

Study opinions osulian in caes credit or discredit credulous

واکاوی آرای اصولیان معاصر در مورد حجیت و عدم حجیت قطع قطاع

Hossien jafari^{1*}Fatemeah ahmadi moghaddam²

حسین جعفری^{۱*}، فاطمه احمدی مقدم^۲

1- PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology, Azad University of Mashhad, University Lecturer, Mashhad, Iran.

2- Masters course Law and Jurisprudence, Islamic Azad University, Quchan, Iran..

۱- دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه آزاد مشهد، مدرس دانشگاه، مشهد، ایران.

۲- کارشناسی ارشد، رشته فقه و حقوق، دانشگاه آزاد واحد قوچان، ایران.

Received Date: 2020/03/06

دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۱۶

Accepted Date: 2020/06/17

پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۳/۲۸

Abstract

چکیده

Credulous one of the important discussion considered in the certain that from long time credit credulous in between osulian had been difference. Famous osulian bliefto to the credit credulous, but somes osulian as kashaf algheta does not accept famous opinion and denied credit credulous and some osulian as saheb fosol selected middle opinion

قطع قطاع یکی از مباحث مهم قطع به شمار می‌رود که از دیرباز حجیت آن بین دانشیان علم اصول مورد اختلاف واقع شده است. مشهور دانشیان علم اصول به حجیت قطع قطاع باورمندند، لیکن برخی مانند کاشف الغطاء نظر مشهور را برنتابیده و به عدم حجیت آن باورمند است. در این میان برخی مانند صاحب فصول قول به تفصیل را برگزیده است.

In the present article attempts to expression of concepts as credulous, credit... to descriptive-analytical- critical study to expression opinions an principle of osulian to present correct opinions Analysisin in comments and argument of osulians are achieve that must be separated between discovery certainty and thematic certainty with explanation that if meaning of kashaf algheta from lack of credit be thematic certainty is accept idea kashaf algheta otherwise not accepted.

در نوشتار حاضر سعی بر این است با مطالعه ای توصیفی - تحلیلی و انتقادی در گزارش آرای دانشیان علم اصول و مبانی آنان، قول برگزیده صواب ارائه گردد.

دقت و بررسی در آرای و دلایل دانشیان علم اصول به دست می‌دهد که در بحث قطع قطاع باید بین قطع طریقی و قطع موضوعی تفکیک قائل شد؛ با این بیان که اگر مراد کاشف الغطاء از عدم حجیت قطع قطاع در قطع موضوعی باشد، این سخن قابل پذیرش است. لیکن اگر مراد وی از آن، در قطع طریقی باشد، قابل پذیرش نیست؛ زیرا از منظر عقل تفاوتی بین مقدمات متعارف و غیر متعارف قطع نیست.

Keywords:credulous,credit(Authority), discovery, inherent, discovery certainty, thematic certainty

کلیدواژه‌ها: قطع قطاع، حجیت، طریقی، ذاتی، قطع طریقی، قطع موضوعی.

مقدمه

منظور از قطاع صیغه‌ی مبالغه است. و در معنای لغوی یعنی شخصی که بسیار قطع برایش حاصل می‌شود و کثیر القطع (من کثر قطعه) است، آن هم از مقدمات غیر متعارف که برای افراد عادی از آن مقدمات قطع حاصل نمی‌شود، بلکه برای قطاع از آن مقدمات غیر متعارف قطع حاصل می‌شود. لذا اگر کسی قطع زیاد و قابل توجهی از اسباب غیر متعارف برایش حاصل شود، معنای صیغه‌ی مبالغه درباره‌ی وی صدق می‌کند و به تعبیری قطاع و کثیر القطع می‌باشد. اما قطاع به معنای اصولی نیست؛ چرا که در اصول فقه، قطاع کثیر القطعی است که از اسباب غیر متعارف و عادی و به ادنی چیزی (مانند قول یک بچه) برایش قطع حاصل می‌شود، هر چند که یک بار برای وی قطع حاصل شده باشد. لذا حصول قطع برای وی بر خلاف حصول قطع برای متعارف مردم می‌باشد. به دیگر سخن، قطاعیت حالتی است که بر نفس قطاع عارض می‌گردد و مبداء و منشاء آن عارض شدن خللی بر عقل انسان است که فوراً از آن چیزهایی که برای دیگری موجب ظن و گمان نیست، جزم پیدا می‌کند. لیکن اگر مبداء این حالت (قطاعیت) تفرس و ذکاوت باشد به گونه‌ای که ذهن سریعاً از مبادی به مراد منتقل شود، از محل بحث خارج خواهد بود. بنابراین همان گونه که قطاع به معنای کثیر القطع نیست، به معنای سریع القطع نیز نمی‌باشد. یعنی این گونه نیست قطاع کسی باشد که زود برایش قطع حاصل شود بلکه چه بسا ممکن است افرادی در اثر ذکاوت و فراست و تخصص زود قطع پیدا کنند. لذا قطاع آن کسی است که از یک سبب غیر متعارف که آن سبب برای متعارف مردم قطع آور نیست، قطع پیدا کند و در مقابل قطع غیر قطاع، قطعی است که به نحو متعارف و از هر سببی که حصولش از آن سبب مناسب است، حاصل می‌شود (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳۷/۲؛ سبزواری، بی تا، ۳۹؛ خوبی، ۱۴۲۲، ۵۷/۱؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴، ۲۲۳؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ۸۰/۳).

سوال اصلی این است که قطعی که از راه اسباب غیر متعارف برای شخصی حاصل شده باشد،

اعتبار و حجیت دارد؟

در مورد این مسأله و سوال بین دانشیان علم اصول اختلاف نظر وجود دارد با این بیان که برخی حجیت چنین قطعی را برنتابیده و در مقابل برخی دیگر حجیت چنین قطعی را پذیرفته‌اند و عده‌ای هم قائل به تفصیل شده‌اند (ر.ک: (خراسانی، ۱۴۳۴، ۲۸/۲-۳۰؛ انصاری، ۱۴۱۶، ۲۲/۱؛ نائینی، ۱۳۵۲، ۴۱/۲-۴۲؛ خوبی، ۱۴۲۲، ۵۷/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ۲۴۵/۲؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۰، ۳۰۸-۳۰۹؛

صدر، ۱۴۱۵، ۲۵۹-۲۶۰؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ۳۴۳؛ حلی، ۱۴۳۲، ۱۶۳/۶؛ مظفر، ۱۴۳۰، ۳۸؛ حیدری، ۱۴۱۲، ۱۸۲-۱۸۳؛ حکیم، ۱۴۱۸، ۲۸).

باید اظهار داشت که از زمان سید علم الهدی تا شیخ طوسی مسأله قطع و حجیت آن در بحث علم اصول وارد نشده بود؛ اما در تاریخ علم اصول صاحب فصول که معاصر با شیخ انصاری است، مرور اجمالی بر قطع داشته است ولی محقق و پرجمدار اصول که بحث قطع را برجسته سازی نمود، شیخ انصاری است. در این میان یکی از مسائل مطرح در مباحث قطع، قطع قطع است که سابقه و پیشینه‌ی این بحث به زمان کاشف الغطاء بر می‌گردد؛ چرا که ایشان اولین کسی است که معتقد به عدم حجیت قطع قطع شده است. بعد از ایشان دانشیان علم اصول در این باب وارد گشته‌اند، به همین جهت این بحث محل تشنت آراء گردیده است.

بحث قطع از یکی از مباحث مهم در اصول، فقه و امور قضایی (حقوقی و جزایی) مخصوصاً علم قضایی می‌باشد. لذا در این مقاله به بیان دیدگاه‌ها و ادله موافقین و مخالفین و مفصلین قطع قطع و اشکالات آنان می‌پردازیم تا با بررسی و نقد و تحلیل دیدگاه برگزیده در این راستا ارائه گردد. شایسته است نظرات دانشیان علم اصول به همراه دلایل و مبانی آنان مورد بحث و بررسی قرار گیرد تا با بررسی و نقد و تحلیل در این راستا دیدگاه برگزیده ارائه گردد.

۱. بیان مصطلحات

۱.۱. قطع

قطع در لغت به معنای بریدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۷۶/۸؛ ابن فارس، ۳۹۵، ۱۰۱/۵؛ قرشی، ۱۴۱۲، ۲۱/۶). اما در مورد معنای اصطلاحی قطع، عالمان اصولی معمولاً تعریف روشنی از آن ارائه نکرده‌اند و مفهوم آن را روشن - انکشاف کامل و تام واقع و رویت واضح برای متعلقش و وصول به واقع به گونه‌ای که ادنی شک بدان سرایت نمی‌کند و حالت جزمی است که احتمال اخلاف در آن راه ندارد. به دیگر سخن، ماهیت قطع عبارت از رویت شسی مقطوع برای معلوم بالذات نه معلوم بالعرض؛ چراکه معلوم بالذات عین قطع است و معلوم بالعرض لازمه‌ی آن نیست - فرض کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۲۸، ۵۵/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۱، ۳۷/۲؛ حیدری، ۱۴۲۸، ۱۱۲/۱؛ عراقی، ۱۴۱۷، ۷/۳).

از این رو در بسیاری از کتاب های اصولی یا تعریفی از آن ارائه نشده یا به آثار آن (منجزیت و معذرت و وجوب موافقت قطعی) تعریف شده است. . به هر حال قطع عبارت از اعتقاد جازمی که در نظر قاطع مطابق با واقع است و شخص قاطع به درستی یا غلط واقع را برای خود مکشوف می داند و به هیچ وجه احتمال خلاف در قطع خویش نمی دهد.

۲.۱. قطع طریقی

قطع طریقی آن است که شارع قطع را در موضوع حکمش مطرح و اخذ نکرده است و به تعبیری هیچ اسمی از قطع نبرده است؛ مثلاً شارع فرموده است: «الخمیر حرام» در حالی که هیچ سخنی از قطع به میان نیاورده و ماهیت خمر را موضوع قرار داده است و خود انسان قطع پیدا می کند که این مایع شراب است و به دیگر سخن، قطع انسان طریقی می شود به فهم دستور شارع آن هم به واسطه عقل؛ بدین معنا که قطع موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم عقلی می باشد؛ به گونه ای که قطع در موضوع حکم مدخلیتی برایش متصور نیست. (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱۷/۲، با تلخیص).

۳.۱. قطع موضوعی

قطع موضوعی آن است که شارع قطع را در موضوع حکمش اخذ نموده و با صراحت مطرح کرده است؛ بدین معنا که به مانند موضوع برای اثبات حکم است. مثلاً این گونه فرموده است: «اذا قطعت بوجوب الصلاه یجب علیک التصدق» در اینجا شارع قطع به وجوب صلاه را به عنوان موضوع برای حکم وجوب صدقه قرار داده است (خویی، ۱۴۲۲، ۳۶/۱، مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ۲۳۰/۲).

قطع موضوعی خود بر چهار قسم (قطع تمام الموضوع، قطع جز الموضوع و قطع کشفی و وصفی) تقسیم می شود (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱۸/۲، صدر، ۱۴۱۵، ۸۷-۸۸؛ سبزواری، بی تا، ۲۸/۲).

۴.۱. حجیت

حجیت در لغت به معنای دلیل و برهان (فیومی، بی تا، ۱۲۱/۲؛ ابن اثیر، بی تا، ۳۴۰/۱) و چیزی که به واسطه آن پیروزی در مقابل خصم حاصل می شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳۰/۲؛ جوهری، ۱۴۱۰، ۳۴/۱-۲۰۷۸/۵). به دیگر سخن، هر آنچه که صلاحیت دارد در استدلال بر ضد خصم در هنگام خصومت به آن تمسک و به واسطه آن بر دیگری احتجاج شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۲۸/۲) و این حجیت یا باعث ابطال استدلال و یا اسکات خصم یا باعث معذورت صاحب عذر می شود (مظفر، ۱۴۳۰، ۱۳/۳، صدر، ۱۴۱۷، ۲۷/۴).

در علم اصول حجیت در چند معنا به کار رفته است که برخی از معانی مشابه و مخالف یکدیگرند و در بعضی موارد یک معنا با تعابیر مختلف نقل شده است.

اول: حجیت عبارت از چیزی که شرعاً واسطه‌ای در اثبات است، مانند ادله‌ی اجتهادی و قاعده معتبری که احکام را به واسطه‌ی آن ثابت می‌کنیم. بنابراین هر چیزی که با امضاء و تأسیس شارع معتبر شده باشد و حکم و یا موضوع حکم را ثابت کند، در اصطلاح اصولیین حجیت نام دارد. لیکن چون واسطه در اثبات، در همه‌ی علوم امری شایع است، باید گفت هر امری که شرعاً و عقلاً و عرفاً منشاء برای اثبات موردش باشد، «حجت و دلیل و واسطه در اثبات» نامیده می‌شود. لذا محقق نائینی قائل به عدم صحت اطلاق این معنا از حجت بر قطع می‌باشد. زیرا قطع شرعاً واسطه در اثبات قرار نمی‌گیرد و جعل شرعی برای آن ممکن نیست. و حجت به این معنا با اماره و طریق و دلیل معتبر است (سبزواری، بی تا، ۱۴/۲).

دوم: مراد از حجت اصولی، ادله‌ی اجتهادیه معتبر شرعی است که به عنوان طریقی برای اثبات متعلقش است، بدون این که بین ادله‌ی اجتهادیه و متعلقشان رابطه یا تلازم یا علیتی باشد (صنقور، ۱۴۲۸، ۱۰/۲-۱۱). در واقع این معنا همان معنای اول است اما با تعبیری دیگر. محقق نائینی هم عبارتی در کتاب فوائد الاصول دارند که قریب به همین مضمون می‌باشد؛ و این گونه می‌فرماید: «فانَّ الحجةَ باصطلاح الاصولی عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق و الأمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعی من دون أن يكون بينها و بین المتعلقات علقهً ثبوتیه بوجه من الوجوه» (نائینی، ۱۳۷۶، ۷/۳).

سوم: حجت یعنی آن چیزی که به واسطه‌ی نظر صحیح (قیاس تام) در آن به مطلوب برسیم. بعید نیست که مراد از این معنا علم به دو گزاره‌ی کبری و صغری باشد؛ چرا که علم به این دو گزاره سبب علم به نتیجه می‌باشد (مشکینی، ۱۳۷۴، ۱۱۴).

چهارم: آنچه متعلق خود را اثبات می‌کند و به حد قطع نمی‌رسد و حجیت و اعتبار آن دلیل از ناحیه شارع مقدس جعل شده باشد. یعنی حجیت و دلالت آن ذاتی نباشد و بلکه به جعل شارع باشد. بنابراین قطع حجیت اصولی را شامل نمی‌شود. زیرا حجیت قطع نفیاً و اثباتاً قابل جعل نمی‌باشد (مظفر، ۱۴۳۰، ۱۴/۳).

پنجم: حجیت به معنای منجزیت و معذرت؛ (صدر، ۱۴۱۷، ۲۷/۴؛ خویی، ۱۴۲۲، ۱۴/۱) بدین معنا که منجزیت یعنی مسئولیت آور در صورت اصابت با واقع و معذرت یعنی انتقای مسئولیت و صحت اعتذار به هنگام منافات با واقع. به تعبیر واضح تر، هنگامی که حکم در مرحله فعلیت و پس از مرحله انشاء به ملکف ابلاغ می‌گردد، ملکف علم و آگاهی بدان می‌نماید و تکلیف بر او منجز می‌شود که در صورت مخالفت با تکلیف استحقاق عقاب بر وی مترتب می‌گردد. و از آن طرف، اگر حکم شرعی به ملکف ابلاغ نشد، وی در مقابل مولا معذورت دارد. (اصفهانی، ۱۳۷۴، ۳۸/۲-۳۹).

لذا اگر ملکف یا قاطع به حجتی (قطع و اماره) عمل نمود از قضا عمل وی مطابق با واقع نبود، می‌تواند خود را معذور بداند. در مقابل اگر بر طبق آن عمل نکرد و مخالفت کرد، در خور عقاب از جانب مولا می‌باشد. اطلاق این معنا بر قطع و تمام امارات صحیح است.

ششم: حجیت به معنای آنچه که احتجاج به آن صحیح است و به تعبیری صحت استناد به دلیل و هر چیزی که قابلیت داشته باشد که با آن بر دیگران احتجاج شود؛ چه مولا به واسطه آن بر بنده احتجاج کند و چه عبد بر مولا احتجاج کند. این معنا (حجت عقلیه) در واقع همان معنای لغوی حجت می‌باشد (خمینی، ۱۴۱۸، ۱۴/۳؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ۳۹۴).

آنچه از میان این معانی حجت بر قطع قابل اطلاق است، عبارتند از: حجیت به معنای لغوی، حجیت به معنای معذرت و منجزیت و طریقت و وجوب متابعت.

۲. آرای و ادله‌ی دانشیان علم اصول مبنی بر حجیت و عدم حجیت قطع قطع

۲.۱. دیدگاه موافقین حجیت قطع قطع و ادله آن‌ها و بیان اشکالات ادله

برخی مانند محقق خراسانی بر این باورند که قطع قطع حجیت است و از منظر عقل فرقی بین مقدمات متعارف و غیر متعارف قطع نیست؛ زیرا عقل که حاکم به حجیت در باب قطع است قطع را حتی برای قطع منجز و معذر می‌داند، به گونه‌ای که اگر این شخص با قطع خودش مخالفت کند، مستحق عقوبت خواهد بود. ضمن این که با التفات به گزاره «القطع حجه عقلاً» می‌توان گفت که از نگاه عقل همان گونه که قطع غیر قطع منجزیت و معذرت دارد، قطع قطع هم منجزیت و معذرت دارد. با این توضیح که عقل در ترتب آثار و احکام (منجزیت و معذرت، لروم متابعت و استحقاق و صحت عقوبت بر مخالفت) بر قطع تفاوت نمی‌گذارد که قطع از راه متعارف یا غیر متعارف حاصل شده باشد؛ چرا که اگر شخص قطع قطع به تکلیفی پیدا کند و با قطع خود مخالفت کند در حالی که قطع وی مطابق با واقع

باشد و در واقع تکلیف وجود داشته باشد، عذر چنین فردی را مبنی بر حالت قضا عیت - که به قطع قطع اعتباری نیست - نمی‌پذیرند و مواخذه چنین قطعی صحیح خواهد بود و از آن طرف اگر قطع به تکلیفی پیدا نمود و به قطع خود عمل نمود ولی در واقع قطع او مطابق با واقع نبود. مواخذه چنین شخصی (قطع) صحیح نیست و نمی‌شود بر او احتجاج کرد (خراسانی، ۱۴۳۴، ۲۸/۲). برای مثال قطع قطع پیدا کرد که فردا ماه رمضان نیست و به قطع خود عمل کرد و روزه هم نگرفت ولی اتفاقاً معلوم شد که ماه رمضان بوده است. در اینجا نمی‌توان شخص قطع را مواخذه کرد؛ چرا که قطع معذر است و عقل در ترتب احکام و آثار بر قطع فرقی نمی‌گذارد که از اسباب متعارف یا غیر متعارف حاصل شده باشد. به دیگر سخن، نمی‌توان گفت چون قطع بوده قطعش اعتباری ندارد؛ همچنان که نمی‌توان علیه او احتجاج کرد به این که چرا روزه نگرفتی و او را مورد مواخذه قرار داد. علامه حیدری نیز قطع قطع را حجت می‌داند با این بیان که وقتی قطع معتبر دانسته شد و مادامی که مخالفت آن با واقع برای قاطع کشف نشده باشد، حجت است بدون این که فرقی بین قطع قطع و غیر آن باشد (حیدری، ۱۴۱۲، ۱۸۲-۱۸۳). چنان گفته شده است مادامی که علم طریقتش ذاتی و حجیتش عقلی است، شارع نمی‌تواند رفعاً و وضعاً در آن علم تصرف کند، بدین گونه که بگوید مادامی قطع حجت است که از فلان سبب باشد، چنان که چنین عقیده ای منتسب به اخباریین می‌باشد، چرا که آنان حجیت قطع را در صورتی که از اسباب عقلی باشد، منع کرده‌اند. زیرا این تصرف به تصرف در نفس قطع از حیث طریقت و حجیتش منتهی می‌شود. لذا همان گونه که تصرف شارع نسبت به اسباب محال است، تصرف نسبت به اشخاص نیز محال می‌باشد، بدین معنا که بگوید قطع قطع حجت نیست؛ چرا که این گونه تصرفات نسبت به اسباب و اشخاص و متعلقات و ازمان همان طور که گفتیم، به تصرفات در نفس قطع منتهی می‌شود که خود محال است (حکیم، ۱۴۱۸، ۱/۲۷).

اما در مورد قطع موضوعی، محقق خراسانی بر این نظر است که شارع می‌تواند در این قطعی که به عنوان موضوع اخذ شده است به نحو عام یا خاص دخل و تصرف کند و بعضی از مصادیق موضوع را نپذیرد؛ به عنوان مثال در بحث شهادت، شارع می‌تواند در موضوع تصرف کند با این بیان که اگر یقین مبتنی بر حس باشد، قابل پذیرش است ولی اگر یقین مبتنی بر حدسیات باشد، قابل قبول نیست. لذا محقق خراسانی هم در مبحث قطع قطع بین قطع طریقی و قطع موضوعی تفکیک کرده است با این بیان

که در قطع طریقی عقل در ترتب آثار بر قطع فرقی بین قطاع و غیر قطاع نمی‌گذارد و قطع را از هر سببی که حاصل شده باشد، حجت می‌داند. لیکن در قطع موضوعی چون امرش دست مولا و شارع است، وی می‌تواند در موضوع حکمش تصرف کند و آن را در دایره خاصی قرار دهد که قطعی دارای اعتبار است که از طریق متعارف حاصل شود، که در این صورت از منظر محقق خراسانی قطع قطاع (قطع از راه مقدمات و اسباب غیر متعارف) در قطع موضوعی حجت نیست، همان گونه که برخی از دانشیان علم اصول ابراز کردند که قطع موضوعی انصراف دارد به قطعی که از اسباب متعارف حاصل شده باشد (خراسانی، ۱۴۳۴، ۲۸/۲-۲۹).

عده‌ای مانند محقق نائینی با سیاق دیگری معتقدند که قطع حجیتش ذاتی است و قابل منع نیست چه از قطاع و چه از غیر قطاع باشد. ایشان به مانند مرحوم شیخ انصاری تنظیم و قیاس آن را به شک کثیر الشک و ظن کثیر الظن برتابیده است، آن هم نسبت به قطع طریقی (در صورتی که مراد قطع طریقی باشد)؛ چرا که ادله شک که عبارت از بنای بر اکثر، انصراف دارد به شکلی که از اسباب متعارف باشد و همین طور قاعده ظن انصراف دارد به ظنی که از طریق متعارف حاصل شود؛ لذا شک کثیر الشک و ظن کثیر الظن از تحت قاعده خارجند و معتبر نیستند. در حالی که قطع طریقی به لحاظ این که کاشفیت و طریقت آن ذاتی است، انصراف به مورد متعارف ندارد، چرا که در حجیت ذاتی اسباب متعارف و غیر متعارف مطرح نمی‌شود. به تعبیر وی، از نگاه عقل در طریقت قطع و این که قطع منجز واقع است در صورت مصادفت و معذر است در صورت مخالفت، اسباب و اشخاص یکسان هستند که نتیجه این سخن حجیت قطع قطاع است. اما اگر مراد و منظور کاشف الغطاء از عدم حجیت قطع قطاع، در قطع موضوعی باشد، باید گفت که قطع موضوعی هم به مانند شک و ظن مأخوذ در لسان ادله، انصراف به قطع متعارف دارد و سخن کاشف الغطاء مبنی بر عدم حجیت قطع قطاع مورد پذیرش است (نائینی، ۱۳۵۲، ۴۱/۲-۴۲؛ نائینی، ۱۳۷۶، ۶۴/۳-۶۵). زیرا محقق نائینی تعبیری را در کتابش به عنوان یک قاعده و ضابطه نقل می‌کنند: «لأنَّ العناوین التي تؤخذ فی ظاهر الدلیل تنصرف إلی ما هو المتعارف من غیر فرق فی ذلک بین الشک و الظن و القطع» (نائینی، ۱۳۷۶، ۶۴/۳) با این بیان که عناوینی که در ظاهر دلیل اخذ می‌شوند به مورد متعارف انصراف دارند بدون این که بین شک و ظن و قطع فرقی باشد. لذا همان گونه که شک و ظن مأخوذ در موضوع به شک و ظن متعارف انصراف دارد و شامل شک کثیر الشک و ظن

کثیر الظن نمی‌شود، قطع مأخوذ در موضوع هم به قطع متعارف انصراف دارد و قطع قطاع را در بر نمی‌گیرد.

لذا از عبارات محقق نائینی برداشت می‌شود که به مانند شیخ انصاری و محقق خراسانی بین قطع طریقی و قطع موضوعی در این بحث تفکیک کرده است و این گونه سخن کاشف الغطاء را توجیه کرده است. لیکن محقق نائینی در خاتمه بحث قطع قطاع عبارتی را بیان می‌فرماید که باب هر گونه توجیهی در مورد سخن کاشف الغطاء از جمله توجیه دانشیان علم اصول را که دیدگاه برگزیده نیز هست، منسد می‌کند. عبارت ایشان این است: «لکن المحکی عن «الشیخ الکبیر» هو عدم اعتبار قطع القطاع فی القطع الطریقی المحض، و قد عرفت أن ذلك مما لا سبیل إلیه» (نائینی، ۱۳۷۶، ۳/۶۵). بدین معنا که مراد و منظور کاشف الغطاء از عدم اعتبار قطع قطاع در قطع طریقی محض است. و به نظر، با این کلام پایانی، محقق نائینی جایی برای توجیه مذکور خودش نیز باقی نمی‌گذارد و بسی جای تعجب است که چرا این محقق ژرف اندیش با علم به مراد و منظور کاشف الغطاء از سخنش، چنین توجیهی را ذکر نموده است؛ زیرا با این سخن، مجالی برای توجیه مذکور باقی نمی‌ماند.

برخی دیگر مثل محقق خوبی با سیاقی دیگر، عدم حجیت قطع قطاع را برنتابده و می‌فرماید خلاف این سخن صحیح است. وی همانند مشهور دانشیان علم اصول (که حجیت را ذاتی قطع می‌دانند) بیان می‌کند که حجیت قطع ذاتی است و ذاتی هم از ذات غیر قابل انفکاک و غیر قابل سلب و جعل حجیت از جانب شارع مقدس می‌باشد؛ چرا که این حجیت ذاتی اختصاصی به قطع غیر قطاع ندارد و با التفات به همین جنبه ذاتی بودن حجیت برای قطع، امکان تخلف حجیت از قطع وجود ندارد. لذا نمی‌توان گفت که قطع قطاع حجیت ندارد بلکه فرقی بین قطاع و غیر آن نیست. به دیگر سخن، قطع قابل تخصیص نیست، چرا که وقتی حجیت ذاتی قطع شد از سنخ مستقلات عقلیه (حکم عقلی) است که قابل تخصیص نیست. در نهایت محقق خوبی اظهار می‌کند آنچه را که مرحوم شیخ انصاری و به تبع ایشان متأخرین تبعیت کرده‌اند، صحیح است و منع از حجیت قطع را کار محالی می‌داند (خوبی، ۱۴۲۲، ۱/۵۷).

اما در مورد قطع موضوعی، اگر چه امرش توسیعاً و تضییقاً در ید شارع است، وی می‌تواند موضوع حکمش را نوع خاصی از قطع قرار دهد و قطعی را حجت بداند که از اسباب متعارف حاصل شده باشد. و با التفات به این مطلب که قاطع همواره می‌بیند که قطعش از اسباب عادی حاصل می‌شود غیر

او (قاطع) به خطاء می‌رود که برای قاطع از سبب غیر عادی قطع حاصل شود. لذا منع از عمل به قطعی که از سبب غیر عادی نسبت به قطع حاصل شده است، اثری ندارد (خویی، ۱۴۲۲، ۵۷/۱).

شهید صدر نیز بین قطع طریقی و موضوعی در مبحث قطع قطع تفکیک قائل شده است؛ با این بیان که در فرض موجودیت حکم شرعی و ترتب آن بر قطع به گونه ای که قطع موضوع برای حکم شرعی باشد، اشکالی در شمول موضوع برای قطع قطع نیست، منتها جهت شمول و عدم شمول موضوع برای قطع قطع، باید به جعل جاعل مراجعه شود. اما آنچه محل بحث واقع شده است در حجیت قطع طریقی قطع است و معروف بین محققین هم این است که قطع قطع حجیت دارد به اعتبار این که حجیت ذاتی و لازمه قطع طریقی است. لذا محال است که تخصیصی در قاعده حجیت قطع وجود داشته باشد (صدر، ۱۴۱۵، ۲۵۹).

شهید صدر بنا به مسلک حق الطاعه قطع قطع (صدر، ۱۴۱۸، ۴۳/۲) را حجت می‌داند. با این توضیح که یک قسم از دامنه حق مولویت و سرپرستی خداوند متعال آن است که حق اطاعت محدود به تکالیف مقطوع و آنچه که از تکالیف مولا به مکلفین می‌رسد، می‌باشد که البته مراد از قطع می‌تواند مطلق آن بدون در نظر گرفتن نوع خاصی از قطع باشد (صدر، ۱۴۱۷، ۲۸/۴-۳۰).

سخن تحقیق آن است که قطع قطع بر فرض حصول حجیت است و ممکن نیست که شارع قطع را از قطعش منع کند؛ چرا که نهی از قطع قطع بعد از حصول قطع امر غیر معقولی است، همان گونه که در سایر قطع های طریقی این گونه است. اما در صورت نهی از مقدمات تحصیل قطع یا به تعبیر دیگر نهی از قطع قطع که منشأ قطعش غالباً غفلت و کثرت اشتباه است، در این فرض آیا بر قطع معالجه خودش واجب است؟ در جواب باید گفت که گاهی قطع به وجود این حالت قطعیت ملتفت است و گاهی ملتفت نیست؛ در فرض عدم التفات قطع به وجود این حالت، عقلاً و شرعاً تکلیف به معالجه این حالت ممکن نیست. زیرا قطع به وجود این حالت در نفس خود توجه ندارد تا این که بحث شود که بر شخص قطع واجب است خودش را معالجه کند.

اما در صورت التفات قطع به حالت قطعیت، به حکم عقل معالجه این حالت بر وی واجب است؛ با این بیان در موارد بسیاری که وی علم اجمالی دارد و می‌داند به دلیل ملکه غفلت و اشتباهی که در نزدش موجود است، در مخالفت واقع گرفتار خواهد آمد. لذا برای قطع علم اجمالی حاصل است که اگر این غفلت را به حال خود واگذارد و نفسش را به التفات تمرین ندهد و خودش را به مقداری که در

اختیارش است معالجه نکند، اغراض لزومیه مولویه به خاطر ابقای این غفلت تفویت خواهد شد، زیرا برای قطع با وجود ابقای این غفلت، قطع به عدم وجوب بسیاری از واجبات حاصل می‌شود که نتیجه‌اش ترک واجبات و فوت غرض لزومی مولا خواهد بود. لذا همین علم اجمالی به عنوان ملاک حکم عقلی برای وجوب علاج این غفلت می‌باشد، به دلیل این که باب مخالفت و تفویت سد گردد. بنابراین حق مولویت مولا این است که غرضش تفویت نشود، اگر قائل شدیم که چنین تفویتی که ناشی از خارج کردن تکلیف از دایره حق مولویت می‌باشد، حرام است، در این صورت معالجه این غفلت واجب است و لی در غیر این صورت علاج و معالجه این حالت واجب نیست (صدر، ۱۴۱۵، ۲۶۰-۲۶۲).

۲.۲. ادله موافقین حجیت قطع قطع

مشهور اصولیان که حجیت را ذاتی قطع و از آثار لاینفک آن می‌دانند، بر این باورند که شارع مقدس نمی‌تواند حجیت را از قطع بگیرد و از آن ردع کند، فرقی نمی‌کند که قطع باشد یا غیر قطع؛ و به دلایلی استناد کرده‌اند که عبارتند از:

۱. حجیت قطع ذاتی و قهری است و قابلیت تخصیص را ندارد. زیرا در کاشفیت قطع فرقی بین اسباب و مقدمات آن (چه متعارف و چه غیر متعارف) نیست (انصاری، ۱۴۲۸، ۶۵/۱-۶۶).

۲. عقل حاکم در باب حجیت قطع، قطع را برای قطع منجز و معذر می‌داند به گونه‌ای شخص قطع در مخالفت با قطع مستحق عقوبت خواهد بود، همان گونه که در عدم مخالفت با قطع معذوریت دارد؛ به دیگر سخن، عقل در ترتب آثار و احکام (منجزیت و معذوریت و استحقاق عقوبت) بر قطع تفاوت نمی‌گذارد که قطع از راه متعارف یا غیر متعارف حاصل شده باشد (نائینی، ۱۳۵۲، ۴۱/۲-۴۲؛ نائینی ۱۳۷۶؛ ۶۵/۳-۶۶).

۳. غیر قابل سلب بودن ذاتی از ذات؛ بدین معنا که از جانب شارع مقدس جعل و سلب جیت از قطع ممکن نیست و امکان تخلف حجیت از قطع وجود ندارد. زیرا وقتی حجیت برای قطع ذاتی شد از سنخ مستقلات عقلیه (حکم عقلی) است که قابلیت تخصیص را ندارد (خویی، ۱۴۲۲، ۵۷/۱). از طرفی اگر شارع مقدس از عمل به قطع منع کند مستلزم تناقض هم در ملاک و هم در محرکیت است و موجب می‌شود که یک مسأله هم مأمور به و هم منهی عنه باشد (صدر، ۱۴۰۸، ۲۲۴/۱-۲۲۵).

۳.۲. دیدگاه مخالفین حجیت قطع قطاع و ادله آن ها و بیان اشکالات ادله

برخی معتقدند که اعتنایی به قطع قطاع نیست و چنین قطعی اعتبار ندارد. به تعبیر دیگر ایشان دایره قطع را از نظر شخص تضییق نموده و قطع قطاع را به شک کثیر الشک و ظن کثیر الظن قیاس نموده است؛ یعنی همان گونه که شک کثیر الشک اعتبار ندارد، قطع کثیر القطع هم اعتبار ندارد. زیرا وقتی قطع از هر سبب غیر متعارفی قطع پیدا می‌کند مستلزم این است که در دست یابی به واقع مرتکب خطاهای فراوان می‌شود. بنابراین به نظر ایشان کسی که از عادت در قطع و ظنش خارج شود، اعتبار ظن و قطع در حقیقت مغلی و فاقد ارزش می‌شود (کاشف الغطاء، ۱۴۲۰، ۳۰۸/۱). و بعید نیست که بگوییم مراد کاشف الغطاء از عدم حجیت، آن مواردی است که قطع و ظن در آن موارد از باب موضوعیت باشد (حلی، ۱۴۳۲، ۱۶۳).

توضیح مطلب از این قرار است که شک شکاک و ظن کثیر الظن اعتبار ندارند و به تصریح نصوص از تحت قاعده شک و ظن خارج هستند؛ چرا که شک و ظن در صورتی قاعده مند هستند و معتبرند که از حد متعارف خارج نشوند. لذا از منظر کاشف الغطاء قطع قطاع و کثیر القطع هم مانند شک شکاک و ظن کثیر الظن و از یک سنخ می‌باشند. یعنی قطع به مانند شک و ظن تا وقتی که در حد متعارف بود، قاعده مند و دارای اعتبار است، اما همین که از حد متعارف خارج شد، دیگر تحت قاعده نمی‌گنجد و فاقد اعتبار است.

صاحب جواهر هم به مانند کاشف الغطاء قائل به عدم حجیت قطع قطاع شده است؛ چنان که در کتاب جواهر الکلام بیان می‌کند: «من كان كثیر الظن أو القطع فالظاهر البناء علی ظنه و قطعه إلا إذا كان ما استفاد منه الظن أو القطع معلوماً و كان لا يستفاد منه ذلك عند العقلاء، فإنه حينئذ يشكل البناء علیه.» (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۲۲/۱۲). به این معنا که شخص قطع و ظنان ظاهراً باید بنا را بر قطع و ظن خود بگذارد و به قطع و ظن خود عمل کند مگر این که آن چیزی که سبب قطع و ظن شده است و ظن و قطع از آن استفاده شده معلوم و مشخص باشد (یعنی مستند و دلیلی که قطع و ظن مبتنی بر آن است، مشخص باشد) و نزد عقلا چنین مطلبی استفاده نمی‌شود و عقلا از چنین سببی ایجاد قطع و ظن نمی‌کنند. در چنین صورتی بنا گذاشتن بر قطع و ظن دارای اشکال است. توضیح مطلب این که گاهی مستند قطع قطاع مشخص است و گاهی مستند قطع قطاع مشخص و نزد عقلا هم چنین ظن و قطعی، ایجاد قطع و ظن می‌کند. گاهی نیز مستند و دلیل قطع و ظن مشخص؛ اما از چنین سببی برای عقلا قطع

و ظن ایجاد نمی‌شود. یعنی آن سببی که این شخص به واسطه آن سبب، برایش قطع و ظن حاصل شده است، برای عموم عقلا ایجاد قطع و ظن نکند. در این صورت، بنا گرازدن بر قطع و ظن مشکل است. محقق سبزواری هم بیان نموده است که قول عدم اعتبار قطع قطاع سخن خوبی است، به خاطر این که از جانب عقلا بنایی بر ترتیب اثر بر این نحوه از قطع وجود ندارد؛ بلکه عقلا این قاطع را به جهت ترتیب اثر بر قطعش سرزنش می‌کنند. همانند شخص شکاک که در بین مردم مورد سرزنش است. ایشان قطع قطاع را به مانند کاشف الغطاء تنظیر شک شکاک قرار داده است (سبزواری، بی تا، ۴۰/۲).

شیخ انصاری (در جواب و نقد نظر کاشف الغطاء) می‌فرماید که مشهور در لسان معاصرین این است که قطع قطاع اعتباری ندارد؛ لیکن ایشان این را نمی‌پذیرد و آن را منتسب به کاشف الغطاء می‌داند. زیرا از منظر شیخ انصاری حجیت قطع ذاتی و قهری است و قابلیت تخصیص را ندارد به دلیل این که در کاشفیت علم فرقی بین اسباب آن نیست که از چه سببی به دست آید.

شیخ انصاری استدلال و تنظیر قطع قطاع را به شک شک و ظن ظنان که از سوی کاشف الغطاء مطرح شده، را نپذیرفته است و چنین قیاسی را قیاس مع الفارق قلمداد نموده است. زیرا آن شکی معتبر و قاعده مند و تحت قانون شک داخل است که متعارف باشد چرا که در مورد ظن هم همین گونه است که ظنی اعتبار دارد که از راه متعارف به وجود بیاید.

لذا شک و ظنی که از راه غیر متعارف محقق شوند، اعتباری به آن‌ها نیست و ادله اعتبار شامل آن نمی‌شود. حال آن که قطع بر خلاف شک و ظن اعتبار ذاتی دارد و به مانند شک و ظن وابسته به دلیل اعتبار نیست و انصراف به مورد متعارف ندارد و به تعبیری در حجیت ذاتی به مانند قطع مقدمات متعارف و غیر متعارف مطرح نمی‌شود.

لذا به نظر شیخ انصاری اگر مراد کاشف الغطاء از عدم حجیت قطع قطاع در قطع موضوعی باشد، حرف کاشف الغطاء مسلم و مقبول است چرا که در قطع موضوعی که شارع حکم را روی واقع بما هو واقع نبرده است بلکه روی واقع بما هو مقطوع برده است، مانند قبول شهادت و فتوای مستند به قطع حاصل از اسباب متعارف؛ شارع می‌تواند در موضوع تصرف کند که قطعی حجت است که از طریق اسباب متعارف حاصل شود. به همین دلیل ادله‌ای که قطع را در موضوع اخذ نموده است، انصراف دارد به قطعی که از اسباب متعارف (کتاب و سنت و عقل و اجماع) باشد. بنابراین اگر مراد کاشف الغطاء قطع

موضوعی باشد، قطع قطاع حجت نخواهد بود. اما اگر مراد کاشف الغطاء از عدم حجیت قطاع در قطع طریقی (یعنی از حیث کاشفیت) باشد، مرحوم شیخ انصاری احتمالاتی را مطرح کرده است که محصلش این است، قطع طریقی کاشفیتش ذاتی است و وابسته به دلیلی نیست که انصراف داشته باشد به قطعی که از اسباب متعارف حاصل شود، و از طرفی هم قطاع به حسب عقیده خودش را مصیب واقع می‌داند و باید به قطعش عمل کند، و نهی او از عمل به قطع مستلزم تناقض گویی در نظر قاطع است و نمی‌توان او را به خلاف قطعش مکلف نمود. زیرا چنین نهی ای مساوی نهی از عمل به واقع است (انصاری، ۱۴۲۸، ۶۵/۱-۶۶؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳۷/۲). لذا باید گفت که مراد کاشف الغطاء از عدم حجیت قطع قطاع، قطعاً در قطع طریقی نیست.

۲.۴. ادله مخالفین حجیت قطع قطاع و بیان اشکالات آن

برخی از دانشیان علم اصول قائل به عدم حجیت قطع قطاع هستند؛ چرا که قطاع از مسیر طبیعی خودش خارج شده است و در این زمینه ادله و مویداتی را مبنی بر عدم حجیت قطع قطاع ذکر کرده‌اند:

۱. قول مشهوری که مرحوم شیخ انصاری به صراحت نقل نمود، چنان که در ابتدای ارائه‌ی نظر شیخ انصاری بیان کردیم با که ایشان فرمودند: «قد اشتهر فی السنه المعاصره ان القطع القطاع لا اعتبار به» که این شهرت به عنوان موید بر این مدعا تلقی می‌شود (انصاری، ۱۴۱۶، ۲۲/۱). حال آن که شیخ انصاری این مطلب را برنتابیده است و آن را منتسب به کاشف الغطاء می‌داند، ضمن این که شهرت به عنوان موید است نه دلیل.

۲. دلیلی که کاشف الغطاء بیان کرد، صحیح است، با این بیان که تا وقتی که شک و ظن متعارف باشند، قاعده مند است. اما همین که کثیر الشک و کثیر الظن شد، از قاعده خارج می‌شوند و اعتباری ندارند. لذا قطع هم همین گونه است یعنی به محض این که از مسیر طبیعی خارج شد، دیگر از حجیت و اعتبار خارج می‌شود (کاشف الغطاء، ۱۴۲۰، ۳۰۸/۱). لیکن در جواب باید گفت که قیاس قطع قطاع به شک کثیر الشک و ظن کثیر الظن از سوی کاشف الغطاء قیاس مع الفارق است. زیرا قطع بر خلاف شک و ظن اعتبار ذاتی دارد و به مانند شک و ظن وابسته به دلیل اعتبار نیست و انصراف به مورد متعارف ندارد؛ چرا که در حجیت ذاتی (مثل قطع) مقدمات متعارف و غیر متعارف مطرح نمی‌شود.

۳. اطلاق حجیت قطع که گفته می‌شود قابل منع نیست، باید گفت در جایی که قطع برخواسته از قیاس باشد، قابل منع است. چنان که در روایتی از امام صادق (ع) سوال شد که اگر مردی یک انگشت

زن را قطع کند، دیه اش چقدر است؟ امام (ع) فرمودند دیه اش ده شتر است و اگر دو انگشت را قطع کند دیه اش چقدر است؟ امام (ع) فرمودند دیه اش بیست شتر است و دوباره سوال شد اگر سه انگشت را قطع کند دیه اش چقدر است؟ امام (ع) فرمودند دیه اش سی شتر است و در مرتبه چهارم سوال شد که اگر چهار انگشت زن را قطع کند، دیه اش چقدر است؟ امام (ع) فرمودند بیست شتر؛ ابان در جواب امام گفت چطور می شود که با قطع سه انگشت دیه سی شتر باشد و با قطع چهار انگشت دیه بیست شتر باشد؟ در حالی که قطع داریم دیه چهار انگشت باید چهل شتر باشد. امام (ع) فرمودند ای ابان آهسته حرکت کن (عجله نکن) این حکم پیامبر است که دیه کامل مرد صد شتر است و دیه کامل زن پنجاه شتر است، یعنی مرد با زن تا ثلث برابرند و همین که از ثلث بالاتر برود، دیه زن نصف دیه مرد می شود (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۳۵۲/۲۹). از این حدیث استفاده می شود که قطع بر اساس قیاس بوده است. چرا که ابان اخذ به قیاس نموده است و از سوی امام صریحاً رد شده است و این ردع مویدی بر عدم اعتبار قطع قطاع می باشد. در جواب باید گفت که این حدیث دلالت بر مطلب مورد بحث (قطع قطاع) ندارد و به تعبیری دلالت این حدیث قاصر از مدعاست. چرا که این حدیث در مورد قیاس است، ضمن این که فقط به عنوان موید است نه دلیل. لذا نمی توان به این حدیث استدلال نمود.

۴. ادله نهی کننده از قیاس؛ در میان روایات امامیه موارد فراوانی جود دارد که از متابعت قیاس نهی کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۴۱/۲۷-۴۷-۴۹). با استناد به اطلاق این روایات می توان گفت که روایات مذکور موارد قطع ناشی از قیاس را هم شامل می شود. لذا چنین قطعی به مرحله تنجر نمی رسد. چنان که برخی این روایات را صریحاً پذیرفته اند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۲۵/۱) و برخی دیگر این روایات را بر این معنا ممکن شمرده اند (مومن قمی، ۱۴۱۹، ۲۸/۲). حال آن که این روایات را تخصصاً از موضوع تنجر قطع خارج دانسته اند با این استدلال که قیاس دلیل ظن آور است که از آن انتظار حصول قطع نمی رود. بنابراین این روایات اشاره به عدم حجیت ظن ناشی از قیاس دارد و با مبحث تنجر قطع ارتباطی ندارد، ضمن این که ممکن است این روایات در خصوص اطمینان باشد نه قطع. لذا با وجود چنین احتمالاتی استدلال به این روایات مشکل است.

۵. ادله نهی کننده از ترتیب اثر دادن به شک کثیر الشک؛ باید اظهار کرد که در روایات امامیه موارد متعددی وجود دارد که دلالت بر عدم جواز ترتیب اثر دادن به شک کثیر الشک می کند (حسینی

شیرازی، ۱۴۲۷، ۶۳/۱؛ طوسی، ۱۳۹۰، ۳۶۳/۱). از نگاه برخی از دانشیان علم اصول این روایات توان اثبات عدم حجیت قطع قطاع را دارد، چرا که مراد از کنیر الشک در روایات مذکور آن چیزی است که به تحریک شیطان باشد که در این فرض موارد قطع غیر معقول را در بر خواهد گرفت (شیرازی، ۱۴۲۷، ۶۸/۱). و به همین دلیل است که کاشف الغطاء قطع قطاع را به مانند شک کنیر الشک و ظن کنیر الظن از درجه اعتبار ساقط می‌داند. اما این مطلب قابل تأمل است که چگونه می‌توان احکام چنین شکی را بر موارد قطع تعمیم داد؟ و از طرفی گفتیم که چنین قیاسی مع الفارق است. زیرا عقل در ترتب آثار و احکام (منجزیت و معذرت، لروم متابعت و استحقاق و صحت عقوبت بر مخالفت) بر قطع تفاوت نمی‌گذارد که قطع از راه متعارف یا غیر متعارف حاصل شده باشد. علاوه بر این که حجیت قطع ذاتی و قهری است و قابلیت تخصیص را ندارد.

۶. به تصریح عده ای از دانشیان علم اصول حجیت دانستن قطع قطاع منجر به انسداد باب عقاب و عذاب حتی نسبت به کافر قطاعی که همه مردم را به قتل رسانده است، می‌شود که چنین نتایجی با لطف و حکمت خداوند سازگار نیست (لاری، ۱۴۱۸، ۷۳/۱-۷۴، با تلخیص). لذا با التفات به این مطلب می‌توان گفت که عقل به عدم منجزیت قطع قطاع حکم می‌کند و به همین دلیل از نگاه برخی از عالم علم اصول منع متابعت از قطع هیچ گونه محذوری نداشته و در مواردی مانند قطع قطاع محقق شده است؛ با این بیان که قطاع بیمار روحی به شمار می‌آید و می‌توان وی را از این مسأله آگاه کرد و قطع طریقی وی را از حجیت ساقط نمود، همان گونه که می‌توان یک شخصی را که در اثر بیماری اش یک شی را دو شی می‌بیند، فهماند که یک شی است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۱۴۱/۱). ضمن این که به محض صدق عناوینی مانند وسواس و قطاع بر مکلف، تکالیف جدیدی بر عهده او گذاشته می‌شود و ممکن است شرب نجس با وجود علم به آن بر وی واجب شود؛ یعنی همان گونه که شخص مضطر بنا بر حفظ مصلحت جان مجاز به نوشیدن مسکرات است، فرد قطاع به دلایل مصالحی نظیر درمان شدن و یا اجتناب از مضرات بیماری، مجاز و بلکه مکلف به متابعت نکردن از قطع خودش خواهد بود و هیچ گونه تضاد و تناقضی هم در کار نیست. البته به شرط این که قطاع بداند دچار حالت غیر طبیعی است که پس از مشاهده فراوان عدم اصابت قطع خود با واقع اجمالاً متوجه تفاوت خود با دیگران خواهد شد (خرازی، ۱۴۲۲، ۳۷۱/۴-۳۷۴، با تلخیص). بنابراین منع متابعت از قطع امکان دارد و نتیجه اش عدم حجیت قطع قطاع است.

۵.۲. دیدگاه قائلین به تفصیل و ادله آن ها و اشکالات

صاحب فصول در مورد قطع قطاع قائل به تفصیل شده است که با التفات به کلام وی می‌توان صور محتمله آن را چنین بیان نمود:

۱. این که مکلف قطاع بوده و خودش هم به قطاع بودن و بیماری اش آگاه است و می‌داند که قطعش در نزد شارع نیز اعتبار ندارد. لذا قطع قطاع در این فرض اعتباری ندارد.

۲. مکلف قطاع بوده و علم به قطاع بودنش نیز دارد، لیکن نمی‌داند که قطع قطاع از منظر شارع حجت است یا نه؟ در این صورت تا زمانی که از جانب شارع ردع و منعی نرسیده باشد، قطع قطاع ارزش و اعتبار دارد، اما به محض اطلاع از عدم حجیت قطع قطاع توسط دلیل (یعنی زمانی که منعی از جانب شارع صورت گرفت) از حالت اعتبار خارج می‌شود.

۳. مکلف در واقع قطاع است و به قطاع بودن خود آگاه است، و عقلش حکم می‌کند که قطع حجت است و از راه ملازمه حکم عقل و شرع (کلیما حکم به العقل حکم به الشرع) نتیجه می‌گیرد که به حکم شرع و شارع قطعش حجت است و شارع آن را امضا نموده است.

لذا از منظر صاحب فصول حجیت قطع در دو صورت اول و دوم که حکم عقلی است، تا زمانی معتبر است که از جانب شارع مقدس منعی و ردعی صورت نپذیرد، چرا که بعد از ورود منع فاقد اعتبار می‌شود. ایشان برای مدعا و توجیهی که نموده است مثالی زده است با این بیان که اگر مولایی به عبدش بگوید در اطلاع یافتن به اوامر من به عقل یا حدست اعتماد نکن؛ بلکه منحصراً به آنچه که از ناحیه من (مولا) به طور مشافهه به گوشت رسید یا از طریق مراسلات دریافت کردی، امر من است (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ۳۴۳). لیکن شیخ انصاری در جواب می‌فرماید که این توجیه صاحب فصول فاسد است و فسادش روشن است و در فسادش همین بس که که غیر قابل تصور است که انسان به چیزی قطع پیدا کند اما به آثار آن ترتیب اثر ندهد. و جای شگفتی است که صاحب فصول در جهت اثبات مدعایش چنین مثالی را آورده است (انصاری، ۱۴۱۶، ۲۳/۱).

نکته ای که قابل التفات است آن است که کلام صاحب فصول در قطع موضوعی قابل پذیرش است؛ چرا که در قطع موضوعی تابع دلیل هستیم. اما در باب قطع طریقی قابل قبول نیست. زیرا قطع طریقی ذاتاً طریقیت داشته و محال است که قطع حاصل شود و واقع را نشان ندهد و از طرفی ممکن

نیست که از طریق قطع طریقی واقع منکشف شود و شارع بتواند بگوید واقع را از مکلف اراده نکردم. بنابراین در قطع طریقی جای دخالت جعل نفیاً و اثباتاً نیست.

۳. علم قاضی و رابطه آن با بحث

یکی از مهمترین مباحث حقوق کیفری که تاثیر بسزایی در تحقق عدالت قضایی دارد، بحث راجع به ادله اثبات دعوا است و باید گفت علم قاضی یکی از ادله اثبات دعوا به شمار می‌رود به نحوی که شاید بتوان اظهار داشت علم بین قاضی برتر از سایر دلایل کیفری از جمله اقرار، بینه، قسامه و سوگند است.

در این گزاره که امام معصوم می‌تواند بر اساس علم خود حکم کند، هیچ اختلافی بین فقهای امامیه نیست. اما در خصوص جواز این امر نسبت به قاضی غیر معصوم میان صاحب نظران اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای عمل به علم را برای قضات مأذون از جانب ولی فقیه مجاز شمرده‌اند (خالقی، ۱۳۹۲، ۴۱۱؛ جوانمرد، ۱۳۹۳، ۲۵۴/۳).

باید گفت منظور از علم قاضی یا قطع منطقی یا علم عادی است، به این معنا قطع منطقی امری است که عقلاً و عادتاً اختلاف خلاف در آن محال است و علم عادی، علمی است که احتمال خلاف در آن عادی است. مانند پرواز در آسمان که عقلاً محال نیست ولی عادتاً محال است.

در این که علم قاضی اعتبار و حجیت دارد، مشهور فقها و اهل سنت و برخی از فقهای شیعه قائل به عدم جواز استناد قضات به طور مطلق به علم خود هستند و دلیل آن‌ها روایات و سیره نبی مکرم اسلام می‌باشد. مانند روایت صحیحی هشام از امام صادق (ع) که از پیامبر نقل شده است که من میان شما با بینه و سوگند قضاوت می‌کنم. برخی دیگر بر این باورند که قاضی می‌تواند به علم خود استناد کند و دلایل آنان روایات و آیات (۳۸ سوره ص، ۴۲ سوره مائده، ۵۸ سوره نسا) است که صراحتاً قاضی را به قضاوت از روی حق و عدالت ملزم می‌کند. پس ملاک احراز حق و عدالت از سوی قاضی است که در صورت احراز مکلف است، بدان حکم دهد. روایتی هم از حسین بن خالد از امام صادق (ع) با این مضمون که هرگاه امام ببیند مردی زنا می‌کند یا شراب می‌خورد حد را بر او جاری می‌سازد. لذا این روایت اختصاص به جواز عمل به علم از سوی معصوم دارد و نمی‌توان آن را بر قضات غیر معصوم حاکم دانست. (کلانتری، سلمان پور، ۱۳۹۶، ۱۷۱-۱۷۰).

لذا برخی به دلیل عقلی استناد جسته‌اند و آن این که، علم باید به طریق اولی حجت باشد زیرا در کشف از واقع برتر از ادله دیگر است، علاوه بر این که بر حجیت مطلق علم قاضی ادعای اجماع شده است (نجفی، ۱۳۸۶، ۸۸/۴۰؛ طوسی، ۱۳۴۲، ۶۰۲-۶۰۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۱، ۱۷).

بنابراین علم و قطع قاضی باید از اسباب متعارف باشد. یعنی از اسبابی باشد که نوع افراد و عموم مردم از آن سبب، قطع پیدا می‌کنند. چرا که قطع دارای حجیت ذاتی است به این معنا که نمی‌توان حجیت را از قطع گرفت و از آن سلب نمود؛ زیرا مستلزم تناقض گویی شارع است. لذا اگر کسی قطع از اسباب متعارف پیدا نمود، باید به قطعش عمل نماید و نمی‌شود شارع بگوید به قطعش عمل نکن. علم قاضی نیز همین گونه و دارای اعتبار است، چرا که اگر علم و قطع قاضی اعتبار نداشت، پس هیچ جایگاهی هم نمی‌بایست در استناداتش می‌داشت، حال آن که شارع مقدس و مقنن (قانون‌گذار) حتی اعتبار علم قاضی را نیز برتر از ادله دیگر اثبات دعاوی دانسته است که خود مویدی بر این مطلب است.

نتیجه‌گیری

بررسی آرای و ادله‌ی دانشیان علم اصول حاکی از این است که از منظر مشهور دانشیان علم اصول با توجه به مبانی آنان قطع قطاع حجت است که دیدگاه برگزیده و صواب نیز می‌باشد. مبحث قطع قطاع در دو مقوله قطع طریقی و قطع موضوعی قابل طرح است. اگر بحث در قطع طریقی باشد که قطع در موضوع حکم اخذ نشده است و حکم بر روی واقع بما هو واقع (الخمر نجس) رفته است نه بر روی واقع بما هو مقطوع (مقطوع الخمر نجس)؛ در این صورت شارع نمی‌تواند قطاع را از قطعش منصرف کند؛ زیرا مستلزم تناقض گویی است. اما اگر بحث قطع قطاع در قطع موضوعی باشد، شارع می‌تواند در موضوع حکمش تصرف کند و قطعی را که از اسباب عادی برای نوع مردم حاصل می‌شود، حجت بداند. به دیگر سخن، در آن جایی که قطع طریقی باشد، فرقی بین قطع قطاع و غیر قطاع نیست، چرا که عقل در وجوب متابعت از قطع فرقی بین افرادش نمی‌گذارد. لذا اگر منظور کاشف الغطاء از عدم حجیت قطع قطاع در قطع موضوعی باشد، این سخن وی قابل قبول است؛ چرا که قطع موضوعی انصراف دارد به قطعی که از راه متعارف حاصل شده باشد که نتیجه‌اش عدم حجیت قطع قطاع خواهد بود؛ اما اگر منظور وی از عدم حجیت قطع قطاع در قطع طریقی باشد که محل بحث است، سخن وی قابل قبول نیست. زیرا عقل در حجیت ذاتی قطع بین مقدمات آن فرقی نمی‌گذارد.

منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد، (بی تا)، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۳، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن فارس، ابوالحسن (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۳، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع- دار صادر.
- اصفهانى، محمد حسین (۱۳۷۴ق)، نهایه الدرايه فی شرح الکفایه، ج ۱، قم، سید الشهداء.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق)، فرائد الأصول، ج ۹، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول، ج ۵، قم، نشر اسلامی.
- بحرانی، محمد صنقور علی (۱۴۲۸ق)، شرح الاصول من الحلقة الثانیه، ج ۳، قم، مؤلف.
- بروجردی، حسین (۱۴۱۵ق)، نهایه الاصول (مقرر حسین علی منتظری)، ج ۱، تهران، نشر تفکر.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، الصحاح، ج ۱، بیروت، دار العلم للملایین.
- حائری اصفهانى، محمد حسین (۱۴۰۴ق)، الفصول الغرویه فی الاصول الفقهی، ج ۱، قم، دار الاحیاء العلوم الاسلامیه.
- حر عاملی، محمد حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ج ۱، قم، موسسه آل بیت (ع).
- حسینی شیرازی، صادق (۱۴۲۷)، بیان الاصول، ج ۲، قم، دار الانصار.
- حکیم، محمد تقی (۱۴۱۸ق)، الاصول العامه فی الفقه النقارن، ج ۲، قم، مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- حلی، حسین (۱۴۳۲ق)، اصول الفقه، ج ۱، قم، مکتبه الفقه و الاصول المختصه.
- حیدری، علی تقی (۱۴۱۲ق)، اصول الاستنباط، ج ۱، قم، لجنه ادره الحوزه العلمیه.

- حیدری، کمال (۱۴۲۸ق)، الدروس فی شرح الحلقه الثالثه، ج ۱، قم، دار فراقه للطباعه و النشر.
- جوانمرد، بهروز (۱۳۹۳)، فرایند دادرسی کیفری، ج ۱، تهران، انتشارات جاودانه جنگل.
- خالقی، علی (۱۳۹۲)، آیین دادرسی کیفری، ج ۲۱، تهران، انتشارات موسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهر دانش.
- خرازی، محسن (۱۴۲۲ق)، عمده الاصول، ج ۱، قم، موسسه در راه حق.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۳۴ق)، کفایه الاصول، ج ۴، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- خمینی، روح الله (۱۴۱۸ق)، تنقیح الاصول (مقرر تقوی اشتهاردی)، ج ۱، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، مصباح الاصول (مقرر محمد سرور بهسودی)، ج ۱، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق)، المحصول فی علم الاصول (مقرر محمود جلالی مازندرانی)، ج ۱، قم، موسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، عبد الاعلی (بی تا)، تهذیب الاصول، ج ۲، قم، موسسه المنار.
- شیرازی، عبد الله (۱۴۲۷ق)، عمده الوسائل فی الحاشیه علی الرسائل، ج ۱، مشهد، موسسه امیر المومنین.
- صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول (مقرر محمود هاشمی شاهرودی)، ج ۳، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
- صدر، محمد باقر (۱۴۱۵ق)، جواهر الاصول (مقرر محمد ابراهیم انصاری اراکی)، ج ۱، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

صدر، محمد باقر (۱۴۰۸ق)، مباحث الاصول (مقرر کاظم حسینی حائری)، ج ۱، قم، مطبعه مرکز النشر- مکتب الاعلام الاسلامی.

صنقور، محمد (۱۴۲۸ق)، معجم الاصولی، ج ۲، قم، منشورات الطبار.

طباطبایی قمی، تقی (۱۳۷۱ش)، آراونا فی اصول الفقه، ج ۱، قم، محلاتی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، الاستیصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۴۲ش)، خلاف، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق)، نهاییه الافکار (مقرر محمد تقی بروجردی)، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

فیومی، احمد بن مقری (بی تا)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۱، قم، منشورات دار الرضی.

قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، ج ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۴۲۰ق)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء (طبع جدید)، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

کلانتری، کیومرث، سلمان پور (۱۳۹۸ش)، جایگاه علم قاضی در اثبات امر کیفری در حقوق ایران، مجله پژوهشنامه حقوق کیفری، سال دهم، شماره دوم، صص ۱۶۵-۱۸۶.

لاری شیرازی، عبدالحسین (۱۴۱۸ق)، التعلیقہ علی فرائد الاصول، ج ۱، قم، اللجنه العلمیه للموتمر.

مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۴ش)، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، ج ۶، قم، الهادی.

مظفر، محمد رضا (۱۴۳۰ق)، اصول الفقه، ج ۵، قم، انتشارات اسلامی.

مکارم شیرازی، انوار الاصول (۱۴۲۸ق)، ج ۲، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).

مومن قمی، محمد (۱۴۱۹ق)، تسدید الاصول، ج ۱، قم، موسسه نشر اسلامی.

نائینی، محمد حسین (۱۳۵۲ش)، اجود التقريرات (مقرر ابوالقاسم خویی)، ج ۱، مطبعه العرفان.

نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶ش)، فوائد الاصول (مقرر محمد علی کاظمی خراسانی)، ج ۱، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۷، لبنان، دار احیاء التراث العربی.

نجفی، محمد حسن (۱۳۸۶ق)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۷، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۳۱ق)، اضواء و آراء؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الاصول، ج ۱، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی.

هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۱ش)، بایسته‌های فقه و جزاء، ج ۱، تهران، انتشارات میزان.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی