

بسمه تعالی

مباحث قطع

مرحوم آخوند در ابتدای بحث می‌نویسد:

«و قبل الخوض فی ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بیان بعض ما للقطع من الأحكام و إن كان خارجا من مسائل الفن و كان أشبه بمسائل الكلام لشدة مناسبتة مع المقام»^۱

توضیح:

۱. قبل از بحث از امارات شرعی و عقلی، مناسب است درباره بعضی احکام قطع سخن بگوییم. [ما می‌گوییم: توجه شود که مطابق عبارت مرحوم آخوند، برخی از احکام قطع در اصول مطرح می‌شود ولی همان‌ها که مورد بحث واقع می‌شوند، به علم کلام شبیه‌تر هستند. پس مطابق با این عبارت، قطع، احکام دیگری هم دارد که در اصول مطرح نمی‌شود.]

۲. [ما می‌گوییم: شیخنا الاستاد مرحوم فاضل در ایضاح الکفاية^۲ اماره را «آنچه کاشف حکم واقعی است، می‌خواهد به کشف قطعی و می‌خواهد به کشف ظنی» معرفی می‌کند و با این حال قطع هم یکی از امارات خواهد بود. پس تعبیر آخوند که گویی قطع را از امارات نمی‌داند کامل نیست. اما به نظر می‌رسد از منظر سایر بزرگان امارات کاشف ظنی از حکم واقعی هستند. و لذا قطع از جمله امارات نیست.]

۳. اگرچه این بحث از زمره مباحث علم اصول نیست چرا که:

۴. [ما می‌گوییم: در جای خود گفته‌ایم که مسائل علم اصول آن مسائلی هستند که یا کبرای قیاس نهایی هستند که در فقه مطرح می‌شود و یا در طریق اثبات کبری و یا صغرای قیاس نهایی به آنها نیاز است. حال: علم به یک حکم، معلول یک قیاس فقهی است و خودش کبری و یا صغرای یک قیاس فقهی نمی‌تواند باشد.]

پس وقتی می‌گوییم «نماز معلوم الوجوب است»، چنین قضیه‌ای نتیجه یک قیاس فقهی است که باعث شده است ما یقین به وجوب نماز پیدا کنیم.

ان قلت: اگر یقین نسبت به یک موضوع خارجی پدید آید، در حالیکه قطع جزء موضوع قضیه باشد. یعنی ما یقین کنیم که این مایع خمر است، در این صورت می‌توانیم یک قیاس فقهی را شکل داده و

۱. کفایة الاصول، ص ۲۵۷

۲. ج ۴، ص ۳۱



بگوییم: «هذا معلوم الخمریه و کل معلوم الخمریه حرام فهذا حرام». پس علم در صغرای قیاس فقهی پدید آمد.

قلت: چنین قضیه‌ای یک قیاس فقهی صحیح نیست چرا که کبری آن باطل است. چرا که آنچه حرام است ذات خمر است و نه معلوم الخمریه.
اللهم الا ان یقال: در مواردی که قطع موضوعی لحاظ شده باشد، امکان آنکه قطع، داخل در قیاس فقهی شود وجود دارد.^[۱]

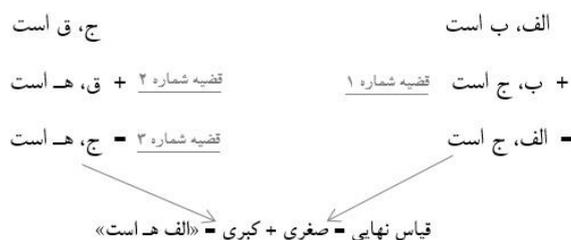
۱. ما می‌گوییم:

مقدمه ۱:

قضایای فقهی دو دسته اند: یا انشایی هستند (آن دسته که می‌گویند این حرام است = نباید انجام شود و این واجب است = باید انجام شود و چنین است مکروهات و مستحبات) و یا اخباری هستند (احکام وضعی = این باطل است، ضامن است، نجس است و ..) قیاسی که که نتیجه اش یک حکم انشایی است حتما دارای کبرایی است که انشایی است: نماز عید امر دارد + هر چه امر دارد واجب است = نماز عید واجب است (باید انجام شود) و قیاسی که نتیجه اش قضیه اخباری است، دارای کبرایی است که اخباری است: نماز انسانی که خواب بوده، بی وضو است + نماز بی وضو باطل است = نماز چنین کسی، باطل است.

مقدمه ۲:

هر قیاسی متشکل از صغری و کبری است. هر صغری و کبری خود در قیاس دیگری ثابت شده اند یا بدیهی می‌باشند:



حال: تمام قیاس های فقهی متشکل از صغری و کبرایی هستند که به نوبه خود ثابت شده اند.

حال: اگر استدلال فقهی را قیاس نهایی در نظر بگیریم، مسائل اصولی گاه همانند قضیه ۱، هستند (که در قیاس های منتهی به صغری به کار می‌روند)، گاه همانند قضیه ۲ هستند (که در قیاس های منتهی به کبری به کار می‌روند) و گاه همانند قضیه ۳ هستند (که کبرای قیاس نهایی هستند). پس: مسائل اصولی، سه گونه با قیاس های فقهی در ارتباط می‌باشند.

الف. گاه مسئله اصولی، مستقیما کبرای آخرین قیاسی است که نتیجه اش، حکم فقهی است. (جایی که مسئله اصولی در جایگاه ۳، قرار می‌گیرد) مثال: وضو مقدمه واجب است + مقدمه واجب، واجب است (مسئله اصولی) = وضو واجب است.

(۲) روزه در سفر عبادتی است که مورد نهی واقع شده است + عبادتی که مورد نهی واقع شود، باطل است (مسئله اصولی) = روزه در سفر باطل است.

ب. گاه مسئله اصولی، کبرای آخرین قیاس نیست بلکه در طریق اثبات صغرای این قیاس است (جایی که مسئله اصولی در جایگاه ۱ قرار می‌گیرد) مثال: «موضوع این روایت، مشتق است + مشتق در ما انقضی عنه المبدء حقیقت است (مسئله اصولی اول) = موضوع این روایت در ما انقضی عنه المبدء، حقیقت است.»

و بعد قیاس دومی که استدلال فقهی است شکل می‌گیرد:



۵. و مباحث قطع بیشتر به مسائل علم کلام شبیه است. [چرا که:

۶. در این مباحث بیشتر از ثواب و عقاب که بر قطع مترتب می‌شود، سخن می‌رود و بحث از ثواب و عقاب از زمره مسائل علم کلام است.

ان قلت: می‌توان بحث را چنین مطرح کرد: «آیا عمل به قطع واجب است؟» و در نتیجه بحث را فقهی دانست.

قلت: سیدنا الاستاد محقق، این وجوب را وجوب عقلی برمی‌شمارد و آن را یک وجوب فقهی نمی‌داند و هو الصحيح^۱.

«موضوع این روایت مورد امر واقع شده است + هرچه مورد امر واقع شده است، مصادیق حقیقی اش، واجب هستند = موضوع این روایت، مصادیق حقیقی اش واجب هستند = حکم فقهی»

به عبارت دیگر: مصادیق حقیقی موضوع این روایت واجب هستند. و بعد به قیاس نهایی می‌رسیم:

«ما انقضی عنه المبدء از مصادیق حقیقی موضوع این روایت است + مصادیق حقیقی موضوع این روایت، واجب هستند = پس: ما انقضی عنه المبدء واجب است»

ج. گاهی مسئله اصولی در طریق اثبات کبرای قیاس نهایی قرار می‌گیرد. (جایی که مسئله اصولی در جایگاه قضیه شماره ۲ قرار می‌گیرد) در حالی که خود کبرای قیاس نهایی نیست.

مثال:

خبر واحد حجت است نسبت به قیاس:

«کسی که بیش از دو سال، در مکه بماند حکم اهل مکه را دارد (صغری) + حکم اهل مکه آن است که از جحفه محرم شوند (= روایت = کبری) = چنین کسی از جحفه محرم شود (نتیجه)»

خبر واحد حجت است نسبت به:

«نماز کسی که از خواب بیدار شده است، بدون وضو است + نماز بدون وضو باطل است (= قاعده لا تعاد = کبری) = نماز چنین مردی باطل است»

ظاهر آیات قرآن حجت است نسبت به:

«اجاره عقد است + عقد لازم الوفاء است (= اوفوا بالعقود) = اجاره لازم الوفاء است (نتیجه)»

با توجه به این مثال‌ها و مثال‌های دیگر می‌توان گفت مسائل اصولی گاه کبرای قیاسات فقهی (استنباطات فقهی = استنتاجات فقهی = کشف حکم فقهی = استدلالات فقهی = احتجاجات فقهی) قرار نمی‌گیرند. البته اگر برسید چرا به «اوفوا بالعقود» عمل کنیم؟ چرا باید به «اجماع» عمل کنیم؟ طبیعی است که می‌گوییم برای اینکه در علم اصول ثابت کرده ایم که ظاهر قرآن و اجماع، و ... حجت هستند. ولی این سؤال مثل آن می‌ماند که اگر برسند چرا قول معصوم حجت است؟ می‌گوییم برای اینکه در علم کلام ثابت کرده ایم که قول معصوم حجت است.

پس: گاهی در علم فقه ما با استدلال‌هایی مواجه هستیم که کبرای قیاس آنها، مسئله اصولی نیست هر چند این استدلال‌ها مبتنی بر این قضایا و مسائل هستند.

به عبارت دیگر: برخی از مسائل اصولی، کبرای قیاس فقهی نیستند بلکه حجیت کبرای قیاس فقهی را ثابت می‌کنند و بسیار تفاوت است بین علیت حجیت یک شیء و خودش؛ پس وقتی می‌گوئیم استدلالات فقهی مبتنی بر مسائل اصولی است یعنی حجیت کبرای آنها در علم اصول ثابت می‌شود و نه آنکه خود کبری در علم اصول ثابت شده باشند.

۱. تقریر الاصول، ج ۲، ص ۴۵۱



ان قلت: می‌توان بحث را چنین مطرح کرد: «آیا قطع حجت است؟» و در نتیجه بحث را اصولی دانست. قلت: گفتیم که ما در استدلال فقهی قضیه‌ای نداریم که حجیت قطع در آن قرار بگیرد. یعنی در قضایای فقهی آنچه مطرح است چنین است: «نماز مورد امر است و نماز واجب است» و چنین نیست که در فقه، قضیه‌هایی داشته باشیم که قطع در آن باشد. و لذا در فقه چنین استدلال‌هایی موجود نیست «نماز مقطوع الوجوب است و مقطوع الوجوب واجب است» و یا این مقطوع الخمریه است و مقطوع الخمریه حرام است»^۱

۷. اما به سبب مناسبت شدیدی که با مباحث علم اصول دارد، در بحث‌های اصولی از بعضی احکام قطع سخن خواهیم گفت:

۸. [اینکه مباحث قطع با مسائل علم اصول مناسبت دارد به این جهت است که:

«و أما شدة المناسبة مع المقام: لأن المقصود فيه هو البحث عن الأمارات المعبرة، كما أن المقصود في المقام هو السابغ هو البحث عن الأصول العملية، و هما حجتان لمن لا قطع [له]، فناسب أن يبحث أولاً عن أحكامه.»^۱

ما می‌گوییم:

۱. مرحوم فیروزآبادی در وجه شباهت مباحث قطع با مباحث کلام می‌نویسند:

«وجه الشبابة ان من علم الکلام مباحث الإلهیات و من مسائلها البحث عن أفعاله تعالی فكأن البحث عن حجیة القطع عقلا و عدم إمكان جعل الحجیة له شرعا و لا النهی عن اتباعه كذلك أو البحث عن القطع المخطئ و انه إذا وافقه القاطع فهل علی المولی ان یشبهه علی الانقیاد أو إذا خالفه القاطع فهل للمولی ان یعاقبه علی التجری هو یشبهه البحث عن أفعاله جل و علا مثل انه تعالی لا یفعل القبیح أو لا یخل بالواجب أو لا یفعل لغير فائدة و نحو ذلك.»^۲

۲. حضرت امام درباره شباهت این مباحث با مباحث علم اصول می‌نویسد:

«قد عرّف علم الکلام تارة: بأنه علم یبحث فيه عن الأعراض الذاتیة للوجود من حیث هو علی قاعدة الإسلام. و أخرى: بأنه علم یبحث فيه عن ذات الله تعالی و صفاته و أفعاله و أحوال الممكنات من حیث المبدأ و المعاد علی قانون الإسلام.»

۱. کفایة الصول (با حواشی مشکینی)، ج ۳، ص ۲۷

۲. عنایة الاصول، ج ۳، ص ۳

و أشبهية مسائل القطع بمسائل الكلام إنّما تكون على التعريف الثاني، [لأنّه] يدخل فيه مباحث الحسن و القبح و أمثالهما.

و أمّا على الأوّل من التعريفين فلا شبهة بينهما أصلاً؛ فإنّ مسائل القطع ليست من الأعراض الذاتية للوجود من حيث هو وجود، كما لا يخفى على أهله.^١

٣. مرحوم محقق داماد، ابتدا می گوید که علم اصول «قواعدی است که برای کشف اینکه در کجا و در چه صورتی حکم واقعی منجز می شود، آماده شده اند»^٢ و به همین جهت تصریح دارد که:

«ان جلّ مسائل القطع داخله فی مسائل الفن من دون تردید، اما مسألة حجیة القطع و وجوب متابعتة و مسألة العلم الاجمالي و البحث عن حجیته و عدمه و مسألة قطع القطاع و البحث عن اعتباره و عدمه فواضح، اذ به يستكشف حال الحكم الواقعي من التنجز عند الاصابة و العذر عند المخالفة و عدمه، و اما مسألة التجريّ فلان البحث عنه يمكن ان يقع على وجه تكون اصوليا تارة، و كلاميا أخرى، و فقهيًا ثالثة؛ توضیح ذلك انه ان كان البحث فيه عن استحقاق العقوبة و صحة العقاب و عدمه فقط كان خارجا عن مسائل الفن و كان اشبه بمسائل الكلام، و ان كان البحث عن حکم ما يتجرى به من الحرمة و عدمه كان فقهيًا، و اما ان كان عن حکم العقل و انه هل يحكم بقبح الفعل الذي يتجرى به او لا كان البحث اصوليا، اذ به يستكشف الحكم الواقعي و يقع في طريق استنباطه. و كذلك الكلام اذا وقع الكلام في قصد المتجرى و نيّته و ان العقل هل كان حاکما بقبح هذا القصد و سوء سريرة المتجرى من جهة هذه النية ليستتبع حکما شرعيا متعلقا به او لا، لوضوح ان الحكم المستكشف لا يلزم تعلقه بافعال الجوارح، بل ربما يتعلق بافعال الجوانح كما اتفق كثيرا في الشرعيات فتدبر.»^٣

ما می گوئیم:

١. ما حصل سخن ایشان آن است که در ابتدا باید تعریف مرحوم آخوند از علم اصول را تخطئه کرد (القواعد الممهّده لاستنباط الاحکام الشرعيه) و به سراغ تعریف صحیح رفت و سپس مطابق با این تعریف می توان گفت که مباحث قطع از زمره مباحث علم اصول است.

٢. ایشان به ٥ مسئله از مسائل قطع توجه می دهد:

یک) حجیت قطع و وجوب متابعت از آن

١. انوار الهدایة، ج ١، ص ٣٣

٢. ن ک: المحاضرات، ج ٢، ص ٢٣

٣. همان

دو) حجیت علم اجمالی و وجوب متابعت از آن

سه) حجیت قطع قطاع

چهار) تجرّی

پنج) قصد تجرّی

ایشان ۳ مسئله اول را مطابق تعریف خود اصولی می‌داند چرا که بحث از این ۳ مسئله بحث از آن است که آیا حکم واقعی (مقطوع به علم تفصیلی / مقطوع به علم اجمالی / مقطوع توسط قطاع) به سبب قطع منجز می‌شود؟

و در مورد دو مسئله دیگر معتقد است که این دو بحث (تجرّی و قصد تجرّی) را هم می‌توان به صورت فقهی مطرح کرد: (آیا تجرّی و قصد تجرّی حرام است؟) و هم می‌توان به صورت کلامی مطرح کرد: (آیا تجرّی و قصد تجرّی مستحق عقاب است؟) و هم می‌توان به صورت اصولی مطرح کرد: (آیا عقلاً تجرّی و قصد تجرّی قبیح است؟)

علت اینکه بحث از قبح، یک بحث اصولی است، در عبارت ایشان چنین توضیح داده شده است که وقتی کاری قبیح باشد، آن کار یک حرام واقعی (حکم واقعی) است و لذا بحث از تجرّی، یک حرام واقعی را برای مکلف منجز می‌کند.

۳. درباره مطلب ایشان می‌توان گفت:

اولاً: ما در ضمن بحث از تعریف علم اصول، با تعریف ایشان موافق نبودیم.
ثانیاً: تفکیک بین تجرّی و قصد تجرّی (نیت متجرّی) ظاهراً معنایی ندارد، چرا که تمام هویت تجرّی به همان نیت متجرّی است (و الا عمل مطابق فرض دارای قبح فعلی نبوده است)
ثالثاً: اگر بحث از تجرّی، بحث از بود و نبود قبح یک عمل باشد، باز هم این بحث از مبادی تصدیقیه علم اصول (مطابق تعریف ایشان) می‌شود، چرا که در حقیقت بحث اصولی، بحث از آن است که آیا «آنچه قبیح است، یک حکم واقعی است (قاعده ملازمه)» ولی اینکه چه چیزی قبیح است از زمره مقدمات و مبادی است.

بحث: حالات مکلف

مرحوم آخوند می‌نویسد:

«فاعلم أن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه فإما أن يحصل له القطع به أو لا و على الثاني لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له و قد تمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة و إلا ف الرجوع



إلى الأصول العقلية من البراءة و الاشتغال و التخيير على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله
تعالی.»^۱

توضیح:

۱. کسی که بالغ است و دیوانه نیست و قادر است [قلم تکلیف بر دیوانه و عاجز واقع نشده است. چرا که مطابق نظر مرحوم آخوند عقل و قدرت و بلوغ شرط فعلیت تکلیف است و لذا غیر عاقل و غیر قادر و غیر بالغ، تکلیف فعلی ندارند.]^۲
۲. همچنین اگر چنین کسی، توجه به تکلیف هم دارد [مطابق نظر آخوند، علم و توجه شرط تنجز است. یعنی جاهل قلم تکلیف دارد ولی عقلاً معذور است؛ مطابق این بیان، قید «إذا التفت» یک قید توضیحی نیست بلکه قید احترازی است.]
۳. وقتی چنین کسی به تکلیف واقعی [که برای اشیاء به عنوان اولیه آنها جعل شده است مثلاً حکم واقعی آب] توجه می‌کند و یا به تکلیف ظاهری توجه می‌کند [که برای اشیاء در حالیکه مشکوک یا مظنون واقع شده‌اند. مثلاً حکم آبی که شک داریم نجس است یا نجس نیست]؛
۴. ممکن است که این حکم واقعی و یا حکم ظاهری، مربوط به خود فرد باشد و یا مربوط به خود فرد نباشد (مثلاً حکم حائض درباره مردان فعلیت ندارد ولی وقتی یک فقیه درباره آن اجتهاد می‌کند، درباره حکمی نظر می‌دهد که متعلق به مقلدین اوست)
۵. حال: یا برای «بالغ عاقل قادر ملتفت»، یقین به حکم واقعی و یا حکم ظاهری پدید می‌آید (مثلاً یقین می‌کند نماز صبح واجب است) و یا یقین نمی‌کند.
۶. [یقین به حکم واقعی مثل اینکه فرد یقین می‌کند نماز صبح واجب است و یقین به حکم ظاهری، از راه ادله حجیت ظنون خاصه پدید می‌آید. مثل اینکه ما یقین نداریم که حکم واقعی آن است که خمس ارباح مکاسب واجب است ولی ادله حجیت خبر واحد، برای ما یک حکم ظاهری را یقینی می‌کند که عبارت باشد از اینکه: «خمس ارباح مکاسب در روایات ظنیه حجیت دانسته حجت دانسته شده است، پس یقین داریم که حکم ظاهری بر وجوب خمس ارباح مکاسب است»]
۷. حال اگر یقین به حکم واقعی و یقین به حکم ظاهری موجود نبود، باید «بالغ عاقل قادر ملتفت» به سراغ ظن انسدادی برود؛ به شرطی که:

^۱. کفایة الاصول، ص ۲۵۷

^۲. توجه شود که بسیاری خواسته‌اند مراد از وضع قلم را وضع قلم در مرتبه انشاء معنی کنند ولی به نظر باید آن را به معنای قلم فعلیت دانست.

[ن ک: کفایة الصول (با حواشی مشکینی)، ج ۳، ص ۲۸]



اولاً: چنین ظنی برایش پدید آید (لو حصل له)
ثانیاً: ادله حجیت ظن انسدادی کامل باشد (و قد تمت مقدمات الانسداد)
ثالثاً: حجیت ظن انسدادی بر اساس حکومت باشد.

۸. [ادله حجیت ظن انسدادی، اگر ثابت کرد که آنچه مظنون است، حکم ظاهری شرعی است (کشف)، در این صورت مکلف یقین به حکم ظاهری پیدا می‌کند. ولی اگر ادله حجیت ظن انسدادی، ثابت کرد که عقلاً باید به سراغ ظن انسدادی رفت (عقل حکم می‌کند مستقلاً به حجیت چنین ظنی) ولی چنین نیست که شارع حکم ظاهری موافق با ظن انسدادی جعل کرده باشد؛ در این صورت صرفاً به ظن عمل می‌شود، بدون اینکه حکم ظاهری شرعی در میان باشد]

۹. و اگر ظن انسدادی هم حاصل نشد (و یا حجت نشد)؛ باید به سراغ یکی از اصول عملیه عقلیه رفت.

۱۰. این اصول عقلیه عملیه هم عبارتند از براءت عقلی، احتیاط و تخییر عقلی

۱۱. [اما استصحاب، یک حکم ظاهری شرعی است]

مرحوم آخوند در ادامه نکاتی را درباره مطالب خود مطرح می‌کند:

«و إنما عمنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية و

خصصنا بالفعل لا اختصاصها بما إذا كان متعلقاً به علی ما ستطلع علیه و لذلك عدلنا عما فی

رسالة شيخنا العلامة أعلی الله مقامه من تثلیث الأقسام.»^۱



۱. کفایة الاصول، ص ۲۵۷