

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

عرض کردیم مشهور قائلند حجیت یکی از آثار قطع است؛ اما در مقابل، برخی دیگر از بزرگان، معتقدند قطع بیشتر از یک اثر که عبارت است از طریقت، ندارد. به دنبال این اختلاف، اختلاف شده است که در صورت ادعای مسأله حجیت، آن را از چه راهی می‌خواهیم اثبات کنیم؟ آیا از راه بنای عقلا، حجیت را اثبات می‌کنیم؟ یا از راه حکم عقل و یا از راه لوازم ذاتی بودن، اثبات می‌شود؟

به عبارت دیگر، این اختلاف، نتیجه دیگری دارد و آن این که آیا حجیت بر فرض که از آثار قطع باشد، امری مجعول است، و یا آن که همانطور که مشهور گفته‌اند و در اذهان وجود دارد، حجیت ذاتی است و نه مجعول؟ این بحث، از مباحث مهم است و در فقه آثار زیادی نیز دارد؛ به عنوان مثال: در باب قضاء، این بحث وجود دارد که آیا قطع و علم قاضی حجیت دارد یا ندارد؟ که آثار مهمی بر هر کدام از این نظرها بار می‌شود. لذا، بحث را دنبال کنید تا ببینیم إن شاء الله به چه نتیجه‌ای می‌رسیم.

ادامه کلام و نظریه مرحوم محقق اصفهانی

بیان شد که مفصل‌ترین کلام، بعد از مرحوم آخوند خراسانی، کلام مرحوم محقق اصفهانی **اعلی الله مقامه الشریف** است و برخی از مطالب ایشان را در جلسه قبل گفتیم.

اولین مطلب این بود که از کلمات مرحوم اصفهانی استفاده می‌شود وجوب متابعت قطع، همان حکم عقل به استحقاق عقاب است؛ یعنی می‌خواهند بفرمایند دو اثری که مرحوم آخوند در عبارتشان دارند، یک چیز است و دو اثر نیست. در **مطلب دوم**، قضایای مشهوره و آرای عقلا را معنا کرده و فرموده‌اند: قضایای مشهوره، قضایایی هستند که عقلا بر آنها در مقام عمل اتفاق نظر دارند؛ از باب **حفظاً للنوع و ابقاءً للنظام**، برای اینکه نوع بشر و نظام اجتماعی بشر باقی و محفوظ بماند، عقلا بر یکسری از قضایا اتفاق نظر کردند.

اما ایشان در **مطلب سوم** که مهمترین مطلب است، می‌فرمایند: در باب قطع، هنگامی که به عقل مراجعه می‌کنیم، عقل برای خصوص قطع، حکم جدیدی ندارد؛ عقل برای خصوص قطع قاطع قضیه جدیدی به نام «**القطع حجة و القطع منجز**» ندارد؛ مثلاً از این باب که قطع، خود مصداقی از یک کبرای کلی است و عقل کاری به مصادیق ندارد. عقل یک کبرای مسلمه دارد مبني بر آن که اگر عیدی با مولا مخالفت کرد، مخالفت با اوامر و نواهی مولا موجب استحقاق عقاب است؛ لذا، می‌فرماید: همه بحث‌ها را باید در این کبری بیاوریم، و بگوئیم عقل به صورت کبرای کلی، استحقاق عقاب را در مقداری که مخالفت مولا و

معصیت محقق می‌شود، درک می‌کند؛ و اصلاً در باب خود قطع، عقل یک قضیه مستقلاً ندارد.

ایشان در صفحه 21 از جلد سوم **نهاية الدراية** می‌فرماید: عقل به چه ملاکی نسبت به مخالفت و معصیت، استحقاق عقاب را مطرح می‌کند؟ آیا استحقاق عقاب، از لوازم قهري معصیت است؟ ایشان می‌فرمایند: نه، استحقاق عقاب از لوازم قهري معصیت نیست. آیا استحقاق عقاب به خاطر این است که عبد، مصلحتی را از دست داده و تفویت مصلحت کرده است؟ می‌فرمایند: نه. آیا استحقاق عقاب به این جهت است که عبد، عمل مبغوض مولا را مرتکب شده است؟ می‌فرمایند: نه.

علت این امر چیست؟ چرا نمی‌توانیم بگوئیم استحقاق عقاب اثر قهري و ذاتی معصیت نیست؟ یا بگوئیم خود عمل که ارتکاب مفسده است یا ترک واجب که موجب تفویت مصلحت است، موضوع و علت استحقاق نیست؟ یا توانیم بگوئیم چون عملی را که مبغوض مولا بوده، انجام داده، علت استحقاق است؟ می‌فرمایند: «**لوجود الكل عند الجهل**»؛ در موردی که شخص جاهل به حکم و دستور مولا است، اگر واجبی را ترک کرد، و یا حرامی را مرتکب شد، باید استحقاق عقاب داشته باشد؛ اگر خود شرب خمر ذاتاً استحقاق عقاب دارد، کسی که جاهل به آن است نیز باید مستحق عقاب باشد؛ اینهم مبغوض مولا را مرتکب شده است؛ در حالی که کسی قائل به این مطلب نیست. اگر کسی مثلاً جدید الاسلام است و نمی‌داند شرب خمر حرام است، در صورت ارتکاب، استحقاق عقاب ندارد.

پس اینجا هیچ کدام علت استحقاق عقاب نمی‌تواند باشد. حال، علت استحقاق چیست؟ ایشان می‌فرماید: از باب این است که مکلف ظلمی را نسبت به مولا مرتکب شده، و ظلم عنوان قبیح را دارد. به عبارت دیگر، می‌فرمایند: مسئله استحقاق عقاب چنین نیست که یک قضیه برهانی باشد، بگوئیم بین عمل و استحقاق عقاب، مثل علت و معلول، ملازمه وجود دارد. پس، ایشان اول فرمودند مسئله قطع یک مصداق است و عقل، کاری به مصادیق ندارد؛ عقل این کبرای کلی را دارد که استحقاق عقاب در صورت معصیت است. حال، می‌خواهند ریشه این کبرای کلی را روشن کنند، می‌فرمایند: علتش این است که معصیت ظلم بر مولا است و «**الظلم قبیح**».

همه کلام را می‌آورند روی این قضیه مشهوره. آیا قضیه مشهوره «**العدل حسنٌ و الظلم قبیحٌ**» ، یک مدرک واقعی و از امور واقعی است که عقل آن را ادراک می‌کند؟ یا اصلاً ارتباطی به عقل ندارد، بلکه یک امری است که «**مما تطابق علیه آراء العقلاء بما هم عقلاء**»؟. نظر مرحوم اصفهانی مطلب دوم است و می‌فرمایند: قضیه «**العدل حسنٌ و الظلم قبیحٌ**» ، یک امر واقعی که عقل بخواهد ادراک کند، نیست؛ چرا که اگر بخواهد از احکام عقلیه باشد، باید جزء یکی از قضایای شش گانه ضروریه - اولیات، فطریات، حسیات، متواترات، حدسیات، مشاهدات - باشد. هنگامی که می‌گوئیم «**الظلم قبیحٌ**» ، مثل قضیه «**الكل اعظم من الجزء**» که از قضایای اولیه است، یا استحاله اجتماع نقیضین که از قضایای اولیه است، نیست. زیرا، در اولیات باید به مجرد تصور طرفین قضیه، اذعان به نسبت پیدا کنیم. از مشاهدات هم که نیست؛ قبح ظلم و حسن عقل عنوان مشاهد را ندارد؛ و همینطور است نسبت به بقیه موارد. ایشان می‌فرماید: شاهدش هم این است که بین خود عقلاً نیز کمی اختلاف وجود دارد؛ عده‌ای مثل اشاعره پیدا می‌شوند و می‌گویند «**الظلم ليس بقیح**»، «**العدل ليس بحسن و بواجب في تمام الموارد**».

بنابراین، ایشان می‌فرمایند این قضیه جزء قضایای سته ضروریه نیست؛ از ایشان سؤال می‌شود که پس چیست؟ می‌فرمایند: عقلاً **حفظاً للنوع و إبقاءً للنظام** ، بر این قضیه اتفاق کردند؛ یعنی عقلاً برای این که اجتماعشان محفوظ بماند، چنین اتفاق کردند؛ و می‌فرمایند این که شما شنیدید «**العدل حسنٌ**» و حسن را به عنوان ذاتی عدل می‌دانند، یا در «**الظلم قبیحٌ**» قبح را به عنوان ذاتی می‌دانند، این ذاتی نه ذاتی باب کلیات خمس (ذاتی ایساغوجی) است، و نه ذاتی باب برهان است؛ ذاتی کلیات خمس (یعنی مسئله جنس و فصل) نیست، و کسی نمی‌خواهد بگوید در «**العدل حسنٌ**» ، حسن جنس یا فصل برای عدل است.

ذاتی باب برهان هم نیست؛ ذاتی باب برهان جایی است که یک شیئی خودش به تنهایی برای انتزاع عنوانی کافی باشد؛ مثلاً برای

این که امکان را در مورد انسان انتزاع کنیم و بگوئیم «الانسان ممکن» ، تصور انسان کفایت می‌کند و نیازی به ضمیمه چیز دیگری نیست. در اینجا نیز ما از خود تصرف در باب غصب نمی‌توانیم عنوان قبح را انتزاع کنیم، بلکه باید چیز دیگری را ضمیمه کنیم و مثلاً بگوئیم چون مخلّ به نظام است و به نظام اجتماعی اخلاص وارد می‌شود، تصرف در مال غیر قبیح است. لذا، ذاتی باب برهان هم نیست.

بنابراین، ایشان می‌فرماید: این قضیه به عنوان یک عرض ذاتی است؛ یعنی در انطباق عنوان حسن بر عدل در «العدل حسن»، لازم نیست که عدل در تحت عنوان دیگری مندرج شود، خود عدل کافی است در این که بگوئیم حسن؛ و یا ظلم مندرج در تحت یک عنوان دیگری نیست. نتیجه فرمایش ایشان این شد که در قضیه «الظلم قبیح» به این نتیجه رسیدیم که **لیست قضیه برهانیة عقلیه**، بلکه از قضایای مشهوره عقلاییه است و در ما نحن فیه گفتیم «القطع حجة» یک مصداق است و عقل خودش بالخصوص در مورد آن حکم ندارد؛ بلکه یک کبرای کلی داریم مبني بر این که اگر مکلف معصیت کند، استحقاق عقاب دارد؛ برای این که معصیت ظلم بر مولا است و ظلم قبیح است.

دلیل قبح ظلم نیز اتفاق نظر عقلاست. پس، نتیجه می‌گیریم استحقاق عقاب حکم و قضیه عقلاییه. اما اگر گفتیم استحقاق عقاب امر عقلایی، نتیجه‌اش این می‌شود که استحقاق عقاب از قضایای مجعوله می‌شود و عقلا آن را جعل کرده‌اند. وقتی هم که مجعوله شد، نیاز به امضای شارع دارد و یا لاقلاً باید بگوئیم شارع آن را ردع نفرموده باشد؛ اما اگر گفتید قضیه استحقاق عقاب یک امر عقلی و واقعی است، در این صورت نیازی به جعل ندارد و مجعول نیست، ذاتی شیء می‌شود. بنابراین، ایشان در اولین مطلب فرمودند در عبارت مرحوم آخوند دو اثر است؛ ولی واقع مطلب این است که «وجوب متابعة القطع عقلاً لیس إلا اذعان العقل باستحقاق العقاب» و فرمودند یک اثر است و نه دو اثر؛ بعد منشأ استحقاق عقاب را بیان کردند و فرمودند: عقل در مورد قطع، یک قضیه مستقلة ندارد. این نظریه مرحوم محقق اصفهانی است که با خصوصیات مفصلی هم که داشت بیان کردیم.

اشکالات نظریه مرحوم محقق اصفهانی

در این نظریه اشکالاتی وارد شده است؛ دو اشکال را مرحوم محقق خویی (قدس سره) در کتاب **مصباح الاصول** ذکر کرده‌اند. **اشکال اول** این است که فرموده‌اند: شما که قضیه «القطع حجة» را از مصادیق این کبرا قرار می‌دهید و بعد به قضایای مشهوره می‌برید، حرف ما این است که در زمانی که اجتماعی نبوده، زمانی که یک نفر در عالم کون بوده، اصلاً اجتماعی نبوده تا مسئله **حفظاً للنوع و ابقاءً للنظام** بخواهد باشد؛ اگر فرض کنیم که آدم ابوالبشر به تکلیفی قطع پیدا می‌کرد، آیا این قطع برای او حجیت داشت یا نداشت؟ روشن است که قطعاً برای او هم حجیت داشته است. این کاشف است از این که قضیه «القطع حجة» را نمی‌توانید از مصادیق قضایای مشهوره قرار دهید.

اشکال دوم ایشان این است که شما می‌فرمایید استحقاق عقاب برای این است که شخص مرتکب مخالفت شده و مخالفت از باب این که ظلم است، قبیح است؛ قضیه «الظلم قبیح» را در قضایای مشهوره قرار می‌دهید؛ لازمه این فرمایش - (البته این بیانی است که ما می‌گوئیم، و الا ایشان خیلی با اشاره و سرعت بیان کرده‌اند) - این است که تمام احکامی که در شریعت وارد شده است، همه به این قضایای مشهوره برگردد؛ تمام اوامر و نواهی که شارع بیان کرده، باید از باب **حفظاً للنوع و ابقاءً للنظام** باشد؛ در حالی که ما اوامر شرعی‌ای داریم که ارتباطی به نوع و نظام ندارد؛ ما احکامی داریم که ربطی به اجتماع ندارد؛ مثل احکام باب عبادات، عبادات شخصی‌ای که افراد انجام می‌دهند چه ارتباطی با مسئله نوع و نظام دارد؟ - این هم اشکال دوم. ما اشکالات را بیان می‌کنیم تا معلوم شود که آیا حق با مرحوم اصفهانی است یا نه؛ یکی دو اشکال دیگر هم وجود دارد، به انضمام کلامی که برخی از بزرگان فرموده‌اند و مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) آن را پرورانده‌اند که اثرات مهمی نیز در فقه و

اصول دارد؛ كه فردا إن شاء الله عرض مي كنيم.