بسمه تعالی

موضوع: اقسام قطع/ مباحث قطع

## تقسیمات قطع

بحث در تقسیم قطع به قطع طریقی محض و قطع موضوعی و تقسیم قطع موضوعی به قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی صفتی بود. ما این تقسیم اخیر را نپذیرفتیم.

## بررسی اشکال مرحوم خوئی بر کلام صاحب کفایه رحمهما الله

صاحب کفایه رحمه الله فرموده‌اند: قطع موضوعی صفتی می‌تواند به عنوان صفت قاطع در موضوع اخذ شود و همچنین می‌تواند به عنوان صفت مقطوع در موضوع اخذ شود[[1]](#footnote-1).

مرحوم خویی رحمه الله فرموده‌اند: در این که مراد صاحب کفایه رحمه الله از مقطوع چیست، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مراد این است که قطع صفت مقطوع بالعرض است.

این قطع موضوعی طریقی است زیرا حیث کاشفیت قطع لحاظ شده است، یعنی یک واقعی لحاظ شده و گفته شده این واقع به وسیله‌ی قطع کشف شود.

احتمال دوم: مراد این است که قطع صفت مقطوع بالذات است که در نفس قاطع است.

این تفنن در تعبیر است چون مقطوع بالذات در نفس قاطع به عین وجود قطع موجود است و وصف قاطع است.

بنابراین این کلام صاحب کفایه رحمه الله تمام نیست[[2]](#footnote-2).

این کلام مرحوم خویی رحمه الله تمام نیست زیرا: می‌توان قطع را به دو نحو لحاظ کرد گاهی گفته می‌شود «اذا قطعت بکون مایع خمرا فلاتشربه» و گاهی گفته می‌شود «اذا کان مایع مقطوع الخمریة لک فلاتشربه» ولو این قطع شما مطابق با واقع نباشد و قطع شما جهل مرکب باشد پس کشف بالعرض مراد نیست. و این دو تعبیر است ولو تفنن در تعبیر است ولی دو کیفیت لحاظ است. و این مقطوع الخمریة می‌تواند تمام الموضوع باشد و می‌تواند جزء الموضوع باشد «اذ کان المایع مقطوع الخمریة قطعا مطابقا للواقع فلاتشربه».

اما اصل تقسیم قطع موضوعی طریقی و موضوعی صفتی چون معنای روشنی ندارد باید ملاحظه کرد که مراد از آن چیست (تفاسیر آن در جلسه گذشته بیان شده است)؛ یک تفسیر که برای آن بیان شده است این است که: اگر لازم تکوینی قطع یعنی سکون النفس لحاظ شود آن قطع، موضوعی صفتی است، این می‌تواند صفت مقطوع نیز باشد و وجه صفتی بودن آن است که اگر مایع مقطوع الخمریة باشد این ملازم با سکون نفس قاطع است. و اگر حیث کاشفیت بالذات قطع لحاظ شود، قطع موضوعی طریقی است.

تفسیر دیگری نیز مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمه الله بیان کرده و فرموده‌اند: در قطع موضوعی صفتی نفس قطع وجدانی در موضوع اخذ شده است چه وصف قاطع باشد و چه وصف مقطوع و در قطع موضوعی طریقی جامع طریق معتبر موضوع است[[3]](#footnote-3).

طبق این تفسیر نیز تقسیم صحیح است و مشکلی پیش نمی‌آید.

## تفاوت عنوان قطع با عنوان علم

اگر عنوان قطع در موضوع اخذ شود مقتضای اطلاق آن این است که به نحو مطلق یعنی چه مطابق با واقع باشد و چه مخالف آن، در موضوع اخذ شده است ولی اگر لفظ علم اخذ شود ظهور آن در خصوص علم مطابق با واقع است والا قطع غیر مطابق با واقع عرفا علم نیست بلکه جهل مرکب است. البته گاهی مناسبات حکم و موضوع اقتضا می کند که مطلق علم ولو مطابق با واقع نباشد مراد باشد مثل جواز اخبار به علم.

## قیام امارات و اصول عملیه مقام قطع

در بحث قیام امارات و اصول عملیه مقام قطع در سه مرحله بحث می‌شود:

مرحله اول: قیام امارات مقام قطع طریقی محض به لحاظ اثر منجزیت و معذریت چون قطع طریقی محض اثری جز منجزیت و معذریت ندارد.

هیچ شک و اشکالی در جانشینی امارات مقام قطع طریقی محض وجود ندارد بحث فقط در نحوه‌ی تحلیل آن است، که عمدتا دو بیان در تحلیل آن ذکر شده است:

## بیان اول: کلام محقق نائینی رحمه الله

مرحوم نائینی رحمه الله فرموده‌اند: برای تنجز تکلیف واقعی باید بیان بر تکلیف قائم شود و الا حکم عقل به قبح عقاب بلابیان قابل تخصیص نیست. و مفاد ادله‌ی حجیت اماره اگر «الامارة علم» باشد علم و بیان تعبدی تشکیل می دهد و می‌تواند جانشین علم در قاعده‌ی مذکور شود ولی اگر مفاد آن «الامارة منجز» باشد نمی‌تواند جانشین علم باشد زیرا شارع در آن، اماره را به عنوان علم و بیان، تعبد نکرده است. یعنی اگر شارع جعل علمیت کند ولو به دلالت التزامیه یا به امضاء سیره عقلاء موضوع قبح عقاب بلابیان برداشته می‌شود ولی با صرف منجز واقع قرار دادن اماره، موضوع قاعده‌ی مذکور رفع نمی‌شود.

در اصول عملیه بعضی از آن‌ها که اصول محرزه هستند -مثل استصحاب- نیز اعتبارا علم است منتهی علم من حیث جری العملی لا من حیث الکشف عن الواقع.

و اما نسبت به اصول غیر محرزه مانند احتیاط، واقع بیان ندارد چون وجوب احتیاط بیان بر واقع نیست و مکلف بر مخالفت با امر به احتیاط عقاب می‌شود. در بعضی از کلماتشان فرموده‌اند: در احتیاط، علم تعبد نشده است بلکه اثر آن که اقتضای جری عملی است تعبد شده است[[4]](#footnote-4).

این بیان تمام نیست: زیرا:

اولا: علم یعنی کاشفیت و این که در استصحاب گفته شود شارع ما را تعبد به علم لامن حیث الکشف کرده است معنایش این است که ما را متعبد به علم لامن حیث انه العلم کرده است، و این معقول نیست.

ثانیا: بیان ایشان در وجوب احتیاط نیز مخالف با مبنای خودشان است که قائل هستند به این که اثر تنجیز قابل تعبد و جعل نیست بلکه باید موضوع آن را ایجاد کرد. علاوه بر این که خلاف وجدان است که عصیان وجوب احتیاط مستتبع عقاب بر مخالفت نفس امر احتیاط باشد زیرا ما در موارد مخالفت با امر احتیاطی، مستحق عقاب بر واقع هستیم.

ثالثا: در موضوع حکم عقل به قبح عقاب بلابیان دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: موضوع اعم از عدم بیان تعبدی و وجدانی است.

احتمال دوم: موضوع خصوص عدم البیان وجدانی است.

 این که شما می‌فرمایید شارع با حکومت خبر ثقه را علم قرار می‌دهد اگر موضوع حکم عقل احتمال دوم باشد شارع با «خبر الثقة علم» نمی‌تواند علم وجدانی بر واقع درست کند لذا همچنان عقاب قبیح است. و اگر موضوع احتمال اول باشد این دیگر حکومت نیست بلکه دلیل اعتبار اماره مصداق وجدانی برای موضوع حکم عقل درست می‌کند و جامع بیان را در ضمن بیان تعبدی درست می‌کند که این ورود است.

رابعا: مفاد قاعده‌ی قبح عقاب بلابیان – با قطع نظر از عدم تمامیت آن و صحت قاعده حق الطاعة- این نیست که عقل، عقاب بر تکلیفی که علم به آن وجود ندارد را قبیح می‌داند. زیرا بالوجدان در برخی موارد که علم وجود ندارد مثل شبهات حکمیه قبل از فحص و مواردی که مولی احتیاط را واجب می کند و مثل اطراف علم اجمالی با این که علم نیست، ولی عقاب قبیح نیست. پس وجدانا برای حسن عقاب صرف علم به تکلیف واقعی لازم نیست بلکه احتمال قبل از فحص از تکلیف و ابراز اهتمام مولی به تکلیف واقعی علی تقدیر وجوده با اماره یا اصل نیز برای حسن عقاب کافی است.

بنابراین این قاعده، ضروت به شرط محمول است چون مراد از بیان، مصحح عقاب است و معنای قاعده این است که «در مواردی که مصحح عقاب وجود ندارد یعنی در مواردی که عقاب قبیح است، عقاب قبیح است» و این یک حکم انتزاعی از احکام عقلیه در موارد مختلف است. یعنی ملاحظه می‌شود که در شبهات بعد از فحص عقلا عقاب قبیح است ولی در شبهات حکمیه قبل از فحص و اطراف علم اجمالی و موارد امر به احتیاط و موارد ابراز اهتمام مولی به تکلیف واقعی علی تقدیر وجوده با اماره یا اصل، عقاب صحیح است و از حکم عقل در موارد مذکور آن قاعده‌ی مذکور انتزاع می‌شود.

و این که گفتیم در موارد ابراز اهتمام مولی به تکلیف واقعی با اماره و اصل، عقل حکم به قبح عقاب نمی کند برای این است که شکل حجیت از نظر عقلی مهم نیست و به هر نحوی که جعل حجیت شود چون روح آن یکی است و آن ابراز اهتمام به تکلیف واقعی علی تقدیر وجوده است عقل چنین حکمی دارد لذا اگر مولی بدون این که اهتمام به تکلیف داشته باشد به داعی دیگری جعل علمیت برای یک اماره کند مثل این که به او گفته شود «اگر برای خبر ثقه جعل علمیت کنی به تو یک میلیون پول داده می‌شود» و مولی به این داعی برای خبر ثقه جعل علمیت کند، مکلف اگر بعد از علم به این که داعی مولی از جعل علمیت برای خبر ثقه ابراز اهتمام به تکلیف واقعی نیست با خبر ثقه مخالفت کند قطعا عقاب او قبیح خواهد بود زیرا مولی با این جعل، اهتمام خود را به تکلیف واقعی ابراز نکرده است.

## بیان دوم: مختار استاد حفظه الله

وقتی قبح عقاب بلابیان قضیة به شرط محمول است و مفاد آن این است که عقاب بلاحجة و بلامصحح قبیح است، باید بررسی کرد که عقل کجا عقاب را صحیح و کجا قبیح می‌داند. و بالوجدان در موارد علم وجدانی و اطراف علم اجمالی و شبهه حکمیه قبل از فحص ولو واقعی وجود نداشته باشد و مواردی که مکلف علم به ابراز اهتمام مولی به واقع علی تقدیر وجوده دارد، عقاب عقلا صحیح است.

### بررسی کلام محقق عراقی و شهید صدر رحمهما الله

محقق عراقی[[5]](#footnote-5) و شهید صدر[[6]](#footnote-6) رحمهما الله فرموده‌اند: در موارد وجود اماره و اصل احتمال مخالفت این اماره و اصل با واقع وجود دارد ولی بعد از جعل حجیت برای اماره یا اصل علم به یک قضیه‌ی شرطیه پیدا می‌شود و آن عبارت است از «لو کان التکلیف ثابتا واقعا فیهتم به المولی و قد قام علیه البیان» و علم به این قضیه‌ی شرطیه مصحح عقاب بر مخالفت تکلیف است.

این بیان تمام نیست زیرا لازمه‌ی کافی بودن علم به این قضیه‌ی شرطیه این است که اگر مکلف علم پیدا کند ولو از طریق خواب که در این مورد مثل شرب تتن اگر واقعا تکلیف باشد و حرام باشد مولی راضی به ترک آن نیست گرچه ممکن است اصلا در واقع تکلیف هم نباشد، بدون این که شارع برای اماره و اصل جعل حجیت کند، عقاب او بر مخالفت آن تکلیف صحیح خواهد بود در حالی که قائلین به قبح عقاب بلابیان این عقاب را صحیح نمی‌دانند زیرا کسی به مکلف نگفت که احتیاط کن و علم به قضیه شرطیه بدون علم به تحقق شرط آن که علم به جزاء نیست. پس علم به این قضیه‌ی شرطیه کافی نیست بلکه باید علم به اهتمام مولی بالفعل وجود داشته باشد. که این علم یا از ابراز اهتمام به شکل لفظی حاصل می شود و یا از مذاق مولی آن را کشف می کنیم.

بیان فوق، بنا بر مسلک مشهور یعنی قبح عقاب بلابیان است ولی بنابر مسلک صحیح حق الطاعة نسبت به مولای حقیقی عقاب بر مخالفت تکلیف محتمل نیز عقلا قبیح نیست. البته در موالی عرفیه برائت عقلائیه جاری می‌شود که چون ردعی از ناحیه شارع وارد نشده است ممضات می باشد ولی حکم عقل نیست.

در این صورت تمام حجت‌های منجز تکلیف موافق حکم عقل خواهند بود و منافات با برائت عقلائیه نیز ندارند زیرا برائت عقلائیه نیز در مواردی است که از طرف شارع دلیل بر تکلیف اقامه نشود.

اما نسبت قیام قطع مقام قطع طریقی در معذریت مثل اقامه اماره بر ترخیص یا اصل برائت شرعیه، مفاد آن‌ها موافق با قاعده‌ی قبح عقاب بلابیان است و با آن تنافی ندارند. با مسلک حق الطاعة نیز منافات ندارند زیرا مفاد این قاعده لزوم احتیاط است مادامی که ترخیص واقعی یا ظاهری از مولی واصل نشود، و در مواردی که شارع ترخیص در ارتکاب فعل دهد دیگر عقل حکم به لزوم احتیاط نمی‌کند.

بنابراین امارات و اصول در اثر منجزیت و معذریت بلااشکال جانشین قطع طریقی محض می‌شوند.

1. کفایة الاصول (طبع آل البیت)، آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ص263. [↑](#footnote-ref-1)
2. مصباح الاصول (طبع موسسة احیاء آثار السید الخوئی)، ج1، ص35. [↑](#footnote-ref-2)
3. درر الفوائد (طبع جدید)، حائری یزدی، عبدالکریم، 330-331. [↑](#footnote-ref-3)
4. فوائد الاصول، نائینی، محمد حسین، ج3، ص21. [↑](#footnote-ref-4)
5. نهايةالافكار، عراقی، ضیاء الدین، ج3، ص18. [↑](#footnote-ref-5)
6. بحوث في علم الاصول، صدر، محمدباقر، ج4، ص76. [↑](#footnote-ref-6)