



پژوهش در حجیت ذاتی قطع در علم اصول

محمدعلی اسماعیلی^۱

سیدمحمد مهدی احمدی^۲

چکیده

از میان معنای حجیت، سه معنا در مسئله «حجیت قطع» مطرح است: الف) قرارگرفتن حد وسط؛ ب) کاشفیت و طریقت؛ ج) معذرت و منجزیت. در اندیشه شیخ انصاری، انصاف قطع به معنای اول صحیح نیست. در مورد معنای دوم، چهار دیدگاه در میان اصولیان مطرح است: مطابق دیدگاه اول، کاشفیت و طریقت، ذاتی باب ایساغوجی و جزء مقوم برای قطع است، اما مطابق دیدگاه دوم، کاشفیت و طریقت، مقوم حقیقت قطع است و تمام حقیقت قطع را تشکیل می‌دهد. دیدگاه سوم بر این است که کاشفیت و طریقت از لوازم قطع است. مطابق دیدگاه چهارم، کاشفیت قطع پذیرفتنی نیست. در مورد معنای سوم نیز پنج دیدگاه مطرح است: دیدگاه اول، ذاتی بودن معذرت و منجزیت برای قطع است؛ دیدگاه دوم، لازم ذاتی بودن معذرت و منجزیت است؛ دیدگاه سوم، حکم عقلی به معذرت و منجزیت است؛ دیدگاه چهارم، اعتباری بودن معذرت و منجزیت است و دیدگاه پنجم، تبعیت معذرت و منجزیت از مولویت مولی است. نوشتار حاضر به تحلیل و بررسی این دیدگاه‌ها می‌پردازد. مسئله «حجیت قطع» با علم فقه نیز ارتباط تنگاتنگی دارد؛ زیرا از یک‌سو، مطابق دیدگاه ذاتی بودن حجیت برای قطع، امکان ردع از قطع از سوی شارع وجود ندارد، اما در مباحث فقهی، مواردی یافت می‌شود که با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی، مخالفت شده که با حجیت ذاتی قطع ناسازگار می‌نماید.

کلیدواژگان: حجیت، قطع، ذاتی، طریقت، کاشفیت، معذرت، منجزیت

۱. پژوهشگر و دانش‌آموخته سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) mali.esm91@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم dr.mh.ahmadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۷

مسئله حجیت قطع در علم اصول، پیش از ورود به مباحث حجیت امارات مطرح می‌شود. در تبارشناسی این مسئله، برخی آن را خارج از مسائل علم اصول می‌دانند. به عقیده محقق خراسانی، مسائل مربوط به قطع، خارج از دایره علم اصول است و به مسائل علم کلام، شباهت بیشتری دارد (خراسانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ص ۲۳۰). وجه این شباهت این است که مسئله حجیت قطع، به مسئله «حسن عقاب بر مخالفت مقطوع به» برمی‌گردد (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۲۷؛ حکیم، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۴). بنابراین مسئله حجیت قطع به مسئله حسن و قبح برمی‌گردد (خمینی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۳۳). همچنین در باور محقق نایینی و محقق خوبی، مسئله اصولی باید نتیجه‌اش در طریق استنباط احکام شرعی قرار گیرد. بنابراین مسائل قطع جزء مسائل علم اصول نیستند؛ زیرا قطع به حکم شرعی، خودش قطع به نتیجه است، نه اینکه نتیجه‌اش در طریق استنباط احکام شرعی قرار گیرد. بحث از حجیت قطع به «صحت عقاب بر مخالفت قطع» برمی‌گردد. بنابراین به مسائل علم کلام که از مبده و معاد بحث می‌کند، شباهت دارد (نایینی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۹؛ خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۵). پیش‌فرض دیدگاه محقق نایینی و محقق خوبی، تعلق قطع به حکم شرعی است، اما حجیت قطع، اختصاصی به قطع به حکم شرعی ندارد، بلکه شامل قطع به مقدمات نیز می‌گردد. بنابراین دلیل ایشان بر خروج این مسئله از علم اصول، پذیرفتنی نیست. علاوه بر اینکه استدلال ایشان در مورد ظنون نیز جاری است و ظن به حکم شرعی، خودش ظن به نتیجه است، نه اینکه نتیجه‌اش در طریق استنباط احکام شرعی قرار گیرد، اما برخی اصولیان، آن را جزء مسائل علم اصول می‌دانند. در باور امام خمینی، حجیت قطع نه تنها جزء مسائل کلامی نیست، بلکه جزء مسائل علم اصول است؛ زیرا ملاک اصولی بودن مسئله آن است که موجب استنباط حکم شرعی فرعی باشد؛ هرچند نتواند در کبرای قیاس استنباط واقع شود. بنابراین مباحث قطع از مسائل علم اصول است؛ همان‌طور که مباحث اصول عملیه از مسائل علم اصول است و درعین حال در کبرای قیاس استنباط به‌کار نمی‌روند (خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۲۸۹). به نظر محقق بروجردی نیز حجیت قطع جزء مسائل اصولی است؛ زیرا بیانگر تعیین مصداق

حجت است (بروجردی، ۱۴۱۵: ص ۱۶). در جمع‌بندی این دیدگاه‌ها باید گفت تبارشناسی این مسئله کاملاً وابسته به مبنایی دارد که در اصولی بودن یک مسئله اتخاذ می‌شود.

مسئله حجیت قطع با علم فقه نیز ارتباط تنگاتنگی دارد؛ زیرا از یک سو، مطابق دیدگاه ذاتی بودن حجیت برای قطع، امکان ردع از قطع از سوی شارع وجود ندارد، اما در مباحث فقهی، مواردی یافت می‌شود که مخالف با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی است و با حجیت ذاتی قطع ناسازگار می‌نماید؛ مانند حکم به جواز ارتکاب همه اطراف در شبهه محصوره یا حکم به صحت اقتدا کردن کسی که در لباس مشترکش با امام جماعت، منی مشاهده کرده است و موارد دیگری که در مباحث فقهی مطرح است (انصاری، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۷۹؛ عبدالساتر، ۱۹۹۶م: ج ۸، ص ۳۶۴؛ انصاری اراکی، ۱۴۱۵ق: ص ۲۶۳).

این فروع فقهی به‌مثابه چالشی در مسئله حجیت ذاتی قطع هستند و نیازمند راه حل‌اند. از سوی دیگر، یکی از راه‌های استکشاف احکام شرعی، قطع به آنهاست که بیانگر کارایی مسئله حجیت قطع در علم فقه است؛ از سوی دیگر، بنا بر دیدگاه ذاتی بودن معذرت و منجزیت برای قطع، وجوب عمل به متعلق قطع از قطع انفکاک‌ناپذیر است و در تمام موارد ثبوت قطع، وجوب فقهی عمل به متعلق آن نیز وجود دارد. علاوه بر همه اینها، مسئله حجیت قطع مطابق دیدگاه اصولی بودن، در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد که بیانگر نقش آن در مسائل فقهی است.

در مسئله حجیت قطع، مسائلی مطرح است. یکی از مهم‌ترین آنها، نحوه ثبوت حجیت برای قطع است که مورد اختلاف اندیشمندان علم اصول بوده است. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی این مسئله می‌پردازد.

تبیین مسئله حجیت ذاتی قطع

تبیین این مسئله در پرتو تبیین واژگان آن یعنی حجیت، ذاتی و قطع، میسر است.

الف) تبیین واژه حجیت

حجت در لغت به معنای برهان و دلیلی است که مقصود را روشن و یا کلام طرف



متقابل را نقد می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۲۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۲۱۹). معنای جامع حجت در لغت، «ما به یحتج علی الغیر» است. بنابراین حجیت نیز به معنای صلاحیت احتجاج است، اما «حجت» و «حجیت» در علم منطق و علم اصول، معانی متعددی دارد که تبیین آنها از این قرار است:

یکم: حجت در علم منطق، عبارت از معلوم تصدیقی‌ای است که صلاحیت اثبات مجهول تصدیقی را داشته باشد. بر معلوم تصویری‌ای که رساننده به مجهول تصویری باشد، «قول شارح» و بر معلوم تصدیقی‌ای که رساننده به مجهول تصدیقی باشد، «حجت» اطلاق می‌گردد (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۵-۲۶).

دوم: حجت عبارت از خصوص «حد وسط» است که نقش اثبات حد اکبر برای حد اصغر را به عهده دارد. این معنا، علاوه بر کاربرد در علم منطق، در علم اصول نیز به کار رفته است (انصاری، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۲۹؛ مظفر، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۱۲).

شهید صدر حجیت منطقی را به «حقانیت قطع» تفسیر کرده است (شاهرودی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۲۷). مقصود ایشان از «حقانیت قطع»، واقع‌نمایی و کاشفیت قطع از واقع است، اما این مسئله اختصاصی به قطع ندارد و در تمام ادراکات مطرح است، اما حجت در اصطلاح علم منطق به این معنا نیست، بلکه به دو معنای بالاست. مسئله واقع‌نمایی نیز جزء مسائل منطقی نیست و جزء مسائل شناخت‌شناسی و بیانگر ارزش معرفتی ادراکات است؛ چنان‌که خود ایشان در مباحث شناخت‌شناسی در کتاب فلسفتنا به آن پرداخته است (شهید صدر، ۱۴۲۴: ص ۱۲۵).

سوم: طریقت به سوی واقع و کاشفیت از واقع. این معنا همان واقع‌نمایی قطع است که شهید صدر در معنای حجیت منطقی به آن اشاره کرد (خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۵؛ شاهرودی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۲۷؛ اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۱۸؛ مظفر، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۱۲).

چهارم: معذرت و منجزیت (خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۵؛ شاهرودی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۲۷). این معنا بیانگر ارتباط عبد با مولا در مقام امتثال است: منجزیت عبارت از ثبوت مسئولیت بر عهده مکلف است و معذرت عبارت از برداشتن مسئولیت از عهده مکلف است.

پنجم: وجوب متابعت (انصاری، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۲۹؛ خراسانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ص ۲۳۳).

ششم: محرکیت تکوینی به سوی متعلقش. شهید صدر محرکیت تکوینی را معنای حجیت تکوینی دانسته است (شاهرودی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۲۷).

هفتم: حجیت در باب امارات. در تفسیر حجیت در باب امارات، سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول: جعل حکم مماثل. مطابق این دیدگاه، معنای حجیت امارات این است که شارع احکام ظاهری مماثل با مؤدای امارات جعل می‌کند؛ مثلاً اگر مؤدای اماره، وجوب نماز جمعه باشد، خداوند وجوبی ظاهری و مماثل با مؤدای اماره برای نماز جمعه جعل می‌کند (اصفهانی، ۱۴۱۶: ص ۵۲؛ همو، ۱۴۲۹: ج ۵، ص ۱۱۸؛ شهید صدر، ۱۴۲۶: ص ۲۷-۲۸؛ شاهرودی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۷۸). مبنای این دیدگاه، انتزاع حکم وضعی حجیت از حکم تکلیفی و مجعولیت مجازی احکام وضعی است. به نظر محقق اصفهانی، حجیت خبر واحد به این معناست که شارع خبر واحد را واسطه رسیدن به واقع و مؤدای آن را به منزله واقع قرار داده است. حجیت به این معنا، جعل استقلالی ندارد؛ زیرا بنا بر مسلک جعل حکم مماثل، حجیت، وصف خبر واحد قرار می‌گیرد که واسطه در اثبات واقع است و با جعل حکم مماثل، حجیت نیز جعل می‌شود و نیاز به جعل استقلالی ندارد (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۵، ص ۱۱۸ و ج ۳، ص ۵۵؛ همو، ۱۴۱۶: ص ۵۲).

دیدگاه دوم: متمیم کاشفیت و طریقت. مطابق این دیدگاه، معنای حجیت امارات این است که شارع، کاشفیت و علمیت ناقص امارات را تام شمرده و با الغای احتمال خلاف، امارات را تعبداً علم قرارداده است. محقق نایینی و محقق خوبی این دیدگاه را پذیرفته‌اند (نایینی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۱۰۸؛ خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۴۳). مبنای این دیدگاه، جعل استقلالی احکام وضعی است (نایینی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۱۰۵).

دیدگاه سوم: معذرت و منجزیت. مطابق این دیدگاه، معنای حجیت امارات، صرفاً جعل معذرت و منجزیت برای آنهاست و نه حکمی مماثل با مؤدای آنها جعل می‌شود و نه کاشفیت ناقص آنها متمیم می‌گردد. محقق خراسانی این دیدگاه را پذیرفته است (خراسانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ص ۲۸۲؛ خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۴۲).

مطابق دیدگاه دوم، حجیت در امارات به معنای سوم از معانی برگشته و مطابق دیدگاه سوم، به معنای چهارم برمی‌گردد، اما مطابق دیدگاه اول، حجیت معنای جدید پیدا می‌کند.

ب) تبیین واژه ذاتی

«ذاتی» در منطق و فلسفه، اصطلاحات متعددی دارد. آنچه مرتبط با مسئله حجیت ذاتی قطع است، دو اصطلاح ذاتی در باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان است که تبیین آنها از این قرار است:

یکم: ذاتی در باب ایساغوجی یا کلیات خمس. ذاتی در اینجا به معنای «مقوم ذات» است و شامل نوع، جنس و فصل می‌شود. مفاهیمی که در ماهیات معتبرند و قوام ماهیات به آنها است، مفاهیم ذاتی نامیده می‌شوند. این مفاهیم در حدود تام ماهیات اخذ می‌شوند و ماهیات با زایل شدن آنها زایل می‌گردند (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۵۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۱۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۲۸۵).

دوم: ذاتی باب برهان. ذاتی باب برهان، محمولی است که از ذات، انفکاک نمی‌پذیرد، اعم از اینکه داخل در ذات باشد یا خارج از ذات و ملازم با ذات باشد. مطابق این تعریف، ذاتی باب برهان، شامل ذاتی باب ایساغوجی و نیز عرض لازم می‌شود؛ زیرا ویژگی مشترک میان ذاتی و عرض لازم، انفکاک‌ناپذیری از ذات است. بنابراین عرضی باب برهان، اخص از عرضی باب ایساغوجی است (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۵۸؛ حلی، ۱۳۷۱: ص ۲۰۹).

ج) تبیین واژه قطع

قطع و یقین در یک تقسیم منطقی، به قطع و یقین بالمعنی الاعم و قطع و یقین بالمعنی الاخص تقسیم می‌شود. توضیح اینکه در مرکب خبری، یا دو طرف حکم در آن، مساوی است یا یکی بر دیگری رجحان دارد. اولی (تساوی طرفین) شک است. در دومی، یا طرف مرجوح، رجحان دارد یا طرف راجح، رجحان دارد. رجحان طرف مرجوح، وهم

است، اما رجحان طرف راجح، یا همراه با حکم به امتناع طرف مرجوح است یا خیر. دومی ظن است و اولی جزم است. رجحان طرف راجح، همراه با حکم به امتناع طرف مرجوح، یا مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست. دومی جهل مرکب است و اولی، یا ثابت است و حاکم نمی‌تواند حکم به خلافش کند و یا غیر ثابت است و می‌تواند حکم به خلافش کند. اگر ثابت باشد، یقین بالمعنی الاخص است و اگر غیر ثابت باشد، تقلید است. یقین بالمعنی الاعم عبارت از تصدیق جازم است که شامل جهل مرکب، تقلید و یقین بالمعنی الاخص می‌شود، اما یقین بالمعنی الاخص عبارت از تصدیق جازم مطابق با واقع و ثابت است (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۲-۱۳؛ رازی، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۱۲).

قطع در یک تقسیم اصولی به طریقی و موضوعی تقسیم می‌گردد. قطع طریقی، قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اخذ نشده است؛ یعنی حکم شرعی بر نفس موضوع مترتب شده و قطع فقط طریقی برای احراز موضوع حکم است، بی آنکه قید برای موضوع باشد. قطع موضوعی، قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اخذ شده و در ثبوت حکم شرعی، نقش دارد؛ به گونه‌ای که اگر قطع و علم نباشد، حکمی درکار نیست (خراسانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ص ۲۴۵؛ خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۳۷).

دیدگاه‌ها در نحوه حجیت قطع

مطابق توضیحات بالا، حجت و حجیت دارای هشت معناست. از میان این معانی، تنها برخی از آنها در مسئله حجیت قطع مورد بحث می‌باشند: معنای اول در مسئله حجیت قطع مطرح نیست؛ زیرا معلوم تصدیقی‌ای که صلاحیت اثبات مجهول تصدیقی را داشته باشد، متعلق قطع است، نه خود قطع. معنای پنجم (وجوب متابعت) به معنای چهارم برمی‌گردد و وجوب متابعت از لوازم معذرت و منجزیت است، اما به نظر محقق خوبی، وجوب متابعت عبارت دیگری از همان معذرت و منجزیت است (خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۹). معنای ششم (محرکیت تکوینی) نیز از لوازم معنای سوم است؛ زیرا تحریک تکوینی در پی طریقت به سوی واقع و کاشفیت از واقع مطرح می‌گردد. معنای هفتم نیز اختصاص به امارات دارد و در مورد قطع مطرح نیست. بنابراین از میان معانی حجت و



حجیت، تنها سه معنای دوم، سوم و چهارم نیاز به بررسی دارد و در سه محور به آنها پرداخته می‌شود.

مقصود از ذاتی نیز در مسئله حجیت ذاتی قطع، گاهی معنای نخست و گاهی معنای دوم است؛ از این جهت لازم است به بررسی هر دو معنا پرداخته شود.

مقصود از قطع در این مسئله، قطع و یقین بالمعنی الاعم است که شامل چهار مرکب، تقلید و یقین بالمعنی الاخص می‌گردد. به طور کلی، مقصود از قطع در علم اصول، همین قطع است که عبارت از تصدیق جازم است. همچنین مقصود از قطع در این مسئله، قطع طریقی است، نه قطع موضوعی.

محورهای مسئله حجیت قطع

بنابراین مسئله حجیت قطع در سه محور مطرح می‌شود: محور اول: حد وسط قرارگرفتن قطع؛ محور دوم: کاشفیت و طریقت قطع؛ محور سوم: معذرت و منجزیت قطع. تبیین این سه محور از این قرار است:

محور اول: حد وسط قرارگرفتن قطع

قطع به حجیت به این معنا، متصف نمی‌گردد. بنابراین ذاتی بودن حجیت به این معنا برای قطع نیز سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. شیخ انصاری این مدعا را مطرح ساخته که تبیین آن از این قرار است:

دیدگاه شیخ انصاری

در اندیشه شیخ انصاری، قطع به حجیت به معنای قرارگرفتن حد وسط، متصف نمی‌شود. ایشان بر اثبات این مدعا، دو دلیل اقامه کرده است:

دلیل اول: در قطع طریقی، خود قطع دخالتی در ثبوت حکم شرعی برای موضوعش ندارد؛ در حالی که اگر قطع حد وسط قرار گیرد، لازم می‌آید که حکم شرعی برای موضوع با وصف مقطوعیت، ثابت گردد و قطع در ثبوت حکم شرعی دخالت داشته باشد. به نظر شیخ

انصاری، میان قطع و ظن در حد وسط قرار گرفتن، تفاوت وجود دارد. قطع حد وسط قرار نمی‌گیرد و گفته نمی‌شود که این چیز، مقطوع الخمر است و هر مقطوع الخمری حرام است؛ زیرا حرمت برای خود خمر ثابت است، اما ظن حد وسط قرار می‌گیرد و گفته می‌شود: «این چیز، مظنون الخمر است و هر مظنون الخمری حرام است» (انصاری، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۲۹).

دلیل دوم: اگر حجیت به این معنا بر قطع اطلاق شود، لازم می‌آید قطع، سبب برای خودش باشد. توضیح اینکه حجت به این معنا، حد وسطی است که واسطه برای ثبوت اکبر برای اصغر است. بنابراین حجت، سبب برای قطع به ثبوت اکبر برای اصغر است. اکنون اگر حجت بر خود قطع اطلاق شود و خود قطع حد وسط قرار گیرد، لازم می‌آید که قطع حد وسط بوده و علت برای قطع به ثبوت اکبر برای اصغر باشد؛ یعنی قطع، هم علت باشد و هم معلول و خودش سبب برای خودش باشد (انصاری، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۳۰).

نقد و بررسی

مدعای شیخ انصاری صحیح است، اما دو دلیل ایشان تمام نیست:

دلیل اول از این نگاه که لازمه اطلاق حجت بر قطع را دخالت قطع طریقی در ثبوت حکم شرعی دانسته، پذیرفتنی است، اما از نگاه تفکیک میان قطع و ظن پذیرفتنی نیست؛ زیرا همان طوری که احکام شرعی برای ذات موضوعاتشان ثابت‌اند و قطع طریقی در ثبوت آنها نقشی ندارد، ظن نیز در ثبوت آنها نقشی ندارد.

دلیل دوم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا در قیاس «این چیز، مقطوع الخمر است و هر مقطوع الخمری حرام است؛ پس این چیز، حرام است»، متعلق قطع در حد وسط، خمیریت است، اما در نتیجه، قطعی وجود ندارد و قطعی که به خمیریت تعلق گرفته، در نتیجه نمی‌آید؛ زیرا در نتیجه، حد وسط حذف می‌گردد. اگر هم با مسامحه بپذیریم نتیجه این قیاس این است که ما قطع به ثبوت حرمت برای خمر پیدا می‌کنیم، باز متعلق این قطع با متعلق قطع در حد وسط تفاوت دارد؛ زیرا متعلق قطع در حد وسط، خمیریت است؛ در حالی که متعلق قطع در نتیجه، ثبوت حرمت برای خمر است. بنابراین علیت و سببیت قطع برای خودش مطرح نمی‌شود.

برخی شارحین رسائل پنداشته‌اند که دلیل دوم شیخ انصاری برمی‌گردد به همان اشکال معروفی که به شکل اول منطقی وارد شده است، مبنی بر اینکه قبل از نتیجه‌گیری، خود کبرای کلی متضمن حکم این صغرا هست و استدلال، نتیجه تازه‌ای ندارد (محمدی، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۱۷)، اما این پندار صحیح نیست؛ زیرا اشکال مزبور ناظر به این است که نتیجه در ضمن کبرای کلی هست، اما سخن شیخ انصاری ناظر به این است که قطع به حد وسط، سبب برای خودش (قطع به نتیجه) می‌شود.

محور دوم: کاشفیت و طریقت قطع

اصل اتصاف و نحوه اتصاف قطع به کاشفیت و طریقت مورد اختلاف است. مشهور اصولیان، اتصاف قطع به کاشفیت و طریقت را پذیرفته و آن را ذاتی قطع دانسته‌اند، اما در تفسیر ذاتی بودن، اختلاف نظر دارند، ولی برخی اصولیان اصل اتصاف قطع به کاشفیت و طریقت را نپذیرفته‌اند. تبیین این دو دیدگاه از این قرار است:

دیدگاه اول: ذاتی بودن کاشفیت برای قطع

دیدگاه مشهور میان اصولیان این است که اتصاف قطع به کاشفیت و طریقت صحیح و ذاتی قطع است. شخص قاطع، حجابی میان خود و واقع نمی‌بیند و قطعش آینه‌ای است برای ارائه واقع. بنابراین قطع کاشف از واقع و طریقی برای نمایاندن واقع است.

اما اصولیان در تفسیر ذاتی بودن، اختلاف دارند؛ برخی، ذاتی بودن کاشفیت برای قطع را از سنخ ذاتی باب ایساغوجی و کاشفیت را مقوم حقیقت قطع می‌دانند، ولی برخی دیگر آن را از سنخ ذاتی باب ایساغوجی و مقوم حقیقت قطع نمی‌دانند، بلکه کاشفیت را لازم قطع و آن را از سنخ ذاتی باب برهان می‌دانند که شامل لوازم ذات نیز می‌شود. بنابراین در اینجا دو دیدگاه وجود دارد. اما طرفداران دیدگاه اول نیز دو دسته‌اند: گروهی کاشفیت را ذاتی قطع و گروهی دیگر آن را عین ذات قطع می‌دانند. بنابراین با فرض پذیرش اتصاف قطع به کاشفیت، سه دیدگاه فرعی وجود دارد:

دیدگاه اول اینکه کاشفیت و طریقت، مقوم حقیقت قطع و از سنخ ذاتی باب

ایساغوجی جزء ذاتی قطع است.

دیدگاه دوم اینکه کاشفیت و طریقت، مقوم حقیقت قطع و از سنخ ذاتی باب ایساغوجی است، ولی تمام حقیقت قطع را تشکیل می‌دهد، نه اینکه جزء ذاتی قطع باشد. دیدگاه سوم اینکه کاشفیت و طریقت، مقوم حقیقت قطع نیست، بلکه از لوازم قطع و از سنخ ذاتی باب برهان است.

شیخ انصاری قطع را بنفسه طریق به‌سوی واقع می‌داند که می‌توان از آن، دیدگاه دوم را استظهار کرد (انصاری، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۲۹).

محقق اصفهانی نیز دیدگاه دوم را برگزیده و به نقد دو دیدگاه دیگر پرداخته است. به عقیده ایشان، حقیقت قطع، نورانیت است و چیزی جز طریقت و کاشفیت نیست؛ زیرا هر وصف اشتقاقی که از مرتبه ذات یک چیز انتزاع شود، مبدء آن وصف از خود آن چیز انتزاع می‌شود. در اینجا نیز وصف اشتقاقی «طریق»، از ذات قطع انتزاع می‌شود؛ بنابراین طریقت نیز از ذات خود قطع انتزاع می‌شود. به تعبیر دیگر، مشتق همیشه به‌معنای «ذات ثبت له المبدء» نیست، بلکه در مورد خود مبادی، به‌معنای «ذات هو المبدء» است. بنابراین طریقت، عین ذات قطع است، نه اینکه ذاتی یا لازمه عقلی قطع باشد (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۱۸).

محقق خوبی نیز دیدگاه دوم را پذیرفته و حقیقت قطع را انکشاف دانسته است (خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۸). محقق خراسانی دیدگاه سوم را پذیرفته و کاشفیت را از لوازم ذات قطع شمرده است (خراسانی، ۱۴۱۰: ص ۴۸۴). محقق نایینی گاهی طریقت را ذاتی قطع و گاهی آن را لازمه ذات قطع دانسته است؛ همچون زوجیت برای چهار. وی گاهی نیز ترقی کرده و آن را عین قطع دانسته (نایینی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۶).

نقطه مشترک میان این سه دیدگاه، پذیرش سه نکته است:

نکته اول اینکه اتصاف قطع به کاشفیت و طریقت صحیح است.

نکته دوم اینکه کاشفیت و طریقت، ذاتی قطع است. البته با اینکه این دیدگاه‌ها در

اصل ذاتی بودن کاشفیت برای قطع، اشتراک دارند، در نحوه ذاتیت با یکدیگر اختلاف دارند که توضیح آن گذشت.

نکته سوم اینکه جعل تشریحی طریقت برای قطع صحیح نیست؛ زیرا ذاتی نیازمند جعل ترکیبی نبوده، جعل ترکیبی برایش ممکن نیست.

دیدگاه دوم: انکار کاشفیت قطع

در مقابل دیدگاه مشهور اصولیان، برخی دیگر اصل اتصاف قطع به کاشفیت و طریقت را نپذیرفته و به نقد دیدگاه‌های سه‌گانه فرعی پرداخته‌اند. تبیین مهم‌ترین استدلال‌های این دیدگاه در نقد دیدگاه اول از این قرار است:

دلیل اول: حقیقت قطع عبارت از ماهیت قطع است و بنا بر دیدگاه اصالت وجود، ماهیت اعتباری است و نمی‌تواند بدون عروض وجود بر آن، عین طریقت و کاشفیت باشد. بنابراین کاشفیت به تبع عروض وجود بر ماهیت عارض می‌شود و خود ماهیت قطع، کیف نفسانی و از اعراض است (خمینی، ۱۴۱۸: ج ۶، ص ۲۰-۲۱).

دلیل دوم: منظور از کاشفیت قطع یا کاشفیت از واقع است و یا کاشفیت از معلوم بالعرض در نگاه قاطع. اگر مقصود، کاشفیت از واقع باشد، باطل است؛ زیرا در موارد جهل مرکب، کاشفیت از واقع وجود ندارد. پس کاشفیت از واقع، ذاتی قطع نیست. و اگر مقصود، کاشفیت از معلوم بالعرض در نگاه خود قاطع باشد، این نیز باطل است؛ زیرا در برخی موارد، اصلاً معلوم بالعرضی وجود ندارد و وجودش ممتنع است؛ مانند امتناع اجتماع نقیضین. بنابراین توصیف قطع به کاشفیت صحیح نیست (خمینی، ۱۴۱۸: ج ۶، ص ۲۱).

دلیل سوم: اگر طریقت و کاشفیت، ذاتی قطع باشد، اعم از ذاتی باب ایساغوجی یا ذاتی باب برهان، طریقت و کاشفیت از قطع جدا نمی‌گردد؛ درحالی‌که قطع، گاهی مطابق با واقع و گاهی مخالف با واقع است، اما اگر کسی آن را ذاتی در نظر خود قاطع بداند، این دیدگاه نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا ذاتی، اختلاف‌پذیر نیست و با اختلاف نظرها، مختلف نمی‌شود (خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۲۹۴).

نقد و بررسی

در تحلیل و بررسی دو دیدگاه بالا، توجه به نکات زیر لازم است:

نکته اول: دیدگاه اول، همان طوری که گذشت، خودش به سه دیدگاه فرعی منشعب می‌شود. از میان این سه دیدگاه، دیدگاه اول پذیرفتنی نیست؛ زیرا ذاتی باب ایساغوجی، بیانگر مقومات ماهیت است. جزء مقوم ماهیت که عبارت از جنس و فصل است، فقط در ماهیات مرکب وجود دارد؛ اما از آنجا که قطع امری بسیط و فاقد جنس و فصل است، کاشفیت را نمی‌توان جزء مقوم قطع یعنی جنس یا فصل آن دانست.

ممکن است این پرسش مطرح گردد که جنس و فصل، اختصاصی به ماهیات مرکب ندارند، بلکه در ماهیات بسیط نیز مطرح می‌شوند. توضیح اینکه جنس و فصل واقعی مخصوص ماهیات مرکب‌اند، اما برای ماهیات بسیط نیز می‌توان جنس و فصل اعتبار کرد، به این صورت که «ما به الاشتراک» آنها را به منزله جنس و «ما به الاختلاف» آنها را به منزله فصل اعتبار کنیم (طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۱۰۶۸). بنابراین در مورد قطع نیز می‌توان جنس و فصل را مطرح ساخت؟ پاسخ این است که مطابق این تحلیل، جنس مزبور جنس واقعی نیست و جنس اعتباری است؛ در حالی که اصولیان، طریقت و کاشفیت را حقیقتاً ذاتی قطع می‌دانند، نه اینکه آن را اعتباراً جزء ذاتی قطع بدانند.

نکته دوم: دلیل اول دیدگاه دوم پذیرفته نیست؛ زیرا:

اولاً، بنا بر دیدگاه اصالت وجود، حقیقت قطع عبارت از وجود قطع است، نه ماهیت آن. مفاهیم ذهنی را می‌توان دو گونه لحاظ کرد: الف) به عنوان وجودات ذهنی؛ ب) به عنوان صورت‌های حاکی از حقایق خارجی. مفاهیم ذهنی با لحاظ اول، وجود ذهنی‌اند و با لحاظ دوم علم‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴: ج ۵، ص ۴۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۵۶). احکام این دو لحاظ را باید تفکیک کرد. در این دلیل، میان حیثیت وجود خود مفاهیم و حیثیت حکایت‌گری مفاهیم، خلط گردیده است: قطع به لحاظ اول، کیف نفسانی است، اما با لحاظ دوم، عین کاشفیت از واقع است.

ثانیاً، در این دلیل میان واسطه در ثبوت و واسطه در عروض، خلط شده است. توضیح اینکه مطابق دیدگاه اصالت وجود، ماهیت نیازمند واسطه در ثبوت است و تمام محمولات ماهیت نیز در پرتو وساطت وجود، برای ماهیت، ثابت می‌شوند، اما ثبوت ذاتی برای ذات ماهیت، نیازمند واسطه در عروض نیست (طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۵۳). ذاتی بودن کاشفیت برای قطع، بیانگر نفی واسطه در عروض است، نه نفی واسطه در ثبوت تا با اصالت وجود ناسازگار باشد.

نکته سوم اینکه دلیل دوم و سوم دیدگاه دوم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا:

اولاً، این ادعا که در برخی موارد معلوم بالعرضی در آنها وجود ندارد، مانند امتناع اجتماع نقیضین، پذیرفتنی نیست؛ زیرا گرچه اجتماع نقیضین وجود خارجی ندارد، اما تحقق و ثبوت نفس الامری دارد و دایره نفس الامر، گسترده‌تر از دایره وجود خارجی است. این مسئله در مباحث فلسفی در مسئله نفس الامر به خوبی تبیین شده است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۶۹).

ثانیاً، کاشفیت قطع، هم در مورد معلوم بالذات مطرح است و هم در مورد معلوم بالعرض. کاشفیت قطع از معلوم بالذات روشن است، اما در کاشفیت قطع از معلوم بالعرض این پرسش مطرح شد که قطع گاهی مطابق با واقع و گاهی مخالف با آن است و اگر کسی آن را ذاتی در نظر خود قاطع بداند، این اشکال مطرح می‌شود که ذاتی، اختلاف‌پذیر نیست (خمینی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۲۹۴). به این پرسش پاسخ‌های متعددی داده شده است (خمینی، ۱۴۱۸: ج ۶، ص ۲۱؛ حیدری، ۱۴۲۷: ص ۱۲۲). اما پاسخ مورد پذیرش نگارنده این است که کاشفیت قطع از معلوم بالعرض در نگاه خود قاطع، همیشه برای قطع ثابت است. این بدان معناست که کاشفیت، از قطع جدا نمی‌گردد؛ زیرا در نگاه خود قاطع که برایش قطع حاصل است، این کاشفیت نیز وجود دارد، اما برای کسی که قطع قاطع را جهل مرکب می‌پندارد، با اینکه کاشفیت از معلوم بالعرض مطرح نیست، اما قطع نیز برایش حاصل نیست. بنابراین در نگاه خود قاطع که برایش قطعی وجود دارد، کاشفیت از معلوم بالعرض نیز وجود دارد و در نگاه شخص دیگری که قطع او را جهل

مرکب می داند و برایش کاشفیتی وجود ندارد، قطعی نیز برایش وجود ندارد تا ادعای انفکاک میان قطع و کاشفیت مطرح شود.

محور سوم: معذرت و منجزیت قطع

اتصاف قطع به معذرت و منجزیت و نحوه این اتصاف، مورد اختلاف است و پنج دیدگاه در این باره عرضه شده است:

دیدگاه اول: ذاتی بودن معذرت و منجزیت

دیدگاه مشهور میان اصولیان این است که معذرت و منجزیت، ذاتی قطع است. شیخ انصاری در اثبات این مدعا اظهار می کند که اشکالی در وجوب متابعت قطع نیست؛ زیرا قطع بذاته طریقت دارد و طریقتش قابل جعل تشریحی نیست (انصاری، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۲۹). همان طوری که گذشت، به نظر محقق خوبی، وجوب متابعت، عبارت دیگری از همان معذرت و منجزیت است (خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۹).

نکته مهم در این دیدگاه، ناسازگاری میان دلیل بامدعاست. مدعای شیخ انصاری وجوب متابعت قطع است؛ در حالی که دلیل ایشان، طریقت و کاشفیت قطع است. تحلیل و بررسی این مطلب در بخش نقد و بررسی می آید.

دیدگاه دوم: لازم ذاتی بودن معذرت و منجزیت

در اندیشه برخی اصولیان، معذرت و منجزیت از لوازم ذاتی قطع است. لازم ذاتی، از ذات ملزوم جدا نمی شود و داخل در ذات ملزوم نیز نیست؛ همچون امکان برای انسان که مقوم انسان نیست، اما از ذات انسان نیز جدا نمی گردد. مطابق این دیدگاه، معذرت و منجزیت از سنخ ذاتی باب برهان نسبت به قطع است.

محقق خراسانی این دیدگاه را برگزیده است (خراسانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ص ۲۳۳). مطابق این دیدگاه، نقش عقل که تلازم میان قطع و معذرت و منجزیت را ادراک می نماید، نقش ادراکی است و حاکمیت و باعثیتی در کار نیست.



محقق خوبی نیز این دیدگاه را برگزیده است. ظاهر عبارات او، پذیرش دیدگاه سوم مبنی بر حکم عقلی به معذرت و منجزیت است (خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۸). اما ایشان در واقع، دیدگاه بالا را پذیرفته است که توضیح آن در بخش نقد و بررسی می‌آید.

دیدگاه سوم: حکم عقلی به معذرت و منجزیت

در اندیشه برخی اصولیان، معذرت و منجزیت از احکام عقلی قطع است. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه قبل در این است که مطابق دیدگاه قبل، معذرت و منجزیت برای عقل ثابت است؛ همان طوری که زوجیت برای عدد چهار ثابت است و نقش عقل چیزی جز ادراک این تلازم نیست، اما مطابق این دیدگاه، معذرت و منجزیت از احکام عقلی قطع است و عقل انسان به آنها حکم می‌کند. بنابراین نقش عقل در آنها، نقش مدرک نیست، بلکه نقش حاکم و باعث است. پس این دیدگاه مبتنی بر پذیرش شأنت حاکمیت و باعثیت برای عقل است.

محقق خوبی این دیدگاه را به محقق خراسانی نسبت می‌دهد (خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۸)، اما این انتساب قابل تأمل است؛ زیرا محقق خراسانی در اثبات مدعایش از استحاله «جعل ترکیبی میان لازم و ملزوم» بهره می‌برد (خراسانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ص ۲۳۳). این دلیل بیانگر این است که ایشان، معذرت و منجزیت را از لوازم ذاتی قطع و نقش عقل را ادراک می‌داند.

دیدگاه چهارم: اعتباری بودن معذرت و منجزیت

محقق اصفهانی معذرت و منجزیت را ذاتی قطع ندانسته، بلکه آن را تابع بنا و اعتبار عقلا می‌داند. دیدگاه ایشان در نحوه معذرت و منجزیت قطع در پرتو دیدگاه ایشان در شناسایی سنخ قضایای حسن و قبح سامان یافته است. ایشان قضایای حسن عدل و قبح ظلم را از سنخ قضایای مشهور بالمعنی الاخص می‌داند. تبیین دیدگاه ایشان در نحوه معذرت و منجزیت قطع در پرتو نکات زیر ارائه می‌شود:

نکته اول اینکه، حجیت قطع عبارت از معذرت و منجزیت قطع است. به عقیده

ایشان، حکم عقل به معذرت و منجزیت قطع، همان ادراک معذرت و منجزیت توسط عقل است، نه اینکه عقل، حاکمیت و باعثیتی داشته باشد (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۱۷-۱۸). این دیدگاه ایشان در پرتو دیدگاه ایشان در تفسیر عقل نظری و عملی شکل گرفته است. عقل نظری و عقل عملی در اندیشه ایشان، دو قوه مستقل نیستند، بلکه یک قوه از قوای نفس انسانی اند که با اختلاف مدرکاتشان، مختلف می‌شوند: اگر مدرکات از سنخ اموری باشند که مرتبط با مقام عمل اند، قوه مدرک آنها را عقل عملی می‌نامیم و اگر از سنخ اموری باشند که مرتبط با مقام نظرنده، قوه مدرک آنها را عقل نظری می‌نامیم. این دیدگاه مورد پذیرش فارابی، برخی تعبیرات شیخ الرئیس، محقق اصفهانی و برخی اندیشمندان معاصر واقع شده است (فارابی، ۱۴۰۵: ص ۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ص ۲۶۳؛ اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۳۳۳؛ مظفر، ۱۴۲۱: ج ۱، ص ۱۹۳؛ شهید صدر، ۱۴۲۶: ص ۳۰۵؛ محسنی، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۱۴۷). این دیدگاه در مقابل دیدگاه دیگری قرار دارد، مبنی بر اینکه عقل نظری و عقل عملی دو قوه مستقل از قوای نفس انسانی اند. عقل نظری مربوط به دایره ادراکات انسان است، چه ادراکاتی که مرتبط با مقام عمل باشند، چه ادراکاتی که مرتبط با مقام نظر باشند. عقل عملی مربوط به ادراکات نیست، بلکه مربوط به بحث و تحریک و مقام فعل است. این دیدگاه مورد پذیرش ابن‌سینا در برخی کلماتش، بهمنیار، قطب الدین صاحب محاکمات، حکیم نراقی و برخی معاصرین قرار گرفته است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ص ۱۶۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ص ۷۸۹؛ رازی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۵۲).

نکته دوم اینکه معنای معذرت و منجزیت قطع، ترتب استحقاق عقاب بر انجام معصیت است. در اندیشه محقق اصفهانی، استحقاق عقاب از آثار قهری و لوازم ذاتی مخالفت با تکلیف نیست، بلکه از لوازم اعتباری آن است؛ زیرا استحقاق عقاب از این جهت بر مخالفت با تکالیف مولی مترتب می‌شود که این مخالفت، هتک حرمت مولاست و تنها مخالفتی بیانگر هتک حرمت مولاست که مخالفت با تکلیف معلوم باشد، اما مخالفت با تکلیف مجهول، مستلزم هتک حرمت مولا نیست. بنابراین استحقاق عقاب از آثار مخالفت با تکالیف مقطوع است و قطع در استحقاق عقاب نقش دارد (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۲۲).

نکته سوم اینکه استحقاق عقاب داخل در معنای مورد نزاع در مسئله حسن و قبح است و به استحقاق مدح و ذم بر می‌گردد. توضیح اینکه به نظر محقق اصفهانی، معنای مورد بحث در مسئله حسن و قبح عبارت از «استحقاق مدح و ذم» است. ایشان گاهی تعبیر به «صحت مدح و ذم» کرده (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۳۳۵)، زمانی تعبیر «استحقاق مدح و ذم» را آورده (همو: ج ۳، ص ۳۳۹) و گاهی نیز تعبیر به «مدح و ذم» کرده است (همو: ج ۳، ص ۳۳۶)، اما مقصود ایشان از همه اینها همان «استحقاق مدح و ذم» است. به نظر ایشان، مدح و ذم عقلایی شامل ثواب و عقاب نیز می‌شود (همو: ج ۳، ص ۳۴۵-۳۴۶). بنابراین استحقاق ثواب و عقاب، به حسن عدل و قبح ظلم بر می‌گردند.

نکته چهارم اینکه در اندیشه محقق اصفهانی، قضایای حسن عدل و قبح ظلم از سنخ قضایای مشهور بالمعنی الاخص اند: مشهورات، جزء مبادی استدلال قیاسی است و به دو معنا به کار می‌رود: مشهورات بالمعنی الاعم و مشهورات بالمعنی الاخص. قسم نخست، قضایایی اند که میان عقلا شهرت یافته باشند، اعم از اینکه منشأ شهرت آنها، اولی‌بودنشان باشد یا چیز دیگری. اما مشهورات بالمعنی الاخص قضایایی اند که میان عقلا شهرت یافته‌اند و منشأ شهرت آنها تنها تطابق آرای عقلاست (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۲۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۳۴۸). در اندیشه محقق اصفهانی، قضایای حسن و قبح از سنخ قضایای مشهور بالمعنی الاخص اند. ابن‌سینا، محقق طوسی و پیروان ایشان این دیدگاه را پذیرفته‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ص ۱۱۸-۱۱۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۳۳۶). مطابق این دیدگاه، قضایای حسن و قبح، پشتوانه‌ای جز تطابق آرای عقلا ندارند.

در پرتو این نکات سه‌گانه، به تبیین دیدگاه محقق اصفهانی می‌پردازیم:

حجیت قطع عبارت از معذرت و منجزیت قطع است. معنای منجز بودن قطع به معصیت این است که استحقاق عقاب بر انجام معصیت مترتب می‌گردد. بنابراین معنای حجیت قطع، استحقاق عقاب بر انجام معصیت است، اما در ترتب استحقاق عقاب بر معصیت، قطع نیز نقش زیادی داشته و تا به معصیت قطع نداشته باشیم، استحقاق عقاب

بر انجام آن مترتب نمی‌شود و چون استحقاق عقاب، حکم عقلایی و از مشهورات است، حجیت قطع نیز از احکام عقلایی و از مشهورات بالمعنی الاخص است.

به تعبیر دیگر، کبرای کلی «انجام معصیت حقیقی، استحقاق عقوبت دارد» در اندیشه ایشان، جزء قضایای مشهوره است که واقعیتهای جز توافق عقلا ندارند. همان طوری که توضیح دادیم، قطع نیز در استحقاق عقاب، دخالت دارد و تا قطع به معصیت نداشته باشیم، استحقاق عقاب بر انجام معصیت مترتب نمی‌شود. بنابراین قطع به معصیت، صغرای این کبرای کلی را فراهم می‌سازد و چنین قیاسی تشکیل می‌دهیم: قطع داریم فلان کار، معصیت است و انجام معصیت، استحقاق عقاب دارد. از طرف دیگر، معنای حجیت قطع نیز معذرت و منجزیت قطع است. و چون معنای معذرت و منجزیت قطع، استحقاق عقاب بر انجام معصیت است و استحقاق عقاب جزء قضایای مشهور بالمعنی الاخص است، پس حجیت جزء قضایای مشهور بالمعنی الاخص است که عقلا آنها را اعتبار و جعل می‌کنند (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۲۲).

دیدگاه پنجم: تبعیت معذرت و منجزیت از مولویت مولی

شهید صدر در معذرت و منجزیت قطع، دیدگاه جدیدی مطرح ساخته، مبنی بر اینکه معذرت و منجزیت قطع، تابع مولویت مولاست؛ یعنی قطع به تکلیف هر کسی، معذرت و منجزیت ندارد، بلکه تنها قطع به تکالیف مولا معذرت و منجزیت دارد. بنابراین قطع بماهو قطع، منجز و معذر نیست، بلکه معذرت و منجزیت تابع مولویت مولاست. از اینجاست که بحث مولویت مولا و دایره آن مطرح می‌گردد (شهید صدر، ۱۴۲۶: ص ۴۸؛ شاهرودی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۲۸).

ممکن است گفته شود که مقصود اصولیان از معذرت و منجزیت قطع نیز هر قطعی نیست، بلکه قطع به تکالیف مولاست. بنابراین شهید صدر چیز جدیدی مطرح نساخته است. پاسخ این است که اگر مقصود اصولیان نیز خصوص قطع به تکالیف باشد، در این صورت معذرت و منجزیت برای ذات قطع ثابت نیست و قطع نقشی در ثبوت معذرت و منجزیت ندارد، بلکه آنچه اصل است، همان مولویت مولاست. مطابق همین مبناست که

شهید صدر حتی تکالیف احتمالی را حجت می‌داند (شهید صدر، ۱۴۲۶: ص ۴۷).

نقد و بررسی

در تحلیل و بررسی دیدگاه‌های پیش‌گفته، توجه به نکات زیر لازم است:

در دیدگاه شیخ انصاری، ناسازگاری میان دلیل با مدعا وجود دارد. مدعای ایشان وجوب متابعت قطع است؛ در حالی که دلیل ایشان، طریقت و کاشفیت قطع است. مرحوم مظفر در صدد دفاع از دیدگاه شیخ انصاری برآمده و اظهار کرده که وجوب متابعت قطع و طریقت قطع یک چیزند. این دو در مورد ظنون با یکدیگر تفاوت دارند، اما در قطع یکی‌اند. (مظفر، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۲۱). اما این دفاع پذیرفتنی نیست؛ زیرا طریقت قطع که حقیقت قطع را تشکیل می‌دهد، با وجوب متابعت قطع که حکمی عقلی است، تفاوت دارد. وجوب متابعت قطع از احکام عقلی قطع است، نه عین قطع. علاوه بر اینکه همیشه طریقت قطع همراه با وجوب متابعت قطع نیست؛ چنان‌که در دیدگاه پنجم تبیین شد. نکته درخور توجه اینکه اشکالی که در نقد و بررسی دیدگاه ذاتی بودن کاشفیت برای قطع مطرح شد، در اینجا نیز مطرح می‌شود.

نکته دیگر اینکه ظاهر عبارات محقق خوبی، همان‌طور که گذشت، پذیرش دیدگاه سوم مبنی بر حکم عقلی به معذرت و منجزیت است (خوبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۸)، اما این دیدگاه از ایشان پذیرفته شده نیست؛ زیرا ایشان دیدگاه حکم عقلی به معذرت و منجزیت را در مقابل دیدگاه لازم ذاتی بودن معذرت و منجزیت قرار داده و دیدگاه حکم عقلی را مستلزم پذیرش شأنیت حاکمیت و باعثیت برای عقل دانسته و سپس به نقد این دیدگاه پرداخته است. بنابراین منظور ایشان از پذیرش دیدگاه «حکم عقلی به معذرت و منجزیت»، همان دیدگاه دوم است که معذرت و منجزیت را از لوازم ذاتی قطع شمرده و نقش عقل را ادراک آنها دانسته است؛ زیرا ایشان اظهار می‌دارند که عقل شأنی جز ادراک ندارد. بنابراین حکم عقل به معذرت و منجزیت از باب ادراک عقلی است و عقل، حسن عمل به قطع و قبح مخالفت با قطع را درک می‌کند.

دیدگاه سوم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا، همان طوری که در دیدگاه پنجم گذشت، قطع به تکلیف هر کسی معذرت و منجزیت ندارد، بلکه تنها قطع به تکالیف مولا معذرت و منجزیت دارد. بنابراین عقل به ثبوت معذرت و منجزیت برای هر قطعی حکم نمی‌کند.

دیدگاه چهارم را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا ریشه این دیدگاه را دیدگاه مشهوری انگاری قضایای حسن و قبح تشکیل می‌دهد، اما دیدگاه مشهوری انگاری قضایای حسن و قبح قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

اولاً، این دیدگاه با برخی کلمات ایشان ناسازگار است. به عنوان نمونه، محقق اصفهانی میان حسن و قبح به معنای «استحقاق مدح و ذم عقلایی» با «مصلحت عمومی» پیوند برقرار می‌کند و دومی را علت اولی می‌داند (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶). این مصلحت که برگرفته از نظام اجتماعی عقلایی است، لزوماً دارای واقعیت است و امری اعتباری نخواهد بود؛ زیرا اگر اعتباری باشد، می‌توان آن را از غیرطریق «استحقاق مدح و ذم عقلایی» تأمین کند و نیازی به ترسیم راه حل ایشان نباشد. حال که مصلحت مذکور از واقعیت برخوردار است، لزوماً علت ایجادکننده آن نیز از واقعیت برخوردار خواهد بود؛ زیرا امر اعتباری نمی‌تواند علت امری واقعی باشد. بنابراین افعال حسن و قبیح نیز که تأمین‌کننده مصلحت مذکورند، از واقعیت برخوردارند و رابطه این دو نیز رابطه واقعی و حقیقی علی و معلولی است.

ثانیاً، به نظر ایشان، با وجود مدح و ذم عقلایی و حکم عقل عملی به حسن و قبح، جایی برای حکم مولوی شارع باقی نمی‌ماند؛ زیرا به نظر ایشان، مدح و ذم عقلایی شامل ثواب و عقاب نیز می‌شود و با وجود مدح و ذم عقلایی، جایی برای حکم مولوی باقی نمی‌ماند (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۳۴۵-۳۴۶)، اما حسن و قبحی که شامل ثواب و عقاب می‌شوند، جزء امور واقعی و حقیقی‌اند که ریشه در تکوین دارند. بنابراین قضایای حسن و قبح نیز قضایای نفس الامری خواهند بود.

ثالثاً، مشهوری انگاری قضایای حسن و قبح، مستلزم صدق و کذب‌ناپذیری این قضایا می‌شود؛ زیرا شاخصه صدق و کذب‌پذیری، حکایت قضیه از نفس الامر و واقع است و در



صورتی که قضایای حسن و قبح را صرفاً بیان‌کننده توافق عقلا بدانیم، این قضایا از نفس الامر و واقعیتی حکایت نمی‌کنند و صدق و کذب‌پذیر نیستند (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۳۳۳-۳۳۴).

رابعاً، مشهوری انگاری قضایای حسن و قبح، مستلزم فقدان معیار برای معقولیت احکام اخلاقی است؛ زیرا اگر نتوانیم پای استدلال و برهان را به اخلاقیات باز کنیم، نمی‌توان مکاتب و دیدگاه‌های اخلاقی را ارزش‌گذاری کرد و به تبیین عقلایی آنها پرداخت. زیربنای این ویژگی، حدناپذیری و برهان‌ناپذیری ادراکات اعتباری است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۱۰۱۰)؛ اما این مدعا، پذیرفتنی نیست و فقط در اعتباریات متغیر جاری می‌شود. اعتباریات ثابت اعتباریاتی‌اند که تحقق آنها ناگزیر است و ریشه در امور حقیقی و نفس‌الامری دارند. قضایای حسن و قبح نیز جزء اعتباریات ثابت‌اند و ریشه در نفس الامر دارند.

خامساً، کثرت‌گرایی اخلاقی یکی دیگر از لوازم دیدگاه مشهوری انگاری قضایای حسن و قبح است؛ زیرا مطابق این دیدگاه، تنها معیار قضایای اخلاقی، توافق عقلاست و چون توافق عقلا در جوامع مختلف است و نیز با اختلاف زمان‌ها مختلف می‌گردد، مسئله کثرت‌گرایی اخلاقی در این دیدگاه به رسمیت شناخته خواهد شد.

سادساً، نسبیت اخلاقی نیز یکی دیگر از این لوازم است که لازمه معیار قراردادن توافق عقلاست؛ زیرا وقتی احکام اخلاقی تابع امیال فردی یا علایق اجتماعی بودند و هیچ ریشه‌ای در واقعیات خارجی نداشتند، بالطبع با تغییر میل و ذائقه افراد یا گرایش‌های اجتماعی آنان، قضاوت‌های اخلاقی‌شان نیز دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد شد. ممکن است کاری را که امروز خوب می‌دانند، با تغییرات و تحولات اجتماعی بد تلقی کنند و یا برعکس کاری را که در شرایط فکری و اجتماعی خاصی بد می‌پندارند، با ایجاد دگرگونی در آن شرایط، خوب تلقی کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ص ۳۳-۳۴؛ همو، ۱۳۸۱: ص ۹۵-۱۰۰؛ اسماعیلی، ۱۳۹۵: ص ۱۰۶).

شهید صدر در نقد دیدگاه محقق اصفهانی گفته است که استدلال بر حجیت قطع با

استفاده از قاعده حسن عدل و قبح ظلم صحیح نیست؛ زیرا دو گزاره «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است»، جزء قضایای ضروری بشرط محمول اند. توضیح اینکه در اندیشه شهید صدر، محمول در این دو گزاره در جانب موضوع قضیه مأخوذ است. در گزاره «ظلم قبیح است»، ظلم یعنی سلب حق از صاحب حق. پس باید قبل از آنکه بگویید «الظلم قبیح»، حقی باشد. حال این حق را چه کسی ادراک می‌کند و چه کسی آن را قرار داده است؟ آیا این حق، جعلی و قراردادی است یا واقعی است؟

در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه این حق، قراردادی است و آن را شرع یا قانون و یا عقلای عالم قرار داده‌اند و عقل آن را درک نمی‌کند. در این صورت این نمی‌تواند برای ما ملاک واحدی باشد؛ زیرا در بعضی از قوانین و مجتمعات بشری، یک چیز حق است و در بعض دیگر از مجتمعات آن مورد حق نیست. علاوه بر اینکه طبق این احتمال، عقل به قبح ظلم حکم نمی‌کند؛ زیرا وقتی خود این حق را ادراک نکرد، حکم به قبح گرفتن این حق نیز نمی‌کند.

احتمال دوم اینکه خود این حق را عقل ادراک می‌کند. مطابق این احتمال، گزاره «ظلم قبیح است»، از قبیح قضایای ضروری بشرط محمول است؛ زیرا وقتی عقل، حق کسی را ادراک کرد، این ادراک حق توسط عقل معنایش این است که گرفتن این حق از صاحبش قبیح است. بنابراین معنای حق، قبح اخذ و ناسزاواری گرفتن است. بنابراین قبح در خود ظلم اخذ شده و قراردادن آن در جانب محمول باعث می‌شود که قضیه مزبور، ضروری بشرط محمول گردد (حائری، ۱۴۳۰: ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ عبدالساتر، ۱۹۹۶م: ج ۸، ص ۸۷؛ شاهرودی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۲۸).

اما این نقد شهید صدر وارد نیست؛ زیرا این مطلب که ظلم به معنای گرفتن حق از صاحب حق است، صحیح و پذیرفتنی است، اما معنای حق، «قبح گرفتن» نیست؛ زیرا بالوجدان درک می‌کنیم که دو تعبیر «این، حق فلانی است» و «گرفتن این از فلانی، قبیح است»، از قبیل دو تعبیر مترادف نیستند، بلکه دو تعبیر کاملاً جدا از هم‌اند که هر یک بار معنایی خودشان را دارند. اما این مطلب قابل پذیرش است که وقتی انسان، چیزی



را به عنوان حق برای کسی پذیرفت، به طور بدیهی حکم به قبح گرفتن آن چیز از او می‌کند. بنابراین عقل انسان درک می‌کند که گرفتن حق از صاحب حق، قبیح است؛ اما میان این مطلب با مطلب بالا تفاوت است؛ زیرا مطابق این مطلب، «قبح گرفتن حق از صاحب حق» مترادف با حق نیست، بلکه دو تعبیر کاملاً جدا از هم‌اند. اما اولی، حکم بدیهی‌ای است که از عقل انسان به طور آشکار و در پی تشخیص حق صادر می‌شود. به نظر می‌رسد منشأ مغالطه در کلام شهید صدر نیز روشنی این حکم عقلی است. روشنی حکم عقلی به قبح گرفتن حق باعث شده این احتمال مطرح شود که اساساً معنای حق، قبح گرفتن آن از صاحبش است؛ در حالی که این دو کاملاً جدا از هم‌اند، اما حکم عقلی مزبور به صورت آشکار در پی تشخیص حق صادر می‌شود (اسماعیلی، ۱۳۹۴: ص ۵۵).

بر اساس نکات بالا به نظر می‌رسد از میان دیدگاه‌های پنج‌گانه بالا، دیدگاه پنجم را می‌توان پذیرفت که مطابق آن، حجیت به معنای معذرت و منجزیت، ذاتی برای قطع نیست، بلکه تابع مولویت مولاست.

نتیجه‌گیری

حجیت قطع از مسائلی است که در علم اصول، پیش از مباحث حجیت امارات مطرح می‌شود. مسئله حجیت قطع با علم فقه نیز ارتباط تنگاتنگی دارد؛ زیرا از یک سو، مطابق دیدگاه ذاتی بودن حجیت برای قطع، امکان ردع از قطع از سوی شارع وجود ندارد، اما در مباحث فقهی مواردی یافت می‌شود که با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی، مخالفت شده که با حجیت ذاتی قطع ناسازگار می‌نماید؛ مانند حکم به جواز ارتکاب همه اطراف در شبهه محصوره یا حکم به صحت اقتدا کردن کسی که در لباس مشترکش با امام جماعت، منی دیده است یا موارد دیگری که در مباحث فقهی مطرح است (انصاری، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۷۹؛ عبدالساتر، ۱۹۹۶م: ج ۸، ص ۳۶۴؛ انصاری اراکی، ۱۴۱۵ق: ص ۲۶۳). این فروع فقهی به مثابه چالشی در مسئله حجیت ذاتی قطع بوده و نیازمند راه حل‌اند.

از سوی دیگر، یکی از راه‌های استکشاف احکام شرعی، قطع به آنهاست که بیانگر کارایی مسئله حجیت قطع در علم فقه است. از سوی دیگر، بنا بر دیدگاه ذاتی بودن

معذرت و منجزیت برای قطع، وجوب عمل به متعلق قطع از قطع انفکاک‌ناپذیر است و در تمام موارد ثبوت قطع، وجوب فقهی عمل به متعلق آن نیز وجود دارد. علاوه بر همه اینها، مسئله حجیت قطع مطابق دیدگاه اصولی بودن، در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد که بیانگر نقش آن در مسائل فقهی است.

از میان معانی حجیت، سه معنا در مسئله حجیت قطع مطرح است: الف) قرارگرفتن حد وسط؛ ب) کاشفیت و طریقت؛ ج) معذرت و منجزیت. در مورد معنای اول، دیدگاه شیخ انصاری مبنی بر عدم صحت اتصاف قطع به این معنای حجیت، صحیح است، اما دو دلیل ایشان تمام نیست. در مورد معنای دوم، دیدگاه ذاتی بودن کاشفیت برای قطع صحیح است و ادلة دیدگاه مقابل، تمام نیست. در مورد معنای سوم، دیدگاه پنجم پذیرفتنی بوده و معذرت و منجزیت، تابع مولویت مولا است.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ش)، النجاة انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۲. ابن منظور، جمال الدین (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، دارالصادر، بیروت، چاپ سوم.
۳. اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۴ش)، «بررسی حسن و قبح در اندیشه شهید صدر»، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، ش ۹۰، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، قم.
۴. _____ (۱۳۹۵ش)، «بررسی انتقادی حسن و قبح در اندیشه محقق اصفهانی»، ماهنامه معرفت، ش ۲۲۱ (ویژه فلسفه)، مؤسسه امام خمینی، قم.
۵. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶ق)، بحوث فی الاصول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم.
۶. _____ (۱۴۲۹ق)، نهیة الدرایة، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، بیروت، چاپ دوم.
۷. انصاری اراکی، محمدابراهیم (۱۴۱۵ق)، جواهر الاصول: تقریرات درس شهید محمدباقر صدر، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، چاپ اول.
۸. انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول، مجمع الفکر الاسلامی، قم، چاپ نهم.
۹. بروجردی، حسین (۱۴۱۵ق)، نهیة الاصول، نشر تفکر، تهران، چاپ اول.
۱۰. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵ش)، التحصیل، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۱. حائری، سیدکاظم (۱۴۳۰ق)، مباحث الاصول، دارالبشیر، قم، چاپ اول.
۱۲. حکیم، محسن (۱۴۰۸ق)، حقائق الاصول، بصیرتی، قم، چاپ پنجم.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱ش)، الجوهر النضید، بیدار، قم، چاپ پنجم.
۱۴. حیدری، سیدکمال (۱۴۲۷ق)، القطع، دارفراقده، قم، چاپ اول.
۱۵. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۰ق)، درر القوائد فی الحاشیة علی الفرائد، مؤسسه الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، تهران، چاپ اول.
۱۶. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۰ق)، کفایة الاصول، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، چاپ اول.
۱۷. خمینی، روح الله (۱۴۱۵ق)، أنوار الهدیة فی التعلیقة علی الکفایة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام)، تهران، چاپ دوم.
۱۸. _____ (۱۴۲۳ق)، تهذیب الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام)، تهران، چاپ اول.
۱۹. خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام)، قم، چاپ اول.
۲۰. خوبی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، مصباح الاصول، نشرالفقاهه، قم، چاپ اول.

۲۱. رازی، فخرالدین (۱۳۸۴ش)، شرح الإشارات و التنبیها، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۲۲. رازی، قطب الدین (۱۳۷۵ش)، المحاکمات بین شرحی الإشارات، نشر البلاغه، قم، چاپ اول.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن الکریم، دارالقلم، دمشق، چاپ اول.
۲۴. سبزواری، مآهادی (۱۳۸۴ش)، شرح المنظومة، نشر ناب، تهران، چاپ سوم.
۲۵. شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، قم، چاپ سوم.
۲۶. شهید صدر، محمدباقر (۱۴۲۶ق)، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة، مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، چاپ سوم.
۲۷. شهید صدر، محمدباقر (۱۴۲۷ق)، فلسفتنا، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، چاپ دوم.
۲۸. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۵ش)، نهاية الحکمة، مؤسسه آموزشی امام خمینی، قم، چاپ سوم.
۲۹. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵ش)، شرح الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، قم، چاپ اول.
۳۰. عبدالساتر، حسن (۱۹۹۶م)، بحوث فی علم الأصول، الدارالإسلامیه، بیروت، چاپ اول.
۳۱. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، فصول متنزعة، مكتبة الزهراء عليها السلام، تهران، چاپ دوم.
۳۲. محسنی، محمدآصف (۱۴۲۸ق)، صراط الحق، ذوی القربی، قم، چاپ اول.
۳۳. محمدی، علی (۱۳۸۷ش)، شرح رسائل، دار الفکر، قم، چاپ هفتم.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱ش)، فلسفه اخلاق، چاپ و نشر بین الملل، تهران، چاپ اول.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷ش)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ دوم.
۳۶. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۱ق)، اصول الفقه، اسماعیلیان، قم، چاپ دهم.
۳۷. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶ش)، فوائد الاصول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۳۸. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹ش)، حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)، تحقیق و نگارش: مهدی علی پور، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول.



