

## نقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت‌شناسی جدید

مجید نیکوئی\* / حسین سیمایی صراف\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۰۵

### چکیده

قطع، نقش معرفتی مهمی در اصول فقه شیعی دارد و «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» یکی از اساسی‌ترین علل اهمیت قطع است. مقاله حاضر با ارزیابی جایگاه و مبانی حجیت قطع در نظام اصول فقه شیعی، می‌کوشد تا کاشفیت ذاتی قطع از واقع را نقادانه تحلیل کند. در این راستا، با استفاده از مبانی معرفت‌شناسی مدرن و تمایز میان «بود» و «نمود» در اندیشه کانت، اثبات می‌کنیم که «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» ایده قابل دفاعی نیست. به علاوه، نشان می‌دهیم که مبانی نظریه تخطئه - که مورد قبول قاطبه علمای شیعی هم هست - با یافته‌های معرفت‌شناسی مدرن همسوست و توجه به پیامدهای تخطئه، مانع پذیرش کاشفیت ذاتی قطع از واقع خواهد بود. البته، نتیجه انکار کاشفیت ذاتی قطع از واقع و تضعیف جایگاه قطع در معرفت‌شناسی اصول فقه همانا امکان پذیرش برخی ظنون عقلی و گسترش جایگاه عقلانیت خودبنیاد (مستقلات عقلی) در روند استنباط احکام خواهد بود.

**کلیدواژه:** قطع، ظن، واقع، کاشفیت ذاتی، معرفت‌شناسی

---

\* دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی از دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

majid.nikouei@gmail.com

\*\* دانشیار حقوق خصوصی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

## ۱- مقدمه

«قطع»، نقشی بنیادین در اصول فقه شیعه دارد. نه تنها حجیت دلیل عقلی، قرآن و سنت، بلکه حجیت ظنون و تبدیل آن به «أمارات»، همگی وابسته به قطع است. به علاوه، از دید اصولی، قطع، باعث کشف حکم واقعی می‌شود. دلیل عمده اهمیت و جایگاه والای قطع در اصول فقه، همانا کاشفیت ذاتی آن به سوی واقع است. به تعبیری دیگر، طریقت قطع به سوی واقع، ذاتی آن است و قطع همواره ما را به کشف واقع می‌رساند (انصاری، ۱۴۱۶: ۱/۱-۳؛ آخوند خراسانی، ۱۳۸۸: ۲/۲۶۷-۲۷۰).

در مجموع، پیامد عملی جایگاه والای قطع در نظام اصول فقه، به حاشیه راندن احکام عقلی و نادیده گرفتن مستقلات عقلی در روند استنباط احکام است چراکه اولاً، احکام عقلی که عقلانیت بشر به قطعیت قبول می‌کند از چند گزاره کلی و مبهم «حسن عدل» و «قبح ظلم» فراتر نمی‌رود؛ ثانیاً، ظن عقلی جزو ظنون خاصه و أمارات قرار نمی‌گیرد و اعتبار شرعی ندارد؛ ثالثاً، منابع سمعی فربهی همچون خبر واحد، جزو أمارات و ظنون معتبر دانسته شده است.

حال اگر بتوان نادرستی «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» را -که به مثابه مهم‌ترین دلیل اهمیت قطع است- نشان دهیم، راه پذیرش برخی از ظنون عقلی باز شده و احکام عقلی در مسیر استنباط احکام نقشی پررنگ‌تر خواهند داشت. از اینرو، سؤال اصلی مقاله حاضر این است که نسبت میان قطع و واقع چگونه است؟ آیا قطع، کاشفیت ذاتی از واقع دارد و ما را به سوی حکم واقعی رهنمون می‌کند؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا جایگاه و مبانی حجیت قطع در ساختار اصول فقه را ارزیابی کرده ایم تا نقش محوری قطع در حجیت منابع فقهی و نهایتاً استنباط احکام را نشان دهیم. در ادامه، با استفاده از یافته‌های معرفت‌شناسی جدید، کاشفیت ذاتی قطع از واقع را تحلیل کرده و نادرستی این ایده را نشان می‌دهیم. در گام بعدی، اثبات می‌کنیم که نظریه تخطئه با یافته‌های معرفت‌شناختی جدید همسوست و در واقع، علمای شیعی نمی‌توانند به طور

سازگاری هم نظریه تخطئه و هم کاشفیت ذاتی قطع از واقع را بپذیرند؛ چه میان این دو تضاد وجود دارد. در آخر، نشان می دهیم که برخی از متفکرین و علمای شیعی هم در باب کاشفیت ذاتی قطع از واقع به دیده تردید نگریسته و بنابراین نتایج این تحقیق، البته با ادله ای متفاوت، مورد قبول برخی از اندیش ورزان شیعی بوده است.

البته پیش از شروع بحث باید روش تحلیل این مقاله را ارزیابی کرد: آیا می توان از یافته های معرفت شناسی مدرن در اصلاح ساختار اصول فقه استفاده کرد؟ با توجه به این که معرفت شناسی در بستر فلسفه غرب رشد یافته و اصول فقه در بستری دینی و فقهی، آیا میان این دو نظام فکری، شکافی بنیادین و پر نشدنی وجود ندارد؟ در این راستا باید توجه داشت که اصول فقه به عنوان یکی از شاخه های علوم فقهی اصولاً وارد مباحثی نمی شود که در دانش های دیگر پیگیری می شوند، گرچه بسیاری از این مباحث، در استنباط حکم شرعی هم به کار می روند. برای مثال، اگرچه ادبیات عرب و قواعد منطقی به کار فقیه و اصول فقه می آید ولی به دلیل این که در سایر علوم از آنها بحث می شود، وارد مباحث اصول فقه نمی شود و فقیه تنها از دستاوردهای این علوم استفاده می کند (صرامی، ۱۳۹۳: ۴۱). توجه ویژه به این نکته، پیامد های بسیار میمونی برای اصول فقه خواهد داشت؛ چه از این منظر، همیشه باب اصول فقه به تحوّل و تکامل علوم باز خواهد بود و با تحوّل سایر علوم، اصول فقه نیز متحوّل می شود. بنابراین، اگر ایراداتی درخور اعتنا از جانب سایر علوم بر مبانی مورد پذیرش در اصول فقه وارد شود، اصول فقه ظرفیت پذیرش این انتقادات و اصلاح خود را دارد.

مبحث حجیت قطع و کاشفیت ذاتی آن از واقع، یکی از این مباحث است. این مبحث از مباحث عقلی و کلامی است و نه مباحث خاصّ اصولی. صاحب کفایه، به درستی به عقلی بودن بحث حجیت قطع اشاره و إشعار می دارد که دلیل ذکر این بحث در اصول، تأثیر پذیری بی اندازه مباحث اصولی از حجیت قطع است (آخوند خراسانی، ۱۳۸۸: ۲۶۷/۲-۲۷۰). ایروانی هم در شرح دیدگاه مذکور می گوید: «و بالجمله لابدّ أن تكون الحجیه صادره من باب العقل» (ایروانی، ۱۳۷۰: ۴۹/۲). از اینرو،

تقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت‌شناسی جدید \_\_\_\_\_ ۳۷۶

اگر معرفت‌شناسی مدرن بتواند نادرستی طریقیّت ذاتی قطع در کشف واقع را به ما نشان دهد، ناگزیر باید در علم اصول بدان سر نهاد و در نتیجه، این روش تحلیلی به هیچ وجه تناقض‌آمیز نیست.

## ۲- جایگاه و مبانی اعتبار (حجّیت) قطع در نظام اصول فقه شیعی

حجّیت قطع، در ساختار اصول فقه شیعه نقشی کلیدی ایفا می‌کند. در این نظام فکری نه تنها «قطع» حجّیت ذاتی دارد و حجّیت آن نیازمند جعل و قرارداد نیست، بلکه معیار اصلی برای تعیین حجّیت، منابع ظنّی و تبدیل آنها به امارات نیز هست. لازم به ذکر است که در اصول از سه اصطلاح: «قطع»، «ظنّ» و «شکّ» برای تعیین میزان علم عالم نسبت به معلوم استفاده می‌شود: در حالت «قطع»، فرد نسبت به باور خود هیچگونه تردیدی ندارد و اساساً احتمال خلاف باور خود را منتفی می‌داند. به تعبیر اصولی در این موارد، فرد نسبت به مسأله «علم» دارد؛ در مقابل، «ظنّ»، به حالتی گفته می‌شود که انسان به مرحله یقین نرسیده و دچار تردید است ولی یک طرف تردید را بر طرف دیگر ترجیح می‌دهد. در اینجا احتمال قوی تر (طرف راجح) را ظنّ و احتمال ضعیف (طرف مرجوح) را «وهم» می‌نامیم. «شکّ» نیز حالتی است که ذهن، میان دو موضوع به طور مساوی و برابر، دچار تردید شده و به هیچ یک از آنها گرایش ندارد (شعرانی، ۱۳۹۳: ۱۷-۲۱).

تقسیم بندی «دلایل» نیز در اصول، مبتنی بر معیار مذکور است: «دلیل قطعی»، دلیلی است که موجب یقین انسان به حکم شرعی می‌شود و به تعبیری، به طور قطعی از واقع پرده بر می‌دارد. دلیل قطعی، از منظر اصولی بی تردید دارای اعتبار است؛ خواه منشأ ایجاد قطع، دلیل عقلی باشد، خواه دلیل برآمده از نصوص. در مقابل، «دلیل ظنّی»، دلیلی است که مجتهد را به قطع نمی‌رساند و به طور ظنّی از واقع خبر می‌دهد. بجز استثنائاتی چون میرزای قمی (۱۳۷۸: ۳۸۷-۳۸۸)، عقیده قاطبه علمای اصولی بر

این است که در استنباط حکم شرعی نمی توان به ظنّ و گمان اکتفا کرد و بنابراین، اصل، «عدم حجّیت» ظنّ است مگر آن که دلیلی قطعی بر اعتبار یک ظنّ وجود داشته باشد. چنین دلیل ظنّ آوری را که دلیل قطعی بر اعتبار آن صحّه می گذارد اصطلاحاً «أماره»، «ظنّ معتبر» یا «ظنّ خاص» می نامند و می توان از آن در استنباط حکم شرعی استفاده کرد. فاضل نراقی در عبارتی موجز، اصل عدم حجّیت ظنّ را بیان می دارد: «لا خلاف بین علماء الفرقه المحقّقه فی أنّ الأصل الابتدائی عدم حجّیه الظنّ مطلقاً و لایجوز التمسک بظنّ ما لم یکن برهان قطعی و دلیل علمی علی حجّیه» (نراقی، ۱۲۴۵: ۳۵۶). در واقع، ظنّ «بما هو ظنّ»، هیچ اعتباری ندارد و عنصر قطع است که با واسطه، باعث حجّیت یافتن ظنّ و تبدیل آن به «أماره» می شود:

در حقیقت، استناد به ظنّ معتبر که به طور قطعی حجّت بودنش ثابت شده، استناد به ظنّ از آن جهت که ظنّ است نمی باشد (هرچند شارع آن را به خاطر ظنّ بودنش اعتبار بخشیده باشد)؛ بلکه استناد به قطع و یقین است، همان قطع و یقینی که اعتبار آن سببِ ظنّ آور را ثابت کرده است (مظفر، ۱۳۸۰: ۱۷/۲).

وفق تعبیر فوق الذکر - که نظر مشهور هم هست - موجودیّت و حجّیت أماره اساساً وابسته به قطع است به گونه ای که به صرفِ عدم قطعیت به اعتبار أماره، کافی است تا مدّعی شویم که به عدم اعتبار آن عالمیم. در واقع، دلیلی برای عدم اعتبار و حجّیت ظنّ نیاز نیست، بلکه به صرفِ عدم حصول قطع به حجّیت یک ظنّ، قطع به عدم جواز استفاده از آن داریم (همو: ۱۸/۲).

در نظام فکری اصولی ها قطع از آنچنان اهمّیتی برخوردار است که یا بی واسطه منجر به کشف حکم می شود یا با واسطه؛ توضیح آن که، حکم ناشی از أمارات اگرچه قطعی نیستند ولی بر اساس دلیلی قطعی برای ما معتبر شده و اصطلاحاً با واسطه قطعی هستند. بنابراین، می توان گفت که «قطع»، تنها مبنا و معیار اعتبار یک حکم است: ادّله ای را که قطع، بی واسطه یا با واسطه (أمارات) در استنباط حکم دخالت می دهد، «ادّله اجتهادی» می نامیم که در مقابل «ادّله فقاهتی» یا «اصول عملیه» قرار می

تقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت‌شناسی جدید ————— ۳۷۸

گیرد. اگر نتوانستیم با قطع خود (چه با واسطه و چه بی واسطه) حکم را استنباط کنیم، در گام بعدی، صرفاً برای رفع تحیر و به دلیل علم اجمالی به منجز بودن تکلیف الزامی واقعی، به سراغ اصول عملیه می‌رویم. باری، برای تبیین دقیق‌تر اهمیت قطع و حجیت آن در اصول فقه شیعه باید اولاً، معنای «حجیت» را در اصطلاح «حجیت قطع» تحلیل کرده، و ثانیاً، نسبت میان قطع و واقع را به خوبی ارزیابی کنیم.

### ۱-۲- تحلیل مفهومی «حجیت قطع»

«حجیت» در لغت به معنای دلیل و برهان است که به واسطه آن می‌توان بر خصم پیروز شد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۸/۲). در منطق نیز گاه «حجّت» عبارت است از مجموع دو یا چند قضیه که منجر به کشف مجهول می‌شود و در سه نوع: قیاس، استقراء و تمثیل تقسیم بندی می‌شود. گاه نیز، «حجّت» به معنای «حدّ وسط» در قیاس‌های منطقی است که البته به آن «حدّ مشترک» یا «واسطه در اثبات» هم می‌گویند (مظفر، ۱۳۷۷: ۲۰۵/۱).

اما مفهوم اصولی «حجیت» در عبارت «حجیت قطع» مورد اختلاف است. شیخ انصاری، حجّت اصولی را به معنای منطقی آن، یعنی «حدّ وسط» در قیاس منطقی دانسته که حکم متعلق خود را شرعاً اثبات می‌کند. شیخ با آوردن مثالی (قیاسی منطقی) دیدگاه خود را روشن می‌کند: «این مایع، مظنون الخمریه است» و «هر آن چه مظنون الخمریه است واجب الامتناع است»؛ پس، «این مایع، واجب الامتناع است» (انصاری، ۱۴۱۶: ۴/۱-۵). در اینجا مظنون الخمر بودن، حدّ وسط قرار گرفته و به تعبیری حجّت است. اما وفق نظر شیخ، اطلاق حجیت به این معنا برای قطع، مقبول نیست. در واقع، حدّ وسط فقط برای امارات و ظنون معتبر شرعی کاربرد دارد و قطع نمی‌تواند حدّ وسط در چنین قیاسی باشد (همو: ۴/۱-۵). برای توضیح دقیق‌تر، بهتر است مثالی درباره قطع بیاوریم: «محتوای این ظرف، قطعاً شراب است» و «هر چه قطعاً شراب باشد، اجتناب از آن واجب است»؛ نتیجه آن که «اجتناب از محتوای این ظرف

واجب است». از دیدگاه شیخ برای تبیین حجیت قطع نمی توان از چنین قیاسی سود جست، زیرا کبرای قیاس مذکور نادرست است. علت آن که، احکام شرعی بر خود موضوعات احکام، مثل خمر، بار می شوند و نه با قید «قطع»؛ به تعبیر دیگر، موضوعات احکام شرعی، ذات اشیاء است؛ نه قطع ما بر اشیاء. البته در اینجا تمایز دقیق میان قطع طریقی و موضوعی ضروری است که به دلیل عدم ارتباط با بحث ما از بسط آن خودداری می کنیم.

با این وجود، اصفهانی، حجیت قطع را به معنای حدّ وسط، پذیرفته و معتقد است که چون قطع، واسطه در تنجیز قرار می گیرد، اگر بخواهیم منجز بودن حکم را اثبات کنیم ناگزیر باید قیاسی تشکیل داده و قطع را حدّ وسط قرار دهیم (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲، مبحث الاول: فی القّطع). اما تأملی دقیق تر، خلل نظر اصفهانی را آشکار می سازد: حدّ وسط قرار گرفتن قطع تنها برای اثبات حکم عقل مبنی بر استحقاق ثواب و عقاب است نه اثبات حکم واقعی؛ از اینرو، این ادّعا که قطع برای اثبات حکم واقعی حدّ وسط قرار می گیرد، پذیرفتنی نیست (آهنگران، ۱۳۸۵: ۱۴۳). باری، همان طور که در مثال های بالا دیدیم، وفق نظر شیخ انصاری حجّت به معنای حدّ وسط تنها برای امارات و ظنون کاربرد دارد و برای قطع نمی توان حجّت به معنای حدّ وسط قرار گرفتن را لحاظ کرد<sup>۱</sup> پس باید دید که منظور از حجیت در «حجیت قطع» چیست؟

---

۱- البته دیدگاه شیخ انصاری مبنی بر این که ظنّ، حدّ وسط قرار می گیرد، توسط برخی صاحب نظران مورد اشکال و ایراد قرار گرفته است (بروجردی نجفی، ۱۴۱۷: ۹/۳-۱۲). باید توجه داشت که ظنّ تنها در صورتی حدّ وسط قرار می گیرد که مبنای شیخ انصاری درباره این موضوع پذیرفته شود. به نظر می رسد از دید ایشان، جعل ظنّی را حکم مماثل می دانیم. یعنی وقتی آماره بر اثبات یک حکم یافتیم، حکمی مماثل و شبیه آن چه در واقع و لوح معروض وجود دارد، جعل می شود. در واقع، برای پذیرش نظر شیخ درباره حدّ وسط قرار گرفتن ظنون باید دیدگاه ایشان درباره مصلحت سلوکی نیز پذیرفته شود؛ چرا که اگر جعل حکم مماثل را در ادله اعتبار امارات ندانیم، دیگر ظنّ حدّ وسط در اثبات حکم نخواهد بود. همچنین بنگرید به: آهنگران، ۱۳۸۵: ۱۴۴.

تقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت‌شناسی جدید ————— ۳۸۰

مظفّر «حجّیت» را معادل «آماره» قرار می‌دهد. از دید وی، «حجّت» به معنای طرق و اماراتی است که مطابق جعل شارع، متعلّق خود را اثبات می‌کند ولی موجب قطع به متعلّق خود نمی‌شود، زیرا در صورت اخیر، خود قطع را باید حجّت دانست. در واقع، از دید مظفّر، حجّیت قطع، نیازی به جعل شارع نداشته و بنابراین، در زمره مباحث اصولی قرار نمی‌گیرد. بر این اساس، از یک سو، اصول عملیه و از سوی دیگر، قطع از شمول حجّیت اصولی خارج شده و به کاربردن «حجّت» درباره این دو بیشتر به معنای لغوی آن یعنی دلیل آوردن است، نه به معنی اصولی حجّت (مظفّر، ۱۳۸۰: ۱۲/۲).

فارغ از این که تعریف مذکور از حجّت، شمول کافی ندارد، باید عکس نظر مظفّر، یعنی خارج دانستن «حجّیت قطع» از مباحث اصولی را در جای دیگری جستجو کرد. به نظر می‌رسد، حجّیت قطع بدین معنی است که قطع مکلف دارای حجّیت ذاتی بوده و بنابراین، معذّریّت و منجزیّت آن قابل ردع یا جعل از سوی شارع نمی‌باشد؛ به علاوه، حجّیت با واسطه «قطع» برای ظنون هم به این جهت است که شارع برخی ظنون را تنزیلاً به عنوان قطع، اعتبار کرده و منجزیّت و معذّریّت را برای آنها جعل نموده است. همین طور، در حالتی که علم یا ظن معتبری وجود نداشته باشد، اصول عملی خاصی برای رفع تحیّر مکلف وضع شده است (هدایی و غیره، ۱۳۹۴: ۲۸۳). دیدگاه مذکور، مشکل عدم اصابت آماره با واقع و فوت شدن مصلحت را با تأکید بر مصلحت تسهیل حلّ می‌کند. وفق این نظر، عدم جعل حجّیت برای امارات از جانب شارع، باعث می‌شود تا مکلف دچار سختی فراوانی شود. از اینرو، شارع با جعل حجّیت امارات، در واقع مصلحت نوعی تسهیل را مقدّم بر مصلحت شخصی عدم امکان اصابت با واقع می‌داند و مکلف غیر مصیب را معذور در نظر می‌گیرد (همو، ۱۳۹۴: ۲۸۳).

باری، مبنای نظر مذکور و رویکرد غالب در میان علمای اصولی متأخر این است که حجیت قطع به معنای منجزیت و معذرت می باشد که نیازمند توضیح بیشتر است. بر اساس مبانی پیش گفته، عقل، معیار استحقاق بشر به ثواب و عقاب را مشخص می کند. از سوی دیگر، همین عقل حکم می کند که مرتکب نهی الهی، مستحق عقاب و اطاعت کننده از امر باری تعالی، استحقاق ثواب را دارد. البته، این گزاره های عقلی دارای پیش شرط هایی است که توجه به آنها ضروری است: اولاً، باید حکمی از جانب خداوند صادر شده باشد؛ ثانیاً، انجام حکم مذکور باید توسط بشر مقدور باشد؛ و نهایتاً، حکم صادر شده برای مکلف قادر به انجام آن، به او «ابلاغ» شود که به این ابلاغ، «تنجیز حکم» هم گفته می شود (آهنگران، ۱۳۸۵: ۱۴۶-۱۴۷).

البته، دیدگاه مذکور مبتنی بر تقسیم حکم به مراحل مختلف است. از دید علمای متأخر اصولی به ویژه آخوند خراسانی، حکم دارای چهار مرحله است: اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجیز (آخوند خراسانی، ۱۳۸۸: ۲/۲۶۸). از این منظر، در مرتبه فعلیت، شارع، حکم را انشاء می کند و اراده جدی در نفس او حاصل می شود ولی حکم به التفات مکلف نرسیده است. اما در مرحله تنجیز، مکلف حکم فعلی را می داند یا دلایل نزد او اقامه شده است (مشکینی، ۱۳۹۴: ۱۵۷-۱۵۹). در واقع، در مرحله فعلیت، حکم را از دید شارع ارزیابی می کنیم ولی در مرحله تنجیز، به حکم از دید مکلف می نگریم. باری، از منظر اصولی، تنها در مرحله تنجیز است که اگر مکلف خلاف حکم عمل کند عقاب می شود. در این مرحله، اگر مکلف در استنباط حکم دچار اشتباه شود، معذور است؛ یعنی اگر در استنباط حکم تنجیزی اشتباه کند، عذر دارد و بنابراین عقاب نمی شود. در این معنی، حجّت را می توان هم برای قطع، هم آماره و هم اصول عملیه به کار برد؛ مثلاً وقتی می گوئیم قطع، حجّت است یعنی ابتدا منجزیت و در صورت اشتباه، معذرت می آورد. به دیگر بیان، قطع قاطع به معنای منجز شدن حکم شارع و ابلاغ به اوست و اگر هم مکلف در استنباط حکم اشتباهی کند، معذور است و عذاب او ناشایست می باشد.

## ۲-۲- حجیت قطع و کاشفیت ذاتی آن از واقع

از دید علمای اصولی، حجیت قطع به معنای تنجیز، ریشه در کشف واقع هم دارد. به عبارت دیگر، «حجیت قطع» به معنای منجزیت، بر این مبنا استوار است که با قطع یک فرد به وجود حکمی، حکم مذکور به او ابلاغ شده و گویی قطع قاطع به نوعی کشف حکم واقعی است. توضیح آن که، به یک تعبیر در اصطلاح علم اصول، احکام بر آمده از دلیل اجتهادی را «حکم واقعی» می‌نامند و احکام مستنتج از دلیل فقهاتی را «حکم ظاهری» می‌گویند. این تعبیر از حکم واقعی و ظاهری، میراث وحید بهبهانی است و مظفر نیز آن را به کار برده است (اسلامی، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۴۹). وفق این تعریف، هر گاه با قطع - بی‌واسطه یا با واسطه (أمارات) - حکمی را استنباط کنیم، حکم مذکور «واقعی» است ولی اگر حکم از اصول عملیه به دست آید، حکم «ظاهری» نام دارد. البته، مطابق کاربردی دیگر، مفاد همه أمارات و اصول عملی، حکم ظاهری است و فقط حکم برآمده از دلیل قطعی بی‌واسطه، حکم واقعی نام می‌گیرد (نورمفیدی، ۱۳۹۳: ۲۴-۳۸). مرحوم صدر این تعبیر از حکم واقعی و ظاهری را با دقت به تصویر کشیده است: *الحکم الواقعی هو: کلّ حکم لم یفترض فی موضوعه الشکّ فی حکم شرعی مسبق و الحکم الظاهری هو: کلّ حکم افترض فی موضوعه الشکّ فی حکم الشرعی مسبق من قبیل أصاله الحلّ فی قوله: کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام، و سائر الاصول العملیه الاخری و من قبیل أمره بتصدیق الثقه و العمل علی وفق خبره، و أمره بتصدیق سائر الأمارات الأخری (صدر، ۱۴۰۰: حلقه دوم).*

در هر صورت، وفق هر دو تعریف از حکم ظاهری و واقعی، اصول عملیه، حکم ظاهری اند؛ چون هیچ جنبه‌ای از کشف واقع و هیچ ارتباطی با قطع ندارند بلکه دلایلی هستند که شارع در ظرف شکّ در حکم، آنها را حجّت دانسته است. به علاوه، هر دو تعریف مذکور، قطع را دالّ بر وجود حکم واقعی دانسته‌اند. تنها آماره است که بر مبنای تعریف اول، حکم واقعی و مطابق تعریف دوم، حکم ظاهری در نظر گرفته

۳۸۳ \_\_\_\_\_ مطالعات فقه و حقوق اسلامی - سال ۱۱ - شماره ۲۰ - بهار و تابستان ۹۸

می شود. نکته آن که در اینجا هم قطع و واقع است که آماره را مردّد بین حکم ظاهری و واقعی کرده است: وقتی آماره را حکم واقعی می دانیم، به کاشف بودن آماره از واقع و نسبت با واسطه آن با مفهوم «قطع» نظر داریم و هنگامی که آن را حکم ظاهری در نظر می گیریم، به ظنی بودن آن توجه داریم (اسلامی، ۱۳۸۲: ۳۵-۴۴).

از منظر اکثر علمای اصول، «قطع» و «واقع» دو امر جدا نشدنی از یکدیگرند؛ برای مثال، انصاری معتقد است که قطع «فی نفسه طریقی به سوی واقع است و طریقیّت آن به سوی واقع از سوی شارع، نفیاً و اثباتاً، قابل جعل نیست» (انصاری، ۱۴۱۶: ۱/ المقصد الاول: فی القّطع). دقیقاً به دلیل باور اصولی ها به «طریقیّت ذاتی قطع به واقع و کاشفیّت ذاتی آن از واقع» است که معتقدند قطع، به ذات خود و فی نفسه حجّت هست. از این منظر، «حجّیت» چیزی جز کاشفیّت از واقع نیست. محقق عراقی، به صراحت در ردّ عمل به ظنّ، به طریقیّت ذاتی قطع به سوی واقع اشاره می کند: «و اما فی الظنّ فلا شبهه فی أنّ احتمال خلافه مانع عن طریقیّته الذّاتیّه [لکشف الواقع]» (عراقی، ۱۴۲۰: ۱۳/۲).

به بیان آشکار تر، از دید مشهور علمای اصولی، حجّیت قطع، ذاتی است؛ به این معنا که منجزیت، ذاتی آن است. اصولی ها برای اثبات این ادّعا، به طریقیّت قطع از واقع تمسّک می جویند و نهایتاً بر این باورند که چون قطع، طریق کشف واقع است، اثباتاً یا نفیاً نمی توان جعلی از سوی شارع برای آن در نظر گرفت یا سخنی از وجوب آن به میان آورد (آخوند خراسانی، ۱۳۸۸: ۲۶۷/۲-۲۷۰؛ مظفر، ۱۳۸۰: ۲۰/۲-۲۴). به تعبیر آخوند، اهمیّت قطع تا آنجاست که شارع هم نمی تواند حجّیت قطع را کنار بگذارد چرا که چنین امری اجتماع ضدّین به وجود می آورد و مستلزم تناقض است (آخوند خراسانی، ۱۳۸۸: ۲۶۷/۲-۲۷۰). توضیح آن که، وقتی شخصی قطع یابد که امری واجب است، محال است که پس از یقین به وجوب امری، یقین کند که یقین سابق، طریق و رساننده به واقع نیست، زیرا معنای سخن مذکور این است که «یقین

تقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت‌شناسی جدید ————— ۳۸۴

دارم که آن چه یقین دارم واجب است، واجب نیست» و بنابراین، نوعی تناقض ایجاد می‌شود. از اینرو، تنها وقتی یقین سابق از بین برود، می‌توان به یقین دوّمی رسید. البته وفق این نظر، نه تنها قطع، طریق کشف واقع است بلکه طریقت قطع به سوی واقع، «ذاتی» قطع است. مظفر برای تبیین ذاتی بودن طریقت قطع از واقع، مثال «زوجیت نسبت به عدد چهار» را استفاده می‌کند:

قطع، یک حقیقت نوری محض است که هیچ تاریکی در آن نیست و هیچ احتمال خلافی با آن همراه نیست. علم برای خود نور است و برای دیگر چیزها نیز نور است و ذاتش همان انکشاف و آشکار ساختن است، نه آن که چیزی باشد دارای انکشاف [که یک وصف زاید بر ذات آن باشد]. ... روشن است که شیء هرگز از ذاتش، یعنی از خودش، و از ذاتیاتش منفک و جدا نمی‌شود (مظفر، ۱۳۸۰: ۲۲/۲).

بر این اساس، قطع با کشف واقع عجین است؛ چه آن که کاشفیت از واقع، ذاتی قطع است و از آن جدا شدنی نیست. به تعبیر دیگر، حجیت قطع و کاشفیت آن از واقع، از طبیعت قطع برخاسته و به همین دلیل، از دید مظفر، نه تنها نیازی به جعل قطع از ناحیه شارع نداریم بلکه حجیت قطع از شمول مباحث اصولی خارج می‌شود، زیرا اساساً عقل است که به وجوب پیروی از قطع حکم می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۲۲/۲).

حال باید دید که آیا ادّعای مشهور علمای اصولی در باب طریقت قطع و کاشفیت ذاتی آن از واقع، امری مقبول و پذیرفتنی است؟ اگر بتوان نا موجه بودن دلیل اصلی اهمیت قطع نزد اصولی‌ها - یعنی کاشفیت ذاتی آن از واقع - را نشان داد، مبانی اصول فقه در معرض تحولات عمیقی قرار می‌گیرد.

### ۳- معرفت شناسی مدرن<sup>۱</sup> و عدم امکان علم به کشف واقع

یکی از مهم ترین سؤالاتی که در معرفت شناسی بدان پرداخته می شود، ماهیت معرفت بشری است؛ آیا معرفت عینی نسبت به واقعیت های جهان ممکن است، یا این که معارف ما همواره ذهنی است؟ طرح این سؤال در غرب، ریشه در مناقشات میان لایب نیتس و هیوم دارد که نهایتاً در فلسفه کانت به اوج خود رسید (Scruton, 2001: 16-27). از دید کانت، ما در معرفت با دو مسأله مجزاً مواجه هستیم: اول، شیء فی نفسه یا بودها؛ و دومی، تصویر این شیء در ذهن ما یا نمود آن. بودها یا نومن ها، موجودیت خارجی اشیاء است ولی نمود یا فنومن، علم یا معرفت ما نسبت به اشیاء خارجی است. اما سؤالی که مطرح می شود این است که آیا حصول معرفت عینی برای بشر ممکن است؟ معرفت عینی، در مقابل معرفت ذهنی قرار می گیرد و به معنای درک اشیاء آنگونه که هستند، می باشد. به دیگر بیان، معرفت عینی به معنای درک بودها یا نومن هاست آنگونه که هستند و نه آن طور که در ذهن ما نقش می بندند (نصیری، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۸). از منظر معرفت شناسی کانتی، که البته متأثر از تجربه گرایی هیومی هم هست، معرفت بشری همواره معرفتی ذهنی است. هر معرفتی، از نظرگاه فاعل خاصی است و بنابراین، نمی توان از عینیت یا شیء فی نفسه معرفتی داشت که دیدگاه فاعل، در آن هیچگونه دخالتی نداشته باشد. به دیگر بیان، هر معرفتی مشروط به شرایط ذهنی فاعل است. مهم آن که وقتی به ذهنی بودن معرفت اذعان می کنیم در واقع، دو گانگی بود و نمود را می پذیریم. از این منظر، شیء فی نفسه، ائدالی است که حصول معرفت عینی غیر مشروط نسبت به آن ناممکن است (اسکروتن، ۱۳۸۸: فصل دوم). بنابراین، از منظر معرفت شناسی کانتی، معرفت ما نسبت به امری، هر قدر

---

۱- اگرچه در طول تاریخ شناخت بشر دغدغهی متفکرین بوده، اما تنها در چند سدهی اخیر است که شناخت به تنهایی موضوع بحث فلاسفه قرار گرفته است. منظور از معرفت شناسی مدرن، در واقع، علم «مستقلی» است که در راستای تعیین روش و حدود شناسایی انسان بحث می کند که از زمان دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) شروع و با نظرات کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) مبانی مستحکمی پیدا می کند (کرباسی زاده؛ حیدریان، ۱۳۸۸: ۱۰۲-۱۱۰).

هم که یقینی و قاطع باشد، هیچ نسبت ضروری با واقعیت ندارد. معرفت ما، چه یقینی و چه همراه با ظنّ و شکّ، همواره فاصله خود را با واقعیت و شیء فی نفسه حفظ می‌کند.

حال، اگر واقعاً انسان نمی‌تواند از اشیاء معرفت عینی کسب کند، آیا اساساً سخن از «صدق» معنا دار است؟ اگر چنین است، یک گزاره باید واجد چه شرایطی باشد تا متّصف به صفت «صدق» شود؟ البته، اهمیت صدق برای هر انسانی آشکار است: تنها باورهای صادق با ارزش اند، چراکه تنها باورهای صادق ما را به سوی امور واقعی رهنمون کرده و درک واقعیت را میسرتر می‌کنند (Lemos, 2007: Chap. 1). ناگفته نماند که از دید معرفت‌شناسی انتقادی، حتی اگر دست ما از حصول معرفت واقعی و عینی کوتاه باشد، این امر مانع از آن نیست که معارف خود را با معیارهای گوناگون ارزیابی معرفتی کنیم، چراکه در غیر این صورت، چاره‌ای جز پذیرش شکاکیت محض نداریم؛ توضیح آن که، ارزیابی معرفتی در نگاه اول به یکی از این دو گزینه ختم می‌شود: (۱) با قاطعیت، معرفتی مطابق با واقعیت حاصل کنیم؛ (۲) در صورت عدم امکان چنین معرفتی، شکاک محض باشیم.

حال، اگر با توجه به تمایز بود و نمود، امکان حصول گزینه اول و کسب معرفت عینی برای بشر ممکن نباشد، آیا ناچاراً بایستی شکاکیت را بپذیریم؟ معرفت‌شناسی انتقادی بر این عقیده است که نباید در راه معرفت، همه یا هیچ را پذیرفت. از اینرو، راه سوّمی را به روی ما می‌گشاید: می‌توان معیارهایی را ایجاد کرد که اگرچه ما را قاطعانه به معرفت عینی نمی‌رساند ولی دلایل خوبی برای ترجیح برخی از گزاره‌ها به ما می‌دهد. به دیگر بیان، معرفت‌شناسی مدرن به جای این که به دلیل عدم امکان حصول معرفت عینی، به ناتوانی بشر در درک صدق گزاره‌ها حکم کند، راه دیگری را پیش روی ما می‌نهد. البته گشودن این راه جدید به قصد احراز صدق مطلق گزاره‌ها (و کشف مطابقت صددرصدی آنها با واقع) نیست (شمس، ۱۳۸۴: ۲۶-۲۷). از این

۳۸۷ \_\_\_\_\_ مطالعات فقه و حقوق اسلامی - سال ۱۱ - شماره ۲۰ - بهار و تابستان ۹۸  
منظر، صادق بودن، یگانه صفتی نیست که باورهای ما می تواند بدان متصف شود، بلکه معیارهایی چون «مقولیت» و «موجه بودن» هم از اهمیتی برخوردارند که به هیچ وجه کمتر از صدق نیست (Lemos, 2007: 13-17).

خلاصه آن که، از دید معرفت شناسی مدرن، موجودات عقلانی نباید چشم به راه حقایق تردید ناپذیر و ابطال ناپذیر انتظاری عبث بکشند. روند احراز صدق باورها آنچنان پیچیده است که تنها درباره شمار معدودی از باورها می توان ادعای تردید-ناپذیری داشت.

به علاوه، دیدگاه رایج بر این است که معرفت دارای سه شرط: باور، صدق و توجیه است. بر اساس همین معیارها، گفته شده معرفت، «باور صادق موجه» است (Truncellito, 2016). در اینجا تمایز میان تعریف صدق و شرایط احراز صدق ضروری است. در باب تعریف صدق یا چیستی آن دو دیدگاه رایج وجود دارد: یکی نظریه مطابقت با واقع، و دیگری انسجام (Steup, 2016). نظریه اول بر این تأکید می کند که صدق یک گزاره را باید در فراسوی باور، و در عالم واقع جستجو کرد، ولی نظریه دوم تلاشی برای رفتن به فرا تر از باورهای فردی ندارد.

با این وجود، توجه به این نکته ضروری است که گرچه تعریف ما از صدق بر شرایط احراز آن تأثیرگذار است ولی این دو ضرورتاً یکسان نیستند. به عنوان مثال، می توان تعریف صدق را همان «مطابقت با واقع» دانست ولی از آنجا که با توجه به تمایز پدیده و پدیدار، شرایط معرفت مطابق با واقع یا معرفت عینی برای ما فراهم نیست، شرط احراز صدق را چیز دیگری بدانیم (شمس، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۱۰۱، Weingartner, 2000: 150).

افزون بر این، از دید معرفت شناسان، باور باید موجه هم باشد. شرط موجه بودن یا توجیه پذیری یک گزاره به مستدل بودن، برخورداری از شواهد پذیرفتنی و به طور خلاصه، به معقولیت گزاره ها توجه دارد. از آنجا که ما معرفت عینی نسبت به امری نداریم، بنابراین ممکن است که به یک گزاره از روی شانس یا رؤیا باور داشته باشیم

و اتفاقاً این گزاره هم مطابق با واقع و نفس الامر باشد، ولی چون درک نفس الامر نا-ممکن است، ناگزیر صرفاً به گزاره‌های مستدلّ و موجّه اعتنا می‌کنیم و به گزاره‌های غیر موجبه و غیر مستدلّ واقعی نمی‌نهییم. بر اساس شرط توجیه‌پذیری می‌توان میان سه نوع مواجهه با باور، تمییز قائل شد: (۱) من به گزاره الف باور دارم (۲) من بر اساس فلان شواهد، گزاره الف را باور دارم (۳) من بر اساس شواهدی که فعلاً در دست دارم، گزاره الف را باور دارم. در مورد شماره یک، ما صرفاً باوری داریم که ممکن است اتفاقاً صادق هم باشد ولی خالی از ادله است و به همین دلیل، نا موجّه. گزینه دوم و سوم هر دو مستدلّ اند ولی یک تفاوت بنیادین دارند: در مورد سوم، ما خود را در معرض تغییری می‌بینیم و هیچ نوع مطلق‌انگاری در آن وجود ندارد. در واقع، اذعان می‌کنیم که اگر احیاناً شواهدی تازه مبنی بر ابطال یا دگرگونی گزاره الف پیدا کنیم، آنگاه باید آن گزاره را به کناری نهاده و یا در وضعیّت تازه و متفاوتی آن را باور کنیم (شمس، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۱). این نگاه، به معنای پذیرش احتمال خطا در باورهاست، و نه تنها با عدم امکان حصول معرفت عینی سازگاری بیشتری دارد، بلکه همواره انسان را به تواضع و فروتنی معرفتی وا می‌دارد به گونه‌ای که به صرف داشتن باور مستدلّی، در مقابل برخی مسائل به سادگی تصمیم نمی‌گیریم و در نهایت، تسامح و تساهل بیشتری نسبت به دیدگاه‌های مخالف خواهیم داشت.

ویلیام جیمز، نکته مذکور را به خوبی تبیین کرده است. از دید وی، انسان بنا به طبع خود، مطلق‌انگار بوده و به همین دلیل اصولاً انسان‌ها بر این باورند که نه تنها آدمی می‌تواند به حقیقت دست پیدا کند بلکه وقتی انسان به حقیقت دسترسی پیدا کرد، از این که به حقیقت دسترسی پیدا کرده است هم، اطلاع دارد. وی چنین باوری را «مطلق‌انگاری» می‌نامد و آن را نقطه مقابل «تجربه‌گرایی» (البته نه معنی اخصّ آن در فلسفه) می‌داند. تجربه باور، اگرچه معتقد است راه دسترسی به حقیقت به نحوی موجود است ولی بر این نکته تأکید می‌کند که خود انسان از این که به حقیقت دسترسی پیدا

کرده، با خبر نیست. از اینرو، تجربه باور همواره آماده است تا باور های خود را به مصاف باور های رقیب ببرد، زیرا تجربه باور هیچ یقینی ندارد که عقیده کنونی اش مطابق با واقع بوده و دقیقاً به همین دلیل همواره پذیرنده عقاید جدید است. تجربه باور در عین حال، اهل تسامح نیز هست؛ اما مطلق انگاری به سمت دگماتیسم پیش می رود، چراکه فردِ مطلق انگار معتقد است به حقیقت دست یافته و از این دستیابی خود به حقیقت، آگاه است (ملکیان، ۱۳۸۷: ۱۴۰-۱۴۳).

مطالب بالا از یک سو، تأثیر نگاه معرفتی بر کنش و عمل بیرونی افراد و مواجهه آنها با دیگران را نشان می دهد و از سوی دیگر، آشکار می کند که پذیرش عدم امکان حصول معرفت عینی، ما را به نوعی تجربه گرایی یا مطلق نائنگاری (به مفهوم بالا) سوق می دهد.

از اینرو، می توان گفت که کاشفیت ذاتی قطع از واقع، آشکارا با داده های معرفت-شناسی مدرن در تضاد است؛ چه وقتی باور داریم که علم قطعی ما ذاتاً و همواره واقعیت را برای ما کشف می کند، در واقع دوئیت میان بود و نمود را انکار کرده ایم و علم خود را به معلوم سرایت داده ایم. حال، اگر واقعاً به این دیدگاه پایبند باشیم که علم اصول باید داده های موجه سایر علوم را با آغوشی گشاده پذیرا باشد، به نظر می رسد باید از آنده کاشفیت ذاتی قطع از واقع دست بشوئیم. انکار کاشفیت ذاتی قطع از واقع، به معنای نا موجه بودن دلیل اصلی اهمیت قطع در معرفت شناسی استنباط احکام است.

باری، آیا خود نگاه درون فقهی دست مایه هایی را برای نقد و ردّ آنده کاشفیت ذاتی قطع از واقع فراهم می کند؟ در ادامه، اثبات می کنیم که اتفاقاً دستاورد های معرفت-شناسی مدرن با بخشی از مبانی اصولی تشیع همسو است.

#### ۴- نظریه تخطئه و عدم امکان علم به کشف واقع

مبحث تخطئه و تصویب به صورت ضمنی به تحلیل بنیادی ترین مسائل معرفت شناختی می پردازد و اتخاذ هر موضع نظری در آن، پیامد های مهمی در سایر حوزه

تقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت‌شناسی جدید ————— ۳۹۰

های اصول فقه خواهد داشت؛ پیامد هایی که می توان گفت از دیدگان علمای اصولی غافل مانده است.

نظر مشهور بر این است که شیعیان قائل به «تخطئه» هستند و عامه به «تصویب» باور دارند؛<sup>۱</sup> «تخطئه» در لغت به معنای نسبت خطا دادن به کسی و «تصویب» به معنای درست شمردن نظر یک شخص است. وفق نظر مشهور، مصوبه بر این باورند که صرفنظر از استنباط مجتهد، احکامی در واقع و لوح محفوظ نزد خداوند وجود ندارد و اگر هم باشد همان است که مجتهد استنباط می کند. پس، هر مجتهدی مصیب است و خطا در اجتهادش راه ندارد. مخطئه در عوض بر این باورند که صرفنظر از مؤذای دلیل و فتوای فقیه، احکام و موضوعاتی در لوح محفوظ وجود دارد که مشترک میان عالم و جاهل است و فقیه که در عمل اجتهادی خود برای دستیابی به آنها تلاش می کند، در نتیجه گاه به آن دست می یابد، و گاه به خطا می رود و معذور است (آخوند خراسانی، ۱۳۸۸: ۳/۳۱۵؛ نجفی، ۱۴۳؛ صدر، ۱۴۲۰: ۴۱؛ حاج عاملی، ۱۴۲۴: ۱/۳۸۶).

بنابراین، می توان گفت از نظر مخطئه، هر حکمی صرفنظر از مؤذای دلیل، وجود واقعی محفوظی نزد خداوند دارد که فقیه در تلاش فقهی خود ممکن است به آن برسد و صد البته ممکن است خطا کند. اما تصویب عبارت است از پیروی واقع شیء از آن چه دلیل معتبر بر آن قائم می شود (مشکینی، ۱۳۹۴: باب تخطئه و تصویب). به بیانی دیگر، تخطئه بر این است که باید میان دین و فهم ما از دین تمایز قائل شد؛ در صورتی که تصویب به این همانی دین و معرفتی دینی حکم می کند (محقق داماد، ۱۳۸۸: ۱۱۳).<sup>۲</sup>

---

۱- اگرچه مطالعات اخیر، نادرستی نظر مشهور شیعیان درباره دیدگاه عامه را نشان می دهد (شریفی؛ فخلعی، ۱۳۹۴).

۲- برای تحلیل عمیق تمایز دین از معرفت دینی بنگرید به: قبض و بسط تئوریک شریعت، ۱۳۹۲.

لازم به ذکر است که تصویب نیز درجات مختلفی دارد و اصولاً آن را به تصویب اشعری و اعتزالی تقسیم می کنند. به علاوه، برخی نظریه مصلحت سلوکی شیخ انصاری را هم نوعی تصویب دانسته اند (حکیم، ۱۴۳۱: ۶۰۱-۵۹۳).

از دید مخطئه، که غالب شیعیان در این جرگه اند، حکمی در نفس الامر و واقع یا همان لوح محفوظ الهی وجود دارد و تلاش انسان در جهت فهم آن حکم، گاه با امر واقع همسان می شود که در این صورت، به حکم واقعی دست یافته ایم و گاه به خطا رفته و حکم انسانی به حکم واقعی اصابت نمی کند. کانون نظریه تخطئه بر خلاف تصویب، بر دوگانگی میان نفس الامر و واقع از یک سو، و معرفت بشری از سوی دیگر نهفته است. به دیگر بیان، نظریه تخطئه، به صورت ضمنی، شکاف میان بود و نمود کانتی را با قبول تمایز میان حکم نفس الامری و حکم فقیه می پذیرد. از دید مخطئه، علم ما هیچ نسبت ضروری با حکم واقعی ندارد و ما نمی توانیم علم خود را به معلوم سرایت دهیم؛ در صورتی که مصوبه، علم خود را به معلوم سرایت می دهند و حتی بر وفق قرائت اشعری آن، علم ماست که معلوم را می سازد.

حال، باید دید که استلزامات پذیرش نظریه تخطئه چیست و قبول آن، چه پیامدی در باب نسبت میان «قطع» و «واقع» خواهد داشت؟

برای تحلیل دقیق این مسأله باید بار دیگر مفهوم قطع را واکاوی کنیم. همان طور که پیشتر ذکر کردیم «قطع»، حالتی است که فرد نسبت به باور خود هیچگونه تردیدی ندارد و احتمال خلاف را در اعتقاد خود اساساً راه نمی دهد؛ در عوض، «ظن» و «شک»، حالتی است که در آن انسان میان دو موضوع دچار تردید شده که در اولی گرایش به یکی بیشتر است و در حالت دوم، گرایش به هر دو مساوی است. همان طور که از تعاریف مذکور بر می آید، قطع، ظن و شک، وصف حالت «درونی و روانی» است که در «نفس انسان» نسبت به «امری بیرونی» پدید می آید. این امر بیرونی در استنباط حکم، همان حکم نفس الامری است که در لوح محفوظ وجود دارد. بنابراین، قطع، حالت درونی انسان مُدرک، نسبت به امر بیرونی و واقعی است. آشکارا،

می‌توان از لحاظ معرفتی به تخطئه باور داشت و در عین حال، در مورد امری به یقین و قطع رسید؛ در واقع، میان رسیدن انسان به قطع و نظریه تخطئه تضادی نیست؛ توضیح آن که فقیه می‌تواند مدعی شود که من نسبت به این حکم قطع دارم ولی در عین حال، از منظر معرفتی می‌پذیرم که ممکن است در قطع خود دچار اشتباه شده باشم. آن‌چه با نظریه تخطئه سازگاری ندارد نه وجود حالت قطع، بلکه قطع نسبت به قطع است. برای توضیح باید میان دو گزاره تفکیک قائل شد: (۱) من قطع دارم که حکم الف، ب است (۲) من قطع دارم که قطع من (درباره این که حکم الف، ب است) صحیح است. نظریه تخطئه با گزاره اول سازگار است ولی با گزاره دوم هیچ سازگاری ندارد؛ چه قبول تخطئه یعنی پذیرش شکاف میان حکم واقعی و نفس الامری با مؤدای دلیل. بنابراین، یکی از استلزامات نظریه تخطئه این است که فقیه هیچگاه نمی‌تواند مدعی شود که به حکم نفس الامری یا حکم واقعی دست یافته است.

همان‌طور که در بخش قبل دیدیم، بسیاری از فقهای اصولی به این پیامد نظریه تخطئه توجه نداشته و با قبول «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» معتقدند که با قطع فقیه، حکم او حکمی واقعی است نه ظاهری. این در صورتی است که نظریه تخطئه به تمایز میان علم و معلوم باور داشته و بر آن است که علم را نمی‌توان به معلوم سرایت داد. آشکارا قطع به عنوان یک ادراک درونی و حالتی نفسانی نمی‌تواند در وجود یا عدم امر خارجی یا صورت وجودی آن تغییری ایجاد کند و طریقت یا کاشفیت ذاتی از واقع ندارد. به دیگر بیان، قطع ما نسبت به وجود خارجی، لابشرط است. ظن و شک هم از این حکم مستثنی نیستند. قطع، ظن و شک، هر سه مراتبی از باور آدمی یا علم به معنای اعم آن هستند. هرگاه باور و علم ما نسبت به امری بسیار شدت گیرد، قطع؛ و هرگاه تضعیف شود، به ظن، شک و نهایتاً وهم تبدیل می‌شود.

به علاوه، از آنجا که نظریه تخطئه به وجود حکم نفس الامری اذعان دارد، ناگزیر معنی صدق یک گزاره را همانا «مطابقت آن با واقع» یا «تطابق با حکم نفس الامری»

می‌داند. در واقع، از چشم انداز نظریه های صدق در معرفت شناسی مدرن - که ذکر آن رفت - تخطئه با نظریه مطابقت همدلی دارد، نه نظریه انسجام. اما سؤال اینجاست که وقتی میان بود و نمود، حکم واقعی و حکم فقیه، شکافی پرنشدنی است، فقیه چگونه می‌تواند دریابد که حکمش درست یا صادق است؟ به دیگر بیان، وقتی به حکم واقعی دسترسی نداریم و امکان معرفت عینی برای این بشر خاکی فراهم نیست، چگونه باید بفهمیم که گزاره ای مطابق با واقع است؟ همان طور که دیدیم، یکی از تمایزهای مهمی که امروزه در معرفت شناسی قائل می‌شوند تمایز میان «چیستی صدق» و «شرط احراز صدق» است. می‌توان به طور سازگاری معتقد بود که (وفق نظریه تخطئه در اصول یا بر اساس نظریه مطابقت در معرفت شناسی)، صدق، چیزی جز مطابقت با واقع نیست و در عین حال، بر این باور بود که شرط احراز صدق نمی‌تواند کشف مطابقت امری با واقع باشد، چون دسترسی به واقع اساساً امکان پذیر نیست. مسلماً در اینجا شرط احراز صدق گزاره را باید نه در مطابقت آن با واقع، بلکه در معقولیت، موجه بودن، سازگاری و یا سایر معیارها جستجو کرد.

به هر حال، به نظر می‌رسد فقها میان چیستی صدق (که همان مطابقت با واقع است) و شرط احراز صدق، تمایزی قائل نشده و ناگزیر در تنگنایی تاریک فرو رفته اند: فقها با پذیرش تخطئه، ناگزیر بر این باورند که صدق، چیزی جز مطابقت با واقع نیست اما در عین حال، چیستی صدق را به شرط احراز صدق سرایت داده و معتقدند که صدق یک گزاره هم وقتی احراز می‌شود که آن گزاره، مطابق واقع باشد. با خلط این دو، فقها ناگزیر باید راهی پیدا کنند تا بتوانند مدعی شوند که شرط احراز صدق یک گزاره (که از نظر آنان همان مطابقت با واقع است) قابل دسترسی است. صد البته، باور به قابلیت دسترسی به این شرط احراز صدق (یعنی مطابقت با واقع)، با پذیرش تخطئه همخوان نیست؛ چه تخطئه، دسترسی به معرفت عینی را انکار می‌کند. با این وجود، از دید فقها راهکار فهم شرط احراز صدق یک گزاره، همانا قائل شدن کاشفیت یا طریقیّت ذاتی قطع در کشف واقع است. در صورتی که اگر آنها میان

مفهوم صدق و شرط احراز صدق تمایز قائل می‌شدند، ضرورتاً شرط احراز صدق را مطابقت با واقع نمی‌دانستند.

پر واضح است که هیچ ضرورتی ندارد قطع ما (به مثابه حالتی نفسانی و درونی) با امر بیرونی مطابقت داشته باشد. اساساً مفهوم جهل مرکب و تجرّی و انقیاد، که مورد قبول فقها نیز هست، به معنای این است که قطع قاطع ضرورتاً کاشف از واقع نیست و حقیقت قطع از حقیقت امر واقع کاملاً مجزاست. به دیگر بیان، اگر ما نسبت به امری غیر واقعی و نادرست قطع داشته باشیم، عدم مطابقت قطع ما با واقع، مانع آن نیست که حالت قطع در ما به وجود بیاید یا حالت مذکور را قطع بنامیم. نتیجه آن که، قطع هیچ نسبت ضروری با واقع ندارد و در واقع نمی‌توان گفت که قطع انسان ضرورتاً کاشف واقع یا طریق فهم واقع است.

حال، اگر قطع کاشفیت ذاتی از واقع ندارد از این منظر، قطع همانند ظنون نیست؟ آیا با توجه به پیامد‌های نظریه تخطئه، قطع و ظن در مقایسه با واقع، نسبت یکسانی ندارند؟ اگر چنین است، آیا نمی‌توان از معیار قطع برای پذیرش حجیت گزاره‌های عقلی دست شست و با معیار‌هایی مستدلّ برخی از گزاره‌های عقلی ظنی را هم همچون ظنون و امارات سمعی، پذیرفت؟ اگر چنین نگاهی را بپذیریم، مسلماً راه را برای ورود هرچه بیشتر عقلانیت به عرصه استنباط احکام باز کرده ایم.

## ۵- حجیت قطع: امری اعتباری نه ذاتی

برخی از صاحب‌نظران، ائمه کاشفیت ذاتی قطع از واقع را از منظری دیگر به چالش کشیده‌اند. علامه در ابتدای جلد دوم حاشیه الکفایه و همچنین در جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم، به احکام قطع پرداخته و ضمن استدلال در اعتباری بودن حجیت قطع، ذاتی بودن آن را انکار می‌کند. وی ابتدا با ادبیات خاص خود، به شکاف میان معرفت عینی و ذهنی اشاره کرده و بیان می‌دارد که میان ما و امر واقع، «وصفی

وجدانی» حائل است که آن را علم می نامیم: «انّ بینہ و بین الخارج عند وجدانہ الخارج وصفا وجدانياً هو العلم» (علّامہ طباطبائی، ۱۳۶۱: ۱۷۷). از دید ایشان، این علم ضرورتاً با واقع مطابق نیست، چراکه انسان گاه می فهمد که در خارجی بودن امری به خطا رفته است، اما انسان ناگزیر و به تعبیر وی اضطراراً، علم با واسطه خود را به گونه ای بلا- واسطه به خارج نسبت می دهد.

از دید علّامه، از یک سو انسان در زندگی روزمره خود کارهای زیادی انجام می هد و در انجام این کارها با حیثیت خارجی امور سر و کار دارد، ولی علم انسان از امور خارجی ضرورتاً مطابق با حیثیت حقیقی آنها نیست. از سوی دیگر، قبل از این که هر نوع عملی، اعم از فعل یا ترک فعل، از انسان سر بزند ابتدا ضرورت انجام یا عدم انجام آن عمل را در درون خود حس کرده و یا به عبارت دیگر، به وجوب و لزوم انجام آن عمل در درون و نفس خود اعتراف کرده است، ولی این اعتراف را با توجه به همان علم با واسطه خود انجام می دهد. در واقع، علّت این که انسان به علم با واسطه و معرفت ذهنی و خطا پذیر خود اعتماد می کند این است که از یک سو، دسترسی به علم بی واسطه یا امر واقع به ما هو واقع ندارد و از سوی دیگر، می خواهد افعال خود را انجام دهد و مقاصدش را به سرانجام برساند. بنابراین، علم با واسطه و ذهنی خود را مطابق با واقع و معرفتی عینی تلقی می کند، چراکه می خواهد از علم خود پیروی و متابعت نماید و از طریق متابعت از علم، کارهای مقصود خود را انجام دهد.<sup>۱</sup>

در این مسیر، انسان ناگزیر بر علم خود، احکام امر خارجی را جاری می کند و صفت خارجی را به علم خود سرایت می دهد. به تعبیر دیگر، انسان برای این که مطابق علم و معرفت خود عمل کند، معرفت ذهنی خود را ناگزیر معرفت عینی تلقی و در واقع، مفهوم معرفت عینی را برای آن اعتبار می کند، چراکه اعتبار، عبارت است از «اعطاء حدّ الشیء أو حکمه لشیء آخر بتصرّف الوهم و فعله.» در واقع، برای این که

۱-ایشان متابعت از علم را یکی از اعتبارات عمومی قبل الاجتماع معرفی می کند (طباطبائی، ۱۳۸۵: ج ۲).

تقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت‌شناسی جدید ————— ۳۹۶

انسان بتواند مطابق علم و معرفت ذهنی خود عمل کند، ناگزیر حدود و احکام معرفت عینی را توسط قوه واهمه به معرفت انسانی سرایت می‌دهد (همو، ۱۳۶۱: ۱۷۷-۱۷۸؛ همو، ۱۳۸۵: ج ۲).

صرامی، وجوه اعتباری بودن این مسأله را از منظر علامه به خوبی به تصویر کشیده است: وجوب عمل در یک انتقال اعتباری اضطراری، به دلیل این که تنها واسطه انسان با خارج، علم است منتقل به مرحله علم می‌شود. بنابراین، وجوب عمل به علم که همان حجیت علم است از دو جهت در دایره اعتبار گرفتار است: اول، از جهت ذات خودش که امری است اعتباری؛ زیرا ائتصاف امر خارجی به آن وهمی است نه حقیقی؛ هرچند انسان برای اینگونه معانی اعتباری، واقعیت خارجی را تصور می‌کند. دوم، از جهت این که آن چه را حکم واقعی تصور می‌کند به علم نسبت می‌دهد؛ همچنان که حکم موجود در ظرف واقع را به معلوم موجود در ظرف علم نسبت می‌دهد (صرامی، ۱۳۸۵: ۲۵۰-۲۵۱).

نتیجه آن که، حجیت قطع، مثل حجیت ظن، امری اعتباری است و نمی‌توان از حجیت ذاتی قطع، به معنای حقیقی بودن آن سخن گفت؛ بلکه انسان‌ها تنها از سر اضطرار، علم و معرفت خود را (چه قطعی و چه غیر قطعی) معتبر می‌دانند.

امام خمینی (ره) هم در تهذیب الاصول، ذاتی بودن حجیت قطع به معنای کاشفیت و معذرت آن را به چالش می‌کشد. وی ابتدا به مفهوم ذاتی بودن می‌پردازد و اِشعار می‌دارد که ذاتی، از ذات خود جدا نمی‌شود و نمی‌توان گفت که ذات وجود دارد ولی ذاتی موجود نیست (خمینی، ۱۴۲۳: ۲/۲۹۳).

از دید وی، نه تنها تنجیز بلکه معذرت هم ذاتی قطع نیست. توضیح آن که ذاتی، درباره امور حقیقی و خارجی معنا دارد و به اموری اطلاق می‌شود که جنبه واقعی داشته باشند، در صورتی که معذرت قطع، امری اعتباری است که از سوی عقلا فرض شده است. عقلا بر این باورند که وقتی انسانی بر اساس یقین خویش عمل کند و به

خطا رود، معذور است و این امری عقلی است که نیازی به جعل شارع ندارد (همو). با تأمل در نظر مذکور می‌توان دریافت که از دید عقلاً اساساً عنصر قطع نیست که معذرت می‌آورد بلکه جهل ناشی از قصور است که عذر آور است و قطع هم در فرضی که مصداق جهل بدون تقصیر باشد قابل اغماض و بخشش است (آهنگران، ۱۳۹۰: ۲۸-۲۹). بنابراین می‌توان گفت که حجیت قطع نه به معنای تنجیز و نه به معنای معذرت، به هیچ وجه ذاتی نیست.

### نتیجه

باید توجه داشت که یکی از مهم‌ترین موانع ورود گزاره‌های عقلانی در استنباط احکام، اهمیت بی‌اندازه قطع است. توضیح آن که در نظام اصول فقه، قطع، پایه حجیت منابع است به گونه‌ای که منابع یا خود باید قطعی باشند (مثل عقل، قرآن و خبر متواتر) و یا باید از یک منشأ قطعی صادر شده باشند (مثل خبر واحد). حال، از یک سو احکام قطعی عقلی بسیار نادر و تنها دربردارنده احکام کلی، همچون «حسن عدل» و «قیح ظلم» است که در عمل به کار استنباط احکام نمی‌آید. از سوی دیگر، چون خبر واحد در اصول فقه تشیع حجیت یافته، منبع سمعی فربهی در دست فقیه قرار می‌گیرد که در عمل، احکام قطعی، البته کلی و مبهم عقلی را به حاشیه می‌راند.

نتیجه این نظام معرفتی چنین شده که هیچ حکم عقلی دیگری جز «حسن عدل» و «قیح ظلم» به عنوان گزاره قطعی عقلی، مقبول علمای فقه و اصول واقع نشود و عملاً عقلانیت خود بنیاد، به عنوان یکی از منابع فقهی، در مسیر استنباط حکم به کار نیاید. به علاوه، مفاهیم عدل و ظلم هم آن‌چنان تفسیر بردار و کلی است که حتی در این دو گزاره هم قابلیت استناد در استنباط احکام ندارد.

حال، اگر قطع، کاشفیت ذاتی از واقع ندارد و از این منظر قطع همانند ظنون است، می‌توان گفت که باید از معیار قطع برای پذیرش حجیت گزاره‌های عقلی دست

تقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت‌شناسی جدید ————— ۳۹۸

شسته و با معیارهایی مستدلّ برخی از گزاره‌های عقلیّ ظنیّ - همچون ظنون و أمارات سمعی - را نیز پذیرفت.

در واقع، اگرچه منظور از «علم» و «قطع» در اصول، همان اعتقاد صد در صد است که هیچگونه احتمال خلاف آن در ذهن نباشد اما در عرف علمی و فلسفی معاصر با پذیرش عدم امکان معرفت عینی، منظور از «علم»، اعتقاد بی نقص و عدم احتمال فرض خلاف نیست؛ بلکه، «علم» در دنیای معاصر بیشتر به این معناست، اگرچه احتمال خلاف باور ما وجود دارد، ولی احتمال مذکور به قدری ناچیز است که از منظر خردمندان، قابل مسامحه است. این میزان از قطعیت را می‌توان معادل آن چیزی نامید که برخی فقها نام «اطمینان» بر آن نهاده‌اند. البته، برخی از فقها همچون خوانساری، بر این باورند که در فهم مسائل می‌توان به این میزان از علم (اطمینان) اکتفا کرد؛ چراکه خردمندان در زندگی خود به آن اعتماد می‌کنند (امینی؛ داداشی نیاکی، ۱۳۹۲: ۷)؛ به علاوه که ردع و منعی هم از سوی شارع نیز در این مورد وارد نشده است (خوانساری، ۱۴۰۵: ۱۸۳/۲).<sup>۱</sup> پس بنای عقلا به ضمیمه عدم ردع، دلالت بر اعتبار و اطمینان می‌کند.

این که قطع یک فقیه قطع را به عنوان حجت پذیریم و ظنون و أمارات عقلانی را ردّ کنیم، نا موّجه می‌نماید. اگر وفق نظر مظفّر، علّت معذور بودن در عمل به قطع این است که «نهایت تلاش و کوشش خود را در بررسی راه‌هایی که فقیه را به احکام واقعی خداوند می‌رساند» به کار بسته ایم (مظفّر، ۱۳۸۰: ۷/۲)، آیا در عمل به أمارات عقلی که محصول تلاش و کوشش دانشمندان و فلاسفه دنیاست به معنایی که مظفّر

---

۱- خوانساری در جامع المدارک ذیل بحثی در باب کفّاره روزه اشعار می‌دارد: «الظاهر أن المدار حصول الاطمینان حیث أن بناء العقلاء فی مقاصدهم العمل به و لیس له اختصاص بمقام دون مقام إلیا فی بعض المقامات کباب الشهاده فمع عدم الردع یکون حجه ولا مجال للقول بأن ما دلّ علی عدم اعتبار الظنّ یکون رادعا لأنّ بناء العقلاء یکون راسخا بحيث لو سمعوا عامّاً یخالف هذا البناء یکون منصرفاً عنه کحجیه ظواهر الالفاظ وحجیه خبر الثقه» (خوانساری، ۱۴۰۵: ۱۸۳/۲).

۳۹۹ ————— مطالعات فقه و حقوق اسلامی - سال ۱۱ - شماره ۲۰ - بهار و تابستان ۹۸

می‌گوید، معذور نیستیم؟ مسلماً تلاش بشر برای دستیابی به امارات عقلی، بسیار بیشتر از کوشش فقیه در رسیدن به قطع است. به علاوه، اگر مبنای حجیت قطع همان بنای عقلاست، همین عقلای عالم، احتمال بسیار ضعیفِ خطا را درباره بسیاری از ظنون عقلی نادیده گرفته‌اند و بدانها اعتماد می‌کنند.

آخر این که، برای بسط یک رویکرد عقل‌گرا، گسترش کاربرد عقلانیت در فقه و نهایتاً گزارِ عقلانیت از حوزه نظری کلام به حوزه‌های عملی و فقهی، نیازمند اجتهاد در اصول جهت تقویت جایگاه عقلانیت هستیم. به نظر می‌رسد در این راستا می‌بایست «حجیت» را در اصول به معنای منطقی آن به کار ببریم؛ نتیجه چنین کاربردی آن است که اموری که نزد عقلا و عرفا قابلیت احتجاج دارد، از منظر اصولی هم حجّت خواهد بود حتی اگر ما را به قطع نرسانند. در این صورت، راه برای نفوذ سایر ظنون عقلانی و اخلاقی در فقه باز خواهد شد و می‌توان به ورود مفاهیم عقلی در فقه امید بست. بی‌شک، این مسأله با پذیرش انسداد باب علم و علمی ارتباط پیدا خواهد کرد.

## منابع

- آهنگران، محمدرسول (۱۳۸۵)، بررسی اصطلاح حجّت یا حجیت در علم اصول، پژوهش‌های دینی، ۵، ۱۳۷-۱۵۱.
- آهنگران، محمدرسول (۱۳۹۰)، تحکیم و تکمیل دیدگاه امام خمینی (ره) در نقد حجیت ذاتی قطع، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، ۸۶/۱، ۹-۳۲.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۲، چ ۳، بیروت: دار صادر.
- اسکروتن، راجر (۱۳۸۸)، کانت، ترجمه پایا، علی، تهران: طرح نو.
- اسلامی، رضا (۱۳۸۲)، بررسی تطبیقی ماهیت حکم ظاهری با تکیه بر آرای شهید صدر، قم: بوستان کتاب.
- اسلامی، رضا (۱۳۸۵)، مکتب اصولی شهید آیت الله صدر، پژوهش و حوزه، ۲۷ و ۲۸، ۱۲۶-۱۸۵.

- تقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت شناسی جدید \_\_\_\_\_ ۴۰۰
- اصفهانی، محمدحسین کمپانی (۱۳۷۴)، **نهایه الدرایه فی شرح الکفایه**، ج ۲، قم: مؤسسه سید الشهداء.
- امینی، علی رضا؛ داداشی نیاکی، محمدرضا (۱۳۹۲)، **مفهوم و ماهیت اطمینان در علم اصول**، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۵، ۷-۳۴.
- انصاری (شیخ)، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۶ق)، **فرائد الاصول**، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ایروانی، علی (۱۳۷۰)، **نهایه النهایه فی شرح الکفایه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بروجردی نجفی، محمدتقی (۱۴۱۷ق)، **نهایه الافکار**، تقریرات آقا ضیاء عراقی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حاج عاملی، محمدحسین (۱۴۲۴ق)، **ارشاد العقول الی مباحث الاصول**، تقریرات درس اصول جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- حکیم، سید محمدتقی (۱۴۳۱ق)، **الاصول العامه للفقہ المقارن**، ج ۳، قم: دار الفقه.
- خراسانی (آخوند)، محمد کاظم (۱۳۸۸)، **کفایه الاصول**، قم: ذوی قربی.
- خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**، قم: اسماعیلیان.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق)، **تهذیب الاصول**، تقریرات اصول امام خمینی (ره)، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲)، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، ج ۸، تهران: صراط.
- شریفی، عادل؛ فخلعی، محمدتقی (۱۳۹۴)، **بررسی مسأله انتساب تصویب به اهل سنت**، فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱، ۶۳-۷۴.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۳ق)، **المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه**، قم: کنگره بزرگداشت شعرانی.
- شمس، منصور (۱۳۸۴)، **آشنایی با معرفت شناسی**، ج ۲، تهران: طرح نو.
- صدر، سید رضا (۱۴۲۰ق)، **الاجتهاد و التقليد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۰ق)، **دروس فی علم الاصول**، ج ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- صرامی، سیف الله (۱۳۹۳)، **منابع و ادله علم اصول فقه**، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صرامی، سیف الله (۱۳۸۵)، **جایگاه اداراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبائی**، پژوهش حوزه، ۲۷ و ۲۸، ۲۳۶-۲۶۷.

- ۴۰۱ \_\_\_\_\_ مطالعات فقه و حقوق اسلامی - سال ۱۱ - شماره ۲۰ - بهار و تابستان ۹۸
- طباطبائی (علّامه)، سیّد محمدحسین (۱۳۶۱)، **حاشیه الکفایه**، قم: بنیاد علمی و فکری استاد علّامه طباطبائی.
- طباطبائی (علّامه)، سیّد محمدحسین (۱۳۸۵)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ج ۲، چ ۱۱، قم: صدرا.
- عراقی، ضیاء الدین (۱۴۲۰ق)، **مقالات الاصول**، ج ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۸)، **قوانین الاصول**، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- کرباسی زاده اصفهان، علی؛ حیدریان، ماریا (۱۳۸۸)، **مبانی معرفت شناسی مدرن**، حکمت و فلسفه، ۱، ۹۷-۱۱۲.
- محقق داماد، سیّد مصطفی (۱۳۸۸)، **تخطئه و تصویب از نظر غزالی و اصولیین امامی**، جاویدان خرد، ۲، ۱۱۱-۱۳۰.
- مشکینی، علی (۱۳۹۴)، **اصطلاحات الاصول**، ترجمه علیرضا شاه فضل، قم: بوستان کتاب.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۷)، **المنطق**، ج ۴، قم: اسماعیلیان.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰)، **اصول الفقه**، ج ۱ و ۲، تهران: خرسندی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷)، **مشتاقی و مهجوری**، ج ۶، تهران: نگاه معاصر.
- نجفی، ضیاء الدین (۱۳۸۸)، **الاجتهاد و التقليد**، نگارش ضیاء الدین عراقی، قم: نوید اسلام.
- نراقی، ملّا احمد (۱۲۴۵ق)، **عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نصیری، منصور (۱۳۸۷)، **نومن و فنومن در فلسفه کانت**، نقد و نظر، ۴۹-۵۰، ۷۵-۹۸.
- نورمفیدی، سیّد مجتبی (۱۳۹۳)، **حکم ظاهری، پذیرش یا انکار؟**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
- هدایی، علیرضا؛ داورزنی، حسین؛ حمیدی، محمدرضا (۱۳۹۴)، **بازپژوهی در مبانی حجّیت قطع و امارات در علم اصول**، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۲، ۲۷۷-۲۹۸.
- Lemos, Noah (2007), **An Introduction to the Theory of Knowledge**, 1<sup>st</sup> ed. Cambridge: CUP.
- Scruton, Rojer (2001), **Kant**, 1<sup>st</sup> ed., Oxford, OUP.
- Weingartner, Paul (2000), **Basic Questions on Truth**, 1<sup>st</sup> ed. Cambridge, Springer.
- Steup, Matthias, "Epistemology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), available at <http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/epistemology/>, accessed on 25 October 2016.

۴۰۲ ————— نقدی بر «کاشفیت ذاتی قطع از واقع» در پرتو معرفت شناسی جدید

- Truncellito, David A., 'Epistemology', in Internet Encyclopaedia of Philosophy, available at <http://www.iep.utm.edu/epistemo/>, accessed on 25 October 2016.