



Critical Comparison of the Inherent Validity of Certainty between Knowledge of Usul and Clifford's Ethics of Belief Theory



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Amirmohammadi M.A.*

Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Karaj, Iran

Jaefari Valani A.A.

Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Motahari University, Tehran, Iran

How to cite this article

Amirmohammadi MA, Jaefari Valani AA. Critical Comparison of the Inherent Validity of Certainty between Knowledge of Usul and Clifford's Ethics of Belief Theory. Philosophical Thought. 2025;5(3):297-312.

ABSTRACT

The Usulian identifies three intrinsic features of certainty: the necessity to act upon it, its hujjiyat, and its kashfiyat. They argue that the necessity to act is based on the discovery of certainty, and hujjiyat is derived from its intrinsic essence. They consider denying hujjiyat as leading to infinite regress and view its removal as involving contradiction, an impossible obligation, and conflict with reason. They also regard kashfiyat as inherently intrinsic. However, Clifford asserts that certainty, as certainty alone, holds no value unless supported by sufficient evidence. Through examples, he demonstrated that even if individuals act according to their certainty, they are morally condemned without fairness and justice. This perspective challenges all three features of certainty; acting without evidence is mistaken, hujjiyat is invalid since certainty without evidence lacks rational and moral legitimacy, and kashfiyat is not intrinsic because certainty sometimes fails to reveal the truth. Thus, Clifford's view prevails.

Keywords Ethics of Belief, Hujjiyat, Intrinsic, Certainty

CITATION LINKS

[A Group of Writers, 2010] Dictionary of principles of jurisprudence (Volume 1); [Abedi Shahroudi, 1990] Preliminary criticism of the news method; [Ansari, 2007] FARAED AL-OSUL (Volume 1); [Berenjkar, 2012] Methodology of theology: Principles of inference and defense of beliefs; [Clifford, 2010] Lecturesessaysby (Volume 2); [Emam & Javan, 2016] A study of Imam Khomeini's viewpoints about the origin of Hojjiat Qata; [Esfahani, 2008] NIHAYAT AL-DIRAYAH FI SHARH AL-KEFAYAH (Volume 3); [Farahidi, 1990] AL-AIN (Volume 3); [Fazel Lankarani, 2006] EZAH AL-KEFAYAH (Volume 4); [Hakim, 1997] AL-OSUL AL-AMMAH LIL-FIQH AL-MOQAREN; [Helli, 1992] AL-JAWHAR AL-NAZID; [Ibn Manzur, 1993] LISAN AL-ARAB (Volume 8); [Ibn Rushd, 1982] TALKHIS KETAB AL-BORHAN; [Kazemi Khorasani, 1997] FAWA'ED AL-OSUL. TAQRIRAT DARS MOHAQEQ NAEINI (Volume 3); [Khomeini, 1997] TAHRIRAT FI AL-OSUL (Volume 6); [Khorasani, 2009] KEFAYAT AL-OSUL (Volume 2); [Mozaffar, 2000] OSUL AL-FEQH; [Mozaffar, 2009] OSUL AL-FEQH (Volume 3); [Safi Esfahani, 1996] AL-HEDAYAH FI AL-OSUL (Volume 3); [Shahidi Pour, 2020] ABHATH OSULIYA: MABAHETH AL-HOJA (Volume 1); [Shakeri et al., 2021] A critical look at the inherent validity of a decision; [Sobhani, 1999] AL-MOJAZ FI OSUL AL-FIQH (Volume 2); [Tabatabaei, 2006] NIHAYAT AL-HIKMAH (Volume 1); [Toosi, 1996] SHARH ESHARAT WA TANBIHAT (Volume 1);

*Correspondence

Address: Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Kharazmi University, Kharazmi Boulevard, Karaj, Iran. Postal Code: 3713937183
Phone: +98 (26) 34579600
1379andisheh@gmail.com

Article History

Received: April 7, 2025

Accepted: June 10, 2025

ePublished: June 18, 2025

مقایسه انتقادی اعتبار ذاتی قطع در نگاه علم اصول و نظریه اخلاق باور کلیفور

محمدعلی امیرمحمدی*

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران

علی اصغر جعفری ولنی

گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مطهری، تهران، ایران

چکیده

اصولیان برای قطع سه ویژگی ذاتی وجوب عمل، حجیت و کاشفیت را ذکر کرده‌اند. آنها برای وجوب عمل به کاشفیت قطع و برای حجیت به ذاتی بودن آن تکیه کردند و تالی فاسد عدم حجیت را تسلسل دانستند. همچنین رفع حجیت را مستلزم تناقض و تکلیف به ما لایطاق و تناقض با عقل دانستند و برای کاشفیت نیز به ذاتی بودن آن استناد کردند. اما کلیفور معتقد بود قطع بما هو قطع ارزشی ندارد مگر زمانی که دارای شواهد کافی باشد. او با مثال‌های به‌خوبی نشان داد گرچه آنان مطابق قطع‌شان عمل کردند ولی اخلاقاً محکوم هستند. با این نگاه ویژگی‌های قطع دچار اشکال هستند زیرا وجوب عمل بدون شواهد کافی خطا است؛ همچنین حجیت نیز مردود است زیرا یقین بدون شواهد مورد تایید عقل و اخلاق نیست و کاشفیت آن نیز ذاتی نیست چون گاهی کاشف نیست؛ بدین جهت در نهایت نظر کلیفور مورد تایید است.

کلیدواژگان: اخلاق باور، حجیت، ذاتی، قطع

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸

*نویسنده مسئول: 1379andisheh@gmail.com

آدرس مکاتبه: کرج، بلوار خوارزمی، دانشگاه خوارزمی، دانشکده علوم انسانی، گروه فلسفه

تلفن محل کار: ۳۴۵۷۹۶۰۰ (۰۲۶)

مقدمه

موضوع معرفت همیشه در میان اهل فلسفه مورد بحث و کنکاش بوده و بدین جهت مسایل گوناگونی را در پیرامون خود شکل داده است؛ در خصوص چپستی معرفت یا باور یقینی سخنان بسیاری در طول تاریخ فلسفه مطرح شده است؛ همچنین گستردگی و ضرورت این موضوع آنقدر پررنگ بوده است که اصولیان را نیز به بررسی بخشی از آن وا داشته؛ آنان بابتی را تحت عنوان قطع در علم اصول بنا کردند و محتوای آن را در سه محور اصلی و مهم، یعنی کاشفیت و حجیت و وجوب عمل به قطع مورد بررسی قرار دادند؛ در مجموع عمده اصولیان بر این باورند که آن سه ویژگی، ذاتی قطع و جزو ماهیت آن است و بدین جهت نه امکان سلب آنها از قطع وجود دارد و نه امکان جعل؛ لذا قطع بما هو قطع در نزد آنان معتبر است؛ از طرفی ویلیام کینگ دن کلیفور ریاضی‌دان، و فیلسوف قرن نوزدهم ایده‌ای با عنوان اخلاق باور را مطرح کرد که به نظر می‌رسد اندیشه اعتبار ذاتی قطع را به چالش می‌کشد زیرا از نگاه او یقینی که از شواهد و ادله کافی برخوردار نباشد شایسته نکوهش بوده و فرد معتقد، مرتکب خطای اخلاقی شده است؛ همچنین بر این باور بود که چنین باورهایی آثار بدی همچون زودباوری را رواج می‌دهند و آسیب فراوانی به جوامع بشری می‌زند. بررسی این مساله از اهمیت بالایی برخوردار است زیرا قطع و باور یقینی امری است که تمام انسان‌ها در طول زندگی‌شان براساس آن عمل می‌کنند و همیشه به دنبال رسیدن به آن هستند تا از مهلکه جهل و تحیر خودشان را نجات دهند؛ اما این مساله نیاز به بررسی دارد که چه دلیلی برای اعتماد بر باور و اعتبار آن وجود دارد؛ در چنین حالتی اگر بر مبنای اصولیان به مساله نگاه کنیم هر انسانی که جنایتی از او سر بزند در حالی که باور به لزوم و صحت آن عمل دارد؛ او معذور خواهد بود در این حال چه بسا خداوند نیز نمی‌تواند او را مجازات کند زیرا او قاطع بوده و گریزی از قطعش

نداشته است؛ از سوی دیگر چنانچه فرد جانی را با دیدگاه کلیفورد مورد قضاوت قرار دهیم باید چنین فردی را مذمت کنیم و او را معذور نپنداریم و همچنین مستحق عذاب خداوند بدانیم؛ یا چنانچه فردی که در واقع کار خیر و نیکی انجام می‌دهد و قاطع است اما برای قطعش شواهد روشنی ندارد چنین فردی از نگاه کلیفورد کار خطایی انجام داده زیرا از راهی نادرست وارد شده است؛ همچنین در تعیین تکلیف و سرنوشت بسیاری از متدینین با پذیرش دیدگاه اخلاق باور با مشکل بزرگی مواجه خواهیم زیرا آنان گرچه به آیین خود باور داشته‌اند اما هرگز همچون فلاسفه و اهل علم با دقت به بررسی شواهد دینی خود نپرداخته‌اند؛ همه اینها به خوبی اهمیت بحث را نشان می‌دهد. نویسندگان در این مقاله بر این عقیده هستند که با بررسی مقایسه‌ای بین نظریه اخلاق باور و اعتبار قطع اصولی می‌توان نظر اصولیان را به چالش کشاند و ادله آنان را مردود کرد و در مجموع نظریه کلیفورد را پذیرفت؛ همچنین گرچه برخی از مقالات به بررسی انتقادی قطع پرداخته‌اند اما نویسندگان مقایسه‌ای را میان این دو دیدگاه نیافتند و بدین نحو به آن خواهند پرداخت.

در ادامه به تعریف لغات ضروری می‌پردازیم:

قطع: در لغت به معنی بریدن و جداسازی است [Ibn Manzur, 1993: 277]

این واژه در لسان دانشمندان اسلامی به معنی یقین و علم به کار می‌رود؛ گرچه به نظر می‌رسد تصریح روشنی در مرادف بودن قطع با یقین و علم نداشته‌اند ولی از حمل اوصاف و احوال علم بر آن می‌توان فهمید که مرادشان همان قطع است؛ به عنوان مثال آن را در برابر ظن و شک به کار می‌برند. [Ansari, 2007, vol. 1, p. 25].

در توضیح دقیق‌تر اصطلاح علمی آن باید گفت در خصوص یک گذاره یا دو طرف حکم برای فرد مساوی است که می‌شود شک یا یکی بر دیگری رجحان دارد که در این صورت طرف مرجوح می‌شود وهم؛ اما طرف راجح یا همراه با حکم به امتناع طرف مرجوح است که می‌شود قطع یا همراه به حکم به امتناع طرف مرجوح نیست که می‌شود ظن [Toosi, 1996: 12-13].

حجت: حجة در لغت دلیل و برهان و چیزی که با آن فرد در هنگام جدال پیروز شود، معنا شده است [Farahidi, 1990: 10].

این واژه در اصول فقه به معنی صحت استناد به ادله معتبر شرعی (قطع و اماره و اصل عملی) و درستی عمل بر طبق آنها است؛ لازمه آن نیز معذرت و منجزیت است یعنی در جایی که دلیل به واقع اصابت کند تکلیف بر مکلف منجز شده است و مخالفت با آن مستوجب عذاب است و اگر حجت به واقع اصابت نکند مکلف معذور خواهد بود و عقاب نمی‌شود [A group of Writers, 2010: 391].

همچنین می‌توان گفت حجت به معنای دلیلی است که متعلقاتش را اثبات کند و جنبه مثبت بودن آن نیز از جانب شرع جعل شده باشد [Hakim, 1997: 24].

ذاتی: یک معنا از ذاتی آن چیزی است که قوام ماهیت به آن است [Tabatabaei, 2006: 285]

و دومین معنای آن محمولی است که از ذات منفک نمی‌شود [Helli, 1992: 209].

ذاتی چهار کاربرد دارد:

- (۱) محمولی که در تعریف موضوعش اخذ می‌شود.
- (۲) محمولی که موضوعش در حد آن اخذ می‌شود.
- (۳) جوهر که بالذات بر اشخاص حمل می‌شود.

(۴) معلولی که لازمه علت است [Ibn Rushd, 1982: 49-50].

قطع در نگاه اصولیان

قبل از پرداختن به مساله بررسی حدود و ثغور حجیت قطع ضروری است برخی آن را مساله اصولی می‌دانند و برخی بر این باور نیستند. به عنوان نمونه آخوند خراسانی معتقد است که مسایل مربوط به قطع از اصول خارج است و بیشتر مساله کلامی است [Khorasani, 2009: 230]. زیرا بازگشت این مساله به حسن و قبح است [Khomeini, 1997, Vol. 1, p. 33].

چه بسا در جهت عدم انحصار این مساله در علم اصول بتوان گفت وقتی اصولیان از ذاتی بودن حجیت آن حرف می‌زنند، به خوبی روشن می‌سازد که این مساله امری ثابت و غیرقابل جداسدن از قطع است و تفاوتی در مقطوع به آن نیست پس کاملاً به مسایل معرفت‌شناسی و فلسفی و کلامی مربوط می‌شود. گرچه این سخن نیز محل مناقشه است زیرا شاید بتوان تفسیر دیگری از مراد اصولیان در باب حجیت ذاتی قطع ارایه داد با این بیان که مراد آنان از حجیت ذاتی قطع فقط منحصر به قطع به حکم شرعی است. در این صورت قطع بما هو قطع مراد آنان نخواهد بود؛ لذا به همین جهت مرحوم مظفر تصریح می‌کند که این حجیت لازمه قطع به حکم شرعی است [Mozaffar, 2000: 22]. اما به هر حال در مجموع می‌توان گفت که چه مراد آنان قطع به حکم شرعی باشد چه بحث آنان عام‌تر از حکم شرعی باشد نمی‌توان منکر تاثیر کلامی این بحث شد زیرا وجوب قطع به اصول اعتقادی و ضروریات دین یا حکم انکار آنان نیز از نگاه فقهی پوشیده نخواهد بود در حالی که این مساله ارتباط مستقیمی با مسایل کلامی و فلسفی دارد؛ پس روشن می‌گردد که معذریت و منجزیت صرفاً منحصر در مسایل فقهی و فرعی نیست بلکه رکن اصلی و اساسی معذریت و منجزیت و ثواب و عقاب بر پایه مسایل کلامی چیده خواهد شد لذا بحث از قطع به عدم وجود خداوند یا عدم اثبات معجزه و از این دست مسایل و اعتبار حجیت آن کاملاً نیاز به بررسی دارد.

وجوب عمل به قطع

اولین اثری که ذکر کرده‌اند وجوب عمل به قطع بوده است دلیل آن را نیز کاشفیت قطع دانسته‌اند: لا شك في وجوب متابعة القطع و العمل على وفقه مادام موجوداً، لانه بنفسه طريق إلى الواقع [Sobhani, 1999: 245]. حجیت قطع: دومین اثر را حجیت آن دانسته‌اند؛ در تعریف اصطلاحی حجیت قطع چند دیدگاه وجود دارد که مشهور نزد اصولیون به معنی منجزیت در صورت مطابقت با واقع و معذریت در صورت مخالفت با واقع است [Fazel Lankarani, 2006: 32]. برخی دیگر آن را به معنی کاشفیت و طریقیت دانسته‌اند [Safi, 1996: 109] و برخی به معنی قابلیت احتجاج طرفینی دانسته‌اند [Kazemi Khorasani, 1997: 135].

در این خصوص دو دیدگاه وجود دارد برخی حجیت را ذاتی قطع دانسته‌اند [Ansari, 2007: 29]. در مقابل برخی در نقد این دیدگاه گفته‌اند: اگر حجیت، ذاتی قطع باشد، باید هر جا که قطع هست، این حجیت نیز موجود باشد؛ در حالی که این معنای حجیت تنها در مواردی صحیح است که متعلق قطع، حکم شرعی باشد در حالی که در بسیاری از موارد اطلاق حجیت بر قطع اشتباه خواهد بود؛ به عنوان نمونه اطلاق حجیت برای قطع به اینکه مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، فاقد معنا است [Emam & Javan, 2016: 9]. اما به نظر این اشکال وارد نیست زیرا مراد آنان از حجیت ذاتی قطع به حکم شرعی است نه قطع بما هو قطع لذا برخی قید

حکم شرعی را در تعریف لحاظ کرده‌اند [Mozaffar, 2000: 22]. از طرفی برخی نیز منکر ذاتی بودن آن شده‌اند؛ به عنوان نمونه محقق اصفهانی معتقد است که مندریت و منجزیت قطع ذاتی نیست بلکه تابع بنا و اعتبار عقلا است [Esfahani, 2008: 22]. معیار تحلیل و بررسی ما در این مقاله دیدگاه نخست است که غالب اصولیان به آن معتقد هستند [A Group of Writers, 2010: 391].

تحصیل حاصل

اگر وصفی برای امری ثابت شده باشد جعل دوباره آن بی‌معنا است؛ لذا وقتی خود قطع، حجیت را ذاتاً به همراه دارد معنا ندارد که شارع آن را جعل کند در این صورت لغو و بیهوده می‌شود [Kazemi Khorasani, 1997: 6]. در مقام نقد این دلیل گفته شده که حجیت ذاتی قطع محل خدشه است و برخی در آن تردید کرده‌اند پس نیاز به اثبات دارد پس این استدلال مصادره به مطلوب است [Shakeri et al., 2021: 8].

به نظر این اشکال وارد نیست، زیرا مستشکل بر این عقیده است چون عده‌ای در ذاتی بودن آن تشکیک کرده‌اند پس قطعاً بدیهی نیست و الا آنان نیز در تصدیق آن با سایرین مشترک می‌شدند؛ چنانچه معیارمان را برای بدیهی بودن چیزی عدم اختلاف در آن بدانیم در این صورت دیگر هیچ چیز بدیهی نخواهیم داشت چون برخی در بدیهی‌ترین امور تشکیک کرده‌اند؛ همچون تشکیک در اصل علیت، تشکیک در استحاله تسلسل و از این دست موارد که فراوان است؛ با این حال همچنان می‌توان آنان را بدیهی دانست؛ در واقع اینکه آنان در بدیهیت این امور تشکیک می‌کنند به سبب عدم تصور درست از بدیهیات است نه نظری بودن این مسایل؛ البته این سخن به این معنا نخواهد بود که بدیهی بودن آن را بپذیریم؛ زیرا در ادامه به آن خواهیم پرداخت که برای حجیتش نیازمند شروطی است.

برخی دیگر در پاسخ گفته‌اند که در جایی که سخن از امور اعتباری است مباحث عقلی همچون تحصیل حاصل در آن نمی‌توان داشت (Shahidi Pour, 2020, Vol. 1, p. 85).

اما به نظر این سخن نیز محل اشکال است زیرا این مساله راجع به امر اعتباری نیست و این‌گونه هم نیست که تمامیت علم اصول متشکل از اعتبار باشد. ثانیاً بر فرض که این مساله اعتباری است اما خود اعتبار چیزی جز توافق عقلایی نیست و این نوع توافقات قطعاً ملاحظات عقلی را در نظر دارند و این‌گونه نیست که بدون در نظر گرفتن این امور امری را جعل کنند؛ لذا یک قانون‌گذار حتماً به تبعات فلسفی یک مساله می‌اندیشد و این‌گونه نیست که ادله عقلی را رها و غیرمعتبر در جعل بدانند.

برخی برای اینکه لغویت را منتفی کنند گفته‌اند که جعل شرعی اثراتی دارد همچون تاکید بر آن یا روشن شدن مساله برای کسی که نسبت به آن شک دارد [Shahidi Pour, 2020: 85].

اما این سخن نیز محل اشکال است زیرا ایشان به مساله جعل دقت نکرده‌اند؛ در واقع محل بحث این است که شارع به قطع حجیت ببخشد وگرنه این آثار مذکور با حکم ارشادی نیز واقع می‌شوند.

تسلسل

دلیل دیگری که ذکر کرده‌اند این است که اگر قطع حجیتش ذاتی نباشد تسلسل رخ می‌دهد.

زیرا اگر ذاتی نباشد پس حتماً عرضی است و طبق قاعده بازگشت هر ذاتی به عرضی است در این حالت حجیت قطع باید به حجیت ذاتی برگردد [Kazemi Khorasani, 1997: 7].

شکل منطقی استدلال بدین صورت است:

مقدمه اول: هر وصفی که ذاتی نباشد، عرضی است.

مقدمه دوم: حجیت قطع، اگر ذاتی نباشد، عرضی خواهد بود.

مقدمه سوم: طبق قاعده بازگشت، هر وصف عرضی باید به وصف ذاتی برگردد.

نتیجه: بنابراین، حجیت قطع باید به حجیت ذاتی برگردد؛ در غیر این صورت، تسلسل رخ می‌دهد.

برهان سبر و تقسیم

اگر حجیت قطع ذاتی نباشد از چند حالت خارج نیست [Abedi Shahroudi, 1990: 30]:

(الف) از قطع دیگری اخذ گرفته شده باشد که این موجب تسلسل است

(ب) از ظن و وهم اخذ شده باشد که این صحیح نیست زیرا قطع از آنها برتر است

(ج) با جعل شرعی باشد که مستلزم این است خود قطع را ابتدا حجت بدانیم در غیر این صورت قطع به حکم شرعی نیز فاقد اعتبار است؛ تمام این حالات منتفی است و جز اولی چیزی باقی نمی‌ماند.

اما این برهان از اعتبار لازم برخوردار نیست چون تمام احتمالات را نفی نمی‌کند [Mozaffar, 2009: 192].

استحاله نفی حجیت از آن

برای این چند دلیل ذکر کرده‌اند:

(۱) مستلزم تناقض یا تضاد است؛ زیرا حکمی که قاطع به آن قطع پیدا کرده است اگر مطابق واقع باشد در این صورت نفی حجیت از آن مستلزم تناقض است و اگر هم مطابق نباشد مستلزم پذیرش تناقض در ذهن قاطع است که این نیز محال است.

(۲) اگر حجیت آن توسط شارع بخواهد رد شود مشروط به این است که حجیت آن را اول بپذیریم زیرا اگر قطع فاقد حجیت باشد بطور می‌خواهیم بگوییم که من به حکم مولا قطع پیدا کرده‌ام که قطع اعتبار ندارد؟

(۳) موجب تکلیف به ما لا یطاق می‌شود؛ زیرا وقتی مکلف به حکمی قطع دارد خطاب سلب حجیت را متوجه خود نمی‌داند و امتثال به این خطاب برای او ممکن نیست.

این دلیل به نظر معیوب است زیرا در پاره‌ای از موارد فرد به لحاظ عقلی به امری می‌رسد ولی دین خلاف آن را گفته است با این حال به سمت آنچه که مطابق دین است می‌رود مانند سخن معروف ابن‌سینا در باب معاد جسمانی.

(۴) استحاله انفکاک ذاتی از ذات (چنانچه چیزی ذاتی چیزی باشد نمی‌توان آن را سلب کرد) [Kazemi Khorasani, 1997: 7].

(۵) تناقض با حکم عقل: حجیت عقل حکمی عقلی است و شرع هرگز نمی‌تواند نافی آن باشد [Khorasani, 2009: 233].

تا به اینجا ادله حجیت قطع ذکر شد در ادامه به متنی نسبتاً جامع از مرحوم آخوند اشاره می‌کنیم:

ایشان می‌فرماید: لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا، و لزوم الحركة علی طبقه جزما، و کونه موجبا لتنجز التکلیف الفعلي فیما أصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته، و عذرا فیما أخطأ قصورا، و تأثیره فی ذلك لازم، و صریح الوجدان به شاهد و حاکم، فلا حاجة إلى مزيد بیان و إقامة برهان [Khorasani, 2009: 233].

استدلال بر حجیت و وجوب عمل به قطع چیزی خارج از خود قطع نیست زیرا این حجیت و لزوم متابعت ذاتی قطع است لذا جعل حجیت و لزوم متابعت برای آن لغو است یا آنکه امر به عدم اعتنا به آن شود نیز امکان‌پذیر

نیست مانند زوجیت برای اربعه که امکان انفکاک آن نیست همچنین کسی زوجیت را برای آن جعل نکرده است بلکه در ذات و حاق آن نهفته است [Fazel Lankarani, 2006: 33].

در ادامه می‌فرماید: ولا یخفی أنّ ذلك لا یكون بجعل جاعل، لعدم جعل تالیفی حقیقة بین الشیء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسیطاً. به بیان ایشان چون اینجا فقط جعل بسیط امکان‌پذیر است نه جعل تالیفی؛ در تفاوت میان این دو جعل گفته‌اند که جعل بسیط فقط نیازمند به فاعل است مثلاً اگر کسی بخواهد زوجیت را تحقق ببخشد باید اربعه را ایجاد کند در مقابل جعل تالیفی مانند سفیدکردن یک جسم است در اینجا جعل جسم مستلزم سفیدبودن آن نیست بلکه برای سفیدشدن نیاز به جعلی جداگانه دارد [Fazel Lankarani, 2006: 34]. دلیل دوم مرحوم آخوند این است: مع أنه یلزم منه اجتماع الضدین اعتقاداً مطلقاً [Khorasani, 2009: 232].

مراد ایشان این است که وقتی قاطع قطع پیدا کند که نماز واجب است چنانچه به او بگوییم که به قطع تو اعتبار ندارد و نماز واجب نیست در اینجا لازم می‌آید که هم نماز واجب باشد زیرا فرض این است که قطع او مطابق واقع است و هم بگوییم که نماز واجب نیست و این دو با هم جمع نمی‌شود.

کاشفیت

به این معنا که قطع واقعیت را کشف می‌کند؛ در این خصوص سه دیدگاه مطرح است: برخی آن را لازمه قطع می‌دانند؛ برخی آن را خود قطع می‌دانند؛ و برخی منکر آن هستند [Berenjkar, 2012: 57]. مهم‌ترین دلایل گروه سوم به شرح زیر است:

حقیقت قطع همان ماهیت قطع است و براساس اصالت وجود ماهیت اعتباری است و بدون عروض وجود بر آن نمی‌تواند عین کاشفیت و طریقت باشد پس کاشفیت به تبع عروض وجود است و خود ماهیت قطع کیف نفسانی و از اعراض است [Khomeini, 1997: 20].

مراد از کاشفیت قطع یا کاشفیت از واقع است یا کاشفیت از معلوم بالعرض در نگاه قاطع، اگر مقصود اولی باشد باطل است زیرا در موارد جهل مرکب کشفی از واقع نمی‌شود و اگر دومی باشد نیز باطل است زیرا در برخی از موارد اصلاً معلوم بالعرضی وجود ندارد مثل امتناع اجتماع نقیضین پس توصیف قطع به کاشفیت صحیح نیست [Khomeini, 1997: 21].

در تحلیل دلیل دوم باید این اشکال را مطرح کرد که اگر کاشفیت را ندارد پس چگونه است در بسیاری از موارد قطع ما واقعیت را کشف می‌کند؛ گرچه در تمام موارد نیست در اینجا می‌توان چنین گفت که قطع قوه کشف از واقع را داد و اینچنین نیست که بالفعل کاشف از واقع باشد و این قوه زمانی تبدیل به فعلیت می‌شود که تمامی علل و شرایط آن دست در دست هم بدهند.

مساله دیگری که ذکر آن در این باره ضرورت دارد این است که برخی معتقدند کاشفیت بر دو نوع است کاشفیت روان‌شناختی و واقعی؛ اولی به این معنا است که قطع در نظر قاطع کاشفیت دارد ولی دومی به این معنا است که حقیقتاً واقعیت را نمایان می‌کند چنانچه این تفکیک را بپذیریم چه بسا بتوان قول به ذاتی بودن کاشفیت را پذیرفت زیرا چنانچه قطع کاشف از واقع هم نباشد در همان حال چون از نظر قاطع کاشفیت دارد همچنان این وصف بر قطع باقی خواهد ماند [Berenjkar, 2012: 58].

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مراد از کاشفیت قطع در نظر اصولیان کدام یک از موارد است آیا آنان به چنین تفکیکی التفات داشته‌اند یا خیر.

به نظر می‌رسد که به چنین مطلبی التفات نداشته و به صورت مطلق قطع را کاشف دانسته‌اند جهت آن هم روشن است زیرا اصولی و فقیه با قطع به معنی اعم آن سر و کار دارد. شیخ انصاری در خصوص وجوب تبعیت از قطع می‌گوید اشکالی در وجوب متابعت با قطع نیست زیرا قطع به ذاته طریقت دارد و قابل جعل نیست [Ansari, 2007: 29]؛ به هر حال چنانچه تفکیک مذکور را بپذیریم هرگز تعارضی در کار نخواهد بود؛ زیرا یکی ناظر به ذهن است و دیگری ناظر به واقع؛ در بیان دقیق‌تر می‌توان گفت تناقض و تعارض زمانی رخ می‌دهد که موضوع دو امر متناقض یا متضاد واحد باشد اما چنانچه موضوع آن دو متفاوت باشد هیچ اشکالی رخ نمی‌دهد. در اینجا نیز چون موضوع واحد نیست تعارضی رخ نمی‌دهد؛ به عنوان مثال وقتی من قطع دارم به وجوب نماز روز جمعه به این معناست که من این‌گونه می‌اندیشم که نماز جمعه واجب است و این اندیشه مستلزم بیان واقعیت نیست لذا وقتی می‌گوییم کاشفیت آن ذهنی است به این معنا خواهد بود که موضوع و محمول در ذهن صادق‌اند ولی وقتی خدا بگوید که نماز جمعه واجب نیست به این معناست که نماز جمعه در خارج و لوح محفوظ دارای حیثیت وجوبی نیست پس این دو گزاره هرگز در تعارض با یکدیگر نیستند؛ این پاسخی است که می‌توان به قایلین کشف از واقعیت داد.

قطع در نگاه کلیفورد

در سال ۱۸۷۷ ویلیام کینگدن کلیفورد، ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی مقاله‌ای را با نام اخلاق باور به چاپ رسانید؛ چاپ این مقاله مورد توجه محافل علمی زیادی شد؛ او در این مقاله به بررسی چیستی یک باور اخلاقی پرداخت و در صدد این بود که اثبات کند اگر باوری از شواهد کافی برخوردار نباشد هرگز اخلاقی نخواهد بود؛ او برای تبیین مساله به تحلیل مثال‌هایی روی می‌آورد و در کنار آنها نظریه خودش را مطرح می‌کند در ادامه به دو مثال او می‌پردازیم:

مثال اول او درباره صاحب یک کشتی است که قصد سوارکردن مسافران را داشته؛ او می‌داندست که کشتی قدیمی است و سفرهای فراوانی را طی کرده است بدین جهت دچار تردید شد که آیا کشتی آنها را به سلامت به مقصد می‌رساند یا خیر. در نهایت از افکارش رهایی یافت و با خود گفت این کشتی سفرهای زیادی را به سلامت پشت سر گذاشته است پس باز هم به سلامت خواهد رسید. در نهایت با عقیده‌ای راسخ کشتی را روانه دریا کرد و در میانه راه با تمامی مسافران غرق در آب شد [Clifford, 2010: 177].

کلیفورد به قضاوت صاحب کشتی پرداخته و او را مقصر حادثه می‌داند. از نگاه کلیفورد گرچه صاحب کشتی نیت خالصانه و اعتمال به کشتی داشت ولی هرگز اجازه نداشت که با شواهد پیش رویش به چنین چیزی معتقد شود؛ باور او با بررسی صبورانه به‌دست نیامد بلکه با فرونشاندن تردیدهایش حاصل شده بود. به طوری که در انتهای کار آنچنان احساس اطمینان می‌کرد که دیگر خلاف آن را تصور نمی‌کرد؛ با این حال باید او را مسئول این فاجعه دانست [Clifford, 2010: 178].

حال او مثال را کمی تغییر می‌دهد و فرض می‌گیرد که کشتی با سلامت به مقصد رسیده باشد؛ از نظر کلیفورد صاحب کشتی همچنان مقصر است و کوتاهی انجام داده است؛ زیرا یک فعل یا درست است یا نادرست و اینکه تصادفاً به مقصد رسیده یا نرسیده هرگز تاثیری در درستی یا نادرستی آن ندارد. او بی‌گناه نیست بلکه صرفاً دستش رو نشده است؛ از نظر او درستی یا نادرستی فعل بستگی به منشا باور او دارد؛ به تعبیر دقیق‌تر پرسش از صادق یا کاذب‌بودن عقیده او نیست بلکه مساله این است که آیا حق داشت چنین عقیده‌ای را داشته باشد یا خیر [Clifford, 2010: 178-179].

مثال دوم او در مورد مردمی در یک جزیره است که گروهی از ساکنان آنجا را متهم به یک جرم می‌کنند؛ در حالی که این اتهام براساس شواهد کافی نبوده و بیشتر به جهت تعصبات و احساسات بوده است؛ در نهایت آنها به دادگاه از این گروه شکایت می‌کنند و بعد از آن رای دادگاه در بی‌گناهی آنان ثابت می‌شود؛ زمانی که مردم متوجه رای دادگاه می‌شوند دیگر آن گروه متعصب را همچون سابق قبول نداشتند و آنها را نه صادق می‌دانستند و نه داوری‌هایشان را قبول داشتند؛ این در حالی است که آنان صادقانه و با یقین به اتهامشان باور داشتند؛ ولی در هر حال حق نداشتند به این شواهد اعتماد ورزند؛ کلیفورد سپس به مانند مثال قبلی نتیجه داستان را تغییر می‌دهد و می‌گوید فرض کنیم که اتهامات آنان وارد بوده و دادگاه رای به مجرم‌بودن آن گروه داده است؛ در این حال قطعاً مدعیان به خود می‌بالند و می‌گویند دیدید که حق با ما بود؛ در این حال مردم نیز به آنان اعتماد بیشتری می‌کنند و اعتبار آنان بیش از پیش می‌شود؛ اما در نظر کلیفورد آنان انسان‌های شریفی نیستند و فقط دستشان رو نشده است زیرا آنان اگر وجدانشان را مورد ارزیابی قرار دهند خواهند فهمید که باوری را کسب کرده‌اند که حق نداشتند به آن معتقد شوند [Clifford, 2010: 179-180].

او معتقد است در اینجا صاحب کشتی می‌توانست بگوید هرچند من اطمینان دارم که کشتی‌ام سالم است اما همچنان وظیفه دارم که قبل از آنکه زندگی بسیاری را به سرنوشت کشتی موکول کنم آن را بررسی کنم؛ همچنین مدعیان می‌توانند بگویند که هرچند ما مطمئنیم که آنان چنین جرمی مرتکب شده‌اند اما تا زمانی که شواهد به‌دست‌آمده را با صبر بررسی نکرده‌ایم نمی‌توانیم آنها را متهم به چنین جرمی کنیم [Clifford, 2010: 179]. این سخن به این جهت است که از نظر کلیفورد حتی اگر فردی آنقدر نسبت به عقیده‌اش مطمئن باشد که هیچ احتمال خطایی ندهد همچنان در خصوص انجام فعلی که مربوط به باور اوست حق انتخاب دارد؛ در نتیجه نمی‌تواند به بهانه یقینی‌بودن عقیده‌اش از وظیفه تحقیق و بررسی خود را معاف کند [Clifford, 2010: 179].

از نظر کلیفورد باورهای بدون شواهد کافی آثار منفی مهمی را به همراه دارند چه در نسبت با خود شخص و چه در نسبت با جامعه؛ او معتقد است گاهی تأثیرات باورها بالفعل ظاهر و مشخص می‌شود و گاهی نیز فقط در ضمیر می‌مانند و برای هدایت آینده ذخیره می‌شوند؛ پس اگر بالفور تأثیری نداشته باشد در تشکیل باورهای آینده تأثیرگذار خواهد بود؛ بدین جهت او می‌گوید هر باوری که افزوده شود هرچند که جزیی باشد اما بی‌اهمیت نیست زیرا ما را برای پذیرش باورهای هم‌نوع آن آماده می‌کند و باورهایی را تضعیف و برخی را تقویت می‌کند؛ به همین جهت هر باوری از اهمیت خاصی برخوردار است زیرا در شاکله فکری ما تأثیرگذار خواهد بود؛ در نتیجه به نظر او تأثیر یک عقیده قبل از آنکه در عمل او نمود داشته باشد در ساختار معرفتی او نقش ایفا می‌کند [Clifford, 2010: 181]. اما همان‌طور که اشاره شد این نوع باورها تأثیرات اجتماعی را نیز به همراه خود خواهند داشت لذا از نظر او اعتقاد هیچکس امر خصوصی نیست که تنها به خود او مربوط باشد زیرا تمام حرف‌ها و افکار و تمام رفتار و شیوه زندگی ما ویژگی‌های مشترکی هستند که از عصری به عصر دیگر منتقل می‌شوند؛ و اینها میراثی هستند که نسل بعدی آن را به ارث می‌برند. پس از این جهت ما مسئولیت نسل بعدی خودمان را علاوه بر الان بر عهده خواهیم داشت چه بخواهیم و چه نخواهیم. به همین جهت است که می‌گوید هر کسی که باوری را در کودکی به‌دست آورده باشد و هر شک و تردیدی را که بعداً در ذهنش بیاید کنار زده و حذف کند و آگاهانه از خواندن کتابی که در رد عقیده‌اش نگاشته شده است دوری کند چنین شخصی گناهی بزرگ در حق بشریت کرده است. از نظر او بدترین و بارزترین اثر اینچنین عقیده‌ای تحقق زودباوری است؛ لذا تصریح می‌کند که شاید عقیده او فی نفسه ضرر بزرگی نداشته باشد یا حتی ممکن است در واقع عقیده درستی

باشد ولی به هر حال هرگز اجازه نخواهیم داشت که خودمان را انسان زودباوری کنیم یا از انسان‌های زودباور حمایت کنیم [Clifford, 2010: 184-187].

به همین جهت توصیه می‌کند که اگر کسی کنترل کاملی بر احساساتش ندارد و نمی‌تواند باور منصفانه‌ای داشته باشد و قبل از تحقیق، کاملاً بی‌طرفانه به مساله نگاه کند، حق ندارد وظیفه‌های مهم را بر عهده بگیرد [Clifford, 2010: 181]. همان‌گونه که از سخنان وی نمایان بود این مسئولیت همگانی است لذا تصریح می‌کند که چنین شیوه‌ای مخصوص شاعران و فیلسوفان و دولت‌مردان نیست بلکه برای همه انسان‌ها ضروری است؛ از نگاه او ممکن است یک روستایی که سخنان خودش را در روستا بیان می‌کند منجر به کشتن یا زنده نگاه‌داشتن خرافات مرگباری شود؛ یا همسر یک کارگر ممکن است باورهایی را به فرزندان خود منتقل کند که منجر به آثار اجتماعی خاصی می‌شود؛ در نتیجه این امر یک وظیفه جهانی است [Clifford, 2010: 182]. او همچنین نکته مهمی را یادآوری می‌کند که باور برای انسان‌ها یک حس قدرت و اطمینانی را به همراه می‌آورد اما این حس باید از روی عدالت به‌دست آمده باشد؛ او می‌گوید زمانی که می‌دانیم چه کاری باید انجام دهیم بسیار خوشحال‌تر از زمانی هستیم که نمی‌دانیم راهمان چیست. از نظر او این حس قدرت که به معرفت پیوند خورده؛ زمانی واقعا لذت‌بخش خواهد بود که اعتقادی که بر آن بنا شده یک باور واقعی باشد یعنی از راه تفحص و تحقیق به‌دست آمده باشد زیرا فقط در این صورت است که عادلانه احساس می‌کنیم که این دارایی می‌تواند برای خودمان و دیگران مفید باشد. از نظر او اگر عقیده غیر از چنین مسیری به‌دست آمده باشد؛ لذت دزدیده شده است و فرد نه‌تنها با دادن حس قدرتی که واقعا از آن برخوردار نیست خود را فریب داده است بلکه مرتکب گناه شده است و نسبت به وظیفه خودش در برابر بشریت کوتاهی کرده است [Clifford, 2010: 184].

با توجه به سخنان کلیفورد روشن است که بررسی و تحقیق از نظر او یک امر مستمر است و این‌گونه نیست که یک بار و برای همیشه تمام شده باشد؛ به همین دلیل است که خطاب به شخصی که معتقد است فرصت کافی برای چنین تحقیق‌کردنی ندارد می‌گوید: پس تو فرصت کافی برای باور یافتن نخواهی داشت [Clifford, 2010: 188]. خلاصه سخنان کلیفورد این است که باوری اخلاقی است که از پشتوانه کافی برخوردار باشد و اگر چنین نباشد آثار فردی و اجتماعی مخربی را به همراه دارد و هر کسی در برابر عقایدش مسئولیت دارد دقیقاً مانند کسی که در برابر شیوع طاعون نسبت به خود و اطرافیانش مسئولیت دارد؛ همچنین گفته شد که بزرگ‌ترین آفت باور غیراخلاقی از نظر او خصیصه زودباوری است.

مقایسه دو دیدگاه

وجوب عمل به قطع

همان‌طور که سابقاً بیان شد، سه اثر برای قطع بیان شد؛ اثر اول در خصوص وجوب عمل به قطع بود در خصوص این وجوب سه احتمال می‌توان داد:

- (۱) وجوب تکوینی آن؛ یعنی امکان مخالفت با آن نخواهد بود مثل وجوب تبعیت معلول از علت.
- (۲) وجوب شرعی آن یعنی شارع فرد را مکلف کرده است که در صورت قطع به حکم شرعی باید آن را انجام دهد.
- (۳) وجوب عقلی به این معنا که عقل، انسان قاطع را مکلف به انجام آن می‌کند.

با توجه به آنچه که از کلیفورد بیان داشتیم به نظر می‌رسد قطع بما هو قطع در نگاه او هرگز مستلزم وجوب به هر یک از معانی که می‌توان در نظر گرفت نخواهد بود.

دلیل منتفی بودن اثر وجوب تکوینی این است که در بسیاری از مواقع انسان‌ها با آنکه به چیزی آگاه هستند اما باز از آن سرپیچی می‌کنند. این نشان می‌دهد که تکوینی در کار نیست؛ صورت منطقی استدلال به شکل زیر است:

- **مقدمه اول:** اگر وجوب تکوینی برای قطع وجود داشته باشد، مخالفت با آن امکان‌پذیر نخواهد بود.
- **مقدمه دوم:** در بسیاری از موارد، انسان‌ها با وجود آگاهی و یقین نسبت به امری، از آن سرپیچی می‌کنند.
- **نتیجه:** بنابراین، وجوب تکوینی برای قطع وجود ندارد.

در خصوص وجوب شرعی نیز چنانچه معتقد شویم قطع بدون شواهد کافی غیراخلاقی است نمی‌توان آن را شرعی و معتبر دانست زیرا چنانچه حسن و قبح را عقلی ندانیم تالی فاسدهای فراوانی را به همراه خواهد داشت و بخش‌های مهمی از معارف دینی اعم از آنچه راجع به اصول دین یا فروع دین است غیرقابل اثبات می‌شوند مانند عدم انجام فعل قبیح از سوی خداوند لذا چنانچه وجدان اخلاقی را مقدم بر فهم دینی بدانیم نمی‌توانیم بپذیریم که دین خلاف اخلاق دستور می‌دهد. صورت منطقی استدلال بدین نحو است:

- **مقدمه اول:** اگر وجوب شرعی برای قطع وجود داشته باشد، شارع باید انسان را مکلف کند که در صورت قطع به حکم شرعی، به آن عمل کند.
- **مقدمه دوم:** اگر قطع بدون شواهد کافی غیراخلاقی باشد، نمی‌توان آن را شرعی و معتبر دانست، زیرا در این صورت برخی اصول و فروع دینی غیرقابل اثبات می‌شوند.
- **نتیجه:** بنابراین، وجوب شرعی برای قطع معتبر نیست.

همچنین در نگاه کلیفورد وجوب عقلی نیز قابل اثبات نیست زیرا از نگاه او عقل حکم به عدالت در گزینش باورها می‌کند و این عدالت با اعتبار مطلق قطع همخوانی ندارد زیرا تنها کسانی عادلانه معتقد می‌شوند که به تحقیق و تفحص بپردازند و بدون زودباوری ادله مخالف و موافق را بررسی کنند بدون آنکه از قیل نتیجه‌ای را برای خود تعیین کرده باشند. صورت منطقی این استدلال بدین شکل است:

- **مقدمه اول:** اگر وجوب عقلی برای مطلق قطع وجود داشته باشد، عقل باید انسان را ملزم به عمل بر اساس آن کند.
- **مقدمه دوم:** عدالت در گزینش باورها مستلزم تحقیق و تفحص بدون پیش‌فرض است، و اعتبار مطلق قطع با این عدالت همخوانی ندارد.
- **مقدمه سوم:** برخی از قطع‌ها بدون رعایت عدالت و برخلاف اصول اخلاقی در گزینش باورها حاصل می‌شوند، بنابراین نمی‌توان مطلق قطع را عقلاً واجب دانست.
- **نتیجه:** بنابراین، وجوب عقلی برای مطلق قطع امکان‌پذیر نیست.

دلیل اصولیون برای وجوب متابعت همان کاشفیت و طریقیست است؛ شیخ انصاری در این خصوص چنین می‌گوید: لا إشکال فی وجوب متابعة القطع والعمل علیه ما دام موجوداً؛ لآنه بنفسه طریق إلى الواقع، ولیس طریقیته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفیاً [Ansari, 2007: 29].

شکل منطقی این استدلال بدین صورت است:

- **مقدمه اول:** قطع به خودی خود راهی به سوی واقعیت است.
- **مقدمه دوم:** هر آنچه که از واقعیت خبر می‌دهد تبعیت از آن واجب است.
- **مقدمه سوم:** تا زمانی که قطع وجود دارد، پیروی و عمل براساس آن واجب است.
- **نتیجه:** هیچ اشکالی در وجوب پیروی از قطع و عمل به آن تا زمانی که وجود دارد، وجود ندارد.

اما چنانچه به مثال‌های کلیفورد دقت شود به خوبی نشان می‌دهد که قطع لزوماً مطابق واقع نیست و کاشفیت دایمی ندارد؛ بلکه آنچه که شکی در کاشفیتش نیست قطع به معنی اخص است مانند امور وجدانی همچون من هستم لکن قطع به معنای اعم لزوماً کاشف از واقع نیست؛ در تعریف این دو قسم از قطع چنین گفته‌اند: یقین بالمعنی الاعم به آن یقینی می‌گویند که علم همراه با احتمال خلاف آن وجود دارد احتمال خلافی که مرتبه آن بسیار کم است برخلاف ظن؛ لذا معمول انسان‌ها با آن معامله علم قطعی می‌کنند و آن را در تمام شئون زندگی معتبر می‌دانند؛ و یقین بالمعنی الاخص آن یقینی است که در آن احتمال خلاف راه ندارد مثل یک به علاوه یک برابر است با دو یا مانند علم به وجود خود [Khoei, 1996, Vol. 1, p. 33].

با توجه به این تفاوت باید به این نکته توجه کنیم که مراد از اصولیان در قطع چیست. به نظر نویسنده مراد آنان قطعاً شامل قطع بالمعنی الاعم می‌شود زیرا می‌دانیم یک اصولی در مقام ایجاد ساختار بنیادی فقه است و می‌دانیم اگر از قطع سخن می‌گویند قطعاً آن را در نسبت با فقه در نظر می‌گیرند و خود فقه نیز چنانچه پیداست عمدتاً اجتهادی است بر پایه نقل و چنین ساختاری به سبب ماهیتش ما را به قطع به معنی اخص نمی‌رساند یا اگر برساند بسیار به ندرت حاصل می‌شود؛ با توجه به این مطلب؛ اولین اشکالی که متوجه مبانی قطع در اصول می‌شود این است که این آثار به تنهایی از حاق و ماهیت قطع بالمعنی الاعم حاصل نمی‌شود. دلیل سخن این است که چنین قطعی همواره با احتمالات خلافتش همراه است؛ همین امر نشان می‌دهد که ذات قطع چنین آثاری را در پی ندارد و الا اگر ذات امری تحقق یابد قطعاً باید مانع امر خلافتش شود به عنوان مثال اگر ذات سم کشنده بودن باشد دیگر به همراه خود احتمال عدم کشنده بودن را نمی‌دهد و اگر بگوییم احتمال عدم کشنده بودن را بدهد نشان می‌دهد که ذات او کشنده نیست. ممکن است کسی بگوید خیر چنین نیست بلکه ذات سم کشنده بودن است ولی گاهی مانع بر سر آن موجود می‌شود لذا اثر خودش را به جا نمی‌گذارد؛ اما این سخن نیز نابه‌جا است زیرا در این صورت باید بگوییم که آن سم در عین سم بودن سم نیست و از ذات خودش منقلب شده است در حالی که آن سم که بر چنان ماده‌ای اطلاق می‌شود همچنان همان‌گونه خواهد بود و دلیلی بر انقلاب آن نخواهیم داشت؛ به همین سان قطع نیز چنین است به عنوان مثال اگر ذات قطع کاشفیت است دیگر نباید اجازه احتمال عدم کاشفیت را بدهد در حالی که در قطع به معنای اعم این احتمال باقی است؛ با توجه به آنچه گفته شد به نظر می‌رسد آثار مذکور زمانی به دست می‌آید که نسبت به احتمال خلافتش سهل انگاری کند و آن را نادیده بگیرد به حدی که گویی اصلاً احتمال خلافی وجود ندارد. پذیرش چنین سهل‌انگاری در ساحت معرفت چیزی جز در سیره عوام که با بی‌حوصلگی و بدون صبر کافی عجولانه در پی لذت باور و رهایی از گمراهی هستند نخواهیم یافت؛ اما اگر کسی تعلق قلبی به حقیقت داشته باشد به این راحتی مرتکب چنین رفتاری نمی‌شود و اینجا مرز بین یک اصولی و کلیفورد به خوبی پررنگ می‌شود؛ اصولی برای احتمال خلاف ارزش چندانی قایل نیست و ذات قطع را چنان می‌پندارد که قاطع را از آن هیچ گریزی نیست زیرا کاشفیت و حجیت و وجوب عمل به آن را در ذات قطع دانسته و مطلق قطع را معتبر می‌داند. برخلاف کلیفورد که هرگز چنین چیزی را نمی‌پذیرد و آن را ناعادلانه و غیراخلاقی می‌داند و معتقد است که چنین رفتاری موجب زودباوری شده و آثار زیان‌باری را برای بشریت به دنبال خواهد داشت؛ این سخن به روشنی روز برای اهل

علم هویدا است زیرا جریان‌های افراطی فراوانی را در طول تاریخ و حتی زمانه فعلی مشاهده می‌کنیم که خود را مجسمه حقیقت می‌پندارند و هرگز حاضر به تشکیک در افکار و رفتار خود نیستند و با تصورات پوچ و تهی از منطق و فلسفه به استبداد و تحکم و زورگویی و ظلم و قتل و جنایت می‌پردازند که متأسفانه بسیاری از آنان با نام خدا و تحت لواء دین چنین رفتارهایی را انجام می‌دهند؛ نمونه آن هم در غرب و زمان قرون وسطی کاملاً پیداست و هم در جریان‌های افراطی که در خاورمیانه رخ داده است قابل ارزیابی است. خلاصه سخن تا اینجا در دو استدلال زیر به شکل منطقی خلاصه می‌شود:

استدلال درباره احتمال خطا و عدم کاشفیت قطع

- **مقدمه اول:** اگر قطع بالمعنی ااعم همیشه کاشف از واقع باشد، نباید احتمال خطا در آن وجود داشته باشد.
- **مقدمه دوم:** در بسیاری از موارد، افراد با قطع نسبت به یک امر دچار خطا می‌شوند و درستی آن پس از بررسی بیشتر مورد تردید قرار می‌گیرد.
- **مقدمه سوم:** وجود احتمال خطا به معنای امکان عدم کاشفیت قطع است.
- **نتیجه:** بنابراین، تا زمانی که احتمال خطا وجود دارد، قطع بالمعنی ااعم نمی‌تواند ملاک وجوب متابعت باشد.

استدلال درباره آثار زیان‌بار اعتبار مطلق قطع

- **مقدمه اول:** هیچ حکمی، اعم از عقلی یا شرعی، نباید به گونه‌ای باشد که آثار زیان‌بار اجتماعی ایجاد کند.
- **مقدمه دوم:** اعتبار مطلق قطع، بدون توجه به روش دستیابی به آن، موجب برخی آثار زیان‌بار مانند تعصب، جزم‌اندیشی، و تصمیم‌گیری‌های نادرست می‌شود.
- **مقدمه سوم:** احکام و اصولی که باعث ایجاد آسیب‌های اجتماعی شوند، فاقد اعتبار خواهند بود.
- **نتیجه:** بنابراین، اعتبار مطلق قطع بما هو قطع قابل پذیرش نیست، زیرا موجب آثار زیان‌بار می‌شود.

حجیت قطع

در خصوص ویژگی دوم آن یعنی حجیت قطع ادله‌ای ذکر کرده‌اند که به آنها اشاره‌ای می‌کنیم:

- (۱) حجیت ذاتی است. هر آنچه که ذاتی باشد اثبات آن تحصیل حاصل خواهد بود؛ در نتیجه اثبات حجیت قطع تحصیل حاصل می‌شود؛ اما این استدلال محل ایراد است که چگونه دریافتید حجیت ذاتی است اگر حجیت را به معنی منجزیت و معذرت بدانیم؛ با توجه به نگاه کلیفورد آیا عقل می‌پذیرد که خداوند رضایت دهد به کسی که بدون عدالت و بدون قصد خیر و بدون انصاف و تحقیق و پژوهش به امری معتقد شده و به سبب آن عمر خود را در باطل سپری کرده باشد و چه بسا بسیاری را نیز به سبب آن فکر در رنج قرار داده باشد؟ به نظر خداوند عادل تر از آن است که بدون معیار یک باوری را که محصول بی‌اخلاقی است ارج دهد، چه درست باشد و چه غلط.
- (۲) اگر ذاتی نباشد منجر به تسلسل می‌شود در پاسخ باید گفت که آن قطعی که حجیت ذاتی دارد قطع بالمعنی الاخص است نه قطع بالمعنی ااعم و این قطع زمانی حجیت دارد که شواهد کافی را به همراه داشته باشد وگرنه همان‌گونه که قبلاً اشاره شد از عدالت خداوند به دور است که قطع را بدون

هیچ معیاری برای مکلف معتبر بدانند چه بسا این آیه نیز بتواند شاهد خوبی بر این سخن باشد که
 می‌فرماید: الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُخْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُخْسَبُونَ صُنْعًا (سوره کهف/۱۰۴)

(آنان کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند).

(۳) همچنین برای استحاله نفی حجیت به چند دلیل تمسک کرده‌اند

الف) مستلزم تناقض در ذهن می‌شود در پاسخ باید به این نکته توجه کرد که این تناقض با اندک تاملی که کلیفورد ما را متوجه آن کرده است قابل انحلال است. زیرا با توجه به ملاحظات او می‌توان چنین برداشت کرد که قطع یک حالت اطمینانی است نسبت به یک امری و این اطمینان لزوماً مطابق واقع نخواهد بود. همچنین قاطع قادر است که در قطعش تشکیک کند و با صبوری همچنان با التفات به احتمال خطا به دنبال شواهد دیگر باشد.

ب) اینکه گفته‌اند اگر حجیتش از جانب شارع سلب شود مشروط بر این است که قبل از آن حجیتش را بپذیریم؛ این را نیز پاسخ دادیم که حجیتش ذاتی نیست.

ج) موجب تکلیف به ما لایطاق می‌شود زیرا قاطع خطاب سلب حجیت را مورد خطاب خویش نمی‌داند؛ این حرف نیز فاقد اعتبار است زیرا اگر می‌توان او را متوجه اشتباهش در قطع کرد چه از طریق مقدماتش چه از طریق خطا در نتیجه‌گیری و قطع او را در خصوص یک امر از قطعیت ساقط کرد.

کاشفیت قطع

در خصوص ویژگی سوم که کاشفیت ذاتی قطع بود به نظر این ویژگی نیز غیرقابل پذیرش است زیرا قطع چیزی جز اطمینان و حالت روانی نیست و چنین حالت روانی، هرگز مستلزم کاشفیت نیست؛ همچنین در نگاه کلیفورد چون چنین استلزامی وجود ندارد به صرف حصول قطع؛ مجوز عقیده‌داشتن و عمل به آن را نمی‌دهد زیرا کاشفیت آن محتمل است و این احتمال باید به سبب بررسی شواهد کافی تا حد بسیار زیادی منحل شود.

حد باور اخلاقی

تا به اینجا به این نتیجه رسیدیم که قطع بما هو قطع دارای آثار مذکور نخواهد بود و اعتباری ندارد؛ بلکه زمانی ارزشمند می‌شود که قاطع بعد از مجموعه‌ای از شواهد کافی به نتیجه رسیده باشد؛ اما این سوال باقی می‌ماند که شواهد کافی چه مقدار هستند؟ آیا دسترسی به آن امکان‌پذیر است یا خیر؛ کلیفورد تصریحی در میزان این شواهد نداشته است زیرا معیار و میزان آن چیزی نیست که بتوان با اعداد و کمیت خاصی نشان داد اما در مجموع می‌توان فهمید که عدم اشاره او نیز به این موضوع خالی از لطف نبوده است؛ به نظر می‌رسد همان‌گونه که او مبانی‌اش را براساس اخلاق پایه‌ریزی کرد و این اخلاق هم قطعاً در نظر او یک درک وجدانی و فراگیر است و گرنه معیار دانستن آن برای تمامی بشریت بیهوده خواهد بود؛ بدین سان همان وجدان به‌خوبی درک می‌کند که آیا جانب انصاف را در این قضیه رعایت کرده است یا خیر. او درک خواهد کرد که اگر ذهنش را از پذیرش یک امر خالی کند تا عادلانه و بدون قضاوت پیشین، صرفاً به دنبال حقیقت باشد چه اموری را باید دنبال کند؛ می‌داند که باید بی‌طرفانه به خواندن کتاب مشغول شود و آرای مختلف را بررسی کند و این به نسبت جوامع و شرایط متفاوت خواهد بود. به عنوان مثال امروزه با توجه به دسترسی و وفور منابع قطعاً مطالعه و تحقیق مفصل‌تری را می‌طلبد تا نسبت به زمان‌هایی که چنین دسترسی‌هایی نبوده است. در این حال ممکن است فرد بعد از مدتی به یقین برسد و چنین درک کند که یقین او منصفانه و بدون تعصب بوده است اما این نباید موجب شود که برای همیشه باب بررسی آن مساله را تخطئه کند بلکه همچنان اجازه شک و مواجهه با اشکالات جدید را به خود بدهد؛ ممکن است اشکال شود که در این حالت رسیدن به یقین دشوار

است. در پاسخ می‌گوییم شکی در دشواری آن نیست اما به این معنا هم نخواهد بود که دیگر یقینی حاصل نمی‌شود زیرا فرد بعد از مطالعه و بررسی تا حدی یقین و اطمینان عرفی برایش حاصل می‌شود ولی همچنان به احتمالات خلافتش نیز اعتنا می‌کند و آن را بالکل طرد نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه مجتهد و مکلف هر دو در مسایل دینی خود با قطع مواجه می‌شوند اصولیان به بررسی آن پرداخته‌اند؛ دیدگاه غالب آنان این است که هر سه ویژگی وجوب عمل و حجیت و کاشفیت از اعتبار درونی و ذاتی برخوردارند. به همین جهت یقین به صرف یقین بودنش در نزد قاطع اعتبار دارد اما کلیفورد در نگاه متفاوتی بر این باور است که یقین اعتبار ذاتی و نفسانی ندارد. او در توجیه مدعای خود به دو امر اخلاق و تاثیر عملی استناد می‌کند. او معتقد است یقین زمانی قابل اعتنا است که از شواهد کامل و جامعی برخوردار باشد زیرا وجدان اخلاقی انسان پذیرش و باور و عمل به آن باور در حالتی که جوانب آن کار به خوبی سنجیده نشده باشد را نامطلوب و ناشایست می‌داند و هرچه آن امر خطرتر باشد به شواهد محکم و دقیق‌تری نیازمند است همچنین از جهت آثار عملی نیز این مطلب حایز اهمیت است که چنانچه یقین را فی نفسه معتبر بدانیم موجب رواج زودباوری می‌شود و خود زودباوری موجب زیان فراوانی می‌شود؛ از جمله انسان‌ها را از جست‌وجو و تحقیق و مطالعه و فکرکردن فاصله می‌دهد و ریسک و خطر در تصمیم‌گیری‌هایشان را به شدت افزایش می‌دهد. همچنین ظرفیت ایجاد تنش‌های مذهبی و فکری را زیاد می‌کند و خصیصه خودحقوق‌پنداری را شایع می‌کند؛ در حالی که اگر جامعه انسانی به این سمت پیش رود که برای باورهایش سعی فراوانی کند و ادله و دیدگاه‌های مختلف را مورد ارزیابی قرار دهد قطعاً از آسیب‌های مذکور در امان خواهد بود. لذا قطع فی نفسه موجب وجوب عمل نیست زیرا باید شواهد آن به اندازه کافی و معقول باشند؛ کاشفیت آن نیز ذاتی نیست زیرا در بسیاری از مواقع قطع‌ها با خطا مواجه شده‌اند و مهم‌تر از همه حجیت فقهی را هم نخواهد داشت زیرا تا زمانی که شواهد و ادله قانع‌کننده و متقنی برای آن در دسترس نباشد پذیرش آن غیراخلاقی و آسیب‌زا است. لذا یک فقیه در زمان صدور حکم علاوه بر واکاوی فراوان در ادله نقلی باید تمام جوانب سیاسی اجتماعی اخلاقی عقلی و روان‌شناسی آن حکم را بررسی کند و الا صدور حکم مورد تایید نخواهد بود.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: محمد علی امیرمحمدی (نویسنده اول)، پژوهشگر اصلی/روش‌شناس/نگارنده مقدمه/نگارنده بحث (۹۰٪)؛

علی اصغر جعفری ولنی (نویسنده دوم)، پژوهشگر کمکی (۱۰٪)

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- A Group of Writers (2010). Dictionary of principles of jurisprudence (Volume 1). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [Persian]
- Abedi Shahrudi A (1990). Preliminary criticism of the news method. KEYHAN ANDISHEH. (33):22-34. [Persian]
- Ansari M (2007). FARAED AL-OSUL (Volume 1). 9th ed. Qom: MAJMA' AL-FIKR AL-ISLAMI. [Arabic]
- Berenjkari R (2012). Methodology of theology: Principles of inference and defense of beliefs. Qom: Dar Al-Hadith Scientific and Cultural Institute. [Persian]

- Clifford WK (2010). Lecturesessaysby (Volume 2). Stephen L, Pollock F, editors. Weston-Super-Mare: Weston College.
- Emam SMR, Javan A (2016). A study of Imam Khomeini's viewpoints about the origin of Hojjiat Qata. Matin Research Journal. 18(72):1-17. [Persian]
- Esfahani MH (2008). NIHAYAT AL-DIRAYAH FI SHARH AL-KEFAYAH (Volume 3). 2nd ed. Beirut: MOASSESAH AL AL-BAYT. [Arabic]
- Farahidi KIA (1990). AL-AIN (Volume 3). Qom: DAR AL-HIJRAH. [Arabic]
- Fazel Lankarani M (2006). EZAH AL-KEFAYAH (Volume 4). 5th ed. Qom: Nooh. [Arabic]
- Hakim MT (1997). AL-OSOOL AL-AMMAH LIL-FIQH AL-MOQAREN. 2nd ed. Qom: MAJMA' JAHANI AHL AL-BAYT. [Arabic]
- Helli HIY (1992). AL-JAWHAR AL-NAZID. 5th ed. Qom: BYDAR. [Arabic]
- Ibn Manzur A (1993). LISAN AL-ARAB (Volume 8). 1st ed. Beirut: DAR SADER. [Arabic]
- Ibn Rushd M (1982). TALKHIS KETAB AL-BORHAN. Cairo: AL-HAY'AH AL-MASRIYYAH AL-AMMAH LIL-KETAB. [Arabic]
- Kazemi Khorasani MA (1997). FAWA'ED AL-OSUL. TAQRIRAT DARS MOHAQEQ NAEINI (Volume 3). Qom: Qom Seminary Teachers' Association. [Arabic]
- Khomeini M (1997). TAHRIRAT FI AL-OSUL (Volume 6). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [Arabic]
- Khorasani MK (2009). KEFAYAT AL-OSUL (Volume 2). Qom: MOASSESAH AL-NASHR AL-ISLAMI. [Arabic]
- Mozaffar MR (2000). OSUL AL-FEQH. 10th ed. Qom: ESMALIYAN. [Arabic]
- Mozaffar MR (2009). OSUL AL-FEQH (Volume 3). 5th ed. Qom: NASHR ESLAMI. [Arabic]
- Safi Esfahani H (1996). AL-HEDAYAH FI AL-OSUL (Volume 3). 1st ed. Qom: MOASSESAH SAHEB AL-AMR. [Arabic]
- Shahidi Pour MT (2020). ABHATH OSULIYA: MABAHETH AL-HOJAJ (Volume 1). Electronic Version. [Arabic]
- Shakeri B, Ghadami SMB, Mihan Doost R (2021). A critical look at the inherent validity of a decision. Usul Studies. 8(27):43-70. [Persian]
- Sobhani J (1999). AL-MOJAZ FI OSUL AL-FIQH (Volume 2). 2nd ed. Qom: MOASSESAH AL-IMAM AL-SADEQ. [Arabic]
- Tabatabaei MH (2006). NIHAYAT AL-HIKMAH (Volume 1). 3rd ed. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publication Center. [Arabic]
- Toosi NAD (1996). SHARH ESHARAT WA TANBIHAT (Volume 1). Qom: NASHR AL-BALAGHAH. [Arabic]

