

بررسی امکان و وقوع منع متابعت از قطع با رویکرد به آرای امام خمینی (س)

علیرضا هدایی^۱

محمد رضا حمیدی^۲

چکیده: یکی از مباحث مهم و اختلافی در اصول فقه امکان بازداشتن قاطع از عمل نمودن به قطع خود است. پاسخ به این مسئله در ابواب مختلف فقهی ثمرات خاص خود را دارد. با نگاهی گذرا به متون اصولی می‌توان دید که بسیاری از اصولیین با استناد به دلایل عقلی، کلامی و عقلایی امکان بازداشتن قاطع را از عمل نمودن به قطع خود غیر ممکن می‌دانند. در مقابل، عده‌ای از اصولیین ضمن مخالفت با نظر مذکور نظریات جدیدی را ارائه داده و بر نادرستی ادله طرف مقابل پای فشرده‌اند. در این نوشتار تلاش شده است بر مبنای نظریه امام خمینی پیرامون خطابات قانونی و با تأکید بر نظرات اصولی و فقهی ایشان، راه حلی پذیرفتنی و مدلل در این زمینه ارائه شود. بر مبنای نظریه خطابات قانونی می‌توان پذیرفت که اصل منع از متابعت قطع در مرحله ثبوت دارای ایراد و اشکالی نیست و در مرحله اثبات نیز می‌توان از مؤدای برخی روایات و فتاوی فقهی مربوطه و نیز با استناد به دلایل عقلی، وجود چنین حکمی را نتیجه گرفت.

کلیدواژه‌ها: حجیت قطع، کاشفیت ذاتی، متابعت از قطع، قطع قاطع، منجزیت

بیان مسئله

اصولیین آثار مختلفی را برای باور جازم مکلف بر شمرده‌اند که از جمله آنها می‌توان به کاشفیت ذاتی از واقع، منجزیت، معذرت، حجیت ذاتی یا عقلایی و نیز وجوب متابعت اشاره داشت (میلانی ۱۴۲۸ ج ۵: ۴۴؛ نائینی ۱۳۵۲ ج ۲: ۴؛ خمینی ۱۴۱۸ ج ۶: ۲۰). مسئله وجوب متابعت از قطع و حجیت آن -

E-mail:hodae@ut.ac.ir

۱. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

E-mail:m_hamidi@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۵

پژوهشنامه متین/سال هفدهم/شماره شصت و شش/بهار ۱۳۹۴/صص ۱۵۹-۱۳۳

علی‌رغم اهمیت فراوان - هنوز دارای زوایایی است که به صورت منسجم و مفصل و با رویکرد به نظریات جدید در اصول فقه کمتر مورد تبیین پژوهشگران قرار گرفته است. نظیر امکان منع قاطع از عمل نمودن به قطع خویش و بررسی وقوع یا عدم وقوع آن در عالم اثبات؛ پرسش اصلی در این زمینه آن است که آیا شارع می‌تواند فردی را که در مسئله‌ای به باور جازم و قطعی رسیده است از متابعت قطع خود باز دارد؟ در صورتی که پاسخ بدین پرسش مثبت باشد آنگاه باید دید آیا دلیلی بر وقوع چنین مسئله‌ای در شرع وجود دارد یا خیر. پرسش‌های مذکور متأثر از نظریه اخباریین در خصوص عدم حجیت قطع‌های ناشی از دلایل عقلی و نیز برخی از فتاوی دال بر عدم حجیت قطع قاطع به حساب می‌آید (ر.ک: انصاری ۱۴۱۶ ج ۱: ۱۵، ۲۲). البته در این نوشتار موارد نزاع صغروی مورد ملاحظه نیست؛ بلکه غرض آن است که امکان منع متابعت از قطع در عالم ثبوت و وقوع اجمالی آن در عالم اثبات مورد تحقیق قرار گیرد. بدین منظور، نخست چیستی قطع و مقصود از کاشفیت و منجزیت آن مورد بررسی قرار گرفته و آنگاه با بیان نظر موافقین و مخالفین و نقد آنها به ویژه در مورد وقوع نهی از متابعت در عالم اثبات، ضمن تبیین خلط مبحثی که در این زمینه صورت پذیرفته، دلایل تازه‌ای برای نظریه مختار ارائه شده است.

(۱) چیستی قطع

«قطع» در لغت معنای گسستن می‌دهد و به باور جازم نیز اطلاق می‌شود (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۵: ۱۰۱؛ ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۹۷) بدین اعتبار که موجب انقطاع احتمال خلاف نزد قاطع می‌شود؛ یا آنکه سبب تفصیل دادن امری از امر دیگر خواهد شد (مصطفوی ۱۴۰۲ ج ۹: ۲۹۵؛ حسینی ۱۴۲۷ ج ۱: ۸۷). قطع در اصطلاح اصولیین، یکی از سه حالت ممکن برای مکلف - پس از التفات نسبت به احکام شرعی - دانسته شده است (انصاری ۱۴۱۶ ج ۱: ۲). بسیاری از اصولیین برجسته، معنای قطع را روشن و بدیهی تلقی کرده و تعریف روشنی از آن ارائه نداده‌اند (ر.ک: گروه نویسندگان ۱۳۸۹: ۶۳۹) و برخی دیگر - به ویژه شارحین - به بیان تعاریفی از این اصطلاح پرداخته‌اند. در نگاه اول، تعاریف ارائه شده از سوی اصولیین پیرامون معنای قطع در علم اصول، مختلف و حتی متعارض است؛ عده‌ای آن را معادل علم و یقین برشمرده‌اند (مشکینی اردبیلی ۱۳۹۶: ۱۴۳؛ بهجت ۱۳۸۸ ج ۳: ۱۲). عده‌ای دیگر بر اعم بودن معنای آن از علم سخن گفته‌اند (عارفی پشی ۱۳۷۴ ج ۳: ۲۰؛ ساباطی یزدی ۱۳۷۷: ۳۹؛ نجفی ۱۳۲۰ ج ۱: ۸). برخی تصریح نموده‌اند که قطع، عین انکشاف از واقع است (عراقی ۱۴۱۷ ج ۳: ۶) و در مقابل

گروهی دیگر قطع را نتیجه حاصل از قیام کواشف برشمرده‌اند (کاشانی ۱۳۶۸: ۹۲). با وجود این اختلاف تعابیر، با بررسی دقیق سخنان اصولیین می‌توان دریافت که بسیاری از آنان مفهوم مشابهی از قطع را در نظر داشته‌اند. نزد آنان قطع یکی از سه حالت مکلف نسبت به حکم شرعی دانسته شده که در برابر ظن و شک قرار می‌گیرد؛ بدین معنی که مکلف نسبت به حکم شرعی یقین و باور جزمی پیدا می‌کند. از آنجا که این اصطلاح در نزد اصولیین معنای خاصی دارد لازم است ماهیت و ویژگی‌های مهم آن از نگاه ایشان تبیین شود تا مفهوم روشن و تعریف جامعی از آن به دست آید. نخست آنکه از دید مشهور اصولیین میان قطع و واقعیت هیچ ملازمه‌ای نیست؛ بدین معنی که آنچه فردی به آن قطع پیدا کرده می‌تواند مطابق با واقع باشد یا نباشد و این دو حالت از اقسام قطع به شمار می‌آیند (انصاری ۱۴۱۶ ج ۱: ۹). شاهد این ادعا آن است که اصولیین در مبحث قطع، مباحث مربوط به معذرت قطع و نیز حکم تجرّی را مطرح نموده‌اند که این دو به جز در حالت عدم تطابق قطع با واقع روی نمی‌دهند.^۱ همچنین طرح مباحثی همچون علم اجمالی به خطا بودن برخی قطع‌ها نشان دهنده همین مدعاست (ر.ک: مظفر ۱۳۸۷: ۳۸۴).

بنابراین نباید اظهاراتی نظیر اینکه «قطع رسیدن به ساحت واقع است» (ر.ک: حیدری ۱۴۱۲: ۱۸۱) این توهم را ایجاد کند که مقصود از قطع، قطع به معنای اخص یعنی صورت اصابت قطع با واقع است؛ بلکه مقصود از این سخن آن است که قاطع، قطع خود را - چه مطابق با واقع باشد چه نباشد - کاشف از واقع به حساب می‌آورد.

دوم اینکه قطع از حالات نفسانی مکلف و قسمی در برابر ظن و شک است. بنابراین عباراتی نظیر آنکه «قطع آن است که در آن احتمال خطایی داده نشود» نباید ذهن را به سمت امور بدیهی و مانند آن ببرد بلکه منظور از این عبارت آن است که قاطع هیچ احتمال خلافی در قطع خود ندهد. چه احتمال خطا کم باشد و چه مساوی با احتمال صحت (انصاری ۱۴۱۶ ج ۱: ۲؛ مکارم شیرازی ۱۴۲۸ ج ۲: ۲۰۹؛ عراقی ۱۴۱۱ ج ۳: ۲). همچنین احتمال خطا باید به طور خاص و معین موجود باشد و علم اجمالی به خطا بودن برخی از قطع‌ها، بدون مشخص بودن محدوده و زمان آن، خدشه‌ای به قطع بودن آنها وارد نمی‌کند (مظفر ۱۳۸۷: ۳۸۴). سوم آنکه منشأ قطع و شخصیت قاطع تغییری در ماهیت آن ایجاد

۱. چرا که هر گاه قطع با واقع مطابق نباشد یا مکلف طبق آن عمل می‌کند که در این صورت بحث معذرت قطع مطرح می‌شود و یا با قطع خود مخالفت می‌کند که تجرّی روی می‌دهد و اگر قطع در نظر اصولیین همواره مطابق با واقع بود (قطع به معنی الاخص) این دو مسئله در ذیل آن مطرح نمی‌شد.

نمی‌کند؛ به طور کلی قطع می‌تواند از تفقه در قرآن و روایات، تراکم قرائن عقلایی، احکام عقلی، مکاشفات روحانی، خواب و رؤیا، علوم غریبه، قیاس‌های غیر معتبر و عوامل روانی و مزاجی و حتی اموری بدون ارتباط مانند پریدن کلاغ به دست آید (ر.ک: ساباطی ۱۳۷۷: ۱۰۸؛ سیستانی ۱۴۱۴: ۲۲؛ حیدری ۱۴۱۲: ۱۸۰؛ میرزای شیرازی ۱۴۰۹ ج ۳: ۳۰۱؛ فاضل لنکرانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۴۸۹).

با توجه به سه مورد گفته شده می‌توان قطع را تعریف کرد: «قطع یعنی آنکه مکلف نسبت به حکم یا موضوعی شرعی یقین و باور جزمی پیدا کند؛ به صورتی که هیچ احتمال خطایی در آن ندهد، خواه آن قطع با واقع نیز مطابق باشد یا خیر و خواه از طرق معمول به دست آید یا غیر معمول». از این رو می‌توان مقصود کسانی را که قطع را به معنای علم یا اعم از آن دانسته‌اند درک کرد. توضیح آنکه علم در لغت به معنای دانستن و در برابر جهل به کار می‌رود (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۴۱۷) در علوم عقلی برای این واژه دو تعریف مهم ارائه شده است؛ گاه آن را به صورت حاصل از اشیاء نزد ذهن تعریف کرده‌اند و گاه به اعتقاد جازم مطابق با واقع (صلیبا و صناعی ۱۳۶۶: ۴۷۸؛ عبدالرحمن بی‌تا ج ۲: ۴۲۳؛ مرتضی زبیدی ۱۴۱۴ ج ۱۷: ۴۹۶). از نظر برخی، تفاوت بسیار مهم این دو تعریف در آن است که مطابق با تعریف نخست، جهل مرکب نیز داخل در معنای علم خواهد شد و لذا تعریف اول اعم از تعریف دوم خواهد بود (سبحانی ۱۴۲۹: ۳۱؛ جرجانی ۱۳۷۰: ۶۷). استدلال این گروه آن است که در مواقع جهل مرکب نیز صورتی از اشیاء نزد ذهن حاصل شده و بنابراین جهل مرکب نیز در شمار علم به حساب می‌آید. البته این استدلال مورد انتقاد برخی از اندیشمندان قرار گرفته است؛ بدین بیان که صورت حاصل از اشیاء نزد عقل، ضرورتاً مطابق با واقع خواهد بود و فرد دارای جهل مرکب، پندار حصول صورتی از اشیاء را دارد نه خود آن را؛ لذا اگر فردی معتقد به مسطح بودن کره زمین باشد، صورتی از شیء (زمین) در ذهن او حاصل نشده بلکه زعم حصول صورتی از اشیاء برای وی حاصل شده است (مظفر ۱۳۹۲: ۲۰).

قطع را می‌توان از جهات مختلفی دسته‌بندی نمود؛ یکی از این تقسیمات تقسیم قطع به طریقی و موضوعی است. هر گاه در موضوع دلیل شرعی عنوان قطع لحاظ نشده باشد آن را طریقی و در غیر این صورت موضوعی نامیده‌اند؛ مثلاً هر گاه گفته شود «اگر قطع به وجوب نماز جمعه یافتی، صدقه بپرداز» این گزاره قطع موضوعی خواهد بود؛ چرا که در موضوع دلیل یعنی قطع به وجوب نماز عنوان قطع مورد لحاظ قرار گرفته است (فاضل لنکرانی ۱۳۸۵ ج ۴: ۶۶ - ۶۵).

۱. برای دیدن سایر تعاریف ر.ک: (مصباح یزدی ۱۳۹۲: ۸۰ - ۴۳).

تقسیم دیگر قطع، ناظر به جنبه معرفت‌شناختی و موجبهت عقلایی آن است. واژه «توجیه» در علوم معرفت‌شناختی دارای معانی متعددی بوده که پرداخت به آنها از گنجایش این نوشتار خارج است اما به طور کلی اشاره به مدلل بودن گزاره یقینی دارد. مثلاً اگر دو نفر اعتقاد به کوتاه بودن عمر شخصی داشته باشند و دلیل نفر اول نوع خطوط کف دست وی و دلیل نفر دوم بیماری مهلک آن شخص باشد، باور شخص اول غیر موجّه و باور نفر دوم دارای شرط توجیه دانسته می‌شود. در این باره به صورت پراکنده مباحثی در کتب اصولی مطرح شده است که اشاره به حجیت قطع و نه ماهیت آن دارند. اصطلاح جاهل قاصر و جاهل مقصر در ابواب حجیت قطع غالباً اشاره به بُعد موجبهت قطع دارد؛ بدین بیان که آن دسته از قطع‌هایی که مستند به مقدمات منهی عنّه (نظیر قیاس) یا منابع غیر موثق (نظیر کتب ضالّه) و ... هستند فاقد قابلیت احتجاج به شمار می‌آیند؛ اگر چه عنوان قطع بر آنها همچنان صادق است (اجتهادی ۱۴۰۰ ج ۱: ۱۰؛ حسینی ۱۴۲۶ ج ۲: ۲۳۵).

بیشترین مباحث پیرامون «شرط توجیه» را در مباحث اصولی می‌توان در ابواب مربوط به قطع تعبدی/تنزیلی/عقلایی یافت که در مقابل قطع حقیقی قرار می‌گیرد. قطع تعبدی اشاره به آن دارد که شارع می‌تواند مؤدای برخی دلایل و امارات را نازل منزله قطع قرار دهد؛ یعنی آثار حصول قطع را برای آنها نیز اعتبار نماید و مثلاً ظن ناشی از ظواهر را در حکم قطع قلمداد کند (اصفهان‌ی ۱۴۲۲ ج ۱: ۴۵۵)؛ لذا در چنین مواردی تنها عنصر موجبهت وجود دارد و آن را می‌توان «گزاره شرعی موجّه» دانست که از حیث باورمندی مکلف، و اصابت با واقع به نحو لابلشروط لحاظ شده است. اصطلاح «ظنون معتبره» اشاره به چنین گزاره‌هایی دارد.

اصطلاح دیگری که در آن بر عنصر توجیه تأکید شده، «یقین موضوعی»^۱ است. یقین موضوعی به یقینی اطلاق می‌شود که از تراکم دلایل و قرائن اعتمادزا حول یک موضوع معین به دست می‌آید به گونه‌ای که احتمال خلاف در آن به سمت صفر شدن تمایل کند (آل‌فقیه ۱۴۲۱ ج ۱: ۳۳۱؛ سیستانی ۱۴۱۴: ۳۴)؛ لذا در یقین موضوعی دو رکن مهم قابل شناسایی است؛ نخست وجود

۱. این اصطلاح را نباید با اصطلاح «قطع موضوعی» که در برابر قطع طریقی است یکسان شمرد. یقین موضوعی در معنای مورد بحث در مقابل یقین ذاتی قرار می‌گیرد که ناشی از عوامل مزاجی و محیطی است؛ نه دلایل منطقی و خردپسند (ر.ک: سیستانی ۱۴۱۴: ۲۲).

قرائن و مجوزات واقعی (نه وهمی و تخیلی) و دوم حصول یقین عقلایی بر پایه این قرائن؛ هر چند احتمال خلاف به کلی از بین نرود. در برابر این مفهوم، یقین ذاتی قرار دارد که عبارت است از باور جازمی که ناشی از عوامل مزاجی و روانی است نه مجوزات واقعی و عقلایی. البته از گفتار برخی از محققین چنین برمی آید که یقین ذاتی عبارت اخرای یقین روان شناختی است و لذا رابطه آن با یقین موضوعی، عام و خاص من وجه خواهد بود (خسرو پناه و پناهی آزاد ۱۳۸۸: ۲۳۲). در این نوشتار مقصود از یقین ذاتی همان معنای اول یعنی قطع غیر عقلایی است.

اصطلاحی که در اصول فقه برای توصیف دارنده یقین ذاتی به کار می رود واژه «قطع» است؛ یعنی فردی که از ادله ای که نوعاً ایجاد ظن، شک یا وهم می نمایند به قطع و باور جازم برسد. (ر.ک: سبحانی ۱۴۲۴ ج ۳: ۸۰؛ لاری ۱۴۱۸ ج ۱: ۷۲). قطع در این معنا طیف فراوانی از افراد را شامل می شود و لزوماً اشاره به موارد نادری همچون حصول قطع از علوم غریبه و ... ندارد؛ بلکه تمام کسانی را که از ادله غیر علم آفرین نظیر قیاس، استحسان، مغالطات، عقاید نیاکان و ... نسبت به حکمی به باور جازم می رسند در بر می گیرد (ر.ک: لاری ۱۴۱۸ ج ۱: ۷۳). در این نوشتار مراد از قطع همین معناست و اشاره به دارنده یقین ذاتی دارد.

۲) کاشفیت قطع از واقع و معانی آن

هرگاه فردی نسبت به گزاره ای باور قطعی داشته باشد از نظر خویش در آن موضوع به ساحت واقع دست یافته است. گزاره های شرعی نیز از این موضوع مستثنی نبوده و چنانچه شخصی در حکم یا موضوعی شرعی به قطع برسد ناگزیر واقع را در آئینه باور خود خواهد دید. خواه متعلق آن باور حکمی شرعی باشد خواه موضوع حکم شرعی؛ نظیر قطع به حرمت خمر (قطع به حکم) یا خمریت مایع موجود (قطع به موضوع). این خصوصیت قطع نزد اصولیین «کاشفیت» نامیده شده و ذاتی آن دانسته می شود (ر.ک: آملی ۱۳۹۵ ج ۳: ۱۵)؛ در خصوص معنای دقیق کاشفیت ذاتی قطع از واقع چند احتمال می تواند به ذهن آید.

نخست آنکه گفته شود قطع همیشه مطابق با واقع بوده و لذا کاشف از آن است؛ این سخن بدون تردید سخن باطلی است و با مثال های فراوان جهل مرکب نقض می شود و معنای کاشفیت ذاتی قطع نمی تواند چنین سخن سخیفی باشد. البته علم در معنای باور صادق موجه می تواند کاشف از واقع دانسته شود اما بر اساس مباحث پیشین، مفهوم قطع در نظر اصولیین ناظر به جنبه

روانشناختی آن است نه جنبه معرفت‌شناختی؛ لذا جهل مرکب نیز در دایره مفهوم قطع قرار داشته و نمی‌توان گفت که قطع همواره با واقع اصابت دارد.

تعریف دیگر از کاشفیت قطع آن است که فرد قاطع، باور جزمی خویش را مطابق با واقع می‌پندارد و لذا آن را کاشف از واقع می‌داند. از این رو قطع همواره در نظر قاطع، کاشف از واقع است؛ به بیان دیگر، هر گاه نسبت به گزاره‌ای قطع پیدا شود قاطع، معلوم بالعرض را؛ یعنی وجود خارجی که متعلق قطع قرار گرفته مطابق با معلوم بالذات؛ یعنی صورت ذهنی موجود در نفس خود می‌داند. بر این سخن ایراد وارد شده است که مفاهیم ذاتی نمی‌توانند به صورت نسبی لحاظ شوند و ذاتیت با نسبت همخوانی ندارد؛ چرا که مفاهیم ذاتی دائر میان وجود و عدم بوده و نسبی بودن رابطه یک مفهوم و ذاتیات آن دارای معنای محصلی نیست (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۲: ۲۹۴). از دید عده‌ای دیگر این اشکال بر سخن یاد شده وارد نمی‌شود چرا که انطباق صورت ذهنی و موضوع خارجی همواره مورد اعتقاد قاطع است و چنین انطباقی را نمی‌توان از مفهوم قطع جدا کرد. مراد از این سخن آن است که هر گاه مفهوم قطع به عنوان باور جازم در نظر گرفته شود می‌توان یقین به انطباق آن با واقع را - از دیدگاه قاطع - از مفهوم قطع انتزاع نمود و لذا این انطباق دائمی الحصول و غیر نسبی است. اما با پذیرش این سخن نیز ایراد دیگری بر کاشفیت ذاتی قطع وارد است و آن اینکه در گزاره‌هایی که معلوم بالعرض ندارند، انطباق معلوم بالذات و معلوم بالعرض محال است حال آنکه چنین گزاره‌هایی نیز در گستره قطع تعریف می‌شوند؛ نظیر قطع به محال بودن اجتماع یا ارتفاع نقیضین (خمینی ۱۴۱۸ ج ۶: ۲۱). همچنین مطابق این دیدگاه قاطع به معلوم بالعرض نیز نوعی نگاه استقلالی داشته و آن را مطابق با معلوم بالذات می‌داند؛ در حالی که به نظر می‌رسد فرد قاطع اصولاً دنیای خارج را از دریچه قطع خود می‌بیند نه آنکه دو گونه معلوم خویش را مطابق با یکدیگر بداند.

تعریف پذیرفتنی‌تر از کاشفیت ذاتی قطع آن است که اصولاً قطع ماهیتی جز کاشفیت ندارد و کاشفیت تمام ماهیت آن است. بر این اساس کاشفیت برای قطع ذاتی ایساغوجی خواهد بود؛ توضیح آنکه برخی اصولیین صراحتاً کاشفیت را عین علم دانسته (مظفر ۱۳۸۷: ۴۸۲) و البته عده‌ای دیگر کاشفیت را از لوازم عقلی قطع برشمرده که در این صورت ذاتی باب برهان به شمار می‌آید (اصغری ۱۳۸۳ ج ۱: ۱۷). معانی یاد شده و اختلاف نظر در آنها تقریباً برابر با مباحث مربوط به «حکایت ذاتی» در دانش فلسفه است. بدین شرح که مفاهیم و تصورات ذهنی، ماهیتی جز

ارائه‌دهندگی از امری ماورای خود ندارند. هر گاه این ارائه‌دهندگی مطابق با واقع باشد، صورت‌های ذهنی کاشف از واقعند؛ در غیر این صورت از امری در نفس فاعل شناسا خبر می‌دهند؛ لذا در این حالت محکی در واقع ذهنی است نه خارجی، مثلاً چنانچه فردی شیئی را در آب به صورت شکسته ببیند و آن را شکسته بیندارد، صورت ذهنی موجود در ذهن او حاکی و کاشف از امری ماورای خود است اما شکستگی آن شیء نه در عالم واقع بلکه در پندار و نفس فرد قاطع روی داده است؛ صورت‌های ذهنی مربوط به گزاره‌هایی که محل صدق آنها عالم اعتبار باشد نیز به همین گونه‌اند (ر.ک: برهان مهریزی و فیاضی ۱۳۸۹: ۲۳-۲۲؛ رضایی و شریفی ۱۳۹۳: ۱۵۴). لذا ایراد مربوط به گزاره‌هایی که معلوم بالعرض ندارند بر این دیدگاه وارد نیست. بر مبنای این دیدگاه نگاه نفس به صورت علمیه و معلوم بالذات نگاه آلی و نه استقلالی است؛ یعنی فرد قاطع از دریچه صور علمیه به دنیای خارج و معلوم بالعرض می‌نگرد؛ لذا اصل وجود چنین صور علمیه‌ای حاکویت است؛ مگر آنکه به لحاظ استقلالی نگریسته شوند (فناپی اشکوری ۱۳۷۸: ۱۷۵-۱۷۴).

در باره اینکه مقصود هر یک از اصولیین از کاشفیت قطع مطابق با کدامیک از برداشت‌های فوق - به خصوص برداشت دوم و سوم - است نمی‌توان قاطعانه اظهار نظر کرد؛ چرا که اقوال آنان در این زمینه اغلب مختصر (ر.ک: حیدری ۱۴۱۲: ۱۷۹) و بعضاً مبهم می‌نماید. مثلاً برخی از آنها قطع را عین کاشفیت دانسته و در ادامه کاشفیت را برای علم ثابت کرده‌اند نه مطلق قطع (میلانی ۱۴۲۸ ج ۵: ۴۳). گروه دیگر کاشفیت را عین قطع برشمرده‌اند؛ به اعتبار آنکه صورت ذهنی همان معلوم بالذات دانسته می‌شود یا آنکه اصولاً قطع همان معلوم بالذات بوده و اختلاف آنها به اعتبارات مختلف باز می‌گردد (شاهرودی ۱۴۳۱ ج ۲: ۳۷) عده‌ای از اصولیین نیز تصریح داشته‌اند که کاشفیت ذاتی قطع به معنای عدم امکان تفکیک میان قطع و معلوم بالذات است (فاضل لنکرانی ۱۴۳۰ ج ۳: ۲۰) که بر این مبنا گزاره‌هایی که معلوم بالعرض نداشته یا مطابق با واقع - معلوم بالعرض - نباشند (جهل مرکب) نیز دارای کاشفیت ذاتی به شمار می‌آیند؛ چرا که قطع در چنین گزاره‌هایی نیز کاشف و یا به بیان دقیق‌تر مطابق و معادل معلوم بالذات خواهد بود (میلانی ۱۴۲۸ ج ۵: ۴۴؛ فیاض ۱۴۲۸ ج ۴: ۱۹۱). برخی دیگر با تأکید بر آنکه صورت ذهنی با دو لحاظ کاشفیت از واقع یا منکشف بودن «علم» و «معلوم» نامیده می‌شود کاشفیت ذاتی را به معنای آن دانسته‌اند که صورت ذهنی بدون وساطت هیچ صورت دیگری معلوم است (شیرازی ۱۳۸۶ ج ۱: ۱۰۷).

می‌توان در جمع‌بندی این نظرات چنین گفت که صورت‌های ذهنی همواره همراه با نوعی حکایت یا کاشفیت هستند؛ در صورتی که این حکایت مطابق با واقع باشد صورت‌های ذهنی کاشفیت از واقع نیز داشته و در غیر این صورت تنها از امری در نفس فاعل شناسا خبر می‌دهند. در هر دو حال فرد قاطع از دریچه همین صورت‌های ذهنی به دنیای واقع می‌نگرد و آن را در می‌یابد؛ در چنین حالتی صورت‌های یاد شده جنبه آلی و نه استقلال داشته و نزد قاطع مغفولند (سبحانی ۱۴۲۴ ج ۳: ۲۰)؛ لذا در خصوص قطع طریقی عباراتی نظیر آنکه «قاطع قطع خود را مطابق با واقع می‌داند» چندان دقیق نیست مگر آنکه وی قطع خویش را با نگاه استقلال بنگرد و آنگاه حکم به تطابق آن با واقع نماید.

۳) وجوب متابعت از قطع

اصولین امامیه پس از پذیرش نظریه کاشفیت ذاتی قطع، وجوب متابعت و سپس حجیت ذاتی قطع را بر این اساس پی‌ریزی کرده‌اند. بدین معنا که در قطع طریقی - از آنجا که قاطع یقین خود را مطابق با واقع می‌داند - به منظور تبعیت از واقع ناگزیر به قطع خویش عمل می‌کند (نائینی ۱۳۵۲ ج ۲: ۴؛ ایروانی ۱۴۲۲ ج ۲: ۲۰۶). توضیح آنکه برخی از اصولیین برای حکم شرعی چهار مرحله قائلند که مرحله چهارم آن تنجز نام دارد؛ یعنی حکم به مرحله‌ای می‌رسد که انجام آن بر مکلف ضروری بوده و بر ترک آن عقاب مترتب خواهد شد؛ بر این اساس تنجز احکام پس از علم مکلف به آن صورت می‌پذیرد. در صورتی که قطع مکلف مطابق با حکم واقع نباشد (جهل مرکب) وی در عمل نمودن به حکم واقعی معذور دانسته می‌شود. از این روست که قطع مکلف نسبت به حکم شرعی همراه با منجزیت یا معذرت خواهد بود. چنین معنایی از منجزیت را (به عنوان آخرین مرتبه حکم در مراتب چهارگانه) آخوند خراسانی مطرح نموده است (آخوند خراسانی ۱۴۱۰: ۲۹۵). بدین معنا که احکام شرعی چهار مرتبه اقتضاء (دارا بودن ملاک مصلحت)، انشاء (قانونگذاری)، فعلیت (ابلاغ) و تنجز (آگاهی مکلف) را پشت سر می‌گذارد (ر.ک: خرازی ۱۴۲۲ ج ۴: ۳۹۷). توجه به این نکته ضروری است که اصولاً منجزیت تنها درباره «علم» و نه مطلق قطع امکان حصول دارد؛ چرا که از دیدگاه اصولیین، منجزیت مرحله آخرین مرتبه حکم است که با علم مکلف به حکم فعلی تحقق یافته و به موجب آن بر ترک کننده آن تکلیف حکم به استحقاق عقاب خواهد شد. بر همین مبنا برخی بزرگان علم اصول به درستی بیان داشته‌اند که اگر قطع مکلف با واقع اصابت

نداشته باشد، آنگاه منجز کننده چه حکمی خواهد بود؟ (ایروانی ۱۴۲۲ ج ۲: ۲۲۶). در صورتی که قطع مکلف اصابت با واقع نداشته باشد - از آنجا که واقع مکشوف نزد وی به همان گونه بوده و وی به واقع مکشوف نزد خود عمل نموده - همین مسئله عذر وی در ترک تکلیف واقعی به حساب آمده و لذا هر قطعی یا منجز و یا معذر تکلیف خواهد بود.

توجه به این نکته ضروری است که قطع را می توان از دو حیث نگریست؛ نخست به عنوان صفتی نفسانی که در نفس قاطع شکل می گیرد و دوم به عنوان کاشفیت آن از واقع. اما از دید برخی اصولیین به ویژه امام خمینی معنای وجوب متابعت از قطع در هیچ یک از این دو فرض دارای معنای صحیحی نیست؛ چرا که وجوب متابعت از صفتی نفسانی معنای محصلی نداشته و اصل وجوب متابعت از آنچه که واقع را کشف می کند به گزاره کلامی وجوب اطاعت از مولی بازگشت دارد (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۲: ۲۹۳؛ تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۳: ۱۶؛ سبحانی ۱۴۲۴ ج ۳: ۲۰). در توضیح این سخن می توان چنین گفت که هر گاه مکلف به حکمی شرعی - مثل حرام بودن شرب خمر - قطع پیدا کند، این قطع به تنهایی نمی تواند وجوب متابعت داشته باشد؛ مگر آنکه به موجب گزاره ای دیگر - نظیر وجوب اطاعت از اوامر خداوند - بتوان قیاسی را تشکیل داد و گزاره مقطوع را به عنوان صغرای آن قیاس در نظر گرفت که در این صورت وجوب متابعت به کبرای این قیاس تعلق خواهد داشت. همچنین در صورتی که متعلق قطع مکلف یک موضوع و نه گزاره باشد - نظیر قطع به خمریت مایع موجود - آنگاه مکلف مقطوع خویش را به عنوان مصداقی برای حکم شرعی خواهد دانست که وجوب متابعت از آن باز هم دارای معنای صحیحی نیست.

از گفته برخی دیگر از اصولیین چنین برمی آید که آنان وجوب متابعت از قطع را با توجه به حسن و قبح عقلی تبیین نموده اند؛ بدین بیان که عقل، حسن عقوبت پروردگار را در خصوص تکالیفی که مکلف بدانها قطع داشته و در عین حال به آنها عمل نکرده درمی یابد. همچنین عقل حکم می کند که هر گاه مکلف نسبت به تکلیفی جهل مرکب داشته باشد عقوبت نمودن وی به سبب آن تکلیف قبیح است؛ برآیند این دو گزاره لزوم عمل نمودن به قطع خواهد بود چرا که اگر این قطع مصادف با واقع باشد، عمل نمودن به آن، تکلیفی را که به مرحله منجزیت رسیده از عهده مکلف بر خواهد داشت و در غیر این صورت نیز موجب معذوریت وی نزد پروردگار خواهد بود. مسلماً چنین حکمی - اگر صحیح باشد - اختصاصی به قاطع ندارد بلکه هر عاقلی حکم به وجوب متابعت از قطع - به عنوان متابعت از قطع - خواهد کرد (بروجردی ۱۴۱۷: ۲۰۸؛ خوبی ۱۴۱۹ ج ۳: ۱۴)؛

صالحی مازندرانی ۱۴۲۴ ج ۳: ۴۱). در کنار این دیدگاه که حکم و جوب متابعت از قطع را حکمی عقلی بیان می‌کند، عده‌ای از اصولیین مسئله و جوب متابعت را برای انسان، از آن حیث که حیوان است - و به عنوان حبّ نفس و امری فطری ثابت دانسته‌اند؛ یعنی همانگونه که حیوانات مثلاً با دیدن آتش فرار کرده و بر صورت ذهنی خود اثر واقع را حمل می‌کنند، انسان نیز پس از قطع به مضر یا مفید بودن امری اثر واقع را بر آن حمل می‌کند؛ نهایت آنکه حیوانات تنها سود و زیان را در امور حسّی درک می‌کنند و انسان قادر به فهم سود و زیان معنوی نیز هست (تبریزی ۱۳۸۷ ج ۳: ۳۸۲؛ خویی ۱۴۱۹ ج ۳: ۱۴).

بر اساس مباحث مطرح شده در صورتی که شارع از مکلف بخواهد که به قطع خویش عمل ننماید، در ذهن وی نوعی تناقض به وجود می‌آید؛ زیرا وی از سوی خود را مکلف به عمل بر طبق قطع خویش (که ذاتاً کاشفیت از واقع دارد) دانسته و از سوی دیگر مفاد امر جدید شارع بر ترتیب اثر ندادن به قطع پیشین است. از این روست که اکثریت اصولیین، منع نمودن قاطع از عمل کردن بر مبنای قطع خویش را ناممکن می‌دانند؛ با این بیان که در قطع طریقی، از آنجا که قاطع التفات فعلی به قطع خویش نداشته به زعم خویش واقع را می‌نگرد، منع قاطع در نظر وی به منع از عمل نمودن بر طبق واقع - از نظر وی - باز می‌گردد. حال چگونه می‌شود حکم فردی را که مثلاً قطع به رکعت سوم نماز دارد مانند کسی قرار داد که در آن شک و تردید دارد؟ (ر.ک: انصاری ۱۴۱۶ ج ۱: ۵، ۲۲؛ منصور ۱۴۲۷ ج ۱: ۲۱۳؛ اجتهادی ۱۴۰۰ ج ۱: ۳۷؛ نائینی ۱۳۷۶ ج ۳: ۷) ظاهراً اصولیینی که منع یاد شده را موجب تکلیف به مالایطاق دانسته‌اند (انصاری ۱۳۸۳ ج ۳: ۲۷) به همین وجه نظر داشته‌اند. همچنین گفته شده است که چنین مسئله‌ای موجب پیدایش تضاد حقیقی یا زعمی خواهد شد. بدین معنا که هر گاه امر مقطوع با واقع اصابت داشته باشد، حکم مربوط به آن به واسطه قطع مکلف به تنجز می‌رسد و بازداشتن مجدد قاطع از آن مستلزم تناقض یا اجتماع ضدین خواهد بود؛ همچنین در صورتی که آن قطع با واقع اصابت نداشته باشد، در ذهن قاطع و به زعم او اجتماع ضدین رخ می‌دهد که امتثال تکلیف برای وی غیر ممکن خواهد بود (ر.ک: آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۲: ۲۵۸). لازم به ذکر است که چنین استنتاجی بر مبنای نظریه انحلال احکام شرعی به تعداد مکلفین است؛ یعنی هر گاه شارع گونه خاصی از قطع را فاقد وجوب متابعت بداند، چنین حکمی به صورت جزئی متوجه قاطع مذکور خواهد بود و لذا در ذهن وی بین دلیل متابعت از قطع و دلیل

عدم متابعت از آن اجتماع ضدین رخ خواهد داد. به طور خلاصه می‌توان ادله محال بودن منع متابعت از قطع را در گزاره‌های ذیل خلاصه کرد:

الف) هر گاه امر به عمل بر خلاف قطع شود، در صورتی که مؤدای قطع مطابق با واقع باشد در یک مسئله جزئی هم امر مولی و هم نهی وی محقق می‌شود که این اجتماع ضدین بوده و اگر مؤدای قطع مطابق با واقع نباشد، باز هم به زعم مکلف اجتماع ضدین صورت پذیرفته است.

ب) قطع ذاتاً کاشف از واقع و حجت است و عقل مطلقاً حکم به تبعیت از واقع مکشوف نزد مکلف می‌نماید.

ج) عمل بر خلاف واقع مکشوف، ظلم به مولی بوده که قبح ذاتی دارد و عمل بر طبق آن حسن ذاتی دارد؛ پس عمل بر طبق قطع حجیت ذاتی و غیر قابل سلب دارد.

۴) نقد ادله

مسئله عدم امکان منع از متابعت قطع در فرض پذیرش حجیت ذاتی یا مطلق قطع امری بدیهی می‌نماید و در ساختار مبتنی بر انحلال احکام شرعی، دارای توجیه به حساب می‌آید؛ لذا برای نقد آن نیاز به نظریه‌پردازی بنیادین پیرامون جعل احکام و بازپژوهی مبانی مبحث حجیت وجود دارد. امام خمینی با نگاهی عالمانه و موشکافانه در هر دو مسئله یاد شده تشکیک نموده و ساختار و معنای دیگری را در نقد نظر مشهور پیرامون مراحل حکم و وجوب متابعت از قطع پیشنهاد داده که مورد قبول بسیاری نیز قرار گرفته است. بدین بیان که مرتبه اول حکم در نظر آخوند خراسانی (اقتضاء) جزء علل حکم به شمار می‌آید و علت یک چیز با مراتب آن تفاوت دارد؛ همچنین مرحله آخر (تنجیز) از آثار عقلی جعل حکم بوده و نمی‌تواند از مراتب آن به شمار آید (ر.ک: میلانی ۱۴۲۸؛ ج ۵: ۲۲۶؛ امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۲۵؛ مرتضوی لنگرودی ۱۳۷۶ ج ۳: ۳۱۵؛ خمینی ۱۴۱۸؛ ج ۳: ۴۲۹؛ خرازی ۱۴۲۲ ج ۴: ۳۷۵؛ مکارم شیرازی ۱۴۲۸؛ ج ۲: ۲۱۵). از این رو بسیاری از علمای معاصر اصول، مراتب چهارگانه حکم را نپذیرفته‌اند (فاضل لنگرانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۹). در راستای همین نظر، ایشان در خصوص مراتب حکم و چگونگی جعل احکام شرعی صاحب نظریه‌ای بدیع و کارآمد هستند که قابلیت حل بسیاری از معضلات اصولی - به ویژه مسئله مورد تحقیق در این نوشتار را - داراست. بنابر نظریه

«خطابات قانونی»^۱ یا «عدم انحلال احکام»، احکام ذکر شده در کتاب و سنت - نسبت به علم و قدرت مکلف دارای اطلاق بوده و نسبت به تمام مکلفین فعلیت دارد. نهایت امر آنکه جاهل قاصر و عاجز در مخالفت با این احکام از نظر عقلی معذور به شمار می‌آیند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۲: ۱۲۴)؛ در حالی که این احکام نسبت به آنان نیز دارای فعلیت است. همچنین احکام شرعی به تعداد مکلفین انحلال پیدا نمی‌کنند بلکه حکم به موضوع آن تعلق یافته و به نحو لایبشرط درباره مکلفین به فعلیت می‌رسد. اگر چه امام خمینی خود به کارآمدی این نظریه در مبحث امکان منع متابعت از قطع نپرداخته‌اند اما فرزند ایشان، مرحوم سید مصطفی خمینی، کوشیده‌اند بر این مبنا راهی برای اثبات امکان سلب منجزیت از قطع بیابند؛ بدین بیان که از آنجایی که فعلیت احکام شرعی مقید به علم مکلف نیست شارع می‌تواند به عنوان حکمی کلی و فعلی چنین تشریح نماید که «قطع حاصل از مقدمات وهمی یا قطع قطاع دارای منجزیت نیست». این حکم هیچ قطعی را به طور خاص مد نظر ندارد و لذا ایراد مطرح شده پیرامون منع از امر مقطوع بر آن وارد نخواهد بود؛ ثمره چنین حکمی آن است که عمل کننده به قطع‌های یاد شده در برابر خداوند حجتی نخواهد داشت و خداوند می‌تواند به موجب حکم مذکور با وی احتجاج نماید (خمینی ۱۴۱۸ ج ۶: ۳۳-۳۲). البته ایشان وجه اثباتی نظر مذکور را در مواردی مانند نظریه مشهور اخباریین به دیده تردید نگریسته و بحث پیرامون آن را از حوصله پژوهش اصولی خارج دانسته است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۶: ۳۵).

در خصوص مسئله دوم باید توجه داشت که امکان سلب منجزیت از قطع و پاسخ به ایرادات وارد بر آن، ارتباط مستقیم با دلیل حجیت قطع دارد؛ چراکه اگر حجیت (منجزیت و معدرت) قطع ذاتی دانسته شود، آنگاه از آن غیر قابل سلب خواهد بود؛ چنانکه برخی از اصولیین به این مسئله تصریح نموده‌اند (خویی ۱۴۲۲ ج ۱: ۵۷). اما حجیت ذاتی قطع - علی رغم شهرت - به دلایل فراوانی که شرح آنها خارج از موضوع این نوشتار بوده نپذیرفتنی است؛ از جمله آنکه حجیت از مفاهیم انتزاعی و اعتبارات جامعه عقلایی شمرده می‌شود و ذاتی قرار گرفتن آن برای مفاهیم حقیقی دارای معنای محصلی نیست (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۱۱۴؛ خمینی ۱۴۱۸ ج ۶: ۲۴)؛ به علاوه مشهور اصولیون در خصوص جاهل مقصر به عدم معدرت قطع وی گراییده‌اند (ر.ک: عارفی پشی ۱۳۷۴ ج ۳: ۱۶؛ سبحانی ۱۴۲۳ ج ۲: ۱۱؛ بروجردی ۱۴۱۲ ج ۲: ۱۲؛ طباطبایی ۱۴۱۴ ج ۳: ۲۴) در حالی که امکان سلب

۱. شرح کامل این نظریه از مجال این نوشتار خارج است و در این مورد تحقیقات مستقل و ارزشمندی به عمل آمده است (ر.ک: امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۲۹-۲۳؛ خمینی ۱۳۸۸؛ اسلامی ۱۳۸۸).

حجیت از قطع، ولو قطع حاصل از تقصیر - نقض دیگری بر ذاتیت آن است. حتی در صورتی که کاشفیت ذاتی قطع پذیرفته شود، این مسئله مستلزم ذاتی دانستن حجیت برای قطع نیست؛ چنانکه برخی از اصولیین به خلط مبحث بزرگان اصول در این مسئله تصریح کرده‌اند (طباطبایی بی‌تاج ۲: ۱۷۹).

اصولیون نیز که حجیت قطع را بر مبنای دلیل عقلی بنیان نهاده یا حجیت را از لوازم عقلی آن بر شمرده‌اند، به عدم امکان سلب منجزیت از آن گرویده‌اند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۵۸؛ عارفی پشی ۱۳۷۴ ج ۳: ۹۹)؛ با این استدلال که ملاک حجیت عقلی قطع در قطع قطاع و مانند آن نیز ثابت بوده و استثناء پذیر نیست (بامیانی ۱۴۳۰ ج ۴: ۱۰۳). البته در مورد اینکه مراد از دلیل عقلی در این مقام چیست اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی معنای آن را گزاره کلامی «وجوب عقلی متابعت از فرامین خداوند» دانسته (سبحانی ۱۴۲۴ ج ۳: ۲۰) و عده‌ای با تأکید بر اینکه شأن عقل تنها ادراک و نه الزام کردن است، معنای دلیل عقلی حجیت قطع را به «اذعان عقل به روا بودن عقوبت بر مخالفت با امر مقطوع» باز گردانده‌اند. (خویی ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۵؛ اصفهانی ۱۴۲۹ ج ۳: ۱۷). به نظر می‌رسد که معنای دوم نیز بازگشت به معنای اول دارد؛ چرا که هر گاه عقل وجوب متابعت از فرامین خداوند را دریابد، ناگزیر اذعان به روا بودن عقوبت به سبب نافرمانی خواهد کرد. بر این بیان نیز می‌توان چنین اشکال کرد که لازمه صحت این سخن آن است که ابتدا حکم عقلی فراگیری در مورد منجزیت قطع ثابت شده باشد؛ اما در حالتی که عقل تنها بر منجزیت برخی از قطع‌ها حکم نماید آنگاه چنین مسئله‌ای مستلزم تخصیص خوردن حکم عقل نیست؛ بلکه معنای آن به محدود بودن گستره شمول دلیل یا معلق بودن آن باز می‌گردد (ر.ک: ساباطی ایزدی ۱۳۷۷: ۴۲؛ عراقی ۱۴۱۷ ج ۳: ۸، ۴۳).

در صورت تردید در اینکه آیا عقل حکم به حجیت مطلق قطع می‌کند یا چنین حکمی انصراف به قطع‌های عقلایی دارد باز هم باید حکم به عدم حجیت قطع‌های مزاجی و غیر عقلایی نمود؛ چرا که در صورت تردید در حجیت یک امر اصل بر عدم حجیت آن است (روحانی ۱۴۱۳ ج ۴: ۱۱۸) چنانکه برخی از اصولیین با استناد به همین نکته بر محدودیت دایره حجیت قطع استدلال کرده‌اند (میلانی ۱۴۲۸ ج ۵: ۲۰۱). اما مسئله مهم‌تر آن است که اصولاً در منجزیت قطع، وجود حکم مستقل عقلی ثابت نبوده و دلیلی جز لزوم اطاعت از حکم مولا بر وجوب متابعت از قطع و منجزیت آن دلالت ندارد. به بیان دیگر در قطع طریقی علاوه بر امر و نهی موجود در حکم مولی و انکشاف زعمی یا حقیقی واقع نزد مکلف، حکم عقلی مستقلی پیرامون منجزیت قطع وجود ندارد؛

بلکه عقل با توجه به «وجوب اطاعت از فرمان مولی» و «واقع منکشف نزد قاطع» منجزیت چنین انکشافی را انتزاع می‌نماید. بدین معنی که اگر قطع مذکور مطابق با واقع بود و مکلف بدان عمل نکرد، خداوند می‌تواند قاطع را به سبب ترک تکلیف عقوبت نماید؛ اما اینکه اگر چنین قطعی مخالف با واقع بوده و به موجب آن تکلیف واقعی مکلف فوت شود، خداوند حتی در صورت اهمال و تقصیر قاطع حق احتجاج بر او را نداشته باشد، نمی‌توان حکم عقل دانست. برخی تلاش کرده‌اند با برگرداندن مسئله منع متابعت از قطع به «اجتماع نقیضین» وجهی عقلانی برای محال بودن چنین مسئله‌ای ثابت کنند؛ بدین بیان که اگر متعلق قطع قاطع مطابق با واقع باشد، شارع بدان امر کرده و اگر قاطع از عمل نمودن به قطع خویش بازداشته شود لازم می‌آید که یک مسئله هم مأموریه و هم منهی‌عنه باشد (موسوی ۱۳۸۸: ۳۳۹). در رد این اشکال می‌توان گفت که هر پاسخی در مسئله جمع میان حکم ظاهری و واقعی داده شود در اینجا نیز قابلیت طرح شدن دارد (عراقی ۱۴۱۷ ج ۳: ۴۳) چرا که اشکال یاد شده به عینه در آن مسئله نیز جاری است؛ در حالی که وجود احکام ظاهری و امکان عدم مطابقت آنها با احکام واقعی از مسلمات مورد قبول اصولیین است. از جمله می‌توان گفت حکم به عدم منجزیت قطع قاطع همچون حکم به لزوم متابعت از اصول و امارات شرعی است که در عرض احکام واقعی به حساب نمی‌آیند؛ بلکه طرقی هستند که برای مکلفین در صورت عدم درک احکام واقعی، عذر محسوب می‌شوند؛ از این رو میان مؤدای آن و مؤدای احکام واقعی تناقضی رخ نمی‌دهد.

۵) دلایل محدودیت منجزیت قطع در عالم اثبات

پس از بیان عدم وجود اشکال عقلانی در پذیرش محدود بودن دایره حجیت قطع نوبت به بررسی وقوع یا عدم وقوع این مسئله می‌رسد. آیا دلیلی بر جعل حکمی مبنی بر عدم منجزیت دسته‌ای از قطع‌ها وجود دارد یا خیر؟ برای پاسخ به این پرسش دو رویکرد اصلی می‌تواند مطرح شود.

۵-۱) رویکرد نخست: دلایل نقلی

چنانچه ادله نقلی کافی و اطمینان‌بخش مبنی بر محدودیت گستره منجزیت قطع در دست باشد می‌توان از طریق استدلال به مراتب دوگانه یا چهارگانه احکام، جعل حکم را در این زمینه ثابت کرد؛ بدین بیان که ابلاغ حکم بیانگر فعلیت آن بوده و فعلیت نیز مستلزم جعل حکم است. از

گفتار برخی از اصولیین چنین برمی آید که ادله نقلی قابل قبولی در این زمینه وجود دارد و برخی دیگر چنین سخنی را به دید انکار نگریسته‌اند. دلایل مورد استناد عبارتند از:

۱-۱-۵) ادله نهی کننده از قیاس

در میان روایات امامیه، موارد فراوانی بر نهی از متابعت قیاس وجود دارد (ر.ک: کلینی ۱۴۰۷ ج ۴: ۳۵۲؛ حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۲۷: ۴۹) با استناد به اطلاق موجود در این ادله می‌توان گفت که روایات مذکور، موارد قطع ناشی از قیاس را نیز در بر می‌گیرند. از این رو چنین قطع‌هایی به مرحله تنجز نرسیده و این نشان‌دهنده وجود حکمی مبنی بر عدم منجزیت برخی از قطع‌ها به شمار می‌آیند. برخی از اصولیین صراحتاً استدلال یاد شده را پذیرفته (حسینی ۱۴۲۷ ج ۱: ۲۴) و برخی دیگر دلالت اطلاق روایات مذکور را بر این معنا ممکن شمرده‌اند (مؤمن قمی ۱۴۱۹ ج ۲: ۲۸). در مقابل، عده‌ای دیگر روایات یاد شده را تخصصاً از موضوع تنجز قطع خارج دانسته‌اند؛ با این استدلال که اصولاً قیاس به عنوان دلیلی ظن آفرین مطرح بوده و از آن انتظار حصول قطع نمی‌رود، لذا روایات یاد شده اشاره‌ای به عدم حجیت ظن ناشی از قیاس داشته و دارای ارتباط با بحث تنجز قطع نیستند. علاوه بر این در روایات مربوطه امام^(ع) ریشه‌ها و مبانی قطع ناشی از قیاس را از بین برده‌اند نه آنکه حجیت چنین قطعی را انکار کرده باشند؛ همچنین ممکن است این روایات در خصوص اطمینان باشد نه قطع (ر.ک: مکارم شیرازی ۱۴۲۸ ج ۲: ۴۷۸؛ خویی ۱۴۲۸ ج ۲: ۴۱). با وجود چنین احتمالاتی استدلال به دلیل یاد شده دشوار خواهد بود.

۱-۲-۵) ادله نهی کننده از ترتیب اثر به شک کثیرالشک

در میان روایات امامیه موارد متعددی دال بر عدم جواز ترتیب اثر دادن کثیرالشک نسبت به شک خود وجود دارد (ر.ک: حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۱: ۶۳؛ شیخ طوسی ۱۳۹۰ ج ۱: ۳۶۲). از دید برخی اصولیین چنین روایاتی توان اثبات عدم حجیت قطع قطاع را در موارد قطع به عدم سقوط تکلیف دارند؛ چرا که مراد از کثیرالشک در روایات یاد شده مطلق آن چیزی است که به تحریک شیطان باشد که در این فرض موارد قطع غیر معقول را نیز در بر خواهد گرفت (شیرازی ۱۴۲۷ ج ۱: ۶۸). از این روست که برخی از فقها و اصولیین بزرگ، حکم قطع قطاع را همانند شک کثیرالشک و ظن کثیرالظن دانسته و آن را از درجه اعتبار ساقط می‌دانند (کاشف الغطاء ۱۴۲۲ ج ۱: ۳۰۸) بر این استدلال ایراد شده است

که احکام چنین شکی را نمی‌توان به موارد قطع تعمیم داد؛ زیرا ادله اعتبار ظن منصرف به موارد ظن نوعی بوده و می‌توان ظنون دیگر را در حکم شک قرار داد اما در خصوص فرد قاطع چگونگی می‌توان وی را به احکام مربوط به شاک ارجاع داد؟

اما به نظر می‌رسد که چنین استبعادی دارای وجه نیست و بلکه عملاً نیز روی داده است. در مبحث جواز نهی نمودن کثیرالشک از عمل نمودن به شک خویش - که مورد قبول همگان است - نهی مذکور در واقع به قطع وی بازگشت دارد. توضیح آنکه مثلاً هر گاه مکلف به حکم «شک» کننده در رکعت اول و دوم، نماز را اعاده می‌کند» علم داشته و آنگاه چنین شکی برای وی رخ دهد ناگزیر از اعاده نماز است. حال در صورتی که وی کثیرالشک باشد از سوی یقین دارد که شک کننده در رکعات اول و دوم می‌بایست نماز را اعاده نماید و از سوی دیگر یقین دارد که چنین شکی برای خودش به وجود آمده است؛ در عین حال شارع وی را از ترتیب اثر دادن به قطع دومش باز می‌دارد. پس در این حالت نیز آنچه حقیقتاً مورد نهی قرار گرفته عمل نمودن به یقین دوم مکلف است که تبعاً و مسامحتاً از آن به عنوان ردع از عمل نمودن به شک یاد می‌شود. به بیان دیگر، فرد شاک در اصل شک خود تردید ندارد و یقین به شک خود دارد؛ با این حال شارع وی را از ترتیب اثر دادن به قطع مذکور باز داشته و حکم فرد غیر شاک را درباره او جاری می‌داند؛ از این رو در این موارد نیز آنچه که حقیقتاً مورد نهی قرار گرفته ترتیب اثر دادن به قطع است^۱. البته از آنجا که قطع دوم و وجدانی وی به نحو قطع طریقی بوده، این قطع دارای وجه استقلالی نیست و لذا نهی به متعلق آن - یعنی ترتیب اثر دادن به شک میان یک و دو - انتساب می‌یابد. صورت استدلالی این بیان از دیدگاه فرد قاطع بدین شرح است:

کبری: شک میان رکعت اول و دوم نماز را باطل می‌کند (حکم شرعی ثابت در لوح محفوظ که مورد قطع مکلف قرار گرفته است).

صغری: شک میان رکعت اول و دوم رخ داده است (قطع وجدانی مکلف و مصداقی برای کبری یاد شده).

۱. به بیان خلاصه‌تر شک فرد شاک به رکعت‌ها تعلق گرفته و به عبارتی متعلق شک او رکعات هستند اما متعلق یقین او خود شک است که موضوع حکم عباراتی نظیر لا شک لکثیر الشک قرار می‌گیرد.

نتیجه: نماز باطل است.^۱

حال هر گاه شارع در چنین وضعیتی حکم به صحت نماز نماید لزوماً یا باید در صغری و یا در کبرای قیاس یاد شده دخالت کرده باشد. از سویی می‌دانیم که دخالت در کبرای این قیاس ممکن نیست چرا که چنین احکامی ثابت بوده و نسبت به علم و جهل و ... مکلفین به نحو لایشرط جعل شده‌اند. از این باید پذیرفت که دخالت شارع در صغرای قیاس بوده و مکلف را از ترتیب اثر دادن به یک امر مقطوع (شک میان یک و دو) باز داشته است. نکته دقیق در این بین توجه به تفاوت قطع طریقی (وقوع شک) و متعلق آن (شک میان یک و دو) و عدم خلط این دو با هم است. متعلق قطع می‌تواند امری خارجی نظیر خمیرت مایع موجود یا امری روانی نظیر وقوع شک و تردید در نفس مکلف باشد و چنانچه نهی‌ای در این زمینه وارد شود این نهی اولاً مربوط به تبعیت از قطع طریقی است و از این راه به متعلق آن مربوط می‌شود.

این تحلیل، علی‌رغم روشنی و بدهاقت نسبی، به دلیل عدم توجه به طریقت قطع مورد بحث و خلط میان قطع و متعلق آن مورد غفلت محققان قرار گرفته است؛ به نحوی که آنان با پذیرش جواز نهی کثیرالشک و کثیرالظن از ترتیب اثر دادن به شک و ظن، محور اصلی بحث را جواز تعمیم دادن چنین مسئله‌ای نسبت به قطع قاطع قرار داده‌اند؛ در حالی که با پذیرش مسئله قبلی، دیگر نزاعی در خصوص جواز نهی از عمل نمودن به قطع باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر هنگام فحص پیرامون دلیلی بر وقوع منع متابعت از قطع نمی‌بایست به دنبال جملاتی نظیر «لا تطع قطعک» بود؛ زیرا در موارد منع متابعت از قطع طریقی محال است که عنوان قطع در خود دلیل ذکر شود چرا که قطع طریقی در نظر قاطع دارای وجه استقلالی نیست؛ بلکه برای نهی از متابعت چنین قطع‌هایی می‌بایست متعلق آنها مورد نهی قرار گیرد. این خلط مبحث از سوی قائلین به جواز منع قاطع نیز رخ داده است؛ چرا که آنان برای نشان دادن صحت سخن خود به مواردی اشاره کرده‌اند که مثلاً پدری فرزند خویش را مکلف به خریدن شیء خاصی کند و آنگاه به وی بگوید که در این خرید به تشخیص دیگران و نه قطع خود عمل نماید (ر.ک: حائری ۱۴۰۴: ۳۴۳؛ بامیانی ۱۹۹۷ ج ۱: ۹۸). اشکال

۱. در مواردی که فرد وسواس، قطع به خواندن تعداد خاصی از رکعات نماز دارد و در عین حال از متابعت قطع خویش بازداشته می‌شود، طریقی بودن چنین قطعی روشن‌تر است (ر.ک: تبریزی ۱۳۶۹: ۳۷).
 ۲. برخی اصولیین به درستی بیان داشته‌اند که چنین جملاتی مصداقی در شرع ندارد (خویی ۱۴۲۸ ج ۲: ۲۴) در حالی که اگر مصداقی هم داشت مربوط به قطع موضوعی می‌شد نه قطع طریقی.

این استدلال آن است که در مثال یاد شده عنوان قطع اخذ شده و چنین قطعی در شمار قطع موضوعی و نه طریقی به شمار می‌آید. همچنانکه شیخ انصاری چنین استدلالی را ناوارد و عجیب بر شمرده است (انصاری ۱۴۱۶ ج ۱: ۲۳).

با توجه به مباحث فوق به خوبی پیداست که چرا برخی از فقهای بزرگ امامیه حکم شک کثیرالشک و قطع قطع را در کنار یکدیگر آورده و به یک گونه در مورد آنها فتوا داده‌اند (ر.ک: لاری ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۱۷؛ عراقی ۱۳۸۰: ۴۱۴) و برخی دیگر حکم به جواز عمل بر طبق چنین قطعی را مشکل دانسته (نجفی ۱۴۰۴ ج ۱۲: ۴۲۲) یا در آن تردید کرده‌اند (کاشف الغطاء ۱۴۲۲: ۲۵۹). امام خمینی نیز شک کثیرالشک را غیر قابل اعتنا دانسته (امام خمینی ۱۴۰۴: ۶۹) و فراتر از آن، عمل نمودن به چنین شکی را حرام بر شمرده است (امام خمینی ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۱۱) که لازمه آن - به شرحی که گذشت - نهی از متابعت قطع طریقی خواهد بود.

۲-۵) دلیل عقلی

دلیل دیگر که می‌توان برای وجود حکم لزوم منع قطع از متابعت قطع خویش مطرح کرد دلیل عقلی است. نخست این نکته را باید مد نظر داشت که اگر حجیت ذاتی یا عقلانی قطع پذیرفته شود آنگاه نمی‌توان به طور مطلق حکم به محال بودن منع متابعت از قطع نمود؛ زیرا ممکن است فرد قاطع خویشتن را قطع دانسته و از سوی دیگر قطع به عدم حجیت قطع قطع داشته باشد. در این صورت طبق مسلک کسانی که حجیت را برای هر گونه قطعی - خواه مصیب و خواه غیر مصیب و کلاً به نحو لاشروط - پذیرفته‌اند در این باره نیز می‌بایست حکم به عدم حجیت قطع قطع کرد؛ هر چند ثبوت چنین حکمی را در احکام الهی غیر ممکن بدانند. از این روست که برخی اصولیین در بیان حجیت قطع قطع و امکان منع متابعت از آن، تفکیک یاد شده را ضروری دانسته‌اند (ر.ک: حائری ۱۴۰۴: ۳۴۳). بر این اساس، گزاره «غیر قابل تخصیص بودن منجزیت قطع و محالیت منع متابعت از آن» شبیه به پارادوکس‌های دروغگوست؛ چرا که هر گاه فردی به عدم منجزیت دسته‌ای از قطع‌ها یقین پیدا کند، چه این یقین دوم را منجز بدانیم و چه ندانیم، عموم قاعده یاد

شده تخصیص خواهد خورد^۱. فارغ از این استدلال جدلی، از نظر کلامی تردیدی نیست که انسان موظف به فراگیری احکام الهی است و وجوب متابعت از قطع - به تصریح برخی از قائلین به آن - مغایرتی با معاقب بودن قاطع به سبب تکالیف فوت شده از وی ندارد؛ یعنی از آنجا که وی واقع را از پنجره قطع خویش می‌بیند چاره‌ای جز عمل کردن بر طبق قطع خود ندارد؛ اما این ناگزیری، همچون ناگزیری فردی که عامداً خود را در شرایط اضطرار قرار داده است، می‌تواند از حیث آنکه به سبب سوء اختیار حاصل شده موجب عقوبت باشد. خواه این عقوبت ناشی از ترک تکالیف فرعی باشد و خواه ناشی از روحیه سهل انگارانه مکلف در به دست آوردن احکام (ر.ک: عارفی پشی ۱۳۷۴ ج ۳: ۱۶؛ بروجردی ۱۴۱۲ ج ۲: ۱۲). حال برای آنکه احتجاج خداوند علیه فرد یاد شده و عقوبت کردن وی موجّه باشد، وجود حکمی در لوح محفوظ مبنی بر عدم حجیت قطع قطاع و معاقب بودن وی دارای ثمره عملی است (ر.ک: خمینی ۱۴۱۸ ج ۶: ۳۴). البته می‌توان بر این استدلال نیز چنین ایراد وارد کرد که اگر معاقب بودن قطاعی که به سبب سوء اختیار به چنین وضعی گرفتار آمده از نظر عقلی قابل اثبات باشد آنگاه برای موجّه بودن عقاب، احتجاج به همین حکم عقلی کافی است؛ مگر آنکه ادعا شود معاقب بودن چنین قطاعی منوط به وجود حکمی در این مورد در نفس الامرست.

صورت‌بندی دیگری که می‌توان برای استدلال به مسئله مورد بحث ارائه داد بدین شکل است که اگر حجیت و معاقب نبودن قطاع مقصّر پذیرفته نشود ضرورتاً باید حکم کرد که وضعیت چنین قطاعی از نظر اخروی بسیار بهتر و راحت‌تر از مجتهدان کوشایی است که با استناد به ادله شرعی و پایبندی به سیره‌های عقلایی نسبت به حکمی شرعی به علم عادی یا باور اطمینان بخش رسیده‌اند؛ چرا که علم عادی و اطمینان از جمله ظنون به شمار می‌آیند و صحت احتجاج به آنها مشروط به شرایط خاص است؛ در صورتی که حجیت قطع یاد شده، ذاتی و به صورت لایشرط برشمرده می‌شود. در حالی که عقل سلیم چنین نتیجه‌ای را بر نمی‌تابد و حتی در روابط عقلایی نیز ظن، اطمینان بخش برتر از جهل مرکب یقین‌آفرین برشمرده می‌شود. چنانکه خردمندان ظن اطمینانی یک پزشک در مورد وضعیت بیمار را که از قرائن علمی نشأت گرفته باشد بسیار ارزشمندتر از

۱. زیرا اگر یقین وی به عدم منجزیت دسته‌ای از قطع‌ها منجز دانسته شود لازمه آن، عدم منجزیت قطع‌های یاد شده است و اگر یقین دوم وی غیر منجز دانسته شود باز هم اذعان به عدم منجزیت قطع یاد شده خواهد بود و در هر حال عموم قضیه حجیت لایشرط قطع با تخصیص روبرو خواهد شد.

باور قطعی یک رمال می‌داند که ریشه در امور خرافی داشته باشد. شاید با توجه به همین لازمه ناپذیرفتنی است که برخی از اصولیین پس از بیان حجیت ذاتی قطع، قطع‌های ناشی از عقول فاسد را از این قاعده مستثنی کرده‌اند (حیدری ۱۴۱۲: ۱۸۲)؛ در حالی که پس از اذعان به حجیت ذاتی یا عقلانی قطع نمی‌توان چنین تخصیص‌هایی را بر آن وارد کرد. اما عده‌ای دیگر به درستی تصریح داشته‌اند که حجت دانستن قطع قطاع منجر به انسداد باب عذاب و عقاب - حتی به نسبت کافر قطاعی که همه مردم را به قتل برساند - می‌شود و چنین نتایجی با لطف و حکمت خداوند سازگار نیست (لاری ۱۴۱۸ ج ۱: ۷۴)؛ با توجه به چنین نتایجی می‌توان گفت که عقل حکم به عدم منجزیت قطع قطاع می‌کند و می‌توان از طریق ملازمه میان عقل و شرع، حکم یاد شده را شرعی نیز دانست. با توجه به آنچه که ذکر شد می‌توان دانست که چرا از نگاه عده‌ای از اصولیین منع از متابعت قطع محذوری نداشته و در مواردی نظیر قطع قطاع، محقق نیز شده است. بدین بیان که از آنجا که قطاع به گونه‌ای بیمار روحی به شمار می‌آید، می‌توان وی را به این مسئله آگاه کرد و قطع طریقی وی را از حجیت ساقط نمود؛ همچنانکه می‌توان به فردی که بر اثر بیماری شیء واحد را دو شیء می‌انگارد فهماند که آنچه او می‌بیند یک چیز بیش نیست (حسینی ۱۴۲۷ ج ۱: ۱۴۱). اما به نظر می‌رسد که این سخن برای توضیح مطلب کافی نباشد؛ چرا که اگر چنین فردی را متوجه بیماری خود کرد آنگاه اساس قطع وی به هم ریخته که در این حالت هیچ اشکالی در منع از متابعت وجود ندارد و مسئله از اساس پاک شده است. شمار دیگری از اصولیین کوشیده‌اند مسئله جواز منع از متابعت قطع را با توجه به «مصلحت اهم» حل نمایند؛ بدین معنا که افرادی نظیر قطاع و وسواس در جواز عمل نمودن به حکم واقع - خواه واقع زعمی خواه حقیقی - مانند فرد مضطر هستند؛ همانگونه که حکم اصلی شرب خمر، یعنی حرمت، به موجب اضطرار برداشته می‌شود، به محض صدق عناوینی نظیر وسواس و قطاع بر مکلف نیز تکالیف جدیدی بر عهده او گذاشته می‌شود و ممکن است شرب نجس - علی‌رغم علم به آن - بر وی واجب شود (خرازی ۱۴۲۲ ج ۴: ۳۷۲)؛ یعنی همانگونه که مضطر به دلیل مصلحتی اولی (حفظ جان) مجاز به نوشیدن مسکرات است، فرد قطاع نیز به دلایل مصالحی نظیر درمان شدن یا اجتناب از نتایج سوء ناشی از بیماری، مجاز و بلکه مکلف به متابعت نمودن از قطع خویش خواهد بود و همانگونه که در حالت اضطرار تناقض و تضادی در نفس مکلف به وجود نمی‌آید در این حالت نیز تضاد و تناقضی وجود نخواهد داشت.

برای وقوع این مسئله دو شرط اساسی لازم می‌نماید؛ نخست آنکه فرد قطع بداند که دچار حالت غیر طبیعی است و دوم آنکه بتواند دلیل جواز مخالفت با قطع را بر دلیل وجوب متابعت قطع چیرگی دهد. در خصوص مسئله اول می‌توان گفت که چنین امری به طور معمول امکان وقوع دارد و فرد قطع یا وسواس - به ویژه پس از مشاهده موارد فراوان عدم اصابت قطع وی با واقع و نیز تفاوت‌های ادراکی با افراد جامعه - می‌تواند به طور کلی و فی‌الجمله متوجه تفاوت‌های خود و دیگران شود؛ هر چند در هر یک از قطع‌های طریقی خویش به طور خاص امکان عدم مطابقت با واقع را مد نظر قرار ندهد؛ چنانکه بسیاری از این افراد از وضعیت خویش آگاه و چه بسا به دنبال درمان آن باشند. چنین سخنی مورد تأیید اصولیین نیز قرار گرفته است (شیرازی ۱۴۲۷ ج ۱: ۶۷). اما اینکه بتوان دلیل عدم متابعت از قطع را بر قطع طریقی حاصل شده ترجیح داد مسئله دشواری نیست و می‌توان گفت دلیل یاد شده بر آن حکومت دارد؛ چنانکه گویی شارع در این مورد از حکم واقعی رفع ید کرده است (یزدی ۱۴۲۶ ج ۱: ۳۲). بدین سان مشکل وجود تناقض نیز برطرف می‌شود؛ همان‌گونه که در موارد اضطرار و مانند آن تناقضی در اراده شارع لازم نمی‌آید.

نتیجه

در این مقاله ضمن تبیین مفهوم واژه‌های مرتبط با نظریه وجوب متابعت از قطع و توجه به بن‌مایه‌های فلسفی آنها، نخست نشان داده شده است که محدودیت گستره منجزیت قطع در عالم ثبوت دارای هیچ اشکال عقلی نیست؛ برپایه نظریه خطابات قانونی می‌توان پذیرفت که امکان وجود حکمی شرعی مبنی بر منع از متابعت برخی از قطع‌ها غیر ممکن نیست و چنین حکمی - در صورت اثبات شدن آن - نسبت به تمام مکلفین فعلیت داشته و می‌تواند در حق عالمان بدان یا جاهلان مقصّر، به مرحله تنجز نیز برسد. در خصوص دلایل محدود بودن منجزیت قطع در عالم اثبات، رویکرد تازه‌ای اتخاذ شده و به دلایلی که مستلزم منع متابعت از متعلق قطع طریقی هستند پرداخته شده است. در این رویکرد، گزاره‌هایی نظیر منع کثیرالشک از متابعت شک خویشتن نه به عنوان قرینه‌ای بر امکان منع نمودن قطع از متابعت قطع، بلکه به عنوان دلایلی که مستلزم ترتیب اثر ندادن به مؤدای قطع طریقی است نگریسته شده و قرائن عقلی و نقلی آن نیز بیان شده‌اند. نتیجه آنکه بر خلاف رأی مشهور اصولیین، منع متابعت از قطع هم امکان عقلی داشته و هم در دایره مسائل شرعی واقع شده است. این نظر می‌تواند منشأ آثار فراوانی در مسائل فقهی شود؛ به ویژه در

مواردی که استناد به حجیت مطلق و ذاتی قطع شده است که بررسی دقیق آنها نیاز به پژوهش‌های مستقل و مبسوط دارد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۱۰ق) *درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد*، تهران: مؤسسه الطبع و النشر، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۰۹ق) *کفایة الأصول*، قم: نشر آل البيت، چاپ اول.
- آل فقیه، ناجی طالب. (۱۴۲۱ق) *دروس فی علم الأصول (شرح الحلقة الثالثة)*، بیروت: دار الهداة المیامین، چاپ اول.
- آملی، میرزا هاشم. (۱۳۹۵ق) *مجمع الأفكار و مطرح الأنظار*، قم: نشر علمی، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق) *معجم مقاییس اللغة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: چاپ اول.
- ابن منظور، ابو الفضل. (۱۴۱۴ق) *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم.
- اجتهادی، محمد علی. (۱۴۰۰ق) *نهاية المأمول فی شرح کفایة الأصول*، قم: دار النشر، چاپ اول.
- اسلامی، رضا. (۱۳۸۸) «نظریة عدم انحلال خطابات قانونی»، *مجلة فقه و اصول*، شماره ۵۹.
- اصغری، عبدالله. (۱۳۸۳) *أوضح الشروح فی فرائد الأصول*، قم: قیام، چاپ اول.
- اصفهانی، سید ابوالحسن. (۱۴۲۲ق) *وسيلة الوصول الی حقائق الأصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق) *نهاية الدراية فی شرح الكفاية*، بیروت: مؤسسه آل البيت، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۵ق) *مناهج الوصول الی علم الأصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۰۴ق) *زبدة الأحكام*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۲۲ق) *استفتاءات*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- انصاری، مرتضی. (۱۳۸۳) *مطرح الأنظار*، قم: نشر خاتم الانبیا، چاپ دوم.
- _____ . (۱۴۱۶ق) *فرائد الأصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، چاپ پنجم.

- ایروانی، علی. (۱۴۲۲ق) *الأصول فی علم الأصول*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. چاپ اول.
- بامیانی، غلامعلی محمدی. (۱۹۹۷) *دروس فی الرسائل*، قم: نشر یاران، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۳۰ق) *دروس فی الکفایة*، بیروت: دارالمصطفی (ص) لاحیاء التراث، چاپ اول.
- بروجردی، حسین. (۱۴۱۷ق) *تقریرات فی أصول الفقه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۱۲ق) *الحاشیة علی کفایة الأصول*، قم: انصاریان، چاپ اول.
- برهان مهریزی، مهدی و غلامرضا فیاضی. (تابستان ۱۳۸۹) «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی» *فصلنامه معرفت فلسفی*، شماره ۴، پیاپی ۲۸، صص ۳۸-۱۱.
- بهجت، محمد تقی. (۱۳۸۸) *مباحث الأصول*، قم: شفق، چاپ اول.
- تبریزی، موسی بن جعفر. (۱۳۶۹ق) *أوتق الوسائل فی شرح الرسائل*، قم: نشر نجفی، چاپ اول.
- تبریزی، میرزا جواد. (۱۳۸۷) *دروس فی مسائل علم الأصول*، قم: نشر نگین، چاپ دوم.
- تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۱۸ق) *تنقیح الأصول (تقریر ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخیم آیت الله العظمی السید روح الله موسوی الامام الخمینی قدس سره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰) *کتاب التعریفات*، تهران: ناصر خسرو، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
- حائری، محمدحسین. (۱۴۰۴ق) *الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة*، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة، چاپ اول.
- حرّ عاملی، محمد. (۱۴۰۹ق) *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
- حسینی، صادق شیرازی. (۱۴۲۶ق) *بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی*، قم: دار الأنصار، چاپ دوم.
- _____ . (۱۴۲۷ق) *بیان الأصول*، قم: دار الانصار، چاپ دوم.
- حیدری، علی نقی. (۱۴۱۲ق) *اصول الاستنباط*، قم: حوزه علمیه. چاپ اول.
- خرازی، محسن. (۱۴۲۲ق) *عمدة الأصول*، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول.
- خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن. (۱۳۸۸) *نظام معرفت شناسی صدرایی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- خمینی، سید حسن و فرحناز افضلی قادی. (۱۳۸۸) «خطابات قانونیه»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۴۳.
- خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق) *تحریرات فی الأصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق) *مصباح الأصول*، قم: مؤسسه احیاء آثار السید الخوئی، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۲۸ق) *غایة المأمول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول.

- _____ . (۱۴۱۹ق) *دراسات في علم الأصول*، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
- رضایی مرتضی و احمد حسین شریفی. (۱۳۹۳) *درآمدی بر معرفت شناسی*، قم: نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم.
- روحانی، محمد. (۱۴۱۳ق) *منتقى الأصول*، قم: دفتر آیت الله روحانی، چاپ اول.
- ساباطی یزدی، عبد الرسول. (۱۳۷۷) *حاشیة رسائل شیخ انصاری*، قم: مؤسسه در راه حق. چاپ اول.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ق) *تهذیب الأصول (تقرير ابحاث الاسناد الاعظم و العلامة الافخيم آیت الله العظمی السيد روح الله موسوی الامام الخمينی قدس سره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۲۴ق) *إرشاد العقول الى مباحث الأصول*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۲۹ق) *نظریة المعرفة*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- سیستانی، سیدعلی. (۱۴۱۴ق) *الرافد فی علم الأصول*، تقریرات قطیفی، قم: لیتوگرافی حمید، چاپ اول.
- شاهرودی، محمود. (۱۴۳۱ق) *اضواء و آراء؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
- شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق) *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول.
- شیرازی، احمد. (۱۳۸۶) *تعلیقات النصول فی الأصول*، نجف اشرف: نشر آداب، چاپ اول.
- شیرازی، عبدالله. (۱۴۲۷ق) *عمدة الوسائل فی الحاشیة علی الرسائل*، مشهد مقدس: مؤسسه امیرالمؤمنین، چاپ چهارم.
- صالحی مازندارنی، اسماعیل. (۱۴۲۴ق) *مفتاح الأصول*، قم: نشر صالحان، چاپ اول.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی. (۱۳۶۶) *فرهنگ فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین. (بی تا) *حاشیة الکفایة*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی: چاپ اول.
- طباطبایی، محمدسعید. (۱۴۱۴ق) *المحکم فی أصول الفقه*، قم: بی تا، چاپ اول.
- عارفی پشی، علی. (۱۳۷۴) *البدایة فی توضیح الکفایة*، تهران: نشر نیایش، چاپ اول.
- عبد الرحمن، محمود. (بی تا) *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة*، قاهره: دار الفضیلة، چاپ اول.
- عراقی، ضیاء الدین. (۱۴۱۱ق) *منهاج الأصول*، بیروت: دار البلاغة، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۱۷ق) *نهاية الأفكار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
- عراقی، عبد النبی نجفی. (۱۳۸۰ق) *المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی*، قم: المطبعة العلمیة، چاپ اول.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۱) *اصول فقه شیعه*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول.

- _____ (۱۳۸۵) *إيضاح الكفاية*، قم: نوح، چاپ پنجم.
- _____ (۱۴۳۰) *دراسات في الأصول*، تقريرات موسى، صمدعلي، محمد، قم: مركز فقه الاثمه الاطهار^(ع)، چاپ اول.
- _____ فنايي اشكوري، محمد. (۱۳۷۸) *موقوف ثانی*، قم: نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره)، چاپ اول.
- _____ فياض، حسين عاملی. (۱۴۲۸) *شرح الحلقة الثالثة*، بيروت: شركة المصطفى لحياء التراث، چاپ اول.
- _____ كاشاني، علي. (۱۳۶۸) *مجمع الفوائد في الأصول*، قم: چاپخانه امير، چاپ اول.
- _____ كاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۲۲) *كشف الغطاء عن مبهات الشريعة الفراء*، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علمية قم، چاپ اول.
- _____ كاشف الغطاء، حسن. (۱۴۲۲) *أنوار الفقهية كتاب المساقاة*، نجف اشرف: مؤسسه كاشف الغطاء، چاپ اول.
- _____ كليني، ابو جعفر. (۱۴۰۷) *الكافي*، تهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
- _____ گروه نويسندگان. (۱۳۸۹) *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ اول.
- _____ لاری، عبد الحسين شيرازی. (۱۴۱۸) *التعليقة على فرائد الأصول*، قم: مؤسسه معارف اسلامي، چاپ اول.
- _____ مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۹) *تسديد الأصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چاپ اول.
- _____ مرتضوی لنگرودی، سيد محمد حسن. (۱۳۷۶) *جواهر الأصول*، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره)، چاپ اول.
- _____ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴) *تاج العروس من جواهر القاموس*، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ اول.
- _____ مشكيني اردبيلي، علي. (۱۳۹۶) *تحرير المعالم في أصول الفقه*، قم: نشر مهر، چاپ اول.
- _____ مصباح يزدي، محمد تقی. (۱۳۹۲) *رابطة علم و دين*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- _____ مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲) *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*، تهران: مركز الكتاب للترجمة و النشر، چاپ اول.
- _____ مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷) *أصول الفقه*، با تعليقه زارعی، قم: مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
- _____ . (۱۳۹۲) *المنطق*، قم: نشر دارالعلم، چاپ سيزدهم.
- _____ مكارم، ناصر شيرازی. (۱۴۲۸) *انوار الأصول*، قم: مدرسة الامام علي بن ابي طالب^(ع).

- منصورى، اباد. (۱۴۲۷ق) *البيان المفيد في شرح الحلقة الثالثة من حلقات علم الأصول*، قم: حسين عليهم السلام، چاپ اول.
- موسى، رسول. (۱۳۸۸) *الوسائل الى غوامض الرسائل*، قم: نشر محلاتي، چاپ اول.
- ميرزای شیرازی، محمد حسن. (۱۴۰۹ق) *تقريرات آية الله المجدد الشيرازي*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، چاپ اول.
- ميلاني، على. (۱۴۲۸ق) *تحقيق الأصول*، قم: نشر حقايق، چاپ دوم.
- نائيني، محمد حسين. (۱۳۵۲) *أجود التقريرات*، قم: نشر مصطفى، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۶) *فوائد الأصول (تقريرات محمد علي كاظمي خراساني)*، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول.
- نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق) *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم.
- نجفی، هادی تهرانی. (۱۳۲۰) *محجة العلماء*، تهران: بی نا، چاپ اول.