

امکان سنجی بهره‌گیری علمی از ارتکاز عقلا، عقل نظری و عملی در استنباط احکام واقعیت‌های اجتماعی در چارچوب نیاز به قانون

تاریخ دریافت: 1397/05/12

تاریخ پذیرش: 1398/06/10 سعید

قماش‌ی *

چکیده

فقه به‌عنوان دانش بشری در پی شناسایی احکامی است که خداوند حکیم و عالم به مصالح و مفاسد در شریعت گنجانده است. با وجود این قداست آن، فهم آدمی را از شریعت معصوم نمی‌کند. بدین‌رو از همان آغاز، فقها ضمن کوشش برای فهم شریعت، در پی شناسایی قواعدی بودند که آنان را به شناختی نزدیک به آن یاری برساند. در شریعت‌شناسی بنای عقلا نقش تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کند. مقاله حاضر به دنبال ارائه راهکار برای همسو کردن فقه با واقعیت‌های اجتماعی و نیرومند کردن آن در راستای رویارویی با مشکلات و هموارسازی مدیریت جامعه است که در این زمینه اعتقاد دارد باید دو اتفاق رخ دهد. نخست آنکه اجتهاد دوباره در اصول دین (خداشناسی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی) صورت گیرد. دوم آنکه کسب معرفت فقهی از رهگذر افزایش ظرفیت بنای عقلا و دو حکم عقل نظری و عملی استوار بر بهره‌گیری از معرفت‌های عقلی و تجربی باشد.

واژگان کلیدی: فقه، عقل نظری، عقل عملی، ارتکاز عقلا

مقدمه

اگرچه فقه به عنوان دانش بشری در پی شناسایی احکامی است که خداوند حکیم و عالم به مصالح و مفاسد در شریعت گنجانده است، قداست آن، فهم آدمی را از شریعت معصوم نمی‌کند. این فهم دارای تنگناها و آمیخته به خطاهایی است که مقتضای انسان بودن است. این سخن نزد دانشمندان دینی شیعه پذیرفته شده است؛ چنان که آنان خود را «مخطئه»^۱ می‌نامند. بدین‌رو از همان آغاز کوشش برای فهم شریعت، در پی شناسایی قواعدی بودند که آنان را به شناختی «نزدیک» به آن یاری برساند.

یکی از دانش‌هایی که چنین قواعدی را شناسایی می‌کند، علم اصول است. از این علم تعریف‌های گوناگونی شده، ولی جان‌مایه همه آنها این است که ابزار و روش شناخت و دستیابی به احکام شریعت است.^۲ به‌طور کلی روش شناخت، برون‌دینی و بشری است؛ ازجمله شناخت شریعت. در شریعت‌شناسی بنای عقلا نقش تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کند؛ چراکه حجیت دلالت دو منبع مهم شناسایی احکام شرعی، یعنی کتاب و سنت از راه بنای عقلا اثبات می‌شود.^۳ در سوی سنت افزون بر حجیت دلالت، حجیت بخش عظیمی از آنکه خبر واحد است نیز به‌وسیله بنای عقلا اثبات می‌شود. بدین‌رو برخی فقیهان بر این باورند که اساس فقه بر پایه بنای عقلاست (بروجردی، ۱۴۱۵ق: ۴۷۱). در نتیجه کوشش برای فهم شریعت که همان اجتهاد است، یک تلاش بشری است که می‌تواند فرایند تکاملی داشته باشد؛ همان‌گونه که مطالعه تاریخ علم اصول به‌روشنی این تکامل را نشان می‌دهد و به استناد همین باید در انتظار دگرگونی آن در آینده بود.

۱. مخطئه اسم فاعل از تخطئه مقابل تصویب بوده و در لغت به معنای خطاکننده است. در اصطلاح شیعه به معنای احتمال خطای مجتهد در دستیابی به حکم واقعی می‌باشد. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۲۹۳).

۲. برخی موضوع علم اصول را ادله اربعه یعنی کتاب، سنت، عقل و اجتماع (قمی، بی‌تا: ج ۱، ص ۹) و پاره‌ای دیگر (بروجردی، ۱۴۱۵ق: ۱۵) آن را «الحجه فی الفقه» می‌دانند.

۳. منظور از سنت، سخنان و سیره پیشوایان معصوم است که در متون روایی به‌جامانده که درواقع حاکی از سنت هستند، نه خود سنت. بنابراین اگر هرگونه اشکال یا مانعی به میان می‌آید، متوجه این متون است که از گفتار یا کردار آنان حکایت می‌کنند، نه خود سنت.

موضوعات احکام که در معاملات می‌توان از آن زیر عنوان «واقعیت‌های اجتماعی» یاد کرد، در این دگرگونی نقش برجسته‌ای را باز می‌کند. این واقعیت‌ها در نهاد خود پویایی دارند و بدین‌روست که در زمان‌های گوناگون احکام متناسب خود را «می‌طلبند». اینها گاه دارای پیشینه در روزگار شارع بوده‌اند؛ مانند شطرنج‌بازی، خرید و فروش خون، موسیقی، تغییر دین، دیه و ارث زنان و سن کیفری. پاره‌ای دیگر نوپیدا هستند؛ مانند شبیه‌سازی، حقوق بشر، دموکراسی، قانون، حق تألیف و مرگ مغزی. فقه موجود می‌تواند احکام هریک از اینها را اعلام کند. در این باره مشکل و محدودیتی وجود ندارد؛ ولی گاه احکام برخی از این واقعیت‌ها که به‌عنوان حکم شرعی شناسایی شده‌اند، با چالش و ناهمگونی روبروست. روشن است این چالش در نفس این واقعیت‌ها نیست؛ بلکه در پذیرش آنها از سوی افراد و هماهنگی و سازگاری آنها با برخی دیگر از واقعیت‌های اجتماعی است؛ به‌ویژه هنگامی که برخی از این احکام در حکومت دینی باید لباس قانون به خود بپوشد و عهده‌دار تنظیم روابط اجتماعی شود.

یکی از ویژگی‌های معنوی که قانون باید داشته باشد، «اقتدار» است. اقتدار بدین معناست که قانون بتواند مخاطبان خود را منقاد و فرمانبردار کند. قانون هنگامی این ویژگی را داراست که همسو با انتظارات و نیازها و ویژگی‌های فکری و اخلاقی جامعه باشد. وگرنه نمی‌تواند به‌عنوان یک قاعده حقوقی رفتارهای اجتماعی را هدایت کند. قانون در یک جامعه هنگامی از سوی مردم پذیرفته است که با وضعیت زندگی‌شان همسو باشد. اگر مردم وادار به انجام نقش‌هایی شوند که با زندگی آنها هماهنگ نیست، وضعیت آنومیک¹ و بی‌هنجاری پیش می‌آید (ممتاز، 1387: 56).

واقعیت این است که از آغاز انقلاب اسلامی تاکنون که چهار دهه از آن می‌گذرد، فتوای فقهای در برخی واقعیت‌های اجتماعی دچار چالش است؛² مانند حقوق بشر که این

1. Anomic.

2. گفتنی است پاره‌ای از این واقعیت‌ها با تدبیرهایی، همسو با انتظارات اجتماعی شده‌اند؛ مانند پذیرش مرور زمان در دعاوی کیفری و حقوقی، برابری دیه مسلمان و اهل کتاب، ارث بردن زن از شوهر خود از عرصه، برابری‌سازی دیه زن با مرد در سانه‌های رانندگی، برقراری تناسب مجازات در جرائم تعزیری در افراد زیر سن 18 سال.

خود ریشه بسیاری از چالش‌ها با فتوای فقهی همچون برابری حقوق زن و مرد، قلمرو آزادی فردی و تغییر دین است. همین‌گونه چالش فتوای فقهی با سن کیفری زنان، جواز قتل در فراش^۱ قصاص مُکره در اکراه در قتل، وجوب تمکین زن، لزوم اذن ولی در نکاح باکره، جواز قتل به اعتقاد مهدورالدوم بودن دیگری و... این چالش همچنان پابرجاست و به‌مرور می‌تواند به آنها افزوده شود؛ و به‌رغم آگاهی از آنها تاکنون از میان نرفته‌اند. بدیهی است واژه «چالش» اینجا بیانگر وجود مشکلات و موانعی در مسیر مدیریت جامعه است.

اکنون این پرسش در میان است که برای همسو ساختن فقه با واقعیت‌های اجتماعی و نیرومند کردن آن در راستای رویارویی با این دست مشکلات و هموارسازی مدیریت جامعه چه راهکاری می‌توان به میان آورد؟^۲

به‌طور کلی برای نیرومند کردن فقه در راستای رویایی با چالش‌ها باید دو تغییر انجام گیرد:

الف) اجتهاد دوباره در اصول دین (خداشناسی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی) به‌ویژه افزودن انسان‌شناسی به اصول دین.

ب) راه کسب معرفت فقهی از رهگذر افزایش ظرفیت بنای عقلا و دو حکم عقل نظری و عملی استوار بر بهره‌گیری از معرفت‌های عقلی و تجربی.^۳

1. این فتوا در قانون مجازات اسلامی کتاب تعزیرات ماده 630 صریحاً وجود دارد.

2. گفتنی است این پرسش میان فقه اهل سنت و شیعه مشترک است و هریک از دانشمندان آنها کوشش کرده‌اند، پاسخ آن را بیابند. در میان شیعه راهکارهایی مانند بهره‌گیری از احکام ثانوی، توجه به عنصر زمان و مکان در فهم احکام، تفکیک احکام به ثابت و متغیر، منطقه‌الفراغ یا برجسته کردن نقش عقل در فهم احکام به‌عنوان منبع شناخت حکم به میان آمده، در فقه اهل سنت راهکارهایی مانند طرح مقاصد پنج‌گانه نیز در همین راستاست. هریک از این راهکارها به‌طور نسبی توانسته در برخی موضوع‌ها چاره‌ساز باشد؛ ولی همان‌گونه که گفته شد، در برخی موضوع‌های دیگر چالش همچنان وجود دارد و این می‌تواند گواه بر این سخن باشد که اینها نمی‌توانند راهکار اساسی و پایدار به شمار آیند؛ به‌گونه‌ای که بتوانند موجب نیرومندی فقه در رویارویی با همه چالش‌ها باشد.

3. گفتنی است افزایش ظرفیت عقل، متفاوت از برجسته شدن نقش عقل است که در پاورقی پیشین گفته شد. برجسته شدن نقش عقل نظر به منبیت آن برای استنباط حکم شرعی است. ادامه بحث، این سخن را روشن می‌کند.

تمرکز این مقاله بر تغییر دوم است. اهمیت این تغییر بدان‌روست که دو منبع اصلی شناخت احکام شرعی، یعنی کتاب و سنت، عینی و تغییرناپذیر هستند. آنچه تغییرپذیر است و می‌تواند ظرفیت فقه را در رویارویی با چالش‌ها نیرومند سازد، روش برداشت و فهم از این دو منبع است که با عنوان روش کسب معرفت فقهی یاد می‌شود.

1. مفهوم‌شناسی

1.1. عقل

عقل گاهی در برابر تجربه به کار می‌رود. تجربه دو گونه است. گاه منظور از تجربه کشف و شهودهای عرفانی است و گاه نیز منظور دستاوردهای پژوهش‌های علمی و میدانی است که اصطلاحاً به آن «علم»^۱ می‌گویند. در این هنگام منظور از عقل معرفت‌های بدیهی و نظری است که از رهگذر استدلال به دست می‌آید.

گاهی عقل در برابر نقل به کار می‌رود. در این هنگام منظور از عقل هر گونه شناخت‌هایی بشری غیر از کشف و شهودهای عرفانی است. اینجا منظور از عقل این معناست. بنابراین شامل دریافت‌های عقلی و تجربی به غیر از تجربه‌های عرفانی می‌شود (قماشی، 1384: 59).

1.2. حکم عقل نظری و عقل عملی

مفهوم نظری و عملی در فلسفه گاه صفت برای واژه عقل است و گفته می‌شود عقل نظری و عقل عملی و گاه صفت برای واژه حکمت است و گفته می‌شود حکمت نظری و حکمت عملی. اگر گفته شود حکمت نظری و حکمت عملی منظور دانش نظری و دانش عملی است و اگر گفته شود عقل نظری و عقل عملی منظور سرچشمه دستیابی به دانش نظری و دانش عملی است که همان عقل است. اینجا منظور از حکم عقل نظری و حکم عقل عملی همان حکمت نظری و حکمت عملی است. برای عقل نظری و عقل عملی در

فلسفه دو دسته تعریف وجود دارد.¹ اینجا منظور از عقل پدیده‌ای است که سرچشمه درک و شناخت گزاره‌ای است،² و رابطه عقل با آن به گونه کاشف و مکشوف است. در این هنگام اگر شناخت فقط مربوط به امور دانستنی باشد (ما ینبغی ان یُعلم)، حکم عقل نظری و چنانچه شناخت مربوط به اموری باشد که افزون بر دانستن باید به آنها عمل کرد، حکم عقل عملی (ما ینبغی ان یعمل) گفته می‌شود (غروی اصفهانی، 1374: 311). برخی فیلسوفان در راستای همین معنا، تعریف روشن‌تری به میان آورده و گفته‌اند حکم عقل نظری آگاهی به موجوداتی است که وجودشان در اختیار آدمی نیست (موجود تکوینی) و حکم عقل عملی آگاهی به اموری است که در اختیار آدمی و متعلق قدرت و چارچوب رفتار آدمی است (سبزواری، بی‌تا: 310). برای نمونه درک وجود عقل، اختیار، برابری انسان‌ها و نیاز به خوراک و پوشاک، اموری دانستنی و بیرون از اختیار آدمی است که به آنها احکام عقل نظری گفته می‌شود؛ ولی درک لزوم رعایت حق آگاهی، آزادی، برابری، حق تأمین خوراک و پوشاک اموری عمل‌کردنی و در چارچوب اختیار و رفتار آدمی است که به آنها احکام عقل عملی گفته می‌شود.

بنابراین با توجه به مفهوم عقل که در برابر نقل است، منظور از عقل (خواه نظری یا عملی) دو گونه تجریدی (استدلالی) و تجربی (استقرایی) است. منظور از عقل تجریدی (نظری یا عملی) دریافت پیشینی است که آدمی با تأمل و اندیشه و بدون نیاز به بهره‌گیری

1. در یک تعریف منظور از عقل نظری و عملی یک قوه است با دو نقش. یعنی یک نیروی درک‌کننده است به نام عقل، اگر آنچه را درک کرده، مربوط به امور دانستنی باشد، عقل نظری و چنانچه مربوط به امور عمل‌کردنی باشد، عقل عملی می‌نامند (هادی سبزواری، شرح منظومه، ص 310). در تعریف دوم عقل نظری و عقل عملی دو قوه است با دو نقش. منظور از عقل نظری، نیروی درک‌کننده است؛ خواه امور نظری باشد یا عملی. ولی منظور از عقل عملی، قوه عامله است و کار آن صرفاً عمل است. (محمدتقی مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص 96).

4. معرفت گزاره‌ای، شناخت نسبت به یک گزاره است؛ مانند معرفت به اینکه زمین گرد است یا دو به علاوه دو چهار می‌شود. در برابر آن، معرفت به توانایی یا چگونگی وجود دارد. مانند معرفت به اینکه می‌دانم چگونه باید شنا یا رانندگی کرد. معرفت گزاره‌ای نوعی از شناخت است که نیازمند توانایی‌های نسبتاً پیچیده‌ای است که انسان‌ها واجد آن هستند. (دانکن پریچارد، چیستی معرفت، ترجمه یاسر خوشنویس، ص 4).

از آزمون و تجربه آنها را درک می کند؛ مانند حکم عقل به برابری انسانها (عقل نظری) یا حکم عقل به لزوم رعایت برابری میان آنها (عقل عملی). منظور از عقل تجربی، دریافت های پسینی است که آدمی پس از تجربه و آزمون، آنها را درک می کند؛ مانند اینکه مثلاً مطالعات و پژوهش های میدانی نشان دهند که بلوغ و بزرگ سالی دختران از سیزده سالگی است (عقل نظری) یا حکم عقل به لزوم آغاز مسئولیت کیفری از سیزده سالگی (عقل عملی).

1.3. ارتکاز عقلا

ارتکاز در لغت به معنای دفن است (جوهری، 1418ق: 701). ارتکاز عقلایی نوعی شناخت و شعوری است که در ژرفای ذهن آدمیان وجود دارد (حکیم، 1979م: 200). این شعور و شناخت می تواند سرچشمه رفتار آدمیان شود (امام خمینی، 1385ق: ج 2، ص 123) که به آن بنای عقلا گفته می شود. پایه شکل گیری این شناخت می تواند سرشت و طبیعت آدمی، آموزه های دینی یا مناسبات فرهنگی (حکیم، 1979م: 200) یا نیازها یا دلایل عقلی باشد.¹ هریک از ارتکاز عقلا و بنای عقلا می تواند در یکدیگر تأثیرگذار باشد؛ بدین معنا که هریک از آن دو می تواند موجب تثبیت و استمرار دیگری شود و هریک از این دو مستلزم دیگری است. ارتکاز عقلا ملازم با بنای عقلا و استمرار عمل است و بنای عقلا نیز ملازم با نوعی شناخت و شعور آدمی است. در نتیجه هریک دو روی یک سکه هستند؛ با این تفاوت که بنای عقلا امری عینی و ارتکاز عقلا امری ذهنی است.

1.4. واقعیت اجتماعی

واقعیت اجتماعی یک مفهوم جامعه شناختی است. مفهوم واقعیت در انگلیسی برابر Fact به معنای حقیقت و در عربی از ریشه وقوع به معنای هر آن چیزی است که قطعیت یافته است. واقعیت کیفیتی است مرتبط با پدیده هایی که وجودی مستقل از خواست و اراده

1. برای نمونه، ارتکاز یا بنای عقلا بر حجیت ظواهر، استوار بر این دلیل عقلی است که اگر آنها حجت نباشند، موجب اختلال در نظام زندگی انسان می شود. در واقع جلوگیری از اختلال نظام دلیل عقلی بنای عقلا بر حجیت ظواهر است.

آدمیان دارند و نمی‌توان آنها را کنار گذاشت (برگر و لوکمان، 1375: 7). واقعیت اجتماعی رخدادی است که به‌گونه مستقیم مانند قانون یا غیرمستقیم مانند رأی دادن از دل یک رابطه برخاسته است. بدیهی است که در مفهوم رابطه معنای گروه لحاظ شده است. بنابراین صرف کنار هم بودن یک رشته رفتارها مانند غذا خوردن نمی‌تواند واقعیت اجتماعی باشد؛ زیرا برخاسته از یک رابطه نیست. به‌دیگرسخن واقعیت اجتماعی به‌عنوان موضوع اصلی جامعه‌شناسی همان رفتارهای گروهی آدمیان یا لوازم این رفتارهاست.

در این باره که این واقعیت، ذهنی یا عینی است، اختلاف نظر وجود دارد. این اختلاف نظر برخاسته از اختلاف در پارادیم‌ها یا مدل‌های فکری در جامعه‌شناسی است (ریتزر، 1389: 63). مطالعات نشان می‌دهند واقعیت اجتماعی پدیده‌ای آمیخته از عین و ذهن است که برای شناخت آن باید به هر دو توجه شود (همان: 636). برای نمونه شطرنج‌بازی به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی یک عینیت دارد که همان بازی کردن براساس یک رشته قواعد به‌وسیله چیزهایی است که به آن مهره شطرنج می‌گویند. جهت ذهنی، هدفی است که از این بازی وجود دارد. گاه این بازی باهدف برد و باخت است که به آن قمار گفته می‌شود و گاه باهدف سرگرمی و ورزش است که امری ذهنی است. بدیهی است حکم شرعی این پدیده تابعی از این است که به جهت ذهنی آن نیز توجه شود. به همین ترتیب است واقعیت‌های اجتماعی چون خرید و فروش خون، دیه مسلمان و اهل کتاب یا دیه زن. گفتنی است جهت ذهنی واقعیت اجتماعی تابعی از وضعیت‌هایی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه است و برای شناسایی جهت ذهنی واقعیت اجتماعی باید این وضعیت‌ها مطالعه شود.

با توجه به آنچه گفته شد، به دست می‌آید که واقعیت‌های اجتماعی برابر با مفهوم موضوع احکام در فقه است؛ با این تفاوت که پسوند اجتماعی، بیشتر به موضوع‌هایی از جنس معاملات نظر دارد. در موضوع‌های احکام شرعی، مانند واقعیت‌های اجتماعی نیز هم جهت عینی و هم ذهنی وجود دارد. بدین‌رو شناسایی واقع‌بینانه موضوع حکم شرعی اقتضا

دارد که در دل وضعیت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی روزگار مطالعه شود؛ چرا که به طور مسلّم حکم شریعت با عنایت به این وضعیت‌ها صادر شده است.

1.5. حکم تکلیفی و وضعی

به‌طور کلی حکم شرعی قانونی است از سوی خداوند که شأنت قانونگذاری دارد (صدر، 1408ق: 104). به‌دیگرسخن حکم شرعی، قانونی است که از سوی خداوند برای تنظیم و سامان‌دهی زندگی انسان صادر شده است (همان: 65). فقیهان، این حکم را به دو قسم بخش‌بندی کرده‌اند: حکم تکلیفی و حکم وضعی. ماهیت حکم تکلیفی در بردارنده الزام بر انجام یا انجام ندادن کاری و تعداد آن پنج قسم است. در این‌باره اختلافی وجود ندارد. ولی درباره ماهیت حکم وضعی و تعداد آن اختلاف وجود دارد.

در این مقاله منظور از حکم وضعی مجعولات شرعی است که خالی از هرگونه الزام و تکلیف (غروی نائینی، بی‌تا: ج 3، ص 384) و برخاسته از وضعیت یک واقعیت یا پدیده است. به‌دیگرسخن منظور از حکم وضعی هرگونه حکمی است که برخاسته از ویژگی‌های یک پدیده در مقایسه با وضعیت قانونی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی آن است؛ مانند صحت بطلان بیع که شارع با آگاهی از وضعیت آنها این حکم‌ها را صادر می‌کند یا مانند سببیت یا مانعیت یک پدیده که آن نیز از دل وضعیت مربوط به آن برمی‌خیزد؛ مانند عقد نکاح که سبب زوجیت است یا قاتل بودن وارث که مانع ارث بردن است یا نصف بودن دیه یا ارث زن. اینها احکام وضعی است که شارع با توجه به وضعیت یک پدیده صادر می‌کند و حکم تکلیفی نیز بر آن مترتب می‌شود. بدین‌رو گفته شده احکام وضعی موضوع برای احکام تکلیفی است (جمعی از محققان، 1389: 117) و در کنار هر حکم وضعی که برای یک پدیده هست، یک حکم تکلیفی نیز وجود دارد (شاه‌رودی، 1387: ج 3، ص 360) که این حکم تکلیفی متناسب با آن وضعیت و برگرفته از آن است. بدین‌رو گفته می‌شود احکام وضعی منحصر در تعداد خاصی نیست (موسوی بجنوردی، بی‌تا: ج 3، ص 386).

اگر این سخن پذیرفته شود، می‌توان گفت در فهم و شناخت حکم وضعی یک موضوع یا واقعیت اجتماعی باید وضعیت فرهنگی، اقتصادی، سیاسی آن مطالعه شود. درواقع این سخن «اشعار» می‌دارد که برای شناخت حکم تکلیفی باید وضعیت روزگار واقعیتی را شناسایی کنیم که می‌خواهیم حکم تکلیفی آن را به دست آوریم. از رهگذر این شناسایی، حکم وضعی آن کشف و در پی آن حکم تکلیفی نیز شناسایی می‌شود. شناخت احکام وضعی به معنای آگاهی از «هستی» یک پدیده اجتماعی است که محاط یک رشته شرایط و قیود است و این آگاهی نقش تعیین‌کننده‌ای در کشف حکم تکلیفی دارد.

2. روش کسب معرفت فقهی در فقه شیعه

2.1. روش کسب معرفت فقهی رایج

اجتهاد کوشش فرد برای شناخت حکم شرعی از منابع کتاب، سنت، اجماع و عقل است. اگرچه در این باره اصل بر پیروی از علم است، ولی از آنجاکه بیشتر دانشمندان علم اصول باب علم را مسدود می‌دانند و این سخن استوار بر دلایلی است که سرآمد آنها بنای عقلاست، استناد به ظن را چنانچه فقط برگرفته از متن کتاب و سنت باشد، حجت و این دست ظنون را ظن خاص می‌دانند؛ با این توجیه که به گونه‌ای ویژه دلیل قطعی بر حجیت آنها وجود دارد. بدین‌رو باب علمی را باز می‌دانند. بر این پایه ظنونی که از راه‌هایی غیر از متن کتاب و سنت به دست می‌آیند، حجت نمی‌دانند. از این‌رو در عمل برای استنباط حکم شرعی به دو منبع کتاب و سنت مراجعه می‌شود و شمول ظواهر کتاب یا سنت نسبت به یک موضوع دلیل کافی بر شناخت حکم شرعی است. وجود اجماع یا دلیل عقلی برخلاف کتاب و سنت نمی‌تواند دارای اهمیت باشد؛ زیرا اجماع از نظر شیعه همان کشف از قول معصوم است و دلیل مستقل نیست. دلیل عقل نیز اگرچه به عنوان منبع شناسایی حکم شرعی معرفی شده است؛ ولی تا هنگامی که قطعی نباشد، نمی‌تواند هم‌اورد دلیل نقلی باشد. بر این پایه هرگونه دلیل عقلی غیرقطعی اگرچه بر ایند پژوهش‌های روشمند و علمی باشد، حجیت ندارد. بنابراین روح اجتهاد از نظر شیعه استناد به ظهورات کتاب و سنت است. بنابر

باور مشهور فقیهان شیعه برای استناد به ظهور کتاب و سنت تحقق ظن شخصی از سوی مخاطب به مدلول متن ضرورتی ندارد (طباطبایی یزدی، 1427ق: 309). همین اندازه که ظاهر متن بر معنایی دلالت دارد و نوعاً موجب ظن بر مراد است، برای حجت کافی است؛ خواه ظن شخصی بر خلاف ظن نوعی وجود داشته باشد یا خیر؛ زیرا رابطه خدا و انسان رابطه مولا و عبد است و عرفاً ظاهر کلام مولا برای عبد حجت است؛ خواه ظن به خلاف داشته یا نداشته باشد (خویی، 1409ق: 118). ولی پاره‌ای دیگر از فقیهان یادآوری کرده‌اند چنانچه ظن شخصی برخلاف ظن نوعی مستند به دلیل معتبر باشد (انصاری، 1427ق: 162) یا دست کم دلیل قطعی بر بی‌اعتباری آن باشد (سلطان‌العلماء، 1371ق: 221)، ظاهر متن اگرچه موجب ظن نوعی بر مراد باشد، حجت نیست.

بااین‌همه همان‌گونه که گفته شد، بیشتر فقیهان برای کشف مراد جدی‌گوینده، صرف ظهور کلام او را کافی می‌دانند؛ در نتیجه پس از جستجو از دیگر سخنان و قرینه‌های موجود در موضوع سخن و جمع‌بندی آنها، حجت بر حکم شرعی وجود دارد و همین اندازه برای فهم و شناخت حکم شرعی کافی است؛ زیرا هدف اجتهاد تحصیل حجت بر حکم شرعی است (آخوند خراسانی، 1427ق: 354) و دیگر ظنونی که از راهی غیر از ظهورات به دست می‌آید، حجت نیست؛ خواه معتبر باشد یا غیرمعتبر؛ زیرا اصل بر حرمت عمل بر ظن است (مکارم شیرازی، 1416ق: 323). مگر ظنونی که از کتاب و سنت به دست می‌آید؛ زیرا بنای عقلا فقط این دست ظنون را حجت می‌دانند.

دست‌آورد این روش معرفت فقهی انزوای نقش آفرینی معرفت‌های تجربی و تجریدی عقلی است؛ زیرا معرفت‌های عقلی ظنی مشمول اصل حرمت عمل به ظن است و معرفت‌های عقلی خیلی کم به حد قطع می‌رسند.¹ این سخن به معنای ناکارآمدی معرفت‌های عقلی در شناخت حکم شرعی است و در نتیجه موجب از میان رفتن یا کاهش ظرفیت بهره‌گیری از آنها برای

1. گفتنی است دانشمندان علم اصول باور دارند اگر معرفت عقلی به حد قطع برسد، حجت شرعی است و چنانچه با نقل تعارض داشته باشد، بر آن مقدم می‌شود.

کشف حکم شرعی است و به رغم پافشاری برای کارآمدی و نیرومند کردن جایگاه عقل در فهم احکام شریعت، تحول شایسته‌ای تاکنون رخ نداده است.

2.2. حجیت معرفت‌های عقلی

فقه یک دستگاه معرفتی برای شناخت فرمان‌های خداوند درباره رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌هاست. این دستگاه معرفتی مانند دیگر نظام‌های معرفتی استوار بر پیش‌فرض‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی است (ایمان، 1391: 20 و 46). این پیش‌فرض‌ها هدایتگر معرفت است. راه کسب معرفت فقهی رایج به‌رغم کوشش‌هایی که شده است، تاکنون نتوانسته پاسخ درخوری به رویدادهای اجتماعی بدهد. در این بحث با اشاره کوتاه به تعریف معرفت و انواع آن در پی بازنگری در راه کسب معرفت فقهی هستیم و بر این باوریم نیرومند شدن فقه برای رویارویی با واقعیت‌های اجتماعی و چالش‌ها از رهگذر افزایش کارایی ارتکاز عقلا و عقل رخ می‌دهد و این نیز با بازنگری در راه کسب معرفت فقهی و حجیت معرفت‌های عقلی شدنی خواهد بود. روشن است با توجه به اینکه فقیهان استاد به معرفت‌های عقلی قطعی را حجت می‌دانند، منظور معرفت‌های ظنی عقلی است. در این هنگام پرسش این است که با توجه به اصل وجوب پیروی از علم و اصل حرمت پیروی از ظن چگونه می‌توان به این دست از معرفت‌ها اعتماد کرد؟ آیا دلیلی بر حجیت این گونه شناخت‌ها در فهم حکم شرعی واقعیت‌های اجتماعی وجود دارد؟ پاسخ به این دو پرسش می‌طلبد درباره این دو اصل که درواقع دو روی یک سکه هستند، بحث کنیم.

از نظر شناخت‌شناسی به‌طور کلی معرفت باور صادق موجه است (پریچارد، 1393: 29). منظور از باور همان عقیده است. واژه صادق اشاره به این دارد که معرفت حکایت از واقع می‌کند. موجه نیز بیانگر مدلل و معقول بودن معرفت است. این قید بیرون‌کننده دو دسته باورهاست. نخست باورهایی که مدلل نیست و بر اثر علت در ذهن آدمی شکل گرفته‌اند. دیگری باورهایی که مدلل است، ولی دلیل آنها معقول یا عقلانی نیست (نوریس،

1389:39). معقول بودن اشاره به روشمند و هدفمند بودن معرفت است و همین قید، معرفت را از غیر معرفت جدا می‌کند (پریچارد، 1393:55). معرفت به لحاظ کشف از واقع دارای دو مرتبه قطع (علم) و ظن است. علم¹ یا قطع درجه‌ای از معرفت است که از سوی دارنده آن احتمال خلاف واقع ندارد. بدین‌رو حجیت آن ذاتی است. ظن به معنای اعتقاد راجح، درجه‌ای از معرفت است که احتمال خلاف در آن وجود دارد؛ ولی درجه کشف آن از واقع بسته به راه یا روش کسب آن است. یک درجه آن اطمینان است. اطمینان یا قابل اعتماد بودن یعنی احتمال اینکه روشی که برای کسب معرفت به کار رفته یا واقع مطابقت کند، بیشتر از مطابق نبودن است (همان: 76).

از نظر عقلی پیروی از علم بر پیروی از ظن برتری دارد؛ ولی پرسشی که وجود دارد اینکه در کسب شناخت در علوم گوناگون و از راه دستگاه‌های معرفتی آنها، آیا کسب شناخت در حد علم امکان‌پذیر است؟

پاسخ معرفت‌شناسان به این پرسش منفی است و اساساً به‌طور کلی انواع معرفت‌های بشری را جایز الخطا می‌دانند (ساعی، 1392:8) و برخی از آنان نیز شاید مبالغه‌آمیز گفته‌اند هیچ معرفتی قطعیت ندارد.² دو دلیل برای این سخن گفته شده است، نخست اینکه واقعیت‌ها و پدیده‌ها تودرتو و پیچیده هستند. دیگر اینکه آدمی در شناخت پدیده‌ها فقط تماشاگر نیست، بلکه بازیگر نیز هست. در نتیجه قطعیت در شناخت دیرپاب است. امروز اهمیت قطعیت‌ناپذیری معرفت به اندازه‌ای است که از آن به‌عنوان یک کشف و یکی از علل ورود انسان به دنیای مدرن یاد می‌شود (فناپی، 1389:142). بنابراین به‌رغم لزوم پیروی از علم، به دلیل دیرپاب بودن دستیابی به آن، ناگزیر از معرفت‌های ظنی پیروی می‌شود و تکلیف به پیروی از علم، مالا یطاق و غیرواقع‌بینانه است. ولی همان‌گونه که گفته

1. روشن است منظور از علم در این بحث علم حصولی است، نه علم حضوری.

2. گفتنی است قطعیت‌ناپذیری به معنای انکار حقیقت یا نرسیدن به آن نیست؛ بلکه به معنای دیرپایی آن است و کوشش حقیقت‌خواهانه از رهگذر گفتگو می‌تواند ما را به آن نزدیک کند (پویر، 1379:31).

شد، راه کسب آنها باید معقول باشد؛ بدین معنا که هرگونه ظنی و از هر راهی پذیرفته نیست؛ بلکه با توجه به موضوع و پرسش‌های مربوط به آن راه کسب معرفت تعیین می‌شود و مجموعه موضوع و پرسش‌های پیرامون آن هنجارهای معرفتی و بایدها و نبایدهای آن را تعیین می‌کند که رعایت آنها به معنای معقولیت معرفت و نادیده گرفتن آنها به معنای نامعقول بودن آن است. برای نمونه اگر موضوع علم انسان بوده و این پرسش در میان است که علل بیماری جسمی او چیست، ناگزیر راه کسب پاسخ این پرسش تجربی است. از دیگر سو چنانچه موضوع انسان است، ولی پرسش مطرح درباره مختار بودن یا نبودن اوست، راه کسب چنین معرفتی عقل است.

گفتنی است معرفت‌های ظنی نیز مصون از خطا نیست و مشمول اصل خطاپذیری معرفت‌های بشری است. بدین‌رو معرفت‌شناسان دیدگاه «عقلانیت نقادانه» را به میان آورده‌اند؛ بدین معنا که من «ممکن است» بر خطا باشم و شما بر صواب، اما با بذل کوشش و سنجش ممکن است هر دوی ما به حقیقت «نزدیک شویم» (کارل پوپر، 1379: 31). باید به جان بکشیم تا هر پاسخی را که برای مسئله می‌سازیم، سرنگون کنیم و به زیر بکشیم؛ نه اینکه پاسدار حرمت آن باشیم (همان: 26).

بنابر آنچه گفته شد، آدمی برای دستیابی به شناخت ناگزیر است به معرفت‌های ظنی، ولی از نوع اطمینانی آن اعتماد کند. بدین‌رو گفته شده: دانش در ذات خود ظنی، مناقشه‌بردار و کثرت‌پذیر است؛ فرقی نمی‌کند ریاضیات، فیزیک یا فلسفه باشد (فی، 1383: 13).

2.3. حجیت ظنون عقلی در کسب معرفت‌های فقهی

دانشمندان علم اصول مانند معرفت‌شناسان معاصر دستیابی به علم را واقع‌بینانه نمی‌دانند و از آن زیر عنوان «انسداد باب علم» یاد می‌کنند؛ با این تفاوت که معرفت‌شناسان در همه حوزه‌های دانش بر این باورند، ولی دانشمندان علم اصول این سخن را فقط در کسب معرفت‌های فقهی و شناخت احکام شرعی می‌گویند.

برخی فقیهان معاصر پا را از این فراتر نهاده و گرایش به بسته بودن باب علمی نیز دارند (زنجانی، 1393: 29-5). بنابراین انتظار تحصیل معرفت فقهی در حد علم تکلیف مالایطاق است. بدین رو هم معرفت شناسان و هم دانشمندان علم اصول ناگزیر معرفت ظنی را پذیرفته‌اند و حجیت آن را برای طرح ادعای علمی می‌پذیرند؛ با این تفاوت که از نگاه معرفت شناسان چنانچه مستند ظن یا راه حصول آن معقول یا عقلانی¹ باشد، به‌طور کلی پذیرفته است. ولی دانشمندان علم اصول فقط ظنونی را حجت می‌دانند که برگرفته از متون کتاب و سنت باشد. آنان اگرچه در نوشته‌های اصولی خود دلایل گوناگون نقلی و عقلی برای این ادعای خود آورده‌اند، ولی همان‌گونه که برخی صاحب‌نظران دانش اصول نیز تصریح کرده‌اند، عمده دلیل حجیت این دست ظنون بنای عقلاست (بروجردی، 1415ق: 471). بنای عقلا به‌عنوان دلیل حجیت ظنون نقلی امری فرادینی است و در این باره عقلا میان ظنون نقلی و عقلی اطمینانی تفاوتی نمی‌گذارند. همان‌گونه که عقلا ظن برگرفته از نقل‌های خردمندان و عقلانی را حجیت می‌دانند، به‌همین ترتیب ظن اطمینانی برگرفته از راه‌های عقلی (تجربی یا تجربیدی) نیز حجت است و تفاوتی میان این دو دسته ظنون وجود ندارد. گفتنی است بنای عقلا در حجیت ظنون نقلی اطمینانی استوار بر چندین دلیل عقلی است که در نوشته‌های گوناگون دانشمندان علم اصول آمده است.² (غروی نائینی، بی‌تا: 135) به همین سان بنای عقلا بر حجیت ظنون اطمینان عقلی نیز استوار بر دلیل عقلی است که پیش از این اشاره شد و از این جهت نیز تفاوتی نمی‌کند.

برخی دانشمندان علم اصول در استدلال برای حجیت ظن اطمینانی (معقول) گفته‌اند حجیت قطع به دلیل نبود احتمال خلاف که تمایز اصلی میان آن و ظن است، نیست؛ بلکه به

1. معقولیت معرفت به معنای برخورداری راه کسب و معرفت از شرایط صدق است این خود موضوع در خور بحث جداگانه است (پریچارد، 1393: 55).

2. «فعمده الدلیل علی حجیه الظواهر بنا العقلاء الی علم العقل بذلک بمعنی ان کل عاقل یحلم بانّ اللفظ اذا کان قالباً لمعنی یجب ترتیب آثار ذلک المعنی حتی یثبت خلافه» (بروجردی، 1415ق: 472).

دلیل واقع‌نمایی قطع است و این ویژگی در ظن اطمینانی نیز وجود دارد و در این باره میان قطع و ظن تفاوتی وجود ندارد (خمینی، 1418ق: ج 6، ص 22). به دیگر سخن دلیل مهم حجیت این دست ظنون واقع‌نمایی و قابلیت کشف از واقع است. به همین سان محمدحسین طباطبایی باور دارد حجیت این دست ظنون در شمار اعتبارات عمومی (طباطبایی (ب)، بی‌تا: 326) و حجیت آن ذاتی است و نیاز به جعل ندارد (همان: 186). بر این پایه اساساً ظنونی که از راه‌هایی مانند قیاس یا استحسان به دست می‌آیند، حجیت ندارند؛ چراکه زبان این ظنون کشف از واقع نیست؛ بدین‌رو پشتوانه عقلی و عقلایی ندارد.

گفتنی است هدف از یکسان‌انگاری ظنون نقلی و عقلی در حجیت از دیدگاه بنای عقلا و دلیل عقل این نیست که این دست معرفت‌های عقلی همانند معرفت‌های نقلی بتوانند «اثبات‌کننده حکم شرعی» باشند؛ بلکه فقط نظر به اعتبار این دست ظنون است و بس. البته پذیرش حجیت آنها در موضوع‌های مشترک دارای پیامدهای فقهی است که گفته می‌شود. به دیگر سخن در پی آن نیستیم که با اثبات حجیت ظنون اطمینانی و معقول، آنها را در شمار منابع فقه و استنباط حکم شرعی به شمار آوریم؛ آن‌گونه که اهل سنت نسبت به ظنون برگرفته از قیاس و استحسان رفتار می‌کنند؛ بلکه می‌خواهیم توجه فقیهان را به لزوم بهره‌مندی از این ظنون درباره موضوع‌های مشترک میان آنها و کتاب و سنت جلب کنیم.

2.4. لزوم حصول ظن شخصی از ظواهر کتاب و سنت و بهره‌مندی از

معرفت‌های عقلی

یکی از بحث‌ها ذیل بحث حجیت ظواهر الفاظ در دانش اصول، پاسخ این پرسش است که آیا برای حجیت ظواهر الفاظ تحقق ظن شخصی برای شنونده نسبت به مراد گویند ضروری است یا اینکه تحقق ظن نوعی نسبت به مراد گوینده کفایت می‌کند؟

به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش و اثبات لزوم تحقق ظن شخصی از سوی شنونده کلام، در بهره‌مندی از معرفت‌های عقلی برای استنباط احکام واقعیت‌های اجتماعی تعیین‌کننده

است. بدین رو بحث را با میان آوردن این موضوع پی می گیریم. مشهور دانشمند علم اصول بر این باورند که برای حجیت ظواهر الفاظ کتاب و سنت به حصول ظن شخصی از سوی مخاطب نیاز نیست. بلکه همین اندازه که این الفاظ از نظر عرف ظهور در مدلول خود دارند و مراد جدی گوینده را نشان می دهند، کافی است. خواه مخاطب نسبت به مراد جدی گوینده ظن به دست بیاورد یا خیر (طباطبایی یزدی، 1427ق: 309)؛ زیرا به باور این دانشمندان دلیل حجیت ظواهر الفاظ بنای عقلاست و بنای عقلا نسبت به این حجیت اطلاق دارد؛ خواه برای مخاطب ظن شخصی حاصل شود، خواه نشود (العراقی، بی تا: 50). به نظر می رسد موضع گیری درباره این موضوع ثمره عملی درخوری در فهم احکام شرعی دارد؛ چراکه چنانچه برای حجیت ظواهر کتاب و سنت یا بالاتر از آن، برای تحقق ظهور این دو منبع حصول ظن شخصی را برای مجتهد ضروری بدانیم. در این هنگام پدید آمدن چنین ظنی برای مجتهد در پرتو معرفت های عقلی خواهد بود که در همان زمینه یا موضوع ظواهر کتاب و سنت احتمالاً وجود دارد که از آن به عنوان واقعیت اجتماعی یاد می شود و این می تواند تأثیر بسزایی در فهم حکم شرعی مطابق دگرگونی اجتماعی داشته باشد. بنابراین شایسته است کوشش کنیم و پاسخ این پرسش را بیابیم که برای حجیت ظواهر کتاب و سنت حصول ظن نوعی کافی است یا ظن شخصی لازم است؟

همان گونه که گفته شد، تنها دلیل مشهور دانشمندان علم اصول برای کفایت ظن نوعی در حجیت ظواهر کتاب و سنت، بنای عقلاست؛ با این توضیح که چنانچه مولا نسبت به عبد خود فرمانی صادر کرد و این فرمان از نظر عرف ظهور در معنایی داشت، باید به آن فرمان گردن نهد. عرف مخالفت عبد با این استدلال که او نسبت به سخن مولای خود معرفتی به دست نیاورده و برایش ظن حاصل نشده است، نمی پذیرد؛ زیرا عرف ظاهر را مطلقاً حجت می داند؛ خواه برای عبد، ظن به مراد جدی مولا حاصل شود، خواه نشود (الیزدی الفیروزآبادی، بی تا: ج 3، ص 114).

این دلیل پذیرفته نیست؛ زیرا اولاً دلیل بنای عقلی لبی است و لفظی نیست؛ بدین‌رو اطلاق ندارد تا بتوان به آن دست یازید. بنابراین در جایی که شک داریم آیا حکم عقلا اطلاق دارد یا ندارد و فقط شامل جایی می‌شود که فرد ظن شخصی به مراد جدی دارد، به قدر متیقن که همان ظن شخصی به مراد جدی است، بسنده می‌شود. در نتیجه ظهور سخن هنگامی حجت است که مخاطب، به مراد جدی گوینده ظن پیدا کند (طباطبایی یزدی، 1427ق: 309). لذا همان‌گونه که نقل شد، برخی فقیهان مانند محقق خوانساری، شریف العلماء و السید السند حصول ظن شخصی را برای فهم مراد جدی گوینده ضروری می‌دانند (سلطان العلماء، 1371ق: 221) و همین‌گونه است محقق کلباسی (انصاری، 1427ق: 170).

ثانیاً بنای عقلا میان دو دسته خطاب‌ها یا ظهورها تفکیک می‌کنند. نخست خطاب‌های میان مولا و عبد که تنها هدف آن امتثال فرمان‌های مولاست و بس، و دیگری خطاب‌هایی که هدف آنها تحصیل واقع از سوی مخاطب است و گوینده نمی‌خواهد فقط شنونده، فرمان او را اطاعت کند؛ بلکه پیش از امتثال امر می‌خواهد آن را فهم کند و برای او علم حاصل شود. سپس آن را فرمانبرداری کند (الفیروز آبادی، بی‌تا: ج 3، ص 114). در این هنگام صرف ظهور عرفی کافی نیست؛ بلکه شنونده باید ظن شخصی به مراد گوینده پیدا کند. به نظر می‌رسد خطابات شرعی از این دست هستند یا اگر چنین نیست، دست کم باید حصول ظن شخصی را برای مجتهد لازم بدانیم؛ زیرا اولاً شارع دین اسلام به کسب علم و تحصیل معرفت و تفقه در دین چنان اهمیت داده که بیان آن روشن‌تر از آفتاب است.¹ این همه تأکید بر تفقه در روایات گوناگون که تواتر معنوی دارند، این قطع یا دست کم اطمینان را حاصل می‌کند که شنونده خطابات شارع، پیش از اطاعت باید آن را بفهمد؛ چه‌اینکه اساساً کمال

1. «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...». (توبه: 122).

اطاعت در کمال معرفت است (مجلسی، 1374: ج 3، روایت 37).¹ تحقق فهم و معرفت نیز در گرو دست کم حصول ظن شخصی است؛ به ویژه اینکه در این روزگار مخاطب خطابات شرعی، عرف و توده مردم نیست؛ چه اینکه در این وضعیت آنان صلاحیت فهم این خطابات را ندارند؛ بلکه مخاطب مجتهد و فقیهی است که باید نهایت کوشش خود را در «فهم» خطاب شرعی و درایت درباره آن انجام دهد، نه اینکه فقط آن را روایت کند.² و این به حکم عقل مستلزم حصول ظن شخصی به مراد جدی شارع است.³

ثانیاً بر فرض چنین تفکیکی میان خطابات وجود ندارد و همین گونه عرف در هر دو دسته روایات، ظن نوعی را کافی می داند و همین گونه با چشم پوشی از اشکالی که نسبت به اطلاق گیری از بنای عقلاً گفته شد، ضرورت اقتضا دارد که مجتهد نسبت به مراد جدی ظن شخصی به دست آورد. بیان این ضرورت می تواند به اقتضای اموری باشد، مانند:

(الف) وجود دسیسه و تقلب در میان روایات؛

(ب) وجود اشتباه در نقل سنت؛

(ج) تاریخی بودن برخی روایات؛

(د) اهمیت داشتن پاره ای موضوع ها و احکام آنها؛

(ه) اظهار دوستی افراط گرایانه به دین و خاندان پیامبر (غلو)؛

(و) تقیه.

برای تفکیک روایات غیر واقعی، دروغین و اشتباه از روایات صحیح چاره هایی از سوی دانشمندان اندیشیده شده است؛ از جمله شکل گیری دو علم درایت و رجال. با این همه هنوز خرده گیری هایی در این باره وجود دارد؛ مانند اینکه اعتبار وثاقت راویان خود از راه نقل و

1. «أَفْضَلُكُمْ إِيمَانًا أَفْضَلُكُمْ مَعْرِفَةً».

2. «عَلَيْكُمْ بِالرَّوَايَاتِ لَا بِالرَّوَايَاتِ فَإِنَّ رِعَاةَ الْعِلْمِ قَلِيلٌ وَرَوَاةُ كَثِيرٌ».

3. درباره لزوم حصول شخصی در خطابات شرعی برخی خرده گیری ها وجود دارد که پذیرفتنی نیست (ر.ک: مظفر، 1370:

حجیت ظهور است و همین اشکال وجود دسیسه و اشتباه آنجا نیز وجود دارد؛ چرا که اینجا با دست یازیدن به ظهور سخنان ناقلان وثاقت راوی و بنای عقلا در پی پاسخ به اشکالات هستند؛ ولی در نهایت اشکال پاسخ داده نمی‌شود؛ مگر از راه لزوم حصول ظن شخصی.

درباره چگونگی تفکیک روایاتی که مدلول آنها حکم تاریخی است از روایاتی که مفاد آنها فراتاریخی است، تاکنون در میان فقیهان قاعده یا راهکاری به‌عنوان یک حوزه دانش همچون دانش درایت و رجال پدید نیامده و فقط گاه در میان تحلیل روایات به نکته‌هایی درباره تاریخی بودن روایت باعنوان «قضیه فی واقعه» گفته شده است. ولی این کافی نیست و نیاز به چاره‌اندیشی جدی دارد. نویسنده گمان می‌کند جدای از اهمیت لزوم تفکیک روایت‌های درست از نادرست که مربوط به امر یکم و دوم است، اساساً تفکیک روایت‌های تاریخی از فراتاریخی بسیار سرنوشت‌ساز است و ای‌بسا مسیر حرکت فقه و مباحث آن را دگرگون سازد. توجه درخور به این امر می‌تواند در نیرومندی فقه برای فهم احکام واقعیت‌های اجتماعی و رویارویی با چالش‌ها، پیامدهای بسزایی داشته باشد.

همین گونه است تفکیک روایت‌هایی که در بردارنده موضوع‌های سرنوشت‌سازی در زندگی بشر هستند، مانند حقوق بشر، از روایت‌هایی که موضوع آنها از چنان اهمیتی برخوردار نیست. به‌راستی چگونه می‌توان در موضوع‌های مهم مانند جواز قتل در فراش به صرف ظهور عرف و حصول ظن نوعی بسنده کرد؟ آیا می‌توان موضوع مهم این روایت را که با حق حیات آدمی (به‌عنوان یک حق بنیادین) ارتباط دارد، به صرف ظهور عرفی روایت بدون توجه به قناعت وجدان کسی که می‌خواهد فتوا بدهد، نادیده گرفت؟ آیا درباره لزوم قصاص مکره هنگامی که او وادار به قتل دیگری می‌شود، می‌توان فقط به ظن نوعی که از یک یا دو روایت پدید می‌آید، بسنده کرد؛ درحالی که هر دو روایت با اصول و ضوابط عقلی و اخلاقی مسئولیت کیفری به‌روشنی ناسازگار است؟ آیا عرف به این ناسازگاری‌ها آگاهی دارد و باوجود این برایش ظن حاصل می‌شود؟ آیا مجتهد نباید

پاسخگوی این پرسش‌ها باشد؟ اگر پاسخ مثبت است، آیا حصول ظن نوعی کافی است؟
آیا نباید وی به ظن شخصی برسد؟¹

صدها موضوع یا واقعیت اجتماعی وجود دارد که منطقاً و عقلاً نمی‌توان و نباید تعیین تکلیف آن را به صرف ظهور عرفی و ظن نوعی واگذار کرد. گاه فهم درست این موضوع‌ها نیازمند تخصص و باریک‌بینی‌هایی است که از چشم صاحب‌نظر نیز پنهان می‌ماند. در این هنگام تکلیف فهم عرفی روشن است؛ به‌ویژه اگر بخواهیم به جای موضوع بر مفهوم «واقعیت اجتماعی» که دغدغه این مقاله است، انگشت بنهیم؛ زیرا همان‌گونه که در پیش گفته شد، واقعیت اجتماعی یک اصطلاح تخصصی در حوزه جامعه‌شناسی است و با توجه به تفسیر این اصطلاح که صاحب‌نظران در میان گذاشته و نگارنده نیز آن را پذیرفته است، جنبه ذهنی در فهم و برداشت آن تعیین‌کننده است. بدین معنا که در فهم واقعیت اجتماعی نمی‌توان فقط به پیکره مادی آن بسنده کرد؛ بلکه باید به جنبه ذهنی مانند قصد و هدف پدیدآورنده آن که در دل وضعیت‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شکل می‌گیرد نیز توجه شود. این البته سخن کوتاه و ساده‌ای است، ولی گاه فهم هدف و قصد آن متوقف بر مطالعات فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... روزگار صدور روایت است. برای نمونه موضوع وجوب حجاب که به‌سادگی با آن برخورد می‌شود، یک واقعیت اجتماعی است و برای شناخت حکم شرعی آن باید ظرف روزگار صدور این حکم مطالعه شود. حجاب یک جنبه مادی دارد و آن پوشش بدن است؛ ولی این به‌تنهایی موضوع یا واقعیت اجتماعی نیست؛ بلکه ابعاد ذهنی که همان وضعیت فرهنگی، اجتماعی است، در فهم آن به‌عنوان موضوع حکم شرعی یا واقعیت اجتماعی دخالت دارد. هنگامی که فقیه به این جنبه‌ها توجه و آگاهی پیدا می‌کند، ای‌بسا استظهار او متفاوت از استظهار عرف است.

1. به نظر نگارنده هریک از امور چهارگانه گفته‌شده، دارای نکته‌ها، پرسش‌ها و مناقشه‌های جدی است که نیازمند نوشته‌ای مفصل است؛ ولی به علت محدودیت در عنوان مقاله و کمیت آن نمی‌توان به جزئیات آن پرداخت و فقط به سرنخ‌های بحث اشاره می‌شود.

بنابراین چگونه باور داشته باشیم حصول ظن شخصی برای مجتهد ضرورتی ندارد و همان ظن نوعی کافی است؟

بنابراین با توجه به دلیل حجیت ظهور که بنای عقلاست و با عنایت به اموری شش‌گانه و توضیحاتی که داده شد، ناگزیر هستیم باور به لزوم حصول ظن شخصی، معقول و اطمینان‌آور در ظهور متون دینی برای شناخت حکم شرعی باشیم؛ به‌ویژه چنان‌که به این نکته معرفت‌شناختی توجه داشته باشیم که اساساً معرفت و آگاهی، امری فردی است؛ یعنی در معرفت فردیت وجود دارد و نمی‌توان پدید آمدن آگاهی (ظن) را در کسی به دیگری سرایت داد و او را ملتزم به آگاهی دیگری کرد.

2.5. لزوم حصول ظن شخصی از ظواهر کتاب و سنت و افزایش امکان

بهره‌مندی از معرفت‌های عقلی

لزوم حصول معرفت ظنی نسبت به مراد گوینده مسئولیت علمی و بار سنگینی را بر دوش شنونده می‌نهد؛ زیرا معرفت آمیخته‌ای از تصور و تصدیق است و بیهوده و به‌آسانی برای فردی چون «فقیه» نباید پدید آید. به‌ویژه چنانچه شنونده دغدغه امور شش‌گانه یادشده را نیز در ذهن داشته باشد؛ چراکه از شرایط پدید آمدن معرفت به لحاظ روان‌شناسی شناخت و شناخت‌شناسی درباره موضوعی، هماهنگی و سازگاری آن با دیگر معرفت‌ها دست‌کم درباره همان موضوع است. شکل‌گیری معرفت منطقاً نیازمند همنشینی مسالمت‌آمیز مجموعه شناخت‌هاست و به‌طور طبیعی در موافقت و سازگاری با دیگر معرفت‌ها پدید می‌آید و باید بیاید. برای نمونه اگر کسی شنید که الف وزنه چهارصد کیلو گرمی را بلند کرده، حصول ظن شخصی به مدلول آن به‌عنوان مراد جدی گوینده، استوار بر سازگاری آن با دیگر آگاهی‌هایی است که احتمالاً شنونده درباره الف در دست دارد یا به دست خواهد آورد. مانند اینکه از وزن الف آگاه بوده و آن با وزنه‌ای که فرد بلند کرده، متناسب باشد و از دیگر سو وی تمرین و ممارست نیز داشته باشد. وگرنه

آن خبر را تکذیب یا چنانچه به راستگویی گوینده ایمان داشته باشد، در ظاهر آن تصرف می‌کند. مانند اینکه از راهی اطمینان آور آگاه شود که وزن الف به اندازه‌ای نیست که بتواند چنان وزنه‌ای را بلند کند یا اینکه بداند وی اساساً تمرین و ممارستی در این باره نداشته است. به‌طور کلی تجربه شناخت‌شناسی نشان داده است معرفتی که از تعامل و جمع و تفریق دیگر معرفت‌ها به دست می‌آید، اگر با دیگر معرفت‌های آدمی ناسازگار باشد، آدمی دچار تردید، بحران و مسئله می‌شود که منطقاً باید به حل آن پردازد (ساعی، 1392: 33). بر پایه آنچه گفته شد، چنانچه متنی از کتاب یا سنت ظهور در این دارد که سن بلوغ^۱ دختر نه سال است، ولی مثلاً پژوهش علمی نشان می‌دهد که سن بلوغ دختر سیزده سالگی است، برای شنونده، به‌ویژه کسی چون مجتهد که فقط در پی شنیدن خبر نیست، بلکه می‌خواهد از رهگذر آن، واقع را کشف کند، ظن شخصی به مراد جدی گوینده^۲ به دست نمی‌آورد و نمی‌تواند مدلول چنین خبری را به گونه‌ی عموم در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها تصدیق کند. بدین‌رو ناگزیر یا صدور خبر را تکذیب یا در ظهور آن تصرف می‌کند. به‌هررو منطقاً و به لحاظ روان‌شناسی شناخت ظن شخصی به مراد جدی گوینده برای او به گونه‌ی عموم به دست نمی‌آید. نمونه دیگر اخباری است که بیع کالی به کالی را باطل می‌داند (کلینی، 1367: ج 5، ص 100). ولی مشاهده می‌شود امروز عقلاً این عمل را انجام می‌دهند و دستاوردهای پژوهش‌های حقوقی و اقتصادی نیز آن را مجاز می‌داند و تأیید می‌کند (کاتوزیان، 1371: ج 2، ص 205). در این هنگام مجتهدی که در پی کشف واقع است، ناگزیر در صدور آن تشکیک کرده یا در ظهور آن تصرف می‌کند.

گفتنی است تصرف در ظهور اخباری که دربردارنده دو موضوع سن بلوغ و بطلان بیع کالی به کالی است، گزافه، بیهوده، دلخواهی از روی استحسان، حدس و مانند اینها نیست؛ بلکه بر پایه یک رشته تأمل و تحقیق و بذل جهد (اجتهاد) که گاه استخوان‌سوز است، به

1. منظور از بلوغ قابلیت برای ازدواج و بارداری است.

2. اگرچه به عصمت گوینده خبر باور دارد.

دست می‌آید؛ چراکه در این هنگام مجتهد ناگزیر باید به دانش‌هایی که با این موضوع پیوند دارد، مراجعه کند و وقت زیادی برای آگاهی از این موضوع بگذارد.¹ برای نمونه در بیع کالی به کالی که در روزگار صدور روایت باطل اعلام شده است، باید کوشش کند این واقعیت اجتماعی (حقوقی - اقتصادی) را در دل جامعه آن روزگار و این زمان شناسایی و تحلیل کند و وجوه تشابه و تمایز هر دو روزگار را بازشناسد و این نکته مهم را دریابد که آیا موضوع آن روزگار عیناً از جهت هدف و نحوه عملکرد و... با روزگار امروز یکسان است یا خیر. واقعیت دیروز در آن جامعه با واقعیت امروز در این جامعه چه تفاوتی دارد؟ به همین ترتیب موضوع سن بلوغ و.. آنچه گفته شد، «مشعر» به همان بحث ماهیت واقعیت‌های اجتماعی است. به باور نگارنده مفهوم واقعیت اجتماعی اگرچه یک اصطلاح جامعه‌شناختی است، فقیهان و مجتهدان ناگزیر باید در حوزه این بحث ورود پیدا کنند و موضع‌گیری علمی داشته باشند؛ چراکه شناخت واقعیت اجتماعی با بحث موضوع‌شناسی پیوند وثیقی دارد و الزامات علم و اجتهاد اقتضا دارد که وی از آن آگاه باشد. دانش جامعه‌شناسی به عنوان حوزه مطالعه پدیده‌های اجتماعی به روشنی نشان می‌دهد که واقعیت‌های اجتماعی از چه پیچیدگی‌های برخوردار است.

بنابر آنچه گفته شد، به روشنی به دست می‌آید لزوم حصول ظن شخصی از ظواهر متون کتاب و سنت موجب بهره‌مندی از معرفت‌های عقلی و ارتکاز عقلاست و کارایی آنها را در فهم احکام واقعیت‌های اجتماعی افزایش می‌دهد.

همان گونه که گفته شد، این معرفت‌های عقلی، گاه شناخت‌های عقل تجربی، گاه عقل تجربی و گاه نیز ارتکاز عقلاست که آن نیز نوعی شناخت ناخودآگاه محسوب می‌شود.

1. بدین‌روست که امروز اجتهاد مطلق نه ممکن است و نه مطلوب؛ چراکه هر موضوعی به عنوان یک واقعیت اجتماعی لایه‌های گوناگونی و با دانش‌های متعددی پیوند دارد که ناگزیر برای شناخت آن باید به این دانش‌ها مراجعه کرد. از این‌رو امروز مطالعات میان‌رشته‌ای اهمیت یافته است؛ به گونه‌ای که گاه برای شناخت یک موضوع مانند جرم و بزه تخصص‌های گوناگونی نیاز هست و به کارگیری فقط یک تخصص در شناخت آن، فهم درست موضوع را زیر سؤال می‌برد.

هریک از شناخت‌های عقل تجربی و تجربیدی می‌تواند به دو قسم عقل نظری و عملی تقسیم شود. نمونه عقل تجربی، مربوط به مثال درباره سن بلوغ دختران است که از قسم عقل نظری است. نمونه عقل تجربیدی از قسم عقل عملی حکم عقل به دادرسی عادلانه پیش از اجرای مجازات است. بنابراین چنانچه خبری دلالت کرد بر جواز اجرای مجازات بدون روند دادرسی عادلانه، مانند روایتی که قتل در فراش را جایز می‌داند¹ و در قانون مجازات اسلامی ماده 630 نیز مقرر شده است، در این هنگام، به استناد آن حکم عقل عملی تجربیدی، ناگزیر یا صدور روایت تکذیب می‌شود یا در ظهور آن باید تصرف کرد. مثال برای ارتکاز عقلا، حکم به جواز شطرنج‌بازی در این روزگار است که موجب تاریخی شمردن روایتی می‌شود که شطرنج‌بازی را حرام می‌داند.

نتیجه

الف) از آنچه گفته شد، به دست می‌آید معرفت‌های دو حکم عقل نظری و عملی و ارتکاز عقلا، یا موجب تکذیب صدور روایت می‌شود یا موجب می‌گردد در مدلول خبر به گونه تخصیص یا تنقید تصرف شود یا اینکه مدلول خبر، ویژه مقطع زمانی خاصی شمرده شود که می‌توان به آن تخصیص زمانی گفت.

ب) نقش معرفت‌های عقلی و ارتکاز عقلا سلبی است؛ بدین معنا که آنها «منبع» اثبات حکم واقعیت‌های اجتماعی به شمار نمی‌روند و اساساً این پژوهش در پی آن نیست که معرفت‌های عقلی را به عنوان منبع استنباط حکم شرعی شناسایی کند؛ بلکه باور دارد این معرفت‌ها می‌توانند به فهم حکم از ظواهر اخبار یاری برسانند. به دیگر سخن این معرفت‌ها به تنهایی منبع فهم حکم شرعی نیستند و نمی‌گویند خداوند چه گفته است؛ ولی می‌توانند بگویند خداوند چه نگفته است. درواقع این معرفت‌ها، موانع تشریع حکم شرعی را می‌توانند شناسایی کنند؛ زیرا «ان الله لا يفعل القبیح» (علامه حلی، 1407ق: 305).

1. «روی انه لو وجد رجلا یزنی با مرا ته فله قتلها» (شهید اول، 1417ق: ج 2، ص 48).

منابع

1. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (1427ق)، کفایه الاصول، الجزء الثالث، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.
2. انصاری، مرتضی، (1427ق)، فرائد الاصول، الجزء الاول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، طبعه السابعه.
3. ایمان، محمد تقی، (1391)، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
4. برگر، پتر و توماس لوکمان، (1375)، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
5. بروجردی، حسین، (1415ق)، نه‌ایه الاصول، قم: تفکر، الطبعة الاولى.
6. پریچارد، دانکن، (1393)، چیستی معرفت، ترجمه یاسر خوشنویس، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
7. پوپر، کارل، (1379)، منطق اکتشاف علمی، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
8. جمعی از محققان، (1389)، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
9. جوهری، اسماعیل، (1418ق)، الصحاح، الجزء الاول، بیروت: دارالفکر.
10. حسینی یزدی فیروزآبادی، مرتضی، (بی‌تا)، عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول، المجلد الثالث، قم: فیروزآبادی.
11. حکیم، محمد تقی، (1979م)، الاصول العامه للفقہ المقارن، بی‌جا: مدرسه آل البیت، الطبعة الثانيه.
12. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن المطهر، (1407ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مدرسه النشر الاسلامی.
13. حیدری، کمال، (1429ق)، الظن، قم: دار فراق، الطبعة الاولى.
14. خمینی، مصطفی، (1418ق)، تحریرات فی الاصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

15. خویی، ابوالقاسم، (1409ق)، مصباح الاصول، الجزء الثاني، قم: مكتبة الداوری، الطبعة الاولى.
16. ریتزر، جورج، (1389)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی، چاپ پانزدهم.
17. زنجانی، موسی، (پاییز 1393)، «انسداد از دیدگاه آیت‌الله العظمی زنجانی»، تا اجتهاد، سال سوم، پیش شماره 12، ص 29-5.
18. ساعی، علی، (1392)، روش تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: سمت، چاپ چهارم.
19. سبزواری، هادی، (بی‌تا)، شرح منظومه، بی‌جا: دارالعلم.
20. سلطان‌العلماء، محمد، (1371ق)، الحاشیه علی الکفایه، اراک: مطبعة الموسوی.
21. شاهرودی، محمود، (1387)، فرهنگ فقه، ج 3، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی.
22. صدر، محمدباقر، (1408ق)، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، قم: مجمع الشهداء آیه‌الله الصدر العلمی، الطبعة الثانية.
23. طباطبایی یزدی، محمدکاظم، (1427ق)، حاشیه فرائد الاصول، الجزء الاول، قم: دار الهدی، الطبعة الثانية.
24. طباطبایی، محمدحسین (الف)، (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتض مطهری.
25. _____ (ب)، (بی‌تا)، حاشیه کفایه، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
26. عاملی (شهید اول)، محمدابن مکی، (1417ق)، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، ج 2، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
27. عراقی، آغاضیاالدین، (بی‌تا)، نهایه الافکار، الجزء الثالث، بی‌جا: مؤسسه النشر الاسلامی.