکایت می‌کنند - مثل خبر واحد و ظواهر - هم داخل در بحث می‌شود (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۳؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۲؛ مروجی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶). اشکالاتی که صاحب فصول بیان میدارد بر فرضی است که موضوع را اعم از سنت حاکی و محکی بگیریم و در این صورت است که می‌توان گفت اگر حجیت در موضوع علم اصول اخذ شود نمی‌توان از حجیت امثال خبر واحد سخن گفت. اما اگر گفتیم که موضوع فقط سنت محکی است، دیگر اشکال فوق وارد نیست اما اشکال از جهت دیگری وارد می‌شود که اصلاً خبر واحد چه ربطی با سنت محکی دارد؟ اگر موضوع سنت محکی است، باید از عوارض خود آن سخن گفته شود و بحث از عوارض خبر واحد مثل حجیت یا عدم حجیت آن، بحث از عوارض موضوع علم اصول نیست (مروجی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۰).

از اینجا مرحوم شیخ یک بیانی دارند که مترتب بر این بیان می‌فرمایند اصلاً اشکالات صاحب فصول به صاحب قوانین وارد نیست (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۳۹؛ تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۰). ایشان ظاهر قضایای علم اصول را تغییر داده و میگویند مسأله اصولی این نیست که خبر واحد حجت است یا نه، بلکه باید گفت سنت به وسیله خبر واحد اثبات می‌شود یا نه (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۳۸). در اینجا خود سنت محکی موضوع مسأله قرار گرفته است و از اشکال گذشته در امان خواهیم ماند. مضافاً اینکه دیگر اشکال صاحب فصول هم وارد نیست زیرا سنتی که از حجیت آن فارغ شده ایم موضوع است (آشتیانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۰۷؛ تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱) و می‌خواهیم ببینیم این سنت در قالب چه اموری تعیین پیدا می‌کند؟ (تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱)

پس استفاد از این عبارت شیخ آن است که موضوع علم اصول را ادله اربعه با قید دلالت می‌دانند و معتقدند که حجیت ادله اربعه نباید در خود علم اصول بحث شود و این مطلب در رسائل به روشنی قابل مشاهده است. آیا مطلبی در کتاب رسائل وجود دارد که حول حجیت اصل کتاب و سنت و عقل و اجماع سخن گفته باشد؟ همچنین کسانی مثل مرحوم آخوند هم به این مطلب پایبند بوده و در شرح رسائل به آن اشاره کرده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۱۰۲). مضافاً اینکه با توجه به ظاهری که مرحوم شیخ برای مسائل علم اصول بیان می‌کنند، می‌توان فهمید ادله اربعه بالمعنی الاخص را موضوع قرار داده‌اند و از مثبتات آن جست و جو می‌کنند. تقریر آخوند از شیخ هم این مطلب را می‌فهماند (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۲).

در اینجا مرحوم آخوند اشکالاتی بر نظریه شیخ وارد کرده‌اند و می‌فرمایند مقصود از ثبوت السنة یا ثبوت تکوینی است یا ثبوت تعبدی؟ اگر ثبوت تکوینی مد نظر باشد، مسائل علم اصول مفاد کان تامه موضوع آن خواهند بود و حال آنکه مسائل علم از عوارض علم هستند ولی مفاد کان تامه از عوارض محسوب نمی‌شود (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۳ / آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۱۰۲). اگر هم مقصود ثبوت تعبدی باشد، هر چند عوارض بودن آن درست می‌شود اما دیگر عارض سنت محکی نیست بلکه عارض سنت حاکی است زیرا مفاد آن می‌شود وجوب تبعیت از خبر واحد و مشاهده می‌شود که سنت محکی در اینجا موضوع واقع نشده است (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۳ / آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۲۳).

ص ۱۰۲). حتی اگر بخواهیم با بیان صاحب فصول کارکنیم و سنت را اعم از حاکی و محکی بدانیم، هر چند اشکال فوق وارد نمی‌شود اما مباحثی مثل الفاظ و ملازمات عقلیه از این علم خارج می‌شوند زیرا مثلاً ظهور صیغه امر در وجوب، اختصاصی به صیغه های امر وارد شده در کتاب و سنت ندارد و این حکم برای خود صیغه امر ثابت است و کتاب و سنت هیچ دخلی در ثبوت این حکم برای این موضوع ندارند (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۳). با این بیان دیگر اشکال برخی وارد نیست که طبق مبنای آخوند عارض اعم هم از عوارض ذاتیه است (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴ ج ۱، ص ۳۴؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۳)، زیرا آخوند در اینجا معتقد است که ظهور در وجوب اصلاً عارض بر کتاب و سنت نمی‌شود و برای خود صیغه امر ثابت است.

تقریر امام خمینی علیه السلام از مبنای شیخ این است که ایشان با ثبوت تعبّدی کار می‌کند زیرا ثبوت السنّة به وسیله خبر واحد و به عبارت دیگر حجیت خبر واحد امری تعبّدی است (خمینی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص ۱۶۷-۲۷۴؛ خمینی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸ (پاورقی)). وقتی در خبر واحد به دنبال آیه و روایت و بناء عقلاً برای حجّت قرار دادن آن هستیم، آیا گمان می‌شود که ثبوت السنّة به وسیله آن را تعبّدی و اعتباری ندانیم؟! آیا کسی گمان می‌کند که خبر واحد علت ثبوتی سنت محسوب شود و یا رابطه تکوینی بین آنها برقرار باشد؟! پس به نظر می‌رسد که روشن باشد ثبوت تکوینی را کسی بیان نکرده است و آخوند خراسانی هم فقط از باب ذکر احتمالات آن را بیان نموده است. مرحوم شیخ حتی حجّیت قطع را هم اعتباری می‌دانند و این مطلب از عبارت مبحث قطع ایشان به خوبی نمایان است که می‌فرمایند «لا اشکال فی وجوب متابعة القطع» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹). ایشان از تعبیر حجّیت ذاتی استفاده نکرده و به جای آن از واژه «وجوب» بهره برده‌اند. بر کسی پوشیده نیست که احکام تکلیفی در بیان شیخ اعتباری هستند و احکام وضعی از آنها انتزاع می‌شوند؛ پس حجّیتی که از چنین وجوبی انتزاع می‌شود اعتباری است. البته این تنها یک مؤید برای مطلب فوق است و تفصیل آن موضوع مقاله ای مستقل می‌باشد.

بنابراین از ثبوت السنّة بحث می‌شود اما ثبوت تعبّدی و به عبارت دیگر خبر واحد تعیین تعبّدی سنت محکی است و با این تعبّد شارع اذن داده است که تمام احکام مترتب بر سنت محکی، بر سنت حاکی هم بار شوند. به عبارت دیگر سنت برای عینیت پیدا کردن، در قالب خبر واحد محقق می‌شود اما میدانیم که تعیین بودن خبر واحد برای سنت به حسب مقام تکوین نیست بلکه بر اثر جعل حجّیت از جانب شارع و یا عقلاً صورت می‌پذیرد. اما هنوز اشکال آخوند متوجه این بیان حضرت امام علیه السلام می‌شود که می‌فرمود بحث از مفاد کان تامه بحث از عوارض و مسائل علم نیست بلکه از مبادی تصویری علم محسوب می‌شود.

امام خمینی علیه السلام به این مطلب جواب میدهند که عوارض و مسائل علم منحصر در عوارض خارجی نیستند تا لازم باشد دوئیت آنها در ظرف تکوین وجود داشته باشد بلکه عرض ذاتی اعم است از عرض خارجی و عرض تحلیلی (خمینی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص: ۲۶۷؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲-۱۹۴؛ خمینی، ۱۴۲۳،



ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸ (پاورقی)). بنابراین چون آخوند خراسانی عرض تحلیلی و مفاد کان تامه را از مصادیق عرض ذاتی نمی‌داند، این احتمال را مطرح نمی‌کند که ثبوت تعبدی از عوارض نفس ادله اربعه باشد ولی از عوارض تحلیلی آن، زیرا از نظر ایشان مصحح اصولی شدن این مسائل نمی‌شود و الا فرض آن محال نیست و مرحوم آخوند آن را در حاشیه خود بر رسائل در آنجایی که می‌فرمایند: «ثبوت التعبدی و ان کان مفاد کان الناقصة حقيقة، الا انه لمشکوکه، لاله. و اما بالنسبة اليه فليس الا مفاد کان التامه تعبداً» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۱۰۲) مطرح کرده‌اند. از این رو به نظر می‌رسد کلام حضرت امام رحمته الله علیه یک مورد سوم را در میان دوگانه ثبوت تکوینی-مفاد کان تامه و ثبوت تعبدی-مفاد کان ناقصه مطرح می‌کنند و آن ثبوت تعبدی-مفاد کان تامه است.

مؤیدات تقریر امام خمینی رحمته الله علیه در بحث مقدمه واجب از کتاب مطارح الانظار وجود دارد. مرحوم شیخ در شروع این بحث می‌فرمایند یکی از مباحث مهمی که در شروع هر مسأله باید به آن پرداخته شود شناخت خود مسأله است، از این حیث که بدانیم داخل در کدام علم است و در چه بابی از آن واقع می‌شود. بعد می‌فرمایند برخی گفته‌اند که مسأله مقدمه واجب از مسائل علم فقه است زیرا از عوارض فعل مکلف است و میدانیم که مشهور موضوع فقه را فعل اختیاری مکلف می‌دانند. مرحوم شیخ در نقد این کلام بر اصولی بودن بحث مقدمه واجب تأکید می‌فرمایند و وجه اصولی شدن آن را اینگونه بیان می‌کنند: «إذ مرجع البحث فیها إلى أن العقل هل يحکم بوجوب المقدمه عند وجوب ذیها أو لا؟» (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص: ۱۹۸). از خواننده گرامی سؤال می‌کنیم که آیا این بیان بدون توجه به عرض تحلیلی قابل توجیه است؟ ایشان فرمودند که چون در این بحث از حکم عقل سخن می‌گوئیم پس مقدمه واجب از مسائل علم اصول خواهد بود. غیر از این است که نسبت حکم عقل و خود عقل تساوق است و تحلیل آن دو به حسب ذهن است؟ آیا نباید بگوئیم که حکم عقل یکی از تعینات آن است و نمی‌توان بین آنها روابط علّی و معلولی-که قوام عرض خارجی به آنهاست- را تصویر نمود؟ البته باید توجه نمود که مطلق احکام عقل اصولی نیستند، زیرا از آنجایی که موضوع علم اصول عقل حجت است، تعینات آن حتماً باید متصف به حجیت بشوند و این فارق بین مسائل اصول و فقه را تأمین خواهد نمود. توضیح این مطلب در مباحث آتی خواهد آمد. لذا به نظر می‌رسد که کلام حضرت امام با توجه به این مؤید عبارتی و همچنین تلاشی که شیخ در ذیل خبر واحد برای اصولی کردن آن نمودند صحیح باشد.

۴. جامعیت ملاک شیخ انصاری

بعد از آنکه اثبات کردیم شیخ انصاری با محور عرض ذاتی و با توجه به عرض تحلیلی علوم را از یک دیگر تفکیک می‌کند، و از همینجا برخی اشکالات آخوند خراسانی را پاسخ گفتیم، لازم است مباحثی حول جامعیت این ملاک بیان شود تا اشکالات دیگر مرحوم آخوند هم پاسخ داده شود. لذا باید پرسید که با ملاک فوق، مباحث

الفاظ و ملازمات عقلیه چگونه داخل در اصول خواهند بود و حال آنکه آخوند خراسانی آنها را عارض بر ادله اربعه نمی دانست.

ابتدا شایسته است بدانیم آیا مرحوم شیخ صغریات را داخل در نظام اصولی خود میدید یا اینکه کتاب رسائل را مصداق اتم نظم اصولی شیخ بدانیم؟ به نظر می رسد در کتاب رسائل عباراتی وجود دارد که دال بر ورود صغریات در علم اصول است و مصالح دیگری موجب شده است که رسائل بر این نهج تدوین یابد. مثلاً در بحث از ظنون معتبره، اولین بحثی که انجام می شود ناظر به علامات حقیقت و مجاز و اصول لفظیه است. (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۳۵) یعنی چیزی که مشهور آن را داخل در مقدمات علم اصول در نظر میگرفتند را شیخ در زمره مسائل علم اصول می داند (آن هم از مسائل باب حجج) چه رسد به مباحث الفاظ و ملازمات عقلیه. همچنین در ذیل بحث از استصحاب اینگونه می فرمایند: «أنَّ عد الاستصحاب - علی تقدیر افادة الظن - من الأدلة العقلية، كما فعله غیر واحد منهم؛ باعتبار انه حکم عقلی یتوصل به الی حکم شرعی بواسطة خطاب الشارع [...] فهو والقیاس والاستحسان و الاستقراء - نظیر المفاهیم والاستلزامات - من العقلیات الغیر المستقلة.» (انصاری، ۱۴۲۸ ج ۳، ص ۱۶) جالب آنکه ایشان مفاهیم را داخل در ملازمات عقلیه می دانند و این مطلب باید در ذیل بحث از نظام تبویبی شیخ مورد بررسی واقع شود. اما به هر حال عبارات ایشان دلالت دارند که صغریات در منظومه اصولی ایشان جای دارند و از این رو باید ملاک مساله اصولی را به نحوی تبیین کنیم تا جامع این مسائل باشد.

برخی اینگونه جواب داده اند که بحث اصولی از الفاظ، بدان جهت است که این الفاظ در کتاب و سنت آمده است و از این رو اعمیت مطرح شده در اشکال آخوند را پاسخ داده اند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۱؛ مروجی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۰). اما به نظر می رسد این جواب صحیح نباشد و خود آخوند هم متوجه چنین جوابی هست و آن را نمی پذیرد (آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۳) زیرا وقتی گفتیم این مباحث عارض بر موضوع علم اصول نیستند، دیگر چه فرقی می کند که از مطلق آنها بحث شود یا حصّه ای خاص از آنها؟

به نظر می رسد مرحوم آخوند این اشکال را از آن جهت طرح کرده اند که موضوع علم اصول را فقط کتاب و سنت دیده اند و حال آنکه اگر عقل را هم داخل در موضوع علم اصول دانستیم، تعینات آن - که احکامشان برخی از تعینات آنها را تشکیل می دهند - هم داخل در علم اصول خواهند بود و خود شیخ هم تصریح داشت که مثلاً حکم به ملازمه که در بحث ملازمات عقلیه اتفاق می افتد از احکام عقل است و از این جهت اصولی است. همچنین ظهور در وجوب صیغه امر هم حکم عقل است و از این رو اصولی خواهد بود. پس وقتی گفتیم که تعینات ادله اربعه مباحث علم اصول را تشکیل میدهند، باید توجه داشت که تعینات عقل هم مد نظر است و از این رو مباحث الفاظ و ملازمات عقلیه هم داخل در علم اصول هستند. (البته تذکر این نکته خالی از لطف نیست که عقل مطرح شده در موضوع علم اصول فقط عقل عملی است)



در این صورت اشکال آخوند وارد نخواهد بود که این مباحث اصلاً عارض بر موضوع علم اصول نمی‌شوند و با این بیان دیگر نوبت به اشکال اعمیت نمی‌رسد زیرا روشن است که این مباحث اعم نیستند. ولی ممکن است گمان شود که این ملاک، سعه ای در علم اصول ایجاد خواهد کرد که کسی ملتزم به آن نیست و علمی مثل فقه هم داخل در علم اصول خواهند شد. اما این گمان باطل است چراکه محور مباحث علم اصول تعیینات ادله اربعه حجّت بود و همانطور که از عبارات امثال حضرت امام رحمته الله علیه بر می‌آید، احکام فقهی متصف به حجّت نخواهند شد (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۶۱۰). اینکه حجّت اصولی بر آنها بار نمی‌شود که امری روشن است زیرا آنها نتیجه هستند و اثبات چیزی بر عهده آنها نیست و حال آنکه حجّت اصولی عبارت بود از «ما یثبت متعلقه ولا یبلغ درجة القطع». اما وجه اینکه حجّت لغوی هم بر آنها بار نمی‌شود شاید این باشد که نتایج را نمی‌توان مورد احتجاج قرار داد چراکه مولی به راحتی می‌تواند انکار کند چنین نتیجه‌های را. چیزی که احتجاج بر آن صورت می‌پذیرد طریق‌هایی است که به این نتیجه منجر می‌شوند. پس ملاکی که در مبنای شیخ مطرح کردیم، جامع و مانع خواهد بود.

با توجه به مطالبی که تا اینجا گفته شد، وجه دخول مباحث اصول عملیه و قطع هم در علم اصول روشن شد چرا که اگر گفتیم حجّت نفس ادله اربعه در علم کلام و یا علمی غیر از اصول اثبات می‌شود و ما در علم اصول با حجّت فعلی آنها سر و کار داریم، روشن است که مراد از حجّت در آنها، حجّت اصولی نخواهد بود بلکه حجّت لغوی است. به عبارت دیگر خود منابع متصف به حجّت اصولی نخواهند شد و اگر بنا باشد که از تعیینات آنها سخن گفته شود، باید از حجج لغوی بحث گردد نه اینکه مباحث منحصر در حجّت اصولی باشند. مضافاً اینکه ظاهر عبارات شیخ آن است که مسائلی مثل قطع و صغریات و اصول عملیه را داخل در علم اصول می‌داند و از این جهت چاره‌ای نیست که حجّت را در عبارات او به حجّت لغوی تفسیر کنیم. پس جامع علم اصول، حجّت لغوی خواهد بود و ما از تعیینات آنها در این علم بحث خواهیم کرد. در این صورت هم مباحث حجج و امارات داخل خواهد شد - چراکه رابطه حجّت لغوی و اصولی، عام و خاص مطلق است - و هم مباحث اصول عملیه و قطع، که متصف به حجّت به معنای لغوی می‌شوند. دخول صغریات را هم قبلاً توضیح دادیم که با این تکمله وضوح بیشتری یافت.

البته ناگفته نماند عام و خاص بودن رابطه حجّت لغوی و اصولی از آن حیث نیست که فارق آنها واقع شدن در طریق استنباط و عدم آن باشد چراکه با عبارتی که از حضرت امام رحمته الله علیه ذکر خواهیم کردیم نشان می‌دهیم حتی اصول

۱. و بالجملة فکما ان مظنون الخمریه مثلاً بما هو مظنون، لیس حراماً، فکذلک مقطوع الخمریه بما انه مقطوع، لا حرمة فیه، بل المحرم هو عنوان الخمر، نعم لا یصح الاحتجاج بواقع الخمر علی ما هو علیها ما لم تقم حجة علیها، فیقال: هذه خمر بدلیل القطع او الظن، فهما واسطتان لاثبات الحکم الواقعی، و صحة الاحتجاج انما هی عند قیامها، فان قام عنده احدهما یجب اتباعه، و لایکون معذوراً فی ترک متابعتة ان صادف الواقع، بل یکون معذوراً فی العمل به ان خالف الواقع.

عملیه هم در طریق استنباط حکم شرعی واقع می‌شوند. لذا فارق این دو معنای از حجیت در مدرک که تعبّدی و عقلی بودن آنهاست می‌باشد و جامع آنها صحت احتجاج خواهد بود.

بنابراین هر چیزی که متصف به حجیت شود و در رابطه احتجاج بین عبد و مولی واقع شود، اصولی خواهد بود و البته ممکن است کسی بگوید که صغریات معروض حجیت واقع نخواهند شد. اما طبق توضیحاتی که دادیم این اشکال مرتفع می‌شود چراکه آنها از تعینات عقل حجّت هستند و خود به خود متصف به حجیت می‌شوند. مضافاً اینکه امثال آیت الله بروجردی بر این مطلب تکیه دارند که مباحث الفاظ متصف به قید حجیت می‌شوند (بروجردی، ۱۴۱۹، ص ۱۹).

البته با این توضیحات باید تفاوت اصول عملیه و قواعد فقهیه را متذکر شویم چراکه اگر کسی قائل به این شد که قواعد فقهیه هم متصف به حجیت به معنای لغوی می‌شوند، مانعیت ملاک شیخ زیر سوال خواهد رفت. مضافاً اینکه خود مرحوم شیخ در امر سوم استصحاب، نتوانسته‌اند با ملاک موضوع تمایز بین قواعد فقهیه و اصول عملیه را تصحیح کنند و با ملاک دیگری اصولی بودن اصل‌های عملی را تصحیح کرده‌اند. اگر بتوانیم اثبات کنیم که قواعد فقهیه همان احکام فقهیای هستند که به نحو کلی بیان شده‌اند و فقط باید بر مصادیق خود تطبیق شوند، ولی اصول عملیه در طریق استنباط واقع می‌شوند، می‌توان بیان نمود که قواعد فقهیه متصف به حجیت به معنای لغوی نمی‌شوند، اما اصول عملیه متصف خواهند شد.

مرحوم امام در کتاب انوار الهدایة اینگونه می‌فرمایند که مسائل اصولی نسبت به احکام شرعی، نسبت کبریات به نتایج را دارند نه کلیات به مصادیق. در ادامه بحث خود را بر استصحاب تطبیق می‌دهند و می‌گویند نسبت استصحاب و حرمت خمر، نسبت کبری به نتیجه است و حال آنکه نسبت قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» با موارد خود اینگونه نیست بلکه نسبت عدم تشخیص و تشخص دارند که از مختصات تطبیق است. این نشان می‌دهد که ایشان اصول عملیه را واقع در طریق استنباط می‌دانند بخلاف قواعد فقهیه (خمینی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص ۴۴). به عبارت دیگر استنباط منحصر در قیاس نیست بلکه هر گاه با تمسک به چیزی به معلوم تصدیقی جدید دست پیدا کنیم، استنباط تحقق پیدا کرده است و از آنجایی که اصول عملیه احکامی واقعی هستند و در عین حال نتیجه آنها حکم ظاهری است، پس استنباط تحقق پیدا کرده اما در قواعد فقهیه چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد. مضافاً اینکه تعدد عنوان در اصول عملیه و نتایج آنها مصحح صدق استنباط در آنجا خواهد بود و حال آنکه چنین تعددی در قواعد فقهیه یافت نمی‌شود. پس می‌توان امر بالا را نتیجه گرفت و قواعد فقهیه را خارج از ملاک مساله اصولی شیخ دانست. ولی همانطور که گفتیم چون متن زیادی از خود شیخ در دست نیست، در این مقاله سعی کرده‌ایم که خوانش حضرت امام را ارائه بدهیم و از این رو باید کلام شیخ در امر سوم استصحاب را به نحوی تأویل کنیم که با این بیان در تضاد نباشد.



تا اینجا با ملاکی که از شیخ ارائه دادیم توانستیم از جامعیت و مانعیت مبنای ایشان دفاع کنیم، اما در مورد تعریفی که ایشان از علم اصول ارائه داده اند که همان تعریف مشهور است: «العلم بقواعد الممهدة للاستنباط الاحکام الشرعیه عن الادله» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۱۸) می توان نکاتی را مطرح کرد. با توضیحی که در مورد تفاوت اصول عملیه و قواعد فقهیه دادیم، نمی توان اشکال نمود که این تعریف شامل اصول عملیه نمی شود چرا که غایت استنباط آنها را در بر می گیرد.

بحث دیگری که در مورد این تعریف مطرح می شود، قید «شرعی» در احکام است. مرحوم مظفر در ابتدای کتاب اصولی خود وقتی می خواهند ملاک مسأله اصولی خویش را بیان کنند، میگویند هر چیزی که در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود اصولی است و حکم شرعی اعم از واقعی و ظاهری است (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۱۹-۲۰). با این بیان می خواهند اصول عملیه را داخل در تعریف کنند. اما وقتی به باب اجزاء میرسند به این نکته توجه میدهند که اصول عملیه عقلی متضمن حکم شرعی نیستند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹). حال اگر این بیان را از ایشان بپذیریم، چگونه می خواهیم اصول عملیه عقلی را داخل در علم اصول کنیم و حال آنکه غایتی که شیخ ارائه می دهد شامل آن نخواهد شد.

در جواب می توانیم بگوئیم که قید شرعی را باید با موضوعی که ایشان ارائه داده اند سنجدید و بین ملاک موضوعی و غایی ایشان هماهنگی برقرار کرد به این صورت که بگوئیم حکم شرعی اعم است از اینکه از کتاب و سنت حاصل شود یا از عقل و اجماع. پس در نهایت می توان بین ملاک موضوعی ایشان و غایتی که در تعریف اصول بیان کرده اند جمع نمود و گفت که تمام تعینات ادله اربعه بما هی ادله، حجّت هستند و اینها در طریق استنباط حکم شرعی هم واقع خواهند شد.

در انتها متذکر می شویم که گویا مبنای مختار آیت الله محسن اراکی در زمینه ملاک مسأله اصولی، بسیار نزدیک به تقریری است که در این مقاله از مرحوم شیخ بیان شد (اراکی، ۱۴۳۵، ج ۱، ص ۶۷). لذا مراجعه به آن مطالب خالی از لطف نیست.

نتیجه گیری

بر حسب تقریری که امام خمینی رحمته الله علیه از شیخ انصاری ارائه داده اند و مؤیداتی که ذکر شد، اثبات کردیم که مرحوم شیخ تمایز علوم را به موضوعات آنها دانسته و با محوریت عرض تحلیلی بحث خود را پیش برده اند. از این رو موضوع علم اصول را ادله اربعه به قید دلالت گرفته و بحث از حجّت نفس کتاب و سنت و عقل و اجماع را خارج از علم اصول دانسته، سعی کرده اند که در این علم از تعینات و مثبتات آن سخن بگویند. همچنین روشن شد که مقصود از ثبوت الدلیل در نظر ایشان ثبوت تعبّدی است که به نحو عرض تحلیلی برای موضوع اصول مطرح

می‌شود. صغریات علم اصول هم تعیناتی از ادله اربعه خواهند بود و از همین رو موضوع ایشان جامع مسائل خواهد بود. به عبارت دیگر جامع علم اصول را حجیت لغوی شکل می‌دهد. همچنین غایتی که ایشان در تعریف علم اصول اخذ کرده‌اند و آن وقوع در طریق استنباط حکم شرعی است، هماهنگی کامل با موضوع ایشان دارد به این صورت که بگوئیم اصول عملیه در طریق استنباط واقع می‌شوند بخلاف قواعد فقهیه. البته ممکن است برخی قواعد فقهیه را هم متصف به قید حجیت بدانند و یا سنخ آنان را همانند اصول عملیه بدانند. از این رو شایسته است تحقیقی مستقل در مورد تفاوت اصول عملیه و قواعد فقهیه از منظر شیخ انصاری انجام گیرد تا به این دست آشفتگی‌ها پاسخ داده شود.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها (شرح خواجه نصیرالدین طوسی و فخر الدین رازی همراه با محاکمات قطب الدین رازی)، مطبوعات دینی، ۱۳۹۸ ش.
۲. اراکی، محسن، اصول فقه نوین، مجمع فکر الاسلامی، ۱۴۳۵ ق.
۳. اصفهانی، محمد حسین، نه‌ایة الدراية فی شرح الکفاية، إحياء الكتب الاسلاميه، ۱۳۸۹ ش.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطارح الأنظار (طبع جدید)، مجمع فکر الاسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، مجمع فکر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، درر الفوائد فی الحاشية علی الفرائد، مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامي، ۱۴۱۰ ق.
۷. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفاية الاصول، مجمع فکر الاسلامی.
۸. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، مؤسسه التاريخ العربي، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
۹. بروجردي، حسین، (تقریرات حسین علی منتظری) نه‌ایة الاصول، تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. بروجردي، حسین، (تقریرات مهدی حائری یزدی)، الحجة فی الفقه، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. تبریزی، میرزاموسی، فرائد الاصول مع حواشی أوثق الوسائل، سماء قلم، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. جزایری، محمد جعفر، منتهی الدراية فی توضیح الکفاية، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم، الفصول الغروية فی الاصول الفقهية، دار احیاء العلوم الاسلاميه، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. خمینی، روح الله، (تقریرات جعفر سبحانی) تهذیب الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۲۳ ق.
۱۵. خمینی، روح الله، الرسائل العشرة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. خمینی، روح الله، انوار الهداية فی شرح الکفاية، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. خمینی، روح الله، مناهج الوصول الی علم الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. خمینی، روح الله، جواهر الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. خمینی، مصطفی، تحریرات فی الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۲۰. خوئی، أبوالقاسم، (تقریرات محمد اسحاق فیاض) محاضرات فی أصول الفقه، مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی، ۱۴۴۲ ق.
۲۱. خوئی، أبوالقاسم، أجود التقریرات (تقریراً لأبحاث الاستاذ الاکبر الميرزا محمد حسين الغروي النائيني)، مؤسسه صاحب الامر (عج)، ۱۴۳۰ ق.
۲۲. سبحانی تبریزی، جعفر، (تقریرات سید محمد جلالی مازندرانی) المحصول فی علم الاصول، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة متعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، طليعه نور، ۱۴۴۰ ق.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین، حاشیه کفاية الاصول، دار زین العابدین، ۱۳۹۹ ش.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایة الحکمة، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶ ش.
۲۶. عبدی، محمد حسین، جستاری در ساختارشناسی تبویبی علم اصول در گذار تاریخ، آفاق حکمت، ۱۳۹۹ ش.

۲۷. عراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۴۱ق.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، بیدار، ۱۳۹۲ش.
۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ ه.ق.
۳۰. علیزاده، سجاد، بررسی ملاک تمایز علوم از دیدگاه علامه طباطبایی، مجله آفاق فقهت، شماره دوم.
۳۱. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) ۱۳۸۱ش.
۳۲. قطب الدین رازی، محمد بن محمد، شرح السیالكوتي (شروح الشمسية)، شركة شمس المشرق.
۳۳. مروجی، علی، تمهید الوسائل فی شرح الرسائل، مکتب النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۸ش.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰)، صدرا، ۱۳۷۶ش.
۳۷. مطهری، مرتضی، شرح منظومه مختصر (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۵)، صدرا، ۱۳۷۶ش.
۳۸. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۳۹. مظفر، محمد رضا، المنطق، اسماعیلیان، ۱۳۶۶ش.
۴۰. یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشیة علی تهذیب المنطق للفتازانی، جماعة المدرسين فی حوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.