

حقیقت حکم شرعی از منظر شهید صدر^۱

عقیل رهبر کلیشمی^۲

چکیده

حقیقت حکم شرعی، مرحله‌ای از حکم است که موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت قرار می‌گیرد، و اصولیان در تعیین آن اختلاف دارند. همین امر سبب پیدایش آرای گوناگون در مسائل مختلف علم اصول شده است. از میان اصولیان متأخر، شهید صدر اهتمام ویژه‌ای به این موضوع دارد. با بررسی آرای ایشان می‌توان در مجموع، پنج تعبیر درباره حقیقت حکم شرعی یافت. نوشتار حاضر بعد از تقسیم حکم شرعی به تکلیفی-وضعی، و واقعی-ظاهری، تلاش می‌کند دیدگاه شهید صدر را درباره مراحل حکم تکلیفی واقعی و حقیقت آن بررسی کند. به نظر، دیدگاه نهایی ایشان درباره حقیقت حکم، حب و بغض شأنی است که نوعی ترقی در مبنای اول ایشان، یعنی حب و بغض فعلی است. ولی مقتضای مبنای شهید در طلب و اراده این است که حقیقت حکم مانند وجوب، اعمال سلطنت و تعلق غرض لزومی

مولا به عمل بنده است؛ اگرچه آن عمل، مبعوض مولا باشد.
واژگان کلیدی: حقیقت حکم، روح حکم، اراده تشریحی، اعتبار، ملاک.

مقدمه

از مباحث بنیادین و تأثیرگذار در علم اصول - به خصوص بحث استلزامات عقلی^۱ - بحث از حقیقت حکم شرعی است.^۲ مباحثی چون ملازمه بین حکم عقل و شرع، واجب مشروط و معلق، مقدمات مفوته، مسأله ضد، تحلیل معنای امر، تفسیر مراتب حکم، جمع بین حکم ظاهری و واقعی، اعتبار قدرت در متعلق تکلیف، اجتماع امر و نهی، و دیگر مسائل علم اصول، عمیقاً با بحث از حقیقت حکم گره خورده است.

از باب نمونه، مشهور اصولیان در واجب مشروط، وجوب را قبل از تحقق شرط، ثابت نمی‌دانند. حال اگر مانند محقق خویی، حقیقت حکم را اعتبار عمل بر ذمه مکلف بدانیم، این مبنا درست است؛ زیرا در عالم اعتبار، ممکن است اعتبار، فعلی ولی معتبر استقبالی باشد؛ مانند موارد وصیت تملیکی.^۳ اما اگر حقیقت حکم را اراده مولا بدانیم، این تعریف با اشکال روبرو خواهد بود؛ زیرا - همان طور که شیخ انصاری می‌گوید - انسان عاقل وقتی به فعلی توجه کند، یا هیچ‌گونه طلبی نسبت به آن ندارد، و یا آن را طلب می‌کند.^۴ در صورت دوم یا طلب به طور مطلق است و یا مقید، که در فرض اخیر همان هنگام خطاب، در نفس مولا اراده و یا به تعبیر دیگر، شوق مؤکد نسبت به عمل مقید، شکل می‌گیرد. حال آن عمل مقید، گاه با قیدش مورد طلب واقع می‌شود؛ مانند «صَلِّ مَعَ الْوُضُوءِ». و گاه قید مورد طلب نیست و صرفاً وجود اتفاقی آن قید در خطاب لحاظ شده است. مثلاً مولا می‌گوید: «أَكْرِمْ زَيْدًا عِنْدَ مَجِيئِهِ». در حقیقت مولا در اکرام نمودن زید هنگام آمدنش مصلحت می‌بیند، و نسبت به آن، شوق و اراده پیدا می‌کند. نه اینکه فعلاً نسبت به اکرام زید هیچ شوق و اراده‌ای ندارد و پس از آمدن زید در نفس مولا شکل بگیرد. این مطلب، خلاف وجدان است، و چه

پیشینه
اصول فقه اسلامی

دوره
پایان
شماره ۵
سال ۱۴۰۱

۱. صدر، بحوث، ج ۲، پاورقی ص ۳۱۸.

۲. ابن امر با جستجوی «حقیقت حکم» در کلمات اصولیان قابل مشاهده است.

۳. ر.ک: خویی، محاضرات، ج ۲، ص ۳۲۴.

۴. البته شیخ در مواردی که شرط عنوان محقق موضوع باشد، مانند «إِنْ اسْتَطَعْتَ فَحَجَّ» تفسیر مشهور را قبول دارد. (انصاری، مطارح الأنظار، ص ۵۴).

بسا مولا هنگام آمدن زید اصلاً متوجه آمدن او نمی‌شود. بنابراین همان زمان که مولا متصدی خطاب می‌شود، شوق مؤکد و اراده اکرام زید را در فرض آمدنش، دارد. با این بیان، شیخ واجب مشروط را به واجب معلق برمی‌گرداند.

شهید با اینکه در این بحث، حقیقت حکم را شوق و اراده مولا دانسته، ولی تفسیر مشهور را پذیرفته و در پاسخ اشکال شیخ و توجیه اراده مولا هنگام خطاب، معتقد است مولا در واجب مشروط دو شوق دارد: ۱. اراده جزا بر فرض وجود شرط؛ ۲. اراده جامع بین عدم شرط، و وجود جزا بر فرض تحقق شرط. اراده اول مشروط است و قبل از تحقق شرط، حاصل نیست. اما اراده جامع، فعلی است و همان سبب می‌شود که مولا متصدی خطاب شده و از باب مثال بگوید: «إِذَا مَرَضَتْ فَأَشْرَبَ دَوَاءً». با این بیان روشن می‌شود که دلیل تصدی خطاب به وسیله مولا، وجود اراده جامع در نفس مولا است. ولی با نکته‌ای که شهید در ادامه به تحلیل خویش می‌افزاید، بنده ملزم به تحقیق مطلق شوق و اراده مولا نیست. بلکه تبعیت از آن مقداری از شوق و اراده بر بنده لازم است که مولا آن را حتمی ساخته و مسئولیتش را بر عهده او گذاشته، که عبارت است از تحقق جزا بعد از حصول شرط، نه قبل از آن.

نمونه دیگر، واجب معلق است. محقق اصفهانی بر این مبنا که حقیقت حکم شرعی، بعث امکانی است، واجب معلق را محال می‌داند. از نظر ایشان، حکم حقیقی انشای بعث، به داعی جعل آن چیزی است که می‌تواند برانگیزاننده مکلف باشد. یعنی در صورت اطاعت نمودن مکلف او را به سوی انجام عمل تحریک کند. بنابراین هرگاه انشای بعث، امکان دعوت کننده بودن و انگیزش را داشته باشد، بعث حقیقی و فعلی خواهد بود؛ و امکان ایجاد انگیزه با امکان برانگیخته شدن مکلف، تضایف دارد و ممکن نیست که انشای بعث، امکان ایجاد انگیزه را داشته باشد، ولی مکلف امکان برانگیخته شدن را نداشته باشد. از باب نمونه، امر به روزه گرفتن در شب، امکان ایجاد انگیزه ندارد؛ زیرا امکان برانگیخته شدن از سوی مکلف محقق نیست.

اما بر اساس مبنای شهید، بحث ما لفظی نیست. بلکه مهم این است که بدانیم موضوع حکم عقل به لزوم اطاعت چیست؟ ایشان می‌گوید: موضوع حکم عقل، شوق اکید در نفس مولا است که موجب تحریک بنده از سوی مولا شده، و برانگیزاننده و دعوت کننده بنده به

پرواضح
اصول فقهیه

چینت حکم شرعی از منظر شهید صدر

سوی انجام عمل، در ظرف آن عمل را با همه مقدماتش جعل کرده است، و همین مقدار برای حکم عقل به لزوم انبعاث بنده کافی است. در نمونه بالا، همین که مولا و لو در شب بگوید: «صُم فِي النَّهَارِ»، عقل به لزوم انجام روزه در روز حکم می‌کند؛ حتی اگر حکم فعلی یا بعث حقیقی نامیده نشود.

ملاحظه می‌شود که در اینجا شهید حقیقت حکم را، همان اراده و شوق اکید مولا می‌داند که از نظر زمانی، امکان جدایی آن از مراد و مشتاق الیه هست.^۱ این تنها نمونه کوچکی از تأثیر این بحث بر آرای اصولیان است که خود تحقیق مستقلی می‌طلبند.

پیشینه

اگرچه بحث از تقسیمات حکم شرعی در میان اصولیان متقدم اصول مطرح بود^۲، ولی تنها رگه‌هایی از بحث حقیقت حکم شرعی در آثار این دوره دیده می‌شود. تا اینکه در دوران اخیر، شیخ انصاری در نقد سخن شارح وافیه، بدون اینکه خطاب، نقشی در حقیقت حکم داشته باشد، حقیقت حکم شرعی را اراده و کراهت مولا دانست.^۳

پس از شیخ، توجه به این بحث فزونی یافت و در دوره معاصر، شهید صدر جایگاه مستقلی به آن داده، و بحث از مباحث حکم را یکی از مقدمات ورود به بیان مسائل علم اصول می‌داند.^۴ با رجوع به آثار اصولیان، مبانی مختلفی درباره حقیقت حکم شرعی به دست می‌آید که برخی نتایج آن گذشت. همین امر، تحقیق در موضوع را ضروری می‌سازد. نوشتار حاضر، به دنبال تبیین و تحلیل نظریه شهید صدر درباره حقیقت حکم شرعی است. مراجعه به کلمات ایشان، بیانگر وجود تعابیر و بلکه نظریات متعدد در این موضوع است. اگرچه برخی از شاگردان ایشان نیز به تغییر مبنای شهید در این موضوع اشاره کرده‌اند^۵، اما تاکنون تحقیق مستقلی در این موضوع مشاهده نشده است.

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال ۱۴۰۱

۱. در ادامه به تعابیر مختلف شهید، درباره حقیقت حکم پرداخته می‌شود.

۲. ر.ک: شاکری، حقیقت حکم شرعی در اصول فقه، ص ۵۶.

۳. انصاری، مطارح الأنظار، صص ۲۳۳-۲۳۲.

۴. صدر، بحوث، ج ۱، ص ۵۷.

۵. شاهرودی، درس‌نامه، ج ۵، ص ۴۷۰.

در مقاله حاضر سعی شده است که کلمات شهید به تفصیل از آثار ایشان و شاگردان‌شان استخراج، و مورد تحلیل قرار گیرد تا تنافی یا عدم تنافی کلمات ایشان روشن شود.

مفهوم شناسی

«حکم» مصدر «حَكَمَ يَحْكُمُ»، و در لغت به معنای قضاوت، حکمت، علم، فقه، منع و اتقان است.^۱ برخی لغت شناسان، اصل معنای حکم را «منع»، و بازگشت سایر معانی را به آن می‌دانند.^۲ در اصطلاح، تعاریف گوناگونی درباره حکم شرعی بیان شده است:

۱. تعریف متقدمین: «خطاب خداوند به کارهای مکلفین که از جهت اقتضا یا تخییر، تعلق می‌گیرد.»^۳ این تعریف تنها شامل احکام تکلیفی بوده، و خود خطاب را حکم شرعی دانسته است. گروهی این تعریف را ناقص دانسته و قید «أَوْ الْوَضْع» را بدان افزوده‌اند؛^۴ زیرا برخی احکام شرعی ارتباط مستقیمی با عمل اختیاری ملکف ندارد.

۲. تعریف دوم: «اثر خطابی که به افعال مکلفین از حیث اقتضا یا تخییر، تعلق می‌گیرد.»^۵ بر اساس این تعریف خطاب شارع دال بر حکم شرعی است، نه خود حکم شرعی. اینجا نیز گروهی برای تکمیل تعریف، همان قید را افزوده‌اند.^۶

۳. تعریف شهید: «قانونی که برای تنظیم زندگی انسان از جانب خداوند صادر می‌شود؛ که این قانون می‌تواند مربوط به افعال یا ذات، یا امور دیگری در زندگی او باشد.» این تعریف، هم شامل احکام تکلیفی می‌شود و هم شامل احکام وضعی که یا به ذات انسان تعلق می‌گیرد، مانند زوجیت؛ یا به اشیا دیگر مربوط می‌شود مانند طهارت و نجاست.^۷

۱. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۴۵؛ جوهری، الصحاح تاج اللغة، ج ۵، ص ۹۰۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۴۰.

۲. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۴۵؛ اصفهانی، مفردات، ص ۲۴۸؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ص ۹۱.

۳. قزوینی، ضوابط الأصول، ص ۵؛ قزوینی، تعلیقة علی معالم الأصول، ج ۱، ص ۶۱.

۴. حلی، تهذیب الوصول، ص ۵۰؛ طباطبایی، مفاتیح الأصول، ص ۲۹۲؛ قزوینی، تعلیقة علی معالم الأصول، ج ۱، ص ۶۱.

۵. طباطبایی، همان؛ انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۲۲؛ صدر، دروس، ج ۱، ص ۶۱.

۶. صدر، دروس، ج ۱، ص ۶۱.

۷. همان، ج ۱، ص ۵۳؛ همان، ج ۲، ص ۱۲؛ صدر، المعالم الجدیة، صص ۹۹ و ۱۰۰.

تقسیمات حکم شرعی

حکم شرعی از زوایای مختلفی تقسیم شده است. آنچه بیشتر با موضوع این نوشتار ارتباط دارد، تقسیم حکم شرعی به تکلیفی-وضعی، و واقعی-ظاهری است. از نظر شهید صدر، حکم تکلیفی، همان حکم شرعی متعلق به افعال انسان است که به شکل مستقیم به سلوک او در ابعاد مختلف زندگی جهت می‌دهد؛ مانند حرمت نوشیدن خمر.^۱ اما حکم وضعی، حکمی شرعی است که به طور مستقیم با رفتار انسان ارتباط ندارد، ولی وضعیت خاصی را تعیین می‌کند که ارتباط غیر مستقیم با رفتار او دارد؛ مانند زوجیت و ملکیت.^۲ به باور حکیم و مظفر، حکم واقعی و ظاهری دو اصطلاح است.^۳ ولی به نظر شهید، حکم واقعی «هر حکمی است که در موضوعش شک در حکم شرعی دیگر - که سابق بر آن است - معیار قرار داده نشده باشد.» اما در حکم ظاهری، این قید معیار قرار داده شده است.^۴ بر این اساس، حکم استفاده شده از اصول عملیه، و همچنین حجیت امارات از احکام ظاهری است؛ زیرا در موضوع آن شک در حکم واقعی معیار است. ولی مؤدای امارات، حکم واقعی است؛ مگر اینکه مؤدای اماره، خود، حکم ظاهری باشد. مانند اصالت حل که مربوط به حالت شک، و در عین حال مفاد روایت است.^۵

مراتب حکم شرعی

در میان اصولیان شیعی، آخوند خراسانی اولین کسی است که بحث از مراتب حکم را به صورت روشن مطرح کرده است. ایشان حکم را دارای چهار مرتبه اقتضا (مصلحت و

پیش‌نویس
اصول فقه اسلامی

پانزدهم، شماره ۵، سال ۱۴۰۱

۱. صدر، دروس، ج ۱، ص ۶۲.

۲. همان.

۳. بر اساس اصطلاح اول، حکم واقعی، از ناحیه شارع برای افعال به عنوان اولی یا ثانوی جعل شده و ادله قطعی یا اجتهادی بر آن دلالت دارد. در مقابل، حکم ظاهری، حکمی است که از ادله فقاهتی به دست آید. ولی بر اساس اصطلاح دوم حکم واقعی، حکمی است که دلیل قطعی بر ثبوت آن اقامه شده است؛ و حکم ظاهری، حکمی است که از راه ادله ظنی یا اصول عملی به دست آید: حکیم، *الأصول العامة*، ص ۷۰؛ مظفر، *أصول الفقه*، ص ۲۵۰.

۴. صدر، دروس، ج ۱، ص ۱۵.

۵. صدر، دروس (مجمع الفکر)، ص ۴۶ و پاورقی.

مفسده در افعال بدون انشای حکم)، انشا (جعل حکم بر اساس مصلحت بدون برانگیختن و راندن)، فعلیت (حکمی که دارای برانگیختن و راندن است) و تنجز (مرتبه قطعیت حکم که مخالفت با آن موجب شایستگی عقاب است) می‌داند.^۱ در مقابل، برخی حکم را دارای سه مرتبه اقتضا، فعلیت و تنجز می‌دانند.^۲ محقق روحانی می‌گوید: مراتب حکم، انشا، فعلیت و تنجز است.^۳ آقایان نایینی، خویی^۴ و امام خمینی^۵ حکم را دارای دو مرتبه انشا و فعلیت می‌دانند؛ و برخی از اصولیان حکم را همان مرحله فعلیت دانسته‌اند.^۶ اما شهید صدر بیانی اختصاصی درباره مراتب حکم شرعی دارد که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

حال بحث در این است که از بین مراحل حکم شرعی، کدام مرحله حقیقت و روح حکم را تشکیل می‌دهد؟ به دیگر سخن، در کدام مرتبه، واقع حکم تحقق یافته و عقل و ادراک به صادر کردن حکم به وجوب اطاعت می‌شود؟

حقیقت حکم تکلیفی واقعی از نظر شهید

گذشت که حکم شرعی شامل اقسام تکلیفی-وضعی، واقعی-ظاهری است. شهید صدر در درس، به روشنی درباره مبادی حکم تکلیفی و روح آن بحث نموده، و تصریح می‌کند که این مباحث درباره حکم واقعی است.^۷ مجموع این دو بیان، اثبات می‌کند که این تحلیل و تحلیل‌های مشابه، اختصاص به حکم تکلیفی واقعی دارد.

در آثار شهید، تعبیرهای گوناگونی درباره حقیقت حکم شرعی دیده می‌شود: ملاک، اراده، اراده و کراهت، شوق، شوق مولوی، حب، حب و بغض، اراده تشریعی، داعی جدی

پیشینه
پژوهش
اصول

جنبش حکم شرعی از منظر شهید صدر

۱. خراسانی، درر الفوائد، ص ۷۰؛ همو، کفایة الأصول، صص ۲۷۷ و ۲۵۸.

۲. اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۲، ص ۳۹.

۳. روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، صص ۹۶-۹۵.

۴. نایینی، أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۲۶۴؛ خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۴۹.

۵. البته امام بر اساس مبنای خطابات قانونیه، تعریف جدیدی از حکم انشایی و فعلی ارائه داده است.

ن.ک: خمینی، تهذیب الأصول، ج ۱، صص ۲۴۱-۲۴۰؛ همو، مناهج الأصول، ج ۲، ص ۲۴.

۶. خمینی، تحریرات فی الأصول، ج ۳، ص ۴۳۶.

۷. صدر، درس، ج ۱، ص ۱۶۲؛ همان، ج ۲، ص ۱۵.

از برانگیختن و تحریک، و غرض مولا^۱ برای تبیین نظر ایشان درباره حقیقت حکم تکلیفی، تعابیر ایشان بررسی می‌شود:

تعبیر نخست: ملاک و اراده

از نظر ایشان، تحلیل حکم تکلیفی مانند وجوب، که از جانب مولای عرفی صادر شود، ما را به دو مرحله می‌رساند. مرحله اول، مرحله ثبوت است که خود دارای سه مرتبه است: ابتدا مرتبه ملاک و تحدید مصلحت عمل است. پس از مشاهده مصلحت، به تناسب درجه آن، مرتبه دوم یعنی اراده عمل در نفس او نقش می‌بندد. در مرتبه سوم مولا بر اراده خود، لباس جعل می‌پوشاند و لزوم انجام را بر گردن بنده، اعتبار می‌کند. البته ایشان اعتبار را ضروری ندانسته، بلکه عملیاتی تنظیمی و صیافی می‌داند که قانون‌گذاران غالباً بر اساس آن رفتار می‌کنند، و شارع مقدس نیز همان روش عقلایی را در پیش می‌گیرد. بعد از این سه مرتبه، نوبت به مرحله دوم می‌رسد که مرحله اثبات و ابراز است و مولا با جمله‌ای انشایی یا خبری، مرحله ثبوت را ابراز می‌کند. این ابراز ممکن است به صورت مستقیم به اراده تعلق بگیرد؛ مانند: «أَرِيدُ مِنْكُمْ كَذَا...». و یا به اعتباری که کاشف از اراده است تعلق بگیرد؛ مانند: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^۲ پس از مرحله ابراز هم بنده باید اطاعت کند. بر این اساس، عقل از ابراز مولا نسبت به اراده فعل، عناوین متعددی مانند برانگیختن و تحریک را برداشت می‌کند. البته بسیاری اوقات، ملاک و اراده را مبادی حکم شرعی قلمداد نموده، و خود حکم شرعی را همان جعل و اعتبار می‌دانند. در حالی که روح حکم شرعی، ملاک و اراده است؛ البته بعد از اینکه مولا - به قصد دستیابی به مرادش - متصدی ابراز آن دو بشود؛ حال اعتباری باشد یا نه.^۳

بررسی این تحلیل، مبتنی بر شناخت دقیق عناصر ملاک، اراده، اعتبار و ابراز، است.

پیشینه
اصول فقه اسلامی

پایه پنجم، شماره ۵، سال ۱۴۰۱

۱. صدر، دروس، ج ۱، ص ۱۶۲؛ همو، بحوث، ج ۲، صص ۱۸۷-۱۹۲؛ همان، ص ۳۱۵؛ همان، صص ۱۸۷-۱۹۲؛ همان، ج ۳، ص ۴۹؛ همان، صص ۲۸۱-۴۰۵؛ همان، ص ۳۱۵؛ همان، ص ۳۹۰؛ همان، ص ۳۲۳؛ همان، ج ۴، ص ۲۰۱؛ همان، ج ۵، ص ۳۴۴.
۲. سوره آل عمران، آیه ۹۷.
۳. صدر، دروس، ج ۱، ص ۱۶۲.

بنابراین باید هرکدام، مورد سنجش قرار گیرد.

ملاک: ملاک، همان مصلحت و مفسده‌ای است که در واقع امر، در متعلق حکم است. از منظر شهید، هیچ‌گاه متعلق حکم شرعی خالی از مصلحت یا مفسده نیست. حال یا قبل از تعلق حکم، مانند مفسده شرب خمر که منشأ حرمت آن باشد، و یا در طول تعلق حکم، مانند اینکه صوم مثلاً به عنوان اولی -امساک- چه بسا مصلحت ملزمه‌ای نداشته باشد؛ ولی با عنوانی ثانوی، مانند تمرین امثال اوامر خداوند -که بعد از تعلق امر عارض می‌شود- مصلحت ملزمه یافته و واجب می‌شود.^۱ همچنین ممکن است ملاک و مصلحت، منشأ اختیاری بودن شوق و اراده واقع شود، و از این جهت، شوق، متعلق تکلیف قرار گیرد؛ مانند امر به حب پیامبر و خاندان او علیهم‌السلام.^۲

اراده: اراده یا تکوینی است یا تشریحی. دانشیان اصول درباره اراده تکوینی دو تفسیر بیان نموده‌اند، که به موازات آن، اراده تشریحی نیز دو تفسیر خواهد داشت. بنا بر تفسیر اول، اراده، حالت و صفتی نفسانی است که نسبتش با نفس، نسبت عَرَض به محل است.^۳ بر اساس این تفسیر:

یکم: اراده، همان شوق مؤکد نفس است که حرکت عضلات را در پی دارد و به سبب وجود مصلحتی در یک امر که سازگار با نفس یا یکی از قوای آن است، پدید می‌آید. هرچه این مصلحت بیشتر باشد، شوق به آن هم بیشتر خواهد بود.^۴ شهید - همان طور که از بیان‌شان در دروس و غیر آن روشن است- در تحلیل حکم تکلیفی، مولای عرفی را در نظر گرفته است که محل حوادث واقع می‌شود. در توجیه این روش می‌توان گفت: از آنجا که شارع مقدس روش خاصی برای جعل قوانین خود و ابراز آن به بندگان بیان نفرموده است، عقلاً بر اساس روش ارتکازی خود، آن را تفسیر و تحلیل می‌کنند و همان مراحل تقنین عقلایی را در قوانین شارع هم می‌بینند و حقیقت حکم شرعی نیز بر همین اساس تعیین می‌شود.

دوم: شوق یا حب، از امور تکوینی، غیراختیاری و از مقوله انفعال نفس است و گاهی

پرسش
اصول فقهی

فصلنامه علمی از منظر شهید صدر

۱. صدر، بحوث، ج ۴، ص ۱۹۳؛ همو، بحوث (عبدالساتر)، ج ۹، ص ۳۹.

۲. صدر، بحوث، ج ۲، ص ۳۸.

۳. همان؛ خوبی، محاضرات، ج ۲، ص ۳۲۵.

۴. خوبی، همان.

ممکن است به امور محال نیز تعلق بگیرد.^۱ بر همین پایه گفته می‌شود که شوق به ذی‌المقدمه و اراده آن، مستلزم شوق و اراده مقدمه است؛ و یا شوق به فعل، مستلزم بغض نسبت به نقیض آن است.^۲

سوم: شوق و اراده به اعتباری می‌تواند اختیاری باشد. ایشان در بحث طلب و اراده می‌گویند: شوق و اراده و همچنین بغض و کراهت - که از صفات ذات اضافه‌اند - به فهم وجدان، از اعتقاد به مصلحت یا مفسده در متعلق خویش حاصل می‌شود و به این اعتبار، اختیاری بوده و متعلق تکلیف واقع می‌شود.^۳

چهارم: اراده تشریحی، همان اراده تکوینی است. با این تفاوت که اراده تکوینی یعنی شوق مؤکد مولا نسبت به عمل خودش. اما اراده تشریحی یعنی شوق مؤکد مولا به عمل بنده که در صورت مطیع بودنش، همان نقش اراده تکوینی را در تحصیل غرض مولا ایفا می‌کند.^۴

پنجم: بر اساس این بیان، روح حکم، همان حب و شوق نفسانی مولا نسبت به عمل دارای مصلحت است.^۵ در بسیاری از عبارات‌های شهید، اراده، به حب و شوق تفسیر شده است. این تفسیر از جمله در بحوث، به روشنی از موارد عطف تفسیری اراده و شوق و حب به یکدیگر و همچنین از تقابل بین اراده با کراهت در کنار حب و بغض، به دست می‌آید.^۶

ولی بنا بر تفسیر دوم، اراده، فعلی از افعال نفس است که به دنبال آن، عمل خارجی تحقق پیدا می‌کند.^۷ بنابراین، اولاً: اراده، همان اعمال قدرت و سلطنت^۸ و از مقوله فعل نفس است نه از مقوله صفات نفسانی مانند حب و شوق. ثانیاً: اراده به این معنی، در مرحله بعد از حب و شوق به عمل - بر فرض وجودش؛ زیرا ممکن است اراده به امر غیر محبوب

پیش از آنکه
بصرف
بهره
آید

پنجم، شماره ۵، سال ۱۴۰۱

۱. صدر، بحوث، ج ۲، پاورقی ص ۲۸۴؛ خویی، محاضرات، ج ۲، ص ۴۳۷.

۲. صدر، همان، پاورقی صص ۲۸۴ و ۳۱۸.

۳. همان، صص ۳۸-۳۹.

۴. همان، ص ۱۹۹.

۵. همان، ص ۲۰۰.

۶. همان، صص ۲۸۸ و ۱۸۷ و ۳۱۵ و ۳۹۰: (مرحله حب و اراده)، (مرحله اراده و شوق)، (عالم حب و بغض و اراده و کراهت)، (هنگامی که استصحاب روح طلب - همان اراده تشریحی و حب مولا - اراده شود).

۷. همان، ص ۳۸؛ خویی، محاضرات، صص ۴۳۷ و ۳۲۵.

۸. به تعبیر محقق نایینی «حملة النفس». نایینی، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۳۱.

تعلق بگیرد- و قبل از صیاحت و ابراز است.^۱ ثالثاً: اراده تشریحی همان اراده تکوینی نیست. بلکه اراده تشریحی یعنی اعمال مولویت مولا و تحریک بنده به انجام عمل بر اساس قوانین عبودیت و مولویت. به تعبیر دیگر، اراده تشریحی یعنی تعلق غرض لزومی مولا نسبت به عمل بنده و اهتمامش به آن.^۲ رابعاً: روح حکم بر اساس این تفسیر، همان اراده تشریحی و اعمال سلطنت مولا است، نه مجرد شوق. ممکن است مولا چیزی را شدیداً دوست داشته باشد، ولی غرض لزومی و اهتمام به ایجاد آن به وسیله بنده نداشته باشد. یا ممکن است مولا چیزی را دوست نداشته باشد، ولی بر اساس مصلحتی، آن را از بنده بخواهد.^۳

البته بحث اراده و مباحث پیرامونی آن، دامنه وسیعی دارد و تحقیق مستقلاً می‌طلبد. آنچه ذکر شد، بیانی مختصر جهت بررسی معنای اراده بود.

نکته دیگر اینکه اراده تکوینی به معنای اعمال قدرت و اختیار، به گونه دیگری هم تفسیر شده است. محقق خوبی اراده تشریحی به معنای اعمال قدرت و اختیار عمل غیر را محال می‌داند؛ زیرا اگر خداوند اعمال قدرت نسبت به عمل بنده کند، جبر خواهد بود، و اگر مولای عرفی اعمال قدرت نسبت به عمل بنده کند نیز محال است؛ زیرا عمل بنده در اختیار او نیست؛ و حتی اختیار عمل استقبالی هم محال است. اراده به این معنی، تنها در محدوده افعال اختیاری انسان صادق است. بنابراین تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی معنا ندارد.^۴ ولی تفسیری که در بالا ذکر شد، اراده تکوینی و تشریحی به معنای عرفی است. به این بیان که در اراده تکوینی با دو امر روبرویم: یکی اعمال قدرت بر ایجاد، و دیگری عزم بر ایجاد. صرف قدرت بر ایجاد عمل - در فرض توانایی بر انجام آن - از ایجاد آن جدا نمی‌شود؛ و محال است صرف قدرت الان باشد ولی ایجاد آن در آینده تحقق یابد. اما عزم بر ایجاد - اراده عرفی - می‌تواند همراه با ایجاد نباشد. براساس برخی عبارات‌های شهید - که در ادامه می‌آید - روح حکم تکلیفی، عزم مولا بر ایجاد عمل توسط بنده و اهتمام او به عمل بنده است؛ حتی اگر شوق به آن نداشته باشد.

۱. صدر، بحوث، پاورقی صص ۲۸۴ و ۳۱۸.

۲. همان، ص ۲۰۰.

۳. همان؛ همان، پاورقی ص ۲۸۴.

۴. خوبی، محاضرات، ج ۲، ص ۳۲۶.

اعتبار: اعتبار همان جعل و قرار دادن عمل بر عهده بنده است. با بررسی کلمات شهید ویژگی‌های ذیل برای این عنصر یافت می‌شود: اولاً: بر خلاف ابراز، که مربوط به مقام اثبات است، این عنصر مربوط به مرحله ثبوت است.^۱ ثانیاً: اعتبار و جعل یا به غرض ابراز حب و اراده است و یا به غرض تحدید مرکز مسئولیت و حق الطاعه.^۲ ثالثاً: اعتبار به اختیار مولا است؛ بر خلاف اراده و حب که امری تکوینی و غیراختیاری است.^۳ اگرچه -چنانچه گذشت- حب و شوق هم به اعتبار تبعیت از ادراک مصلحت در یک عمل می‌تواند اختیاری باشد، ولی در مواردی هم غیراختیاری است. رابعاً: اعتبار، عنصر ضروری نیست ولی اگر مولا در تنظیم قانون خود از اعتبار استفاده کرد -چنانچه روش عقلایی است و شارع هم عادتاً از آن استفاده می‌کند^۴- آن مقدار از اراده و شوق مولا که اعتبار شده و بر عهده بنده قرار داده شده، مسئولیت بنده را تشکیل می‌دهد، نه بیش از آن.^۵ به سخن دیگر، مولا از عنصر اعتبار برای تعیین و تحدید مرکز حق الطاعه استفاده می‌کند و آنچه که مولا بر بنده اعتبار می‌کند، ممکن است متفاوت با مجرای اراده او باشد، ولی بنده تنها در برابر آنچه مولا تعیین کرده، مسئولیت دارد. بنابراین می‌توان گفت: حقیقت عنصر سوم، اعتبار و جوب و... نیست؛ بلکه تعیین حق الطاعه است که اعتبار، کاشف از آن است.^۶ بر این پایه، اعتبار -که امری ثبوتی و عمل نفسانی مولا است- مقدمه برای تعیین حق الطاعه، و قطعی شدن اراده و شکلی از ابراز اراده خواهد بود و به خودی خود هیچ نقشی در فرآیند تحقق حکم شرعی و حتی ابراز آن ندارد و تنها عادت عقلا در تقنین قوانین بوده و شارع هم غالباً از این روش استفاده می‌کند.^۷

ابراز: بعد از مرحله ثبوت حکم، نوبت به مرحله ابراز اراده می‌رسد؛ یعنی مرحله‌ای اثباتی که مولا در آن به تبیین مراد خود می‌پردازد. ابراز می‌تواند در قالب اخبار و یا انشا باشد؛ چنان‌که می‌تواند ابراز اراده و مبادی حکم، یعنی حب و بغض باشد، بدون اینکه

پیش از این
در این کتاب

در این کتاب
نشر شده است

۱. صدر، دروس، ج ۱، ص ۱۶۲.
۲. صدر، بحوث، ج ۲، ص ۲۸۲.
۳. همان.
۴. همو، دروس (مجمع الفکر)، ص ۴۹.
۵. همو، بحوث، ج ۲، ص ۱۹۲.
۶. همو، دروس (مجمع الفکر)، ص ۴۹ با پاورقی.
۷. همو، بحوث، ج ۲، ص ۲۲۳.

اعتباری در کار باشد و یا ابراز اعتبار باشد.

در تفاوت ابراز با اعتبار باید گفت: اعتبار یعنی ادعای وجود آنچه که در واقع نیست. از باب نمونه خطاب‌های وضعی، مانند خطاب ملکیت و زوجیت متضمن اعتبارند. در این خطاب‌ها اعتبار می‌شود که شخص، مالک یا زوج است، در حالی که از نظر تکوینی شخص همان شخص قبل از اعتبار است. همچنین استعمال مجازی بنا بر نظر سکاکی، اعتبار است. وقتی می‌گوییم «زَيْدٌ أَسَدٌ» ادعا می‌کنیم که زید یکی از افراد شیر است. انشا نیز بر دو قسم است. در برخی موارد، انشا، فاقد هر نوع اعتبار است؛ مانند ابراز امر تکوینی نفسانی در تمنی و استفهام. «لَيْتَ زَيْدًا عَالِمٌ» به معنای اعتبار عالم بودن زید نیست؛ بلکه ابراز امر تکوینی نفسانی تمنی است. یا در «هَلْ زَيْدٌ عَالِمٌ؟» اعتبار استفهام از عالم بودن زید نیست؛ بلکه ابراز طلب فهم است که در زمان خطاب، صورت می‌گیرد. بنابراین اگر گفته شود: «إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَهَلْ تُكْرِمُهُ؟» معنای آن تحقق استفهام بعد از آمدن زید نیست؛ بلکه ابراز استفهامی است که اکنون صورت گرفته است. بنابراین انشای استفهام، به معنای ابراز امر نفسانی تکوینی است که هیچ‌گونه اعتباری در آن نیست، در مقابل، وصیت، انشای متضمن اعتبار است. وقتی موصی می‌گوید: «إِنْ مِتُّ فَدَارِي لِرَيْدٍ»، مالکیت زید را بعد از مرگش اعتبار می‌کند، نه ابراز مالکیت زید را از اکنون. برخی از اصولیان مفاد خطاب امر را ابراز اراده می‌دانند. از نظر ایشان، از خطاب امر چیزی جز ابراز اراده مولا نسبت به عمل بنده فهمیده نمی‌شود.^۱ در مقابل برخی دیگر، مفاد خطاب امر را اعتبار می‌دانند: اعتبار عمل بر ذمه بنده^۲ و یا اعتبار برانگیختن و حتمی بودن عمل.^۳ اگر مفاد خطاب امر، اعتبار باشد، در خطاب مشروط می‌توان گفت: وجوب بعد از تحقق شرط است. اما اگر مفاد آن، ابراز اراده باشد، این ابراز از همان زمان خطاب صورت گرفته است، نه بعد از تحقق شرط. بنابراین وجوب از زمان خطاب، ثابت است.

بر اساس تعبیر اول، اعتبار قانون، ضروری نیست، و در تحقق واقع حکم نقشی ندارد.

پیشینه علم حقوق
اصول فقهی

فصل پنجم از منظر شهید صدر

۱. یزدی، درر الفوائد، ص ۲۹.

۲. خوبی، محاضرات، ج ۲، ص ۱۲۳.

۳. روحانی، منتقى الأصول، ج ۱، ص ۳۹۱.

همچنان که ابراز هم مربوط به مقام اثبات بوده و حقیقت حکم را تشکیل نمی‌دهد. بلکه واقع حکم، ملاک و اراده است. ولی پرسش این است که آیا ابراز در حکم عقل به وجوب امثال، نقش دارد یا نه؟ به دیگر سخن، آیا موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت، اراده ابراز شده است یا اینکه موضوع، نفس اراده است و ابراز تنها کاشف است؟ اگر ابراز، تنها نقش کشف از اراده را داشته باشد، در صورت علم به اراده مولا بدون ابراز، باز بر بنده اطاعت واجب خواهد بود. به نظر می‌رسد بر اساس تعبیر اول، که واقع حکم را ملاک و اراده می‌داند، برای ابراز به همان نقش اکتشافی بسنده شده است.

بررسی سایر بیان‌های هم‌سو با تعبیر نخست

بعد از توضیح سخن شهید در دروس و دیگر آثار ایشان، مناسب است ضمن بررسی سایر کلمات مشابه، تنافی یا عدم تنافی این کلمات با یکدیگر روشن شود.

بیان شهید در واجب مشروط: ایشان در بحث واجب مشروط، بعد از بیان مرحله ملاک و اراده می‌گوید: «اگر بگوییم حکم در عالم ثبوت دو مرحله‌ای است - مرحله ملاک و مرحله اراده و شوق - و این دو، روح حکم را می‌سازند و بعد از تمامیت اراده، مولا آن را ابراز می‌کند، دیگر به لحاظ ثبوتی بحث دیگری در واجب مشروط نمی‌ماند. ولی اگر بگوییم مرحله ثبوتی دیگری به نام جعل و اعتبار هم داریم، بحث از حقیقت واجب مشروط به لحاظ اعتبار هم مطرح می‌شود.»^۱ روشن است که در این بیان، حقیقت حکم، ملاک و اراده و شوق دانسته شده و ابراز، خارج از روح حکم، قلمداد شده است.

مقارنه بین این بیان، با بیان دروس نکاتی را به دست می‌دهد: اولاً: حقیقت حکم، در اینجا به صراحت، ملاک و اراده دانسته شده و ابراز، خارج از آن قرار گرفته است. همان طور که در بیان دروس گفته شد ابراز، جهت رسیدن به مراد است. بنابراین به نظر می‌رسد بین دو بیان، تفاوتی نباشد و حقیقت حکم بنا بر هر دو تعبیر، ملاک و اراده است و عنصر ابراز صرفاً در مقام اثبات و بیان همان روح حکم به کار می‌رود. ثانیاً: اراده در این بیان، همان معنای اول، یعنی شوق است، نه اعمال سلطنت و قدرت. ثالثاً: در این بیان مرحله اعتبار با

۱. صدر، بحوث، ج ۲، ص ۱۹۲.

تردید ذکر شده است.^۱

بیان شهید در بحث ضد: «به لحاظ مرحله ثبوت، یا حکم و اعتبار لحاظ شده، با این ادعا که اعتبار طلب عمل، مقتضی اعتبار نهی از ضد عامش است. و یا عالم حب و بغض و اراده و کراهت مورد لحاظ قرار می‌گیرد.»^۲ ابتدا به ذهن می‌رسد که این بیان با بیان دروس منافات دارد؛ زیرا مرتبه حکم و اعتبار را نیز از مراتب ثبوت حکم دانسته است. اما با دقت روشن می‌شود که این سخن منافاتی با بیان دروس ندارد؛ چون در دروس گفته شد که اعتبار، عنصر ضروری نیست؛ اگرچه مولا ممکن است از این عنصر استفاده کند. بنابراین اگر در حکمی مولا از عنصر اعتبار سود جستته باشد، آنگاه ملازمه بین اعتبار طلب عمل با اعتبار نهی از ضد عامش محل بحث قرار می‌گیرد. بنابراین در ادامه همین سطر می‌گوید: «أما فی عالم الحکم و الإعتبار علی القول به»؛ بنابراین منافاتی بین دو کلام نیست.

تعبیر دوم: داعی محرکیت

شهید در تعابیر مختلفی، حقیقت حکم را داعی ایجاد حرکت و برانگیختگی معرفی می‌کند. از باب نمونه در بیان نتیجه مسأله ضد می‌گوید: «بحث در مدلول تصویری امر نیست؛ بلکه بحث در مدلول تصدیقی و مراد جدی است که همان روح حکم است، چه مدلول تصویری نسبت ارسالیه باشد یا اعتبار عمل بر عهده مکلف. مدلول تصویری با هر ادبیاتی باید به داعی جدی برانگیختن و تحریک باشد.»^۳ در بحث واجب معلق نیز می‌گوید: «بحث در معقول بودن واجب معلق نسبت به مرحله پس از اراده و ملاک است؛ یعنی مرحله وجوب و تحریک.»^۴ آیا این تعبیر با تعبیر نخست (اراده و شوق) تنافی دارد؟ پاسخ، با بررسی دیگر کلمات ایشان روشن می‌شود. ایشان در بحث تجری می‌گوید: «معنای جعل تکلیف به داعی محرکیت این است که مراد تکوینی امر کننده از تکلیف، شکل‌گیری اراده و شوق در نفس

پرونده
اصول فقهیه

فصل دوم
حکم شرعی از منظر شهید صدر

۱. چنانچه در صفحه ۱۹۳ همین جلد تعبیر «علی القول به» دارد که بیان‌گر این است که عنصر اعتبار از نظر ایشان در حقیقت حکم دخیل نیست، و از این نظر نیز این بیان با بیان دروس توافق دارد.

۲. همان، ص ۳۱۵.

۳. همان، ص ۳۲۳.

۴. همان، ص ۱۹۸.

مكلف به سوی عمل است.^۱ بنا بر این سخن، در تکلیف دو اراده است: یکی اراده تشریحی مولا که همان شوق مولا نسبت به عمل بنده است. و دیگری اراده تکوینی مولا که با امر کردن به مكلف، می‌خواهد در او انگیزه انجام عمل را ایجاد کند که برای تحقق تکلیف حقیقی هر دو اراده لازم است. بیان شهید در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی نیز می‌تواند پاسخ را روشن کند. ایشان در مقام اشکال به وجه جمعی که خود، بین حکم واقعی و ظاهری بیان کرده، می‌گوید: حکم واقعی مجرد حب و بغض نیست؛ بلکه حب و بغضی است که به غرض تحریک باشد. به دیگر سخن، علت غایی جعل تکلیف، برانگیختگی و به عمل واداشتن بنده است. ولی این هدف در موارد حکم ظاهری، تأمین نمی‌شود. سپس در مقام پاسخ می‌پذیرد که حقیقت حکم، مجرد حب و بغض نیست؛ بلکه حب و بغض به داعی محرکیت بنده در تقدیر انقیاد است. به گونه‌ای که به لحاظ نفس خطاب - با قطع نظر از تراحماتی که اتفاق می‌افتد و تأمینات شرعی که مولا قرار می‌دهد - قصوری در تحریک ندارد. بیش از این، از ادله احکام و خطابات واقعی اولیه استفاده نمی‌شود، که اصطلاحاً بدان «فعلیه اولی» می‌گوییم.^۲

بنابراین می‌توان گفت از منظر شهید در حکم شرعی واقعی، ملاک و اراده (اراده تشریحی نسبت به عمل بنده) باید باشد و داعی محرکیت بنده در تقدیر انقیاد هم باید باشد (اراده تکوینی)؛ و معنای فعلیت حکم و موضوع حکم عقل به امثال، همین است. داعی محرکیت، علت غایی حکم شرعی است و اراده و حب، علت فاعلی و مبادی حکم است، و این دو با هم حقیقت حکم شرعی را تشکیل داده‌اند. به سخن دیگر، تعبیر اول، حقیقت حکم به لحاظ مبادی، و تعبیر دوم، حقیقت حکم به لحاظ غایت و هدف را بیان می‌کند.

تعبیر سوم: ملاک و اراده قطعی

شهید در بحث واجب مشروط می‌نویسد: بنده ملزم به تحقق مطلق شوق و اراده مولا نیست، بلکه تبعیت از شوق و اراده تا آنجا بر بنده لازم است که مولا خود متصدی حتمی ساختن آن

۱. همان، ج ۴، ص ۵۵.

۲. همان، ص ۲۰۵؛ صدر، بحوث (عبد الساتر)، ج ۹، ص ۸۹.

بوده و مسئولیتش را بر عهده او گذاشته است.^۱ مراد از این تصدی، تصدی تشریحی مولا است به اینکه غرض و اراده خود را در قالب امر یا اعتبار و قانون بر عهده بنده بگذارد و از این رهگذر، غرض و اراده خود را حفظ کند.^۲ این تعبیر از جهات متعددی نیاز به بررسی دارد:

جهت اول (مراد از قطعی شدن عمل بر عهده بنده): شهید در بحث واجب گیری و نفسی می‌گوید: قطعی شدن عمل بر عهده بنده، اعتبار و جعل نیست؛ چراکه اعتبار صرفاً مربوط به شیوه و چارچوب قانون‌گذاری بوده و از روح حکم خارج است. بلکه مقصود از قطعی شدن، تعیین مجرای اراده و حق الطاعه به وسیله مولاست و آنچه که عقل حکم به وجوب امتثال آن می‌کند، همان چیزی است که مولا تعیین و ابراز کرده و بنده را ملزم به انجام آن نموده است. حال ممکن است آنچه که تعیین شده، همان مجرای غرض مولا باشد یا نباشد؛ بلکه مقدمه آن باشد. و اگر جعل و اعتباری هم از جانب مولا صادر شود، تنها جنبه صیافی داشته و کاشف از مراد و خواسته مولا از بنده است.^۳

جهت دوم (مقایسه بین تعبیر سوم با تعبیر اول): آیا این تعبیر تنها تقییدی در ارتباط با تعبیر اول است یا عدول از آن؟ بر اساس تعبیر اول، اراده و شوق مولا، چه بر ذمه بنده اعتبار شود یا نشود، و چه ابراز شود یا نشود، بلکه بنده از هر راهی بدان علم پیدا کرده باشد، تبعیتش لازم است. اما بر اساس تعبیر سوم، این لزوم پیروی، به مقداری از شوق که مولا بر عهده بنده قرار داده و متصدی قطعیت آن شده، مقید است. به سخن دیگر، موضوع حکم عقل، اراده‌ای است که وظیفه ابراز مولا را بر عهده دارد، نه مطلق اراده؛ و این به معنای تقیید تعبیر اول خواهد بود.^۴ مگر آنکه گفته شود، ابراز در فرض وجود، در حکم عقل مؤثر است، ولی در فرض عدم ابراز مولا، اگر علم به اراده او پیدا شود، عقل حکم به امتثال اراده مولا می‌کند. از سوی دیگر وابسته کردن حکم عقل به آنچه که مولا بر عهده بنده قطعی می‌کند، حتی اگر مخالف با مجرای اراده او باشد، عدول شهید از مبنای اول، و نزدیکی به مبنای

پیشینه علم شرعی از منظر شهید صدر

پیشینه علم شرعی از منظر شهید صدر

۱. صدر، بحوث، ص ۱۹۲: «لأن أشواق المولا و إرادته لا تدخل كلها في عهدة المكلفين إلا بمقدار ما يتصدى المولا نفسه لتسجيله و المطالبة به و جعله في عهدة عبده».

۲. همان، ج ۵، پاورقی ص ۳۴۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۲۳.

۴. همان، ص ۲۰۰؛ همان، ج ۵، پاورقی ص ۳۴۵.

آقایان نایینی و شاهرودی در تفسیر حقیقت حکم و اراده تشریحی را به ذهن می‌رساند. بر اساس مبنای آقای شاهرودی، استحکام حکم به اعمال اراده مولا نسبت به عمل بنده است. به دیگر سخن، تنها علم به حب مولا نسبت به عمل بنده و حتی ابراز این حب به وسیله مولا، برای حکم عقل کافی نیست. بلکه علاوه بر شوق درونی، مولا باید عمل را از او بخواهد و او را به سوی انجام کار تحریک کند و انجام عمل را بر او حتمی کرده و بر عهده‌اش بگذارد. چه بسا مولا کاری را به شدت دوست داشته باشد، اما انجام آن را بر عهده بنده نگذارد و اهتمام و غرض لزومی به عمل او نداشته باشد. در این فرض، امتثال بر بنده واجب نیست؛ حتی اگر بداند مولا این کار را شدیداً دوست دارد.^۱

جهت سوم (بررسی تنافی بین این بیان با برخی دیگر از کلمات ایشان): شهید در بحث برائت عقلی، استدلالی از محقق اصفهانی بر قاعده قبح عقاب بلا بیان نقل می‌کند که بر اساس آن هر حکمی که با هدف برانگیختن و تحریک حقیقی نباشد، حکم حقیقی نبوده و لزوم اطاعت ندارد. بنابراین عقاب بر حکمی که به مکلف واصل نشده، از آن جهت که نمی‌تواند به داعی برانگیختن باشد، ناشایست خواهد بود. سپس شهید دو پاسخ به محقق اصفهانی می‌دهد: پاسخ اول این است که بنا بر مسلک حق الطاعه، انشا همچنان که در حال وصول قطعی می‌تواند ایجاد انگیزه کند، در حال وصول احتمالی هم می‌تواند ایجاد کننده انگیزه باشد. و پاسخ دوم اینکه این بیان بیش از این اقتضا ندارد که در این فرض ما به اصطلاح محقق اصفهانی، حکم حقیقی نداشته باشیم؛ اما ملاکات حکم واقعی و مبادی آن - مصلحت و مفسده و اراده و کراهت - که روح حکم واقعی است در حال جهل نیز محفوظ است و همین برای منجزیت کافی است.^۲

سازگاری این سخن با تعبیر سوم (ملاک و اراده قطعی) جای اندیشه و بررسی دارد؛ زیرا در اینجا می‌گویند احتمال اراده مولا هم منجز است، حتی اگر این اراده به بنده واصل نشده باشد. بلکه چنانچه احتمال بدهد اراده‌ای بر عهده او قرار داده شده، باید احتیاط کند. این سخن در صورتی درست است که بپذیریم احتمال وجود اراده از سوی مولا، می‌تواند به

۱. همان، ج ۲، پاورقی ص ۲۸۴.

۲. همان، ج ۵، ص ۲۸.

معنای قطعی شدن اراده بر بنده باشد. به دیگر سخن، قطعی شدن اراده، همچنان که می‌تواند با بیان شارع محقق شود، می‌تواند با حکم عقل به لزوم حق الطاعه حتی در موارد مشکوک، محقق شود. در حالی که سخن شهید در جلد دوم این است که خواست و اراده مولا تنها به مقداری که خود او عهده‌دار بیان آن شده و بر عهده بنده قرار داده، مسئولیت‌آور است. بنابراین می‌توان گفت بین این دو سخن تنافی است. علاوه بر این، باید گفت هر چند سخن ایشان در پاسخ اول - که وصول احتمالی هم می‌تواند مصحح ایجاد انگیزه حکم باشد - با بیان ایشان در تعبیر دوم - که حقیقت حکم را دعوت کنندگی آن دانستند - موافق است و به همین دلیل در موارد حکم ظاهری هم می‌توان حکم واقعی را - که وجوب اطاعت داشته باشد - تصویر کرد، اما در پاسخ دوم می‌گوید: برای تنجیز، نیازی به تصحیح ایجاد انگیزه حکم نیست و با فرض اینکه حکم، ایجاد انگیزه هم نداشته باشد، باز می‌تواند - به لحاظ کفایت احتمال وجود مصلحت و اراده مولا - موضوع وجوب اطاعت باشد؛ زیرا روح و حقیقت حکم همین اراده و کراهت است. در حالی که این سخن، با بیان ایشان در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی متنافی است؛ زیرا ایشان در آنجا پذیرفت که حقیقت حکم، مجرد حب و بغض نیست؛ بلکه باید ایجاد حرکت و انگیزه هم داشته باشد. البته می‌توان در رد این اشکال گفت: شهید در حقیقت حکم شرعی، داعی ایجاد انگیزه را شرط می‌داند، ولی رسیدن حکم شرعی به مرحله معلوم بودن و بعث فعلی را لازم نمی‌داند. بلکه مجرد احتمال وجود حکمی که به داعی ایجاد انگیزه است، کافی است.

همچنین در بحث خروج بعض اطراف علم اجمالی از محل ابتلا، در مقام بیان تفاوت بین موارد اضطرار به بعض اطراف و موارد عجز نسبت به بعض اطراف می‌گوید: در موارد اضطرار مکلف به بعض اطراف، ممکن است مبادی نهی - مفسده و کراهت - مانند خود نهی ثابت نباشد، اما در موارد عجز، اگرچه خود خطاب نهی ثابت نیست، اما اجمالاً ثبوت مبادی نهی معلوم است و همین، جهت تنجیز نهی کافی است؛ زیرا آنچه بر عهده بنده می‌آید، همان روح حکم است؛ اگرچه مولا خطابی بر اساس آن روح - به سبب عدم نیاز یا استهجان - نداشته باشد.^۱

۱. همان، ص ۲۸۵.

بر اساس این بیان، علم اجمالی به مبادی تکلیف نیز از اقسام علم اجمالی به تکلیف است و بنابراین تکلیف، به شکل علم اجمالی و به حسب روح حکم به مکلف واصل شده است و همین برای تنجیز تکلیف کافی است؛ اگرچه خطاب به مکلف، به حسب فرد غیرمقدور مستهجن باشد و خطاب به او نرسد. ولی آنچه بر عهده مکلف می‌آید همان روح حکم است. ممکن است گفته شود این بیان با تعبیر سوم - که می‌گوید: تنها مقداری از اراده که مولا متصدی بیان و جعل آن بر عهده بنده شده، منجز و مسئولیت‌آور است-، در تنافی است؛ زیرا در این بحث می‌گوید: حتی اگر مولا متصدی بیان نشود، تکلیف به لحاظ روح و مبادی اش منجز است. ولی به نظر می‌رسد بین این دو سخن تنافی نیست؛ زیرا فرض تعبیر سوم جایی است که ابراز و بیانی از جانب مولا رسیده باشد، اما در این بحث، سخن در جایی است که ابرازی در کار نیست و در فرض عدم ابراز، اگر مکلف حتی اجمالاً علم به اراده مولا داشته باشد، برای او مسئولیت‌آور است. و ممکن است گفته شود که ابراز، گاه نسبت به جعل و اعتبار است و گاه نسبت به اراده، و در اینجا ابراز نسبت به قادر، ابراز برای غیرقادر نسبت به اراده است. (وقتی شارع گوشت خوک را بر توانایان حرام می‌کند، از همین فهمیده می‌شود که خوردن گوشت آن برای ناتوانان هم مفسده و کراهت دارد).^۱

تعبیر چهارم: حب و بغض شأنی

در مسأله ضد دو نتیجه بیان شده است: نتیجه اول در فرضی است که کاری بر بنده واجب باشد - مانند پاک نمودن نجاست از مسجد - اما بنده، ضد عبادی آن را مانند نماز، در فراخ وقت انجام دهد. نتیجه دوم در فرضی است که واجب اهمی بر بنده لازم باشد، ولی او در محدودیت وقت واجب اهم، واجب مهم یا مستحبی را انجام دهد. مانند اینکه در ضیق وقت، نماز آیات یا نماز مستحبی بخواند. در هر دو صورت بنا بر اقتضا، ضد عبادی باطل است؛ چون نهی دارد و نهی از عبادت، مقتضی فساد است. اما بنا بر عدم اقتضا، باطل نیست. دو اشکال به این نتیجه متوجه شده است: اولاً: این نزاع نتیجه ندارد؛ زیرا حتی بنا بر باور

۱. مراد از «و إن لم يجعل المولى خطاباً على طبقة لعدم الحاجة إليه أو لاستهجانة» یعنی خطابی از مولا به طور مستقیم به ناتوان ابراز نشده است.

به اقتضا، باز ضد عبادی صحیح است. آقایان نایینی و خویی در بیان این اعتراض می‌گویند: نهی از عبادت در اینجا، نهی غیری است و نهی غیر از آنجا که به ملاک تبعی است (به ملاک مقدمیت ترک ضد برای انجام واجب یا به ملاک ملازمه ترک ضد با انجام مأمور به) نمی‌تواند کاشف از مبعوضیت منهی عنه باشد؛ بلکه متعلق نهی غیری، بر همان ملاک نفسی خود باقی است. بنابراین صلاحیت مقریبت را دارد.^۱

شهید در اشکال به این بیان می‌گوید: نهی غیری اگرچه کاشف از مبعوضیت نفسی نیست، ولی نشانگر مبعوضیت غیری عمل است، و اجتماع مبعوضیت غیری و محبوبیت نفسی در یک جا ممکن نیست.^۲ اشکال فوق بر این اساس است که روح تکلیف، حب و بغض فعلی باشد. بنابراین می‌گوییم ضد عبادی بالفعل، مبعوض غیری است و نمی‌تواند محبوب فعلی باشد. پس نمی‌تواند متعلق تکلیف و مأمور به واقع شود. ولی ظاهر بیان ایشان در بحث خروج از خانه غصبی، خلاف این مبنا است. ایشان می‌گویند: با این فرض که بگوییم خروج از منزل غصبی هم حرام^۳ و هم واجب است، یکی از اشکالاتی که مطرح می‌شود این است که چطور حرمت و وجوب در یک کار جمع می‌شود؟ برخی پاسخ داده‌اند که حرمت مربوط به زمان ورود در خانه غصبی است. اما از لحظه خروج، این عمل فقط واجب است و دیگر حرام نیست. شهید در نقد این پاسخ می‌گوید: بر فرض از لحظه خروج خطاب نهی متوجه نباشد، اما ملاک نهی، یعنی بغض به این عمل - از جهت غصب بودنش - همچنان باقی است، و بنابراین این پرسش هنوز باقی است که چگونه حب و بغض در یک کار با هم جمع می‌شود؟ سپس شهید خود در پاسخ اشکال می‌گوید: ما ملتزم می‌شویم با توجه به اینکه مصلحت خروج و اجتناب از غصب زاید، قوی‌تر از مفسده غصب در هنگام خروج است. بنابراین محبوبیت غیری خروج، فعلیت دارد، و مبعوضیت غصب هنگام خروج، دیگر

پرسش اول
اصول

چنین حکم شرعی از منظر شهید صدر

۱. خویی، محاضرات، ج ۳، ص ۵۱.

۲. صدر، بحوث، ج ۲، ص ۳۲۷.

۳. به دلیل اینکه مقتضی حرمت در خروج از خانه غصبی هست؛ زیرا تصرف در مال غیر بدون اذن او، حرام است و حرکت خروجی از این جهت تفاوتی با حرکت دخولی ندارد، هر چند خطاب حرمت و نهی متوجه مکلف حین خروج نیست، ولی سقوط این نهی در اثر سوء اختیار مکلف بوده و از بین برنده شایستگی عقاب نیست.

فعلی نیست. بلکه غضب در هنگام خروج، مبعوض شأنی است.^۱ معنای سخن شهید این است که خروج از خانه غضبی، واجب و محبوب فعلی است و حرمت فعلی ندارد، اما روح حرمت یعنی بغض شأنی در آن هست. بنابراین فرد، مستحق عقاب است. در حالی که ایشان در بحث نتیجه مسأله ضد، روح وجوب و حرمت را حب و بغض فعلی دانسته و بنابراین معتقد شدند که ضد عبادی نمی تواند هم محبوب نفسی باشد و هم مبعوض غیری. اما در بحث خروج از خانه غضبی ملتزم شدند که اجتماع محبوب غیری فعلی با مبعوض نفسی شأنی امکان دارد. به نظر می رسد این سخن به معنای عدول از مبنای نخست است.

آقای شاهرودی در بحث نتیجه ضد به همین مبنا اشاره داشته و می گوید: بغض مولا به ضد عبادی، بغض غیری و ناشی از فوت شدن ملاک اهم است، و این بغض منافاتی با تقرب بنده با انجام ضد عبادی ندارد؛ زیرا بنده می تواند از ازاله را ترک کند و نماز هم نخواند. اما اگر ازاله را ترک کند و نماز هم بخواند، حال مولا بهتر خواهد بود؛ زیرا در این صورت مولا تنها یک ملاک را از دست داده است.^۲ از این سخن می توان برداشت کرد که در تعلق امر، محبوبیت فعلی شرط نیست. بنابراین ضد عبادی با اینکه بالفعل مبعوض است، ولی حب شأنی دارد. یعنی اگر تعلق نهی غیری نبود، محبوب مولا است و همین اندازه برای اطلاق امر کافی است.

ایشان در درس نامه اصول فقه می گوید: نظر اخیر شهید، همان است که در بحث خروج از خانه غضبی بیان کرده اند و از مبنای سابق که معتقد بودند اجتماع بغض غیری و امر نفسی در یک کار جایز نیست، برگشته اند؛ زیرا روح وجوب، حب فعلی نیست؛ بلکه حب شأنی است و ضد عبادی محبوب شأنی مولا است. ایشان معتقد است که تعبیر به حب شأنی، به این معناست که روح حکم شرعی را همان اعمال قدرت و سلطنت بدانیم.^۳

پیشینه
اصول فقه

پانزدهم
شماره ۵، سال ۱۴۰۴

۱. همان، ج ۳، ص ۹۵.
۲. همان، ج ۲، پاورقی ص ۳۲۷؛ شاهرودی، أضواء و آراء، ج ۱، ص ۳۰۹.
۳. شاهرودی، درس نامه، ج ۵، ص ۴۷۰.

تعبیر پنجم: اعمال قدرت و سلطنت

از برخی عبارات‌های شهید استفاده می‌شود که روح و جوب، تحریک مولوی به انجام کار است. یعنی تعلق غرض لزومی مولا به انجام کار، حتی از باب دفع افسد به فاسد و بدتر به بد. در چنین مواردی، هیچ‌گونه حب و شوقی، حتی حب و شوق شأنی، نسبت به عمل وجود ندارد، ولی مولا انجام عمل را از بنده اراده می‌کند. بنابراین، اراده نمی‌تواند به معنای شوق مؤکد باشد؛ بلکه به معنای اعمال قدرت و هجمهٔ نفس و از مقولهٔ فعل نفسانی خواهد بود.^۱ شهید در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری می‌گوید: در فرآیند جعل حکم ظاهری، در غرض مولا توسعه‌ای اتفاق نمی‌افتد؛ بلکه صرفاً محرکیت غرض، وسعت می‌یابد. هم‌چنان که اگر غرض تکوینی مورد اشتباه واقع شود، باز هم توسعه تنها در محرکیت غرض است. سپس اشکالی را مطرح می‌کند که در فرض غرض تکوینی، توسعه در محرکیت غرض، بدون توسعه در خود غرض و اراده معنی ندارد؛ زیرا افعال خارجی اختیاری است. بنابراین وقتی در فرض اشتباه و تردد، شخص برای رسیدن به غرض تکوینی خود مانند اکرام زید، چند نفر را اکرام می‌کند، باید ملتزم شد که چند غرض و چند اراده در نفس او وجود دارد. نهایت اینکه برخی از این اراده‌ها، تبعی است. شهید در پاسخ، می‌گوید: اراده به معنای شوق اکید که حرکت عضلات را در پی دارد، منشأ عمل اختیاری نیست؛ بلکه عمل اختیاری در اثر اعمال قدرت و سلطنت فاعل مختار، محقق می‌شود. و چه بسا افعال اختیاری که از انسان سر می‌زند، بدون آنکه اشتیاقی نسبت به آن داشته باشد و بلکه مبعوض او هم هست. همان‌طور که ملاحظه می‌شود مستشکل، غرض و اراده را به یک معنی می‌داند، ولی شهید در پاسخ، بین غرض و اراده تفکیک می‌کند و می‌پذیرد که در برخی افعال، غرض و اختیار هست، اما اراده و شوق نیست. به موازات همین بیان، می‌توان در غرض تشریحی هم گفت که چه بسا مولا نسبت به فعلی از بنده، غرض دارد و آن را اختیار می‌کند و بر عهدهٔ او قرار می‌دهد، بدون آنکه اراده و شوق به آن داشته باشد.^۲

پیشینه هم‌شعری از منظر شهید صدر

پیشینه هم‌شعری از منظر شهید صدر

۱. صدر، بحوث، ج ۲، پاورقی صص ۳۱۸ و ۲۸۴ و ۲۰۰.

۲. همان، ج ۴، ص ۲۰۳؛ همو، بحوث (عبد الساتر)، ج ۹، ص ۷۵.

جمع بندی و نتیجه گیری

با بررسی مجموع تعابیر شهید صدر در بحث حقیقت حکم شرعی، روشن شد که تعبیر اول - ملاک و اراده- و تعبیر دوم -داعی محرکیت- مکمل هم بوده و منافاتی با هم ندارند. بر اساس این دو تعبیر، حقیقت حکم شرعی به لحاظ مبادی، ملاک و اراده -به معنای شوق- بوده و به لحاظ هدف، ایجاد داعی در نفس بنده بر انجام کار است و اجتماع این دو با هم حقیقت حکم و موضوع حکم عقل را تشکیل می دهد. البته تعبیر دوم با تمام تعابیر دیگر نیز سازگار است.

اما در تعبیر سوم -ملاک و اراده قطعی- قدر متیقن این است که در فرض ابراز حکم به وسیله مولا، و تصدی مولا جهت قطعی شدن حکم عقل، اطاعت بیش از مقدار قطعی شده را از اراده، واجب نمی داند. ولی در صورت عدم ابراز، احتمال دارد از نظر شهید، پیروی از خود اراده و شوق، لازم باشد. به دیگر سخن، حتمی شدن و تعیین مرکز حق الطاعه، حق مولا است؛ ولی اگر مولا از این حق استفاده نکرد، بنده وظیفه دارد در صورت علم به اراده مولا، همان مجرای اراده را امتثال نماید. علاوه بر اینکه احتمال داده شد که تعبیر سوم، عدول از مبنای شهید در تعبیر اول باشد و حقیقت حکم، غرض لزومی مولا به عمل بنده باشد، نه صرف حب و شوق، حتی اگر مولا حب خود را ابراز کرده باشد.

اگر شهادت شاگرد ایشان در عدول استاد از مبنای اول را بپذیریم، نظریه نهایی شهید در حقیقت حکم شرعی، تعبیر چهارم، یعنی حب و بغض شأنی خواهد بود که در بحث خروج از خانه غضبی بدان اشاره کرده است. البته این در صورتی است که تعبیر پنجم -اعمال قدرت و سلطنت- را نادیده بگیریم.

تعبیر پنجم اگرچه در مقام بیان حقیقت و واقع حکم شرعی گفته نشده، ولی مبنای ایشان در افعال اختیاری است و بدون تردید حکم مولا، عمل اختیاری او است و بر اساس این مبنا از اعمال قدرت و سلطنت او نشأت می گیرد؛ هرچند عمل بنده محبوب نباشد. علاوه بر اینکه برداشت آقای شاهرودی از حب و بغض شأنی، همان اعمال سلطنت است.

در پایان می توان نتیجه گرفت از منظر شهید، حقیقت حکم شرعی تکلیفی واقعی، همان حب و بغض شأنی است که نوعی ترقی در مبنای اول ایشان، یعنی حب و بغض فعلی، محسوب می شود. ولی مقتضای مبنای ایشان در طلب و اراده و عمل اختیاری، این است که

پیشروان
اصول فقه اسلامی

پنجم، شماره ۵، سال ۱۴۰۱

حقيقت و واقع حکم را همان اعمال سلطنت، و تعلق غرض لزومی مولا به عمل بنده بدانیم؛ اگرچه آن عمل مبعوض مولا باشد.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن زکریا، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دارصادر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۳. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان- سوریه: دارالعلم- الدار الشامیة، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۴. اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدرايه في شرح الكفاية، قم: سيد الشهداء عليه السلام، چ ۱، ۱۳۷۴ش.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۶. _____، مطارح الأنظار (ط قدیم)، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۷. خمینی، روح الله، تهذيب الأصول، قم: دار الفکر، چ ۱، ۱۳۸۲ش.
۸. _____، مناهج الوصول إلى علم الأصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دارالعلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۰. حکیم، محمد تقی بن محمد سعید، الأصول العامة في الفقه المقارن، قم: مجمع جهانی اهل بیت عليهم السلام، چ ۲، ۱۴۱۸ق.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، لندن: مؤسسة الإمام علي عليه السلام، چ ۱، ۱۳۸۰ش.
۱۲. خراسانی، محمد کاظم، درر الفوائد في الحاشیه علی الفرائد، تهران: مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۳. _____، كفاية الأصول، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.

پیشگامان
پیشرفت

حقیقت حکم شرعی از منظر شهید صدر

١٤. خميني، مصطفی، تحریرات في الأصول، قم: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني، چ ١، ١٤١٨ق.
١٥. خويي، ابوالقاسم، محاضرات في أصول الفقه، قم: دارالهادي للمطبوعات، چ ٤، ١٤١٧ق.
١٦. _____، مصباح الأصول، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخويي، چ ١، ١٤٢٢ق.
١٧. روحاني، محمد، منتقى الأصول، قم: دفتر آية الله سيد محمد حسيني روحاني، چ ١، ١٤١٣ق.
١٨. شاكري، بلال، حقيقت حكم شرعي در اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، چ ١، ١٣٩٦ش.
١٩. شاهرودي، محمود هاشمي، أضواء وآراء (تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول)، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامي، چ ١، ١٤٣١ق.
٢٠. _____، درس نامه اصول فقه، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليه السلام، چ ١، ١٣٩٣ش.
٢١. صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ ٥، ١٤١٨ق.
٢٢. _____، دروس في علم الأصول، قم: مجمع الفكر الإسلامي، چ ١، ١٤٢٣ق.
٢٣. _____، بحوث في علم الأصول، بيروت: الدار الاسلاميه، چ ١، ١٤١٧ق.
٢٤. _____، بحوث في علم الأصول، قم: دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليه السلام، چ ٣، ١٤١٧ق.
٢٥. _____، المعالم الجديدة (ط قديم)، تهران: كتاب فروشي النجاج، چ ٢، ١٣٩٥ق.
٢٦. طباطبائي، المجاهد، محمد بن علي، مفاتيح الأصول، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چ ١، ١٣٩٦ق. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
٢٧. فيومي، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنير، قم: انتشارات دار الرضي، چ ١، [بي تا].
٢٨. قزويني، ابراهيم موسوي، ضوابط الأصول، قم: [بي جا]، چ ١، ١٣٧١ق.
٢٩. قزويني، علي موسوي، تعليقة على معالم الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ ١، ١٤٢٧ق.
٣٠. مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، قم: اسماعيليان، چ ٥، ١٣٧٥ش.
٣١. ناييني، محمد حسين، فوائد الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ ١، ١٣٧٦ش.
٣٢. _____، أجود التقريرات، قم: مطبعة العرفان، چ ١، ١٣٥٢ش.
٣٣. يزدي، عبدالكريم حائري، درر الفوائد (ط قديم)، قم: چاپخانه مهر، چ ١، [بي تا].