

## مکتب اصولی محقق نائینی

رضا اسفندیاری (اسلامی)<sup>۱</sup>

## چکیده

مکتب اصولی محقق نائینی بر مبانی کلامی و فلسفی معینی مبتنی است که در خلال برخی مباحث اصولی از قبیل مبحث نسخ، قبح تجری و اجتماع امر و نهی قابل استخراج و شناسایی است. سپس ممیزات تفکر اصولی ایشان را در چند محور مهم می‌توان جستجو کرد که عبارتند از: ۱. تفسیر معانی حرفی ۲. مفهوم شرط ۳. مقدمات عبادی ۴. تحلیل وجوب تخییری ۵. اصل توصلیت در امر ۶. اخذ علم به حکم در موضوع حکم ۷. اقتضای نهی برای فساد ۸. استصحاب عدم ازلی ۹. تمسک به عام در شبهات مصداقی مخصص ۱۰. انقلاب نسبت ۱۱. شرط متأخر ۱۲. جمع میان حکم ظاهری و واقعی این پژوهش به شیوه توصیفی، تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، در پی پاسخیابی این سؤال است که، مکتب اصولی محقق نائینی مبتنی بر چه شاخصه‌هایی می‌باشد؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد در مجموع این محورها شاخصه‌هایی مهم برای مکتب اصولی نائینی می‌توان بدست آورد. اول: نظریه پردازان نظریه مانند نظریه متمم الجعل و نظریه تسهیل. دوم: قاعده محوری به معنای بکارگیری قواعد عقلی و فلسفی برای حل مسائل اصولی مثل ارتباط عرض با معروض و اقسام تقابل وجود با عدم و تفکیک قضیه خارجی از حقیقه. سوم: تعمیق بخشی به مباحث تحلیلی مثل تفاوت جعل با مجعول و تفاوت علل تکوینی با تشریحی. چهارم: تدقیقات عقلی در مباحث استظهاری که گاه همراه با ابتعاد از فهم عرفی است در مانند مفهوم شرط و وصف و بحث از ماهیت وجوب تخییری. پنجم: انسجام بخشی به مباحث اصولی که هم در بیان مبانی کلامی و فلسفی مباحث اصولی شناخته می‌شود و هم در ترابط بخشی میان مباحث اصولی مانند ارتباط اطلاق مقامی با متمم الجعل و مانند ارتباط شرط متأخر با بحث از تفاوت جعل با مجعول و تفکیک قضیه خارجی از حقیقه.

**واژگان کلیدی:** مکتب اصولی، ممیزات نائینی، مکتب نائینی، مبانی نائینی.

۱. استاد حوزه، دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، [r.eslami@isca.ac.ir](mailto:r.eslami@isca.ac.ir)

### مبانی کلامی و فلسفی

پیش از طرح ممیزات اصولی محقق نائینی که هموار کننده شناسائی اندیشه وی در حد یک مکتب است باید مبانی اصولی وی را نیز شناخت. در اینجا به بیان چند نمونه مهم بسنده می‌کنیم تا هم ابتناء اندیشه اصولی بر مبانی کلامی و فلسفی و هم حدود آن در بیان محقق نائینی روشن شود.

#### ۱. قاعده خلود و استمرار شریعت

محقق نائینی در باب تعارض ادله، قاعده جاودانگی و خلود شریعت را می‌پذیرد؛ مثلاً درباره تقدیم نسخ بر تخصیص به ادعای آنکه نسخ از قبیل تقييد اطلاق زمانی دلیل است و بر تخصیص افراد تحت عام مقدم می‌باشد، می‌فرماید که این استدلال نوعی مغالطه است چون نسخ در واقع رفع حکمی ثابت است و ثبوت احکام شرعی در همه زمان‌ها از جهت اطلاق ادله نیست بلکه از جهت حدیث نبوی «حلال محمد (ص) حلال الی یوم القیمه و حرامه حرام الی یوم القیمه» (اصول کافی، باب البدع و المقاییس) و دیگر ادله دال بر استمرار احکام شرعی است و اگر در موردی نسخ ثابت شود به منزله تخصیص این ادله است و نه تقييد ادله اولیه و البته می‌توان استمرار احکام را از باب اطلاق دلیل و به مقدمات حکمت دانست؛ مثلاً در «اوفوا بالعقود» اگر استمرار حکم را نپذیریم لازمه آن لغویت تشریح و جوب و فاست. (کاظمی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۳۹)

این کلام میرزای نائینی معنایش آن است که او محال می‌شمارد که دلیل هم اصل حکم را و هم استمرار آن را ثابت می‌کند چون استمرار در مرتبه متأخر از نفس حکم است چنانکه اقتضای حقیقه بودن قضیه و مفروض الوجود بودن موضوع در قضیه حقیقه همین است پس باید استمرار را از دلیل دیگری مثل اصالت عدم نسخ یا ادله قاعده خلود شریعت استفاده کرد؛ ولی محقق خوئی پس از نقل کلام استادش استدلال او را نمی‌پذیرد به تفصیلی که در محل خود باید جستجو کرد. (واعظ حسینی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۸۴)

## ۲. حکمت شارع

در دوران میان نسخ و تخصیص یکی از مقدمات دخیل در تعیین سرنوشت بحث، مسأله قبح تأخیر بیان از وقت حاجت است. محقق نائینی تأخیر بیان از وقت حاجت را بنخاطر وجود مصلحت جائز می‌داند و لذا خاص متأخر از وقت عمل برای عام را مخصص عام می‌شمارد و نه ناسخ و چون تخصیص را می‌پذیرد و اصاله العموم را جاری نمی‌داند دیگر معارضت اصل عدم نسخ با اصل عموم را از پایه صحیح نمی‌داند، خصوصاً باتوجه بدان که اصل عموم اصل لفظی و اصل عدم نسخ اصل عملی است و نباید گفت اصل عدم نسخ مانع از اصل عموم است؛ محقق خوئی در حاشیه تقریرات درس استادش می‌فرماید باید حکم به قبح در اینجا مثل حکم به قبح در باب کذب باشد که غیرقابل انفکاک شمرده نمی‌شود، به خلاف قبح ظلم که ذاتی است و وجه جواز تأخیر در موارد خاص وجود مصلحت معینی در تأخیر است و چنانکه گاه بیان اصل شریعت به تأخیر می‌افتد، بیان مخصصات و قیود حکم شرعی کلی نیز می‌تواند به تأخیر افتد. اما حکم عقل به قبح تأخیر در غیر موارد وجود مصلحت خارجی، براساس آن است تفویت مصلحت از مکلف و القاء مکلف در مفسده کاری است که وقوعش نسبت به مولای حکیم محال شمرده می‌شود. (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۹)

## ۳. قاعده لطف

در چند جا میرزای نائینی از این مبنا استفاده برده است:  
الف. در بحث قبح تجری و استحقاق عقاب برای متجری گاه به روایات دال بر ثبوت عقاب به سبب وجود نیت سوء تمسک می‌شود ولی در مقابل نیز روایاتی دال بر عفو متجری وجود دارد. جمع میان دو دسته به گونه‌ای که سر از جمع تبرعی در نیاورد، نیز محل بحث است. مبنای کلامی تأثیرگذار در این میان آن است که اخبار دال بر عفو از نیت سوء با قاعده لطف منافات دارد. زیرا دور ساختن مکلف از معصیت و نزدیک کردن او به طاعت و بندگی بر خداوند لازم است ولی در پاسخ می‌توان گفت که مجرد دلیل دال بر عفو کافی در تحقیق نیت سوء در مکلف نیست بلکه قصد به جای آوردن

فعل خارجی نیز دخالت دارد. پس اخبار عفو برخلاف لطف نیست چنانکه اخبار دال بر عفو از گناهان کوچک در فرض ترک گناهان بزرگ خلاف لطف نیست چون عفو در اینجا به صورت تعلیقی است. (خوئی، بی تا، ج ۲، ص ۳۳)

ب. در بحث از وجوب مقدمه و بررسی اصلی و یا تبعی بودن مقدمه فرموده‌اند که اراده نفسی مولی نسبت به مقدمه نوعی لطف و تقریب عبد به سوی طاعت است. (حلی، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۴۰)

ج. در بحث اقتضای نهی از فساد در معاملات آورده‌اند که اقتضای لطف در اینجا عدم امضاء معاملات منهی و مبعوض در نزد شارع است. (همان، ج ۴، ص ۳۲۹)

د. در بحث از قبح تأخیر بیان از وقت حاجت معتقدند که اگر احتمال نسخ در میان نباشد تأخیر بیان از وقت حاجت خلاف قاعده لطف است. (همان، ج ۵، ص ۳۶۵)

علاوه بر اینها در قاعده ملازمه (همان، ج ۶، ص ۱۵۵ و ۱۶۱ و ۵۲۵) و دفع شبهه ابن قبه مبنی بر امکان تعبد به ظن نیز استفاده از قاعده لطف دیده می‌شود.

#### ۴. ترکیب مقولات

در مسأله امتناع یا جواز اجتماع امر و نهی محقق نائینی سرنوشت مسأله را به انضمامی یا اتحادی بودن ترکیب مقولات با هم گره زده است و بر این اساس معتقد است که نزاع در اصل از قبیل نزاع صغروی است و نه کبروی بدین معنا که قائلین به جواز قائلین به عدم اجتماع و قائلین به امتناع قائلین به وجود اجتماع هستند و از سوی دیگر سرنوشت بحث وابسته به قبول تعلق امر و نهی به افراد خارجی است نه طبائع چون اجتماع مصداق مأمور به با مصداق منهی عنه در خارج به نحو ترکیب اتحادی البته محذور دارد.

اما اگر امر و نهی تعلق به طبائع بگیرد و عالم خارج فقط ظرف سقوط تکلیف باشد نه ظرف ثبوت امر و نهی، در این صورت متعلق امر حیثیت صلاتی و متعلق نهی حیثیت غصبی است و تصادق هر دو حیثیت بر امر خارجی ضرری به جواز اجتماع آنها نمی‌زند چون دو حیثیت به دو تا بودن خود باقی است و مصب امر و نهی مختلف می‌باشد و از سوی سوم سرنوشت بحث وابسته به تفسیر ما از «واحد» است که آیا مراد

واحد جنسی است یا واحد نوعی یا واحد شخصی یا چنانکه محقق خراسانی می‌گوید در محل بحث مراد از واحد معنایی اعم از هر سه قسم است.

و از سوی چهارم سرنوشت بحث وابسته به مسأله اقتضای تعدد معنوی به تعدد عنوان و یا عدم اقتضای تعدد معنوی در حالت تعدد عنوان است و بدین وسیله گاه فارقی میان محل بحث و مسأله دلالت نهی بر فساد در معاملات و عبادات جستجو می‌شود. روشن است که اگر تعددی در مصب امر و نهی پیدا شود دیگر متعلق امر و نهی متحد نمی‌شود و اگر مصب واحد باشد در صورتی که نهی دلالت بر فساد کند، قابلیت اجتماع با امری که دلالت بر صحت دارد، نخواهد داشت اما اگر نهی دلالت بر فساد نکند حتی اگر ترکیب اتحادی باشد مانعی از اجتماع امر و نهی نیست.

دخالت این چهار جهت در بحث سبب شده که در ماهیت مسأله اختلاف و اقوال پنجگانه پدید آید: ۱. مسأله مسأله اصولی است. ۲. مسأله‌ای کلامی است. ۳. مسأله‌ای فقهی است. ۴. از مبادی تصویری مباحث حکم‌شناسی است. ۵. از مبادی تصدیقی مباحث اصولی است و محقق نائینی این قول را برگزیده است. (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۳؛ کاظمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۰؛ سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۹)

### ۵. تعلق امر و نهی به طبائع یا افراد

بحث اصولی درباره متعلق امر و نهی بحثی بنیادین و موثر بر بحث‌های دیگر درباره امکان یا اجتماع امر و نهی است و از سوی دیگر خود این بحث متفرع بر بحث از وجود کلی طبیعی در خارج یا عدم وجود آن است که بحثی فلسفی است. اگر اصل وجود کلی طبیعی در خارج را بپذیریم، درباره نحوه وجود آن چند گونه بحث فلسفی شده است که مربوط به نسبت وجود کلی طبیعی با افراد است. (انتظام، ۱۳۸۴، ص ۲۲۸ و ۲۱۳)

محقق نائینی اولاً ابتداء این بحث بر امکان یا امتناع وجود طبیعی در خارج را مورد تشکیک قرار داده است بدین استدلال که حتی در فرض قبول وجود طبیعی در خارج باز هم می‌توان امر و نهی را متعلق به افراد دانست و نه طبائع.

اما در بحث اجتماع امر و نهی محقق نائینی قائل به جواز شده است؛ چون اجتماع مقولات عرضی به نحو اتحاد نیست بلکه در عین اجتماع در خارج ممتاز از هم و هرکدام ما بحداء جدا دارد. (کاظمی بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶ و ۲۴؛ ج ۲، ص ۳۲۸) استاد محمدرضا مظفر ابتناء بحث بر تعلق امر به طبائع را توضیح داده است. (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۱)

و ذیل عنوان «الفرق بین بابی التعارض و التزاحم و مسأله الاجتماع» برخی دیدگاهها را مطرح و سرانجام مبنای محقق نائینی را آورده که برگرفته از تقریرات درس اوست و خلاصه‌اش آن است که اگر میان دلیل امر و دلیل نهی نسبت عموم و خصوص من وجه باشد مناط دخول و عدم دخول مورد درباب تعارض آن است که حیثیت مامور به و منهی عنه حیثیت تعلیلی باشد یا حیثیت تقییدی. در صورت اول تکاذب میان دو عام رخ می‌دهد و به باب تعارض مربوط می‌شود و در صورت دوم اگر برای مکلف مندوحه باشد به باب اجتماع امر و نهی و اگر مندوحه نباشد به باب تزاحم مربوط می‌شود. در اینجا تعلق امر به طبیعت یا فرد را محقق نائینی مد نظر دانسته است و می‌فرماید اگر امر به نماز به افراد نظر نداشته باشد تعارضی با نهی از غضب ندارد و گرنه تعارض پیش می‌آید. (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۶ به بعد)

### آراء اصولی تأثیرگذار

محورهای اصلی برای شناسائی ممیزات محقق نائینی به گونه‌ای که معرف وجود یک مکتب اصولی باشد به تفصیل در چند بند قابل مطالعه است.

#### ۱. تفسیر معنای حرفی

در تفسیر معنای حزمی دیدگاه معروف میرزا آن است که همه حروف معنای ایجاد دارند چون شأن ادوات نسبت چیزی جز ایجاد ربط میان دو جزء کلام نیست و بدون آنها معنای اسمی جدا جدا و غیرمرتبط به هم باقی می‌مانند. (کاظمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲) این دیدگاه مورد نقد و بررسی قرار گرفته و در پاسخ بدان گفته‌اند که در مانند «زید فی الدار» حرفی «ض» برای ایجاد ربط میان دو معنا نیست بلکه حکایت گر ارتباط



واقعی و حقیقی میان «زید» و «الدار» است البته می‌توان در مانند حروف نداء گفت که برای ایجاد معنای ندا هستند، پس حروف دو گونه‌اند حروف حکائی و حروف ایجادی. (مومن، ۱۳۸۱، ص ۴۶)

اما تفصیل مطلب آن است که محقق نائینی بنابر آنچه در تقریرات درسش آمده است مدلول حروف را ربط کلامی می‌داند و بر این اساس به ایجاد بودن معنای حرفی معتقد شده است، بخلاف معنای اسمی که مفاهیم مستقل هستند و باید آنها را اخطاری دانست. (فیاض، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۳) محقق خوئی از کلام استادش چنین فهمیده که حروف برای ایجاد ربط در مرحله استعمال میان کلمات وضع شده است و سپس اشکال کرده که ایجاد ربط بدون لحاظ دلالت حرف بر معنای موضوع له خودش ممکن نیست و نتیجه گرفته که حروف نیز مانند اسماء دارای معنایی هستند که آن معنا از استعمال لفظ به ذهن مخاطب خطور پیدا می‌کند و آن معنا پیش از بکارگیری در اثناء کلام برای حرف منفرداً موجود است. (همان، ص ۶۴) ولی شهید صدر می‌فرماید حدس قوی ما آن است که مقصود نائینی از ایجاد بودن معنای حروف آن است که معنای حرفی در ذهن مستقل از اطراف تصور نمیشود و مقصود نائینی این نیست که پیش از بکار رفتن در اثناء جمله معنایی ندارد بلکه می‌گوید هر حرفی با لحاظ معنای موضوع له برای خودش، در اثناء جمله ربطی را ایجاد می‌کند و لذا اشکالات محقق خوئی بر استادش اساساً وجهی ندارد. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴۵)

اعتراض دیگری بر مبنای نائینی از سوی محقق عراقی وارد شده است بدین تفصیل که تصویر وضع حروف بدان گونه که نائینی می‌فرماید مبتنی بر امکان وجود ذهنی ماهیت مهمله به عنوان موضوع له برای اسماء به صورت مجرد از اطلاق و تقیید است در حالی که محال است طبیعت لابلشروط مقسمی در ذهن بیاید بلکه همواره در ضمن طبیعت بشرط شیء یا بشرط لا در ذهن می‌آید و اگر به شرط شیء باشد پس تقیید معنای اسمی توسط حروف در مرحله سابق بر کلام موجود است و این خلاف نظریه

ایجاد بودن حروف است و اگر بشرط لا باشد پس ایجاد ربط میان معانی اسمی توسط حروف محال خواهد بود. (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۲)

اما می‌توان گفت این اعتراض نیز وارد نیست زیرا مراد نائینی از ایجاد بودن معنای حرف آن نیست که معانی اسمی در ذهن به صورت مهمله وجود دارند بلکه بر مبنای نائینی باید سه خصوصیت را برای معنای حرفی یاد کرد. خصوصیت اول آنکه معنای حرفی چون متقوم به دو طرف نسبت است، پس عین حقیقتش نسبت است. خصوصیت دوم آنکه معنای حرفی پس از موجود شدن دو طرف نسبت در ذهن یا خارج محقق می‌یابد پس در طول عالم وجود ذهنی یا وجود خارجی است. ولی مفاهیم اسمی در مرتبه سابق بر وجود ذهنی یا استعمال خارجی، دارای تقرر ذاتی است.

خصوصیت سوم آنکه نسبت معنای حرفی به نسبت‌های موجود در خارج مثل نسبت کلی به فرد نیست، برخلاف معنای اسمی و لذا معنای اسمی حکایت از خارج دارند ولی معنای حرفی به توسط یک معنای اسمی حکایت از مصادیق نسبت دارد. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴۴)

بدین ترتیب شهید صدر نظریه ایجاد بودن معنای حروف را قابل دفاع و موجه ساخته است ولی به بیانی که از خود مقررین درس نائینی سراغ نداریم. و مناقشات دیگری نیز که محقق عراقی به این نظریه وارد کرده است به نظر شهید صدر همه ناشی از بد فهمی درباره ایجاد بودن معنای حرفی است. (همان، ص ۲۴۵)

### ۳. مفهوم شرط

دلالت جمله شرطیه بر مفهوم را محقق نائینی با ترتیب سه مقدمه به نتیجه رسانده است. اول آنکه رابطه شرط و جزاء رابطه واقعی در عالم ثبوت است نه مجرد تصادف و اتفاق و دوم آن که این رابطه از نوع رابطه علی و معلولی است و نه مجرد علاقه تلازم و سوم آن که در این رابطه واقعی علی، باید شرط علت تامه منحصره باشد یعنی نه جزء العله و نه دارای بدیل باشد.



اما در مقام اثبات هریک از این سه خصوصیت واقعی از دالّی خاصی استفاده می‌شود. خصوصیت اول از ظهور عرفی هیأت جمله شرطیه استفاده می‌شود چه آنکه قائل به وضع جمله برای این معنا باشیم یا نباشیم. خصوصیت دوم از سیاق جمله یعنی ترتب جزاء بر شرط استفاده می‌شود چون ترتیب ظاهری و لفظی از وجود ترتیب واقعی خبر می‌دهد و خصوصیت سوم از اطلاق شرط در جمله شرطیه و عدم ذکر بدیل و شریک استفاده می‌شود. (کاظمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۹؛ ج ۱، ص ۴۷۹؛ لجنه التالیف، ۱۴۲۳، ص ۲۰۰)

این گونه روش بحث و این دیدگاه در کتاب اصول الفقه اثر محمدرضا مظفر پایه بحث‌های بعدی قرار گرفته است. در واقع محقق نائینی بحثی استظهاری را منوط به بحثی عقلی و تحلیلی درباره رابطه دو چیز در عالم واقع و نفس الامر مرتبط دانسته است. و به همین طریق نیز درباره وصف قائل به عدم مفهوم شده است چون رابطه صفت با موصوف در واقع از قبیل رابطه جزاء با شرط نیست. در اینجا محقق نائینی به تحلیل قیدیت وصف پرداخته و فرض بودن آن برای حکم و برای موضوع و برای متعلق را تصور کرده و فرموده که ظاهر جمله وصفیه نشان نمی‌دهد که وصف حتماً قید حکم است بلکه شاید قید موضوع یا متعلق باشد و از این رو دلالت بر انتفاء عند الانتفاء نمی‌کند. (کاظمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۲)

با مقایسه این دو بحث یعنی مفهوم شرط و وصف می‌بینیم که بحث ثبوتی و اثباتی در کلام محقق نائینی به دو صیانت مختلف مطرح شده است.

#### ۴. مقدمات عبادی

درباره مقدمات عبادی نماز مثل وضو و غسل و ارتباط آن با وجوب نفسی نماز بحث‌های مفصلی وجود دارد از جمله آن که بعد از فعلیت وجوب نماز به عنوان ذی المقدمه آیا مقدمه مطلوب به طلب استحبابی نفسی است یا مطلوب به طلب نفسی وجوبی ضمنی یا مطلوب به طلب غیر وجوبی؟ میرزای نائینی می‌فرماید که سه جهت

برای طلب در اینجا مطرح است و جهت اول می‌تواند مندک در جهت دوم شود ولی اجتماع جهت اولی با جهت سوم ممکن نیست.

ضابطه بحث آن است که چون اجماع دو حکم مماثل محال است پس وضو و غسل نمی‌تواند هم امر وجوبی و هم امر استحبابی داشته باشد بلکه طلب وجوبی همان اشتداد طلب استحبابی است چنانکه اگر نماز شب که مستحب است به اعتبار استحبابش متعلق نذر قرار گیرد و وجوب پیدا کند، امر استحبابی در امر وجوبی مندک می‌شود ولی اگر موضوع متعدد شود هر دو طلب به جای خود محفوظ می‌ماند مثل آنکه برای نماز شب از جانب میت شخصی اجیر شود در این صورت امر به ذات عمل مستحب است و امر استحبابی به نماز شب در امر وجوبی ناشی از عقد اجاره اخذ می‌شود. پس هر کدام مستقل از هم است. به همین طریق امر غیری به مقدمه با امر نفسی به ذی المقدمه اتحاد پیدا نمی‌کند. (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۹)

و از اینجا می‌توان اشکال در کلام شیخ انصاری را دانست که خلط میان وجوب غیری و وجوب ضمنی کرده است چون فرموده که امر نفسی استحبابی به وضو با امر غیری مترشح از ذی المقدمه اتحاد می‌یابند در حالی که وضو وجوب غیری دارد نه وجوب ضمنی و در طول وجوب ذی المقدمه است و نیز از اینجا می‌توان فهمید که امر غیری به وضو، عبادیت آن را درست نمی‌کند مگر به قصد توصل به ذی المقدمه و بدون قصد توصل چیزی از ناحیه انجام مقدمه عائد مکلف نمی‌شود. شاهدش فهم عرفی ارتکازی است که اگر مولی به عبد بگوید برو مقدار پولی تهیه کن که طعامی برای ما بخری و عبد برود پولی تهیه ولی چیز دیگری غیر طعام بخرد، در نزد عرف نمی‌گویند به لحاظ تهیه پول امتثال کرده و به لحاظ خرید غیرطعام عصیان. البته فهم عرفی در اینجا موید برهان عقلی است چون اصل بحث عقلی است و آنجایی که فهم عرفی محور و ملاک است مباحث الفاظ است نه اینجا. (همان، ص ۱۸۰)



در این بحث چنانکه از سوق کلام پیداست هم با دقت عقلی می‌توان به نتیجه رسید و هم با فهم عرفی نسبت به محقق امثال و محقق نائینی از هر دو مسیر بحث را به نتیجه واحد رسانده است.

### تحلیل وجوب تخییری

محقق نائینی معتقد است که درباب وجوب تخییری آنچه واجب شمرده می‌شود، عنوان مردد یعنی عنوان «احدالفعالین» یا «احدالافعال» است؛ با اضافه این توضیح که خصوصیات معتبر در اراده دو گونه است گاه این خصوصیات به خود اراده باز می‌گردد و در مقام تشریح البته این نوع خصوصیات معتبر است و گاه این خصوصیات امری تکوینی است و به تشریحات ارتباطی پیدا نمی‌کند. (همان، ج ۱، ص ۱۸۳، کاظمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۵) بنابراین تعلق اراده تشریحی به امر کلی مردد میان دو یا چند چیز اشکالی ندارد بخلاف اراده تکوینی که در آن تردد بدین شکل قابل تصور نیست چون تعلق اراده تکوینی مبهم و مردد به چیزی معنایش تعلق علت کلی به یک معلول است که محال شمرده می‌شود ولی در اراده تشریحی چنین محذوری نیست. همین نظریه را به بیانی دیگر شاگرد ایشان یعنی محقق خوئی پذیرفته است. (فیاض، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۴۲)

ولی اشکالی که بر نظریه ایشان کرده‌اند آن است که ظاهر نصوص آن است که هر یک از اطراف واجب تخییری خودش فی حد نفسه واجب است نه آنکه تحت عنوان انتزاعی «احدها» قرار گیرد و واجب شود. پس این نظریه نوعی تحلیل عقلی برخلاف استظهار عرفی است. (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۲)

### اصل در توصلی بودن اوامر

به هنگام شک در توصلی یا تعبدی بودن تکلیفی، کسانی که اصل را بر توصلیت می‌گذارند، یکی از مبانی زیر را پذیرفته‌اند:

۱. استحالة عقلی اخذ قصد امثال امر در متعلق چنانکه مشهور اصولیان و محقق خوئی آن را پذیرفته‌اند و البته این استحاله به دقت عقلی است ولی به فرمایش شهید صدر

فهم عرفی مانعی از تقیید نمی‌بیند و می‌توان گفت شارع فهم عرفی را ملاک قرار داده است و نه دقت عقلی را.

۲. امتناع اجمال در واقع چنانکه شیخ انصاری فرموده که تقابل میان اطلاق و تقیید از قبیل تقابل تضاد است پس اگر تقیید محال باشد اطلاق ثابت می‌شود.

۳. اطلاق مقامی که براساس نظریه محقق نائینی و آن چیزی است که او متمم الجعل نام نهاده است. ایشان گوید با لحاظ آن که تقابل میان اطلاق و تقیید ثبوتی تقابل عدم و ملکه است اگر تقیید در واقع و در مقام ثبوت محال باشد البته اطلاق نیز در واقع محال خواهد بود ولی مولی می‌تواند از راه دیگری غرضش را محقق سازد. او می‌تواند امر دومی بیاورد و امر اول را مقید به قصد امتثال طلب کند پس اگر مولی در مقام بیان باشد و متمم جعل اولی را که با آن در ملاک شریک است، نیاورد از سکوت او و اطلاق مقامی کلام، توصلیت را کشف می‌کنیم. (کاظمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۱؛ خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۶، مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹، لجنه تالیف، ۱۴۲۳، ص ۷۱)

با لحاظ مبانی مختلف در مسأله، راه حل محقق نائینی مبتنی بر تدقیقات عقلی و تعمیق بخشی به مسأله از طریق به میان آوردن نظریه متمم الجعل باید مورد توجه قرار گیرد.

### نظریه متمم الجعل

محقق نائینی در بحث از امکان اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم نیزاین نظریه را بکار گرفته و مشکل دور را حل کرده است بدون آن که بخواهد همچون شهید صدر میان جعل و مجعول تفکیک قائل شود و قائل به اخذ علم به جعل در موضوع مجعول گردد.

از آنجا که محقق نائینی تقابل میان اطلاق و تقیید ثبوتی را تقابل عدم و ملکه می‌داند، وقتی تقیید حکم به علم محال باشد، اطلاق نیز محال خواهد بود و نتیجه اش آن است که جعل شرعی را مهمل می‌ماند. در اینجا راه حلی که برای ایجاد اطلاق و تقیید ارائه داده‌اند آن است بگوییم اگر مولی اراده تقیید داشته باشد می‌تواند جعل دیگری بیاورد برای این که جعل اول را مقید به شخص عالم کند و اگر جعل ثانوی برای ایجاد تقیید نیاید، جعل اولی مطلق می‌ماند. بدین روش به همان نتیجه‌ای می‌رسیم

که از وجود اطلاق و تقیید در جعل اولی می‌رسیدیم و لذا باید آن را نتیجه اطلاق و نتیجه التقیید نام نهاد چون فرض آن است که جعل اول مهمل است و در نفس جعل اول ایجاد اطلاق و تقیید ممکن نیست ولی چون هردو جعل بر اساس یک غرض و یک ملاک شکل گرفته است، تقیید جعل دوم به منزله تقیید جعل اول است و لذا می‌توان آن را متمم الجعل نام نهاد.

### نقد نظریه متمم الجعل

تقیید جعل اول توسط جعل دوم از سوی شهید صدر اینگونه نقد شده است که اگر حکم شرعی در جعل دوم به مجرد علم به جعل اول مقید شده باشد این تقیید در نفس جعل اول نیز ممکن است به نحوی که علم به جعل در موضوع مجعول مأخوذ باشد و اگر حکم شرعی در جعل دوم مقید به علم به فعلیت مجعول در جعل اول شده باشد که این چنین تقییدی معقول نیست چون می‌پرسیم جعل اول چگونه به فعلیت رسیده است؟ اگر به سبب علم به جعل اول باشد که این همان مشکل اولیه ماست و اگر بدون چنین تقییدی به فعلیت رسیده باشد که این خلف است چون معنایش اثبات اطلاق برای جعلی است که مهمل فرض شده است. (کاظمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱؛ شهید صدر، ۱۴۱۸، حلقه سوم، ص ۲۵۹)

و بر همین مبنا چون اثبات اطلاق متوقف بر امکان تقیید است و در جعل اول امکان تقیید نیست پس جعل اول مهمل باقی می‌ماند و نتیجه اش آن است که تمسک به اطلاق دلیل در مقام اثبات ممکن نیست چون در مقام ثبوت محال است که اطلاق موجود باشد. اما بر مبنای کسانی که تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی تقابل عدم و ملکه نمی‌دانند بلکه تقابل تناقص یا تضاد می‌دانند، وقتی تقیید در مقام ثبوت محال شمرده شد، اطلاق در مقام ثبوت بالضروره وجود دارد ولی ثبوت اطلاق بدین نحو نمی‌تواند اطلاق ملاک را نشان دهد و لذا از اطلاق دلیل در مقام اثبات نمی‌توان اطلاق در مقام ثبوت را نتیجه گرفت.

خلاصه آن‌که نظریهٔ متمم الجعل مشکلی بزرگی درست می‌کند که هرگونه مبنای تقابل اطلاق و تقييد ثبوتی را فرض کنیم نمی‌توانیم به اثبات اطلاق برای دلیلی برسیم. چون وجود اهمال در جعل اول همواره مشکل آفرین خواهد بود و راه حل اثبات اطلاق، جعل ثانوی نیست بلکه بر طرف کردن مشکل دور از طریق تفکیک جعل از مجعول است. (شهید صدر، ۱۴۱۸، حلقهٔ سوم، ص ۲۶۰)

### اقتضای فساد برای نهي

معروف در کلام اصولیان آن است که در باب عبادات، نهي موجب فساد است بخلاف معاملات. ولی در مساله تفصیلات بسیاری است مثلاً در معاملات آیا نهي تعلق به سبب یعنی انشاء و عقد گرفته است و یا به سبب و مضمون معامله یعنی نقل و انتقال و تملیک. در صورت اول می‌توان گفت نهي دلالت بر مبعوضیت دارد و مبعوضیت انشاء و عقد ملازم با فساد معامله به معنای نقل و انتقال نیست. ولی اگر نهي دلالت بر مبعوضیت تملیک داشته باشد این معنا ملازم با فساد معامله است.

در اینجا چند گونه مناقشه در استدلال شده است و لذا محقق نائینی از راه دیگری وارد شده و فرموده که تحریم به معنای مسبب مساوق با حجر مالک و سلب سلطنت او بر نقل مال است و گویا مالک چون صغیر فرض شده و معاملاتش صحیح نیست.

شهید صدر دلالت نهي بر حجر را مورد مناقشه داده و فرموده که اگر مراد محقق نائینی از حجر همان حجر وضعی یعنی فساد باشد که این اول نزاع است و اگر مرادش حجر و منع تکلیفی باشد که این البته مسلم است ولی دلالت آن بر فساد معلوم نیست. (کاظمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۲، شهید صدر، ۱۴۱۸، حلقه سوم، ص ۲۸۶ و لجنه علمیه، ۱۴۳۱، ص ۱۷۵)

در واقع محقق نائینی با میدان آوردن اصطلاح «حجر» می‌خواست دلالت نهي بر فساد را نتیجه بگیرد ولی این اصطلاح هیچ مشکلی را حل نمی‌کند بلکه مسئله را به جای خود باقی می‌ماند و از راه دیگری باید جستجوی جواب کرد.

اما در عبادات تفصیل به گونه‌ای دیگر است و تفاوت میان مواردی است که نهي تعلق به جزء عبادت بگیرد یا شرط عبادت و یا به خود عبادت و از سوی دیگر این

نهی ممکن است نهی غیري باشد از باب آنکه امر به شیء اهم مثل انقاد غریق مقتضی نهی از ضد مهم آن است مثل نماز. حال اگر مکلف امر اهم را عصیان کرد و مهم را بجای آورد و فرض کردیم که بنا بر قبول نظریه ترتب برای مهم با وجود عصیان اهم، امر باقی باشد، در صحت نماز با وجود نهی غیري ناشی از امر به اهم مناقشه است و در اینجا محقق نائینی می‌فرماید که اساساً نهی غیري مفسد عبادت نیست زیرا این گونه نهی دلالت بر خلل در ملاک واجب مهم یعنی نماز ندارد بلکه بخاطر تراحم چنین نهی تولید شده است. (کاظمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۶؛ لجنه علمیه، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۳۱)

### استصحاب عدم ازلی و تفسیر وجود نعتی

این بحث از توابع بحث دیگر درباره امکان تمسک به عام در شبهه مصداقیه منحصص است مثلاً اگر گفته شود «اکرم کل فقراء محلتی» و سپس منحصص منفصل بیاید و گفته شود «لا تکرّم الفساق منهم» و آنگاه شک در فاسق بودن یکی از همسایگان داشته باشیم، از طریق استصحاب عدم ازلی یعنی استصحاب عدم فسق درحالی که فردی از همسایگان بالوجدان فقیر هست ولی فسق او معلوم نیست، آیا می‌توان عدم دخول فرد در منحصص را احراز کرد تا در نتیجه عموم عام شامل حال او شود؟

اصولیان در اینجا تفصیلی داده‌اند و گفته‌اند که درباره برخی صفات مثل فقر و فسق می‌توان تصور کرد که فردی موجود باشد ولی فقیر نباشد یا فاسق نباشد ولی برخی صفات مسبوق به عدم نیست مگر از باب سالبه به انتفای موضوع مثل صفت اموی بودن یا قرشی بودن؛ مثلاً یک دلیل گوید «کل امرأه تبلغ سن الیأس فی الخمسین من عمرها» و دلیل دیگر زنان قرشی را استثنا می‌کند و اکنون در مصداق معینی به لحاظ قرشی بودن زن شک داریم.

استصحاب عدم ازلی درسه موضع قابل طرح است:

اول: برای تنقیح موضوع عام در مثل «اکرم جیرانی»

دوم: برای تنقیح موضوع خاص و نفی حکم خاص از آن مثل «لا تکرّم الفساق من جیرانی»

سوم: در جایی که عام و خاص نداریم ولی حکم در یک دلیل معلق بر صفت معینی است مثل «یستحب الائتمام بالقرشی» و نمی‌دانیم که فلان شخص قرشی هست یا نه؟ نزاع میان مشهور و نائینی در موضع اول است و نائینی قائل به عدم جریان استصحاب عدم ازلی است. ولی ایشان در جایی دیگر به غیر از تقریرات درس اصولش بیانی دیگری دارد که این گونه استصحاب را در هر سه موضع منع می‌کند.

اما نسبت به موضع اول سه قول محل بحث است قول محقق خراسانی و به دنبال او سید خوئی که مطلقاً استصحاب را جاری می‌دانند و قول محقق عراقی که تفصیلی داده و قول محقق نائینی که در این موضوع مطلقاً استصحاب را جاری نمی‌داند. استدلال نائینی در این بحث مبتنی بر تفسیر و تحلیل موضوع حکم است در جایی که مرکب از دو جوهر یا دو عرض برای یک جوهر یا دو عرض برای دو جوهر یا مرکب از عرض و جوهر باشد. در این تفصیلات میرزا میان وجودنعتی و غیرنعتی تفکیک می‌کند و وجود نعتی را هم در مرکب از جوهر و عرض و هم در مرکب از جوهر و نفی عرض قابل تصور می‌داند و در قسم دوم یعنی جایی که نفی عرض، نعت قرار می‌گیرد مثلاً قریشی نبودن صفت زن قرار می‌گیرد مسلک نائینی از مسلک محقق خراسانی و محقق خوئی جدا می‌شود و نائینی گوید چون حالت سابقه، عدم محمولی نیست بلکه عدم نعتی بماهوهو است پس اگر از عدم نعتی، عدم محمولی را نتیجه بگیریم، استصحاب اصل مثبت می‌شود که ما قائل بدان نیستیم. (عبدالسائر، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۵۰-۲۳۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۲۸)

مناقشه در کلمات نائینی بحث عقلی و فلسفی گسترده‌ای در اینجا پدید آورده و اصولیان به تحلیل و تفسیر اقسام چهارگانه وجود وارد شده‌اند (عبدالسائر، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۱۳-۲۵۰) و فردی چون شهید صدر کلام نائینی در این بیان و در بیان بعدی هیچکدام را نمی‌پذیرند. (همان، ص ۲۷۲-۲۶۳)

اما در آن بیانی دیگر که محقق نائینی استصحاب عدم ازلی در هر سه موضع را جاری نمی‌داند، برای مدعای خود دو مقدمه می‌آورند:



مقدمه اول آنکه نعتیت گاه داخل در وجود و ماهیت چیزی است مثل معانی حرفی که در ذهن و خارج به صفت نعتی وجود دارند و گاه به عکس حالت اول است یعنی نه داخل در وجود شی است و نه در ماهیت آن مثل اجسام خارجی که ماهیات جوهری هستند و گاه نعتیت از شوؤن وجودی شیء دون الماهیه است مثل مفاهیم وضعی و مقولات عرضی و از جمله آنها سفید و سیاه بودن یا قرشی بودن پس در اعراض طرزی از وجود به نام وجود ناعت داریم.

مقدمه دوم آنکه وجود وعدم تقابل تناقض دارند و یکی بر دیگری عارض نمی‌شود بلکه به نحو تبادل عارض برماهیت می‌شوند و چون در موضوع حکم شرعی قرشی بودن به عنوان طوری از اطوار وجودی زن اخذ شده است پس اگر بخواهیم عدم نعتی را استصحاب کنیم که این حالت سابقه ندارد چون ماهیت قبل از وجود، وصفی ندارد و اگر بخواهیم عدم محمولی را استصحاب کنیم که این ثمره‌ای ندارد چون حکم شرعی مترتب بر وجود نعتی است. (همان، ص ۲۷۶-۲۷۳)

این بیان محقق نائینی نیز مورد مناقشه و انکار قرار گرفته است به تفصیلی که در محل خود باید جستجو شود. (همان، ص ۲۷۹-۲۷۶)

آنچه محل توبه است گره خوردن بحث اصولی با بحث عقلی و فلسفی درباره وجود باعث است و البته کلام محقق نائینی هرچند مورد مناقشه قرار گرفته است ولی قاعده محوری و مینا‌گزینی در کار او مهم است.

### اصل محرز

محقق نائینی استصحاب را از اصول محرز دانسته و پس از او محقق عراقی نیز این مطلب را پذیرفته است. (کاظمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵ و ۶۹۲؛ بروجردی نجفی، ۱۴۱۷، ۳-۲۶ و ۴-۱۲۳)

قرار گرفتن برخی ادله مثل استصحاب میان امارات و اصول عملی محض به معنای این است که هم طبیعت کشف از واقع دارد و هم قاعده‌ای عملی است و به تعبیر دیگر نه جنبه کاشفیت او تمام الملاک است و نه با قطع نظر از واقع تأسیس شده است. حجیت

استصحاب به این گونه اشکالی را پدید می‌آورد چون در اطراف علم اجمالی به نجاست یکی از دو طرف اگر استصحاب را جاری کنیم، مؤدای استصحاب با علم اجمالی وجدانی به نجاست یکی از دو طرف ناسازگار است البته با فرض آنکه در اجرای استصحاب در دو طرف مخالفت عملی پدید نیاید. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۶، کاظمی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵؛ ج ۴، ص ۶۹۲؛ بروجردی نجفی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۶؛ ج ۴، ص ۱۲۳)

### تمسک به عام در شبهات مصداقی مخصص

تمسک به عام در شبهات مصداقیه صحیح نیست و علاوه بر آن اجرای اصل عدم ازلی برای احراز دخول فرد مشتبه در افراد عام نیز صحیح نیست یعنی نه با اصاله العموم و نه با استصحاب عدم ازلی نمی‌توان فرد مشکوک را تحت عام قرار داد. این دیدگاه که میرزای نائینی ابراز داشته برخلاف دیدگاه محقق خراسانی صاحب کفایه الاصول است و در این دعوا محقق خوئی دیدگاه صاحب کفایه را برگزیده است و تفصیل مطلب براساس تقریرات میرزای نائینی آن است که اگر بر عام مخصص منفصل وارد شود یا افرادی از عام استثنا شوند و عنوان خاصی نداشته باشند، در غالب موارد می‌توان از طریق اصل موضوعی دخول فرد مشتبه را در مقدار باقیمانده تحت عام احراز کرد مثلاً اگر شک کنیم که زنی قریشی است یا نه، در اینجا اصل وجود زن با قریشی بودن او از هم جدا نمی‌شود پس اصلی برای احراز قریشی بودن وجود ندارد ولی اصل عدم وجود نسبت میان او و قریشی‌ها می‌تواند جاری شود و نتیجه اش آن است که مانند عموم زنان تا سن پنجاه سالگی حیض می‌بیند و مانند زنان قریشی نیست که تخصیص خورده‌اند ولی اشکال اصل عدم انتساب آن است که عدم را به شکل مفاد «لیس تامه» اثبات می‌کند و نه «لیس ناقصه» و ما عدم نعتی را می‌خواهیم که مفاد «لیس ناقصه» است و از طریق عدم معمولی ازلی نمی‌توان نعتی را اثبات کنید مگر بنا بر قبول اصل مثبت.

میرزای نائینی این مطلب را به تفصیل با ترسیم مقدماتی چند به انتهای می‌رساند. مقدمه اول آن که هرگونه تخصیص موجب تقیید عام به غیر عنوان مخصص می‌شود

چون اهمال در تقسیمات اولیه راه ندارد و حاکم در مقام جعل حکم برای یا اطلاق را لحاظ می‌کند و یا تقييد را و نمی‌تواند آن را مهمل گذارد.

مقدمه دوم آن که اگر عنوان خاص از عناوین قائم به عنوان عام باشد ناچار موضوع حکم پس از عروض تخصیص مفاد «لیس ناقصه» و به تعبیر شیخ انصاری مفاد عدم نعتی خواهد بود که مرکب از عرض و معروض است.

مقدمه سوم آن که تقابل عدم نعتی با عدم محمولی تقابل عدم و ملکه است. براساس این سه مقدمه وقتی زنان قریشی از تحت عام خارج می‌شوند، مقدار باقیمانده به نحو مفاد «لیس ناقصه» مقید به عنوان نقیض یعنی عنوان «زنان قریشی» می‌گردد و این عنوان نمی‌تواند قبل از وجود موضوعش تحقق یابد پس با اصل عدم ازلی نمی‌توان موضوع حکم را یعنی غیر قریشی بودن را احراز کرد و درست بر همین اساس است که اصاله العدم در لباس مشکوک به نجاست برای اقامه نماز جاری نمی‌شود چون عدم مانع یعنی عدم نجاست در لباس نمازگزار از جمله قیود نماز است و از استصحاب عدم ازلی که عدم محمولی است نمی‌توان عدم نعتی را نتیجه گرفت مگر بنا بر قبول اصل مثبت.

خلاصه آن که اگر موضوع مرکب از عرض و معروض نباشد البته امکان احراز موضوع با ضمیمه وجدان به اصل ممکن است ولی اگر مرکب از عرض و معروض باشد، اجرای اصل عدم ازلی برای احراز تمام الموضوع فائده ندارد مگر بنا بر قبول اصل مثبت. (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۱-۴۶۴)

محقق خوئی در مقام تحلیل و نقد و مناقشه در آراء استادش محقق نائینی می‌فرماید: استثناء عنوان وجودی از عام (یعنی استثناء زنان قریشی از حکم عام برای زنان که دیدن حیض تا پنجاه سالگی است) مستلزم تقييد عام به شکل مفاد «لیس ناقصه» نیست و از این رو وقتی عام تخصیص می‌خورد، باقیمانده تحت عام تقييد ندارد یعنی زنان مقید و متصف به غیر قریشی بودن، باقیمانده تحت عام نیست بلکه مقدار باقیمانده زنان غیر متصف هستند، همین فرق یعنی فرق میان متصف بودن یا غیرمتصف بودن نکته اصلی بحث است و براساس آنچه گفتیم مانعی از تمسک به اصاله العدم نیست

یعنی اصل عدم اتصاف برای زنی که قریشی بودنش مشکوک است و نتیجه‌اش آن است که چنین زنی مثل بقیه زنان تا پنجاه سالگی حیض می‌شود.

البته می‌دانیم که قریشی بودن زن و اصل وجود زن، هر دو حالت سابقه عدم دارند ولی اگر اصل وجود زن احراز شود و اتصاف او به قریشی بودن مشکوک باشد، می‌توان استصحاب عدم اتصاف کرد و اثرش ترتب حکم عام بر این فرد مشکوک القریشیه است. خلاصه آن که محقق نائینی اصرار دارد که تخصیص به عنوان وجودی سبب اخذ عدم آن عنوان در طرف عام به صورت عدم نعتی می‌شود و همین نکته مانع از جریان استصحاب در عدم ازلی است ولی این ادعا و اصرار بر آن به نظر محقق خوئی وجهی ندارد و دانستیم که استصحاب امکان پذیر است و اگر اصل وجود زن را بالوجدان احراز کنیم و قریشی نبودن را نیز استصحاب کنیم، کار تمام می‌شود و لذا محقق خوئی معتقد است به ضم وجدان به اصل می‌توان موضوع عام را احراز کرد و حکم را بر فرد مشکوک جاری ساخت و نظیر همین مباحث در بحث لباس مشکوک نیز می‌آید که ایشان در آنجا نیز اشکال برخی اصولیان و پاسخ آن را آورده است و فرموده که ما آن چنان مطلب را واضح کرده‌ایم که دیگر کسی نمی‌تواند چیزی بر آن بیفزاید. (همان، ج ۱، ص ۴۶۵ تا ۴۷۰)

### نظریه انقلاب نسبت

هرگاه دو عام متعارض داشته باشیم مثل «یجب اکرام الفقراء» و «لایجب اکرام الفقراء» و برای عام اول مخصصی مثل «لایجب اکرام الفقیر الفاسق» وارد شده باشد، اگر این مخصص متصل باشد بی‌شک موجب تخصیص عام اول یا بهتر بگوییم موجب انعقاد ظهور در غیر مورد مخصص متصل می‌شود؛ اما اگر مخصص منفصل باشد، البته ظهور اولی منعقد می‌گردد ولی ظهور تصدیقی ثانوی بعد از لحاظ مخصص برقرار می‌شود و لذا عام با وجود قرینه برتخصیص در عمومیت حجیت ندارد. اما از آنجا که عام اول با عام دوم بدون لحاظ این مخصص متعارض هستند و با لحاظ این مخصص نسبت به هم می‌خورد، بحثی جدید به نام انقلاب نسبت پدید می‌آید. چون با لحاظ این مخصص عام اول ظهور در مابقی بعد التخصیص پیدا می‌کند و نتیجه‌اش این می‌شود که «یجب

اکرام الفقراء العدول» و نسبت این عام مخصّص با عام دوم از قبیل نسبت خاص با عام است یعنی نسبت تباین تبدیل به نسبت خاص با عام شد و به تعبیری دیگر تعارض مستقر تبدیل به تعارض غیر مستقر شد. حال سؤال آن است که همان نسبت تباین را بپذیریم و لحاظ مخصص منفصل را نکنیم یا نسبت سنجی بعد از تخصیص و در مرحله به حجیت رسیدن و مدلول جدی است نه در مرحله مدلول استعمالی. (شهید صدر، ۱۴۱۸، حلقه سوم، ص ۵۴۲)

محقق خراسانی قائل است که چون نسبت سنجی در مرحله مدلول استعمالی است پس چیزی به نام انقلاب نسبت اساساً پدید نمی‌آید ولی محقق نائینی برخلاف استادش قائل به انقلاب نسبت شده است چون ایشان نسبت میان دو دلیل را پس از پیدا شدن مخصص برای یکی از آن دو و انجام تخصیص می‌سنجد و البته این نسبت متفاوت از نسبت دو عام قبل از ورود تخصیص بر یکی از آنهاست.

استدلال میرزای نائینی آن است که در میدان معارضه دو دلیلی وارد می‌شوند که از حجیت آنها فارغ شده باشیم و اگر یکی از این دو دلیل مخصص داشته باشد باید نخست تخصیص را وارد کنیم چون عام در مقدار باقیمانده بعد از تخصیص حجّت است و آن مقدار که تحت خاص است البته عام در آن مقدار حجّت نیست تا به میدان معارضه وارد شود. (کاظمی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۴۷)

شهید صدر در مقام نقد دیدگاه نائینی می‌فرماید:

گرچه تعارض دو دلیل پس از ثبوت حجیت آنهاست ولی حجیت در مقام تعارض چیزی است و مقتضای قرینیت چیز دیگر. توضیح آن که قرینیت رابطه‌ای میان قرینه و ذوالقرینه است که بر اساس فهم عرفی شکل می‌گیرد و نمونه‌اش تقدیم دلیل خاص بر عام است ولی این قرینیت سبب نمی‌شود که عام اول نسبت به عام دوم طوری فرض شود که گویا از اول عام نبوده و در مقدار باقیمانده صادر شده بود و در نسبت سنجی همان ظهور عام در عموم لحاظ می‌شود هرچند که قرینه بر عدم اراده جدی عموم داشته باشیم. (شهید صدر، ۱۴۱۸، حلقه سوم، ص ۵۴۳)

محقق نائینی نظریه انقلاب نسبت را از نتایج واضح و روشن مبنای خود درباره چگونگی تخصیص و تفسیر آن می‌داند به گونه‌ای که تصورش را کافی برای تصدیق می‌شمارد. از مجموع کلمات ایشان می‌توان دو گونه تقریر بر نظریه‌اش استفاده کرد. تقریر اول: این تقریر مرکب از دو مقدمه است: اول آنکه تعارض همواره میان دو دلیل که به حجیت رسیده‌اند به وقوع می‌پیوندد زیرا حجت با لاجت تعارض ندارد و دوم آنکه جمع عرفی میان عام و خاص و قانون قربینیت به عنوان یک کبرای کلی اقتضا دارد که هر دلیل اخص بر دلیل اعم مقدم باشد. نتیجه آنکه عام اول نخست تخصیص می‌خورد و سپس نسبت آن با عام دوم معلوم می‌شود.

در اینجا اشکال شهید صدر بر محقق نائینی آن است که برای ورود عام به میدان تعارض حجیت در سطح مدلول جدی استعمالی کافی است و تقدیم خاص بر عام به عنوان یک کبرای کلی مربوط به خاصی است که از اول ظهور در خاص بودن دارد نه دلیل عامی که بعد از ملاحظه مخصص و کسر افرادی از آن تبدیل به خاص می‌شود و لاقلاً باید گفت آن کبرای کلی نزد عرف معلوم نیست که چنین مواردی را نیز عرفاً شامل باشد. تقریر دوم: در اینجا نیز دو مقدمه باید ترتیب داد: اول آنکه هر کلامی سه گونه مدلول تصویری و مدلول استعمالی و مدلول جدی دارد و تفاوت مخصص متصل با منفصل در اینجا است که مخصص متصل ظهور عام در عموم را هم به لحاظ اراده استعمالی و هم به لحاظ اراده جدی تغییر می‌دهد ولی مخصص منفصل فقط اراده جدی را تغییر می‌دهد پس هر دو گونه در رفع عموم عام در مرحله اراده جدی مشترک هستند ولی در اراده استعمالی تفاوت دارند.

مقدمه دوم آنکه هر دلیل منفصل که مراد جدی از دلیل دیگر را نشان می‌دهد و اخص از آنست، به سبب اخصیت و از راه تخصیص بر آن دلیل دیگر مقدم می‌شود. نتیجه آنکه دو عام که تعارض مستقر دارند با ورود دلیل سوم که سبب تخصیص عام اول و تقدیم بر آن می‌شود، دیگر تعارض مستقر نخواهند داشت چون مخصص کاشف از اراده جدی در عام اول است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۸۸-۲۹۰)

سؤال شهید صدر در اینجا آن است که مخصص منفصل آیا اصل دلالت تصدیقی که مطابق دلالت تصویری ایجاد شده بود را برمی‌دارد یا حجیت آن را بر می‌دارد؟ شکی نیست قبل از ورود مخصص دلالت تصدیقی جدی مطابق دلالت استعمالی شکل گرفته بود پس لابد شق دوم مراد است در این حال می‌پرسیم که در لزوم به حجیت رسیدن دو دلیل برای ورود به میدان تعارض، دلیلی نداریم که حجیت به معنای ظهور ثانوی پس از اعمال تخصیص باشد بلکه همان ظهور عام در عمومیت که قبل از ورود مخصص به حجیت رسیده بود و از راه تطابق اراده جدی را نشان می‌داد، کافی است. (همان، ص ۲۹۱)

بدین ترتیب نظریه انقلاب نسبت از سوی محقق نائینی مبتنی بر نظریه‌ای در باب تخصیص است که به جای خود آن نظریه باید بررسی شود. در تقریرات درس میرزای نائینی مسأله انقلاب نسبت از نگاهی کلان‌تر و ذیل عنوان «تعارض چند دلیل» بحث شده است صورت مختلف برای تعارض چند دلیل به شرح زیر است:

۱. یک عام و دو خاص که نسبت دو خاص تباین باشد
  ۲. یک عام و دو خاص که نسبت دو خاص عموم و خصوص من وجه باشد
  ۳. یک عام و دو خاص که نسبت دو خاص عموم و خصوص مطلق باشد.
- در صورت اول هر دو خاص بر عام وارد شده و سبب تخصیص می‌شوند و وجهی برای تخصیص عام به یکی و ملاحظه نسبت باقیمانده تحت عام با خاص دیگر نیست مثل نسبت «اکرم العلماء» با «لا تکرّم البغدادیین منهم» و «لا تکرّم البصریین منهم» البته اگر مخصص واقع شدن هر دو دلیل سبب شود که تحت عام فردی باقی نماند، نسبت عام با مجموع مخصصات نسبت تباین می‌شود و نوبت به ترجیح یا تخییر می‌رسد (خوئی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۹)<sup>۱</sup> و از اینجا حکم صورت دوم نیز شناخته می‌شود که هر دو خاص

۱. هرچند برخی معاصرین می‌فرمایند مجموع خاصین نوعی اعتبار عقلی است و دلیلی از ادله و چیزی صادر از معصوم به عنوان مجموع دو دلیل نداریم و لذا نسبت سنجی بدین گونه درست نیست. (مومن، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۱۳)

بر عام وارد و سبب تخصیص می‌شوند مگر آنکه فردی تحت عام باقی نماند. اما صورت سوم مثالش «لا تکرّم البغدادیین منهم» با «لا تکرّم العالم الفاسق البغدادی» است و در اینجا با فرض اتحاد نسبت هریک از دو خاص با آن عام دیگر، حصر تخصیص برای یک از دو خاص (یعنی اخص خاصین) صحیح نیست مگر آنکه یکی از دو مخصص متصل و دیگری منفصل باشد که این خلاف فرض است چون مفروض در مسأله تعارض چند دلیل، برقراری ظهور تصدیقی برای عام است.

۴- دو عام که رابطه عموم و خصوص من وجه دارند و برای یکی از آنها یا هر دوی آنها مخصصی وارد شده باشد مثل «یجب اکرام العلماء» و «یحرم اکرام الفاسق» و «یکره اکرام الفاسق» در این حالت مخصص مورد اجتماع دو عام را بیرون می‌کند و نسبت دو دلیل تبدیل به تباین بدون تعارض می‌شود. ولی اگر مورد افتراق از جانب یکی از دو عام را بیرون کند، نسبت آنها عموم و خصوص مطلق می‌شود و اگر دو مورد افتراق از هر دو طرف را بیرون کند، نسبت آنها تباین با تعارض در مورد اجتماع می‌شود.

۵- دو دلیل متعارض رابطه تباین داشته باشند و دلیل سومی نسبت میان آن دو را تبدیل به عموم و خصوص مطلق کند مثلاً یک دلیل گوید زوجه از عقار ارث نمی‌برد مطلقاً و دلیل دوم گوید که زوجه از عقار ارث می‌برد مطلقاً حال دلیل سوم گوید زوجه ذات الولد از عقار ارث می‌برد پس مخصص دلیل اول واقع می‌شود و سپس نسبت دلیل اول با دوم عوض می‌شود. (خوئی، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۰-۵۱۸)

نظیر مورد بالا روایات وارده درباره ضمان عاریه است که یک دسته دلالت بر عدم ضمان مطلقاً دارد و دسته دوم بر عدم ضمان با عدم اشتراط ضمان به جز عاریه دراهم و دسته سوم مثل دسته دوم است ولی دنائیر را استثناء می‌کند و دسته چهارم دلالت بر عدم ضمان به استثناء ذهب و فضه می‌کند که در جمع آنها به تفصیلی که در جای خود مذکور است انقلاب نسبت پدید می‌آید ولی کیفیت جمع اولیه در دوره اخیر از درس محقق نائینی نسبت به دوره‌های سابق تفاوتی پیدا می‌کند که مقرر ایشان (محقق خوئی) می‌فرماید این تفاوت مانند تفاوت خورشید با ستارگان دیگر است. (همان، ص ۵۲۱)



منتقدین به نظریه انقلاب نسبت از جمله مواردی را که خدشه کرده‌اند و نادرستی انقلاب نسبت را در تعارض چند دلیل بدان پرداخته‌اند، همین روایات وارده در باب ضمان عاریه است و نتیجه نهائی که بدان رسیده‌اند آن است که نسبت هر دلیل خاصی با دلیل عام قبل از تخصیص آن عام با دلیل خاص دیگر ملاحظه می‌شود و بر این اساس حق آن است که بگوئیم در مطلق ذهب و فضه حتی اگر غیر مسکوک باشند ضمان وجود دارد مطلقاً. (فرحی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۲)

### تدقیقات عقلی در بحث شرط متأخر

امتناع یا جواز شرط متأخر از مباحثی است که در علم اصول با نکات عقلی و فلسفی گره خورده است و می‌توان ابتناء بحث اصولی بر بحث عقلی و فلسفی را در این گونه موارد به خوبی دریافت.

مقدماتی که محقق نائینی درباره استحاله شرط متأخر می‌آورد به شرح زیر است:

**مقدمه اول:** از محل نزاع مقدمات عقلی خارج است زیرا مسلم است که معلول قبل از علت تامه نمی‌تواند وجود گیرد و نمی‌توان توجیه کرد که ذات شرط متأخر نباشد بلکه وصفش متأخر باشد یعنی شرط به وصف متأخر بودن شرط باشد. این سخن مثل آن است که بگوئیم امر عدمی به وصف معدوم بودن، مؤثر بر معلولی باشد هرچند ذات معدوم مؤثر نیست. این گونه توجیهاات در شروط و مقدمات عقلی بی‌معنا و غیرقابل طرح است.

**مقدمه دوم:** باز از محل نزاع عناوین انتزاعی خارج است مثل ابوت و بنوت و لذا اگر دلیل دلالت داشت که معامله فضولی بر فرض تعقب اجازه صحیح است، می‌توان فهمید که اجازه متأخره کاشف از اشتراط معامله به نفی عنوان «تعقب اجازه» است. پس آنچه در واقع شرط است همان امر انتزاعی یعنی «تعقب اجازه» است که از محقق اجازه در ظرف زمانی متأخر انتزاع شده است.

**مقدمه سوم:** شرطیت چیزی برای «مأموریه» به معنای قید بودن آن چیز است پس چنانچه تقیید به امر سابق و مقارن جایز است، تقیید به امر متأخر نیز جایز است مثل تقیید صوم مستحاضه به غسل‌های شب‌های بعدش البته در نحوه تأثیر این غسل در رفع

حدث به لحاظ حدث واقع قبل یا بعد از غسل بحثی است ولی با قطع نظر از این بحث در نفی جواز تأخر شرط از مشروط اشکالی نیست چون شرطیت در اینجا به معنای جزئیت است یعنی جزئیت «تقید به شرط».

در اینجا اشکالی به نظر می‌رسد که مربوط نادیده گرفته شدن تفاوت جزء و شرط است. اگر قید، یک امر خارجی و در قالب شرط باشد و تقید بدان قید، امر داخلی و در قالب جزء باشد، تفاوت این دو امر آن است که جزء هر چند تدریجی الوجود باشد وقتی امر به مرکب می‌شود آن امر منبسط بر اجزاء می‌گردد ولی شروط امر خارجی هستند که تقید بدانها نوعی اضافه را پدید می‌آورد آنگاه این اضافه اگر قبل از تحقق شرط پدید آید معنایش وجود امر انتزاعی قبل از وجود منشأ انتزاع است و اگر حین تحقق شرط پدید آید معنایش تحقق اضافه بدون وجود یکی از دو طرف آن است.

پاسخ چنین اشکالی آن است که بگوئیم عناوین انتزاعی چون تحقق خارجی ندارند، تعلق امر بدانها محال است همچنانکه در بحث واجب مشروط گفتیم و از این رو به منشأ انتزاع آنها باید امر تعلق پذیرد پس شرط متأخری که قید واجب شده است نمی‌تواند امر غیراختیاری متیقن الحصول مثل دخول مغرب یا مشکوک الحصول مثل نزول باران باشد چون اگر متیقن الحصول باشد قید قرار دادن آن لغو است و اگر مشکوک الحصول باشد توقف امثال بر چیزی که تحت اختیار و قدرت مکلف نیست، محال می‌باشد ناچار باید شرط متأخر چیز باشد که تعلق تکلیف بدان و امر به واجب مقید بدان شرط صحیح باشد، و آن چیز عبارت است از تقید به شرط و مکلف می‌تواند مثلاً آن حصه‌ای از صوم را بیاورد که متعقب به شرط متأخر یعنی غسل لیلی است چون تقید به قید تحت اختیار مکلف است.

**مقدمه چهارم:** آن است که علت غائی و ملاکات مترتب بر متعلقات احکام که علل تشریحی هستند، به وجود خارجی‌شان تأثیر بر تشریح حکم ندارند چرا که وجود خارجی‌شان متأخر از متعلقات احکام هستند بلکه علم جاعل به ترتب ملاک مؤثر بر تشریح است و علم به ترتب هر چند مقارن با جعل و تشریح می‌باشد ولی ذات معلوم



متأخر از جعل است پس بحث از شرائط جعل اساساً از محل نزاع بیرون است و باید از شرائط مجعول بحث کرد. (خوئی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۳)

پس از بیان مقدمات چهارگانه محقق نائینی به بیان تفاوت قضیه حقیقه و خارجیه وارد می‌شود که مرتبط به آخرین نکته بحث فوق یعنی تفاوت جعل و مجعول است و معتقد است که اشتباه محقق خراسانی (صاحب کفایه الاصول) درباره جواز تأخر شرط متکی بدین استدلال است که هر شرطی برای افعال اختیاری ذکر شود، وجود خارجی اش شرط نیست بلکه وجود لحاظی آن شرط است و این استدلال در واقع ناشی از خلط قضایای خارجی با قضایای حقیقی است و ناشی از عدم تفکیک میان دواعی جعل و شرائط مأخوذ به نحو «مقدره الوجود» است که رجوع به قیود موضوع دارد. (همان، ص ۲۲۴)

### نظریه تسهیل در بحث از جمع میان حکم ظاهری و واقعی

ایشان نخست محذورات تعبد به ظن را در دو دسته محذورات ملاکی و محذورات خطابی جاسازی می‌کند و در پاسخ هر کدام راهی را انتخاب می‌کند.

اما به نسبت به محذور ملاکی اولاً مبانی بحث را می‌شمارد که عبارتند از:

۱. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات آن احکام؛
۲. قبول طریقت محض برای امارات و مجعول بودن همین طریقت و انکار مصلحت سلوکیه که شیخ انصاری بدان قائل است و مستلزم نوعی تصویب است؛
۳. انفتاح باب علم و امکان رسیدن به واقعیات و انکار انسداد باب علم. (کاظمی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۰-۸۹)

در نظر ایشان اشکال نقض غرض به صراحت مطرح نشده و گویا به نحوی رجوع به همان شبهه تحلیل حرام و تحریم حلال داشته باشد و برای دفع این شبهه مصلحت تسهیل در جعل را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند که امارات ظنی مثل خبر ثقه از راه‌های کشف واقعیات خارجی نزد عقلای جهان برای رسیدن به اهداف در زندگی دنیا است. احتمال خطا و صواب در امارات همانند احتمال خطا و صواب در ادله قطعی است و شارع نه تنها از آنها منعی نکرده بلکه اساساً منع از عمل بدین امارات توجیه‌بردار نیست.

البته قیاس نیز نزد عقلاً همچون دیگر امارات ظنی است که کاشفیت دارد و مردم در موضوعات خارجی که کمتر خطا می‌پذیرد، بدان عمل می‌کنند ولی شارع در احکام شرعی که مناطات آنها غالباً برای مردم روشن نیست از قیاس منع کرده است چون قیاس در شریعات کثیرالخطاست برخلاف قیاس در موضوعات خارجی؛ ولی در مانند خبر ثقه چنین نیست یعنی خبر ثقه برای کشف واقعیات در موضوعات خارجی به همان اندازه خطاپذیرست که در احکام شرعی خطاپذیر است. و از اینجاست که میرزای نائینی بر شیخ انصاری اشکال می‌کند که تقسیم امارات از جهت مصادفت با واقع به سه قسم «غالب المصادفه و دائم المصادفه و اغلب مصادفه من الاسباب المفیده للعلم» تقسیمی بی‌فائده و حدسی بی‌جاست. حال برفرض بپذیریم که درصد خطای امارات به‌طور کلی بیشتر از علم است، می‌توان در توجیه تعبد به امارات ظنی گفت که شارع به جهت توسعه و تسهیل در ابزارهای کشف واقع بدین امارات اعتبار بخشیده و در این کار مصالح نوعی را بر مصالح شخصی مقدم داشته است؛ یعنی مصلحت تسهیل و توسعه بر نوع مکلفین مقدم بر مصلحت شخصی افرادی شده که اماره نزد او به خطا رفته است؛ درست بمانند جواز قتل مسلمانانی که لشکر دشمن آنها را سپر خود قرار داده است و این گونه قانونگذاری در امور عرفی نیز بسیار دیده می‌شود.

البته نظریه تسهیل در اینجا باید ارتباطش با بحث از انسداد باب علم و با بحث طریقت یا سببیت اماره روشن شود. نسبت به جهت اول می‌توان تصور کرد که مصلحت تسهیل به اندازه‌ای باشد که بدون آن عسرو حرج لازم آید و می‌توان تصور کرد که بدون اعتبار بخشی به امارات، راه وصول علم منفتح باشد و عسرو حرجی لازم نیاید. پس یا باب علم منفتح فرض می‌شود که در این صورت رعایت مصلحت تسهیل در برابر ضایع شدن مصالح شخصی وجهی ندارد و یا رعایت مصلحت تسهیل وجهی ندارد از آن جهت که راه وصول به علم مسدود است و فرض انسداد باب علم را پذیرفته‌ایم.

میرزای نائینی فرض انفتاح باب علم را می‌پذیرد ولی در همین فرض رعایت مصلحت تسهیل در برابر ضایع شدن برخی مصالح شخصی را جایز می‌شمارد آنگاه



دقت بیشتری به خرج داده و حجیت امارات در کنار باز بودن راه علم را در حالت‌های مختلف بررسی کرده است و این بررسی ناظر به همان جهت دوم بحث است یعنی ارتباط نظریه تسهیل با بحث طریقت یا سببیت امارات و در نهایت ارتباط نظریه تسهیل با نظریه مصلحت سلوکیه که شیخ انصاری منادی آن بوده است.

حالت اول آن است که خطای اماره بیش از خطای علم باشد و حالت دوم و سوم آن است که خطای اماره یکسان با خطای علم یا کمتر از آن باشد. حالت سوم که قابل قبول نیست و حالت دوم از بررسی حالت اول حکمش روشن می‌شود یعنی اگر فرض کنیم خطای اماره بیشتر از خطای علم باشد یا لاقلاً اقتضای خطای بیشتر داشته باشد و اعتبار بخشیدن بدان موجب فوت مصالح واقعی زیادی شود و مصلحت تسهیل نیز جبران کننده این خسارت نباشد، باز هم می‌توان تعبد به ظن را جایز شمرد چون مصلحت در سلوک طریق ظنی جبران کننده مصلحت واقعی می‌گردد. پس اگر مصلحت تسهیل لازم الرعایه نباشد می‌توان تولید مصلحت جدید در سلوک اماره را جایگزین فوت مصلحت واقعی کرد و برای تعبد به ظن توجیه مناسبی پیدا کرد.

محقق نائینی معتقد است که شیخ انصاری با طرح مصلحت سلوکیه نوعی سومی از سببیت برای امارات مطابق با مبانی امامیه تصور کرده است - غیر از سببیت اشعری و معتزلی - که از محذور تصویب به دور است و عین طریقت حساب می‌شود و شاهدش آن است که اگر خطای اماره‌ای کشف شود آن اماره از طریقت می‌افتد و باید گفت که مصلحت سلوک به قدر سلوک است و انکشاف خلاف از قبیل تبدل موضوع می‌باشد. (کاظمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۰-۸۹)

خلاصه آن که به نظر محقق نائینی در خصوص امارات - نه اصول علمیه - یا مصلحت تسهیل پاسخگویی محذورات ملاکی است و یا مصلحت سلوکیه علی سبیل منع الخلو، چون اماره یا طریق محض تصور می‌شود و یا سبب برای تولید مصلحتی در عرض مصلحت واقع؛ ولی عجیب است که محقق نائینی در توضیح مرام خود همان

تقسیم ثلاثی شیخ انصاری درباره قلت یا کثرت مصادفت اماره با واقع را به لسانی دیگر تکرار می‌کند در حالی که مطرح کردن آن را بیشتر کاری بیهوده شمرده بود.

### مسلك جعل طریقت در بحث از جمع میان حکم ظاهری و واقعی

درباره محذورات ملاکی دانستیم که میرزای نائینی نظریه تسهیل را بر فرض طریقت امارات مطرح کردند اما درباره محذورات خطابی به راه حل های دیگری روی آورده‌اند. نخست باید محذور خطابی را توضیح دهیم؛ بدین تفصیل که اماره گاهی موافق واقع و گاه مخالف آن است. در صورت اول محذوری به عنوان اجتماع دو حکم مماثل پدید می‌آید یعنی وجوب واقعی و وجوب ظاهری که مؤدای اماره است و در صورت دوم محذوری به عنوان اجتماع دو حکم متضاد یا متناقض پدید می‌آید یعنی وجوب واقعی و مثلاً استحباب ظاهری که متضاد هستند یا وجوب واقعی و عدم وجوب ظاهری که متناقض هستند. میرزای نائینی محذور اجتماع مثلین را قبول ندارد چون اجتماع مثلین را موجب تاکید و قوت مناط حکم می‌داند اما درباره محذور اجتماع ضدین یا نقیضین تفصیلی میان امارات و اصول محرز و غیر محرز قائل شده‌اند. درباره امارات مسلك جعل طریقت را پذیرفته‌اند یعنی برای فرار از محذور خطابی جعل حکمی تکلیفی به نام حکم ظاهری را از اساس منکر شده‌اند و معتقدند که حجیت و طریقت نوعی از احکام وضعی متأصل در جعل است که شارع آن را مستقیماً جعل می‌کند مانند زوجیت و طهارت و نجاست و ولایت و حریت که مستقیماً متعلق جعل شرعی هستند. (خوئی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۵) پس در باب امارات اصلاً حکمی تکلیفی جعل نشده است تا محذور اجتماع دو حکم متضاد یا متناقض مطرح شود و این مبنا همان مبنای محقق خراسانی است که با تفصیل و تدقیق بیشتری بیان شده است. (خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۲۷۷)

و برخی شارحین برای روشن شدن سخن محقق خراسانی و تمیز میان مسالک مختلف در باب حجیت امارات ظنی به پنج مسلك اشاره کرده‌اند که عبارتند از: دو مسلك بر مبنای طریقت امارات و دو مسلك بر مبنای سببیت قیام اماره و مسلك پنجم

راهی میانه میان طریقت و سببیت که مصلحت سلوکیه نام دارد اما آن دو مسلک درباب طریقت یکی مسلک «تنزیل الاماره منزله العلم» است که بر طبق آن جعل حکم مماثلی یا متضاد لازم می‌آید و شارع با حجیت اماره تتمیم کشف کرده است. آنگاه در جمع حکم ظاهری با واقعی می‌توان اختلاف مرتبه را مطرح کرد و مسلک دیگر مسلک «تنزیل المؤدی منزله الواقع» است که محقق خراسانی و سپس میرزای نائینی پذیرفته‌اند و براساس آن به جعل منجزیت و معذرت قائلند؛ علاوه بر آن که اشکالات مسلک تتمیم کشف را نیز مطرح کرده‌اند. (حسینی فیروز آبادی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۵)

اما در باب اصول غیر محرزه چون طریقت مفقود است و در موضوع آنها شک اخذ شده است و تنزیل به منزله علم معنا ندارد طبعاً باید وجود حکمی دیگری به نام حکم ظاهری را پذیرفت. البته در باب اصول محرزه می‌توان سختی شبیه سخن گفته شده در باب امارات زد و گفت حکم جدیدی جعل نمی‌شود بلکه مودای اصل به منزله واقع است با این تفاوت در باب اصول محرزه بنای عملی بر این گذاشته می‌شود که مودای اصل همان واقع است و هوویت عملی اینجا وجود دارد که از آن جعل حکمی پدید نمی‌آید؛ هرچند که در باب امارات از هوویت جعل حکم پدید آید. خلاصه آن که میرزای نائینی محذور خطابی را در اصول غیر محرزه قابل طرح می‌داند و برای دفع آن نخست اختلاف طولی دو حکم را پیش می‌کشد و سپس می‌فرماید چون حکم واقعی به نتیجه الاطلاق در مرتبه حکم ظاهری موجود است پس اختلاف طولی محذور اجتماع دو حکم را حل نمی‌کند و از سوی دیگر نمی‌توان محل بحث را به اختلاف طولی اهم و مهم و کارگشائی نظریه ترتب قیاس کرد چون در آنجا خطاب اهم نسبت به صورت اطاعت و عصیان مهم اطلاق ندارد ولی در اینجا حکم واقعی نسبت به صورت علم و جهل اطلاق دارد پس تأخر رتبه مشکلی را حل نمی‌کند مگر آن که بگوئیم وجود نفس الامری احکام واقعی در حالت شک داعویت ندارد و محرک به سوی امتثال نیست و در اینجا اگر قائل به متمم الجعل شویم یعنی جعل ثانوی که متکفل بیان وجود حکم در حالت عدم علم است محذور عود می‌کند و گرنه اختلاف

رتبه کافی در رفع مشکل است. و از اینجا محقق نائینی به اقسام و تفصیلات بحث متمم الجعل وارد می‌شود.

در نهایت محقق نائینی در باب اصول محرزه، محذور خطابی را از اساس وارد نمی‌داند و البته در توضیح آن به مبنای دیگری می‌رسند که حکومت ظاهری امارات و اصول بر احکام واقعی است و در باب اصول غیرمحرزه اختلاف رتبه دو حکم را مورد توجه قرار داده و مشکل را حل می‌کنند. (کاظمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰)

با این همه سخنان او مورد مناقشه از سوی اصولیان متأخر قرار گرفته است که موکول به محل خود است. (واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۰۴، هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۹۴)

ولی مهمتر از همه متشتت و مختلف بودن راه حل‌های محقق نائینی است در حالی که جمع میان حکم ظاهری و واقعی نظریه واحد برای حل همه مشکلات و محذورات می‌طلبد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مکتب محقق نائینی متمایز به تدقیقات عقلی، قاعده‌مندی، نظریه‌پردازی، انسجام بخشی و مبنامحوری در مباحث اصولی است.

این مکتب در مقایسه با مکتب محقق خراسانی صاحب کفایه الاصول و مکتب آقاضیاء الدین عراقی اعتدالی در ارتباط بخشی میان مباحث اصولی با مباحث فلسفی دارد و از تعقیدات لفظی و معنایی دور و به شفافیت و وضوح در طرح مباحث متمایز و در عین حال از فهم عرفی در کشف دلالت دلیل دور نیست. این تمایز در مقایسه با مکتب شیخ محمدحسین اصفهانی نیز قابل طرح است. در عین حال جنبه‌های مختلفی از این مکتب مورد اشکال متأخرین واقع شده است که از جمله آنها اشکال بر طرح نظریه متمم الجعل و نظریه انقلاب نسبت است.



## منابع

۱. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۱). الاستصحاب، چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. انتظام، سیدمحمد (۱۳۸۴). پیش فرضهای فلسفی در علم اصول، چاپ اول. قم: بوستان.
۳. بروجردی نجفی، محمدتقی (۱۴۱۷ق). نهاییه الافکار (تقریرات درس ضیاءالدین عراقی)، چاپ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. حسینی فیروزآبادی، مرتضی (بی تا). عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول. قم: نشر فیروز آبادی.
۵. حلی، حسین (۱۴۳۲ق). اصول الفقه. چاپ اول. قم: مکتبه الفقه و الاصول المختصه.
۶. کاظمی خراسانی، محمدعلی (بی تا). فوائد الاصول (تقریرات درس محمدحسین نائینی). همراه با تعلیقات آفاضیاء الدین عراقی و محقق شیخ رحمت الله اراکی، قم: نشر جامعه مدرسین قم.
۷. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۷ق). کفایة الاصول. چاپ دوم. قم: نشر مؤسسه آل البيت.
۸. خوئی، ابوالقاسم (بی تا). اجود التقریرات (تقریرات درس محمدحسین نائینی). قم: مطبعه العرفان.
۹. سبحانی تبریزی، جعفر (بی تا). ارشاد العقول الی مباحث الاصول (تقریرات درس محمدحسین حاج عاملی). چاپ اول. قم: نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. صدر سیدمحمدباقر (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الاصول. چاپ پنجم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. عبدالساتر، حسن (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس شهید صدر). چاپ اول. بیروت: نشر الدار الاسلامیه.

۱۲. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۴ق). مقالات الاصول. چاپ اول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۳. فرحی، سیدعلی (بی تا). تحریر الاصول (تقریرات درس میرزاهاشم آملی). چاپ اول. قم: نشر مکتبه الداوری.
۱۴. فیاض، محمد اسحاق (۱۴۱۰ق). محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس سیدابوالقاسم خوئی). چاپ چهارم. قم: دارالهادی.
۱۵. لجنه التألیف (۱۴۲۳ق). قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیه. چاپ اول. قم: المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام.
۱۶. لجنه علمیه (۱۴۳۱ق). القواعد الاصولیه و الفقیه علی مذهب الامامیه، تحت اشراف محمدعلی تسخیری. چاپ دوم. قم: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.
۱۷. مظفر، محمدرضا (بی تا). اصول الفقه. چاپ پنجم. قم: نشر اسماعیلیان.
۱۸. مومن، محمد (۱۳۸۱). المعنی الحرفی. مجله پژوهشهای اصولی. شماره اول، ۵۰-۴۳.
۱۹. مؤمن، محمد (۱۴۱۹ق). تسدید الاصول. چاپ اول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. واعظ حسینی بهسودی، محمدرور (۱۴۲۲ق). مصباح الاصول (تقریرات درس سیدابوالقاسم خوئی). چاپ اول. قم: مکتبه الداوری.
۲۱. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس شهید صدر). چاپ سوم. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.