



## Validation of the application of Usuli certitude in the inference of religious beliefs

Hassan Mohammadzadeh<sup>1\*</sup>, Gurbanali Karimzadeh Qaramaleki<sup>2</sup>

1. PhD student of Islamic philosophy and wisdom, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran.
2. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Tabriz University, Tabriz, Iran.

**DOI:**10.22034/nrr.2024.61651.1311

**URI:** [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_18357.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_18357.html)

**Corresponding Author:**  
Hassan Mohammadzadeh

**Email:**  
mohammadzadeh.h1367@gmail.com

**Received:**2024/05/13

**Detected:**2024/08/06

**Accepted:** 2024/08/15

**Available:** 2025/03/12

**Open Access** 

**Keywords:**

religious beliefs, belief issues, logical certainty, Usuli certitude, application, validation

**ABSTRACT**

The methodology of sciences plays a significant role in the knowledge of sciences and their practical application. One of the most important theological topics is the discussion about the method of inferring belief propositions and recognizing the effectiveness or ineffectiveness of suspicious evidence. Kamal al-Haydari is the first scientist who, considering it impossible to acquire logical certainty, spoke about the authority of Usuli certitude in religious beliefs and emphasized the sufficiency of probable encounters with religious knowledges. This article, with an analytical method and a critical approach, researches to investigate and evaluate the efficiency and validity of the use of Usuli certitude in religious issues. The basic question is, what is the relationship between Usuli certitude and religious beliefs, and can Usuli certitude be considered valid and effective in matters of belief? The findings of the research indicate that the Usuli certitude is not valid and efficient due to epistemological shortcomings and deficiencies in the inference of belief propositions and faces countless limitations such as: defect of discovery, personality of authenticity, defect of inclusion and delay in ranking of reasonability, this is despite the fact that the necessity of its authenticity in religious beliefs has several consequences such as: skepticism, relativism, pluralism, rejection of judgment and criticism and opinion, the necessity of distance and the influence of superstitious beliefs..



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



باورهای دینی و مسائل اعتقادی نقش بسیار مهمی در سعادت و یا شقاوت انسان‌ها دارند؛ چرا که اصول فکری و جهان بینی انسان را تنظیم نموده و سهم به سزایی در دین‌داری او ایفا می‌کنند. از مهم‌ترین مسائل اعتقادی در حوزه معرفت دینی، شناخت راه‌ها و طرق استنباط و کشف باورهای دینی است. از دیرباز میان اندیشمندان فلسفه دین و متکلمان الهی در مورد راه‌های کسب باورهای دینی اختلاف نظر وجود دارد (برنجکار، ۱۳۷۵: ۱۲۲-۱۱۷؛ انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۵۵۴-۵۵۳). برخی به یقینی بودن معرفت اعتقادی تأکید داشته و تنها طرق یقین آفرین و برهان محور را معتبر دانسته‌اند (خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق: ۱؛ حلی، ۱۳۸۵: ۲۲؛ سبحانی، ۱۴۳۷ق: ۱/ ۳۷)، و برخی ظنی بودن آن را نیز کافی دانسته و به اعتبار راه‌ها و ادله ظن آلود معتقد شده‌اند (به نقل: انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۵۵۴؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲/ ۷۳۰). در پیشینه عام این پژوهش در مورد اینکه آیا ادله ظنی می‌تواند کاشف از گزاره‌های اعتقادی باشد یا نه، مقالات و نوشته‌های متعددی وجود دارد،<sup>۱</sup> اما تا به حال کسی از کارآیی قطع اصولی در استنباط گزاره‌های اعتقادی سخن نگفته بود. از این رو در پیشینه خاص این پژوهش اثری یافت نمی‌شود که این خود بر ضرورت بررسی آن می‌افزاید. کمال الحیدری نخستین کسی است که از اعتبار قطع اصولی در انتخاب دین و کارآیی آن در فهم باورهای دینی سخن گفته و به حجیت مطلق آن در همه ساحت‌های معرفتی بشر معتقد شده است (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹م: همان: <https://alhaydari.com/fa/2019/01/8779>، ۲۰۱۸م، <https://alhaydari.com/fa/2018/11/6616>). به زعم او انسان‌های عادی به جهت عدم دسترسی به واقعیات هستی و قضایا، مکلف به تحصیل آن نیستند و از این رو چاره‌ای جز مواجهه احتمال آلود و ظنی با اندیشه‌ها و باورهای متکثر ندارند (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹م: <https://alhaydari.com/fa/2019/01/7831>). تأکید حیدری بر تئوری احتمال از سویی و ضعف معرفت شناختی قطع اصولی از سوی دیگر که توان نفی مقابل را ندارد، قطع اصولی را در ردیف ادله ظنی و غیریقینی قرار داده است. از این رو پرسش اصلی مربوط به کارآمدی قطع اصولی در استنباط گزاره‌های اعتقادی و قلمرو حجیت آن است، اینکه قطع اصولی چیست و تا چه اندازه معتبر است و آیا می‌تواند کاشف از مسائل اعتقادی باشد، از عمده مطالبی است که در نوشتار حاضر پی گرفته می‌شود. فرضیه نویسنده این است که حجیت قطع اصولی محدود

۱. برنجکار، رضا، مهدی نصرتیان اهور، ۱۳۹۳، «اعتبار ظن در اعتقادات»، اندیشه نوین دینی، شماره ۳۹، صص ۸۲-۶۷؛ برنجکار، رضا، مهدی نصرتیان اهور، ۱۳۹۲، «مقصود اصلی در اعتقادات»، تحقیقات کلامی، شماره ۳، صص ۸۸-۷۵؛ عزیزان، مهدی، ۱۳۸۷، «بررسی حجیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی»، معرفت، شماره ۱۳۲، صص ۹۱-۶۸؛ برنجکار، رضا، ۱۳۷۵، «روش شناسی علم کلام روش استنباط از متون دینی»، نقد و نظر، شماره ۱، صص ۱۲۴-۱۰۴.

به مسائل فرعی و عملی است و از آنجا که هدف اصلی در مسائل اعتقادی، شناخت واقعی و یقینی است، قطع اصولی توانایی کشف این گونه از مسائل را ندارد. نگارنده پرسش مذکور را با روش تحلیلی و با رویکردی انتقادی نسبت به کسانی که ادله ظنی و یا قطع اصولی را در باورهای دینی حجت می‌دانند بررسی کرده و به دنبال نقد حجیت مطلق قطع اصولی در عرصه‌های نظری و بیان کاستی‌های آن است. برای نیل به این هدف ابتدا انگاره‌های گوناگون از معنا و مفهوم قطع اصولی را بیان کرده، تفاوت‌های آن با دیگر مراتب یقین را بررسی می‌نمایم و سپس دلایل ناکارآمدی قطع اصولی در باورهای دینی را بررسی و بیان می‌کنیم.

تذکر این نکته لازم است که: اساساً افراد قاصر و معذور شامل پرسش این مقاله نمی‌شوند؛ زیرا هدف این پژوهش بیان اصل اولی در مسائل اعتقادی بوده و به دنبال بررسی کارآمدی قطع اصولی در شرایط عادی و توانمندی افراد است، وگرنه افراد معذور بعد از تفحص تام می‌توانند به عنوان معرفت درجه دوم از قطع اصولی - به شرط متعارف بودن - و ادله ظن‌آور استفاده کنند. علاوه اینکه معذوریت با لزوم یقین منطقی منافاتی ندارد؛ چون ضرورت یقین منطقی در اعتقادات مربوط به حقانیت گزاره‌های ادیان است و بحث معذوریت مربوط به مقام نجات و رستگاری است، بنابراین این دو مسأله از حیث مقام بحث فرق داشته و قابل جمع است.

## ۲. مفهوم شناسی

در این بخش به معناشناسی واژه قطع و مقایسه آن با یقین منطقی پرداخت می‌شود:

### ۱-۲. معناشناسی واژه قطع

«قطع» در لغت به معنای جدا کردن و گسستن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۸ / ۲۷۶؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۵ / ۱۰۱). این واژه به این اعتبار که موجب انقطاع احتمال خلاف نزد قاطع می‌شود و یا رفع تردید و حیرت می‌کند، «قطع» خوانده شده است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۱ / ۸۷؛ خویی، ۱۴۲۲ق: ۲ / ۳۰). این کلمه به معنای علم و یقین نیز آمده است (مبلّغی و دیگران، ۱۳۸۹: ۶۳۹). البته علم، اخص از قطع می‌باشد؛ چون علم به معنای اعتقاد ثابت مطابق با واقع است، اما قطع، شامل علم، جهل مرکب و اعتقاد تقلیدی نیز می‌شود (عارفی پشی، ۱۳۷۴: ۳ / ۲۰).

آیت الله خویی در کتاب «مصباح الأصول» در بیان فرق سه واژه «یقین»، «علم» و «قطع» می‌گوید: «در هر سه یک نوع کشفی برای نفس انسان رخ می‌دهد و هر سه حاکی از صورت اشیاء در نفس انسان هستند، اما این کشف در علم، در مقابل جهل است و در قطع به اعتبار قطع کردن تردید و حیرت، و در یقین به این اعتبار است که انسان را پس از مرحله تزلزل، به مرحله ثبوت و دوام رسانده است». او در ادامه می‌نویسد: «شاید به همین خاطر است که در مورد خدا، متیقن و قاطع استفاده نمی‌شود؛ چون در خداوند متعال، تحیر، تردد و تزلزل معنا ندارد» (خویی، ۱۴۲۲ق: ۲ / ۳۰). ابوهلال عسکری در کتاب «الفروق اللغویة» نوشته است: «علم، اعتقاد راسخ

و اطمینان بخش به چیزی است، در حالی که یقین زمانی اتفاق می افتد که نفس نا آرام، به سکون و آرامش دست یابد و پس از طی کردن مرحله شک به مقام علم برسد. شاهد بر فرق داشتن بین علم و یقین این است که یقین را در مقابل شک قرار می دهند و انسان پس از برطرف شدن تحیر شک، به مقام یقین می رسد» (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۳۷۴). برخی نیز در تفاوت علم و قطع چنین گفته اند: «قطع، حالت ادراکی خاص در انسان است؛ این حالت نسبت به داشتن مطابق خارجی به سه صورت قابل فرض است: فرض لا بشرط مطابق خارجی را «قطع»، فرض بشرط لا را «جهل مرکب»، و فرض بشرط شیء را «علم» گویند» (آهنگران، ۱۳۹۰: ۱۸).

قطع در علم اصول، به عنوان یکی از سه حالت ممکن برای مکلف قلمداد شده است (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۲۵؛ آخوند خراسانی، بی تا: ۲۵۷). اصولیان با فرض بداهت معنای قطع، تعریف واضحی از آن ارائه نداده اند (مبلغی و دیگران، ۱۳۸۹: ۶۳۹). عده ای آن را معادل علم و یقین برشمرده اند (مشکینی، ۱۳۹۶ق: ۱۴۳؛ بهجت، ۱۳۸۸: ۱۲/۳)، عده دیگر بر اعم بودن معنای آن از علم تأکید داشته (عارفی پشی، ۱۳۷۴: ۲۰/۳؛ ساباطی یزدی، ۱۳۷۷: ۳۹؛ تهرانی نجفی، ۱۳۲۰: ۸/۱)، و برخی تصریح نموده اند که قطع، عین کشف از واقع است (عراقی، ۱۴۱۷ق: ۶/۳)، و در مقابل، گروهی دیگر قطع را نتیجه حاصل از قیام کواشف برشمرده اند (کاشانی، ۱۳۶۸: ۹۲)، اما با وجود این تعبیر می توان دریافت که ایشان مفهوم مشابهی از قطع را در نظر داشته اند؛ زیرا:

اولاً: از نظر اصولیان، میان قطع و واقع ملازمه ای وجود ندارد و قطع قاطع می تواند مطابق با واقع باشد یا نباشد (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/۳۷) و شاهد آن طرح مباحثی مثل: معذرت قطع و مسأله تجرّی است که به جز در حالت عدم تطابق قطع با واقع رخ نمی دهد.<sup>۱</sup> طرح بحث از علم اجمالی به خطا بودن برخی قطع ها، نشان دیگری از همین مدعاست (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۸۴). ثانیاً: قطع از حالات نفسانی مکلف و قسمی در برابر ظن و شک است و معنای عباراتی نظیر آنکه «قطع آن است که در آن احتمال خطایی داده نشود»، یقین منطقی نیست، بلکه منظور از این عبارت آن است که قاطع هیچ احتمال خلافی از نظرگاه خود ندهد (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/۲۵؛ عراقی، ۱۴۱۷ق: ۲/۳؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۳۸۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۲/۲۰۹). ثالثاً: منشأ قطع و شخصیت قاطع تغییری در ماهیت آن ایجاد نمی کند؛ به طور کلی قطع می تواند از تفقه در کتاب و سنت، قرائن عقلایی، احکام عقلی، مکاشفات روحانی، خواب و رؤیا، علوم غریبه، قیاس های غیرمعتبر و عوامل روانی و مزاجی و حتی اموری بدون

---

۱. توضیح آنکه: هرگاه قطع با واقع مطابق نباشد، یا مکلف طبق آن عمل می کند که در این صورت بحث معذرت قطع مطرح می شود، و یا با قطع خود مخالفت می کند که تجرّی روی می دهد.

۲. در علم اصول گاهی قطع، متعلق به واقع و حکم است، و گاهی متعلق به تکلیف است؛ یعنی حتی در جایی که مجتهد بر اساس حکم ظاهری فتوا می دهد نسبت به تکلیف خود قطع لازم است. قطع به معنای دوم در همه مباحث اصولی سایه افکنده است، چنانچه شهید سیدمحمدباقر صدر در مواجهه با مسأله قطع چنین رویکردی دارد و آن را پشتوانه همه مباحث اصولی می داند، اما قطع به معنای اول که وصف واقع و حکم است، قسیم ظن و شک بوده و بخشی از مباحث علم اصول را تشکیل می دهد (ر.ک: مدرسه فقاہت، علیرضا اعرافی،

۱۳۹۸: <https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/text/arafi/osool/97/980118>).

ارتباط مانند: پریدن کلاغ به دست آید (ساباطی، ۱۳۷۷: ۱۰۸؛ حیدری، ۱۴۱۲ق: ۱۸۱؛ آشتیانی، ۱۴۰۹ق: ۳/۳۰۱).

با توجه به موارد بالا می‌توان قطع را چنین تعریف کرد: قطع یعنی اینکه مکلف نسبت به حکم یا موضوعی شرعی، یقین و باور جزمی پیدا کند؛ به طوری که احتمال خطایی در آن ندهد؛ خواه آن قطع با واقع نیز موافق باشد یا نباشد (هدایی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۳۶). از این رو مرحوم ایروانی می‌گوید: «منظور از کاشفیت در قطع، کشف زعمی است؛ یعنی مهم این است که در نظر خود قاطع، کاشفیت انجام بپذیرد [هرچند کاشفیتی هم در کار نباشد]، قطع، اعتقاد جازمی است که ممکن است مخالف با واقع و جهل مرکب هم باشد، اما مراد از علم، اعتقاد جازمی است که مطابق با واقع هم باشد»<sup>۱</sup> (ایروانی، ۱۳۷۰: ۲/۲۵).

پس از معناسناسی قطع اصولی باید دانست: کمال الحیدری این قطع را مبنای دین شناختی خود دانسته و معتقد است؛ تکلیف به واقع، تکلیف ما لایطاق است و نمی‌توان انسان غیر معصوم را نسبت به تحصیل یقین منطقی مکلف کرد؛ چه واقع هستی و حاقّ دین از دسترس بشر عادی خارج است (آپارات، برنامه چهارسو، ۱۳۹۸: <https://www.aparat.com/v/dr2nQ>؛ سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹م: <https://alhaydari.com/fa/2019/01/8779>). از این رو انسان عادی چاره‌ای جز مراجعه به قطع اصولی، به عنوان یقین روان‌شناختی ندارد، و صرف حصول اطمینان برای نفس او در انتخاب ادیان و عقاید کافی است؛ چون امکان ابطال رأی مقابل برای او فراهم نیست. در واقع قطع اصولی پیشنهاد کمال حیدری برای مواجهه با دین و فهم دین است. سایت رسمی او در تشریح نظریه وی چنین می‌گوید: «اساس نظریه مختار مبتنی بر تئوری احتمال و حجیت قطع است» (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸م: <https://alhaydari.com/fa/2018/09/6488>). پس چنانچه روشن است از دیدگاه کمال الحیدری تنها طریق ممکن و معتبر برای شناخت مسائل اعتقادی و انتخاب ادیان قطع اصولی است که طی مطالب آتی ارزیابی و نقد می‌شود.

تذکر این نکته ضروری است که: در قطع اصولی با اینکه قاطع در پنداشت خود تردیدی ندارد و احتمال خلاف نمی‌دهد، اما از این جهت که تقيض اعتقاد خود را محال نمی‌داند، برخوردار از یقین منطقی بمعنی الأخص نیست و می‌توان با این درجه از یقین او، معامله ظنّ در مسائل اعتقادی کرد؛ به عبارت دیگر: قطع در فضای فکری علم اصول، مفید ظنّ در علم کلام است، چنانچه خود کمال الحیدری نام نظریه تعبد را «تئوری احتمال» گذاشته و قطعی که مورد نظر او است، تنها دربردارنده ظنّ و احتمال است.

---

۱. إنّ المراد منه (كشفي في قطع) الكشفي الزعمي، أعني به الكشفي في نظر القاطع، فإنّ القطع هو الإعتقاد الجازم والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع (ایروانی، ۱۳۷۰: ۲/۲۵).

با توجه به تعریف قطع و مقایسه ضمنی آن با علم و یقین، سؤالی چنین مطرح می‌شود که فرق یقین منطقی با یقین روان‌شناختی (قطع اصولی) چیست؟ برای رسیدن به پاسخ مناسب لازم است مقایسه‌ای بین این دو مرتبه از مراتب یقین صورت پذیرفته و تفاوت‌های حاکم میان این دو مشخص شود؛ به خصوص که کمال حیدری بر استحاله یقین منطقی تأکید و تحصیل یقین روان‌شناختی را ممکن، و آن را در انتخاب ادیان معتبر می‌خواند. در اندیشه اسلامی، یقین دارای کاربردها و معانی مختلفی است (عارفی، ۱۳۸۸: ۸۹). یقین به یک اعتبار تقسیم می‌شود به یقین منطقی و یقین روان‌شناختی (صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۲۷-۳۲۲). از نظر فلاسفه اسلامی میان یقین منطقی و یقین روان‌شناختی تفاوت‌هایی وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۸).

یقین منطقی، یقینی است که در آن چهار جزم با هم جمع شوند: اول، جزم به ثبوت محمول برای موضوع، دوم، جزم نخست، زوال‌ناپذیر باشد، سوم، جزم به محال بودن انفکاک محمول از موضوع و چهارم، جزم سوم، زوال‌ناپذیر باشد (فارابی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۳۵۷-۳۵۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۳/ ب ۲، ۵۱). به این ترتیب عقاید یقینی واجد چهار عنصر اساسی هستند: الف. باور به مفاد اعتقاد (مثلاً باور به این که خدا موجود است) ب. جزم (که مجموع باور به مفاد اعتقاد و باور به عدم امکان نقیض آن است؛ یعنی هم این که اعتقاد دارد خدا موجود است و هم اعتقاد دارد که محال است که خدا موجود نباشد) ج. صدق د. زوال‌ناپذیری.

توضیح این که: عنصر «باور»، شک و تصورات را کنار می‌گذارد؛ قید «صدق»، باور جزمی غیر مطابق یعنی جهل مرکب را رفع می‌کند؛ و با عنصر «زوال‌ناپذیری»، باور جزمی مطابق با واقعی که احتمال زوال دارد؛ یعنی باور جزمی صادق تقلیدی از دایره تعریف کنار می‌ماند. مؤلفه «جزم» باورهای غیر جزمی، مانند: ظن را خارج می‌کند که احتمال خلاف در آنها مطرح است. بنابراین، اگر احتمال خلاف باشد، یقین روانی (غیرمنطقی) است و اگر نباشد یقینی منطقی است (فارابی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۳۵۷-۳۵۰). به عبارت دیگر اگر «انسان به مفاد قضیه‌ای اعتقاد داشته باشد و در کنار این اعتقاد، اعتقاد دیگری باشد مبنی بر این که نقیض آن قضیه هم باطل است، بلکه مطمئن باشد که در زمان آینده نیز هرگز امکان زوال این اعتقاد وجود ندارد» این را «یقین منطقی» می‌گویند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۳/ ب ۲، ۵۱). در واقع یقین منطقی مرکب از دو علم است و علم دوم لازمه علم اول است، از این رو منطقه در تعریف یقین بمعنی الأخص چنین گفته‌اند: «اعتقاد جازم مطابق با واقع که احتمال نقض و خلاف داده نمی‌شود و ماده برهان است» (مظفر، ۱۴۳۱ق: ۳۲۷). برخی نیز گفته‌اند: «یقین منطقی عبارتست از اعتقاد جازم مطابق و ثابت که با تشکیک مشکک از بین نمی‌رود». این یقین یک حالت ذهنی وابسته به اطمینان نفس است؛ به این‌صورت که معتقد باشد؛ فلان چیز اینگونه است و ممکن نیست که به غیر از این باشد (صلیبا، ۱۴۱۴ق: ۵۸۸/ ۲).

۱. واژه یقین دارای معانی، مراتب و اعتبارات مختلفی است. توضیح آن را می‌توانید در کتاب المعجم الفلسفی، جلد ۲، صفحه ۵۸۸ ملاحظه کنید.



در مقابل، یقین روان‌شناختی عبارت است از جزم انسان به یک گزاره، به نحوی که احتمال هیچ‌گونه شک یا خلافی داده نشود. البته نفی احتمال خلاف، در اینجا به معنای استحاله آن نیست (صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۲۳). چنین یقینی، حالتی روانی در صاحب آن است و به همین دلیل به آن یقین ذاتی (subjective) و یا یقین روان‌شناختی می‌گویند. در این یقین، به هیچ‌وجه، مطابقت با واقع شرط نگردیده و از این‌رو مفهومی عام است که هرگونه باور جزمی اعم از یقین منطقی، جهل مرکب و تقلید را شامل می‌شود. یقین روان‌شناختی از دو ساحت ممکن یعنی «ارتباط با جهان خارج» و «ارتباط با شناسنده»، تنها جنبه «ارتباط با شناسنده» را در بر می‌گیرد و نسبت به چگونگی ارتباط با جهان خارج، از حیث مطابقت یا عدم مطابقت با آن، لابشرط است. به همین خاطر این قسم از یقین به حوزه فاعل شناسا تأکید دارد و یقین، وصف فاعل شناسا است. در این یقین، صرف اطمینان نفس، کافی است، به همین جهت است که در تعریف یقین روان‌شناختی آمده است: «اطمینان خاطر نسبت به حکمی که آن را حق می‌انگارد»<sup>۱</sup>. از این‌رو به کاشفیت موجود در قطع اصولی، «کشف زعمی» گفته شده است (ایروانی، ۱۳۷۰: ۲/ ۲۵). بنابراین می‌توان گفت: معیار در یقین روان‌شناختی، حالت و اطمینان نفسانی است، نه مطابقت با واقع. علامه جوادی آملی در وصف این نوع یقین می‌گوید: «شک و یقین روان‌شناختی بیش از آنکه مربوط به اشیاء و مسائل خارجی باشد، مربوط به علل درونی و حالات نفسانی اشخاص است». او در ادامه می‌نویسد: «آنچه در علم اصول فقه به عنوان قطع قطع مطرح است، غالباً از سنخ قطع روانی است، نه منطقی» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲۹).

با مقایسه این دو یقین می‌توان گفت: با اینکه در هر دو یقین، اطمینان نفس وجود دارد، اما در اطمینان معرفت‌شناختی هم در مبدأ و هم در فرآیند اطمینان یک امر معرفت‌شناختی وجود دارد، اما در اطمینان روان‌شناختی تنها در مبدأ، امری معرفت‌شناختی دیده می‌شود و فرآیند اطمینان سرتاسر روان‌شناختی است (رکعی، ۱۳۹۸: ۳۳۵). نکته دیگر اینکه، منشأ یقین منطقی، برهان یا استقراء است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۳/ ۲، ۲۲۰)، اما منشأ یقین روان‌شناختی، هر چیزی است که قاطع را به اطمینان خاطر برساند (صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۲۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ۱/ ۴۸۹).

به عبارت دیگر می‌توان گفت: یقین منطقی در قضایای نظری فقط یک علت دارد و آن عامل قیاس است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۳/ ۲، ۲۲۰). اگر قیاس از نظر صورت برخوردار از شکل صحیح بوده و از نظر مواد، یقینی باشد، نتیجه چنین قیاسی، یقین منطقی است، اما یقین روان‌شناختی چنین نیست، از هر سبب و عاملی ممکن است حاصل گردد (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۳۱) و منشأ اثر و حرکت در روح و روان انسان شود. همین خصوصیت باعث می‌شود یقین روان‌شناختی یک امر کاملاً شخصی و فردی بوده و قابل انتقال به دیگران نباشد، در حالی که خصوصیت مسائل علمی و نظری اثبات‌پذیری و قابلیت انتقال آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲۹)، از این‌رو

۱. عبارت کتاب المعجم الفلسفی چنین است: «طمأنینة النفس لحکم تراه حقاً»؛ اطمینان نفس نسبت به حکمی که آن را حق می‌داند (ر.ک. وهبه، ۲۰۰۷م: ۶۹۱).

گفته می‌شود: یقین روانی در گفتگوی علمی تأثیری ندارد؛ چون اولاً: تابع علل خاص خود - چه در بودن و چه در نبودن - است، ثانیاً: شخصی است نه عمومی. از همین روست که آیت‌الله جوادی‌آملی معتقد است؛ در مسائل علمی نمی‌توان از یقین روان‌شناختی بهره برد و برای انتخاب دین و مسائل عقیدتی سراغ قطع اصولی رفت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۳۲۹).

تفاوت‌های حاکم میان یقین منطقی و یقین روان‌شناختی در موارد ذیل خلاصه می‌شود:

- ۱) در یقین منطقی احتمال خلاف محال است، اما در یقین روان‌شناختی چنین استحاله‌ای وجود ندارد.
- ۲) در یقین منطقی مطابقت با واقع شرط است، اما در یقین روان‌شناختی چنین شرطی وجود ندارد.
- ۳) در یقین منطقی، اطمینان، وصف عالم و معلوم است، اما در یقین روان‌شناختی اطمینان تنها وصف عالم است.
- ۴) منشأ یقین در یقین منطقی، برهان یا استقراء است، اما در یقین روان‌شناختی چنین انحصاری وجود ندارد.
- ۵) یقین منطقی قابل قضاوت و داوری است، اما در یقین روان‌شناختی چنین مجالی وجود ندارد.
- ۶) یقین روان‌شناختی کثرت‌آفرین است، اما یقین منطقی وحدت‌گراست.
- ۷) یقین منطقی شامل جهل مرکب و تقلید نیست، اما یقین روان‌شناختی حتی شامل این موارد هم می‌شود.
- ۸) یقین منطقی، ماده برهان است، اما در یقین روان‌شناختی چنین قابلیت‌هایی وجود ندارد.
- ۹) کاشفیت در یقین روان‌شناختی زعمی و پنداری است، اما در یقین منطقی واقعی است.
- ۱۰) یقین روان‌شناختی شخصی است، اما یقین منطقی عمومی است.

### ۳. تحلیل و نقد کارآمدی قطع اصولی

پس از بررسی و تشریح معنای قطع اصولی و بیان تفاوت‌های آن با یقین منطقی، اینک به ذکر دلایل ناکارآمدی قطع اصولی در باورهای دینی و اعتقادی پرداخت می‌شود:

#### ۱-۳. مطلوب مباحث اعتقادی

برای پاسخ به کارآیی یا عدم کارآیی قطع اصولی در مباحث اعتقادی، ابتدا لازم است مقصود اصلی و مطلوب از مسائل اعتقادی روشن شود؛ چه اگر مطلوب مسائل اعتقادی مشخص شود، به راحتی می‌توان پاسخ داد که قطع اصولی با این توان معرفتی می‌تواند پاسخگوی باورهای دینی و مباحث اعتقادی باشد یا نه؟ از مهم‌ترین مسائلی که باید در علم کلام مطرح شود این است که آیا مقصود اصلی در مسائل اعتقادی شناخت است یا تدبیر؟ اگر مقصود اصلی شناخت باشد، روشن است که ظنون و به‌دنبال آن قطع اصولی نمی‌تواند در علم کلام و انتخاب ادیان و مسائل نظری کارآیی داشته باشد، اما اگر مقصود اصلی تدبیر و اعتقادورزی باشد که نوعی عمل قلبی محسوب می‌شود، قطع اصولی جایگاه خود در مسائل اعتقادی را پیدا می‌کند. در پاسخ به این پرسش برخی بر شناختی

بودن جنس مباحث کلامی و برخی دیگر بر عمل بودن آن تأکید کرده‌اند (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸: ۷۶ و ۸۳). نگارنده بر این باور است که مقصود اصلی در مباحث کلامی، شناخت است و تدبیر لازم آن است، از این رو قطع اصولی نمی‌تواند پاسخگوی رسالت مورد انتظار در مسائل فکری و نظری باشد. در مقام استدلال لازم است مقایسه‌ای میان علوم حقیقی و اعتباری شکل بگیرد. علوم حقیقی علوم هستند که از واقعیات هستی گزارش می‌کنند و موضوع آنها مستقل از فهم انسان وجود دارند و علوم اعتباری علوم هستند که از قراردادهای و اعتبارات انسان‌ها حکایت می‌کنند و موضوع آنها مستقل از فهم‌ها وجود ندارند. هدف در علوم حقیقی فهم حقایق هستی و دانستن است، و رهاورد علوم اعتباری عمل کردن برای جلب منفعت و دفع ضرر است. ادبیات غالب در علوم حقیقی «هست» و «نیست»، و ادبیات غالب در علوم اعتباری «باید» و «نباید» است. در علوم حقیقی انسان بدنال کشف حقیقت است، و حقایق کشف شده را به صورت قوانین تکوینی بیان می‌کند، اما در علوم اعتباری او بدنال وضع قانون برای حل مشکل یا جلب مصلحت است، و قوانین وضع شده به صورت قوانین تشریحی بیان می‌شود (طباطبایی، بی تا: ۲ / ۱۱۵-۱۱۴). علم کلام و فلسفه در حیطه علوم حقیقی قرار دارند، اما فقه و اصول در دایره علوم اعتباری می‌باشند (عزیزان، ۱۳۸۷: ۸۰). وقتی موضوع علم کلام مبدأ و معاد و امور حقیقی و تکوینی است، و غایت این علم، یافتن واقعیت است، پرواضح است که با قوانین وضعی و اعتباری نمی‌توان سراغ چنین موضوع و غایتی رفت و باید از معرفت حقیقی و روش برهان بهره برد. به عنوان مثال: اگر چنانچه ناقلان فراوانی گزارش کنند که « $2 \times 2 = 5$ » و یا «معلول نیازمند علت نیست»، عاقلان جامعه این قضیه را نمی‌پذیرند. از این روست که درمی‌یابیم شعاع پذیرش خبر ثقه در سیره عقلا، مسائل عملی است، نه موضوعات علمی (عزیزان، ۱۳۸۷: ۸۵). به همین جهت دانشمندان اسلامی، تقلید و دیگر طرق ظنی را کافی ندانسته و تحصیل علم یقینی را شرط معرفت به مسائل کلامی دانسته‌اند (حلی، ۱۴۳۰ق: ۱ / ۱۴-۱۳؛ انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱ / ۵۶۹).

### ۲-۳. کاستی‌ها و محدودیت‌های قطع اصولی

پس از روشن شدن مطلوب مسائل اعتقادی، اینک کاستی‌ها و نواقص معرفت شناختی قطع اصولی از چهار جهت کلی بیان می‌شود تا عدم کارآیی قطع اصولی در حل مسائل اعتقادی بیشتر نمایان گردد:

#### الف- از حیث کاشفیت

چنانچه از معناشناسی قطع اصولی مشخص است، قطع اصولی از حیث کاشفیت، ظنی و غیر یقینی بوده و برخوردار از کشف تام نیست. در تعریف قطع اصولی گفته شد: کاشفیت قطع، زعمی و پنداری است و تنها وصف فاعل شناسا است و هیچ ارتباطی با معلوم نداشته و نسبت به مطابقت با واقع ساکت است، این در حالی است که مطلوب مسائل اعتقادی، شناخت واقعیت است، علاوه اینکه در قطع اصولی، نفی مقابل نمی‌شود و این باعث ظنی بودن قطع اصولی می‌گردد. در نتیجه می‌توان گفت: قطع اصولی از حیث کاشفیت و نشان دهندگی ناقص است.

برای دریافت این نکته لازم است به این پرسش پاسخ دهیم که به هر حال آیا میان قطع اصولی و یقین منطقی تفاوتی وجود دارد یا خیر؟ مسلماً کسی قائل به این‌همانی ایندو نیست، از این رو نمی‌توان گفت: فرقی با هم ندارند. در اینصورت فرقی‌شان در چیست؟ فرق قطع اصولی و یقین منطقی در میزان کاشفیتشان است؛ زیرا کاشفیت قطع اصولی، زعمی و پنداری است، و نفی مقابل نمی‌کند و همین کاستی باعث می‌شود نتواند در مسائل اعتقادی معتبر باشد؛ زیرا در این مباحث نفی طرف مقابل شرطی اساسی است. و اینکه گفته می‌شود «قطع اصولی اعم از یقین منطقی است»، به این معنا نیست که قطع اصولی واجد یقین منطقی هم هست، بلکه معنایش این است که یقین منطقی اخص از آن است و شرایطی دارد که در قطع اصولی وجود ندارد؛ مثل: رابطه مفهوم حیوان و انسان که حیوان اعم از انسان است و طبعاً معنایش این نیست که هر حیوانی انسان هم باشد!

ب- از حیث عمومیت

قطع اصولی جزء معارف شخصی و غیرعمومی است و از این رو امکان انتقال معرفت بوسیله آن وجود نداشته و در مسائل علمی و نظری کارآیی ندارد. شخصی بودن قطع اصولی باعث می‌شود امکان قضاوت و داوری، و نقد و نظر در مورد معرفتی که از این طریق بدست آمده از بین برود، در حالی که شرط دلایل اعتقادی، برهانی بودن، عمومیت و قابلیت انتقال و انتقاد و داوری آن است. از این جهت است که علامه جوادی آملی در استدلالی چنین می‌گوید: «یقین روان‌شناختی مربوط به حالات نفسانی اشخاص است و در گفت و گوهای علمی و نظری کارآیی ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۰-۳۲۹).

ج- از حیث قلمرو و محدوده حجیت

با توجه به خصوصیات قطع اصولی از سویی و علم فقه از سوی دیگر، می‌توان گفت: اعتبار قطع اصولی محدود به مسائل عملی و فقهی است و شامل مباحث اعتقادی نمی‌شود؛ چه اولاً: معرفتی قراردادی است، ثانیاً: میزان کاشفیتش تام و یقینی نیست، و از سویی دیگر علم فقه نیز جزء علوم اعتباری و غیرحقیقی به شمار می‌رود که از حیث روشی برهان محور نیست. اختصاص قطع اصولی به مباحث فرعی، حوزه حجیت آن را مشخص کرده و مانع از اعتبار آن در مسائل اعتقادی می‌شود. نگارنده این محدودیت را خروج تخصصی قطع اصولی از مسائل اعتقادی می‌نامد.

د- از حیث رتبه و جایگاه دلالت

اساساً در میان ادله از حیث تقدّم و تأخر مراتبی وجود دارد؛ به‌عنوان مثال: با وجود ظنّ نمی‌توان سراغ اصول عملیه رفت؛ چه جایگاه و رتبه دلالت اصول عملیه متأخر از رتبه دلالت ظنّ معتبر است. به‌همین جهت اصولیان در سخن مشهوری چنین گفته‌اند: «الأصل دلیلٌ حیثٌ لا دلیلٌ»؛ زمانی که هیچ دلیلی اعم از دلایل قطعی و ظنی وجود نداشته باشد می‌توان سراغ اصول عملیه رفت (مبلغی و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۹۷). در بحث حاضر نیز رتبه

دلیلیت قطع اصولی متأخر از قطع منطقی است؛ چرا که در قطع اصولی و یقین روان‌شناختی احتمال خطا منتفی نیست، اما در قطع منطقی و یقین معرفت‌شناختی، مطابقت و نبود احتمال خطا شرط است. با توجه به این مبنای معرفت‌شناختی، جایگاه و رتبه مراجعه به قطع اصولی زمانی است که یقین معرفت‌شناختی در دسترس نباشد. از این جهت می‌توان قطع اصولی را یک معرفت درجه دوم به حساب آورد.

### ۳-۳. پیامدهای حجیت قطع اصولی در مسائل اعتقادی

در سومین گام از تحلیل و ارزیابی، به پیامدهای حجیت قطع اصولی در مسائل اعتقادی اشاره می‌شود:

#### الف- شکاکیت دینی

از جمله پیامدهای حجیت قطع اصولی در مسائل اعتقادی، شکاکیت است. شکی نیست که اعتقادات، زیربنایی‌ترین رکن دین و اساس حرکتی انسان است، به گونه‌ای که لطمه دیدن آن موجب ویرانی ظواهر دین از جمله فقه و اخلاق خواهد شد. با پذیرش اعتبار قطع اصولی در مورد مسائل اعتقادی باید با همه باورها و اعتقادات خود به صورت احتمالی برخورد کنیم؛ مثلاً بگوییم: «خدا وجود دارد، اما احتمال هم دارد وجود نداشته باشد»، و یا بگوییم: «امام باید معصوم باشد، اما احتمال هم دارد نیازی به عصمت او نباشد»! ناگفته روشن است که این نوع از مواجهه با عقائد، انسان را به سمت شکاکیت دینی (Religious skepticism) سوق خواهد داد.

#### ب- نسبیت معرفت

یکی دیگر از پیامدهای اعتبار قطع اصولی در باورهای دینی پذیرش نسبیت معرفت (Relativity of Knowledge) است. نسبیت معرفت به معنای فقدان معرفت مطلق و ثابت است که عصری بودن معرفت از نتایج قطعی آن است (مطهری، ۱۳۹۲: ۶/ ۱۷۷-۱۷۳؛ Stich, 1998, pp.2489-2490). معنای این سخن آن است که هر کس، هر درکی که دارد، همان چیز واقعیت و حقیقت است و حقیقتی به جز این نیست (بیات، ۱۳۸۱: ۱۴۵؛ Stich, 1998, pp.1517-1518؛ Craig, 1998, pp.7318-7319). اگر بنا باشد زعم و خیال همه انسان‌ها نسبت به باورهای دینی، حق و معتبر باشد، در اینصورت باید نسبیت معرفتی را در ساحت مسائل اعتقادی بپذیریم، به خصوص که حجیت ذاتی باشد (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۲۹ و ۳۱؛ آخوند خراسانی، بی‌تا: ۲۵۸؛ خویی، بی‌تا: ۴۵؛ همو، ۱۴۲۲ق: ۱/ ۱۵ و ۱۶). و این در حالی است که نسبیت معرفت و اعتبار دو معرفت همسان و در عرض هم، خود دچار تناقض محال است.

#### ج- پلورالیسم

از دیگر آثار و پیامدهای حجیت قطع اصولی در مباحث اعتقادی، تکثرگرایی دینی و تحقق اندیشه‌های پلورالیستی (pluralism) است؛ زیرا لازم است همه معرفت‌ها و باورهای دینی بهره‌ای از حق داشته و معتبر

باشند. این مسأله زمانی بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد که حجیت قطع ذاتی آن باشد. مدافعان پلورالیزم دینی نیز به بهره‌مندی همه ادیان از حقانیت معتقد هستند<sup>۱</sup> (هیگ، ۱۳۹۰: ۲۵۹). البته مسأله معذوریت و أحياناً نجات بخشی برخی ادیان و معرفت‌ها به غیر از حقانیت آنهاست.

د. منتفی شدن قضاوت و داوری

اگر قطع اصولی در مسائل اعتقادی حجت باشد، دیگر امکان قضاوت و داوری در مورد اندیشه‌ها و باورها از بین خواهد رفت و نمی‌توان شاهد گفت و گو، و نقد و نظر در مسائل اعتقادی شد؛ چه قطع اصولی برای قاطع حجت بوده و طریق کسب آن نیز کاملاً امری شخصی و غیربرهانی است.

ر. لزوم دور

تعبید به ظنون در برخی از اصول اعتقادی مثل: توحید و نبوت مستلزم دور است. شارع زمانی می‌تواند تعبید به ظن نماید که اولاً: مکلف، خدای خود را شناخته باشد، و ثانیاً: به پیامبرش نیز آگاهی داشته باشد، اما اگر شناخت خدا و پیامبر نیز از ناحیه ظنون به دست آید، در این حالت دور رخ خواهد داد (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸: ۲۸۴).

ز- نفوذ عقائد خرافی

یکی دیگر از آثار و پیامدهای حجیت قطع اصولی در مسائل اعتقادی این است که امکان نفوذ عقائد خرافی در دین هموار می‌گردد؛ چه هر شخصی با ادعای داشتن قطع نسبت به اعتقادی، می‌تواند آن را جزء دین و باورهای دینی جعل کند. آیت الله سبحانی در مقام تمثیل می‌گوید: وقتی بتوان در امور اعتقادی ظنون را بکار گرفت، باید شاهد راه‌یابی آموزه‌هایی همچون تجسیم باشیم که برای خدا جسم ثابت می‌کنند و سخن از نزول خدا به آسمان دنیا می‌کنند (سبحانی، ۱۴۳۳ق: ۵/۲۵۸).

۳-۴. خطابات قرآنی درباره روش کشف مسائل اعتقادی

از مطمئن‌ترین مصادر و دلایلی که می‌توان با هدف پاسخ به پرسش اصلی جست و جو کرد، آیات قرآن کریم است. ذیلاً به دیدگاه قرآن کریم نسبت به روش کشف مسائل اعتقادی اشاره می‌شود:

الف- آیات آمره به کسب علم

مطابق برخی از نصوص قرآنی مثل: آیه «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (محمد، ۱۹)، «انظُرُوا» (عنکبوت، ۲۰؛ یونس، ۱۰۱)، «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا» (روم، ۸)، «يَتَفَكَّرُونَ» (آل عمران، ۱۹۱)، مکلفان شریعت موظفند، نسبت به مسائل

۱. برای آگاهی از اشکالات پلورالیزم دینی می‌توانید به کتاب «تحلیل و نقد پلورالیسم دینی»، نوشته علی ربانی گلپایگانی مراجعه فرمایید.

اعتقادی به خصوص توحید و خداشناسی که سرآمد مباحث اعتقادی است، تحصیل علم کنند. ناگفته روشن است که ظنون از افاده علم، قاصر است و نمی‌تواند جواب مناسبی برای این خواسته و دستور قرآنی باشد (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸: ۲۸۹).

ب- آیات ناهیه از تبعیت ظنون

در دسته‌ای دیگر از آیات قرآن کریم از پیروی ظنون نهی شده است؛ همانند:

«وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»؛ اگر از بیشتر کسانی که در روی زمین هستند اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند؛ (زیرا) آنها تنها از گمان پیروی می‌نمایند، و تخمین و حدس (واهی) می‌زنند (انعام، ۱۱۶).

«إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ»؛ شما فقط از پندارهای بی‌اساس پیروی می‌کنید، و تخمین‌های نابجا می‌زنید (انعام، ۱۴۸).

«إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»؛ آنها فقط از پندار بی‌اساس پیروی می‌کنند، و آنها فقط دروغ می‌گویند! (یونس، ۶۶).

«وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»؛ و بیشتر آنها، جز از گمان (و پندارهای بی‌اساس)، پیروی نمی‌کنند (یونس، ۳۶).

«وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»؛ آنها هرگز به این سخن دانشی ندارند، تنها از گمان بی‌پایه پیروی می‌کنند، با اینکه «گمان» هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند.<sup>۱</sup>

با علم به اینکه ظنون در علوم اعتباری و فروع فقهی حجت است، اگر در مسائل اعتقادی هم ظنون و حدس و گمان حجت باشد، نهی قرآن بی‌مورد و لغو خواهد بود. آیت الله سبحانی معتقد است؛ اگر دلیل ظنی مطلوبیت داشت، قرآن به این اندازه از آن نهی نمی‌کرد (سبحانی، ۱۴۳۳ق: ۵ / ۲۵۸). بنابراین باید گفت: با توجه به اینکه اصل در ظنون حرمت است، در نبود دلیل مخصص نسبت به مسائل کلامی و اندیشه مکلفان، همچنان در تحت اصل خود باقی خواهد ماند. نباید از این نکته نیز غافل بود که بر فرض -محال- پذیرش حجیت ظنون در اعتقادات، سخن در مورد امکان جانشینی آن به‌عنوان اصل ثانوی است، نه اصل اولی (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸: ۲۹۰)، اما پرواضح است که با وجود امکان دسترسی به اصل اولی و معرفت حقیقی، نمی‌توان سراغ اصل ثانوی رفت.

۱. قابل توجه است که در این آیه، علم در مقابل ظن و گمان مطرح شده و از آنجایی که سخن بر سر یک مسأله اعتقادی است، قرآن از ضرورت داشتن علم و عدم کفایت ظن در این مسائل سخن گفته است (نجم، ۲۸).

تعبد به ظنون در اصول اعتقادی بی‌ثمر است. شارع در جایی می‌تواند فرد را مکلف به ظنون نماید که اثر عملی بر آن مترتب باشد. این اثر در فروع فقهی، واضح و آشکار است؛ چون با تعبد به ظن در فروع فقهی، مکلف از تحیر خارج می‌شود، ولی در اصول اعتقادی که هدف اصلی، شناخت و اعتقاد داشتن به واقع است، هیچ اثر عملی بر آن بار نمی‌شود. تعبیر علامه طباطبایی (ره) درباره عدم کارآیی ظنون و بی‌معنایی جعل حجیت در مسائل اعتقادی چنین است: «والأمور الإعتقادیة لا معنى لجعل الحجیة فیها لعدم أثر شرعی و لا معنى لحکم الشارع بکون غیرالعلم علماً»؛ در مسائل اعتقادی جعل حجیت معنا ندارد؛ زیرا بی‌اثر است و شارع هم نمی‌تواند غیر علم را به‌عنوان علم جعل کند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۰ / ۳۵۱). از عبارت علامه چنین برمی‌آید که آنچه در مسائل اعتقادی ضرورت دارد شناخت است و این رسالت تنها با یقین و معرفت‌های یقینی حاصل می‌شود.

### ۳-۶. اصل تناسب

یکی از مهم‌ترین اصول معرفت‌شناختی، اصل «تناسب دلیل و مدلول» است، به طوری که بتواند کاشف از مطلوب مورد نظر خود باشد. فرض کنید کسی برای اثبات مسائل نحوی و ادبی، مطالبه برهان کند، و یا کسی در فضای علوم عقلی و فلسفی، دلیل حسی و تجربی اقامه کند، این دلیل قابل قبول نیست، پس شرط دلالت دلیل، مناسبت آن با مدلول است. قطع اصولی با همه خصوصیات که دارد نمی‌تواند پاسخگوی مسائل عقیدتی بوده و در حل مباحث آن نقشی داشته باشد؛ زیرا به‌استناد اصل سنخیت و تناسب دال و مدلول (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۳/ب ۲، ۱۰۶؛ مظفر، ۱۴۳۱ق: ۳۷۵)، هیچ ارتباطی بین قطع اصولی به‌عنوان یک یقین روان‌شناختی و مسائل فکری و عقیدتی مشاهده نمی‌شود؛ چه مهم‌ترین خصوصیت در مسائل اعتقادی، یقینی بودن آن است، به طوری که بتواند مدعای خود را اثبات و نافی طرف دیگر باشد، اما این خصیصه در قطع اصولی یافت نمی‌شود.

### ۳-۷. مواجهه قرآن با استدلال‌های غیریقینی مشرکین

قرآن کریم در مواجهه با استدلال مشرکین که بت پرستی را به‌عنوان دین و آیین خود مطرح می‌کردند، انتخاب آنان را ظنی و گمانه‌زنی دانسته و آن را معتبر نمی‌شمارد. مقتضای حجیت قطع اصولی در مسائل اعتقادی این است که دلایل ظنی غیرواقع‌نما نیز معتبر باشد، اما قرآن کریم آن را رد کرده و استدلال آن‌ها را باطل می‌داند. تعبیر قرآن در مقابل مشرکین این است که می‌گوید: «حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ»؛ دلیلشان باطل است (شوری، ۱۶). قرآن نمی‌گوید: چون دلیل دارید و پیش خودتان هم معتبر است، پس معذور و مأجور هستید، بلکه می‌فرماید: دلیل دارید، اما دلیلتان باطل است. با این بیان مشخص می‌شود نمی‌توان به‌طور مطلق گفت: هر کس هر دلیلی داشته باشد مورد قبول است. اگر بنای بر دلیل بود اصولاً باید خدا دلیل تقلیدی اینها را می‌پذیرفت، اما می‌فرماید: این کافی نیست و باید دلیلتان درست باشد.



از این روست که بسیاری از علما، ظنون را در مسائل اعتقادی حجت و معتبر ندانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/۵۵۸). از نظر سیدمرتضی، در کلیه مسائلی که تحصیل علم در آنها لازم است نمی‌توان از خبر واحد بهره گرفت و بدان استناد کرد. عبارت او چنین است: «لایجوز أن یحتجّ به فی أماكن العلم» (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق: ۴/۵۵). ایشان در عبارت دیگری عدم امکان استفاده از خبر واحد و ادله ظنی در مسائل اصول دین را در بین فقها و اندیشمندان اسلامی بدون مخالف می‌داند (به نقل از انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/۵۵۷). از نظر شیخ طوسی در کتاب «عدة الأصول» همه صاحب نظران بر این عقیده‌اند که در مسائل اصول دین نمی‌توان از اخبار آحاد بهره گرفت (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲/۵۲۵؛ انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/۵۵۷). شیخ انصاری سخن شهید ثانی در ردّ حجیت ظنون در مسائل اعتقادی را چنین نقل می‌کند: «خبر الواحد ظنی و قد اختلف فی جواز العمل به فی الأحكام الشرعیة الظنیة، فکیف بالأحكام الإعتقادیة؟» وقتی در مورد جواز عمل به خبر واحد در علم فقه اختلاف است، پس چگونه می‌توان از ظنون در مسائل اعتقادی استفاده کرد (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/۵۵۶). آقا ضیاءالدین عراقی نیز بر این باور است که ادله حجیت خبر واحد فقط به احکام شرعی اختصاص دارد و شامل غیر آن نمی‌شود (بروجردی، بی‌تا: ۳/۹۴). شیخ انصاری خود درباره اعتبار ظنون در مسائل اعتقادی معتقد است؛ در اصول دین نمی‌توان به دلایل ظنی استناد کرد (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۱/۲۷۲). آخوند خراسانی نیز با طرح یک سؤال به عدم اعتبار ظنون در مسائل اعتقادی معتقد می‌شود. او می‌گوید: «هل الظنُّ كما یتبع عند الإنسداد عقلاً فی الفروع العملیة المطلوب فیها أولاً العمل بالجوارح یتبع فی الأصول الإعتقادیة المطلوب فیها عمل الجوارح من الإعتقاد به و عقد القلب علیه و تحمله و الإنقیاد له أو لا؟ فالظاهر لا؛ آیا از دلایل ظنی همانطوری که در انسداد باب علم در مسائل فقهی استفاده می‌شد می‌توان در مسائل اعتقادی نیز بهره برد؟ پاسخ می‌دهد: خیر (آخوندخراسانی، بی‌تا: ۳۲۹). او ضمن ناتمام دانستن انسداد باب علم در مسائل اعتقادی، بر تفاوت علوم اعتباری با علوم حقیقی تأکید کرده و هدف از علوم حقیقی را مسائل فکری و کشف حقیقت‌های تکوینی می‌داند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیشین روشن شد؛ قطع اصولی جزم زعمی و پنداری مکلف نسبت به احکام و موضوعات شرعی است به صورتی که مطابقت با واقع در او شرط نبوده و نتواند نفی مقابل کند، این در حالی است که شرط تحقق یقین منطقی مطابقت آن با واقع و استحاله نقیض آن است. از این رو قطع اصولی، مفید ظنّ در مسائل اعتقادی خواهد بود. ماهیت قطع اصولی از سویی، و رسالت علم کلام و مسائل اعتقادی از سوی دیگر حکایت از این دارد که قطع اصولی در کشف و استنباط مسائل اعتقادی معتبر نبوده و کارآمد نیست؛ زیرا اولاً: مطلوب مسائل اعتقادی شناخت است، اما چنین غایتی از توان معرفتی قطع اصولی خارج است، ثانیاً: قطع اصولی دارای کاستی‌ها و نواقصی است که مانع از حجیت آن در باورهای دینی و مسائل اعتقادی می‌شود، از جمله این کاستی‌ها عبارت

است از: نقص کاشفیت، شخصی بودن حجیت، عدم شمولیت و اختصاص آن به مسائل فقهی و عملی، تأخیر رتبه دلیلیت، ثالثاً: لازمه حجیت قطع اصولی در باورهای دینی پیامدهای متعددی مانند: شکاکیت، نسبیّت، پلورالیسم، منتفی شدن قضاوت و داوری، لزوم دور، نفوذ عقائد خرافی می‌باشد، رابعاً: خطابات قرآنی درباره روش کشف مسائل اعتقادی حاکی از آن است که در این مباحث نمی‌توان به ادله ظن آور اعتماد کرد؛ زیرا نسبت به کسب علم دستور می‌دهد و از پیروی کردن ظنون، نهی می‌کند، این در حالی است که اگر ادله ظن آور در مسائل اعتقادی را هم حجت بدانیم، در این صورت نهی قرآن لغو و بدون مصداق خواهد بود، خامساً: تعبد به ظنون در اصول اعتقادی بی‌ثمر است و شارع تنها در جایی می‌تواند فرد را مکلف به ظنون نماید که اثر عملی بر آن مترتب باشد، سادساً: اصل تناسب در معرفت شناسی حاکی از آن است که میان دلیل و مدلول باید سنخیت و مناسبتی از حیث کاشفیت وجود داشته باشد، این در حالی است که مطلوب مسائل اعتقادی شناخت است، اما در قطع اصولی شناخت واقعی حاصل نمی‌شود، از این رو میان این دو مناسبتی یافت نمی‌شود، سابعاً: مواجهه قرآن با ادله غیریقینی مشرکین درباره دین و آیین خود حکایت از عدم حجیت این ادله در مسائل اعتقادی دارد، از این رو باید گفت: قطع اصولی با اینکه از نظر قاطع یک دلیل جزمی است، اما به دلیل کاستی‌ها و محدودیت‌های مذکور، با قطع اصولی معامله ظن می‌شود و نمی‌توان آن را در مسائل اعتقادی حجت و کارآمد دانست.

## منابع و مآخذ

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۱. ابن سینا، حسین، ۱۴۰۵ق، الشفاء (المنطق)، تحقیق ابوالعلا عقیلی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ق، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد هارون، بی‌جا، دارالفکر.
۳. ابن منظور، محمد، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارصادر.
۴. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹ق، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
۵. ایروانی، علی، ۱۳۷۰، نه‌ایة النهایة فی شرح الکفایة، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۶. آخوندخراسانی، محمدکاظم، بی‌تا، کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل‌البتیة علیهم السلام لإحیاء التراث.
۷. آشتیانی، محمدحسن (میرزای شیرازی)، ۱۴۰۹ق، تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی، گردآوری علی روزدری، قم، مؤسسه آل‌البتیة علیهم السلام لإحیاء التراث.
۸. بروجردی، محمدتقی، بی‌تا، نه‌ایة الأفكار (تقریرات درس آغا ضیاء عراقی)، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۹. بهجت، محمدتقی، ۱۳۸۸، مباحث الأصول، قم، شفق.
۱۰. بیات، عبدالرسول، ۱۳۸۱، فرهنگ واژه‌ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۱۱. تهرانی نجفی، هادی، ۱۳۲۰، محجة العلماء، تهران، بی‌نا.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت، تنظیم محمد محرابی، چاپ هشتم، قم، نشر اسراء.
۱۳. حسینی شیرازی، سیدصادق، ۱۴۲۷ق، بیان الأصول، چاپ دوم، قم، دارالأنصار.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۵، الباب الحادی عشر، شرح فاضل مقداد، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، چاپ دوازدهم، قم، نوید اسلام.

۱۵. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۳۰ق، نهاية المرام فی علم الکلام، إشراف و تحقیق جعفر سبحانی، چاپ دوم، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
۱۶. حیدری، علی نقی، ۱۴۱۲ق، اصول الإستنباط، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۷. خویی، سیدابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، مصباح الأصول، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخویی.
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم، بی تا، مبانی الإستنباط، تقریرات سید ابوالقاسم کوکبی، بی جا، مطبعة الآداب.
۱۹. ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶، تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۰. رکعی، محمد، ۱۳۹۸، معناشناسی مراتب معرفت در قرآن (با تأکید بر روش معناشناسی شناختی)، قم، دارالحديث.
۲۱. ساباطی یزدی، عبدالرسول، ۱۳۷۷، حاشیة علی الرسائل، قم، مؤسسه در راه حق.
۲۲. سبحانی، جعفر، ۱۴۳۷ق، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، چاپ نهم، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
۲۳. سبحانی، جعفر، ۱۴۳۳ق، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
۲۴. سیدمرتضی، علی، ۱۴۱۰ق، الشافی فی الإمامة، تحقیق سیدعبدالزهره الحسینی، تهران، مؤسسه الصادق.
۲۵. صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۰ق، الأسس المنطقية للاستقراء، قم، المجمع العلمي للشهيد الصدر.
۲۶. صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، المعجم الفلسفی، بیروت، الشركة العالمية للكتاب.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بی تا، المیزان فی تفسیر القرآن، بی جا، اسماعیلیان.
۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، چاپ دوم، بیروت، دار الأضواء.
۲۹. طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۷ق، عدة الأصول، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم، مؤسسه البعثة.
۳۰. عارفی پشی، علی، ۱۳۷۴، البداية فی توضیح الکفاية، تهران، نشر نیایش.
۳۱. عراقی، ضیاءالدین، ۱۴۱۷ق، نهاية الأفكار، چاپ سوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۲. عسکری، ابوهلال، ۱۴۱۲ق، الفروق اللغوية، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۳. فارابی، محمد، ۱۴۰۸ق، المنطقیات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۴. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۸۱، اصول فقه شیعه، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع).
۳۵. کاشانی، علی، ۱۳۶۸، مجمع الفرائد فی الأصول، قم، چاپخانه امیر.
۳۶. مبلغی، احمد و دیگران، ۱۳۸۹، فرهنگ نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۷. مشکینی، علی، ۱۳۹۶ق، تحریر المعالم فی أصول الفقه، قم، نشر مهر.
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، مجموعه آثار(ج ۶)، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
۳۹. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، اصول الفقه، تعلیقه علی زارعی سبزواری، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب.
۴۰. مظفر، محمدرضا، ۱۴۳۱ق، المنطق، تعلیقه غلامرضا فیاضی، چاپ هشتم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۸ق، أنوار الأصول، تهیه و تنظیم احمد قدسی، قم، مدرسة الإمام علی بن ابی طالب(ع).
۴۲. نصرتیان اهور، مهدی، ۱۳۹۸، روش شناسی استنباط در علم کلام، چاپ دوم، قم، چاپ و نشر دار الحديث.
۴۳. وهبه، مراد، ۲۰۰۷م، المعجم الفلسفی، چاپ پنجم، قاهره، دار قباء الحديثة.
۴۴. هیك، جان، ۱۳۹۰، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات الهدی.

#### منابع انگلیسی:

45. Craig, Edward. 1998, "Relativism", In: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge.
46. Stich, **Stephen**. 1998, "Cognitive Pluralism & Epistemic relativism", In: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge.

۴۷. آهنگران، محمدرسول، ۱۳۹۰، «تحکیم و تکمیل دیدگاه امام خمینی(ره) در نقد حجیت ذاتی قطع»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، شماره ۸۶، صص ۳۲-۹.
۴۸. برنجکار، رضا، ۱۳۷۵، «روش شناسی علم کلام روش استنباط از متون دینی»، نقد و نظر، شماره ۱، صص ۱۲۴-۱۰۴.
۴۹. برنجکار، رضا، مهدی نصرتیان اهور، ۱۳۹۳، «اعتبار ظن در اعتقادات»، اندیشه نوین دینی، شماره ۳۹، صص ۸۲-۶۷.
۵۰. برنجکار، رضا، مهدی نصرتیان اهور، ۱۳۹۲، «مقصود اصلی در اعتقادات»، تحقیقات کلامی، شماره ۳، صص ۷۵-۸۸.
۵۱. عارفی، عباس، ۱۳۸۸، «معرفت و گونه‌های یقین»، معارف عقلی، شماره ۲، صص ۱۱۲-۸۹.
۵۲. عزیزان، مهدی، ۱۳۸۷، «بررسی حجیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی»، معرفت، شماره ۱۳۲، صص ۹۱-۶۸.
۵۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، «حقیقت علم» میزگرد، قیاسات، شماره ۱۲، صص ۵۳-۲.
۵۴. هدایی، علیرضا و محمدرضا حمیدی، ۱۳۹۴، «بررسی امکان و وقوع منع متابعت از قطع با رویکرد به آرای امام خمینی(ره)»، پژوهشنامه متین، شماره ۶۶، صص ۱۵۹-۱۳۳.

منابع اینترنتی:

۵۵. آپارات، <https://www.aparat.com>

۵۶. سایت شخصی کمال الحیدری، <http://alhaydari.com>

۵۷. مدرسه فقاہت، <https://www.eshia.ir>

