



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



کتابخانه مجلس شورای اسلامی

۲۰۳

# قضایای حقیقیه و خارجییه

در آینه منطق و اصول فقه



بر دانشی از تدریس خارج اصول استاد معظم

حضرت آیت الله حاج شیخ محمد جواد فاضل لنگرانی

تقریر، تنظیم و چاپ از

سید مرتضی میرزاده آخوندی

معاونت پژوهش مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# قضایای حقیقه و خارجییه در آینه منطق و اصول فقه

نویسنده:

محمد جواد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۱۱	قضایای حقیقه و خارجییه در آیینہ منطق و اصول فقه
۱۱	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۱۶	فهرست مطالب
۲۸	سخن آغازین
۳۲	پیش گفتار
۳۸	بخش نخست: کلیات
۳۸	اشاره
۴۰	طرح بحث
۴۲	گفتار نخست: تعاریف و مفاهیم
۴۲	اشاره
۴۲	۱- منطق
۴۲	۱-۱- منطق در لغت
۴۳	۱-۲- منطق در اصطلاح
۴۷	۲- اصول فقه
۴۷	۲-۱- اصول فقه در لغت
۴۹	۲-۲- اصول فقه در اصطلاح
۵۸	۳- رابطه منطق و اصول فقه
۵۹	۴- قضایا و تقسیمات آن
۵۹	اشاره
۶۰	۴-۱- قضیه در لغت
۶۰	۴-۲- قضیه در اصطلاح منطق
۶۲	۴-۳- قضیه در اصطلاح اصول فقه

۶۴	۴-۴- تقسیمات قضایا در منطق
۷۰	۴-۵- جایگاه تقسیم قضایا به حقیقیه و خارجیّه
۷۲	گفتار دوّم: تاریخچه قضایای حقیقیه و خارجیّه
۷۲	اشاره
۷۳	۱- مبادی بحث در آثار حکمای پیش از فخر رازی
۷۳	اشاره
۷۳	۱-۱- کلام ارسطو در تقسیم قضایا به اعتبار جهات
۷۵	۱-۲- کلام فارابی
۷۷	۱-۳- کلام ابن سینا
۸۵	۱-۴- اختلاف دیدگاه ابن سینا با فارابی در عقد الوضع
۸۷	۲- شکل گیری قضایای حقیقیه و خارجیّه توسط فخر رازی
۸۷	اشاره
۸۸	۲-۱- کلام فخر در «شرح عیون الحکمه»
۸۹	۲-۲- کلام فخر در «منطق الملتخص»
۹۱	۳- قضایای حقیقیه و خارجیّه در آثار حکمای پس از فخر رازی
۹۱	اشاره
۹۱	۳-۱- کلمات موافقین
۹۴	۳-۲- کلمات مخالفین
۹۸	۴- ورود و تثبیت قضایای حقیقیه و خارجیّه در اصول فقه
۱۰۲	۵- پیشینه تحقیق
۱۰۲	اشاره
۱۰۲	۵-۱- رویکرد منطقی
۱۰۴	۵-۲- رویکرد اصولی
۱۰۷	بخش دوّم: قضایای حقیقیه و خارجیّه در منطق صوری
۱۰۷	اشاره
۱۰۹	طرح بحث

گفتار نخست: قضایای حقیقیه و خارجییه در نزد حکمای پیش از سبزواری ..... ۱۱۱

۱- تعریف ابن سینا در منطق شفا ..... ۱۱۱

۲- تعریف کاتبی در شمسیه ..... ۱۱۴

۳- تعریف قطب الدین رازی در شرح شمسیه ..... ۱۱۶

۴- تعریف صدرالمتألهین در لمعات المشرقیه ..... ۱۱۹

گفتار دوم: قضایای حقیقیه و خارجییه در نزد حاجی سبزواری ..... ۱۲۳

اشاره ..... ۱۲۳

۱- تعریف حاجی سبزواری در منظومه ..... ۱۲۵

۱-۱- قضیه خارجییه ..... ۱۲۵

۱-۲- قضیه ذهنیه ..... ۱۲۵

۱-۳- قضیه حقیقیه ..... ۱۲۶

۲- مناقشه مرحوم حائری یزدی بر حاجی سبزواری ..... ۱۴۱

اشاره ..... ۱۴۱

۲-۱- تناقض با دلائل وجود ذهنی ..... ۱۴۴

۲-۲- انقراض قضایای ضروری ذاتی ..... ۱۴۸

۲-۳- انقلاب تمام قضایای حقیقیه به ذهنیه ..... ۱۴۹

۲-۴- ایجاد دفعی افراد نامتناهی در ذهن ..... ۱۵۰

۳- جمع بندی و دیدگاه برگزیده حضرت استاد ..... ۱۵۱

بخش سوم: قضایای حقیقیه و خارجییه در اصول فقه ..... ۱۵۷

اشاره ..... ۱۵۷

طرح بحث ..... ۱۵۹

گفتار نخست: تعریف قضایای حقیقیه و خارجییه ..... ۱۶۱

اشاره ..... ۱۶۱

۱- تعریف محقق نائینی ..... ۱۶۱

اشاره ..... ۱۶۱

۱-۱- قضایای خارجییه ..... ۱۶۲

- ۱۶۵ ..... ۱-۲- قضایای حقیقیه
- ۱۶۸ ..... ۲- تعریف امام خمینی
- ۱۶۸ ..... اشاره
- ۱۷۲ ..... ۲-۱- قضایای حقیقیه
- ۱۷۶ ..... ۲-۲- قضایای خارجیّه
- ۱۷۷ ..... ۳- دیدگاه حضرت استاد
- ۱۷۷ ..... اشاره
- ۱۷۷ ..... ۳-۱- واکاوی کلام امام خمینی
- ۱۷۹ ..... ۳-۲- نظر مختار حضرت استاد
- ۱۸۲ ..... گفتار دوم: تفاوت‌های قضیه خارجیّه با حقیقیه
- ۱۸۲ ..... اشاره
- ۱۸۲ ..... ۱- تفاوت در ملاک جامع بین افراد
- ۱۸۴ ..... ۲- تفاوت در قابلیت وقوع در کبرای قیاس
- ۱۸۴ ..... اشاره
- ۱۸۷ ..... ۲-۱- پاسخ محقق نائینی به شبهه قیاس اقترانی شکل اول
- ۱۹۰ ..... ۲-۲- دیدگاه نائینی پیرامون موارد خلط قضیه حقیقیه با خارجیّه
- ۱۹۱ ..... ۳- تفاوت در گستره علم آمر
- ۱۹۱ ..... اشاره
- ۱۹۲ ..... ۳-۱- دو نکته مهم پیرامون قضایای خارجیّه
- ۱۹۵ ..... ۳-۲- دو نکته مهم پیرامون قضایای حقیقیه
- ۱۹۸ ..... ۴- تفاوت در وحدت یا تغایر انشاء با فعلیت حکم
- ۲۰۲ ..... ۵- تفاوت از حیث نزاع در جعل سببیت
- ۲۰۵ ..... ۶- تفاوت در وحدت یا تغایر موضوع و علت حکم
- ۲۰۸ ..... ۷- تفاوت در اختصاص یا عدم اختصاص به مشافهین
- ۲۰۸ ..... اشاره
- ۲۱۳ ..... ۷-۱- مناقشه امام خمینی



- ۲۲۳ ..... ۷-۲- بررسی کلام امام خمینی
- ۲۲۵ ..... ۷-۳- نظر حضرت استاد
- ۲۲۵ ..... ۸- تفاوت در لحاظ موضوع حکم و نوع تخصیص
- ۲۳۱ ..... ۹- تفاوت از جهت انحلال حکم بر افراد موضوع
- ۲۳۱ ..... اشاره
- ۲۳۲ ..... ۹-۱- مناقشه امام خمینی
- ۲۳۶ ..... ۱۰- تفاوت از جهت انحلال به قضیه شرطیه
- ۲۳۶ ..... اشاره
- ۲۳۸ ..... ۱۰-۱- مناقشه امام خمینی
- ۲۴۶ ..... ۱۰-۲- نظر حضرت استاد
- ۲۴۷ ..... ۱۱- تفاوت در نحوه اقتران عقد الوضع و عقدالحمل
- ۲۴۹ ..... ۱۲- تفاوت در حکومت و ورود بر ادله اولیه
- ۲۵۳ ..... ۱۳- تفاوت از حیث تمسک به عام در شبهه مصداقیه
- ۲۵۳ ..... اشاره
- ۲۵۴ ..... ۱۳-۱- ترسیم بحث
- ۲۵۷ ..... ۱۳-۲- کلام محقق خوئی
- ۲۵۹ ..... ۱۳-۳- کلام محقق روحانی
- ۲۶۱ ..... ۱۳-۴- بررسی کلمات محققین خوئی و روحانی
- ۲۶۴ ..... ۱۴- تفاوت در شمول طولی و عرضی حکم بر افراد موضوع
- ۲۶۷ ..... بخش چهارم: جستارهای تطبیقی
- ۲۶۷ ..... اشاره
- ۲۶۹ ..... طرح بحث
- ۲۷۲ ..... گفتار نخست: تطبیق احکام شرعی بر قضایای حقیقیه و خارجییه
- ۲۷۲ ..... اشاره
- ۲۷۳ ..... ۱- دیدگاه محقق نائینی
- ۲۷۳ ..... اشاره

- ۱-۱- بررسی دیدگاه محقق نائینی ..... ۲۷۴
- ۲- دیدگاه محقق عراقی ..... ۲۷۵
- اشاره ..... ۲۷۵
- ۱-۲- بررسی دیدگاه محقق عراقی ..... ۲۸۳
- ۳- دیدگاه امام خمینی ..... ۲۸۶
- ۴- دیدگاه شهید مطهری ..... ۲۸۶
- ۵- جمع بندی و بیان دیدگاه برگزیده حضرت استاد ..... ۲۸۷
- گفتار دوم: ثمرات طبقه بندی احکام به گونه حقیقه و خارجی ..... ۲۸۹
- اشاره ..... ۲۸۹
- ۱- ثمرات فقهی - اصولی ..... ۲۸۹
- ۱-۱- توسعه یا عدم توسعه اماکن خاص ..... ۲۸۹
- ۱-۲- صدق یا عدم صدق عنوان ربای معاملی در مکیل و موزون نوپیدا ..... ۲۹۲
- ۱-۳- تمسک به استصحاب برای تقلید ابتدائی از میت ..... ۲۹۶
- ۱-۴- تمییز نوع روایات از حیث قابلیت وقوع در طریق استنباط ..... ۲۹۹
- ۲- ثمرات تفسیری ..... ۳۰۱
- ۳- ثمرات سیاسی ..... ۳۰۴
- کتاب نامه ..... ۳۰۷
- الف) کتب ..... ۳۰۷
- ب) مقالات ..... ۳۱۹
- پ) منابع رایانه ای (رایاتاری و نرم افزاری) ..... ۳۲۰
- درباره مرکز ..... ۳۲۲

## فضایای حقیقه و خارجی در آئینه منطق و اصول فقه

### مشخصات کتاب

سرشناسه:فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۴۱ -

عنوان و نام پدیدآور:فضایای حقیقه و خارجی در آئینه منطق و اصول فقه [کتاب]: برداشتی از دروس خارج اصول استاد معظم حضرت آیت الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی دامت برکاته/ تقریر، تحقیق و تعلیق از سیدمرتضی میرزاده اهری.

مشخصات نشر:قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری:۳۰۲ ص.

فروست:لیتفقوهو فی الدین؛ ۳۰۳.

شابک:۱۸۰۰۰۰ریال: ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۵۵-۹

وضعیت فهرست نویسی:فایا

یادداشت:پشت جلد به انگلیسی: Sayyed Morteza Mirzadeh Ahari. Factual and external propositions in logic and warcraft looking the comperhension of lectures in warcraft .course supreme mester Ayatollah Mohammad Javad Fazel Lankarani

یادداشت:کتابنامه: ص. [۲۸۹] - ۳۰۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

عنوان دیگر:برداشتی از دروس خارج اصول استاد معظم حضرت آیت الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی دامت برکاته.

موضوع:گزاره (منطق)

موضوع:Logic (Proposition)

موضوع:اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

موضوع:Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- ۲۰th century

شناسه افزوده:میرزاده اهری، سیدمرتضی، ۱۳۶۱ -، گردآورنده

شناسه افزوده:مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره: BP۱۶۵/۴/ف۲ق۶ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۴۶۲۴۱۱۵

ص: ۱

**اشاره**



قضایای حقیقه و خارجیّه در آینه منطق و اصول فقه

برداشتی از دروس خارج اصول استاد معظم حضرت آیت الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی دامت برکاته

تقریر ، تحقیق و تعلیق از سید مرتضی میرزاده اهری

ص: ۳



## فهرست مطالب

تقدیم به آن که دید؛

جوجه ای نو بال و پر؛

شوق پرواز دارد

به آبی بلند فقاقت...

بال و پرش بگرفت

و پروازش آموخت...

به یگانه ی دوران

آموزگار پرواز به سوی بی کرانی

استاد و مرادم

آیت الله محمد جواد فاضل لنکرانی

ص: ۵





فهرست مطالب

سخن آغازین ۱۳

پیش گفتار ۱۷

بخش نخست: کلیات ۲۳

طرح بحث ۲۵

گفتار نخست: تعاریف و مفاهیم ۲۷

۱. منطق ۲۷

۱-۱. منطق در لغت ۲۷

۱-۲. منطق در اصطلاح ۲۸

۲. اصول فقه ۳۱

۲-۱. اصول فقه در لغت ۳۱

۲-۲. اصول فقه در اصطلاح ۳۳

۳. رابطه منطق و اصول فقه ۴۲

۴. قضایا و تقسیمات آن ۴۳

۴-۱. قضیه در لغت ۴۴

۴-۲. قضیه در اصطلاح منطق ۴۴

۴-۳. قضیه در اصطلاح اصول فقه ۴۶

۴-۴. تقسیمات قضایا در منطق ۴۸

ص: ۷

۴-۵. جایگاه تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی ۵۴

گفتار دوّم: تاریخچه قضایای حقیقه و خارجی ۵۶

۱. مبادی بحث در آثار حکمای پیش از فخر رازی ۵۷

۱-۱. کلام ارسطو در تقسیم قضایا به اعتبار جهات ۵۷

۱-۲. کلام فارابی ۵۹

۱-۳. کلام ابن سینا ۶۱

۱-۴. اختلاف دیدگاه ابن سینا با فارابی در عقد الوضع ۶۹

۲. شکل گیری قضایای حقیقه و خارجی توسط فخر رازی ۷۱

۲-۱. کلام فخر در «شرح عیون الحکمه» ۷۲

۲-۲. کلام فخر در «منطق الملخص» ۷۳

۳. قضایای حقیقه و خارجی در آثار حکمای پس از فخر رازی ۷۵

۳-۱. کلمات موافقین ۷۵

۳-۲. کلمات مخالفین ۷۸

۴. ورود و تثبیت قضایای حقیقه و خارجی در اصول فقه ۸۲

۵. پیشینه تحقیق ۸۶

۵-۱. رویکرد منطقی ۸۶

۵-۲. رویکرد اصولی ۸۸

بخش دوّم: قضایای حقیقه و خارجی در منطق صوری ۹۱

طرح بحث ۹۳

گفتار نخست: قضایای حقیقه و خارجی در نزد حکمای پیش از سبزواری ۹۵

۱. تعریف ابن سینا در منطق شفا ۹۵

۲. تعریف کاتبی در شمسیه ۹۸

۳. تعریف قطب الدین رازی در شرح شمسیه ۱۰۰

۴. تعریف صدرالمتألهین در لمعات المشرقیه ۱۰۳

گفتار دوم: قضایای حقیقیه و خارجییه در نزد حاجی سبزواری ۱۰۷

ص: ۸

۱. تعریف حاجی سبزواری در منظومه ۱۰۹

۱-۱. قضیه خارجی ۱۰۹

۱-۲. قضیه ذهنیه ۱۰۹

۱-۳. قضیه حقیقه ۱۱۰

۲. مناقشه مرحوم حائری یزدی بر حاجی سبزواری ۱۲۵

۲-۱. تناقض با دلائل وجود ذهنی ۱۲۶

۲-۲. انقراض قضایای ضروری ذاتی ۱۳۰

۲-۳. انقلاب تمام قضایای حقیقه به ذهنیه ۱۳۱

۲-۴. ایجاد دفعی افراد نامتناهی در ذهن ۱۳۲

۳. جمع بندی و دیدگاه برگزیده حضرت استاد ۱۳۳

بخش سوم: قضایای حقیقه و خارجی در اصول فقه ۱۳۹

طرح بحث ۱۴۱

گفتار نخست: تعریف قضایای حقیقه و خارجی ۱۴۳

۱. تعریف محقق نائینی ۱۴۳

۱-۱. قضایای خارجی ۱۴۴

۱-۲. قضایای حقیقه ۱۴۷

۲. تعریف امام خمینی ۱۵۰

۲-۱. قضایای حقیقه ۱۵۴

۲-۲. قضایای خارجی ۱۵۸

۳. دیدگاه حضرت استاد ۱۵۹

۱-۳. واکاوی کلام امام خمینی ۱۵۹

۲-۳. نظر مختار حضرت استاد ۱۶۱

گفتار دوّم: تفاوت‌های قضیه خارجیّه با حقیقه ۱۶۴

۱. تفاوت در ملاک جامع بین افراد ۱۶۴

۲. تفاوت در قابلیت وقوع در کبرای قیاس ۱۶۶

ص: ۹

۱-۲. پاسخ محقق نائینی به شبهه قیاس اقترانی شکل اول ۱۶۹

۲-۲. دیدگاه نائینی پیرامون موارد خلط قضیه حقیقه با خارجیه ۱۷۲

۳. تفاوت در گستره علم آمر ۱۷۳

۳-۱. دو نکته مهم پیرامون قضایای خارجیه ۱۷۴

۳-۲. دو نکته مهم پیرامون قضایای حقیقه ۱۷۷

۴. تفاوت در وحدت یا تغایر انشاء با فعلیت حکم ۱۸۰

۵. تفاوت از حیث نزاع در جعل سببیت ۱۸۴

۶. تفاوت در وحدت یا تغایر موضوع و علت حکم ۱۸۷

۷. تفاوت در اختصاص یا عدم اختصاص به مشافهین ۱۹۰

۷-۱. مناقشه امام خمینی ۱۹۵

۷-۲. بررسی کلام امام خمینی ۲۰۵

۷-۳. نظر حضرت استاد ۲۰۷

۸. تفاوت در لحاظ موضوع حکم و نوع تخصیص ۲۰۷

۹. تفاوت از جهت انحلال حکم بر افراد موضوع ۲۱۳

۹-۱. مناقشه امام خمینی ۲۱۴

۱۰. تفاوت از جهت انحلال به قضیه شرطیه ۲۱۸

۱۰-۱. مناقشه امام خمینی ۲۲۰

۱۰-۲. نظر حضرت استاد ۲۲۸

۱۱. تفاوت در نحوه اقتران عقد الوضع و عقدالحمل ۲۲۹

۱۲. تفاوت در حکومت و ورود بر ادله اولیه ۲۳۱

۱۳. تفاوت از حیث تمسک به عام در شبهه مصداقیه ۲۳۵

۱۳-۱. ترسیم بحث ۲۳۶

۱۳-۲. کلام محقق خوئی ۲۳۹

۱۳-۳. کلام محقق روحانی ۲۴۱

۱۳-۴. بررسی کلمات محققین خوئی و روحانی ۲۴۳

ص: ۱۰



۱۴. تفاوت در شمول طولی و عرضی حکم بر افراد موضوع ۲۴۶

بخش چهارم: جستارهای تطبیقی ۲۴۹

طرح بحث ۲۵۱

گفتار نخست: تطبیق احکام شرعی بر قضایای حقیقیه و خارجی ۲۵۴

۱. دیدگاه محقق نائینی ۲۵۵

۱-۱. بررسی دیدگاه محقق نائینی ۲۵۶

۲. دیدگاه محقق عراقی ۲۵۷

۲-۱. بررسی دیدگاه محقق عراقی ۲۶۵

۳. دیدگاه امام خمینی ۲۶۸

۴. دیدگاه شهید مطهری ۲۶۸

۵. جمع بندی و بیان دیدگاه برگزیده حضرت استاد ۲۶۹

گفتار دوم: ثمرات طبقه بندی احکام به گونه حقیقیه و خارجی ۲۷۱

۱. ثمرات فقهی - اصولی ۲۷۱

۱-۱. توسعه یا عدم توسعه اماکن خاص ۲۷۱

۲-۱. صدق یا عدم صدق عنوان ربای معاملی در مکیل و موزون نوپیدا ۲۷۴

۳-۱. تمسک به استصحاب برای تقلید ابتدائی از میت ۲۷۸

۴-۱. تمیز نوع روایات از حیث قابلیت وقوع در طریق استنباط ۲۸۱

۲. ثمرات تفسیری ۲۸۳

۳. ثمرات سیاسی ۲۸۶

کتاب نامه ۲۸۹

الف) کتب ۲۸۹

ب) مقالات ۳۰۱

پ) منابع رایانه ای (رایاتاری و نرم افزاری) ۳۰۲

ص: ۱۱



بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا ابي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

اما بعد بر کسی پوشیده نیست که دانش شریف اصول فقه، از مهم ترین و مورد نیازترین علوم اسلامی است که هرچند در بدو تأسیس، به عنوان یک علم آلی و ابزاری در خدمت فقه و استنباط احکام شرعی به منصفه ظهور رسید، اما رفته رفته از بستر اصلی خود بسی فراتر رفته و امروزه حتی در حوزه های معرفت شناسی، کلامی، تفسیری و سایر بسترهای علوم اسلامی نقش غیر قابل انکاری ایفا می نماید. اصول فقه امروزین، به همان اندازه که مواد اولیه و عناصر استنباط احکام را در اختیار فقیه قرار می دهد، برای بسیاری از دشواری های اندیشه بشری نیز پاسخ هایی شایسته به ارمغان آورده و دستاوردهایی بی مانند به دست داده است. بنابراین - بر خلاف تصوّراتی که مع الاسف در برخی محافل و از سوی گروه اندکی ترویج می شود - حقیقت این است که اهمیت اصول فقه بسیار بیش از جنبه «ابزار فقه بودن» آن است؛ بلکه ابزار برای بسیاری از علوم می باشد.

طالب علمی که در پی رسیدن به درجه اجتهاد - به معنای واقعی کلمه -

است، بی تردید بایستی دوره ای طولانی مدّت از عمر علمی خویش را به فراگیری زیر و بم اصول فقه اختصاص دهد. البتّه روی سخن ما در اینجا با طالبین اجتهاد حقیقی و سائرین فقه آل محمّد علیه السلام است، ورنه برای کسی که در پی کسب تخصّص در حیطة دیگر علوم اسلامی - همچون کلام، فلسفه، تفسیر و... - است، چه بسا دوره ای کوتاه مدّت در حدّ چهار یا پنج سال نیز کافی باشد؛ گرچه تعمّق در اصول فقه، این گروه را نیز در همین دانش ها خیره تر خواهد ساخت.

امسال - که سال تحصیلی ۹۶-۹۵ است - دوره مباحث خارج اصول ما در حالی وارد نوزدهمین سال خود شده که به بحث «خاتمه استصحاب» رسیده و هنوز مباحث مهمّی از آن باقی مانده است. یقینی که در طول این سال ها برای اینجانب حاصل شده، این است که انسان به هر اندازه در عمق آموزه های این دانش فرو می رود، به مسائل و معماهای نوپیدایی می رسد که چه بسا پیشینه ای در آثار دیگران ندارند. اگر کسی به معنای واقعی در پی حقیقت است، با اندکی سیر در تاریخ و ادوار و تطوّرات اصول فقه در می یابد بزرگانی که توفیق نگارش آثار فقهی و اصولی به آنان عطا شده، در هر کتاب نکته نوینی را به یادگار گذاشته اند و دنبال کردن همین نکات و نظریات است که انسان را به حقائق این علوم رهنمون می سازد. اصولاً تمامی دانش ها از یک مجموعه انگاره های کلی آغازین شروع شده و در طول زمان، بر اثر بحث ها، جدل ها، مناقشات و در پی پاسخ آن ها رفتن رشد کرده و به تکامل رسیده است و دانش اصول فقه نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست. از این رو هرگز نباید از نوآوری هراسید و نسبت به ارائه مبانی جدید - هر چند منجر به گسترش آن شود - تشکیک را روا دانست.

امروزه برخی با استناد به کلمات بزرگانی همچون مرحوم آیت الله العظمی بروجردی قدس سره و شهید والامقام آیت الله مطهری قدس سره و والد محقق اینجانب مرحوم آیت الله العظمی فاضل لنکرانی قدس سره ادعای «متورّم شدن» اصول فقه و لزوم کاستن از حجم مباحث آن را مطرح می کنند. این ادعا در جای خود نیازمند بحث و بررسی

جدا بوده و در این مجال مختصر نمی‌گنجد، با این همه اجمالاً بایستی دید مراد این بزرگان از «تورّم» اصول فقه چه بوده است؟

اینجانب معتقدم هر یک سطر اصولی که بزرگانی همچون آخوند خراسانی قدس سره و محقق بروجردی قدس سره ارائه می نمودند، حاصل زمانی نه چندان کم از تلاش ها و مجاهدت های ایشان در تحصیل دانش یاد شده و عصاره ده ها صفحه ای بوده است که اینان در ذهن شریف خویش آمیخته بودند. بنابراین هر سطر از کلمات ایشان، نیاز به همان ده ها صفحه توضیحی دارد که در لایه لایه کلمات آن ها نهفته است و بی شک مراد این اعظم از تورّم اصول، عدم نیاز به طرح و بحثی این چنین نیست. به دیگر سخن؛ مقصود از تورّم در علم اصول، این نیست که بایستی از حجم مباحث و مسائل و مقدمات آن کاسته شود؛ چرا که خود این بزرگان در مباحث اصول، اکثر مقدمات کفایه و تمامی مباحث موجود در آن را مطرح و مورد تجزیه و تحلیل قرار داده اند؛ بلکه مراد این است که اصول، نباید به مثابه دانش فقه پنداشته شده و تمام آراء و انظار متقدمین و متأخرین مورد طرح و بررسی قرار گیرد، و تنها بایستی آخرین تحقیقات صورت گرفته به میدان بحث آورده شود.

کسی که اندک تعمقی در استنباط و اجتهاد داشته باشد، درمی یابد که جای مباحثی از قبیل حجیت عرف، تأثیر ملاکات در احکام و تفاوت آن در احکام عقلی و شرعی، بحث از علت و حکمت و ناهمسانی های آن دو، یا اساساً بحث از حکم و متعلقات آن، و حتی مباحث جدیدی از قبیل هرمنوتیک و علم تفسیر متن، و نیز مباحث مربوط به فلسفه علم اصول، در میان مباحث موجود در علم اصول خالی است و بایستی بدان اضافه گردد. از این رو بهتر این است که به جای ادعای «تورّم» اصول فقه، سخن از «تنومندی» این دانش شریف گفت و در تحکیم آن کوشید.

نمونه بارز این ادعا، نقش غیر قابل انکاری است که شناخت درست و تطبیق به جای گزاره های حقیقیه و خارجی در استنباط احکام شرعی، اعتقادی، تفسیری، و حتی سیاسی به خود اختصاص داده است. سنگ بنای بسیاری از شبهات تفسیری و

کلامی مطرح شده در زمان حاضر، از خلط میان دو قسم گزاره یاد شده پا گرفته و به همین خاطر از طریق باز شناسی و تشخیص آنها در موارد گوناگون قابل پاسخگویی می باشد. این همه در حالی است که اصطلاح «قضایای حقیقه و خارجیّه»، برای نخستین بار توسط شیخ اعظم مرتضی انصاری قدس سره وارد اصول شده و توسط شاگرد وی آخوند خراسانی قدس سره و سپس، محقق نائینی قدس سره و دو اصولی معاصر وی، یعنی محقق اصفهانی قدس سره، و محقق عراقی قدس سره مورد بسط و تنقیح قرار گرفته است و اگر اصول فقه توسط چنین بزرگانی در بستر خود رشد نمی کرد، بی شک امروز دست فقیهان از گنجینه کم نظیری به نام قضایای حقیقه و خارجیّه تهی بود و بسیاری از شبهات نوپیدا پاسخ شایسته نمی یافت.

کتابی که در پیش روی خوانندگان گرامی می باشد، حاصل مطالعه و تدریس آموزه های مرتبط با قضایای حقیقه و خارجیّه و پیدایش این دو عنوان در منطق، و سپس چگونگی ورود آن در اصول فقه و ثمرات عدیده ای است که این تازه واردین خوش یمن در حیطه اصول به بار آورده اند. این مباحث توسط یکی از فضلاء بحث، محقق ارجمند جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای سید مرتضی میرزاده اهری - دامت افاضاته - با دقت و تتبعی ستودنی تقریر و تنظیم گردیده و تعلیقات مفیدی نیز توسط ایشان بر آن افزوده شده است. از ویژگی های ممتاز و قابل ذکر این اثر، تنقیح و تنظیم دقیق مباحث مرتبط با عنوان کتاب است که برای نخستین بار به گونه مستقل و با تأکید بر جنبه اصولی موضوع ارائه شده است. امید است که اثر حاضر، برای محققین و جویندگان دانش وزین اصول فقه مثمر ثمر بوده و زمینه ساز رشد و تعالی ایشان در این زمینه گردد. ان شاء الله.

مرکز فقهی ائمه اطهار:

محمد جواد فاضل لنکرانی

۱۳۹۵/۱۱/۲۵

ص: ۱۶

فحول علم اصول همواره از بدو تأسیس این علم، زبان منطق (۱) را به عنوان وسیله اصلی تبیین و تشریح مسائل اصولی برگزیده و از منطق به عنوان اصلی ترین ابزار تعلیم و تعلم اصول فقه بهره جسته اند. منطق اسلامی سرشار از مسائل بدیع و نوآوری های جدی علمی است که واکاوی و تأمیل در هر یک از این مسائل، نقش بسیار سازنده ای در بسط و گسترش اندیشه های رفیع حکما و منطق دانان و همچنین علمای اصولی دارد.

همچون سایر علوم اسلامی، منطق دانان مسلمان را نیز به دو دسته متقدمین و متأخرین تقسیم می کنند. فارابی (م ۳۳۹ ق) و ابن سینا (م ۴۲۸ ق) چهره های ماندگار گروه نخست به شمار می آیند. شخصیت های برجسته ای همچون شهاب الدین سهروردی (م ۵۸۷ ق)، فخر رازی (م ۶۰۶ ق)، افضل الدین کاشی (م ۶۲۴ ق) و افضل الدین خونیجی (م ۶۴۶ ق) نیز در میان متأخرین سرآمدند. اوج شکوفایی منطق اسلامی را می توان در دوره متأخرین؛ خاصه سده ی هفتم هجری (سیزدهم میلادی) مشاهده نمود. در این برهه زمانی، نوآوری های بسیاری در حوزه منطق صورت پذیرفت. از جمله دست آوردهای مهم منطق دانان عصر

ص: ۱۷



مزبور، تقسیم قضیه حملیه مسوره (۱) به حقیقه (۲) و خارجیه (۳) است که نخستین بار توسط فخر رازی با الهام از آموزه های شیخ الرئیس رحمه الله در تحلیل قضایای حملیه موجب کلیه انجام گرفت. اندکی پس از تقسیم بندی ثنائی فوق، تقسیم دیگری از سوی اثیرالدین ابهری (م ۶۶۴ ق) مطرح شد که بر مبنای آن، گزاره حملیه موجب به سه قسم حقیقه، خارجیه و ذهنیه منقسم گردید. (۴) این تقسیم پس از کش و قوس فراوان در نهایت از سوی منطق دانان پذیرفته شد و در آثار ایشان مطرح گردید.

اما تقسیم ثلاثی فوق باز دستخوش تغییر و تحول گردیده و اینبار از سوی اصولیون مورد دخل و تصرف قرار گرفت. شیخ اعظم انصاری طاب ثراه (م ۱۲۸۱ ق)، نخستین اصولی است که تقسیم منطقی فوق را وارد حیطة علم اصول نموده و پس از وی شاگردش آخوند خراسانی طاب ثراه (م ۱۳۲۹ ق) جایگاه آن را در اصول تثبیت نموده است. اما یقیناً گسترش بحث قضایای حقیقه و خارجیه در اصول، مرهون محقق نائینی طاب ثراه (م ۱۳۵۵ ق) می باشد. (۵) وی از تقسیم مزبور در مباحث بسیاری سود جسته و از آنجا که قضیه ذهنیه در علم اصول جایی ندارد، (۶) تقسیم مزبور را مجدداً به حالت ثنائی بازگردانده و به صورت قضایای حقیقه و خارجیه مطرح نموده است. هر یک از این دو گزاره، هم به لحاظ منطقی و هم به لحاظ استنباطی، دارای آثار و لوازم متمایزی است که این آثار و لوازم در تعیین نوع نظام معرفتی ما در اصول فقه و به تبع آن در فقه تأثیرگذار خواهد بود.

بحث از این دو گزاره در مسائل اصولی، از سوی نائینی طاب ثراه و اصولیون پس از

ص: ۱۸

۱- (۱) .Design ed Predic ive Proposition

۲- (۲) .tu Proposition ك

۳- (۳) .Extern Proposition

۴- (۴) . ابهری، اثیرالدین، تنزیل الافکار، ص ۱۶۰.

۵- (۵) . محقق نائینی طاب ثراه نخستین اندیشمند شیعه در علم اصول فقه است که با استفاده از دسته بندی قضایا به حقیقه و خارجیه، احکام شرعی را بر قضایای حقیقه بنیان نهاده است.

۶- (۶) . زیرا حکم در قضیه ذهنیه، ناظر به وجود ذهنی موضوع است، و معنا ندارد شارع حکمی را که به قصد تحریک مکلف در خارج انشاء می کند، بر موضوعی ذهنی جعل نماید.

وی مورد توجه واقع شده است. تا جایی که به عقیده نائینی ریشه بسیاری از موارد مورد نزاع در اصول، از خلط بین قضایای حقیقیه و قضایای خارجی سرچشمه می گیرد؛<sup>(۱)</sup> به گونه ای که اگر تفکیک میان دو گزاره مزبور به درستی صورت گیرد، کثیری از منازعات بر طرف می شود.

امّا برخلاف نائینی طاب ثراه، محقق عظیم الشان امام خمینی قدس سره تفسیر وی از قضایای حقیقیه و خارجی را به شدت مورد انتقاد قرار داده و خود با استفاده از مبنای «خطابات قانونی» به حل و فصل مسائل مرتبط پرداخته است.

بی شک درک درست دیدگاه محقق نائینی قدس سره پیرامون قضایای حقیقیه و خارجی و همچنین مخالفت های امام خمینی قدس سره با مبنای وی - که در میان معاصرین نیز به ابراز نظرهای متفاوت و گاه متناقض انجامیده است - و داوری درست در این ماجرا، مستلزم کاوش دقیق در مبادی منطقی و چگونگی ورود تقسیم منطقی مزبور در دانش اصول فقه می باشد. به ویژه که این مسئله در مواضع مختلف علم اصول مطرح و اثرگذار بوده و علاوه بر آثاری که در مباحث اصولی دارد، خود بحث نیز دارای ثمره بسیار مهمی است و آن این که آیا اصل در حکم شرعی، حقیقیه بودن است یا خارجی بودن؟ به دیگر سخن؛ آیا نصوصی که در شریعت وارد شده - چنانچه قرینه ای همراه آن نباشد - از نوع قضایای حقیقیه می باشد یا قضایای خارجی؟

پاسخ این پرسش و ماهیت قضایای حقیقیه و خارجی و تفاوت های آنها، همچنین عوارض تقسیم بندی قضیه بر این دو نوع از جمله مسائلی است که استادنا الاعظم و اصولی اقوم؛ حضرت آیت الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی - روحی فداه - در ضمن دروس خارج اصول خویش پیرامون استصحاب تعلیقی<sup>(۲)</sup> به آن پرداخته اند. ایشان که در ژرف نگری و تحلیل و

ص: ۱۹

---

۱- (۱). «... حتّی لا یختلط أحدهما بالأخری ولا یرتّب ما لأحدهما علی الأخری، كما وقع هذا الخلط فی جمله من الموارد...» (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰).

۲- (۲). مرحوم نائینی رحمه الله عقیده دارد که در باب استصحاب تعلیقی، بر پایه تفسیر قضایای

موشکافی بحث های اصولی شهره خاص و عام بوده و در این خصوص، خلف شایسته دو استاد اصولی قهار خویش - حضرات آیات عظام مرحوم شیخ محمد فاضل لنکرانی قدس سره (والد ایشان) و شیخ حسین وحید خراسانی دام ظلّه - می باشند، جلسات عدیده ای را به بررسی انیق و دقیق این مبحث پراهمیت اختصاص داده و گره های کوری را در این زمینه گشوده اند.

از آنجا که در این خصوص، تاکنون کتاب مستقلی با تأکید بر جنبه اصولی و راهبردی بحث نگاشته نشده است، این کمترین بر آن شد تا تقریرات خویش از مباحث حضرت استاد دام ظلّه را تنظیم نموده و در اختیار متعمقین در دانش اصول فقه قرار دهد.

در این نوشتار کوشش نگارنده بر این بوده تا مطالب و نظرات حضرت استاد دام ظلّه به گونه دقیق و با حفظ امانت نقل شده و مقصود ایشان تبیین گردد. و هر جا نیاز به شرح و بسط بوده و یا به اقوال سایر بزرگان و معاصرین اشاره گردیده، حتی الامکان در پاورقی آورده شده و در صورت افزودن به متن، در پاورقی مورد تذکر قرار گرفته است. همچنین استاد محترم دام ظلّه در جلسات درس، نخست به مباحث اصولی قضایای حقیقیه و خارجییه پرداخته و در پایان اقوال منطقیون را مطرح نموده اند که به جهت مراعات سیر تاریخی بحث و آشنایی بهتر خوانندگان گرامی با تغییر و تحولات روی داده و چگونگی ورود و تثبیت قضایای حقیقیه و خارجییه در اصول فقه، آموزه های ایشان بر وفق سیر تاریخی بحث مرتب گردیده و ابتدا جستار منطقی و سپس مباحث اصولی ارائه شده است. از این رو نوشتار حاضر در چهار بخش تنظیم شده است:

در بخش نخست، کلیات و تعاریفی از واژگان کلیدی کتاب و همچنین تاریخچه بحث ارائه شده است. بخش دوم کتاب به جستارهای منطقی و احیاناً

فلسفی قضایای حقیقیه و خارجیّه اختصاص یافته است. بخش سوم، در بر گیرنده تعریف و تبیین قضایای حقیقیه و خارجیّه و تفاوت های آن دو در اصول فقه بوده و در لابه لای مباحث به برخی ثمرات اصولی بحث نیز اشاره شده است. و بالاخره بخش چهارم کتاب را مباحث تطبیقی گزاره های حقیقیه و خارجیّه از آن خود نموده اند.

همچون همیشه این کمترین اذعان دارد که نوشته اش خالی از کاستی نیست و آنچه از کمی و کاستی که در آن باشد، از قلت توشه علمی اوست؛ نه ساحت عرشی حضرت استاد دام ظلّه. از این رو مستدعی است که سروران، از قصور و تقصیر نگارنده چشم پوشی نموده و با تذکرات خویش برای رفع نقایص احتمالی، وی را رهین منت سازند.

در پایان ضمن آرزوی متعالی ترین جایگاه در اعلی علین برای آن یار سفر کرده - اعنی مرحوم آیه الله العظمی فاضل لنکرانی قدس سره - از حسن توجهات حضرت استادنا الاعظم آیه الله حاج شیخ محمّد جواد فاضل لنکرانی دام ظلّه کمال تقدیر و سپاس خویش را اعلام نموده و از حضرت حق سبحانه و تعالی خواستار عمر باعزت برای ایشان و توفیق قدردانی از نعمت وجودشان می باشم. همچنین از مدیریت محترم مرکز فقهی ائمه اطهار: جناب حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ محمّد رضا فاضل کاشانی، و معاونت محترم پژوهش مرکز برادر ارجمندم جناب آقای دکتر محمّد مهدی مقصدادی و سایر عزیزانی که در مراحل نگارش این اثر، نگارنده را یاری نمودند، سپاس گزاری نموده و توفیقات روزافزون و سلامتی وجودشان را آرزومندم.

حوزه علمیّه قم

سید مرتضی میرزاده اهری

۱۳۹۴/۱۱/۵

ص: ۲۱



بخش نخست: کلیات

اشاره

ص: ۲۳



بحث از قضایای حقیقیه و خارجییه دارای جایگاه بسیار حائز اهمیتی در نزد منطق دانان و اصولیون - به ویژه در میان متأخرین و معاصرین - است. نکته ای که محقق و اصولی چیره دست قرن اخیر؛ مرحوم میرزای نائینی رحمه الله آن را پرورانده و بدین وسیله بستر علم اصول را برای پاسخ گویی به پرسش های فراوانی محیا نموده که سال های سال بی جواب مانده و یا پاسخ قانع کننده ای برای آنها ابراز نگردیده بود. بی شک ورود این مبحث به علم اصول، در درجه نخست مرهون تحقیقاتی است که حکمای مسلمان و صاحب نظران دانش منطق صوری(۱) در این زمینه انجام داده و این نوع تقسیم را برای قضایا ابداع نموده اند.

با توجه به این که موضوع حاضر، ریشه در مبحث «قضایا و احکام مربوط به آن» در علم منطق صوری داشته و سپس به اصول فقه راه یافته، شایسته است تا پیش از ورود به اصل مبحث، شرح کوتاهی پیرامون تعاریف و مفاهیم مطرح در کتاب، تاریخچه تقسیم قضایا به حقیقیه و خارجییه و پیشینه تحقیق بیان شود(۲) که در ضمن دو گفتار به عنوان کلیاتی جهت آشنایی مقدماتی و مدخل ورود به بحث اصلی ارائه می گردد.

ص: ۲۵

---

۱- (۱). كك Logic .orm

۲- (۲). لازم به تذکر است که مباحث این بخش جزو دروس حضرت استاد دام ظلّه نبوده و جهت تکمیل بحث، از سوی نگارنده افزوده شده است.





### اشاره

برای ورود به هر بحثی لازم است که در حلهٔ نخست، واژگان و مفاهیم اساسی آن تحلیل و بررسی شود. از این رو در گفتار حاضر ابتدا تعاریف لغوی و اصطلاحی دو علم منطق و اصول فقه و ارتباط میان این دو دانش را تبیین نموده و سپس به واژهٔ «قضیه» و تقسیمات و مسائل پیرامون آن در دو دانش یاد شده خواهیم پرداخت.

### ۱- منطق

#### ۱-۱- منطق در لغت

واژهٔ «منطق» مصدر میمی یا اسم آلت از ریشهٔ «نطق» بوده و در بیشتر کتب اهل لغت به معنای کلام و سخن گفتن آمده است. (۱) اما راغب اصفهانی به گونهٔ جامع تری پیرامون معنای لغوی آن بحث نموده است. وی می نویسد:

«النُّطْقُ فِي التَّعَارُفِ: الْأَصْوَاتُ الْمُقَطَّعَةُ الَّتِي يُظْهِرُهَا اللِّسَانُ وَتَعْيِهَا

ص: ۲۷

---

۱- (۱). ر. ک: جوهری، الصحاح، ج ۴، ص ۱۵۵۹؛ ابو الحسین، احمد بن فارس، معجم مقائیس اللغه، ج ۵، ص ۴۴۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۵۴.

الآذَانُ... ولا يكاد يقال إلّا للإنسان ولا يقال لغيره إلّا على سبيل التّبع... والمنطقِيُّون يُسمُّون القوَّة التي منها النُّطقُ نُطقاً» (١).

نطق در شناسایی لغوی، به معنای «صداهاى پلکانی (برش یافته و غیر ممتد) که توسط زبان انسان ایجاد شده و توسط گوش شنیده می شود» آمده است... و جز به انسان اطلاق نمی شود و در مورد غیر انسان، تنها به طریق تبعی [یا مجازی] استعمال می گردد... و علمای منطق آن را به «قوه ای که سخن گفتن و ایراد کلام از آن ناشی می شود» تعریف نموده اند.

همچنین واژه منطق در اصطلاح عام کلمه، به معنای خرد، اندیشه، برهان و استدلال نیز آمده است.

## ٢-١- منطق در اصطلاح

دانشمندان و حکمای منطق دانان در تعریف علم منطق اتفاق نظر داشته و همگی ایشان متأثر از توصیفاتى هستند که شیخ الرئيس بوعلی سینا رحمه الله از علم منطق ترسیم نموده است. ابن سینا رحمه الله در دانشنامه علائى منطق را به «علم ترازو» (٢) تفسیر نموده و آن را چنین می شناساند:

«علم منطق - آن علم است - که اندر وی پدید شود، حال دانسته شدن نادانسته به دانسته - که کدام بود که به حقیقت بود، و کدام بود که نزدیک به حقیقت بود، و کدام بود که غلط بود، و هر یکی چندگونه بود» (٣).

وی همچنین در نهج نخست اشارات آورده است:

«المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آله قانونيه تعصم مراعاتها عن أن يضل فى فكره» (٤).

مراد از منطق آلت و ابزاری نزد انسان است که مراعات کردن و به کارگیری

ص: ٢٨

١- (١). اصفهانی، راغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٨١١.

٢- (٢). ابن سینا، منطق دانشنامه علائى، ص ١٠.

٣- (٣). پیشین، صص ٩-١٠.

٤- (٤). ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ١.

اصول و ضوابط آن، ذهن را از لغزش و اشتباه در تفکر و اندیشه باز می‌دارد.

این تعریف مورد پذیرش جلّ حکما و منطق دانان بعدی از جمله فخر رازی (۱)، کاتبی قزوینی (۲)، خواجه نصیرالدین طوسی رحمه الله (۳)، علامه حلّی رحمه الله (۴)، قطب الدّین شیرازی (۵)، شمس الدّین شهر زوری (۶)، قطب الدّین رازی رحمه الله (۷) میر سید شریف

ص: ۲۹

۱- (۱). «ولا شك أنّ المنطق آله؛ لأنّ النفس إذا حاولت تحصيل الصّور العقليه لا يمكنها ذلك أو يعسر إلّا عند استعمال المنطق». (رازی، فخر، شرح الاشارات و التنبیّات، ج ۱، ص ۸).

۲- (۲). «... وهو المنطق. و رسموه بأنّه: آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر». (قزوینی، کاتبی، الرساله الشمسیه، ص ۳).

۳- (۳). وی در شرح عبارت مذکور از شیخ الرئیس رحمه الله در تعریف منطق، نگاهشسته است: «و المنطق علم فی نفسه و آله بالقیاس إلى غیره من العلوم... فالآله ما یؤثر الفاعل فی منفعله القریب منه بتوسطه و القانون معرب رومی الأصل، و هو کل صورته کلیه یتعرف منها أحكام جزئیاتها المطابقه لها، و الآله القانونیه عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس... و إنما قال: تعصم مراعاتها. لأنّ المنطقی قد یضل إذا لم یراع المنطق». (طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیّات مع المحاکمات، ج ۱، صص ۹-۱۰).

۴- (۴). وی تعریف مذکور را از قول کاتبی آورده و به نحوی شایسته مفردات آن را تجزیه و تحلیل نموده است: «قال [الكاتبی]: و رسموه: بأنّه آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر أقول: هذا بیان ماهیه المنطق. فالآله هی ما یؤثر الفاعل فی منفعله القریب منه بتوسطه... و القانون هو الأمر الكلی المنطبق علی جزئیاته، تتعرف أحكامها منه. و الذهن: قوه للنفس معدّه نحو اكتساب العلم. و كان المنطق آله، لأنّ النفس إنّما تستحصل الأمور المجهوله علی الوجه الأصوب بسببه. و قانونا، لانطباقه علی الجزئیات المندرجه تحته. و مراعاته تعصم الذهن عن الخطأ فی الفكر، فانّ من لم یراع القوانین المنطقیه كثيرا ما یرض له الغلط». (علامه حلّی، القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه، ص ۱۸۷).

۵- (۵). عبارت وی در کتاب دره التاج چنین است: «منطق را به جهت آن که آلت تحصیل دیگر علوم است مقدّم داریم، و پیش از شروع در آن گوئیم... «المنطق آله قانونیه تعصم الانسان مراعاتها عن ان یضلّ فی فکره»... پس منطق آلتی است که عاصم ذهن است از خطا و زلل، و رساننده به وقوف بر اعتقاد حقّ، با عطاء اسباب، و نهج سبیل آن». (شیرازی، قطب الدّین، دره التاج، صص ۲۵۲-۲۵۵).

۶- (۶). «فاضطررنا إلى تحصيل آله قانونیه عاصمه مراعاتها الذهن عن الزلل و هو «المنطق». (شهر زوری، شمس الدّین، رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، ج ۱، ص ۴۴). وی در شرح حکمت الاشراف نیز چنین آورده است: «المنطق علم یعلم منه صحیح النظر عن فاسده تصوّریا کان او تصدیقیّا؛ و قد عرف بتعریفات عده، کقولهم: آله قانونیه تعصم مراعاتها الانسان عن ان یضلّ فی فکره؛ او، علم یتعلم منه ضروب الانتقال من المبادئ الی المطالب؛ او، علم یکشف عن حقیقه الصدق و الکذب فی الاقوال و الحق و الباطل فی الاعتقاد و الافعال و امثال ذلك کثیر و کلها ترجع الی معنی واحد. (شهر زوری، شمس الدّین،

شرح حکمه الاشراق، ص ۳۴).

۷- (۷). وی پس از ذکر دو نوع نتیجه متناقض که از تفکر انسان حاصل می شود، احتیاج به منطق را

جرجانی، (۱) مولی عبد الله یزدی رحمه الله، (۲) صدر المتألهین رحمه الله، (۳) حاجی سبزواری رحمه الله (۴) و محمدرضا مظفر رحمه الله (۵) واقع شده و همگی با کمی تفاوت در الفاظ، همین تعریف را برای دانش منطق برگزیده اند.

بنابراین دانش منطق قانون درست اندیشیدن بوده و قواعد منطقی مقیاس و معیار سنجش صحت و سقم تفکر می باشند. محور بحث های علم منطق، «معرف ها و حجّت ها» یا «معقولات ثانی منطقی» است. به دیگر سخن موضوع علم منطق عبارتست از تعاریف، حجج و استدلال ها و به طور کلی دو امر را به انسان می آموزد: نخست راه درست شناساندن و تعریف نمودن اشیاء، و دوم راه

ص: ۳۰

۱- (۱). «المنطق آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر فهو علم عملی آلی كما أنّ الحکمه علم نظری غیر آلی فالآله بمنزله الجنس و القانونیه ینخرج الآلات الجزئیه لارباب الصنائع و قوله تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر ینخرج العلوم القانونیه التی لا- تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر بل فی المقال کالعلوم العربیه». (جرجانی، میر سید شریف، کتاب التعریفات، ص ۱۰۲).

۲- (۲). «المنطق: آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر». (یزدی، ملا عبدالله، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۱۱).

۳- (۳). «المنطق قسطاس إدراکی یوزن به الأفكار لیعلم صحیحها من فاسدها و الفكر انتقال الذهن فیما حضر عنده من صور الأشياء». (شیرازی، صدر المتألهین، اللغات المشرقیه فی الفنون المنطقیه، ص ۳).

۴- (۴). محقق سبزواری رحمه الله در منظومه منطق خویش، تعریف یاد شده را به نظم در آورده و گفته است: قانون آلی یقی رعایتها عن خطأ الفكر و هذا غایتها سبب در شرح بیت فوق نگاشته است: «قانون آلی ای المنطق قوانین آلیه. و إنما أتى بصیغته المفرد لأن المراد به الجنس أو المراد به العلم بالقوانین المیزانیه بمعنی الملكة البسیطه. یقی رعایتها عن خطأ الفكر کالنحو عن خطأ اللسان و هذا أعنی الوقایه عن الخطأ فی الفكر غایتها ای غایه المنطق». (سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۱، صص ۵۷-۵۹).

۵- (۵). «عرفوا علم المنطق بأنه «آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر»... و بیان أوضیح: علم المنطق یعلمک القواعد العامه للتفکر الصحیح حتی ینتقل ذهنک إلى الأفكار الصحیحه فی جمیع العلوم». (مظفر، محمّد رضا، المنطق، ص ۱۰).

## ۲- اصول فقه

### ۱-۲- اصول فقه در لغت

واژه «اصول فقه» ترکیبی اضافی از دو کلمه «اصول» و «فقه» است. «اصول» جمع «اصل»<sup>(۱)</sup> بوده و در معانی اساس، ریشه، بیخ، بن، پایه، بنیاد، تبار، نژاد و گوهر استعمال شده است.<sup>(۲)</sup> در لسان العرب آمده است:

«الأصلُ: أسفل كل شيء و جمعه أصول لا يُكسّر على غير ذلك».<sup>(۳)</sup>

اصل هر چیز، قسمت زیرین و ریشه ای ترین جزء آن است.

راغب اصفهانی نیز اصل هر چیز را پایه آن دانسته است که با از بین رفتن آن، بقیه اجزای آن چیز نیز از بین می روند.<sup>(۴)</sup> اما مصطفوی تعریف بهتری از آن ارائه داده و نگاشته است:

«أنّ المعنى الحقيقيّ في هذه المادّة: هو ما بينى عليه شيء، سواء كان في الجمادات أو في النباتات أو في الحيوان أو في المعقولات أو في العلوم، يقال أصل الحائط، أصل الشجر، أصل الإنسان، أصل المعرفة، الأصل في الألفاظ، الأصل في المعاني، وغير ذلك. و الفرق بين الأصل و الأساس: أنّ الأصل ما بينى عليه شيء و هذا المعنى إنّما يتحقّق بعد تحقّق الفرع، فهو أمر نسبيّ و ليس بمفهوم مستقل. و هذا بخلاف الأساس فهو مفهوم مستقلّ لا يحتاج الى وجود غيره، فيقال أنّه أسّس أساس الظلم و أسّس أساس البيت، و لا يقال أصله».<sup>(۵)</sup>

ص: ۳۱

---

۱- (۱) . Principle

۲- (۲) . معین، محمّد، فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۲۹۳ - قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱، ص ۸۸.

۳- (۳) . ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۶.

۴- (۴) . «و أصلُ الشيء: قاعدته التي لو توهمت مرتفعه لا يرتفع بارتفاعه سائره لذلك». (اصفهانی، راغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۷۹).

۵- (۵) . مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۱، صص ۹۴-۹۶.

معنای حقیقی ماده «اصل»، هر آن چیزی است که شیء بر آن بنا شده است؛ خواه در جمادات باشد یا در گیاهان و حیوانات، و یا در مفاهیم و دانش‌ها. [همچنان که] گفته می‌شود: اصل درخت، اصل انسان، اصل شناخت، اصل در واژگان، اصل در معانی و موارد دیگر. تفاوت بین «اصل» و «اساس» در این است که اصل، هر آن چیزی است که شیء بر آن بنا شده است و این معنا تنها در صورتی محقق می‌شود که فرع آن نیز محقق باشد. بنابراین [اصل] امری نسبی بوده و مفهومی خودپایا نیست. بر خلاف اساس که مفهومی خودپایا بوده و نیازی به وجود غیر خود ندارد. [همچنان که] گفته می‌شود: [فلانی] اساس ظلم را برپا کرد و یا [گفته می‌شود] اساس خانه را بنیان نهاد، اما گفته نمی‌شود اصل ظلم یا اصل خانه.

تهانوی نیز در کشف اصطلاحات الفنون، اصل را چیزی دانسته است که چیز دیگری بر آن بنا می‌شود؛ از این حیث که چیزی بر آن بنا می‌شود. (۱) قید «حیثیت»، اصول فقه را از جهت اینکه مبتنی بر علم منطق و کلام است، خارج می‌کند. زیرا هر چند اصول فقه نسبت به دانش فقه، اصل به شمار می‌آید، اما از لحاظ فوق، نسبت به منطق و کلام، فرع است.

واژه «فقه» نیز در لغت به معنای تفکر عمیق، فهمیدن چیزی، دانستن و دریافتن می‌باشد. (۲) در فرهنگ فارسی معین آمده: «دانستن، عالم بودن به چیزی». (۳) لغویون در عین این که معنای لغوی فقه را بیان کرده اند به معنای اصطلاحی آن نیز اشاره کرده اند: «فقه علم احکام شرعی از روی ادله تفصیلیه است». (۴)، (۵)

بنابراین معنای لغوی اصول فقه را می‌توان «پایه و اساس فهم عمیق احکام

ص: ۳۲

---

۱- (۱). ر. ک: تهانوی، محمد، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، صص ۳۷-۳۹.

۲- (۲). دهخدا، علی اکبر، فرهنگ فارسی، ج ۱۱، ص ۱۷۱۹۲.

۳- (۳). معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۲، ص ۲۵۶۰.

۴- (۴). ر. ک: دهخدا، علی اکبر، فرهنگ فارسی، ج ۱۱، ص ۱۷۱۹۳ - لنگرودی، جعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج

۴، ص ۲۸۱۴.

۵- (۵). برای اطلاع بیشتر از معنای لغوی و اصطلاحی فقه ر. ک: لنگرانی، محمدجواد فاضل، قاعده من ملک، صص ۱۴-۱۸.



## ۲-۲- اصول فقه در اصطلاح

بر خلاف دانش منطق که تعریف آن مورد اتفاق حکما است، اصولیون در تعریف اصطلاحی علم اصول فقه اختلاف نظر دارند. از آن جا که ذکر تمام نظریه ها و دلائل و ایرادات آنها از حوصله این مقال خارج بوده و خود رساله مستقلى می طلبد، تنها به ذکر چهار تعریف رایج در میان متأخرین و معاصرین بسنده می گردد.

### ۱-۲-۲. تعریف میرزای قمی

مشهورترین تعریفی که متأخرین از علم اصول ارائه داده اند و در حقیقت، نخستین تعریف فنی در این زمینه می باشد، تعریفی است که مرحوم میرزای قمی طاب ثراه (م ۱۲۳۱ ق) در «قوانین» مطرح نموده و علم اصول را علم به قواعد مدوئی دانسته که با آن قواعد می توان احکام شرعی فرعی را از ادله آن ها استنباط کرد. عین عبارت وی - که از تعریف خود با سر واژه «رسم» یاد نموده، چنین است:

فأما رسمه باعتبار العلمیه فهو: «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعیة الفرعیة».<sup>(۱)</sup>

این تعریف را فحولی همچون صاحب هدایه المسترشدين رحمه الله<sup>(۲)</sup> (م ۱۲۴۸ ق) و صاحب فصول رحمه الله<sup>(۳)</sup> (م ۱۲۵۴ ق) نیز پذیرفته اند. همچنین شیخ انصاری رحمه الله (م ۱۲۸۱ ق) در مواضع متعددی از آثار اصولی خویش بدان تمسک جسته<sup>(۴)</sup> که

ص: ۳۳

- 
- ۱- (۱). میرزای قمی، القوانین المحکمه فی الأصول، ج ۱، صص ۳۳-۳۴.
  - ۲- (۲). وی پس از طرح اشکالات و پاسخ هایی که در خصوص تعریف مذکور مطرح نموده، در نهایت آن را پذیرفته است. (ر. ک: اصفهانی نجفی، محمد تقی، هدایه المسترشدين، ج ۱، صص ۹۷-۱۰۰).
  - ۳- (۳). «فقد ذکرناه له تعریفات عدیده أظهرها أنه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعیة الفرعیة عن أدلتها التفصیلیة». (اصفهانی، محمدحسین حائری، الفصول الغرویه فی الأصول الفقهیة، ص ۹).
  - ۴- (۴). به عنوان نمونه در رسائل خویش آورده است: «و لعله موافق لتعریف الأصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الفرعیة عن أدلتها». (انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الاصول،

نشان از پذیرش تعریف یاد شده از سوی وی می باشد. میرزای شیرازی رحمه الله (م ۱۳۱۲ ق) نیز در جلسات درس خویش آن را به عنوان تعریف مختار خویش از علم اصول مطرح نموده است. (۱)

۲-۲-۲. تعریف آخوند خراسانی

تعریف مشهور با دو ایراد از سوی آخوند خراسانی رحمه الله روبرو شده است که در حقیقت به یک اشکال باز می گردد و آن این که تعریف مشهور، جامع تمام مسائل مطرح در اصول فقه نیست. (۲)

ایراد نخست این است که وفق مبنای «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت عقل» (۳)،

ص: ۳۴

۱- (۱). «و قد عرّف هذا العلم بأنّه «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه من أدلتها التفصيليه». (شیرازی، میرزا محمد حسن، تقریرات آیه الله المجدد شیرازی، ج ۱، ص ۵). در میان معاصرین نیز مرحوم آیت الله سید علی فانی رحمه الله (م ۱۴۰۹ ق) همین تعریف را برگزیده و اظهار داشته است: «فالحق ما علیه المشهور من انه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحكام الفرعيه». (اصفهانى، سید علی فانی، آراء حول مبحث الألفاظ فى علم الأصول، ج ۱، ص ۴).

۲- (۲). عبارت مرحوم آخوند رحمه الله چنین است: «تعريف الأصول بأنه «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه» و إن كان الأولى تعريفه بأنه «صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهى إليها فى مقام العمل» بناء على أن مسأله حجیه الظن على الحكومه و مسائل الأصول العمليه فى الشبهات الحكيمه من الأصول كما هو كذلك ضروره أنه لا وجه لالتزام الاستطراد فى مثل هذه». (خراسانى، محمد كاظم، كفايه الأصول، ص ۹).

۳- (۳). توضیح این که: مفاد نظریه انسداد یا انسداد باب علم و علمی، در مقابل نظریه مشهور - که قائل به انفتاح هستند - این است که در زمان غیبت معصوم علیه السلام، راه برای فهمیدن نظر او بسته است و بیشتر روایات به دلیل خبر واحد بودن، فاقد استحکام سندی لازم برای افتا هستند. از طرفی عمل به احتیاط موجب عسر و حرج است. بنابراین از آن جا که ظن بر شک و وهم برتری دارد، بایستی به ظن عمل نمود. بنابراین ظن مطلق یا مطلق ظن، حجت می باشد. همچنین در این که حجیت ظن در انسداد از راه کشف حکم شارع به آن حاصل می شود یا حکومت عقل، دو مبنا میان قائلین به انسداد وجود دارد: مبنای نخست این است که فقیه کشف می کند که شرع مقدس ظن را حجت کرده است. (حجیه الظن على الكشف). این مسلک، حکم شرعی را اثبات می کند.

استنباط حکم شرعی وجود ندارد، بلکه عمل به ظن مطرح است که بیان گر وظیفه مکلف می باشد. به دیگر سخن بنا بر انسداد حکومی، مستنبط عبارت است از وظیفه - که به حکم عقل اثبات می گردد - و نه حکم شرعی.

و ایراد دوم این است که قواعد اصولی همواره مقدمه استنباط احکام شرعی نیست؛ بلکه مواردی مانند اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه - که بیش از یک سوّم مباحث اصولی را تشکیل می دهد - مقدمه استنباط وظیفه مکلف است و روشن است که «وظیفه» در همه جا مترادف با حکم شرعی نیست. (۱)

از این رو آخوند رحمه الله برای دفع دو اشکال فوق، قید دیگری بر تعریف مشهور افزوده و آن را چنین بیان نموده است:

«الأولى تعريفه بأنه صِنَاعَةٌ يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل». (۲)

تعریف مناسب تر این است که [گفته شود]: علم اصول، صنعتی است که به واسطه آن، قواعدی که ممکن است در طریق استنباط حکم شرعی قرار

ص: ۳۵

۱- (۱). توضیح این که به عقیده آخوند رحمه الله هرگاه حکم شرعی، برآمده از کتاب و سنت باشد، تعریف مشهور بر آن صادق است؛ اما در صورتی که به جهت فقدان دلیل در کتاب و سنت، ناچار به اصول عملیه ای همچون استصحاب پناه برده باشیم، استنباط حکم شرعی مطرح نیست، بلکه سخن از تشخیص وظیفه و تطبیق امور کلی بر جزئی است. به عنوان نمونه این که شرب توتون حرام است یا خیر، در کتاب و سنت نیامده است؛ از این رو وفق قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان»، حکم به حلیت آن داده می شود. روشن است که این دلیل تنها معذوریت را اثبات می کند، نه حکم شرعی واقعی را. چرا که ممکن است شرب توتون در واقع حرام باشد، امّا آنچه بر حسب وظیفه بر عهده مکلف است، عمل به حکم ظاهری «عدم حرمت شرب توتون» می باشد. بنابراین آخوند معتقد است که مراد از حکم شرعی در تعریف مشهور، حکم شرعی کلی واقعی است. حال آن که در اصول عملیه عقلیه و شرعیه، استنباط حکم شرعی نمی شود؛ بلکه تنها در مقام عمل به آنها تمسک می گردد که همان مقام تنجیز و تعذیر است.

۲- (۲). خراسانی، محمد کاظم، کفایه الأصول، ص ۹.

گیرند یا [قواعدی که در طریق استنباط قرار نمی گیرند؛ اما ممکن است] در مقام عمل به حکم شرعی منتهی گردند، شناخته می شود.

بنابراین به نظر مرحوم آخوند رحمه الله قواعد اصولی باید یکی از دو ویژگی زیر را - به گونه مانعه الخلو - دارا باشند:

الف) یا داخل در قواعدی باشند که توانایی قرار گرفتن در طریق استنباط حکم شرعی را داشته باشند

ب) و یا در زمره قواعدی که در طریق استنباط قرار نمی گیرد ولی مجتهد در مقام عمل و از روی ناچاری به آنها پناه می برد، قرار گیرند.

در نتیجه دو اشکالی که به تعریف مشهور وارد است، بر این تعریف وارد نیست و ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه - که به نظر آخوند رحمه الله، از تعریف مشهور خارج بودند - در تعریف اخیر داخل می باشند. (۱)

ص: ۳۶

---

۱- (۱). برخی معاصرین معتقدند که تعریف آخوند رحمه الله نسبت به تعریف مشهور دو مزیت دارد. نخست این که قید «او التي ينتهي اليها في مقام العمل» را به تعریف علم اصول اضافه کرده و بدین سبب اصول عملیه عقلیه را داخل تعریف نموده است. زیرا هر چند حکم شرعیه از اصول عملی استفاده نمی شود، اما مجتهد از آنها در مقام عمل استفاده می کند. مزیت دوم تعریف وی نیز این است که در آن از واژه «یمكن» استفاده شده و بدین معناست که لازم نیست قواعد مزبور به گونه بالفعل در طریق استنباط قرار گیرند. از این رو مواردی همچون قیاس، استحسان، سد ذرایع و امثال آن که قوه قرار گرفتن در طریق استنباط را دارند، در حیطه تعریف قرار می گیرند. (ر. ک: سبحانی تبریزی، جعفر، درس خارج اصول به تاریخ ۱۳۹۰/۷/۴). اما به نظر می رسد که تعریف مشهور هر دو مزیت یاد شده را در خود نهفته دارد. زیرا اولاً - مراد مشهور از «استنباط»، چه بسا معنای عام آن است که اعم از استنباط احکام قطعی و ظنی بوده و شامل تشخیص وظیفه مکلف نیز می باشد و از این جهت، اصول عملیه را نیز در بر می گیرد؛ همچنان که خود آخوند رحمه الله نیز - وفق آنچه مرحوم مشکینی رحمه الله در حاشیه کفایه از جلسات درس وی نقل کرده است - اصول عملیه از جمله استصحاب را واقع در طریق استنباط دانسته است: «أقول: هذا مناف لما سيأتي منه قدس سره في باب الاستصحاب - حسب ما سمعته في مجلس درسه - من إدراج الاستصحاب في الأصول لجهة كونه واقعا في طريق الاستنباط». (مشکینی، ابوالحسن، الحاشیه علی کفایه الاصول، ج ۱، ص ۶۵). و ثانیاً واژه «ممهده» در تعریف مشهور، به روشنی بر قید «امکان» دلالت دارد. از این رو هیچ یک از دو ایراد آخوند رحمه الله بر مشهور وارد نبوده و تعریف ایشان، خلاصه و مفید و در عین حال جامع می باشد و نیازی به قید اضافی آخوند رحمه الله نیست.

محقق عظیم الشأن امام خمینی قدس سره تعریف آخوند رحمه الله را از بدترین تعریفات برای علم اصول دانسته (۱) و سه اشکال بر آن وارد نموده است.

اشکال نخست وی پیرامون به کارگیری واژه «صناعة» در تعریف علم اصول است. به عقیده امام رحمه الله این اصطلاح تنها در مورد علوم عملی و حرفه هایی همچون نجاری و آهنگری به کار می رود. (۲)

ص: ۳۷

---

۱- (۱). عبارت امام خمینی رحمه الله بنا به نقل محقق سبحانی چنین است: «و ظنی: أن هذا التعريف أسوأ التعاريف المتداوله» (خمینی (امام)، سید روح الله، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۱۸). همچنین این تعبیر را والد محقق حضرت استاد، مرحوم آیت الله محمد فاضل لنکرانی رحمه الله نیز از قول امام رحمه الله نقل نموده است. (ر. ک: لنکرانی، محمد فاضل، اصول فقه شیعه، ج ۱، ص ۱۶۱ - همو، دراسات فی الأصول، ج ۱، ص ۸۲). عین همین تعبیر در مناہج امام رحمه الله نیز آمده است: «و كأن هذا التعريف أسوأ التعاريف المتداوله بينهم» (خمینی (امام)، سید روح الله، مناہج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۴۷).

۲- (۲). این اشکال در کتب و تقریرات امام رحمه الله نیامده است. اما والد محقق حضرت استاد، مرحوم آیت الله محمد فاضل لنکرانی رحمه الله آن را از استاد خویش، با عبارت «عدم صحه التعبير بالصناعة فی مثل هذه العلوم» نقل نموده است. (ر. ک: لنکرانی، محمد فاضل، دراسات فی الأصول، ج ۱، ص ۸۲).

اشکال دوّم وی این است که در تعریف آخوند رحمه الله، علم اصول به عنوان وسیله ای برای «معرفت قواعد» مطرح شده است؛ در حالی که این قواعد همان مسائل علم اصول می باشند. در نتیجه، بنا بر تعریف وی، مسائل علم اصول، از علم اصول خارج می شوند. چه این که وفق تعریف آخوند رحمه الله، مسائل علم اصول، مسائلی خواهند بود که با علم اصول شناخته می شوند؛ نه اینکه خود علم اصول باشند. بنابراین تعریف مزبور تنها مبادی اصول را در بر می گیرد. همچنین آخوند رحمه الله معتقد است که تمایز علوم به اغراض است؛ نه به موضوعات و یا محمولات. بنابراین وفق مبنا و تعریف وی، علم اصول باید تبدیل به دو علم شود: یکی علمی که با آن، مسائل اصول شناخته می شود (مبادی اصول) و دیگری علمی که عبارت از مسائل اصولی - که احکام به واسطه آنها استنباط می شود - است. (۱)، (۲).

اشکال سوّم نیز این است که تعریف یاد شده، مانع اغیار نیست و برخی قواعد فقهیه، همچون قاعده «ما یضمن»، لاضرر، نفی حرج و... را نیز در بر می گیرد. زیرا دسته ای از قواعد فقهی نیز مانند قواعد اصولی در طریق استنباط حکم شرعی واقع می شوند. (۳)

ص: ۳۸

۱- (۱). متن اشکال دوّم چنین است: «أَنَّ كَلَّ عِلْمٍ إِمَّا نَفْسَ الْمَسَائِلِ، فَتَكُونُ الْبَرَاهِينُ عَلَى إِثْبَاتِهَا مِنَ الْمَبَادِئِ التَّصْدِيقِيَّةِ، أَوْ مَجْمُوعِ الْمَسَائِلِ وَالْمَبَادِئِ، كَمَا قِيلَ: إِنَّ أَجْزَاءَ الْعُلُومِ ثَلَاثَةٌ، وَ أُرِيدُ بِهَ أَجْزَاءَ الْعُلُومِ الْمَدْوُونَةِ، وَ أَمَّا كَوْنُ الْعِلْمِ هُوَ الْمَبَادِئِ فَقَطْ فَلَمْ يَذْهَبْ إِلَيْهِ أَحَدٌ، وَ لَا يُمْكِنُ التَّرَامَهُ، وَ قَدْ سَبَقَ مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ مَسَائِلَ الْعِلْمِ هِيَ قَضَايَا مُتَشَتِّتَةٌ جَمَعَهَا اشْتِرَاكُهَا فِي الدَّخْلِ فِي الْغَرَضِ، مَعَ أَنَّ تَعْرِيفَهُ ذَلِكَ لَا يَنْطَبِقُ إِلَّا عَلَى الْمَبَادِئِ؛ فَإِنَّهَا هِيَ الَّتِي تُعْرَفُ بِهَا الْقَوَاعِدُ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تَقَعَ فِي طَرِيقِ الْاسْتِنْبَاطِ». (خمینی (امام)، سید روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۴۷).

۲- (۲). برخی معاصرین این اشکال را به درستی پاسخ داده و نگاشته اند: «أَمَّا الضَّمِيمَةُ فَلَا يَرِدُ عَلَيْهِ مِثْلُ مَا وَرَدَ عَلَى الضَّمِيمَةِ فِي كَلَامِ الْمُحَقِّقِ الْخِرَاسَانِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَ هُوَ لَزُومُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ عِلْمِينَ لِأَنَّهُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَطَفَ الْوُضُوفَةَ الْعَمَلِيَّةَ عَلَى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ لِأَنَّ لَا يَصِيرُ قَسِيمًا لِلْاسْتِنْبَاطِ بَلْ يَصِيرُ قَسِيمًا مِنْهُ، وَ الضَّابِطُ لَيْسَ إِلَّا أَمْرٌ وَاحِدٌ وَ هُوَ إِمْكَانُ وَقُوعِ الْقَاعِدَةِ كَبْرَى يَسْتَنْجِ بِهَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ إِمَّا الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ وَ إِمَّا الْوُضُوفَةَ الْعَمَلِيَّةَ». (جزایری، سید محمّد علی موسوی، تحریر الأصول، ص ۱۹). بنابراین روشن است که چنین ایرادی به آخوند رحمه الله وارد نیست.

۳- (۳). متن اشکال سوّم بدین صورت است: «أَنَّ الْقَوَاعِدَ الْكَلِّيَّةَ الْفَقْهِيَّةَ - كَقَاعِدِهِ مَا يَضْمَنُ أَصْلًا وَ عَكْسًا، وَ قَاعِدَهُ الضَّرْرَ، وَ الْحَرْجَ، وَ الْغَرْرَ، وَ غَيْرَهَا مِنَ الْقَوَاعِدِ الَّتِي يَسْتَنْبَطُ مِنْهَا أَحْكَامٌ كَلِّيَّةٌ - دَاخِلَهُ فِي هَذَا التَّعْرِيفِ». (پیشین).

امام خمینی رحمه الله سپس تعریف خود را از علم اصول بیان نموده می نویسد:

«لا بأس بتعريفه: بأنه هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلّيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه»<sup>(۱)</sup>.

ایرادی نیست که [علم اصول] چنین تعریف شود: عبارت است از قواعد آلی که امکان واقع شدن در کبرای استنتاج احکام کلی الهی یا وظیفه عملی را دارا می باشند.

به عقیده امام خمینی قدس سره، تعریف فوق چهار ویژگی دارد که در تعاریف پیشین به چشم نمی خورد.

نخستین ویژگی، حذف واژه «علم» از ابتدای تعریف است که در عبارت مشهور وجود داشت. با این عمل اشکال دوم وی به آخوند مرتفع می گردد. چرا که مراد از علم اصول فقه، خود مسائل و مدرکات مطرح در آن است؛ نه دانستن و ادراک آن ها.

دومین ویژگی استفاده از واژه «الآیه» در تعریف اصول فقه است. وی با این واژه دو امر را مد نظر دارد:

الف) نسبت علم اصول به علم فقه، همچون نسبت دانش منطق به دانش هایی مانند فلسفه است. یعنی همان گونه که منطق علمی آلی و مقدماتی بوده و به خودی خود دارای ارزش نیست؛<sup>(۲)</sup> دانش اصول نیز نسبت به علم فقه همین نسبت را دارد. به طور کلی علم آلی و مقدماتی به خودی خود ارزشی نداشته و ارزش حقیقی از آن ذی المقدمه آن است.<sup>(۳)</sup>

ص: ۳۹

---

۱- (۱). خمینی (امام)، سید روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۵۱. تعریف فوق در تهذیب با کمی تفاوت نقل شده است: «و يمكن أن يقال: ب «أنه هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه» (خمینی (امام)، سید روح الله، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۱۹).

۲- (۲). منطق دانشی ابزاری است تا فکر را از خطای در تفکر پیرامون مسائل فلسفه باز دارد. و اگر فلسفه ای وجود نداشت، علم منطق نیز لازم نمی بود. از این رو ارزش منطق ذاتی نیست و اهمیت آن تنها به جهت مقدمه بودن آن برای دانش های دیگر می باشد.

۳- (۳). ر. ک: سبحانی تبریزی، جعفر، درس خارج اصول به تاریخ ۱۳۹۰/۷/۴.

ب) با قید «آلیه»، قواعد فقهیه ای که در کبرای استنتاج واقع می شوند؛ از شمول تعریف خارج می گردد. زیرا قواعد فقهیه جنبه «آلیت» ندارند؛ بلکه خود آنها به طور مستقل مورد هدف می باشند، هر چند از آن قاعده، حکم کلی استنتاج شود. (۱)

سومین ویژگی، افزودن واژه «کبری» به تعریف است که با آن، قواعد علوم دیگری همچون رجال، درایه و لغت - که هر یک به گونه ای در طریق استنباط احکام الهی دخالت دارند - از دایره تعریف خارج می گردند. زیرا قواعد یاد شده هر چند برای استنباط احکام الهی «آلیت» دارند، امّا کبرای استدلال واقع نمی شوند؛ بلکه نیاز به انضمام کبرای اصولی دارند. به عنوان قاعده رجالی «زراره ثقه است»، با انضمام کبرای اصولی «قول ثقه حجّت است»، نتیجه می دهد که «قول زراره حجّت می باشد». (۲)

چهارمین ویژگی تعریف فوق، استفاده از واژه «استنتاج» به جای «استنباط» است.

زیرا واژه «استنباط» تنها استخراج احکام واقعی از کتاب و سنت را در بر می گیرد؛ امّا با بهره گیری از واژه «استنتاج» به جای آن، اصول عملیه عقلیه مانند برائت و اشتغال و تخییر عقلی نیز داخل تعریف شده و بر خلاف استنباط، اطلاق آن بر تشخیص وظیفه نیز صحیح می باشد. (۳)

ص: ۴۰

۱- (۱). ر. ک: لنکرانی، محمد فاضل، اصول فقه شیعه، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲- (۲). پیشین، ص ۱۸۰.

۳- (۳). برخی معاصرین به درستی تعریف امام خمینی قدس سره و اشکالات مدّ نظر وی را مورد مناقشه قرار داده و در دفاع از تعریف مشهور نگاشته اند: «أمّا الأوّل [ای تقیید التعریف بالآلیه] فهو توضیح للواضح، و یغنی عنه قولهم: «الممهّده لاستنباط الأحکام». و أمّا إخراج القواعد الفقهیه فلیس محتاجا إلیه، بل یکفی فیہ أنّ باب الاستنباط یغایر تطبیق الکلی علی المصدّق [الّتی هو ما فی القواعد الفقهیه]. و أمّا تبدیل الاستنباط بالاستنتاج، فهو أيضا تفنّن فی التعبير. و أمّا ما أفاده من أنّ علم الاصول نفس القواعد... الخ، فیؤیده الفهم العرفی الساذج أوّلا، و بعض تعابیرهم ثانیا، کتعبیرهم بموضوع العلم، و حیث إنّ المراد منه الکلی الجامع بین موضوعات المسائل من دون دخل الإدراک فی ذلك. و بالجمله، فالقواعد هی القضایا الحاکیه عن الکونیات و الاعتباریات إمّا موجوده فی وعاء اللفظ أو الکتاب أو النفس دون المحکمی بها کما توهم، و لکن المتبادر من عنوان العلم المأخوذ فی المعرف بحسب اللغه و الاصطلاح هو الإدراک، فلذا أتوا به فی التعریف، و لا أهمّیه فی ذلك، فلك تبدیل تعریف المشهور بأنّ علم الاصول هی القواعد الممهّده لاستنباط الأحکام... الخ». (جزایری، سید محمدعلی موسوی، تحریر الاصول، صص ۱۸-۱۹).



برخی از صاحب نظران معاصر، قید «آلیت» در تعریف امام خمینی قدس سره را برای خروج قواعد فقهیه از تعریف علم اصول، کافی ندانسته (۱) و تعریف را چنین بیان نموده اند:

«إنَّ القواعد التي لا تشمل على حكم شرعي و تقع في طريق استنتاج الأحكام الكليَّة و الفرعيَّة الإلهيَّة أو الوظيفة العمليَّة». (۲)

علم اصول عبارت است از قواعدی که شامل حکم شرعی نبوده و در طریق استنتاج احکام کلی و فرعی الهی (شرعی) یا وظیفه عملی قرار می گیرند.

در این تعریف عدم شمول اصول فقه بر حکم شرعی مورد تصریح قرار گرفته است. (۳)

ص: ۴۱

۱- (۱). «أنَّ قيد الآليه لا- يكفى لإخراج القواعد الفقهية بل لا بدَّ من جعل قيد «التي لا تشمل على حكم شرعي» مكانه لما حَقَّقناه في محلّه من أنَّ القواعد الفقهية تشمل دائماً على حكم كلي شرعي، تكليفي أو وضعي، وجودي أو عدمي تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية العمليه، و مجرد كونها تطبيقية لا يضرُّ بكونها آليه كما لا يخفى». (مكارم شیرازی، ناصر، انوار الأصول، ج ۱، ص ۴۶).

۲- (۲). پیشین. همچنین برخی دیگر نیز همین تعریف را با کمی تفاوت در الفاظ برگزیده اند: «هو القواعد الكليَّة غير المشتملة على أحكام شرعية فرعية الممهده لاستنباط الأحكام أو الوظيفة العمليه». (سبحانی تبریزی، جعفر، المحصول فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۹).

۳- (۳). از آنچه در پاورقی های پیشین گفته شد، عدم نیاز به قید زاید «لا تشمل على حكم شرعي» به خوبی روشن می شود. زیرا بر خلاف مستنبط منه - که نتیجه مسأله اصولیه بوده و خود حکم شرعی نیست؛ بلکه از آن منتقل به حکم شرعی فرعی می شود - مستنبط، خود حکم شرعی فرعی است. بنابراین قواعد فقهی - که مستنبط هستند؛ نه مستنبط منه - هرگز در طریق استنباط قرار نمی گیرند، بلکه خود آنها حکم شرعی هستند و استخراج احکام جزئی از آنها به گونه تطبیق است؛ نه استنباط. از این رو «آلی» دانستن آنها وجهی ندارد. مرحوم آیت الله اسماعیل صالحی مازندرانی رحمه الله نیز با تصریح به ضعف اشکالی که از سوی برخی معاصرین بر تعریف امام قدس سره وارد شده است (مذکور در پاورقی صفحه قبل)، ضعف تعریف ایشان را نیز تلویحاً مورد اشاره قرار داده و نگاشته است: «و انقدح ضعف ما عن بعض المعاصرین: «من أنَّ القواعد الفقهية تشمل دائماً على حكم كلي... تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية العمليه، و مجرد كونها تطبيقية لا يضرُّ بكونها آليه، كما لا يخفى». فتحصّل: أنَّ القواعد الفقهية هي نفس الأحكام الشرعية الكليَّة المستنبطه المنطبقه على مواردھا، بخلاف القواعد الاصولية، فإنَّها ليست بأحكام مستنبطه، بل هي ممَّا يستنبط به الأحكام». (مازندرانی، اسماعیل صالحی، مفتاح الأصول، ج ۱، ص ۴۷).

با توجه به تعاریف چهارگانه مذکور، در مجموع می توان گفت دانش اصول، فن استنباط است و روش صحیح آن را می آموزد. بنابراین هر چه قابلیت حجت قرار گرفتن در فقه را داشته باشد، علم اصول آن را مورد بحث قرار داده و حجت بودن آن را اثبات یا رد می نماید.

### ۳- رابطه منطق و اصول فقه

با توجه به تعاریفی که از دو دانش ارائه شد، رابطه آن دو نیز به خوبی مشخص می گردد. به طور کلی هر علمی که بر پایه اندیشه و استدلال استوار باشد، در هستی و چیست خویش نیازمند به منطق است. دانش اصول فقه نیز - که در حقیقت علم دلیل شناسی و منطق اجتهاد(۱) است - از این قاعده مستثنی نیست. نیاز لحظه به لحظه اصول فقه به دانش منطق، به ویژه با منید به کارکرد اصول فقه در تجزیه و تحلیل و ارزیابی متون کتبی شریعت، به کارگیری قواعد آن در اجتهاد و اتخاذ ایده ها و آرای فقهی، به روشنی قابل لمس است.

علاوه بر این، منطق زبان گویای اصول فقه بوده و تمامی مباحث منطقی به گونه مستقیم(۲) یا غیرمستقیم در علم اصول کاربرد دارند و در یک کلام، علم منطق از مبادی اصلی و اس شکلی اصول فقه می باشد. از این رو می توان دانش منطق را به خطکش و نقاله علم اصول فقه تشبیه نمود.(۳)

فهم صحیح و عمیق مسائل اصولی همچون مباحث الفاظ، ادله عقلیه، مباحث

ص: ۴۲

۱- (۱). همان گونه که علم منطق، معیار سنجش درستی تفکر در تمام دانش های بشری است، علم اصول نیز، منطق تفکرات در حوزه فقه، و میزان سنجش صحت و سقم استدلال های به کار رفته در آن می باشد. همچنین علم اصول از حیث ابواب و مباحث نیز، شباهت های بسیاری به علم منطق دارد. به عنوان نمونه در علم منطق دو سرفصل مهم «مباحث الفاظ و دلالت آنها» و «مباحث حجت» مطرح است که در علم اصول نیز به عینه موجود می باشد.

۲- (۲). از جمله مباحث منطقی که به گونه مستقیم در اصول فقه معاصر مورد بحث می باشد، تقسیم قضایای شرعی به حقیقه و خارجی است که موضوع کتاب حاضر را تشکیل می دهد.

۳- (۳). تعبیر از نگارنده است.

حجج، مباحث اصول عملیه و تعارض ادله - که از مهمترین مباحث مربوط به علم اصول بوده و در ساختار فعلی آن وجود دارند - نیازمند فهم عمیق مبادی منطقی آن همانند مباحث ذاتی، عرضی، جنس، فصل، نوع، حد، برهان و مسائلی از این قبیل می باشند. همچنین اقامه برهان و استحکام آن، کشف مغالطه در استدلال ها، تشخیص مباحث جدلی و تمیز خطابه از برهان در حوزه فقه و اصول، در گرو تسلط بر موازین منطقی - به ویژه بحث اساسی صناعات خمس - است.

بنابراین روشن است که از یک سو تسلط هرچه بیشتر اصولی بر علم منطق، به بهبود استدلالات وی منجر شده و از سوی دیگر عدم تسلط بر این موازین، باعث ابراز نظریه های سست، ضعیف و ناکارآمد می گردد؛ همچنان که در دوره های مختلف به چشم می خورد.

#### ۴- قضایا و تقسیمات آن

##### اشاره

واژه «قضیه» (۱) یا معادل فارسی آن «گزاره»، اصطلاحی است که در دانش های منطق، ریاضیات (۲) و اصول فقه مطرح می باشد. آن چه در این جا مراد است، اصلاح منطقی و اصولی آن می باشد. از این رو ابتدا معنای لغوی و سپس اصطلاح قضیه در دو دانش یاد شده و پس از آن تقسیمات قضایا و جایگاه تقسیم آنها به حقیقیه و خارجی در میان تقسیمات مزبور پی گرفته می شود.

ص: ۴۳

#### ۱- (۱) Proposition, Cl se, Ce.

۲- (۲). قضیه در ریاضیات، نظریه و یا قانونی است که بر پایه مجموعه ای از جملات ریاضی یا جبری اثبات می گردد. بسیاری از قضایای ریاضی گزاره های شرطی هستند و اثبات آن ها در گرو نتیجه گیری از فرض یا فروض قضیه می باشد. به عنوان نمونه، قضیه فیثاغورس در هندسه عبارت است از این که «در یک مثلث قائم الزاویه، مجموع توان های دوم دو ضلع زاویه قائمه همواره برابر است با توان دوم وتر آن: و یا قضیه تالس در هندسه این مطلب را بیان می کند که اگر  $B$  و  $C$  نقاطی روی محیط دایره بوده و خط، قطر دایره باشد؛ آنگاه زاویه  $C$  یک زاویه قائمه خواهد بود. تعبیر دیگر آن این است که: مرکز دایره محیط یک مثلث، روی یکی از اضلاع مثلث قرار می گیرد؛ اگر و تنها اگر آن مثلث قائم الزاویه باشد.

قضیه از ریشه «قضی» در لغت به معنای حکم و فرمان، وصیت، خبر، حکایت و سرگذشت می باشد. (۱) همچنین در متون قدیم فارسی به معنای واقعه و حادثه نیز استعمال شده است. (۲) برخی لغویون نیز ذیل این واژه، همان تعریف اصطلاحی آن را در منطق بیان نموده اند که در زیر بدان می پردازیم.

## ۲-۴- قضیه در اصطلاح منطق

پیش از ورود به بیان اصطلاحی قضیه در دانش منطق، ذکر این نکته ضروری است که مهم ترین بخش منطق که شالوده اصلی آن را تشکیل می دهد، مبحث استدلال و شیوه درست استدلال کردن است. استدلال نیز عملی ذهنی است که از تألیف و ترکیب قضایا فراهم می شود. بنابراین شناخت قضیه و انواع آن کلیدی ترین نقش را در استدلال داراست. (۳)

منطق دانان در تعریف اصطلاحی قضیه، رویه یکسانی اتخاذ نموده و به پیروی از ارسطو، قضیه را جمله و گفتاری دانسته اند که «ذاتاً» (۴) امکان وصف آن به درستی یا نادرستی و به دیگر سخن، احتمال صدق و کذب در آن وجود داشته

ص: ۴۴

۱- (۱). صاحب کتاب العین رحمه الله در خصوص معنای قضیه نگاشته است: «قَضَى يَقْضِي قَضَاءً وَ قَضِيَّةً أَيْ حَكْمًا. وَ قَضَى إِلَيْهِ عَهْدًا مَعْنَاهُ الْوَصِيَّةُ». (فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۵، ص ۱۸۵). همچنین در لسان العرب آمده: «القَضَايَا: الْأَحْكَامُ، وَاحِدُهَا قَضِيَّةٌ». (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۸۶). راغب نیز در مفرداتش تلویحاً به معنای اصطلاحی آن اشاره کرده و نگاشته است: «و كَلَّ قَوْلٌ مَقْطُوعٌ بِهٖ مِنْ قَوْلِكَ: هُوَ كَذَا أَوْ لَيْسَ بِكَذَا يُقَالُ لَهُ: قَضِيَّةٌ، وَ مِنْ هَذَا يُقَالُ: قَضِيَّةٌ صَادِقَةٌ، وَ قَضِيَّةٌ كَاذِبَةٌ». (اصفهانی، راغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۷۶).

۲- (۲). ر. ک: دهخدا، علی اکبر، فرهنگ فارسی، نرم افزار.

۳- (۳). به عنوان نمونه قیاس که متقن ترین نوع استدلال است، مبتنی بر تألیف دو یا چند قضیه می باشد: «القیاس هو قول مؤلف من قضایا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر». (سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲).

۴- (۴). قید «ذاتاً» برای احتراز از توهم ورود برخی جملات انشائی در تعریف، توسط دسته ای از متأخرین همچون علامه محمد رضا مظفر رحمه الله به آن افزوده شده است. (ر. ک: مظفر، محمد رضا، المنطق، ص ۱۱۹).

باشد. (۱) مانند: «انسان، حیوان است»، «نهنگ آبشش دارد»، «امروز باران می بارد»، «هر کس علم بیاموزد، ثروتمند می گردد» و جملاتی از این دست که می توان آنها را صادق یا کاذب دانست. (۲) پس چنانچه گوینده جمله ای خبری را به طور قاطع

ص: ۴۵

۱- (۱). فارابی (م ۳۳۹ ق) در احصاء العلوم خویش - حین بیان مباحث مطرح شده در علم منطق - بی آن که نامی از واژه «قضیه» ببرد، به تعریف آن اشاره نموده و آورده است: «أقل الأقاویل الخارجه هی مركبه من لفظین لفظین، و أقل الأقاویل المركوزه مركبه من معقولین مفردین، معقولین مفردین، و هذه هی الأقاویل البسیطه... التي هی المعقولات المركبه من معقولین مفردین معقولین مفردین و الألفاظ الداله علیها المركبه من لفظین لفظین. و هو فی الكتاب الملقب، إما بالعربیه فالعباره، و بالیونانیه «باری أرمیناس». (فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، صص ۴۴-۴۵). امّا در آثار دیگر خویش بر تعریف آن تصریح نموده و چنین بیان داشته: «و المؤلف من الشیئین اللذین یألف أحدهما إلى الآخر هذا الائتلاف هو القضیه، و فیها یكون الصدق و الکذب». (فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، ص ۱۲۷). وی همچنین در دو موضع از کتاب منطقیات، به تعریف قضیه پرداخته است: «و ما کان ترکیبه ترکیب اخبار، فان اصحاب المنطق یسمونه القول الجازم، و یسمونه القضیه، و یسمونه الحکم، و ذلك، مثل قولنا: زید یمشی و الانسان حیوان». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۲۷)؛ «القضیه و القول الجازم قول حکم فیه بشیء علی شیء و اخبر فیه بشیء عن شیء، کقولنا: زید ذاهب، و عمرو یمشی، و الانسان حیوان». (پیشین، ص ۱۱۶). همچنین شیخ الرئیس بوعلی سینا رحمه الله در چندین اثر خویش به تعریف قضیه پرداخته و نگاشته است: «و القول الجازم: ما احتمال أن یصدّق به، أو یکذّب به، و هو القضیه». (ابن سینا، عیون الحکمه، ص ۳)؛ «[القضیه] هو التركيب الخبری و هو الذی یقال لقائله إنه صادق فیما قاله أو کاذب». (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۴). شیخ اشراق (م ۵۸۷ ق) نیز در ابتدای حکمه الاشراق، صرف امکان اتّصاف گفتار به صدق و کذب را در تعریف قضیه کافی دانسته می نگارد: «انّ القضیه قول یمکن ان یقال لقائله أنّه صادق فیه او کاذب». (سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲). شهرزوری در شرح آن آورده است: «و اما التصدیقات... فیسمی ب «التركيب الخبری»، و اکتسابها بالحجج تسمی «القیاس»؛ ثم التركيب اما ان یكون تاما، و هو ما یحسن السکوت علیه، و هو اما ان یحتمل الصدق و الکذب، و یسمی «خبرا»، و «قضیه». (شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمه الاشراق، ص ۶۳). سهروردی همچنین در لمحّه دوّم کتاب لمحات آورده است: «أنّ اللفظ المركب» منه ما یكون ترکیبه علی سبیل التقیید کقولک: «الحيوان الناطق المائت» و یقوم مقامه لفظه واحده، و یستعمل فی الأقوال الشارحه؛ و ما لیس ترکیبه هكذا فإما أن یتطرّق إليه التصدیق و التکذیب أو لا یتطرّق، و الأول هو المطلوب و یسمی «قضیه» و «خبرا» و یرسم بأنّه القول الذی یصحّ أن یقال لقائله أنّه صادق أو کاذب». (سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۱۵۲).

۲- (۲). جرجانی در تعلیق خویش بر منطقیات فارابی، قابلیت وصف قضیه به صدق و کذب را بدین صورت بیان نموده است: «و الذی یجب ان یقال عند المسأله عن القضیه ما هی هی القول الذی یوجد

و جزمی بیان کند؛ این جمله و حکم او، یک «قضیه» بوده و با توجه به واقعیت، می تواند راست یا دروغ باشد. از این رو قضیه را خیر، قول جازم و عبارت نیز می نامند. بنابراین قضیه در اصطلاح منطقی آن، تنها شامل «مرکبات تام خبری» بوده و جملات انشائی همچون اوامر، نواهی، استفهام، تمنی، استغاثه و... را در بر نمی گیرد. زیرا جمله انشائی، ذاتاً به صدق و کذب متصف نمی گردد.

### ۳-۴- قضیه در اصطلاح اصول فقه

واژه «قضیه» آن گونه که در دانش منطق مطرح است، در اصول فقه مورد استفاده قرار نگرفته است. زیرا خمیرمایه اصول فقه را احکام شرعی تشکیل می دهد و از این جهت، اهتمام اصولیون به «حکم شرعی» است که در دسته بندی نحوی و منطقی الفاظ، «مرکب تام انشائی» به شمار می آیند. بنابراین مراد از قضیه در اصول فقه، همان «حکم» است که از مقوله «انشاء»، و یا به تعبیر حضرت استاد از مقوله «اعتبار» می باشد. (۱)

ص: ۴۶

۱- (۱). توضیح این که در چیستی، روح و حقیقت «حکم شرعی» میان اصولیین اتفاق نظر وجود نداشته و - تا جایی که نگارنده کاویده است - در این زمینه نظرات عدیده ای مطرح است که به شش نظریه عمده بازمی گردند: ۱. مشهور اصولیون، حکم را همان بعث و زجر دانسته و به دیگر سخن، خطاب مشتمل بر بعث و زجر (مجموعات شرعی) را حقیقت حکم بر شمرده اند: «ان المشهور بقول حقیقه الحكم عبارة عن المجموعات الشرعية التي يجعلها الشارع بالنظر الى المصالح و المفاسد الواقعية». (آملی لاریجانی، هاشم، تحرير الأصول، ص ۱۲۲)؛ «إنما الكلام في أنّ الحكم هل هو الإرادة أو الإرادة المظهره أو البعث الناشئ منها؛ بحيث يكون الإرادة كسائر المقدمات من مبادئ حصوله لا من مقوماته؟ التحقيق هو الأخير». (خمینی امام)، سید روح الله، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۳۱۹)؛ «أنّ الحكم هو البعث الاعتباری الذی يتحقّق بواسطة هیئته «افعل»، و الزجر الاعتباری الذی يتحقّق بواسطة هیئته «لا تفعل» كما هو المختار». (لنکرانی، محمّد فاضل، دراسات فی الأصول، ج ۲، ص ۳۳۰)؛ «فإنّ الحكم عبارة عن البعث و الزجر... حقیقه الحكم و هو البعث و الزجر فيه». (گلپایگانی، لطف الله صافی، بیان الأصول، ج ۲، صص ۱۲-۱۳). ۲. برخی اصولیون حقیقت حکم را حَبّ شارع نسبت به انجام فعل مورد حکم یا بغض وی



علمای منطق، قضایا را به عبارات گوناگون، به اقسام مختلفی تقسیم نموده اند که در زیر برخی از تقسیمات - که مرتبط با بحث ماست - پی گرفته می شود.

نخستین و بنیادی ترین تقسیم بندی قضیه عبارتست از تقسیم آن به دو قسم حملیه و شرطیه. (۱)

قضیه حملیه قضیه ای است که در آن، به ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، یا به نفی یک چیز از چیز دیگر حکم شود. مانند اینکه گفته شود: «عدالت خوب است» یا «ظلم، خوب نیست». (۲)

ص: ۴۸

۱- (۱). «و کلّ قضیه فهی اما حملیه و اما شرطیه». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۲۸). علامه حلی اعلی الله مقامه در این زمینه نگاشته است: «هذه هي القسمه الأولیه التي تفید القضیه التمییز النوعی، و هی القسمه إلی الحملیه و الشرطیه». (علامه حلی، القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه، ص ۲۴۳). همچنین قطب الدین رازی رحمه الله آورده است: «إنّ القضیه تنقسم أولاً إلی الحملیه و الشرطیه». (رازی، قطب الدین، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، ص ۲۲۰). شهرزوری نیز دارد: «القضیه و الخبر... ینقسم الی قسمین، لانهما اما ان تحل عند حذف ادوات الربط الی مفردین او مرکبین. و الأول، هو «القضیه الحملیه»... و الثانی، و هو الذی تحل القضیه فیهِ الی مرکبین، یسمی «شرطیه». (شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمه الاشراق، صص ۶۴-۶۵).

۲- (۲). این تعریف از فارابی است: «و الحملیه کل ما حکم فیهِ بحکم بتات، کقولنا: الانسان حیوان و الشمس طالعه، و النهار موجود، و هذا العدد هو زوج، و هذا الوقت هو لیل». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۱۷). شیخ الرئیس رحمه الله در عیون الحکمه با آن موافقت نموده و چنین آورده است: «القضیه الحملیه: هی التي یحکم فیها بوجود شیء هو المحمول، لشیء هو الموضوع؛ أو بعدمه له: کقولنا: زید کاتب، زید لیس بکاتب». (ابن سینا، عیون الحکمه، ص ۴). سهروردی در ابتدای حکمه الاشراق، همین تعریف را برای قضیه حملیه بیان داشته و نگاشته است: «و القضیه التي هی ابسط القضایا هی الحملیه و هی قضیه حکم فیها بأن احد الشیئین هو الآخر او لیس، مثل قولنا «الانسان حیوان» او لیس». (سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲). شهرزوری نیز در شرح عبارت شیخ اشراق، آن را بدین صورت تبیین نموده است: «القضیه الحملیه و هی ابسط القضایا و هی التي حکم فیها بان احد الشیئین هو الآخر او لیس، و هی مؤلفه من «موضوع» محکوم علیه و «محمول» محکوم به». (شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمه الاشراق، ص ۶۴). تفتازانی نیز همین گونه تعریف نموده است: «فإن کان الحکم فیها بثبوت شیء لشیء أو نفيه عنه فحملیه». (تفتازانی، سعد الدین، تهذیب المنطق: به نقل از یزدی، ملا عبدالله، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۵۴). اما کاتبی در شمسیه چنین آورده است: «القضیه»... «حملیه» إن انحلت بطرفیها إلی



قضیه شرطیه آن است که در آن، به اثبات یا نفی نسبت میان یک قضیه و قضیه ای دیگر حکم شود. مانند اینکه گفته شود: «اگر مثلث بر سطح مستوی باشد، مجموع زوایای آن ۱۸۰ درجه است». یا گفته شود: «اینطور نیست که هرگاه آسمان ابری باشد، باران بیارد».(۱)

ص: ۴۹

۱- (۱). فارابی قضیه شرطیه را همراه با نوعی مصادره به مطلوب چنین می شناساند: «و الشرطیه کل ما ضمن الحكم فيها بشرطیه الشریطه». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۵۶). بوعلی رحمه الله در عیون الحکمه، قضیه شرطیه را در ضمن دو قسم آن (متصل و منفصل) تعریف نموده که مجموع آن را بدین صورت می توان به عنوان تعریف قضیه شرطیه، بیان نمود: «القضیه الشرطیه... هی التي يحکم فیها بتلو قضیه تسمى تالیا لقضیه أخرى تسمى مقدّما؛ أو لا- تلوّه... کقولک: إن کانت الشمس طالعه فالنهار موجود؛ و... کقولک: لیس إذا کانت الشمس طالعه فاللیل موجود. [او] التي يحکم فیها بتکافؤ القضیتین فی العناد، أو سلب ذلك: مثال الأول: إما أن يكون هذا العدد زوجا، و إما أن يكون فردا؛ مثال الثاني: لیس إما أن يكون هذا زوجا، و إما أن يكون فردا». (ابن سینا، عیون الحکمه، ص ۴). سهروردی آن را به این صورت بیان داشته است: «و قد يجعل من القضیتین قضیه واحده، بأن یخرج کلّ واحده منهما عن کونها قضیه و یربط بینهما [و یسمی شرطیه]». (سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲). وی همچنین تصریح نموده است که قضیه شرطیه مؤلف از قضایای حملیه بوده و انحلال آن به حملیه صحیح است: «و اعلم أنّ الشرطیات یصحّ قلبها الی الحملیات، بأن یصرّح باللزوم او العناد، فنقول «طلوع الشمس یلزمه وجود النهار» او «یعانده اللیل». فكان الشرطیات محرّفه عن الحملیات». (پیشین، ص ۲۴). علامه حلّی اعلی الله مقامه نیز با شیخ الرئیس رحمه الله و شیخ شهید موافقت نموده و در این زمینه چنین نگاشته است: «وإن انحلت إلی قضیتین فهی شرطیه، کقولنا: إن کانت الشمس طالعه فالنهار موجود، فإنها

تقسیم بندی دوّم قضایا به اعتبار کیفیت (۱) قضیه است که در آن هریک از قضایای حملیه و شرطیه بر دو قسم موجب و سالبه منقسم می گردند. (۲)

تقسیم سوّم مختصّ قضایای حملیه است که به اعتبار موضوع، به چهار قسم (۳)

ص: ۵۰

۱- (۱). «و السلب و الايجاب یسمی کلّ واحد منهما کیفیه القضیه». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۱۹)؛ «و یسمی الايجاب و السب کیف القضیه». (مظفر، محمد رضا، المنطق، ص ۱۲۲). ابن سهلان (م ۵۴۰ ق) نیز در این خصوص دارد: «حال الحكم فی عمومہ و خصوصہ یسمی کمیه القضیه و حاله [ای حال الحكم] فی الايجاب و السلب یسمی کیفیه القضیه و فی کل واحدہ من هذه القضایا ايجاب و سلب». (ساوی، عمر بن سهلان، البصائر النصیریة فی علم المنطق، ص ۱۷۳).

۲- (۲). «و کلّ قضیه، فهی اما ان تكون موجبہ شیئا لشیء کقولنا: الانسان هو ابیض، و اما سالبہ شیئا عن شیء کقولنا: الانسان لیس هو ابیض. و کل واحدہ منهما اما حملیه، و اما شرطیه». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۱۷)؛ «إن القضیه بجمیع أقسامها سواء كان حملیه أو [شرطیه و هی] متصله أو منفصله، تنقسم إلى موجبہ و سالبه». (مظفر، محمد رضا، المنطق، ص ۱۲۲).

۳- (۳). تقسیم مزبور در کلمات متقدّمین به گونه ثلاثی مطرح شده و در نوشته های ایشان، نوزندی از قضیه طبیعی دیده نمی شود. به عنوان نمونه معلّم ثانی تقسیم را به صورت ثلاثی آورده و نگاشته است: «و القضایا الحملیه منها ما موضوعاتها معان کلیه. کقولنا الانسان حیوان، و منها ما موضوعاتها اشخاص، کقولنا: زید حیوان. و المعنی الکلی هو الذی یتشابه به عدّه اشیاء. و الشخص هو ما لا یمکن ان یتشابه به اثنان اصلا. و القضایا التي موضوعاتها معان کلیه منها ما هی محصوره باسوار، و منها ما هی مهمله بلا- اسوار». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۱۸). بوعلی سینا رحمه الله نیز در شفا آن را به صورت ثلاثی ذکر نموده است که چکیده کلام وی به گزینش ابن رشد اندلسی (م ۵۹۵ ق) چنین است: «و المعانی صنفان: إما کلیه و إما جزئیة - ای شخصیة. و أعنی بالکلی الذی من شأنه أن یحمل علی أكثر من واحد - مثل حمل حیوان علی الإنسان و الفرس و سائر أنواع حیوان - و بالجزئی ما لیس ذلک من شأنه - [أعنی أن یحمل علی أكثر من واحد]،



۱. قضایای شخصییه: یعنی قضیه ای که موضوع آن جزئی باشد. مانند جمله «محمد صلی الله علیه و آله پیامبر خداست».

۲. قضایای طبیعییه: یعنی قضیه ای که موضوع آن کلی بوده و حکم به عنوان کلی، بر آن بار شده باشد. مانند جمله «انسان نوع است».

۳. قضیه مهمله: قضیه ایست که موضوع آن کلی بوده و حکم به لحاظ مصادیق آن در خارج، بر آن بار شده؛ اما مقدار یا تعداد خاصی برای مصادیق آن در خارج بیان نشده باشد. مانند اینکه گفته شود: «انسان در رنج است»، یا «مؤمن دروغ نمی گوید».

۴. قضیه محصوره (مسوره): قضیه ایست که موضوع آن کلی بوده و حکم به لحاظ مصادیق آن در خارج، بر آن بار شده و علاوه بر آن، مقدار یا تعداد مصادیق آن در خارج نیز بیان شده باشد. این قضایا به اعتبار اینکه دارای «سور» می باشند، «مسوره» نیز نامیده شده اند. (۱) مقصود از «سور»، لفظی است که کلیت یا

ص: ۵۲

---

۱- (۱). «المحصوره بالاسوار هی التي یقرن بموضوع کل واحده منها سور». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۱۸).

جزئیت افراد و مصادیق موضوع قضیه محصوره را در خارج تبیین می کند. (۱) مانند: «همه»، «کل»، «هر یک»، «هیچ»، «بعض» و.... «همه انبیاء معصوم هستند». (کلیه)، «بعضی پیامبران، اولو العزمند» (جزئیه). (۲)

از آنجا که قضایا به موجب و سالبه تقسیم می شوند، این دو نوع محصوره هم هر کدام به موجب و سالبه تقسیم می گردند و مجموعه این چهار نوع را «محصورات اربعه» می نامند که عبارتند از: «موجبۀ کلیه»، «سالبۀ کلیه»، «موجبۀ جزئیه» و «سالبۀ جزئیه». (۳)

تقسیم بعدی که محل بحث ما در کتاب حاضر می باشد، متعلق به قضایای محصوره (۴) است که به اعتبار وجود موضوع آن، بر سه قسم منقسم می گردد:

۱. قضایای ذهنیه: قضیه ای که جایگاه وجود موضوع آن تنها ذهن انسان می باشد. مانند: «اجتماع نقیضین محال است» یا «دریای جیوه، ممکن است به وجود آید (ممکن الوجود است)».

در دو مثال مذکور، اجتماع نقیضین در یک امر، و دریای جیوه، وجود خارجی ندارند؛ بلکه تنها در ذهن انسان متصور هستند.

ص: ۵۳

۱- (۱). «و اللفظ الدالّ علیها - ای علی کمیه الأفراد - یسمی «سورا» أخذنا من «سور البلد» كما أنه يحصر البلد و يحیط به، كذلك اللفظ الدالّ علی کمیه الأفراد يحصرها و يحیط بها». (رازی، قطب الدین، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، ص ۲۳۷).

۲- (۲). به کلیت و جزئیت در قضایای محصوره، اصطلاحاً «کم» قضیه گفته می شود: «و ما يدلّ علیه السور من بعض او کل یسمی کمیه القضیه». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۱۹).

۳- (۳). «و المحصور بالاسوار اربعه: موجبہ کلیه، و سالبہ کلیه، و موجبہ جزئیه؛ و سالبہ جزئیه». (فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۱۸)؛ «و هی [ای المحصوره] اربع: لأنّه إن بین فیها أنّ الحکم علی کلّ الأفراد، فهی «الکلیه» و هی إمّا موجبہ و سورها «کلّ» کقولنا: «کلّ نار حارّه» و إمّا سالبه و سورها «لا شیء» و «لا واحد» کقولنا: «لا شیء - أو لا واحد - من الناس بجماد». و إن بین فیها أنّ الحکم علی بعض الأفراد فهی «الجزئیه» و هی إمّا موجبہ و سورها «بعض» أو «واحد» کقولنا: «بعض الحیوان - أو واحد من الحیوان - إنسان»، و إمّا سالبه و سورها «لیس کلّ» و «لیس بعض» و «بعض لیس» کقولنا: «لیس کلّ حیوان إنسان» و «لیس بعض الحیوان إنسان» و «بعض الحیوان لیس بإنسان». (قزوینی، کاتبی، الرساله الشمسیه، ص ۱۵).

۴- (۴). البتّه در این که مقسم تقسیم قضایا به حقیقیه، خارجیه و ذهنیه، تمام چهار قسم محصورات است یا تنها موجبۀ کلیه، میان حکمای منطق دان اختلاف مبنا وجود دارد که در قسمت های بعدی خواهد آمد.

۲. قضایای خارجی: قضیه ایست که موضوع آن در خارج از ذهن در زمان حال، گذشته یا آینده وجود دارد و به لحاظ مصادیق و افرادی از آن موضوع که در خارج وجود داشته یا دارند، حکمی بر آن بار می شود. مانند اینکه گفته شود: «ائمه اطهار، رنج فراوانی تحمل نموده اند».

۳. قضایای حقیقه: قضیه ای که موضوع آن در واقع و نفس الامر مورد نظر بوده و علاوه بر اینکه شامل افراد و مصادیق خارجی (افرادی که فعلاً در خارج از ذهن وجود دارند) می شود، افراد مقدر الوجود (افرادی را که می توانند در آینده وجود داشته باشند) را نیز در بر می گیرد.

مثل اینکه گفته شود: «مجموع زوایای داخلی مثلث، ۱۸۰ درجه است». یا «هر کس شهادتین را بگوید، مسلمان است».

#### ۵-۴- جایگاه تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی

گذشت که تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی و ذهنیه، به اعتبار ظرف وجودی موضوع آن می باشد. این تقسیم منطقی با دو تفاوت در علم اصول راه یافته است:

الف) همان گونه که گفته شد، مقسم تقسیم در منطق، «قضیه محصوره» و یا «قضیه موجه کلیه» است که از مقوله «اخبار» محسوب می شوند. اما در علم اصول از آنجا که اهتمام اصولی به حکم شرعی است، مقسم را «حکم شرعی» - که از مقوله «انشاء» یا «اعتبار» است - قرار داده و طبیعتاً اقسام آن را «جعل حکم به نحو قضیه حقیقه» و «جعل حکم به نحو قضیه خارجی» عنوان نموده است.

ب) قضیه ذهنیه - از جهت ذهنی بودن آن - در علم اصول جایی ندارد؛ چرا که حکم در قضیه ذهنیه، ناظر به وجود ذهنی موضوع است، در حالی که موضوع قضایای شرعی، لزوماً بایستی ممکن الوجود باشد و قابلیت وجود خارجی داشته باشد. زیرا معنا ندارد شارع حکمی را که به قصد انگیزش مکلف در خارج اعتبار می کند، بر موضوعی ذهنی جعل کند که از نظر وجود خارجی، ممتنع باشد. از

این رو تقسیم مزبور در علم اصول محدود به دو قسم شده است و قسمی تحت عنوان «جعل حکم به نحو قضیه ذهنیه» وجود ندارد.

به دیگر سخن؛ مولی در مقام جعل حکم شرعی به اعتبار گستره موضوع آن، یا موضوع حکم را تنها افراد محقق الوجود در خارج دانسته و یا آن را طبیعتی کلی قرار داده است که افراد مقدرالوجود را نیز در می گیرد. قسم نخست در اصطلاح اصولی «قضیه خارجی» و قسم دوم «قضیه حقیقه» نام گرفته است.

از آنجا که بخش سوم کتاب حاضر ویژه همین مبحث است، در این جا به همین مقدار بیان اکتفا می گردد.

اشاره

منطق صوری، از زمان ارسطو تا عصر حاضر، اصطلاحات بسیاری به خود دیده است که تا به امروز بیشتر آنها دست خوش تحولات مفهومی فراوانی گردیده اند. از جمله اصطلاحات یادشده، دو سر واژه «قضیه حقیقیه» و «قضیه خارجییه» است که معركة آراء و اقوال فلاسفه، منطقیون و سپس دانشمندان عرصه اصول فقه بوده و نظرات گوناگونی در این خصوص ابراز شده است.

هر چند مبادی و زمان پیدایش سر واژه های «قضیه حقیقیه و خارجییه» و طرح تقسیم قضایا به این دو قسم به طور دقیق روشن نیست، اما با بررسی آثار به جا مانده از حکما و منطق دانان می توان به گونه اجمالی، ترسیمی از سیر تاریخی بحث را ارائه داد. از آنجا که سر واژه های یاد شده و تقسیم قضایا به حقیقیه و خارجییه به طور مشخص، برای نخستین بار از سوی فخر رازی مطرح گردیده است، تاریخچه منطقی بحث در سه برهه حکمای پیش از فخر، خود وی و حکمای پس از او مورد بررسی قرار گرفته و پس از آن به ورود و تثبیت تقسیم مزبور در دانش اصول فقه پرداخته می شود.



این قسمت در بر دارنده کلمات سه تن از اساتین منطق و فلسفه؛ یعنی ارسطو، فارابی و شیخ الرئیس بوعلی سینا رحمه الله می باشد.

۱-۱- کلام ارسطو در تقسیم قضایا به اعتبار جهات

بی شک ریشه و مبدأ پیدایش تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی را همچون بسیاری از اصطلاحات و مباحث منطقی دیگر، بایستی از آثار پدر این علم - یعنی ارسطو (م ۳۲۲ ق. م) - جستجو کرد.

وی در کتاب ارگانون (۱) (ارغنون)، که کتاب بزرگ وی در زمینه منطق و فلسفه منطق است، گزاره را به سه قسم مطلق (۲)، ضروری (۳) و ممکن (۴) تقسیم نموده و نخست تناقض میان مطلقات و سپس تناقض میان موجهات را مورد بحث قرار داده است. (۵)

او در ابتدا تناقض میان قضایای محصوره و شخصیه را تبیین نموده و تناقض میان مهملات را انکار می نماید. (۶) به نظر وی، دو قضیه مهمله موجه و سالبه می توانند هر دو صادق باشند (۷)؛ چرا که قضایای مهمله در قوه قضایای جزئی هستند.

سپس تناقض میان گزاره های مربوط به گذشته و حال را پذیرفته و تناقض میان گزاره های مربوط به آینده را مورد انکار قرار می دهد. (۸) زیرا هر دو گزاره

ص: ۵۷

---

۱- (۱). ارغنون (Org on)، از اصل یونانی (ملی ل ی)؛ به معنی ابزار و وسیله گرفته شده و نامی است که بر شش رساله از تألیفات او در علم منطق - که در زمان امپراتوری روم شرقی جمع آوری شده است - اطلاق می شود.

۲- (۲). sertoric.

۳- (۳). odictic.

۴- (۴). Probiem ic.

۵- (۵). ر. ک: ارسطو، منطق ارسطو (ارگانون)، فصول ۷-۱۳.

۶- (۶). پیشین، صص ۷۶-۸۱.

۷- (۷). پیشین، ص ۸۰.

۸- (۸). پیشین، ص ۸۲.

موجه و سالبه ای که تحقق آن‌ها در آینده خواهد بود، ممکن است غیر صادق یا غیر کاذب باشند.<sup>(۱)</sup> به دیگر سخن عقیده معلّم اوّل بر این است که گزاره‌های مربوط به آینده را نمی‌توان به گونه‌ی مطلق به کار برد؛ بلکه بایستی آن‌ها را مقید به قید «امکان» نمود و با لفظ «ممکن است» مورد استفاده قرار داد. به عنوان نمونه هرگز نمی‌توان قضیه «فردا باران خواهد آمد» را از روی یقین به صدق یا کذب متّصف نمود. در صورتی که درباره‌ی گذشته و حال، می‌توان به ضرس قاطع ادعا نمود که «دیروز باران بارید» یا «اکنون باران می‌بارد».

همچنین وفق آراء او، قضایای ضروری در هر صورت (گذشته، حال و آینده) صادق هستند. به عنوان نمونه گزاره‌ی ضروری «باران، یا می‌بارد یا نمی‌بارد»، در هر سه زمان صادق است و می‌توان گفت در گذشته و حال «باران، یا باریده است یا نباریده است» و در آینده، «باران، یا خواهد بارید و یا نخواهد بارید».

در هر حال بنا بر این نظریات ارسطو، گزاره‌های مطلق در زمان گذشته و حال، گزاره‌های ممکن در زمان آینده، و گزاره‌های ضروری در هر سه زمان صادق می‌باشند.

منطق دانان پس از وی نظریات فوق را به گونه‌ی دیگری مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و اظهار داشتند که موضوع گزاره‌های مطلق، شامل افراد گذشته و حال، و موضوع گزاره‌های ممکن، شامل افراد آینده، و موضوع گزاره‌های ضروری، شامل افراد در هر سه زمان می‌باشد.

این تفسیر، با وجود تفاوت‌هایی که با تقسیم قضایا به حقیقیه، خارجی و ذهنیه در میان متأخرین دارد، بسیار به آن نزدیک بوده و چه بسا خمیر مایه‌ی اولیه‌ی تقسیم مزبور بوده باشد. زیرا - همچنان که خواهد آمد - قضایای خارجی نوعاً ناظر به افراد موجود در خارج بوده، قضایای ذهنیه درباره‌ی افراد معدوم در خارج و موجود در ظرف ذهن بوده و قضایای حقیقیه شامل تمامی این افراد می‌باشد.

ص: ۵۸

در عمل نیز بیشتر قضایای خارجی، با فعل ماضی همراه است، مانند: «قتل من فی العسکر». همچنین سخن گفتن پیرامون افراد آینده که فعلاً معدوم بوده و وجودشان منحصر در ذهن است، امکانی بوده و با قطع و یقین نمی توان درباره آنها حکمی مطرح نمود.

## ۲-۱- کلام فارابی

ابو نصر فارابی (م ۳۳۹ ق) در مقام تبیین ماده و جهات قضایا و بیان اقسام آن، پیرامون گزاره های سه گانه ضروری، ممکن و مطلق کلماتی دارد که به گونه روشن تری بر شباهت تقسیم سه گانه یاد شده با تقسیم قضایا به حقیقه، خارجی و ذهنیه دلالت داشته و فرضیه مبدأ بودن آن برای تقسیم مورد بحث را تقویت می کند. وی نخست به تعریف گزاره های سه گانه فوق پرداخته می نویسد:

«الضروری هو الدائم الوجود الذی لم یزل، ولا یزال، ولا یمکن ألا یوجد، ولا فی وقت من الأوقات. والممکن هو ما لیس بموجود الآن، ویتهیأ فی ای وقت اتفق من المستقبل أن یوجد، وألا یوجد. والمطلق هو ما کان من طبیعه الممکن، وحصل الآن موجودا، بعد أن کان ممکنا أن یوجد، وألا یوجد، وممکن أيضا ألا یوجد فی المستقبل. فالقضایا ذوات الجهات الأول ثلاث: ضروریه، ممکنه، ومطلقه.»<sup>(۱)</sup>

یعنی ضروری [ازلی منطقی] وجود همیشگی پایدار و زوال ناپذیر بوده و نمی تواند موجود نباشد یا در زمانی وجود نداشته باشد [یعنی نه در ازل، نه در ابد، و نه در غیر ازل و ابد هرگز عدم بر او عارض نمی گردد]. و ممکن [به اموری گفته می شود که] در حال حاضر موجود نیست، ولی در هر زمانی از آینده آمادگی به وجود آمدن یا نیامدن را دارا می باشد. و مطلق آن است که طبیعت آن، ممکن بوده [و دارای قابلیت یکسان نسبت به وجود و عدم می باشد] و با این که

ص: ۵۹

---

۱- (۱). فارابی، ابو نصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۰۸.

نسبت به وجود و عدم حالت یکسانی دارد، اما در حال حاضر موجود است؛ هر چند ممکن است در آینده وجود نداشته باشد. بنابراین گزاره های دارای جهات نخستین، بر سه گونه ضروریه، ممکنه و مطلقه هستند.

معلم ثانی سپس به تفکیک میان ماده و جهت قضیه پرداخته و بیان می دارد که ضرورت ماده قضیه، غیر از ضرورت جهت قضیه بوده و پیرامون آن مطالبی ارائه می دهد. (۱) وی در ادامه پیرامون قضایای مطلقه اظهار می دارد:

«والمطلقة قد جرت العاده فیها أن تجعل علامتها حذف الجهات كلها، وألا يصرح فيها، لا بالامكان، و لا باضطرار. و جعلوا حذف الجهات كلها كالجبهه لها. و هذا هو الذي يذهب اليه الاسكندر، و يصحح أنه رأى أرسطوطاليس في المطلقه. و كأن حذف الجهات كلها يدل به أنه لا اضطراري، و لا ممكن. و جعل رفع الأمرين دالا على أنه كالمتوسط بين الطرفين اللذين قد رفعوا. و هو في الحقيقه متوسط بين الممكن، و بين الضروري. فإنه قد أخذ من كل واحد منهما بقسط». (۲)

یعنی منش [حکما و منطق دانان] در [شناسایی] قضایای مطلقه این است که «ستردن تمامی جهات» و «عدم تصریح به ضرورت یا امکان» در قضیه را نشانه مطلقه بودن آن دانسته و این حذف تمامی جهات را به منزله جهت قضیه مطلقه در نظر می گیرند. این همان دیدگاهی است که اسکندر افرودیسی (۳) بر گزیده و در تصحیح نظر ارسطو پیرامون قضیه مطلقه، آن را به وی نسبت می دهد. به طوری که گویا زدایش تمامی جهات نشان می دهد که قضیه، نه ضروری است و نه ممکن. و

ص: ۶۰

---

۱- (۱). پیشین.

۲- (۲). پیشین، صص ۱۰۸-۱۰۹.

۳- (۳). اسکندر افرودیسی، فیلسوف مشائی و برجسته ترین مفسر و شارح نوشته های ارسطو می باشد. در منابع یونانی از وی، غالباً با عنوان «مفسر» و ارسطوی دوم، نام برده می شود. در میان مفسران آثار ارسطو، اسکندر افرودیسی، وفادارترین و دقیق ترین آنان به اصول و عقاید اوست. (برای اطلاع بیشتر ر. ک: بجنوردی، سید محمد کاظم موسوی و همکاران، دانشنامه بزرگ اسلامی، ج ۸، ش ۳۴۲۶).

ذکر قید «رفع دو جهت [امکان و ضرورت] نشان گر این است که قضیه مطلقه، همچون میانگین بین دو طرف زدوده شده بوده و در حقیقت، میانۀ قضایای ممکن و ضروری قرار دارد؛ چرا که از هر کدام آن دو، قسمتی بر گرفته است.

هر چند فارابی صراحتاً به نقد این دیدگاه منسوب به ارسطو نپرداخته، اما به نظر می رسد که وی با ذکر واژه «کأن»، اولاً تردید خود را در معنای مطلقه از نگاه ارسطو نشان داده و ثانیاً به عدم ملازمه میان حذف جهت با دلالت بر عدم ضرورت یا عدم امکان(۱) اشاره نموده و تلویحاً خلط آنها با یکدیگر توسط منطق دانان پیشین را گوش زد می کند.

### ۳-۱- کلام ابن سینا

شیخ الرئیس بوعلی سینا رحمه الله (م ۴۲۸ ق) در دو کتاب گران سنگ خویش یعنی شفا و اشارات، پیرامون قضیه مطلقه سخن گفته و کلمات وی منشأ تأثیر گذاری بر تقسیم قضایا به حقیقیه و خارجییه گردیده است. وی در کتاب شفا چهار نظریه در این خصوص آورده و در کتاب اشارات، به نظریه دیگری اشاره می کند که به نظر می رسد نظریه پنجمی غیر از چهار نظر مذکور در شفا می باشد. در زیر نظرات وی در دو کتاب مزبور، به صورت جداگانه پی گرفته می شود.

#### ۱-۳-۱. کلام ابن سینا در منطق شفا

ابن سینا در آغاز بحث جهات در کتاب قیاس از منطق شفا، چهار نظریه پیش از خود را پیرامون قضیه مطلقه ذکر نموده می نویسد:

«لنعد تقریر خلافهم فی أمر المطلقه فنقول:

[القول الاول] قال بعضهم، إن كونها مطلقه هو أن تحذف الجبهه عنها قولاً و تصوراً حذفاً، بمعنى أنه لا يلتفت إلى الجبهه التي تجب لها في التصور،

ص: ۶۱

---

۱- (۱). روشن است که میان حذف جهت و دلالت بر عدم ضرورت، هیچ ملازمه ای وجود ندارد. تفکیک این دو معنا در بیان ابن سینا - چنان که در قسمت بعد می آید - به روشنی مورد تصریح قرار گرفته است.

حتى أن قولنا: كل إنسان حيوان؛ وإن كان حقيقه الحال فيه أن الحيوان موجود لكل ما هو إنسان ما دام ذاته موجوده فلا يلتفت إلى ذلك»<sup>(۱)</sup>.

[نظر نخست:] برخی [فحول منطق] گویند مطلقه بودن قضیه به این است که جهت آن قولاً- [یعنی از عبارت قضیه] و تصوراً [یعنی از انگاره انسان] زدوده شود؛ یعنی به جهتی که قضیه در انگاره (ذهن) ایجاب می کند، منیدی<sup>(۲)</sup> صورت نگیرد. [به عنوان نمونه] هر چند حقیقت حال در گفته «هر انسانی حیوان است»، این است که حقیقت حیوان [و حیوانیت] در هر آن کس که «انسان» می باشد، وجود داشته و تا زمانی که ذات وی باقی است، از او جدا نخواهد شد؛ با این همه [در قضیه مطلقه فوق] به این امر توجه نمی گردد.

بنابراین وفق این نظر - که به تئوفراستوس<sup>(۳)</sup> و تامسپیوس<sup>(۴)</sup> منسوب است - مطلقه، اعم از ضروری و ممکن می باشد. وی دیدگاه دوّم را چنین تبیین می کند:

«[القول الثانی] و قوم يجعلون المطلق من ذلك ما لا- يكون الحمل موجودا فيه دائما. أو ما لا يجب ذلك في كل واحد و إن اتفق في البعض؛ بل ما يكون الحمل وقتاً ما أو لا يجب أن يكون ما دام ذات الموصوف بالموضوع موجودا»<sup>(۵)</sup>.

ص: ۶۲

۱- (۱). ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ج ۲ (القياس)، ص ۲۸.

۲- (۲). واژه «منید»، معادل فارسی توجه و التفات می باشد.

۳- (۳). تئوفراستوس (۳۷۲ - ۲۸۷ Theophr tos ق. م)، نخست شاگرد افلاطون و سپس ارسطو بود. نام اصلی وی تورماتوس (Turmos) بوده است، اما به دلیلی نفوذ گفتارش، ارسطو به وی لقب تئوفراستوس یعنی «سخنگوی خدایی» داد. بعدها ارسطو وی را سپرست فرزند خود و پس از آن وصی خویش اعلام نمود. وی پس از مرگ استادش تا پایان عمر، سرپرست مدرسه ارسطو موسوم به «لوکیوم» (Lyceum) بود. (برای اطلاع بیشتر ر. ک: بجنوردی، سید محمد کاظم موسوی و همکاران، دانشنامه بزرگ اسلامی، ج ۱۶، ش ۶۲۵۸).

۴- (۴). تامسپیوس (یا تامسپیوس) (۳۱۷-۳۸۸ م)، شارح برجسته آثار ارسطو در قرن چهارم میلادی می باشد. وی استاد برجسته فلسفه و عضو مجلس سنای قسطنطنیه (روم شرقی) بود. (برای اطلاع بیشتر ر. ک: پیشین، ج ۱، ش ۴۲۲۱).

۵- (۵). ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ج ۲ (القياس)، ص ۲۸.

[نظر دوّم:] برخی نیز عنوان مطلق را به قضایایی داده اند که حمل (ضرورت یا امکان) در آن همواره وجود ندارد. یا عدم وجود حمل، [شرط لازم مطلق بودن قضیه نبوده] و در همه موارد ضروری نیست [که چنین باشد]؛ هر چند برخی موارد پیش می آید که حمل در آن گهگاهی موجود است. و یا تا زمانی که ذات مورد وصف به موضوع وجود دارد، [وجود نسبت] واجب نیست.

همانگونه که ملاحظه می شود، بوعلی رحمه الله سه تقریر از این دیدگاه - که همان نظریه اسکندر افرویدی است - ارائه می دهد. ماحصل همه آنها این است که گزاره مطلقه، گزاره خالی از ضرورت یا امکان می باشد. وی سپس به بیان قول سوّم پرداخته می نویسد:

«[القول الثالث] و قوم يجعلون المطلق ما كان موضوعاته حاصله بالفعل في زمان ما حتى يكون قولنا: كل أبيض، معناه أن كل أبيض موجود بالفعل في زمان ما.... وهذا الرأي الثالث سخيّف مختل... و لا يكون المطلق ما ذهبوا إليه. و المعلم الأول يمنع من هذا الظن في المطلق صراحاً»<sup>(۱)</sup>

[نظر سوّم:] برخی نیز عنوان مطلق را بر قضایایی بار کرده اند که موضوع آنها در یک زمانی [یکی از زمان های گذشته، حال یا آینده و یا در برهه ای از زمان] بالفعل موجود باشد. [به عنوان نمونه] معنای [موضوع] «هر چیز سفید» عبارت است از «هر چیز سفیدی که در یک زمانی به صورت بالفعل موجود باشد... این نظر سوّم سبک و ناکارآمد است... و مطلق آن نیست که اینان پنداشته اند. معلّم اوّل (ارسطو) نیز به صراحت از چنین گمانی در خصوص [تعریف] مطلق، باز داشته است.

وفق این تعریف، ساختار معنایی مطلقه، فعلیت موضوع حکم در زمانی نامشخص بوده و مطلق عبارت است از تحقّق موضوع حکم در یکی از زمانهای

ص: ۶۳

سه گانه. شیخ الرئیس در این جا به درستی اخصّ بودن تعریف فوق را دریافته و آن را به عنوان معیار مطلقه بودن قضیه نپذیرفته است. همان گونه که خواهد آمد، این تعریف، همان تعریفی است که در کلمات برخی منطقی دانان پس از شیخ الرئیس، برای «قضایای خارجی» ارائه شده است. همچنین شایان ذکر است که بوعلی رحمه الله در میانه بیان اشکالات وارد بر نظر سؤم، قضایایی را مطرح می کند که بر تعریف «قضایای حقیقیه» در کلام حکمای پس از خود منطبق می باشد. (۱)

شیخ الرئیس رحمه الله سپس تقریر قول چهارم را چنین می نویسد:

«[القول الرابع] قد نبع من هذا المذهب [ای القول الثالث] مذهب آخر فی أمر الجهات حتی التفت فی أمر الضروره و الإمكان إلى أمر القضیه فی أن سورها یصدق و یکذب، و ترک أمر المحمول باعتباره إلى الموصوفات بالموضوع. فکان قولنا: کل حیوان إنسان ممکنا؛ إذ کان یمكن أن یتوهم وقت من الأوقات لا حیوان فیہ إلا الإنسان. فحینئذ یصدق أن «کل حیوان إنسان». فتكون هذه حینئذ مقدمه وجودیه صادقہ. و قبل ذلك تكون ممکنه إذا اعتبرت من حیث کون هذا السور صادقاً وقتاً ما... أن هذا الرأی النابع أيضاً غیر صواب، و أن الاعتبار فی الضروره و الإمكان إنما هو بحسب مقایسه حال المحمول و الموضوع. و یدخل علیه بعد ذلك السور و لیس ذلك بحسب السور.» (۲)

[نظر چهارم:] از قول سؤم، نظریه دیگری پیرامون جهات [قضیه] روئیده است که وفق آن - در خصوص ضرورت و امکان - به سور قضیه و صادق یا کاذب بودن آن توجه شده و به محمول - از این نظر که وصف موضوع [بدون در نظر داشتن سور قضیه] است - توجهی نمی گردد. [به عنوان نمونه] قضیه «ممکن است که تمام حیوانات، انسان باشند»، یک قضیه ممکنه می باشد؛ زیرا امکان دارد زمانی تصور شود که در آن هیچ حیوانی جز انسان وجود نداشته باشد. پس در

ص: ۶۴

---

۱- (۱). در گفتار دوم تفصیل کلام مزبور از بوعلی سینا خواهد آمد.

۲- (۲). پیشین، صص ۳۰-۳۱.



این حالت این قضیه که «تمام حیوانات انسان هستند»، مورد تصدیق بوده و [در حقیقت] یک مقدمه وجودی صادق می باشد. اما قضیه پیش از آن - [یعنی قضیه «ممکن است که تمام حیوانات، انسان باشند»] از این حیث که [با توجه به] سور به کار رفته در آن (کل)، در یک زمان نامشخص صادق است - یک قضیه ممکنه می باشد... این نظر بر گرفته [از نظر سوم] نیز نادرست بوده و ملاک ضرورت و امکان، تنها از روی مقایسه حال محمول و موضوع قضیه تعیین می گردد و سپس سور بر روی گزاره می آید. و [این نشان می دهد که ملاک ضرورت یا امکان قضیه،] به حسب سور نمی باشد.

ما حصل نظریه چهارم این است که گزاره مطلق همان تحقق موضوع حکم در زمانی نامشخص بوده و گزاره ضروری یا ممکن، گزاره ای است که در آن، ضرورت یا امکان به روی سور گزاره مطلق وارد می شود، نه نسبت محمول و موضوع. مانند «ضروری است که همه انسان ها حیوان هستند» و «ممکن است که همه حیوان ها انسان باشند».

ابن سینا رحمه الله سپس اظهار می دارد که در دو نظریه نخست مناقشه ای نداشته و هر یک از آن دو می تواند درست تلقی گردد. (۱)

۲-۳-۱. کلام ابن سینا در اشارات

شیخ الرئيس رحمه الله، در کتاب اشارات خویش، نظریه پنجمی را به نقل از دیگران آورده که به تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی، بسیار نزدیک است. وی می نویسد:

«وعلى طريقة قوم فإن لقولنا كل - ج - ب - بالوجود وغيره وجها آخرًا وهو أن معناه كل - ج - مما في الحال أو في الماضي فقد وصف بأنه - ب - وقت وجوده. (۲) وحينئذ يكون قولنا «كل - ج - ب -

ص: ۶۵

۱- (۱). «و أما المذهب الأولان فإننا لا نناقش فيهما بوجه. فإنه يجوز أن يعنى بالمطلق أيهما أريد بعد أن يحفظ لكل اعتباره.» (پیشین، ص ۳۱).

۲- (۲). خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله عبارت شیخ الرئيس رحمه الله را از همین قسمت - که شماره پاورقی خورده - تفکیک نموده و معتقد است که ابن سینا رحمه الله در این جا به نظر عده ای و در قسمت بعدی به نظری متفاوت اشاره نموده است. نظر اول به شرح وی چنین است: «هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو - ج - بالفعل مما هو في الحال أو في الماضي فلا يكون ما هو عند العقل - ج - أو ما سيكون - ج - في المستقبل مما يمكن أن يكون - ج - داخل فيه وهذا هو المذهب الذي ذكرناه في أحوال الموضوع، ثم إنه إذا حكموا عليه بأنه - ب - مطلقاً فقد أرادوا أنه موصوف بـ ب في وقت وجوده ذلك، وهذا هو مذهب سخييف قد ذكر فساد المعلم الأول، وذلك لأن ما يوجد - ج - وقتاً ما هو بعض ما هو - ج - لا كله، و لوجه أخرى من الفساد» (طوسی، نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۱، صص ۱۶۵-۱۶۶).

بالضرورة» هو ما يشتمل على الأزمنة الثلاثة، و إذا قلنا «كل - ج - ب - مثلا بالإمكان الأخص» فمعناه كل - ج - في أى وقت من المستقبل يفرض فيصح أن يكون - ب - و أن لا يكون. و نحن لا نبالي أن نراعى هذا الاعتبار أيضا»<sup>(۱)</sup>

وفق نظر برخی [منطقیون]، در قضیه «کل ج ب»<sup>(۲)</sup> [یعنی موجبۀ کلیه]، نسبت به وجود و سایر احکام [یعنی اطلاق و ضرورت و امکان]، وجه دیگری وجود دارد که طبق آن، معنای قضیه مزبور این است که «کل ج» (موضوع قضیه موجبۀ کلیه)، هنگامی که در زمان حال موجود است یا در گذشته موجود بوده، در وقت وجود [یعنی در هر زمان که وجود داشته] به «ب» (محمول) متّصف است. در این صورت قضیه «ضروری است که هر (ج)، (ب) باشد»، شامل زمان های سه گانه [گذشته، حال، آینده] خواهد بود. و معنای قضیه «ممکن اخصّ است که کلّ (ج)، (ب) باشد»، این است که «کلّ ج» (موضوع) در هر برهه از زمان آینده که [وجود آن] مفروض گردد، صحیح است که «ب» باشد یا نه.<sup>(۳)</sup> [یعنی ممکن است

ص: ۶۶

۱- (۱). ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۲۴.

۲- (۲). میان مناطقه مرسوم است که موضوع را با حرف اختصاری «ج» و محمول را با «ب» نشان می دهند. قطب الدین رازی رحمه الله در این زمینه آورده است: «فاعلم أنّ عادة القوم فی تحقیق المحصورات قد جرت بأنّهم یعبّرون عن الموضوع ب «ج» و عن المحمول ب «ب» حتّی أنّهم إذا قالوا: «کلّ ج ب» فکأنّهم قالوا: «کلّ موضوع محمول». و إنّما فعلوا ذلك لفائدتين: إحداهما الاختصار، فإنّ قولنا: «کلّ ج ب» أخصر من قولنا: «کلّ إنسان حیوان» مثلا - و هو ظاهر. و ثانيهما دفع توهم الانحصار». (رازی، قطب الدین، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، ص ۲۴۵).

۳- (۳). خواجه رحمه الله این قسمت از کلام شیخ رحمه الله را - که به عقیده وی نظری جداگانه محسوب می شود - چنین شرح داده است:

متّصف به «ب» (محمول) باشد و ممکن است نباشد]. و باکی نداریم از این که اعتبار یاد شده را نیز در نظر داشته باشیم.

به نظر می رسد که ابن سینا در این عبارت خویش، علاوه بر این که موضوع گزاره های مطلق را شامل تمام افراد گذشته، حال و آینده می داند، بلکه معتقد است همه افراد فرضی و ذهنی نیز در حیطة قضایای مطلقه قرار می گیرند و از این لحاظ، تفاوتی میان موضوع قضیه مطلقه با موضوع گزاره های ضروری و ممکن وجود ندارد. بلکه تفاوت آنها صرفاً لفظی و شکلی بوده و در ناحیه رابطه محمول با موضوع می باشد. بدین توضیح که هرگاه در رابطه، دو واژه «ضرورت» و «امکان» ذکر نشود، گزاره مطلق بوده، و در صورت ذکر، ضروری یا ممکن خواهد بود. به دیگر سخن بوعلی - به تبع گذشتگان - معتقد است که تفاوت این سه قسم، در شمول آنها نسبت به افراد گذشته و حال و آینده نیست، بلکه تفاوتی لفظی و شکلی است که به ذکر یا عدم ذکر الفاظ دال بر ضرورت و امکان در

ص: ۶۷

وی در این کلمات بی آن که نامی از سر واژه «قضایای حقیقه» به میان آورد، فی الجمله تعریفی از آن ارائه داده است. بعدها این گونه سخنان شیخ (۲) الهام

ص: ۶۸

۱- (۱). اصل این سخن علاوه بر خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله، از سوی قطب الدین رازی رحمه الله نیز با ایراد روبه رو شده است. وی در محاکمات، در این زمینه اظهار داشته است: «هؤلاء [القوم] لما سمعوا أن القضايا مطلقة و ممكنة و ضرورية أرادوا أن يفرقوا بينها - بعد إن اعتقدوا أن الحكم في القضايا على الموجودات الخارجيه - فقالوا: المطلقة ما يشمل الموجود الماضي أو الحال فلزمهم أن يخصصوا الممكنة بالاستقبال و ذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس إلى وجود ذات الموضوع و ما بالفعل و هو الموجود إما في الماضي أو في الحال، و أما في الاستقبال فليس بالفعل بل القوه، و لزمهم أيضا أن يعرفوا الضرورية بما يشمل جميع الأزمنه لانها مغايره للمطلقه و الممكنه فلا يختص بزمن الماضي و الحال لانه الاطلاق، و لا بزمن الحال، و الاستقبال فانه أبعد، و لا بواحد منها فانه يلزم أن يكون مرتبه الضرورية أقل فلزمهم أن يحكموا بشمول الضرورية لجميع الأزمنه. و إلى هذا أشار بقوله «و حينئذ يكون قولنا كل - ج - ب - بضروره هو ما يشمل جميع الأزمنه الخ» و فساد هذا المذهب من وجوه كثيره ذكر منها وجهان: أحدهما أن هذه التفاسير يخرج الكلويه عن أن يكون كليه فان كل - ج - موجود في الخارج في وقت ما بل في سائر الاوقات بعض - ج -...». (رازی، قطب الدین، المحاکمات بین شرحی الاشارات، ص ۲۴ - م د شرح الاشارات، ج ۱، صص ۱۶۵-۱۶۶). اما به نظر می رسد که ایراد وارد نیست. زیرا کلیت یا جزیت قضیه به ملاک حقیقه یا خارجیه بودن آن ممکن است متفاوت باشد. به دیگر سخن ممکن است کليه بودن قضیه به اعتبار خارجیه بودن آن، و جزئی بودن قضیه به اعتبار حقیقه بودن آن باشد و تناقضی در این خصوص وجود ندارد. مثلاً در قضیه «تمامی ساکنین شهر کشته شدند»، هر گاه مراد افراد موجودی بودند که در اثر زلزله کشته شدند، قضیه خارجیه بوده و کلی می باشد. اما اگر مراد، تمامی ساکنین (اعم از موجودین و مقدر الوجودها باشد، این قضیه جزئی می باشد و بایستی چنین گفته شود: «برخی ساکنان شهر کشته شده اند»). (این مطلب در مباحث بعدی پیرامون قضایای حقیقه و خارجیه به گونه مفصل تبیین خواهد شد).

۲- (۲). شیخ الرئيس رحمه الله در مواضع دیگری از آثار خود نیز کلماتی دارد که به خوبی زمینه سازی تقسیم قضایا به حقیقه و خارجیه را نشان می دهد. به عنوان نمونه علاوه بر موارد ذکر شده در متن، در اشارات خویش آورده است: «الإيجاب الحملی مثل قولنا الإنسان حیوان و معناه أن الشیء الذی نفضیه فی الذهن إنسانا كان موجودا فی الأعیان أو غیر موجود فیجب أن نفضیه حیوانا و نحکم علیه بأنه حیوان من غیر زیاده متی، و فی أي حال، بل علی ما یعم الموقت و المقید و مقابلهما، و السلب الحملی هو مثل قولنا الإنسان لیس بجسم و حاله تلک الحال» (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۵). همچنین در منطق شفا نیز دارد: «إن حقیقه الإيجاب هو الحكم بوجود المحمول للموضوع، و مستحیل أن يحکم علی غیر الموجود بأن شیئا موجودا له، فکل موضوع للإيجاب فهو موجود إما فی الأعیان و إما فی الذهن». (ابن سینا، شفا (المنطق)، ج ۱، العبارة، ص ۷۹).

بخش حکمای پس از خویش در تقسیم قضایا به حقیقه و خارجیه گردید.

#### ۴-۱- اختلاف دیدگاه ابن سینا با فارابی در عقد الوضع

یکی دیگر از مبادی الهام بخش تقسیم قضایا به حقیقه و خارجیه، اختلاف دیدگاهی است که در خصوص اتّصاف افراد موضوع به وصف موضوع (عقد الوضع)، میان معلّم ثانی و شیخ رئیس رحمه الله وجود دارد. ریشه اختلاف در پاسخ این پرسش نهفته است که آیا امکان و قوّه اتّصاف افراد به وصف موضوع کافی است؟ یا این که افراد موضوع، بایستی بالفعل بدان متّصف باشند؟ فارابی معتقد به کفایت امکان اتّصاف بوده (۱) و ابن سینا رحمه الله اتّصاف فعلی افراد به وصف موضوع را ضروری می داند. (۲) دو گانگی فوق بنا بر تقریر شهرزوری چنین است:

ص: ۶۹

۱- (۱). کلام فارابی بنا بر نقل فخر رازی چنین است: «زعم الفارابی أنّه ليس يعتبر في قولنا «كل ج» حصول الجيمية بالفعل، بل كل ما أمكن اتصافه بها». (رازی، فخر، منطق الملخص، ص ۱۴۲). وی همچنین در شرح عیون الحکمه، بیان فارابی را چنین تقریر نموده است: «زعم الشيخ أبو نصر الفارابی أن قولنا: كل ج أي كل ما لا يمتنع أن يكون ج». (رازی، فخر، شرح عیون الحکمه، ج ۱، ص ۱۲۸). به رغم کاوش بسیار نگارنده، کلام مزبور در آثار خود فارابی یافت نشد.

۲- (۲). عبارت بوعلی رحمه الله در منطق شفا بدین صورت است: «إن قولنا: كل أبيض، لا يفهم منه البتة أنه كل ما يصح أن يكون أبيض، بل كل ما هو موصوف بالفعل بأنه أبيض كان وقتا ما، غير معين أو معينا أو دائما بعد أن يكون بالفعل». (ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ج ۲ (القياس)، ص ۲۱). وی سپس تصریح می کند که مراد وی از فعلیت وجود موضوع، تنها وجود خارجی آن نیست: «وهذا الفعل ليس فعل الوجود في الأعيان فقط، فربما لم يكن الموضوع ملتفتا إليه من حيث هو موجود في الأعيان كقولك كل كره تحيط بذی عشرين قاعده مثلته، ولا الصفه هي على أن يكون للشيء و هو موجود؛ بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفه على أن العقل يصفه

«و زعم الشيخ أنّ المراد ب «ج» في الموضوع ما اتصف أنّه ج بالفعل في أي زمان من الأزمنة الثلاثة، كان الاتصاف باللدوام أو لا- دوام وأبو نصر الفارابي اعتبر فيه ما يصدق عليه أنّه ج بالإمكان العام، سواء كان ضروريا أو لا ضروريا، دائما أو غير دائم؛ فيدخل فيه كل ما هو بالقوّه».(۱)

يعني بوعلى رحمه الله گمان کرده است که در گزاره «کل ج ب»، مراد از «ج» (موضوع گزاره)، افرادی از آن است که به گونه‌ی بالفعل در یکی از زمان‌های سه گانه گذشته، حال و آینده متّصف به وصف جیمیت باشند؛ اعم از این که اتّصاف مزبور به صورت دائمی باشد یا گذرا. اما فارابی معتقد است که در گزاره فوق، مراد از «ج»، افرادی است که اتّصاف آنها به وصف جیمیت ممتنع نبوده و به دیگر سخن؛ وصف جیمیت بر آنها به امکان عام صادق باشد؛ خواه افراد مزبور ضرورتاً جیم باشند یا امکان جیم بودن آنها وجود داشته باشد، و خواه به گونه‌ی همیشگی وصف جیم را داشته باشند و خواه به گونه‌ی گذرا و غیر دائم بدان متّصف گردند.(۲)

بنابراین وفق دیدگاه فارابی تمامی افرادی که قوّه جیم بودن در آنها نهفته است، داخل در موضوع می باشند؛ در حالی که بوعلى سینا رحمه الله شرط شمول موضوع بر افراد را اتّصاف فعلی وصف موضوع در یکی از سه زمان می داند.

ص: ۷۰

---

۱- (۱). شهرزوری، شمس الدّین، رسائل الشجره الالهيه في علوم الحقایق الربانيه، صص ۱۱۷-۱۱۸.  
۲- (۲). شهرزوری سپس به بیان ثمره اختلاف نظر شیخ الرئیس رحمه الله با فارابی پرداخته می نویسد: «و يظهر ثمره الخلاف في قولنا: «كل أبيض جسم»، يدخل في هذا الحكم جميع السودان، لأنّ اتصافهم بالبياض ممكن و إن كان البياض مسلوبا عنهم دائما؛ و لا- يدخلون في هذا الحكم على مذهب الشيخ؛ إذ لا- يتصفون بالبياض في وقت؛ و كان قد شرط الاتصاف إمّا في الماضي أو الحال أو المستقبل. و إذا قلنا: «كل نائم مستيقظ»، فالموضوع بالفعل على رأى الشيخ هي ذات النائم، إذ ذات النائم «توصف باليقظه بالفعل في زمان ما؛ و على رأى من يشترط الفعل، حال الوضع لا يكون بالفعل، لعدم اتصاف الذات بذلك؛ لأنّ ذات النائم حال النوم لا توصف باليقظه». (شهرزوری، شمس الدّین، رسائل الشجره الالهيه في علوم الحقایق الربانيه، ص ۱۱۸).

منطق دانان پسین، به درستی دیدگاه شیخ رئیس رحمه الله پی برده و سخن معلّم ثانی را خلاف تحقیق دانسته اند. (۱) و بی شک، تجزیه و تحلیل اظهارات بوعلی رحمه الله در این خصوص، از اساسی ترین تکیه گاه های فکری ایشان در تقسیم قضایا به دو قسم حقیقه و خارجیّه بوده که از میان کلماتشان سر بر تافته است. (۲)

## ۲- شکل گیری قضایای حقیقه و خارجیّه توسط فخر رازی

### اشاره

پس از ابن سینا رحمه الله، برخی منطق دانان به این نکته پی بردند که قضایای مطلق بنا به تعریف ابن سینا (۳)، همواره شامل تمام افراد خارجی و ذهنی نیستند، بلکه گاهی تنها شامل افراد خارجی بوده و گاه صرفاً افراد ذهنی را در بر می گیرند و گاهی نیز هر دو را تحت شمول دارند. فخر رازی (م ۶۰۶ ق) اولین کسی است که به این مطلب اذعان نموده است. در زیر عبارات وی در دو کتاب «شرح عیون الحکمه» و «منطق الملخص» پی گرفته می شود.

ص: ۷۱

۱- (۱). برای نمونه فخر رازی اختلاف میان بوعلی رحمه الله و فارابی را نزاع لفظی دانسته و سخن فارابی را مخالف با لغت عنوان نموده است: «و هو بحث لفظی، لأدّ من قال «کل ج» فله أن یرید به ما شاء، لكنّ اللغه تأباه، لأنّ الأسود لا یتناول الذات الخالیه عن السواد فی جمیع الأوقات، و إن کانت ممکنه الاتصاف به». (رازی، فخر، منطق الملخص، ص ۱۴۲). دلیل سخن فوق این است که متبادر از «کل ج ب» در حال اطلاق و عدم تقید به هیچ قیدی در ناحیه عقدالوضع و عقدالحمل، فعلیت «ب» برای افراد بالفعل «ج» می باشد. این تبادر و فهم عرفی نشان می دهد که فعلیت، دست کم در ناحیه عقدالوضع معتبر بوده و موضوع گزاره افراد صرفاً ممکن «ج» را تا وقتی که افراد بالفعل «ج» نشده اند، در بر نمی گیرد. قطب الدین رازی رحمه الله در این زمینه نگاشته است: «و المتّبع رای الشیخ رحمه الله لأدّ اللغه و العرف یساعدان علیه فانّ الأبیض لا یتناول الذات الخالیه عن البیاض دائماً و ان امکن اتّصافها به». (رازی، قطب الدین، شرح مطالع الانوار فی المنطق، ص ۱۲۸).

۲- (۲). قطب رازی رحمه الله بر این سخن تصریح نموده و پس از ذکر اختلاف شیخ رئیس رحمه الله و معلّم ثانی و بیان وجه ترجیح دیدگاه بوعلی رحمه الله، نگاشته است: «اقول لا- یخفی لمن له تأمّل فی المعانی أنّ قولنا کلّ ج ب بعد رعایه ما ذکرنا من الأمور معناه کلّ ج فی نفس الأمر فهو ب فی نفس الأمر لكن قدما المنطقیین لم یفرقوا بین نفس الامر و الخارج...» (شرح مطالع الانوار فی المنطق، ص ۱۳۰)، و سپس به تفضیل پیرامون تقسیم قضایا به حقیقه و خارجیّه و تعاریف آن دو سخن گفته است.

۳- (۳). گذشت که بوعلی رحمه الله، گزاره های فاقد الفاظ ضرورت و امکان را قضیه مطلقه می داند.

وی در کتاب مزبور، در بیان شرط چهارم از شرایط موجبۀ کلیه می نویسد:

«قالوا: اذا قلنا: کل ج فلا- نعنی به ما یکون موصوفاً بأنه ج فی الخارج، اذ لو کان المراد ذلك، لکننا اذا قررنا موت الأفراس بالکلیه، حتی لم یبق فرس أصلاً، فحینئذ وجب أن یکذب قولنا: کل فرس حیوان. قالوا: بل المراد من قولنا: کل ج ما یکون جیما بحسب الغرض العقلی.»<sup>(۱)</sup>

گویند: مراد از «کل ج» [یعنی موضوع قضیه موجبۀ کلیه]، آن چه که عنوان «ج» در خارج بر آن صدق می کند، نیست. (یعنی مراد ما لزوماً این نیست که موضوع حتماً بایستی در خارج موجود بوده و منظور قضیه باشد.) زیرا اگر مراد این باشد، وقتی مرگ تمام اسبها [ی موجود در خارج را به صورت قضیه موجبۀ کلیه] مفروض بگیریم؛ به گونه ای که [فرضاً] هیچ اسبی [در خارج] وجود نداشته باشد، در این صورت لازم می آید که قضیه [هر اسبی حیوان است] کاذب باشد. [از این رو] گفته اند مراد از «کل ج»، آن چه که عنوان «جیم» به حسب عقلی بر آن صدق می کند، می باشد.

فخر سپس در شرح این عبارت بیان می دارد:

«و أقول: هذا الکلام محتاج الی مزید تفسیر و تلخیص، و تحقیقه: انه قد یراد بالجیم ما یکون جیما فی الأعیان، و قد یراد به الأمر الذی لو وجد فی الأعیان لکان جیماً. فان عنینا بقولنا: کل ج المفهوم الأول، فعند موت الأفراس بالکلیه، لا یصدق ان کل فرس حیوان، أما لو عنینا المعنی الثانی، صدق قولنا: کل فرس حیوان، سواء حصل الفرس فی الوجود الخارجی، أو لم یحصل.»<sup>(۲)</sup>

می گویم: این گفته نیاز به شرح بیشتر و گزیده گویی دارد و تحقیق آن این

ص: ۷۲

۱- (۱). رازی، فخر، شرح عیون الحکمه، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲- (۲). پیشین.



است که: گاهی از «ج» (موضوع)، آنچه که در اعیان [خارجی] ج است، اراده می شود و گاه مراد از آن، امری است که اگر در میان اعیان [یعنی در خارج] موجود شود، [مصادقی از] ج خواهد بود. بنابراین هرگاه مراد از «کل ج» را معنای اول در نظر بگیریم، در صورت از بین رفتن تمامی اسب ها [ی روی زمین]، قضیه «هر اسبی حیوان است»، صادق نخواهد بود. اما اگر آن را به معنای دوم بگیریم، قضیه یاد شده صادق می باشد؛ خواه اسبی در خارج وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد.

معنای نخست مورد نظر فخر رازی، همان «قضیه خارجی» و معنای دوم، بیان گر قضایای حقیقه می باشد. وی - بدون این که در این خصوص نامی از شیخ الرئيس رحمه الله به میان آورد - با واژه «قالوا» در صدر کلام تصریح می کند که این مطالب را از دیگران گرفته است.

## ۲-۲- کلام فخر در «منطق الملخص»

فخر در اثر دیگر خویش تفکیک یاد شده را با صراحت بیشتری اعلام نموده و نام حقیقه و خارجی را نیز مورد اشاره قرار داده است (۱):

«إذا قلنا «کل ج» فهذا يستعمل تارة بحسب الحقیقه، و تارة بحسب الوجود الخارجی. أمّا الأول، فإذا قلنا «کل ج» اعتبرنا فيه خمس شرائط... وأمّا الثانی، وهو أن نعنی بقولنا «کل ج» أنّ کل واحد ممّا وجد فی الخارج من آحاد ج، أو کل ما حضر من الآحاد ج. و علی هذا التقدير لو لم يوجد شيء من المسبّعات فی الخارج لَمَا صح أن یقال «کل مسبّع شکل»، ولو لم يوجد فی الخارج من الأشکال إلّا المثلث

ص: ۷۳

---

۱- (۱). برخی صاحب نظران نیز این نکته را مورد اشاره قرار داده و در تعلیقه بر کلام فخر رازی در این قسمت نگاشته اند: «قد لهم الفخر الرازی فی هذا البحث من الشیخ الرئيس و ابدع فيه التمايز التاريخی بین القضیه الحقیقه و الخارجیه.» (ر. ک: رازی، فخر، منطق الملخص، ص ۴۰۰، تعلیقه قراملکی).

لصح أن يقال «كل شكل مثلث». وأما على الاعتبار الأوّل، فهما كاذبتان.

فهذا... في موضوع القضية الموجبه، وهي بعينها معتبره في السالبه من غير فرق.»<sup>(۱)</sup>

موضوع «كل ج» [دو گونه مورد استعمال قرار می گیرد]، گاه به حسب حقیقت استعمال می شود و گاه به حسب وجود خارجی. در مورد نخست، هر گاه می گوئیم «كل ج»، پنج شرط را در آن لحاظ می کنیم... اما مورد دوم، موردی است که مراد از «كل ج» را، هر یک از مصادیق ج که در خارج موجود است، و یا هر مصداق ج که مهیاست، فرض می کنیم. بر این اساس [داریم]:

الف) اگر در میان شکل های خارجی، هیچ «هفت ضلعی» وجود نداشته باشد، صحیح نیست که گفته شود «هر هفت ضلعی، شکل است».

ب) و هر گاه در خارج هیچ شکلی به جز مثلث وجود [خارجی] نداشته باشد، صحیح است که گفته شود: «هر شکلی مثلث است».

امّا بنا بر معنای نخست [به حسب حقیقت]، هر دو قضیه کاذبه خواهند بود.<sup>(۲)</sup> این [تقسیم و احکام پیرامون آن] در مورد موضوع قضایای موجب بود [که ذکر شد]. همین شرایط عیناً در قضایای سالبه نیز معتبر می باشد و از این حیث تفاوتی میان موجب و سالبه نیست.

فخر رازی در این کلام خویش قدمی جلوتر نهاده و مقسم تقسیم را قضایای کلیه (اعم از موجب و سالبه) قرار داده است. برخی حکمای پس از وی گفته او را تنقیح نموده و مقسم را به تمام قضایای مسوره تعمیم داده اند و برخی نیز مقسم را تنها موجب کلیه می دانند که شرح آن خواهد آمد.

ص: ۷۴

---

۱- (۱). رازی، فخر، منطق الملخص، صص ۱۴۰-۱۴۳.

۲- (۲). ظاهراً مراد فخر رازی در مورد مثال الف، عکس مطلبی است که ذکر نموده است. زیرا قضیه «هر هفت ضلعی، شکل است»، بنابر خارجی بودن کاذبه بوده و به فرض حقیقه بودن صادق است. چرا که حتی اگر هیچ «هفت ضلعی» در خارج وجود نداشته باشد، بنا بر حقیقه بودن آن باز هم صحیح است که گفته شود «هر هفت ضلعی، شکل است».

### اشاره

پس از فخر رازی، بسیاری از منطق دانان متأخر به اظهار نظر در این باب پرداخته و در بسط و گسترش این بحث کوشیدند که همین امر، موجب ابراز نظرات موافق و مخالف گوناگونی در این زمینه شد. در زیر به برخی از کلمات موافقین و مخالفین تقسیم قضایا به حقیقه و خارجیه اشاره می گردد.

### ۱-۳- کلمات موافقین

افضل الدین خونجی (م ۶۴۶ ق) اولین منطق دان موافق فخر رازی است که اصل تقسیم قضایا به حقیقه و خارجیه را پذیرفته و با دریافتن اهمیت بحث قضایای حقیقه و خارجیه و تأثیرگذاری آن بر سایر قواعد قضایا همچون عکس مستوی و عکس نقیض، گسترش بسیاری در این قضایا صورت داده است. پس از وی، مطالعات یاد شده توسط اثیرالدین ابهری (م ۶۶۴ ق) و برخی شاگردان او همچون نجم الدین کاتبی قزوینی (م ۶۷۵ ق) و سراج الدین ارموی (م ۶۸۲ ق) مورد پیگیری قرار گرفت. با توجه به این که در میان موافقین، تأثیر گزارترین ایشان خونجی و ابهری هستند، کلام این دو را جداگانه مورد اشاره قرار می دهیم.

#### ۱-۳-۱. کلام خونجی

خونجی تقسیم قضیه به حقیقه و خارجیه را که به عقد الوضع مربوط می شود، به عقد الحمل سرایت داده و قضیه را به چهار دسته تقسیم می کند که عبارتند از: «خارجیه الطرفین»، «خارجیه الموضوع و حقیقه المحمول»، «حقیقه الموضوع و خارجیه المحمول»، و «حقیقه الطرفین» (۱).

از دید وی، قضیه حقیقه و خارجیه مذکور در کلمات فخر رازی، به ترتیب همان «حقیقه الطرفین» و «خارجیه الطرفین» است. خونجی نام این دو قسم

ص: ۷۵

---

۱- (۱). خونجی، افضل الدین، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، ص ۱۴۹.

را «حقیقه مطلقه» و «خارجیه مطلقه» گزارده و دو قسم باقی مانده را - که خود وی افزوده است - به اختصار «خارجیه الموضوع» و «حقیقه الموضوع» می نامد. (۱)

وی سپس موضوع و محمول را به محصل، معدول و سالبه تقسیم می کند و ۳۶ قسم برای موجه کلیه به دست آورده (۲) و روابط آنها را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار می دهد. (۳)

خونجی برخی اقسام - مانند خارجیه الطرفین با موضوع سالب و محمول محصل با معدول - را همیشه کاذب به شمار آورده است. زیرا موضوع این قسم ها، تمام ممتنعات و معدومات را نیز در بر می گیرد؛ در حالی که محمول آنها تنها شامل موجودات می گردد. (۴) لازم به ذکر است که از دیدگاه خونجی قضایای حقیقه، همه ممکنات و ممتنعات را در بر می گیرد. از این رو هم موضوع و هم محمول بایستی تمام امور از جمله امور ممتنع را فرا گیرد. (۵)

ص: ۷۶

۱- (۱). پیشین.

۲- (۲). پیشین، ص ۱۶۳.

۳- (۳). پیشین، صص ۱۶۳-۱۷۰. خونجی، تفکیک موجه - سالبه را که به عقد الحمل مربوط می شود به عقد الوضع سرایت می دهد و آن را با تفکیک محصله - معدوله به هم می آمیزد و به ۹ قسم زیر می رسد: «محصله الطرفین»، «معدوله المحمول»، «سالبه المحمول»، «معدوله الموضوع»، «معدوله الطرفین»، «معدوله الموضوع سالبه المحمول»، «سالبه الموضوع»، «معدوله المحمول سالبه الموضوع»، «سالبه الطرفین». سپس ۴ قسم نخست («حقیقه مطلقه» و «خارجیه مطلقه»، «خارجیه الموضوع» و «حقیقه الموضوع») را در ۹ قسم اخیر ضرب می کند و به ۳۶ قسم می رسد که مربوط به موجه کلیه است. وی سپس ۲۵ قسم از اقسام ۳۶ گانه موجه کلیه را با زبان صوری و با حروف «ج» و «ب» به جای موضوع و محمول بیان می کند. (برای اطلاع بیشتر ر. ک: فلاحی، اسد الله، قضایای حقیقه و خارجیه نزد خونجی، فصلنامه تخصصی فلسفه دانشگاه تهران، دوره ۳۸، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۹).

۴- (۴). خونجی، افضل الدین، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، ص ۱۶۵.

۵- (۵). وی در این باره می نویسد: «لأن ذلك يتناول الافراد الواقعه و الممكنه و الممتنعه؛ حتی لو شرطنا إمكانها مع ذلك كان و إن كان ممتنعا فهو من الأفراد المنخسف الذي ليس بقمر» حکمها حکم الخارجیات... التي لو دخلت في الوجود كانت منخسفه مع أنه لم يجب أنه إذا دخل في الوجود كان قمرًا. (خونجی، افضل الدین، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، ص ۱۷۰).

از برخی عبارات خونجی (۱) چنین برمی آید که قضایای حقیقه را هم می توان با شرط «امکان موضوع» در نظر گرفت و هم بدون شرط مزبور تصوّر کرد. اگر امکان موضوع شرط شود حکم قضیه حقیقه، همان حکم خارجی خواهد بود؛ اما اگر چنین شرطی در نظر گرفته نشود، حکم قضیه حقیقه با خارجی متفاوت خواهد بود. (۲) شاید همین مطلب، اثیرالدین ابهری (م ۶۶۳ ق) را واداشت تا برای نخستین بار، قسم سوّمی در کنار حقیقه و خارجی در نظر گرفته و نام آن را «قضیه ذهنیه» گزارد. بنابراین می توان گفت قضیه حقیقه ای که امکان موضوع در آن شرط نشده باشد، توسط ابهری، قضیه ذهنیه نامیده شده است.

ابهری که از شاگردان بنام فخر رازی است، در کتاب «تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار» - که در آن ناظر به کتاب «کشف الاسرار» خونجی و در مقام نقد آن می باشد - اذعان می دارد که وفق تعریفی که فخر رازی و خونجی از قضایای حقیقه ارائه داده اند، هیچ قضیه حقیقه کلیه ای صادق نخواهد بود. به دیگر سخن، بنا بر تعریف فخر و خونجی، قضایای کلیه حقیقه همواره کاذبه می باشند. (۳) از این رو وی تغییر کوچکی در تعریف آن دو داده و قضیه حقیقه را

ص: ۷۷

- 
- ۱- (۱). از عبارت «حتی لو شرطنا إمكانها مع ذلك كان حکمها حکم الخارجیات» که در پاورقی پیشین نقل شد.
- ۲- (۲). ر. ک: فلاحی، اسدالله، عکس مستوی قضایای حقیقه نزد خونجی، فصلنامه منطق پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره ۲، پائیز و زمستان ۱۳۹۱.
- ۳- (۳). ابهری، اثیرالدین، تنزیل الافکار، به نقل از طوسی، نصیرالدین، تعدیل المعیار، ص ۱۶۱. برخی نویسندگان این مطلب را چنین تقریر نموده اند: «اثیرالدین ابهری در بیان قضیه حقیقه معتقد است که تحلیل خونجی از مفاد قضیه حقیقه «کل ج ب»، به این صورت که «هر چیزی اگر وجود داشته باشد و «ج» باشد، به گونه ای است که اگر یافت شود، «ب» است»، ممتنعات را نیز شامل می شود و لذا باید با آوردن قید «بما لیس بممتنع» بر موضوع، این خلل را از میان برداشت. وی برای اثبات وجود خلل در تحلیل خونجی، اینگونه مثال می آورد: - صغری: هر چیزی که «انسان و سنگ» است، انسان است. (قضیه ای که بر مبنای تحلیل خونجی صادق است). - کبری: هر چیزی که «انسان و سنگ» است، سنگ است. (مانند صغری). - نتیجه: برخی از انسانها سنگ اند. این استدلال به صورت قیاس اقترانی شکل سوّم (ضرب نخست) تنظیم شده است و نتیجه ی

گزاره ای می‌داند که تحقق موضوع آن ممکن باشد. وفق این تعریف، امکان صدق قضایای حقیقیه کلیه نیز وجود خواهد داشت. (۱)

بنابراین قضیه ای که موضوع آن امکان وقوعی نداشته و ظرف تحقق آن، ذهن انسان است، توسط ابهری از دامنه تعریف قضیه حقیقیه خارج شده و قضیه ذهنیه نامیده شده است.

تقسیم ثلاثی ابهری را شاگرد وی کاتبی قزوینی، سراج الدین ارموی، قطب الدین رازی رحمه الله و بسیاری دیگر پذیرفته و تا زمان حاضر به کار برده اند (۲)؛ هرچند برخی تعریف فخر و برخی دیگر تعریف ابهری را برای قضایای حقیقیه و خارجی پذیرفته اند که در بحث های بعدی خواهد آمد.

### ۲-۳- کلمات مخالفین

پس از ابهری، این تقسیم با مخالفت شدید برخی حکمای پسین همچون خواجه نصیرالدین طوسی رحمه الله (م ۶۷۳ ق) و دو شاگردش قطب الدین شیرازی (م ۷۱۰ ق)

ص: ۷۸

۱- (۱). عبارت ابهری به نقل خواجه نصیر چنین است: «و قولنا: «کل ج ب» يستعمل تاره بحسب الوجود الخارجی و تاره بحسب الحقیقه، اما الاول، فاذا قيل «کل ج ب» كان المراد منه ان كل ج في الخارج هو ب في الخارج، سواء كان ج في الحال او قبله او بعده. و اما الثاني، فاذا قيل «کل ج ب» كان المراد منه ان كل ما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب، اي كل ما له الحیثیه الاولى فله الحیثیه الثانيه، و معناه ان كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم ب، فيتناول الممتنع حتى يصدق ان كل ما هو انسان و لا حيوان فهو انسان، لانه، و ان كان ممتنع الوجود، لكنه يصدق عليه انه لو وجد كان انسانا لا حيوانا، فهو لو وجد كان انسانا.» (پیشین).

۲- (۲). کاتبی قزوینی، در رساله شمسیه، این تقسیم را چنین آورده است: «قولنا: «کل ج ب» يستعمل تاره بحسب الحقیقه... و تاره بحسب الخارج...». (قزوینی، کاتبی، الرساله الشمسیه، ص ۱۶). همچنین سراج الدین ارموی در کتاب مطالع - بنابر آنچه قطب الدین رازی نقل نموده است - این تقسیم را چنین ذکر می کند: «و قولنا كل ج ب بعد رعايه الامور المذكوره قد يعتبر ذلك تاره بحسب الحقیقه... و تاره بحسب وجود الخارجی... و بينهما فرق...». (ر. ک: رازی، قطب الدین، شرح مطالع الانوار فی المنطق، ص ۱۳۰). بنابراین، به رغم برخی مخالفتها این تقسیم، پذیرفته شده و در کتابهای منطقی آمده است.

و علامه حلّی اعلی الله مقامه (م ۷۲۶ ق) روبه رو شد.

همین امر سبب شد که به تعبیر برخی نویسندگان؛ «چراغ بحث قضایای حقیقیه و خارجیّه که به خانه منطق روا بود به مسجد فلسفه منتقل شود و در آثار منطقی بعدی جز نامی خشک از قضایای حقیقیه و خارجیّه و عکس نقیض موافق و مخالف برجا نماند.»<sup>(۱)</sup> در زیر برخی از کلمات مخالفین مورد بررسی قرار می گیرد.

۱-۲-۳. کلام خواجه نصیرالدین طوسی

مرحوم خواجه رحمه الله در کتاب «تعديل المعيار» که در نقد «تنزيل الافكار» اثر الدین ابهری نگاشته است، پس از ذکر تقسیم سه گانه ابهری، به شدت بر وی تاخه و هر سه قسم قضیه را محل بحث و نظر دانسته است.<sup>(۲)</sup> وی قضیه خارجیّه را در کلام ابهری، همان دیدگاه برخی شاگردان ارسطو پیرامون قضایای مطلقه دانسته و با استناد به کلام شیخ الرئیس آن را سخنی سخیف و مختل می خواند.<sup>(۳)</sup> در مورد قسم دوّم (حقیقیه) از قضایا نیز ابهری را به جهت تفسیری که ارائه کرده، متهم به خبط نموده<sup>(۴)</sup> و قسم سوّم - یعنی قضایای ذهنیه - را نیز غیر معتبر بر شمرده است.<sup>(۵)</sup>

اما وی در کتاب دیگرش یعنی «تجرید الاعتقاد»، تلویحاً وجود قضایای حقیقیه را پذیرفته و صادق بودن آن را دلیلی بر اثبات وجود ذهنی دانسته است.<sup>(۶)</sup>

ص: ۷۹

۱- (۱). فلاحی، اسد الله، قضایای حقیقیه و خارجیّه نزد خونجی، فصلنامه تخصصی فلسفه دانشگاه تهران، دوره ۳۸، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۹.

۲- (۲). اقول: فی کل واحد من المذاهب الثلاثة التي ذكرها موضع بحث و نظر. (طوسی، نصیر الدین، تعديل المعيار فی نقد تنزيل الافكار، ص ۱۶۱).

۳- (۳). اما الاول الذي بحسب الوجود الخارجي، و هو ان المراد من قولنا «كل ج ب» ان كل واحد من الجيمات الموجودة في الخارج في الحال او في الماضي او في المستقبل فهو ب في الخارج، فهو مذهب منسوب الى بعض القدماء، ذكره الشيخ الرئيس و وصفه بالسخافه و الاختلال. (پیشین).

۴- (۴). و اما المذهب الثاني الذي نسبه الى الحقيقه، فقد فسره تفسيراً وقع بسببه في الخبط. (پیشین).

۵- (۵). و اما المذهب الثالث الذي اورده و هو الذي يستعمل بحسب الوجود الذهني من غير اعتبار آخر، فمما لا يمكن ان يذهب اليه ذاهب، لان كثيرا من المحالات توجد في الذهن. (پیشین، ص ۱۶۴).

۶- (۶). عبارت وی به نقل علامه حلّی اعلی الله مقامه چنین است: «و هو [ای الوجود] ينقسم إلى الذهني و الخارجي

بنابراین با وجود آن که قضیه حقیقه، در نزد وی، امری مسلم بوده، با این حال در دو کتاب منطقی اش، یعنی «منطق تجرید» و «اساس الاقتباس»، سخنی از قضیه حقیقه به میان نیاورده است، اما در امور عامه «تجرید الاعتقاد»، برای اثبات وجود ذهنی، وجود قضایای حقیقه را ارسال مسلمات دانسته است.

البته بایستی توجه داشت که دیدگاه خواجه رحمه الله همانند شیخ الرئيس رحمه الله، مبتنی بر حقیقه دانستن تمام قضایای حملی می باشد.

۲-۲-۳. کلام قطب الدین شیرازی

قطب الدین شیرازی (م ۷۱۰ ق) در کتاب «دره التاج» خویش - که به فارسی دری نگاشته است - پس از بیان دیدگاه خویش پیرامون محصورات، بی آن که نامی از ابهری به میان آورد، تقسیم ثلاثی وی را به شدت مورد انتقاد قرار داده و و الفاظ تندی را بر علیه متأخران و بانیان این تقسیم به کار برده است. عبارت وی چنین است:

«و متأخران لا- نبالی [را] اعتبار کردند، نه مناسب را، و روزگار خود و طلبه علم را به مذهبی که مخترع ایشان است نه از آن حکماء و بیان لوازم آن ضایع کردند. و اگر لوازم آن مذهب بیان کردند هم مناسب نبودی فکیف که لوازم مذهبی بیان کنند که لم یقل به احد. و متأخران چون از تفسیر خارجی خارجی! - چه خارج است از اصطلاح حکماء - فارغ می شوند شروع در اعتباری دیگر می کنند کل ج ب را، و آن را حقیقه نام می نهند، و اگر چه هیچ حقیقتی ندارد، و چنان اظهار می کنند که آن نیز مذهب حکماء است... خارجی و حقیقی هیچ اصلی ندارد، بلکه از خرافات متأخران است که عمر خود و استعداد محصلان در آن ضایع کردند، و تا کتب منطق از خارجی و حقیقی و دیگر خرافات ایشان پاک نکنند علم منطق مقرر نشود.

ص: ۸۰



و چگونه مقرّر شود علمی که مبنای آن بر فهم تصوّر و تصدیق و مفهوم قضیه و فرق میان سلب و ایجاب و غیر آن باشد؟ و معلوم شد که هیچ یک را درست تصوّر نکرده اند.» (۱)

۳-۲-۳. کلام علامه حلّی

علامه حلّی اعلی الله مقامه به تبع خواجه نصیر رحمه الله، تقسیم ثلاثی ابهری را که عیناً مورد پذیرش کاتبی قزوینی واقع شده، در شرح خویش بر رساله شمسیه مورد نقد قرار داده، اما با این حال تقسیم رباعی خونجی را پذیرفته و بر منهج وی، تعاریفی از قضایای «حقیقه مطلقه»، «خارجیه مطلقه»، «خارجیه الموضوع» و «حقیقه الموضوع» ارائه نموده است. (۲)

بنابراین به نظر می رسد که علامه اعلی الله مقامه، اصل حقیقه، خارجیه یا ذهنی بودن قضیه را پذیرفته و ایراد وی، تنها بر تفسیری است که ابهری و کاتبی از قضایای حقیقه و خارجیه ارائه می دهند. (۳) اما در عین حال وی در ادامه کلماتی آورده است که دال بر اعتقاد وی بر حقیقه بودن تمام قضایای موجب کلیه بوده و تقسیم مزبور را به کلی

ص: ۸۱

۱- (۱). شیرازی، قطب الدّین، درّه التاج، صص ۳۶۳-۳۶۹. (با اندکی تصرّف)

۲- (۲). عبارت وی چنین است: «فاعلم: أنّ قولنا: کلّ (ج) (ب) بهذا الاعتبار يستعمل تارة بحسب الحقیقه، و معناه: ان کلّ ما لو وجد و كان (ج) من الأفراد الممكنه فهو بحيث إذا وجد كان (ب)، نعتی به: أنّ کلّ ما هو ملزوم (ج) فهو ملزوم (ب)، و هذه القضية تسمى الحقیقه المطلقه. و يستعمل تارة اخرى بحسب الخارج، و معناه کلّ (ج) فی الخارج فهو (ب) فی الخارج، و لا يشترط أن يكون الحكم حال وجود (ج) أو قبله أو بعده، و تسمى هذه القضية الخارجیه المطلقه. و قد تكون القضية حقیقه الموضوع خارجیه المحمول، كقولنا: کلّ ما لو وجد كان (ج) فهو (ب) فی الخارج. و قد تكون بالعكس، كقولنا: کلّ (ج) فی الخارج فهو بحيث لو وجد كان (ب). و قيد الأفراد فی الحقیقه بالممكنه لتخرج عنه الأفراد الممتنع، فلا يصح أن يقال: الخلاء ممتنع بحسب الحقیقه، لاستحاله قولنا: کلّ ما وجد كان خلاء فهو بحيث لو وجد كان ممتنعاً. و المتأخرون سمّوا مثل هذه القضية القضية الذهنيه.» (علامه حلّی، القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه، صص ۲۵۳-۲۵۴).

۳- (۳). «و اعلم: أنّ فی تفسیر المصنف القضية الحقیقه نظراً، و ذلك أنّ الملزوم ل (ج) لا يجب صدق (ج) علیه، و المراد من قولنا: کلّ (ج)، أى: کلّ ما يصدق علیه (ج)، فإنّ علل (ج) التامه لو وجدت لو وجد (ج)، و لا يجب صدقه عليها... و أمّا القضية الخارجیه، فإنّه مذهب لبعض القدماء، و قد نسبّه الشيخ فی الشفاء إلى السخافه.» (پیشین، ص ۲۵۴).

زیر سؤال می برد(۱) که از این بابت نوعی تناقض در کلام ایشان به چشم می خورد.

حکمای متأخر پس از علامه اعلی الله مقامه - از قطب الدین رازی رحمه الله گرفته تا علامه محمدرضا مظفر رحمه الله و منطق دانان معاصر - به درستی(۲) تقسیم ثلاثی ابهری را پذیرفته و جایگاه آن را در کتب منطق، تا عصر حاضر به خوبی تثبیت نموده اند که تفصیل این مطلب در بخش دوم کتاب خواهد آمد.

#### ۴- ورود و تثبیت قضایای حقیقه و خارجیه در اصول فقه

اصطلاح قضیه خارجیه و حقیقه برای نخستین بار توسط شیخ اعظم مرتضی انصاری اعلی الله مقامه (م ۱۲۸۱ ق) وارد اصول شده است.

از جمله مزیت های فراوان شخصیت علمی شیخ انصاری اعلی الله مقامه، گرایش وی به مباحث عقلی و فلسفی است که پس از وی نیز به شاگردان بزرگوارش منتقل شد. با همت وی، مباحث عقلی و فلسفی وارد مسائل علم اصول شد و توسط دانش آموختگان مکتب او روز به روز افزون گشت. البته در این میان پرسشی مطرح است و آن این که شیخ انصاری رحمه الله علوم عقلی را کجا فرا گرفته است؟

مرحوم شیخ رحمه الله حدود چهار سال در کاشان، شاگرد مرحوم ملا احمد نراقی رحمه الله

ص: ۸۲

۱- (۱). کلام وی در شرح شمسیه چنین است: «واعلم: أن المعنى المتعارف بين الجمهور من قولنا: كل (ج) (ب) انّ کلّ واحد مما يقال عليه (ج) - اما تحقیقا و اما فرضا، سواء كانت الجیمیه ذاته أو صفته، و سواء كانت دائمه أو غیر دائمه، و سواء كان موجودا فی الخارج أو فی العقل أو فی الفرض الذهنی - فما لا یمتنع وجوده لذاته فهو (ب)... هذا تحقیق هذا الموضوع، و طوّنا الکلام هاهنا لغلط المصنف و جماعه من المتأخرین فیهِ.» (پیشین، صص ۲۵۴-۲۵۵). وی در آثار دیگر خویش نیز بر این مطلب تاکید نموده است: «أن الموضوع فی القضیه کلیه لا- یؤخذ بحسب الوجود الخارجی لا- غیر كما ذهب إلیه قوم من الأوائل بل هو أعم من ذلك و هو ما یصدق علیه الموضوع سواء كان موجودا فی الخارج أو مفروضا فیهِ لا مطلقا بل مع امکان اتصافه بالموضوع بحيث لا یدخل فیهِ الأفراد الممتنعه كما ذهب إلیه قوم غیر محققین أيضا.» (علامه حلّی، الجوهر النضید، ص ۵۵).

۲- (۲). زیرا حقیقتاً ابهری و پیروانش هر قضیه ای را قضیه خارجیه نمی دانند تا اشکال شیخ رئیس رحمه الله و به تبع وی خواجه نصیر رحمه الله و پیروانش بر ایشان وارد باشد.

(م ۱۲۴۵ ق) بوده است. (۱) محقق نراقی رحمه الله از فحول اهل معقول بوده و آگاهی به علوم عقلی در آثار او آشکار است. برای نمونه وی در کتاب «مناهج الأحكام و الأصول» مبحث استصحاب امور تدریجی و مقید به زمان را - که مبحثی عقلی است - مطرح نموده است (۲) که خود نشان از احاطه و تسلط کامل ایشان بر مباحث عقلی می باشد.

همچنین بنا بر نقل مرحوم شهید مطهری رحمه الله، شیخ انصاری رحمه الله، با مرحوم حاجی سبزواری رحمه الله (م ۱۲۸۹ ق) در مشهد تماس داشته و نزد وی علوم عقلی می خوانده و متقابلاً، مرحوم حاجی نزد شیخ علوم نقلی را فرا می گرفته است. (۳)

هرچند سند دیگری در اثبات این مطلب یافت نشده است، ولی به نظر می رسد که علی رغم نبودن دلیل تاریخی، این حکایت موثق است، زیرا در آثار حکیم سبزواری قرائنی وجود دارد که از آن حکایت می کند. برای نمونه نظرات شیخ در قضایای حقیقه و خارجیه تقریباً مستفاد از همان بیانی است که مرحوم حاجی سبزواری در این موضوع دارد و این قرینه ای بر تماس و ارتباط این دو فقیه و حکیم است. (۴)

ص: ۸۳

۱- (۱) . ر. ک: زندگی و شخصیت شیخ انصاری، ص ۱۹۷.

۲- (۲) . ر. ک: نراقی، احمد، مناهج الأحكام و الأصول، ص ۲۳۸. این بحث را شیخ انصاری رحمه الله در کتاب رسائل خویش، از محقق نراقی رحمه الله با عنوان «بعض المعاصرین» مطرح نموده و به گونه ای مبسوط مورد جرح و تعدیل قرار داده است. (ر. ک: انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، ج ۳، صص ۲۰۸-۲۱۵).

۳- (۳) . «اولین کسی که قضایای حقیقه را در علم اصول آورده است شیخ انصاری رحمه الله بوده است و شیخ انصاری رحمه الله و حاجی سبزواری رحمه الله یک تلاقی شش ماهه ای در مشهد داشته اند و شیخ در نزد حاجی منطق و فلسفه می خوانده و حاجی هم نزد شیخ فقه و اصول می خوانده است. خیال می کنم قضیه ی حقیقه را شیخ از حاجی یاد گرفته بوده است و لهذا طرز تعبیرش هم همان طرز تعبیر حاجی سبزواری است...» (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج ۹، ص ۲۳۱).

۴- (۴) . عبارت «قضایای حقیقه و خارجیه»، در کتاب رسائل (فرائد الاصول) شیخ اعظم رحمه الله به صراحت دیده نمی شود، اما در کتاب «مطارح الانظار» که تقریرات دروس اصول شیخ انصاری رحمه الله توسط مرحوم شیخ ابوالقاسم کلانتری رحمه الله است، از آن سخن به میان رفته است. از جمله آمده است: «إذ الشك في انتقاض الطهاره بخروج المذی حاصل حين اليقين بالطهاره أيضا، فتحصل عند المكلف قضیه کلیه واقعیه قائله بأن كل فرد من أفراد المذی مشکوک الناقضیه مثلا، و لا شك أنها قضیه حقیقه لا خارجیه، فیعم الحكم الأفراد المحققه و المقدره، فكما أن الحيوانیه فی قولنا:



ورود مباحث عقلی به علم اصول توسط شاگرد چیره دست شیخ انصاری رحمه الله، یعنی آخوند خراسانی رحمه الله (م ۱۳۲۹ ق) به شدت اوج گرفته است. پس از ایشان، میرزا حسین نائینی رحمه الله (م ۱۳۵۵ ق) و دو اصولی معاصر وی، یعنی شیخ محمدحسین اصفهانی رحمه الله (م ۱۳۶۲ ق)، و آقا ضیاءالدین عراقی رحمه الله (م ۱۳۶۲ ق)، که هر سه از شاگردان زبده و مبرز آخوند بودند، به ترویج هرچه بیشتر مباحث عقلی در علم اصول پرداختند و از جمله بحث از قضایای حقیقه و خارجیه را در مسائل اصولی، با جدیت تمام مورد توجه و پیگیری قرار دادند که نقش نائینی طاب ثراه و شاگردانش در این خصوص درخشان تر می باشد.

در دوره بعدی برخی از اصولیون همچون مرحوم آیت الله سید ابوالقاسم خوئی رحمه الله کم و بیش راه اساتید خویش را ادامه داده و در مقابل برخی همچون امام خمینی رحمه الله به مخالفت شدید با این مبنای نائینی طاب ثراه برخاستند.

امّا در میان معاصرین - چه شاگردان محقق خوئی رحمه الله و چه شاگردان امام خمینی رحمه الله - کمتر اصولی یافت می شود که اصل تقسیم قضایای شرعی به حقیقه و خارجیه را پذیرفته باشد. حضرت استاد دام ظلّه نیز تقسیم مزبور را پذیرفته و در بسیاری جهات آن با محقق نائینی رحمه الله همسو می باشد؛ امّا در برخی موارد، ایراداتی

را متوجه ایشان نموده و نظرات دیگری ابراز داشته است که تفصیل آن در بخش سوم کتاب خواهد آمد.

## ۵- پیشینه تحقیق

### اشاره

بررسی پیشینه بحث در خصوص قضایای حقیقیه و خارجییه - با صرف نظر از طرح فلسفی آن - دارای دو بعد و رویکرد است:

### ۱-۵- رویکرد منطقی

همچنان که گذشت، در مورد رویکرد منطقی قضایای حقیقیه و خارجییه و قسیم آن دو - یعنی قضایای ذهنیه - در آثار حکمای پس از فخر رازی، مباحث مبسوط و عمیقی صورت گرفته است؛ امّا از اواسط قرن هشتم به بعد، در اثر مخالفت خواجه طوسی رحمه الله و شاگردانش، این مبحث رو به افول نهاد.

در سالهای اخیر با گسترش منطق جدید و بررسی های تطبیقی میان منطق صوری با آن، تحقیقات مفیدی در این زمینه از سوی برخی پژوهش گران صورت گرفته است؛ هر چند بسیاری از آنها یا به گونه تطبیقی موردی و با محوریت عوارض پیرامونی قضایای یاد شده بوده و یا بحث را از دیدگاه برخی منطق دانان خاصّ همچون خونجی پی گرفته اند.

با توجه به این که بسیاری از آثار قدما - که بحث قضایای حقیقیه و خارجییه را در خود دارند - در مباحث پیشین ذکر شد، در این قسمت تنها به برخی از مقالات و تحقیقات یاد شده توسط نویسندگان معاصر اشاره می گردد:

۱-۱-۵. در میان صاحب نظران معاصر، دکتر سعید رجائی خراسانی نخستین کسی است که پیرامون تطبیق قضایای حقیقیه و خارجییه با آموزه های منطق جدید دست به قلم برده و مقاله ای با سرنامۀ «بررسی نمادی محصورات چهارگانه با توجه به مبحث حقیقیه و خارجییه» نگاشته است. این مقاله در نشریه پیشین دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز به نام «زبان و ادب فارسی» در سال ۱۳۴۹ هـ. ش.

به چاپ رسیده است.

۲-۱-۵. مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی در بخش هایی از کتاب «هرم هستی» که مبادی هستی شناسی را به گونه تطبیقی مورد جستار قرار می دهد، تحلیلی از قضایای حقیقه و خارجیه در منطق جدید ارائه نموده است. هرم هستی تلخیص بخشی از رساله دکترای مؤلف فقید آن پیرامون علم حضوری است که در ۱۹۷۸ م برای ارائه به دانشگاه تورنتو کانادا نگاشته شده بود. کتاب یادشده از سوی مرکز انتشار در سال ۱۳۶۱ ه. ش، به طبع رسیده و در ۱۳۸۵ ه. ش، توسط «موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران» با ویستاری جدید تجدید چاپ شده است.

۳-۱-۵. دکتر احد فرامرز قراملکی در کتاب درسی منطق، که برای تدریس در دانشگاه های پیام نور نگاشته، تحلیلی اجمالی از تقسیم قضایا به حقیقه و خارجیه ارائه داده و آن را به کلی از تقسیم ثلاثی حقیقه، خارجیه، ذهنیه جدا نموده است.

۴-۱-۵. محمد مرادی افوسی کتابی با سرنامه «معرفت شناسی قضایای حقیقه و خارجیه در منطق قدیم و منطق جدید» نگاشته که در سال ۱۳۸۰ ه. ش. توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به زیور طبع آراسته گردیده است.

۵-۱-۵. دکتر محمد علی عباسیان چالستری در مقاله ای با سرنامه «مسأله معدومات، وجود ذهنی و قضیه حقیقه» به بررسی مقایسه ای احکام موضوعات معدوم با اقسام قضایا از جمله قضایای حقیقه پرداخته است. مقاله فوق در سال ۱۳۸۰ ه. ش. در نشریه «مقالات و بررسی ها» چاپ شده است.

۶-۱-۵. دکتر عسکری سلیمانی امیری، مقاله «قضایای حقیقه، خارجیه، لاتبیه» را نگاشته و در آن قضایای لاتبیه در اصطلاح صدرالمتألهین را با قضایای حقیقه و خارجیه سنجیده است. این نوشتار در شماره هشتم فصل نامه معرفت در سال ۱۳۸۸ ه. ش. انتشار یافته است.

۷-۱-۵. دکتر اسدالله فلاحی از نویسندگان پرکار در این زمینه بوده و در دو سه سال گذشته، چندین نوشتار را در نهشته های پیوسته با قضایای حقیقه و خارجیه منتشر نموده است که از جمله می توان به «صورت بندی جدیدی از قضایای حقیقه و خارجیه»، «قضایای حقیقه و خارجیه نزد خونجی»، «ابهام زدایی از قضایای حقیقه، خارجیه، معدولیه و سالبه المحمول» و «قضیه ذهنیه» اشاره نمود.

## ۲-۵- رویکرد اصولی

تا جایی که نگارنده کاویده است، در خصوص رویکرد اصولی بحث قضایای حقیقه و خارجیه، تحقیق جامع و مستقلی صورت نگرفته و کتابی تألیف نشده است.

در آثار فقها و اصولیون پیش از شیخ انصاری اعلی الله مقامه تقسیم مزبور مطرح نبوده و تنها از سوی برخی فقها در موارد ویژه اصطلاح «قضیه فی الواقعه»<sup>(۱)</sup> مطرح شده

ص: ۸۸

۱- (۱). برای نمونه، محقق حلی رحمه الله در مسأله «قرض دادن برای سود بردن»، به روایتی از محمد بن اسحاق عمار - که مفاد آن دال بر جواز چنین قرضی است - اشاره نموده و آن را «قضیه فی واقع» دانسته است: «و لو قال: فَإِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ رَوَى مَا يَدُلُّ عَلَى صُورَةِ الزَّعَا، وَ هِيَ قِصَّةٌ سَلْسَلٌ فَإِنَّهُ أَجَازَ أَنْ يَقْرُضَهَا مِائَةَ أَلْفٍ وَ يَبِيعَهَا ثُوبًا وَ شَيْئًا مَعَهُ بِتِسْعَةِ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَ يَسْمَى سَنَةً أَوْ شَهْرًا، فَلَنَا عَنْ ذَلِكَ أَجْوَبَةٌ... الثَّانِي أَنَّهُ [أَيِ الرَّوَايَةِ] قِضِيَّةٌ فِي وَاقِعِهِ مَخْصُوصَةٌ فَلَا عَمُومَ لَهَا». (حلی، نجم الدین، الرسائل التسع، ص ۱۴۷). شهید ثانی اعلی الله مقامه نیز پیرامون روایتی که دال بر قبول شهادت متقابل در قتل است، قائل به «قضیه فی واقع» بودن آن شده است که متن روایت و نظر شهید ثانی اعلی الله مقامه به صورت زیر می باشد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «رُفِعَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سِتَّةُ غِلْمَانٍ كَانُوا فِي الْفُرَاتِ، فَغَرِقَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ، فَشَهِدَ ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ عَلَى اثْنَيْنِ أَنَّهُمَا غَرَقَاهُ، وَ شَهِدَا اثْنَانِ عَلَى الثَّلَاثَةِ أَنَّهُمْ غَرَقُوهُ، فَقَضَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالذَّيَّةِ أَخْمَاسًا: ثَلَاثَةٌ أَخْمَاسٍ عَلَى الْإِثْنَيْنِ، وَ خُمْسَيْنِ عَلَى الثَّلَاثَةِ». (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱۴، ص ۳۱۱). قال الشهيد الثاني اعلی الله مقامه: «هی مع ضعف سندها قضیه فی واقع مخالفه لأصول المذهب فلا يتعدى، والموافق لها من الحكم: أن شهادة السابقين إن كانت مع استدعاء الولي وعدالتهم قبلت ثم لا- تقبل شهادة الآخرين، للتهمه، وإن كانت الدعوى على الجميع، أو حصلت التهمه عليهم لم تقبل شهاده أحدهم مطلقاً، ويكون ذلك لوثاً يمكن إثباته بالقسامه». (عاملی، شهید ثانی، الروضه البهيه فی شرح اللمعه الدمشقيه، ج ۱۰، ص ۱۴۸). همچنین صاحب جواهر رحمه الله در بحث معین بودن ثمن، روایت رفاعه نخاس را که دال بر صحت بیع به حکم مشتری می باشد، حمل بر «قضیه فی واقع» نموده است. (ر. ک: نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۴۱۲).



که به نظر می‌رسد مراد ایشان، همان قضیه خارجی در اصطلاح اصولی پس از شیخ اعظم اعلی الله مقامه است.

۱-۲-۵. محقق نائینی طاب ثراه نخستین اصولی است که چندین موضع از آثار اصولی خویش را به بحث از قضایای حقیقیه و خارجی اختصاص داده است که دو کتاب ارزشمند وی یعنی «فوائد الاصول» و «أجود التقریرات»، در این خصوص شایان ذکر می‌باشد.

۲-۲-۵. در آثار اصولی پس از نائینی طاب ثراه نیز هرچند در موارد متعددی به حقیقیه یا خارجی بودن برخی قضایای شرعی اشاره شده؛ اما این بزرگان بحث مستقلی درباره آن ارائه نکرده‌اند. از این رو منابعی که در این زمینه وجود دارد، غالباً به شکل گزارشات، گفتگوها و نیز طرح آن در لا- به لای مباحث دیگر اساتید و صاحب نظران اصول فقه بوده و تنها دو مقاله مستقل نوشته شده است:

۱-۲-۲-۵. دکتر منصور امیرزاده جیرکلی مقاله‌ای با سرنامۀ «قضیه حقیقیه و خارجی و کاربرد آن در علم اصول فقه» دارد که مجله پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، در سال ۱۳۸۴ هـ. ش. آن را منتشر نموده است.

۱-۲-۲-۵. مقاله‌ای با سرنامۀ «نقش قضیه حقیقیه در اصول فقه» در نشریه مطالعات اسلامی فقه و اصول در سال ۱۳۹۳ هـ. ش.، به چاپ رسیده است.

\*\*\*

این بود کلیاتی از بحث که به عنوان تمهید برای ورود به مباحث اصلی قضایای حقیقیه و خارجی تقدیم گردید. در بخش بعدی به بررسی قضایای یاد شده در حیطة دانش منطق پرداخته می‌شود.



بخش دوم: قضایای حقیقیه و خارجییه در منطق صوری

اشاره

ص: ۹۱



همان گونه که گذشت، حکمای پیش از فخر رازی، یا تمامی قضایا را حقیقه می پنداشتند و یا تمام آنها را خارجی می دانستند. ابن سینا رحمه الله و به تبع وی فحولی همچون خواجه نصیر رحمه الله و علامه حلّی اعلی الله مقامه جزو گروه نخست به شمار می روند. اما فخر رازی به مخالفت با هر دو گروه یاد شده بر خواسته و بیان داشت که قضیه گاه از سنخ حقیقه است و گاه خارجی. سپس ابهری قضایای ذهنیه را نیز به عنوان قسم سوم اضافه نمود. هر چند اصل تقسیم در آثار حکمای پسین پذیرفته شد، اما به عقیده برخی از محققین همچون شهید مطهری قدس سره، تعاریفی که از سوی ایشان برای دو قسم حقیقه و خارجی مطرح گردیده، یکسان نیست. (۱) چه این که به اعتقاد وی، حاجی سبزواری رحمه الله، قضیه حقیقه و خارجی را غیر از

ص: ۹۳

۱- (۱). قضیه ذهنیه نیز که تعریف آن تقریباً مورد اتفاق تمامی منطق دانان است؛ از حیث موضوع آن مورد اختلاف منطق دانان واقع شده است. به عنوان نمونه صاحب حاشیه ملا- عبدالله، موضوع آن را تنها امور ممتنع الوجود مثل «شریک باری تعالی» می داند: «و اما علی الموضوع الموجود فی الذهن کقولنا: «شریک الباری ممتنع» بمعنی؛ ان کلمما یوجد فی العقل ویفرضه العقل شریک الباری فهو موصوف فی الذهن بالامتناع فی الخارج وهذا انما اعتبروه فی الموضوعات التي لیست لها افراد ممکنه التحقق فی الخارج» (مولی عبدالله، «الحاشیه علی تهذیب المنطق»، ص ۵۸)، اما مشهور منطق دانان اموری که وجود خارجی ندارند؛ اما ممتنع نیز نیستند داخل در حیطه موضوعات ذهنیه می دانند. به دیگر سخن؛ بنابر تعریف مشهور، قضیه ذهنیه آن است که موضوع آن تنها در ذهن موجود باشد؛ اعم از این که در خارج ممتنع الافراد (محال ذاتی) باشد و یا ممکن الافراد باشند ولی در هیچ زمانی در خارج یافت نشوند (محال وقوعی)؛ مانند هر سیمرغی پرنده است.

آنچه که سایر منطقیین و فلاسفه بدان اعتقاد دارند، معنا نموده است. (۱).

برای سنجش صحّت و سقم این ادعا، در گفتار نخست این بخش به تعاریف ارائه شده از سوی حکمای پیش از حکیم سبزواری رحمه الله و در گفتار دوّم به تعریف خود ایشان و بررسی و مقایسه آن با کلمات پیشینیان خواهیم پرداخت.

ص: ۹۴

---

۱- (۱). ر. ک: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج ۹، صص ۲۳۱-۲۳۳.

۱- تعریف ابن سینا در منطق شفا

با این که شیخ الرئیس رحمه الله صراحتاً نامی از حقیقیه یا خارجییه به میان نیاورده، اما در منطق شفا عبارتی دارد که به خوبی نظر وی را در تعریف قضیه حقیقیه و تفاوت آن با قضیه خارجییه بیان می دارد. عبارت وی چنین است:

«و هاهنا قضایا موضوعاتها أمور لا يلتفت إلى وجودها، و مع ذلك يحمل عليها محمولات لا تكون ضرورية و لا أيضا ممكنة؛ بل يحمل عليها بأنها توجد لا محاله وقتا ما، كقولهم: كل دائرتين عرضيتين تتحركان دائما بالخلاف على محور واحد إلى قطبيه، فإنهما تنطبقان و تنفصلان. فإن هذه القضية ليست ضرورية. فإن كونهما ينطبقان أو منطبقين ليس لهما دائما، و لا أيضا من الممكنات التي يجوز أن تكون أو لا- تكون؛ بل يجب أن يكون بالفعل وقتا. و لا- أيضا حين حمل عليها هذا الحمل في هذا القول. فإنما يحمل عليها هذا الحمل باعتبار الإمكان، و إن كان له مدخل إمكان. و مع ذلك كله فلا يعني أن ذلك فيما وجد وقتا ما من الدوائر؛ بل لا يلتفت إلى وجودها؛ بل إلى

ماهيتها فقط. فاذا ليست هذه ضرورية ولا ممكنة من حيث النظر الذي نعتبره. فبين أنها تكون مطلقه» (۱).

یعنی [برخی] قضایا وجود دارند که موضوع آنها اموری است که به وجودشان توجه نمی شود؛ اما با این حال، محمولاتی بر آن حمل می شود که نه ضروری است و نه ممکن. بلکه محمول به این سبب بر موضوع حمل می شود که [موضوع متصف به محمول] در یک زمانی می تواند به وجود آید. مانند گزاره «هر دو دایره عرضی (استوا) که در خلاف جهت هم بر حول یک محور واحد به سوی قطب هایشان می چرخند، همیشه [چنین است که] دو دایره گاه بر هم منطبق شده و گاه از هم فاصله می گیرند» (شکل زیر).

این گزاره ضروری نیست؛ زیرا انطباق آن دو بر یک دیگر همیشگی نمی باشد. همچنین از قضایای ممکنه نیز نمی باشد که گاه وجود داشته باشد و گاه وجود نداشته باشد؛ بلکه واجب است که [یکی از دو حالت] در هر زمانی بالفعل باشد. همچنین [گزاره فوق از این حیث مدّ نظر نیست که] صرفاً اختصاص به وقتی داشته باشد که محمول بر آن در همین گزاره حمل شود، بلکه حمل موجود در

ص: ۹۶

---

۱- (۱). ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ج ۲ (القیاس)، صص ۲۹-۳۰.



آن تنها به اعتبار ممکن بودن [موضوع متصرف به محمول] بر موضوع حمل می شود؛ اگرچه مدخل امکان نیز دارد.

با این همه، معنای گزاره این نیست که وقتی دایره ها وجود [خارجی] یابند، حکم مذکور بر آنها بار می شود؛ بلکه اصلاً به وجود آن دایره ها منیدی نمی گردد و تنها ماهیت آن در نظر گرفته می شود. بنابراین، گزاره مورد نظر - از جهتی که ما اعتبار کرده ایم - نه ضروری است و نه ممکن. پس روشن می شود که یک گزاره مطلقه می باشد.

از مجموع عبارت بوعلی رحمه الله استفاده می شود که اگر در قضیه ای افراد و وجود موضوع در نظر گرفته نشود، این قضیه، حقیقه خواهد بود. و اگر در قضیه ای به وجود موضوع توجه گردد (که این موضوع در عالم خارج موجود است و به همین سبب حکم برای آن موضوع قرار داده می شود) این قضیه، غیر حقیقه است.

به دیگر سخن، ابن سینا رحمه الله می خواهد بگوید که گاهی در قضیه، به وجود موضوع توجه شده و حکم برای موضوعی که در یک زمانی در خارج تحقق پیدا کرده اثبات می گردد (قضیه خارجی) و گاهی حکم برای موضوع اثبات می شود؛ بدون اینکه به وجود موضوع در خارج منیدی صورت گیرد (قضیه حقیقه). (۱)

ص: ۹۷

---

۱- (۱). البته همچنان که مکرراً گفته شد، بوعلی رحمه الله قول به خارجی بودن قضایا را سخیف می داند و تمام قضایا را از نوع حقیقه به شمار می آورد. شیخ الرئیس رحمه الله معتقد است که اگر قضیه ای القاء شد، ما کاری به وجود موضوع و وجود محمول نداریم. وقتی رابطه قضیه را ملاحظه کردیم و دیدیم صحیح (صادق) است، می گوئیم خود قضیه صحیح می باشد. بنابراین وفق دیدگاه وی وجود خارجی موضوع در قضایا لازم نیست؛ بلکه وجود تقدیری موضوع کافی است. به عنوان نمونه اگر گفته شود «عناق پرواز می کند»، عنقا به وصف عنقا بودن پرواز می کند و لازم نیست موجود باشد، پس این گزاره صحیح است. همچنان که در قضیه شرطیه وجود مقدم و تالی لازم نیست. مثلاً اگر شب هنگام گفته شود: «اذا کانت الشمس طالعه، فالنهار موجوده»، با این که در شب، نه شمس موجود است و نه روز ناشی از طلوع آن، اما چون رابطه گزاره صادق است، گزاره صادق می باشد. بنابراین در صدق گزاره شرطیه، صدق مقدم و صدق تالی لازم نبوده و صدق رابطه کافی است. وی در فصل دوازدهم از طبیعیات شفا - که پیرامون هستی و چیستی «آن» (لحظه) بحث می کند - نیز بر این مطلب تصریح نموده و اظهار داشته است: «و لیس یجب أن یکون الشیء من حیث

کاتبی قزوینی (م ۶۷۵ ق) در رساله شمسیه، پیرامون قضایای حقیقه و خارجیه چنین می نویسد:

«قولنا: «کل ج ب» يستعمل تاره بحسب الحقیقه، و معناه أن کل ما لو وجد كان (ج) من الأفراد الممكنه فهو بحيث لو وجد كان (ب)؛ أي «کل ما هو ملزوم (ج) هو ملزوم (ب)». و تاره بحسب الخارج، و معناه: کل (ج) فی الخارج - سواء كان حال الحكم أو قبله أو بعده - فهو (ب) فی الخارج. (۱).

گزاره «هر ج، ب است» [یعنی قضیه موجبۀ کلیه] گاه به حسب حقیقت مورد استفاده قرار می گیرد و معنای آن این است که «هر فردی از افراد ممکن الوجود «ج»، در صورتی که به وجود آید؛ از همین جهت [یعنی به صرف این که به وجود آید]، «ب» خواهد بود». به دیگر سخن هر آنچه که ملزوم «ج» باشد [یعنی لازمه وجود آن، «ج» باشد]، ملزوم «ب» نیز خواهد بود [«ب» نیز در وجود آن لازم خواهد بود].

و گاه نیز [گزاره فوق] به حسب خارج [استفاده می گردد]. و معنای آن این است که «هر فردی از «ج» که وجود خارجی دارد - خواه وجود خارجی آن در حین حکم باشد یا قبل آن و یا پس از آن - در خارج «ب» می باشد. (۲).

ص: ۹۸

---

۱- (۱). قزوینی، کاتبی، الرساله الشمسیه، ص ۱۶.

۲- (۲). این تعریف را قبل از کاتبی (م ۶۷۵ ق)، برخی دیگر از منطق دانان نظیر خونجی (م ۶۴۶ ق) و ابهری (م ۶۶۳ ق) ارائه داده اند. عبارت ابهری چنین است: «قولنا: «کل ج ب» يستعمل تاره بحسب الوجود الخارجی و تاره بحسب الحقیقه، اما الاوّل، فاذا قيل «کل ج ب» كان المراد منه ان کل ج فی

کاتبی سپس به تفاوت عمده قضیه حقیقه با خارجی اشاره نموده می نگارد:

«و الفرق بين الاعتبارين ظاهر، فإنه لو لم يوجد شيء من المربعات في الخارج يصح أن يقال: «كلّ مربع شكل» بالاعتبار الأوّل دون الثاني، و لو لم يوجد شيء من الأشكال في الخارج إلّا المربع يصحّ أن يقال: «كلّ شكل مربع» بالاعتبار الثاني - دون الأوّل. على هذا فقس المحصورات الباقية.»<sup>(۱)</sup>

یعنی ناهمسانی میان دو گونه قضیه آشکار است؛ به این صورت که بنا بر گونه نخست (حقیقه)، هر گاه در خارج هیچ شکل مربعی نیز یافت نشود، باز هم صحیح است که گفته شود: «هر مربعی شکل است»؛ اما همین گزاره در فرض مزبور، بنا بر خارجی بودن نادرست خواهد بود. همچنین اگر [فرض کنیم که] در

ص: ۹۹

---

۱- (۱). قزوینی، کاتبی، الرسالة الشمسیه، ص ۱۶.

خارج هیچ شکلی به جز مربع وجود نداشته باشد، بنابر گونهٔ دوّم (خارجیه) صحیح است که گفته شود: «هر شکلی مربع است»، اما بنا بر گونهٔ نخست (حقیقیه)، گزارهٔ اخیر نادرست خواهد بود. و بر همین منوال است [حکم] سایر محصورات. (۱)

تا این جا به نظر می رسد که تعریف کاتبی، با تعریفی که بوعلی رحمه الله از قضیهٔ حقیقیه ارائه داده، متفاوت است.

### ۳- تعریف قطب الدین رازی در شرح شمسیه

مرحوم قطب الدین رازی رحمه الله (م ۷۷۶ ق) نیز در شرح خویش بر رسالهٔ شمسیه کاتبی نظر وی را پذیرفته و آورده است:

«قولنا: «کلّ ج ب» يعتبر تارة بحسب الحقیقه، و تسمی حينئذ «حقیقیه» كأنها حقیقه القضیه المستعمله فی العلوم، و اخرى بحسب الخارج، و تسمی «خارجیه» و المراد بالخارج الخارج عن المشاعر». (۲)

گزارهٔ «هر ج، ب است» [یعنی قضیهٔ موجبهٔ کلیه] گاه به گونهٔ حقیقیه در نظر گرفته می شود - که در این صورت از آنجا که این گونه از قضایا، حقیقت قضایایی هستند که در دانش ها مورد بهره گیری قرار می گیرند، «حقیقیه» نامیده شده اند - و گاه به گونهٔ خارج که در این حالت بدان «خارجیه» گفته می شود و مراد از «خارج» [در اینجا] یعنی [محل وقوع موضوع] خارج از مشاعر [و ذهن باشد].

وی پس از بیان وجه تسمیه ادامه می دهد:

«أما الأوّل فنعنی به «کلّ ما لو وجد كان (ج) من الأفراد الممكنه فهو بحيث لو وجد كان (ب)» فالحکم فيه ليس مقصورا علی ما له وجود

ص: ۱۰۰

۱- (۱). یعنی آنچه در نمونه ها ذکر شد، مربوط به موجبهٔ کلیه بود و اقسام دیگر محصورات اربع (موجبهٔ جزئیه، سالبهٔ کلیه و سالبهٔ جزئیه) نیز همین گونه هستند. بنابراین کاتبی مقسم تقسیم قضایا به حقیقیه و خارجیه را قضایای محصوره یا مسوره قرار داده است.

۲- (۲). رازی، قطب الدین، تحرير القواعد المنطقيه فی شرح الرساله الشمسيه، ص ۲۵۳.

فی الخارج فقط، بل علی کلّ ما قدّر وجوده - سواء كان موجودا فی الخارج أو معدوما - ف «ج» إن لم یکن موجودا فالحکم فیہ علی أفرادہ المقدّره للوجود - کقولنا: «کلّ عنقاء طائر» - و إن كان موجودا فالحکم لیس مقصورا علی أفرادہ الموجوده - بل علیها و علی أفرادہ المقدّره الوجود أيضا - کقولنا: «کلّ إنسان حیوان» (۱).

اما قسم نخست [یعنی قضیہ حقیقیه] را چنین معنا می کنیم: «هر فردی از افراد ممکن الوجود (۲) ج»، در صورتی که به وجود آید؛ از همین جهت [یعنی به صرف

ص: ۱۰۱

۱- (۱). پیشین، صص ۲۵۳-۲۵۴.

۲- (۲). قطب الدین رازی رحمه الله به تبع ابهری و کاتبی، موضوع قضایای حقیقیه را منحصر در «ممکنات» نموده و «ممتنعات» را از دایره آن خارج نموده است. وی علّت این امر را چنین اظهار می دارد: «و إنّما قید الأفراد بالإمكان؛ لأنّه لو أطلقت لم تصدق کلّیه أصلا». (رازی، قطب الدین، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، ص ۲۵۴). میر سید شریف جرجانی (م ۸۱۶ ق)، در حاشیة خویش بر این مطلب قید «امکان» را زاید دانسته و معتقد است بستر موضوعات قضایای حقیقیه «نفس الامر» می باشد و در نفس الامر، چیزی که انسان باشد ولی حیوان نباشد، وجود ندارد. از این رو خود قضیة حقیقیه - به خودی خود - منصرف از ممتنعات است. عبارت وی چنین است: «یعنی اعتبار المصنّف إمكان وجود أفراد الموضوع فی القضیه الحقیقیه، لأنّ الحکم فیها یتناول الأفراد المقدّره فی الخارج، و من جملتها ما لا یكون ممکن الوجود فیہ، فلا یكون الحکم فیها - سواء كان إيجابیا أو سلبیا - صادقا علیه، فلا تصدق قضیه کلّیه أصلا، بل تصدق فی کلّ ماده تفرّض موجبه جزئیة أو سالبه جزئیة كما قرّره. و هذا القید - أعنی إمكان وجود الأفراد - إنّما یحتاج إلیه إذا لم یعتبر إمكان صدق الوصف العنوانی علی ذات الموضوع بحسب نفس الأمر، بل یکتفی بمجرّد فرض صدقه علیه أو إمكان فرض صدقه علیه، كما فی صدق الكلّی علی جزئیاته، حتّی إذا وقع الكلّی موضوعا للقضیه الكلّیه كان متناولا لجميع أفرادہ التي هو کلّی بالقیاس إلیها سواء أمکن صدقه علیها أو لا- و أمّا إذا اعتبر إمكان صدق الوصف العنوانی علی ذات الموضوع فی نفس الأمر - كما هو مذهب الفارابی - أو اعتبر مع الإمكان الصدق بالفعل - كما هو مذهب الشیخ - فلا حاجة إلی اعتبار إمكان وجود الأفراد، و المحذور مندفع، فإنّ الإنسان الذی لیس بحیوان لا یصدق علیه الإنسان فی نفس الأمر، فلا یدخل فی قولنا: «کلّ إنسان حیوان» و کذا الإنسان الحجری لا یصدق علیه الإنسان فی نفس الأمر، فلا یدخل فی قولنا: «لا شیء من الإنسان بحجر»». (پیشین). علاوه بر این، میر سید شریف در کتاب «شرح المواقف»، ادعای بالاتری مطرح نموده و از نظریة قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ ق) - که موضوع قضایای حقیقیه را به ممتنعات نیز سرایت داده - به نوعی دفاع کرده است. ایجی - و به تبع وی میر سید شریف - معتقدند هر حکمی که بر



این که به وجود آید]، «ب» خواهد بود». پس حکم گزاره تنها بر افرادی که وجود خارجی دارند، مقصور نیست، بلکه تمام افراد مقدرالوجود را - چه در خارج موجود باشند و چه معدوم باشند - در بر می گیرد. بنابراین هرگاه «ج» موجود نباشد، حکم بر افراد مقدر الوجود آن بار می شود؛ مانند گزاره «هر سیمرغی (۱) پرنده است». و هرگاه «ج» موجود باشد، حکم تنها بر افراد موجود آن تعلق نمی گیرد، بلکه علاوه بر افراد موجود [محقق الوجود]، بر افراد مقدر الوجود «ج» نیز بار می شود؛ مانند گزاره «هر انسانی حیوان است».

از تعریفی که مرحوم قطب رحمه الله برای قضیه حقیقه ارائه داد، تعریف قضیه خارجی نیز روشن می گردد. همچنین وی نیز به تبع کاتبی، مقسم را تمامی چهار قسم محصورات دانسته است. (۲)

#### ۴- تعریف صدر المتألهین در لمعات المشرقیه

ملاصدرا رحمه الله (م ۱۰۵۰ ق) در لمعه سوم اللمعات المشرقیه جمله ای دارد که نزدیک به کلمات کاتبی و قطب الدین رازی رحمه الله است. وی می نویسد:

«إيجاب القضية يقتضى وجود موضوعها - إذ المعدوم لا يثبت له شيء - إما محققا كما في الخارجيه أو مقدرًا كما في الحقيقه أو ذهنا

ص: ۱۰۳

---

۱- (۱). سیمرغ معادل فارسی عنقا، نام مرغی افسانه ای است که زال پدر رستم را پرورد. وفق اساطیر پارسی، جایگاه این مرغ افسانه ای در کوه های البرز است. (معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۲، ص ۱۹۸۴).

۲- (۲). «لَمَّا عرفت مفهوم الموجه الكلیه أمکنك أن تعرف مفهوم باقى المحصورات بالقياس عليه... فكما اعتبرت الموجه الكلیه بحسب الحقيقه و الخارج، كذلك تعتبر المحصورات الاخر بالاعتبارين». (رازی، قطب الدین، تحرير القواعد المنطقيه فى شرح الرساله الشمسيه، صص ۲۶۱-۲۶۲).

یعنی موجب بودن قضیه اقتضای وجود موضوع را دارد. به دیگر سخن از نظر صدرا رحمه الله، فرق قضیه موجب و سالبه این است که در قضیه موجب حتماً بایستی موضوع موجود باشد. زیرا بنا بر قضیه فلسفی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» (۲) ، در قضیه حملیه موجب، حمل چیزی بر چیز دیگر (موضوع) تنها در صورتی صحیح است که خود آن موضوع موجود باشد. (۳) زیرا هیچ چیزی برای

ص: ۱۰۴

۱- (۱). شیرازی، صدر المتألهین، اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه، ص ۱۴.

۲- (۲). این قاعده در کتب فلسفی به نام قاعده فرعیت معروف شده است. (ر. ک: دینانی، غلام حسین ابراهیمی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۴). مصداق اصلی این قاعده هیمن موضع - یعنی قضایای موجب حملیه صادق - است که در آن ها به ثبوت صفت یا محمولی برای موضوعی حکم می شود. ملا صدرا رحمه الله در برخی آثار دیگر خویش در خصوص این قاعده اظهار می دارد که اگر حمل را به معنای «ثبوت شیء لشیء» بگیریم، معنای قاعده این است که اتصاف شیء به هر صفتی بالضروره فرع بر وجود آن شیء است و تا موضوع قضیه به نحوی از انحاء تحقق و واقعیت نداشته باشد، نمی توان صفتی را بر آن حمل کرد و آن را موصوف برای صفتی دیگر دانست. (ر. ک: صدر المتألهین، مجموعه الرسائل التسعه (رساله فی اتصاف الماهیه بالوجود)، صص ۱۱۰-۱۱۱).

۳- (۳). از این بیان صدر المتألهین رحمه الله استفاده می شود که تقسیم قضیه، به خارجی و حقیقیه به لحاظ موضوع قضیه، در قضایای موجب است. یعنی از آنجا که در قضایای حملیه موجب، محمول بر موضوع حمل می شود، بنابراین موضوع بایستی در رتبه پیشین موجود باشد تا این حمل، صورت پذیرد. تفتازانی (م ۷۹۲ ق) نیز در کتاب تهذیب، قبل از ملا صدرا رحمه الله این مطلب را مورد تصریح قرار داده است: «ولا بد فی الموجه من وجود الموضوع إما محققاً و هی الخارجیه أو مقدرراً فالحقیقیه أو ذهنناً فالذهنیه». (تفتازانی، سعدالدین، تهذیب المنطق، به نقل از یزدی، مولی عبدالله، «الحاشیه علی تهذیب المنطق»، ص ۵۸). ملا عبدالله یزدی رحمه الله (م ۹۸۱ ق) در شرح عبارت فوق می نگارد: «قوله «ولا بد فی الموجه» أی فی صدقها و ذلك لأن الحكم فی الموجه بثبوت شیء لشیء و ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له أعنی: الموضوع. فإنما یصدق هذا الحكم إذا كان الموضوع محققاً موجوداً إما فی الخارج إن كان الحكم بثبوت المحمول له هناك، أو فی الذهن كذلك». (یزدی، مولی عبدالله، «الحاشیه علی تهذیب المنطق»، ص ۵۸). ما حصل کلام مرحوم ملا عبدالله رحمه الله این است که در صدق قضیه موجب، وجود موضوع به نحوی از انحاء سه گانه حقیقی، خارجی و ذهنی ضروری است. زیرا در قضایای موجب، حکم به جهت ثبوت چیزی بر چیز دیگر است که خود فرع وجود مثبت له (موضوع) می باشد و تردیدی نیست که تا موضوعی مسلم الوجود نباشد، محمولی بر آن مترتب نخواهد شد. به دیگر سخن؛ ثبوت یک



معدوم قابل اثبات نیست. حال موضوع قضیه یا محقق بوده [و در خارج موجود است]؛ همچنان که در قضیه خارجی می باشد، یا مقدر (مفروض) است؛ همچنان که در قضیه حقیقه چنین است، و یا ذهنی است؛ به گونه قضایای ذهنیه.

بنابراین ملاصدرا رحمه الله بر این مطلب (۱) که موضوع در قضیه خارجی محقق بوده و

ص: ۱۰۵

---

۱- (۱). صدر المتألهین رحمه الله در کتاب گران سنگ اسفار نیز بر این مطلب تصریح نموده و پیرامون قضایای خارجی و ذهنیه اظهار داشته است: «معنی کون الشیء موجوداً أن حده و معناه یصدق علی

در حقیقه مقدر و مفروض الوجود می باشد، تصریح نموده است. (۱) همچنین وی مقسم تقسیم را تنها قضایای موجبۀ کلیه قرار داده است.

ص: ۱۰۶

---

۱- (۱). حکیم فیاض لاهیجی رحمه الله - شاگرد و داماد صدرالمتألهین رحمه الله -، همین تعاریف قضایای سه گانه را مثل صدرا اما به گونه مفصل تری بیان نموده است. وی می نویسد: «ان القضیّه قد تؤخذ خارجیه و هی التي حکم فیها علی افراد موضوعها الموجوده فی الخارج محققه کقولنا حرکه الفلک اما شرقیه و اما غربیه و قولنا هلکت الماشیه و قتل من فی الدار و امثال ذلك مما الحکم فیہ مقصور علی الافراد المحققه الموجوده. و قد تؤخذ ذهنیه و هی التي حکم فیها علی الافراد الذهنیه فقط کقولنا الکلی اما ذاتی او عرضی و الذاتی اما جنس او فصل و الوجود اما مجرد عن الماهیه او قائم بها. و قد تؤخذ حقیقه و هی التي حکم فیها علی الافراد النفس الامریه الموجوده محققه کانت او مقدره کقولنا کل جسم متناه او حادث و اما مرکب و امّا بسیط الی غیر ذلك من القضايا المستعمله فی العلوم فان الحکم فیها غیر مقصور علی الافراد المحققه الوجود قطعاً.» (لاهیجی، فیاض، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، ص ۴۴) وی در تعریف قضیۀ حقیقه، واژه «نفس الامر» را به کار برده است که مراد از آن در این جا، مفهوم منطقی آن و اعم از محقق و مقدر می باشد. شرح این مطلب به گونه تفصیلی در پانویس صفحات آتی خواهد آمد.

اشاره

حاجی سبزواری طاب ثراه در منطق منظومه، نخست عین مطالبی را که از لمعات ملاصدرا طاب ثراه نقل شد، به نظم در آورده، اظهار می دارد:

وجود موضوع لایجابیه حتم فان عینا فخارجیه (۱)

وجود موضوع برای قضایای موجهه لازم و حتمی است، حال اگر این موضوع عین [در خارج موجود] باشد، قضیه موجهه مزبور، خارجیّه خواهد بود.

ذهنیه إن هو ذهننا أدرجا وفي الحقیقه نفس الأمر جا

هرگاه موضوع قضیه در ذهن بوده و وجود ذهنی داشته باشد، قضیه ذهنیه بوده و چنانچه موضوع آن در «نفس الامر» موجود باشد، قضیه حقیقه خواهد بود.

سپس می افزاید:

والحکم فی المحصوره أيضا جری علی الطبیعه بحیث قد سری

ص: ۱۰۷

و حکم در گزاره های محصوره نیز [مانند گزاره های طبیعی] بر طبیعت جاری می شود؛ امّا [با این تفاوت که از طبیعت به افراد] سرایت می کند.

أفرادها إذ لو علی أفرادها لم یکن إذ لیس انتهت أعدادها

[سرایت، از طبیعت] بر افراد آن صورت می گیرد [نه این که حکم مستقیماً بر افراد آن بار شود]؛ چه، این که [حکم، بی واسطه] عنوان و طبیعت [بر افراد آن بار شود، چنین چیزی امکان ندارد. زیرا شمار افراد نامتناهی است.

وغص لموضوع الحقیقیات فانظر إلی العنوان و المرآت

بنابراین غرق در تأمل شو! در [این که] موضوع قضایای حقیقیه [در واقع، خود افراد است]، و بر عنوان و [طبیعت تنها به سان] آینه بنگر!

مرحوم حاجی سبزواری طاب ثراه سپس به شرح آیات فوق پرداخته می نویسد:

«وجود موضوع لایجابیه ای للقضیه الموجهه حتم إذ الموجهه ما حکم فیها بثبوت شیء لشیء و ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»<sup>(۱)</sup>.

یعنی وجود موضوع برای قضایای ایجابی یعنی قضایای موجهه لازم و حتمی است، زیرا در این گونه قضایا حکم به ثبوت چیزی برای چیزی می شود و قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، در این جا جاری است که شرح آن گذشت.<sup>(۲)</sup>

وی سپس به تبیین سه قسم قضایا می پردازد که در زیر ابتدا هر یک از آن ها را جداگانه پی می گیریم و پس از آن جمع بندی خویش را بیان خواهیم نمود.

ص: ۱۰۸

---

۱- (۱). پیشین، ص ۲۴۸.

۲- (۲). البتّه بایستی توجه داشت که این قاعده تنها در قضایای «هلیه مرگبه» جاری است؛ امّا در قضایایی که مفاد «هل بسیطه» می باشد جاری نیست. زیرا در قسم اخیر، «ثبوت شیء لشیء» مطرح نیست؛ بلکه مفاد آن، ثبوت «الشیء» است. به عنوان نمونه در گزاره «انسان موجود است»، ثبوت انسان مطرح است، نه ثبوت چیز دیگری برای آن.

۱-۱- قضیه خارجی

حاجی طاب ثراه ابتدا قضیه خارجی را تعریف نموده می نویسد:

«فإن كان الإيجاب و ثبوت المثبت له عينا أي في الخارج فخارجيه أي تسمى القضية خارجيه و هي التي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجوده في الخارج محققه مثل كل من في العسكر قتل و كل دار في البلد هدمت»<sup>(۱)</sup>

اگر در قضیه ای ایجاب و ثبوت مثبت برای آن، به صورت عینی بوده و در خارج محقق باشد، خارجیه نامیده می شود. پس قضیه خارجی به گزاره ای گفته می شود که حکم در آن به افرادی از موضوع که در خارج محقق هستند، بار می شود. مانند دو گزاره «تمام سربازان لشکر کشته شدند» و «تمام خانه های شهر ویران گشتند».

بنابراین وفق تعریف حاجی سبزواری طاب ثراه، ظرف «ثبوت محمول برای موضوع»، جهان خارج است.

۱-۲- قضیه ذهنیه

سپس به تعریف قضیه ذهنیه پرداخته می نگارد:

«وهی ذهنیه إن هو أي الموضوع ذهننا أي في الذهن أدرجا وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنيه فقط مثل كل اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع المثليين و كل جبل ياقوت ممكن»<sup>(۲)</sup>

و هرگاه موضوع قضیه، ذهنی بوده و ظرف ثبوت محمول برای موضوع، ذهن انسان باشد، ذهنیه خواهد بود.<sup>(۳)</sup> به دیگر سخن قضیه ذهنیه عبارت است از

ص: ۱۰۹

---

۱- (۱). سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۳۸.

۲- (۲). پیشین.

۳- (۳). حضرت استاد دام ظلّه در این جا خاطرنشان کرد که مقام و ظرف حکم، غیر از ظرف ثبوت محمول برای موضوع می باشد. ظرف قضیه یا همان ظرف الحکم همیشه ذهن انسان است؛ اما ظرف ثبوت

گزاره ای که در آن، حکم تنها بر افراد ذهنی بار می شود [اعم از این که در خارج ممتنع بوده اصلاً امکان وجودی نداشته باشد و ممکن الوجود باشد]. مانند دو گزاره «هر اجتماع دو نقیضی مغایر با اجتماع دو همگون است» (۱) (گزاره ذهنی صرف و ممتنع الوجود در خارج) و «هر کوه یاقوتی ممکن است» (گزاره ممکن الوجود).

مرحوم حاجی سبزواری طاب ثراه مثال دوم را برای تأکید این مطلب ذکر کرده است که حتماً لازم نیست موضوع قضایای ذهنی در عالم خارج امتناع داشته باشد. چه این که وجود جبل یاقوت در عالم خارج امتناعی ندارد، اما تاکنون در خارج محقق نشده و ظرف ثبوت آن ذهن است.

### ۳-۱- قضیه حقیقه

وی در قسمت سوم کلام خود به تبیین قضایای حقیقه پرداخته می نگارد:

«و فی الحقیقه نفس الأمر جا ظرفاً لوجود موضوعها. و هی التي حکم فیها علی الأفراد النفس الأمریه محققه کانت أو مقدره» (۲).

در قضایای حقیقه، ظرف ثبوت محمول برای موضوع، عبارت از نفس الامر است. بنابراین در قضیه حقیقه، حکم بر افراد نفس الامر - اعم از این که محقق باشند یا مقدر - بار می شود. (۳) وی سپس به عنوان نمونه می آورد:

ص: ۱۱۰

---

۱- (۱). این که اجتماع نقیضین غیر از اجتماع مثلین می باشد، گزاره ای شبه بدیهی بوده و محکوم عقل قرار می گیرد. زیرا در نقیضین، همواره یکی از آن دو امر وجودی بوده و دیگری امری عدمی می باشد؛ امّا مثلین هر دو امری وجودی هستند. همچنین تحقق اجتماع مثلین، تنها در محلّ واحد محال است، امّا اجتماع نقیضین همواره محال بوده و اصلاً امکان ندارد.

۲- (۲). سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۳۸.

۳- (۳). محقق سبزواری رحمه الله در بخش دیگری از حکمت منظومه، برای تمییز بهتر قضایای حقیقه، خارجیّه و ذهنیه، آنها را با توجه به اقسام سه گانه معقولات (معقول اولی، معقول ثانی منطقی، و معقول



«مثل كل جسم مركب أو كل جسم متناه إلى غير ذلك من القضايا المستعمله في العلوم مما ليس الحكم فيها مقصورا على الأفراد المحققه إذ المقصود في المثالين أن كل ما وجد و صدق عليه أنه جسم صدق عليه أنه مركب و أنه متناه»<sup>(۱)</sup>.

مانند گزاره «هر جسمی مرکب است» یا «هر جسمی متناهی (دارای حدود) است» و سایر گزاره هایی که در دانش های گوناگون مورد استفاده قرار می گیرد.

ص: ۱۱۲

---

۱- (۱). سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۳۹.



[گزاره هایی که] حکم آنها مقصور به افراد محقق در خارج نمی باشد. چرا که مراد [گوینده] در دو مثل فوق [و سایر قضایای حقیقیه] این است که هرگاه چیزی به وجود آید که عنوان «جسم» بر آن صادق باشد، عنوان «مرکب بودن» و «متناهی بودن» نیز بر آن صادق خواهد بود. [یعنی قضیه حقیقیه در واقع حکم قضیه شرطیه را دارد؛ همچنان که در تعاریف ذکر شده از حکمای پیشین نیز بر این مطلب تأکید شده بود].<sup>(۱)</sup>

ملاحظه می شود که محقق سبزواری رحمه الله نیز به تبع صدرالمألهین رحمه الله، مقسم تقسیم قضایا به حقیقیه، خارجی و ذهنیه را قضایای موجبه کلیه دانسته است. اما دو نکته دیگر در کلمات سبزواری رحمه الله وجود دارد که در زیر بدان پرداخته می شود.

۱-۳-۱. معنای «نفس الامر»

همچنان که دیدیم، مرحوم سبزواری طاب ثراه در تعریف قضیه حقیقیه، از واژه «نفس الامر» استفاده نمود. بایستی توجه داشت که نفس الامر دو اصطلاح منطقی و فلسفی داشته و معنای آن در نزد منطقی ها با نفس الامر در نزد فلاسفه فرق دارد. نفس الامر در نزد فلاسفه یعنی اعم از ذهن و خارج، اما در نزد منطقی ها اعم از موجود و مقدر می باشد. از این رو حاجی سبزواری طاب ثراه با این که در این جا نفس

ص: ۱۱۳

۱- (۱). این که قضایای حقیقیه به شرطیه برمی گردند، حتی در کلمات ابن سینا رحمه الله نیز وجود دارد. وی در منطق شفا نگاشته است: «فأما الأشياء التي لا وجود لها بوجه، فإن الإثبات الذي ربما استعمل عليها حين يرى أن الذهن يحكم عليها بأنها كذا، معناه أنها لو كانت موجودة وجودها في الذهن لكان كذا؛ وهذا كما يقال إن الخلاء أبعاد». (ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ج ۱ (العباره)، صص ۸۰-۸۱). از این کلام بوعلی رحمه الله به خوبی استفاده می شود که قضیه در صورت ممتنع بودن موضوع، بایستی به شرطی برگردد. لذا شیخ الرئيس رحمه الله گزاره های حملی با موضوع ممتنع را مترادف با گزاره شرطی می داند. البته بایستی توجه داشت که شرط مذکور در کلام شیخ الرئيس رحمه الله، از جهتی با شرطی که مرحوم سبزواری رحمه الله، فخر رازی، ابهری و دیگران در تعریف حقیقیه آورده اند، تفاوت دارد. زیرا آنها شرط را درون عقد الوضع و عقد الحمل ذکر کرده اند، در حالی که ابن سینا رحمه الله شرط را میان عقد الوضع و عقد الحمل بیان کرده است. اما در هر صورت نتیجه این دو یکسان است و آن این که از حیث مشروط شدن موضوع به موجودیت افرادش، قضیه حقیقیه منحل به قضیه شرطیه می شود.

۱- (۱). عبارت مرحوم سبزواری طاب ثراه در بخش حکمت منظومه چنین است: «و أما نفس الأمر فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا بحد ذات الشيء نفس الأمر حد أي حد و عرف نفس الأمر بحد ذات الشيء. و المراد الذات هنا مقابل فرض الفرض. و يشمل مرتبه الماهيه و الوجودين الخارجی و الذهنی». سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۲، صص ۲۱۴-۲۱۵.

۲- (۲). بحث «نفس الأمر» اگرچه قبل از محقق طوسی رحمه الله و علامه حلی رحمه الله، از سوی شیخ الرئيس رحمه الله مطرح شده است؛ اما سرچشمه کامل این بحث از این دو بزرگوار بوده و این بحث به واسطه ایشان بسیار اوج گرفته است. (ر. ک: آملی، داود صمدی، شرح نهاییه الحکمه، ص ۲۱۰). در معنای «نفس الامر» میان حکما اتفاق نظر وجود ندارد و تا جایی که نگارنده کاویده است؛ پیرامون آن در کلمات اهل حکمت تعاریف عدیده ای وجود دارد که چه بسا بتوان همه آن ها را در چهار تعریف خلاصه کرد: الف) پاره ای از حکما - همچون خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله - می گویند نفس الامر همان «عقل فعال یا صور علمی عقل فعال» است. عبارت محقق طوسی رحمه الله به نقل علامه حلی رحمه الله چنین است: «فقال رحمه الله المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صوره أو حکم ثابت فی الذهن مطابق للصور المتتقشه فی العقل الفعال فهو صادق و إلا فهو كاذب». (علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۷۰). وفق این بیان، خواجه رحمه الله نفس الامر همه قضایای صادق را صور منقوش در عقل فعال می داند؛ چه این که همه علوم و صور علمی عقل فعال مطابق با واقع است و هر علمی مطابق با آن صور باشد، مطابق با واقع است. برخی معاصرین تعریف فوق را چنین تقریر نموده اند که مقصود از لفظ «امر» در کلمه «نفس الأمر» موجود مجردی است که صور جمیع معقولات در آن وجود دارد و به آن «عقل فعال» می گویند. برای روشن شدن این قول، باید توجه داشت که مشائیان قائل اند که، همان طور که صور خیالی در ظرف ذهن در مخزنی به نام «قوه خیال» جمع آوری و ذخیره می شوند، تمام صور عقلی نیز در مخزنی به نام «عقل فعال» گردآوری شده اند و درک و یادآوری معقولات در انسان با ارتباط او با عقل فعال حاصل می شود. پس به نظر مشائیان، عقل فعال موجود مجردی است که جمیع صور معقول در آن موجود است. براساس این قول، «نفس الأمر» یعنی نفس عقل فعال (خود عقل فعال). بنابراین، مطابقت قضیه با نفس الأمر یعنی مطابق بودن آن با صورتی که در عقل فعال موجود است. (مصباح یزدی، محمدتقی، شرح نهاییه الحکمه، ج ۱، ص ۱۳۸). برخی فحول معاصر تعبیر بهتری از این مطلب ارائه داده نگاشته اند: «انه قد ثبت بالقوانين العقلیه وجود العقل المفارق المشتمل علی جمیع المعقولات المسمى بالعقل الكل و اللوح المحفوظ اما كونه كلاً فلذلك الاشتمال، و اما كونه لوحاً فلأن كل صغير و كبير فيه مستطر، و اما كونه محفوظاً فلكونه محفوظاً بالاسم الحافظ الحفیظ عن التغير، و الزوال، و التبدل، و البوار كما هو شأن جمیع المجردات النوریه، و هذا العقل هو نفس الامر للموجودات الحقیقیه و الذهنیه مطلقاً». (آملی، حسن حسن زاده، شرح العیون فی شرح العیون، ص ۵۰۰).















حکیم سبزواری رحمه الله پس از بیان تعریف قضایای سه گانه، به نکته ای اشاره می کند که برخی ها آن را وجه افتراق میان دیدگاه وی با پیشینیان بر شمرده اند. وی در شرح سه بیت اخیر - که در ابتدای گفتار حاضر نقل کردیم - چنین می نگارد:

«والحکم فی المحصوره أيضا جرى علی الطبیعه كما فی القضیه الطبیعه لکن فی الطبیعه الحکم علی نفس الطبیعه لا- بحیث یسری إلى الأفراد كالإنسان نوع و فی المحصوره الحکم علی الطبیعه بحیث قد سری أفرادها أي إلى أفرادها فالکلام من باب الحذف و الإیصال. إذ لو كان الحکم علی أفرادها - كما زعم الأ-کثرون - لم یمكن إذ لیس انتهت أعدادها و کیف یمكن استحضار ما لا نهاییه له تفصیلا و القوی الجسمانیه متناهیه التأثير و التأثر و العقل یلحظ الکلی».(۱)

یعنی همان گونه که در قضایای طبیعی، حکم بر طبیعت جاری می شود، در قضایای محصوره(۲) نیز همین گونه است؛ امّا با این تفاوت که در قضایای طبیعی،

ص: ۱۲۱

---

۱- (۱). سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲- (۲). حکیم متألّه سبزواری رحمه الله، در این جا از واژه «محصوره» به جای «حقیقه» استفاده نموده است. به نظر می رسد که وی با این بیان، در پی آن است که بگوید تمام چهار قسم قضیه مسوره، در این امر

حکم بر خود طبیعت [بنا بر طبیعت بودن آن] بار می شود؛ نه به گونه ای که بر افراد آن سرایت کند. مانند گزاره «انسان، نوع است». در حالی که در گزاره های محصوره (مسوره)، حکم از این حیث بر طبیعت جاری می گردد که از آن، به افرادش سرایت کند، و این از باب «حذف و ایصال» است. (۱) چه [علت تعلق حکم بر طبیعت ساری بر افراد، به جای خود افراد این است که] اگر حکم [مستقیماً] بر افراد آن طبیعت تعلق گیرد - همان گونه که بیشتر منطقیون چنین خیال کرده اند - چنین چیزی امکان ندارد. زیرا شمار افراد [که اعم از محقق و مقدر می باشند] نامتناهی است؛ پس چگونه ممکن است چیزی که نهایی برای آن متصور نیست به گونه تفصیلی در ذهن حضور یابد؟ در حالی که قوای جسمانی [خواه مدرکه باشند یا محرکه] هم در تأثیرگزاری محدود و متناهی اند و هم در تأثیرپذیری. و عقل نیز تنها کلیات را درک می کند.

سپس در ادامه بیان می دارد:

«وغص لموضوع الحقیقیات و کثرتها الغیر المتناهیة النفس الأمریه الشامله للأفراد الخارجیه والذهنیة الغیر المحاطه للقوی الجزئیة. فانظر

ص: ۱۲۲

۱- (۱). مراد از حذف و ایصال، حذف حرف جازه از ترکیب جارّ و مجرور، و اتصال بی واسطه آن مجرور به متعلق آن است. به دیگر سخن؛ هرگاه حرف جرّ حذف، و مجرور آن به متعلقش متصل گردد، گویند «حذف و ایصال» روی داده است. به عنوان نمونه هرگاه امکان متعدی شدن یک فعل، هم با حرف جر و هم بدون واسطه وجود داشته و هر دو استعمال نیز از جهت کثرت ورود در کلام برابر باشند؛ در حالی که اصل در تعدیه آن، تعدی با حرف جر باشد، اگر به صورت تعدی بی واسطه استعمال شود، از باب حذف و ایصال خواهد بود. مانند این که در جمله «نصحتُ لزيدٍ»، لام را حذف نموده و مجرور (زيد) را به متعلق جار و مجرور (نصحت) متصل شده و گفته شود: «نصحتُ زیداً». در این جا نیز تو گویی «عنوان ساری الی الافراد» بوده که الی از بستر موضوع حذف شده و «عنوان ساری افراداً»، مستقیماً به متعلق آن اتصال یافته است.

بعين العقل فى المحصوره إلى العنوان و هو الطبيعه الكليه العقلية و المرآه أى اجعلها مرآه اللحاظ لا المرئيه بالذات و ما به ينظر إلى المعنون لا- ما فيه ينظر كما فى القضييه الطبيعیه. و اعرف أحكام الجزئيات الغير المتناهیة من حيث ذاتها المشترکه بالعقل المجرد البسيط المبسوط.»(۱)

پس در موضوع گزاره های حقیقیه و فزونی بی پایان و نفس الأمری آن تأمیل کن که تمام افراد خارجی و ذهنی را - که [حدود و ثغور آن] در قوای جزئیة نفس نمی گنجند - در بر می گیرد. سپس با چشم عقل، عنوان را در قضایای محصوره نگاه کن [و دریاب] که عبارت است از طبیعت کلی عقلی و آینه. یعنی عنوان و طبیعت را آینه نگرش [بر افراد] قرار ده، نه نظرگاه ذاتی. و [به دیگر سخن عنوان را در قضیه حقیقیه] چیزی [بدان] که با واسطه آن، به معنوی نگاه می شود، نه چیزی که به خود آن [بماهی عنوان] نگریسته می گردد؛ آن گونه که در گزاره طبیعیه چنین است. و [از این رهگذر] احکام جزئیات [و مصادیق] بی انتها [ی آن عنوان] را - از جهت ذات مشترک [کلی] میان آنها که به واسطه عقل مجرد بسط مبسوط درک می شود - بشناس.

به نظر می رسد که حاجی سبزواری رحمه الله در این کلام خویش، دو مطلب را مد نظر دارد؛ یکی تفاوت لحاظ طبیعت در قضایای حقیقیه (محصوره) و دیگری بیان اختلاف دیدگاهی که در زمینه متعلق حکم در قضایای حقیقیه وجود دارد. از این رو به شرح و بسط این دو مطلب می پردازیم.

۱-۲-۳-۱. تفاوت لحاظ طبیعت در قضایای حقیقیه با قضایای طبیعیه

منطق دانان در تحلیل قضایای طبیعیه و حقیقیه (محصوره) چنین بیان می دارند که این دو قسم، از جهت این که موضوع هر دو «طبیعت کلی» است، شباهت دارند،

ص: ۱۲۳

---

۱- (۱). سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۴۹.

اما تفاوت بنیادین آنها در لحاظ این طبیعت کلی می باشد.

توضیح این که گاه مفهوم کلی، به عنوان تصویری که از اشیاء خارجی گرفته شده و سپس مجرد از آنها در ذهن نقش می بندد، در نظر گرفته می شود که به آن «لحاظ استقلالی» نیز گفته می شود. مفهوم کلی در این نوع لحاظ، در حقیقت خود یک اعتبار منفرد و ویژه است که از سنخ موجودات ذهنی و معقولات ثانوی می باشد. این معقول، نه از سنخ اعیان خارجی و فیزیکی است و نه از سنخ مفاهیم لفظی بما هو لفظی. اما گاهی مفهوم کلی نه به جهت خود آن مفهوم، بلکه صرفاً بدین جهت که دارای مصادیق و افراد متعددی است، مورد توجه قرار می گیرد که به آن «لحاظ آلی» یا «لحاظ آئینه سان» (مرآتی) اطلاق می گردد. دلیل این نام گذاری این است که مفهوم کلی بدین لحاظ، به سان آئینه ای است که افراد و مصادیق خود را می نمایاند.

با توجه به این امر، هرگاه موضوع گزاره ای، عنوان کلی به مفهوم نخست (استقلالی) باشد، قضیه طبیعی بوده و در صورتی که موضوع آن، طبیعت کلی به مفهوم دوم (آئینه سان) باشد، حقیقیه می باشد.

۲-۳-۱. موضوع حقیقی و عنوانی در قضایای حقیقیه

پس از روشن شدن مطلب فوق، محقق سبزواری رحمه الله در پاسخ به ادعای کسانی که معتقدند حکم در قضیه حقیقیه مستقیماً بر افراد می رود، بیان می دارد که چنین مطلبی ممکن نیست. زیرا روشن و مبرهن است که قوای جسمانی متناهی التاثر و التاثر هستند؛<sup>(۱)</sup> در حالی که افراد عنوان - که اعم از محقق و مقدر می باشند -

ص: ۱۲۴

۱- (۱). زیرا همان گونه که وجود ممکن، محدود و متناهی است؛ ایجادها و دریافت های وی نیز محدود و متناهی می باشد. اما وجود واجب تعالی نامحدود و نامتناهی است؛ از این رو شمار ایجادهای وی نیز نامتناهی خواهد بود. حکیم متأله این مطلب را چنین بیان داشته است: «قد انتهى تأثیر ذات مده ای عله صاحبه ماده فی مده ای زمان التاثر و عده ای عدد التاثر و شده ای شده التاثر. و لیست ایضا ای کما أن العله الجسمانیة و القوی الجسمانیة متناهیة التاثر كذلك لیست أثرت إلا بأن منفعل ای منفعلها منها بوضع خاص اقترن.» (سبزواری، ملا هادی، شرح منظومه، ج ۲، ص ۴۴۳).

نامتناهی اند. از این رو قوه خیال - که از قوای جزئیة جسمانی است - هرگز نمی تواند این افراد را تصوّر کند. برای نمونه در قضیه «کلّ جسم متحیز»، عنوان جسم در بر دارنده تمام افراد کنونی جسم و افرادی که در طول زمان موجود خواهند شد، می باشد. حال چگونه ممکن است خیال انسان - که خود محکوم به تنهایی بوده و تمام احکام وی نیز متناهی می باشد - تمام این فرد فرد بی پایان جسم را تصوّر نماید؟

ممکن است گفته شود که آری! خیال از چنین توانایی برخوردار نیست، امّا عقل - که مجرد است و توانا - این وظیفه را بر عهده می گیرد و تمامی افراد را درک می کند. ایشان پاسخ می دهد که عقل، تنها معانی کلی را ادراک می کند؛ نه جزئیات را. بنابراین در هر صورت نمی توان موضوع حقیقی را در قضایای حقیقیه تصویر نمود.

پس چه باید کرد؟ سبزواری رحمه الله چنین پاسخ می دهد که بایستی در این جا به جای موضوع حقیقی، موضوع عنوانی در نظر گرفت و اذعان داشت که حکم بر طبیعت موضوع جاری می شود؛ نه افراد آن. منتهی طبیعتی که ساری بر افراد (آئینه سان) باشد؛ نه طبیعت به لحاظ استقلالی.

## ۲- مناقشه مرحوم حائری یزدی بر حاجی سبزواری

### اشاره

#### (۱)

مرحوم آیت الله مهدی حائری یزدی رحمه الله - فرزند مؤسس حوزه علمیه قم اعلی الله مقامه - در کتاب خویش به نام «کاوش های عقل نظری»، مرآتی دانستن لحاظ عنوان را در

ص: ۱۲۵

۱- (۱). لازم به ذکر است که مرحوم آیت الله مهدی حائری یزدی رحمه الله، مناقشات مطروحه در این بخش را هم نسبت به حاجی سبزواری رحمه الله دارد و هم نسبت به محقق نائینی رحمه الله. حضرت استاد دام ظلّه نیز در جلسه درس، اشکالات ایشان را در ضمن مباحث اصولی و بر علیه نائینی رحمه الله مطرح نمودند. امّا با توجه به این که محقق نائینی رحمه الله در این زمینه تابع حاجی سبزواری رحمه الله بوده و اصل مطلب را از ایشان گرفته است و همچنین نوع مناقشات مرحوم حائری رحمه الله که نوعاً منطقی و بلکه فلسفی صرف است و نه اصولی، نگارنده آنها را در این بخش گرد آورده است. مراد ایشان اشاره به قاعده «صرف الشیء لا یشئ و لا یتکرّر» باشد، مفاد قاعده این است که ماهیت صرف یا صرف الماهیه، به همان اعتبار صرفیت دو تا نمی شود و قابل تکرار نیست؛ نه این که قابل سرایت بر افراد نباشد. همچنین نباید از نظر دور داشت که ماهیت صرف و خالص و تجرید شده توسط عقل، از نظر مصداقی، همان امری است که در خارج همراه با خصوصیات فردی و عوارض تشخّص دهنده موجود است. بنابراین از حیث مفهومی، ماهیت صرف حاکی از آن و در نتیجه مرآتی برای آن خواهد بود. همچنین ایشان آورده است: «مقصود [از سرایت] این است که طبیعت را بدون قید و شرط و حتّی بدون [شرط] تجرید از

زوائد - که از جمله وجود است - در جانب موضوع قضیه قرار می دهیم و هر حکمی را که برای آن به نظرمان می رسد، به خود آن نسبت می دهیم و مثلاً می گوئیم: «هر جسمی مرکب است» یا «هر انسانی حیوان گویاست» و معنی لازم این گونه قضایا آن است که مثلاً جسم [فقط] در موقعیت خاصی مرکب نیست، بلکه در هر جا و هر زمان که باشد دارای ترکیب است. آن گاه معنی سرایت این خواهد بود که اگر چیزی در خارج از ذهن موجود شود که موصوف به جسم باشد، آن چیز در همان هنگامی که موجود است و موصوف به جسم است، مرکب است.» (یزدی، مهدی حائری، کاوش های عقل نظری، ص ۴۰۹). تهافت صدر و ذیل این کلام و همچنین تهافت آن با کلام پیشین روشن است. زیرا اگر طبیعت را لابه شرط در نظر بگیریم، چگونه می توان گفت که به همین صورت لابه شیئی، قابل تطبیق بر افراد است؛ در حالی که خود ایشان در کلام پیشین مؤکداً بیان نموده که «صرف الحقیقه به علت صرافتی که دارد، ممکن نیست بر خود افراد سرایت و تطبیق کند.» از آن چه گفته شد، وجه ناتمامی اشکال نخست ایشان نیز روشن می گردد. امّا برای تحکیم اثبات تمامیت سخن حکیم متألّه سبزواری رحمه الله و عدم ورود خلل به دلائل وجود ذهنی، دو وجه دیگر نیز بیان می گردد: نخست این که وی در متن اشکال، افراد و مصادیق را به «وجود» تفسیر نموده و چه بسا ریشه تمام این اشکال به همین موضوع بر می گردد. در حالی که چنین تفسیری بی شک نادرست است. زیرا مراد حاجی سبزواری رحمه الله هرگز این نیست که ماهیت (طبیعت) از وجود افراد حکایت کرده و مرآت وجود است؛ بلکه بنابر اصالت وجود، ماهیت چیزی جز حدّ الوجود نیست و مفاهیم ماهوی از حدود وجود - چه وجود خارجی و چه ذهنی - حکایت می کنند، نه از خود وجود؛ منتهی ماهیت، تنها در صورتی متصف به اوصاف می گردد که موجود باشد. بنابراین آنچه به عنوان افراد مدّ نظر است، ماهیت آنهاست نه وجود. علاوه بر این به لحاظ مصداقی نیز، عنوان کلی، مرکبی اتّحادی از ماهیت و وجود ذهنی است و افراد آن نیز اتّحادی از همین ماهیت به همراه سایر عوارض و تشخصات با وجود می باشد. از طرفی وجود امری تشکیکی است که مراتب آن (ذهنی و عینی) از هم دیگر حکایت می کنند. از این رو هم به لحاظ مفهومی و هم به لحاظ مصداقی عنوان کلی می تواند حاکی از افراد خویش باشد. همچنین بنابر قول به پذیرش تشکیک در ماهیات، ماهیت موجود به وجود ذهنی نیز حاکی از ماهیت خارجی می تواند باشد. دوّم این که کلی طبیعی (عنوان کلی و طبیعت)، هر چند ماهیت لابه شرط مقسمی است و هیچ گونه قیدی در آن لحاظ نمی گردد؛ امّا همین ماهیت لا به شرط، قابلیت اجتماع با هر قید و شرطی را داراست. از این رو در ذهن، با ماهیت مجرده (ماهیت به شرط لا) جمع شده و متّصف به کلیت می گردد. همین کلی طبیعی در خارج نیز با ماهیت مخلوطه همراه شده و متّصف به جزئیت می گردد و معنای حکایت گری و مرآتیت کلی طبیعی از افراد چیزی جز این نیست. البته همانگونه که حضرت استاد دام ظلّه نیز متذکر شدند، این مباحث بر اساس اصالت وجود چهره دیگری می یابد و اساساً وجود ماهیت لا به شرط (کلی طبیعی) و حتّی ماهیت مخلوطه تنها به عنوان یک اعتبار عقلی قابل پذیرش است. امّا بایستی توجه داشت که اصولاً موجودیت ماهیت مقدّم بر آن است. از این رو تصوّر هیچ ماهیتی بی آن که در ذهن موجود گردد (بدون وجود ذهنی) امکان پذیر نیست. صدر المتألّهین رحمه الله در این خصوص به زیبایی نگاشته است: «موجودیه الماهیه متقدمه علی نفسها. فمع قطع النظر عن الوجود لا- یکون هناك ماهیه أصلا و الوجود الذهنی و الخارجی مختلفان بالحقیقه فإذا تبدل الوجود بأن یصیر الموجود الخارجی موجودا فی الذهن - لا استبعاد أن یتبدل الماهیه أيضا فإذا وجد شیء فی الخارج کانت له ماهیه إما جوهر أو کم أو من مقوله أخرى و إذا تبدل الوجود و وجد فی الذهن انقلبت ماهیته و صارت من مقوله کیف و عند هذا اندفع الإشکالات إذ مدار الجمیع علی أن الموجود الذهنی باق علی حقیقته الخارجیه». (شیرازی، صدر المتألّهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۳۱۷). از این رو تعبیر ایشان از عنوان کلی به ماهیت، هر چند در تجرید عقلی صحیح است، امّا در مقام

حکایت گری نادرست می باشد. زیرا در این هنگام متّصف به وجود ذهنی می باشد.

موضوع قضیه حقیقه به شدت زیر سؤال برده و اشکالات متعددی بر آن وارد نموده است که در زیر مورد اشاره قرار می گیرد.

### ۱-۲- تناقض با دلایل وجود ذهنی

اشکال نخست وی این است که اگر قضایای حقیقه آن گونه باشد که سبزواری رحمه الله تبیین نموده است، در این صورت دلایل وجود ذهنی توجیهی نخواهند داشت. متن عبارت وی به صورت زیر است:

«این مطلب که طبیعت - یعنی

ص: ۱۲۶







وفق این دیدگاه، مورد قضایای حقیقه، جایی است که اصلاً مسأله وجود افراد موضوع - چه در عالم خارج و چه در ذهن - مدّ نظر نباشد. به عقیده ایشان، فرض و تقدیر افراد موضوع در گزاره حقیقه، امری غریب و نامأنوس است که میراث حاجی سبزواری رحمه الله می باشد. مرحوم نائینی رحمه الله نیز - چنان که در بخش سوّم خواهد آمد - از ایشان پیروی نموده و بحث در نظر گرفتن افراد مقدر را پی گرفته است. از این رو دچار همان لغزش گشته و چاره ای جز قول به مرآتیت برایشان باقی نمانده است.

همان گونه که خواهد آمد، محقق عظیم الشان امام خمینی قدس سره نیز معتقد است که نه «کلی» می تواند مرآت برای «فرد» باشد و نه «فرد» مرآت برای «کلی» است و به دیگر سخن؛ نه از «کلی» می توان به «فرد» منتقل شد و نه از تصور «فرد»

می توان به «کلی» نقل مکان کرد. روح اشکال محقق حائری رحمه الله نیز به همین اشکال امام قدس سره بر می گردد.

به هر روی از نظر ما این کلام ایشان تمام بوده و اشکال وارد است.<sup>(۱)</sup>

## ۲-۲- انقراض قضایای ضروری ذاتی

مرحوم حائری رحمه الله ایراد دوم خویش را چنین تقریر نموده است:

«در قضایای ضروری ذاتی، که از جمله قضایای حقیقی است و در آنها حکم برای ذات موضوع ثابت است و در همه افراد جاری است، همچون «هر انسانی گویاست»، وجود، یعنی فرد، صرفاً ظرف وجود حکم ضروری است؛ نه محکوم علیه. و اگر وجود منظوری فیه و محکوم علیه حقیقی باشد و ماهیت فقط عنوان حاکی از وجود اعتبار گردد، قضایای ضروری ذاتی به مشروطه عامه و ضرورت وصفی منقلب خواهد شد و دیگر نمی توانیم ضرورت ذاتی داشته باشیم.»<sup>(۲)</sup>

لب اشکال فوق این است که اگر عنوان کلی مرآت برای افراد خویش باشد، در این صورت در میان قضایا، چیزی به نام «قضیه ضروریه ذاتیه» وجود نخواهد داشت.<sup>(۳)</sup>

ص: ۱۳۰

---

۱- (۱). با توجه به مطالبی که در پانویس پیشین گذشت، ایرادات مزبور بر امام خمینی قدس سره و حضرت استاد دام ظلّه نیز وارد می شود. (تفصیل کلمات مرحوم امام قدس سره و نقد آنها در بخش سوم خواهد آمد.)

۲- (۲). یزدی، مهدی حائری، کاوش های عقل نظری، ص ۴۱۴.

۳- (۳). حضرت استاد دام ظلّه در خصوص این ایراد نظری ابراز نموده و ظاهراً آن را پذیرفته است. اما به نظر می رسد که این اشکال نیز ناتمام است. زیرا هر چند بیان ایشان متین و وزین است، اما باز به جهت تطبیق وجود بر افراد دچار لغزش شده اند. به نظر می رسد آنچه موجب وجود پنداشتن فرد از سوی ایشان شده، این است که از نظر مصداقی، آنچه در خارج است همانا وجود می باشد و تغایر وجود و ماهیت، تغایر اعتباری است؛ چرا که ماهیت به حسب خارج اعتباری است، و مصداق حقیقی ندارد تا مغایرت حقیقی با مصداق وجود داشته باشد؛ برخلاف مفهوم ماهیت که یک مفهوم واقعی در ذهن است، و در کنار سایر مفاهیم، و مغایر با هریک از آنها می باشد. اما بایستی توجه داشت که فرد یک کلی، عبارت از چیزی است که آن کلی بر او منطبق می گردد. و از آن جا که کلی، تنها در ذهن موجود است؛ در حقیقت بر شخصی منطبق می شود که کلی از آن انتزاع شده است، یعنی بر صورت ذهنیه ای که برای شخص هست نه بر خودش. و وقتی این ماهیت

اشکال سوّمی که ایشان بر علیه حکیم متأله سبزواری رحمه الله مطرح نموده، این است که با قول به حکایت طبیعت از افراد، تمامی این گونه قضایا، تبدیل به گزاره ذهنیه خواهد شد و عملاً چیزی به نام قضیه حقیقه وجود نخواهد داشت:

«اگر طبیعت، حاکی و افراد، مقصود از حکایت باشد، دیگر طبیعت موضوع واقعی قضیه نیست، بلکه افراد آن هم افراد مقدرالوجود است که موضوع اصیل قضیه و طرف حکم قرار گرفته است. این افراد در مقایسه با وجود خارجی، مقدرالوجودند، بدین معنی که وجودشان در خارج محقق و فعلی نیست؛ ولی چون این تقدیر و فرض در ذهن انجام پذیرفته، در وجود ذهنی بالفعل و محققند. خلاصه این که افراد، مقدرالوجود در خارج و محقق الوجود در ذهن اند، و قضیه ای که موضوعش بالفعل در ذهن موجود است، قضیه حقیقی نیست و از جمله قضایای ذهنی محسوب می شود.» (۱)

ما حصل اشکال وی این است که وفق بیان حاجی سبزواری رحمه الله، بایستی افراد مقدر به عنوان موضوع قضیه در نظر گرفته شوند. از طرفی می دانیم ظرف تقدیر و فرد مقدر، ذهن است. بنابراین افراد مقدر غیر از وجود ذهنی وجود دیگری نخواهند داشت و در نتیجه تعریف وی منطبق بر قضیه ذهنیه خواهد بود؛ نه حقیقه. (۲)

ص: ۱۳۱

۱- (۱). یزدی، مهدی حائری، کاوش های عقل نظری، صص ۴۱۴-۴۱۵.

۲- (۲). محقق حائری رحمه الله در این اشکال مطلبی بیان داشته و استدلال خود را بر اساس آن چیده که احدی از حکما و منطق دانان چنین دیدگاهی ندارد و آن این که «قضیه ای که موضوعش بالفعل در ذهن موجود است، قضیه حقیقی نیست و از جمله قضایای ذهنی محسوب می شود». همان گونه که در تعاریف حکما از قضیه ذهنیه گذشت، تمامی آنها در این امر متفق هستند که قضیه ذهنیه، گزاره ای است که موضوع آن تنها در ذهن موجود باشد؛ یعنی وقوع آن در خارج یا محال عقلی (ممتنع) بوده و یا محال عادی باشد. از این رو واضح است که به صرف فعلی بودن موضوع قضیه در ذهن، هرگز بدان ذهنیه گفته نمی شود. به نظر می رسد که این کلام ایشان، از عدم دقت در معنای نفس

حق این است که مفروض گرفتن افراد، مساوق با ذهنی بودن است و ذهنی بودن موضوع، مقوم قضیه ذهنیه است. از این رو به نظر ما بیان مرحوم حائری رحمه الله متین بوده و این اشکال ایشان نیز وارد است. (۱)

#### ۴-۲- ایجاد دفعی افراد نامتناهی در ذهن

چهارمین و آخرین خرده محقق حائری رحمه الله بر حاجی سبزواری رحمه الله چنین است:

«اگر راست است که طبیعت حاکی از افراد است، چون این حکایت فعلی است، قهراً افراد مورد حکایت نیز باید، به حکم قاعده تضایف، بالفعل موجود باشند. و چون این افراد نامتناهی بالفعل در خارج از ذهن موجود نتوانند بود، لازم می آید که در ذهن موجود باشند. و چگونه ممکن است افراد نامتناهی دفعتاً در ذهن موجود گردند؟ اگر کسی بگوید این افراد نامتناهی که فرضاً مورد حکایت طبیعت اند به صورت اجمال و بسیط در ذهن موجودند؛ نه به وجه تفصیل، پاسخ داده می شود که وجود اجمالی و بسیط افراد، خود طبیعت حاکی است، نه افراد مورد حکایت. و اگر تفصیل افراد را در اجمال و بساطت طبیعت فرض کنید، دیگر حکایت و مرآت و مرئی را از دست خواهید داد. و این راجع به اطلاق ذاتی و سرایت طبیعی ماهیت در افراد خواهد شد؛ نه سرایت لحاظی.» (۲)، (۳)

ص: ۱۳۲

۱- (۱). پذیرش اشکال فوق از سوی حضرت استاد دام ظلّه با وجود این که خود در صفحات پیشین، کلام سبزواری رحمه الله پیرامون تعریف قضایای ذهنی و حقیقی را به درستی تحلیل نموده و حتی تفاوت نفس الامر مصطلح در منطق را با نفس الامر فلسفی گوشزد نموده است، خالی از توجیه به نظر می رسد.

۲- (۲). یزدی، مهدی حائری، کاوش های عقل نظری، ص ۴۱۵.

۳- (۳). این اشکال نیز ناتمام است. زیرا اولاً- حکایت فی نفسه فعلی نیست، بلکه این ذهن انسان است که با حس و مشاهده افراد خارجی و تطبیق عنوان کلی بر آن، در محدوده خود بدان فعلیت می دهد و به دیگر سخن؛ حکایت گری طبیعت، در اثر عطف توجه ذهن بدان امر فعلی می گردد. و ثانیاً

با توجه به تعاریفی که از کلمات منطقیون ذکر شد، به نظر می رسد که اولاً غیر از بوعلی رحمه الله، تمام منطقیین و حکمای که پس از وی تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی را پذیرفته اند، اصطلاح یکسانی در تعریف قضیه حقیقه و خارجی دارند و حتی تعریف مرحوم سبزواری رحمه الله نیز - غیر از برخی توضیحات و تفصیلات - با تعاریف پیشینیان تفاوتی ندارد، و همچنان که در فصل دوم خواهد آمد، کلمات اصولیونی همچون محقق نائینی اعلی الله مقامه نیز همان تعریفی است که منط دانان برای قضایای حقیقه ارائه نموده اند. (۱)

ص: ۱۳۳

۱- (۱). توضیح این که مرحوم امام رحمه الله و شهید مطهری رحمه الله و تابعان این دو از کلمات منط دانان پیش از مرحوم سبزواری رحمه الله استظهار نموده اند که در نزد آنان قضیه خارجی، قضیه ای است که در آن، حکم بر افراد موجود در خارج که در یکی از زمانهای ثلاثه (گذشته، حال و آینده) وجود دارند، بار می شود. یعنی افراد موضوع در قضیه خارجی، بایستی در یکی از سه زمان متحقق باشند و ظرف تحقق موضوع، همان احد از منة الثلاثه می باشد. اما به زعم ایشان، حاجی سبزواری رحمه الله در قضایای خارجی، ظرف تحقق موضوع را تنها زمان حال حاضر می داند و معتقد است که تحقق افراد موضوع در گذشته و آینده ملاک خارجی بودن قضیه نیست. به دیگر سخن وفق برداشتی که امام رحمه الله و شهید مطهری رحمه الله از کلام سبزواری رحمه الله در تعریف قضیه خارجی نموده اند، وی در مثال «قتل من فی العسکر»، افرادی را اراده کرده است که الان در خارج میان لشکر موجود بوده و همگی کشته شده اند و کاری به گذشته و آینده (یا حداقل به آینده) ندارد. ظاهر عبارت سبزواری رحمه الله دلالتی بر این مطلب ندارد، اما ممکن است برداشت فوق از سوی امام رحمه الله و شهید مطهری رحمه الله، از دو مثالی که سبزواری رحمه الله برای قضیه خارجی ذکر نموده است ناشی شده باشد. در هر صورت اگر این مطلب متوجه سبزواری رحمه الله باشد، متوجه برخی حکمای پیش از وی مانند صدر المتألهین رحمه الله نیز می باشد و در هر صورت نمی توان حاجی رحمه الله را در این تعریف منفرد دانست و وی را به عدم درک مبانی تقسیم متهم نمود و از این جهت حق با حضرت استاد می باشد. اما در این که میان حکما در تعاریف قضایای حقیقه و خارجی اختلاف دیدگاه وجود دارد، حق با شهید مطهری رحمه الله بوده و سخن حضرت استاد در عدم وجود تفاوت ناتمام به نظر می رسد که در زیر تحقیق بحث ارائه می گردد:









آری تنها بوعلی رحمه الله در تعریف قضایای حقیقیه و خارجییه با سایر منطقیین اختلاف دارد. وفق دیدگاه وی، هرگاه موضوع قضیه طبیعت کلی باشد، اما در حقیقت حکم ناظر به اشخاص و افراد آن طبیعت کلی - اعم از افراد گذشته، افراد موجود و افرادی که در آینده به وجود خواهند آمد - باشد، چنین قضیه ای خارجییه خواهد بود. یعنی با وجود این که موضوع قضیه عنوان کلی می باشد، اما چون این عنوان کلی، از آن جهت که مرآه برای افراد و اشخاص خود می باشد، در نظر گرفته شده است، پس خارجییه است. چرا که در قضایای حقیقیه، حکم روی ذات موضوع - با قطع نظر از وجود و مصادیق آن - بار می شود.

امّا همچنان که گفته شد، بوعلی رحمه الله در این تعریف برای قضایای حقیقیه و خارجییه متفرد است و نبایستی پنداشت که اصطلاح منطقیین همین است. چرا که با توجه به عباراتی که از ایشان نقل شد، روشن می شود که جلّ حکمای منطق دان، بر خلاف شیخ الرئیس رحمه الله، موضوع قضیه حقیقیه را افراد اعم از محققه و

مقدره قرار داده و موضوع قضیه خارجی را تنها افراد محققه در نظر گرفته اند.

به عنوان نمونه سایرین «کل من فی العسکر قُتِل» را قضیه ای خارجی به شمار می آورند، اما بوعلی رحمه الله آن را گزاره شخصی می داند. البته شاید بتوان عبارت شیخ الرئيس رحمه الله را نیز به گونه ای توجیه نمود که مخالف با تعریف سایرین نباشد. (۱)

به هر روی سخن شهید مطهری اعلی الله مقامه که قائل به تفاوت میان تعریف محقق سبزواری رحمه الله با سایر منطق دانان بوده و حاجی را به عدم درک صحیح تعریف پیشینیان متهم نموده است (۲)، ناتمام می باشد. (۳)

ص: ۱۳۸

۱- (۱). حضرت استاد دام ظلّه در این جا سخنی از چگونگی توجیه عبارت بوعلی رحمه الله به میان نیاورده است؛ اما به نظر می رسد که توجیه مدّ نظر ایشان این باشد که بوعلی رحمه الله تمامی قضایا را حقیقه می داند؛ از همین رو معتقد است که حکم در تمام قضایا روی ذات و طبیعت موضوع با قطع نظر از وجود افراد می رود. و چه بسا اگر شیخ الرئيس رحمه الله نیز تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی را - همچنان که مورد پذیرش برخی متأخرین پس از وی می باشد - پذیرفته و قضایای خارجی را به عنوان قسم قضایای حقیقه در نظر گرفته بود، چنین تعریفی را از قضایای حقیقه ارائه نمی داد.

۲- (۲). عین عبارت شهید مطهری رحمه الله چنین است: «قضیه حقیقه ای که بوعلی گفته است، بعدها در کلمات حاجی سبزواری ارزش خودش را از دست داده است، یعنی حاجی این را درک نکرده است.» (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج ۹، صص ۲۳۰-۲۳۱).

۳- (۳). با توجه به عباراتی که از حاجی سبزواری رحمه الله و پیشینیان وی نقل شد، در این جهت حقیقتاً حق با حضرت استاد دام ظلّه بوده و از کلمات محقق سبزواری رحمه الله برداشتی که امثال شهید مطهری رحمه الله نموده اند، استفاده نمی شود.

بخش سوم: قضایای حقیقیه و خارجییه در اصول فقه

اشاره

ص: ۱۳۹



در بخش نخست گذشت که شیخ اعظم انصاری رحمه الله با بهره گیری از آموزه های اساتید خویش در علوم عقلی، تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی را وارد علم اصول نمود و با این نوآوری مهین، الهام بخش اصولیون پس از خویش در حل بسیاری از نزاعات تاریخی در زمینه مسائل اصولی گردید. این تقسیم در آثار آخوند خراسانی رحمه الله پی گرفته شد و پس از وی، شاگرد فرینه اش میرزای نائینی رحمه الله بهره گیری اصولی از آن را به اوج شکوفائی رساند.

ما در این بخش، نخست به تعاریف قضایای حقیقه و خارجی در اصول فقه پرداخته و پس از آن تفاوت های این دو قسم را پی خواهیم گرفت.





### اشاره

در کلمات شیخ رحمه الله و آخوند رحمه الله، بحث قضیه حقیقیه و خارجییه به گونه اجمالی به میان آمده است، اما کسی که مفصل ترین مباحث مربوط به این موضوع را مطرح نموده، مرحوم محقق نائینی رحمه الله است. از این رو محور بحث مزبور را از منظر محقق نائینی رحمه الله آغاز نموده و از این رهگذر به سایر دیدگاهها از جمله مبنای محقق عظیم الشان، مرحوم امام خمینی رحمه الله اشاره خواهیم نمود.

### ۱- تعریف محقق نائینی

### اشاره

عمده کلام مرحوم نائینی رحمه الله در مباحث الفاظ، به قضیه حقیقیه و خارجییه اختصاص یافته است. (۱) وی می نویسد:

«قسّم أهل المعقول القضیّۀ إلى كونها عقلیّۀ، وطبیعیّۀ، و حقیقیّۀ،

ص: ۱۴۳

---

۱- (۱). برخی معاصرین در این خصوص اظهار داشته اند: «هر عالمی در علم خویش دارای ابزاری است که از آن استفاده می کند. مثلاً محقق نائینی رحمه الله غالباً از طریق قضایای حقیقیه و قضایای خارجییه استفاده می کند. آغا ضیاء عراقی رحمه الله هم بر قضیه مشروطه و قضیه حینیه است و بسیاری از مشکلات را از این طریق حل می کند. مرحوم آیت الله شیخ عبدالکریم حائری رحمه الله نیز بنا بر نقل امام رحمه الله، بر اطلاق ماده تکیه می کرد.» (ر. ک: سبحانی تبریزی، جعفر، درس خارج اصول، به تاریخ ۹۲/۲/۸، مندرج در سایت مدرسه فقاهت به نشانی: <http://www.eshi.ir> /eqh/chive/text/sobh i/osool).

یعنی دانشمندان علوم عقلی، «قضیه» را بر چهار نوع تقسیم نموده اند که عبارتست از: قضایای عقلیه، طبیعی، خارجیه و حقیقیه. (۲) سپس بی آن که متعرض قضیه عقلیه و طبیعی شود، به قضیه حقیقیه و خارجیه و بحث پیرامون آندو می پردازد.

### ۱-۱- قضایای خارجیه

وی قضیه خارجیه را چنین تبیین می کند:

«القضیه الخارجیه عبارته عن ثبوت وصف أو حکم على شخص خاص، بحيث لا- يتعدى ذلك الوصف و الحكم عن ذلك الشخص إلى غيره و ان كان مماثلا- له في الأوصاف، و لو فرض أنه ثبت ذلك المحمول على شخص آخر كان ذلك لمجرد الاتفاق من دون ان يرجع إلى وحده الملاک و المناط، بل مجرد المقارنه الاتفاقيه، من غير فرق في ذلك بين ان تكون القضیه خبریه، أو طلبیه، كقولک: زيد قائم، أو أكرم زیدا. و من غير فرق أيضا، بين إلقاء القضیه بصوره الجزئیه، أو إلقائها بصوره کلیه، نحو کُلّ من فی العسکر قتل و کُلّ ما فی الدار نهب، إذ إلقائها بصوره کلیه لا يخرجها عن كونها خارجیه، إذ المناط فی القضیه الخارجیه، هو ان يكون الحكم واردا على الأشخاص لا على العنوان، كما سیأتی فی بیان القضیه الحقیقیه. و هذا لا يتفاوت بين وحده الشخص و تعدده كما فی المثال، بعد ما لم یکن بین الأشخاص جامع ملاکی أوجب اجتماعهم فی الحكم، بل كان لكلّ

ص: ۱۴۴

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲- (۲). همانگونه که در بخش نخست گذشت، چنین تقسیم بندی رباعی در کلمات منطقیون و فلاسفه وجود ندارد. علاوه بر این، دو مقرر دیگر درس اصول نائینی رحمه الله، یعنی محقق خوئی رحمه الله، و محقق نجم آبادی رحمه الله، تقسیم مزبور را بر سه قسم طبیعی، خارجیه و حقیقیه ضبط نموده اند و از قسم دیگر، یعنی قضیه عقلیه در کتاب ایشان خبری نیست. (ر. ک: نائینی، محمد حسین، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۱؛ نجم آبادی، ابوالفضل، الأصول، ج ۱، ص ۴۴۲). از این رو به نظر می رسد که مقرر محترم رحمه الله، در اینجا، در تطبیق محاضرات محقق نائینی رحمه الله، و یا میان گونه های تقسیم قضایا دچار خلط شده است.

مناطق یخصه، غایته آنکه اتفاق اجتماعهم فی ثبوت المحمول كما فی المثال، حیث ان ثبوت القتل لكل من زید و عمرو و بکر کان لمحض الاتفاق و اجتماعهم فی المعرکه، وإلا لم یکن مقتولیه زید بمناطق مقتولیه عمرو، بل زید انما قتل لمناطق یخصه، حسب موجبات قتله من خصوصیات و خصوصیات القاتل، و کذا مقتولیه عمرو.

وبالجملة: العبره فی القضيّه الخارجیه، هو ان یكون الحكم واردا علی الأشخاص و ان كانت بصوره القضيّه الكلّیه، مثل کل من فی العسکر قتل، فأنه بمنزله زید قتل، و عمرو قتل، و بکر قتل، و هكذا»<sup>(۱)</sup>.

یعنی قضیه خارجیه عبارت است از ثبوت وصف یا حکم بر شخص [یا اشخاص] خاص؛ به گونه ای که وصف یا حکم مزبور از آن شخص، به اشخاص دیگر تعدی نکند؛ اگر چه اشخاص دیگر نیز در اوصاف، مانند شخص خاص مورد نظر در قضیه باشند.

البته محمول قضایای خارجیه در برخی موارد، اشخاص دیگری به غیر از شخص منظور را نیز در بر می گیرد، اما باید توجه داشت که چنین رویدادی - در صورت وقوع - امری کاملاً تصادفی است؛ نه اینکه ناشی از وحدت مناطق و یگانگی ملاک باشد.<sup>(۲)</sup>

ص: ۱۴۵

۱- (۱). پیشین.

۲- (۲). محقق نائینی رحمه الله در کتاب «اجود التقريرات»، قضیه خارجیه را چنین تبیین می کند: «القضیه الخارجیه و هی ما حکم فیها علی نفس الافراد الخارجیه ابتداء من دون توسط عنوان فی ذلك بل ربما لا یكون بينها جامع ینطبق علیها كما إذا قال المولی أكرم هؤلاء فأشار بذلك إلی عالم و هاشمی و عادل و علی تقدیر وجود عنوان جامع بينها فانما هو من باب الاتفاق لا من جهة دخله فی الحكم.» (نائینی، محمدحسین، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۴۲). یعنی قضیه خارجیه قضیه ای است که حکم در آن بر نفس افراد خارجیه مستقیماً و ابتدائاً بار می شود؛ بدون اینکه عنوانی در این مسئله واسطه شود. به دیگر سخن، موضوع قضایای خارجیه، خود افراد و مصادیق هستند و عنوان جامعی بین آنها وجود ندارد. اگر هم عنوان مشترکی وجود داشته باشد که جامع بین این افراد و منطبق بر مصادیق باشد، اتفاقی است. لذا عدم وجود عنوان جامع، از نظر مدخلیت در حکم و تاثیر در حکم است؛ نه اینکه اصلاً نمی تواند وجود داشته باشد.

در صدق حکم مزبور بر قضایای خارجی، فرق نمی کند که قضیه خارجی از سنخ قضایای خبریه باشد یا از سنخ قضایای طلبیه (انشائیة) (۱). مانند قضیه «زید ایستاده است» و قضیه «زید را گرامی دار».

همچنین فرق نمی کند که قضیه خارجی به صورت جزئی القا شده باشد یا به صورت کلی. مانند قضیه «تمام کسانی که در پادگان بودند، کشته شدند». و قضیه «هر آنچه در خانه بود، به یغما رفت». کلی بودن این قبیل قضایا سبب خروج آنها از عنوان «خارجیه بودن» نمی شود. زیرا مناط خارجی بودن یک قضیه این است که در آن، حکم بر اشخاص وارد شده باشد؛ نه بر عنوان. از این رو وحدت یا تعدد شخص مورد نظر قضیه، در صدق عنوان خارجی بر آن اثر گذار نیست.

همانگونه که در دو مثال فوق دیده می شود، میان اشخاص مذکور (من فی العسکر یا ما فی الدار)، ملاک جامعی که سبب اجتماع تمامی آنها تحت عنوان واحد و شمول فراگیر حکم بر آنها گردد، وجود ندارد؛ بلکه تک تک اشخاصی که در عسکر یا دار موجودند، دارای مناط مختص به خود می باشند. به عنوان نمونه زید و عمروی که داخل در عسکر بوده و به قتل رسیده اند، - هر چند در مقتول بودن مشترکند - مناط قتل آندو یکسان نیست. چه اینکه ممکن است زید با نیزه و عمرو با سیف کشته شده باشد.

بنابراین، در تعریفی که نائینی رحمه الله از قضیه خارجی ارائه داده، سه قید وجود دارد:

الف) اینکه وصف یا حکم برای شخص یا اشخاص خاصی ثابت باشد. به دیگر سخن، موضوع قضایای خارجی عنوان کلی نیست، بلکه فرد یا افراد خارجی است.

ص: ۱۴۶

---

۱- (۱). همانگونه که در بخش نخست گذشت، لازمه صدق عنوان «قضیه» بر یک جمله این است که جمله مزبور، «خبری» باشد. به طور کلی در منطق، جملات انشائیة هرگز به عنوان «قضیه» متصف نمی گردند. بنابراین تعریف محقق نائینی رحمه الله از قضیه، تعریف اصولی آن می باشد که با تعریف منطقی آن تفاوت دارد. (ر. ک: بخش نخست همین کتاب).

یعنی مناط اصلی قضیه خارجیّه، ورود حکم بر اشخاص است، نه عنوان.

ب) خصوصیت دوم قضیه خارجیّه این است که صفت یا حکم از شخص یا اشخاص مورد نظر فراتر نمی رود و شامل دیگران نمی شود؛ حتی اگر شخص یا اشخاص دیگر با همان اوصاف موجود باشند.

پ) بین اشخاص مورد نظر نیز قدر جامعی محقق نمی باشد. به دیگر سخن در قضیه خارجیّه، جامع عنوانی که ملاک برای جمع کل اشخاص بوده و تمام اشخاص در آن قدر جامع، مشترک باشند وجود ندارد. پس وقتی گفته می شود «کل من فی العسکر قتل»، این سخن نازل منزله این است که زید، عمرو، بکر و... کشته شدند.

## ۲-۱- قضایای حقیقیه

نائینی رحمه الله سپس پیرامون قضایای حقیقیه می نویسد:

«وَأَمَّا الْقَضِيَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ: فَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ ثُبُوتِ وَصْفٍ أَوْ حُكْمٍ عَلَى عُنْوَانٍ أَخَذَ عَلَى وَجْهِ الْمَرَاتِبِ لِأَفْرَادِهِ الْمَقْدَّرَةِ الوجود، حَيْثُ أَنَّ الْعُنَاوِينَ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ مِنْظَرُهُ لِمَصَادِقِهَا وَمَرَّاهُ لِأَفْرَادِهَا، سِوَاءَ كَانَتْ لَهَا أَفْرَادٌ فَعَلِيَّةٌ أَوْ لَمْ يَكُنْ، بَلْ يَصِحُّ اخْتِزَاعُ الْعُنْوَانِ مِنْظَرَهُ لِلْأَفْرَادِ وَأَنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ لَهُ فَرْدٌ فِي الْخَارِجِ لَا بِالْفِعْلِ وَلَا فِي مَا سِوَاهُ، لَوْضُوحُ أَنَّه لَا يَتَوَقَّفُ اخْتِزَاعُ الْعُنْوَانِ مَرَّاهُ عَلَى ذَلِكَ، بَلِ الْعَبْرَةُ فِي الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ هُوَ اخْتِزَاعُ الْعُنْوَانِ مَوْضُوعًا فِيهَا، لَكِنْ لَا بِمَا هُوَ هُوَ حَتَّى يَمْتَنِعَ فَرَضُ صِدْقِهِ عَلَى الْخَارِجِيَّاتِ وَيَكُونُ كَلِمًا عَقْلِيًّا، بَلْ بِمَا هُوَ مَرَّاهُ لِأَفْرَادِهِ الْمَقْدَّرِ وَجُودِهَا بِحَيْثُ كَلَّمَا وَجَدَ فِي الْخَارِجِ فَرْدٌ تَرْتَّبُ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْوَصْفُ وَالْحُكْمُ، سِوَاءَ كَانَتْ الْقَضِيَّةُ خَبَرِيَّةً، أَوْ طَلِبِيَّةً، نَحْوَ كُلِّ جَسْمٍ ذُو أبعاد ثَلَاثَةِ، أَوْ كُلِّ عَاقِلٍ بَالِغٍ مُسْتَطِيعٍ يَجِبُ عَلَيْهِ الْحُجُّ، فَإِنَّ الْحُكْمَ فِي مِثْلِ هَذَا يَتَرْتَّبُ عَلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ الَّتِي يَفْرَضُ وَجُودُهَا بِجَامِعٍ وَاحِدٍ وَبِمَلَكَ وَاحِدٍ» (۱)

ص: ۱۴۷

---

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰.

یعنی قضیه حقیقه عبارت است از ثبوت وصف یا حکمی بر یک عنوان؛ به گونه ای که عنوان مزبور، همچون آینه ای انعکاس دهنده تمام افراد خویش - اعم از محقق الوجود و مقدر الوجود - باشد. (۱) چه اینکه عناوین، به منزله آینه مصادیق و افراد خویش هستند؛ خواه وجود افراد مزبور، فعلی باشد و خواه تقدیری. حتی ممکن است که یک عنوان، آینه افرادی باشد که نه در حال حاضر محقق هستند و نه در آینده محقق خواهند شد. زیرا روشن است که اخذ عنوان، متوقف بر وجود افرادش نیست. بنابراین، ملاک قضیه حقیقه این است که موضوع آن، عنوان مأخوذ باشد (نه افراد خارجی).

البته بایستی توجه داشت که اخذ عنوان در قضیه حقیقه، «بما هو هو» نیست؛ یعنی عنوان از این جهت که عنوان است مد نظر نیست. زیرا «عنوان بما هو عنوان»، یک کلی عقلی است و قابل صدق بر خارجیات نمی باشد. بلکه از این جهت که آینه افراد مقدر خویش می باشد، به عنوان موضوع اخذ می شود؛ به گونه ای که هرگاه فردی از آن در خارج محقق شود، وصف یا حکم قضیه بر آن فرد مترتب می گردد. (۲) در اینجا نیز [مانند قضیه خارجی]، فرق نمی کند که قضیه

ص: ۱۴۸

۱- (۱). تعریف قضیه حقیقه از دیدگاه نائینی رحمه الله در کتاب «اجود التقریرات» چنین آمده است: «القضیه الحقیقه و هی ما حکم فیها علی الطبیعه الساریه الی ما فی الخارج کقضیه الإنسان ضاحک و الخمر حرام فمتی فرض شیء صدق علیه انه إنسان أو خمر فهو محکوم علیه بأنه ضاحک أو حرام و الافراد فی مثل هذه القضیه لا- تكون محکومه بالحکم ابتداء و انما یشملها الحکم باعتبار صدق الطبیعه المأخوذه فی الموضوع علیها.» (نائینی، محمد حسین، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۱). یعنی قضیه حقیقه قضیه ای است که حکم در آن بر طبیعت ساری به افراد خارجی بار شده است. به دیگر سخن؛ موضوع این قضایا؛ طبیعت به عنوان مرآه افراد و مصادیق می باشد. مانند: «الإنسان ضاحک» و «الخمر حرام». افراد در این قضایا، ابتدائاً محکوم به حکمی نیستند. زیرا موضوع افراد و مصادیق نیست بلکه عنوان و طبیعت است و حکم به اعتبار اینکه طبیعت و عنوان در موضوع اخذ شده شامل افراد و مصادیق می شود. بنابراین در قضیه حقیقه، افراد مستقیماً موضوع واقع نمی شوند، بلکه آنچه مستقیماً موضوع واقع شده، طبیعتی است که مرآه برای افراد و مصادیق می باشد. لذا حکم قهراً شامل افراد نیز خواهد بود. تفاوت این تعریف با تعریفی که در متن آمده، استفاده از کلمه «طبیعت ساریه» است که به نظر می رسد تعبیر دقیق تری باشد.

۲- (۲). بنا به نقل محقق خوئی رحمه الله در اجود التقریرات، و مرحوم نجم آبادی رحمه الله در الاصول، محقق

حقیقه، خبری باشد یا طلبی. (۱) مثال: «هر جسمی، دارای ابعاد سه گانه (طول، عرض، ارتفاع) است». یا «هر عاقل بالغ مستطعی، واجب الحجج است». در این نوع قضایا، حکم بر تمام افرادی که تحت ملاک و قدر جامع عنوان مفروض هستند، مترتب می شود.

بنابراین، در تعریف نائینی رحمه الله از قضیه حقیقه نیز، سه قید وجود دارد که نقطه مقابل قیود قضیه خارجی می باشند:

الف) موضوع قضایای حقیقه عنوان کلی است؛ نه افراد خارجی.

ب) بین اشخاص و مصادیق عنوان، ملاک و قدر جامع، موجود است.

پ) وصف یا حکم موجود در قضیه حقیقه - به لحاظ قدر جامع و ملاکی که بین تمام افراد و مصادیق وجود دارد - قابلیت تعدی به سایر موارد را نیز دارا می باشد.

ص: ۱۴۹

---

۱- (۱). مراد از «قضیه طلبیه»، جمله انشائی و یا جمله خبری است که معنای انشائی در آن خواصیده باشد.

از جمله کسانی که در تعریف قضیه حقیقه و خارجیه، به مخالفت با محقق نائینی رحمه الله برخاسته، محقق بزرگوار امام خمینی رحمه الله است. (۱) وی ابتدا تحلیل نائینی رحمه الله را از قضیه حقیقه مورد خدشه قرار می دهد؛ سپس بر اساس تعریف و تحلیل خود از این نوع قضیه، ابراز می دارد که قسمت اعظمی از کتاب و سنت در وادی احکام شرعی مانند انشائیات و خطباتی از قبیل «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و «یا أَيُّهَا النَّاسُ»، از سنخ قضایای حقیقه نمی باشند. (۲)

ص: ۱۵۰

۱- (۱). در برخی تقریرات بر جای مانده از ایشان، پس از ذکر تعاریف مرحوم نائینی رحمه الله از دو قضیه، در ادامه چنین آمده است: «أقول: ما أفاده من معنى القضية الحقيقية والخارجية غير ما هو المصطلح عليه عند أهل الفن» (خمینی (امام)، سید روح الله، تنقیح الأصول، ج ۲، ص ۳۸۴).

۲- (۲). امام رحمه الله در این خصوص افاده داشته است: «أَنَّ ما ذكره: من أَنَّ جميع المجعولات الشرعية - تكليفية أو وضعيه - من قبيل القضايا الحقيقية، لا- من قبيل القضايا الخارجيه الشخصيه، غير سديد، فَإِنَّ كثيراً من الأحكام الوضعيه مجعوله بنحو القضايا الشخصيه، مثل جعل مكان خاص عرفات و مشعراً و مكان خاص حرمًا و الكعبه بيت الله تعالى و الصفا و المروه من شعائر الله، فَإِنَّ هذه كلها من الامور المجعوله الاعتباريه لا التكوينيّه، بل يمكن أن يكون بعض الأحكام التكوينيّه من هذا القبيل، مثل وجوب صلاه الليل و الشفق و الوتر على نبينا صلى الله عليه و آله.» (خمینی (امام)، سید روح الله، تنقیح الأصول، ج ۴، ص ۷۵). این ایراد امام رحمه الله، به اختلاف مبنای وی با نائینی رحمه الله در تقسیم مطلق حکم و تعریف حکم وضعی بر می گردد و اشکالی مبنایی است. توضیح این که نائینی رحمه الله، ماهیات مخترعه شرعی را از مقوله حکم ندانسته و آن را قسم سوّمی در کنار دو قسم دیگر آن - یعنی احکام تکلیفی و وضعی - قرار داده است: «أن الماهيات الجعليه لا- تكون من الأحكام الوضعيه كما انه ليس منها إعطاء الولاية و القضاء لشخص خاص في زمان الحضور إذ جعل فيه ليس بنحو القضية الحقيقية كما هو ظاهر فيكون الحكم الوضعي عبارة عن كل مجعول تشريعي بنحو القضية الحقيقية غير الأحكام الخمسه التكوينيّه.» (نائینی، محمّد حسين، أجدود التقريرات، ج ۲، ص ۳۸۳). امّا امام خمینی رحمه الله مطلق حکم را تنها به دو قسم تکلیفی و وضعی تقسیم نموده و تمامی ماهیات شرعی را جزو احکام وضعی برشمرده است: «أَنَّ المجعولات الشرعيّه على قسمين: أحدهما: الأحكام التكوينيّه، و ثانيهما: الأحكام الوضعيه. و نعى بالأول المجعول الذي يتضمّن بعثاً أو زجراً، و بالثاني ما لا يتضمّن ذلك... بل كلّ مجعول شرعيّ اعتبره الشارع سوى الأحكام التكوينيّه الخمسه، من الأحكام الوضعيه؛ حتى الولاية و النبوه و منصب القضاء و النيابة.» (خمینی (امام)، سید روح الله، تنقیح الأصول، ج ۴، ص ۷۳). امّا در هر صورت ایراد امام رحمه الله بر نائینی رحمه الله - از این جهت که وی تمامی احکام شرعی را بلا استثنا از سنخ قضایای حقیقه دانسته - وارد است.



وی در کتاب «مناهج الوصول»<sup>(۱)</sup>، ابتدا پیرامون تقسیم مزبور مقدماتی مطرح نموده می نویسد:

«إِنَّ حَلَّ الإشكال في بعض الصور لَمَّا كان مَبْتِئًا على بيان القضية الحقيقيه لا- بأس بالإشارة إليها، و إلى الفرق بينها و بين الخارجيه إجمالاً، فنقول: إِنَّ هذا التقسيم للقضايا الكليه، و أمَّا الشخصيه مثل: «زيد قائم» فخارجه عن المقسم. و في القضايا الكليه قد يكون الحكم على الأفراد الموجوده للعنوان، بحيث يختص الحكم بما وجد فقط، من غير أن يشمل ما سيوجد أو ما كان موجوداً، و ذلك بأن يتقيد مدخول أداه العموم بحيث لا ينطبق إلا عليها، كقوله: «كلّ عالم موجود في [هذا] الآن كذا»، و «كلّ ما في هذا العسكر كذا»، سواء كان الحكم على أفراد عنوان ذاتي، أو انتزاعي، أو عرضي، فلفظ «كلّ» لاستغراق أفراد مدخوله، و العنوان المتلوه - بعد التقيد المذكور - لا ينطبق إلا على الأفراد المحققة.»<sup>(۲)</sup>

یعنی از آنجا که حل برخی اشکالات در گرو بیان قضیه حقیقیه [و خارجیه] و تفاوت آندوست، به بیان این مطالب می پردازیم.

[اولاً] «مقسم» در تقسیم قضیه به دو نوع حقیقیه و خارجیه، تنها قضایای کلیه بوده و قضایای شخصییه مانند: «زيد اىستاده است»، خارج از این مقسم می باشند.<sup>(۳)</sup>

ص: ۱۵۱

---

۱- (۱). حضرت استاد در اینجا بین دو کتاب «مناهج الوصول» که به قلم شریف خود امام رحمه الله بوده، و کتاب «تهذیب الاصول» که تقریرات درس ایشان توسط آیت الله جعفر سبحانی می باشد، مقایسه نموده فرمود: «گاه در کتاب «تهذیب»، اختلافی در کیفیت عبارات (عربی) آن به چشم می خورد. مثلاً- مشاهده می شود که سبک نگارش سطری از کتاب با چند سطر بعد متفاوت است. بعد از اینکه کتاب «مناهج الوصول»، چاپ شد، دیدم برخی از عباراتی که در تهذیب الاصول آمده بود، عین عبارات مناهج است. بعد از پیگیری دریافتم؛ موقعی که امام رحمه الله درس می فرمودند و مقرر محترم تقریرات امام را می نوشتند و خدمت ایشان می بردند، گاهی اوقات امام رحمه الله می فرمود: «شما این چند سطر را بردار و همین که خود من نوشتم بگذار». چون آن زمان ظاهراً بنا نداشتند مناهج را چاپ کنند. از جمله در این قسمت، متن عبارات دو کتاب یکی است.»

۲- (۲). خمینی (امام)، سید روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، ص ۲۸۵

۳- (۳). این کلام امام رحمه الله در حقیقت تعریضی به محقق نائینی رحمه الله است. چرا که از نظر وی، نائینی رحمه الله

مقسم

[ثانیاً] در تمام قضایای کلیه، حکم بر افراد و مصادیقی از عنوان بار می شود که حین الحکم، تحت آن عنوان خاص موجودند. به دیگر سخن؛ حکم در قضیه کلیه تنها به افرادی از عنوان اختصاص دارد که بالفعل موجودند و شامل افرادی که در گذشته موجود بوده اند یا در آینده موجود خواهند شد، نمی شود. (۱)

ص: ۱۵۲

---

۱- (۱). چنین کلامی از حکیم منطق دان و فیلسوف عظیم الشانی همچون امام خمینی رحمه الله جای تعجب دارد. زیرا وی در اینجا دقیقاً همان دیدگاهی را ارائه داده که شیخ الرئيس بوعلی سینا رحمه الله در شفا، آن

علت این امر، آن است که ادات عموم [مثل «کل» و «هر»] مدخول خود را مقید می کنند. (۱) به گونه ای که حکم قضیه، تنها بر مدخول ادات، منطبق بوده و چیزی خارج از آن را در بر نمی گیرد. همچنین فرقی نمی کند که حکم افراد عنوان، ذاتی آنها بوده یا انتزاعی و یا عرضی باشد.

مانند قضیه «هر دانشمندی که در حال حاضر هست، چنین است» یا «هر کسی که در این لشکر حضور دارد، چنان است». لفظ «کل» در دو مثال یاد شده، برای در بر گرفتن و استغراق افراد مدخول خویش است و عنوانی که پشت سر لفظ «کل» آمده، به دلیل تقیید مزبور [به واسطه ادات]، تنها شامل افراد محقق الوجود بوده و غیر از آن، بر چیزی منطبق نمی گردد.

مرحوم امام رحمه الله، پس از ذکر مقدمات فوق، دیدگاه خویش را در تعریف قضایای حقیقیه و خارجییه ارائه داده و بر خلاف نائینی رحمه الله، ابتدا به بیان قضایای حقیقیه می پردازد.

ص: ۱۵۳

---

۱- (۱). درباره مدخول ادات عموم و اینکه آیا شمول حکم به تمام افراد مدخول ادات عموم، نیازمند اطلاق و جریان قرینه حکمت در مدخول است یا خیر؛ دو نظریه وجود دارد: الف) ادات عموم برای استیعاب و استغراق همه افراد مراد از مدخول است و مراد از مدخول با جریان مقدمات حکمت محدوده اش مشخص می شود. این نظریه در مبنای مرحوم امام، به معنای لغوی ادات است. ب) ادات، برای استیعاب «کل ما يصلح المدخول للانطباق علیه» یعنی همان طبیعت است. و عموم از اضافه ادات به مدخول آن فهمیده می شود. مرحوم امام رحمه الله این نظر را اختیار نموده است. (ر. ک: خمینی (امام)، سید روح الله، جواهر الاصول، ج ۴، ص ۳۲۳). باید توجه داشت که در هر صورت، ادات عموم برای شمول و سریان و برای تمام افراد وضع شده اند و مدخول ادات عموم، مانند مطلق است. از این رو کلام امام رحمه الله در این قسمت صحیح به نظر نمی رسد.

وی در تعریف قضیه حقیقه می نویسد:

«أما القضية الحقيقية: [فهی] ما يكون الحكم فيها على أفراد الطبيعة (۱) القابله للصدق على الموجود في الحال و غيره، مثل: «كل نار حارّه»، فلفظه «نار» تدلّ على نفس الطبيعة، و هي قابله للصدق على كلّ فرد، لا- بمعنى وضعها للأفراد، و لا بمعنى كون الطبيعة حاكيه عنها، بل لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعة، و هي قابله للصدق على الأفراد، و متّحده معها في الخارج، و لفظ «كلّ» دالّ على استغراق أفراد مدخوله من غير أن يدلّ على الوجود أو العدم، ف «كلّ» و أشباهه - من كلّ لغه - لم يوضع للأفراد بقيد الوجود أو في حاله، و لهذا يصحّ أن يقال: إنّ كلّ فرد من الطبيعة إمّا موجود أو معدوم، بلا تأوّل» (۲)

قضیه حقیقه به قضایایی گفته می شود که حکم در آن بر افراد طبیعت بار می شود. و روشن است که طبیعت، قابل صدق بر افراد موجود در حال یا گذشته و آینده می باشد. مانند قضیه «هر آتشی گرم است». لفظ «آتش» در قضیه مذکور، بر نفس طبیعت آتش دلالت دارد و [طبیعت] بر هر فردی از آتش قابل صدق است؛ نه اینکه لفظ آتش برای خود افراد آن وضع شده باشد.

همچنین دلالت لفظ بر طبیعت به معنای حکایت طبیعت از افرادش نیست. یعنی چنین نیست که طبیعت آتش حاکی از افراد آن باشد؛ بلکه لفظ «آتش»، فقط و فقط بر نفس طبیعت آن دلالت دارد. طبیعت نیز قابل صدق بر افراد موجود در حال و آینده بوده و در خارج با افراد خویش یگانگی دارد.

ص: ۱۵۴

۱- (۱). مرحوم امام رحمه الله در برخی آثار اصولی دیگرش اذعان داشته است: «أنّ الحكم في كلتا القضيتين لم يتعلّق على الطبيعة، بل تعلّق على الأفراد بالعنوان الإجمالي» (خمینی (امام)، سید روح الله، جواهر الأصول، ج ۴، ص ۳۲۶). همانگونه که ملاحظه می شود، کلمات وی در مواضع گوناگون، مختلف و مبتلا به اضطراب بوده و مراد وی روشن نیست.

۲- (۲). خمینی (امام)، سید روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، صص ۲۸۵-۲۸۶.

لفظ «کل» نیز دالّ بر استغراق و در بر گرفتن افراد مدخول خود بوده و به هیچ وجه دلالت بر وجود یا عدم ندارد. از این رو وضع لفظ «کل» و نظایر آن در همهٔ زبانها [مطلق بوده و] برای افرادی که در حال حاضر موجودند، نمی باشد. به دیگر سخن نمی توان گفت که مدخول ادات عموم مثل «کل»، مقید به قید «وجود» است و شامل معدومین نمی شود. از این رو صحیح است که گفته شود: «هر فردی از طبیعت یا موجود است و یا معدوم»؛ بدون آنکه نیاز به تأویل یا تنظیر باشد.

بنابراین، قضیهٔ حقیقیه از دید امام رحمه الله، قضیه ای است که حکم در آن روی افراد طبیعتی رفته است که هم بر افرادی که بالفعل موجودند و هم افرادی که بعداً موجود می شوند، قابلیت صدق دارد (طبیعت بر تمام افراد صدق می کند و حکم در قضیه حقیقیه نسبت به همه افراد این طبیعت است). وی معتقد است که هر چند طبیعت بر افراد صدق می کند؛ اما برای افراد وضع نشده و حاکی از افراد نمی باشد. (۱) از این رو جملاتی مثل «الانسان زید» صحیح نمی باشد. زیرا موضوع له «انسان»، «زید» نیست. (۲)

ص: ۱۵۵

۱- (۱). حضرت استاد در اینجا متذکر شد: «این مطلب در اصول امام قدس سره من البدو الی الختم وجود دارد که طبیعت فقط برای خود طبیعت وضع شده، انسان برای همان ماهیت انسان وضع شده است و کاری به وجود و عدم افراد ندارد. طبیعت برای خودش من حیث هی هی وضع شده است و «طبیعت من حیث هی هی لیست إلّما هی؛ لاموجوده ولا معدومه». بر خلاف اصول نجف و فحولی مثل مرحوم نائینی قدس سره، که در اصول ایشان روی این معنا که طبیعت مرآت برای افراد و حاکی از افراد است، آثار را بار می کنند». نگارنده گوید: مبنای اصولیون نجف از جمله نائینی قدس سره، همان دیدگاهی است که قاطبهُ حکما در خصوص طبیعت موضوع در قضایای کلی دارند که شرح آن در پانویس بعدی آمده است.

۲- (۲). مرحوم امام قدس سره در سایر آثار خویش نیز، مرآتیت طبیعت برای افراد را در قضایای حقیقیه انکار نموده و اذعان داشته است: «توضیح النظر فیما أفاد [النائینی] قدس سره: هو ما أشرنا إلیه من استحاله أن تكون الطبیعه مرآه لما ينطبق علیه الأفراد بعد أن لم یکن فی الطبیعه - لا فی مقام ذاتها، و لا فی مقام وضعها، و لا کشفها و دلالتها - ما یدلّ علی الأفراد، و الحکم فی القضايا المسوّره ب «کلّ» و نحوه سواء کانت إخباریه أو إنشائیه، تعلق علی کلّ مصداق من الطبیعه، لا مفصّلاً، بل بعنوان إجمالی... و بالجمله: لم يتعلّق الحکم فی القضايا المسوّره و نحوها علی نفس الطبیعه بلحاظ مرآتیتها لما تنطبق علیه فی الخارج، فلو





مرحوم امام رحمہ اللہ در مناہج صریحاً متعرض تعریف قضایای خارجیہ نشدہ است، از این رو تعریف مزبور را در آثار دیگر ایشان پی می گیریم. در کتاب «جواهر الاصول» کہ تقریرات دروس اصول فقہ وی می باشد، آمدہ است:

«أنَّ الحکم فی کلتا القضیّتیّن لم يتعلّق علی الطبیعہ، بل تعلّق علی الأفراد بالعنوان الإجمالی، و لا فرق بین القضیّتیّن فی ذلك أصلاً، و الفرق بینہما إنّما هو من جهة أنّ الطبیعہ المطلقة أو المقيّده المأخوذه تلو لفظه «کلّ» تاره: تؤخذ بنحو لا تكون قابله للانطباق إلّا علی الأفراد الموجوده فی الخارج فی هذا الزمان، أو الزمان السابق، أو مجموعہما، فحينئذٍ تكون القضیہ خارجیہ» (۱). (۲)

یعنی حکم در هر دو قضیہ [حقیقیہ و خارجیہ]، بر طبیعت تعلق نمی گیرد،

ص: ۱۵۸

---

۱- (۱). در ادامہ قضیہ حقیقیہ را نیز چنین تعریف نموده است: «و اخرى: تؤخذ بنحو تكون قابله للانطباق علی الأفراد المحقّقه و المقدّره؛ أي التي لم توجد بعد، فتكون القضیہ حقیقیہ.»

۲- (۲). خمینی (امام)، سید روح اللہ، جواهر الاصول، ج ۴، ص ۳۲۶.



بلکه به واسطه عنوان اجمالی بر افراد تعلق می گیرد و از این جهت تفاوتی بین دو قضیه وجود ندارد. بلکه فرق دو قضیه در این است که در قضیه خارجی، طبیعت ماخوذ بعد از لفظ «کل» تنها منطبق بر افرادی است که در گذشته یا حال یا در هر دو زمان، در خارج موجود هستند.

بنابراین ما حاصل کلام مرحوم امام رحمه الله در تعریف قضایای خارجی این است که قضیه خارجی، قضیه ایست که در آن، طبیعت ماخوذ بعد از لفظ «کل»، تنها منطبق بر افرادی است که در خارج محقق الوجود هستند. یعنی در گذشته یا حال یا در هر دو زمان، در خارج موجود هستند [و شامل افراد مقدر الوجود در آینده نمی شود].

### ۳- دیدگاه حضرت استاد

#### اشاره

قبل از بیان نظر مختار، لازم است پیرامون کلمات مرحوم امام اعلی الله مقامه توضیحاتی ذکر گردد.

#### ۳-۱- واکاوی کلام امام خمینی

برای توضیح کلام ایشان، توجه به این نکته ضروری است که علت انکار مبنای نائینی طاب ثراه از سوی امام اعلی الله مقامه، دو مبنای عقلی و فلسفی در علم اصول است که مختص وی بوده و به این دو مبنا از اول تا آخر اصول پایبند است و با همین دو مبنا مخالفت خویش را با مرحوم نائینی طاب ثراه ابراز می دارد.

۳-۱-۱. مبنای نخست امام

مبنای اول مرحوم امام اعلی الله مقامه - بر خلاف نظر مشهور اصولیون - این است که طبیعت و طبیعی به هیچ عنوان مرآت برای افراد نیست و حکایت از فرد نمی کند. وفق این مبنا - همان گونه که گذشت - نمی توان گفت مفهوم انسان، مرآت برای زید و حاکی از اوست. (۱) بلکه این مفهوم در عین اینکه بر زید و عمرو صدق

ص: ۱۵۹

---

۱- (۱). مشهور منطق دانان و همچنین اصولیون از جمله مرحوم نائینی اعلی الله مقامه قائل به این مبنا هستند که کلی و طبیعی حاکی از افراد و مرآت برای فرد است. بنابراین به نظر می رسد که امام خمینی اعلی الله مقامه با

می کند، حاکی از آن نیست و در حقیقت بین مسئله ی صدق و بین مسئله ی حکایت و مرآتیت خلط شده است.

به عقیده امام اعلی الله مقامه وفق قاعده فلسفی «الماهیه من حیث هی لیست إلا هی لا موجوده و لا معدومه»، مفهوم انسان دال بر ماهیت انسان است و ماهیت من حیث هی غیر از خودش هیچ چیز نیست. بنابر این، «ماهیه الانسان» فقط حاکی از خود «ماهیه الانسان» است؛ نه حاکی از زید یا عمرو. زیرا زیدیت و عمرویت متعلق به مرحله وجود است، در حالی که سخن ما در ماهیت است که «لا موجوده و لا معدومه». یعنی در ذات ماهیت، نه وجود هست و نه عدم.

بنابر این مبنا، نه طبیعت حاکی از فرد است و نه برعکس (فرد هم حاکی از طبیعت نیست). پس صدق طبیعت بر موجود خارجی مثل زید، به گونه حکایت و مرآتیت نیست، بلکه طبیعت به حمل شایع صناعی بر افراد خویش دلالت دارد.

مرحوم امام اعلی الله مقامه در بسیاری از موارد از این مبنا استفاده نموده است. از جمله در مبحث وضع - بر خلاف مرحوم آخوند اعلی الله مقامه - قائل به امتناع وضع عام و موضوع له خاص شده با این توجیه که عام نمی تواند حاکی از خاص باشد. (۱)

۲-۱-۳. مبنای دوّم امام

ایشان معتقد است که «العدم لیس بشیء» (۲). یعنی عدم اصلاً چیزی نیست و قابلیت

ص: ۱۶۰

۱- (۱). وی در این خصوص می نویسد: «و ما یقال: من عدم امتناع کون العامّ مرآةً للخاصّ و وجهاً له دون الخاصّ للعامّ، غیر صحیح؛ لأنّ العامّ - ایضا - لا یمكن أن یكون مرآةً للخاصّ بما أنّه خاصّ؛ لأنّ الخصوصیّات و إن اتّحدت مع العامّ وجوداً، لكن یخالفها عنواناً و ماهیة، و لا- یمكن أن یحکی عنوان إلاّ عمّا بحدائیه، فالإنسان لا- یحکی إلاّ- عن حیثیه الإنسانیة، لا خصوصیّات الأفراد، فلا یکفی للوضع للأفراد تصوّر نفس عنوان العامّ العذی ینحلّ الخاصّ و الفرد إلیه و إلی غیره، بل لا بد من لحاظ الخاصّ، و لا- یعقل الوضع إلاّ مع تصوّر الطرفين و لو بالإجمال، فلو تقوّم الوضع بمرآتیة العنوان للموضوع له کان عموم الوضع و خصوص الموضوع له کالعکس محالاً، و إلاّ - كما هو الحقّ - یكون کلاهما ممکنین.» (خمینی (امام)، سید روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، صص ۵۹-۶۰).

۲- (۲). «العدم لیس بشیء بل باطل محض، فلا یمكن أن یكون دخیلاً فی تحقّق شیء أو متأثراً من شیء، فما

اینکه موضوع برای چیزی واقع شود، ندارد. زیرا تا چیزی رنگ وجود پیدا نکند نمی توان حکمی بر آن بار کرد. همچنین فرقی نمی کند که این عدم، عدم مطلق باشد یا مضاف (مانند: عدم زید، عدم دیوار، عدم درخت). چرا که از نظر براهین فلسفی؛ عدم، عدم است و میان عدم مطلق و عدم مضاف تفاوتی وجود ندارد.

این دیدگاه ایشان بر خلاف نظریه مشهور فلاسفه و اصولیون است که می گویند: بین عدم مطلق و عدم مضاف تفاوت وجود دارد و قضیه «العدم لیس بشیء» مربوط به عدم مطلق (محض) است. به دیگر سخن؛ عدم مطلق هیچ چیز نیست، اما عدم مضاف به اعتبار مضاف الیه، حظی از وجود دارد و می توان برای آن حکم یا اعتباری قرار داد. به عنوان مثال: می توان گفت: «برای عدم داشتن کمر بند ایمنی، فلان جریمه را قرار می دهیم». این همان عدم مضاف است که می تواند محکوم به حکمی شود و یا تحت اعتباری قرار بگیرد.

### ۲-۳- نظر مختار حضرت استاد

بحث ما با امام اعلی الله مقامه این است که آیا امکان دارد متکلم، معدوم را نازل منزله موجود قرار دهد؟ ریشه این بحث نیز به این پرسش باز می گردد که آیا تقسیم عدم به دو گونه مطلق و مضاف صحیح است؟ یا همانگونه که عدم محض متعلق هیچ اعتبار و حکمی واقع نمی گردد، عدم مضاف نیز همینطور است؟

گذشت که مرحوم امام اعلی الله مقامه تقسیم فوق را قبول ندارد، اما مشهور فلاسفه و اصولیون آن را پذیرفته اند. ما نیز در این مطلب - هم راستا با مشهور - معتقدیم که بین عدم مطلق و عدم مضاف تفاوت وجود دارد و مبنای دوم امام اعلی الله مقامه را نمی پذیریم. زیرا حق این است که عدم مضاف - به اعتبار مضاف الیه - حظی از وجود دارد، از این رو می توان مکلف معدوم را که یک سال، یا دو سال، یا صد

سال و یا هزار سال بعد موجود می شود، در حال حاضر نازل منزله موجود قرار داد. بنابراین - همانگونه که محقق نائینی طاب ثراه تصریح کرده - «تنزیل المعدوم منزله الموجود» امکان دارد و چه بسا واقع نیز می شود.

اما پرسش اصلی که در اینجا وجود دارد، این است که آیا اصلاً نیازی به این کلام مرحوم نائینی طاب ثراه در تفسیر قضایای حقیقه (۱) وجود دارد یا خیر؟ به دیگر سخن، با وجود اینکه از نظر عقلی تنزیل المعدوم منزله الموجود ممکن است، می خواهیم ببینیم آیا به این تنزیل نیازی هست یا خیر؟

در این جا به نظر می رسد حق با مرحوم امام اعلی الله مقامه است و بدون نیاز به «تنزیل المعدوم منزله الموجود»، می توان ثبوت حکم برای فرد فرد مکلفین را به منصفه اثبات رساند.

بنابراین - هرچند اشکال عقلی امام اعلی الله مقامه به مرحوم نائینی اعلی الله مقامه وارد نیست - اما این نقد بر ایشان وجود دارد که نیازی به ثبوت حکم در مرتبه انشاء بر مکلف معدوم نبوده و اثری نیز بر این مطلب مترتب نیست. به عنوان نمونه چه نیازی است که گفته شود در زمان نزول آیه وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ۲ ، حکم وجوب حج همانگونه که بر عهده مستطیعین موجود در زمان نزول آیه ثابت است، در همان زمان برای معدومین نیز ثابت است؛ منتهی در مرحله انشاء؟ بلکه حق این است که شارع در این گونه قضایا، همان طریق عقلا را در قانون گذاری طی می کند.

هنگامی که عقلا قانونی را وضع می کنند - مثلاً مقرر می دارند: «هر کس که به ۱۸ سالگی رسید، به سن قانونی رسیده است» - هرگز تنزیلی ننموده و معدومین را نازل منزله موجود قرار نمی دهند؛ بلکه با خود چنین می اندیشند که هر زمان این

ص: ۱۶۲

---

۱- (۱). کلام نائینی طاب ثراه در تفسیر قضایای حقیقه این است که ملاک در آن، ثبوت حکم لکل فرد من أفراد الطبیعه است، و این نمی شود مگر آن که تمام افراد تا روز قیامت را نازل منزله موجود قرار داد.

قضیه و خطاب قانونی مصداقی پیدا کرد، حکم شامل آن مصداق نیز خواهد بود.

به دیگر سخن قول به تنزیل متوقف بر تصوّر است و ما معتقدیم که شیوه عقلا- هرگز این نیست که مصداق موضوع حکم قانونی را تا روز قیامت تصور کنند؛ چه رسد به این که آنها را نازل منزله موجود نیز قرار دهند!<sup>(۱)</sup>

بنابراین قضیه حقیقه را بایستی چنین تفسیر کرد که هر کس، در هر زمانی که موجود و فردی برای طبیعت «مکلف» به شمار آمد، حکم در همان زمان شامل وی می شود. از این رو به پیروی از دیدگاه امام اعلی الله مقامه نظر ما نیز این است که قضیه خارجیّه منحصر به افراد موجود در زمان نطق است، امّا در قضیه حقیقه، حکم روی عنوان کلیّی بار شده است و این عنوان کلیّی، قابلیت صدق بر مصداق متعدّد را در هر زمانی دارا می باشد.

ص: ۱۶۳

۱- (۱). حضرت استاد دام ظلّه در این جا همسو با مرحوم امام قدس سره همان دیدگاهی را برگزیده که در پاورقی های پیشین، دلالت آن بر قضایای طبیعیّه به جای حقیقه اثبات شد. از این رو همان اشکال عیناً بر استاد گرانقدر دام ظلّه نیز وارد است. علاوه بر این، حتّی اگر بپذیریم که قانون گزار در حین تقنین، به مقوله «تنزیل» و نازل منزله موجود قرار دادن معدومین، منیدی صورت نمی دهد، باز نمی توان گفت که حقیقتاً تنزیلی در کار نیست. زیرا عدم منید و عطف توجه به چیزی، دلالتی بر عدم وجود آن ندارد. به عنوان نمونه هر گونه فکری دارای پنج مرحله است که عبارتند از: روبرو شدن با مجهول، شناسایی نوع مجهول، حرکت «رفت» (ذاهبه) عقل از مجهول مطلوب به سوی معلومات، حرکت «ایستگاهی» عقل در میان معلومات، و حرکت «بازگشتی» عقل از معلومات به سوی مجهول مطلوب و تبدیل نمودن آن به معلوم (ر. ک: مظفر، محمّد رضا، المنطق، ص ۲۱). امّا روشن است که هیچ متفکری در حین تفکر، مراحل یاد شده را مورد توجه و عطف نظر قرار نمی دهد، در حالی که ذهن به گونه خودکار تمام مراحل فوق را می پیماید؛ بی آن که منیدی به خود مراحل داشته باشد. حال آیا می توان گفت عدم توجه به مراحل فکر دال بر این است که چنین مرحله وجود ندارد؟ مسلماً خیر. در مانحن فیه نیز حتّی اگر قانون گزار نفس تنزیل را مدّ نظر نداشته و بدان التفاتی نداشته باشد، ذهن وی به گونه خودکار تنزیل مزبور را انجام داده و تمام افراد مقدرالوجود مشمول قانون را نازل منزله موجود قرار می دهد. بنابراین صرف عدم توجه قانون گزار به تنزیل دلیل عدم آن نیست. شاهد بر این مدعا نیز آن است که هرگاه از قانون گزار پرسیده شود: «فلان قانون را برای چه کسی وضع کرده ای؟»، مسلماً پاسخ خواهد داد: «برای تمام افرادی که مشمول آن هستند و خواهند بود». علاوه بر این خود محقق نائینی رحمه الله نیز - همچنان که در گفتار بعدی خواهد آمد - معتقد است که تنزیل یاد شده در ذات قضیه حقیقه وجود دارد؛ نه این که متکلم آن را در مقام انشاء تصوّر نماید.

اشاره

عمده تفاوت‌های بین دو قضیه در کلمات مرحوم نائینی رحمه الله مطرح شده است. وی پس از تعریف قضیه خارجی و حقیقه، به بیان تفاوت‌های آندو پرداخته می‌نویسد:

«وبذلك تماز القضیه الخارجیه عن القضیه الحقیقه»<sup>(۱)</sup>

از آنچه گفته شد، تفاوت قضیه خارجی با حقیقه روشن می‌شود.

با بررسی عبارات مرحوم نائینی رحمه الله در مواضع مختلف آثار اصولی ایشان، می‌توان نتیجه گرفت که وی به وجود ده تفاوت میان قضیه خارجی با حقیقه قائل شده است. ما ابتدا تفاوت‌های مذکور در کلام نائینی رحمه الله را بررسی نموده و سپس به تفاوت‌های دیگر - که وی متعرض آنها نشده است - خواهیم پرداخت.

۱- تفاوت در ملاک جامع بین افراد

عبارت نائینی رحمه الله در بیان تفاوت نخست چنین است:

«حيث أنه في القضیه الخارجیه ليس هناك ملاک جامع و عنوان عام

ص: ۱۶۴

---

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱.

ينطبق على الأفراد، بل كل فرد يكون له حكم يخصه بملاك لا يتعدى عنه» (١).

[اولين تفاوت (٢) اين است كه] در قضيه خارجيه، ملاك جامع و عنوان عام منطبق بر افراد وجود ندارد. بلكه هر فرد، داراي حكم منحصر به فرد با ملاك مختص به خویش است و ملاك مزبور، قابليت تعدی به افراد ديگر را دارا نمی باشد. (٣)

ص: ١٦٥

١- (١). پیشین.

٢- (٢). اين تفاوت در مواضع ديگری از كتاب «فوائد الاصول» چنین آمده است: «و مجمل الفرق بينهما: هو ان الموضوع في القضيه الحقيقيه حمله كانه او شرطيه، خبريه كانه او إنشائيه، هو العنوان الكلي الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، و في القضيه الخارجيه يكون هو الشخص الخارجى الجزئى.» (نائینی، محمد حسين، فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٧٦). «الحكم في القضيه الحقيقيه كما عرفت مترتب على الخارج بتوسط العنوان، و امّا في القضيه الخارجيه فالحكم فيها ابتداء مترتب على الخارج بلا توسط عنوان، سواء كانت القضيه جزئيه او كليه، فانّ الحكم في القضيه الخارجيه الكليه أيضا انما يكون مترتباً على الأفراد الخارجيه ابتداء، من دون ان يكون هناك بين الأفراد جامع اقتضى ترتب الحكم عليها بذلك الجامع، كما في القضيه الحقيقيه.» (پیشین، ج ٢، ص ٥١٢). يعنى مصبّ حكم در قضايای خارجيه، ذوات است؛ نه عنوانی كه شامل افراد باشد. اما موضوع حكم در قضايای حقيقيه، عنوان و طبيعت است كه بر افراد منطبق است. به ديگر سخن، حكم، ابتدا بر عنوان مترتب شده و پس از آن بر افراد تعلق می گیرد. از اين رو هم در قضيه حقيقيه و هم در قضيه خارجيه، عموم قابل تصوّر است. منتها با اين تفاوت كه عموم در قضايای خارجيه، عموم افردی است؛ اما در قضايای حقيقيه عموم عنوانی است. و به همین سبب - همانگونه كه در تفاوت هشتم خواهد آمد - تخصيص در قضايای خارجيه، تخصيص افردی است ولی در قضايای حقيقيه، تخصيص عنوانی می باشد.

٣- (٣). امام خمینی قدس سره تفاوت اول نائینی قدس سره را مخدوش دانسته و در رد آن چنین اظهار داشته است: «أما ما أفاده في الفرق بين القضيه الحقيقيه و الخارجيه، فغير سديد، و لعلّه سبق منّا غير مرّه، و حاصله: أنّ الحكم في كلتا القضيتين لم يتعلّق على الطبيعه، بل تعلق على الأفراد بالعنوان الإجمالي، و لا فرق بين القضيتين في ذلك أصلاً، و الفرق بينهما إنّما هو من جهة أنّ الطبيعه المطلقه أو المقيده المأخوذه تلو لفظه «كلّ» تاره: تؤخذ بنحو لا تكون قابله للانطباق إلّا على الأفراد الموجوده في الخارج في هذا الزمان، أو الزمان السابق، أو مجموعهما، فحيثُ تكون القضيه خارجيه، و اخرى: تؤخذ بنحو تكون قابله للانطباق على الأفراد المحقّقه و المقدّره؛ أي التي لم توجد بعد، فتكون القضيه حقيقيه. و بالجملة: القضيه الحقيقيه و القضيه الخارجيه، مشتركتان من حيث تعلق الحكم على العنوان الإجمالي المضاف إلى الطبيعه، و الفرق إنّما هو في أنّ العنوان المأخوذ في الخارجيه، مقصور على نحو ينطبق على خصوص الأفراد المحقّقه فعلاً، أو في الزمان السابق، أو مجموعهما، و العنوان المأخوذ في الحقيقيه على نحو ينطبق عليهما و ما سيوجد بعد. و المقسم للخارجيه و الحقيقيه و الذهنيه إنّما هو الكليه،

وی تفاوت دوّم میان قضایای خارجیّه و حقیقیه را چنین تبیین می کند:

«و من هنا لا- تقع القضیّہ الخارجیّہ کبری القیاس و لا تقع فی طریق الاستنباط، لأنّ القضیّہ الخارجیّہ تكون فی قوّه الجزئیّہ لا تكون کاسبه و لا- مکتسبه، فلا- یصح استنتاج مقتولیه زید من قوله: کلّ من فی العسکر قتل، لأنّه لا یصح قوله: کلّ من فی العسکر قتل، إلّا بعد العلم بمن فی العسکر و أنّ زیدا منهم، و بعد علمه بذلك لا حاجه إلی تألیف القیاس لاستنتاج مقتولیه زید، و علی فرض التّألیف یكون صورہ قیاس لا واقع له، کقوله: زید فی العسکر و کلّ من فی العسکر قتل فزید قتل، لما عرفت: من أنّه لا یصح قوله: کلّ من فی العسکر قتل، إلّا بعد العلم بقتل زید، فلا یكون هذا من الأقیسه المنتجه.»<sup>(۱)</sup>

از این رو [تفاوت دوم - که مهمترین ثمره تقسیم می باشد - این است که] قضیه خارجیّه کبرای قیاس قرار نگرفته و در طریق استنباط حکم شرعی واقع نمی شود. زیرا توان قضیه خارجیّه، جزئی بوده و قابلیت اکتساب و اکتساب ملاک

ص: ۱۶۶

---

۱- (۱). نائینی، محمّد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱.



را ندارد. به عنوان مثال، از قضیه «تمام افراد لشکر کشته شدند» نمی توان کشته شدن «زید» را نتیجه گرفت. زیرا قضیه فوق زمانی صادق است که اولاً یکایک افراد لشکر شناخته شده باشند، و ثانیاً معلوم گردد که زید، جزء لشکر بوده است.

روشن است که بعد از علم به این دو مطلب، دیگر نیازی به تألیف قیاس برای استنتاج کشته شدن زید، باقی نمی ماند. و اگر بر فرض، قیاسی نیز تألیف شود، واقعیتهای بر آن مترتب نیست. به عنوان نمونه قیاس زیر را در نظر بگیرید:

«زید در لشکر بود. هر که در لشکر بود، کشته شده است. پس زید کشته شده است.»

در این قیاس، علم به کبری (هر که در لشکر بود، کشته شده است)، منوط به دانستن قتل یکایک افراد لشکر از جمله زید می باشد. لذا علم به کبرای قیاس متوقف است بر علم به نتیجه؛ و این یعنی عدم منتج بودن قضیه. به دیگر سخن نمی توان مقتول شدن زید را از قضیه «کل من فی العسکر قتل» به دست آورد. اساساً علم به چنان قضیه ای پس از علم به قتل همه کسانی که در لشکر هستند - و از جمله علم به وجود زید و کشته شدن او - فراهم می آید. لذا در این هنگام هیچ نیازی به تشکیل قیاس نیست و چنین چیدمانی هر چند نمایی قیاس گونه دارد، اما از واقعیت آن تهی است.

«وهذا بخلاف القضية الحقيقية، فإنها تكون كبرى لقياس الاستنتاج و يستفاد منها حكم الأفراد، كما يقال: زید مستطیع و كل مستطیع يجب علیه الحج فزید يجب علیه الحج، و لا يتوقف العلم بكلیه الكبرى على العلم باستطاعه زید و وجوب الحج علیه، كما كان يتوقف العلم بكلیه القضية الخارجیه على العلم بكون زید فی العسکر و انه قد قتل، بل کلیه الكبرى فی القضية الحقيقية انما تستفاد من قوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت» الخ.»<sup>(۱)</sup>

ص: ۱۶۷

بر خلاف قضیه حقیقه که کبرای قیاس استنتاجی قرار گرفته و از آن، حکم افراد و مصادیق استخراج می گردد. به عنوان نمونه قیاس زیر را در نظر بگیرید:

«زید مستطیع است. هر مستطیعی، واجب الحج است. پس زید واجب الحج است.»

در این قیاس بر خلاف قیاس قبلی، علم به کلیت کبری متوقف بر علم به استطاعت زید و وجوب حج بر وی نیست؛ بلکه کلیت آن از آیه **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** بدست آمده است.

بنابراین در حالت کلی می توان گفت که در قضایای حقیقه، علم به کلیت کبری، بر علم به اندراج نتیجه در آن بستگی ندارد؛ بلکه کلیت کبری از ناحیه دیگری حاصل می گردد. (۱)

ص: ۱۶۸

---

۱- (۱). مرحوم امام قدس سره صحت تفاوت مزبور را نیز مورد مناقشه قرار داده اظهار می دارد: «لا- فرق بین الحقیقه و الخارجیه؛ فی أنّ الحکم فی کلّ واحده منهما متعلق بعنوان حاکک عن الأفراد، لا بنفس الأفراد، غایه الأمر أنّه إن قُید العنوان - المتعلق للحکم فی القضیه - بما یوجب تضییق دائره الأفراد المحکمه به، و حصرها بالأفراد الموجوده فی الخارج... و إلّا فالحکم فیها - أيضاً - متعلق بالعنوان، لا بالأفراد و أشخاصها، و حیثیذ فلا مانع من وقوع القضیه الخارجیه کبری لصیغری؛ لأنّها کلیه.» (خمینی (امام)، سید روح الله، تنقیح الأصول، ج ۲، ص ۳۸۴). همچنین در کتاب «جواهر الأصول» ایشان آمده است: «ثم إن ما أفاده قدس سره: «من أنّ نتیجه فی القضیه الحقیقه موقوفه ثبوتاً و إثباتاً علی الكبرى، و لذا تقع الحقیقه کبری القیاس، دون الخارجیه» غیر مستقیم؛ لأنه لا معنى لعلیه الكبرى للنتیجه ثبوتاً؛ لوضوح أنّه لا یعقل أن یكون «کلّ خمر حرام» علیه لحرمة خمره بخصوصها، و هی معلولها، بل کلّ الخمر مندرجه فیها، فلا یكون الحکم المتعلق بالکلّ المضاف، علیه لتعلق الحکم بالفرد. و لو سلّم العلیه لذلك، و لكن لیست العلیه الثبوتیه منشأ لوقوعها کبری القیاس، بل التي تناط به هو علیتها فی مرحله الإثبات، فإنّه لو علم - بوجه - أنّ من فی الدار یجب إكرامه، و علم بوجوده فیها، فمجرد ذلك یكفی لاستنتاج النتيجة بلا- إشکال، و قد اعترف قدس سره بتوقف نتیجه فی الخارجیه علی الكبرى إثباتاً. و ممّا ذكرنا یظهر: أنّ بناءه علی ما ذكره غیر وثیق؛ لما أشرنا من صلاحیه کلّ من الحقیقه و الخارجیه لوقوعهما کبری القیاس؛ بداهه أنّه كما یصحّ أن یقال: «هذه خمره، و کلّ خمر حرام» فیستنتج حرمة الخمر هذه، فکذلك یصحّ أن یقال: «زید فی العسکر، و کلّ من فی العسکر قتل» و یستنتج منه قتل زید. و أمّا عدم اعتبار القضیه الخارجیه فی العلوم المتعارفه، فهو لأجل أنّ العلوم المتعارفه بابها باب الحقائق والواقعیات غالباً، فلا یمكن الاستنتاج منها إلّا بإلقاء القضایا بنحو القضیه الحقیقه، و لذا لا یفید

## ۱-۲- پاسخ محقق نائینی به شبهه قیاس اقترانی شکل اول

نائینی رحمه الله سپس از تفاوت مزبور برای پاسخ به شبهه دور در قیاس اقترانی شکل

ص: ۱۶۹

«و بما ذکرنا ظهر: انّ ما أشکل علی الشکل الأول الذی هو بديهيّ الإنتاج من استلزامه الدور - حيث انّ العلم بالنتیجه يتوقّف علی العلم بکلیه الکبری، و العلم بکلیه الکبری يتوقّف علی العلم باندرج النتیجه فیها - فانّما هو لمکان الخلط بین القضیّہ الخارجیّہ و القضیّہ الحقیقیّہ، فانّ فی القضیّہ الحقیقیّہ لا- يتوقّف العلم بکلیه الکبری علی العلم باندرج النتیجه فیها، بل کلیه الکبری انّما تستفاد من مکان آخر كما عرفت. نعم فی القضیّہ الخارجیّہ العلم بکلیه القضیّہ يتوقّف علی العلم بما یندرج تحتها من الأفراد، و قد عرفت: انّ القضیّہ الخارجیّہ لا تقع کبری القیاس، و لا يتألّف منها القیاس حقیقه، و انّما یكون صوره قیاس لا واقع له، فانّ القضايا المعتره فی العلوم الّتی يتألّف منها الأقیسه انّما هی ما كانت علی نحو القضايا الحقیقیّہ، فیرتفع الإشکال من أصله، و لا حاجه إلی التّفصی عن الدور بالإجمال و التفصیل، كما فی بعض کلمات أهل المعقول»<sup>(۱)</sup>

از آنچه گفتیم معلوم می شود که شبهه دور در شکل اول قیاس اقترانی - که بديهی الانتاج است - از خلط میان قضایای خارجیه و حقیقیه سرچشمه می گیرد.

شبهه دور را چنین مطرح نموده اند که «علم به نتیجه، متوقف است بر علم به کلیت کبری، و علم به کلیت کبری بر علم به مندرج بودن نتیجه در تحت کبری متوقف می باشد». یعنی:

علم به نتیجه (علم به اندراج نتیجه در کبری) - علم به کلیت کبری

اما باید توجه داشت که علم به کلیت کبری در قضیه حقیقیه، منوط به دانستن اندراج نتیجه در کبری نیست؛ بلکه کلیت مزبور از ناحیه دیگری حاصل می گردد.

آری! در قضیه خارجیه، علم به کلیت کبری متوقف بر علم به افراد مندرج در آن می باشد؛ اما:

اولاً - همانگونه که ذکر شد - قضیه خارجیہ کبرای قیاس واقع نمی شود و قیاسی نیز بر اساس آن شکل نمی گیرد.

ثانیاً قضایای واجد اعتبار در علوم مختلف - که در کبرای اقیسه واقع می شوند - به نحو قضایای حقیقیه هستند.

بنابراین [با وجود پاسخ مذکور] اصل اشکال منتفی بوده و برای رهایی از تنگنای شبهه دور، نیازی به طرح مطالب دور و دراز - که از سوی برخی فلاسفه مطرح شده - باقی نمی ماند.

ماحصل کلام نائینی رحمه الله این است که به زعم قائل به دور، کبرای هر قیاسی از سنخ قضایای خارجیہ است که در آن، علم به کلیت کبری متوقف بر علم به تک تک جزئیاتش بوده و عنوان کلی هیچ گونه مدخلیتی در جریان حکم بر افراد ندارد. در حالیکه قضایای معتبر در علوم از سنخ قضایای حقیقیه اند و کبرای قیاسهای معتبر هرگز از راه علم به جزئیات آنها حاصل نمی شود، بلکه علم به آن از راه های دیگری (۱) بدست می آید. (۲)

ص: ۱۷۱

---

۱- (۱). راههای دیگر عبارت است از قرآن، سنت، عقل و اجماع: «قد عرفت ان العلم بکلیه الکبری فی القضايا الحقیقیه لا یتوقف علی العلم بالنتیجه، بل یتوقف علی مباد آخر: من عقل، أو کتاب، أو سنّه، أو إجماع.» (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۳).

۲- (۲). شبهه دوری بودن شکل اول از پیشینه ای بس کهن برخوردار است. تاریخ نگاران علم منطق طرح آن را برای نخستین بار به سکستوس امپریکوس فیلسوف، پزشک و ستاره شناس یونانی (سده دوم و سوم میلادی) نسبت داده اند. (ر. ک: آ. ماکوولسکی، تاریخ منطق، ص ۲۶۹). در تاریخ منطق اسلامی نیز انتساب آن به ابوسعید ابو الخیر صوفی (۳۵۷-۴۴۰ ق) مشهور است. (ر. ک: گیلانی، شیخ عبدالله، الرساله المحیطه بتشکیکات فی القواعد المنطقیه، ص ۳۹۲). شایان ذکر است که پاسخ محقق نائینی رحمه الله به شبهه مزبور، هیچ گونه سابقه تاریخی نداشته و توسط خود وی ابداع و مطرح گردیده است. دلیل این گونه پاسخ نیز - همانطور که گذشت - تعریف منحصر به فرد وی از قضایای خارجیہ و انحصار آن در قضایای شخصیہ است. حتی محقق سبزواری رحمه الله نیز که گفته می شود به احتمال زیاد الهام بخش تعاریف مزبور برای نائینی رحمه الله بوده، هرگز از چنین پاسخی در برابر شبهه دور در شکل اول قیاس بهره نبرده است. بلکه سبزواری رحمه الله همان پاسخی را برگزیده است که سالها پیش تر، قطب الدین رازی رحمه الله در «شرح مطالع الانوار» بدان دست یازیده بود. (ر. ک: رازی، قطب الدین، لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، ج ۱، ص ۲۵۱).

وی در ادامه مواردی از وقوع خلط بین دو قسم مزبور را برشمرده می نویسد:

«وقد وقع الخلط بين القضیه الخارجیه و الحقیقه فی جمله من الموارد، کمسأله امر الأمر مع علمه بانتفاء الشرائط، و کمسأله التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه، و کمسأله الشرط المتأخر، و غير ذلك مما يأتي الإشاره إليه كل في محله. فان هذه الفروع كلها تبتني على تخيل كون القضايا الشرعيه من قبيل القضايا الخارجيه، و هو ضروري البطلان، لوضوح ان القضايا الوارده في الكتاب و السينه انما هي قضايا حقيقته، وليست إخبارات عما سيأتي بان يكون مثل قوله تعالى: و لله على الناس إلخ اخبارا بأن كل من يوجد مستطيعا فأوجه عليه خطابا يخصصه، بل انما هي إخبارات عن إنشاءات في عالم اللوح المحفوظ. و بالجمله: كون القضايا الشرعيه من القضايا الحقيقته واضح لا يحتاج إلى مزيد برهان و بيان.»<sup>(۱)</sup>

ص: ۱۷۲

---

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۲.

یعنی در موارد دیگری مانند مسأله «امر با علم به انتفاء شرط»، «تمسک به عام در شبهات مصداقیه»، «شرط متأخر» و... نیز بین قضایای خارجی و حقیقه خلط صورت گرفته است. اساس تمامی فروع مذکور مبنی بر تخیل این مطلب بوده که احکام شرعی، از سنخ قضایای خارجی هستند. این پندار یقیناً باطل می باشد.

بلکه روشن است که قضایای وارد در کتاب و سنت، حقیقه هستند. از این رو معنای اخبارهایی مثل **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ** البیت این نیست که هرگاه شخصی مستطیع شد، اختصاصاً مخاطب واقع گردد و خطاب مزبور تا زمانیکه استطاعت نیافته متوجه وی نباشد؛ بلکه این گونه اخبارها، اخبار از انشاء در لوح محفوظ هستند.

نائینی رحمه الله سپس به سه تفاوت دیگر در این قسمت اشاره نموده می نویسد:

«إذ عرفت ذلك فاعلم: أنّ الجهات التي تمتاز بها القضية الخارجيه عن القضية الحقيقيه و ان كانت كثيره قد أشرنا إلى بعضها... هي جهات ثلاث.»<sup>(۱)</sup>

هرچند عمده جهاتی که با آنها قضیه خارجی از حقیقه باز شناخته می شود، مذکور شد؛ اما سه جهت دیگر بیان می گردد:

### ۳- تفاوت در گستره علم امر

#### اشاره

سومین تفاوت قضیه خارجی با قضیه حقیقه، از گستره علم امر به وجود موضوع و خصوصیات و شرایط دخیل در حکم ناشی می گردد که در دو قسم یاد شده یکسان نیست:

«الجهه الأولى: أنّ العبره فی القضية الخارجيه، هو علم الأمر باجتماع الشروط و ما له دخل فی حکمه، فلا یوجه التکلیف علی عمر و مثلاً بوجوب إکرام زید إلّا بعد علمه باجتماع عمر و لجميع الشروط المعبره فی حکمه: من العقل، و البلوغ، و القدره، و غیر ذلك ممّا یری

ص: ۱۷۳

---

۱- (۱). پیشین، ص ۱۷۳.

[تفاوت سوم] این است که در قضیه خارجی، بایستی آمر علاوه بر علم به وجود موضوع، علم به وجود شرایط و خصوصیات دخیل در حکم نیز داشته باشد. به دیگر سخن؛ «وجود علمی» (۲) شرایط موضوع حکم نزد آمر، از ملاکات مهم قضیه خارجی به شمار می آید. لذا احراز شرایط مزبور در قضیه خارجی، بر عهده خود آمر است.

به عنوان مثال؛ تکلیف عمرو به اکرام زید از سوی آمر، تنها در صورتی وجیه است که آمر به اجتماع تمام شرایط انجام حکم در عمرو - مانند عقل، بلوغ، توانایی و... - علم داشته باشد. یعنی اگر مولی می خواهد تکلیفی را متوجه عمرو نموده و به او بگوید: «زید را اکرام کن»، در این صورت خود وی باید علم داشته باشد به اینکه عمرو تمام شرایط را برای امتثال حکم دارا می باشد.

### ۱-۳- دو نکته مهم پیرامون قضایای خارجی

نائینی رحمه الله پس از ذکر ملاک قضیه خارجی در تفاوت سوم، دو نکته را مورد توجه قرار می دهد:

۱-۱-۳. نکته نخست

«ولو فرض انّ الأمر كان جاهلاً بوجود شرط من شروط صدور الحكم، كمجىء بكر الّذى له دخل فى تكليف عمرو بوجوب إكرام زید، فلا محاله یعلق حكمه بصورة وجود الشرط، و یقول: ان جاء بكر فأكرم زیداً، و تكون القضیه الخارجیه من هذه الجهه - أى من جهه تعلیقها على الشرط - ملحقه بالقضیه الحقیقیه» (۳)

اگر فرض شود که آمر، حتی به وجود یک شرط از شرایط حکم علم نداشته

ص: ۱۷۴

۱- (۱) . پیشین.

۲- (۲) . مراد از تعبیر «وجود علمی شرایط»، همان علم آمر به وجود شرایط است.

۳- (۳) . نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۳.



باشد، مسلماً حکم وی معلق به زمان وجود شرط مزبور خواهد بود.

به عنوان نمونه فرض کنیم که آمر، عمرو را در صورت حضور شخص ثالثی به نام «بکر»، مأمور اکرام زید نموده؛ اما از حضور یا غیبت بکر اطلاعی ندارد. در این صورت حکم اکرام زید بر عهده بکر باید به این شکل باشد: «ای عمرو! اگر بکر آمد، زید را اکرام نما». در این حالت، قضیه خارجیّه تنها از جهت معلق بودن آن به حصول شرط، ملحق به قضیه حقیقیه می گردد.

۲-۱-۳. نکته دوم

«انّ المدار فی صدور الحکم فی القضیّہ الخارجیّہ أنّما هو علی علم الأمر باجتماع شروط حکمه و عدم علمه، فان کان عالماً بها فلا محاله یصدر منه الحکم و لو فرض خطاء علمه و عدم اجتماع الشّروط واقعا، إذ لا دخل لوجودها الواقعی فی ذلك، بل المناط فی صدور الحکم هو وجودها العلمی، فان کان عالماً بها یحکم و ان لم تکن فی الواقع موجوده، و ان لم یکن عالماً بها لا یحکم و ان کانت موجوده فی الواقع الا علی وجه الاشرط بوجودها، فیرجع إلی القضیّہ الحقیقیّہ من هذه الجهه، فلا یعتبر فی صدور الحکم فی القضیّہ الخارجیّہ إلّا علم الأمر باجتماع الشّروط.»<sup>(۱)</sup>

به طور کلی صدور حکم در قضیه خارجیّه؛ بر مدار «علم یا عدم علم آمر به حاصل بودن تمامی شروط حکم» استوار است. لذا آمر بایستی عالم به اجتماع شروط مزبور باشد؛ اگرچه علم وی اشتباه بوده و شروط مزبور در واقع حاصل نشده باشد. زیرا آنچه در اینجا مطرح است، «وجود علمی» شروط می باشد؛ نه «وجود واقعی» آنها. بنابراین اگر آمر، عالم به شروط باشد، حکم می کند (اگرچه علم او مطابق واقع نباشد). ولی اگر عالم به شروط نباشد، - اگرچه در واقع شروط حکم موجود باشد حکمی از سوی وی صادر نمی شود. مگر اینکه به نحو

ص: ۱۷۵

۱- (۱). پیشین.

اشتراک یا تعلیق اقدام به صدور حکم نماید که در این صورت، قضیه خارجیّه مزبور، از این جهت ملحق به حقیقه خواهد شد. خلاصه کلام نائینی رحمه الله در دو نکته فوق این است که برای آمر در جهت صدور حکم در قضایای خارجیّه، سه حالت متصور است:

- (الف) علم به تحقق شروط دارد، و این علم مطابق واقع است (شروط حقیقتاً محقق است) در این صورت حکم می کند.
- (ب) علم به تحقق شروط دارد، اما این علم اشتباه است (و شروط در واقع محقق نبوده است) در این صورت نیز حکم می کند.
- (پ) آمر، علم به تحقق شروط ندارد، اما شروط مزبور حقیقتاً در واقع امر موجود است. در این صورت حکم نمی کند.
- از این سه حالت بدست می آید که اولاً ملاک در قضیه خارجیّه، وجود علمی موضوع و شرایط آن نزد آمر است؛ نه وجود واقعی. و ثانیاً احراز شرایط (تطبیق حکم بر موضوع) بر عهده خود آمر است، نه افراد.

نائینی رحمه الله پس از ذکر دو نکته فوق به بیان ملاک قضیه حقیقه در تفاوت سوم پرداخته و آن را چنین تبیین می کند:

«وَأَمَّا فِي الْقَضِيَةِ الْحَقِيقِيَّةِ: فَيَعْتَبَرُ فِيهَا تَحَقُّقُ الْمَوْضُوعِ خَارِجًا، إِذِ الشَّرْطُ فِي الْقَضِيَةِ الْحَقِيقِيَّةِ هُوَ وُجُودُ الْمَوْضُوعِ عَيْنًا وَلَا عِبْرَةَ بِوُجُودِ الْعِلْمِيِّ، لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْقَضِيَةِ الْحَقِيقِيَّةِ عَلَى الْأَفْرَادِ الْمَفْرُوضِ وَوُجُودَهَا، فَيَعْتَبَرُ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ وَوُجُودِ الْأَفْرَادِ، وَلَا حُكْمَ مَعَ عَدَمِ وُجُودِهَا.» (۱)

اما ملاک در قضیه حقیقه، تحقق واقعی موضوع است. به دیگر سخن در این نوع قضایا، حکم بر مدار وجود حقیقی عین موضوع و وجود واقعی شرایط، استوار بوده و وجود علمی، فاقد اعتبار می باشد. زیرا حکم در قضایای حقیقه بر افرادی بار می شود که وجودشان مفروض است.

ص: ۱۷۶

---

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۴.

توضیح اینکه در قضایای حقیقیه موضوع باید مفروضه الوجود باشد و قبل از تحقق موضوع، حکم - به هیچ نحوی از انحاء - محقق نمی شود. به دیگر سخن وجود افراد موضوع برای ثبوت حکم ضروری بوده و در صورت عدم وجود افراد، حکمی وجود نخواهد داشت.

## ۲-۳- دو نکته مهم پیرامون قضایای حقیقیه

نائینی رحمه الله پس از بیان ملاک قضیه حقیقیه نیز دو نکته را یادآوری می نماید:

۱-۲-۳. نکته نخست

«و لو فرض علم الأمر بوجودها، فالحكم في مثل قوله: «العاقل البالغ المستطيع يحجّ»، مترتب علی واقع العاقل البالغ المستطيع، لا علی ما يعلم كونه عاقلاً بالغاً مستطیعاً، إذ لا أثر لعلمه فی ذلك.»<sup>(۱)</sup>

اگر فرض شود که امر، به وجود موضوع علم داشته و بر اساس آن حکم صادر کند - مانند اینکه بگویید: «هر عاقل بالغ مستطیع باید حجّ بجا آورد.» - این حکم تنها بر عاقل بالغ مستطیع واقعی که در عالم خارج حقیقتاً محقق باشد، بار می شود؛ نه بر کسی که امر وی را حائز شرایط فوق تشخیص دهد. چرا که در قضیه حقیقیه، اثری بر علم امر (وجود علمی) مترتب نیست.

۲-۲-۳. نکته دوم

«فلو فرض أنه لم يعلم أنّ زیداً عاقل بالغ مستطیع لترتب حكم وجوب الحجّ علیه قهراً بعد جعل وجوب الحجّ علی العاقل البالغ المستطیع، كما أنه لو علم أنّ زیداً عاقل بالغ مستطیع و فی الواقع لم یکن كذلك لما كان یجب علیه الحجّ، فالمدار فی ثبوت الحكم فی القضیه الحقیقیه أنّما هو علی وجود الموضوع خارجاً، من دون دخل للعلم و

ص: ۱۷۷

۱- (۱). پیشین.

یعنی حتی اگر بر فرض، آمر اطلاعی از عاقل و بالغ و مستطیع بودن زید نداشته باشد؛ پس از جعل حکم وجوب حج بر عهده «عاقل بالغ مستطیع»، این حکم زید را نیز در بر می گیرد. همچنین اگر آمر، زید را عاقل و بالغ و مستطیع بداند، اما در واقع چنین نباشد؛ حکم وجوب حج شامل وی نمی گردد. بنابراین مدار ثبوت حکم در قضیه حقیقه، وجود واقعی (خارجی) موضوع است و دانستن یا ندانستن آمر (وجود علمی) در آن نقشی ندارد.

ماحصل کلام نائینی رحمه الله در دو نکته فوق این است که آمر با توجه به شرایط موضوع (عقل، بلوغ و استطاعت) در قضیه حقیقه، اقدام به صدور حکم (وجوب حج) بر موضوع (انسان مسلمان) می نماید. این حکم نسبت به زید که فردی از موضوع است، چهار حالت دارد:

الف) زید حقیقتاً حائز شرایط است و آمر نیز به این مطلب علم دارد (علم آمر مطابق واقع است) حکم وجوب حج بر زید بار می شود.

ب) زید حقیقتاً حائز شرایط است، اما آمر تصور می کند که وی فاقد شرایط مزبور می باشد (علم آمر خلاف واقع است) حکم بر زید بار می شود.

پ) زید حقیقتاً فاقد شرایط است و آمر نیز به این مطلب علم دارد (علم آمر مطابق واقع است) حکم بر زید بار نمی شود.

ت) زید حقیقتاً فاقد شرایط است، اما آمر تصور می کند که وی واجد شرایط مزبور می باشد (علم آمر خلاف واقع است) حکم بر زید بار نمی شود.

از این چهار حالت بدست می آید که اولاً ملاک در قضیه حقیقه، وجود واقعی موضوع و شرایط آن است؛ نه وجود علمی. ثانیاً احراز شرایط (تطبیق حکم بر موضوع) بر عهده خود افراد است، نه آمر. (۲) این مطلب چکیده سخن مرحوم

ص: ۱۷۸

۱- (۱) . پیشین.

۲- (۲) . محقق خوئی رحمه الله این مطلب را در حاشیه کتاب اجود التقریرات، به عنوان تفاوتی مستقل چنین ذکر نموده است: «إذا كانت القضية المتكفله بإثبات الحكم للعام من القضايا الحقیقه التي یكون تطبیق الموضوع

۱- (۱). تفاوت سوم در برخی تعابیر دیگر نائینی رحمه الله چنین تبیین شده است: «ان العلم انما يكون له دخل في القضية الخارجيه دون القضية الحقيقيه. و توضیح ذلك: هو ان حركة إرادة الفاعل نحو الفعل، أو الأمر نحو الأمر انما يكون لمكان علم الفاعل و الأمر بما يترتب على فعله و امره، و ما يعتبر فيه من القيود و الشرائط، و ليس لوجود تلك القيود دخل في الإرادة، بل الذي يكون له دخل فيها هو العلم بتحققها، مثلا لو كان لعلم زيد دخل في إكرامه، فمتى كان الشخص عالما بأن زيدا عالم يقدم على إكرامه مباشرة أو يأمر بإكرامه، سواء كان زيد في الواقع عالما أو لم يكن، و ان لم يكن الشخص عالما بعلم زيد لا يباشر إكرامه و لا يأمر به و ان كان في الواقع عالما، فدخل العلم في وجوب إكرام زيد يلحق بالعلل الفائتة التي قد عرفت انها انما تؤثر بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، و هكذا الحال في سائر الأمور الخارجيه، مثلا العلم بوجود الأسد في الطريق يوجب الفرار لا- نفس وجود الأسد واقعا، و كذا العلم بوجود الماء في الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، و هكذا جميع القضايا الشخصيه حمله كانت أو إنشائية المدار فيها انما يكون على العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعي. و هذا بخلاف القضايا الحقيقيه، فانه لا دخل للعلم فيها أصلا، لمكان ان الموضوع فيها انما هو العنوان الكلي الجامع لما يعتبر فيه من القيود و الشرائط، و المحمول فيها انما هو مترتب على ذلك العنوان الجامع، و لا- دخل لعلم الأمر بتحقيق تلك القيود و عدم تحققها، بل المدار على تحققها العيني الخارجى، مثلا الموضوع في مثل - لله على الناس حج البيت إلخ - انما هو المستطيع، فان كان زيد مستطيعا يجب عليه الحج و يترتب عليه المحمول، و لو فرض ان الأمر لم يعلم باستطاعه زيد بل علم عدم استطاعته. و لو لم يكن مستطيعا لا يجب عليه الحج و لو فرض ان الأمر علم بكونه مستطيعا. فالقضية الخارجيه انما تكون في طريق التقيض للقضية الحقيقيه من حيث دخل العلم و عدمه» (نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۷۶ و ۲۷۷) خلاصه کلام نائینی رحمه الله در اینجا این است که در قضایای حقیقیه، ثبوت حکم مشروط به علم نیست؛ بلکه تابع وجود واقعی موضوع است. به خلاف قضایای خارجییه که حکم تابع وجود واقعی موضوع نیست؛ بلکه مشروط به علم امر می باشد.

۲- (۲). مرحوم امام اعلى الله مقامه - تا آنجا که نگارنده در آثار ایشان کند و کاو نموده است - مستقیماً متعرض رد یا قبول تفاوت مزبور (تفاوت سوم) نشده است؛ اما به نظر می رسد که وفق مبنای امام اعلى الله مقامه - که تمامی قضایای خارجییه را نیز کلی می داند - در هر دو صورت (هم در قضایای حقیقیه و هم در قضایای خارجییه)، احراز موضوع حکم و تطبیق موضوع بر افراد آن بر عهده مکلف است. همچنین در برخی آثار اصولی امام اعلى الله مقامه آمده است: «بل الفرق بينهما انما هو في أن الموضوع في الحقيقيه جعل بنحو لا تنحصر أفراده في الأفراد الموجوده بالفعل فقط، بل الأعم من الموجوده المحققه و المقدره؛ و أن المراد كلما لو وجد فرد منه و لو بعد أزمنه كثيره ينطبق عليه ذلك الموضوع، و يترتب عليه الحكم، مثل «النار حارّه»، و مثل لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً، فمتى تحقق عنوان المستطيع إلى يوم القيامة، و وجد فرد منه، و صدق عليه عنوانه، يترتب عليه وجوب الحج، فحيث إن الموضوع فيها كذلك قالوا: إنها في قوه قضيه شرطيه، لا إنها قضيه شرطيه حقيقه، بخلاف القضايا الخارجيه، فإن الموضوع فيها عنوان لا ينطبق إلا على الأفراد الموجوده المحققه خارجاً بالفعل فقط، مثل: «قتل من في العسكر».» (خمينی (امام)، سيد روح الله، تنقيح الأصول، ج ۳، ص ۳۴۳). این مطلب نیز دلالت بر این دارد که به عقیده امام اعلى الله مقامه، احراز موضوع حکم و تطبیق موضوع بر افراد آن در هر صورت بر عهده مکلف می باشد.

#### ۴- تفاوت در وحدت یا تغایر انشاء با فعلیت حکم

تفاوت چهارم دو قضیه به پاسخ این پرسش بازمی‌گردد که آیا زمان اعتبار یا صدور حکم، با زمان فعلیت یافتن آن در خارج یکی است یا دوّمی متأخر از اولی است، و یا این که میان دو قسم قضیه بایستی تفصیل داد؟ محقق نائینی رحمه الله قائل به تفصیل قضایای خارجیّه با حقیقیّه شده و از این جهت ناهمسانی آن دو را چنین تقریر نموده است:

«الجهه الثانیه: هی أنّ القضیّه الخارجیّه لا- یتخلف فیها زمان الجعل و الإنشاء عن زمان ثبوت الحکم و فعلیته، بل فعلیته تكون بعین تشریعه و إنشائه، فبمجرد قوله: أكرم زیدا، یتحقّق وجوب الإکرام.»<sup>(۱)</sup>

[تفاوت چهارم اینست که] در قضیه خارجیّه، زمان جعل و انشاء با زمان ثبوت حکم و فعلیت آن یکی است. بلکه می‌توان گفت فعلیت حکم، عین تشریح و انشاء آن بوده و خود انشاء، فعلیت است. بنابراین به مجرد صدور حکم «اکرم

ص: ۱۸۰

---

۱- (۱). نائینی، محمّد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، صص ۱۷۴-۱۷۵.

زیداً»، وجوب اکرام نیز محقق می گردد. (۱)

نائینی رحمه الله سپس استثنائی بر اصل وحدت زمان انشاء و فعلیت حکم در قضایای خارجیه ذکر نموده اذعان می دارد:

«إلا إذا كان مشروطاً بشرط لم يحرز الأمر فتلحق بالقضيه الحقيقيه من هذه الجهه كما أشرنا إليه، وإلا لا يعقل تخلف الإنشاء عن فعلیه الحكم زمانا، و ان كان متخلفاً رتبه نحو تخلف الانفعال عن الفعل». (۲)

مگر اینکه حکم، مشروط به تحقق شرایطی باشد که (تحقق آن) هنوز برای آمر محرز نشده است. در این صورت - همانگونه که مذکور شد - قضیه مزبور از این حیث، ملحق به قضایای حقیقیه می گردد.

اما در غیر این صورت ویژه، اختلاف زمانی انشاء حکم با فعلیت آن ممکن نیست؛ هر چند که از حیث رتبه یکی نیستند [و رتبه انشاء، مقدم بر رتبه فعلیت است]؛ مانند تقدم رتبه فعل بر انفعال (اثر پذیرفتن از فعل).

«و أمّا في القضيه الحقيقيه: فالجعل و الإنشاء أنّما يكون أزلياً، و الفعلیه أنّما تكون بتحقق الموضوع خارجاً، فإنّ إنشاء أنّما كان على الموضوع المقدر و جوده، فلا يعقل تقدّم الحكم على الموضوع، لأنّه أنّما إنشاء حكم ذلك الموضوع، و ليس للحكم نحو وجود قبل وجود الموضوع حتّى يسمّى بالحكم الإنشائي في قبال الحكم الفعلي». (۳)

در حالی که در قضیه حقیقیه، جعل و انشاء حکم، در ازل صورت گرفته، اما فعلیت حکم منوط به تحقق خارجی موضوع می باشد.

در این حالت، انشاء حکم بر موضوع مقدره الوجود بار می شود؛ و الا صدور

ص: ۱۸۱

۱- (۱). زیرا موضوع قضیه خارجیه اشخاص معین موجود در عالم خارج است. مولا به عمرو می گوید: «اکرم زیداً». حال که عمرو (موضوع) موجود است؛ هم انشاء حکم «وجوب اکرام زید» و هم فعلیت آن یکی است.

۲- (۲). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۵.

۳- (۳). پیشین.

حکم پیش از تحقق موضوع (تقدم حکم بر موضوع)، ممکن نیست. بنابراین نهایت چیزی که در اینجا وجود دارد، انشاء حکم یک موضوع است [نه خود حکم آن موضوع]. چرا که وجود حکم پیش از وجود موضوع، به هیچ نحوه ای از انحاء امکان پذیر نیست. [بنابراین اصلاً حکمی وجود ندارد] تا اینکه آن را «حکم انشائی» (در مقابل «حکم فعلی») بنامیم. (۱)

«و الحاصل: أنه فرق بين إنشاء الحكم و بين الحكم الإنشائي، و الذي تتكفله القضايا الحقيقية الشرعية أما هو إنشاء الحكم، نظير الوصية، حيث أن الوصية إنما هي تمليك بعد الموت و لا يعقل تقدّمه على الموت، لأنّ الذي أنشأ بصيغته الوصية هو هذا أي ملكية الموصى له بعد موته، فلو تقدّمت الملكية على الموت يلزم خلاف ما أنشأ، و لا معنى لأن يقال الملكية بعد الموت الآن موجوده، لأنّ هذا تناقض. فكذا الحال في الأحكام الشرعية، فإنّ إنشاءها عبارة عن جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده، فما لم يتحقّق الموضوع لا يكون شيء أصلاً، و إذا تحقّق الموضوع يتحقّق الحكم لا محاله و لا يمكن ان يتخلف». (۲)

یعنی انشاء حکم غیر از حکم انشائی بوده و بین «انشاء الحكم» و «الحکم الانشائی» فرق وجود دارد. آنچه که قضایای حقیقیه شرعی متکفل بیان آن می باشد، انشاء حکم است [نه حکم انشائی].

[برای تقریب به ذهن، وصیت را در نظر بگیرید]. وصیت عبارتست از «تملیک شیء مورد وصیت؛ بعد از مرگ موصی». از این رو معقول نیست که تملیک مزبور بر مرگ موصی مقدم گردد. زیرا آنچه با صیغه وصیت انشاء می گردد، همان ملکیت موصی له بعد از مرگ موصی می باشد و چنانچه تملیک

ص: ۱۸۲

- 
- ۱- (۱). حضرت استاد دام ظلّه در اینجا فرمود: «دقت محقق نائینی قدس سره در این موضع قابل ستایش است که در قضایای حقیقیه قبل از آنکه موضوع بیاید، حکم هیچ نحوه وجودی ندارد و حتی اسمش را حکم انشائی نیز نمی توان نهاد.»
- ۲- (۲). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۵.



مزبور بر موت موصی پیش داشته شود، خلاف آن چیزی خواهد بود که انشاء شده است. لذا این سخن که «ملکیت بعد از موت موصی، الان نیز وجود دارد»، کلامی بی معنا و مستلزم تناقض می باشد.

توضیح اینکه در باب وصیت، موصی تملیک به موصی له را برای بعد از موت خود انشاء نموده می گوید: «من وصیت می کنم این خانه را به زید بدهید». موصی در اینجا، ملکیت موصی له را برای بعد از موت خود انشاء می کند. حال پرسش اینجاست که آیا قبل موت، ملکیتی برای موصی له وجود دارد؟ پاسخ منفی است و قبل از موت، ملکیتی نیست؛ اما انشاء ملکیت وجود دارد. یعنی موصی، ملکیت بعد موت را انشاء کرده است که در این صورت منشأ عبارتست از «ملکیت بعد الموت». بنابراین نمی توان گفت: «موصی له الآن، ملکیت انشائی دارد که مرحله ضعیف تری از ملکیت فعلی است». بلکه در حال حاضر هیچ نوع ملکیتی وجود ندارد و پس از مرگ موصی است که ملکیت موصی له محقق می گردد.

این مطلب در احکام شرعیه نیز صادق است. زیرا انشاء حکم در حقیقت جعل حکم بر موضوع مقدر الوجود بوده و تا زمانی که موضوع در عالم خارج محقق نشده (از حالت وجود تقدیری به وجود تحقیقی و خارجی منتقل نشده)، اصلاً چیزی به نام حکم وجود ندارد. زمانی که موضوع محقق شد، حکم نیز به تبع آن محقق می گردد و تخلف آن ممکن نیست (امکان ندارد که موضوع با شرایط معین، محقق شود؛ اما حکم بر آن بار نگردد).

«و حاصل الکلام: انه ليس للحكم نحوان من الوجود يسمي بالإنشاء تارة، وبالفعلي أخرى، بل الحكم هو عبارة عما يتحقق بتحقق موضوعه، وهذا هو الذي أنشأ أولاً قبل خلق عالم و آدم، فلو فرض انه لم يتحقق في الخارج عاقل بالغ مستطيع فلم يتحقق حكم أيضاً أصلاً، فالحكم الفعلي عبارة عن العدى أنشأ وليس وراء ذلك شيء آخر، فلو أنشأ الحكم على العاقل البالغ المستطيع، فلا محيص من ثبوت الحكم بمجرد تحقق العاقل البالغ المستطيع.»<sup>(۱)</sup>

ص: ۱۸۳

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، صص ۱۷۵-۱۷۶.

و حاصل کلام اینکه برای حکم دو گونه وجود متصور نیست که یکی وجود انشائی باشد و دیگری وجود فعلی. بلکه حکم، [یک وجود بیشتر ندارد و] عبارتست از آنچه که با تحقق موضوعش، محقق می شود و این، همان چیزی است که در ازل، قبل خلقت عالم و آدم انشاء شده بود. به دیگر سخن، انشاء حکم در ازل صورت گرفته، اما خود حکم با تحقق موضوعش موجود می گردد.

بنابراین در مسأله حج، اگر هیچ عاقل بالغ توانگری وجود نداشته باشد، حکم حج به هیچ عنوان تحقق پیدا نمی کند؛ نه این که حکم انشائی صورت گرفته، ولی فعلیت پیدا نکرده است. اما به مجرد اینکه یک شخص عاقل بالغ توانگر در عالم خارج موجود شد، حکم حج محقق می گردد.

«فظهر الفرق، بین القضيّه الخارجيه و القضيّه الحقيقيه، بعدم تخلف زمان الفعليه عن الإنشاء في الخارجيه نظير الهبه، و تخلفه في الحقيقيه نظير الوصيه. فهذه هي الجبهه الثانيه التي تمتاز إحداهما عن الأخرى.»<sup>(۱)</sup>

بنابراین فرق چهارم میان قضیه خارجیه و حقیقیه روشن می گردد و آن این است که در قضایای خارجیه مثل هبه، زمان انشاء و فعلیت یکی بوده و فعلیت عین انشاء است، اما در قضایای حقیقیه مانند وصیت، فعلیت منوط به تحقق موضوع بوده و بین انشاء حکم و فعلیت آن تفاوت زمانی وجود دارد.

## ۵- تفاوت از حیث نزاع در جعل سببیت

محقق نائینی رحمه الله، ناهمسانی پنجم میان قضایای حقیقیه و خارجیه را چنین گزارش می دهد:

«الجبهه الثالثه: أنّ السببیه المتنازع فيها من حيث كونها مجعوله أو غير مجعوله و أنّ المجعول الشرعي هل هو نفس المسببات عند وجود أسبابها أو سببیه السبب، أنّما يجري في القضايا الحقيقيه، دون القضايا

ص: ۱۸۴

۱- (۱). پیشین، ص ۱۷۷.

برای توضیح کلام نائینی رحمه الله در این بخش، یادآوری دو نکته لازم است:

الف) میان مرحوم شیخ انصاری قدس سره و مشهور علمای اصول در اینکه آیا حکم وضعی «سببیت» قابلیت جعل شرعی دارد و می تواند مجعول شرعی باشد یا خیر؛ نزاع وجود دارد. (۲)

ب) با فرض اینکه سببیت بتواند مجعول شرعی واقع شود، باز در اینکه آیا مجعول شرعی، خود مسبب در هنگام وجود اسباب آن است یا اینکه متعلق جعل شرعی، همان سببیت سبب می باشد؛ بین ایشان اتفاق نظر وجود ندارد. (۳)

نائینی قدس سره عقیده دارد که رویداد نزاع دوم تنها در قضایای حقیقیه امکانپذیر است و در قضایای خارجیه راه ندارد. زیرا این نزاع متوقف بر این است که موضوع فرض شود و مصلحتی در آن لحاظ گردد، سپس گفته شود که این مصلحت مفروضه سببیت دارد برای حکم شارع. بعد سوال شود که از میان حکم یا سبب؛ کدامیک مجعول شارع است؟ این مطلب تنها در قضیه حقیقیه متصور است. متن استدلال وی چنین است:

ص: ۱۸۵

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۷.

۲- (۲). همانگونه که گذشت، میان شیخ انصاری رحمه الله و مشهور اصولین - در اینکه آیا احکام وضعیه، مجعولند یا منتزع از احکام تکلیفیه اند - اختلاف نظر وجود دارد. شیخ رحمه الله منکر جعل کلیه احکام وضعی است؛ اما سایرین قائل به تفصیل شده و در اینکه بعضی از احکام وضعیه مثل طهارت و نجاست و عزیمت و رخصت، مجعول باشند یا خیر بحث نموده اند. اما اکثر ایشان در اینکه سببیت و ملازمه مجعول نیست، اتفاق نظر دارند.

۳- (۳). توضیح اینکه سبب برای حکم شارع عبارت است از مصلحتی که در فعل و موضوع وجود دارد. بنابراین خود حکم مسبب از این سبب خواهد بود. به عنوان نمونه فرض کنیم در «اضرب عمرا» مصلحتی (در ضرب عمرو) وجود دارد که سبب جعل حکم «اضرب عمراً» از سوی شارع (یعنی «وجوب ضرب») می گردد. حال نزاع در این است که آیا مجعول شرعی واقعا همین حکم «وجوب اکرام» است یا اینکه مجعول شرعی عبارت است از «سببیت» مصلحت ضرب برای وجوب اکرام؟ این نزاع در جای خود معروف است و هر کدام از اصولیون یکی از این دو را برگزیده اند.

«لوضوح أنّ القضايا الخارجيه ليس لها موضوع أخذ مفروض الوجود حتّى يتنازع في أنّ المجعول ما هو، بل ليس فيها إلّا حكم شخصي على شخص خاص، كقول الأمر لزيد اضرب عمراً، فلا معنى لأن يقال: ان المجعول في قوله اضرب عمراً ما هو، إذ ليس فيه الا الحكم و علم باجتماع شرائط الحكم من المصالح، و المصالح غير مجعوله بجعل شرعي، بل هي أمور واقعيه تكويته تترتب على افعال المكلفين فلم يبق فيها إلّا الحكم و هو المجعول الشرعي.»<sup>(۱)</sup>

روشن است که در قضیه خارجیه، اصلاً موضوعی که مقدرالوجود فرض شود وجود ندارد؛ تا نوبت به نزاع در مجعول آن برسد. بلکه در قضیه خارجیه [موضوع همواره محقق است] و غیر از «حکم شخصی» که بر عهده شخص خاصی بار شده است؛ مجعول دیگری وجود ندارد. به دیگر سخن در قضایای خارجیه، تنها یک مجعول شرعی متصور است و آن؛ همان حکم است که برای موضوع و شخص خاص آمده است.

زیرا در قضیه خارجیه، تنها دو مطلب وجود دارد: یکی حکم و دیگری علم به اجتماع شرائط مصلحتی حکم. از طرفی مصلحت [و مفسده] امری تکوینی و واقعی است و دست جعل شارع بدان نمی رسد. یعنی امکان ندارد که مصالح، مجعول به جعل شرعی باشند. بنابراین تنها چیزی که در قضایای خارجیه باقی می ماند که امکان مجعول بودن را دارا باشد، «حکم» است. لذا نتیجه می گیریم که حکم، همان مجعول شرعی است.

به عنوان نمونه وقتی آمر به زید حکم می کند که «عمر و را بزن»، معنا ندارد که از مجعول در «اضرب عمراً» سوال شود (که مجعول در آن چیست؟). زیرا در قضیه مزبور، غیر از وجوب ضرب و مصلحتی که در ضرب است چیزی وجود ندارد. این مصلحت تکوینی است؛ نه تشریحی. بنابراین مجعول آن همان حکم

ص: ۱۸۶

---

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، صص ۱۷۷-۱۷۸.

(وجوب ضرب) است و لا غیر.

«و هذا بخلاف القضايا الحقيقيه، فإنه لما أخذ فيها موضوع و رتب الحكم على ذلك الموضوع في ظرف وجوده، كان للنزاع في أنّ المجعول الشرعي ما هو، هل هو الحكم على فرض وجود الموضوع؟ أو سببه الموضوع لترتب الحكم عليه؟ مجال» (۱)

اما در قضایای حقیقیه، وقوع نزاع مزبور متصور است. زیرا موضوع در آن، مقدر الوجود بوده و حکم، بر موضوع مزبور در ظرف وجود آن مترتب می گردد. بنابراین جا دارد که این پرسش مطرح شود که آیا مجعول شرعی، عبارتست از «حکم در صورت وجود موضوع»؟ یا اینکه «سببیت [شرایط مذکور در] موضوع برای ترتب حکم» مجعول شرعی می باشد؟ (۲)

پس به عقیده نائینی قدس سره، تفاوت پنجم بین دو نوع قضیه این است که نزاع در تعیین مجعول شرعی، تنها در قضایای حقیقیه امکانپذیر است و در قضایای خارجی راه ندارد.

## ۶- تفاوت در وحدت یا تغایر موضوع و علت حکم

«لیس فی القضايا الخارجیه طائفتان: طائفه تسمى بموضوعات

ص: ۱۸۷

۱- (۱). پیشین، ص ۱۷۸.

۲- (۲). نائینی رحمه الله سپس به پرسش مزبور اینگونه پاسخ می دهد که: «و ان كان الحق هو الأول، و الثاني غير معقول، على ما أوضحناه في باب الأحكام الوضعیه. و الغرض في المقام مجرد بيان أنّ النزاع إنّما يتأتى فيما إذا كان جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيه، و لا يتصور النزاع في القضايا الخارجیه لانتفاء الموضوع فيها بالمعنى المتقدم، أى بمعنى أخذ عنوان الموضوع منظره و مرآه لأفراد المقدر وجودها. فهذه جهات ثلاث تمتاز بها القضية الحقيقيه عن القضية الخارجیه.» (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۸). یعنی حق این است که مجعول، همان حکم شرعی است و قائل شدن به مجعولیت سببیت، خردمندانه نیست که در جای خود در باب احکام وضعیه، این مطلب را توضیح داده ایم. مقصود ما در این مقام، تنها بیان این مطلب است که نزاع مزبور تنها در صورت حقیقیه بودن احکام شرعی قابل طرح است.

الأحكام، و طائفه تسمى بالعلل الفائته و علة التشريع، كما كان في القضايا الحقيقيه كذلك، أي كان لكل قضيه طائفتان: موضوع الحكم، وعله التشريع، بناء على ما ذهبت إليه العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد.

وهذا بخلاف القضيه الخارجيه، فإن جميع العناوين فيها تكون من علة التشريع، و ليس لها موضوع يترتب الحكم عليه سوى شخص زيد، و ما عدا شخص زيد لا دخل له في الحكم بوجوده العيني، و إنما يكون له دخل بوجوده العلمي، و من هنا تسالم الفقهاء: على أنه لو اذن لزيد في أكل الطعام أو دخول الدار لمكان علمه بأن زيدا صديق له جاز لزيد أكل الطعام أو دخول الدار، و ان لم يكن في الواقع صديقاً له، بل كان عدواً له، لأن الإذن قد تعلق بشخص زيد و لا أثر لعلمه بصداقته في جواز الدخول، و إنما يكون العلم له دخل في نفس اذنه. (1)

[تفاوت ششم این است که] وفق مذهب عدليه که احکام را تابع مصالح و مفسد می داند؛ در قضایای حقیقیه دو مطلب وجود دارد: یکی موضوع حکم و دیگری ملاک و علت تشريع. به دیگر سخن در قضایای حقیقیه، یک موضوع وجود دارد و یک ملاک و علت تشريع که هر دو جدا از هم هستند.

در حالی که در قضایای خارجیه دو طائفه یا دو چیز که یکی موضوع حکم باشد و دیگری ملاک و علت وجود ندارد. زیرا تمام عناوین، خود علة تشريع می باشند و در حقیقت، موضوع و علت در قضیه خارجیه یکی است. به عنوان نمونه در قضیه «اکرم زیداً لأنه صديقي»، موضوع حکم زید است و غیر از شخص زید چیز دیگری در آن وجود ندارد تا علت ترتب حکم باشد. [بنابراین اگر کسی بپرسد که علت اکرام زید چیست؟ پاسخ این است که «لأنه زيد و هو صديقي». یعنی خود زید به خاطر دوستی اش علت حکم می باشد.] همچنین هیچ امری به جز زید با وجود عینی خارجی داخل در حکم اکرام نیست. و چنانچه

ص: ۱۸۸

امور دیگری نیز به نحوی داخل در حکم باشد، دخول وی تنها با وجود علمی آن نزد آمر خواهد بود؛ نه وجود عینی.

به عنوان مثال فقها ایدهم الله بر این مطلب تسالم نموده اند که اگر کسی به خاطر اینکه زید را دوست خود می داند، وی را برای صرف غذا به منزلش دعوت نماید، در این صورت - حتی اگر زید در واقع دوست وی نبوده و دشمنش باشد - باز مجاز است که به منزل وی رفته و غذا میل کند. زیرا اولاً متعلق دعوت، شخص زید است. ثانیاً «دوست دانستن زید» هر چند در نفس دعوت وی از زید مؤثر است، اما هیچ نقشی در جواز خوردن غذا برای زید ندارد. به دیگر سخن؛ تنها نقش علم داعی به دوستی زید، در نفس دعوت از وی بوده و تأثیری در جواز اکل طعام ندارد.

«و هذا بخلاف ما إذا اذن لعنوان صدیقه و قال: من كان صدیقی فلیدخل، أو قید الحکم بالصدّاقه و قال: یا زید ادخل الدّار ان كنت صدیقی، فأنّه فی مثل هذا لا یجوز لزید دخول الدّار إذا لم یکن صدیقاً و ان علم الآذن بأنه صدیق، فأنّه لیس المدار علی علم الآذن، بل المدار علی واقع الصّدّاقه.»<sup>(۱)</sup>

اما اگر دعوت روی عنوان «دوست داعی» رفته باشد - به این صورت که شخص، در خانه اش را باز نموده اظهار دارد: «دوستان من بفرمایند داخل»، یا بگوید: «ای زید! اگر دوست منی داخل شو» - در این صورت قضیه مزبور حقیقه بوده و علاوه بر موضوع (اشخاصی که دعوت می شوند)، علت (دوستی واقعی) نیز وجود دارد.

بنابراین چنانچه زید دوست واقعی داعی نباشد، داخل شدن و غذا خوردنش جایز نخواهد بود؛ حتی اگر داعی او را دوست خود بداند. زیرا در اینجا علم داعی ملاک دعوت نیست، بلکه علت و ملاک، دوستی واقعی می باشد.<sup>(۲)</sup>

ص: ۱۸۹

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲- (۲). حضرت استاد دام ظلّه در اینجا افزود: «همچنین عنوان «من كان صدیقی»، اعم از این است که داعی وی را صدیق یا دشمن بداند یا نداند. چه بسا ممکن است که داعی، کسی را دشمن بداند ولی بحسب الواقع صدیق داعی باشد. در اینجا چنین شخصی نیز می تواند وارد منزل شود.»

بنابراین چکیده مطلب در تفاوت ششم این است که در قضایای خارجیه، غیر از موضوع چیز دیگری به نام علت تشریح یا ملاک وجود ندارد، اما در قضایای حقیقه هم موضوع و هم علت، هر دو وجود دارد. همچنین تفاوت فوق، در حقیقت متفرع بر تعریف قضایای خارجیه و قضایای حقیقه است.

## ۷- تفاوت در اختصاص یا عدم اختصاص به مشافهین

### اشاره

قبل از پرداختن به تفاوت هفتم، ذکر این نکته ضرورت دارد که پیرامون خطابات شفاهیه مانند «یا ایها الذین آمنوا»، بحثی با قدمت بیش از هزار سال مطرح است که آیا خطابات شفاهیه، شامل غایبین و معدومین نیز می باشد یا خیر؟

محقق نائینی قدس سره معتقد است که این بحث را بایستی تفصیل داد و در هر یک از قضایای حقیقه و خارجیه به صورت جداگانه بررسی کرد و همین تفصیل پایه گذار تفاوت هفتم بین دو قضیه می باشد. وی این مطلب را چنین بیان می دارد:

«انّ الکلام فی اختصاص الخطابات الشّفاهیة بالحاضرین وعمومها لغيرهم تاره: يقع فی القضايا الخارجیه، وأخری: يقع فی القضايا الحقیقیة.» (۱)

سپس به بیان تفاوت هفتم بین دو قضیه پرداخته می نویسد:

«أمّا فی القضايا الخارجیه - فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه ممّا لا سبیل إلى إنکاره، لوضوح أنّه لا یمکن توجیه الکلام و مخاطبه الغائب الغير الملتفت إلى الخطاب، فضلا عن المعدوم، إلّا بتنزیل الغائب و المعدوم منزله الحاضر، كما قد ینزل غیر ذوی العقول منزله ذوی العقول فیخاطب، كما فی قول الشّاعر:

ألا یا لیل طلت علیّ حتی کأ نّک قد خلقت بلا صباح

ص: ۱۹۰

---

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۵۰.



وبالجملة: مخاطبه الغائب و المعدوم بلا تنزِيل مِمَّا لَا يُمْكِن» (۱)

یعنی در قضایای خارجی، خطاب بی شک مختص به حَضَار و مشافهین می باشد. زیرا روشن است که خطاب غائبی که ملتفت نیست، غیر ممکن است؛ چه رسد به معدوم. مگر اینکه غائب و معدوم، نازل منزله حاضر فرض شود. همچنانکه گاه غیر ذوی العقول، به منزله عاقل فرض شده و مخاطب واقع می گردد. مانند شعر شاعر که خطاب به «شب» می گوید:

ای شب؛ چنان بر من بتاب

که گویی هرگز صبحی نخواهی داشت

به دیگر سخن، خطاب در قضایای خارجی فی نفسه شامل غائبین و معدومین نمی شود، بلکه باید قرینه و دلیل دیگری وجود داشته باشد که دلالت بر این کند که متکلم، غائبین و معدومین را نازل منزله ی حاضرین قرار داده و خطاب را متوجه آنان ساخته است. خلاصه شمول خطاب نسبت به غیر حاضرین، نیازمند تنزیل و عنایت است و بدون آن، چنین خطابی ممکن نیست.

«وَأَمَّا فِي الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ: فحَيْثُ أَنَّهَا مَتَكَلَّمَةٌ لِفَرْضِ وَجُودِ الْمَوْضُوعِ وَكَانَ الْخُطَابُ خُطَابًا لِمَا فَرَضَ وَجُودَهُ مِنْ أَفْرَادِ الطَّبِيعَةِ فِي مَوْطِنِهِ، كَانَتْ الْأَفْرَادُ مَتَسَاوِيَةً الْأَقْدَامِ فِي انْدِرَاجِهَا تَحْتَ الْخُطَابِ، فَيَسْتَوِي فِي ذَلِكَ الْأَفْرَادُ الْمَوْجُودَةُ فِي زَمَنِ الْخُطَابِ الْحَاضِرُونَ فِي مَجْلِسِ التَّخَاطُبِ أَوِ الْمَعْدُومُونَ الْغَيْرِ الْحَاضِرِينَ، لِأَنَّ فِي الْجَمِيعِ لَوْحَظْتَ الْأَفْرَادَ عَلَى نَحْوِ فَرْضِ الْوُجُودِ وَوَجْهَ الْخُطَابِ عَلَى ذَلِكَ الْفَرْضِ.

وبعبارة أخرى: التَّنْزِيلُ الَّذِي كَانَ مِمَّا لَا بَدَّ مِنْهُ فِي الْقَضِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ أَعْنَى تَنْزِيلِ الْمَعْدُومِ مَنْزِلَهُ الْمَوْجُودِ فِي صَحْحِ الْخُطَابِ، يَكُونُ فِي الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ مِمَّا تَضَمَّنَتْهُ نَفْسُ الْقَضِيَّةِ، وَكَانَتْ الْقَضِيَّةُ بِنَفْسِهَا دَالَةً عَلَى ذَلِكَ التَّنْزِيلِ، لِأَنَّ شَأْنَ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ فَرْضَ وَجُودِ الْمَوْضُوعِ،

ص: ۱۹۱

اما از آنجا که قضیه حقیقه، متکفل فرض وجود موضوع بوده و خطاب در آن، به «ما فرض وجوده» تعلق می گیرد؛ از این رو تمام افراد اعم از حاضر و غائب و معدوم، در تخاطب یکسان هستند. زیرا در این نوع قضایا تمام افراد به نحو فرضی موجود تلقی شده و خطاب به نفس فرض مزبور تعلق می گیرد.

به دیگر سخن؛ تنزیلی که در قضیه خارجی - به جهت صحت خطاب غائب و معدوم - بایستی به طور قطع وجود داشته باشد (و بدون آن خطاب غائب و معدوم ممکن نیست)، در ذات قضیه حقیقه موجود است و خود قضیه تنزیل مزبور را در بر دارد. چرا که شأن قضیه حقیقه، فرض وجود موضوع بوده و اساس آن، توجه خطاب بر طبیعت و عنوان است و متوجه افراد شدن آن، به واسطه عنوان می باشد. لذا فرقی ندارد که افراد، غائب باشند یا حاضر؛ موجود باشند یا معدوم. بلکه شامل همه افراد و مصادیق از ابتدا تا انتها می گردد.

بنابراین در قضایای حقیقه - بدون نیاز به عنایت و تنزیل - خطاب علاوه بر اینکه شامل مشافهین است شامل غائبین و معدومین نیز می باشد. (۲)

ص: ۱۹۲

۱- (۱). پیشین، صص ۵۵۰-۵۵۱.

۲- (۲). تفاوت مزبور در کتاب اجود التقریرات به این صورت مضبوط است: «فاعلم ان الکلام يقع تاره فی القضایا الخارجیه التي حکم فیها علی اشخاص مخصوصین و أخرى فی القضایا الحقیقه التي حکم فیها علی الموضوعات المقدر وجودها (اما القضایا الخارجیه) فالحق فیها ان یقال باختصاص الخطاب بالمشافهین فان خطاب الغائب فضلا عن المعدوم یحتاج إلى تنزیل و عنایه و ظهور الخطاب فی انه بلا- عنایه یدفع احتمالها (و اما القضایا الحقیقه) كما هو محل الکلام فالصحيح فیها هو القول بعموم الخطاب للمعدوم و الغائب و الحاضر علی نهج واحد فکما ان الحكم فی القضایا الحقیقه بحسب مقام الثبوت یعم الغائبین و المعدومین كذلك الخطاب فی مقام الإثبات یعمهما أيضاً ضروره ان توجه الخطاب إلى الغائب أو المعدوم لا یحتاج إلى أزید من تنزیلها منزله الموجود و هذا التنزیل انما هو مقوم کون القضیه حقیقه لا انه امر زائد علیه لیکون مدفوعاً بالأصل.» (نائینی، محمد حسین، اجود التقریرات، ج ۱، صص ۴۹۰-۴۹۱). ما حصل عبارت فوق این است که برای شمول قضیه خارجی نسبت به غائبین و معدومین، هم «تنزیل» لازم است و هم قرینه ای که دال بر تنزیل باشد؛ اما در قضیه حقیقه - بدون نیاز به عنوان زائد - تنزیل در ذات قضیه وجود دارد. به نظر می رسد عبارت فوق بهتر و مناسب تر از بیان فوائد الاصول می باشد.





محقق والا مقام؛ امام خمینی قدس سره عقیده دارد که در قضیه حقیقه، اصلاً فرض و تنزیل وجود ندارد (نه اینکه تنزیل در ذات قضیه حقیقه بوده و خود قضیه تنزیل مزبور را در بر داشته باشد). یعنی مولا وقتی امر می کند: *وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ*، چنین نیست که افراد معدوم را نازل منزله افراد موجود در نظر گیرد. بلکه ملاک قضیه حقیقه این است که حکم در آن بر طبیعت و عنوان کلی موضوع تعلق می گیرد، اما مصادیق موضوع منحصر به زمان نطق نیست و هر گاه موضوع، مصادیق پیدا کرد، حکم محقق می شود؛ نه اینکه مولا حین خطاب، افراد معدوم را به عنوان مفروض در نظر بگیرد. وی می نویسد:

«إضافة «كلّ» إلى الطبيعه تدلّ على كون الاستغراق متعلّقا بما يتلوه، ولَمّا لم يتقيّد بما يجعله منحصر الانطباق على الأفراد المحقّقه، فلا محاله يكون الحكم على كلّ فرد منه في الماضي و الحال و الاستقبال، كلّ في موطنه، فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم، فلم تكن

الطبیعه طبیعه و لا أفرادها أفرادا حال العدم، فلا محاله يكون الحكم في ظرف صدق طبیعه على الأفراد» (۱).

[در قضایای حقیقیه] اضافه «کلّ» به «طبیعت» دلالت بر این دارد که استغراق مذکور، متعلق به عنوانی است که بعد از «کلّ» آمده. (به عنوان نمونه در «کلّ نار حازه»، لفظ «کلّ» که بر سر ماهیت «نار» در آمده، دلالت بر استغراق مدخول خویش دارد. لذا «کلّ نار» یعنی «کلّ فرد فرد من افراد النار».)

باید توجه داشت که طبیعت آتش، مقید به انطباق آن بر افراد محقق الوجود نیست (قید وجود یا عدم مطرح نیست). از این رو حکم «گرم بودن» بر هر فردی از آتش که در گذشته، حال یا آینده موجود باشند، در ظرف وجودی آن بار خواهد شد. اما [با وجود اینکه صدق طبیعت بر افراد، مقید به وجود و عدم فرد نیست] عقل حکم به امتناع صدق «طبیعت» بر «معدوم» می کند. چه اینکه در فرض عدم، نه طبیعت، طبیعت است و نه افراد، افراد می باشند! (العدم لیس بشیء) و روشن است که حکم بر افراد، در ظرف صدق طبیعت بر افراد، بار می شود.

به دیگر سخن؛ طبیعت بر فردی که در عالم خارج محقق است، بلا اشکال صدق می کند، اما پرسش اینجاست که آیا این طبیعت، بر فرد معدوم نیز صدق می کند؟ آیا به فردی که هنوز موجود نشده است، می توان گفت «نار»؟

امام خمینی قدس سره در اینجا نیز از همان نکته فلسفی مختصّ خویش استفاده نموده که در اصول وی زیاد به چشم می خورد و آن این است که می فرماید: «العدم لیس بشیء». یعنی عدم اصلاً چیزی نیست تا بگوییم عنوان بر آن صدق می کند یا نه؟ سپس در ادامه به ذکر تشبیهی در این راستا پرداخته می نویسد:

«ف «کلّ نار حازه» إخبار عن مصادیق النار دلالة تصدیقیه، و المعدوم لیس مصداقاً لشیء، كما أنّ الموجود الذهنی لیس فرداً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجی من غیر أن يكون

ص: ۱۹۶

۱- (۱). خمینی (امام)، سید روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، ص ۲۸۶.

الوجود قيدا، و من غير أن يفرض للمعدوم وجودا، أو ينزل منزله الوجود، و من غير أن تكون القضية متضمنه للشرط.»<sup>(۱)</sup>

یعنی در قضیه «هر آتشی گرم است»، طبیعت «آتش» به دلالت تصدیقی از مصادیق آتش خبر می دهد. اما «معدوم»، مصداق هیچ چیز نیست؛ همانگونه که موجود ذهنی به حمل شایع [مصداق یا] فرد محسوب نمی شود. بنابراین صدق طبیعت بر چیزی، تنها در ظرف وجود خارجی خواهد بود؛ بدون اینکه قید «وجود» در آن اخذ شود، یا برای معدوم وجود فرضی لحاظ شده و به منزله موجود تصوّر گردد.

در حقیقت مرحوم امام اعلی الله مقامه معتقد است که طبیعت بر افراد ذهنی صدق نمی کند. به عنوان مثال به آتشی که در ذهن تصور شود، نمی توان گفت «نار». به دیگر سخن؛ وفق مبنای وی، فرد ذهنی نمی تواند مصداق طبیعت باشد. بلکه دایره صدق طبیعت تنها وجود خارجی است و فرد، هنگامی که لباس وجود خارجی پوشید، مصداق طبیعت خواهد بود. همچنین طبیعت بر فرد معدوم صدق نمی کند.

بنابراین از دیدگاه امام اعلی الله مقامه، اولاً قضیه «کل نار حاره» تا روز قیامت صادق است و ثانیاً محدود به آتش موجود در زمان تکلم و مخاطب نبوده و هر ناری که در عالم خارج موجود شد، مصداق «نار» خواهد بود.

وی در ادامه، بر مبنای تنزیل مرحوم نائینی طاب ثراه، دو اشکال وارد نموده می نویسد:

«فإن تلك التكاليف - مع كونها خلاف الوجدان في إخباراتنا، ضروره أن كل من أخبر: ب «أن النار حاره» لا يخطر بباله الأفراد المعدومه، فضلا عن تنزِيلها منزله الوجود، أو الاشتراط بأنه إذا وجدت كانت كذلك - ناشئه من تخيّل أن للطبيعه أفرادا معدومه، و تكون الطبيعه صادقه عليها حال العدم، و لما لم يصدق عليها الحكم لا بدّ من

ص: ۱۹۷

تنزیلها منزله الموجود، أو اشتراط الوجود فيها. و أنت خیر بأنّ ذلك کله فی غایه السقوط، لأنّ العدم لیس بشیء... فاتّضح ممّا ذکرنا مواقع النّظر فی کلام بعض الأعاظم فی القضايا الخارجیّه و الحقیقیّه، و الفرق بینهما، فراجع» (۱).

[اولاً] چنین تکلفاتی [تنزیلات] بر خلاف وجدان است. چه اینکه به گواهی وجدان، هنگامی که متکلمی خبر می دهد: «آتش گرم است»، افراد معدوم به ذهنش خطور نمی کند. اصلاً به فرد معدوم توجه نمی کند تا این که بخواهد تنزیلی در نظر بگیرد یا آن را مشروط به شرط وجود بداند. به دیگر سخن؛ تنزیل معدوم به جای موجود، فرع بر تصور معدوم است و اگر متکلم بخواهد معدوم را نازل منزله موجود قرار دهد، ابتدا بایستی معدوم را تصور کند و سپس آن را نازل منزله موجود قرار دهد.

[ثانیاً] تکلف مزبور ناشی از این تخیل است که: «طبیعت، افراد معدوم نیز دارد و [با وجود معدومیت] در حال عدم، عنوان «طبیعت» بر آن صدق می کند؛ اما چون نمی توان بر معدوم حکم راند، بایستی آن را به منزله موجود تصور نمود یا تحقق حکم را مشروط به «موجود شدن» آن دانست». روشن است که چنین تخیلی در غایت سقوط است. زیرا «العدم لیس بشیء» یعنی عدم اصلاً قابل تنزیل نیست [و معدوم یعنی هیچ!].

بنابراین، کلام مرحوم نائینی طاب ثراه - که امام رحمه الله از وی به «بعض الاعاظم» تعبیر می کند - صحیح نیست. (۲)

ص: ۱۹۸

۱- (۱). پیشین، صص ۲۸۶-۲۸۷.

۲- (۲). مرحوم امام اعلی الله مقامه در جای دیگر پیرامون این نظر خویش چنین ابراز داشته است: «و ممّا ذکرنا ظهر: أنّ ما وقع فی التقریرات المنسوبه إلى المحقّق النائینی من تفسیر القضیّه الحقیقیه بما إذا لوحظ الأفراد المعدومه بمنزله الأفراد الموجوده تنزیلاً للمعدوم منزله الموجود ثمّ جعلها موضوعاً للحکم، ممّا لا یرتبط بمعنی القضیّه الحقیقیه المذكوره فی فنّها، بل الوجدان أيضاً یأبی عن ذلك؛ لأنّنا لا نری فی أنفسنا حین إلقاء هذا النحو من القضايا فرض المعدومین بمنزله الموجودین، و تنزیلهم منزلتهم، كما لا یخفی.» (خمینی (امام)، سید روح الله، معتمد الأصول، ج ۱، ص ۳۱۴).



امام خمینی اعلیٰ الله مقامه سپس از این رهگذر، مبنای نائینی طاب ثراه را - که تعمیم خطابات شفاهی شارع به غائبین و معدومین را مبتنی بر قضیه حقیقه، حل نموده است - مخدوش دانسته و معتقد است که نمی توان این مشکل را بر مبنای قضیه حقیقه حل کرد و خود با بهره گیری از مبنای خطابات قانونی خویش به حل آن ها می پردازد. (۱) عبارت وی در این خصوص چنین است:

«وَمِمَّا ذَكَرْنَا أَنْضَح: أَنَّ التَّخْلُصَ عَنْ إِشْكَالِ تَوَجُّهِ التَّكْلِيفِ إِلَى الْمَعْدُومِ - فِي غَيْرِ الْخَطَابَاتِ - يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بِنَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ.

ص: ۱۹۹

۱- (۱). مرحوم امام اعلیٰ الله مقامه به شدت منکر انحلال بوده و در نظریه خطابات قانونی خویش بر آن است که حکم بر طبیعت است و طبیعت از آن لحاظ که طبیعت است، نه از جهت ذات و نه از جهت وضع و نه از جهت کشف و حکایت، دلالت بر افراد ندارد. موضوع خطاب، ذات طبیعت، بدون لحاظ وحدت و کثرت، لحاظ می شود و دلالت بر افراد کثیر از امر دیگری چون لفظ «کل» ثابت می شود. بنابراین، تکلیف منحل به افراد می شود، نه خطاب. (ر. ک: خمینی (امام)، سید روح الله، جواهر الاصول، ج ۴، ص ۳۲۶). (تفصیل کلمات امام طاب ثراه در این زمینه و نقدهای وارد به آن در پاورقی های صفحات آتی خواهد آمد.) در مقابل، نظریه خطابات انحلالی نائینی طاب ثراه و اتباع وی مانند مرحوم خوئی طاب ثراه بر آن است که طبیعت، مرآت افراد است و حکم بر طبیعت، از آن جهت که مرآت افراد است، منحل به خطابات شخصی کثیره به شمار افراد مقدر است و تکلیف از همین جهت منحل به افراد می شود. در این نظریه، عدم انحلال خطاب، به معنای عام مجموعی بودن آن است، ولی عام مجموعی در موضوع خطاب ممکن نیست. مرحوم محقق خوئی طاب ثراه در این زمینه اظهار داشته است: «ان العموم ينقسم إلى استغراقی و مجموعی و بدلی، فالحکم فی الأول و ان كان واحداً فی مقام الإنشاء و الإبراز الا انه فی مقام الثبوت و الواقع متعدد بعدد أفراد العام، ففی مثل قولنا (أكرم كل عالم) و ان كان الحکم فی مقام الإنشاء واحداً الا انه بحسب الواقع ينحل بانحلال أفراد موضوعه فيكون فی قوه قولنا (أكرم زيد العالم) و (أكرم بكر العالم) و هكذا فيثبت لكل فرد حکم مستقل غير مربوط بالحکم الثابت لآخر. و فی الثانی واحد فی مقامی الإثبات و الثبوت باعتبار ان المتکلم قد جعل المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لا تمامه و فی الثالث أيضاً كذلك حيث ان الحکم فيه تعلق بصرف وجود الطبيعه الساريه إلى جميع أفرادها كقولنا مثلاً- (أكرم أي رجل شئت) و المفروض ان صرف الوجود غير قابل للتعدد، و عليه فلا محاله يكون الحکم المتعلق به واحداً» (خوئی، سید ابو القاسم، محاضرات فی أصول الفقه، ج ۵، ص ۱۵۱). به نظر می رسد که کلمات محقق خوئی رحمه الله در کمال متانت است. وجه این دیدگاه در صفحات آتی خواهد آمد.

وَأَمَّا عَنْ إِشْكَالِ تَوَجُّهِ الْخُطَابِ فِي قَوْلِهِ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، وَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَلَا يُمْكِنُ بِذَلِكَ، لِأَنَّ فِي الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ - كَمَا عُرِفَتْ - يَكُونُ الْحُكْمُ عَلَى أَفْرَادٍ عِنْوَانٍ قَابِلٍ لِلصَّدَقِ عَلَى كُلِّ مُصَدِّقٍ، وَجَدَ وَ سَيُوجَدُ فِي ظَرْفِهِ، وَ أَمَّا الْخُطَابُ فَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ لَا يَبْدَأُ لِصَحَّتِهِ مِنْ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى حَاضِرٍ مُلْتَفَتٍ، فَإِنَّ الْخُطَابَ نَحْوُ تَوَجُّهِ نَحْوِ الْمُخَاطَبِ لِمُغْرَضِ التَّفْهِيمِ، وَ مِثْلُهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِعِنْوَانٍ أَوْ أَفْرَادِهِ وَ لَوْ لَمْ تَكُنْ حَاضِرُهُ فِي مَجْلِسِ التَّخَاطُبِ، وَ لِهَذَا لَا يَبْدَأُ لِتَصْحِيحِهِ - عَلَى الْفَرَضِ - مِنَ التَّشْبِيهِ بِتَنْزِيلِ الْمَعْدُومِ مَنْزِلَهُ الْمَوْجُودِ، أَوْ غَيْرِ الشَّاعِرِ مَنْزِلَهُ الشَّاعِرِ الْمُلْتَفَتِ، كَالْخُطَابِ لِلْقَمَرِ وَ الْجِبَلِ، وَ هَذَا التَّنْزِيلُ لَيْسَ لِأَزْمِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ، كَمَا تَوَهَّمُ» (١)

یعنی از آنچه گفتیم روشن می شود که اگر خطابی در کار نباشد [مانند آیه وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ]، می توان با استفاده از روش قضیه حقیقیه، از اشکال توجه تکلیف بر معدوم رهائی یافت. اما در خطابات [و آیاتی که مصدر به ادات نداست] مانند «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» نمی توان اشکال توجه خطاب بر معدومین را با این روش (قضیه حقیقیه) پاسخ داد. زیرا - همانگونه که دانستی - در قضیه حقیقیه، حکم بر افراد عنوان بار می شود و [این عنوان] قابل صدق بر تمام مصادیق خویش است که در ظرف عنوان، موجود هستند یا در آینده موجود خواهند شد. اما [مقوله] خطاب چنین نیست و برای درستی آن، ناگزیر بایستی متوجه [افراد] حاضر ملتفت باشد (تنها خطاب افراد حاضری که التفات به خطاب دارند صحیح است). زیرا خطاب به مثابه توجه تکوینی به سوی مخاطب، با هدف آگاه ساختن وی [از مطلب مورد نظر خطاب کننده] می باشد، از این رو مانند آن [توجه تکوینی بوده و] ممکن نیست که به عنوان یا افرادی از آن عنوان که در نشست گاه مخاطب حضور ندارند، تعلق گیرد.

پس بنا بر فرض، به گونه ای باید خطاب غیر حاضرین را تصحیح نمود و

ص: ۲۰۰

---

۱- (۱). خمینی (امام)، سید روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، ص ۲۸۶.

[برای این امر] چاره ای نیست جز چنگ انداختن [و یاری طلبیدن] از [مقولۀ] تنزیل معدوم به منزله موجود، یا ذی شعور و ملتفت فرض کردن [افراد و اشیاء] فاقد شعور؛ مانند خطاب نمودن ماه و کوه. و [البته بایستی توجه داشت که] این تنزیل، آن گونه که [محقق نائینی و پیروان وی] پنداشته اند، لازمه گزاره حقیقه نیست [و ربطی بدان ندارد].

«كما أنَّ الإنشائيات ليست من القضايا الحقيقيه، لأنَّ الخطاب العموميّ مثل: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يمكن أن يكون متوجّها بنحو الخطاب الحقيقيّ إلى أفراد العنوان، حتّى يكون كلّ فرد مخاطباً بالخطاب اللفظيّ في ظرف وجوده، لأنّ أدوات النداء وضعت لإيجاد النداء، لا- لمفهومه، و المخاطبه نحو توجه إلى المخاطب توجهاً جزئياً مشخّصاً، فمع الالتزام بأنّ الخطابات حال الوحي كانت خطاباً إلهيّاً متوجّها نحو المخلوق، و كان مثل رسول الله مثل شجره موسى عليه السلام لا محييص عن الالتزام بتنزيل المعدوم وغير الحاضر منزله الموجود الحاضر، و هو يحتاج إلى الدليل بعد عدم كونه لازم القضيه الحقيقيه، كما تقدّم، فالتخلّص - حينئذ - عن الإشكال هو ما تقدّم، فتبصّر.» (۱)

هم چنان که جملات انشائی نیز از سنخ قضایای حقیقه نمی باشند. زیرا خطاب عمومی مانند [جمله] «ای کسانی که ایمان آورده اید»، امکان ندارد که به گونه خطاب حقیقی متوجه افراد عنوان گردد؛ به طوری که هر فرد آن، در ظرف وجودی خویش (گذشته، حال یا آینده)، مخاطب این خطاب لفظی باشد. زیرا ادوات ندا برای ایجاد [حقیقی] ندا وضع شده اند؛ نه برای مفهوم آن. و خطاب قرار دادن نیز با منید نظر جزئی مشخّص [و ویژه] به سوی مخاطب صورت می گیرد.

بنابراین با پذیرش این سخن که خطابات در هنگام وحی، خطاب الهی است که رو به سوی مخلوق آورده، و مخلوقاتی همچون پیامبر خدا، مانند درخت موسی علیه السلام می باشد [و از حیث مخلوق بودن تفاوتی میان این دو نیست]، چاره ای جز پذیرش تنزیل معدوم و غیرحاضر به منزله موجود در پیشگاه نمی باشد. و این تنزیل - پس از

ص: ۲۰۱

---

۱- (۱). خمینی (امام)، سید روح الله، مناہج الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، صص ۲۸۹-۲۹۰.

آن که لازمه قضیه حقیقه بودن آن مردود دانسته شد - نیازمند دلیل می باشد؛ همچنان که گذشت. و راه رهایی از اشکال نیز همان است که گفته شد. (۱)

ص: ۲۰۲

۱- (۱). یعنی این ادعا که افراد غائب و معدوم در خطابات شرعی، به منزله موجود و حاضر فرض شده اند، نیاز به دلیل دارد؛ حال آن که چنین دلیلی در این جا موجود نیست. بنابراین مراد از اشکال مذکور، ادعای بلا دلیل بودن فرض تنزیل است. امام خمینی قدس سره این ایراد را وارد دانسته و از این رو به کلی از انگاره تنزیل روی گردانده است. سپس راه رهایی از اشکال یاد شده را پذیرش مبنای خویش در قول به «قانونی» دانستن خطابات شرعی دانسته است. وی معتقد است که در خطابی مثل «یا ایها الناس»، هر چند واژه «ناس» ممکن است در طول زمان زاد و ولد داشته باشد و تمام افراد خود را دربر گیرد؛ اما خطاب، فقط شامل افراد موجود در زمان پیامبر است. از این رو هیچ یک از خطابات قرآن لفظی نیستند؛ بلکه از قبیل خطابات تحریری - یعنی خطابات که نگارش شده است و هر کس که به متن آن دسترسی داشته باشد مخاطب آن به شمار می آید - می باشند. وی سپس فراتر رفته اظهار می دارد که ممکن است در قرآن اصلاً خطابی در کار نباشد؛ زیرا گوش پیامبر خطابی را نمی شنید؛ بلکه آیات قرآن در لوح قلب آن حضرت نقش می بست و ایشان، قرآن را در قلب خویش مشاهده می کرد؛ همچنان که آمده است: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (الشعراء (۲۶)، آیه ۱۹۳-۱۹۴). عبارت ایشان در تهذیب چنین است: «لا- نشک فی أنّ خطابات الله سبحانه و تعالی النازله إلى رسولہ لم تکن متوجهة إلى العباد - لا- إلى الحاضرين فی مجلس الوحي و لا- الغائبين عنه، و لا غيرهم - کمخاطبه بعضنا بعضاً؛ ضروره أنّ الوحي بنصّ الذکر الحکیم - أعني قوله سبحانه و تعالی: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ - إنّما نزل علی شخص رسولہ صلی الله علیه و آله و کلام الله و خطاباتہ لم تکن مسموعه لأحد من الامة. بل يمكن أن يقال بعدم وصول خطاب لفظی منه تعالی بلا واسطه إلى رسولہ صلی الله علیه و آله غالباً أيضاً؛ لأنّ الظاهر من الآيات و الروایات: أنّ نزول الوحي كان بتوسط أمين الوحي جبريل، و هو كان حاكياً لتلك الخطابات منه سبحانه و تعالی إلى رسولہ صلی الله علیه و آله. فليس هنا خطاب لفظی حقیقی؛ إذ النبي الأ-کرم صلی الله علیه و آله لم يكن طرف المخاطبه له تعالی، و لا- المؤمنون المقتفون به، بل حال الحاضرين فی زمن النبي و مجلس الوحي کحال غيرهم؛ من حيث عدم توجه خطاب لفظی من الله سبحانه و تعالی إليهم. و بالجمله: لو تأملت فی أنّ خطابات الله و کلامه لم تکن مسموعه لأحد من الامة، و أنّ الوحي كان بتوسط أمينه بنحو الحكايه لرسولہ صلی الله علیه و آله تعرف عدم خطاب لفظی من الله؛ لا إلى نبيه و لا إلى عباده، بل تلك الخطابات القرآنيه کسائر الأحكام الذی لم يصدر بألفاظ الخطاب من غير فرق بينهما، و تكون أشبه بالخطابات الكتابيه، مثل قول القائل «فاعلموا إخواني»... و بعد کون الخطاب کتبی إلى کلّ من يراه أمراً متعارفاً، كما هو المعمول من أصحاب التأليف من الخطابات الكثيره. فظهر: أنّ خطابات القرآن کغيرها فی أنّها ليست خطابات حقیقه». (خمینی (امام)، سيد روح الله، تهذیب الأصول، ج ۲، صص ۲۲۶-۲۲۷). همچنین در جواهر الأصول، کلمات ایشان با صراحت بیشتری مورد تقرير قرار گرفته و آمده





سه نکته به عنوان تعلیقه بر فرمایش امام قدس سره به نظر می رسد که در زیر بیان می کنیم:

۱-۲-۷. گذشت که وفق مبنای ایشان، در مواردی که آیات قرآن مصدر به ادات نداست، از راه قضایای حقیقه نمی توان توجه خطاب به غائبین و معدومین را حل نمود؛ بلکه بایستی از راه «تنزیل المعدوم منزله الموجود» وارد شد و کسانی را که در زمان خطاب حضور ندارند یا معدومند، موجود تصور نمود؛ اما این تنزیل هیچ ارتباطی به قضیه حقیقه ندارد. با این مبنا دو اشکالی که در کلمات ایشان بود، بر خود وی نیز وارد می شود:

نخست این که واقعاً و بالوجدان، همان گونه که در *لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ* تنزیلی نسبت به معدوم وجود ندارد، در آیات مصدر به ندا همچون *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا*، نیز متکلم، معدوم را نازل منزله موجود قرار نمی دهد و اصلاً تنزیلی در کار نیست.

و دوم این که با توجه به مبنای ایشان که معتقد است «المعدوم ليس بشی» و از این رو قابلیت تنزیل نیز ندارد، در این جا هم بایستی به دیدگاه خویش وفادار می بودند؛ حال آن که اذعان داشته اند معدوم را نازل منزله موجود قرار دهیم. (۱)

ص: ۲۰۵

۱- (۱). بایستی توجه داشت که مرحوم امام قدس سره، مسأله تنزیل را بنا بر فرض دیگران مطرح نموده است؛ نه این که خود چنین دیدگاهی داشته باشد؛ همچنان که در متن عبارات وی که از مناهج نقل شد، واژه «علی الفرض» به کار رفته است. این مطلب در کتاب *تنقیح الأصول* به صراحت مورد گوشزد قرار گرفته و صاحب قول به تنزیل در خطاب غائب و معدوم، شیخ اعظم انصاری قدس سره معرفی شده است: «و أما الإشکال فی الفرض الأول - أی الخطاب المشتمل علی أحرف النداء - فلا یمکن الجواب عنه بالقضیه الحقیقیه لکن أجب عنه الشیخ قدس سره بأنه یمکن خطاب المعدوم بعد تنزیله منزله الموجود، كما وقع نظیره فی الأشعار العربیه. قلت: ما ذکره قدس سره و إن أمکن فی نفسه و فی حد ذاته، لکن لا- دلیل علی أنّ خطابات القرآن المجید كذلك، و الممکن الواقع - و ما دلّ علیه الدلیل أيضاً - أن یقال:

۲-۲-۷. بر فرض اگر مبنای امام قدس سره را پذیرفته و عدم را - اعم از عدم مطلق و مضاف (۱) - غیر قابل تنزیل بدانیم، در مورد غائبین کلام ایشان ناتمام است. زیرا بی شک، حاضر فرض نمودن غائب استحاله ای ندارد. (۲)

۳-۲-۷. از مجموع کلمات امام خمینی رحمه الله استفاده می شود که در قضایای حقیقه نمی توان از کاف خطاب و یاء ندا استفاده کرد. بنابراین هرگاه در قضیه ای ادوات مزبور به کار رفته باشد، حقیقه نخواهد بود. لازمه چنین سخنی این است که قضایای مصدر به «یا» خطاب و ندا، تنها قضایای خارجی می توانند باشند.

اما به نظر می رسد که حقیقتاً میان تصدیر کلام به ادوات ندا و خطاب، با حقیقه بودن آن منافاتی وجود ندارد. برای نمونه در گزاره «یا ایها الذین آمنوا» چه دلیلی هست بر این که «یا» سبب انحصار قضیه به خارجی بودن می گردد؟ در حالی که مراد از «الذین آمنوا»، «کل فرد من افراد المؤمن الی یوم القیامه» است. بنابراین، فرمایش ایشان در این خصوص نیز مخدوش و محل مناقشه می باشد. (۳)

ص: ۲۰۶

۱- (۱). گذشت که حضرت استاد دام ظلّه اصل مبنای امام خمینی قدس سره را مبنی بر «عدم شیثیت معدوم» مورد خدشه قرار داده و قائل به تفصیل میان عدم مطلق و عدم مضاف شده است. اما نگارنده - بر خلاف مشهور - معتقد است که بالاتر از این، حتی عدم مطلق نیز با وقوع آن در موضوع قضیه، به حمل شایع، دارای حظّی از وجود می گردد و در ذهن وجود می یابد. از این رو بر اساس وجود ذهنی مخیل از عدم مطلق، می توان از آن خبر داد و محمولاتی را برای آن اثبات نمود. و همین مقدار در تنزیل آن کافی می باشد. البته این مبنا در حیطة فقه کاربردی ندارد؛ زیرا تمام معدومین مورد فرض در فقه و اصول، از نوع عدم مضاف می باشند.

۲- (۲). این ایراد نیز به امام خمینی قدس سره وارد نیست. زیرا با توجه به عبارتی که در پاورقی صفحه پیشین از تنقیح الاصول ایشان نقل شد، وی امکان تنزیل و عدم استحاله آن در مورد غائبین را پذیرفته است؛ اما معتقد است که دلیلی بر به کارگیری چنین تنزیلی از سوی خداوند در دست نمی باشد.

۳- (۳). این سخن امام قدس سره در حقیقت وفق مبنای ایشان در استحاله خطاب معدومین مطرح است. از سوی دیگر ایشان اصل تقسیم قضایای شرعی به حقیقه و خارجی را پذیرفته و خود تقسیم دیگری ارائه نموده است که طی آن احکام شرعی یا از سنخ خطابات قانونی می باشند و یا از سنخ



به نظر ما اولاً اصل اشکال در خطابات شفاهیه - اعم از خطباتی که با «یا» ندا آغاز شده یا فاقد آن است - از راه قضیه حقیقیه قابل حل می باشد. ثانیاً با این که در تعریف قضیه حقیقیه با امام خمینی اعلی الله مقامه هم سو هستیم؛ اما حق این است که تفاوت هفتم مذکور در کلام محقق نائینی رحمه الله تفاوت درستی بوده و فرمایش ایشان در اصل وجود چنین تفاوتی تمام است. (۱)

#### ۸- تفاوت در لحاظ موضوع حکم و نوع تخصیص

حقیقت این تفاوت در پاسخ این پرسش نهفته است که مراد از موضوع، طبیعت آن با نظر به افراد است یا این که خود افراد مد نظر می باشد؟ انگاره نائینی رحمه الله در این مطلب نیز وجود ناهمسانی میان قضیه خارجی با حقیقیه می باشد و با توجه به آن، نوع تخصیص خوردن دو قضیه را نیز متفاوت می داند. عبارت وی در این خصوص چنین است:

«العموم كما يتصور في موضوع القضية الحقيقيه يتصور في موضوع القضية الخارجيه؛ إلمّا ان بينهما فرقا و هو ان الموضوع في القضية الحقيقيه انما هي نفس الطبيعه الملحوظه فانيه في افرادها المقدره و المحققه. و هذا بخلاف القضية الخارجيه فان موضوع الحكم فيها حقيقه نفس الافراد و العنوان الجامع المأخوذ في الموضوع على تقدير

ص: ۲۰۷

---

۱- (۱). حضرت استاد دام ظلّه با این که تقسیم قضایا به حقیقیه و خارجی را پذیرفته و قضایای شرعی را غالباً از نوع حقیقیه می داند، امّا با این حال تنزیل موجود در ذات قضیه حقیقیه را که علاوه بر محقق نائینی رحمه الله، قاطب حکما و منطق دانان نیز پذیرفته اند و چه بسا از مقومات تعریف قضیه حقیقیه می باشد، به تبع امام خمینی رحمه الله پذیرفته است و این دوگانگی، جای تعجب دارد!

وجوده انما أخذ في الموضوع للإشارة به إلى نفس الافراد. و لأجل ذلك لا يكون التخصيص في القضايا الخارجيه الا فراديا لأن مصب العموم فيها انما هو نفس الافراد دون العناوين، بخلاف القضايا الحقيقيه فان التخصيص فيها غالباً يكون عنوانيا و موجبا لتقيد مصب العموم بقيد وجودي أو عدمي»<sup>(۱)</sup>.

يعنى «عموم» و «همه گیر بودن»، همان گونه که در موضوع گزاره حقیقه انگاشته می شود، در موضوع گزاره های خارجیه نیز قابل انگارش است؛ امّا میان این دو [گزاره به لحاظ نوع عموم انگاری در موضوع آن]، ناهمسانی وجود دارد و آن این که موضوع گزاره حقیقه، خود طبیعت در نظر گرفته شده ای است که گمیزه<sup>(۲)</sup> در افراد مقدر و محقق خویش می باشد. در حالی که موضوع حکم در گزاره خارجیه، در حقیقت خود افراد می باشند و عنوان جامعی که در موضوع اخذ شده - در صورت وجود چنین عنوانی - تنها برای اشاره به خود افراد آن می باشد. از این رو تخصیص در قضایای خارجیه، به صورت فردی یا افرادی است. زیرا موضع اصابت عموم در آن، خود افراد می باشند؛ نه عناوین. بر خلاف گزاره های حقیقه که تخصیص در آنها بیشتر به گونه عنوانی [و کلی] بوده و موجب تقیید موضع عموم می گردد؛ اعم از این که تقیید مزبور، به واسطه قید وجودی صورت گیرد یا قید عدمی<sup>(۳)</sup>.

ص: ۲۰۸

---

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، اجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۴۲.

۲- (۲). گمیزه، معادل فارسی فانی و حل شده می باشد.

۳- (۳). توضیح این که مخصّص از جهتی بر دو نوع است: الف) گاهی مخصّص به گونه «عنوانی» یا «انواعی» بوده و همه افراد مورد تخصیص را به عنوان واحد خارج می کند. همانند مثال معروف «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق من العلماء». در این قسم از تخصیص، خاصّ به عام عنوان می دهد؛ یعنی لسان عام را از نظر حجیت؛ مرگب از عنوان مندرج در عام و عدم عنوان مندرج در خاص می گرداند. به عنوان نمونه در مثال فوق، عام در جایی حجّت است که فرد، هم عالم باشد و هم غیر فاسق. ب) گاهی مخصّص به گونه «افرادی» بوده و افراد مورد تخصیص را به عنوان واحد خارج نمی کند؛ بلکه تک تک بیرون می برد. مانند: «ارتد الناس بعد النبی الا ثلاث او اربع». یا این که گفته شود: «لعن الله بنی امیه قاطبه» و بعد «سعید بن عاص» یا زید و بکر از شمول آن خارج گردند.

همان گونه که ملاحظه می شود، محقق نائینی رحمه الله ابتدا برای دفع این توهم که موضوع قضایای خارجیه همواره عاری از عموم است، گوشزد نموده که چنین نیست. بلکه همان گونه که در گزاره های حقیقیه مفهوم عام، عموم و شمول وجود دارد و به لحاظ همین معنای عام، قابلیت تخصیص را داراست، در گزاره های خارجیه نیز وجود عموم ممکن است. با این تفاوت که موضوع قضایای خارجیه بر خلاف قسیم آن، عنوان و طبیعت نیست، و اگر هم یک عنوان عَرَضی در آن اخذ شده باشد، تنها برای اشاره به افراد آن می باشد. به دیگر سخن؛ موضوع قضیه حقیقیه، اولاً و بالذات همان عنوان عام و طبیعت است؛ منتهی نه طبیعت من حیث هی هی، بلکه طبیعت از این جهت که مرآت برای افراد است. اما موضوع قضیه خارجیه اولاً و بالذات خود افراد هستند و حکم روی همین افراد موجود در زمان نطق آمده است.

وی سپس از این بیان بهره جسته و فرق هشتم بین قضیه حقیقیه و خارجیه را بدین صورت بیان می دارد که تخصیص در قضیه خارجیه، همیشه به حسب افراد صورت می گیرد، اما در قضیه حقیقیه غالباً بر حسب انواع می باشد. (۱)

نکته ای که در تکمیل کلمات محقق نائینی قدس سره بایستی مورد منید قرار گیرد این است که قضایای خارجیه نیز گاه به ظاهر مورد تخصیص عنوانی قرار می گیرند؛ اما مراد از آن عنوان نیز مصادیق بوده و چنین تخصیصی افرادی به شمار می آید. برای نمونه اگر گزاره خارجیه «هر که در سپاه حضور داشت، کشته شد»، با عنوان «به جز کسانی که در جناح شرقی سپاه بودند» تخصیص زده شود، عنوان مزبور

ص: ۲۰۹

---

۱- (۱). تقریر تفاوت مزبور در کتاب فوائد الاصول محقق نائینی رحمه الله چنین آمده است: «ثم انّ العموم و الكلّیه كما تكون على نهج القضیه الحقیقیه و على نهج القضیه الخارجیه، كذلك التخصیص تاره: يكون تخصیصاً أنواعیاً، و آخری: يكون تخصیصاً افرادیاً، سواء كان التخصیص بالمتصل أو بالمنفصل. و التخصیص الأنواعی یناسب ان یرد على العموم المسوق بصوره القضیه الحقیقیه، كما انّ التخصیص الأفرادی یناسب ان یرد على العموم المسوق بصوره القضیه الخارجیه، بل القضیه الخارجیه لا تصلح إلّا للتخصیص الأفرادی، لما عرفت: من انّ القضیه الخارجیه ما ورد الحكم فیها على الأفراد، فالتخصیص فیها انما يكون تخصیصاً افرادیاً». (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۴).

تنها برای اشاره به افراد ویژه ای است که جناح شرقی سپاه را تشکیل می دادند؛ نه این که عنوان به خودی خود مورد نظر بوده و قدر جامع افراد خویش باشد. (۱)

امّا در گزاره حقیقه ای همچون «اکرم العلماء إلا الفاسق»، تخصیص عنوان «فاسق» از عموم موضوع حکم اکرام، حقیقتاً تخصیص عنوانی بوده و مراد این است که ماهیت و طبیعت فاسق - که آینه افراد دربرگیرنده خویش است - از شمول حکم خارج می باشد. به دیگر سخن؛ مراد از «فاسق» در ذهن متکلم، تعداد معینی از افراد آن نیست، بلکه مراد از آن مطلق افرادی است که عنوان «فاسق» بر آنها صادق باشد.

میرزای نائینی رحمه الله در ادامه با اشاره به مبنای خویش در حقیقه دانستن گزاره های شرعی، تخصیص های صورت گرفته در آن ها را عنوانی برشمرده و اظهار داشته است:

«بل لم نجد فی القضايا الحقیقه الوارده فی الشریعه ما یکون التخصیص فیه افرادیا الا فی مورد واحد و هو رفع الحد عن اقر عند امیر المؤمنین علیه السلام باللواط و القضیه مشهوره.» (۲)

یعنی [از آن جا که احکام شریعت، از سنخ قضایای حقیقه است، غالب تخصیص های صورت گرفته در آنها عنوانی می باشد]؛ بلکه در میان گزاره های حقیقه ای که در شریعت وارد شده - به جز یک مورد ویژه - مورد دیگری نیافتیم

ص: ۲۱۰

---

۱- (۱). هر چند نکته فوق در کتاب «أجود التقريرات» نیامده، اما در «فوائد الاصول» بدان تصریح شده است: «و لو فرض انّ المخصّص سيق بصوره الأنواعی، كما لو قال: کلّ من فی العسکر قتل إلّا من كان فی الجانب الشرقي، فالمراد به أيضا الأفرادی، فهو بمنزله قوله: إلّا زید و عمرو و بکر، كما انّ أصل القضیه كانت بهذا الوجه». (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۴). این سخن محقق نائینی رحمه الله نیز محصول تفسیر مضیق وی از قضایای خارجیه بوده و قابل مناقشه به نظر می رسد. زیرا در قضایای خارجیه دارای عنوان کلی، تخصیص انواعی (عنوانی) ممکن است و در احکام شرع نیز وارد شده است. به عنوان نمونه در جهاد با کفار قریش، پیامبر اعلان عمومی جهاد می نمود، اما ضعفا، مرضا و عناوینی از این دست را از عموم آن تخصیص می زد. بنابراین نمی توان به صورت کلی، تمام تخصیص های عنوانی صورت گرفته در قضایای خارجیه را حمل بر افرادی نمود.

۲- (۲). نائینی، محمد حسین، اجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۴۲.

که تخصیص افرادی در آن صورت گرفته باشد و آن مورد ویژه، رفع حدّ از کسی است که نزد امیر مؤمنان علیه السلام اقرار به لواط کرده بود (۱) که داستان آن مشهور است. (۲)

ص: ۲۱۱

۱- (۱). در کتاب «الاصول» مرحوم نجم آبادی رحمه الله نیز - که مباحث الفاظ آن، تقریرات درس محقق نائینی رحمه الله می باشد، همین قضیه به عنوان استثنا و مورد ویژه مدّ نظر نائینی رحمه الله ضبط شده است: «... إلّا فی قضیه واحده فی الشرع فی مسأله الحدّ فی القصه المعروفه فی من أقر أربع مرّات عند علی علیه السّلام بما یوجب الحدّ و مع ذلك قال: رفع الله الحدّ عنه» (نجم آبادی، ابوالفضل، الأصول، ج ۱، ص ۴۴۵). اما در کتاب فوائد الأصول، خصائص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان استثنای یاد شده آمده است: «و علی کلّ حال: لَمّا كانت الأحکام الشرعیّه کلّها علی نهج القضايا الحقیقیّه، کان التخصیص الوارد فی الأحکام الشرعیّه کلّها من التخصیصات الأنواعیّه، إلّا ما کان من قبیل خصائص النبی صلی الله علیه و آله.» (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۴).

۲- (۲). داستان از این قرار است که روزی امیر المؤمنین علیه السلام در میان جمعیتی از اصحاب خود نشسته بود. در آن هنگام مردی نزد او آمد و عرض کرد: یا امیر المؤمنین! من مرتکب عمل زشت لواط شدم پس مرا پاک کن (و حد لواط را در باره ام اجرا فرما)، حضرت اعتنایی نکرد و به او فرمود که به منزلش برگردد. فردای آن روز دوباره آمد، اما حضرت همین جواب را به او داد، بار سوم نیز حضرت همان جواب را داد، اما وقتی برای مرتبه چهارم آن مرد اعتراف نمود، حضرت او را نگه داشت و تصمیم گرفت حد لواط را در باره او اجرا کند. سپس وی را مخیر کرد تا از میان گردن زدن، پرت نمودن از کوه با دست و پای بسته، و یا سوزاندن با آتش یکی را برگزیند و آن مرد سخت ترین آنها - یعنی سوختن - را انتخاب کرد. از این رو امام علیه السلام گودالی حفر نمود و به جمعیت حاضر دستور داد تا آتشی در گودال افروختند، سپس آن مرد در حالی که گریه می کرد وارد گودال شد به طوری که اطراف او شعله های آتش موج می زد، در این لحظه امیر علیه السلام و همه اصحابش به گریه افتادند، سپس حضرت فرمود: ای مرد، برخیز و بیرون آی، به درستی که تو فرشتگان آسمان و زمین را به گریه انداختی، اکنون خداوند توبه تو را پذیرفته است، اما هرگز این عمل زشت را تکرار نکن. این روایت از امام صادق علیه السلام نقل شده و متن آن به صورت زیر است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ رَبِيعٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: بَيْنَمَا أُمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَلَأٍ مِنْ أَصْحَابِهِ - إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِنِّي أَوْقَبْتُ عَلَى غُلَامٍ فَطَهَّرَنِي - فَقَالَ لَهُ يَا هَذَا امْضِ إِلَيَّ مَنَزِلَكَ - لَعَلَّ مَرَارًا هَاجَ بِكَ - فَلَمَّا كَانَ مِنْ غَدٍ عَادَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ - يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي أَوْقَبْتُ عَلَى غُلَامٍ فَطَهَّرَنِي - فَقَالَ لَهُ اذْهَبْ إِلَيَّ مَنَزِلَكَ لَعَلَّ مَرَارًا هَاجَ بِكَ - حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا بَعْدَ مَرَّتِهِ الْأُولَى - فَلَمَّا كَانَ فِي الرَّابِعَةِ قَالَ لَهُ - يَا هَذَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَكَمَ فِي مِثْلِكَ بِثَلَاثَةِ أَحْكَامٍ - فَاخْتَرْتُ أَيُّهُنَّ شِئْتُ قَالِ وَ مَا هُنَّ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - قَالَ ضَرْبُهُ بِالسَّيْفِ فِي عُنُقِكَ بِالْغَيْهِ مَا بَلَغَتْ - أَوْ إِهْدَابٌ مِنْ جَبَلٍ مَشْدُودٍ الْيَدَيْنِ وَ الرَّجْلَيْنِ - أَوْ إِحْرَاقٌ بِالنَّارِ - قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَيُّهُنَّ أَشَدُّ عَلَيَّ - قَالَ الْإِحْرَاقُ بِالنَّارِ - قَالَ فَإِنِّي قَدْ اخْتَرْتُهَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - فَقَالَ خُذْ لِتَدْلِكَ أَهْبَتِكَ فَقَالَ نَعَمْ - قَالَ فَصَلِّ لِي رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ جَلَسَ فِي تَشْهُدِهِ - فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي قَدْ أَتَيْتُ مِنَ الذَّنْبِ مَا قَدْ عَلِمْتَهُ - وَ إِنِّي تَخَوَّفْتُ مِنْ ذَلِكَ - فَأَتَيْتُ إِلَى وَصِيِّ رَسُولِكَ وَ ابْنِ

ملاحظه می گردد که وی نخست، ادعای خویش را به گونه غالبی (۱) مطرح نموده، امّا سپس ترقی کرده و تمام تخصیص های وارده در احکام را - به استثنای یک مورد (۲) - عنوانی دانسته است. (۳)

ص: ۲۱۲

۱- (۱). محقق نائینی رحمه الله در فوائد الاصول، بر امکان وقوعی تخصیص افرادی قضایای حقیقیه - همانند تخصیص عنوانی آن - تصریح نموده و معتقد است که دو نوع تخصیص مزبور در قضیه حقیقیه، هر چند در صناعت لفظی یکسان نیستند؛ امّا در عمل تفاوتی نداشته و نتیجه هر دو هدم عموم است: «نعم، القضیه الحقیقیه تصلح لأن یرد علیها المخصص الأفرادی، كما تصلح لأن یرد علیها المخصص الأنواعی. و لا إشکال فی أنّ التخصیص الأنواعی أنّما یهدم إطلاق مصبّ العموم و مدخوله، و امّا التخصیص الأفرادی فهو كذلك، أی یرد علی مصبّ العموم، أو أنّه یرد علی نفس العموم و یوجب هدمه، و یكون التصرف فی (کلّ) لا فی (العالم) فی قولک: أکرم کلّ عالم. و نتیجه و ان کانت واحده إلا أنّ الصناعه اللفظیه تختلف». (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۴).

۲- (۲). مرحوم آیت الله شیخ حسین حلّی رحمه الله (م ۱۳۹۷ ق)، استثنای مضبوط در دو کتاب «أجود التقريرات» و «الأصول» (قضیه رفع حد) را به عنوان «تخصیص» پذیرفته و آن را از باب عفو دانسته است، امّا استثنای مذکور در «فوائد الاصول» را مثال صحیحی برای مدّعی نائینی صلی الله علیه و آله بر شمرده است: «الظاهر أنّ هذا المورد [ای رفع الحد] من باب العفو لا التخصیص، نعم مثل لذلك فی تحریرات المرحوم الشیخ محمّد علی [ای فوائد الاصول] و غیره بخصائص النبی صلی الله علیه و آله». (حلّی، حسین، أصول الفقه، ج ۵، ص ۸۴). مرحوم آیت الله سید احمد اردبیلی رحمه الله (م ۱۴۰۷ ق) نیز با مرحوم حلّی رحمه الله موافقت نموده و در این خصوص نگاشته است: «أقول: إنه لیس بتخصیص بل انه عفو، ثم إنه لیس لنا حکم علی نحو القضايا الخارجیه فی الأحکام الشرعیه ثبوتاً حتی یحتاج إلی کلیه الكبرى». (اردبیلی، سید احمد، الذخر فی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۳۹).

۳- (۳). امام خمینی رحمه الله این تفاوت را نیز زیر سوال برده تصریح می کند: «فإذا تمهد لك أنّ الحکم فی کلّتا القضیتین - الخارجیه و الحقیقیه - تعلق علی الأفراد بالعنوان الإجمالی لا الطبیعه، یظهر لك: أنّ جمیع التخصیصات الوارده علی العمومات، تخصیصات أفرادیه فی جمیع القضايا؛ حقیقیه کانت، أم خارجیه، مثلما المراد بقوله تعالی: «أوفُوا بِالْعُقُودِ»، لزوم الوفاء بجمیع أفراد العقود بالإجمالی، لا أنواعها؛ لعدم ما یدلّ علیها، كما لا یخفی، فإن ورد علیه تخصیص بعدم لزوم الوفاء بالعقد الربوی مثلما، فمقتضاه خروج أفراد العقد الربوی - بنعت الإجمال - عن دائره العموم، لا هذا النوع من البیع؛ بداهه أنّه لم یکن النوع بما هو نوع، داخلاً تحت العامّ حتّی یخرج عنه.

اشاره

(۱)

محقق نائینی طاب ثراه تفاوت نهم را بدین صورت بیان می دارد که قضایای حقیقیه - به حسب موضوعش - به احکام متعدّد انحلال پیدا می کند، اما در قضایای خارجیه انحلال وجود ندارد. متن عبارت وی چنین است:

«ان الحكم فى القضية الحقیقیه ینحل بانحلال موضوعه إلى أحكام متعدده؛ إذ المفروض ان فرض وجود الموضوع فرض ثبوت الحكم له» (۲)

یعنی در قضیه حقیقیه - با انحلال موضوع آن - حکم [نیز] به احکام متعدّد منحلّ می گردد. زیرا بنا بر مفروض [در تعریف قضیه حقیقیه]، فرض وجود موضوع، [به معنای] فرض ثبوت حکم برای آن [نیز] می باشد.

مراد نائینی طاب ثراه از عبارت فوق این است که موضوع قضیه حقیقیه، همواره یک

ص: ۲۱۳

---

۱- (۱) .Dissolution, Disintegration.

۲- (۲) . نائینی، محمد حسین، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۲۹.

عنوان کلی است که ممکن است دارای افراد و مصادیق متعدّد باشد. بنابراین هر کدام از این افراد که موجود فرض شوند، حکم قضیه بر آن بار خواهد شد. (۱) به دیگر سخن؛ با فرض وجود تک تک افراد موضوع، حکم قضیه نیز بر تک تک آنها به گونه جداگانه انحلال یافته و یکایک افراد دارای حکم مستقل می گردند. (۲)

اما در قضایای خارجیه انحلالی در کار نیست. زیرا بنا بر تعبیر نائینی رحمه الله - که قضیه خارجیه را تجمیع چندین قضیه شخصیه می داند - عنوان کلی در موضوع قضیه وجود ندارد. برای نمونه در گزاره «يجبُ على من في المجلس هذا قرائه القرآن»، مراد از جمع حاضر، از همان ابتدا، تک تک افراد موجود است؛ نه عنوان جمع. بنابراین اصلاً موردی برای انحلال متصور نمی باشد.

### ۱-۹- مناقشه امام خمینی

گذشت که محقق عظیم الشأن امام خمینی رحمه الله، مخالف سرسخت انحلال بوده و روی مبنای خطابات قانونی خویش به طور کلی آن را مورد انکار قرار داده است. (۳) از این رو طبیعتاً وی تفاوت نهم را نیز از اساس نادرست می داند. (۴)

ص: ۲۱۴

۱- (۱). در کتاب فوائد الأصول نیز همین مطلب به گونه روشن تری آمده است: «تعدد الأحكام إنّما ينشأ من انحلال قضیه «صدق العادل» كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية حيث إنّها تنحل إلى أحكام متعدده حسب ما لموضوعها من الأفراد». (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۷۹).

۲- (۲). وفق آنچه از عبارت محقق نائینی رحمه الله بر می آید، مراد وی از انحلال، این است که قضیه حقیقیه به تعداد افراد عنوان آن، منحل به همان تعداد قضیه شخصیه می گردد. به عنوان نمونه در گزاره «لله على الناس حج البيت»، به تعداد تمامی افرادی که مستطیع می شوند، حکم وجوب حج به وجود می آید که هر کدام از آنها یک قضیه شخصیه می باشد. بنابراین هر فرد مستطیع، دارای حکم مستقل وجوب حج بوده و در نتیجه تمکین یا عدم تمکین وی، عنوان اطاعت یا عصیان مستقلی پیدا می کند.

۳- (۳). «أنه لا ينحل الخطاب إلى خطابات؛ بحيث يكون كل واحد مورداً لخطاب خاص». (خمینی (امام)، سید روح الله، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۷).

۴- (۴). عمده دلائلی که امام خمینی اعلی الله مقامه با تمسک بدان ها منکر انحلال شده، یکی عدم وجود انحلال در مقوله اخبار و دیگری احاله به وجدان می باشد. در زیر هر دو دلیل ایشان را نقل نموده و مورد بررسی قرار می دهیم: الف) عدم انحلال در اخبار: «وما اشتهر من انحلال الخطاب الواحد إلى الخطابات حسب







البته بایستی توجه داشت که مبنای مرحوم امام قدس سره، بر انکار انحلال حکم نسبت به «موضوع» احکام استوار است، نه «متعلق»<sup>(۱)</sup> و از این رو محلّ نزاع ایشان با

ص: ۲۱۷

۱- (۱). حضرت استاد دام ظلّه در این جا تلویحاً به تفاوت میان «موضوع» و «متعلق» اشاره نموده و تفصیل آن را بیان نداشته است. امّا گاه در خلال بحث های اصولی دیگر، به ارائه ه ه مباحثی در این زمینه پرداخته اند که جمع بندی و ماحصل آن به صورت زیر است: به عقیده ه ه ایشان، دو واژه ه ه «موضوع» و «متعلق» تا زمان شیخ انصاری رحمه الله در بسیاری موارد به جای هم و به گونه ه ه مترادف استعمال می شدند و این ترادف حتّی در کلمات خود ایشان نیز وجود دارد. امّا متأخرین از شیخ اعظم رحمه الله بین این دو تفاوت قائل شده و برای هر یک ما به ازایی جداگانه در نظر گرفته اند. شاید نخستین کسی که به روشنی تفاوت آن دو را مطرح نموده محقق نائینی رحمه الله باشد. وی در کتاب فوائد الاصول خویش به صراحت متعلق و موضوع را از هم تفکیک نموده و اظهار داشته است: «لا إشکال فی أنّ کلّ حکم له متعلق و موضوع. و المراد من المتعلق هو ما يطالب به العبد من الفعل أو التّرك، كالحج، والصّلاه، والصّیوم، و غیر ذلك من الأفعال. و المراد بالموضوع هو ما أخذ مفروض الوجود فی متعلق الحكم، كالعقل البالغ المستطیع مثلاً. و بعبارة أخرى: المراد من الموضوع هو المكلف الّذی طوب بالفعل أو التّرك بما له من القيود و الشّرائط: من العقل و البلوغ و غیر ذلك». (نائینی، محمّد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵). یعنی شکی نیست که هر حکمی دارای «متعلق» و «موضوع» می باشد. مراد از متعلق، هر آن چیزی است که انجام دادن یا عدم انجام آن از عید خواسته می شود، مانند: حج، نماز، روزه و کارهایی از این دست. مراد از موضوع [نیز] عبارت است از هر آن چه که در متعلق حکم، مفروض الوجود گرفته شده است، همچون عاقل بالغ مستطیع. به دیگر سخن، مراد از موضوع عبارت است از مکلفی که با قیدها و شرایط خود، مانند: عقل و بلوغ و غیر اینها، مورد مطالبه ه ه فعل یا ترک واقع گردد. همچنین مرحوم میرزا رحمه الله، در بخش دیگری از کتاب، تعریف «موضوع» را چنین آورده است: «الأمر الّذی رتبّ الحكم الشرعی علیه، فقد یعبر عنه بالموضوع». (نائینی، محمّد حسین، فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۸۹) یعنی آن چه که حکم شرعی بر آن مترتب باشد، از آن تعبیر به موضوع می شود. پس از نائینی رحمه الله، بیشتر اصولیون موضوع را «متعلق المتعلق» دانسته اند که عبارت است از چیزهای خارجی که متعلق، نخست بر آن تعلق گرفته است. برای نمونه محقق خوئی رحمه الله چنین آورده است: «نعنی بالموضوع الأعمّ من المتعلق، كالشرب فی قولنا: «لا تشرب الخمر» و من متعلق المتعلق، و هو الّذی نسّمیه بالموضوع، كالخمر فی المثال». (خوئی، سید ابوالقاسم، الهدایه فی الاصول، ج ۳، ص ۱۸۶).

محقق نائینی قدس سره، انحلال به حسب موضوع می باشد؛ و نه وی، امکان انحلال را در «متعلق» پذیرفته است. (۱)

## ۱۰- تفاوت از جهت انحلال به قضیه شرطیه

### اشاره

دهمین تفاوتی که در کلام مرحوم نائینی رحمه الله دیده می شود این است که قضایای حقیقیه، بر خلاف قضایای خارجی، منحل به قضیه ه ه شرطیه ای می گردند که مقدم آن در بر دارنده ه ه وجود موضوع بوده و تالی آن، عنوان محمول می باشد. عبارت وی در این زمینه چنین است:

«ان کل قضیه حقیقیه تنحل إلى قضیه شرطیه مقدمها وجود الموضوع

ص: ۲۱۸

---

۱- (۱). عبارت امام خمینی قدس سره در این خصوص چنین است: «کلّ حکم کلی قانونی فهو خطاب واحد متعلق لعامة المکلّفین، بلا تعدّد ولا تکثّر فی ناحیه الخطاب، بل التعدّد و اکثره فی ناحیه المتعلّق». (خمینی (امام)، سید روح الله، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۷).

توضیح این که می دانیم موضوع حکم در قضیه حقیقه، عنوان عامی است که آینه ه ه افراد و مصادیق خارجی - اعم از محقق و مقدر - می باشد؛ اما حکم فعلی قضیه نسبت به افراد و مصادیق، به شرط وجود آنها بار می شود. به دیگر سخن؛ تا زمانی که افراد و مصادیق موجود فرض نشوند، حکم فعلی وجود نخواهد داشت. بنابراین هر گزاره ه ه حقیقه ای گرچه به حسب ظاهر حملیه است، اما در واقع منحل به گزاره ه ه شرطیه می شود. چرا که هر کجا پای فرض و تقدیر به میان آید، لاجرم شرطی نهفته در دل آن وجود دارد.

محقق نائینی رحمه الله در موضع دیگری از اظهارات خویش، با ذکر مثالی مراد خود را این گونه تبیین نموده است:

«مثلاً إذا قلنا الخمر مسكر فموضوع القضية و ان كان هو عنوان الخمر

ص: ۲۱۹

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۲۸.

۲- (۲). محقق نائینی قدس سره در کتاب فوائد الأصول و دو موضع دیگر از کتاب اجود التقريرات، به جای اصطلاح «قضیه ه ه حقیقه» از اصطلاح «قضیه ه ه حملیه» بهره برده و همین تفسیر را برای آن مطرح نموده است: «ان کل قضیه حملیه تنحل إلى قضیه شرطیه یکون مقدمها وجود الموضوع و تالیها ثبوت المحمول له». (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۹ - همو، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۲۷ و ص ۴۱۸). به نظر می رسد که مراد وی از قضیه ه ه حملیه در این مواضع، همان قضیه ه ه حقیقه می باشد، نه مطلق حملیات که اعم از حقیقه و خارجی است. زیرا در قضایای خارجی - که وجود محقق شده ه ه موضوع آن، جزء مقومات خارجی بودن می باشد - معنا ندارد که وجود موضوع به عنوان شرط در نظر گرفته شود. این مطلب از توضیحات وی نیز قابل استفاده است: «فقولنا الجسم ذو أبعاد ثلاثة يكون بمنزله قولنا: كَلِّمًا وجد في العالم شيء و كان ذلك الشيء جسمًا فهو ذو أبعاد ثلاثة، فبالأخره لا يتفاوت الحال، بين كون القضية حملية طلبية، أو شرطية طلبية. كما هو الشأن في الخبرية، حيث لا يتفاوت الحال فيها، بين كونها حملية كالمثال المتقدم، أو شرطية كقوله كَلِّمًا طلعت الشمس فالنهار موجود، إذ الحملية ترجع إلى الشرطية، كما أنّ نتیجه القضية الشرطية ترجع إلى قضیه حملیه، فإنّ نتیجه فی قولنا كَلِّمًا طلعت الشمس فالنهار موجود، هی عباره عن وجود النهار عند طلوع الشمس، فلا فرق، بين ان نقول: النهار موجود عند طلوع الشمس، و بین قولنا: كَلِّمًا طلعت الشمس فالنهار موجود. و قس على ذلك حال القضايا الطلبية، و أنّ مرجع الحملية منها إلى الشرطية، و الشرطية إلى الحملية، و النتيجة هی وجود الحكم عند وجود الموضوع و الشرط. و من هنا قلنا: أنّ الشرط يرجع إلى الموضوع، و الموضوع يرجع إلى الشرط». (نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۹).

وما هو خمر بالحمل الأولى إلا أنه إنما أخذ في الموضوع للإشارة إلى كل ما هو مصداق له في الخارج فمعناه انه إذا فرض شيء في الخارج و صدق عليه انه خمر فهو مسكر و هذا معنى قولهم ان كل قضيه حمليه تنحل إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له و كذلك الحال في الإنشاءات فان الحاكم بوجوب الحجج على المستطيع مثلا لا بد و ان يفرض وجود المستطيع و يحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده بأنه يجب عليه الحجج»<sup>(۱)</sup>.

برای نمونه در گزاره ه ه «شراب، مست کننده است»، موضوع آن اگر چه عنوان «شراب» به حمل اولی است، اما اخذ آن در موضوع تنها به جهت اشاره به افراد «شراب» و هر آن چه که در خارج مصداقی برای آن است، می باشد. بنابراین معنای گزاره ه ه فوق این است که هر گاه [وجود] چیزی در خارج فرض گردد که عنوان «شراب بودن» بر آن صدق کند، [آن چیز] مست کننده خواهد بود.<sup>(۲)</sup> و این همان معنای انحلال گزاره ه ه حملیه [حقیقه] به گزاره ه ه شرطیه ای است که مقدم آن، وجود موضوع، و تالی آن، ثبوت محمول برای آن موضوع می باشد.

همین مطلب در جملات انشائی نیز جاری است. برای نمونه، کسی که بر وجوب حجج بر شخص مستطیع حکم می کند، ناگزیر از فرض وجود مستطیع بوده و حکم را بر این موضوع مفروض الوجود بار می کند [و اظهار می دارد] که حجج بر وی واجب است. [اما در گزاره های خارجی، چنین فرضی وجود ندارد و از این رو به گزاره ه ه شرطیه با مقدم وجود موضوع، منحل نمی گردند].

#### ۱-۱۰- مناقشه ه ه امام خمینی

محقق عظیم القدر امام خمینی قدس سره، این تفاوت را نیز نپذیرفته و محقق نائینی قدس سره را به

ص: ۲۲۰

۱- (۱). نائینی، محمد حسین، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲- (۲). یعنی اگر چیزی موجود شود و مصداقی برای عنوان خمر باشد، حکم «مسکر بودن» برای او ثابت خواهد بود.

جهت قول به چنین فارقی مورد انتقاد قرار داده است. کلام ایشان - بنا بر آن چه که والد محقق ما قدس سره نقل نموده - چنین است:

«ما أفاده [النائینی قدس سره] من أنّ القضايا الحقيقيه تنحلّ إلى القضايا الشرطیه فی غیر محلّه، لأنّ القضايا الحقيقيه قضايا بئیه، كالقضايا الخارجیه، بلا- فرق بینهما من هذه الجهه أصلاً. غایه الأمر أنّ الحكم فی القضايا الحقيقيه إنّما یكون علی الطبیعه بوجودها الساری أعمّ من الأفراد المحقّقه و المقدّره، و فی القضايا الخارجیه یكون مقصوراً علی خصوص الأفراد الموجوده... و بالجملة: فمعنی القضیه الشرطیه هو كون الشرط فیها دخیلاً فی ثبوت المحمول و ترتبه علی الموضوع، مع أنّ القضايا الحقيقيه لا یكون كلّها كذلك كما عرفت. فالحقّ أنّ القضايا الحقيقيه قضايا بئیه غیر مشروطه، و لذا جعلها المنطقیون من الحملیات التي تكون قسیماً للشرطیات.»<sup>(۱)</sup>

یعنی کلام محقق نائینی قدس سره مبنی بر این که گزاره های حقیقیه به گزاره های شرطیه انحلال می یابند، ناتمام است. زیرا گزاره های حقیقی، [قسمی از] گزاره های بئی هستند؛ همچنان که گزاره های خارجی نیز همین گونه بوده و هیچ تفاوتی از این جهت میان آن دو وجود ندارد. [بلکه] نهایت [چیزی که در این زمینه می توان گفت] این است که حکم در گزاره های حقیقیه، بر طبیعت از حیث وجود ساری آن بار می شود که اعمّ از افراد محقق و مقدر آن است؛ امّا در گزاره های خارجی، تنها ویژه ه افراد موجود [در خارج] می باشد... و خلاصه آن که معنای گزاره ه ه شرطی این است که شرط موجود در آن، در ثبوت محمول و بار شدن آن بر موضوع، دخیل می باشد. در حالی که همه ه ه گزاره های حقیقی - همان گونه که دانستی - چنین نیستند. بنابراین حق این است که گزاره های حقیقی، قضایای بئی غیر شرطی هستند و از این رو، منطقی دانان آنها را در میان گزاره های

ص: ۲۲۱

---

۱- (۱). خمینی (امام)، سید روح الله، معتمد الأصول، ج ۲، ص ۳۷.

حملی - که قسیم گزاره های شرطی می باشند - طبقه بندی نموده اند. (۱)

چکیده ه ه اشکال امام قدس سره این است که در قضایای شرطیه، تعلیق وجود داشته و تالی معلق بر تحقق موضوع (مقدم) است. اما در قضایای حقیقیه چیزی به نام تعلیق دیده نمی شود. (۲)

ص: ۲۲۲

۱- (۱). مرحوم آیت الله مهدی حائری یزدی رحمه الله نیز در این ایراد همسو با امام خمینی قدس سره بوده و از کلام نائینی قدس سره در قول به انحلال گزاره ه ه حقیقی به شرطی با تاسف فراوان یاد نموده است. اما او قضایای حقیقیه را به گزاره های لابتیه بازگردانده است. وی می نویسد: «یکی از مواردی که ما باید از آشنا شکوت کنیم این است که مرحوم محقق نائینی قدس سره پس از طرح قضیه حقیقیه در مباحث اصولی خود از قول حکمای عظام حملیات را صریحاً به قضایای شرطیه تأویل می کند و در این باره می گوید: «معنی این قضیه که می گوئیم: هر شرابی مست کننده است، این است که اگر فرضاً در خارج چیزی موجود باشد که بر آن شراب صادق آید پس آن چیز مست کننده خواهد بود. و از همین روی است که دانشمندان گفته اند: هر قضیه حملیه ای به صورت قضیه شرطیه تحلیل می شود که مقدم آن شرطیه وجود موضوع و تالی آن ثبوت محمول خواهد بود». (از کتاب اجود التقریرات، آیت الله خوئی، ص ۱۲۷ مباحث الفاظ). در حالی که ملاحظه شد حملیات به قضایای لابتیه بازگشت می کنند نه شرطیات. شرط و تقدیر در این گونه حملیات در جانب عقد موضوع است و از کیفیات نسبت نیست تا مقدم آن شرطیه وجود موضوع باشد و تالی آن ثبوت محمول. و به گفته مولانا صدرالدین شیرازی تفاوت بسیار است که شرط از متممات موضوع باشد یا کیفیت نسبت حکمیه میان مقدم و تالی. تنها عاملی که قضیه را به صورت شرطیه بیرون می آورد اشتراط و تقدیر در کیفیت نسبت است که از آن به ملازمه تعبیر می کنند نه ابهام و تقدیر در موضوع. و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً». (یزدی، مهدی حائری، کاوش های عقل نظری، صص ۴۲۲-۴۲۳). این در حالی است که خود وی در اثر دیگرش با نام «هرم هستی»، قابلیت تفسیر قضایای حقیقیه به شرطیه را صراحتاً پذیرفته و نگاشته است: «قضایای حقیقیه را می توان به قالب قضایای شرطیه در آورد، و این سخن، صحیح و تحسین برانگیز است». (یزدی، مهدی حائری، هرم هستی، ص ۱۱۳). شهید مطهری قدس سره نیز بی آن که دلیلی بر مدعای خویش اقامه کند، قول به انحلال قضیه ه ه حقیقیه به شرطیه را نادرست خوانده است: «بعضی علمای علم اصول (مرحوم نائینی) گفته اند که نه، همه قضایای حملیه منحل به قضایای شرطیه می شود، ولی به هر حال این حرف [یعنی منحل شدن به قضیه شرطیه] درست نیست». (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، جلد ۹، ص ۶۱۳).

۲- (۲). نگارنده ه ه «تنقیح الاصول»، کلمات امام خمینی قدس سره را در این زمینه چنین تقریر نموده است: «أقول: علی فرض تسلیم أنّ التکالیف الشرعیّه علی نهج القضایا الحقیقیّه، إنّ القضیّه الحقیقیّه من القضایا البتیّه، ولذا قسّموا القضایا البتیّه إلی الحقیقیّه و الخارجیّه، و جعلوا الشرطیه فی مقابل البتیّه، ولا- تنحلّ القضایا الحقیقیّه إلی الشرطیه، و لیس ذلك مقصوداً و مراداً للمحقّقین من المنطقیین أيضاً. و بالجملة: لا فرق بین القضیّه الحقیقیّه و الخارجیّه فی أنّ کلّ واحده منهما من القضایا البتیّه













به نظر می‌رسد که مراد نائینی قدس سره از انحلال، این نیست که قضیه حقیقیه به حسب ظاهر نیز شرطیه است؛ بلکه معتقد است که لبّ و روح گزاره حقیقیه به قضیه شرطیه بازمی‌گردد. (۱)

ص: ۲۲۸

---

۱- (۱). این کلام حضرت استاد دام‌ظله در کمال متانت بوده و مسلماً مراد محقق نائینی قدس سره این نیست که قضیه حقیقیه، در قالب و هیأت قضایای شرطیه است. بلکه ایشان معتقد است که در ناحیه عقدالوضع قضایای حقیقیه، شرطی پنهان است که مقدم آن وجود موضوع می‌باشد. توضیح این که وفق تعریف نائینی قدس سره، قضایای حقیقیه، گزاره‌هایی هستند که حکم شرعی را در جانب محمول، بر موضوع مقدره الوجودی قرار می‌دهند که در صورت تحقق خارجی آن، حکم نیز بدان تعلق خواهد گرفت. بنابراین این قضایا به منزله گزاره‌های شرطیه‌ای هستند که در صورت تحقق شرط یعنی موضوع، مشروط یعنی حکم شرعی هم به دنبال آن خواهد آمد و اصطلاحاً حکم به فعلیت می‌رسد و قبل از

تا اینجا ده تفاوت میان دو گزاره حقیقیه و خارجییه را در کلام نائینی قدس سره به تفصیل مورد بررسی قرار دادیم. حال به بیان چهار تفاوت دیگر که در کلمات ایشان نیامده، می پردازیم.

### ۱۱- تفاوت در نحوه اقتران عقد الوضع و عقدالحمل

تمایز یازدهم گزاره های حقیقیه و خارجییه - که در کلمات برخی منطق پژوهان معاصر (۱) آمده است - به نوع مصاحبت میان عقد الوضع و عقدالحمل یا نحوه اقتران آنها باز می گردد؛ بدین صورت که در قضیه حقیقیه، تقارن عقدالوضع و عقدالحمل به صورت لزومی است؛ اما در قضیه خارجییه، به گونه تقارن صرف و اتفافی می باشد. اما پیش از تبیین این تفاوت، بایستی دو نکته را مد نظر قرار داد:

الف) گذشت که در قضایای حقیقیه ماهیت و طبیعتی که موضوع قرار داده می شود، اولاً- لحاظ آلی دارد و ثانیاً دارای دو وصف است: وصف موضوعی و وصف محمولی. به عنوان نمونه در گزاره «انسان ها می میرند»، واژه «انسان ها» مرآه برای مصادیق انسان است. یعنی این گزاره در صدد بیان این نیست که خود ماهیت انسان می میرد، بلکه مراد از آن این است که مصادیق و افراد ماهیت انسان در عالم خارج، می میرند.

ب) قضیه حملیه مسوره - همان گونه که گذشت - قابل انحلال به دو وصف عقد الوضع و عقدالحمل است. مفاد این نوع قضایا، برخلاف گزاره های شخصییه، حکم به اتصاف موضوع به محمول نیست، بلکه در حقیقت حکم به

ص: ۲۲۹

اتحاد دو وصف است در مصادیق واحد. بنابراین در قضایای مسوره بایستی میان سه امر تفکیک قائل شد:

ب - ۱) ذات موضوع یا موضوع حقیقی قضیه، که همان مصادیق مفهوم کلی است. (مانند افراد انسان در مثال فوق).

ب - ۲) موضوع ذکری یا وصف عنوانی مشیر به ذات موضوع، که همان مفهوم کلی دال بر مصادیق است. (مانند واژه «انسان ها» یا طبیعت انسان در مثال فوق).

ب - ۳) عقدالحمل که همان وصف محمولی است که به موضوع نسبت داده می شود. (مانند مردن در مثال فوق).

از این رو گفته می شود که این گونه قضایا دارای سه رکن است؛ موضوع، عقد الوضع و عقد الحمل. (۱)

با این مقدمه تفاوت یازدهم روشن می گردد و آن این که هر قضیه ای که در آن، وصف عنوانی موضوع و عقدالحمل، تقارن لزومی داشته باشند، حقیقه بوده و قضیه ای که تقارن آنها به نحو اتفافی بوده و پای مصاحبت لزومی در میان نباشد، خارجیه می باشد. به دیگر سخن؛ قضیه حقیقه بر خلاف قضیه خارجیه، محصول استقرا و مشاهده صرف نیست بلکه محصول تجزیه و تحلیل ذهنی است. زیرا استقرا و مشاهده صرف تنها به مجموعه ای از چندین گزاره شخصیه منتهی می گردد که بیانگر مفاد قضیه خارجیه است. اما در قضیه حقیقه، همواره

ص: ۲۳۰

۱- (۱). محقق ایروانی رحمه الله (م ۱۳۵۴ ق) در این زمینه آورده است: «القضیه الواحده تنحل إلى قضایا ثلاث قضیه ينحل إليها عقد الوضع و قضیه ينحل إليها عقد الحمل و نفس القضیه الأصلیه فقضیه الإنسان ضاحك تكون بعد التحليل هكذا الذات الثابت له الإنسانیه بالفعل و فی أحد الأزمنه علی مذهب الشیخ أو بالإمكان علی مذهب الفارابی ذات ثابت له الضحک فيتولد من الحكم بثبوت المحمول فی القضیه لموضوعه الحكم بثبوت أمور ثلاثه لموضوعاتها (أحدها) ثبوت عنوان الإنسانیه لذات الإنسان الموجه بجهه الفعلیه علی مذهب الشیخ و بجهه الإمکان علی مذهب الفارابی (و ثانيها) ثبوت عنوان الضحک لذات الضاحك الذي هو مفاد تحليل عقد الحمل (و ثالثها) ثبوت الذات الثاني الذات الأول الذي هو مفاد أصل القضیه.» (ایروانی، علی، نهایه النهایه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص ۷۸).



تقارن لزومی میان عقدالوضع و عقدالحمل بر قرار است و این مهم، تنها زمانی روی می دهد که در گزاره، محمول از موضوع قابل انفکاک نباشد. (۱)

برای نمونه در گزاره حقیقیه «هر مثلثی شکل است»، دو وصف «مثلث بودن» و «شکل بودن» به گونه لزومی مصاحبت دارند و گفته می شود: «مثلث چون مثلث است، شکل است»؛ در حالی که در گزاره خارجیّه «هر انسانی کوشا است»، تقارن دو وصف «کوشا» و «انسان» به گونه صرف پیشامد و اتفاقی است و این طور نیست که گفته شود: «هر انسانی چون انسان است، کوشاست».

## ۱۲- تفاوت در حکومت و ورود بر ادله اولیه

تفاوت دوازدهم میان دو قسم گزاره مورد بحث این است که قضایای خارجیّه بر ادله اولیه حکومت یا ورود ندارند. به دیگر سخن؛ اگر قضیه ای «قضیه فی واقعه» (۲) شد نمی تواند بر ادله اولیه حکومت نماید، اما قضایای حقیقیه صلاحیت دارند که بر ادله اولیه، حکومت یا ورود داشته باشند.

برای نمونه در زمینه قاعده نفی ضرر، دست کم پنج دیدگاه وجود دارد. (۳) یکی از

ص: ۲۳۱

۱- (۱). انفکاک ناپذیری محمول از موضوع نیز به ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع (ذاتی باب برهان) بر می گردد. ذاتی بودن محمول برای موضوع بسته به یکی از سه عامل زیر است: الف) محمول از حیث ماهوی همان موضوع است. ب) محمول جزئی از ماهیت موضوع است (این دو قسم را ذاتی باب ایساغوجی می نامند). پ) محمول عرضی لازم ماهیت موضوع است (عرضی ذاتی). اگر محمول ذاتی موضوع باشد، اولاً، فرض موضوع، مستلزم فرض محمول است. ثانیاً، رفع محمول مستلزم رفع موضوع است. ثالثاً، محمول در مقام ماهیت موضوع، بر آن ملحق می گردد. از این رو هرگاه محمولی در مقام ماهیت و ذات موضوع بر آن عارض شود، تقارن بین موضوع و محمول به نحو لزومی بوده و چنین گزاره ای حقیقیه خواهد بود.

۲- (۲). حضرت استاد دام ظلّه در این جا تصریح نمود که قداماً از «قضایای خارجیّه»، به «قضیه فی واقعه» تعبیر می کردند. (ر. ک: لنکرانی، محمد جواد فاضل، درس خارج اصول به تاریخ ۱۳۹۳/۷/۲۷).

۳- (۳). پنج دیدگاه یاد شده در مفهوم قاعده «لا ضرر» به شرح زیر است: (۱) نفی حکم ضرری (دیدگاه مشهور): این دیدگاه بر آن است که «لا» در جمله «لا ضرر و لا ضرار»، «لا» ی نفی جنس می باشد؛ اما چون ضرر و ضرار، حقیقتاً در خارج وجود دارد، بایستی گفت



این دیدگاه‌ها، مبنای محقق نستوه امام خمینی قدس سره است که وفق آن، قاعده «لا ضرر»، در زمره احکام حکومتی بوده و از اختیارات حاکمیتی رسول خدا صلی الله علیه و آله می باشد.

تفاوت بنیادین میان حکم حکومتی با احکام نخستین و فتاوا در این است که حکم حکومتی - بر خلاف احکام نخستین - موقت بوده و مربوط به زمان خاص یا اشخاص ویژه است، از این رو مفاد آن به قضایای خارجیه باز می گردد. بنابراین اگر - طبق آن چه که امام قدس سره اظهار داشته - پیامبر صلی الله علیه و آله، حدیث «لا ضرر» را با سرنامه حکم حکومتی صادر فرموده باشد؛ مخصّص ادله دیگر قرار نگرفته

ص: ۲۳۳

و بر آنها حکومت یا ورود نخواهد داشت. (۱) اما اگر وفق دیدگاه مشهور و شیخ اعظم انصاری قدس سره، حدیث

«لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (۲) را یک گزاره حقیقیه

ص: ۲۳۴

۱- (۱). این در حالی است که امام خمینی رحمه الله به رغم قول به نهی حکومتی بودن مفاد «لاضرر»، آن را حاکم بر قاعده تسلیط دانسته است: «بناء على ما ذهبنا إليه في حديث نفي الضرر لا يكون دليلاً حاكماً على أدله الأحكام الأولية سوى قاعده السلطنة». (خمینی (امام)، سید روح الله، الرسائل، ج ۱، ص ۶۳). برخی این مطلب را بدین شکل توجیه نموده اند که تمام احکام حکومتی یکسان نیستند، پاره ای از آنها موردی و جزئی وابسته به زمان و مکان و پاره ای از آنها کلی اند. به دیگر سخن؛ احکام حکومتی، همانند احکام نخستین، با توجه به مصالح اسلام و مسلمانان، وضع می شوند. احکام اولیه، ثابت و دائمی اند؛ زیرا براساس مصالح کلی و دائمی گذارده شده اند، ولی در احکام حکومتی ماندگاری و ادامه حکم دایر مدار عنوان و مصلحت است، و تا هنگامی که عنوان و مصلحت وجود داشته باشد، حکم همچنان باقی خواهد بود؛ هر چند حاکمی که آن حکم را داده، از دنیا رفته باشد. بر همین اساس امام خمینی رحمه الله در ادامه آورده است: «إن دليل نفي الضرر ورد لكسر سورة تلك القاعدة [السلطنة] الموجبه للضرر والضرار على الناس، و هو صلى الله عليه و آله بامر الصادر منه بما انه سلطان على الأمة و بما ان حكمه على الأولين حكمه على الآخرين منع الرعيه عن الإضرار والضرار، فدخل سمره بن جندب في دار الأنصاري فجاءه و الاشراف على أهله ضرار و إيصال مكروه و حرج على المؤمن فهو ممنوع». (پیشین). اما خود وی، با این که در این جا حکم «لاضرر» را به عنوان دستور حکومتی، تنها بر قاعده سلطنت - که از احکام اولی است - حاکم می داند؛ در جای دیگر، احکام حکومتی را بر تمامی احکام اولیه مقدم دانسته است: «حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است». (خمینی (امام)، سید روح الله، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۴۵۲، مندرج در: <http://www.sirous.com/eh?si.rouholl.ir/libr y/s :p e ۲۰ http ۴۵۲>، volume).

۲- (۲). حدیث مزبور در کتب معتبره به کرات ذکر شده که در این جا متن آن از وسائل الشیعه نقل می گردد: «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدُوٌّ - فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ - وَ كَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبُسْتَانِ - فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَحْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ - فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمْرَةَ - فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله - فَشَكَا إِلَيْهِ وَ حَبَّرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله - وَ حَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَا - وَ قَالَ إِذَا أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَى - فَلَمَّا أَبَى سَأَوْمَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ - فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ - فَقَالَ لَكَ بِهَا عِدُوٌّ يَمِيدُ لَكَ فِي الْجَنَّةِ - فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله لِلْأَنْصَارِيِّ - اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَ ازِمْ بِهَا إِلَيْهِ - فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ». (عاملی، حرّ، وسائل الشیعه، ج ۲۵، صص ۴۲۸-۴۲۹، باب ۱۲ عِدَمِ حِوَاذِ الْأَضْرَارِ بِالْمُسْلِمِ) از کِتَابِ إِحْيَاءِ الْمَوَاتِ، ح ۳. همچنین در موضع دیگری از وسائل، روایت دقیقاً به همین لفظ نقل شده و آمده است: «قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ - فَالْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَ لَا يَزِيدُهُ شَرًّا». (همو، وسائل الشیعه،

دانستیم؛ توانایی حکومت و ورود بر ادلّه دیگر را خواهد داشت. از این رو مشهور فقهای شیعه بر آنند که «لاضرر» بر تمامی احکام اولیه حکومت دارد.

والد محقق ما اعلی الله مقامه در میان مبانی پنج گانه، انگاره مرحوم امام قدس سره را بسیار محکم قبول داشتند(۱)؛ ولی نظر مختار ما همان دیدگاه مشهور و شیخ اعظم قدس سره می باشد.

### ۱۳- تفاوت از حیث تمسک به عام در شبهه مصداقیه

#### اشاره

تفاوت سیزدهم میان گزاره های دو گانه این است که عدم جواز تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه در مواردی که مخصّص عام، لثبی باشد؛ تنها در خصوص قضایای حقیقیه مطرح است؛ نه خارجیه. به دیگر سخن هرگاه عام مشمول تخصیص در موضوع قضیه حقیقیه اخذ شده و سپس، یک دلیل لثبی همچون اجماع آن را مورد تخصیص قرار دهد، در موارد شبهه مصداقیه، نمی توان به عام تمسک جست. اما اگر گزاره مخصّص، از سنخ قضایای خارجیه باشد، در فرض یاد شده تمسک به عام مانعی نخواهد داشت.(۲) روشن شدن تفاوت سیزدهم، در گرو یادآوری سه نکته ضروری است که در زیر با سرنامه «ترسیم بحث»، بدان پرداخته می شود.

ص: ۲۳۵

۱- (۱). در برخی آثار ایشان در این زمینه چنین آمده است: «فی قاعده لا ضرر هناک عدّه احتمالات متصوّره، أحدها هو الاحتمال الذی بحثه سیدنا الأستاذ الأعظم الإمام - دام ظلّه العالی - و بحثناه أيضاً، و هو أنّ «لا» فی قاعده لا ضرر هی «لا» الناهیه، و إنّ هذا النهی هو نهی ولائی، و إذا صحّ ذلك فإنّ قاعده لا ضرر لا تعتبر حکماً إلهیاً و لو بالعنوان الثانوی.» (لنکرانی، محمد فاضل، ثلاث رسائل، ص ۹).

۲- (۲). حضرت استاد دام ظلّه در دروس لاحق خود به این تفاوت اشاره نکرده، اما در دروس گذشته خویش آن را مطرح نموده و به گونه مبسوط مورد بررسی قرار داده است که از همان دروس نقل می گردد. (ر. ک: لنکرانی، محمد جواد فاضل، درس خارج اصول به تاریخ ۱۳۸۴/۱۲/۱۵).

۱-۱-۱۳. شبهه مصداقی در برابر شبهه مفهومی بوده و عبارت است از شک در تطبیق مصداق خارجی بر یک مفهوم. به دیگر سخن؛ شک در مصداق بودن فردی برای یک مفهوم را شبهه مصداقی گویند. مورد آن در جایی است که نسبت به دخول فردی از افراد «عام» تحت عنوان «خاص» - به دلیل اجمال در آن فرد؛ نه در مفهوم خاص - تردید وجود داشته باشد. برای نمونه در گزاره «هر آبی پاک است، مگر آنکه رنگ آن تغییر کند»، عموم عام که تمام آبها را در بر می گیرد، با خصوص تغییر رنگ، مورد تخصیص قرار گرفته است. حال اگر تغییر رنگ آبی مشکوک باشد، معلوم نیست که آیا این فرد متصف به عنوان خاص (آب تغییر رنگ یافته) شده و در نتیجه از حکم عام (پاکی) خارج گشته یا به آن متصف نشده و در نتیجه محکوم به حکم عام است؟ در این حالت اگر کسی گوید؛ «چون تغییر رنگ این آب مشکوک است، به عموم پاکی آبها استناد نموده و این آب را محکوم به پاکی می کنیم، گویند «تمسک به عام در شبهه مصداقی» نموده است.

نمونه دیگر این که مثلاً گفته شده «اکرم کل العلماء» و در دلیل دیگر آمده «لاتکرم الفساق من العلماء» و ما می دانیم فاسق کسی است که مرتکب کبیره می شود؛ اما نمی دانیم آیا زید که عالم است، فاسق نیز هست یا نه؟ اگر فاسق باشد اکرام او واجب نیست و اگر فاسق نباشد اکرام او واجب است.

۱-۲-۱۳. «خاص» یا «مخصّص» بر دو گونه است: یکی «خاص لفظی» که لفظ بر آن دلالت دارد. و دیگری «خاص لُبی» که امری غیر لفظی بر آن دلالت می کند؛ مانند اجماع و سیره عقلا.

«مخصّص لفظی» - با توجه به پیوستگی و ارتباطش با دلیل عام - خود بر دو قسم است:

الف) مخصّص متّصل: مخصّصی است که به عام متّصل بوده، و جزئی از کلام عام به حساب آید؛ به گونه ای که عرف آن را جزء جمله عام یا از ملحقات آن به

شمار آورد. برای نمونه در جمله «اکرم العلماء الا النجاه»، تخصیص به واسطه استثنای متصلی صورت گرفته که چسبیده به عام «اکرم العلماء» می باشد.

ب) مخصّص منفصل: مخصّصی است که به عام متصل نیست، بلکه در کلامی دیگر به صورت مستقل آمده است؛ به گونه ای که عرف آن را جزء جمله عام یا از ملحقات آن به شمار نمی آورد. به عنوان نمونه عامی همچون «اکرم العلماء» آمده، سپس خاصی مانند: «لا-تکرم الفساق من العلماء» به طور منفصل وارد شده است. این نوع مخصّص می تواند به گونه لفظی یا لثبی باشد.

۳-۱-۱۳. آیا تمسک به عام در شبهه مصداقی - به معنای جریان حکم عام در فرد مشکوک - جایز است یا خیر؟(۱)

بیشتر قدما، مطلقاً قائل به جواز تمسک به عام هستند.(۲) در مقابل مشهور

ص: ۲۳۷

۱- (۱). البتّه بایستی توجّه داشت که پیرامون مخصّص متصل، شکی در عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه وجود ندارد و قاطبه اصولیون - از متقدّمین تا متأخّرین و معاصرین - در این مطلب هم نوا هستند. بلکه تمام اختلاف ها در مورد جواز یا عدم جواز تمسک در جایی است که مخصّص به گونه منفصل آمده باشد. به عنوان نمونه آخوند خراسانی قدس سره در این خصوص دارد: «و أما إذا كان [الخاص] مجملاً بحسب المصداق بأن اشته فرد و تردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص كما عرفت. و أما إذا كان منفصلاً عنه ففي جواز التمسك به خلاف.» (خراسانی، محمد کاظم، كفايه الأصول، ص ۲۲۱). محقق مؤسس قدس سره نیز آورده است: «فلا اشكال في عدم جواز التمسك بالعام فيما اذا كان المخصص متصلاً بالكلام، لعدم انعقاد ظهور العام من اول الامر الا- في غير مورد العنوان الخاص.» (یزدی، عبدالکریم حائری، دررالفوائد، ص ۲۱۶). والد شیخنا الأستاذ محقق لنکرانی قدس سره نیز اظهار داشته است: «فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به، فإن التمسك بكلّ دليل فرع إحصاء موضوعه خارجاً بلا- فرق بين أدلّه الأحكام الوجوبیه و التحريمیه... و... عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه متفق عليه عند الكلّ.» (لنکرانی، محمد فاضل، دراسات في الأصول، ج ۲، ص ۴۷۲). همچنین برخی معاصرین بر این مطلب تصریح نموده و نگاشته اند: «أمّا إذا كان المخصّص متصلاً، فلا خلاف بينهم في عدم جواز التمسك، فالخلاف في خصوص المنفصل.» (میلانی، سید علی، تحقیق الأصول، ج ۴، ص ۲۶۸).

۲- (۲). محقق مظفر قدس سره در این باره دارد: «ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.» (مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۰). محقق خوئی قدس سره نیز نسبت این دیدگاه به مشهور را با لفظ «قیل» آورده و سپس در صحت چنین نسبتی تردید

متأخرین - از جمله امام خمینی قدس سره - مطلقاً قائل به عدم جواز تمسک به عام شده اند (۱) و گروهی نیز به تفصیل روی آورده اند. برای نمونه شیخ اعظم انصاری رحمه الله و شاگردش آخوند خراسانی رحمه الله معتقدند که اگر مخصّص لفظی باشد، تمسک به عام جایز نیست؛ اما در صورت لّبی بودن، تمسک به عام خالی از اشکال است. پس از این دو، بسیاری از اصولیون، در شقّ نخست تفصیل، با شیخ قدس سره و آخوند قدس سره هم نوا گشته و تصریح نموده اند که تمسک به عام در شبهه مصداقی در موارد

ص: ۲۳۸

---

۱- (۱). امام خمینی قدس سره بر آن است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مطلقاً ممکن نیست، و در این خصوص فرق نمی کند که مخصّص لفظی باشد یا لّبی. زیرا مراد جدّی مولی همان مقدار متعین و معلوم است و به هیچ روی احراز نمی شود که مقدار مشکوک، حقیقتاً مراد مولی باشد. عبارت وی چنین است: «ما مرّ کان حال المخصّصات اللفظیّه، و أمّا اللّبیّه فیظهر حالها ممّا مرّ، لکن بعد تمحیص المقام فی الشبهه المصداقیه للمخصّص ص اللّبی - و هی متقومه بخروج عنوان بالإجماع أو العقل عن تحت حکم العامّ، و الشکّ فی مصداقه - فلا محاله یكون الحکم الجدّی فی العامّ علی أفراد المخصّص ص دون المخصّص ص بالكسر، و معه لا مجال للتمسک بالعامّ لرفع الشبهه الموضوعیّه.» (خمینی (امام)، سید روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، ص ۲۵۲). حضرت استاد نیز همین دیدگاه را برگزیده است. (ر. ک: لنکرانی، محمّد جواد فاضل، درس خارج اصول به تاریخ ۱۳۸۴/۱۲/۲۰).



مخَصِّص لفظی، جایز نیست؛ اما باز در موارد مَخَصِّص لُبی، دیدگاه های گونه گونی از سوی ایشان ابراز شده است. گروهی تمسک به عام در شبهه مصداقی در مَخَصِّص لُبی را مطلقاً جایز دانسته و دسته ای میان مَخَصِّص های لُبی با ملاک های متعدّد تفصیل داده اند. یکی از تفصیلات مزبور تفصیل بین گزاره های حقیقیه و خارجیّه است که پایه گزاره همین تفاوت سیزدهم میان قضایای حقیقیه و خارجیّه می باشد. تفاوت مزبور برای نخستین بار در کلمات مرحوم آیت الله خوئی قدس سره آمده و پس از وی دستۀ دیگری همچون صاحب کتاب «منتقى الأصول» رحمه الله نیز بدان گرویده اند.<sup>(۱)</sup>

## ۲-۱۳- کلام محقق خوئی

عبارت محقق خوئی قدس سره در این زمینه چنین است:

«أنه لا- يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه في القضايا الحقيقه بشئ أنواعها و أشكالها، و من دون فرق بين كون المَخَصِّص له لفظياً أو لُبياً. و أما في القضايا الخارجيه فان كان المَخَصِّص لفظياً أو كان لُبياً و قامت قرينه على أنّ المولى أو كل أمر التطبيق و احراز

ص: ۲۳۹

۱- (۱). محقق وحید خراسانی نیز - بنابر آنچه برخی معاصرین تقریر نموده اند - ضمن پذیرش انکاره استاد خویش، چنین افاده نموده است: «أن مجرد الفرق بين القضيتين - بأنه في الحقيقه جعل إحراز الموضوع إلى نظر المكلف، بخلاف الخارجيه حيث أن المولى قد أحرز وجوده - غير كافٍ، بل الظاهر ضروره وجود قرينه حالیه أو مقالیه - علاوة على كون القضيه خارجيه - للدلاله على عدم إكمال إحراز الموضوع إلى نظر المكلف، مثلاً: إذا قال المولى: «أكرم من في المدرسه» كان الموضوع هو «من في المدرسه» لكنّه لا يتكفل وجود زيدها فيها، بل الفحص عن هذا بعهدته المكلف... فإذا علمنا بدليل لُبّي عدم إكرام من كان عدوّاً له، تقيّد الموضوع بعدمها، و لكنّ إحراز هذا الموضوع يرجع إلى المكلف، لأنّ غايه ما يقال هو: إن المفروض كون القضيه خارجيه، فلا بدّ و أن المولى قد أحرز أنّ ليس بين في المدرسه عدوّ له، فلذا أمر بإكرام من فيها... لكنّ المشكله هي أنّ العداوه من انقسامات هذا الموضوع بالضروره، و أنّه قد تقيّد لا محاله بالدليل اللبّي، و مع الشك فالقيد غير محرز، فالتمسك بالعام حينئذٍ مشكل. إذن، لا بدّ من قيام قرينه على إحراز المولى الموضوع و تطبيقه بكلّ قيوده، و لا يكفي مجرد كون القضيه خارجيه و عدم قيام القرينه على إكمال الإحراز إلى نظر المكلف. و لا أقل من الشك في قيام السيره العقلانيه بالتمسك بالعام في مثل المورد الذي ذكره المفصل... إذن، لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن و هو ما ذكرناه.» (ر. ك: ميلاني، سيد علي، تحقيق الأصول، ج ۴، ص ۲۷۹). مرحوم ميرزای تبریزی رحمه الله نیز هم نوا با استاد خویش نگاشته است: «أنّ خطاب الخاص إذا كان بمفاد القضيه الحقيقه دون الخارجيه لا يمكن التمسك بخطاب العام لأنّ تشخيص انطباق عنوان العام على فرد و عدم انطباق عنوان الخاص عليه خارج عن مدلولهما و موكول إلى إحراز المكلف.» (تبریزی، ميرزا جواد، دروس في مسائل علم الأصول، ج ۳، ص ۲۴۴).

الموضوع الى نفس المكلف فأيضاً لا- يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق، نعم اذا كان المخصّص لها لبيّاً و لم تقم قرينه على ايكال المولى أمر التطبيق الى نفس المكلف كانت القضية بنفسها ظاهره في أنّ المولى لاحظ بنفسه الافراد الخارجيه و اشتمالها على الملاك ثم جعل الحكم عليها»(1)

يعنى در گزاره های حقیقه - به تمام انواع و اشکال آن - تمسک به عموم در شبهات مصداقی ممکن نیست و در این خصوص تفاوتی نمی کند که مخصّص آن [عموم]، لفظی باشد یا لبی. امّا در گزاره های خارجیه [بایستی تفصیل داد. بدین صورت که] هرگاه مخصّص [وارد شده] لفظی یا لبی بوده و قرینه ای وجود داشته باشد که مولى، امر تطبیق و احراز موضوع را به خود مکلف و اگذار نموده است، در این حالت نیز تمسک به عموم آن در موارد شک در مصداق امکان پذیر نخواهد بود. ولی در صورتی که مخصّص وارد شده، به گونه لبی بوده و قرینه ای نیز مبنی بر واگذاری امر تطبیق از سوی مولى به مکلف در میان نباشد، قضیه به خودی خود ظهور در این مطلب دارد که مولى خود، افراد خارجى و مشمولیت آنها بر ملاک حکم را ملاحظه نموده و بر این اساس حکم را بر ایشان بار کرده است.(2)

ص: ۲۴۰

---

۱- (۱). خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الأصول، ج ۱، قسم ۲، ص ۴۰۰.

۲- (۲). این کلام محقق خوئی رحمه الله در محاضرات، بدین گونه تقریر شده است: «انه لا فرق بين المخصص اللفظى و اللبى فى شىء من الأحكام المزبوره فيما إذا كانت القضية المتكفله لإثبات حكم العام من القضايا الحقيقه التى يكون تطبيق الموضوع على افراده فى الخارج بنظر نفس المكلف. و أما إذا كانت القضايا من قبيل القضايا الخارجيه فان كان المخصص لفظيا لم يجز التمسك بالعام فى موارد الشبهات المصداقيه حيث ان المخصص اللفظى يكون قرينه على ان المولى أو كل إحراز موضوع حكمه فى الخارج إلى نفس المكلف، و بما أن موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص فبطبيعته الحال إذا شك فى تحقق قيده فى الخارج لم يمكن التمسك بالعموم لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده فيه أو عدم وجوده كما سبق. و اما إذا كان المخصص لبيّاً فان علم من الخارج ان المولى يوكل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف فحاله حال المخصص اللفظى، كما إذا ورد فى دليل «أعط لكل طالب علم فى النجف الأشرف كذا و كذا ديناراً» و علم من الخارج ان مراد المولى هو المعيل دون المجرد، و لازم ذلك بطبيعته الحال هو العلم بتقيد موضوع العام بعدم كونه مجرداً، فعندئذ إذا شك فى طالب علم أنه معيل أو مجرد لم يمكن التمسك بعمومه، لعدم إحراز انه من

صاحب کتاب «منتقى الأصول» رحمه الله (م ۱۴۱۸ ق) نیز به تبع محقق خوئی رحمه الله، تفاوت مزبور میان دو گزاره را پذیرفته و در مواردی که عام، با مخصّص لئیی مورد

ص: ۲۴۱

تخصیص قرار گرفته قائل به همان تفصیل مذکور در کلمات محقق خوئی رحمه الله شده است؛ اما با این تفاوت که وی، نه تنها تمسک به عام را در صورت خارجی بودن گزاره ممکن می داند، بلکه فراتر رفته و عنوان «وجوب» را بر آن بار کرده است. عبارت وی چنین است:

«إذا كان المخصص لثبنا الحق هو التفصيل بين القضييه الحقيقه و القضييه الخارجيه. فإذا قال: «أكرم كل عالم» ثم علم العبد بأنه لا يريد إكرام الفاسق منهم كشف ذلك عن تضيق المراد الواقعي للعام، فمع الشك في فسق أحدهم لا وجه للتمسك بالعام لأنه يتكفل إثبات الحكم على تقدير الموضوع من دون تصدی المولى لتشخيص موضوع حكمه. و اما إذا قال: «أكرم ساكني هذه المدرسه» مع علمه بهم و استقصائه لهم، فقد تصدی المولى لمرحله الانطباق و تشخيص موضوع حكمه، فإذا علمت بأنه لا يريد إكرام الفاسق منهم لم يجدى ذلك في رفع اليد عن الحكم الا فيما قطع بفسقه، اما مع الشك فليس للعبد التوقف بعد فرض ان المولى أثبت الحكم لكل فرد بعينه بنفسه، و كان للمولى عتابه و عقابه لو توقف في مورد الاشتباه، و انه لا- حق لك في الاستبداد و الاعتناء بالاحتمال بعد ان عينت لك الموضوع و أثبت الحكم لك.»<sup>(۱)</sup>

هرگاه مخصیص به گونه لثبی باشد، حق این است که بایستی میان گزاره حقیقیه و گزاره خارجی تفصیل داد. پس هنگامی که [مولا] گوید «هر دانشمندی را بزرگ دار»، و سپس بنده بداند که وی بزرگداشت فاسقین از آنها را نمی خواهد، این مطلب کاشف از تنگی حقیقی گستره عام است. از این رو هنگام شک در فسق یکی از دانشمندان، وجهی برای تمسک به عموم [هر دانشمند] نیست. چرا که قضیه، تنها عهده دار اثبات حکم بر تقدیر موضوع است؛ بدون این که مولى متصدی تشخیص موضوع حکمش باشد. اما اگر گوید: «ساکنین این

ص: ۲۴۲

۱- (۱). روحانی، سید محمد، منتقى الأصول، ج ۳، صص ۳۳۵-۳۳۶.

آموزشگاه را بزرگ دار» - در حالی که بر روی آنها شناخت داشته و آنها را مورد تحقیق و پی جویی قرار داده است - در این صورت [معلوم می شود که] مولا- مرحله انطباق و تشخیص موضوع حکم خویش را خود بر عهده گرفته است. بنابراین اگر [هم] دانسته شود که بزرگداشت فاسقین از دانشمندان مدّ نظر وی نیست، [باز] نمی توان از حکم دست برداشت؛ مگر در مورد کسی که به فسق وی یقین حاصل گردد. امّا در صورت شک [در فاسق بودن فردی از علما]، هرگز بر بنده [سزاوار] نیست که [از اجرای حکم بزرگداشت] باز ایستد؛ [آن هم] بعد از فرض این که مولی خود، حکم را عیناً برای تک تک افراد استوار نموده است. و در صورتی که بنده در موارد مشتبه [با تمسک به مشکوک بودن مصداق، از اجرای حکم مولا] سر باز زند، بر مولا [سزاوار] است که وی را سرزنش نموده و مورد عقاب قرار دهد. و مسلماً پس از این که موضوع [از سوی مولا] بر تو تعیین شد و حکم وی ثابت گردید، حقّ خودکامگی و اعتنا بر احتمالات را نخواهی داشت.

#### ۴-۱۳- بررسی کلمات محققین خوئی و روحانی

بر آیند کلام محقق خوئی رحمه الله و محقق روحانی رحمه الله در بیان تفاوت مزبور این است که هر چند میان قضایای حقیقیه و خارجیّه از این جهت نا همگونی وجود دارد؛ امّا صحت چنین ناهمسانی مطلق نیست و در مواردی که تشخیص صغری به مکلف واگذار شده باشد، تمسک به عام جایز نخواهد بود. در مقابل، اگر احراز موضوع به اختیار مولا بود، تمسک به عام جایز و به تعبیر صاحب منتقی رحمه الله واجب است. بنابراین به نظر می رسد که روح این ناهمسانی در واقع، به تفاوت سوّم باز می گردد و آن این که در مواردی که گزاره شرعی، حقیقیه است، احراز موضوع یا تشخیص صغری همواره بر عهده مکلف می باشد؛ امّا این احراز در قضایای خارجیّه همیشه بر عهده مکلف نیست.

امّا اشکالی که بر تفصیل فوق می توان مطرح نمود این است که در مقابل

احراز موضوع توسط مولی یا مکلف، فرض سوّمی وجود دارد و آن، تصدّی مقام تطبیق از سوی عقل است. برای نمونه در همین حکم مولا که «ساکنین این آموزشگاه باید گرامی داشته شوند»، سه احتمال وجود دارد:

احتمال نخست این است که شخص مولا- در مورد تک تک افراد ساکن در این آموزشگاه، احراز ملا-ک نموده و آنان را «دانشمند» دانسته، و از این رو به وجوب گرامیداشت آنان حکم کرده است.

احتمال دوّم این است که نفس سکونت در مدرسه، ملاک حکم وجوب گرامیداشت نباشد، بلکه از جای دیگری برای ما یقین حاصل شود که ساکنین آموزشگاه، به ملاک «دانشمند بودن» واجب الاکرام هستند. در این صورت احراز موضوع و تطبیق ویژگی های آن بر افراد، به عهده خود مکلف خواهد بود. حال، در صورتی که فردی از ساکنین، خالی از ملا-ک عالمیت باشد، حتّی با وجود سکونت در آموزشگاه شامل حکم وجوب گرامیداشت نمی گردد.

اما احتمال سوّمی که در این جا وجود دارد و در کلمات این دو اصولی گرانقدر قدس سرهما نیامده، این است که گفته شود: در تمامی احکام - اعم از گزاره های حقیقیه و خارجیّه - تطبیق موضوع نه در حیطة دخالت مولاست و نه بر عهده مکلف؛ بلکه باید دید که در مثال فوق، آیا ملاک «علم» و عنوان «دانشمند»، عقلاً بر فرد مورد نظری همچون «زید» منطبق است یا خیر. چه این که بنا بر انگاره بیشتر فحول علم اصول، تطبیق مصادیق خارجی همواره با عقل بوده و همین مطلب، از جمله تفاوت های زیر ساختی میان خویشکاری های عرف و عقل به شمار می آید. (۱) شخص محقق خوئی رحمه الله نیز با این که در مواضع بسیاری از آثار

ص: ۲۴۴

---

۱- (۱). این سخن با توجه به دیدگاه حضرت استاد دام ظلّه پیرامون نقش و وظایف عقل و عرف از سوی ایشان مطرح شده است. چه این که عقیده وی - به سان مشهور متأخرین - این است که کار عرف تنها تشخیص مفاهیم بوده و تطبیق موضوع حکم بر افراد و مصادیق، در قلمرو حکومت عقل واقع می باشد. (ر. ک: لنکرانی، محمّد جواد فاضل، درس خارج اصول به تاریخ ۱۳۸۴/۱۲/۲۰). بر این مطلب شمار بسیاری از اصولیون متأخر و معاصر تصریح نموده اند که به چند نمونه اشاره می گردد:

اصولی خویش (۱) بر مرجعیت عقل در تطبیق تصریح نموده، امّا به نظر می رسد که در اینجا از مبنای خویش غفلت نموده است. (۲)

ص: ۲۴۵

۱- (۱). برای نمونه این مطلب تنها در محاضرات وی دست کم چهار مرتبه مورد تأکید قرار گرفته است: «أن انطباق الطبيعي على افرادة و الكلّي على مصاديقه أمر عقلي.» (خوئی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۲)؛ «ان الأنظار العرفیه انما تتبع فی تعیین مفاهیم الألفاظ سعه و ضيقاً لا- فی تطبیقاتها على مصاديقها، فان المتبع فی ذلك هو النظر الدقی [العقلی].» (پیشین، ج ۱، ص ۲۲۲)؛ «ان نظر العرف لا يكون متبعاً إلا فی موارد تعیین مفاهیم الألفاظ سعه و ضيقاً. و المتبع فی تطبیقات المفاهیم على مواردها النظر العقلی.» (پیشین، ج ۱، ص ۲۹۰)؛ «أنّ نظر العرف إنّما يكون متبعاً فی مقام تعیین مفاهیم الألفاظ سعه و ضيقاً... و من الطبيعي أنّ الملا-ك فی السرايه و عدمها... إنّما هو بنظر العقل... أنّ نظر العرف لا يكون حجّه فی موارد تطبیق المفاهیم على مصاديقها.» (پیشین، ج ۴، صص ۱۸۲-۱۸۳).

۲- (۲). این مناقشه حضرت استاد دام ظلّه بر تفاوت سیزدهم، از سه جهت ناتمام به نظر می رسد: اولاً مراد محقق خوئی رحمه الله از تطبیق موضوع توسط مکلف، بی شک چیزی جز این نیست که تطبیق مزبور به واسطه عقل وی صورت می گیرد. چه این که عقل و تمام ادراکات و اعتبارات آن، مرتبه ای از مراتب نظام وجودی مکلف است و امری جدا از وی نیست. از این رو فرض احتمال سوّمی با سرنامه «تصدی تطبیق توسط عقل» بدون توجیه به نظر می آید. ثانیاً انگاره محقق خوئی رحمه الله در مرجعیت عقل - با توجه به تصریح ایشان در عبارتی که از مصباح الاصول در متن نقل شد - منصرف به قضایای حقیقیه بوده و در مورد قضایای خارجی جاری نیست. زیرا در قضیه خارجی - که موضوع در خارج موجود است - اصولاً مولی وقتی حکم می کند که هم موضوع را ملاحظه نموده باشد و هم حکم را. بنابراین در جائی که مولا خود احراز

(۱)

آخرین تفاوتی که میان قضایای حقیقیه با خارجییه مطرح شده، این است که در گزاره حقیقیه - بر خلاف خارجییه - موضوعی به وسیله محمول موضوع دیگر قابل اثبات است. به دیگر سخن؛ گزاره حقیقیه می تواند موضوع حکم دیگری را محقق سازد، اما گزاره خارجییه از چنین توانایی بهره مند نیست. این تفاوت در کلمات برخی از بزرگان معاصر (۲) آمده است.

دلیل آن نیز این است که حکم در قضایای خارجییه، تنها به صورت عرضی و هم راستا بر افراد بار می شود؛ اما در قضایای حقیقیه، حکم هم به گونه عرضی یا هم راستایی، و هم به گونه طولی شامل افراد می گردد. برای نمونه دلیل حجیت خبر ثقه - که گزاره حقیقیه است - شامل خبر شیخ طوسی رحمه الله می شود. خبر شیخ رحمه الله قضیه ای حقیقیه است و در آن دو چیز محقق می شود: یکی موضوع که عبارت است از اخبار شیخ رحمه الله، و دیگری محمول که همان حجیت این اخبار است. سپس شیخ رحمه الله خبر می دهد که شیخ مفید رحمه الله به من خبر داد. در این مرحله، حجیت به خبر شیخ مفید رحمه الله تعلق می گیرد و در نتیجه آن، همین حجیت، اخبار شیخ مفید رحمه الله را موضوع دیگری برای دلیل حجیت خبر ثقه قرار می دهد و این

ص: ۲۴۶

---

۱- (۱). این تفاوت در کلمات حضرت استاد دام ظلّه نبوده و به جهت تتمیم بحث، از سوی نگارنده افزوده شده است.

۲- (۲). وحید خراسانی، حسین، درس خارج فقه به تاریخ ۱۳۹۳/۶/۲۳، مندرج در پایگاه ریایاتاری جماران به نشانی: ۵۷۹۲۳:



روند به همین صورت ادامه پیدا می کند. از این رو به مقتضای همین برهان، هم شهادت بر شهادت و هم اخبار با واسطه حجّت خواهد بود. (۱)

این بود تعاریف و تفاوت‌هایی که در کلمات اصولیون، پیرامون گزاره‌های حقیقیه و خارجییه مطرح شده است. در بخش بعدی، جستارهای تطبیقی بحث حاضر پی گرفته می شود.

ص: ۲۴۷

۱- (۱). ایشان برای گزاره خارجییه در این خصوص نمونه ای ذکر نکرده است. به نظر می رسد که بهترین مثال برای آن، مفاد قاعده «من ملک» باشد. زیرا هر آنچه که با قاعده مزبور اثبات گردید، گزاره ای خارجییه بوده و قابلیت سرایت طولی را نخواهد داشت. برای نمونه اگر بایع اقرار کند که مبیع مکیلش را قبلاً پیمانان نموده است، اقرارش به مقتضای قاعده «من ملک» برای مشتری مقبول است؛ امّا مشتری نمی تواند آن را روی کیل اثبات شده به واسطه اقرار بایع نخست، به دیگری بفروشد. زیرا مفاد اقرار یاد شده، گزاره خارجییه است و قلمرو نفوذ آن از دایره مقرّ علیه بی واسطه تجاوز نمی کند. این مطلب از صحیحه محمد بن حمران به خوبی قابل استفاده است: «وَ بِإِسْتِنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبِيانٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اشْتَرَيْتَنَا طَعَامًا - فَرَعَمَ صَاحِبُهُ أَنَّهُ كَالَهُ - فَصَدَّقْنَاهُ وَ أَخَذْنَاهُ بِكَيْلِهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ - فَقُلْتُ أَيَجُوزُ أَنْ أُبَيْعَهُ كَمَا اشْتَرَيْتَهُ بغير كيلٍ؟ - قَالَ لَا أَمَّا أَنْتَ فَلَا تَبِعُهُ حَتَّى تَكِيلَهُ.» (عاملی، حرّ، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۴۵، باب ۵ از أبواب عقْد البیع و شُرُوطِهِ، ح ۴).



بخش چهارم: جستارهای تطبیقی

اشاره

ص: ۲۴۹



در بخش نخست، از تعریف علم اصول به دست آمد که این دانش شریف، در زمره علوم آلی و ابزاری بوده و هدف نهایی از آموختن و آموزاندن آن، بهره گیری از قواعد و ابزارهایی است که برای فقاهت قانونمند، در اختیار فقیه قرار می دهد. اما حقیقت این است که اهمیت اصول فقه بسیار بیش از اینهاست و حتی در حوزه های معرفت شناسی، کلامی، تفسیری و سایر بسترهای علوم اسلامی می تواند نقش بسزایی ایفا نماید. شهید صدر اعلی الله مقامه در این زمینه به زیبایی نگاشته است:

«إِنَّ كُلَّ عِلْمٍ حِينَ يَنْمُو وَيَشْتَدُّ يَمْتَلِكُ بِالتَّدْرِيجِ قُدْرَةً عَلَى الْخَلْقِ وَالتَّوْلِيدِ الذَّاتِي نَتِيجَةً لِمَوَاهِبِ النُّوَابِغِ فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ وَالتَّفَاعُلِ بَيْنِ أَفْكَارِهِ... وَبُودَى أَنْ أَشِيرَ بِهَذَا الصَّدَدِ إِلَى حَقِيقَتِهِ يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَهَا الطَّالِبُ... وَهَذِهِ الْحَقِيقَةُ هِيَ: أَنَّ عِلْمَ الْأَصُولِ لَمْ يَقْتَصِرْ إِبْدَاعَهُ الذَّاتِي عَلَى مَجَالِهِ الْأَصِيلِ، أَى مَجَالِ تَحْدِيدِ الْعُنَاصِرِ الْمَشْتَرِكَةِ فِي عَمَلِيَةِ الْاِسْتِنْبَاطِ، بَلْ كَانَ لَهُ إِبْدَاعٌ كَبِيرٌ فِي عِدَّةٍ مِنْ أَهَمِّ مَشَاكِلِ الْفِكْرِ الْبَشَرِيِّ؛ وَ ذَلِكَ أَنَّ عِلْمَ الْأَصُولِ بَلَغَ فِي الْعَصْرِ الْعِلْمِيِّ الثَّلَاثِ وَفِي الْمَرْحَلَةِ الْأَخِيرَةِ مِنْ هَذَا الْعَصْرِ بِصُورِهِ خَاصَّةً قَمَّةَ الدَّقَّةِ وَالْعَمَقِ، وَوَعَى بِفَهْمٍ وَذِكَاةٍ مَشَاكِلَ الْفَلَسَفَةِ وَطَرَائِقَهَا فِي التَّفَكِيرِ وَالِاسْتِدْلَالِ.»<sup>(۱)</sup>

ص: ۲۵۱

---

۱- (۱). صدر، سید محمد باقر، المعالم الجديده للأصول، ج ۱، صص ۱۱۸-۱۱۹.

بی شک هر دانشی در همان هنگام که رشد می یابد و توان می گیرد، کم کم دارای توانایی نو آفرینی و زاستن (۱) درونی می شود که این امر، دستاورد تلاش های نوایغ آن دانش و داد و ستد اندیشه های آن هاست... و در این مجال دوست دارم به حقیقتی اشاره کنم که دانستن آن بر جوینده دانش لازم است... و آن حقیقت این است که نوآوری های درونی دانش اصول کران مند به مرزهای اصلی رسالت خویش - یعنی فرآوری آخشیج (۲) های مشترک برای استنباط - نیست، بلکه برای بسیاری از دشواری های اندیشه بشری، نوآوری های سترگ [و پاسخ هایی شایسته] به ارمغان آورده است.

و از این روست که دانش اصول در دوره علمی سوّم (۳) [از ادوار علمی خویش در جهت سیر تکاملی] و به ویژه در گامه پسین این دوره، به چکاد دقت و اوج ژرف اندیشی رسیده و به آوندی برای فهم و ذکاوت دشواری های فلسفه و روشهای آن برای اندیشه و استدلال تبدیل شده است.

ص: ۲۵۲

۱- (۱). برابر فارسی «تولید».

۲- (۲). برابر فارسی «عنصر».

۳- (۳). توضیح این که شهید صدر قدس سره، سیر تطوّرات دانش اصول را به سه دوران تقسیم نموده است: دوره نخست: وی از این دوره با سرنامه «عصر تمهیدی» یاد کرده و شروع آن را با ابن عقیل و ابن جنید اسکافی قدس سرهما، و پایان آن را مصادف با درخشش شیخ طوسی رحمه الله دانسته است. دوره دوّم: که دوره شکوفایی اصول است، با شیخ طوسی رحمه الله آغاز گردیده، توسط ابن ادریس رحمه الله، محقق حلّی رحمه الله، علامه حلّی رحمه الله، شهید اوّل رحمه الله و علمایی از این دست رحمهم الله، امتداد یافته و با رونق اخباری گری رو به افول نهاده است. دوره سوّم: که از اواخر قرن دوازدهم و با تحوّل فکری که توسط علامه مجدّد وحید بهبهانی رحمه الله روی داد، آغاز شده و تاکنون سه گروه از اصولیون را به خود دیده است: گروه نخست را شاگردان وحید بهبهانی رحمه الله همچون سید بحر العلوم رحمه الله، کاشف الغطاء رحمه الله، میرزای قمی رحمه الله، صاحب ریاض رحمه الله و شیخ اسدالله تستری رحمه الله تشکیل داده اند. گروه دوّم، نوابغی همچون صاحب هدایه المسترشدین رحمه الله، شریف العلماء رحمه الله، سید محسن اعرجی رحمه الله، فاضل نراقی رحمه الله و صاحب جواهر رحمه الله را در خود دارد. و گروه سوّم، که دوران اوج شکوفایی و به بار نشستن اصول را رقم زده است، سرلیستی همچون شیخ اعظم انصاری رحمه الله دارد. از آن زمان تاکنون هر روز بر بار درخت پر ثمر اصول افزوده می گردد. (ر. ک: صدر، سید محمد باقر، المعالم الجدیده للأصول، ج ۱، صص ۱۱۰-۱۱۲).

از دید ما این سخنان شهید والامقام اعلی الله مقامه، در کمال متانت است و نمونه بارز آن، نقش غیر قابل انکاری است که شناخت درست و تطبیق به جای گزاره های حقیقیه و خارجی در استنباط احکام شرعی، اعتقادی، تفسیری، و حتی سیاسی به خود اختصاص داده است. از این رو بخش حاضر، به جستارهای تطبیقی و راهبردی موضوع کتاب اختصاص یافته و در آن، به تبیین ثمره اصلی بحث - که عبارت از تطبیق احکام شرعی بر قضایای حقیقیه و خارجی است - و دستاوردهای دیگری که در حیطه های گوناگون بر آن مترتب می باشد، پرداخته خواهد شد.

ص: ۲۵۳

همان گونه که ملاحظه شد، ورود تقسیم منطقی قضایا به حقیقیه و خارجیه در علم اصول فقه، منشأ ثمرات عدیده ای گردیده است؛ به گونه ای که اتخاذ بسیاری از مبانی اصولی از سوی بزرگان این علم، متأثر از دیدگاه ایشان نسبت به تقسیم یاد شده بوده و بر همان پایه استوار می باشد. اما بی شک بنیادی ترین ثمره ای که بر این بحث مترتب گردیده، تطبیق احکام شرعی بر قسمی از دو گزاره یاد شده به علاوه گزاره طبیعی است. زیرا تطبیق مزبور به سان آیینی ای است که نگرش اصولیون به سایر مسائل این علم در پرتو آن صورت می گیرد و هر صاحب نظر اصولی، با حقیقیه، خارجیه و یا طبیعی دانستن احکام شریعت، آثار و تبعات تطبیق خویش را بر مباحث زیر مجموعه ای آن بار می کند.

برای نمونه همچنان که گذشت، امام خمینی رحمه الله با رد دیدگاه حقیقیه خواندن گزاره های شرعی، از ابتدا تا انتهای مباحث اصولی خویش، موضعی کاملاً متقابل با نائینی رحمه الله اتخاذ نموده است. همچنین محقق عراقی رحمه الله، تمام قضایای شرعی را طبیعی دانسته و مانند مرحوم امام رحمه الله، دیدگاه نائینی رحمه الله مبنی بر حقیقیه بودن احکام را مردود شمرده و از همین منظر، بین سایر مبانی این دو نیز اختلافات عمیقی



شکل گرفته است. و بالاخره شهید مطهری رحمه الله در شرح منظومه اش، قضایای شرعیه را از قسم خارجیّه بر شمرده است.

از این رو گفتار حاضر به تطبیق احکام شرعی بر بحث قضایای دوگانه اختصاص یافته و این ثمره کرامند(۱) را از منظر این چهار محقق بزرگوار به بحث و بررسی می پردازد. و در پایان دیدگاه برگزیده در این زمینه بیان خواهد شد.

## ۱- دیدگاه محقق نائینی

### اشاره

هر چند انگاره محقق نائینی رحمه الله پیرامون تطبیق گزاره های شرعی بر قضایای حقیقیه، در مباحث پیشین به گونه مبسوط مورد بررسی قرار گرفت، اما برای یادآوری اجمالی و مقایسه آن با سایر دیدگاه ها، عبارتی از وی نقل می شود:

«وعلی کل تقدیر: إن كان للتکلیف تعلق بموضوع خارجی، فما لم يعلم وجود ذلك الموضوع لم تصح العقوبه علی مخالفه ذلك التکلیف... فانّ نسبه الموضوع إلى التکلیف کنسبه الفاعل و المکلف، فکما أنّه لا یمكن أن یكون الخطاب فعلیاً إلا بعد وجود المکلف، كذلك لا- یمكن أن یكون الخطاب فعلیاً إلا بعد وجود الموضوع، و السرّ فی ذلك واضح، فانّ التکالیف الشرعیه إنّما تكون علی نهج القضايا الحقیقه التي تنحل إلى قضیه شرطیه مقدّمها وجود الموضوع و تالیها عنوان المحمول، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع فی ترتّب المحمول، فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجا یعلم بعدم فعلیه التکلیف، و مع الشک فی وجوده یشک فی فعلیهته.»(۲)

یعنی به هر روی، در صورتی که تکلیف از آن موضوع خارجی باشد، هرگاه وجود آن موضوع معلوم نباشد، پادافره و عقوبت به جهت مخالفت با چنین تکلیفی صحیح نخواهد بود... زیرا بستگی موضوع با تکلیف، همچون بستگی

ص: ۲۵۵

۱- (۱). کرامند، برابر فارسی واژه «مهم» می باشد.

۲- (۲). نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۳، صص ۳۹۲-۳۹۳.

کنشگر و مکلف است [و همان گونه که عنوان مکلف در عالم خارج با کنشگر متحد است، موضوع و تکلیف نیز از هم جدایی ندارند]. پس همچنان که خطاب فعلی جز با وجود مکلف ممکن نیست، به همین منوال خطاب فعلی نیز به جز در صورت وجود موضوع [و تحقق آن] ممکن نخواهد بود. راز این گفته آشکار است؛ زیرا تکالیف شرعی به گونه گزاره های حقیقیه ای هستند که منحل به قضیه شرطیه می گردند؛ به گونه ای که مقدم آن در بر دارنده وجود موضوع بوده و تالی آن، عنوان محمول می باشد. (۱) و برای ترتب محمول، چاره ای به جز فرض وجود موضوع نخواهد بود. از این رو در صورت علم به عدم وجود خارجی موضوع [در هنگام انشاء حکم]، عدم فعلیت تکلیف نیز [از آن] دانسته می شود. و در صورت شک در وجود موضوع، فعلیت حکم نیز مورد تردید قرار خواهد گرفت.

### ۱-۱- بررسی دیدگاه محقق نائینی

به نظر ما حق این است که تمام شئون حکم به دست مولا و در حیطة اختیار تام و بلا منازع او می باشد. از این رو انگاره محقق نائینی رحمه الله در این که استطاعت خارجی را موجب فعلیت حکم صادره از سوی مولا دانسته، حقیقتاً جای تعجب

ص: ۲۵۶

۱- (۱). از جمله فحولی که در این زمینه با محقق نائینی رحمه الله موافقت نموده و بر این مبنا اصرار دارد، محقق بروجردی رحمه الله است. عبارت وی چنین است: «وقد ظهر لك مما ذكرنا كيفيه جعل الأحكام الشرعيه و أنها من قبيل القضايا الحقيقيه بمعنى أن الحكم الشرعي جعل كاللازم للطبيعه المأخوذه موضوعه، لا- بما هي هي، بل بما أنها مرآه و حاكبه لوجوداتها الخارجيه فيسرى الحكم بسريانها ذاتا، فما لم يصر شيء مصداقا لعنوان الموضوع لم يكن موردا للحكم، و بعد صيرورته من مصاديقه يسرى الحكم إليه، فالمعدوم في ظرف عدمه ليس موردا للحكم أصلا.» (بروجردی، سید حسین، نهاییه الأصول، ص ۳۵۱). وی همچنین انحلال گزاره حقیقیه به شرطیه را نیز پذیرفته و به صراحت عنوان نموده است که موضوع حکم در قضایای حقیقیه، چیزی به جز شرط نیست: «ان الموضوع للحكم [في قسم الأول من الشرطيات] ليس امرا وراء الشرط حتى يكون الشرط قيدا له بل الموضوع بنفسه قد عبر عنه بالجملة الشرطيه كقوله: «ان رزقت ولدا فاختنه» فمال هذه القضية إلى قضيه حمليه، هو قولنا: «الولد يجب ختانه» إذ لو عبر بهذا النحو أيضا كان مقتضاه تحقق الحكم عند تحقق الولد، فان الحكم يتوقف على ثبوت موضوعه و قد ذكر في محله ان القضايا الحقيقيه ترجع إلى قضايا شرطيه، فالشرط في هذا القسم من الشرطيات ليس من قيود الموضوع، بل هو بنفسه متكفل لبيان الموضوع.» (پیشین، ص ۴۹۲).

دارد. چگونه می توان پذیرفت که فعلیت حکم، در گرو عمل خارجی مکلف - همچون حصول استطاعت برای حج - باشد؟ اما در اصل حقیقه بودن گزاره های شرعی، حق با ایشان است و ایراد ما بر وی از جهات دیگری همچون قول به تنزیل و اخذ مرآتی عنوان است که شرح آن گذشت.

## ۲- دیدگاه محقق عراقی

### اشاره

مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی رحمه الله بر آن است که احکام شرعی، عنوان قضایای حقیقه را ندارند، بلکه از سنخ قضایای طبیعی می باشند. وی این نظریه را در ضمن حواشی خویش بر کتاب فوائد الأصول محقق نائینی رحمه الله مطرح نموده است (۱) که در زیر بدان پرداخته می شود.

دیدیم که محقق نائینی رحمه الله تمام قضایای شرعی را بر نهج قضایای حقیقه دانسته و اذعان نموده که بازگشت آنها به گزاره شرطیه ای است که مقدم آن وجود موضوع و تالی آن عنوان محمول می باشد. از این رو برای مترتب شدن محمول و فعلیت یافتن تکلیف، چاره ای جز فرض وجود موضوع نیست.

محقق عراقی رحمه الله در حاشیه این کلام وی نگاشته است:

ص: ۲۵۷

۱- (۱). حضرت استاد دام ظلّه در این جا به نقل از برخی بزرگان معاصر اظهار داشت: «یکی از بزرگان می فرمود که در میان اصولیون پس از محقق نائینی رحمه الله، دو نفر هستند که به مخالفت شدید با مبانی اصولی ایشان شهره اند. یکی محقق عراقی رحمه الله است که در حواشی خویش بر فوائد، نائینی رحمه الله را پی در پی به خطابه گویی، ادعای بی دلیل و تطویل بلا طائل متهم نموده و به خاطر ندارم که در مطلبی با وی موافقت نموده باشد! اگر بخواهم دقیق تر بگویم فکر می کنم بیش از ۹۰ درصد تعلیقات عراقی رحمه الله بر فوائد، به مخالفت سپری شده و به زحمت می توان موردی یافت که کلام نائینی رحمه الله را پذیرفته باشد. و دیگری امام خمینی رحمه الله است. مرحوم امام رحمه الله در مسائل اصولی به مبانی و انگاره های نائینی رحمه الله منید ویژه ای داشت. زمانی که ایشان در نجف به تدریس فقه و اصول اشتغال داشت، نجفی ها از این جهت ناراحت بودند که امام رحمه الله در مورد کلمات نائینی رحمه الله مته به خشخاش گذاشته و اشکالات خیلی دقیق و عمیق می کند. و چون از عهده پاسخ به بسیاری از اشکالات امام بر نمی آمدند، می گفتند: خمینی رحمه الله به عمق کلام نائینی رحمه الله نرسیده است! در صورتی که ایشان حقیقتاً با دقت وافر کلمات نائینی رحمه الله را بررسی کرده است و نایستی انصاف را از نظر دور داشت.»

«أقول: تشكيل القضايا الحقیقه فی باب التكاليف منوط بجعل التکلیف فی کلیه المشروطات منوطا بوجود شرطها خارجا، كما هو الشأن فی القضايا الحقیقه المنوط فیها المحمول بوجوده الحقیقی علی وجود الموضوع خارجا و بوجوده الفرضی علی فرض وجود موضوعه كذلك.»<sup>(۱)</sup>

گویم: تشکیل گزاره های حقیقه در باب تکالیف، در گرو جعل تکلیف در ناحیه تمامی مشروطات می باشد که خود [این مشروطات]، وابسته به وجود شرط در خارج است؛ همان گونه که وجود حقیقی محمول در همه گزاره های حقیقه، منوط به [تحقق] وجود خارجی موضوع بوده و وجود فرضی محمول، منوط به فرض وجود موضوع آن است.

سپس مبنای معروف خویش را تلویحاً گوشزد نموده و آورده است:

«وَأَمَّا لَوْ بَنِينَا عَلَى أَنَّ التَّكَالِيفَ طَرًا فَعَلِيَّتُهَا مَشْرُوطٌ بِفَرْضِ وَجُودِ الْمَوْضُوعِ فِي لِحَاظِ الْأَمْرِ وَالْجَاعِلِ، فَلَا مَحِيصَ حِينَئِذٍ مِنَ الْإِلْتِزَامِ بَعْدَ إِنْطَاةِ فَعَلِيَّةِ التَّكَالِيفِ عَلَى وَجُودِ الْمَوْضُوعِ.»<sup>(۲)</sup>

اما اگر [بنا بر مسلک ما] معتقد باشیم که فعلی شدن تکالیف [تنها] بسته به فرض وجود موضوع در نگرش آمر و جاعل [بوده و همین امر برای فعلیت یافتن حکم و تکلیف، کافی] است، در این صورت مانعی در مقابل التزام به عدم وابستگی فعلیت یافتن تکلیف به وجود موضوع در میان نخواهد بود.

تا این جا، مرحوم عراقی رحمه الله می خواهد بگوید آن چه که نائینی رحمه الله بیان نمود، بر این اساس است که فعلیت تکلیف را مشروط به وجود موضوع در عالم خارج بدانیم. اما این کلام صحیح نیست و فعلیت تکلیف، منوط به وجود موضوع در لحاظ آمر و جاعل است؛ نه وجود آن در خارج. به دیگر سخن محقق عراقی رحمه الله

ص: ۲۵۸

---

۱- (۱). عراقی، ضیاء الدین، حاشیه بر؛ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۳۹۳.

۲- (۲). پیشین.

معتقد است که اگر آمر، وجود موضوع را در عالم لحاظ فرض کرد، تکلیف فعلیت پیدا می کند و برای این امر، به چیزی بیش از این نیاز نیست.

حال ممکن است از وی پرسش گردد: «اکنون که از دید شما، وجود موضوع در عالم ذهن و لحاظ آمر برای فعلیت یافتن حکم و تکلیف کافی است، پس وجود موضوع در عالم خارج چه نقشی دارد؟»

برای نمونه وفق مبنای محقق نائینی رحمه الله، تا زمانی که استطاعت، به گونه حقیقی و خارجی تحقق نیابد، حکم و جوب حج در مرحله انشاء باقی مانده و به مرحله فعلیت نمی رسد. اما محقق عراقی رحمه الله معتقد است که لحاظ استطاعت فرضی از سوی مولا، شرط لازم و کافی برای فعلیت حکم و جوب حج است. به دیگر سخن عراقی رحمه الله بر آن است که به مجرد صدور حکم **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**، وجوب حج بر تمام مردم فعلیت پیدا می کند. پرسش این است که وقتی استطاعت فرضی و لحاظی در فعلیت تکلیف کافی باشد، برای استطاعت واقعی خارجی چه نقشی می توان در نظر گرفت؟

وی در پاسخ به این پرسش مقدر چنین می نگارد:

«بل وجود الموضوع شرط محرّکته و تأثیره فی انبعاث المکلف، لا شرط أصل التکلیف و فعلیته.»<sup>(۱)</sup>

یعنی وجود خارجی موضوع هرچند شرط برای اصل تکلیف و فعلیت آن نیست؛ اما شرط محرّکیت و مؤثریت تکلیف در انگیزش مکلف می باشد.

به دیگر سخن وفق این انگاره، وجود خارجی موضوع (استطاعت واقعی) شرط اساسی برای محرّک و موثر بودن تکلیف در انگیزش مکلف است و بدون آن، تکلیف فعلیت یافته در اثر لحاظ مولا، انگیزش و هنایش لازم را در مکلف ایجاد نمی کند؛ هرچند فعلیت آن پیش از این حاصل شده است.

یکی از آثار دیدگاه فوق، این است که عراقی رحمه الله بر خلاف نائینی رحمه الله - که قائل

ص: ۲۵۹

به تفکیک گامه انشاء حکم با گامه فعلیت آن می باشد - انشاء و فعلیت حکم را یکپارچه و توأمان دانسته است. بنابراین وفق مبنای نائینی رحمه الله حکم و جوب حج برای کسی که استطاعت حقیقی ندارد، انشاء شده ولی به فعلیت نرسیده است. و تا زمانی که مکلف استطاعت خارجی پیدا نکند، نمی توان وجوب حج را بر ذمه وی ثابت دانست. اما بنا بر مبنای عراقی رحمه الله، وجوب حج بر همگان فعلی و ثابت است؛ حتی بر کسی که استطاعت فعلی در عالم خارج ندارد.

عراقی رحمه الله سپس دو شاهد برای مدعای خویش - مبنی بر این که وجود خارجی نقشی در اصل تکلیف و فعلیت تکلیف ندارد - پیش کشیده می افزاید:

«وربما یشهد لذلك أنه لو كان فعليه الإرادة منوطا بوجود الشرط خارجا، فقبل وجود الشرط لا يكون إرادة أصلا، وحينئذ فمن أين تجيء إرادة الجاعل بإيجاد خطابه مقدمه لحفظ مرامه؟ فهذه الإرادة الغيرية شاهد جزمی علی عدم إناطه إرادة المولی علی وجود الشرط خارجا.»<sup>(۱)</sup>

و چه بسا این ادعا با [دو] گواه زیر مورد تأیید قرار گیرد:

الف) اگر فعلیت یافتن اراده [و اصل تکلیف]، بسته به وجود شرط در خارج باشد، بایستی [پذیرفت که] پیش از وجود [خارجی] شرط اصلاً اراده ای در کار نباشد. در این صورت پس اراده [غیری] جاعل [و آمر] برای ایجاد خطابی که [متعلق به] مقدمه و برای حفظ مرامش باشد، از کجا می آید؟ بنابراین همین اراده غیر<sup>(۲)</sup>،

ص: ۲۶۰

---

۱- (۱). پیشین.

۲- (۲). «اراده غیر»، در مقابل «اراده نفسی» بوده و عبارت از اراده ای است که متعلق آن به خودی خود مطلوب نیست، بلکه تنها به خاطر این که دست یافتن به مطلوب اصلی (مطلوب بالذات) از راه آن امکان پذیر است، اراده به آن تعلق گرفته است. به دیگر سخن، اراده غیر، اراده ای است که متعلق آن مطلوب بالعرض است، نه بالذات. مانند اراده مولا- بر واجب کردن مقدمات وجودی عبادت مانند: پیمودن راهی که برای رفتن به حج باید طی شود در حالی که مورد نظر اصلی مولا خود عبادت است و مقدمه آن مطلوب بالعرض است؛ پس اراده متعلق به آن، غیر است. به خلاف اراده مولا به وجوب عبادت که مطلوب بالذات می باشد و از این رو اراده متعلق به آن، نفسی است. بنابراین مولا غیر از مراد نفسی - که تحقق فعل در خارج از ناحیه مکلفین است - مراد غیر نیز دارد که عبارت است از تعلق اراده وی به جهتی از جهات، یا مقدمه ای از مقدمات تحقق آن فعل.

گواهی استوار بر عدم وابستگی اراده مولی بر وجود خارجی شرط می باشد.

تمام سخن آقا ضیاء رحمه الله در شاهد نخست خود این است که اگر برای نمونه، وجود خارجی استطاعت، شرط برای اصل تکلیف مکلف به حج و فعلیت آن باشد، بایستی گفت تا زمانی که این استطاعت هنوز خارجیت پیدا نکرده، مولا اصلاً اراده ای نسبت به وجوب حج ندارد. در حالی که این ادعا واضح البطلان است. زیرا مولا وقتی می فرماید **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** حتی اگر یک مستطیع نیز - از لحظه جعل تا صدها سال بعد - وجود خارجی نداشته باشد، بی شک مولا اراده وجوب حج را داراست.

البته بایستی توجه داشت که شاهد نخست عراقی رحمه الله، طبق مبنای خود اوست که حقیقت حکم را اراده می داند. (۱) بنابراین از منظر وی، چون مولا - انجام تکلیف را با لحاظ وجود فرضی موضوع در عالم ذهن اراده نموده، پس این اراده - که همان حکم است - فعلیت دارد. وی سپس به تبیین شاهد دوم خویش پرداخته می نویسد:

«مع أنه ربما يكون شرط التكليف مفقوداً له (۲)، كباب الوصايا العهديه المنوط إرادتها ببعده الموت، و كذا فيما لو قال: «إن نمت فافعل كذا» فإنه كيف يمكن الالتزام بأن فعلية الإرادة منوط بنومه أو مماته؟» (۳)

[گواه دوم این است که] علاوه بر آن [شاهد نخست]، در بسیاری از موارد، شرط تکلیف از دید رس آمر مفقود است. مانند باب وصایای عهدی که اراده جاعل (موصی)، منوط به پس از مرگ است. همچنین در جایی که کسی بگوید: «وقتی من خوابیدم، تو فلان کار را انجام بده». چگونه می توان پذیرفت که در چنین مواردی فعلیت اراده، بسته به خواب یا مرگ آمر است؟!]

توضیح دو نمونه مذکور در کلام فوق بدین صورت است که اگر کسی

ص: ۲۶۱

۱- (۱). برای اطلاع از بحث حقیقت حکم و اقوال در آن، به بخش نخست همین کتاب مراجعه شود.

۲- (۲). مرجع ضمیر در «له»، مولی است.

۳- (۳). عراقی، ضیاء الدین، حاشیه بر؛ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۳۹۳.

وصیت کند: «قسمتی از اموالم پس از مرگ من، از آن زید باشد»، «مرگ» وی، شرط استقرار ملکیت زید (موصی له) خواهد بود. از سوی دیگر در هنگام جعل (وصیت) هنوز مرگ محقق نشده، و پس از تحقق مرگ نیز جاعل (موصی) وجود نخواهد داشت. بنابراین معنا ندارد که گفته شود: «وقتی مرگ موصی محقق شد، اراده وی به وجود آمده و به فعلیت خواهد رسید!» همچنین در نمونه دوم، وقتی که امر در خواب است، اراده نمودن یا به فعلیت رسیدن اراده وی در خواب معقول نیست! پس معلوم می شود که اراده امر، پیش از مرگ یا خواب موجود بوده و فعلیت نیز دارد.

عراقی رحمه الله سپس اظهار می دارد:

«فلا محیص من جعل الإرادة فی کلیه المشروطات منوطا بوجود الشرط لحاظا، وحينئذ ففی هذه المعلمات نقطع بفعلیه التکلیف فی ظرف فرض وجود الموضوع لا بفعلیته فرضا، كما فی القضايا الحقیقیه.»<sup>(۱)</sup>

پس ناگزیر بایستی پذیرفت که جعل اراده در تمامی احکام مشروط، در گرو وجود فرضی و لحاظی شرط است [نه وجود خارجی و حقیقی آن]. و از همین جاست که در احکام معلق [به تحقق شرط]، بر فعلیت [محقق] تکلیف در آوند فرض وجود موضوع [آن احکام] یقین داریم؛ نه [این که] مانند گزاره های حقیقیه، به فعلیت فرضی حکم [معتقد باشیم].

تمام ادعای محقق عراقی رحمه الله در کلام فوق این است که فعلیت حکم در تمام تکالیف مشروط، به وجود شرط در عالم لحاظ بستگی دارد. از این رو به صرف وجود ذهنی موضوع در عالم ذهن مولا، این تکالیف تماماً فعلیت می یابند؛ نه این که فعلیت آنها - آن گونه که در قضایای حقیقیه مطرح است - منوط به تحقق موضوع در عالم خارج باشد.<sup>(۲)</sup>

ص: ۲۶۲

۱- (۱). پیشین.

۲- (۲). محقق عراقی رحمه الله در آثار دیگر خویش نیز بر این مطلب تأکید نموده است. از جمله در بدائع الافکار اظهار داشته: «ان تحقق المصلحه فی متعلق الحکم متوقف علی تحقق شرطها و هو شرط الوجوب فی الخارج و اما تحقق الاراده التشريعیه فهو يتوقف علی تصور ذلك الشرط و ملاحظته... سواء



سپس میوه سخنان خویش را چیده و دیدگاه تطبیقی خود را چنین می نگارد:

«وعليه: فجعل القضايا في باب التكليف من القضايا الحقيقيه بعيد عن الصواب، و لا أقول بأنّها من القضايا الخارجيه الناظره إلى الموضوعات الخارجيه، بل هي داخله في القضايا الطبيعیه محضا، كما لا يخفى، فتدبر.»<sup>(۱)</sup>

بنابراین احکام و قضایای تکلیفی را در زمره گزاره های حقیقیه دانستن، از درستی به دور است.<sup>(۲)</sup> و [آریا در عین حال] نمی گویم که [احکام شرعی] از سنخ

ص: ۲۶۳

۱- (۱). عراقی، ضیاء الدین، حاشیه بر؛ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۳۹۳.

۲- (۲). محقق عراقی رحمه الله در نهاییه الافکار نیز چنین آورده است: «ان القضايا الحقيقيه بالمعنى المصطلح الذى يلزم من فرض وجود الموضوع فرض الحكم و من فعلیه الموضوع خارجا فعليه الحكم أجنبيه عن القضايا الطلييه، حيث نقول: بان القضيه بالمعنى المصطلح انما تتصور بالنسبه إلى الاعراض الخارجيه التي كان الخارج ظرفا لعروضها و اتصافها كما في النار حاره و كما في الأحكام الوضعيه كالملكيه و نحوها، فانها باعتبار كونها من الأمور التي كان الخارج ظرفا لعروضها يوجب لا محاله فرض وجود الموضوع فيها فرض محموله و فعلیه الموضوع فعلیه محموله، و اما بالنسبه إلى الإراده و نحوها من الصفات الذهنيه التي كان ظرف عروضها الذهن و الخارج ظرف اتصافها، فلا يتصور فيها القضيه الحقيقيه بوجه أصلا حتى يناط فعلیه الإراده فيها بفعلیه موضوعها، من جهة ان المنوط به و الموضوع كما ذكرنا لا- يكون إلما لحاظ الموضوع و فرضه لا وجوده الخارجى... و حينئذ فبعد ان كان الموضوع للإراداه و الاشتياق هو فرض وجود الموضوع و لحاظه طريقا إلى الخارج فلا جرم في ظرف فرض وجود الموضوع و فرض وجود المنوط به يتحقق حقيقه الاشتياق و الإراده، لا- انه يتحقق من فرضه فرض الاشتياق و فرض الإراده.» (عراقی، ضیاء الدین، نهاییه الافکار، ج ۲، صص ۳۰۰-۳۰۱). آیت الله عبدالنّبی عراقی رحمه الله - از شاگردان آقا ضیاء - نیز در زمره کسانی است که شدیدترین انتقادهای را نسبت به نائینی رحمه الله مطرح نموده است. وی در این زمینه سیزده اشکال ناتمام بر میرزا رحمه الله وارد نموده و سپس اظهار داشته است: «ان ما التزم قده في القضيه الحقيقيه شیء اختراعى اصطلاح عليه ذلك الاسم و هو غير مرتبط بالقضيه الحقيقيه عند اهلها و مع ذلك فاسد لا يعتنى بها كما لا يخفى

گزاره های خارجیّه نگرا به موضوعات [تحقق یافته] خارجی است؛ بلکه [معتقدم که احکام و گزاره های تکلیفی] داخل در گزاره های طبیعیّه صرف هستند؛ همچنان که [بر اندیشمندان] پوشیده نیست؛ پس بیاندیش!

مقصود وی از قضایای طبیعیّه محض، تعریف منطقی آن است. یعنی خود طبیعت از آن جهت که طبیعت است، موضوع و متعلق برای حکم قرار می گیرد و نسبت به وجود یا عدم وجود افراد در عالم خارج، لابه شرط است.

حال این گزاره طبیعیّه چه مطلق باشد و چه معلق، تفاوتی در فعلیت حکم نداشته و در هر دو صورت تکلیف فعلی خواهد بود. (۱)

ص: ۲۶۴

---

۱- (۱). وی در آثار دیگر خویش نیز به صراحت این مطلب را عنوان نموده است: «لیس ما نجده من الفرق بین الوجوبین [ای الوجوب المطلق و الوجوب المشروط] ناشئا من کون أحدهما فعلیا و الآخر انشائیا بل کل منهما بعد تحققه من الامر فعلی... فکلا هذین النوعین من الوجوب مشترک فی الفعلیه عند تحققهما من المولی». (عراقی، ضیاء الدین، بدائع الافکار فی الأصول، ص ۳۴۱).

به نظر می‌رسد که کلام محقق عراقی رحمه الله در این بخش ناتمام بوده و مبتلا به ایرادات عدیده ای است که در زیر جداگانه بیان می‌گردد.

۱-۱-۲. نخستین ملاحظه ما بر این کلمات، مربوط به اساس مبنای محقق عراقی رحمه الله است. همان گونه که گفته شد، سخنان ایشان بر پایه انگاره وی پیرامون «اراده» بودن حقیقت حکم استوار است. وفق این دیدگاه، اراده یا موجود هست و یا موجود نیست و همچنان که خود وی نیز تصریح نموده، چیزی به نام اراده تعلیقی معنا ندارد. (۱) این نظریه روی دو نگره کلی (۲) قابل بررسی است:

#### ۱-۱-۲. اندراج حکم در مقوله اخبار

برخی معتقدند که جملات و خطابات شرعیه عنوان انشاء را ندارد و آن‌ها را بایستی از مقوله اخبار به شمار آورد. با پذیرش این نگره، سخن عراقی رحمه الله بدین معناست که آمر، اراده پسین خود را از پیش به مکلفین اخبار می‌نماید. برای

ص: ۲۶۵

۱- (۱). محقق عراقی رحمه الله در این خصوص دارد: «اعلم ان من له الامر اذا التفت الى كون فعل غيره ذا مصلحة... فان لم يجد مانعا من اظهار ارادته المذكوره اظهارها بما يجده مظهرا لها من قول او فعل... فاذا اظهر ارادته التشريعيه بهذا النحو من الاظهار اعتبر العرف هذا الاظهار حكما و طلبا... و هذا هو الحكم الفعلي الذي يشترك فيه العالم و الجاهل... اما مطلقا او على تقدير دون تقدير فالوجوب مثلا سواء كان مطلقا ام مشروطا اذا انشأه المولى بالنحو المزبور صار حكما فعليا علم به المكلف أم لم يعلم حصل شرطه فيما لو كان مشروطا أم لم يحصل و لا يعقل ان يكون للحكم بالمعنى الذي قررناه نحو ان من الوجود و ان كان مشروطا ليكون الحكم المشروط حكما انشائيا قبل تحقق شرطه و حكما فعليا بعد تحقق شرطه.» (عراقی، ضیاء الدین، بدائع الافکار فی الأصول، ص ۳۴۰).

۲- (۲). توضیح این که قضایای شرعی را به دو صورت می‌توان تفسیر نمود: نخست این که می‌توان آن را گزاره خبری دانسته و از باب «هست و نیست» به شمار آورد؛ مانند این که گفته شود: «حج واجب است.» و دوم این که آن را به صورت گزاره انشایی تفسیر نموده و از جنس «باید و نباید» محسوب کرد: «باید حج به جای آوری.» اگر گزاره شرعی، اخبار باشد به این معناست که نفس الامری برای قضایای شرعی وجود دارد که اخبار مولا کاشف از آن است و نقش آن تنها آگاه نمودن مکلفین است. ولی اگر اصل در قضایای شرعی، انشا باشد به این معناست که احکام شرعی صرفاً با انشاء شارع به وجود می‌آید و اعتبار می‌شود؛ هر چند در واقعیت و نفس الامر ممکن است مصلحت و مفسده داشته باشند. دیدگاه مشهور اصولیون از جمله حضرت استاد دام ظلّه نگره دوم است.

نمونه تبیین حکم لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً وفق نگره مزبور به این صورت است که شارع می گوید: «اگر استطاعت خارجی محقق شد، از هم اکنون به شما خبر می دهم که آن موقع، من اراده دارم که حج را بر شما واجب کنم.»

در این صورت ایرادی متوجه مبنای عراقی رحمه الله نخواهد بود؛ امّا سخن این جاست که خود وی، اخباری بودن احکام را مردود شمرده است. (۱)

## ۲-۱-۱-۲. اندراج حکم در مقوله انشاء

مشهور و بلکه قاطبه اصولیون، جنس حکم را از مقوله انشاء دانسته اند. حال اگر حکم تحت سر نامه انشاء مندرج باشد - همانگونه که عراقی رحمه الله نیز با اراده خواندن حکم بدان تمایل نشان داده - یقیناً به دو گونه مطلق و مشروط قابل تصور خواهد بود. از این رو بایستی حکم را به گونه ای تفسیر نمود که قابلیت تعلیق داشته باشد. چه، حقیقت حکم قرار دادن امری به نام «اراده» - که نمی تواند مشروط یا معلق گردد - مستلزم انکار وجود حکم معلق بوده و همین امر بهترین گواه برای نادرستی مبنای ایشان است. (۲)

ص: ۲۶۶

۱- (۱). به نظر می رسد که این مطلب، به کلی از مبنای محقق عراقی رحمه الله بیگانه بوده و پیاده نمودن سخن وی روی نگره «اخباری دانستن حکم» خالی از وجه می باشد. چه این که عراقی رحمه الله به هیچ روی وجود خارجی شرط را در اراده دخیل نمی داند. در حالی که این تفسیر، در هر صورت اراده را منوط به تحقق خارجی شرط دانسته و تنها تفاوت آن با تفسیر دوّم (انشائی دانستن حکم) در این است که بر خلاف نگره دوّم، حکم پیشین را اخبار از اراده می داند، نه اراده تعلیقی.

۲- (۲). برخی اصولیون معاصر مبنای محقق عراقی رحمه الله را به گونه دیگری مورد خدشه قرار داده و آورده اند: «انّ ما ذكره من أنّ الإرادة المظهره بنحو من الأنحاء يعتبره العرف حكماً و طلباً له، ليس بتام، لأنّ الإرادة من مبادئ الحكم و مقدماته و ليس نفس الحكم و لا- جزءاً منه و إنّما الحكم هو الإنشاء النابع عن الإرادة. و الدليل على ذلك أنّه ربّما يبعث المولى عبده و ينتزع منه الحكم مع الغفله عن الإرادة الكامنه في ذهن المولى التي نجم منها الحكم. و يوضح ذلك: أنّا ننتزع الحكم من الأحكام الوضعيه كالملكيه و الزوجيه المنشأتين بالإنشاء اللفظي أو الفعلي من دون ملاحظه أنّ إنشاءهما نابع عن إرادة سابقه، فما أفاده من أنّ الحكم عباره عن الإرادة المظهره، أمر لا يساعده الاعتبار». (سبحانی، جعفر، إرشاد العقول الى مباحث الأصول، ج ۱، ص ۴۷۱).

۲-۱-۲. دوّمین ملاحظه ما بر کلمات محقق عراقی رحمه الله، پیرامون سخن وی در اناطه انحصاری فعلیت حکم، به فرض وجود موضوع در ذهن مولا- است که طی آن، تنها نقشی که برای وجود خارجی موضوع در نظر گرفته شده، محرّکیت و باعثیت است.

چگونه می توان پذیرفت امری که هیچ نقشی در تحقّق یا فعلیت حکم نداشته، در این سو موجب انگیزش مکلف برای به جای آوردن همان حکم گردد؟ بنابراین اگر وجود خارجی شرط نقشی در فعلیت حکم نداشته باشد؛ بی شک محرّکیتی نیز نخواهد داشت. از این رو به نظر می رسد که محرّکیت از ابتدا در کنه حکم معلق وجود داشته و با تحقّق خارجی شرط به فعلیت رسیده است.

۲-۱-۳. سوّمین ملاحظه ای که بر محقق عراقی رحمه الله داریم این است که ایشان پس از ایراد به محقق نائینی رحمه الله و اقامه دو شاهد مبنی بر حقیقیه نبودن گزاره های شرعی، ادعا نموده که احکام از قبیل گزاره های طبیعی می باشد؛ اما برای آن دلیلی اقامه نکرده است. (۱)

ص: ۲۶۷

۱- (۱). به نظر می رسد که این ایراد بر محقق عراقی رحمه الله وارد نیست. زیرا وی با بهره گیری از مبنای خویش، دخالت وجود خارجی شرط را در فعلیت حکم مردود دانست تا چه رسد به دخالت وجود خارجی افراد در صورت موجود بودن و فرض و تقدیر وجود آنها در صورت معدوم بودن. از این رو با اثبات عدم چنین دخالتی، و با کفایت وجود لحاظی شرط، از میان گزاره های سه گانه حقیقیه، خارجی و طبیعی، تنها یک گزینه باقی می ماند و آن تطبیق احکام بر گزاره های طبیعی است. البته روشن است که عدم ورود این اشکال، تأثیری در اصل ناتمام بودن مبنای عراقی رحمه الله ندارد و دو اشکال پیشین حضرت استاد دام ظلّه - که در نهایت استحکام است - برای بطلان مبنای وی کافی می باشد. اما مهم ترین ایرادی که بر کلام محقق عراقی رحمه الله به نظر می رسد، این است که اگر احکام شرعی از نوع گزاره های طبیعی به شمار آید، در این صورت عنوان کلی و طبیعت مأخوذ در موضوع آن،

## ۳- دیدگاه امام خمینی

از کلمات امام خمینی رحمه الله در بخش سوّم آشکار شد که وی، گزاره های شرعی را از سنخ قضایای حقیقیه ندانسته و محقق نائینی رحمه الله را به جهت اتخاذ چنین دیدگاهی به شدّت مورد سرزنش قرار داده است. امّا وی در عین حال که با نائینی رحمه الله به مخالفت برخاسته، سخن محقق عراقی رحمه الله را نیز مبنی بر طبیعیه بودن گزاره های شرعی مردود شمرده و اصرار دارد بر این که گزاره های شرعی، نه از نوع قضایای حقیقیه و خارجیّه است و نه از سنخ قضایای طبیعیه؛ بلکه از قبیل نوع چهارمی است که در آثار وی به نام «قانون» یا «خطاب قانونی» مسمّی گردیده است.

از آنجا که در بخش پیشین، کلمات امام رحمه الله را در این زمینه به تفصیل ذکر نموده و مورد بررسی قرار دادیم، از طرح دوباره آن خودداری کرده و خواننده گرامی را به مباحث بخش سوّم کتاب حاضر ارجاع می دهیم. (۱)

## ۴- دیدگاه شهید مطهری

متفکر شهید مرتضی مطهری طاب ثراه در برخی آثار خویش، (۲) بی آن که دلیلی بر مدّعی خویش اقامه نماید، احکام شرعی را از نوع «گزاره های خارجیّه» بر شمرده و

ص: ۲۶۸

۱- (۱). اشکالات وارد بر دیدگاه خطابات قانونی نیز به تفصیل در پانویس های بخش سوّم مطرح شده و در اینجا تنها این نکته را یاد آور می شویم که تقسیم قضایا به اعتبار موضوع - چه به لحاظ منطقی آن که به چهار قسم شخصیّه، طبیعیه، مهمله و محصوره طبقه بندی شده، و چه به لحاظ اصولی که به سه قسم حقیقیه، خارجیّه و طبیعیه منقسم گردیده - تقسیمی عقلی بوده و تصوّر قسیم پنجم یا چهارم برای آنها معقول به نظر نمی رسد. از این رو دو راه بیشتر وجود ندارد: یا بایستی انگاره آئینه سانی عنوان برای افراد و مصادیق را - که نائینی رحمه الله بر آن است - پذیرفت؛ و یا همچون عراقی رحمه الله قول به طبیعیه بودن گزاره های شرعی را به صراحت مورد اذعان قرار داد و راه سوّم و بینابینی در این میان وجود ندارد.

۲- (۲). ر. ک: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج ۹، ص ۶۱۳.

مشهور اصولیون از جمله شیخ اعظم انصاری رحمه الله را به دلیل قول به حقیقه بودن احکام، متهم به اشتباه نموده و علت چنین خطایی را نیز قرطه برداری شیخ رحمه الله از تفسیر نادرست حاجی سبزواری رحمه الله دانسته است. البته در ادامه تصریح نموده که مراد وی از «قضیه خارجی» همان تفسیری است که شیخ رئیس رحمه الله اختیار نموده؛ نه تفسیری که حاجی سبزواری رحمه الله ارائه داده است.

بنابراین به نظر می رسد که نزاع ایشان، لفظی بوده و فاقد ثمره می باشد.

## ۵- جمع بندی و بیان دیدگاه برگزیده حضرت استاد

با توجه به مطالب پیش گفته، جمع بندی و دیدگاه برگزیده، در ضمن سه بند زیر بیان می گردد:

۱-۵. در وحله نخست بایستی توجه داشت که اصولاً، مولا حکم را تحت یک عنوان کلی همچون «وجوب حج بر مستطیع» صادر می نماید و هرگاه عنوان مزبور در عالم خارج مصداق یابد، عقل به امثال آن حکم خواهد نمود. بنابراین خارج، تنها ظرف انطباق و تطبیق است و جز این نقشی ندارد.

۲-۵. این سخن که حکم بایستی باعینیت و محرکیت داشته باشد، ادعایی بدون دلیل است. چه از دید ما، حکم همان اعتبار مولی بر ذمّه مکلف بوده و در هنگام اعتبار، هرگز به افراد یا مصادیق عنوان توجهی نمی گردد؛ چه رسد به این که انگیزش آنها مد نظر باشد. به دیگر سخن بایستی بین مقام انشاء و مقام امثال تفکیک نمود. برای نمونه، به مجرد امر مولا مبنی بر اقامه نماز، اعتبار وی بر ذمّه مکلف محقق می گردد، امّا تحقق مصداق برای این اعتبار - یعنی همان هیئت نماز که با اتیان آن، امثال صورت می گیرد - در ظرف خودش خواهد بود. بنابراین حتی اگر وقت نماز - که ظرف امثال است - نرسیده باشد، باز اعتبار مولا در ظرف وجودی خود محقق است. (۱) تا اینجای کلام با مرحوم امام رحمه الله همراه هستیم.

ص: ۲۶۹

---

۱- (۱). همچنان که گذشت وفق انگاره محقق نائینی رحمه الله نیز، اعتبار مولا از ابتدا موجود است، امّا این اعتبار، بر ذمّه موضوع مقدر بار شده و تا زمانی که فرد در خارج، حقیقتاً مستطیع نشود، اعتبار و تکلیف

۳-۵. اما در اصل حقیقیه بودن احکام شرعی، نظر ما همان انگاره محقق نائینی رحمه الله است؛ با این تفاوت که بر خلاف وی، اعتقاد به تنزیل و در نظر گرفتن افراد و مصادیق عنوان را به تبع امام خمینی رحمه الله، ناتمام می دانیم و همان تعریفی (۱) را بر می گزینیم که ایشان ارائه داده اند. (۲)

ص: ۲۷۰

---

۱- (۱). تعریفی که امام خمینی رحمه الله از گزاره حقیقیه ارائه داده چنین است: «أنَّ جعل الأحكام للعناوين على نحو القضية الحقیقیه، ليس معناه أنَّ لكلِّ فرد من مصادیق العنوان، حكماً مجعولاً برأسه، ومعنى الانحلال إلى الأحكام ليس ذلك، بل لا يكون في القضايا الحقیقیه إلَّا جعل واحد لعنوان واحد، لا - جعلات كثيره بعدد أنفاس المكلفين، لكن ذاك يجعل الواحد يكون حجته - بحكم العقل والعقلاء - على كلِّ من كان مصداقاً للعنوان.» (خمینی امام)، سید روح الله، الاجتهاد و التقليد، ص (۱۲۱).

۲- (۲). ر. ک: لنکرانی، محمد جواد فاضل، درس خارج اصول به تاریخ ۱۳۹۳/۸/۱۹.



در گفتار حاضر - که قسمت پایانی کتاب به شمار می آید - نمونه هایی از ثمرات و دستاوردهای تفکیک میان گزاره های شرعی حقیقیه و خارجی را در قلمرو مسائل فقهی - اصولی، تفسیری و سیاسی، مورد بررسی قرار می دهیم.

## ۱- ثمرات فقهی - اصولی

### ۱-۱- توسعه یا عدم توسعه اماکن خاص

نخستین ثمره فقهی تفکیک میان قضایای خارجی و حقیقیه که در برخی کتب (۱) ذکر شده، این است که هرگاه اسامی اماکن ویژه یا سرزمین های خاصی که در موضوع احکام شرعی قرار گرفته، به گونه گزاره خارجی اخذ شده باشد، محدود و محصور به همان حدود و ابعاد زمان صدور حکم خواهد بود. اما اگر به گونه گزاره حقیقیه موضوع حکم واقع شده باشد، نسبت به هر عصر اطلاق داشته و در هر برهه از زمان؛ با لحاظ توسعه و تضییق آن تفسیر خواهد شد.

برای نمونه اگر «مکه» مکرمه به شکل خارجی در موضوع یک گزاره شرعی

ص: ۲۷۱

---

۱- (۱). این مطلب بدین شکل، توسط محقق بزرگوار آقای شیخ محمدتقی شهیدی پور زنجانی - از شاگردان مرحوم آیت الله میرزا جواد تبریزی رحمه الله - مطرح شده است.

واقع شده باشد، مراد از آن مکه قدیم زمان شارع است و مقصود از کوه صفا و مروه نیز صفا و مروه با حدود و ابعاد قدیم می باشد. امّا اگر به گونه حقیقه استعمال شده باشد، مراد از «مکه» در هر زمان، مکه همان زمان - یعنی مکه قدیم به علاوه توسعه ها و تضییق ها خواهد بود. مثلاً در زمان حاضر، تمامی اراضی که از اطراف ملحق به مکه شده، داخل در عنوان بوده و مقصود از مکه، مکه جدید همراه با توسعه ای که پیدا کرده، می باشد.

روشن است که گزینش هر یک از دو مبنای فوق، آثار و نتایج متفاوتی خواهد داشت. چه این که در صورت خارجیه دانستن اخذ عنوان «مکه» در روایات مربوط به حج، احکام آن منحصر به همان مقدار بلد در زمان صدور روایات خواهد بود. مثلاً حکم نماز در مسجد النبی - که تخییر بین قصر و اتمام است - مقصور به همان مقدار از مسجد خواهد بود که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله یا ائمه اطهار علیهم السلام وجود داشت و جزو آن به شمار می رفت. همچنین وفق این انگاره، احرام بستن در اراضی توسعه یافته ای که در حال حاضر جزو مکه هست، امّا در قدیم از آن جدا بود، صحیح نخواهد بود. (۱)

اما در صورتی که اخذ عنوان را به گونه گزاره حقیقه دانستیم، یک مصداق مکه، شهر قدیم آن در زمان صدور روایات بوده و مصداق دیگر آن، مکه فعلی می باشد که نسبت به قدیم توسعه پیدا کرده است. در نتیجه وفق این مبنای، در

ص: ۲۷۲

---

۱- (۱). برای نمونه مرحوم میرزای تبریزی قدس سره بر این عقیده بوده و در پاسخ به استفتایی در این زمینه اظهار داشته است: «مسافر باید نمازهای خود را در غیر مکه قدیم قصر بخواند و در خود مکه قدیم مخیر است بین قصر و تمام.» (تبریزی، میرزا جواد، استفتاءات جدید، ج ۱، ص ۱۰۴). همچنین وی به این پرسش که «حدود جغرافیائی شهر مکه مکرمه و مدینه منوره اضافه شده است و عمران و آبادی آن توسعه یافته است، آیا تخییر در نماز برای کسی که در آن جاهای توسعه یافته مسکن گزیده است، باقی می ماند؟»، چنین پاسخ داده است: «تخییر بین قصر و تمام اختصاص به مکه و مدینه قدیم دارد و شامل مناطق توسعه یافته و محلات جدید نمی شود.» (همو، استفتاءات جدید حج، صص ۱۱۹-۱۲۰).

اراضی توسعه یافته نیز تخیر بین قصر و اتمام محقق بوده (۱) و نیز می توان احرام بست (۲).

#### ۱-۱-۱. بررسی ثمره نخست

به نظر ما قول به چنین ثمره ای، اساساً ناشی از عدم فهم دقیق تعریف گزاره حقیقه و خارجی است و چه بسا از خلط محقق نائینی قدس سره میان گزاره های خارجی و شخصیه نشأت گرفته باشد. این که آیا بایستی بر حدود مکان قدیم اکتفا نمود یا قسمت های توسعه یافته را داخل در عنوان دانست، ارتباطی به گزاره حقیقه و خارجی ندارد؛ بلکه این گونه قضایا، از قبیل گزاره های شخصیه به شمار می آیند و توسعه و تضییق در صدق عنوانی شخص تأثیری ندارد. زیرا بحث خارجی یا حقیقه بودن گزاره، در جایی است که پای مصادیق در میان باشد؛ حال آن که در مورد یک مکان خارجی، تعدد مصادیق تصویر ندارد.

برای نمونه در گزاره شخصیه «زید را گرامی دار»، اگر جناب زید دچار کاهش یا افزایش وزن گردد، و یا برخی اعضای بدنش قطع گردد، جایی برای این بحث وجود ندارد که گفته شود: «آیا بر این بدن نیمه جان، عنوان «زید» صادق است یا خیر؟!»، یا این که گفته شود: «زید دو مصادیق دارد، یکی زید پیشین که سالم بود و دیگری زید مقطوع الاعضای فعلی!؛ بلکه شخص زید، یک واقعیت خارجی است و کم و یا زیاد شدن اجزا، دخالتی در صدق عنوانی وی و در نتیجه حکم

ص: ۲۷۳

۱- (۱). برای نمونه مرحوم آیت الله محمد فاضل لنکرانی قدس سره به صراحت عنوان نموده: «مسافر مخیر است در شهر مکه و شهر مدینه و مسجد کوفه نمازش را تمام بخواند یا شکسته. و در این سه مکان، فرقی بین بناء اصلی و اولیه و آن چه بعد اضافه شده، نمی باشد و نیز مسافر می تواند در حرم و رواق حضرت سید الشهداء علیه السلام، بلکه در مسجد متصل به حرم، نماز را تمام یا شکسته بخواند.» (لنکرانی، محمد فاضل، رساله توضیح المسائل، ص ۲۲۷، م ۷۲۸).

۲- (۲). حضرت استاد دام ظلّه در اینجا افزود: حدود تقریبی مکه قدیم، از حوالی مسجد الحرام و مسجد جن تا قبرستان ابوطالب علیه السلام می باشد. وفق انگاره نخست احرام بایستی در این قلمرو صورت گیرد؛ اما بنا بر انگاره دوم، مکلف می تواند از منطقه «عزیزیه» - که از مناطق توسعه یافته مکه بوده و تقریباً چسبیده به منی است - محرم شود.

به دیگر سخن؛ از آن جا که این گونه مباحث در قلمرو مفاهیم واقع است؛ نه می توان عقل را حاکم دانست و نه شرع را؛ بلکه این «عرف»<sup>(۱)</sup> است که حدود و مفهوم مکان های ویژه را تعیین می کند.<sup>(۲)</sup>

## ۲-۱- صدق یا عدم صدق عنوان ربای معاملی در مکیل و موزون نوپیدا

ثمره دیگری که در خصوص بحث حاضر وجود دارد، در پاسخ این پرسش نهفته است که آیا مکیل و موزون در مسأله ربای معاملی یا بیع مجازفه ای، به گونه گزاره حقیقیه اخذ شده است یا گزاره خارجیه؟

اگر جعل آن به نحو گزاره خارجیه باشد، در این صورت معیار تعیین مکیل و موزون بودن، عصر ورود احادیث خواهد بود. بنابراین وقتی گفته می شود: «ربا در مکیل و موزون راه پیدا می کند»، باید بررسی نمود که در آن عصر، چه کالایی مکیل یا موزون بوده است و مصادیق حکم از آن موارد تعدی نمی کند.

ص: ۲۷۴

---

۱- (۱). این مبنا از برخی کلمات والد محقق استاد قدس سره نیز استشمام می گردد. برای نمونه وی در پاسخ به این پرسش که «آیا احرام حج حتماً باید در مکه قدیم یا مسجد الحرام باشد، یا در محله های نوساز هم کفایت می کند؟»، مرقوم داشته است: «در هر جا که صدق مکه کند کافی است. اگر چه در محله های نوساز باشد.» (همو، جامع المسائل، ج ۲، ص ۲۱۹).

۲- (۲). به نظر می رسد که مناقشه حضرت استاد دام ظلّه بر ثمره مزبور وارد نیست و حقیقتاً می توان برای یک مکان، دو یا چند مصداق تصوّر نمود. چه این که اگر شهری در اثر زلزله به کلی ویران شده و دوباره از نو بنا شده باشد، اطلاق شهر قدیم و شهر جدید بر دو مصداق پیش از ویرانی و پس از تجدید بنای آن، ممکن و بلکه مرسوم است. برای نمونه شهر بم دارای دو مصداق ارگ جدید و قدیم است. یا خود تهران که همین دو مصداق را داراست. و حق این است که بسیاری از احکام در نسبت سنجی دو مصداق از یک مکان ممکن است تغییر یابند. مثلاً تهران جدید بر خلاف تهران قدیم، بلد کبیره به شمار می آید و مبنای امام خمینی قدس سره در مسافر محسوب شدن فردی که در دو سوی بلد کبیره تردد می کند، تنها در تهران جدید قابل تصویر است. از این رو هر چند انگاره حضرت استاد دام ظلّه در مبنا قرار دادن فهم عرف در تعیین حدود و قلمرو امکانه متین و استوار است؛ اما به نظر می رسد که در ما نحن فیه، صرف تشخیص عرف فعلی را نمی توان به عنوان ملاک اخذ نمود؛ بلکه ناگزیر بایستی از راه قضیه حقیقیه وارد شد و از این طریق، مصداق عرفی مکه را در هر زمان، مأخوذ در حکم شارع دانست.

اما در صورتی که عنوان مکیل و موزون، به گونه گزاره حقیقیه اخذ شده باشد، تمام کالایی که در هر زمان و هر سرزمینی، با پیمانه کردن یا بر حسب وزن مورد خرید و فروش قرار می گیرند، مصداق حکم خواهد بود؛ اگر چه اصلاً در زمان صدور روایات وجود نداشته باشند و یا در صورت وجود، با کیل و وزن معامله نشوند.

این ثمره در کلمات فقها نمود عینی یافته و اتفاقاً هر دو انگاره فوق در میان فقها قائلین سترگی دارد. فحول فقهای متقدمین همچون شیخ طوسی رحمه الله (۱)، قاضی ابن براج رحمه الله (۲) و محقق حلی رحمه الله (۳)، و برخی متأخرین مانند علامه حلی اعلی الله مقامه و شهید اول اعلی الله مقامه به ملاک بودن مکیل و موزون عصر صدور حکم روی آورده اند (۴) و حتی

ص: ۲۷۵

۱- (۱). «المماثله شرط فی الربا و إنما يعتبر المماثله بعرف العاده بالحجاز علی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله فإن كانت العاده فیه الکیل لم یجز إلا کیلا فی سائر البلاد و ما کان العرف فیه الوزن لم یجز فیه إلا وزنا فی سائر البلاد، و المکیال مکیال أهل المدینه، و المیزان میزان أهل مکة هذا کله لا خلاف فیهِ.» (طوسی، ابو جعفر، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۹۰).

۲- (۲). «اعلم ان المماثله شرط فی الربا، و المعتبر فیها بعرف العاده فیها بالحجاز علی عهد النبی صلی الله علیه و آله، فان كانت العاده فیه الکیل لم یجز له الا- کیلا- فی جمیع البلاد و ما کان فی العرف فیه الوزن لم یجز له الا- وزنا فی جمیع البلاد. فاما المکیال فمکیال أهل المدینه، و المیزان فمیزان أهل مکة بغیر خلاف فی ذلك، و ما کان مما لا یعرف فی عاده علی عهد النبی صلی الله علیه و آله فإنه یحل علی عاده البلد الذی هو فیهِ، فما عرف منه بالکیل فلا یباع الا کیلا، و ما کان العرف فیهِ بالوزن فلا یباع الا وزنا.» (طرابلسی، ابن براج، المهذب، ج ۱، ص ۳۶۳).

۳- (۳). «الاعتبار بعاده الشرع فما ثبت أنه مکیل أو موزون فی عصر النبی صلی الله علیه و آله بنی علیه و ما جهلت الحال فیهِ رجع إلى عاده البلد و لو اختلفت البلدان فیهِ کان لكل بلد حکم نفسه و قيل یغلب جانب التقدير و یثبت التحريم عموماً.» (حلی، نجم الدین، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۳۹).

۴- (۴). علامه حلی اعلی الله مقامه در قواعد، بر معیار بودن زمان پیامبر صلی الله علیه و آله تصریح نموده می نویسد: «فلا ربا إلما فیما یکال أو یوزن مع التفاوت... و الحواله فی التقدير علی عاده الشرع، فما ثبت أنه مکیل أو موزون فی زمانه علیه السلام حکم بدخولهما فیهِ، فإن لم یعلم العاده الشرعیه فعاده البلد، فإن اختلفت البلدان فلکّل بلد حکم نفسه علی رأی.» (علامه حلی، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۶۱). در تحریر نیز نگاشته است: «الاعتبار فی الکیل و الوزن بعاده الشرع، فما ثبت أنه مکیل أو موزون فی عصره علیه السلام فی الحجاز، عمل علیه، و لا- التفات حینئذ إلى البلدان، و لو جهل حاله بالحجاز، فلکّل بلد حکم نفسه إذا عرف حاله فی زمنه علیه السلام، و ما لم یعرف حاله أصلاً رجع فیهِ إلى عاده البلد.» (همو، تحریر الأحکام الشرعیه علی مذهب الإمامیه، ج ۲، صص ۳۰۹-۳۱۰). همچنین عبارت وی

صاحب جواهر رحمه الله<sup>(۱)</sup> بر این مطلب ادعای اجماع نموده است. هر چند در آن زمان، اصطلاحی به نام «قضیه خارجی» وجود نداشته تا به کار برند، اما دیدگاه این گروه بر همین مبنا استوار است.

در مقابل برخی همچون محقق اردبیلی رحمه الله، در ملائک بودن عرف زمان پیامبر صلی الله علیه و آله در تعیین مکیل و موزون تردید نموده و قول به ملاحظه عرف هر سرزمین را در تعیین مکیل و موزون، ظاهر دانسته است.<sup>(۲)</sup> شیخ اعظم انصاری رحمه الله نیز با ذکر یکایک ادله قداما، همگی آنها را مورد مناقشه قرار داده و در پایان، تعیین مکیل و موزون را به عرف متبوع متبایعین وا گذاشته<sup>(۳)</sup> و در عمل، «حقیقه» بودن اخبار وارده در این خصوص را پذیرفته است. اما بسیاری از معاصرین، این مسأله را به صراحت بر قضایای حقیقه و خارجی منطبق نموده و اخذ

ص: ۲۷۶

۱- (۱). «و حیث عرفت اشتراط الکیل و الوزن فی تحقق الربا فی المعارضه، فینبغی أن یعلم أن الاعتبار فی ذلك بعاده الشرع، فما ثبت أنه مکیل أو موزون فی عصر النبی صلی الله علیه و آله بنی علیه حکم الربا إجماعاً محکماً فی التنقیح إن لم یکن محصلاً، و إن تغیر بعد ذلك، بل فیہ ایضاً أنه ما علم أنه غیر مکیل و لا موزون فی عصر النبی صلی الله علیه و آله فلیس بربوی إجماعاً.» (نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۳، صص ۳۶۲-۳۶۳).

۲- (۲). «ثم اعلم انهم قالوا: المراد بالمکیل و الموزون ما ثبت فیهما الکیل و الوزن فی زمانه صلی الله علیه و آله... و فیہ ایضاً تأمل، لاحتمال اراده الکیل و الوزن المتعارف عرفاً عاماً و فی اکثر البلدان أو فی الجملة مطلقاً، أو بالنسبه الی کل بلد بلد... و الظاهر هو الأخير.» (اردبیلی، احمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۱۷۷).

۳- (۳). «أن الاستدلال بأخبار المسأله المعنونه بما یقال أو یوزن علی ما هو المشهور من كون العبره فی التقدير بزمان النبی صلی الله علیه و آله، ثم بما اتفق علیه البلاد، ثم بما تعارف فی کلّ بلده بالنسبه الی نفسه فی غایه الإشکال. فالأولی تنزیل الأخبار علی ما تعارف تقدیره عند المتبایعین.» (انصاری، مرتضی، مکاسب، ج ۴، ص ۲۳۱).

عنوان مکیل و موزون را به گونه گزاره حقیقیه دانسته اند. برای نمونه در کتاب «منهاج الفقاهه» آمده است:

«ان المدار فی اعتبار الکیل و الوزن علی ما هو مکیل أو موزون فی زمان البیع و بلده، فما کان مکیلا أو موزونا فی زمان البیع و بلده اعتبر فی صحه بیعه ذلک، و ما لم یکن کذلک - و ان کان فی زمان الشارع مکیلا أو موزونا - لا یعتبر فی صحته ذلک... و بعباره اخرى: قوله علیه السلام... من القضايا الحقیقیه المتضمنه لإنشاء الحکم فیها علی الموضوعات المقدر وجودها، فکل ما صدق علیه هذا العنوان یشمله هذا الحکم، من غیر فرق بین الأزمه و الأمکنه... فلأذن الظاهر من هذه القضیه کسائر القضايا الشرعیه کونها قضیه حقیقیه لا- خارجیه، أ لا- تری انه لم یتوهم احد اختصاص ما دل علی حرمة تنجیس المسجد بالمساجد الموجوده فی عهد الشارع؟ و بالجمله: ما ذکرناه واضح.»<sup>(۱)</sup>

یعنی معیار اعتبار پیمانہ و وزن، [تنها] شامل کالاهایی است که در زمان [خرید و] فروش و در [همان] سرزمین محل داد و ستد، مکیل یا موزون به شمار می آیند. پس آن چه در زمان و مکان [خرید و] فروش، مکیل یا موزون باشد، [کیل و وزن] برای صحّت بیع آن معتبر است. اما هر آن چه که چنین نباشد - اگر چه در زمان شارع نیز مکیل و موزون بوده باشد - کیل و وزن در صحّت آن نقشی نخواهد داشت... و به دیگر سخن خبر معصوم علیه السلام... از گزاره های حقیقیه در بر دارنده انشاء حکم است که بر موضوعات مقدر الوجود بار می شود. بنابراین هر آن چه که این عنوان بر آن صدق کند - بی آن که تفاوتی از حیث زمان و مکان در این خصوص وجود داشته باشد - شامل حکم خواهد بود... زیرا ظاهر این قضیه نیز همچون سایر گزاره های شرعی دلالت بر حقیقیه بودن دارد؛ نه خارجیه. آیا نمی بینی به خیال هیچ کس خطور نمی کند که [مثلاً] حرمت نجس

ص: ۲۷۷

---

۱- (۱). روحانی، سید صادق، منهاج الفقاهه، ج ۵، صص ۶۱-۶۳.

نمودن مسجد، اختصاص به مساجد موجود در زمان شارع دارد!؟ و به هر روی آن چه گفتیم آشکار است.

در هر صورت، این مطلب نیز از جمله دستاورد هایی است که در نزد برخی، بر تفکیک گزاره های حقیقه و خارجی مترتب می باشد.

### ۳-۱- تمسک به استصحاب برای تقلید ابتدائی از میت

(۱)

اصل این ثمره، نخست در کلمات محقق عظیم الشان امام خمینی قدس سره مطرح شده است و به تبع وی، برخی بزرگان معاصر آن را پرورده و - بی آن که اشاره ای به مأخذ نمایند - در آثار خویش مورد نگارش قرار داده اند.

چکیده آن این است که اگر فتوای مراجع تقلید ایدهم الله را به گونه گزاره حقیقه بدانیم، تمسک به استصحاب برای اثبات جواز تقلید ابتدائی از مرجع تقلید در گذشته صحیح خواهد بود، اما اگر آن را از سنخ گزاره خارجی به شمار آوریم، چنین استصحابی جاری نخواهد بود.

توضیح این که یکی از مستمسکات قول به جواز تقلید ابتدائی از میت، استصحاب است. شیخ اعظم انصاری رحمه الله چهار گونه تقریر از استصحاب مزبور ارائه داده است (۲) که همه آنها را می توان در یک استصحاب چکانید و آن این که سابقاً

ص: ۲۷۸

۱- (۱). ثمره دوّم و سوّم از سوی نگارنده افزوده شده است.

۲- (۲). عبارت شیخ اعظم قدس سره در این زمینه چنین است: «تقریره [ای الاستصحاب] من وجوه، فإِنَّه تاره یراد انسحاب الحکم المستفتی فیه، و آخری یراد انسحاب حکم المستفتی، و ثالثه یراد انسحاب حکم المفتی. فعلى الأخير یقال: [۱] إِنَّ الْمُجْتَهِدَ الْفُلَانِيَّ كَانَ مِمَّنْ يَجُوزُ الْأَخْذُ بِفَتْوَاهُ وَالْعَمَلُ مُطَابِقًا لِأَقْوَالِهِ وَقَدْ شَكَّ بَعْدَ الْمَوْتِ أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ اتِّبَاعُ أَقْوَالِهِ أَوْ لَا فَيَسْتَصْحَبُ كَمَا أَنَّهُ يَسْتَصْحَبُ ذَلِكَ عِنْدَ تَغْيِيرِ حَالَاتِهِ مِنَ الْمَرَضِ وَالصَّحَّةِ وَالشَّبَابِ وَالشَّيْبِ وَنَحْوِهَا. وَعَلَى الثَّانِي يُقَالُ: [۲] إِنَّ لِلْمُقَلِّدِ الْفُلَانِيَّ كَانَ الْأَخْذُ بِفَتْوَى الْمُجْتَهِدِ الْفُلَانِيَّ حَالِ الْحَيَاةِ وَبَعْدَ الْمَوْتِ نَشَكَّ فِيهِ، فَسْتَصْحَبَ الْجَوَازَ الْمَعْلُومَ فِي السَّابِقِ. وَعَلَى الْأَوَّلِ يُقَالُ: [۳] إِنَّ هَذِهِ الْوَاقِعَةَ كَانَ حُكْمُهَا الْوَجُوبَ بِفَتْوَى الْمُجْتَهِدِ الْفُلَانِيَّ وَنَشَكَّ فِي ذَلِكَ فَسْتَصْحَبَ... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ وَجُوهِ تَقْرِيرَاتِهِ، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: [۴] الْمَكْتُوبُ فِي الرَّسَالَةِ الْفُلَانِيَّةِ كَانَ جَائِزَ الْعَمَلِ، فَسْتَصْحَبَ الْجَوَازَ الْعَمَلِ بِهِ بَعْدَ الْمَوْتِ.» (انصاری، مرتضی، مطارح الأنظار، ج ۲، صص ۴۶۲-۴۶۳). چکیده چهار تقریر فوق به صورت زیر است:



قول مجتهد حجّت بود و اکنون نیز - با وجود درگذشت وی - حجّت می باشد. (۱) بر صحت استصحاب فوق، چنین استدلال شده است:

«أَنَّ فتوى الميِّت كانت حجّه في حقّ المكلفين على نحو القضية الحقيقيه، والأصل بقاؤها على ذلك العنوان. ومن المعلوم أنّ المكلف توجد مصاديقه عبر الزمان تدريجاً، فلم يكن الحكم مقيداً بالموجودين، أو ملحوظاً فيه الموجودون والمعدومون فإنّ ذلك كلّ خلاف معنى الإطلاق، بل الموضوع هو المكلف بما هو هو فينطبق على مصاديقه طول الزمان، وهذا نظير قوله سبحانه: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً... فكما أنّ الآية حجّه على جميع المكلفين إلى يوم القيامة فهكذا عنوان المستصحب «فتوى الميِّت حجّه على كلّ المكلفين»، فكما لا ضيق في الآية فهكذا في المقام. وبذلك يظهر الجواب عن بعض الاعتراضات على هذا النوع من الاستصحاب.» (۲)

يعنى فتواى [مجتهد] مرده بر مكلفين، به گونه گزاره حقيقه حجّت بود، و اصل بر بقاى آن بر حجيت است. و روشن است كه مصاديق عنوان مكلف، با

ص: ۲۷۹

- 
- ۱- (۱). «ولو أردنا التعبير المختصر، فهو أنّ فتوى الميِّت كانت حجّه قبل الموت والأصل بقاء حجّيتها بعده.» (سبحانى، جعفر، المبسوط فى أصول الفقه، ج ۴، ص ۶۹۶).
- ۲- (۲). «پيشين، ص ۶۹۷.»

گذر زمان اندک اندک موجود می گردند. پس چنین نیست که حکم ویژه [مکلفین] موجود [در زمان حیات مجتهد] بوده یا مکلفین موجود و معدوم در آن لحاظ شده باشند. چه هر دو حالت، بر خلاف اطلاق [حکم و فتوا] می باشد. بلکه موضوع [فتوا]، «مکلف از آن روی که مکلف است» بوده و در طول زمان بر مصادیق خویش انطباق می یابد. و این همچون سخن خداوند سبحان است که فرمود: «و برای خداست بر مردم که آهنگ خانه (او) کنند، آنها که توانایی رفتن به سوی آن دارند.»... بنابراین همان گونه که [حکم و جوب حج در] آیه، [ویژه موجودین نیست و] بر تمامی مکلفین تا روز رستاخیز حجت است، عنوان مستصحب «فتوای [مجتهد] مرده بر تمام مکلفین حجت است»، نیز همین گونه می باشد. و [به دیگر سخن] همان گونه که در آیه [از جهت شمول و سرایت] تنگی وجود ندارد، این حکم نیز چنان است.

همچنان که ملاحظه می گردد، در کلمات فوق اشاره ای به فرض خارجیه بودن فتوا و آثار مترتب بر آن نشده است. اما امام خمینی قدس سره فرض مزبور را مورد اشاره قرار داده و نگاشته است:

«أن جواز التقليد [من المیت] لكل بالغ عاقل، إن كان بنحو القضية الخارجيه؛ بمعنى أن كل مكلف كان موجوداً في زمانه جاز له الرجوع إليه، فلا يفيد بالنسبة إلى الموجودين بعد حياته في الأعصار المتأخره، وبعبارة اخرى: الدليل [ای الاستصحاب] أخص من المدعى»<sup>(۱)</sup>

اگر جواز تقلید [از مجتهد مرده] برای هر بالغ عاقلی، به گونه گزاره خارجیه باشد - بدین معنا که هر مکلفی که در زمان [حیات] مجتهد، موجود باشد، رجوع به وی برای او جایز است - در این صورت، دلیل استصحاب [جواز تقلید را تنها برای کسانی اثبات می کند که مجتهد مرده را در حال زنده بودنش درک نموده باشند، اما] نسبت به کسانی که پس از دوران زندگی مجتهد در دوره های پسین به وجود آمده

ص: ۲۸۰

---

۱- (۱). خمینی (امام)، سید روح الله، الاجتهاد و التقليد، ص ۱۲۰.

اند، سودی نخواهد داشت. و به دیگر سخن؛ دلیل [یعنی استصحاب]، اخصّ از مدعا خواهد بود [و در نتیجه نمی توان بدان تمسک جست].<sup>(۱)</sup>

البته بایستی خاطر نشان نمود که ثمره فوق، تنها پیرامون قابلیت تمسک به استصحاب برای تقلید ابتدائی از میت عنوان شده است؛ ورنه قائل بزرگوار آن، تقلید نخستین از مجتهد راحل را به دلایل دیگری مردود دانسته<sup>(۲)</sup> که طرح و بررسی آنها در حیطه این مقال نمی گنجد.

#### ۴-۱- تمییز نوع روایات از حیث قابلیت وقوع در طریق استنباط

یکی از مهم ترین ثمراتی که بر بحث حاضر مترتب است و در کلمات نائینی رحمه الله نیز به نوعی مورد اشاره قرار گرفته بود، تمییز نوع روایات وارده از حضرات معصومین علیهم السلام، از جهت قابلیت یا عدم قابلیت وقوع در طریق استنباط است. بدین توضیح که فقیه بایستی احادیثی را که به گونه قضیه حقیقه وارد شده، از گزاره های خارجی و روایاتی که به عنوان «قضیه فی واقعه» مطرح شده، باز

ص: ۲۸۱

۱- (۱). نکته جالبی که در این جا وجود دارد، این است که مرحوم امام قدس سره، با وجود اصرار بر عدم حقیقه بودن گزاره های شرعی در آثار مختلف خویش، در این جا حقیقه بودن احکام و همچنین حکم جواز تقلید از میت را تلویحاً پذیرفته، اما تعریف خود را بر آن پیاده کرده است: «أَنَّ جَعْلَ الْأَحْكَامِ لِلْعَنَاوِينِ عَلَى نَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ، لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ مَصَادِقِ الْعُنْوَانِ، حَكْمًا مَجْعُولًا بِرَأْسِهِ، وَمَعْنَى الْإِنْحِلَالِ إِلَى الْأَحْكَامِ لَيْسَ ذَلِكَ، بَلْ لَا يَكُونُ فِي الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ إِلَّا جَعْلُ وَاحِدٍ لِعُنْوَانٍ وَاحِدٍ، لَا جَعْلَاتٍ كَثِيرَةٍ بَعْدَ أَنْفَاسِ الْمَكْلُفِينَ، لَكِنْ ذَاكَ الْجَعْلُ الْوَاحِدُ يَكُونُ حُجَّةً - بِحَكْمِ الْعَقْلِ وَالْعُقْلَاءِ - عَلَى كُلِّ مَنْ كَانَ مَصْدَقًا لِلْعُنْوَانِ. مَثَلًا قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، لَيْسَ إِلَّا جَعْلًا وَاحِدًا لِعُنْوَانٍ وَاحِدٍ هُوَ «مَنْ اسْتَطَاعَ» وَلَكِنَّهُ حُجَّةٌ عَلَى كُلِّ مَكْلُفٍ مُسْتَطِيعٍ، فَحِينَئِذٍ لَوْ عَلِمْنَا أَنَّ الْحُجَّ كَانَ وَاجِبًا عَلَى مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، وَشَكَّكْنَا فِي بَقَائِهِ؛ مِنْ أَجْلِ طَرَوْ النَّسْخِ مَثَلًا، فَلَا إِشْكَالَ فِي جَرِيَانِ اسْتِصْحَابِ الْحَكْمِ الْمُتَعَلِّقِ بِالْعُنْوَانِ لِنَفْسِ ذَلِكَ الْعُنْوَانِ، فَيَصِيرُ - بِحَكْمِ الْاسْتِصْحَابِ - حُجَّةً عَلَى كُلِّ مَنْ كَانَ مَصْدَقًا. وَلِهَذَا لَا يَسْتَشْكَلُ أَحَدٌ فِي اسْتِصْحَابِ عَدَمِ النَّسْخِ، مَعَ وُرُودِ هَذَا الْإِشْكَالِ بَعِينَهُ عَلَيْهِ، بَلْ عَلَى جَمِيعِ الْاسْتِصْحَابَاتِ الْحَكْمِيَّةِ. وَالسِّرُّ فِيهِ مَا ذَكَرْنَا: مِنْ أَنَّ الْحَكْمَ عَلَى الْعُنْوَانِ، حُجَّةٌ عَلَى الْمَعْنُونَاتِ، فَاسْتِصْحَابِ وَجُوبِ الْحُجِّ عَلَى عُنْوَانِ «الْمُسْتَطِيعِ» جَارٍ بِلَا إِشْكَالٍ، كَاسْتِصْحَابِ جُزْءِ كُلِّ مُقَلِّدٍ إِلَى الْمُجْتَهِدِ الْفُلَانِيِّ.» (خمينی (امام)، سيد روح الله، الاجتهاد و التقليد، ص ۱۲۱).

۲- (۲). ر. ك: سبحانی، جعفر، المبسوط في أصول الفقه، ج ۴، صص ۶۹۹-۷۰۰.

شناسد تا در مقام استنباط دچار لغزش نگردد. برای روشن شدن بیشتر مطلب، شایسته است به دو نمونه زیر توجه گردد:

۱-۴-۱. در مقدمه ای که توسط این جانب بر جلد نخست «موسوعه احکام الاطفال» نگاشته شده، آمده است:

«ومن الخصوصیات المهمه فی فقه الإمامیه، ثراء المنابع الفقهیه، فمضافاً إلى القرآن الکریم و العقل و الاجماع هناک خمسون ألف حدیثاً فقهياً مذکوره فی وسائل الشیعہ و مستدرک الوسائل، و التهذیب و الکافی فی حین أن الأحادیث الفقهیه لدى أهل السنّه لا تتجاوز خمسمائه حدیث فقهی يمكن الاعتماد علیه.»<sup>(۱)</sup>

یعنی از جمله ویژگی های مهم فقه امامیه، توانگری بن مایه های فقهی آن است. چه، علاوه بر قرآن کریم و عقل و اجماع، [بیش از] پنجاه هزار حدیث فقهی [در آن] موجود است [که] در [کتاب های] وسائل الشیعہ و مستدرک آن، و تهذیب و کافی [جمع آوری شده است]. این در حالی است که احادیث فقهی قابل اعتماد اهل سنت، از پانصد حدیث فراتر نمی رود.

یکی از فقهای کهنسال حنفی مذهب مدینه، این مطلب را دیده و در ملاقاتی که ضمن سفر حج با وی برقرار شد، بدان اشاره نموده و اظهار داشت که احادیث فقهی ما بیش از این مقدار بوده و دست کم یک هزار و پانصد حدیث فقهی در کتب اهل سنت وجود دارد! سپس برای اثبات سخنش به کتابی اشاره نمود که یکی از مفتیان سعودی در باب احادیث فقهی نگاشته بود. با ملاحظه کتاب دیدیم که بسیاری از روایات آن به گونه گزاره های خارجی است. برای نمونه یکی از احادیث مطرح شده، این بود که رسول خدا در جنگ طائف به آتش زدن درخت ها امر کرد! از این رو برای وی توضیح دادیم که این گونه احادیث، حدیث فقهی نیستند؛ بلکه گزاره های خارجی و قضایای فی واقعه

ص: ۲۸۲

---

۱- (۱). لنکرانی، محمد جواد فاضل، موسوعه احکام الاطفال و أدلتها، ج ۱، صص ۶-۷.

می باشند. حدیث فقهی روایتی است که به گونه قضیه حقیقه بوده و در نتیجه قابلیت برای استنباط داشته باشد.

۲-۴-۱. برخی اشخاص محترم، که اسم و رسمی به هم زده و به حول و قوه الهی، در همه مسائل و مباحث صاحب نظر می باشند! اظهار داشته اند که چرا فقها از نهج البلاغه در استنباط احکام و فروع فقهی بهره نمی برند؟

دلیل چنین پرسشی این است که در ذهن ایشان - و چه بسا برخی فقهای گذشته و حال - دو مطلب به درستی از هم تمیز داده نشده است: یکی این که باید روایات اخلاقی را از احادیث فقهی تفکیک نمود و دیگری این که احادیث وارده به نحو قضیه حقیقه را بایستی از روایات موردی و گزاره های خارجی باز شناخت. و اتفاقاً اکثر قریب به اتفاق خطب و نامه ها و حتی کلمات قصار امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه، یا در زمره احادیث اخلاقی است و یا به گونه قضیه خارجی بیان گردیده است.

برای نمونه اگر حضرت، احیاناً در جنگی به فرماندهانش دستور داده که از جناح چپ حمله کنید، به این معنی نیست که در هر نبردی باید از سمت میمنه لشکر به دشمن هجوم برد. یا نمونه روشن این که حضرت در جنگ جمل، فرمان داد که هر کس از میدان نبرد فرار کرد، مورد تعقیب قرار نگیرد. اما در جنگ صفین دقیقاً عکس همان دستور را صادر نموده و فرمود تا جایی که در توان دارند، تک تک فراریان را تعقیب نمایند. از این رو روشن است که نمی توان از چنین روایاتی قواعد کلی استنتاج کرد.

## ۲- ثمرات تفسیری

تفکیک و بازشناسی گزاره های حقیقه و خارجی، در تفسیر آیات قرآن کریم و تبیین برخی مبانی آن نیز می تواند به شایستگی، راه گشا باشد. چه این که سنگ بنای بسیاری از شبهات تفسیری و کلامی مطرح شده در زمان حاضر، از خلط میان دو قسم گزاره یادشده پا گرفته و به همین خاطر از طریق باز شناسی و

تشخیص آنها در موارد گوناگون قابل پاسخگویی می باشد.

برای نمونه گاه سخنانی از سوی برخی حوزویان روشنفکر مطرح می گردد که حقیقتاً انسان را به تأمل و ا می دارد که اینان در حوزه چه می کرده اند و به چه دلیل از آموزه های آن دور مانده اند؟ یکی از این روشنفکران (۱)، وقتی به آیه قصاص (۲) می رسد، آن را چنین تفسیر می کند که در دوره جاهلیت، اگر فردی از قبیله ای به قتل می رسید، قبیله وی تا ده تن از افراد قبیله قاتل را نمی کشت، از پای نمی نشست. از این رو قرآن فرمود که در برابر هر کس، یک تن باید مجازات شود و آن شخص قاتل است؛ در نتیجه اساساً اسلام نمی خواهد اصل قصاص را به عنوان یک حکم دائمی و همیشگی مطرح نماید. در برخی از نوشته ها این مطلب چنین آمده است:

«تقریباً می توان گفت مفسرین در شان نزول آیه ۱۷۹ سوره بقره متفق القولند که در بین اعراب جاهلی در زمان و محیط نزول قرآن، قصاص و یا به هر تعبیر بهتر انتقام گیری شناخته شده بود و رواج داشت ولی حد و ضابطه مشخصی برای آن وجود نداشت. چگونگی حل موضوع بستگی به میزان قدرت و عصبیت قبیله قاتل یا مقتول داشت، نه قبیله قاتل حاضر بود او را تحویل دهد و به قصاص برساند و نه قبیله مقتول راضی بود که فقط قاتل را قصاص نماید. و گاه در مقابل یک مقتول دهها نفر به قتل می رسیدند و

ص: ۲۸۴

۱- (۱). ظاهراً مراد حضرت استاد، آقای محمد مجتهد شبستری می باشد.

۲- (۲). يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. (بقره ۲)، آیه (۱۷۸). ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید! حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده است: آزاد در برابر آزاد، و برده در برابر برده، و زن در برابر زن، پس اگر کسی از سوی برادر (دینی) خود، چیزی به او بخشیده شود، (و حکم قصاص او، تبدیل به خونبها گردد)، باید از راه پسندیده پیروی کند. (و صاحب خون، حال پرداخت کننده دیه را در نظر بگیرد.) و او [قاتل] نیز، به نیکی دیه را (به ولی مقتول) پردازد؛ (و در آن، مسامحه نکند). این، تخفیف و رحمتی است از ناحیه پروردگار شما! و کسی که بعد از آن، تجاوز کند، عذاب دردناکی خواهد داشت.

گاهی هم موافقت نامه ای بین طرفین برقرار می شد قبیله ای که قدرت بیشتری داشت مقرر می کرد که در برابر هر برده ای که از او کشته می شود، آزادی را بکشد و در برابر زنی که به قتل می رسد، مردی را به قتل برساند. اسلام این طریق ناپسند را منسوخ ساخت و با نزول آیه فوق الذکر خواست این حکم را تشریح نماید که در مقابل مقتول قاتل را باید قصاص کرد و نه کس دیگر را خواه آزاد باشد یا برده مرد باشد یا زن. این آیه چیزی بیش از این را نمی رساند» (۱)

در حالی که ایشان اگر اصول فقه را به اندازه کافی تعلّم و تلمّذ نموده و گزاره های خارجیه را از حقیقه باز شناخته بودند، هرگز چنین سخنانی را پیرنگ خویش قرار نمی دادند. چه این که اگر قرینه قطعی در میان نباشد، اصل بر این است که تمام گزاره های شرعی، گزاره های حقیقه هستند؛ نه خارجیه. آیه شریفه کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ نِزِ الْغَزَاةِ خَارِجِيَه نِيسْت و کاری به این ندارد که در برهه ای از زمان در عالم خارج و میان افراد یک سرزمین، ده نفر را در برابر یک تن مجازات می کنند یا خیر؛ بلکه یک قانون دائمی به گونه قضیه حقیقه است که هم شامل افراد محقق الوجود در آن زمان و زمان های دیگر بوده و هم افراد مقدر الوجودی را که در آینده تا روز رستاخیز موجود خواهند شد، در بر می گیرد.

از آنچه گفته شد پاسخ شبهات مشابه نیز روشن می گردد. مانند این که برخی اظهار داشته اند: برابری شهادت دو زن در برابر یک مرد، مربوط به زمان های پیشین است که زن ها در خانه های خویش بودند و از علم و شرایط اجتماعی بهره ای نداشتند. یا در باب ارث گفته شده است: این که ارث زن نیمی از سهم مرد است، ویژه روزگاری است که تمام بار اقتصادی خانواده بر دوش مرد بود، اما در عصر حاضر که چه بسا زنان در اداره امور مالی زندگی دخیل هستند، چنین حکمی موضوعیت ندارد.

ص: ۲۸۵

---

۱- (۱). مهرپور، حسین، بررسی تفاوت اجرای حکم قصاص در مورد زن و مرد، فصلنامه «نامه مفید»، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۷۷.

تمامی این دست شبهات ناشی از این است که احکام شریعت در نزد اینان، به گونه گزاره خارجی پنداشته شده است. در حالی که خاتمیت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و ابدیت قرآن و اسلام اقتضا می کند که اصل اولی در احکام شریعت مبتنی بر حقیقه بودن آن ها باشد.

### ۳- ثمرات سیاسی

#### (۱)

همان گونه که در ابتدای بخش حاضر گفته شد، قلمرو دانش اصول فقه از بستر اصلی خویش به مراتب وسیع تر بوده و بسیاری از علوم انسانی را تحت تأثیر خود قرار داده است. از جمله در حیطه علوم سیاسی و خاصه سیاست اسلامی - که دستاویز راهبردی انقلاب اسلامی ایران است - اثرات غیر قابل انکاری دارد. برای نمونه نقش اصول فقه در نگارش قانون اساسی، تفسیر قانون، و حتی اتخاذ سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران از جمله ثمراتی است که اهمیت آن بر کسی پوشیده نیست. و از همه مهم تر این که انقلاب، با رهبری فقیه عظیم القدری به پیروزی و تثبیت رسید که فقه سیاسی وی، بر آیندی از منابع، روش استنباط و دیدگاه های اصولی ایشان است.

اما در میان مباحث اصولی تأثیر گزار در عالم سیاست، شاید هیچ مبحثی مهم تر از تفسیر و تبیین وقایع سیاسی به گونه قضایای حقیقه یا خارجی نباشد. چه، تفکیک بین گزاره های حقیقه و خارجی یکی از اصول اساسی اجتهاد سیاسی است و بر پایه آن بسیاری تصمیمات مهم و حساس شکل می گیرد. بنابراین در صورتی که این تفکیک به درستی صورت نگیرد، سبب بروز مشکلات بسیاری در اوضاع سیاسی جامعه خواهد شد.

برای نمونه بی شک، بسیاری از گفتار و نوشته هایی که از بیان و بنان شریف

ص: ۲۸۶

---

۱- (۱). این قسمت، با بهره گیری از مبانی حضرت استاد دام ظلّه در زمینه فقه سیاسی و بیانات ایشان در مناسبت های مختلف، به جهت حسن ختام، توسط نگارنده افزوده شده است.



امام راحل عظیم الشان اعلی الله مقامه صادر شده است، در شرایط زمانی یا مکانی ویژه و به گونه قضایای خارجی می باشد؛ اما مع الاسف برای برخی مقاصد سیاسی، به شکل گزاره های حقیقه از آن بهره برداری می گردد. اظهارات و تصمیماتی که در شرایط جنگ و با توجه به تأثیر اساسی آن صورت گرفته را نبایستی به زمان صلح سرایت داد. از این رو بر سیاست مردان ما لازم است که مبانی اصولی، محکمات و متشابهات و قضایای حقیقه و خارجی را - به ویژه در کلمات و منش امام خمینی قدس سره - بازشناسند تا در گردنه هزار پیچ سیاست دچار مشکل نشوند و این همان چیزی است که به تعبیر زیبای یادگار امام راحل عظیم الشان، «اجتهاد در اندیشه امام خمینی» نامیده شده است.<sup>(۱)</sup>

عَمِلَ اللَّهُ الْعِاقِبَةَ لِلتَّقْوَى وَالْجَنَّةَ لِأَهْلِهَا مَأْوَى دُعَاؤُهُمْ فِيهَا أَحْسَنُ الدُّعَاءِ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ دَعِيَاهُمْ الْمَوْلَى عَلَى مَا آتَاهُمْ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

ص: ۲۸۷

---

۱- (۱). ر. ک: خمینی، سید حسن، اجتهاد در اندیشه امام خمینی، پایگاه رایاتاری بصیرت، مندرج در: <http://b.ir.ir> print/۲۷۶۵۶۵



\* قرآن کریم با ترجمه ناصر مکارم شیرازی و محمد مهدی فولادوند.

۱. آ. ماکوولسکی؛ شایان، فریدون (مترجم)، تاریخ منطق، نشر پیشرو، تهران - ایران، سوم، ۱۳۷۹ ه - ش.
۲. آملی، حسن حسن زاده، شرح العیون فی شرح العیون، انتشارات امیرکبیر، تهران - ایران، دوّم، ۱۳۸۵ ه - ش.
۳. آملی، داود صمدی، شرح نهاییه الحکمه، انتشارات قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم - ایران، اول، ۱۳۸۶ ه - ش.
۴. آملی لاریجانی، هاشم؛ فرحی، سید علی (مقرّر)، تحریر الأصول، انتشارات داورى، قم - ایران، اول، ۱۳۸۶ ه - ق.
۵. ابن سینا، شیخ الرئيس، حسین بن عبدالله بن حسن بن علی، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، قم - ایران، اول، ۱۳۷۵ ه - ش.
۶. بدوی، عبدالرحمن (محقّق)، عیون الحکمه، انتشارات دارالقلم، بیروت - لبنان، دوّم، ۱۹۸۰ م.
۷. -، شفا (المنطق)، ۴ جلد، مکتبه آیه الله المرعشی قدس سره، قم - ایران، ۱۴۰۴ ه - ق.

۸. - معین، محمد (مصحح)؛ مشکوه، سید محمد (مصحح)، منطق دانشنامه علائی، انتشارات دانشگاه بو علی سینا، همدان - ایران، دوّم، ۱۳۸۳ هـ - ش.
۹. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت - لبنان، سوم، ۱۴۱۴ هـ - ق.
۱۰. ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقائیس اللغه، ۶ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۴ هـ - ق.
۱۱. ابهری، اثیرالدین، مفصل بن عمر؛ محقق، مهدی (مصحح)؛ ایزوتسو، توشی هیکو (مصحح)، تنزیل الافکار در منطق و مباحث الفاظ، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا با همکاری دانشگاه تهران، تهران - ایران، اول، ۱۳۵۳ هـ - ش.
۱۲. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ۱۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۳ هـ - ق.
۱۳. اردبیلی، سید احمد موسوی نجفی، الذخر فی علم الأصول، ۲ جلد، نشر توسط مؤلف رحمه الله، قم - ایران، اول، ۱۴۰۷ هـ - ق.
۱۴. اردبیلی، علی علمی، شرح نهاییه الحکمه، انتشارات بوستان کتاب، قم - ایران، اول، ۱۳۸۷ هـ - ش.
۱۵. ارسطو، ارسطاطالیس؛ سلطانی، میر ادیب شمس الدین ادیب (مترجم)، منطق ارسطو (ارگانون)، انتشارات نگاه، تهران - ایران، دوّم، ۱۳۹۰ هـ - ش.
۱۶. استرآبادی، شریعتمدار، محمد جعفر بن سیف الدین، البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه، ۴ جلد، مکتب الأعلام الإسلامی، قم - ایران، اول، ۱۳۸۲ هـ - ش.
۱۷. اصفهانی، راغب، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم - الدار الشامیه، لبنان - سوریه، اول، ۱۴۱۲ هـ - ق.
۱۸. اصفهانی، سید علی فانی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ۲ جلد، نشر رضا مظاهری، قم - ایران، اول، ۱۴۰۱ هـ - ق.
۱۹. اصفهانی، شیخ الشریعه، فتح الله بن محمد جواد نمازی، قاعده لا ضرر، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۰ هـ - ق.

۲۰. اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم حائری، الفصول الغریبه فی الأصول الفقہیہ، دار احیاء العلوم الاسلامیہ، قم - ایران، اول، ۱۴۰۴ هـ - ق.
۲۱. اصفهانی، محمد حسین کمپانی، بحوث فی الأصول، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۶ هـ - ق.
۲۲. -، نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، ۵ جلد، موسسه آل البیت علیهم السلام، بیروت - لبنان، دوم، ۱۴۲۹ هـ - ق.
۲۳. اصفهانی نجفی (ایوان کیفی)، محمد تقی بن عبدالرحیم، هدایه المسترشدین فی شرح معالم الأصول، ۳ جلد، موسسه النشر الاسلامی، قم - ایران، دوّم، ۱۴۲۹ هـ - ق.
۲۴. اندلسی، ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد؛ قاسم، محمود (محقق)؛ هریدی، بتروث (محقق)، تلخیص کتاب العبارة، نشر الهیئه المصریہ، قاهره - مصر، اول، ۱۹۸۱ م.
۲۵. انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، ۴ جلد، انتشارات بوستان کتاب، قم - ایران، دوّم، ۱۳۸۵ هـ - ش.
۲۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، پنجم، ۱۴۱۶ هـ - ق.
۲۷. -؛ کلانتر، ابوالقاسم (مقرّر)، مطارح الأنظار، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی، قم - ایران، دوم، ۱۳۸۳ هـ - ش.
۲۸. -، المکاسب، ۶ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ هـ - ق.
۲۹. ایروانی، علی بن عبد الحسین نجفی، نهاییه النهایه فی شرح الکفایه، ۲ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۳۷۰ هـ - ش.
۳۰. بجنوردی، سید محمد کاظم موسوی و همکاران، دانشنامه بزرگ اسلامی، ۲۱ جلد (تاکنون)، انتشارات مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۴ هـ - ش.
۳۱. بروجردی، سید حسین طباطبایی؛ نجف آبادی، حسین علی منتظری (مقرّر)، نهاییه الأصول، نشر تفکر، تهران - ایران، اول، ۱۴۱۵ هـ - ق.
۳۲. تبریزی، میرزا جواد، استفتاءات جدید، ۲ جلد، بی نا، قم - ایران، اول، بی تا.
۳۳. -، استفتاءات جدید حج، بی نا، قم - ایران، اول، بی تا.

۳۴. - دروس فی مسائل علم الأصول، ۶ جلد، دار الصدیقه الشهیده، قم - ایران، دوم، ۱۳۸۷ هـ - ش.
۳۵. تفتازانی، سعد الدین، مسعود بن عمر بن عبدالله هروی؛ عمیره، عبد الرحمن (مصحح)، شرح المقاصد، ۵ جلد، انتشارات الشریف الرضی، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ هـ - ق.
۳۶. تهانوی، محمد اعلی بن علی؛ دحروج، علی (مصحح)؛ عجم، رفیق (مصحح)، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۲ جلد، نشر سپاس، تهران - ایران، اول، ۱۳۷۸ هـ - ش.
۳۷. تهرانی، سید هاشم حسینی، توضیح المراد، انتشارات مفید، تهران - ایران، سوم، ۱۳۶۵ هـ - ش.
۳۸. جرجانی، میر سید شریف، علی بن محمد بن علی، کتاب التعریفات، انتشارات ناصر خسرو، تهران - ایران، چهارم، ۱۳۷۰ هـ - ش.
۳۹. -؛ ایجی، قاضی عضدالدین، عبدالرحمان بن احمد (ماتن)؛ نعسانی، بدر الدین (مصحح)، شرح المواقف، ۴ جلد، انتشارات الشریف الرضی، قم - ایران، اول، ۱۳۲۵ هـ - ق.
۴۰. جزایری، سید محمد علی موسوی، تحریر الأصول، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۳۰ هـ - ق.
۴۱. جمعی از نویسندگان، زندگی و شخصیت شیخ انصاری، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ هـ - ق.
۴۲. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، ۱۰ جلد، مرکز نشر اسراء، قم - ایران، دوم، ۱۳۸۲ هـ - ش.
۴۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه، ۶ جلد، دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ هـ - ق.
۴۴. حلّی، حسین، أصول الفقه، ۱۲ جلد، مکتبه الفقه و الاصول المختصّه، قم - ایران، اول، ۱۴۳۲ هـ - ق.
۴۵. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی؛ بیدار فر، محسن (مصحح)، الجوهر النضید فی شرح التجرید، انتشارات بیدار، قم - ایران، پنجم، ۱۳۷۱ هـ - ش.
۴۶. -؛ حسون، فارسی (مصحح)، القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه، موسسه النشر الاسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ هـ - ق.

۴۷. -؛ آملی، حسن حسن زاده (محشی)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه النشر الإسلامی، قم - ایران، چهارم، ۱۴۱۳ هـ - ق.
۴۸. - قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ - ق.
۴۹. - مختلف الشیعہ فی أحكام الشریعہ، ۹ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۳ هـ - ق.
۵۰. حلّی، محقق، نجم الدّین، جعفر بن حسن، الرسائل التسع، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ - ق.
۵۱. - شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ۴ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۸ هـ - ق.
۵۲. خراسانی، آخوند، محمد کاظم، فوائد الأصول، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران - ایران، اول، ۱۴۰۷ هـ - ق.
۵۳. - کفایه الأصول، در یک جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ هـ - ق.
۵۴. خمینی، سید روح الله موسوی، الاجتهاد و التقليد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، ۱۴۲۶ هـ - ق.
۵۵. -؛ اشتهازی، حسین تقوی (مقرّر)، تنقیح الاصول، ۴ جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ - ق.
۵۶. -؛ انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه، ۲ جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، دوم، ۱۴۱۵ هـ - ق.
۵۷. -؛ الرسائل، ۲ جلد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۰ هـ - ق.
۵۸. -؛ سبحانی تبریزی، جعفر (مقرّر)، تهذیب الأصول، ۳ جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، ۴۲۳۱ هـ - ق.

۵۹. -؛ لنکرانی، محمّد فاضل (مقرّر)، معتمد الأصول، ۲ جلد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، ۱۴۲۰ هـ - ق.
۶۰. -؛ لنگرودی، محمد حسن مرتضوی (مقرّر)، جواهر الاصول، ۴ جلد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، ۱۳۷۶ هـ - ش.
۶۱. -؛ مناهج الوصول إلى علم الأصول، ۲ جلد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ هـ - ق.
۶۲. خمینی، سید مصطفی موسوی، تحریرات فی الأصول، ۸ جلد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ - ق.
۶۳. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی؛ اصفهانی، حسن صافی (مقرّر)، الهدایه فی الاصول، ۴ جلد، مؤسسه صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم - ایران، اول، ۱۴۱۷ هـ - ق.
۶۴. -؛ جواهری، محمّد تقی (مقرّر)، غایه المأمول، ۲ جلد، مجمع الفکر الاسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۲۸ هـ - ق.
۶۵. -؛ کابلی، محمّد اسحاق فیاض (مقرّر)، محاضرات فی أصول الفقه، ۵ جلد، دار الهادی للمطبوعات، قم - ایران، چهارم، ۱۴۱۷ هـ - ق.
۶۶. -؛ واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور (مقرّر)، مصباح الاصول (مباحث الفاظ)، ۱ جلد در ۲ مجلّد (قسم)، مکتبه الداوری، قم - ایران، اول، ۱۴۲۲ هـ - ق.
۶۷. خونجی، افضل الدین، محمد بن نام آور؛ الرویبه، خالد (مصحح)، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۹ هـ - ش.
۶۸. دهخدا، علی اکبر، فرهنگ فارسی، ۱۶ جلد، انتشارات دانشگاه تهران، تهران - ایران، دوم، ۱۳۷۷ هـ - ش.
۶۹. دینانی، غلام حسین ابراهیمی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ۲ جلد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران - ایران، ۱۳۹۰ هـ - ش.
۷۰. رازی، فخر، ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین تیمی بکری طبرستانی، شرح الاشارات و التنبیها، ۲ جلد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۴ هـ - ش.
۷۱. -؛ حجازی، محمّد



(محقق)؛ سقا، احمد علی (محقق)، شرح عیون الحکمه، ۳ جلد، موسسه الصادق علیه السلام، تهران - ایران، اول، ۱۳۷۳ هـ - ش.

۷۲. - قرا ملکی، احد فرامرز (مصحح)؛ اصغری نژاد، آدینه (مصحح)، منطق الملخص، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۱ هـ - ش.

۷۳. رازی، قطب الدین، محمود بن محمد؛ بیدار فر، محسن (مصحح)، تحرير القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، انتشارات بیدار، قم - ایران، دوم، ۱۳۸۴ هـ - ش.

۷۴. - شرح مطالع الانوار فی المنطق، انتشارات کتبی نجفی، قم - ایران، بی تا.

۷۵. -؛ ساعدی، اسامه (مصحح)، لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، ۲ جلد، انتشارات ذوی القربی، قم - ایران، ۱۳۹۰ هـ - ش.

۷۶. -؛ المحاکمات بین شرحی الاشارات، نشر البلاغه، قم - ایران، اول، ۱۳۷۵ هـ - ش.

۷۷. روحانی، سید صادق حسینی، منهاج الفقاهه، ۶ جلد، انوار الهدی، قم - ایران، پنجم، ۱۴۲۹ هـ - ق.

۷۸. روحانی، سید محمد حسینی؛ حکیم، عبد الصاحب (مقرّر)، منتقى الأصول، ۷ جلد، دفتر معظّم له، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ - ق.

۷۹. زنجانی، سید موسی شییری، کتاب نکاح، ۲۵ جلد، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، قم - ایران، اول، ۱۴۱۹ هـ - ق.

۸۰. ساوی، عمر بن سهلان؛ مراغی، حسن (محقق)، البصائر النصیریة فی علم المنطق، انتشارات شمس تبریزی، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۳ هـ - ش.

۸۱. سبحانی تبریزی، جعفر؛ حاج عاملی، محمد حسین (مقرّر)، إرشاد العقول الی مباحث الأصول، ۴ جلد، موسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ هـ - ق.

۸۲. -؛ مازندرانی، محمود جلالی (مقرّر)، المحصول فی علم الأصول، ۴ جلد، موسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ هـ - ق.

۸۳. - المبسوط فی أصول الفقه، ۴ جلد، موسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اوّل، ۱۳۹۰ هـ - ش.
۸۴. - الوسيط فی اصول الفقه، ۲ جلد، موسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، چهارم، ۱۳۸۸ هـ - ش.
۸۵. سبزواری، حاجی، هادی بن مهدی؛ آملی، حسن حسن زاده (محمشی)، شرح المنظومه، ۵ جلد، نشر ناب، تهران - ایران، اول، ۱۳۷۹ هـ - ش.
۸۶. سهروردی، ابوالفتح، شهاب الدّین یحیی ابن حبش بن امیرک؛ کربن، هانری (مصّحح)؛ نصر، سید حسین (مصّحح)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴ جلد، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران - ایران، دوّم، ۱۳۷۵ هـ - ش.
۸۷. سیستانی، سید علی حسینی، قاعده لا ضرر و لا ضرار، دفتر معظم له، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ هـ - ق.
۸۸. شهر زوری، شمس الدّین محمّد بن محمود؛ حبیبی، نجف قلی (مصّحح)، رسائل الشجره الالهيه فی علوم الحقایق الربانيه، ۳ جلد، انتشارات موسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۳ هـ - ش.
۸۹. -؛ تربتی، حسین ضیائی (مصّحح)، شرح حکمه الاشراق، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران - ایران، اول، ۱۳۷۲ هـ - ش.
۹۰. شیرازی، صدر المتألّهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی؛ آشتیانی، سید جلال الدّین (مصّحح)، سه رساله فلسفی، انتشارات بوستان کتاب، قم - ایران، سوم، ۱۳۸۷ هـ - ش.
۹۱. -؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه، ۹ جلد، دار احیاء التراث، بیروت - لبنان، سوم، ۱۹۸۱ م.
۹۲. -؛ مشکات الدینی (مصّحح)، اللّمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه، انتشارات آگاه، تهران - ایران، اول، ۱۳۶۲ هـ - ش.
۹۳. -؛ مجموعه الرسائل التسعه، چاپ سنگی، تهران - ایران، ۱۳۰۲ هـ - ق.
۹۴. شیرازی، قطب الدّین، محمّد بن مسعود مصلح کازرونی؛ مشکاه، سید محمد (مصّحح)، دره التاج، انتشارات حکمت، تهران - ایران، سوم، ۱۳۶۹ هـ - ش.

۹۵. شیرازی، میرزا محمد حسن بن محمود؛ روزدری، مولی علی (مقرّر)، تقریرات آیه الله المجدد شیرازی قدس سره، ۴ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ هـ - ق.
۹۶. صدر، سید محمد باقر؛ عبدالشاطر، حسن، بحوث فی علم الأصول، ۱۳ جلد، الدار الإسلامیه، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۷ هـ - ق.
۹۷. -، المعالم الجدیده للأصول، ۲ جلد، نشر المؤتمر العالمی للإمام الشہید الصدر قدس سره، قم - ایران، دوّم، ۱۳۷۹ هـ - ش.
۹۸. طباطبائی، سید محمد حسین، نهایه الحکمہ، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوازدهم، ۱۴۱۷ هـ - ق.
۹۹. طرابلسی، ابن براج، قاضی عبد العزیز، المہذب، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۶ هـ - ق.
۱۰۰. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیه، ۸ جلد، المكتبه المرتضویہ لإحياء الآثار الجعفریہ علیہ السلام، تهران - ایران، سوم، ۱۳۸۷ هـ - ق.
۱۰۱. طوسی، خواجه نصیر الدین، ابو جعفر محمد بن محمد بن حسن، تعديل المعیار فی نقد تنزيل الافکار، انتشارات دانشگاه تهران، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۵ هـ - ش.
۱۰۲. -، شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات، ۳ جلد، نشر البلاغہ، قم - ایران، اول، ۱۳۷۵ هـ - ش.
۱۰۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعہ، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ هـ - ق.
۱۰۴. عاملی، شہید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیہ فی فقه الإمامیه، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۷ هـ - ق.
۱۰۵. عاملی، شہید ثانی، زین الدین بن علی؛ کلانتر، سید محمد (محشّی)، الروضه البہیہ فی شرح اللعہ الدمشقیہ، ۱۰ جلد، کتابفروشی داوری، قم - ایران، اول، ۱۴۱۰ هـ - ق.
۱۰۶. عراقی، ضیاء الدین؛ آملی لاریجانی، ہاشم (مقرّر)، بدائع الافکار فی الأصول، المطبعہ العلمیہ، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۷۰ هـ - ق.
۱۰۷. -؛ مقالات الأصول، ۲ جلد، مجمع الفكر الاسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۲۰ هـ - ق.

۱۰۸. -؛ نجفی، محمد تقی بروجردی (مقرّر)، نه‌ایه الأفکار، ۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، سوّم، ۱۴۱۷ هـ - ق.
۱۰۹. فارابی، ابو نصر، محمّد بن محمّد؛ بو ملحم، علی (محقّق)، احصاء العلوم، مکتبه الهلال، بیروت - لبنان، اول، ۱۹۹۶ م.
۱۱۰. -؛ مهدی، محسن (محقّق)، کتاب الحروف، دارالمشرق، بیروت - لبنان، اول، ۱۹۸۶ م.
۱۱۱. -؛ دانش پژوه، محمد تقی (محقّق)، المنطقیات، ۳ جلد، انتشارات کتاب خانه آیت الله مرعشی نجفی قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۰۸ هـ - ق.
۱۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۸ جلد، نشر هجرت، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۰ هـ - ق.
۱۱۳. قراملکی، احد فرامرز، منطق، ۲ جلد، انتشارات دانشگاه پیام نور، تهران - ایران، هفتم، ۱۳۹۲ هـ - ش.
۱۱۴. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ۷ جلد، دار الکتب الإسلامیه، تهران - ایران، ششم، ۱۴۱۲ هـ - ق.
۱۱۵. قزوینی، علی کاتبی، نجم الدین دبیران؛ بیدار فر، محسن (مصحّح)، الرساله الشمسیه، انتشارات بیدار، قم - ایران، دوم، ۱۳۸۴ هـ - ش.
۱۱۶. قوشچی، علاء الدوله علی بن محمد، شرح تجرید العقائد، انتشارات بیدار، قم - ایران، بی تا.
۱۱۷. کلانتر، سید محمّد، دراسات فی أصول الفقه، نشر عمید جامعه النجف الدینیّه، نجف اشرف - عراق، اوّل، ۱۳۸۵ هـ - ق.
۱۱۸. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ۱۵ جلد، دار الحدیث للطباعه و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۹ هـ - ق.
۱۱۹. گلپایگانی، لطف الله صافی، بیان الأصول، ۳ جلد، دفتر معظّم له، قم - ایران، اول، ۱۴۲۸ هـ - ق.
۱۲۰. گیلانی، عبدالله لنگرودی مازندرانی؛ رحیمیان، سعید، حل پارادوکس های منطقی (ترجمه رساله المحیطه بتشکیکات فی القواعد المنطقیه)، نشر نگاه معاصر، تهران - ایران، اول، ۱۳۹۲ هـ - ش.

۱۲۱. لاهیجی، فیاض، عبدالرزاق علی بن حسین، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ۲ جلد، انتشارات مهدوی، اصفهان - ایران، بی تا.
۱۲۲. لنکرانی، محمد جواد فاضل؛ اهری، سید مرتضی میرزاده (مقرّر)، قاعده من ملک، انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۳۹۴ هـ - ش.
۱۲۳. - و همکاران، موسوعه أحكام الأطفال و أدلتها، ۶ جلد، انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم - ایران، دوم، ۱۴۲۸ هـ - ق.
۱۲۴. لنکرانی، محمد فاضل؛ اصفهانی، محمود ملکی (مقرّر)، اصول فقه شیعه، ۶ جلد، انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۳۸۱ هـ - ش.
۱۲۵. - ثلاث رسائل، انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۵ هـ - ق.
۱۲۶. -، جامع المسائل، ۲ جلد، انتشارات امیر قلم، قم - ایران، یازدهم، بی تا.
۱۲۷. - رساله توضیح المسائل، انتشارات امیر قلم، قم - ایران، صد و چهاردهم، ۱۴۲۶ هـ - ق.
۱۲۸. -؛ موسوی، صمد علی (مقرّر)، دراسات فی الأصول، ۴ جلد، انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۳۰ هـ - ق.
۱۲۹. لنگرودی، محمد جعفر جعفری، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ۵ جلد، انتشارات گنج دانش، تهران - ایران، دوم، ۱۳۸۲ هـ - ش.
۱۳۰. مازندرانی، اسماعیل صالحی، مفتاح الأصول، ۴ جلد، نشر صالحان، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ هـ - ق.
۱۳۱. مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ۲۶ جلد، دار الکتب الإسلامیه، تهران - ایران، دوم، ۱۴۰۴ هـ - ق.
۱۳۲. محقق داماد، سید محمد؛ اصفهانی، سید جلال الدین طاهری (مقرّر)، المحاضرات فی مباحث اصول الفقه، ۳ جلد، نشر مبارک، اصفهان - ایران، اول، ۱۳۸۲ هـ - ش.
۱۳۳. مشکینی، ابوالحسن، الحاشیه علی کفایه الأصول، ۵ جلد، انتشارات لقمان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ - ق.

۱۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ۲ جلد، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، تهران - ایران، اول، ۱۳۷۸ هـ - ش.

۱۳۵. - شرح نهایی الحکمه، ۲ جلد، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۳۸۷ هـ - ش.

۱۳۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۴ جلد، مرکز کتاب لترجمه و النشر، تهران - ایران، اول، ۱۴۰۲ هـ - ق.

۱۳۷. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار، جلد ۹، انتشارات صدرا، تهران - ایران، اول، ۱۳۷۷ هـ - ش.

۱۳۸. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، ۲ جلد، نشر اسماعیلیان، قم - ایران، پنجم، ۱۳۷۵ هـ - ش.

۱۳۹. - المنطق، انتشارات دار التفسیر، قم - ایران، دوم، ۱۴۲۳ هـ - ق.

۱۴۰. معین، محمد، فرهنگ فارسی (معین)، ۶ جلد، انتشارات امیرکبیر، تهران - ایران، هفتم، ۱۳۶۴ هـ - ش.

۱۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، ۳ جلد، انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، دوم، ۱۴۲۸ هـ - ق.

۱۴۲. میرداماد، برهان الدین محمدباقر استرآبادی؛ محقق، مهدی و دیگران (مصححین)، قیسات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران - ایران، دوم، ۱۳۶۷ هـ - ش.

۱۴۳. -؛ نورانی، عبدالله (مصحح)، مصنفات، ۲ جلد، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۵ هـ - ش.

۱۴۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن؛ صبح، رضا حسین (مصحح)، القوانین المحکمه فی الاصول، ۴ جلد، نشر احیاء الکتب الاسلامیه، قم - ایران، اول، ۱۴۳۰ هـ - ق.

۱۴۵. میلانی، سید علی حسینی، تحقیق الاصول، ۵ جلد، نشر الحقائق، قم - ایران، دوم، ۱۴۲۸ هـ - ق.

۱۴۶. نائینی، میرزا محمد حسین غروی؛ خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (مقرّر)، اجود التقريرات، ۲ جلد، مطبعه العرفان، قم - ایران، اول، ۱۳۵۲ هـ - ش.

۱۴۷. -؛ خراسانی، کاظمی (مقرّر)، فوائد الاصول، ۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۳۷۶ هـ - ش.

۱۴۸. نجفی، عبدالنّبی عراقی؛ سرابی، مسلم ملکوتی (مقرّر)، التقريرات المسمّی بالمحاكمات بين الأعلام، نشر چاپخانه، قم - ایران، اوّل، بی تا.
۱۴۹. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ هـ - ق.
۱۵۰. نجم آبادی، ابوالفضل، الاصول، ۳ جلد، مؤسسه آیه الله العظمی البروجردی قدس سره لنشر معالم اهل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ - ش.
۱۵۱. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۷ هـ - ق.
۱۵۲. -، مناهج الأحكام و الأصول (چاپ سنگی)، بی نا، قم - ایران، بی تا.
۱۵۳. یزدی، عبدالکریم حائری، دررالفوائد، مؤسسه النشر الاسلامی، قم - ایران، ششم، ۱۴۱۸ هـ - ق.
۱۵۴. یزدی، مهدی حائری، کاوش های عقل نظری، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران - ایران، چهارم، ۱۳۸۴ هـ - ش.
۱۵۵. -، هرم هستی، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران - ایران، سوّم، ۱۳۸۵ هـ - ش.
۱۵۶. یزدی، مولی عبد الله بن شهاب الدین الحسین؛ تفتازانی، سعد الدین، مسعود بن عمر بن عبد الله هروی (ماتن)، الحاشیه علی تهذیب المنطق (المشتهر بحاشیه المولی عبدالله)، مؤسسه النشر الاسلامی، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۲ هـ - ق.

## (ب) مقالات

۱۵۷. حسنی، ابوالحسن، تعلق خطابات شرعی سیاسی به مکلف سیاسی بر اساس نظریه خطابات قانونی امام خمینی، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال ششم، شماره ۱۹، زمستان ۱۳۸۸.
۱۵۸. علیدوست، ابوالقاسم، مرجعیت عرف در تطبیق مفاهیم بر مصادیق، فصلنامه فقه و حقوق، شماره ۲، ۱۳۸۳.

۱۵۹. فلاحی، اسد الله، عکس مستوی قضایای حقیقیه نزد خونجی، فصلنامه منطق پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره ۲، پائیز و زمستان ۱۳۹۱.

۱۶۰. -، قضایای حقیقیه و خارجیّه نزد خونجی، فصلنامه تخصصی فلسفه دانشگاه تهران، دوره ۳۸، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۹.

۱۶۱. قراملکی، احد فرامرزی؛ عبادی، احمد، تحلیل منطقی قضایای ثلاث، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۲.

۱۶۲. کشفی، عبد الرسول؛ عبادی، احمد، شرط علی معرفت و قضایای حقیقیه و خارجیّه، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۳۹، تابستان ۱۳۹۰.

۱۶۳. معلمی، حسن، نفس الامر، فصلنامه آیین حکمت دانشگاه باقر العلوم (وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، دوره ۱، شماره ۱، پائیز ۱۳۸۸.

۱۶۴. مهرپرور، حسین، بررسی تفاوت اجرای حکم قصاص در مورد زن و مرد، فصلنامه «نامه مفید»، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۷۷.

### **(پ) منابع رایانه ای (رایاتاری و نرم افزاری)**

۱۶۵. پایگاه مدرسه فقهت به نشانی: <http://www.eshia.ir>

۱۶۶. پایگاه اطلاع رسانی آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی: [www.fazellankarani.ir](http://www.fazellankarani.ir)

۱۶۷. پایگاه اطلاع رسانی آیت الله میرزا جواد تبریزی: <http://fa.tabrizi.org>

۱۶۸. پایگاه رایاتاری جماران: <http://www.jamran.ir>

۱۶۹. جامع اصول الفقه، نرم افزار، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۱۷۰. جامع فقه اهل بیت علیهم السلام ۲، نرم افزار، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۱۷۱. پایگاه رایاتاری بصیرت: <http://basirat.ir>

۱۷۲. خمینی، سید روح الله موسوی، صحیفه نور، مندرج در: <http://farsi.rouhollah.ir>

۱۷۳. درایه النور، نرم افزار، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۱۷۴. دهخدا، علی اکبر، فرهنگ فارسی، نرم افزار، سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور.

۱۷۵. کتاب خانه حکمت اسلامی، نرم افزار، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.





بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

