

حقیقت مجعول در امارات^۱

محمد استوار میمنندی^۲

چکیده

در کتب اصولی در باره مبحث امارات، نظریات متنوع و متفاوتی دیده می‌شود. موضوع ماهیت مجعول که از مباحث ذیل عنوان‌های مبحث امارات است، با همین وضعیت مواجه است. مقاله حاضر عهده‌دار بیان و بررسی نظریات مربوط به ماهیت مجعول در باب امارات است. در این مقاله، شش نظریه در خصوص ماهیت مجعول در امارات شناسایی و به اختصار برخی اشکالات هر کدام از این نظریه‌ها، طرح و ارزیابی شده است. نظریه مشهور در این خصوص، نظریه طریقت است؛ با این توضیح که ماهیت مجعول در باب امارات، طریقت و کاشفیت آنها به سوی واقع است. در پایان، دو ثمره این بحث در باره جایگزینی امارات با قطع و نیز اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی ذکر شده است.

واژگان کلیدی: اماره، مجعول، مؤدّا، منجزیت و معدّریّت، طریقت، متمیم کشف.

مقدمه

در این مقاله، حقیقت و ماهیت مجعول در باب امارات مورد بررسی قرار گرفته است؛ به این معنا که در باب امارات آنچه را که شارع جعل می کند و معتبر قرار می دهد، چیست و حقیقت اعتبار در امارات به چه چیز برمی گردد؟

در این بحث، باید بین کیفیت جعل در امارات و ماهیت مجعول در امارات، فرق گذاشت؛ زیرا در اولی، سخن از کیفیت جعل اماره و اقوال سه‌گانه سببیت، طریقت و مصلحت سلوکیه است؛ اما در دومی سخن از چیستی مجعول و اقوال شش‌گانه مربوط به آن، می‌رود؛ بنابراین سخن گفتن از ماهیت مجعول، متفاوت از سخن گفتن درباره کیفیت جعل آن است و نباید بین این دو مقام، خلط کرد.

در کلمات قدما و حتی بسیاری از متأخران از اصولیان به این بحث، عنوانی مستقل نداده‌اند و طبعاً موضوع به طور روشن، بررسی نشده؛ اگرچه ممکن است، به طور ضمنی در آثارشان به این مطلب اشاراتی کرده باشند.

چه بسا از ظواهر برخی عبارات‌شان، مبنای آنها در این بحث به دست می‌آید؛ به عنوان مثال از کلمات مختلف شیخ انصاری، می‌توان مبنای ایشان را در باره مجعول به دست آورد؛ زیرا آن گونه که بسیاری از بزرگان گفته‌اند، ظاهر کلام شیخ در موضوعی از کتاب فرائد الاصول، می‌رساند که طبق مبنای ایشان، مجعول در باب امارات همان مؤدای اماره است. یا از کلمات محقق خراسانی در کفایة الاصول این‌گونه استظهار کرده‌اند که طبق مبنای ایشان، مجعول در باب امارات، منجزیت و معذرت است. پس این دو اصولی سرشناس در موضوع محل بحث، نظریه دارند؛ اگر چه بحث را بسط نداده و مستقلاً به آن نپرداخته‌اند. اینکه گاه در استظهار از کلمات این بزرگان، اختلاف نظر دیده می‌شود، به همین سبب است؛ چنانچه در فهم کلمات محقق خراسانی، چنین اختلاف دیدگاهی پدید آمده است. به نظر برخی، مبنای محقق خراسانی در چیستی مجعول، منجزیت و معذرت است و به نظر برخی دیگر، حجیت است نه منجزیت و معذرت. از این رو در بیان اقوال مختلفی که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، برخی اقوال (مانند قول اول و دوم) تنها به عنوان اقوال منسوب به شیخ اعظم و محقق خراسانی ذکر می‌شود.

پیشینه
اصول فرائد الاصول

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

پیشینه

شاید بتوان گفت که نخستین کسی که به صورت مستقل به بسط و توضیح ماهیت مجعول در امارات پرداخته و مباحث آن را منقح نموده، محقق بزرگ میرزای نائینی است و پس از ایشان محقق اصفهانی و در دوره‌های بعد، شاگردان این بزرگان و دیگر دانشوران علم اصول، مبسوط‌تر و مفصل‌تر به این بحث پرداخته و آن را کاویده‌اند.

نگارنده این سطور، موضوع محل بحث را در رساله مستقلی بررسی کرده و در یک فصل، کیفیت جعل امارات و در فصلی دیگر، ماهیت مجعول در امارات را شکافته است که مقاله پیش رو، تلخیصی از بخش سوم آن رساله است.

مفهوم شناسی

اماره از آن جهت که حکایت و کاشفیت ظنی از واقع دارد، معتبر دانسته شده است. حجیت ظن، جعلی و اعتباری است و ممکن است معتبر و جاعل متفاوت باشد. مقصود از اماره در این مقاله اماره شرعی، است، در مقابل اماره عقلی و اماره عقلایی و به معنای اماره‌ای است که معتبر آن، شارع مقدس است.^۱

دیدگاه‌ها

در باره ماهیت و حقیقت مجعول در امارات، دو نظریه اصلی و اساسی مطرح است: نظریه اول: - که مشهور اصولیون تابع آن‌اند- مجعول در امارات را یک مجعول شرعی می‌داند و به بیان ماهیت و چیستی آن می‌پردازد.

نظریه دوم: طرفداران این نظریه گفته‌اند که در باب امارات، اصلاً جعلی وجود ندارد تا بخواهیم به دنبال مجعول آن باشیم. تنها عمل کردن عقلاً بر طبق امارات وجود دارد که شارع آن را امضا کرده است. این نظر در بررسی کلمات امام خمینی ذکر خواهد شد.

و اما قائلان به مجعول بودن امارات، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروه اول کسانی- اند که مجعول در امارات را یک حکم تکلیفی می‌دانند و معتقدند که حجیت از آن حکم

۱. مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۷۰.

تکلیفی، انتزاع شده است. ظاهر کلمات بزرگانی مانند محقق عراقی گویای این مطلب است. گروه دوم کسانی اند که مجعول در امارات را یک حکم وضعی می دانند. بزرگانی مانند محقق خراسانی، میرزای نائینی و محقق اصفهانی از این دسته اند. ظاهر کلمات شیخ انصاری نیز این است که مجعول در امارات، به مؤدای اماره بستگی دارد؛ با این توضیح که اگر مؤدای اماره، مشتمل بر حکم تکلیفی بود، مجعول حکم تکلیفی و اگر مؤدای اماره حکم وضعی بود، مجعول حکم وضعی است.

با تکیه بر این مطالب، می توان مهم ترین نظریات در باره ماهیت مجعول در امارات را در شش نظریه خلاصه کرد:

۱. نظریه جعل مؤدای منسوب به شیخ انصاری؛
 ۲. نظریه جعل منجزیت منسوب به صاحب کفایه؛
 ۳. نظریه جعل طریقت از میرزای نائینی؛
 ۴. نظریه جعل حجیت از محقق اصفهانی؛
 ۵. نظریه «امر به معامله مؤدای معامله الواقع» از محقق عراقی؛
 ۶. نظریه عدم جعل امارات و امضایی بودن عمل به آنها از امام خمینی.
- در ادامه، به بررسی این نظریات پرداخته و برخی اشکالات هر کدام بررسی می شود.

پیشروان
اصول فقه اسلامی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. نظریه جعل مؤدای

از عبارات شیخ انصاری می توان استفاده کرد که او در بحث امارات، به ماهیت مجعول، توجه داشته و نظرش را در باره آن بیان کرده؛ اگرچه مستقلاً به این بحث پرداخته است. ایشان بر این نظر است که مجعول در امارات، خود مؤدای آن اماره است؛ یعنی مؤدای اماره هر چه باشد، شارع آن را در حکم واقع قرار داده و منجز می کند؛ مثلاً اگر مؤدای اماره ای وجوب نماز جمعه باشد، در واقع شارع وجوب نماز جمعه را جعل کرده است؛ بنابراین در مواردی که مؤدای اماره یک حکم تکلیفی است، به واقع مجعول حقیقی نیز یک حکم تکلیفی است که حجیت از آن انتزاع می شود.

این مبنا را از میان دانشوران اصولی پس از شیخ انصاری، میرزای نائینی صریح تر طرح کرده است. او از دو جای عبارات شیخ در فرائد الاصول، این مبنا را استفاده کرده و به ایشان

نسبت داده است:

الف- موضع اول این کلام که شیخ در بحث دلیل انسداد، مطرح کرده است: إن تفریغ الذمة عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أَرَادَهُ الشارِع في ضمن الأوامر الواقعية و إما بفعل ما حکم حکما جعلیا بأنه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعولة لتفریغ الذمة بهذا علی مذهب المخطئة من حیث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارِع لا من حیث إنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي؛ بریء الذمه شدن یا به این است که آنچه شارِع اراده کرده، در ضمن اوامر واقعی و تکلیف واقعی امثال کنیم یا به این است که حکمی را که شارِع، به عنوان اینکه همان حکم مورد نظرش است، جعل کرده، امثال کنیم و این دومی همان مضمون طرق مجعول شرعی است. پس بریء الذمه شدن با این طریق طبق مذهب مخطئه از حیث همان چیزی است که شارِع در واقع اراده کرده است نه از حیث اینکه چیزی مستقل در مقابل مراد واقعی شارِع باشد.^۱

نکته کلام شیخ در همین قسمت دوم است؛ یعنی بریء الذمه شدن به این است که مؤدای اماره - که شارِع جعل نموده- انجام شود.

ب- موضع دومی که محقق نائینی از کلام شیخ اعظم استفاده می کند و وضوح آن را در دلالت بر مبنای شیخ بیشتر از موضع قبل می داند، عبارتی است که شیخ در باب امارات در محل توضیح مصلحت سلوکیه، آورده است؛ اگرچه محقق نائینی کلمات ایشان را نیاورده و فقط توضیح و تبیین آن را بیان کرده است. آن عبارت این است:

و معنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة: وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤداه من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع - كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة و النهاية المتقدمتين - فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعا وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي و تطبيق العمل على وجوبها الواقعي؛ معنى امر به عمل کردن طبق اماره اینست: واجب است که بر مؤدای اماره احکام واقع بار شود، بدون اینکه در فرض مخالفت واقع، مصلحتی در فعل ایجاد شود - ظاهر عبارت عده و نهاییه که سابقا نقل شد نیز همین معنا را به ذهن می رساند- پس اگر اماره منجر به وجوب نماز جمعه شود واقعا، لازم است احکام وجوب واقعی بر آن بار شده و عمل بر اساس وجوب واقعی نماز جمعه آورده شود.^۲

۱. شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۲۳.

۲. همان، ص ۴۵.

از عبارت «معنی الأمر بالعمل علی طبق الأمانة وجوب ترتیب أحكام الواقع علی مؤدایها» می‌توان به مبنای شیخ اعظم پی‌برد؛ چرا که می‌گوید معنای امر به عمل کردن به اماره، این است که شارع در احکام واقعی، عمل کردن بنا بر مؤدای اماره را کافی دانسته است. به عبارت دیگر، شارع در احکام واقعی اجازه داده به مؤدای اماره عمل شود و این یعنی اینکه شیخ در باب امارات، مجعول را همان مؤدای اماره گرفته و آن را نازل منزله واقع قرار داده است.

بنابراین می‌توان گفت که شیخ انصاری، مجعول حقیقی در امارات را همان مؤدای اماره می‌داند و حجیت را تنها مجعول عرضی و نه حقیقی معرفی می‌کند که از حکم تکلیفی انتزاع می‌شود؛ یعنی حجیت، بنفسها مجعول نیست؛ بلکه به تبع جعل منشأ انتزاعش، حجیت هم مجعول است. پس مجعول بودن حجیت به تبع مجعول بودن وجوب نماز جمعه است؛ درست همان‌گونه که مبنای ایشان در رابطه با احکام وضعیه همین است که همه‌ی اقسام احکام وضعیه از احکام تکلیفیه انتزاع می‌شوند و خود، جعل مستقلی ندارند.

اشکال: مهم‌ترین اشکال به مبنای شیخ را برخی بزرگان مانند محقق خراسانی و محقق نائینی وارد کرده‌اند و آن، اشکال تضاد بین حکم واقعی و مؤدای اماره است؛ به این بیان که چون مؤدای اماره در مقام بیان حکم واقعی است، در مواردی که مؤدای اماره با واقع مطابقت داشته باشد، مؤدای اماره همان حکم واقعی می‌شود؛ اما در مواردی که مؤدای اماره با حکم واقعی مخالفت دارد، از یک طرف حکم واقعی داریم و از طرف دیگر، جعل شارع سبب شده است که مؤدای اماره حجت باشد؛ برای مثال اگر حکم واقعی وجوب نماز جمعه و مؤدای اماره حرمت نماز جمعه باشد، بنا بر مسلک شیخ لازم می‌آید که در اینجا دو حکم باشد؛ یکی وجوب نماز جمعه و دیگری حرمت نماز جمعه و این یعنی اجتماع ضدین در موضوع واحد که محال است؛ یعنی همان اشکالی که در باب امکان تعبد به اماره مطرح شد، طبق این مبنا باز می‌گردد.

محقق خراسانی در کفایه بعد از اینکه اشکالات به امکان تعبد به اماره از جمله اشکال تضاد را مطرح می‌کند، در مقام جواب از آن اشکالات می‌گوید که مراد از حجیت مجعوله، آن چیزی نیست که احکام تکلیفیه به دنبالش بیاید؛ بلکه مراد از حجیت مجعوله، منجزیت و معذرت است؛ بنابراین اشکال تضاد متوجه ما نمی‌شود، به خلاف وقتی که حجیت

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

مجمعوله، به دنبال انشای احکام تکلیفیه باشد که در این صورت اشکال اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین پیش می‌آید.

پاسخ: برخی به اشکال فوق، این‌گونه پاسخ داده‌اند: اشکالی که محقق نائینی و محقق خراسانی به مبنای شیخ اعظم وارد کرده‌اند، بر پایه این تصور است که هم حکم واقعی فعلی باشد و هم مؤدای اماره، در حالی که این‌گونه نیست؛ بلکه مراد شیخ این است که جعل اماره یعنی شارع مؤدای امارات را نازل منزله‌ی حکم واقعی قرار داده است؛ حال اگر با واقع مطابقت کرد، باعث منجزیت حکم واقعی می‌گردد و اگر مخالفت کرد، حکم واقعی اگرچه موجود است، ولی به فعلیت نمی‌رسد؛ آنچه به فعلیت می‌رسد، همان مؤدای اماره است. به عبارت دیگر، در کلام شیخ بین حکم واقعی و حکم ظاهری فرق وجود دارد و مهم‌ترین فرق آن، در فعلیت داشتن است؛ بنابراین تضادی بین حکم واقعی و مؤدای اماره وجود ندارد.

۲. نظریه جعل منجزیت و معذرت

محقق خراسانی در حاشیه بر فرائد، مسلک شیخ در باره مجعول در امارات را می‌پذیرد و آن را رد نمی‌کند؛ اما در کفایه، ایشان ماهیت مجعول را به گونه دیگری معرفی می‌کند و آن را منجزیت و معذرت می‌داند. به نظر محقق خراسانی، آنچه توسط شارع در امارات مجعول است، حکم منجزیت و معذرت آن است؛ یعنی اگر اماره با واقع مطابق بود، اماره واقع را منجز می‌کند و اگر با واقع مخالف بود، اماره فقط معذرت است به این معنا که استحقاق عقاب را از کسی که مخالف با واقع مرتکب شده، برمی‌دارد.

محقق خراسانی در بحث امکان تعبد به اماره پس از آن که اشکالات امکان تعبد به اماره را مطرح می‌کند، در مقام پاسخگویی به آن اشکالات، مبنای خود در حقیقت مجعول را بیان می‌نماید. به نظر او حقیقت جعل اماره، جعل منجزیت و معذرت است؛ بنابراین مجعول به واقع یک حکم وضعی است که شارع برای اماره قرار داده است؛ از این رو، دو حکم تکلیفی در مقابل هم وجود ندارد تا اشکال اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین لازم بیاید. حجیت مجمعوله مستلزم انشای احکام تکلیفیه به حسب آنچه طریق به آن منجر شده نبوده، بلکه در موردی که به صواب رفته، صرفاً موجب تنجز تکلیف بوده و در جایی که به خطا رود، باعث صحت اعتذار می‌باشد و نیز در همین فرض که اماره به واقع اصابت

پرسش
نظر محقق خراسانی

حقیقت مجعول در امارات

نکرده و بر خلاف آن دلالت نموده، اثر حجیت آن این است که مخالفتش موجب تجزی و موافقتش باعث انقیاد است، چنانچه شأن حجّت غیر مجعوله یعنی قطع نیز همین است.^۱ البته ممکن است این اشکال به عبارت فوق وارد شود که این عبارت، صراحت در این مطلب ندارد که حقیقت مجعول، منجزیت و معذرت است؛ لکن ایشان در مبحث استصحاب جمله‌ای دارد که به وضوح بر مسلک ایشان در ماهیت مجعول دلالت دارد. محقق خراسانی در آنجا می‌گوید: در باب حجیت امارات قول حق نزد ما این است که مقتضای حجیت اماره تنجز تکلیف به هنگام موافقت با واقع و معذور بودن به هنگام مخالفت با واقع است، همان‌گونه که مقتضای حجیت قطع، منجزیت و معذرت است.^۲

اشکال اول: محقق نائینی در اشکال به این نظریه می‌گویند: مجعول، منجزیت و معذرت نیست؛ بلکه این دو، فرع بر حجیت خبر هستند، یعنی ابتدا باید طریقت خبر برای ما احراز شود، سپس بگوییم این خبر نسبت به واقع منجز و معذرت می‌شود؛ به عبارت دیگر، وقتی صفت محرزیت و طریقت یک اماره از ادله آن برای ما ثابت شد، آن‌گاه عقل حکم می‌کند به تنجز و تعذر؛ بنابراین منجزیت و معذرت یک مجعول شرعی نیست؛ بلکه در صورت اثبات اعتبار یک اماره، منجزیت و معذرت آن به حکم عقل قهراً مترتب می‌شود و وقتی حکم عقل شد، نمی‌تواند مجعول شرعی باشد، پس نمی‌توان خود مجعول را منجزیت و معذرت دانست؛ بلکه لازمه آن منجزیت و معذرت است.

اشکال دوم: این اشکال از محقق اصفهانی مطرح شده است و آن اینکه معنای منجزیت این است که اگر به آن عمل نکردی و به واسطه این عمل نکردن واقع فوت شد، استحقاق عقاب می‌آید؛ در حالی که قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌گوید تا بیانی نباشد، استحقاق عقابی نیز در میان نیست. حال اگر بگوییم مجعول در امارات منجزیت و معذرت است، معنایش این است که بر ترک اماره در صورت مخالفت با واقع استحقاق عقاب وجود داشته در حالی که هنوز حجیتی برای آن جعل نشده است، در حالی که قبل از آن باید حجیت ثابت می‌شد تا منجزیت و استحقاق عقاب را بر آن مترتب می‌کردیم و اگر هم بخواهیم با همین

پیشینه
اصول فقهیه

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۷۷.

۲. همان، ص ۴۰۵.

جعل، استحقاق عقاب را ثابت کنیم، دور پیش می‌آید؛ چون مستلزم تقدم شی بر خودش است؛ زیرا لازم می‌آید قبل از اینکه حجیت بیاید اماره حجت باشد؛ به عبارت دیگر منجزیت اماره فرع بر این است که تکلیفی در واقع باشد و اگر تکلیفی در واقع می‌خواهد باشد، فرع بر این است که قبلاً اماره منجز باشد و این دور است.^۱

محقق اصفهانی می‌گوید که این اشکال در صورتی است که صاحب کفایه مجعول را خود منجزیت بگیرد و اگر مراد ایشان از منجزیت خصوصیتی باشد که منجزیت بر آن مترتب می‌شود، باید ببینیم آن خصوصیت چیست و آن را مورد بررسی قرار دهیم.

شبهه به همین اشکال با اندکی تفاوت بیانی است که در تقریرات میرزای نائینی آمده و آن اینکه اگر بگوییم مجعول در باب امارات منجزیت است، لازم می‌آید قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصیص بخورد؛ چون این قاعده حکم می‌کند قبل از آمدن بیان، عقاب قبیح است. حال اگر بگوییم جعل حجیت به معنای جعل منجزیت است، معنایش این است که قبل از اینکه حجیت ثابت شود، استحقاق عقاب ثابت می‌شود؛ در نتیجه باید ملتزم شویم به اینکه در اینجا این قاعده تخصیص خورده و این محال است؛ چون قواعد عقلی تخصیص بردار نیستند. محقق روحانی در منتقى الاصول پس از نقل این اشکال، به آن پاسخ داده که در باب

قاعده قبح عقاب بلا بیان دو مبنا وجود دارد؛ اگر طبق مبنای حق بگوییم استحقاق عقاب، یک امر عقلی یا عقلایی نیست؛ بلکه امری است که دائر مدار دلیل شرعی است؛ به گونه‌ای که دلیل شرعی دلالت کند که شارع می‌تواند عقاب را برای ترک واقع قرار دهد؛ چه مکلف نسبت به واقع علم داشته باشد و چه جهل؛ چه حجتی بر واقع قیام کند و چه قیام نکند؛ در این صورت حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان وجود ندارد و عقاب متفرع بر قیام حجت نیست؛ در نتیجه از قیام دلیل بر ثبوت عقاب نزد قیام اماره، نه تخصیصی برای آن قاعده به وجود می‌آید و نه مستلزم دور است.

اگر طبق مبنای مشهور بگوییم استحقاق عقاب یک امر عقلی است و شارع فقط مقدار و کیفیت عقاب را معین می‌کند، در نتیجه عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان می‌کند، در این صورت می‌توانیم این‌گونه پاسخ بدهیم که بنا بر مبنای منجزیت، خود منجزیت بیان

۱. اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۳، ص ۱۲۴.

است؛ زیرا در واقع مجعولی وجود دارد؛ به عبارت دیگر شارع با جعل منجزیت در همان زمانی که اماره را معتبر دانسته، در همان زمان هم قبح عقاب را برداشته است؛ زیرا این اماره خود بیانی است که باعث می شود قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا جاری نشود؛ بلکه این بیان خودش رافع موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان است؛ بنابراین نه اشکال تخصیص قاعده پیش می آید و نه اشکال دور.^۱

اشکال سوم: این اشکال در مباحث الاصول به نقل از شهید صدر ایراد شده است و آن اینکه صاحب کفایه نظریه منجزیت را آورد تا به وسیله آن اشکال اجتماع ضدین را - که در بحث امکان تعبد به اماره مطرح شده بود- پاسخ دهد؛ به عبارت دیگر اشکال اجتماع ضدین در جایی به وجود می آید که مؤدای اماره و حکم واقعی هر دو از احکام تکلیفیه باشند؛ از این رو صاحب کفایه و دیگران گفته اند همین که بتوانیم بگوییم در ناحیه اماره حکم تکلیفی نداریم و فقط حکم وضعی داریم، اشکال اجتماع ضدین برطرف می شود، در حالی که اشکال اجتماع ضدین متمرکز بر حکم تکلیفی نیست؛ بلکه متمرکز بر ملاکات و مبادی این احکام است؛ در نتیجه، اشکال ایشان به آخوند این است که با پاسخ شما از نظر حل و دفع اشکال فرقی ایجاد نمی شود و طبق این مبنا نیز اشکال اجتماع ضدین وارد می شود.

خلاصه کلام شهید صدر این است که محذور این نیست که در باب حکم واقعی و ظاهری چون دو حکم تکلیفی داریم، اجتماع ضدین درست شده است؛ بلکه محذور طلب ضدین است؛ یعنی امکان ندارد که مولا دو مطلوب ضد هم داشته باشد چون لازمه آن، این است که به یک چیز هم حب و هم بغض داشته باشد؛ بنابراین محذور اجتماع ضدین با نظریه منجزیت برطرف نمی شود.^۲

اشکال چهارم: برخی بزرگان مانند آیت الله بروجردی اشکال کرده اند که منجزیت و معذرت قابل جعل شرعی نیستند؛ زیرا این دو آثاری عقلی اند که به صورت فقهی بار می شوند. چه اینکه کسی آنها را اعتبار کند و چه اعتبار نکند؛ بلکه مجعول شرعی امر دیگری است که قابلیت جعل و اعتبار شارع را داشته باشد و پس از اینکه جعل صورت

۱. روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۱۴۹.

۲. حائری، مباحث الأصول، ج ۲، ص ۳۱.

گرفت، آن‌گاه اثر منجزیت به معنای تنجز حکم واقعی در فرض مطابقت اماره با واقع و اثر معذریت به معنای معذور بودن از فوت حکم واقعی در فرض مخالفت اماره با واقع به حکم عقل ثابت می‌شود؛ پس این دو عنوان صلاحیت مجعول واقع شدن ندارند.^۱

۳. نظریه جعل طریقت

از این نظریه با عناوین مختلف نام برده شده است. برخی از تعبیری که در کلمات قائلین به این مبنا وارد شده عبارتند از: طریقت، کاشفیت، وسطیت، وسطیت در اثبات، تتمیم کشف. شاید بتوان گفت نخستین کسی که صریح و مبسوط به این بحث پرداخته و مسلک طریقت را برگزیده، میرزای نائینی است و پس از ایشان نیز شاگردان او و برخی دیگر از فقها این مسلک را پذیرفته‌اند.

میرزای نائینی، چستی و ماهیت امارات را همان طریقت امارات می‌داند که شارع به وسیله جعل، آن طریقت را تتمیم کرده، به مرحله اثبات می‌رساند؛ به عبارت دیگر، امارات به دلیل واقع‌نمایی که دارند، جهت کشف از واقع پیدا کرده‌اند؛ همان‌گونه که قطع این واقع‌نمایی را دارد و ما را به واقع رهنمون می‌شود با این تفاوت که در امارات کشف یک کشف تام نیست بلکه کشفی ناقص است؛ از این رو به متمم کشف نیاز دارد و شارع به آن اعتبار می‌بخشد تا این کاشفیت و طریقت ناقص را تتمیم کند.^۲

به عبارت آسان‌تر، امارات به واسطه ظنی که به واقع ایجاد می‌کنند، طریقت ظنی به واقع پیدا می‌کنند و چون این طریقت ذاتی نیست و ظنی است و ظن هم به خودی خود حجت نیست، از این رو اعتبار و حجیت آن به جعل شارع نیاز دارد و شارع در صورت اعتبار، همان طریقت را اعتبار و آنرا تتمیم می‌کند.

محقق نائینی در کتاب فوائد الاصول به این مبنا تصریح و امارات را به قطع تشبیه می‌کند و می‌گوید که همان‌گونه که قطع طریقت به سوی واقع دارد و محرز واقع است، امارات ظنی نیز طریق به واقع هستند و از روی حقیقت واقعی پرده برمی‌دارند، با این تفاوت که در قطع این طریقت یک طریقت تام و کامل است؛ لذا می‌گوییم حجیت قطع ذاتی است؛ چون پس از

۱. منتظری، نهاية الاصول، ص ۴۵۸.

۲. نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۰۸.

رسیدن به واقع و یقین کردن به آن، دیگر برای اخذ به آن به چیز دیگری نیاز نداریم به خلاف ظنون که طریقت آنها برای واقع یک طریقت تام نیست؛ بلکه برای اثبات محرز بودن آن نسبت به واقع شارع باید آن را به عنوان طریق اعتبار نماید؛ حال چه این تتمیم کشف از جانب شارع به نحو اعتبار استقلالی باشد و چه به نحو امضای بنای عقلا باشد؛ به این معنا که شارع احتمال خلاف را در عالم تشریح القا نماید همان گونه که عقل در عالم تکوین احتمال خلاف در مورد قطع را منتفی و آن را حجت می داند؛ پس اعتبار این اماره به منزله این است که شارع مقدس در عالم تشریح فردی از علم را ایجاد نموده است؛ در نتیجه طریقت ناقصه اماره تتمیم می شود؛ بنابراین طبق مبنای میرزای نائینی، حقیقت مجعول در باب امارات همان طریقت است که از آن به تتمیم کشف یا وسطیت در اثبات نیز تعبیر می شود.

با توجه به مطالب فوق، محقق نائینی آورده است که چون مجعول در باب امارات طریقت است، دیگر نمی توانیم بگوییم با حجیت امارات، حکم ثابت می شود؛ در نتیجه اشکال تضاد یا اشکال تصویری - که قبلا در بحث امکان تعبد به اماره مطرح شد - وارد نمی شود؛ چون طبق این مبنا هیچ حکمی ورای واقع وجود ندارد؛ بلکه اماره اگر با واقع مطابق بود، باعث می شود آن واقع تنجز پیدا کند و در صورت مخالفت با آن استحقاق عقاب بیاید و اگر با واقع مخالف بود، نهایت چیزی که ثابت می شود معذرت است؛ به این معنا که در صورت عمل به اماره مخالف و فوت واقع استحقاق عقاب نمی آید و عقاب چنین شخصی صحیح نیست؛ همان گونه که در عمل به قطع و علم این گونه است که اگر قطع انسان با واقع مطابق بود آن واقع منجز است و اگر با واقع مخالف بود و در واقع این قطع جهل مرکبی بیش نبود، در این صورت معذرت است و عقاب او صحیح نیست.

لازم به ذکر است که تفاوت نظریه محقق نائینی با نظریه قبل (نظریه محقق خراسانی) این است که در نظریه قبل مجعول شرعی در باب امارات، منجزیت و معذرت معرفتی شد؛ ولی در اینجا آنچه مورد جعل و اعتبار شارع قرار گرفته طریقت امارات است و منجزیت و معذرت لازمه عقلی و قهری آن است نه اینکه مجعول شرعی باشد.

شاید بتوان گفت محقق خوئی - که خود از شاگردان محقق نائینی است - در باب ماهیت مجعول مبنای استاد خویش را پذیرفته است؛ چون ایشان نیز در فواصل مختلف از

پیشین
محققان
اصول

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸ م

مباحث خویش، مجعول در باب امارات را طریقت معرفی می‌کند:
 نظر ما این است که آنچه در امارات ذکر کرده است (مبنی بر اینکه مجعول در امارات فقط طریقت و کاشفیت است و حکم تکلیفی‌ای نداریم تا اجتماع ضدین لازم بیاید) کلام متینی است.^۱
 لکن ظاهر برخی کلمات این است که نظر ایشان اندکی با محقق نائینی متفاوت است؛ چون ظاهر کلمات قائلین به مبنای طریقت این است که شارع مستقیماً در باب امارات طریقت را به منظور تتمیم کشف برای امارات جعل فرموده است؛ در حالی که محقق خوبی در ابتدای امر، عمل به امارات را از طرق عقلاییه‌ای می‌داند که عقلا در زندگی خود با آن سر و کار دارند و طبق آن عمل می‌کنند؛ بنابراین مجعول در باب امارات همان چیزی است که سیره عقلا طبق آن وجود دارد و مورد عمل آنهاست که شارع نیز آن را امضا کرده است؛ لکن ورای این بنای عقلا باید حقیقتی وجود داشته باشد و آن حقیقت همان طریقت است؛ به عبارت دیگر، بنای عقلا در عمل به امارات از باب حکم تکلیفی نیست بلکه چون آنها امارات را طریق به واقع می‌بینند، به آن عمل می‌کنند؛ حال شارع در مقام امضای این بنای عقلا، همان چیزی را امضا می‌کند که بنای عقلا مبتنی بر آن است؛ یعنی طریقت و وسطیت در رسیدن به حکم واقعی.

پیشینه
اصول امارات

می‌توان گفت که محقق خوبی نیز مانند محقق نائینی مجعول در باب امارات را طریقت و کاشفیت می‌داند با این تفاوت که محقق خوبی تصریح می‌کند به اینکه جعل طریقت برای امارات یک جعل امضایی است؛ چون ایشان می‌گویند شارع بنای عقلا را در عمل به امارات امضا کرده و بنای عقلا نیز مستند به طریقت است؛ یعنی چون امارات طریق به واقع بوده‌اند، عقلا طبق آن عمل می‌کنند؛ در نتیجه با این بیان طریقت با یک واسطه مجعول شرعی قرار می‌گیرد؛ به خلاف محقق نائینی که این تصریح در کلام او وجود ندارد.

پیشینه
مجعول در امارات

اشکال اول: این اشکال در کلمات عده‌ای از علمای اصول مطرح شده است، اگر چه اصل این اشکال در کلمات آنها مشترک است، لکن بیانات آنها اندکی با یکدیگر تفاوت دارد. در اینجا به سه بیان از بیانات این اشکال اشاره می‌شود:

الف- محقق بروجردی: ایشان در بیان این اشکال می‌گویند که اگر مراد از طریقت این

۱. خوبی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۱۲۳.

است که اماره گاه ما را به واقع می‌رساند، اشکالش این است که این معنا قابل جعل نیست؛ چون یک امر تکوینی است و امور تکوینی قابلیت جعل و اعتبار ندارند و اگر مراد از طریقت چیز دیگری غیر از این است، ما آن را نمی‌فهمیم.

ب- امام خمینی در انوار الهدایه: ایشان در این کتاب پنج اشکال به تقریب میرزای نائینی وارد می‌کند که یکی از آن اشکالات تقریب همین اشکال است؛ با این بیان که حجیت و وسطیت و کاشفیت و تعبیری از این قبیل که در توضیح معنای طریقت بیان می‌شود، قابلیت جعل و اعتبار ندارند؛ چون حجیت به معنای صحت احتجاج و از بین برنده عذر، یک امر استقلالی نیست، بلکه تابع جعل تکلیف یا جعل حکم وضعی است؛ بنابراین باید بینیم مجعول چیست، پس از آن به دنبال جعل شرعی، این آثار نیز می‌آید؛ اما طریقت و وسطیت و کاشفیت نیز نمی‌توانند مورد جعل قرار بگیرند؛ چون اینها اموری تکوینی اند که امرشان دائر بین وجود و عدم است؛ یعنی یا هستند یا نیستند، پس معنا ندارد بگوییم چیزی را که محقق نشده، شارع معتبر می‌داند؛ همان‌گونه که شک را نمی‌توانیم به طریقت و وسطیت و کاشفیت متصف نماییم؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که شارع نمی‌تواند در موردی که اصلاً کاشفیتی برای آن نیست، جعل کاشفیت کند، در موردی هم که کاشفیت ناقصه است، چنین است و شارع نمی‌تواند آن را تتمیم بکند؛ زیرا محل قابلیت ندارد. بنابراین تنها معنایی که در اینجا معقول به نظر می‌رسد، این است که مراد از جعل اماره، جعل حکم تکلیفی طبق مؤدای اماره است؛ چون این وجوب یک امر اعتباری است که جعل آن به دست شارع است.^۱

ج- منتقی الاصول: اموری که مورد اعتبار قرار می‌گیرند یا باید خود یک حکم شرعی باشند یا اگر خودشان حکم شرعی نیستند یک اثر شرعی بر آن مترتب باشد؛ لکن در اینجا طریقت خودش از امور واقعی است و یک اثر شرعی نیست و از طرف دیگر، اثر شرعی نیز بر آن مترتب نمی‌شود و منجزیت را نمی‌توان یک اثر شرعی فرض کرد؛ چون وقتی حجیت طریقت جعل شد، منجزیت یک اثر عقلی است که قهراً به دنبال حجیت طریقت می‌آید؛ پس طریقت اثری شرعی بر آن مترتب نیست و نمی‌تواند در عداد مجعولات شرعیه قرار گیرد.

۱. امام خمینی، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۲۰۷.

جواب: در منتقی الاصول به این اشکال این‌گونه پاسخ داده شده: طریقت اعم است از اینکه وجود واقعی داشته باشد یا وجود اعتباری؛ مثلاً طریقت قطع وجود واقعی دارد و خودش یک حکم شرعی نیست؛ اما طریقت ظنون و امارات اگر چه به اندازه طریقت ناقصه اش هویت واقعی وجود دارد، لکن از آنجا که این طریقت ناقصه در جائز بودن عمل به آنان کافی نیست، به اعتبار شارع نیاز پیدا می‌کند؛ بنابراین وقتی شارع آن را طریق به واقع قرار می‌دهد، به منزله این است که این اماره را به جای قطع نشانده و همین مقدار در اینکه امری بتواند مجعول شارع قرار بگیرد، کفایت می‌کند؛ به عبارت دیگر اگر چه طریقت ناقصه امارات، وجود واقعی دارد، لکن تتمیم این طریقت و کاشفیت وجود جعلی و اعتباری دارد.

با این جواب می‌توان به هر سه بیان اشکال سوم پاسخ داد.

اشکال دوم: این اشکال به عنوان اشکال پنجم در کلمات امام در دو کتاب انوار الهدایه و تهذیب الاصول وارد شده است. محتوای اشکال این است: بنا بر اینکه بگوییم احکام واقعیه فعلیت دارند، حتی بنا بر این مسلک نیز اشکالی که در بحث امکان تعبد به اماره وارد شده بود، باقی می‌ماند؛ چون بنا بر اینکه احکام واقعیه به فعلیت خود باقی باشند، امکان جعل اماراتی که با احکام واقعیه مخالف هستند از سوی شارع وجود نخواهد داشت؛ به دلیل اینکه جعل حجیت و طریقت برای چنین اماراتی ملازمه دارد با اینکه شارع ترخیص فعلی دهد بر اینکه با عمل به اماره، حکم واقعی ترک شود؛ در حالی که چنین چیزی با فعلیت احکام واقعیه سازگاری ندارد؛ به عبارت دیگر، اگر شارع بخواهد طریقت و وسطیت امارات را جعل کند به این معنا که این طریقت برای آنها تتمیم شود، در مواردی که اصابه به واقع کند مشکلی نیست؛ اما در مواردی که مؤدای اماره با واقع مخالفت می‌کند همان اشکال اجتماع ضدین به قوت خود باقی می‌ماند؛ چون در یک زمان دو حکم متضاد با هم فعلیت پیدا می‌کنند. امام در این اشکال، معتقد است که بنا بر مبنای طریقت اشکال معروف اجتماع ضدین مرتفع نمی‌شود.

پاسخ: آنچه در این مقام از آن بحث می‌شود، کنکاش در چیستی و ماهیت مجعول است و این بحث پس از فراغ از امکان تعبد به امارات وجود دارد؛ بنابراین نمی‌توان اشکالی را که در مقام دیگری وارد بوده و به آن پاسخ گفته شده، در اینجا وارد کرد؛ همان‌گونه که خود امام

پرسش
اصول

فصل
مجموعه
در امارات

در تهذیب الاصول پس از این اشکال راه حل اشکال اجتماع ضدین را این گونه بیان می کند که در صورتی که در احکام واقعیه قائل به فعلیت آن شویم این اشکال پیش می آید؛ چون دو حکم فعلی مختلف در زمان واحد نمی توانند بر موضوع واحد وارد شوند؛ زیرا اجتماع ضدین لازم می آید؛ اما اگر بگوییم احکام واقعیه انشائیه هستند یا اگر هم فعلیت دارند فعلیتی است که در مرتبه ای غیر از مرتبه فعلیت حکم ظاهری است، در این صورت اشکال اجتماع ضدین برطرف می شود.^۱

امام راه تخلص اشکال را به گونه ای بیان می کند که از بحث ماهیت مجعول خارج می شود و الا اگر این اشکال با مقام مرتبط بود، می بایست جهت تخلص از آن با تمسک به مبنای خود در ماهیت مجعول به آن پاسخ می دادند.

همچنین همان طور که در توضیح مسلک طریقت بیان کردیم، نائینی با این مبنا اشکالات وارده بر امکان تعبد به اماره را نیز دفع می کند؛ چون طبق این مبنا هیچ حکمی ورای واقع وجود ندارد؛ بلکه اماره اگر با واقع مطابق بود باعث می شود آن واقع تنجز پیدا کند و در صورت مخالفت با آن استحقاق عقاب بیاید و اگر با واقع مخالف بود نیز نهایت چیزی که ثابت می شود معذرت است؛ به این معنا که در صورت عمل به اماره مخالف و فوت واقع، استحقاق عقاب نمی آید و عقاب چنین شخصی صحیح نیست؛ بنابراین دو حکم مستقل وجود ندارد تا منجر به اشکال اجتماع ضدین شود، پس این مبنا اشکال مذکور را دفع می کند و نیازی به رفع این اشکال باقی نمی ماند.

به عبارت کامل تر و دقیق تر، محقق نائینی گرچه فعلیت حکم را به فعلیت موضوع می داند ولی نفس دو حکم فعلی را متضاد نمی داند؛ بلکه تضاد را در ناحیه مبادی و اغراض آن می داند و اینجا چون ملاکی جز واقع در فعل نیست، تضاد در مبادی وجود ندارد و به دلیل اینکه غرض در حکم واقعی، امکان انبعاث عند الوصول است و با قیام اماره بر خلاف واقع وصول نشده، مولی نسبت به آن غرضی ندارد و با حکم ظاهری در مرحله غرض نیز تنافی ندارد.

پیش از این
موضوع را
توضیح دادیم

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. همو، تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۲۸۶.

۴. نظریه جعل حجیت

محقق اصفهانی بر این باور است که در باب امارات، آنچه مورد جعل شارع قرار گرفته، خود حجیت است به معنای چیزی که مورد احتجاج قرار می‌گیرد «کون الشیء بحیث یصح الاحتجاج به»، مانند آنچه در قطع می‌گوییم؛ با این تفاوت که در قطع حجیت ذاتی است؛ اما در امارات حجیت اعتباری و عرضی است؛ یعنی قطع ذاتاً صلاحیت احتجاج دارد چه جعل جاعلی باشد و چه نباشد؛ به خلاف امارات که صلاحیت احتجاج وقتی می‌آید که شارع آن را اعتبار کرده باشد و در صورت عدم اعتبار و جعل شارع احتجاج به آن صحیح نیست؛ پس در نگاه محقق اصفهانی خود حجیت مجعول قرار گرفته است؛ البته ایشان می‌گویند این حجیت اعتباری خودش دو قسم دارد. گاه انتزاعی است، مثل حجیت ظاهر نزد عرف و حجیت خبر ثقه نزد عقلا و گاه اعتباری است؛ مثل اینکه امام بفرماید: فلان چیز حجت من است بر شما.

محقق اصفهانی دو دلیل بر اینکه مراد از مجعول در باب امارات، خود حجیت است اقامه می‌کند:

دلیل اول: این تعریف برای مجعول در باب حجیت، مطابق با مفهوم لغوی حجت است؛ بنابراین به اعتبار امور دیگری در تعریف نیاز نداریم، چون در لغت نیز گفته‌اند: «الحجة ما یصح الاحتجاج به».

دلیل دوم: این دلیل مشتمل بر بیان مقدماتی است:

مقدمه اول: برای مولی اغراض واقعیه‌ای وجود دارد که مولا طبق آن اغراض واقعیه اوامر و نواهی خود را جعل می‌فرماید، پس فی الواقع احکام مولویه‌ای مطابق با اغراض شارع در خارج وجود دارد.

مقدمه دوم: واگذار کردن این امور به علم مکلفین موجب فوت بسیاری از این احکام می‌شود؛ چون در بسیاری مواقع به سبب محدود بودن علم انسان، نمی‌توان علم به حکم واقعی پیدا کرد.

مقدمه سوم: تکلیف به احتیاط به منظور رسیدن به آن احکام واقعیه، مستلزم عسر و حرج است و با حکمت شارع منافات دارد.

مقدمه چهارم: شارع با احاطه علمی می‌داند که خبر ثقه غالب المطابقه است؛ در نتیجه برای رسیدن به احکام واقعیه راهی بهتر از عمل به خبر ثقه نیست به گونه‌ای که احتجاج کردن به آن صحیح است؛ بنابراین خبر ثقه را حجت می‌کند.

نتیجه: آنچه مورد جعل شارع قرار گرفته این است که خبر ثقه به گونه‌ای باشد که احتجاج به آن صحیح باشد و این یعنی اثبات مدعا. حال که می‌توان مجعول را به معنای خود حجت، یعنی «کونه بحیث یصح الاحتجاج به» تعریف کرد، دیگر نیازی نیست امور دیگری را در تعریف حجت دخیل کنیم؛ از این رو به نظر محقق اصفهانی، باید این وجه را بر وجه دیگر مقدم نماییم و ترجیح دهیم.^۱

توضیح بیشتر محقق اصفهانی این است که وقتی اماراتی مانند خبر ثقه نزد شارع از موارد «مایصح الاحتجاج به» شدند، مخالفت با آن خروج از رسم بندگی و عبودیت است و ظلم بر مولا است و ظلم مورد مذمت است و به اقتضای این قاعده باید به امارات عمل کنیم و این یعنی حجت امارات؛ بنابراین همین قدر که یک اماره، صالح برای احتجاج باشد، کافی است و دیگر نیازی نیست آن امارات را از باب طریقت و وصول یا از راه‌های دیگر حجت بدانیم. اگر یک اماره صلاحیت احتجاج نداشته باشد، اساساً طریقت و وصولی برای آن متصور نیست.

اشکال: حجت اماراتی مانند ظواهر و خبر ثقه در قضایای عقلانی از باب اطمینان پیدا کردن به مراد متکلم است؛ به گونه‌ای که در اذهان عقلا احتمال خلاف یا ممکن نیست یا عقلایی نیست؛ مثلاً وقتی ثقه‌ای خبر به «مجیی زید» می‌دهد، عقلا از این خبر، آمدن زید را می‌فهمند و به معانی دیگری که از این تعبیر احتمال داده می‌شود اعتنا نمی‌کنند؛ بنابراین عمل عقلا به ظاهر کتاب و خبر ثقه از باب اطمینان به مراد است؛ همان‌گونه که قطع چنین اثری دارد با این تفاوت که حجت قطع در مرتبه‌ای است که شارع آن را رد نمی‌کند خلاف حجت اطمینان که امکان رد شارع در آن وجود دارد، پس عقلا به این امارات عمل می‌کنند بدون اینکه اموری مانند حجت یا طریقت یا منجزیت و معذرت را در آن معتبر بدانند.

این بیان اشکالی به محقق اصفهانی است مگر اینکه گفته شود این، یک اشکال مبنایی

۱. اصفهانی، نه‌ایة الدراية، ج ۳، ص ۱۲۷.

است؛ چون طبق مبنای محقق اصفهانی که جعل حجیت برای مجعول، یک امر شرعی است، این اشکال وارد نمی‌شود.

۵. نظریه تنزیل مؤدای الأمانة منزلة الواقع

محقق عراقی در مقام اشکال به نظریه طریقت نائینی و پس از اینکه بیان می‌کند نمی‌توانیم نظریه طریقت و تتمیم کشف را بپذیریم، نظریه مختار خود را ذکر می‌کند. وی بر این نظر است که در باب امارات شارع امر می‌کند که با مؤدای اماره به منزله واقع معامله کنید؛ چون طریقت و حجیت و معذرت و منجزیت و مانند آن قابلیت جعل و اعتبار ندارند؛ بلکه آثاری اند که پس از اعتبار و جعل مترتب می‌شوند. آنچه قابلیت جعل و اعتبار دارد «امر به معامله با مؤدای اماره به منزله واقع» است.^۱

البته ظاهر عبارات محقق عراقی در نهیة الأفكار این است که ایشان همان مسلک طریقت و تتمیم کشف را به گونه‌ای دیگر اصلاح نموده تا اشکالات سابق به آن وارد نشود. ایشان در بیان فرق بین اصول و امارات می‌گوید که گرچه ماهیت مجعول در هر دو، «امر به معامله مؤدای منزلة الواقع» است، لکن تفاوت این دو، در این است که در امارات این حقیقت کشف از جعل طریقت می‌کند؛ یعنی شارع با طریق دانستن امارات می‌خواهد بگوید به امارات از باب طریقت عمل کنید؛ همان‌گونه که به قطع از باب طریقت عمل می‌کنید؛ بنابراین به نظر می‌رسد مآل نظریه محقق عراقی همان طریقت است؛ مثلاً ایشان در جای دیگری از کتاب خویش این‌گونه می‌گوید:

تحقیق در مفاد ادله طرق و امارات همانی است که ما چندین بار اشاره کردیم که به نحو تتمیم کشف و اثبات احراز تعبدی برای واقع است، نه اینکه به نحو تنزیل مؤدای منزله واقع و یا به نحو جعل حجیت باشد.^۲

لکن از آنجا که بیان ایشان کاملاً متفاوت از بیاناتی است که قائلین به طریقت دارند، این نظریه در مقابل نظریه محقق نائینی قرار می‌گیرد و آن را به عنوان یک نظریه مستقل مطرح می‌کند؛ همان‌گونه که از مواضع دیگری از کلمات ایشان نیز بیشتر می‌توانیم مبنای

۱. عراقی، نهیة الأفكار، ج ۳، ص ۷۲.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۰۸.

محقق عراقی در رابطه با مجعول در باب امارات را استظهار کنیم. ایشان در تنبیه هفتم ذیل مبحث استصحاب پس از اینکه به مبنای طریقت اشکال می‌کند، می‌گوید که در باب امارات باید ادعا کنیم آن کشفی که حقیقتاً تام نیست، تام فرض شده است که در این صورت به جعل شرعی نیاز داریم و مرجع این جعل نیز به این است که شارع امر به معامله کرده که با مؤدای اماره معامله واقع را نمایید و به احتمال خلاف ها اعتنا نکنید:

شارع امر کرده است که با مؤدای اماره، در عمل کردن بر طبق آن، معامله‌ی واقع کنیم. تفاوت این نظریه با مبنای شیخ انصاری: ممکن است این سؤال پیش بیاید که تفاوت مبنای شیخ اعظم که می‌گفت مجعول در باب امارت «مؤدای اماره» است و این مبنا که می‌گوید مجعول «امر به معامله مؤدای به منزله واقع» است چیست؟

در جواب باید گفت که در نظریه شیخ اعظم آنچه مورد جعل شارع قرار گرفته، مفاد خود امارات است؛ اعم از اینکه حکم وضعی مانند صحت و بطلان باشد یا اینکه حکم تکلیفی مانند حرمت و وجوب مفاد اماره باشد، خلاف این نظریه که خود مفاد امارات مجعول شرعی نیست؛ بلکه مجعول، امری خارج از مفاد امارات است و مفاد امارات به تبع آن مجعول، حجت می‌شود. در نظریه محقق عراقی آنچه مورد جعل شارع قرار گرفته یک حکم تکلیفی است که عبارت است از اینکه با مؤدای اماره معامله واقع کنید که لازمه آن حجیت مفاد و مؤدای اماره است نه اینکه خود مفاد اماره مجعول شرعی باشد.

همچنین همان‌طور که اشاره شد نظریه محقق عراقی تعبیر اصلاح شده نظریه طریقت محقق نائینی است. با این تفاوت که محقق نائینی منکر هر گونه تنزیل است؛ بنابراین همان واقع‌نمایی و طریقت به واقع که در نظریه طریقت وجود دارد در این نظریه نیز به چشم می‌خورد؛ چون در امر به اینکه «با مؤدای اماره معامله واقع کنید» همان تتمیم کشف و احرازیت وجود دارد به خلاف نظریه شیخ اعظم که به هیچ وجه واقع‌نمایی ندارد و اماره را طریق به واقع نمی‌داند؛ بنابراین تفاوت بین این دو نظریه با این دو بیان مشخص می‌شود.

اشکال اول: اگر مطابق با این نظریه، مجعول در باب امارات را «امر به معامله مؤدای به منزله واقع» فرض کنیم، اشکال تضادی که بسیاری از بزرگان (مانند محقق خراسانی و محقق نائینی) به شیخ اعظم وارد کرده بودند، در اینجا نیز وارد می‌شود؛ چون در فرض

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

مخالفت با واقع یک طرف حکم واقعی وجود دارد و یک طرف هم اماره‌ای وجود دارد که برای آن حکم تکلیفی اخذ شده و از آنجا که لازمه این امر حجیت بودن مفاد اماره است، در نتیجه اجتماع ضدین لازم می‌آید.

اشکال دوم: بر فرض اینکه از اشکال ثبوتی تخلص پیدا کنیم، لکن در مقام اثبات این اشکال وارد می‌شود که با مراجعه به ادله‌ی دالّ بر حجیت امارات، مانند خبر ثقه و ظواهر می‌بینیم، هیچ یک از این ادله ظهور در «امر به معامله مؤدّی به منزله واقع» ندارند؛ بلکه ظهور در مبانی دیگر مانند طریقت دارند. در نهایت باید بگوییم در مقام اثبات معیّنی برای این قول وجود ندارد، در نتیجه این قول ثابت نمی‌شود.

۶. نظریه امضا

برخی فقها بر این باورند که در باب امارات از طرف شارع حجیت برای خبر ثقه و مانند آن جعل نشده بلکه آنچه وجود دارد بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه است و چیزی ورای آن وجود ندارد؛ بلکه شارع فقط این بنای عقلا را امضا کرده و طبق آن عمل نموده است، پس در باب امارات هیچ جعل استقلالی و تأسیسی و به تبع آن هیچ مجعولی وجود ندارد و فقط امضا و تایید شارع وجود دارد.

اگر چه در مجامع علمی این قول به فقیه محقق، امام خمینی نسبت داده شده؛ اما پیش از ایشان بزرگان دیگری نیز به این نظر قائل شده‌اند. از برخی کلمات آیت‌الله بروجردی استفاده می‌شود که او نیز در باب امارات منکر وجود جعل است؛ زیرا در ابتدا به مبنای محقق نائینی اشکال می‌کند و معتقد است که طریقت قابلیت جعل ندارد؛ چون طریقت از امور حقیقی و تکوینی است. به نظر محقق بروجردی اگر بگوییم مراد از طریقت این است که اماره گاهی اوقات ما را به واقع می‌رساند، این اشکال که ایصال به واقع یک امر تکوینی است و در تکوینیات جعل امکان ندارد، وارد است و اگر مراد از طریقت چیز دیگری باشد، معنای محصلی ندارد و ما آن را نمی‌فهمیم. او در مقام دفع اشکال می‌گوید: این اقوال و اشکالات وقتی پیش می‌آید که در باب امارات، جعل وجود داشته باشد؛ لکن در باب امارات هیچ جعلی وجود ندارد چون آنچه در امارات وجود دارد، عمل و سیره عقلا است و جعل شرعی در این بین وجود ندارد؛ بلکه شارع مقدس این سیره و طریقه را امضا

پیشینه
اصول فقهی

پیشینه
مجموعه در امارات

کرده است و عقلا نیز به امارات به عنوان جعل و مجعول عمل نمی‌کنند بلکه به عنوان یک
طریقه عقلائی در محاورات و مقام تفهیم و تفهم عمل می‌کنند.^۱
در عین حال، چون این نظریه به نام امام خمینی معروف شده است، از کلمات ایشان در
این قسمت بیشتر استفاده می‌کنیم.

اگر این نظریه پذیرفته شود، در واقع نتیجه اشکال به مبانی قبل از قبیل سالبه به انتفا
موضوع خواهد بود چون وقتی در باب امارات جعل شرعی وجود نداشت، نوبت به این
نمی‌رسد که در ماهیت آن کنکاش شود؛ بنابراین می‌توان گفت که توضیح این نظریه به
همراه ادله آن، اشکال مشترک الوردی است که به همه مبانی گذشته وارد می‌شود.

همان‌گونه که بیان شد از کلمات امام در مواضع مختلفی از کتب اصولی ایشان استفاده
می‌شود که در باب امارات، مجعول وجود ندارد؛ بلکه شارع همان طریقه عقلا را امضا کرده
و مورد تأیید قرار داده است؛ پس اعتبار امارات یک امر تبعیدی نیست؛ بلکه اعتبار آن بر بنای
عقلا استوار است و شارع هم این روش را امضا کرده یا لاقلاً رد نکرده است. اخبار و آیاتی
که بر حجیت اماراتی مانند خبر ثقه دلالت دارند همگی ارشاد به این بنای عقلا دارند و در
صدد این نیستند که بخواهند حقیقت و ماهیت مجعول را بیان کنند. امام خمینی هم در
تعلیقه بر کفایه و هم در مباحث درس خارج خویش بر این نظریه تأکید کرده و در مقام
اشکال به برخی مبانی (مانند مبانی طریقت محقق نائینی) از این نظریه دفاع کرده است.

امام در توضیح این نظریه می‌گوید که عقلا پیش از وجود شرایع بزرگ آسمانی، به منظور
تعامل و رفع نیازهای یکدیگر، ناچاراً در مقام تفهیم و تفهم به ظواهر الفاظ و اخبار همدیگر
اعتماد کرده و مطابق با آن آثار مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و حتی نظامی بار
می‌کردند. یکی از اموری که مردم به آن اعتماد می‌کردند و طبق آن عمل می‌نمودند، امارات
مختلفی بود که ملاک اعتماد به ظنی بودن آن بود بدون اینکه بخواهند جعل و مجعولی در نظر
بگیرند. آنچه در اینجا وجود داشت عمل و سیره عقلا بود. حال وقتی شارع برخی از این امور
را تأیید کرد، جعلی مستقل از سیره عقلا، مد نظر قرار نداد و همان رفتار ارتکازی میان عقلا را
در ضمن آیات قرآن کریم یا روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام تقریر نمود؛ همان‌گونه که در بسیاری

پیش از این
اصولاً

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. منتظری، نه‌ایة الأصول، ص ۴۵۸.

از امور دیگر شارع فقط تقریر و امضا نموده است مانند بسیاری از معاملات. نهایت کاری که شارع در برخی امور انجام داده، تعیین قیود و شرایط برای این رفتارهای ارتكازی و اجتماعی است؛ مثلا از بین معاملات وقتی بیع را امضا کرد، قیود و حدودی برای آن قرار داد؛ به عنوان نمونه بیع ربوی را از محدوده بیع عادی شرعی خارج کرد.

در باب امارات نیز می‌توان همین سخن را تطبیق داد چون شارع فقط در مقام تأیید امارات شرعیه برآمده و نسبت به برخی دیگر مانند قیاس نهی کرده و آنرا از دائره امارات شرعیه خارج نموده است؛ بنابراین وقتی شارع فقط طریقه عقلا را تأیید و تقریر فرموده و خود جعلی مستقل ندارد، باید عمل عقلا در باب اعتماد به امارات مورد توجه قرار گیرد. با اندکی تأمل در رفتارشناسی عقلای عالم به این نتیجه می‌رسیم که چیزی ورای عمل عقلا و عرف در خارج وجود ندارد؛ بنابراین بحث از ماهیت و چیستی مجعول در باب امارات از اموری است که در عالم خارج واقعیتی برای آن وجود ندارد.

شمره نخست: قیام امارات به جای قطع موضوعی و طریقی

همان‌گونه که در کتاب‌های اصولی مطرح شده، قطع اقسامی دارد: ۱. قطع طریقی، ۲. قطع موضوعی طریقی، ۳. قطع موضوعی صفتی.

قطع طریقی، قطعی است که فقط انسان را به حکم یا موضوعی که متعلق قطع قرار گرفته می‌رساند و هیچ دخالتی در حکم شرعی، نه به نحو جزء الموضوع و نه به نحو تمام الموضوع ندارد؛ مثلا در قضیه «الخمر حرام» یا «البول نجس» در صورتی که به حکم یا موضوع قطع پیدا شود، این قطع، قطع طریقی است چون شارع در مقام جعل حکم هیچ عنایتی به مقطوع بودن آن حکم یا موضوع آن حکم نداشته است؛ بلکه تنها اثری که قطع دارد این است که ما را به موضوع یا حکم واقعی رهنمون می‌شود.

قطع موضوعی، قطعی است که به نحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع دخیل در حکم است؛ مانند قضیه «إذا قطعت بحرمه الخمر وجب عليك التصدق»؛ در این مثال قطع به حرمت خمر دخیل در وجوب صدقه است؛ بنابراین در صورت قطع پیدا کردن به حرمت خمر فقط ارائه طریق نمی‌شود بلکه موضوع حکم و وجوب تصدق نیز محقق می‌شود؛ لکن این قطع موضوعی گاهی به نحوی است که شارع آنرا به عنوان اینکه وصفی از صفات قاطع

مجلس
موسسه
تحقیقات
فقهی
امارات

حقیقت مجعول در امارات

یا مقطوع به است لحاظ می‌کند که در این صورت به آن قطع موضوعی وصفی یا صفتی می‌گویند و گاهی نیز شارع آن را به عنوان اینکه قطع طریقت به واقع دارد لحاظ می‌نماید که در این صورت به آن قطع موضوعی طریقی گفته می‌شود.

اکنون سخن در این است که در باب امارات، آیا می‌توان گفت امارات نازل منزله قطع هستند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا امارات می‌توانند همان خصوصیتی را که قطع با همه اقسامش دارد داشته باشند یا خیر؟

مشهور بین اصولیون این است که امارات به جای قطع طریقی قرار می‌گیرند چون ادله حجیت امارات دلالت بر واقع‌نمایی امارات معتبره مانند قطع دارند؛ یعنی انسان را به سوی واقع رهنمون می‌شوند؛ لکن بنا بر مبنای امام خمینی که در باب امارات منکر هر گونه مجعولی است و حجیت امارات را فقط از باب طریقه عقلائییه معرفی می‌نماید، نمی‌توان ادعا کرد که امارات به جای قطع قرار می‌گیرند چون ایشان اعتبار امارات را فقط به سیره عقلا می‌دانند؛ پس مانند قطع نیست تا طریقت و کاشفیت به واقع داشته باشد؛ بنابراین عمل عقلا به امارات و ظهورات از این باب که آنها را به جای قطع قرار می‌دهد نیست؛ بلکه از باب این است که مستقلاً به آنها عمل می‌کنند.

در قطع موضوعی، همان‌گونه که بیان شد، به دو قسم تقسیم می‌شود: قطع موضوعی صفتی و قطع موضوعی طریقی. بنا بر نظر همه اصولیون امارات به جای قطع موضوعی صفتی قرار نمی‌گیرند؛ مگر اینکه دلیل خاصی بر آن قائم شود و علت آن نیز طبق مبانی مختلف بیان شده است؛ مثلاً بنا بر نظر امام خمینی همان‌گونه که بیان شد، علت این است که حجیت امارات از باب بنای عقلا است و عقلا بدون در نظر گرفتن وجه و حیثیت خاصی به امارات عمل می‌کنند یا به نظر مشهور که می‌گویند مجعول در باب امارات طریقت و کاشفیت است، علت این است که قطع موضوعی صفتی هیچ حیثیت طریقت و کاشفیتی به واقع ندارد، بلکه حیثیت آن این است که صفتی از صفات نفسانیه است یا به نظر شیخ اعظم علت این است که مؤدای اماره به عنوان یک حکم تکلیفی یا وضعی، صفت نفسانیه‌ای نیست تا مانند قطع موضوعی صفتی مورد لحاظ واقع شود.

در قطع موضوعی طریقی بین اصولیون طبق مبنای مختلف اختلاف شده است. شیخ

پیشین
مجله
فقه
اصول

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

انصاری و محقق نائینی قائل به این شده‌اند که امارات به جای قطع موضوعی طریقی قرار می‌گیرند. به نظر این بزرگان مفاد دلیل حجیت این است که اماره به منزله علم قرار داده شده است؛ به همین دلیل شیخ اعظم می‌گوید که مجعول در باب امارات همان مؤدای اماره است چون مؤدای اماره به منزله چیزی قرار گرفته که مقطوع و معلوم است؛ همچنین به نظر محقق نائینی مجعول در باب امارات طریقت است؛ در نتیجه اماره می‌تواند به جای قطع موضوعی طریقی - که یک حیثیت طریقی دارد - نیز قرار بگیرد.

در مقابل این بزرگان، محقق خراسانی و امام خمینی، معتقدند امارات به جای قطع موضوعی طریقی قرار نمی‌گیرند. وجه نظر امام بنا بر مبنای ایشان در باب امارات واضح است چون در باب امارات چیزی جز عمل عقلا وجود ندارد. محقق خراسانی نیز در ابتدا قیام امارات، به جای قطع موضوعی صفتی را رد می‌کند و برای آن دلیل می‌آورد و پس از آن به همان دلیل، قیام امارات به جای قطع موضوعی طریقی را نیز رد می‌کند. ایشان وجه آن را این‌گونه بیان می‌کند: همین مقدار که قطع در موضوع اخذ شد، حیثیت طریقت و کاشفیت آن از بین می‌رود چون دلیل اعتبار اماره ناظر به قطع موضوعی نیست؛ همان‌گونه که دلیل اعتبار اماره ناظر به موضوعات دیگر نیست. آنچه از فرمایش محقق خراسانی استفاده می‌شود این است که با توجه به مبنای ایشان در باب مجعول (یعنی منجزیت و معدریت) وقتی حیثیت طریقت در قطع موضوعی از بین رفت، به دنبال آن منجزیت و معدریتی نیز برای آن وجود نخواهد داشت؛ در نتیجه امارات - که مجعولشان منجزیت و معدریت است - نمی‌توانند به جای آن قرار بگیرند؛ بنابراین در اینجا نیز که قطع به عنوان موضوع یک حکم در دلیل آن حکم اخذ شده، مانند دیگر موضوعات خارج از دلیل اعتبار امارات است، پس امارات قائم مقام قطع موضوعی به هیچ یک از اقسامش نمی‌شود.

حاصل ثمره اول آنکه طبق برخی مبانی امارات به جای قطع طریقی محض یا قطع موضوعی طریقی قرار نمی‌گیرند؛ اما در قطع موضوعی صفتی در اینکه امارات به جای آنها قرار نمی‌گیرند، ظاهراً بین بزرگان اختلافی نیست.

پیشینه
مبانی
مبانی
مبانی

پیشینه
مبانی
مبانی
مبانی

ثمره دوم: اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی

بحث در این قسمت مربوط به جایی است که به دلیل وجود یک اماره فعلی انجام می‌شود و پس از آن کشف خلاف می‌شود که آن فعل، مطابق با حکم واقعی نبوده است؛ مثلاً خبری بر وجوب نماز جمعه در ظهر روز جمعه دلالت کند و بعداً معلوم شود وظیفه مکلفین در ظهر روز جمعه، نماز ظهر بوده است. در اینجا بحث می‌شود که آیا آن عمل مبتنی بر اماره، مجزی از واقع هست یا نه.

البته در مواردی که عملی به استناد یک اماره، ترک شود، در این صورت در فرض کشف خلاف و ثابت شدن وجوب آن عمل، بحث اجزا پیش نمی‌آید و از فرض خارج است. در باب اجزا اقوال مختلفی وجود دارد. مشهورترین قول مجزی نبودن عملی است که به استناد حکم ظاهری انجام گرفته و سپس کشف خلاف شده است؛ اگر چه با توجه به مبانی مختلف درباره معجول در باب امارات، می‌توان به نتایج مختلفی دست پیدا کرد.

برخی از اصولیون متقدم در این مسأله قائل به اجزا شده‌اند با این استدلال که کشف خلاف در این موارد به منزله نسخ آثاری است که مترتب بر اماره سابقه است و در ظرف پس از کشف خلاف، اخذ به دلیل ناسخ می‌شود؛ اما در ظرف قبل از آن، عمل بر طبق دلیل سابق مجزی است و کفایت می‌کند. این بزرگان در استدلال خود هیچ اشاره‌ای به مبانی معجول در باب امارات نکرده‌اند؛ بلکه این مسأله را از منظر دیگری مورد بررسی قرار داده‌اند.

اگر با توجه به مبانی مختلف در باب معجول، اظهار نظر شود، باید گفت که بنا بر نظریه جعل مودی (نظریه شیخ انصاری) و نظریه «امر به معامله مؤدی معامله واقع» (نظریه محقق عراقی)، وقتی طبق مؤدای یک اماره عملی انجام گرفت، در صورت مخالفت آن اماره با واقع این عمل مجزی است چون این عمل منطبق بر حکم تکلیفی بوده که مستقیماً مورد جعل شارع قرار گرفته؛ به عبارت دیگر در ظرف قبل از کشف واقع آنچه وظیفه فعلیه مکلف بوده، عمل به مؤدای اماره بوده و مؤدای نیز امتثال شده است، حال پس از کشف خلاف، اماره نسبت به بعد از این زمان، حجیت خود را از دست می‌دهد؛ اما نسبت به قبل از کشف خلاف حجیت آن به قوت خود باقی است؛ بنابراین عمل صورت گرفته مجزی است.

شیخ انصاری در تحلیلی می‌گوید که در مواردی که بر اساس یک اماره شرعیه عملی

پیش از کشف خلاف

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

انجام شود و پس از آن به واسطه اماره ظنیه دیگری کشف خلاف صورت پذیرد، قول مختار، عدم اجزا است. این مختار شیخ با مبنای ایشان در باب مجعول تناسب ندارد؛ به همین دلیل ممکن است بگوییم که ایشان مسأله اجزا را مبتنی بر مبنای موجود در ماهیت مجعول نمی‌داند همان‌گونه که نظر مختار خود را موافق با قول مشهور قدما معرفی می‌کند؛ در حالی که آن بزرگان در این مسأله، قول به اجزاء را مترتب بر بحث مجعول نکرده‌اند یا همان‌گونه از ظاهر عبارات ایشان در استدلال بر این مطلب استفاده می‌شود، او از مبنای خود یعنی مجعول بودن مؤدای اماره، به مبنای مشهور یعنی مبنای طریقت و کاشفیت عدول کرده است. محقق عراقی در اینجا قائل به عدم اجزا شده که باز هم تناسبی با مبنای ایشان ندارد؛ لکن در مورد محقق عراقی مسأله سهل‌تر است چون ایشان در باب کیفیت جعل امارات، قائل به طریقت جعل است و همین (همان‌طور که در توضیح خواهد آمد) دلیلی است بر اینکه چه بسا ایشان با نگاه به طریقت جعل، حکم به عدم اجزا کرده باشد؛ به خلاف شیخ که در باب کیفیت جعل قائل به نظریه مصلحت سلوکیه است و هیچ نظری به طریقت به واقع ندارد.

بنا بر مبنای محقق خراسانی یعنی نظریه منجزیت و معدریت یا محقق اصفهانی یعنی نظریه حجیت می‌توان گفت که انجام وظیفه ظاهریه‌ای که مخالف با وظیفه واقعیه است، مستند به امری بوده است که قبل از کشف خلاف، معدر و منجز یا حجت بوده و معنای حجیت یا منجزیت و معدریت چیزی نیست جز اکتفا به عملی که طبق اماره انجام گرفته و عدم مؤاخذه بر انجام آن، حال کشف واقع مانع از کفایت عمل سابق نیست بلکه اثر این کشف واقع این است که از این به بعد این اماره حجت نیست و نمی‌توان به آن اکتفا کرد؛ ولی عمل قبل مطابق با حجت صورت گرفته و باید مجزی از واقع باشد؛ محقق خراسانی نیز مانند شیخ اعظم قولی را اختیار نموده که تناسبی با مبنای ایشان در باب مجعول ندارد. وی پس از اینکه عمل بر طبق اصول عملی را حتی در صورت کشف خلاف مجزی می‌داند می‌گوید که در صورت عمل به امارات و کشف خلاف، این عمل مجزی از واقع نیست و لازم است مطابق با واقع عمل را اعاده نماید؛ البته با توجه به ظاهر عبارت کفایه شاید بتوان گفت که ایشان این مختار را با توجه به نظریه طریقت و کاشفیت، و نه مبنای خود پذیرفته است.

بنا بر مبنای محقق نائینی، یعنی طریقت و کاشفیت، حکم به عدم اجزا ظاهر است و

پیشینه
اصول امارات

پیشینه
مجعول در امارات

اشکالی در آن نیست چون طبق این مبنا آنچه مورد جعل حجیت قرار گرفته، طریقت و کاشفیت از واقع است که در صورت کشف خلاف، دیگر وجود خارجی ندارد و معلوم می‌شود از ابتدا این اماره هیچ طریقتی به سوی واقع نداشته است؛ بنابراین حجیت نیز دیگر وجود نخواهد داشت و عمل انجام گرفته مجزی نیست.

امام خمینی با توجه به مبنای خویش در باب امارات می‌گوید که در صورت کشف خلاف، عمل مستند به اماره، مجزی نیست چون عقلاً به اعتبار اینکه اماره آنها را به واقع می‌رساند، به آن عمل می‌کنند و الا اگر بدانند که اماره آنها را به واقع نمی‌رساند، به آن عمل نخواهند کرد؛ حال اگر پس از عمل به اماره کشف خلاف شود، کفایت از عمل قبل نمی‌کند. در نهایت می‌توان گفت که اگرچه مشهور متأخرین از علمای اصول در فرضی که طبق اماره عمل شود و سپس کشف خلاف صورت گیرد، قائل به عدم اجزا شده‌اند؛ اما از لحاظ فنی، اثر هر یک از مبانی آنها در باب مجعول، می‌تواند متفاوت باشد؛ بنابراین کسانی که در این مسأله بر خلاف نتیجه فنی مبنای خویش در باب مجعول، قولی را اختیار نموده‌اند، شاید این مسأله را بر بحث ماهیت مجعول مترتب نمی‌دانسته‌اند بلکه آن را مترتب بر مبحث کیفیت جعل یا از فروع مباحث دیگری می‌دانسته‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مشهور ماهیت مجعول در امارات را یک مجعول شرعی تلقی می‌کند؛ اما برخی برخلاف مشهور، معتقدند اساساً در اینجا جعلی وجود ندارد تا بخواهیم مجعول آن را بیابیم. تنها چیزی که هست، سیره عقلاست که شارع آن را امضا کرده است. این دو دیدگاه متمایز، نتایج متمایزی هم دارند. طبق نظر مشهور، هنگام نبود قطع، امارات جای آن را می‌گیرند زیرا ادله حجیت امارات، بر واقع‌نمایی آن دلالت دارد؛ اما بنا بر مبنایی که منکر جعل در امارات است، نمی‌توان گفت که امارات جای قطع قرار می‌گیرند.

این بحث در موضوع اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی نیز ثمره می‌دهد زیرا هنگام مخالفت حکم ظاهری با واقع، این پرسش پیش می‌آید که آیا عمل مبتنی بر اماره، مجزی از واقع هست یا نه. در این مسأله گرچه مشهور اصولیان قائل به عدم اجزا شده‌اند؛ اما گاه مبانی هر کدام، متفاوت از دیگری است.

منابع و مآخذ

۱. اصفهانی، محمد تقی بن عبدالرحیم، هداية المسترشدين، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چ ۱، [بی تا].
۲. اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، چ ۱، ۱۳۷۴ق.
۳. انصاری، محمد علی، موسوعه میسره، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، قم: مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چ ۵، ۱۴۱۶ق.
۵. ایروانی، باقر، کفایة الاصول فی اسلوبها الثاني، تهران: احیاء تراث الشیعة، چ ۱، ۱۴۲۹ق.
۶. _____، الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثاني، قم: محبین، چ ۱، ۲۰۰۷م.
۷. بروجردی، حسین، نهاية الاصول، به قلم حسینعلی منتظری نجف آبادی، قم: نشر تفکر، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۸. جزایری، محمد جعفر، منتهی الدراية فی توضیح الكفایة، تهران: مؤسسه دارالکتاب، چ ۴، ۱۴۱۵ق.
۹. حکیم، محسن، حقائق الاصول، قم: نشر کتاب فروشی بصیرتی، چ ۵، ۱۴۰۸ق.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، تهذیب الوصول الی علم الاصول، لندن: مؤسسه الامام علی عليه السلام، چ ۱، ۱۳۸۰ش.
۱۱. _____، نهاية الوصول الی علم الاصول، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، چ ۱، ۱۴۲۵ق.
۱۲. خراسانی، محمد کاظم، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفوائد، تهران: مؤسسه طبع و نشر (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۳. _____، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۴. خمینی، روح الله، تهذیب الاصول، قم: دارالفکر، چ ۱، ۱۳۸۲ش.
۱۵. _____، انوار الهدایة علی الكفایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲، ۱۴۱۵ق.
۱۶. _____، مناهج الوصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۱۷. خوبی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوبی، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۱۸. _____، دراسات فی علم الاصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۹ق.

پیشینه پژوهش
مجله علمی

پیشینه پژوهش
مجله علمی

۱۹. روحانی، محمد، منتقى الاصول، قم: نشر دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۰. صاحب فصول، محمد حسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرورية فی الاصول الفقیه، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۲۱. صدر، محمد باقر، مباحث الاصول، قم: نشر مقرر (سید کاظم حسینی حائری)، چ ۱، ۱۴۰۸ق.
۲۲. _____، دروس فی علم الاصول، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۳. طباطبایی، محمد بن علی، مفاتیح الاصول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، (افست از چاپ سنگی)، چ ۱، ۱۲۹۶ق.
۲۴. عراقی، ضیاء الدین، نهاية الافکار فی مباحث الالفاظ، قم: دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۲۵. مشکینی، میرزاعلی، اصطلاحات الاصول، قم: نشر الهادی، چ ۶، ۱۳۷۴ش.
۲۶. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانین الاصول، قم: مؤسسه احیاء الکتب الاسلامیة، چ ۲، ۱۳۷۸ش.
۲۷. نائینی، محمد حسین، اجود التقريرات، تهران: مطبعة العرفان، چ ۱، ۱۳۵۲ش.
۲۸. _____، فوائد الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۳۷۶ش.

پیشروان
اصول فقه اسلامی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸