

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۶
پاییز ۱۳۹۵، ۶۸-۴۹

جایگزینی اماره از قطع موضوعی*

مریم صباغی ندوشن

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: m-sabbaghi@mail.um.ac.ir

چکیده

با وجود طرح عدم امکان ثبوتی جایگزینی اماره از قطع موضوعی از سوی محقق خراسانی به لحاظ محذور اجتماع در لحاظ؛ شیخ انصاری گرچه تنزیل را در خصوص قطع وصفی نمی‌پذیرد، لکن نسبت به قطع کشفی معتقد به جانشینی می‌شود. عده‌ای نیز با توجه به مبنای مورد اختیار در باب حجیت اماره، قول به تفصیل را بر می‌گزینند. در این میان امام خمینی با التفات به عقلایی بودن امارات، بحث تنزیل را سالبه به انتفاء موضوع می‌داند. در حالی که چنین نگره‌ای مبتنی بر آن است که عنایت به دلیل حجیت اماره باشد، اما اگر محور بحث دلیلی باشد که قطع در آن اخذ شده، باید نحوه کیفیت قطع مأخوذ در موضوع مورد لحاظ قرار گیرد؛ و از آنجا که قطع به عنوان کاشف تام یعنی علم وجدانی به ندرت محقق می‌شود، قلت تحقق آن نزد عقلا منجر به الحاق ظن اطمینانی به علم وجدانی شده که ثمره‌ی آن نیز جایگزینی اماره از قطع صفتی افزون بر قطع موضوعی است.

کلیدواژه‌ها: قطع وصفی، قطع کشفی، تنزیل اماره، بنای عقلا.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۴/۲۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۰/۱۳.

مقدمه

قطع، ذاتاً طریق به متعلق خود و کاشف از آن است و نمی‌توان این خصیصه ذاتی را از آن سلب کرد؛ اما در عین حال قطع نسبت به حکم از دو حال خارج نیست یا صرفاً کاشف از حکم است یا در فعلیت و ثبوت حکم دخیل است. به همین دلیل است که در یک تقسیم اساسی قطع به دو قسم منقسم می‌شود قطع طریقی و موضوعی. قطع طریقی قطعی است که نسبت به حکم یا موضوع صرفاً نقش یک کاشف و راهنما را ایفا می‌کند و در تحقق حکم تأثیری ندارد؛ که گاه به جعل حکم تعلق می‌گیرد و گاه به موضوع حکم؛ چنانکه گاه به عدم جعل و گاه به عدم موضوع متعلق است. از همین رو قطع به حرمت خمر، قطع به خمر بودن فلان مایع و یا خمر نبودن آن همه قطع طریقی محسوب می‌شوند؛ و چنین قطعی حجیت ذاتی دارد، اما قطع موضوعی، قطعی است که در موضوع حکم أخذ شده و به مثابه موضوع برای اثبات حکم است. این قطع مولد و محقق موضوع است؛ و تفاوتی ندارد که وجود آن در موضوع حکم أخذ شده باشد یا عدم آن؛ بنابراین چه مولی بگوید هر آنچه به خمریت آن قطع داری، حرام است؛ و چه بگوید مادامی که قطع به خمریت مایع نیافتی، نوشیدن آن حلال است؛ قطع به خمریت، موضوعی است و در هر دو صورت، قطع در فعلیت حکم دخیل است؛ و فارق بین این دو تنها لحاظ جنبه سلبی یا ایجابی قطع در موضوع حلیت است که در یکی قطع در ثبوت فعلیت و در دیگری در سقوط آن مدخلیت دارد.

در خصوص قطع طریقی اختلافی میان اصولیان نیست که اماره معتبر جایگزین آن واقع می‌شود. چرا که حکمت جعل امارات این است که در صورت فقدان قطع، ملاک عمل واقع شوند؛ و اگر امارات چنین خاصیتی را نداشته باشند جعل آن‌ها لغو می‌شود؛ اما در خصوص جایگزینی ظنون معتبر مقام قطع موضوعی، محل اختلاف است که آیا امارات قائم مقام قطع موضوعی می‌شوند، به گونه‌ای که تمام آثار عقلی و شرعی قطع، بر اماره نیز مترتب گردد؟ و آیا اماره می‌تواند نقش قطع موضوعی را خواه تمام موضوع باشد یا جزء موضوع، ایفا کند و موجب فعلیت یا سقوط تکلیفی شود که قطع در موضوع آن أخذ شده است؟

از آنجا که أخذ قطع به موضوع، در موضوع حکم در شریعت به وفور یافت می‌شود: مواردی مانند حرمت روزه، در صورت قطع به ضرر یا تمام بودن نماز در سفر در صورت قطع به اقامه ده روز، یا مبطل بودن شک در دو رکعت اول نماز و در طواف واجب که به دلیل دخالت قطع در موضوع حکم است؛ تعیین مبنای مختار در این خصوص می‌تواند منجر به توسعه یا عدم توسعه موضوع یا حکم، به مواردی شود که به جای قطع مأخوذ در لسان دلیل، اماره قائم شود و دایره احکام را در موارد قیام اماره در صورت اعتقاد به جایگزینی وسعت بخشد. چنانچه در خصوص استصحاب که قطع به عنوان یکی از مقومات در اثبات

حکم یا موضوع ذی حکم مطرح است، یکی از مباحث مطروحه آن است که آیا ظن معتبر می‌تواند جایگزین یقین به عنوان یکی از ارکان استصحاب واقع شود؟ و به عبارت دیگر در صورت قیام اماره بر اثبات حکمی، آیا می‌توان در صورت شک در بقاء، آن را مستصحب قرار داد؟

و فور موارد قطع در موضوع حکم یا مدخلیت قطع در اثبات حکم یا موضوع ذی حکم حاکی از ضرورت و اهمیت بحث مذکور است و تعیین مبنای مختار در خصوص جایگزینی متعقب به توسیع آثار احکام شرعی در موارد قیام اماره یا عدم آن خواهد شد و نتایج مثمر ثمری را به بار خواهد آورد. به منظور تبیین ابعاد بحث و جوانب موضوع، مبحث فوق در دو مقام ثبوت و اثبات دنبال می‌شود.

مقام ثبوت

در مرحله ثبوتی بحث از استحاله یا امکان جانشینی اماره از قطع موضوعی است که از معبر دریافت‌های اصولی چهار قول بدست می‌آید:

- ۱- عدم امکان قیام طرق و امارات از قطع موضوعی مطلقاً خواه طریقی باشد یا صفتی^۱ (آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ۲۶۴).
- ۲- تفکیک بین قطع موضوعی طریقی و صفتی و امکان جایگزینی در قطع طریقی و عدم آن در قطع صفتی (شیخ انصاری، ۳۴/۱؛ میرزای نائینی، ۲۱/۳؛ همو، اجود التقریرات، ۲۸/۳).
- ۳- عدم امکان قیام نسبت به قطع وصفی و قول به تفصیل بر اساس مبنای مورد اختیار در باب جعل حجیت امارات و اختیار عدم قیام در صورتی که مجعول در امارات، جعل منجزیت و معذرت یا تتمیم کشف باشد (خوبی، مصباح الاصول، ۳۹/۱؛ روحانی، منتقى الاصول، ۷۹/۴).
- ۴- تفکیک بین شرعی و عقلایی بودن دلیل حجیت امارات و قول به قیام در صورت شرعی بودن و عدم قیام در صورتی که دلیل بر حجیت، سیره عقلاییه بوده و ادله شرعیه، امضاء این سیره باشد (امام خمینی،

۱. قطع موضوعی وصفی آن است که در موضوع خطاب «بما أنه صفة من صفات النفس» مأخوذ و خصوصیت داشته باشد و قطع موضوعی کشفی یا طریقی آن است که در موضوع دلیل به نحو طریقی و کاشفیت اخذ شده و هیچ خصوصیتی نداشته باشد (موسوی بجنوردی، علم الاصول، ۲۲۷-۲۲۸) بلکه از باب کنایه کاشف که قطع است در دلیل آمده ولی منکشف از آن اراده می‌شود (ملکی اصفهانی، فرهنگ اصطلاحات اصول، ۶۹/۱). به عبارتی قطعیه که شارع در موضوع حکم شرعی اخذ نموده از دو لحاظ قابل بررسی است، یکی از لحاظ صفت نفسانی بودنش و دیگری به لحاظ کاشفیت آن از واقع. در نظر گرفتن لحاظ صفتی قطع بدین معنی است که قطع یکی از صفات نفسانی است که در نفس قاطع به وجود می‌آید. این صفت نفسانی یک صفت حقیقی در مقابل اوصاف اعتباری و انتزاعی است و از آنجا که صفت حقیقی ذات اضافه است، همچنان که رابطه با قاطع دارد با مقطوع نیز مرتبط است. حال اگر قطع به لحاظ رابطه‌ای که با قاطع دارد، در موضوع اخذ شود به آن قطع موضوعی وصفی و اگر به لحاظ رابطه‌ای که با مقطوع دارد در نظر گرفته شود به آن قطع موضوعی طریقی گفته می‌شود (فرهنگ نامه اصول فقه، ۶۴). قطع موضوعی وصفی مانند قطع به ضرر در روزه که منشأ حرمت و بطلان روزه است که قطع در آن به عنوان صفتی حقیقی ملحوظ نظر واقع شده است و قطع موضوعی طریقی نظیر آنکه لسان دلیل چنین باشد: «إذا قطعت بخمیره شیء حرم علیک» که قطع در آن مجرد طریق و کاشف باشد.

انوار الهدایه، ۱/ ۱۰۶-۱۰۷).

۵- تنزیل اماره به منزله قطع موضوعی مطلقه خواه وصفی باشد یا کشفی (نجم آبادی، الاصول، ۲/

۲۸).

بررسی و نقد اقوال

قول اول: مرحوم آخوند با گرایش به این قول معتقد است قیام اماره مقام قطع موضوعی، مستتبع محذور عقلی و ثبوتی است که جمع بین دو لحاظ آلی و استقلال نسبت به ملحوظ واحد و لاحظ واحد و در آن واحد است؛ یعنی لازم می آید در آن واحد، شخص واحد قطع را دو گونه لحاظ کند هم آلیه و هم استقلال که استحاله عقلی را در پی دارد.

توضیح آنکه قائم مقامی متضمن تشبیه و تنزیل اماره به قطع است و در تنزیل با توجه به اینکه یک فعل اختیاری است، سه امر لازم می نماید. لحاظ منزل و منزل علیه و برای اینکه تنزیل لغو نباشد، جهتی هم باید ملحوظ نظر واقع شود که عبارت از وجه تنزیل است؛ و در خصوص مقام اگر منزل بخواهد قطع را مطلقه تنزیل کند، از جهت اینکه قطع موضوعی است باید قطع را مستقلاً لحاظ کند و خبر ثقه را به جای آن قرار دهد و از جهت اینکه قطع طریقی است باید قطع را آلیه مورد نظر قرار دهد و خبر ثقه را جایگزین آن قرار دهد و چون منزل علیه دو جنبه دارد، هر دو جنبه ضرورتاً باید مورد لحاظ واقع شوند، همان طور که نسبت به منزل یعنی خبر ثقه هم باید این دو لحاظ صورت پذیرد. در حالیکه جمع بین دو لحاظ در آن واحد برای شخص واحد عقلاً غیر ممکن است.

البته اگر عنوان جامعی در کار بود که ناظر به هر دو جنبه قطع بود، به گونه ای که شارع اماره را به لحاظ آن عنوان جامع، قطع می دانست، مشکل قابل حل بود ولی نمی توان عنوانی را یافت که هر دو لحاظ را تحت پوشش قرار دهد؛ و با فقدان چنین عنوانی استعمال لفظ در دو معنی لازم می آید که محال است. نتیجه آنکه امارات قابلیت تنزیل نسبت به هر دو نوع قطع را ندارند. لذا امارات فقط جایگزین قطع طریقی محض که مورد وفاق است، می شوند؛ زیرا آنچه قدر متیقن است جایگزینی نسبت به قطع طریقی محض است و غیر آن نیاز به قرینه دارد.

اشکال بر قول اول

مشکل جمع بین دو لحاظ آلی و استقلال در صورتی محکم است که در تنزیل امارات به منزله قطع، طریقت و موضوعیت مورد لحاظ شارع واقع شده باشد، در حالیکه اولاً شارع بدون نظر به آیت و استقلالیت، به نحو قضیه حقیقیه امارات را به جای قطع قرار داده است؛ بنابراین طریقت و موضوعیت در

جعل مدخلیت ندارند و این مکلف است که گاهی اماره را به جای قطع طریقی استعمال می‌کند، چنانچه گاهی آنرا به جای قطع موضوعی به کار می‌برد؛ و در نتیجه آلیت و استقلالیت مربوط به مقام استعمال است نه مقام جعل؛ و ثانیاً اشکال مرحوم آخوند ناظر به خلط بین قطع مفهومی و قطع خارجی است و آنچه محذور بین دو لحاظ در آن قابل تصور است، قطع خارجی است و در خصوص قطع مفهومی چنین منعی متصور نیست؛ زیرا شارع مفهوم قطع آلی و استقلالی را با در نظر گرفتن قابلیت نیابت اماره به جای هر دو ملحوظ نظر قرار داده و اماره را بدون آنکه نظر به قطع خارجی داشته باشد، جایگزین آن قرار می‌دهد. چنانچه در تشریح حکم و جوب حج نظر به مستطیع خارجی ندارد؛ به عبارت دیگر مقنن در مقام تشریح و وضع که مفاهیم را مورد لحاظ قرار می‌دهد، مفهومی را به جای مفهوم دیگر قرار می‌دهد، بدون آنکه مستتبع هیچ محذوری باشد؛ و لذا قطع موضوعی و طریقی را تصور می‌کند و قابلیت نیابت اماره را به جای هر دو در نظر می‌گیرد و آن را به منزله قطع موضوعی و طریقی قرار می‌دهد.

به دیگر سخن آنچه در قطع طریقی محض نظر به آن آلی است، نسبت به قاطع است، در حالیکه بحث ما در جعل است. آنچه آلی است مصداق قطع است و آنچه جاعل می‌آورد، مفهوم قطع است و همان در مقام جعل مورد اهتمام است. شارع مفهوم قطع-که هم شامل قطع طریقی محض و هم شامل قطعی که به مثابه موضوع برای اثبات حکم است، می‌شود- را ملحوظ نظر خود قرار داده و آن را به جای اماره جعل می‌نماید، بدون آنکه جمع بین دو لحاظ از آن لازم آید. لذا اشکال مزبور برخاسته از خلط بین مصداق و مفهوم قطع است.

ثالثاً بر فرض تنزل و پذیرش جمع بین دو لحاظ، ممنوعیت آن مورد پذیرش نیست؛ زیرا جمع بین دو لحاظ در صورتی مستلزم محال است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیز مستحیل باشد. در حالی که چنین استعمالی از نظرگاه بسیاری از اصولیان (امام خمینی، جواهر الاصول، ۱۹/۲؛ روحانی، زبدة الاصول، ۱/۲۲۵؛ سبحانی، المحصول فی علم الاصول، ۱/۲۱۷)^۲ جایز، بلکه از محسنات کلام است (حائری یزدی، درر الفوائد، ۵۵) و در کلمات فصیح واقع شده است و «ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه». چنانکه اخبار دال بر وجود بطون متعدد برای قرآن می‌تواند از همین باب قلمداد شود.

قول دوم: شیخ انصاری با نفی محذور ثبوتی با تفصیل بین قطع وصفی و طریقی در ضمن انتفاء امکان جایگزینی در خصوص قطع صفتی، امکان نیابت را تنها نسبت به طریقی متعین می‌داند؛ زیرا قطع طریقی خواه در موضوع أخذ شود یا أخذ نشود، کاشف بوده و در حکم مدخلیت ندارد. اماره هم با توجه به

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: کمره‌ای، اصول الفوائد الغروریة، ۱/۵۴؛ مکارم شیرازی، انوار الاصول، ۱/۱۵۰؛ محقق داماد، المحاضرات، ۱/۹۶؛ حسینی میلانی، تحقیق الاصول، ۱/۲۳۰؛ فاضل لنگرانی، دراسات فی الاصول، ۱/۳۵۱؛ بهجت، مباحث الاصول، ۱/۱۷۲.

جنبه کاشفیت آن، قائم مقام چنین قطعی واقع می‌شود؛ و از این جهت فرقی بین قطع و اماره نیست، بلکه فارق از جهت احتیاج یا عدم احتیاج به جعل حجیت است که قطع در این خصوص مستغنی است لکن اماره نیازمند به جعل جاعل؛ زیرا کاشفیت اماره ناقص است و همین نقصان، عاملی جهت لزوم تصریح مولی به حجیت آن می‌شود. شیخ اعظم که با تعبیر فوق: «... فانه [الظن] و إن فارق العلم فی کیفیه الطریقیه حیث أن العلم طریق بنفسه و الظن المعتبر طریق بجعل الشارع...» (۳۵/۱) اشاره به همین مطلب می‌کند؛ ملاک را در نیابت، طریقی بودن عنوان می‌کند و به لحاظ وجود همین ملاک در اماره نیابت آن را می‌پذیرد، چرا که اماره هم طریق به واقع است، اما اگر قطع در موضوع به عنوان صفتی نفسانی مأخوذ باشد، در این حال معتقد است که اماره نمی‌تواند نقش قطع وصفی را ایفا نماید (همان، ۳۴)؛ زیرا بین اماره و این قطع، وجه اشتراکی وجود ندارد. چه، اماره از صفات نفس نیست بلکه قول راوی است، در حالیکه قطع همان است که در نفس شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد. در نتیجه به لحاظ وجود جهت مشترک طریقی در هر دو، نیابت اماره از قطع متعقب به هیچ مشکل ثبوتی نخواهد بود. چنانکه محقق نائینی با تعبیر «هذا هو الأقوی» (فراند الاصول، ۲۱/۳) همین قول را تقویت می‌نماید.

اشکال قول دوم

محقق خراسانی که نهایت اقتضاء ادله اعتبار امارات را قائم مقامی آن‌ها مقام قطع طریقی محض دانسته و نیابت را در خصوص قطع موضوعی منتفی می‌داند، با خرده به کلام شیخ اعظم در صدد تثبیت مطلب خود بر می‌آید. با این بیان که جایگزینی امارات نسبت به قطع به لحاظ طریقی آن‌ها به واقع است و همانطور که با تحقق قطع اثر واقع بر مقطوع مترتب می‌شود، همچنان است وقتی اماره بر چیزی قائم شود؛ اما از این حیث که قطع در موضوع حکمی أخذ شود، ادله امارات ناظر به آن نبوده و حکم قطع مأخوذ در موضوع، حکم سایر اجزاء موضوع است که جایگزینی اماره به جای آن به مثابه جایگزینی موضوعی به جای موضوع دیگر است که جایز نیست (کفایة الاصول، ۲۶۴). در توضیح بیشتر می‌توان گفت مفاد اماره، تعبد به مؤدی است نه تعبد به علم به مؤدی و آثار آن؛ و در جایی که دلیل اماره آن را به منزله علم قرار می‌دهد، در واقع مکلف را متعبد به عالم بودن می‌کند به لحاظ آنچه علم به آن اثر طریقی دارد که عبارت از علم از حیث کاشفیت آن از واقعیت خارجی و مؤدی است؛ اما دلیل اماره این اقتضاء را ندارد که هر کجا علم نباشد، جای علم را بگیرد. بنابر این دلیل اماره فقط ناظر به اثر علم «بما هو طریق» است؛ نه اثر علم «بما هو علم»؛ و از اینرو اماره جایگزین قطع موضوعی صفتی نمی‌شود. و به همین لحاظ جایگزین قطع موضوعی طریقی نیز نخواهد شد.

قول سوم: محقق خوبی با التفات به محذور مطرح از جانب محقق خراسانی، در صورت قول به قیام

اماره مقام قطع موضوعی، قول به تفصیل را بر اساس مبنای مورد پذیرش در باب حجیت اماره بر می‌گزیند. با این بیان که اگر حجیت اماره به معنای معذرت و منجزیت باشد، طریق قائم مقام قطع طریقی مطلقه واقع می‌شود (مصباح الاصول، ۱/۳۸). تفصیلی که مورد اقبال شاگرد وی نیز واقع می‌شود (روحانی، منتقى الاصول، ۴/۷۹).

در توضیح باید گفت در باب حجیت اماره سه مبنای مهم وجود دارد:

۱- مراد از حجیت اماره جعل مؤدی به منزله واقع است که از آن تعبیر به حکم مماثل می‌شود (اصفهانى، نهاية الدرايه، ۲/۶۷؛ ایروانی، نهاية النهايه، ۲/۲۷؛ مکارم شیرازی، انوار الاصول، ۲/۲۷۵). مطابق این نظریه اماره به جای قطع نمی‌نشیند بلکه حکمی که مؤادی اماره است به جای حکم واقعی قرار می‌گیرد؛ یعنی شارع بر اساس مفاد و مؤادی اماره، حکمی مماثل و هم طراز با حکم واقعی بر عهده مکلف جعل می‌کند که مسمی به حکم ظاهری است؛ و مکلفی که قطع به حجیت شرعی اماره‌ای دارد، لاجرم قطع به این نیز خواهد داشت که شارع حکم مدلول این اماره را بر عهده او جعل کرده است. محقق خراسانی در حاشیه‌اش بر فرائد به این نظریه متمایل گشته است (درر الفوائد، ۳۱).

۲- حجیت اماره به معنای معذرت و منجزیت است. چنانچه در قطع به همین معنا است. رهیافت محقق خراسانی به حجیت در کفایه همین مبنای مذکور است (کفایة الاصول، ۲/۲۸۲).

۳- حجیت، الغاء احتمال خلاف در اماره است؛ یعنی شارع کاشفیت اماره را تنمیم کرده و نقصان آن را ملغی نموده است که از آن تعبیر به مسلک جعل طریقی نیز می‌شود (نائینی، ۳/۱۷؛ خویی، دراسات فی علم الاصول، ۳/۵۶؛ بجنوردی، منتهی الاصول، ۲/۳۱).^۳

بعد از تبیین مبانی مختلف در خصوص حجیت امارات اعم از اینکه مجعولات شرعی باشند چنانکه به کثیری از متقدمان و متأخرانی چون ابن ادریس، علامه حلی، سید بحر العلوم و صاحب جواهر نسبت داده شده است (حسینی شیرازی، بیان الاصول، ۴/۹۷)، یا مجعولات عقلاییه و امضائیات شرعیه باشند، چنانکه شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی برآند (همان)؛ برداشت می‌گردد که اشکال مرحوم آخوند طبق مبنای اول محکم است؛ زیرا هنگام جعل موضوع اگر قطع «بما هو قطع» موضوع باشد - هر

۳. دو مسلک دیگر نیز در خصوص ملاک حجیت اماره وجود دارد که یکی مسلک تنزیل است؛ که به موجب آن اماره و نه مؤدای آن، به جای قطع قرار می‌گیرد همانند طواف که شارع مقدس آن را با خطاب «الطواف بالبيت صلوة» به منزله نماز قرار داده است و با این تنزیل آثار قطع بر اماره نیز مترتب می‌شود (حائری، درر الفوائد، ۳۳۱)؛ و دیگری مسلک اهتمام شارع به حفظ حکم واقعی مشکوک است، به گونه‌ای که تقویت حکم واقعی بر فرض ثبوت را مرضی شارع نمی‌داند (شهید صدر، دروس فی علم الاصول، ۱۶۲)؛ که از ذکر دومی به دلیل عدم تنافی آن با مسلک‌های سه گانه فوق که متعرض نحوه بیان این اهتمام شده‌اند، صرف نظر می‌شود. چنانکه از ذکر اولی نیز به دلیل اشکال وارد بر آن یعنی خروج چنین توسیع و تنزیلی از محدوده اختیارات شارع، ممانعت به عمل می‌آید؛ زیرا تعدیر و تنجیز، اثر عقلی است نه شرعی؛ و شارع در موضع شارعیت نمی‌تواند حکمی که به حوزه عقل مربوط می‌شود را به اماره تعمیم دهد.

چند به لحاظ جنبه کاشفیت آن - لحاظ، استقلالی خواهد بود و در صورتی که قطع «بما هوکاشف» موضوع باشد؛ لحاظ، آلی خواهد بود؛ و اگر اماره، نازل منزله قطع به لحاظ کاشفیت باشد تنزیل، آلی و اگر اماره نازل منزله قطع به لحاظ خود قطع و آثار آن باشد تنزیل، استقلالی است؛ که اجتماع دو لحاظ مزبور در تنزیل، اجتماع دو لحاظ آلی و استقلالی است که با یکدیگر در تضادند.

بنابراین محذور مورد اشاره در صورتی مطرح است که حجیت امارات از باب تنزیل مؤدی به منزله واقع باشد، اما اگر حجیت به معنای معذرت و منجزیت باشد، اماره قائم مقام طریقی مطلقاً واقع می‌شود چه موضوع باشد و چه موضوع نباشد؛ و جمع بین دو لحاظ نیز لازم نیاید؛ زیرا اماره و قطع هر دو مستقلاً لحاظ شده و اماره به جای قطع تنزیل می‌شود و با تنزیل اماره اثر عقلی تجویز و تعدیر قهر بر اماره می‌منزل، جاری می‌شود. چنانکه اثر شرعی نیز در صورت أخذ قطع در موضوع حکم شرعی، بر آن مترتب می‌شود. همچنین اگر حجیت به معنای تتمیم کشف باشد نیز اشکال جمع بین دو لحاظ لازم نیاید؛ زیرا طریق در کاشفیت قائم مقام قطع واقع شده است و شارع با الغای احتمال خلاف آن را کاشف تام اعتبار نموده است؛ بنابراین اماره در این صورت نیز آثار قطع را در بر خواهد داشت؛ و به بیان دیگر اطلاق دلیل تنزیل که خبر را نازل منزله قطع قرار می‌دهد، حاکی از ترتب تمام آثار عقلی و شرعی قطع بر اماره خواهد بود. بلکه بعد از اعتبار کاشفیت تام در خصوص اماره از جانب شارع، آثار واقع ناگزیر مترتب خواهد شد؛ زیرا واقع با تعبد شرعی منکشف شده است؛ و با تعبد شرعی انکشاف واقع، آثار مقطوع بر مؤادی اماره جاری می‌شود که در نتیجه آثار قطع مأخوذ در موضوع، به طریق اولی مترتب خواهد شد. چون ترتیب آثار مقطوع بر مؤادی اماره صرفاً به سبب تنزیل اماره به منزله قطع است. لذا اثر خود قطع به سبب این تنزیل با قیاس اولویت قابل اثبات است. این بیانی است که محقق خوئی در تعریض به محقق خراسانی در خصوص راه برون‌رفت از معضل جمع بین دو لحاظ به آن ملتزم گشته است (مصباح الاصول، ۱/ ۳۹-۳۸). حاصل آنکه حجیت به معنای جعل مؤدی، مستتبع اشکال مذکور است، اما مبانی دیگر یعنی معذرت و منجزیت یا تتمیم کشف چنین محذوری را در پی ندارد؛ که از نظر این محقق ژرف اندیش، مسلک جعل مؤدی نیز به دلیل وجه ملازمه‌ای که بین آن و تصویب وجود دارد، ثبوت و اثباته محکوم به فساد می‌شود؛ زیرا در چنین حالتی با وجود مؤدی، واقع محقق شده و با فقدان آن واقع هم منتفی می‌گردد. این از نظر ثبوتی اما بطلان آن اثباته نیز به لحاظ آن است که ادله حجیت امارات که عمده در آن، سیره عقلا است، دلالتی بر جعل حکم مطابق مؤدای امارات ندارد (همان)؛ اما مسلک جعل منجزیت و معذرت نیز در دیدگاه اصولی ایشان به دلیل آنکه مستلزم تخصیص حکم عقل است، فاقد اعتبار است، زیرا قبح عقاب بدون بیان واصل از مستقلات عقلیه محسوب می‌شود؛ و زمانی که اماره بر تکلیفی اقامه شود، بدون تردید در حق مکلف منجز بوده و در

صورت مخالفت، استحقاق عقاب مطرح است. حال اگر این تنجیز تکلیف به خاطر تصرف شارع در موضوع حکم عقل به قبح عقاب فاقد بیان باشد، به اینکه اماره طریق و بیان باشد؛ حکم عقل به قبح عقاب بدون بیان با انتفاء موضوعش منتفی خواهد بود؛ و لذا اماره بر حکم عقل تقدم ورودی دارد؛ که عبارت از انتفاء حکم به سبب انتفاء موضوع به لحاظ تعبد شرعی است؛ و در نتیجه عقل حکم به تنجیز می‌کند بدون آنکه احتیاج به جعل تنجیز باشد. چنانکه اگر شارع در موضوع حکم عقل تصرف نکند و اعتبار اماره را به عنوان بیان نپذیرد، بلکه اماره را منجز تکلیف جعل نماید؛ با این توضیح که مجعول، استحقاق عقاب در صورت مخالفت باشد، تخصیص در حکم عقل لازم می‌آید. گویا چنین گفته شده است: عقاب فاقد بیان قبیح است مگر در صورتی که اماره بر تکلیف قائم شود که عقاب بدون بیان در این مورد قبیح نخواهد بود. چنین التزامی مساوق با تخصیص احکام عقلیه است. در حالیکه خصوصیت احکام عقلی به کلیت و غیر قابل تخصیص بودن آنها است (همان، ۳۹-۴۰).

چنانکه مشهود است ایشان ابتدا با رد مسلک جعل مؤدی و منجزیت و معذرت، مسلک طریقت را بر می‌گزینند؛ و سپس با استفاده از اطلاق دلیل تنزیل، نظارت آن را به ترتب تمام آثار عقلی و شرعی قطع بر اماره اثبات می‌نمایند، چراکه واقع تعبد منکشف شده است؛ که به تبع آن، آثار واقع منکشف نیز بر اماره جاری شده و با ترتب آثار واقع مقطوع، ترتب آثار خود قطع به طریق اولی محقق است. لذا از نظرگاه وی اماره این قابلیت را دارد که به نیابت از قطع موضوعی به نحو طریقت واقع شود؛ اما امکان جایگزینی از قطع موضوعی صفتی به دلیل أخذ در موضوع به عنوان صفتی نفسانی و عدم ملاحظه جنبه کاشفیت آن منتفی است (همان، ۳۷). تعلیل این مطلب مطابق بیان صاحب منتقى الأصول چنین است که مفاد ادله اعتبار امارات- خواه جعل مؤدی باشد یا جعل منجزیت و معذرت یا جعل طریقت باشد- هیچ ارتباطی با قطع ملحوظ در موضوع به عنوان صفتی خاص به اعتبار الغاء جهت کاشفیت آن، یا به ضمیمه‌ی خصوصیت کاشفیت، ندارد؛ زیرا جعل مؤدی به طور کلی اجنبی از تنزیل اماره به منزله قطع است و جعل کاشفیت یا جعل منجزیت و حجیت نیز بعد از فرض الغاء جهت کشف در قطع صفتی یا با فرض اعتبار آن به ضمیمه خصوصیتی دیگر نافع نخواهد بود (روحانی، ۷۱/۴). و لذا قطع مأخوذ در موضوع به نحو وصفیت مانند سایر موضوعات احکام است که مفاد دلیل اعتبار اماره به هر نحوی که باشد، نظارت به آن ندارد.

قول چهارم: با بیان عدم حجیت ذاتی اماره بسان قطع و احتیاج آن به جعل یا از ناحیه شارع و یا از ناحیه عقلا، مصحح قائم مقامی را تنها در صورتی محقق می‌داند که جاعل حجیت، شارع باشد؛ اما اگر حجیت از ناحیه عقلا باشد، مصححی برای بحث مزبور نمی‌یابد. چنانکه در صورت اول نیز با تفصیل بین

نظر شارع و قاطع اشکال جمع بین دو لحاظ را در قطع موضوعی طریقی در صورتی وارد می‌داند که قاطع اماره را به منزله قطع لحاظ کند.^۴ اما اگر ملاک، نظر شارع باشد، اشکال را منتفی می‌داند؛ زیرا نظر شارع به ظن و قطع مکلف، به نحو استقلالی است، کما اینکه نظرش به واقع مقطوع یا مظنون نیز چنان است؛ بنابراین نظر شخص حاکم منزل که ظن را نازل منزله قطع قرار می‌دهد، به قطع و ظن نه آلی بلکه استقلالی است و با انتفاء لحاظ آلی محذور جمع بین دو لحاظ لازم نخواهد آمد (امام خمینی، انوار الهدایه، ۱/ ۱۰۶-۱۰۲)؛ زیرا معنا و مفهوم حجیت شرعی آن است که اماره قائم مقام قطع قرار گیرد و جایگزینی در حیطة مسئولیت شارع است نه قاطع؛ و شارع قطع و اماره را مستقلاً لحاظ می‌کند خواه طریقی باشد یا موضوعی یا هر دو. لذا جمع بین لحاظ آلی و استقلالی لازم نیاید، بلکه هر دو ملحوظ نظر استقلالی واقع می‌شود.

اشکال قول چهارم

تعدد لحاظ در صورتی است که معنای حجیت جعل مؤدی به منزله واقع باشد؛ اما بر مبنای تمجیز و تمسیم یک لحاظ بیشتر وجود ندارد که تنزیل اماره به منزله قطع به اعتبار تمام آثار عقلیه و شرعیه می‌باشد. افزون بر آنکه تعدد لحاظ با وحدت زمان و وحدت لاخت ممکن نیست. خواه هر دو لحاظ از یک نوع باشند، یا از یک نوع نباشند.

قول پنجم و اشکال وارد بر آن

قول دیگر موجود در مسأله که عبارت از تنزیل به نحو مطلق است و دلیل حجیت امارات را مقتضی چنین اطلاقی می‌داند، بدون آنکه متعقب به محذوری باشد (نائینی، الاصول، ۲/ ۲۸-۲۹)؛ این قابلیت را دارد که مورد اشکال واقع شود. با این بیان که قول به اطلاق مستلزم پذیرش قائم مقامی نسبت به قطع موضوعی صفتی نیز می‌باشد، در حالیکه با فرض اینکه موضوع حکم، قطع به لحاظ صفتی نفسانی باشد، ممکن نیست که شارع چیز دیگری غیر از این صفت را قائم مقام آن قرار دهد، زیرا خلاف فرض بوده و مرجع آن تناقض است؛ زیرا لازمه أخذ قطع «بما هو صفة خاصه» در موضوع، این است که چیز دیگری جایگزین آن نشود. از طرف دیگر لازمه قیام غیر قطع به جای آن، این است که قطع «بما هو صفة» موضوع حکم نباشد. پس هم قطع «بما هو صفة» موضوع است و هم «بما هو صفة» موضوع نیست که تناقض است.

پاسخ به اشکال

اشکال فوق از طریق توسعه مفهوم قطع به گونه‌ای که اطمینان را هم در برگیرد، قابل حل است؛ زیرا

۴. با این بیان که اگر قطع هم طریقی باشد، هم موضوعی، لازمه‌اش جمع بین دو لحاظ است.

قطع که در لغت به معنای بریدن (قرشی، ۲۱/۶) و جدایی چیزی از چیز دیگر (ابن فارس، ۱۰۱/۵) است، از آن جهت به آن حالت ادراکی اطلاق می‌شود که قاطع نسبت به یک طرف قضیه مساوی الطرفین، تمایل پیدا کرده و نسبت به طرف مقابل، آن را بریده و از طرفیت خارج می‌کند. چنانکه صاحب التحقیق در تأکید بر عدم انحراف قطع اصطلاحی از معنای لغوی چنین ابراز می‌دارد: «و اصل القطع المصطلح بمعنی الیقین: مأخوذ من هذا المعنی و هو قطع شیء و فصله من الأمور و الأشياء» (مصطفوی، ۲۹۵/۹)؛ و این قطع و فصل طرف مقابل می‌تواند به هر طریقی حاصل شود؛ به عبارت دیگر وقتی نسبت به یک قضیه‌ای که احتمال صدق و کذب در آن به یک میزان موجود است، یک طرف ثابت شود، طرف دیگر نسبت خود را در ذهن از دست می‌دهد، خواه ثبوت یک طرف با عدم احتمال خلاف در مسأله محقق شود که به ندرت اتفاق می‌افتد یا تحقق آن با عدم اعتناء به احتمال خلاف ضعیف باشد که در صورت اول یقین و در صورت دوم مسمی به اطمینان است؛ و در هر دو صورت طرف دیگر نسبتش از ذهن بریده و منقطع می‌گردد.

بنابراین مستبعد نیست که با توسعه در مفهوم علم چنین ادعا شود که مراد از علم و قطع مأخوذ در موضوع در حالت ترتب حکم بر موضوع معلوم یا مقطوع، آن چیزی است که وثوق و اطمینان را هم در برگیرد. محقق اصفهانی با التفات به همین امر است که خاطر نشان می‌سازد: «... الحکم إن کان مرتبه علی الموضوع المعلوم صح أن يدعی أن المراد من العلم و المعرفة عرفه ما یعم الوثوق و الاطمینان...» (الاجتهاد و التقليد/ ۱۴۵)؛ و لذا قیام امارات مقام قطع به نحو مطلق در صورت افاده اطمینان، عاری از محذور ثبوتی است؛ و این امر نه از باب جایگزینی موضوعی به جای موضوع دیگر، بلکه از باب شمول موضوع نسبت به تمام مصادیق زیر مجموعه آن است.

مقام اثبات

بعد از فراغ از بحث امکان ثبوتی قائم مقامی اماره نوبت به بحث از مقام اثبات می‌رسد؛ و این سؤال مطرح می‌شود که آیا ادله حجیت طرق و امارات افزون بر دلالت بر حجیت آن‌ها دلالت بر قیام امارات مقام قطع نیز می‌نمایند؟

قبل از خوض در اصل مطلب ذکر دو مقدمه ضروری می‌نماید:

مقدمه اول: قطع در عین بساطت و عدم ترکب دارای چند جهت است که عبارت‌اند از:

۱- قطع صفتی قائم به نفس و رافع تحیر و اضطراب است.

۲- قطع کاشف از واقع و طریق به آن و احراز کننده واقع منکشف است^۵ (خویی، دراسات فی علم الأصول، ۵۶/۳؛ شهید صدر، بحوث فی علم الأصول، ۱۷۵/۸). کثیری از اصولیان جهت سومی را نیز برای آن قائل اند:

۳- قطع منشأ عقد قلبی و بنای عملی است؛ یعنی قاطع مطابق قطع خود حرکت کرده و مقطوع را پیگیری می کند (نائینی، فوائد الاصول، ۱۷/۳؛ عراقی، منهاج الاصول، ۴۲/۳؛ اصفهانی، ابوالحسن، وسیله الوصول، ۴۳۷/۱). البته این حرکت بر طبق واقع نیست بلکه بر طبق قطع قاطع است؛ زیرا قطع از واقعیت تخلف پذیر است.

از بین جهات مذکور آنچه اماره قائم مقام آن می شود جهت دوم است. چنانکه در موارد اطمینان آوری اماره می توان نیابت آن را به جهت اول نیز تعمیم داد. و دلیل این تسری افزون بر مطالب پیش گفته، عرف عقلا است که اطمینان نزد آنان به منزله علم است (خوئی، موسوعه، ۲۴۳/۱؛ مکارم شیرازی، العروه الوثقی مع التعليقات، ۳۷۸/۱؛ مرتضوی، الدرر النضید، ۳۷۵/۱)؛ که از آن تعبیر به علم عادی می شود؛ و چون علم وجدانی نزد آنان از قلت تحقق برخوردار است، علم عادی یا اطمینان نیز به لحاظ آنکه مرتبه ای از ادراک است که نفس به آن سکون می یابد، ملحق به علم وجدانی می شود؛ و به دیگر سخن بنای عقلا در معامله با وثوق و اطمینان، معامله علم حقیقی است؛ و چون از این سیره در شریعت ردعی به عمل نیامده است (سبحانی، ضیاء الناظر، ۳۷) حجیت آن متیقن است.

مقدمه دوم: قوام اماره شرعیه مطابق بیان امام خمینی سه امر است:

۱- کشف و طریقت اماره، نظیر کاشفیت خبر ثقه از مفاد خودش به خلاف خیر شخص کاذب که کاشفیتی ندارد.

۲- عنایت در جعل اماره به عنوان حجت همان جنبه کاشفیت آن است و الا در صورت عدم کاشفیت، حجیت مفقود است.

۳- اماره «بنفسها» اماره عقلیه یا عقلاییه نباشد، زیرا در این صورت جعل اماریت شرعاً برای آن لغو و تحصیل حاصل است (انوار الهدایه، ۱۰۵-۱۰۹).

به تعبیر دیگر جعل حجیت برای اماره از سوی شارع مقدس در صورتی وجیه است که اماره مزبور، واجد صلاحیت برای جعل حجیت باشد. و این مهم در گرو ثبوت کاشفیت ذاتی ولو فی الجملة برای اماره

۵. کاشفیت قطع نیز یا به نحو کاشفیت تام است به گونه ای که با وجود آن هیچ احتمال خلافی نیست و یا به نحو اهمال است که در این صورت ظن نیز با آن مشترک است (حسینی شیرازی، بیان الاصول، ۸۷/۱).

۶. برای مطالعه بیشتر ر.ک: بجنوردی، منتهی الاصول، ۳۶۷/۱؛ امامی خوانساری، تسدید القواعد، ۳۲؛ مروجی، تمهید الوسائل، ۵۱/۱؛ حسینی میلانی، تحقیق الاصول، ۸۷/۱.

است که همان به عنوان اساس حجیت واقع شود. افزون بر آنکه شیئی که اراده‌ی جعل اماریت برای آن شده است، لازم است که از منظر عقل یا عقلا نیز فاقد حجیت باشد. چراکه در صورت عقلانی یا عقلایی بودن طریق و اماره، جعل حجیت برای آن از قبیل تحصیل حاصل و ایجاد موجود است که مستتبع لغویت است.

سطح دلالت ادله حجیت امارات

با حفظ این مقدمات به سراغ تعابیر ارباب فن در این خصوص می‌رویم:

محقق خراسانی: ایشان در کفایه می‌فرماید شارع مقدس طریق را قائم مقام قطع طریقی محض قرارداده است؛ و از دلیل حجیت استفاده نمی‌شود که قائم مقام قطع موضوعی مطلقاً باشد. خواه قطع موضوعی به لحاظ صفتی نفسانی در موضوع أخذ شده باشد و خواه به لحاظ طریقییت مأخوذ در موضوع باشد.

بنابراین در مقام اثبات مفاد ادله حجیت طرق و امارات این است که شارع اماره را صرفه قائم مقام قطع طریقی محض نموده است؛ و اگر طریق بخواهد جای قطع موضوعی از نوع صفتی آن قرار گیرد، دلیل دیگری بر تنزیل لازم است و از خود دلیل حجیت اماره چنین استفاده‌ای نمی‌شود. چنانکه قائم مقامی در خصوص قطع موضوعی طریقی نیز منتفی است؛ زیرا دلیل حجیت دلالت بر قیام در مقام قطع موضوعی از حیث جنبه‌ی کاشفیت ندارد (۲۶۳ و ۲۶۴).

شیخ انصاری: تعبیر وی نیز در این جهت که یکی از خاصیت‌های قطع طریقی جایگزینی اماره شرعی از آن است، با محقق خراسانی همسان است؛ اما فارق میان دو تعبیر، خصوص قطع موضوعی است که به نحو طریقییت در موضوع أخذ شده باشد؛ که برخلاف نظر آخوند خراسانی مرحوم شیخ را نظر بر آن است که اماره جانشین این قسم از قطع نیز می‌شود (فرائد الاصول، ۱/۳۳).

محقق خوئی: بعد از همنا شدن با شیخ و پذیرش قائم مقامی طرق از قطع طریقی محض به همان دلیل حجیتشان و عدم قیام طرق مقام قطع صفتی، به دلیل عدم استفاده از ادله حجیت می‌فرماید: مفاد ادله حجیت طرق که صرفه تنزیل مؤدی به منزله واقع و الغاء احتمال خلاف در مؤادی طرق است، موجب تنزیل آن‌ها به منزله صفات نفسانی نمی‌شود، زیرا تحیر نفسانی بعد از قیام طریق همچنان استمرار داشته و با تعبد زایل نمی‌شود؛ اما نسبت به قطع مأخوذ در موضوع به نحو کاشفیت قائم مقامی در صورتی مطرح است که مبنا در خصوص حجیت، اعتبار طریقییت و تتمیم کشف باشد؛ اما اگر مبنا جعل مؤدی باشد، آجنبی از مفاد ادله حجیت خواهد بود؛ زیرا به حسب ظاهر در بین ادله حجیت امارات دلیلی وجود ندارد که دلالت بر جعل مؤدی به منزله واقع کند. بلکه نهایت چیزی که از ادله‌ای مثل قول امام (ع): «العمری و

ابنه حجتان فما أديا اليك عنى فعنى يؤديان» (وسايل الشيعه، ۱۳۸/۲۷) و «لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يؤديه عنا ثقاتنا» (همان / ۱۵۰)، به مناسبت حكم و موضوع يا قرانن داخله و خارجيه استفاده مى شود اين است كه اخبار مشكوك از جانب ثقات، تصديق و مورد عمل واقع مى شود و هيچ نظارتى به اين جهت يعنى جعل مؤدى ندارند (دراسات فى علم الأصول، ۵۲/۳-۵۹)؛ اما اگر مبنا منجزيت و معذريت باشد نيز در نظر ايشان به دليل ملازمه آن با تخصيص حكم عقلى قبح عقاب فاقد بيان كه امرى محال است، محكوم به عدم صحت است (همان، ۵۶)؛ و در نتيجه مجالى براى طرح اين بحث در صورت اختيار اين مبنا باقى نخواهد ماند. لذا تنها مبنای تميم كشف باقى مى ماند كه در اين صورت نيز اماره قائم مقام قطع طريقي خواه مأخوذ در موضوع باشد يا خير، مى شود؛ و بدین ترتيب آثار واقع بر مؤدى مترتب مى شود.

محقق نائینی: نگرش ايشان نيز بسان شيخ انصاری به قائم مقامی امارات مقام قطع طريقي به نحو مطلق است؛ و از آنجا كه مبنای مختار ايشان در خصوص مجعول در باب امارات، نفس كاشفیت و محرزيت است؛ معتقد است واقع نزد كسى كه اماره بر او قائم شده است، محرز است. كما اينكه در صورت علم امر چنين است؛ و چون مفروض اين است كه اثر بر واقع محرز مترتب مى شود و ترتب اثر بر واقع محرز، لازمه أخذ علم در موضوع از حيث كاشفیت است و با دليل حجيت امارات واقع محرز مى باشد؛ بنابراین قائم مقامی در اینجا بدون احتياج به هيچ دليل ديگرى ثابت و محقق است (فوائد الاصول، ۲۱/۳). از منظر ايشان در قطع موضوعی كشفى دو عنوان موجود است. يکی واقع و ديگرى احراز واقع و علم به واقع؛ و كسى كه قطع موضوعی كشفى براى او حاصل شده، واقع براى او محرز و معلوم است؛ زيرا وقتی مى گوييم دليل امارات از باب كاشفیت اماره را معتبر مى كند، بدان معنا است كه با اماره واقع محرز مى شود؛ و آنچه در قطع موضوعی كشفى لازم است احراز واقع است كه با اماره محقق شده است؛ و همين دليل بر اين است كه اماره جانشين قطع موضوعی كشفى مى شود. البته نحوه احراز واقع در قطع موضوعی كشفى با نحوه احراز اماره متفاوت است. چرا كه در اولی احراز، وجدانی است اما احراز واقع در اماره، تعبدی است.

البته اشكالی كه اینجا مجال طرح آن وجود دارد، اين است كه چگونه احراز وجدانی جایگزین احراز تعبدی مى شود؟ اشكالی كه از نظر اين اصولی محقق دور نمانده و با طرح حكومت چنين پاسخ مى دهد كه: ملاك جایگزینی احراز تعبدی از احراز وجدانی، حكومت ظاهری امارات بر واقع است (همان، ۲۵). توضیح آنكه چنانكه گذشت به باور اين اصولی در قطع موضوعی كشفى دو جزء وجود دارد، يکی واقع كه قطع كشف از آن مى كند و آن ديگرى احراز است؛ و ادلهی حجيت امارات- بدون هيچ تصرفی در واقع

توسیع و تضییق- در احراز واقع توسعه ایجاد می‌کنند و موجب تعمیم احراز از وجدان به تعبد می‌شوند. بنابراین نه تنها امارات به واسطه دلیل حجیتشان قائم مقام قطع مأخوذ در موضوع به نحو طریقیست می‌شوند، بلکه قائم مقامی آن‌ها از لوازم حجیت امارات و حکومت آن‌ها بر احکام واقعی به نحو حکومت ظاهری است؛ اما قائم مقامی در خصوص قطع طریقی محض نیز به طریق اولی محقق است. چون در این صورت واقع مطلق است و مقید به قیدی نشده است و فرض این است که امارات مثبت واقع‌اند؛ بنابراین هیچ مانعی از نیابت آن‌ها وجود ندارد؛ اما در خصوص قطع مأخوذ بر وجه وصفیت نیز به دلیل اجنبی بودن مفاد حجیت طرق از افاده چنین مطلبی، قائم مقامی پذیرفته نیست.

امام خمینی: ایشان چنانکه اشاره شد قوام امارات شرعیه را در سه چیز می‌داند که جهت سوم نفی عقلی یا عقلایی بودن اماره از ذات اماره است؛ زیرا در غیر این صورت جعل حجیت برای آن‌ها از قبیل تحصیل حاصل و لغو است (انوار الهدایه، ۱/۱۰۵)؛ بنابراین بحث از مقام اثبات و اینکه مستفاد از ادله حجیت امارات چیست، فرع بر این است که حجیت امارات، عقلایی نباشد. چون در غیر این صورت جعل حجیت از سوی شارع برای آن‌ها فاقد معنای محصل است. چنانکه در مورد قطع که اماره عقلیه است، امر چنان است و شارع نفی و اثبات نمی‌تواند در حجیت آن تصرف کند.

تحفظ بر نگره فوق است که این محقق را بر آن می‌دارد که اصل بحث تنزیل را زیر سؤال برده و چنین اظهار نماید که امارات متدوال در لسان محققان، همگی امارات عقلایی هستند؛ که اندیشمندان در معاملات و سیاسات و تمام امور معاش خود به آن‌ها عمل می‌نمایند به حیثی که نهی شارع از عمل به آن‌ها اختلال نظام اجتماع انسانی را به همراه خواهد داشت؛ بنابراین جعل حجیت برای آن‌ها فاقد اساس است. بلکه عقلا بدون هیچ حالت منتظره‌ای نسبت به جعل و تنفیذ از سوی شارع به این طرق عمل می‌کنند. لذا دلیلی بر حجیت آن‌ها جز بنای عقلا نیست؛ و شارع نیز که سرآمد عقلا است، عمل به همین امارات نموده است؛ و از بعضی از روایاتی که در خصوص حجیت خبر ثقه و قاعده ید وارد شده است، ظاهر می‌شود که عمل به آنها به اعتبار اماره عقلاییه است، نه اماره شرعیه؛ و هیچ‌یک از ادله حجیت طرق حتی ظهور ضعیفی در این ندارند که شارع اراده‌ی تنزیل آن‌ها به جای قطع، ولو قطع طریقی محض نموده باشد (همان، ۱۰۶).

نقطه عزیمت در این تعبیر بر تمرکز بر بنای عقلا در عمل به امارات استوار گشته است؛ یعنی ترتیب اثر دادن به طرق بدون آنکه تنزیلی در کار باشد. لذا به باور ایشان تنزیل مؤدی به منزله واقع، تنزیل ظن به منزله قطع، اعطاء جهت کاشفیت یا تتمیم کشف همگی خطابات بدون پایه و اساس است. تعبیر «معانی الاختراعیه و التخیلیه» (همان) مشیر به همین مطلب است که در نظر عقلا چنین تعابیری جایگاهی ندارند؛

بنابراین تعلق عمل عقلا به امارات هنگام فقدان قطع بدون هیچ عنایتی به جعل و تنزیل بلکه از باب استقلال است.

جمع‌بندی نظرات و ارائه نظریه مختار

نگره امکان جایگزینی اماره به جای قطع به لحاظ جنبه ثبوت و اثبات، بر اساس دلیل حجیت آن قابل تعقیب است. با این توضیح که دلیل حجیت اماره از دو حال خارج نیست. یا لفظی است و یا لبی. در صورت لفظی بودن و به عبارتی حجت شرعی بودن اماره، به واسطه همان دلیل حجیت، طریق قائم مقام قطع طریقی مطلقه واقع می‌شود و تمام آثار عقلی و شرعی قطع بدون تحقق هیچ محذوری بر اماره نیز مترتب می‌شود؛ زیرا در هنگام تنزیل وجه خاصی برای تنزیل بیان نشده است که تنزیل در آن وجه منحصر شود، بلکه همه آثار منزل بر منزل علیه جاری می‌شود.

اما اگر حجیت اماره عقلایی باشد که نظریه مختار نیز همین است، در این صورت نیز اثر قطع طریقی بر اماره - بدون استفاده اطلاق از سیره به دلیل لبی بودن - مترتب می‌شود. لکن ترتب آثار نه از حیث قائم مقامی از قطع، بلکه از این باب است که در عرض قطع قرار دارد. در نتیجه تمام آثار عقلی و شرعی قطع بر اماره هم که برخوردار از حجیت عقلایی و واجد کاشفیت است، مترتب می‌شود.

این در حالی است که در خصوص قطع طریقی محض می‌توان موضوع تنزیل را سالبه به انتفاع موضوع دانست. با این بیان که گرچه در عالم ثبوت هیچ مانعی از آن نیست که شارع با همان دلیل حجیت اماره، آن را به جای قطع در حجیت و طریقت قرار دهد؛ اما به لحاظ اثبات در خصوص قطع طریقی محض نه نایب مطرح است و نه منوب عنه. بلکه شارع حکم را بر واقع نهاده است. وصول به این واقع مستدعی طریق است که گاه این طریق بر قطع تطبیق می‌شود و گاه بر اماره؛ اما در خصوص قطع موضوعی نیز بر خلاف ادعای مرحوم آخوند که معتقد به مشکل ثبوتی جمع بین دو لحاظ است، این امر ثبوتاً ممکن است. لکن به لحاظ اثبات، دلیل حجیت اماره مطابق تصریح امام خمینی منحصر به سیره عقلاییه است؛ زیرا در صورت شرعی بودن باید عمل بر طبق اماره اختصاص به پیروان ادیان داشته باشد. در حالیکه همه اندیشمندان عالم و بلکه عموم مردم به مؤدای اماره ترتیب اثر می‌دهند و این نشان از حجیت عقلاییه اماره دارد؛ و این بنای عقلایی بر عمل به اماره به لحاظ جنبه کاشفیت ذاتی آن است. مثلاً بنای عقلا بر آن است که بر اخبار ثقه، ترتیب اثر داده و همچون واقع معلوم با آن رفتار کنند. بنایی که نه قراردادی است و نه تعبد محض. بلکه به لحاظ همان جنبه کاشفیت است که این خاصیت را به طریق می‌بخشد. شارع هم که خود سرآمد عقلا است به لحاظ مصلحت موجود در بنای عملی عقلا، نه تنها آن‌ها را تخطئه ننموده، بلکه خود

نیز به همین شیوه ملتزم گشته و آن را تنفیذ نموده است؛ بنابراین آیات و روایات موجود در باب حجیت خبر واحد و امارات دیگر متدوال بر لسان محققان، ارشادی به شمار می‌آید.

باورمندی به حجیت عقلایی بودن اماره به لحاظ جنبه کاشفیت آن، متعقب به ترتب تمام آثار عقلی و شرعی قطع بر اماره می‌شود بدون آنکه مسأله نیابت مطرح باشد. لکن چون کاشفیت ذاتی اماره ناقص است محتاج به حجیت از سوی شارع است؛ و آنچه در مقام مورد اهتمام است آن است که ضمن تدقیق در بنای شارع مشخص گردد که کدام اماره را حجیت قرار داده و کدام را فاقد حجیت گردانیده است. این در صورتی است که تمرکز بحث بر دلیل حجیت اماره باشد. چنانکه اقوال مورد اشاره همگی ناظر به همین مطلب هستند؛ بنابراین بحث از تنزیل مؤدی و جعل منجزیت و معذرت و تتمیم کشف و یا حتی سخن از ملغی بودن جایگاه بحث تنزیل و نگره سالبه به انتفاء موضوع در صورت عقلایی بودن حجیت امارات، همگی با نظارت به دلیل حجیت اماره قابل مطرح است؛ اما از آن طرف اگر محور بحث را لسان دلیلی نهیم که قطع در موضوع آن اخذ شده باشد، مثلاً اگر لسان دلیل چنین باشد: «اذا قطعت بحدوث ضرر فی الصوم یحرم علیک الصوم»، در این صورت باید ملاحظه گردد که اخذ قطع در موضوع «بما أنه کاشف تام» است، یا «بما أنه احد الکواشف» یا «بما أنه حجه»؟ که در این صورت بحث جایگزینی به لحاظ جنبه مزبور نه تنها لغو نبوده، بلکه ذو ثمر است؛ یعنی اگر از خبر ثقة اطمینان به ضرر حاصل شود، در صورت اعتقاد به نیابت چنین اماره‌ای ملحق به قطع می‌شود به گونه‌ای که تکلیف «صوم» در حق مکلف حرام انگاشته می‌شود.

این در صورتی است که قطع مأخوذ در موضوع به عنوان یکی از کواشف یا به عنوان حجیت مطرح باشد، در این صورت خبر ثقة که یکی از کواشف و حجیت است، می‌تواند به جای قطع موضوعی قرار گیرد؛ اما اگر قطع به عنوان کاشف تام در موضوع اخذ شود، از آنجا که چنین کاشفیتی به نحوی که آمیخته با شک نباشد، از خواص قطع است، در این صورت خبر ثقة جانشین قطع نخواهد شد و حرمت صوم را در حق مکلف ثابت نخواهد کرد؛ اما چنانکه گذشت قطع مزبور - که از آن تعبیر به علم وجدانی نیز می‌شود - نادر الوقوع است. همین قلت تحقق علم وجدانی نزد عقلا منجر به الحاق ظن اطمینانی به علم وجدانی شده است که از آن تعبیر به علم عادی به دلیل تداول آن بین عقلا می‌شود. لذا علم عادی نیز نزد عقلا حجیت است. شارع هم این حجیت عقلایی را ردع ننموده بلکه آن‌ها را بر همین مثنی عملی ابقاء نموده است. چرا که در غیر این صورت محذور انسداد باب احکام به خاطر عدم تحقق علم وجدانی برای غالب مردم را در پی خواهد داشت؛ به عبارت دیگر بنای شارع بر آن است که احکام شرعی را همانگونه که در بین مردم متداول است، بیان کند؛ و لذا شریعت، ملاک اطاعت و عصیان را همان قرار داده است که در بین

مردم به عنوان ملاک اطاعت و عصیان شناخته شده است. بنای مردم نیز از سلف تا خلف در تمامی مسائل بر آن استوار گشته است که به علم عادی خود عمل کنند. شارع نیز همین شیوه را برگزیده و عمل نموده است؛ و این مساوق با تنفیذ و تجویز چنین سیره عقلایی است.

امعان نظر به همین سیره مورد تجویز شارع است که مرحوم نراقی می‌فرماید: «الحججه لنا هو العلم العادی ای ما علم اعتباره فی عاده الناس» (عوائد الأيام، ۴۵۶). چنانکه رویه فقیهان در بسیاری از موارد جهت اثبات موضوع یا حکمی با استناد به حجیت ظن اطمینانی یا همان علم عادی است (خوبی، موسوعه الامام الخوئی، ۱/۲۴۳؛ آملی، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، ۷/۱۴۶؛ روحانی، المرتقی، ۲/۱۵۳)^۷. چنانکه در خصوص پشتوانه حجیت علم عادی، ادعای رجوع بنای عقلا به حکم عقل نیز شده است (منتظری، نظام الحکم فی الإسلام، ۲۴۴)؛ یعنی علم عادی به لحاظ آنکه نفس با تحقق آن سکون می‌یابد، نزد عقل حجت است.

بنابراین عقلا در نظام فکری خویش برآند که هر فردی در عمل خویش بر ادراکی تکیه کند که در ضمیرش حاصل می‌شود ولو با علم اجمالی بدست آمده باشد و چنین نیست که عاقلان به علم تفصیلی که هیچ احتمال خلافی در آن نباشد، پایبند باشند؛ بلکه به علم عادی که احتمال خلاف در آن ضعیف است نیز اکتفا می‌کنند و احتمال خلاف در آن را واقعی نمی‌نهند؛ و این سندی است بر اینکه با اماره‌ای که مفید اطمینان است، معامله قطع شود؛ و همین مصحح ادعای جایگزینی اماره از قطع صفتی نیز خواهد بود؛ زیرا مراد از قطعی که صفتی از صفات نفسانی است، همان اطمینانی است که در حالت اقامه اماره معتبر نیز در نفس رسوخ می‌یابد که همین حالت سکون و وثوق موجب آن می‌شود، صاحب ظن معتبرخود را ظنین ندانسته بلکه اظهار قطع و اطمینان کند. تصور و تصدیق این امر - چنانکه گذشت - با توجه به شمولیت مفهوم قطع نسبت به اطمینانی که موجب سکون نفس است، میسر خواهد بود. زیرا ملاک اتصاف نفس به قطع، ثبوت حالت ادراکی در نفس به گونه‌ای است که با فقدان احتمال مخوف باشد، خواه به نحو عدم احتمال خلاف باشد، یا عدم اعتناء و الغاء آن که تنها در حالت علم عادی محقق می‌شود. خصوص آنکه قطع مورد بحث در قلمرو فقه و احکام آن مطرح است که تعلق قطع و یقین به معنای فلسفی آن از قلت تحقق برخوردار است. لذا اختصاص قطع به مصادیق کمیاب و خارج کردن علم عادی و اطمینان از تحت آن موجب اختصاص بحث به موارد بسیار نادری می‌شود که برای غالب افراد محقق نیست که بحث لغویت را نیز به دنبال خواهد داشت. غایت آنکه آنچه در مبحث قطع مورد اهتمام است

۷. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مرتضوی، الدر النضید، ۱/۳۷۵؛ سبحانی، الحج فی الشریعة الإسلامية، ۴/۱۸۳؛ همو، ضیاء الناظر، ۳۷؛ مکارم شیرازی، العروة الوثقی مع التعليقات، ۱/۳۷۸؛ فاضل موحدی، تفصیل الشریعة - احکام التخلی، ۲۲۲؛ طباطبایی، مبانی منهاج الصالحین، ۵/۸۸؛ ترجینی عاملی، الزبدة الفقهية، ۳/۱۵۹.

حالت سکون و اطمینانی است که در مورد اقامه ظن معتبر نیز عارض بر نفس می شود و موجب آن می شود که اماره با قطع تعویض شود و امکان جایگزینی آن را فراهم آورد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد*، تهران، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *کفایة الأصول*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
- آملی، محمدتقی، *مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی*، تهران، مؤلف، ۱۳۸۰.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- اصفهانى، ابوالحسن، *وسيلة الوصول الى حقائق الأصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
- اصفهانى، محمدحسین، *الاجتهاد و التقليد (بحوث فی الأصول)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- _____، *نهاية الدراية فی شرح الكفاية*، قم، سيد الشهداء، ۱۳۷۴.
- امامی خوانساری، محمد، *تسديد القواعد فی حاشية الفرائد*، تهران، شیخ محمد قوانینی، ۱۳۵۲.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
- ایروانی، علی، *نهاية النهاية فی شرح الكفاية*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- بجنوردی، حسن، *منتهی الأصول*، تهران، مؤسسه العروج، ۱۳۸۰.
- بهجت، محمدتقی، *مباحث الأصول*، قم، شفق، ۱۳۸۸.
- ترحینی عاملی، محمدحسین، *الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية*، قم، دار الفقه للطباعة و النشر، ۱۴۲۷ ق.
- حائری یزدی، عبدالکریم، *درر الفوائد*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
- حسینی شیرازی، صادق، *بیان الأصول*، قم، دار الانتصار، ۱۴۲۷ ق.
- حسینی میلانی، علی، *تحقیق الأصول*، قم، الحقائق، ۱۴۲۸ ق.
- خمینی، امام روح الله، *انوار الهدایة فی التعليقة علی الكفاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *جواهر الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- خوئی، ابوالقاسم، *اجود التقریرات*، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲.
- _____، *دراسات فی علم الأصول*، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
- _____، *مصباح الأصول*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ ق.
- _____، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
- روحانی، محمد، *المرتقی الی فقه الأرقی - کتاب الزکاه*، تهران، مؤسسه الجلیل للتحقیقات الثقافیة، ۱۴۱۸ ق.

- _____، *زبدہ الأصول*، تهران، حدیث دل، ۱۳۸۲.
- _____، *منتقى الأصول*، قم، دفتر آیت الله سید محمدحسین روحانی، ۱۴۱۳ ق.
- سبحانی، جعفر، *الحج في الشريعة الإسلامية الغراء*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۴ ق.
- _____، *المحصل في علم الأصول*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *ضیاء الناظر في احكام صلاة المسافر*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ ق.
- صدر، محمدباقر، *بحوث في علم الأصول*، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *دروس في علم الأصول*، الحلقة الثالثه، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
- طباطبایی قمی، تقی، *مبانی منهاج الصالحین*، قم، منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ ق.
- عراقی، ضیاء الدین، *منهاج الأصول*، بیروت، دار البلاغه، ۱۴۱۱ ق.
- فاضل موحدی لنگرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله - احکام التخلی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *دراسات في الأصول*، قم، مرکز فقه الأئمة الأطهار (ع)، ۱۴۳۰ ق.
- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
- کمره ای، محمدباقر، *اصول الفوائد الغروية في مسائل علم اصول الفقه الاسلامی*، تهران، مطبعه فردوسی، بی تا.
- محقق داماد، محمد، *المحاضرات*، اصفهان، مبارک، ۱۳۸۲.
- مرتضوی لنگرودی، محمدحسین، *الدرر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد*، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۲ ق.
- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- مروجی، علی، *تمهید الوسائل فی شرح الرسائل*، قم، مکتب النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز الکتب لترجمه و النشر، ۱۴۰۲ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الأصول*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۸ ق.
- ملکی اصفهانی، مجتبی، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، قم، عالمه، ۱۳۷۹.
- منتظری، حسینعلی، *نظام الحکم فی الإسلام*، قم، نشر سراپی، ۱۴۱۷ ق.
- موسوی بجنوردی، محمد، *علم اصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ ق.
- نائینی، محمدحسین، *فوائد الأصول*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- نجم آبادی، ابوالفضل، *الأصول*، قم، مؤسسه آیه الله العظمی البروجردی، ۱۳۸۰.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، *عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی مع التعليقات*، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۸ ق.