

## **Inherent Validity of Rational Indications <sup>1</sup>**

**Aliasghar Afshari** 

Graduate of the Doctoral Degree in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law at Tehran University; Tehran, Iran (Corresponding Author);  
afsharialiasgha@ut.ac.ir


**Hamid Ansari**

Assistant Professor of Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran;

Receiving Date: 2021-09-25; Approval Date: 2022/10/13

### ***Abstract***

The bases of intellectuals are the main reason that is introduced by *Uṣūlī* scholars for the validity of the *imārāt* (indications). This reason, along with the approval of the *shāri'* (lawmaker), is considered decisive proof of the validity of the indications. But, contrary to the theory of the validity of approved indications, can it be said that the validity of the indications is not made by *shāri'* and could not be, as it is not accepted and it is not possible to reject it at all by *shāri'*. Rather, do rational indications have inherent validity? Using the analytical method, this study tries to derive the role of

1. Afshari. A. ; (2024); " Inherent Validity of Rational Indications" ; *Jostar\_ Hay Fiḡhi va Usuli*; Vol:9; No: 33; Page: 7-38;  10.22034/jrj.2022.61981.2350

© 2023, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

rational *tahsīn* (admiration) and *taqbīh* (condemnation) in relation to the rational indications and to substantiate the theory of the inherent validity of the rational indications by identifying its components. The theory that this study relies on as the criterion of *husn* (good) and *qubh* (evil) is the criterion of expediency and corruption. This study comes to the conclusion that rational indications are formed based on the needs of life and public interests, which the society system depends on, and the public attitude is based on acting on them. Public interests and the needs of social life are the middle ground that recognizes rational indications as structures based on rational admiration and condemnation. As a result, they are valid by virtue of intellect. This *hujjīyat* (validity) is inherent according to virtue of intellect. Unlike the usual system of validity, in which the inherent validity is removed from it, and other indications have '*araḍī* (accidental) validity, the theory of the inherent validity of rational indications provides a new structure of the *uṣūlī* validity system.

**Keywords:** Inherent Validity, Indications, Bases of Intellectuals, Approval of the Lawmaker, Good and Evil.

## حجیت ذاتی امارات عقلایی<sup>۱</sup>

علی اصغر افشاری 

دانش آموخته دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)؛

afsharialiasgha@ut.ac.ir

حمید انصاری

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران؛ afsharialiasghar@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۱



حجیت ذاتی امارات  
عقلایی

۹

### چکیده

عمده دلیل اصولیان برای حجیت امارات، بنای عقلا است. این دلیل به ضمیمه امضای شارع، دلیل قاطعی بر حجیت امارات محسوب می‌شود اما این مقاله می‌کوشد به روش تحلیلی نقش تحسین و تقبیح عقلی نسبت به امارات عقلایی را ریشه‌یابی کند و با شناسایی مؤلفه‌های امارات عقلایی، نظریه حجیت ذاتی امارات عقلایی را، در مقابل دیدگاه حجیت امضایی امارات، مستدل نماید. ملاک حسن و قبحی که این پژوهش بر آن تکیه می‌کند، ملاک مصلحت و مفسده است. نتیجه پژوهش این است که امارات عقلایی مبتنی بر بایسته‌های حیات و مصالح عامه که نظام جامعه متوقف بر آنها است شکل می‌گیرند و سیره عمومی بر عمل به آنها مستقر می‌شود. مصالح عامه و بایسته‌های حیات جمعی، حدّ وسطی است که امارات عقلایی را بنائات مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی می‌شناساند و در نتیجه به حکم عقل، حجیت می‌یابند؛ حجیت به حکم عقل حجیت ذاتی است، بر خلاف نظام معمول حجیت که در آن، حجیت ذاتی از آن قطع است و سایر امارات

۱. افشاری، علی اصغر. انصاری، حمید (۱۴۰۲). حجیت ذاتی امارات عقلایی. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۹ (۳۳). صص: ۷-۳۸.

حجیت عرضی دارند. نظریه حجیت ذاتی امارات عقلایی، سازه جدیدی از نظام حجیت اصولی به دست می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** حجیت ذاتی، امارات، بنای عقلا، امضای شارع، حسن و قبح.

### مقدمه

بعد از آنکه بیشتر دلایل ادعایی حجیت امارات ظنیه توسط علمای اصولی مورد رد و نقاش قرار گرفت، عمده دلیلی که توسط ایشان شناسایی شد و به عقیده ایشان سالم از خدشه است، دلیل بنای عقلا است. اصولیان بر این باورند که بنای عقلا بر این مستقر شده است که مثلاً به خبر ثقه عمل کنند و چون این بنا مورد امضای شارع قرار گرفته است پس این بنا به ضمیمه امضای شارع دلیل قاطعی بر حجیت خبر ثقه محسوب می‌شود و به همین صورت برای سایر طرق ظنیه عقلایی استدلال می‌شود (خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۲/۲۹۰ و ۳۳۹؛ نائینی، ۱۳۷۶، ۳/۱۹۴ و ۱۹۵).

حجیت امضایی بنائات عقلا؛ یعنی اینکه این بنا باید به تأیید شارع برسد، البته در مورد اینکه تأیید شارع به چه نحوی باشد، اقوال متعددی وجود دارد؛ در یک قول، امضای شارع از طریق ثبوت عدم ردع کشف می‌شود و در قول دیگر امضای شارع از طریق عدم ثبوت ردع شارع کشف می‌شود (اصفهان، ۱۳۷۴، ۲/۲۳۳ و ۳/۳۰)، در قول سوم، حداقل امضای پاره‌ای از بنائات عقلا متوقف بر تصریح به امضا شده است. میرزای نائینی می‌گوید: «در اعتبار طریقه عقلاییه نیازی به امضای آن و تصریح به اعتبار آن توسط صاحب شریعت نیست و عدم ردع از آن کفایت می‌کند؛ زیرا عدم ردع از یک طریقه در صورتی که قدرت بر ردع آن داشته، ملازم با رضایت به آن است حتی اگر تصریح به امضا نکرده باشد. بلکه بعید نیست که در باب معاملات به امضا نیاز باشد؛ چرا که معاملات از امور اعتباری است که صحت آن متوقف بر اعتبار آن است و اگر اعتبار کننده آن، کسی غیر از شارع باشد چاره‌ای از امضای آن توسط شارع ولو با یک دلیل عام یا مطلق نیست.» (نائینی، ۱۳۷۶، ۳/۱۹۳). همچنین مرحوم مظفر ضمن تفصیل بنائات عقلا، درباره بنائاتی که مانعی از اتحاد مسلک شارع با عقلا وجود دارد و همچنین جریان سیره عقلا در عمل به آن سیره در امور

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۳

زمستان ۱۴۰۲

۱۰

شرعیه معلوم نیست؛ یعنی ثبوت سیره در امور شرعیه معلوم نیست، می گوید: «در این صورت برای استکشاف موافقت شارع، صرف عدم ثبوت ردع از ناحیه او کفایت نمی کند... و برای استکشاف رضایت شارع و موافقت او نسبت به اجرای آن سیره در امور شرعیه، چاره‌ای از اقامه یک دلیل خاص قطعی بر آن نیست.» (مظفر، ۱۴۲۴ق، ۵۱۴ و ۵۱۵).

اگرچه قول به کفایت عدم ثبوت ردع، قاعده در بناات عقلا را اعتبار و حجیت قرار داده است اما درعین حال همچنان حجیت آن را متوقف بر عدم ثبوت ردع شارع کرده است و اگر ثابت شود شارع از بنایی ردع کرده است، حجیتی نخواهد داشت. حتی بر اساس این قول نیز حجیت امضایی است. اما آیا می توان از ذاتی بودن حجیت برای بناات عقلا سخن گفت؟ آیا می توان حجیت برخی بناات عقلا نظیر امارات عقلایی را ذاتی دانست؟

وقتی از ذاتی بودن حجیت برای یک اماره عقلایی سخن گفته می شود، نظیر حجیتی است که برای قطع ذکر می کنند؛ اینکه حجیت قابل سلب نیست، قابل جعل هم نیست؛ یعنی قابل جعل تألیفی نیست، هر چند به تبع جعل بسیط خود قطع قابل جعل عرضی است (خراسانی، ۱۴۳۰ق: ۲/۲۳۳، ۲۳۴ و ۲۶۱) و این به خلاف نظریه حجیت امضایی امارات عقلایی است که حجیت قابل سلب و ردع و قابل جعل است. سؤال این است که آیا به خلاف نظریه حجیت امضایی امارات عقلایی، می توان گفت حجیت طرق و امارات عقلایی مجعول شارع نیست و نمی تواند باشد، چنانچه مردوع شارع نیست و اصلاً ردع امکان ندارد؟

مطالعه پیشینه تحقیق نشان می دهد، حسین بروجردی به تقریب نظریه حجیت ذاتی امارات عقلایی پرداخته است. ایشان اماره ظواهر را به تحسین و تقبیح عقلی ارجاع می دهد و حجیت آن را به حکم عقل می داند. وی رفع حوائج در حیات مدنی را متوقف بر اماره ظواهر دانسته و درنهایت به حجیت شبه ذاتی ظواهر قائل می شود (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ۴۷۱ الی ۴۷۳). محمدجواد مغنیه با تمسک به لزوم اختلال نظام بر عدم امکان ردع طریقه ظواهر استدلال می کند (مغنیه، ۱۹۷۵م، ۲۲۲) سید محمدحسین طباطبایی و امام خمینی اصولیان دیگری هستند که با یک

حد وسط مشابه به تقریب استدلال نظریه حجیت ذاتی می‌پردازند (طباطبایی، بی‌تا، ۲/۲۰۶؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ۱/۱۰۵ و ۱۰۶). باین وجود چندان بر این نظریه تکیه و اعتماد نمی‌کنند و مشاهده می‌شود که در جای دیگر از لزوم عدم ردع شارع برای حجیت امارات سخن به میان می‌آورند (طباطبایی، بی‌تا، ۲/۲۱۲؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ۱/۳۱۳ و ۳۱۴). نوآوری مقاله حاضر این است که اولاً می‌کوشد خاستگاه نظریه را در تحسین و تقبیح عقلی شناسایی کند. ثانیاً می‌کوشد با شناسایی حد وسط دقیق استدلال، نظریه حجیت ذاتی را به همه امارات عقلایی توسعه دهد، ثالثاً اشکالات نظریه را شناسایی و پاسخ دهد.

بحث مناقشه برانگیز حجیت امارات عقلایی خصوصاً در صورتی که برای آن اعتباری خارج از دایره کتاب و سنت در نظر گرفته شود و بدون عطف توجه به تحسین و تقبیح عقلی و رابطه آن با بنائات عقلا، بحثی لغزنده و غیرقابل حل خواهد بود. این پژوهش می‌کوشد با بررسی نقش تحسین و تقبیح عقلی نسبت به امارات عقلایی، نظریه حجیت ذاتی امارات عقلایی را مستدل کند. فرضیه مقاله این است که امارات عقلایی مبتنی بر بایسته‌های حیات و مصلحت‌های عمومی که نظام جامعه متوقف بر آن‌ها است شکل می‌گیرند و سیره عمومی بر عمل به آن‌ها مستقر می‌شود. مصلحت‌های عمومی و ضروری حیات جمعی حد وسطی است که امارات عقلاییه را بنائاتی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی می‌شناساند و در نتیجه حجیت عقلی و ذاتی می‌یابند.

شناسایی نظریه حجیت طرق و امارات مستند به بنای عقلا و امضای شارع و در نتیجه برجسته شدن اعتبار بنائات عقلا باعث شد برخی مسائل حجیت و به تبع آن برخی قواعد و مسائل فقهی دچار تغییر شود. حال به نظر می‌رسد با ظهور و بروز نظریه حجیت ذاتی امارات عقلایی تحول دیگری رقم خواهد خورد. به خلاف نظام معمول حجیت که در آن حجیت ذاتی از آن قطع است و سایر امارات حجیت عرضی دارند نظریه حجیت ذاتی امارات عقلایی سازه جدیدی از نظام حجیت به دست خواهد داد که تأثیرات خود بر حقوق اسلامی را خواهد گذاشت، تأثیراتی که انتظار می‌رود سازواری حقوق اسلامی با عقلانیت زمانه را تسهیل کند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۳

زمستان ۱۴۰۲

۱۲

## ۱. مراد از حجیت

یکی از معانی حجیت، وجوب متابعت است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۴/۱: خوبی، ۱۴۲۲ق، ۱۴/۱). در مورد حکم عقلی خود عقل است که به وجوب متابعت آن حکم می‌کند و از این رو ذاتی بودن حجیت به معنی وجوب متابعت نیز مترتب می‌گردد؛ به این دلیل که وجوب متابعت از بیرون و مستفاد از غیر نیست؛ وقتی عقل به وجوب تبعیت از حکمی حکم نماید، هیچ مقام دیگری نمی‌تواند این وجوب تبعیت از آن حکم را برای آن جعل نماید یا که از تبعیت آن رد نماید؛ نهایت اینکه مقام خارجی به لزوم متابعت از آن ارشاد می‌نماید. باین وجود دوئیت در کار نیست؛ این گونه نیست که در هر حکم عقلی یکی خود حکم باشد و یکی هم وجوب تبعیت از آن، بلکه مراد این است که وجوب تبعیت از هر حکم عقلی، یک وجوب بیرونی نیست و همین که حکم، حکم عقلی باشد برای وجوب تبعیت و حجیت آن کفایت می‌کند. به این معنا که حجیت حکم عقلی به معنی وجوب متابعت، ذاتی آن است. واقعیت این است که اگر وجوب تبعیت یک حکم عقلی نیازمند یک حکم عقلی دیگر دالّ بر وجوب تبعیت آن حکم باشد، در این صورت تسلسل خواهد شد.

حجیت ذاتی امارات  
عقلانی  
۱۳

مرحوم مظفر در تبیین نفی دوئیت بین جهت طریقت و جهت وجوب متابعت قطع می‌گوید: «در حقیقت تعبیر به وجوب متابعت قطع، خالی از مسامحه نیست. منشأ آن ضیق عبارت از بیان مقصود است؛ چرا که با ظن قیاس می‌شود و سرّ آن این است که برای قطع، متابعت مستقلی غیر از اخذ به واقع مقطوع به وجود ندارد تا چه رسد به اینکه برای این متابعت وجوب مستقلی غیر از خود وجوب اخذ به واقع مقطوع به وجود داشته باشد. به دلیل اینکه بعد از انکشاف واقع چیز دیگری که انسان منتظر آن باشد وجود ندارد و زمانی که واقع کشف شود چاره‌ای از اخذ به آن نیست. این لابدیت هم یک لابدیت عقلی است که منشأ آن طریقت بنفسه قطع به واقع است.» (مظفر، ۱۴۲۴ق، ۳۸۱).

همچنین اگر حکمی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی باشد، حکمی عقلی خواهد بود و همان مطلب که در مورد حجیت حکم عقلی گفته شد برای حکم ناشی از تحسین و تقبیح عقلی نیز صادق خواهد بود؛ یعنی حجیت به معنای وجوب متابعت

آن، ذاتی آن خواهد بود. مبتنی بودن بر تحسین و تقبیح عقلی نیز به معنی مبتنی بودن بر ملاک تحسین و تقبیح عقلی است و این مستلزم شناخت ملاک تحسین و تقبیح عقلی است.

بر همین اساس برای اثبات ذاتی بودن حجیت امارات عقلایی، سعی بر این خواهد بود که ثابت شود حجیت امارات عقلایی حکم عقلی است. این داعیه از این طریق دنبال خواهد شد که ثابت شود امارات عقلایی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی شکل می‌گیرند. همچنین برای اینکه ثابت شود امارات عقلایی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی شکل می‌گیرند، باید ثابت شود امارات عقلایی مبتنی بر ملاک تحسین و تقبیح عقلی شکل می‌گیرند. اگر این مسیر طی شود، نتیجه این می‌شود که حجیت هر اماره عقلایی یک حکم عقلی است و در نتیجه حجیت ذاتی دارد.

وقتی از یک طریقه عقلایی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی سخن می‌گوییم باید توجه شود که هیچ تفاوتی بین طریقه عقلایی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی با حکم عقلی نیست الا اینکه طریقه عقلایی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی یک حکم عقلی است که مورد اعتراف عموم قرار گرفته است. بله اگر سلوکی از مردم وجود داشته باشد که مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی نباشد و سبب دیگری داشته باشد مثلاً به سبب عادت یا عاطفه شکل گرفته باشد، دیگر نمی‌تواند حکم عقلی باشد.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال نهم، شماره پیاپی ۳۳  
زمستان ۱۴۰۲  
۱۴

## ۲. ملاک تحسین و تقبیح عقلی

تحسین و تقبیح عقلی به این معنا است که فی الجمله عقل حسن و قبح افعال را درک می‌کند؛ اما سؤالی که وجود دارد این است که عقل به چه ملاکی به حسن یا قبح عملی حکم می‌کند؟ البته در این باره بین قائلین به حسن و قبح عقلی نظر واحدی وجود ندارد. با این وجود یک ملاک که گروهی به آن پافشاری می‌کنند و در ذیل پاره‌ای عبارات ایشان در این باره نقل خواهد شد، این است که حسن و قبح به ملاک مصلحت و مفاسده عمومی است؛ اگر عقل به حسن عدالت یا حسن صدق حکم می‌کند به خاطر منفعت و مصلحتی است که این دو عائد عموم می‌کنند، محکوم به حسن می‌شود. حکم به قبح ظلم و نظایر آن نیز همگی به خاطر مفاسده عمومی آنها



است. در هر صورت بررسی تفصیلی ملاک تحسین و تقبیح عقلی خارج از موضوع مقاله است. ملاکی که مقاله به عنوان ملاک تحسین و تقبیح به آن تکیه می کند، همین ملاک مصلحت و مفسده عمومی است. به نظر می رسد طرح آرای برخی فلاسفه و متکلمین در این زمینه کفایت می کند.

ابن سینا می گوید: «مشهورات چندین گونه قضیه است؛ واجبات القبول، تأدیبات صلاحیه و قضایایی که شرایع الهیه بر آن ها تطابق دارند، خلیات و...» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۱۲۷). عنوان تأدیبات صلاحیه عنوان مشیر به قضایایی است که تصدیق به آن قضایا معلل به مصالح و مفاسد عمومی است. «قضایای تأدیبات صلاحیه که محمودات و آراء محموده نیز نامیده می شوند، قضایایی هستند که آراء بر آن ها تطابق می کند؛ چرا که مصلحت عامه مقتضی حکم به آن ها است، به این اعتبار که به وسیله آن ها حفظ نظام و بقای نوع تحصیل می شود مثل قضیه حسن عدل و قبح ظلم.» (مظفر، ۱۴۲۰ق، ۲۸۲).

عبارت شیخ طوسی که می نویسد: «از جمله اسباب [یعنی اسباب شهرت قضایا] این است که قضیه مشتمل بر مصلحت، شامل عموم باشد مثل قضیه عدل حسن است» (طوسی، ۱۳۷۵، ۲۲۱/۱) ناظر به «تأدیبات صلاحیه» کلام ابن سینا است. رازی شارح دیگر ابن سینا در تفسیر جمله فوق از ابن سینا، قضیه حسن عدل و قبح ظلم را به عنوان نمونه قضایای تأدیبه صلاحیه می آورد (رازی، ۱۴۰۳ق، ۲۲۰/۱). همچنین شیخ طوسی این عقیده که تحسین و تقبیح عقلی به ملاک مصلحت و مفسده باشد را به حکما نسبت می دهد. او می گوید: «و اما حکما می گویند: عقل فطری [نظری] که به بدیهیات مثل بزرگ تر بودن کل از جزء آن، حکم می کند، به حسن و قبح هیچ یک از افعال حکم نمی کند، بلکه عقل عملی که مصالح نوعیه و شخصیه را تدبیر می کند به آن حکم می کند، به همین دلیل چه بسا به حسب دو مصلحت به حسن یک فعل و قبح همان حکم کند.» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ۴۵۳).

وقتی که ملاک تحسین و تقبیح، مصلحت و مفسده باشد تفاوتی نمی کند که موضوع حکم به حسن، عدل باشد یا صدق یا هر فعل دیگر، چنانچه تفاوتی نمی کند که موضوع حکم به قبح، ظلم باشد یا کذب یا هر فعل دیگر؛ در همه

این‌ها مصلحت و مفسده عمومی است که ملاک تحسین و تقبیح قرار می‌گیرد. عدل بما هو عدل محکوم به حسن نیست بلکه به اعتبار مصالح عمومی آن محکوم به حسن می‌گردد. ظلم بما هو ظلم محکوم به قبح نیست بلکه به اعتبار مفسد عمومی آن محکوم به قبح می‌گردد. چون تحسین و تقبیح دائر بر مصلحت و مفسده نوعیه است عناوینی چون نافع و ضار که عبارت دیگری از ذی مصلحت و ذی مفسده است ظهور می‌کند و قضایای «حسن صدق نافع» و «قبح کذب ضار» و «قبح صدق ضار» و «حسن کذب نافع» طرح می‌شود (طوسی، ۱۴۰۵ق، ۴۵۲: اعرجی، ۱۳۸۱، ۳۰۶: استرآبادی، ۱۴۳۳ق، ۱۹۳: فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ۲۱۰: فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ۲۵۵: مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۳۷۳/۱: سندجی، بی‌تا، ۱۹۴).

محمدحسین اصفهانی به مشی بسیاری حکما، تصریح می‌کند که ملاک تحسین و تقبیح، مصلحت و مفسده عمومی است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳/۳۴۴). محقق اصفهانی بعد از بیان اینکه عدل و احسان مشتمل بر مصلحت عامه‌ای است که مایه حفظ نظام است و ظلم و عدوان مشتمل بر مفسده عامه‌ای است که مایه اختلال نظام است، می‌گوید: آن مصلحت عمومی دعوت می‌کند به حکم مدح فاعل هر فعلی که مشتمل بر آن است و همچنین آن مفسده عمومی دعوت می‌کند به حکم ذم فاعل هر فعلی که مشتمل بر آن است. وجه آن ملائمت و محبوبیت حفظ نظام برای همه و منافرت و مکروهیت اختلال نظام برای همگان است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳/۳۳۵ و ۳۳۶).

نکته مهم راجع به نظریه محقق اصفهانی این است که درعین حال که ایشان عدل را برای تأمین مصلحت عمومی نمونه می‌آورد و ظلم را برای باعث مفسده عمومی نمونه می‌آورد، اما درعین حال تنها عنوان عدل و عنوان ظلم را شایسته حکم لذاته به حسن و حکم لذاته به قبح قرار می‌دهد و حکم به حسن و قبح سایر افعال غیر از عدل و ظلم را از جهت اندراج یا عدم اندراج تحت عنوان عدل و عنوان ظلم محسوب می‌کند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳/۳۱). نتیجه چنین دیدگاهی این است که در تحسین و تقبیح سایر افعال نمی‌توان آن‌ها را مستقیم از لحاظ مصالح و مفسد سنجد بلکه در حکم به حسن یا حکم به قبح هر فعلی بایستی آن را با عدل و ظلم سنجد؛

اگر عادلانه باشد حکم به حسن می‌شود و اگر ظالمانه باشد حکم به قبح می‌شود. به عبارت دیگر ملاک در تحسین و تقبیح عدل و ظلم مصالح و مفسدات عمومی است ولی ملاک در تحسین و تقبیح سایر افعال اندراج یا عدم اندراج تحت عنوان عدل و عنوان ظلم است.

تفسیر فوق از ذاتی بودن حسن و قبح، این ایده را تقویت می‌کند که ایشان تحسین و تقبیح را به ملاک عدل و ظلم می‌داند و نه به ملاک مصلحت و مفسدات عمومی. با این وجود نسبت این ایده به محقق اصفهانی صحیح نیست؛ چرا که در هر صورت با توجه به اینکه به عقیده ایشان تحسین و تقبیح خود عدل و ظلم به ملاک مصلحت و مفسدات عمومی است لذا اندراج هر فعل دیگری تحت هر کدام از این دو عنوان به جهت مصلحت یا مفسدات ای که برای آن وجود دارد خواهد بود و این کاملاً متفاوت از عقیده دیگر متکلمین و اصولیون است که دخلی برای مصلحت و مفسدات در تحسین و تقبیح قائل نیستند. به عبارت دیگر آنچه تعیین می‌کند که یک فیلسوف یا متکلم به کدام عقیده در ملاک تحسین و تقبیح عقلی قائل است، این است که باید دید ملاک تحسین و تقبیح خود عدل و ظلم را چگونه معرفی می‌کند؛ اگر ملاک تحسین یا تقبیح خود عدل یا ظلم را به خاطر مصلحت و مفسدات عمومی معرفی نماید، همین تعیین می‌کند که او ملاک تحسین و تقبیح را مصلحت و مفسدات عمومی می‌شناسد ولو اینکه تحسین یا تقبیح سایر افعال را از جهت اندراج تحت عدل یا ظلم معرفی کند.

همچنین اعتقاد به ملاک بودن مصلحت و مفسدات در تحسین و تقبیح قابل انتساب به سید محمد حسین طباطبایی است. به عقیده علامه طباطبایی حسن یا قبح هر فعل به دلیل ملایمت یا منافرت با سعادت انسان یا تمتع تام او در ظرف اجتماع است؛ چون حسن و قبح هر فعلی از حیث ملایمت یا عدم ملایمت آن با غرض و غایت اجتماع سنجیده می‌شود؛ عدل به جهت ملایمت دائمی با غرض اجتماع، دائماً متّصف به حسن است، ظلم نیز به جهت عدم ملایمت دائمی با غرض اجتماع، دائماً متّصف به قبح است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۰/۵). حسن و قبح و همه قوانین عامه یا خاصه تعریف شده در ذیل آن، که همه برای دستیابی به سعادت حیات و تجنب از

شقاوت توسط انسان وضع می شود، همه این‌ها به غرض سامان دادن حیات اجتماعی توسط انسان اعتبار می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲۰/۷).

### ۳. دلیل حجیت ذاتی امارات عقلایی

گفته شد اگر حکمی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی صورت گیرد حکمی عقلی خواهد بود و حجیت آن هم ذاتی است. از طرف دیگر روشن شد تحسین و تقبیح به ملاک مصلحت و مفسده عمومی صورت می گیرد؛ بنابراین اگر ثابت شود یک اماره مبتنی بر ملاک مصلحت و مفسده عمومی شکل گرفته است، معلوم می شود که مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی شکل گرفته و سیره و عمل عمومی بر آن مستقر شده است، در نتیجه معلوم می شود که حجیت آن یک حکم عقلی است و حجیت ذاتی دارد. قیاس به شرح زیر تشکیل می شود:

صغرا: امارات عقلایی مبتنی بر مصلحت و مفسده عمومی شکل می گیرند.

کبرا: تحسین و تقبیح عقلی مبتنی بر مصلحت و مفسده عمومی صورت می گیرد.

نتیجه: امارات عقلایی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی شکل می گیرند.

تبیین کبرای قیاس فوق گذشت؛ اینکه تحسین و تقبیح عقلی مبتنی بر مصلحت و مفسده عمومی صورت می گیرد یک عقیده محکم میان حکما و متکلمین است. مبتنی بودن بر مصلحت و مفسده عمومی، حد وسطی است که مبتنی بودن بر تحسین و تقبیح عقلی را به ارمغان می آورد و وقتی مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی شد، یک حکم عقلی است که حجیت آن ذاتی و غیرقابل ردع است، نه شارع و نه هیچ قانون‌گذار حکیمی از حکم و اماره‌ای که عقلی است و مبتنی بر تقبیح و تقبیح عقلی شکل گرفته است ردع نمی کند؛ پس نه شارع و نه هیچ قانون‌گذار حکیمی از حکم و اماره‌ای که مبتنی بر مصلحت و مفسده عمومی است ردع نمی کند. شارع و قانون‌گذار حکیم احکام خود را مبتنی بر مصلحت و مفسده انشا می نماید، حال چگونه می تواند در مقابل حکم و اماره‌ای که تأمین کننده مصلحت عمومی و یا حفظ کننده از مفسده عمومی است، بایستد و از آن ردع نماید.

و اما اثبات صغرا؛ یعنی تبیین اینکه امارات عقلایی مبتنی بر مصلحت و مفسده

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۳

زمستان ۱۴۰۲

۱۸

عمومی شکل می‌گیرند، در ادامه ضمن کلمات برخی اصولیان که به حد وسط فوق پیرامون امارات عقلایی توجه کرده‌اند، می‌آید. مناسب است عبارتی از علیرضا فیض که به نظر می‌رسد تقریر همین قیاس است، نقل شود. البته مدعای فیض حجیت ذاتی و غیرقابل ردع عرف عقلایی است که وسیع‌تر از مدعای مقاله؛ یعنی حجیت ذاتی و غیرقابل ردع اماره عقلایی است. فیض تیتتر می‌زند «جنگ با عرف صحیح غلط است» و ذیل آن می‌گوید: «عرف صحیح که از منشأ عقلایی در میان مردم ریشه می‌گیرد و متداول می‌شود، با تاروپود وجود آنان درآمیخته و با زندگی آنان پیوندی استوار و ناگسستنی برقرار کرده و طبیعت ثانوی آنان شده است. این اساساً درست نیست که شارع بخواهد عرف عقلا را به هم بریزد و کاسه و کوزه آنان را درهم بشکند، اگر شارع برفرض محال در برابر اعراف عقلا جبهه‌گیری کند، کاری از پیش نخواهد برد. شارع، آئین خود را نیاورده که با همه کارهای رایج در میان مردم بستیزد و همه را از بیخ و بن برکند، هیچ دینی چنین ادعایی ندارد و معقول نیست، داشته باشد. او برای نبرد با بدی‌ها و تباهی‌ها آمده است و اگر عرفی بر پایه نیازها و ضرورت‌های عقلایی مردم پا گرفته باشد، چرا بد باشد و چرا شارع با آن مخالفت نماید.» (فیض، ۱۳۸۴، ۳۵).

حجیت ذاتی امارات  
عقلایی

۱۹

شایسته تذکر است که مبتنی بودن امارات عقلایی بر مصلحت و مفسده عمومی لزوماً به این معنا نیست که با همین الفاظ بیان شود چنانچه فیض مبتنی بودن بر مصلحت و مفسده عمومی را با عناوین «پیوند ناگسستنی با حیات»، «بر پایه نیازها و ضرورت‌ها» بیان کرده است حتی عنوان «کاسه و کوزه عقلا» به نظامات جامعه اشاره دارد که از مصالح پایه‌ای هر زندگی مدنی است و به هم زدن آن به هیچ وجه روا نیست. این عناوین عبارت دیگری از همان مبتنی بودن بر مصلحت و مفسده عمومی است. عناوین گوناگونی از اصولیان و فقها مشاهده می‌شود؛ عناوینی چون «اختلال نظام» (انصاری، ۱۳۸۳، ۴۱۷/۲، نائینی، ۱۳۷۶، ۱۳۵/۳)، «مصلح نظام» (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴، ۱۳۰)، «مصلحت نوع» (قمی، ۱۴۲۸، ۱۱۸/۱)، «مصلحت تسهیل» (قمی، ۱۴۲۸، ۱۱۸/۱)؛ مظفر، ۱۴۲۴، ۳۹۸)، «سوق» (نائینی، ۱۳۷۶، ۱۳۵/۳)، «انسداد باب علم» (انصاری، ۱۳۸۳، ۴۱۷/۲؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ۴۷۲)، «معایش عباد» (مظفر، ۱۳۷۵، ۹۱/۲) و غیره همگی به مبتنی

بودن بر مصلحت و مفسده عمومی اشاره دارند. فی‌المثل اگر یک اصولی گفت در صورت عمل نکردن به ظواهر، اختلال نظام لازم می‌آید به این معنا است که او اماره ظواهر را مبتنی بر مصلحت و مفسده عمومی می‌داند و یا اگر گفت معایش عباد بر عمل به خبر ثقه قائم شده است، به این معنا است که او سیره عمل به خبر ثقه را مبتنی بر مصلحت و مفسده عمومی می‌داند.

### ۳/۱. دیدگاه سید حسین بروجردی

محقق بروجردی ذیل بحث دلیل بنای عقلا بر حجیت ظواهر این سؤال را به پیش می‌کشد که آیا مرجع استدلال به بنای عقلا برای حجیت ظواهر این است که بنای عقلا واسطه اثبات حجیت قرار گیرد به گونه‌ای که هر یک از ما برای اثبات حجیت ظواهر نیازمند مراجعه به بنای عقلا باشد؟ یا اینکه آنچه به حجیت ظواهر حکم می‌کند عقل است به گونه‌ای که عقل ما برای حکم به حجیت نیازمند استمداد از سایر عقول نیست و مراد از استدلال به بنای عقلا هم این نیست که بنای عقلا واسطه اثبات حجیت باشد، بلکه مراد این است که عقلا بما هم عقلا به حجیت ظواهر حکم می‌کنند که به حکم عقل به حجیت بازگشت می‌کند (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ۴۷۱)؟

وی پاسخ می‌دهد: «بدون هیچ اشکال، احتمال دوم صحیح است؛ بنابراین بازگشت استدلال به بنای عقلا این نیست که بنای عقلا واسطه برای اثبات حجیت ظواهر قرار گیرد، بلکه بازگشت استدلال به این است که به‌عنوان نمونه حجیت ظواهر از احکام ضروری هر عقل است و به تحسین و تقبیح عقلی بازگشت می‌کند. هر عقلی حکم می‌کند، زمانی که عبد با ظاهر کلام مولا که متضمن یک حکم الزامی است به احتمال اراده خلاف ظاهر مخالفت کند، عقوبت عبد توسط مولا نیکو است و زمانی که عبد موافقت ظاهر کلام مولا کند، اگرچه مخالفت یک حکم الزامی دیگر بر آن مترتب گردد، عقوبت وی قبیح است.» (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ۴۷۲).

عبارت محقق بروجردی گویای سه مطلب است؛ اول: حجیت ظواهر، حکم ضروری هر عقل است؛ دوم: بنای عقلا مبنی بر اخذ به ظواهر از سنخ بنائات عقلا بما هم عقلا است که به حکم عقل بازگشت می‌کند؛ سوم: چون بروجردی ظواهر را

به‌عنوان نمونه ذکر می‌کند، نظریه ایشان اختصاص به اماره ظواهر ندارد.

باوجوداینکه محقق بروجردی حجیت ظواهر را به حکم عقل می‌داند اما درعین حال حجیت آن را ذاتی اعلام نمی‌کند. او معتقد است حجیت ذاتی آن است که عقل، موضوع را بما هو در نظر بگیرد و حکم به حجیت دهد، چنانچه راجع به حجیت قطع چنین است اما راجع به حجیت ظواهر، عقل با تصور ظاهر بما هو ظاهر حکم به حجیت نمی‌کند بلکه یک جهت خارجیه را لحاظ می‌کند و بنابراین حجیت آن ذاتی نیست (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ۴۷۲).

باین‌وجود تعریف ایشان از حجیت ذاتی، ناقض ایده این مقاله مبنی بر قول به حجیت ذاتی امارات عقلایی نیست. ذاتی بودن حجیت مورد تعقیب در این پژوهش برابر با به حکم عقل بودن است؛ یعنی اینکه عقل تبعیت از آن را لازم شمارد و در لزوم تبعیت و ام‌دار جعل یا عدم ردع شارع نباشد. عبارت بروجردی در مورد عقلی بودن حجیت ظواهر با دیدگاه ذاتی بودن حجیت در این مقاله هم‌خوانی کامل دارد. آنچه اهمیت دارد حدّ وسطی است که حجیت ظواهر را به تحسین و تقبیح عقلی بازگشت می‌دهد و حجیت ظواهر را یک حکم عقلی می‌کند. حدّ وسطی که محقق بروجردی ذکر می‌کند، همان ملاک مصلحت و مفسده عمومی در تحسین و تقبیح عقلی است. بروجردی می‌گوید: «آن جهت عرضی [خارجی] که موجب حجیت ظواهر و نظایر آن و حکم عقل به وجوب موافقت آن و حسن عقوبت در صورت مخالفت آن و قبح عقوبت در صورت موافقت آن است، ممکن است یکی از این دو امر باشد:

**اول:** انحصار طریق افاده و استفاده در آن و بازگشت آن به ادعای انسداد باب علم برای فهماندن مقاصد نزد عقلا است؛ بیان مطلب اینکه انسان مدنی الطبع است، در امر معاش خود به تعاون نیاز دارد و امرار حیات برای او ممکن نیست مگر در صورتی که هر فرد متصدی جهتی از احتیاجات گردد و به همین دلیل به عقود و ایقاعات و افهام مقاصد به دیگری محتاج هست تا هر یک به آنچه دیگری در ضمیر دارد مطلع شود تا حوائج خود را رفع نماید. همچنین ارتباط قلوب بدون یک وسیله وضعی میسر نیست؛ همه به یک وسیله وضعی که بین ایشان در افاده و استفاده،

واسطه شود محتاج هستند و آن وسیله منحصر در الفاظ است؛ زیرا سایر وسایل غیراز آن، مگر به کمترین بخش مقاصد، مفید نیست. از جمله افراد که نیازمند افهام مقاصد خود به دیگری است موالی هستند نسبت به عبید؛ چون موالی نیاز دارند عبید را در رفع حوائج خود واسطه کنند یا ایشان را به آنچه صلاح و فساد ایشان است، آگاهی دهند، در نتیجه به ناچار، طریق واسطه بین موالی و عبید در الفاظ موضوعه برای معانی به سبب وضع یا به سبب قرائن محفوفه منحصر می شود و الفاظ مدار احتجاج و وسیله مخاصمه و لجاج می شوند؛ بنابراین زمانی که الفاظ دالّ بر یک معنی خاص به سبب وضع یا قرائن محفوف از مولا صادر شود و عبد با مضمون آن مخالفت کند و عذر آورد که به مراد مولا علم پیدا نکردم، عقل به حسن عقوبت او حکم می کند. بالجمله اینکه چون طریق تفهیم و تفهّم بین موالی و عبید منحصر در الفاظ است و باب علم به آنچه در ضمیر است در تفهیم و تفهّم منسّد است، همین دلیل حجّیت ظواهر می شود و این انسداد دائماً ملازم اخذ به ظواهر است؛ پس گویا حجّیت ظواهر، ذاتی ظواهر است.

**دوم:** عمل به ظواهر از فطریات عقلا و مرتکرات ایشان است، به گونه ای که وجوب اعتماد بر آن در ذهن ایشان رسوخ کرده است، بدون اینکه به سبب این ارتکاز ملتفت باشند و همین معنی موضوع حکم عقل به صحت مؤاخذه مولا نسبت به عبد، زمانی که عبد عمل به ظواهر را ترک کند، یا موضوع حکم عقل به قبح مؤاخذه، زمانی که عبد بر وفق ظواهر عمل کند می شود. (بروجردی، ۱۴۱۵، ۴۷۲ و ۴۷۳).

اگرچه محقق بروجردی بازگشت حجّیت به حکم عقل و به تحسین و تقبیح عقلی را نسبت به ظواهر ذکر کردند و آن را به واسطه «انسداد باب علم به مراد و انحصار افاده و استفاده در الفاظ» مستدلّ کردند اما باید گفت همین مدعا را در مورد سایر امارات عقلایی نیز قبول دارند و حجّیت سایر امارات عقلایی را نیز به حکم عقل می دانند. دلیل اول اینکه همان گونه که از عبارات های نقل شده بالا روشن است، محقق بروجردی ظواهر را به عنوان یک نمونه بررسی کرد؛ دلیل دوم اینکه ایشان به این حد وسط در مورد خبر ثقه تصریح کرده است: «منشأ و حکمت حجّیت سیره عقلایی عمل به خبر ثقه، انسداد است» (بروجردی، ۱۴۱۵، ۵۱۹). به هر حال حدّ

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۳

زمستان ۱۴۰۲

۲۲



وسطی که محقق بروجردی بیان کرده است همه امارات عقلایی را شامل می‌شود. به‌عنوان مثال طرق دستیابی به علم در مورد مالکیت دیگران نسبت به اموال بسیار اندک است و می‌توان گفت منسداً است و از طرف دیگر چون انسان مدنی الطبع است و چاره‌ای از امرار معاش و رفع حوائج خود از طریق مبادله اموال ندارد؛ بنابراین همه نیازمند یک وسیله اعتباری مورد اعتماد هستند و آن وسیله منحصر در ید است؛ بنابراین مصلحتی که در اماره ید وجود دارد یا مفسده‌ای که در بی‌اعتنایی به آن است به‌نحوی که موجب اختلال نظام معاش می‌شود، ثابت می‌کند اماره ید یک بنای مبتنی بر مصلحت و مفسده عمومی؛ یعنی مبتنی بر ملاک تحسین و تقبیح عقلی است و به حکم عقل حجت است.

اما سؤالی که باقی می‌ماند این است که اگر حجیت ظواهر حکم ضروری هر عقل است و به تحسین و تقبیح عقلی بازگشت می‌کند، به‌ویژه با توجه به این که محقق بروجردی می‌گوید طریق تفهیم و تفهّم بین موالی و عبید منحصر در آن است، چرا ایشان حجیت آن را منوط به عدم ردع دانسته است؟ محقق بروجردی می‌گوید: «هیچ اشکالی نیست که حجیت ظواهر متوقف بر عدم ردع مولا از بنای عقلا مبنی بر اخذ به ظواهر است؛ بنابراین اگر مولا برای افهام مقاصد خود طریق دیگری غیر از طریقه مألوف اتخاذ کند، به این صورت که تصریح کند من بر طبق آنچه ظواهر اقتضا می‌کند نه ثواب می‌دهم و نه عقاب می‌کنم بلکه بر عبید من واجب است به مرادات من تحصیل علم کنند، در این صورت نه عبید و نه مولا حق احتجاج به ظواهر کلام مولی نخواهند داشت.» (بروجردی، ۱۴۱۵، ۴۷۱). پیرامون حجیت سیره عقلایی عمل به خبر ثقه نیز همین سؤال وجود دارد؛ چون باوجود اینکه محقق بروجردی آن را از سنخ احکام عقلا بما هم عقلا می‌داند و نیز منشأ شکل‌گیری آن و حکمت در آن را انسداد می‌داند اما همچنان حجیت آن را منوط به عدم ردع شارع می‌کند. (بروجردی، ۱۴۱۵، ۵۱۹). در صفحات بعد به این سؤال به‌صورت تفصیلی پاسخ داده خواهد شد.

### ۳/۲. دیدگاه محمدجواد مغنیه

محمدجواد مغنیه با تعبیر «به و علیه تدور عجلة الخطابات و الفهم و الإفهام» و

«لولا ما انتظم شىء من الحياة الاجتماعية» (مغنيه، ۱۹۷۵م، ۲۲۲) مصلحت عمومی اخذ به ظواهر و مفسده گسترده عدم اخذ به آن را متذکر شده و شکل گیری اماره ظواهر را ناشی از توجه عقلا به مصالح و مفساد عمومی می داند. در واقع تعبیر فوق تعبیر دیگری از مصلحت و مفسده عمومی است که ملاک تحسین و تقبیح قرار می گیرد.

وی می گوید: «حتی دو عاقل باهم اختلاف ندارند؛ معنایی که ظاهر لفظ به آن دلالت می کند، هر لفظی باشد، همان مقصود و مراد گوینده است و همان هم به نفع او و هم علیه او حجت است. امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: «سخن در بند تو است مادامی که به آن سخن نگفته‌ای؛ پس زمانی که به آن سخن گفتی تو در بند آن قرار می گیری» و بر این پایه قضا و تعداد زیادی از احکام شرعی استوار می شود و حقوق و واجبات مقرر می شود و به وسیله آن و روی آن چرخ خطابات و فهم و ان فهم می چرخد و اگر نباشد چیزی از حیات اجتماعی انتظام نمی یابد. به این بیان روشن می شود این معنا که حاجتی به قول «شارع این عرف یا این بنا را تقریر کرده و از آن ردع نکرده است» نیست، مادامی که ردع غیر ممکن است و تقریر تحصیل حاصل است.» (مغنيه، ۱۹۷۵م، ۲۲۲). مغنيه که می گوید ردع غیر ممکن و تقریر تحصیل حاصل است حجیت ذاتی را می گوید، وقتی حجیت ذاتی باشد نه قابل جعل است و نه قابل سلب.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال نهم، شماره پیاپی ۳۳  
زمستان ۱۴۰۲  
۲۴

### ۳/۳. دیدگاه سید محمد حسین طباطبایی

علامه طباطبایی با تکیه بر نقش طریقه عقلایی ظواهر در نظام اجتماعی، آن را غیر قابل ردع می داند. او می گوید: «حجیت وضع و دلالت لفظیه چیزی است که فطرت انسانی و نظام اجتماع مقتضی آن است، بنای عقلا بر آن مستقر شده و معنی ندارد که از آن ردع شود.» (طباطبایی، بی تا، ۲/۲۰۶). باین وجود این سؤال وجود دارد که چگونه ایشان چند صفحه بعد در همین کتاب ذیل بحث دلیل سیره عقلا بر حجیت خبر ثقه، حجیت آن را منوط به عدم ردع شارع می کند؟ (طباطبایی، بی تا، ۲/۲۱۲) این سؤال از این جهت پدید می آید که از جهت دلیلی که ایشان برای حجیت وضع و

دلالت لفظیه ذکر کرده‌اند، تفاوتی میان خبر ثقه و وضع و دلالت لفظیه وجود ندارد؛ یعنی سیره عقلا مبنی بر اخذ به خبر ثقه نیز مانند سیره عقلا مبنی بر اخذ به ظواهر هر دو مبتنی بر تأمین مصالح نظامیه شکل گرفته‌اند؛ بنابراین باید هر دو غیر قابل ردع باشند.

### ۳/۴. دیدگاه امام خمینی

امام خمینی به خلاف بروجردی، مغنیه و طباطبایی، نظریه حجیت ذاتی امارات عقلایی را به‌صراحت در مورد کلیه امارات عقلایی مطرح می‌کند، در عین حال حدّ وسطی که امام خمینی برای استدلال خود مورد استفاده قرار می‌دهد، مشابه حدّ وسط مورد استفاده ایشان است. امام خمینی با تعبیر «الاختلّ نظام المجتمع و وقت رحی الحیاة الاجتماعیة» (خمینی، ۱۴۱۵، ۱/۱۰۵) مصلحت و مفسده عمومی که ملاک تحسین و تقبیح است را مدّ نظر قرار می‌دهد و بدین وسیله کلیه امارات عقلایی را مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی می‌شناساند. ایشان به مصلحت و مفسده عمومی به‌عنوان حدّ وسط برای عقلی بودن چنین بنائاتی تکیه کرده و عدم معقولیت جعل حجّیت و ردع توسط شارع را عیان می‌نماید.

حجّیت ذاتی امارات  
عقلایی

۲۵

امام خمینی می‌گوید: «بدان امارات معروف در السنه اصحاب همگی امارات عقلاییه‌ای هستند که عقلا در معاملات و سیاسات و همه امور خود بدان‌ها عمل می‌کنند، به‌گونه‌ای که اگر شارع از عمل به آن‌ها باز دارد نظام جامعه مختل می‌شود و آسیاب حیات اجتماعی متوقف می‌شود و چیزی که به این حال باشد، بعد از آنکه نزد کافّه عقلا همین‌گونه است، جعل حجّیت برای آن و اینکه به‌عنوان کاشف و محرز واقع جعل شود معنی ندارد. شما مشاهده می‌کنید که عقلا همگی به طرق عقلاییه مثل ظواهر، قول لغوی، خبر ثقه، ید و اصالت صحت در فعل غیر، عمل می‌کنند، بدون اینکه منتظر جعل و تنفیذ از ناحیه شارع باشند، بلکه دلیلی بر حجّیت امارات به‌نحوی که بتوان به آن اعتماد کرد وجود ندارد مگر بنای عقلا، و شارع نیز بدان‌ها عمل کرده است گویا که یکی از عقلا است.» (خمینی، ۱۴۱۵، ۱/۱۰۵ و ۱۰۶).

#### ۴. توجیه اناطه حجیت امارات بر عدم ردع شارع

بررسی امارات نشان می‌دهد هر اماره عقلایی مانند ظواهر، خبر ثقه، ید، سوق و... نقش تعیین‌کننده‌ای در قوام نظامات جامعه دارد به گونه‌ای که بی‌اعتنایی به هر یک شالوده حیات مدنی را به هم می‌ریزد. علاوه بر اصولیان نامبرده شده که آرای ایشان در این باره مورد بررسی قرار گرفت، کارکرد فوق برای امارات مورد شناسایی و تأکید اصولیان دیگری نیز قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه میرزای نائینی پیرامون اماره ظهور می‌گوید: «سنگ آسیاب معیشت و نظام روی آن می‌چرخد، مسلماً اگر ظهور اعتبار نداشته باشد و بنا بر اینکه همان ظاهر مراد گوینده است، گذاشته نشود نظام مختل می‌شود و برای عقلا سوق قائم نمی‌شود» (نائینی، ۱۳۷۶، ۳/۱۳۵). مظفر نیز در مورد خبر ثقه می‌گوید: «روی این سیره عملیه معایش مردم قائم شده و حیات بشر نظم گرفته است و اگر نبود نظام اجتماعی ایشان مختل می‌شد و اضطراب بر ایشان سایه می‌افکند» (مظفر، ۱۳۷۵، ۲/۹۱).

به دنبال نقل عبارات فوق از دانشمندان اصول که بر استقرار معایش عباد و سوق بر عمل به امارات عقلایی و لزوم اختلال نظام در صورت ترک عمل به امارات تأکید می‌کنند، مطلب شایسته بررسی، این است که چگونه اصولیان با وجود چنین اعترافی، همچنان اعتبار امارات عقلاییه را به امضا و عدم شارع منوط می‌کنند؟ آیا شارع می‌تواند از عملی که چنین جایگاهی در نظام حیات اجتماعی انسان‌ها دارد و آسیاب حیات بر آن می‌چرخد ردع نماید؟ اجتناب‌ناپذیری پاسخ این سؤال وقتی روشن می‌شود که حتی اصولیانی نظیر محقق بروجردی و علامه طباطبایی هم که به عقلی بودن، ذاتی بودن حجیت امارات عقلاییه و عدم امکان ردع از آن‌ها اعتراف کرده‌اند، در عین حال در صفحات دیگر همان کتاب به اناطه اعتبار امارات بر عدم ردع شارع ملتزم شده‌اند. آیا باید به تهافت یا تبدیل رأی هر یک از این بزرگان قائل شد یا اینکه توجیه مقبولی وجود دارد؟

در حلّ مسئله فوق عبارتی راهگشا از محقق بروجردی وجود دارد؛ ایشان ذیل بحث حجیت ظواهر می‌گوید: «هیچ اشکالی نیست که حجیت ظواهر نسبت به عبید متوقف بر عدم ردع مولا از بنای عقلا بر اخذ به ظواهر است؛ بنابراین اگر مولا

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۳

زمستان ۱۴۰۲

۲۶

برای فهماندن مقاصد خود طریق دیگری غیر از طریقه متعارف اتخاذ کند به این صورت که تصریح کند من بر طبق آنچه ظواهر اقتضا می کند نه ثواب می دهم و نه عقاب می کنم بلکه بر عبید من واجب است به مراد من تحصیل علم کنند، در این صورت نه عبید و نه مولا حق احتجاج به ظواهر کلام مولا نخواهند داشت.» (بروجردی، ۱۴۱۵، ۴۷۱) «ولکن خواست مولا در حقیقت ردع بنای عقلا نیست؛ چراکه بنای عقلا بر احتجاج به ظواهر و حکم ایشان به صحت اخذ به ظواهر، از اول امر مقید است به اینکه مولا از آن ردع نکرده و طریق جدیدی برای تفهیم و تفهیم احداث نکرده باشد» (بروجردی، ۱۴۱۵، ۴۷۱).

توضیح مطلب اینکه اگر مولا در افاده و استفاده مراد خود، طریقه دیگری غیر از راه ظواهر را اتخاذ نماید، به معنای ردع از بنای عقلایی اخذ به ظواهر نیست؛ بنای عقلا بر اخذ به ظواهر از اول شامل صورتی نبوده است که مولا نخواهد از آن طریق استفاده کند. بنای عقلا بر اخذ به ظواهر مشروط به این است که مولا یا هر گوینده دیگری در افاده و استفاده مراد خود از آن ردع ننموده باشد. نکته کلیدی در دریافت مطلب محقق بروجردی این است که مولا یا هر متکلمی، فقط در افاده و استفاده مراد خود می تواند از طریقه متعارف ردع نماید، نه اینکه بتواند از جریان و سریان اخذ به ظواهر در مورد سایر گویندگان و سایر کلامها نیز اظهار ردع نماید. ایشان در صدد این است که بگوید چون افاده و استفاده مراد هر مولا یا گوینده‌ای در اختیار او است، برای او این حق است که طریق دیگری اتخاذ نماید. این حق را عرف عقلا در طریقه ظواهر شناسایی کرده است؛ یعنی همان طریقه عقلایی اخذ به ظواهر، در همان جریان عقلایی خود، مشروط به این است که گوینده، مخاطب خود را از اخذ به ظواهر کلام او برای کشف مراد او ردع نکرده باشد. توجه به کلمه «مولا» و «عبید» در عبارت محقق بروجردی این تذکر را به ما می دهد که سخن در همان طریقه عرف است و اینکه عرف عقلا خود این تقیید و اشتراط را دارند؛ یعنی سخن در حق ردع هر مولا و گوینده است نه اینکه سخن در حق ردع شارع من حیث هو شارع باشد.

داعیه اخباریون مبنی بر عدم حجیت ظواهر قرآن، نمونه خوبی برای ردع از بنای

عقلایی اخذ به ظواهر است. اخباریون می‌گویند: در کشف مراد قرآن نمی‌توان به ظواهر آن تکیه کرد بلکه می‌بایست شاهی از قول ائمه علیهم‌السلام بر آن برداشت، اقامه نمود. ایشان داعیه این را دارند که شارع در افاده و استفاده مراد خود از قرآن طریق متعارف را رد کرده و طریق تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام را احداث کرده است. ایشان روایاتی را مستند قرار می‌دهند که در آن روایات از تفسیر به رأی نهی شده است و نیز روایاتی که فهم قرآن و معرفت به آن را مختص به اهل آن و «من خوطب به» قرار داده است (خراسانی، ۱۴۳۰، ۲/۲۹۱ و ۲۹۲).

محقق بروجردی و نه هیچ‌یک از اصولیان فوق‌الذکر وقتی به اناطه حجیت ظواهر بر عدم ردع شارع رأی می‌دهند، این قصد را ندارند که بگویند شارع می‌تواند از این طریق عقلایی که نظام تفهیم و تفهّم در جامعه بر آن استوار است، ردع نماید؛ ایشان این قصد را ندارند که بگویند شارع می‌تواند در مقابل ضرورت‌ها و بایسته‌های حیات اجتماعی انسان بایستد و موجبات گسست نظام اجتماعی آن‌ها را فراهم آورد بلکه می‌خواهند بگویند شارع یا هر متکلم دیگری می‌تواند در حیطه تفهیم و تفهّم مراد خود به طریقه متعارف اعتماد نکند و این به معنای ردع از آن بنا نیست. داعیه ایشان این است که بنای عقلایی اخذ به ظواهر مقید به این است که متکلم از اخذ به ظواهر کلمات خود ردع نکرده باشد، این حق برای شارع نیز به عنوان یک متکلم محفوظ است؛ لذا در عین اعتراف به استقرار شاکله نظام اجتماعی بر بنای اخذ به ظواهر اما برای کشف مراد شارع معتقد هستند که باید ابتدا جستجو کرد که آیا شارع طریقه دیگری اتخاذ کرده است یا خیر؟ و اگر چیزی یافت نشد آنگاه برای کشف مراد شارع می‌توان به حجیت همین طریقه مألوف عقلا با تمام قیودی که عقلا برای آن اتخاذ کرده‌اند قائل شد.

در مورد سایر امارات عقلاییه نظیر خبر ثقه و ید نیز مطلب از همین قرار است. اگر دیده می‌شود اندیشمندان اصول ضمن اعتراف به بازیگری کلیدی آن اماره در نظامات اجتماعی، همچنان برای اعتبار آن به لزوم عدم ردع شارع پایبند هستند، به معنای آن نیست که ایشان برای شارع امکان ردع از جریان آن اماره در شئون متعدد و مختلف زندگی مدنی قائل بوده باشند و بخواهند بگویند شارع می‌تواند در

مقابل سیره‌ای که عقلا به خاستگاه عقلی خود؛ یعنی مصلحت و مفسده عمومی و تحسین و تقبیح عقلی آن را شناسایی و بر شیوع و سریان آن پافشاری کرده‌اند، بایستد. هیچ‌گاه نباید پابندی اصولیان به لزوم عدم ردع را به حساب امکان ردع از این امارات و عدم حجیت عقلی آن‌ها گذاشت. داعیه ایشان این است که این قبیل امارات در همان طریقه عقلایی خود و در همان حکم عقلی، مقید به این هستند که طرف احتجاج آن در حیطه افعال و گفتار خود از آن ردع نکرده باشد. حق ردع برای هر فردی محفوظ است، شارع نیز همانند دیگران می‌تواند در حیطه افعال یا گفتار خود از هر یک از امارات ردع نماید و به اماره دیگر ارجاع دهد یا طریق جدیدی اتخاذ نماید.

شاهد بر اینکه گفتگوی اصولیان و فقها از ردع، فقط در حیطه کشف مراد شارع و احکام او است و نه اینکه سخن از ردع در جریان و سریان این امارات در شئون مختلف زندگی باشد، این است که فقها به دنبال حججی هستند که بتوانند با آن احکام شارع را کشف کنند و امارات را از این منظر مورد بحث و نقد و نظر قرار می‌دهند و نه از منظر کلی و نقش آن‌ها در نظام اجتماعی حیات و این بر تمام گفتگوها و بحث‌های آنان از جمله بحث ردع یا عدم ردع از طریقه عقلا سایه افکنده است. ایشان بعد از تأسیس اصل حرمت تمسک به ظنون و اینکه استناد احکام به خداوند در صورتی که دلیلی برای حجیت آن ظن اقامه نشده باشد مشمول ﴿علی الله تفترون﴾ (یونس/ ۵۹) است از امارات بحث می‌کنند. بحث ایشان از امارات به کل از حیث طریقت آن‌ها برای کشف احکام شارع و مراد و مرام او است و نه اینکه خواسته باشند امارات را از منظر کارکرد اجتماعی آن‌ها مورد بحث قرار دهند؛ لذا اگر سخن از ردع یا عدم ردع شارع می‌کنند، نه بدین معنا است که بگویند شارع دارای این رتبه و امکان است که بتواند از تمسک به امارات در مواضع تعاملات اجتماعی ردع نماید بلکه فقط و فقط سخن در ردع یا عدم ردع از تمسک به امارات در کشف مرام و مراد خود شارع است.

تصریحات اصولیان در مورد اینکه ردع یا عدم ردع شارع، فقط در حیطه کشف مراد شارع و احکام او است، شاهد دیگری بر این مطلب است. آخوند خراسانی

بعد از ادعای قطع به عدم ردع از طریقه عقلا بر تبعیت ظواهر می گوید: «چون واضح است او طریقه دیگری در مقام افاده مرام خود از کلامش اختراع نکرده است.» (خراسانی، ۱۴۳۰، ۲/۲۹۰) همچنین راجع به حجیت سیره عقلا بر عمل به خبر ثقة می گوید: «هیچ نبی و وصی نبی از آن ردع نکرده است، به ضرورت اگر ردعی وجود داشت شهرت می یافت و معلوم می شد و واضح است که عدم ردع از رضایت شارع به آن حتی در شرعیات پرده بر می دارد.» (خراسانی، ۱۴۳۰، ۲/۳۳۹).

شهید محمدباقر صدر می گوید: «بنای عقلا بر حجیت ظواهر بین خود و جری عملی ایشان بر آن و اعتماد دائمی ایشان بر ظهور، موجب تکون عادت و قریحه ای در نفوس ایشان می شود به گونه ای که در شرعیات نیز بر اساس آن مشی می کنند و لذا اگر نزد شارع ممضا نبود هرآینه از آن ردع می کرد؛ چون عدم ردع، اغراض مولا را دچار مخاطره می کند ولو بر اساس مشی بسیاری از متشرعه بر وفق این سیره و نه همه ایشان باشد.» (صدر، ۱۴۰۸، ۲/۱۴۸).

مرحوم مظفر با عبارت «حتی فی الأمور الشرعیة» در مورد جریان بنای عقلا نسبت به استصحاب می خواهد از عدم ردع آن، حجیت آن نسبت به امور شرعیه را ثابت نماید. او می گوید: «از آنجا که سیره عمل به استصحاب حتی در امور شرعی جریان داشته است و ردع شارع از آن ثابت نشده است کشف می شود که شارع طریقه ایشان را امضا کرده است.» (مظفر، ۱۳۷۵، ۲/۱۴۳). همچنین ایشان برای اینکه ثابت نماید سیره اخذ به خبر ثقة حتی در شرعیات نیز جاری بوده تا بتواند از عدم ردع آن به حجیت آن در شرعیات دست یابد، سیره مسلمانان در عمل به خبر ثقة مانند سایرین را مستند قرار می دهد و می گوید: «از قدیم تا به امروز سیره عملی مسلمانان مانند سایر مردم بر اخذ به خبر ثقة، در استفاده احکام شرعی جریان داشته است؛ چون ایشان با سایر بشر متحد المسلك هستند کما اینکه سیره ایشان بما هم عقلا بر آن در غیر احکام شرعی جریان داشته است.» (مظفر، ۱۳۷۵، ۲/۹۱).

همه این عبارات نشان می دهد که اصولیان به دنبال اثبات حجیت طرق در کشف احکام و مرادات شارع بوده اند و اگر سخن از ردع یا عدم ردع آورده اند نظر ایشان به امکان ردع تمام جانبه از این امارات حتی در غیر شرعیات نبوده است بلکه مرادشان



این بوده است که امکان دارد شارع از آن اماره در کشف احکام و در امور شرعیه نهی کرده باشد. به همین دلیل است که همیشه به دنبال شیوه‌ای بوده‌اند که جریان آن سیره در شرعیات و عدم ردع شارع در شرعیات را ثابت نمایند.

### ۵. بررسی حق ردع شارع از اماره در حیظه شرعیات

در پی حل این مسئله که چگونه ممکن است اصولیان باوجود اعتراف به تکیه نظامات اجتماعی و بایسته‌های حیات بر امارات عقلایی، همچنان برای اعتبار امارات قائل به لزوم ثبوت عدم ردع شوند، این توجیه ذکر شد که ایشان درصدد این نبوده‌اند که بگویند برای شارع این امکان وجود دارد که به کل از جریان اماره عقلایی کذایی حتی در امور غیر شرعیه نیز ردع نماید، بلکه درصدد بوده‌اند بگویند: برای شارع یا هر طرف احتجاج اماره این حق وجود دارد که در حیظه افعال یا گفتار خود از آن اماره ردع نماید. به عبارت دیگر سخن ایشان در ردع شارع من حیث هو شارع نیست بلکه خود آن اماره عقلایی در جریان عقلایی خود و در دید عقلا مقید به این است که طرف احتجاج آن در حیظه افعال و گفتار خود از آن ردع نکرده باشد. به‌عنوان مثال بنای عقلا در اخذ به ظواهر مشروط به این است که صاحب کلام در کشف مراد خود از اخذ به ظواهر کلام خود ردع نکرده باشد. بنای عقلا در کشف مرادات کلام شارع نیز به‌عنوان یک صاحب کلام مشروط به این است که او در کشف مراد خود از اخذ به ظواهر کلام خود ردع نکرده باشد. حال باید این سؤال پاسخ داده شود که آیا امارات عقلایی در همان جریان عقلایی مقید به این هستند که طرف احتجاج آن در حیظه افعال و گفتار خود از آن ردع نکرده باشد؟ آیا طریقه عقلایی مثلاً اخذ به ظواهر در همان جریان عقلایی مقید به این است که صاحب سخن در کشف مراد خود از اخذ به ظواهر کلام خود ردع نکرده باشد؟

در صورت پاسخ مثبت به سؤال فوق، هر اماره عقلایی در شاکله خود مقید به این است که طرف احتجاج آن از اخذ به آن در مورد احوال و افعال خود ردع نکرده و طریقه دیگری اتخاذ نکرده باشد. پاسخ مثبت به این معنا است که طریقه عقلایی بدین صورت و شاکله مستقر شده است و به همین تقیید مبتنی بر مصلحت

و مفسده عمومی و تحسین و تقبیح عقلی است و محکوم عقل به حجیت است و حجیت ذاتی دارد، بدیهی است که هر بنای عقلایی در ذات و شاکله خود یک سری تقییدات دارد؛ بنابراین حتی در صورت پاسخ مثبت و پذیرش امکان ردع شارع، به معنای پذیرش سلب حجیت نیست؛ چون این امکان در خود اماره به عنوان بنای عقلایی شناسایی شده است و برای هر طرف احتجاج به اماره این امکان وجود دارد، نه اینکه فقط برای شارع به لحاظ مقام شارعیت او وجود داشته باشد و بتواند سلب حجیت نماید. توجه به همین نکته کلیدی روشن می کند چگونه می توان در عین اعتراف به عقلی و ذاتی بودن حجیت اماره، قائل به لزوم ثبوت عدم ردع نیز شد. در عین حال پاسخ سؤال فوق منفی است که در ضمن اماره ظواهر به وسیله دو شاهد تبیین می شود.

**شاهد اول:** اینکه عقلا در اخذ به ظواهر کلام گوینده، تفحص از این نمی کنند که مبدا گوینده از این طریقه ردع کرده باشد. طریقه عقلا این است که کلمات گویندگان را گرفته و بر اساس ظواهر آن به تفسیر و قضاوت می نشینند و خود را موظف نمی دانند که از ردع یا عدم ردع گوینده از طریقه اخذ به ظواهر جستجو کنند. این گونه نیست که تا عقلا تفحص از توصیه های محتمل گوینده نکرده و از عدم توصیه طریقه دیگری غیر از طریقه اخذ به ظواهر کلام او طمأنینه پیدا نکرده باشند از طریقه متعارف توقف کنند و اینکه گفته شود عدم توقف عقلا بر پایه اصل عدم ردع است، چنین اصلی یا به معنی ظاهر حال گویندگان است و یا مثبت است که در هر صورت اعتباری ندارد.

**شاهد دوم:** این است که عقلا به ظواهر کلمات گوینده علیه او احتجاج می کنند و اعتذار طرف احتجاج مبنی بر اینکه از اخذ به ظواهر کلمات خود ردع کرده بود، پذیرفته نمی شود. امیر مؤمنان علیه السلام می فرمایند: «سخن در بند تو است مادامی که به آن سخن نگفته ای پس زمانی که به آن سخن گفتی، تو در گروی آن قرار می گیری» (نهج البلاغه، حکمت/ ۳۷۳). آخوند خراسانی برای تعمیم حجیت ظواهر به غیر «من قصد افهامه»، به همین عدم سمع اعتذار و صحت احتجاج استدلال می کند و جالب تر اینکه حتی حجیت ظواهر را به «من قصد عدم افهامه» هم تعدی می دهد، آنجا که

می گوید: «أَنَّ الظاهر عدم اختصاص ذلك [حجية الظواهر] بمن قصد إفهامه و لذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه أو يخصه و يصحّ به الاحتجاج لدى المخاصمة و اللجاج، كما تشهد به صحّة الشهادة بالإقرار من كلّ من سمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلا عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه» (خراسانی، ۱۴۳۰: ۲/۲۹۰ و ۲۹۱)؛ ظاهر این است که حجیت ظواهر اختصاص ندارد به کسی که قصد افهام او شده است و لذا وقتی فردی که قصد افهام او نشده است با مقتضای ظاهر کلام مولا مخالفت کند، اعتذار او پذیرفته نمی شود و احتجاج به ظاهر، هنگام مخاصمه و لجاج صحیح است، كما اینکه شهادت به اقرار از هر کس که آن را شنیده است صحت دارد ولو اینکه قصد عدم افهام او شده باشد تا چه رسد به اینکه قصد افهام او نشده باشد، به آن گواهی می دهد.

به عبارت دیگر اینکه کسی سخن بگوید و بعد عذر آورد که از اخذ به ظاهر کلام خویش ردع کرده بود، عقلا چنین داعیه ای را تقبیح می کنند و آن را برخلاف مشی گوینده عاقل محسوب می کنند و حتی خود گوینده را نیز من حیث انه عاقل در حکم به قبح شریک می دانند. عقلا حق ردع برای گوینده قائل نیستند و لذا اگر داعیه ردع کند از او نمی پذیرند و او را تقبیح می کنند. عقلا چنین پنداشتی که با ردع اخذ به ظواهر امکان اعتذار و شانه خالی کردن از ظواهر کلام وجود داشته باشد را پنداشتی بهانه جوینده محسوب کرده و حتی خود گوینده را من حیث انه عاقل در این حکم شریک می دانند و در واقع خود گوینده من حیث انه عاقل نیز چنین حکم می کند. در حقیقت چنین حکمی از سنخ تحسین و تقبیح عقلی است؛ هیچ عاقلی از حیث عاقل بودن نمی تواند به ردع طریقه اخذ به ظواهر حتی در حیطة سخن خود اقدام کند. معقول نیست که کسی به طریقه ظواهر سخن بگوید، چنانچه معمول سخنان چنین است و بعد بگوید سخنان من اعتباری ندارد و به سخنان من اخذ نکنید و ترتیب اثر ندهید. هیچ عاقلی چنین نمی کند. بلکه هر عاقلی چنین کاری را محکوم می کند. همین تقریر که در مورد اماره ظواهر تبیین شد، در مورد سایر امارات عقلایی نیز وجود دارد و هیچ اماره عقلایی در شاکله خود مقید به این نیست که طرف احتجاج آن در مورد اقوال و افعال خود از آن اماره ردع نکرده باشد.

تنها اشکالی که اینجا باقی می‌ماند این است که با توجه به تقریری که از حجیت ذاتی امارات عقلاییه ارائه گردید و نیز با توجه به اینکه حتی حق ردع از اخذ به اماره در حیطه اقوال و افعال خود طرف احتجاج آن نیز پذیرفته نشد؛ پس چگونه است که شارع از اخذ به قیاس ردع کرده است؟ و یا از استحسان و نظایر آن؟ پاسخ اجمالی آن است که محل ردع شارع به صور غیر عقلایی محدود است؛ یعنی شارع هر جایی که این طرق مبتنی بر تحسین و تقبیح باشند را ردع نکرده است. بررسی تفصیلی این اشکال و پاسخ و مستدل سازی پاسخ اجمالی پیش گفته نیازمند مقاله دیگری است.

### نتیجه‌گیری

امارات عقلایی از حیث کارکرد اجتماعی و نقش کلیدی که در تأمین بایسته‌های حیات و ثبات نظامات اجتماعی دارند، نمی‌توانند مورد ردع هیچ مقامی حتی شارع باشند. لزوم سلوک بر اساس اماراتی نظیر ظواهر، خبر ثقه، ید و سوق چیزی است که عقلا در پرتوی تحسین و تقبیح عقلی بدان حکم می‌کنند و حجیت عقلی و ذاتی دارند. همچنین اینکه برای هر کس ولو شارع این حق وجود داشته باشد که بتواند از احتجاج به اماره در حیطه اقوال و افعال خود ردع نماید، چنین حقی توسط عقلا در اماره شناسایی نشده است و داعیه ردع، توسط عقلا تقبیح می‌شود. نتیجه اینکه برای اخذ به امارات عقلایی در شئون مختلف زندگی در جامعه یا در شئون و احکام شرعی، در هیچ شأن و جایگاهی نیاز به امضا یا ثبوت عدم ردع یا عدم ثبوت ردع شارع نیست و اصلاً امضا و ردع امکان ندارد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۳

زمستان ۱۴۰۲

۳۴

## منابع

• قرآن كريم.

• نهج البلاغه.

۱. ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۳۸۱). **الإشارات والتنبيهات**. قم: بوستان كتاب قم - مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.

۲. استرآبادي، عبدالوهاب بن علي. (۱۴۳۳ق). **شرح الفصول النصيرية**. كربلاي معلی: العتبة الحسينية المقدسة - قسم الشؤون الفكرية والثقافية.

۳. اصفهاني، محمد حسين. (۱۳۷۴). **نهاية الدراية في شرح الكفاية**. قم: سيد الشهداء.

۴. اصفهاني، محمد حسين. (۱۴۲۹ق). **نهاية الدراية في شرح الكفاية**. چ دوم، بيروت: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث.

۵. اعرجي، عبدالمطلب بن محمد. (۱۳۸۱). **إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت**. تهران: مركز پژوهشي ميراث مكتوب.

۶. انصاري، مرتضى بن محمد امين. (۱۴۱۶ق). **فرائد الاصول**. چ پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم.

۷. انصاري، مرتضى بن محمد امين. (۱۳۸۳). **مطرح الأنتظار**. چ دوم، قم: مجمع الفكر الاسلامي.

۸. بروجردي، حسين. (۱۴۱۵ق). **نهاية الأصول**. تهران: نشر تفكر.

۹. حسيني سيستاني، علي. (۱۴۱۴ق). **الرافد في علم الأصول**. تقرير منير قطيفي، قم: ليتوگرافي حميد.

۱۰. خراساني، محمد كاظم. (۱۴۳۰ق). **كفاية الاصول**. تعليقه على زارعي سيزواري، چ ششم، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.

۱۱. خميني، سيد روح الله. (۱۴۱۵ق). **انوار الهداية في التعليقة على الكفاية**. چ دوم، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمته الله عليه.

۱۲. خويي، سيد ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). **مصباح الأصول**. تقرير محمد سرور واعظ حسيني بهسودي، قم: مؤسسه احياء الآثار الامام الخويي.

۱۳. رازي، محمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). **شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي (مع المحاكمات)**. قم: دفتر نشر الكتاب.

۱۴. سنندجي، عبدالقادر بن محمد. (بي تا). **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**. قاهره: دار البصائر.

حجيت ذاتي امارات  
عقلاني  
۳۵

۱۵. صدر، محمدباقر. (۱۴۰۸ق). **مباحث الأصول**. تقرير كاظم حسینی حائری، قم: مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامی.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان في تفسير القرآن**. چ پنجم، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). **حاشیة الكفاية**. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۸. طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۷۵). **شرح الاشارات و التنبیہات للمحقق الطوسی**. قم: نشر البلاغه.
۱۹. طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). **تلخیص المحصل**. بیروت: دار الأضواء.
۲۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۸۰). **اللوائح الإلهیة في المباحث الكلامیة**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). **ارشاد الطالبین الى نهج المسترشدين**. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۲۲. فیض، علیرضا (۱۳۸۴). **ارتکازات عرفی**. فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، ۴(۱)، ۲۷-۵۰.
۲۳. قمی، غلامرضا بن رجعی. (۱۴۲۸ق). **قلائد الفوائد**. قم: مؤسسه میراث نبوت.
۲۴. مرعشی، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ق). **إحقاق الحق و إزهاق الباطل**. قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی.
۲۵. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. چ پنجم، قم: اسماعیلیان.
۲۶. مظفر، محمدرضا. (۱۴۲۰ق). **المنطق**. قم: انتشارات دار الغدير.
۲۷. مظفر، محمدرضا. (۱۴۲۴ق). **اصول الفقه**. چ دوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۸. مغنیه، محمدجواد. (۱۹۷۵م). **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۹. نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶). **فوائد الأصول**. تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۳

زمستان ۱۴۰۲

۳۶

## References

*The Holy Qur'an.*

*Nahj al-Balāghah.*

1. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2004/1383. *Maṭāriḥ al-Anzār*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
2. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1915/1416. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
3. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī). 2008/1429. *Nihāyat al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. 2nd. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
4. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī) 1995/1374. *Nihāyat al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Qom: Nashr Sayyid al-Shuhadā'.
5. al-Hillī al-Suyūrī, Al-Miqdād ibn 'Abdullāh ibn Muḥammad (al-Fāḍil al-Miqdād). *Al-Lawāmi' al-Ilāhīyat fī al-Mabāḥith al-Kalāmīyah*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).
6. al-Hillī al-Suyūrī, Al-Miqdād ibn 'Abdullāh ibn Muḥammad (al-Fāḍil al-Miqdād). 1984/1405. *Irshād al-Ṭālibīn 'ilā Nahj al-Muṣtarshidīn*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
7. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid 'Alī. 1993/1414. *Al-Rāfid fī 'Ilm al-Uṣūl*. Taqrīrāt Sayyid Munīr Qatīfī. Qom: Ḥamīd Lithography.
8. al-Kāzīmī al-Khurāsānī, Muḥammad 'Alī. 1997/1376. *Fawā'id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mīrzā al-Nā'inī)*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
9. al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 2009/1430. *Kifāyat al-Uṣūl*. Edited by 'Abbās 'Alī al-Zārī'ī al-Sabziwārī. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
10. Al-Mar'ashī, Qāḍī Nūrullāh. 1988/1409. *Iḥqāq al-Ḥaq wa Izhāq al-Bāṭil*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
11. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2002/1422. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. 5<sup>th</sup>. Taqrīrāt Sayyid Muḥammad Surūr Wā'iz Ḥusaynī. Qom: Mu'assasat Ihyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
12. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1994/1415. *Anwār al-Hidāya fī l-Ta'līqa 'alā al-Kifāya*. 2nd. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
13. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 1996/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. 5<sup>th</sup>. Qom: Mu'assasat Ismā'īliyyān.
14. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 1999/1420. *Al-Manṭiq*. Qom: Dār al-Ghadīr.
15. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 2003/1424. *Uṣūl al-Fiqh*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).

16. Al-Qommī, Ghulamridā ibn Rajab'alī. 2007/1428. *Qalā'id al-Farā'id*. Qom: Mu'asissih Mīrāth Nabuwwat.
17. Al-Rāzī, Muḥammad ibn Muḥammad. 1982/1403. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt lil Tūsi (Ma'a al-Muḥkamāt)*. Qom: Daftar Nashr al-Kitāb.
18. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1987/1408. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Taqrīr (written by) Kāzīm al-Ḥusaynī al-Ḥā'irī. Qom: Maktabat al-'Ilām al-Islāmī.
19. Al-Sanandajī, 'Abd al-Qādir ibn Muḥammad. n.d. *Taqrīb al-Marām fī Sharḥ Tahdhīb al-Kalām*. Cairo: Dār al-Baṣā'ir.
20. al-Ṭabāṭabā'ī al-Burūjirdī, al-Sayyid Ḥusayn. 1994/1415. *Nihāyat al-Uṣūl*. Tehran: Nashr Tafakkur.
21. al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). 1996/1417. *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān.5<sup>th</sup>*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
22. al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). n.d. *Ḥāshiyat al-Kifāya*. Qom: Bunyād-i 'Ilmī wa Fikri-yi 'Allama Ṭabāṭabā'ī.
23. al-Tūsi, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Khāja Naṣīr al-Dīn al-Tūsi). 1996/1375. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qom: Nashr al-Balāgha.
24. al-Tūsi, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Khāja Naṣīr al-Dīn al-Tūsi). 1984/1405. *Talkhīṣ al-Muḥaṣil*. Beirut: Dār al-Aḍwā'.
25. A'rajī, 'Abd al-Muṭallib ibn Muḥammad. 2001/1381. *Ishrāq al-Lāhūt fī Naqd Sharḥ al-Yāqūt*. Tehran: Markaz Pazhūhishī Mīrāth Maktūb.
26. Feyḍ, 'Aliridā. 2005/1384. *Irtikāzāt 'Urfī*. Pazhūhish-hāyi Fiqh wa Ḥuqūq Islāmī, 1, 27-50.
27. Ibn Sīnā, Ḥussayn Ibn 'Abdullāh (Shaykh al-Rāīs). 2002/1381. *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).
28. Istar Ābādī, 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī. 2001/1433. *Sharḥ al-Fuṣūl al-Naṣīrīyah*. Karbalā: al-'Atabat al-Ḥusaynīyah.
29. Mughnīyya, Muḥāmmad Jawād. 1975. *'Ilm Uṣul al-Fiqh fī Thawbih al-Jadīd*. Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn.