

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۶/۱،
بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۳۲-۹

تحکیم و تکمیل دیدگاه امام خمینی (ره) در نقد حجیت ذاتی قطع*

دکتر محمد رسول آهنگران
استادیار دانشگاه تهران، پردیس قم

چکیده

یکی از مباحثی که در میان صاحب نظران علم اصول فقه، مسلم انگاشته شده و چندان مورد مناقشه قرار نگرفته، مبحث حجیت ذاتی قطع است. یکی از معدود کسانی که با کمال دقت و توجه، این نظریه را به نقد کشیده‌اند مرحوم امام خمینی (ره) است که این تحقیق در پی تحکیم و تکمیل نقد ایشان است. در این راستا، نخست باید مراد از واژه‌ی «ذاتی» روشن و سپس معلوم گردد که «حجیت» به چه معنا است تا با مشخص شدن معنای قطع و تفاوت آن با علم، آشکار شود که انکار حجیت قطع به معنای منجزیت توسط ایشان، کاری پسندیده است. وانگهی، روشن شود که حجیت به معنای معذرت نیز ذاتی قطع نیست؛ چرا که از امور جعلی و اعتباری است و به این ترتیب، عدم ذاتی بودن حجیت قطع، ثابت می‌شود. ضمن آن که اعتبار معذرت از سوی عقلا، در حقیقت برای جهل صورت می‌گیرد و قطع در فرض اتحاد مصداقی با آن، این ویژگی را دارا خواهد بود و خود خصوصیتی برای معذرت ندارد.

کلیدواژه‌ها: حجت، حجیت، ذاتی، قطع، قطع طریقی، معذرت، منجزیت.

* تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۰۹/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۹/۰۳/۲۳.

مقدمه

در علم اصول فقه معمولاً مکلف از نظر حالت ادراکی که نسبت به حکم شرعی دارد، به سه قسم تقسیم می‌گردد: مکلف قاطع، مکلف ظان و مکلف شاک. مکلف اگر نسبت به حکم شرعی شک داشته باشد، شارع مقدس برای او اصول عملی را حجت قرار داده و در صورت دوم، سخن از حجیت بعضی از ظنون مانند خبر واحد است که آن هم به جعل شارع صورت گرفته است، ولی در مورد صورت اول که مکلف نسبت به حکم شرعی قطع دارد، این طور اظهار نظر می‌گردد که حجیت قطع از سوی شارع مقدس، ذاتی است نه جعلی و اعتباری. در این جا ابتدا باید دید منظور از حجیت و ذاتی چیست و سپس باید به فرق قطع و علم پرداخت و خلطی که در این مورد صورت گرفته است را توضیح داد و سپس به تحقیق این مسأله پرداخت که آیا حجیت قطع ذاتی است؟

اصطلاح حجت یا حجیت

این واژه از نظر لغوی عبارت از برهان و دلیل است (فیومی، ۱/ ۱۴۹۱؛ یسوعی، ۲۵۰/۱). البته در برخی منابع لغوی، حجّت چیزی دانسته شده است که به وسیله‌ی آن خصم دفع می‌گردد (زییدی، ۵/ ۶۶۴)، ولی در بیشتر کتاب‌های لغوی، معنای مطرح شده عبارت از برهان و دلیل است.

برای این واژه در اصطلاح، معانی متعددی ذکر شده که اهمّ آن به این قرار است: ۱. معلوماتی که به وسیله‌ی آن مجهولات تصدیقی کشف می‌شود (کاتبی قزوینی، ۲۵). این معنا، یکی از دو معنای اصطلاحی این واژه در علم منطق است. از نظر منطق‌دانان یکی از معانی اصطلاحی حجّت عبارت است از قضایایی که ما را به مطلوب می‌رساند (مظفر، منطق، ۲۰۸).

۲. معنای اصطلاحی دوم این واژه در علم منطق حد وسط است؛ یعنی به حد وسط، حجیت اطلاق می‌شود (همان، ۲۱۶). برخی صاحب نظران اصولی، حجیت در علم اصول را به همین معنا دانسته و اظهار نموده‌اند که منظور از آن در علم اصول عبارت است از حد وسط که به وسیله‌ی آن اکبر برای اصغر ثابت شده و واسطه‌ی قطع به ثبوت آن می‌گردد. از این توضیح مشخص می‌شود که بنا بر کلام فوق، حجیت عبارت است از حد وسط و اگر بر اماره و یا طریقی اطلاق می‌گردد، معنا و مفهوم آن از این نقطه نظر، همین است و چون در نظر ایشان حجیت عبارت است از حد وسط، حجیت به معنای اصطلاحی فوق بر قطع قابل تطبیق نیست؛ بلکه اگر به قطع حجیت اطلاق می‌شود، در واقع حجیت به معنای لغوی است، نه اصطلاحی (انصاری، ۲۳/۱).

۳. آن چه متعلق خود را ثابت می‌نماید و به حد قطع نمی‌رسد (مظفر، اصول فقه، ۱۲/۲). بر طبق این تعریف، زمانی به دلیل شرعی، حجیت اطلاق می‌گردد که به سر حد قطع نرسد.

۴. به معنای اماره و طریق است که به خاطر جعل شرعی و فرض اعتبار آن از ناحیه‌ی شارع مقدس، متعلقات خود را اثبات می‌کند (کاظمی، ۷۱/۳).

در تعریف اخیر، نقطه‌ی مشترکی با تعریف قبلی وجود دارد که عبارت است از عدم صدق این معنای حجیت بر مفهوم قطع و از زاویه‌ی دید هر دو تعریف، مراد از حجیتی که بر قطع حمل می‌شود باید معنای لغوی حجیت باشد، نه معنای اصطلاحی.

۵. حجیت عبارت از حکمی عقلایی است که احتیاج به آن صحیح است (سبحانی، ۸۴/۲) و این معنا با معنای لغوی این واژه تناسب دارد و طبق این اظهار نظر، گویی حجیت در علم اصول معنای اصطلاحی ندارد و منظور علمای علم اصول از آن، معنای لغوی است.

۶ - حجت به معنای منجز و معذر است (هاشمی، ۳۷/۴؛ بهسودی حسینی، ۱۵/۲). بنابراین نقل قول‌ها، مرحوم خوئی و شهید صدر تصریح می‌نمایند که حجیت به معنای منجزیت و معذرت است.

مقصود از منجزیت این است که حکم شرعی پس از مرحله‌ی انشا در قالب قطع به مکلف ابلاغ و قطع وسیله‌ی ابلاغ آن می‌شود و معذرت به این معنا است که حکم شرعی اگر به مکلف ابلاغ نگردد و قطع به وجود آن ناشی از یک اشتباه باشد، آن‌گاه قطع موجب می‌شود که مکلف در مخالفت با آن حکم شرعی ابلاغ نشده، معذور باشد. لازم به ذکر است که معنای فوق از واژه‌ی منجزیت، بنابر دیدگاه مرحوم محقق اصفهانی است که منجزیت را مرحله‌ی بعد از فعلیت بر شمرده و آن را عبارت از رسیدن حکم به مرحله‌ی دانسته که استحقاق عقاب بر مخالفت آن مترتب است و معلوم است که حکم شرعی وقتی بنابر تعبیر ایشان در مرحله‌ی فعلیت، تبدیل به حکم حقیقی شد و به جلد باعثیت و زاجریت پیدا کرد، تنها شرطی که لازم است تا در صورت مخالفت استحقاق عقاب پیدا کند، عبارت است از علم و آگاهی (اصفهانی، ۷ و ۱۶).

آن چه از بیان معانی مختلف حجت مورد نظر است، این است که طبق تصریح صاحب‌نظران، کدام معنا از میان معانی اصطلاحی حجت، قابل اطلاق بر قطع است؛ نه این که به دنبال صحت و سقم تعاریف مزبور باشیم و با توضیحات بیشتری که از نظر خواهد گذشت این مطلب بیشتر روشن خواهد شد و معلوم خواهد شد که وقتی گفته می‌شود حجیت برای قطع ذاتی است، مراد و مقصود چیست.

معنای حجیت قطع

در دو تعریف از تعاریفی که در بالا از نظر گذشت، تصریح گردید که حجت فقط به معنای لغوی بر قطع قابل اطلاق است و نه به معنای اصطلاحی و معنای اصطلاحی حجت، تنها بر امارات و طرق صادق است.

اما تعریفی که در کلام شیخ اعظم (ره) از نظر گذشت مبنی بر آن که مراد از قطع در علم اصول، معنای اصطلاحی آن در علم منطق (حد وسط) است، بر این دلالت دارد که حجت به این معنا بر قطع اطلاق نمی‌شود، بلکه تنها بر اماراتی که از نظر شارع مقدس اعتبار دارد، گفته می‌شود. برای مثال، می‌توان گفت: این چیز مظنون الخمر است و از هر مظنون الخمری باید اجتناب نمود. در این جا ظن حد وسط قرار گرفته و از نظر مرحوم شیخ اعظم صحیح است، ولی قطع، حد وسط قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان گفت این مقطوع الخمر است و از هر مقطوع الخمری باید اجتناب کرد؛ چرا که حرام بودن روی ذات خمر رفته و ذات موضوع، محکوم به این حکم است و قطع طریقی تنها جنبه‌ی ارائه‌دهندگی و کاشفیت دارد و در موضوعات احکام دخالتی ندارد. البته اگر خمر به علاوه‌ی «قید متعلق قطع و یقین بودن»، موضوع حکم شرعی را تشکیل می‌داد، آن‌گاه اطلاق حجت به معنای حد وسط بر قطع صحیح می‌بود (انصاری، ص ۲۳)؛ لذا، از نقطه نظر تعریفی که مورد انتخاب شیخ اعظم است نیز قطع، موصوف به حجیت به معنای اصطلاحی نیست و اگر بر قطع، حجت اطلاق می‌شود، مراد حجت به معنای لغوی است، مگر این که از سر مسامحه بخواهیم حجت به این معنای اصطلاحی را بر قطع حمل کنیم (تبریزی، ۴).

برخی از محققین در این جا تلاش کردند تا ثابت کنند که اطلاق حجت به همان معنایی که مورد نظر مرحوم شیخ اعظم است بر قطع، صحیح بوده و مسامحه‌ای هم در کار نیست؛ چرا که قطع در تنجیز حکم شرعی واسطه قرار می‌گیرد و از این رو در

جایی که بخواهیم حکم شرعی را ثابت کنیم، می‌تواند به عنوان حد وسط مطرح باشد. برای مثال، در دو مقدمه‌ی:

(أ) این مایع به صورت قطعی شراب است.

(ب) هر آن چه به طور قطعی شراب باشد، اجتناب از آن واجب است.

قطع، نقش حد وسط را ایفا کرده و اشکالی هم ندارد؛ چون قطع در مقدمه‌ی دوم موجب می‌گردد تا حکم شرعی در حق مکلف تنجز یابد یا به دیگر سخن، موجب تحقق ابلاغ و وصول آن به مکلف می‌شود (اصفهانی، ۵/۲).

اشکال وارد بر این نظریه، آن است که اگر منظور ما از مقدماتی که بخواهیم به وسیله‌ی آن، از قطع به عنوان حد وسط، برای رسیدن به حکم شرعی استفاده کنیم، در مرتبه‌ی تنجز باشد یا همان رسیدن به مرحله‌ای باشد که موضوع حکم عقل به استحقاق ثواب یا عقاب را تشکیل می‌دهد، حد وسط قرار گرفتن قطع صحیح است، ولی آن چه که از نظر مرحوم شیخ اعظم مورد انکار است این است که قطع نمی‌تواند برای احراز حکم در مرحله‌ی جعل و انشاء، حد وسط قرار گیرد؛ چرا که بنا بر فرض، قطع طریقی، در مرحله‌ی جعل دخالت ندارد و شارع، حکم را روی عنوان عمل به علاوه‌ی این که آن عمل متعلق قطع است، نبرده، بلکه حکم را روی ذات عمل برده و قطع را در موضوع حکم خود دخالت نداده است و لذا، در این مرحله برای اثبات حکم شرعی، قطع، حد وسط قرار نگرفته و اظهار نظر مرحوم شیخ صحیح است، اما چون مبنای شیخ اعظم در باب مؤدای ادله‌ی اعتبار امارات، عبارت از حکم مماثل است و این که شارع مقدس در وقت قیام اماره، حکمی مماثل با آن چه که مؤدای اماره است را جعل می‌کند، ظن در مرحله‌ی جعل دخالت داشته و حکم شرعی روی ذات عنوان عمل نمی‌رود، بلکه روی آن، به علاوه‌ی این که آن عنوان، متعلق ظن مکلف می‌باشد، می‌رود و به این ترتیب روشن شد که بنا بر معنای مورد نظر شیخ اعظم، اطلاق حجت بر قطع

صحیح نیست و فقط از باب مسامحه صحیح است، ولی اطلاق آن بر ظن صحیح می‌باشد.

حاصل این که حجتی که بر قطع اطلاق می‌گردد و برای آن ذاتی به حساب می‌آید یا به معنای لغوی است که برخی صاحب نظران به طور کلی حجت مورد نظر در علم اصول را همین معنا می‌دانند و وجود یک معنای اصطلاحی را برای این واژه منکرند (خراسانی، ۲۷) و یا حجت به معنای معذرت و منجزیت است و عمده‌ی اثبات مردود بودن دیدگاه حجیت ذاتی قطع به این معنا است؛ چرا که اولاً، مورد تصریح عمده‌ی صاحب نظران این است که این معنا، مراد از واژه‌ی حجت را در علم اصول تشکیل می‌دهد (هاشمی، ۳۷/۴) و ثانیاً، حجت به معنای لغوی، یک وصف انتزاعی است و باید مشخص کرد که چه چیزی باعث می‌شود امری قابل احتجاج باشد و یا به دیگر سخن قابلیت احتجاج، لازمه‌ی منجزیت و معذرت است و لذا، باید به مذاقه در این مطلب پرداخت که آیا قطع، ذاتاً دارای حجیت به معنای منجزیت و معذرت است؟

مراد از ذاتی

در کتاب‌های اصولی و در مبحث قطع، مراد از این واژه کمتر مطرح شده است، ولی به نظر می‌رسد در مورد آن دو دیدگاه مطرح باشد: مراد از ذاتی در این جا، یا ذاتی باب برهان است و یا ذاتی باب کلیات خمس (سبحانی، ۸۴/۲؛ خمینی، ۳۸/۳). ذاتی باب کلیات خمس عبارت است از آن چه که مقوم ذات و ماهیت یک شیء، یعنی همان جنس و فصل شیء است و قطعاً حجت به معنای اعم از منجز و معذرت، جنس و یا فصل قطع نیست؛ بلکه مقوم ماهیت قطع، چیزی غیر از حجت بودن آن است و از این رو، آن چه می‌تواند مراد از ذاتی را در باب قطع تشکیل دهد، ذاتی باب برهان است. بنابراین، ابتدا باید مراد از ذاتی در باب برهان مشخص شود. در مورد مراد از ذاتی در باب برهان میان صاحب نظران اختلاف نظر وجود دارد. برخی از ایشان ذاتی باب برهان را این طور تعریف کرده‌اند که اعم است از ذاتی باب

کلیات خمس و ذاتی باب حمل و عروض که به کوتاه‌ترین عبارت این طور تعریف شده است: ذاتی، محمولی است که در حد و تعریف موضوع اخذ می‌شود، یا موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریف و حد آن اخذ می‌شود (مظفر، منطق، ۳۴۱) و از کلام بوعلی نیز استفاده می‌شود که مراد از ذاتی در این باب همین است؛ چرا که اظهار می‌دارد ذاتی دارای معانی متعدد است و از میان معانی متعدد، دو معنا به وضع و حمل اختصاص دارد و در کتاب برهان همین دو معنا مد نظر است و آن گاه در توضیح آن اظهار می‌دارد: یکی آن است که جنس و یا جنس جنس یک شیء باشد، یا فصل و یا فصل جنس آن و هر چه که مقوم ذات یک شیء باشد و دوم آن که چیزی عارض چیز دیگر باشد و در تعریف عارض و یا معروض آن، اخذ شود (ابن سینا، ۱۴۲، ۱۴۴).

همچنین خواجه نصیرالدین طوسی، ذاتی در باب برهان را چنین تعریف می‌کند:

«ذاتی در این موضوع عام‌تر است از آن چه در ایساغوجی (باب کلیات خمس) گفته‌ایم؛ چه، ذاتی آن جا اجزاء حد باشد که مقومات، محدود بود و آن جنس و فصل بود و جنس و فصل هر یکی از جنس و این جا اعراض ذاتی را هم ذاتی خوانند و آن محمول بود که لحوقش موضوع را به حسب ذات موضوع بود نه به سبب امری عام‌تر یا خاص‌تر از او» (طوسی، ۳۸۰).

و نیز در تعریفی از سوی علامه طباطبایی ذاتی در باب برهان به این ترتیب بیان شده است:

«محمولی که موضوع آن یا موضوع موضوع محمول در تعریف آن اخذ شده یا محمول در تعریف موضوع اخذ شده است» (طباطبائی، ۲۹).

در مقابل این تعاریف که تقریباً نزدیک به یکدیگر است، برخی صاحب نظران، ذاتی باب برهان را عبارت دانسته‌اند از آن چه که از ذات یک شیء انتزاع می‌شود و ذات آن برای انتزاع وصف مورد نظر، کافی است، یا به عبارت دیگر، منشأ انتزاع، ذات شیء بدون نیاز به ضمیمه شدن چیز دیگری به آن است؛ مثل ممکن بودن یا امکان

برای ماهیت؛ چرا که امکان برای ماهیت، ذاتی محسوب می‌شود (سبزواری، ۱۷۹/۱). ولی مرحوم مظفر این معنا از ذاتی را، ذاتی باب حمل دانسته و ذاتی باب برهان را چنان که در بالا ملاحظه گردید، از آن جدا کرده است (مظفر، منطقی، ۳۴۰).

به نظر می‌رسد که می‌توان این دو معنا را به یک معنا برگرداند؛ چرا که اگر منشأ انتزاع برای انتزاع وصفی کافی باشد و نیاز به ضمیمه نباشد، موضوع حتماً در تعریف محمول اخذ شده است. مثلاً در «البیاض ابیض»، ابیض برای بیاض ذاتی است؛ به این معنا که از ذات بیاض بدون ضمیمه شدن چیزی به آن، ابیض، انتزاع می‌شود و نیز اگر بخواهیم ابیض را تعریف کنیم، بیاض را که مبدأ مشتق است در تعریف آن می‌آوریم و لذا، این دو معنا از ذاتی به یک معنا قابل برگشت است و اما در «ماهیت ممکن است» در صورتی موضوع در تعریف و حد محمول اخذ شده که در باب مشتق قائل شویم که مشتق عبارت است از ذاتی که دارای مبدأ است، نه این که تعریف مشتق واجد مبدأ باشد. در بحث مشتق در علم اصول این اختلاف مطرح است و ما اگر قائل شویم که در تعریف مشتق، ذات که در این جا ماهیت است، اخذ شده، آن گاه «ماهیت ممکن است» نیز، هم ذاتی به معنای مورد نظر در کلام سبزواری است و هم ذاتی در کلام بوعلی و دیگران.

با روشن شدن معنای ذاتی در باب برهان، باید گفت که مراد مشهور از ذاتی بودن حجیت قطع، ذاتی باب برهان است و منظور از آن، این است که حجیت، از ذات قطع بدون ضمیمه شدن چیزی به آن، انتزاع می‌شود.

این در صورتی است که ذاتی باب برهان را به آن معنایی بدانیم که در کلام مرحوم سبزواری گذشت و اگر نتوانستیم میان دو تعریفی که از ذاتی در باب برهان، صورت گرفته آشتی و اتفاق ایجاد کنیم، آن گاه مسأله در مورد ذاتی بودن حجیت قطع به آن معنایی که دیگران مانند بوعلی در تعریف ذاتی باب برهان بیان داشتند، مشکل می‌شود؛ چون در نظر آن‌ها ذاتی باب برهان اعم از ذاتی باب کلیات خمس است؛ چرا

که ذاتی باب برهان در تعریف آن‌ها عبارت بود از این که یا موضوع در تعریف محمول اخذ شود و یا محمول در تعریف موضوع و در این جا که می‌گوییم: «قطع حجیت است»، باید یا قطع در تعریف حجیت اخذ شده باشد و یا بالعکس که اگر حجیت جنس و یا فصل قطع باشد، آن گاه حجیت ذاتی، به معنای ذاتی باب کلیات خمس برای قطع خواهد بود و پر واضح است که حجیت به معنای منجزیت و معذرت، نه در تعریف قطع قرار دارد و نه قطع در تعریف و حد حجیت اخذ شده است.

بنابراین، تنها در صورتی ذاتی بودن برای قطع دارای معنای قابل طرحی خواهد بود که اولاً مراد از ذاتی، ذاتی باب برهان باشد و ثانیاً ذاتی باب برهان را عبارت از آن چه که در کلام مرحوم سبزواری آمده است بدانیم و ملاحظه شد که برگرداندن تعریف ذاتی از نقطه نظر ایشان به تعریف دیگران و اثبات یکی بودن همه‌ی تعاریفی که در باب معنای ذاتی باب برهان وجود دارد، اگر چه ممکن است، کاری بس دشوار است و نیاز به دست برداشتن از ظواهر تعاریف صاحب نظران دارد.

تفاوت مفهوم قطع با علم

قطع حالت ادراکی خاص در انسان است که به صورت جزمی می‌باشد و از نظر نگارنده، این حالت ادراکی، نسبت به داشتن مطابق خارجی به سه نحو قابل تصور است:

صورت اول این که نسبت به وجود مطابق در خارج لا بشرط است؛ یعنی در حقیقت آن، به هیچ وجه وجود مطابق خارجی و یا عدم آن دخالتی ندارد و این حالت ادراکی، در هر صورت در ذهن انسان وجود دارد و تطابق آن با خارج، تفاوتی در حقیقت آن ایجاد نمی‌کند.

صورت دوم آن که حالت ادراکی جزمی است که نسبت به وجود مطابق در خارج بشرط لا است؛ یعنی حقیقت آن منوط به عدم وجود مطابق در خارج است و اگر مطابق در خارج از ذهن وجود داشته باشد، این حقیقت دیگر منتفی خواهد بود.

صورت سوم، حالت ادراکی جزمی است که نسبت به وجود مطابق در خارج بشرط شیء باشد؛ یعنی حقیقت آن منوط به وجود مطابق در خارج است؛ به طوری که اگر ورای این ادراک جزمی، چیزی در خارج از ذهن وجود نداشته باشد، دیگر این قسم وجود نخواهد داشت و حقیقت خود را از دست خواهد داد.

نام صورت نخست قطع و نام صورت دوم جهل مرکب و نام صورت سوم علم است. آن چه در حقیقت قطع دخالت دارد عبارت از این است که حالت ادراکی به وجود آمده در ذهن، به صورت جزمی باشد و احتمال وجود نقیض در ذهن قاطع، منتفی باشد، ولی این که آیا این قطع درست است و با خارج از ذهن تطابق دارد یا خیر، در حقیقت آن، نقش ندارد، ولی جهل مرکب آن حالت ادراکی است که به صورت جزمی در ذهن قاطع وجود دارد و در صورتی نام آن جهل مرکب است که قطع به وجود آمده، ناشی از اشتباه باشد و با خارج از ذهن هیچ گونه مطابقتی نداشته باشد و اما علم آن حالت ادراکی است که اولاً به صورت جزمی در ذهن وجود دارد و ثانیاً این ادراک جزمی با خارج مطابق است.

از این توضیح مشخص گردید که قطع غیر از علم است؛ چرا که در حقیقت قطع، آن چه نقش اصلی را ایفا می کند این است که حالت ادراکی به وجود آمده، به صورت جزمی باشد و چون نسبت به وجود و یا عدم وجود مطابق خارجی بی تفاوت است، گاه توافق با واقعیت خارجی دارد و گاه تطابقی میان آن‌ها نیست و اگر این حالت ادراکی جزمی، به وجود مطابق خارجی مشروط بود، نامش علم است و لذا، آن چه که از مطابقت با خارج تخلف بردار نیست، علم است و اگر این تطابق وجود نداشته باشد، آن صورت ادراکی علم نخواهد بود، ولی در حقیقت قطع، چون این مطلب نقش ندارد، اگر هم قطع به وجود آمده با واقعیت تطابق نداشت و قاطع در اثر یک اشتباه به چیزی که واقعیت ندارد قطع پیدا کرده باشد، در این صورت، این عدم مطابقت قطع با واقعیت خارجی، باعث نمی شود که آن حالت ادراکی قطع نباشد، بلکه چنان که توضیح داده

شد، این مسأله نقشی در حقیقت آن ندارد و لذا، عدم وجود واقعیتهای وری قطع، ضرری به حقیقت قطع نمی‌زند و باعث نمی‌شود که نام آن حالت به وجود آمده قطع نباشد. قطع که در لغت به معنای بریدن است، از آن جهت به این حالت ادراکی اطلاق می‌گردد که قاطع نسبت به یک طرف قضیه‌ی مساوی‌الطرفین، جزم پیدا می‌کند و نسبت مقابل آن را بریده و از طرفیت خارج می‌کند و چون نسبت به یک قضیه که نسبت به دو طرف وجود و عدم دارای نسبت تساوی بوده و احتمال صدق و کذب آن به یک میزان وجود داشت، یک طرف ثابت شد و طرف دیگر نسبت خود را در ذهن از دست داد. در این صورت، در ذهن حالت ادراکی قطعی به وجود می‌آید. پس آن چه در حقیقت قطع دخالت دارد این است که حالت ادراکی به وجود آمده به صورت جزمی باشد، ولی این که آیا این ادراک جزمی با واقعیت خارجی تطابق دارد یا خیر، در حقیقت قطع دخالت ندارد.

اشکال امام خمینی (ره) در دلیل وجوب متابعت از قطع

در باب قطع اظهار می‌شود که وجوب متابعت از آن، واجب است. چنان که دیدگاه مرحوم شیخ اعظم این است که متابعت از قطع و عمل بر طبق آن، مادام که قطع در ذهن قاطع وجود دارد واجب است. امام (ره) در این باره می‌فرماید:

«این نظریه قابل مناقشه و اشکال است؛ چرا که مکلف اگر نسبت به یک حکم شرعی قطع پیدا کرد، حال قطع او چه از مقدمات برهانی ناشی شده باشد و چه از غیر مقدمات برهانی، در هر صورت، در مکلف دو چیز به وجود می‌آید: اول یک صفت نفسانی ثانی و دوم این که برای مکلف، واقع به صورت کامل انکشاف پیدا می‌کند» (سبحانی، ۸۴).

ایشان بعد از بیان این دو حالتی که برای مکلف به وجود می‌آید، این‌گونه اشکال را شروع می‌نماید که اگر مراد کسانی که می‌گویند متابعت از قطع واجب است، عمل بر قطع به این اعتبار است که موجب به وجود آمدن یک حالت نفسانی است، غیر معقول

خواهد بود و معنای صحیحی برای آن وجود ندارد و اگر وجوب اطاعت به خاطر انکشاف واقع و دسترسی مکلف به حکم واقعی مولا است، در این صورت، این حکم شارع است که وجوب اطاعت دارد و این وجوب اطاعت، از احکام قطع نیست تا اظهار گردد که متابعت قطع واجب است. اشکال دوم آن است که وجوب اطاعت، وجوب عقلی است، نه وجوب شرعی و اگر وجوب شرعی بود، در صورت عصیان از یک حکم شرعی، عقوبت و عذاب نامتناهی می‌شد (همان).

توضیح این که قطع دارای دو حیثیت است: از یک حیث، قطع به اعتبار حالتی که در ذهن قاطع به وجود می‌آید، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. از این جهت قطع یک حالت نفسانی و همان حالت ادراک جزمی است و قاطع، احتمال خلاف را نسبت به آن چه که به آن قطع دارد، منتفی می‌بیند. حیثیت دیگر این است که قطع نسبت به متعلق خود که همان انکشاف واقع است، حاصل می‌شود و قاطع از دریچه‌ی قطع خود، واقع را می‌بیند. با روشن شدن این دو جهت و حیثیتی که قطع دارا است، اشکال مرحوم امام این است که متابعت قطع از حیث اول، واجب نیست؛ چون معنا ندارد که حالت ادراک نفسانی، وجوب متابعت داشته باشد، بلکه این حکم شارع است که اطاعت آن از منظر عقل، واجب است، نه این که اطاعت از حالت جزمی‌ای که در نفس به وجود می‌آید، واجب باشد، اما قطع از حیث دوم که همان انکشاف واقع است، اطاعت آن واجب است، ولی این وجوب اطاعت از احکام قطع نیست، بلکه لازمه‌ی حکم شارع مقدس است و عقل، به واجب بودن اطاعت مولا حکم می‌کند. اشکال اول و دوم ایشان هم این است که اطاعت مولا، واجب عقلی است، نه این که وجوب شرعی داشته باشد؛ چرا که اگر واجب شرعی باشد، از آن جهت که نیاز به بی‌نهایت وجوب اطاعت شرعی است، قهراً اگر بی‌نهایت وجوب مخالفت شود، بی‌نهایت عقاب نیز وجود خواهد داشت.

در بحث بعد توضیح داده می‌شود که طریقت و کاشفیت برای قطع، ذاتی نیست و از این اشکال که بگذریم و بگوییم که قطع، عین کشف واقع است، در این صورت، قطع کاشف از حکم واقعی شارع، وجوب متابعت خواهد داشت و بر مکلف است که بر طبق قطع خود عمل کند و دیگر این اشکال امام وارد نیست که وجوب متابعت از احکام قطع نیست؛ چون قطع از این حیث که کاشف از واقع است، عین حکم واقعی خواهد بود. در بحث بعد به این مطلب مفصل پرداخته خواهد شد. بنابراین، تنها اشکالی که به نظریه‌ی مرحوم شیخ اعظم و مشهور وارد است این است که قطع، طریقت ذاتی ندارد و اگر از این اشکال چشم‌پوشی شود، مناقشه‌ی بالا وارد نیست و بهترین اشکال بر این نظریه، انکار کاشفیت ذاتی قطع است که ابتکار امام در مورد آن، از نظر خواهد گذشت.

مناقشه‌ی امام خمینی (ره) در منجزیت قطع

میان صاحب نظران علم اصول، مشهور این است که منجزیت برای قطع، ذاتی است و استدلال ایشان برای اثبات این ادعا آن است که طریقت قطع ذاتی است (انصاری، ۳)؛ یعنی چون کاشف و طریق برای واقع، ذاتی آن است، از این رو، حجیت به معنای منجزیت هم برای آن ذاتی خواهد بود. به دیگر سخن، منجزیت یعنی موجب وصول و ابلاغ و چون از یک طرف کاشف از واقع بودن یا ارائه دهندگی واقع، از قطع جدایی ناپذیر است و از طرف دیگر هم، حجیت به معنای منجزیت است، لذا حجیت، ذاتی قطع خواهد بود و از آن جدایی ناپذیر است و وقتی ثابت شد که حجیت، ذاتی قطع است، ثابت می‌گردد که حجیت دیگر نمی‌تواند به جعل و اعتبار شارع صورت گیرد؛ چرا که این امر زمانی می‌تواند مجعول شارع باشد که میان ذات و ذاتی امکان انفکاک وجود داشته باشد و وقتی انفکاک ممکن نبود، نتیجه این خواهد شد که امکان جعلی بودن حجیت منتفی است.

مرحوم امام (ره) این دیدگاه را مورد اشکال قرار می‌دهد و اظهار می‌دارد که اگر حجیت به معنای منجزیت^۱، ذاتی قطع باشد، امر ذاتی از ذات انفکاک ناپذیر است؛ یعنی نمی‌شود ذات تحقق پیدا کند و ذاتی آن محقق نشود و این در حالی است که قطع یک حالت ادراکی است که از واقعیت تخلف پذیر است و گاه قاطع به امری قطع دارد، در حالی که در قطع خود مرتکب اشتباه شده و به چیزی اعتقاد پیدا کرده است که واقعیتی ندارد و چون گاه قطع به وجود می‌آید، ولی ارائه دهنده و کاشف از واقع نیست، معلوم می‌شود که ارائه دهندگی یا منجزیت، ذاتی آن نیست؛ چون اگر ذاتی آن می‌بود، نمی‌بایست از آن تخلف پیدا می‌کرد (همان).

در این جا ایشان اشکالی را به این صورت مطرح می‌نماید که از نقطه نظر قاطع، ارائه دهندگی از قطع جدایی ناپذیر است و قاطع اعتقادش بر این است که قطع او واقعیت دارد و لذا، از نقطه نظر او، این انفکاک منتفی است و قطع همواره کاشف و ارائه دهنده‌ی واقع است و این ویژگی در نظر قاطع تخلف ناپذیر است.

در پاسخ مرحوم امام اظهار می‌دارند که معنا ندارد امر ذاتی، نسبی باشد؛ چرا که امور ذاتی، اموری واقعی هستند. امور واقعی، مستقل از لحاظ و تصور افراد، وجود دارند. برای مثال، وجود خورشید در آسمان به دید و نظر اشخاص بستگی ندارد، بلکه مستقل از دیدگاه و نظریات انسان‌ها وجود دارد. اما امور اعتباری، چون وجود آن‌ها فرضی و وابسته به لحاظ و تصور افراد است، بنا بر دیدگاه‌ها و نظرات مختلف،

۱. البته لازم به ذکر است که تعبیر مرحوم امام در این جا، مناقشه در این جهت است که طریقت یا کاشفیت، عین قطع است و کاشفیت و طریقت همان است که اصطلاح منجزیت، بنا بر آن چه که قبلاً در کلام محقق اصفهانی (ره) از نظر گذشت، آن را افاده می‌نماید؛ چون گفته شد که منجزیت یعنی آخرین مرتبه‌ای که حکم به آن می‌رسد و موجب می‌شود که در صورت مخالفت، استحقاق عقاب نسبت به عاصی تحقق یابد و حکم وقتی از تمام مراتب حکم که عبارت است از ملاک، انشا و فعلیت عبور کرد، تنها چیزی که موجب می‌شود تا در صورت مخالفت، استحقاق عقاب پیدا شود، علم و آگاهی مکلف از آن است که وقتی مکلف نسبت به آن آگاهی پیدا کرد و آن گاه نسبت به آن مخالفت ورزید، مستحق عقاب خواهد بود. بنابراین، منجزیت در اصطلاح مرحوم محقق اصفهانی و بسیاری از صاحب نظران بعد از او، به معنای کاشفیت است و لذا، منجزیت در این اصطلاح با کاشفیت مترادف خواهد بود.

اختلاف پیدا می‌کند. برای مثال، زوجیت برای عدد چهار، هیچ گاه قابل انفکاک نیست و این طور نیست که اختلاف نظر در این مسأله، دخالتی داشته باشد.

اشکالی که مرحوم امام بر نظریه‌ی مشهور در باب منجزیت قطع، وارد می‌نمایند، زمانی بهتر معلوم می‌شود که به تفاوت قطع با علم که در مبحث قبل از آن سخن به میان آمد، توجه گردد. در مبحث قبل ملاحظه شد که قطع، نسبت به وجود مطابق خارجی، لابشرط است و از این رو، گاهی با واقعیت تطابق دارد و گاه این تطابق منتفی است و لذا، معنا ندارد که در باب قطع گفته شود که منجزیت از ذاتیات آن است.

آن چه که حجیت به معنای منجزیت، ذاتی آن است علم است و علم که حقیقت آن ادراک جزمی به شرط تطابق با خارج بود، همواره مطابق با خارج است و لذا منجزیت، ذاتی آن است.

سرّ این که منجزیت ذاتی علم است در این نکته نهفته است که علم عین خارج و صورت مماثل با حقیقت خارجی است و تنها تفاوت میان صورت علمی با حقیقت خارجی در این است که وجود ذهنی، دیگر آثار خاصّ وجود خارجی را دارا نیست و الاماثلت میان آن دو از بقیه‌ی جهات کامل است و لذا، علم ما عین کشف از خارج است و کاشف بودن از آن انتزاع می‌شود و روی این جهت، وقتی نسبت به حکم شرعی علم داشته باشیم، علم ما منجز حکم شارع خواهد بود؛ یعنی موجب می‌گردد تا حکم شرعی به ما ابلاغ گردد و این موجب ابلاغ شدن به خاطر این است که کشف از واقعیت، حقیقت علم را تشکیل می‌دهد. بنابراین، حجیت علم ذاتی است و نهفته در ذات و حقیقت علم است، اما نسبت به قطع، این سخن بی اساس است و حجیت، به معنای منجزیت ذاتی قطع نیست.

مناقشه‌ی امام خمینی (ره) در معذریّت ذاتی قطع

بعد از ردّ دیدگاه مشهور در باب منجزیت ذاتی قطع، نوبت به این مبحث می‌رسد که آیا قابلیت احتجاج و معذّر بودن قطع، ذاتی آن است یا خیر؟ در پاسخ، نظر ایشان این است که ذاتی، چه مراد از آن، ذاتی باب کلیات خمس باشد و چه باب برهان، در صورتی بر امری اطلاق می‌گردد که آن امر، جنبه‌ی واقعی و وجود خارجی و حقیقی داشته باشد، ولی معذریّت و قابلیت احتجاج برای قطع، جزو امور حقیقی و خارجی نیست، بلکه جزو امور اعتباری است که از سوی عقلا، جعل و اعتبار می‌شود و لذا، صحیح نیست که این امر اعتباری که جنبه‌ی فرضی دارد را برای قطع ذاتی بدانیم، بلکه این عقلا هستند که این جهت را برای قطع جعل و اعتبار کرده و آن را معذّر می‌دانند (همان).

بنا بر آن چه از طرح دیدگاه امام گذشت، معلوم شد که حجیت به معنای کاشفیت یا همان منجزیت، ذاتی قطع نیست؛ چرا که قطع همیشه کاشف نیست و اگر حجیت، ذاتی قطع باشد، تخلف‌پذیری از آن ممتنع می‌بود و این در حالی است که فراوان ملاحظه می‌گردد که قطع با واقع تطابق ندارد و از این رو، در علم اصول، بحث از قبح تجرّی یا حسن انقیاد مطرح است و این دو مبحث، خود تأکیدی بر این مطلب است که قطع، خطا‌پذیر بوده و امکان عدم مطابقت آن مسلم است.

اما حجیت به معنای معذّر بودن هم، ذاتی قطع نیست؛ چرا که ذاتی، وصف چیزی است که جنبه‌ی واقعی داشته باشد و محمولی می‌تواند برای موضوعی ذاتی باشد که در حقیقت آن موضوع داخل باشد و اگر در حقیقت چیزی داخل بود، قهراً بهره‌ای از حقیقت و واقعیت برایش خواهد بود؛ حال آن که معذریّت، چیزی است که عقلا آن را فرض می‌کنند و یک امر اعتباری، دیگر حقیقی نیست تا بتوان از آن به ذاتی تعبیر کرد و به این ترتیب، معلوم می‌شود که حجیت، به هیچ معنا ذاتی قطع نیست.

البته اگر چه حجیت به معنای معذرت ذاتی قطع نیست، ولی برای قطع از دیدگاه مرحوم امام، حجیت به این معنا ثابت است، ولی چون ثبوت آن به حکم نظر عقلا است، دیگر نیازی به جعل و اعتبار شارع نیست و سرّ بی نیازی از جعل شرعی، این است که عقلا قطع را حجت می‌دانند و معذرت را برای آن اعتبار کرده‌اند و دیگر نیازی به جعل شرعی نخواهد بود (همان)؛ لذا، قطع از منظر ایشان حجت است اما این حجیت را از بنای عقلا گرفته و چیزی نیست که جنبه‌ی غیر اعتباری و واقعی داشته باشد؛ چون ذاتی به معنای آن چه در باب کلیات خمس مورد اصطلاح است، باید جزئی از حقیقت یک شیء را تشکیل دهد که یا فصل آن شیء باشد و یا جنس آن. اما ذاتی در باب برهان، اگر چه ممکن است جزء چیزی نباشد، بلکه امر خارجی باشد، ولی جنبه‌ی واقعی و حقیقی دارد و این در حالی است که وصف معذرت بودن، جنبه‌ی حقیقی ندارد و لذا، اگر چه حجیت برای قطع وجود دارد اما به بنای عقلا ثابت است و لذا امری اعتباری خواهد بود.

اشکال امام خمینی (ره) بر عدم امکان جعل تألیفی کاشفیت قطع

آخرین اشکالی که مرحوم امام در این باب مطرح می‌کند مربوط به این نظریه است که جعل تألیفی برای قطع غیر ممکن است. اشکال ایشان در این باب آن است که مراد از عدم امکان جعل یا جعل، تکوینی است یا تشریحی؟ اگر مراد از جعل، جعل تکوینی است، این نظریه صحیح نیست؛ چون بنا بر اصالت وجود، آثار وجود مانند خود وجود جعلی است و نیاز به جعل دارد و حکم به ممتنع بودن جعل آن، صحیح نیست. نه این که جعلی بودن آن ممتنع نیست، بلکه لازم و ضروری است و بدون جعل ممکن نیست. اما اگر مراد از جعل، جعل تشریحی باشد، چون بنا به فرض کسانی که طریقت و کاشفیت را برای قطع ذاتی می‌دانند، این امر از قطع انفکاک ناپذیر است و این ویژگی به صورت تکوینی برای قطع وجود دارد و وقتی این جنبه برای قطع به

اقتضای تکوین وجود داشت، دیگر نیازی به جعل شارع مقدس نیست و چون شارع مقدس مرتکب کار لغو و بی فایده نمی‌شود، از این جهت جعل تشریحی به خاطر محذور لغویت محال است.

اما حجیت به معنای معذور بودن، اصلاً قابل جعل تکوینی نیست؛ چون این امر از آثار و لوازم تکوینی قطع نیست؛ چرا که امری اعتباری است و امور اعتباری متقوم به فرض و اعتبار است و اموری که تنها تقوم به فرض دارد، قابل جعل تکوینی نخواهد بود (همان، ۸۵).

در این اشکال مرحوم امام، آن چه که به نظر قابل مناقشه می‌رسد این است که جعل تألیفی تکوینی برای قطع در صورتی که کاشفیت و طریقت را ذاتی قطع بدانیم، محال است؛ چون بنا بر اصالت وجود، اگر چه وجود و آثار آن نیاز به جعل دارد، ولی لوازم ذاتی یک شیء، به جعل بسیط وجود پیدا می‌کند، نه به جعل مرکب و تألیفی و آن چه در دیدگاه مطرح شده از سوی شیخ اعظم مورد نفی است این است که جعل تألیفی محال است، ولی جعل بسیط ممکن و بلکه بنا بر اصالت وجود، لازم است، اما جعل تألیفی امتناع دارد؛ چون امور ذاتی، از ذات انفکاک پذیر نیست تا ذات به یک جعل وجود پیدا کند و ذاتی به جعل دیگر و اگر این انفکاک امکان داشت، آن‌گاه می‌توانستیم تألیفی را برای امور ذاتی ممکن بدانیم و وقتی بنا به فرض، ذات از ذاتی انفکاک ناپذیر است، نتیجه این خواهد بود که امور ذاتی به همان جعلی که ذات تحقق یافت، تحقق پذیر خواهد بود، نه به جعلی جدا از جعل ذات؛ لذا، ذاتیات، مجعول به جعل بسیط است، نه جعل مرکب و تألیفی. بنابراین، در اشکال بر این دیدگاه، حق آن است که همان اشکال اصلی امام وارد است که کاشفیت و طریقت، ذاتی قطع نیست، ولی اگر آن را ذاتی دانستیم، دیگر نمی‌توان امتناع جعل تألیفی تکوینی را برای آن انکار نمود.

تکمیل دیدگاه امام خمینی (ره) در نقد بر حجیت قطع

از آن چه تا به حال توضیح داده شد، معلوم گردید که مرحوم امام، طریقت را برای قطع ذاتی نمی‌داند و لذا، حجیت به این معنا در مورد قطع از نظر ایشان منتفی است، ولی آن چه را که ایشان قبول نمودند، این است که حجیت به معنای معذّر بودن برای قطع ثابت است، ولی این ثبوت نه به خاطر ذاتی بودن آن است، بلکه به خاطر این است که عقلاً این جهت را برای قطع فرض نموده‌اند و لذا، قطع بنا بر فرض و اعتبار عقلاً، دارای حجیت به معنای معذّریت است و آن گاه، در ادامه‌ی اشکال خود بر مبنای مشهور اضافه نمودند که چون معذّر بودن قطع، امری اعتباری و فرضی است، ذاتی قلمداد کردن آن صحیح نیست؛ چون محمول زمانی برای یک موضوع جنبه‌ی ذاتی خواهد داشت که امری حقیقی باشد و حقیقتی از موضوع را تشکیل دهد و حال آن که حجیت به این معنا امری غیر واقعی و غیر حقیقی بوده و فقط جنبه‌ی اعتباری دارد. بنابراین، به طور خلاصه دیدگاه مرحوم امام این است که قطع، حجیت دارد، ولی حجیت، ذاتی آن نیست.

به نظر می‌رسد اشکال و نقد ایشان بر دیدگاه مشهور نیاز به تکمیل دارد و آن این است که وقتی ثابت شد که قطع منجز نیست و منجزیت و ذاتی بودن آن، خاص علم است و قطع این ویژگی را ندارد، نوبت به معذّریت آن می‌رسد و در این معنا، حق آن است که عقلاً اگر قاطع را معذور می‌دانند، نه به خاطر قطع است، بلکه اگر قطع با واقع تطابق نداشت، در واقع قاطع نسبت به حکم شرعی جاهل است و جاهل را عقلاً عذر می‌دانند و یکی از مصادیق جاهل این است که جاهل نسبت به مجهول قطع داشته باشد و لذا، عقلاً جاهل را در صورتی که قصوری باشد و نه تقصیری، عذر و جاهل را معذور می‌دانند و این جاهل، دارای مصادیق متعدد است. گاه جاهل شاک است و گاه متوهم و گاهی به صورت ظان و گاهی هم در جاهل خود به صورتی است که به یک امر اشتباه قطع دارد. لذا، قطع خصوصیتی ندارد، بلکه از دیدگاه عقلاً جاهل عذر است و زمانی

مکلف عاصی را عقلاً مستحق عقاب می‌دانند که حکم شارع مقدس به او ابلاغ شده باشد؛ و الا در صورت جهل، او را معذور می‌شمارند و عقاب او را صحیح نمی‌دانند. بنابراین، قطع خصوصیتی ندارد که آن را معذر بدانیم و بگوییم «قطع حجت است». حجیت در واقع برای جهل است و معنای این جمله این خواهد بود که جهل عذر است و قطع در فرض اتحاد مصداقی با جهل، عذر خواهد بود و لذا، اعتبار معذر بودن در حقیقت، نه برای قطع است، بلکه در واقع امر، این کار عقلاً برای جهل قصوری صورت می‌گیرد.

در ضمن توضیحات بالا مشخص شد که حجیت به معنای قابلیت احتجاج را باید بر معذرت حمل کرد؛ چون قابلیت احتجاج، امری انتزاعی است و نیاز به منشأ انتزاع دارد و منشأ انتزاع، بیش از دو چیز نمی‌تواند باشد: منجزیت و یا معذرت و وقتی ثابت شد که منجزیت برای قطع ثابت نیست، طبعاً منظور از حجیت، باید معذرت باشد و روشن شد که معذرت اگر چه مجعول عقلاً است، ولی این جعل، برای عنوان جهل صورت می‌گیرد و موضوع حقیقی این اعتبار عقلاً قطع نیست.

نتیجه

در اغلب قریب به اتفاق کتاب‌هایی که در زمینه‌ی علم اصول نگاشته شده، چنین اظهار می‌شود که قطع حجت است و این حجیت برای آن ذاتی است. استدلال صاحب نظران برای اثبات ذاتی بودن حجیت آن این است که چون طریقت و کاشفیت آن ذاتی است، حجیت برای آن ذاتی خواهد بود.

مناقشه‌ی مرحوم امام در این قسمت، آن است که چون قطع، گاه تخلف بردار است و با واقع تطابق ندارد از این رو صحیح نیست که طریقت آن را ذاتی بدانیم و اما معذرت و قابلیت احتجاج برای قطع هم که چون از امور واقعی و حقیقی نیست و از جمله امور اعتباری و جعلی از سوی عقلاً است، صحیح نیست که این ویژگی را برای

قطع، ذاتی بدانیم؛ چون ذاتی بودن در مورد اموری است که جنبه‌ی عینی و واقعی داشته باشد.

این مقاله در بخش نخست سعی کرد تا مفردات این بحث، نظیر ذاتی، حجت و قطع را به خوبی تحلیل و بررسی نماید تا به بررسی دقیق‌تر این بحث کمک کند. در بخش دوم برای بیان کامل‌تر دیدگاه مرحوم امام، نقد و اشکال ایشان بر مسلک مشهور اصولیان، از معنای اصطلاحی حجت کمک گرفته شد و نقد ایشان بر اساس آن تنظیم گردید که نخست، نفی حجت به معنای منجزیت در دیدگاه امام روشن گردید و سپس به اشکال ایشان در باب حجت به معنای معذرت پرداخته و گفته شد که این امر معنا ندارد که ذاتی قطع باشد، بلکه از امور مجعول در نزد عقلا است و بدین ترتیب، مبنای مرحوم امام تحکیم گردید و به منظور تکمیل اشکال امام بر مسلک مشهور این نکته اضافه شد که معذرت در واقع از اموری است که عقلا برای جهل، اعتبار می‌نمایند و قطع در این جهت خصوصیتی ندارد.

منابع

- انصاری، مرتضی؛ *فرائد الاصول*، بیروت، انتشارات مؤسسه اعلمی، ۱۹۹۱ م.
- ابن سینا، حسین، *برهان شفا*، انتشارات فکر روز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدرایه فی شرح الکفایه*، انتشارات بوذرجمهری، تهران، ۱۳۶۷.
- بهسودی حسینی، محمد سرور، *مصباح الاصول* (تقریرات درس مرحوم آیه الله آقای خوئی) انتشارات داوری، قم، ۱۴۱۷ ق.

- تبریزی، موسی، *اوثق الوسائل*، انتشارات کتبی نجفی، قم، ۱۳۶۹.
- خراسانی، محمد کاظم، *درر الفوائد*، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۰. ق.
- _____، *کفایة الاصول*، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۰. ق.
- خمینی، مصطفی، *تحریرات فی الاصول*، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۴. ق.
- فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، ۱۹۲۹. م. بی جا.
- زیبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس*، ۱۹۶۹. م. انتشارات داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- یسوعی، لوئیس معلوف، *المنجد*، ترجمه محمد بندر دیگی، انتشارات ایران، تهران، ۱۳۷۴.
- کاتبی قزوینی، عمر، *شرح شمسیه*، انتشارات زاهدی، بی جا، بی تا.
- مظفر، محمد رضا، *المنطق*، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۷.
- _____، *اصول فقه*، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸. م.
- کاظمی، محمد علی، *فوائد الاصول* (تقریرات درس مرحوم آیه الله میرزای نائینی) انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۶. ق.
- سبحانی، جعفر، *تهذیب الاصول* (تقریرات درس مرحوم امام خمینی)، انتشارات مطهر، قم، بی تا.
- هاشمی، محمد، *بحوث فی علم الاصول* (تقریرات درس مرحوم آیه الله شهید صدر) انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۵. ق.
- نصیرالدین طوسی، محمد، *اساس الاقتباس*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

طباطبائی، محمد حسین، رسائل شیعه، انتشارات حکمت، قم، ۱۳۶۲
سبزواری، هادی، شرح المنظومه، انتشارات نشر ناب، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی