

ماهیت احکام امضایی

(از رهگذر بررسی تطبیقی آرای مرحوم

محقق اصفهانی و امام خمینی)

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۸

مسعود فیاضی *

۱۹۳

حقوق اسلامی / سال نهم / شماره ۳۴ / پاییز ۱۳۹۱

چکیده

احکام امضایی آن دسته از احکام شرعی‌اند که پیش از ظهور اسلام در میان عرف در جریان بوده‌اند و اسلام نیز در مواجهه با آنها یا بدون هیچ تغییری و یا با اعمال اصلاحاتی آنها را پذیرفته و امضا کرده است. با توجه به اینکه عرف عرب زمان تشریح، پایه اصلی این دسته از احکام بوده‌اند، این پرسش اساسی پیش می‌آید که آیا با اینکه بسیاری از عرفیات مزبور از میان رفته‌اند یا در بسیاری اقوام دیگر جاری نیستند، می‌توان گفت این احکام از فعلیت افتاده‌اند یا از فعلیت افتادن این احکام تابع از میان رفتن عرف آن زمان نیست؟ پاسخ در مواردی که عرف جزء موضوع بوده، مشخص است؛ زیرا در این صورت روشن است که با از میان رفتن عرف، حکم نیز از فعلیت می‌افتد؛ ولی مشکل در جایی است که عرف از عناصر قوام بخش موضوع نباشد و فقط ظرف تحقق آن بوده باشد؛ زیرا جست‌وجوی پاسخ در این صورت بستگی به مبنای اتخاذ شده در مورد حقیقت امضای شارع دارد؛ زیرا اگر معتقد باشیم در فرایند امضا هیچ‌گونه اعتباری از سوی شارع صورت نمی‌گیرد و امضای او فقط اخباری از رضایتش است، با از میان رفتن عرف، حکم نیز از فعلیت می‌افتد؛ ولی اگر معتقد باشیم در فرایند امضای شارع، اقدام به اعتبار حکمی مماثل و همانند حکم عقلا می‌کند، با از میان رفتن عرف، حکم از میان نمی‌رود و از فعلیت نمی‌افتد. امام خمینی درباره حقیقت امضا به صورت اول و مرحوم آیت‌الله غروی

* پژوهشگر گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (msd.fayazi@gmail.com).

اصفهانیه به صورت دوم معتقد است. در این مقاله ضمن بررسی تطبیقی نظرات این دو فقیه ژرف‌اندیش در عوامل تعیین‌کننده ماهیت حکم امضایی بر نظر مرحوم اصفهانیه صحه می‌گذاریم. این بررسی تطبیقی خواننده را هرچه بیشتر با حقیقت احکام امضایی آشنا کرده، رابطه شرع و عرف را بهتر به او نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: حکم امضایی، حکم مماثل، سیره عقلائی، سیره عقلایی، عرف، غروی اصفهانیه، امام خمینی.

مقدمه

احکام امضایی آن دسته از احکامی‌اند که پیش از ظهور اسلام در میان عرف در جریان بوده‌اند و اسلام در مواجهه با آنها یا بدون هیچ تغییری و یا با اعمال اصلاحاتی آنها را پذیرفته و امضا کرده است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۶۶۳)؛ ولی نکته‌ای که درباره این احکام وجود دارد این است که با توجه به اینکه پس از زمان تشریح و در طول سالیان دراز، عرف به مرور تغییر یافته و قواعدی که در میان عقلا در جریان بوده، جای خود را به قواعد دیگری سپرده است، آیا اولاً، می‌توان گفت با از میان رفتن عرف آن روزگار این احکام نیز از فعلیت می‌افتند؟ ثانیاً، آیا درباره قواعد و احکام جدیدی که در میان عقلای متأخرتر از زمان شارع به منصف ظهور می‌رسند نیز می‌توان ملاک احکام امضایی را جاری دانست و احکام جدید میان عقلا را حکم شرعی امضایی دانست؟ یا نمی‌توان آن ملاک را جاری دانسته و فقط باید به احکام عقلایی که در منظر شارع بوده‌اند، اکتفا کرد؟

پرسش دوم، دغدغه این مقاله نیست و پاسخ به آن به مجال دیگر واگذار می‌گردد؛ ولی برای پرداختن به پرسش اول - که پاسخ به آن از رسالت‌های این مقاله نیز می‌باشد - با تقسیم احکام امضایی به مواردی که عرف از عناصر قوام‌بخش به موضوع آنها بوده و مواردی که عرف فقط ظرف تحقق حکم و نه از عناصر قوام‌بخش به موضوع آنها بوده، می‌توان به جست‌وجوی پاسخ پرداخت؛ زیرا در جایی که عرف از عناصر قوام‌بخش به موضوع باشد، با از میان رفتن عرف، موضوع حکم نیز از میان

می‌رود و به تبع آن حکم نیز از فعلیت می‌افتد - نه اینکه نسخ می‌شود - به دلیل اینکه موضوع علت حکم شرعی بوده و حکم دایرمدار آن است (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۱۲). البته قوام‌بخش بودن عرف نسبت به موضوع در هر مورد نیازمند دلیل است؛ زیرا قاعده اولی در احکام این است که متعلق اصلی حکم فقط طبیعت عنوان موضوع می‌باشد (انصاری، ۱۴۰۴، ص ۱۳۳ / خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۹) و دخالت عنصر دیگری چون عرف و مانند آن در طبیعت موضوع، نیازمند دلیل است. بر این اساس، اصل اولی این است که عرف فقط ظرف تحقق حکم باشد، نه از عناصر رکنی آن؛ بنابراین بحث اصلی درباره پاسخ به پرسش اول در جایی خواهد بود که عرف ظرف تحقق موضوع باشد، نه جزء موضوع آن. امضای عرف عرب درباره پرداخت دیه قتل و جنایت خطایی به وسیله عاقله، یک مورد از ده‌ها مورد این‌گونه از احکام امضایی است؛ زیرا این حکم در میان عرب جاری بود و اسلام نیز آن را تأیید کرد؛ ولی پس از وفات پیامبر اکرم ﷺ با فتوحات گسترده‌ای که صورت گرفت، این حکم به عرف‌هایی که چنین رسم و قانونی نداشتند نیز تسری یافت؛ به عنوان مثال، این حکم در ایران نیز جاری شد و امام رضاؑ وقتی به خراسان تشریف آوردند، حتی کوچک‌ترین مطلب درباره از فعلیت‌افتادن آن حکم نفرمودند.

نکته مهم اینکه در این موارد نیز بسته به تلقی ما از چگونگی امضای شارع، پاسخ متفاوت می‌شود؛ زیرا در یک تلقی با از میان رفتن عرف، حکم هرگز از فعلیت نمی‌افتد و به قوت خود پابرجا می‌ماند؛ ولی در تلقی دیگر با از میان رفتن عرف، حکم نیز از فعلیت می‌افتد. حالت اول هنگامی است که بگوییم شارع در فرایند امضا، حکمی مماثل و همانند حکم عقلا اعتبار می‌کند و عملاً با این کار سیره را وارد محیط تشریح می‌نماید (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۲۶ / نایینی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۱۸ / خویی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲ / روحانی، ۱۴۱۳، ص ۲۶). حالت دوم نیز هنگامی است که بگوییم شارع در فرایند امضا هیچ اعتبار جدیدی نمی‌کند و فقط با امضای خود رضایتش را از حکم عقلا اعلام می‌دارد (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹۹) و گویی تنها از آن اخبار می‌نماید. در حالت اول، به دلیل اینکه حکم عقلایی به حکمی شرعی تبدیل شده و گویی عرف فقط بهانه‌ای برای صدور حکم مزبور از سوی شارع بوده است، با از

میان رفتن عرف، حکم از میان نرفته و کماکان به قوت خود باقی است؛ زیرا اولاً، فرض این است که عرف از عناصر رکنی موضوع نیست؛ ثانیاً، حکم مزبور با امضای شارع به حکمی شرعی مانند احکام تأسیسی* تبدیل شده است (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۲۶) که در این صورت جز با فرایندی که خود او معین می‌کند، از فعلیت نمی‌افتد.

اما در حالت دوم چون شارع حکمی از پیش خود صادر نکرده است، با اینکه عرف از عناصر رکنی موضوع نیست؛ ولی با از میان رفتن، آن حکم نیز از میان می‌رود؛ زیرا در این تلقی امضا فقط رضایت بر سیره مزبور از سوی عقلاً بود، نه بیشتر. بر این اساس، با از میان رفتن سیره عقلاً رضایت مزبور سالبه به انتفاء موضوع شده، خود به خود بلا موضوع می‌شود؛ بنابراین ثمره این دو قول در صورتی که عرف از عناصر قوام‌بخش به موضوع نیست، این خواهد بود که بنا بر نظر اول، احکام امضایی با تغییر عرف تغییر نمی‌کنند؛ ولی بنا بر نظر دوم، احکام امضایی پس از تغییر عرف در هر صورت از فعلیت می‌افتند؛ بنابراین در زمان‌ها یا ملیت‌های دیگر قابل اجرا نیستند.

بر این اساس، برگشت پاسخ اصلی به این امر خواهد بود که ماهیت حکم امضایی کدام صورت از دو صورت پیش گفته است؟

در میان فقها و اصولیان هر کدام از این دو صورت طرفدارانی دارد. مرحوم غروی اصفهانی از مهم‌ترین اصولیان معتقد به نظریه اول (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۲۶) و امام خمینی نیز از مهم‌ترین آنها در طرفداری از نظریه دوم است (خمینی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۹۹)؛ به همین دلیل بررسی نظرات این دو فقیه و اصولی چیره‌دست به ما در رسیدن به پاسخ اصلی کمک شایانی می‌کند. این مقاله بنا دارد به صورت تطبیقی نظرات این دو فقیه و اصولی ارجمند را بررسی کرده، ریشه اختلاف نظرهای آنها در مسئله حکم امضایی را واکاوی کند و در پایان با داوری تحلیلی به پاسخ صحیح دست یابد. البته توجه به این نکته مهم ضروری است که با توجه به عدم بحث از ثمره مذکور

* در شریعت اسلام، احکامی وجود دارد که یا پیش از اسلام سابقه‌ای نداشته‌اند و یا اگر در سابق نیز نامی از آنها بوده، به کلی ماهیتشان با آنچه در اسلام تشریح شده، متفاوت بوده است. نماز، روزه و حج، مواردی از این گونه‌اند. فقها و اصولیان این احکام را «احکام تأسیسی» نامیده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۰ / واسعی، ۱۴۲۳، ش ۲۶، ص ۱۶۰).

در کلمات این دو بزرگوار، در مواردی که از احکام امضایی سخن گفته‌اند، نمی‌توان گفت هر دو فقیه ارجمند خصوصاً امام خمینی با علم به این ثمره اقدام به اختیار نظریه کرده و طبیعتاً ملتزم به نتایج آن نیز بوده‌اند.

این نکته نیز شایان ذکر است که محل اصلی بحث درباره احکام عقلایی می‌باشد که مورد امضای شارع قرار گرفته‌اند، نه درباره طرق عقلایی؛ زیرا سیره عقلا یا به طرق و امارات رسیدن به واقع تعلق می‌گیرد یا به احکام موضوعات گوناگون؛ اولی مانند خبر ثقه، شهرت و امثال آن و دومی مانند عقد بیع، عقد زوجیت، حد سرقت و مانند آن می‌باشد.

یافتن ریشه اختلاف نظر امام خمینی و مرحوم غروی اصفهانی درباره ماهیت احکام امضایی، در گرو این است که ببینیم نظرات ایشان در عواملی که نتیجه آنها تبیین ماهیت حکم امضایی است، چگونه می‌باشد؟ در این صورت است که محل افتراق اصلی روشن شده، قضاوت درباره آن آسان می‌گردد. به همین دلیل از آنجا که فهمیدن ماهیت حکم امضایی در گرو شناخت ماهیت حکم، مراتب جعل حکم، چگونگی جعل در احکام تکلیفی و وضعی، چیستی سیره عقلا و نهایتاً چگونگی نسبت شارع با آن است، در ادامه به بررسی تطبیقی نظرات این دو فقیه ارجمند در این مسائل می‌پردازیم تا ضمن شناخت دستگاه فکری هریک در این باره، ماهیت احکام امضایی را نیز تحقیق نماییم.

پیش از آغاز، به این نکته نیز باید توجه داشت که رویکرد مرحوم اصفهانی در اثبات نظرات خود کاملاً فلسفی و عقلی است. به خلاف امام خمینی که اگرچه خود فیلسوفی چیره‌دست است؛ ولی در فقه و اصول به دلیل اینکه معتقد است روش شارع در امر تقنین همان روش عقلایی عقلاست و عینیت کامل میان روش آنان وجود دارد (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴۲ / همو، ۱۴۱۳، ج ۱، صص ۳۹، ۱۰۵-۱۰۶ و ۱۶۰)، هرچند از قواعد مهم فلسفی نیز بهره می‌برد؛ ولی رویکردی کاملاً عرفی دارد. مرحوم غروی اصفهانی حتی جهت تثبیت روش خود تصریح می‌کند چون همه تشریعیات به نوعی تکوینی یکدیگرند؛ بنابراین همه قواعد عالم تکوین در آنها نیز جریان دارد (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۳۲۱ / همان، ج ۵، ص ۱۰۴). ایشان حتی مبحث جواهر و اعراض فلسفه

را بر اعتباریات (احکام) نیز منطبق می‌داند و می‌فرماید جوهر و عرض بودن درباره اعتباریات شرعی بدین معناست که این موضوعات اگر در عالم تکوین محقق می‌شدند، اثر جوهری یا عرضی می‌داشتند (همو، ۱۴۲۵، ص ۳۰). از این رو، قواعد جواهر و اعراض را می‌توان بر آنها بار کرد؛ به عنوان مثال، ایشان موضوع حکم را دقیقاً مانند یک ماهیت جوهری که دارای اعراضی است، می‌داند و معتقد است موضوع جوهری است که حکم از اعراض آن می‌باشد (همو، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۱۰۳)، در صورتی که امام خمینی تصریح می‌کنند نباید میان تکوینی و اعتباری خلط کرد؛ زیرا امور اعتباری هیچ سهمی از رایحه وجود نبرده‌اند؛ بنابراین تسری قواعد عالم وجود بر آنها صحیح نیست (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۹).

نگارنده معتقد است محیط تشریح و تقنین تابع شرایط جامعه مکلفان و عرف جاری در میان آنهاست، نه اینکه لزوماً تابع قواعد فلسفی باشد؛ زیرا عمل به تکالیف شرعی در گرو بعث و زجر و به تبع آنها انبعاث و انزجار مکلفان می‌باشد. ایجاد بعث و زجر در مکلفان نیز لزوماً تابع قوانین فلسفی نیست، بلکه تابع قواعد عقلایی است. به همین دلیل قواعد جاری در محیط تشریح لزوماً با قواعد جاری در عالم تکوین یکی نیست. فلاسفه نیز در مباحث گوناگون به این امر اشاره کرده‌اند که حقیقت و نفس الامر هر چیزی به حسب خود آن و تابع شرایط بومی آن است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۶۲۵). از این رو، به نظر نویسنده هرچند قواعد اصلی و درست فلسفی در تبیین هستی بسیار کارآمد و پرفایده‌اند؛ ولی در محیط تشریح به طور کامل قابل استفاده نیستند؛ بنابراین در فقه و اصول در عین برخورداری از عقبه فکر فلسفی باید عرفی و عقلایی اندیشید. بر این اساس، نگارنده روش امام خمینی در تبیین و استدلال‌هایشان را صحیح‌تر می‌داند؛ ولی در عین حال در کسب نتیجه درباره ماهیت احکام امضایی با نظر مرحوم غروی اصفهانی موافق بوده، معتقد است حقیقت امضای بازگشت به اعتبار حکمی مماثل و همانند حکم عقلا در محیط تشریح می‌کند.

بر این اساس، در ادامه مقاله نظرات و دلایل هرکدام از این دو فقیه ژرفاندیش را نخستین در تبیین مراتب حکم، سپس در بیان حقیقت حکم و پس از آن در چگونگی جعل در احکام تکلیفی و وضعی و سپس در تلقی آنها از سیره عقلا و نهایتاً درباره

ماهیت حکم امضایی بررسی کرده، در پایان به قضاوت میان آنها می‌پردازیم و نظر مختار خود را تبیین می‌نماییم.

۱. مراتب حکم

مرحوم غروی اصفهانی و امام خمینی هر دو متأثر از آخوند خراسانی به تبیین مراتب حکم پرداخته و از آنجا حقیقت حکم را واکاوی می‌کنند. آخوند خراسانی براساس مراحل عقلایی فرایند قانونگذاری به تحلیل مراتب تشریح احکام الهی پرداخته و برای آن چهار مرحله ذکر کرده است: مرحله اقتضا، مرحله انشا، مرحله فعلیت و مرحله تنجز (خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۱۴۸ / همو، ۱۴۰۹، ص ۲۵۸). مرحله اقتضا به اقتضائات نفس‌الامری و مصالح و مفسدات ذاتی متعلق حکم مربوط است. مرحله انشای مربوط به تعیین حکم در لوح محفوظ براساس مصالح و مفسدات ذاتی متعلق حکم است. مرحله فعلیت به ابلاغ احکام از سوی شارع در قالب اوامر و نواهی مربوط است و مرحله تنجز نیز به علم مکلفان به احکام فعلی و اتمام حجت به آنها مربوط می‌باشد. در این مرحله است که بر اطاعت مکلف و اتیان حکم فعلی ثواب و بر مخالفت او عقاب مترتب است.

مرحوم غروی اصفهانی و امام خمینی بر پایه این مراحل، به اظهار عقیده درباره مراتب حکم پرداخته‌اند. مرحوم غروی اصفهانی مرتبه انشا و فعلیت را یکسان گرفته، به همین دلیل مراتب حکم را فقط سه مرحله می‌داند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۷)؛ ولی امام خمینی با خارج دانستن مرتبه اول و چهارم از مراتب چهارگانه و تفصیل قایل شدن میان مرتبه انشا و فعلیت - برخلاف عقیده مرحوم غروی اصفهانی - مراتب حکم را تنها دو مرحله‌ای دانسته است (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۸۳).

مرحوم محقق اصفهانی مرتبه اقتضا را جزء مراتب حکم دانسته، آن را «مرتبه شأنیّت حکم» نامیده است؛ زیرا ایشان معتقد است در این مرحله به دلیل مصالح و مفسداتی که در موضوع وجود دارد، اقتضای حکم وجود دارد. به همین دلیل می‌توان این مرحله را به منزله مرحله علت حکم، قلمداد کرد. نشانه آن نیز این است که اگر مانعی در مقابل این مقتضی رخ ندهد، حکم مناسب حتماً از سوی شارع و قانون‌گذار صادر می‌شود

(غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۴)؛ خصوصاً اینکه ایشان معتقدند تمام اعتبارات تشریحی، موجوداتی تکوینی یکدیگرند* — ولی موجودات تکوینی لزوماً تشریحی نیستند — و به همین دلیل، قواعد عالم تکوین بر آنها نیز جاری است (همان، ج ۴، ص ۳۲۱ / همان، ج ۵، ص ۱۰۴)؛ به عنوان مثال، ایشان معتقدند نسبت احکام به موضوعاتشان، همان نسبت اعراض ماهیات به آنهاست (همان، ص ۱۰۳)؛ بنابراین اگر این مرتبه، مرتبه علت حکم شد، معلول که عبارت از خود حکم است، حتماً در این مرتبه حضور خواهد داشت؛ زیرا هر معلولی در مرتبه علت خود متناسب با آن مقام، حضور دارد. به همین دلیل این مرحله را می‌توان از مراتب صدور حکم دانست (همان، ج ۳، ص ۲۴)؛ اما توجه به این نکته ضروری است که این مرتبه، مرتبه ثبوت حکم نیست، بلکه مرتبه شأنیث ثبوت حکم است (همان، ص ۲۵)؛ ولی امام خمینی با کنار نهادن دقت‌های عقلی مرحوم اصفهانی، معتقد است اساساً نمی‌توان این مرحله را از مراتب حکم دانست؛ زیرا این مرتبه از مبادی، مقدمات و ملاکات حکم است، نه از مراتب آن (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۹ / همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۰) و این کبرای کلی که معلول در مرتبه علت خود حضوری شایسته آن مقام دارد، به قواعد علیت در عالم تکوینی مربوط می‌باشد؛ زیرا در عالم وجود، هر معلولی نسبت به علت خود، هیچ هویتی جز هویت ربطی نداشته، شأنی از شئون علت خود است؛ به همین دلیل، ناگزیر در مرتبه علت خود حضور دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۴۴)؛ ولی در عالم تشریح که عالم اعتباریات است (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۲۲)، قواعد تکوینی به همان کیفیت جاری نیست و علت به همان معنا و احکام علت تکوینی نمی‌باشد، بلکه علیت در عالم اعتبارات شرعی، به معنای قرار گرفتن موضوع برای اعتبار شارع به منظور جعل سببیت است (همان).

مرحوم غروی اصفهانی درباره مرتبه انشا و مرتبه فعلیت معتقد است این دو مرحله یکسان‌اند؛ زیرا به عقیده ایشان انشا کردن، بدون نظر داشت هیچ‌گونه انگیزه‌ای ممکن

* ... لأن كل مجعول تشریحی مجعول تکوینی و لآعكس. فانه من حث انه الموجودات الخارجیه بما یناسبه من الوجود فی نظام الوجود، مجعول تکوینی و من حث صدوره من الشارع بما هو شارع شریعه و جاعل طریقہ لابما هو جاعل هویات الممكنات مجعول تشریحی و ملاک تشریحیته کونه ذا مصلحه موجهه لجله شرعاً.

نیست و اگر این انگیزه برای برانگیختن و بعث مکلفان باشد، همان اتفاقی خواهد بود که در مرتبه فعلیت می‌افتد (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۷)؛ زیرا به عقیده ایشان مرتبه فعلیت حکم، مرتبه‌ای است که اوامر و نواهی شارع به منظور بعث و زجر حقیقی مکلفان صادر می‌شود (همان، ص ۲۵) و اگر بگوییم در مرحله انشا نیز حکم صادر می‌شود، انگیزه شارع در این مرحله - صدور حکم بدون هیچ انگیزه‌ای محال است - یا برای بعث و زجر مکلف است که همان اتفاقی است که در مرحله فعلیت می‌افتد و یا به انگیزه دیگری است که در این صورت آنچه صادر می‌شود، حکم نبوده و بر آن بعث و زجر فعلی مترتب نیست (همان، ج ۶، ص ۳۷۹). بر این اساس، این دو مرحله یکسان‌اند. ایشان معتقدند وقتی حکم به این مرحله رسید، به درجه حقیقی حکم‌بودن نایل شده و حکم حقیقی همان است که در این مرحله رخ می‌دهد. در این مرحله است که کار قانونگذاری شارع تمام شده، حکم نزد او به فعلیت تام رسیده است. ایشان معتقد است ملاک اصلی در مقام فعلیت حکم، به فعلیت رسیدن حکم نزد قانون‌گذار و شارع است، نه لزوماً به فعلیت رسیدن حکم نزد مکلف؛ زیرا به فعلیت رسیدن حکم نزد مکلفان مربوط به مرحله چهارم از مراحل چهارگانه است (همان، ج ۳، ص ۲۶). البته با اینکه ایشان معتقد است در مرحله انشا و فعلیت مراحل قانونگذاری به اتمام رسیده و حکم ثبوت یافته است؛ ولی باز هم مرتبه تنجز را از مراتب حکم می‌داند؛ زیرا به عقیده ایشان تا حکم در مرتبه فعلیت است، نمی‌توان عنوان «انه منجزاً» را از آن انتزاع کرد و براساس آن به اجراکنندگان آن ثواب و بر عصیان‌کاران آن عقاب داد. به همین دلیل تا حکم به مرحله‌ای نرسد که بتوان عنوان مزبور را بر آن اطلاق کرد و بتوان به وسیله آن در مکلفان بعث و زجر عینی ایجاد کرد، مراتبش به اتمام نرسیده و هدف قانونگذار از این فرایند به دست نیامده است؛ بنابراین نیاز به مرحله تنجز است تا تکلیف به مکلف برسد و در او بعث حقیقی ایجاد شود (همان).

اما امام خمینی برخلاف مرحوم محقق اصفهانی معتقد است مرتبه چهارم اساساً حکمی عقلی بوده، حاکم در آن عقل است، نه شرع؛ بنابراین ربطی به مراتب احکام مجعول شارع ندارد (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۰)؛ زیرا این عقل است که حکم می‌کند، چنانچه مکلف امر مولا را دریافت کرد و به آن توجه نمود و اتیانش کرد مستحق ثواب است و چنانچه

با بی‌اعتنایی به آن مخالفتش نمود، مستحق عقاب است. به همین دلیل، این مرتبه از لوازم حکم است، نه از مراتب آن (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۹).

درباره مرتبه انشا و فعلیت نیز امام خمینی عقیده‌ای متفاوت با عقاید مرحوم غروی اصفهانی دارند. ایشان با تحلیل فرایند قانون‌گذاری عقلای عالم این دو مرحله را توضیح می‌دهند؛ زیرا ایشان معتقدند رویه شارع در قانون‌گذاری همان رویه عقلاست و رویه متفاوتی نیست (همان، صص ۳۹، ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۶۰). به همین دلیل، با تحلیل این رویه می‌توان این دو مرحله را نیز به خوبی شناخت. ایشان می‌گویند: قانون‌گذار پس از آنکه مصالح یا مفاسد ذاتی موضوع را ملاحظه کرد و با توجه به شرایط فردی و محیطی مکلفان به این نتیجه رسید که باید حکمی متناسب با آن مصالح یا مفاسد برای آنها جعل کند، این کار را می‌کند و قانونی کلی برای همه مکلفان وضع می‌نماید. آنگاه به شرایط مکلفان و به اوضاع محیط اجرای حکم به خوبی نظر می‌کند، اگر شرایط را مناسب دید، دستور اعلان و رساندن آن حکم به مکلفان را صادر می‌کند، وگرنه آن را نزد خود نگاه داشته، آنها را ابلاغ و اعلان نمی‌کند. مرتبه پیش از اعلان که مرحله صدور حکم کلی بود، مرحله انشا و مرحله پس از اعلان و رساندن به مکلفان، مرحله فعلیت است. در مرحله فعلیت است که مقیدات و مخصصات حکم کلی که در مرحله انشا صادر شده بود، به وسیله شارع معلوم شده، به مکلفان ابلاغ می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۱). این حکم همان شرایط قانون‌بودن را که در ماهیت حکم از دید ایشان مطرح خواهد شد، دارد. مثالی که ایشان برای توضیح بیشتر این دو مقام می‌زنند، عبارت از احکامی است که نزد حضرت ولی عصر (عج) است و هنوز به مردم ابلاغ نشده است. ایشان می‌گویند این احکام به صورت کلی به وسیله شارع مقدس صادر شده و به پیامبر گرامی اسلام ﷺ داده شده است تا آن را به اوصیای گرامی خود برساند تا در زمانی که شرایط ابلاغش فراهم بود، به مردم ابلاغ نماید. این احکام کلی‌اند و مقیدات و مخصصات آنها متناسب با شرایط زمان ابلاغ به مردم، به وسیله حضرت ولی عصر (عج) بیان خواهند شد. وقتی مقیدات آن احکام ملاحظه شد و پس از آن به وسیله حضرت ولی عصر (عج) ابلاغ گشت، حکم به فعلیت می‌رسد (همو، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۸۴). بر این اساس، امام خمینی با تفکیک میان مرتبه فعلیت و انشا و خارج‌دانستن

مرتبه اقتضا و مرتبه تنجز از مراتب حکم، مراتب حکم را دو مرحله‌ای دانسته، آن را میان همه عقلا جاری و ساری می‌داند (همان، ج ۱، ص ۳۹). البته این نکته را نیز باید مد نظر داشت که با توجه به مطالب پیش‌گفته، در همین دو مرحله نیز تلقی امام از مقام انشا و فعلیت با تلقی مرحوم آخوند و مرحوم غروی متفاوت است.

۲. چیستی حقیقت حکم

در اینکه ماهیت حکم شرعی چیست، اختلاف‌نظرهای زیادی میان فقها و اصولیان وجود دارد. برخی آن را از جنس خطاب الهی می‌دانند (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۹۶). برخی آن را ثمره خطاب الهی برشمرده‌اند (ابن‌عابدین به نقل از سعدی، ۱۴۰۸، ص ۹۶). برخی آن را تشریح الهی دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۲). برخی آن را از قبیل اراده تشریحی شارع به گونه‌ای که با یکی از ابزارهای شرعی به منصفه ظهور رسیده است، می‌دانند (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۲ / رشتی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۵). برخی حقیقت آن را از جنس اعتبار می‌دانند (نائینی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۱ / خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۳ / حکیم، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۱) و حتی برخی آن را از جنس امور و اوصاف قائم به نفس خدای متعال برشمرده‌اند (اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸)؛ ولی آنچه در رسالت این مقاله است، تبیین تلقی مرحوم غروی اصفهانی و امام خمینی درباره ماهیت حکم شرعی می‌باشد؛ اما مقدمتاً باید به این نکته توجه کرد که در یک تقسیم‌بندی رایج، حکم به دو گونه وضعی و تکلیفی تقسیم می‌شود. از این رو، کسانی که به اولی بودن این تقسیم‌بندی قائل‌اند، باید تعریفی از حکم ارائه دهند که شامل هر دو مورد بشود؛ ولی کسانی که مانند شیخ انصاری معتقدند حکم در وهله اول تنها تکلیفی است و حکم وضعی منتزع از آن است (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۰۲)، چنین محدودیتی ندارند. بر این اساس، با توجه به اینکه مرحوم غروی اصفهانی معتقدند بسیاری از احکام وضعیه در عرض حکم تکلیفی بوده و دارای جعل و اعتبار مستقل از سوی شارع‌اند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۱۰۴)، باید به گونه‌ای تلقی خود از حکم شرعی را بیان کنند که شامل احکام وضعیه نیز بشود؛ ولی امام خمینی که معتقدند احکام وضعیه هرگز دارای جعل مستقل نبوده و همگی منتزع از حکم تکلیفی‌اند و تنها چیزی که قابلیت

جعل مستقیم به وسیله شارع را دارد، همان احکام تکلیفی است* (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۰۷)، چنین محدودیتی ندارند.

مرحوم غروی معتقدند احکام شرعی، اعتباراتی اند که به وسیله شارع در محیط شرع ایجاد می‌شوند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۵، ص ۳۰). ایشان معتقدند این اعتبارات به حسب تفاوت اقتضایات احکام تکلیفیه و وضعیه متفاوت‌اند؛ زیرا در احکام تکلیفیه اعتبار شارع، به بعث و زجر تعلق می‌گیرد و در احکام وضعیه، خود ملکیت و زوجیت و امثال آنها بوده که متعلق اعتبارند (همو، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۶)؛ زیرا در احکام تکلیفیه، مصالح یا مفاسدی که در موضوعات گوناگون مطرح‌اند، مستلزم بعث یا زجری متناسب با خود بوده و علت تامه آنها می‌باشند (همان، ص ۲۴) و از سوی دیگر، اگر بعث و زجری و به تبع آن انبعاث و انزجاری رخ ندهد، نه فعلی توسط مکلف انجام می‌شود و نه ترکی توسط او صورت می‌گیرد و در نتیجه، نه مصلحتی استیفا می‌شود و نه از مفسده‌ای جلوگیری می‌گردد. از این رو، از یک سو کار شارع تنها ایجاد بعث و زجر است و از سوی دیگر استیفا آن مصالح و مفاسد و به عبارت دیگر، سقوط تکلیف فقط در گرو فعل یا ترک مکلف بوده و به ید معتبر نیست (همو، ۱۴۲۵، ص ۴۶)؛ ولی در احکام وضعی چون مصالح و مفاسد مزبور مطرح نیستند، همه چیز به دست شارع است؛ هم جعل آنها و هم رفع آنها (همان)؛ به عنوان مثال، شارع به عقد بیع صحیح و با شرایط لازم اعتبار می‌دهد؛ بنابراین آثار ملکیت را بر آن بار می‌کند و بر عقد بیع ربوی اعتبار نداده و آثاری هم بر آن بار نمی‌نماید. به همین دلیل است که مرحوم غروی در مبحث مراتب حکم تصریح کردند که حکم شرعی وقتی به حقیقت حکم بودن می‌رسد که به مرتبه فعلیت برسد؛ زیرا بعث و زجر در این مرحله اتفاق می‌افتد؛ بنابراین پیش از آن فقط بحث از شأنت حکم شرعی مطرح می‌باشد و نه ثبوت آن (همان، ص ۲۵). نکته مهم اینکه همان گونه که در بحث مراتب حکم ذکر شد، ایشان معتقدند در مرحله انشا اولاً، محال است شارع بدون هیچ

* در مجموعه آثار امام خمینی با دو بیان درباره احکام وضعی از سوی ایشان مواجه‌ایم. در یک بیان ایشان معتقدند: احکام وضعی قابل جعل مستقل‌اند؛ ولی در بیانی دیگر، منکر آنند. توضیحات این دو بیان و وجه جمع میان آنها در ذیل عنوان جعل در احکام وضعی و تکلیفی ذکر می‌شود.

انگیزه‌ای به انشای حکم بپردازد؛ ثانیاً، او می‌تواند انگیزه‌های گوناگونی در انشای حکم داشته باشد. بر این اساس، مرحوم غروی می‌گوید: «اگر این انگیزه همان ایجاد بعث و زجر در مکلف باشد، آنچه انشا می‌شود، همان حکم شرعی است - دقت شود که در نظر ایشان مرتبه انشا و فعلیت از مراتب حکم یکسان‌اند - و اگر انگیزه او از انشا، انگیزه‌ای متفاوت با بعث و زجر باشد، حکم صادره حکم نیست، بلکه بسته به انگیزه‌ای که شارع داشته است، امر انشاشده یا ارشادی یا امتحانی و یا برای جعل قانون بوده است» (همو، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷۹). بر این اساس، در نظر مرحوم غروی *اصفهانی* وزان احکام شرعی، وزان قانون نیست و در نظر ایشان میان حکم شرعی و قانون تفاوت‌هایی وجود دارد. البته ایشان در پاسخ کسانی که معتقدند حکم شرعی از جنس اراده شارع است، می‌فرماید حکم از جنس اراده نیست، بلکه منبعث از آن است (همان، ج ۵، ص ۱۰۴). امام خمینی نیز با اذعان به اعتباری بودن حکم شرعی، در برابر کسانی که معتقدند حکم شرعی از جنس اراده تشریعی شارع یا از جنس اراده تشریعی ظهوریافته به وسیله اوست (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۲ / رشتی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۵)، معتقد است که حکم شرعی از جنس اراده نیست، بلکه حقیقت حکم شرعی، آن چیزی است که از بعث و زجر ناشی شده از اراده - که مفاد هیئت امر و نهی‌اند - انتزاع می‌شود* (خمینی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۶-۴۲ / همو، ۱۴۱۵، ج ۱،

* این معنا از حکم امام خمینی، ذیل مباحث مقدمه واجب بخش واجب مطلق و مشروط ذکر شده است. کتاب‌هایی که به این موضوع در این مبحث پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: کتاب *مناهج الوصول الی علم الأصول* (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۳) - که تألیف خود ایشان است - و *معتمدالأصول* (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۶-۴۲)، *تهذیب‌الأصول* (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۶) و *جواهرالأصول* (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۷۲) که هر سه تقریرات درس‌های ایشان می‌باشد. در برخی عبارات کتاب *مناهج الوصول* و عبارات کتاب‌های *تهذیب‌الأصول* و *جواهرالأصول*، حکم عبارت از همان بعث و زجر دانسته شده است؛ ولی در عبارت دیگری از کتاب *مناهج الوصول* و عبارات کتاب *معتمدالأصول* در همین مبحث، حکم امری منتزع از بعث و زجر قلمداد شده است، نه خود بعث و زجر؛ مثلاً خود امام خمینی در *مناهج الوصول* در همان صفحه می‌گویند: «فنفس البعث - بأی آله کان - موضوع لانتزاع الوجوب» یا مقرر محترم در *معتمدالأصول* می‌گویند: «أن الحكم إنما ينتزع من نفس البعث والزجر». به نظر می‌رسد این تعبیر که حکم عبارت از امری منتزع از بعث و زجر است، صحیح‌تر باشد؛ زیرا در صورتی که حکم را همان بعث و زجر بدانیم، اطلاق آن بر حکم وضعی صحیح نیست. در صورتی که امام از میان تلقی‌های سه‌گانه از حکم (اراده کامنه، اراده مظهره و بعث و زجر) سومی را انتخاب کردند، به دلیل

ص ۳۵۳) و اراده از مبادی و مقدمات آن است، نه از مقومات آن (همو، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۷۲). ایشان برای اثبات این مدعا به عرف و سیره عقلا استناد می‌کند و می‌فرماید: «در عرف عقلاً صرف صدور امر مولا خطاب به عبد، برای اطاعت او کفایت می‌کند و اگر بنده برخلاف آن امر و دستور عمل کند، مستحق تأدیب است. در این سیره اگر چگونگی تأثیرپذیری و اطاعت بنده را تحلیل کنیم، مشاهده می‌کنیم که وقتی عبد دستور مولا را می‌شنود، هرگز بر ذهن او خطور نمی‌کند که آیا دستور او ناشی از اراده‌اش است یا خیر؟ یا اینکه آیا الفاظ صادرشده از مولا حاکی از اراده او نیز هست یا خیر؟» (همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۳). مضافاً اینکه حکم به وضعی و تکلیفی قابل تقسیم است و حکم وضعی نمی‌تواند از جنس اراده تشریعی شارع یا از جنس اراده تشریعی ظهوریافته به وسیله او باشد (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۶)؛ به عنوان مثال، مواردی مانند ولایت، حکومت، قضا و ملکیت و مانند آن از جعل آنها انتزاع می‌شوند، مثلاً حکم قاضی و سلطان همان انشای صادره از آنها در مقام قضاوت یا حکمرانی است، نه اینکه حکم‌شان اراده اظهارشده‌شان - با قول یا فعلی از ایشان - باشد (همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۴).

گفتنی است دلیل اینکه امام خمینی برخلاف مرحوم غروی از راه بررسی علی و معلولی حکم به قضاوت ننشسته است اینکه ایشان معتقدند رویه شارع در امر تشریح، همان رویه عقلاً در فرایند قانون‌گذاری است (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۶۰)؛ بنابراین با تحلیل قانون و فرایند قانون‌گذاری نزد عقلاً می‌توان به شناخت ماهیت حکم شرعی و فرایند مخصوص آن پرداخت. به همین دلیل ایشان وزان احکام شرعی را وزان قوانین عقلایی دانسته و معتقدند خطابات شرعی مانند خطابات قانونی عقلایی اند (همان، ج ۱،

اینکه حکم بر وضعی و تکلیفی قابل صدق است. این دلیل در همه کتب مزبور آمده است؛ مثلاً در کتاب معتمدالأصول می‌گویند: «أن الحكم إنما ينتزع من نفس البعث والزجر، والدليل عليه أنه يجعل مقسماً للحكم التكليفي والوضعي، و لا معنى للقول بأن الحكم في الأحكام الوضعية عبارة عن الإرادة مطلقاً أو مقيدة بالإظهار» یا در تهذیب‌الأصول می‌گویند: «و ثالثاً: أن الأحكام الوضعية قسم التكليفية! مع أن الوضعيات لا تكون من قبيل الإرادات المظهرة إذ الحكومة والقضاة والملكية وغيرها تنتزع من جعلها! و لا يمكن أن يقال أن هذه العناوين منتزعة عن الإرادة أو عن الإرادة المظهرة» (خميني، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۶). به همین دلیل در متن این تلقی از حکم به امام خمینی نسبت داده شد.

ص ۳۹). بر این اساس، ایشان برخلاف مرحوم غروی / اصفهانی معتقد بودند میان مرتبه انشا و مرتبه فعلیت تفاوت وجود دارد؛ زیرا مرحله انشا، مرحله جعل قانون است و مرحله فعلیت مرحله تعیین مقیدات و مخصصات قانون برای اجراست؛ زیرا به عقیده ایشان قانون جعل شده در مرحله انشای کلی است و شرایط اجرا در آن دیده نشده است و این ملاحظات در مرحله فعلیت صورت می‌گیرد (همان، ص ۳۹). البته نظریه خطابات قانونیه امام خمینی شامل همه مراتب حکم - که عبارت از مرحله انشا و فعلیت بودند - می‌شود (همان، ص ۴۰)؛ یعنی ایشان معتقدند حتی حکمی که در مرحله فعلیت به اتمام می‌رسد نیز بر وزان خطابات قانونی بوده و به همین دلیل کلی و واحد است (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۲)؛ زیرا شرایطی که در مرحله فعلیت مورد توجه قرار می‌گیرد، شرایط عمومی محیط اجراست، نه شرایط تک تک مکلفان (همان، ص ۲۴۲). در صورتی که مرحوم غروی معتقد بودند اگر انگیزه شارع در مقام انشا، انگیزه جعل قانون باشد، فعل او هرگز حکم شرعی نیست؛ زیرا قانون با حکم تفاوت دارد (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۳۷۹). در واقع نظریه خطابات قانونیه در برابر عقیده بسیاری از فقها و اصولیان است که معتقدند خطابات شرعی شخصیه‌اند و شرایط شخصی افراد در توجه تکلیف به آنها مؤثر می‌باشد (همان). این دسته از فقها و اصولیان به همین دلیل معتقدند قدرت، علم، عدم غفلت و مانند آنها شرایط عمومی حکم و تکلیف‌اند. به همین دلیل، اگر یکی از این شرایط در مکلف وجود نداشته باشند، حکم در حق او به فعلیت نمی‌رسد. در صورتی که امام خمینی هیچ‌کدام از این شرایط را در حقیقت حکم فعلی داخل نمی‌داند و معتقد است این شرایط در مقام تنجز دخالت دارند و عذری برای امتثال‌اند، نه اینکه مانع فعلیت حکم باشند (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۲)؛ زیرا این شرایط به حکم عقل - نه شرع* - مانع تنجزند و عقاب را از مکلف دور می‌کنند و ربطی به تکلیف ندارند (همان، ص ۲۴۲). بر این اساس، حکم شرعی، حکمی کلی، قانونی و واحد است که متعلق به همه مکلفان است؛ بنابراین تعدد در ناحیه

* امام خمینی معتقد است در هیچ دلیل شرعی نمی‌توان یافت که قدرت و علم و امثال آنها را جزء شرایط عمومی تکلیف بدانند، بلکه این موارد مقیدات لیبی و به حکم عقل‌اند (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۲).

متعلقان به آن است، نه در خود آن (همان).

یکی از مهم‌ترین شواهدی که امام نیز بر نظریه خود اقامه می‌کنند، به چگونگی خطاب قراردادادن شخص عاصی مربوط است که شارع علم و یقین دارد که او هرگز به انجام تکالیف شرعی قیام نمی‌کند. در این صورت چون انبعائی در او صورت نمی‌گیرد و شارع نیز به آن علم دارد، پس ایجاد بعث - یعنی جنبه فعلیت تکلیف - درباره او لغو است. به همین دلیل، اگر شرایط شخصیه مکلف در فعلی شدن تکلیف مؤثر باشد، تکلیف درباره او نباید فعلی شود و علم به عصیان فرد دقیقاً مانند عجز و عدم قدرت مکلف، مانع فعلیت تکلیف است. در صورتی که وقتی بر فعل عاصی اطلاق عصیان می‌شود که امری متوجه او باشد (همان، ص ۲۴۴-۲۴۵). مضافاً اینکه هیچ دلیل شرعی بر تأثیر این شرایط بر فعلیت تکلیف بر مکلف وجود ندارد (خمينی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۲).

۳. جعل در احکام وضعی و تکلیفی

احکام شرعی در نظر فقها و اصولیان به دو قسم «تکلیفی» و «وضعی» تقسیم می‌شوند. احکام تکلیفی مجعولاتی شرعی‌اند که مستقیم و بی‌واسطه به افعال مکلفان مربوط‌اند و تعداد آنها منحصر در پنج‌گونه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه است. چهارگونه اول مقتضی بعث و زجرند و گونه اخیر آنها تنها مقتضی تخیر است (نائینی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۳). احکام وضعی نیز نوعی از احکام شرعی‌اند که متعلق آنها هرچند اولاً و بالذات افعال مکلفان نمی‌باشد؛ ولی به افعال مکلفان کاملاً مربوط است. این احکام متضمن هیچ بعث و زجری نیستند و یا امضایی‌اند و یا تأسیسی (همان). در تعداد احکام وضعی میان فقها و اصولیان اختلافاتی وجود دارد. برخی تعداد آنها را سه «سببیت، شرطیت و مانعیت» (حکیم، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۳۳)، برخی پنج «موارد پیشین به علاوه علیت و علامتیت» (همان) و برخی نیز با قراردادن صحت، فساد، رخصت و عزیمت، تعداد آنها را نه عدد می‌دانند؛ ولی حقیقت اینکه در تعداد احکام وضعی، محدودیتی وجود ندارد (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۰۰ / همو، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۸۵) و هر حکم شرعی که تکلیفی نباشد، وضعی خواهد بود؛ به

عنوان مثال، طهارت، نجاست، زوجیت، ملکیت، رقیبت، نیابت، ضمان، وکالت، حجیت، طریقیّت و امثال آن احکام وضعی اند.

مرحوم اصفهانی با تمایز میان امور عینی، اعتباری و انتزاعی معتقد است بسیاری از موارد احکام وضعیه از قبیل اعتباریات اند و دارای جعل مستقل می‌باشند. در دیدگاه ایشان امور عینی اموری اند که ظرف تحقق‌شان عالم خارج بوده، مخلوق اراده تکوینی الهی اند. امور اعتباری نیز اموری اند که برخلاف امور عینی ظرف تحقق‌شان عالم اعتبار است؛ ولی از این جهت شبیه آنها بوده که مستقلاً می‌توانند مورد اراده تشریحی قرار گیرند و در عالم اعتبار دارای اصالت‌اند. در مقابل این دو دسته امور انتزاعی قرار دارند که هیچ تأصلی نه در عالم خارج و نه در عالم اعتبار ندارند و مستقلاً نمی‌توانند مورد اراده تکوینی یا تشریحی قرار گیرند، بلکه این امور انتزاع‌شده از امور تکوینی یا اعتباری اند که علیت در نظام تکوین و سببیت عقد برای تملیک از جمله این امورها (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۶-۵۱). ایشان بسیاری از احکام وضعیه مانند ملکیت، زوجیت و امثال آنها را از قبیل وجودات اعتباری می‌دانند که می‌توانند به وسیله شارع اعتبار شوند (همان، ص ۵۶). به همین دلیل، ایشان اساساً اعتبارات شرعی را سه‌گونه می‌داند؛ قسم اول، عبارت از اعتبارات بعثی و زجری است که با هدف ایجاد داعی در مکلف به وسیله شارع اعتبار می‌شود. این موارد مربوط به احکام تکلیفی‌اند. قسم دوم، شامل اعتباراتی است که وجودشان بسته به همین اعتبار شارع می‌باشد و در عالم تشریح دارای اثرند؛ مواردی همچون ملکیت و زوجیت از این‌گونه‌اند. قسم سوم نیز اعتبار مودای امارات به منزله واقع یا اعتبار خود اماره ظنیه به منزله علم است (همان، ج ۴، ص ۵۷).

اما وقتی به آثار امام خمینی مراجعه می‌کنیم، در بدو امر با دو موضع‌گیری متفاوت درباره احکام وضعی مواجه می‌شویم. ایشان در کتاب *انوارالهدایة* نخست نقل قولی را از مرحوم نائینی (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۵) مبنی بر قابل‌جعل‌بودن برخی احکام وضعیه مانند برخی امارات و مواردی چون زوجیت و امثال آن ذکر می‌کنند و سپس ضمن نقد کلام ایشان، بیان می‌کنند که احکام وضعی به طور کلی قابل‌جعل نیستند و

تنها چیزی که امکان جعل دارد، فقط و فقط حکم تکلیفی تعبدی است* (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۰۷). ایشان در این بیان هم به طرق عقلایی و هم به مواردی چون زوجیت اشاره می‌کنند و عدم امکان مجعولیت را به هر دو نسبت می‌دهند (همان). حتی در این کتاب تصریح می‌کنند که دلیل اینکه زوجیت نه اصالتاً و نه به انحای دیگر قابل جعل نیست، این است که یک امر عقلایی بوده که در میان عرف جاری و ساری بوده است (همان، ص ۲۰۸).

اما در مقابل این نظر، در کتاب الاستصحاب که در کتاب الرسائل ضمن رساله‌های دیگری از ایشان به چاپ رسیده و دو سال پس از کتاب انوارالهدایة تألیف شده است، معتقدند احکام وضعیه، نه اینکه قابل جعل اند، بلکه جعل نیز درباره آنها محقق شده است (همو، ۱۴۱۰، ص ۱۱۹). در این کتاب ایشان تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی را بدون اشکال دانسته و حکم را در مقسم این تقسیم‌بندی دارای معنای جامعی می‌داند که بر هر دو حکم وضعی و تکلیفی قابل صدق است (همان، ص ۱۱۴). معنای جامع ارائه‌شده از حکم در این کتاب و برای این تقسیم‌بندی عبارت از هر امر مقرر و وضع‌شده‌ای از سوی شارع است (همان / همان، ص ۱۱۵). ایشان معتقدند در این معنای جامع از حکم، تقسیم حکم به وضعی و تکلیفی ثنایی است و نمی‌تواند ثلاثی باشد (همان، ص ۱۱۴)؛ زیرا هر آنچه که شارع وضع کرده، اگر حکم تکلیفی نباشد، از احکام وضعی محسوب می‌شود (همان، ص ۱۱۹)؛ اعم از اینکه معنای لغوی حکم شامل آن موارد بشود یا نشود (همان، ص ۱۱۵-۲). به همین دلیل، ایشان حتی رسالت، خلافت، امامت، حکومت، امارت و نصب قاضی را نیز به اعتبار آیاتی از قرآن کریم (مریم: ۵۰ / بقره: ۲۸ و ۱۱۸) و افعال نقل‌شده از نبی مکرم اسلام ﷺ، ماهیت مخترعه مانند: نماز و روزه و امثال آنها و قراردادن صفا و مروه جزء شعائر الهی را از احکام وضعی می‌دانند (خمینی، ۱۴۱۰، صص ۱۱۵، ۱۱۹ و ۱۲۰). البته ایشان منکر این امر نیستند که در این تلقی هم حتی برخی احکام وضعیه وجود دارند که متزع از حکم تکلیفی می‌باشند؛ ولی مدعی این امرند که احکام وضعیه بسیاری وجود دارند که خود

* امام خمینی می‌فرماید: «فتحصل مما ذكرنا ان ما هو ممكن المجعوليه و ما تناله بدالجعل ليس الاحكام التکلیفی التعبدی ... والوضع انما ينتزع من هذاالحکم التکلیفی».

مستقلاً مجعول شارع‌اند (همان، ص ۱۱۹- ۱۲۰).

اما به نظر می‌رسد این تعارض بدوی است و آنچه در کتاب انوارالهدایة فرموده‌اند، تعارضی با آنچه در کتاب الرسائل آورده‌اند، ندارد؛ زیرا در هریک از دو کتاب مزبور تلقی از حکم را معیار قرار داده، بحث را بر مبنای آن سامان داده‌اند که با تلقی دیگر متفاوت است و هرکدام نیز در جای خود درست می‌باشد؛ زیرا مراد ایشان از حکم در کتاب الرسائل، همه مجعولات شارع در محیط شرع است. شارعی که خود خالق تکوین هم می‌باشد. در این تلقی، دایره حکم شرعی بسیار فراگیر شده و همه امور شرعی را دربرمی‌گیرد؛ اعم از اینکه معنای لغوی حکم درباره آنها صدق کند یا خیر. ایشان در این تلقی، تصریح می‌فرمایند که مقصود ما از حکم و این تقسیم‌بندی توجه به صدق معنای لغوی حکم نیست، بلکه به دنبال استقرای همه امور وضع‌شده از سوی شارع هستیم (همان، ص ۱۱۵)؛ ولی در مطالبی که در کتاب انوارالهدایة ذیل جمع میان حکم ظاهری و واقعی فرموده‌اند، معنایی از حکم را اراده کرده‌اند که به جامعیت معنای پیش‌گفته نیست، بلکه منظور از آن دقیقاً همان چیزی است که مستقیماً به فعل مکلف مربوط می‌شود و از بعث و زجر که مفاد هیئت امر و نهی است، انتزاع می‌شود (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۲). در این تلقی، حکم شرعی در وهله اول با حکم تکلیفی یکسان است؛ زیرا بعث و زجر درباره احکام تکلیفی معنا دارد، نه در احکام وضعی؛ ولی در وهله دوم، ملاک مزبور به حکم وضعی نیز صدق می‌کند؛ چون در این تعریف حکم عبارت از امری منتزع از بعث و زجر است، نه خود بعث و زجر. در این صورت نیز طبیعی است که به عدم جعل ابتدایی احکام وضعی قائل باشند.

۴. چیستی سیره عقلا و ماهیت امضا

مرحوم غروی اصفهانی در مواجهه با سیره عقلا با صحنه‌گذاشتن بر دوگانه بودن متعلق سیره عقلا که گاه به طرق عقلایی تعلق می‌گیرد و گاه به احکام عقلایی، معتقد است منشأ سیره عقلا، منحصر در عقل عملی آنهاست و سیره عقلاییه همان سیره ذوی‌العقول بما هم ذوی‌العقول است؛ زیرا ملاک رفتاری عقلا همان عقل عملی آنهاست؛ عقلی که شایسته بودن و ناشایست اعمال را درک می‌کند (غروی

اصفہانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۹۵) و باعث می‌شود عقلا براساس آن عمل کنند. از سوی دیگر، ایشان معتقدند شارع چون بخشنده عقل‌ها به ذوی‌العقول است، پس خود رئیس آنهاست (همان، ص ۳۲۳). از این رو، هر حکمی که عقلا بما هم عقلا بنمایند، او نیز همان حکم را خواهد کرد (همان).

با توجه به این تلقی از سیره و با عنایت به مبنای ایشان در قابلیت و حتی لزوم اعتبارشدن احکام وضعی به وسیله شارع، ایشان درباره ماهیت امضا معتقد است چون اختیار هر محیط اعتباری به دست معتبر آن می‌باشد؛ پس احکام عقلایی اگر بخواهند وارد محیط شرعی شوند و جزء شریعت قلمداد شوند، باید به ید شارع مورد اعتبار قرار گیرند و اگر چنین اعتباری رخ ندهد، هیچ‌گونه شرعیتی بر این احکام مترتب نیست. ایشان می‌گویند هیچ معنایی بر امضای اعتبارات عقلا نمی‌توان برشمرد، جز اینکه مانند و مماثل آن اعتبار، اعتباری نیز به سیله شارع صورت گیرد تا اثری مانند اثری که در اعتبار عقلا بود، بر آن مترتب شود، وگرنه ترتیب آثار عقلایی بر اعتبارتشان فقط در نزد خودشان است و نزد شارع اعتباری ندارد* (همان، ج ۳، ص ۱۲۶).

امام خمینی نیز مانند مرحوم غروی اصفهانی معتقد است سیره عقلا هم به طرق رسیدن به واقع تعلق می‌گیرد و هم به احکام موضوعات گوناگون؛ ولی ایشان با رویکردی متفاوت از رویکرد مرحوم غروی اصفهانی و با تذکر این نکته که تنها حکم واقعی مذکور در لوح محفوظ موضوعیت دارد و سیره جز شأن حکایت‌گری از آن شأن دیگری ندارد (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۹)، درباره طرق عقلایی معتقد است به دلیل اینکه اولاً، شارع خود یکی از عقلاست (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۶۰)؛ ثانیاً، روش‌های عقلایی به دلیل ناچیز و غیرقابل توجه بودن احتمال عدم اصابت آنها به واقع، دارای صلاحیت کافی برای نشان‌دادن احکام واقعی‌اند و می‌توانند آنها را برای مکلفان کشف کنند (همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۰)؛ بنابراین شارع روشی جز روش عقلا در بیان احکام واقعی خود ندارد (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۶۰). به همین دلیل، در فرایند امضا هیچ تصرفی در سیره عقلا نمی‌کند (همان، ص ۲۰۴) و فقط با امضای

* و لامعنی لإمضاء الاعتبارات إلا باعتبار مماثل ذلك الاعتبار، و ترتب أثر يوافق ذلك الأثر، و إلا فترتب الأثر العقلائی لا يتوقف إلا على بناءهم و اعتبارهم لاعلى اعتبار الشارع فتدبره جيداً.

رضایت خود را نسبت به سیره ابراز می‌دارد (همو، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹۹). مضافاً اینکه امام آنچه مرحوم غروی /صفهانی درباره امضای طرق عقلایی از طریق جعل حجیت یا جعل واسطه در اثبات بودن برای آنها و یا جعل حکم تکلیفی تعبدی برای مودای آنها معتقدند را درست نمی‌داند؛ زیرا براساس مبنای ایشان در احکام وضعیه، حجیت و واسطه در اثبات بودن از احکام وضعیه‌اند؛ بنابراین قابل جعل نبوده، از دایره حکم اولی شرعی بودن خارج‌اند؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، در نظر ایشان حکم شرعی تنها حکم تکلیفی به مرتبه فعلیت رسیده بود. ایجاد تعبد نسبت به مودای طرق عقلایی نیز به دلیل انحصار ملاک در احکام واقعی، صحیح نیستند. شاهد آن هم اینکه اگر در تمام دلایل شرعی واکاوی کنیم، هیچ اثری از جعل حجیت یا وسطیت در اثبات یا تتمیم در کشف مشاهده نمی‌کنیم (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۰۴) و هیچ دلیل شرعی نمی‌یابیم که بیانگر این امر باشد که امارات عقلایی به منزله علم‌اند و طریقت‌شان تام است، بلکه آنچه در همه موارد مهم است، خود واقع و حکم مذکور در لوح محفوظ است که طرق عقلایی تنها وسیله‌ای برای رسیدن به آن است (همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۹). البته ایشان با اینکه معتقدند روش شارع همان روش عقلاست، باز هم به ضرورت امضا معتقدند و سیره امضانشده را غیرمعتبر می‌دانند؛ زیرا به دلیل عدم عصمت عقلا، انحراف در سیره آنها امری محتمل است؛ بنابراین اگر این روش‌ها مورد امضای شارع قرار نگیرند، عدم انحراف آنها فهمیده نمی‌شود و طبیعتاً حجت نمی‌باشند. البته با توجه به نکاتی که بیان شد، معلوم است که در فهم امضا نیازی به احراز آن نیست و صرف عدم وصول ردع در تحقق آن کفایت می‌کند (همان، ص ۱۲۳ / همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۱۵). به همین دلیل، حضرت امام معتقدند طرق عقلایی که متصل به زمان ائمه معصومین نیستند، نمی‌توانند حجت باشند (همان، ص ۱۲۳)، هرچند شاید در عالم واقع مطابق با همان طرق شارع باشند.

امام درباره احکام عقلایی که مورد امضا قرار می‌گیرند نیز فرمایشاتی همانند امضای طرق عقلایی دارند. ایشان به دلیل اینکه اولاً، معتقدند حکم شرعی که شارع تنها به اعتبار آن دست می‌زند، منحصر در احکام تکلیفی است و غیر آنها حکم شرعی اولی نیستند و به وسیله شارع نیز اعتبار نمی‌شوند؛ ثانیاً، به دلیل اینکه در احکام امضایی

احکامی که مورد امضا قرار می‌گیرند، احکام وضعیه‌اند و نه احکام تکلیفی؛ بنابراین ایشان همانند نظری که درباره طرق عقلایی داشتند، درباره امضای احکام عقلایی نیز معتقدند در فرایند امضای شارع نمی‌تواند اعتبار جدیدی بنماید؛ زیرا اولاً، این احکام به دلیل حکم وضعیه بودن از دایره اعتبار شارع خارج‌اند؛ ثانیاً، به دلیل هم‌مسلكی شارع با عقلا، اعتبار جدید بی‌معنا و تحصیل حاصل است. از این رو، ایشان معتقدند امضای شارع چیزی جز تصدیق معانی مرتکز در اذهان عرف و اعلام رضایت نسبت به آن نیست (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۶ / همان، ج ۳، ص ۱۹۹) و حتی به این نکته نیز اشاره می‌کنند که درست است عقل مکلفان از رضایت شارع حکم جواز عمل را می‌فهمد؛ ولی این فهم با اینکه شبیه حکم شرعی می‌باشد؛ ولی همان نمی‌باشد (همان). بر این اساس، در نظر ایشان احکام امضایی هرگز به معنای اعتبار حکم مماثل نیستند و فقط به منزله اخبار از واقع هستند.

۵. نظر مختار

همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، نگارنده معتقد است در مواجهه با مسائل فقهی و اصولی باید در عین برخورداری از عقبه قویم عقلی، عرفی و عقلایی بود؛ زیرا اساساً محیط شرع محیط اعتبار است و نه تکوین. بر این اساس، لزوماً قواعد جاری در محیط تکوین در آن جاری نیست؛ بنابراین باید قوانین آن را به خوبی دریافت و مسائل را نیز براساس آن قواعد حل کرد. به همین دلیل، نگارنده در اتخاذ رویکرد، بر رویکرد اصولی امام خمینی صحه گذاشته و آن را صحیح می‌داند؛ ولی درباره تبیین ماهیت احکام امضایی معتقد است نمی‌توان به نظر ایشان ملتزم بود و باید با نظر مرحوم غروی *اصفهان‌نی* هم‌نظر شد؛ زیرا هرچند قائل باشیم که احکام وضعی فاقد جعل و اعتبار مستقل‌اند و احکام شرعی را منحصر در احکام تکلیفی بدانیم؛ ولی باز هم نمی‌توان گفت حقیقت امضا، جز رضایت شارع چیزی نیست و شارع هیچ‌گونه حکمی در ازای آن نمی‌کند؛ زیرا به هر حال به عقیده قاطبه علما احکام امضایی جزء دستگاه شرعی شارع بوده و در محیط شرع دارای اثرند؛ بنابراین صرف رضایت - با فرض هیچ‌گونه اعتباری - مجوز ورود حکم به دستگاه شرعی نیست.

برای توضیح بیشتر با توجه به مباحث مربوط به مراتب حکم و نظر امام خمینی در آن به بررسی نظر ایشان در ماهیت احکام امضایی می‌پردازیم. ایشان مرحله انشای حکم را مرحله صدور حکم کلی واحد از سوی شارع با عنایت به مصالح یا مفاسد ذاتی موضوع دانسته، مرحله فعلیت حکم را مرحله مشخص نمودن قیودات و مخصصات حکم کلی مزبور با توجه به شرایط عمومی اجرا حکم در میان مکلفان و اعلان آن به ایشان دانستند (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴). به عقیده ایشان احکام وقتی لازم‌الاجرا می‌شوند که رسماً از سوی قانون‌گذار ابلاغ شوند و پیش از ابلاغ علم به آنها تکلیف‌آور نیست.

با این توضیح، به نظر ایشان درباره احکام امضایی برمی‌گردیم. ایشان درباره احکام امضایی معتقدند تنها ملاک در سیره عقلا همان حکم واقعی است که نزد شارع می‌باشد و سیره از این باب دارای اهمیت است که وسیله رسیدن به واقع است. امضای شارع نیز تنها رضایت شارع به سیره بوده و هرگز به معنای اعتبار جدید نیست.

با توضیحات مذکور مشخص می‌شود که منظور امام از حکم واقعی که تنها ملاک اهمیت سیره در نظر ایشان کاشفیت از آن است - که به نظر نویسنده فرمایش درستی هم می‌باشد - همان حکم شأنی است که در مرحله انشا مانده است، نه حکم فعلی؛ زیرا فرض بر این است که این احکام به وسیله شارع به فعلیت نرسیده‌اند؛ زیرا در این صورت جزء احکام تأسیسی بودند، نه امضایی. در این صورت این اشکال یافت می‌شود که اگر سیره فقط و فقط نشان‌دهنده حکم شأنی است و شارع نیز در این مسیر تنها رضایت خود را از آن اعلام کرده و اعتبار جدیدی نمی‌کند، پس این حکم باز هم بدون هرگونه اثر شرعی باقی می‌ماند؛ زیرا احکام تا به وسیله خود قانونگذار به مرحله فعلیت نرسند، هرگز لازم‌الاجرا نبوده و دارای اثر نیستند. از سوی دیگر، به این امر نیز نمی‌توان ملتزم شد که اگر سیره عقلا کاشف حکم واقعی شأنی بود، خود به خود حکم به فعلیت می‌رسد؛ زیرا سیره و نه هیچ‌کس دیگری جز خود قانونگذار صلاحیت به فعلیت رساندن حکم را ندارند و حکم نیز بدون هیچ‌علیت که نمی‌تواند به مرحله فعلیت برسد؛ بنابراین هیچ‌گریزی از این نیست که بگوییم شارع با امضای سیره عملاً مرحله به فعلیت رساندن حکم

شأنی را - که سیره واقعاً کاشف از آن بود - انجام می‌دهد و سیره تنها بهانه‌ای برای آن بوده است. مدخلیت سیره در این نوع به فعلیت رساندن حکم نیز دقیقاً به دلیل همان دلیلی است که امام خمینی فرمود که شارع در مقام به فعلیت رساندن حکم به شرایط مکلفان و محیط اجرای حکم به خوبی نظر کرده و متناسب با آن، قیود و شرایط حکم کلی شأنی را تعیین کرده و آن را به فعلیت می‌رساند.

نتیجه

براساس مطالب پیش گفته، مشخص شد که ماهیت امضا در احکام امضایی که متعلق سیره عقلا در آن حکمی از احکام موضوعات است، به چگونگی اعتبار شرعی، همانند همان حکم عقلا در آن موضوع می‌باشد. بر این اساس، اگر عرف عقلا فقط ظرف تحقق حکم باشد، نه از عناصر قوام‌بخش به آن - که در حالت عادی همین‌گونه است و از عناصر قوام‌بخش بودن نیازمند دلیل می‌باشد - با از میان رفتن عرف، حکم تغییر نمی‌کند و کماکان به فعلیت خود پابرجاست. در این موارد، تغییر حکم تابع قوانین کلی است که در دانش‌های فقه و اصول فقه مستقلاً مورد بحث قرار گرفته‌اند، نه تابع تغییر عرف. همچنین، مشخص شد که در مواردی از احکام امضایی که امضا با دلیل لفظی صورت گرفته، هرچند عرف ظهوربخش به دلیل لفظی است و محدوده ظهور آن نیز تابع عرف است؛ ولی می‌توان دلیل مزبور را همچون سایر ادله لفظیه قلمداد کرد و ویژگی‌های آنها همچون ویژگی اطلاق‌گیری و موارد شبیه به آن را نیز در مورد آن جاری دانست. در مواردی هم که امضا با عدم ردع بوده است، قدر متیقن عرف مبنای سعه و ضیق حکم و موضوع بوده، برای فهم دامنه آنها باید به عرف زمان امضا مراجعه کرد.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. اصفهانی (شیخ الشریعة)، فتح الله بن محمد جواد؛ رسالة فی تحقیق معنی البیع؛ قم: دارالکتاب، ۱۳۹۲.
 ۲. انصاری، شیخ مرتضی؛ فرائد الأصول؛ ج ۵، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
 ۳. —؛ مطارح الأنظار؛ ترجمه ابوالقاسم کلانتری؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ق.
 ۴. جمعی از نویسندگان (زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی)؛ فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت؛ ج ۱، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، ۱۴۲۶ق.
 ۵. جمعی از نویسندگان؛ الموسوعة الفقهية؛ ج ۵، کویت: وزارت اوقاف و شئون اسلامی، ۱۴۲۴ق.
 ۶. حکیم، سید محسن؛ حقائق الأصول؛ ج ۵، قم: کتابفروشی بصیرتی، ۱۴۰۸ق.
 ۷. حکیم، سید محمد تقی؛ الأصول العامة؛ ج ۲، قم: مجمع جهانی اهل بیت، ۱۴۱۸ق.
 ۸. خراسانی، محمد کاظم؛ درر الفوائد فی الحاشية علی الفرائد؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
 ۹. —؛ فوائد الأصول؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۷ق.
 ۱۰. —؛ کفاية الأصول؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
 ۱۱. خمینی، سید روح الله؛ الرسائل؛ ج ۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
 ۱۲. —؛ انوار الهدایة؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی، ۱۴۱۳ق.

١٣. —؛ تهذيب الأصول؛ قم: اسماعيليان، ١٣٨٢ق.
١٤. —؛ جواهر الأصول؛ ج ١، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٣٧٦.
١٥. —؛ معتمد الأصول؛ ج ١، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٤٢٠ق.
١٦. —؛ مناهج الوصول الى علم الأصول؛ ج ٢، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٤١٥ق.
١٧. خويي، سيد ابوالقاسم؛ محاضرات في الأصول؛ ج ٤، قم: انصاريان، ١٤١٧ق.
١٨. رشتي، ميرزا حبيب الله؛ بدائع الأفكار؛ ج ١، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٣ق.
١٩. روحاني، محمد حسين؛ منتقى الأصول؛ ج ١، [بي جا]: چاپخانه امير، ١٤١٣ق.
٢٠. سعدى، ابوجيب؛ القاموس الفقهي لغة و اصطلاحاً؛ ج ٢، دمشق: دارالفكر، ١٤٠٨ق.
٢١. صدر، سيد محمد باقر؛ بحوث في علم الأصول؛ ج ٣، قم: مؤسسه دايرة المعارف اسلامي، ١٤١٧ق.
٢٢. طباطبائي، محمد حسين؛ نهاية الحكمة؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٦ق.
٢٣. عراقى، ضياء الدين؛ نهاية الأفكار؛ ج ٣، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ق.
٢٤. غروي اصفهاني، محمد حسين؛ نهاية الدراية في شرح الكفاية؛ بيروت: مؤسسه آل البيت، ١٤٢٩ق.
٢٥. —؛ حاشية كتاب المكاسب؛ ج ١، قم: پايه دانش، ١٤٢٥ق.
٢٦. مطهرى، مرتضى؛ مجموعه آثار؛ ج ٤، تهران: انتشارات صدر، ١٣٧٨.
٢٧. نائيني، محمد حسين؛ فوائد الأصول؛ ج ٦، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ق.
٢٨. واسعي، سيد محمد؛ «الفقه والعرف»؛ مجله فقه اهل البيت؛ قم: مؤسسه دايرة المعارف فقه اسلامي، ش ٢٦، ١٤٢٣ق، ص ١٤٢-١٧٦.