

قطع و یقین از منظر علم اصول و معرفت‌شناسی (برپایه دیدگاه آخوند خراسانی و علامه طباطبایی)

* علی احدی

** عسکری سلیمانی امیری

*** علیرضا صانعی

چکیده

در علم اصول، باور جازم مکلفان قطع نامیده می‌شود که گستره آن، از علم تا جهل مرکب را دربر می‌گیرد. در فصل‌بندی و تبیین مطالب علم اصول، به جنبه روان‌شناختی قطع بسیار پرداخته شده، ولی بُعد معرفت‌شناختی آن عمدتاً فراموش شده است. مرحوم علامه طباطبایی از جمله کسانی است که بر کتاب کفایه‌الاصول حاشیه زده است، ویژگی حاشیه مرحوم علامه این است که بُعد معرفت‌شناختی قطع را پررنگ کرده است. آخوند خراسانی قطع را اعتقاد جازمی می‌داند که از نظر صاحب یقین مطابق با واقع باشد و حجیت آن را ذاتی برشمرده و قائل به کاشفیت برای آن است؛ اما به باور علامه طباطبایی، قطع اساساً کاشفیتی ندارد و حجیت قطع هم ذاتی نیست. از این رو، نوشتار پیش‌رو بنا دارد به قطع و یقین از منظر علم اصول و معرفت‌شناسی بر مبنای آخوند خراسانی و علامه طباطبایی بپردازد. این پژوهش از سنخ پژوهش‌های نظری و توسعه‌ای است و اطلاعات و مواد اولیه تحلیل به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و با روش استدلال و نه فنون آماری، مورد تجزیه و تحلیل عقلانی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

معرفت‌شناسی، قطع، یقین، آخوند خراسانی، علامه طباطبایی، ذاتی بودن حجیت.

*. کارشناسی ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام (نویسنده مسئول)

aliahadi13671988@gmail.com

solymaniaskari@mihanmail.ir

alirezasaanei52@yahoo.com

** استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

*** دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۵

بیان مسئله

دو علم اصول و فلسفه در پاره‌ای از مسائل به‌طور مشترک بحث می‌کنند. یکی از این مسائل مشترک، مسئله قطع است. «قطع» نقشی بنیادین در اصول فقه شیعه دارد. نه تنها حجیت دلیل عقلی، قرآن و سنت، بلکه حجیت ظنون و تبدیل آن به «امارات»، همگی وابسته به قطع است. افزون‌براین، از دید اصولی، قطع، باعث کشف حکم واقعی می‌شود. دلیل عمده اهمیت و جایگاه والای قطع در اصول فقه، همانا کاشفیت ذاتی آن به سوی واقع است (نیکویی و سیمایی، ۱۳۹۸، ص ۳۷۴).

در تعریف معرفت‌شناسی^۱ می‌توانیم بگوییم بخشی از فلسفه است که در آن به علم، باور، شناخت و شرایط آن‌ها پرداخته می‌شود و معرفت‌شناسی نظریه‌ای راجع به این مفاهیم است. به‌طور کلی می‌توان این دانش را به «علمی» توصیف کرد که به مطالعه فلسفی ماهیت، منابع، حدود و قلمرو معرفت می‌پردازد (موزر، ۱۳۸۵، ص ۱۹). از آنجا که همه علوم بر پایه اثبات فرضیه‌ها و تبدیل آن‌ها به نظریه‌های قطعی سامان یافته‌اند، هرگونه نتیجه‌گیری در معرفت‌شناسی، بر دیگر علوم بشری نیز تأثیرگذار است. همچنان که تلاش شکاگان و ملحدان در طول تاریخ، نابود ساختن پایه‌های معرفت یقینی بشر در اصول دین بوده است. این معرفت، بیش از آنکه حاصل تقلید یا اوهام باشد، بر پایه اصول یقینی شکل می‌گیرد. از اصول یقینی به‌عنوان قطع و یقین تعبیر می‌شود.

بحث از ماهیت قطع و یقین و ابعاد آن، از مباحث علوم جدید به‌شمار می‌آید، اما در میان دانشمندان مسلمان، این موضوع در علم منطق، علم کلام و علم اصول، بحث و بررسی شده و از جمله مهم‌ترین دانشمندان متأخر شیعی که در باب قطع و یقین اصولی و فلسفی به بحث و نظر پرداخته‌اند، مرحوم آخوند خراسانی و علامه طباطبایی هستند. یکی از حاشیه‌هایی که بر کتاب *کفایة‌الاصول* نوشته شده، به قلم مرحوم علامه طباطبایی است. از دیدگاه آخوند

خراسانی، طریقت قطع به‌سوی واقع، ذاتی آن است و قطع همواره ما را به کشف واقع می‌رساند (خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۷)، اما از نظر علامه طباطبایی، طریقت قطع به‌سوی واقع، ذاتی آن نیست.

به سخن دیگر، اصولیان متأخر مانند آخوند خراسانی به پیروی از شیخ انصاری، جنبه روان‌شناسی قطع را محور تعریف، فصل‌بندی و بیان مسائل حجیت در علم اصول فقه قرار داده‌اند؛ برخی از صاحب‌نظران با انتقاد از این رویه، پیشنهاد تعریف و فصل‌بندی اصول فقه بر پایه ارکان معرفت‌شناختی قطع اصولی را مطرح کرده‌اند (هدایی و حمیدی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۲). بنابراین، پرسش اصلی این نوشتار این است که قطع و یقین از منظر علم اصول و معرفت‌شناسی بر مبنای آخوند خراسانی و علامه طباطبایی چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، لازم است از باب مقدمه به این سه پرسش نیز پاسخ داده شود:

۱. دیدگاه آخوند درباره قطع اصولی و یقین معرفت‌شناختی چیست؟

۲. دیدگاه علامه طباطبایی درباره قطع اصولی و یقین معرفت‌شناختی چیست؟

۳. اشتراکات و تفاوت‌های بین دیدگاه آخوند و علامه چیست؟

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. علم

علم در لغت به معنای دانستن و در برابر جهل به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۱۷). علم در اصطلاح همان حضور صورت شیء نزد ذهن است و فیلسوفان آن را به علم حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند؛ زیرا معلوم یا با وجود خارجی نزد عالم حضور می‌یابد که آن را علم حضوری می‌گویند و یا حضورش نزد عالم با ماهیت و صورت است که می‌توان گفت وجود ذهنی است و این قسم را علم حصولی نامیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۲۵).

در علوم عقلی برای این واژه، دو تعریف مهم ارائه شده است؛ گاه آن را به صورت حاصل از

اشیا نزد ذهن تعریف کرده‌اند و گاه به اعتقاد جازم مطابق با واقع. از نظر برخی، تفاوت بسیار مهم این دو تعریف در آن است که مطابق با تعریف نخست، چهل مرکب نیز داخل در معنای علم خواهد شد و در نتیجه، تعریف اول اعم از تعریف دوم خواهد بود (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۶۷).

۱-۲. یقین

«یقین» از نظر لغوی از ریشه یقن و به معنای علم خالی از تردید است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۱۹). از نگاه عده‌ای دیگر، علمی که بر آن از راه استدلال و نظر، قطع حاصل شود، یقین نامیده می‌شود و در نتیجه، یقین (علم یقینی) اخص از مطلق علم خواهد بود (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۲۶۹). یقین در لغت همان علم است که نقطه مقابل شک است. همچنین به معنای قوت ادراک ذهنی است؛ به طوری که قابل زوال و ضعف نباشد (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۰).

مفهوم یقین و مفاهیم مشابه با آن از نظر اصطلاحی از دو لحاظ قابل بررسی‌اند: ۱. حیث معرفت‌شناختی؛ ۲. حیث روان‌شناختی. جنبه نخست، به صدق و موجه بودن گزاره‌ها و جنبه دوم، به حالات درونی و روانی فرد نسبت به گزاره‌های یادشده اشاره دارد (هدایی و حمیدی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۳).

مطابق نظر برخی از صاحب‌نظران، واژه یقین در اصطلاح به معنای باور جازم غیرمقلدانه مطابق با واقع و توأم با علم به محال بودن نقیض آن است (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۳؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۱۹۴)؛ چنان‌که برخی لغت‌شناسان نیز به این معنا تصریح کرده‌اند (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۱۴، ص ۲۶۳)، قید «علم به محال بودن نقیض» بیشتر از سوی فلاسفه بیان شده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۸۰) و بیانگر این اصل است که مثلاً، گزاره «دو عدد زوج است»، آنگاه یقین به‌شمار می‌رود که ضرورتاً گزاره «دو عدد زوج نیست»، محال باشد؛ حال اگر یقین دوم - به صورت بالفعل یا بالقوه نزدیک به فعلیت - برای فرد حاصل نشده باشد، دانسته‌اش او «شبه یقین» خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۱). با این قید، بسیاری از دانسته‌های انسان - مانند امور جزئی که قابل تغییرند - از ذیل عنوان یقین خارج می‌شوند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۲). در آثار متأخران، اصطلاح «یقین معرفت‌شناختی» تا

حد زیادی اشاره به این مفهوم دارد (افضلی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳). برخی حتی در تعریف علم نیز قید امتناع احتمال خلاف را ذکر کرده‌اند؛ البته این امتناع می‌تواند امتناع وقوعی یا عقلی باشد و گزاره‌های علمی با توجه به این دو احتمال، به علم عادی و علم منطقی تقسیم شده‌اند (هدایی و حمیدی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۴، به نقل از: موسوی قزوینی، ۱۳۰۶ق، ص ۱۷۸).

از بُعد روان‌شناختی، یقین به‌باور جازم فرد نسبت به یک گزاره اطلاق می‌شود؛ خواه مطابق با واقع باشد یا نه و خواه از طریقی معمول و معقول به‌دست آمده باشد یا از راه‌های دیگر (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۴). به سخن دیگر، در علوم روان‌شناختی، چگونگی شکل‌گیری یک باور در ذهن انسان و درجه باورپذیری (جزمیت) آن از نظر وی مورد بررسی قرار می‌گیرد. بنابراین در این رویکرد، صرفاً ارتباط یک گزاره با مدرک آن مورد توجه بوده است، نه ارتباط قضیه با واقع (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

کوتاه سخن این‌که، اگرچه برخی از صاحب‌نظران به‌درستی بیان کرده‌اند که میان این دو مفهوم (یقین منطقی و یقین روان‌شناختی) رابطه عام و خاص وجود دارد (افضلی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴)، اما باید توجه داشت که این دو مفهوم در واقع حاصل ملاحظه نمودن یقین یا علم از دو حیث مختلف است؛ گاه تصدیق از حیث جنبه روانی و حالت شخص معتقد به آن مورد لحاظ قرار می‌گیرد و گاه از حیث مطابقت یا عدم مطابقت با واقع؛ و این دو لحاظ، نشانه جنبه معرفت‌شناختی و روان‌شناختی علم‌اند (هدایی و حمیدی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۴).

۳-۱. قطع

«قطع» در لغت معنای گسستن می‌دهد و به باور جازم نیز گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۰۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص 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، ص ۲۵۹). اما در اصطلاح قطع یا معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم عبارت است از «مطلق اعتقاد جازم». در این مرتبه از معرفت، تنها یقین به یک‌طرف وجود دارد. این مرتبه که «یقین

روان‌شناختی» نیز نامیده می‌شود، در جایی تحقق می‌یابد که فردی به قضیه‌ای جزم و یقین یابد و هیچ شکّ و تردیدی در مفاد آن نداشته باشد؛ گرچه معرفت وی مطابق با واقع نباشد یا از راه استدلال به دست نیامده باشد. در این لحاظ، فقط ارتباط قضیه با مُدرک مدنظر است، نه ارتباط قضیه با واقع. چنین حالت نفسانی‌ای را «قطع» می‌نامند (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

۱-۴. اطمینان

اطمینان و طمأنینه در لغت به معنی آرامش خاطر بعد از بی‌تابی و اضطراب است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۵۰۰). اطمینان در اصطلاح مسلمانان به بالاترین مرتبه‌ی ظنّ گفته می‌شود که در آن احتمال خلاف عقلی و عقلایی وجود دارد و به دلیل بسیار ناچیز بودن احتمال خلاف در آن، از دیگر مراتب ظنّ جدا می‌شود. بنابراین تفاوت میان قطع و اطمینان در این است که در قطع، احتمال خلاف عقلایی وجود ندارد، اما در اطمینان، احتمال خلاف عقلایی هست، اما عقلا آن را نادیده می‌گیرند (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۵، ص ۴۰-۴۱).

۱-۵. حجیت

«حجیت» در لغت به معنای دلیل و برهان است که به واسطه آن می‌توان بر خصم پیروز شد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۲۸). اما «حجت» و «حجیت» در اصطلاح علم منطق و علم اصول، معانی متعددی دارد که تبیین آن‌ها از این قرار است: (همان)

یکم - حجت در علم منطق، عبارت از معلوم تصدیقی‌ای است که صلاحیت اثبات مجهول تصدیقی را داشته باشد. بر معلوم تصوّری‌ای که رساننده به مجهول تصوّری باشد، «قول شارح» و بر معلوم تصدیقی‌ای که رساننده به مجهول تصدیقی باشد، «حجت» اطلاق می‌گردد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵). به سخن دیگر، در منطق نیز گاه «حجت» عبارت است از مجموع دو یا چند قضیه که به کشف مجهول می‌انجامد و در سه نوع قیاس، استقراء و تمثیل تقسیم‌بندی می‌شود (مظفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۰۵).

دوم- حجت عبارت از خصوص «حد وسط» است که نقش اثبات حد اکبر برای حد اصغر را به عهده دارد. این معنا، افزون بر کاربرد در علم منطق، در علم اصول نیز به کار رفته است (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹؛ مظفر، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲). به سخن دیگر، گاه نیز، «حجت» به معنای «حد وسط» در قیاس‌های منطقی است که البته به آن «حد مشترک» یا «واسطه در اثبات» هم می‌گویند (مظفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۰۵).

سوم- طریقت به سوی واقع و کاشفیت از واقع. این معنا همان واقع‌نمایی قطع است (خویی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵؛ شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۸؛ مظفر، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲). شهید صدر حجیت منطقی را به «حقانیت قطع» تفسیر کرده است (شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷). مقصود ایشان از «حقانیت قطع»، واقع‌نمایی و کاشفیت قطع از واقع است، اما این مسئله اختصاصی به قطع ندارد و در تمام ادراکات مطرح است، اما حجت در اصطلاح علم منطق به این معنا نیست، بلکه به دو معنای بالاست. مسئله واقع‌نمایی نیز جزء مسائل منطقی نیست و جزء مسائل شناخت‌شناسی و بیانگر ارزش معرفتی ادراکات است؛ چنان‌که خود ایشان در مباحث شناخت‌شناسی در کتاب *فلسفتنا* به آن پرداخته است (صدر، ۱۴۲۶، ص ۱۲۵).

چهارم- معذرت و منجزیت: این معنا بیانگر ارتباط عید با مولا در مقام امتثال است. منجزیت عبارت از ثبوت مسئولیت بر عهده مکلف است و معذرت عبارت از برداشتن مسئولیت از عهده مکلف است (خویی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵؛ شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷). پنجم- وجوب متابعت (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹؛ خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳۳). ششم- محرکیت تکوینی به سوی متعلقش. شهید صدر محرکیت تکوینی را معنای حجیت تکوینی دانسته است (شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷).

۲. دیدگاه آخوند خراسانی درباره قطع

در این قسمت با توجه به موضوع و مسئله این پژوهش، آنچه باید در باب قطع از منظر آخوند

خراسانی بررسی شود، گردآوری شده است. این بحث را می‌توان در سه عنوان جایگاه، اقسام و راه‌های قطع اصولی پیگیری کرد.

۲-۱. جایگاه قطع در علم اصول فقه

مبحث حجیت قطع و کاشفیت ذاتی آن از واقع، یکی از این مباحث عقلی و کلامی است و نه مباحث خاص اصولی (نیکویی و سیمایی، ۱۳۹۸، ص ۳۷۵). صاحب‌کفایه، به درستی به عقلی بودن بحث حجیت قطع اشاره و اشعار می‌دارد که دلیل ذکر این بحث در اصول، تأثیرپذیری بی‌اندازه مباحث اصولی از حجیت قطع است (خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۷).

توضیح بیشتر آنکه به باور محقق خراسانی، مسائل مربوط به قطع، خارج از دایره علم اصول است و به مسائل علم کلام، شباهت بیشتری دارد (همان، ص ۲۳۰). از نظر ایشان، دلیل خروج قطع از مسئله اصولی این است که ضابطه مسئله اصولیه در طریق استنباط حکم شرعی فرعی قرار گرفتن است؛ یعنی کبری برای قیاسی واقع شود که نتیجه آن، حکم شرعی باشد؛ در حالی که این ضابطه بر مباحث قطع و احکام آن منطبق نیست؛ چراکه علم و قطع به حکم شرعی، خود از آثار و نتایج مسئله اصولیه است و چیزی که از نتایج مسئله‌ای شمرده شود و در رتبه متأخر از آن باشد، چگونه می‌تواند موضوع برای آن قرار گیرد و در رتبه متقدم بر آن باشد (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹).

به سخن دیگر، از نظر ایشان، احکام قطع از مسائل علم اصول به‌شمار نمی‌آید، بلکه به مسائل علم کلام شباهت بیشتری دارد؛ زیرا در قطع از آنچه بر فعل یا ترک مقطوع به مرتب می‌شود، مانند استحقاق ثواب و عقاب بحث می‌شود و این‌گونه از مباحث، جزء مسائل علم کلام است و مطرح شدن آن در علم اصول فقط به خاطر شدت مناسبت آن با بیان امارات معتبره است و وجه مناسبت نیز آن است که امارات معتبره با قطع در طریقیّت و در تشخیص وظیفه که آیا فعل است یا ترک، اشتراک دارند (خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۷).

۲-۲. اقسام قطع در علم اصول

از نظر آخوند خراسانی، قطع در یک تقسیم اصولی به طریقی و موضوعی تقسیم می‌گردد. قطع طریقی، قطعی است که حکم شرعی بر نفس موضوع مترتب شده و قطع فقط طریقی برای احراز موضوع حکم است، بی آنکه قید برای موضوع باشد. قطع موضوعی، قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اخذ شده و در ثبوت حکم شرعی، نقش دارد؛ به گونه‌ای که اگر قطع و علم نباشد، حکمی در کار نیست (خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۴۵؛ خوبی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷).

۲-۳. راه‌های حصول قطع

یکی از مباحث بسیار مهم این است که از نظر آخوند، از چه راه‌هایی می‌توان به قطع اصولی رسید و پرسش دیگر اینکه از نظر ایشان، از چه راهی باید قطع حاصل شود تا حجت باشد. پاسخ به پرسش نخست روشن بیان شده و البته پاسخ به پرسش دوم در کلمات مرحوم آخوند به گونه‌ای که بتوان به‌طور یقینی این پاسخ را به ایشان نسبت داد، یافت نشد. مرحوم شیخ انصاری و آخوند خراسانی بر آنند که: اولاً، قطع از هر راهی می‌تواند حاصل شود؛ ثانیاً، در هر صورتی حتی قطع شخص قطاع و یا وسواس هم حجت است و اساساً به تعبیر مرحوم شیخ انصاری: «لیس طریقیته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفیاً» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹).

۲-۴. احکام قطع در علم اصول

طبق نظر آخوند، احکام زیر را می‌توان برای قطع بیان کرد:

۲-۴-۱. طریق بودن و کاشفیت از واقع

محقق خراسانی این دیدگاه را پذیرفته که کاشفیت و طریقیته، مقوم حقیقت قطع نیست، بلکه از لوازم قطع و از سنخ ذاتی باب برهان است (خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۴۸۴). مهم‌ترین ویژگی قطع در همین طریقیته و کاشفیت نهفته است. قطع یعنی ارائه واقع و نمایاندن آن بدون ذره‌ای

نقص و ابهام و تیرگی، انسان قاطع گویا مستقیماً واقع را می‌بیند و می‌باید و از آنجا که قطع او صددرصد طریقت و مرآتیت دارد، چه بسا مغفول‌عنه است و توجه ندارد که با قطع به واقع رسیده است؛ مانند آئینه که صورت را نشان می‌دهد و چون مرآت ما به‌ینظر است و هدف دیدن صورت است، چه بسا از آئینه غافل باشد و وساطت آن را نیند؛ درحالی که این آئینه است که صورت را نشان می‌دهد و مانند الفاظ که مرآت معانی هستند و گویا متکلم مستقیماً خود معانی و مقاصد را القاء می‌کند (محمدی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۰۸).

۲-۴-۲. وجوب موافقت با قطع و حرمت مخالفت با آن

وقتی مکلف به حکمی از احکام (وجوب جمع، حرمت غضب و...) یا موضوعی از موضوعات (خمر بودن فلان مایع، رؤیت هلال شوال و...) قاطع و جازم شد، به‌دنبال آن حتماً باید از این قطع متابعت کند و بر طبق آن حرکت و سیر و سلوک نماید و حق ندارد با قطع خودش مخالفت کند؛ وگرنه عاصی و یا متجری خواهد بود و این وجوب عمل و لزوم حرکت پیش از آن که شرعی و وابسته به امر و نهی شارع باشد، حکم قطعی عقلی است که عقل قاطع از درون او را برمی‌انگیزاند و به سمت انجام کار سوق می‌دهد و او را ملزم می‌سازد و حالت منتظره ندارد. از اینجا معلوم می‌شود که قطع تفصیلی، علت تامه حکم مذکور است که به‌دنبال آن معلول، یعنی وجوب عقلی متابعت هم ضرورتاً می‌آید و تخلف‌بردار نیست (همان).

۲-۴-۳. حجیت قطع

همان‌طور که گذشت، در ذیل معنای حجیت چند معنا بیان شد. یکی از معانی حجیت، معذرت و منجزیت قطع بود. آخوند خراسانی این دیدگاه را برگزیده است (خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳۳). از احکام و لوازم مسلم قطع حجیت آن است. مرحوم آخوند از حجیت برداشت خاصی دارند و تفسیر خاصی را ارائه می‌کنند و آن عبارت است از تنجیز و

اعدار یا منجز بودن و موجب عذر بودن. قطع یعنی مطلق اعتقاد جازم؛ چه مطابق واقع باشد که نامش علم و یقین است و چه مخالف واقع باشد که نامش جهل مرکب است؛ اما شخص قاطع مادام قاطعاً که احتمال خلاف نمی‌دهد و جزم صددرصد دارد، آری بعداً یا کشف خلاف می‌شود و یا برای همیشه در جهل مرکب مانده و در قیامت منکشف می‌شود. آن‌گاه اگر قطع او مصیب و مصادف با واقع بود، در این صورت منجز است؛ یعنی حکم الهی را در حق او منجز می‌کند و مرتبه تنجز، آن مرتبه‌ای است که حتماً باید انجام دهد و امتثال کند و حق ندارد مخالفت کند و اگر سرپیچی کرد، حتماً مستحق مذمت (عقلایی و دنیوی) و عقاب (الهی و اخروی) خواهد بود. اگر قطع او در واقع جهل مرکب بود و مخالف واقع بود و در پرتو پیروی از قطع، تکلیف واقعی را انجام نداده و از آن فاصله گرفته بود، چنین قطعی موجب عذر است؛ البته اگر خطای او قصوری باشد و نه تقصیری. اگر از طرق معمول و متعارف طی طریق کرده و قاطع شده و خطا کرده، معذور است؛ اما اگر از بی‌راهه رفته و از راه قیاس و استحسان و... (آن‌هم با توجه به منع و بطلان قیاس) پیش رفته و قاطع شده و خطا کرده، معذور نیست؛ زیرا کوتاهی کرده و مقصر است و نباید از این راه می‌رفت (محمدی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۰۹).

۲-۴-۴. ذاتی بودن حجیت قطع

از نگاه مشهور علمای اصولی، حجیت قطع، ذاتی است؛ به این معنا که منجزیت، ذاتی آن است. اصولی‌ها برای اثبات این ادعا، به طریقت قطع از واقع تمسک می‌جویند و نهایتاً بر این باورند که چون قطع، طریق کشف واقع است، اثباتاً یا نفیاً نمی‌توان جعلی از سوی شارع برای آن در نظر گرفت یا سخنی از وجوب آن به میان آورد (خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۰). از نگاه آخوند خراسانی، اهمیت قطع تا آنجاست که شارع هم نمی‌تواند حجیت قطع را کنار بگذارد؛ زیرا چنین امری به اجتماع ضدین می‌انجامد و مستلزم تناقض است (همان، ص ۲۶۷).

۳. دیدگاه علامه طباطبایی نسبت به قطع

۳-۱. عدم کاشفیت قطع از واقع

علامه طباطبایی دیدگاه کاشفیت ذاتی قطع از واقع را به چالش کشیده است. در این راستا، ایشان به شکاف میان معرفت عینی و ذهنی اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که میان ما و امر واقع، «وصفی وجدانی» حائل است که آن را علم می‌نامیم: «ان بیننا و بین الخارج عند وجدانه الخارج وصفاً وجداناً هو العلم» (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۷۷). از دید ایشان، این علم ضرورتاً با واقع مطابق نیست؛ زیرا انسان گاه می‌فهمد که در خارجی بودن امری به خطا رفته است (نیکویی و سیمایی، ۱۳۹۸، ص ۳۹۵).

۳-۲. اعتباری بودن حجیت قطع

علامه در آغاز جلد دوم حاشیه کتاب کفایه و نیز در جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم، به احکام قطع پرداخته و ضمن استدلال در اعتباری بودن حجیت قطع، ذاتی بودن آن را انکار می‌کند. این دو بحث را در این قسمت ارائه خواهیم کرد. ابتدا به مباحث مطرح شده در حاشیه کفایه خواهیم پرداخت. علامه طباطبایی در حاشیه خود بر کفایة الاصول معتقد است اینکه آخوند خراسانی، حجیت قطع را ذاتی دانسته، اشتباه کرده و حجیت قطع نه تنها ذاتی نبوده، بلکه اعتباری است و در نتیجه، علامه دلایل مرحوم آخوند در زمینه حجیت ذاتی قطع را مردود می‌داند. ایشان در حاشیه کفایه در این موضوع، به دو مورد مهم اشاره می‌کنند:

۳-۳. لزوم تفکیک میان کاشفیت قطع و حجیت آن

در این مسئله، بیان علامه به این شرح است:

منها ان القطع طریق إلى الواقع کاشف عنه بنفس ذاته إذ القطع من حیث هو قطع
مرآة محض لا استقلال له فی قبال متعلقه. و فیہ انه خلط بین کاشفیه القطع و

حجیته إذ الحجیة سواء فسرت بوجوب الجری علی وفقه أو كونه قاطعاً للعذر أو كونه وسطاً لإثبات حکم متعلقه معنی اعتباری غیر کون القطع انکشاف الواقع کما عرفت و اما کون القطع فانیاً فی متعلقه غیرمستقل فی قبالة فسیجیء ما فیہ من الکلام فی الأمر الثالث (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۷۹).

اشکال علامه طباطبایی به این مطلب، این است که شما بین کاشفیت و حجیت خلط کرده‌اید؛ زیرا حجیت امری اعتباری است و این برخلاف کاشفیت است. ایشان قائل است که علم عین معلوم است و از این رو می‌فرماید: کاشفیت قطع مثل کاشفیت آینه نیست، بلکه قطع فانی در مقطوع است (همان، ج ۲، ص ۱۸۴).

۳-۴. نسبت دادن قطع به خارج به واسطه اضطرار

از نظر علامه طباطبایی انسان ناگزیر و به تعبیر وی، اضطراراً، علم با واسطه خود را به گونه‌ای بلاواسطه به خارج نسبت می‌دهد. از دید علامه، از یک سو انسان در زندگی روزمره خود کارهای زیادی انجام می‌دهد و در انجام این کارها با حیثیت خارجی امور سروکار دارد، ولی علم انسان از امور خارجی ضرورتاً مطابق با حیثیت حقیقی آنها نیست. از سوی دیگر، قبل از اینکه هر نوع عملی، اعم از فعل یا ترک فعل، از انسان سر بزند، ابتدا ضرورت انجام یا عدم انجام آن عمل را در درون خود حس می‌کند و یا به سخن دیگر، به وجوب و لزوم انجام آن عمل در درون و نفس خود اعتراف می‌کند، اما این اعتراف را با توجه به همان علم با واسطه خود انجام می‌دهد. در واقع، علت اینکه انسان به علم با واسطه و معرفت ذهنی و خطاپذیر خود اعتماد می‌کند، این است که از یک سو، به علم بی‌واسطه یا امر «واقع بما هو واقع» دسترسی ندارد و از سوی دیگر، می‌خواهد افعال خود را انجام دهد و مقاصدش را به سرانجام برساند. بنابراین، علم با واسطه و ذهنی خود را مطابق با واقع و معرفتی عینی به‌شمار می‌آورد؛ زیرا می‌خواهد از علم خود پیروی کند و از طریق پیروی از علم، کارهای مقصود خود را انجام دهد (نیکویی و سیمایی، ۱۳۹۸، ص ۳۹۵).

۳-۵. اعتبار کردن انسان، مفهوم معرفت عینی را بر علم خودش

علامه بیان می‌دارد: در این مسیر، انسان ناگزیر بر علم خود، احکام امر خارجی را جاری می‌کند و صفت خارجی را به علم خود سرایت می‌دهد. به سخن دیگر، انسان برای اینکه مطابق علم و معرفت خود، عمل کند، معرفت ذهنی خود را ناگزیر معرفت عینی به‌شمار آورده و در واقع، مفهوم معرفت عینی را برای آن اعتبار می‌کند؛ زیرا اعتبار عبارت است از «اعطاء حد الشیء أو حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم و فعله». در واقع، برای اینکه انسان بتواند مطابق علم و معرفت ذهنی خود عمل کند، ناگزیر حدود و احکام معرفت عینی را توسط قوه واهمه به معرفت انسانی سرایت می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۷۸).

همچنین علامه طباطبایی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، «اصل متابعت علم» را یکی از «اعتبارات عمومی قبل الاجتماع» شمرده و بیان می‌کنند: وجوب عمل به علم که همان حجیت علم است، از دو جهت در دایره اعتبار گرفتار است: اول از جهت ذات خودش که امری است اعتباری؛ زیرا اتصاف امر خارجی به آن وهمی است و نه حقیقی؛ هرچند انسان برای این‌گونه معانی اعتباری، واقعیت خارجی تصور می‌کند؛ دوم از جهت اینکه آنچه را حکم واقع تصور می‌کند، به علم نسبت می‌دهد. همچنان که حکم موجود در ظرف واقع را به معلوم موجود در ظرف علم می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰۰).

بنابراین از نظر علامه طباطبایی، حجیت قطع، مثل حجیت ظن، امری اعتباری است و نمی‌توان از حجیت ذاتی قطع، به معنای حقیقی بودن آن سخن گفت، بلکه انسان‌ها تنها از سر اضطرار، علم و معرفت خود را (چه قطعی و چه غیرقطعی) معتبر می‌دانند (نیکویی و سیمایی، ۱۳۹۸، ص ۳۹۵).

۳-۶. حجیت داشتن قطع به گونه‌ای دیگر

از نظر علامه طباطبایی، هرچند حجیت قطع اعتباری است، اما برای این حجیت اعتباری غیر از آنچه بیان شد، دلیل دیگری هم وجود دارد. ایشان در حاشیه بر کفایه بیان می‌دارند: اگر قطع

حجت نباشد، نظام معاش مردم با اختلال روبه‌رو می‌شود؛ زیرا شما فرض کنید که فقط یقین معرفت‌شناختی حجت باشد، در این صورت مردم دچار مشکلات بی‌شماری می‌شوند و دستیابی آن‌ها به حجت بسیار دشوار می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۸۶).
گفتنی است علامه طباطبائی با همین دلیل، اطمینان و ظن را نیز حجت می‌داند و قائل است که حجیت اطمینان و ظن معتبر در عرض حجیت قطع است، نه اینکه آن‌ها حجیت خود را از قطع گرفته باشند و در طول حجیت باشند (همان).

۴. جمع‌بندی دیدگاه‌ها

در علم اصول، باور جازم مکلفان، قطع نامیده می‌شود که گستره آن، از علم تا جهل مرکب را دربرمی‌گیرد (هدایی و حمیدی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۱). مراد اصولیان از قطع، «اعتقاد راجع، همراه با عدم احتمال خلاف» باشد. به سخن دیگر، مراد اصولیان از قطع، همان جزم یا یقین به اصطلاح منطقیان و عبارت از «اعتقاد راجع، بدون احتمال خلاف» و ظن، «اعتقاد راجع همراه با احتمال خلاف» است (انصاری حقیقی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۲).

به نظر می‌رسد منظور اصولیانی که قطع را مترادف با علم و یقین می‌دانند، عبارت است از اعتقاد جازمی که در نظر قاطع با واقع مطابق باشد (ولایی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹) و آخوند خراسانی جزء همین دسته قرار می‌گیرد. همین که آخوند خراسانی، قطع را جزء مباحث علم کلام و علوم عقلی می‌داند، نیز نشان از آن دارد که بیشتر به اعتقاد قاطع و استحقاق ثواب و عقاب در صورت اهمیت دادن به قطع خود یا عدم اعتنای به آن توجه کرده است.

قاطع اصولی از منظر آخوند، به نظر می‌رسد همانند فردی است که از نظر معرفت‌شناسی احساس یقین را دارد. توضیح بیشتر آنکه در اینجا باید بین یقین و مفهوم روان‌شناختی (یقین) که در آن فرد «ب» یقیناً احساس می‌کند قضیه «الف» درست است، تفاوت قائل شد. این دو مفهوم از نظر منطقی، مستقل از یکدیگر هستند. ما باید تمایز میان مفهوم شناختی «یقین و اطمینان» و مفهوم روان‌شناختی «احساس یقین» قائل شویم (هاشم‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲ به نقل از:

چیشلم، ۱۳۷۸، ص ۶۷).

طبق آنچه بیان شد، باید قطع اصولی را به احساس یقین تفسیر کرد. و این مسئله با مجموعه مباحث آخوند درباره قطع هم در ارتباط است. به نظر آخوند، قطع طریقی عبارت است از قطعی که در خطاب شارع و لسان دلیل به هیچ وجه اخذ و اعتبار و منظور نشده است، بلکه حکم شرعی روی ذات موضوع رفته و حکم در واقع ثابت است؛ چه ما قاطع بشویم یا نشویم. منتهی اگر قاطع شدیم، آن حکم واقعی در حق ما منجز می شود، و گرنه در مرحله فعلیت باقی می ماند و به مرحله تنجز نمی رسد (محمدی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲). پس اگر حالت قطع برای قاطع رخ دهد، از نظر آخوند، به قطع طریقی دست یافته است.

از سوی دیگر، با توجه به تعریف، یقین در لغت به معنای قوت ادراک ذهنی است؛ به طوری که قابل زوال و ضعف نباشد (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۰). به نظر می رسد آنچه در قطع اصولی مطرح است، همین میزان قوت ادراک است، نه تطابق یا عدم تطابق آن با واقع.

همان طور که بیان شد، معرفت شناسی به دانشی اطلاق می شود که شناخت های گوناگون انسان را مورد بررسی قرار می دهد و درست و نادرست آن ها و نیز معیار درستی و صحت آن ها را بیان می کند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۵). از این رو، تنها گزاره هایی می توانند متصف به معرفت شوند که مطابق با واقع بوده و معیاری برای این مطابقت وجود داشته باشد (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۳۲). به نظر می رسد این معیار در نزد علمایی هم چون آخوند که قطع را مطابق با واقع می دانند، مطابقت حکم خداوند با وضعیتی است که فرد قاطع با آن روبه رو شده است.

با توجه به تعریف یقین از بُعد روان شناختی که به باور جازم فرد نسبت به یک گزاره اطلاق می شود، خواه مطابق با واقع باشد یا نه و خواه از طریقی معمول و معقول به دست آمده باشد یا از راه های دیگر (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۴)، این نتیجه حاصل می شود که مرحوم آخوند، قطع را یقین روان شناختی می دانند و اگر هم جایی درباره تطابق آن با واقع مباحثی مطرح شده است، با توجیه ارائه شده در مطالب بالا پاسخ داده می شود.

برای توضیح بیشتر باید گفت که مرحوم آخوند این دیدگاه را پذیرفته که کاشفیت و

طریقت، مقوم حقیقت قطع نیست، بلکه از لوازم قطع و از سنخ ذاتی باب برهان است (خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۴۸۴). به نظر می‌رسد با توجه به مطالب پیشین، این کاشفیت باید تفسیر شود. این کاشفیت، کاشفیت از واقع نیست، بلکه کاشفیت از حکم منجز خداوند برای قاطع است و ایراد علامه طباطبایی نیز به همین نقطه برمی‌گردد.

به نظر می‌رسد آخوند، خود نیز به این قضیه کاملاً آگاه بوده و بر همین اساس، قطع را تقسیم‌بندی کرده است. کاشفیت از واقع در نظر آخوند مربوط می‌شود به تطابق آنچه مکلف به آن رسیده، با آنچه در واقع حکم خداوند است. حکم خداوند هم حالت‌های مختلف دارد؛ گاهی مطابقت با موضوع در واقع در آن شرط شده و گاهی موضوع دقیقاً آن چیزی است که از نظر مکلف موضوع است؛ هرچند در واقع هم موضوع نباشد.

کاشفیت از حکم منجز برای قاطع می‌تواند همان منجزیت و معذرت قطع باشد که آخوند به درستی در مبحث حجیت قطع به آن اشاره کرده است (خویی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵؛ شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷). در نزد آخوند فراسانی، معذرت و منجزیت از لوازم ذاتی قطع است. لازم ذاتی، از ذات ملزوم جدا نمی‌شود و داخل در ذات ملزوم هم نیست. مطابق این دیدگاه، معذرت و منجزیت از سنخ ذاتی باب برهان نسبت به قطع است (اسماعیلی و احمدی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷). مطابق این دیدگاه، نقش عقل که تلازم میان قطع و معذرت و منجزیت را ادراک می‌نماید، نقش ادراکی است و حاکمیت و باعثیتی در کار نیست. پس کاشفیت اصولی از منظر آخوند را باید مترادف با همان منجزیت و معذرت دانست؛ زیرا طبق فرمایشات حضرت علامه طباطبایی، قطع اصلاً کاشفیتی ندارد.

علامه طباطبایی، ایده کاشفیت ذاتی قطع از واقع را به چالش کشیده است. در این راستا، علامه به شکاف میان معرفت عینی و ذهنی اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که میان ما و امر واقع، «وصفی وجدانی» حائل است که آن را علم می‌نامیم (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۷۷). از دید ایشان، این علم ضرورتاً با واقع مطابق نیست؛ زیرا انسان گاه می‌فهمد که در خارجی بودن امری به خطا رفته است (نیکویی و سیمایی، ۱۳۹۸، ص ۳۹۵).

همچنین حجیت قطع هم از نظر علامه حجیت ذاتی نیست، بلکه اعتباری است. از نظر علامه طباطبایی، انسان ناگزیر و به تعبیر وی اضطراراً، علم با واسطه خود را به گونه‌ای بلاواسطه به خارج نسبت می‌دهد. بنابراین از نظر علامه طباطبایی، حجیت قطع، مثل حجیت ظن، امری اعتباری است و نمی‌توان از حجیت ذاتی قطع، به معنای حقیقی بودن آن سخن گفت، بلکه انسان‌ها تنها از سر اضطرار، علم و معرفت خود را (چه قطعی و چه غیرقطعی) معتبر می‌دانند (همان).

از لحاظ معرفت‌شناختی، قطع اصولی نمی‌تواند جایگاه یقین منطقی را داشته باشد؛ چراکه یقین منطقی تنها در علوم عقلی جریان داشته و مخصوص چنین دانش‌هایی است.^۱ قطع اصولی آن‌گاه که به موضوعات احکام، مانند خمر بودن مایعی خاص تعلق می‌گیرد، ریشه در داده‌های حسی و موارد مشابه خواهد داشت و آن‌گاه که به احکام تعلق می‌گیرد، تکیه بر مقدمات فراوانی مانند حجیت ظواهر دارد که احتمال خلاف در آن‌ها هرگز به صفر نمی‌رسد (بهبهانی، ۱۴۱۶، ص ۱۵-۱۶ و ۲۸)؛ حتی اگر فردی به واسطه شنیدن احکام از خود معصوم نیز به قطع برسد، این قطع ریشه در بناهای عقلایی مانند حجیت ظواهر و اصل عدم خطای حسی دارد و داخل در یقین منطقی نخواهد بود (حلی، ۱۴۳۲، ج ۶، ص ۲۵۲). درباره افراد غیر معصوم، احتمالات دیگری مانند امکان سهو و سوء فهم نیز مطرح شده و مانع از حصول قطع می‌شود. پس، این عرصه مجال حصول قطع منطقی به معنای دقیق خود نیست و از این رو حتی حصول علم جزمی - از حیث روان‌شناختی - نیز در این زمینه کمتر اتفاق می‌افتد (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۲)؛ به‌ویژه آنکه معمولاً خود قاطع نیز احتمال اجمالی خطا بودن برخی قطع‌های خود را می‌پذیرد و این مسئله نشانه منطقی نبودن یقین‌های حاصله در این زمینه است (مکارم شیرازی،

۱. ممکن است تصور شود احکام فقهی وقتی ریشه در یکی از مقدمات شش‌گانه برهان، مانند تواتر یا حدسیات دارند، یقینی به‌شمار می‌آیند؛ اما این سخن قابل نقد است؛ زیرا متواترات، حدسیات و مجربات ریشه در قیاسی خفی یا فطری دارند (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴) که هرگز از نظر معرفتی، ارزش اولیات را ندارند و حتی برخی از منطق‌دانان اموری مانند متواترات و حدسیات را به همین دلیل در شمار مقدمات برهان نپذیرفته‌اند (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۰۱).

۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۱۴). از سوی دیگر، نمی‌توان قطع اصولی را هم‌پایه قطع‌های ذاتی و مزاجی قرار داد که انطباق آن‌ها با واقع بر حسب اتفاق و بدون رابطه معنادار اتفاق می‌افتد. برای درک بهتر ارزش معرفت‌شناختی قطع‌های اصولی، لازم است که قید موجهیت آن‌ها مورد توجه قرار گیرد. شارع از برخی روش‌های حصول قطع، منع کرده و قطع حاصل از آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد؛ از دیگر سو، در بیان احکام شرعی، روشی خاص معرفی نکرده و به سیره‌های مرسوم میان عقلا پایبند مانده است. از دید بسیاری از اصولیان، سیره‌های مرسوم میان عقلا اموری هستند که به‌طور نوعی و غالبی حاکی از واقع بوده و واقع‌نمایی آن‌ها بیش از خطاپذیری آن‌هاست. وجه نهی از طرق منهی‌عنه‌ی که فرد را به قطع یا ظن نامعتبر می‌رسانند، نیز عدم واقع‌نمایی نوعی آن‌هاست (بهجت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۵۱)؛ بنابراین قطع معتبر اصولی، قطعی است که از طرق معتبر و واقع‌نما به‌دست آید و ارزش معرفت‌شناختی این قطع‌ها نیز در همین قلمرو تعریف می‌شود. براین اساس، اگرچه درباره هیچ قطعی به‌طور خاص نمی‌توان موجه بودنش را دلیل صدق و ارزش معرفت‌شناسانه آن به‌شمار آورد، اما می‌توان گفت که قطع مذکور از طریقی به‌دست آمده است که احتمال اصابت آن با واقع از نظر عقلایی قابل ملاحظه بوده و احتمال خلاف آن در دید عقلا نادیده انگاشته می‌شود؛ خواه قاطع درباره آن به قطع روان‌شناختی نیز دست یابد و خواه تنها برای او اطمینان یا ظن و گمان حاصل شود (هدایی و حمیدی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳).

نتیجه

در فصل‌بندی و تبیین مطالب علم اصول، به جنبه روان‌شناختی قطع بسیار پرداخته شده، ولی بُعد معرفت‌شناختی آن عمدتاً فراموش شده است. از این منظر، آخوند خراسانی نیز بدین طریق ره پیموده است.

به‌رغم این مسئله، دقت در مباحث پراکنده ابواب حجیت، نشانه این مسئله است که حجیت قطع دایرمدار وجود ارکان معرفت‌شناختی آن است، نه ارکان روان‌شناختی؛ اگرچه رویکرد

اصولی‌ها در بیان مطالب و چینش آن‌ها، توجه ویژه به بُعد روانی قطع است. در هر صورت کاشفیت قطع را اگر به معنای کاشفیت از حکم خداوند نسبت به حالتی که فرد در آن اطمینان پیدا کرده است (قاطع شده است) بگیریم، می‌توانیم کاشفیت از واقع را برای آن فرض کنیم؛ و گرنه با ایرادات علامه طباطبایی روبه‌رو می‌شویم که قطع اصولی، نه کاشفیتی از واقع دارد و نه حجیت آن ذاتی است.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد بهتر بود به جای پافشاری اصولیان بر اینکه قطع را اعتقاد جازم مطابق با واقع معرفی کنند و حجیت آن را ذاتی به‌شمار بیاورند و قائل به کاشفیت آن شوند، اندکی بر مفهوم اطمینان هم تمرکز می‌کردند. توضیح بیشتر اینکه، یکی از مهم‌ترین موانع ورود گزاره‌های عقلانی در استنباط احکام، اهمیت بی‌اندازه قطع است. در نظام اصول فقه، قطع، پایه حجیت منابع است؛ به گونه‌ای که منابع یا خود باید قطعی باشند (مثل عقل، قرآن و خبر متواتر) و یا باید از یک منشأ قطعی صادر شده باشند (مثل خبر واحد). اکنون، از یک سو، احکام قطعی عقلی بسیار نادر و تنها دربردارنده احکام کلی، هم چون «حسن عدل» و «قبح ظلم» است که در عمل به کار استنباط احکام نمی‌آید. نتیجه این نظام معرفتی چنین شده است که هیچ حکم عقلی دیگری، جز «حسن عدل» و «قبح ظلم» به‌عنوان گزاره قطعی عقلی، مقبول عالمان فقه و اصول واقع نشود و عملاً عقلانیت خودبنیاد، به‌عنوان یکی از منابع فقهی، در مسیر استنباط حکم به کار نیاید. افزون‌براین، مفاهیم عدل و ظلم هم آن‌چنان تفسیربردار و کلی است که حتی در این دو گزاره هم قابلیت استناد در استنباط احکام را ندارد. حال، اگر قطع، کاشفیت ذاتی از واقع ندارد و از این منظر قطع همانند ظنون است، می‌توان گفت که باید از معیار قطع برای پذیرش حجیت گزاره‌های عقلی دست شسته و با معیارهایی مستدل برخی از گزاره‌های عقلی ظنی - هم‌چون ظنون و امارات سمعی - را نیز پذیرفت.

درواقع، اگرچه منظور از «علم» و «قطع» در اصول، همان اعتقاد صددرصد است که هیچ‌گونه احتمال خلاف آن در ذهن نباشد، اما در عرف علمی معاصر با پذیرش عدم امکان معرفت عینی، منظور از «علم»، اعتقاد بی‌نقص و عدم احتمال فرض خلاف نیست، بلکه «علم»

در دنیای معاصر بیشتر به این معناست که اگرچه احتمال خلاف باور ما وجود دارد، ولی این احتمال به قدری ناچیز است که از منظر خردمندان، قابل چشم‌پوشی است. این میزان از قطعیت را می‌توان معادل آن چیزی نامید که برخی فقها نام «اطمینان» بر آن نهاده‌اند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقانیس اللغة*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴. اسماعیلی، محمدعلی و سیدمحمد مهدی احمدی، ۱۳۹۴، «پژوهشی در حجیت ذاتی قطع در علم اصول»، *فصلنامه فقه*، سال ۲۲، شماره ۱ (پیاپی ۸۳)، ص ۱۳۰-۱۰۳.
۵. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۲۹ق، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۶. افضلی، جمعه خان، ۱۳۸۷، «یقین، پیشینه، انواع و تعاریف»، *مجله معارف عقلی*، شماره ۱۰، ص ۱۹۲-۱۴۱.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۸ق، *فرائد الاصول*، چاپ نهم، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۸. انصاری حقیقی، محمدحسین و دیگران، ۱۳۹۸، «چیستی شناسی قطع و تأثیر آن در باب ظواهر اصول فقه»، *فقه و اصول*، سال پنجاه و یکم شماره ۱۱۹، ص ۲۹-۹.
۹. بهبهانی، وحید، محمد باقر بن محمد اکمل، ۱۴۱۶، *الرسائل الأصولیه*، چاپ دوم، قم، نشر اسلامی.
۱۰. بهجت، محمدتقی، ۱۳۸۸، *مباحث الأصول*، قم، نشر شفق.
۱۱. جرجانی، سید شریف علی بن محمد، ۱۳۷۰، *کتاب التعریفات*، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، بی تا، *معرفت شناسی در قرآن*، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، جلد ۱۳، چاپ دوم، قم، نشر اسراء.
۱۳. جوهری، ابونصر، ۱۴۰۷ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، چاپ چهارم، بیروت، دارالعلم لملايين.
۱۴. چیشلم، رودریک، ۱۳۷۸، *نظریه شناخت*، ترجمه مهدی دهباشی، تهران، نشر حکمت.
۱۵. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۷، *معرفت لازم و کافی در دین*، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۶. حلی، حسین، ۱۴۳۲ق، *أصول الفقه*، چاپ اول، قم، مکتبه الفقه و الاصول المختصه.
۱۷. خراسانی (آخوند)، محمد کاظم، ۱۳۸۸، *کفایة الاصول*، قم، انتشارات ذوی القربی.
۱۸. _____، ۱۴۱۰ق، *درالقوائد فی الحاشیة علی الفرائد*، تهران، مؤسسه الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.

۱۹. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، مصباح الأصول، قم، نشر الفقاهه.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، مفردات، مترجم: غلامرضا خسروی، چاپ دوم، تهران، مرتضوی.
۲۱. روحانی، محمد، منتقى الاصول، ۱۴۱۳ق، قم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۲۲. سجادی، جعفر، ۱۳۷۳، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. سهروردی، یحیی بن حبیب، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. شاهرودی، سید محمود، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الاصول، چاپ سوم، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۲۵. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۲۶ق، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة، چاپ سوم، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۶۱، حاشية الكفاية، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبائی.
۲۷. —، ۱۳۸۵، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، انتشارات صدرا.
۲۸. —، ۱۳۹۱، مجموعه رسائل، مترجم: سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۹. —، ۱۳۸۳، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۲، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم، بیدار.
۳۱. —، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
۳۲. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، درآمدی بر معرفت‌شناسی، به کوشش مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، چاپ سوم، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۳. قرشی، علی اکبر، ۱۴۱۲، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. محمدی خراسانی، علی، ۱۳۸۵، شرح کفایه الاصول، چاپ چهارم، قم، الامام الحسن بن علی.
۳۵. محمدی، عبدالله، ۱۳۹۵، ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۶. —، ۱۳۹۲، رابطه علم و دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۷. مصطفوی، حسن، ۱۴۰۲ق، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز الكتاب للترجمة و النشر.
۳۸. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۷، المنطق، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان.

۳۹. ____، ۱۳۸۰، *اصول الفقه*، ج ۱ و ۲، تهران، خرسندی.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۸ق، *انوار الأصول*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۱. موزر، پل، ۱۳۸۵، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت الله رضایی، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
۴۲. نیکویی، مجید و حسین سیمایی، ۱۳۹۸، «نقدی بر کاشفیت ذاتی قطع از واقع در پرتو معرفت‌شناسی جدید»، *مطالعات فقه و حقوق اسلامی*، سال یازدهم، شماره ۲۰، ص ۴۰۲-۳۷۳.
۴۳. ولایی، عیسی، ۱۳۸۷، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، تهران، نشر نی.
۴۴. هاشم‌نژاد، حسین، ۱۳۸۷، «یقین از منظر علوم عقلی و قرآن کریم»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال چهارم، شماره ۱۴، ص ۲۰۰-۱۷۱.
۴۵. هدایی، علیرضا و محمدرضا حمیدی، ۱۳۹۶، «ماهیت قطع از حیث معرفت‌شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر مبنای آن»، *فقه و اصول*، سال ۴۹، شماره ۱۰۸، ص ۱۵۳-۱۳۱.