

فقه و اصول، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸
بهار ۱۳۹۶، ۱۳۱-۱۵۳

ماهیت قطع از حیث معرفت‌شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر مبنای آن*

دکتر علیرضا هدایی

استادیار دانشگاه تهران

Email: hodaee@ut.ac.ir

دکتر محمد رضا حمیدی^۱

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

Email: m_hamidi@ut.ac.ir

چکیده

در علم اصول، باور جازم مکلفان قطع نامیده می‌شود که گستره آن از علم تا جهل مرکب را در بر می‌گیرد. در تبویب و تبیین مطالب علم اصول جنبه روان‌شناختی قطع بسیار مورد تأکید بوده و بعد معرفت‌شناختی آن عمدتاً مغفول مانده است. علی‌رغم این مسئله، دقت در مباحث پراکنده ابواب حجیت نشانگر این مسئله هست که نهایتاً از نظر اصولیان، حجیت قطع دایره مدار وجود ارکان معرفت‌شناختی آن است نه ارکان روان‌شناختی؛ اگر چه رویکرد آنان در بیان مطالب و چینش آن‌ها، توجه ویژه به بعد روانی قطع بوده است. در این نوشتار تلاش شده است که ضمن تبیین ضرورت توجه به ارکان معرفت‌شناختی قطع، فواید این رویکرد نیز مشخص شوند. از جمله آنکه این رویکرد با مبانی کلامی و روایی سازگاری بیشتری داشته و امکان مقایسه و تطبیق میان مباحث حجیت در علم اصول و مباحث مربوط به موجه بودن گزاره‌ها در علوم معرفت‌شناختی را فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اصول فقه، قطع اصولی، ماهیت قطع، حجیت قطع.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۰/۰۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۱۰/۲۰.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث در دانش اصول فقه، مسائل مربوط به چستی قطع و شرایط حجیت آن است. اصولیان متأخر به پیروی از شیخ انصاری، جنبه روان‌شناسی قطع را محور تعریف، تبویب و بیان مسائل حجیت در علم اصول فقه قرار داده‌اند؛ برخی از صاحب‌نظران با انتقاد از این رویه، پیشنهاد تعریف و تبویب اصول فقه بر پایه ارکان معرفت‌شناختی قطع اصولی را مطرح نموده‌اند. هدف از انجام این پژوهش بررسی ضرورت اجرای چنین طرحی و تبیین فواید آنست. از این روی نخست برخی اصطلاحات به کار رفته در مباحث مربوط به قطع مورد تعریف قرار گرفته‌اند و سپس گزارشی از معنای قطع نزد اصولیان ارائه شده است. در ادامه، ارکان روان‌شناختی و معرفت‌شناختی آن مورد تحقیق قرار گرفته‌اند. بدیهی است که با توجه به هدف بیان شده، امکان پرداختن مفصل به همه مباحث مربوط به قطع وجود ندارد بلکه عمده تلاش بر آن است که مشخص شود آیا مباحث اصولی مربوط به قطع - فارغ از اختلاف نظرهای موجود در آن - می‌تواند در قالبی با رویکرد معرفت‌شناسانه نیز بیان شود یا خیر؛ فواید این رویکرد چیست و ارزش معرفت‌شناختی قطع‌های اصولی در این ساختار به چه میزان است.

معنای علم، یقین و شبه یقین

علم در لغت به معنای دانستن و در برابر جهل به کار می‌رود (ابن منظور، 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، ۴۷۸؛ استرآبادی، ۴۷۶؛ عبدالرحمن، ۲/۴۲۳؛ واسطی، 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، ۳۱؛ جرجانی، ۶۷؛ برای دیدن سایر تعاریف ر.ک: مصباح یزدی، ۴۳ - ۸۰).

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 صورت از اشیاء برای وی حاصل شده است (محمدی، ۱/۴۴ - ۴۵).

«یقین» از نظر لغوی از ریشه یقن و به معنای علم خالی از تردید است (جوهری، ۶/۲۲۱۹). از نگاه

عده‌ای دیگر علمی که بر آن از راه استدلال و نظر، قطع حاصل شود یقین نامیده می‌شود و لذا یقین (علم یقینی) اخص از مطلق علم خواهد بود (قرشی، ۲۶۹/۷). فارغ از هر معنای لغوی که مورد پذیرش قرار گیرد، مفهوم یقین و مفاهیم مشابه با آن از دو لحاظ قابل بررسی‌اند: حیث معرفت‌شناختی و حیث روان‌شناختی. جنبه نخست اشاره به صدق و موجه بودن گزاره‌ها و جنبه دوم ناظر به حالات درونی و روانی فرد نسبت به گزاره‌های یاد شده دارد. توضیح آنکه معرفت‌شناسی به دانشی اطلاق می‌شود که شناخت‌های گوناگون انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد و درست و نادرست آن‌ها و نیز معیار درستی و صحت آن‌ها را بیان می‌کند (فیاضی، ۲۵). از این رو تنها گزاره‌هایی می‌توانند متصف به معرفت شوند که مطابق با واقع بوده و معیاری برای این مطابقت وجود داشته باشد. به بیان دیگر، در این رویکرد، اندیشه و شناخت از آن حیث که باید باشد مورد توجه قرار می‌گیرد. در حالیکه 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 نه ارتباط قضیه با واقع (حسین‌زاده، ۳۲). همچنانکه در کتب مربوط به دانش روانشناسی، اندیشه را (به عنوان نوعی رفتار) از آن جهت که روی می‌دهد مورد بررسی قرار می‌دهند و لذا اموری نظیر تصورات ذهنی، تمییز اشیاء، تجرید، تعمیم و... در آن مطرح شده و تفکر در روانشناسی شامل خیالبافی، رؤیا، آرزو و کوشش برای حل مسئله می‌شود (شریعتمداری، ۳۸۴-۳۹۳). اگر چه برخی روانشناسان تمایل به خارج کردن فرآیندهای ذهنی (نظیر اندیشه و یقین) از موضوع این دانش دارند، اما رویکرد غالب بر خلاف این نظرست (ستوده، ۱۷؛ منصور، ۲۸۹).

در ادامه واژه یقین از این دو حیث مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند:

حیث اول: معنای معرفت‌شناختی / منطقی

مطابق نظر برخی از صاحب‌نظران، واژه یقین در اصطلاح به معنای باور جازم غیر مقلدانه مطابق با واقع و توأم با علم به محال بودن نقیض آن است (جرجانی، ۱۱۳؛ غزالی، ۵۳۸؛ سجادی، ۲۱۹۴/۳)؛ چنانکه برخی لغت‌شناسان نیز به این معنا تصریح نموده‌اند (مصطفوی، ۲۶۳/۱۴). قید «علم به محال بودن نقیض» بیشتر از سوی فلاسفه بیان شده است (ر.ک: ابن سینا، ۷۸؛ سهروردی، ۱۸۰/۴) و بیانگر این اصل است که مثلاً گزاره «دو عدد زوج است» آنگاه یقین به شمار 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، دانسته او «شبه یقین» خواهد بود (ابن سینا، ۵۱). با این قید، بسیاری از دانسته‌های انسان - نظیر امور جزئی که قابل تغییرند - از ذیل عنوان یقین خارج می‌شوند (طوسی، ۲۹۲/۱). در آثار متأخران،

اصطلاح «یقین معرفت شناختی» تا حد زیادی اشاره به این مفهوم دارد (خان افصلی، 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 (موسوی، ۲/ ۱۷۸).

قید دیگری که در معنای معرفت شناختی یقین، شبه یقین و علم می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، عنصر «توجیه» است. بدین معنا که آیا موجه بودن گزاره‌ها تأثیری در ماهیت آن‌ها از حیث متصف شدن به عناوین سه‌گانه فوق را دارد یا خیر؟ «توجیه معرفتی» بدان معناست که یک گزاره تنها در حالتی موجه است که دلایل مناسب و قاطعی برای صادق بودن آن باور وجود داشته باشد (علی پور، ۹۳). در مورد چیستی و ملاک‌های «توجیه» نظریات گوناگونی داده شده است؛ از جمله آنکه توجیه می‌بایست همراه با وصف اعتمادآفرینی باشد؛ یعنی به گونه‌ای باشد که به طور مناسبی نتایج صادق از آن به دست آید (امیری، ۲۱)؛ لذا اگر فردی به گزاره‌ای صادق باور داشت و دلیل وی پیشگویی یک رمال باشد، این باور را نمی‌توان موجه به شمار آورد. «باور صادق موجه» عبارت بسیار مشهور و تعریف فراگیر معرفت‌شناسان از مفهوم «معرفت» است (رهبر، ۶۸) و ممکن است بتوان میان این مفهوم و مفهوم علم نزد برخی فلاسفه مسلمان ادعای مشابهت نمود (خسروپناه، ۹۱).^۱

حیث دوم: معنای روان‌شناختی

از بعد روان‌شناختی، یقین به باور جازم فرد نسبت به یک گزاره اطلاق می‌شود؛ خواه مطابق با واقع باشد یا نه و خواه از طریق معمول و معقول به دست آمده باشد یا از راه‌های دیگر (مصباح یزدی، ۴۴). اگر چه برخی از صاحب نظران به درستی بیان کرده‌اند که میان این دو مفهوم (یقین منطقی و یقین روان‌شناختی) رابطه عام و خاص وجود دارد (خان افصلی، 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، نشانگر جنبه معرفت شناختی و روان‌شناختی علم‌اند (عارفی، ۱۰۵).

در مباحث معرفت‌شناسی، به جز موارد ذکر شده، تعاریف و مناقشات بسیار زیاد دیگری نیز در این

۱. می‌توان میان قید «تقلیدی نبودن و استدلالی بودن» در یقین و قید «توجیه» در معرفت‌شناسی تشابهاتی را یافت اما استدلالی بودن اعم از ابتدای بر استدلال صحیح است؛ بنابراین اگر فردی باور جازم و مطابق با واقع را بر اساس استدلالی غیر صحیح به دست آورد، ماهیت باور وی همچنان می‌تواند مورد مناقشه باشد؛ مگر آنکه ادعا شود که قید استدلالی بودن نسبت به استدلال صحیح انصراف دارد. این مسئله نزد معرفت‌شناسان نیز مورد اختلاف و اشکال است. رک: کشفی، تعریف سه جزئی، ۱۳ - ۲۶.

زمینه وجود دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۴۳ - ۸۰) و از آنجا که این تعاریف بیشتر جنبه وضع اصطلاح داشته و قابل صدق و کذب نیست و مناقشات مربوط به آن‌ها نیز ارتباط مستقیمی با موضوع این نوشتار ندارند از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود. بر اساس آنچه گفته شد، «علم» عبارت است از باور جازم صادق، هرگاه این باور به صورت غیر مقلدانه و به همراه علم به محال بودن نقیض نیز باشد «یقین» نامیده می‌شود و اگر فاقد قید دوم باشد، «شبه یقین» به حساب می‌آید. مفهوم یقین را می‌توان معادل تقریبی معرفت - یعنی باور صادق موجه - به حساب آورد. قید توجیه اشاره به مدلل بودن گزاره‌ها دارد به نحوی که در بیشتر موارد، به کار بردن چنین موجهاتی موجب حصول قضیه‌ای صادق شود. پس از ذکر این مقدمات، به بررسی معنای قطع در علم اصول فقه می‌پردازیم.

تفاوت دیدگاه معرفت‌شناختی و روان‌شناختی به قطع اصولی و آثار آن

با تبیین دو رویکرد معرفت‌شناختی و روان‌شناختی، می‌توان تفاوت هر یک از این دو رویکرد را در مسئله‌سازی و چینه مطالب علوم و به طور خاص علم اصول را تشریح نمود. توضیح آنکه در رویکرد روان‌شناختی به یقین، مسائل به صورت توصیفی و نه دستوری مورد ملاحظه قرار می‌گیرند و پاسخ به این مسائل نیز در همین حیطه خواهد بود؛ مثلاً یقین از بعد روانی چیست و چگونه بدست می‌آید؟ (ر.ک: مظفر، ۳۸۰) این درحالی است که در رویکرد معرفت‌شناسانه، مسائل آنچنان که باید باشند - و نه لزوماً آن‌گونه که هستند مورد توجه قرار می‌گیرند. به عنوان نمونه، برخی از این مسائل و پاسخ‌های احتمالی آن‌ها از این قرارند:

رویکرد روان‌شناختی:

الف) یقین در دانش اصول به چه معنایی است؟ یقین به معنای جزم صد در صدی به موضوع یا حکم شرعی است که در مقابل شک یا ظن قرار می‌گیرد (توصیفی).

ب) آیا رسیدن به یقین در گزاره‌های فقهی و اصولی ممکن است؟ بله، زیرا عده‌ای در این دانش‌ها به یقین رسیده‌اند/ خیر، زیرا هیچ کس در این دانش‌ها به یقین نرسیده است (توصیفی).

ج) آیا می‌توان از طریق خواب، تخیل، علوم غریبه و... به یقین رسید؟ بله، چراکه عده‌ای از این طریق به یقین رسیده‌اند/ خیر، چراکه کسی از این طرق به یقین نرسیده است (توصیفی).^۱

رویکرد معرفت‌شناختی:

۱. در دانش روانشناسی نیز پاسخ به پرسش یاد شده از طریق آزمایش و تحلیل و توصیف داده می‌شود نه استدلال‌های عقلی. نک: (مجی‌الدین، ۲۷۲ - ۲۸۶)

الف) یقین در دانش اصول به چه معنایی است؟ یقین اصولی به معنای مطابقت یک گزاره موجه با نفس الامر بوده که منجر به استنباط حکمی شرعی شود و در مقابل جهل بسیط یا مرکب قرار دارد.

ب) آیا رسیدن به یقین در گزاره‌های فقهی و اصولی ممکن است؟ بله، زیرا در موجهات (طرق) رسیدن به واقع در این علوم احتمال خلاف وجود ندارد/ خیر، زیرا احتمال خلاف وجود دارد.

ج) آیا می‌توان از طریق خواب، تخیل، علوم غریبه و... به یقین رسید؟ بله، زیرا این امور بازگشت به بدیهیات دارند/ خیر، زیرا این امور بازگشت به بدیهیات نداشته و توجیه‌کننده مؤدای خود به شمار نمی‌آیند.

پرسش‌ها و پاسخ‌های فوق می‌توانند در جزئی‌ترین مسائل ابواب مختلف ادامه یابند. بدیهی است که در رویکرد روان‌شناختی، عمده توجه به آثار ناشی از جزم به تکلیف است. مثلاً آیا عمل بر خلاف تکلیف مقطوع، هتک حرمت شارع هست یا خیر و آیا امکان دارد قاطع را از عمل نمودن به قطع خویش بازداشت یا نه؟ (نک: آخوند خراسانی، ۲۶۹) در حالیکه در رویکرد معرفت‌شناختی عمده مباحث پیرامون درجه کاشفیت امارات از واقع و صلاحیت آن‌ها برای قرارگرفتن در شمار موجهات منطقی می‌شود. به بیان بهتر، در رویکرد روان‌شناختی مسئله اصلی آن است که نفس قطع یافتن به یک تکلیف - فارغ از صحت و دلیل آن - چه آثاری در رابطه شارع و مکلف ایجاد می‌کند. اما در رویکرد معرفت‌شناختی پرسش اصلی آن است که چگونه می‌توان در مسائل فقهی به یقینی صحیح و موجه دست پیدا کرد (نک: جوادی آملی، منزلت عقل، ۱۵۱ - ۱۵۷). در ادامه با ارائه گزارشی از معنای قطع نزد اصولیان، به ویژه اصولیان متأخر، رویکرد غالبی آنان در این زمینه مشخص می‌شود.

گزارشی از معنای قطع نزد اصولیان

«قطع» در لغت معنای گسستن می‌دهد و به باور جازم نیز اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۰۱/۵؛ ابن منظور، ۹۷/۱۲؛ جمعی از نویسندگان، ۶۳۹)؛ بدین اعتبار که موجب انقطاع احتمال خلاف نزد قاطع می‌شود؛ یا آنکه سبب تفصیل دادن امری از امر دیگر خواهد شد (حسینی شیرازی، بیان الاصول، ۸۷/۱؛ مصطفوی، ۲۹۵/۹). قطع در اصطلاح اصولیان، یکی از سه حالت ممکن برای مکلف - پس از التفات نسبت به احکام شرعی - دانسته شده است (انصاری، ۲/۱). با وجود این بسیاری از اصولیان معنای قطع را روشن و بدیهی دانسته و تعریف روشنی از آن ارائه نداده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۶۳۹) و برخی دیگر به بیان تعاریفی از این اصطلاح پرداخته‌اند. در نگاه اول، تعاریف ارائه شده از سوی اصولیان پیرامون معنای قطع در علم اصول، مختلف و حتی متعارض است؛ عده‌ای آن را معادل علم و یقین برشمرده‌اند (مشکینی، ۱۴۳؛ بهجت، ۱۲/۳). عده‌ای دیگر بر اعم بودن معنای آن از علم سخن گفته‌اند (عارفی، ۲۰/۳)؛

ساباطی، ۳۹؛ تهرانی، ۸/۱). برخی تصریح نموده‌اند که قطع، عین انکشاف از واقع است (عراقی، نهایتاً الأفکار، ۶/۳) و در مقابل گروهی دیگر قطع را نتیجه حاصل از قیام کواشف برشمرده‌اند (کاشانی، ۹۲). با وجود این اختلاف تعابیر، با بررسی دقیق سخنان اصولیان می‌توان دریافت که بسیاری از آنان مفهوم مشابهی از قطع را در نظر داشته‌اند. برای نیل به این مفهوم، ویژگی‌های قطع اصولی را از حیث معرفت‌شناختی و روان‌شناختی بررسی کرده و بر طبق این خصوصیات به بیان تعریفی جامع و مانع از این اصطلاح خواهیم پرداخت. به ویژه آنکه لازم است مشخص شود که حجیت قطع مربوط به کدام یک از این دو حیث است.

۱. ابعاد روان‌شناختی قطع از دیدگاه اصولیان

گفته شد که حیثیت روان‌شناختی به جنبه روانی باورهای فرد اطلاق می‌شود، فارغ از مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع و نیز بدون در نظر گرفتن موجه یا غیر موجه بودن آن. با نگاهی اجمالی به سخنان اصولیان به خوبی پیداست که این جنبه قطع، بسیار مورد توجه آنان بوده است. چرا که ایشان قطع را یکی از سه حالت ممکن برای مکلفی که به حکمی شرعی التفات نماید برشمرده‌اند. بدین بیان که مکلف یا نسبت به حکم شرعی دارای باور جازم و قطعی است؛ یا گمان و ظن (احتمال بیشتر از ۵۰ درصد) و یا شک و تردیدی که هیچ وجه رجحانی به دو طرف ندارد (انصاری، ۲/۱؛ مکارم، ۲۰۹/۲؛ عراقی، ۲/۳). همانگونه که پیداست، در این تقسیم‌بندی و به تبع آن در بیشتر مباحث اصول فقه، قطع مکلف تنها از حیث روان‌شناختی مورد لحاظ قرار گرفته است (جوادی آملی، دین‌شناسی، ۱۵۵) یعنی باور جازم مکلف نسبت به احکام شرعی؛ به گونه‌ای که مکلف - از نظر خویش - به ساحت واقع دست یافته باشد. بنابراین نباید اظهاراتی نظیر اینکه «قطع رسیدن به ساحت واقع است (ر.ک: حیدری، ۱۷۹)» این تصور 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. بنابراین عبارت یاد شده خالی از مسامحه نیست. باور جازمی که در آن احتمال خلاف داده نشود به چند گونه قابل تصور است:

۱- در نظر گرفتن احتمال خلاف، نوعاً برای فرد ممکن باشد اما عرف عقلائی چنین احتمالی را در حکم عدم اعتبار نموده و برای آن جایگاه و منزلت علم را قائل باشد؛ از همین روست که چنین باورهایی را «علم عقلائی» نامیده‌اند (رفاعی، ۳۵۶/۱). حالت روانی حاصل از چنین گزاره‌هایی «اطمینان» است و مشهور اصولیان آن را در زمره ظنون جای داده‌اند. به هر حال، اطمینان یا «ظن متأخم به علم» از دایره مفهوم قطع خارج است (ساباطی، ۳۹).

۲- قاطع به نحو متعین در هیچ‌یک از گزاره‌های مقطوع خویش تردید نداشته باشد، اما اجمالاً بداند که برخی از قطع‌های او صحیح نیستند یا احتمال عدم صحت - به نحو نامتعین - در آن‌ها وجود داشته باشد. برخی از اصولیانی که به این حالت اشاره داشته‌اند، تصریح نموده‌اند که این موارد نیز از زمره قطع اصولی است (مظفر، أصول الفقه، ۳۸۴؛ سنقر، ۳۹۰/۲). عده‌ای دیگر با استبعاد در امکان وجود یقین در تک گزاره‌ها و در عین حال وجود احتمال کذب برخی از آن‌ها، چنین مواردی را در زمره علم عادی برشمرده‌اند نه قطع حقیقی (مکارم، ۲۱۴/۲).

۳- قاطع به نحو بالفعل در قطع خود هیچ تردیدی نداشته باشد اما برخی مبانی یا مقدمات بعیدی که در پیدایش آن قطع دخالت دارند، از گزاره‌های ظنی یا اطمینانی باشند به گونه‌ای که با دقت عقلی، احتمال خلاف نیز فعلیت پیدا کند. مثلاً فردی در تحریف یا عدم تحریف قرآن کریم تردید نماید و آنگاه با استناد به اطمینان حاصل از دلایل عدم تحریف قرآن، احتمال تحریف را به قدری ناچیز بداند که بدان اعتنایی نکند؛ حال اگر چنین فردی با توجه به آیه‌ای از قرآن، در گزاره‌ای فقهی به باور جازم برسد - آیا اطمینانی - غیر قطعی - بودن گزاره سابق در ماهیت باور جازم اخیر نیز مؤثر است؟ همچنین است قطع حاصل از تواتر؛ چرا که احتمال تبانی در خبر متواتر هیچگاه به صفر مطلق نمی‌رسد بلکه به قدری ناچیز می‌شود که ذهن بشری قادر به تصور روشنی از آن نیست؛ مانند احتمال یک بر یک میلیارد و مانند آن (صدر، دروس فی علم الاصول، ۱/۲۷۱؛ گروه نویسندگان، ۳۵۱). از این روست که کثرت روایان در خبر متواتر، موجب حکم به انعدام احتمال تبانی و نتیجه حصول اطمینان یا یقین به حکم می‌شود (خویی، مصباح، ۱/۱۶۲؛ عارفی، ۳/۲۳۵)؛ اگر چه این احتمال حقیقتاً منعدم نشده است (حسینی، بیان الاصول، ۱/۳۱۵).^۱

برخی از اصولیان کوشیده‌اند با تفاوت نهادن میان «امکان ذاتی اثبات خلاف» و «فعلیت امکان خلاف در ذهن قاطع» این مسئله را تحلیل نمایند (موسوی، ۱۷۸/۲) اما همچنان این پرسش به جا می‌ماند که اگر فردی در مقدمات بعیده اعتقادات خود تردید داشته باشد و در عین حال در گزاره‌ای که بر آن مقدمات بعیده مبتنی است به قطع برسد - به گونه‌ای که متوجه تردید پیشین خود نباشد یا ارتباط آن را با گزاره فعلی درنیابد - آیا از حیث روان‌شناختی می‌توان وی را قاطع به شمار آورد یا خیر؟ البته مسلم است که اگر تردید پیشین وی موجب فعلیت تردید در گزاره مبتنی بر آن شود، عنوان قطع از آن اعتقاد سلب خواهد شد.

از ظاهر سخن برخی از فقها چنین برمی‌آید که چنین احتمالاتی موجب عدم حصول قطع می‌شوند؛ مثلاً درباره احتمال حصول قطع به تمام شدن ماه بر طبق محاسبات دقیق نجومی، گفته شده است از آنجا

۱. لازم به ذکر است که در این مسئله نظر دیگری نیز وجود دارد و برخی از فلاسفه، حکم مستند به تواتر را در زمره یقینات آورده و آن را مانند احکام ریاضی غیر قابل خدشه دانسته‌اند (مطهری، ۱۳/۴۰۱). اما به هر حال اصولیانی که خبر متواتر را نیز محتمل‌الکذب می‌دانند به دلیل یاد شده در متن آن را مفید یقین برشمرده‌اند.

که احتمال وقوع اتفاقاتی خارق العاده نظیر «رد الشمس» همچنان وجود دارد، قطع یاد شده که بر مبنایی ظنی (حرکت عادی ستارگان و سیاره‌ها) استوار شده است حقیقتاً قطع نیست (میرزای قمی، جامع الشتات، ۱/۲۲۳). به بیان دیگر، احتمال خلاف در این گونه موارد محال و قوعی با امری نزدیک به آن است نه محال ذاتی؛ لذا از نظر عقلی ممکن است چنین قطعی با واقع اصابت نداشته باشد. با وجود این به نظر می‌رسد که چنین دقت نظری در حصول قطع از دید سایر اصولیان لازم نیست. مثلاً برخی از آنان اشاره کرده‌اند که حتی اموری نظیر تبدیل شدن آب دریا به خون و مانند آن نیز محال ذاتی نیست؛ در عین آنکه چنین اموری مانع از قطعیت به تداوم بقای آب در دریاها نیست (موسوی، ۲/۱۷۸).

درباره امور غیر خارجی نیز همین عقیده جاری است چراکه به تصریح اصولیان از سویی حتی خبر واحد محفوف به قرائن نیز می‌تواند موجب قطع مکلف شود (مظفر، أصول الفقه، ۴۲۶) و از سوی دیگر در روایات - حتی روایات صحیح و موجود در کتب معتبر - همواره می‌توان احتمالاتی نظیر سهو راوی در نقل یا کتابت روایات و... را متصور شد (میرزای قمی، القوانین المحکمة، ۴/۴۸۸)؛ لذا بعید است که حصول قطع نزد اصولیان منوط به قطعی بودن تمام مقدمات و مبانی آن باشد. چنانکه برخی اصولیان تصریح نموده‌اند که مثلاً در بحث از حجیت ظهور، احتمال اراده خلاف ظاهر کلام - به دلیل ضعیف بودن چنین احتمالی و ندرت آن - مانع از حصول قطع به مدلول کلام نخواهد بود (میرزای شیرازی، ۱/۱۴۴) و اصولاً اصالت ظهور در جایی جریان می‌یابد که احتمال خلاف - ولو به نحو اندک - وجود داشته باشد (فانصوه، ۱/۲۰۹؛ خرازی، ۵/۲۰۷). حال اگر بنا باشد احتمال خلاف موجود در اصول لفظیه و مانند آن نیز مانع از قطعیت باورهای شرعی به شمار آیند، اصولاً هیچ قطعی جز در خصوص احکام مستند به نص و مانند آن قابل دستیابی نیست. در جمع‌بندی مطالب فوق می‌توان گفت که قطع از حیث روان‌شناختی عبارت است از باور جازمی که هیچ احتمال خلافی به صورت بالفعل و متعین از جانب قاطع در آن نرود؛ اما احتمال خلافی که به صورت اجمالی یا بالقوه باشد، آسیبی به قطعیت آن وارد نمی‌کند.

۴- قاطع نه به صورت بالفعل و نه به صورت بالقوه و نه به صورت متعین یا غیر متعین هیچ تردیدی در صحت اعتقاد خود نداشته و تمامی مقدمات منجر به نتیجه‌گیری وی، دست کم از نظر خودش، یقینی باشد. این مورد، قدر متیقن از تعریف قطع نزد اصولیان به شمار می‌آید.

۲. ابعاد معرفت‌شناختی قطع از دیدگاه اصولیان

گفته شد که در مباحث معرفت‌شناختی به دو عنصر «صدق» و «توجیه» پرداخته می‌شود. اگر چه در نگاه اول به نظر می‌رسد که قطع اصولی نسبت به این دو مفهوم به نحو «لابشرط» لحاظ شده اما این معنا نیاز به تبیین بیشتر دارد. در ادامه به بررسی این دو مسئله پرداخته می‌شود.

مسئله صدق: «صدق» در اصل به معنای قوت و معنی مشهور آن مخالف کذب است و در اصطلاح معنای مطابقت با واقع می‌دهد (ابن فارس، ۳/۳۳۹؛ سجادی، ۲/۱۱۰۱). نزد اصولیان واژه «قطع مصیب» اشاره به صادق بودن قطع و اصابت آن با واقع دارد؛ یعنی مؤدای قطع با حکم واقعی مطابق است (ایروانی، ۲/۴۰). واژه دیگری که برای بیان رابطه قطع و واقع به کار می‌رود «کاشف» است که با مفهوم اصابت تفاوت دارد. این واژه اشاره به آن دارد که قطع در نزد قاطع دارای ویژگی ارائه دهندگی از واقع است-نه انطباق با آن- (همان) لذا مربوط به لحاظ روان‌شناختی قطع می‌شود نه حیث معرفت‌شناختی آن. از نگاه عده دیگری از اصولیان قطع همواره دارای وصف انطباق با واقع است؛ بدین بیان که قطع مذکور یا مصیب است که در این صورت با حکم اولی و موجود در لوح محفوظ منطبق است و یا غیر مصیب بوده که در این حالت نیز با احکام ظاهری شرعی مطابقت خواهد داشت؛ چرا که احکام ظاهری برای حالت عدم علم وضع شده‌اند و در حد خود دارای واقعیت هستند (برای دیدن معانی مختلف حکم واقعی و حکم ظاهری ر.ک: کاظمی، ۱۲۰)؛ لذا قطع در هر حال با واقع منطبق است (نجفی اصفهانی، ۱/۸۵). اما اطلاق این سخن قابل انتقاد به نظر می‌رسد، چرا که احکام شرعی بدون لحاظ علم یا جهل مکلف به آن‌ها وضع شده‌اند. نهایت آنکه منجزیت چنین احکامی در خصوص جاهل قاصر محقق نمی‌شود (میرسجادی، ۳/۲۷۱؛ آل فقیه، ۱/۵۵) لذا اگر مکلف در حصول مقدمات قطع خویش مقصر بوده و قطعی غیر مصیب برای او حاصل شود، همچنان مکلف به احکام واقعی و اولی خواهد بود نه احکام ظاهری و در چنین حالتی به هیچ یک از دو معنای یاد شده نمی‌توان گفت که قطع وی با واقع مطابقت دارد.

مسئله توجیه: مورد دیگری که در بررسی معرفت‌شناسانه قطع مورد لحاظ قرار می‌گیرد عنصر توجیه است. این واژه در علوم معرفت‌شناختی دارای معانی متعددی بوده که پرداخت به آن‌ها از گنجایش این نوشتار خارج است (ر.ک: خان افضلی، ۱۵۹)؛ 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 موجه 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. 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، ۱۰۸؛ سیستانی، ۲۲؛ حیدری، ۱۸۰؛ میرزای شیرازی، ۳/۳۰۱؛ لنکرانی، ۱/۴۸۹). اصطلاح جاهل قاصر و جاهل مقصر در ابواب حجیت قطع اشاره غالباً اشاره به بعد موجهیت قطع دارد؛ بدین بیان که آن دسته از قطع‌هایی که مستند به مقدمات

منهی عنه (نظیر قیاس) یا منابع غیر موثق (نظیر کتب ضاله) و ... هستند فاقد قابلیت احتجاج به شمار می‌آیند؛ اگر چه که عنوان قطع بر آن‌ها همچنان صادق است (اجتهادی، ۱۰/۱؛ حسینی، بیان الفقه، ۲/۲۳۵). البته از ظاهر سخن برخی چنین برمی‌آید که قطع غیر موجه تنها در صورت عدم اصابت با واقع موجب عقاب خواهد بود (خویی، الهدایة، ۳/۶۸).

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، ۱/۴۵۵). در چنین مواردی، دلالت ظواهر و مانند به صورت شرط توجیه لحاظ شده‌اند. مثلاً مکلفی که در وجوب نماز جمعه تردید نموده و علت تردید او روایتی است که ظهور در وجوب آن دارد و در عین حال این ظهور موجب حصول قطع برای وی نشده است؛ در این حالت، ظاهر روایت مذکور عنصر مدلل بودن (توجیه) ظن وی به شمار می‌آید. در قطع تعبدی، عنصر روان‌شناختی بسیار کمرنگ است و اصولاً تفاوتی نمی‌کند که پس از قیام دلیل شرعی، مکلف نسبت به مؤدای آن از حیث روانی چه حالتی داشته باشد.^۱ از نظر شرط صدق (مطابقت با واقع) نیز نمی‌توان قطع تعبدی را محدود و مقید نمود؛ چرا که ممکن است مؤدای دلیل با حکم واقع اصابت نداشته باشد؛ لذا در چنین مواردی تنها عنصر موجهیت وجود دارد و آن را می‌توان «گزاره شرعی موجه» دانست که از حیث باورمندی مکلف و اصابت با واقع به نحو لایبشرط لحاظ شده است. اصطلاح «ظنون معتبره» اشاره به چنین گزاره‌هایی دارد. در عین حال باید توجه داشت که از نظر اصولیان چنانچه پس از اقامه این امارات، (مثلاً خبر واحد) برای مکلف نسبت به مؤدای آن قطع حاصل شود، این مسئله داخل در حجیت قطع خواهد بود (مظفر، ۴۲۶).

اصطلاح دیگری که در آن بر عنصر توجیه تأکید شده، «یقین موضوعی^۲» است. یقین موضوعی به یقینی اطلاق می‌شود که از تراکم دلایل و قرائن اعتماداً حول یک موضوع معین به دست می‌آید، به گونه‌ای که احتمال خلاف در آن به سمت صفر شدن تمایل کند (آل فقیه، ۱/۳۳۱؛ سیستانی، ۳۴)؛ لذا در یقین

۱. ممکن است تصور شود که حالت روانشناختی مکلف در چنین حالتی همان ظن است یعنی گمان غالب یا ظن متأخم به علم؛ اما چنین تصویری صحیح نیست چراکه در چنین مواردی ظن نوعی مورد نظر است نه ظن شخصی (حلی، ۱۰/۸۵). بنابراین قطع تعبدی از حیث حالت روانی مکلف نسبت به آن به صورت لایبشرط لحاظ می‌شود (مروجی، ۱۳/۱). البته اگر پس از اقامه این امارات برای مکلف نسبت به مؤدای آن قطع حاصل شود، داخل در حجیت قطع خواهد بود.

۲. 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. رک: سیستانی، ۲۲.

موضوعی دو رکن مهم قابل شناسایی است؛ نخست وجود 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 اخیری یقین روان شناختی است و لذا رابطه آن با یقین موضوعی عام و خاص من وجه خواهد بود (خسرو پناه، ۲۳۲).

با توجه به مطالب یاد شده، انواع یقین را از حیث معرفت شناختی می توان در چند دسته بیان کرد: یقین منطقی: باور صادقی که توأم با علم به استحاله حالت خلاف است؛ چنین علمی در ریاضیات و مسائل منطقی به دست می آید و باورهای جزئی و تجربی را در بر نمی گیرد.

یقین موضوعی/علم عقلایی: باوری که از تراکم قرائن اطمینان بخش عقلایی به دست می آید؛ به گونه ای که عرف عقلا احتمال خلاف آن را در نظر نمی گیرد؛ خواه به دلیل استحاله وقوعی آن خواه به دلیل میزان بسیار پایین احتمال خلاف. هر گاه این باورها مطابق با واقع نیز باشند، می توان آن ها را معرفت یعنی باور صادق موجه نامید.

یقین ذاتی/وهمی: در معنای خاص خود به باور جازمی اطلاق می شود که ریشه در قرائن غیر عقلایی و وهمی داشته باشد؛ نظیر باورهای جازم متکی بر فال و علوم خرافی. حتی اگر چنین باوری صادق نیز باشد، حجت نخواهد بود چراکه عمل نمودن به قرائن غیر عقلایی و منهی عنه موجب مجازات و سلب معذوریت دانسته می شود (ذهنی، ۴/۴۰۹؛ قزوینی، ۲۲۱). بدیهی است که این معانی نسبتی با یقین روان شناختی ندارند و مثلاً ممکن است فردی یقین موضوعی خود را یقینی منطقی بداند. از همین روست که یقین روان شناختی - در صورتی که منشاء وهمی و غیر استدلالی داشته باشد - از حیث معرفت شناختی ظن به شمار می آید؛ لذا در قرآن کریم از اعتقادات کفار با عنوان ظن یاد شده، در حالیکه آنان به صحت پندارهای خود قطع داشته اند (شعرانی، ۲۲؛ سیستانی، ۳۴).

ارزش معرفت شناختی قطع اصولی

از لحاظ معرفت شناختی، قطع اصولی نمی تواند جایگاه یقین منطقی را داشته باشد؛ چراکه یقین منطقی تنها در علوم عقلی جریان داشته و مخصوص چنین دانش هایی است^۱. قطع اصولی آنگاه که به

۱. ممکن است تصور شود احکام فقهی وقتی ریشه در یکی از مقدمات شش گانه برهان نظیر تواتر یا حدسیات دارند، یقینی به شمار می آیند؛ اما این سخن قابل نقد است. چرا که متواتر، حدسیات و مجربات ریشه در قیاسی خفی یا فطری داشته (نک: طوسی، شرح الاشارات، ۱/ ۲۱۴) که هرگز از نظر معرفتی ارزش اولیات را ندارند و حتی برخی از منطق دان ها اموری نظیر متواترات و حدسیات را به همین دلیل در شمار مقدمات برهان نپذیرفته اند (همو، الجوهر النضید، ۲۰۱) و مسلم است که اولیات در استدلال های اصولی نقشی ندارند (نک: طباطبایی، ۱/ ۱۵؛ بهبهانی، الفوائد الحائریه، ۱۱۹).

موضوعات احکام نظیر خمریت مایعی خاص تعلق می‌گیرد، ریشه در داده‌های حسی و موارد مشابه خواهد داشت و آنگاه که به احکام تعلق می‌گیرد تکیه بر مقدمات فراوانی نظیر حجیت ظواهر و... دارد که احتمال خلاف در آن‌ها هیچگاه به صفر نمی‌رسد (نک: بهبهانی، الرسائل الأصولية، ۱۵ و ۱۶ و ۲۸)؛ حتی اگر فردی به واسطه شنیدن احکام از خود معصوم نیز به قطع برسد، این قطع ریشه در بنیاداتی عقلایی نظیر حجیت ظواهر و اصل عدم خطای حسی دارد و داخل در یقین منطقی نخواهد بود (حلی، ۶/۲۵۲)؛ در خصوص افراد غیر معصوم، احتمالات دیگری نظیر امکان سهو و سوءفهم نیز مطرح شده و مانع از حصول قطع می‌شود (نجفی اصفهانی، ۳/۳۲۶). لذا 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 به ندرت اتفاق می‌افتد (روحانی، ۴/۳۲). به ویژه آنکه معمولاً خود قاطع نیز احتمال اجمالی خطا بودن برخی قطع‌های خود را می‌پذیرد و این مسئله نشانگر منطقی نبودن یقین‌های حاصله در این زمینه است (مکارم، ۲/۲۱۴). از طرفی 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. در مباحث پیشین گفته شده که شارع از برخی روش‌های حصول قطع منع به عمل آورده و قطع حاصل از آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد؛ از طرف دیگر در بیان احکام شرعی روشی خاص معرفی ننموده و به سیره‌های مرسوم میان عقلا پایبند مانده است. از دید بسیاری از اصولیان، سیره‌های مرسوم میان عقلا اموری هستند که به طور نوعی و غالبی حاکی از واقع بوده و واقع‌نمایی آن‌ها بیش از خطاپذیری آن‌هاست (أصول الفقه، ۱۰/۸۵). وجه نهی از طرق منهی عنیهی که فرد را به قطع یا ظن غیر معتبر می‌رسانند نیز عدم واقع‌نمایی نوعی آن‌ها است (بهجت، ۳/۱۵۱)؛ لذا قطع معتبر اصولی قطعی است که از طرق معتبر و واقع‌نما به دست آید و ارزش معرفت‌شناختی این قطع‌ها نیز در همین حیطه تعریف می‌شود. بر این اساس اگر چه در خصوص هیچ قطعی به طور خاص نمی‌توان موجه بودنش را دلیل صدق و ارزش معرفت‌شناسانه آن به شمار آورد اما می‌توان گفت که قطع مذکور از طریقی به دست آمده که احتمال اصابت آن با واقع از نظر عقلایی قابل ملاحظه بوده و احتمال خلاف آن در دید عقلا نادیده انگاشته می‌شود؛ خواه قاطع در خصوص آن به قطع روان‌شناختی نیز دست یابد و خواه تنها برای او اطمینان یا ظن و گمان حاصل شود.

نقدی بر رویکرد اصولیان در بیان احکام قطع

در بیان اصولیان متأخر که به تبع شیخ انصاری مسئله قطع را مستقلاً مورد بحث قرار داده‌اند غلبه جنبه

روانی قطع کاملاً مشهود است. تقسیم حالات مکلف به قطع، ظن و شک و تأکید بر لابلشراط لحاظ شدن صدق و توجیه در حصول قطع اصولی (برای نمونه ر.ک: آخوند خراسانی، ۲۵۷؛ انصاری، ۲/۱؛ بجنوردی، ۷/۲)، نشان از توجه ویژه اصولیان به جنبه روان‌شناختی تعریف قطع دارد. به تبع این تعریف، مسائل توصیفی و مفصل‌دیگری نیز که ناظر به جنبه روانی قطع است، وارد مباحث اصولی شده‌اند؛ نظیر امکان حصول قطع از امور غیر عقلایی و قطع قطاع، معصیت بودن مخالفت با مطلق قطع و... (آخوند خراسانی، ۲۵۸ و ۲۷۰؛ انصاری، ۴/۱ و ۲۲) بدین گونه، در تبویب مسائل مربوط به قطع، جنبه روان‌شناختی آن غلبه محسوسی دارد.^۱ از آنجا که چنین مطالب بیشتر کتب اصولی متأخران، متأثر از کفایه الاصول و فرائد الاصول بوده، روند یادشده در این کتاب‌ها نیز ادامه یافته است. در عین حال، بحث‌های پراکنده دیگری وجود دارد که ناشی از توجه به بعد معرفت‌شناسانه آن است و در مباحث پیشین به مهم‌ترین آن‌ها اشاره شد. برآیند مباحث اصولیان در مبحث قطع و ظن را می‌توان چنین دانست (اجتهادی، ۱۰/۱؛ مظفر، ۳۷۶ - ۳۷۷):

قطع صادق و موجه: حجت است.

قطع غیر صادق و موجه (جهل قصوری): حجت است.

قطع صادق و ناموجه: حجت نیست.

قطع غیر صادق و ناموجه: (جهل تقصیری).

ظن موجه (ظنون معتبره، قطع تبعیدی): حجت است؛ خواه مصیب باشد خواه غیر مصیب.

ظن غیر موجه (ظنون غیر معتبره) حجت نیست؛ خواه مصیب باشد خواه غیر مصیب.

آنچه که با دقت در این تقسیم‌بندی به دست می‌آید آن است که حجیت - یعنی مسئله اصلی در بحث از قطع - به هیچ عنوان دایره مدار حصول قطع و حتی ظن نیست؛ آنچه که موجب حجیت قطع و ظن می‌شود، وجود قید موجهیت در آن‌هاست که از قیود مربوط به جنبه معرفت‌شناختی علوم به شمار می‌آید؛ به ویژه آنکه در حصول این قید، ظن نوعی ملاک عمل است نه ظن و قطع شخصی که دارای بعد روان‌شناختی است. بر این اساس اگر چه در تبویب مباحث حجیت، جنبه روان‌شناختی آن نمود پررنگ‌تری دارد اما در مجموع، جنبه معرفت‌شناسانه قطع ملاک حجیت و عدم حجیت قرار گرفته است؛ اما این

۱. این چیش نخستین بار توسط شیخ انصاری بیان شد و سپس مورد استقبال سایرین نیز قرار گرفت؛ برخی محققان گفته‌اند که رویکرد مذکور در نتیجه وجود دو گروه افراطی و تفریطی در خصوص حجیت قطع و ظن مورد توجه شیخ قرار گرفته و وی از این طریق به نحوی راه میانه را پیموده است (سیستانی، ۳۵). اگر این سخن صحیح باشد می‌تواند به عنوان مؤیدی بر لزوم اصلاح رویکرد مبتنی بر روان‌شناختی مذکور باشد.

دوگانگی در محتوی و تبویب، تأثیرات سوئی در بر داشته به صورتی که گاه برخی مطالب غیر ضروری و نه چندان مرتبط با علم اصول فقه، نظیر قطع حاصل از علوم غریبه، به ضرورت تبویبی که بر پایه یقین روانشناسانه ارائه شده، وارد در مباحث اصولی شده‌اند و در مقابل بسیاری از مباحث ضروری نظیر موجهات قطع که مربوط به جنبه معرفت‌شناسانه آن است هیچ جایگاه مشخصی در تبویب مسائل اصول فقه نداشته‌اند (جوادی آملی، منزلت عقل، ۱۵۵). برخی از اصولیان معاصر، ضمن انتقاد از این رویه بیان داشته‌اند که محوریت مباحث مربوط به حجیت را باید در «روحیه مسئولیت‌پذیری» مکلفان جستجو کرد. بدین معنی که هر گاه مکلف بداند که خداوند تکالیف خاصی را بر عهده مکلفان گذاشته، ناگزیر به جستجویی از این تکالیف خواهد پرداخت و به دلایل عقلایی و خردپسندی که دلالت بر احکام شرعی دارند توجه خواهد نمود. توجه به این ادله و عمل نمودن به مقتضای آن‌ها، خواه موجب قطع مکلف شوند و خواه موجب اطمینان وی، نشان از مسئولیت‌پذیری او در قبال احکام الهی است و چنین فردی در برابر خدا دارای حجت است؛ لذا قطع روان‌شناختی هیچ موضوعیتی در مسائل حجیت و... ندارد (سیستانی، ۳۵). به بیان دیگر، قطع روان‌شناختی یا ریشه در علم دارد و یا جهل مرکب و این دو دارای هیچ جامعی نیستند تا تحت یک عنوان به بررسی احکام آن‌ها پرداخته شود؛ بلکه علم دارای حجیتی غیر قابل انفکاک و جهل موجب معذوریتی مشروط و قابل انفکاک است (ذهنی، ۸/۱). ممکن است گفته شود که قطع روان‌شناختی از آن حیث که می‌تواند در ذیل قاعده حسن و قبح قرار گیرد، قابلیت محوریت در مباحث اصولی را دارد. بدین بیان که عمل نمودن به آنچه که قطع به صدور آن از ناحیه مولا وجود دارد عدل است و مخالفت با آن ظلم قلمداد می‌شود و این دو دارای حسن و قبح عقلی هستند. اما این سخن صحیح به نظر نمی‌رسد چراکه مقام مولویت مولا اقتضای آن را دارد که مکلف در راه دستیابی به فرامین وی، نهایت دقت به عمل آورد. همچنانکه مثلاً اگر فردی نظامی یا سیاست‌مدار به موجب دیدن خوابی قطع به صدور فرمانی از مافوق خود پیدا کند، از دید خردمندان نه در عمل نمودن به این قطع مورد تشویق قرار می‌گیرد و نه در مخالفت با آن نکوهش می‌شود (سیستانی، ۳۴). در حالیکه اگر حسن و قبح عمل مذکور عقلانی بود به هیچ عنوان مورد مخالفت کافه عقلا واقع نمی‌شد. بر این اساس مکلف نمی‌تواند با استناد به عدم حصول یقین از انجام تکلیف شانه خالی کند؛ چراکه در این صورت وی مرتکب خطایی بزرگ‌تر - یعنی عدم اعتنا به طرق نیل به احکام - شده و چنین عذری از گناه وی بزرگ‌تر خواهد بود (نهایندی، ۲۶۶). همچنین که وی نمی‌تواند با استناد به قطع حاصل از امور غیر عقلی و نابخردانه، تکالیف موهومی بر دوش خود گذاشته و در برابر انجام آن‌ها انتظار دریافت اجر اخروی داشته باشد. به بیان دیگر، توجیه‌پذیری عقلایی روش به دست آوردن تکلیف بر وجوب عقلانی عمل به آن دارای تقدم رتبی است و بدون تحقق مسئله اول، محقق شدن مسئله

دوم امکان‌پذیر نیست.^۱

فواید بررسی معرفت‌شناسانه قطع اصولی

در صورتی که تبویب مسائل علم اصول بر مبنای قطع معرفت‌شناسی انجام شود و جایگاه مباحث مربوط به موجهیت گزاره‌های آن مشخص گردد، علاوه بر تنقیح بهتر مطالب، دو ثمره علمی و عملی نیز بر این مسئله مترتب خواهد شد؛ از جنبه علمی بررسی ابعاد معرفت‌شناختی قطع اصولی سازگاری بهتری با مبانی کلامی و روایی آن خواهد داشت و از نظر عملی نیز امکان مقایسه مباحث اصولی با مباحث علوم معرفت‌شناسی فراهم خواهد شد. در ادامه این دو مسئله مورد تشریح قرار گرفته‌اند.

۱. سازگاری با مبانی کلامی و روایی اصول فقه

بر طبق آموزه‌های کلامی مورد قبول اصولیان، هر مسئله‌ای حکمی نزد خداوند دارد و قطع و شک مجتهدان تأثیری در آن نخواهد داشت (حکیم، ۲۴). خداوند در بیان این احکام راه و روشی غیر از روش مرسوم در میان عقلا تأسیس ننموده و طرق معتبر در میان عقلا را تأیید کرده است (بهجت، ۱۵۳/۳-۱۵۱؛ قمی طباطبایی، ۱۳۶/۲). وظیفه مجتهدان و مکلفان نیز آن است که احکام یاد شده را از طرق عقلایی فراگرفته و به آن عمل نمایند. از سویی کاشفیت نوعی یا کلی این روش‌ها- نظیر اعتماد نمودن به قول افراد عادل و ... - ضامن صحت و صدق گزاره‌های به دست آمده است و از سوی دیگر، عقلایی بودن طرق نیل به احکام، بعد توجیه پذیر بودن آن‌ها را تأمین می‌نماید. نهایت آنکه اگر با وجود موجه بودن اعتقاد به حکمی شرعی (مثلاً حکم مستند به ظواهر الفاظ حدیث) آن حکم با واقع اصابت نداشت، مکلف در نزد خداوند معذور یا حتی مأجور خواهد بود (صدر، الاجتهاد و التقلید، ۴۳). بر این اساس به جاست که در تبویب مسائل علم اصول نیز به همین طریق عمل شود و مستقیماً راه‌های عقلایی نیل به احکام شرعی مورد بررسی قرار گیرند. طبیعی است که در این صورت حالات روانی مکلف تأثیری در حجیت یافته‌های او نخواهد داشت و بعد معرفت‌شناختی احکام دینی، به درستی محور مباحث اصولی قرار خواهد گرفت (جوادی آملی، منزلت عقل، ۱۵۵)؛ اما بر طبق مسلک مشهور اصولیان که بعد روان‌شناختی قطع را محور مباحث و اساس چینش مسائل اصولی قرار داده‌اند، جنبه معرفت‌شناختی احکام به شدت کمرنگ شده و به نظر می‌رسد که اصولاً فراگیری احکام به نحو صحیح و از طرق عقلایی، در مرتبه‌ای نازل‌تر از حالات

۱. به نظر می‌رسد که این نکته مهم مورد غفلت برخی از بزرگان قرار گرفته است، به نحوی که آنان- با اشاره به مقام مولویت خداوند- حتی احتمال ناچیز نسبت به وجود تکلیف را مانند قطع به تکلیف منجز دانسته‌اند (صدر، بحوث، ۳۰/۴). در حالیکه می‌توان گفت مقام مولویت مولا اقتضای تحقیق در خصوص راه‌های حصول قطع و ظن به فرامین وی و اجتناب از اعتماد به طرق منهی عنه یا غیر عقلایی را نیز دارد؛ همچنانکه این مسئله در خصوص موالی عرفی نیز جاری است.

مزاجی و روانی مکلف قرار گرفته است. طبیعی است که در این میان سخن از قطع‌های مبتنی بر پریدن کلاغ و خواب‌های پریشان و علوم غریبه گفته خواهد شد که نه سزاوار قلم‌فرسایی اصولیان و نه در خور کتب مربوط به این دانش شریف است.

با دقت در روایات نیز به می‌توان به خوبی دریافت که آنچه در خصوص مکلفان باید مورد ملاحظه قرار گیرد، جنبه معرفت‌شناختی علم به احکام است نه حیثیت روان‌شناختی آن. توضیح آنکه بر طبق آموزه‌های ائمه معصوم، هر مسئله کلی و جزئی، حکمی خاص نزد خدا دارد و کمترین مرتبه کفر آنست که کسی مسئله‌ای را که از آن نهی شده، مأمور به پندارد (کلینی، ۲/۴۱۵). همچنین استفاده از هر روشی برای به دست آوردن علم در احکام دینی معتبر نیست و مثلاً به کرات روایت شده است که علم و احکام دین به واسطی اموری نظیر قیاس و خواب و رؤیا به دست نمی‌آید (همان، ۱/۵۷ و ۳/۴۸۲). به روشنی پیداست که آنچه در این روایات مد نظر قرار گرفته، جنبه معرفت‌شناسی قطع است (موجهیت) نه مسائل روان‌شناختی؛ لذا به جاست که در علم اصول فقه نیز که عهده‌دار استنباط احکام شرعی است، همین جنبه مستقیم مورد بررسی و تبیین قرار گیرد نه آنکه در خلال سایر مباحث به زوایای این مسئله نیز پرداخته شود. برای نیل به این مقصود، می‌توان مثلاً چنین چینی را برای بیان مطالب باب قطع پیشنهاد داد:

مسئله اول: آیا احکام، بدون در نظر گرفتن باور مکلف، دارای واقعیتی هستند؟

مسئله دوم: تفکیک درجه معرفت‌شناختی ادله رسیدن به احکام چگونه است؟

ادله‌ای که ایجاد یقین منطقی می‌کنند.

ادله‌ای که ایجاد یقین موضوعی می‌کنند (بر حسب علم احتمالات).

ادله‌ای که ایجاد اطمینان می‌کنند (بر اساس بنای عرف).

مسئله سوم: کدامیک از ادله فوق نیاز به جعل حجیت از جانب شارع دارد؟

در چنین ساختار و ساختارهای مشابهی است که مسائلی نظیر حجیت قطع قطاع، همانند شک کثیر الشک، به مباحث فقهی ارجاع داده می‌شود و مباحث اصولی، سیاقی قابل قبول و متناسب با هدف خود پیدا می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، منزلت عقل، ۱۵۱ - ۱۵۷).

۲. امکان مقایسه و تطبیق مباحث معرفت‌شناختی و مسائل اصولی

در صورتی که جنبه معرفت‌شناختی قطع اصولی مورد توجه خاص قرار گیرد، امکان استفاده و مطالعه تطبیقی میان مبانی این دانش و علوم مربوط به معرفت‌شناسی فراهم می‌شود که خود می‌تواند زمینه وسیعی برای مطالعات ارزشمند در این زمینه را فراهم نماید. جالب آنکه بسیاری از نظریات مربوط به توجیه که از سوی معرفت‌شناسان غربی به عنوان نوآوری ارائه شده، در اصول فقه دارای پیشینه و طرفداران خاص خود

هست که برای نمونه به برخی از این مسائل - بدون نقد و داوری آن‌ها - اشاره می‌شود.

نسبت باور و اراده: نسبت میان باور و اراده از موارد اختلاف نظر بین معرفت‌شناسان است؛ برخی باور را امری کاملاً ارادی پنداشته و عده‌ای دیگر تنها مقدمات باور را از امور ارادی می‌دانند که بر این اساس انسان می‌تواند با کنترل مقدمات یاد شده، در باورها و ارزش‌گذاری آن‌ها تأثیرگذار باشد (اراده‌گروی مستقیم و اراده‌گروی غیر مستقیم). برخی نیز به طور کلی ارادی بودن باور یا مقدمات آن را نپذیرفته‌اند (نا اراده‌گروی). بر مبنای اعتقاد دو گروه نخست، باور می‌تواند مشمول احکام اخلاقی و دینی قرار گیرد چراکه امری اختیاری است (کشفی، دسته‌بندی نظریه‌ها، ۶۷). از دید بسیاری از اصولیان نیز، اهمال متعمدانه در اعتماد به مقدمات غیر عقلایی که موجب حصول قهری قطع می‌شود، موجب عدم معذوریت قاطع خواهد بود. مانند اعتماد به قیاس و دیگر مقدمات منهی‌عنه (قمی، ۱/ ۲۷۱؛ خوانساری، ۷۶). همچنانکه گاه بیان شده است که قطع‌های دارای منشاء غیر اختیاری، حجت شرعی به شمار می‌آیند. مراد از این سخن، قطعی است که از غیر راه‌های منهی‌عنه یا بدون التفات به منهی‌عنه بودن آن‌ها به دست آمده باشد (قمی، ۱/ ۲۷۱). این سخنان را می‌توان ناظر به گرایش به نظریات اراده‌گروی غیر مستقیم دانست.

ذهنی یا بیرونی بودن عنصر توجیه: توجیه دارای دو بعد درون‌گروی و برون‌گروی دانسته شده است؛ توجیه درونگرا امری ذهنی است که آگاهی فاعل شناسا بدان لازم است. یکی از اقسام درون‌گروی، «توجیه مینا‌گرایانه» بوده که در این ساختار تمامی باورها بر مبنای برخی باورهای بنیادین شامل بدیهیات ذاتی، بدیهیات حسی و گزاره‌های بطلان‌ناپذیر (نظیر علم حضوری) پایه‌گذاری می‌شوند (کشفی، دسته‌بندی نظریه‌ها، ۷۴). در میان اصولیان کسانی که عمل به قطع را بنفسه تحت قاعده حسن و قبح عقلی تعریف نموده‌اند رویکردی مشابه با ساختار مورد بحث داشته‌اند؛ چرا که از دید آنان قضیه «من قطع به تکلیف الف دارم» خود زیر بنای سایر احکام و مسائلی نظیر وجوب عمل نمودن به این قطع و منجزیت و معذوریت آن دانسته می‌شود. بدیهی است که گزاره یاد شده قابل صدق و کذب نیست و از زمره بطلان‌ناپذیرها به شمار می‌آید.

در مقابل این دیدگاه، نظریه برون‌گروی قرار دارد که بر طبق آن، موجه بودن یک قضیه منوط به دسترسی فاعل شناسا به توجیه نیست؛ بلکه موجهیت به معنای آن است که یک باور از طریق فرآیندی اطمینان‌بخش به دست آمده باشد. فرایند اطمینان‌بخش به فرایندی اطلاق می‌شود که در اکثر مواقع با حکم واقع اصابت داشته باشد (کشفی، همان، ۸۲). این رویکرد نیز مشابه رویکرد اصولیانی است که شرط حجیت قطع را حاصل شدن آن از طریق قرائن اطمینان‌بخش عقلایی (یقین موضوعی) دانسته‌اند. جالب آنکه در تعریف قرائن اطمینان‌بخش و امارات عقلایی نیز به معیار پیش‌گفته یعنی اصابت حداکثری با واقع اشاره شده است

(صدر، الاجتهاد و التقليد، ۸۶؛ خویی، الهدایة فی الأصول، ۱۰۹/۳).

غرض از ذکر مطالب فوق نشان دادن این نکته است که در صورت توجه ویژه به بعد معرفتی قطع اصولی، امکان مقایسه، تطبیق و استفاده از مطالب معرفت‌شناسان نیز فراهم خواهد شد و حتی می‌توان پاسخ برخی از گره‌های معرفت‌شناختی معاصر را در میان مباحث اصولی جستجو کرد.

نتیجه‌گیری

علی‌رغم آنکه مباحث اصولی با لحاظ وجه روان‌شناسانه قطع، مدون شده‌اند اما دقت در گفته‌های اصولیان نشان می‌دهد که آنان در مبحث حجیت قطع نهایتاً به جنبه معرفت‌شناسانه آن پرداخته و آن را ملاک قرار داده‌اند. با وجود این، چینش مطالب اصولی با رویکرد مشهور موجب غفلت از بیان برخی امور بسیار مهم و اطناب در بیان برخی مسائل غیر مهم شده است. گزاره‌های اصولی دارای ارزش معرفت‌شناسانه‌اند؛ بدین معنی که روش استنباط آن‌ها طرقی عقلایی است که نوعاً قابلیت حکایت از واقع را دارند. هر چند یقین به اصابت حکم با واقع ممکن است به طور خاص به فعلیت نرسد. مطالب اصولی فقه به خوبی قابلیت طرح شدن در ساختارهای معرفت‌شناختی را داشته و بسیاری از مسائل و چالش‌های مطرح در علوم معرفتی مورد بررسی دقیق اصولیان نیز بوده است. ارائه ساختاری مبتنی بر ملاک‌های موجه به شمار آمدن باورهای فقهی علاوه بر سازگاری با مبانی کلامی و روایی مربوطه، امکان مطالعات تطبیقی میان دانش اصول و سایر علوم معرفتی را فراهم کرده و این رویداد می‌تواند زمینه بسیاری از تحقیقات بین رشته‌ای را فراهم آورد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء* (المنطق)، سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقانیس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- اجتهادی، محمد علی، *نهایة المأمول فی شرح کفایة الأصول*، قم، مطبعه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۰۰ ق.
- استرآبادی، محمد امین، *الفوائد المدنیة و بدیله الشواهد المکیة*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۲۶ ق.
- اصفهان‌ی، ابو الحسن، *وسیلة الوصول الی حقائق الأصول*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- امامی خوانساری، محمد، *تسدید القواعد فی حاشیة الفرائد*، تهران، شیخ محمد قوانینی، چاپ اول، ۱۳۵۲.
- امیری، رضا، «توجیه معرفتی آل‌ابن‌کلدمن و نقد آن»، *مجله معارف عقلی*، شماره ۱۷، سال ۱۳۸۹، صص ۷ تا

۳۲.

- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.
- ایروانی، علی، *نهایة النهایة فی شرح الکفایة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- ایوان کیفی، محمدتقی بن عبدالرحیم، *هدایة المسترشدين*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۹ ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، قم، نشر آل البيت چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- بجنوردی، حسن، *منتهی الأصول*، تهران، نشر عروج، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- بهجت، محمد تقی، *مباحث الأصول*، قم، نشر شفق، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- تهرانی، هادی، *محجة العلماء*، تهران، بینا، چاپ اول، ۱۳۲۰.
- جرجانی، علی بن محمد، *کتاب التعريفات*، السيد الشریف، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- جمعی از نویسندگان، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *دین شناسی*، محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۱.
- _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، احمد واعظی، قم، نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربية*، بیروت دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- حسین زاده، محمد، *معرفت لازم و کافی در دین*، قم، مؤسسه امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- حسینی، صادق شیرازی، *بیان الأصول*، قم، دار الانصار، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.
- _____، *بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد و التقليد)* - قم، دار الانصار، چاپ دوم، ۱۴۲۶ ق.
- حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة فی الفقه المقارن*، قم، مجمع جهانی اهلبیت، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ق.
- حلی، حسین، *أصول الفقه*، قم، مکتبه الفقه و الاصول المختصه، چاپ اول، ۱۴۳۲ ق.
- حیدری، علی نقی، *اصول الاستنباط*، قم: اداره حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- خان افضلی، جمعه، «یقین، پیشینه، انواع و تعاریف»، *مجله معارف عقلی*، شماره ۱۰، سال ۱۳۸۷، صص ۱۴۱ تا ۱۶۲.
- خرازی، محسن، *عمدة الأصول*، قم، در راه حق، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن، *نظام معرفت شناسی صدرایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- خویی، ابوالقاسم، *الهدایة فی الأصول*، قم، موسسه صاحب الامر (عج)، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *مصباح الأصول*، قم، طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- ذهنی، محمدجواد، *تحریر الفصول فی شرح کفایة الأصول*، قم، موسسه امام منتظر عجل الله تعالی فرجه

- الشریف، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- رفاعی، عبدالجبار، *محاضرات فی أصول الفقه شرح الحلقة الثانية*، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- روحانی، محمد، *منتقى الأصول*، قم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- رهبر، حسن وکاکایی، قاسم، «کدام نوع معرفت، موضوع تحلیل فلسفی است؟»، *مجله معرفت*، شماره ۱۸۸، سال ۱۳۹۲، صص ۵۷ تا ۷۴.
- ساباطی، عبد الرسول، *حاشیة رسائل شیخ انصاری*، قم، موسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- سبحانی، جعفر، *نظریة المعرفة*، قم، موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
- ستوده، هدایت الله و همکاران، *روانشناسی جنایی*، تهران، نشر آوای نور، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- سجادی، جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- سیستانی، علی، *الرافد فی علم الأصول*، تقریرات قطیفی، قم: لیتوگرافی حمید، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- شریعتمداری، علی، *روانشناسی تربیتی*، تهران، نشر امیرکبیر، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۸.
- شعرانی، ابوالحسن، *المدخل إلى عذب المنهل فی أصول الفقه*، قم، موسسه الهادی، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- صدر، رضا، *الاجتهاد والتقليد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.
- صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الأصول*، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *دروس فی علم الأصول* (شرح الحلقة الثالثة)، محشی ناجی طالب آل فقیه، بیروت، دار الهداه المیامین، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- _____، *دروس فی علم الأصول*، قم، طبع انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۸ ق.
- صلیبا، جمیل و صناعی، منوچهر، *فرهنگ فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، سال چاپ ۱۳۶۶.
- صنقور، محمد، *المعجم الأصولی*، قم، نشر طیار، چاپ دوم، ۱۴۲۸ ق.
- طباطبایی، محمد حسین، *حاشیة الکفایة*، قم، بنیاد فکری علامه طباطبایی، چاپ اول، بی تا.
- عارفی، عباس، «معرفت و گونه‌های یقین»، *مجله معارف عقلی*، شماره ۲، سال ۱۳۸۸، صص ۸۹ تا ۱۱۲.
- عارفی، علی، *البدایة فی توضیح الکفایة*، تهران، نشر نیایش، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- عبد الرحمان، محمود، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة*، قاهره، دار الفضیله، چاپ اول، بی تا.
- عراقی، ضیاء‌الدین، *منهاج الأصول*، بیروت، دار البلاغة، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
- _____، *نهایة الأفكار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.
- علیپور، مهدی و حسینی، سید حمید رضا، *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ

اول، ۱۳۸۹.

غزالی، محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
 فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *اصول فقه شیعه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول، ۱۳۸۱.
 فیاض، حسین، *شرح الحلقة الثالثة*، بیروت، شرکه المصطفی لاجیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
 فیاضی، غلامرضا، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، به کوشش مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
 قانصوه، محمود، *المقدمات والتنبیها فی شرح أصول الفقه*، بیروت، دار المورخ العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
 قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم، ۱۴۱۲ ق.
 قمی طباطبایی، تقی، *آراؤنا فی أصول الفقه*، قم، نشر محلاتی، چاپ اول، ۱۳۷۱.
 قمی، غلامرضا، *قلانده الفرائد*، قم، مؤسسه میراث نبوت، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
 کاشانی، علی، *مجمع الفرائد فی الأصول*، قم، چاپخانه امیر، چاپ اول، ۱۳۶۸ ق.
 کاظمی گلوردی محمدرضا، شفیق اسکی محمد، «کیفیت تأثیر علم و جهل در احکام واقعی و ظاهری از دیدگاه امامیه و عامه»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، شماره ۳۱، سال ۱۳۹۲، صص ۱۱۹ تا ۱۴۶.
 کشفی، عبدالرسول، «تعریف سه جزئی معرفت و شرط چهارم»، *پژوهش نامه فلسفه دین*، شماره ۳، سال ۱۳۸۳، صص ۹ تا ۲۸.

_____، «دسته بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی»، *نامه حکمت*، شماره ۸، ۱۳۸۵، صص ۶۵ تا ۸۷.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
 گروه نویسندگان، *لجنة تألیف القواعد الفقهیه و الأصولیه التابعه لمجمع فقه اهل البيت علیهم السلام، قواعد أصول الفقه علی مذهب الإمامیة*، قم، مجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام، مرکز الطباعة و النشر، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.

محمدی، علی، *شرح منطق مظفر*، قم، نشر امام حسن (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۶.
 محی‌الدین بناب، مهدی، *روانشناسی احساس و ادراک*، تهران، نشر دانا، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
 مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ ق.

مروجی، علی، *تمهید الوسائل فی شرح الرسائل*، قم، مکتب النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
 مشکینی، علی، *تحریر المعالم فی اصول الفقه*، قم، نشر مهر، چاپ اول، ۱۳۹۶ ق.
 مصباح یزدی، محمد تقی، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
 مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز کتاب لترجمة و النشر، چاپ اول، ۱۴۰۲ ق.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، قم، صدرا، ۱۳۷۷
مظفر، محمد رضا، *أصول الفقه* (با تعلیقه زارعی) قم، مرکز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی،
۱۳۸۷.

مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الأصول*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۸ ق.
منصور، محمود، *روانشناسی ژنتیک*، تهران، نشر سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
موسوی قزوینی، ابراهیم، *نتائج الأفكار*، بمبئی، مؤلف، چاپ اول، ۱۲۵۸ ق.
موسوی، علی قزوینی، *الحاشیة علی قوانین الأصول*، قم، حاجی ابراهیم تبریزی، چاپ اول، ۱۲۹۹ ق.
میرزای شیرازی، محمد حسن، *تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

میرسجادی، محمد حسین، *الهدایة إلى غوامض الکفایة*، تهران، محلاتی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، *القوانین المحکمة فی الأصول*، قم، احیاء الکتب الاسلامیة، چاپ اول،
۱۴۳۰ ق.

_____، *جامع الشتات فی أجوبة السؤالات*، تهران، مؤسسه کیهان، چاپ اول،
۱۴۱۳ ق.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *الجواهر النضید*، قم، انتشارات بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
_____، *شرح الاشارات و التنبیحات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة، چاپ اول،
سال چاپ ۱۳۷۵.

نهادندی، علی، *تشریح الأصول*، تهران، میرزا محمدعلی تاجر طهرانی، چاپ اول، ۱۳۲۰ ق.
وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، *الرسائل الأصولیة*، قم، نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
_____، *الفوائد الحائریة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.