

تقرير

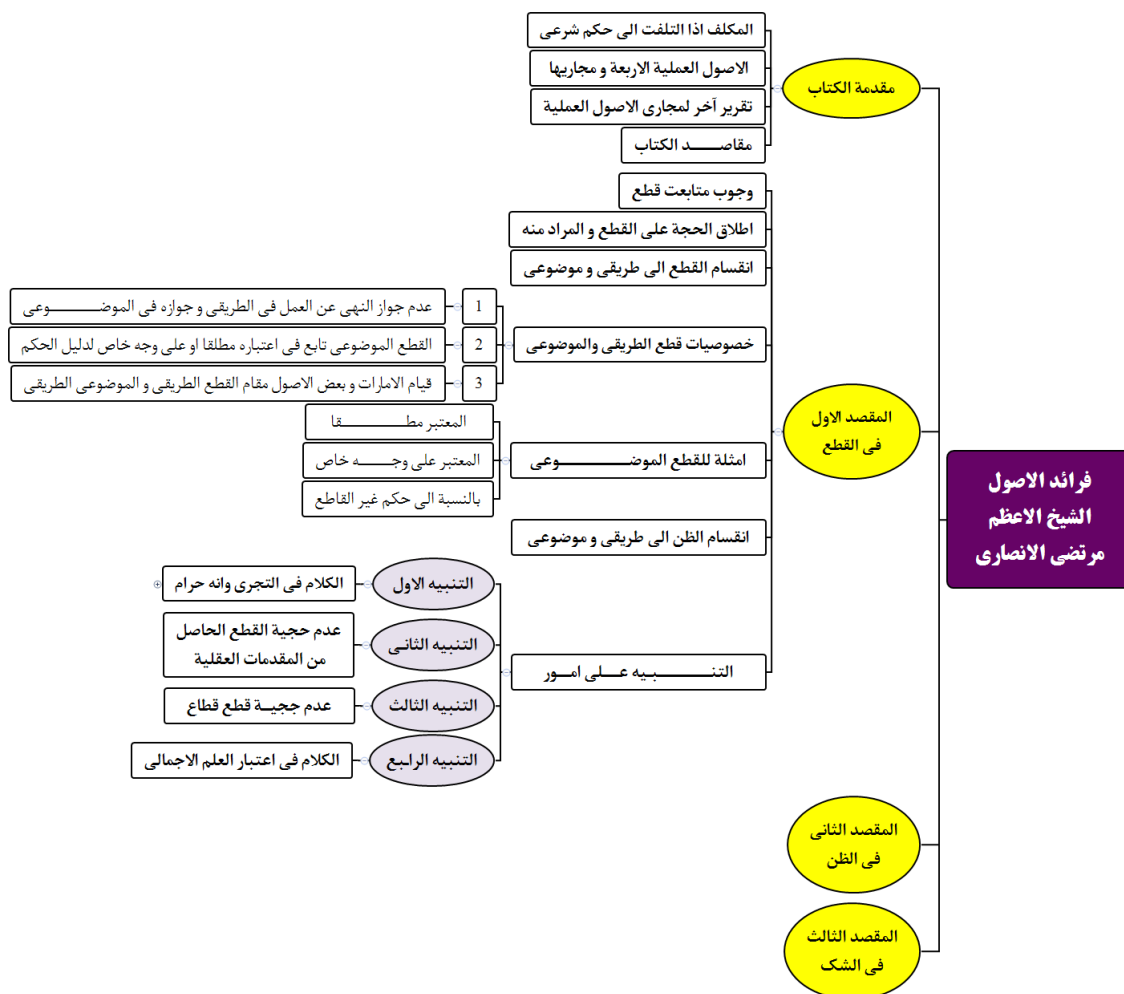
فرائد الاصول

١٣٩٩



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة	٣
المقصد الاول: فى القطع	٧
▪ وجوب متابعة القطع و اطلاق الحجة عليه	٧
▪ انقسام القطع الى طريقى و موضوعى و خواص القسمين	٢٨
▪ انقسام الظن الى طريقى و موضوعى	٣٥
▪ التنبيه الاول: فى التجرى	٣٦
▪ التنبيه الثانى : فى حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية	٦١
▪ التنبيه الثالث : حجية قطع القطاع	٦١
▪ التنبيه الرابع : فى اعتبار العلم الاجمالى	٦٢
المقصد الثانى : فى الظن	٦٣
المقصد الثالث : فى الشك	٦٣
[فهرست تفصيلى مطالب]	٦٤



أضواء على النص

• قوله: المكلف اذا التفت

اشكال، مكلف يعنى بالغ عاقل قادر ملتفت، پس التفات در خود مكلف اخذ شده و كسى كه ملتفت نباشد ديگر مكلف نيست، از طرف ديگر از آنجاى كه اصل در قيود احترازى است، قيد اذا التفت در آن اشكال است؛ جواب: در جواب اين اشكال اتجاهاى گفته شده:

- جناب آخوند فرمودند: مراد از مكلف در اينجا مكلف بالقوة و شانى است نه بالفعل؛
جواب الجواب: مشتق حقيقت در متلبس بالمبدأ فى الحال است.

- جناب نائینی فرمودند: مراد مجتهد است...

(بحاجة الى التكميل والمراجعة الى قول الشيخ على الفرحاني والشيخ محمد حسين العبدی)

• قوله: حکم شرعی

مراد از حکم، حکم واقعی است نه حکم ظاهری، و مراد از حکم واقعی هم اصطلاح حکم واقعی در باب اجزاء است که به معنای لوح محفوظ است که شامل امارات و بینات نمی شود.^۱

• قوله: فالمرجع فيه القواعد الشرعية

اشکال اول: اصول عملیه دو صورت دارد، برخی از آنها توسط عقل ثابت می شود مانند تخییر و احتیاط عقلیه و برائت عقلیه، و برخی از آنها نیز توسط شرع ثابت می شود مانند استصحاب و احتیاط شرعیه و برائت شرعیه. با این وجود اختصاص دادن قواعد، به قواعد شرعی در عبارت جناب شیخ صحیح نیست چرا که موجب خروج قواعد عقلیه می شود؛ **جواب:** در ظاهر، متن جناب شیخ خالی از اشکال نیست اما می توان در اتجاه کلام ایشان گفت که قواعد عقلیه هم از آنجایی که به امضاء شارع رسیده اند به نحوی قواعد شرعیه هستند.

اشکال دوم: برخی موارد هست که شک برای مکلف حاصل می شود اما مرجع شک قاعده شرعی یا عقلی نیست، بلکه تکوینی است. مثلاً در مسئله دفن کافر حربی که دوران امر بین وجوب و حرمت است، اینجا مکلف مخیر است بین فعل و ترک و این تخییر نه عقلی است و نه شرعی بلکه تکوینی است.^۲ با این وجود عبارت جناب شیخ شامل قواعد تکوینی نمی شود و تنها اختصاص به قواعد شرعی و عقلی دارد. (استاد)

۱. سوال: مراد از این شک و ظن در اینجا تساوی طرفین و رجحان طرفین است یا مراد همان اصطلاح اصولی ظن معتبر است. اگر اصطلاح اول باشد مشکلی نیست، اما اگر اصطلاح دوم باشد معنا ندارد که بگوییم مراد از حکم در اینجا خصوص حکم واقعی است نه ظاهری، چرا که اگر ما نسبت به حکم مکتوب در لوح محفوظ ظن معتبر داشته باشیم دیگر این حکم حکم واقعی نخواهد بود، بلکه حکم ظاهری است.

• سوال: گفته شده ظنیه الطريق لا ینافی قطعية الحكم، اینکه ما برای رسیدن به حکم شرعی از مسیر ظنون حرکت کردیم، منافاتی ندارد که به این حکم ظنی یقین نداشته باشیم. مراد از قطع به در اون قاعده چیه، یحتمل قطع به عدم عقاب مولی باشه، قطعاً قطع به حکم شرعی نیست که

توضیح ظنیت الطريق لا ینافی قطعية الحكم: بدون شک این قاعده به این معنا نیست که اگر فرضاً ما ظن پیدا کردیم به خمریت مایع خارجی، این ظن ما تبدیل به علم و قطع می شود و حالت نفسانی ما از ظن تبدیل به قطع بشود. بلکه به این معنا است که هرچند ما ظن به خمریت داریم، اما با این وجود وظیفه عملی ما اجتناب است و ما به این حکم وجوب اجتناب یقین داریم، یعنی قطع داریم که بای نحو کان حکم وجوب گردن گیر ما شده و حکم ظاهری وجوب اجتناب برای ما نافذ شده. مراد از قطعیت حکم، قطع به این حکم است نه اینکه ظن ما تبدیل به حکم باشد. (این مثال شبهه موضوعیه بود، در شبهه حکمیه هم تفاوت نمی کند، مثلاً ظن داشته باشیم به وجوب صلاة جمعه، در اینجا هم به این امر که وظیفه عملی ما عمل به این حکم است، یقین داریم.) (یویده الاستاد)

۲. رک الموجز اصالة التخییر: «وذلك كدفن الكافر الحربی لو تردد حکمه بین الوجوب و الحرمة ولم یکن دلیل معتبر فی البین. لا شک ان المكلف مخیر بین الفعل و الترك تخییراً تکوینياً...» (ص ۲۱۶)

اشکال سوم: در مباحث اصول لفظیه هم برای مکلف شک حاصل می شود، پس چرا این قواعد را تنها به اصول عملیه اختصاص دادن و در باب حجج از آن بحث می کنند؟ **الجواب:** هر چند مجرای بحث اصول لفظیه هم شک است، اما در اصول لفظیه دلیل و حجتی وجود دارد ما در مفاد و مراد جدی آن شک داریم، اما در اصول عملیه اصلاً دلیلی وجود ندارد.

• قوله: و هی منحصرة فی اربعة

نکته اول: مرجع «هی» در حقیقت به مجرای اصول عملیه رجوع می کند نه خود اصول عملیه، چون تعداد اصول عملیه چهار تا نیست، و تعداد آنها استقرائی است، آنچه که منحصر در چهار تا است مجاری آنها است. پس در واقع این چهار قسم، بیان چهار حالت مکلف است نه چهار اصل عملی. (استاد)

نکته دوم: در اینجا جناب شیخ حالات مختلف شک را با دو عبارت بیان کرده و قاعده مربوط به آن را توضیح می دهند. شایسته بود این بحث را به همان مقصد ثالث واگذار می کردند و لزومی نداشت که در مقدمه کتاب این مبحث را توضیح بدهند. (استاد)

البته می توان گفت علت اهتمام به مباحث شک در همین ابتدای کار، اشاره به این مطلب داشته باشد که آنچه بیشتر در فقه کاربرد دارد و استفاده می شود شک و اصول عملیه است، و مجتهد کمتر با قطع و ظن به فتوا میرسد. (استاد شیخ علی فرحانی)

• قوله: ان یلاحظ فیہ الحالة السابقة ام لا

آنجا که حالت سابقه ملحوظ نیست، تفاوتی نمی کند که اصلاً حالت سابقه ای نباشد، یا باشد اما ملحوظ نباشد. مثلاً اتاق به واسطه چراغی روشن شده و ما یقین به روشنایی داریم حال شک می کنیم که آیا هنوز روشنایی باقی مانده یا نه و منشأ شک هم در این است که آیا نفت چراغ باقی مانده یا نه، یعنی در واقع شک در مقتضی است. در اینجا هر چند حالت سابقه داریم اما چون شک در مقتضی است معتبر نیست و لحاظ نمی شود. (نکته: شک دو نوع است یکی شک در مقتضی یکی شک در مانع، مثلاً وقتی وضو میگیریم یقین به طهارت داریم، سپس شک می کنیم که آیا حدثی واقع شده که رافع طهارت باشد، این شک، شک در مانع و رافع هست، اما اگر اصلاً شک کنیم که آیا وضو گرفته ایم یا نه این شک در مقتضی است. م)

• قوله: والثانی مجری التخییر

الثانی در اینجا رجوع می کند به «أم لا» در عبارت: «فاما ان یمكن الاحتیاط ام لا»، اما اگر می خواستیم روند طبیعی بیان اقسام را طی بکنیم باید رجوع می کرد به «ان یمكن الاحتیاط» اما از آنجایی که معنا اشتباه می شود

لاجرم باید به «أم لا» رجوع کند. هر چند فی نفسه رجوع الثانی به «ام لا» اشکال ندارد اما به هر حال خارج از روال طبیعی است و کمی عبارت را مضطرب می کند. اگر مصنف قبل از «ان یمكن الاحتیاط» یک ادات نفی قرار می داد عبارت صحیح تر می شد، به این صورت: اما ان لا یمكن الاحتیاط ام لا. و علی الثانی (عدم عدم امکان احتیاط که می شود امکان احتیاط) فاما ان یکون الشک فی التکلیف او فی المکلف به. (م)

• قوله: و بعبارة اخرى

از آنجایی که بیان اول جناب شیخ دارای اشکال بوده، ایشان مجدداً مجاری آن را با بیان دیگر توضیح می دهند. یکی از اشکالات آن مربوط به مجرای اصالة التخییر است که ایشان فرمودند هر جا احتیاط ممکن نباشد مجرای اصالة التخییر است. در حالی که بدون شک این طور نیست و مواردی هست که احتیاط ممکن نیست اما اصالة التخییر هم جاری نمی شود، مثل آنجایی که شک در اصل تکلیف است، مثلاً شک داریم که آیا این فعل حرمت دارد یا واجب است یا مستحب... در اینجا بدون تردید احتیاط ممکن نیست، اما تخییر هم جاری نمی شود بلکه مجرای اصالة البرائة است. (استاد)

اشکال دیگری که هم به بیان اول هم به بیان دوم وارد است، مربوط به مجرای اصالة البرائة است، که ایشان فرمودند هر جا شک در اصل تکلیف باشد، اصالة البرائة جاری می شود در حالی که برخی موارد هست شک در اصل تکلیف نداریم و حکم برای ما مشخص است اما با این وجود اصالة البرائة جاری می شود. مثل علم اجمالی در شبهه غیر محصوره که در این گونه موارد حکم به برائة می شود در حالی که اصل تکلیف برای ما روشن است و ما نسبت به آن علم داریم. (استاد)

جناب شیخ در ابتدای مقصد ثالث یک بیان سومی برای این مجاری دارند که با اینجا متفاوت است. (که در آنجا مجرای اصالة البرائة را شک در اصل تکلیف بیان نمی کنند، شاید علت این کار ریشه در همین اشکال مذکور داشته باشد). (م)

• قوله: وقد وقع الخلاف فيها

مثلاً اخباریون در اصالة البرائة را در شبهه تحریمیه جاری نمی کنند.

المقصد الاول: فی القطع^۱

■ وجوب متابعة القطع و اطلاق الحجة عليه

تحرير المسألة

مسئله حجيت قطع از جمله مسائلی است که اصوليون قبل از اثبات حجيت امارات به آن پرداخته و از آن بحث می کنند که برخی حجيت قطع را ذاتی دانسته و این گزاره بين اصوليون رواج یافته است. برای روشن شدن این مسئله، مقدمتا باید به بررسی سه واژه ذاتی، قطع و حجيت پرداخته، سپس ذاتی بودن حجيت قطع را واکاوی کنیم.

□ تبیین واژه ها

أ) تبیین واژه ذاتی

واژه ذاتی در منطق و فلسفه معانی متعدد و مختلفی دارد اما آنچه مرتبط با این مسئله است تنها دو معنای آن است، یکی ذاتی باب کلیات خمس و دیگری ذاتی باب برهان.

ذاتی باب کلیات خمس : ذاتی در اینجا به معنای «مقوم ذات» است و شامل نوع، جنس و فصل می شود. مفاهیمی که در ماهیات معتبرند و قوام ماهیات به آنها است، مفاهیم ذاتی نامیده می شوند. این مفاهیم در حدود تام ماهیات اخذ می شوند و ماهیات با زایل شدن آنها زایل می گردند.

ذاتی باب برهان : ذاتی باب برهان، محمولی است که از ذات انفکاک نمی پذیرد اعم از اینکه داخل در ذت باشد یا خارج از ذات و ملازم با ذات باشد. مطابق این تعریف ذاتی باب برهان، شامل ذاتی باب ایساغوجی و عرض لازم می شود زیرا ویژگی مشترک میان ذاتی و عرض لازم، انفکاک ناپذیری از ذات است. بنابراین عرضی باب برهان اخص از عرضی باب ایساغوجی است. (المنطق، مقاله پژوهشی در حجيت ذاتی قطع در علم اصول)

ب) تبیین واژه قطع

در لغت به معنای بریدن و انکشاف کامل و نیز به معنای علم و یقین است. عالمان اصولی معمولاً تعریف روشنی از قطع ارائه نداده و مفهوم آن را روشن فرض کرده اند؛ از این رو، در بسیاری از کتاب های اصولی، یا تعریفی از آن ارائه نشده، یا به آثار آن تعریف شده است. به هر حال، قطع عبارت است از:

۱ . جایگاه شناسی مبحث قطع : رک انوار الاصول و بدایع البحوث ص ۱۵۳.

«اعتقاد جازمی که در نظر قاطع با واقع مطابق است». بنابراین، شخص قاطع به درستی یا به غلط واقع را برای خود مکشوف می‌داند و به هیچ وجه احتمال خلاف در قطع خویش نمی‌دهد. (فرهنگ نامه اصول فقه)^۱

توضیح مطلب اینکه: «علم و یقین انسان به یک چیز، ممکن است مطابق با واقع باشد مثل اینکه انسان به زنده بودن شخصی یقین دارد و در واقع نیز آن شخص زنده است. و ممکن است یقین انسان مخالف با واقع باشد، یعنی حقیقت و واقعیت بر خلاف چیزی است که انسان اعتقاد دارد مانند اینکه شخص در روز جمعه یقین دارد که دوستش زنده است، ولی بعد معلوم می‌شود که وی در روز پنج شنبه از دنیا رفته بوده است. پس همانطور که گفته شد قطع در اصطلاح اصول، شامل هر دو صورت یاد شده می‌شود». (اصول فقه کاربردی)

نکات

نکته اول) با توجه به اینکه «علم» عبارت است از «اعتقاد ثابت مطابق با واقع»، معلوم می‌شود که علم اخص از قطع است و به همین دلیل، قطع را شامل علم، جهل مرکب و اعتقاد تقلیدی می‌دانند. در بعضی از کتاب‌های اصولی، قطع با علم و یقین مترادف دانسته شده است، اما محققان نظر اول را برگزیده‌اند. (فرهنگ نامه اصول فقه)

نکته دوم) اصولیون برای قطع خصائص و ویژگی‌هایی را ذکر کرده و از احکام آن بحث کرده‌اند. شهید صدر (ره) برای قطع سه خصوصیت ذکر می‌کنند: کاشفیت، محرکیت و حجیت.^۲

۱) کاشفیت: که از آن به طریقت قطع نیز تعبیر می‌شود، به معنای طریق بودن قطع به واقع و کاشف بودن آن از حکم واقعی است؛ به این بیان که قطع به منزله پنجره‌ای است که به عالم واقع باز می‌شود و آن را به‌طور کامل و به روشنی برای شخص صاحب قطع به نمایش می‌گذارد. (فرهنگ نامه اصول فقه)

۱. صاحب کتاب المقدمات و التنبیها می‌فرماید: «القطع هو حالة انكشاف الواقع في نظر القاطع انكشافا تاما لا نقص فيه فلا يحتمل فيه الخلاف، و معنى هذا الانكشاف ان صورة النسبة التامة (القضية الحتمية او الشرطية) يراها منطبقة على الواقع. و بعبارة اخرى القطع هو انطباق الواقع في الذهن و هو اندماج صورة النسبة التامة و صورة الواقع بحيث يكون اول تحليل لهذه الصورة هو قضية حملية موضوعها النسبة التامة و محمولها انها مطابقة للواقع. و هذا الانكشاف التام حالة ذهنية غير مقتصرة على الانسان بل يبلغها كل مفكر انسانا كان او حيوانا...» (ج۵، ص ۸۴)

۲. قال: «للقطع كاشفية بذاته عن الخارج. و له أيضاً نتيجة لهذه الكاشفية محركية نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع إذا انكشف له بالقطع، فاعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرك نحو تلك الجهة طلباً للماء، و للقطع - إضافة إلى الكاشفية و المحركية المذكورتين - خصوصية ثالثة و هي: «الحجية»، بمعنى أن القطع بالتكليف ينجز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله و صحة العقاب على مخالفته». (دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانية، حجية القطع؛ ج ۲، ص ۱۸۶)

در باقی کتب اصولی نیز خصائص قطع با اندکی تفاوت ذکر شده است اما تعبیر شهید صدر در بیان خصائص قطع جامع تر و کامل تر است. (م)

در کتاب الموجز آمده: «فتبين أن للقطع خصائص ثلاث: ۱. کاشفیتة عن الواقع و لو عند القاطع. ۲. منجزیتة عند الإصابة للحکم الواقعي بحيث لو أطاع يثاب و لو عصى يعاقب. ۳. معذرتة عند عدم الإصابة، فيعذر القاطع إذا أخطأ في قطعه و بان خلافاً». همچنین در کتاب الاساس آمده: «ان للقطع اربع خصائص: الاولى: انكشاف الواقع به عند القاطع. الثانية: لزوم متابعتة عقلا اذا تعلق بحكم الزامی. الثالثة: حجيته بمعنى منجزيته و معذرتة. الرابعة: ان الحجة لا تنفك عن القطع مطلقاً». در کتاب المقدمات و التنبیها آمده: «أقول: هذا مطلب دقيق، و يحتاج اكماله الى البحث فيه من جهات ثلاثة: ۱. جهة طريقتية القطع. ۲. وجهة محركية القطع (وجوب متابعتة). ۳. جهة حجية القطع. و قد كان كل الاصوليين و منهم المصنف (ره) يكتفون بالبحث في الجهتين الاولى و الثانية و يهملون الثالثة و يعتبرون انها عين الثانية...» (ج۵، ص ۸۳)

(۲) محرکیت : به معنای انبعاث و حرکت به سوی مقتضای مقطوع به است. مثلاً انسان تشنه هنگامی که قطع پیدا می کند که فلان مکان آبی هست، به سمت آن مکان روی آورده و برای رفع عطش و پاسخگویی به غرض شخصی اش به سمت آن مکان حرکت می کند. شهید صدر (ره) می فرماید : «...فالعطشان الذي يتعلّق غرض شخصي له بالماء حينما يقطع بوجوده في جهة يتحرّك نحو تلك الجهة لا محالة، و المحرّك هنا هو الغرض، و المكمل لمحرّكية الغرض هو قطعه بوجود الماء، و بإمكان استيفاء الغرض في تلك الجهة». (دروس فی علم الاصول)

(۳) منجزیت و معذرت : به معنا که علم، سبب قطع عذر مکلف می شود و تکلیف در حق او مسلم می شود و هیچگونه عذری در ترک تکلیف ندارد و چنانچه قطع او مطابق با واقع باشد اگر با آن مخالفت نماید سزاوار عقوبت است. اما چنانچه مخالف با واقع درآید، قطع او عذری محسوب می شود برای ترک تکلیف واقعی. (دروس فی علم الاصول، فرهنگ نامه اصول فقه)

ج) تبیین واژه حجیت

حجت سه معنا دارد:

(۱) معنای لغوی: حجت در لغت به معنای برهان و دلیلی است که مقصود را روشن و یا کلام طرف متقابل را نقد می کند (لسان العرب). معنای جامع حجت در لغت «ما یحتج علی الغیر» است. بنابراین حجیت نیز به معنای صلاحیت احتجاج است. (اصول فقه مظفر)

(۲) معنای منطقی: حجت در منطق عبارت است از: «الحد الوسط الذي یحتج به علی ثبوت الاکبر للاصغر فی القیاس بالتلازم العقلی او علیة الوسط لثبوت الاکبر او معلولینه له. و یسمى الاول ببرهان الملازمة و الثانی بالبرهان اللمی و الثالث بالبرهان الانی». (بدایع البحوث، ج ۷، ص ۱۴۱)؛ البته در منطق بر «کل ما یتالف من قضایا تنتج مطلوباً» نیز حجت اطلاق می شود. (اصول فقه مظفر)

(۳) معنای اصولی: از حجت در علم اصول تعابیر مختلفی شده است^۱ :
تعبیر اول) حجیت به معنای طریقت به سوی واقع و کاشفیت از آن : «القطع حجة ای طریق الی الواقع». (دراسات فی علم الاصول)

۱. رک بدایع البحوث، ج ۷، ص ۱۴۱؛ و شرح رسائل علی محمدی، ج ۱، ص ۱۳؛ و مقاله پژوهشی در حجیت ذاتی قطع در علم اصول؛

تعبیر دوم) حجیت به معنای محرکیت تکوینی به سوی متعلقش. شهید صدر محرکیت تکوینی را معنای حجیت تکوینی دانسته است. (دروس فی علم الاصول)^۱

تعبیر سوم) حجیت به معنای منجزیت و معذرت: «القطع حجة ای منجز و معذر للتکلیف الشرعی». (دروس فی علم الاصول)^۲

تعبیر چهارم) حجت به معنای وجوب متابعت: «القطع حجة ای يجب متابعتة». (فرائد الاصول)

تعبیر پنجم) حجت به معنای معتبر بودن، و قابلیت استناد. مثلاً وقتی می‌گوییم قرآن کریم دارای حجیت است، بدین معناست که در استنباط احکام شرعی می‌توان بدان استناد کرد و به عنوان یک دلیل معتبر به آن عمل کرد. (اصول فقه کاربردی، ج ۲، ص ۱۱)

تعبیر ششم) حجت به معنای خصوص حد وسط واقع شدن: «ما يقع وسطا لاثبات متعلقه شرعا او ما يثبت احكام متعلقه شرعا». (فرائد الاصول)

تعبیر هفتم) حجت به معنای قابلیت اثبات حکم شرعی برای متعلق: «کل شیء يثبت متعلقه شرعا و لا يبلغ درجة القطع». (اصول فقه مظفر)

روشن است که در اطلاق حجت به معنای لغوی بر قطع نزاع و اشکالی نیست؛ چرا که بدون تردید شخص می‌تواند با قطع خود احتجاج کند.^۳ مثلاً شخصی می‌گوید من قطع داشتم که این کتاب برای فلان شخص است، لذا چون علم به مالکیت او داشتم، کتاب را از او خریدم یا مثلاً در دادگاه به نفع او شهادت دادم که کتاب برای اوست.^۴

۱. الحجية التكوينية: و نقصد بها دافعية القطع و محركته نحو المقطوع على النحو المناسب لغرض القاطع و هذه محركية طبيعة تكوينية و ليست هي مقصود الأصولي في المقام أيضا. (بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۷)

۲. اشار اليه السيد بقوله: «و المجموع من المنجزية و المعذرية هو ما نقصده بالحجية» و صرح في موضع آخر بان الحجية بمعنا الاصولي انما هي المنجزية و المعذرية. (بدایع البحوث، ج ۷، ص ۱۴۳)

۳. قال السيد الخوئي: «...ان الحجة تارة تطلق و يراد منها معناها اللغوي و هو ما يحتج به في مقام الاحتجاج و أخرى تطلق و يراد منها معناها المصطلح عليه عند المنطقي المعبر عنه بالحجة في باب الأقيسة و ثالثة تطلق و يراد منهاها المصطلح عليه عند الأصولي المعبر عنه بالحجة في باب الأدلة، اما الحجة بالمعنى الأول فلا إشكال في كون القطع الطريقي من أظهر افراده و مصاديقه بل ينتهي إلى حجيته حجية كل حجة إذ بالقطع بحكم المولى أو بقيام ما يقطع بحجيته عليه يحتج المولى على عبده العاصي فيكون قاطعا للعذر كما ان العبد في فرض موافقته لقطعه بالحكم أو بما قطع بحجيته يحتج على مولاه إذا كان القطع أو الطريق مخالفا للواقع فيكون معذرا له...». (اجود التقريرات)

۴. رابطه حجت لغوی با حجت اصولی: رابطه حجت لغوی و حجت اصولی (به معنای منجز و معذر بودن) از میان نسب اربعة، عموم و خصوص مطلق است، همانطور که صاحب المقدمات و التنبيهات می‌فرماید: «ان النسبة بين الحجة بالاصطلاح الاصولي و الحجة بالمعنى اللغوي هي العموم

پس در اطلاق حجت به معنای لغوی بر قطع اشکالی نیست، آنچه محل اختلاف اصولیون واقع شده اطلاق حجت به معنای منطقی و اصولی آن بر قطع است. تعبیر سوم و چهارم و پنجم حجت اصولی به یک معنا هستند و تنها اختلاف آنها در عبارت است. در تعبیر هفتم هم که تصریح شده قطع شامل این تعریف نمی شود. پس بحث ما تنها در مورد چهار معنا صورت می گیرد.

اول : کاشفیت قطع؛

دوم : محرکیت قطع؛

سوم : منجزیت و معذرت قطع؛

و چهارم : حدوسط واقع شدن قطع (چه معنای اصولی و چه معنای منطقی).^۱
از این رو بحث ما نیز بر محور چهار گفتار پی ریزی خواهد شد.

□ گفتار اول : کاشفیت قطع

همانطور که گذشت یکی از خصائص قطع کاشفیت و طریقت به واقع است، اما در توجیه و تعلیل این اندیشه، اتفاق نظر وجود ندارد^۲ و در این باب چند نظریه^۳ وجود دارد :

۱. نظریه اول : ذاتی بودن کاشفیت برای قطع

بسیاری از صاحب نظران معتقدند که کاشفیت و طریقت قطع به واقع ذاتی آن است. اما در تفسیر ذاتی بودن اختلاف دارند. برخی ذاتی بودن را از سنخ ذاتی باب کلیات خمس دانسته و کاشفیت را مقوم حقیقت قطع می

و الخصوص المطلق، بمعنى ان الحجة بالمعنى اللغوى هي اعم مطلقاً من الحجة بالاصطلاح الاصولي، و ان كل حجة بالاصطلاح الاصولي ايضا حجة بالمعنى اللغوى ضرورة انك عرفت، ان الحجة لغة كل ما يكون به الظفر على الغير عند الخصومة سواء كان الخلاف الوقائع او على الافعال بأن يحتج الفاعل على المولى بحجة تبين عذره و ان عمله حسن، او يحتج المولى على الفاعل بما يبين أن لا عذر له و أن عمله قبيح. و هذا المعنى منطبق بعينه على الحجة الاصولية فان العامل على خلاف الواقع يمكنه ان يحتج على المولى بخبر الواحد ليبين عذره و يقول: يا رب انا فعلت على طبق خبر الواحد، فيقبل المولى و يظهر بذلك عذره و ان عمله لا قبح فيه، كما ان العامل على خلاف الواقع و خبر الواحد يمكن للمولى ان يحتج عليه بخبر الواحد فيقول له: لماذا خالفت خبر الواحد، فيقطع الفاعل و يظهر ان لا عذر له و يبدو سوء عمله». (ج، ۵، ص ۴۴)

۱. نکته : اینکه گفته می شود حجیت قطع ذاتی است، مربوط به حد وسط واقع شدن قطع نیست، بلکه این گزاره فقط مربوط به سه گفتار اول است، که غالباً مراد از آن هم معنای گفتار سوم یعنی منجزیت و معذرت آن است. (م)

۲. ظاهراً اصل اتصاف قطع به کاشفیت و طریقت آن به واقع مورد اتفاق است، اما کیفیت و نحوه این اتصاف محل اختلاف واقع شده است که برخی آن را ذاتی پنداشته و برخی دیگر منکر ذاتی بودن آن شده اند. اما ظاهراً احدی منکر کاشف بودن قطع نیست. اما با این وجود در مقاله «پژوهشی در حجیت ذاتی قطع در علم اصول» قول امام خمینی ره را به گونه ای تقریر می کنند که گویا ایشان منکر اصل اتصاف کاشفیت به قطع هستند در حالی که چنین نیست و ایشان صرفاً ذاتی بودن آن را نمی پذیرند. (م)

۳. ر. ک اصول فقه کاربردی، ج ۲، ص ۲۶؛ و فرهنگ نامه اصول فقه، مقاله طریقت قطع و مقاله پژوهشی در حجیت ذاتی قطع در علم اصول؛ و مقاله بررسی دیدگاه امام خمینی (س) پیرامون منشأ حجیت قطع. و دراسات فی علم الاصول؛ و المحصول فی علم الاصول؛

(در کتاب اصول فقه کاربردی اقوال مسئله در سه نظریه تقریر شده است یعنی لازمه ذاتی بودن را قول مستقل مطرح کرده اند، اما در اینجا ما ذیل تفسیر ذاتی بودن مطرح کردیم. در مقاله پژوهشی... هم برای ذاتی بودن سه دیدگاه فرعی مطرح کرده اند که قول به ذاتی باب ایساغوجی را به دو قول عین ذات یا جزء ذات تقسیم کردند)

دانند. ولی برخی دیگر آن را مقوم حقیقت قطع نمی دانند، بلکه کاشفیت را لازم قطع و آن را از سنخ ذاتی باب برهان می شمارند. بنابراین در ذاتی بودن کاشفیت برای قطع دو دیدگاه فرعی وجود دارد: (مقاله)

• **دیدگاه اول:** اینکه کاشفیت مقوم حقیقت قطع و از سنخ ذاتی باب کلیات خمس است. بر اساس این نظر کاشفیت و طریقت قطع نه تنها از ویژگی های جدانشدنی قطع است، بلکه جزء ماهیت و ذات قطع است چنان که شوری نمک و چربی روغن جزء ذات و حقیقت این دو ماده است و از آنها جدا شدنی نیست. حقیقت قطع بر اساس این نظر، همانند نور است وجود نور بری دیدن اشیایی که پیرامون ما هستند ضرورت دارد، زیرا چشم ما در تاریکی قادر به دیدن اجسام نیست. پس ویژگی مهم نور آن است که پرده از تاریکی بر می دارد و اشیا را دیدنی می کند. اما آیا برای دیدن نور یک چراغ، نیاز به نور دیگر داریم؟ مسلماً نه! نور خود به خود قابل دیدن و ادراک است، چراکه روشنایی جزء ذات و حقیقت نور است و از آن جدانشدنی نیست. (اصول فقه کاربردی)

• **دیدگاه دوم:** اینکه کاشفیت از لوازم قطع و از سنخ ذاتی باب برهان است. بر اساس این نظر ویژگی کاشفیت گرچه جزء ذات قطع نیست، اما لازمه وجود آن بوده و همواره بدان پیوسته است. چنان که ویژگی زوج بودن لازمه اعداد زوج است؛ یعنی این اعداد همواره با این ویژگی همراه اند. مثلاً هیچگاه نمی توان عدد چهار را تصور کرد که زوج نباشد. (اصول فقه کاربردی)

ظاهراً محقق اصفهانی و خوئی قائل به دیدگاه اول و آخوند خراسانی قائل به دیدگاه دوم است (مقاله))

۲. نظریه دوم: ذاتی نبودن کاشفیت

نظریه دوم در مورد کاشفیت قطع آن است که طریقت و کاشفیت قطع جزء ذات یا از لوازم ذاتی آن نیست. زیرا چه بسا انسان نسبت به مسئله ای قطع دارد ولی پس از مدتی پی به اشتباه خود می برد. مثلاً کسی را که به یقین، مرده می پنداشته، زنده می یابد. پس نمی توان قطع را همواره کاشف از واقع و راه رسیدن به حقیقت دانست. (اصول فقه کاربردی)

نقد و بررسی ادله

بحاجة الى التكمیل...

□ گفتار دوم : محرکیت قطع

همانطور که گذشت، دومین ویژگی قطع محرکیت است. صاحب کتاب المقدمات و التنبيهات در این مورد می فرمایند: «فمن الواضح ان القطع هو مجرد انكشاف الواقع في ذهن القاطع، فكأن الواقع قد وجد في ذهن القاطع، ولا يزيد القطع عن ذلك ولا ينقص. و ينتج من ذلك انه يجب ان يتحقق في الذهن كل ما كان في لواقع من آثار الا انها ذهنية لا خارجية كما هو واضح... فمثلا اذا افترضنا القطع بتملك المال في الجيب، يجب ان يتحقق في الذهن لوازم تملك المال الا انها ذهنية فاذا كان من لوازم تملك المال الغنى والقدرة على الشراء يجب ان نفترض تحقق هذه اللوازم في ذهن القاطع فيحصل عنده هذه الآثار في ذهنه. وهكذا اذا قطعنا بوجود الاسد في الغرفة فاذا كان من لوازمه افتراس الدجاج الموجود فيها و خوف الانسان الموجود قربها يجب ان نفترض تحقق هذين الاثرين في الذهن فنعلم ان الاسد اكل الدجاج و ان الانسان قد خاف. وهكذا اذا قطع العطشان بوجود الماء و كان من لوازم وجوده رغبة العطشان بشربه، فلا بد ان نفترض تحقق الرغبة بشربه في ذهن هذا العطشان. وهكذا اذا قطعنا بامر المولى بشيء، و كان من لوازم طاعته الجنة و معصيته النار، فيجب ان نفترض تحقق هذا اللازم في الذهن. ثم انه كما قلنا انه يجب ان يوجد في الذهن كل آثار الواقع لان القطع هو الواقع الذهني، كذلك يجب ان نقول انه لايمكن ان يكون في ذهن القاطع اى نقيضة او زيادة في آثار الواقع المعلوم، لان اى نقيصة هي خلف المفروض من انكشاف الواقع في ذهنه، و اى زيادة هي خلف المفروض من ان القطع لا يزيد عن هذا الانكشاف».

(ج ۵، ص ۹۰)

این محرکیت هم از لوازم قطع است و ریشه در خصلت کاشفیت قطع دارد، لذا جعل آن برای قطع یا سلب آن از قطع معنا ندارد. صاحب کتاب المقدمات و التنبيهات می فرمایند: «ليس للقطع الطريقي اى محركية الا ما يقتضيه الواقع كما عرفت، و هذه المحركية هي من لوازم انكشاف الواقع و هو ذات القطع كما عرفت، و من ثم فيستحيل جعل هذه المحركية تكوينا بالجعل التاليفي، فانه كما كان الذاتى لا يجعل بالجعل التاليفي فكلذلك لازم الذات فانه مجعول بجعل الذات فجعله بسيط. و من ثم فلا مجال للسؤال عمن هو جاعل المحركية للقطع هل هو العقل ام الشارع ام هذا ام ذاك؟ فان هذا السؤال خاطيء مبتنى على مبنى فاسد و هو ان محركية القطع عارضة على القطع مجعولة له بالجعل التاليفي». (ج ۵، ص ۹۱)

لازم به ذکر است این بیان، مبنی بر قولی است که کاشفیت قطع را ذاتی آن می داند، فلذا محرکیت لازمه ذات می شود، و لازمه ذات هم نیاز به جعل و سلب ندارد. (م)

بحاجة الى التكميل...

□ گفتار سوم : حجیت قطع

همانطور که گذشت سومین ویژگی قطع، حجیت آن است. هرچند حجت در لسان اصولیون برای کاشفیت و محرکیت و غیره استعمال شده، اما آنچه صلاحیت بحث در علم اصول را دارد حجت به معنای منجزیت و معذرت قطع است. علی ای حال در کیفیت اتصاف قطع به این امر و توجیه و تعلیل آن میان صاحب نظران اختلاف است و دست کم پنج نظریه در این مسئله وجود دارد که تفصیلاً به بیان هریک می پردازیم :

۱) نظریه اول : ذاتی بودن منجزیت و معذرت

دیدگاه مشهور اصولیان این است که معذرت و منجزیت ذاتی قطع است. (مقاله)

۲) نظریه دوم : لازم ذاتی بودن منجزیت و معذرت

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. (مقاله)

۳) نظریه سوم : حکم عقلی به منجزیت و معذرت

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 می کند. بنابراین نقش عقل در آنها نقش مدرک نیستف بلکه نقش حاکم و باعث است. پس این دیدگاه مبتنی بر پذیرش شانیت حاکمیت و باعثیت برای عقل است. (مقاله)

۴) نظریه چهارم : اعتباری بودن منجزیت و معذرت

محقق اصفهانی معذرت و منجزیت را ذاتی قطع ندانسته، بلکه آن را تابع بنا و اعتبار عقلاً میداند. (مقاله)

۵) نظریه پنجم : تبعیت منجزیت و معذرت 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 هرکسی، 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 اینجااست که بحث مولویت مولا و دایره آن مطرح می گردد. (مقاله)

بحاجة الى التكميل...

□ گفتار چهارم: حدوسط قرار گرفتن قطع

همانطور که گذشت حجت در اصطلاح منطق و اصول به معنای حدوسط به کار رفته است. قبل از بیان صحت اطلاق این معنای حجت بر قطع، مقدمتا لازم است به تفاوت اصطلاح منطقی و اصولی این معنای حجت بپردازیم. همانطور که گذشت حجت در منطق عبارت است از: «الحد الوسط الذی یحتج به علی ثبوت الاکبر للاصغر فی القیاس بالتلازم العقلی او علیة الوسط لثبوت الاکبر او معلولیه له. ویسمی الاول ببرهان الملازمة و الثانی بالبرهان اللمی و الثالث بالبرهان الانی». (بدایع البحوث، ج ۷، ص ۱۴۱)

اما حجت در علم اصول عبارت است از «ما کان وسطا لثبوت احکام متعلقه شرعا، لا لحکم آخر». (فرائد الاصول) با توجه به تعریف مذکور، همانطور که از عبارات جناب نائینی استفاده می شود، در حجت منطقی میان طرفین و حد وسط رابطه علی و معلولی وجود دارد، مثلاً اینکه می گویند: «آب حرارتش افزایش یافته، هر آبی که حرارتش افزایش یافته باشد، جوش آمده، پس آب جوش آمده»، در این قیاس منطقی که به نحو برهان لمی هست، حد وسط یعنی حرارت، علت جوش آمدن است. اما در حجت اصولی رابطه علی و معلولی وجود ندارد، صرفاً حدوسط کاشف و طریق به واقع است. مثلاً اگر زید در اتاق تاریکی قائم باشد، اگر یک ثقه بما بگوید: «زید قائم فی الدار» یا اینکه چراغ روشن شود و ما خودمان قیام زید را رویت کنیم، در این صورت ما صرفاً از قیام زید آگاه می شویم، و الا روشنایی و خبر ثقه علت قیام زید نیست، یعنی قیام برای زید ثابت است خواه چراغ روشن شود خواه نشود، خواه خبر ثقه ای بیاید خواه نیاید. پس قیام زید منوط به قطع و ظن ما نیست، و این دلیل و اماره صرفاً جهت کاشفیت دارد نه علیت. پس حد وسط منطقی و حد وسط اصولی دو مقوله جداگانه هستند چرا که در حدوسط منطقی باید ملازمه و علیت وجود داشته باشد در حالی که در حدوسط اصولی ملازمه و علیتی نیست بلکه صرفاً کاشفیت دارد.^۱ البته این در صورتی است که علت را تنها به علت حقیقی و عقلی تعریف کنیم، و گرنه اگر معنای علت را گسترده تر گرفته و اعم از علت حقیقی و شرعی و تعبدی بدانیم، می توانیم از این حدوسط ها، به عنوان حدوسط منطقی هم

۱. مطارح الانظار: إذ قد عرفت المراد من الحجة، ظهر أن العلم ليس بهذه المثابة؛ فإن العلم مرآة و طريق إلى الواقع، و ليس واسطة في ترتب أحكام متعلّقه عليه بل هو آلة للوصول إليه واقعا عند العالم، فكما أن السراج - مثلاً - ليس واسطة لثبوت الأحكام الواقعية الثابتة بواسطة عللها الواقعية للأشياء المختفية لعارض الظلمة، و لا لإثباتها لها بل به يمكن الوصول إلى تلك الآثار الثابتة لها، فكذا العلم ليس واسطة في ثبوت آثار المعلوم له، و لا في إثباتها له، ففي ترتب حكم من الأحكام على المعلوم - لو طالبنا أحد بدليل - لا يصحّ تعليله بالعلم، فلا بدّ من بيان ما هو المستند في ترتب ذلك الحكم على المعلوم من جعل جاعل كما في الأحكام الجعلية و غيره في غيرها كما يظهر ذلك عند ملاحظة قولك: «البول نجس» فإنّ النجاسة لا ترتب على العلم بها؛ لاستنادها إلى جعل الشارع مثلاً، فهو من حيث علّتها الواقعية نجس، لا من حيث إنّه معلوم كما هو الشأن في الواسطة العلمية، و ليس سائر الأمارات الظنيّة مثل فتوى المجتهد و الاستصحاب و الخبر كذلك، فإنّها أوساط في الأدلّة التي يستدلّ بها على إثبات الآثار على متعلّقاتها كما ترى في قولك: صلاة الجمعة واجبة، لأنّها ممّا أخبر العادل بوجوبه، فهي - من حيث إنّها قد أخبر العادل بوجوبها - واجبة.

و قس عليه سائر الأمارات من ظنّ المجتهد و غيره، فإنّه يقال: هذا ما أدّى إليه ظنيّ، و كلّ ما أدّى إليه ظنيّ، فهو حكم الله في حقّي، فالموضوع في النتيجة من حيث كونه مظلوناً صار موضوعاً لمحمولها؛ و كذا يقال في الاستصحاب: هذا ممّا علمنا طهارته قبل، و كلّ ما علمنا طهارته قبل، فلا بدّ من إجراء أحكام الطهارة عليه، فهذا ممّا لا بدّ من إجراء أحكام الطهارة عليه، فالاستصحاب واسطة في إثبات أحكام المستصحب له و ترتب آثاره عليه، و لهذا ما لم يدلّ دليل على اعتبار الاستصحاب أو خبر الواحد أو غيرهما لا يصحّ الاستدلال بها، فظهر الفرق بين العلم و سائر الأمارات؛ فإنّها أوساط و حجج دونه. (ج ۳، ص ۴)

تعبیر کنیم. (مثلا در امارات که شارع آنها را معتبر کرده و نزد ما حجت است، اگر بر چیزی اماره ای قیام کرد در واقع این اماره علت است برای آمدن حکم. این علت، علت حقیقی نیست، بلکه علت تبعیدی و شرعی است؛ یعنی شارع آمدن حکم را معلول قیام اماره خوانده و منوط به قیام اماره کرده، هر موقع اماره آمد حکم هم می آید).^۱

حال که تفاوت حجت به معنای حدوسط منطقی با اصولی مشخص شد، می توانیم به بررسی صحت اطلاق این معنای حجت بر قطع بپردازیم.

مبحث اول: اطلاق حجت (به معنای حدوسط منطقی) بر قطع

همانطور که گذشت حجت به معنای منطقی عبارت است از «الحد الوسط الذي يحتج به على ثبوت الأكبر للأصغر في القياس بالتلازم العقلی او علیة الوسط لثبوت الأكبر او معلولته له». حال نزاع در این است که آیا اطلاق حجت به این معنا، بر قطع صحیح است یا نه؟ جناب محقق نائینی و سید خوئی رحمهما الله می فرمایند اطلاق آن بر قطع طریقی صحیح نیست اما بر قطع موضوعی صحیح است.

جناب نائینی در فوائد الاصول می فرمایند: «فإنَّ الحجة باصطلاح المنطقي عبارة عن «الوسط الذي يكون بينه وبين الأكبر الذي يراد إثباته للأصغر علاقة و ربط ثبوتي» إمَّا علاقة التلازم و إمَّا علاقة العلية و المعلولية، سواء كان الوسط علّة لثبوت الأكبر الذي هو البرهان اللّميّ، أو كان معلولا له الذي هو البرهان الإثنيّ، و أمثلة الكل واضحة. و من المعلوم: أنَّ القطع لا يكون حجة بهذا المعنى، إذ لا يصح أن يقع وسطا في القياس، فلا يقال «هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه» لأنَّ الكبرى كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمرًا و يمكن أن لا يكون، و وجوب الاجتناب لم يترتب شرعا على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي، لأنَّ الكلام في القطع الطريقي، فلا يكون هناك علاقة ثبوتية بين العلم و بين الأكبر، لا علاقة التلازم و لا علاقة العلية و المعلولية، و ما لم يكن علاقة لا يصح جعله وسطا فلا يكون حجة باصطلاح المنطقي كما لا يكون حجة باصطلاح الأصولي أيضا...». (فوائد الاصول، ج ۳، ص ۷)

سپس جناب نائینی پس از توضیح علت عدم اطلاق حجت اصولی بر قطع می فرمایند: «فظهر: أنه لا يصح إطلاق الحجة على القطع باصطلاح أهل الميزان و لا باصطلاح الأصولي. و لكن هذا في القطع الطريقي الذي لم يؤخذ شرعا في موضوع حكم. و أمّا القطع الموضوعي: فيطلق عليه الحجة و يتألف منه القياس حقیقة، و يكون أشبه بالحجة باصطلاح المنطقي، فإنَّ موضوع الحكم يكون بمنزلة العلّة لثبوت ذلك الحكم، حيث إن نسبة الموضوعات إلى الأحكام نسبة العلل إلى معلولاتها و ان لم تكن من العلل الحقيقية إلا أنه لمكان عدم تخلف الحكم عن موضوعه صار بمنزلة العلّة، فالقطع الموضوعي يقع وسطا للقياس، و يقال مثلا «هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه» إذا فرض أنَّ وجوب الاجتناب رتبَّ على معلوم الخمرية لا على الخمر الواقعي. و هذا من غیر

۱. مطارح الانظار: و السر في ذلك: أنَّ دلالة شيء على شيء لا بد أن تكون بواسطة ملازمة بينهما من العلّة لأحد الطرفين للآخر، أو لاشتراكهما في علّة ثالثة- و إن كانت العلّة تبعديّة شرعية لا عقلية كما في الأمارات التي ثبت حجّيتها بالشرع- و لا ملازمة بين العلم و معلومه...؛ (ج ۳، ص ۵)

فرق بین آن یکون القطع تمام الموضوع أو جزئه- على ما سيأتي من الفرق بينهما- فانه على كل تقدير يقع وسطا، غايته انه لو كان تمام الموضوع يكون تمام الوسط للقياس، و لو كان جزء الموضوع يكون جزء الوسط و جزئه الآخر هو الواقع المنكشف به، و ذلك كله واضح. (فوائد الاصول، ج ٣، ص ٧)

سيد خویی هم می فرمایند : «ان القطع بأقسامه لا يمكن ان يطلق عليه الحجة في باب الأدلة و اما الحجة في باب الأقيسة فلا يمكن إطلاقها على القطع الطريقي فقط (و توضیح ذلك) هو ان الحجة تارة تطلق و يراد منها معناها اللغوي و هو ما يحتج به في مقام الاحتجاج و أخرى تطلق و يراد منها معناها المصطلح عليه عند المنطقي المعبر عنه بالحجة في باب الأقيسة و ثالثة تطلق و يراد منها المصطلح عليه عند الأصولي المعبر عنه بالحجة في باب الأدلة، اما الحجة بالمعنى الأول ... و أما الحجة في باب الأقيسة فهي عبارة عن الوسط الذي يكون واسطة لإثبات الأكبر للأصغر في الشكل الأول سواء كان علة لوجوده أو معلولا له أو كانا متلازمين من جهة معلوليتهما لعللة ثالثة و حيث ان لا عليّة و لا معلولية بين القطع الطريقي و متعلقه فلا يمكن جعله وسطا في الشكل الأول فلا يطلق عليه الحجة في اصطلاح المنطقي و اما القطع الموضوعي فحيث ان نسبته إلى حكمه الثابت له كنسبة العلة إلى معلولها و يمكن تشكيل قياس من ضم صغرى وجدانية إلى كبرى مجعولة شرعية بحيث يكون عنوان المقطوع وسطا في القياس كقولك هذا مما قطع بملكيتته لزيد و كل ما كان كذلك فيجوز الشهادة عليه فيطلق عليه الحجة في باب الأقيسة (و بالجملة) حال القطع الموضوعي في ترتب جواز الشهادة عليه مثلا كحال الخمر في ترتب حرمة الشرب عليه شرعا فكما يمكن ترتيب قياس يكون الوسط فيه هو عنوان الخمر و يكون الأكبر هو الحرمة المترتبة عليه نظير ترتب الحدوث على التغيير فكذلك يمكن ترتيب قياس يكون الوسط فيه هو عنوان المقطوع و يكون الأكبر هو الحكم المترتب عليه شرعا...». (اجود التقريرات)

• اشكال : اين مثالی که جناب نائینی برای حجت منطقی می زنند مثال تکوینی نیست، مثال شرعی است، برای حدوسط منطقی باید مثال تکوینی زد. مثلا بگوئیم العالم معلوم تغیره، و کل ما علم انه متغیر حادث، فالعالم حادث. جواب : فرق بین مثال منطقی و اصولی در تکوینی و شرعی بودن آن نیست، مثال هر دو واحد است، سوال اینجاست حد وسطی که در این مثال هست مصداق کدام تعریف حجت است؟ مصداق تعریف منطقی آن است که ناظر به حالت علیت است، یا مصداق تعریف اصولی آن است که ناظر به حالت کاشفیت است؟ در تعریف حجت منطقی گفته نشد که امر تکوینی باشد، بلکه علیت ملاک بود، خب این علیت تنها اختصاص به امور تکوینی ندارد در امور شرعی هم علیت هست، بله ممکن است علت حقیقی نباشد، علل اعتباری باشد. (م) (بحاجة الى التأييد)

بحاجة الى التكمیل...

مبحث دوم: اطلاق حجت (به معنای حدوسط اصولی) بر قطع

همانطور که گذشت حجت بنابر یک اصطلاح عبارت است از «ما يقع وسطا لثبوت احکام متعلقه شرعا». حال نزاع در این است که آیا اطلاق حجت به این معنا بر قطع صحیح است یا نه؟
جناب شیخ اعظم و باقی اصولیون می فرمایند اطلاق آن بر قطع صحیح نیست، خواه قطع طریقی باشد خواه قطع موضوعی.^۱

عدم صحت اطلاق حجت بر قطع طریقی

در توجیه و تعلیل این اندیشه به چند دلیل اشاره شده است :

(۱) **اولا:** مستلزم کذب کبری و قول به تصویب است؛ زیرا:

- اگر متعلق قطع از موضوعات خارجیه باشد، حدوسط واقع شدن قطع صحیح نخواهد بود زیرا حکم برای نفس و ذات موضوع ثابت می شود نه برای موضوع مقطوع به. مثلاً حکم حرمت برای خود خمر است نه برای مقطوع الخمریه. پس حد وسط واقع شدن قطع در این صورت موجب کذب کبری خواهد بود (یعنی چون حکم وجوب اجتناب برای ذات الخمر آن است در حالی که در کبرای این قیاس حکم بر مقطوع الخمریه متوقف شده نه ذات الخمر، پس این کبری کاذبه است)

❦ **ان قلت:** اگر قطع موضوعی باشد چطور؟ در قطع موضوعی از قضا حکم رو معلوم الخمریه رفته نه خود خمر، یعنی حکم روی ما علم انه خمر رفته نه نفس خمر؛ قلت: همانطور که خواهد آمد این مطلب نسبت به قطع طریقی است و قطع موضوعی می تواند واسطه باشد اما همچنان اطلاق حجت بر آن صحیح نخواهد بود.

- اگر متعلق قطع از احکام باشد، در این صورت هم حد وسط واقع شدن قطع صحیح نخواهد بود، زیرا ثبوت احکام متوقف بر علم (قطع) و جهل مکلف نیست، یعنی به مقتضای قاعده اشتراک احکام، حکم هر چیز ثابت است و جعل شده و علم و جهل دخلی در ثبوت حکم ندارد، بلکه علم شرط تنجز هست اما جعل و ثبوت آن متوقف بر علم نیست، مگر این که قائل به نظریه «تصویب»^۲ باشیم.

(۲) **ثانیا:** مستلزم اتحاد سبب و مسبب است؛ زیرا قطع حد وسط واقع می شود که موجب قطع به نتیجه بشود، پس ما به دنبال علت و سببی می گردیم که برای ما قطع را حاصل کند (مسبب قطع است)، حال اگر خود قطع که مسبب هست علت واقع شود برای خودش، لاجرم اتحاد سبب و مسبب لازم می آید.

۱. جناب محقق نائینی و سید خوئی و برخی اصولیون دیگر همین قول را اختیار کرده اند. ان شئت فراجع: فوائد الاصول، ج ۳، ص ۷؛ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۶.

۲. سوال چه ارتباطی بین قول به عدم اشتراک و قول به تصویب است؟ جواب: تصویب یعنی در لوح محفوظ حکمی نداریم و احکام به تعداد آراء مجتهدین است، یعنی عالم واقع خالی از حکم است و با صدور فتوا از مجتهد حکم تشریع می شود. اگر احکام مشترک میان جاهل و عالم نباشد، گویا عالم واقع خالی از حکم است و هر کس که علم پیدا کند تازه حکم تشریع می شود.

عبارت جناب شیخ اعظم در «والحاصل» اشاره به همین مطلب دارد.

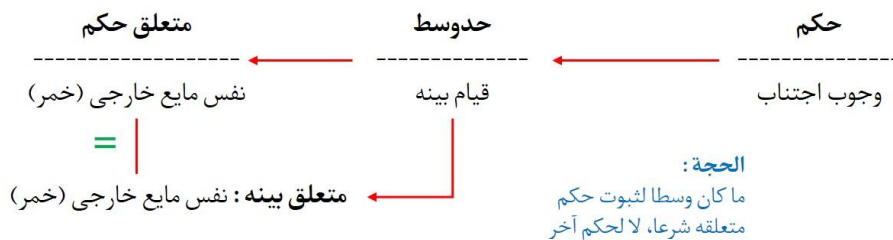
۳) ثالثاً: مستلزم تاثیر متاخر در متقدم است؛ زیرا موثر باید مقدم بر موثر باشد، در اینجا قطع رتبتاً مقدم برای موضوع دارای حکم است، حال اگر قرار باشد این حکم (مثلاً حرمت خمر) بعد از قطع بیاید لازمه اش تاثیر متاخر در متقدم است.

عدم صحت اطلاق حجت بر قطع موضوعی

در قطع طریقی گفته شد از آنجایی که حکم برای نفس خمر ثابت است نه معلوم الخمریة، پس قطع طریقی نمی تواند حدوسط باشد. با توجه به این سخن، ممکن است بگوییم پس نباید اشکالی در حدوسط واقع شدن قطع موضوعی باشد، چرا که اتفاقاً در قطع موضوعی حکم روی نفس خمر نرفته، بلکه روی معلوم الخمریة رفته، پس اطلاق قطع موضوعی می تواند حدوسط واقع شود و در نتیجه اطلاق حجت بر آن صحیح است. اما جناب شیخ اعظم می فرمایند: نخیر! حجت اصولی بر قطع موضوعی هم اطلاق نمی شود. دلیل این امر اجمالاً این است که چون حجت اصولی نزد شیخ عبارت است از: «ما كان وسطاً لثبوت احكام متعلقة شرعاً، لا لحکم آخر». طبق این تعریف قطع موضوعی حجت نیست زیرا حکم (که وجوب اجتناب باشد) را برای متعلق خودش (که نفس خمر باشد) ثابت نکرده بلکه برای حکم دیگری یعنی معلوم الخمریة ثابت کرده است.

برای توضیح تفصیلی این دلیل مقدمتاً باید به یک مطلب اشاره کنیم، اینکه: یک خطاب شرعی دارای دو رکن است: یکی حکم و دیگری متعلق حکم. وقتی ما می گوییم ظنون و امارات حدوسط واقع می شوند به این معنا است که واسطه می شوند برای اینکه حکم شرعی را به دوش کشیده و به متعلق حکم برسانند.

امارات و ظنون



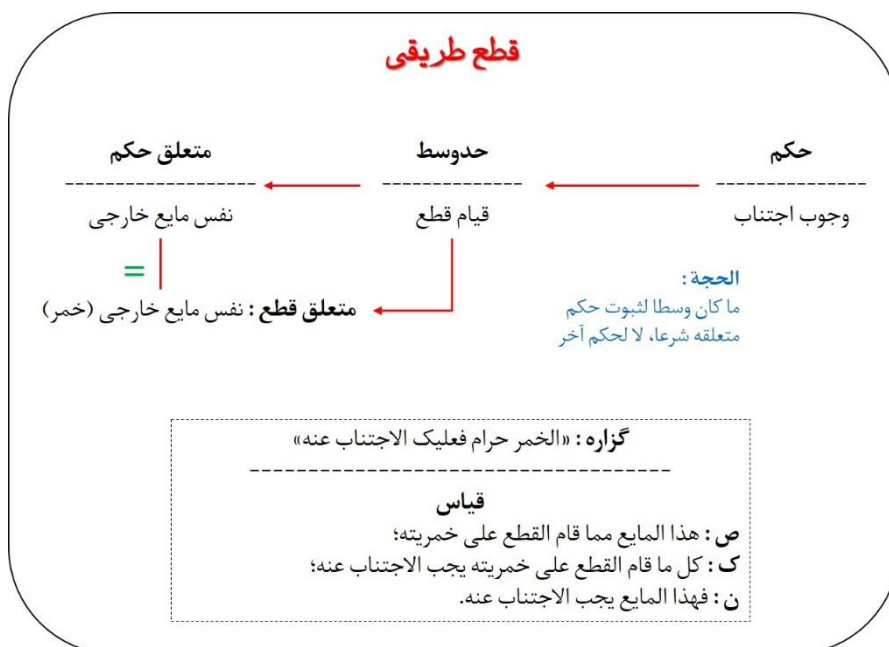
گزاره: «إذا قام البينة على خمرية شيء يجب الاجتناب عنه عليك»

قیاس

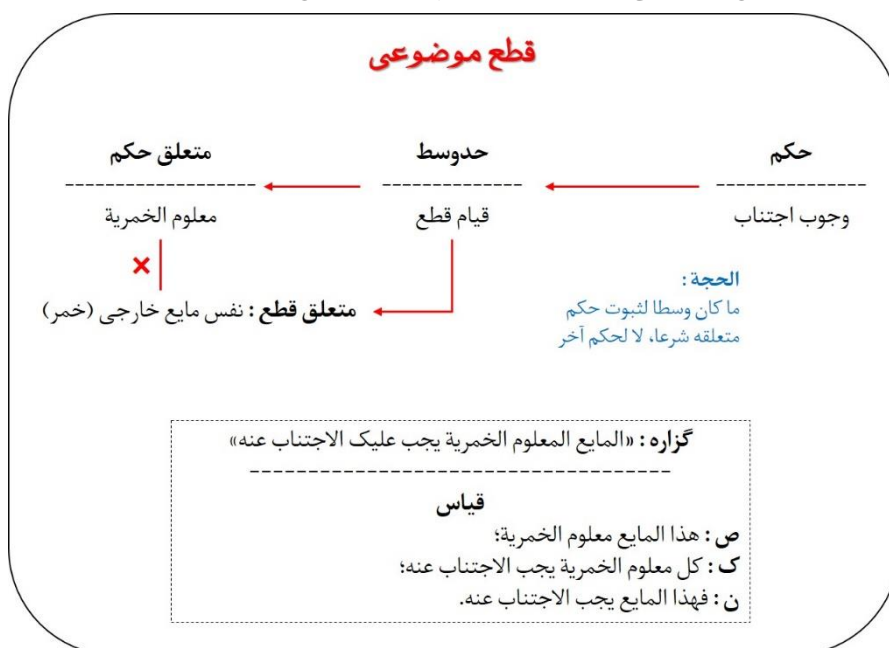
ص: هذا المایع مما قام البينة على خمرية؛
ك: كل ما قام البينة على خمرية يجب الاجتناب عنه؛
ن: فهذا المایع يجب الاجتناب عنه.

همانطور که در تصویر بالا مشخص شده، بین واسطه شده برای اینکه وجوب اجتناب را روی مایع خارجی ببرد. نکته شایان توجه این است که در اینجا متعلق بینه و متعلق حکم متحد و یکی هستند. یعنی بینه ما تعلق گرفته به مایع خارجی و ما متعلق ظن و بینه ما، نفس مایع خارجی است، از طرف دیگر اتفاقاً متعلق حکم (یعنی وجوب اجتناب) هم نفس مایع خارجی است.

در قطع طریقی هم همین طور است و متعلق حکم و متعلق قطع متحد هستند :



اما در برخی موارد (مثل قطع موضوعی) میان متعلق حکم و متعلق قطع هیچگونه اتحادی نیست :



همانطور که در تصویر مشخص شده، متعلق حکم معلوم الخمریة است، در حالی که متعلق قطع نفس مایع خارجی است. پس در اینجا میان متعلق حکم و متعلق قطع اتحادی حاصل نشد.^۱

حال با حفظ این مقدمه می‌گوییم :

طبق تعریف جناب شیخ، «دلیل و اماره» زمانی «حجت اصولی» نامیده می‌شوند که متعلق خودشان با متعلق حکم متحد باشد، اگر متحد نباشد دیگر حجت اصولی نیست؛ بیان این مطلب در قالب قیاس استثنائی از این قرار است:

مقدم: هرگاه متعلق دلیل یا اماره با متعلق حکم متحد باشد، مقتضی حجت اصولی بودن فراهم می‌شود،

- **تالی یک:** در ظنون و امارات متعلق حکم و متعلق اماره متحد است، پس در ظنون و امارات مقتضی حجت اصولی بودن فراهم است.

- **تالی دو:** در قطع طریقی متعلق حکم و متعلق اماره متحد است، پس در قطع طریقی مقتضی حجت اصولی بودن فراهم است.

- **تالی سه:** در قطع موضوعی متعلق حکم و متعلق اماره متحد نیست، پس در قطع موضوعی مقتضی حجت اصولی بودن فراهم نیست.

با این بیان روشن شد که اطلاق حجت بر ظنون و امارات صحیح است زیرا شرط حجت اصولی بودن را داراست که عبارت است از اتحاد متعلق حکم با متعلق اماره. اما در قطع موضوعی از آنجایی که متعلق حکم و متعلق قطع متحد نیست، حجت اصولی بر آن اطلاق نمی‌شود، هر چند حدوسط واقع می‌شود اما حجت اصولی بنابراین تعریف نخواهد بود. (توضیح اتحاد متعلق حکم با متعلق دلیل و اماره خواهد آمد)

• **سوال:** جناب شیخ فرموده بودند که در بر قطع طریقی هم حجت اطلاق نمی‌شود در حالی که اینجا گفته شد اطلاق می‌شود؛ **جواب:** در اینجا نگفتیم بر قطع طریقی حجت اطلاق می‌شود گفته شد که مقتضی اطلاق حجت بر آن فراهم می‌شود، اصلاً سبّ تعبیر به مقتضی در اینجا همین است، زیرا در قطع طریقی هر چند که متعلق قطع و متعلق حکم یکی است، اما مانع مفقود نیست، یعنی هر چند مقتضی موجود است اما موانع هم باید مفقود باشند در حالی که در قطع این طور نیست و ما همانطور که گذشت سه مانع را برای حجت بودن قطع طریقی ذکر کردیم.

۱. نکته: روشن است که قطع طریقی و موضوعی از جهت انکشاف تفاوتی ندارند و هر دو به مایع خارجی تعلق می‌گیرند؛ و تفاوت آنها در لسان و خطاب شارع مشخص می‌شود. از این رو جناب شیخ اعظم در مورد قطع موضوعی می‌فرمایند «بمعنی انکشافه للمكلف من غیر خصوصية للانکشاف». (م)

• قوله : لا اشكال في وجوب متابعة القطع

عبارت جناب شيخ در اینجا از دو حیث قابل بررسی است، یکی جهت جهت تصویری و به اصطلاح «مطلب ما» آن، و دیگری جهت تصدیقی و «مطلب هل» آن.

توضیح وجوب متابعت

جناب سید خوئی می فرماید وجوب متابعت عبارة اخراى منجزیت و معذريت قطع است. در دراسات فی علم الاصول آمده : « و اما الجهة الثانية: أعني حجية القطع و كونه مما يصح أن يحتج به العبد على مولاه عند موافقة القطع للواقع، و ربما يعبر عن هذا المعنى بوجوب متابعة القطع و لزومه...». در مصباح الاصول هم آمده : « و أما الجهة الثانية: أعني حجية القطع و كونه منجزاً و معذراً، و ربّما يعبر عنها بوجوب متابعة القطع...». اما جناب شيخ محمود قانصوه در كتاب المقدمات و التنبيهات، عبارت وجوب متابعت را مربوط به مرحله محرکیت قطع می داند و ذیل این عبارت عبارت مرحوم مظفر (احدهما وجوب متابعة القطع) می فرمایند : «هذا اشارة الى الجهة الثانية [و هي المحركة]، و قد قدمها هنا على الجهة الاولى و هي الطريقة...». (ج ۵، ص ۹۶)

واکاوی صحت و سقم عبارت وجوب متابعت

اگر مراد از وجوب متابعت، منجزیت و معذريت قطع باشد، میان دلیل و مدعا سختی وجود ندارد. مدعای ایشان وجوب متابعت قطع است، در حالی که دلیل ایشان طریقت و کاشفیت قطع است. مرحوم مظفر در صدد دفاع از دیدگاه شيخ انصاری برآمده و فرموده اند که وجوب متابعت و طریقت یک جهت واحد هستند و دوئیت ندارند، اصلاً سر تعلیل «وجوب متابعت» به «طریقت بنفسه» در عبارت شيخ را همین امر قلمداد می کنند. هرچند پر روشن است که طریقت قطع امری جدای از وجوب متابعت آن است چون طریقت حقیقت قطع را تشکیل می دهد اما وجوب متابعت عین قطع نیست بلکه از احکام عقلی قطع است، اما علی ای حال خود جناب مظفر هم می فرمایند که تعبیر به وجود متابعت خالی از اشکال نیست و تعبیر تسامحی است؛ چون قطع اصلاً متابعت متسقی ندارد که بخواهیم از وجوب آن بحث کنیم، چون وراء انکشاف واقع شئی نیست که انسان منتظر آن باشد. اگر هم مراد از وجوب متابعت، محرکیت قطع باشد (که البته بعید است مراد شيخ این باشد)، باز هم این تعبیر خالی از تسامح نیست. شيخ محمود قانصوه می فرمایند : «...». (ج ۵، ص ۹۴)

در كتاب المحصول فی علم الاصول در مورد این عبارت جناب شيخ آمده است : «و على ذلك فما ذكره الشيخ من وجوب متابعة القطع غير تام، لأنَّ وجوب متابعة القطع فرع الالتفات إليه، و المفروض عدمه، و إن أُريد من القطع، المقطوع أي الأحكام الشرعية المولوية، فهو و إن كان صحيحاً، لكن وجوب المتابعة من أحكام نفس الأوامر و النواهي المولوية الواصلة إلى العبد. حيث إنَّ العقل مستقلٌ بلزوم إطاعة المولى و قبح مخالفته، نعم نفس الواقع بما هو هو ما لم يصل إلى حدِّ المعلوماتية، لا يكون موضوعاً لوجوب الإطاعة فكان للقطع نحو مدخلة في وجوب

متابعة الواقع، لكن المدخلية غير مختصة بالقطع، بل إذا قامت الحجة الشرعية على حكم شرعي تجب متابعة الواقع». (المحصول في علم الاصول، ج ٣، ص: ١٩)

بحاجة الى التكميل...

• قوله: ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات

اشكال: مگر در تعلیل حجیت ذاتی قطع گفته نمی شود که: «کل ما بالعرض لابد و ان ينتهی الى ما بالذات»، یعنی حجیت این امارات و ظنون لاجرم باید به چیزی برگردد که آن حجیت بالذات داشته باشد که آن قطع است. بدون شک معنای حجیت در هر کدام از این ما بالعرض و ما بالذات باید یکی باشد، و الا معنا ندارد که بگوییم مثلاً حجیت امارت به فلان معنا متوقف بر حجیت قطع به فلان معنا است. پس معنای حجت هم در ظن هم در قطع باید متحد باشد. با این وجود پس چرا جناب شیخ می گوید اطلاق حجت بر قطع با اطلاق حجت بر امارات متفاوت است؟ در حالی که گفتیم حجت در هردوی اینها به یک معنا است؛

جواب: بله، بدون شک اینکه اصولیون از حجیت قطع و ظن بحث می کنند، معنای حجت در این دو متحد است و با هم تفاوت ندارد، و اصولیون از حجیت آن بحث می کنند به معنای معتبر بودن آن. اما این عبارت اشاره به مطلب دیگری دارد. جناب شیخ فرمودند این وجوب متابعت از قطع به این خاطر است که «بنفسه» طریق به واقع است، برخلاف ظن که «بنفسه» طریق به واقع نیست، بلکه «بجعله» طریق و کاشف است. سپس می فرمایند «و من هنا يعلم» یعنی و از اینکه ما گفتیم قطع بنفسه طریق است نه بجعله، روشن می شود که آن حجیت به معنای اصولی بر آن اطلاق نمی شود. چون حجت اصولی عبارت است از «ماکان وسطاً لثبوت احکام متعلقه...». پس بحث در معتبر بودن ظنون و عدم اعتبار قطع نیست، بلکه جناب شیخ می خواهند بگویند اگر حجت اصولی را این گونه معنا کنیم، در مقام نام گذاری و اطلاق و استعمال نمی توانیم این لفظ را بر قطع استفاده کنیم. این سخن به معنای انکار اعتبار و حجیت قطع نیست. (استاد)

شاید به خاطر عدم التفات به همین مطلب است که برخی از اعاضم به جناب شیخ اشکال کرده و ایشان را متهم به خلط بحث طریقیّت و حجیت قطع کرده اند. همانطور که در کتاب دراسات فی علم الاصول آمده: «و لا یخفی انّ فی کلام الشیخ قدّس سرّه خلطاً بین مقام طریقیة القطع و مقام حجیته». (م)

• قوله: لان الحجة عبارة عن الوسط...

این تعریف جناب شیخ، تعریف منطقی حجت نیست، بلکه تعریف اصولی است، همانطور که جناب نائینی حجت اصولی را به حد وسط تعریف کرده و تفاوت حد وسط منطقی و اصولی را هم تبیین می کنند. لذا برخی از محشین هم که حد وسط منطقی و اصولی را به یک معنا گرفته اند نیز اشتباه است...

منشأً خلط این امر می تواند مثال تکوینی و منطقی که مصنف می زند باشد، که بعد از تعریف ابتدا مثلاً می زنند به تغییر برای اثبات حدوث عالم، بعد مثال های اصولی می زنند، باید عنایت کرد که این صرفاً یک مثال برای واسطه واقع شدن است و مصنف در بیان تعریف حجت اصولی نیست. (استاد)

• قوله : هذا مظنون الخمرية، و كل مظنون الخمرية...

اشکال : این مثال جناب شیخ، اصلاً محل نزاع در علم اصول نیست. چرا که اصولی در باب امارات از این بحث می کند که آیا هر آنچه که ظن تعلق گرفت بر خمریت آن، آیا فی الواقع هم خمر است و باید مکلف هم با آن مایع خارجی معامله خمر کند و آثار خمر را بر آن مترتب کند، یا این چنین نیست. اما قیاس مذکور بیان کننده این بحث اصولی نیست، بلکه یک قیاس فقهی است و در واقع یک قیاس مرکب است که گویا کبرای آن در علم اصول ثابت شده و حال در اینجا برای اثبات حد اکبر برای حد اصغر از آن بهره گرفته شده. یعنی در این قیاس حجیت ظنون و کاشفیت آن مفروض گرفته شده، و با این پیش فرض این کبرا را به صغرا ضمیمه کرده و فتوای خود را صادر می کنیم.

جواب : اشکال فی الجملة وارد است و از برخی از شاگردان ایشان نقل شده که با توجه به این اشکال، جناب شیخ این مثال را درس خود تغییر داده اند (استاد). اما روشن است که این اشکال تنها به این مثال وارد است و مثال های بعدی مصنف مطابق بحث اصولی است. چرا که می فرمایند : هذا مما افتنى المفتى بتحريمه، كل ما افتنى المفتى بتحريمه فهو حرام. این قیاس دقیقاً محل نزاع اصولی است و کبرای آن در باب امارات بحث می شود و ما می خواهیم بدانیم آیا آنچه مفتی به آن فتوا می دهد، مکلف باید با آن معامله حکم واقعی کند و آثار را بر آن مترتب کند یا خیر؛ علی ای حال در توجیه مثال مظنون الخمرية مصنف می توان گفت این مثال صرفاً برای بیان کیفیت و نحوه حد وسط واقع شدن ظنون آورده شده نه اینکه بخواهد نزاع اصولی را در این قیاس تقریر بفرمایند. موید این مطلب اینکه همانطور که در توجیه قیاس تغییر عالم و حدوث آن گفتیم که این مثال صرفاً برای بیان نحوه حد وسط واقع شدن است نه اینکه دلیلی باشد بر اینکه تعریف حجت در آنجا، تعریف منطقی باشد؛ در اینجا هم می گوئیم این مثال صرفاً برای بیان نحوه حد وسط واقع شدن است و در مقام بیان قیاس اصولی نیست. (م)

اما به هر حال این قیاس، قیاس اصولی و محل نزاع در علم اصول نیست، و بهتر آن بود که مثال این قیاس اینگونه آورده شود : «هذا مظنون الخمرية، كل مظنون الخمرية فهو خمر». همانطور که سید خویی فرموده اند : «... كما تقول هذا مما قامت البينة على خمريته و كل ما كان كذلك فهو خمر...». (اجود التقريرات، ج ۲، ص ۶)

• قوله: هذا بخلاف القطع...

جناب شیخ اعظم در تعلیل عدم صحت حد وسط واقع شدن فرمودند : «ان لاحكام انما تثبت للخمر لا لما علم انه خمر». یعنی احکام بر نفس مایع خارجی بار می شود و علم و جهل دخیل در ثبوت حکم ندارد. (مگر اینکه قطع به نحو موضوعی باشد که باز هم گفتیم حجت بر آن اطلاق نمی شود و دلیلش گذشت).

با توجه به این سخن، می‌گوییم همین اشکال به قیاس هذا مظنون الخمرية جناب شیخ نیز وارد است. در اینجا هم حکم وجوب اجتناب روی نفس مایع خارجی رفته نه مظنون الخمرية، پس چرا باز هم می‌گویید ظن می‌تواند حد وسط واقع شود و حجت بر آن اطلاق شود؟! آن دلیل مصنف در اینجا هم جاری و ساری است، پس تفکیک بین ظن و قطع صحیح نیست و در ظن هم باید قائل به عدم صحت اطلاق حجت بر آن بشوید.^۱

جواب: اگر این ظن در مثال مظنون الخمرية، به نحو موضوعی باشد که وجوب اجتناب روی مظنون الخمرية می‌رود نه نفس مایع خارجی؛ پس اشکالی در تفکیک بین ظن و قطع نیست.

اما اگر ظن به نحو طریقی باشد (که ظهور عبارت هم در همین است) می‌گوییم: هر چند در ظاهر اشکال وارد است، اما همانطور که گذشت مراد و مقصود مثال مذکور این عبارت است: «هذا مما قام به الظن على خمرية، و كل ما قام به الظن على خمرية يجب الاجتناب عنه». اگر قیاس و مثال ما این عبارت باشد دیگر اشکال مذکور وارد نیست.

• قوله: و كذلك العلم بالموضوعات

در قیاس‌های مذکور برای مسئله، دو نوع قیاس داریم، یکی قیاس‌های موضوعی و مصداقی، مثل هذا خمر. یعنی بحث در این است که آیا این شیء خارجی اساساً خمر هست یا نیست. یکی دیگر قیاس‌های حکمی است، یعنی حالا که روشن شد این شیء خمر است، حکمش چیست؟ وجوب اجتناب است یا عدم آن. جناب شیخ هم برای ظنون و هم برای قطعیات این دو مثال را می‌زند. آنجای عبارت که می‌فرماید: «هذا مما أفتى المفتي بتحريمه...» مثال حکمی برای ظنون، و آنجا که می‌فرماید «هذا واجب...» مثال حکمی برای قطعیات است.

تفکیک مثال‌های موضوعی و حکمی در تصویر زیر مشهود است:

۱. آیت الله سبحانی در کتاب ارشاد العقول می‌فرماید: «و العجب من الشيخ الأعظم حيث فرق بين القطع و الظن، فقال بأنه لا يحتج بالقطع على ثبوت الأكبر للأصغر، بخلاف الظن أو البينة أو فتوى المفتي فصح قول القائل هذا الفعل ما أفتى بتحريمه المفتي، أو قامت البينة على كونه محرماً، وكلما كان كذلك فهو حرام مع أن الجميع من باب واحد، ولعل منشأ الاشتباه هو الخلط بين الحجة المنطقية و الحجة الأصولية، فإن التفكيك إنما يصح في الثانية دون الأولى، وإليك بيانها». (ج ۳، ص ۲۵)

هذا المایع مما قام الظن علی خمریته كل ما قام الظن علی خمریته فهو خمر فهذا المایع خمر	اماره موضوعی	امارات و ظنون
هذا الفعل مما قام الظن علی الاجتناب عنه كل ما قام الظن علی اجتنابه فیجب الاجتناب عنه فهذا الفعل یجب الاجتناب عنه	اماره حکمی	
هذا المایع مما قام القطع علی خمریته كل ما قام القطع علی خمریته فهو خمر فهذا المایع خمر	دلیل موضوعی	ادله و قطعیات
هذا الفعل مما قام القطع علی الاجتناب عنه كل ما قام القطع علی اجتنابه فیجب الاجتناب عنه فهذا الفعل یجب الاجتناب عنه	دلیل حکمی	

مثال های تصویر فوق، قیاس های اصولی هستند و در واقع نزاع اصولی در کبرای این قیاس ها است. برخلاف مثال منظون الخمریة جناب شیخ که در حقیقت قیاس اصولی نبوده بلکه قیاس فقهی است. قیاس های فقهی این مسئله نیز از این قرار است :

هذا المایع مما قام الظن علی خمریته كل ما قام الظن علی خمریته یجب الاجتناب عنه فهذا المایع یجب الاجتناب عنه	اماره موضوعی	امارات و ظنون
هذا الفعل مما قام الظن علی وجوبه كل ما قام الظن علی وجوبه فیجب مقدمته فهذا الفعل یجب مقدمته	اماره حکمی	
هذا المایع مما قام القطع علی خمریته كل ما قام القطع علی خمریته یجب الاجتناب عنه فهذا المایع یجب الاجتناب عنه	دلیل موضوعی	ادله و قطعیات
هذا الفعل مما قام القطع علی وجوبه كل ما قام القطع علی وجوبه فیجب مقدمته فهذا الفعل یجب مقدمته	دلیل حکمی	

• قوله: و ان لم یطلق علیه الحجة

اینکه گفته شد حجت بر قطع اطلاق نمی شود به معنای عدم حجیت و اعتبار قطع در استنباط احکام شرعی نیست. همانطور که گذشت حجیت قطع ذاتی است و حتی در اعتبار آن نیازی به تایید و امضای شارع هم نیست. پس اینکه می گوییم اطلاق حجت بر قطع صحیح نیست بنابر یک اصطلاح و معنای دیگری است که از حجت اراده می شود و به معنای انکار اعتبار قطع نیست، بلکه صرفاً می گوییم بنابر این اصطلاح اگر حجت را اینگونه معنا کنیم دیگر اطلاق آن بر قطع صحیح نخواهد بود.

سوال : علت جعل این اصطلاح برای حجت و خارج کردن قطع از این معنا چیست؟ آیا امر مستلزم خروج مباحث قطع از مباحث علم اصول نخواهد بود؟

جواب : همانطور که هر علمی می تواند موضوع داشته باشد، فکلاً هر بابی هم می تواند موضوع مختص به خود را داشته باشد همانطور که مرحوم مظفر می فرماید : «...». با حفظ این مطلب می گوییم این حجتی که در اینجا تعریف می کنیم در واقع تنقیح معنای حجت در باب امارات و ظنون است نه تنقیح موضوع علم اصول. آن حجتی که موضوع علم اصول است، حجت به معنای وجوب متابعت و معتبر بودن است که قطع و ظن هر دو در آن شریک اند و ما در علم اصول می خواهیم از این بحث کنیم که آیا قطع و ظن حجیت به این معنا هستند یا نه یعنی معتبر هستند یا نه. اما حجتی که اینجا تعریف کردیم برای تنقیح معنای حجت در باب امارات و ظنون است و آن را بگونه ای معنا کردیم که شامل قطع نشود. همانطور که جناب شیخ می فرماید : «المراد بالحجة فی باب الادلة...» یعنی این تعریف مربوط به باب ادله است نه تعریف حجت موضوع علم اصول. (م) (بحاجة الى التایید)

■ انقسام القطع الى طریقی و موضوعی و خواص القسمین

تحریر المسأله

□ جایگاه شناسی

جناب شیخ فرمودند حجیت قطع ذاتیه است، یعنی جعلی نیست نه اثباتا نه نفیا. پس هر چیزی که اثبات کردیم قطع هست دیگر سلب حجیت از آن امکان ندارد. با این وجود برخی قطع ها وجود دارد که عده ای فتوا داده اند این قطع ها حجت نیست. مثلاً فردی می بیند که زید داخل خانه ای شده و بیرون می رود، بعد می رود داخل خانه می بیند صاحب خانه کشته شده، اینجا قطع پیدا می کند که صاحب خانه را زید کشته، این قطعش برای خودش حجت است، اما نمی تواند در دادگاه شهادت بدهد، قاضی نمی تواند به شهادت این فرد حکم به قاتل بودن زید بکند، بلکه باید خودش عن حس قتل را رویت کند. پس قطعی که از شهادت زید برای قاضی حاصل می شود حجت نیست بلکه تنها قطعی حجت است که از طریق رویت خودش حاصل شود.

در جواب می گوئیم، اینکه گفتیم حجیت قطع ذاتی است در مورد قطع طریقی است، اما در قطع موضوعی، توسعه و تضییق آن به دست شارع است. قطع موضوعی را هر گونه می خواهد می تواند اعتبار کند.

علی ای حال جناب شیخ با تفاوتی در اینجا برای قطع موضوعی و طریقی ذکر می کنند و با تنبیهاتی که بعداً می آورند، می خواهند بگویند: این موارد متوهمه، خلاف قانون حجیت ذاتی قطع نیست بلکه یک نکته مخفی دارد. (استاد شیخ علی فرحانی، تدریس الموجز)

□ مقدمه

مقدمه اول: اقسام قطع

قطع بر دو قسم است:

(أ) **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 موضوع باشد. بنابراین، در قطع طریقی، قطع به موضوع حکم، در ثبوت حکم بر موضوع دخالتی ندارد و فقط سبب تنجّز تکلیف بر مکلف می گردد. برای مثال، در عبارت «لا تشرب الخمر» یا «الخمر حرام» حکم حرمت شرب، بر عنوان اولی و استقلالی خمر بار شده است، بی آنکه ذکر از قطع به میان آمده باشد. قطع به موضوع حکم سبب احراز موضوع و ترتب حکم واقعی حرمت شرب بر آن می گردد، زیرا موضوع به منزله علت برای حکم است. بنابراین، قطع طریقی در ثبوت حکم بر موضوع دخالتی ندارد؛ یعنی در مرحله انشا، حکم بر نفس موضوع بار می شود نه بر موضوع مقطوع، اما در مرحله تنجّز، قطع دخالت دارد.

(ب) **قطع موضوعی:** عبارت است از قطعی که در موضوع دلیل شرعی به عنوان قید یا تمام موضوع اخذ شده باشد؛ به بیان دیگر، به قطعی گفته می شود که در ثبوت حکم بر موضوع دخالت دارد، به گونه ای که اگر نباشد،

حکم شرعی بر موضوع مترتب نمی‌شود؛ به این صورت که قطع یا موضوع حکم است و یا جزء موضوع حکم؛ بنابراین قطع هم در مرحله ثبوت انشا و هم در مرحله اثبات تنجز حکم شرعی بر مکلف، دخالت دارد؛ برای مثال حکم صحت در نماز دو رکعتی، بر قطع به تعداد رکعات متوقف است و شك در تعداد آنها سبب بطلان نماز می‌گردد اگرچه مکلف بعداً بفهمد آنچه به جا آورده، صحیح بوده است ولی اگر در حال شك، نماز را به پایان برده باشد، نماز او باطل می‌گردد. بر این اساس، در قطع موضوعی، خود قطع، از آن رو که یکی از صفات نفس است در مقابل ظن، شك و وهم در موضوع حکم شرع دخالت دارد و حکم شرعی، دایر مدار آن است، مانند اینکه شارع بگوید: «اذا قطعت بخمریة شیء یجب علیک الاجتناب» که در آن، قطع به خمر بودن، در ترتب حکم حرمت و اجتناب از خمر دخالت دارد. (فرهنگ نامه اصول فقه)

چند نکته:

• **نکته اول:** تفاوت قطع موضوعی و طریقی، گاهی حکم شرعی سر موضوع واقعی بار می‌شود، گاهی سر قطع به موضوع یعنی حکم شرعی سر حالت نفسانی مکلف بار شده نه سر واقع. مصلحت و مفسده برای واقع نیست، برای قطع و حالت نفسانی مکلف است، وقتی مصلحت و مفسده مدار حالت نفسانی مکلف شد اینجا قطع در موضوع حکم شرعی آمده است. اذا قطعت بکون المایع خمرافاجتنبه. شارع اینجا کاری ندارد که خمریت واقعیت دارد یا نه، یعنی مصلحت و مفسده روی خمریت نرفته، بلکه روی حالت نفسانی رفته است. مثال واقعی قطع موضوعی: کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قذر. روشن است که نجاست و طهارت برای اعیان خارجی و عالم واقع است، اما شارع می‌گوید تا علم پیدا نکردی به نجاست، طاهر است، همین که قطع کردی نجس است، نجس می‌شود، پس مصلحت و مفسده روی قطع ما و حالت نفسانی ما است نه واقع. یکی از تفاوت های دیگر قطع موضوعی و طریقی هم در بحث تجری روشن می‌شود، چرا که بحث تجری در مورد قطع طریقی است نه موضوعی. (استاد شیخ علی فرحانی، تدریس الموجز)

• **نکته دوم:** گاهی اتفاق می‌افتد که يك قطع در زمان واحد، نسبت به يك تکلیف، طریقی و نسبت به تکلیف دیگر موضوعی است، مانند آنکه مولا بگوید: «الخمير حرام» و سپس بگوید: «من قطع بحرمة الخمر فیحرم علیه بیعه»؛ در این مثال که از دو قضیه تشکیل شده است، قطع در يك زمان نسبت به حرمت خمر، طریقی، ولی نسبت به بیع خمر، موضوعی است. (فرهنگ نامه اصول فقه)

• **نکته سوم:** قاعده اولیه در قطع، طریقی است، مگر در جاهایی که بر موضوعی بودن آن دلیل اقامه شود؛ بنابراین، هنگام شك در موضوعی یا طریقی بودن، براساس قاعده عمل شده و به طریقی بودن، حکم می‌گردد.

مقدمه دوم: اقسام قطع موضوعی

یک) تقسیم اول: قطع موضوعی به نحو تمام الموضوع و جزء الموضوع؛

أ) **تمام الموضوع:** عبارت است از قطعی که شارع یا مولا وجود آن را تمام ملاک برای تعلق حکم به موضوع قرار داده است؛ یعنی هرگاه چنین قطعی وجود داشت، حکم به موضوع تعلق می‌گیرد، وگرنه حکم بر موضوع بار نمی‌شود؛ مثل آنکه مولا بگوید: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة، يجب عليك التصديق» که وجود قطع به وجوب نماز جمعه، تمام موضوع برای حکم وجوب تصدیق است چه نماز جمعه، در واقع واجب باشد چه نباشد و چون موضوع علت برای وجود حکم است، هرگاه موضوع محقق شد حکم نیز که معلول آن است محقق می‌شود.

ب) **جزء الموضوع:** عبارت است از قطعی که شارع، آن را جزء موضوع حکمی قرار داده است. در این صورت، موضوع از اجزایی مرکب است که یک جزء آن قطع است؛ برای مثال، شارع می‌گوید: «إذا كانت صلاة الجمعة واجبة و قطعت بها يجب عليك التصديق»؛ در این مثال، موضوع دارای دو جزء می‌باشد، که یک جزء آن، وجوب واقعی نماز جمعه و جزء دیگر آن قطع مکلف، به وجوب نماز جمعه است. بنابراین، در صورتی که مکلف به وجوب نماز جمعه قطع داشته باشد، ولی نماز جمعه واقعا واجب نباشد، موضوع به طور کامل محقق نمی‌گردد. پس قطع، جزء الموضوع است، زیرا غیر از قطع، مطابقت آن با واقع نیز در ثبوت حکم بر موضوع دخالت دارد. (فرهنگ نامه اصول فقه)

دو) تقسیم دوم: قطعی که شارع در موضوع حکم شرعی اخذ کرده، از دو لحاظ قابل بررسی است؛ یکی از لحاظ صفت نفسانی بودنش صفتیت و دیگری از لحاظ طریقی و کاشفیت آن از واقع؛

أ) **قطع موضوعی کشفی (طریقی):** در نظر گرفتن خاصیت طریق بودن و کاشفیت به این معنا است که قطعی که در موضوع دلیل اخذ شده (موضوع به آن مقید گردیده) کاشف و آینه تمام‌نمای واقع است بی‌آنکه در جهت کشف و نشان دادن واقع نقصی در آن تصور شود؛ به خلاف شك و ظن.

ب) **قطع موضوعی وصفی:** در نظر گرفتن لحاظ صفت بودن قطع، به این معنا است که قطع یکی از صفات نفسانی است که در نفس قاطع به وجود می‌آید. این صفت نفسانی، یک صفت حقیقی و در مقابل اوصاف اعتباری و انتزاعی است، ولی از آنجا که صفت حقیقی ذات اضافه است یک نسبت و رابطه‌ای با قاطع دارد و یک نسبت و رابطه‌ای هم با مقطوع. اگر قطع به لحاظ رابطه‌ای که با قاطع دارد در موضوع اخذ شود، به آن قطع موضوعی وصفی می‌گویند و اگر به لحاظ رابطه‌ای که با مقطوع دارد در موضوع اخذ شود، به آن قطع موضوعی طریقی گفته می‌شود. (فرهنگ نامه اصول فقه)

• **نکته اول:** از دو راه می‌توان فهمید قطعی که در دلیل شرعی آمده است، طریقت دارد:

۱. از راه تصریح خود شارع، مانند آنکه بگوید: «اذا قطعت بخمرية شيء يجب عليك الاجتناب»، آن‌گاه به دنبال این خطاب، تصریح کند که این قطع تنها به سبب طریق و کاشف بودنش، در موضوع لحاظ شده است؛
۲. از راه دلیل خارجی؛ برای مثال، شارع می‌گوید: «مقطوع الخمرية حرام»، ولی اجماع که يك دليل خارجي است دلالت می‌کند بر اینکه قطع طریقت دارد نه وصفیت.

• **نکته دوم:** فرق میان قطع طریقی محض با قطع موضوعی طریقی این است که در قطع طریقی محض هیچ‌گونه التفاتی به قطع وجود ندارد و قطع در موضوع حکم اخذ نشده و در ترتب حکم بر موضوع دخالتی ندارد و تنها طریق دسترسی به حکم واقعی است؛ به خلاف قطع موضوعی طریقی که به آن التفات می‌شود و از این نظر که طریق به واقع است، در ترتب حکم بر موضوع دخالت دارد. (فرهنگ نامه اصول فقه)

□ ذی المقدمه (خصوصیات قطع طریقی و موضوعی)

لايحتاج الى التوضيح و التقرير...

اضواء علی النص

• قوله: لا يجوز للشارع ان ينهى عن العمل به

ان قلت: پس گویا یدالله مغلوله است؟ قلت:؟؟

• قوله: لانه مستلزم للتناقض

تناقض در اعتقاد قاطع...؟؟

او فی بیان الشارع؟؟

المتن ظاهر فی الثانی لا الاول

• قوله : لا يجوز للشارع ان يحكم بعدم نجاسته

مراد از این عبارت این نیست که شارع حکم به عدم بولیت این مایع خارجی می کند، چرا که در حقیقت شارع در امور تکوینی دخالت نمی کند. مراد آن است که شارع از جهت تشریعی می گوید با این مایع خارجی معامله بول و نجاست نکن، حکم وجوب اجتناب را بر آن مترتب نکن. پس دخالت شارع در واقع در کبرای قیاس است نه صغرای آن. (استاد)

• قوله: علی وجه خاص من حیث السبب

مثلاً قطع به بولیت مایعی، از چند راه و طریق ممکن است حاصل شود، دیدن، چشیدن و بوییدن. در اینجا شارع می تواند مثلاً یکی از این اسباب را معتبر بداند و بگوید آن مایعی حکم به بولیتش می شود که از طریق رویت علم به بولیت آن حاصل شود.

• قوله : بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف

ممکن است توهم شود که قطع موضوعی از آنجایی که مقابل قطع طریقی است و در تعریف قطع طریقی گفتیم که صرفاً مقصود از آن کاشفیت از واقع، فلذا در قطع موضوعی کاشفیت نداریم. در حالی که جناب شیخ تعبیر دقیقی دارند که در قطع موضوعی هم انکشاف هست اما این انکشاف مدخلیت و خصوصیت ندارد، بلکه صرفاً این حالت نفسانی مقصود است. (م)

• قوله : لا يختص ببعض افراده

سوال : در اینجا جناب شیخ می فرمایند قطع موضوعی اختصاص به بعضی از مصادیق و افراد ندارد و از هر سبب و طریقی حاصل شود نافذ است، در حالی که قبلاً فرموده بودند : «ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق بين خصوصياته من حيث القاطع و المقطوع به و...». یعنی فرق بین قطع موضوعی و طریقی این است که قطع طریقی تفاوتی

نمی‌کند از چه طریقی حاصل شود اما قطع موضوعی آن است که مثلاً از سبب خاصی شود و شارع از طریق خاص را معتبر بداند. این دو عبارت تناقض ندارد؟

جواب : تفاوت قطع طریقی و موضوعی در مقسم‌شان محقق شده و اشتراک آنها از این جهت خللی به تفاوت ماهوی آنها وارد نمی‌کنند. برای روشن شدن مطلب اولاً باید بدانیم که ما مستقلاً چیزی به نام قطع موضوعی و طریقی در خارج نداریم، بلکه این دو باتوجه به لسان دلیل و خطاب شارع به وجود می‌آیند. اگر از لسان دلیل بفهمیم که برای شارع حالت نفسانی مکلف دخی در ثبوت حکم نداشته باشد و همین که واقع برای او کشف شود او را ملزم به عمل بداند، می‌گوییم این قطع طریقی است، اما اگر لسان شارع به گونه‌ای بود که حالت نفسانی مکلف برای او موضوعیت داشت می‌گوییم این قطع موضوعی است.

حال اگر از لسان دلیل هر یک از این دو وجه فهمیده شد موضوعی و طریقی بودن قطع مشخص و تعیین می‌شود. و دیگر اینکه مطلقاً معتبر باشد یا بر وجه و طریق خاصی، خللی به موضوعی و طریقی بودن آن وارد نمی‌کند. مثل اینکه بگوییم چون هم در تعریف انسان و هم در تعریف حیوان «حساس متحرک بالاراده» آمده است پس این دو با هم تفاوتی ندارد و مفهومشان یکی است، در حالی که تفاوت این دو در جنس آنها روشن نمی‌شود بلکه با آمدن فصل از هم تمایز می‌شوند. (استاد)

• قوله : بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعتين

مراد از واقعی در اینجا، خود واقع و نفس الامر نیست، یعنی اینکه این مایع خارجی فی الواقع خمر باشد یا نباشد، این مراد نیست، بلکه مراد از واقعی آن حکمی است که مقصود و منظور شارع بوده و برای مکلف منجز می‌شود. جناب شیخ می‌فرمایند حکمت تکلیفی حرمت واقعی که مقصود شارع است، و حکم وضعی نجاست واقعی بر همان وجه، زمانی برای مکلف نافذ می‌شود که علم داشته باشد. (استاد)

• قوله: امثلة ذلك بالنسبة الى حكم غير قاطع

اشکال...

توضیح : در اینجا جناب شیخ سه مثال برای قطع موضوعی می‌زنند : مثال اول از جهت سبب هست، مثال دوم از جهت قاطع هست، مثال سوم هم از جهت سبب هست هم از جهت قاطع. علی‌ای حال سوال اینجاست قطع موضوعی در اینجا برای چه کسی است، برای مجتهد و قاضی است، یا برای مقلد و مکلف است؟ ممکن است که توهم شود در اینجا قطع موضوعی برای مکلف و مقلد است، یعنی حکم وجوب عمل بر فتوا زمانی منجز می‌شود که مکلف علم پیدا کند که این حکم از طرق معهوده برای مجتهد حاصل شده، اما اگر به این امر علم پیدا نکند و مجتهد از طرق غیر معهوده به فتوا برسد، حکم وجوب عمل به آن فتوا برای مقلد نافذ نیست (هرچند که برای خود مجتهد نافذ باشد)

در حالی که مثال های جناب شیخ از بیان این امر قاصر است، و تحصیل قطع در اینجا مربوط به مکلف و مقلد نیست، بلکه برای خود مجتهد و قاضی است. همان طور که ایشان می فرمایند «امثلة ذلك بالنسبة الى حكم غير قاطع». شخص قاطع در اینجا مجتهد است، شخص غیر قاطع هم در اینجا مقلد است (مقلد که قطع پیدا نکرده، آن کس که قطع پیدا کرده مجتهد است). اگر جناب شیخ مثال می زنند به اینکه علم به فتوای مجتهد مثلاً از فقط از طریق رساله او نافذ و عمل به او واجب است، بله در این صورت قاطع مقلد است نه مجتهد، اما مثال ما این نیست. در مثال ما قطع مجتهد مراد است و قطع او هم به طور مطلق نافذ نیست، بلکه از طرق خاصی نافذ است و باصطلاح موضوعی است. حال می گوئیم مثال های این قطع موضوعی نسبت به غیر کثیر است، مثل قطعی که برای مجتهد حاصل شده و این قطع هم به نحو موضوعی است و از سبب خاصی نافذ است، می خواهیم حکم این قطع موضوعی را نسبت به غیر بسنجیم که آیا (مقطوع به آن شخص قاطع برای این غیر) وجوب متابعت دارد یا خیر.

• قوله: بعض اصول العملية

مثل استصحاب که جنبه کاشفیت دارد نه صرفاً رفع تحریر. چرا که در استصحاب دو مبنا است برخی آن را اصل و برخی آن را اماره دانسته اند... توضیح ذلک :...

❦ اشکال: عبارت بعض اصول عملیه چندان صحیح نیست، زیرا: در استصحاب دو مبنا بود: برخی می گفتند استصحاب اماره است چون جنبه کاشفیت دارد، برخی دیگر می گفتند استصحاب اصل عملی است چون صرفاً رفع تحریر می کند؛ با توجه به این دو مبنا:

- اگر قول به اماره بودن استصحاب اختیار کردیم، یعنی استصحاب را کاشف بدانیم، پس عبارت «امارات» در متن شیخ شامل استصحاب هم می شود و دیگر «بعض اصولی عملیه» را لازم نیست بیاوریم.

- اگر هم استصحاب را کاشف ندانیم که دیگر صلاحیت ورود به بحث ما را ندارد چون ما چیزی را می خواستیم که کاشف باشد در حالی که در این صورت استصحاب را کاشف نمی دانیم.

جواب : ظاهراً جناب شیخ استصحاب را از جهت اماره بودن آن

(بحاجة الى التأييد)

• قوله: و ان جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه

مثلاً اگر شخصی کتابی را دست کسی ببیند می تواند برای بیع آن کتاب با او معامله کند، اما در دادگاه نمی تواند شهادت بدهد که این کتاب برای اوست.

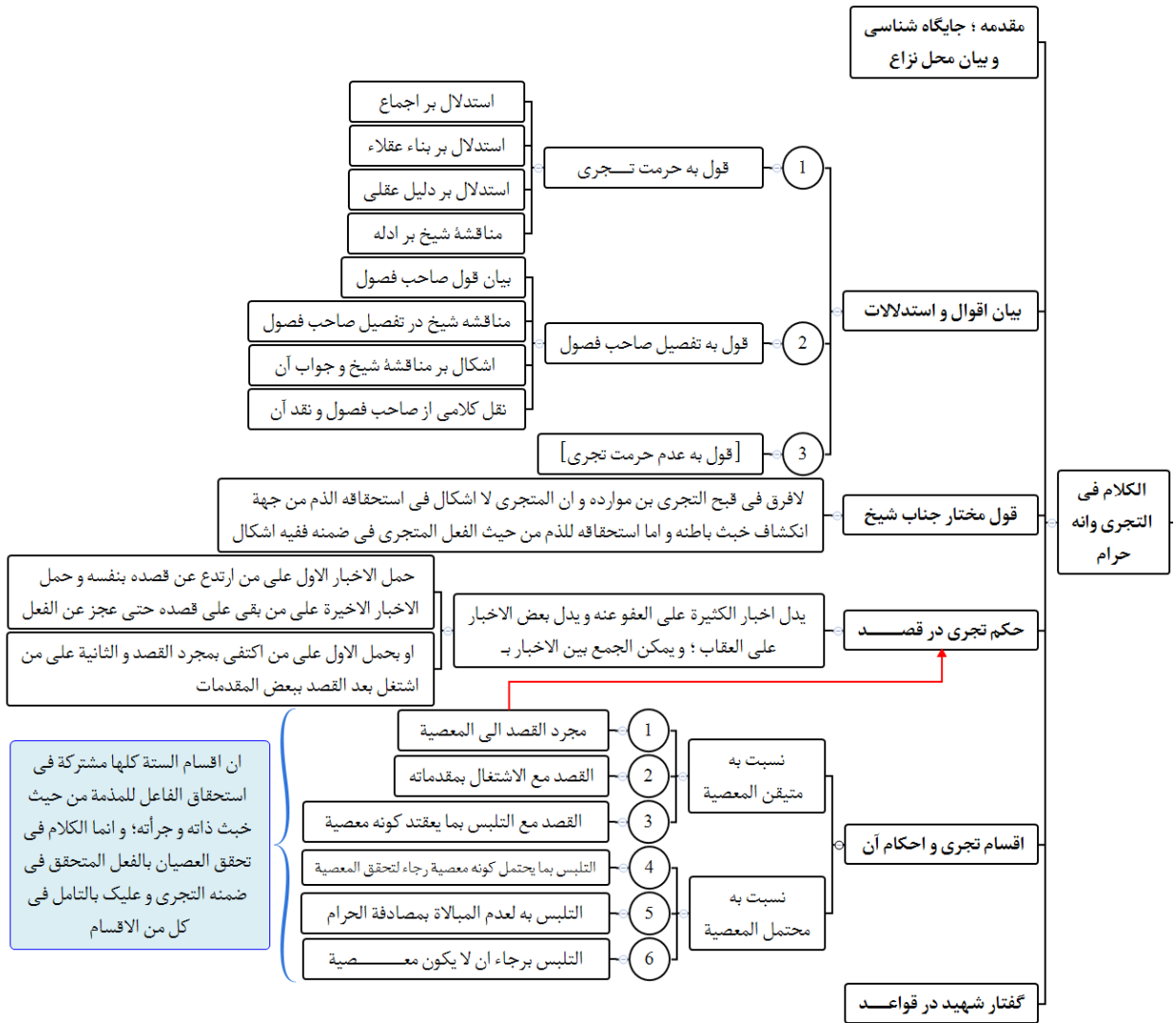
■ انقسام الظن الی طریقی و موضوعی

الشرح

جناب شیخ اعظم می فرمایند، تقسیم به موضوعی و طریقی اختصاص به قطع ندارد، و ظنون هم به دو دسته ظن طریقی و ظن موضوعی تقسیم می شوند.

■ التنبيه الاول: فى التجرى

المخططة المسألة



تحریر المسألة

□ مقدمه

قبل از بیان مسئله تجری مقدمتا باید به نکات زیر توجه شود:

۱) مکلف هنگامی که علم به حکم شرعی پیدا می کند چهار حالت برای او متصور است، یا اطاعت می کند، یا عصیان، یا انقیاد، یا تجری. تعریف این اصطلاحات به شرح ذیل است:

الاول: الاطاعة و هو الموافقة مع التكليف الواقعي؛

الثاني: الانقياد و هو الموافقة مع التكليف الخيالي؛

الثالث: العصيان و هو المخالفة مع التكليف الواقعي؛

الرابع: التجري و هو المخالفة مع التكليف الخيالي. (المحرز، ج ۲، ص ۲۲)^۱

پس تجری مقابل انقیاد است و آن در صورتی است که مکلف پس از علم به حکم، برخلاف مقتضای علم خود عمل کرده و با تکلیف مخالفت می کند (این مخالفت در وجوب با ترک و در حرمت با فعل است)، اما بعداً کشف می شود که آنچه مکلف با آن مخالفت کرده اصلاً حکم واقعی نبوده، بلکه حکم توهمی و تخیلی بوده است.

نکته: مراد از حکم واقعی در اینجا، اصطلاح حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری نیست، بلکه حکم واقعی در مقابل حکم تخیلی است. لذا این حکم تخیلی ممکن است از طریق ادله اجتهادی حاصل شده باشد (که حکم واقعی نامیده می شود) و ممکن است از ادله فقهاتی و اصول عملیه حاصل شده باشد (که حکم ظاهری نامیده می شود). (م)^۲

۲) بحث تجری هم در شبهه موضوعیه جاری می شود هم در بحث شبهه حکمیه. مثال موضوعی آن در صورتی است که مکلف علم پیدا کند که مثلاً این مایع خارجی، خمر است، اما با این وجود از آن اجتناب نکند، و بعداً

۱. تقسیم ثنائی اصطلاحات مذکور :



۲. سوال : با این بیان پس این اصطلاح حکم واقعی به معنای حکم واقعی است که در باب اجزاء مطرح می شود که حکم واقعی را به «آنچه که در لوح محفوظ است» تعریف می کنند و در مقابلش حکم ظاهری است که بوسیله بینه و امارات یا اصول عملیه به دست می آید؛ جواب : خیر، حکم واقعی در اینجا به معنای اصطلاحی که در باب اجزاء مطرح می شود نیست، چرا که آنجا حکم واقعی مختص به «ماکتب فی لوح المحفوظ» است اما در اینجا حکم واقعی اختصاص به آن ندارد، می تواند «ماکتب فی لوح المحفوظ» باشد می تواند غیر از آن باشد. یعنی حکم واقعی اینجا لزوماً به معنای حکم واقع در لوح محفوظ نیست، ممکن است آن باشد ممکن است نباشد.

کشف شود که این مایع اصلاً خمر نبوده است. مثال حکمی آن هم در صورتی است که علم به حرمت شرب خمر داشته باشد، اما با این وجود شرب خمر کند، اما بعداً کشف شود که شرب خمر اصلاً حرمتی نداشته است. (م)

۳) بحث تجری در قطع طریقی جاری می شود نه قطع موضوعی.

۴) تجری اختصاص به قطع ندارد برای ظن و شک یعنی اماره و اصول عملیه هم بحث تجری جاری است.^۱ در بیان قول جناب صاحب فصول برای تجری در ظن یک مثال زده شده: «الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له...».

۵) از آثار قطع «منجزیت و معذرت» آن است. تنقیح صحیح معنای این دو اصطلاح در تنقیح مسئله تجری تاثیر شایانی دارد:

• منجزیت: منجزیت در جایی است که آخرین مرحله از مراحل توجه تکلیف به مکلف (اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز) کامل می شود، و این امر، سبب قطع عذر مکلف می گردد، زیرا تکلیف در حق او مسلم شده و قطع او با واقع نیز مطابق می باشد، بنابراین هیچ گونه عذری در ترك تکلیف و مخالفت با قطع ندارد و چنانچه با آن مخالفت نماید، سزاوار عقوبت است.

• معذرت: عذر بودن قطع مکلف برای ترك تکلیف واقعی معذرت قطع، مقابل منجزیت قطع، و به معنای عذر محسوب شدن قطع مکلف، برای ترك تکلیف واقعی است، و این در جایی است که قطع او مخالف با واقع درآید. (فرهنگ نامه اصول فقه)

۱. و ليعلم ان التجري لا يختص بمخالفة القطع المخالف للواقع، بل يعم مخالفة كل طريق معتبر بجميع أقسامه، بل كل منجز و لو لم يكن طريقاً شرعياً، و الجامع بينها هو قيام الحجة، مثلاً لو قامت البينة على خمرية شيء و شربه و لم يكن في الواقع خمرًا يكون متجرباً، أو ثبت خمرية شيء بالاستصحاب فشربه فتبين الخلاف، أو تنجز على المكلف حرمة شيء بحكم العقل كالاشتغال في الشبهات قبل الفحص أو بغيره من الأصول المثبتة للتكليف، و ذكر القطع من بينها إنما هو لكونه أظهر أفراد الحجج و المنجزات لا لخصوصية فيه، و قد أشار الشيخ قدس سره إلى ذلك في أواخر المبحث.

ثم ربما يتوهم أو توهم أنه لا معنى للتجري في الأحكام الظاهرية، أي في باب الطرق و الأمارات و الأصول العملية و جامعها الحكم الظاهري، بدعوى: أنها أحكام مجعولة في مورد الشك أو للمكلف الشاك، فيكشف الخلاف ينتهي أمدها، نظير النسخ، لا أنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول كما في الأحكام الواقعية.

و فيه: ان هذا إنما يتم على القول بالسببية و الموضوعية، فانه بناء على ذلك يكون في مواردها أحكاماً ينتهي أمدها بانكشاف الخلاف، و لكن هذا القول فاسد لا يعبأ به و ان كان منسوباً إلى بعض قدماء الأصحاب، لاستلزامه التصويب الباطل أو المحال على بعض الوجوه.

و الصحيح أن المجعول في باب الطرق و الأمارات إنما هو الطريقية و تتميم الكشف، و جعلها طريقاً تاماً نظير القطع، و لا يستفاد من أدلة اعتبارها مزيد من ذلك، و لو سلمنا أن مفاد الأدلة هو جعل الحكم المماثل للمجعول إنما هو الحكم الطريقي الناظر إلى الواقع الذي يوجب مخالفته العقاب لو صادف الواقع لا مطلقاً، وهكذا الكلام في الاستصحاب. فالصحيح جريان التجري في موارد قيام الطرق و الأمارات مطلقاً. (دراسات في علم الأصول،

ج ۳، ص: ۲۳)

در مورد منجزیت اختلافی هست که اصابت با واقع شرط تنجز هست یا نه، یعنی تنجیز در صورتی است که علم مکلف مصادف با واقع باشد و الا اگر مصادف نباشد، حکم منجز نخواهد بود. از عبارات برخی اشاره به این مطلب فهمیده می شود همانطور که صاحب الموجز می فرماید: «فتبین ان للقطع خصائص ثلاث... منجزیته عند الاصابة للحکم الواقعی». اما شهید صدر این مصادفت را شرط نمی داند و در حلقهٔ ثالثه می فرماید: «حجیة القطع من وجهة نظر اصولیة - و بما هی معبرة عن المنجزیة و المعذریة- لیست مشروطة بالاصابة بای واحد من المعنین...». همچنین ظاهراً صاحب کفایه هم اصابت با واقع را شرط منجزیت نمی داند. (بحاجة الى المنبع)

۶) بحث تجری دو گونه مطرح می شود: یکی بحث در خود تجری، دیگری بحث در متجری به. فرق بین این دو هم این است که: «ان الاول ینتزع من مخالفة المكلف الحجة العقلية و الشرعية، بخلاف الثاني فانه عبارة عن نفس العمل الخارجی كسرب الماء الذی یتحدث به مخالفة الحجة». (الموجز)

□ جایگاه شناسی و تبیین محل نزاع

همانطور که در مقدمه اول گذشت، تجری مقابل انقیاد است و عبارت است از مخالفت مکلف با حکم خیالی. اما سوال اینجاست چه علمی وامدار بحث از این مسئله است؟ علم اصول یا فقه یا کلام؟ در پاسخ باید گفت: این مسئله، از مسائلی است که قابلیت دارد در هرکدام از این علوم مطرح شوند^۱، و وجه دخول این مسئله، در این علوم کاملاً بستگی به این دارد که از چه زاویه ای و با چه عینکی به این مسئله نگاه کنیم، اگر عینک اصولی به چشم بزنیم، مسئله اصولی است، اگر از زاویه فقه نگاه کنیم، فقهی است و هكذا... علی ای حال سخن در اینجاست که وجه و حیثیت فقهی، کلامی و اصولی آن از چه جهت است. تقریرات و بیان های مختلفی برای این وجوه گفته شده که به آنها می پردازیم:

یک) وجه فقهی مسئله: اگر نزاع در این باشد که «آیا ارتکاب آنچه قطع به حرمتش داریم حرام است شرعاً یا خیر؟» این نزاع فقهی خواهد بود.

دو) وجه کلامی مسئله: اگر نزاع در این باشد که «آیا شخص متجری مستحق عقاب هست یا خیر؟»، این نزاع کلامی خواهد بود.

❖ **اشکال:** صاحب کتاب انوار الاصول در این وجه خدشه کرده و می فرمایند: «و أما عدم كونها كلامية فلا بُدَّ من البحث فيها بحث عن صغرى موضوع علم الكلام، حيث إن موضوعه هو كبرى: أنَّ المعصية هل توجب العقاب أو لا؟ بينما البحث في المقام بحث في صغرى المعصية، أي في أنَّ فعل المتجزي معصية أو لا؟ وإلا فإن كانت هذه مسألة كلامية يلزم أن يكون كل فرع فقهي من مسائل الكلام، والإنصاف أنَّ عدّها من علم الكلام من ناحية هذا المحقق بعيد من مقامه». (انوار الاصول، ج ۲، ص ۲۱۶)

سه) وجه اصولی مسئله: برای وجه اصولی مسئله تجری، تقریرات متعدد و مختلفی گفته شده که به آنها می پردازیم:

❖ **تقریر اول:** اینکه بحث در اثبات حرمت تجری نیست، بلکه بحث در اثبات قبح تجری با حکم عقل است که اثبات این امر نتیجتاً موجب تحصیل حجتی می شود که با آن «حرمت تجری» را می توان اثبات کرد.

توضیح و تفصیل این تقریر: الاساس، بدایع البحوث، انوار الاصول...

۱ . انوار الاصول، ج ۲، ص ۲۱۶ : ذهب المحقق الحائري رحمه الله في دره إلى أنَّها قابلة لكلِّ منها وقال: «أنَّ النزاع يمكن أن يقع في استحقاق العقوبة وعدمه فيكون راجعاً إلى النزاع في المسألة الكلامية، ويمكن أن يقع النزاع في أنَّ ارتكاب الشيء المقطوع حرمة هل هو قبيح أم لا؟ فيكون المسألة من المسائل الاصولية التي يستدلُّ بها على الحكم الشرعي، ويمكن أن يكون النزاع في كون هذا الفعل أعني ارتكابه ما قطع بحرمة مثلاً حراماً شرعاً أو لا؟ فتكون من المسائل الفقهية». (درر الفوائد: ص ۳۳۵، طبع جماعة المدرسين)

❖ **اشکال:** صاحب کتاب بدایع البحوث (ج ۷، ص ۲۲۲) و صاحب کتاب انوار الاصول (ج ۲، ص ۲۱۷) بر این تقریر خدشه کرده اند.

❖ **تقریر دوم:** نزاع در شمولیت اطلاق ادله ای است که قطع به آنها تعلق گرفته همانطور که صاحب دراسات فی علم الاصول می فرماید: « دعوی شمول إطلاق الأدلة لما تعلق به القطع و لو كان مخالفا للواقع ». (ج ۳، ص ۲۱)

❖ **تقریر سوم:** از آنجایی که احکام شرعی تابع مصلحت و مفسده هستند، نزاع در این است که اگر به فعلی قطع تعلق گرفت هر چند این قطع مخالف با واقع باشد، آیا این قطع موجب القاء مفسده و مصلحت در فعل می شود که در نتیجه بتوان حرمت فعل را اثبات کرد یا خیر؟^۱

❖ **تقریر چهارم:** مسئله تجری در حقیقت تنقیح بحث « حجیت قطع » است. توضیح مطلب اینکه: اصولیون عقیده دارند که حجیت قطع ذاتی است، همانطور که جناب شیخ اعظم می فرمایند: « لا اشکال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه ما دام موجودا... ». با این وجود، نزاع در این است که وسعت و دامنه این حجیت چه قدر است؟ آیا این قطع تنها در صورت مصادفت با واقع حجت است یا مطلقا حجت است حتی در صورت کشف مخالفت قطع با واقع؟

به عبارت دیگر این بحث در واقع برای پاسخگویی به این سوال است که: شما گفتید هر موقع قطع (طریقی) موجود بود، حجت است، آیا در مسئله تجری هم که قطع مکلف مصادف با واقع نبوده، باز هم می گوئید حجت است که در نتیجه شخص متجری مستحق عقاب باشد؟ در جواب این سوال اقوال مختلفی است، برخی گفته اند نخیر اینکه ما گفتیم قطع حجت است در مورد قطعی است که مصادف با واقع باشد و الا اگر مصادف با واقع نباشد حجت نیست و در نتیجه مستحق عقاب هم نیست. برخی دیگر گفته ما بر مبنای خودمان ایستاده ایم و می گوئیم قطع مطلقا حجت است، حتی در صورتی که مصادف با واقع نباشد. این قول دوم نیز خود به دو دسته تقسیم می شود: برخی می گویند از آنجایی که حجت است پس مستحق عقاب هم هست، برخی میگویند هر چند حجت است اما در اینجا مستحق عقاب نیست، به اصطلاح هر چند در اینجا مقتضی موجود است (یعنی قطع حجت بوده و منجز شده) اما برای استحقاق عقاب فقدان مانع هم لازم است در حالی که اینجا مانع داریم، و مانع این است که احکام تابع مصالح و مفاسد است، و استحقاق عقاب هم در صورتی است که مکلف فعل ذی مفسده ای انجام داده باشد، در حالی که در این فعلی که شخص متجری مرتکب شده اصلا مفسده ای نیست، پس حرمتی هم ندارد پس عقابی هم نخواهد داشت.

۱. دراسات فی علم الاصول: دعوی ثبوت المصلحة أو المفسدة فی ما تعلق به و لو كان مخالفا للواقع، و حیث ان الأحکام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد علی مسلك العدلیة فمن جهة المالك يستكشف العقل حرمة ذلك الفعل أو وجوبه شرعا. (ج ۳، ص ۲۱)

□ واکاوی قول شیخ اعظم در مسئله تجری

حال که روشن شد مسئله تجری در میان علوم مختلف چه جایگاهی دارد، و روشن شد که محل نزاع آن در علم اصول از چه وجوه و حیثیتی خواهد بود، سخن در این است که جناب شیخ اعظم کدام یک از این وجوه و تقریرات را در مسئله تجری پذیرفته و بحث را طبق کدام تقریر پی ریزی می کند.

آنچه از ابتدای عبارات جناب شیخ به دست می آید، پی ریزی مسئله تجری، بنابر تقریر چهارم است همانطور که جناب شیخ می فرمایند: «لکن الکلام...»

تطبیق این عبارت بر تقریر چهارم نیاز به تفصیل و توضیح دارد. در توضیح این مطلب باید بگوییم که:

«جناب شیخ ابتدای بحث قطع فرمودند که حجیت قطع ذاتی است، یعنی به جعل شارع نیست نه ثبوتاً و نه نفیاً. پس هر چیزی که اثبات کردیم قطع هست دیگر سلب حجیت از آن امکان ندارد. این در حالی است که برخی قطع ها وجود دارد که عده ای فتوا داده اند این قطع ها حجت نیست. نظیر آنچه در قطع موضوعی گفتیم که برخی اشکال کرده اند علم حاصل برای قاضی از طریق شهادت حجت نبوده، بلکه باید خودش قطع پیدا کند. جناب شیخ در آنجا تذکر دادند این که می گوییم حجیت قطع ذاتی است مربوط به قطع طریقی است نه قطع موضوعی، چرا که اعتبار و توسعه و تضییق قطع موضوعی به دست شارع است و هر گونه تصرفی می تواند در آن انجام بدهد.

با حفظ این مطلب، در اینجا هم برخی توهم کرده اند: «از آنجایی که قطع طریقی حجیت اش ذاتی است، و هر جا قطع طریقی آمد حجت است، و مخالفت با حجت هم عقوبت دارد. لذا در همین مسئله مذکور هم که شخص متجری قطعی پیدا کرده و برخلاف قطع خود عمل کرده، در اینجا هم قطع او حجت بوده و باید عمل می کرده، پس اگر مخالفت کرد و ترک عمل کرد مستحق عقاب است».

جناب شیخ می فرمایند: شرمنده، خودم هم اینها را می دانم اما اصلاً سِرّ اینکه این مطلب را در تنبیه آوردم همین است. تجری در اینجا عقوبت ندارد. توضیح مطلب اینکه: در اینجا دو مقام داریم، یکی خود عنوان تجری، یکی فعل متجری به. اینکه شما که می گوئید تجری عقاب دارد، از دو حال خارج نیست: یا می گوئید عنوان عقاب دارد یا می گوئید خود فعل. در حالی که هیچ کدام عقاب ندارد بنابر همان ادله ای که می آید». (اقتباس از بیانات استاد شیخ علی فرحانی در تدریس الموجز^۱)

۱. استاد شیخ علی فرحانی محل نزاع را بنابر قول شیخ اینگونه توضیح می دهند اما در ادامه برای بیان علت عدم استحقاق عقوبت برای متجری، به بحث مصلحت و مفسده احکام اشاره کرده و به آنها استدلال می کنند. از آنجایی که جناب شیخ برای بیان علت عدم استحقاق اینگونه استدلال نکرده و یا به عبارتی چنین تصریحی ندارند، از آوردن این آن استدلال خودداری کرده و استدلال ها را واگذار به محل بحث خود کردیم. آنچه در اینجا در پی آن بودیم واکاوی محل نزاع بنابر قول شیخ بود که با بیان استاد منقح شد و استدلال بر استحقاق و عدم آن فعلاً اجنبی از بحث ماست. (م)

سوال: همانطور که در بیان تقریر چهارم گذشت، قائلین به عدم حرمت، دو دسته هستند، حال جناب شیخ اعظم کدام یک از این اقوال را اختیار کرده اند؟ بعبارت دیگر بالاخره جناب شیخ حجیت مطلق قطع را پذیرفته اند یا نپذیرفته اند؟

جواب: جناب شیخ در کتاب رسائل تنها فرموده اند که تجری حرمت نداشته و شخص متجری مستحق عقاب نیست. از طرفی همانطور که گفتیم قائلین به عدم استحقاق عقاب تجری دو دسته هستند، برخی تجری را مستحق عقاب نمی دانند از این جهت که چون در واقع اصلاً قطع حجت نبوده؛ اما برخی دیگر هر چند آن را حجت می دانند اما به خاطر عروض مانعی قائل به عدم استحقاق عقاب شدند. علی ای حال از اینکه جناب شیخ قائل به عدم استحقاق عقاب شدند نمی توان پی به مبنای ایشان برد چرا که در عدم استحقاق عقاب دو مبنا و دو قول هست. (مانند همان بحث معروف در مسئله تبعدی و توصلی که قائلین به استحاله تقیید، نمی توانند از عدم تقیید پی به اطلاق ببرند چرا که در عدم تقیید دو احتمال است: یکی چون قیدی در غرض مولی دخالت نداشته و کلام مطلق شده، دیگری چون تقیید استحاله دارد کلام مطلق شده. از آنجایی که هیچ کدام از این دو احتمال متعین نیست، کلام مجمل می شود)

سر این مطلب هم در این است که جناب شیخ برای «عدم حرمت» و «عدم استحقاق عقاب» استدلال و احتجاج نکرده، بلکه صرفاً دلائل قائلین به حرمت را آورده و آنها را مردود می شمارد. اگر برای «عدم حرمت» استدلال می کرد، آنگاه می توانستیم مبنای شیخ را با توجه به استدلالی که کرده تشخیص دهیم، اما مع الاسف ایشان برای این امر استدلال نکرده و صرفاً در ادله قائلین به حرمت خدشه می کنند.^۱

۱. سوال: (یک) آیا میان «حرمت تجری» و «حجیت مطلق قطع» ملازمه ای هست به این بیان که اگر بگوییم قطع مطلقاً حجت است حتی در صورت کشف خلاف، تجری حرمت دارد، اما اگر بگوییم قطع تنها در صورت اصاب با واقع حجت است دیگر تجری حرمت ندارد؟ بنابر فرض ثبوت ملازمه، آیا قول جناب شیخ به عدم حرمت تجری، ریشه در این دارد که قطع را تنها در صورت اصاب با واقع حجت می داند، یا اینکه قول او به عدم حرمت منشأ دیگری دارد؟ (چرا که جناب شیخ برای اثبات عدم حرمت استدلال به عدم حجیت مطلق قطع نکرده، بلکه به امور دیگری استدلال کرده است) جواب: (بحاجة الى التحقيق) صاحب بدایع البحوث که ملازمه فهمیده و می گوید قول به «حرمت تجری» دائر مدار قول به حجیت مطلق قطع (حتی عند کشف الخلاف) و عدم حجیت مطلق آن است. یعنی کسی که قائل به حرمت تجری می شود لاجرم باید قائل به حجیت قطع باشد حتی بعد کشف خلاف.

(دو) گفته شد که بحث در تنقیح دامنه «حجیت قطع» است، سوال اینجاست این حجیت به چه معناست، به معنای معذرت و منجزیت است، یا به معنای لغوی آن یعنی صحت احتجاج؟ آیا اصلاً دوگانگی بین این دو هست یا مانعی نیست از اینکه حجیت را مشترکاً بر هر دو معنا بگیریم؟ جواب: (بحاجة الى التحقيق)

□ بیان اقوال و ادله

در مسئله تجری سه قول است: قول به حرمت و استحقاق عقاب، قول به عدم حرمت و عدم استحقاق، و قول به تفصیل جناب صاحب فصول.

(۱) القول الاول: حرمة التجری و الاستدلال علیها

قائلین حرمت تجری به سه دلیل تمسک کرده اند که به آنها می پردازیم:

(۱-۱) اجماع

این اجماع از فتاوی فقها در بخش های مختلف فقه به دست می آید. مثلاً در مورد شخصی که ظن به ضیق وقت نماز دارد و عملاً نمازش را نمی خواند و تاخیر می اندازد و سپس روشن می شود که وقت وسعت داشته است، فتوی به معصیت بودن عمل او داده اند. حال وقتی که در ظن این طور باشد در قطع به طریق اولی است.

✍ جناب شیخ بر این اجماع خدشه کرده و می فرمایند:

اولاً ما در تحقیق خودمان اجماعی تحصیل نکردیم پس اجماع محصل نداریم؛

ثانیاً اجماع در مساله تجری که مساله عقلی است اعتبار ندارد و در فروعات معتبر است؛

ثالثاً چون عده زیادی مخالف دارد لذا اجماع محقق نشده و کاشف از قول معصوم نخواهد بود.

(۱-۲) بناء عقلاء

بنای عقلای عالم بر توبیخ و سرزنش شخص متجری است.

✍ جناب شیخ این استدلال را نپذیرفته و می فرمایند:

اولاً چنین بناء و قضاوتی از عقلاً برای ما محرز و مسلم نیست؛

ثانیاً بر فرض قبول آن، این توبیخ ناظر به سوء نیست و شقاوت باطنی اوست یعنی کاشف از قبح فاعلی است نه

فعلی تا منشأ عقاب او شود.

اشکال: ممکن است کسی بر جناب شیخ اشکال کرده و بگوید: سلمنا که این توبیخ صرفاً کاشف از قبح فاعلی

باشد، اما بدون شک استحقاق مذمت بر فاعل موجب استحقاق مذمت بر خود فعل نیز خواهد بود و قبح فاعلی به

قبح فعلی سرایت می کند. به عبارت دیگر:

ص: تجری قبح فاعلی دارد و فاعل آن مورد مذمت عقلاء بوده و مستحق عقاب است؛

ک: هر جا که فاعل مورد مذمت عقلاء باشد، خود فعل نیز شرعاً استحقاق عقاب دارد؛

ن: پس در تجری، خود فعل استحقاق عقاب داشته و قبح فعلی دارد. (م)

جواب: جناب شیخ می فرماید ملازمه ای که در کبری گفته شد پذیرفته نیست و «استحقاق مذمت علی ما کشف عنه الفعل» موجب «استحقاق مذمت علی نفس الفعل» نمی شود. یعنی میان حکم عقلاء به مذمت فاعل و حکم شرع به استحقاق عقاب فعل ملازمه ای نیست، بلکه اگر خود فعل نزد عقلاء قبیح و مذموم بود، می توان گفت میان این حکم عقلی با حکم شرعی ملازمه است و استحقاق عقاب برای فعل ثابت می شود، اما از مذمت فاعلی عقلاء نمی توان پی به قبح فعلی و استحقاق مذمت بر خود فعل برد. (م)

۳-۱) دلیل عقلی

محقق سبزواری در تقریر استدلال به حکم عقل می فرماید: فرض کنید، دو نفر قطع پیدا می کنند که این مایع خارجی خمر است، و به قصد خمریت آن را می نوشند، و بعدا کشف می شود که فقط یکی از آنها خمر بوده، در این صورت حکم این دو از چهار حالت خارج خواهد بود:

- ۱) یا هر دو مستحق عقاب اند؛
- ۲) یا هر دو مستحق عقاب نیستند؛
- ۳) یا فقط آن کسی که قطعش مصادف بوده و خمر خورده مستحق عقاب است، و دیگری مستحق نیست؛
- ۴) عکس صورت سوم؛

• احتمال چهارم باطل است: چون اگر غیر مصادف عقاب داشته باشد، پس به طریق اولی مصادف عقاب دارد؛

• احتمال سوم هم باطل است: چون در این قسم، استحقاق عقاب شخص مصادف به خاطر اصابت قطع با واقع، و عدم استحقاق عقاب شخص غیر مصادف به خاطر عدم اصابت با واقع است، در حالی که هردوی اینها نسبت به اصابت قطع با واقع و عدم اصابت آن اختیاری نداشته اند، و بدون شک استحقاق عقاب برای شخصی است که مختار باشد در حالی که هر دوی اینها در اینجا اختیاری ندارند. پس فرق نهادن بین این دو از این جهت صحیح نیست زیرا هر دو در غیر مختار بودن مشترک اند، پس وجهی ندارد که بگوییم شخص مصادف مستحق عقاب است، چون او هم اختیار نداشته. به عبارت دیگر این احتمال سوم تالی فاسد دارد و آن عبارت است از متوقف کردن استحقاق عقاب بر امر غیر اختیاری، و هو قبیح قطعاً.

استدلال جناب محقق در قالب قیاس اقترانی از این قرار است:

ص: مستحق عقاب دانستن شخص مصادف و مستحق عقاب ندانستن شخص غیر مصادف، مستلزم توقف استحقاق عقاب بر امر غیر اختیاری است؛

ک: توقف استحقاق عقاب بر امر غیر اختیاری قبیح است؛

ن: پس مستحق دانستن شخص مصادف و مستحق عقاب ندانستن شخص غیر مصادف قبیح است. (م)

• احتمال دوم هم باطل است: چون بر فرض اینکه غیر مصادف مستحق عقاب نباشد، اما وجهی برای عدم استحقاق عقاب شخص مصادف نیست، چرا که او یقیناً معصیت کرده و باید مستحق عقاب باشد.

- بنابراین لاجرم احتمال اول معین می شود و باید حکم به استحقاق عقاب هردو کنیم. که در نتیجه روشن می شود که تجری هم حرمت داشته و مستحق عقاب است.^۱

مناقشه در تقریر محقق سبزواری

- جناب شیخ در جواب محقق می فرمایند: احتمال سوم بدون اشکال است و ما ملتزم می شویم به استحقاق عقاب شخص مصادف و عدم استحقاق شخص غیر مصادف. و آن استدلال شما مردود است زیرا قیاس شما به خاطر فساد صغرا و کبرای آن منتج نیست. توضیح این مطلب نیاز به یک مقدمه دارد، لذا می گوییم: برای مسئله دو صورت قابل فرض هست:

أ) صورت اول: اینکه از اول تا آخر امر از اختیار شخص خارج باشد، مثل شرب خمر شخص مکره، یعنی شخصی را ببندند و بالاچار در دهان او شراب بریزند، که در اینجا شخص از ابتدا تا منتهای آن هیچ اراده و اختیاری ندارد؛ بدون شک در اینجا شخص مستحق عقاب نیست.

ب) صورت دوم: اول امر آن اختیاری باشد اما آخر آن غیر اختیاری باشد، مثل اینکه شخصی خودش را از ساختمانی پایین بیندازد. به زمین انداختن خود کاری اختیاری بوده اما اینکه بخواهد از آسیب دیدن خودش جلوگیری کند این امر در اختیار و اراده او نیست. در واقع در اینجا شخص به واسطه این کارش اختیار را از خودش سلب کرده و به قول مشهور: الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار. روشن است که در اینجا شخص مستحق عقاب است. (زیرا هر چند منتهای امر غیر اختیاری است، اما این عدم اراده ریشه در سوء اختیار خود شخص داشته که اراده را از خود سلب کرده است.)

- با حفظ این مقدمه **جناب شیخ** می گوید: اینکه گفتید استحقاق عقاب در امور غیر اختیاری قبیح است، کلیت ندارد، بلکه تنها در مورد اموری است که از ابتدا تا انتهای آن غیر اختیاری باشد، و الا در صورتی که شخص در اول امر اختیار داشته باشد، اما به سوء اختیار خودش، اراده را از خودش سلب کند استحقاق عقاب آن قبیح نبوده و آن شخص مستحق عذاب است. در مسئله ما هم شخصی که قطعش مصادف با واقع بود درسته است که در منتهای امر اراده ای ندارد اما این عدم اختیار، به خاطر آن است که خودش به سوء اختیار خودش این اراده را از خود سلب

^۱ . اشکال : محقق سبزواری چگونه در احتمال سوم می گوید شخص مصادف استحقاق عقاب ندارد در حالی که خودش نتیجه گرفت که هر د محقق سبزواری نتیجه گرفتند که حالت اول صحیح است و باید هر دو مستحق عقاب باشند، پس در واقع عقیده دارند که شخص مصادف هم مستحق عقاب است، پس چرا در احتمال سوم استحقاق عقاب شخص مصادف را نمی پذیرند؟؟

جواب : عدم پذیرش استحقاق عقاب شخص مصادف در احتمال سوم توسط محقق سبزواری از این جهت است که ایشان می فرمایند : در این احتمال چون استحقاق عقاب به خاطر مصادفت با واقع است، معنا ندارد که میان این دو نفر فرق گذاشته شود، چرا که هردو در این جهت مشترک اند و هردو غیرمختار اند، بله اگر علت استحقاق عقاب را چیز دیگری بدانید مشکلی نیست، اما اینکه علت استحقاق عقاب مصادفت با واقع باشد، صحیح نیست چون این امر غیر اختیاری است و نمی توان بر امر غیر اختیاری، شخصی را مستحق عقاب دانست.(م)

کرده و الا در اول امر اختیار داشت می توانست شراب را ننوشد. پس استحقاق عقاب چنین شخصی قبیح نیست و مستحق عذاب است.

• **محقق سبزواری** می فرماید: سلمنا، شخص مصادف مستحق عقاب است، اما دیگر چرا می گوئید شخص غیر مصادف مستحق عقاب نیست؟

جناب شیخ می فرماید: آنچه در حق خداوند متعال قبیح بود عبارت است از منوط کردن استحقاق عقاب بر امر غیر اختیاری، اما اینکه خداوند متعال بخواهد «عدم استحقاق عقاب» را منوط بر امر غیر اختیاری کند، دیگر این اناطه قبیح نیست. یعنی خداوند متعال می تواند امور غیر اختیاری را عقاب نکند، عقاب نکردن که دیگر قبیح نیست، آنچه قبیح بود عقاب کردن بود.

• ممکن است کسی به جناب شیخ **اشکال** کند که طبق آنچه شما فرمودید که: «استحقاق عقاب تنها در اموری قبیح است که از ابتدا تا انتهای آن غیر اختیاری باشد و الا در صورتی که ابتدای آن اختیاری باشد دیگر استحقاق عقاب قبیح نیست و آن شخص مستحق عقاب است»، طبق این بیان لاجرم باید بگوئید شخص غیر مصادف هم مستحق عقاب است چون او هم مانند شخص مصادف در ابتدای امر مختار بوده اما به سوء اختیار خودش آمده و اراده خود را سلب کرده، پس باید او را هم مستحق عقاب بدانید نه اینکه بگوئید مستحق عقاب نیست؛

می توان در **جواب** این اشکال گفت: بله هر چند هر دو در مقتضی مشترک اند یعنی هر دو در ابتدای امر اختیار داشته اند، اما وجود مقتضی برای استحقاق عقاب به تنهایی کفایت نمی کند، بلکه فقدان مانع^۱ (وجود مفسده) هم لازم است، یعنی علاوه بر قصد فعل باید در خود آن فعل هم مفسده وجود داشته باشد و آن قصد با واقع مطابق باشد، در حالی که در فعل شخص غیر مصادف اصلا مفسده ای نیست. به عبارت دیگر در عقاب شخص مصادف هم مقتضی موجود است یعنی هم قصد ارتکاب مفسده کرده، هم مانع مفقود است یعنی واقعا فعل او مفسده هم داشته چون شراب واقعی نوشیده و معصیت کرده. اما در شخص غیر مصادف هر چند مقتضی موجود است یعنی قصد معصیت و ارتکاب مفسده کرده، اما مانع مفقود نیست، و مانعی در القاء مفسده در فعل وجود دارد. چون این شخص در واقع آب نوشیده، پس اصلا معصیت نکرده و مفسده ای مرتکب نشده که مستحق عقاب باشد. به اصطلاح می گویند: «ماوقع لم یقصد و ما قصد لم یقع». (م)

ذکر شواهد برای دفع استبعاد

سپس جناب شیخ، شواهدی را ذکر می کنند مبنی بر اینکه امر غیر اختیاری و در قلت و کثرت ثواب یا عقاب دخالت دارد تا این استبعاد جناب محقق را مرتفع کند.

^۱ مانع اینجا «عدم مفسده» است، فقدان مانع میشود فقدان عدم مفسده ← (منفی × منفی = مثبت): یعنی وجود مفسده. پس فقدان مانع = وجود مفسده.

- **شاهد اول:** «من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها. مثلاً اگر دو نفر مسجدی بسازند اما اتفاقاً در یک مسجد تعداد زیادی نماز اقامه کنند اما در مسجد دیگر تعداد کمی نماز بخوانند. روشن است که مسجدی که جمعیت آن زیاد تر است، ثواب مؤسس آن هم بیشتر است. در اینجا کثرت و قلت جمعیت در اختیار مؤسس نیست لکن همین امر غیر اختیاری در زیادی و نقصان ثواب تاثیر دارد.

- **شاهد دوم:** «من سن سنة سيئة كان له مثل ورز من عمل بها». مثلاً اگر دو نفر مشروب خانه بسازند، از اقضا یکی از آنها جمعیتی بیشتری داشته و مجلس آن همیشه دایر است، اما دیگری این گونه نیست. روشن است که گناه مؤسس اول سنگین تر و بیشتر است. در اینجا هم قلت و کثرت جمعیت و استقبال و عدم استقبال از مشروب خانه امری خارج از اختیار و اراده مؤسسان آن است، اما با این حال این امر، در کثرت و قلت عقاب آنها موثر است. (به طور مثال اگر مشروب خانه مؤسس اول ۲۰ مشتری داشته باشد برای او ۲۰ سیئه نوشته می شود و اگر مشروب خانه مؤسس دوم ۱۰ مشتری داشته باشد، برای او ۱۰ سیئه نوشته می شود. در وجه عقاب شدن و کتاب سیئه می گوئیم آنجایی عقاب قبیح است که رجوع به اختیار نکند در حالی که این دو در ابتدای امر اختیار داشتند. و در وجه کمتر عقاب شدن مؤسس دوم می گوئیم آنچه قبیح بود عبارت است از عقاب کردن در امر غیر اختیاری، اما عدم عقاب در امر غیر اختیاری دیگر قبیح نیست، و اینکه ۱۰ سیئه دیگر برای مؤسس دوم نوشته نشود محذوری ندارد.)

- **شاهد سوم:** «ان للمصیب اجرین و للمخطیء اجر واحد». در اینجا مجتهدی که فتوایش مصادف با واقع بوده دو پاداش دارد اما مجتهدی که به حق نرسیده تنها یک اجر دارد. در اینجا هم اصابت و عدم اصابت با واقع خارج از اختیار مجتهد است اما با این حال، این امر در قلت و کثرت ثواب دخیل است. (شرح رسائل علی محمدی)

موید وجدانی

در آخر امر جناب شیخ بحث را به وجدان ارجاع داده و می فرمایند: میان کسی که قطع او مصادف در آمده و آنکه مصادف نبوده وجدانا تفاوت وجود دارد و آنکه مصادف بوده را بیشتر مذمت می کنیم. و این مذمت هم به دو دلیل است یکی اینکه چرا فعل بد انجام داده، دیگری اینکه چرا چنین صفت پلیدی در او وجود دارد؛ اما آنکه قطعش مصادف نبوده تنها به خاطر آن صفت زشتش مذمت می شود، دیگر نمی گوئیم چرا کار بد انجام دادی، چون اصلاً کارش مذموم نبوده است. این حکم وجدان موید آن است که مصادف عند الله کیفر دارد، ولی غیر مصادف ندارد. شایان ذکر اینکه این موید وجدانی بما هو احد من العقلاء است، یعنی از این جهت که خود ما نیز یکی از افراد و احاد عقلاء هستیم به چنین امری حکم می کنیم. پس در واقع این موید جناب شیخ به بناء عقلاء رجوع می کند. (استاد)

اشکال: ممکن است کسی اشکال کند که: اینکه شما گفتید وجدانا عقلاء بین شخص مصادف و غیر مصادف تفاوت می گذارند و شخص مصادف را بیشتر مذمت می کنند، مربوط به مبعوضات عقلاییه است، اما در منکرات

شرعیه اینطور نیست. چرا که مذمت عقلاء به خاطر حالت تشفی و خنک کردن دل است، یعنی اینکه عقلاء شخص مصادف را بیشتر توبیخ می کنند به خاطر آن حالت درونی بشری شان است، ولی شارع مقدس که حالت تشفی ندارد، لذا نزد خداوند مصادف و غیر مصادف یکسانند اگر عقاب دارند هر دو دارند، و اگر ندارند هیچ کدام ندارند؛ چرا که مبعوضات عقلاییه با منکرات شرعیه فرق دارد (در واقع این اشکال، بر بنای عقلائی که در موید وجدانی گفته شد خدشه وارد کرده و آن را رد می کند)؛

جواب: جناب شیخ می فرماید: اگر عبد فرزند مولای خود را بکشد، علاوه بر اینکه مولا به خاطر تشفی مجازات می کند، باقی عقلای عالم هم که با این مقتول هیچ نسبتی ندارند مصادف را بیشتر ملامت می کنند، در حالی که منشأ مذمت در این عقلاء دیگر به خاطر تشفی نیست چون نسبتی با مقتول ندارند. پس از این جهت میان منکرات شرعیه و مبعوضات عقلاییه فرقی نیست. (شرح رسائل، علی محمدی)

۲) القول الثانی: تفصیل صاحب الفصول

بیان قول صاحب فصول نیاز به مقدماتی دارد که ابتدائاً به آنها اشاره کرده، سپس به تقریر قول ایشان میپردازیم؛

❖ مقدمه

۱) افعال از نظر حسن و قبح سه دسته اند:

أ) افعالی که ذاتاً قبیح یا حسن هستند مانند ظلم و عدل؛

ب) افعالی که اقتضای یکی از آن دو را دارند یعنی لولا المانع حسن یا قبیح است. مثل کذب که مقتضی قبح است، اما اگر مانعی عارض شود مثل نجات مومن، قباح آن برداشته می شود.

ج) افعالی که به خودی خود اقتضای هیچ کدام را ندارند. یعنی لا اقتضاء هستند و در شرایط و حالات مختلف ممکن است حسن یا قبیح شوند مثل ضرب، اگر برای تادیب باشد حسن اما اگر برای تشفی باشد قبیح است.

توضیح مطلب: «و معنی کون الحسن و القبح ذاتیا ان العنوان المحکوم علیه باحدهما بما هو فی نفسه و فی حد ذاته یکون محکوما به، لا من جهة اندارجه تحت عنوان آخر. و معنی کونه مقتضیا لاحدهما ان العنوان لیس فی حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، ولا کنه لو خلی و طبعه کان داخلا تحت العنوان الحسن او القبیح. اما العناوین التي من القسم الثالث فلیست فی حد ذاتها لو خلیت و انفسها داخلة تحت عنوان حسن او قبیح». (اصول فقه مظفر، معنی الحسن و القبح الذاتیین)

۲) احکام شرعی به اعتباری دو دسته هستند، در برخی از آنها قصد قربت شرط است و وجوب آنها ساقط نمی شود مگر در صورتی که مکلف با قصد قربت آن مامور به را اتیان کند، به این قسم واجبات «تعبدی» گفته میشود. اما برخی دیگر قصد قربت در آن شرط نیست و بمجرد اتیان آنها وجوب آن ساقط می شود هرچند مکلف قصد قربت نکرده باشد، به این قسم واجبات «توصلی» گفته می شود. (اصول فقه مظفر)

اینکه جناب صاحب فصول قائل به عدم استحقاق عقاب در برخی از موارد تجری شده اند، ناظر به واجبات توصلی است نه واجبات تعبدی. چرا که تجری در واجبات تعبدی به هیچ وجه نمی تواند عنوان حسن و مصلحت بر آن بار شود، چرا که در واجبات تعبدی قصد قربت و نیت اطاعت امر مولی شرط است، در حالی که شخص متجری به قصد مخالفت با مولی این فعل را انجام می دهد، پس هر چند فعل او واقعا مبعوض مولی نباشد، اما چون او قصد مخالفت با مولی کرده، فعل او قبیح بوده و عنوان مصلحت بر آن بار نمی شود.

بنابراین جناب صاحب فصول در واقع حرمت تجری را دائر مدار مصلحت و مفسده در فعل می دانند. یعنی برای حکم به حرمت تجری باید مقدمات مصلحت و مفسده فعل را در نظر بگیریم، اگر مفسده داشت حرام است و مستلزم عقاب اگر نداشت دلیلی بر حرمت و عقاب نداریم. (استاد)^۱

❖ ذی المقدمه (بیان قول صاحب فصول)

با حفظ این مقدمه می گوئیم، جناب صاحب فصول می فرمایند: تجری از نظر حسن وقبح از دسته سوم است یعنی اقتضائی برای حسن و قبح ندارد بلکه باید جهت ظاهری تجری را که قباح است با جهت واقعی فعلی که متجری انجام داده مقایسه کرد، چه بسا فعل انجام شده دارای مصلحت زیادی بوده و این تجری از نظر مولی مورد تحسین واقع شود. (م.ق)

جناب صاحب فصول هر چند تعبیر به اعتباری بودن کرده است، همانطور که می فرماید: «بل یختلف بالوجه و الاعتبار...» اما از صدر و ذیل کلام صاحب فصول همین اقتضائی بودن فهمیده می شود. و شاید مرادش از اعتباری مقابل ذاتی است، پس اعم از اقتضایی و اعتباری است. بنابراین اگر ایشان قائل به حسن و قبح اقتضائی تجری باشند، دیگر اشکال دوم جناب شیخ بر ایشان وارد نیست، چرا که ایشان مسلم گرفته که مبنای صاحب فصول بر اعتباری بودن آن است، و بنابر این فرض اشکال کرده. (شرح رسائل علی محمدی، ج ۱، ص ۴۶+تغییر)

از قرائن اقتضایی دانستن قبح تجری نزد صاحب فصول، می توان به این عبارت اشاره کرد که می فرمایند: «نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية». اینکه ایشان می فرمایند جهت ظاهری با جهت واقعی تعارض می کند نشان می دهد که در واقع تجری اقتضای قبح را دارد، اگر نداشت که تعارضی رخ نمی داد. اگر جناب صاحب فصول تجری را لا اقتضاء و اعتباری می دانستند دیگر معنا نداشت که بگویند تعارضی رخ میدهد. چون امری که

۱. این تعلیق صاحب فصول، کلام جید و نیکویی است، برخلاف اقوال گذشته، ایشان به مطلب دقیقی اشاره کرده اند که حرمت و عقاب دائر مدار مصلحت و مفسده است، برای حکم به حرمت باید مقدمات این دو را لحاظ کرد. (م)

جناب شیخ در مناقشه بر کلام صاحب فصول تنها به غیرذاتی بودن حسن وقبح تجری اشاره کرده اند و گویا اختلاف ایشان با صاحب فصول تنها در این است که جناب شیخ قبح تجری را ذاتی می داند، اما جناب صاحب فصول آن را ذاتی نمی داند. اما نسبت به ابتدای کلام ایشان در مورد واجبات توصلی و تعبدی و همچنین این دائر مدار بودن عقاب بر مصلحت و مفسده مناقشه ای ندارند و آن را مسکوت گذارده اند. (م) بحاجة الى التأييد

لاقتضاء (مثل ضرب) جهت ظاهری او محکوم به قبح نیست و عقلاء به خاطر همان جهت واقعی آن (که مثلاً برای تادیب باشد) حکم به حسن آن می کنند. (استاد)

❖ مناقشه شیخ در تفصیل صاحب فصول

جناب شیخ انصاری در جواب صاحب فصول می فرمایند:

اولاً: به عقیده ما قبح تجری ذاتی است. چرا که عنوان تجری و انقیاد همانند عنوان اطاعت و معصیت از عناوینی هستند که دارای حسن و قبح ذاتی هستند، یعنی مادامی که بر عملی عنوان تجری صدق می کند محال است که متصف به حسن شود، بلکه تجری همیشه قبیح است مگر اینکه تجری نباشد.

مثل ظلم، مادامی که عنوان ظلم بر امری صدق کند قبیح است، و اگر هم به خاطر امر اتفاقی ظلم او موجب القاء مصلحتی بشود، قباح ظلم از بین نمی رود، و تحسین عقلاء هم هرگز به ظلم او تعلق نمی گیرد بلکه اختصاص به آن فعلی است که به طور اتفاقی رخ داده. (م)

• نکته: تفاوت شیخ با قول مشهور در ذاتی بودن قبح تجری این است که مشهور قائل به قبح فعلی تجری هستند، اما از نظر جناب شیخ تنها قبح فاعلی دارد نه قبح فعلی. (م. ق)

ثانیاً: بر فرض هم ذاتی نباشد، حداقل اقتضایی است، یعنی تجری مقتضی قبح است و انقیاد مقتضی حسن، نه اینکه حسن و قبح این دو اعتباری باشد. چرا که اعتباری بودن حسن و قبح امری در صورتی است که جدای از وجوه و اعتبارات مختلف نتوان حکم به حسن و قبح آن کرد، یعنی اگر از عقل بپرسیم این کار حسن است یا قبیح، جوابی نداشته باشد. اما بدون شک در تجری و انقیاد این طور نیست، و عقل (قطع نظر از وجوه و اعتبارات) حکم به قباح تجری می کند، مگر اینکه مانعی جلوی قباح آن را بگیرد و عنوان حسنی بر آن بار شود.

❖ اشکال بر مناقشه شیخ و جواب آن^۱

ان قلت: سلمنا که قبح تجری و حسن انقیاد اقتضایی است نه اعتباری. روشن است که در امور اقتضائی، علاوه بر وجود مقتضی، فقدان مانع و رافع هم لازم است. یعنی اگر گفتیم قبح تجری اقتضائی است و صرف مخالفت با مولی لو خلی و نفسه مقتضی قبح است، باید موانع نیز مفقود باشند تا قبح تجری پابرجا بماند. با حفظ این مطلب می گوییم در مواردی که متجری اعتقاد به وجوب امری داشته اما تجری کرده و عمل نمی کند، اما از قضا کشف می شود که ترک آن فعل واجب بوده (مثلاً مکلف علم پیدا می کند به کافر بودن کسی و واجب القتل بودن او اما تجری می کند و او را نمیکشد و از قضا کشف می شود که او کافر نبوده بلکه مومن بوده و تجری او سبب ترک قتل مومن شده که امری واجب است)، در اینجا مصادفت با واجب واقعی مورد تحسین عقلاء است، پس حسن اتیان

^۱. با اقتباس از شرح رسائل علی محمدی و مصطفی اعتمادی.

این واجب با قبح تجری معارضه می کند و مانع از باقی ماندن قباحت تجری می شود و به اصطلاح قبح آن را رفع می کند. بنابراین تجری در این گونه موارد قبیح نخواهد بود بلکه مباح یا بالاتر از آن رجحان هم پیدا می کند؛ **قلت:** درست است که ترک قتل مومن واجب توصلی است و بمجرد حصول آن در خارج امر آن ساقط می شود، اما به عقیده ما مصادفت با وجوب واقعی در اینجا مانع از قبح تجری و رافع آن نیست و نمی تواند با قبح تجری معارضه کرده و آن را ساقط کند.^۱ چون زمانی مصادفت با واقع نیکو است و مانع از قبح آن می شود که عمل آن شخص همراه با علم و قصد باشد. اما اگر جاهل باشد و غفلتاً ترک قتل کند، چنین ترک قتلی ممدوح و حسن نیست. در انقیاد هم همین طور است چون ارتکاب معصیت عن جهل و غفلة بوده، این فعل او مذموم و قبیح نیست تا نتیجتاً بخواهد مانع حسن انقیاد بشود.

بنابراین در مانحن فیه، به سبب تجری مقتضی قبح موجود است، و ترک قتل هم که مصادف با واجب واقعی بوده چون عن جهل بوده، حسنی ندارد و نمی تواند رافع قبح تجری باشد. فالمقتضی موجود و المانع مفقود فیوثر اثره.

اشکال: سلمنا که ترک قتل مومن در اینجا چون عن جهل بوده متصف به حسن و قبح نمی شود، لکن بالاخره ترک قتل مومن واجب واقعی است و اتیان واجب واقعی مصلحت ذاتیه دارد. بنابراین این مصادفت هر چند حسن فعلی یا قبح فعلی ندارد، اما می تواند با قبح تجری معارضه کرده و جلوی قبح آن را بگیرد، پس در مانع بودن آن اشکالی نیست. اگر بر ما اشکال کنید که: «مصادفت با وجوب واقعی در تجری در اختیار شخص متجری نیست بلکه امری تصادفی و اتفاقی است و چگونه امر غیر اختیاری می تواند در استحقاق مدح یا ذم موثر باشد؟؟»، اگر چنین بگویید خواهیم گفت که خودتان در جواب از دلیل عقلی مشهور گفتید که امر خارج از اختیار می تواند در عدم عقاب موثر باشد. پس همانطور که «عدم مصادفت با واقع» می تواند در «عدم عقاب» موثر باشد، ما هم می گوییم «مصادفت با واجب» می تواند در «رفع قبح تجری» موثر باشد. **جواب:**

اولاً: قیاس آن استدلال در ما نحن فیه مع الفارق است. چون ما در آنجا در مقام دفع «قبح فعلی» تجری بودیم، یعنی پذیرفتیم که تجری «قبح فاعلی» دارد، اما معتقدیم عدم مصادفت «قبح فعلی» تجری را «دفع» می کند، نگفتیم که عدم مصادفت «رافع» قبح فاعلی آن هم هست، بلکه «قبح فاعلی» آن را پذیرفته بودیم و عدم مصادفت را صرفاً دافع «قبح فعلی» قلمداد کردیم. اما در اینجا شما اعتراف کرده اید که تجری قبح فعلی دارد و می خواهید با «عدم مصادفت» قبح آن را «رفع» کنید و ادعا می کنید که عدم مصادفت رافع قبح تجری است.

^۱. توجه: این جواب در واقع اشاره به «مانعیت موجود» می کند نه «موجودیت مانع». یعنی از این بحث می کند که آیا این چیزی که وجود دارد می تواند مانع باشد یا نه؛ نه اینکه بحث کند که آیا مانع وجود دارد یا نه. نظیر همان بحثی که در مسئله «امر بعد از حظر» می کنند که در آنجا نیز دو بحث بود یکی «قرینیت موجود» دیگری «موجودیت قرینه». (م)

پروشن است اینکه ما گفتیم امر خارج از اختیار «دافع» است (کما ذکره الشیخ) مستلزم آن نخواهد بود که «رافع» هم باشد (علی ما علیه الفصول)، لان الدفع اسهل من الرفع. پس دفع اسهل است لذا تاثیر گذار است، اما رفع مشکل تر است لذا تاثیر گذاری آن هم مشکل خواهد بود.^۱

ثانیا: با مراجعه به وجدان درمیابیم که تجری بر مولی قبیح است و صرف مصادفت با واقع قباحت آن را نمی شنوید چون با علم و قصد نبوده.

خلاصه نزاع: «و بالجملة التجري إما علة تامّة للقبح الفعلي أو الفاعلي فلا يمكن ارتفاعه بشيء، أو مقتض للقبح الفعلي أو الفاعلي فلا يرتفع إلا بما يصلح للرافعية و المصادفة للواجب الواقعي لكونه مغفولا عنه لا يصلح لرافعية قبحه». (شرح الرسائل، اعتمادی، ج ۱، ص ۲۹)

❖ نقل کلامی از صاحب فصول و نقد آن

جناب صاحب فصول کلام دیگری دارند و آن اینکه هر گاه شخص تجری کرد و این تجری مصادف با واقع در آمد در اینجا عقاب واقع با عقاب تجری تداخل می کند. این کلام صاحب فصول دو بخش دارد یکی موضوع آن یعنی «مصادفت تجری با واقع»، و دیگری حکم آن یعنی «تداخل». برای روشن شدن کلام ایشان لازم است جداگانه به بررسی هر کدام بپردازیم.

بخش اول: مصادفت تجری با واقع

در تصور این فرض مقدماتا به ذهن خطور می کند که

جناب شیخ می فرمایند: مرادتان از این تداخل چیست؟

- اگر مرادتان این است که یک عقاب بیشتر ندارد، می گوییم: از آنجایی که شما برای خود عنوان تجری، عقاب مستقل فرض کردید، وجهی برای قول به تداخل نیست، زیرا این عقاب یا برای واقع است یا برای تجری و اینکه بخواهید عقاب را یکی از اینها نسبت بدهید ترجیح بلامرجح است؛

- اگر مرادتان از تداخل ازدیاد کیفر است، می گوییم: خب دیگر این را تداخل نمی نامند. چراکه روشن است هر عملی که معنون به یک عنوان قبیح باشد یک عقاب، و هر عملی که معنون به دو عنوان قبیح باشد دو عقاب

۱. تفاوت دفع و رفع: رفع، در مقابل دفع می باشد و هر دو در جایی به کار می روند که مقتضی وجود شیء فراهم باشد، به گونه ای که اگر رفع و یا دفع نمی بود، آن شیء در ظرف مناسب خود (عالم عین یا اعتبار) موجود می شد. اما غالباً رفع در جایی استعمال می شود که شیء در زمان قبل از رفع یا در رتبه سابق از آن، وجود پیدا کرده باشد؛ بنابراین، رفع، مانع از استمرار وجود شیء می گردد، ولی دفع مانع از تحقق اصل وجود شیء می شود نه استمرار آن. (ویکی فقه)

نظیر آنچه که از تاثیر صدفه در رفع و دفع بلا می گویند: «دفع بلا، یعنی انسان کاری انجام دهد تا بلا نازل نشود؛ مانند واکسینی که انسان از آن استفاده می کند تا بیمار نشود. دفع بلا در واقع پیشگیری از نزول بلاست. رفع بلا نیز زمانی است که بلا نازل شده و باید آن را برطرف کرد؛ مثل اینکه شخصی بیمار شده و باید درمان شود. صدفه در هر دو مورد مؤثر است». (آیت الله جوادی آملی، نسیم اندیشه دفتر دوم - صفحه ۲۶)

دارد، مثلاً شرب مایعی که هم نجس و هم مغضوب است دو کیفر دارد. پس بای نحو کان وجهی برای قول به تداخل نمی ماند.

۳) القول الثالث: عدم حرمة التجری و الاستدلال علیه

جناب شیخ در اینجا مستقلاً برای عدم حرمت استدلال نکرده و صرفاً ادله قائلین به حرمت را مردود خواندند...

□ قول مختار جناب شیخ

ایشان معتقدند اشکالی در قبح فاعلی تجری نیست اما قبح فعلی آن محل اشکال است. (تا اینجا کار یعنی قبل از عبارت «والتحقیق» جناب شیخ می گفتند که تجری بدون شک قبح فعلی ندارد، اما عبارت اینجا حاکی از تردید ایشان در حکم قباح فعلی تجری است، چرا که قاطعانه نمی گویند قبح فعلی ندارد بلکه می گویند قبح فعلی آن محل اشکال است)

□ اقسام تجری و احکام آن

تجری به طور کلی شش نوع است:

• نسبت به متیقن المعصية:

۱. صرفاً قصد و تصمیم معصیت داشته باشد بدون آنکه خود آن یا مقدماتش از وی صادر شود؛

۲. قصد معصیت دارد و باهمین قصد مقدمات آن را هم انجام می دهد؛

۳. قصد ارتکاب معصیت دارد و فعل مقطوع را هم انجام می دهد ولی کشف می شود که حرام نبوده؛

• نسبت به محتمل المعصية:

۴. محتمل المعصية را به امید اینکه حرام و معصیت است انجام میدهد؛

۵. محتمل المعصية را از روی بی مبالاتی انجام می دهد (یعنی برای او مهم نیست که حلال است یا حرام)

۶. محتمل المعصية را به امید اینکه حلال است انجام می دهد؛

نکته: در مورد سه صورت اخیر، شرط تجری بودن این است که جهل عقلاً و شرعاً عذر نباشد، یعنی جاهل معذور نباشد. توضیح مطلب اینکه: جهالت گاهی عذر است و عقاب را بر می دارد همانطور که در شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف چنین است، لذا در این موارد جاهل هرچند حرام واقعی مرتکب شده باشد اما معصیت صدق نمی کند چون اصل برائت برای او عذر آور است. و گاهی جهالت عذر نیست مثل موارد شک در مکلف به یا علم اجمالی به اصل تکلیف. حال در این سه صورت شرط صدق تجری این است که جهل عذر نباشد یعنی شبهه بدویه نباشد بلکه مقرون به علم اجمالی باشد و الا اصلاً تجری صدق نمی کند و احتمال معصیت هم داده نمی شود. (شرح رسائل علی محمدی)

❖ حکم اقسام سته

جناب شیخ انصاری می فرمایند: در همه اقسام ششگانه بدون شک قبح فاعلی وجود دارد، اما قبح فعلی این اقسام محل تامل است؛

• در مورد سه صورت اخیر: مسئله دائر مبانى باب علم اجمالی است. (شرح رسائل علی محمدی)

• در مورد قسم سوم: جناب شیخ ابتدائاً فرمودند بدون شک قبح فعلی ندارد اما از «والتحقیق» در قباح آن مردد شده و فرمودند قبح آن محل اشکال است.

• در مورد قسم دوم: با توجه به جمع اخباری که جناب شیخ انجام دادند روشن می شود که این قسم تجری قبیح بوده و مستحق عقاب است. (بحاجة الى التأييد)

• در مورد قسم اول: دو دسته اخبار داریم با هم متعارض اند، برخی دال بر عفو این موارد اند، اما برخی دیگر دال بر عدم عفو و مفید مجازات هستند. جناب شیخ دو وجه جمع برای این اخبار ذکر می کنند:

- وجه اول: روایات دال بر عفو، مربوط به کسانی است که با اراده و اختیار از نیت پلید خود منصرف شده اند، و روایاتی دال بر عقاب مربوط کسانی است بر قصد ارتکاب معصیت باقی مانده بودند اما به سبب عروض مانعی از انجام فعل عاجز شدند. پس به اختیار خودشان ترک معصیت نکردند، برخلاف دسته اول که با اختیار خود از ارتکاب معصیت پشیمان شده بودند.

- وجه دوم: روایات دال بر عفو، مربوط به کسانی است که صرفاً قصد معصیت در آنها بوده بدون اینکه خود عمل یا مقدمات آن را مرتکب شوند، اما روایات دال بر عقاب، مربوط به کسانی است که قصد معصیت داشته اند و با همین قصد وارد مقدمات عمل هم می شوند ولی خود عمل از آنها صادر نمی شوند. (در این جمع روایات دال بر عفو حمل بر قسم اول شده و روایات دال بر کیفر حمل بر قسم دوم شده اند)

جناب شیخ وجه دوم را بوسیله شاهی از قرآن ترجیح می دهند. توضیح مطلب اینکه در قرآن آمده: «تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان». از این آیه استفاده می شود که اعانت بر اثم حرام است. کسی هم که مقدمات حرام را انجام می دهد مشمول این آیه می شود، چرا که نفس خود را بر اثم اعانت کرده. در ما نحن فیه هم کسی که هیچ مقدمه ای را انجام نداده عقاب ندارد، اما کسی که مقدمات معصیت را مرتکب شده چون اعانت نفس بر اثم کرده مشمول این آیه شده و مستحق عقاب است.

ان قلت: کلمه تعاون مصدر باب تفاعل است و متبادر از این کلمه آن است که یکدیگر را بر گناه اعانت نکنید، پس شامل «اعانة النفس علی الاثم باتیان مقدمات الحرام» نمی شود؛ قلت: آری، به دلالت مطابقی

شامل اعانة النفس على الاثم نیست، ولی به تنقیح مناط شامل است، به این بیان که مناط حرمت «اعانة الغير على الاثم» عبارت است از مفسده ای که در اعانت بر اثم است، و در این مناط تفاوتی میان «اعانة الغير على الاثم» و «اعانة النفس على الاثم» نیست. (شرح رسائل علی محمدی)

❖ قول شهید در قواعد

اگر تجری فقط در قصد ارتکاب معصیت باشد، این نیت تأثیری در عقاب و مذمت ندارد، اخبار دلالت بر عفو نیز بر همین امر اشاره دارند.

اگر تجری علاوه بر قصد، همراه با ارتکاب معصیت باشد اما کشف خلاف شود، اثر گذاری این نیت در عقاب محل نظر و تأمل است. از طرفی برخی می گویند چون فعل او مصادف با معصیت نبوده، فعل او که عقاب ندارد و صرفاً خبث فاعلی او ثابت می شود که این امر هم مورد مواخذه و عقاب واقع نمی شود. اما برخی دیگر معتقدند چون عمل او مصداق هتک حرمت و جرأت بر معاصی است، مستحق عقاب است، همانطور که فقها گفته اند اگر کسی آب را به هیأت شرب خمر بنوشد حرام است و عقاب دارد.

سپس جناب شهید چند نمونه از موارد تجری را ذکر می کنند. و در آخر می فرمایند: برخی از علمای عامه گفته اند شخص متجری به واسطه تجری فاسق شده از عدالت ساقط می شود چون معلوم می شود که باکی از معاصی ندارد و ملکه عدالت در او نیست و در قیامت هم عقاب می شود. اما شهید می فرماید: هر دو حکم شما بدون دلیل و از باب تخمین زدن است.

• قوله : اما بناء العقلاء فلو سلم

سلمنای جناب شیخ در مورد بناء عقلاء، کبروی نیست صغروی است. یعنی اشکال ایشان در حجیت بناء عقلاء نیست، بلکه در وجود بناء عقلاء در اینجا خدشه می کنند. برای تصویر جهت صغروی بودن آن می توان گفت که : برای تصویر صغروی آن می توان گفت :

• قوله : فان المذمة علی المنكشف، لا الکاشف

برای توضیح این عبارت مقدماتا باید به دو مطلب اشاره کنیم :

مقدمه اول : ماده کشف در صیغه ثلاثی مجرد هم به صورت متعدی و هم به صورت لازم استعمال شده است : «کشف یکشف کشف الشیء، و عنه».^۱ بنابراین :

- اگر کشف را به نحو متعدی استعمال کنیم، اسم فاعل آن یعنی «الکاشف» به معنای «کشف کننده» و اسم مفعول آن یعنی «المکشوف» به معنای «کشف شده» خواهد بود؛
- و اگر آن را به نحو لازم استعمال کنیم، اسم فاعل آن یعنی «الکاشف» و اسم مفعول آن یعنی «مکشوف عنه» به یک معنا خواهند بود و هردو معنای «کشف شده» را می رسانند. تنها تفاوتشان در این است که اسم مفعول آن اسم مفعول تام نیست و در استعمالش نیاز به حرف جر دارد.^۲

لازم به ذکر اینکه «کشف» در باب انفعال، معنای لازمی دارد : «انکشف ینکشف انکشافا الشیء».^۳ و در نتیجه اسم مفعول آن هم، اسم مفعول تام نیست بلکه نیاز به حرف جر دارد که می شود «منکشف عنه».^۴ و در نتیجه اسم فاعل

۱. رک لسان العرب، معجم الوسیط، فرهنگ معاصر عربی فارسی آذرتاش آذرنوش.

۲. توضیح مطلب اینکه اسم مفعول ها دو دسته اند یکی اسم مفعول تام که از فعل متعدی ساخته می شود مثل ضرب زید عمرا فهو مضروب؛ و دیگری اسم مفعول لازم است که از فعل لازم ساخته می شود و برای ساختنش نیاز به حرف جر داریم مثل غضبت علی عمرو فهو مغضوب علیه. همانطور که جناب سیوطی در حاشیه الفیه می فرماید : «و من علامته [التعدی] ایضا ان یصلح لان یصاغ منه اسم مفعول تام کمقت فهو ممقوت و قال فی شرح الکافیة : المراد بالتمام الاستغناء عن حرف جر، فلو صیغ منه اسم مفعول مفتقر الی حرف جر یسمى لازما ک «غضبت علی عمرو فهو مغضوب علیه».

صاحب کتاب معانی النحو نیز در این باره می فرماید : «یقول النحویون ان المفعول به هو الذی یقع علیه فعل الفاعل، فی مثل قولک : ضرب زید عمروا و بلغت البلد. قیل : والاقرّب فی رسم المفعول به ان یقال : هو ما یصح ان یعبر عنه باسم مفعول غیر مقید، مصوغ من عامله المثبت او المفعول مثبتا». و تفسیر ذلک انک تستطیع ان تصوغ معه من فعل المفعول به، اسم مفعول غیر مقید بحرف جر او غیره نحو قولنا (اکرمتم محمدا) فانک تستطیع ان تقول (محمد مكرم) و (نصرت سعیدا) فتقول (سعید منصور)، و خلق الله السماوات) فتقول (السماوات مخلوقة) بخلاف قولنا مثلا (انطلقت انطلاقا) فلا یصح ان یقال (الانطلاق منطلق)، و (خرجت صباحا) فلا یقال (الصباح مخرج)، بل تقیده بحرف جر فنقول (الصباح مخرج) (فیه)». (معانی النحو، ج ۲، ص ۷۴)

۳. رک لسان العرب، معجم الوسیط، فرهنگ معاصر عربی فارسی آذرتاش آذرنوش.

۴. شایان ذکر اینکه حرف جر در اینجا تعدیه بمعنی الاخص نیست بلکه تعدیه بمعنی الاعم است، لذا این حرف جر تغییری در معنای فعل ایجاد نمی کند. همانطور که در کتب لغت آمده کشف و انکشف با حرف عن استعمال می شوند در حالی که تعدیه بمعنی الاخص فقط با حرف باء صورت

آن (یعنی منکشف) نیز معنای متعدی نخواهد داشت و به معنای کشف کننده نخواهد بود، بلکه همان معنای «کشف شده» را افاده می کند. پس در اینجا (یعنی باب انفعال) نیز اسم فاعل و مفعول به یک معنا هستند.

مقدمه دوم: مسئله در این است که اگر شخص متجری به قصد کشتن مولای خود، فردی را کشت و بعداً روشن شد که او مولا نبوده بلکه از قضا کافر حربی بوده، عقلاء این شخص را به خاطر صفت شقاوتی که در نفس اوست مذمت می کنند اما فعل او مورد مذمت عقلاء نیست. اگر کسی بپرسد عقلاء از کجای این اتفاق، شخص را مذمت می کنند؛ جناب شیخ می گوید فعل این شخص کاشف از وجود صفت شقاوت در اوست کما اشار الیه بقوله: «انما هو علی مذمة الشخص من حیث ان هذا الفعل یکشف عن وجود صفة الشقاوة فیه». یعنی ما وقتی فعل این شخص را می بینیم از این فعل پی به صفت شقاوت می بریم. پس الفعل کاشف عن وجود الصفة الشقاوة فی الشخص.

حال، با حفظ این مطلب می گوییم با توجه به مقدمه اول:

- اولاً کلمه «منکشف» چه به فتح شین باشد و چه به کسر آن (یعنی چه اسم فاعل باشد و چه اسم مفعول)، در معنا تفاوتی نمی کند و هردو معنای «کشف شده» را افاده می کنند. زیرا از آنجایی که «انکشاف» لازم است، اسم مفعول آن هم تام نخواهد بود و نیاز به حرف جر دارد (و تعدیه آن به این حرف جر تعدیه بمعنی الاعم است و موجب تغییر معنای فعل نمی شود)^۱ پس اسم فاعل و مفعول آن یک معنا را می رسانند.

- ثانیاً از آنجایی که کلمه «منکشف» در عبارت جناب شیخ معنای «کشف شده» را می رساند، پس کلمه «کاشف» باید بنا بر استعمال متعدی آن معنا شود یعنی به معنای «کشف کننده» باشد؛ وگرنه اگر بنا بر استعمال لازم آن باشد معنای کاشف و منکشف در اینجا یکی خواهد بود و عبارت جناب شیخ بی معنا می شود. پس کاشف در این عبارت به معنای «کشف کننده» است.

و با توجه به مقدمه دوم هم روشن می شود که مراد از «کاشف» در عبارت جناب شیخ «فعل شخص متجری» و مراد از «منکشف» صفت شقاوت در آن شخص است. چون عقلاء به خاطر ارتکاب این فعل، به وجود صفت شقاوت در

می گیرد. (جناب شیر افکن در کتاب «تجزیه و ترکیب» می فرمایند: متعدی به معنای خاص فقط با حرف باء صورت می پذیرد، ولی هر بائی سبب تغییر معنا و متعدی شدن به معنای خاص نمی شود. همانطوری که در مثال «مررت بزید» با وجود «باء»، معنای فعل «مررت» تغییر نکرده است. (تجزیه و ترکیب، ص ۲۹)

۱. توضیح مطلب اینکه: فعل هایی که با حرف جر استعمال می شوند دو قسم هستند:

یک) فعل هایی که حرف جر سبب تغییر در معنای فعل و پذیرفتن مفعول به می شود که در اصطلاح به آن تعدیه به معنای خاص می گویند. مثل ذهب زید یعنی زید رفت ➤ ذهب زید بکتاب یعنی زید کتاب را برد؛

دو) فعل هایی که آمدن حرف جر هیچ تاثیری در مفهوم فعل نداشته و تغییر معنایی ایجاد نمی کنند که در اصطلاح به آن تعدیه به معنای عام می گویند. مانند جلس زید یعنی زید نشست ➤ جلس علی الكرسي یعنی زید بر روی صندلی نشست؛ در اینجا جلس در هر دو عبارت به معنای «نشستن» است و حرف جر علی هیچ تاثیری در تغییر معنا نداشته است، لذا به این افعال متعدی به معنای خاص گفته نمی شود. (کتاب تجزیه و ترکیب، ص ۲۸، حسین شیرافکن؛ همراه با تغییر و تلخیص)

این شخص پی می برند، پس در واقع فعل، کشف کننده‌ی این صفت در این شخص است، به عبارت دیگر «الفعل کاشف عن وجود الصفة الشقاوة فی هذا الشخص».

علی ای حال، جناب شیخ می فرمایند مذمت بر منکشف یعنی صفت شقاوت است نه بر کاشف (فعل شخص متجری).

• قوله : ان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح

معنای این عبارت این است که : عقاب در جایی قبیح است که منتهی به اختیار نباشد. مثلاً شخص مکره اگر در دهان او شراب بریزند عقاب کردن او قبیح است زیرا ابتدا و انتهای این امر غیر اختیاری بوده و منتهی به اختیار نشده است. مفهوم این عبارت این است که عقاب کردن در جایی که منتهی به اختیار باشد قبیح نیست. مثل شخصی که خود را از ساختمان به پایین پرت می کند. در اینجا چون در ابتدای امر اختیار داشته عقاب کردن او قبیح نیست.^۱

با این تعبیر جناب شیخ در جواب محقق سبزواری می فرمایند عقاب کردن شخص مصادف قبیح نیست زیرا عقاب کردن در جایی قبیح است که منتهی به اختیار نباشد در حالی که در مانحن فیه شخص متجری در ابتدای امر اختیار داشته است پس عقاب کردن آن محذوری ندارد.

• قوله : نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية

توضیح : جهت ظاهری یعنی همان تجری و جسارتی که از جانب شخص متجری واقع شده، و جهت واقعی یعنی آن فعلی که او انجام داده. حال جناب صاحب فصول می فرمایند برای حکم به حرمت و عدم حرمت تجری مقدماتاً باید این دو جهت را با هم مقایسه کنیم، اگر جهت واقعی مفسده داشت که ما جهت ظاهری مطابق بوده و محکوم به عقاب است، اما اگر جهت واقعی مصلحت داشت ممکن ان یقال که در اینجا جهت واقعی با جهت ظاهری معارضه می کند و قبح فعلی آن را برمی دارد.

دو نکته در اینجا حائز اهمیت است :

اولاً کلام صاحب فصول ناظر به قبح فعلی است و ظاهراً ایشان قبح فاعلی تجری رو پذیرفته اند (همانطور که از عبارت جناب شیخ در : «و دعوی ان الفعل... مدفوعة» استفاده می شود).

ثانیاً جناب صاحب فصول تصریح می فرمایند که قبح تجری ذاتی نیست، حال سوال اینجاست اگر ذاتی نیست، اقتضایی است یا لاقتضائی. ابتدای عبارت ایشان (یعنی عبارت نظرا الى معارضة...) اشاره به جهت اقتضایی دارد، چرا که اگر تجری اقتضای قبح نداشت، معنا ندارد که بگوییم جهت واقعی با جهت ظاهری معارضه می کند.

۱. نکته : اینکه گفته شد «منتهی به اختیار نباشد» به این معنا نیست که انتها و آخر امر غیر اختیاری باشد. در ترجمه عبارت گفته شد منتهی نشود، حال این منتهی نشدن می تواند در ابتدای امر باشد، می تواند در انتهای آن باشد. البته باید توجه داشت که در بحث ما انتهای امر غیر اختیاری است و شخص مصادف و غیر مصادف در آخر امر اختیاری ندارد و اختیار آنها تنها در ابتدا و شروع کار است. (م)

پس باید جهت ظاهری را مقتضی قبح بدانیم که بعداً بگوییم ممکن است با جهت واقعی معارضه کند. اما انتهای عبارت همین متن می‌فرمایند: «بل یختلف بالوجوه والاعتبار» که اشاره دارد به جهت لااقتضائی بودن قبح تجری.

• **قوله: هذا الاحتمال حیث یتحقق عند المتجری لا یجدیه...**

توضیح: جناب صاحب فصول برای تطبیق کلام خود سه مثال ذکر می‌کنند. مثال اول و دوم در مورد قطع است، اما مثال سوم در مورد ظن و گمان است. ایشان می‌فرمایند اگر مولی امر کند به قتل دشمنش، و عبد ظن پیدا کند به اینکه فلان شخص عدو مولی است، یعنی ۸۰٪ احتمال می‌دهد که عدو مولی است و ۲۰٪ احتمال می‌دهد که دشمن مولی نیست. اما با این وجود تجری کرده و او را نمی‌کشد و بعداً روشن می‌شود که اتفاقاً آن شخص پسر مولی بوده؛ در این صورت مولی، متجری را به خاطر ترک قتل مذمت نمی‌کند.

جناب صاحب فصول با عبارت «وهذا الاحتمال» برای تبیین دقیق‌تر و تکمیل استدلال خود می‌فرمایند: اینکه شخص متجری احتمال خلاف می‌دهد، این احتمال نمی‌تواند مستمسک و مبرری باشد برای متجری که عمل به ظن‌اش را ترک کند، و در نتیجه بگوییم مولی حق مذمت و عقاب ندارد، نخیر! این احتمال نفع و سودی از این جهت برای متجری ندارد. یعنی نمی‌توانیم بگوییم که متجری، ترک مذمت می‌شود به خاطر اینکه احتمال خلاف میداده. به عبارت دیگر اینکه می‌گوییم مولی متجری را مذمت نمی‌کند، به خاطر این نیست که متجری احتمال خلاف میداده، بلکه از این روست که در فعل او مفسده‌ای نبوده است.

در واقع می‌توان گفت این عبارت یک نوع دفع دخل است و ممکن است کسی به صاحب فصول اشکال کند و بگوید که: آقای صاحب فصول! محصل کلام شما این است که علت ترک مذمت مولی این است که متجری احتمال خلاف میداده و به خاطر این احتمال ترک قتل کرده، پس نباید مستحق مذمت باشد؛ درحالی که پر روشن است این احتمال نفعی برای متجری ندارد و او باید به گمان خودش (که مولی عمل به او را معتبر دانسته) عمل می‌کرده، حال که عمل نکرده مستحق مذمت است؛

جناب صاحب فصول می‌فرماید: شرمنده! خودم هم این را میدانم، لذا می‌گویم «وهذا الاحتمال لایجدیه»، یعنی این احتمال سودی به حال متجری ندارد و علت ترک مذمت، وجود این احتمال نیست، بلکه ترک مذمت ریشه در عدم وجود مفسده در فعل او دارد. و از آنجایی که فعل او مفسده‌ای نداشته پس مستحق مذمت هم نیست.

- التنبيه الثانى : فى حجة القطع الحاصل من المقدمات العقلية
- التنبيه الثالث : حجة قطع القطاع

■ التنبیه الرابع : فی اعتبار العلم الاجمالی

والمقصد الثاني : في لفظه

والمقصد الثالث : في الكتاب

[فهرست تفصیلی مطالب]

المقدمة	۳
المخططة	۳
أضواء على النص	۳
المقصد الاول: في القطع	۷
▪ وجوب متابعة القطع و اطلاق الحجة عليه	۷
تحرير المسألة	۷
□ تبیین واژه ها	۷
□ گفتار اول : کاشفیت قطع	۱۱
□ گفتار دوم : محرکیت قطع	۱۳
□ گفتار سوم : حجیت قطع	۱۴
□ گفتار چهارم : حدوسط قرار گرفتن قطع	۱۵
أضواء على النص	۲۲
▪ انقسام القطع الى طریقی و موضوعی و خواص القسمین	۲۸
تحرير المسألة	۲۸
□ جایگاه شناسی	۲۸
□ مقدمه	۲۸
□ ذی المقدمه (خصوصیات قطع طریقی و موضوعی)	۳۱
أضواء على النص	۳۲
▪ انقسام الظن الى طریقی و موضوعی	۳۵
الشرح	۳۵
▪ التنبيه الاول: في التجري	۳۶
المخططة المسألة	۳۶

تحرير المسألة.....	٣٧
□ مقدمه.....	٣٧
□ جایگاه شناسی و تبیین محل نزاع.....	٤٠
□ واکاوی قول شیخ اعظم در مسئله تجری.....	٤٢
□ بیان اقوال و ادله.....	٤٤
□ قول مختار جناب شیخ.....	٥٤
□ اقسام تجری و احکام آن.....	٥٤
اضواء على النص.....	٥٧
▪ التنبيه الثانى : فى حجة القطع الحاصل من المقدمات العقلية.....	٦١
▪ التنبيه الثالث : حجة قطع القطاع.....	٦١
▪ التنبيه الرابع : فى اعتبار العلم الاجمالى.....	٦٢
المقصد الثانى : فى الظن.....	٦٣
المقصد الثالث : فى الشك.....	٦٣
[فهرست تفصیلى مطالب].....	٦٤