



Criticism of the inherent discovery of disconnection from the point of view of Imam Khomeini based on Mulla Sadra's fallible certainty theory (epistemological approach)

Morteza Keshavarzi Valdani ¹ | Ali Mohammadian ²

1. Member of the academic staff of the Fiqh and Islamic Law Department of Bozormehr university of Qaenat. E-mail: keshavarzvm@buqaen.ac.ir

2. Member of the academic staff of the Fiqh and Islamic Law Department of Bozormehr university of Qaenat. E-mail: mohammadian@buqaen.ac.ir

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

3 August 2023

Received in revised form:

16 February 2024

Accepted:

10 August 2024

Published online:

3 September 2025

Keywords:

acme, desire, velle, rational faculty of theoretical, virtus

Abstract: The present study examines the basics of the action of issuing process from Farabi's perspective with a descriptive-analytical method. Basics of issuing action are cognitive basics; desire; velle; and perceptual details of processing of issuing action based on certain judgments. Recognizing and choosing the acme as the first stage of issuing the action is the responsibility of the rational faculty of theoretical. The epistemological process of choosing the acme start from the perception of the senses and their transmission to power of the common sense, It continues by the transfer of images to the imaginal faculty for permanent protection, imitating, mechanisms of the combination and detailed of images and imagery of the human being reached to the acme. And it ends with transferring imaginaciones to the stage of rational faculty in order to infer to details of the perceptions related to the action. Farabi did not specify the process of converting universal prolegomenas into particulares; But he has dealt with the more detailed issues of the theoretical field of the process of issuing the action as virtus.

Cite this article: Keshavarzi Valdani, M. Mohammadian, A (2025). Criticism of the inherent discovery of disconnection from the point of view of Imam Khomeini based on Mulla Sadra's fallible certainty theory (epistemological approach), *Philosophical Meditations*, 15(35), 301-334. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2008224.2429>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2008224.2429>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: The topic of practical philosophy is central issues in Farabi's intellectual system. From Farabi's perspective tracking in the field of the basics of the action to issuing process is one of the most important infrastructure issues of Farabi's practical philosophy; Therefore, its investigation sheds light on Farabi's view on practical philosophy and how to implement micro and macro policies in societies. Among the research approaches in the field of philosophy are analytical-logical, historical, comparative and experimental approaches. Analytical-logical approach is a method in which the epistemic foundations, logical and linguistic structure of propositions and logical consequences of theories are analyzed (Qaramelki, 2017: 260, 284). Farabi speaks about theoretical and practical prerequisites to achieve beatitude. He describes the first stage of the process of issuing the action is the rationalization of beatitude, and the next stage is the desire. He did not say anything about how the process of converting universals into particulars. He has introduced

only the practical intellect as the faculty responsible for the perception of universals and the inference of particulars related to the issuance of the action (Hamo, 1907a: 740; 1344: 10).

The language of the present essay is the language of scientific and philosophical precision.

Methodology: One of the fundamental issues of practical philosophy is to examine the basics of the action issuing process. The current research is trying to deal with the principles of issuing a general action from human cognitive powers (Hamo, 1413: 338), desire, velle and how to infer the particulars for issuing action from Farabi's point of view (Hamo, 1996b: 78-77).

First, it is discussed to briefly to the principles of issuing action, then to defining the perceptual powers, then discussing the first stage of the action issuing process. After dealing with the above principles, the practical intellect is examined and is presented the process of issuing the action .

The method used was the analytical-logical approach. In the current research, it has been searched from Farabi's perspective

about the field of action process. The result of this search is reported in the article and has been discussed in the description and explained each of the stages of the process of issuing the action.

Findings: The first step in the process of issuing action is knowing the acme and then choosing it (Hamo, 1996b: 80; 1995: 102); Because Farabi clarifies on the difference between the two stages of knowing the acme and choosing it based on the existential-cognitive order specific to each human being (Hamo, 1967: 1185) and all human beings know true beatitude with the assumption of having a healthy eros and physical powers; But despite knowing beatitude, they don't choose it as their acme (Homo, 1996b: 81-82; 1995: 102) .

After feeling sensations, these are entrusted to the power of common sense (Hamo, 1405a: pp. 52/85-83). sensations transferred to the imaginal faculty for the permanent protection of the senses, the composition and detailing of forms and imitating (Hamo, 1996b: 80, 24, 1405b: 28; 1995: 84-82, 95, 143; 1986: 132-131), Then,

these are transferred to the rational faculty .

After stages are desire, forming the velle to realize the action (Hamo, 1996b: 78) and thinking and evaluation refers to the realization of the action and the detailing of perceptions.

Discussion and Conclusion: All humans born in the period of beast are perfectionists by nature (Hamo, 1961: 59). Al-Farabi did not specify how the process of transforming the universals into particulars and mentioned only the virtues related to the practical field such as reasoning (Hamo, 1991: 58-60; 1996a: 84-81; 1405b: 55). He has made it possible through archetypes as part of education (Hamo, 1404: 89-88) and observations to obtain the particulars for doing and leaving actions. It has two reasons. One reason is to presuppose the process of converting the universals into prolegomena; the second cause is Farabi's attention to more detailed issues.

References

Farabi. Abi-Nasr (1413 AH).
Aamal Al-phalsaphiyyah.

introduction and research and suspension by Dr. Jafar Al-Yasin, first edition, Beirut: Dar al-Manahel. [In Arabic]
Farabi, Abi-Nasr (1404 AM),
Al- Faz Al-Mostaemelat Fi Al-Mantegh. introduction and research and suspension by Dr by Mohsen Mahdi, second edition, Tehran: Al-Zahra Nashr. [In Arabic]
Farabi, Abi-Nasr (1996a M),
Ehsa Al-'Alām. introduction and commentary by Dr. Ali Malham, first edition, Beirut: Al-Helal School. [In Arabic]
Farabi, Abi-Nasr (1995 M),
Arae ahle Al-Madine Al-Fazeleh and Al-mozaddateha. introduction, explanation and comment by Dr. Ali Boulamham, Beirut: Al-Helal School. [In Arabic]
Farabi, Abi-Nasr (1996b M),
Al-Siyyasat Al-Madaniyyat, introduction and explanation by Dr. Ali Boulamham, first edition, Beirut: Al-Helal School. [In Arabic]
Farabi, Abi-Nasr (n. d.), Ketab Al-Siyaset, published by Louis

Sheikhwali Soui, based on the Eastern and Vatican manuscripts.
Farabi, Abi-Nasr (1405a` AM)
, Fusus Al-Hekam, research Sheikh Mohammad Hasan Al Yasin, second edition, Qom: Bidar School. [In Arabic]
Farabi, Abi-Nasr (1405b AM),
Fusul Monjaza'eh, research and suspension by Dr. Fuzi Najjar, second edition, Tehran: Al-Zahra School. [In Arabic]
Farabi, Abi-Nasr (1961)
Falsafe Arastotalis va Ajzaa Falsafateh, introduction and research and suspension by Dr. by Mohsen Mahdi , Beirut: Dar majalleh shear [In Arabic]
Farabi, Abi-Nasr (1986 M),
Ketab Al-Huruf, introduction and research and suspension by Dr. by Mohsen Mahdi, Beirut: Dar al-Mashrek. [In Arabic]
Farabi, Abi-Nasr (1344 M),
Resaleh fi Al-Masaele Motefarregheh, first edition, Heydar Abad Dacan: Daerat al-Ma'aref al- Nezamiyyeh al-Kaeneh. [In Arabic]

Farabi, Abi-Nasr (1991 M)

«Ketab Al-Mellat and Nusus Okhra, introduction and research and suspension by Mohsen Mahdi (third edition, Beirut: Dar al-Mashrek. [In Arabic]

Farabi, Abi-Nasr (1967 M), Mosighi Al-Kabir, research and description of Ghattas abd Al-Malik Khasbah, reference and edition by Mahmoud Ahmad Al-Hadni, Cairo: Dar al-Kateb al-Arabi for printing. [In Arabic]

Farabi, Abi-Nasr (1408 AH) «Al-Manteghiyyat, research and introduction by Mohammad Taghi danesh pazhoh, first chool of Ayat Alhool of Ayat Allah al-Marashi. [In Arabic]

Faramarz Qaramalki, Ahad (1387 SH), Raveshshenasi motaleate dini, third edition, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.



دانشگاه زنجان

تأملات فلسفی

شماره ۳۶۱۵-۲۵۸۸

شماره ۵۲۵۳-۲۲۲۸



انجمن ائمه‌علما و مراجعین

نقد کاشفیت ذاتی قطع، از نظرگاه امام خمینی (ره) مبتنی بر نظریه یقین خطاپذیر ملاصدرا (رویکرد معرفت‌شناختی)

مرتضی کشاورزی ولدانی^۱ | علی محمدیان^۲

۱. استادیار دانشگاه بزرگمهر قاننات گروه فقه و میانی حقوق اسلامی، ایران. رایانامه: keshavarzvm@buqaen.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه بزرگمهر قاننات، ایران. رایانامه: mohammadian@buqaen.ac.ir

چکیده: قطع و یقین هر دو در اندیشه مشهور فقها و اصولی‌ها از طرفی و فیلسوفان مسلمان از طرف دیگر به مثابه یک کیف نفسانی تلقی شده‌اند که می‌تواند از ویژگی‌هایی چون جازم بودن، ثبات، الزام‌آوری طبق مفاد آن و همچنین کاشفیت از واقع برخوردار باشد؛ امام خمینی به‌عنوان فقیه، اصولی و فیلسوف که پیرو و حامل مشرب اندیشه صدرایی تأملی جدی در مفهوم حجیت و کاشفیت ذاتی قطع دارد و آن را قابل پذیرش و دفاع نمی‌داند. فارغ از بحث‌های اصولی و ملاحظات فلسفی محض در باب ماهیت یقین، به نظر می‌رسد که یک رویکرد و تفسیر معرفت‌شناختی نسبت به دو مقوله قطع اصولی و یقین فلسفی و نحوه تلازم و ارتباط بین این دو و همچنین عناصر ملازم با آنها نهفته است. اگر یکی از ویژگی‌های نظام معرفت‌شناختی ملاصدرا را ذومراتب و تشکیکی بودن مفاهیم بر محوریت اصالت وجود بدانیم، لاجرم متعلقات و مسائل شناختی این نظام مانند یقین نیز مشکک خواهد شد و در آنجاست که می‌توان از طیفی مرتبه‌پذیر چون امر یقینی یا بیشتر یقینی یا یقین کامل و ناقص و همچنین قطع و یقین خطاپذیر و خطاناپذیر و همچنین خالی از صفات ذاتی و ضروری و تطابق با واقع در سویه اصولی و فلسفی سخن به میان آورد.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱۲

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۷

پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۰

انتشار: ۱۴۰۴/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

کاشفیت، قطع، یقین، امام خمینی، ملاصدرا، معرفت‌شناختی.

استناد: کشاورزی ولدانی، مرتضی؛ محمدیان، علی (۱۴۰۴). نقد کاشفیت ذاتی قطع، از نظرگاه امام خمینی (ره) مبتنی بر نظریه یقین

خطاپذیر ملاصدرا (رویکرد معرفت‌شناختی). تأملات فلسفی ۱۵(۳۵)، ۳۰۱-۳۳۴. <https://doi.org/10.30470/PHM.2024.2008224.2429>

10.30470/PHM.2024.2008224.2429

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه زنجان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/PHM.2024.2008224.2429>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

پیرامون ماهیت یقین، اختلافات و تعابیر مختلفی نزد فیلسوفان دیده می‌شود که در قالب تقسیم‌بندی‌های گوناگون به معرفی آن پرداخته شده است. حلقه مفقوده‌ای که در میان مباحث مربوط به یقین فلسفی و ارتباط آن با قطع منطقی دیده می‌شود، تقسیم‌بندی میان یقین روان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. این تقسیم‌بندی در میان فیلسوفان مطرح است و می‌توان از این زاویه نیز به قطع نگریست. در وضعیتی که یقین صرفاً به فاعل شناسا تعلق بگیرد و در آنجا هیچ‌گونه توجیه مبتنی بر صدق یک گزاره در میان نباشد، یک یقین روان‌شناختی شکل می‌گیرد. در این نوع از یقین، ویژگی‌های فاعل شناسا از اهمیت زیادی برخوردار است و صرفاً وصف او محسوب می‌شود و نه وصف گزاره مورد یقین، تا جایی که یکی از فیلسوفان در معرفی این نوع از یقین بر این باور است که تنها گزاره‌ای که انسان ادراک می‌کند صحیح است (Reed, 2022: certainty).

بدیهی است در این فرض که فاعل شناسا فارغ از متعلق شناخت اهمیت یابد، می‌توان تصور کرد که این فاعل در بعضی موارد به گزاره‌های موهوم یا کذب یقین کند و طبق

یک یقین خودخوانده عمل کند. این دقیقاً برخلاف تفسیری از یقین است که حامل وجوه معرفت‌شناختی آن است که یقین نه بر محوریت فاعل شناسا که بر ویژگی‌های معرفت‌شناختی عنصر شناخت و متعلق یقین پای می‌فشارد؛ ویژگی‌هایی که عنصر صدق بر اساس یک باور موجه تقویت می‌شود و سبب رفع تردید در مورد یک گزاره یقینی می‌گردد. این قرائت معرفت‌شناختی در مورد یقین می‌تواند در جهت معرفی الگوی هماهنگ و ارائه یک برساخت از قطع معرفت‌شناختی باشد. به نظر می‌رسد تعریفی که اصولین از قطع ارائه می‌دهند، صرفاً قطعی است که مکلف نسبت به گزاره‌ای برای او حاصل می‌شود و چه‌بسا در مواردی این قطع مصیب به واقع نباشد و حتی در مواردی جهل مرکب را نیز در بر گیرد؛ در حالی که قاطع بر قطع خود جازم است.

یکی از مباحثی که می‌توان در آرای امام خمینی از دریچه معرفت‌شناختی بدان نگریست، مسأله حجیت و کاشفیت ذاتی قطع و نقد ایشان به این مسأله است. بدیهی است این رویکرد در آئینه تطبیق مباحث اصولی و معرفت‌شناختی، ریشه در خاستگاه و منظومه فکری امام خمینی دارد؛ همان خاستگاهی که

بنیان آن افزون بر مباحث فقهی و اصولی ریشه در مباحث فلسفی دارد. یکی از موارد قابل بررسی، دیدگاه انتقادی ایشان نسبت به قطع و شناخت عوارضی چون کاشفیت و حجیت ذاتی است. حال با بررسی دقیق‌تر در آرای ملاصدرا در باب یقین نیز می‌توان الگویی استخراج و استنباط کرد که در آن یقین به مثابه یک کیف نفسانی یک امر مشکک و مرتبه‌پذیر تلقی شود؛ در اینجاست که می‌توان مدعی گونه‌های مختلف کیفی از طیفی از آگاهی و یقین ضعیف به قوی شد. تأثیرپذیری امام خمینی از اندیشه‌های ملاصدرا این نظریه را تقویت می‌کند که تحقق مفهوم قطع و نحوه کاشفیت آن در منظومه فقهی و اصولی امام خمینی در تلائم و ارتباط با نظریات ملاصدرا در باب یقین و ماهیت و چیستی آن است. آنچه در اندیشه فلسفی ملاصدرا در باب یقین به چشم می‌خورد این است که ملاصدرا یقین را نه یک امر متواپی که یک مقوله تشکیک‌بردار و ذومراتب تلقی می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد بتوان از این نگاه یک برداشت معرفت‌شناختی به مثابه یک راهبرد ارائه داد؛ برداشتی که قرابت مفهومی با الگوی یقین‌ناتمام و یا یقین خطاپذیر داشته باشد؛ یقینی

که از شدت و ضعف برخوردار می‌شود. بدین معنی که یک مفهوم تک‌ساحتی و یک‌بعدی و یا بسیط نمی‌شود و بنابراین در مواقعی نمی‌تواند حاکی از یک امر جازم قطعی تشکیک‌ناپذیر محسوب گردد. نوشتار حاضر می‌کوشد از این ارتباط معنایی، الگویی ارائه دهد که فهم نظریه اصولی امام خمینی در پرتو اندیشه معرفت‌شناختی صدرایی به‌عنوان یک کاربست محقق شود. با جستاری که در پیشینه این بحث به عمل آمد، مشخص شد که تحقیق مستقلی که با رویکرد تطبیقی و نگاه معرفت‌شناختی به این مسأله پرداخته باشد در قلمرو پژوهش وجود ندارد. پژوهش‌های پیشین بیشتر به بیان جایگاه و حجیت قطع از نظرگاه امام خمینی در حوزه اندیشه اجتهاد پرداخته است اما خالی از وصف معرفت‌شناختی و یادست‌کم تفسیرهای فلسفی است. بدیهی است از سوی اندیشه ملاصدرا نیز این بحث صرفاً در بررسی و تحلیل مسأله یقین بر اساس خوانش وجودی و ذومراتبی آن سامان می‌یابد و ارتباطی با مسأله اجتهاد ندارد؛ بنابراین سعی این نوشتار آن بوده که از دریچه نگاه نوآورانه مسیری تازه در جهت تبیین بیشتر و بهتر اندیشه‌های اجتهادی فلسفی بگشاید. در

سویۀ فلسفی نیز پژوهش‌هایی در باب تشکیک‌پذیری معرفت و علم از دیدگاه ملاصدرا منتشر شده است که در این مقاله نیز به آنها استناد شده است.

۱. منا سبات معرفت شناختی در نظرگاه امام خمینی و ملاصدرا

بدون تردید در همهٔ ساحت‌ها و گونه‌های اندیشهٔ دینی منظومۀ فکری امام خمینی می‌توان از یک خاستگاه و دریچۀ معرفت‌شناختی به زوایای خرد و کلان آن نگریست. امام خمینی به‌عنوان یک فقیه، اسلام‌شناس، عارف و فیلسوف دوران معاصر توانست نقاط عطفی در تاریخ تحولات و مناسبات اندیشهٔ دینی، اجتماعی و سیاسی ایران و اسلام بر سپهر اندیشه و تفکر رهنمون سازد. بر اهل فن پوشیده نیست که امام خمینی در بسیاری از مؤلفه‌ها و مسائل حکمت و فلسفۀ اسلامی از نظام معرفت‌صدرايي تأثیر پذیرفته است. گواهی تاریخ است که امام خمینی در جایگاه فیلسوف و فقیه بزرگ و متبحر معاصر پس از فراگرفتن حکمت متعالیه، بیش از دو دهه در حوزهٔ علمیۀ قم، مدرس متضلع و برجستهٔ فلسفۀ صدرايي بوده و در کتاب‌های متعدد خود از صدرالمتألهین به عظمت و جلال یاد کرده

است. امام خمینی که حکمت و عرفان را از مشایخ مکتب تهران فراگرفته و آن را با ذوق و استعداد شگرف خود درهم آمیخته، بیش از دو دهه در حوزهٔ علمیۀ قم مدرس عالی حکمت متعالیه بوده و دو متن اساسی آن را نیز تدریس می‌کرده است؛ یعنی شرح منظومه ملاهادی سبزواری و اسفار اربعه صدرالمتألهین شیرازی طی این سال‌ها در چندین نوبت توسط ایشان در حوزه تدریس شده است و حتی خود ایشان نیز بر این امر تصریح دارند که وقتی که در مدرسۀ «دارالشفای قم» ساکن بوده‌اند، مدت‌ها به تدریس فلسفه پرداخته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۸۳). این پیوند میان فلسفه و عرفان که حاصل ذوق فلسفی ایشان بوده مورد تأیید اصحاب علم نیز قرار گرفته است و تفسیر امام از حکمت متعالیه را بر اساس مشرب عرفانی معرفی کرده‌اند به گونه‌ای که مهدی حائری (از شاگردان درس فلسفۀ امام خمینی) نقل می‌کند که ایشان علاقه‌ای به فلاسفۀ مشاء نداشت و درس فلسفۀ ایشان جاذبهٔ عرفان داشت (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۵). انس و دلبستگی امام خمینی به ملاصدرا سبب شده بود که شخصیت صدرا نزد امام خمینی از کرامت و جلالیت زیادی برخوردار

هرگونه اندیشه از ماده منزه است و به احکام ماده محکوم نخواهد شد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱: ۲۲۰). به نظر می‌رسد مبنای این دیدگاه، قوت نظریه اصالت وجود است که حقیقت و ماهیت علم را از مقوله وجود می‌داند که حتی می‌توان یک این‌همانی بین آن دو قائل شد.

امام خمینی در تحکیم و بسط این نظریه در جای دیگری که تقریری بر سخن صدرالمآلهین در *اسفار* است، بیان می‌کند: بدان که علم از افضل کمالات و اعظم فضایل است چه آنکه از اشرف اسماء الهیه و از صفات موجود به ما هو موجود است که نظام وجود و طراز عیب و شهود به برکت علم منتظم شده و هر موجودی تحققش به این حقیقت زیادتیر بوده به مقام مقدس حق و مرتبه قدسی واجبی نزدیک‌تر است؛ بلکه علم و وجود مساوق هستند. از این جهت خلوه از تمام حقیقت علم خلوه از تمام حقیقت وجود است و خالی از آن معدوم مطلق است و این مطلب به برهان یقین پیوسته است که دار وجود، دار علم است و ذره‌ای از موجودات حتی جمادات و نباتات خالی از علم نیستند و به اندازه حظ وجودی خود، حظ از علم دارند (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۲۷۰).

باشد؛ تا جایی که گفته‌اند امام خمینی از به-کار بردن عنوان ملاصدرا برای آن حکیم متأله ناراحت می‌شد (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۹۷). آشکار است که تأثیر امام از اندیشه‌های ملاصدرا و تشابه و تطابق روش‌شناختی معرفتی این دو حکیم الهی یک امر واقعی و شناخته شده است؛ البته این ساحت تشابه تنها منحصر به وجوه معرفت‌شناختی نیست بلکه با بررسی نظریه‌های امام خمینی می‌توان این تأثیرپذیری در بن‌لایه‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی را نیز به روشنی دریافت. در واقع و در سطحی کلان‌تر می‌توان مدعی شد که در ساختار و روش‌شناختی امام خمینی و همچنین مؤلفه‌های بارز فکری ایشان اعم از فقهی، اصولی و فلسفی، بیش از هر چیز، یک مقوله شناخت‌شناسی پدیدار است که هر محقق می‌تواند در همه ابعاد اندیشه معرفتی، به‌ویژه حوزه‌های فقهی و اجتماعی را بر این نهاد سامان دهد که البته پرداختن به آن، مجال مستقل و مبسوط می‌طلبد.

یکی از مواردی که در ماهیت و چیستی آن می‌توان بررسی کرد، تحلیل امام از حقیقت علم است. در بررسی ماهیت معرفت‌شناختی علم، ایشان معتقد است که حقیقت علم، وجودی است مجرد از ماده و

به نظر می‌رسد نظرگاه امام خمینی به مسأله علت، تحت تأثیر نظریه «اصالت وجود» ملاصدرا باشد؛ جایی که حکیم صدرا معتقد است علم علی‌الاطلاق عبارت از یک نحو وجود مجرد از ماده است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۳۵)؛ این رویکرد در علم و معرفت را نوعی از وجود و بلکه خود وجود می‌داند؛ به عبارت دیگر یک نوع همگنی و این‌همانی برای آن و وجود قائل است و بر تساوق علم و وجود حکم می‌راند؛ تساوقی که یک امر مشکک و ذومراتب را جلوه‌گر است. ناظر به همین نگاه اصالت وجودی است که ایشان تأثر از اندیشه معرفتی صدرالمتهلین را برآیند نظر خویش در باب ماهیت و چیستی معرفت و علم آن را از اشرف اسماء الهیه و از صفات موجود به ماهو موجود می‌داند (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۲۵۹) که دارای یک صفت غیرمتناهی است که با کمال مطلق مساوق است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۶: ۴۹۶). حاصل این نظرگاه آن خواهد بود که علم به‌سان وجود، که سراسر حضور و ظهور و تجلی است، از این مراتب عالیه برخوردار است و در واقع این نوع علم است که مورد علاقه و عشق فطرت است (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۲۶۲).

۲. تقریر محل نزاع

فرآیند اجتهاد و استنباط احکام شرعی در قالب حالات سه‌گانه نفسانی مجتهد که عبارت از قطع، ظن و شک باشد معنی می‌یابد. برای هر یک از این حالات نفسانی، احکام و آثار ویژه‌ای در علم اصول فقه تعیین شده است. در این میان نقش قطع در این فرآیند اجتهادی نسبت به دو حالت نفسانی دیگر بارزتر و خاستگاه برتری دارد؛ چراکه حجیت دلایل عقلی و نقلی و همچنین ظنون و امارات نیز وابسته به قطع است. گذشته از این، قائل شدن به خاستگاه برتر قطع به جهت ویژگی منحصر آن یعنی کاشفیت ذاتی آن از واقع است. این تعبیر حامل دو وصف است که یکی بیانگر طریقت ذاتی قطع به سوی واقع و دیگری اینکه قطع همواره برای ما کاشفیت خواهد داشت (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱: ۳). قائل شدن کاشفیت ذاتی برای قطعی که قائم به شخص مجتهد است، فارغ از اشکالات عمده مباحث درون اصولی که مطرح شده، از نظرگاه مباحث و مؤلفه‌های معرفت‌شناختی دچار تردید جدی است و در عمل نیز فرآیند استنباط و اجتهاد را از مسیر تحول و پویایی که بایسته آن است، باز می‌دارد.

۳. ضرورت نگاه معرفت‌شناختی به مسأله قطع اصولی و حجیت آن

هرگاه سخن از حالات مجتهد در فرآیند استنباط حکم شرعی به میان آید، یک

گزاره‌های خود تردید راه ندهد اما برخی از آنها را غیرصحیح بداند باز این حالت را در زمره قطع دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۸۴)؛ حتی شاید این حالت نفسانی بر اساس مقدمات مورد نهی قرار گرفته باشد اما همچنان عنوان قطع برای آن صادق باشد (اجتهادی، ۱۴۰۰، ج ۱: ۱۰). شاید تردیدی در ماهیت قطع باشد که عده‌ای از فقهای معاصر این مواضع را نه قطع که از مقوله علم عادی پنداشته‌اند (مکارم، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۱۴). بدیهی است در این مجال، پرداختن به همه ابعاد معرفت‌شناختی قطع میسر نیست اما از دریچه دو مقوله صدق یا تطابق با واقع و باور موجه^۱ یا همان مدلل بودن اسباب شناختی قطع، می‌توان به قطع و حجیت یا کاشفیت آن نگریست؛ امری که کمتر به آن پرداخته شده و بیشتر همان ساحت روان‌شناختی آن مطرح بوده است. وقتی سخن از صدق باشد، آن به منزله یکی از خصوصیات یقین فلسفی به معنای مطابقت با واقع (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۳۹) دانسته می‌شود. بنابراین اگر گزاره‌ای عرفی داشته باشیم که حاکی از یقین به امری باشد، مسأله اصابت یا عدم اصابت مفاد آن یقین با واقع مطرح می‌شود. پیداست که

ساحت روان‌شناختی ظهور می‌کند که فرد با به کارگیری قوای شناختی خود نسبت به یک موضوع به ثمره‌ای خواهد رسید که درجات متفاوتی از اطمینان نفس برای او پدیدار می‌شود. اگر این درجه اطمینان، شدید باشد، لاجرم از قطع سخن گفته می‌شود و اگر طیف ضعیف‌تر اطمینان به دست آید، مرتبه ظن حاصل شده است؛ اما هرچه باشد، اطمینان و سکون نفس به مثابه یک برآیند، گویای یک بعد روان‌شناختی است که الزاماً مترصد فهم معرفتی مؤلفه‌های آن قطع نیست؛ به عبارت دیگر، فارغ از یک فهم معرفت‌شناختی و داوری در مقدمات آگاهی، حصول این قطع است؛ زیرا در بعضی اوقات این مقدمات، آگاهی و طریقه به دست آمدن آن و ارزیابی دقت آن از حیث اینکه ویژگی جزمی داشته و همچنین مطابق با واقع باشد، مخدوش است. به نظر می‌رسد در زبان اصولی‌ها، بدون در نظر گرفتن وجوه معرفت‌شناختی قطع و راه‌های وصول به آن بر حجیت آن انگشت نهاده شده است؛ به طوری که برخی از اصولیین قطع قطاع را حجت می‌دانند (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱: ۶۵) و در مواضعی دیگر بیان داشته‌اند که اگر مکلف قاطع به برخی از

فرض اصابت خارج از گفت و گوست اما آنچه محل نزاع است، فرض عدم اصابت است. دیدگاه مشهور اصولیین این است که فرض تطابق با حکم ظاهری شرعی ملاحظه شده است؛ چون اگر بر این امر قائل باشیم که حکمت وجودی احکام ظاهری شرعی در فرآیند اجتهاد برای حالاتی است که مجتهد مطلقاً نسبت به متعلق این احکام علم ندارد، به ناچار باید پذیرفت که در فرض جهل نیز مطابقت با واقع وجود دارد (اصفهان، ۱۴۲۹، ج ۱: ۸۵). این دیدگاه تعبدی که تلقی به قبول کردن تطابق با واقع می باشد، مورد نقد است؛ زیرا به طور کلی در وضع احکام شریعت، علم و جهل مکلف موضوعیت ندارد و اگر مکلف در مقدمات قطع خود مرتکب تقصیر شده باشد بی تردید قطع غیر منجز برای او حاصل می شود و رفع تکلیف از وی نمی شود (آل فقیه، ۱۴۲۴، ج ۱: ۵۵). از این تقسیم بندی دوگانه قطع غیرواقعی و واقعی یا منجز و غیرمنجز می توان یک خوانش معرفت-شناختی بر پایه دو مفهوم صدق و توجیه ارائه داد. در این قرائت به طور قطع باورهای صادقی که همراه با استحاله حالت خلاف است و در مسائل ریاضیات و منطق حاصل می شود و شامل باورهای جزئی و تجربی

نمی شود و از محل بحث خارج است؛ محل نزاع سخن از دو نوع باور به مانند طیفی است که شدت و ضعف می یابد؛ باوری که از قراین متراکم اطمینان بخش عقلایی به دست آید، به گونه ای که عقلاً احتمال خلاف را در آن مردود می دانند، یقین موضوعی شناخته می شود (سیستانی، ۱۴۱۴: ۳۴). شاید بتوان گفت این همان مرحله ای است که باور صادق موجه نامیده می شود. از سوی دیگر اگر این باور مبتنی بر قراین غیرقطعی و غیرعقلایی باشد، یک یقین ذاتی و وهمی شکل گرفته است که حتی اگر چنین باوری نیز صادق باشد نمی توان برای آن حجیت قائل بود؛ زیرا عمل کردن به قراین غیرعقلایی و منهی عنه موجب مجازات و سلب معذوریت دانسته می شود (ذهنی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۴۰۹). پذیرش این دیدگاه که حصول هر قطعی نمی تواند حجیت و کاشفیت داشته باشد، در نظرات سایر اصولیین نیز به روشنی قابل برداشت است؛ با این بیان که بعضی از طرق حصول قطع مثل قطع شخص قطاع مورد نهی قرار گرفته و در این وضعیت است که می توان فرد قطاع را از عمل به قطع خود بر حذر داشت و او را نسبت به معتبر نبودن آن آگاه کرد و قطع

شیء باشد؛ یعنی حقیقت آن منوط به وجود مطابق در خارج است.

۴. ماهیت قطع نزد اصولیین

لغت‌شناسان در معنای عام، قطع را به معنای پاره کردن، گسستن و اعتقاد جزمی دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۰۱)؛ زیرا همین معناست که موجب می‌شود امری از امر دیگر تفصیل یابد (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۹: ۲۹۵). در معنای اصطلاحی و خاص نیز اصولیین تعاریف متفاوتی از ماهیت و چیستی آن ارائه داده‌اند. در یک نگاه کلی، قطع به عنوان یکی از سه حالت نفسانی برای مکلف مجتهد پیش می‌آید که نسبت به حکم شرعی وجود دارد (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱: ۵). این حالت که در برابر دو حالت ظن و شک قرار می‌گیرد، به این معناست که شخص قاطع هیچ احتمال خلافی، چه احتمال کم و چه احتمال صحت نمی‌دهد (همانجا). پیداست که در این تعریف از قطع، رکن عامل روانی شخصی برای شخص مجتهد ملاک است؛ به گونه‌ای که اگر برای او نسبت به امری، قطع حاصل شود و احتمال خلاف نیز ندهد، برای تحقق مفهوم قطع اصولی کافی است. در این تعریف، منظور از احتمال خلاف، احتمالی است که به نحو تفصیل و معین باشد و علم

وی را از حجیت ساقط کرد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۱۴۱). یکی دیگر از ساحت‌هایی که می‌توان بر پایه یک مقوله معرفت‌شناختی به آن نگریست، تبیین ماهیت علم به عنوان یک فاعل شناسا در درک و چیستی اشیاء است. آنچه از متون اسلامی حاصل می‌شود، تعبیر علم به نور است که خداوند در قلب هر کسی که خواست قرار خواهد داد (خمینی، ۱۳۷۸: ۴۱۹). پیداست که طبق این تعریف، علم چیزی است که ماسوای آن چیز دیگری وجود ندارد و همه چیز را در خود منتهی می‌گرداند. از اینجاست که ارتباط مفهومی علم و قطع نیز به دست می‌آید که آیا قطع همان علم است یا ماهیتی خارج از علم دارد؟ در ظاهر کلام فقها و اصولیین چنین به نظر می‌رسد که قطع نیز همان علم است؛ چون به اوصافی مثل حجیت و کاشفیت ذاتی متصف گردیده است؛ اما باید دانست که قطع تنها یک حالت ادراکی جزمی است که ممکن است در سیر قطع شخص به موضوعی یا همان مطابق خارجی به نحو لابلشرط باشد به این معنا که مطابق خارجی در اینجا مدخلیت ندارد؛ در حالی که علم وقتی محقق می‌گردد که این حالت ادراکی جزمی نسبت به وجود مطابق به شرط

اجمالی به خلاف بودن قطع خدشه‌ای به اعتبار قطع نمی‌رساند (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۸۴).

۱-۴. مفهوم‌شناسی حجیت و کاشفیت قطع نزد اصولیین

اصولیین مفهوم حجیت را در دو مقام لغت و اصطلاح تفکیک کرده‌اند؛ جایی آن را به-معنای دلیل و برهان دانسته‌اند که می‌توان از طریق آن بر خصم غالب شد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۲۸)؛ طبق همین معناست که گروهی حجیت را مجموع دو یا چند قضیه می‌دانند که مجهولی را کشف می‌کند و بعضی نیز حجیت را در گزاره قیاس‌های منطقی حد وسط می‌دانند که در واقع حد مشترک یا واسطه در اثبات است.

سخن اصلی در مفهوم اصطلاحی حجیت است که به فراخور مباحث فقهی و اصولی مسأله‌ای درازدامن و مورد اختلاف بین

فقهاست. به نظر می‌رسد برخی اصولیین تمایل به همان معنای لغوی داشته‌اند و حجت را از طرق و اماراتی دانسته‌اند که مطابق جعل شارع، متعلق خود را اثبات می‌کند اما سبب قطع به متعلق خود نمی‌گردد (مظفر، ۱۳۷۸: ۲۵۲). بدین سبب است که جعل شارع یارای حجت دانستن قطع را ندارد و تعریف حجت در میان مباحث اصولی قرار نمی‌گیرد. از این‌رو بیشتر متأخران مشهور به تأسی از این نظریه بر این قائل هستند که جعل شارع است؛ چرا که حجیت قطع واجد آن معناست که اگر مکلف به مسأله‌ای قاطع شد، قطع او دارای یک حجیت ذاتی است و این گویا همان معذر بودن و منجز بودن ذاتی است که دست شارع در جهت اثبات و یا رد آن کوتاه است.^۱ وقتی سخن از حجیت قطع به معنای منجزیت و معذرت باشد، لاجرم کاشفیت

و ظنون معتبر به کار می‌رود و قطع را نمی‌توان در جایگاه حد وسط چنین قیاسی قرار داد؛ چرا که هرگاه سخن از ملاک موضوعات احکام شرعی مطرح می‌شود، منظور قطع ما بر اشیاء نیست بلکه ذوات اشیاء است. این کلام مورد نقد بعضی از محققین قرار گرفته است که مقام استحقاق ثواب و عقاب و مقصد اثبات حکم واقعی را نباید با یکدیگر خلط کرد و وظیفه حد وسط در چنین قیاسی تنها برای اثبات استحقاق ثواب و عقاب مطابق حکم عقل می‌باشد (نک: آهنگران، سال: ۸۵).

۱. دیدگاه دیگری که نزد علمای اصولی متأخر مورد بحث و واکاوی قرار گرفته، نظریه‌ای است که شیخ انصاری مطرح کرده است. او بر این اعتقاد است که حجیت اصولی همان معنای محصل منطقی آن است که در یک قیاس منطقی در جایگاه حد وسط قرار می‌گیرد و کارکرد این حد وسط همانا اثبات متعلق حکم شرعی است؛ یعنی در جایی که مایع مظنون الخمری وجود دارد که امتناع از آن واجب است، نتیجه حاصل می‌گردد که امتناع از آن مایع واجب است (نک: انصاری، سال: ۵/۱)؛ او توضیح می‌دهد که حجیت به این معنا تنها برای امارات

همان مبدأ است و نتیجه می‌شود که طریقت همان ذاتی است که برخی آن را لازمه عقلی قطع می‌دانند (خراسانی، ۱۴۱۰: ۴۸۴).

آنچه از برآیند نهایی از نظریاتی که پیرامون قائل شدن کاشفیت و طریقت قطع، برداشت می‌شود، این است که تمام این نظریات، بر کاشفیت و طریقت قطع هم‌نظر هستند و تنها محل اختلاف در نحوه تلبس ذات است که عده‌ای (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۸۲) آن را عین ذات قطع می‌دانند و عده‌ای دیگر بر لازمه عقلی آن تأکید دارند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳: ۱۸) و بدیهی است در این صورت ذاتی باب برهان محسوب می‌شود (اصغری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۷).

۴-۲. تأملات امام خمینی پیرامون حجیت و کاشفیت ذاتی قطع

در اندیشه اصولی امام خمینی کاشفیت و حجیت ذاتی قطع با توجه به تفاسیر مشهوری که از آن وجود دارد ناتمام است و ایشان اشکالات متعددی به آن وارد دانسته‌اند؛ این قرائت از کاشفیت ذاتی قطع، حامل مفهوم جزم‌اندیشی قاطع نسبت به قطع خود است و آن را موافق با واقع و کاشف از آن می‌داند. این بدان معناست که شخص قاطع هنگامی که به امری قطع حاصل می‌کند وجود خارجی را

آن را نزد خود لحاظ کرده‌اند و در واقع اتصاف قطع به عنصر کاشفیت و طریقت حمل بر صحت و ذاتی قطع است. تفسیر این برداشت آن است که شخص قاطع به هنگام قطع به یک موضوع، همواره آن را به‌مانند آینه‌ای می‌داند که کشف از واقعیات می‌کند (آملی، ۱۳۹۵، ج ۳: ۱۵). در تبیین ذاتی بودن، این کاشفیت قطع در بین علمای اصول محل اختلاف است. برخی کاشفیت برای قطع را از نوع ذاتی باب ایساغوجی و در نتیجه کاشفیت و طریقت را مقوم حقیقت قطع می‌دانند؛ گروه دیگر نیز هم‌صدا با گروه قبلی بر آن هستند که کاشفیت و طریقت مقوم حقیقت قطع است اما بدان معنا نیست که این کاشفیت جزء ذاتی قطع باشد، بلکه تمام حقیقت قطع را تشکیل می‌دهد (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۹)؛ گروهی دیگر همین تحلیل را با وصف «حقیقت قطع به نور» بر این عقیده هستند که حقیقت قطع چیزی جز کاشفیت و طریقت به‌معنای نورانیت نیست؛ زیرا هر وصف مشتقی که از ذات سرچشمه می‌گیرد، مبدأش از خود آن منتزع می‌گردد، بنابراین در اینجا نیز وصف اشتقاقی طریق از ذات قطع منتزع می‌شود. در حقیقت در اینجا قطع و طریقت که ذاتی قطع است،

که به منزله معلوم بالعرض است، دقیقاً مطابق با صورت ذهنی در نفس خود یا همان معلوم بالذات می‌پندارد. در تقریر مباحث درس اصولی امام خمینی در پاسخ به این رویکرد آمده است که مفاهیم ذاتی در مدار وجود و عدم است و نسبی بودن یک مفهوم و ذاتیات آن با یکدیگر ملازمه‌ای ندارد (سبحانی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۲۹۴). این پاسخ در کلام مصطفی خمینی (فرزند امام خمینی) نیز با تقریر دیگری آمده است که انطباق معلوم بالعرض با معلوم بالذات محال است در گزاره‌ای که معلوم بالعرض ندارد (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۶: ۲۱). به هر روی شاید بتوان مدعی شد آنچه به عنوان حالت قطع از مجتهدی صادر می‌شود که برای آن حجیت قائل است، اما این سخن به معنای قائل شدن حجیت ذاتی برای قطع نیست؛ زیرا طریقت و حجیت نه عین ذات قطع است و نه از لوازم ذات آن؛ چون در مواردی دیده می‌شود که قطع حاصل است اما جهل مرکب است و کاشفیت به سوی واقع ندارد. به عبارت دیگر اگر بپذیریم منجزیت به عنوان ذاتی قطع محسوب شود، لاجرم ذات همراه با ذاتی آن محقق می‌گردد در حالی که قطع صرفاً یک حالت ادراکی است که از واقعیت تبعیت

نمی‌کند چون که ممکن است قاطع به امری قطع پیدا کند؛ در حالی که در قطع خود اشتباه کرده و در مابه‌ازای این قطع واقعی وجود ندارد پس منجزیت و کاشفیت به دلیل همین تخلف از واقع ذاتی آن نیست (تقوی اشتهاردی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۷). بر همین اساس طبیعی است که در معذرت قطع نیز مناقشه جدی وجود دارد؛ چراکه معذرت یک امر اعتباری است که عقلاً آن را اعتبار می‌کنند و یک امر خارجی و حقیقی تلقی نمی‌شود. بنابراین طبیعی است که نمی‌توان یک امر اعتباری را ذاتی قطع بدانیم چراکه معذرت نیز به سان دیگر امور اعتباری توسط عقلا جعل گشته است. این تعبیر توسط عده‌ای از شاگردان امام خمینی با بیانات دیگری مطرح شده است که حجیت از مفاهیم انتزاعی و اعتبارات عقلایی محسوب می‌شود و ذاتی-بودن آن برای مفاهیم حقیقی معنای دقیق و محصلی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۴). پرداختن به همه ابعاد نقد امام خمینی و تابعین نظرات ایشان به مسأله قطع و خصوصیات آن از حوصله این مقال خارج است اما می‌توان از دریچه فعلیت یافتن و اعتبار نزد خداوند نیز سخن گفت. به نظر می‌رسد این نقد فقط به حجیت و کاشفیت قطع نیز وارد نیست بلکه

۵. گونه‌های معرفت‌شناختی یقین

در باب ماهیت یقین و اقسام آن و نحوه ارتباط و پیوستگی معرفت و یقین، فیلسوفان جهان غرب بسیار سخن گفته‌اند. در یک نگاه کلی همان‌گونه که معرفت به منزله یک خصوصیت معرفتی از باور تلقی می‌شود، یقین نیز چنین تفسیر می‌شود؛ زیرا یقین نیز یک خصوصیت معرفتی از فاعل شناسا است (reed, 2011) و برخی نیز به جهت نیازمندی یا عدم نیازمندی به ساحت توجیه، از اساس منکر چنین ارتباطی و تلاثمی هستند (Wittgenstein, 1969: 300-308).

در فضای معنا و مفهوم برخی آن را زائل‌کننده شک، موجد آرامش درونی (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷۵) حاصل اندیشه و استدلال و مطابقت با واقع (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۶۵) دانسته‌اند. تناسب و ارتباط میان معرفت و یقین در فلسفه غرب مورد بحث و بررسی فیلسوفان نیز قرار گرفته است. فیلسوفان عقل‌گرا بر این باورند که یقین به مثابه گزاره‌های پیشینی شرط ضروری معرفت هستند. به‌طور مثال، «آئودی» فیلسوف شهودگرای اخلاقی بر آن است که اگر شخص باورکننده بتواند به‌گونه‌ای موجه، از لحاظ روان‌شناختی، از صدق گزاره مورد نظر

در مقام حکم شرعی نیز قطع در بسیاری از موارد فاقد فعلیت یافتن و ثبوت مرحله تنجز است چراکه اگر به‌طور مثال این قطع از یک مقدمات غیرمعتبر و وهمی (نظیر آنچه برای شخص قاطع حاصل می‌شود) به‌دست آید، فرد قاطع نمی‌تواند در پیشگاه خداوند به آن استناد کند؛ چراکه خداوند می‌تواند در برابر او نسبت به این قطع محاجه کند (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۶: ۳۳). این نگاه در سیره عملی و اجتهادی به‌عنوان یک راهبرد مورد توجه امام خمینی قرار گرفته و مانند یک دغدغه فکری به شاگردان توصیه شده، تا جایی که از جوادی آملی نقل است که امام در دروس اصولی خود که خاستگاه اصلی بحث از حجیت و کاشفیت قطع است می‌گوید: «بسیاری از زمره ظن‌ء هستند و خیال می‌کنند جزء علما هستند. کسی که عمر خود را برای فهم عرف، بنای عقلا، ظواهر و ظنون و اجرای اصالت عدم خطا، عدم نسیان و عدم سهو صرف نموده است، وقتی به ظن قوی برخورد می‌کند، به سادگی می‌پندارد که به جزم و یقین رسیده است؛ در حالی که جزم به آسانی حاصل نشده و در اصول دین، یقین معتبر است که به دشواری تهیه می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۹۲).

یقین حاصل کند و این گزاره را چنان مدلل کند که گویی خود از نظر گزاره‌های قطعی و مسلم است، معرفت به دست آمده از طریق چنین باور موجهی یقین معرفتی نام دارد (آنودی، ۱۳۹۴: ۴۴۱). مشابه این تعریف را عده‌ای از فیلسوفان مسلمان نیز ارائه کرده‌اند که گونه‌ای یقین معرفتی نیز استظهار می‌شود؛ فارابی یقین را باوری می‌داند که انسان نسبت به چیزی که هست یا نیست می‌داند و این به منزله گزاره‌ای است که مطابق با آنچه در خارج است؛ البته به شرطی که فاعل شناسا نسبت به این مطابقت خارجی آگاه باشد و به غیرممکن بودن نقیض آن یا غیرمطابق بودن با خارج نیز آگاهی داشته باشد.^۱

فارابی معتقد است یقین به مانند ضروریات عقلی ویژگی زوال‌ناپذیری دارد.^۲ در واقع قید جازم بودن به این معناست که نقیض آن قابل تصور نیست و منظور از مطابقت و ثبوت آن، صادق بودن و غیرقابل زوال بودن است؛ به عبارت دیگر فاعل شناسا بر محوریت این ثبوت و زوال‌ناپذیری

حرکت می‌کند و با باور حاصل از آن یا شنیدن حرف دیگران تغییر نمی‌یابد. برخی از محققان نیز طیفی دیگر از یقین را نام برده‌اند که بر پایه قراین عقلی و واقعی شکل می‌گیرد و به یک یقین عقلایی منتج می‌شود؛ در نقطه مقابل آن اگر باور جازمی شکل بگیرد که فاقد عناصر عقلایی موجه باشد، یقین ذاتی شکل می‌گیرد که رابطه‌اش با یقین موضوعی عام و خاص من وجه است (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۳۲).

در تقریر دیگری از معرفت‌شناسی یقین، گونه‌ای اعتقاد جازم ثابت وجود دارد که ضمن ارتباط با عالم واقع با مدرک نیز در نظر گرفته شده است. مؤلفه‌های این نوع از یقین علاوه بر صادق بودن گزاره و تصدیق به آن از ویژگی جزمی و ثبات نیز برخوردار است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۸۰) که در زبان اهل حکمت به معرفت یقینی به معنی اخص مطرح است. ویژگی زوال‌ناپذیری آن در این تقریر باعث شده است بعضی از حکمای مسلمان از آن به عنوان یقین دائم نام ببرند.

۱. الیقین علی الاطلاق هو أن يعتقد فی الشیء أنه کذا و لیس کذا و یوافق أن یکون مطابقاً غیر مقابل لوجود الشیء من خارج و یعلم أنه مطابق له و أنه غیر ممکن أن لا یکون قد طابقه أن یکون قد قابله (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۵۰).

۲. تعاریفی اینچنین و با این اوصاف جزمیت و زوال‌ناپذیری توسط دیگر فیلسوفان مسلمان ارائه شده است؛ نگاه کنید به: قطب‌الدین رازی، بی تا، ج ۲: ۲۴۱؛ یزدی، ۱۴۲۱: ۱۱۱؛ سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۳: ۲۲۳.

گونه دیگر این معرفت شناسی را می توان در متون عرفانی جست و جو کرد؛ جایی که یقین مرکب راهوار سالک الی الله تلقی می گردد (انصاری، ۱۴۱۷: ۲۸۵) و برای آن مراتبی است؛ در مرتبه نخست، معرفتی است که به نحو ضرورت و بعد از تأمل و تفکر برای انسان حاصل می شود و در مرتبه دوم، معرفتی است که تنها از راه ذوق حاصل شود و عقل انسان توان یافتن آن را ندارد و شناساندن آن در ارائه دلیل عاجز است و در مرتبه آخر (که به اولیای الهی تعلق دارد) معرفت، اسرار است که به وسیله روح القدس به اینان القاء می شود. این مراتب سه گانه همان مراتب وجودی تشکیکی معرفت سه گانه علم الیقین، عین-یقین و حق الیقین است. در واقع مرتبه علم-یقین، گونه ای معرفتی حصولی است که صرفاً از راه ادله به دست می آید و ویژگی ثبوت و زوال ناپذیری را با خود داراست؛ عین الیقین نیز یک معرفت حضوری است و عالی ترین مرتبه نیز حق الیقین است که خاستگاه یک معرفت شهودی است که از ناحیه ذات اقدس الهی بر قلب انسان افاضه می شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱). به هر روی آنچه از مفهوم یقین و امر یقینی در اندیشه

حکمای مسلمان نیز برداشت می شود، گویای طیفی شدت پذیر و ذومراتب از مرحله ضعیف به قوی در شناخت پدیده هاست که ضعیف ترین مرتبه آن «ظن» است که پس از مراتب اطمینان و علم متعارف و یقین عرفی در نهایت به بالاترین مرتبه یعنی یقین بالمعنی الاخص خواهد رسید (حسین زاده، ۱۳۹۶: ۱۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۷).

۶. ماهیت یقین نزد ملاصدرا

تتبع در آثار ملاصدرا نشان می دهد که او برای یقین یک ویژگی معرفتی قائل است که به منزله کارکردی از همان فاعل شناساست و در معنای آن قائل است که یقین، علم به شیء است بعد از اینکه صاحبش (فاعل شناسا) به آن شک می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰۲). یقین در نزد ملاصدرا امری است که نقطه افتراق میان حق و باطل محسوب می شود؛ به گونه ای که یقین از اهل جبروت و ملکوتیان و ظن و تخمین از احوال ناسوتیان است که از یقین محروم هستند و به همین جهت او یقین را فاروق اکبر می داند که حق و باطل از هم جدا می شود^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵: ۴۲۰). او در موضعی دیگر به مراتب

۱. و الیقین هو الفاروق الذی به یفرق بین الحق و الباطل.

یقین مورد نظر عرفا اشاره می‌کند و بر آن است که حقایق و معارف در مقام و مرتبه واحدیت که مقام تعین حقایق است به نحو وحدت و صرافت موجود است. از باب لزوم مناسبت بین مُدرک و مُدرک و وجوب و سنخیت بین قابل و فعل انسان بدون رفض تعینات و حدود و الغاء تبعات ماده به مقام صرافت وجود راهی پیدا نخواهد کرد؛ لذا در شریعت محمدیه اشارات و کنایات و لطایف و نصوص زیادی راجع به لزوم تکمیل عقل نظری و عملی موجود است. از ناحیه تکمیل قوه نظریه علم‌الیقین و تکمیل عقل عملی که جناح دیگر سالک از برای پرواز به عالم ربوبی نصیب سالک حصول حق‌الیقین و عین‌الیقین می‌شود؛ پیداست که طبق این تعریف، یقین شامل قضایای ضروری و بدیهی نمی‌شود و در قضایای علمی اکتسابی ظهور می‌یابد. تعریفی که صدرای شیرازی از یقین دارد، مبتنی بر سه مؤلفه اعتقاد، تطابق با واقع و زوال‌ناپذیری است؛ بر اساس این سه ویژگی یقین، او برهانی را متصور می‌شود که ایمان حقیقی و علم حقیقی در گرو آن معنا می‌یابد (همان، ج ۲: ۱۷۶). در واقع او معتقد است که یقین مبنای علم قرار می‌گیرد و بدون یقین، علم حاصل نمی‌شود و بدون علم

نیز اطمینان به وجود نمی‌آید و تلاش‌های ادیان و مذاهب بیهوده خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۳۰۱). این تعریف از یقین می‌تواند به عنوان یک قضیه یقینی مطرح شود و به سان دیگر قضایا خصوصیات را دارا شود؛ این خصوصیات برای یک قضیه یقینی دارای شروط جزم به ثبوت محمول برای موضوع، جزم به استحاله زوال ثبوت محمول از موضوع و زوال‌ناپذیری این دو جزم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۱)؛ عناصر و خصوصیات که می‌تواند در اندیشه اجتهاد و تحت مفهوم قطع اصولی نیز جاری باشد.

۶-۱. نظام معرفت‌شناختی ملاصدرا بر محوریت یقین

شناخته‌شده‌ترین ساحاتی که ملاصدرا از مراتب یقین ارائه می‌دهد، نحوه شناخت او را از نظام هستی و معرفتی نمایان می‌کند و از اینجاست که نظام معرفت‌شناختی او معنی می‌یابد. در این مراتب سه گانه معرفتی، یک سیر از مرحله ذهنی به ساحتی عملی و اثباتی دیده می‌شود؛ چرا که اگر مرحله علم‌الیقین را که ماهیت نظری دارد، مرحله‌ای بدانیم که با برهان و دلیل مواجه است، در آخرین مرتبه آن یعنی حق‌الیقین، مرتبه‌ای عینی است که بیش از آنکه مستند به برهان و دلیل باشد با علت روبه‌روست. در این سیر معرفت‌شناختی

بیان شده است؛ به گونه‌ای که در نظام فلسفی او به سختی می‌توان مسأله‌ای را یافت که اصالت وجود در آن نقشی مهم ایفا نکرده باشد (حسین‌زاده، ۱۳۹۹: ۱۸۵). در فلسفه او، در تناسب و تلائم ماهیت و وجود، تنها وجود است که مصداق خارجی دارد و مفهوم ماهیت نیز از مفهوم وجود انتزاع می‌شود. به این معنا که تمام موجودات عالم به‌رغم اختلاف در ماهیت، در اصل وجود مشترک هستند. این مسأله در اندیشه او مورد تأکید است و به‌همین جهت در جایی می‌گوید: جهل انسان نسبت به وجود سبب جهل به همه معارف و اصول خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۲). به تعبیر او اصالت وجود به این معناست که موجود بالذات است و منشأ آثار آن در عالم خارج تنها وجود آنهاست؛ یعنی از بین دو مفهوم وجود و ماهیت، تنها مفهوم وجود است که مابه‌ازای خارجی دارد و ماهیت از حدود وجود منتزع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶). طبیعی است که در این اندیشه وجودگرایی، کیفیات نفسانی چون معرفت، علم و یقین نیز قرار می‌گیرد تا جایی که خود او تصریح دارد که علم وجود مجرد است؛ همان وجودی که خالی از ماده و هیولاست. او در مواضعی دیگر بیان می‌دارد

به نظر می‌رسد که ناظر به مرحله اول یعنی علم‌الیقین یک درون‌گرایی معرفتی پدیدار می‌شود و به ترتیب با تکامل یقین از یک امر ذهنی به امر عینی برون‌گرایی معرفتی حاصل می‌گردد. در واقع در این نظام معرفت‌شناختی ملاصدرا در حصول معرفت یقینی، تنها به براهین و دلایل عقلی اکتفا نمی‌شود و عقل میدان‌دار منحصر شناخت یقینی تلقی نمی‌گردد. به عبارت دیگر در نگاه وجودی ملاصدرا به یقین، او معرفت شهودی و معرفت عقلی را در تعامل با یکدیگر می‌پندارد که سیر تکاملی خود را به‌خوبی می‌پیمایند. این نگاه که نقطه عزیمت تفکر ممتاز ملاصدرا است، یک چشم‌انداز شگرف و پیشرفته محسوب می‌شود که معرفت‌شناختی او را به‌عنوان بنیان علوم روشن می‌سازد. شناخت زوایای تفکر ملاصدرا بدون پرداختن به مبانی هستی‌شناختی و معرفتی اندیشه او قابل تصور نیست. به نظر می‌رسد این نظام اندیشه بر محور اصالت وجود و ویژگی تشکیک‌پذیری و ذومراتبی ساحات وجودی یقین است.

۱-۱-۶. پرتو اصالت وجود در علم و یقین

می‌توان مدعی شد که زیربنای فهم معرفتی صدرای شیرازی بر پایه نظریه اصالت وجود

وجود معنی می‌یابد که از وجودی به وجودی دیگر تغییر می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۹۵). در این دیدگاه، علم جلوه‌ای از وجود نیست بلکه عین آن است که این امر بیانگر ارتباط و مساوقت جهان هستی با علم است؛ چون با ذومراتب بودن هستی، حقیقت واحد دارای مراتب می‌شود که این مراتب در شدت و ضعف یا کمال و نقصان آن جلوه‌گری می‌کند. هرچه این مرتبه از سیر نقصان به سوی کمال رود، آثار وجودی آن نیز متکثر، متنوع و تقویت می‌شود. در این میان باید دانست که این تکثر آثار وجودی در علم به تباین مراتب نمی‌انجامد و هریک از این مراتب تشکیکی در جهت نمایاندن چهره حقیقی واحد هستی هستند.

۶-۱-۲. معرفت‌شناسی تشکیکی

یکی از ویژگی‌های بارز نظام معرفت‌شناختی ملاصدرا به تاسی از پذیرفتن اصالت وجود، نظریه تشکیک وجود (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷) است. این نظریه موجب مشکک‌بودن شاخصه‌های معرفتی می‌شود؛ زیرا وقتی این منظومه بر پایه‌های اصالت وجود تفسیر شود، لاجرم همه عناصر هستی و کیفیات نفسانی را

که علم امری سلبی نیست بلکه یک امر وجودی خالصی است که با عدم، تناسب ندارد و هرچه با عدم فاصله می‌گیرد بر شدت آن افزوده می‌شود.^۱ این مقوله ساحت علم را نیز در بر می‌گیرد و در هریک از مراتب مشکک و طولی خود احکام و ویژگی‌های منحصر به فرد خود را دارد (وفایان، ۱۳۹۵: ۲۲۱). از همین خاستگاه اصالت وجود است که واقعیات عالم هستی به مانند یک حقیقتی در خواهد آمد که ذومراتب و ثنوی می‌شود و در واقع اختلاف مراتب آن ناشی از شدت و ضعف و کمال و نقصان می‌گردد و بر این اساس نیز رابطه ماده و مجرد و علت و معلول قابل تفسیر و توجیه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۱۵). این طرز نگاه به علم و معرفت نیز در آرای صدرای شیرازی هویدا است؛ چراکه او علم را امری وجودی و مجرد می‌داند و شخص عالم نیز در این رابطه مجرد است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۱). مجرد بودن سبب می‌شود که نفس خلاق شود و با حرکت به سمت تجرد، مراتب سه‌گانه حسی، خیالی و عقلی را بگذراند؛ این ساحت سه‌گانه که در مقولل ادراک است، در سنخ

۱. العلم لیس امرا سللیبا و بقدر خلوصه عن شوب العدم یكون شده کونه علما (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۹۷).

وجود درک کننده ضعیف تر باشد، علم حضوری اش نیز ضعیف تر و به همان میزان مرتبه وجودی او کامل تر باشد علم حضوری او کامل تر است (پاشایی، ۱۳۹۸: ۲۳۲).

۶-۲. یقین مشکک

در نظام معرفت شناختی ملاصدرا، همگنی و هم‌سنخی دو مقوله معرفت و وجود است؛ بنابراین آنچه برای وجود قائل باشیم به ناچار معرفت نیز به مثابه یک کیف نفسانی از آن برخوردار است و تمام مناسبات و تحولات وجودی در معرفت نیز پدیدار می‌شود؛ ناظر به مشکک بودن وجود، معرفت نیز ذومراتب و مشکک می‌شود. در این معرفت تشکیکی اگر هر چه به مبدأ بالاتر نزدیک باشد به ظهور علمی قوی تر خواهد رسید و هر چه از آن دور باشد، به ظهور علمی ضعیف تر منجر خواهد شد.^۲

این معرفت تشکیکی البته در عرفان اسلامی نیز جایگاه ممتازی دارد. در واقع محضر الهی و هر چه در او پدیدار است مقول به تشکیک است و از حیث وابستگی صفات الهی با آن مراتب متفاوتی دارد؛ برای مثال در

نیز می‌توان به صورت تشکیکی و ذومراتب ملاحظه کرد. بدین معنا که اختلاف‌های هر مرتبه مراتب وجود، سبب اختلاف در احکام آن می‌شود؛ به گونه‌ای که حکم هر مرتبه وجودی مخصوص آن مرتبه است. به عبارت دیگر، وقتی که علم و وجود در این مرتبه هم‌سنخ انگاشته شود، معرفتی تشکیک گونه شکل می‌گیرد؛ چون همان‌طور که وجود، امری مشکک است، علم نیز مانند طیفی می‌شود که دارای مراتب مختلف می‌گردد؛ یعنی علم نیز همانند وجود در یک طیف معنایی از مرتبه مادی تا مرتبه تجرد تام در نوسان است و مراتبی هم‌سنخ با وجود شکل می‌گیرد. در واقع این مراتب از ضعیف‌ترین مرتبه حضور و تجرد که همان مرتبه تمثیل خیالی آغاز می‌شود تا به مرتبه‌ای بالاتر که تمثیل حسی باشد، خواهد رسید و بالاترین مرتبه ادراکات، ظهور و شهود اشراقی است.^۱ این ساحت را می‌توان با دو عنصر عالم و معلوم نیز مرتبط دانست؛ چون اگر منشأ اختلاف، وجود ادراک کننده باشد، این ذومراتب بودن از شدت و ضعف وجودی ادراک کننده ملهم است؛ طوری که هر قدر

۲ کل ما هو اقرب الی المبدأ الاعلی کان فی باب الظهور و العلم اقوی و کل ما هو ابعد منه کان اخفی و اصغف ظهوراً معلومی (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۵۵).

۱. فان مراتب حضور الصوره متفاوتة اذ التمثیل الخیالی مرتبه ضعیفه من الحضور و التمثیل الحسی اقوی منه و الشهود الاشراقی اتم الادراکات (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۲).

تصدیقات مبتنی بر گزاره‌های خطاپذیر، معرفت یقینی تولید می‌کنند.

۶-۳. پذیرش توسعه امریقینی و خطاپذیربودن آن

طبق یک تلقی در فلسفه اسلامی، قضایا یا فرضیاتی که در علوم تجربی (که در حیطه ادراکات حسی بشر قرار دارند) مطرح می‌شوند با دلیلی همراه هستند که نقیض آنها را به نحو ضروری رد نمی‌کند. به طور مثال، اگر کسی بگوید الآن باران می‌آید، نقض این قضیه امری ممکن است که گفته شود الآن باران نمی‌آید. این قضیه با دلیل مشاهده باریدن همان باران است که به طور حتمی و ضروری باعث عدم امکان نقیض آن نمی‌شود. این تلقی به طور طبیعی دیدگاهی مضیق خواهد بود که تنها ادراکات عقلی را به عنوان دانش برهانی و یقینی در زمره علم می‌داند و ادراکات حسی را در دایره ظن می‌پندارد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۵۲)؛ اما این دیدگاه با چالش‌ها و نقدهایی همراه است که البته در دیدگاه فیلسوفان متقدم به خوبی رعایت و پاسخ داده شده است؛ زیرا مراد از تصدیق ضروری به معنای صدق و مطابقت ضروری نیست؛ چون صدق ضروری تنها برای قضایای اولیه عقلی کاربرد دارد که نقیض آن محال و ناممکن است (غفاری،

مورد خلافت الهی، سخن از چهار مرتبه ترتبی خلافت در حال، ملکه و تقویم ماهوی و وجودی می‌شود و در مرتبه تقویم وجودی است که خلافت در بالاترین مرتبه کمال قرار می‌گیرد. در این تحلیل، یقین نیز به عنوان یک ویژگی معرفتی از باور می‌تواند مشکک و فزونی‌پذیر شود و حد خاصی از حصول یقین یا شهود را نمی‌توان آخرین مرحله یقین دانست. در معرفت‌شناسی وجودی، یقین را نیز می‌توان به گونه‌ای تفسیر کرد که از برآیند آن یقین‌های مشکک حاصل شود. اگر چند گزاره یقینی باشند که حکایت از یک آگاهی از یک موضوع واحد داشته باشند، آنجاست که برحسب دیدگاه وجودی به رغم منشأ متفاوت آگاهی‌ها که مستند به ادله یا کشف است به حسب قضیه هلیه بسیطه یک شناخت و در مرحله بالاتر، یک یقین وجود دارد که قابلیت شدت و ضعف دارد. در این حالت، ماهیت یقین و محتوای آن تغییر نمی‌کند اما کارکرد وجودی‌اش تقویت می‌شود؛ در این قرائت یقین مشتمل بر دو مرتبه است خطاپذیر و خطاناپذیر و ساحت خطاپذیر در مرتبه نخست و شدیدتری به لحاظ معرفت‌زایی قرار می‌گیرد (صلواتی، ۱۳۹۷: ۹۹). هرچند باید قائل شد که

تکثر و تنوع، فاقد وصف تباین است. در این ساحت معرفتی، یقین دارای مراتبی است که نقصان و کمال را به همراه دارد و می‌تواند در مرتبه‌ای بالا رفته که سکون و طمأنینه را برای فرد به ارمغان آورد.

۴-۶. ضرورت عبور از فهم معرفت‌شناختی مبتنی بر دلایل (توسعه امارات اطمینان بخش عقلایی)

با نگاهی به سیر و تحول نظریات معرفت-شناختی و شناخت‌شناسی، می‌توان به نقش و کیفیت اسباب شناخت و نحوه ارتباط این اسباب در توجیه‌پذیری گزاره‌ها و باورها واقف شد. میزان توجیه‌پذیری دلایل و القای باورمندی و یقین نسبت به گزاره‌هایی که از سوی انسان‌ها مطرح می‌شود به‌عنوان یک مسأله بنیادی در مباحث معرفت‌شناختی تلقی می‌گردد. هنگامی که از امر باور راستین موجه سخن گفته می‌شود، در واقع از گونه‌ای شناخت صحبت می‌شود که فردی در پی آن است که چیزی را بشناسد. به نظر می‌رسد در این سیر تکاملی، گونه‌ای عبور از یک امر ذهنی و درونی به یک امر بیرونی و عینی دیده می‌شود؛ این امر درونی و ذهنی که متکی به دلایل است، برای توجیه‌پذیری بیشتر و بهتر محتاج به شناختی است که متکی به علل توجیه‌پذیری باشد که در پی اثبات و

۱۳۹۹: ۱۰۳). توجه به آثار فیلسوفان متقدم نشان می‌دهد که قضایای ضروری تنها به قضایای عقلی منحصر نیست و سایر قضایای شش‌گانه نیز به‌عنوان قضایای ضروری و حتمی تلقی می‌شود؛ چون همان‌طور که ابن-سینا در *شفاء* می‌گوید: مبادی تصدیقی یا ضروری هستند یا غیرضروری و مبادی ضروری نیز یا یک ضرورت ظاهری هستند یعنی با حس و تجربه و تواتر به دست می‌آید یا یک ضرورت باطنی عقلی یا غیرعقلی محسوب می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۳). این تقریر، گویای تشکیکی بودن امر یقینی است که فیلسوفان مسلمان متقدم پذیرفته‌اند. بنابراین مبادی شش‌گانه به‌عنوان مقدمه‌ای برای وصول به یقین محسوب می‌شود که یکسان نیست و چون این مقدمات خطاپذیرند، نتیجه آن نیز خطاپذیر است و البته ماهیت آن نیز از مفهوم یقین و علم یقینی خارج نمی‌شود؛ یعنی می‌توان قائل شد که شدت و یا درجه یقین حاصل از قضایای اولی عقلی به لحاظ خطاناپذیری، بالاتر از شدت یا درجه یقین حاصل از قضایای تجربی است (غفاری، سال؟: ۱۰۶). به هر روی، این قضایا اگر ذیل مفهوم و از سنخ وجود تلقی شوند، به‌سان امری واحد جلوه‌گر هستند که در عین

تصدیق گزاره‌هاست. این رویکرد که در نظریات معرفت‌شناختی سنتی نمود پیدا می‌کند، بر این امر اصرار دارد که برای شناخت و فهم یک پدیده یا یک گزاره، تنها شناخت دلایل و باور به آنها کافی است؛ مثلاً اگر A بداند که گزاره B صحیح است، باید تنها آن را باور دارد و توجیه موجهی نیز برای او درست کند. در اینجا است که می‌گوییم A به این پدیده یا گزاره شناخت دارد؛ اما در نظریات جدید معرفت‌شناختی که بعد از اشکالات عمده فیلسوفانی نظیر «ادموند گتیه» مطرح شد، نقش عوامل و علل و شرایط و همچنین زمینه‌ای که در آن باور شکل می‌گیرد، پررنگ شد. در واقع در اینجا ارزش معرفت‌شناختی باورهای صادقانه و موجه در یک فرآیند عینی متجلی می‌شود که در همین درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت تفسیر می‌گردد (کشفی، ۱۳۸۵: ۷۲). در این رویکرد جدید، باور نیز به مثابه یک طیفی مرتبه‌پذیر دیده می‌شود که می‌تواند متکی به دلایل بهتر و موجه‌تر جلوه‌گر شود؛ دقیقاً مثل جایی که فردی به A و B باور داشته باشد اما دلایل باور وی به B از دلایل باور به A قوی‌تر باشد (فیومرتون، ۱۳۹۳: ۴۱). از اینجا است که طیفی از باورها شکل می‌گیرد که پشتوانه‌ای

از عنصر دلایل توجیهی را به همراه دارد. این ساختار تحلیلی که در سویه فلسفی معرفت-شناختی یقین سامان می‌یابد دقیقاً می‌تواند در مسأله قطع اصولی نیز مطرح شود. به عبارت دیگر می‌توان قطع اصولی را از دو ساحت مجزا نگریست و آثار آن را نیز واکاوی؛ ساحتی که قطع را بر مبنای باورهای بنیادین و نخستین و گزاره‌های بطلان ناپذیر شامل بدیهیات فرض می‌کند که فاعل شناسا باید نسبت به آن آگاهی پیدا کند. پذیرش این نگاه در فقه سبب می‌شود تا در مرتبه‌ای اگر انسان به تکلیفی قاطع شد، آثار و جوب عمل به آن قطع و منجزیت و معذرت آن مترتب گردد. در قلمرویی دیگر که مقصود اصلی سخن این مقال است، رویکردی است که منوط به توجیه فاعل شناسا نیست بلکه می‌تواند باورمندی و موجه بودن آن از یک سیر اطمینان‌بخش عرفی ناشی شود که اغلب نیز با واقع نیز اصابت خواهد کرد. این رویکرد در میان برخی فقهای متأخر و همچنین به‌طور خاص در اندیشه فقهی و اصولی امام خمینی به‌وضوح مشاهده می‌شود؛ طوری که نزد آنان اصولاً شرط حجیت قطع، حصول آن از طریق قراین اطمینان‌بخش عقلایی و عرفی است. این مسأله در باب حجیت امارات نیز

باید پذیرفت که همه امارات مورد پذیرش خردمندان بنا بر اصل اولی حجت هستند مگر اینکه دلیل قطعی و صریحی بر رد و منع از طرف شارع وجود داشته باشد. نتیجه منطقی این دیدگاه، قبول و توسعه اماراتی است که مورد توجه خردمندان قرار می‌گیرد (خطاپذیری کمی دارد و تأیید شارع را نیز به همراه دارد)؛ چون اساساً از سوی شارع بیانی برای عمل کردن و حجیت امارات مطرح نشده و به طور مضیق گاهی منع از بعضی راه‌ها نظیر خواب و رؤیا و یا قیاس‌های بی‌وجه مطرح شده است. این برداشت و ضرورت توسعه امارات مورد پذیرش خردمندان بر اساس اهداف مهم اجتماعی زمانی تحکیم می‌گردد که بپذیریم در قلمرو اجتهاد فقهی و حقوقی بیشترین سهم در نظام-ساز میراث فقهی و حقوقی ما مربوط به حوزه ظنون و امارات حکمی نظیر روایات و اخبار آحاد است.

نتیجه‌گیری

در نظرگاه اصولیین، قطع به‌عنوان یک کیف نفسانی و به‌عنوان طریقی برای شناخت ادله احکام شرعی ملاحظه شده است؛ خصوصیات دیگری همچون حجیت، کاشفیت ذاتی از واقع و معذرت در مقام خطای از واقع نیز مورد شناسایی اصولیین

که طبق مبنای مشهور مبتنی بر قطع است نیز قابل تصویر است. با یک دیدگاه انتقادی باید گفت در این باب نه تنها از جانب شرع برای امارات جعل حجیتی نشده است بلکه وابستگی حجیت امارات به قطع به‌عنوان امر ذاتی نیز منتفی شده است؛ چون در میان خردمندان، حجیت دانستن امارات به منزله تنزیل آنها به مرتبه علم (قطع) لحاظ نمی‌شود؛ چراکه اگر حتی علم یقینی هم وجود نداشت، حجیت و استناد به اموری مثل ظواهر الفاظ که مورد قبول و پذیرش عقلاست محذوریتی نداشت (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۰۷؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۵۲). بنابراین اگر مقصود از حجیت ذاتی، قطع حجیت بی-واسطه است باید قبول کرد که حجیت بناات عقلایی نیز امر ذاتی است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۲۰۶). با این برداشت مترقی از حجیت و اعتبار امارات که نقشی سازنده در پیشبرد اهداف زندگی جوامع دارد، می‌توان قائل شد که حجیت آن نمی‌تواند متأثر از حجیت قطع باشد و خود دارای نوعی استقلال است؛ زیرا حجیت آن همواره به مصالح اجتماعی و نوعی بازمی‌گردد؛ درست مانند حجیت ظواهر که بدون آن نظامات عقلایی مختل خواهد شد (سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۳۵). بنابراین

مشهور قرار گرفته است. امام خمینی این خصوصیات برای قطع را قابل دفاع و پذیرش نمی‌داند و در کتب اصولی و تقریرات درسی او این مسأله مورد نقد قرار است. به نظر می‌رسد فارغ از یک نگاه اجتهادی مرسوم به مسأله قطع می‌توان آن را به‌عنوان یک مؤلفه معرفتی و از دریچه تحلیل معرفت‌شناختی نگریست. ارتباط مفهومی که بین قطع و یقین و ویژگی‌های آن از یک‌سو و مفهوم علم و عنصر مطابقت با واقع از سوی دیگر وجود دارد، ضرورت تحلیل‌های معرفت‌شناختی را هویدا خواهد ساخت؛ سویه‌ای معرفت‌شناختی که بیشتر حامل عناصر صدق و توجیه است. بدیهی است مطابق با واقع‌بودن و یا نبودن و همچنین مدلل و موجه‌بودن قطع، بدین معنا که این قطع از چه طرقی حاصل شده است و بار ارزشی معرفتی آن تا کجاست، مسأله‌ای است که در این حوزه مطالعاتی قرار می‌گیرد. عباراتی چون یقین موضوعی، قطع حقیقی، قطع تبدلی در لسان اصولیین در نگاهی فراتر ما را به مفاهیمی برساخته چون قطع خطاپذیر

و خطاناپذیر رهنمون می‌سازد. این ویژگی قطع و فرآیندی که به مثابه کیف نفسانی شکل می‌گیرد، در دیدگاه فلسفی در مورد موضوع یقین نیز متعین می‌شود. اگر نظام فلسفی صدرایی را مبتنی بر شاخصه‌هایی چون اصالت وجود و در مسیری همسو با نظام تشکیکی معرفتی بدانیم، قطعاً مسأله مهم یقین نیز بارقه‌هایی از این نگاه تحول‌آفرین را می‌طلبد. در اینجاست که می‌توان از یقین‌هایی سخن به میان آورد که مقدمات معرفتی‌اش از مبادی آگاهی‌های متفاوت تشکیل شده است که کارکرد وجودیشان نیز متفاوت و مشکک است؛ یعنی فاعل شناسا در معرض آثار وجودی متفاوت از یقین قرار می‌گیرد. از همین رو می‌توان از دوگانه‌های یقین تام و ناقص یا یقین خطاپذیر و خطاناپذیر در نظام معرفت‌شناسی صدرایی سخن گفت. بر پایه این سامان، راه برای توسعه و پذیرش امارات اطمینان‌بخش عقلایی نیز که در قلمرو اجتهادی امام خمینی نقش برجسته‌ای دارد گشوده خواهد شد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

منابع

ابن فارس ، احمد (۱۴۰۴) ، معجم مقاییس اللغه ، قم : انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم .

ابن عربی ، محمد بن علی محی الدین (بی تا)، فتوحات مکیه ، دار احیا التراث العربی، بیروت: بی تا.

ابن منظور ، ابوالفضل جمال الدین مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب ، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

اجتهادی ، محمد علی (۱۴۰۰)، نهایه المامول فی شرح کفایه الاصول ، قم: دارالنشر.

اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

اصفهانى ، محمد حسین (۱۴۲۹)، نهایه الدرایه ، بیروت : موسسه آل البيت.

اصغری ، عبدالله (۱۳۸۳)، اوضح الشروح فی فرائد الاصول ، قم : نشر قیام.

انصاری ، خواجه عبدالله (۱۴۱۷)، منازل السائرین ، قم : دارالعلم.

پاشایی ، محمد جواد ، رهیافتی هستی شناسانه به علم حضوری ، از نگاه صدرالمتالهین ، دو فصلنامه علمی پژوهشی تأملات فلسفی دانشگاه زنجان

آنودی، رابرت. (۱۳۹۴). معرفت شناسی، ترجمه علی اکبر احمدی. تهران : مرکز پژوهشی فرهنگ و مطالعات اسلامی.

آشتیانی، سیدجلال الدین. (۱۳۸۰). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.

آل فقیه ، ناجی طالب (۱۴۲۱ق)، دروس فی علم الاصول ، بیروت : دارالهداه المیامین.

آلوسی ، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی ، بیروت : دارالکتب العلمیه و منشورات محمد علی بیضون ، چاپ اول.

آملی، میرزاهاشم. (۱۳۹۵). مجمع الافکار و مطرح الانظار. قم: نشر علمی.

آهنگران، محمدرسول. (۱۳۹۰). «تحکیم و تکمیل دیدگاه امام خمینی در نقد حجیت ذاتی قطع». فصلنامه مطالعات اسلامی. شماره ۸۶، ۹-۳۲.

ابن سینا (۱۳۷۵ق) ، الشفاء المنطق کتاب البرهان ، تحقیق ابوالعلا عقیفی ، قاهره .

_____ (۱۳۷۸) چهل حدیث (

اربعین حدیث)، تهران: موسسه تنظیم و

نشر آثار امام خمینی، چاپ هفدهم.

_____ (۱۴۱۵) انوار الهدایه فی

التعلیق علی الکفایه، تهران: موسسه

تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸)، تحریرات

فی الاصول، قم: موسسه تنظیم و نشر

آثار امام خمینی.

خسرو پناه، عبدالحسین؛ پناهی آزاد، حسن

(۱۳۸۸)، نظام معرفت شناسی صدرایی،

تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، منزلت عقل

در هندسه معرفت دینی، قم: نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، رَحِیق

مختوم شرح حکمت متعالیه، ویراست

حمید پارسا نیا، قم: نشر اسراء.

خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۰)، درر الفوائد

فی الحاشیه علی الفرائد، تهران: موسسه

الطبع و النشر التابعه للوزاره الثقافه و

الارشاد الاسلامی.

ذهنی، محمد جواد (۱۳۸۰)، تحریر الفصول

فی شرح الکفایه الاصول، قم: موسسه

الامام المنتظر.

، سال نهم، شماره ۲۳، پاییز و زمستان

۱۳۹۸، ۲۴۶-۲۲۵.

تقوی اشتهاردی، حسین (۱۴۱۸)، تنقیح

الاصول تقریرات درس امام خمینی،

تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی.

حسین زاده، محمد (۱۳۹۶)، معرفت چیستی

و امکان و عقلانیت، قم: مرکز انتشارات

موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حسین زاده، محمد، بررسی انتقادی تفسیر

آقا علی مدرس و تابعان از نظریه اصالت

وجود ملاصدرا، دو فصلنامه علمی

پژوهشی تأملات فلسفی دانشگاه زنجان

، سال دهم، شماره ۲۵، پاییز و زمستان

۱۳۹۹، ۲۰۸-۱۸۳.

حسینی شیرازی، سید صادق (۱۴۲۷)، بیان

الاصول، قم: دار الانصار.

خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲)، شرح

حدیث جنود عقل و جهل، تهران:

موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۳۷۹)، صحیفه امام،

تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی.

_____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد ،

تهران : انجمن حکمت و فلسفه .

_____ (۱۳۶۸)، حکمه المتعالیه

فی الاسفار العقلیه الاربعه ، قم : مکتبه
المصطفوی .

_____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل

فلسفی ، تهران : انتشارات حکمت .

_____ (۱۳۶۳)، المشاعر ،

تهران: کتابخانه طهوری .

صلواتی ، عبدالله (۱۳۹۷)، یقین به مثابه ظهور

وجود در فلسفه صدرایی ، دوفصلنامه

پژوهش های هستی شناختی ، سال هفتم

، شماره ۱۴ ، ۸۳-۱۰۳ .

طباطبایی ، محمد حسین (۱۳۷۹)، اصول

فلسفه و روش رئالیسم ، تهران : نشر

صدرا .

_____ (بی تا) ، حاشیه الکفایه ،

قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی .

طبرسی ، فضل بن حسن (۱۴۰۸)، مجمع

البيان فی تفسیر القرآن ، بیروت :

دارالمعرفه .

فارابی ، محمد بن محمد (۱۴۰۸)،

المنطقیات للفارابی ، تحقیق محمد تقی

دانش پژوه و محمود مرعشی ، قم :

کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی .

سبحانی ، جعفر (۱۴۲۳)، تهذیب الاصول

تقریرات ابحاث الاستاذ المعظم و علامه

الافخم آیت الله العظمی السید روح الله

موسوی الخمینی ، تهران : موسسه تنظیم

و نشر آثار امام خمینی .

سبزواری ، حاج ملا هادی (۱۴۲۲) ، شرح

المنظومه ، قم : نشر ناب .

سیستانی ، سید علی (۱۴۱۴)، الرافد فی العلم

الاصول ، تقریرات قطیفی ، قم :

لیتوگرافی حمید .

سهروردی ، شهاب الدین یحیی بن حبش

(۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات ، تهران :

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی .

شیخ انصاری ، مرتضی (۱۴۱۶)، فرائد

الاصول ، قم : موسسه النشر الاسلامی .

شیرازی ، صدر المتالیهین محمد بن ابراهیم

(۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه فی المناهج

السلوکیه ، تهران : مرکز نشر دانشگاهی .

_____ (۱۳۸۲)، شواهد الربوبیه فی

المناهج السلوکیه ، تهران: بنیاد حکمت

اسلامی صدرا .

_____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن

کریم، قم : نشر بیدار .

منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹)، بخشی از
خاطرات، قم: چاپ اول.

وفایان، محمد حسین، تبیین آثار تشکیک
پذیری معرفت در حکمت متعالیه در
گستره تعریف فلسفه، نظریه صدق و
زبان شناسی، دو فصلنامه علمی پژوهشی
تأملات فلسفی دانشگاه زنجان، سال
ششم، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵،
۲۳۷-۲۱۷.

یزدی، عبدالله بن شهاب الدین بن الحسین
(۱۴۲۱)، الحاشیه علی تهذیب المنطق
للتفتازانی، قم: موسسه النشر الاسلامی.

Baron Reed /Stanford
Encyclopedia of Philosophy/
Certainty
<https://plato.stanford.edu/entries/certainty/>
first published Sat Feb 2, 2008;
substantive revision Mon Feb 21, 2022

Wittgenstein Ludwig, on
certainty, edited by G.E.M.
Anscombe and Go Ho Von
wright, translated by denis
paul and G.E.M. Anscombe
, basil Blackwell
oxford, 1969.

فیومرتون، ریچارد (۱۳۹۳)، معرفت شناسی
فلسفه انضمامی، با ترجمه جلال پیکانی،
تهران: نشر حکمت.

قطب الدین رازی، محمد بن محمد (بی تا)،
شروح الشمسیه، بیروت قم: مرکز
تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

غفاری، حسین (۱۳۹۹)، مازیار، امیر،
اصول فلسفه اسلامی تقریری نوین
معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، تهران
: انتشارات حکمت.

کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۵)، دسته بندی
نظریه های توجیه معرفت شناختی،
پژوهشنامه فلسفه دین نامه حکمت،
شماره ۸، ۶۵-۸۷.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲)، آموزش
فلسفه، قم: مرکز چاپ و انتشارات
سازمان تبلیغات اسلامی.

مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷)، اصول الفقه، قم:
مرکز الطباعة و النشر.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸)، انوار
الاصول، قم: مدرسه الامام علی بن ابی
طالب (ع).

مصطفوی، سید حسن (۱۴۰۲)، التحقیق فی
کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز
الکتاب للترجمه و النشر.