

بررسی ماهیت حکم شرعی با رویکردی به دیدگاه امام خمینی (س)

وحید عباسی^۱

سید ابوالقاسم نقیعی^۲

چکیده: ماهیت شناسی حکم شرعی از دیرباز در مباحث علم اصول فقه مطرح بوده است. از نظر تاریخی، بحث از ماهیت شناسی حکم در دانش اصول فقه شیعه از ناحیه علامه حلی در کتاب *تهذیب الوصول الی علم الاصول* مطرح شده است. فقیهان شیعه در زمینه ماهیت شناسی حکم شرعی اتفاق نظر ندارند. برخی حکم را خطاب شرع دانسته‌اند که به اقتضاء یا تخییر یا وضع به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد. بعضی دیگر حکم را اراده تشریعی دانسته‌اند که به وسیله خطاب، ابراز و آشکار می‌گردد. برخی دیگر حکم شرعی را نظیر معمولات کلی مجعول برای موضوعات خود دانسته‌اند که وجود آن به صورت قضایای حقیقی مفروض گرفته می‌شود. امام خمینی ضمن نقد مبانی نظریات مذکور، حکم شرعی را امری اعتباری تلقی می‌کند که جایگاه آن، عالم اعتبارات است؛ بنابراین نظریات فقیهان در زمینه ماهیت شناسی حکم شرعی را می‌توان چهار نظر به خطاب، اراده تشریعی، جعل و اعتبار ارائه نمود.

کلیدواژه‌ها: حکم شرعی، امام خمینی، خطاب، اراده تشریعی، جعل، اعتبار.

۱. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی - فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد

E-mail: abbasivahid74@gmail.com

اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: da.naghobi@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه مطهری، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۸

پژوهشنامه متین/سال بیستم/شماره هشتاد و یک/زمستان ۱۳۹۷/صص ۹۸-۷۵

مقدمه

با مطالعه و بررسی سیر تحول مباحث حکم در علم اصول درمی‌یابیم که در مورد ماهیت حکم شرعی در کتاب‌های اصولی قدیم - تا زمان شیخ انصاری و آخوند خراسانی - بحث مستقل مطرح نشده و اصولیون به صورت استطرادی و در ضمن سایر مباحث از حقیقت و ماهیت حکم شرعی بحث نموده‌اند. در کتاب‌های فقهی نیز با وجود آن که حکم شرعی زیاد استعمال می‌شود و کاربرد فراوانی دارد، ولی جداگانه به بحث از ماهیت حکم شرعی پرداخته نشده است. دیدگاه‌های بزرگان علم اصول در زمینه ماهیت حکم شرعی و مراتب آن متفاوت بوده و هر کدام از آن‌ها به نوبه خود تصویری متفاوت از حقیقت حکم شرعی و مراتب آن ارائه نموده‌اند. با توجه به جایگاه مهمی که شناخت ماهیت حکم شرعی در جهت‌گیری‌های اصولی مانند جمع بین حکم ظاهری و واقعی و مباحث ضد، ترتب و مانند آن‌ها دارد، ضروری است که ماهیت حکم شرعی به دقت مورد بررسی قرار گیرد و پاسخ به این پرسش مانند این که آیا حکم شرعی امری اعتباری است و در عالم اعتبارات تقرر و ثبوت دارد یا این که امری است واقعی که ثبوت و تقرر آن در عالم واقع است؟ و همین‌طور شناخت و تفکیک ملاکات و مبادی و آثار حکم از حقیقت خود حکم شرعی، امری مهم و ضروری است. چستی احکام شرعی همواره مورد بحث فقیهان و اصولیون بوده است به طوری که با مطالعه آثار فقیهان و اصولیون پیرامون ماهیت حکم شرعی با اختلاف نظرهای جدی مواجه می‌شویم. از میان نظرات مطرح شده پیرامون ماهیت و حقیقت حکم شرعی چهار نظریه از اهمیت بیشتری برخوردار است و مورد توجه محققین قرار گرفت. نظریه اول «خطاب» است که بعضی عالمان همچون شیخ بهایی در کتاب *زبدۃ الاصول*، نراقی در کتاب *انیس المجتهدین فی علم الاصول* و شهید ثانی در کتاب *تمهید القواعد* از آن به «خطاب الله» تعبیر کرده‌اند و علامه حلی در کتاب *تهذیب الوصول الی علم الاصول* از حکم شرعی به «خطاب الشرع» و آمدی در *الإحکام فی أصول الأحکام* به «خطاب الشارع» تعبیر نمودند. طرفداران این نظریه با وجود آنکه قائلند به این که عنصر خطاب در همه احکام مشترک است؛ اما در تبیین مفهوم خطاب اختلاف نظر فراوانی دارند و علاوه بر این با اشکالات عدیده‌ای از طرف سایر اصولیون مواجه شده‌اند و این نظریه مورد قبول واقع نشده است. نظریه دوم «نظریه اراده» است که آقا ضیاء عراقی آن را در *نهایة الافکار* به اراده تشریحی که با خطاب ابراز شود، تعریف کرده‌اند این تعریف از ناحیه امام خمینی مورد نقد و بررسی قرار گرفت و رد شده است. نظریه سوم «نظریه جعل» است و محقق نائینی آن را در کتاب *اجود التقريرات* مطرح کرده است به این معنی است که عنصر اساسی حکم شرعی خطاب نیست بلکه جعل

از ناحیه شارع و قانون‌گذار است و از احکام شرعی به مجعولات شرعی تعبیر می‌شود، این نظریه هم با مخالفت‌های زیاد و اشکالات جدی از ناحیه بعضی اصولیون مواجه شده است و مورد پذیرش واقع نشد. نظریه چهارم، نظریه «اعتبار» است و از ناحیه امام خمینی مطرح شده است و با استدلالاتی چند مورد تأیید قرار می‌گیرد.

حکم

معنای لغوی حکم

حکم در لغت عرب به معنای منع است (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۲: ۹۱؛ فیومی بی‌تاج ۲: ۱۴۵؛ ابن اثیر بی‌تاج ۱: ۴۲۰). حکم به معنای جلوگیری کردن از چیزی به خاطر اصلاح آن است به همین دلیل است که به افسار چهارپا «حکمة الدابة» گفته می‌شود (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۲۴۸).

معنای اصطلاحی حکم

در خصوص حکم، میان فقیهان و اصولیون یک اختلاف اصطلاحی وجود دارد؛ اصولیون می‌گویند: حکم، نفس خطاب خداوند بر مکلف است، مانند آیه شریفه «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (بقره: ۴۳) و آیه شریفه «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» (مائده: ۲) ولی فقیهان می‌گویند حکم اثر خطاب است (خضری بک ۱۳۸۹: ۲۰؛ زیدان ۱۳۹۶: ۲۵)؛ مانند وجوب نماز و مباح بودن شکار کردن بعد از بیرون آمدن از احرام در آیه بالا، بنابراین حکم در اصطلاح فقه عبارت است از ثبوت نسبت و رابطه میان موضوع و محمولی که مورد تأیید و پذیرش شارع مقدس باشد این تأیید و پذیرش حکم شرعی نام دارد. به تعبیر دیگر حکم شرعی همان قانون صادر شده از طرف خداوند متعال است برای سامان بخشیدن به زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها. حال تفاوت نمی‌کند که جعل حکم مستقیماً به فعل مکلف تعلق بگیرد یا بر خود او یا به چیزهای دیگر در رابطه با او به طوری که گفته شد. حکم در اصطلاح فقه و اصول را حکم شرعی گویند و با عنایت به تعریف حکم در اصطلاح علم منطق می‌گوییم حکم به طور مطلق برای اثبات امری برای امر دیگر یا برای نفی آن امر از دیگری است در این صورت اگر طریق اثبات یا نفی، عقل باشد، این حکم عقلی است و مانند «الواحد نصف الاثنین» یا «الضدان لا یجمعان» در موردی که راه اثبات یا نفی، عادت فطری و طبیعی باشد، این حکم عرفی و عادی است مانند «النار محرقة» و بالاخره اگر طرفین وصول به حکم، دستورات شرع باشد این حکم شرعی است، مانند «الصلوة واجبة و شرب الخمر حرام» از این رو احکام شرعی قضایایی هستند که مشتمل بر مستند ساختن اوصاف

شرعی بر اعمال انسانند، چنان که خداوند متعال بندگانش را به کلامی مخاطب می‌سازد که ما از آن قضایا درمی‌یابیم که همان احکام شرعی و مشتمل بر اوصاف دستور مورد حکم مانند حرمت و وجوب و غیره می‌شود (حصری ۱۴۰۱: ۸-۷).

معانی حکم در قرآن

در قرآن کریم نیز حکم اطلاعات گوناگون دارد که به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف. به معنای علم و نبوت (شیخ طوسی بی‌تا ج ۸: ۱۴) مانند آیه شریفه «فَقَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خَفَّيْتُمْ فَوْهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا» (شعراء: ۲۱).

ب. به معنای حکمت و فصل خصومت (شریف لاهیجی ۱۳۷۳ ج ۴: ۱۱۹؛ شیخ طوسی بی‌تا ج ۹: ۲۵۴)؛ مانند آیه شریفه «وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالتَّبُوتَ» (جاثیه: ۱۶).

ج. به معنای فهم (کتاب) و نبوت (ابوالفتوح رازی ۱۴۰۸ ج ۱۳: ۶۲؛ شیخ طوسی بی‌تا ج ۷: ۱۱۱)؛ مانند آیه شریفه «يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» (مریم: ۱۲).

د. به معنای قضاوت و عدل (شیخ طوسی بی‌تا ج ۴: ۱۵۹)؛ مانند آیه شریفه «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (انعام: ۶۲).

در همه این موارد با وجود تفاوت ظاهری، معنای مشترکی وجود دارد و آن علم و آگاهی و منع از تردید است. چنان که برخی صاحب‌نظران در جمع‌بندی خود از این آیات و دیدگاه‌های مفسران گفته‌اند: «اصل در ماده حکم بر اساس آنچه از موارد استعمال آن برمی‌آید منع است و حکم مولوی را از این حیث حکم گفته‌اند که فرمان، مانع از آزادی در اراده و عمل است و انسان را از این که بر اساس خواسته نفس خود عمل نماید، باز می‌دارد» (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۷: ۲۵۴). نتیجه: از تعاریفی که دانشمندان علم لغت برای واژه حکم ذکر کرده‌اند و همچنین آنچه در قرآن آمده است استفاده می‌شود که حکم در سه معنای بازدارندگی، داوری در اختلاف و دستور به کار می‌رود.

دیدگاه‌های فقیهان و اصولیون درباره ماهیت حکم

در یک اصطلاح منظور فقیهان و اصولیون از تعبیر حکم، در کتاب‌های فقهی و اصولی، انشاء شرعی است. در زمینه ماهیت‌شناسی حکم شرعی در اصطلاح فقیهان و اصولیون چهار نظریه ارائه شده است که ابتدا به تبیین هریک از این دیدگاه‌ها پرداخته و سپس هر کدام جداگانه مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و در پایان «نظریه اعتبار» که دیدگاه امام خمینی است

مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

۱. نظریه خطاب

بعضی از فقیهان و اصولیون حکم شرعی را به «خطاب الشرع» «خطاب الله»، «خطاب الشارع» تعریف نموده‌اند که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. «خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير أو الوضع» (علامه حلی ۱۳۸۰: ۵۰؛ فاضل مقداد ۱۴۰۳: ۹؛ ابن حاجب ۱۴۲۷ ج ۱: ۲۸۳-۲۸۲)؛ یعنی حکم شرعی، خطاب شرع است که به اقتضاء یا تخییر یا وضع به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد.
۲. «خطاب الله تعالی؛ أو مدلول خطابه، المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير» (شهید ثانی ۱۴۱۶: ۲۹). حکم شرعی، خطاب یا مدلول خطاب خداوند تبارک و تعالی است که به اقتضاء یا تخییر به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد.
۳. «خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية» خطاب شارع که یک فایده شرعی را افاده می‌کند (آمدی ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۳۲).

تبیین اصطلاحات به کار گرفته شده در تعریف حکم

اصطلاحاتی در تعریف حکم نزد اصولیون به کار گرفته شده است که ابتدا به تفسیر و تبیین هر یک از آن‌ها و سپس به نقد و بررسی آن اصطلاحات پرداخته می‌شود.

۱. خطاب

عنصر اساسی حکم شرعی خطاب است که در بعضی از تعاریف، «خطاب الله» (شهید ثانی ۱۴۱۶: ۲۹؛ موسوی قزوینی ۱۲۵۸: ۳؛ نراقی ۱۳۸۴: ۱۷؛ اصفهانی نجفی ۱۴۲۹ ج ۱: ۵۴)؛ و در بعضی دیگر «خطاب الشرع» (علامه حلی ۱۳۸۰: ۵۰؛ شهید اول بی تا ج ۱: ۳۹؛ فاضل مقداد ۱۴۰۳: ۹)؛ و در جای دیگر «خطاب الشارع» (آمدی ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۳۲). عنوان شده است. منظور همه این تعابیر یک چیز است، اگرچه می‌توان درباره تفاوت میان این تعابیر نیز به نکاتی توجه نمود؛ زیرا مقصود کسی که از حکم به «خطاب الله» تعبیر می‌کند این است که حکم، خطاب خداوند متعال و کلام اوست و خطاب رسول خدا مع الواسطه، «خطاب الله» است و کسی که به «خطاب الشرع» تعبیر می‌نماید، مرادش مجموع احکامی است که مجتهد از کلام خدا، رسول خدا و معصومین استنباط می‌نماید و همچنین کسی که به «خطاب الشارع» تعبیر می‌نماید، مرادش خطاب خدا و

رسول خداست؛ چرا که از عنوان شارع مع الواسطه بودن خطاب رسول خدا استفاده نمی‌گردد؛ اما اینکه «خطاب» چیست؟ و چه مفهومی دارد؟ ظاهر عبارات اصولیون در این باره مختلف است. محقق حلی در *معارج الاصول*، خطاب را چنین تعریف می‌نماید: «کلامی که مقصود از آن توجه دادن به غیر است» (محقق حلی ۱۴۲۳: ۷۷).

بررسی و نقد نظریه خطاب

قرار دادن خطاب شرعی به‌عنوان جوهره اصلی و ذاتی حکم شرعی از دیرباز مورد اشکال محققین و اندیشمندان اصولی واقع شده است که به چند مورد مهم از آن اشکالات اشاره می‌شود: نخست، در این تعریف خطاب شرعی که آیه یا روایت باشد؛ همان حکم شرعی معرفی شده است؛ در صورتی که خطاب کاشف از حکم و دال بر آن است و حکم شرعی مدلول خطاب است. دوم، حکم شرعی همیشه به افعال مکلفین تعلق نمی‌پذیرد، بلکه گاه به خود مکلفین و گاه به چیز دیگری غیر از مکلف و فعل او تعلق می‌پذیرد. اگر گفتیم حکم شرعی قانونی است که برای تنظیم حیات بشر از طرف خداوند وضع شده است، دیگر چه فرق می‌کند که به نفس مکلف یا فعل او یا چیز دیگری که مرتبط به اوست تعلق گیرد (صدر ۱۴۱۸ ج ۱: ۶۱).

سوم، آنچه از خطاب ارائه شده و آن را به‌عنوان عنصر اصلی حکم شرعی دانسته، دلالت لفظی است که نشانگر حکم یا بیانگر اراده شارع در برانگیختن برای اقدام یا بازداشتن مکلف و مخاطب از انجام دادن فعل است. این نوع نگاه به حکم شرعی مستلزم اشکالی است و آن این که قوام وجود همه احکام شرعی به وجود لفظی یا کتبی و بیانی نیست، به‌عنوان مثال در تعریف سنت گفته شده است: «قول المعصوم او حکایة قوله او فعله او تقریره» (شیخ بهایی ۱۴۲۳: ۸۸-۸۷). پذیرش تعریف خطابی حکم مستلزم این است که آن دسته از احکام که از طریق فعل و تقریر معصوم وارد شده است را از زمره احکام بیرون بدانیم.

چهارم، تعبیر به خطاب شرعی شامل حکم در مرحله انشا نمی‌شود.

پنجم، قید خطاب در این تعریف، برخی از مراحل حکم از قبیل جعل مصلحت و مفسده را شامل نمی‌شود بلکه فقط به مراحل بعد از آن از قبیل تبلیغ و وصول و عمل اختصاص دارد. با این بیان مشخص می‌شود که اگر حکم به‌تمامی مراحل آن تعمیم داده شود تعریف حکم از لحاظ منطقی، صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

ششم، این تعریف شامل احکام وضعی نمی‌شود؛ چراکه برخی از احکام وضعی از قبیل جزئیت، شرطیت و سببیت مربوط به افعال مکلفین نیست به این معنی که به‌صورت مستقیم به

افعال مکلفین تعلق نمی‌گیرد و نیز هیچ‌گونه خطابی از ناحیه شارع به این دسته از احکام وضعی تعلق نمی‌گیرد؛ بنابراین، تعریف مذکور جامع تمامی افراد خودش نیست (حکیم ۱۴۱۸: ۵۲).

هفتم، عمده‌ترین ادله احکام مانند کتاب (به‌عنوان خطاب خداوند) و سنت (به‌عنوان خطاب معصوم) از جمله طرق و ادله احکام‌اند و اگر آن‌ها را خود حکم شرعی و ذات آن را عین خطاب بدانیم مستلزم اتحاد دلیل و مدلول خواهند بود؛ زیرا کتاب و سنت از این حیث که در زمره ادله اربعه قرار دارند و به‌واسطه آن‌ها حکم شرعی اثبات می‌شود دلیلند و به‌عنوان راهنمای به واقعیت اراده شارع و قانون‌گذار شناخته می‌شوند و از این حیث که خطاب خدا و معصوم هستند عین حکم شرعی و مدلول برای دلیلند (میرزای قمی ۱۳۷۸: ۵؛ اصفهانی نجفی ۱۴۲۹ ج ۱: ۵۷). میرزای قمی در *قوانین الاصول* می‌نویسد: اشاعره در مقام پاسخ به این اشکال گفته‌اند: حکم شرعی (که تعریف آن مقصود است) کلام نفسی است و کتاب که یکی از ادله اثبات احکام شرعی است، کلام لفظی است؛ بنابراین کتاب از این جهت که کلام نفسی است، مدلول و حکم شرعی است و از این جهت که کلام لفظی است، یکی از ادله احکام شرعی است؛ باوجود این تفاوت، اتحاد بین دلیل و مدلول لازم نیست (میرزای قمی ۱۳۷۸: ۵). میرزای قمی در پاسخ به این استدلال اشاعره می‌نویسد: «گذشته از این که کلام نفسی از اساس باطل است»^۱. این اشکال در منابع اصولی اهل سنت به این صورت طرح گردیده است که: «حکم شرعی عین خطاب خداوند است، اخذ کردن عناصری مانند وجوب، حرمت و حلیت در تعریف که در زمره صفات و احوال افعال مکلفین قرار می‌گیرند و مسبب و متأثر از خطاب هستند، درست نیست» (تفتازانی ۱۳۲۲ ج ۱: ۲۱۵)؛ به تعبیر دیگر، اتحاد بین سبب و مسبب لازم می‌آید. مشهور قدامی اهل سنت در پاسخ به این اشکال چنین گفته‌اند: «خطاب، از این حیث که سبب است، برای حکم‌کننده و شارع وصف است، ولی به اعتبار نسبت آن به فعل مکلف مسبب است. اگرچه حقیقت خطاب و عناوینی مانند وجوب، حلیت و حرمت یک چیز است ولی اعتبار آن‌ها متفاوت است» (تفتازانی

۱. اشاعره معتقدند که ثبات کلام لفظی برای خدا که از طریق اصوات و حروف تحقق می‌یابد موجب می‌شود تا ذات قدیم خداوند محل حوادث شود و خدا منزّه از آن است. بر این اساس در تفسیر آیه شریفه «و کلم الله موسی تکلیما» گفته‌اند: کلام خدا قدیم و قائم به ذات اوست و حقیقتی غیر از علم و اراده اوست و این حروف و اصوات و هیات مخلوقه کاشف از آن حقیقت هستند نه این که عین آن باشند تا این اشکال لازم آید که خدا محل حوادث است. جواب این استدلال اشاعره که ثمره آن اثبات کلام نفسی است، این است که تکلم عبارت است از: ایجاد حروف و اصوات؛ اعم از اینکه به‌واسطه ابزار و آلات خاص صورت پذیرد؛ چنان که در تکلم ما این چنین است یا این که این حروف و اصوات ابداع گردند که تکلم خدا این گونه است؛ بنابراین، تکلم حق تعالی عبارت است از خلق اصوات و حروف چنان که ایجاد او برای سایر ممکنات همان خلق آن‌هاست؛ بنابراین، هیچ دلیلی نداریم که ضرورت کلام نفسی را به اثبات برساند، نه درباره خدا و نه درباره غیر او (سبزواری بی‌تا ج ۱: ۶۱-۶۰).

۱۳۲۲ ج ۱: ۲۱۵). در پاسخ باید گفت: علاوه بر این که عین اشکالی که میرزای قمی از مشهور اصولیون شیعه نقل کرد، بر این استدلال نیز وارد است، توجه به این نکته لازم است که تعدد و تفاوت از حیث اعتبار، زمانی می‌تواند برای تفکیک دو چیز از یکدیگر دلیل باشد که برای اثبات این اعتبار دلیلی داشته باشیم و نمی‌توانیم خود اعتبار را برای اثبات نفس اعتبار و صحت آن دلیل بدانیم.

۲. نظریه اراده

«حقیقة الحکم و هی الإرادة التشريعية المبرزة بالخطاب» (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۴: ۱۶۷). اراده بر اساس تعریفی که از آن شده، از کیفیات نفسانی و از مقدمات حکم است؛ اما حکم شرعی فعل اختیاری مولاست و منشأ صدور حکم، شارع است که حکم را متوجه مکلفین می‌نماید. از سوی دیگر مجرد صدور حکم از سوی مولی در تحریک مکلفین به انجام عمل کافی است، بدون این که احراز گردد که در نفس مولی اراده‌ای به انجام عمل وجود داشته یا نداشته است.

بررسی و نقد نظریه اراده

امام تقسیم اراده به اراده تکوینی و اراده تشریحی را نمی‌پذیرند و می‌گویند اساساً نمی‌توانیم بگوییم اراده دو قسم است؛ یک قسم اراده تکوینی و یک قسم اراده تشریحی، بلکه ما یک قسم اراده بیشتر نداریم. اراده یک چیز و یک جنس و یک حقیقت دارد آن هم اجماع نفس است. ایشان در بیان این مطلب که اراده به دو قسم تشریحی و تکوینی قابل تقسیم نیست می‌گوید: در هر تقسیمی باید یک اختلافی در ذات شیء و حقیقت آن شیء باشد تا بتوان آن را به اقسام مختلف تقسیم کرد و الا اگر این اختلاف نباشد شما یک شیء را می‌توانید به اقسام غیرمتناهی تقسیم کنید؛ به اعتبار هر فرد و مصداقی از مصادیقش و یا حتی به اعتبار هر فرد و مصداق محتمل و متصور او می‌توانید آن را به اقسام مختلف تقسیم کنید. درحالی که بین اراده تکوینی و اراده تشریحی حقیقتاً فرقی نیست. اراده تشریحی عبارت است از: «اراده جعل قانون» جعل قانون فعل تکوینی مقنن است مثل بقیه افعال اختیاری، یک وقت شخص اراده می‌کند تحصیل بکند یا خانه بسازد یا اراده سفر می‌کند که این‌ها همه افعال اختیاری انسان است و یک وقت اراده می‌کند که قانون وضع کند؛ خود وضع قانون هم مثل سفر رفتن یا خانه ساختن یک فعل اختیاری مکلف یا خداوند است. این بیان، بیانی است که هم در مورد ذات اقدس الهی و هم در موالی عرفیه جاری است. اگر متعلق اراده یک حکم شرعی و قانونی باشد اسمش را می‌گذاریم اراده تشریحی و

اگر متعلق اراده یک امر غیر جعل قانون باشد اسمش را می‌گذاریم ارادهٔ تکوینی و الا هر دو اموری تکوینی هستند. پس اراده یک چیز بیشتر نیست. لذا ایشان می‌گویند بهتر است ما به جای اینکه بگوییم اراده تکوینیه و اراده تشریحیه؛ بگوییم «ارادهٔ التکوین و ارادهٔ التشریح» تعبیر لطیفی است، یعنی اراده قانون‌گذاری و اراده جعل قانون اما برای اینکه این‌ها از هم جدا شود سایر امور تکوینیه را می‌گوییم اراده تکوین و این را می‌گوییم اراده تشریح و البته این هم از جنس تکوین است، ولی می‌گوییم ارادهٔ التشریح و به جای اینکه بگوییم اراده تشریحی بهتر این است که بگوییم ارادهٔ التشریح به جای اینکه بگوییم اراده تکوینی بهتر این است که بگوییم ارادهٔ التکوین؛ که در واقع یک حقیقت است و دو قسم نداریم (مرتضوی لنگرودی ۱۳۷۶ ج ۲: ۱۷۲). این دیدگاه امام که ارادهٔ خداوند را در صدور احکام، ارادهٔ تشریح و قانون‌گذاری می‌داند، یکی از مبانی طرح «نظریهٔ خطاب قانونی» از سوی ایشان بوده و دارای ثمرات مفید و فراوانی است که بسیاری از معضلات اصولی را با آن پاسخ داده‌اند؛ زیرا از دیدگاه ایشان، خطاب‌هایی که در کتاب و سنت آمده، در مقام جعل قانون هستند و موضوع این خطاب‌ها عناوین کلیه و طباعی هستند که موضوع حکم واقع شده‌اند، نه تک‌تک افراد آن طبیعت. مثلاً خطاب کلی «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده: ۱) در مقام جعل قانونی و حکم و جوب وفای به عقود، برای همهٔ افراد موضوع آن (مؤمنین) است. هدف و ارادهٔ شارع در این خطاب، جعل یک قانون برای همهٔ افراد است نه این که تک‌تک افراد را به صورت خطاب‌های شخصی مورد خطاب قرار دهد و از آن‌ها انجام تکلیف را بخواهد. خطاب یکی است و مخاطب‌ها فراوان. هر کس موضوع این قانون و حکم را بر خود منطبق دید باید به آن عمل نماید؛ بنابراین شارع در خطاب‌های خود فقط در صدد قانون‌گذاری است و این خطاب کلی منحل به خطاب‌های جزئی نمی‌شود و به صورت خطاب شخصی نیست که لازم باشد ویژگی‌های تک‌تک مکلفین (از قبیل علم، قدرت و...) را در توجه خطاب به آن‌ها لحاظ نماید. پس تکلیف قانونی بر عاجز و عاصی و جاهل نیز فعلیت داشته و برخی از این صفات فقط موجب معذور بودن آن‌ها در عدم انجام تکلیف است (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۳: ۲۳۱-۲۳۰). ایشان در مورد تعریف حکم به اراده یا تعریف آن به اراده اظهار شده سه احتمال را بیان فرموده‌اند: احتمال اول این که حکم شرعی همان اراده است که از کیفیات نفسانی و امری تکوینی و درونی است. دوم این که حکم، ارادهٔ اظهار شده از سوی مولاست؛ یعنی همان ارادهٔ درونی که به وسیلهٔ مظهري اظهار شده است و سوم این که بعث مولوی ناشی از اراده مولاست به این صورت اراده از مقومات حکم نبوده بلکه از مقدمات حکم است. ایشان احتمال سوم را به شهادت عرف و عقلا مطابق تحقیق دانسته و می‌گویند: ما می‌بینیم مجرد صدور

امر از سوی مولا در انتقال بندگان به وجوب عمل کافی است و دیگر کاری ندارد که آیا در نفس مولا اراده‌ای بوده که منشأ امر باشد یا نه و آیا امر از اراده مولا حکایت می‌کند یا نه؛ بلکه بعث و تحریک مکلف به سوی عمل به هر وسیله‌ای که باشد، تمام موضوع برای حکم عقلایی به وجوب امتثال است. ایشان نظریه ضیاءالدین عراقی که گفتند حکم همان اراده تشریحی اظهار شده از طرف مولاست را نپذیرفته و در رد آن سه دلیل به این شرح اقامه نمودند: اولاً، عقلاً در ارتکاز خود در انتقال به وجوب از اوامر مولا هیچ‌گاه اراده را لحاظ نمی‌کنند. ثانیاً، وجوب و ایجاب در عالم اعتبار ذاتاً واحد هستند همان‌طور که وجود و ایجاب در عالم تکوین ذاتاً واحد هستند و به اعتبار اختلاف می‌پذیرند. پس اگر انتزاع وجوب از اراده صحیح باشد، انتزاع ایجاب از اراده هم باید صحیح باشد؛ در حالی که اراده هیچ‌گاه ایجاب محسوب نمی‌شود، بلکه نفس بعث و تحریک همان الزام و ایجاب و همان حکم شرعی است. البته اراده از مبادی حکم است؛ زیرا اگر اراده‌ای نباشد یا اظهار نشود، نمی‌توان وجوب را انتزاع کرد؛ بنابراین حکم چیزی در عالم اثبات است و در عالم ثبوت یعنی نزد مولا چیزی بیش از اراده که منشأ انتزاع حکم است، موجود نیست. این مطلب واضح است که ابتدا باید حکمی از جانب مولا انشا شود تا با وجود شرایط به مرحله بعث برسد. مرحله بعث و تحریک، همان مرحله فعلیت حکم است. بعث در تعریف امام خمینی، یک امر حقیقی و واقعی نیست بلکه یک امر اعتباری است؛ یعنی این‌گونه نیست که در خارج دست مکلف را بگیرد و او را وادار به انجام کار کند؛ زیرا ایشان، اراده خداوند را در تشریح، جدای از اراده تکوینی ندانسته و معتقدند در تشریحات نیز اراده خداوند به خلق و ایجاد قانون و قانون‌گذاری تعلق گرفته است، نه به انجام عمل از سوی بندگان. بدیهی است که ایجاد قانون در عالم اعتبار است؛ زیرا همان‌گونه که قوانین و قراردادهای اجتماعی از جنس اعتبارات عقلایی هستند، قوانین و احکام الهی نیز از اعتبارات شرعی هستند. ثالثاً، احکام وضعی در مقابل احکام تکلیفی قرار دارند، در حالی که احکام وضعی از قبیل اراده اظهار شده از سوی مولا نمی‌باشند؛ زیرا حکومت، قضاوت، ملکیت و غیر این‌ها از احکام تکلیفی انتزاع می‌شوند. (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۱: ۳۲۰-۳۱۹).

نظریه امام خمینی در مورد عدم انحلال خطابات قانونی

این نظریه به‌عنوان (خطابات قانونی) معروف و مشهور شده است ولی بهتر است آن را (نظریه عدم انحلال خطابات قانونی) نام‌گذاریم؛ زیرا اصل وجود خطابات قانونی به معنای خطابات که کلی و عام است و در قالب قضایای حقیقی بیان می‌شود، محل بحث و گفت‌وگو نیست و نزد

همه اصولیون مسلم است که غالب احکام شرعی در این قالب، تشریح و ابلاغ می‌شود. آنچه محل گفت‌وگوست انحلال یا عدم انحلال این گونه قضایا به لحاظ افراد مکلف است. مشهور اصولیون یک خطاب قانونی را قابل تجزیه به خطباتی شخصی به تعداد افراد و اشخاص مورد مخاطب می‌دانند، ولی امام خمینی آن را غیر انحلالی و غیر قابل تجزیه می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۶: ۹).

موضوع خطاب قانونی از نظر امام خمینی

بر اساس نظر امام خمینی خطاب قانونی که موضوعش عنوان کلی است منحصر به خطابات متعدد نمی‌شود؛ زیرا شارع در این گونه خطاب فرد خاصی را لحاظ نمی‌کند و به تبع آن خصوصیات افراد را لحاظ نمی‌کند بلکه جمعی را به همان عنوان کلی لحاظ می‌کند و حکم را برای آنها قرار می‌دهد، در این حال دیگر نمی‌توان احکام متعدد به تعدد افراد موضوع درست کرد. البته عنوان کلی به همان معنی عنوان کلی مدنظر نیست؛ چنان‌که وصف جمعی افراد به همان وصف جمعی چنان‌که درباره عام مجموعی گفته‌اند نیز مدنظر نیست؛ بلکه در نهایت افراد موضوع مدنظر هستند، ولی شارع در مقام انشای خطابات قانونی و صدور آنها تک تک افراد را به خصوصیات فردیشان لحاظ نمی‌کند بلکه افراد را به نحو کلی و قانونی لحاظ می‌کند. طبعاً نوعی انحلال که در لسان برخی دانشمندان انحلال حکمی نامیده شده، در اینجا وجود دارد، ولی انحلال حقیقی که مشهور بدان پایبند هستند در اینجا وجود ندارد؛ چون افراد موضوع در واقع موضوع حکم نیستند.

مقدمات نظر به عدم انحلال

به نظر ایشان امر به مهم و اهم در عرض هم فعلیت دارد و هیچ محذوری برای آن نیست. بیان مطلب متوقف بر مقدماتی چند است. این مقدمات را همان‌گونه که امام تقریر کرده‌اند به همراه نکات ضمنی دیگر که گفته‌اند، در اینجا به طور خلاصه بازگو می‌کنیم:

مقدمه اول

امر به طبیعت لایبشرط تعلق می‌گیرد و خصوصیتی که دخیل در غرض نیستند، تحت امر قرار نمی‌گیرد (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۱: ۴۳۰).

مقدمه دوم

اطلاق امر دلالت دارد که تمام موضوع، نفس طبیعت است. تفاوت اطلاق با عموم آن است که عموم دلالت دارد که افراد محکوم به حکم هستند، ولی اطلاق دلالت دارد که طبیعت تمام موضوع است بدون آن که طبیعت آئینه افراد گردد. پس مقصود از اطلاق غیر از مقصود از عموم است. اطلاق فقط می‌فهماند که تمام الموضوع چیست و بدلیت یا شمولیت از مثل «کل» یا «ال»، استفاده می‌شود و از این رو تقسیم اطلاق به اطلاق بدلی و شمولی و غیر آن‌ها نادرست است. سر مطلب آن است که طبیعت نمی‌تواند حاکی از افراد باشد، هر چند طبیعت با افراد در خارج متحد است. البته اتحاد عینی موجب انتقال ذهن به خصوصیات افراد می‌شود، ولی این غیر از حکایت است و از همین جاست که در بیان اقسام وضع نمی‌توان پذیرفت که وضع عام و موضوع‌له خاص باشد (سبحانی ۱۴۲۳ج ۱: ۴۳۱-۴۳۰).

مقدمه سوم

تراحماتی که بالعرض در خارج، میان افراد طبیعت‌ها واقع می‌شود، در نفس ادله ملحوظ نیست و فرض ابتلای مکلف به واقعه مورد تراحم در رتبه متأخر است. اساساً مطلق ناظر به افراد نیست تا این که ناظر به علاج تراحم باشد. حاکم در مقام جعل حکم تنها توجه به انشاء حکم دارد نه به علاج حالت تراحم و از این رو به جای آوردن هر مهم، مشروط به عصیان اهم نیست. پس بنیان ترتب فرومی‌ریزد (سبحانی ۱۴۲۳ج ۱: ۴۳۳-۴۳۲).

مقدمه چهارم

آخوند خراسانی برای حکم چهار مرتبه قائل شده است در حالی که مصالح و مفاسد از قبیل مبادی و ملاکات احکام و در مرتبه اقتضای حکم است، چنان که تنجیز بعد از تمامیت حکم و از احکام عقلی است. عجیب‌تر آن که محقق خراسانی حکم را در وقتی فعلی و در وقت دیگر انشایی دانسته است و حال آن که عقل گوید اراده شارع تغییر نمی‌پذیرد و قوانین عقلایی در همه جا نیز چنین هست. رسم قانون‌گذاری همواره بدین گونه بوده که حاکم هرگاه صلاح یا فساد چیزی در حق مردم را لحاظ می‌کرده است، آن را به صورت یک قانون برای همگان انشا می‌کرده و اگر محیط و احوال مساعد بود آن را اعلان می‌کرد و گرنه به انتظار فراهم شدن زمینه اعلان می‌ماند و حکم را در همان مرحله انشائیت نگه می‌داشت. آنچه را ما حکم انشایی یا شأنی می‌نامیم چیزی است که به مرتبه انشا و جعل رسیده است، چه آن که اصلاً اعلان نشده باشد

مانند احکامی که زمان ظهور حضرت مهدی (عج) اعلان می‌شود و الآن مصلحت در پنهان کردن آن‌هاست و چه آن‌که اعلان‌شده باشد ولی در قالب عموم و اطلاق باقی‌مانده و مخصصات و مقیداتش نیامده باشد؛ بنابراین مطلقات و عمومات قبل از تخصیص و تقیید نسبت به موارد تقیید و تخصیص انشایی و نسبت به غیر آن‌ها فعلی است. در نتیجه باید گفت حکم فعلی، یعنی حکمی که اولاً به مرتبه اعلان رسیده است و ثانیاً مخصصات و مقیدات و وقت اجرای آن فرارسیده باشد؛ مثلاً «اوفوا بالعقود» به عمومش حکم انشایی است، ولی بعد از تخصیص و تقیید حکم فعلی خواهد بود. حال اگر فرض کنیم مانعی از وصول حکم به مکلف پیدا شود حتی اگر به خاطر قصور مکلف باشد مثل عجز و اضطرار این امر سبب سقوط حکم از فعلیت نمی‌شود و حکم را به مرحله انشائیت باز نمی‌گرداند. مسئله اینگونه نیست که اگر عذر پیدا شود مولا اراده‌اش از بین برود و تا عذر برطرف گردید دوباره اراده پیدا شود. سر مطلب آن است که عقل می‌گوید تا عذر برای مکلف باقی است مستحق عقاب نیست و طاعی و مخالف حساب نمی‌شود؛ اما هیچ‌گاه از موضوع تکلیف بیرون نمی‌رود. خطابات قانون‌گذاری مثل خطابات شخصی نیست که توجه آن به غیر قادر قبیح باشد و نباید تصور کرد که اگر چتر قانون عاجز و جاهل را نیز بگیرد لازم می‌آید که حکم در مواردی بدون ملاک باشد. از اینجا روشن می‌شود که فعلیت و شأنیت به معنای معروف یعنی انشائیت حکم نسبت به جاهل و غافل و ساهی و عاجز و فعلیت حکم برای نقطه مقابل این افراد، هیچ اساسی ندارد؛ چون در برخی از این افراد اصلاً اشتراط شرعی غیر معقول است، علاوه بر آن‌که در همه موارد دلیل بر اشتراط نداریم و عقل هم که نمی‌تواند در مسئله دخالت کند و اراده یا حکم شارع را مقید کند بلکه عقل تنها می‌تواند حکم عقاب را نسبت به برخی افراد نفی کند، ولی نفس تکلیف را نمی‌تواند بردارد (سبحانی ۱۴۲۳ج ۱: ۴۳۶-۴۳۳).

مقدمه پنجم

هر حکم کلی قانونی خطاب واحد متعلق به همه مکلفین است بدون هیچ تعدد و تکراری در ناحیه خطاب بلکه تعدد و تکرار در ناحیه متعلق است. شاهدش آن است که ما در خطابات خود می‌بینیم که اگر فردی گرفتار شود و از دیگران کمک بخواهد همه مردم را به یک خطاب به مقصود خود می‌خواند و تک تک افراد را مخاطب قرار نمی‌دهد. اگر خطاب انشایی واحد انحلال یابد، باید اخبار نیز انحلال یابد؛ زیرا ملاک انحلال در انشا و اخبار واحد است، مثلاً وقتی مخبر می‌گوید «النار باردة» باید به عدد افراد «نار» دروغ گفته باشد. پس قول به انحلال در اخبار

و انشا باطل است. به نظر عقلا اگر مولا ببیند که جمعی از مأمورین می‌توانند انبعاث پیدا کنند، همین برای بعث مولوی کافی است، بله اگر مولا بداند هیچ‌یک نمی‌تواند انبعاث پیدا کند، امر مولا مستهجن خواهد بود. خلط میان احکام جزئی و کلی منشأ اشتباهات زیادی شده است. از جمله آن که اصولیان گفته‌اند علم اجمالی در حالی که برخی اطراف آن از محل ابتلا بیرون است، منجزیت ندارد؛ چون خطاب شرعی بدان طرف مستهجن است. در صورتی که خطاب شارع قائم به مخاطب واحد نیست و اگر چنین خطابی مستهجن باشد باید در احکام وضعی نیز بگوییم جعل حکم نسبت به فردی که از محل ابتلا بیرون است، مستهجن است، خصوصاً اگر برای احکام وضعی، جعل اصیل قائل باشیم. مثلاً باید بگوییم آن فرد خمر که از محل ابتلا مکلفین در روی زمین بیرون است، نجس نیست. از جمله آن که گفته‌اند توجه خطاب شرعی به عاجز و غافل امری نامعقول است؛ چون انبعاث آن‌ها محال است (چنان که شیخ انصاری در *فوائد الاصول* و شیخ نائینی در *فوائد الاصول* گفته است) در صورتی که خطاب شخصی بدین افراد محال است، نه خطاب کلی با عناوینی چون «ناس» و «مؤمنین»؛ علاوه بر آن که همه پذیرفته‌اند که اوامر شرعی شامل اشخاص عاصی (کسانی که قصد نافرمانی دارند) و حتی شامل کفار هم می‌شود، با این که خطاب شخصی و خصوصی به کفار و عصاة (گنهکاران) از اقبیح مستهجنات است. پس باید گفت اوامر شرعی و خطابات قانونی کلی است و شامل غافل و ساهی و جاهل و حتی عصاة و کفار هم می‌شود، در عین آن که خطاب شخصی به گونه افراد قبیح است. سر مطلب آن است که اراده تشریحی در خطابات قانونی اراده‌ای نیست که به اتیان مکلف و انبعاث او تعلق گرفته باشد و گرنه باید عصیان محال باشد. چون اراده مولوی از مراد و بعث مولوی از انبعاث و اتیان مکلف جداناپذیر است بلکه اراده مولوی اراده قانون‌گذاری و جعل به نحو عموم است و در چنین امری صحت عقلایی ملاک است و نزد عقلا جعل متوقف بر انبعاث همه نیست (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۱: ۴۳۹-۴۳۷).

مقدمه ششم

احکام شرعی مقید به قدرت نیستند، نه شرعاً و نه عقلاً و به اطلاقتشان شامل جاهل و عاجز می‌شوند گر چه حکم عقل به اطاعت و عصیان در صورت قدرت است؛ اما شرعاً مقید نیستند چون اگر مقید بودند باید اصل برائت به هنگام شک در قدرت جاری می‌شد و حال آنکه اصولیون قائل به احتیاط هستند. عقل نیز راهی ندارد که تقیید «شرعی» به قدرت را کشف کند، بلکه همان طور که احکام شرعی به علم مقید نیست؛ به قدرت نیز مقید نیست؛ زیرا ملاک هر

دو واحد است و آن قبح خطاب است؛ اما عقلاً مقید نیستند چرا که عقل نمی‌تواند در حکم غیر خودش، یعنی در حکم مولا تصرف کند بلکه عقل تنها می‌گوید جاهل معذور است؛ اما ملاک در احکام کلی غیر از ملاک در احکام جزئی است. اگر بگویید چه اشکال دارد که به عاصی خطاب شخصی شود، ولی نه به داعی انبعاث بلکه به داعی اتمام حجت و «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ» (انفال: ۴۲). در پاسخ می‌گوییم موضوع احتجاج، بعث به داعی انبعاث است؛ اما بعث بدون وجود داعی انبعاث، عقلاً امتثال‌پذیر نیست و مثل آن است که فرض کنیم عبد وجود داعی امتحان نزد مولا را کشف کند (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۱: ۴۴۱-۴۴۰).

مناقشات سید مصطفی خمینی درباره دخالت مقدمات شش‌گانه

اما درباره مقدمات شش‌گانه‌ای که امام خمینی در تصویر امر به اهم و مهم ترتیب داده و سپس نظریه خطابات قانونی را در ضمن آن‌ها آورده بودند، شهید مصطفی خمینی مناقشاتی دارند و دخالت برخی از این مقدمات در غرض را انکار کرده‌اند. ذکر این مناقشات برای بررسی و نقد نظریه خطابات قانونی و شناخت مقومات آن لازم است. ایشان می‌فرماید که والد معظم ما معتقد است آنچه ارباب ترتب در باب امر به اهم و مهم به‌عنوان محذور عقلی تصور کرده‌اند؛ اساساً محذور نیست؛ زیرا مولا می‌تواند با وجود قدرت واحد برای عبد تکالیف کثیره قرار دهد. والد معظم برای اثبات مرام خود مقدماتی چند ردیف کرده‌اند که برخی از آن‌ها هیچ دخالتی در مقصودشان ندارد.

بررسی مقدمه اول

مقدمه اول که امر به طبیعت تعلق می‌گیرد و نه به فرد، هیچ دخالتی در غرض ندارد؛ زیرا اگر امر به فرد هم تعلق گیرد، تصویر امر به اهم و مهم در عرض هم ممکن است (چون قدرت شرط در تکلیف نیست و امر شارع به لحاظ غالب افراد است که قادر و غیر مختار هستند) (خمینی ۱۴۱۸ ج ۳: ۴۲۷-۴۲۶).

بررسی مقدمه دوم

اما مقدمه دوم که اطلاق رفض قیود است نه جمع قیود، هر چند مطلبی درست است، ولی دخالتش در بحث روشن نشده است. به‌علاوه که اگر اطلاق جمع قیود هم باشد، نظر والد معظم مبنی بر فعلیت هر دو تکلیف قابل تصور است؛ زیرا به نظر ایشان نکته مهم آن است که شرطیت قدرت در فعلیت تکلیف را اسقاط کنیم (خمینی ۱۴۱۸ ج ۳: ۴۲۷).

بررسی مقدمه سوم

اما مقدمه سوم که امر وقتی تعلق به طبیعت می‌گیرد، احوال اشخاص و بروز حالت تراحم تعرضی ندارد، این هم دخالتی در غرض ندارد و فقط برای ابطال نظر خصم آورده شده که آن هم فی حد نفسه قابل قبول نیست. چون خصم هم نمی‌گوید نفس ادله متکفل علاج حالت تراحم است بلکه می‌گوید با وجود آن محذور عقلی (وحدت قدرت با تعدد تکلیف) کشف می‌کنیم که شارع راضی به تقیید است؛ از این باب که عقل محافظت بر مرام مولا را به مقدار میسور واجب می‌داند (خمینی ۱۴۱۸ج ۳: ۴۲۹-۴۲۸).

بررسی مقدمه چهارم

اما درباره مقدمه چهارم که عبارت بود از انکار مراتب چهارگانه برای حکم و اثبات دومرتبه انشائیت و فعلیت، اولاً، باید گفت که اصلاً حکم مرتبه بردار نیست، حکم یعنی «اراده اظهار شده مولا» یا «معنای اعتباری همراه شده با اراده تشریحی متعلق به بعث سوی ماده» و حکم شأنی و انشائی در حقیقت حکم نیستند؛ زیرا هنگام انشا اصلاً اراده موجود نیست. همان‌طور که نزد هازل اراده نیست؛ اما احکام به ودیعت گذاشته شده نزد امام زمان احکام فعلی تعلیقی هستند نه شأنی. اگر انشائیت از مراتب حکم باشد، باید تنجز نیز از مراتب حکم باشد؛ زیرا همه قبول دارند که حکم فعلی برای شخص جاهل نیز هست، ولی البته بر او منجز نیست و تنها با وجود علم بر او منجز می‌شود، پس حکم به اعتباری متصف به انشائیت و به اعتباری متصف به فعلیت و به اعتبار سوم متصف به منجزیت می‌شود و این توصیفات و اعتبارات است که اختلاف مراتب حکم را پدید می‌آورد. ثانیاً، اصولیون در پاسخ ایشان می‌توانند بگویند قضایای شرعی از قبیل قضایای حقیقی است که موضوعات آن‌ها عناوین کلی است و اراده تشریحی به آن عناوین عام تعلق پذیرفته و هیچ‌گاه تغییر نمی‌یابد. آنچه تبدل می‌پذیرد خود موضوعات هستند. اراده مولوی به قادر و ذاکر تعلق پذیرفته و نه عاجز و ناسی و حکم نسبت به قادر و ذاکر همواره فعلی و نسبت به عاجز و ناسی همواره شأنی است. پس موضوع اراده مولوی همواره یک عنوان معین است. آنچه تغییر می‌پذیرد مورد اراده نیست و آنچه مورد اراده است تغییر نمی‌پذیرد؛ درست مثل شرط استطاعت برای وجوب حج که اگر شخصی مستطیع شد معنایش این نیست که اراده مولوی در حق شخص واحد عوض می‌شود، چنان که در *فوائد الاصول*، *منتهی الاصول* و *محاضرات دیده* می‌شود. ثالثاً، آنچه در تفسیر انشائیت حکم فرموده‌اند موافق تحقیق نیست؛ زیرا واجبات مشروط قبل از تحقق شرط، احکام انشائی هستند ولی به تفسیر والد معظم باید فعلی شمرده شوند. گویا

مرادشان از انشا و فعلیت در اینجا چیزی غیر از جاهای دیگر است. در صورتی که انشا و فعلیت همه جا به یک گونه معنا می شود. مثلاً بیع انشائی در مقابل فعلی که گویند، یعنی بیعی که الآن اثر ندارد و اراده نافذ مالک و راء آن نیست. البته اگر مرادشان جعل اصطلاحی خاص باشد، حرفی نیست ولی جعل اصطلاح فایده‌ای ندارد. حقیقت حکم همان حکم فعلی است و تخصیص و تقیید که می آید نشان می دهد که عموم و اطلاقی که خیال شده بود، واقعی نبود و از این رو می توان گفت فعلی دو جور است فعلی واقعی و فعلی ظاهری انشائی و شاید مقصودشان از فعلی همین باشد که در یک اصطلاح فعلی ظاهری انشائی است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۳: ۴۳۶-۴۲۹).

بررسی مقدمه پنجم

اما درباره مقدمه پنجم باید گفت که عدم انحلال خطابات قانونی کاملاً صحیح است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۳: ۴۳۸).

بررسی مقدمه ششم

اما درباره مقدمه ششم: اولاً، بعد از بیان عدم انحلال خطابات قانونی و اثبات فعلیت تکلیف نسبت به عاجز، دیگر نیازی بدین مقدمه نبود. ثانیاً، مشهور اصولیون که قائل به انحلال شده‌اند و نتوانستند اطلاق ادله را حفظ کنند ناچارند قید قدرت را برای تکالیف بیاورند. حال برفرض که عقل بگوید عاجز مورد خطاب نیست؛ نتیجه‌اش این نمی شود که موضوع تکلیف شخص قادر است بلکه موضوع عنوان «ناس» است و افرادی که شک در قدرت و عدم قدرت آن‌ها داریم، تحت عنوان «ناس» باقی می ماندند و از این رو هنگام شک در قدرت باید احتیاط جاری کرد نه براءت. نکته اینجاست که خروج عاجز به سبب مخصص لبی است و مخصص لبی موجب تعنون عام به عنوان مخصص نمی شود؛ به خلاف مخصص لفظی که موجب تعنون می شود و موضوع را «الناس غیر العاجزین» می گرداند. خلاصه بر اساس همان مبنای مشهور نیز می توان ایجاب احتیاط را توجیه کرد و اشکال والد معظم بر مشهور وارد نیست. ثالثاً، وقتی مشهور گویند احکام عقلاً مقید به قید قدرت هستند توجیهش آن است که عقل حدود اراده مولوی را کشف می کند نه این که در اراده مولا تصرف می کند. رابعاً، مشهور خروج جاهل از خطابات شرعی را نیز پذیرفته‌اند و چون دیده‌اند که تقیید احکام به قید علم نیز محذور دارد؛ لذا سخن از متمم الجعل و نتیجه الاطلاق به میان آورده‌اند. خلاصه مشهور می پذیرند که همان طور که خطاب عاجز قبیح است، خطاب جاهل نیز قبیح است و از این سخن باکی ندارند (خمینی ۱۴۱۸ ج ۳: ۴۵۸-۴۵۶).

۳. نظریه جعل

اصولیون متأخر از تعریف حکم از نظر مشهور اصولیون قدیم که «خطاب» را به عنوان عنصر اساسی حکم شرعی دانسته‌اند، اعراض نموده و عنصر اساسی حکم شرعی را «جعل» دانسته‌اند که به افعال مکلفین تعلق یافته است. اولین کسی که حکم را به مجعول شرعی تعریف کرده محقق نائینی هستند، ابتدا به تبیین این تعریف پرداخته می‌شود و سپس مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

محقق نائینی در تعریف حکم شرعی می‌گوید: «الأحكام الشرعية انما هي من قبيل المحمولات الكلية المجعولة على موضوعاتها المقدر وجوداتها بنحو القضايا الحقيقية» (خویی ۱۳۵۲ ج ۲: ۳۸۱). احکام شرعی، نظیر محمولات کلی مجعول برای موضوعات خود هستند که وجود آن‌ها به نحو قضایای حقیقی مقدر است. میرزای نائینی در توضیح خود بر این معنا می‌نویسد: تردیدی در صدور جعل از طرف شارع و مجعولات تشریحی بودن احکام نیست که بر اساس اراده تشریحی در عالم ظاهر جعل می‌گردد و گرنه صرف علم به مصلحت، چیزی جز علم به مصلحت نیست، نه وضع است و نه تکلیف... لیکن، تحقق جعل حکم، جز با استناد به وجود ملاک در متعلق آن ممکن نیست؛ با این تفاوت که احکام تکلیفی در تمام احوال به نحو استقلالی جعل می‌گردند به خلاف احکام وضعی که مجعولت عرفی و تبعی‌اند و جعل آن‌ها از حیث امضایی بودن صورت می‌گیرد (خویی ۱۳۵۲ ج ۲: ۳۸۱، ۳۸۴). محقق اصفهانی در توضیح این نظریه چنین توصیف می‌کند: «مجعول تشریحی که از آن به حکم تعبیر می‌شود، به تکلیفی و وضعی قابل انقسام است» (اصفهانی ۱۴۱۶ ج ۱: ۴۴). ایشان پیرامون مجعولت احکام تکلیفی معتقد است: «حکم تکلیفی مجعول، به وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه تقسیم می‌شود و از این میان جامع بین ایجاب و استحباب، انشا به انگیزه جعل است»؛ با این توضیح که انسان هنگام تصور فعلی که سودمندی آن برای او قطعی است، به طور قهری و طبیعی مشتاق انجام آن می‌شود، حال اگر مشتاق الیه از افعال خود انسان باشد و شوق و تعلق خاطر وی به اوج و حدنصاب برسد در طبیعت و درون وی هیجانی به وقوع می‌پیوندد و عضلاتش در پی به وجود آوردن آن به حرکت درمی‌آیند و اگر از افعال غیر او باشد از آنجا که فعل غیر تحت اختیار خود اوست و تابع اراده اوست و فعل به تبع آن محقق گردد و در این حالت اگر اراده برای فعل غیر، ناشی از مصلحت لزومی باشد، بعث و انگیزش برخاسته از آن ایجابی خواهد بود و اگر این چنین نباشد استحبابی است و درباره تحریم و کراهت، انسان در صورتی که متوجه مفسده و امر ناسازگاری در فعلی بشود در نفس او کراهتی حادث می‌گردد تا او را منقبض

ساخته و از اقدام به آن بازدارد و نسبت به فعل دیگری ایجاد انگیزه بر اجتناب و ترک است (اصفهان‌ی ۱۴۱۶ ج ۱: ۴۵-۴۴).

بررسی و نقد نظریه جعل

اگرچه برای جایگزین کردن نظریه جعل به جای نظریه خطاب، تلاش‌های فراوانی صورت گرفته است، ولی تعبیر به مجعول شرعی بودن احکام نه تنها خالی از انتقاد و اشکال نیست بلکه با چالش‌های جدی تری مواجه است؛ زیرا اساساً مجعول دانستن احکام تکلیفی و وضعی، مبنای علمی و منطقی استوار و محکمی ندارد. اولین کسی که نظریه جعل را در مورد احکام تکلیفی مورد نقد قرارداد و آن را به چالش کشید ضیاء‌الدین عراقی است، ایشان می‌نویسد: «برخی چنین پنداشته‌اند که حکم تکلیفی امری مجعول است، پیش از هر سخنی در این زمینه لازم است به معنای جعل توجه کنیم حقیقت جعل در امور انشائیة اعم از این که جعل آن‌ها از ناحیه شارع صورت پذیرد، مانند این که دستور دهد: «مَنْ حَازَ مَلِكًا» یا به جعل غیر شارع باشد، نظیر جعل ملکیت و زوجیت به واسطه عقد، عبارت است از قصد تحقق حقیقت این عنوان جعل شده به واسطه جاعل و اراده تحقق آن از سوی منبعی که ایجاد انگیزه و داعی می‌کند؛ از این رو اگر حکم از امور جعلی انشایی است ناگزیر از امور قصدی نیز هست. به این معنا که حقیقت آن جز به قصد تحقق آن انشا محقق نمی‌گردد، نظیر عنوان تعظیم و توهین و نظایر آن‌ها، به خلاف امور تکوینی خارجی که تحقق آن‌ها در مواردی بدون اراده و قصد فاعل صورت می‌پذیرد مانند قتل، ضرب، شتم و...» (کرباسی ۱۴۱۱ ج ۵: ۱۳۲-۱۳۱). وی با این مقدمه و تأکید بر قصدی و ارادی بودن وجود احکام و تکالیف، در پی اثبات این معناست که حکم در همه مراتب آن از مجعولات انشایی نیست تا حدوث آن صرفاً قائم به جعل جاعل باشد، بلکه برخی مراتب آن تکوینی و عینی بوده و بدون استناد به انشا محقق و بی‌نیاز از جعل است یا اساساً قابلیت انشا ندارد؛ زیرا در زمینه تکالیف، عناوین مترتب و متعددی وجود دارد و از جمله آن‌ها، اراده‌ای است که قوام حقیقت تکلیف بر آن است و تردیدی نیست چنین اراده‌ای از امور جعلی انشایی نبوده بلکه از امور تکوینی است که بنیانی بر اسباب خود دارد، چون علم به مصلحت و از جمله این عناوین «طلب» است که عین «اراده» است و از جمله آن‌ها اظهار اراده و اعلان آن با قول و فعل است. روشن است که تحقق عنوان اظهار و اعلان، تابع دلالت لفظ یا فعل است که بر علم مخاطب به وضع استوار خواهد بود و در عین حال هیچ ارتباطی به امر و فرمان ندارد، بلکه اعلان قانون و شریعت به واسطه تکلم (و کتابت) از طریق لفظ صورت می‌پذیرد و باز از جمله

بنیان‌های احکام «ضرورت علم مکلف به اراده» است که از آگاهی و اطلاع وی به وجود مظهر حاصل می‌شود؛ زیرا مکلف به انجام دادن فعلی، پیش از علم به اراده طلب (از سوی شریعت و قانون) خود را نسبت به مقتضای اقدام و ترک فعل آزاد می‌بیند و از این جنبه خود را قادر بر انجام دادن و انجام ندادن می‌یابد و پس از آمدن فرمان است که خود را صرفاً مکلف به فعل می‌یابد و از اینجا عنوان تکلیف [و حکم] انتزاع می‌شود و فعل را به گونه‌ای می‌بیند که قدرت بر ترک آن ندارد و عنوان وجوب را انتزاع [و درک] می‌کند و خود را ملزم به انجام دادن آن می‌یابد و از این جنبه عنوان «لزوم» انتزاع می‌شود و نیز از این حیث که عمل مکلف معلول علم به اراده شارع است عمل و فعل خود را برای او می‌بیند و از این جهت عنوان «بعث و تحریک» انتزاع می‌شود و هر یک از این عناوین انتزاعی عقلی متأخر از دستور شارع و پس از انشای او هستند و اساساً منشأ و سرچشمه آن‌ها به گونه‌ای نیست که قابلیت جعل و قرارداد داشته باشند؛ لذا آنچه بر سر زبان‌ها شهرت یافته است که تکالیف از امور جعلیه‌اند، واقعیت ندارد و اثبات پذیر نیست. بر این اساس تصور جعل در مراتب یادشده احکام و تکالیف، امری ناممکن یا فاقد فایده عقلایی است؛ گذشته از این که مرتبه مصلحت و علم و اراده نیز که حقیقت و بنیان تکلیف بر آن نهاده شده جعل ناپذیر است؛ زیرا اراده تابع علم به مصلحت است و از مرتبه و منزلت انشا متأثر نیست. گذشته از همه این مراتب خود انشا به عنوان مبرز و مظهر اراده از مجعولات نیست و امری واقعی و از مقوله فعل بوده که به نوبه خود خارج از اعتباریات جعلیه است (کرباسی ۱۴۱۱ ج ۵: ۱۳۳-۱۳۲).

دیدگاه امام خمینی

حکم از منظر امام خمینی امری مجعول و اعتباری است که جایگاه آن عالم اعتبارات است. ایشان حکم را بعث مولوی ناشی از اراده معرفی نموده و چنین استدلال می‌کند: ما می‌بینیم مجرد صدور امر از سوی مولا در انتقال بندگان به وجوب عمل کافی است و دیگر کاری ندارد که آیا در نفس مولا اراده‌ای بوده که منشأ امر باشد یا نه و آیا امر از اراده مولا حکایت می‌کند یا نه؛ بلکه بعث و تحریک مکلف به سوی عمل به هر وسیله‌ای که باشد، تمام موضوع برای حکم عقلایی به وجوب امثال است. ایشان نظریه ضیاء‌الدین عراقی که گفتند حکم همان اراده تشریحی اظهارشده از طرف مولا است را نپذیرفته و در رد آن سه دلیل به این شرح اقامه نموده‌اند: اولاً، عقلا در ارتکاز خود در انتقال به وجوب از اوامر مولا هیچ‌گاه اراده را لحاظ نمی‌کنند. ثانیاً، وجوب و ایجاب در عالم اعتبار ذاتاً واحد هستند همان‌طور که وجود و ایجاد در عالم تکوین

ذاتاً واحد هستند و به اعتبار اختلاف می‌پذیرند. پس اگر انتزاع و جوب از اراده صحیح باشد، انتزاع ایجاب از اراده هم باید صحیح باشد؛ در حالی که اراده هیچ‌گاه ایجاب محسوب نمی‌شود، بلکه نفس بعث و تحریک همان الزام و ایجاب و همان حکم شرعی است. البته اراده از مبادی حکم است؛ زیرا اگر اراده‌ای نباشد یا اظهار نشود، نمی‌توان و جوب را انتزاع کرد؛ بنابراین حکم چیزی در عالم اثبات است و در عالم ثبوت، یعنی نزد مولا چیزی بیش از اراده که منشأ انتزاع حکم است، موجود نیست. این مطلب واضح است که ابتدا باید حکمی از جانب مولا انشا شود تا با وجود شرایط به مرحله بعث برسد. مرحله بعث و تحریک، همان مرحله فعلیت حکم است. بعث در تعریف امام خمینی، یک امر حقیقی و واقعی نیست بلکه یک امر اعتباری است؛ یعنی این‌گونه نیست که در خارج دست مکلف را بگیرد و او را وادار به انجام کار کند؛ زیرا ایشان، اراده خداوند را در تشریح، جدای از اراده تکوینی ندانسته و معتقدند در تشریحات نیز اراده خداوند به خلق و ایجاد قانون و قانون‌گذاری تعلق گرفته است، نه به انجام عمل از سوی بندگان. بدیهی است که ایجاد قانون در عالم اعتبار است؛ زیرا همان‌گونه که قوانین و قراردادهای اجتماعی از جنس اعتبارات عقلایی هستند، قوانین و احکام الهی نیز از اعتبارات شرعی هستند. ثالثاً، احکام وضعی در مقابل احکام تکلیفی قرار دارند، در حالی که احکام وضعی از قبیل اراده اظهار شده از سوی مولا نیستند؛ زیرا حکومت، قضاوت، ملکیت و غیر این‌ها از احکام تکلیفی انتزاع می‌شوند (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۱: ۳۲۰-۳۱۹).

نتایج بحث

۱. فقیهان و اصولیون در زمینه ماهیت حکم شرعی چهار نظریه خطاب، اراده تشریحی، جعل و اعتبار را مطرح کرده‌اند.
۲. نظریه «خطاب» با اشکال‌های اساسی مواجه است؛ زیرا پذیرش تعریف خطابی حکم مستلزم این است که آن دسته از احکام که از طریق فعل و تقریر معصوم وارد شده است را از زمره احکام بیرون بدانیم. از سوی دیگر بیشترین ادله احکام مانند کتاب (به‌عنوان خطاب خداوند) و سنت (به‌عنوان خطاب معصوم) که از جمله طرق و ادله احکامند، اگر آن‌ها را خود حکم شرعی و ذات آن را عین خطاب بدانیم مستلزم اتحاد دلیل و مدلول خواهند بود. سوم، خطاب‌های شرعی در کتاب و سنت حکم را بیان می‌کنند و کاشف از حکم هستند نه این که خود حکم شرعی باشند.

۳. نظریه اراده تشریحی به سه دلیل رد شده است: اولاً، عقلاً در ارتکاز خود در انتقال به وجوب از اوامر مولا هیچ گاه اراده را لحاظ نمی کنند. ثانیاً، وجوب و ایجاب در عالم اعتبار ذاتاً واحد هستند همان طور که وجود و ایجاد در عالم تکوین ذاتاً واحد هستند و به اعتبار اختلاف می پذیرند. پس اگر انتزاع وجوب از اراده صحیح باشد، انتزاع ایجاب از اراده هم باید صحیح باشد؛ در حالی که اراده هیچ گاه ایجاب محسوب نمی شود، بلکه نفس بعث و تحریک همان الزام و ایجاب و همان حکم شرعی است. ثالثاً، احکام وضعی در مقابل احکام تکلیفی قرار دارند، در حالی که احکام وضعی از قبیل اراده اظهار شده از سوی مولا نیستند؛ زیرا حکومت، قضاوت، ملکیت و غیر اینها از احکام تکلیفی انتزاع می شوند.

۴. در مورد نظریه «جعل» باید گفت مرتبه مصلحت، علم و اراده که حقیقت و بنیان تکلیف بر آن نهاده شده جعل ناپذیر است؛ زیرا اراده تابع علم به مصلحت است و از مرتبه و منزلت انشا متأثر نیست؛ و دیگر آن که خود انشا به عنوان مُبْرَز و مُظْهَر اراده از مجعولات نیست و امری واقعی و از مقوله فعل بوده که به نوبه خود خارج از اعتباریات جعلیه است. علاوه بر این تشریح و جعل قانون فعل شارع و همان حکم است و خطاب کاشف از حکم است، پس رتبه خطاب متأخر از حکم است؛ زیرا باید مکشوف (حکم شرعی) قبل از آن وجود داشته باشد تا خطاب کاشف از آن باشد.

۵. تنها نظریه مورد قبول در مورد چیستی ماهیت و حقیقت حکم شرعی نظریه «اعتبار» است که از ناحیه امام خمینی مطرح شده است؛ حکم از دیدگاه ایشان امری مجعول و اعتباری است که جایگاه آن عالم اعتبارات است. ایشان حکم را بعث مولوی ناشی از اراده معرفی نموده و چنین استدلال می کند: ما می بینیم مجرد صدور امر از سوی مولا در انتقال بندگان به وجوب عمل کافی است و دیگر کاری ندارد که آیا در نفس مولا اراده ای بوده که منشأ امر باشد یا نه و آیا امر از اراده مولا حکایت می کند یا نه؛ بلکه بعث و تحریک مکلف به سوی عمل به هر وسیله ای که باشد، تمام موضوع برای حکم عقلایی به وجوب امثال است.

منابع

- آمدی، علی بن محمد. (۱۴۲۲ق) *الإحكام في أصول الأحكام*، ریاض: دارالشمیعی، چاپ اول.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (بی تا) *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول.

- ابن حاجب، ابی عمرو عثمان بن عمر. (۱۴۲۷ ق) *مختصر منتهی السؤل و الأمل فی علمی الاصول و الجدل*، بیروت: دار ابن حزم، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق) *معجم مقاییس اللغة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق) *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- اصفهانی نجفی، محمدتقی. (۱۴۲۹ ق) *هدایة المسترشدين* (چاپ جدید)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم.
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۱۶ ق) *بحوث فی الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۶) *خطابات قانونیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
- بروجردی، محمدتقی. (۱۴۱۷ ق) *نهایة الأفكار* (تقریرات درس ضیاءالدین عراقی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چاپ سوم.
- تفتازانی، سعد الدین عمر. (۱۳۲۲ ق) *شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقه*، مصر: المطبعة الخیریه، چاپ اول.
- حصری، احمد. (۱۴۰۱ ق) *نظریة الحكم و مصادر التشریح فی اصول الفقه الاسلامی*، قاهره: مكتبة الكلیات الازهریه.
- حکیم، محمدتقی. (۱۴۱۸ ق) *الأصول العامة فی الفقه المقارن*، قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، چاپ دوم.
- خضری بک، محمد. (۱۳۸۹ ق) *اصول الفقه*، قاهره: بی نا، چاپ ششم.
- خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ ق) *تحریرات فی الاصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۵۲) *اجود التقریرات* (تقریر درس خارج اصول آیت الله میرزا محمدحسین نائینی)، قم: مطبعة العرفان، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق) *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان: دارالعلم - الدار الشامیه، چاپ اول.
- زیدان، عبدالکریم. (۱۳۹۶ ق) *الوجیز فی اصول الفقه*، بغداد: مؤسسه قُربُبة، چاپ ششم.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ ق) *تهذیب الاصول* (تقریر ایحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم آیه الله العظمی السید روح الله موسوی الامام الخمینی قدس سره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- سبزواری، عبدالاعلی. (بی تا) *تهذیب الاصول*، قم: مؤسسه المنار، چاپ دوم.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۷۳) *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
- شهید اول، محمد بن مکی. (بی تا) *القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربیة*، قم: کتابفروشی مفید، چاپ اول.

- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۶ ق) *تمهید القواعد الاصولیة و العربیة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۲۳ ق) *زبدة الاصول*، قم: مرصاد، چاپ اول.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا) *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۸ ق) *دروس فی علم الاصول* (الحلقة الاولى)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۰) *تهذیب الوصول الی علم الاصول*، لندن: مؤسسه امام علی (ع)، چاپ اول.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۳ ق) *نضد القواعد الفقہیة علی مذهب الامامیة*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
- فیومی، احمد بن محمد. (بی تا) *المصباح المنیر*، قم: منشورات دارالرضی، چاپ اول.
- کرباسی، محمد ابراهیم. (۱۴۱۱ ق) *منهاج الاصول*، (تقریرات درس خارج اصول ضیاء الدین عراقی)، بیروت: دارالبلاغه، چاپ اول.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۲۳ ق) *معارج الاصول*، لندن: مؤسسه امام علی (ع)، چاپ اول.
- مرتضوی لنگرودی، محمدحسن. (۱۳۷۶) *جواهر الاصول* (تقریر اباحت الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم آية الله العظمی السيد روح الله موسوی الامام الخمينی قدس سره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- موسوی قزوینی، سید ابراهیم. (۱۲۵۸ ق) *نتائج الافتکار*، بمبئی: بی نا، چاپ اول.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۳۷۸ ق) *قوانین الاصول* (چاپ قدیم)، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة، چاپ دوم.
- نراقی، محمد مهدی. (۱۳۸۴) *تجربید الاصول*، قم: سید مرتضی، چاپ اول.