



تبیین دیدگاه‌ها و انتقادهای امام خمینیه

در استفاده از روش فلسفه در علم اصول

مصطفی همدانی *

چکیده

رشد هر دانش از جمله علم اصول که از مهم‌ترین ابزارهای استنباط محسوب می‌شود، علاوه بر نوآوری نیازمند نقد و اصلاح مداوم آن دانش است و نوآوری و نقد علم نیز تنها با حرکت بر اساس مبانی روش‌شناختی آن علم میسر است. یکی از معضلات علم اصول در دو قرن اخیر، خلط روش تحقیق در فلسفه به‌عنوان یک علم حقیقی با روش تحقیق در علم اصول به‌عنوان علمی اعتباری است. حضرت امام خمینی از اصولیانی است که با تمام توان به نقد روش‌شناختی این آمیخت نادرست پرداخته است. پژوهش فرارو در همه آثار اصولی ایشان (شامل چهارده جلد آثار دست‌نگاشت و تقریرات شاگردان) استقرا کرده و انتقادات ایشان را در این زمینه گردآوری و در تحلیلی آماری مشخص کرده نقد حضرت امام در این مسئله متوجه مرحوم آخوند خراسانی است. همچنین در این تحقیق، مبانی نظری الگوی روش‌شناختی یادشده تبیین و به برخی اشکالات وارد بر ایشان در این موضوع نیز پاسخ داده شده است.

کلید واژگان: علم اصول، حقیقت، اعتبار، روش فلسفی، روش عقلی-برهانی، روش عرفی-عقلایی

ma۱۳۵۷۷ma@gmail.com

*دانش‌آموخته و پژوهشگر حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۹/۱۷

روشمندی علمی از مهم‌ترین رمزهای رشد و ترقی دانش و اصلاح و ترمیم آن است؛ زیرا گفتگوهای نقادانه و تلاش‌های نوآورانه که ضامن توسعه و اصلاح اشتباهات هر دانش هستند، تنها در بستری از روشمندی است که منطقی خواهند بود. از طرف دیگر، هر دانشی برای استدلال خود ابزار و روش خاصی دارد و علم اصول نیز از این قواعد و رویه‌ها مستثنا نیست. یکی از معضلات روش‌شناختی این دانش در دویست سال اخیر، استفاده برخی اصولیان دارای ذائقه فلسفی از روش فلسفی و سرایت دادن تحلیل‌های فلسفی یا تحلیل‌های مبتنی بر روش فلسفی به علم اصول است و حال آنکه روش فلسفه، روش برهانی - عقلی است، اما روش علم اصول، روش عرفی - عقلایی است؛ زیرا علم اصول، دانش تحلیل خطاب‌های شرعی است و باید روی قواعد محاوره و قوانین تحلیل زبان متمرکز باشد.

بسیاری از بزرگان علم اصول منتقد این وضعیت هستند، اما تاکنون تحلیل جامعی که این انتقادات را در همه ابواب علم اصول، نه لزوماً از منظر همه منتقدان، یکجا معرفی کند و مبانی نظری این روش انتقادی را تبیین و اشکالات وارد بر آن و موارد آن را رفع کند، انجام نگرفته است. از آنجا که حضرت امام خمینی از بزرگان و سرحلقه‌های این الگوی انتقادی است و شاگردان ایشان نیز با تأثر از ایشان به این مباحث وارد شده‌اند، پژوهش فرارو با هدف تبیین و تحلیل دیدگاه‌های ایشان در این مسئله نگاشته شده است تا پرسش از چیستی دیدگاه‌های انتقادی امام خمینی در استفاده از روش فلسفی در علم اصول را پاسخ دهد و در این زمینه اولاً، مبانی نظری این رویکرد را تبیین کند و ثانیاً، این دیدگاه‌ها را طبقه‌بندی و یکجا ارائه کند و ثالثاً، برخی اشکالات وارد بر ایشان را از منظر روش‌شناختی پاسخ دهد تا در برآیند نهایی این سه دستاورد، چشم‌اندازی از منظر روش‌شناختی در روش تحقیق، تحلیل و نقد اصولی ارائه شود.

روش تحقیق در این پژوهش، استقرایی است که البته از روش اسنادی نیز بهره می‌برد. استقرای یادشده همه آثار اصولی ایشان را شامل می‌شود؛ یعنی چهارده جلد شامل هفت جلد

مباحث اصولی دست‌نگاشت خود و دو دوره تقریر مباحث اصولی ایشان که شاگردان آن بزرگوار در هفت جلد (تهذیب‌الاصول در سه جلد و جواهر‌الاصول در چهار جلد) فراهم کرده‌اند.

مبانی مفهوم‌شناختی (روش فلسفی و روش اصولی)

روش، اسم مصدر است و در لغت به معنای «عمل رفتن» (معین، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۱۶۹۰) و چگونگی انجام‌دادن کاری و نیز قاعده بررسی نظام‌مند کاری یا چیزی (انوری، ۱۳۸۱: ج ۴، ص ۳۷۳۷) است.

روش فلسفی عبارت است از روشی که از برهان عقلی به معنای خاص این کلمه بهره می‌برد. برهان عقلی در اصطلاح منطقی و فلسفی غیر از برهان به معنای عام آن یعنی استدلال است. توضیح اینکه یکی از مباحث علم منطق، بحث درباره صورت قیاس و اقسام آن از اقترانی و استثنائی است و یکی دیگر از مباحث این علم، بحث درباره ماده قیاس است که در آن مبحث، قیاس بر حسب ماده به پنج قسم تقسیم می‌شود: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه. منطق دانان ماده برهان را ضروریات (بدیهیات) می‌دانند که وسیله کسب یقین و انواع نظریات یقینی محسوب می‌شوند و شش قضیه هستند: اولیات، فطریات، حسیات، تجربیات، متواترات، حدسیات یقین‌آور (سبزواری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۲۴ - ۳۴۲).

علم اصول هرگز از روش برهانی به معنای مذکور بهره نمی‌برد، بلکه روش علم اصول، روشی عرفی-عقلایی است (طباطبایی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۴ - ۱۵). در این روش تسامح جاری است و البته این تسامح به معنای عدم دقت نیست، بلکه به معنای دوری از دقت عقلی فلسفی است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ص ۲۱۹). قضایای علم اصول درباره امور اعتباری بحث می‌کنند؛ زیرا هم محور اصلی آن «بایدها» هست، نه «هست‌ها» و الزامات آن نیز هیچ‌کدام رابطه علی ندارند. مقصود از اعتباری، معانی تصویری و تصدیقی‌اند که جز در ظرف عمل و وعای ادراک ما نیستند؛ مانند ریاست و مالکیت و زوجیت و در خارج تنها انسان وجود دارد، نه این امور که برای اداره انسان در ذهن او ساخته شده است (طباطبایی، ۱۴۱۴: ص ۲۵۶ - ۲۵۹).

با توجه به تفاوت دو روش فلسفی و اصولی، امام خمینی مباحث عقلی و فلسفی را در آموزه‌های مربوط به معارف الهی در کتاب و سنت مفید می‌دانند، اما در علوم فقهی و اصولی معتقدند داده‌ها و برون‌داد این دانش‌ها بر محور افهام رایج و معانی بسیط نزد عموم مردم است. به همین جهت فقیه باید با محاورات عرفی مأنوس باشد (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۳، ص ۵۶۸ - ۵۶۹). ایشان شرط اجتهاد را انس با محاورات عرفی و پرهیز از دقت‌های عقلی و فلسفی می‌دانند و از خلط مباحث فلسفی با علوم اعتباری چون فقه و اصول که فهم کتاب و سنت بر آن مبتنی است، شکوه دارند (امام خمینی، ۱۴۲۶: ص ۹-۱۰). بر اساس این اصل روش‌شناختی، ایشان در موارد متعدد بر اصولیان خرده می‌گیرند که چرا احکام حقیقی را با امور اعتباریه خلط کرده‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۳۱۸ و ۴۸۸؛ همان، ۱۳۸۱: ص ۲۱۹-۲۲۰). ایشان به جهت اهمیت خلط حقیقت و اعتبار، تنها منشأ اشتباهات علمی در دانش‌های اعتباری را خلط حقیقت و اعتبار می‌دانند. (همان، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۳۱۸-۳۱۹). البته تعبیر «تنها منشأ اشتباه» به این جهت است که از منظر معرفت‌شناختی می‌توان کل وجه تمایز روش فلسفی و روش اصولی را در حقیقی بودن آن و اعتباری بودن این دانست، وگرنه از منظر روش‌شناختی، خلط این دو روش دارای ابعاد متنوعی است و در تحقیق فرارو نیز همین معنای دوم که عام و گسترده است، مورد نظر است.

البته باید توجه داشت که غرض از این تحقیق، رد استفاده از روش عقلی در علم اصول نیست؛ زیرا در روش علم اصول از عقل استفاده می‌شود، اما این به معنای استفاده از براهین عقلی ریاضی و فلسفی نیست، بلکه مقصود تکاپوی عقلانی برای رسیدن به احکام شرعی است (سبحانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۵) و همان‌طور که در مبانی نظری گفته خواهد شد، عقل خود حکم به استفاده از روش‌های عقلایی استدلال اعتباری در علم اصول می‌کند؛ زیرا خدای متعال فرموده است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (ابراهیم: ۴)، و امر و نهی (خطاب) که موضوع بررسی علم اصول است، مصداق متیقن این «لسان قوم» است که همان زبان عرفی مردم در محاورات است. به همین جهت

دقت فلسفی که در علوم عقلی مطرح است، اصلاً در فقه و علوم وابسته به آن لازم نیست، بلکه برای اجتهاد صحیح که عبارت است از تفریع فروع بر اصول، در مباحث فقهی ضرر دارد (اشتہاردی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۲۵).

پیشینه تحلیل‌های فلسفی در علم اصول

مرحوم بهبهانی معتقد است که محقق خوانساری (سیدحسین) در کتاب مشارق الشموس فی شرح الدروس از اولین افرادی است که دقت‌های فلسفی و عقلی را به علم اصول وارد کرد و این مباحث در این علم ادامه یافت (بهبهانی، ۱۴۱۵: ص ۳۹-۴۰). پس از ایشان نیز به‌طور مشخص می‌توان از دو شخصیت دیگر در این خلط روش‌شناختی نام برد: یکی، مرحوم آخوند خراسانی است و دوم، شاگرد بزرگوار او مرحوم محقق اصفهانی. مرحوم علامه حاج آقابزرگ، از شاگردان آخوند خراسانی، معتقد است آخوند بیش از پیشینیانی چون صاحب فصول و شیخ انصاری، فلسفه را به علم اصول وارد کرده است.

برخی از فقیهان دو قرن اخیر با ورود تحلیل‌های عقلی به علوم فقه و اصول به‌شدت مخالفت کرده‌اند تا حدی که گفته‌اند اصلاً فقیه نباید با مباحث معقول انس داشته باشد (نراقی، بی‌تا: ص ۲۶۸-۲۶۹)، اما مرحوم نراقی این سخن را رد و آن را به شکل منطقی و با رویکرد روش‌شناسانه‌ای بازآفرینی می‌کند. ایشان در این بازآفرینی تأکید می‌ورزد که مهم به‌کارنبردن روش عقلی - فلسفی و ریاضیاتی و امثال آن در فقه است نه انس‌نداشتن با این روش‌ها (نراقی، بی‌تا: ص ۲۶۹).

پس از مرحوم آخوند، برخی از شاگردان ایشان نیز به پاره‌ای از تحلیل‌های فلسفی استاد خود اشکال کرده‌اند، اما دو نفر در روزگار معاصر این انتقادات را به شکل علمی و گسترده تبیین کرده‌اند: اول، مرحوم علامه طباطبایی که با تدوین و تولید نظریه اعتبار و کاربردبخشیدن به آن در حاشیه خود بر کفایة‌الاصول خدمت بزرگی به تبیین و رد این خلط روش‌شناختی کرد و هیچ‌کس چون ایشان نظریه اعتبار و ابعاد آن را ارائه نکرد؛ دوم، حضرت امام خمینی که به‌طور جدی و گسترده‌تر از مرحوم علامه موارد ورود تحلیل‌های فلسفی به علم اصول را نقادی کرد و خود نیز در تولید اندیشه‌های نو اصولی به این مبنا التزام روش‌شناختی داشت.

خلط روش شناختی در مباحث مقدمات الفاظ

این بخش از مقاله به تبیین موارد انتقاد حضرت امام به خلط حقیقت و اعتبار در علم اصول در مباحث مقدماتی این علم می‌پردازد. مباحث این بخش بر حسب عناوین مباحث علم اصول طرح شده‌اند.

۱. لزوم موضوع برای هر علم

اصولپوین به تبع منطق دانان و فلاسفه معتقدند هر علمی باید موضوع خاص داشته باشد (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ص ۱۰؛ همان، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۱۱۴ - ۱۱۵). آخوند خراسانی در بیان ضرورت وجود موضوع برای هر علم به قاعده فلسفی «الواحد» تمسک کرده است؛ زیرا طبق قاعده الواحد، واحد همواره از واحد صادر می‌شود و از واحد نیز جز واحد صادر نمی‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹: ج ۲، ص ۴۶۶). آخوند طبق این قاعده می‌فرماید اگر علمی موضوع خاص نداشته باشد، چگونه غرض واحد این علم از مسائل متشتمل آن به دست می‌آید؟ که نتیجه می‌گیرد که باید یک جامعی بین این مسائل مختلف درست شود تا غرض واحد بر آن مترتب شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۸).

مرحوم امام خمینی در نقد این نظر مرحوم آخوند معتقدند کسی که اندک اطلاعی از علوم عقلی داشته باشد، می‌داند که این قاعده، مخصوص واحد بسیط حقیقی است و در علوم که دارای وحدت اعتباری‌اند، جاری نیست (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۱۴-۱۵). توضیح اینکه یگانه واحد بسیط حقیقی همان خدای متعال است که دارای وحدت حقه حقیقیه ذاتیه است و واحدی هم که از او صادر شده، صادر نخستین است که دارای وحدت حقه حقیقیه ظلیه است و در بحث «تبیین حقیقت تخییر» توضیح بیشتری در این زمینه خواهد آمد.

۲. تبیین مفهوم «ذاتی» در تعریف موضوع علم

اصولپوین پیش از مرحوم آخوند، به تبع منطق دانان و فلاسفه در آغاز کتب خود در تعریف موضوع علم فرموده‌اند: «هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» و عوارض ذاتی را به معنای ذاتی باب برهان تفسیر کرده‌اند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ص ۱۰؛ همان،

۱۴۲۹: ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵). مرحوم آخوند نیز در این مسئله از ایشان تبعیت کرده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۷).

حضرت امام در این مسئله در رد آخوند استدلالی کرده که مبتنی بر این نگرش انتقادی و روش شناختی است که احکام خمسه، از سنخ موضوعات قابل تحلیل فلسفی نیستند؛ چون اصلاً عرض نیستند (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۱۴). مقصود ایشان از عرض نبودن این است که این احکام از سنخ کونیات و حقایق فلسفی خارج هستند و در حقایق فلسفی است که ماسوی الله را بر دو قسم یعنی جوهر و عرض می‌دانند. توضیح اینکه احکام خمسه از سنخ حقایق قابل تحلیل فلسفی نیستند، در مباحث آینده گفته خواهد شد.

۳. صحیح و اعم (وحدت جامع)

مرحوم آخوند در بحث تصویر جامع برای قول صحیحی می‌نویسند: «بدون شک این جامع قابل تصویر است؛ زیرا از وحدت اثر می‌توان به وحدت موثر پی برد» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۲۴). ایشان در این استدلال به قاعده فلسفی «الواحد لایصدر إلا من الواحد» (که ملازم قاعده «الواحد لایصدر منه إلا الواحد» است) استدلال کرده‌اند.

حضرت امام خمینی بر ایشان اشکال می‌کنند که تمسک به الواحد در این مسئله درست نیست؛ زیرا این قاعده مخصوص واحد مطلق است که هیچ شائبه کثرت در آن راه ندارد و عقلاً و وهماً نمی‌توان در آن کثرتی تصور کرد و اموری چون نماز را که دارای وحدت اعتباری هستند، شامل نمی‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۲۸۷. همچنین ر.ک: همان، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ همان، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹). در بحث «تبیین حقیقت تخیر» توضیح بیشتری در این زمینه ارائه خواهد شد.

۴. فرق بین مشتق و مبدا

اکثر اصولیان در بحث فرق بین مشتق و مبدا معتقدند این فرق، همان فرق بین جنس و فصل با ماده و صورت است. تصویر مسئله به این صورت است که مشتق، «لابشرط» است و از این جهت مثل حیوان و ناطق است که جنس و فصل انسان هستند

و لذا بر هم حمل می‌شوند و می‌گوییم: «بعض الحيوان ناطق»، اما مبدأ، «بشرط لا» است و لذا حمل نمی‌شود؛ پس جنس با ماده فرق دارد و فصل هم با صورت. مرحوم آخوند و محقق نائینی از اصولیانی هستند که تصریح می‌کنند ما به تبعیت از اهل معقول این سخن را گفته‌ایم (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۵۵؛ نائینی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۱۰۶). گفتنی است که فلاسفه معمولاً بر این مسئله یعنی فرق بین جنس و فصل با ماده و صورت اتفاق دارند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ص ۴۳).

حضرت امام خمینی معتقد است این اندیشه، خلط روش فلسفی و فهم عرفی است؛ زیرا تفسیر مشتق با عرف و ذهن ساده عرفی است، نه برهان فلسفی (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۱۷۵).

۵. استدلال بر وضع مشتق برای خصوص متلبس

برخی در این مسئله به وجوهی عقلی تمسک کرده‌اند تا اثبات کنند مشتق در خصوص متلبس، حقیقت دارد و در اعم، مجاز است. همچنین از جمله ادله آخوند بر وضع مشتق برای متلبس به مبدأ در حال، صحت سلب مشتق از منقضى است. در اینجا ایرادی بر این دلیل وارد شده است که آخوند با تحلیل فلسفی و تفاوت‌نهادن بین قید سلب و قید مسلوب به آن جواب داده و فرموده است سلب معنای مقید دلیل بر سلب معنای مطلق نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۴۷).

حضرت امام فرموده‌اند این بحث، بحثی لفظی است و لذا روش اثبات آن هم تبادر است، نه تحلیل عقلی (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۲۱۵). تبادر یکی از روش‌های کشف معنای الفاظ است که در علم اصول از آن بحث می‌شود.

خلط روش شناختی در مباحث الفاظ

این بخش از مقاله به تبیین موارد انتقاد حضرت امام به خلط حقیقت و اعتبار در علم اصول در مباحث بخش اول این علم می‌پردازد. مباحث این بخش نیز بر حسب عناوین مباحث علم اصول طرح شده‌اند.

۱. ظهور امر در وجوب

محقق حائری در اواخر عمر خود معتقد شده‌اند علل تشریحی دقیقاً مانند علل تکوینی هستند و این مبنا و نگرش، در اصول و بلکه مباحث فقهی وی تأثیر زیادی نهاده است. آن مرحوم طبق همین مبنا، در علم اصول در بحث فور و تراخی، قائل به فوریت، در بحث تعدی و توصلی قائل به اصالت تعدیت، در بحث ظهور امر قائل به ظهور در وجوب و در بحث تداخل اسباب قائل به عدم تداخل شده‌اند که مرحوم امام با رد آن مبنا، این نتایج را هم رد کرده‌اند. در ادامه مقاله این موارد بررسی خواهند شد. ایشان طبق همین مبنا یعنی قیاس علل تکوینی و تشریحی در بحث آغازین اوامر یعنی ظهور امر معتقدند امر در وجوب ظهور دارد و علت این ظهور این است که اراده‌ای که پشت سر امر است، طالب وجوب است و ندب نیازمند قید زائد است (حائری یزدی، ۱۴۱۸: ص ۷۴).

حضرت امام می‌فرماید قید زائد و نفی آن به جهت عدم وجود، یک بحث لفظی است که مربوط به تعریف لفظی این دو اراده است، اما خود اراده ایجابیه و ندبیه دو حقیقت تکوینی هستند و نسبت بین آن دو، نسبت قید و مقید نیست، بلکه دو حقیقت بسیط هستند. لذا معنا ندارد تحقق اراده را مقید به قید رخصت در ترک کنیم تا ندب را استحصال کنیم (امام خمینی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۸).

۲. فور و تراخی

محقق حائری در بحث فور و تراخی مانند آخوند قائل بوده‌اند هیچ‌کدام از فور و تراخی از متن لفظ امر برداشت نمی‌شوند، اما او در اواخر عمر شریف خود طبق مبنای مذکور در مبحث قبل معتقد شده‌اند امر گرچه به نحو لحاظ و قیدیت بر فوریت دلالت ندارد، اما فوریت از لوازم اوامر است و به همین جهت اصل را در قضای نمازها مضایقه انگاشته‌اند (حائری یزدی، ۱۴۰۴: ص ۵۷۳).

حضرت امام در پاسخ ایشان می‌فرماید علل تکوینی به‌طور کلی نمی‌توانند در زمانی متأخر از خود اثر نهند؛ زیرا زمان از ابعاد هستی مادی است و اصلاً تا زمان نیاید، آن

چیزی که در آن زمان است نیز تحقق نخواهد یافت، اما علل تشریحی چنین نیستند. لذا می‌توان به ماهیت مطلقه و فارغ از فور و تراخی امر کرد (امام خمینی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۶. همچنین ر.ک: همان، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۲۴۵).

۳. تعبدی و توصلی: مطابقت علل تشریحی و تکوینی

در بحث تعبدی و توصلی بحثی است که در صورت شک، اصل با تعبدیت است یا توصلیت؟ مرحوم محقق حائری یزدی، استاد حضرت امام خمینی، معتقد بودند اصل بر توصلیت است، اما در اواخر عمر خود از این اندیشه برگشته‌اند و معتقد شده‌اند که علل تشریحی دقیقاً مانند علل تکوینی هستند و همه مقتضیات علل تکوینی مانند تکرر معلول با تکرر علت و عدم انفکاک معلول از علت و ... در علل تشریحی نیز دقیقاً جریان دارند. ایشان طبق همین مبنا و دو مبنای دیگر که همان تعلق اوامر به ماهیت کلیه لایشرطیه و نیز انطباق قهری متعلق امر بر ماهیت مقید به قید قصد امر به جهت ضیق ذاتی آن است، می‌فرمایند همان‌طور که آتش به‌عنوان یک علت طبیعی در مطلق محترق و نیز محترق به قید «محترق از طرف آتش» اثر نمی‌کند، اما در تحقق خارجی، تنها محترق از طرف آتش است که می‌سوزد، در اوامر شرعیه هم قید داعی امر به‌عنوان یک قید لئی حضور دارد؛ گرچه قابل اخذ در متعلق امر نیست (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶).

حضرت امام در پاسخ ایشان فرموده‌اند مقایسه کردن علل تشریحی با تکوینی از اساس نادرست است؛ زیرا در تکوین، معلول تنها با وجود علت خود هستی می‌یابد و اما در علل تشریحی وقتی کسی به چیزی امر می‌شود، امر به‌عنوان علت و آن چیز به‌عنوان معلول، دارای این احکام نیستند؛ زیرا این معلول، رتبه‌اش مقدم بر علت است؛ چراکه امرکننده باید آن چیز را به‌عنوان متعلق با همه قیود آن تصور کند (همان، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۲۲۷؛ همچنین ر.ک: همان، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۷ و ص ۱۷۲).

۴. مقدمه واجب: رجوع قید در واجب مشروط به هیئت یا ماده

یکی از مباحث الفاظ در علم اصول، بحث مقدمه واجب است و یکی از مباحث این

بخش، تقسیمات واجب از جمله تقسیم واجب به مطلق و مشروط است. در این مبحث این مسئله مطرح است که آیا قیود و شروط در واجب مشروط به هیئت بر می‌گردد یا ماده؟ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۹۵). در پاسخ، اغلب اصولیان قبول دارند که ظهور عرفی در برگشت قید به هیئت است؛ مثلاً در قضیه «إن جاءك زيد فأكرمه» وجوب اکرام مقید به آمدن زید است، اما مرحوم شیخ انصاری معتقد است به جهت وجود محذور عقلی باید دست از این ظهور برداشت و قید را به وجوب نزد، بلکه آن را به ماده یعنی واجب برگرداند؛ یعنی اگر زید آمد، اکرام متعلق واجب خواهد شد، نه اینکه خود وجوب معلق بر آمدن زید باشد؛ زیرا هیئت از معانی حرفیه است که جزئی هستند و لذا سعه و اطلاق ندارند، بلکه فرد هستند و چیزی که فرد است، خود متشخص است و تقیید آن معنا ندارد (شیخ انصاری، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۷).

امام خمینی این سخن شیخ را خلط احکام اعتباری اصولی و حقیقی فلسفی دانسته است؛ زیرا در علوم اعتباری هیچ اشکالی ندارد امر، امر خود را معلق صادر کند (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۳۱۸-۳۱۹).

آیت‌الله مکارم بر این سخن حضرت امام ایراد گرفته‌اند که گرچه خلط بین احکام حقیقی و اعتباری اشکالات زیادی در فقه و اصول ایجاد کرده است، اما این بدان معنا نیست که هیچ قانونی در اعتباریات مطلقاً وجود ندارد؛ زیرا آنچه از امور اعتباری محض است، «معتبر» است، اما «اعتبار» خود یک امر تکوینی و تحت قوانین آن است و در اینجا هم سخن در ایجاد اعتباری است که معنا ندارد معلق بر چیزی باشد (مکارم، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۳۵۷-۳۵۸).

حضرت استاد سبحانی در موضوعی مشابه بیانی دارند که می‌تواند پاسخی اجمالی به نظر آیت‌الله مکارم باشد: معتبر از اعتبار جدا نیست (سبحانی، ۱۴۲۴: ج ۱، ص ۴۶۶)، اما ایشان تفصیل نداده‌اند که چرا معتبر از اعتبار جدا نیست.

در تأیید سخنان حضرت استاد سبحانی و امام و نقد سخن آیت‌الله مکارم می‌توان گفت:

اولاً، حیث وجودی وهمی در امر اعتباری اقتضایش همین است که تحت قوانین

تکوینی نیست و یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود، لغویت و عدم لغویت اعتبار است و البته در این جهت خصوصیت اعتبارکننده را باید در نظر گرفت (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ص ۴۰۲).

ثانیاً، آیت‌الله مکارم به بیان نحوه ارتباط تکوین و اعتبار نپرداختند، اما مرحوم علامه در نظریه ادراکات اعتباری به این ارتباط واقف بودند و آن را در قالب منشئیت بیان کردند: اعتبار، بی‌حقیقت محض نمی‌شود؛ مثلاً هنگامی که آب می‌آشامیم، نخست از جهاز تغذیه صورت احساسی تشنگی را مشاهده می‌کنیم و پس از آن، خواهش سیراب‌شدن بر ما جلوه می‌کند و نسبت و وجوب و لزوم را میان خود و سیراب‌شدن به کار می‌بریم و چون این اثر یعنی رفع تشنگی را با آزمایش یا فراگرفتن از دیگران در آب سراغ داریم، صورت خواسته و سیراب‌کننده را به آب می‌دهیم و پس از آن نسبت و وجوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن آب را می‌تواند بکند، می‌گذاریم و در این هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش که نوشیدن آب است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۵۷).

پس ارتباط اعتبار و تکوین به جهت منشئیت تکوین برای اعتبار است. نه چیز دیگر و لذا مقصود از ظرف اعتبار، همان ظرف ادراک است و به همین جهت اعتبارکننده است که حافظ آن است، نه نفس الامر. این مانند حکم یک قاضی در پرونده است که یک نسبت کلامی است که با تغییر نظر او عوض خواهد شد و به دوام تأیید او هستی دارد (طباطبایی، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۳۹ - ۲۴۰). پس اگر می‌گوییم علوم اعتباری به ناچار به امور حقیقی برمی‌گردند، به این معناست که نفس بدون استعانت از بیرون آنها را ایجاد نمی‌کند، بلکه بین آنها و معانی حقیقی نوعی اتحاد وجود دارد، با تصرفی که وهم در آن دارد (طباطبایی، ۱۴۲۸: ص ۳۴۶).

بنابراین نظریه منشئیت اعتبار برای تکوین، ناظر به فرایند ایجاد اعتباریات و به معنای نیاز انسان به این امور و نقش آنها در تعالی انسان است، نه ناظر به بحث هستی‌شناختی

این امور، و بین این دو تفاوت زیادی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۴، ص ۱۶-۱۱۴). لذا مرحوم علامه تصریح می‌کند که علوم اعتباری به‌ناچار به امور حقیقی برمی‌گردند؛ زیرا نفس بدون استعانت از بیرون آنها را ایجاد نمی‌کند، بلکه بین آنها و معانی حقیقی نوعی اتحاد وجود دارد، با تصرفی که وهم در آن می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ص ۳۴۶). از طرف دیگر، در وعاء ذهن، اعتبارکردن و اعتبارشده، هر دو یک چیزند و نسب و اضافاتی هستند که عقل تحلیل می‌کند. پس اینجاست که منطبق سخن حضرت استاد سبحانی در چارچوب نظریه ادراکات اعتباری و اعتباری بودن علم اصول روشن خواهد شد که چرا اعتبار و معتبر هر دو یکی هستند و وقتی اعتبار و معتبر یکی شد، پس ادعای آیت‌الله مکارم که مبتنی بر تفاوت اینهاست، نادرست خواهد بود.

۵. متعلق اوامر و نواهی (طبیعت یا افراد)

در اواخر مباحث امر، بحثی است که آیا متعلق اوامر، طبیعت است یا افراد؟ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۱۳۸). آخوند در ذیل این مبحث در یک «دفع وهم» معتقد است بر اساس هر دو مبنای فلسفی اصالت وجود و اصالت ماهیت، «طبیعت مطلقه» نمی‌تواند متعلق طلب باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۱۳۹). بنابراین آخوند این بحث را مبتنی بر بحث فلسفی وجود و ماهیت کرده‌اند. مرحوم اصفهانی هم آن را مبتنی بر این بحث کرده است که آیا کلی طبیعی دارای وجود خارجی است یا خیر (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۲، ۲۵۳-۲۵۴).

حضرت امام با ابراز تعجب از این روش فرموده است که چرا اینان بحثی عرفی را مبتنی بر مباحث فلسفی کرده‌اند! امام در پاسخ ایشان فرموده‌اند کشف متعلق امر را باید با روش‌های عرفی حل کرد، نه با دقت‌های فلسفی که عرف اهل درک آنها نیست (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۴۸۸؛ نیز ر.ک: همان، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۶۴). همچنین حضرت امام در بیانی نو و بسیار کاربردی در پاسخ تفصیلی به آنان، ماهیات اعتباری شرعی مانند نماز و ... را تحلیل کرده و آنها را از سنخ کلیات طبیعی مصطلح در منطق ندانسته، بلکه یک «عنوان» کلی معرفی کرده‌اند (همان، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۴۸۹؛ نیز ر.ک: همان، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۶۴).

البته ایشان در اواخر این مسئله، بحث فلسفی مستوفایی در معرفی ماهیت و امکان تعلق امر به آن کرده‌اند تا اشکال بحث فلسفی آخوند و اتباع او را که قائل به عدم امکان تعلق امر به طبیعت کلیه هستند، روشن کنند (همان، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۴۹۳ - ۵۰۶؛ همان، ۱۴۱۵: ج ۱، ۶۷ - ۷۸؛ همان، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۴۱۱ - ۴۲۷)، اما نباید پنداشت ایشان خود نیز بحث الفاظ را با روش فلسفی تحلیل کرده است؛ زیرا این بحث امام، صرفاً نقد ادله فلسفی آنان و تحلیل صحیح ماهیت است و لذا نوعی وجودشناسی است که با روش فلسفی انجام گرفته است و نباید انگاشت ایشان که منادی پرهیز اصولیان از خلط احکام حقیقت و اعتبار در علم اصول هستند، در اینجا خود بین قضایای حقیقیّه و اعتباریّه و در روش علوم فلسفی و علوم اعتباری خلط کرده‌اند.

۶. تبیین حقیقت تخییر عقلی

آخوند خراسانی در بحث واجب تخییری، تخییر را بر دو قسم دانسته است: تخییر عقلی و شرعی. تخییر عقلی آن است که آمر دارای غرضی واحد است، مثل روشن کردن اتاق که دستور می‌دهد چراغ یا آتش را روشن کن ایشان افزوده است: در این دستور، از آنجا که روشن کردن اتاق معلول چیزی است که جامع بین دو فعل (روشن کردن چراغ یا آتش) است و از آنجا که صدور واحد از کثیر ممکن نیست، پس امر نباید به این دو تعلق یابد، بلکه به جامع بین آنها متعلق است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۱۴۰ - ۱۴۱).

حضرت امام بر کارکرد این قاعده فلسفی در علوم اعتباری چون اصول اشکال می‌کنند (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۵۱۵؛ همان، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۴۴۷) که تبیین اشکال ایشان در مباحث قبل ذکر شد.

توضیح بیان حضرت امام این است که در مباحث فلسفی صدرایی، اعتقاد بر این است که به جهت مسانخت معلول با علت، اولین مخلوق الهی دارای بساطت و وحدتی فراگیر است؛ به گونه‌ای که همه حقایق خلقیه به نحو بساطت و کلیت در آن موجود و مندرج است. این موجود دارای وحدت حقه حقیقیّه ظلیّه است، در مقابل خدای متعال که وحدت حقه حقیقیّه ذاتیه دارد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ص ۱۵۳؛ همان، ۱۳۵۴:

ص ۶۵؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ص ۲۶۲؛ همان، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۱۶۶؛ ج ۳، ص ۶۷۰).

این حقیقت عبارت از عقل اول و صادر نخستین است که در روایات نیز از آن با عنوان عقل (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۹۷) یا نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (دیلمی، ۱۴۲۷: ص ۱۹۵) یا ارواح پیامبر و اهل بیت علیهم السلام (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۲۶۲) یاد شده است و در دعای شریف رجبیه درباره این منزلت والا مضمونی وارد است که: «أَسْأَلُكَ بِمَا نَطَقَ فِيهِمْ مِنْ مَشِيئِكَ فَجَعَلْتَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ وَأَرْكَانًا لِتَوْحِيدِكَ وَآيَاتِكَ وَمَقَامَاتِكَ الَّتِي لَا تَعْطِيلَ لَهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ يَعْرِفُكَ بِهَا مَنْ عَرَفَكَ لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْقُكَ» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ج ۲، ص ۸۰۳؛ ابن طاووس، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۲۱۴) که فراز «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْقُكَ» در این دعای شریف، به خوبی به تفاوت ظلی بودن این وحدت حقه حقیقیه با وحدت حقه حقیقیه الهیه که ذاتی است، اشاره فرموده است.

۷. نقد مقدمه اول دلیل قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی

قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی، مقدماتی برای استدلال خود بیان می‌کنند و اولین مقدمه این است که احکام خمس با هم تضاد دارند و لذا اجتماع امر و نهی، تکلیف به امر محال نیست، بلکه فی نفسه محال است و لذا حتی اگر تکلیف به محال را هم مجاز بدانیم، اجتماع مجاز نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۱۵۸).

حضرت امام نیز از تعریف تضاد شروع کرده و طبق دو محور از مؤلفه‌های مهم این تعریف یعنی تضاد بین دو امر «وجودی» که «عارض» بر موضوع واحد است، نتیجه گرفته اند در امور اعتباری که از سنخ وجودی نیستند و در نتیجه عرض نیستند، تضاد معنا ندارد (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۶).

۸. مسئله خروج از دار غصبی

اگر کسی در مکانی غصبی باشد و خروج از آن مکان خود مستلزم تصرف در آن مکان (دست کم تصرفی چون نفس حرکت کردن برای خارج شدن) باشد، حکم این تصرفات چیست؟ مرحوم آخوند در این مسئله که از تنبیهات پایانی بحث اجتماع امر و نهی است،



معتقد است اگر کسی از تعدد عنوان و معنون هم استفاده کند تا مشکل تضاد را در این مسئله رفع کند، باز هم محال است در این مسئله بگوییم حرکات این فرد برای خروج از دار غصبی، هم مأمور به است و هم منهی عنه؛ زیرا نفس طلب در اینجا محال است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۱۷۳).

همچنین برخی اصولیان معتقدند خروج واجب است و این تصرفات حرام هم نیست و عقاب هم ندارد. ایشان در این نظر به قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» نظر دارند و مسئله را در این قاعده داخل نمی دانند و در نتیجه معتقدند این خروج، غصب نیست.

حضرت امام در پاسخ ایشان فرموده اند این قاعده یک قاعده کلامی در اختیار باری تعالی است و ربطی به بحث ما ندارد و سپس خود عنوان و مصب این بحث را بر حسب یک قاعده عقلایی تقریر می کنند (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۴۶ - ۱۴۷).

۹. تصویر علیت منحصره در مفهوم شرط

محقق اصفهانی در مفهوم شرط بحثی دارند که باید علیت منحصره شرط برای جزا اثبات شود تا قابل مفهوم گیری شود؛ زیرا اگر علت منحصره نباشد و باز بخواهیم مفهوم گیری کنیم، باید جزا دارای علل مختلفی باشد و در اینجا ناچاریم معلول را به جامع بین آن علل نسبت دهیم؛ زیرا «الواحد لایصدر منه الا الواحد»، و این استناد هم خلاف ظاهر شرطیت است که تالی را مقدم بر خود مقدم کنیم، نه بر قدر جامع (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۴۱۶).

حضرت امام برخی اشکال ها را بر ایشان وارد کرده اند و در نهایت در بیانی زیبا معتقدند با صرف نظر از این اشکالات، اشکال روش شناختی ایشان یعنی استفاده از تحلیل های دقیق عقلی در مباحث الفاظ که باید با استظهار عرفی مسئله را تحلیل کرد، پذیرفتنی نیست (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۱۰۴). نفی کاربرد قاعده الواحد در علم اصول به شکل مفصل در چند مبحث همین مقاله مطرح شد.

۱۰. استحاله تداخل اسباب شرعیّه مانند اسباب تکوینیّه

یکی از مباحث مفهوم شرط این است که اگر چند شرط و یک جزا داشته باشیم، آیا باید برای هر کدام از شروط جزا را به جا آورد یا یک بار برای همه کافی است؟ این مسئله به تداخل اسباب معروف شده است. برخی بزرگان مانند محقق اصفهانی و محقق حائری در این مسئله قائل به عدم تداخل اسباب شده‌اند و عمده دلیل یا دست کم برخی از مستندهای ایشان، تسری حکم اسباب تکوینی به تشریعی است.

حضرت امام معتقدند اولاً، اصل این مسئله ممکن است و دارای استحاله ذاتی نیست؛ زیرا علل تشریعی غیر از علل تکوینی هستند (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۹۵).

پس از فراغت از اصل امکان، در مرحله بررسی تداخل یا عدم تداخل نیز نظر برخی که از قوانین فلسفی مناسب علل تکوینی در استدلال در عدم تداخل در این مسئله اصولی استفاده کرده‌اند، دارای اشکال روش شناختی در خلط روش علوم حقیقی و علوم اعتباری چون علم اصول می‌دانند. توضیح اینکه مرحوم حاج آقارضا همدانی هم بر همین روش یعنی مقایسه علل تکوینی و تشریعی مشی کرده و از قضایایی چون «امتناع تأثیر المتأخر فی المتقدم» بهره برده‌اند (حاج آقارضا همدانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۲۶۰ - ۲۶۱).

حضرت امام در پاسخ ایشان، علاوه بر بحث بر اساس مشی خود آنان و رد استدلال ایشان طبق همان قواعد فلسفی، یک اشکال روش شناختی نیز بر ایشان وارد می‌کنند که همان خلط قوانین حاکم در تکوین با تشریح است (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۰۳ - ۲۰۴). ایشان این مقایسه را منشأ بسیاری از اشتباهات در علم اصول می‌دانند و سپس خود راهکار این مسئله را مراجعه به عرف معرفی می‌کنند (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۰۴).

۱۱. تحلیلی برای اعتباردهی به مفهوم وصف

محقق اصفهانی در تقریب مفهوم وصف، آن را به این شکل تبیین می‌کند که علیّت وصف، مقتضای انحصار است؛ زیرا اگر علل متعدد بودند، علیت به وصف تعلق نمی‌رفت، بلکه به جامع تعلق می‌گرفت. پس زمینه این استدلال ایشان این است که از علل متعدد

معلول واحد نمی‌تواند صادر شود (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۴۳۵-۴۳۶).

حضرت امام فرموده‌اند این دقت‌های فلسفی در اینجا شگفت‌آور است (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۱۴۱). سپس در سه محور بر محقق اصفهانی اشکال کرده‌اند: قیاس تشریح با تکوین که نادرست است، اجرای قاعده «الواحد» که در فلسفه است در علمی اعتباری چون اصول، و قیاس تأثیر با جامع و حال آنکه جامع یک مفهوم است و تحقق خارجی ندارد تا اثربخش باشد. ایشان در پایان تأکید می‌کنند که در این امور باید از ابزار عرف استفاده کرد، نه تدقیقات فلسفی (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۱۴۲). درباره نفی کاربرد قاعده الواحد در علم اصول مفصل در این مقاله بحث کردیم.

۱۲. تبیین مفهوم غایت

مرحوم علامه حاج شیخ عبدالکریم حائری، مؤسس بزرگوار حوزه علمی قم، در بحثی معروف در مفهوم غایت که آیا غایت داخل در مغيّاست یا خیر، معتقد است دو احتمال در این مسئله وجود دارد و یکی این است که این مسئله مبتنی بر جزء لایتجزی در فلسفه باشد (حائری یزدی، ۱۴۱۸: ص ۲۰۵).

حضرت امام در پاسخ ایشان فرموده‌اند مقصود، غایت عرفی است، نه غایت با دقت فلسفی که بخواهیم در این مسئله مبتنی بر آن بحث کنیم (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۷).

۱۳. تبیین علت تفاوت اسم جنس و علم جنس در مطلق

در بحث مطلق و مقید، بحثی در علم جنس است که آیا علم جنس از الفاظ مطلق محسوب می‌شود یا خیر؟ در این مبحث گفته شده است که یک «علم جنس» وجود دارد مثل اسامه و یک «اسم جنس» مثل اسد که هر دو به معنای شیر هستند، اما اولی معرفه و دومی نکره است. در فرق بین این دو اقوالی وجود دارد. امام خمینی در این زمینه فرموده‌اند اسم جنس برای ماهیت من حیث هی است که هیچ تعینی ندارد، اما علم جنس برای مرتبه تعیین آن از بین مفاهیم که نزد خود متمایز می‌شود، وضع شده است (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۲۶۹).

حضرت آیت‌الله سبحانی، از شاگردان امام، بر ایشان اشکال کرده‌اند که این دقایق و تحلیل‌های عقلی که امام فرمودند، برای فیلسوف است و واضع این دقایق را تصور نکرده و اصلاً از این مباحث فاصله زیادی دارد. ایشان حدس می‌زنند حضرت امام این بحث را از مباحث عرفانی در تفاوت مقام احدیت و واحدیت اخذ کرده باشد (سبحانی، ۱۳۹۱: ج ۲، ص ۴۷۶)، اما این اشکال استاد سبحانی وارد نیست؛ زیرا حضرت امام کمی بیشتر از این مبحث، استفاده از روش عقلی را در دلالت اسم جنس و علم جنس که با تحلیل اعتبارات ماهیت است، رد کردند و به صراحت فرمودند این مباحث ربطی به مباحث اطلاق و تقیید ندارد و من برای مماشات با قوم و پاسخ‌دادن به ایشان طبق اصطلاح خود آنان این بحث را طرح کرده‌ام (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۲۶۱).

بنابراین اگر امام وارد بحث فلسفی شده‌اند، به این جهت است که ایشان در این مباحث علاوه بر اشکال روش‌شناختی در خلط حقیقت و اعتبار، با روش فلسفی نیز به قائل جواب می‌دهند؛ زیرا در فلسفه نیز دارای تخصص بالایی هستند.

خلط روش‌شناختی در مباحث امارات و اصول

در این مبحث تبیین موارد انتقاد حضرت امام به خلط روش‌شناختی علم اصول با روش فلسفی در مباحث بخش دوم و سوم این علم یعنی امارات و اصول می‌پردازیم. مباحث این بخش نیز بر حسب عناوین مباحث علم اصول طرح شده‌اند.

۱. امکان تعبد به امارات

مشهور اصولیان در این بحث معتقدند تعبد به امارات امری «ممکن» است. مرحوم شیخ انصاری دلیل ایشان را فقدان هر گونه محال در صورت تعبد به امارات ذکر کرده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۴۰).

مرحوم آخوند در این بحث به تقریر شیخ از دلیل مشهور اشکال کرده و سه معنا از امکان را بیان کرده‌اند: امکان ذاتی (ماهوی)، وقوعی و احتمالی؛ سپس معتقد شده‌اند مقصود از امکان، امکان احتمالی است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۲۷۶).



حضرت امام معتقد است این امکان، امکان ذاتی نیست؛ زیرا امکان ذاتی نیازمند برهان است و در این مبحث برهانی قابل ارائه نیست (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲: ص ۳۶۵). توضیح عدم امکان ارائه برهان در مباحث اصولی، در مبحث «مبانی مفهومی» در ابتدای مقاله ارائه شده است.

۲. محل نزاع در اقل و اکثر ارتباطی

مرحوم محقق عراقی معتقد است محل این بحث، صورتی است که اقل منهای اقل بودن در اکثر وجود داشته باشد و زیادات آن هم به صورت «لابشرط» باشد، نه «بشرط لا» و لذا اگر امر دائر بود بین انسان به عنوان اقل و زید به عنوان اکثر که دارای قیود بیشتر از انسان است، اقل و اکثر نیست؛ چون انسان با وصف اطلاق در زید حضور ندارد (عراقی، ۱۴۱۷: ج ۳، ص ۳۷۳).

حضرت امام در نقد این سخن ابتدا سه اشکال را بر اساس روش فلسفی به ایشان وارد کرده‌اند؛ مانند اینکه حصه در اصطلاح فلسفی با تقیید کلی به کلی دیگر مانند الانسان با الایض تولید می‌شود و فرد متعین و متشخص را فرد خارجی می‌نامند، نه حصه. سپس یک اشکال روش شناختی بر ایشان وارد کرده‌اند که همان خلط قضایای حقیقیه و اعتباریه است (امام خمینی، ۱۴۲۳: ج ۳، ص ۲۸۲).

۳. استصحاب احکام وضعی

آخوند خراسانی در بحث از جریان استصحاب در احکام وضعی، حکم وضعی را به سه دسته تقسیم می‌کند و دسته اول را احکامی می‌داند که جعل در آنها ممکن نیست؛ مانند سببیت و شرطیت و مانعیت و رافعیت؛ زیرا انتزاع این عناوین از تکالیف که ذاتاً و حدوداً و ارتفاعاً متأخر از آنهاست، معقول نیست؛ زیرا در سبب و شرط و مانع، تقدم معلول بر علت خواهد شد و در رافع نیز چون رافع، علت عدم وجوب تکلیف است، لذا در رتبه مقدم بر آن است و از طرف دیگر، وجوب هم مقدم بر تکلیف است. پس عدم وجوب و وجوب هر دو در یک رتبه قرار گرفته‌اند و به همین جهت جمع متناقضین است و لذا باید رافع را متقدم

بر وجوب نماز بدانیم که باز تقدم معلول بر علت است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۴۰۰).
محقق نائینی نیز در این مسئله با بیانی دیگر قائل به استحاله شده است (نائینی، ۱۳۷۶:
ج ۴، ص ۳۹۴ - ۳۹۵). همچنین مرحوم محقق نائینی، احکام وضعی ای مانند ملکیت را
با تحلیل فلسفی از سنخ وضع دانسته است (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۳۸۴).

حضرت امام خمینی در رساله مستقلی که به نام الاستصحاب نوشته‌اند، معتقدند ریشه
این اندیشه‌ها در علم اصول، خلط تکوین و تشریح است. اینان پنداشته‌اند همان‌طور که در
تکوین نمی‌توان امور انتزاعی چون فوقیت و تحتیت را رفع کرد، مگر با رفع منشأ انتزاع
آنها، در امور شرعیه نیز ممتنع است جزئیت و شرطیت و ... را استقلالاً رفع کرد، مگر با
امر استقلالی برای رفع جزء و شرط و حال آنکه این مقایسه درست نیست. ایشان در وجه
نادرستی این مقایسه، خطابات قانونی شرعی (خطابات عام و کلی) را از سنخ اعتباریات
می‌دانند که تابع امر و اراده جاعل و معتبر هستند (امام خمینی، ۱۳۸۱: ص ۷۰).

ممکن است اشکال شود اگر مراد تغییر یابد، چگونه اراده باقی می‌ماند و لذا چگونه تصور
می‌شود شرط یا جزئی کم و زیاد شود، اما همچنان آن اراده برقرار باشد؟! امام پاسخ می‌دهند
بحث ما در اراده که یک امر تکوینی است، نیست، بلکه سخن در خطاب است و در خطاب
قانونی هم جاعل می‌تواند خطایی کلی کند و بعد شرط یا جزئی را بر آن بیفزاید یا از آن کم کند،
بدون آن که آن خطاب کلی اول که متعلق به طبیعت است، از بین برود؛ چون این تغییرات، در
مصادیق آن کلی است و نه در مفهوم کلیت آن (امام خمینی، ۱۳۸۱: ص ۶۹ - ۷۰).

مرحوم محقق نائینی، علاوه بر شرطیت، جزئیت و مانعیت، سببیت را هم قابل جعل
نمی‌داند. ایشان معتقدند سببیت از لوازم ذات است و ذاتی هم تعلیل‌بردار نیست و لذا قابل
هیچ‌گونه جعل تشریحی و تکوینی حتی به شکل تبعی نیست (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۴،
ص ۳۹۴ - ۳۹۵).

مرحوم امام این سخن نائینی را هم دارای اشکال فلسفی می‌دانند و هم دارای اشکال
روش‌شناختی؛ یعنی خلط امور تکوینی و تشریحی (امام خمینی، ۱۳۸۱: ص ۷۱ - ۷۲).

محقق نائینی ملکیت را هم از سنخ جده که یکی از مقولات عشر است، می‌داند و



می‌دانیم که مقولات عشر، از سنخ مباحث فلسفی در هستی‌شناسی ممکنات هستند؛ زیرا فلاسفه کل موجودات امکانی را به جوهر و عرض تقسیم می‌کنند و جوهر را پنج قسم و اعراض را نه قسم می‌دانند (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۳۸۳).

حضرت امام معتقدند ملکیت و حریت و زوجیت و امثال آن از اموری که در شرع و قوانین عرفی و عقلایی وجود دارند، هرگز از سنخ حقایق کونیّه نیستند، بلکه اموری اعتباری هستند و به همین جهت در مقولات یادشده قرار نمی‌گیرند؛ زیرا این مقولات، موجودات امکانی و حقایق کونیّه را که دارای وجود مادی یا مجرد هستند (ماسوی الله تعالی و تقدس)، تحلیل می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۱: ص ۷۲-۷۳).

۴. شرط بقای موضوع در جریان استصحاب

مرحوم شیخ انصاری در بحث شروط استصحاب گفته‌اند باید موضوع باقی باشد تا استصحاب جایز باشد. دلیل ایشان این است که نسبت مستصحب با موضوع، نسبت عرض و معروض است و اگر فرض بر این باشد که بدون بقای موضوع باز هم مستصحب باقی باشد، اینجا دو حالت دارد: یا عرض بدون موضوع بقا دارد و یا با موضوع دیگر بقا دارد. صورت اول محال است؛ زیرا عقلاً تقرر عرض با موضوع است؛ همان‌طور که در صورت دوم که بقای عرض با موضوع دیگر باشد نیز باز دو حالت دارد: یا عرض از آن موضوع به این موضوع منتقل شده است که باز لازم دارد در این فاصله انتقالی، عرض بدون موضوع باشد و این هم محال است و یا اینکه عرضی مثل این در معروض ایجاد شود که در این صورت حکم به عدم ثبوت برای موضوع جدید، نقض متیقن سابق نیست؛ پس استصحاب شکل نخواهد گرفت (شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).

حضرت امام در اشاره‌ای کوتاه، این سخن شیخ را دارای اشکال روش‌شناختی می‌دانند؛ زیرا در این مسئله باید از تحلیل عرفی استفاده کرده، نه روش فلسفی (امام خمینی، ۱۳۸۱: ص ۲۷۰).

خلاصه یافته‌ها

این مقاله به یکی از مهم‌ترین الزامات روش‌شناختی علم اصول از منظر حضرت امام که از مهم‌ترین نقاط آسیب‌شناختی آن از منظر ایشان نیز محسوب می‌شود، پرداخت. این بحث تأکید بر تفکیک روش فلسفی با روش علوم اعتباری بود که از تبیین مبانی نظری بحث با کمک نظریهٔ فاخر «ادراکات اعتباری» مرحوم علامه آغاز شد. از پیشینهٔ خلط روش حقیقی و اعتباری در علم اصول و نقد این روش بهره گرفتیم و در نهایت به شکل تفصیلی به ارائهٔ موارد خلط قضایای حقیقیه و اعتباریه در علم اصول از منظر حضرت امام خمینی پرداختیم.

این تحقیق با فحص در آثار اصولی امام، ۲۲ مورد از موارد هشدار روش‌شناختی ایشان به اصولیان در خلط قضایای حقیقیه و اعتباریه را شناسایی و معرفی کرد که در جدول زیر که بر اساس ابواب علم اصول تنظیم شده، ارائه شده است.

جدول مباحث تصحیح روش‌شناختی علم اصول بر مبنای تفکیک روش علوم حقیقی و اعتباری

| مقدمه الفنا | لزوم موضوع برای هر علم | تبیین مفهوم «ذاتی» در تعریف موضوع علم |
|-------------|---|--|
| | صحیح و اعم (وحدت جامع) | فرق بین مشتق و مبدا |
| | استدلال بر وضع مشتق برای خصوص متمسک | |
| الفنا | ظهور امر در وجوب | فور و تراخی |
| | تبعیدی و توصلی: مطابقت علل تکوینی و تشریحی | مقدمه واجب: رجوع قید در واجب مشروط به هیئت یا ماده |
| | متعلق امر (طبیعت یا افراد) | تبیین حقیقت تخییر عقلی |
| | تقدمهٔ اول دلیل قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی | مسئلهٔ خروج از دار غصبی |
| | تصویر علیت منحصره در مفهوم شرط | استحالهٔ تداخل اسباب شرعیّه مانند تکوینیّه |
| | تحلیلی برای اعتباردهی به مفهوم وصف | تبیین مفهوم غایت |
| | تبیین علت تفاوت اسم جنس و علم جنس در مطلق | |
| امارات | امکان تعبد به امارات | |
| اصول عمیه | محل نزاع در اقل و اکثر ارتباطی | استصحاب احکام وضعی غیر قابل جعل |
| | شرط بقای موضوع در جریان استصحاب | |



همچنین طبق استقرای انجام شده در آثار امام مشخص شد آخوند خراسانی در رأس کسانی است که روش های عقلی در علوم و معارف فلسفی را وارد علم اصول کرد. این برجستگی، با تحلیل آماری توصیفی بر حسب نام اصولیان مورد انتقاد به صورت نمودار ذیل نیز ارائه شده است.



نمودار فراوانی اصولیانی که از منظر امام خمینی مباحث فلسفی را در مسائل علم اصول وارد کرده اند

نتیجه گیری

این تحقیق نشان داده است از منظر امام خمینی (علیه السلام)، در بسیاری از مباحث علم اصول، چه در مقدمات الفاظ و چه در مباحث الفاظ و چه در مباحث امارات و اصول، روش فلسفی با روش اصولی خلط شده است. مقصود از این خلط این است که در علم اصول که علمی اعتباری است و باید با روش عرفی-عقلایی بحث شود، از روش فلسفی یعنی روش برهانی و تحلیل های عقلی دقیق فلسفی استفاده شده است. مقصود از روش برهانی روشی است که از مواد یقینی چون اولیات و تجربیات و ... که به ضروریات شش گانه معروف هستند، استفاده می کند. روش عرفی عقلایی، روشی است که در آن تسامح وجود دارد و در تحلیل دستورهای شرع که مبتنی بر محاورات عرفیه است، بهره

می‌برد. البته این تسامح به معنای فقدان دقت نیست، بلکه به معنای نفی دقت فلسفی است. در این میان بیشترین انتقاد حضرت امام متوجه مرحوم آخوند خراسانی است. همچنین این تحقیق، پاره‌ای از اشکالات وارد بر اندیشه‌ی روش‌شناختی حضرت امام را نیز بررسی کرد و به آنها پاسخ داد.



کتابنامه

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم، چاپ اول.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمدحسین منزوی، (۱۴۰۸ق)، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة، قم و تهران.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶ش)، الإقبال بالأعمال الحسنة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.
۵. اشتهازی، علی پناه (۱۴۱۷ق)، مدارك العروة، دار الأسوة، تهران، اول.
۶. اصفهانی نجفی، محمدتقی (۱۴۲۹ق)، هداية المسترشدين، مؤسسة نشر اسلامی، قم، چاپ دوم.
۷. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق)، نهاية الدراية في شرح الكفاية، مؤسسة آل البيت علیه السلام، بیروت، چاپ دوم.
۸. امام خمینی، روح الله (۱۴۲۶ق)، الاجتهاد و التقليد، مؤسسة نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول.
۹. _____ (۱۳۸۱ش)، الاستصحاب، مؤسسة نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۷۸ش)، الرسائل العشرة، مؤسسة نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول.
۱۱. _____ (۱۴۱۵ق)، انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسسة نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ دوم.
۱۲. _____ (۱۴۲۳ق)، تهذيب الأصول، مؤسسة نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۳۷۶ش)، جواهر الأصول، مؤسسة نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۴۱۵ق)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة نشر آثار امام خمینی، قم، چاپ اول.
۱۵. انوری، حسن (۱۳۸۱ش)، فرهنگ سخن، انتشارات سخن، تهران، چاپ اول.
۱۶. بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق)، الاجتهاد و التقليد، مجمع الفكر الإسلامي، قم، چاپ اول.
۱۷. _____ (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحاترية، مجمع الفكر الإسلامي، قم، چاپ اول.
۱۸. حائری یزدی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق)، درر الفوائد، موسسه نشر اسلامی، قم، چاپ ششم.
۱۹. _____ (۱۴۰۴ق)، كتاب الصلاة، موسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول.
۲۰. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم (۱۴۰۴ق)، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم، چاپ اول.
۲۱. حاج آقارضا همدانی (۱۴۱۶ق)، مصباح الفقيه، مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامي، قم، اول.
۲۲. ديلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ق)، غرر الأخبار، دليل ما، قم، چاپ اول.
۲۳. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۴ق)، إرشاد العقول، مؤسسة امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول.
۲۴. _____ (۱۴۱۵ق)، الرسائل الأربع (قواعد اصولیه و فقهیه)، مؤسسة امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول.
۲۵. _____ (۱۳۹۱ش)، المبسوط، مؤسسة امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول.
۲۶. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۰ش)، التعليقات على الشواهد الربوبية، مركز نشر دانشگاهی، مشهد، چاپ دوم.
۲۷. _____ (۱۳۶۹-۱۳۷۹ش)، شرح المنظومه، نشر ناب، تهران، چاپ اول.

۲۸. شیخ انصاری، مرتضی (۱۳۸۳ش)، مطروح الأنظار، مجمع الفكر السلامی، قم، چاپ دوم.
۲۹. _____، (۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول، قم.
۳۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، مصباح المتہجد، مؤسسة فقه الشیعه، بیروت، چاپ اول.
۳۱. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۴ق)، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.
۳۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، نشر جهان، تهران، چاپ اول.
۳۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴ش)، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۳۴. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم.
۳۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم.
۳۶. _____ (۱۳۷۱ش)، المیزان، اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
۳۷. _____ (بی تا)، حاشیة الکفایہ، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، قم، چاپ اول.
۳۸. _____ (۱۴۲۸ق)، رسالۃ الاعتبار (ضمن مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی)، باقیات، قم، چاپ اول.
۳۹. _____ (۱۴۱۴ق)، نہایة الحکمة، موسسہ نشر اسلامی، قم، چاپ دہم.
۴۰. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق)، نہایة الأفكار، موسسہ نشر اسلامی، قم، چاپ سوم.
۴۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم.
۴۲. معین، محمد (۱۳۸۳ش)، فرہنگ معین، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ بیست و یکم.
۴۳. مطہری شہید مرتضی (۱۳۸۰ش)، مجموعه آثار، چاپ دہم، انتشارات صدرا، قم.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، انوار الاصول، انتشارات مدرسہ امام امیرالمؤمنین علیہ السلام، قم، چاپ دوم.
۴۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ ہفتم.
۴۶. نراقی، ملا محمد مہدی (بی تا)، بی جا، (سنگی)، بی نا.
۴۷. نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲ش)، أجود التقریرات، مطبعة العرفان، قم، چاپ اول.
۴۸. _____ (۱۳۷۶ش)، فوائد الاصول، موسسہ نشر اسلامی، قم، چاپ اول.

