

## مکتب اصولی شهید آیت الله صدر

**چکیده:** مکتب‌های اصولی را می‌توان به زمان یا مکان یا شخصیت‌های بزرگ نسبت داد، ولی سهم اساسی از آن شخصیت‌ها است. مکتب اصولی نوعی اندیشه‌ی اصولی مبتنی بر دیدگاه‌های خاص درباره‌ی منابع، مبانی، مباحث و تقسیمات علم اصول است.

تفاوت مکتب‌ها ناظر به تفاوت‌های کلی و کلان است که چهره‌ی علم اصول را عوض می‌کند. برای مکتب اصولی شهید صدر می‌توان هشت شاخصه‌ی اصلی برشمرد:

۱. ساختار آفرینی: ارائه تقسیم‌بندی متکامل‌تری از مباحث علم اصول؛
۲. عنوان‌بندی: خلق عناوین جدید همراه با جعل برخی اصطلاحات از قبیل عناصر مشترک و خاصه، ادله محرزه، تراجم حفظی، قرن اکید، حق الطاعه، قطع ذاتی و موضوعی؛
۳. ریشه‌یابی: تمرکز بر پاره‌ای مباحث زیربنایی همچون تفاوت حکم ظاهری و واقعی، تفاوت امارات با اصول، تعلق حکم به عناوین ذهنی یا موضوعات خارجی؛
۴. نظریه‌پردازی: طرح نظریه‌ی جمع میان حکم ظاهری و واقعی، حق الطاعه،

● عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- دلیلیت و دلالت سیره، حجیت قطع، تفسیر وضع و ... ؟
۵. بازآفرینی: تکمیل، ترمیم، بازپروری و غنی سازی مباحث مطرح شده در ابوابی همچون باب دلیل عقلی، تعارض ادله و نیز مباحث الفاظ؛
۶. انسجام بخشی: تبیین نظام تفکر اصولی و ارتباط معنادار قواعد اصولی؛
۷. تاریخ مندی: جست و جو از تحولات تاریخی و ادوار تطور علم اصول؛
۸. درسی سازی: رعایت نکات آموزشی و به کارگیری شیوه های درسنامه نویسی.

**کلیدواژه ها:** دلیل، حکم، دلالت، حجیت، منابع علم اصول، مبانی علم اصول، ادله محرزه، امارات، اصول عملی، دلیل عقلی، سیره، حق الطاعه، حکم ظاهری، حکم واقعی، تعارض و تراحم.

#### مقدمه

علم اصول در سیر تاریخی و تکاملی خود، حرکتی یکنواخت و یکسان نداشته است. گاه به سرعت اوج گرفته است و به قله کمال نسبی رسیده است و زمانی به تدریج و کندی پیش رفته و به ندرت متوقف مانده است. در نگاه کلی می توان گفت فقهای بزرگ شیعه اندیشه های اصولی خویش را طی ادوار مختلف، توسعه و تعمیق بخشیده و همزمان مباحث این رشته علمی را از زوائد منقح و پاک ساخته اند. سخن در آن است که نقطه های اوج این حرکت چگونه و چه هنگام پدید آمده اند و چه عواملی سبب شده است که شخصیتی چون شیخ انصاری (ره) صاحب مکتب فقهی و اصولی شناخته شود، ولی مثلاً فاضل تونی (ره) که پیش از شیخ می زیسته و اندیشه های بلند اصولی او در کتاب الوافیة با لحاظ مقطع زمانی تألیف، انسان را به تحسین و امی دارد، یا میرزا ابوالقاسم قمی (ره) صاحب قوانین الاصول، هیچ کدام مکتبی را در اصول به نام خود رقم نزده اند. پس جای آن دارد که بدانیم مکتب های اصولی چگونه شکل می گیرند و ممیزات آنها چیست و چه کسانی می توانند مکتبی اصولی پایه گذاری کنند و آیا ظهور مکتب های اصولی و فقهی، مصادف با ظهور دوره ای جدید در اصول یا فقه است یا هر کدام سیر جداگانه ای دارند و گاه بر هم منطبق می گردند و ظهور مکتبی سبب ظهور دوره ای جدید می گردد؟

مکتب های فقهی و اصولی را می توان به زمان یا مکان یا شخصیت های علمی نسبت داد و در هر سه حال تأثیر عمیق عامل زمانی، مکانی و انسانی ملاک این نسبت

است. اگر بگوییم مکتب فقهی نجف یا اصفهان یا سامرا چنان بود، تأثیر محیط علمی نجف یا اصفهان یا سامرا را در پدید آمدن یک تفکر خاص مدنظر داشته‌ایم، و اگر سخن از مکتب اصولی قرن دوازدهم بگوییم، ناچار تأثیر مقطع زمانی را که محفوف به تحولات خاص بوده، در رواج یک اندیشه ملاحظه کرده‌ایم. از نظر ما سهم مکان و زمان در تأثیر گذاری و ظهور مکتب‌های علمی با صرف نظر از وجود شخصیت‌های علمی و مبتکر، قابل مطالعه نیست، بلکه تأثیرات زمان و مکان از طریق ظهور شخصیت‌های برجسته بوده است و در واقع وجود آنها زمان و مکان را تأثیرگذار کرده است. اما آیا ظهور شخصیت‌های صاحب‌مکتب همواره به معنای ورود به دوره‌ای جدید از ادوار فقه یا اصول بوده است؟ در پاسخ باید گفت که همواره چنین تقارنی نبوده است. چه بسا فقها و اصولیان صاحب مکتبی که نتوانستند دوره‌ای جدید در تاریخ علم را رقم بزنند و فضای جدیدی ایجاد کنند؛ ولی در آثار آنها زمینه‌های یک تحول فراهم بوده است و آنان توانسته‌اند محصولی عالی و بازپرورده و نو عرضه کنند. از اینجا است که نقش شاگردان به‌عنوان مروجان اندیشه‌های اصولی و فقهی استاد در تاریخ تحولات هر علم و شکل‌گیری ادوار مختلف آن باید لحاظ شود. وقتی سخن از ادوار فقه است، فضای عمومی حوزه فقه لحاظ می‌شود و البته ظهور شخصیت‌های علمی نقطه آغاز این ادوار خواهد بود و هنگامی که از ظهور مکاتب فقهی و اصولی سخن گفته می‌شود، متأثر شدن فضای عمومی و رونق یک اندیشه خاص ملاک نخواهد بود.

گاهی از مکتب‌های اصولی و فقهی تعریف‌های مختلف ارائه می‌شود. پس در اینجا که در صدد ترسیم شاخصه‌های مکتب اصولی شهید صدر هستیم، لازم است تعریف خود را از مکتب اصولی بیان کنیم و منکر آن نیستیم که بتوان تعریف‌های دیگری از مکتب اصولی ارائه داد و این واژه را بر معانی دیگر حمل کرد؛ چرا که به کارگیری واژه «مکتب» یا «مدرسه» برای اشاره به یک مرام و روش خاص در فقه و اصول، پدیده‌ای نوظهور است که ظاهراً اولین بار با ترجمه آثار فلاسفه غرب رواج پیدا کرد و سخن از مکتب‌های فقهی و اصولی، بسان سخن از مکتب‌های فلسفی به میان آمد.

باری مقصود ما از مکتب اصولی، نوعی اندیشه اصولی مبتنی بر دیدگاه‌های خاص در مورد منابع، مبانی، مباحث و تقسیمات علم اصول است. این نوع اندیشه می‌تواند متکامل یا غیر متکامل ارزیابی شود؛ چنان که اصولیان در مقابل اخباریان هر یک دارای

مکتبی اصولی، یعنی شیوه‌ای خاص در فهم احکام شرع هستند و دانشمندان شیعه در مقابل اهل سنت هر کدام به دارا بودن مکتبی خاص شناخته شده‌اند؛ ولی ما در ارزش گذاری و به لحاظ جهت گیری یک مکتب را مثبت و دیگری را منفی قلمداد می‌کنیم.

هر شخصیت اصولی طرز فکر خاص به خود دارد و اجتهادش در علم اصول اقتضا می‌کند که مبانی علمی خاص برای خود اتخاذ کرده باشد. این امر، بدان معنا نیست که مکتب‌های اصولی به تعداد مجتهدین در علم اصول فرض شود، بلکه تفاوت مکتب‌ها ناظر به تفاوت‌های کلی و کلان است که چهره علم اصول را عوض می‌کند و برخاسته از مباحث زیر بنایی است. از این جهت است که می‌بینیم در میان مجتهدان بزرگی که همه در مکتب اصولی وحید بهبهانی پرورش یافتند، تنی چند - مانند شیخ انصاری - صاحب مکتبی جدید شناخته شدند و از میان شاگردان شیخ انصاری برخی - مانند آخوند محمد کاظم خراسانی - پدید آورنده مکتبی دیگر شدند. در آثار این معدود شاگردان برجسته تحول عمده‌ای در علم اصول مشاهده می‌شود، اما در آثار بسیاری دیگر از شاگردان تفاوت‌ها چندان عمیق و گسترده نیست؛ طوری که می‌توان گفت اینان در امتداد همان مدرسه اصولی وحید بهبهانی یا شیخ انصاری ظهور کرده‌اند. بنابراین هر گونه تغییر صوری و محتوایی تا زمانی که بنیادین و فراگیر نباشد، مبدأ شکل گیری مکتبی جدید نمی‌گردد و اگر برخی رجال علمی با دارا بودن آثار تحسین برانگیز، صاحب مکتبی خاص شناخته نشده‌اند، یا از آن رو است که در آثار آنها تغییرات سطحی و جزئی و در حد تنقیح و تهذیب گفته‌های رائج بوده است، و یا از آن رو که برخوردار از شاگردان قوی و مروّجان پیگیر نبوده و واقعیتی ناشناخته مانده و گاه به نام دیگری آوازه‌ای پیدا کرده است.

اما تحول در علم اصول نزد شیعه، می‌تواند حول یکی از محورهای زیر باشد:

تحول در مبانی استنباط، تنقیح مبانی استدلال و طرح شیوه‌های جدید برای استدلال، بازپروری بحث‌های کهنه و معهود و مرسوم و در نهایت توسعه و تعمیق بخشیدن بدان‌ها، طرح بحث‌های جدید و بدیع و بی سابقه، تغییر ساختار علم اصول و یا ساختار برخی مباحث. هر گاه علم اصول در عمده این محورها تحول یابد و چیزی بیش از یک تغییر تدریجی و جزئی در آن به چشم آید، می‌توان گفت مکتبی اصولی ظهور کرده است. ظهور مکتب‌های فقهی را نیز بسان ظهور مکتب‌های اصولی می‌توان تفسیر کرد و در نگاهی کلان تر تفاوت مکتب فقهی شیعه با اهل سنت را در تعیین منابع فقه و میزان



کارایی آنها، اختلاف مبانی کلامی، اختلاف روش‌ها که ناشی از اختلاف در منابع و مبانی است، اختلاف در کم و کیف مباحث که آن هم تابعی از اختلاف در منابع و مبانی است، تفسیر کرد. این اختلافات اصلی و فرعی در طول تاریخ دو سیر متفاوت و مجزا برای تحولات فقه شیعه و سنی رقم زده است؛ طوری که ادوار تاریخی هر یک به طور مستقل از هم باید مطالعه شود.

در علم اصول نیز می‌توان با همان نگاه کلان‌تر دو مکتب اصولی برای شیعه و اهل سنت، جدا از هم برشمرد. مکتب اصولی شیعه با همه گرایش‌ها و مکتب‌های درون مذهبی‌اش، در برابر مکتب اصولی اهل سنت با همه مذاهب و مکاتب فقهی و اصولی‌اش، متمایز به چند چیز است:

یک. در منابع علم اصول که همان منابع فقه است،<sup>۱</sup> در مورد قرآن می‌بینیم که شیعه هیچ‌گاه نگاهی مستقیم و مستقل از روایات اهل بیت، به قرآن ندارد، ولی اهل سنت مقام اهل بیت را به‌عنوان معلم و مفسر رسمی قرآن منکرند. در مورد سنت نیز می‌بینیم که شیعه آن را تا قول و فعل و تقریر امامان معصوم به‌عنوان جانشینان پیامبر امتداد می‌دهد، ولی اهل سنت پس از پیامبر سخن از سنت صحابی دارند. درباره عقل، شیعه آن را محدود به ادراکات عقلی قطعی می‌داند، ولی اهل سنت دلیل عقلی ظنی تحت عنوان قیاس یا استحسان را معتبر و گاه بهترین و کارآمدترین ابزار اجتهاد می‌شمارند. اجماع را نیز به هر منایی در تفسیر حجیت آن نزد شیعه توجیه کنیم،<sup>۲</sup> می‌بینیم که بازگشت به سنت معصومین دارد، ولی نزد اهل سنت حجیت اجماع به ملاک عصمت همه امت یا جمعی خاص از آنان، مانند اهل حل و عقد یا اهل مدینه است. البته این اختلافات اساسی در تفسیر حجیت منابع چهارگانه، تأثیر مستقیم در کارایی منابع مذکور و دامنه استناد بدان‌ها و تقدم برخی بر برخی دیگر دارد که هم در فقه و هم در اصول قابل مطالعه و بررسی است.

اگر پس از منابع چهارگانه اصلی، سخن از منابعی دیگر به میان می‌آید، این نیز مرتبط به تفسیر حجیت منابع اصلی است. شیعه از منابع چهارگانه فراتر نمی‌رود و حتی

۱. بدین لحاظ که علم اصول از ادله استدلال فقهی سخن می‌گوید و دلایلیت دلیل باید نزد شرع پذیرفته شده باشد؛ هر چند که آن دلیل، عقل باشد.

۲. از قبیل قاعده لطف یا ضرورت دخول معصوم در مجمعی یا حدس به موافقت معصوم یا مبنای حساب احتمالات.

اجماع را نیز از باب مماشات با اهل سنت مطرح کرده است، ولی اهل سنت منابع را توسعه داده، از قیاس، استحسان، استصلاح، عرف، شریعت سلف، مذهب صحابی، سد ذرایع و مانند آن نیز سخن می‌گویند.

دو وجه تمایز میان مکتب اصولی شیعه و مکتب اصولی اهل سنت، رجوع به تمایز دو گروه در مبانی کلامی دارد. نظر معروف میان اهل سنت جواز سهو و نسیان پیامبر اکرم (ص) است و نظر معروف میان شیعه، عصمت آن حضرت در جمیع شئون فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، بیان احکام و تشخیص موضوعات است. نزد شیعه پس از پیامبر اکرم دوازده امام معصوم، مصدر تشریح شناخته می‌شوند، ولی اهل سنت به سراغ صحابه می‌روند و بدون آنکه سخن از عصمت آنها بگویند، گاه برخی را چنان تقدیس و تزیین می‌کنند که خواه ناخواه به درجه عصمت می‌رسند. نزد شیعه قاعده اشتراک احکام، مسلم و قطعی است و بر آن اساس تصویب باطل است؛ ولی اهل سنت در اثبات یا ابطال تصویب، بر یک قول نیستند. قاعده اشتراک خود مرتبط با بحث از کمال و جامعیت شریعت است، ولی اهل سنت ابایی ندارند که بر مبنای تصویب، نقش مجتهد را در تکمیل دفتر شرع بپذیرند. البته این گونه اختلافات در مبانی کلامی می‌تواند ریشه اختلاف در کمیت و کیفیت منابع بحث فقهی و اصولی باشد که پیش تر اشاره شد. سپس چون به متن مباحث اصولی نزد هر دو گروه نگاهی می‌افکنیم، چند گونه تفاوت می‌بینیم: برخی مباحث نزد ما توسعه بیشتری یافته است؛ مانند مباحث اصول عملیه و دلیل انسداد؛ ولی نزد آنها متروک مانده است؛ چون در فقه سنی تفکیکی میان دلیل کاشف و دلیل تعیین وظیفه عملی صورت نگرفته است؛ ولی در مقابل باب قیاس و اقسام و ارکان آن را بسی گسترده مطرح کرده‌اند. از طرف دیگر محور تقسیم مباحث اصولی نزد آنان «حکم» و محور تقسیم نزد ما «دلیل» است و همین امر ساختار و روش بحث در علم اصول را به دو گونه کاملاً متفاوت در آورده است. این را هم اضافه کنیم که در اصول فقه سنی، به کاربردی بودن قواعد و نحوه تطبیق آنها توجه فراوانی شده است و در متن کتاب‌های اصولی مثال‌های واقعی از تأثیر مبنای اصولی در استنباط حکم بسیار دیده می‌شود؛ ولی در اصول فقه شیعی قواعد و نظریه‌های اصولی دور از فضای واقعی فقه و به صورت بحثی مستقل مطرح و برای تفهیم مطلب مثال‌ها معمولاً فرضی آورده می‌شود و همین شبهه تورم اصول فقه و غیر کاربردی بودن بسیاری از مباحث آن را دامن زده است. شاید این

اشکال تا حدی بر اصول فقه ما نیز وارد باشد، ولی تا حدی هم ناشی از عدم توجه به طبیعت بحث‌های اصولی است؛ زیرا در مقام تطبیق قواعد اصولی نکات و خصوصیات بسیاری می‌تواند دخیل باشد و نباید ذهن طلاب را از دخالت داشتن خصوصیات باز داشت و تطبیق را کاری ساده جلوه داد. بدین‌رو دانشمندان ما مجبورند مثال‌هایی بسازند که تأثیر مستقیم مبنای اصولی را در نتیجه کار استنباط نشان دهد؛ چنان که محققین علم پزشکی برای اثبات تأثیر فلان ماده در بهبود فلان مرض، انسان‌ها یا حیواناتی را به‌عنوان نمونه‌های آزمایشگاهی انتخاب می‌کنند که عوامل دیگر اثرگذار در آنها وجود نداشته باشد.

از اختلاف دو مکتب اصولی شیعه و سنی که بگذریم و به حوزه فکری هر گروه وارد شویم، باز مکتب‌های مختلف می‌بینیم. مذاهب فقهی اهل سنت هر کدام اصول خاص خود را برای استنباط دارند که می‌تواند ترسیم‌کننده حدود یک مکتب اصولی باشد؛ ولی بعدها تألیفات اصولی دانشمندان اهل سنت از مذاهب مختلف در قالب سه جریان عمده تجلی یافت و به سه طریق مختلف عرضه شد که این خود با توجه به اختلاف مذاهب و اختلاف اصول استنباط، سؤال برانگیز است؛ ولی در هر صورت، این سه طریقه را چنین ذکر کرده‌اند:

۱. طریقه متکلمین: بر مبنای این طریقه آثاری چون المعتمد اثر ابو‌حسین بصری (م ۴۶۳)، البرهان اثر امام الحرمین جوینی (م ۴۸۷) و المستصفی اثر ابو‌حامد غزالی (م ۵۰۵) نوشته شد.

۲. طریقه فقها: کتاب اصول الفقه اثر جصاص (م ۳۰۷) و کتاب دیگری با همین نام اثر سرخسی (م ۴۸۳) دو نمونه از آثار عرضه شده در این طریق است.

۳. طریقه جامع: اثر ابن‌ساعاتی با عنوان بدیع النظام و جمع الجوامع اثر سبکی (م ۷۷۱) دو نمونه روشن برای شناخت طریقه سوم است. هر یک از این سه طریقه را می‌توان مکتبی اصولی قلمداد کرد که در تبیین روش علمی آنها کتاب‌های متعددی نگاشته شده است.<sup>۱</sup>

وقتی به درون حوزه تشیع پا گذاشته، تاریخ تحولات علم اصول را مطالعه می‌کنیم، ظهور مکتب‌های مختلف را در یک سیر تکاملی و تدریجی می‌بینیم؛ ولی می‌توان روی

۱. ر. ک: محمد خضری‌بک، علم اصول الفقه و مصطفی سعید الخن، دراسة تاریخیة للفقه واصوله.

نقاط مشترک برخی مکتب‌ها انگشت اشاره نهاد و در نگاهی کلی تر تقابل دو مکتب عقل‌گرا و نقل‌گرا و به تعبیر دیگر مکتب اصولیون و اخباریون را مطرح کرد. اخباریون قدیم که نماینده آنها شیخ صدوق محسوب می‌شود و اخباریون جدید که محمد امین استرآبادی از آنها نمایندگی می‌کند، یک جریان ضعیف و کم‌دوام بودند؛ ولی اصولیون جریان قوی و غالب بودند که هیچ‌گاه از حرکت باز نایستادند. این حرکت از ابن‌ابی‌عقیل و ابن‌جنید به طور رسمی آغاز شد و تا شیخ انصاری و آخوند خراسانی و شاگردان ممتاز آنان تداوم یافت. در درون این جریان، علم اصول بارها تجدید بنا و گاه چهره آن کاملاً عوض شد.

از این‌رو می‌توان برای سید مرتضی که الذریعة الی اصول الشریعة را به‌عنوان اولین کتاب اصولی مفصل، عرضه کرد، مدرسه‌ای اصولی قائل شد؛ چنان که می‌توان پس از او برای شخصیت‌هایی چون علامه حلی صاحب مبادی الاصول، شیخ حسن بن زین الدین عاملی صاحب معالم الاصول، وحید بهبهانی صاحب الفوائد الحائریة، شیخ انصاری صاحب فرائد الاصول، آخوند خراسانی صاحب کفاية الاصول، شیخ ضیاء الدین عراقی، صاحب مقالات الاصول، میرزا محمد حسین نائینی صاحب فوائد الاصول مکتبی اصولی ترسیم کرد. البته در این میان مصادیق مشکوکی نیز وجود دارد که از جهت اثبات ظهور مکتبی جدید، نیازمند تحقیق و بررسی بیشتر است.

ناگفته نماند که برخی شخصیت‌ها به دارا بودن مکتبی فقهی مشهورند و مبانی اصولی آنها چندان مطرح نیست و گاه لازم است از لایه‌لای آثار فقهی آنان، مبانی اصولی ایشان را جست‌وجو کرد. این مبانی اصولی هر چند جالب و ابتکاری به نظر آید، چون اصطیادی است و به‌طور تفصیلی تدوین نشده و ترتیب و تفسیر آنها بیان نشده است، نمی‌تواند در میان مکاتب اصولی جایگاهی برای طرح داشته باشد.

از کسانی که تنها مکتب فقهی آنها مطرح است، جمعی از اخباریون میانه‌رو مانند شیخ یوسف بحرانی صاحب الحدائق الناظرة، ملامحسن فیض کاشانی صاحب مفاتیح الشرایع و جمعی از اصولیون مانند ابن‌ادریس صاحب السرائر، محقق کرکی صاحب جامع المقاصد، شهید اول و ثانی صاحب متن و شرح اللمعة و شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر الکلام را باید نام برد. در اینجا نیز مصادیق مشکوکی وجود دارد که به لحاظ ظهور مکتبی جدید در فقه قابل مطالعه و بررسی است.

باری چون به شهید سید محمد باقر صدر شاگرد برجسته محقق خوبی می‌رسیم، با



ملاحظه آثار اصولی او، پدیدار شدن مکتبی اصولی را به روشنی احساس می‌کنیم. برای این مکتب اصولی هشت شاخصه اصلی می‌توان نام برد و شاید افزون بر این تعداد نیز بتوان شمرد:

۱. ساختار آفرینی؛ ۲. عنوان بندی؛ ۳. ریشه‌یابی؛ ۴. نظریه پردازی؛ ۵. باز آفرینی؛ ۶. انسجام بخشی؛ ۷. تاریخ مندی؛ ۸. درسی سازی.

## ۱. ساختار آفرینی

می‌دانیم که هر چه تقسیم‌بندی ما از مباحث یک علم دقیق‌تر باشد و جایگاه صحیح و منطقی هر بحث را بهتر نشان دهد، مباحث آن علم بهتر دانسته خواهد شد و نقاط خالی برای تکامل مباحث آسان‌تر شناخته می‌شود.

شهید صدر نخست تقسیم‌بندی معروف و مألوف از مباحث علم اصول را که استاد گرانقدرش آیت‌الله خوئی (ر. ک: محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۸) عنوان کرده‌اند، یاد کرده، می‌گوید: به طور معمول در تقسیم مباحث علم اصول گویند که قواعد اصولی بر چهار قسم است:

۱. قواعدی که حکم شرعی را به طور وجدانی بر ما معلوم می‌سازد، که همان مباحث استلزام عقلی است؛ از قبیل قاعده عقلی «مقدمة الواجب واجبة».
۲. قواعدی که حکم شرعی را به طور تعبدی بر ما معلوم می‌سازد و این دو گونه است:

۱-۲. قواعدی که صغرای قیاس استنباط واقع می‌شوند و بحث درباره آنها از قبیل بحث صغروی است. همه مباحث الفاظ این گونه هستند و از جمله آنها بحث از ظهور صیغه امر در معنای وجوب و ظهور عام مخصص در تمام الباقی است.

۲-۲. قواعدی که کبرای قیاس استنباط واقع شده، بحث درباره آنها از قبیل بحث کبروی است. همه مباحث مربوط به حجیت این گونه هستند و از جمله آنها بحث از حجیت ظهور قرآن، حجیت خبر واحد و حجیت شهرت است.

۳. قواعدی که به هنگام معلوم نشدن حکم شرعی به طور وجدانی یا تعبدی، وظیفه شرعی عملی را معین می‌سازد؛ از قبیل اصل برائت شرعی و اصل احتیاط شرعی.

۴. قواعدی که فقیه در آخرین مرحله بدان‌ها رجوع می‌کند، که اصول عملی عقلی

است؛ از قبیل قاعده عقلی قبح عقاب بلایبان و قاعده عقلی وجوب احتیاط (بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۷ و ۱۱۵).

در این تقسیم‌بندی تمام مباحث اصولی در دو بخش امارات و اصول عملی جای گرفته است. امارات آن دسته از ادله استنباط را گویند که حیثیت کشف از واقع را دارد و اصول آن دسته از ادله را گویند که تنها وظیفه عملی را مقرر می‌کند. آن‌گاه مباحث هر شاخه به دو شاخه جزئی‌تر تقسیم شده است. درباره امارات اعم از قطعی و ظنی یک بار از اصل ظهور و بار دیگر از حجیت آن سخن می‌گویند و درباره اصول عملی نیز یک بار از اصول شرعی که توسط شارع تأسیس شده سخن می‌گویند و بار دیگر از اصول عقلی که توسط عقل پایه‌گذاری شده است.

اگر کمی پیش‌تر برویم و به عناوین کتاب کفایة الاصول اثر محقق خراسانی نگاهی بیفکنیم، مباحث علم اصول را در چهار بخش می‌یابیم:

۱. مباحث الفاظ و مقدمات آنها. در اینجا از اصل ظهور دلیل لفظی بحث می‌شود و بسیاری از مباحث عقلی بدون هیچ‌گونه توجیه کافی در ضمن آنها مندرج گردیده است.
۲. مباحث امارات معتبر شرعی که در اینجا نخست از حجیت قطع و سپس از حجیت یا عدم حجیت برخی امارات ظنی بحث می‌شود.
۳. مباحث اصول عملی اعم از عقلی و نقلی.
۴. مباحث تعارض ادله و امارات.

کتاب فرائد الاصول اثر شیخ انصاری جامع مباحث سه قسم اخیر است و مباحث قسم اول را می‌توان در تقریرات درس شیخ، موسوم به مطارح الانظار جست‌وجو کرد. پس از محقق خراسانی، شاگردان وی هم‌مین شیوه را دنبال کردند که نشان از کم‌اهمیتی در ارائه تقسیم‌بندی مناسب است. مثلاً در تقریرات درس میرزای نائینی موسوم به فوائد الاصول و نیز در کتاب مقالات الاصول اثر محقق عراقی می‌بینیم که به ابواب و فصول و مباحث علم اصول نگاهی خاص و دقیق نشده است و تنها در ضمن بیان تعریف و موضوع علم اصول، اشاراتی وجود دارد؛ چنان‌که در آثار پیشینیان نیز چنین بوده است. تا جایی که ما می‌دانیم شیخ محمد حسین اصفهانی، نخستین شخصیت اصولی است که اصلاحی اساسی در این تقسیم‌بندی معمول، روا داشت و پیشنهاد کرد که مباحث عقلی از مباحث الفاظ جدا شود.

بنابر پیشنهاد او ابواب چهارگانه اصول عبارت بود از: ۱. مباحث الفاظ که در آن از اصل ظهور ادله لفظی بحث می‌شود؛ ۲. مباحث عقلی مانند بحث مقدمه واجب و بحث امتناع اجتماع امر و نهی؛ ۳. مباحث حجت که از حجیت ظواهر کتاب و سنت و نیز حجیت اجماع و دلیل عقلی سخن گفته می‌شود؛ ۴. مباحث اصول عملی. آن‌گاه مباحث تعارض ادله، موسوم به باب تعادل و تراجیح، تحت عنوان خاتمه می‌آمد که در واقع باب پنجم از ابواب علم اصول است.

در اینجا ملاحظه می‌شود که اصول عملی اعم از شرعی و عقلی، و نیز امارات شرعی اعم از ظنی و قطعی یکجا جمع شده، ولی در عوض مباحث عقلی از مباحث لفظی تفکیک شده که این تفکیک حائز اهمیت است.

شیخ محمدرضا مظفر در کتاب اصول الفقه که آن را از آغاز به عنوان متن درسی نگاشت، این تقسیم‌بندی را از استادش پسندیده است؛ ولی بعدها مرحوم اصفهانی خود مباحث تعادل و تراجیح را به مباحث حجت الحاق و مباحث علم اصول را در سه باب جمع کرد. توجیه او در این کار آن بود که هنگام تعارض ادله، سرانجام از حجیت یکی از دو دلیل سخن می‌گوییم. پس همواره بحث از حجیت اعم از حجیت شانی و حجیت فعلی بعد از وقوع تعارض خواهد بود.

حاصل این بررسی‌ها در تقسیم‌بندی مباحث علم اصول از زمان شیخ انصاری تا محقق خوبی آن است که هشت نوع بحث برای علم اصول وجود دارد:

۱. امارات لفظی قطعی و مباحث مقدماتی مربوط به باب الفاظ؛ ۲. امارات لفظی ظنی؛ ۳. ادله عقلی یا امارات عقلی که همواره نوع قطعی آن نزد ما مطرح است؛ ۴. حجیت دلیل عقلی قطعی؛ ۵. حجیت برخی امارات ظنی؛ ۶. اصول عملی شرعی؛ ۷. اصول عملی عقلی؛ ۸. تعارض ادله.

البته اصولیون در ادغام برخی اقسام در برخی دیگر و معرفی اقسام کلی و کلان مباحث، اختلاف شیوه دارند و هیچ‌یک ملاک روشنی در تفکیک یا ادغام این اقسام ارائه نداده‌اند.

شهید صدر با نگاهی به آخرین شکل از تقسیم مباحث که استادش محقق خوبی اظهار داشته‌اند، پیشنهاد خود و معایب تقسیم مذکور را چنین بازگو می‌کند:

برای تقسیم مباحث می‌توان دو گونه لحاظ داشت:

لحاظ اول آن است که در تقسیم مباحث، قواعدی را که در عملیات استنباط به کار گرفته می‌شود، لحاظ کنیم و بگوییم چهار دسته قاعده داریم که فقیه نخست به سراغ دسته اول می‌رود و سپس دسته دوم و سوم و سرانجام دسته چهارم. پس این چهار دسته قواعد به لحاظ عملیات استنباط ترتب طولی دارند و هر کدام در فقدان دسته قبل مورد استناد قرار می‌گیرد. ظاهر کلام محقق خویی در تبیین مباحث علم اصول و تقسیم آنها، لحاظ چنین امری است؛ ولی چند اشکال بر آن وارد است:

یک. قسم دوم در طول قسم اول نیست. چون نظر مشهور آن است که اماره حجت است؛ چه آنکه تحصیل علم وجدانی به حکم شرعی ممکن باشد، چه نباشد. بنابراین حجیت امارات، مشروط به انسداد باب علم نیست.

دو. اگر تنها ترتب طولی ملاک باشد، باید در میان خود قواعد دسته دوم نیز ترتبی ایجاد کرد و برخی را بر برخی دیگر مقدم داشت. مثلاً اگر در مسئله‌ای آیه‌ای ظنی الدلالة و خبری ظنی السند داشته باشیم، باید علم تعبدی در جانب دلالت را بر علم تعبدی در جانب سند مقدم بداریم و نتیجه‌اش آن است که خبر واحد نتواند با ظهور آیه قرآن معارضت کند و بر فقیه لازم گردد که در عملیات استنباط، نخست به سراغ ظهور آیات برود و اگر چیزی پیدا نکرد، آن‌گاه به سراغ ظهور روایات ظنی السند برود. ولی از این نوع طولیت و ترتب در تقسیم مذکور سخنی نرفته است؛ علاوه بر آنکه جایگاه اصل استصحاب در تقسیم‌بندی مذکور روشن نیست و تقدم آن بر دیگر اصول عملی دانسته نمی‌شود، با آنکه لحاظ ترتب طولی میان قواعد اصولی اقتضا دارد که استصحاب را در مرتبه‌ای مستقل بعد از امارات و قبل از دیگر اصول عملی همچون برائت و احتیاط جای دهیم.

سه. فرض ترتب طولی میان قواعد دسته سوم یعنی اصول عملی شرعی و قواعد دسته چهارم یعنی اصول عملی عقلی نیز همواره صحیح نیست؛ زیرا گاه اصول عقلی قبل از اصول شرعی مورد استناد قرار می‌گیرند؛ لاقلاً بنابر این مبنا که بگوییم اصالة الاشتغال در اطراف علم اجمالی تنجیزی است؛ یعنی عقل به لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی حکم می‌کند و با وجود حکم عقلی، دیگر جعل برائت از سوی شارع مستحیل خواهد بود. بنابر این مبنا (که موافق با نظر مشهور و مخالف با نظر قائلین به مسلک حق الطاعه است) برائت شرعی در طول احتیاط عقلی است، نه آنکه اصل عقلی در طول اصل شرعی قرار گیرد.

لحاظ دوم در تقسیم مباحث علم اصول، آن است که به ذات ادله و اقتضای آنها

توجه کنیم با قطع نظر از مراحل استنباط. بدین صورت که هر مجموعه از بحث‌های اصولی را که مبادی تصویری و تصدیقی خاص به خود دارند، از مجموعه دیگر که مبادی دیگری دارند، جدا سازیم. بدین لحاظ مباحث اصولی دو قسم است: یک قسم مربوط به بحث از ذات دلیل و حجت است که در ذیل آن سه گونه بحث قرار می‌گیرد: گونه اول مباحث الفاظ است که به عنوان مبادی تصویری و تصدیقی اش باید از وضع، دلالت، تشخیص ظهور و علامات حقیقت و مجاز بحث شود. گونه دوم مباحث دلیل عقلی است که در اینجا باید پیش تر از معنای حکم، مبادی حکم، حقیقت حکم، تنافی یا عدم تنافی میان احکام و دیگر اقسام ارتباطات میان احکام به عنوان مبادی تصویری و تصدیقی سخن گفته شود. مثلاً این بحث اصولی که آیا وجوب چیزی مستلزم حرمت ضد آن می‌باشد یا نه، متوقف بر بحث از حقیقت وجوب و لوازم عقلی ثبوت آن است. گونه سوم مباحث مربوط به سیره و اجماع و شهرت و تواتر است که در همه آنها از راه تراکم احتمالات و منطق حساب احتمالات، دلالت دلیل برقرار می‌گردد. دلالت این نوع دلیل بر حکم شرعی نه از قبیل دلالت لفظی است و نه از قبیل دلالت شرعی، بلکه دلالت از باب تراکم احتمالات است و مبادی تصویری و تصدیقی خاص بدین گونه از دلیل آن است که بدانیم احتمالات چگونه و چه زمانی متراکم می‌شود و مقتضای آن چیست.

اما قسم دوم از مباحث اصولی مربوط به بحث از حجیت است که مبادی خاص خود را دارد و از مبادی هر سه گونه قسم اول متفاوت است. در این قسم باید پیش تر از معنای حجیت، معنای منجزیت و معذرت و راه‌های مختلف تنجیز و تعذیر به عنوان مبادی بحث، سخن گفت و آن گاه مسئله امکان جعل حکم ظاهری و پاسخ شبهات ابن قبه و کیفیت جمع میان حکم ظاهری و واقعی در ضمن بحث از راه‌های تنجیز و تعذیر داخل خواهد بود (بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۷ - ۱۲۳).

در تقریری دیگر از درس شهید صدر، آمده است:

دو گونه تقسیم برای مباحث علم اصول می‌توان در نظر گرفت:

الف. تقسیم به لحاظ نوع دلیل، که بر این اساس مباحث علم اصول در دو بخش ادله محرزه و اصول عملی جای می‌گیرد و هر کدام مشتمل بر مجموعه‌ای از مباحث ذیل هستند:

۱. ادله محرزه

۱-۱. ادله شرعی

۱-۱-۱. تحدید دلالت: الف. دلیل لفظی؛ ب. دلیل غیر لفظی

۱-۱-۲. اثبات صدور

۱-۱-۳. حجیت دلالت و ظهور

۱-۲. ادله عقلی

۱-۲-۱. بحث صغروی در صحت قضیه عقلی: الف. مستقلات عقلی؛

ب. غیر مستقلات عقلی

۱-۲-۲. بحث کبروی در حجیت ادراک عقلی

۲. اصول عملی

۲-۱. مباحث عمومی و مقدماتی

۲-۲. مباحث مربوط به خود اصول: الف. اصل عملی در موارد فقدان علم

اجمالی (استصحاب و برائت)؛ ب. اصل عملی در موارد وجود علم اجمالی

(اشتغال و اقل و اکثر)

۳. خاتمه در بیان تعارض ادله

بنابر هر یک از دو تقسیم باید در آغاز علم اصول دو مبحث مقدماتی آورد: یکی

حجیت قطع به عنوان اصل موضوعی در تمام مباحث و دیگر تبیین حقیقت حکم شرعی و

انقسامات آن.

ب. تقسیم به لحاظ نوع دلالت که آیا لفظی، عقلی یا تعبدی است. بر این اساس

مباحث علم چنین گونه‌هایی را می‌پذیرد:

۱. مباحث الفاظ.

۲. مباحث دلیل عقلی برهانی اعم از مستقلات عقلی و غیرمستقلات عقلی.

۳. مباحث دلیل استقرایی که از مثل اجماع و سیره و تواتر بحث می‌کند.

۴. مباحث حجت‌های شرعی؛ یعنی آن دسته از ادله که دلالت آنها به سبب جعل

شرعی ثابت شده است، اعم از امارات ظنی و اصول عملی شرعی. در اینجا باید پیش‌تر از

فرق جوهری میان حجیت اصل و حجیت اماره و آثار هر یک و حجیت لوازم هر یک و نیز

از تأسیس اصل به هنگام شک در دلالت سخن گفته شود.

۵. مباحث اصول عملی عقلی همچون بحث از برائت یا احتیاط عقلی در موارد شک بدوی و نیز بحث از احتیاط عقلی در موارد علم اجمالی و بحث از اصل عقلی تخییر و خاتمه این مباحث مربوط به تعارض ادله مذکور و احکام مربوط بدان‌ها است. اما در مقام مقایسه میان این دو تقسیم‌بندی باید گفت تقسیم اول به روش قدیم حوزه نزدیک‌تر است و کارایی قواعد اصولی را در مقام استدلال فقهی به خوبی نشان می‌دهد. در صورتی که تقسیم دوم به روش جدید حوزه نزدیک‌تر و برای بحث از خود قواعد و دقت بر آنها مناسب‌تر است. پس اگر به علم اصول از زاویه ابزاری بودنش برای علم فقه و آشنایی با مجالات تطبیق قواعد اصولی در استدلالات فقهی بنگریم، البته تقسیم اول بهتر است و اگر به آن به طور مستقل و مجرد از علم فقه بنگریم، البته تقسیم دوم مناسب‌تر است (بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۷ - ۶۱ با تلخیص).

هر چند نوعی اختلاف در دو تقریر مذکور از درس شهید صدر نسبت به جایگاه مبحث حجیت قطع و جایگاه مبحث حکم‌شناسی و انقسامات آن دیده می‌شود، ولی تبیین این دو منهج در تقسیم مباحث و ارائه ملاک و معیار لازم برای هر کدام بسی حائز اهمیت است؛ به ویژه آنکه رجال این علم کمتر به شیوه تقسیم‌بندی مباحث علم اصول و جامع و مانع بودن هر تقسیم نسبت به عناوین بحث‌ها توجه کرده‌اند. از میان این دو منهج، مختار شهید صدر برای سیر دروس خارج، منهج دوم و برای تنظیم متن حلقات الاصول، منهج اول بوده است؛ چرا که طلاب این علم در مرحله سطح بیشتر نیازمند آگاهی از نحوه به کارگیری قواعد اصولی در فقه هستند و در مرحله خارج بیشتر به شناخت نحوه انطباق بحث‌ها بر روش معمول در کتاب‌های اصولی جدید نیاز دارند؛ کتاب‌هایی که مباحث آنها به شیوه معمول در مدرسه شیخ انصاری تنظیم شده است (همان، ص ۶۲).<sup>۱</sup>

۱. ناگفته نماند که در انتساب یکی از دو منهج به روش جدید حوزه، نوعی ناسازگاری در کلمات منقول از شهید صدر احساس می‌شود. روش جدید حوزه که به قول شهید صدر پس از شیخ انصاری پدید آمده است و در کلام محقق خوبی نیز شکل تکامل یافته آن دیده می‌شود، در یک جا روش کاربردی و در جای دیگر روش تجریدی خوانده شده است.

## ۲. عنوان بندی

از لوازم یک تقسیم بندی مناسب، آوردن عناوین گویا برای هر مبحث است و در این زمینه ابتکارات شهید صدر به خوبی نمایان است. اگر عناوین مباحث با مطالب معنون نامتناسب باشد، موجب سردرگمی می شود؛ افزون بر آنکه نقاط خالی برای بحث و گفت و گو به راحتی پیدا نمی شود. در واقع تکامل علم اصول در این محور، از تبعات تکامل علم اصول در محور گذشته است. البته نباید از عناوین معهود و سنتی نیز خیلی دور شد؛ چرا که خوانندگان ارتباط شکل جدید را با آنچه در سابق گفته می شد، به آسانی پیدا نخواهند کرد و می دانیم که عناوین هر علم به منزله آدرس هایی برای جست و جوی مطالب است. پس در تغییر عناوین باید به تدریج قدم برداشت تا مطالب گم نشود؛ چنان که نباید در جعل اصطلاحات نیز افراط و زیان گفت و گو را به یک باره عوض کرد تا خلط و اشتباه و مناقشات لفظی زیاد نشود و تنها به هنگام نیاز و برای تفهیم فارق معنوی میان دو امر می توان اصطلاح جدید آورد. بدین لحاظ مدرسه اصولی شهید، هم به ابتکار در جعل عناوین جدید شناخته می شود و هم به جعل اصطلاحاتی چند و در مجموع می توان گفت ایشان زبان و ادبیات جدیدی برای ادای مباحث علمی ساخته است که همراه با تحول در محتوا و قالب است.

اما ابتکار شهید صدر را در به کارگیری عناوین جدید، بیشتر در متن حلقات الاصول می توان دید. مثلاً در حلقه دوم می بینیم که با گشوده شدن ابواب جدیدی از مباحث، عناوین جدیدی نیز انتخاب شده است. با طرح مبحث حکم شناسی به عنوان یک بحث تمهیدی عناوین زیر آمده است:

الحکم الشرعی و تقسیمه، مبادئ الحکم التکلیفی، التضاد بین الاحکام التکلیفیه، شمول الحکم لجمیع وقائع الحیاة، الحکم الواقعی والحکم الظاهری، الامارات والاصول، اجتماع الحکم الواقعی والظاهری والقضیه الحقیقیة والقضیه الخارجیه.

و در حلقه سوم عناوین مبحث اخیر چنین مطرح شده است:

الاحکام التکلیفیه والوضعیة، شمول الحکم للعالم والجاهل، الحکم الواقعی والظاهری، شبهة التضاد ونقض الغرض، شبهة تنجز الواقع



المشكوك، الامارات و الأصول، التنافی بین الاحكام الظاهرية، وظيفة الاحكام الظاهرية، التصويب بالنسبة الى بعض الاحكام الظاهرية و القضية الحقيقية والخارجية للاحكام.

بايد گفت همه این عناوين نتیجه تمرکز بر مباحثی است که پیش تر نزد اصوليون به طور پراکنده و ضمنی مطرح می شده است و هیچ گاه خواننده نمی توانست از مطالعه فهرست کتاب ها و جست و جو در عناوين چیزی راجع به آنها بیابد.

با ورود به مبحث ادله محرزہ اعم از دليل شرعی و دليل عقلی، عناوين جديد دیگری خودنمایی می کند و در واقع این بخش از علم اصول نسبت به بخش اصول عملی، بیشتر محل نوآوری در شیوه طرح بحث نزد شهید صدر بوده است. مثلاً در فهرست حلقه دوم عناوين جديد این مبحث را چنین می بینیم:

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعی (بحث قیام الامارة مقام القطع)، اثبات الدليل لجواز الاسناد (از توابع بحث حجیت اماره)، تنوع المدلول التصديقي (از توابع بحث صیغه امر و معنای آن)، اثبات الملاك بالدليل (از فروعات بحث حجیت مثبتات امارات)، وسایل الاثبات الوجدانی (بحث از ماهیت تواتر، اجماع و سیره متشرعه)، وسایل الاثبات التعبدي (بحث از حجیت خبر واحد)، قاعدة استحالة التكليف بغير المقذور (شکل کلی تری از بحث قدرت شرعی و قدرت عقلی)، قاعدة امکان التكليف المشروط (بحث مقدماتی برای تفاوت میان جعل و مجعول)، قاعدة تنوع القيود و احكامها (بحث قيد وجوب و قيد واجب)، القيود المتأخرة زماناً عن المقيد (بحث شرط متأخر)، زمان الوجوب والواجب (بحث مقدمات مفوته و واجب معلق)، اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر (بحث ترتب)، مسقطات الحكم (شکل کلی تری از بحث اجزای امر اضطراری).

اما سه مبحث معهود و معروف در علم اصول با عنوان الحقيقة الشرعية، الصحيح و الاعم والمشتق در حلقات الاصول هیچ جایگاهی نیافته است؛ هر چند در تقریرات درس خارج شهید صدر، بحث مفصلی راجع به آنها دیده می شود. برخی از شاگردان شهید صدر بنا به احساس نیاز و تصور خالی ماندن جای این مباحث در حلقات الاصول، دست به کار شدند و مستدرکی بر حلقه سوم نگاشته و تقریری از درس این سه مبحث، متناسب با

وضعیت طلابِ دورهٔ سطح، ارائه داده‌اند.<sup>۱</sup> ولی واقع آن است که نمی‌توان گفت این سه مبحث در تنظیم متن حلقات الاصول از خاطر شهید صدر رفته بود؛ بلکه باید گفت نیابردن آن از باب کم فائده دانستن نتایج بحث و عدم نیاز اساسی به طرح آن در مرحلهٔ سطح بوده است.

از حلقات الاصول که بگذریم، هنر عنوان‌بندی مناسب برای بحث‌ها را در تقریرات درس شهید صدر نیز می‌توان دید؛ هر چند طبیعت کار تقریرنویسی اقتضا دارد که میان مقررین تفاوتی در ثبت عناوین بحث‌ها پدید آید.<sup>۲</sup>

گذشته از آنکه خود شهید صدر در دورهٔ دوم نسبت به دورهٔ اول اصلاحاتی در شیوهٔ طرح مباحث و اتخاذ عناوین معمول داشتند. با این همه، مقایسهٔ فهرست یکی از این تقریرات با فهرست دیگر کتب اصولی و تقریرات درس میرزای نائینی و محقق خوبی، به روشنی قدرت و تسلط و ابتکار شهید صدر بر تفکیک جهات و حیثیات بحث در هر مسئله را آشکار می‌سازد. از باب نمونه می‌توان به مباحثی چون حقیقت وضع، معانی حرفی، مقدمه الواجب، ترتب، تزاحم و وجوب تخییری نگاه کرد.

۱. ر. ک: دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة، چاپ جامعه مدرسین که مباحث سه گانه مذکور به قلم آیت الله سید محمود هاشمی آمده است.

۲. تاکنون چندین تقریر از درس شهید صدر در دورهٔ اول و دوم عرضه شده است: نخست در حدود سال ۱۴۰۵ ق به قلم آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی تقریری تحت عنوان بحوث فی علم الاصول حاوی دورهٔ کامل درس آن شهید طی هفت مجلد منتشر شد؛ ولی اختصاری همراه با اغلاق و ابهام در آن دیده می‌شود. سپس به سال ۱۴۰۷ ق مباحث الاصول به قلم آیت الله سید کاظم حائری عرضه شد و به تدریج کامل گشت و هم اکنون مشتمل بر نیمه دوم علم اصول، یعنی مباحث حجج و اصول عملی و تعارض ادله است. در مجلدات پنجگانهٔ این تقریر، وضوح و شیوایی و تسلط بیشتری از مقرر مشهود است. در سال ۱۴۲۳ به قلم شیخ حسن عبدالساتر، سومین تقریر با عنوان تکراری بحوث فی علم الاصول مشتمل بر نیمهٔ اول علم اصول، یعنی مباحث الفاظ و ادلهٔ محرزه و نیز مباحث حجج طی هشت جزء و در شش مجلد منتشر شده است. در این تقریر بر خلاف دو تقریر دیگر به ندرت پاورقی و اظهار نظری از سوی مقرر وجود دارد و ظاهراً متن کتاب پیاده شده از نوار کاست است و گویا تصرفی در تعبیرات استاد شهید وجود ندارد و بدین جهت می‌تواند ابهامات موجود در یکی از دو تقریر را برطرف کند. ناگفته نماند که تقریر اول تلفیقی از درس‌های شهید صدر در دوره اول و دوم است، ولی تقریر دوم تا مقداری که عرضه شده، همه از دورهٔ اول و تقریر سوم همه از دورهٔ دوم است.

در کنار عناوین جدید، اصطلاحات جدیدی نیز در مدرسه اصولی شهید صدر مطرح است که برخی از آنها به عناوین راه یافته و برخی راه نیافته‌اند و ما به هر دو قسم اشاره می‌کنیم:

۱. عناصر مشترکه: در تعریف علم الأصول و پس از آن در مواردی دیگر این اصطلاح را به کار گرفته‌اند و مرادشان آن دسته از قواعد کلی است که صلاحیت ورود در استنباط هر باب از ابواب علم فقه را دارد و بدین لحاظ علم اصول را علم به عناصر مشترکه دانسته‌اند و تعریف را جامع و مانع قرار داده‌اند؛ ولی در تعریف نهایی خود قیودی را نیز افزوده‌اند (بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۱).

۲. عناصر خاصه: مرادشان آن دسته از قواعد مورد استفاده در عملیات استنباط است که به استنباط احکام شرعی معینی مربوط است؛ مانند علم به وثاقت زراره که در سند روایات خاصی آمده است و علم به معنای لغت «صعید» که در آیه تیمم به کار گرفته شده است.

۳. ادله محرزه: در تقسیم و عنوان برخی مباحث این اصطلاح را به کار گرفته‌اند و مرادشان آن دسته از ادله استنباط است که حیثیت کشف از وجود حکم واقعی را دارند؛ چه کشف قطعی و چه کشف ظنی. بنابراین ادله محرزه در اصطلاح شهید صدر اعم از امارات در اصطلاح مشهور است؛ چرا که نزد مشهور تنها به دلیل ظنی کاشف مانند خبر ثقه و ظاهر قرآن اماره گفته می‌شود، ولی نزد شهید صدر هر دلیل کاشف اعم از قطعی و ظنی دلیل محرز است و در مقابلش اصول عملی قرار می‌گیرد که حیثیت کشف از حکم واقعی را ندارند و تنها وظیفه عملی به هنگام شک را معین می‌کنند.

۴. تزاحم حفظی: نوعی تزاحم در مقام حفظ تشریحی از سوی شارع تصور کرده‌اند که کاملاً متفاوت از تزاحم ملاکی و تزاحم امتثالی است. هنگام تبیین نظر شهید صدر در مسئله جمع میان حکم ظاهری و واقعی توضیح آن خواهد آمد.

۵. قرن اکید: در باب وضع و چگونگی شکل‌گیری آن این اصطلاح را به کار گرفته‌اند و مرادشان مقارنت مؤکد و شدید میان لفظ و معنا است. تأکید این مقارنت می‌تواند عامل کمی داشته و ناشی از تکرار لفظ و اراده معنا باشد و می‌تواند عامل کیفی داشته و ناشی از وقوع مقارنت در زمان یا مکان حساس و خاطره‌انگیزی باشد. در هر صورت ایشان دلالت لفظ را به سبب حصول قرن اکید میان لفظ و معنا تفسیر کرده‌اند؛ طوری که یکی به دنبال آورنده دیگری است.

۶. تحفظ: مرادشان همان احتیاط است. هر چند کلمه «احتیاط» را نیز به کار گرفته‌اند، ولی می‌توان گفت که در موارد به کارگیری کلمه «تحفظ» اشاره به نکته‌ای خاص وجود دارد و آن این است که فلسفه احتیاط، مراقبت برای حفظ ملاک تکلیف واقعی مشکوک است. مثلاً در حلقه دوم از حلقات الاصول در بحث از اصل اولی عقلی تعبیر «ترک تحفظ» دیده می‌شود و چنین آورده‌اند: «فالصحيح اذن ان القاعدة العملية الاولى هي اصابة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفظ». در حالی که در حلقه اول تنها تعبیر «ترک احتیاط» در همین جا دیده می‌شود.

۷. حق الطاعة: شهید صدر در برابر نظر مشهور که قائل به اصل برائت عقلی است، اصل احتیاط عقلی را بر مبنای ثبوت حق الطاعة مطرح کرده، حق الطاعة را چیزی جدا از مولویت ذاتی خداوند متعال نمی‌داند. بدین ترتیب راه خود را از راه مشهور جدا و مسلک خود را مسلک حق الطاعة نامیده است که شرح آن خواهد آمد.

۸. قطع ذاتی و قطع موضوعی: در مبحث قطع و حجیت قطع قطع اشاره کرده‌اند که هر قطعی که از عوامل و اسباب صحیح و قطع آور در نزد عموم، ناشی باشد، قطع موضوعی نامیده می‌شود، و هر قطعی که نابه‌جا و بی‌مورد و متأثر از عوامل خاصی باشد که تنها در شخص قاطع پیدا شده است، قطع ذاتی خوانده می‌شود. بنابراین، قطع قاطع قطع ذاتی است که از حجیت آن باید بحث شود.

۹. تنوین تنکیر و تنوین تمکن: در مبحث اطلاق و چگونگی وجود آن در اسم جنس از هر تنوینی که معنای «وحدت» را در اسم افاده کند، به‌عنوان تنوین تنکیر یاد می‌کند؛ مانند اکرم فقیراً که به معنای وجوب اکرام یک فقیر نامعین است و طبعاً اطلاق آن بدلی است و از هر تنوینی که معنای وحدت را نمی‌رساند، بلکه تنها علامت انصراف است، به‌عنوان تنوین تمکن یاد کرده‌اند؛ مثل رجل خیر من امرأة. این تنوین قید وحدت را در معنای رجل داخل نمی‌کند. بنابراین اسم صلاحیت اطلاق شمولی و بدلی، هر دو را دارد و این در حالی است که به اصطلاح اهل نحو، تنوین تنکیر نشان نکره بودن اسم و تنوین تمکن نشان انصراف اسم است و در آن سخنی از افاده یا عدم افاده قید وحدت نیست.

۱۰. وسایل اثبات وجدانی و تعبدی: در بحث از ادله محرز آن دسته از وسایل را که صدور دلیل شرعی را به طریق قطعی ثابت می‌کنند، وسایل اثبات وجدانی خوانده‌اند؛ مانند قطع که اثبات‌کننده وجدانی است. آن دسته از وسایل را که مفید قطع نیستند و به

دستور شارع اعتبار یافته‌اند و مثبت بودن آن از روی تعبد است، وسایل اثبات تعبدی خوانده‌اند؛ مثل خبر واحد.

۱۱. تعارض مستقر و غیرمستقر: در مبحث ادله محرزه، تعارض بدوی میان عام و خاص، مطلق و مقید، حاکم و محکوم را که در نظر عرف یکی قرینه برای تصرف در ظهور دیگری است، تعارض غیرمستقر نامیده‌اند؛ زیرا در این گونه موارد جمع عرفی وجود دارد و تعارض سرانجام به آشتی می‌انجامد و در مقابلش تعارض دو دلیلی است که جمع عرفی میان آنها وجود ندارد و در نتیجه تعارض پایدار می‌ماند و باید به قاعده تخییر یا تساقط عمل کرد، مگر آنکه مرجحی موجود باشد.<sup>۱</sup>

۱۲. حمل اولی و حمل شایع: در چند مبحث از جمله در دامنه بحث از تفاوت میان قضیه حقیقیه و خارجییه و در بیان تعلق احکام به عناوین ذهنی و مبحث معانی حرفی، این دو اصطلاح را به کار گرفته‌اند. در موضع اول تعبیر ایشان در حلقه سوم چنین است:

یکفی فی اصدار الحکم علی الخارج احضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوری [ای بالحمل الاولی] عین الخارج و ربط الحکم بها و ان کانت بنظرة ثانوية فاحصة وتصديقية ای بالحمل الشایع، مغایرة للخارج.

در موضع دوم تعبیر ایشان چنین است:

وحتى نفس مفهوم النسبة و مفهوم الربط المدلول علیهما بکلمتی «النسبة» و «الربط» لیساً من المعانی الحرفیة بل من المعانی الاسمیة لامکان تصورهما بدون اطراف و هذا یعنی انهما لیساً نسبة و ربطاً بالحمل الشایع و ان کانا كذلك بالحمل الاولی. و قد مرّ علیک فی المنطق ان الشیء یصدق علی نفسه بالحمل الاولی و لكن قد لا یصدق علی نفسه بالحمل الشایع کالجزئی فانه جزئی بالحمل الاولی و لکنه کلی بالحمل الشایع.

از این مواضع چنین بر می‌آید که از اصطلاح حمل اولی و حمل شایع - هنگامی که وصف برای عقد الوضع قرار می‌گیرد - معنایی را قصد می‌کنند که تماماً بر عکس آن چیزی است که اهل منطق در باب عنوان و معنون قصد کرده‌اند. ولی در باب «حمل»، اصطلاح ایشان با اصطلاح مشهور اختلافی ندارد.

۱. راهیابی این تعداد از مصطلحات به علم اصول، از سوی شهید صدر در مقدمه استاد سید علی اکبر حائری بر حلقه اول، چاپ مجمع الفکر الاسلامی ص ۹۱ تا ۹۴ مورد اشاره قرار گرفته است.

دلیل اختلاف اصطلاح در باب عنوان و معنون، آن است که ایشان هر جا نظر به خود موضوع باشد و مفهومش محکوم علیه قرار گیرد، گویند که ملحوظ بالحمل الشایع است و هر جا نظر به مصداق موضوع باشد، گویند ملحوظ بالحمل الاولی؛ در صورتی که اهل منطق عکس این را می گویند؛ مثلاً اهل منطق درباره جزئی گویند: «الجزئی بالحمل الاولی کلی و لیس بجزئی» و «الجزئی بالحمل الشایع جزئی»؛ ولی به اصطلاح ایشان گفته می شود «الجزئی بالحمل الشایع ای مفهومه بما هو صورة ذهنية کلی و لیس بجزئی» و «الجزئی بالحمل الاولی ای مصداق الجزئی و مایوصف فی الخارج بانه جزئی، جزئی».

بنابراین می توان گفت ایشان هر جا که عنوانی حاکی از خارج باشد و از خلال آن عنوان، امر خارجی لحاظ شود، گویند آن عنوان ملحوظ به لحاظ تصویری اولی است و هر عنوانی که خودش به عنوان یکی از مفاهیم ذهنی لحاظ شود، گویند ملحوظ به لحاظ تصدیقی ثانوی است. بر این اساس، در موضع اول این مثال را آورده اند: «النار بالحمل اولی محرقة» و «النار بالحمل الشایع کلی»؛ یعنی درست بر عکس آنچه اهل منطق همچون استاد محمدرضا مظفر در باب عنوان و معنون از علم منطق ذکر کرده اند.<sup>۱</sup>

### ۳. ریشه یابی

مقصود ما در اینجا توجه و تمرکز شهید صدر بر پاره ای مباحث زیربنایی است که آثار و لوازم آن در مواضع دیگری از علم اصول آشکار می شود؛ در حالی که اصولیان این گونه مباحث را به طور ضمنی و پراکنده مورد نظر قرار می دادند و هیچ گاه نگاه مستقل و خاص و بحثی متمرکز و منسجم راجع به آنها نداشتند. بدین رو هر جا که نیاز به این مباحث زیربنایی داشتند، بیانی مجزا می آورند و گاه این بیانات پراکنده جمع می شد و تکراری همراه با تفاوت ها و تغایراتی به چشم می آمد. حتی در مسئله جمع میان حکم ظاهری و واقعی، با آنکه جایگاه معینی در علم اصول برای آن وجود داشت و معمولاً در ادامه بحث

۱. برای آگاهی از تفصیلات این بحث ر. ک: دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة، تحقیق و تعلیق: مجمع الفكر الاسلامی، ص ۴۰۳ تا ص ۴۱۶، ملحق دوم تحت عنوان «الحمل الاولی و الحمل الشایع» به قلم استاد سید علی اکبر حائری.

از امکان تعبد به ظن و دفع شبهه این قبه راجع بدان سخن گفته می‌شد، ولی عدم تمرکز سبب شده است که مثلاً شیخ انصاری یک بار نظریه مصلحت سلوکیه را در باب ظن و بار دیگر تفاوت موضوع را در آغاز بحث از اصل براءت و بار سوم انکار جعل حکم را در تنبیهات دلیل انسداد از کتاب فرائد الاصول مطرح کند و البته اگر جایگاه بحث از «حکم» در علم اصول معین می‌شد، راه حل های پیشنهادی برای جمع میان حکم ظاهری و واقعی این گونه متفاوت و متشتت نمی‌گشت.

در کار شهید صدر توجه بدین مباحث زیربنایی که همچون اصولی برای برخی قواعد اصولی دیگر هستند، محصول تقسیم بندی و عنوان بندی خوب برای مباحث و پیدا شدن جاهای خالی برای بحث در نظام قواعد اصولی است. از این رو پس از آنکه شهید صدر شکل سنتی مباحث را در مرحله خارج دنبال کرد، به هنگام تألیف حلقات الاصول به فکر گشودن باب مباحث تمهیدی درباره ماهیت حکم شرعی و اقسام و احکام آن افتاد و در این باب از قاعده اشتراک، تفاوت حکم ظاهری و واقعی، تفاوت میان دو دسته از ادله احکام، یعنی امارات و اصول، مبادی احکام تکلیفی، تفاوت احکام تکلیفی و وضعی، تخطئه و تصویب، تضاد میان احکام تکلیفی، تنافی میان احکام ظاهری، تفاوت میان قضیه خارجی و قضیه حقیقیه در جعل حکم و تعلق حکم به عنوان ذهنی، بحث و گفت و گو کرد تا بعدها از مبنای مختار خود در مباحث تابعه و به خصوص مباحث دلیل عقلی غیرمستقل سود جوید. به عنوان مثال، حجیت مدلولات التزامی امارات و عدم حجیت مدلولات التزامی اصول مبتنی بر تفسیر ما از تفاوت میان اماره و اصل است؛ چنانکه شناخت مبادی احکام در مباحث بسیاری و به خصوص در مباحث دلیل عقلی و از جمله در بحث از استحاله تکلیف به غیرمقدور و تفاوت شرط عقلی و شرط شرعی و در بحث از امکان وجوب مشروط و تفاوت میان شروط اتصاف و شروط ترتب و مانند آنها دخالت دارد، و نیز شناخت تفاوت میان قضیه حقیقیه و خارجی در بحث از امکان یا استحاله اخذ علم به حکم در موضوع حکم و دیگر مواردی که تفاوت گذاری میان جعل و مجعول به عنوان یک راه حل مطرح می‌شود، دخیل است. همین طور دانستن تفاوت حکم ظاهری با حکم واقعی و تعریف و تبیین ماهوی حکم ظاهری در بسیاری مباحث از جمله در بحث علم اجمالی و امکان یا استحاله مخالفت قطعی با علم اجمالی و اجرای اصل براءت در همه اطراف، دخیل است.

پس جا دارد دیگر اصولیون نیز موضع مستقلی برای این گونه مباحث در نظر گرفته، مبنای اصولی خود را در آنجا منقح سازند تا در مباحث تابع، دچار تشتت و تکرار نشوند.

#### ۴. نظریه پردازی

نظریه‌های اصولی را به لحاظ حل و تفسیر مشکلات علمی باید فراتر از مجرد قواعد و مبانی اصولی تصور کرد. البته همه نظریه‌های اصولی در قالب یک قاعده یا یک مبنای اصولی عرضه می‌شود، ولی به لحاظ کارایی و تأثیرگذاری چندان مهم به شمار می‌آید که عنوان خاصی باید برای آنها نهاد تا به جنبه ارتباط بخشی آنها میان دیگر قواعد و مبانی اصولی توجه خاص شود. در اینجا ابتکار و نوآوری مدرسه اصولی شهید صدر در طرح نظریات اصولی را حول چند محور به اجمال توضیح می‌دهیم:

#### ۴-۱. کیفیت جمع میان حکم ظاهری و حکم واقعی

نخست باید توضیح دهیم که تقسیم حکم به ظاهری و واقعی به دو ملاک صورت می‌پذیرد: مطابق یک اصطلاح مقصود از حکم ظاهری حکمی است که از دلیل فقهاتی و به مقتضای اصل عملی دانسته می‌شود. در مقابل، مقصود از حکم واقعی، حکمی است که از طریق دلیل اجتهادی و ادله محرزه کشف می‌گردد. اما مطابق اصطلاح دیگر، مفاد همه امارات و اصول عملی، حکم ظاهری است؛ زیرا امارات دلیل ظنی محسوب می‌شوند و حجیت آنها نیازمند دلیل قطعی است و به تعبیر شهید صدر، باید نفس جعل حجیت برای امارات را حکم ظاهری دانست.

ایشان در حلقه دوم از حلقات الاصول، حکم ظاهری و واقعی را چنین تعریف کرده‌اند:

الحکم الواقعی هو کل حکم لم یفترض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق و الحکم الظاهری هو کل حکم افتراض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق من قبیل اصالة الحل فی قوله کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام و سائر الاصول العملية الاخری و من قبیل امره بتصدیق الثقة والعمل علی وفق خبره و امره بتصدیق سائر الامارات الاخری.

بنابراین عنصر «شک» در فعلیت یافتن حکم ظاهری دخیل است؛ چه حکم ظاهری را به نفس «حجیت» تفسیر کنیم که برای امارات در ظرف شک قرار داده شده است و چه



حکم ظاهری را مانند وجوب یا حرمتی که مفاد خبر ثقه است، تفسیر کنیم که این نیز در ظرف شک و عدم وجود علم، از راه جعل حجیت جعل شده است، و چه حکم ظاهری را نفس برائت یا احتیاط که اصل عملی است، تلقی کنیم.

بدین ترتیب تصویری که شهید صدر از حکم ظاهری ارائه می‌دهد، مطابق اصطلاح دوم است. این تصویر متفاوت از تصویر رایج درباره حکم ظاهری می‌باشد که مطابق اصطلاح اول و معهود و موروث از وحید بهبهانی است و استاد محمدرضا مظفر همان را در آغاز اصول الفقه آورده‌اند.

اکنون که معلوم شد دلیل دال بر حکم ظاهری می‌تواند هم دلیل اجتهادی باشد و هم دلیل فقهاتی، باید پرسید پس دلیل دال بر حکم واقعی چیست؟ پاسخ آن است که قطع به حکم واقعی دال بر وجود حکم واقعی است؛ ولی نه بدین معنا که قطع مکلف در ناحیه موضوع حکم واقعی مأخوذ است، بلکه در موضوع حکم واقعی، نه شک اخذ شده است و نه قطع؛ زیرا حکم واقعی به طبیعت موضوع خود و به تعبیر دقیق‌تر به طبیعت متعلق خود تعلق گرفته و برای قاطع و غیر قاطع بدان، فعلیت دارد. اما اگر در تعریف مذکور تنها به عدم اخذ شک در موضوع حکم واقعی تصریح می‌شود، فقط برای مشخص شدن آن در مقام مقایسه با حکم ظاهری است.

پس از ارائه تعریف مذکور از حکم واقعی، شهید صدر محذورات تعبد به ظن را دسته‌بندی می‌کند و علاوه بر آنچه اصولیون شمرده‌اند، شبهه تنجز تکلیف واقعی مشکوک و لزوم تخصیص در قاعده عقلی قبح عقاب بلایبان را ذکر می‌کند؛ بلکه جلوتر رفته، دامنه شبهات را به مباحث قطع نیز می‌کشد؛ زیرا اگر تعبد به ظن مستلزم اجتماع دو حکم متمائل یا متضاد و نقض غرض و تفویض مصلحت یا القای در مفسده گردد، در باب قطع نیز که امکان خطا موجود است، می‌توان گفت تکلیف به حکم واقعی و محفوظ ماندن حکم واقعی و ثبوت قاعده اشتراک در موارد قطع به عدم وجود حکم واقعی، لغو و بی‌معنا است؛ چون اولاً حکم واقعی نمی‌تواند محرکیت داشته باشد و ثانیاً تکلیف به حکم واقعی، تکلیف به غیر مقدور خواهد بود. از این رهگذر با افزودن محذوری به نام تخصیص در قاعده عقلی و نیز محذور عدم محرکیت و داعویت حکم واقعی در فرض تنجز حکم مضاد، زمینه گفت‌وگو و بحث بیشتر درباره حکم ظاهری و به دنبالش، مفاد قاعده اشتراک را فراهم می‌سازد و برای تبیین نظریه‌نهایی خود در این مسئله چنین مقدماتی را ترتیب می‌دهد:

مقدمه اول: هرگاه غرض مولا - اعم از تکوینی و تشریحی - نزد مکلف مشتبه و مردد میان دو چیز قرار گیرد، در صورتی که مولا به هیچ وجه راضی به فوت غرضش نباشد، دایره محرکیت را توسعه داده، آن را وسیع تر از متعلق غرض واقعی می کند. بر این اساس مبادی خطاب ظاهری در متعلق خطاب موسع نخواهد بود؛ چنان که در نفس جعل خطاب ظاهری نیز نیست؛ بلکه همان مبادی خطاب واقعی مبادی این خطاب ظاهری و موسع است.

مقدمه دوم: جدا از تراحم ملاکی و تراحم امتثالی که از آن سخن گفته شده است، نوع دیگری از تراحم به نام تراحم حفظی می توان تصور کرد. این نوع تراحم آن جایی است که به عنوان مثال اکرام عالم واجب و اکرام جاهل حرام شده باشد و جماعتی هم باشند که عالم و جاهل در میان آنها برای ما مشخص نیست. در این گونه موارد تراحم ملاکی موجود نیست؛ چون موضوع متعدّد است و تراحم امتثالی نیز موجود نیست؛ زیرا جمع میان دو تکلیف واقعاً ممکن است؛ یعنی اگر اشتباه و اختلاط از میان برود و هر یک از عالم و جاهل را بشناسیم، هر دو تکلیف امتثال خواهد شد. اینجا تراحم در عالم محرکیت است؛ یعنی شارع به هنگام اشتباه اغراض و جویی با تحریمی یا اشتباه اغراض الزامی با ترخیصی در نزد مکلف، هر کدام را اهم بداند، دایره محرکیت را به لحاظ همان غرض توسعه می دهد. تقدیم غرض اهم به معنای آن نیست که غرض غیر اهم از فعلیت ساقط شود؛ بلکه تنها محرکیت به لحاظ غرض غیر اهم نیست؛ ولی مبادی و ملاک آن همچنان باقی است.

مقدمه سوم: اباحه و ترخیص گاه از نوع اقتضایی و گاه از نوع لاقضایی است. وقوع تراحم ملاکی و تراحم حفظی میان اباحه اقتضایی و تکلیف الزامی، مانند وجوب یا حرمت، امری قابل تصور است؛ ولی تراحم حفظی میان دو حکم که یک طرفش اباحه لاقضایی باشد، قابل تصور نیست؛ زیرا لاقضای با ذواقضا جمع می شود؛ چنان که تراحم امتثالی میان اباحه و تکلیف قابل تصور نیست؛ چون اباحه امتثالی نمی طلبد؛ چه اقتضایی باشد و چه لاقضایی.

از این سه مقدمه می توان نتیجه گرفت که غرض واقعی مولا می تواند دو گونه فعلیت داشته باشد: یک فعلیت با قطع نظر از تراحم حفظی است که در این مرحله غرض واقعی مولا در متعلق واقعی خودش با تمام مبادی آن یعنی حب و اراده، بالفعل موجود

است. فعلیت دیگر، به لحاظ تزامم حفظی است؛ یعنی در موارد اشتباه و اختلاط اغراض واقعی تصور می‌شود. در این حال فعلیتِ محرکیت برطبق غرض اهم خواهد بود. دلیل قائلین به بطلان تصویب و صحت اشتراک احکام واقعی میان عالم و جاهل، حداکثر می‌تواند فعلیت به معنای اول را اثبات کند؛ یعنی نفس جعل و اعتبار و حتی مبادی آن یعنی مصالح واقعی و حب و اراده مشترک میان عالم و جاهل است؛ اما فعلیت به معنای دوم را نمی‌تواند اثبات کند. بدین ترتیب می‌توان کلام محقق خراسانی را در کفایة الاصول مبنی بر وجود مراحل چهارگانه برای حکم (شأنی، انشایی، فعلی غیرمنجز و فعلی منجز) توجیه کرد؛ هرچند که تعبیرات او قاصر از اراده چنین معنایی است. با عنایت بدین توضیحات که ماهیت حکم ظاهری و فلسفه تشریح آن را آشکار می‌سازد، می‌توان در تعریف احکام ظاهری گفت:

ان الاحکام الظاهرية خطابات تعین الایهم من الملائکات والمبادئ الواقعية حين يتطلب كل نوع منها الحفاظ عليه بنحو ینافی ما یضمن به الحفاظ علی النوع الاخر.<sup>۱</sup>

نیز می‌توان در تبیین وظیفه حکم ظاهری افزود:

ان الخطاب الظاهری وظیفته التنجیز و التعذیر بلحاظ الاحکام الواقعية المشکوکة فهو ینجز تارة و یعذر اخرى و لیس موضوعا مستقلاً لحکم العقل بوجوب الطاعة فی مقابل الاحکام الواقعية لانه لیس له مبادئ خاصة به وراء مبادئ الاحکام الواقعية.<sup>۲</sup>

اما تفاوت میان امارات و اصول به لحاظ حکم ظاهری، خود تفسیر مستقلاً می‌طلبید و در تبیین این مسئله شهید صدر بر مبنای خود می‌گوید: در باب امارات، حکم ظاهری نشانگر رجحان ملاک در یکی از دو طرف تزامم حفظی، به لحاظ اقوا بودن احتمال آن طرف است و در باب اصول عملی، حکم ظاهری نشانگر رجحان ملاک به لحاظ اقوا بودن خود آن ملاک است که توضیح بیشتر آن در جای خود مذکور است.

ناگفته نماند که در حلقه دوم و سوم از حلقات الاصول، تزامم حفظی به عنوان یک اصطلاح جدید اصلاً مطرح نشده است؛ ولی توضیحات کافی در تبیین این نظریه موجود است.

۱. درس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة، آغاز کتاب تحت عنوان «الحکم الواقعی و الحکم الظاهری».

۲. همان، تحت عنوان «وظیفه الاحکام الظاهرية».

## ۲.۴. نظریه حق الطاعة

اصولیون معتقدند اصل اولی عقلی در شبهات بدوی بعد از فحص و یأس از دلیل محرز، براءت است؛ آن چنان که اصل ثانوی شرعی نیز براءت است. از این رو در مباحث اصول عملی دلیل نخست بر صحت اصل براءت را برخی آیات و روایات و دلیل دیگر را حکم عقل می‌دانند. ولی شهید صدر در اینکه اصل اولی عقلی براءت باشد با مشهور اصولیون مخالف و معتقد است که عقل با نظر به مولویت خداوند متعال که مجعول و محدود نیست، در تمام شبهات بدوی، حتی اگر شبهه تکلیف ناشی از احتمالی ضعیف باشد، حکم به احتیاط می‌کند و در عین حال نسبت به اصل ثانوی شرعی نظر ایشان موافق نظر مشهور و قائل به براءت است.

درواقع نظریه حق الطاعة یک مبنای کلامی است که توجیه‌گر اصل احتیاط عقلی در علم اصول است. بدین جهت مناسب است به کارایی این نظریه در بحث فلسفه اخلاق نیز توجه شود و گفتار برخی فلاسفه اخلاق<sup>۱</sup> را به عنوان مؤیدی بر صحت آن قرار داد.

روش شهید صدر در طرح بحث چنین بود که نخست برای شکستن جو حاکم بر مسئله و ابطال بدیهی و اجماعی بودن براءت عقلی، به جست‌وجو در کلام متقدمین پرداخته، نتیجه می‌گیرد که اصل براءت عقلی بر مبنای قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان بعد از وحید بهبهانی نزد متأخرین شهرت و اعتبار و قبول پیدا کرده است و اگر به کلمات متقدمین در مسئله «اصالة الحظر او الاباحه» نگاهی بیفکنیم، می‌بینیم که آنها ارتکازاً اصل احتیاط عقلی را قبول داشتند؛ هرچند بدین وضوح که ما از آن سخن می‌گوییم، سخن نگفته‌اند. پس، اصل احتیاط عقلی ریشه‌دار و اصل براءت عقلی مستحدث است.

اگر در تأیید نظریه شهید صدر به جست‌وجو پردازیم، خواهیم دید که میان متأخرین نیز از حد شهرت فراتر نرفته و در طرف مقابل کسانی قبل و بعد از شهید صدر قائل به براءت عقلی بوده‌اند. از مشهورترین آنها آیت الله سید محمد محقق داماد (ر.ک: المحاضرات، ج ۲، ص ۲۳۷) است که دو تن از شاگردانش یعنی آیت الله سید موسی زنجانی و آیت الله ناصر مکارم شیرازی نیز پس از او همین مبنا را برگزیدند و از اصل احتیاط عقلی به تقریری خاص دفاع کردند.

شهید صدر در مجموع شش تقریب برای درستی اصل براءت عقلی مورد نظر قرار

۱. همچون آیت الله محمد تقی مصباح یزدی در فلسفه اخلاق، ص ۱۷۸.

می‌دهد و اشکال دور و مصادره به مطلوب یا اخذ مدعا در دلیل را بر همه آنها وارد می‌داند؛ ولی خود هیچ گاه ادعای استدلال و برهان بر مسئله را ندارد؛ زیرا آن را از اساس وجدانی و غیربرهانی می‌شمارد. ایشان برای کشف منشأ به اشتباه افتادن مشهور در یک مسئله بدیهی و وجدانی، بحثی پیرامون مولویت مطرح می‌کند که در علم اصول بی سابقه و به تقریر ایشان کاملاً جدید و ابتکاری است. نخست می‌فرماید که اصولیان مولویت را چیزی محدود فرض کرده‌اند که مراتب و درجات ندارد؛ در صورتی که مولویت امری مقول به تشکیک است و قیاس مولویت حقیقی به مولویت عرفی صحیح نیست. در توضیح می‌افزاید: مولویت عبارت است از حق الطاعة که گاه ذاتی و بی‌نیاز از جعل جاعل است و این گونه مولویت منحصر در خداوند متعال است، و گاه مولویت مجعول به جعل جاعل است که چهار گونه خواهد بود:

اول: مولویتی که از سوی مولای حقیقی مجعول است؛ مانند مولویت انبیا و اولیا.  
دوم: مولویت مجعول از ناحیه افرادی که «مولی علیهم» به شمار می‌آیند؛ مانند مولویت رؤسای جمهور که با آرای مردم انتخاب شده‌اند.  
سوم: مولویتی که از ناحیه خود مولا مجعول است؛ مانند مولویت حکام و سلاطینی که به زور بر مردم مسلط شده‌اند.

چهارم: مولویت مجعول از ناحیه مولایی که مولویت او پیش‌تر به یکی از سه شکل بالا جعل شده باشد؛ مانند مولویت فقیه جامع الشرائط که مولویت او از سوی امام معصوم و مولویت او هم از سوی خداوند متعال است.

به نظر شهید صدر در تمام این اقسام چهارگانه، مولویت مجعول از نظر وسعت یا ضیق دایره مولویت، تابع جعل جاعل است. مولویت‌های عرفی، در خصوص احکام مقطوع است؛ ولی مولویت خداوند را نمی‌توان در این حد دانست. قائلان به مسلک حق الطاعة، اصل اولی احتیاط را حکم عقل سلیم و فطری می‌دانند که اگر انسان مسبوق به شبهه‌ای نباشد و اطراف مسئله را خوب تصور کرده باشد، اندک تردیدی در قبول آن به خود راه نمی‌دهد.

از جمله آثار و لوازم قبول این مسلک، حل مشکلات جعل حکم ظاهری و شبهات مطرح در اطراف امکان تعبد به ظن است. اگر قبح عقاب بالبیان را به عنوان یک قاعده عقلی منکر شویم و تنها آن را به دلیل شرع و از باب تخفیف مولوی بپذیریم، از محذور

تخصیص در احکام عقلی و مخالفت جعل حجیت برای ظن با حکم عقل به عدم حجیت ظن رسته ایم.

در بحث تجرّی نیز از این مبنای اصولی سود جسته می‌شود و در آنجا شهید صدر فرموده‌اند که مجرد انکشاف تکلیف، موضوع حکم عقل به اطاعت و قبح معصیت است؛ چه تکلیفی در واقع ثابت باشد یا نباشد. نه تنها بحث تجرّی، بلکه مجموعه مباحث مربوط به قطع با ملاحظه مسلک حق الطاعة شکل جدیدی به خود می‌گیرد که در جای خود از آن سخن خواهیم گفت.

در سال‌های اخیر، نظریه حق الطاعة مورد توجه خاصی قرار گرفته و باب بحث و گفت‌وگوی بیشتر پیرامون آن گشوده شده است. گویا فصل ممیز شهید صدر در مباحث اصولی از دیگران همین نظریه است که آن هم به آسانی قابل پاسخگویی است. در صورتی که شهید صدر در این بحث بسیار دقیق و علمی وارد شده‌اند و راه ورود اشکال بر تقریر خود را بسته‌اند.

از مهم‌ترین اشکالات بر نظریه مذکور آن است که بر مبنای تراحم حفظی که شهید صدر خود پایه‌گذار آن است، اگر مکلف در همه شبهات ملتزم به احتیاط و رعایت جانب تکلیف و ملاک آن باشد، مصلحت و منفعت ترخیص واقعی را در مواردی از دست می‌دهد؛ در صورتی که عقل می‌گوید شارع همچنان که به ملاک تکالیف خود اهتمام دارد، به ملاک ترخیصات نیز عنایت دارد. پس از نظر عقل ملاک ترخیص می‌تواند مزاحم ملاک تکلیف باشد و همین سرانجام عقل را مردود و متحیر و در حکم عقل به احتیاط متزلزل می‌سازد (ر. ک: پژوهش‌های اصولی، پاییز ۸۱، ص ۱۱).

این اشکال به بهترین وجهی از سوی برخی شاگردان شهید صدر پاسخ داده شده است و اجمالش آن است که اولاً ملاک اباحه منجزیت ندارد و ثانیاً ملاک اباحه جهتی است؛ یعنی از جهت خود مباح، اقتضای اطلاق عنان و آزادی مکلف را دارد و این منافاتی ندارد با آنکه الزامی برای مکلف از جهت رعایت ملاک تکلیف ثابت شود. ثالثاً اگر ملاک اباحه مطلق تصور شود، می‌توان گفت اساساً تنجیز و تعذیر برای یک چیز در عرض هم امکان وجود ندارد تا تراحمی میان آنها رخ دهد؛ زیرا تعذیر چیزی نیست جز عدم تنجیز. نکته فنی این پاسخ آن است که موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر توسط خود عقل مشخص می‌شود و اگر موضوع حکم عقل به تنجیز عبارت از انکشاف تکلیف باشد،

موضوع حکم عقل به تعذیر عبارت از عدم انکشاف تکلیف خواهد بود و چون در احکام عقلی موضوع به منزله علت تامه برای حکم است، پس اگر تنجیز را به ثبوت حق الطاعة تفسیر کنیم، تعذیر را باید به عدم ثبوت چنین حقی، تفسیر کرد (ر. ک: همان، ص ۲۷).  
از مجموع نقد و بررسی هایی که پیرامون این نظریه صورت گرفته است، می توان نتیجه گرفت که منشأ به خطا افتادن مشهور از یک حکم عقلی بدیهی اموری چند است؛ از جمله:

۱. عدم تفکیک میان مولویت ذاتی و غیر مجعول و غیر محدود خداوند متعال و مولویت های عرفی مجعول که به لحاظ سعه و ضیق تابع جعل جاعل است.
۲. خلط میان براهت عقلی با براهت شرعی مستکشف به دلیل عقلی.
۳. استبعاد در مخفی ماندن حکمی بدیهی از مشهور اصولیان و فقها.
۴. تفاوت نگذاردن میان احکام عقلی و احکام عقلایی.
۵. توهم ارشادی بودن ادله براهت شرعی.
۶. توهم عدم امکان مخالفت اصل ثانوی شرعی با اصل اولی عقلی.
۷. تفاوت نگذاشتن میان حکم عقل به وجوب احتیاط و حکم عقل به حسن احتیاط.

#### ۴-۳. دلالت و دلالت سیره

سیره را به طور معمول به عنوان یکی از ادله حجیت خبر واحد و ظواهر الفاظ در کتاب های اصولی یاد می کنند؛ ولی شهید صدر برای اولین بار بحث درباره سیره را از شکل سنتی و از جایگاه معهودش خارج کرده، بدان هویتی مستقل بخشید.  
مشهور، هنگامی که ادله اربعه را در دلالت بر حجیت برخی ظنون مورد نظر قرار می دادند، به سنت که می رسیدند گاه آن را در قالب روایات خاص و گاه در قالب سیره ای که کاشف از سنت است، لحاظ می کردند و در کلام آنها تفکیک مناسبی میان سیره متشرعه و سیره عقلا به لحاظ نحوه دلالت دیده نمی شد؛ در حالی که سیره متشرعه می تواند در ردیف اجماع و تواتر، از ادله اثبات وجدانی قرار گیرد؛ اما سیره عقلا که نیازمند امضای شارع است، زیر مجموعه مباحث سنت است و در ردیف مباحث «به دلالت تقریر معصوم» جای می گیرد.

به طور خلاصه به چند پرسش درباره سیره در علم اصول باید پاسخ داده شود: سیره،

چه نوع دلیلی است؟ آیا خارج از ادله اربعه است یا به یکی از آنها باز می‌گردد؟ در هر صورت دلالت آن چگونه است؟ چگونه شکل می‌گیرد و چه عناصری در شکل‌گیری آن دخیل است؟ دخالت این عناصر در شکل‌گیری آن، چه تأثیری در دلالت آن از نظر اصولی دارد؟ حدود دلالت سیره کجا است؟ کدام قسم سیره نیازمند انضمام امضای شارع است؟ امضای شارع چگونه کشف می‌شود؟ آیا سیره‌های مستحدث که بعد از عصر معصومان تا زمان ما شکل گرفته است، معتبر است؟ اگر خصوص سیره معاصر با معصومان حجت است، چگونه باید معاصرت را کشف کرد؟ امضای سیره همواره به خود سیره مربوط است یا به نکته‌ای ارتکازی که منشأ تکوین سیره بوده است؟

اینها سؤالاتی است که مدرسه اصولی شهید صدر مطرح و بدان‌ها پاسخ داده است. در تقریرات درس خارج آن شهید آمده است:

به طور معمول ظواهر را به عنوان اولین نمونه از امارات و ظنون معتبر شرعی یاد می‌کنند؛ ولی از آنجا که سیره عقلایی مهم‌ترین دلیل بر حجیت ظواهر و خبر ثقة شناخته می‌شود، نیاز به بحثی مستقل درباره سیره و دلالت آن و نکات و شروط دخیل در دلالت آن داریم تا در مباحث اصولی به هنگام استناد به سیره تصویر روشنی از آن داشته باشیم.

واقعیت آن است که استدلال به سیره مختص به مسائل اصولی و منحصر به باب امارات نیست؛ چرا که استدلال بدان در فقه نیز شایع است؛ خصوصاً در باب معاملات که قوانین عقلایی بر آن حاکم است. بلکه می‌توان دایره استدلال به سیره را گسترش داد و به میزانی که دایره استدلال به اجماع منقول و شهرت و اعراض مشهور از خبر یا عمل مشهور به خبر ضعیف و مانند آن کاهش می‌یابد و در هر جایی که فقیه برای خروج از فتاوی‌ای قدمای اصحاب یا آرای فقهی مشهور به تنگنا می‌افتد، به سیره در عوض اجماع یا شهرت تمسک کرد. بدین جهت به نظر ما رسید که انعقاد بحثی مستقل درباره سیره عقلایی به عنوان خودش کاری صحیح است (بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۳۳).

پس از این مقدمه وارد بحث از سیره عقلایی شده، آن را از دو جهت عام می‌داند: یکی از آن جهت که شامل مرتکبات عقلایی نیز می‌شود و مختص به سلوک خارجی



نیست، و دوم از آن جهت که شامل سیره متشرعی نیز می‌شود؛ به معنای آنکه می‌توان سیره متشرعی را نوعی خاص از سیره عقلایی محسوب کرد. در نتیجه باید گفت یک بار سیره عقلایی به معنای عام تصور می‌شود که سیره متشرعی را نیز در بر می‌گیرد؛ چون متشرعه در زمره عقلا قرار دارند. بار دیگر به معنای خاص تصور می‌شود و در مقابل سیره متشرعی و قسیم آن لحاظ می‌گردد. آن‌گاه به بررسی اقسام سیره پرداخته و از سه گونه سیره عقلایی سخن گفته است:

۱. سیره‌ای که تنقیح‌کننده موضوع حکم شرعی است و حکم شرعی را اثبات نمی‌کند؛ مانند سیره منعقد بر اشتراط عدم غبن در معامله. وجود این نوع سیره فقط نشان‌دهنده آن است که در تمسک به دلیل «المؤمنون عند شروطهم» موضوع یعنی اشتراط موجود است، اما وجوب وفا به شرط که حکم شرعی است، از دلیل لفظی استفاده می‌شود. این نوع سیره حجت است؛ بدون آنکه نیاز باشد فقیه دلیلی خاص بر آن اقامه کند؛ و حتی معاصرت سیره با معصومین نیز معتبر نیست.

۲. سیره‌ای که تنقیح‌کننده ظهور دلیل است. در این موارد سیره در شکل‌گیری ظهور بر اساس مرتکبات عرفی و عقلایی دخالت دارد و وجود سیره به معنای وجود قرینه لیبی متصل است که ظهور بر اساس آن شکل می‌گیرد. حجیت این نوع سیره به حجیت ظهور باز می‌گردد و در باب مناسبات حکم و موضوع از آن سخن گفته می‌شود.

۳. سیره عقلایی که مربوط به متشرعه است و سیره متشرعی نامیده می‌شود. در اینجا یا متشرعه از جنبه متشرعی خودشان سیره‌ای پیدا می‌کنند و یا از جنبه عقلایی خودشان. پس دو شاخه بحث درباره دو نوع سیره از هم تفکیک می‌شود و تفاوت مهم این دو شاخه در آن است که سیره عقلا نیازمند امضای شارع است؛ چون عقلا از جنبه عقلایی خودشان، ملزم به رعایت دستورات شرع نیستند و سیره آنها با صرف نظر از دستور شرع انعقاد می‌یابد؛ ولی در سیره متشرعی قابل تصور نیست که با لحاظ وصف متشرعی سیره‌ای بر خلاف دستور شرع داشته باشند. از این رو مجرد تحقق سیره متشرعی کاشف از وجود دلیل معتبر شرعی است که منشأ تکوین سیره بوده است و متشرعه آن را تلقی کرده‌اند. ما تنها از تحقق سیره متشرعی می‌توانیم وجود آن دلیل را کشف کنیم؛ همان‌گونه که وجود معلول از وجود علت کشف آنی دارد.

آن‌گاه بحث‌های مفصل درباره کیفیت امضا در سیره عقلایی و طریق کشف آن و

اثبات معاصرت برای سیره عقلایی و متشرعی و مقدار دلالت سیره عقلایی و متشرعی و دیگر مباحث تابع در تقریرات درس شهید صدر دیده می‌شود.

چون به حلقات الاصول می‌رسیم، شکل نازل تری از مباحث در قالبی تکامل یافته‌تر و در صورتی مرتب‌تر دیده می‌شود. در بحث از دلیل شرعی غیرلفظی یعنی فعل یا تقریر معصوم، هنگامی که دلالت تقریر مطرح می‌شود، باب بحث درباره سیره عقلایی گشوده می‌گردد. چون تقریر معصوم تنها بدین نوع سیره تعلق می‌پذیرد.

شکل کلی‌تر بحث آن است که سکوت معصوم با رعایت شروط خاصی دلیل بر امضا و تقریرات است و این سکوت گاه در مقابل رفتار یک شخص معین و گاه در برابر رفتارهای عمومی مردم در جامعه است که همان سیره عقلایی نامیده می‌شود. پس جایگاه بحث از سیره عقلایی مرتبط به دلیل حجیت آن است که تقریر معصوم باشد. ولی محقق اصفهانی در حاشیه کفایة الاصول ضمن بحث از حجیت ظهور، سیره عقلایی را به ملاک آنکه معصوم سیدالعقلا است و آنچه بر مردم صادق آید بر او نیز صادق آید، حجت قرار داده است و آن گاه راه اشکال بر او باز شده که سیره عقلایی همیشه برخاسته از درک عقلی سالم و فطری نیست و احتمال تمیز شارع از مردم در برخی رفتارها و تخطئه آنها از سوی شارع وجود دارد.

اما جایگاه بحث از سیره متشرعی همان جایگاه بحث از تواتر و اجماع است؛ چراکه هر سه به یک گونه وجود دلیل شرعی را اثبات می‌کنند و خود، دلیل شرعی خاصی محسوب نمی‌شوند. تواتر یعنی اجتماع جمعی بر نقل یک خبر معین که تواطوء و توافق آنها بر کذب محال باشد، و اجماع نظیر تواتر است؛ در این جهت که اجتماع جمعی از فقها بر یک فتوای معین گاه به حدی می‌رسد که احتمال به خطا رفتن همه آنها محال است و سیره متشرعه همچون تواتر و اجماع است. بدین لحاظ که رفتار یک متشرع یا چند نفر ممکن است برخلاف دستور شرع باشد اما اجتماع متشرعه و اتفاق همه آنها بر رفتاری خاص، نمی‌تواند بدون وجود مستند شرعی و بدون تلقی از شارع باشد. پس در هر سه مورد کشف از وجود دلیل معتبر شرعی به طریق برهان «ان» امکان پذیر است. در حلقه دوم از حلقات الاصول اضافه می‌کند که چه بسا سیره متشرعی حلقه واسط میان اجماع و دلیل شرعی می‌گردد. چون تطابق اهل فتوا بر حکمی بدون وجود نص معینی که دلالت بر آن حکم داشته باشد، برای ما در غالب موارد اطمینان‌آور است که نوعی ارتکاز

متشرعی و تطابق سلوکی وجود داشته است که اهل فتوا بدان اعتماد می کردند و آن سیره خود کاشف از روایتی غیر مکتوب بوده که منشأ شکل گیری سیره و ارتکاز متشرعی بوده است. پس اجماع به طور غیر مستقیم کاشف از وجود دلیل شرعی است.

اما محورهای اصلی بحث درباره سیره که شهید صدر بدان ها پرداخته است، در دو بخش قابل پی گیری است: درباره سیره عقلایی باید گفت:

۱. کشف امضا از سکوت معصوم بر پایه دلیل عقلی و دلیل استظهاری است و تفاوت این دو نوع دلیل به لحاظ دلالت را باید دانست.

۲. همواره امضای شارع محدود به حدود سلوک خارجی نیست؛ یعنی اولاً می توان فرض کرد که امضا به مفهوم عقلایی مرتکز که منشأ تحقق سیره بوده است، تعلق پذیرد و نه فقط به عمل صامت. ثانیاً در این صورت باید فرض کرد که امضا به تداوم سیره در عصرهای بعد که بر اساس همان نکته عقلایی است، تعلق پذیرفته است؛ چنان که سببیت حیازت برای ملکیت به امضای شارع رسیده است، و این امضا شکل های پیچیده حیازت را در زمان ما نیز می گیرد و منحصر به شکل بدوی حیازت در زمان معصومین نیست.

۳. سیره مستحده حتی اگر متشرعی باشد، قابل استناد نیست؛ چون فاقد شرط معاصرت است و در زمان غیبت امام معصوم وظیفه اصلاح رفتارهای غلط اجتماعی از باب تعلیم جاهل یا نهی از منکر نیست. اما در سیره معاصره مسئله مهم کشف معاصرت است و پنج راه برای اثبات معاصرت را می توان طی کرد: نقل تاریخی، شاهد گرفتن سیره فعلی بر سیره ماضی به دلیل صعوبت تحول سیره، پیدا شدن توالی فاسد بر فرض عدم وجود چنان سیره ای در گذشته، عدم امکان فرض بدیل برای سیره و راه پنجم ملاحظه تحلیلی وجدانی به شرحی که شهید صدر در جای خود آورده اند.

۴. کشف سکوت معصوم از مجرد عدم وصول ردع ممکن است؛ هر چند که گفته اند «عدم الوجدان لا يدل علی عدم الوجود»؛ زیرا در اینجا استحکام و رسوخ سیره سبب می شود که شارع به یک یا چند نهی مولوی اکتفا نکند و حتماً حجم ردع، متناسب با درجه شیوع و رسوخ سیره خواهد بود تا مؤثر واقع شود. اگر چنین حجمی از ردع تحقق پذیرد، نمی تواند در طول تاریخ مسکوت بماند؛ بلکه در اطرافش جار و جنجال و سؤال و جواب و قیل و قال های بسیاری خواهد بود که لا اقل گوشه ای از آن به آیندگان خواهد رسید. پس در اینجا می توان گفت «الشارع لو ردع لَوَصَلَ و لم یصل فلم یردع».

۵. سیره عقلایی گاه به لحاظ مرحله واقع است؛ مثل سیره بر تملک به سبب حیات و گاه به لحاظ مرحله ظاهر و اکتفا به ظن، مثل سیره بر اعتماد به خبر ثقه. قسم اول قابل استناد است و اشکالی بر آن نیست؛ چون اگر شارع واقعاً حیات را سبب ملکیت نمی‌داند، باید رد کند؛ اما در قسم دوم اشکالی پدید می‌آید مبنی بر آنکه این نوع سیره اساساً ربطی به دستگاه تشریح ندارد و میان موالی و عبید عرفی شکل گرفته است و شارع به خطا یا صواب بودن آن کاری ندارد؛ حتی اگر خطا باشد، ضرری به اهداف و مقاصد شارع نمی‌رساند. پاسخ این اشکال با توجه بدین نکته روشن می‌شود که عقلا با همین ذهنیت خود دستگاه تشریح را مطالعه می‌کنند و خیال می‌کنند هر چه میان خودشان حجت است، میان خداوند و مردم نیز حجت است. پس خوف تسری کافی در موضع گیری شارع در صورت غلط بودن سیره است.

اینها محورهای اصلی بحث در سیره عقلایی است؛ اما در خصوص سیره متشرعی که از طرق اثبات وجدانی است، مباحث شیرین و جذابی درباره کندی یا سرعت حصول یقین از طریق اتفاق مخبرین در تواتر و اتفاق اهل فتوا در اجماع مطرح شده است که نظیر آنها را در سیره متشرعه با رعایت خصوصیت می‌توان پیاده کرد؛ هر چند شهید صدر در اینجا چیزی نیاورده است؛ زیرا همان منطق حاکم بر کشف در تواتر و اجماع در اینجا نیز حاکم است؛ ولی افزوده اند که سیره متشرعی که در شکل گیری آن فقط طبیعت متشرعی دخالت دارد - مثل قدم راست گذاشتن داخل مسجد، نماز ظهر روز جمعه را بلند خواندن و التزام به بیداری بین الطلوعین - به طریق واضح تر و قوی تر کشف از وجود دلیل شرعی دارد.

#### ۴-۴. حجیت قطع

اگر مباحث علم اصول را بر اساس نوع دلیل تقسیم کنیم، نخست باید از ادله محرزه برای کشف حکم واقعی سخن بگوییم و سپس از اصول عملی که در فقدان ادله محرزه به کار می‌آید. آن گاه مقدم بر هر دو قسم باید از حجیت قطع سخن بگوییم؛ چون حجیت قطع عام ترین عناصر مشترک است. در تبیین این نکته که جایگاه بحث از حجیت قطع را روشن می‌سازد، در حلقه اول آورده اند:

هر گونه عملیات استنباط، چه با تکیه بر ادله محرزه و چه با تکیه بر اصول

عملی، بی‌نیاز از حجیت قطع به معنای منجزیت و معذرت نیست. چون تلاش فقه در کار استنباط همواره منتهی به نتیجه‌ای می‌شود که آن قطع به حکم شرعی براساس دلیل محرز یا اصل عملی است و این نتیجه در صورتی مؤثر است که پیش‌تر به حجیت قطع اعتراف داشته باشیم. چون اگر قطع حجت نباشد و برای احتجاج صلاحیت نداشته باشد - چه احتجاج از سوی مولا در مقابل عبدش (که جنبه تنجیزی قطع را نشان می‌دهد) یا احتجاج از سوی عبد در مقابل مولایش (که جنبه تذبیری قطع را نشان می‌دهد) - دیگر طی کردن مراحل استنباط و رسیدن به آن نتیجه نهایی کاری لغو است. پس در هر عملیات استنباطی، عنصر حجیت قطع را باید دخالت داد تا عملیات استنباط ثمرات خود را نشان دهد. بدین لحاظ حجیت قطع اعم از عناصر اصولی مشترک و کلی‌ترین و پرکارترین آنها است. باید فراتر رفت و افزود حجیت قطع نه تنها عنصری مشترک در عملیات استنباط حکم شرعی، بلکه شرط اساسی در مطالعه دیگر عناصر مشترک نیز هست. مثلاً هنگامی که مسئله حجیت خبر ثقه یا حجیت ظهور عرفی را در علم اصول بررسی می‌کنیم، در نهایت می‌خواهیم به حجیت یا عدم حجیت این دو، قطع پیدا کنیم؛ حال اگر قطع حجت نباشد، بحث اصولی درباره این دو بی‌نتیجه خواهد ماند. [پس سنگ اول در بنای قواعد اصولی نیز حجیت قطع است].<sup>۱</sup>

مشهور اصولیون، حجیت را مربوط به «قطع بما هو قطع» می‌دانند. آن‌گاه روی دیگر مسئله، عدم حجیت غیرقطع اعم از ظن و شک و وهم خواهد بود. ولی شهید صدر حجیت به معنای منجزیت را مربوط به مطلق انکشاف تکلیف می‌داند؛ چه انکشاف قطعی یا ظنی یا احتمالی، که نتیجه طبیعی اش انحصار معذرت در موارد قطع به عدم تکلیف خواهد بود. بدین جهت شهید صدر قاعده عقلی «قیح عقاب بالبیان» به معنای «قیح عقاب بلاعلم» را منکر است و از همین جا است که بحث حجیت قطع با مبنای مختار در بحث حق الطاعه مرتبط می‌گردد و تغییر مبنای مشهور در اصل عقلی اولی در ارتباط با تغییر شکل مباحث قطع قرار می‌گیرد، و ما انعکاس این تغییرات را در حلقات اصول

۱. دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ذیل «العنصر المشترك بین النوعین».

به وضوح می‌بینیم. نحوه ورود وی به بحث چنین است که نخست می‌گوید قطع سه گونه خاصیت دارد: کاشفیت از خارج، محرکیت و حجیت به معنای منجزیت آن تکلیفی که قطع بدان تعلق پذیرفته است. خصوصیت اول عین قطع و خصوصیت دوم از آثار تکوینی قطع است؛ اما در علم اصول بحثی درباره این دو خصوصیت دیده نمی‌شود و هر دو امر بدیهی تلقی می‌گردد. اما خصوصیت سوم، الزاماً در پی آن دو خصوصیت نمی‌آید و می‌توان در نظر گرفت که شخصی خصوصیت اول و دوم را بپذیرد، ولی خصوصیت سوم را نه. لذا در علم اصول بحثی مستقل درباره خصوصیت سوم منعقد می‌گردد.

به طور معمول گفته می‌شود حجیت، لازم ذاتی قطع است؛ آن گونه که حرارت لازم ذاتی آتش است و حتی مولا نمی‌تواند این خصوصیت را از قطع سلب کند. آنچه ممکن است تشکیک در نفس قاطع و بیرون آوردن او از حالت قطع می‌باشد؛ اما تفکیک میان قطع و حجیت محال است. پس دو قضیه در اینجا وجود دارد: یکی حجیت ذاتی قطع و دیگر عدم امکان سلب منجزیت از قطع، که هر دو جای تأمل بیشتری دارد. اما وقتی می‌گویند حجیت، لازم ذاتی قطع است، باید پرسید: منظور کدام قطع است؟ روشن است که منظور قطع به تکلیف مولا است، نه هر قطعی. آن گاه پرسیده می‌شود مولا کیست؟ در پاسخ می‌گویند مولا کسی است که حق الطاعة دارد. بدین ترتیب حق الطاعة را پیش از آنکه مربوط به قطع بدانیم، در خود مولویت لحاظ کرده‌ایم و قضیه «القطع بتکلیف المولی یجب امثاله» قضیه ضروری به شرط محمول و به معنای «القطع بتکلیف من یجب امثاله یجب امثاله» خواهد بود. پس حجیت قطع بازگشت به مولویت مولا دارد. آن گاه شهید صدر می‌افزاید: مولویت خداوند متعال، محدود به حدود تکالیف مقطوع نیست و نتیجه سخن بر مبنای مسلک حق الطاعة آن می‌شود که حجیت لازم ذاتی برای «قطع بما هو قطع» نیست و قطع در جانب منجزیت، تمیزی از ظن و شک ندارد؛ هر چند به لحاظ درجه منجزیت، اشد و اقوا از آن دو است.

مسئله دوم که به دنبال مسئله اول قابل پیگیری است، عدم تفکیک میان منجزیت و قطع است، به معنای آنکه حتی مولا نمی‌تواند با وجود قطع به تکلیف، مکلف را معذور و مرخص بدارد؛ زیرا ترخیص او یا ترخیص واقعی است و یا ترخیص ظاهری، و اما ترخیص ظاهری متقوم به فرض شک است و در اینجا شکی وجود ندارد و ترخیص واقعی نیز مستلزم اجتماع ضدین است. پس هیچ کدام ممکن نیست.

در اینجا نیز شهید صدر تأمل دارد؛ بدین شرح: شکل صحیح بحث آن است که بگوییم مولا نمی‌تواند ترخیص ظاهری بیاورد، چون حق الطاعة مطلق و صدور ترخیص غیرممکن است؛ نه اینکه چون ترخیص قبیح است، پس صدور ترخیص محال است؛ یعنی جای علت و معلول در کلام مشهور را باید عوض کرد و گفت چون ترخیص مولوی در موارد حصول قطع تفصیلی ممکن نیست، پس ترخیص قبیح است، نه اینکه بگوییم چون صدور ترخیص قبیح است پس صدور آن ممکن نیست.

نتیجه این شکل از بحث در باب علم اجمالی ظاهر می‌شود. در آنجا می‌بینیم که در همه اطراف علم اجمالی، عنصر شک موجود است و نتیجه‌اش آن است که ورود ترخیص ظاهری امری ممکن است و بدین جهت می‌توان گفت اجرای اصل برائت در همه اطراف علم اجمالی که اصولیون از آن تعبیر به «مخالفت قطعی» می‌کنند، هیچ محذور ثبوتی ندارد و این نتیجه از نظر مشهور خیلی عجیب می‌نماید؛ زیرا مشهور، مخالفت قطعی را به معنای اذن در معصیت و امری قبیح می‌دانند که شارع حکیم هیچ وقت راضی بدان نمی‌شود.

منشأ اشتباه مشهور در این استنتاج عدم توجه به ماهیت حکم ظاهری است. اگر بگوییم مولا به جهت اهتمام به ملاکات مباحات واقعی، ترخیص ظاهری در همه اطراف علم اجمالی می‌دهد، آن‌گاه پایمال شدن ملاک تکلیف و راضی شدن به وقوع در حرام، موجه و معقول خواهد بود. البته در مقام اثبات، نظر شهید صدر با مشهور موافق است و این را پذیرفته‌اند که دلیل اصالة البرائة، به گونه‌ای نیست که همه اطراف علم اجمالی را شامل شود که این در واقع به معنای قصور دلالت‌دلیل است، نه محذوری عقلی در اصل اجرای اصل.

و باز بر اساس همان مبنای مختار به عنوان مسلک حق الطاعة، در بحث تجری معتقد شده‌اند که متجری، عاصی و مستحق عقوبت است؛ چون موضوع حق الطاعة مجرد انکشاف تکلیف است نه تکلیف منکشف. از این رو اگر مکلف قطع خود را نادیده بگیرد، مستحق عقوبت است. حتی اگر قطع او مصیب نباشد. چون از ناحیه عقل، در لزوم احترام مولا و رعایت احترام او فرقی میان عاصی و متجری در ستیزه‌جویی نیست.

همه آنچه تاکنون گفتیم درباره منجزیت قطع بود؛ اما در جانب معذرت چون همواره احتمال عدم تکلیف، قرین با احتمال وجود تکلیف است، طبیعتاً تعذیر در خارج دایره تنجیز خواهد بود و منحصر به موارد حصول قطع به عدم تکلیف می‌گردد.

گرچه تأثیرات این بحث چندان گسترده نیست، ولی در کنار دیگر نظریات اصولی و دیگر ابتکارات علمی شهید صدر، شایسته تذکر و به لحاظ مطالعه آثارش در باب دلالت‌های لفظی - به خصوص تفاوت وضع تعیینی و تعینی و تفسیر اشتراک و مترادف - قابل بررسی است.

گفتنی است که دلالت الفاظ بر معانی بدون سبب نمی‌شود و از این رو در پاسخ این پرسش که چگونه تصور لفظ موجب تصور معنا می‌شود، دو توجیه قابل طرح است: اول آنکه دلالت لفظی و علاقه لفظ به معنا همچون علاقه میان آتش و حرارت، ذاتی و غیرمجموع است. این توجیه به اتفاق اصولیون مردود است؛ زیرا اولاً بدون تعلیم و تعلم معنای الفاظ فهمیده نمی‌شود و ثانیاً ملت‌ها برای تعبیر از یک معنا، الفاظ مختلف به کار می‌گیرند. توجیه دوم آن است که علاقه لفظ به معنا علاقه غیرذاتی است و از طبیعت لفظ و معنا سرچشمه نمی‌گیرد؛ بلکه یک عامل خارجی به نام وضع در آن دخالت دارد. در تفسیر این عامل، چند مسلک نامبردار است:

۱. مسلک تعهد: بر اساس مسلک تعهد، واضع تعهد می‌کند که هر گاه قصد تفهیم معنایی خاص را داشت، لفظ خاصی را بیاورد و به ضمیمه اصالة الوفاء (وفای عقلا به تعهداتشان) دلالت الفاظ بر معانی و ملازمه میان لفظ و معنا شکل می‌گیرد.

نخستین و مهم‌ترین اشکال بر این تفسیر آن است که دلالت لفظی از سنخ دلالت تصدیقی خواهد بود؛ زیرا تعهد امری راجع به اراده متعهد و متکلم است و اشکال دوم آنکه باید هر متکلم را واضع شمرد و در نتیجه اشکالی در باب اشتراک و مترادف نیز بروز می‌کند که تفصیل آن به جای خود مذکور است. اشکال سوم آن است که دلالت لفظی متضمن نوعی استدلال و ادراک ملازمه منطقی خواهد بود؛ در صورتی که انسان بدون احساس هیچ گونه پیچیدگی از زمان طفولیت معنای الفاظ را به صورت ساده می‌فهمد و اشکال چهارم آن است که باب مجاز منسد خواهد شد. از این رو مسلک تعهد که از سوی آیت الله خوئی بیان شده است، قابل قبول نمی‌باشد.

۲. مسلک اعتبار: در تفسیر این مسلک چند تقریر وجود دارد: تقریر اول آن است که اعتبار الفاظ برای معانی، مثل اعتبار علایم راهنمایی برای اعلام وضعیت جاده‌ها است.



تقریر دوم آن است که لفظ از نظر وجودی عین معنا اعتبار می‌شود؛ یعنی واضح وجود لفظ را همان وجود معنا اعتبار می‌کند و بدین سبب دلالت برقرار می‌شود. پس وضع رجوع به نوعی تنزیل دارد؛ درست مانند آنکه شارع طواف را به منزله نماز قرار داده است. تقریر سوم آن است که واضح اعتبار می‌کند که لفظ اداتی خاص برای تفهیم معنا باشد؛ چنان که آب و صابون وسیله‌ای برای نظافت است. البته لفظ، وسیله واقعی برای تفهیم معنا نیست؛ ولی واضح وسیله بودن آن را اعتبار می‌کند.

از نظر شهید صدر، مسلک اعتبار به هر سه تقریرش نمی‌تواند دلالت لفظی را توجیه کند؛ زیرا دلالت لفظ بر معنا امری تکوینی و واقعی است و مجرد اعتبار و تنزیل نمی‌تواند امری را واقعی سازد. ما اگر هزار بار آب را سوزاننده و آتش را ارفع عطش اعتبار کنیم، در عالم واقع چنین نخواهد بود؛ ولی دلالت لفظ بر معانی واقعیته خارجی است.

۳. مسلک قرن‌اکید: بر اساس این مسلک که مختار شهید صدر است، باید گفت وضع ناشی از قانون تکوینی حاکم بر ذهن بشر است و آن قانون چنین است که هر گاه دو چیز در ذهن انسان ارتباط شدید و اکید پیدا کنند، تصور یکی موجب تصور دیگری می‌شود. این نوع ارتباط میان دو چیز گاه خود به خود و به تعبیر شهید صدر به طور تصادفی، یعنی بدون قصد قاصد حاصل می‌شود و در نتیجه تقارن طبیعی و مکرر میان دو چیز پیدا می‌شود، مثل تقارن تصور صدای شیر و تصور خود شیر. گاه نیز این تقارن را واضح هدف می‌گیرند و اراده ایجاد آن را دارد و از طریق عملیاتی که وضع خواننده می‌شود، بدان می‌رسد. قائلین به مسلک اعتبار اگر نظرشان این باشد که اعتبار وسیله‌ای برای ایجاد این رابطه تکوینی و واقعی است، می‌توان سخن آنها را پذیرفت؛ ولی اگر گویند مجرد این اعتبار وضع را پدید می‌آورد و آن رابطه واقعی را ایجاد می‌کند، سخنی درست نگفته‌اند. اکنون این پرسش باقی می‌ماند که چگونه قرن‌اکید از طریق وضع پدید می‌آید. پاسخ آن است که قرن‌اکید گاه به خاطر وقوع در ظرف مؤثر است؛ یعنی وقوع در شرایط مکانی و زمانی خاطر انگیز مثل کسی که یک بار به بغداد سفر می‌کند و دچار بیماری سختی می‌شود که بعد از آن هر گاه نام بغداد را می‌شنود، یادش از آن بیماری می‌کند. گاه نیز قرن‌اکید به دلیل کثرت است. در هر صورت باید گفت وضع از امور انشایی نیست که به مجرد انشا ایجاد شود؛ آن گونه که بیع به مجرد انشا تحقق می‌یابد.

بر اساس این مسلک در تفاوت وضع تعیینی و تعیینی گفته می‌شود که هر گاه قرن

اکید بر اساس عامل کمی (کثرت استعمال) باشد، وضع تعینی و هر گاه بر اساس عامل کیفی باشد، وضع تعینی است. تفصیلات بیشتر در این باره و تفسیر اشتراک و ترادف را در جای خود باید جست و جو کرد.

#### ۴-۶. تعریف و موضوع علم اصول

ارائه تعریف دقیق برای هر علمی از آن جهت اهمیت دارد که جامع مسائل آن علم و مانع از ورود مسائل مغایر خواهد بود. اگر نتوانیم از مباحث یک علم تعریف دقیق به دست دهیم، گویا ماهیت مسائل آن علم را هنوز نشناخته‌ایم و از آنجا که علم اصول جامع مسائلی به ظاهر مختلف و متفاوت از هم است، پیدا کردن فصلی که جامع و مانع بودن تعریف را تأمین کند، بس دشوار است. آسان‌ترین راه آن است که بگوییم همه مسائل علم اصول از مباحث لغوی و قواعد تشخیص ظهور تا مباحث عقلی و درک ملازمات و روابط منطقی احکام و از حجیت قطع و برخی ظنون تا اصول عملی همه و همه قواعدی است که در جهت استنباط احکام شرعی به کار می‌آید و از این رو نزد مشهور علم اصول علم به قواعد آماده شده برای استنباط احکام شرعی است. ولی می‌بینیم که علوم بسیاری همچون حساب، هیئت، رجال، لغت و منطق نیز در جهت استنباط احکام شرعی گاه به کار می‌آید. پس جای این پرسش هست که آیا چون علوم دیگر متکفل مباحث علم اصول نشده‌اند، این مسائل در یکجا جمع شده‌اند یا واقعاً جامع مشترکی میان آنها وجود دارد و تفاوتی میان قواعد اصولی دخیل در استنباط و دیگر قواعد دخیل در استنباط که از علم رجال یا لغت می‌آیند، وجود دارد؟

میرزای نائینی از تعریف مشهور عدول و سعی کرده است جامعیت و مانعیت تعریف را با افزودن قید «کبرویت» فراهم آورد. وی در تعریف علم اصول می‌فرماید:

علم اصول علم به قواعدی است که کبرای قیاس استنباط قرار می‌گیرد؛ به طوری که اگر صغرای قیاس بدان‌ها ضمیمه شود، استنباط حکم میسر می‌گردد.

محقق خوئی از تعریف مشهور و از تعریف استادش میرزای نائینی عدول کرده، به گونه‌ای دیگر جامعیت و مانعیت تعریف را تأمین می‌کند:

علم به قواعدی است که به تنهایی یعنی بدون نیاز به ضمیمه شدن قاعده

اصولی دیگر، برای استنباط احکام شرعی کافی است.

شهید صدر، با اعراض از هر سه تعریف و نشان دادن اشکالات هر یک - به تفصیلی که در اینجا نمی‌گنجد - فصل مقوم تعریف خود را قید «اشتراک» قرار داده و در تعریف علم اصول گفته است:

هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعی.

بنابر این تعریف، توجه به حیثیت مشترک ورود بودن قواعد اصولی، می‌تواند این قواعد را از سایر قواعد دخیل در استنباط متمایز سازد و از سوی دیگر استنباط فقط به معنای کشف حکم واقعی نیست؛ بلکه به معنای کشف حجت شرعی و هر وسیله تجزیه و تعذیر است؛ چه آن وسیله اماره باشد یا اصل عملی. پس جامعیت تعریف نیز خدشه‌ای نمی‌بیند.

بر اساس این تعریف دانستن معنای برخی واژه‌ها مثل واژه «صعید» هر چند در کشف حکم شرعی از آیه شریفه «فَتَبَيَّنُوا صَعِيداً طَيِّباً دَخِيلٌ» است و در علم لغت به صورت یک قاعده کلی گفته می‌شود که «هر جا کلمه صعید به کار رود، به معنای سطح زمین است» ولی این قاعده لغوی از عناصر مشترک نیست؛ یعنی در استنباط حکم شرعی در هر بابی از ابواب فقه صلاحیت ورود ندارد و تنها در احکام تیمم به کار می‌آید و بدین لحاظ از عناصر خاص تلقی می‌شود. در واقع شهید صدر تنها به جهت تفکیک میان دو دسته از عناصر دخیل در استنباط، تعریف را عوض کرده و تعاریف سابق را نپذیرفته است.

اما تعیین موضوع علم اصول نیز مشکلی دیگر است. مشهور اصولیون بر اساس مبنای خود که «موضوع کل علم هو ما یبحث عن عوارضه الذاتیه» موضوع علم اصول را ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) قرار داده‌اند. بدین لحاظ که محور مباحث علم اصول همان جامع میان موضوعات مسائل است و محمولات مسائل از عوارض ذاتی آن جامع باید باشد، نه عوارض غریب.

ولی پس از تعیین ادله اربعه به عنوان جامع موضوعات مسائل، برخی اصولیون ملاحظه کردند که در مواردی موضوع مسئله هیچ یک از ادله اربعه و مصادیق آنها نیست؛ مانند مباحث اصول عملی که موضوعش «شک» است، و مانند مباحث حجت که گاه موضوع آن خبر واحد یا شهرت قرار می‌گیرد که اثبات کننده سنت است نه مصداق سنت. بدین رو برخی معتقد شدند که اساساً موضوعات مسائل، جامع مشترک ندارند، و برخی دیگر گفتند هر چیزی که بتواند دلیل بر حکم شرعی باشد، موضوع علم اصول است، چه

از ادله اربعه باشد یا از غیر آن. از این رو بحث درباره شهرت، اجماع، قیاس و خبر تقه می تواند بحث اصولی محسوب شود؛ هر چند که نتیجه نهایی آنها، عدم حجیت قیاس یا شهرت باشد.

شهید صدر در تداوم این بحث، سخنی جدید آورد و براساس مبنای خود در تعریف علم اصول معتقد شد که موضوع را باید ادله مشترک قرار داد و مقصود از ادله مشترک، هر چیزی است که صلاحیت ورود در استنباط هر حکم شرعی را داشته باشد و به بابی از ابواب فقه مختص نباشد. آن گاه بحث از دلیلیت آن دلیل مربوط به علم اصول خواهد بود. چه بسا به نظر آید ادله مشترک همان عناصر مشترک است. پس موضوع علم اصول همان امر معلوم در تعریف علم اصول است. ولی با دقت بیشتر در می یابیم که مقصود از عناصر مشترک، قواعد کلی است که در قالب یک قضیه متشکل از موضوع و محمول بیان می شود؛ در حالی که مقصود از ادله مشترک تنها موضوعات مسائل است.

## ۵. باز آفرینی

پنجمین شاخصه مکتب اصولی شهید صدر تکمیل، ترمیم، بازپروری و ارتقابخشی به مباحث سنتی علم اصول است. روشن ترین مصداقی که این جنبه از مکتب اصولی شهید صدر در آن جلوه گر شده است، مباحث دلیل عقلی است که در حلقات الاصول نیز انعکاسی قوی دارد؛ به طوری که می توان گفت بعد از مرحوم استاد محمدرضا مظفر در کتاب درسی اصول الفقه، باید از شهید صدر در متن درسی حلقات الاصول به عنوان تکامل بخش مباحث دلیل عقلی در کتاب های درسی یاد کرد و البته اثر دوم عمیق تر و دقیق تر از اثر اول است.

در حلقه اول از حلقات الاصول، مباحث دلیل عقلی در قالب شش دسته ارتباطات در عالم تشریح، تقسیم شده است:

۱. ارتباطات منطقی حاکم میان یک حکم شرعی و حکم شرعی دیگر؛
۲. ارتباطات منطقی حاکم میان حکم و موضوع؛
۳. ارتباط میان حکم و متعلق؛
۴. ارتباط میان حکم و مقدمات؛
۵. ارتباطات موجود در داخل یک حکم؛



۶. ارتباطات میان حکم و اشیای دیگر خارج از دایره تشریح.

بحث امتناع یا جواز اجتماع امر و نهی و بحث اقتضای نهی برای فساد مربوط به قسم اول است. بحث استحالة اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم و تفاوت میان جعل و مجعول مربوط به قسم دوم است. بحث سوم در تفاوت گذاشتن میان موضوع و متعلق بسی حائز اهمیت است؛ چراکه اصولیون نگاه خاص و مستقل بدان نداشته‌اند. بحث از وجوب غیری و تفاوت آن با وجوب نفسی و نیز تفاوت میان مقدمه وجوب و مقدمه واجب مربوط به قسم چهارم است. بحث از مقدمه داخلی و وجوب ضمنی «اجزاء» که در مقابل وجوب استقلالی «کل» قرار دارد و در واجبات مرکب مثل نماز قابل طرح می‌باشد، مربوط به قسم پنجم است. از قسم ششم تحت عنوان ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل در کتاب‌های بالاتر سخن گفته شده است.

اما نوآوری در حلقه سوم به شکلی دیگر دیده می‌شود. در اینجا چند تقسیم ارائه شده است: اول تقسیم دلیل عقلی به مستقل و غیرمستقل. دوم تقسیم قضیه عقلی به قضیه تحلیلی، مثل بحث از حقیقت وجوب تخییری و قضیه ترکیبی، مثل بحث از استحالة امر به ضدین در وقت واحد، و سوم تقسیم مستقلات عقلی به مباحثی که نتیجه اش اثبات حکم است و مباحثی که نتیجه اش نفی حکم است. نوع اول، مانند بحث از «کل ما حکم العقل بقبحه حکم الشارع بحرمته» و نوع دوم مثل بحث از استحالة تکلیف به غیرمقدور. بنابراین مستقلات عقلی از انحصار در مسئله حسن و قبح عقلی بیرون خواهد رفت.

آن‌گاه تأثیرات متقابل قضایای تحلیلی و ترکیبی را بر یکدیگر مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند؛ مانند آنکه از راه شناخت نحوه ارتباط حکم با موضوعش که بحثی تحلیلی است، می‌توان تفسیر صحیحی از واجب تعبدی ارائه داد که این نیز تحلیلی است. می‌توان استحالة اخذ علم به حکم در موضوع حکم و استحالة اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر را فهمید که هر دو از مباحث ترکیبی هستند؛ چنان که از استحالة اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر می‌توان تفسیری صحیح برای واجب تعبدی پیدا کرد. اگر در جزئیات هر یک از مباحث دلیل عقلی وارد شویم، می‌بینیم که شیوه متکامل تری در طرح مباحث به کار گرفته شده است. برای نمونه:

۱. بحث از احکام تزاحم و امکان ترتب تحت عنوان «شرطية القدرة بالمعنى الاعم»

آمده است. از آنجا که اصولیون تکلیف به ضدین را محال می‌شمارند، بر این اساس

می‌توان گفت قدرت به معنای اعم شرط در تکلیف است؛ یعنی هم قدرت تکوینی که از گذشته مد نظر اصولیون بوده است و هم قدرت به معنای عدم اشتغال به تکلیف مضافی که اهم از تکلیف اول یا مساوی آن باشد.

۲. در بحث از واجب تخییری، نخست تفسیری از تخییر عقلی و شرعی ارائه شده است و سپس خصوصیات تخییر شرعی، تفسیرهای وجوب تخییری و اشکال آنها، چگونگی تخییر میان اقل و اکثر، تفسیر وجوب کفایی به نحوی که رجوع به واجب تخییری کند، آورده شده است.

۳. بحث وجوب غیره، به شکلی پر فائده مطرح شده است؛ مثلاً اگر واجبی علت تامه برای وقوع حرام گردد - چنان که تطهیر مسجد موجب تصرف در ملک غیر گردد - بنا بر قبول ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، باب تعارض میان دلیل واجب و دلیل حرمت گشوده می‌شود و بنابر عدم قبول ملازمه، تزامم میان ترک حرام و فعل واجب پدید می‌آید.

در تفسیر واجب غیره نیز سخنی جدید به میان می‌آید که بر مبنای شناخت مبادی احکام و ثبوت حق مولوی در تعیین مرکز حق الطاعة است.

نتیجه‌نهایی این بحث در حلقه سوم چنین بیان شده است: اراده ذی المقدمه مستلزم اراده مقدمه است؛ ولی این ملازمه به حکم وجدان است نه برهان. اما وجوب ذی المقدمه مستلزم وجوب مقدمه نیست؛ زیرا جعل و ایجاب کاری است که مولا به اختیار انجام داده، نمی‌توان به حکم ملازمه آن را قهراً ثابت کرد.

۴. در بحث از حجیت دلیل عقلی، شبهات اخباریون درباره اعتبار دلیل عقلی در سه مقام بررسی شده است: مقام اول درباره قصور دلیل عقلی به لحاظ عالم جعل. در اینجا شبهه اخباریون که علم خاصی در موضوع احکام مجعول از شارع مأخوذ گشته و آن علم حاصل از ادله نقلی است، پاسخ داده شده است. مقام دوم درباره قصور دلیل عقلی به لحاظ استکشاف با فرض عدم قصور در عالم جعل است. در این مقام شبهه اخباریون که می‌گویند کثرت وقوع خطا در احکام عقلی مانع از کاشفیت دلیل عقلی و حصول یقین از آن می‌باشد، پاسخ داده شده است. مقام سوم درباره قصور دلیل عقلی در عالم حجیت با فرض عدم قصور در عالم جعل و عالم استکشاف است. در این مقام، پاسخ این شبهه آمده است که هر چند حکم عقل در جانب تنجیز تکلیف واقعی معتبر است، ولی در جانب



تعدیر از تکلیف واقعی معتبر نیست؛ زیرا شارع پیروی دلیل عقلی معذّر را ممنوع کرده است (ر. ک: مباحث الاصول، ج ۱، ص ۴۷۶ - ۵۷۰؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۸، ص ۳۰۸ - ۳۶۳).

شبهات اخباریون و کلمات پراکنده و نارسای آنها را در این قالب‌ها درآوردن و مقصود آنان از گفتارشان را در سه مقام این چنین بررسی کردن، جدید و ابتکاری است. از مباحث دلیل عقلی که بگذریم، باب تعارض ادله، نمودی دیگر از برجستگی مکتب اصولی شهید صدر در زمینه تکمیل و بازپروری مباحث اصولی است. یکی از شاگردان ایشان در مقدمه تقریرات خود می‌گوید:

استاد ما این مباحث را بر طبق روش معمول مطرح کردند تا با برنامه عمومی دروس اصول در حوزه هماهنگ باشد ولی در لابه لای برخی تغییرات معمول داشتند و فصل‌هایی را به بحث افزودند. در نتیجه باب تعادل و تراجم مشتمل بر دو قسم اساسی شد: قسم تعارض غیرمستقر و قسم تعارض مستقر، و پیش‌تر به‌عنوان مقدمه از معنای تعارض و سبب بروز آن در روایات سخن گفتند (ر. ک: بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۹).

با نگاهی به این مباحث می‌بینیم هر چند کوشش استاد شهید بر آن بود که مباحث مطابق روش معمول پیش رود، ولی تغییرات آن قدر زیاد است که محصول جدیدی به نظر می‌آید و از شکل معهود در قالب و محتوا فاصله بسیاری دارد، و این علامت تکامل و بازپروری مباحث است.

نخست به‌عنوان مقدمه از تعریف تعارض و تفاوت تعارض با تراجم و سپس از منشأ وقوع تعارض در ادله شرعی سخن می‌گوید. شمردن هشت عامل به‌عنوان منشأ وقوع تعارض، کاری بی‌سابقه در علم اصول به نظر می‌آید. آن عوامل را چنین آورده‌اند: ۱. فهم نادرست فقه؛ ۲. وقوع نسخ؛ ۳. گم شدن برخی قرائن؛ ۴. تصرف راویان در الفاظ احادیث معصومین (ع) و نقل به معنا؛ ۵. بیان تدریجی احکام از سوی امامان معصوم (ع)؛ ۶. رعایت تقیه؛ ۷. ملاحظه موقعیت و شرایط خاص راوی در وقت صدور احادیث؛ ۸. پدیده دس و تزویر.

آن‌گاه از احکام تعارض مستقر و غیرمستقر در دو بخش سخن گفته شده است: در تعارض غیرمستقر که به جمع عرفی می‌انجامد و یک دلیل قرینه برای تصرف در ظهور

دلیل دیگر می‌گردد، اقسام قرینیت را مورد توجه قرار می‌دهد. بدین گونه هر گاه قرینیت شخصی باشد، رابطه حکومت برقرار است و یک دلیل بر دیگری حاکم است، و هر گاه قرینیت نوعی باشد، رابطه تقیید یا تخصیص یا اظهاریت برقرار می‌شود. اما حالات ورود و تراحم از اقسام تعارض غیرمستقر بیرون قرار گرفته و درباره آنها مباحثی همچون: اقسام ورود و احکام هر یک، رابطه تراحم با ورود و امکان دخول ورود در تراحم، تفاوت ورود و تخصص و شمول ورود بالمعنی الاعم نسبت به تخصص، ورود از یک جانب و از دو جانب، اقسام تراحم و مرجحات باب تراحم دنبال شده است. همچنین در تعارض مستقر از علاج تعارض به لحاظ دلیل عام حجیت و به لحاظ اخبار خاص علاجیه (اخبار تخییر، ترجیح و توقف) و از معالجه اخبار علاجیه و رفع تعارض آنها سخن گفته شده است.

سومین نمونه از بازپروری مباحث اصولی، در بحث اصول عملی است. هر چند در تقریرات درس خارج شهید صدر، مباحث این بخش به شکل معهود و به روش معمول دیده می‌شود، اما گاه تفکیک جهات بحث، شیوه ورود و خروج، عمق نظر و میزان دقت در استنتاج حائز اهمیت است. از نقاط برجسته این مباحث، بررسی تاریخ شکل‌گیری اصول عملی در تفکر فقهای امامیه، تاریخ برائت عقلی، بررسی قاعده تسامح در ادله سنن، منجزیت علم اجمالی و تشبیهات دوازده گانه آن، نحوه ارتباط میان اصول و امارات و نحوه ارتباط میان خود اصول عملی و تحقیق در مفاد قاعده لاضرر است.

در حلقه‌های اصول، صورت خفیفی از مباحث اصول عملی با تقسیم‌بندی بهتری برای آموزش به چشم می‌آید.

در حلقه دوم ترتیب اصول چنین یاد شده است: قاعده عملی اولی (اصل برائت عقلی یا احتیاط عقلی)، قاعده عملی ثانوی (اصل برائت شرعی)، قاعده عملی ثالث (اصل احتیاط براساس منجزیت علم اجمالی) و سرانجام استصحاب.

در حلقه سوم ترتیب متخذ با عنایت بیشتری به نوع شک بوده است. نخست از وظیفه عملی در حالت شک بدوی سخن می‌گوید. همچنین قاعده اولی و قاعده ثانوی مطرح شده است و سپس شک مقرون به علم اجمالی مورد توجه قرار گرفته و منجزیت علم اجمالی با قطع نظر از اصول مؤمنه و با عطف نظر به اصول مؤمنه بررسی شده است. بحثی مفصل در خصوص ارکان منجزیت علم اجمالی و موارد ده گانه انهدام یکی از آن ارکان نیز مطرح شده است. آن گاه در مرحله سوم از وظیفه عملی به هنگام شک میان



و جوب و حرمت (دوران بین المحذورین) و در مرحله چهارم از وظیفه عملی در حالت شک میان اقل و اکثر و در مرحله نهایی از استصحاب که اماره یا اصل بودن آن محل بحث می باشد، سخن به میان آمده است.

گذشته از این نمونه ها می توان در مباحث الفاظ به جریان اطلاق در معانی حرفی، و به ضابطه وجود مفهوم در برخی جملات و به خصوص مفهوم شرط اشاره کرد.

## ۶. انسجام بخشی

تفکر اصولی همچون تفکر فلسفی باید نظام مند و منسجم باشد. بروز هر گونه تنافی میان مبانی برگزیده، نشان از ضعف تفکر اصولی است. بدین رو می توان گفت مجموعه اندیشه های اصولی هر یک از فقهای بزرگ یک دستگاه فکری پیچیده و سازمان یافته در معرفی نظام تشریح الهی است که اجزای مختلف آن در ارتباط طولی و عرضی با هم تعریف شده اند؛ همچون یک ماشین صنعتی که اجزای مختلف آن جدا از هم کارایی ندارند و تنها با حفظ نحوه ارتباط مطلوبشان، می توانند مفید واقع شوند. قوت تفکر اصولی به راه گشایی در مشکلات فقهی و تفسیر صحیح از نصوص و حل موارد به ظاهر متنافی شناخته می شود و فقیهیی که در فقه به مبانی اصولی خود پایبند نباشد، باید در تفکر فقهی یا اصولی خود و گاه در هر دو مورد تجدید نظر کند.

البته می دانیم که فقیه در مقام تطبیق قواعد اصولی بر نصوص شرعی، گاه با خصوصیات و قیودی مواجه است که نتیجه را عوض می کند؛ مثلاً اگر برای قضیه شرطیه، مفهوم مخالف قائل نشدیم، معنایش این نیست که در هر آیه و روایتی که حکم شرعی در قالب قضیه شرطیه بیان شده است، ناچار به انکار مفهوم مخالف هستیم؛ بلکه قاعده اصولی با صرف نظر از قرائن و خصوصیات محتمل در هر مورد و به طبیعت جمله شرطیه پایه گذاری شده است و با اثبات مفهوم به جهت ملاحظه قرائن خاص منافات ندارد. بدین جهت نباید خیلی زود اتهام عدم التزام به قواعد اصولی را بر فقها وارد کرد.

بدین رو است که شهید صدر می گوید فقیه علاوه بر مهارت در علم اصول، قدرت تطبیق نیز باید داشته باشد. پس اگر نصوص را به منزله ابزار کار بدانیم، علم اصول به منزله فنی برای به کارگیری این ابزار است و نتیجه نهایی بستگی به دارا بودن قدرت تطبیق است؛ و گرنه چه بسا دانشمند اصولی، همچون پزشکی خواهد بود که علم طب را

آموخته است، ولی در مقام تشخیص و تطبیق آموخته‌ها بر علایم آشکار بیماری درمی‌ماند. خدشه بر نظریات فقهی، یا به جهت غفلت از نصوص و ادله و یا به جهت غفلت از خصوصیات و قرائن در مقام تطبیق و یا به جهت خدشه در مبنای اصولی است.

اگر قدرت تطبیق با تمرین و ممارست و استعداد شخصی به دست آید، نصوص با تحقیق و تفحص در مواضع معهود و احاطه بر منابع و مآخذ روایی شناخته می‌شود. اما تنقیح مبنای اصولی، سخت‌ترین کار است؛ زیرا عمق و وسعه نظر را یک‌جا می‌طلبد و هرچه مبنای اصولی قوی‌تر پایه‌ریزی شود و انسجام مبنای اصولی بیشتر باشد، آرای فقهی اطمینان‌بخش‌تر خواهد بود. از این رو قدرت علمی فقها در فقه بیشتر و وابسته به قدرت بعد اصولی آنها است؛ چراکه علم اصول، منطق فقه است و هر چه این منطق قوی‌تر باشد، نظریات فقهی قابل قبول‌تر خواهد بود. گاه فقها بر مبنای اصولی یکدیگر خرده می‌گیرند و توالی فاسد آن مبنا را شاهد می‌آورند و این نشانی دیگر است که تبعات و لوازم هر مبنا در مواضع دیگر از علم اصول باید مطالعه شود تا انسجام مبنای حفظ گردد. به طور مثال شیخ انصاری که در حل برخی مشکلات تعبد به ظن، نظریه «مصلحت سلوکی» را مطرح کرد، اصولیون دیگر بر او اشکال کردند که این مبنا با نظر شیعه در قبول قاعده اشتراک و بطلان تصویب ناسازگار است؛ زیرا قبول نظریه مصلحت سلوکی به معنای قبول نوعی تصویب است. نیز محقق خویی که در جعل حکم ظاهری معتقد شد که مصلحت حکم در نفس جعل است، دیگران بر او اشکال کردند که بر اساس این مبنا باید پذیرفت که اجتماع دو حکم ظاهری متفاوت بر یک موضوع محذوری ندارد و باید پذیرفت که حکم ظاهری امثال نمی‌طلبد، چون آن مصلحت به مجرد جعل تأمین شده است؛ در حالی که هیچ‌کس ملتزم به این لوازم نمی‌شود. همچنین میرزای نائینی که نظریه «متمم الجعل» را به عنوان راه حلی برای امکان اخذ علم به حکم در موضوع حکم مطرح کرد، برخی چون شهید صدر بر او اشکال کردند که این مبنا اشکال درونی دارد و با فرض مهمل بودن جعل اول مخالف است.

سراسر علم اصول، سرشار از این گونه اشکال و جواب‌ها است و همین امر رمز تکامل و تطور علم اصول بوده است. از مطالعه تاریخ هزارساله اصول فقه شیعه (از تدوین الذریعة اثر سیدمرتضی به عنوان اولین اثر مفصل و مکتوب در اصول فقه تاکنون) در می‌یابیم که چگونه هر یک از اصولیون با نظر به آرای پیشینیان سعی داشته‌اند نقض و

اشکال بر مبانی اصولی را پاسخ داده، آرای خود را تنقیح بیشتری کنند. در مکتب اصولی شهید صدر، جدا از طرح نظریات اصولی شیخ انصاری و محقق خراسانی، بیشترین توجه به مبانی اصولی میرزای نائینی، محقق عراقی و محقق خوبی بوده است. در نهایت نیز سعی شده است که امتیازات علمی هر یک از رجال این علم، جمع گردد و مبانی اصولی آنان، ترابط منطقی استواری پیدا کند.

در حلقات الاصول یکی از اهدافی که شهید صدر دنبال کرده و در آن توفیق یافته است، آموزش این ترابط و انسجام است که نمونه هایی از آن را پیش تر ذکر کردیم و نمونه هایی را به نقل از شهید صدر در مقدمه حلقات الاصول خواهیم آورد.

از جمله مباحثی که کاملاً مرتبط با هم هستند و درباب غیرمستقلات عقلی مطرح می شوند، مبحث امکان شرط متأخر، واجب معلق، واجب تعبدی و توصلی، مقدمه الواجب، مقدمات مفوته، استحالة تکلیف به غیر مقدور و امکان تکلیف مشروط است که بر وجه ارتباط آنها در حلقات الاصول تأکید و توجه کافی دیده می شود.

## ۷. تاریخ مندی

شکی نیست که در بسیاری مسائل پراشکال اصولی، نگاه تاریخی و بررسی سیر تطور راهگشا خواهد بود؛ چرا که محقق موقعیت خود را به خوبی خواهد دانست و سبب راهیابی برخی مباحث به علم اصول و شیوه عجیب و سؤال برانگیز طرح آنها را پی خواهد برد. شهید صدر با داشتن همین نگاه تاریخی توانست در مقابل نظر مشهور مبنی بر عقلی بودن اصل برائت به هنگام شک در تکلیف بایستد. ایشان با جست و جو در کلمات متقدمین نشان داد که شهرت این مسئله هیچ گاه از زمان وحید بهبهانی پیش تر نمی رود و متقدمین در معنا موافق با اصل احتیاط عقلی بوده اند، چنان که در باب اصول عملی انفصال تدریجی مباحث این باب از باب دلیل عقلی را در مقدمه ای کوتاه اشاره کرده اند که به شناخت بهتری از ماهیت مباحث این باب کمک می کند. ولی عظیم ترین کار شهید صدر در ریشه یابی تحولات تاریخی علم اصول و بررسی ادوار تطور این علم، نخستین بار در المعالم الجدیة تجلی کرد؛ به حدی که می توانیم او را نخستین شخصیت اصولی بدانیم که مطالعه تاریخ این علم را به طور رسمی و جدی دنبال کرد و طلاب را به اهمیت آن آگاه ساخت.

حجم زیادی از کتاب مذکور یعنی در حدود پنجاه صفحه اختصاص به این کار و

جست و جو از ادوار علم اصول و علل و عوامل تحولات آن دارد. سال‌ها بعد از شهادت وی، بحث از تاریخ فقه و اصول بر سر زبان‌ها افتاد و ضرورت پرداختن به علوم با نگاهی دیگر که نگاه درجه دوم خوانده می‌شود، مطرح شد.

در این پنجاه صفحه با عنوان تاریخ علم اصول، مباحث زیر مطرح شده است:  
تولد علم اصول، نیاز تاریخی به علم اصول، تصنیف در علم اصول، تکامل علم نظریه (اصول) و علم تطبیق (فقه) به دست شیخ طوسی، توقف نسبی علم اصول پس از شیخ طوسی، تجدید حیات و حرکت علمی به دست ابن ادریس صاحب السرائر تا صاحب المعالم، صدمه اخباریون بر پیکر علم اصول، ریشه‌های حرکت اخباری‌گری، جهت‌گیری تألیفات و مباحث اصولی در دوره اخباریان، پیروزی علم اصول و ظهور مدرسه‌ای جدید، و جمع‌بندی و تلخیص سه دوره اصلی برای علم اصول، بدین شرح:

دوره اول، عصر تمهیدی علم اصول که بذرهای اساسی این علم منتشر شد و مبدأ آن ظهور ابن ابی‌عقیل و ابن جنید و اوج آن مصادف با ظهور شیخ طوسی است.  
دوره دوم، عصر باروری و به ثمر نشستن بذرهای اولیه که اصول و پایه‌های تفکر اصولی معین و به طور گسترده در علم فقه منعکس شد. پیشوای این دوره شیخ طوسی است و از رجال بزرگ آن جمعی همچون ابن ادریس، محقق حلی، علامه، شهید اول را باید یاد کرد.

دوره سوم، عصر کمال علمی که افتتاح آن به دست وحید بهبهانی، صاحب مدرسه اصولی جدید در اواخر قرن دوازدهم بود. بی‌شک کوشش‌های علمی او در زمینه فقه و اصول، ظهور این دوره را رقم زد و بعد از او شاگردان بزرگش آن را تداوم بخشیدند تا سرانجام پس از حدود نیم قرن، این مدرسه به اوج کمال خود رسید و سه نسل از نوایغ این مدرسه در پی هم ظهور کردند. نسل اول شاگردان مستقیم وحید بهبهانی بودند، مانند سیدمهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲ ق)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ ق)، میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۲۷ ق)، سید علی طباطبایی (م ۱۲۲۱ ق) و شیخ اسد الله تستری (م ۱۲۳۴ ق). نسل دوم کسانی بودند که از محضر برخی از شاگردان مستقیم وحید بهره برده بودند، مانند شیخ محمدتقی بن عبدالرحیم (م ۱۲۴۸ ق)، محمد شریف بن حسن علی معروف به شریف العلماء (م ۱۲۴۵ ق)، سید محسن اعرجی (م ۱۲۲۷ ق)، مولا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق) و شیخ محمدحسن نجفی (م ۱۲۶۶ ق).

در رأس نسل سوم، شیخ مرتضیٰ انصاری شاگرد شریف العلماء قرار دارد که در سال ۱۲۱۴ ق، با فاصله زمانی زیادی از ظهور این مدرسه متولد شد، ولی توانست مدرسه اصولی وحید بهبهانی را به اوج کمال برساند و ما امروز همچنان در این عصر علمی به سر می‌بریم و تفکر علمی حاکم بر حوزه‌های علمی ما همان تفکر علمی است که وحید بهبهانی آغاز کرد. البته تقسیم‌بندی علم اصول بدین گونه و در قالب سه دوره اصلی منافات با آن ندارد که هر دوره را به مراحل کوچک‌تر تقسیم کنیم. پس می‌توانیم شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ ق) را پیشوای مرحله سوم از عصر سوم بدانیم که تفکر علمی او در میان ما بیش از صد سال است که رواج دارد (ر.ک: المعالم الجدیدة، ص ۴۶ - ۹۸).

در این بررسی تاریخی نکات مهم و ابتکاری و تحلیل‌های قوی و جالبی به چشم می‌خورد که نشان از استعداد و توانایی خاص مؤلف در ریشه‌یابی رخدادهای تاریخی است. از جمله در بررسی و تحلیل رکود نسبی علم فقه بعد از شیخ طوسی که حوزه تشیع از بغداد به نجف اشرف منتقل شده بود، سه عامل را دخیل دانسته‌اند: عامل اول انفصال شیخ طوسی از شاگردان برجسته‌اش در حوزه بغداد و برپایی حوزه‌ای جدید و نوپا در نجف که بعد از وفات شیخ، پسرش ابوعلی در اوائل جوانی رئیس آن گشت. عامل دوم دخالت عوطف شاگردان در تقدیس مقام شیخ که البته بی‌ارتباط با جوان بودن حوزه به جا مانده پس از شیخ نیست. عامل سوم داستان رقابت شیعه و سنی است. این رقابت عامل حرکتی برای حوزه تشیع بود و هنگامی که تفکر فقهی و اصولی در دنیای اهل سنت به رکود دچار گشت، فقه شیعه یکی از عوامل رشد و بالندگی خود را از دست داد؛ ولی خوشبختانه توانست پس از مدتی تجدید حیات کند؛ زیرا اولاً فقه شیعی در اوان جوانی بود و محرک داخلی برای رشد و تکامل را داشت؛ ولی فقه سنی به دوره شیخوخیت رسیده بود و آن نیروی داخلی را از دست داده بود. ثانیاً فقه شیعی مغضوب دولت‌ها و وابسته به مردم بود و به میزان رشد مراجعات و طرح سؤالات تکامل می‌یافت و این به معنای دارا بودن یک عامل خارجی برای حرکت بود. ولی فقه سنی تحت حمایت دولت‌ها رشد می‌کرد و نابسامانی سیاسی در کشورهای اسلامی در این دوره، محیط را برای رشد آن نامساعد کرده بود.

فرازی دیگر از سخنان شهید صدر، در تحلیل پیروزی اخباریون در یک مقطع تاریخی و پیروزی اصولیان در مقطع بعد است.

در تحلیل رخداد اول می‌گوید: از جمله عواملی که سبب شد اخباریون با علم اصول به مخالفت برخیزند و برخی را با خود همراه و فضا را بر ضد اصولیان تیره سازند عبارت است از: اول، تقدم اهل سنت در گسترش مباحث اصولی و به کارگیری آن. دوم، موافقت برخی اصولیان همچون ابن جنید با اهل سنت در اخذ به قیاس. سوم، راهیابی برخی اصطلاحات اصولی اهل سنت در میان کتاب‌های فقهای شیعه. چهارم، نقش مهم دلیل عقلی در علم اصول؛ در حالی که اخباریون از اساس منکر دلیل عقلی بودند. پنجم، ادعای مستحدث بودن علم اصول و پیدایی آن بعد از زمان حضور امامان معصوم (ع). ششم، القای این تصور که نزدیک شدن به علم اصول به معنای دور شدن از روایات اهل بیت (ع) است. رخداد دوم را این گونه تحلیل می‌کند: موفقیت وحید بهبهانی و غلبه مجتهدان بر اخباریون مرهون اموری چند بود:

۱. زمینه‌سازی فاضل تونی و پس از او آقا حسین خوانساری و پسرش آقا جمال و شاگرد آقا جمال، یعنی سیدصدر الدین قمی. این سلسله اصولیان در دوره استیلائی اخباریان، مباحث علم اصول را پیش بردند و تفکر فلسفی و عقلی را قوت بخشیدند. البته آقا حسین خوانساری تفکر فلسفی خاص خود را داشت و از منتقدان فلسفه رایج بود؛ ولی به هر صورت توانست به مباحث اصولی رنگ فلسفی خاص ببخشد و دیدگاه‌های او در تاریخ علم اصول جایگاه خاص یافت. وحید بهبهانی که شاگرد سیدصدر الدین قمی است، در تداوم این سلسله ظهور کرد.

۲. حرکت اخباریان نمی‌توانست بدون عکس العمل بماند؛ خصوصاً که حوزه کربلا مرکز آنها شده بود و حضور وحید بهبهانی در این حوزه، درگیری و برخورد را شدیدتر می‌کرد.

۳. از سوی دیگر، مدرسه اصولی وحید بهبهانی در قرب نجف، مرکز اصلی حوزه شیعه بود و این سبب می‌شد که آرا و افکار وحید در حوزه نجف به خوبی منعکس شود و راه او پس از وفاتش ادامه یابد.

۴. نیاز به تدوین جوامع حدیثی با عرضه کتاب‌هایی چون الوافی، وسائل الشیعه و بحار الانوار تأمین شده بود و طبعاً فعالیت‌های علمی در جهت استفاده از این موسوعه‌ها برای کار استنباط سوق می‌یافت.

۵. رشد و نمو تفکر فلسفی از زمان محقق خوانساری به بعد، مجاللی جدید برای

عرضه می‌طلبید و مدرسه اصولی و حیدر بهبهانی نمایانگر این تفکر بود.

## ۸. درسی‌سازی

کمتر کسی از فقهای بزرگ را می‌شناسیم که به فکر درسی‌سازی علم اصول برآمده و در عمل کتابی را با رعایت نکات آموزشی برای طلاب دوره سطح آماده کرده باشد. البته مرحوم استاد محمدرضا مظفر در این راه پیش قدم بود؛ ولی تفاوت بسیاری میان کار او و کار شهید صدر است؛ چرا که اولاً در آغاز اصول الفقه هیچ مقدمه‌ای در تعریف کار و انگیزه پرداختن بدان و روش تدوین دیده نمی‌شود. ثانیاً کتاب مرحوم مظفر انعکاسی از مبانی اصولی برخی رجال این علم است و طبعاً بر یک منوال نگاشته نشده است و خواننده اگر در جست‌وجوی اطلاعات بیشتری از مطالب کتاب باشد، منبعی در اختیار ندارد تا دیدگاه نهایی مؤلف یا لااقل دیدگاه او در سطح این کتاب را بهتر بشناسد. ثالثاً کتاب مذکور وصله‌ای ناهمگون میان معالم الاصول و فرائد الاصول یا کفایة الاصول به نظر می‌آید و به‌عنوان نخستین کتاب درسی برای طلاب مبتدی نیز قابل هضم نیست؛ ولی در حلقه‌های اول و دوم هم مقدمه‌ای بسیار ارزشمند راهنمای اساتید و طلاب است و هم مجموع مطالب هر یک از سه حلقه و مجموع حلقه‌های هم‌رفته به یک منوال نوشته شده و انعکاسی از یک تفکر منسجم است؛ در عین آنکه انعکاسی از آرای اصولی دیگر شخصیت‌ها و نقد و بررسی آنها نیز هست. مجموع سه حلقه نیاز طلبه در دوره سطح را نیز برآورده می‌سازد و مشکل ناهمگونی با کتاب‌های درسی قبلی و بعدی بروز نمی‌کند. علاوه بر اینها پشتوانه خوبی برای حلقه‌های اول و دوم را پشتوانه حلقه اول و حلقه سوم را پشتوانه حلقه دوم حساب کنیم، دوره تقریرات درس خارج شهید صدر پشتوانه حلقه سوم بلکه پشتوانه هر سه حلقه خواهد بود و اساتید را از تنگناهای تدریس تا حدی بدر می‌آورد؛ خصوصاً که تهیه متن حلقه‌های اول و دوم تقریرات و با نظر بدان‌ها بوده است. اگر فعالیت‌های علمی شاگردان شهید صدر را در قالب حاشیه و شرح و تعلیقه بر تقریرات یا بر متن حلقه‌های اول و دوم نیز در قالب مقالات و مصاحبه‌ها اضافه کنیم، پشتوانه قوی‌تری پدید می‌آید. البته هر کتاب درسی به خوبی رواج پیدا نمی‌کند؛ جز بعد از آنکه مؤلف در جای دیگر تفصیلی در توجیه مبانی خود ارائه داده باشد تا منبعی برای اساتید باشد و نیز شاگردانی پرورانده باشد که مروج مسلک و مرام او و در عین حال ناقد افکار او باشند و

تالیفاتی در شرح و تفسیر بیانات استاد منتشر کرده باشند و حلقات الاصول نسبت به همه کتاب‌های درسی دیگر که به عنوان جایگزین برای چهار کتاب اصلی (معالم الاصول، قوانین الاصول، فرائد الاصول و کفایة الاصول) عرضه شده‌اند، پراستیاژتر است و اگر دستگاه‌های مدیریتی مانعی بر سر درسی شدن آن فراهم نمی‌کردند، امروز شاهد بودیم که به طور طبیعی رواج بیشتری می‌یافت.

این مقدار جای بحث ندارد؛ چون اگر ضرورت تحول در کتاب‌های درسی را بپذیریم بلافاصله انگشت اشاره به سوی حلقات الاصول خواهد رفت. آنچه توان بیشتری برای اقیاع‌سازی می‌طلبید، این مطلب است که گذر از کتاب‌های چهارگانه معروف به معنای ترک میراث اصولی شیعه و قطع ارتباط با ریشه‌های تاریخی این علم نیست و شهید صدر در مقدمه خود بر حلقات الاصول می‌کوشد این توهم را بزدايد. وی از وضعیت کتاب‌های درسی سخن گفته و گذر از آثار متقدمین به سوی آثار متأخرین را اولاً در قالب یک سنت معمول و یک واقعیت تاریخی و ثانیاً در قالب یک ضرورت انکارناپذیر در زمان حال تبیین کرده است. در یک جا توجیهات چهارگانه بر تغییر و تحول طلبی در کتاب‌های درسی را تقریر کرده، در ضمن توجیه اول می‌گوید:

اکنون فاصله بسیاری میان محتوای کتب چهارگانه درسی و بحث‌های مربوط به مرحله خارج وجود دارد و کتب مذکور از اندیشه‌های جدید و مصطلحات نو که در صد سال گذشته پیدا شده، تهی است. به عنوان نمونه‌ای از این افکار جدید، اشاره می‌کنیم به مباحث باب تزاحم و آنچه میرزای نائینی پایه‌گذاری کرده است؛ یعنی مسلک طریقت با تمام فروع و نکات دقیق آن، که در مسئله «قیام الامارات مقام القطع الموضوعی» و «حکومة الامارات علی الاصول» و «رفع قاعدة قبح العقاب بلا بیان بجعل الحجية» به کار می‌آید. نیز می‌توان اشاره کرد به نظریه او در باب جعل حکم به شکل قضیه حقیقه با تمام آثاری که برای این نظریه در بحث‌های اصولی پیدا می‌شود؛ مانند بحث واجب مشروط و بحث شرط متأخر و بحث واجب معلق و بحث «اخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم». همچنین می‌توان اشاره کرد به وجه جدیدی که میرزای نائینی برای بحث معانی حرفی ارائه داد که نسبت به صورت غربی که آرای صاحب کفایه در ذهن طلبه ایجاد می‌کند، اختلاف اساسی دارد.

در ضمن توجیه دوم می‌افزاید:



کتاب چهارگانه مذکور از طرف مؤلفین آنها به عنوان یک متن درسی تألیف نشده است و از این رو سعی در تبیین همه مراحل استدلال و سیر اندیشه در یک مسئله از آغاز تا انجام مفقود است. گاه بعضی از مراحل استدلال در میان یا از ابتدا حذف شده است؛ به این بهانه که نزد اهل فن شناخته شده است؛ در حالی که همین امر نزد طلبه مجهول باقی می ماند. برای توضیح مطلب می توان بحث واجب تعبدی و واجب توصلی را مثال زد که در آن از محال بودن اخذ قصد امثال در متعلق امر بحث می شود و متفرع بر آن، این است که واجب تعبدی در مرحله غرض از واجب توصلی امتیاز پیدا می کند، نه در مرحله امر؛ زیرا واجب تعبدی وافی به غرض نیست، مگر با قصد امثال. آن گاه نتیجه می شود که تمسک به اطلاق امر برای اینکه واجب، واجب توصلی است، امکان ندارد. این بیان نمی تواند یک بیان آموزشی و درسی به شمار آید؛ زیرا تصور کامل مطلب در ذهن طلبه نیازمند آن است که دو عنصر دیگر که به جهت وضوح آورده نشده است، اضافه گردد: یکی اینکه اگر بتوان «قصد امثال» را در متعلق امر، اخذ کرد، حال آن همچون حال سایر قیود خواهد بود که با تمسک به اطلاق می توان آن را نفی کرد؛ دیگر اینکه مدلول (مطابقی) خطاب و دلیل، حکم است نه ملاک و غرض و همواره کشف اطلاق غرض تنها از طریق کشف اطلاق متعلق امر ممکن است؛ آن هم در صورتی که بین متعلق امر و متعلق غرض فرض تطابق موجود باشد. پس در هر جایی که نتوان چنین تطابقی را فرض کرد، نمی توان اطلاق غرض را نیز کشف نمود.

مثال دیگر را از باب تزاحم می آوریم: کلیه احکام این باب مبتنی بر این فرض است که قدرت، شرط در اصل تکلیف است و این گونه نیست که تنها در مرحله توییح و منجزیت شرط باشد. در صورتی که این مسئله خود به صورت مستقیم و مستقل مورد بحث قرار نگرفته و این ارتباط خاص (بین احکام باب تزاحم و مبنای مذکور) پوشیده مانده است. باز به عنوان شاهد می توان گفت که در کتاب های متداول حوزه، کیفیت دلالت «مطلق» بر اطلاق به صورت مستقل بیان شده است؛ در حالی که کیفیت دلالت «مقید» بر اینکه «قید» در موضوع اخذ شده است، به صورت مستقل بیان نشده است و تنها به صورت ضمنی در خلال بحث از حمل مطلق بر مقید و طریقه علاج تعارض بین آن دو آورده شده است.

از این رو است که می گوییم در این کتاب، اموری که باید مراعات شود، مراعات نشده است؛ مانند طرح تدریجی اندیشه های اصولی از ساده به پیچیده، و از مباحثی که در

رتبه مقدم هستند به مباحثی که در رتبه بعدی قرار دارند؛ به گونه ای که مسئله ای که اساس تصور آن بر دانستن زوایایی در مسائل دیگر متوقف است، بعد از طرح آن زوایا و بحث از آنها طرح گردد.

به عنوان مثال بنگرید به بحث توقف عموم بر اجرای اطلاق و مقدمات حکمت در مدخول ادات عموم. تصور این نظریه فرع بر آن است که پیش تر تصویری از مقدمات حکمت و نقش آن داشته و از این امور فارغ شده باشیم؛ در حالی که بحث توقف عموم بر اجرای اطلاق در مدخول، در باب عام و خاص می آید و در مباحث بعدی، یعنی بحث مطلق و مقید، مقدمات حکمت آورده می شود. همچنین بنگرید به بحث «شرط متأخر از حکم» که تصور اشکال موجود در این بحث و راه حل های آن وابسته به مجموعه مباحثی در ارتباط با «واجب مشروط» است و روند آموزشی حرکت از مطالب آسان به طرف مطالب پیچیده اقتضا می کند که همه مباحث مربوط به واجب مشروط، مقدم بر بیان اشکال مطرح شده در باب شرط متأخر و بحث از آن باشد؛ حال آنکه در کتاب کفایه و غیر آن مطلب به عکس است.

مثال دیگر: تصور تخییر بین اقل و اکثر و اعتقاد به محال بودن چنین تخییری در فهم کامل قاعده «اجزای اوامر اضطراری از اوامر واقعی» دخیل است و اگر این قاعده بعد از طرح بحث تخییر بین اقل و اکثر آورده شود، فهم قاعده و تصور آن برای طلبه آسان تر خواهد بود.

در کتب درسی، مقتضی است که نوعی آشنایی ذهنی برای طلبه نسبت به مسائل و قواعدی فراهم گردد که به کمک آنها مدعای مسئله دیگر ثابت می گردد و بر آن اقامه برهان می شود، یا ثمره اصولی آن مباحث به دست می آید. چنانکه اطلاق و مقدمات حکمت به عنوان دلیل شرعی در یک سلسله مباحث وارد می شود؛ مانند اثبات دلالت صیغه امر بر وجوب و دلالت صیغه امر بر عینی بودن و تعیینی بودن و نفسی بودن واجب و دلالت جمله شرطیه و دیگر جمله ها بر وجود مفهوم و... با اینکه طلبه در کتب متداول چیزی از بحث اطلاق و مقدمات حکمت نمی داند، مگر بعد از فراغ از جمیع مباحث اوامر و نواهی و مفاهیم. همچنان که احکام تعارض - که قواعد جمع عرفی را نیز شامل است - گاه در علاج بسیاری از اقسام تعارض میان ادله لفظی که در استدلال بر حجیت اماره یا اصل عملی احتیاج است، مورد استفاده قرار می گیرد. مثلاً گفته می شود: «دلیل وجوب



احتیاط بر دلیل برائت حاکم یا وارد است یا دلیل برائت مخصص است». این مباحث قبل از آنکه تصویری روشن از احکام تعارض و قواعد جمع عرفی بین ادله ارائه گردد، آورده می‌شود و احکام تعارض و قواعد جمع عرفی در شمار بحث‌های پایانی اصول است. مسئله اقتضای نهی برای بطلان به هنگام نتیجه‌گیری (اخذ ثمره) از بحث ضد آورده می‌شود. گویند ثمره بحث «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است» این است که عبادت باطل است. بدین‌رو هنگام نتیجه‌گیری (اخذ ثمره) از بحث اجتماع امر و نهی، گویند بنابر نظریه امتناع اجتماع امر و نهی، جانب نهی مقدم می‌گردد و عبادت باطل است؛ با اینکه طلبه مسئله اقتضای نهی را نخوانده است و با آن آشنایی ندارد؛ مگر بعد از فراغ از دو مسئله: یکی مسئله ضد و دیگر مسئله امتناع اجتماع امر و نهی. از این قبیل نمونه‌ها فراوان می‌توان آورد.

اگر اهتمام خاصی برای آشکار کردن ثمره بعضی مطالب به کار گرفته می‌شود، از آن‌رو است که ارتباط بعضی مطالب با بعضی دیگر در طی بحث از آنها روشن نمی‌شود. در بسیاری اوقات وجود ارتباط میان افکار اصولی مهم‌ل گذشته می‌شود و مورد بحث قرار نمی‌گیرد؛ مگر به اندازه‌ای که در مقام استدلال بر مطلبی یا ابطال آن مورد احتیاج است. مثلاً از معنای حرفی و جزئی بودن یا کلی بودن آن بحث می‌شود، ولی این بحث به بحث تمسک به اطلاق در معانی حرفیه ارتباط داده نمی‌شود و لذا همواره محصلین می‌گویند بحث از معانی حرفیه فایده‌ای ندارد. همچنین از وجوب تخییری و وجوب کفایی به شکل تحلیلی بحث می‌شود، ولی ثمره این بحث - که تمسک به اطلاق یا اصل عملی به هنگام شک در نوعیت واجب است - به اصل بحث ارتباط داده نمی‌شود و چنین به نظر می‌رسد که این بحث صرفاً تحلیلی و نظری است.

سرانجام شهید صدر خصوصیات کار خود را چنین بر می‌شمارد:

۱. طرح جدیدترین و آخرین دستاوردهای علم اصول.
۲. کاربرد روش واحد در هر سه حلقه با لحاظ تدریجی بودن مطالب در خود کتاب و در مجموع حلقات نسبت به هم.
۳. رعایت نکات فنی در بیان ادله هر مسئله.
۴. شکستن چارچوب‌ها و مرزبندی‌های معمول و معهود و به کارگیری تقسیم‌بندی و عناوین جدید.
۵. رعایت رابطه طولی میان مباحث مختلف علم اصول در داخل هر یک از سه حلقه.

۶. برقراری رابطه طولی میان سه حلقه نسبت به هم؛ طوری که حلقه اول تصورات کلی ارائه می‌دهد و حلقه دوم داخل استدلال می‌شود و حلقه سوم شکلی عالی‌تر از استدلال را نشان می‌دهد.
۷. انحصار برخی مطالب در سطح یک حلقه و عدم نیاز به تکرار آن در حلقه بالاتر.
۸. به کارگیری ادبیاتی که هم ارتباط طلبه را با کتب متقدمین حفظ کند و هم از سلامت و رسانندگی کافی برخوردار باشد. البته در حلقه اول تعابیر جدید بیشتر دیده می‌شود؛ ولی در هر حال متن هر سه حلقه از پیچیدگی‌های لفظی که هیچ نکته علمی ندارد، خالی است.
۹. نیازمندی به استاد تنها در برطرف ساختن تعقیدات معنوی است و نه در حل پیچیدگی‌های لفظی.
۱۰. انعکاس کمی و کیفی آرای اصولی در حدی که مبتدیان نیاز دارند، و عدم التزام به انعکاس آرای نهایی مؤلف.

#### منابع

۱. حائری، سید علی اکبر، مقاله «حدیث الساعة حول نظرية حق الطاعة»، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، ص ۲۷، پاییز ۱۳۸۱.
۲. حائری، سید کاظم، مباحث الاصول، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۳. صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، قم، تحقیق مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۴. همو، المعالم الجديدة، نجف اشرف، مطبوعات مکتبه النجاف، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
۵. عبدالساتر، حسن، بحوث فی علم الاصول، قم، مکتبه الصدر، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۶. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالهادی للمطبوعات، چاپ سوم، ۱۴۱۰ق.
۷. لاریجانی، محمدصادق، مقاله «نظریه حق الطاعة»، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، ص ۱۱، پاییز ۱۳۸۱.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.