

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

ان بسم الله الرحمن الرحيم اقرب الى اسم الله الاعظم من سواد العين الى بياضها

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیک تر از سیاهی چشم به سفیدی اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱



نقد و نقض تعریف و موضوع علم اصول

در کفایه‌الاصول و تعلیقات آن

جلد اول

سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

تحقیق و گردآوری: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

دی‌ماه ۱۳۸۳

● نقد و نقض تعریف و موضوع علم اصول در کفایه‌الاصول و تعلیقات آن (جلد اول)

-
- سرپرست پژوهش تطبیقی ● حجة‌الاسلام والمسلمین صدوق
 - تحقیق و گردآوری ● برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
 - تیراژ ● يك نسخه
 - نوبت انتشار ● نویراسته (پیش از انتشار)
 - تاریخ نشر ● دی‌ماه ۱۳۸۳
 - صفحه‌بندی و طرح جلد ● نشر سمیم
 - گروه ● گروه پژوهش‌های تطبیقی
-

فهرست

مقدمه:	۹
باب اول: نقد و بررسی متن و تعلیقات «قسمت اول»:	۱۱
۱. شرح و ترجمه «قسمت اول»:	۱۳
۱/۱. تعریف موضوع علم در نزد منطقیین و مرحوم آخوند:	۱۳
۱/۱/۱. نظریه منطقیین در «ما یبحث عن عوارضه الذاتیه»:	۱۳
۱/۱/۲. تقسیمات چند گانه عوارضه ذاتیه و نظریه مرحوم آخوند:	۲۰
۱/۲. نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل علم و نظریه مرحوم آخوند:	۲۳
۲. نقد و بررسی «قسمت اول»:	۲۷
۲/۱. اختلاف منطقیین و اصولیین در تطبیق ارکان علم:	۲۷
۲/۲. انصراف اول؛ در تعریف موضوع علم:	۳۳
۲/۳. انصراف دوم؛ در تعریف موضوع علم:	۳۴
۳. بررسی و تحلیل تعلیقات «قسمت اول»:	۴۳
باب دوم: نقد و بررسی متن و تعلیقات «قسمت دوم»:	۶۹
۱. شرح و ترجمه «قسمت دوم»:	۷۱
۱/۱. مسائل چیست؟ و قدر مشترک میان آن مسائل چه چیزی است؟:	۷۲
۱/۲. آیا تداخل دو علم در تمام یا بعض مسائل ممکن است یا خیر؟:	۷۳
۱/۳. چه چیزی باعث تمایز علوم از یکدیگر شده است؟:	۷۵
۲. نقد و بررسی «قسمت دوم»:	۷۷

- ۲/۱. دو احتمال پیرامون معنای غرض..... ۷۸
- ۲/۲. انصراف معنای غرض در نظریه مرحوم آخوند..... ۸۱
۳. بررسی و تحلیل تعلیقات «قسمت دوم»..... ۸۳
- باب سوم: نقد و بررسی متن و تعلیقات «قسمت سوم»..... ۱۰۳
۱. شرح و ترجمه «قسمت سوم»..... ۱۰۵
- ۱/۱. موضوع علم اصول در نظریه مشهور، صاحب فصول و مرحوم آخوند..... ۱۰۷
۲. نقد و بررسی «قسمت سوم»..... ۱۱۳
- ۲/۱. اشکال اول..... ۱۲۳
- ۲/۲. اشکال دوم..... ۱۲۵
- ۲/۳. اشکال سوم..... ۱۳۴
۳. بررسی و تحلیل تعلیقات «قسمت سوم»..... ۱۴۳
- باب چهارم: نقد و بررسی متن و تعلیقات «قسمت چهارم»..... ۱۵۷
۱. شرح و ترجمه «قسمت چهارم»..... ۱۵۹
- ۱/۱. تعریف مشهور و تعریف مرحوم آخوند..... ۱۶۰
۲. نقد و بررسی «قسمت چهارم»..... ۱۶۵
- ۲/۱. نقد و بررسی تعریف مشهور..... ۱۶۵
- ۲/۱/۱. اشکال اول بر تعریف مشهور..... ۱۷۰
- ۲/۱/۲. اشکال دوم تعریف مشهور..... ۱۷۱
- ۲/۱/۳. اشکال سوم بر تعریف مشهور..... ۱۷۱
- ۲/۱/۴. اشکال چهارم بر تعریف مشهور..... ۱۷۲
- ۲/۱/۵. اشکال پنجم بر تعریف مشهور..... ۱۷۳
- ۲/۲. نقد و بررسی تعریف مرحوم آخوند..... ۱۸۴
۳. بررسی و تحلیل تعلیقات «قسمت چهارم»..... ۲۰۵
- باب پنجم: تفاوت میان قواعد اصولی و قواعد فقهی در آراء اصولیین..... ۲۱۳
۱. نظریه مرحوم آخوند..... ۲۱۵
۲. نظریه صاحب فصول..... ۲۱۶

۳. نظريه شيخ انصاری..... ۲۱۹
۴. نظريه محقق رشتی..... ۲۲۰
۵. نظريه محقق نائینی..... ۲۲۱
۶. نظريه آغا ضياء عراقی..... ۲۲۵
۷. نظريه حاج شيخ عبد الکریم حائری..... ۲۲۷
۸. نظريه مرحوم امام خمینی..... ۲۲۹
۹. نظريه مرحوم خویی..... ۲۳۰
۱۰. نظريه شهيد صدر..... ۲۳۲
- پاورقی ها و منابع..... ۲۳۹

مقدمه:

سرفصل‌های اصلی این پژوهش از این قرار است که؛ پس از تقریر^۱ و ترجمه^۲ امرالاول کفایه‌الاصول مرحوم آخوند به نقد و نقض متن و سپس بررسی و تحلیل تعلیقات آن در ابواب چهار گانه پرداخته و در نهایت کلمات سایر اصولیین را در این باب پنجم مورد دقت قرار می‌دهیم. البته تمرکز اصلی مباحث در جلد اول بیشتر حول و حوش نظریه مرحوم آخوند است؛ و در جلد دوم به بررسی آراء اصولیین در همین موضوع خواهیم پرداخت.

مقدمتا اینکه مرحوم آخوند کفایه را بر مقدمه، مقاصد و خاتمه مرتب نموده‌اند، در مقدمه یک سری مسائل عمومی و به عبارت دیگر مبادی تصویری و تصدیقیه‌ای را در رابطه با علم اصول مطرح نموده و در خاتمه کتاب بحث اجتهاد و تقلید را بیان کرده اما مطالب اصلی را تحت عنوان «مقاصد» - هشت مقصد - بیان نموده‌اند. البته در واقع بیش از ۴ بحث اصلی نیست. مباحث الفاظ، حجج و امارات، اصول عملیه و تعادل و تراجیح.

باب اول: نقد و بررسی متن و
تعليقات «قسمت اول»

أما المقدمة ففي بيان أمور: الأول؛ ان موضوع كل علم -
و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه أى بلا واسطه
فى العروض - هو نفس موضوعات مسائله عيناً و ما
يتحد معها خارجاً و إن كان يغيرها مفهوماً تغاير الكلى و
مصاديقه و الطبيعى و أفراده.

۱. شرح و ترجمه «قسمت اول»

۱/۱. تعریف موضوع علم در نزد منطقیین و مرحوم آخوند

امر اول در بیان نسبت بین موضوعات مسائل و موضوع کلی علم است. بیان این نسبت متوقف بر شناخت موضوع علم می‌باشد و مرحوم آخوند این بحث را به اختصار در جمله معترضه «و هو الذی یبحث عن عوارض الذاتیه‌ای بلا واسطه فی العروض» بیان نموده‌اند و در این باب نیز نظریه مخصوصی دارند که در ادامه به آن اشاره خواهیم نمود. ابتداً نظریه منطقیین و سپس نظریه مرحوم آخوند و دیگران را در این باب مورد دقت قرار می‌دهیم.

۱/۱/۱. نظریه منطقیین در «ما یبحث عن عوارض الذاتیه»

ایشان می‌گویند: موضوع هر علم، چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود؛ بنابراین در موضوع علم دو مطلب اخذ شده است؛ اول: از عوارض آن موضوع بحث می‌شود و دوم اینکه عوارض نیز باید ذاتی باشند. حال در اینجا سوالی پیش می‌آید که منظور از عرض ذاتی چیست؟ به

طور کلی منظور از عرض چیزی است که داخل در ذات و ذاتیات نیست و خارج از جنس و فصل می‌باشد و لذا هیچ گونه دخالتی در آن دو ندارد و به قول قطب الدین رازی «المحمول علی الشی الخارج عنه»^۱ به عبارت دیگر عرض در برابر ذات و ذاتیات است و به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود. منطقیین این بحث را در کلیات خمس مطرح نموده‌اند و سه کلی از کلیات را مربوط به ذات و ذاتیات^۲ (یعنی جنس، فصل و نوع) و دو کلی دیگر را خارج از ذات و ذاتیات می‌دانند (یعنی عرض ذاتی و عرض غریب) برای تشخیص عرض ذاتی از عرض غریب جمعاً ۷ قسم بیان شده است.

به طور خلاصه تفاسیر مختلفی پیرامون عرض ذاتی وجود دارد:

الف: عرض باب جواهر و اعراض: در این اصطلاح عرض عبارت از ماهیتی است که اگر در خارج از ذهن تحقق یابد در محل بی‌نیاز از خود محقق می‌شود. در مقابل جوهر عبارت است از ماهیتی که یا وجود مستقلی دارد که اساساً در محل نیست یا اینکه در محلی محقق می‌شود که آن محل نیازمند به اوست نه اینکه او نیازمند به محل باشد. به طور مسلم این معنا از عرض مورد بحث ما نیست زیرا بسیاری از محمولات می‌توانند از جنس جوهر باشند، مثل حیوان ناطق است که ناطق جوهر می‌باشد. جدای از این مطلب این معنا اشاره به ماهیت و ماده عرض دارد که وعاء طرح آن مربوط به فلسفه است.

ب: عرض باب برهان: در این اصطلاح عرض عبارت است از چیزی که برای تحققش نیازمند به حد وسط باشد و همچنین در مرحله اثبات، عرض چیزی است که از دلیل آن سوال شود. در مقابل ذاتی عبارت است از امری که متفرع و برآمده از ذات شی باشد و موضوع داشتن آن، نیازمند به علت نباشد؛ مانند امکان

برای ماهیت یا زوجیت برای عدد، علامه حلی در جوهر النضید در مورد ذاتی می‌گوید:^۳

«و هی التي تلحق الموضوع لماهیته کضحک للانسان و الزوجیه للعدد»

البته محقق طوسی معتقد است که ذاتی در کتاب برهان اعم از مقوم (اجزاء ماهوی) است و مقصود از آن هر چیزی است که یا در حد موضوع واقع می‌شود یا اینکه موضوع در حد آن اخذ می‌شود. این همان تفسیری است که علامه طباطبایی در تعبیر از عرض ذاتی ارائه کرده‌اند، منتها از این طریق که موضوع از علل وجودی محمول است و لذا در حد تامش اخذ می‌شود. اما علامه حلی بدون مراجعه به علل وجودی بر آن است که محمول ذاتی در حد موضوع اخذ می‌شود. مثل الانسان حیوان که حیوان مقوم انسان است و در حد آن اخذ شده است و نیز موضوع در حد محمول اخذ می‌شود، مثل العدد زوج، که در آن عدد در حد زوج اخذ می‌شود زیرا زوجیت عبارت از انقسام به دو عدد مساوی است. اساساً کلمه ذاتی در علم منطق در دو مورد به کار می‌رود و دارای معانی گوناگون است: یکی از موارد استعمال کلمه ذاتی در باب ایساغوجی و کلیات خمس است و مراد از ذاتی در آنجا، مفهوم کلی ای است که مقوم ماهیت است و بیرون از معنای آن نیست و آن بر سه قسم است:

- ۱- نوع که عین ماهیت افراد است.
 - ۲- جنس که جزء ماهیت افراد و تمام مشترک است.
 - ۳- فصل که جزء ماهیت افراد است که یا هرگز مشترک نیست و به نوع خاصی تعلق دارد و یا بعض مشترک است.^۴
- ابن سینا درباره ذاتی به این معنی می‌گوید:

«علم ان من المحمولات محمولات مقومه لموضوعاته... المحمول الذى يقتصر اليه الموضوع فى تحقق ماهيته و يكون داخلاً فى ماهيته جزء منها مثل الشكلية للمثلث او الجسميه للانسان.»

معنای دیگر، ذاتی در باب برهان و تصدیقات است و آن عبارت است از امری که از ذات انتزاع شده و منشأ انتزاع آن فقط ذات است و به همین جهت به ذات منسوب است. ابن سینا درباره ذاتی به این معنی در فصلی تحت عنوان «اشاره الی الذاتی به معنی آخر» در منطق شفا چنین می‌گوید:

ربما قالوا فى المنطق ذاتی فى غیر هذا الموضوع منه، و عنوا به غیر هذا المعنى، و ذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته

بنابراین ذاتی در باب برهان علاوه بر جنس و فصل، همان عرضی ذاتی در باب ایساغوجی است. مثلاً در باب کلیات خمس، انسان و حیوان و ناطق را برای فرد انسان ذاتی می‌دانند، چه این مفاهیم مقوم افراد انسان می‌باشند و اموری مانند متعجب و خندان را برای فرد انسان در باب کلیات خمس عرضی می‌دانند. در صورتی که همین مفاهیم عرضی در باب برهان ذاتی است؛ چه، ذات موضوع در انتزاع این مفاهیم کافی است. به بیان دیگر، ذاتی در باب برهان، علاوه بر ذاتی در باب ایساغوجی (نوع و جنس و فصل) شامل اوصافی است که از ذات موضوع انتزاع شده و بر آن عارض می‌شود.

عوارض ذاتی نیز بر سه قسم است:

- ۱- عارضی که بدون واسطه چیزی بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند تعجب که بر انسان عارض می‌گردد و گفته می‌شود انسان متعجب است برای خود انسان.
- ۲- عارضی که به واسطه جزء مساوی با معروض بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند عروض تکلم بر انسان به واسطه جزء مساوی با آن که ناطق است و

می‌گوییم «انسان متکلم است» برای آنکه ناطق است و ناطق جزء انسان و مساوی با انسان است.

۳- عارضی که به واسطه امری که خارج از معروض و مساوی با آن است بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند ضحک که بر انسان عارض می‌شود به واسطه تعجبی که خارج از انسان و مساوی با آن است و می‌گوییم «انسان خندان است» برای آنکه تعجب می‌کند و تعجب امری است خارج از انسان و مساوی با آن است و به همین جهت درست است که گفته شود هر انسانی تعجب می‌کند و هر تعجب‌کننده‌ای انسان است.

ابن سینا در منطق المشرقین نیز درباره معانی مختلف ذاتی به بررسی پرداخته و چنین می‌نویسد:

«كما انّ المحمول الاوّل قد يقال علی وجوه فکذلک المحمول علی الشیء بذاته و لما هو يقال علی وجوه...»

پس از بررسی معانی مختلف ذاتی می‌توان یک نتیجه‌گیری منطقی نیز کرد که: هم ابن سینا و هم ملاصدرا، ذاتی را در باب حمل به هر دو معنا به کار برده‌اند؛ یعنی هم برای حمل اولی از کلمه ذاتی استفاده کرده‌اند و هم برای حمل شایع، با این تفاوت که در یکی از «ذاتی» باب ایساغوجی استفاده کرده‌اند و در دیگری از «ذاتی» باب برهان.

پس از بیان انواع معانی ذاتی، شایسته است به بررسی لفظ ذاتی و تعریف آن — با توجه به معانی مختلف آن — بپردازیم.

اما در مورد ذاتی باب ایساغوجی و وجه تسمیه آن، خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات می‌نویسد: نظر اکثر منطقیان درباره تعریف ذاتی آن است که جزء ذات و مقوم ذات بوده و ترکیب ذات از آن فراهم شده باشد؛ مانند جنس و فصل

نسبت به نوع. بنابراین اطلاق ذاتی بر خود ذات و ماهیت نوعی نادرست است، چه ذاتی به ذات منسوب است و نسبت دادن ذات به خود، بی معنی و امری نامعقول است.

برخی دیگر از منطقیان می‌گویند: ذاتی در باب تصورات آن است که بیرون از معنای ذات نباشد و آن بر سه قسم است:

۱- خود ذات و ماهیت نوعی؛

۲- جنس و تمام مشترک؛

۳- فصل که جنس و فصل اجزای ذاتند.

ایشان در توجیه «یای» نسبت و معقول نشان دادن آن می‌گویند: بدان سبب به خود ذات، ذاتی گفته می‌شود که بر جزئیات خود محمول است و بدین ملاحظه ذاتی افراد خود می‌باشد.^۶

اما در مورد ذاتی باب برهان، همان‌گونه که گذشت، نسبت ذاتی باب برهان به ذاتی باب ایساغوجی عموم و خصوص مطلق است. بنابراین، اگر ذاتی باب برهان را تعریف کنیم، تعریفی جامع ارائه داده ایم. ابن سینا تعریف جامع ذاتی را که هم شامل تعریف ذاتی در باب ایساغوجی می‌شود و هم شامل تعریف ذاتی در باب برهان، چنین ارائه می‌کند: ذاتی در باب برهان به چیزی گفته می‌شود که در حدّ موضوع — موضوع علم — آورده شود یا در حدّ آن موضوع — موضوع علم — ذکر گردد. پیداست که شق اول تعریف بیان «ذاتیات» در باب تصورات و شق دوم آن بیانگر عوارض ذاتی است و ذاتی در باب برهان هر دو قسم را دربردارد^۶ خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اساس الاقتباس می‌گوید:

پس چون خواهند که این دو ذاتی را به این هر دو مفهوم در یک رسم جمع کنند، گویند: ذاتی موضوع چیزها بود که حدّ موضوع آن را یا حدّ آن موضوع را شامل باشد.^۷

با این همه، حاج ملاهادی سبزواری جامع‌ترین تعریف را برای امر ذاتی ارائه می‌کند. وی در بخش منطق منظومه می‌گوید:

ذاتی شیء لم یکن معللاً و کان ما یسبّقه تعقلاً
و کان ایضاً بین الثبوت له و عرضیه اعرفن مقابله

ایشان ذاتی را به سه خاصیت روشن آن تعریف می‌کند که به ترتیب عبارتند از:

۱- معلل نبودن به غیر و بی‌نیازی از سبب؛

۲- مقدم بودن بر ماهیت ذوالذاتی در تعقل؛

۳- بین الثبوت بودن برای شیء.

ابن سینا در منطق اشارات برای تمییز امر ذاتی از غیر ذاتی می‌گوید:

باید خوب توجه کنید به مفاهیمی که بر اشخاص حمل می‌شوند، اگر رفع آنها باعث از میان رفتن اشخاص بشود، آنها را ذاتی می‌نامیم و اگر رفع آنها موجب چنین امری نگردد، آنها را عرضی خوانیم.

به عنوان نمونه وی درباره ذاتی بودن شکل برای مثلث می‌گوید:

«فتقر فی تصور المثلث مثلثاً الی ان نمتنع عن سلب الشکلیه عنه»

عبارات شیخ‌الرئیس در این باره در شفا نیز چنین است:

فقد بان اختلاف ما بین الحيوان و الناطق و الانسان الی الاشخاص و بین نسبة الاعراض اليها، فان نسبة الاولى اذا رفعتها، اوجب رفع الشخص، و اما نسبة الثانية فنفس رفعها لا يوجب رفع الشخص...^۹

ج: عرض کلیات خمس: در این اصطلاح به معنای هر امر خارج از ذاتی است که بر ذات حمل می‌شود و در مقابل آن ذاتیات هستند که به امور خارج از ذات

اطلاق می‌شوند. مانند جنس و فصل و نوع از مرحوم بروجردی این گونه منقول است که مقصود از عرض در تعریف موضوع علم همین معنا از عرض است.^۱

۱/۱/۲. تقسیمات چند گانه عوارض ذاتیه و نظریه مرحوم آخوند

قسم اول: آن چیزی که خارج از ذات شی است و در محل بحث خارج از ذات موضوع می‌باشد و در عین حال بر ذات عارض می‌شود که گاهی در عروضش هیچ گونه واسطه‌ای وجود ندارد. از قبیل زوجیت برای اربعه یا فردیت برای ثلاثه
قسم دوم: عرض که به واسطه امر مساوی داخلی (مساوی با معروض و داخل در ذات معروض) بر معروض عارض می‌شود؛ مانند تکلم که به سبب ناطق بودن بر انسان حمل می‌شود و انسان به علت ناطق بودن متکلم است.

قسم سوم: عرضی که به واسطه امر اعم داخلی بر معروض عارض می‌شود، مانند «مشی» که به سبب حیوان بودن بر انسان حمل می‌شود و انسان چون حیوان است، ماشی است. (شق دیگری که واسطه یک امر اخص داخلی باشد وجود ندارد زیرا امر داخلی یا جنس است که اعم از معروض می‌باشد و یا فصل است که مساوی با معروض می‌باشد و نه اخص از آن)

قسم چهارم: عرضی که به واسطه امر مساوی خارجی بر معروض حمل می‌شود مانند ضحک که به سبب متعجب بودن بر انسان حمل می‌شود
«و الانسان ضاحک لکونه متعجباً»

قسم پنجم: عرضی که واسطه امر اعم خارجی بر شی حمل می‌شود همانند تعب و رنجی که به سبب مشی و راه رفتن بر انسان عارض می‌شود.

قسم ششم: عرضی که به سبب امر خارجی اخص بر معروض حمل می‌شود؛ مانند ضحک که به سبب ناطق بودن بر حیوان حمل می‌شود و می‌گوئیم: «بعض الحیوان ضاحک لکونه ناطقاً»

قسم هفتم: عرضی که به سبب امر مباین با معروض بر معروض عارض می‌شود؛ مانند حرارت که به سبب نار یا شمس بر آب عارض می‌شود. حال از نظر مشهور قسم ۴، ۲، ۱ به اتفاق کلمه از عوارض ذاتیه هستند^{۱۱} و قسم ۵، ۶، ۷ نیز به اتفاق از عوارض غریبه‌اند.^{۱۲} و تنها قسم ۳ مورد اختلاف است؛ قدما آن را از عوارض غریبه و متأخرین آن را از اعراض ذاتیه می‌دانند. اما نظریه مرحوم آخوند در این باب: تمام اقسام ۷ گانه از عوارض ذاتیه محسوب می‌شوند و اساساً ذاتیه در مقابل غریبه نیست؛ بلکه در مقابل واسطه در عروض است.

بیان مطلب اینکه واسطه از یک نظر به سه نوع تقسیم می‌شود:

۱. واسطه در ثبوت

۲. واسطه در اثبات

۳. واسطه در عروض

اما واسطه در ثبوت: که همان علت در وجود و ثبوت چیزی باشد، آن است که عرض حقیقتاً منسوب به ذی‌الواسطه (معروض) باشد؛ مانند سیاهی که به صورت نسبت داده می‌شود ولی به واسطه تابش خورشید به وجود آمده است.

و اما واسطه در اثبات یا علم یا تصدیق: آن است که چیزی واسطه برای علم ما به چیز دیگر شود مانند مشاهده دود که واسطه علم ما به وجود آتش است.

و اما واسطه در عروض: یعنی در مجرد اسناد و حمل و مجاز، یعنی عرض حقیقتاً مال واسطه است و مجازاً به ذی‌الواسطه مستند می‌شود. مانند اسناد جریان

به میزاب به واسطه آب، اسناد حرکت به جالس السفینه به سبب حرکت خود سفینه

حال عرض که عارض بر معروض می‌شود یا بلاواسطه است یا با واسطه در ثبوت است که شش قسم از اقسام هفتگانه را شامل می‌شود و یا با واسطه در عروض است. از نظر مرحوم آخوند عرض ذاتی آن است که واسطه در عروض نداشته باشد (چه واسطه در ثبوت داشته باشد یا نداشته باشد) پس تمام اقسام مذکور از اعراض ذاتیه هستند. بنابراین ضابطه و تعریفی را که مصنف برای عرض ذاتی دارند این است که واسطه در عروض نباشد و نبودن واسطه، اعم از این است که اصلا واسطه‌ای وجود نداشته باشد و یا اینکه اگر واسطه‌ای وجود دارد واسطه در ثبوت باشد. اما چرا مرحوم آخوند این تفسیر را در مورد عرض ذاتی مطرح نموده‌اند نکته آن مثلا این گونه است که در فقه در باب نماز می‌گویند «الصلاه واجبه» چه چیز باعث وجوب صلاه شده است؟ آنچه در روایات آمده است این است که نماز ناهی از فحشاء و منکر و معراج مومن است اینها همگی واسطه در آن وجوب هستند در حالی که این واسطه‌ها نه جزء نماز است و نه داخل آن و در حقیقت یک امر مباین است اما همین امر مباین سبب اتصاف نماز به وجوب شده است و این امر در بسیار از مسائل فقهی وجود دارد؛ که مثلا مصالح و مفاسد واسطه در واجبات و محرمات قرار گرفته‌اند با اینکه مباین با این دو هستند لذا این امر سبب شده است که ایشان عوارض ذاتیه را با کیفیت معنا نموده و آن را به صورت جمله معترضه و لتنییه بیان نمایند.^{۱۳}

۱/۲. نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل علم و نظریه مرحوم آخوند

منطقیین می‌گویند گاهی موضوع مسئله با موضوع علم یکی است و گاهی هم مغایرت و مابینت دارد. اما مرحوم آخوند در اینجا مخالف کرده و می‌فرماید: رابطه آن دو با یکدیگر از قبیل رابطه کلی طبیعی با افراد در مصادیق خود است. رابطه کلی طبیعی از قبیل انسان با افراد دیگر از قبیل زید و بکر این گونه است که مفهوماً و به حمل اولی متغایرنند یعنی مفهوم انسان «حیوان ناطق» غیر از مفهوم زید «هیكل خارجی» است ولی مصداقاً و به حمل شایع اتحاد دارند و بر یکدیگر قابل حمل می‌باشند و می‌گویند زید انسان و اساساً کلی طبیعی در خارج وجود مجزایی از افراد و مصادیق خود ندارد، بلکه به عین وجود افرادش در خارج موجود می‌شود. لذا موضوع علم با موضوع مسئله همین رابطه را دارد. بنابراین ایشان در ابتدای این بحث به چگونگی ارتباط بین موضوع کلی علم و موضوعات مسائل آن علم می‌پردازند به تعبیر بعضی از شارحین «هدف کلی و عمده ایشان در امر اول، ملاحظه نسبت بین موضوع کلی علم اصول و موضوعات مسائل آن می‌باشد و سایر مباحث این قسمت جنبه مقدماتی و معترضه‌ای دارد.»^{۱۴} مثلاً موضوع علم نحو کلمه و کلام است و به دنبال آن مسائلی از قبیل «فاعل مرفوع است» و «مفعول منصوب است» مطرح می‌شود، حال بین این دسته مسائل و آن موضوع کلی چه نحوه ارتباطی وجود دارد؟ عین همین مطلب و سوال نسبت به علم اصول وجود دارد. لذا این هدف اصلی ایشان در امر اول است. اما اینکه سخن از این مسئله مطرح می‌شود که موضوع در نزد منطقیین آن چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود و سپس عوارض موضوع آیا ذاتی هستند یا خیر؟ این عوارض چند دسته هستند؟ و نظریه مرحوم آخوند در این باب چیست؟ همگی جنبه مقدماتی برای پاسخگویی

به آن هدف اصلی دارند. مرحوم آخوند این رابطه و نسبت را، همانند رابطه بین کلی طبیعی و مصادیق و افرادش در خارج می‌دانند به اینکه کلی طبیعی با افراد و مصادیق خود مفهوماً متغایر و وجوداً و خارجاً متحد می‌باشند (به حمل شایع نه اولی) و اصلاً کلی طبیعی به وجود افرادش در خارج محقق می‌گردد. پس موضوع علم مفهوم کلی و قابل انطباق بر موضوعات مسائل مختلف یک علم است، بدین معنا اگر چه موضوع علم از نظر معنا با موضوع هر مسئله علمی تغایر دارد، اما در خارج و مصداق با یکدیگر اتحاد دارند.

بنابراین مرحوم آخوند به این امر معترف هستند که اولاً: علم اصول موضوع دارد و ثانیاً: تعریف موضوع علم را به هو الذی یبحث عن عوارضه الذاتیه را پذیرفته‌اند منتها برای عرض ذاتی تفسیر خاصی قائل هستند. به طور کلی موضع نزاع در تعریف موضوع علم در نزد مرحوم آخوند و مشهور از این قرار است که، موضوع در علم آن چیزی است که از آثار و احکام و عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود نزاع بر سر کلمه (عوارض ذاتیه) می‌باشد. مشهور می‌گویند: عوارض، همان محمول در مسائل علم است. عرض ذاتی در مقابل عرض غریب و به اصطلاح ذاتی باب حمل و عروض است. و در تعریف آن گویند: محمولی که موضوع و یا یکی از مقومات آن جزء تعریف آن محمول باشد مانند «الانف افطس» که کلمه انف یعنی موضوع قضیه، جزء تعریف افطس (بینی خمیده) است. اما مرحوم آخوند در تعریف عرض ذاتی می‌گویند: هر محمولی که بدون واسطه در عروض بر موضوع خود حمل شود؛ مانند حمل حیوان بر انسان واسطه در عروض آن است که عارض حقیقتاً از آن واسطه (مثل جالس السفینه متحرک) است و بالعرض و المجاز به معروض (جالس) نسبت داده شده است؛ واسطه در ثبوت آن است که عارض، حقیقتاً بر معروض عارض شده است؛ مانند آبی که به

واسطه آتش گرم می‌شود در این صورت، محمولی که با واسطه در عروض بر موضوع خود حمل می‌شود، عرض غریب است مانند (جالس السفینه متحرک) که حرکت بر شخص سوار بر ماشین حمل شده است و ماشین واسطه در عروض قرار گرفته است.

اما استدلال مرحوم آخوند بر خروج از تعریف علم در نزد مشهور آن است که اگر عرض ذاتی به تعریف قوم باشد اکثر مسائل علم باید از مساله علم خارج شود مانند اکثر مسائل فقه چرا که موضوع فقه افعال مکلفین است و مصالح و مفاسد اشیاء که واسطه در عروض احکام بر اشیاء هستند، مباین با معروض (موضوعات و اشیاء که محکوم به حلال و حرام می‌باشند) هستند و این امر موجب می‌شود که احکام جزء عرض غریب باشد و حال آنکه محمول مسائل علم جزء عرض ذاتی است.

۲. نقد و بررسی «قسمت اول»

۲/۱. اختلاف منطقیین و اصولیین در تطبیق ارکان علم

اساساً میان منطقیین و اصولیین در تطبیق ارکان علم بر علم اصول فقه اختلاف وجود دارد و این امری مسلم می‌باشد؛ بنابر نظر منطقیین قبل از ورود به مباحث یک علم لازم است اموری مانند تعریف، موضوع و هدف یک علم تحت عنوان مقدمه و یا در زمره رئوس ثمانیه ذکر گردد؛ به اعتقاد ما بیان مقدمه و رئوس ثمانیه بر مبنای منطق صوری دارای ثمره نهائی نیست؛ زیرا ورود متعلم در یک علم بایست همراه به بصیرت و آگاهی صورت پذیرد تا تلقی آن علم برای او آسان گردد؛ لذا دسته‌بندی زیبا از ابواب یک کتاب، کاری هنری محسوب می‌شود که در القاء تعلیم و تعلم و حفظ مطالب و امثال ذلک، اثر دارد. با این تعبیر، مقدمه هنرمندانه نسبت به محتوای استدلالی کتاب همچون ظرف استعاره است که دسته‌بندی‌ها از امور قراردادی و اعتباری بشمار می‌آید، بگونه‌ای که در هویت علم و غایت آن هیچ اثری ندارد. وجود مشرب‌های مختلف در ارائه دسته‌بندی‌ها در بیان مقدمه، همانا بر خورد شرح الاسمی با آنها است؛ لذا ارکان یک علم

حکایت از واقعیت ندارند زیرا مسائل و مبانی^۱ می‌توانند از یکدیگر مستقل فرض شوند، از این رو دانشمندان یک علم می‌توانند ورودی‌های مختلفی در آن علم انتخاب کنند و نقض‌های خود را بر مبنای دسته‌بندی و طبقه‌بندی خود بیان کنند. در بیان تعریف، موضوع و هدف نیز همین مبنا جاری است یعنی در نسبت بین این سه استقلال فرض شده و برخورد شرح الاسمی با آن صورت گرفته است به گونه‌ای که با حذف خصوصیات شخصیه از تک تک احکام، جهت مشترکی بعنوان تکالیف شرعی از آنها انتزاع می‌شود و تمامی احکام، مصادیق تحقق این جهت مشترک محسوب می‌گردند. طبعاً تحقق امر مشترک بعنوان هدف ما را از شناختن موضوع علم و تحلیل آن بی‌نیاز می‌کند؛ زیرا موضوع واحد از اثر واحد اخذ می‌شود از این رو این بحث ثمره فقهی و اصولی نیز در بر ندارد.

اگر در تبیین رئوس ثمانیه و تعریف علم اصول بعنوان ارکان یک علم، نسبت‌ها اضافی و دارای واقعیتی نباشد و بر استدلال‌ها نیز جریان برهان و روش حاکم نگردد، آنگاه لوازمی که بیان می‌شود کاری هنری و شرح الاسمی خواهد بود که آثار آن نیز در آسان نمودن القاء برای متعلم می‌باشد. اما اگر مقدمه (موضوع، تعریف و هدف علم) استدلالی و برهانی باشد، نمی‌توان نسبت‌ها را اضافی دانست. اگر مقدمه یک علم غیر منطقی یا دارای لوازم حقیقی باشد، در این صورت دارای اشکالات و مزیت‌هایی از این دست می‌باشد.

۱. وجود سنخیت بین علت و معلول ما را ملزم می‌کند که موضوع واحد منشاء اثر واحد و وحدت غرض، معلول وحدت موضوع باشد. لذا تعریف موضوع در یک علم دارای آثار حقیقی در احکام آن علم می‌باشد و تبیین صحیح از تعریف، موضوع و هدف در علم اصول در استنباط احکام شرعی اثر دارد.

۲. با حقیقی شدن دسته‌بندی‌ها می‌توان کمبود دسته‌بندی‌های استقرایی را نشان داد و در سطوح مختلف برای علم اصول، اصل‌هایی را به صورت منطقی ذکر کرد.

۳. با حقیقی شدن مقدمه، نقش آن در علم نقش اصولی و ریشه‌ای می‌شود زیرا نسبت به جامعیت و مانعیت کل و اجزاء حضور پیدا می‌کند و حد کل (نظام) و مراحل هر بخش را تعیین می‌کند. یعنی با ارائه تقسیمات حقیقی برای موضوع سه متغیر و عامل اصلی برای هر یک از عوامل اصلی سه متغیر فرعی معرفی می‌گردد و نحوه تقویم آنها به یکدیگر ذکر می‌شود. بر این اساس هرگاه حد یک تعریف تغییر کند، می‌توان اثر آن را در بقیه تعاریف و کلیه ابواب نشان داد؛ در این حال با دخالت تعریف در حکم و اثر هر دو در نتایج، می‌توان گفت اکتفاء به غایت واحد در علم اصول موجود کافی نمی‌باشد. پس از دیدگاه ما، مقدمه دارای مراحل مختلفی می‌باشد و در مباحث آینده بدان خواهیم پرداخت.

در هر صورت اصولیین نیز قبل از ورود به مباحث علم اصول به موضوع، تعریف و هدف علم اصول پرداخته‌اند؛ منطقیین بعد از تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری و خارج کردن اعتباریات از علوم برهانی به ارائه تعریف منطقی و برهانی می‌پردازند. لذا موضوع را به «ما یبحث عن عوارض الذاتیه» تعریف کرده‌اند. یعنی محصولات علم از عوارض ذاتی علوم حقیقی می‌باشد. و این عوارض نیز برای موضوعات با برهان به اثبات می‌رسند؛ اما در تعریف باید جنس و فصل و عرض عام و عرض خاص آورده شود تا با مقید کردن وصف عام، مشترکات را خارج شوند. در مقدمات کتب اصولی به طور مشخص به شکل‌گیری هدف و چگونگی دستیابی به آن به صراحت اشاره‌ای نشده است؛ اما نکته مهم در این خصوص این است که اصولیین بر خلاف منطقیین هدف را به «آثار» معرفی کرده

و وحدت هدف را علت پیدایش وحدت علم می‌دانند؛ مانند مرحوم آخوند که غرض تدوینی (تحقیق یا تالیف) نسبت به علم را، علت جمع شدن مسائل خاص حول آن علم دانسته است (در عبارات قسمت دوم به بررسی آن خواهیم پرداخت).

اما منطقیین با این تعبیر مخالفند و وحدت غرض را علت پیدایش وحدت علم نمی‌دانند؛ علت اختلاف نیز در این است که اصولیین برای علم بر مبنای منطق نتوانسته‌اند تعریفی جامع و مانع پیدا کرده و جنس و فصل حقیقی را ارائه دهند. لذا منکر موضوع واحد برای علم اصول شده‌اند و غرض تدوینی را عامل وحدت مسائل یک علم دانسته‌اند. اما این اشکال بر ایشان وارد است که بعد از تعیین غرض تحقیق بعنوان عامل وحدت مسائل یک علم، برای مرتبه دوم باید بتوانند به تعریف علم اصول و معرفی آن بپردازند. زیرا اگر موضوع تعریف نشود، مبنائی که بتوان براساس آن استدلال‌ها و اصول را طبقه‌بندی کرد و ربط اصول موضوعه آن علم را با حداقلیه‌اش مشخص نمود و تقووم وحدت و کثرت مسائل را ملاحظه کرد تا بتوان به آن نظام داد، عملاً بدست نمی‌آید ریشه این امر را باید در عدم شناخت تغییرات یک بخش توسط تغییرات بخش‌های دیگر جستجو کرد؛ در این حال طبعاً اجتهاد قاعده‌مند رشد و توسعه پیدا نمی‌نماید و روش استقراء در اضافه و کم کردن اصول بر اجتهاد متداول در حوزه‌ها حاکم می‌گردد و این امر نیز از دو جهت در نهایت ضعف است.

۱. حاکمیت روش استقراء تنها منجر به توسعه کمی و انفعالی علم اصول می‌گردد.

۲. استقراء تام بلحاظ منطق، ناقص صورت نمی‌گیرد. زیرا نفس استقراء به نحو قضیه خارجی صورت گرفته و تنها آنچه در خارج است، شناسائی می‌شود؛ ولی آنچه ممکن است تحت یک امر کلی واقع بشود، مورد شناسائی قرار نمی‌گیرد. ملاحظه کلمات اصولیین در این باب (در جلد دوم به تفصیل بیان خواهد شد) نشان می‌دهد که ارائه تعریف و موضوع بر این مبنا علماً به اجمال و اهمال صورت می‌گیرد یعنی با روش شدن شیوه دستیابی به قواعد استنباط تکلیف شرعی می‌بینیم که بر مبنای موجود به دقت پیرامون موضوع و تعریف علم اصول پرداخته نشده است؛ حال آنکه می‌توان اجتهاد را به نحو منطقی تکامل داد.

اما بنا بر تعریف غرض فی الجملة می‌توان «فقه دینی» را بعنوان موضوع علم اصول معرفی کرد و با تعیین احکام الهی حلال و حرام خدای متعال، امکان تعبد و بندگی مردم را پدید آورد زیرا تنها با مشخص شدن ضوابط طاعت و عصیان و مناسک شرع است که تعبد، امکان تحقق می‌یابد.

اما بُن بست اصلی این قسمت از عبارت مرحوم آخوند که محشین و مقررین را نیز با خود درگیر نموده (که در مطالب آینده به عبارات آنها خواهیم پرداخت) و به تعبیر مرحوم اصفهانی صاحب نهاییه الدرایه عده‌ای به یمین و عده‌ای به شمال منحرف شده‌اند، این است که براساس نگرش منطق صوری هر شی دارای یک دسته اوصاف ذاتی و یک دسته اوصاف و عوارض غیر ذاتی یا غریب است که این اوصاف ذاتی با اوصاف غیر ذاتی در این امر اختلاف دارند که اوصاف ذاتی موجب ثبات موضوع می‌گردند و برخلاف آن، اوصاف غیر ذاتی علت ثبات موضوع نمی‌شوند. در هر حال موضع اصلی بحث این است که، پس از معرفی موضوع علم، در خود علم سخن از عوارض و مسائل غیر ذاتی نیز وجود دارد، حال بین این موضوع علم که ذاتی است با دسته‌ای از مسائل که غیر ذاتی هستند

چه نوع نسبت و ارتباطی وجود دارد؟ چرا که به اجماع بعض محشین، بسیاری از مسائل علوم از عوارض ذاتی موضوع نیستند؛ حال بین این دسته از مسائل که ذاتی نیستند با موضوع علم چه ارتباطی وجود دارد؟ مثلاً صاحب‌النهایه^۲ به صراحت می‌گوید: از آن جا که موضوع علم اختصاصی به عوارض ذاتیه نداشته بلکه محمولات غیر ذاتیه را نیز در بر می‌گیرد و از سویی مدون علم نیز موضوع علم را که جامع منتزع از جزئیات موضوعات مسائل است را معرفی نکرده، لذا وجهی بر تقیید موضوع علم به ما بیحث عن عوارضه الذاتیه نیست! در حالی که موضوع علم اولاً و بالذات از مسائل علم خارج است به دلیلی که در ادامه بیان خواهیم داشت.

و ثانیاً اینکه معرفی موضوع علم از سوی مدون به چه معناست؟ اگر به معنای تعریف آن باشد این امر مستحیل است زیرا موضوع جامع منتزع، ذاتی است که وجه اشتراک موضوع را نسبت به سایر موضوعات و معروضات بیان می‌دارد نه اینکه سخن از وجه اختلاف و امتیاز آن در میان باشد تا نیازی به معرفی و تعریف آن از سوی مدون لازم شود! اما اگر معرفی موضوع علم به معنای ارتکازی و اسمی آن از سوی مدون باشد، در این صورت تابع ارتکازات عقلائیه بوده و خروج از بحث منطقی «بیحث عن عوارضه الذاتیه» دارد. اعتقاد ما بر این است که اختلاف و تفاوت میان ارتکازات عقلایی و اعتباری برخاسته از عقل عملی با تصورات برخاسته از عقل نظری، خود را در بحثی مانند موضوع علم اصول نشان می‌دهد. از این رو تلاش اصولیین بر این است که میان این دو نوع ارتکاز به گونه‌ای سازش برقرار نمایند.

اما به طور کلی کلام مرحوم آخوند و محشین آن را به دو نوع تقریر، می‌توان انصراف داد؛

انصراف اول: از زاویه نگرش منطقی صوری است.
 انصراف دوم: بر اساس ارتکازی اصولی و عقلایی است (البته قابل تحلیل و اثبات بر مبنای منطقی صوری)

۲/۲. انصراف اول؛ در تعریف موضوع علم

بر اساس نگرش منطقی صوری بحث از عوارض ذاتی یا غیر ذاتی و تحلیل و طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی آن نیازمند به مبحث «هوهویت» بعنوان وحدت جامع میان عوارض و حیثیات و معیار صحت حمل این عوارض ذاتی و غیر ذاتی بر معروضات و موضوعات می‌باشد. از آنجایی که این حمل نسبت به عوارض و کیفیات مطرح می‌شود، امری خطاپذیر بوده و باید پایگاه این حمل به قانون نفس‌الامریه باز گردد و الا نمی‌توان حمل‌های صحیح از غلط را تمیز و تشخیص داد. این حمل نمودن تنها در عوارض ذاتی، بدیهی می‌باشد، چرا که این دسته از حمل‌ها مربوط به اصل وجود و ثبوت معروض و موضوع می‌باشند، بر خلاف حمل در عوارض غیر ذاتیه که مربوط به کیفیات بوده و ارتباطی به بُود یا نُبود ثبات موضوع و معروض خود ندارند، بلکه حتی موجب تغییر معروض و موضوع خود نیز می‌شوند. از موضع نگرش منطقی صوری همه محشین قائل به وجود دو دسته عوارض ذاتی و غیر ذاتی هستند و اما مرحوم آخوند «ذاتیه» را در مقابل «غریبه» قرار نمی‌دهد، بلکه مقابل آن را «واسطه در عروض» می‌داند. در حالی که بر اساس نگرش منطقی، بحث واسطه در «عروض» یا «اثبات» یا «ثبوت» همگی متوقف بر تحلیل صحت و عدم صحت حمل و معیارمندی آن است و لاغیر! یعنی حتی واسطه‌های در عروض و ثبوت نیز نیازمند به معیار صحت هوهویت می‌باشند و اساساً معیار حقیقی بودن از مجازی شدن واسطه در عروض

نیز، به همین هوهویت بازگشته و وحدت حیثیت موضوع و معروض اساس در هوهویت است. لذا ادعای اینکه همه عوارض ذاتی هستند، بلا دلیل است! اما خود منطق صوری نیز دچار یک اشکال اساسی است و آن اینکه براساس همین منطق، عوارض ذاتی در خارج، یا با ذات وحدت دارند یا تباین؟ حال اگر وحدت داشته باشند، دیگر نیازی به ملاحظه دوئیت و در نهایت چگونگی حمل آن عوارض بر ذات در میان نیست و اگر یک ذات در خارج با وصفش متحد باشد و ذات دیگری نیز با وصفش خود متحد باشد، این تغایر نیز براساس نگرش منطق صوری قابل تحلیل و تعریف نیست، زیرا این تغایر آن قدر مطلق ملاحظه شده است که جایی برای ملاحظه این ارتباط باقی نمی‌گذارد. در حالی که حیثیت توجه به اوصاف ذوات نسبی است نه مطلق!

بنابراین بحث از عوارض ذاتی، بحث از هوهویت است و اگر اصولیین براساس نگرش منطق صوری (که بر پایه اتصال و انفصال مطلق میان ذوات و عوارض حرکت می‌کند) در صدد تحلیل عوارض ذاتی باشند، این حمل عوارض ذاتی و غیر ذاتی بر موضوع و معروض به نتیجه‌ای نمی‌رسد، بلکه باید براساس وحدت حیثیت در موضوع عوارض و معیار صحت هوهویت، نسبت میان عوارض ذاتی و غیر ذاتی به موضوع و معروض معین شود و این نسبت نیز در نهایت نفس‌الامریه معنا شود؛ زیرا تنها نفس‌الامر است که پایگاه صحت و خطای در حمل قرار می‌گیرد.

۲/۳. انصراف دوم؛ در تعریف موضوع علم

این است که از حرکت اطلاق به اطلاق منطق صوری - که نتیجه‌ای در تحلیل تغایر ذات و اوصاف در بر ندارد - منصرف شده و حرکت اجمال به تبیین و

تدریجی را در این باب اصل قرار دهیم؛ البته همین حرکت اجمال به تبیین نیز براساس منطق صوری (به لازمه آن) قابل تحلیل است و آن اینکه در منطق صوری یک وجه اشتراک و یک وجه اختلاف وجود دارد، این وجه اشتراک همیشه حیثیت شامل و جامع را تشکیل می‌دهد و وجه اختلاف نیز مانعیت و امتیاز آن حیثیت جامع را معرفی و تعریف می‌نماید؛ در این صورت باید اساس علم - در یک سیر اجمال به تفصیل - در دو مرتبه، مورد ملاحظه قرار گیرد:

مرتبه اول: ملاحظه اوصاف ذاتی و حیثیت مقوم بالاجمال موضوع (یا همان موضوع کلی علم)

مرتبه دوم: ملاحظه اوصاف غیر ذاتی و به عبارت دیگر تفصیل موضوع اول! (یا همان تعریف علم)

در مرتبه اول موضوع کلی علم معین می‌شود و در مرتبه دوم همان موضوع تعریف می‌گردد، پس مرتبه اول به منزله موضوع علم و مرتبه دوم به منزله تعریف است. در مرتبه اول تنها جامعیت و وجه اشتراک موضوع ملاحظه شده و متناظر با جنس منطقی است و در تعریف مانعیت و امتیازات موضوع معین شده و متناظر با فصل منطقی است.

بنابراین موضوع مرتبه اول، همان جامعیت و وحدت حیثیت است که به منزله معلوم اولیه در سیر حرکت از مجهول به معلوم، در منطق صوری می‌باشد. که مرحوم آخوند در ادامه این بحث این وحدت حیثیت را به همان «غرض» معرفی می‌نمایند. به طور کلی موضوع مرتبه اول باید از ذات انتزاع شود نه از مسائل و عوارض مثلاً براساس منطق اگر انسان موضوع اول باشد، از آن حیثیتی به عنوان تفکر و آگاهی انتزاع می‌شود که این حیثیت همان «حیثیت موضوعی» است و متناظر با بحث «بیحث عن عوارضه الذاتیه» قرار می‌گیرد، اما از این حیثیت

موضوعی سه حیثیت «حس»، «حضور» و «حصول» انتزاع می‌شود و آنچه بعنوان وجه اشتراک محسوب می‌شود، حیثیت «حصول» است و دو حیثیت حس و حضور بعنوان وجه اختلاف در تعریف قرار می‌گیرند؛ زیرا این دو مانعیت را تمام می‌نمایند، اما حیثیت حصول، تنها حیثیتی است که مقوم ذات موضوع قرار می‌گیرد و لذا این حیثیت خاص (یا صورت حصولی) بعنوان موضوع علم منطق قرار می‌گیرد.

بنابراین حیثیت موضوعی باید همیشه مقوم ذات باشد تا راجع به آن موضوع شود. پس این حیثیت موضوعی پایه و اساس انتزاع سایر حیثیات قرار می‌گیرد. بر حسب این تحلیل عرضیات یا مسائل بالذات (دارای حمل بدیهی) در موضوع علم قرار گرفته و مقوم ذات محسوب می‌شوند و مسائل و عرضیات غیر ذاتی (دارای حمل با واسطه غیر بدیهی) در تعریف قرار گرفته و بعنوان مانعیت و وجه اختلاف موضوع محسوب می‌گردند. با مسائل دسته اول (عرضیات بالذات) تنها مسئله درونی موضوع علم، برطرف می‌شود؛ (یعنی مسئله اینکه این ذات با ذوات دیگر چه ارتباطی دارد به واسطه همین دسته از عرضیات پاسخ داده می‌شود) اما اینکه چه مباحثی داخل در موضوع و چه مباحثی خارج از موضوع هستند، باید علاوه بر عرضیات ذاتی از عرضیات غیر ذاتی (بعنوان وجه اختلاف) استفاده شود. لذا اینکه چه مباحثی داخل در موضوع علم اصول هستند و چه مباحثی خارج از ذات موضوع علم اصول می‌باشند، تنها به واسطه تعریف علم اصول انجام می‌شود نه موضوع علم اصول! خلطی که عمده‌ی اصولیین در این باب نموده‌اند. پس عوارض غریب مربوط به بحث تعریف و مانعیت (فصل) و عوارض ذاتی مربوط به بحث موضوع و وجه اشتراک (جنس) می‌باشند. همیشه عوارض غریب میان سایر حیثیت‌ها و مسائل مشترک هستند، برخلاف عوارض

ذاتی و مقوم که به دلیل برخورداری از حیثیت ثبات مشترک نمی‌باشند و لذا علت تباین ذوات و موضوعات و معروضات از یکدیگر می‌شوند.

اما منطقیین می‌گویند: گاهی موضوع مسئله با موضوع علم یکی است و گاهی هم مغایرت و مباینیت دارد و مرحوم آخوند در اینجا مخالف کرده و می‌فرماید: رابطه آن دو با یکدیگر از قبیل رابطه کلی طبیعی با افراد در مصادیق خود است. رابطه کلی طبیعی از قبیل انسان با افراد دیگر از قبیل زید و بکر این گونه است که مفهوماً و به حمل اولی متغایرنند یعنی مفهوم انسان «حیوان ناطق» غیر از مفهوم زید «هیكل خارجی» است ولی مصداقاً و به حمل شایع اتحاد دارند و بر یکدیگر قابل حمل می‌باشند و می‌گویند «زید انسان» و اساساً کلی طبیعی در خارج وجودی مجزا، از افراد و مصادیق خود ندارد؛ بلکه به عین وجود افرادش در خارج موجود می‌شود؛ پس موضوع علم با موضوع مسئله همین رابطه را دارد؛ اما از آنجایی که سیر اجمال به تبیین بین موضوع علم و موضوعات مسائل ملاحظه نشده است، ایشان موضوع علم را برابر با تعریف موضوع کلی یا مسائل و عوارض گرفته‌اند و این محل اشکال و تامل است! زیرا بین موضوع و تعریف و مسائل و عوارض تفکیکی قائل نشده‌اند. گوئیم که این تفکیک نیز ملاحظه شده باشد، اما نسبت بین این موضوع کلی و موضوعات مسائل به شکل اندراجی تمام نشده است، بلکه بر حسب عبارات بعدی ایشان، این نسبت به غرض ارتکازی در نزد عقلا، (به شکل استقرایی) تبدیل نموده‌اند. به عبارت دیگر ایشان غرض ارتکازی را بعنوان موضوع علم و جامع مسائل معرفی می‌نمایند؛ از این غرض ارتکازی که بعنوان مبادی امر محسوب می‌شود موضوع و ذاتی انتزاع شده که سایر عوارض و حیثیات ذاتیه از آن ذات انتزاع می‌شوند. لذا می‌بینیم که یک «اسم» و ارتکاز بالاجمال به موضوع تخصصی و حیثیت بالاجمال تبدیل شده

است. البته باید توجه داشت، مرحوم آخوند این غرض را که امری ارتکازی است، بعنوان حیثیت شامل بر مسائل معرفی کرده و این حیثیت را عقلانی معنا می‌نماید (نه غرض علم) که در این صورت این حیثیت جزئی شده و از مباحث کلی منطبق خارج می‌شود؛ جزئی علاوه بر آنکه کاسب و مکتسب نیست یا امری حسی یا امری اعتباری (که مسلماً در اینجا به دلیل اعتباریت علم اصول امری اعتباری است). می‌باشد و اعتباریات نیز دارای ما بحذاء خارجی نیستند و در این صورت موضوع علم حیثیت «وضعی و قراردادی ارتکازی علماء علم اصول» می‌شود، پس پایگاه ثابتی نداشته و وضع آن تغییر می‌کند؛ البته به این شرط که غرض امری جزئی اعتباری باشد نه جزئی حقیقی حسی خارجی! و مرحوم آخوند که این رابطه را همانند رابطه بین کلی طبیعی و افرادش گرفته‌اند؛ که بر حسب آنچه گفته شد، محل تامل و اشکال است.

بنابراین اشکالات و سوالات عمومی وارد بر مرحوم آخوند در این قسمت - به اختصار - از قرار ذیل می‌باشد:

۱. ایشان مقدمه خود را در باب موضوع علم آن گونه آغاز ننموده‌اند که نسبت جامعیت و مانعیت کل علم و اجزاء آن و مراحل هر بخش را معین کند. مثلاً چرا مقدمه از ضرورت و خلاء و نیاز به اصول آغاز نشده است؟ و یا اینکه چرا مبحث موضوع بر تعریف مقدم نشده است؟

۲. قانون علیت این گونه حکم می‌کند که باید موضوع دارای آثار حقیقی در احکام و جزئیات علم داشته باشد؛ در صورتی که در این مقدمه، میان موضوع علم با مسائل و اجزاء و احکام آن فرض استقلال شده است؟

۳. مرحوم آخوند بر مبنای منطق نتوانسته‌اند تعریفی جامع و مانع از موضوع علم ارائه دهند و لذا در عبارات بعدی منکر موضوع واحدی برای علم اصول شده‌اند

و غرض تدوینی را عامل وحدت مسائل یک علم دانسته‌اند. لو سئلم که این امر صحیح باشد، اما باید در مرتبه دوم بر اساس همین غرض موضوع علم را تعریف نمایند امری که مغفول عنه واقع شده است.

۴. اگر موضوع علم تعریف نشود، مبنایی که بتوان براساس آن استدلال‌ها و اصول را طبقه‌بندی کرد و ربط اصول موضوعه آن علم را با حداولیه‌اش مشخص نمود و تقوم وحدت و کثرت مسائل را ملاحظه کرد تا بتوان به آن نظام داد، عملاً بدست نمی‌آید.

۵. تعریف موضوع علم اصول به نحو عام، با ارتکاز برخواسته از منطق صوری و ارتکاز برخواسته از عقل عملی عقلایی مواجه است و همین امر علت چالش به وجود آمده در این قسمت شده است؟

۶. تلاش اصولیین و از آن جمله مرحوم آخوند بر این است که میان این دو نوع ارتکاز به گونه‌ای سازش برقرار نمایند.

۷. اگر معرفی موضوع علم به معنای ارتکازی و اسمی آن از سوی مُدون باشد، در این صورت تابع ارتکازات عقلاییه شده و خروج موضوعی از بحث منطقی «بیحث عن عوارضه الذاتیه» پیدا می‌کند.

۸. با مبحث عرضیات بالذات تنها مسئله درونی موضوع علم، برطرف می‌شود؛ (یعنی مسئله اینکه این ذات با ذوات دیگر چه ارتباطی دارد تنها به واسطه همین دسته از عرضیات پاسخ داده می‌شود) اما اینکه چه مباحثی داخل در موضوع و چه مباحثی خارج از موضوع هستند، باید علاوه بر عرضیات ذاتی از عرضیات غیر ذاتی (بعنوان وجه اختلاف) استفاده شود. لذا اینکه چه مباحثی داخل در موضوع علم اصول هستند و چه مباحثی خارج از ذات موضوع علم اصول می‌باشند، تنها به واسطه تعریف علم اصول انجام می‌شود نه موضوع علم اصول!

۹. ایشان بین موضوع و تعریف و مسائل و عوارض تفکیکی قائل نشده‌اند. گویا سئلم که این تفکیک نیز ملاحظه شده باشد، اما نسبت بین این موضوع کلی و موضوعات مسائل به شکل اندراجی تمام نشده است، بلکه بر حسب عبارات بعدی ایشان، این نسبت، به غرض ارتکازی در نزد عقلا، (آنهم به شکل استقرایی) تبدیل شده است و این ناشی از عدم ملاحظه سیر اجمال به تبیین بین موضوع علم و موضوعات مسائل است.

۱۰. اما در مورد ربط میان موضوع علم با مسائل براساس اصل کلی طبیعی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا کلی طبیعی مانند سایر کلیات دیگر براساس ضوابط انتزاع در منطق صوری به دست آمده است؟ اگر صدق کلی طبیعی بر فرد خارجی به معنای صدق کلی بر جزئی حقیقی و شخصی خارجی به نحو تطابق باشد، این امر از دیدگاه منطق صوری پذیرفتنی نیست؛ زیرا چنین تطابقی موجب نفی ثبات از کلیت گردیده و اساساً این کلی نمی‌تواند برابری و تطابق با فرد متغیر خارجی، و مابعداء خارجی داشته باشد.

۱۱. اگر اصل تحقق و بود و نبود کلی طبیعی به وجود افراد و مصادیق آن باشد، علاوه بر اینکه قابل کاسب و مکتسب بودن در منطق صوری نیست، موجب حیثیتی و استقرایی شدن انتزاع موضوع کلی علم نیز می‌گردد.

۱۲. اگر موضوع حیثیتی شود، آنگاه این موضوع حیثیتی به واسطه عوارض موضوع، بسط و تفصیل یافته و سایر حیثیات و در نتیجه مسائل این موضوع، به وجود می‌آیند. حال تنها وقتی که این حیثیت‌ها منطقی باشند، می‌توان کلیت موضوع را انتزاع نمود و الا علم دچار تشتت می‌شود.

۱۳. اگر موضوع کلی علم شخصیه و جزئیه گردد با مسائل علم چه تفاوتی دارد؟

۱۴. بر حسب مبنای مرحوم آخوند در این باب باید موضوع علم حیثیت «وضعی و قراردادی ارتکازی علماء علم اصول» باشد و لذا پس پایگاه ثابتی نداشته و وضع آن تغییر می‌کند؛ البته به این شرط که تحلیل ایشان از غرض بعنوان امری جزئی اعتباری باشد نه جزئی حقیقی حسی خارجی!

۱۵. اگر قواعدی برای تجزیه و تفکیک مسائل یک علم ارائه شود، آنگاه قدرت دسته‌بندی در مسائل به وجود می‌آید و جایگاه مسائل محوری از فرعی و تبعی مشخص می‌گردد؛ این امر در بررسی مسائل هر علمی ضرورت دارد؛ زیرا از طریق متغیر اصلی آن علم می‌توان تغییرات و تکامل علم را به دست آورد و در غیر این صورت بررسی‌ها و دقت‌ها به نحو غیر قاعده‌مند تخمینی انجام گرفته و از سرعت و عمق پژوهش‌ها کاسته می‌شود.

۳. بررسی و تحلیل تعلیقات «قسمت اول»

کلام بعض محشین در این باب نیز قابل دقت است به عنوان نمونه صاحب عنایه الاصول^۱ در ذیل بحث عوارضه الذاتیه به تبیین دو نوع تقسیم پیرامون عرض ذاتی و غریب می‌پردازند یک تقسیم براساس نگرش منطقیین و تقسیم دیگر براساس دیدگاه مرحوم آخوند است. پس از طرح تقسیم منطقیین می‌گویند: «اگر موضوع علم با موضوعات مسائل خارجاً متحد باشد، لازمه آن یا این است که موضوع علم متعدد به تعدد موضوعات مسائل باشد و یا اینکه موضوع علم وجداناً بر موضوعات مسائل صدق نماید، لذا می‌گویند بین این دو فرق بسیار است و نباید یکی را در جای دیگری قرار داد. و درنهایت در تبیین دیدگاه مرحوم آخوند اقسام ثلاثه واسطه‌های در ثبوت، عروض و اثبات و اقسام ۸ گانه آنها را مطرح می‌نمایند.»

اما اینکه موضوع علم به تعدد موضوعات مسائل متعدد شود، باز گشت به این مطلب می‌نماید که، هیچ‌گونه تغایری و استقلالی بین موضوع علم و موضوعات مسائل وجود نداشته باشد، لو سلم که این مطلب صحیح باشد اما هیچ‌گونه ضرری متوجه به موضوع جامع و وحدت حیثیت مستقل آن نیست؛ بلکه همین

موضوع می‌تواند در مسائل مختلف تخصصاً متعدد و طبقه‌بندی شود. بی‌آنکه به جامع اولیه خلل و ضرری وارد گردد.

و دیگر اینکه اگر موضوع علم، که وجداناً بر موضوعات مسائل صدق می‌نماید به معنای صدق ارتکازی اصولی و عقلانی باشد و هو المطلوب و اگر به معنای صدق عرفی باشد، این امر خروج موضوعی از مبحث مبادی تصویری علم دارد، چرا که در این مبادی باید ارتباط بین موضوعات علم و موضوعات مسائل به شکل قاعده‌مند تبیین شود.

مرحوم اصفهانی نیز می‌فرماید:

«تفسیر عرض ذاتی آن گونه که مرحوم آخوند گفته‌اند تفسیر معروف و منقول از اهل فن است که متناسب با بحث محمولات قضایا می‌باشد. نه اینکه مربوط به عرض ذاتی منتزع از ذات باشد و تخصیص آن به عرض منتزع از ذات بلا دلیل است. از جهتی دیگر اهل معقول گفته‌اند که عارض شی یا به واسطه امر اخص یا اعم داخلی یا خارجی می‌باشد و این امر اخص و اعم واسطه در عروض است. در حالی که این اشکال وجود دارد که اغلب محمولات علوم که عارض موضوعات‌شان می‌شوند از اعراض غریب هستند نه عرض ذاتی! «تعریف الموضوع بذلک، و تفسیر العرض الذاتی بما فسره مدّ ظلّه، هو المعروف المنقول عن أهالی فنّ المعقول فأنّه المتناسب لمحمولات قضایا العلم، ذون العرض الذاتی المنتزع عن مقام الذات فان التخصیص به بلا موجب كما هو واضح، مع أنّهم صرّحوا أيضاً بان العارض للشیء بواسطه امر اخصّ أو اعمّ داخلياً كان أو خارجياً عرض غریب، و الأخصّ و الأعمّ واسطه فی العروض، فیشکل ح بأنّ أغلب محمولات العلوم عارضه لأنواع موضوعاتها فتكون أعراضاً غریبه لها كما أنّ جُلّ مباحث هذا العلم كما لا یخفی. و قد ذهب القوم فی التفصی عن هذه العویصه یمیناً و شمالاً و لم یأت أحد منهم بما یشفی العلیل و یروی الغلیل.»^۲

چنانکه بیشتر مباحث علم اصول نیز به این گونه است.

سپس می‌فرمایند:

«قوم در ارتباط با حل مسئله دچار سردرگمی شده‌اند اما آنچه در کتب بعض فحول در دفع این اشکال وجود دارد این است که اعراض، ذاتی انواع و آنچه به منزله انواع است (مانند اجناس) می‌باشند اما نه به گونه‌ای که آن عرض ذاتی موضوع علم را آماده «مهیا» برای قبول آن عرض نماید هر چند رتیباً مقدم بر موضوع باشد».

ایشان در ادامه بحث عوارضه ذاتیه را از موضع مباحث فلسفی مطرح می‌نمایند و می‌گویند:

«ملاک ذاتیه بودن اتحاد عارض و معروض در وجود است»

اما این پاسخ نسبت به علم معقول صحیح است؛ اما بر سایر موضوعات علوم خالی از تکلف نیست به اینکه آن عوارض در علوم اگر چه ذاتیه هستند؛ اما بحث از ثبوت آنها بر موضوع در میان نیست.

اما در مورد اینکه موضوع علم کلی متحد با موضوعات مسائل است نیز می‌گویند:

«این کلی ساری و واحد وجودی و ماهوی است و متفرع بر وحدت است نه اینکه مجموع وجودات کلی متکثره باشد؛ زیرا در غیر این صورت سریان و جریانی از سوی کلی مطرح نمی‌شود در هر صورت اگر کلی را فی نفسه و با قطع نظر از کثرات آن مورد توجه قرار دهیم (واحدتاً ذاتاً) و سپس وجود واحد را به آن اضافه نماییم در این صورت کلیه کثرات و شعب‌های مختلفی که به وجود می‌آید، همانند تشعب فرد از کلی خواهند بود نه کل و جزء! در یک کلام هر حصه و جزئی از کلی (هر گونه که لحاظ شود) لا بشرط قسمی نسبت به کل ندارد بلکه لا بشرط مقسمی دارد هر چند که کلی اعتبارش به شرط شی است اما نسبت بین اضافات و بین کل لا بشرط می‌باشد!»

در هر صورت نظریه ایشان به طور خلاصه این است که مراد از عرض ذاتی در تعریف موضوع علم منحصر به اعراض منتزع از ذات نیست، از دیدگاه ایشان مراد از عرض ذاتی در تعریف موضوع علم، هر محمولی است که بر موضوع علم عارض و حمل می‌شود. «المراد من العروض مفاد کون الرابط» از این رو می‌توان گفت که هر چه حقیقتاً بر موضوع حمل شود، خواه در ظرف تحلیل باشد و خواه از ذاتیات موضوع، عرض ذاتی محسوب می‌شود.

علت طرح این مطالب از سوی مرحوم اصفهانی مشکل و معضلی است که قول به لزوم وجود موضوع خاص برای هر علمی که محمولات مسائل آن همگی از عوارض ذاتیه آن علم باشد، است و آن مشکل این است که چون موضوعات مسائل غالباً اخص از موضوع علم هستند، لذا محمول ذاتی موضوعات مسائل، محمول ذاتی موضوع اعم (موضوع علم) نبوده و عرض غریب آن است. مرحوم صدر المتالهین در مقام دفع این اشکال در اسفار به این مطالب اشاره می‌نمایند (و مرحوم اصفهانی نیز عبارات ایشان را ذکر نموده است) و آن اینکه موضوع علم معقول وجود است این موضوع در ابتدا به واجب و ممکن تقسیم می‌شود سپس ممکن به جوهر و اعراض مختلف تقسیم می‌شود و در پی آن جوهر به عقل، نفس و جسم و ... تقسیم می‌شود با این که در این تقسیمات به غیر از تقسیم اول، هر محمولی به موضوعی حمل می‌شود که دارای نوعی تخصص نسبت به موضوع علم است. اما همه این قضایا از مسائل علم و از لواحق ذاتی موضوع آن محسوب می‌گردند، زیرا همه این خصوصیات با یک جعل واحد موجود شده‌اند. از این رو لحاظ وجودی هیچ وصفی بر دیگری تقدم ندارد و برای حمل یک محمول به موضوعش لازم نیست آن امر اعم از قبل تخصیص بخورد تا این محمول بتواند بر آن حمل شود؛ مثلاً برای عروض جسمیت جوهر لازم نیست

که ممکن که آن امر اعم است، ابتدا نوعی تخصص و تهیا وجودی پیدا کند تا جوهر و سپس عقل یا جسم بتواند بر وی عارض شود. یعنی این گونه نیست که ابتدا شی ممکن شود و سپس وصف جوهریت و عرضیت بر آن عارض گردد. بلکه امکان به عین جوهریت و عرضیت برای شی حاصل می‌شود و همین طور جوهریت نسبت به نفسیت و عقلیت و جسمیت.

بنابراین هیچ واسطه در عروض یا حملی وجود ندارد؛ بلکه با وجود متحد می‌شود. به عین اتحاد جوهر با وجود در واقع دو عروض نداریم تا یکی بالذات و دیگری بالعرض باشد اما در حمل کتابت و ضحک بر حیوان باید حیوان نوعی تخصیص خورده و انسان شود تا بتواند معروض کتابت و ضحک قرار گیرد.^۳ حال ممکن است اشکالی به نظر برسد که در راه حل ملاصدار بین عروض خارجی و مطلق عروض که در قضیه واقع می‌شود خلط شده است، زیرا عروض خارجی مورد نظر نیست تا گفته شود ممکن و جوهر تعدد وجودی ندارند و به یک وجود موجودند بلکه مقصود از عروض، عروض در قضیه و مفاد کون رابط است و لذا با تعدد عوارض تحلیلی عروض‌های متعدد خواهیم داشت و چون در مورد قضایای مورد نظر بین آنها ترتب برقرار بوده و این ترتب به لحاظ عروض است از این رو بدون این که ابتدا موجود به واجب و ممکن و سپس ممکن به جوهر و عرض تقسیم شود، نمی‌توان موجود را به عقل و نفس و جسم تقسیم کرد در نتیجه اعراض جوهر عرض غریب ممکن خواهند بود. اما مرحوم محقق اصفهانی این اشکال را وارد ندانسته و اظهار می‌دارند که گرچه مراد از عروض مفاد کون رابط است، اما همانگونه که عوارض تحلیلی به حسب وجود خارجی، وجود واحدی دارند، به حسب وجود ذهنی نیز همین طور است؛ یعنی فرض امکان موجود، دقیقاً همان فرض جوهریت و جسمیت آن است و فرض جوهر

خود مستلزم فرض امکان است و نیازی ندارد که در رتبه قبل ممکن بودن آن فرض شود.^۴ از این مطلب عده‌ای نتیجه گرفته‌اند که برهان علامه بر لزوم موضوع واحد برای علوم تمام نیست و نه تنها در علوم غیر برهانی بلکه در علوم برهانی نیز دلیلی بر این لزوم وجود ندارد!^۵

اما پاسخ اجمالی ما به مرحوم اصفهانی از این قرار است که؛

۱. بحث عوارضه ذاتیه مربوط به معرفی ذات موضوع است و بحث عوارض غریبه مربوط به بحث تعریف و امتیازات موضوع است و لذا تلاش در اینکه این دو دسته عوارض در بحث موضوع مورد ملاحظه قرار گرفته و به نوعی میان آنها اجتماع حاصل آید، محل تامل و اشکال است.

۲. ایشان رابطه عرض و معروض را از زاویه نگرش اصالت وجود بیان نموده‌اند در حالی که مبنای اصالت وجود در نهایت به اتصال و وحدت مطلق بین روابط و تعینات منتهی شده و توان تحلیل نسبت بین موضوع و مسائل را ندارد. همچنانکه ایشان به این امر اعتراف می‌کنند که «ملاک ذاتیه بودن اتحاد عارض و معروض اتحاد آن‌ها در وجود» است.

۳. ایشان می‌فرمایند تفسیر مرحوم آخوند از عرض ذاتی مربوط به بحث محمولات قضایا و از در دیدگاه اهل فن است و لذا به ارائه تبیین اهل معقول از این بحث می‌پردازند به اینکه بحث عرض ذاتی منتزع از ذات غیر از این بحث است و تخصیص آن به این بحث بلاوجه است و لذا می‌گویند تفسیر صحیح این است که اعراض، ذاتی انواع و آنچه به منزله انواع است (مانند اجناس) می‌باشند اما نه به گونه‌ای که آن عرض ذاتی موضوع علم را آماده «مهیأ» برای قبول آن عرض نماید هر چند رتبتاً مقدم بر موضوع باشد، اما این نوع تفسیر نیز دچار خدشه است چرا که تحلیلی فلسفی از این مبحث ارائه شده است. به طور

کلی تهباً و استعداد همگی از مقوله کیفیاتی و مباحث خاص در بحث مقولات عشر فلسفه می‌باشند. هر چند که عده‌ای می‌گویند بحث مقولات عشر مبحثی منطقی بوده و استطراداً در فلسفه مطرح شده است. اما همانگونه که خواهیم گفت لازمه منطقی کلام منقول در مورد استعدادیه بودن ایشان در باب عرض ذاتی، منافی گفتار منطقیین در این باب است زیرا در منطق تنها سخن از هوویت در میان است و هوویت نیز هرگز به معنای تغییر هویت ذات و استعدادیه شدن آن نیست در حالی که استعدادیه بودن حیثیات و عوارض موضوع علاوه بر آنکه مبحثی فلسفی است، تغییر ذات را نیز به دنبال دارد در حالی که بحث هوویت و به طور کلی هر جا سخن از موضوع، محمول و نسبت حکمیه و عوارض ذات و غیر ذات در میان است مربوط به مقام بحث علم و آگاهی بوده و اساساً بحثی معرفت‌شناسانه است. از دیدگاه ما اصولیین در بحث عرض ذاتی فلسفه و منطق را با یکدیگر خلط نموده‌اند.

در هر صورت سوالی که نسبت به ایشان در این بحث وجود دارد این است که آیا این حیثیات و عوارض از مقوله ذات می‌باشند یا از مقوله خارج؟ اگر از مقوله ذات باشند، دیگر سخن از لاحق یا سابق بودن آن عوارض و حیثیات موضوعاً منتفی می‌باشد زیرا در مقام ذات همه عوارض و حیثیات با ذات وحدت داشته و تنها می‌توان از تقدم عددی آنها سخن به میان آورد نه تقدم عقلی و مفهومی! و اگر از مقوله خارج باشند در خارج نیز حیثیات و عوارض با ذات وحدت ترکیبی و تقومی داشته و مجدداً سخن از تقدم و تاخر آنها بر موضوع بی‌معنی می‌شود. که در هر صورت سخن از تقدم و تاخر عوارض از ذات بی‌معنا است زیرا براساس مباحث معرفت‌شناسی نمی‌توان ربط بین علم و خارج عینی را با تحلیل

استعدادیه بودن، ربط بین حیثیات و عوارض با ذات و موضوع، تمام شده دانست.

۴. اما در مورد رابطه موضوع و مسائل علم ایشان می‌گویند موضوع علم کلی متحد با موضوعات مسائل است و این کلی ساری و واحد وجودی و ماهوی است و متفرع بر وحدت است نه اینکه اینک مجموع وجودات کلی متکثره باشد؛ زیرا در غیر این صورت سریان و جریانی از سوی کلی مطرح نمی‌شود. مرحوم اصفهانی در جای دیگری می‌فرماید:

«و من جمیع ما ذکرنا تبین عدم لزوم الجامع لموضوعات المسائل فضلا عن کونه
بھیث تکون المسائل اعراضا ذاتیا له اذ لا مقتضی له بل مانع ... و اما وجود المانع
فلان الموضوع الجامع ما لم یتخصص بخصوصیه او خصوصیات لاتعرضه
محمولات المسائل فکیف یعقل آن یکون تلک المحمولات مع دخل تلک
الخصوصیات اعراضا ذاتیه لموضوع العلم»⁷

همانگونه که قبلا نیز بیان شد یک بحث در مورد خود کلی و بحث دیگر در مورد رابطه کلی با افراد و اجزاء و مصادیق است. که در کلام مرحوم آخوند این کلی به معنای کلی طبیعی و نوع رابطه آن با افراد و مصادیق خود مورد معنا قرار گرفته است. حال در کلام مرحوم اصفهانی این کلی از نوع وجودی و ماهوی معنا شده و این کلی لابشرط مقسمی نسبت به افراد خود دارد. یعنی هر حصه و جزئی از کلی هر گونه که لحاظ شود لابشرط مقسمی نسبت به افراد خود است. در اینجا ایشان بحث را از زاویه مبحث فلسفی کلی در مباحث ماهیت و احکام آن در فلسفه، بیان می‌نمایند که اولاً اینکه استفاده از بحث فلسفی در علمی اعتباری همچون فلسفه خود محل تامل و اشکال است و دیگر اینکه با کلام ایشان در باب مرکب اعتباری بودن موضوع علم اصول منافات دارد. جدای از این دو ایراد اجمالی یک اشکال منطقی اساسی نیز وجود دارد و آن اینکه گاه وحدت

کلی را (بعنوان موضوع) به معنای وحدت هوهویت معنا می‌نمائیم که در این صورت وحدت موضوع جامع وحدت حیثیت و جهتی خواهد بود که بر رابطه بین این موضوع و سایر مصادیق و افراد و عوارض آن حاکم است که در این صورت می‌توان سخن از ساریت و جریان این کلی بر افراد و مصادیق خود به میان آورد چرا که وحدت حیثیت پایگاهی نفس الامریه داشته و همین نفس الامر است که مصحح کشف و انطباق کلی بر افراد خود است. (هر چند که جمهور منطقه نیز به اهمیت کاربرد مبحث نفس الامر در مباحث وحدت حیثیت و هوهویت و قضیه سازی مادتا و صورتا توجه لازم را نداشته‌اند).

اما اگر این کلی به معنای وجودی و ذاتی معنا شود در این صورت دیگر جایی برای دویت و تغایر باقی نمی‌گذارد و اساساً سخن از کثرات و افراد (و حتی قضیه‌سازی) موضوعاً منتفی می‌گردد. پس دیدگاه ما مرحوم اصفهانی دو مطلب را با یکدیگر در باب موضوع علم خلط نموده‌اند یکی بحث اصل موضوع و دیگر بحث کیفیت موضوع و نحوه رابطه آن با افراد و مصادیق است. در بحث اصل پیدایش موضوع تنها سخن از کلی متزع از افراد و مسائل و اتحاد آنها با آن کلی در میان است اما در بحث کیفیت موضوع سخن از کلی اندارجی در میان است که باید از افراد نه مسائل انتزاع شود.

در پایان این قسمت کل عبارت ایشان را برای دقت‌های بیشتر ذکر می‌نمائیم:

و أوجد ما أفيد في دفع الإشكال ما أفاده بعض الأكابر في جملة من كتبه و هو أن
الأعراض الذاتيه للأنواع و ما بمنزلتها و بما تكون أعراضاً ذاتية للأجناس و ما
بحكمها و ربما لا تكون بل تكون غريبه عنها و وجهه بعض المحققين لمرامه و
الشّارحين لكلامه بأخذ الجنس لا بشرط فأعراض أنواعه أعراضه حقيقه و بشرط لا
فأعراض أنواعه غريبه عنه و هو منه غريب إذ كون التعجب و الضحك عرضاً و
غريباً للحيوان مبني علي اللا بشرطيه و إلا فيكون الحيوان مبيناً لمعروضهما و لا

يكونان عارضين له أصلاً إذ المباينه تعاند العروض بل الوجه فيه ما أفاده المجيب في مواضع عديدة من كتبه و هو ان ميزان العَرَضِ الذاتى ان لا يتوقف لحوقه لموضوع العلم علي صيروره الموضوع نوعاً متهيئ الاستعداد لقبوله لا أن لا يتوقف لحوقه علي سبق اتصافه بوصف مطلقاً و لو كان سبقاً ذاتياً رتبياً.

توضيحه أن الموضوع في علم المعقول مثلاً هو الموجود أو الوجود و هو ينقسم أولاً إلي الواجب و الممكن ثم الممكن إلي الجوهر، و المقولات العرضيه ثم الجوهر إلي عقل و نفس و جسم ثم العرض كل مقوله منه إلي أنواع و الكل من مطالب ذلك العلم و من لواحقه الذاتيه مع أن ما عدا التقسيم الأول يتوقف علي تخصص الموضوع بخصوصيه أو خصوصيات إلا أن جميع تلك الخصوصيات مجعوله بجعل واحد، و موجوده بوجود فارد فليس هناك سبق في الوجود لواحد بالإضافه إلي الآخر كي يتوقف لحوق الآخر علي سبق استعداد و تهيؤ للموضوع بلحوق ذلك الواحد المفروض تقدمه رتبه فان الموجود لا يكون ممكناً أولاً ثم يوجد له وصف الجوهرية أو العرضيه، بل إمكانية بعين جوهرية و عرضيه، كما ان جوهرية بعين العقلية أو النفسية أو الجسميه ففي الحقيقه لا واسطه في العروض و الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود بل الإمكان يتحد مع الوجود بعين اتحاد الجوهر العقلي أو النفسى أو الجسماني في الوجود فليس هناك عروضان

حتي يكون أحدهما بالذات و الآخر بالعرض، بخلاف لحوق الكتابه و الضحك للحيوان فانه يتوقف علي صيروره الحيوان متخصصاً بالنفس الإنسانيه تخصصاً وجودياً حتي يعرضه الضحك و الكتابه و ليس الضحك و الكتابه بالإضافه إلي الإنسان كالعقلية و النفسية بالإضافه إلي الجوهر، بدهه أن إنسانيه الإنسان ليست بضاحكيتها و كاتبته نعم تجرد النفس و ما يماثله مما يكون تحققه بتحقق النفس الإنسانيه من الاعراض الذاتيه للحيوان كالنفس.

فان قلت: ليس مناط العروض هو العروض بحسب الوجود حتي يقال بأنه لا تعدد للعوارض في الوجود ليلزم توسط بعضها لبعض بل مفاد الكون الرابط المتعدد بتعدد العوارض التحليليه و حيث أن ما مترتبه و المفروض عدم ترتبها بما هي حيث انه لا ترتب في الطبائع بما هي و عدم الترتب العلى و المعلولى فلا محاله يكون الترتب

بلحاظ العروض علي الموضوع فلا يمكن فرض جوهرية الموجود الأبعد فرض كونه ممكناً و إلا فلا ينقسم الموجود بما هو إلي الجوهر و العرض و انما هو تقسيم للموجود الإمكانى.

قلت: نعم المراد من العروض مفاد الكون الرابط الا أنه كما ان العوارض التحليلية بحسب الوجود الخارجى كونها النفسى واحد، و كونها الرابطة لموضوعها، و معروضها واحد كذلك بحسب الفرض فان فرض إمكان الموجود فرض جوهرية و جسمية مثلاً كما أن فرض البياض لموضوع فرض ثبوت اللون و المفارقة للبصر بفرض واحد و ان كان بين الجزئين، بل بين كل جزء، و الكل سبق و لحوق بالتجوهر فى مرحله الماهية، و سبق و لحوق بالطبع فى مرتبه الوجود، و منه علم أن فرض الجوهر يستلزم، و فرض الإمكان يفرضه لا يفرض قبله فتأمل جيداً.

و ممّا ذكرنا تعرف ان الأعمّ و الأخصّ سواء كانا داخليين أو خارجيين علي نهج واحد، فلا بدّ من ملاحظه العارض، و عارضه من حيث اتحداهما فى الوجود إلي العارض و معروضه الأولى، كما قال إليه بعض الأعلام ممّن قارب عصرنا ره فجعل ملاك الذاتيه كون العارض و المعروض الأولى متحدين فى الوجود حتي يكون العارض الثانى عارضاً لكليهما، و لذا التجأ إلي الالتزام بكون الضاحك مثلاً عرضاً ذاتياً للحيوان لأن معروضه (و هو الإنسان) متحد الوجود مع الحيوان، و لم يبال بتسالم القوم علي كونه عرضاً غريباً للحيوان قانلاً إن الاشتباه من غير المعصوم غير عزيز و هو كما ترى.

و هذا الجواب: و ان كان أجود ما فى الباب إلا انه وجيه بالنسبه إلي علم المعقول و فى تطبيقه علي سائر الموضوعات للعلوم لا يخلو عن تكلف فان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف و موضوعات مسائله الصلاه و الصوم و الحج إلي غير ذلك و هذه العناوين نسبتها إلي موضوع العلم كنسبه الأنواع إلي الجنس و هى و ان كانت لواحق ذاتيه له إلا انه لا يبحث عن ثبوتها له، و الحكم الشرعى ليس بالإضافة إليها كالعقلية بالإضافة إلي الجوهرية بل هما موجودان متباينان و كذا الأمر فى النحو و الصرف.

و يمكن الجواب عن موضوعات سائر العلوم بما محصله: أن الموضوع لعلم الفقه ليس فعل المكلف بما هو، بل من حيث الاقتضاء و التخبير، و كذا موضوع علم النحو

لیس الكلمه و الكلام بما هما، بل من حيث الإعراب و البناء، و الحیثیات المذكوره، لا يمكن ان تكون عباره عن الحیثیات اللاحقه لموضوعات المسائل لما سيجيء (إن شاء الله تعالى) أن مبدأ محمول المسأله لا يمكن ان يكون قيماً لموضوع العلم و إلا لزم عروض الشيء لنفسه، بل المراد استعداد ذات الموضوع لورود المحمول، و هذه حیثیه سابقه لا لاحقه فالكلمه من حيث الفاعلیه مثلاً مستعدده للحقوق المرفوعیه، و من حيث المفعولیة للمنصوبیه، و هكذا، و فعل المكلف من حيث الصلاتیه و الصومیه مثلاً مستعداً للحقوق التكلیف الاقتضائی أو التخییری و إلا فنفس الاقتضائیه و التخییریة لا يمكن ان يكون قيماً لموضوع العلم و لا لموضوع المسأله كما عرفت .

إذا عرفت ذلك تعرف أن فعل المكلف المتحیث بالحیثیات المتقدمه عنوان انتزاعی من الصلاه و الصوم و غیرهما لا انه کلی يتخصص فی مراتب تنزله بخصوصیات تكون واسطه فی عروض لواحقه له و من الواضح ان المحمولات الطلیبیه و الإباحیه تحمل علی معنون هذا العنوان الانتزاعی بلا توسط شيء فی اللقوق و الصائق. و ممّا ذكرنا تعرف ان الأمر فی موضوعات سائر العلوم أهون من موضوع علم الحكمه حیث لا تخصص لموضوعاتها من قبل موضوعات مسائلها أصلاً بخلاف موضوع علم الحكمه فلذا لا يتوقف دفع الأشكال عنها علی مئونه إثبات اتحاد العارض لموضوع العلم مع العارض لموضوع المسأله علی نحو ما عرفته فی موضوع علم الحكمه هذا و التحقیق أن الالتزام بعدم الواسطه فی العروض من رأس من باب لزوم ما لا يلزم، و السر فیه أن حقیقه كل علم عباره عن مجموع قضایا متفرقه یجمعها الاشتراك فی ترتب غرض خاص، و نفس تلك القضایا مسائل العلم، و من الواضح أن محمولات هذه المسائل أغراض ذاتیه لموضوعاتها، و بهذا يتم أمر العلم، و لا یبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع دائماً فی نفس العلم فلا ملزم بما ذكرنا من كون محمولات القضایا أغراضاً ذاتیه للموضوع الجامع. نعم ربما یبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع أحياناً و لذا قالوا إن موضوع المسأله تاره يكون عین موضوع العلم، و أخرى نوعاً منه إلا انه فی مثله يكون المبحوث عنه عرضاً ذاتياً له كسائر المسائل لكنهم لما أرادوا أن يكون الطالب للعلم علی بصیره من أمره من أول امره انتزعوا جامعاً قريباً من موضوعات مسائله كالكلمه و الكلام فی النحو مثلاً، لیكون

مميّزا له عن غيره من العلوم و إلا فما يترتب عليه غرض مخترع العلم و مدوّته نفسُ مجموع القضايا المشتركة في ترتب الغرض المهم، فاللازم أن تصدق محمولات القضايا علي موضوع العلم صدقاً حقيقياً بلا مجاز، لا أن تكون الأعراض أعراضاً ذاتيه بالمعني المصطلح، بل بحيث لا يري الأّحق لاحقاً لغيره و ان كان بالنظر الدقيق ذا واسطه في العروضو بعباره أخرى يكون الوصف وصفا له بحال نفسه لا بحال متعلّقه بالنظر العرفي المسامحي فافهم و أعتنم.

ثمّ اعلم إن جعل الموضوع بحيث تكون أعراض موضوعات المسائل أعراضاً له لا يتوقف علي جعل الكلّي بنحو الماهيه المهمله عن حيثيه الإطلاق و اللّأ بشرطيه نظراً إلي انه لو لاحظ بنحو الإطلاق لا يكون بما هو مطلق معروضاً لحكم من الأحكام بخلاف الماهيه المهمله، فانها متّحده مع الفرد فيعرضها ما يعرضه، و أنت خيرر بأن اللأ بشرط القسّمى و ان كان بحسب التغيير في ظرف اللحاظ مغايراً لبشرط شيء الا ان ملاحظه الماهيه مطلقه ليس لأجل دخل الإطلاق في موضوعيته، بل لتسريه حكم الماهيه إلي افرادها كما هو كذلك في (أعتق رقبه) و إلا لم تصدق الرقيه المطلقه بما هي علي فرد من الرقبه، مضافا إلي انه لا بدّ من ذلك و إلا فالمهمله في قوه الجزئيه فلا موجب لاندراج جميع موضوعات المسائل تحتها و لا ملزم بعروض أعراضها عليها.

و اما ما ربما يقال أيضاً من ان ملاحظه الكلّي بنحو السريان يوجب أن يكون نسبه إلي موضوعات المسائل نسبه الكلّ إلي أجزائه، و أعراض أجزائه أعراضه كما في علم الطبّ فانه يبحث فيه عن أعراض أجزاء البدن. فمدفوع بان الكلّي السارى واحد وجوداً و ماهيه لا أنه عباره عن مجموع وجودات الكلّي بما هي متكثّره، و إلا فلا سريان فإنّه فرع الوحده غايه الأمر أن قطع النظر عن الكثرات و اللحاظ نفس الطبيعه الّتي هي واحده ذاتا، و إضافه وجود واحد إليها يوجب ان يكون كل واحد من الكثرات متشعباً منه تشعب الفرد من الكلّي لا الجزء من الكلّ و لذا لم يتوهم أحد أن الحصه جزء الكلّي بأيّ لحاظ كان، بل مما يصدق عليها الكلّي و ملاحظه الطبيعه و ساريه مساوقه لملاحظتها لا بشرط قسّمياً لا مقسّمياً، و ان كان اعتبار السريان اعتبار بشرط شيء فإنّه لإضافات بينه و بين كل لا بشرط فتدبّر.^٧

صاحب حقائق الاصول نیز از موضع مبادی تصویری و مبادی تصدیقیه بحث مرحوم آخوند را تنقیح می‌نمایند و در ادامه بحث موضوع علم را کما هو المشهور مورد تبیین قرار داده و سپس به تبیین نظریه مرحوم آخوند می‌پردازند: در مورد بحث عوارض ذاتیه پس از طرح تقسیمات عرض ذاتی و غیر ذاتی و اینکه مدعای آخوند این است که کلیه اعراض ذاتیه هستند در مقابل واسطه در عروض (نه غریبه) کلام صاحب فصول را در باب عوارض ذاتیه بلا واسطه در عروض، قسم واسطه مساوی خارجی را نقل می‌نمایند صاحب فصول می‌گوید: آنچه از اعراض که بر شی ملحق می‌شود بواسطه امر خارجی مساوی با معروض شایسته است که در فن و علم دیگر بحث شود که موضوع آن علم واسطه‌ای مساوی خارجی است نه موضوعی که غیر امر خارجی مساوی است. صاحب حقائق در اینجا می‌گویند:

۱. اینچنین اعراضی صلاحیت و اهمیت تدوین در بحث مستقلی را ندارند.
 ۲. این مطلب منافی ضرورت معرفی جامع بین مسائل مشترکه در عرض است. زیرا قد یكون که بحث از عارض به واسطه امر مساوی خارجی در عرض علم دخیل باشد.
 ۳. حرف صاحب فصول زمانی صحیح است که چنین عارضی در علوم مورد بحث قرار گیرد در حالیکه این انحصار بلا دلیل است.
 ۴. ظاهر بعض کلمات این است که موضوع بعض علوم عوارض نفس موضوع است و لذا محمول این موضوعات از قبیل عرض موضوع به واسطه در عروض است.
- در نهایت این نتیجه را می‌گیرند که هم تعریف مشهور و هم تعریف مرحوم آخوند تمام نیستند و آن اینکه موضوع مسئله چه همان موضوع علم یا جزء آن یا

عرضه ذاتی آن هر کدام که باشد یک امر واحدی وجود ندارد که از عوارض ذاتی آن بحث شود و همچنین یک جامع مطرد بین موضوعات مسائل نیز وجود ندارد مگر به اعتبار! در هر صورت از آن جا که عوارض علوم عرض غریبه هستند و عرض غریبه نیز جزئی از موضوع هستند دیگر سخن از جامع میان موضوعات و سخن از بیحث عن عوارضه الذاتیه موضوعیتی ندارد.

ایشان موضع بحث را از باب مبادی تصویری و تصدیقیه مورد طرح و بررسی قرار می‌دهند همانطوریکه خواهیم گفت بحث مبادی تصویری و تصدیقیه دارای لازمه‌ای منطقی بوده و باید به این مطلب توجه داشت که استفاده از یک بحث منطقی در علمی اعتباری مانند اصول، آثار خاص خود را دارد. به طور کلی صاحب حقائق الاصول نیز قائل به عدم وجود موضوع جامع بر مسائل هستند مگر به اعتبار! و این نتیجه را در نهایت می‌گیرند که از آن جا که عوارض علوم بیشتر غریبه هستند پس سخن از عوارض ذاتیه موضوعیتی ندارد. اما فی‌البداهه به نظر می‌رسد که عدم وحدت موضوع جامع موجب عدم پیدایش عوارض، مسائل و اوصاف می‌شود و در این فرض سخن از عارض ذاتی و غیر ذاتی بی‌معنی می‌گردد. لو فرض که این وحدت جامع اعتباری فرض شود در این صورت می‌توان به شکل عقلایی و با یک جمع عددی کثراتی مختلفی را حول آن موضوع جمع نمود. اقوالی از این دست را می‌توان هم از موضع نگرش منطقی صوری و هم از موضع ارتکاز عقلایی مورد نقد و نقض قرار داد، بی‌آنکه به تکلفات جزئی آن‌ها پرداخت.

مرحوم بروجردی در الحاشیه علی الکفایه نیز می‌گویند مرحوم آخوند معتقد به این مطلب هستند که ضابطه موضوع علم این است که موضوعات مسائل ملاحظه شده و از آن‌ها و خصوصیات ممیزه مفهوم جامع اخذ شود و این مفهوم

جامع همان موضوع علم است و سپس محمولات مسائل که اعراض ذاتی نسبت به موضوعات و افراد خود هستند نسبت به این مفهوم جامع نیز عرض ذاتی باشند زیرا این مفهوم عین این عوارض در خارج است. اما این تعریف خلاف نظریه مشهور از تفسیر عرض ذاتی است زیرا عرض ذاتی فرد، نمی‌تواند عرض ذاتی کلی جامع بین فرد و فرد دیگر باشد؛ زیرا خصوصیات تمیز دهنده این عارض اگر در موضوعیت فرد دخیل باشد، باید کلی جامع نیز در موضوعیت یافتن خود نیازمند حیثیت زائدی بر ذاتش باشد و اگر دخالتی در ذاتش نداشته باشد در این صورت موضوع بالذات کلی است نه فرد!

مرحوم بروجردی معتقد به این هستند که تفسیر مرحوم آخوند از عرض ذاتی منافی نظریه مشهور در این باب است. چرا که در نظریه مشهور عرض ذاتی فرد نمی‌تواند عرض ذاتی کلی جامعه بین فرد و فرد دیگر باشد. در حالی که مرحوم آخوند عرض ذاتی فرد را همان عرض ذاتی کلی می‌دانند. در پاسخ می‌توان این گونه گفت که نظر مرحوم آخوند در این قسمت در مقام اثبات اصل موضوع علم می‌باشد و نظریه مشهور نیز متوجه به مقام کیفیت موضوع علم است. در مقام اول همانگونه که گفته شد، بحث کلیت انتزاعی موضوع از ذات در میان است در حالی که در مقام دوم بحث از کلی اندارجی حمل موضوع و محمول مطرح می‌باشد؛ لذا مرحوم آخوند بحثی را که در مورد عرض ذاتی مطرح نموده‌اند در باب اصل پیدایش موضوع علم می‌باشد و نظر مشهور در باب کیفیت موضوع علم است و لذا هیچ گونه تناقض و تنافی میان نظر مرحوم آخوند و نظر مشهور در این قسمت وجود ندارد.

در حاشیه مشکینی آمده است که: ممکن است از جانب علم منطبق اشکالی مطرح شود و آن اینکه قد یکون موضوع علم مغایر با موضوع مسئله است. ایشان در

دفع این اشکال دو استدلال مطرح می‌نمایند و سپس اشکال بر استدلال دوم را تنقیح کرده و در نهایت وجه وحدت میان موضوع و مسئله و اینکه این رابطه به نحو کل و جزء است یا کلی و فرد است. اما در مورد دو استدلال:

استدلال اول:

شکی نیست که محمول مسئله از عوارض ذاتیه موضوع مسئله است و اگر موضوع مسئله مغایر با موضوع علم باشد دیگر نیازی به بحث عوارض ذاتیه نیست در حالی که باید در موضوع علم از عوارض ذاتیه بحث شود.

استدلال دوم:

بر حسب تعریف عرض ذاتی در نزد مشهور باید بسیاری از مسائل علم فقه از مسائل این علم خارج شوند و جامع بین موضوعات مسائل یا ذاتی است که صدق بر موضوع می‌کند به نحو صدق کلی طبیعی بر آن افرادش و یا اینکه این گونه نیست که هر صورت به شق اول باز می‌گردد! لذا نسبت موضوع علم به موضوعات مسائل همانند نسبت طبیعی به افرادش است.

پرسش اساسی که در نسبت به ایشان مطرح است و قبلاً نیز آن را بیان نمودیم این است که آیا کلی طبیعی نیز همچون سایر کلیات دیگر باید ضوابط و قواعد منطبق صوری در مورد آن رعایت شود یا خیر؟ با فرض رعایت این ضوابط باید بگوییم اگر صدق کلی طبیعی بر افراد جزئی و حقیقی خود به نحو تطابق باشد در این صورت کلی طبیعی از ثبات لا یتغیر خود خارج می‌شود و این مطلب از زاویه منطبق صوری پذیرفتنی نیست؛ چرا که کلی ثابت نمی‌تواند هیچ گونه برابری و تطابقی با جزئی خارجی داشته باشد (الجزئی لا یكون کاسب و مکتسب) و لذا همانگونه که قبلاً نیز گفتیم گاه از اصل موضوع علم و گاه در مورد حمل مسائل و افراد موضوع بحث می‌شود و لذا کارکرد مفاهیم منطقی و

فلسفی در این دو باب دارای ضوابط و ویژگی‌های خاص خود است و اساساً تحلیل مقولات کلیت، ذات، مسائل، موضوع در هر قسمت متفاوت می‌باشد. علامه طباطبایی نیز در «حاشیه الکفایه» می‌فرمایند:

موضوع علم غالباً اعم از موضوعات مسائل یا اخص از آن‌ها می‌باشد و لذا محمولات مسائل که عارض بر موضوع علم به واسطه امر اخص یا اعم می‌شوند عرض غریبه می‌شوند نه ذاتیه و لذا مرحوم آخوند عرض ذاتی را «بما لا واسطه فی عروضه» تعریف کرده‌اند؛ علاج مسئله این است که موضوع علم لابشرط نسبت به موضوعات مسائل شده و با آن‌ها وجوداً متحد شود و آنچه محمول بر موضوعات مسائل می‌شود بر موضوع علم نیز حمل شود زیرا وجوداً و به حمل شایع متحد می‌شوند؛ پس عروض عرض یا بدون واسطه و حقیقتاً است و یا از جهت اخذ معروض لابشرط بودن نسبت به واسطه مساوی یا اخص یا اعم می‌باشد.

ایشان نیز از مفاهیم لابشرط و حمل شایع در علاج تعریف مرحوم آخوند از موضوع علم استفاده نموده‌اند. که باید گفت اگر لابشرط بودن موضوع به معنای اتحاد وجودی (بالحمل شایع) موضوع علم با موضوعات مسائل باشد در این صورت موضوع مفهوماً با موضوعات مسائل متحد و خارجاً با آن‌ها مختلف می‌شود حال اگر تفسیر حمل شایع وجودی موضوع همان عبارت اُخرای کلی طبیعی و نسبت بین آن باشد، همان اشکالات و سوالات سابق تکرار می‌شود و اگر این اتحاد وجودی موضوع به معنای فلسفی آن باشد این اشکال مطرح می‌شود که در حمل شایع (و یا هر نوع حمل دیگر) ما نیازمند یک وحدت حیثیت و جهتی هستیم که این وحدت حیثیت مصحح حمل موضوع و محمول و مسائل است و از آن جا که اصالت الوجود ناتوان از تحلیل کثرات بوده و

اختلاف را به نفع اشتراکات تمام نموده و آن‌ها را در مراتب تشکیکی و تشائی منحل می‌کند، نمی‌توان براساس آن مبنا نسبت بین موضوع و موضوعات مسائل یک علم را منطقاً مورد دقت قرار داد و به علاج معضل و مشکل پرداخت. کل عبارت تعلیقه ایشان را برای دقت بیشتر مطرح می‌نمائیم.

أقول کل مطلوب نظری أعنی القضیه التي یصح إقامة البرهان علیها یجب ان یصح تعلق یقین به و هو العلم المركب الذی عرف بأنه العلم بان کذا کذا مع العلم بالفعل أو بالقوه القریبه منه بأنه لا یمکن ان لا یكون کذا فالقضیه الیقینیه یجب ان یكون المحمول فیها ذاتیا للموضوع کما یجب ان تكون کلیه، و دائمیه، و ضروریه علی ما بین فی کتاب صناعه البرهان من المنطق.

و نعنی بكون المحمول ذاتیا ان یكون نفسه موضوعا من غیر ان یكون الموضوع فی الحقیقه شیئا آخر ثم ینسب حکمه إلی الموضوع لاتحاد ما بینهما و عنایه زائده، و هذا المعنی إذا أخذ بحقیقته کان مرجعه ان القضیه الیقینیه یجب ان یكون موضوعها بحیث إذا وضع وحده مع قطع النظر عن کل ما عداه مما یصح ان یحمل علیه المحمول من الموضوعات کان ثبوت المحمول له بحاله، کقولنا: الإنسان متعجب فانا إذا وضعنا الإنسان و هو الموضوع ثم أغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطه به مما یصح حمل المتعجب علیها كالقائم، و القائد، و المتکلم، و منتصب القامه و الحساس، و المتحرک بالإرادہ و غیرها لم یوجب ذلك سلب المتعجب عنه و ذلك انه لو انتفی الحمل علی تقادیر انتفاء بعض ما عدا الموضوع صدق السلب علی بعض التقادیر فلم یتحقق العلم بامتناع جانب السلب فلم یتحقق یقین، و قد فرضت القضیه یقینیه هف و من هنا یظهر ان کل محمول یثبت لموضوع بواسطه امر اخر لیس عارضا ذاتیا له سواء کان كذلك بواسطه امر مساو للموضوع کما أثبتته بعض المتأخرین من المنطقیین و غیرهم، أو غیر مساو کالأعم، و الأخص، و إذ کان من الممكن ان یؤخذ موضوع القضیه مرکبا مؤلفا من الموضوع الحقیقی، و ما یحمل علیه المحمول بواسطته أعنی مرکبا من الواسطه و ذی الواسطه معا کان من الواجب

فی الحمل الذاتی ان یرصدق الحمل مع إثبات كل واحد واحد من الموضوع، و القيود المأخوذه فیہ المتحدہ به.

فقولنا: الإنسان المنتصب القامه متعجب لو كان موضوعه مجموع الإنسان المنتصب القامه؟ لم يكن من الحمل الذاتی فی شيء لجريان برهان الخلف السابق فيه بعينه. و هذا الكلام جار أيضا فی الاجزاء الذاتیة للموضوع أعنى الجنس و الفصل فكل جزء ذاتی يجب ان لا يتساوى حاله وضعاً و رفعاً بالنسبه إلی ثبوت محمول القضیه لموضوعها أعنى الجزء الباقي من الموضوع لجريان برهان السابق فيه بعينه. و من هنا ظهر ان العارض الذاتی يجب ان يكون مساوياً لموضوعه، لا أعم، و لا أخص، اما الأعم فلو كان الموضوع أخص من محموله العارض الذاتی كقولنا الإنسان ماش كان الجزء الأخص من الموضوع يساوى وضعه رفعه مع فرض بقاء الجزء الأعم من غير عكس فالجزء الأعم هو الموضوع، و الجزء الأخص انما يتصف بالمحمول بواسطته، و مجموع الموضوع، و غير الموضوع ليس بالموضوع فيصدق تقيض القضیه و قد فرض الأصل يقينا هف.

نعم لو قيد المحمول فی مثل هذه الموارد كتقييد المشى بما يختص بالإنسان من الحصة الخاصه به من المشى عاد عارضا ذاتياً لموضوعه هذا.

و اما الأخص فلو كان الموضوع أعم من محموله العارض الذاتی كقولنا: الحيوان متعجب، كان فرض انتفاء بعض ما عدا الموضوع مع فرض بقاء الموضوع كفرض انتفاء الناطق، أو الإنسان مثلاً موجبا لصدق جانب السلب، و قد فرض الإيجاب يقينا هف. نعم لو ضم المحمول الأخص، و هو محمول نوع من أنواع الموضوع الأعم، و ما يقابله من محمولات ساير أنواعه علي نحو التردد بالتقسمه المستوفاه كان المجموع عارضا ذاتياً للموضوع لمكان المساواه كقولنا: الحيوان اما متعجب، أو غير متعجب و المثلث اما قائم الزاويه، أو منفرجتها، أو حاد الزوايا.

فان قلت: ما ذكرته من استلزام ذاتیه المحمول للموضوع صدق الحكم مع فرض انتفاء ما عدا الموضوع مما يصح ان يكون موضوعاً للمحمول من الأمور المتحدہ مع الموضوع منتقض بما كان من الموضوعات عله لثبوت المحمول لموضوعه فمع فرض انتفائه ينتفى المحمول و المقروض كونه عارضا ذاتياً كما فى قولنا: الإنسان

ضاحك لأنه متعجب، و الحيوان ماش لأنه متحرك بالإرادة فمع فرض انتفاء المتعجب، و المتحرك بالإرادة ينتفى المحمولان، و قد فرضا ذاتيين لموضوعهما. قلت: فرق بين انتفاء الحكم عن الموضوع مع بقاء المحمول علي حاله لانتفاء واسطته، و بين انتفاء نفس وجود المحمول لانتفاء علته، و اللازم في مورد العارض الذاتي، انتفاء الأول، دون الثاني فمن الممكن ان يحمل الضاحك علي الإنسان مع الغفله عن المتعجب، أو مع فرض انتفائه كما إذا لم يعلم بعليته و ان كان انتفاء وجود المتعجب خارجا يلزمه انتفاء وجود الضحك لعليه بينهما.

و هذا بخلاف حمل الذي في قولنا: الميزاب جار لانتفائه مع الغض عن الماء، أو فرض عدمه فالحمل الذاتي لا يتوقف تحققه الا علي فرض الموضوع الذاتي، و اما غير الموضوع فلا يختل برفعه فمن الممكن حينئذ ان يكون المحمول الذاتي محمولا ذاتيا لموضوع موضوعه، و الموضوع موضوعا لمحمول محموله الذاتي ثم يذهب ذلك صاعدا، أو نازلا إلي حدود بعيدة كحكم النوع الأخير للنوع المتوسط، ثم العالى مثل الضاحك، و المتعجب، و الإنسان، و الحيوان، و النامي و هكذا، و كعرض العرض، ثم العرض، ثم الموضوع، مثل ذى الخط، و ذى السطح، و الجسم التعليمي، و علي هذا القياس حتي ينتهي الأمر نازلا إلي محمول لا يتوقف عروض محموله عليه إلي موضوعه لتخصصه بوجود استعداد جديد لعروض عده محمولات اخر عليه لا موضوعه، و صاعدا إلي موضوع لا يتوقف عروض محموله عليه علي موضوعه كذلك.

و ذلك بان لا يحتاج حمل المحمول علي موضوعه إلي إثبات موضوع الموضوع كما ان وضع الجسم الطبيعي لحمل محمولاته عليه مما يحمل عليه من حيث التغير لا يحتاج إلي إثبات جوهرية و تركيبه من المادة و الصورة، و كذا إثبات المقدار لحمل محمولاته الرياضيه عليه لا يحتاج إلي تصور موضوعه، و هو الجسم المادى بل يكفي فيه وضع المقدار بحسب مطلق وجوده أعني الأعم عن الخارجى المادى، و الخيالى العارى عن المادة، و الموضوع فكل محمول واقع فى هذه السلسله المرتبطه من القضايا محمول ذاتى لكل موضوع قبله، أو هو و مقابله علي سبيل القسمة كما عرفت كذلك. و حينئذ فالموضوع الأول الذى ينتهي إليه المحمولات الواقعه فى

هذه السلسله و هي جميعا أحواله، و عوارضه الذاتيه المبحوثه عنها فيها و هذا المجموع هو الذى نسميه بالعلم، و الموضوع الأول فيه هو موضوعه الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه فقد بان من ذلك معنى العلم، و ان كل علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه و يتميز به عن غيره تمايزا ذاتيا أى فى حد نفسه، و يكون محمولات المسائل أعرضا ذاتيه بالنسبه إليه كما ان كل مسأله لمحمولها ذاتى لموضوعها هذا ملخص الكلام فى هذا المقام.

و قد عرفت ان المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضييه يقينيه يصح إقامه البرهان عليه، و ينعكس بعكس التقيض إلي ان القضايا التى ليست ذاتيه المحمول للموضوع فهى غير يقينيه، و لا يقوم عليها البرهان فما يقوم عليها البرهان من الأقيسه المنتجه لها ليس من البرهان فى شيء هذا. ثم ان القضايا الاعتباريه و هى التى محمولاتها اعتباريه غير حقيقيه حيث كانت محمولاتها مرفوعه عن الخارج لا مطابق لها فيه فى نفسها الا بحسب الاعتبار أى ان وجودها فى ظرف الاعتبار، و الوهم دون الخارج عنه سواء كانت موضوعاتها أمورا حقيقيه عينيه بحسب الظاهر، أو اعتباريه فهى ليست ذاتيه لموضوعاتها أى بحيث إذا وضع الموضوع و قطع النظر عن كل ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه فى محله إذا لا محمول فى نفس الأمر فلا نسبه فالمحمول فى القضايا الاعتباريه غير ذاتى لموضوعه بالضروره فلا برهان عليها و لأن العلوم الباحثه عنها تشتمل على موضوعات يبحث فيها عن أعراضها الذاتيه هذا.

لكن الاعتبار، و هو إعطاء حد شيء، أو حكمه الآخر حيث كانت التصديقات المنتسبه إليه تصديقات و علوما متوسطه بين كمال الحيوان الفاعل بالإراداه و نقصه على ما بيناه فى رساله الاعتبارات كانت هى بذاتها مطلوبه للتوسيط فطلب العلم بها أيضا غيرى مغيا بغايه، و غرض فالتقيض الاعتباريه كما انها مجعوله معتبره بالجعل الاعتبارى لغرض حقيقى يتوصل بها إليه كمجموع القضايا الاعتباريه المجعوله لغرض حقيقى، أو ما ينتهي إليه كذلك هى مطلوبه بالتدوين، أو للتعلم للتوصل إلي غرض حقيقى أو ما ينتهي إليه بتميز الصحيح عن الفاسد كمجموع قضايا مدونه مسماه بعلم كذا لغرض كذا أو مطلوبه بغرض كذا فالتمايز فى العلوم الاعتباريه

بالأغراض دون الموضوعات، و محمولات المسائل لا يجب فيها كونها ذاتيه بل الواجب صحه الحمل مع الدخول في الغرض المطلوب.

فمن هنا يظهر ان لا ضروره تقتضى نفي الواسطه في عروض محمولاتها لموضوعاتها ولا اشتراط المساواه بين موضوعاتها و محمولاتها فيجوز كون المحمول فيها أعم أو أخص مطلقا من الموضوع أو أعم من وجه كقولنا: الفاعل مرفوع، و قولنا: الاسم يصير مبنيا لشبه الحرف، و قولنا: الصلاه واجبه إلي غير ذلك، و لا حاجه إلي ما تمحلوا به لدفع هذه المحاذير كما عرفت.

و من هنا يظهر أيضا ان لا ضروره تقضي بوجود جامع فيها بين موضوعات المسائل، نعم ربما أذعنت العقلاء بين الأمور الاعتباريه المتحده في الغرض بالنظر إلي وحده الغرض، و الغايه، و عدها من آثار ذی الغايه بوجود جامع واحد بينها يجمعها جميعا بحسب الموضوع غير انه ليس من الضروري كون نسبه هذا الجامع مع كونه جامعا إلي افراده كون نسبه الكلبيات الحقيقيه إلي افرادها الحقيقيه كما سيجيء بيانه.

قوله: هو نفس موضوعات مسائله: هذا التعبير منه «ره» في مقام العلاج لكون موضوع العلم غالبا أعم من موضوعات المسائل، أو أخص فيكون محمولات المسائل عارضه لموضوع العلم بواسطه امر أخص، أو أعم فتكون غريبه لا ذاتيه، و قد فسر العرض الذاتى بما لا واسطه في عروضه، و العلاج بأخذ موضوع العلم لا بشرط بالنسبه إلي موضوعات المسائل فيتحد معها وجودا، و يكون المحمول عليها محمولا عليه لاتحادهما وجودا بالحمل الشائع فيكون الملاک في ذاتيه العرض كون عروضه بلا واسطه اما في نفس حقيقته، أو من جهه أخذ ذی الواسطه لا بشرط بالنسبه إلي الواسطه المساوی أو الأخص أو الأعم كما ذكره بعض شارحي كلامه وفاقا منه «ره» لبعض المحققين في تعاليقه و أنت بالرجوع إلي ما قدمناه من الكلام تعرف وجه النخل فيه فلا نظيل بالإعاده و الله اعلم.

جدای از این عبارات، ایشان در تعلیقات خود بر اسفار معتقدند که بحث از اعراض ذاتیه موضوع در علوم صرفاً یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای برهان در علوم برهانی است. (همانگونه که منطقیین در کتاب برهان به

آن پرداخته‌اند.) ایشان در این تعلیقه مطالب ذیل را به عنوان نتیجه برهان منطقی یقینی بر ذاتیه بودن عوارض موضوع بیان می‌کنند.

الف: تعریف علم عبارت است از مجموعه قضایایی است که در آن از ویژگی‌های موضوع واحدی بحث می‌شود که در حدود موضوعات مسائل و محمولاتش اخذ شده است.

ب: علم باید دارای موضوع باشد که آن موضوع در حد موضوعات همه قضایای علم اخذ می‌شود.

ج: موضوع علم چیزی است که در علم از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود.

د: عرض ذاتی موضوع امری است که به خاطر ذات موضوع بر آن حمل می‌شود، یعنی هرگاه محمولی را با ذات موضوعش بسنجیم اگر حمل محمول بر آن ضروری باشد در این صورت آن محمول عرض ذاتی یا محمول ذاتی آن موضوع خواهد بود. البته چون بعضی از قضایا به نحو عکس‌الحمل هستند، لذا عرض ذاتی بر دو قسم می‌باشد؛ قسم اول اعراض ذاتی هستند که موضوع در حد آن‌ها اخذ شده است؛ مثل الموجود اما واحد او کثیر و قسم دوم اعراض ذاتی هستند که در موضوعشان اخذ می‌شوند مثل الواجب موجود.

ه: حمل محمول ذاتی بر موضوعش بی‌واسطه در عروض است؛ اعم از این که این واسطه مساوی یا اعم و یا اخص از موضوع باشد. مراد از واسطه آن چیزی است که خود به تنهایی در حد محمول اخذ گردد مثل عروض سیاهی برای کلاغ به واسطه پرش!

و: محمول ذاتی حتماً باید مساوی با موضوعش باشد زیرا اگر محمول ذاتی اعم از موضوعش باشد، موضوعی که از آن اخذ می‌شود اعم از موضوعش خواهد بود و حال آن که همان موضوع اخص باید در حد آن اخذ شود و اگر محمول

ذاتی اخص از موضوعش باشد، موضوعی که در حد آن اخذ می‌شود اخص از موضوع خودش می‌باشد و این محمول با ذاتی بودن سازگاری ندارد.

ز: محمول هر مساله از علم همانگونه که ذاتی موضوع آن مساله می‌باشد، باید ذاتی آن علم نیز باشد.

ح: تمایز علوم به تمایز موضوعات آنها می‌باشد.

این نتایج برخی از احکام محمولات ذاتی است و اندیشه کافی در آنها روشن می‌سازد که همگی آنها تنها در علوم برهانی صدق می‌کنند. زیرا برهان در آنها جریان دارد و اما علوم اعتباری که موضوعاتشان اموری اعتباری و غیر حقیقی است، دلیلی بر جریان هیچ یک از این احکام در مورد آنها وجود ندارد.^۸

مرحوم مروج نیز در منتهی‌الدرایه می‌گویند:

موضوع علم آن چیزی است که از احوال و اوصاف آن بحث می‌شود، حال خواه این اوصاف و احوال همان اعراض اصطلاحی باشند یا اینکه امری اعتباری محسوب شود مثل احکام شرعیه که عارض افعال مکلفین می‌شوند زیرا تعریف عرض اصطلاحی بر آنها صدق نمی‌نماید در حالی که عرض به وجود موضوع موجود می‌شود و اما حکم به سقوط موضوع ساقط می‌گردد. در هر صورت عرض ذاتی هر محمولی است که بر موضوع حقیقتاً حمل می‌شود به گونه‌ای که نتوان آن را سلب نمود اگر چه بر محمول تعریف عرض اصطلاحی انطباق نداشته باشد.

مرحوم مروج در اینجا معنای منطقی عرض و موضوع علم را بیان می‌نمایند بی‌آنکه خود را درگیر تکلفات سایر معلقین قرار دهند. ایشان می‌گویند موضوع علم آن چیزی است که از احوال و اوصاف آن بحث می‌شود و عرض ذاتی نیز هر محمولی است که بر موضوع حقیقتاً حمل می‌شود و نمی‌توان آن را از

موضوع سلب نمود. در اینجا نیز تعریف موضوع علم و تعریف عرض ذاتی از باب کیفیت موضوع و فضا و هیئت قضیه‌سازی منطقی بیان شده است.

در هر صورت لازمه منطقی این تقریر از قرار ذیل خواهد بود:

۱. موضوع علم دارای وحدت حیثیتی نفس الامری است و باید در آن ضابطه هوویت رعایت شود.

۲. در بحث قضیه‌سازی سخن از علم و آگاهی در میان است نه ذات و ذاتی و لذا سخن از موضوع علم بدین شیوه بحثی معرفت‌شناسانه بوده و باید سیر اجمال به تفصیل حرکت از موضوع علم به تعریف آن مورد ملاحظه قرار گیرد.

۳. موضوع، محمول و نسبت حکمیه در خارج وحدت دارند و لذا دیگر سخنی از تقدم و تاخر آنها در بر حیثیات و موضوعات در میان نیست.

۴. کلیت موضوع، کلیتی اندارجی است نه کلیتی انتزاعی یا اعتباری!

باب دوم: نقد و بررسی متن و
تعلیقات «قسمت دوم»

١. شرح و ترجمه «قسمت دوم»

و المسائل عباره عن جمله من قضايا متشتمته جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حده فيصير من مسائل العلمين لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما في ما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جمله من القضايا لا يكاد انفكاكهما فإنه يقال مضافا إلى بُعد ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تاره لكلا المهمين و أخرى

لأحدهما و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فإن حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسأله أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفه لأجل مهمين مما لا يخفى و قد انقدح بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين لا الموضوعات و لا المحمولات و إلا كان كل باب بل كل مسأله من كل علم علما على حده كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم و هو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهه عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلا.

۱/۱. مسائل چیست؟ و قدر مشترک میان آن مسائل چه چیزی است؟

مسائل علم عبارتند از یک سلسله قضایای مختلف و متنوع و پراکنده‌ای که چه بسا موضوعات آن‌ها یا محمولاتشان و یا هر دو متفاوت بوده و ارتباطی بهم نداشته باشند؛ مثلاً الفاعل مرفوع و مفعول منصوب در علم نحو، امر ظاهر در

و خوب است یا خبر واحد حجت است در علم اصول و... و معذالک جزء مسائل یک علم به حساب می‌آیند.

سوال: با اینکه قضایای مذکور هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند چه عاملی باعث شده که از مسائل یک علم محسوب شده در تحت لوای یک علم داخل گردند؟ رشته پیوند و اتصال مسائل چیست؟
جواب: عامل پیوند این پراکنده‌ها، اشتراک آن‌ها در غرض اصلی علم است.

۱/۲. آیا تداخل دو علم در تمام یا بعض مسائل ممکن است یا خیر؟

بر همین اساس که قدر جامع پراکنده‌ها اشتراک آن‌ها در غرض واحد باشد نتیجه می‌گیریم که پاره‌ای از علوم و دانش‌ها در برخی مسائل با یکدیگر تداخل می‌کنند یعنی مسئله‌ای هم از مسائل این علم باشد و هم از مطالب علم دیگر! و سر مطلب این است که هر کدام از دو علم برای هدفی تدوین شده‌اند و این مسئله غرض هر دو علم را تأمین می‌کند و لذا از مسائل هر دو علم به شمار می‌آید. سپس مستشکلی اشکال می‌کند که چرا شما به صورت موجهه جزئیه گفتید قد یتداخل بعض العلوم فی بعض المسائل؟ ما فرض می‌کنیم که دو غرض متلازمان باشند و بر هر دو مسئله‌ای که یکی مترتب شد، دیگری هم بشود با این فرض آیا می‌توانیم بگوئیم گاهی برخی از علوم در تمام مسائل تداخل می‌کنند یا اینکه دو علم هستند ولی در جمیع مسائل اشتراک مساعی دارند؟
مرحوم آخوند دو جواب می‌دهند:

۱. چنین فرضی عقلاً ممکن نیست که دو علم در جمیع مسائل تداخل کنند، اگر چه عقلاً ممکن باشد (در مُعظم مسائل تداخل بعید است تا چه رسد به جمیع مسائل!)

۲. بر فرض وجود چنین تداخلی از نظر عقلاء قبیح است که در اینجا دو علم تاسیس شود و دو اسم و عنوان برای آن گذاشته شود چون کار عبث و بیهوده‌ای است و باید در چنین فرضی یک علم و کتاب تدوین کرده و سپس یادآور شد که مسائل این کتاب می‌تواند هر کدام از دو هدف متلازم را تامین کند. هر کس به منظور فلان هدف حرکت می‌کند، این مطالب را بخواند و هر کس به هدف دیگر می‌خواهد برسد، باز این مطلب برای او کافی است و در پایان می‌گویند نباید فرض تداخل بعض علوم در بعض از مسائل را به فرض تداخل علوم در جمیع مسائل قیاس کرد، زیرا از نظر عقلاء اگر دو علم داشته باشیم که هر کدام دارای هدفی باشند و هر یک تعداد زیادی مسئله مخصوص به خود داشته باشند و تنها در میان این همه مسائل یک یا چند مورد هم در هر دو علم مشترک باشد، این کاملاً منطقی است و تدوین دو علم در این فرض کاملاً عقلانی است.

۱/۳. چه چیزی باعث تمایز علوم از یکدیگر شده است؟

در هر صورت تمایز علوم به چیست؟ ایشان می‌گویند تمایز به اغراض است نه موضوعات و محمولات زیرا موضوع علم نفس موضوعات مسائل است و چیزی غیر از موضوعات مسائل نیست بر این اساس اگر تمایز علوم از یکدیگر به موضوعات یا محمولات باشد تالی فاسد دارد و آن اینکه لازم می‌آید هر بابی از ابواب علم بلکه هر مسئله‌ای از مسائل علم یک علم جداگانه محسوب شوند و در نتیجه علم نحو یک علم نباشد بلکه هزاران علم باشد و هیچ یک از دانشمندان به این امر ملتزم نیست^۱

مطلب پایانی این است که آیا آن مفاهیم کلی و طبیعی، اسم خاص هم دارد یا اینکه باید با عنوان کلی و اجمالی به آن اشاره نمائیم؟ ایشان می‌گویند از آن جا که غرض از علم بر ذات موضوع و واقع و نفس الامر آن مرتب است نه عنوان و اسم آن، در نتیجه دانستن یا ندانستن اسم مهم نیست.^۲

۲. نقد و بررسی «قسمت دوم»

کلام مرحوم آخوند را در قسمت دوم می‌توان همانند قسمت اول از زاویه انصرافات و تاویلات گوناگونی مورد دقت و بررسی قرار داد. مقدمات اینک همچنان که در بحث موضوع میان نظریه منطقیین و اصولیین اختلاف وجود دارد در بحث تمایز علوم نیز این اختلاف مشاهده می‌شود. منطقیین تمایز علوم را به موضوعات باز می‌گردانند در حالی که اصولیین همچون مرحوم آخوند این تمایز را از آن هدف و غرض تدوینی علم می‌دانند. در نقد و بررسی قسمت اول گفته شد که علت اختلاف در این است که اصولیین برای علم بر مبنای منطق نتوانسته‌اند تعریفی جامع و مانع پیدا کرده و جنس و فصل حقیقی را ارائه دهند. لذا منکر موضوع واحد برای علم اصول شده‌اند و غرض تدوینی را عامل وحدت مسائل یک علم دانسته‌اند. اما این اشکال بر ایشان وارد است که بعد از تعیین غرض تحقیق بعنوان عامل وحدت مسائل یک علم، برای مرتبه دوم باید بتوانند به تعریف علم اصول و معرفی آن بپردازند. زیرا اگر موضوع تعریف نشود، مبنائی

که بتوان براساس آن استدلال‌ها و اصول را طبقه‌بندی کرد و ربط اصول موضوعه آن علم را با حداقلیه‌اش مشخص نمود و تقویم وحدت و کثرت مسائل را ملاحظه کرد تا بتوان به آن نظام داد، عملاً بدست نمی‌آید ریشه این امر را باید در عدم شناخت تغییرات یک بخش توسط تغییرات بخش‌های دیگر جستجو کرد؛ در این حال طبعاً اجتهاد قاعده‌مند رشد و توسعه پیدا نمی‌نماید و روش استقراء در اضافه و کم کردن اصول بر اجتهاد متداول در حوزه‌ها حاکم می‌گردد اما در ابتدای عبارات این قسمت ایشان می‌فرمایند، مسائل عبارت‌اند از «یک سری قضایای متششته» «و المسائل عباره عن جمله من قضایا. متششته جمعها اشتراکها. فی الداخل فی الغرض. الذی لأجله دون هذا العلم» آیا این تششست به این معناست که بین این مسائل آن گونه انفصال و دوئیتی وجود دارد که هیچ گونه انتزاع وجه اشتراکی در میان آنها ممکن نیست؟ به عبارت دیگر چرا مسائل یک علم متششست است؟ نوعاً ممکن است استدلال این چنین باشد که علم اصول موجود دارای مسائل متششست باشد، اما این قضیه صادق بر کلیه علوم به نحو موجه کلیه نیست و اثبات خلاف آن باید مستند به تبعات فراوان در دیگر علوم باشد. به طور کلی مرحوم آخوند عامل پیوند و رشته اتصال مسائل متششست را به «غرض» باز می‌گردانند.

اما غرض به چه معناست؟ دو احتمال پیرامون معنای غرض وجود دارد:

۲/۱. دو احتمال پیرامون معنای غرض

احتمال اول: گاه آن را به معنای ارتکاز یا اُنس یا احتمال پذیرفته شده واضعین یک علم معنا می‌نمائیم.

احتمال دوم: و گاه به معنای تکیه به روابط و مناسبات منطقی عقل جمعی است. در کلمات محققین نیز غرض به غرض شخصی^۱، اختیار^۲، هدف و غایت و مناسبات عقلایی واضعین^۳ معنا شده است که همگی این معانی باز گشت به یکی از دو احتمال کلی فوق دارد. اما آیا این غرض که جامع بین مسائل است بازگشت به امر دیگری نیز می‌نماید؟ یا اینکه خود فی‌نفسه موضوعیت دارد؟ به عبارت دیگر پایگاه غرض به چه امری باز می‌گردد؟ بعضی از محشین می‌گویند وحدت علم حول مدار وحدت اعتباری بوده که این وحدت غرض مصحح این اعتبار است و کلام مرحوم آخوند را باید از زاویه اعتبار مورد دقت قرار داد» این اعتبار نیز به نوعی به همان ارتکاز (احتمال اول در معنای غرض) باز می‌گردد به طور کلی اعتبار (یا ارتکاز) یا جمعی و یا فردی است. یعنی گاه به مصنف و مدون علم باز می‌گردد و گاه به خبرگان آن علم منتهی می‌شود. حال این اعتبار یا ارتکاز چه جمعی و چه فردی، گاه به معنای اصطلاح فلسفی آن است. که در این صورت این اعتبار و ارتکاز اموری متغیر بوده و موجب تعدد و تغیر اغراض و در نتیجه موضوعات می‌گردند و در نهایت این نوع معنای از اعتبار به «نسبیت» منتهی می‌شود و گاه این اعتبار به نیاز حقیقی در خارج بازگشت می‌نماید؛ لو سلم که این گونه باشد، پایگاه این نیاز حقیقی در خارج به چه امری منتهی می‌شود؟ آیا موضوع بعنوان پایگاه آن محسوب می‌شود یا غرض؟ ممکن است بگوئید که از دیدگاه مرحوم آخوند دستیابی به جامع صوری بین موضوعات و مسائل امکان پذیر نیست.

در این صورت آیا غرض می‌تواند جایگزین این موضوع جامع صوری شود به گونه‌ای که پایگاه تمام مسائل و موضوعات بوده و در همه آن‌ها حضور داشته باشد؟

در تبیین این مطلب (اینکه موضوع پایگاه نیاز حقیقی است یا غرض؟) مقدمه‌ای را در این باب مورد توجه قرار می‌دهیم و آن اینکه ابتداً واضعین فن یک دغدغه‌ای در خارج نسبت به یک معضل یا شبهه داشته‌اند (یا همان ضرورت یا خلاء) و با مقایسه این معضل نسبت به آنچه مطلوب در نزد ایشان بوده است (یا همان هدف یا ملاء) درصدد تدوین یک علم و فن برآمده‌اند. (یا همان موضوع) مثلاً مشکلی به نام نحیفی و ضعیفی جسم به وجود آمده است، این مشکل ضرورت و خلالتی را به وجود آورده، اما باید این مشکل به هدف و مطلوبی به نام سلامتی و صحت جسم منتهی شود. و در نهایت نسبت بین این خلاء و هدف، موضوعی بعنوان درمان پزشکی را به وجود آورده و سپس از این درمان (موضوع) مسائل گوناگونی به وجود می‌آید و به کل آن علم پزشکی گفته می‌شود. بنابراین موضوع مسائل مختلفی را از نسبت بین خلاء و هدف به وجود می‌آورد. یعنی مسائل علم پزشکی از موضوع به وجود می‌آیند. حال اگر غرض بعنوان موضوع محسوب شو آیا مسائل مختلف علم را آن به وجود می‌آید.

در هر صورت معنای غرض از دو احتمال فوق خارج نبوده و اگر غرض به اعتبار باز گردد این اعتبار یا اعتباری فلسفی است یا به معنای نیاز حقیقی در خارج است و اگر غرض به معنای نیاز حقیقی در خارج باشد، این نیاز نیز به وحدت موضوع عینی خارجی باز منتهی می‌شود (نه غرض) زیرا در خارج یک ضرورت و یک هدف و نسبت میان اینها بعنوان موضوع قرار دارد که این خلاء (نیاز) به این نسبت (موضوع) باز می‌گردد و این موضوع نه جامع کلی و انتزاعی است و نه موضوعی که منطقیین از به «ما یبحث عن عوارضه الذایته» تعبیر می‌کنند؛ بلکه موضوع حقیقی و جاری در عینیت و نسبت بین ضرورت و هدف (مطلوب) است.

۲/۲. انصراف معنای غرض در نظریه مرحوم آخوند

اما غرض تدوینی در کلام مرحوم آخوند انصراف به کدامیک از دو احتمال فوق دارد؟ به عبارت دیگر آیا این غرض تدوینی نوعی ارتکاز و اعتبار است یا اینکه از نوع مناسبات عقلی منطقی می‌باشد؟

به طور کلی غرض تدوینی چه شخصی و چه جمعی واضعین یا مورد پذیرش فی الجمله خبرگان آن علم قرار گرفته است یا اینکه مورد چنین پذیرش واقع نشده است، طبعاً نتیجه شق اول مدخلیت مسائل تدوین شده در علم و فن و نتیجه شق دوم خروج آن مسائل از فن و علم می‌باشد. لذا تدوین یک علم متوقف بر پذیرش عقلاء آن علم می‌باشد. بنابراین غرض تدوینی به معنای پذیرش اصل تدوین یک علم در نزد عقلاء و خبرگان آن علم می‌باشد.^۴

حال اگر غرض تدوینی مشروط به پذیرش عقلانی باشد در این صورت به معنای ارتکاز عقلانی علماء و خبرگان آن فن و علم می‌باشد. ممکن است بگوئید این غرض تدوینی به مناسبات عقلانی باز می‌گردد؛ در این صورت نیز این مناسبات یا اعتباری هستند که همان معنای اول (ارتکاز) را افاده می‌کند و گاه به معنای مناسبات عقلی و نوعی گمانه است که در این صورت نیز به احتمال دوم منتهی می‌شود، یعنی روابط کشف شده عقلی نفس الامریه! که بازگشت به جبر علیتی می‌کند. حال اگر این غرض به روابط و مناسبات عقلی نفس الامری منتهی شود در این صورت غرض بعنوان غرض علم (نه غرض تدوینی) محسوب می‌گردد. اما اگر غرض به ارتکاز عقلانی منتهی شود، باید عقلاء و پذیرش ارتکازی آن‌ها مورد بحث قرار گیرد. اگر در صدد این باشیم که از زاویه بحث مرحوم آخوند که وحدت غرض متبوع وحدت موضوع می‌دانند، حرکت علم را آغاز نمائیم، این حرکت گاه به این معناست که وحدت هدف را در موضوع هدف علم دوم

(مادون مانند فقه) کافی بدانیم و گاه یک گام بالاتر در صدد طبقه بندی نظام غایات و اهداف و یا آثار علم هستیم که در این صورت باید موضوع علم را ابتدأً مورد طبقه بندی قرار گیرد، تا بتوانیم اهداف و نظام آن را مورد طبقه بندی قرار دهیم. زیرا حرکت در این شیوه از مبنا آغاز شده و به سمت لوازم ذاتی و در نهایت طبقه بندی غایات و آثار ختم می شود. غایت و اثر علم اصول به معنای کارآمدی قواعد اصولی در تعبد است و لذا باید ابتدا وحدت علم توسط موضوع انجام شود تا در نهایت سخن از طبقه بندی غایت آن مطرح گردد. بر حسب نظر کافه علماء اصول وحدت علم عبارت از طریق بودن آن در استنباط شرعی است به عبارت دیگر وحدت این علم به علم مادون خود یعنی فقه تعریف شده است. در هر صورت وحدت یا به غرض و یا به موضوع باز می گردد و قس الی هذا.

۳. بررسی و تحلیل تعلیقات «قسمت دوم»

اما اختلاف دامنگیری که بین محشین و معلقین در این قسمت وجود دارد و آن این است که در هر صورت تمایز علوم به کدامیک از موضوعات، یا محمولات یا به اغراض باز می‌گردد؟ عده‌ای از ایشان انحصار^۱ یا اولویت^۲ تمایز به اغراض را شکسته یا اینکه ضابطه بودن آن را مورد مناقشه قرار داده‌اند^۳ و عده‌ای دیگر همچون مرحوم اصفهانی قائل به تفصیل در این باب شده‌اند.^۴

اکنون کلمات ایشان را مورد دقت قرار می‌دهیم، مقدمتاً اینکه اگر موضوع علم کلی طبیعی باشد در این صورت با مسائل وحدت پیدا کرده و دوئیت و شناخت منتفی می‌شود. اما اگر موضوع علم به معنای کلی اندراجی باشد، باید براساس قانون هوهویت، جهت یا حیثیت واحد این اندراج معین شود؛ در این صورت تمایز علوم در فرضی که موضوع علم، کلی اندراجی باشد، به وحدت جهت و حیثیت است و لا غیر! یعنی وحدت حیثیت مصحح حمل موضوع و محمول بعنوان تمایز علوم از یکدیگر می‌باشد. از این جهت اگر بگوئیم «تمایز نه به

موضوع است نه به محمول و نه به اغراض بلکه به هر سه آن‌ها می‌باشد»^۵ امری صحیح نیست، زیرا علاوه بر آنکه به شکل سلبی و جمع عددی با این مبحث برخورد شده است. اثباتاً نیز ممیز و نسبتی معرفی نشده است.

مؤلف نه‌ایه‌النه‌ایه می‌گویند: آنچه مرحوم آخوند در بیان امتیاز علوم متعدده و ضابطه وحدت علم واحد بیان می‌کنند صحیح نیست زیرا وحدت مسائل متشته بوحدت غرض، مستلزم تعدد علوم نیست. به طور کلی ضابطه امری فراتر از غرض است.^۶ که در هر صورت باید این ضابطه اثباتاً معرفی شود.

اما اینکه

«موضوع جامع، کاشف از وحدت غرضی است که این وحدت غرض متکی بر

وحدت سابقه و محصله اعتباری است.»^۷

در مورد این اعتبار نکته مهمی وجود دارد گاه این اعتبار را به عنوان یک امر قرار دادی و فاقد ما یأداء خارجی در نظر می‌گیریم و گاه آن به عنوان فرض فرض کننده، و امری مفروض در یک قرار و اعتبار ملاحظه شده و سپس برای این فرض اعتباری، یک موضوع و مقصدی در نظر می‌گیریم و در نهایت برای این فرض ذهنی جعل نسبت می‌شود، تا اینجا اعتبار امری موهوم و ذهنی است، اما زمانی که بر اساس این فرض، امر و نهی صادر شود، در این صورت این امر و نهی حقیقی شده و آثار آن نیز حقیقی می‌شود. حال این آثار یا در خارج دارای تاثیر است یا دارای تاثیر نیست. اگر دارای تاثیر باشد در این صورت فرض فرض کننده به نسبت، دارای تاثیر خواهد بود و در غیر این صورت باید این فرض اولیه مورد بهینه قرار گیرد. (زیرا فرض با اثر یا دارای سنخیت هست یا نیست) پس اعتبار هر چند در مرتبه اول امری موهوم است اما به واسطه دو امر دیگر، در نسبت بین موضوع و مقصد، بعنوان امری حقیقی محسوب می‌شود و همین امر

مفروض به نسبت، می‌تواند در جامعه متصرف شود. حال وحدت اعتباری با تدوین (بعنوان مقصدی اجتماعی) سنخیت داشته باشد، این وحدت اعتباری دارای ما یأداء، (مثلاً پذیرش عقلاء قوم) و امری حقیقی می‌شود. همچنین تقسیم غرض در نزد صاحبه نه‌ایه‌النه‌ایه به جزئیه و کلیه و متوسطه نیز بلا دلیل است:

«اگر اعتبار وحدت علم بواسطه غرض جزئیه باشد، لازمه می‌آید که هر باب علم، علمی جداگانه باشد. اگر اعتبار وحدت علم به واسطه اغراض جامع کلی باشد، لازم می‌آید علم منطقی و علم نحو یکی شوند. اگر اعتبار وحدت علم ناشی از اغراض متوسطه که مترتب بر ابواب علم هستند و اغراض کلی که مترتب و جامع بین مسائل علمین او اکثر می‌باشند، باشد در این صورت نیز بلا دلیل و بلاموجب است. نتیجه: ملاک وحدت علوم را در کلام مرحوم آخوند، نمی‌توان بر غرض شخصی حمل نمود.»^۹

بعضی از محشین می‌گویند اینکه آخوند استدلال می‌کنند بر تمایز به اغراض به اینکه اگر تمایز به موضوعات و محمولات باشد موجب تدوین هر باب علم بعنوان علمی جداگانه باشد. زمانی است که موضوع علم با موضوعات مسائل متحد باشد اما اگر بگوئیم کلی منطبق (چنانچه در عبارات بعدی می‌گویند) یا امر وحدانی، در این صورت این مسئله موضوعیتی ندارد.^۹ زیرا اگر موضوع علم کلی متحد با مسائل باشد، بین افراد کلی و خود کلی تمایز موضوعاً منتفی می‌شود. «در فرض مذکور دوئیتی بین دو علم وجود ندارد تا رجوع به ممیز شود بلکه امر واحدی است که غرض طولی یا عرضی بر آن مترتب می‌شود.»^{۱۰} اما اگر بگوئیم کلی منطبق، در این صورت انطباق عبارت أخرای کلی عقلی و اندراجی می‌شود. نه کلی طبیعی در فرض قبل!

اما گاه در مورد اصل پیدایش وجود این کلی بحث می‌شود (یعنی حضور ادراکی آن در اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین) و گاه در مورد کیفیت آن! در فرض اخیر مکانیزم پیدایش این کلی از طریق وجه اشتراک‌گیری بین افراد متغایر حسی یا ذهنی و یا شهودی می‌باشد و در نهایت رابطه بین افراد و موضوع رابطه کلی و فرد خواهد بود. حال بر حسب منطق صوری می‌توان از طریق انتزاع از افراد مسائل موضوع صوری و کلی را انتزاع کرد.

بنابراین اگر کلی منطبق باشد نه کلی متحد، در این صورت باید به لازمه منطقی آن در منطق صوری توجه داشت و این مسائل همان عوارض موضوع محسوب می‌شوند. در هر صورت سیر پیدایش وحدت موضوع یک علم در منطق صوری ابتداً از انتزاع از افراد آن است و سپس این وحدت بعنوان مقسم قرار گرفته و براساس سلب و ایجاب عقلانی، مسائل و عوارض آن شناخته می‌شوند.

حال اگر این کلی منطبق در کلام مرحوم آخوند به معنای کلی اندارجی با مکانیزم پیدایش فوق باشد، در این صورت این موضوع هرگز از مسائل انتزاع نمی‌شود؛ بلکه این کلی از افراد عینی خارجی آن انتزاع شده است. لذا کلام صاحب عنایه الاصول که می‌گویند «شناخت موضوع که کلی منطبق بر موضوعات مسائل و شناخت محمولات متوقف بر شناخت مسائل و حد و حدود آنها، بواسطه غرض، اخذ جامع بین موضوعات (یا موضوع کلی) اخذ جامع بین محمولات (یا محمول علم) است. پس باید تمایز را به اغراض، موضوعات و محمولات دانست نه منحصر در یکی!»^{۱۱} صحیح نیست؛ زیرا تنها کلی طبیعی متحد و نه کلی عقلی و اندارجی، از مسائل انتزاع می‌شوند.

پس همانگونه که گفته شد یک سیر از افراد به سمت وحدت موضوع وجود دارد و یک سیر از وحدت موضوع به سمت اعراض و مسائل و نباید این دو سیر با هم خلط شوند!

اما مرحوم اصفهانی می‌گویند:

«مشهور می‌گویند تمایز علوم به موضوعات است و لو اینکه این موضوعات حیثیتی باشند و اساساً تغایر علوم با ذاتی و یا اعتباری است. در هر صورت این حیثیت هیچ‌گاه حیثیت تقیدیه لاحق موضوع مسائل یا موضوع علم نیست. زیرا لازم می‌آید عروض شی بر خودش و لذا حیثیت داخلی و خارجی موضوعیتی ندارد. اما منظور از حیثیات همان حیثیات استعدادیه موضوع است تا محمول پس از این استعداد بر موضوع وارد شود. مثلاً موضوع جسم طبیعی از آن جا که در آن حیثیت هیولی وجود دارد، می‌توان از حیثیات حرکت و سکون نسبت به آن بحث نمود. پس حیثیات موضوع هیچگاه لاحق و مؤخر بر موضوع نیستند، بلکه این حیثیات همیشه سابق بر آن و به عنوان استعداد موضوع محسوب می‌شوند آن گونه که اهل معقول به این مسئله اشاره دارند.»^{۱۲}

کلام ایشان نیز گاه در مورد اصل پیدایش «موضوع» است و گاه در مورد کیفیت آن! اگر در مورد اصل پیدایش موضوع باشد، در این صورت باید کلی متحد بر مسائل و منتزع از آن‌ها باشد و اما اگر در مورد کیفیت موضوع باشد که در این صورت کلی امری اندارجی بوده و باید از افراد و نه از مسائل انتزاع شود. در هر صورت باید به لازمه منطقی پیدایش موضوع هم در اصل وجود و هم در کیفیت آن توجه داشت. براساس همین لازمه منطقی، کلام ایشان در مورد استعدادیه بودن موضوع منافی با گفتار منطقیین است، زیرا در منطق به هوهویت تکیه می‌شود، و هوهویت نیز هرگز به معنای تغییر هویت و ذات شی نیست، اما استعدادیه بودن حیثیات و عوارض موضوع، علاوه بر آنکه بحثی فلسفی است،

تغییر ذات را نیز به دنبال دارد؛ در حالی که بحث هوهویت و به طور کلی مبحث موضوع و محمول و نسبت حکمی (و اساساً قضیه) در دایره علم و آگاهی معنا دارد نه بحث ذات! لذا فی‌الجمله می‌توان گفت که ایشان بین بحث فلسفه و منطق خلط نموده‌اند!

بنابراین آیا این حیثیت از مقوله ذات است یا مقوله خارج؟ اگر از مقوله ذات باشد، دیگر سخنی از لاحق یا سابق بودن آن موضوعاً منتفی است و اگر از مقوله خارج باشد دیگر این حیثیت و اوصاف با ذات خود متحد بوده و مجدداً لاحق یا سابق بودن آن حیثیات نسبت به موضوع، بی‌معنی می‌شود و در این صورت ایشان نمی‌توانند ربط بین علم و خارج عینی را با تحلیل استعدادیه بودن رابطه بین حیثیات و اوصاف با ذات و موضوع تمام نمایند.

از دیدگاه ما ذات و اوصاف یا حیثیات در عالم خارج وحدت داشته و سخن از مؤخر و مقدم بودن حیثیات بر موضوعات بلاذلیل است! در ادامه ایشان می‌گویند:

«علم یک مرکب اعتباری (از قضایای متعدد) است، لذا وحدت موضوع جامع موجب وحدت قضایا ذاتاً می‌شود در مقابل وحدت عرضیه که ناشی از وحدت فرضی خارج از ذات قضیه است.»^{۱۳}

این وحدت موضوع ذاتاً نیز گاه به معنای وحدت هوهویت است به این معنا که وحدت موضوع جامع همان وحدت حیثیت و جهتی است که بر رابطه هوهویت بین موضوع و عوارض یا مسائل حاکم است. زیرا در غیر این صورت ربط بین موضوع جامع و قضایای آن برقرار نمی‌شود. پس یا این وحدت، هوهویت دارد یا ندارد؟ اگر هوهویت داشته باشد، بحث انطباق و کشف بین موضوع و اوصاف مطرح شده و در نهایت وحدت جهت با پایگاه نفس‌الامر به موضوعیت می‌یابد و

گاه این وحدت به معنای وحدت ذات است که در این صورت سخن از دوئیت موضوع و محمول و اساساً قضیه، بلا دلیل می‌شود.

بنابراین در مبحث کیفیت موضوع یک علم، یک ذات خارجی و یک قانون نفس‌الامریه داریم؛ که هر دو وحدت جهت و حیثیت را در هوویت تمام می‌نمایند؛ مسئله‌ای که منطقیین نیز به آن توجه لازم را نداشته‌اند! زیرا ایشان در وحدت جهت و حیثیت حمل موضوع و محمول ملاحظه نفس‌الامر را ننموده‌اند؛ در حالی که باید وحدت جهت و حیثیت را به نفس‌الامر باز گردد. در هر صورت اگر بحث وحدت ذات به معنای کشف بین علم و ذات خارجی باشد، مربوط به اصل وجود وحدت ذات می‌باشد؛ اما اگر این وحدت ذات در مقام کیفیت آن مطرح شود، امری ناصحیح است، زیرا تنها نفس‌الامر است که می‌تواند مصحح وحدت ذات در مقام تطبیق آن به کیفیت می‌باشد و لا غیر!

اما از جهتی دیگر صدر و ذیل عبارت ایشان نیز ناهماهنگ است از طرفی می‌گویند مرکب اعتباری و از طرفی دیگر می‌گویند وحدت ذاتی قضایا، و فیه تامل!

سپس ایشان به بحث اصلی (یعنی تمایز علوم) بازگردیده و می‌گویند «پس اینکه تمایز علوم به تمایز موضوعات باشد در مقام امتیاز یک مرکب اعتباری از مرکب اعتباری دیگر در مقام تعریف است. بنابراین فن اصول بنفسه متمایز از فنون دیگر است، به علت تمایز یک مرکب اعتباری از مرکب اعتباری دیگر و به واسطه موضوع جامع این دو در مقام تعریف للجاهل است. اما اینکه مجموعه‌ی یک فن یک علم باشد نه فنون متعدد! به وسیله غرض تعیین می‌شود. در هر صورت تمایز گاه برای امتیاز فنون از یکدیگر است که در این صورت تمایز به واسطه موضوع و آنهم در مقام تعریف للجاهل مطرح می‌شود و گاه تمایز برای افراد یک مرکب

اعتباری به اینکه یک باب از ابواب علم بعنوان علمی جداگانه محسوب شود یا خیر؟ در این صورت این تمایز میان ابواب علم، بواسطه غرض امکان‌پذیر است. نتیجه اینکه، امتیاز به واسطه موضوع جامع و وحدت به واسطه غرض می‌باشد؛ لذا تمایز یک مرکب اعتباری از مرکب اعتباری دیگر، تنها به واسطه موضوع و آنهم در مقام تعریف للجاهل است؛ اما تعدد و وحدت غرض برای این است که یکی از ابواب علم مرکب، علم واحد و جداگانه باشد یا نباشد؟ مورد استفاده قرار می‌گیرد.^{۱۴}

برای دقت بیشتر کل عبارت ایشان را در این قسمت مطرح می‌نمایم.

المشهور أنّ تَمایز العلوم بتمایز الموضوعات و لو بالحيثيات، بمعنى أنّ موضوعی العلمین قد يتغايران بالذات و قد يتغايران بالاعتبار و ليس الغرض من تحيـث الموضوع كالكلمه و الكلام بحيثه الإعراب و البناء في النحو، و بحيثه الصّحـه و الاعتلال في الصّرف ان تكون الحياتيات المزبوره حيشه تقييديه لموضوع العلم، إذ مبدأ محمول المسأله لا يعقل أن يكون حيشه تقييديه لموضوعها و لا لموضوع العلم، و إلاّ لزم عروض الشئ لنفسه، و لا يجدي جعل التحيـث داخلا و الحيشه خارجه لوضوح أنّ التحيـث و التقيـد لا يكونان إلا بملاحظه الحيشيه و التقيـد فيعود المحذور (و هو عروض الشئ لنفسه)، بل الغرض من أخذ الحياتيات كما عن جمله من المحققين من أهل المعقول هو حيشته استعدادات الموضوع لورود المحمول عليه مثلا الموضوع في الطّبيعيّات هو الجسم الطّبيعي لا من حيث الحركة و السّكون، كيف و يبحث عنهما فيها، بل من حيث استعداده لورودهما عليه لمكان اعتبار الهيولي فيه، و في النحو و الصّرف الموضوع هي الكلمه مثلا من حيث الفاعليه المصححه لورود الرّفـع عليها، و من حيث المفعوليه المعده لورود النصب عليها، أو من حيث هيئه كذا المصححه، أو الاعتلال عليها، و جميع هذه الحياتيات سابقه لا لاحقـه بالإضافة إلي الحركات الإعرابيه و البنائيه و نحوهما و أمّا ما عن بعض المدققين من المعاصرين (و هو الشيخ هادي بن المولي محمد أمين الطهراني النجفي، له تصنيف في أصول الفقه المسمي «بمحجّه العلماء» من ان الموضوع في النحو هو المعرب و المبني، و في الصّرف هو الصحيح و المعتل، فقد عرفت ما فيه- فان المعرب بما هو معرب لا

يعتقل ان تعرض عليه الحركات الإعرابيه و هكذا. و هذا (أى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات) هو المشهور فى تمايز العلوم، و قد يشكل كما فى المتن بلزوم كون كل باب من أبواب علم واحد بل كل مسأله منه علماً برأسه لتمايز موضوعاتها، و لا يندفع بما فى الفصول من جعل الحيشيه، فهذا البحث و هى عند التحقيق عنوان إجمالى للمسائل التى تقرير فى العلم انتهى. إذ مراده علي البحث معناه المفعولى لا المصدرى و من المسائل محمولات قضايا العلم لا نفس القضايا، و إلا فلا معنى محصل له فيرجع الأمر إلى أنّ تمايز العلوم إما بتمايز الموضوعات أو بتمايز المحمولات الجامعه لمحمولات العلم. فيرد عليه عين ما أورد علي جعل التّمايز بتمايز الموضوعات من لزوم كون كل باب بل كلّ مسأله علماً علي حده لتغاير محمولاتها و لذا جعل دام ظلّه ملاك التعدد و الوحده تعدّد الغرض و وحدته مع أنّك قد عرفت الأشكال عليه فى الحاشيه السابقه بالنسبه إلى فنّ الأصول.

و التحقيق ان العلم عباره عن مركب اعتبارى من قضايا متعدده يجمعها كما عرفت سابقاً فلا ينافي كون معرفه باب و امتيازه عن باب اخر كذلك، كما أنّ كون وحده الموضوع الجامع موجب له لوحده القضايا ذاتاً فى قبال الوحده العرضيه الناشئه من وحده الغرض حيث إنّه خارج عن ذات القضيه، لا ينافي كون وحده الموضوع فى الأبواب موجب له لوحده قضايا الباب ذاتاً لكن تسميه بعض المركبات الاعتباريه علماً، دون مركب اعتباريه علماً، دون مركب اعتبارى آخر كباب من علم واحد بملاحظه تعدّد الغرض و وحدته

فقولهم «تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» إنّما هو فى مقام امتياز مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر فى مقام التعريف، كما أنّ تعدّد الغرض و وحدته انما هو فى مقام افراد مركب اعتبارى و عن غيره، و جعله فنّاً و علماً برأسه، دون مركب اعتبارى اخر كباب واحد من علم واحد و من الواضح أنّ فنّ الأصول بنفسه يمتاز عن سائر الفنون لا يمتاز كلّ مركب عن مركب آخر بنفسه و بموضوعهما الجامع فى مقام التعريف للجاهل لكن كون المجموع فنّاً واحداً دون فنون متعدده لوحده الغرض.

و منه ظهر أنّ تعدّد الغرض إنّما يوجب تعدّد العلم فى مورد قابل كمركبتين اعتباريتين لا مركب واحد، بل يمكن أن يقال بناء علي هذا القول فى كون محمولات

القضايا أعرافاً ذاتية للموضوع، ما محصله، أن الموضوع الجامع كما هو معرف للعلم و موجب لوحده القضايا ذاتاً كذلك موجب لكونها فناً واحداً منفرداً عن غيره من الفنون، إذ ليس مناط موضوعية الموضوع مجرد جامعته لجملة من الموضوعات، بل بحيث لا يندرج تحت جامع آخر تكون محمولات القضايا أعرافاً ذاتية له، فخرج بهذا القيد موضوعات الأبواب لاندراجها تحت جامع تكون المحمولات أعرافاً ذاتية له، و دخل به موضوعا العلمين لعدم اندراجهما تحت جامع كذلك و ان اندرجا تحت جامع مطلق كعلمي النحو و الصرف، فإن موضوعهما و إن اندرجا تحت الكيف المسموع لكن محمولات قضايا العلمين ليست أعرافاً ذاتية للكيف المسموع بل للكلمة و الكلام بما لهما من الحيشة المتقدمة فافهم و استقم.

قوله: كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد إلخ:

كباين من علمين إذا كانا متحدى الموضوع و المحمول فان هذه الوحده لا تجعل البابين من علم واحد لتعدد الغرض الموجب لاندراجهما في علمين و الا فالمركب الاعتباري المترتب عليه غرضان لا يصح ان يدون علمين و يسمي باسمين كما صرح مدّ ظله به، و في قوله -من الواحد- إشارة إلي أن فرض الكلام ما ذكرنا فلا تغفل.

استاد لاریجانی نیز در این مبحث می فرماید:

دلیلی وجود ندارد که قضایای یک علم حتماً باید حول یک موضوع واحد جمع شوند که محمولات همه مسائل از اعراض ذاتی آن موضوع باشند؛ به عبارت دیگر این امکان کاملاً قابل تصور است که علمی وجود داشته باشد که دارای سه موضوع مختلف با سه گروه از مسائل باشد به طوری که حول هر موضوع مسائلی جمع شوند که رابطه محمولات آن با موضوعات آن‌ها رابطه‌ای ضروری باشد با همان معنایی که مراد علامه است. چنین علمی برهانی خواهد بود زیرا همه اجزای آن را مسائلی شکل می‌دهد که قابل اقامه برهان هستند به سخن دیگر تدوین علم کاری عقلایی است و برای تحقق بخشیدن به یک علم بیش از این لازم نیست که گردآوری چندین مساله در یک جا باید توجیه عقلایی داشته باشد و این مطلب هیچ منافاتی ندارد با این که مسائل علم از سنخ مسائلی باشند که محمولاتش برای موضوعات خودشان ضروری باشند و جمیع اجزای علم قابل برای اقامه برهان

باشند. و محمولاتشان عرض ذاتی موضوعات خود مسائل و دیگر موضوعات طولی باشد در هر صورت با برهان علامه نمی‌توان لزوم وجود موضوع واحد را حتی برای علوم برهانی اثبات کرد و در نتیجه نمی‌توان تمایز بین علوم را، موضوعات آن‌ها دانست. حاصل کلام آن که لزوم وجود موضوع واحد برای هر علم و این شرط که محمولات علوم باید از عوارض ذاتی موضوع جامع و واحدی باشند، سخن صحیحی نیست و هیچ دلیلی بر آن دلالت ندارد. از این رو تنها می‌توان گفت که علم مرکبی اعتباری است که وحدت بخش آن یا غرض یا تناسب ذاتی مسائل یا محمولات و یا اعتبار می‌باشد و دلیلی در دست نیست که لزوماً وحدت موضوع را عامل وحدت بخش علم دانیم و لذا نمی‌توان محمولات مسائل علم را از اعراض ذاتی موضوع آن علم دانست؛ بلکه تنها چیزی که می‌توان گفت این است که گزاره‌های هر علمی باید با موضوع مورد بحث مربوط باشند که به زبان فنی محمول‌های چنین گزاره‌هایی را عرض ذاتی موضوعشان می‌نامند به این معنا که بی‌واسطه و حقیقتاً بر موضوعشان حمل می‌شوند.^{۱۵}

از دیدگاه ما علم یک مرکب اعتباری نیست، البته بر اساس منطقی صوری نیز باید مرکبی نفس‌الامریه باشد.^{۱۶}

یعنی علم ذاتی است که به نفس‌الامر باز می‌گردد. اما در مورد تمایز اینکه می‌فرمایند تمایز یک علم از علم دیگر (مرکب اعتباری از مرکب اعتباری دیگر) به موضوع و آنهم در مقام تعریف للجاهل است. این مطلب نیز به ارتکاز و مقام تعلیم و تعلم شرح الاسمی در صورت جاهل بودن مخاطب باز می‌گردد و اگر مخاطب جاهل نباشد، تمایز علوم به موضوعات به بداهت عرفی بین عقلاء منتهی می‌شود.

اما اینکه مرحوم اصفهانی می‌فرمایند در درون یک علم تمایز یک باب از باب دیگر فن به غرض باز می‌گردد نیز به حیثیت یا همان وحدت جهت نفس‌الامریه در هوویت باز می‌گردد و این وحدت جهت نفس‌الامریه نیز نسبت و دوئیت

میان علم و خارج عینی را تمام می‌نماید. لذا اگر ایشان غرض را به وحدت جهت نفس‌الامریه باز نگردانند، دچار نسبیتی مطلق می‌شوند. اما علامه طباطبائی نیز در تعلیقه خود می‌گویند: «اگر فرض بر تمایز باشد تنها بحث از تمایز یک مسئله از مسئله دیگر مطرح می‌شود و لذا وحدت داشتن یا نداشتن موضوع کلی علم با موضوعات مسائل خارج از مناقشه تمایز یا عدم تمایز است.» یعنی دو بحث در اینجا مطرح است یکی این است که تمایز مسائل به کجا باز می‌گردد که می‌گویند به وحدت جامع منتزع از افراد و گاه می‌گویند بین این علم با علم دیگر چه تمایزی است که یا به ارتکاز یا فصل حقیقی اشیاء منتهی می‌شود.

«محذور تمایز العلوم بتمایز الموضوعات، هو ان موضوع العلم لا یزال یتخصص بتخصصات بعد آخری حتی یتنزل إلی موضوع الباب ثم المسأله، و لا یزال یاخذ فی العموم حتی یتصاعد إلی أعم الأشیاء، و هو الموجود من حیث هو موجود فاما ان یکون جمیع العلوم علما واحدا و هو العلم الإلهی الباحت عن الموجود من حیث هو موجود، أو یکون کل مسأله علما برأسها هذا، و إلیه أشار بقوله: بعد فلا یکون الاختلاف بحسب الموضوع و المحمول موجبا للتعدد کما لا یکون وحدتهما سببا لأن یکون من الواحد انتهى لکن الکلام حیث کان فی تمایز العلوم بفرض التمايز لم یذکر الشق الأول من المحذور بل اقتصر علی الثانی فحسب»^{۱۷}

اما عده‌ای دیگر از معلقین بحث تمایز را از زوایه حسن و قبح عقلایی مورد دقت را داده‌اند:

«تمایز علوم به موضوعات و در نتیجه تدوین دو علوم جداگانه هر چند حسن است اما قبیح در نزد عقلاء است. تدوین دو علم در نزد عقلاء در صورت داخل در جمیع مسائل مفقود است؛ اما تداخل در بعضی که حسن تدوین علمین را به دنبال دارد، عند العقلاء اشکالی ندارد»^{۱۸}.

خلاصه: غرض یا به منطبق باز می‌گردد یا به اعتبار و اعتبار نیز یا به انگیزه واضعین و مولفین و یا به عینیت خارجی منتهی می‌شود؛ اگر به انگیزه مولفین و اعتبار قراردادی اعتبار کننده باز گردد، هیچ موضوع ثابتی معرفی نشده و دچار هرج و مرج در علم می‌شویم و اما اگر فرض فرض کننده در امر اعتبار به نیاز حقیقی در عینیت خارجی منتهی شود، سخن از طبقه بندی علم در قالب ضرورت، موضوع و هدف به میان می‌آید.

اکنون که سخن در مورد اعتبار به میان آمده مختصر مطالبی در این مورد بیان می‌نمائیم: بحث اعتباریات مورد توجه منطقیین و فلاسفه بوده و کلمات شیخ الرئیس و خواجه ریشه‌هائی از این بحث دیده می‌شود، اما این بحث آن چنانکه بایسته و شایسته است مورد تنقیح قرار نگرفته است تا اینکه مرحوم اصفهانی (کمپانی) به صورت جدی به آن پرداخت و سپس علامه شاگرد وی مطالب بسیار روشن و ارزنده‌ای را مطرح نمود. علامه دانش‌ها را به اعتباری و حقیقی تقسیم نمود و این باعث آن گردید که در بحث موضوع اظهار نظر فنی و دقیقی ارائه نماید وی می‌گوید:

«علمی که از واقعیات سخن می‌گویند از آنجا که به ازای آن‌ها در خارج چیزی هست، باید دارای یک وحدت واقعی بین قضایای خویش باشند به عبارت دیگر عوارض همان مابه‌ازاء است که در خارج وجود دارد. با همین امر موجود در خارج، وحدت قضایای علم واقعی حفظ می‌شود؛ آن امر موجود در خارج موضوع آن علم و عامل وحدت بخش آن می‌باشد؛ لذا علوم حقیقی دارای موضوع واحد هستند، اما علوم اعتباری که ما به‌ازاء ندارند اگر چه ممکن است دارای منشاء انتزاع باشند، این علوم نیاز به موضوع ندارند و وحدت آن‌ها می‌تواند با وحدت غرض تامین شود. اعتباریات به دو دسته اعتباریات نفس‌الامریه و اعتباریات محض تقسیم می‌شوند فقه و اصول از علوم اعتباری هستند؛ فقه در مورد احکام شرعی چه

تکلیفی و چه وضعی بحث می‌نماید و همه از اعتبارات شرعی هستند.» اصول از حجت بر این احکام شرعی یا به تعبیر دیگر از عناصر مشترک در قیاس فقهی مرتبط با حکم در مرتبه ی ملاک یا جعل یا ابزار یا تنجز بحث می‌کند و در واقع اصول هم از اعتباریات بحث می‌کند حال چه به صراحت یک اعتبار است و چه آنجا که با واسطه‌ای اعتبار است...»^{۱۹}

حال چگونه اعتبارات و از آن جمله علم اصول به وسیله منطق صوری مورد تحلیل برهانی و منطقی قرار می‌گیرند؟ به طور کلی «معتبر» دارای خصوصیت شخصی بوده و به جعل منتهی می‌شود و هر قوم و طایفه‌ای می‌توانند نوع خاصی از جعل را داشته باشند؛ لکن جعل امری ضروری براساس قانون علت و معلول می‌باشد؛ بر حسب مباحث بند گذشته می‌توان با حذف خصوصیت خاص از معتبر (انسباق یا لغات) آن را به پذیرش منتهی دانسته و انسباق آن نیز شاخصه پذیرش و عدم پذیرش جعل و قرارها قرار گیرد و از آنجا که عرف دارای اختیار می‌باشد می‌تواند آن قرار را بپذیرد یا نپذیرد! لذا با سلب خصوصیت از پذیرش‌های خاص هر قوم به اصل رابطه می‌رسیم که رابطه نیز بُعدی از جمع و جامعه محسوب می‌شود. بر مبنای منطق صوری خصوصیت «تعینی» به اعتبار و اختیار باز می‌گردد که می‌توان به عنوان فصل معرفی شود و خصوصیت «تقومی» آن به علیت برمی‌گردد که می‌توان به عنوان جنس معرفی شود و از آن جا که اختیار مطلق نبوده و در یک محدوده‌ای واقع می‌شود، جعل دارای بستر بوده و اعتبار از نظر حد و مرز قابل طبقه‌بندی می‌باشند. به عبارت دیگر ملاحظه مقدمات برای اعتبار کردن ضروری و تخصیص در مقدمات امری قهری است. حال چه اعتبار کننده فرد یا جامعه و عرف باشد. لذا اگر نسبت به موضوعی قانونی وضع شود که ۸۰٪ از جامعه را بپوشاند و یا قانون دیگری که ۹۵٪ جامعه را شامل شود و این دو جعل نیز مخالف هم باشند و با هم برخورد کرده و

یکدیگر را حد بزنند، بر اساس جریان علیت باید بتواند قرارها و جعل‌ها را طبقه‌بندی نموده و برای آنها تعیین «حد» نمود. از طرف دیگر باید بپذیریم که علم اصول یک علم استدلالی است و مانند علم لغت نبوده که بتوان به قوم بنی‌تمیم یا کوفیین و بصریین تکیه داده شود، بلکه باید استدلال آن از یک نظم خاص برخوردار باشد؛ بنابر نظریه قوم باید به وسیله منطق اندراجی، یک نظام منطقی از طبقه حاکم و محکوم در علم اصول بوجود آورد که غیر از آن قابل تصور نباشد. اولین اثر این مطلب آن است که مقدماتی در استدلالات آورده می‌شود در این طبقه‌بندی و نظام منطقی قرار گرفته و با تعیین جایگاه، ربط آنها با مبانی مشخص گردد.

ریشه این غفلت در علم اصول بازگشت به منطق حاکم بر آن دارد در جایی که در تحلیل از برهان به دو رکن تکیه می‌کنند: ۱. صورت ۲. مواد؛ صورت‌ها منحصر و بازگشت به قیاس شکل اول می‌کند و مواد نیز به یقینی و غیر یقینی تقسیم شده‌اند. حال آن که در تحلیل برهان سه وضعیت وجود دارد:

۱. خصوصیت روش (صورت اندراجی منطق صوری و صورت مجموعه

در منطق کل شناسی)

۲. صورت استدلال

۳. معانی یا مواد

منطق‌های مختلف با خصوصیات مختلف می‌توانند اشکال مختلفی را ارائه نمایند؛ اما صورت استدلال مربوط به خصوصیت معقول است که در اندراج جریان می‌یابد؛ همچنین مواد مستدل به معنای تطبیق اندراج است. لذا در قیاسی که مواد آن شعر یا تخیلی است، بلحاظ مواد شعری یا تخیلی است؛ اما بلحاظ مقایسه با شعر دیگر دارای آثار خوب یا بد است؛ یا در مقایسه با حقیقت، دارای آثار

صلاح یا باطلی است که قابل تحلیل می‌باشند؛ این تحلیل منفک از استدلال نبوده و در آن روش اندراجی بکار برده می‌شود؛ لذا مصحح جریان اندراج در منطق صوری مواد نیست بلکه کلیت و خصوصیت معقول است؛ از این رو هر موضوعی می‌تواند مورد تحلیل عقل قرار گیرد و تاثیر و ترکیب آن را به ماده برهانی نمود. یعنی حتماً ترکیب و آثار به خصوصیت معقول ارتباط دارد در تحلیل شعر وقتی به ارزیابی مواد می‌پردازند و نسبت به آن استدلال می‌شود این امر بدین معناست که غرض عقلانی و ربط عقلانی بر آن حاکم است که دارای «سببیت» بوده و برای نحو کیفیت خاصی از رابطه پذیرش به وجود می‌آورد. لذا با اضافه نمودن خصوصیت معقول به مواد و صورت در تحلیل از برهان در منطق صوری، می‌توان از همه مقولات یعنی آثار هر مواد غیر برهانی (همچون مخیلات...) تحلیل عقلانی ارائه نمود.

قضاوت اصولیین نسبت به اعتبارت با اعتماد بر نظر فلاسفه و اهل منطق بوده که آن‌ها را غیر برهانی دانسته‌اند اما یکی از لوازم این بحث، تاثیر آن در «حجیت» است که باید به خوبی در آن دقت شود. منطق صوری نتیجه را تابع اخص مقدمتین می‌داند لذا اگر مواد مانند شعر یا خیالات یقینی نباشند خروج موضوعی از استدلال می‌یابند؛ نزاع ایشان در طبقه بندی مواد یک نزاع صغروی است و حال آن که اساس و ریشه اشکالات وارده به یک نزاع کبروی بازگشت می‌نماید؛ یعنی اگر مواد و کبری قیاس، شعر باشد و مجموعه مواد و صورت صغری قیاس مورد تحلیل و استدلال قرار بگیرد و به خوبی و بدی آن شعر در ایجاد تمایل یا امید و نفرت نظر کنند، نمی‌توانند به کبری معقول در قیاس استدلالی توجه نمایند و این همان خصوصیت معقولی است که در طول مباحث به عنوان رکن سوم برهان از آن نام بردیم. کبری معقول قطعاً به حسب قاعده تعریف در منطق

صوری باید از انتزاع آغاز شود و به آخرین حد معقولی برسد که در آنجا «سلب شی عن نفسه» لازم آید و با توجه به لوازم ذات و با قاعده سلب و ایجاب طبقه‌بندی را تمام کند تا بتوان تطبیق به کبری معقول انجام گیرد. لذا نسبت حکمی بین موضوع کبری و محمول کبری در قیاس استدلالی نمی‌تواند اعتباری باشد.

بنابراین صغری و کبری قیاس استدلالی با صغری و کبری مصرح در یک شعر متفاوت بوده و در آن حیثیات مختلف به استدلال و تحلیل و تطبیق پرداخته می‌شوند. لذا هرگاه سخن از تحلیل مستدل در رد یا قبول یک شعر توهمی است حتما قیاس و برهان در نزد اهل آن جاری می‌شود هر چند ممکن است که آن علم مقنن نشده باشد و قدرت تحلیل استدلالی در آن نباشد و قضاوت‌ها به ذوق و سلیقه‌ها بازگشت نماید ولی اگر بخواهند آن را مقنن و استدلالی کنند باید برای فرم و آثار قاعده بیان کنند.

با نظام خصوصیت معقول (قیاس صغروی و قیاس تحلیل) می‌توان یک علم را قاعده‌مند کرد و سپس به طبقه‌بندی موضوعات آن علم پرداخت و از آنجا که حدود عقلیه علوم به خصوصیت معقول ربط پیدا می‌کند، فقط برای درون علوم جامع معرفی نشده، بلکه نسبت آن به علوم بیرونی هم تمام می‌شود و می‌توان یک نظام معقول در آن علم معرفی کرده با روشن شدن مسائل داخلی هر علم منزلت استدلال‌ها نسبت به یکدیگر از لحاظ منطقی واضح گردیده و با حفظ مبنا در کلیه مسائل نسبت هر سطح از استدلال‌ها معین می‌گردد. در یک ساختار درختی نه حتی مجموعه‌ای و نه تکاملی، تغییر استدلال‌ها نیز قاعده‌مند می‌گردد؛ این امر از کثرت احتمالات، کثرت ورودی‌ها و مقدمات پراکنده (الضروریات تبیح المحذورات) جلوگیری نموده و ربط آنها را به مبنا در یک ساختار نشان

می‌دهد. اولین اثر مقنن کردن در علم اصول، آرایش حدود تعریف موضوعات است که در حدود حکمی آن اثر می‌گذارد و مبنای این طریق در تمامی نتایج حضور می‌یابد.

چند نکته پیرامون خصوصیت یا حد معقول:

۱. خصوصیت معقول پایگاه استناد نسبت حکمیه در برهان نه بداهت حسی و عقلی

۲. خصوصیت معقول پایگاه خصوصیت متناسب با شکل استدلال و اندراج

۳. خصوصیت معقول مصحح جریان اندراج کلیت

۴. قدرت تحلیل علیتی داشتن نظام خصوصیت معقول از تمامی کیفیات و آثار

۵. اگر خصوصیت معقول را در طبقه‌بندی مواد برهانی رعایت نمائیم، می‌توان طبقه‌بندی منطقی کلیه علوم را سازماندهی نمود.

۶. اگر خصوصیت معقول در علم منطق پذیرفته شود می‌توان همه‌ی علوم از جمله علم اصول را استدلالی کرد و لذا نظام خصوصیت معقول ابزار قاعده‌مند کردن علم اصول است.

۷. اثبات حجیت روش به وسیله مقنن نمودن خصوصیت معقول استدلال است.

۸. اگر خصوصیت معقول پایگاه استناد قرار گیرد آن‌گاه بداهت نقطه شروع استدلالات است نه پایگاه آنها!

۹. خصوصیت معقول در تحلیل مغالطه، شعر، خطابه نیز می‌تواند مورد دقت قرار گیرد یعنی بررسی صغری و کبری یک شعر در نظام خصوصیت معقول رویهم بعنوان یک صغرای تحلیلی استدلالی قرار می‌گیرد.

۱۰. علاوه بر آن که براساس خصوصیت معقول می‌توان کلیه استدلالات یک علم را طبقه‌بندی نمود، می‌توان ارتباط درون و بیرون یک علم را قاعده‌مند کرد.

۱۱. اگر خصوصیت معقول، پایگاه هر استنادی باشد، آن‌گاه موضوع یک علم براساس حد معقول آن علم به دست می‌آید.
۱۲. اگر خصوصیت معقول اصل در پایگاه منطق قرار گیرد آن‌گاه مبنای تقسیم قیاس به برهانی و غیر برهانی، نخواهد بود.
۱۳. از آن جایی که خصوصیت معقول در عینیت و کلیه علوم جریان پیدا می‌نماید، می‌توان برای تغییر زیبا شناسی و پسند جامعه برنامه‌ریزی کرده و آن را هدایت و کنترل نمود.
۱۴. از این رو تغییر قوانین برای هماهنگ‌سازی، تغییر در ادبیات، وارد شدن منحنی و نسبت در محاسبات ریاضی، به خصوصیت معقول باز می‌گردد.
۱۵. بنابراین می‌توان رشد و نُکس کلیه علوم جعلی و موضوعات سایر علوم را کنترل کرد.

باب سوم: نقد و بررسی متن و
تعلیقات «قسمت سوم»

١. شرح و ترجمه «قسمت
سوم»

و قد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسأله المتشتمته لا خصوص الأدله الأربعة بما هي أدله بل و لا بما هي هي ضروره أن البحث فى غير واحد من مسأله المهمه ليس من عوارضها و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها لوضوح عدم البحث فى كثير من مباحثها المهمه كعمده مباحث التعادل و الترجيح بل و مسأله حجه خبر الواحد لا عنها و لا عن سائر الأدله و رجوع البحث فيهما فى الحقيقه إلى البحث عن ثبوت السنه بخبر الواحد فى مسأله

حجیه الخبر كما أفيد و بأى الخبرين فى باب التعارض فإنه أيضا بحث فى الحقيقة عن حجیه الخبر فى هذا الحال غير مفيد فإن البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد كان التامه ليس بحثا عن عوارضه فإنها مفاد كان الناقصه لا يقال هذا فى الثبوت الواقعى و أما الثبوت التعبدى كما هو المهم فى هذه المباحث فهو فى الحقيقة يكون مفاد كان الناقصه فإنه يقال نعم لكنه مما لا يعرض السنه بل الخبر الحاكى لها فإن الثبوت التعبدى يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنه المحكيه به و هذا من عوارضه لا عوارضها كما لا يخفى و بالجمله الثبوت الواقعى ليس من العوارض و التعبدى و إن كان منها إلا أنه ليس للسنه بل للخبر فتأمل جيدا و أما إذا كان المراد من السنه ما يعم حكايتها فلأن البحث فى تلك المباحث و إن كان عن أحوال السنه بهذا المعنى إلا أن البحث فى غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ و جمله من غيرها لا يخص الأدله بل يعم غيرها و إن كان المهم معرفه أحوال خصوصها كما لا يخفى.

۱/۱. موضوع علم اصول در نظریه مشهور، صاحب فصول و مرحوم آخوند

در نظریه مشهور و محقق قمی^۲ موضوع علم اصول ادله اربعه بما هو ادله می‌باشد به عبارت دیگر کتاب و سنت و عقل و اجماع با وصف دلالت و حجیت می‌باشد. (کتاب الذی هو دلیل) اشکال این نظریه این است که بسیاری از مباحث اصولی از علم اصول خارج و داخل در مباحث مبادی تصدیقیه علم اصول قرار گیرند در حالی که هیچ کس به این امر ملتزم نیست. به عنوان مثال یکی از مباحث علم اصول مبحث حجیت می‌باشد، حال اگر موضوع علم اصول ادله اربعه با وصف دلالت باشد؛ در این صورت وصف مذکور جزء موضوع قرار گرفته و آنگاه بحث از حجیت بحث از اصل ثبوت موضوع می‌شود. (و تازه می‌خواهیم آن را اثبات نمائیم) و بحث از اصل تحقق و ثبوت موضوع بحث از مبادی تصدیقیه علم است؛ پس مباحث حجت از مسائل اصول خارج می‌گردد و هیچ اصولی منصفی بدان ملتزم نیست. اما در مقابل مرحوم صاحب فصول^۳ موضوع علم اصول را ادله اربعه بما هی دلیل (یعنی ذوات ادله اربعه بدون وصف دلالت ذات کتاب و سنت) را بعنوان موضوع علم اصول معرفی می‌نمایند. آنگاه بحث از حجیت آنها بحث از عوارض موضوع است نه از اصل ثبوت موضوع و در نتیجه اشکال وارد بر مشهور و محقق قمی مرتفع شده و مباحث حجت داخل در مسائل علم اصول قرار می‌گیرند.

مرحوم آخوند بر هر دو نظریه اشکال نموده و می‌فرماید موضوع علم اصول نه ادله اربعه با وصف دلالت و نه ذات ادله اربعه و اصولاً نباید موضوع علم اصول را به ادله اربعه منحصر دانست و گرنه مستلزم این امر است که بسیاری از

مباحث مهم اصولی از مسئله اصولی بودن خارج شوند و طرح آنها در علم اصول استطرادی و به مناسبت باشد اما مرحوم شیخ انصاری^۴ از نظریه مشهور طرفداری نموده و موضوع علم اصول را ادله اربعه بما هی ادله دانسته و در صدد دفاع از مشهور و دفع اشکال مذکور بر آمده است و گفته اگر ما عنوان مسئله را مثل مشهور، «الخبر واحد حجت ام لاء» قرار دهیم اشکال وارد است، اما ما عنوان بحث را تغییر داده و می‌گوئیم بحث از حجیت خبر واحد در واقع به این امر باز می‌گردد که السنه هل تثبت بالخبر الواحد ام لا؟ یعنی سنت به وسیله خبر متواتر واحد مع القرینه ثابت می‌شود ولی آیا به سبب خبر واحد هم ثابت می‌شود یا خیر؟ اگر این گونه بحث نماییم موضوع مساله «سنت» می‌شود و بحث از ثبوت و عدم ثبوت بحث از عوارض سنت است و این بحث داخل در علم اصول می‌شود چون از عوارض یکی از ادله اربعه گفتگو می‌شود و در نتیجه اشکال مرتفع می‌گردد.

مرحوم آخوند در تکمیل دعوی شیخ می‌گویند و همین طور در مورد متعارضین می‌توان توجیه کرد. عنوان بحث این است که «ای المتعارضین حجه» ولی ما می‌گوییم «السنه هل تثبت بای المتعارضین ام لا؟» باز موضوع مساله سنت است و از عوارض آن بحث می‌شود.

مرحوم آخوند در دفع نظریه شیخ می‌گویند طبق تغییر عنوان شما بحث از ثبوت سنت به خبر واحد کردید و بحث از اصل ثبوت سنت در واقع بحث از اصل وجود شی و مفاد کان تامه است و بحث از ثبوت شی از مبادی تصدیقیه علم محسوب می‌شود نه از مسائل آن آری بحث از مفاد کان ناقصه بحث از عوارض بوده و از مسائل علم محسوب می‌شود پس اشکال کما کان باقی است و در مساله مذکور از مسائل اصول خارج می‌شوند.

نکته قابل توجه اینکه کان ناقصه در مقابل کان تامه قرار دارد در کان تامه نیازی به خبر نبوده و با اسم تنها معنای آن تام می‌شود و بر اصل ثبوت شیئیت دلالت دارد در حالیکه در کان ناقصه نیازی به خبر بوده و بدون خبر معنایش ناقص می‌باشد و بر ثبوت شی بر شی و به عبارت دیگر بر وصفی از اوصاف موضوع دلالت دارد.

ممکن است کسی به حمایت از شیخ بگوید که کلام شیخ را به دو گونه است ۱. ثبوت واقعی و تکوینی یعنی وقوع قول امام به سبب خبر واحد مثلاً تا زاره گفت امام (ع) چنین فرمود بلافاصله و به دنبال آن قول زاره قول امام و سنت در خارج حقیقتاً محقق می‌شود و خبر زاره علت تامه وقوع سنت مصطلح می‌شود^۹

۲. وقوع تبعدی و تنزیلی یعنی بنا را بر وقوع بگذاریم یعنی قول زاره وجوب عمل دارد و حجت است و باید متابعت شود نه اینکه وجداناً سنتی محقق شود. حال اگر مراد شیخ از ثبوت بر وقوع ثبوت حقیقی و واقعی بود اشکال آخوند وارد است که بحث از اصل ثبوت و تحقق چیزی بحث از عوارض نخواهد بود. ولی مورد شیخ ثبوت تبعدی است چه اینکه موضوع مهم در مباحث اصولی همین ثبوت تبعدی و حجت است نه ثبوت واقعی و اگر مراد این شد می‌گوییم بحث از چنین ثبوتی در واقع بحث از عوارض و مفاد کان ناقصه است پس اعتراض آخوند بر شیخ وارد نیست.

مرحوم آخوند در جواب این اشکال می‌فرمایند: ما هم قبول داریم که باید ثبوت تبعدی مراد باشد زیرا ثبوت واقعی معقول نیست. مگر قول زاره علت تکوینی و خارجی قول امام است که تا زاره گفت کذا و کذا. خارجاً هم قول امام محقق شود؟! خیر قول زاره حاکی و کاشف است ولی اشکال ما این است که آیا

ثبوت تبعدی از عوارض سنت به معنای خاص کلمه است؟ یا از عوارض خبر واحد و سنت حاکیه؟ بلاشکال از عوارض سنت حقیقی نیست زیرا که حجت سنت واقعی ربطی به اصول ندارد و در علم کلام و مباحث عقیدتی ثابت شده است پس ثبوت تبعدی یعنی حجیت و وجوب عمل از عوارض خبر واحد است نه سنت آنگاه بحث از ثبوت تبعدی هم مثل بحث از حجیت مربوط به سنت نیست و از عوارض ادله اربعه نیست و اشکال کما کان باقی می‌ماند که دو مسئله خبر واحد و تعادل و تراجیح از مسائل اصولی خارج می‌شوند.

خلاصه اینکه اگر ثبوت واقعی مراد باشد که از عوارض نیست و ثبوت تبعدی هم اگر چه از عوارض است ولی از عوارض سنت نیست تا اشکال رفع شود بلکه از عوارض خبر واحد است. ممکن است مستشکل بگوید که اگر مراد از سنت به عنوان یکی از ادله اربعه اعم از سنت محکیه (قول و فعل و تقریر) و سنت حاکیه (خبر واحد حاکی از قول امام) باشد در این صورت اشکال قبلی مرتفع می‌شود یعنی بحث از حجیت خبر واحد یا ثبوت تبعدی آن و بحث از حجیت یکی از دو خبر متعارض بحث از عوارض سنت خواهد بود و لکن اشکال دیگری داریم و آن اینکه اگر موضوع علم اصول را در ادله اربعه منحصر کنیم چه با وصف دلالت چه بدون آن چه به سنت به معنای خاص باشد یا معنای عام لازم می‌آید غیر واحدی از مسائل اصولی از عنوان مسئله اصولی خارج شوند و طرح آنها در اصول استطرادی شود. بیان ذلک اینکه بسیاری از مباحث اصولی اختصاصی به ادله اربعه ندارد بلکه تعمیم دارد و بر غیر ادله اربعه نیز عارض می‌شوند فی‌المثل در مباحث الفاظ از این گفتگو می‌شود که آیا ظهور در وجوب دارد یا نه؟ و... و تردید نیست که این مباحث اختصاص به کلمات وارد در کتاب و سنت ندارند. البته هدف اصولی از این مباحث این است که

وضع اوامر و نواهی در کتاب و سنت را مشخص نماید تا بتواند از آنها استنباط حکم نماید. اما بحث‌ها کلی است.

خلاصه اشکال مصنف بر کلام شیخ اعظم این است که اگر منظور از «ثبوت» ثبوت واقعی است در این صورت بحث از عوارض مطرح نیست و اگر مقصودتان ثبوت تعبدی است در این فرض بحث از عوارض می‌کنید اما معروض آن سنت حاکیه یعنی نقل قول زراره می‌باشد، این مطالب در صورتی است که مقصود از سنت همان سنت اصطلاحی باشد.

بنابراین اشکال مرحوم آخوند بر هر دو نظریه این است که موجب خروج مباحث مهمی از علم اصول می‌شوند زیرا در نظریه مشهور باید مبحث حجیت را جزء ذات موضوع (ادله اربعه) قرار دهیم و این باعث می‌شود که بحث از حجیت بحث از مفاد کان تامه (اصل ثبوت موضوع) قرار گیرد و حال آنکه حجیت بحث از عوارض موضوع بوده و مفاد کان ناقصه محسوب می‌شود، پس نمی‌توان ادله بما هی ادله را موضوع علم اصول معرفی نمود. اما از دیدگاه صاحب فصول که ادله اربعه بما هی دلیل را موضوع معرفی می‌نمایند، بسیاری از مباحث مثل حجیت خبر واحد و بحث تعارض و بحث الفاظ از علم اصول خارج و استطرادی می‌شود، در هر صورت خروج بسیاری از مباحث از علم اصول به علت ضیق موضوع است و ادله اربعه دارای این محدودیت هستند، چرا که بسیاری از مباحث علم اصول از عوارض ادله اربعه نیستند در حالی که موضوع علم اصول وسیع‌تر از ادله اربعه است و هر چیزی که در طریق استنباط باشد مربوط به علم اصول است.

در انتها این قسمت مرحوم آخوند تعریف مشهور را بعنوان مویدی بر عدم مدخلیت و قرارگیری ادله اربعه بعنوان موضوع علم اصول مطرح می‌نمایند که در

قسمت چهارم از امر اول به تعریف مشهور و نظریه ایشان در این قسمت می‌پردازیم.

۲. نقد و بررسی «قسمت سوم»

استدلال مرحوم آخوند در این قسمت بیشتر تکیه به داخل شدن یا داخل نشدن مسائل در علم اصول دارد که فی الجمله می‌توان مبنای و نگرش ایشان را در مورد تعریف علم اصول بدست آورد اما پیش از آنکه به بحث تعریف وارد شویم باید مبنای منطقی و فلسفی مرحوم آخوند را در این قسمت مورد توجه قرار دهیم تا میزان مداخلت بکارگیری آن استدلال‌های فلسفی یا منطقی، در این قسمت مشخص شود.

ابتدا اینکه مرحوم آخوند با چندین سوال منطقی و فلسفی (خواه به عنوان اصل موضوع باشند یا نباشند) مواجه می‌باشند: فرق بین مبادی تصدیقیه و مسائل و موضوع یک علم چیست؟ آیا مسائل یک علم از موضوع یک علم منشعب می‌شود؟ آیا مسائل در مقام کثرت است؟ آیا موضوع باید از وجه اشتراک‌گیری مسائل به دست آید؟

در مطالب گذشته گفته شد که جامع بین موضوع جامع و حکم جامع، موضوع بالاجمال را ارائه می‌نماید؛ حال موضوع جامع جزء مبادی تصدیقیه قرار می‌گیرد

یا مبادی تصویری علم؟ اساساً نسبت بین مبادی تصویری و مبادی تصدیقیه و موضوع علم چیست؟ آیا مبادی تصویری همان بدیهیات یا اصول موضوع یا اصول متعارف هستند؟

استاد مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گویند؛ اصول متعارفه جزء بدیهیات علم و اصول موضوعه را اصول اثبات نشده و اخذ گردیده از علم دیگر است. در هر صورت وقتی منطق صوری در علمی مثل اصول بکار گرفته می‌شود نظر به اصول متعارف و استدلالی خود دارد نه اصول موضوعی و بدیهی! لذا اینکه منطق صوری حیثیات را از یکدیگر متزع نموده و از آنها وجه اشتراک و وجه اختلاف‌گیری می‌نماید نیازی به اصول موضوعه ندارد.

حال که سخن از مبادی به میان آمد شایسته است بر کلمات منطقیین در این موضوع توجه‌ای دوباره داشته باشیم تا ببینیم آیا در تقسیم مسائل یک علم استفاده از این تقسیمات ضرورت دارد یا ندارد؟

به طور خلاصه منطقیین می‌گویند: هر علمی ارکانی دارد که آن‌ها شامل موضوع، و مبادی و مسائل آن علم می‌باشند؛ در تعریف موضوع می‌گویند: آن چیزی که از حالات و عوارضش در آن علم گفتگو می‌شود و آن حالات عوارض ذاتی موضوع می‌باشند.

در تعریف مبادی نیز می‌گویند: اموری که محمولات مسائل بوسیله آن‌ها برای موضوعات اثبات می‌گردد و بر دو قسم تصویری (در آن حدود علم تبیین می‌شود) و تصدیقیه (اوضاع) می‌باشد.

مبادی تصویری: تعریفات حدی یا رسمی موضوعات علوم یا موضوعات مسائل است و بر سه قسم: تعریف موضوع علم، تعریف اجزاء موضوع، تعریف عرض ذاتی موضوع می‌باشد.

مبادی تصدیقیه: قضایائی است که برهان اثبات مسائل علم از آن قضایا تالیف می‌شود.

در هر صورت در منطق قدیم گفته شده است علم دارای مبادی، مسائل و موضوع است برخی چون شیخ الرئیس همین تعبیر را بکار گرفته‌اند: «ان لكل واحد من الصناعات و خصوصاً مبادی، موضوعات و مسائل» و برخی همچون تفتازانی و ملاعبدالله در حاشیه از تعبیر دیگری که خالی از تسامح نیست بهره گرفته و گفته‌اند «اجزاء العلوم ثلاثه: مبادی، موضوع و مسائل» ایشان مسائل را مجموعه قضایا و گزاره‌ها و موضوع را عامل وحدت بخش آنها می‌دانند. لازم به ذکر است که موضوع در علوم تکوینی مثل فلسفه، منطق، فیزیک و شیمی عامل وحدت بخش می‌باشد اما در علوم و دانش‌های اعتباری موضوع ضرورتاً عامل وحدت بخش نیست بلکه چه بسا این دانش‌ها مرهون وحدت غرضی باشد که بر قضایای آن دانش مترتب می‌شود؛ قضایای این گونه دانش‌ها به تعبیری از عوارض ذاتیه موضوع بحث نمی‌کنند در باب وحدت علم یعنی عاملی که قضایای گوناگون را در یک علم به هم مرتبط می‌کند و از آنها یک علم می‌سازد سه نظریه وجود دارد:

۱. نوع فلاسفه و منطقی‌های گذشته بر این عقیده بوده‌اند که عامل وحدت بخش همان موضوع است و همه قضایای یک علم از عوارض ذاتیه موضوع سخن می‌گویند.

۲. در مقابل این دیدگاه برخی دیگر چون مرحوم اصفهانی در نهایه الدرایه عامل وحدت بخش را ضرورتاً موضوع نمی‌دانند، بلکه بر این اعتقاد قائل هستند که در هر دانشی با هر خصوصیتی بدون در نظر گرفتن نوع دانش موضوع یا غرض می‌تواند عامل وحدت بخش باشد.

۳. علامه طباطبایی نیز علوم را به دو دسته تقسیم می‌نماید علوم حقیقی و تکوینی و دیگری علوم اعتباری عامل وحدت بخش در دسته اول فقط موضوع و در دسته دوم موضوع یا غرض است.

دو دیدگاه اول اطلاقی هستند در مقابل دیدگاه علامه که تفصیلی است چه رأی اول موضوع را بر هر دانشی چه حقیقی و چه غیر آن و دومی موضوع یا غرض را برای هر دانشی چه حقیقی و چه غیر آن به عنوان عامل وحدت بخش قلمداد می‌کنند در حالی که علامه طباطبایی بین علوم حقیقی و غیر آن قائل به تفصیل هستند.

حال مسائل یک دانش که در اطراف و حول موضوع یا عامل وحدت بخش گرد آمده‌اند بر بستر مبادی تصویریه و تصدیقیه متوقف می‌باشند و این مبادی از دایره علم خارج است و جزء آن علم بحساب نمی‌آیند به همین دلیل تعبیر تفتازانی که مبادی را یکی از اجزای علم شمرده است تعبیری تسامحی بوده و عبارت صحیح همان است که شیخ الرئیس در شفا آورده است.^۱ مبادی به دو دسته کلی تقسیم میشوند مبادی بدیهی و مبادی نظری.

۱. مبادی بدیهی: آن دسته از مبادی که نیاز به برهان و استدلال ندارند. اصطلاح اصول متعارف که در حاشیه ملا عبدالله بکار رفته است به معنای مبادی بدیهی است و اصطلاح اصول موضوعه در همان کتاب مبادی نظری را در بر می‌گیرد که بدون استدلال پذیرفته می‌شود و ممکن است دانش دیگری بر آنها استدلال شده باشد. با این حال گاهی اوقات در مبادی یک علم، مبادی بدیهی نیز مورد توجه و بحث قرار می‌گیرد. دو چیز علت بحث از مبادی بدیهی در علم است؛

الف: ممکن است در بداهت یک مبدء بدیهی تردید پیدا شود و فرد یا افرادی به دلیل عدم توجه به نکته‌ای بداهت آن بدیهی را نپذیرند. حال چه از آن جهت که

مفهوم بدیهی بر ایشان روشن نباشد یا از آن جهت که در عین روشن بودن مفهوم بدیهی به دلیل عدم غفلت بدهت آن برایشان روشن نباشد. اینگونه مبدها اگر چه بدیهی هستند در زمره مبادی علم مورد بحث قرار می‌گیرند.

ب: ممکن است بدهت یک مبده مسلم بوده و کسی در بدهت آن تردید نداشته باشد، اما در اینکه مبده یک علم به حساب آید و جزء مبادی علم مورد نظر باشد اختلاف شود. یعنی گزاره، گزاره‌ی بدیهی است. اما در نظر عده‌ای این گزاره بدیهی جزء مبادی این دانش نیست. و نقشی در مسایل آن ندارد اینگونه مبادی بدیهی نیز در مبادی علم مورد بحث قرار می‌گیرند بحث در مورد آنها مربوط به مبدئیت آنها نسبت به علم و تاثیر آنها در علم خواهد بود.

۲. مبادی نظری: مبادی که در عین نیازمندی به برهان و استدلال در زمره‌ی مبادی نظری شمرده می‌شوند و خود به دو گروه تقسیم می‌شوند؛

الف: مبادی نظری که در عین نیازمندی به برهان و استدلال و نوعی تفکر به معنای منطقی یک مطلب ساده و واضحند و نیاز به مقدمات و دقت چندان ندارند این گونه مبادی نظری را مبادی نظری ساده می‌نامند و مقصود از آنها مبادی است که یا مستقیماً از مقدمات بدیهی بدست می‌آیند و یا با یک واسطه از مبده بدیهی نتیجه می‌شوند و به عبارت دیگر فاصله‌ی آنها از مبده بدیهی کم است.

ب: مبادی نظری که محتاج استدلال و احتجاج و برهان جدی هستند و مبادی نظری پیچیده نامیده می‌شوند؛ فاصله این نوع از مبادی از مبده بدیهی زیاد است؛ مبادی نظری یا ساده نسبت به مبادی پیچیده بحث کمتری را می‌طلبند و ممکن است برخی از آنها به دلیل واضح بودن و عدم اختلاف در مبدئیت آنها اصلاً در زمره‌ی مبادی یک علم قرار نگیرند

بنابراین بدون شک در مبادی نظری ما نیازمند بحث هستیم مگر آن دسته که بدلیل وضوح از بحث مبادی علم خارج میشوند. شیخ الرئیس در برهان شفا مبادی علوم را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. مبادی اختصاصی: برخی از مبادی فقط اختصاص به یک علم دارند.

۲. مبادی مشترک بین تمامی علوم.

۳. مبادی مشترک بین چند علم و در کنار طبقه‌بندی علوم به مبادی اختصاصی و اشتراکی که یک طبقه‌بندی عرضی محسوب می‌شود، طبقه‌بندی دیگری نیز می‌توان مطرح کرد در یک طبقه‌بندی طولی مبادی به دو قسم تقسیم می‌شوند، مبادی مستقیم و بی‌واسطه این نوع مبادی مستقیماً مبادی علم مورد نظر به حساب می‌آیند. و مبادی غیر مستقیم و با واسطه این نوع مبادی خود مبادی علم مورد نظر نیستند، بلکه از مبادی مبادی آن به شمار می‌روند به طور مثال برخی از مسائل اصولی متوقف بر مسائل کلامی و مسایل کلامی بر مسایل فلسفی هستند قهراً مسایل اصولی بر مسایل فلسفی توقف دارند اما این توقف به واسطه کلام رخ می‌دهد این مبادی فلسفی از آن جهت که مبادی علم کلام به حساب می‌آیند، مبدء علم اصول فقه شمرده می‌شوند واضح است که آن مبادی نسبت به خود کلام مستقیم و نسبت به اصول فقه غیر مستقیم هستند و این رخداد به علت ارتباط علوم به یکدیگر است.

به طور کلی دانش‌های حصولی دارای دو بخش تصویری و تصدیقی می‌باشند مبادی این دانش‌ها نیز خود به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شوند و آن دسته از تصورات یا تصدیقاتی را که یک علم بر آن توقف دارد مبدء به معنای خاص می‌باشد و عموماً در اطلاق لفظ مبدء همین معنا را اراده می‌کنند.

آن چه در مورد تقسیمات مبادی تا کنون ذکر گردید ناظر بر همین معنای از مبادی می‌باشد در کنار اصطلاح مبدء به معنای خاص اصطلاح دیگری است که ابن حاجب آن را بکار گرفته و تفتازانی در تهذیب المنطق به آن اشاره می‌کند مبدء در این اصطلاح به معنای اعم می‌باشد. مراد از این مبادی آن مطالبی است که در مسایل یک علم به نحوی از انحاء تاثیر دارند و علم به آنها باعث بصیرت نسبت به دانش مورد نظر می‌شود اگر چه ممکن است مستقیماً در موضوع و محمول قضایا یا در استنتاجات آنها بکار گرفته نشوند این اصطلاح معنایی وسیع‌تر از اصطلاح قبل را در بر می‌گیرد یعنی شامل تمامی مبادی به معنای اخص و غیر آنها می‌شود. در یک علم قاعدتاً باید به معنای عام و مبادی مستقیم و مبادی اختصاصی مورد بحث قرار گیرند اما مبادی غیر مستقیم و مبادی مشترک از بحث مبادی علم خارج می‌گردند زیرا در این صورت باید تمامی علوم که علم مورد نظر بر آنها متوقف دارد مطالعه و بررسی شود از سوی دیگر فقط مبادی به معنای اخص که در قضایا به نحو تصویری و تصدیقی نقش دارد، وارد نمی‌شوند چه مبادی به معنای اعم در افزایش دید نسبت به یک علم تاثیر فراوانی دارند. البته گاهی و به ندرت مبادی با واسطه طرح می‌گردند دلیل آن اهمیت مبدء با واسطه‌ی مذکور و تاثیر گسترده‌ی آن بر مسایل یک علم است. مثلاً ممکن است مسالهی فلسفی با اینکه مبدء مستقیم اصول به حساب نمی‌آید به علت نقشی که در مسایل علم ایفا می‌کند جزء مبادی علم اصول قرار گیرد اگر چه واضح است این نقش به واسطه‌ی نقشی است که در کلام دارد. از آن سوی دیگر ممکن است ما در یک علم از مبادی سخن بگوییم که خاص به آن نیست و از مبادی اختصاصی به شمار نمی‌آید مثلاً ممکن است به دلیل ترابط نزدیک علم اصول و علم فقه با هم، مبادی در علم اصول قرار گیرد که مبدء فقه هم

باشد اصول بخش اشتراکی استدلال‌های فقهی و فقه بخش اختصاصی آنها را عهده دار است هر استدلال فقهی (قیاس استنباط) یک مقدمه عام دارد و یک مقدمه خاص اصول از مقدمه عام و فقه از مقدمه خاص سخن می‌گوید این دو علم اگر چه از هم جدایند اما بسیار به هم نزدیک می‌باشند به همین دلیل مبادی یکی مبادی دیگری نیز هست.

استاد مطهری (ره) نیز در اصول فلسفه و روش رئالیسم، تمایز و طبقه بندی علوم را در موضوع دانسته و به ضرورت این مسئله (تمایز علوم) فصلی را در تعریف موضوع و ارتباط آن با مسائل علم و همچنین بحث مبادی تصویری و تصدیقیه (به تعبیر ایشان نقطه اتکاء مسائل علوم) مطرح می‌نمایند و سپس این مبادی اولیه را در اصول موضوعه (کلیه احکام) و اصول متعارفه (کلیه تعریفات) تطبیق می‌نمایند و در نهایت می‌فرمایند:

از آنچه که در مقدمه گفته شد، معلوم شد که براساس دیدگاه منطقیین؛

اولاً: استقلال و تمایز یک علم از علم دیگر و ثانیاً: اختصاص اصول متعارفه و موضوعه آن علم به آن علم و ثالثاً: اختصاص اسلوب تحقیق خاص آن علم به آن علم ناشی از موضوع آن علم است. پس موضوع هر علم و فنی نماینده استقلال و تعیین کننده روش و اسلوب تحقیق و منشاء اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم به آن علم است.^۲

اما ابن‌سینا در دو موضع بحث ارتباط علوم و طبقه بندی آنها را مطرح می‌نمایند که بالواقع بیش از آنچه عموم در رابطه با مبادی تصدیقیه و تصویری علوم مطرح نموده‌اند نیست.

موضع اول:

ان العلوم كثيره و الشهوات لها مختلفه و لكنها تنقسم اول ما تنقسم قسمين علوم لا يصلح ان تجرى احكامها الدهر كله بل فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها او تكون مغفولاً عن الحاجة اليها باعيانها برهه من الدهر ثم يدل عليها من بعد و علم متساويه النسب الى جميع اجزاء الدهر و هذه العلوم اولى العلوم بان تسمى حكمه. و هذه منها اصول و منها توابع و فروع و غرضنا ها هنا هو فى الاصول ... و تنقسم العلوم الاصلية الى قسمين ايضا فان العلم لا يخلو اما ان ينتفع به فى امور العالم الموجود و ما هو قبل العالم و لا يكون قصارى طالبه ان يتعلمه حتى يصير اليه لعله يتوصل بها الى علوم هى علوم امور العالم و ما قبله و اما ان ينتفع به من حيث يصير اليه لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالامور الموجوده فى العالم و قبله و العلم الذى يطلب ليكون اليه قد جرى العاده فى هذا الزمان و فى هذه البلدان ان يسمى علم المنطق و لعل له عند قوم آخرين اسما اخر و (قسم اول) انما يكون هذا العلم اله فى سائر العلوم لانه يكون علما منها على الاصول التى يحتاج اليها كل من يقتضى المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم ... فيكون هذا العلم مشيرا الى جميع الانحاء و الجهات التى تنقل الذهن من المعلوم الى المجهول و كذلك يكون مشيرا الى جميع الانحاء ...

(قسم دوم) و اما القسم الاخر فهو ينقسم ايضا اول ما ينقسم قسمين لانه اما ان يكون الغايه فى العلم تزكيه النفس مما يحصل لها من المعلوم فقط و اما تكون الغايه ليس ذاك فقط بل و ان يعمل الشئ الذى انتقشت صورته فى النفس فيكون الاول تتعاطى به الموجودات لا من حيث هى افعالنا و احوالنا لنعرف اصوب وجوه وقوعها منا و صدورها عنا و وجودها فينا و الثانى يلتفت فيه لفت موجودات هى افعالنا و احوالنا لنعرف اصوب وجوه وقوعها منا و صدورها عنا و وجودها فينا. و المشهور من اصل الزمان انهم يسمون الاول علما نظريا لان غايته القصوى نظر و يسمون الثانى منها عمليا لان غايته عمل»^۳

و در نهايت اقسام علم نظرى و علم عملى را تبیین می نمایند.

موضع دوم:

اقول المبادئ هي الاشياء التي يبني العلم عليها و هي اما تصورات و اما تصديقات و التصورات هي حدود الاشياء تستعمل في ذلك العلم و هي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعد الثلاثة و اما جزء منه كقولنا الهولي هو الجوهر الذي من شأنه القبول فقط و اما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور و اما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوه من حيث هو بالقوه. و هذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم و هو الموضوع و ما يدخل فيه و الى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه و هو ما عداهما كالأعراض الذاتية. محدود القسم الاول حدود بحسب المهيئات و حدود القسم الثاني حدودا بحسب الاسماء. و اما التصديقات فهي المقومات التي يولف قياسات العلم و تنقسم الى بينه يجب قبولها و يسمى القضايا المتعارفه و هي المبادئ على الاطلاق و الى غير بينه يجب تسليمها ليتبنى عليها و من شأنها ان يبين في علم اخر و هي المبادئ بالقياس الى العلم المبني عليها و مسائل بالقياس الى العلم الاخر و و هذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما و على حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعه و ان كانت مع استنكار و تشكيك سميت مصادرات و قديكون المقدمه الواحده اصلا موضوعا عند شخص و مصدره عند شخص اخر و يسمى الحدود. و هي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسه و قد تختلط بمسائلها كما في الطبيعيات و لا بد من تقديمها على جزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطه هي بالمسائل و تصدير العلم بها اولى.^٤

ملاصدرا نیز می‌فرماید:

«اجزاء العلوم موضوعات و مباد و مسائل. فموضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية و مبادئ التصوريه هي الحدود موضوعاته و اجزاء و اعراضها الذاتية و التصديقيه هي القضايا التي يتوقف عليها براهين مطالبه و يسمى الاوضاع و يجب

اصدار العلم بالمبادئ و مسائله هي القضايا التي يطلب التصديق بها فيه و المطلوب في العلوم الحقيقيه انما يستفاد من البرهان يعطى للمى الدائم مطلقا و طبعى لميا ما دامت الطبيعیه و ماده موجودتین فلا برهان على الشخص المتغير كما لا حد له.»

۲/۱. اشکال اول

به طور کلی ثبوت هر علمی در علم فلسفه تمام می شود و سپس تقسیم کردن یک علم در علم مادون آن انجام می پذیرد. اما در این تقسیم پذیری مسائل علم باید آن حیثیت اثبات شده در علم ما فوق در نظر گرفته شود. حتی اگر این تقسیم پذیری بر اساس استقراء نیز انجام شود همچنان متوقف بر ملاحظه آن حیثیت شامل است. لذا در استقرایی عمل کردن نیز نیازمند به حیثیت شامل هستیم. زیرا در غیر این صورت بین مسائل علوم تشتت به وجود می آید. مرحوم آخوند در این قسمت از مبنای منطق صوری استفاده نموده و نظریه مشهور و صاحب فصول و مرحوم شیخ را جرح و تعدیل می نماید لذا بررسی صحت و سقم استفاده ایشان از مبنای منطق صوری قابل دقت و تامل می باشد. قطعاً مرحوم آخوند به یک مبادی و بداهت های تصویری و تصدیقیه منطقی تکیه نموده و آنها را در این قسمت مفروض می دانند. مثلاً اینکه موضوع علم اصول کتاب یا سنت یا اجماع و عقل باشد یا نباشد قطعاً با معیار منطقی مورد توجه اصولیین می باشد. اما مشاهده می شود که مرحوم آخوند به ثبوت و اثبات و هل بسیطه و هل مرکبه و کان ناقصه و تامه تکیه نموده اند در حالی که این عناوین مربوط به علوم حقیقی بوده و علم فلسفه مورد استفاده قرار می گیرند نه در علمی مانند اصول که علمی اعتباری است و این به منزله خروج از مبادی تصویری و تصدیقیه منطقی می باشد. هر چند که این تناقض در عبارت ایشان وجود دارد که در اشکال به نظریه مشهور و محقق قمی از ثبوت فلسفی استفاده نموده و در

پاسخ به نظریه شیخ از ثبوت تعبدی و اعتباری استفاده نموده‌اند. و این نوع استفاده از اساس محل تامل و اشکال است. لو سئلم که استفاده از ثبوت فلسفی در این قسمت بلاشکال باشد اما آیا این ثبوت می‌توان بعنوان شاخصه استقرایی در اصول فقه محسوب شود یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان موضوع بحث حجیت را براساس ثبوت فلسفی به دست آورد یا خیر؟ آیا حجت در بحث فلسفه همان حجت در بحث اصول است؟

بنابراین کلام مرحوم آخوند در این قسمت را باید از دو زاویه مورد دقت قرار داد؛ یک زاویه نحو استفاده ایشان از مبادی تصویری و تصدیقیه و عناوینی مشابه آنها است و زاویه دیگر بحث ادله اربعه و و نقصان و مزیت‌های کلام مشهور و صاحب فصول و دیگران است اما اکنون به بررسی زاویه دوم می‌پردازیم.

۲/۲. اشکال دوم

وصف دلالت یا بی‌دلالت چه ارتباطی با نفس موضوع دارد؟ برای پاسخ به این پرسش باید تک تک عناوین مطرح شده در موضوع (کتاب، سنت و عقل و اجماع) را باید مورد دقت قرار داد و این بررسی را انجام داد که آیا این عناوین در واقع چه چیزی هستند؟ اما قبل از آن که به این پرسش بپردازیم یک مطلب کلی را مورد دقت قرار خواهیم داد و آن اینکه فارغ از این مطلب و نکته، این عناوین و موضوعات (جدای از آن که با وصف دلالت یا بی‌دلالت ملاحظه شوند) دارای یک ایراد جدی می‌باشند و آن اینکه این عناوین دارای یک امر واحد و جامعی نیستند، یعنی اینکه چند امر بریده از هم به شکل تالیفی در کنار هم قرار گرفته و ظاهراً جمع عددی آن‌ها بعنوان موضوع مفروض علم اصول محسوب شده است. در این صورت اگر گفته شود که موضوع علم اصول ذات ادله اربعه است (آن گونه که در نظریه صاحب فصول مطرح شده است) در این صورت چند جزء و امر منفصل و بریده بعنوان موضوع علم اصول قرار گرفته و فاقد یک جایگاه وحدتی منطقی است. اما اگر بگوئیم ادله اربعه با وصف دلالت بعنوان موضوع علم اصول محسوب می‌شود (آن گونه که در نظریه میرزای قمی و مشهور بیان شده است) در این صورت با توجه به حیثیت دلالت این عناوین و موضوعات ۴ گانه به یک وحدت منتهی می‌شوند. یعنی من حیث الدلیل این ادله اربعه موضوع علم اصول واقع می‌شوند. همچنانکه شهید صدر نیز با حیثیت عناصر مشترکه این عناوین و موضوعات را به یک وحدت حیثیتی منتهی می‌نماید.

بنابراین هم مشهور و هم میرزای قمی، از ۴ جزء بریده از هم، حیثیتی را به نام «دلیلیت موضوع» را انتزاع نموده‌اند. خلافاً لصاحب فصول!

در هر صورت گاه این عناوین را از این زاویه که بعنوان ذوات یا ادله‌ای منفک انتزاعی و حیثیتی هستند، در نظر می‌گیریم، در این صورت شیوه ورود و خروج به این بحث مانند آنچه مرسوم در نزد قوم است، خواهد بود و گاه این عناوین را از زاویه حیثیت خارجیت و مصداقی بودن آنها مورد دقت قرار می‌دهیم، در این صورت، باید نسبت بین این عناوین مورد دقت قرار گرفته و جمع‌بندی متفاوتی از آنها ارائه شود.

به طور کلی ظاهراً باید این عناوین و موضوعات را نسبت به فعالیت مجتهد مورد دقت قرار دهیم به عبارت دیگر کتاب و سنت ابزار فعالیت مجتهد بوده و از آن جایی که موضوع فعالیت مجتهد تفقه می‌باشد، ایشان به سراغ این عناوین و موضوعات رفته‌اند و در این فعالیت مجتهد به دنبال فهم از کتاب و سنت بوده و آنها را بعنوان موضوع جرح و تعدیل خود قرار داده است. در این صورت آنچه مورد بحث و منبع قرار گرفته است، آثار کتاب و سنت می‌باشد نه حقیقت واقعی آنها! به عبارت دیگر آثار گفتار و فعل نبی اکرم و ائمه معصومین (ع) متواتراً مورد ملاحظه مجتهد می‌باشد نه حقیقت واقعی آن که دارای منزالی از انزال و جریان آن بر قلب نبی (وحی) می‌باشد. مجتهد به دنبال فهم صحیح از کتاب بوده و به دنبال نفی راه‌های انحرافی است.

اما سنت نیز به معنای مترجمان قرآن بوده و در برگیرنده قول، فعل و تقریر معصومین (ع) می‌باشد. یعنی کتاب و سنت در واقع یک مجموعه محسوب می‌شوند، براساس اعتقادات شیعه مجموعه نبوت و ولایت (شارعیت) با یکدیگر، طریق به سوی فهم آثار کلمات وحی واقع می‌شوند تا فهم نسبت به آن آثار به

وجود آید. لذا خود قرآن و ترجمه آن (سنت) واسطه‌ی گفتاری و حکایت کننده، از فعل وحی می‌باشند. در هر صورت هر دو واسطه بین ما و گفتار خدای متعال واقع می‌شوند؛ پس کتاب و سنت تحت عناوینی خارجی قرار گرفته و دارای یک وحدت مصداقی می‌باشند؛ یعنی هم کتاب و سنت از نظر اعتقادات شیعه در یک مجموعه بوده و در تحت تسلیم بودن و شدن، معنا می‌یابند، برخلاف اهل سنت! بر این اساس اجتماع کتاب و سنت اضافه‌ای حقیقی و مصداقی بوده و اشکال تشریفی بودن این اضافه بلا دلیل است! یعنی از نظر اینکه فقیه واسطه بین مکلف و کلمات در استخراج حکم می‌باشد، این دو دارای یک وحدت حقیقی در عملیات تفقه هستند.

بنابراین ارزش کلمات معصومین در استخراج حکم ملکف تفاوتی با ارزش کلمات وحی در استخراج ندارد و این دو از نظر اعتقادات شیعه وحدت دارند. اما «اجماع» نیز که به معنای اتفاق عقلاء بدون سند است، بر فرض که حجیت داشته باشد نیز، کاشف از آثار فعل و قول معصوم است. به عبارت دیگر در جایی که «سند» وجود ندارد اجماع ارزشی ثانوی در عرض قول و فعل معصوم دارد. لذا لو سلم که اجماع دارای حجیت باشد با کتاب و سنت وحدت پیدا می‌نماید. و الا فلا!

حال از همین جهت که کتاب و سنت و اجماع با یکدیگر وحدت پیدا نمودند آیا عقل نیز می‌تواند حکم‌ساز یا موضوع‌ساز باشد؟ بر اساس اعتقادات شیعه عقل دارای نقصان و بن‌بست‌هایی است و به همین دلیل باید به کتاب و سنت رجوع پیدا کرد. عقل من حیث منبع بودن، قابلیت ساخت حکم و موضوع را در منزلت و مرتبت تشریفی ندارد. پس عقل از آن حیثیتی که کتاب و سنت و اجماع با

یکدیگر وحدت پیدا نمودند قابل اتحاد با آنها نیست؛ اما از جهت تفقه، عقل دارای منزلت رفیعی در نزد فقیه دارد.

بنابراین بر ادله اربعه دو حیث می‌توان حاکم نمود؛

حیثیت اول: حیثیت «منبعیت» می‌باشد که در آن کتاب و سنت و اجماع وحدت پیدا می‌نمایند و حیثیت دوم تنها عقل را در بر می‌گیرد و آن حیثیت «تفقه» می‌باشد، در این صورت عقل مقید و متعبد بعنوان حیثیت دوم در کنار حیثیت اول قرار می‌گیرد. و لذا عقل متعبد تعریفاً می‌تواند جای فقیه در در واسطه بودن نسبت به منابع و مکلف قرار گیرد.

حال که ادله اربعه منحصر در دو حیثیت مصداقی، منبعیت (مصدر سندیت) و تفقه (مصدر استناد) گردیدند؛ اکنون می‌توان منطقاً حیثیت دلالت را از آن دو انتزاع نمود. لذا کل مایحتاج فی‌الاحتجاج، حیثیت شاملی است که از دو حیثیت منبعیت و تفقه انتزاع شده است. و در نهایت این حیثیت شامل در اسناد و بکارگیری در فقه مورد استفاده قرار می‌گیرد. (یعنی نسبت بین منبعیت و عقل متعبد، فقه می‌شود)

حال اگر علم اصول را اعم از اسناد و استناد و اسناد در نظر بگیریم (معنا و مفهوم این سه عنوان را در ادامه بیان خواهیم کرد) به نظر می‌رسد که در تعریف موضوع اصول عنوان «اسناد» مورد توجه قرار نگرفته و از آن خارج شده است و از کتاب و سنت و اجماع و عقل نیز به شکل مصداقی بحث شده است بی‌آنکه ابتدأً تعریفی منطقی از آنها ارائه شود. یعنی از آنها تحت عنوان مصدر اسنادیت و استنادیت و اسنادیت بحث نشده است، بلکه از تک تک مصداقی بی‌آنکه چیزی به آنها کم یا اضافه شود، بحث شده است؛ آنگاه حیثیت دلالتی که مشهور به آن معتقد هستند، هیچگاه مورد طبقه‌بندی قرار نگرفته و موضوع خاصی براساس آن

برای علم اصول معرفی نشده است. بلکه تنها به من حیث الدلیلیت اکتفا شده است. مانند آنچه شهید صدر از عناصر مشترکه نام می‌برد و از آنها تعریفی ارائه نمی‌نماید. اگر حیثیت دلیلیت و حجیت مورد طبقه‌بندی و کثرت فلسفی و تحلیلی قرار گیرد در این صورت یک حجت در منبع، یک حجت در عقل و یک حجت در فقه خواهیم داشت و در این صورت این سه حجت سه نوع مساله هماهنگی خواهند بود که از موضوع واحد به دست آمده‌اند و محذور مسائل متشکته را در بر نخواهند داشت.

اما اگر همین حیثیت دلیلیت و حجیت را مصداقا (آن گونه که در رویکرد مشهور وجود دارد نه حرکت فلسفی و انعکاس آن در علم اصول!) مورد کثرت مصداقی قرار دهیم در این صورت از وحدت حیثیت سندی که از کتاب و سنت و اجماع انتزاع شد، (حجت در سند) مسئله خبر و عوارض آن به دست می‌آید و از وحدت حیثیت تفقه، که از عقل انتزاع می‌شود. (حجت در عقل) قواعد عقلی به دست می‌آید و از حیثیت بکارگیری در فقه، قواعد عرفی به دست می‌آید. (از بکارگیری در فقه، قواعد فقهی و مباحث الفاظ و زبان موضوعیت می‌یابند) لذا مسائلی که از این سه دسته مصادیق به دست می‌آید عرف، عقل و سند خواهند بود.

با این تعمیمی که در نظریه مشهور انجام گرفت؛ تعریف ایشان کامل‌تر و تام‌تر گردید یعنی از سه منشاء حیثیت و ذات می‌توان حجیت و دلیلیت را کامل نموده و نظریه مشهور را تکمیل کرد. و از این طریق موضوع علم اصول به دست می‌آید. (یعنی بین ما و خدای متعال تفاهمی وجود دارد حال چه چیزهائی حجیت است؟ الف: سند ب: عقل متعبد (استناد) ج: اسناد است.) اکنون ما سه

ذات و سه عوارض خواهیم داشت، عوارض خبر از آن سند، عوارض دلالت از آن تولی و ولایت!

در هر صورت یک اشکال نسبت به نحو ورود و خروج مشهور در تعریف موضوع علم اصول وجود دارد و اشکال دیگر در مورد ایراداتی است که مرحوم آخوند جلدلاً نسبت به کلمات مشهور و صاحب فصول نموده‌اند.

اشکال اول این بود که چند موضوع به شکل تفکیکی و تالیفی بدون یک حیثیت واحد بعنوان موضوع علم اصول معرفی شده‌اند آن گونه که صاحب فصول طی طریق نموده‌اند. (من حیث بینونیت) همچنین نسبت به کلام مشهور (من حیث دلیلیت) نیز این اشکال وارد است که من حیث دلیلیت فاقد حیثیت اسنادی است و ما توانستیم سه حیثیت اسناد و استناد و اسناد را از این حیثیت انتزاع نمائیم. در دیدگاه مختار باید موضوع علم را از حد کلامی به دست آورد و دیگری نیازی با تام یا عدم بودن این استدلال‌ها نیست!

اما معنای این سه عنوان که کرارا در طول بحث مطرح می‌شود از قرار ذیل است.

الف: اسناد

از کلمات معصومین و آیات قرآن به گونه‌های مختلفی می‌توان بهره برد؛ در سطح اول می‌توان به شکل غیر قاعده‌مند از کلمات شارع استفاده نمود یعنی به نحوی که حجیت مطالب استفاده شده قابل احزار نباشد، نهایت برای پرهیز از انتساب ناصحیح در عمل جانب احتیاط را مراعات کرد. این سطح از استفاده با روش اخباریین نیز قابل انجام می‌باشد.

در سطح دوم می‌توان به شکلی قاعده‌مند اما محدود به موضوعات فردی از کلمات وحی بهره برد؛ حُسن این شیوه قاعده‌مندی و ضعف آن محدودیت

بهره‌مندی از کلمات شرع است این سطح نیز با روش موجود اصولیین قابل انجام می‌باشد.

در سطح سوم به شکلی قاعده‌مند و گسترده در حد موضوعات فردی و اجتماعی از کلمات وحی بهره بهره مند می‌شویم؛ قهراً از فقه و اصولی که توان آن در حد بررسی موضوعات فردی و عمومی است، نباید انتظار بررسی مسائل اجتماعی را داشت این سطح از بهره‌مندی حتماً محتاج تکامل علم اصول و فقه است.

در سطح چهارم می‌توان به شکلی قاعده‌مند و گسترده در حد حضور در صحنه تصمیم‌گیری اجتماعی از کلمات وحی بهره برد یعنی فقیه بنخواهد علاوه بر بیان احکام فردی و اجتماعی در صحنه تصمیم‌گیری اجتماعی نیز حضور فعال داشته باشد.

از دیدگاه ما مفروض این است که مجموعه آنچه به عنوان وحی شناخته می‌شود نهایت اتقان و کمال را داشته و هیچ کم و کاستی در آن وجود ندارد تا با گذشت ایام احتیاج به تکامل برای دفع نقائص آن وجود داشته باشد؛ باید در نظر داشت که کامل بودن وحی صرفاً به معنای کامل بودن آنچه در لوح محفوظ است نمی‌باشد، بلکه به معنای آنچه در اختیار معصومین می‌باشد نیز هست. منتهی علم معصومین از سنخ علم بشر غیر معصوم نیست چرا که حصول آن تدریجی نمی‌باشد به همین دلیل کمال علم نسبت به مجموعه وحی، به معصومین اختصاص دارد حتی تکامل ادیان در طول تاریخ بیشتر نیز تحت ولایت تاریخی نبی اکرم صورت پذیرفته که خود نمودار کمال دین خاتم از بدو خلقت می‌باشد. بر فرض عدم وجود نقصان و زیاده در اصل وحی باید دید طریق رسیدن وحی به ما چیست؟ طریق آن قرآن مجید و روایت اهل بیت و فرهنگ شیعه است

مراد از کتاب و سنت روشن است اما فرهنگ شیعه یعنی آنچه تحت عنوان اجماع، سیره متشرعه یا شهره فتوایی از گذشتگان به ما رسیده است؛ می‌باشد این قبیل از موارد حتما جزء فرهنگ شیعه محسوب می‌شوند هر چند که ممکن است از نظر بعض فقها موارد فوق نتواند مستند فتوای فقیه قرار گیرد.

ب: اسناد

احکامی که بواسطه روش استناد به اسناد شرعی نسبت پیدا می‌کنند از همین تعریف ملاک اسنادی یا فقهی بودن یک حکم مشخص می‌باشد؛ لذا حکمی فقهی است که مستند اثبات آن شرع باشد؛ هر چند نسبت یافتن آن به شرع از طریق روش عقلی باشد. با این وصف احکام فقهی منحصر در احکامی که موضوعش افعال مکلفین بوده و به احکام تکلیفی معروف است نمی‌باشد بلکه این دسته از احکام تنها یکقسم از احکام اسنادی را شامل می‌شود با توجه به این مطلب در یک تقسیم ابتدایی احکام فقهی را می‌توان به سه دسته از تقسیم نمود

۱. احکامی بیانگر مناسک خاص شرعی بوده و به اصطلاح منطقی نوع خاصی را که در بردارنده مصادیق متعدد است در بر می‌گیرد مثلا حکم نماز یا روزه یا بیع و امثال آن و...

۲. احکامی که موضوع آن فراتر از یک نوع خاص بوده و انواع متعددی را با مصادیق متعدد در بر می‌گیرد مثل قاعده لا ضرر که می‌تواند عدم ضرر در انواع معاملات را در بر گیرد.

۳. احکامی که موضوع آن یک قاعده اصولی است یعنی خود این حکم به عنوان یک قاعده اصولی در طریق استنباط قرار می‌گیرد و «فقه استنباط» قلمداد می‌شود همانند خبر واحد

بنابراین در قواعد اسنادی از سه نوع قاعده: فقه الاستنباط، قواعد فقهیه و احکام خاص یا قواعد خاص عمل مکلف نام برده می‌شود.

ج: استناد؛

احکامی است که واسطه استنباط احکام فقهی به اسناد شرعی می‌باشند با توجه به ملاکی که برای فقهی بودن حکم ذکر شد معلوم می‌شود که حکمی که به استناد شرع ثابت شود حکم اسنادی است نه حکم استنادی. بنابراین ملاک استنادی بودن حکم، این است که حاکم در آن عقل باشد نه شرع! به طور کلی براساس ورودی جدیدی که در بحث ارائه شد تغییری در دسته بندی علماء اصولی که ادله را به چهار قسم تقسیم نموده‌اند پیدا می‌شود با توجه به اینکه کتاب و سنت و اجماع از تقسیمات نقل می‌باشد لذا عملاً ادله اربعه به دو دلیل نقلی و عقلی بازگشت می‌نمایند اما از آنجا که عقل به نفسه نیز مورد خدشه می‌باشد و باید نسبت به خطابات متعبد بود، لذا در تفقه با دو موضوع خطاب و تعبد (یعنی در تعبد بر کلمات پرستش خدای متعال جاری است) مواجه می‌شویم که به تبع هر دو دارای موضوعاتی بوده و باید بر این دو تعبد حکومت داشته باشند. یعنی در تعیین حدود موضوعات تعبد که جزء احکام استنادی است باید شرع حاکم باشد؛ نتیجه تصرفات فوق در ادله اربعه و رسیدن به سه موضوع «خطاب»، «تعبد» و «موضوعات» این است که درک از وحی معیار صحت در تفقه خواهد بود زیرا در این هنگام خطابات شارع با حفظ مرتبه موضوع حجت است البته حفظ مرتبه موضوع به تعبد عقل بازگشت می‌کند اما اهمیت موضوع در نزد شارع در این مرتبه و منزلت به خطاب باز می‌گردد یعنی

نحوه طبقه‌بندی در سطوح مختلف باید از نقل تبعیت کند و نقل نیز از طریق ملاحظه اوصاف و نه اضافه انتزاعی بر حدود جریان تعبد حاکم باشد.

۲/۳. اشکال سوم

در بررسی موضوع علم اصول استقرایی و فقهی عمل شده است یعنی هم مشهور و هم صاحب فصول از موضع فقه وارد شده‌اند؛ و اشکال مرحوم آخوند نسبت به این تعاریف نیز از همین موضع است. مثلاً در اشکالی که بر مرحوم شیخ وارد می‌نمایند هم از ثبوت تعبدی و هم از ثبوت فلسفی استفاده شده است و این محل تامل و اشکال است؛ در هر صورت ایشان استدلالی بر موضوع علم اصول مطرح می‌نمایند و آن اینکه برخی از مباحث علم اصول در عوارض ادله اربعه (خواه ذات آنها موضوع علم اصول باشد و خواه با وصف دلالت موضوع علم باشند) نیست. مانند مباحث حجیت خبر واحد و تعادل و تراجیح که بحث آن از عوارض سنت (قول، فعل، تقریر معصوم) نیست. بلکه بحث از عوارض حدیث و خبری است که مثلاً زراره آن را نقل کرده است و خبر زراره غیر از قول امام (ع) است. زیرا معلوم نیست که خبر او مطابق با واقع باشد. لذا توجیه شیخ در اینکه بحث به آن باز می‌گردد که آیا قول معصوم هل یثبت بخبر واحد ام لاء؟ در این صورت مباحث مذکور از عوارض سنت خواهد بود، منتفی است؛ زیرا مراد از (یثبت) چه سنت محکیه باشد و چه اعم از سنت محکیه (ثبوت) و حاکیه (اثبات) وافی به مقصود نیست.

به طور خلاصه سوالات و اشکالات دیگری نیز در این قسمت وجود دارد:

۱. در پاسخ به نظریه مشهور ایشان گفته‌اند که اگر موضوع علم اصول ادله اربعه با وصف دلّیلت باشد در این صورت این وصفی جزئی از موضوع قرار گرفته و در این صورت یکی از مباحث اصولی مانند حجیت باشد جزو اصل موضوع محسوب شود در حالی که بحث اصل موضوع مربوط به مبادی تصدیقه علم و خارج از بحث مسائل آن می باشد اما به نظر می‌رسد که بحث اصل موضوع علم مربوط به این باب نباشد در این قسمت در صدد معرفی موضوع علم اصول اختصاصاً هستیم و نبایست بحثی از اصل ثبوت و اثبات را در این قسمت مطرح نمود. از طرف دیگر در این قسمت باید موضوع بالتفصیل معین شود. چرا که بحث اصل ثبوت مربوط به اصل بود و پیدایش موضوع علم است و ارتباطی با تعیین موضوعی خاص مثل موضوع علم اصول ندارد.

۲. داخل یا خارج شدن مسائل در یک علم مربوط به مقام تعریف می‌باشد نه موضوع! زیرا موضوع علم باید شامل کلیه اجمال‌ها و وجه اشتراک جامع عوارض آن موضوع باشد و لذا بحث از داخل یا خارج شدن مربوط به بحث مانعیت و تعریف یک علم می‌باشد. لو سلم که این داخل یا خارج شدن در بحث موضوع وارد باشد؛ اما مرحوم آخوند از آن جایی که موضوع علم اصول را بدون اسم و عنوان معرفی می‌نمایند با کلام مشهور و صاحب فصول جدلاً برخورد نموده‌اند.

۳. اینکه موضوع علم اصول را اعم از ادله اربعه چه با وصف دلّیلت یا بدون آن قرار دهیم بلا دلیل و بلا ثمر است زیرا همچنان معرفی موضوع خاص در این باب بلا تکلیف باقی مانده است.

۴. مرحوم آخوند موضوع علم اصول را بر حسب مبانی گذشته به کلی منطبق بر موضوعات مسائل متشکته تعریف مینمایند که همان سوالات و اشکالات قبلی نسبت به این کلی وارد است. و ما را از تکرار مجدد آنها بی نیاز میسازد. در هر صورت قدما معتقدند که موضوع علم اصول ادله اربعه است حال ذات ادله اربعه یا با وصف حجیت اما متاخرین معتقدند که علم اصول اصلاً نیازی به موضوع خاص ندارد، بلکه جامع در هدف کافی است که معمولاً متاخرین این مطلب را از مرحوم آخوند استنباط نموده‌اند. مانند مرحوم امام و آقای خویی که گفته‌اند جامع در هدف کافی است. اما عده دیگر از متاخرین می‌گویند در علوم حقیقی نیازی به موضوع داریم نه در علوم اعتباری! مثلاً مرحوم طباطبایی در حاشیه بر اسفار خود می‌گویند در باب علوم حقیقی نیازمند به موضوع واحد هستیم اما علوم اعتباری نیازمند به موضوع واحد نیستند. اما این اشکال هم بر ایشان و هم بر کسانی که موضوع علم اصول را مرکب اعتباری میدانند وارد است که در هر صورت علم قابل تحلیل و استدلال نخواهد، مگر آن که به علوم حقیقی منتهی شود.

علی کل حال در مبنای مشهور و نظریه صاحب فصول در باب موضوع علم اصول استقرایی عمل شده است؛ زیرا بنابر مبنای قوم باید از مبادی و مواد عقلی فاصله گرفت یعنی موضوع علم اصول نباید به بداهت عقل نظری منتهی شود بلکه علم اصول به امور اعتباری و ارتکازی بازگشت می‌کند زیرا مصادیق عقلی در موضوعات اعتباری کارآمد نمی‌باشد برای تعیین موضوع علم اصول باید به عرف و اهل لغت رجوع نمود. و به طور کلی بحث اعتبارات خروج موضوعی از مباحث منطقی دارد. لذا اشکالاتی که ضرورت طبقه بندی اندراجی را برای موضوع علم اصول و یا قواعد تمام می‌کرد موضوعاً از بین می‌رود؛ از این رو در

جائی که به استدلال معقول راهی نباشد باید به استقراء رجوع کرد. لذا نظام دادن به قضایای یک علم، مخصوص علوم حقیقی است که رابطه بین موضوع و محمول در آن رابطه ذاتی و ذات باشد و لی در علوم اعتباری رابطه بین موضوع و محمول یک رابطه قرار دادی است پس پرداختن به طبقه بندی موضوع و یا دسته بندی ثمرات از موضوع بحث خارج است.

اما به همین موضوع اعتباری می‌توان نظمی منطقی داد (به عبارت دیگر می‌توان تحلیلی برهانی و عقلانی از موضوع علم اصول براساس منطق صوری ارائه کرد) به این صورت که بنابر مبنای قوم که منطق آن انتزاعی است و دارای نگرش تجریدی می‌باشد می‌توان خصلت مشترک همه زبانها را ملاحظه کرده و خصوصیات تعینی لغات و انسباقات را حذف کرده تا توجه به پذیرش پیدا شود و اگر از پذیرش‌های خاص سلب خصوصیت شود توجه به ارتباط انسان‌های مختار پیدا می‌شود از این رو روابط اجتماعی امری نیست که مجعول عقلا یا طایفه‌ای دون طایفه‌ای باشد. زیرا هرگاه جامعه فرض شود رابطه «بُعد» آن می‌باشد به بیان دیگر اگر ادبیات را قراردادی بدانند و پایگاه قرار نیز به اختیارت عباد برگردد وجود رابطه در ملاحظه اراده نیز غیر قابل اجتناب است و اگر اراده مخلوق ذاتا محتاج باشد. ارتباط خالق و تولی به او ضرورت حتمی دارد، اما در فرض اجتماع اراده‌ها نمی‌توان نفس ارتباط را ضروری ندانست همانگونه که با فرض شی، ابعاد ثلاثه برای شی ضرورت عقلی می‌یابد؛ با سلب رابطه تحقق جمع نیز ممتنع می‌گردد و این امر همان سلب شی عن نفسه است.

بنابراین به همین اندازه که رابطه بتواند مورد مطالعه عقل قرار گیرد، برای برهان عقلی کافی است و می‌توان لوازم ذات ارتباط را طبقه‌بندی کرد. در لوازم ربط هرگز کیفیت اعتبار اقوام و زبانها وارد نمی‌شود و کیف اعتبارشان به کیفیت قرار

داده‌ایشان بازگشت می‌نماید از این رو با انتزاع از امور حسی یا اعتباری و غیر آن می‌توان درک عقلانی داشت و آن را موضوع مورد مطالعه عقل قرار داد و لوازم آن را بررسی نمود. همانطور که امتداد را از کتاب و میز و... می‌توان انتزاع کرد و با سلب و ایجاب نسبت از آن به تعریف نقطه و خط رسید و از ملاحظه نسبت بین نقطه و خط تعاریف و احکام هندسه اقلیدسی را ارائه داد، (این تعاریف و احکام همه عقلانی بوده و نه حسی!) پس همانطور که مفاهیم امتدا و تعدد را انتزاع عقل دانسته و برای عقل این حق را قائلیم که انتزاع کرده و لوازم آن را بیان نماید درباره انسباق و ارتکاز نیز می‌توان سلب خصوصیات شخصیه از الفاظ و لغات کرده و به پذیرش خاص رسانید و از پذیرش نیز سلب خصوصیت نموده و به رابطه منتهی شویم.

بنابراین استناد قضایا به یک مابه‌الاشتراک برمی‌گردد که عقل آنرا از حس یا اعتبار یا ارتکاز... انتزاع می‌کند و این نسبت حکمیه حاکم و شامل بر کار عقل است که از امور حقیقی می‌باشد. که در برهان به آن «خصوصیت معقول» گفته می‌شود؛ استدلال در هر علمی با شکل و نظمی دهی اندراجی یا میدانی و یا... میسور می‌گردد و در صورت وجود نظم خاص با خصوصیت متناسب با شکل استدلال رعایت بشود و آن خصوصیت مجبور است که خصوصیت معقول یا عقلانی محسوب شود پس در هر حقیقت در هر استدلال دو ماده وجود دارد ۱. ماده شکلی. ۲. ماده‌ای که شکل بر آن تطبیق می‌شود. ماده شکلی همان خصوصیت معقول است. براساس تحلیل جدید از برهان می‌توان تمام علوم را تحلیل نموده و برای آنها طبقه بندی طولی ارائه داد و به تبع مواد استدلال آنها نیز دارای حدود معینی می‌گردند.

اشکال دیگری که بر علم اصول موجود وارد است این است که برای قواعد و اصول آن یک طبقه‌بندی ارائه نشده است که این امر به وسیله خاصیت تنظیم اندراجی یا قیاسی در منطق صوری ممکن بوده است. ایجاد نظام علل و معالیل طولی هر چند از تغییرات عرضی استدلال‌ها مغفول عنه است، ولی هر گونه تغییر مبنائی را بخوبی نشان داده و امکان تطبیق مبنائی و ثمرات را به وجود می‌آورد، با مقنن نکردن قواعد به وسیله منطق اندراج هم تسلط بر مبنائی سلب شده و هم به محض توجه به ماده و برهان خاص و استدلال موضعی بر روی یک اصل و یا ادعا یوجدان نمودن، قدرت تطبیق به مبنا از محقق سلب شده و دچار غفلت و نسیان می‌شود. پذیرفتن ورود از مقدمات مختلف و عدم توجه به سلسله اندراج طولی و منظم کردن استدلال در یک مجموعه بخشی موجب عدم حفظ تسلسل استدلال‌ها گردیده و با تکیه به ضرورت‌ها و یا ادعای وجدان نمودن انسجام در کلام از بین می‌رود؛ حال آن که منطق صوری توانسته است علمی مانند ریاضیات فیثاغورثی را منسجم و یکپارچه نماید. و این امر به دلیل داشتن طبقه‌بندی طولی در احکام و حفظ وحدت موضوع به وسیله طبقه‌بندی اندراجی می‌باشد.

اگر تقنین استدلال‌ها نسبت به حجیت (موضوع علم اصول) باشد با طبقه‌بندی طولی حکومت هر اصلی را نسبت به اصل دیگر طبق قاعده اندراج استحصال می‌شود؛ اولین ثمره آن حکومت قواعد حجیت بر اصول عقلی و اصول ارتکازی است. منتها اگر حجیت به عنوان یک نسبت خاص موضوع علم اصول باشد، لوازم ذاتی آن را منهای مواد می‌توان طبقه بندی نمود. یعنی همینکه برای موضوع خصوصیتی ذکر شود که در همه استدلال‌ها رعایت آن لازم باشد قانون اندراج حضور پیدا کردن و سلب و ایجاب خاص طبقه‌بندی طولی درست می‌شود و عوارض متعددی را تحت اندراج برای خصوصیت ذاتی استدلال یعنی احزار

نسبت حجیت، ذکر می‌کند و حجیت تنوع پیدا کرده و همه قضایا به نحو یک مجموعه حملیه به موضوع علم اصول بازگت می‌نماید. از این رو کلیه مقدماتی که در استدلال‌ها بکار می‌رود، باید مواداً تناسبی به موضوع علم اصول داشته باشند و الا در نظام سلسله طولی قرار نمی‌گیرند و این امر از تشتت و هرج و مرج در استدلالات یک علم جلوگیری می‌کند.

همانگونه که گفته شد، طبقه‌بندی در موضوع علم منشاء طبقه‌بندی در مواد استدلال علم نیز می‌گردد که این امر منتهی به طبقه‌بندی در نتایج و قواعد نیز می‌شود اثر این تنظیم اندراجی آن است که تعریف و مقدمات در علم اصول را از هنری بودن خارج نموده و به اثر منطقی تبدیل و ضرورت آن در جلوگیری از دعوای وجدان و طرح مباحث جدلی الطرفین واضح است و با ملاحظه نسبت استدلال‌ها به مبنا از آوردن مقدمات عدیده به صورت کمی و تابع یک نظریه خاص شدن جلوگیری می‌شود. همانطور که منطقی خطای در فکر را کم می‌کند و به وسیله اندراج طولی قواعدی درست کرده و خطای در استنباط را به حداقل می‌رساند.

اما در مورد ثمرات قاعده مندی علم اصول بر اساس ابزار منطق صوری مقدمتاً اینکه جریان محاسبه و سنجش در علوم حقیقی و غیر حقیقی به وسیله منطقیها انجام می‌گیرد در منطق صوری جریان علیت بازگشت به خصوصیت معقول می‌نماید. نفی و اثبات و ملاحظه نقص و کمال یا قابلیت رشد در هر علم با تحلیل معقول استدلال انجام می‌گیرد. به طور مثال در علوم اجتماعی و در امر قانون‌گذاری برای دستیابی به قوانینی بهتر که منشاء تسریع امور و تنظیم بهتر کارها و رفع ناهماهنگی‌ها و درگیری‌ها بشود، لازم است در مطالعه و آسیب

شناسی از امور مجعول، طبقه‌بندی معقولی داشت تا بتوان قوانینی را بهینه نموده و جایگزین آنها را پیدا کرد.

بنابراین انتزاع امور مجعول و رسیدن به درک از رابطه به معنای دسترسی به خصوصیت معقول در علم اصول است که سلب آن به سلب شی از نفسه بازگشت می‌نماید و براساس آن طبقه‌بندی اندراجی از امور اعتباری با سلب و ایجاد بدست می‌آید. طبقه‌بندی اعتبارات و تعاریف در علم اصول از ایجاد ارتکاز و پذیرش خاص به وسیله ارائه کثرت مویدات برای یک مطلب و مقایسه کمی در گام اول جلوگیری می‌کند. و در گام دوم از پیدایش عنوان ثانوی در استدلالات مانند «الضروریات تبیح المحضورات» جلوگیری می‌نماید. و با تعیین جایگاه حدود تعاریف به صورت مستدل تغییر در آنها را نشان داده و تاثیرش را نسبت به مقسم و اقسام معین نمود. بر این اساس یک علم سازماندهی می‌شود و با تعیین مبنا و تاثیر آن بر حدود تعاریف هر گونه تغییر و تکامل در آن روشن می‌گردد. با این فرض تاثیر علم اصول در فقه نیز بهتر مشخص می‌گردد به طور مثال، تخصیص موضوع واحد مورد لحاظ قرار می‌گیرد اما نسبت بین موضوعات مختلف و لو در شکل طبقه‌بندی درختی ملاحظه نمی‌شود با ارائه ساختار درختی در علم اصول معنای تعارض و تزام و اولویت‌ها از شکل کلی خارج شده و احکام فقه مانند احکام دماء، اعراض، اموال بر یک نظام استوار می‌گردند. طبیعی است قواعد کلی فقه بر سایر قواعد فقهی حکومت دارند نظم جدیدی پیدا کرده و منزلت حکومتشان نسبت به فروع مشخص‌تر می‌گردند. برای مصب جریان قواعد در یک مسئله با نگرش انتزاعی به قواعد و برخورد انتزاعی، عمل به فقه فردی ممکن بوده است؛ اما در سطح تزام افعال باید قواعد مختلفی که بتواند ملاحظه بین عناوین کلی و احکام کلی را ملاحظه کند، باید

ایجاد شود؛ از این رو مسایل حکومتی که احکام آن موضوعات در تزامن هستند بدست می‌آیند و اداره نظام در یک افق جدید قرار می‌گیرد و در اجرا از ملاحظه عدم مخالفت قطعی به احراز به موافقت ظاهریه قوانین می‌رسیم.

۳. بررسی و تحلیل تعلیقات «قسمت سوم»

صاحب نه‌ایه‌النه‌ایه در ذیل این عبارت می‌گوید:

مراد از سنت بما می‌هی نیست تا سنت هم رتبه قول و فعل و تقریر معصوم قرار گیرد. بلکه مراد این است که این ذوات از احکام شرعیه یا نفس محکیات حکایت می‌شود (و اطلاق محکی بر حاکی از باب توسع است) بنابراین بحث از عوارض ذوات بما می‌هی (یعنی بحث از حکایت و ظهور آنها مانند بحث الفاظ) بحث از عوارض سنت نیست اگر چه این نسبت همان نفس قول معصوم یا فعل و یا تقریر آن باشد.

همچنین در ذیل عبارت «لیس بحث عن عوارضه» می‌گویند: زیرا تعمیم عوارض، عوارض عقلی را که مختص به وجود عقلی هستند را شامل می‌شود در حالیکه عروض عوارض خارجی بر ماهیت، عروض خارجی و عقلی نیست.

و در ذیل عبارت «یکون مفاد کان ناقصه» نیز می‌گویند: جدای از اینکه تنها بوسیله مفاد کان تامه از ثبوت حکم و تعبد و تنزیل می‌توان استفاده کرد در علوم نیز مفاد کان ناقصه اعتباری ندارد، بلکه در این علوم از عوارض اگر چه مفاد کان

تامه باشند؛ بحث می‌شود اما این اشکال وجود دارد که حکم از عوارض خبر نیست بلکه اراده‌ای قائم به نفس مولی است (لو سلم که حکم از عوارض غیر نفس باشد) لذا حکم از عوارض فعل مکلف و عمل مطابق خبر است نه از عوارض خبر! مگر بنا بر مسلک مصنف، (مرحوم آخوند جعل امارات را به جعل حجیت منتهی می‌کنند نه انشاء حکم) و این مطلب خلاف تفسیر ایشان از ثبوت تبعدی در این قسمت است؛ اما اگر بحث از ثبوت تبعدی به بحث از ثبوت خصوصیت تکوینی باز گردد (در قول تدعو العادل و تحرک المولی بالعمل علی طبقه) در این صورت بحث از حکم بحث از عوارض خبر می‌باشد.

بسیاری از مباحث اصولی تماسی با بحث ادله ندارند، مثلاً بحث از ظواهر بحث از احوال سنت نیست زیرا ظهور از عوارض ذات ادله و کاشفیت از آن دارد. سنت کاشفیت از ادله دارد اگر چه مستشکف نباشد. در هر صورت عدم اختصاص بسیاری از مباحث اصولی به بحث ادله منافاتی با این مطلب ندارد که عوارض ذاتیه به معنایی که مرحوم آخوند آن را مورد توجه قرار داده‌اند باشد. زیرا این عارض اعم از موضوع و متحد با آن است. در هر صورت تعریف مشهور از علم اصول مؤیدی بر این مطلب است که مباحث اصولی اعم از ادله اربعه است اگر چه در غرض استنباطی هدف شناخت و معرفت احوال این ادله باشد.

نکته قابل توجه در تقریر ایشان این است که عارض ذاتیه بر حسب تعریفی که مرحوم آخوند از آن داشته‌اند، منافاتی با این مسئله ندارد که موضوع علم اصول اعم از ادله اربعه باشد. زیرا عوارض ذاتی اعم از موضوع و متحد با هستند. همچنانکه تعریف مشهور خود مؤیدی بر این مسئله است که ایشان موضوع علم اصول را اعم از ادله اربعه معنا می‌نمایند. در پاسخ اینکه بحث از عوارض ذاتی

در باب موضوع علم بحثی اجمالی در این مبحث بوده و در حد و اندازه قدر متیقن مورد توجه قرار می‌گیرد در حالی که در این مبحث باید موضوع علم اصول بالتفصیل معرفی شود. و تلاش بر اینکه از تعریف عوارض ذاتی اعمیت موضوع علم اصول را نسبت به ادله اربعه به دست آوریم بی ثمر است. همچنانکه مرحوم آخوند کلی منطبق بر موضوعات مسائل علم را بعنوان موضوع علم اصول معرفی می‌نماید که این خود نشانی از خلط مباحث بالاجمال و بالتفصیل است.

صاحب عنایه‌الاصول نیز در این قسمت بیشتر به ترجمه و تبیین عبارت مرحوم آخوند پرداخته‌اند. اجمال تقریر ایشان از قرار ذیل است:

۱. ثمره نظریه صاحب فصول در ابوابی مثل بحث حجیت اجماع و مانند آن ظاهر می‌شود زیرا اگر دلیل موضوع علم اصول باشد در این صورت بحث از حجیت آن خارج از بحث اصول می‌شود؛ چرا که بحث از دلالت دلیل بحث از عوارض دلیل نیست، اما اگر ذات دلیل موضوع علم اصول باشد در این صورت بحث از حجیت اجماع بحث از عوارض موضوع خواهد بود.

۲. بحث از تعادل و تراجیح و خبر واحد بالواقع اثبات ثبوت تعبدی سنت می‌باشد و در این صورت این دو بحث از عوارض خبر محسوب می‌شوند. در هر صورت علم اصول از عوارض ادله اربعه بحث نمی‌نماید.

مرحوم بروجردی نیز موضوع اصول فقه را حجت در فقه دانسته‌اند، یعنی در این علم از عوارض حجت در فقه بحث می‌شود. که بررسی این قول را در جلد دوم مطرح می‌نمائیم.

مرحوم اصفهانی در نهایه‌الدرایه می‌فرمایند:

دانسته شد که علم عبارت است از مجموعه‌ای از قضایای متشکته که آنها را اشتراک در غرض خاص جمع نموده است، غرضی که بخاطر آن علم مخصوصی تدوین شده است. در هر صورت مسئله مهم جهت جامع و مشترک بین آن قضایا (موضوعاً و محمولاً) است و موضوع جامع موضوعات قضایای موضوع علم و محمول جامع محمولات قضایا محمول علم است.

دانسته شد که تدوین علم به تدوین جمله‌ای از قضایای متحده در غرض تمام می‌شود نه اینکه متوقف بر تعیین موضوع باشد؛ هر چند که برهانی بر اقتضاء وحدت غرض بر وحدت قضایای موضوعاً و محمولاً وجود ندارد، زیرا امور متباینه دارای اثر واحد نسخاً نیستند و وحدت موضوع و وحدت محمول اقتضای وحدت جزء دیگری را دارد. اما در هر صورت برهان مزبور در واحد عنوانی جاری نمی‌شود، بلکه تنها در واحد حقیقی جاری است و بحث ما در مورد واحد عنوانی است و لا غیر! مثل حفظ خطای لسان در علم نحو که وحدت آن حقیقی و بالذات نیست بلکه بالعنوان است. پس در ما نحن فیه کشف وحدت ذاتیه حقیقیه صورت نمی‌گیرد، همچنانکه اقتضاء غرض در قضایا با اقتضاء موضوعات محمولات قضایا هیچکدام مانند اقتضاء مقتضی، اقتضاء شرط لمشروط نیستند.

عدم تعیین عنوان و اسم برای موضوع موجب بدون موضوع شدن علم نمی‌شود یا موجب وحدت علم نمی‌گردد اما اگر معلوم اسم و عنوان باشد فائده مترتب بر موضوع مترتب می‌شود، لذا علم بوجود موضوع بحسب برهان به تنهایی کفایت نمی‌کند.

قرارگیری ادله اربعه بعنوان موضوع علم اصول هر چند محذور و اشکال عدم وحدت فن (لأنحفاظ وحدته بوحدت غرض) را در بر ندارد، اما اگر علم اصول

اعم از ادله اربعه باشد بی‌آنکه جامعی معبر از آن باشد، انتفاء فائده آن بیشتر است.

خلاصه اینکه:

۱. موضوع جامع لموضوعات قضایا همان موضوع علم است؛ محمول جامع لمحمولات قضایا محمول علم است.

۲. تدوین علم تمام می‌شود به تدوین جمله‌ای از قضایای متحده در غرض نه موضوع هر چند که وحدت غرض برهان بردار نیست زیرا وحدت در اینجا وحدت در عنوان است نه وحدت حقیقی!

۳. عدم تعیین عنوان و اسم برای موضوع موجب بدون موضوع شدن علم نمی‌شود یا موجب عدم وحدت علم نمی‌گردد.

۴. اگر موضوع علم اصول ادله اربعه باشد انتفا آن بیشتر است.

بنابراین ایشان می‌فرمایند: علم عبارت است از مجموعه‌ای از قضایای متشکته که اشتراک آنها در غرض خاص موجب تدوین آنها در یک علم مخصوص شده است. به نظر می‌رسد که این تعریف از علم تعریفی اعتباری و از پایگاه عقلایی بر آمده است تا تعریفی عقلی و منطقی! جدای از این مطلب این سوال وجود دارد که چرا مسائل یک علم دارای تشکته هستند؟ و آیا این تشکته به نوعی است که خود ذاتاً هیچ‌گونه اجتماعی با یکدیگر ندارند؟ و آیا این تشکته به نحو موجه کلیه صادق بر کلیه علوم است؟

فارغ از بررسی این سوالات باید دید معنای غرض در عبارت ایشان به چه معناست؟ در قسمت دوم از همین امر به بررسی مفصیل معنای غرض و انصرافی که می‌توان در آن به وجود آورد، پرداختیم و ارجاع به آن مطالب ما را از طرح مجدد آنها در این قسمت بی‌نیاز می‌سازد. اما ایشان می‌گویند تدوین علم

به متحد شدن عده‌ای از قضایای آن علم در غرض تمام می‌شود و هیچ‌گونه توفقی بر تعیین موضوع ندارد. هر چند که وحدت غرض اقتضای هیچ‌گونه برهان منطقی ندارد. چرا که بحث ما در واحد عنوانی است نه واحد حقیقی! لو سلم که با غرض و غایت بتوان تدوین علم را تمام نمود، اما منطقاً باید بر اساس غرض (مجدداً) موضوع علم معرفی شود و هیچ‌گاه نمی‌توان بی‌اعتنای نسبت به موضوع بود و دیگر آن که اگر تمامی بحث در مورد واحد عنوانی باشد، دیگر موضوعاً طرح مباحث منطقی جایگاهی ندارد. هر چند که جای این سوالات وجود دارد که این غرض که خود جامع مسائل محسوب شده است آیا خود فی نفسه موضوعیت دارد یا اینکه به امر دیگر منتهی می‌شود؟ به عبارت دیگر پایگاه غرض به چه امری باز می‌گردد؟ ایشان می‌فرمایند در واحد عنوانی برهان مزبور راهی ندارد. در این صورت واحد عنوانی و اعتباری یا به معنای ارتکازی و عرفی معنا می‌شود که در این صورت یا جمعی و یا فردی است. یعنی گاه به مصنف و مدون علم باز می‌گردد و گاه به خبرگان جمهور آن‌ها منتهی می‌شود. و یا آن که به معنای اصطلاح فلسفی آن می‌باشد. که در این صورت اعتبارات اموری متغیر بوده و موجب تعدد و تغیر اغراض و موضوعات می‌گردند و در نهایت این معنای از اعتبار به «نسبیت» منتهی می‌شود. اما اگر این اعتبار به نیاز حقیقی در خارج باز گردد بحثی مفصل است که در قسمت دوم مورد دقت قرار گرفت و نیازی به پرداختن مجدد به آن نیست.

ایشان در انتهای می‌گویند قرارگیری موضوع علم اصول اعم از ادله اربعه محذور ارائه وحدت جامع را در بر نداشته و انتفاء فائده آن بیشتر است. زیرا وحدت جامع به واسطه غرض تامین و حفظ می‌شود. در پاسخ اینکه حتی اگر موضوع علم اصول اعم از ادله اربعه قرار دهیم. مجدداً وحدت منطقی نه عنوانی واسمی

آن نیازمند ملاحظه موضوع علم اصول می‌باشد. و باید بر اساس همان غرض این وحدت معرفی شود.

پس به طور خلاصه بن بست مهمی که ایشان با آن مواجه هستند این است که چگونه می‌توان با غرض که امری عقلی نیست وحدتی حقیقی را بعنوان جامع مسائل یا معبر از آن غرض تدوینی مطرح نمود. از دیدگاه ما اگر غرض به نیاز حقیقی در خارج منتهی شود می‌توان بر اساس آن وحدت حقیقی و عینی را معرفی نمود.

برای دقت‌های بیشتر کل عبارت ایشان را در این قسمت مطرح می‌نمائیم.

قوله: ثم انه بما لا يكون لموضوع العلم و هو الكلى إلخ

قد عرفت سابقاً ان العلم عبارة عن مجموع قضایا متشتملة بجمعها الاشتراك فى غرض خاصّ دون لأجله علم مخصوص فلا محاله یتتهي الأمر إلى جهة جامعه بین تلك القضایا موضوعاً و محمولاً، و الموضوع الجامع لموضوعات القضایا، موضوع العلم، و المحمول الجامع لمحمولاتها محموله، و قد عرفت سابقاً أيضاً أن امر العلم یتّم بتدوین جمله من القضایا المتحدّه فى الغرض و لا یتوقف حقیقته على تعیین حقیقه الموضوع الا انه لا برهان على اقتضاء وحده الغرض لوحده القضایا موضوعاً و محمولاً، إلا أن الأمور المتباينه لا تؤثر أثراً واحداً بالسّخ، و أن وحده الموضوع أو وحده المحمول تقتضى وحده الجزء الآخر، مع ان البرهان المزبور لا یجری إلا فى الواحد بالحقیقه لا الواحد بالعنوان و ما نحن فيه من قبیل الثانی، بداهه أن صون اللسان عن الخطاء فى المقال فى علم النحو مثلاً لیس واحداً بالحقیقه و الذات بل بالعنوان فلا یکشف عن جهة وحده ذاتیه حقیقیه كما أن اقتضاء القضایا للغرض و اقتضاء الموضوعات لمحمولاتها لیس على حدّ اقتضاء المقتضى اقتضاء الشّروط لمشروطه، حیث إن المرید للتکلم على طبق القانون لا یتمکن منه إلا بمعرفته له، فمعرفة القانون شرط فى تأثیر الإراده فى التکلم على طبق القانون، و فى الثانیه من قبیل اقتضاء الغایه الداعیه لما تدعوا إليه فاقضاء الصّلاه لوجوبها باعتبار ما فیها من

الغايه الداعيه إليها فلا يكون الوجوب أثراً للصلاه ليكشف وحده الوجوب في الصوم و الصلاه عن وحدتهما مضافاً إلي فائده التعيين أنّ يكون الطالب علي بصيره من امره من أول الأمر فعدم كون الجامع غير معلوم الاسم و العنوان، مع كونه محققاً بالبرهان و ان لم يوجب عدم كون العلم بلا موضوع، أو عدم وحده الفن إلا أنّ الفائده المترقبه من الموضوع لا تكاد توجد إلا إذا كان معلوم الاسم و العنوان، و لا يكفي العلم بوجوده بحسب البرهان، و جعل الموضوع لعلم الأصول خصوصاً الأدله الأربعة و ان لم يكن فيه محذور من حيث عدم وحده الفن لانحفاظ وحدته بوحده الغرض لكن إذا جعل الموضوع أعمّ منها كى يعمّ الظنّ الانسدادي علي الكشف بل علي الحكومه الشهرة و الأصول العلميه من العقليه و الشرعيه إلي غير ذلك من دون جامع يعبر به عنها فانتفاء الفائده واضح.

قوله: فان كان البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد كان التأمه إلخ إرجاع البحث إلي ما ذكر و ان كان غير صحيح كما سيّضح إن شاء الله إلا انه يمكن دفع الإيراد المزبور بدعوي ان المراد وساطه الخبر ثبوتاً أو إثباتاً، ضروره ان الغرض ليس الحكم بثبوت السنه خارجاً بل ثبوتها بالخبر، و وساطه الخبر إثباتاً أو ثبوتاً لا ينافي الفراغ عن ثبوت السنه أمّا وساطه الخبر إثباتاً فمعني ذلك انكشاف السنه بالخبر كما تنكشف بالمحفوف بالقرنيه و بالتواتر و أين التصديق بانكشاف شيء بشيء من التصديق بثبوت الشيء، و ما هو اللازم في الهليّه المركبه هو الثاني دون الأول بداهه أنّ انكشاف شيء بشيء من التصديق بثبوت الشيء و ما هو اللازم في الهليّه المركبه هو الثاني دون الأول، بداهه ان انكشاف الشيء بشيء لا ينافي الفراغ عن ثبوتها و انكشاف السنه المفروغ عن ثبوتها من لواحقها و عوارضها بعد ثبوتها من لواحقها و عوارضها بعد ثبوتها. و أمّا وساطه الخبر ثبوتاً فمرجعها إلي معلوليه السنه للخبر، و من البيّن أنّ الكلام في معلوليه شيء لشيء و كونه ذا مبدأ لا ينافي في الفراغ عن أصل تحققه و ثبوتها، ألا ترى أنّ الموضوع في علم الحكمه هو الوجود أو الموجود مع ان البحث عن كونه ذا مبدأ من أهمّ مسائله و أعظم مقاصده فالبحث عن معلوميه السنه بشيء يكون ذلك الشيء واسطه في ثبوتها واقعا بحث عن ثبوت شيء لها لا عن

ثبوتها فأنضح ان إرادته الثبوت الواقعيّ عليّ أيّ تقدير لا تنافي كون البحث عنه من المسائل.

نعم أصل ثبوت السنه بالخبر و كون الخبر واسطه في ثبوتها أو إثباتها واقعاً غير معقول إذ ليس الخبر واقعاً في سلسله علل السنه بل يستحيل وقوعه في سلسله عللها لأنّ حكاية الشيء متفرعه عليه فلا يعقل ان تكون من مباديه فيستحيل وساطه الخبر ثبوتاً كما ان الخبر بما هو خبر يحتمل الصدق الكذب فلا يعقل انكشف السنه به واقعاً فيستحيل وساطه الخبر إثباتاً فإرادته الثبوت الواقعيّ بأيّ معني كان غير معقوله لا أنّ البحث عن ثبوتها بشيء ليس من المسائل فافهم جيداً.

قوله: نعم لكنه مما لا يعرض السنه بل الخبر الحاكى لها إلخ يمكن أن يقال إنّ حجّيه الخبر عليّ المشهور و ان كان مرجعها إليّ إنشاء الحكم عليّ طبق الخبر و هو من عوارضه إلاّ أنّه بعنايه أنّه وجود تنزيليّ للسنه و هذا المعني كما أنّ له مساساً بالخبر كذلك بالسنه، فحاصل البحث إثبات وجود تنزيليّ للسنه، و بهذا الاعتبار يقول بثبوت السنه تبعداً، و إلاّ فالحكم عليّ طبق المحكى له ثبوت تحقيقيّ لا تبعديّ، و كونه عين التبعّد لا يقتضي أنّ يكون تبعدياً بل هو كنفس المحكى له ثبوت تحقيقيّ فتأمل و ربما يتخيّل إمكان جعل الموضوع نفس السنه الواقعيه بالبحث عن تنجزها بالخبر لكنه كالثبوت التبعديّ إشكالا و جواباً، من حيث ان المنجزيه و هي صفة جعليه قد اعتبرت في الخبر فهي من حيثيات الخبر لا من حيثيات السنه الواقعيه، و من حيث ان المنجزيه و المتنجزيه متضايقان، فجعل الخبر منجزاً يلازم جعل السنه متنجزه به فيصحّ البحث عن كلّ منهما بل الثبوت التبعديّ أكثر مساساً بالسنه من التنجز حيث ان اعتبار الثبوت هو اعتبار كون الخبر وجود السنه فيكون بالإضافة إليّ السنه كالوجود بالنسبه إليّ الماهيه بخلاف التنجز فإنّه وصف زائد عليّ السنه معقول تبعاً بجعل المنجزيه للخبر استقلالاً فهو أشدّ ارتباطاً بالخبر من السنه فتدبر جيداً

قوله: المراد ان السنه ما يعم حكايتها إلخ

بأن يراد من السنه الواقعة في كلماتهم طبيعي السنه بوجودها العيني أو الحكائي، فان الشيء له أنحاء من الوجود بالذات و العرض و منها وجودها في الحكايه أو أن يراد الأعم بغير ذلك.

قوله: إلا أن البحث عن غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ إلخ ان كان الغرض كما هو ظاهر سياق الكلام أعميه موضوعات المباحث المزبوره من الألفاظ الوارده في الكتاب و السنه، فيمكن دفعه بأن قرينه المقام شاهده علي إرادته خصوص ما ورد في الكتاب و السنه، و إن كان الغرض أن عوارض هذه الموضوعات الخاصه تلحقها بواسطه أمر أعم و هو كون صيغه «افعل» مثلا من دون دخل لورودها في الكتاب و السنه، فالإشكال في محله و لا يندفع بان البحث ليس باعتبار نفس الأمر الأعم بل بلحاظ اندراج الأخص تحته، و ذلك لأن هذا الاعتبار إن لم يكن دخيلا في عروض العارض لم يكن لحاظه منجرآ له عن كونه عرضاً غريبا كما أن الالتزام يكون موضوع العلم أعم من الأدله بالمعني الأعم، مع قيام الغرض بخصوصها بلا وجه، و هو من القضايا التي قياساتها معها، كما لا يندفع الإشكال بما ذكرناه في تصحيح العارض لأمر أخص أو أعم من أن مجرد الصدق بلا تجوز عرفا كافٍ في كون العرض ذاتيا، و لا بتوقف علي عدم الواسطه في العروض حقيقه و دقه، و ذلك لأننا و إن قلنا بعدم اعتبار كون العرض ذاتيا لموضوع العلم حقيقه إلا أنه لا بد من كونه عرضا ذاتيا لموضوع المسأله عقلا، و مع تخصيص موضوع المسأله بحيثه الورود في الكتاب و السنه حتي لا يلزم إشكال اندراج الأعم تحت الأخص يلزم كون العرض غريبا عن موضوع المسأله، و منه تبين عدم المناص عن أحد المحاذير الثلاثه إتما لزوم اندراج الأعم تحت الأخص لو أبقينا موضوع العلم علي خصوصه و موضوع المسأله و إتما لزوم أخصيه الفرض إذا عممنا موضوع العلم بحيث يعم موضوعات مسائله العامه، و لا يخفي أن عدم الالتزام بموضوع جامع يدفع المحذورين الأولين دون الأخير كما هو واضح.

قوله: و جمله من غيرها إلخ

كالمسائل الأصوليه العقلية فان الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته مثلا لا اختصاص لها بالوجوب الشرعي و لا بما يقع في طريق الاستنباط و الدليل العقلي

الواقع موضوعاً للعلم هی القضیه العقلیه التي يتوصل بها إلی الحکم الشرعی دون الأعمّ مع ان العقل يحکم بالملازمه لا من هذه الحیثیه .

مرحوم بروجردی نیز در الحاشیه علی الکفایه می فرماید:

نیازی به این تکلف نیست که موضوع علم اصول را ذوات ادله اربعه قرار دهیم انگونه که صاحب فصول گفته است تا این محذور پیش آید که ادله متکثره و مختلف به حسب آراء گردد و همچنین لازم نیست که عوارض را اعم از عوارض شی قرار دهیم تا این محذور پیش آید که این عوارض توابع ذهنی شده و بتبع اجزاء نیز ذهنی شوند. و همچنین به تکلفاتی که مرحوم آخوند در متن مطرح نموده‌اند نیز نیازی نمی‌باشد. در هر صورت ایشان نیز باید موضوع علم اصول را اختصاصاً معرفی نمایند. و همچنین استدلال بر اینکه اگر عوارض ادله اعم باشند این عوارض ذهنی و بتبع اجزاء ان عوارض نیز ذهنی می‌شود، نیز مطلبی تام نیست! زیرا موضوع علم اصول امری اعتباری بوده و نمی‌توان همچون موضوع علوم حقیقی به آن نگریست و لذا سخن از اعم بودن یا ذهنی یا غیر ذهنی بودن آن، مباحثی فلسفی بوده و کاربرد آن‌ها در این مقام قابل تامل و اشکال است.

علامه طباطبایی نیز در ذیل عبارت لخصوص ادله اربعه این گونه می‌فرماید:

وجه این بحث آن است که ضرورت ثبوت شریعت ذات احکام، اقتضای وجوب اخذ آن‌ها از سوی مردم دارد. و همچنین این ضرورت بر تفهیم و تفاهم عقلانی در طرق مخاطباتی و محاوراتی خود بنا شده است. این ضرورت‌ها موجب پیدایش حاجتی از سوی عقلا شده است به اینکه به دنبال بحث از طرق مستعمله در استنباط باشند تا از آن طریق احکامی را استنباط کنند که علم به آن‌ها صون از خطا را برای آن‌ها در استنباط به وجود آورد. آن چنانکه غایت علوم اعتباریه نیز این گونه است (احتفاظ از خطاء)

قوله: لا خصوص الأدله الأربعة:

الوجه فی هذا المقام ان يقال: ان قیام الضروره علی ثبوت شریعه ذات احکام تقضی بوجوب أخذ الناس بها. ثم قیام الضروره علی کون التفهیم و التفهیم فیها مثل التبلیغ علی الطرق التي بنی علیها العقلاء فی مخاطباتهم، و محاوراتهم توجب مساس الحاجه بالبحث عن الطرق المستعمله بین العقلاء فی استنباط احکام القوانین الدائره بینهم لیصون العلم بها باستعمالها عن الخطأ فی الاستنباط لما عرفت ان الغایه فی العلوم الاعتباریه جمیعاً الاحتفاظ عن الخطاء فی کل منها بما ینتج به کالصون عن الخطأ فی الأبنیه فی علم الصرف، و عن الخطأ فی الکلام فی علم النحو، و عن رداه الکلام فی علم البیان، و عن رداه الوزن فی علم العروض، و هكذا.

ایشان می فرمایند ضرورت ثبوت احکام شریعت اقتضای اخذ و استنباط آن احکام را از سوی عقلا دارد. و لذا عقلا به دنبال طریقی بوده‌اند که به واسطه آن طرق صون از خطای در استنباط به وجود آورند. اما صون از خطا در مورد تعریف علم منطقی که علمی حقیقی است نیز وجود دارد. و دیگر اینکه ضرورت تفهیم و تفاهم عقلی و اقتضای وجوب اخذ احکام از سوی مردم هر چند مطلبی صحیح است اما باید پایگاه این ضرورت‌ها به درستی تبیین شود اینکه پایگاه این ضرورتها اعتباری فلسفی یا عرفی باشد بسیار متفاوت با پایگاه نیاز حقیقی در خارج است. در هر صورت نمی‌توان غایت علوم اعتباریه و علوم حقیقی را یکسان شمرد!

از ملاحظه کلمات قوم در این قسمت این سوال مطرح می‌شود که چرا ادله اربعه در یک ردیف و هم عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند؟ مثلاً به چه دلیل عقل هم عرض کتاب و سنت و نقل قرار گرفته است؟ ظاهراً در کلمات قوم بحثی جدی پیرامون این مسئله مطرح نشده است. (و ما در مطالب قبلی احتمالاتی را پیرامون نسبت بین این ادله مطرح نموده‌ایم) البته به صورت معترضه در لابلای مباحث بحث شده است مثلاً در مبحث قطع به تناسب طرح مطالب اخباریین که قطع

حاصل از عقل را حجت نمی‌دانند؛ این بحث مطرح شده است که آیا قطع حاصل از ادله عقلیه حجت است یا حجت نیست اما اینکه به صورت مستقل سخن از موطن حجت عقل شده باشد یا اینکه عقل در مسائل شرعی موضوعیت دارد و یا فقط طریقت دارد؟ بحثی جدی وجود ندارد.

باب چهارم: نقد و بررسی متن و
تعلیقات «قسمت چهارم»

١. شرح و ترجمه «قسمت
چهارم»

و يؤيد ذلك تعريف الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه و إن كان الأولى تعريفه بأنه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بناء على أن مسأله حقيه الظن على الحكومه و مسائل الأصول العمليه في الشبهات الحكميه من الأصول كما هو كذلك ضروره أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات

۱/۱. تعریف مشهور و تعریف مرحوم آخوند

مرحوم مصنف مویدی به نفع خود در رابطه با این که موضوع علم اصول اختصاصی به ادله اربعه ندارد اقامه نموده‌اند: اصولیین در تعریف علم اصول اشاره‌ای به ادله اربعه ننموده‌اند و آن را چنین تعریف نموده‌اند «بانه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه» یعنی علم اصول قواعد و ضوابطی است که آماده و محض شده تا این که مجتهد بتواند احکام شرعی را استنباط نماید. مصنف از فرصت استفاده نموده و ضمن اینکه تعریف مذکور را به عنوان موید ذکر نموده فرموده‌اند اولی این است که علم اصول چنین تعریف شود «بأنه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بناء...» یعنی علم اصول صناعت و فنی است که برای انسان این معرفت را ایجاد می‌کند که انسان به وسیله آن قواعدی را می‌شناسد که آن قواعد بر دو نوع^۱ و دارای یکی از این دو خصوصیت می‌باشد.

الف: آن قواعد در طریق استنباط احکام الهی واقع می‌شود مانند اکثر بحث‌های معمول یعنی بحث خبر واحد، هیئت افعال و امثال آنها و به عبارت روشن‌تر هنگامی که انسان برای استنباط حکم الهی قضیه و قیاسی تشکیل می‌دهد آن قاعده فقهیه کبرای قیاس قرار گرفته و در طریق استنباط واقع می‌شود.

ب: بعضی از قواعد هم جزء علم اصول است اما در طریق استنباط نقشی ندارد لکن مجتهد در مقام عمل به آن قواعد منتهی می‌شود یعنی آخرین چیزی که مجتهد باید به آن تمسک کند، همان قواعد است. مرحوم آخوند برای آنکه علم اصول هر دو سطح از تفقه را پوشش دهد، تغییراتی را در تعریف مشهور اصولیین از علم اصول ایجاد می‌نماید، زیرا که بر حسب تعریف مشهور باید

نتیجه تفقه و استنباط قطعی و یقینی باشد و حال آن که این نظر موافق رای ایشان نمی‌باشد.

عبارت آخوند این است: «بناء علی ان مساله الظن علی الحکومه و مسائل الاصول عملیه فی الشبهات الحکمیة من الاصول» مصنف به خاطر دو جهت تعریف مشهور را تغییر می‌دهند:

۱- در باب انسداد که نتیجه آن حجیت ظن مطلق است (ظنی که هیچ‌گونه مویدی از سوی شارع ندارد) اختلافی واقع شده که آیا نتیجه دلیل انسداد، حجیت مظنه به نحو کشف یا حجیت ظن به نحو حکومت است معنای کشف آن است که اگر دلیل انسداد را پذیرفتیم، بگوئیم کشف می‌کنیم که شارع در آن شرایط تمامیت مقدمات انسداد مظنه را حجت قرار داده یعنی همان طور که شارع، خبر واحد را که یکی از ظنون خاصه است حجت قرار داده، مطلق ظن را هم حجیت بخشیده است.

اما اگر گفتیم نتیجه دلیل انسداد، حجیت مظنه به نحو حکومت^۲ است در این فرض، مظنه یک حجت عقلیه است و در این صورت بنابر تعریف مشهور صحیح نیست، کبرای قیاس استنباط قرار گیرد، گرچه حکم ظاهری مطرح است، اما استنباط قطعی است (استنباط از طریق ظن، ظنی است نه قطعی)

بنابراین طبق تعریف مشهور باید بحث حجیت مظنه بنابر حکومت جز مسائل اصول نباشد در حالی که نمی‌توان آنها را به عنوان استطراد مطرح نمود و حتماً باید جزء مسائل علم اصول به حساب آورده شود. لذا باید در تعریف مشهور توسعه ایجاد کرد، تا شامل آن هم بشود.

۲- اختلافی است که آیا مباحث اصول عملیه جزء علم اصول است یا جزء مباحث فقهی؟ ایشان می‌فرمایند اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری

می‌شود، جزء علم اصول نیست اما اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه جاری می‌شود، جزء مباحث علم اصول می‌باشد، زیرا که برحسب تعریف مشهور اصول عملیه از تعریف اصول خارج می‌باشد، اما در نزد آخوند نفس اصول عملیه حکم شرعی و فقهی می‌باشد.

بنابراین اصول عملیه اگر چه طریق در استنباط نمی‌باشد، اما جزء مسائل اصول بوده و مجتهد در مقام عمل به آن منتهی می‌شود. لذا می‌توان این استنباط را نمود که در نزد ایشان ضرورت تفقه حتی در جایی که حاکم عقل می‌باشد مثل ظن علی الحکومه نیز مطرح است یعنی نتیجه تفقه لازم نیست که همیشه منتهی به حکم قطعی باشد، بلکه احکام ظاهریه نیز در تعریف داخل است.

خلاصه اینکه اگر بخواهیم بر تعریف مشهور اقتصار نمائیم لازمه‌اش این است که مسائل اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه خارج از تعریف مذکور باشد اما طبق تعریف و تقسیم آخوند (که بعضی از قواعد علم اصول در طریق استنباط و بعضی دیگر در مقام عمل مجتهد به آن‌ها منتهی می‌شود) لازمه‌اش این است که اصول عملیه هم جزء قسم دوم و داخل در مسائل علم اصول باشند.

به طور خلاصه مرحوم آخوند علم اصول را این گونه تعریف می‌نماید:

«می‌صناعه تعرف بها القواعد التی یمكن ان تقع فی طریق استنباط الاحکام او

التیبتھی الیها فی مقام العمل»

و استدلال بر تعریف علم اصول ایشان این است که:

- علم اصول جنبه کاربردی و دستوری دارد لذا به نفس علم به قواعد علم اصول اطلاق نمی‌شود.

- تعریف مشهور ظهور در این دارد که قواعد علم اصول می‌باید بالفعل و بالاستقلال در استنباط احکام به کار روند و حال آن که برای استنباط احکام نیاز به صغرای قیاس نیز می‌باشد.

- بعضی از قواعد اصول برای استنباط حکم عقلی نیز می‌باشند؛ مثلاً از دلیل انسداد بر مبنای حکومت، حکم عقل به حجیت ظن مطلق استنباط می‌شود. لذا لازم نیست همیشه نتیجه استنباط حکم شرعی باشد.

- بعضی از قواعد علم اصول به جای فائده استنباطی فائده عملی دارند مثلاً در اصول عملیه حکم ظاهری جعل نمی‌شود زیرا منجزیت و معذرت است که فائده عملی به حساب می‌آید.

۲. نقد و بررسی «قسمت چهارم»

۲/۱. نقد و بررسی تعریف مشهور

به طور کلی هر تعریفی که برای علومی غیر از علوم حقیقی ارائه می‌شود به اصطلاح منطقی «رسم» است. زیرا تعریف حدی یعنی بیان جنس و فصل و در مورد آن علوم چنین چیزی ممکن نیست. تعریف حدی اجزای ماهیت یک شی را بیان می‌کند و این گونه تعاریف صرفاً در اموری معنا دارد که دارای ماهیت یگانه‌ای باشند به گونه‌ای که بتوان برای آن ماهیت جنس و فصلی پیدا کرد در حالی که در اصول و فقه و فلسفه و کلام و به طور کلی در تمام علوم با مجموعه‌ای از قضایا روبرو هستیم که بعضاً یا کلاً متشکلت هستند نه با شی خاصی که دارای ماهیت خاص و جنس و فصل خاصی باشد هر مجموعه از قضایا که علم خاصی را تشکیل می‌دهند مرز معین و مشخص دارند که بدان وسیله از سایر دانش‌ها متمایز می‌گردند؛ «رسم» یک علم ما را به این مرزها رهنمون می‌گردد

در یک نگاه کلی به کتب قدما مشاهده می‌شود که برخی از قدما همچون شیخ مفید اصلاً اصول را تعریف نکردند در «تذکره» که قدیمی‌ترین کتاب اصولی است مجموعه‌ای مباحث ذکر شده است بی‌آنکه برای آنها تعریفی اصولی ارائه شود. سید مرتضی در «ذریعه» و شیخ طوسی در «عُدّه» علم اصول را به ادله فقه تعریف کردند؛ «اصول فقه هی ادله الفقه» و در تفاوت اصول فقه با استدلالهای فقهی گفته‌اند که اصول فقه به نحو اجمالی و ادله‌ی موجود در فقه به نحو تفصیلی است.^۱ بعد از شیخ طوسی و سید مرتضی تا زمان میرزای قمی (صاحب قوانین) تعریفی در کلمات اصولی‌ها نمی‌بینیم برخی مثل مرحوم محقق در «معارج» به جای تعریف علم اصول لفظ «اصول فقه» را معنا می‌کنند «الاصل بیتنی علیه الشی» تعریفی که مرحوم میرزای قمی در قوانین عرضه می‌کند بعد از وی به صورت تعریفی کلاسیک (تعریف مشهور) از اصول فقه باقی ماند که مورد و محل و مدار نزاع و جرح و تعدیل متاخرین بعد از او الی هذا الیوم بوده است.

وی چنین می‌گوید «الاصول هو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه» این تعریف، تعریف اصول فقه در نزد ایشان است. فی الجمله اینکه از روی کلمه علم در عبارت ایشان می‌توان معیار اصولی بودن مسائل علم اصول را در نزد ایشان دریافت. در شرح این تعریف قدما چنین گفته‌اند: با کلمه‌ی «قواعد» که مراد قضایای کلی است گزاره‌های جزئی از تعریف خارج می‌شود و بدین ترتیب تمامی مسایل علم اصول از قبیل مسایل کلیه است و قضایای جزئی در اصول مورد بحث قرار نمی‌گیرد کلمه «ممهده» در این تعریف به معنای مدونه استعمال شده است و مسایل اصولی قواعدی هستند که برای استنباط تدوین یافته‌اند و مراد از استنباط در این تعریف، تحصیل حجت یعنی دستیابی به حجت

بر یک مطلب یا حکم است و مقصود از حکم شرعی احکامی است که شارع آورده است چه تکلیفی و چه وضعی.

اما به نظر میرسد که تقسیم قواعد به کلی و جزئی و محدود کردن علم اصول به قواعد جزئی جدای از اینکه نفس این تقسیم مربوط به منطبق بوده و نحو و چگونگی بکارگیری آن در علم اصول محل تامل و اشکال است. لو سئلم که چنین بکارگیری صحیح باشد اما علم به قواعد به منزله مواد و محصولات و نتایج متکثره نهائی یک علم می‌باشند در حالی که نباید امور متعدد و متکثره مختلفه را در تعریف داخل دانست بلکه در تعریف باید نقطه وحدت مسائل قرار داده شود و دیگر اینکه ترجمه «ممهده» به معنای مدونه، مسائلی احتمالی که ممکن است در علم اصول مطرح شوند را در بر نمی‌گیرد و بیشتر ناظر بر تدوین وضع موجود است تا شمولیت آن نسبت به مسائل ممکن الوجود! و اما ترجمه «استنباط» به تحصیل حجت بر حکم نیز به معنای معرفی غایت فقهی در تعریف اصولی است! زیرا که این دو باید هر کدام جداگانه ابتدا دارای تعریف مستقل بوده و سپس نحوه تعامل و ثمره داشتن آنها نسب به یکدیگر مورد توجه قرار گیرد. اما اشکالات جزئی دیگری نیز مطرح است که بعضی اصولیین مطرح نموده‌اند مثلاً مرحوم شهرستانی در «غایه المسئول فی علم الاصول» و محقق رشتی در «بدائع الافکار» می‌گویند تعریف مذکور قضایای بدیهی را شامل نمی‌شود زیرا در علم اصول قضایای بدیهی نیز وجود دارد. اما بالواقع در علم اصول به آن معنای منطقی سخن از قضایای بدیهی در میان نیست و اصل بکارگیری آن تقسیم در اینجا خود محل تامل است.

اما مشهور اصولیین دو اشکال عمده را بر این تعریف وارد می‌دانند اول عدم جامعیت تعریف و دوم عدم مانعیت تعریف. در اینجا به بررسی و تقریر این دو

اشکال پرداخته و در نهایت راه حل‌هایی که اصولیین متاخر در رفع آن مطرح نموده‌اند را بیان می‌نمائیم.

اما در مورد عدم جامعیت تعریف: جامع نبودن این تعریف از جهات مختلف قابل بررسی است؛

اول: در تعریف قید «الاستنباط الاحکام الشرعیه» وجود دارد و این قید اصول عملی عقلی را خارج می‌کند اصول مزبور در واقع احکام عقل عمل و حجت عقلی می‌باشند آنها حکم شرعی نیستند؛ مثلاً برائت عقلی می‌گوید مادامی که الزام برای مکلف احراز نشده در مقابل آن مسئولیتی ندارد، اگر چه در واقع الزامی وجود داشته باشد. برائت عقلی اصلاً در صدد بیان حکم شرعی نیست او فقط نفی تنجیز می‌کند و بیان می‌دارد که حکم شرعی بدون احراز برای مکلف منجز نمی‌شود و تنجیز یک حکم عقلی است وقتی از برائت عقلی سخن می‌گوئیم قاعده‌ای به عنوان حکم شرعی به آن معنا حاصل نمیشود.

دوم: تعریف مذکور تنها امارات را در بر می‌گیرد؛ اما شامل اصول عملیه نمی‌شود زیرا اصول عملیه برای کشف از حکم و استنباط بکار نمی‌روند.

سوم: برخی اشکال را توسعه داده و گفته‌اند این تعریف بنا بر بعض از مبانی امارات را نیز شامل نمی‌شود. زیرا در امارات سه مبنای مهم وجود دارد:

۱. حجیت اماره به معنای جعل حکم مماثل با حکم واقعی است وقتی خبر واحدی مثلاً بر وجوب عملی دلالت کرد نتیجه این معنا که خبر واحد و ظاهر حجت است، جعل حکمی واقعی مطابق با اماره شبیه حکم واقعی است این حکم، حکم ظاهری است این مبنا که مبنای شیخ انصاری است اصطلاحاً «مبنای جعل حکم مماثل» نام دارد.

۲. معنای حجیت اماره جعل منجزیت و معذرت است یعنی شارع می‌گوید اگر مطابق اماره عمل گردید در صورتی که مخالف واقع باشد، معذر است و در صورتی که مطابق واقع باشد واقع را برای شما منجز می‌کند پس اماره منجز واقع و معذر نسبت به مخالف با واقع است این مبنای مرحوم آخوند است.

۳. معنای حجیت اماره تتمیم کشف است. اماره یک نحوه کاشفیت دارد هفتاد یا هشتاد درصد کاشف از واقع است شارع که اماره را حجت می‌کند آن بیست درصد باقی مانده را به آن ارزانی می‌نماید.

بنابراین اگر چه اماره همانند قطع صد درصد کاشف نیست، اما با جعل شارع تبدیل به صد درصد می‌شود و این مبنای مرحوم آخوند و آغا ضیاء عراقی است. حال تعریف مرحوم محقق بنابر مبنای شیخ انصاری اماره را در بر نمی‌گیرد چون همانگونه که بیان شد بنابراین مبنا با اماره حکم شرعی کشف نمی‌شود بلکه حکم مماثلی که شارع جعل کرده کشف می‌گردد این در حالی است که باید هر تعریفی از یک علم شامل تمام مسایل آن علم با مبانی مختلف باشد؛ نه اینکه با یک مبنا تعریف درست و با مبنایی دیگر تعریف نادرست به نظر آید این تعریف امارات را با مبنای مرحوم نائینی که قائل به کاشفیت ناقص اماره و تتمیم آن با جعل شرعی است در بر می‌گیرد اما امارات را با مبنای شیخ انصاری شامل نمی‌شود. لذا با آن چه گذشت بر حسب دیدگاه قوم مشخص می‌شود که تعریف مدرسی و کلاسیک علم اصول جامع تمامی افراد نیست.

اما به نظر می‌رسد که جدای از این نوع رویکرد به تعریف مشهور اشکالاتی چند بر تعریف مشهور اصولیین چه آنکه این تعریف را پذیرفته‌اند و چه آنان که این تعریف را مورد جرح و تعدیل و تقید خود قرار داده‌اند وجود دارد که بخشی را در این قسمت و بخشی دیگر را در جلد دوم مورد بررسی قرار خواهیم داد.

گفته شد که قوم علم اصول را اجمالاً این گونه تعریف نموده‌اند «هو العلم بالقواعد الممهده للاستنباط الاحکام الشرعیه الفرعیه من الدله التفصیلیه» در این تعریف مشاهده می‌شود که قوم علم اصول را به علت غائی اصول تعریف نموده‌اند یعنی علم به قواعدی است که در طریق استنباط حکم شرعی می‌باشد و یا مانند مرحوم صدر که علم اصول را به عناصر مشترکه در استدلال فقهی (تنجیز و تعذیر نسبت به حکم شرعی) تعریف نموده‌اند. پس به طور کلی مشکل تعریف مشهور و کلاسیک به طور خلاصه این است که موضوع مشخصی را برای علم اصول معین نمی‌نماید و دیگر آن که غرض نیز معین نمی‌شود و آخر اینکه تعریف از اساس در علم مشمول (فقه) صورت گرفته است؛ لذا این تعریف علاوه بر استقرایی بودن نفی دوئیت فقه و اصول را موجب می‌شود. خارج از اختلاف نظرهایی که در نزد قوم نسبت به این تعریف مطرح است و بعضاً در جلد دوم تقریر آن را مورد توجه قرار خواهید داد، اکنون از زاویه‌ای دیگر اشکالاتی چند بر این تعریف وارد است. که خود فتح بابی در ارائه یک تعریف جدید از علم اصول است. همچنانکه مرحوم شهید صدر با اصلاحات در تعریف کل تعریف را متحول می‌نمایند که باید دید آیا تنها یک شرح لفظ است یا اینکه عنصری جدیدی مطرح شده است؟

۲/۱/۱. اشکال اول بر تعریف مشهور

تعبیر «هو العلم به قواعد» تعریف به محصول و آثار است. بدین معنا که امور متعدد و کثیری می‌تواند وارد تعریف و موضوع علم اصول قرار گیرند و این نشان دهنده می‌دهد که قوم نتوانسته‌اند برای قاعده‌ها موضوع واحدی را تعیین کنند و این خلاف کار مجتهد که تقنین است می‌باشد. وظیفه مجتهد تقنین

حجیت و قاعده‌سازی است که از موضوع واحد قوانین را متفرع می‌نماید. پس بهتر است که نفس تقنین و قاعده‌سازی موضوع علم اصول قرار گیرد تا وحدت تعریف از بین نرود و علت انسجام و به وحدت رسیدن قواعد گردد. طبیعتاً اگر این کار صورت نگیرد علم اصول بعنوان یک مجموعه و کل، مورد شناسائی قرار نگرفته و برخورد استقرایی در ارائه اصول و قواعد بر آن حاکم می‌گردد.

۲/۱/۲. اشکال دوم تعریف مشهور

از آن جایی که تعریف مشهور برای قاعده‌ها جامع مسائل (عمل تقنین) معرفی نمی‌نماید «تکلیف مکلف» و «تفقه در فقه» موضوع و شاخصه اصلی در تعریف قرار گرفته است؛ در حالی که در علم اصول باید قاعده‌سازی بعنوان یک اصل حاکم و جاری باشد؛ پس علم اصول به علم فقه (علم مادون) تعریف شده است؛ البته علم اصول باید ثمره در فقه داشته و بکارگیری قواعد در تقنین استنباط نیز اثر دارد، اما تعریف این دو علم باید در دو سطح جداگانه انجام شود.

۲/۱/۳. اشکال سوم بر تعریف مشهور

عده‌ای از اصولیین و فقهاء به دلیل آنکه مطلب را در تفقه و استنباط می‌دیدند و طرح بحث‌های فلسفی در اصول پرهیز می‌کردند، دسته دیگر بکار بردن برهان‌های منطقی و وارد کردن اصطلاحات و مواد فلسفی در علم اصول را بلااشکال می‌دیدند؛ اما ورد فرهنگ فلسفه یونان و منطق ارتکازات در علم اصول غفلت نسبت آن علت پائین آمدن منزلت تفقه در معارف گردیده است؛ زیرا مستقل دیدن امور عقلیه علت حد زدن شرع به سنجش و ارتکازات گردیده است

که آن وقت نتیجه آن شده است که کار فقهاء ظننی الدلاله و ظنی الطریق» در اسناد گردد از آنجا که علم به کلمات بازگشت به ارتکازات می‌کند؛ لذا تا مرتبه علوم اعتباری و ظنی تنزل یافته و علوم عقلی بعنوان علوم حقیقی بر آن حاکم می‌گردد از این رو فقهاء و اصولیین برهاناً و علماً خودشان را متاخر از فلاسفه می‌دانند.

با توجه به اشکالات وارده باید پاسخ به تعریف موضوع و هدف را با توجه به سه سطح ذیل مورد دقت قرار داد تا مباحث بصورت منطقی مورد دقت قرار گیرد و تبدیل به مقدمات هنری یا تعلیمی القائی نگردد.

۱. حضور علم اصول در وحدت کل نسبت به سایر علوم در جریان تکامل این سطح بعنوان علت و مبنای پیدایش علم اصول بحساب می‌آید تا سهم تاثیرش در تکامل معرفتی حول محور جریان تعبد کنترل شود و مرحله تکاملی آن نسبت به گذشته معلوم گردد و مستولیت آن نسبت به آینده روشن گردد.

۲. ملاحظه روابط درونی علم اصول و طبقه بندی قواعد و اصول در مسئله قاعده سازی (تقنین حجیت تعبدی) انجام شود.

۳. اثر علم اصول در علم مادنش یعنی علم فقه بصورت خاص بررسی شود.

۲/۱/۴. اشکال چهارم بر تعریف مشهور

یکی از اشکالات وارد بر تعریف علم اصول (چه سابقین و چه لاحقین) خروج موضوعی (نه خروج حکمی) «علم به قواعد» از تعریف است زیرا قواعد و اصول ثمره علم اصول است نه موضوع آن! اگر علم بر مبنای کشف ملاحظه شود در این صورت استدلال به کشف موضوع علم اصول است و کشف قواعد به عنوان نتیجه و ثمره آن به حساب می‌آید. لذا اشکالی که با آن مواجه می‌گردد ورود

قواعد فقهی، عقلی و ارتکازی و غیره در تعریف است که در معرفی وحدت جامعی برای قواعد آنها را دچار اشکال کرده است. در حالی که معرفی جامع فقهی برای قواعد و ارائه علت واحد در علم مادون نیز خروج موضوعی از علم اصول را در بر دارد. از این رو بررسی صحت و غلط نسبت‌ها و تقنین استدلال‌ها به معنای مقنن ساختن، موضوع علم اصول است. اولین اثر این امر خارج شدن علم فقهاء از نظام داشتن در برابر علم منطقیون و فیلسوفان است حال آن که با توجه به تعریف موضوع هر علم به «ما یبحث عن عوارضه الذاتیه» لازم نبود از آن عدول شود.

۲/۱/۵. اشکال پنجم بر تعریف مشهور

مشهور علم اصول را به غایت آن تعریف نموده‌اند؛ نکته مهم این است که در درون علم یک غایت اولیه و درونی و همچنین یک غایت بیرونی نیز وجود دارد بر حسب غایت بیرونی علم در طریق علم مادون خود قرار می‌گیرد مانند علم منطق که یک غایت بیرونی دارد که همان غایت قرار گرفتن برای استدلالات کلامی و فلسفی است و این موجب آن می‌شود که استدلالات سایر علوم مورد تصحیح قرار گیرد. همچنین منطق یک غایت درونی نیز دارد و آن اینکه منطق باید بتواند قواعد تفکر را تحدید نموده و از خطای در فکر جلوگیری نماید؛ لذا منطقی هرگز نمی‌گوید: منطق علم به قواعدی است که در اصول و فلسفه و... کاربرد دارد بلکه برای خود موضوع (تفکر) مورد دقت قرار می‌گیرد تا جلوی خطا در سایر علوم گرفته شود.

بنابراین در علم اصول نیز گاه به دنبال دستیابی به استدلال فقهی هستیم و برای این منظور در علم مقدماتی از غایت خود این علم بحث می‌نمائیم و بعد از تأمین این غایت و چینش و تبویب اقسام در همین غایت، این مباحث را در طریق

استدلال فقهی قرار می‌دهیم. لذا علم اصول تنها ناظر بر علم مادون نیست یعنی علم آلی است، اما اصالی نیست!

موضوع بحث در غایت اول عناصر مشترکه در استدلال فقهی است آن غایت این است که ما می‌خواهیم حجیت بین خود و خدای متعال را مشخص نمایم (حجیت بین عبد و مولی یا تقنین حجیت) و پس از همین تقنین در فقه نیز کاربرد دارد. مانند قواعد منطقی پس از آن که تفکر را تقنین نمود، تقنین تفکر در فلسفه نیز کاربرد دارد. این مسئله غیر از این است که غایت را غایت بیرونی قرار دهیم. آن غایت برای آنکه محقق شود ابتداً خود تفکر باید تقنین شود تا فلسفه از خطا مصون شود. ایشان در مورد قواعد اصولی می‌گویند: قواعدی هستند که در طریق اثبات حکم شرعی قرار گرفته و در استدلال فقهی کاربرد داشته و لذا دلیلیت نسبت به جعل شرعی دارند و دلیلیت نیز یا عقلی، یا شرعی و یا لفظی می‌باشد.

بنابراین در کلمات قوم غایت درونی علم اصول مورد توجه قرار نگرفته است واقعیت مطلب این است که علم اصول از درون فقه به وجود آمده است ولی آیا جایگاه منطقی علم اصول نیز از درون فقه می‌باشد یا خیر؟ یا اینکه می‌توان ابتدا علم اصول را تقنین کرده و بعد از علم اصول به سمت فقه حرکت نمود.

پس اولین مسئله این است که غایت درونی علم اصول مورد توجه قرار نگرفته است یعنی هر چند بحث پیرامون عناصر مشترکه فقهی است اما اینکه خصوصیت خود عنصر مشترک فقهی مورد توجه قرار نگرفته است. مثلاً در علم منطق برای آن که استدلال فلسفی دچار خطا نشوند، تفکر منطق را مورد تقنین قرار می‌دهند (غایت منطقی تقنین تفکر است) همین امر در مورد علم اصول صادق است؛ با این فرق که در علم اصول حجیت افعال مورد تقنین قرار می‌گیرد

البته با این فرض که علم اصول مصداقی از تفقه محسوب شود نه تفکر! پس غایت اول در علم اصول تقنین حجیت ما بین عبد و خدای متعال است. لذا نفس حجیت و تقنین آن موضوع اولیه بحث قرار می‌گیرد (فعلا علم فقه مورد نظر نیست) از این رو اصولیین باید تعریف علم اصول را با توجه به مقوله «حجیت» ارائه نمایند؛

اما نسبت به غایت درونی این سوالات مطرح می‌شود: سطح ارتباط قواعد عقلی و عقلانی (در کشف مراد جدی) و عرفی را نسبت به تفاهم با شارع چگونه است؟ در فهم مرادات شارع (اسناد به شارع) چه چیزهائی حجت می‌باشند؟ آیا اصولاً عقل حجت است؟ جایگاه آن در اسناد شرعی کجاست؟ نسبت بین این سه دسته قواعد چیست؟ کدامیک متقومند؟ آیا به شکل انتزاعی ملاحظه می‌شوند یا منظومه‌ای؟ اصولاً مبدا پیدایش آنها به چه امری باز می‌گردد؟ آیا این قواعد تکامل پذیر هستند؟ آیا تکامل این قواعد در حجیت اصل می‌باشد؟ آیا حجیت آنها امضائی است یا خیر؟ این حجیت را برای چه امری می‌خواهیم؟ آیا به دنبال حجتی هستیم که سایر حجتها را از عقاب مولی مصون بدارد؟ (مأمن از عقاب)

بنابراین این دست مباحث در ذیل تعریف علم اصول مباحث تقنین خود حجیت و غایت اولیه علم اصول محسوب می‌شوند پس در یک کلام غایت اولیه و درونی علم اصول تقنین حجیت و غایت دوم و بیرونی آن کاربرد در فقه است. بحث غایت اولیه (تقنین حجیت) به نوعی با تعیین حد و حدود علم اصول ارتباط دارد به اینکه حجیت را در چه سطحی مورد تقنین قرار می‌گیرد یعنی آیا دایره پرستش نسبت به مولی تنها محدود به تأمین از عقوبت است و لذا حجیت را باید در همین محدوده مقنن نمود یا اینکه دایره پرستش اوسع از این نوع بوده

و وظیفه ما بیش از تامین از عقوبت است و لذا دایره پرستش باید اوسعه از اعمال فردی موجود باشد.

اما اگر از غایت اولیه آغاز نمائیم بلکه از غایت بیرونی و درجه دوم که همان کاربرد در فقه است به سمت اصول حرکت نمائیم در این صورت طرح بسیاری از مباحث فوق خروج موضوعی پیدا می‌نماید زیرا روش تفقه موجود به شکل استقرایی مسائل فقهی را استخراج کرده و سپس عناصر مشترکه آن را در علم جداگانه‌ای به نام علم اصول قرار می‌دهد. در هر صورت این سوال وجود دارد که آیا دایره علم اصول را باید از فقه آغاز نمود یا علم کلام؟ زیرا تعیین حد یک علم در درون آن علم تعیین نمی‌شود! در یک کلام اگر علم اصول در حد علم اصول کنونی که بر آمده از فقه است، باشد در این صورت:

۱. تعریف ایشان از علم اصول شرح الاسمی بوده و بیشتر منازعات لفظی می‌باشد.

۲. دایره علم اصول محدود به علم فقه کنونی می‌شود.

۳. از موضوع علم اصول غفلت شده است.

۴. علم اصول باید از علم کلام سر منشاء بگیرد نه علم فقه!

حاصل آن که تقنین حجیت مساوی است با مصون بودن از خطای در فقه و در نتیجه فعل مجتهد تقنین یافته و بالطبع فعل مقلد نیز مقنن می‌گردد. مطلب دیگر اینکه چون سخن از قواعد عرفی و عقلی و عقلایی به میان آمد شایسته این مقدار پیرامون این سه دسته قواعد و مبانی مختار سخن بگوئیم.

حال اجمالا توضیح کوتاه‌ای را پیرامون قواعد عرف و عقل و عقلاء مطرح می‌نمائیم و سپس به ادامه بحث می‌پردازیم.

قواعدی که در علم اصول برای فهم منابع دینی استفاده شده است، سه دسته می‌باشند:

۱- قواعد عرفی:

که به اصطلاح ارتکازات عرفی را تحلیل و دسته‌بندی می‌نمایند. به عنوان مثال: قواعدی که در کشف دلالات تصویری بکار می‌روند، همگی عرفی هستند (یعنی قواعدی که ناظر بر دلالت تصویری و مستند بر ارتکازات عرفی)

۲- قواعد عقلایی:

که برای کشف مراد جدی متکلم بکار گرفته شده و تکیه گاه آنها اعتبارات و قواعد عقلانی می‌باشد (که البته خود همین قواعد عقلانی یا بازگشت به عقل عملی می‌نمایند یا باید در بحث تحلیل عقل عملی و بناء عقلاء مورد بررسی قرار گیرند)

۳- قواعد عقلی:

اینها نیز در کشف لوازم خطاب شارع بکار گرفته می‌شوند (البته گاهی این قواعد در کشف مراد جدی متکلم و ظهور تصدیقی کلام نیز بکار گرفته می‌شوند) مانند: مقدمات حکمت در باب اطلاق و تقیید و یا مانند قواعدی که در کشف مفاهیم استفاده می‌شوند، همگی عقلی هستند.

بنابراین قواعد عقلی که در علم اصول استفاده می‌شوند، عمدتاً در کشف لوازم خطاب بکار می‌روند. (البته بعد از آن که دلالت تصویری کلام متکلم تمام گردید و سپس دلالت تصدیقیه آن نیز از طریق بناء عقلاء و قرارهای عقلایی انجام گردید) در نهایت برای فهم لوازم خطاب به احکام عقلیه‌ای (که در استلزامات عقلی بحث می‌شود) تکیه می‌ود. مانند اینکه بعد از کشف وجوب یک فعل (به لحاظ ظهور خطاب) گفته می‌ود وجوب فعل ملازم با مقدمه بوده و ما مقدمه را

کشف می‌نمائیم. از این رو بحث استلزامات عمده‌ترین مباحث عقلیه علم اصول بوده که در آن لوازم خطاب شرعیه (بعد از آن که دلالات تصویری و تصدیقیه کلام مولی تمام گردید) مورد بحث قرار می‌گیرد.

اما قواعد عرفی به عنوان قواعد و ارتکازاتی هستند که در فهم از خطابات شارع (دلالات تصویری) استفاده می‌شوند. از این رو یا نیاز به تاسیس یا امضاء دارند یا شارع باید قاعده جدیدی را در زمینه تفاهمات عرفی تاسیس نماید (وضع جدید داشته باشد) و یا آن که زبان قوم را امضاء نماید قوم مدعی است که شارع زبان تاسیسی جدیدی را نداشته و عمدتاً کار شرع در این حوزه، امضاء زبان است ولاغیر

در هر صورت شان شارع، تفاهم نسبت به احکام خودش است اما اینکه کیفیت تفاهم چگونه باشد از شئون شارع خارج می‌باشد. شارع کاری به تاسیس زبان ندارد بلکه فقط حقائق را مطرح می‌نماید که در انتقال این حقائق از زبان استفاده می‌کند، پس لزوم تاسیس زبان جدید از سوی شارع مقدس منتفی بوده و از همان زبان اجتماعی برای انتقال مقاصد خود استفاده می‌نماید (اینها مجموعه مطالبی است که در لابه‌لای بعض کلمات قوم مشاهده می‌شود)

بنابراین حجیت فهمی که بر اساس ادبیات عرفی پیدا می‌شود به امضاء شارع باز می‌گردد. شارع می‌توانست این مسئله را امضاء نکند اما ایشان زبان جدیدی را تاسیس نکرده و لذا زبان عرف را امضاء نموده است. و دلیل بر امضاء این است که ما بیش از عرف تخاطب دلیلی بر امضاء نداریم.

بنابراین دلیل بر امضاء چیزی جز سیره شارع نمی‌باشد و شارع نیز لفظی بر تایید این زبان نیآورده است بلکه بر اساس زبان عرف صحبت نموده است و دلیل بر صحبت نمودن شارع به زبان عرف چیزی جز تفاهم نمی‌باشد و تفاهم نیز احتیاج

به مبنا داشته و اگر مبنای جدیدی در آن مطرح می‌بود، شارع آن را بیان می‌نمود و چون مبنای جدیدی را مطرح نکرده است، پس مبنای شارع همان مبنای عرف می‌باشد. اما اینکه آیا شارع عرف بماهو هو عرف را مورد بحث قرار داده و یا اینکه دلیلی بر عرف نداریم؟ مطلبی است که باید در آینده به آن پرداخته شود. در هر صورت در استظهارات می‌باید به عرف تخاطب رجوع شود.

اما بناء عقلاء یا ارتکازات عقلائیه در فهم از خطابات (دلالات تصدیقیه) عمدتاً در کشف مراد جدی متکلم بکار می‌روند که گاه از آنها به ظهور تصدیقیه کلام نام برده می‌شود (چه ظهور یک خطاب و یا ظهور جمعی از خطابات بکار برده می‌شود مانند: قاعده جمع عرفی بین عام و خاص و مطلق و مقید، حاکم و محکوم که همگی اینها در کشف مراد جدی متکلم بکار برده شده و ربطی به مدلول التزامی کلام متکلم ندارند).

بنابراین مبنای اصول عقلائیه ارتکاز نیست بلکه «قراردادهای عقلائیه» می‌باشد (که این قراردادهای عقلائیه ممکن است به ارتکازات عقلائیه جامعه تبدیل شوند نه ارتکازات عرفی جامعه)

اما در ارتباط با تحلیل پیدایش این قرارها می‌گویند: ابتدا نیاز به تفاهم مطرح بوده و نیاز به تفاهم نیز احتیاج به ابزاری برای تفاهم داشته که این ابزار تدریجاً به سمت ایجاد زبان سیر نموده و آواها و علائم نگارشی و غیره در طریق تفاهم بکار گرفته شده‌اند و در نهایت زبان در اشکال امروزی شکل گرفته است. اما واضح این ارتکازات عقلائیه چه کسی بوده است مطلبی است که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

در بناهای عقلیه نیز مسلک مشهور بر امضاء می‌باشد، یعنی بناهای عقلائیه که برا ی کشف مراد جدی یک خطاب یا خطابات متعدد بکار گرفته می‌شود نیز

امضائی بوده و اعتبار آنها به تایید شارع می‌باشد. مثلاً عقلاء قرارداد کرده‌اند که هرگاه دو خطاب وجود داشته باشد که یکی قرینه بر دیگری باشد ظهور خطاب دوم را در کشف مراد جدی مقدم بر ظهور خطاب اول می‌دانند (تقدم خطاب اظهر بر ظاهر) آیا شارع این مطلب را قبول دارد یا آن که مبنای دیگری دارند؟ قوم در این مسئله نیز قائل به امضاء می‌باشند و اگر امضایی باشد تابع دلیل امضاء می‌باشد و قس علی هذا یعنی آن مقدار قواعدی عقلائی که در زمان شارع استفاده می‌شده است آنها نیز ممضی می‌باشند. اما بیش از این دلیلی نداریم.

مطلب آخر اینکه «بناهای عقلائی» اگر به احکام عقل عملی باز گردند دو صورت پیدا می‌کنند: آن‌های که به بداهت عقل عمل باز می‌گردند معتبر می‌باشند اما آن‌های را که به این بداهت باز نگردند (چنانکه قوم نیز همین را معتقد است) احتیاج به امضاء و قابلیت تاسیس به شکل جدید را دارد.

قوم در مورد قواعد عقلی یا لوازم عقلی در فهم از خطابات شارع معتقد است که قواعد عقلی از آن جا که قواعد قطعی عقل می‌باشند نیاز به امضاء نداشته و شارع نمی‌تواند در امور عقلیه قاعده جدیدی تاسیس نماید؟! بنابراین چون امکان تاسیس نیست امکان امضاء نیز منتفی است بلکه شارع بضروره قواعد عقلی را تأیید نموده است و اگر این قواعد عقلی در تفاهم به قطعیت عقل دست یابند حجت و معتبر می‌باشند. لذا قواعد عقلی از آن جا که به کشف باز گردیده و چون کشف واقع است دیگر احتیاجی به امضاء ندارد.

لذا همان طور که قواعد زبانی تدریجاً به یک ارتکاز اجتماعی تبدیل می‌شوند قواعدی عقلائی نیز به یک فرهنگ عقلائی تبدیل می‌شوند و قواعد عقلی نیز به تدریج به فرهنگ عقلی و پذیرفته شده‌های جامعه مبدل می‌شود. به نظر قوم شارع نسبت به ارتکاز زبانی و عقلائی می‌تواند تاسیس جدید داشته باشد و لذا

حجیت آن تابع امضاء می‌باشد اما در قواعد عقلی امکان تاسیس نبوده و احتیاجی به امضاء ندارد.

در علم اصول موجود تحت این عناوین چنین مباحثی وجود ندارد (اگر چه نسبت به خصوص ارتکازات زبانی عرفی مختصر بحثی وجود دارد) مثلاً می‌گویند: بشر نیاز به تفاهم داشته (مدنی بالطبع) و برای آن که تفاهم داشته باشد ابتدا از دلالات عقلیه (با اشاره به خود اشیاء و واقعیات خارجی) استفاده می‌کرده است و تدریجاً به سوی دلالت‌های دیگر حرکت نموده است به تعبیر دیگر به خصلتی دست یافته که از علائم به معانی منتقل می‌شود (یا همان تداعی معانی)

بنابراین ریشه این ارتکازات نیاز به ارتباط و تفاهم بوده و با اتصال به قاعده‌ای (تداعی معانی) که در ذهن تعبیه شده است کم‌کم، علائم و آواها در مقام تفاهم حضور پیدا کرده و در نهایت رابطه بین این علائم و مراد جدی متکلم یک رابطه جعلی و قراردادی است (نه رابطه ای ذاتی و غریزی) پس برای فهم از خطابات شارع باید از ارتکازات عرفی (که ریشه در وضع و قرار داد دارند) استفاده نمود. اصولیین زبان و پذیرش ارتکازات زبانی را امضائی می‌دانند. یعنی می‌گویند شارع مقدس زبان عرف را امضاء نموده است:

اما آیا شارع زبان عرف را واقعا امضاء نمود و می‌شود علی اطلاق امضاء ننماید؟ یا اینکه در تفاهم با یک قوم امکان اینکه زبان آنها را امضاء ننماید نیست؟ (یعنی در حداقل زبان امکان عدم امضاء نیست، نه اینکه امکان تاسیس هست اما شارع تاسیس ننموده است؟) بنابراین این انتقاد وارد است که حداقل زبان امضائی نیست بلکه حداقل آن در اموری است که برای تفاهم ضروری می‌باشد. نمی‌توان در تفاهم با انسان ارتکازات یک طرف را صفر نمود، بلکه حداقل آن باید

پذیرفته شود. (اما اینکه از حداقل ارتکازات او برای تغییر و تکامل استفاده شود، مطلب دیگری است)

پس اصل زبان فی الجمله ضروری است نه امضائی؟ لذا اینکه بگوئیم ادبیات از اساس امضائی بوده و شارع می‌تواند امضاء نماید و همچنین اینکه شارع امضاء کرده و ادبیات تاسیسی ندارد هر دو باطل است.

همچنانکه محقق خوئی می‌فرمایند: کار شارع اصلاً تاسیس زبان نیست بلکه ایشان می‌خواهند احکام را بیان نماید (یعنی تنها بکارگیری قواعدی در بیان مرادات خود)

اما آیا شارع می‌تواند، زبان تاسیسی داشته باشد؟ شارع بدون تردید زبان تاسیسی داشته و مهمترین قواعد تاسیسی آن، «قواعد زبان» می‌باشند. لذا قواعد عرف در سطح تبعی از آن قرار می‌گیرند؛ در واقع شارع تدریجاً ارتکاز جدید در زبان ایجاد می‌کند، نه قواعد عرف را امضاء نماید؛ بلکه سرپرستی پیدایش زبان و ادبیات اجتماعی و تفاهم را بعهدہ دارد.

همچنانکه بعض اساتید می‌فرمایند: در قرآن اساساً زبان استعاره و مجاز مطرح نیست بلکه این امورات مربوط به زبان عرف است نه قرآن لذا باید ادبیات جدیدی براساس ادبیات قرآن نوشته شود نه اینکه براساس ادبیات عرب به بررسی ادبیات قرآن پردازیم. بنابراین همین که قائل شویم شارع اراده را مطلقاً نفی ننموده، خود دلیل بر این است که ارتکاز و پذیرش او را فی الجمله قبول دارد نه اینکه آن را امضاء نماید. به تعبیر دیگر جامعه دارای یک جریان تولی و ولایت بوده و در آن یک ارتکاز شکل می‌گیرد، حال اگر شارع مقدس می‌خواهد اراده این جامعه را در تفاهم به رسمیت بشناسد، معنای پذیرش او پذیرش لوازم اراده او فی الجمله می‌باشد.

اما آیا فقها نیز به دنبال کشف زبان تخاطب بوده‌اند؟ یعنی بر فرض که زبان شارع امضائی شود (امضاء ارتکازات زمان تخاطب) آیا فقهاء در فقه این مطلب را رعایت می‌کنند؟! اگر فقه را حجت می‌دانید نباید امضاء عرف تخاطب مبنای حجیت آن باشد زیرا که شما چگونه می‌توانید زبان عرف تخاطب را کشف نمائید؟ (نمی‌گوئیم قابل کشف نیست) شما یا تکیه به لغت می‌کنید و یا آن که به ارتکازات قوم خودتان عمل می‌کنید اگر به لغت تکیه می‌کنید، باید گفت این لغت (کلیه کتب صرف و نحو و معانی بیان) بعد از زمان شارع تدوین شده است. چگونه شما از اینها به کشف عرف زمان شارع دست پیدا می‌کنید؟ بنابر مبنا قائل هستید که حجیت فقه به امضاء باز نمی‌گردد، پس چگونه عرف زمان تخاطب را اصل می‌دانید. مگر آن که از طریق استصحاب قهقرائی عرف زمان تخاطب را به دست آورید که باید گفت بر آن نیز هیچ دلیل و حجیتی یافت نمی‌شود. بنابراین شارع با کل تاریخ تفاهم می‌کند و در تفاهم با کل تاریخ با هر جامعه با زبان خودش تفاهم می‌کند. آیا اساساً می‌توان ادعا کرد که شارع یک زبان را فقط برای کل تاریخ تایید می‌کند و لاغیر!

اولین سوال: این است که، چگونه می‌توان عرف زمان تخاطب را کشف نمود؟
دومین سوال: این است که، شما نیز در فقه به دنبال کشف زبان تخاطب نبوده‌اید بلکه یا تکیه به ارتکازات کرده‌اید و یا اینکه با استصحاب قهقرائی مطلب را اثبات نموده‌اید.

آیا اساساً زبان مردم آن روزگار ظرفیت تفاهم با کل تاریخ را داشته است یا خیر؟ آیا شان تفاهم شارع با کل تاریخ است و یا اینکه مختص به مردم زمان خودش است؟ آیا شأن تخاطب شارع با یک سطح از جامعه است و یا اینکه با کل سطوح جامعه تفاهم می‌کند؟ آیا سطوح مختلف تخصص‌ها و تقواها و

درجات ایمان مورد مفاهمه شارع است و یا اینکه قشر خاصی منظور نظر ایشان است؟

قوم در این رابطه می‌گویند تفاهم با عرف زبان مخاطب کفایت می‌کند؛ ریشه این مسئله به این باز می‌گردد که شارع موضوع فعالیتش امور پرورشی و روحی انسان‌ها بوده و این امری مشترک و ثابت در کل تاریخ می‌باشد.

۲/۲. نقد و بررسی تعریف مرحوم آخوند

مرحوم آخوند برای رفع معضل تعریف مشهور تعریف ایشان را به شکل زیر تغییر داده‌اند؛

«الأولی تعریفه بأنه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بناء على أن مسألة حجيه الظن على الحكومة و مسائل الأصول العمليه في الشبهات الحكميه من الأصول كما هو كذلك ضروره أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات.»

علم اصول صناعه و دانشی آلی است که به واسطه‌ی آن، قواعدی که امکان دارد در طریق استنباط حکم قرار گیرد یا قواعدی که در مقام عمل به آن منتهی می‌شویم شناخته می‌شود. مرحوم آخوند به جای کلمه‌ی علم از عنوان «صناعت» بهره گرفت تا به آلی بودن علم اصول اشاره نماید همانطور که در مورد منطبق هم کلمه‌ی صناعت را بکار می‌بریم تا همین معنا را استفاده نمائیم. عبارت «يمكن عن تقع في طريق» از آن روی است که امکان دارد قواعد اصولی مصداقی در استنباط پیدا نکنند؛ پس معیار اصولی بودن یک قاعده فعلیت آنها در مقام استنباط نمی‌باشد. به عبارت دیگر لازم نیست یک قاعده‌ی اصولی بالفعل برای استنباط

بکار رود؛ بلکه کافی است قابلیت استفاده آن در طریق استنباط وجود داشته باشد.

عمده اشکالات وارد بر تعریف مرحوم آخوند از سوی اصولیین متاخر از این قرار است؛

۱. همانطور که بیان شد آخوند فرمودند علم اصول صناعتی است که به وسیله آن قواعدی که امکان قرار گرفتن در طریق استنباط را دارد، شناخته می‌شود. واضح است قواعدی که امکان قرار گرفتن در طریق استنباط را دارا هستند، علم اصول را تشکیل می‌دهند بنابراین صناعتی که به واسطه‌ی آن این قواعد شناخته می‌شود مبادی علم اصولند نه خود علم اصول! از این روی به مرحوم آخوند اشکال شده است که تعریف ایشان مبادی علم اصول را شامل می‌شود نه مسایل را، مبادی امارات را در بر می‌گیرد نه خود امارات را. آخوند فرموده: اصول قواعدی است که ... بلکه فرموده: اصول صناعتی است که به واسطه‌ی آن قواعدی که ... شناخته می‌شود. آنچه قواعد با آن شناخته می‌شوند، مبادی علم اصول است. برخی در رفع این اشکال در تعریف آخوند جواب داده‌اند مقصود از «یعرف بها» در تعبیر وی، «یعرف فیها» است یعنی اصول صناعتی است که در آن قواعدی ... نه اینکه اصول صناعتی است که به واسطه‌ی آن ... اگر این جواب را بپذیریم دیگر از این جهت مشکلی در تعریف مرحوم آخوند نیست. البته مرحوم آخوند از این گونه تسامحات در تعابیر زیاد دارند یعنی در بعضی چیزها به راحتی عبور کرده و چندان در بکارگیری تعابیر سخت‌گیری ننموده‌اند.

۲. تعریف مرحوم آخوند شامل دو بخش است که با عاطف «او» به هم مربوط شده‌اند قسمت اول تعریف، تعریف بخش امارات علم اصول و قسمت دوم تعریف اصول عملیه است و در واقع با یک تعریف دوپاره و دو جزئی، هر دو

قسمت امارات و اصول عملیه را به هم مربوط داده است. شهید صدر در این باره می‌گوید؛

«إلا أن هذا ليس تصحيحاً موفقاً، إذ لم يشتمل علي إبراز المائز الحقيقي الجامع بين كافة مسائل العلم وإنما هو مجرد عطف للمسائل التي لم يشملها التعريف علي ما شملها من مسائل العلم الأمر الذي كان ممكناً منذ البدايه بأن يقال: ان علم الأصول هو علم مباحث الألفاظ أو الملازمات العقلية أو الأصول العملية وهكذا»^۲

بنابراین در اینجا به آخوند اشکال کرده‌اند که تعریفی از علم اصول ارایه نشده است و در واقع یک تعریف برای امارات و تعریف دیگری برای اصول عملیه ذکر شده است تعریف مطرح در امارات اصول عملیه را در بر نمی‌گیرد و تعریف مطرح در اصول عملیه تعریف امارات را در بر نمی‌گیرد. و لذا به آخوند اشکال گرفته می‌شود که نتوانسته است جامعی بیابد که همه بخش‌های اصولی را در برگیرد و در تعریف او دو جامع مطرح شده است یکی اماره و دیگری اصول عملیه اما جامعی که هر دو را در برگیرد وجود ندارد. این در حالی است که بنابر مبنای منطق صوری اگر در صدد تعریف چیزی باشیم باید جامعی را که شامل تمامی مصادیق آن چیز بوده و غیر آن را در بر نگیرد ذکر نمائیم؛ یعنی جامع مفهومی و انتزاعی که جامع افراد و مانع اغیار باشد و اگر تنها به معرفی چند جامع در کنار هم و به شکل عددی کفایت کنیم و آن‌ها را به یکدیگر عطف نمائیم در واقع تعریفی ارایه نکرده‌ایم بلکه تعریف شرح اسمی و مجازی شده است و در این صورت بنابر مباحث معرفت‌شناسی و منطقی علم جدیدی برای انسان حاصل نخواهد شد بلکه علومی جداگانه‌ای داریم که در فضای لفظی و به واسطه حرف عطف به هم مربوط گشته‌اند. البته اینکه از علم اصول واقعا می‌شود ارائه تعریف نمود یا خیر؟ متکی به پاسخ یک سوال بنیادین در این زمینه است و آن اینکه آیا علم اصول علمی اعتباری است یا از زمره علوم حقیقی و نفس

الامری به حساب می‌آید؟ آیا علم اصول واقعاً یک علم است یا از علوم متعددی تشکیل یافته است؟ برخی از اصولیین مانند فاضل اردکانی صاحب «غایه المسئول» می‌گویند علم اصولی به عنوان یک علم مجزا نیست در نظریه وی علم اصول تعریف ندارد چرا که اصولیون هر مساله‌ای را که به کار استنباط می‌خورده و در جایی مورد بحث قرار نگرفته یا خوب بحث نشده یا بحث منسجمی در مورد او صورت نگرفته در کشکولی گرد هم آورند و اسم آن را اصول گذارند؛ اصول یک سری مسایل فلسفی، کلامی، ادبی، فقهی و... خلاصه می‌شود که اصولی‌ها نام آن مجموعه را «اصول» می‌گذارند اصول دانش واحدی نیست از هر علمی چند چیز گرفته شده است تنها جامع آنها این است که به کار فقیه می‌آیند. اما این تلقی بیشتر به نظریه شاذی می‌ماند که مورد توجه جدی اصولیون واقع نشده است زیرا علم فقهاء و اصولیین علم اصول را واقعاً یک علم می‌دانند اما مشکل در این است که این عنصر جامع بین مسائل آیا قابل ایصال است یا خیر؟ اگر آری با چه مکانیزم و روشی این کار انجام پذیر است؟ آیا باید مانند روش منطق صوری و علوم حقیقی این جامع را استیصال نمود یا اینکه با روش عقلانی اعتباری نیز این کار شدنی است؟ ممکن است اصولیین بگویند علم اصول امری اعتباری بوده و دیگر نیازی به جامع ماهوی نداریم اما این اعتبار باید تابع غرض عقلانی باشد زیرا به دلیل سهل المؤمنه بودن آن باید از یک پایگاه ارتکازی عقلانی برخوردار باشد. و الا دچار بی‌ثباتی و هرج و مرج در علم اصول می‌شویم. اما غرض در اینجا چیست؟ اما آیا واقعاً علم اصول امری اعتباری است؟ یعنی واقعاً مسایلی به نام علم اصول وجود ندارد و ما فقط جامعی برای آن مسایل اعتبار می‌نمائیم و آن جامع مفید بودن این مسائل برای کار فقیه است؟ یعنی جامع را به غرض و غایت تعریف می‌نمائیم آن گونه که مرحوم آخوند

مطرح نموده‌اند. اما آیا این جامع که به غرض و غایت تعریف شده است در علم مادون اصول قرار دارد یا علم مافوق آن، به نظر می‌رسد که مرحوم آخوند این جامع را به غرض در فقیه و بکارگیری آن در این علم تعریف نموده باشند که همچنان مشکل باقی است. و علم اصول بازگشتی به یک علم حقیقی ننموده است. اما به نظر می‌رسد که مرحوم آخوند می‌گوید: ما می‌خواهیم یک تعریف شرح الاسمی ارائه دهیم نه یک تعریف منطقی زیرا با توجه به شرح الاسم، می‌توان مسائل علم اصول را فی‌الجمله تشخیص داد نه اینکه تعاریف ماهوی و منطقی ارائه نماییم. چرا مباحثی از علم اصول خارج می‌شوند و ما می‌خواهیم با یک ضابطه جامع و مانع برای مسائل شرح الاسماً معرفی نماییم.

پس به طور کلی تعریف مرحوم آخوند دچار یک نقیصه اساسی و بنیادین است و مشهور اصولیین نیز به این امر توجه لازم نداشته‌اند و آن اینکه ایشان علم اصول را ساخته قواعدی می‌دانند که آن قواعد محصول و اثر علم اصول محسوب می‌شوند، یعنی قواعد براساس بکارگیری آن تعریف شده‌اند نه براساس خود علم اصول! لذا نسبت اصلی در تعریف هو العلم بالقواعد الممهده نیست، آن گونه که محل نزاع و بحث مشهور اصولیین بوده است؛ بلکه گزاره استنباط احکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه است؛ پس تعریف مرحوم آخوند بیشتر تعریف علم فقه است تا علم اصول!

به فرض که بگوئیم علم اصول دانشی اعتباری است اما این مسئله دانش بودن و علم بودن استقلال‌ی اصول را خدشه‌دار می‌سازد. زیرا که یک دانش مرکب از اجزاء مرتبط و متقوم به هم بوده و نمی‌توان گفت که موضوع آن مثلاً اعتباری اما دانش و علم بودن آن حقیقی است الا به مسامحه و مجازاً!

در هر صورت اصولی‌بینی که علم اصول را به عنوان یک دانش واحد در نظر گرفته‌اند و این مسئله را ارتکازی و پیش فرض خود می‌دانسته‌اند به دنبال رایه تعریفی جمع از علم اصول بوده‌اند مانند میزاری قمی و مرحوم شیخ طوسی و سید مرتضی و دیگران اما کسانی که این تلقی را نداشته‌اند در صدد ارائه تعریف نبوده‌اند و لذا می‌بینیم مباحث ایشان بیشتر حول و حوض اصلاح تعریف مرحوم میرزای قمی بوده و این تعریف در نهایت به عنوان تعریف کلاسیک ایشان محسوب شده است و تنها جرح و تعدیلات جزئی و قیودی را اضافه کردن یا کم کردن در کلمات ایشان دیده می‌شود. لذا اصولیین با عدم پذیرش تعریف مرحوم اخوند در صدد اصلاح تعریف مرحوم میرزا برآمده‌اند اما باید ببینیم که آیا اصلاحات ایشان مکفی بوده است یا خیر؟

به طور خلاصه اصلاحات ایشان بیشتر حول و حوش ضرورت ورود اصول عملیه عقلی و غیر عقلی در تعریف بوده است بنا به دلایلی که خواهیم گفت این دست از مباحث از علم اصول خاصاً خارج می‌باشند. و البته نه به این معنا که هر عملیات استنباط هیچ نقشی نداشته باشند. این گروه از اصولیین برای اینکه تعریف صاحب قوانین، اصول عملی را در برگیرد حکم و استنباط را این گونه تعریف کرده‌اند مثلاً استنباط را به تحصیل حجت (در نظریه مرحوم خوئی) و حکم را به اعم از ظاهری و واقعی (در نظریه محقق نائینی) معنا شده است. در حالی که قبلاً استنباط را به کشف حقیقی و حکم را به حکم واقعی محدود می‌دانستند و از این رو اصول عملی را در بر نمی‌گرفت.

اما اگر بگوئیم کشف، تحصیل حجت است (یعنی می‌خواهیم کاری کنیم که در مقابل عمل خود، حجتی داشته باشیم و بتوانیم به چیزی احتجاج نمائیم.) و حکم ظاهری را نیز در بر می‌گیرد و اصول عملی نیز مشمول تعریف می‌شود این

اصلاح بر حسب نظریه مشهور تا حدودی کار را درست کرد زیرا مفاد اصول عملی شرعی نوعی تحصیل حکم ظاهری شرعی است و با اصلاح این تعریف اصول عملی شرعی مثل استصحاب (استصحاب در نظریه متاخرین یک اصل عملی شرعی است و متقدمین آن را یک اصل عملی عقلی می‌دانند) براءت شرعی احتیاط شرعی (اخباریها معتقد به احتیاط شرعی هستند) و همه امارات را با تمام مبانی در بر می‌گیرد. اما تعریف اصول عملی عقلی را شامل نمی‌شود چون این دسته به این معنا نه حکم ظاهری هستند و نه حکم واقعی! این اصول تحصیل حجت به معنای حرفی و دقیق کلمه نیستند اما در این موارد حجت شرعی پیدا نمی‌کنیم بلکه یک وظیفه عقلی را تبیین می‌نمائیم. زیرا محتوی براءت شرعی و براءت عقلی فرق دارد. اگر چه ثمره‌ی عملی آنها یکی است. یعنی در موارد شبهه‌ی بدوی لازم نیست ملزم به انجام یک چیز یا ترک آن باشیم و در عمل چه براءت عقلی باشد و چه شرعی باشد به یک جا منتهی می‌شویم اما محتوای این دو براءت باهم فرق دارد براءت شرعی مثل رفع مالایعلمون می‌گوید: چیزی را که نمی‌دانید از شما رفع شده است یعنی علی رغم اینکه واقعاً وجوبی هست شارع آن را بر می‌دارد البته این رفع رفعی ظاهری است نه رفعی واقعی! زیرا رفع واقعی منجر به تصویب می‌شود و معنای آن این است احکام اختصاص به عالمین بها باشد. اما قُبْح عقاب بلا بیان که حکم عقل است؛ بیانگر این مطلب است که اگر وظیفه‌ای وجود داشته اما برای مکلف بیان نشده باشد، نمی‌توانند مکلف را به خاطر آن مواخذه نمایند براءت عقلی نمی‌گوید شارع این حکم را ظاهراً از مکلف برداشته است چه ممکن است شارع آن را ظاهراً برداشته باشد؛ اما چون برای مکلف بیان نشده، وی در مقابل آن مسئولیتی ندارد. پس براءت عقلی کاری به حکم شارع ندارد و ممکن است واقعا حکمی وجود داشته باشد.

به عبارت دیگر این اصل عملی عقلی حکم می‌کند که مولا بدون بیان نمی‌تواند عبد خود را عقاب کند. اما اصلاً دلالتی بر اینکه قبح عقاب بدون بیان را نیز شارع جعل کرده است یا نه، ندارد و می‌دانیم که هر حکم ظاهری شرعی نیازمند جعل است. این حکم به لحاظ عقل، یک حکم واقعی عقل است و احکامی که در تعریف ذکر شده‌اند احکام واقعی و ظاهری هستند که قید شرعی دارند. در مورد تخییر عقلی که در دوران بین محذورین جاری می‌شود نیز همینطور است. مکلف نمی‌داند انجام فعل جایز است یا ترک آن قطعاً نمی‌تواند هر دو را با هم اجرا یا هر دو را ترک کند؛ زیرا اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است و اینجا محل اختیار است. اما مختار بودن در اینجا به معنای وجود حکمی شرعی به نام تخییر است. در تخییر عقلی با تخییر شرعی که گاهی به آن ملتزم می‌شویم متفاوت است. در تخییر شرعی نوعی حکم شرعی وجود دارد و دوران بین محذورین نیست در حالی که در تخییر عقلی حکم شرعی احراز نمی‌شود و امر دایر بین دو محذور است. بر طبقه آنچه گذشت اشکال خروج اصول عملی عقلی از تعریف میرزا در نظر مشهور اصولین همچنان باقی است.

اما برخی بر کلام مرحوم آخوند اشکالی را وارد نموده‌اند و آن اینکه احکام فقهی به دو دسته تقسیم می‌شوند احکام تکلیفی و احکام وضعی بیان مرحوم آخوند در مورد احکام تکلیفی درست است این احکام (وجوب، حرمت و استحباب و کراهت) بیانگر حکم عمل مکلفان بدون واسطه هستند. اما احکام وضعیه حکم عمل بدون واسطه نیستند و نسبت به عمل مکلفان مستقیماً حکمی را بیان نمی‌نمایند؛ مثلاً آن هنگام که در مورد طاهر یا نجس بودن چیزی صحبت می‌کنیم حکمی را در مورد عمل مکلف مستقیماً بیان نکرده‌ایم؛ مثل این امور موضوع تکلیف مکلف قرار می‌گیرد و به صورت غیر مستقیم و یا با واسطه او را جهت

می‌دهند مثلاً اگر آب پاک بود می‌توان با آن وضو گرفت و یا در لباس نجس نمی‌توان نماز خواند. بنابراین احکام وضعی حتی احکامی که خیلی به عمل مکلف نزدیک هستند همانند طهارت از آنجا مستقیماً با عمل مکلف ارتباط ندارند در زمره‌ی قواعد اصولی قرار خواهند گرفت و مشمول امور فقهی نخواهند بود. بعضی از بزرگان به این نقص‌ها ملتزم نشده‌اند مثلاً مرحوم آقای اراکی معتقدند که قاعده طهارت یا قاعده الزام العقلاء علی انفسیهم جائز او نافذ که عمل مکلف را بیان نمی‌دارند و حکم تکلیفی نیستند، در زمره‌ی قواعد اصولی قرار دارند. که از دیدگاه ما این موارد نیز در زمره اشکالات خلط مباحث استنادی با مباحث فقه الاستنباط است.

از دیدگاه ما آنچه در علم اصول موجود متکی بر اسناد شرعی بوده و واسطه در اثبات آنها نقل است «فتوای استنباطی» نامیده شده و از دایره قواعد اصولی نیز خارج است؛ مانند اصل برائت، استصحاب و تخییر و لذا تلاش اصولیین متقدم و متاخر در قرارگیری این مباحث به عنوان مسائلی از علم اصول بلا نتیجه و بلاثر است!

به عبارت دیگر اصول عملیه از اساس داخل در مباحث «قواعد فقهیه استنباطی» می‌باشند و لذا به دلیل نقلی بودن متاخر از مباحث روشی اصول مطرح می‌شوند. اما آنچه واسطه در اثبات آن عقل می‌باشد و عقل متعبد یا عقل منقاد واسطه در احراز حجیت آنهاست، قواعد اصولی و استنادی شمرده می‌شوند مانند تبادل، ارتکازات و عرفیات بضرورت العقل و عقلا البته برخی از آنها همچون امضائیات و ارشادات به حکم عقل، باید مورد دقت بیشتری قرار گیرند تا مشخص شود که در کدامین دسته قرار دارند. فی الجمله اینکه هر جا شارع مقدس بیانی دارد و تعبد نسبت به بیان و خطاب وجود داشته باشد باید تبعیت از

وحی داشت که در این صورت بیان ارشاد به حکم عقل موضوعاً امری نادرست است. در عین حال سعه و ضیق موضوعات در داخل یا خارج بودن امور در محدوده وحی یا عقل باید از حد تعریف و مبنای واحد معلوم شود تا بر آن اساس بتوان حدود طبقه‌بندی موضوعات را مشخص نمود. اما در مورد اجماع از آن جهت که به نقل باز می‌گردد می‌توان آن را جزء نقل دانست و به احکام آسنادی ملحق نمود.

پس احکام استنباط مقسم اجمالی تعریف اجمالی علم اصول است در این صورت است که فرض خالق و بنده در امثال امر مولی از طرف مکلفین و شکر منعم و کیفیت دستیابی تکلیف از خطابات شارع (که از طرف انبیا رسیده است) موضوعیت می‌یابد. از این رو تفکر و تفقه از عوارض حکم یا دستور موضوع بالاجمال علم اصول می‌باشد لذا احکام استنباط عبارت از هر حکم است که واسطه در فهم تکلیف باشد حال به وحی تکیه داشته باشد یا خیر با این وصف اصول ابزار استناد به نحو اجمالی است هر چند که این تعریف به دلیل اجمالی بودنش در شناخت و تفکیک و دسته‌بندی‌های مسائل علم اصول کارائی ندارد لذا بایست به تعریف تفصیلی پردازیم.

پس آنچه درباره احراز سند است احکام آسنادی نامیده می‌شود و از آنجا که سند نسبت به حکم جایگاه حد اولیه را دارد، لذا ثابت بوده و تغییر ناپذیر است. همچنانکه قوانین آن از علم مطلق بوده و آن دین دین خاتم محسوب می‌گردد که همه زمان‌ها را در بر می‌گیرد با این اوصاف باید نسبت به تمامی این قوانین خضوع داشت و آن‌ها را تجلیل نمود چون به دلیل مطلق بودن نقص و کمال در آنها راه ندارد اما قواعد احراز آن (علم رجال و درایه و...) عقلی بوده و قدرت و سعه و ضیق اندکی در مطالعه از روایات و احادیث به وجود می‌آورد؛ لذا سند

که تکیه گاهش وحی (ما انزال علی قلب رسوله) است کیفی بوده و ابداً تغییر پذیر نمی‌باشد هر چند در فقه الحدیث آن ممکن است دچار تغییرات کمی گردد اما این امر در تکامل فتوی تأثیری ندارد؛ حال آنچه مربوط به دلالت سند بوده و عقل متعبد واسطه در احراز آن می‌باشد «احکام استنادی» نامیده می‌شود در این نوع احکام به عکس مطلق بودن سند و عدم ورود نقص و کمال در آن بایست تکامل را جاری دانست زیرا اینها از امور بشری بوده و عدم تکامل در آنها لغو می‌باشد.

اما آنچه مربوط به قواعد کلی فقه می‌شود و نقل واسطه در اثبات آن صورت می‌گیرد «احکام اسنادی» نامیده می‌شود البته فرقی نمی‌کند که آن فقه استنباطی باشد یا فقه تکلیفی! حال اگر هر سه دسته قواعد در استنباط و فتوای دخیل باشند و لو هر کدام بلحاظ موضوعات خود با یکدیگر مختلف می‌شوند، اما باید سهم تأثیر هر یک را در احراز و فتوی دادن مشخص نمود. از این رو فتوای بالاجمال به معنای واسطه قرار گرفتن هر اصلی در فتوا و آن را جزء علم اصول دانستن و نیز فتوای خاص که قید خصوصیت و ماده را دارد نمی‌تواند مقسم تقسیم در علم اصول باشند؛ بلکه عمل فتوی دادن و اجتهاد موضوعاً مقسم تقسیم است، یعنی اگر فعالیت‌های مجتهد در حکم دادن و استنباط کردن قاعده‌مند باشد از نسبت پیدا کردنش به موضوعاتی که شارع فرموده است هم قواعد احراز سند و هم قواعد فقهی و هم قواعد استنادی ضروری می‌گردد، لذا ما تلاش عقل را در هر سه حوزه جزء علم اصول دانسته و آن را موجب ارتقاء فتوی موضوعاً و اجتهاد می‌دانیم.

بر این اساس تغییراتی که در قواعد منطق تعبد واقع می‌شود نیز قابل لحاظ است و می‌توان تغییرات اصولی، کیفی و کمی آن و آثار آنها را در فتوی بررسی نمود.

اما در منطق اولاً ثبات در موضوع آن معنا ندارد و ثانیاً بدست آوردن حد اولیه تعریف، موضوعات و احکام تمام مسائل با تغییر در این اصول و حد اولیه تغییر عظیمی در مسائل آن پیدا می‌شود، همانطور که در تبدیل هندسه اقلیدسی به هندسه غیر اقلیدسی این تحول عظیم انجام گرفته است.

اما در خصوص اصول اعتقادات و علم کلام می‌بینیم که کیفیت سندها در این علوم بصورت مطلق فرض می‌شود لذا موضوع قواعد احراز سند ثابت می‌باشد ولی قواعد احراز از نظر عقل تغییر کیفی پیدا می‌کند و تاثیرش در فتوی کمی خواهد بود. اما نسبت به قواعد استنادی هم قواعد عقلی آن قابل تغییر کیفی و تکاملی است و هم موضوعاً فتوی دادن قابل تغییر و تکامل است لذا نسبت تاثیر آن در احکام عملی، اصولی و کیفی می‌باشد. از این رو قواعد استناد «اصلی» و قواعد احراز سند یا قواعد استنادی «فرعی» و قواعد فقهی یا قواعد استنادی که حاصل دو قاعده دلالت و سند است بعنوان قواعد «تبعی» خواهد بود.

با این وصف هر سه دسته از اصولی که ذکر شد در یک فتوای خاص حضور دارند که جریان قاعده‌مند و نظام‌مند عمل فتوا را در یک دستگاه منطقی نشان می‌دهند؛ بنابراین تفکیک این اصول قراردادی نبوده و سهم تاثیر اصلی، فرعی و تبعی هر سه دسته از قواعد روشن می‌شود، تکامل قواعد استنادی نیز متغیر اصلی در تاریخ تکامل فتوای یا روند تعبد نسبت به ما انزل الله می‌باشد.

پس به طور کلی اشکالات عمومی بر تعریف مرحوم آخوند از قرار ذیل می‌باشد:

۱. ایشان وحدت غرض را مستتبع موضوع دانسته‌اند و در نتیجه وحدت غرض برای استنباط طریق قرار می‌گیرد در این صورت غرض در علم مادون به فقه تعریف شده است؛ حال آن که باید کارآمدی علم اصول در علم فقه را به نحو منطقی طبقه‌بندی و قاعده‌مند نمود! به عبارت دیگر زمانی که نتوان موضوع یک

علم را طبقه‌بندی کرد نمی‌توان از مبنای هدف وحدت علم را ترسیم کرد. لذا صرف گفتن وحدت هدف مستتبع وحدت موضوع است کافی نیست!

۲. اگر وحدت غرض به عمل استنباط در علم اصول بازگشت نماید حتماً نیازمند خصوصیت معقول بوده که بتوان آثار را طبقه‌بندی نمود، از آنجا که آثار معلول موضوع می‌باشند خصوصیت معقول آثار بازگشت به خصوصیت معقول در موضوع می‌نماید لذا هر گونه تغییر در نظام تعریف موضوعات بر تغییراتی که در طبقه‌بندی آثار است حکومت دارد. بنابراین خصوصیت معقول نسبت به موضوعات و آثار در منزلت مبنا بوده و با این فرض نیز ضرورت طبقه‌بندی مبنا اثبات می‌گردد.

۳. بر مبنای قوم که وحدت موضوع عامل وحدت غایت است طبقه‌بندی مبنا، و موضوع و غایت هر سه لازم می‌باشد تا تغییرات در هر یک بوسیله تغییر در دو بخش دیگر کنترل شود. زیرا دستیابی به خصوصیت معقول امکان دسترسی به قواعد فهم در علم اصول را ممکن می‌سازد.

بنابراین موضع نزاع در تعریف علم اصول در نزد مرحوم آخوند و مشهور از این قرار است:

اصولیین در تعریف علم اصول می‌گویند: علم اصول قواعد و ضوابطی است که آماده و محض شده تا این که مجتهد بتواند احکام شرعی را استنباط نماید. اما مرحوم آخوند تعریف دیگری را ارائه می‌نماید: علم اصول صناعت و فنی است که، این معرفت را ایجاد می‌نماید که انسان به وسیله آن قواعدی را بشناسد، که آن قواعد بر دو نوع و دارای دو خصوصیت هستند:

الف: آن قواعد در طریق استنباط احکام الهی واقع می‌شود مانند اکثر بحث‌های معمول به عبارت روشن‌تر انسان برای استنباط حکم الهی قضیه و قیاسی تشکیل

می‌دهد، آن قاعده فقهیه، کبرای قیاس قرار گرفته و در طریق استنباط واقع می‌شود.

اما تشکیل و تنظیمات مقدمات یک علم از دیدگاه فلسفه نظام ولایت به گونه دیگری است و آن اینکه براساس منطق نظام ولایت سه مرحله برای شناخت یک موضوع لازم است: ۱. نسبت عام ۲. نسبت خاص ۳. نظام شاخصه مرحله اول: نسبت عام

عناوین ولایت، تولی و تصرف معرف حرکت و حد اولیه است. همچنانکه توسعه، ساختار و کارائی که از حاصلضرب حد اولیه بدست می‌آید معرف تکامل حرکت است و با ضرب اوصاف تکامل در هم، قدرت تعمیمی و تکثیر اصطلاحات تا ۷۶۰۰ میلیارد وصف ترسیم کننده معنای فلسفی می‌شود و عملاً حد جمیع معانی دستگاه منطقی مشخص می‌گردد.

مرحله دوم: نسبت خاص

با ضرب ولایت و تولی و تصرف در هم مواد متناسب با روش تکثیر و عناوین خاص نظام تکوین، تاریخ و جامعه درست می‌شود تعریف اصطلاحات بوسیله جدول تعریف در ارتباط با منزلت‌ها معلوم می‌گردد و عناوین خاص نیز به دست می‌آید. البته عناوین بدست آمده نشان‌دهنده جریان اوصاف بنحو متقوم است و سهم تاثیر هر وصف را در متجه نشان می‌دهد. شایان ذکر است در طبقه‌بندی اوصاف، مراتب مختلفی بصورت نسبی می‌باشد. اما همه سطوح بهم متقومند و متغیرهای اصلی، فرعی و تبعی در بهینه کردن اوصاف کاملاً معلوم بوده و در نتیجه در نظام اوصاف کنترل و بهینه می‌شود.

مرحله سوم: نظام شاخصه (مُعرف موضوعات)

موضوع نظام شاخصه نظام اضافه و تناظر استقلالی یک وصف در مقابل اوصاف کل است؛ بطور مثال فرهنگ بعنوان یک وصف از جامعه در مقابل آن قرار می‌گیرد. در نحوه اضافه تناظر زمان، مکان و کارائی فرهنگ با زمان و مکان و کارائی جامعه روبروی هم قرار می‌گیرند. و از اضافه کردن فرهنگ به تمام اجزاء جامعه آثاری بدست می‌آید که نظام شاخصه عینی را معین می‌کند. البته در مطالعه وضعیت باید نظام اوصاف تبدیل به نظام اضافه شود. لذا با تناظر از نظر منزلت، نظام آثار بدست می‌آید. زیرا دو نظام بهم اضافه می‌شوند. تا نظام سوم بدست آید. به طور مثال وقتی گفته می‌شود «نبات شیرین» فرض استقلال شیرینی از نبات وجود ندارد زیرا شیرینی، وصف نبات است. اما وقتی نبات را از شیرینی جدا کرده و می‌گوئیم چگونه می‌توان کیفیت ساخت نبات را تغییر داد تا درجات شیرینی آن (بعنوان یک اثر بر ذائقه افراد) دارای یک طیف بشود آنگاه برنامه‌ریزی برای ساخت نبات با مزه‌های مختلف شیرینی به ما اجازه می‌دهد این دو را از هم تفکیک کرده و استقلال نسبت را در خصوص آن فرض کنیم.

بنابراین با اضافه کردن دو نظام نسبت بهم «فعل موضوعاً» و «موضوعات فعل» و «آثار فعل» موضوع بدست می‌آید که موجب تشخیص موضوعات خارجی نسبت به یکدیگر می‌شود. اما این نوع اضافه با اضافه انتزاعی بسیار تفاوت دارد. پس مقدمه یک علم بمنزله‌ی معرفی نظام شاخصه آن علم است. بر این اساس نظام شاخصه مُعرف علم اصول از بقیه علوم می‌باشد. این نظام عبارت است از:

۱. «فعل موضوعاً» به عمل تقنین یا قاعده مند نمودن.

۲. «موضوعات فعل» به حجیت

۳. «آثار و نتیجه» به توسعه تعبد یعنی جامع کل تقنین حجیت آنچه فی طریق طاعه الله واقع می‌شود معرف علم اصول از بقیه علوم می‌گردد. بر این اساس تعریف موضوع هر علم به مجموعه نظام شاخصه صورت می‌گیرد، که این امر در مقدمه تبیین می‌شود. و در پیدا کردن وحدت و کثرت آن فعالیت‌ها و موضوع فعالیت‌ها و ثمرات به صورت نظام‌مند ارائه می‌گردد که می‌توان تغییر هر یک را در نظام بوسیله ملاحظه بقیه تغییرات تفسیر نمود.

پس به طور خلاصه در تحلیل ارکان تعریف علم اصول سه فرضیه وجود دارد:

۱. تعریف، موضوع و هدف علم اصول به صورت منفصل قابل لحاظ می‌باشند و موضوع از هدف (اثر) انتزاع می‌گردد و تعریف نیز از موضوع منتزع می‌شود.
۲. تعریف، موضوع و هدف در عینیت دارای وحدت بوده و بسیط می‌باشند ولی به لحاظ تحلیل عقلی تجزیه می‌گردند.

۳. مجموعه اوصاف در خارج بصورت مرکب و متقوم بوده و تقسیمات آن براساس دیدگاه جدید به فعل موضوعاً، موضوعات فعل و کارائی و آثار موضوعات صورت می‌گیرد که در این حال می‌توان «القواعد الموثر فی تکامل تفقه الدینی» را متناظر با تعریف، «فقه دینی» را متناظر با موضوع و «تکامل تعبد» را متناظر با هدف یا اثر در علم اصول موجود معرفی کرد.

از دیدگاه منطق مجموعه نگری نظام ولایت باید التزامات بر ارتکازات حاکم باشند. از این دیدگاه هر منطقی از جمله علم اصول قابل تکامل است و تکامل آن تابع تکامل حد اولیه اش است. چنانچه اختلاف در لوازم منطقی نیز لزوماً به اختلاف در حد اولیه بازگشت می‌کند. مثلاً در منطق صوری مجموعه منطقی به صورت یک قضیه حملیه به حد اولیه باز می‌گردد و حد اولیه آن چیزی نیست جز مفهوم هستی و سلب آن نیستی به این ترتیب در نفس منطق ماده و صورت

با یکدیگر اتحاد دارند. و منظور از ماده در اینجا غیر از ماده‌ای است که در بکارگیری منطق درون آن قرار می‌گیرد؛ همانگونه که در منطق صوری با تکامل ادراک از هستی منطق قابل تکامل است در منطق اصول نیز با تکامل در ارتکازات اجتماعی علم اصول قابل تکامل است. اساساً تکامل‌پذیری اصل مسلم در ادراک بشر غیر معصوم است. و آنچه در عین تکامل‌پذیری مانع نسبت مطلق در ادراک است، ثبات جهت در تغییرات است. تا اینجا مشخص است که پایه اصلی علم اصول ارتکازات اجتماعی است و با تکامل ارتکازات علم اصول قابل تکامل است. حال بر این نکته تاکید می‌کنیم که هم تکامل ارتکازات و هم روش شناخت ارتکازات باید بر محور تعبد واقع شود. در اصول موجود اولاً تاثیرگذاری‌های پذیرفته شده‌های اجتماعی بر قواعد اصولی به صورت مقنن واقع نمی‌شود و ثانیاً در روش شناخت ارتکازات عرفی، عقلی و عقلایی تعبد حضور ندارد.

آن چه ما به دنبال آن هستیم مقنن شدن ارتباط روش فهم لغت، فهم روابط اجتماعی و فهم لوزام عقلی با قدر متیقن‌های مذهب است. بعبارت ساده جریان تعبد در روش به معنای احراز تناسب روش فهم ارتکازات عرفی، عقلی و عقلایی با اعتقادات مسلم اسلامی است با اعتقاد به توحید، معاد رسالت و امامت، اختیار و امثال آن اعتقاداتی که برخی از آن مورد پذیرش کل ادیان است و برخی مورد اتفاق مسلمین؛ بدون اینکه در این بحث توجه داشته باشیم این اعتقادات از چه طریقی ثابت شده‌اند. در هر صورت حداقل به عنوان یک احتمال می‌توان این گونه مطرح نمود که جریان تعبد در منطق استناد به حاکمیت فرهنگ مذهب یا التزامات مذهبی بر احکام استنادی بستگی دارد و تحقق این امر در علم اصول نیز به حاکمیت فقه استنباط بر منطق استناد وابسته می‌باشد. به عبارت دیگر پایه

اساسی علم اصول موجود به پذیرش ارتکازات (اعم از ارتکازات عرفی، عقلایی و عقلی) باز می‌گردد ولی در تکامل علم اصول باید به این نکته توجه داشت که هر چند شارع از پذیرفته شده‌های عرفی جامعه استفاده کرده است ولی این استفاده برای القای فرهنگ جدید در مردم و انقلاب پذیرفته شده‌های اجتماعی بوده است. طبیعی است که در فرهنگ جاهلی غرب با فرهنگ اسلام فاصله بسیاری داشته است و شارع ناگزیر بوده تا با همان این مخاطبین با آن‌ها تفاهم نماید. به همین دلیل حتماً می‌بایست در ترجمه نمودن مفردات کلمات شارع از ارتکازات عرفی عرب استفاده نمود، اما اختلاف فرهنگ مذهب با فرهنگ عرب به سطوحی می‌رسد که دیگر قابلیت مفاهمه از بین می‌رود که بعضی از آیات شریفه قرآن نیز به همین معنا گواهی می‌دهد از قبیل «سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذره لایومنون» «ثم بکم عمی فهم لایعقلون» «و فی اذانهم وقر ختم الله علی قلوبهم و علی ابصارهم غشاوه و...» ریشه نفهمیدن که قرآن به برخی از اعراب زمان تخاطب و حتی بعد از آن نسبت می‌دهد فاسد بودن حالات حاکم بر قوه عاقله آنهاست. ریشه آن فسقی است که بر وجود آن‌ها سلطه انداخته بود، حتی حالت فاسد و اختیار سوء باعث می‌شود تا معجزه عینی نبی مکرم اسلام (ص) نیز بر نفس مریضی همچون ابوسفیان موثر نیفتد. اگر سنجش و ملاحظه عقلانی در فهم کلام شارع اصل بود، صحیح بود که ارتکازات را پایه علم اصول بدانیم؛ اما چون حالت سهم اصلی‌تری نسبت به سنجش دارد، باید تولی به فرهنگ مذهب را زیر بنای اصلی علم اصول بدانیم. گذشته از استدلال فوق موارد زیادی را در منابع اسلامی می‌توان یافت که شاهد قطعی بر ایجاد ارتکاز جدید توسط شارع می‌باشد. هر چند این تغییر ارتکاز با استفاده از کلمات و ادبیاتی صورت می‌گیرد که ادارک خاصی از آن در فرهنگ مردم وجود داشته است مثل ذکر

نهرهای جاری از شیر یا عسل در بهشت یا توصیف درخت، میوه و حوریان بهشتی و ... در تمامی این موارد نعمتهای بهشتی با نعمتهای دنیایی تشبیه شده است. اما اگر توجه کافی به خصوصیات که در توصیفات شرعی آمده است مبذول گردد معلوم می‌گردد که آن نعمت‌ها تفاوت‌های بسار زیادی با انواع دنیایی خود دارند و شارع بدین وسیله در آنچه ما سابقاً از شیر و عسل می‌فهمیدیم تصرف نموده و ارتکاز جدیدی درست کرده است. اگر بخواهیم ادراک کاملتری از کلمات شارع به دست آید بایست ارتکاز ایجاد شده به وسیله فرهنگ مذهب در فهم آساند شرعی اصل قرار گیرد. به عبارت دیگر حجت فهم از کلمات شارع به اصل قرار دادن فرهنگ مذهب در متن روش استناد بازگردد. تحقق این مسئله در روش استناد وابسته به این است که ارتکاز یا انسباق جای خود را به التزام بدهد منتهی التزامی که در روش استناد مطرح است التزام به فقه استنباط و قواعد فقهی است. هر چند طبق تعریفی که برای روش استناد ذکر گردید و عقلی بودن را امتیاز استنادی بودن قرار دادیم، فقه استنباط را از متن روش استناد خارج است؛ اما این امر منافاتی با اصل شدن فقه استنباط در روش استناد ندارد.

در هر حال معنای جریان تعبد در علم اصول این است: هماهنگی با قدر متیقن‌های مذهب شرط صحت فهم عرفی، عقلی و عقلایی است. در این صورت جریان تعبد نه به معنای حاکمیت احکام و معارف دینی بر روش اصول است که برای انتسابش به شرع محتاج به روش دیگری باشد. و نه به معنای خلوص نیت و تلاش در عمل است که در اصول موجود وجود داشته باشد و نه به معنای اتکاء به فهم عرفی، عقلی و عقلایی، بلکه به معنای مقنن‌سازی ارتباط تکامل در ارتکازات با قدر متیقن‌های مذهب از یک طرف و با قواعد استنادی از طرف

دیگر است. لذا در این سیر منطق تعیین منزلت‌ها و منطق تعیین موضوعات در سیر تکامل علم اصول با یکدیگر همراه و همگام هستند.

اما حاکمیت التزامات یا فقه استنباط بر روش استناد با این سوال مهم روبروست که با توجه به نقلی بودن التزامات (فقه استنباط) حاکمیت و تقدم آن بر روش استناد چگونه ممکن است؟

به طور کلی و مختصر وظیفه منطق استناد، تنظیم نظام منزلت‌هاست و این کار به صورت عقلی انجام می‌پذیرد. ولی عقل قادر نیست موضوعاتی را که باید در این منزلت‌ها قرار گیرند، تعیین نماید و این موضوعات باید به استناد نقل تعیین گردد. حال اگر قرار بود دو منطق وجود داشته باشد که یکی برای تعیین موضوعات و دیگری برای تعیین منزلتها بوده و هر کدام مستقل از دیگری تا به انتها کار خود را انجام می‌داد؛ جای این سوال باقی بود که چگونه آنچه که باید نقلاً تمام شود بر آن چه که باید عقلاً تمام شود مقدم می‌گردد اما اگر بنا باشد این دو منطق یعنی منطق تعیین موضوعات و منطق تعیین منزلتها پا به پای یکدیگر در مراحل مختلف پیش روند، سوال فوق حل خواهد شد. در این صورت می‌توان گفت که حتی با سطح نازلی از روش استناد قواعد فقهی بکار رفته در علم اصول (فقه الاستنباط) قابل اثبات است؛ فقه استنباط در حقیقت احکام توصیفی درباره موضوعات را بیان می‌دارد؛ نهایت اینکه طبقه‌بندی و توصیف از موضوعات را در ساده‌ترین شکل بیان می‌دارد نهایت اینکه طبقه‌بندی و توصیف از موضوعات همراه با تکامل روش استناد بازنگری گشته و کاملتر می‌گردد.

بنابراین این گونه نیست که بررسی روش تنظیم منزلتها، در یک مرحله پایان یافته و با بکارگیری آن در اسناد شرعی، طبقه‌بندی موضوعات نیز به دست آید.

از ثمرات متقوم روش استناد با روش تعیین موضوعات این است که قواعد فهم خطاب مجرد از موضوع خطاب معنا نیابد. مثلاً دلالت صیغه امر متناسب با موضوع مورد امر تعیین می‌شود نه اینکه امر در همه جا به یک معنای واحد و مشابه بکار رود. مثلاً ممکن است بگوئیم معنای امر به نماز با نمازی که امر به ولایت امیر المومنین می‌شود، متفاوت است. هر چند معنای این دو کاملاً از هم دیگر بیگانه نیست. در صورت صحت چنین فرضی، نقل از طریق تعریف موضوع، بر عقل که تنها منزلت موضوعات مفروض را تعیین می‌کند حاکمیت می‌یابد و عقل نیز از طریق تعیین نسبت بین انسابات عرفی بر ارتکازات عرفی حاکمیت می‌یابد.

۳. بررسی و تحلیل تعلیقات «قسمت چهارم»

صاحب عنایه الاصول در مورد وجه اولویت تعریف آخوند نسبت به تعریف مشهور می گویند:

«و لعل وجه التعبير بالاولويه آن امثال هذه التعاريف كما سيأتي من المصنف مكررا تعاريف لفظيه لمجرد حصول الميز في الجملة من قبيل تعريف السعدانه بانها نبت فلا تعجب آن تكون جامعه مانعه لها العكس و الطرد فلا ينبغي إطاله الكلام فيها بالنقص و الإبرام بل التعاريف الحقيقيه لا يعرفها الا الله العالم بكنه الأشياء و حقائقها كما ستأتى منه الإشاره إلي ذلك في صدر الاجتهاد و التقليد نعم حيث أنه مع ذلك يحسن التعريف بالأقرب فالأقرب فعدل المصنف عن تعريف المشهور إلي تعريف آخر و قال و ان كن الأولي تعريفه إلخ.

همچنین در مورد وجه عدول مرحوم آخوند از تعریف مشهور می فرمایند:

۱. وجه عدول از تعبیر علم به صنعت برای این است که مشخص شود که علم اصول مجرد ادراک نیست بلکه فنی فوق علم است.

۲. وجه عدول از عبارت ممهده به التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام
این است که علم اصول تنها شامل مسائل گذشته نمی‌شود بلکه هر مسأله‌ای که
ممکن است در آینده از آن حکم شرعی استنباط شود در برگیرد.

همانگونه که گفتیم تعریف مرحوم آخوند دچار یک نقیصه اساسی است و آن
اینکه ایشان علم اصول را ساخته قواعدی می‌داند که آن قواعد محصول و اثر علم
اصول محسوب می‌شوند، یعنی قواعد بر اساس بکارگیری آن تعریف شده اند نه
بر اساس خود علم اصول! لذا نسبت اصلی در تعریف هو العلم بالقواعد الممهده
نیست، آن گونه که محل نزاع و بحث مشهور اصولیین بوده است بلکه گزاره
استنباط احکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه است و لذا تعریف مرحوم
آخوند بیشتر تعریف علم فقه است تا علم اصول! بنابراین وجه اولویت‌هایی که
ایشان و سایرین برای تعریف مرحوم آخوند بر شمرده است همگی غیر مفید
است. همچنانکه مرحوم مشکینی نیز هم برای تعریف مرحوم آخوند و هم تعریف
مشهور وجوهی را بر شمرده‌اند.

صاحب منتهی الدرایه نیز در مورد این وجه اولویت می‌گویند:

هذه الأولویه تعیینیه کلاً ولویه فی قوله تعالی: «و أولوا الأرحام بعضهم أولی ببعض»

لفساد تعریف المشهور عند المصنف من وجوه:

الأول: اشماله علی العلم و هو فاسد، لما تقدم من أن علم الأصول عبارة عن نفس
المسائل لا العلم بها. و يمكن أن يكون نظرهم فی أخذ العلم فی تعریفه إلی أن
الغرض من كل علم لا یترب إلا علی العلم بقواعده و مسائله، فإن القدره علی
الاستنباط مثلا تتوقف علی العلم بالقواعد الأصولیه لا علی تلك القواعد بوجودها
الواقعی

الثانی: أن تعریف المشهور ظاهر فی أن المناط فی كون المسأله أصولیه هو فعلیه
وقوعها فی طریق الاستنباط، و عدم کفایه شأنیه الوقوع کذلک فی أصولیه المسأله، و
لما كان ذلك فاسداً عدل عنه المصنف إلی قوله: «يمكن أن يقع» لوضوح أن المسائل

الأصوليه كبريات لا يترتب عليها الاستنباط الفعلي إلا بعد انضمام صغرياتها إليها، فلو لم تنضم إليها صغري لم يقدح ذلك في أصوليتها، فعدول المصنف عن تحديد المشهور إلى إمكان الوقوع في طريق الاستنباط في محله.

الثالث: أن تعريف المشهور لا يشمل جميع المسائل الأصوليه، لاختصاصه بما يقع في طريق الاستنباط كمسأله حجيه خبر الواحد و حجيه أحد الخبرين المتعارضين و حجيه الظواهر و ما شابهها، و عدم شموله لما لا يقع في طريق الاستنباط كأصول العمليه التي هي وظائف للشاك في مقام العمل من دون استنباط حكم منها لأنها بآفسها أحكام بناءً علي إمكان الجعل للحكم الظاهري و ترخيص في ترك الواقع بناءً علي عدمه، فلا تقع الأصول العمليه كحجيه الخبر في طريق استنباط الحكم أصلاً. و كمقدمات الانسداد بناءً علي الحكومه، فإنه لا علم بالحكم في مورده لكن لا يخفي ما في التعبير بالصناعه من الإشكال أيضاً، لأن المراد بها ظاهراً هو الملكه، و لازمه خروج نفس القواعد عن علم الأصول، و هو كما تري،

فالأولي تعريفه بنفس القواعد. و لعلّ الداعي إلى أخذ الصناعه في التعريف دون العلم كما صنعه المشهور هو: أنه ليس لعلم الأصول قواعد مضبوطه كسائر العلوم حتي يعرف بالعلم بالقواعد، بل علم الأصول صناعه يقتدر بها علي تأسيس قواعد يمكن وقوعها في طريق الاستنباط

مرحوم اصفهانی نیز در نهاییه الدرایه می فرماید:

وجه التأييد ظاهر حيث لم يقيد القواعد الممهده بكونها باحثه عن الأدله لا ربط له بكون القواعد عن أدلتها غير مناف لذلك، كما يتخيل، إذ كون المستنبط منه هي الأدله لا ربط له بكون القواعد باحثه عن الأدله.

منها: تبدیل تخصیص القواعد بكونها واسطه فی الاستنباط كما عن القوم بتعميمها لما لا تقع فی طریق الاستنباط بل یتتبی إلیه الأمر فی مقام العلم، وجه الأولیه: أن لازم التخصیص خروج جمله من المسائل المدوّنه فی الأصول عن كونها كذلك، و لزوم كونها استطرادیه مثل الظنّ الانسدادی علی الحکومه لأنه لا یتتبی إلی حکم شرعی بل ظن به أبداً و انما یتستحق العقاب علی مخالفته عقلاً كالتقطع و مثل الأصول العمليّه فی الشبّهات الحکمیّه فان مضامینها بأنفسها أحكام شرعیّه لا أنّها واسطه فی استنباطها فی الشرعیه منها و أمّا العقلیّه فلا تنتهی إلی حکم شرعی أبداً فهذه المسائل بین ما تكون مضامینها أحكاماً شرعیّه و بین ما لا یتتبی إلی حکم شرعی و جامعها عدم إمكان وقوعها فی طریق الاستنباط و ما یری من إعمال الأصول الشرعیّه فی الموارد الخاصه إنّما هو من باب التطبيق لا التوسیط بل یمکن الأشکال فی جلّ مسائل الأصول فإنّ الأمارات الغیر العلمیه سنداً أو دلاله یتطرّق فیها هذا الأشکال و هو ان مرجع حجّیتها إمّا إلی الحکم الشرعی أو غیر منته إلیه أبداً أو علیّیّ تقدیر لیس فیها توسیط للاستنباط.

توضیحه: أن مفاد دلیل اعتبار الأمارات الغیر العلمیه سنداً كخبر الواحد إمّا إنشاء أحكام مماثله لما أخبر به العادل من إيجاب أو تحریم فتبیحه البحث عن حجّیتها حکم شرعی أو جعلها منجزه للواقع بحيث یتستحق العقاب علی مخالفتها للواقع فحیث لا یتتبی إلی حکم شرعی أصلاً و مفاد دلیل اعتبار الأماره الغیر العلمیه دلاله كظواهر الألفاظ كذلك بل یتعیّن فیها الوجه الثانی، فإنّ دلیل حجّیه الظواهر بناء العقلاء و من البین أنّ بنائهم فی اتباعها علی مجرد الكاشفیّه و الطریقیه فالظاهر حجّه عندهم أيّ ممّا یصحّ للمولی أن یؤخذ به عبده علی مخالفته لمراوده لا ان هناك حکماً من العقلاء مماثلاً لما دلّ علیه ظاهر اللفظ حتّی یمضئ الشارع أيضاً كذلك.

و أمّا مباحث الألفاظ فهي و ان كانت نتائجها غير مربوطه ابتداء بهذا المعنى لكن جعل تلك النتائج فى طريق الاستنباط لا يكاد يكون الا بتوسط حجيه الظهور و قد عرفت حالها فلا ينتهي الأمر من هذه الجبهه إلى حكم شرعى أبداً فلا مناص من التوسعه و التعميم بحيث يعمّ موضوع فنّ الأصول ما يمكن أن يقع فى طريق الاستنباط و ما ينتهي إليه أمر المجتهد فى مقام العمل و الغرض يوجب تعدّد العلم فى المورد القابل حيث ان القواعد التى ينتفع بها فى مقام الاستنباط غير القواعد التى ينتهي إليها الأمر فى مقام العمل بل بان يجعل الفرض أعمّ من الغرضين ليرتفع التعدّد من البين لثلا يلزم كون فنّ الأصول علمين إلا أن يوجه مباحث الأمارات الغير العلميه، بناء على إنشاء الحكم المماثل بأن الأمر بتصديق العادل مثلاً ليس عين وجوب ما أخبر بوجود العادل بل لازمه ذلك كما أن حرمة نقض اليقين بالشك ليست عين وجوب ما أيقن بوجوبه سابقاً بل لازم ذلك، و المبحوث عنه فى الأصول بيان هذا المعنى الذى لازمه الحكم المماثل و اللازم و الملزوم متنافيان، و هذا القدر كاف فى التوسيط فى مرحله الاستنباط. بل يمكن التوجيه بناء على كون الحجيه بمعني تنجيز الواقع بدعوى أن الاستنباط لا يتوقف على إحراز الحكم الشرعى بل يكفي الحاجه عليه فى استنباط إذ ليس حقيقه الاستنباط و الاجتهاد إلا تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى، و من الواضح دخل حجيه الأمارات بأى معني كان فى إقامه الحجّه على حكم العلم فى علم الفقه، و عليه فعلم الأصول ما يبحث فيه عن القواعد الممهده لتحصيل الحجّه على الحكم الشرعى من دون لزوم التعميم إلا بالإضافة إلى ما لا بأس بخروجه كالبراءه الشرعيه التى معناها حليّه مشكوك الحرمة و الحليه لا ملزومها و لا المعذر عن الحرمة الواقعيه.

و أمّا الالتزام بالتعميم على ما فى المتن ففيه محذوران

أحدهما: لزوم فرض غرض جامع بين الفرضين لثلا يكون فنّ الأصول فنين ثانيهما: أن مباحث حجيه الخبر و أمثاله ليست ممّا يرجع إليها بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حكم العلم، إذ لا يناط حجيه الأمارات بالفحص و اليأس عن الدليل القطعى على حكم الواقعه نظير حليّه المشكوك، حيث أنها لا يرجع إليها إلا بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حرمة شرب التتن، و أمّا جعلها مرجعاً من دون

تقیید بالفحص و الیأس فیدخل فیها جمیع القواعد العامه الفقہیہ، فانہا المرجع فی جزئیاتہا کما لا ینحی

ثم لا ینحی علیک أن الالزام بأعمیہ الغرض إنما یجدی بالإضافہ الی ما لا یقع فی طریق الاستنباط، و کان ینتہی الیہ الأمر فی مقام العمل إلا بالنسبہ الی ما کان بنفسہ حکماً مستنبطاً من غیر مرجعیہ للمجتہد بعد الفحص و الیأس عن الحجیہ علی حکم العمل فانہ داخل فی القواعد الفقہیہ الباحثہ عن عوارض أفعال المکلفین و اختصاصہا أحياناً مستنبطہ بل من حیث ان تطبیق القواعد الکلیہ علی مواردہا موقوف علی الخبرہ بالتطبیق.

قوله: فی الشبہات الحکمیہ الخ

لأنہا القابلہ للمرجعیہ بعد الفحص و الیأس عن الدلیل دون جاریہ فی الشبہہ الموضوعیہ فان مفادہا حکم عملی محض و حال المجتہد فیہا و المقلد علی السویہ.

مرحوم اصفهانی علم اصول را این گونه تعریف می‌نماید که علم اصول علم به قواعد ممهده برای تحصیل حجت بر حکم شرعی است بدون آن که لزومی به تعمیم باشد الا به اضافه چیزهایی که خروج آنها محذوری به دنبال نداشته باشد. و سپس محذور تعمیم تعریف مرحوم آخوند را بیان می‌نماید. که البته اشکالاتی بر این تعریف وارد است و آن اینکه ترجمه «استنباط» به تحصیل حجت بر حکم شرعی نیز به معنای معرفی غایت فقهی در تعریف اصولی است! هر چند که این دو باید هر کدام جداگانه ابتدا دارای تعریف مستقل بوده و سپس نحوه تعامل و ثمره داشتن آنها نسب به یکدیگر مورد توجه قرار گیرد. و دیگر آنکه خروج موضوعی (نه خروج حکمی) داشتن تعبیر «علم به قواعد» از تعریف است زیرا قواعد و اصول ثمره علم اصول است نه موضوع آن! مرحوم علامه طباطبایی نیز در حاشیه الکفایه می‌فرماید:

فعلم الأصول هو العلم الباحث عن القواعد المقرره عند العقلاء لاستنباط الأحكام، و حيث كان الغرض من تدوينها الوصول إلي استنباط الأحكام الشرعيه فحسب فمباحثها مساويه لهذا الغرض و ان كانت في نفسها أعم منه و هو ظاهر و من هنا يظهر ان كل مسأله منها فعندها مقدمه مطويه بها تتم النتيجة و هي ان الشارع جري علي هذا البناء و لم يردع عنه فيقال ان الأمر مثلا يدل علي كذا عند العقلاء و لشارع بني علي بنائهم فهو يدل علي كذا في خطاباتة و يقال: ان الأصل مثلا عند عدم الدليل كذا عندهم. و الشارع بني عليه فهو كذا عنده، و من هنا يظهر أيضا ان المقدمه العقليه المحضه و بعبارة أخرى البرهان غير مستعمل في المباحث الأصوليه في حقيقته إذ العقلاء لا يبنون في القضايا الاعتباريه المتداوله عندهم الا علي أصول بناءتهم من ضروره الحاجه أو اللغو، و اما القضايا الأوليه، و ما يتفرع عليها من النظرية فلا تنتج طلبا و لا هربا، و لا وضعاً، و لا رفعا، و لا ما ينتهي إلي ذلك بل تصديقا بنسب حقيقته نفس أمرية فافهم. ذلك مضافا إلي ما تحقق في محله: ان القضايا الاعتباريه، من حيث هي اعتباريه لا يقام عليها برهان و قد مرت الإشاره إليه و من هنا يظهر أيضا ان أحسن التعاريف تعريفه بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه، التعريف بناء علي تعميم الحكم الظاهري و الواقعي و الوضعي و التكليفي و كون الحق حكما بوجه كما هو الحق.

قوله و ان كان الأولي تعريفه بأنه صناعه:

وجه الأولويه ما ذكره بعد بقوله: بناء علي ان إلخ بزعم عدم شمول التعريف الأول لذلك و قد عرفت ما فيه، و يرد علي تعريفه أيضا انه تعريف بالغرض و هما غرضان اثنان و لازمه كون علم الأصول فنين اثنين، و هما فن مباحث الألفاظ، و فن الأصول العمليه، بناء علي ما التزم به من دوران الواحد و التعدد مدار الغرض فان قيل: ان بين الغرضين جامعا و هو الوصول إلي الأحكام أعم من الظاهريه، و الواقعيه فيتحده الفن باتحاد الغرض، قلنا: علي انه عدول إلي التعريف الأول مع أولويته بالاختصار ان كان وحده الغرض أو تعدده يتبع نظر العرف فالعرف يري الغرضين المذكورين اثنين، و ان كان المتبع وجود جامع غرضي بين الغرضين و عدمه فجميع أغراض العلوم يجمعها غرض واحد و هو تحصيل الكمال النفساني، و لازمه كون جميع العلوم علما

واحد، و من هنا يظهر ان ما آورده علي القول بكون التمايز بالموضوعات مقلوب علي نفسه.

۱. علم اصول علم به قواعد مقررہ در نزد عقلاء برای استنباط احکام است و غرض از تدوین این قواعد وصول به استنباط احکام شرعیه است و مباحث آن برای تامین همین غرض است. و شارع نیز نسبت به این اصول و قواعد ردعی نداشته است و این مباحث اصولی در حقیقت برهان بردار نیستند زیرا عقلاء در قضایای اعتباریه متداول در نزدشان تنها به بنائات خود تکیه می‌نمایند نه اینکه به قضایا اولیه و نظریه تکیه کنند.

۲. أحسن التعاریف تعریفه بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعیه، التعریف بناء علي تعمیم الحكم الظاهری و الواقعی و الوضعی و التکلیفی

۳. وجه اولویت تعریف آخوند: این تعریف، تعریف به غرض است و در برگیرنده دو غرض می‌باشد و لذا لازمه آن این است که علم اصول دو علم و فن باشد. فن مباحث الفاظ و فن مباحث اصول عملیه البته بنابر اینکه وحدت و تعدد دائر مدار غرض باشد. حال اگر کسی بگوید بین دو غرض جامعی وجود دارد که آن وصول به احکام اعم از ظاهریه و واقعیه است و لذا علم به اتحاد غرض متحد می‌شود. در پاسخ می‌گوئیم این همان عدول به تعریف اول است البته با حفظ اولویت اختصاراً! حال وحدت غرض یا تعدد آن بر حسب نظر عرف است و عرف این دو غرض را دو غرض می‌داند. و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که قول ایشان به نفی تمایز علوم به تمایز موضوعات دچار مشکل است (مقلوب به نفسه) اما اگر تعیین غرض به ملاکات عرف باز گردد چیزی بیش از پذیرش عدم تخصص در تعیین حد و فصل یک علم نیست و عملاً ممضی روش استقرایی در تعیین حد علم اصول است که اشکالات آن را در مطالب گذشته مطرح نمودیم.

**باب پنجم: تفاوت میان قواعد
اصولی و قواعد فقهی در آراء
اصولیین**

در بحث تعریف نزاع مشهوری در باب تفاوت های میان قواعد اصولی و قواعد فقهی وجود دارد این تنازع در واقع به جهت حل و پاسخ به عدم مانعیت تعریف مرحوم میرزای قمی مطرح شده است به اینکه تعریف کلاسیک علم اصول دارای مانعیت نیست و مسائل اصولی با این تعریف قواعد فقهی را نیز در بر می گیرد همچنانکه تقریر آن را در کلمات شهید صدر از نظر در بخش دوم از نظر خواهید گذراند قواعدی همچون قاعده طهارت و قاعده فراغ و قاعده تجاوز که قاعده ای کلی و ممهده برای استنباط حکم شرعی یعنی تحصیل حجت بر حکم ظاهری یا واقعی هستند. به همین سبب برخی از فقهاء مثل شهید اول در قواعد و فوائد و شهید ثانی در تمهید القواعد و مرحوم نراقی در عوائد کتابهایی نوشته اند که در آنها قواعد اصولی و قواعد فقهی با هم مطرح شده اند شاید یکی از جهات چنین تالیفاتی روشن نبودن مرز بین قواعد اصولی و قواعد فقهی و عدم تفسیر

صحیح از تمایز آنها باشد. در مقام پاسخ به این اشکال جوابهای متعددی داده شده است که در حدود ۱۱ جواب مطرح شده است که از آن جمله می‌توان به نظر صاحب فصول، نظر شیخ انصاری و نظر محقق رشتی و نظر شهید صدر اشاره نمود جواب شهید صدر در نزد اصولیین موجود آخرین جوابی است که در آن مجموعه قرار دارد این جواب موجب تغییر اصل تعریف شد یعنی به جای آن که اشکال حل شود اصل تعریف تغییر کرد اما پاسخ اصولی‌های دیگر با تاکید بر روی عنصر استنباط بود آنها می‌خواستند نشان دهند که قواعد فقهی با وجود عنصر استنباط از زمره‌ی علم اصول خارج هستند. اما طرح این مبحث در اینجا بیشتر فتح بابی است برای مباحث جلد دوم از این مجموعه در مباحث آینده به بررسی تعریف و موضوع علم اصول از زاویه مباحث متأخرین و متقدمین اصولیین خواهیم پرداخت هر چند که در لابلای مباحث گذشته به کلمات عده از آنها اشاره شد اما در مجموعه مباحث آینده سعی بر آن داریم که تمامی کلمات ایشان را در برگرفته از کتب و تقریرات مختلف بحثی جمع آوری کرده و به تفکیک مورد دقت قرار دهیم.

۱. نظریه مرحوم آخوند

در کفایه‌الاصول مرحوم آخوند تفاوتی را بین قواعد اصولی و قواعد فقهی مطرح کرده است و آن تعمیم قواعد اصولی و عدم تعمیم قواعد اصولی و عدم تعمیم قواعد فقهی در تمامی ابواب فقه است. به عبارت دیگر معیار فقهی بودن آن است که بدون واسطه، حکم فعل و عمل مکلف باشد و آن چه بیانگر حکمی در مورد فعل اختیاری مکلفان بدون واسطه نیست، در زمره‌ی مسایل اصولی قرار می‌گیرد، بنابراین هر چه بدون واسطه حکم عمل را بیان نماید فقهی است حال اگر حکمی کلی بود، قاعده‌ی فقهی و اگر جزئی بود مساله‌ی فقهی خواهد بود. با توجه به این مطلب آیا می‌توان این تعریف را به عنوان شاخصه‌ی ای در تفکیک قواعد فقهی از اصولی دانست؟ آیا هر قاعده‌ای که در تمامی ابواب فقه حضور داشته باشد جزء قواعد اصولی است یا فقهی؟ آیا به عنوان مثال خبر واحد و حجیت آن جزء مباحث اصولی قرار می‌گیرد یا فقهی؟ ظاهر بحث مرحوم آخوند این است که این بحث بیشتر با مباحث کلامی تناسب دارد تا مباحث اصولی! و استفاده آن‌ها در علم اصول بیشتر استطرادی است.

اما بنابر دیدگاه مختار ملاک و شاخصه تفکیک قواعد فقهی از اصولی به مستندات آن دو بازگشت می‌نماید آنچه منسوب به شرع است حتماً در محدوده فقه قرار می‌گیرد یعنی ضابطه اصلی در تعیین قلمرو فقه انتساب به شرع است و هر آن چیزی که در قلمرو امر مولوی شارع و امر و نهی و عقاب و ثواب بر آن مرتب باشد که موضوع در اطاعت مولی است می‌تواند در زمره قواعد یا احکام فقه قرار گیرد. اما آنچه مستند آن نفس اطاعت مولی نیست بلکه نهایت تلاش و بذل جهد در انقیاد و تسلیم بودن در یک علم فرهنگی است (و تعبد،

قاعده‌مندی و تفاهم اجتماعی نیز شاخصه‌های انقیاد در مقابل شارع است) این ملاک در تعیین حد و مرز مباحث اصولی است و لقب استنادی نیز پیدا می‌کند؛ یعنی استناد فعل به کلمات مبتنی بر قواعدی باید صورت گیرد که حجیت پایگاه آن قواعد به انقیاد باز می‌گردد به عبارت دیگر انقیاد پایگاه اطاعت خداوند است و حجیت انقیاد نیز به بذل و جهد و خلوص است. بنابراین قاعده ای که در طریق استنباط قرار گیرد نمی‌توان ممیز قواعد اصولی از فقهی گردد. که بررسی بیشتر این مطلب را در بحث تعریف علم اصول مورد توجه قرار گرفت.

در همین جا فی الجمله میتوان گفت که موضوع علم اصول قواعد استناد است یعنی قواعدی که بوسیله استناد فتاوی فقیه به کتاب و سنت احراز می‌گردد اما موضوع فقه استناد نسبت است یعنی بوسیله قواعد اصول، نسبتها یا احکام خاصی به شارع استناد داده می‌شوند. سند استنادها در فقه جز کتاب و سنت نیست اما سند قواعد در اصول به کتاب و سنت باز نمی‌گردد؛ بلکه امری ایجادیه بوده که متناسب با منزلت تاریخی، تکوینی و اجتماعی فقیه است. از اینجاست که موضوع علم اصول سخن از تاثیر عقل، عقلاء و عرف در قواعد استناد است نه در استناد نسبت خاص به شارع.

۲. نظریه صاحب فصول

صاحب فصول معتقد بود که قواعد فقهی مشمول تعریف مذکور نیستند. آنها قواعد ممهّد برای استنباط احکام شرعی بشمار نمی‌آیند زیرا مقصود و غرض از قواعد فقهی خود آنهاست نه استنباط چیزی از آنها به طور مثال در قاعده طهارت: «کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قذر» خود این معنا که امر مشکوک

الطهاره طاهر است نتیجه قاعده و هدف از قاعده است و به این معنا خودش یک حکم شرعی فرعی است نه اینکه خودش برای استنباط یک حکم شرعی فرعی به کار رود در حالی که در بحث از قواعد اصولی برای استنباط احکام شرعی است به عبارت دیگر نتیجه این قواعد خودش یک حکم شرعی فرعی نیست بلکه بعد از فراهم آمدن قاعده اصولی می‌توان با استفاده از آن حکم شرعی فرعی را بدست آورد، مثلاً در ظهور امر در وجوب هیچ حکم شرعی فرعی وجود ندارد اما با استفاده از این قاعده میتوان وجوب نماز را در امر اقم الصلوه استنباط نمود. اما اشکالی که در فرمایش صاحب فصول وجود دارد و محقق رشتی به آن اشاره نموده است به شرح زیر می‌باشد. اگر همین قاعده‌ی طهارت که به عنوان مثال ذکر شد، در نظر بگیریم می‌بینیم هم در شبهات موضوعی تطبیق می‌شود و هم در شبهات حکمی، در شبهات موضوعی مثل اینکه میدانیم فرشی پاک است یا نجس! قاعده‌ی طهارت میگوید پاک است در اینجا قاعده‌ی طهارت برای استنباط حکم بکار نرفته است اما بنابر اینکه این قاعده در شبهات حکمی هم قابل استفاده باشد و استنباط را به معنایی که صاحب فصول فرموده در نظر بگیریم یعنی استنباط را تطبیق کبری بر صغری بدانیم قاعده‌ی طهارت در شبهات حکمی گاهی برای استنباط بکار میرود. مثالی میتوان برای این مورد ذکر کرد این است که فرض کنید رنگ یا بو یا مزه‌ی آب کری با عین نجاست تغییر یابد. مسلماً این آب با اتصال به آب کر و زایل شدن تغییر، پاک می‌گردد اما آیا اگر زوال تغییری خود بخودی صورت گرفت و دیگر رنگ و طعم و بوی نجاست نداشت باز پاک است؟ این سوال مربوط به شبهه‌ی حکمی است نه شبهه‌ی موضوعی! همینطور اگر اب قلیل نجسی با اتصال با اب کر، زوال تغییر یابد پاک می‌گردد اما اگر خود بخود تغییر به نجاست زایل شد و قطره قطره اب

در آن ریخت تا به حد کر رسید چطور؟ آیا باز هم پاک است؟ از آنجا که آب قلیل بوده، بعد از زوال نجاست باز هم نجس است، امام عد از اینکه کم کم به حد کر رسید چطور؟ اکنون این اب قلیل تبدیل به اب کری شده که تغییر به عین نجس در آن مشاهده نمیشود. آیا در این صورت همچنان نجس است؟ این سوال در شبهات حکمی است حال اگر فقیه در بخورد با این مسائل به روایاتی که حکم این گونه موارد را ذکر کرده باشد، دست نیافت و از آن سوی قاعده‌ی طهارت را در شبهات حکمی حجت دانست می‌توان به استناد آن قاعده بگوید: مثل این آب‌ها پاک است. او در پی این فتوا در رساله‌اش می‌نویسد: اگر آب کری به نجس متغیر شود و زوال تغییر خود بخود صورت گیرد پاک خواهد بود و یقیناً وی دلیل خود را بر فتوا، قاعده‌ی طهارت می‌داند. صدور چنین فتوایی، غیر جریان قاعده‌ی طهارت در شبهات موضوعی است که تشخیص آن با خود مکلف می‌باشد. اگر استنباط آن گونه که از عبارت صاحب فصول استفاده می‌شود، به معنای تطبیق کبری بر صغری باشد، بر قواعد فقهی در موارد شبهات حکمی نیز صدق می‌نماید و آن‌ها هم قواعد ممهده در امر استنباط حکم شرعی خواهند بود. اما بحث محقق رشتی بیشتر مربوط به مقام تطبیق است تا مقام تعیین حد و فصل قواعد اصولی از قواعد فقهی! و از سوی دیگر از دیدگاه ما اصول و قواعدی که مربوط به مباحث اصول عملیه (مثل همین قاعده طهارت) هستند همگی داخل در مباحث قواعد فقهیه استنباط قرار می‌گیرند و تنها آن قواعدی که واسطه در اثبات آنها عقل می‌باشد داخل در قواعد اصولی هستند. اما اگر رابطه قواعد اصولی و فقهی را از نوع تطبیق کبری کلی بر صغری بدانیم این نمیتواند حد تمامی برای تشخیص قواعد اصولی از فقهی باشد زیرا این نوع تطبیقات مربوط به مقام فقه الاستنباط اصول است نه وجه افتراق کلیه مسائل اصولی از فقهی!

۳. نظریه شیخ انصاری

شیخ در فرق قواعد اصولی با قواعد فقهی می‌گوید: تطبیق قواعدی اصولی فقط و فقط کار مجتهد است؛ اما تطبیق قواعد فقهی و وظیفه‌ی مشترک مجتهد و مقلد است. ولی در لابلای مباحث گذشته مشخص شد که قواعد فقهی در شبهات موضوعی هم توسط مقلد و هم توسط مجتهد تطبیق می‌شود اما تطبیق این قواعد در شبهات حکمی تنها وظیفه‌ی مجتهد است. مثلاً در مثال قبلی مقلد نمی‌تواند دریابد که دلیلی بر نجاست آب کر نجسی که به خودی خود زوال تغییر یافته، وجود دارد یا ندارد! و همینطور او نمی‌تواند به استناد قاعده‌ی طهارت (با آن معنا که تطبیق کبری بر صغری است) پاک بودن آب را استنباط کند. این صرفاً وظیفه‌ی مجتهد است که می‌داند به کجا باید مراجعه کند، چگونه روایات را ارزیابی نماید و اگر روایتی در این زمینه وجود نداشت به چه دلیلی تمسک نماید، به استصحاب عمل کند یا به قاعده‌ی طهارت. مسلماً بنابر عمل به استصحاب آب قبلاً نجس بوده پس هنوز هم نجس است حال اگر استصحاب ممکن بود، آیا نوبت به قاعده طهارت می‌رسد؟ این چیزی است که مجتهد می‌فهمد و کار مقلد نیست. همانطور که مشاهده شد جواب صاحب فصول و جواب شیخ انصاری از دو جهت می‌باشد صاحب فصول قایل شد که در قواعد فقهی استنباط نمی‌کنیم و خود قاعده غرض‌نهایی است در حالی که شیخ فرمود قواعد فقهی هم توسط مقلد و هم توسط مجتهد تطبیق می‌شود اما مختصر اشکالی که ابتدا به ذهن میرسد این است که جریان قواعد فقهی در شبهات حکمی است و شامل قواعد فقهی در شبهات حکمی نمی‌شود. اما بحث تطبیق متفاوت با بحث تعیین حد و فصل قواعد اصولی از قواعد فقهی است زیرا اولی

مربوط به مقام کاربرد و دیگری بحثی استدلالی و مربوط به مبادی تصدیقیه علم است.

۴. نظریه محقق رشتی

او می‌گوید قاعده‌ی اصولی، قاعده‌ای است که دلالت یا اعتبار یک دلیل بر حکم شرعی، به آن ارتباط پیدا می‌کند. مثلاً امر ظاهر در وجوب است یا نهی ظاهر در حرمت است به دلالت یک دلیل بر حکم شرعی و خبر واحد ثقه حجت است به اعتبار حجیت و دلیل ارتباط دارد اما قواعد فقهی نه به دلالت دلیل کار دارند و نه به اعتبار دلیل

اشکالی که وجود دارد این است که بیان محقق رشتی تمام قواعد اصولی را در بر نمی‌گیرد برخی قواعد اصولی نه مستقیماً به دلالت دلیل به معنای خاص کار دارند و نه به حجیت و اعتبار آن درست است ما نهایتاً برای استنباط از آن‌ها استنباط می‌نمائیم اما آنها مستقیماً دخالتی در این امر ندارند مثلاً در بحث ملازمات امر به شی را مقتضی نهی از ضد می‌دانیم معنای این تلازم دلالت امر به شی بر نهی از ضد نیست، چه ملازمه و اقتضاء غیر دلالت است. همینطور اصول عملیه مثل استصحاب که به زعم قوم در زمره‌ی مسایل اصولی به حساب می‌آید نه به دلالت دلیل می‌پردازد، نه به حجیت آن بنابراین تعریف میرزا با تفسیر محقق رشتی نسبت به خود اصول جامع نیست و اگر توانستیم مثل چنین مواردی را در اصول جای دهیم بدون شک می‌توانیم قواعد فقهی را نیز که نه به دلالت دلیل کار دارند و نه به حجیت آن، در زمره‌ی قواعد و مسایل اصولی بشماریم.

۵. نظریه محقق نائینی

او می‌گوید: قواعد فقهی و اصولی در یک جهت مشترکند و وجه اشتراکی دارند و آن این است که هر دو کبرای قیاس قرار می‌گیرند اما جهت افتراق و اختلاف آنها این است که قواعد اصولی بیانگر یک حکم کلی هستند که به عمل مکلف تعلق ندارند مگر بعد از تطبیق خارجی؛ در حالی که قواعد فقهی یک حکم جزئی را بیان می‌کنند که به عمل مکلف تعلق پیدا می‌کند. پس امر دلالت بر وجوب دارد به عمل مکلف ارتباطی پیدا نمی‌کند مگر بعد از تطبیق آن بر امری که در کتاب یا سنت وارد شده است.

من آن المائز بین المساله الاصولیه و القاعده الفقہیہ بعد اشتراکهما فی آن کلا منہما یقع کبری لقیاس الاستنباط هو آن المستنتج من المساله الاصولیہ لا یکون الا حکما کلیا بخلاف المستنتج من القاعده الفقہیہ فانہ یکون حکما جزئیہ و آن صلحت فی بعض الامور لاستنتاج حکم الکلی ایضا الا آن صلاحیتها لاستنتاج حکم الجزئی هو المائز بینہما و بین المساله الاصولیہ حیث انہا لا تصلح الا لاستنتاج حکم کلی^۱

مثلا در تطبیق چنین می‌گوییم که «اقیموا الصلوہ» امر است و امر ظاهر در وجوب است پس صلوہ واجب است در اینجاست که به عمل مکلف مربوط می‌شود قبل از تطبیق عبارت امر دلالت بر وجوب دارد فقط یک ارتباط و الزامی را بین امر که یک لفظ است و وجوب که یک مفهوم است بیان می‌کرد و ربطی به عمل مکلف نداشت. ایشان در تعریف قواعد فقهی از تعبیر بلاواسطه استفاده می‌کند و می‌گوید: این احکام بلاواسطه به مکلف تعلق دارند وی مراد خویش را از بلاواسطه چنین بیان می‌کند: بلاواسطه یعنی تعلق حکم به مکلف نیازمند مؤونه‌ی زائدی نیست او همچنین در توضیح اینکه چرا قواعد فقهی در کبرای قیاس استدلال قرار می‌گیرند می‌گوید: موضوع قواعد فقهی یک نحوه کلیتی دارد. مثلا کل شی ظاهر حتی تعلم انه قدر یک قضیه کلی است، اگر چه حکم جزئی یعنی

طهارت برای مشکوک الطهاره بیان می‌کند. تعلق چنین چیزی به فعل مکلف نیازمند مؤونه‌ی زاید نیست و مستقیماً به عمل مکلف تعلق می‌یابد. اساساً فرق قواعد فقهی و با مسایل فقهی بر حسب نظریه مشهور در تشکیل قیاس است. در مسئله فقهی با یک قیاس به نتیجه‌ی جزئی می‌رسیم اما در قاعده‌ی فقهی نیازمند دو قیاس هستیم. مثلاً در بکارگیری مساله‌ی فقهی در استنباط می‌گوئیم این آب کر است و هر آب کری با ملاقات نجاست، مادامی که تغییری در رنگ، بو و مزه پیدا نکرده است نجس نمی‌شود. در نتیجه این آب نیز مادامی که تغییر نیافته با ملاقات نجاست نجس نمی‌شود. و در بکارگیری قاعده فقهی البته در شبهات حکمی ابتداً مثلاً قاعده‌ی طهارت را در مورد آب کر نجسی که خود بخود زوال تغییر یافته، اجرا می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که چنین آب کری پاک است و بعد می‌گوئیم این آب کر، آب کر نجسی است که خود بخود تغییر زوال یافته و هر آب کر این چنینی پاک است پس این آب کر پاک است. در اینجا اشکالی بر ایشان وارد است و مرحوم شهید صدر نیز به آن اشاره نموده است و آن اینکه تعریف مدرسی با تفسیر مذکور بعضی مسایل اصولی را در بر نمی‌گیرد زیرا در تعریف قاعده‌ی اصولی آمده: قاعده‌ی اصولی قاعده‌ای است که بعد از تطبیق خارجی به عمل مکلف تعلق می‌گیرد و در کبرای قیاس استنباط قرار دارد، در حالی که با اصول عملی حکم شرعی استنباط نمی‌شود. در واقع آن گاه نوبت به اصل عملی می‌رسد که مکلف نسبت به حکم شرعی جاهل باشد. موضوع اصل عملی شک نسبت به حکم شرعی است و معنا ندارد اصل عملی رافع موضوع خودش باشد. مرحوم محقق پاسخی به این اشکال می‌دهد و آن اینکه حکم در تعریف مدرسی اعم از ظاهری و واقعی است اصول عملی برای استنباط حکم شرعی به معنای حکم ظاهری بکار می‌روند نه برای استنباط حکم واقعی در

برائت شرعی یک اباحه‌ی ظاهری و در استصحاب یک حکم شرعی ظاهری استنباط می‌شود. و در همه‌ی آن‌ها فرض شک نسبت به حکم شرعی اخذ شده است. ولی اگر این بیان کامل و تمام باشد، اصول عملی شرعی را در بر می‌گیرد، اما با اصول عملی شرعی یک حکم شرعی (البته با تسامح) استنباط می‌شود. اما اصول عملی عقلی همچنان از محدوده‌ی مسائل اصولی خارج است، زیرا با کمک آنها نه حکم شرعی واقعی استنباط می‌شود نه حکم شرعی ظاهری. جوابی که داده می‌شود این است: در مورد اصول عملی عقلی، عقل در یک ظرف خاص، یک حکم عقلی را برای مکلف تقریر می‌کند. مثلاً در دوران بین محذورین تخییر عقلی و در موارد عدم بیان حکم، برائت عقلی را تجویز می‌نماید. این حکم، حکم ظاهری است که عقل جاعل آن می‌باشد، نه ظرف، از این روی آن را حکم ظاهری عقلی می‌نامیم. البته به یک معنایی حکم واقعی است و عقل واقعاً به آن حکم می‌کند اما به جهت اشتباهی که به حکم ظاهری شرعی دارد (یعنی در موضوع آن، جهل نسبت به حکم شرعی اخذ شده) به آن حکم ظاهری عقلی می‌گوییم. واضح است ظاهری بودن حکم عقل با ظاهری بودن حکم شرع تفاوت دارد شارع دو گونه حکم دارد: ظاهری و واقعی و حکم ظاهری شرعی در فرض جهل نسبت به حکم واقعی است پس مثلاً آن جا که حکم واقعی شرع، وجوب است و مکلف نسبت به آن جاهل، حکم دیگری که آن هم شرعی است و از سوی شارع جعل شده، جریان می‌یابد و آن برائت شرعی است یعنی رفع ملا يعلمون. این رفع، رفع ظاهری است؛ یعنی این طور نیست که واقعاً حکم در مورد جاهل رفع شده باشد زیرا در غیر این صورت احکام مختص به عالمان به حکم خواهد بود. و بحث مشکلات اختصاص حکم به عالمان پیدا خواهد شد. مقصود از این رفع سلب مسئولیت از مکلف و برائت

اوست. مستفاد از براءت، یک اباحه‌ی ظاهری می‌باشد و این واقعا یک حکم است. چه حکم، چیزی غیر از اعتبار شارع نسبت به مسئولیت و تکلیفی که داریم، نیست بدین ترتیب شارع در اینجا دو حکم دارد، حکمی در واقع و در صورت علم مکلف به حکم واقعی. و دیگر حکمی در ظاهر و در صورت جهل مکلف به حکم واقعی. در حالی که در مساله‌ی عقل، دو حکم وجود ندارد عقل فقط یک حکم دارد ولی چون جهل نسبت به حکم شارع در آن اخذ شده، نام آن را حکم ظاهری می‌گذاریم. به عبارت دیگر ظاهری بودن آن در مقابل واقعی بودن حکم شرعی است نه در مقابل واقعی بودن حکم عقلی، چه خودش یک حکم واقعی عقلی است. در نتیجه براساس براءت شرعی عملی برای مکلف مباح خواهد بود: اگر چه واقعا واجب یا حرام باشد. براساس براءت عقلی نیز عمل مباح است؛ اگر چه واقعا واجب یا حرام باشد؛ ولی این اباحه، اباحه‌ی ظاهری عقلی است. در هر حال اگر بگوییم اصول عملی عقلی، استنباط حکم ظاهری عقلی است ظاهرا اشکالی که آقا ضیاء عراقی وارد خواهد بود. وی می‌گوید با این بیان باید قایل باشیم که همه‌ی قواعد اصولی برای استنباط حکم شرعی نیست، چه در مثل جریان اصول عملی عقلی، حکم، حکم عقل است نه حکم شرع. پس در تعریف مدرسی و کلاسیک اصول، باید لفظ عقلی را نیز اضافه نموده و بگوییم الاصول هو القواعد لاستنباط الاحکام الشرعیه او العقلیه. اما آغا ضیاء عراقی در کتاب مقالات از این اشکال این گونه پاسخ می‌دهد: مراد از حکم عقلی در اینجا غیر احکام عقلی مطرح در فلسفه و منطق است، آنچه در فلسفه و منطق مطرح می‌گردد مانند استحاله‌ی اجتماع دو نقیضین یا استحاله‌ی دور، ربطی به حوزه‌ی بحث اصول ندارد؛ اگر چه برخی از آن‌ها در مقدمات و مبادی اصول قرار می‌گیرد. مقصود از حکم عقلی در اصول احکامی است که جایگزین حکم

شرعی می‌شود؛ مثلاً برائت عقلی همان نقشی را ایفا می‌کند که حکم شرعی می‌توانست داشته باشد و بدین ترتیب جایگزین حکم شرعی می‌گردد به این اعتبار چنین حکم خاص عقلی را حکم شرعی تلقی می‌کنیم اگر چه جعلی از سوی شارع در این زمینه وجود ندارد. به همین دلیل آغا ضیاء عراقی تصریح می‌کند که در تعریف علم اصول قید شرعی را همچنان نگه می‌داریم چه در سایه‌ی استنباط احکام شرعی، اصول عملی قرار می‌گیرد و از آنجا که اصول عملی عقلی یا حکم ظاهری عقلی تسامحاً یک حکم شرعی است و جایگزین آن می‌شود تعریف مدرسی اصول، تمامی افراد را در بر می‌گیرد.

۶. نظریه آغا ضیاء عراقی

ایشان برای قواعد اصولی دو ویژگی را ذکر می‌نمایند؛

الف: مساله‌ی اصولی در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد به گونه‌ای که یا ناظر به اثبات خود حکم، مثل مساله‌ی ظهور امر در وجوب یا مثل ظهور نهی در حرمت است یا مربوط به کیفیت تعلق حکم به موضوع، مثل مساله‌ی عام و خاص یا مطلق و مقید.

ب: قواعد اصولی اختصاصی به باب خاصی از ابواب فقه ندارد. با ویژگی دوم که یک ویژگی کلیدی قواعد اصولی است قواعدی مثل قاعده‌ی طهارت که اختصاص به باب طهارت دارد از زمره‌ی قواعد اصولی خارج می‌شود.

آقا ضیاء در پی همین ویژگی، اشکالی را مطرح و پاسخ می‌دهد آن اشکال به شرح زیر است: در بین قواعد فقهی قواعدی وجود دارد که اختصاص به باب خاصی از ابواب فقهی ندارد. قاعده‌ی لاضرر و قاعده‌ی لاحرج را می‌توان از جمله این قواعد به حساب آورد. بدین ترتیب فارقی بین قواعد اصولی و قواعد

فقهی از این جهت نخواهد بود. پاسخ به این اشکال در نظر آغا ضیاء عراقی نتیجه‌ای است که تطبیق این قواعد دارند. نتیجه‌ی قاعده‌ی اصولی بعد از تطبیق یک حکم کلی شرعی است، در حالی که نتیجه‌ی قاعده‌ی فقهی، حتی اگر اختصاص به باب خاصی از ابواب فقه نداشته باشد، یک حکم کلی نیست؛ بلکه حاصل تطبیق قاعده‌ی فقهی یک حکم جزئی خواهد بود. مثلاً اگر وضو گرفتن یا روزه گرفتن برای مکلف ضرر داشت، قاعده‌ی لاضرر و جوب این وضو یا روزه را از مکلف نفی می‌کند. ممکن است اشکال شود نتیجه‌ی قاعده‌ی لاضرر یا لاجرح در برخی موارد حکم کلی است. مثلاً برای اجرای اصول عملیه یا برای احراز عدم معارض با یک دلیل یا اماره باید فحص کنیم اگر فرضاً دلیلی یافتیم بر اینکه فلان حکم به نحو عموم جاری است باید برای رد یا اثبات تخصیص این عام، در پی یافتن یک منحصص باشیم در صورت عدم منحصص می‌توان به عموم عام تمسک جست یا فرضاً در صورتی می‌توان به عام عمل نمود که معارضی نداشته باشد چه ممکن است مقدم بر خویش معارضی داشته باشد یا در تعارض با معارض خویش تساقط صورت گیرد. پس برای عمل به عام باید احراز عدم معارض حاصل گردد. همینطور وقتی نوبت به اصول عملیه می‌رسد که اماره‌ای وجود نداشته باشد برای احراز عدم اماره باید جستجو نماییم. اما سوال این است که چه مقدار باید فحص نمائیم؟ آیا در حد فحص یقین است؟ در فرض لزوم یقین، پس اگر عدم وجود منحصص یا عدم وجود معارض یا عدم اماره را در مثالهایی که ذکر شد به نحو یقینی دریافتیم آن وقت می‌توانیم به عموم عام تمسک کنیم یا به اصل عملی، عمل نماییم و در غیر این صورت یعنی عدم یقین، خیر! آنچه در اینجا گفته شده این است که اگر حد فحص یقین باشد، گرفتار حرج خواهیم شد رسیدن به یقین خیلی مشکل بوده و به سادگی صورت

نمی‌گیرد این حکم یقین باشد گرفتار حرج خواهیم شد. این حکم یعنی عدم لزوم یقین در فحص، صرف نظر از صحت یا سقم آن یک حکم کلی است. آغا ضیاء به این اشکال پاسخ می‌دهد و می‌گوید: مسأله‌ی فحص چون اختصاص به بابی از ابواب ندارد، نتیجه اش امری کلی است پس این خصوصیت مورد است و ربطی به قاعده‌ی لاحرج ندارد خود لاحرج امری نیست که نتیجه‌اش کلی باشد، بلکه مورد آن خصوصیتی است که باعث کلی شدن نتیجه گردیده است. در تعبیر ایشان نکته‌ای وجود دارد که در کلمات دیگران نیست این نکته یعنی ویژگی دوم قاعده اوصلی در نظر آغا ضیاء اساساً حل مشکل عدم مانعیت در تعریف کلاسیک می‌باشد. عدم اختصاص قاعده‌ی اصولی به باب خاصی از ابواب فقه، منشاء طرح بحثی از سوی شهید صدر شد. وی فارق بین قاعده‌ی اصولی و قاعده‌ی فقهی را در همین مطلب بیان می‌کند.

۷. نظریه حاج شیخ عبد‌الکریم حائری

ایشان می‌گویند: مسائل فقهی احکام واقعی هستند که خودشان مطلوب بالذات هستند. ما در ورای آنها حکم دیگری را جستجو نمی‌کنیم. در حالی که قواعد اصولی خودشان مورد نظر نیستند. و برای استنباط احکام یعنی برای رسیدن به چیزی که مقصود بالذات است، مورد توجه قرار می‌گیرند. مثلاً در خود امر ظاهر در وجوب است. مطلوب نیست. بلکه اینکه امری صورت گرفته و آن امر ظهور در وجوب دارد مطلوب بالذات است. ما از قاعده‌ی ظهور امر در وجوب به آن نتیجه دست یافتیم. نظر آقای حائری با تفاوت در تعبیر در سخن امام نیز وجود دارد امام می‌فرماید: قواعد اصولی وسیله و آلت هستند آنها آلیت دارند لاینظر فیها بل ینظر بها در خود آنها نظر نمی‌شود بلکه به وسیله‌ی آنها نظر می‌شود در

واقع آن‌ها وسیله‌ای هستند برای رسیدن به یک نتیجه‌ی فقهی در حالی که قواعد فقهی استقلالی‌اند و آلیت ندارند. در گفته‌ی این استاد و شاگرد تفاوتی وجود دارد امام بر استقلالی بودن قواعد فقهی و الی بودن قواعد اصولی تاکید دارد اما حاج شیخ به این نکته هم اشاره می‌کند که در قواعد فقهی، فقیه به دنبال حکم واقعی اولی است. یعنی در این احکام دو ویژگی اولی و واقعی وجود دارد. از این روی اشکالی که بر فرمایش شیخ وارد است در مورد فرمایش امام مطرح نمی‌گردد اشکال فرمایش شیخ این است که برخی قواعد یا مسایل فقهی مربوط به احکام واقعی اولی نیستند بلکه مربوط به احکام واقعی ثانوی‌اند. مثل احکامی که در مورد اضطرار وجود دارد. همچنین برخی مسایل فقهی مربوط به احکام ظاهری‌اند نه احکام واقعی؛ مثل قاعده‌ی ید، مالک بودن کسی است که بر مالی تسلط دارد. این یک حکم ظاهری است قاعده‌ی ید نمی‌گوید هر کسی مالی در دست دارد واقعا مالک آن است. اضافه بر این اشکال نوعی نقض هم بر فرمایش شیخ وارد است. شیخ فرمود خود قواعد فقهی مطلوبند و در مورد قواعد اصولی، حکمی که از آنها نتیجه می‌شود مطلوبیت دارد. در حالی که در برخی قواعد فقهی می‌توانیم همان حالت شبیه قواعد اصولی را بیابیم قاعده طهارت در شبهات حکمیه خودش مطلوبیت بالذات ندارد آن هنگام که بر موردی تطبیق گردید نتیجه‌ای که از قاعده به دست می‌آید مطلوبیت دارد. آب کر نجسی که خود بخود زوال تغییر پذیرفته با فرض عدم دلیل یا اصل عملی حاکم بر قاعده‌ی طهارت مثل استصحاب بر طبق قاعده‌ی طهارت محکوم به پاکی است در اینجا قاعده‌ی طهارت مطلوبیت بالذات ندارد. برخی از علماء این نقض را پذیرفته و ملتزم به اصولی بودن قاعده طهارت شده‌اند. در نظر مرحوم اراکی معیار شیخ درست است و هر قاعده‌ای که خودش مطلوب نباشد اصولی است و چون قاعده‌ی

طهارت در شبهات حکمیه همین خصوصیت را دارد در زمره‌ی قواعد اصولی جای می‌گیرد وی در پاسخ به این سوال که پس چرا اصولی‌ها از قاعده طهارت سخن نمی‌گویند می‌فرمایند: این قاعده امری مسلم و قطعی است و جای شک و شبه‌ای ندارد گویا در نظر ایشان هر مسأله‌ای قطعی است دیگر جای سخن و صحبتی ندارد و فقط مسایلی مورد بحث قرار می‌گیرند که مشکوک باشند در حالی که این سخن صحیح نیست اصل اصولی بودن قاعده طهارت درست نیست و به فرض صحت اینکه تنها قواعد قطعی مورد بحث قرار می‌گیرند اشتباه است. قطعی بودن یک قاعده به معنای بدیهی بودن آن نیست و هر چقدر هم که یک قاعده متفق علیه باشد و اختلافی در مورد آن نباشد باز بر قاعده بودن آن اقامه دلیل می‌شود. حتی تعمیم یک دست قواعد وعدم تعمیم آنها نیز دلیل بر معیار بودن نیست.

۸. نظریه مرحوم امام خمینی

همانطور که گفته شد ایشان می‌گویند قواعد اصولی آلی‌اند در حالی که قواعد فقهی استقلالی‌اند.

ان القاعده الفقهیه هی نفسها حکم کلی الهی تثبت بها احکام کلیه اخیری و تکون منظورا فیها، و هذا بخلاف قاعده الاصولیه فانها قاعده آلیه لا ینظر فیها بالاصاله بل یمکن آن تقع کبری استنتاج الاحکام الکلیه^۲

نکته قابل تامل این است که مقصود از آلیت (ینظر بها) و استقلالیت (ینظر فیها) چیست؟ اگر مراد از استقلالی بودن قاعده فقهی طهارت مثلا مقصود بالذات بودن اوست همان اشکالی که بر حاج شیخ وارد گشت در اینجا نیز جاری است. یعنی گاهی قواعد فقهی نیز ینظر بها هستند همانند قاعده طهارت در شبهات حکمیه و اگر مقصود این است که هر چه شک در طهارت آن داریم طاهر است خودش

یک نحوه مطلوبیت دارد باز این هم در قواعد اصولی نیز هست. قاعده امر به شی مقتضی نهی از ضد است یک نحو مطلوبیت دارد. بنابراین جای این سوال هست که چه استقلالیتی در قاعده فقهی وجود دارد که او را از قاعده اصولی متمایز می‌سازد؟ شاید بیان آقای خویی تعبیر دیگری از بیان امام باشد و ما بتوانیم پاسخ پرسش خود را در آنجا بیابیم.

۹. نظریه مرحوم خویی

ایشان می‌گویند: ما با کمک قواعد اصولی به استنباط حکم شرعی می‌پردازیم ولی در قواعد فقهی حکم شرعی استنباط نمی‌کنیم بلکه فقط بر یک مورد تطبیق مینماییم و با تطبیق نتیجه می‌گیریم وی بین استنباط و تطبیق یک کلی بر جزئی فرق می‌گذارد استنباط عبارت از کشف یک جعل شرعی است؛ یعنی اگر در نتیجه‌ی قیاس نتوانستیم یک جعل و اعتبار شرع را کشف و استنتاج کنیم. استنباطی کرده‌ایم. اما اگر یک جعل شرعی را که کشف و استنباط شده، بر یک مصداق تطبیق نماییم، اصطلاحاً به آن «تطبیق» می‌گوییم. پس در آن جا که می‌گوییم آب کر نجس، در صورت زوال خود بخود تغییر، بر طبق قاعده طهارت پاک است. فقط یک تطبیق را انجام داده‌ایم قاعده طهارت حتی در شبهات حکمیه نیز تطبیق می‌شود و فقیه با استفاده از این قاعده حکمی را استنباط نمی‌کند. در حالی که با استفاده از مثل امر به شی مقتضی نهی از ضد است. یا امر ظاهر در وجوب است احکام را استنباط می‌نماید.

استفاده الاحکام الشرعیه الهیه من المسائله الاصولیه من باب الاستنباط و توسط و لا من باب تطبیق (ای تطبیق مضامینها بنفسها علی مصادیقها) کتطبیق الطبیعی علی افراد و النکتہ فی اعتبار ذلک (ای الاستنباط) فی تعریف علم اصول هی الاحتراز عن القواعد الفقہیہ فانها قواعد تقع فی

طریق استفاده الاحکام الشرعیه الالهیه ولا یکون ذلک من باب الاستنباط و التوسیط بل من باب التطبيق و بذالک خرجت عن التعریف»^۳

این فرموده می‌تواند تفسیری را بیان حضرت امام باشد مقصود از استقلالیت قواعد فقهی این است که از آن‌ها حتی در شبهات حکمی، حکم شرعی استنباط نمی‌شود و فقط این قواعد تطبیق می‌شود اما مقصود از آلیت این است که آنها وسیله‌ای برای استنباط حکم دیگر هستند. به فرمایش خوویی چند اشکال شده است از جمله گفته اند برخی از قواعد فقهی کارکردی همچون قواعد اصولی دارند؛ یعنی اگر از ظهور امر در وجوب، حکم نماز مثلاً استنباط می‌شود قاعده‌ای فقهی نیز وجود دارد که عین همین قاعده‌ی اصولی است برخی اشیاء یا بسیاری چیزهایی که محکوم به نجاستند حکم نجاست آن‌ها از آن جهت نیست که مثلاً در روایت آمده «البول نجس» بلکه راوی در بسیاری از این موارد مثلاً می‌گوید «اصبنی قطره من البول یا اصاب ثوبی قطره من البول» و حضرت در مقابل او می‌فرماید «اغسله» حکم به شستن لباس معلوم می‌کند که بول نجس است در اینجا گفته می‌شود امر به غسل ارشاد به نجاست بول است. ظهور امر به غسل در ارشاد به نجاست یک قاعده‌ی فقهی است اما با این قاعده حکم شرعی استنباط می‌گردد. یعنی چنین می‌گوییم بول نجس است چون در مورد آن امر به غسل داریم حال چه فرقی بین این قاعده و قاعده‌ی ظهور امر در وجوب است که اولی را فقهی و دومی را اصولی بدانیم؟ هیچگاه در اصول از قاعده مذکور سخن نمی‌رود این قاعده در کتاب طهارت مطرح می‌شود اگر فقط تفاوت بین قواعد فقهی و اصلی آن باشد که آقای خوویی فرموده نمیتوانیم تمام قواعد فقهی و اصولی را از هم جدا کنیم.

۱۰. نظریه شهید صدر

جواب شهید صدر به اشکال عدم مانعیت همان جواب آقا ضیاء عراقی است ولی با اصلاحاتی وی سعی کرد قواعد فقهی را طبقه‌بندی کند و با توجه به آن طبقه‌بندی هر کدام از قواعد اصولی را با خصوصیتی از تعریف علم اصول خارج نماید. قواعد فقهی به چند گروه تقسیم می‌شوند؛

الف: قواعدی که به معنای فنی کلمه اصلاً قاعده نیستند هر چند نام قاعده بر آنها نهاده شده و به عنوان قاعده‌ی فقهی مطرح‌اند. وقتی یک چیزی را قاعده به معنای فنی کلمه می‌دانیم یک جامع حقیقی و یک نکته‌ی ثبوتی یگانه‌ای که براساس آن نکته یک حکم کلی بیان گردد وجود داشته باشد. مثلاً در قاعده طهارت کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قذر نکته‌ای ثبوتی وجود دارد که براساس آن یک حکم کلی جعل شده است آن چه که شک در طهارت و نجاست آن داریم محکوم به طهارت است. در این حکم کلی در ناحیه‌ی موضوع، مقصود نجاست و طهارت واقعی و مقصود از حکم طهارت طهارت ظاهری است. یعنی هر چه شک در طهارت واقعی داریم محکوم به طهارت ظاهری می‌باشد. و شارع برای همه‌ی آنها به لحاظ طهارت واقعی مشکوکند یک حکم، یعنی طهارت ظاهری جعل کرده است. از جمله قواعدی که به معنای فنی کلمه قاعده نیستند، قاعده لاضرر است در مورد این قاعده دو تفسیر وجود دارد.

تفسیر غیر مشهور و غیر صحیح: ضرر و ضرار در اسلام حرام است با این تفسیر اگر انسان مرتکب چیزی که به خود او یا به دیگری ضرر برساند شود، کار حرامی انجام داده است. و بدین ترتیب قاعده‌ی لاضرر بیانگر یک حکم شرعی است و در کنار سایر احکام شرعی، مثل حرمت شرب خمر از زمره‌ی قواعد فقهی خارج می‌گردد..

ب: تفسیر صحیح و مشهور: شارع با این قاعده بیان می‌نماید که در تشریحات اسلامی یعنی احکامی که خداوند در ابواب مختلف جعل نموده حکمی که موجب ضرر به شخص مکلف یا ضرر به دیگران باشد، وجود ندارد.

بنابراین به تعبیر شهید صدر قاعده لاضرر بیانگر مجموعه ای از احکام عدمی و مجموعه‌ای از تقیدات و قیوداتی است که در شریعت نسبت به تشریحات وجود دارد و یک جعل خاص شرعی را بیان می‌کند شارع روزه را واجب کرده اما با این قید که موجب ضرر نباشد، وجوب نماز را جعل نموده اما تا حدی که موجب ضرر نباشد، الزام به قراردادی که موجب ضرر باشد جعل نکرده و ... بعد تمام قیود خودش را در یک عبارت جمع نموده و گفته است: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام (در تشریحات اسلامی حکمی که موجب ضرر و ضرار باشد، وجود ندارد) بنابراین قاعده‌ی لاضرر یک حکم کلی که دارای نکته‌ی ثبوتی واحد باشد، نیست؛ بلکه نوعی تجمیع بین احکام است که شارع در مقام بیان آن را در قالب یک عبارت جمع کرده است. به عبارت دیگر شارع جعل‌ها و تشریحات مختلف را که همه از سنخ عدمیات است یعنی عدم تشریح است نه تشریح در یک عبارت بیان نموده است. با این توضیح قاعده‌ی لا ضرر اصلاً قاعده نیست اگر چه ظاهری همانند یک قاعده را دارد. پس وقتی در تعریف علم می‌گوییم: قواعدی است که امثال ... قاعده‌ی لا ضرر که اصلاً قاعده نیستند خارج می‌گردند.

ب: قواعدی که یک حکم کلی واقعی مجعول از ناحیه‌ی خداوند و در واقع یک حکم شرعی هستند. یعنی همانگونه که غیبت، شراب خوردن، افتراء و ... حرام است. یک حکم شرعی به حساب می‌آیند و قاعده‌ی فقهی نیستند برخی از آنها که نام قاعده بر آن‌ها نهاده‌ایم نیز از جمله احکام فقهی‌اند و می‌دانیم که احکام

فقهی کلی هستند مثال این مورد ما یضمن بصحیحه یضمن بفساده می‌باشد. یعنی هر قراردادی که صحیح آن شخص را ضامن کند فاسد آن قرار داد هم موجب ضمان است. این حکم کلی اگر چه به یک معنایی قاعده می‌باشد یعنی یک امر کلی دارای یک نکته ثبوتی است اما در واقع یک حکم شرعی و یک جعل خاص شرعی است. تعریف علم اصول مثل این موارد را در بر نمی‌گیرد. زیرا مقصود از حکم در آن تعریف جعل است نه تطبیق جعل.

همانطور که قبلا نیز در توضیح بیان مرحوم خوئی گفتیم: استنباط کشف یک جعل شرعی است در حالی که تطبیق پیاده کردن یک جعل شرعی استنباط شده بر یک مصداق است. استنباط و تطبیق از جهت تشکیل قیاس و کلی بودن کبرای ان قیاسی با هم فرقی ندارند. فرق آنها در نتیجه است اگر نتیجه کشف جعل جدید باشد، (جعلی که قبل از قیاس برای ما آشکار نبود) قیاس ما یک قیاس استنباطی است. اما اگر جعل قبل از قیاس آشکار باشد و قیاس فقط تطبیق جعل بر مصداق باشد، حتی اگر آن مصداق کلیت هم داشته باشد استنباطی در کار نیست. نتیجه‌ی قیاس تطبیقی گاه کلی است و گاه جزئی و این گونه نیست که اگر نتیجه کلی باشد، قیاس استنباطی است. ممکن است نتیجه کلی باشد و در عین حال آن قیاس، قیاس استنباط نباشد. همین قدر که نتیجه کشف جعل جدید نباشد و همان جعلی که وجود داشته یک مصداق پیدا نماید، تطبیق است. بنابراین مثل این آب کر است و هر آب کری به ملاقات نجاست، نجس نمی‌شود پس این آب به ملاقات نجاست، نجس نمی‌شود یک تطبیق جزئی و مثل عقد البیع یضمن بصحیحه و کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفساده فعقد البیع یضمن بفساده، یک تطبیق کلی است. که دوباره بر یک مورد جزئی تطبیق می‌گردد هذا العقد بیع و کل بیع یضمن بفساده فهذا البیع یضمن بفساده ما در اینجا حکم بیع

را استنباط نکرده‌ایم بلکه حکم کلی کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده را بر آن تطبیق نموده‌ایم.

ج: قواعدی همچون قاعده‌ی فراغ و قاعده‌ی تجاوز که حکم ظاهری‌اند و فقیه با آن‌ها صغرای یک حکم شرعی را به دست می‌آورد براساس قاعده‌ی فراغ فرضاً وقتی مکلف از عملی فارغ شد و بعد در آن عمل یا بعضی اجزای آن شک کرد، به شک خویش اعتنایی نمی‌کند. این حکم یک حکم ظاهری است که معلوم می‌دارد ظاهراً عمل مکلف تام الاجزاء والشرايط می‌باشد اگر چه ممکن است مکلف واقعا عمل را کامل انجام نداده باشد. بنابراین قاعده‌ی فراغ حکم نمی‌کند که مکلف حتماً عمل کاملی انجام داده است، بلکه فقط از مکلف می‌خواهد که بنابر کامل بودن عمل بگذارد. این حکم ظاهری صغرای یک حکم شرعی را برای مکلف واضح می‌کند زیرا مکلف عملی تام الاجزاء و الشرايط واجب بود بعد از اجرای قاعده‌ی فراض در مورد عملی که در تام بودن آن شک داشت از یک سو و بعد از حکم ظاهری به تام بودن آن عمل از سوی دیگر، این عمل به ظاهر تام، مصداق و صغرای آن عملی است که بر مکلف واجب بود و دیگر لازم به اعاده در وقت معین یا قضای عمل بعد از وقت نیست. پس مفاد قاعده‌ی فراغ یک حکم ظاهری است که با صغرای یک حکم واقعی احراز می‌گردد. این نوع قواعد مثل قسم دوم در واقع خودشان نوعی جعل شرعی‌اند. البته صرفاً بر موارد خودشان تطبیق می‌شوند و ما با آنها جعل دیگری را کشف نمی‌کنیم مثلاً همان جعلی که در قاعده‌ی فراغ وجود دارد بر نمازی که از آن فارغ شدیم، تطبیق می‌کنیم.

د: قواعدی که حکم ظاهری‌اند و با کمک آن‌ها می‌توان حکم شرعی و به تعبیری جعل شرعی را استنباط نمود. قاعده‌ی طهارت از جمله این قواعد است وقتی در

طهارت چیزی شک داریم، حکم به طهارت آن می‌شود این حکم ظاهری در شبهات حکمیه باعث کشف یک جعل می‌گردد مثلاً می‌دانیم آب کری که به نجس تغییر نیافته، نجس نیست، می‌دانیم آب کری که به نجس تغییر یافته اما زوال تغییر صورت نپذیرفته، نجس است. و می‌دانیم آب کری که متغیر به عین نجاست شده و با اتصال به کر، تغیر زایل شده، پاک است؛ اما نمی‌دانیم حکم شارع در مورد آب کر نجسی که خود بخود زوال تغیر یافته چیست؟ نتیجه‌ی بکارگیری قاعده‌ی طهارت در مورد این شبهه‌ی حکمیه، کشف یک جعل شرعی (حکم شرعی ظاهری) است. شهید صدر معتقد است که این نوع از قواعد مشمول تعریف علم اصول هستند یعنی آنها حکم کلی، دارای نکته‌ی ثبوتی واحد و برای استنباط حکم شرعی هستند. پس تعریف مشهور علم اصول کاملاً بر آنها صدق می‌کند. از این رو مرحوم اراکی این قاعده را از زمره‌ی قواعد اصول شمرد؛ اما در نظر شهید صدر این قواعد فقهی اند و تعریف مشهور دقیق نیست.

ه: قواعدی که در مقام استدلال بر یک حکم استفاده می‌شود. و قواعد فقهی استدلالی نام دارند؛ «مثل قاعده‌ی امر به غسل ارشاد به نجاست است» خود این قاعده مستبطن یک حکم نیست، نه حکم واقعی و نه حکم ظاهری؛ بلکه همانند ظهور در وجوب نوعی ظهور است. تعریف علم اصول نیز کاملاً بر این دو قسم صدق می‌کند؛ زیرا این دسته هم قواعد مُمهد برای استنباط حکم شرعی هستند همانطور که واضح است داخل شدن این دو قسم اخیر در تعریف علم اصول نقضی بود که بر بیان آقای خوبی وارد می‌شود ایشان می‌گویند قواعد فقهی اصلاً برای استنباط بکار نمی‌روند و همیشه تطبیقی‌اند؛ در حالی که این دو قسم قواعد فقهی، شاهدی بر استنباطی بودن برخی قواعد فقهی است. شهید صدر برای خارج کردن این دو قسم اخیر از تعریف علم اصول، با الهام از نکته‌ای که آقا

ضیاء عراقی فرمود، قیدی به تعریف می‌افزاید وی می‌گوید قواعد اصولی، قواعد مهمه برای استنباط حکم شرعی هستند که به باب خاصی از ابواب فقه اختصاص ندارند و از آن جا که قاعده‌ی طهارت و قاعده‌ی ظهور امر به غسل در ارشاد به نجاست به باب طهارت و نجاست اختصاص دارند، از زمره‌ی قواعد اصولی خارجند.

بدین ترتیب هر دسته از قواعد فقهی با قیدی از تعریف اصول خارج می‌شوند برخی مثل دسته‌ی اول اصلاً قاعده به معنای فنی کلمه نیستند و برخی مثل دسته‌ی دوم و سوم برای اثبات حکم نیستند و جعل تازه‌ای از آنها کشف نمیشود و برخی مثل دسته سوم و چهارم مشترک بین تمامی ابواب فقه نیستند. اما آقا ضیاء عراقی این مطلبی را که در سطور قبل از نظر گذرانید از قول استاد خود آخوند خراسانی در اول مقصد سابع کفایه در بحث اصول عملیه چند چیز را برای حل مشکل اصولی بودن قاعده‌ی طهارت یا فقهی بودن آن بیان می‌نماید. مطالب آخوند در اینجا با نوعی تردید روبروست گویا مطلب برای خود او واضح و روشن نیست. برای همین می‌گوید قاعده‌ی طهارت از قواعد مسلم است و بحثی در مورد آن صورت نمی‌گیرد از این فرموده‌ی آخوند شیهه بیان مرحوم اراکی استفاده می‌شود که گویا قاعده‌ی طهارت قاعده‌ی اصولی است اما به دلیل وضوح در اصول مورد بحث قرار نمی‌گیرد. مرحوم آخوند در انتهای همین مطلب می‌گوید: اضافه بر اینکه قاعده‌ی طهارت اختصاص به باب خاصی دارد و در همه‌ی ابواب مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. این مطلب را که مرحوم آخوند در ابتدای اصول عملیه مطرح کرد، آقا ضیاء در تعریف علم اصول می‌آورد و در مقام پاسخ به اشکال ورود برخی قواعد فقهی در مسایل اصولی این قید را اضافه می‌کند. شهید صدر نیز از همین نکته بهره می‌برد.

پاورقی‌ها و منابع

۱. همراه با بررسی تعلیقات نهایی‌النهاییه مرحوم ایراونی، عنایه الاصول مرحوم فیروزآبادی، نهاییه الدراییه مرحوم اصفهانی، الحاشیه علی الکفایه مرحوم پروجردی، حاشیه مرحوم مشکینی، حاشیه مرحوم علامه طباطبایی، حقائق الاصول مرحوم حکیم و منتهی الدراییه مرحوم مروج
۲. در ترجمه و شرح متن از ایضاح الکفایه، حضرت آیت الله فاضل لنکرانی و شرح کفایه استاد علی محمدی استفاده شده است.
۳. شرح مطالع ص ۱۸
۴. مرحوم مظفر در المنطق در بحث برهان صفحه ۳۶۶ به ۵ معنا برای ذاتی اشاره کرده‌اند.
۵. جوهر النضید صفحه ۲۰۸
۶. برای تبیین بیشتر رجوع شود به ابن سینا - منطق مشرقیین - صفحه ۱۸
۷. شرح اشارات - طوسی صفحه ۱۷ و ۱۸
۸. برهان شفا - ابن سینا صفحه ۱۲۵ ۱۳۴
۹. اساس الاقتباس - طوسی ۳۸۰ ۳۸۴
۱۰. ابن سینا منطق اشارات نهج ۱ فصل ۱۰
۱۱. شفا - ابن سینا ۳۲ و ۳۳

۱۲. برای تبیین بیشتر الحجه فی افقه ج ۱ ص ۸ و همچنین کاوشهای عقل نظری ص ۱۷ و ۱۸
۱۳. شرح شمسیه ص ۱۵
۱۴. شرح شمسیه و حاشیه میر سد شریف ص ۱۵
۱۵. ایضاح الکفایه حضرت آیت الله فاضل لنکرانی صفحه ۲۱
۱۶. ایضاح الکفایه حضرت آیت الله فاضل لنکرانی صفحه ۱۲
۱۷. اساساً بحث مبانی علم اصول در روشن و منظم مطرح نشده است، شاید این مسئله تخصصاً از بحث علم اصول خارج باشد (خصوصاً آنکه اگر پیشینه این علم ملاحظه شود) البته برخی از کتب اصولی قبل از سید مرتضی (ره) و خصوصاً بعضی از کتب اهل سنت مشتمل بر مبانی کلامی علم اصول می باشد اما این امر در کتب متأخرین مطرح نیست چنانکه در «الذریعه» سید مرتضی خود ایشان تصریح به حذف مقدمات می نمایند با این وصف بحث مبانی علم اصول مدون نبوده و نیازمند به تحلیل می باشد.
۱۸. نهایت النهایه ابروانی صفحه ۲
۱۹. عنایه الاصول فیروز آبادی صفحه ۳
۲۰. نهایت الدرایه اصفهانی ص ۱۰
۲۱. برای تبیین بیشتر رجوع شود به اسفار الاربعه ج ۱ ص ۳۳ و همچنین شواهد الربوبیه ص ۲۰
۲۲. نهایت الدرایه ج ۱ ص ۵
۲۳. جزوات خارج اصول صادق لاریجانی
۲۴. بحوث فی الاصول - اصفهانی ص ۱۹
۲۵. نهایت الدرایه - مرحوم اصفهانی - صفحه ۴ تا ۷
۲۶. تعلیقات بر استغفار - محمد حسین طباطبایی ج ۱ صص ۳۱-۳۲
۲۷. مشهور اشکال بر تمایز به موضوعات را دفع نموده اند (امر واحد موضوع علوم متعدده) به اینکه تمایز به موضوعات، متمایز به حیثیاتی که معنوا و اضافه به محمولات است، می باشند. حقائق الاصول حکیم
۲۸. شاید مراد ایشان از نبودن موضوعات بعنوان جامع، جامع صوری موجود بین موضوعات مسائل باشد نه جامعی که بواسطه آن وحدت غرض کشف می شود و اگر چه اسم خاصی نداشته باشد. در هر صورت موضوع جامع کاشف از وحدت غرضی است که این وحدت غرض متکی بر وحدت سابقه و محصله است. نهایت النهایه ابروانی صفحه ۹

۲۹. نهایت النهایه ایراوانی ص ۶
۳۰. الحاشیه علی الکفایه بروجردی ص ۳
۳۱. بلکه مسائل مشترک در جامع بین اغراض بوده و این جامع دارای سعه و ضیق می‌باشد که این سعه و ضیق به اختلاف مناسباتی که واضعین آن فن اعمال می‌کنند، باز می‌گردد. حقائق الاصول حکیم ص ۵
۳۲. وحدت یا تعدد غرض امری عقلانی است اما وحدت غرض علت منحصره وحدت علم نیست؛ بلکه علاوه بر وحدت غرض تلازم بین دو غرض نیز لازم است. بنابراین تقبیح عقلاء در موردی است که تدوین علم واحدی در فرض وحدت موضوع و تعدد غرض مطرح شود. حاشیه مشکینی صفحه ۸
۳۳. همانگونه که بر مبنای آخوند نمی‌توان مدخلیت موضوع در تمایز علوم را نفی کرد همان‌گونه نیز نمی‌توان مدخلیت موضوع در تمایز علوم را «منحصراً» دانست. نهایت النهایه ایراوانی صفحه ۸
۳۴. فرض تداخل زمانی است که بین مسائل وحدت غرض نباشد. اما جامع غرضی اولویت نسبت به غیرش ندارد زیرا بر هر واحد از این مسائل غرض شخصی خاصی مترتب می‌شود که بر سایر مسائل مترتب نمی‌گردد و این امر در مورد موضوعات و محمولات نیز صادق است. زیرا در موضوع یا محمول هر بابی بر سایر ابواب و مسائل دیگر صدق نمی‌نماید. حقائق الاصول حکیم صفحه ۸
۳۵. اینکه وحدت یا تعدد غرض به غرض اوسع و جامع باز گردد لائضباط علیه! و همچنین است اگر به غرض و اختیار مدون منتهی شود. الحاشیه علی الکفایه بروجردی صفحه ۹
۳۶. نهایت الدرایه اصفهانی
۳۷. عنایه الاصول فیروز آبادی صفحه ۸
۳۸. نهایت النهایه ایراوانی صفحه ۸
۳۹. نهایت النهایه ایراوانی صفحه ۸
۴۰. نهایت النهایه ص ۷
۴۱. عنایه الاصول فیروز آبادی صفحه ۸
۴۲. حقائق الاصول - حکیم
۴۳. عنایه الاصول فیروز آبادی صفحه ۸
۴۴. نهایت الدرایه اصفهانی صفحه ۷
۴۵. نهایت الدرایه اصفهانی صفحه ۷

۴۶. نهایت‌الدرایه اصفهانی صفحه ۷
۴۷. جزوات درس‌های خارج اصول استاد لاریجانی دام. ظلّه
۴۸. بحث مرکب اعتباری به تفصیل در جزوه‌ای دیگر مطرح خواهد شد.
۴۹. حاشیه الکفایه مرحوم علامه طباطبایی
۵۰. منتهی الدرایه مروج صفحه ۸
۵۱. استاد هادوی تهرانی جزوه مبادی فلسفه اصول
۵۲. تعلیل لثقی الأمرین، و هما: موضوعیّه ذوات الأدلّه و بوصف دلیلیتها لعلم الأصول. توضیح: أنّ البحث عن حجیة الخبر لیس بحثاً عن عوارض الكتاب و الإجماع و العقل كما هو واضح سواء كانت بذواتها موضوعاً أم بوصف دلیلیتها، و کذا لیس بحثاً عن عوارض السنه إن أريد بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، إذ لیس الخبر نفس السنه حتي تكون حجیته من عوارضها، بل الخبر حاکمٌ عنها، فلا يرجع حجیة الخبر إلي عوارض السنه بمعناها المصطلح سواء كانت السنه بذاتها موضوعاً أم بوصف دلیلیتها كما هو واضح غایته.
۵۳. قوانین الاصول ص ۹
۵۴. الفصول الغرویه ص ۱۱
۵۵. فرائد الاصول ص ۶۷
۵۶. سنت دارای دو اصطلاح است؛ ۱. سنت به معنای اخص که عبارت است از نفس قول و فعل و تقریر امام ۲. سنت به معنای اعم که عبارت است از نفس قول و فعل و تقریر معصوم و خبر واحد یا سنت حاکمیه که در قول زراره است نه قول معصوم.
۵۷. هر علمی در نظر شیخ الرئیس دارای مبادی و مسائل و موضوعات است اما دارایی به معنای داخل بودن مبادی در خود علم نیست در حالی که نظر تفتازانی این سه از اجزای علمند و جزئی داخل کل است.
۵۸. مقدمه مقاله هشتم اصول فلسفه و روش رئالیسم
۵۹. منطق مشرقین ابن سینا، صفحه ۵
۶۰. منطق اشارات ابن سینا، صفحه ۲۹۹

۶۱. براساس حدیث شریفی که سیمای جنود عقل و جهل را ترسیم می‌کند واضح می‌شود که سنجش بدون انگیزه وجود خارجی ندارد یعنی انگیزه شیطانی جنود جهل را نتیجه می‌دهد و انگیزه الهی جنود عقل و علم را و همین تسلیم بودن عقل است که اساس حجیت و احراز می‌باشد.
۶۲. همین امر باعث امتیاز تعریف ایشان نسبتاً به تعریف مشهور می‌شود - شرح کفایه‌الاصول حضرت آیت الله لنکرانی
۶۳. حکومت به این معناست که عقل در شرایط خاصی حکم می‌کند که مظنه حجیت دارد، همانطور که قطع به نحو اطلاق دارای حجیت است.
۶۴. «تاملات در علم اصول فقه» دفتر اول علم اصول از آغاز تا امروز بحث مقایسه ذریعه و عُده، از استاد هادوی تهرانی
۶۵. بحوث فی علم الاصول
۶۶. فوائد الاصول ج ۱ ص ۱۸
۶۷. مناهج الاصول للامام الخمينی ج ۱ ص ۵۱
۶۸. محاضرات فی اصول فقه تقریر بحث السید خویی ج ۱ ص ۱۱ همچنین مراجعه شود به بحوث فی علم الاصول ج ۱ ص ۲۵