




A proposal to change the authority system in the principles of jurisprudence; Epistemic proof or rational caution

 Dr. Mohammad Hossein Safaei

PhD graduate of Shahid Beheshti University in philosophy and third level student of the field

Email: mhs13680@yahoo.com

Abstract

The science of principles must rely on a kind of knowledge system that tries to explain the text of God's book, hadiths and their meaning; A science that is used as a tool for ijtehad and its output is a fatwa. The main part of this requires the creation of a correct epistemological attitude in the definition of science and certainty, the proof of epistemology.

The issues raised in the science of principles are to discover and deduce divine decrees; In both cases, informing about the creating of these real or credible rulings (notifying of the nature of the rulings) is itself a real matter and is described as true or false. One of the difficult issues in the epistemology of religious propositions is the truth or justification of these types of propositions.

If the psychological certainty is sufficient to justify a belief in the science of principles, how can the truth of these propositions be combined with the possibility that they are examples of compound ignorance?

In this article, by using the analytical descriptive method, we seek to answer this question and provide solutions to solve the problem of truth and justification in fundamental propositions.

Keywords: realism, authenticity, psychological certitude, epistemic certitude and justification.



سال ۵۴ - شماره ۴ - شماره پیاپی ۱۳۱ - زمستان ۱۴۰۱، ص ۹۷ - ۱۱۷	HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۷	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.72453.1182

پیشنهادی برای تغییر نظام حجیت در اصول فقه؛ حجت معرفتی یا احتیاط عقلی

دکتر محمدحسین صفایی

دانش آموخته دکتری رشته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی و طلبه سطح سوم حوزه
Email: mhs13680@yahoo.com

چکیده

علم اصول باید متکی به نوعی نظام معرفتی باشد که درصدد گویا کردن متن کتاب خدا، احادیث و میزان دلالت آن‌هاست؛ علمی که ابزار اجتهاد قرار گیرد و خروجی اش فتوا باشد. بخش عمده این امر نیازمند ایجاد نگرش معرفتی صحیح در تعریف علم و یقین، حجیت معرفت‌شناسی است. مسائل مطرح شده در علم اصول برای کشف و استنباط احکام الهی است؛ در هر دو صورت، خبر دادن از جعل این احکام واقعی یا اعتباری (خبر از نفس الامر احکام)، خود امری واقعی است و متصف به صدق و کذب می‌شود. یکی از مسائل دشوار در معرفت‌شناسی گزاره‌های دینی، چگونگی صدق یا توجیه این نوع گزاره‌هاست. در صورت کفایت یقین روان‌شناختی (قطع) برای حجیت خواندن باوری در علم اصول، چگونه می‌توان صدق این گزاره‌ها را با امکان اینکه مصداق جهل مرکب باشند، جمع کرد؟ در این نوشتار با به‌کارگیری روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال و ارائه راه‌حل‌هایی برای حل معضل صدق و توجیه در گزاره‌های اصولی هستیم.

واژگان کلیدی: واقع‌گرایی، حجیت، قطع روانی، قطع معرفتی و توجیه.

مقدمه

رویکرد واقع‌گرایی^۱ یا ضد واقع‌گرایی^۲ راجع به احکام شرعی اهمیت بسزایی در تقسیم‌بندی معرفتی جریان‌های فکری مختلف اصولی دارد. برای ارائه تصویری روشن از مسئله اصلی ابتدا باید ثابت کرد که به نظر امامیه حکم الهی وجود دارد. پس از آن نوبت به سازوکار استنباط و شناخت آن حکم خواهد رسید. می‌توان این مسئله را در قالب سؤالی به صورت بهتری مطرح کرد؛ مراد از تکلیف چیست؟ به عبارت دیگر، احکام الهی فقط اعتباری‌اند و مطابق خارجی ندارند یا این گزاره‌ها از امور واقعی حکایت دارند؟ برای روشن شدن مقصود اصولی از تکلیف می‌توان به مباحث متعددی در علم اصول مراجعه کرد. تلاش شده است راجع به موضوع تخطئه یا تصویب، ماهیت تکلیفی که مکلف ملزم به کسب آن است، نزد علمای اصولی شیعه تبیین شود.

بر اساس نظریه تصویب، رأی و فتوای مجتهد در خصوص حکم شرعی موضوعی هیچ‌گاه به خطا نمی‌رود و همیشه مطابق حکم واقعی است. برخلاف مصوبه، قائلان به تخطئه (مخطئه) ضمن مخالفت با تبعیت حکم واقعی از رأی مجتهد (بر مبنای یگانه‌دانستن حکم الهی) تنها یک رأی را منطبق با حکم واقعی، نفس‌الامری و پیشین‌الهی می‌دانند و به نظر آن‌ها دیگر آرا درست نیست.

قول مشهور در میان اصولیان امامی، باور به یگانه‌بودن حکم درست در صورت تطابق آن با حکم واقعی الهی (تخطئه) است. در طول تاریخ امامیه، اکثر علمای اصولی از سیدمرتضی (علم‌الهدی، ۷۶۸/۲) و شیخ طوسی (۷۲۶/۲) تا آخوند خراسانی (۴۶۸/۱) و خوئی (۲۰۰/۱) قائل به نفی تصویب و مدعی اجماع امامیه در این باب‌اند. البته نزد آخوند خراسانی در عمل کردن بر طبق امارات مصلحتی وجود دارد، اما این مصلحت در مرتبه متأخر از مصلحت حکم واقعی و در ظرف شک به آن حکم است (عراقی، ۱۷۷/۴). این رأی مستلزم در طول هم قرارگرفتن حکم ظاهری نسبت به واقعی است (اراکی، ۶۹۸/۱).

آنچه از سخنان اصولیان امامی برداشت می‌شود التزام ایشان به انحصار حکم درست در رأی مطابق با واقع است، اگرچه برای عمل به حکم مخالف واقع نیز نوعی مصلحت مجزا و در طول حکم درست تبیین شده است (آخوند خراسانی، ۴۹/۱)، در نتیجه هر اصولی امامی معتقد به رئالیسم متافیزیکی درباره ماهیت احکام شرعی است؛ به این معنا که احکام الهی مستقل از رأی مستنبط تقرر دارند.

مسئله حجیت ذاتی قطع به‌عنوان اصلی‌ترین بحث اصولی در خصوص باور واقع‌نما و موجه در دو نحل شاخص فکر اسلامی؛ یعنی اصولی‌گری و اخباری‌گری بررسی شده است.

۱ .. Realism

۲ .. Idealism

شروع بحث از حجیت ذاتی قطع در قالب مسئله‌ای مستقل، در علم اصول فقه و با جداسازی ادله اجتهادی (بخش سوم مباحث اصول) از ادله فقهاتی (بخش چهارم مباحث اصول) همراه شده است. شیخ انصاری در ابتدای مقصد ثالث از کتاب فرائد الاصول، تفاوت میان امارات، اصول عملیه و همچنین نام‌گذاری این دو به ادله اجتهادی و ادله فقهاتی را از نوآوری‌های وحید بهبهانی می‌داند (۱۰/۲).^۱

در دوره اخباری‌گری و قبل از شروع دوره تجدید حیات و تحول اساسی در علم اصول فقه در حوزه علمیه،^۲ تفاوتی میان امارات و اصول عملیه وجود نداشت و همه این موارد ذیل بحث از ادله آورده می‌شد. به مسئله اعتبار علم، ذیل بحث حُسن و قبح عقلی یا عقلایی در کتب اصولی و کلامی توجه می‌شد؛ مبنای اتخاذ شده در خصوص معنای حُسن و قبح، مشخص‌کننده رفتار عالم اصولی و اخباری با مسئله اعتبار علم بود (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱/۶۳۹)؛ به بیان واضح‌تر، دلایل شرعی که مکلف را به حکم شرعی می‌رساند به دو دسته تقسیم می‌شود؛ ۱. ادله‌ای که مجتهد با به‌کارگیری آن‌ها در صدد دستیابی به حکم واقعی است و توسط وحید بهبهانی به ادله اجتهادی یا اماره نام‌گذاری شده است؛ ۲. ادله‌ای که در رسیدن مکلف به وظایف شرعی در هنگام جهل به حکم واقعی برای مکلف قرار داده شده و توسط وحید بهبهانی به ادله فقهاتی یا اصول عملیه نام‌گذاری شده است (وحید بهبهانی، ۴۸).

شیخ انصاری به‌عنوان مبدع مسئله حجیت قطع در ابتدای کتاب فرائد الاصول تقسیمی در خصوص حالات ذهنی مکلف بیان می‌کند: «اعلم ان المكلف اذا التفت الی حکم شرعی فاما ان يحصل له الشک فیه او القطع او الظن» (۲۵/۱). در تقسیم‌بندی شیخ انصاری، مقسم، مکلف ملتفت و منظور از ملتفت‌الیه،^۳ حکم شرعی است.

پس از طرح این بحث توسط شیخ انصاری، حجیت ذاتی قطع به‌عنوان روش فقهای اصولی برای وصول به واقع، مدنظر همه اصولیان پس از او قرار گرفت، به طوری که این مسئله همواره به‌عنوان بخشی ثابت در ساختار فعلی اصول فقه مطرح می‌شود (نائینی، ۱۴۱۷، ۳/۳).

در مورد چگونگی کشف واقع و احراز حکم الهی به‌وسیله قطع آنچه همواره به‌عنوان جزء اصلی در مفهوم قطع مدنظر یک اصولی قرار گرفته است، طریقت قطع نسبت به واقع یا همان کاشفیت قطع است. شیخ انصاری به‌عنوان آغازکننده بحث از حجیت قطع، طریقت قطع نسبت به واقع را مفهوم آن می‌داند

۱. سخن از حکم واقعی و حکم ظاهری، نوعی اعمال‌نظر معرفتی درباره احکام شرعی است. دمرحله‌ای کردن معرفت، نزدیک به بحث‌های معرفت‌شناسی جدید است که چندان به انطباق با واقع فکر نمی‌کند.

۲. این دوره، از وحید بهبهانی (۱۲۰۶ق) آغاز و تا شیخ انصاری (۱۲۸۱ق) ادامه دارد (علی‌پور، ۲۷۵).

(۴). آخوند خراسانی در تعلیقه خود بر رسائل، کلام شیخ را به این معنا که شخص قاطع هیچ حجایی میان خود و واقع نمی‌یابد، تفسیر کرده است (۲۵). در ادامه، طریقت قطع را ذاتی و بلکه عین ذات آن دانسته‌اند (نائینی، ۶/۳). برخی قطع را نور محضی که طریقت عین آن است می‌دانند (نائینی، ۳/۶). آقا ضیاء عراقی نیز با توسعه صریح مفهوم دلالتی قطع، حقیقت آن را انکشاف از واقع در حقیقت و اعتقاد تعریف کرده است. شخص قاطع به دلیل اعتقاد به اینکه واقع نزد او منکشف شده است، قطع برایش ذاتاً حجت خواهد بود، گرچه باور مقطوع در حقیقت تطابقی با واقعیت نداشته باشد (کرباسی، ۱۰/۳).

اما سؤالات تحقیق این‌گونه سامان می‌یابد:

یک معرفت‌شناس می‌کوشد بر اساس صدق و ارتباط میان گزاره و واقع به شناخت نائل شود؛ آیا معیار و راه حل دیگری وجود دارد که تنها عنصر اعتقادی معرفت را مدنظر قرار داد؟ آیا می‌توان راه‌حلی برای توجیه معرفتی گزاره‌های اصولی یافت که بر ارتباط گزاره و مُدرک و نه ارتباط گزاره با واقع و مدرک مبتنی باشد؟ آیا منطق اثبات صدق گزاره‌های دینی می‌تواند متفاوت از گزاره‌های دیگر علوم باشد؟

در پاسخ به سؤالات یاد شده فرضیه این است که در دایره تکالیف شرعی ممکن است چند نظام پاسخ‌گو باشد؛ اصولی به دنبال یقین است تا در روز حسابرسی اعمال، مستحق مجازات نباشد. هم نظام حُسن و قبح که مستلزم واقع‌گرایی است، پاسخ‌گوی این نیاز است و هم نظامی که منوط به واقع‌گرایی نباشد. به نظر می‌رسد می‌توان از طریق تمییز بین قطع روانی و قطع معرفتی تا حدود زیادی لوازم معرفتی واقع‌گرایی را مدنظر قرار داد؛ در غیر این صورت، حجیت احتمال دست‌کشیدن از تعقیب صدق یا عدول از گرایش‌های معرفت‌شناختی در اصول فقه می‌تواند وافی به مقصود اصولی باشد.

در مورد پیشینه تحقیق باید یادآور شد نظریه حجیت در اصول فقه در سال‌های اخیر توسط اصولی‌های معاصر و حتی اندیشمندان دیگر حوزه‌ها نقد شده است.^۱ اگر از تحلیل‌های غلط و غیرمنصفانه محققانی که با حوزه اصول فقه آشنایی ندارند صرف نظر کنیم، اکثر تلاش‌های صورت‌گرفته توسط افراد آگاه به این مباحث برای ترمیم نظریه حجیت اصولی، منوط به حجیت عقلایی، روی‌گردانی از صدق^۲ و یقین‌های

۱. نک: مقاله «نقدی بر کاشفیت ذاتی قطع از واقع در پرتو معرفت‌شناسی جدید»

۲. برای مثال نویسنده مقاله «ماهیت قطع از حیث معرفت‌شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر طبق آن» معتقد است: «گزاره‌های اصولی دارای ارزش معرفت‌شناختی هستند، لکن از طریق اثبات عقلایی... از این رهگذر است که به‌نظر می‌رسد امکان مطالعه تطبیقی میان دانش اصول فقه و سایر علوم معرفتی وجود داشته باشد» (هدایی و حمیدی، ۱۳۵). او در رساله دکتری خود با عنوان بازپژوهی حجیت قطع در علم اصول، بهترین تبیین از حجیت عقلایی و اعتباری دانسته است که هیچ ارتباطی با امور حقیقی ندارد. «موضوعاتی در علم اصول واجد حجیت است که احتمال خطای آن‌ها عقلاً محال نیست اما از دید عقلاً چنین احتمالی نادیده گرفته می‌شود. حجیت عقلی قطع محال است. (نویسنده مدعی است) با اثبات حجیت عقلایی قطع، وحدت گروهی میان اندیشمندان این عرصه تأمین خواهد شد» (همان، ۹۴).

روانی است.^۱ حجیت عقلایی یا عبور از مباحث معرفت‌شناختی در باب حجیت باور مکلف یکی از راه‌های مفیدی است که می‌توان از آن بهره برد، اما قاطبه علمای اصولی سلف قائل به حجیت عقلی قطع و به تبع آن کاشفیت قطع از واقع هستند.^۲ به نظر می‌رسد در کنار توجه به حجیت عقلایی بهتر است مشکل و کاستی‌های این نظام در مسلک حسن و قبح عقلی حل شود؛ از این رو، برخلاف پژوهش‌های قبلی، رویکرد عقلی و واقع‌گرایی در اصول فقه را محور تحقیق قرار دادیم و تا حد امکان از واقع‌گرایی متافیزیکی راجع به احکام شرعی در اصول فقه صرف‌نظر نشده است. در صورت اثبات دسترسی نداشتن مکلف به حقیقت، مقوله‌هایی مثل احتیاط و اطمینان از نظر ارتباطشان با خارج از ذهن مکلف و تبیین واقع‌گرایانه جایگزین تبیین عقلی قطع خواهد شد.

۱. تصویری از نظام فعلی حجیت

علم فقه به «العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیة» (شهید ثانی، ۹۰) و علم اصول فقه نیز به «القواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الشرعية الفرعية من ادلتها» (حیدری، ۴۷) تعریف شده است. پس فقه و اصول فقه همانند فلسفه و منطق به یکدیگر وابسته‌اند. تسلط بر اصول فقه برای هر فقیه‌ی ضرورت دارد. فقیه باید از علوم بسیاری آگاهی داشته باشد؛ ولی اهمیت هیچ‌یک مانند اصول فقه نیست (علم‌الهدی، ۳/۱).

اصول در واقع علم دستور استنباط است. روش صحیح استنباط احکام شرعی از منابع فقه را بیان و عناصر مشترکی را که در عملیات استنباط حکم شرعی به کار می‌آید برای فقیه مشخص می‌کند؛ از این رو، اصول مانند منطق علمی دستوری است که از سلسله بایدها (در مقابل سلسله است‌ها) سخن می‌گوید (مطهری، آشنایی با علوم اسلامی ۲۰ - ۲۷).^۳ ابتدا مباحث علم اصول به دو بخش الفاظ و غیرالفاظ تقسیم می‌شود، اما در حال حاضر مباحث

۱. نک: مقاله «منطق استقراء از دیدگاه شهید صدر»

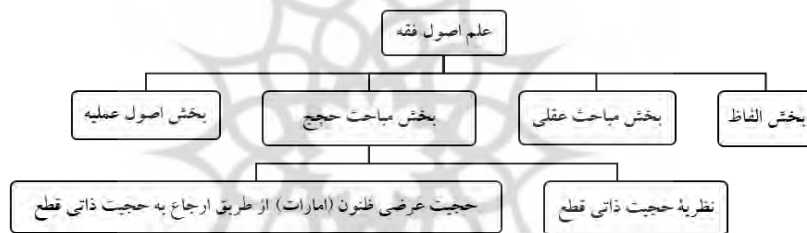
۲. حسن و قبح عقلایی توسط محقق اصفهانی پیشنهاد شد (اصفهانی، ۳/۳ تا ۳۳۶) و جز معدودی از اصولیان همچون علامه طباطبایی ادامه نیافت (مطهری، ۴۴۲ تا ۴۴۳). در حسن و قبح عقلایی، حجت اصولی نشان‌دهنده توافق آرای عقلا بر حکمی است که ورای آن توافق، واقعیت دیگر ندارد (اصفهانی، ۳/۳).

۳. در مثال زیر از چند قاعده اصولی استفاده ابزاری شده است و حکمی شرعی از آن انتزاع می‌شود:

نماز یکی از واجبات در دین اسلام است و آیات زیادی مثل «وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ» (بقره: ۴۳) دلالت بر لزوم انجام آن دارد. استنباط حکم فقهی وجوب از آیات قرآن در خصوص نماز بر دو اصل مبتنی است: ا. اثبات اینکه صیغه امر (أَقِمُوا) ظهور در وجوب دارد؛ ب. اثبات اینکه ظواهر قرآن راجع به غیر معصومان (ع) نیز حجت است و دیگران حق دارند به ظواهر قرآن مراجعه و از آن‌ها حکم شرعی را استخراج کنند. اگر فردی بخواهد حکم به وجوب نماز دهد باید در علم اصول فقه بپذیرد که صیغه امر، ظهور در وجوب دارد و ظواهر قرآن در حق همه حجت است. پس از پذیرش این اصول، فرد می‌تواند حکم شرعی (وجوب نماز) را از قرآن استنباط کند (مظفر، ۱۵).

اصولی به چهار بخش تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: الفاظ، ملازمات عقلی، حجت و اصول عملیه. در بخش الفاظ، از مدلول و ظاهر الفاظ مانند ظهور صیغه امر در وجوب و ظهور صیغه نهی در حرمت بحث می‌شود. در ملازمات عقلی، لوازم ذاتی احکام مانند ملازمه میان حکم عقل و شرع و در بخش حجیت که از مهمترین مباحث علم اصول است نظریه حجیت ذیل مواردی همچون حجیت خبر واحد بررسی می‌شود و در بخش اصول عملیه از راهکارهایی که مجتهد به هنگام نداشتن دلیل اجتهادی بدان رجوع می‌کند؛ مانند اصل برائت و استصحاب سخن به میان می‌آید (مظفر، ۱۸ تا ۱۷). نظریه حجیت ذاتی قطع در ابتدای بخش سوم و قبل از حجج معتبره در علم اصول جای می‌گیرد.

رسم ۱.۱. بخش‌های مختلف علم اصول فقه



نظریه حجیت ذاتی قطع تنها در ابتدای بخش سوم از مباحث علم اصول طرح می‌شود؛ اما قطع نقشی اساسی در تمامی مباحث اصولی و فقهی دارد، به طوری که یک اصولی یا فقیه بدون قطع به چیزی نمی‌تواند به اعتبار آن حکم دهد. شهید صدر موضوع علم اصول را علم به عناصر مشترک استنباط می‌داند. در این میان حجیت قطع به عنوان عنصر مشترک و حتی مقدم بر ادله محرزه واقع (بخش حجج) و اصول عملیه باید برای هر اصولی پذیرفته شده باشد. فقیه در هرگونه استنباط فقهی چه از طریق ادله کاشف از واقع و چه از طریق اصول عملیه باید به حکم شرعی قطع یابد، در نتیجه هر فقیه به حجیت قطع خود معترف است (صدر، درس فی علم الأصول، الحلقة الاولى/۵۸).

به عبارت دیگر، ادله ظنی از باب معلوم الاعتبار بودن مورد عمل فقیه قرار می‌گیرد، در نتیجه مجتهد باید به حجیت ظن خود قطع داشته باشد. پس همان گونه که شهید صدر می‌گوید: قطع عنصر مشترک تمامی استدلال‌های فقهی است و باید مقدم بر هر دلیلی مد نظر اصولی باشد، از این مضمون در اصول فقه ذیل عبارت «ظنیه الطريق لا تنافی قطعية الحكم» بحث می‌شود (نراقی، ۲۱/۱۷؛ آخوند خراسانی، ۴۶۹؛ قمی،

۲. خلط بین اثر تکوینی قطع (محرکیت) با صدق و توجیه در اصول فقه

برخلاف مبنای اجماعی امامیه مبنی بر لزوم کشف واقع در استنباط احکام الهی با نگاهی تحلیلی به قطع مشخص می‌شود که کاشفیت نه تنها عین هستی قطع نیست، بلکه لازم آن هم نخواهد بود. کاشفیت قطع مبتنی بر این است که قطع صورت ذهنی باشد، درحالی که قطع صورت علمی یا ذهنی نیست. قطع حالتی همچون دیگر حالات نفسانی مانند شادی، غم و ترس است. انسان افزون بر این حالات، احوالی مثل وهم، شک، ظن و یقین را نیز دارد. همان گونه که کاشفیت ذاتی این حالات نیست، ذاتی یقین یا قطع هم نیست. منشأ یقین یا قطع می‌تواند علم باشد و قطع گاهی از علم حضوری و گاهی از علم حصولی در نفس حاصل می‌شود؛ اما این صفت خود علم نیست؛ قطع به خودی خود حالتی نفسانی و غیر از معرفت است. پس به نظر می‌رسد در اینجا اشتباهی رخ داده است؛ حالت یقینی یا قطع، خود علم پنداشته شده و متعلق علم که کاشفیت باشد متعلق قطع فرض شده است.

برخی در برابر این سخن مدعی شده‌اند که کاشفیت نه عین ذات قطع و نه لازم آن است؛ اما به لحاظ متعلق خود (تصدیق) می‌تواند علم و صورت ذهنی تلقی شود. همین اندازه که متعلق قطع، تصدیق باشد برای صحت این گفته که کاشفیت عین یا لازم قطع است، کافی است (حسین زاده، عقل و روش عقلی، ۸۸). اما این توجیه هم برخلاف مثنی جمهور علمای اصول است. بر اساس مبانی موجود، حجیت ذاتی قطع از هر سببی حتی غیر متعارف و غیر علمی بر مکلف منجز خواهد بود.

شیخ انصاری در نفی سببیت خصوص علم در قطع می‌گوید: «ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع والمقطوع به و أسباب القطع و أزمانه... فإذا قطع بكون مائع بولا - من أي سبب كان - فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه» (۳۱).

آخوند خراسانی نیز می‌گوید: «لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً، بين أن يكون حاصلاً بنحو متعارف و من سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه» (۲۶۹).

بنابراین، قطع حالت نفسانی است که می‌تواند از دلیلی کاذب در مکلف ایجاد شود. قطعاً انتساب کاشفیت به دلیل اینکه متعلق قطع تصدیق و علم است (با چشم‌پوشی از تکلف موجود در آن) در اینجا کارآمد نخواهد بود. علمای اصولی حجیت قطع را منوط به تحقق حالت علم در مکلف نمی‌دانند. حصول قطع از هر سببی موجه است. در مبانی مطرح شده در خصوص ماهیت گزاره اصولی آورده شد که اصولیان

قائل به واقعی بودن گزاره‌های اصولی حداقل در باب حجیت ذاتی قطع هستند؛ اما اشکالات موجود در واقع‌گرایی قطع و اعتقاد به کاشفیت قطع از هر سببی، مخالف این مبنای اجماعی شیعه است. این تعارضات ناشی از خلط بین احکام شناختی با حالات روانی ناشی از قطع است. اگر بین آثار روانی قطع و لوازم معرفتی یا واقعی آن تفاوت قائل شویم، این تعارضات بین مبنای (واقع‌گرایی) و عمل (حجیت ذاتی قطع) پیش نخواهد آمد.

کاشفیت وصف بالعرض قطع و وصف بالذات، علم است. اصولی‌ها ظن را کاشف بالذات نمی‌دانند با آنکه ممکن است ظن باوری صادق باشد. در اینجا مغالطه اخذ ما بالعرض (واقع‌نمایی) مکان ما بالذات (قطع) اتفاق افتاده است، البته در صورتی که قطع از علم ناشی شده باشد!

معیار، صدق باور کاشفیت و نه میزان باور ما به آن است. باور صددرصدی به سبب جزم ما به آن صادق نیست. در واقع، به دلیل کاشف دانستن قطع، نفس بر طبق آن حرکت می‌کند؛ چراکه واقع را تنها از منظر قاطع مدنظر قرار داده است.

بنابراین، باید به دنبال سازوکاری بر آمد تا از ایرادات وارد بر محوریت قطع در نظام حجیت فعلی در اصول فقه مصون باشد. در ادامه راه‌حل‌های ممکن برای واقع‌گرایی حداکثری در اصول فقه را به تصویر می‌کشانیم.

۳. تفاوت قطع روانی و قطع معرفتی

قبل از ورود به بحث اصلی لازم است قطع روانی و معرفتی از یکدیگر تمییز داده شوند. بدون تصویر صحیح از تفاوت‌های این دو، امکان طرح راه‌حل‌های جدید در اصول فقه میسر نیست. از این گذشته، در اصول فقه امکان بررسی قطع در هر دو معنای روانی و معرفتی آن به صورت مشترک وجود ندارد.

«در اصول همان‌طور که بین شک منطقی و شک روانی فرق است (مسئله شک کثیرالشک)، بین قطع منطقی و قطع روانی هم تفاوت است. این از برکات دقیق اصول ماست اما روی آن خیلی بحث نشده است. شما می‌بینید این معرفت‌شناسان، بین یقین، علم منطقی و معرفت منطقی با معرفت روانی خیلی فرق گذاشتند؛ این همان کاری است که در اصول شده اما باید تکمیل بشود. ما به جای اینکه قطع را مطرح کنیم باید عقل را مطرح کنیم. این نقشه جامع فلسفه است که اصول را کاملاً تغذیه می‌کند.

یکی از نابسامانی‌ها در تبویب علم اصول فقه همین است که به جای آنکه منبع معرفت‌شناختی دین را موضوع علم اصول قرار دهند، حالات روانی مکلف (قطع و ظن) را محور قرار دادند (جوادی آملی، ۹۲). اگر در اصول فقه به جای پرداختن به حالات ذهنی مکلف، بر اساس منابع معرفتی دین؛ یعنی عقل و نقل،

مباحث را مطرح کنند، در این صورت است که از عقل و شرایط حجیت آن نیز بحث خواهد شد» (همان، ۹۴).

توضیح بیشتر اینکه قطع روانی در مکلف از دو طریق حاصل می‌شود: از ادله علم‌آفرین یا بدون سبب علمی؛ حالت اول، همان یقین بالمعنی الاخص است. حالت دوم در صورت تعلقش به باور کاذب، جهل مرکب نام دارد. حال سؤال این است که بین یقین بالمعنی الاخص و جهل مرکب چه وجه مشترکی وجود دارد تا اصولی‌ها به صورت مشترک و با یک رویکرد هر دو جنبه را بررسی کنند؟! پس قطع مکلف باید با دو رویکرد مجزای روانی و معرفتی در علم اصول پیگیری شود. در هرکدام از این دو رویکرد، کمیت و ترتیب موضوعات مطرح‌شده ذیل نظریه قطع متفاوت است.

اگر از جنبه روانی به قطع نگریسته شود، مسائل مطرح‌شده تنها توصیفی خواهد بود؛ تعریف یقین و راه‌های رسیدن به آن از طرق مختلف، بخش اصلی مباحث اصولی این باب را شکل خواهد داد. در این حالت بیشتر به آثار قطع مکلف پرداخته می‌شود؛ اینکه مجرد حصول قطع چه اثری در رابطه بین مکلف و شارع دارد. به دلیل اینکه دو عنصر صدق و توجیه به صورت لایشرط در این نوع قطع لحاظ شده است، نمی‌توان بین قطع مقلد و مجتهد تفاوتی قائل شد. به تبع این امر، نقش فضیلت‌های معرفتی فاعل شناسا در باور کمتر توجه می‌شود.

اگر به قطع از جنبه معرفتی آن نگریسته شود، مسائل مطرح‌شده هنجارین خواهد بود. معنای یقین در علم اصول، امکان رسیدن به این یقین و راه‌های معتبر یقین‌آور، بخش اصلی مباحث اصولی این باب را شکل خواهد داد. در این حالت بیشتر به درجه کاشفیت و میزان واقع‌نمایی قطع پرداخته می‌شود. چگونه می‌توان به سازوکاری موجه در تشخیص تکالیف صادرشده از سوی شارع راجع به مکلف رسید. به دلیل اینکه دو عنصر صدق و توجیه به صورت بشرط شیء در این نوع قطع لحاظ شده، بین قطع مقلد و مجتهد تفاوت است و به تبع این امر، نقش فضیلت‌های معرفتی فاعل شناسا در باور یا معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بیشتر مدنظر است.

وحید بهبهانی (احیاکننده اصولی‌گری و از بزرگترین اصولی‌های دوره پیش از شیخ انصاری) استنباط‌های غیرمجتهد یا تصادفی (رجماً بالغیب) مجتهد را غلط، فاسد و فاقد اهلیت لازم برای جواب و گفت‌وگو می‌داند (وحید بهبهانی، ۵۰۶)؛ اما در حال حاضر و در ساختار فعلی اصول فقه عمده مباحث بر محور حالت‌های روانی مکلف حین قطع تدوین شده است، درحالی‌که مشخص است تأثیر اساسی

۱. حدس صائب بین این دو نوع از یقین مشترک است؛ اما باتوجه به مباحث مطرح‌شده در فصل قبلی این حالت درخور اعتنا نیست.

صفایی؛ پیشنهادی برای تغییر نظام حجیت در اصول فقه؛ حجت معرفتی یا احتیاط عقلی / ۱۰۷

پیرامون اسباب قطع و جنبه‌های معرفتی آن است. اگر موطن حجیت قطع از نظر منجزیت، اسباب قطع و نه ذات آن باشد، جنبه معرفتی قطع نمود بیشتری خواهد یافت. همین خلط بین آثار اسباب و آثار ذات قطع بود که منجر به طرح موضوعاتی به صورت زائد و حذف ضروریاتی همچون مسئله توجیه در نظریه حجیت قطع شد.^۱

در دو جدول زیر تفاوت معذرت و منجزیت قطع در دو رویکرد روانی و معرفتی نشان داده می‌شود.

ردیف	حالت روانی	عنصر توجیه	حجیت به معنای معذرت	حجیت به معنای منجزیت
۱	قطع مصیب	دارد	-----	دارد
۲	قطع غیر مصیب (جهل مرکب قصوری در غیر مستقلات عقلیه)	دارد	دارد	-----
۳	قطع مصیب	ندارد	-----	دارد
۴	قطع غیر مصیب (جهل مرکب تقصیری فقط در حیطة مناطات)	ندارد	ندارد	-----
۵	ظن معتبر مصیب	دارد	-----	دارد
۶	ظن معتبر مصیب	ندارد	دارد	-----
۷	ظن معتبر غیر مصیب	دارد	-----	دارد
۸	ظن معتبر غیر مصیب	ندارد	دارد	-----
۹	ظن غیر معتبر مصیب	دارد	ندارد	-----
۱۰	ظن غیر معتبر غیر مصیب	ندارد	ندارد	-----

جدول شماره ۱. جدول معذرت و منجزیت قطع در خوانش روان‌شناختی^۲

۱. نک: جوادی آملی، عبدالله، درس خارج فقه؛ مسئله نکاح، جلسه شماره ۴۹، ۱۳۹۴/۱۰/۲۸.

۲. طبق دسته‌بندی این جدول، قطع در خوانش روان‌شناختی تا زمانی که مصیب باشد همواره حجت است، حتی اگر این اصابت به واقع تصادفی یا از قبیل حدث صائب باشد. تنها در یک نقطه اسباب حصول قطع واجد اهمیت خواهد بود و آن زمانی است که قطع در حوزه مناطات احکام باشد؛ در این حالت وقتی مکلف از اسباب اشتباه به قطع برسد قطع او معذر نیست و او مستحق مجازات است. به همین دلیل در جدول شماره ۱، قطع با توجیه یا بدون توجیه تا زمانی که مصیب باشد منجزیت دارد (ردیف ۱ و ۳). از طرف دیگر، قطع غیر مصیب مادامی که در حیطة مناطات احکام نباشد معذرت دارد؛ چه واجد عنصر توجیه باشد یا نباشد.

ردیف	حالت روانی	عنصر توجیه	حجیت
۱	قطع مصیب	دارد	دارد
۲	غیر مصیب (جهل مرکب)	دارد	دارد
۳	قطع مصیب	ندارد	ندارد
۴	قطع غیر مصیب (جهل مرکب تقصیری)	ندارد	ندارد
۵	ظن معتبر مصیب	دارد	دارد
۶	ظن معتبر مصیب	ندارد	ندارد
۷	ظن معتبر غیر مصیب	دارد	دارد
۸	ظن معتبر غیر مصیب	ندارد	ندارد
۹	ظن غیر معتبر مصیب	ندارد	ندارد
۱۰	ظن غیر معتبر غیر مصیب	ندارد	ندارد

جدول شماره ۲. جدول معذرت و منجزیت قطع در خوانش معرفت شناختی^۱

باقی ماندن نظریه حجیت قطع در ساختار فعلی مباحث اصولی، تنها در صورت بازآفرینی آن از طریق تقویت حالت‌های غیر فردی و توجه به اسباب قطع میسر است؛ از این رو، در راه حل اول تلاش شده است جنبه‌های معرفتی قطع بیشتر بررسی شود تا قطع در حالت معرفت شناختی اش به عنوان عنصر مشترک تمامی استدلال‌های فقهی باقی بماند. در صورت امکان نداشتن تصحیح این نظریه از راه اول، نوبت به طرح راه حل غیر معرفتی ضمن حفظ ساختار حجیت در اصول فقه خواهد رسید.^۲

۴. ادامه رویکردهای معرفت‌شناسانه از طریق واقع‌گرایی حداکثری

اصل ضرورت تقلید از مجتهد اعلم در فقه اسلامی برای دستیابی به نظریه صائب و واقع‌نما وضع شده است. بنابراین، اگر صورت علمی تری از تقلید برای تحقق واقع‌نمایی در فقه یافت شود باید از آن پیروی کرد.

۱. برخلاف جدول شماره ۱، در جدول شماره ۲ حجیت در هر دو معنای معذرت و منجزیت در تمامی حالات منوط به عنصر توجیه است. با وجود عنصر توجیه، حجت اصولی تأمین خواهد شد.

۲. در راه حل دوم تلاش شده است به دغدغه اصولی‌ها مبنی بر حجیت عرضی امارات و لزوم وجود امری که واجد حجیت ذاتی باشد، پاسخ داده شود. یکی از دلایل اصرار اصولی‌ها به حجیت ذاتی قطع، فقدان چیزی است که نقش حجیت ذاتی قطع را در صورت کنار گذاشتن آن ایفا کند. پس از رد حجیت مطلق ظنون در اصول فقه چند مورد از این قاعده استثنا شده است و علمای اصولی قائل به حجیت اعتباری آن‌ها شده‌اند. بعد از این بود که اصولی‌ها به دنبال چیزی برآمدند تا حجیت اعتباری ظنون را به آن ارجاع دهند (صدر، ۲۵/۱۴۱۵).

شورای اجتهاد، اجتهاد تخصصی روش‌های پیشنهادی برای نیل هرچه بیشتر به واقع در استنباط احکام الهی است.

۴. ۱. شورای اجتهاد

برای حصول مقدار زیادی از معارف بشری همواره به گواهی دیگران اعتماد می‌شود که در این صورت گواهی‌دهنده باید از نظر معرفت‌شناسی پاسخگو باشد. قابلیت اعتماد و وابستگی اجتماعی، ناشی از جایگاه خاصی است که شخص معتمد در اختیار دارد. این جایگاه می‌تواند صورت‌های متفاوتی اعم از تخصص فنی مبتنی بر اطلاعات نظری خاص، تخصص علمی و مهارت ادراکی طبیعی را داشته باشد. فرد نابینا می‌تواند وجود نهر آبی را در مقابل خود توجیه کند، گرچه تنها دلیل او گواهی فرد بینا باشد. نزد افرادی که معرفت را امری غیرفردی و متأثر از عوامل اجتماعی می‌دانند عنصر محوری توجیه، درخور اعتماد است.

وابستگی اجتماعی معرفت در به‌دست‌آوردن حقایق کمک‌های زیادی به ما می‌کند. اعتقاد به چند وجه‌سازی^۱ ما را از خطاهای معرفتی بسیاری حفظ می‌کند (موزر و همکاران، ۲۱۷ تا ۲۲۰). مطلبی که دقیقاً مخالف نظریه حجیت ذاتی قطع و فردگرایی موجود در آن است. آیت الله منتظری ضمن اذعان به این امر چنین می‌گوید: «اگر لجنه متخصصین فتوا صادر کنند، این فتوا بسیار به واقع نزدیک‌تر و از اشتباه مصون‌تر خواهد بود. رابطه بین مقلد و مرجع رابطه مرید و قطب نیست تا مردم ناچار باشند از فرد خاصی تقلید کنند و در برابر او سر بسپارند. این رابطه از قبیل رجوع متخصص در هر فن به اهل خبره آن فن است؛ به بیان دیگر، فتاوی مرجع تقلید موضوعیت ندارد؛ بلکه راه رسیدن به واقع است و طبعاً نظر جمع نسبت به نظر یک فرد اقرب به واقع است» (منتظری، ۱۶).

بر اساس این روش، باورهایی که اعتبار آن‌ها بر تعداد بیشتری از روش‌های مستقل و مجزا مبتنی است درخور اعتمادتر یا به احتمال بیشتری صادق هستند. اگر ما به روش‌های مختلف به نتیجه واحد برسیم، آن وقت به موازات آن، احتمال اینکه تلاقی اتفاقی باشد کمتر یا بی‌اهمیت است. چنین توازن اجتماعی می‌تواند مانع از پیش‌داوری‌ها شود.

با این وجود، اجتهاد از نظر شیوه تاکنون فردمحور بوده و در کتب فقهی یا اصولی از اجتهاد گروهی سخنی به میان نیامده است. دلیل این رویکرد را می‌توان ابتدای ساختار اصول فقه فعلی بر مؤلفه اعلییت و نه اکثریت دانست. در اجتهاد گروهی به دلیل مراجعه مکلف به گروهی و انتخاب رأی اکثریت به شاخصه

اعلمیت کمتر توجه می‌شود، درحالی‌که این با روح اصول فقه فعلی سازگار نیست. علاوه بر این، مرجعیت در فقه یک جایگاه به‌شمار می‌آید. برای رسیدن به این جایگاه، افزون بر تخصص، شرایطی مانند مرد بودن، بالغ بودن، طهارت مولد، عدالت، عقل و اعلم بودن (طباطبایی یزدی، ۱/۲۶ تا ۲۷) نیز تعیین شده است، در نتیجه علاوه بر موقعیت فردی مجتهد برای فتوا، به مسائل دیگر نیز توجه می‌شود. اما باید در نظر داشت که دلایل اصرار مراجع به شورای فتوا، همان دلایل مراجعه به متخصص و مجتهد است.

مسئله اجتهاد گروهی یا فتوای شورایی و چگونگی حجیت آن پیش از انقلاب اسلامی از سوی بعضی از مقرران به‌عنوان سیره اهل بیت (ع) طرح شد؛^۱ اما در همان زمان نیز اعمال این‌گونه اصلاحات در حوزه بعید شمرده شد^۲ و در سال‌های بعد توسط حوزویان استقبال نشد.

شهید مطهری در باب لزوم مشورت‌های فقهی چنین می‌گوید: «پیشنهاد دیگری هم دارم که عرض می‌کنم و معتقدم این مطالب هر اندازه گفته شود بهتر است و آن اینکه در دنیا در عین اینکه رشته‌های تخصصی در همه علم‌ها پیدا شده و موجب پیشرفت و ترقیات محیرالعقول شده، یک امر دیگری نیز عملی شده که به نوبه خود عامل مهمی برای ترقی و پیشرفت بوده و هست و آن موضوع همکاری و هم‌فکری بین دانشمندان طراز اول و صاحب‌نظران هر رشته است. در دنیای امروز، دیگر فکر فرد و عمل فرد ارزش ندارد. از تک‌روی کاری ساخته نیست. اگر شورای علمی در فقاهت پیدا شود و اصل تبادل نظر به‌طور کامل جامه عمل بپوشد، گذشته از ترقی و تکاملی که در فقه پیدا می‌شود، بسیاری از اختلاف فتواها از بین می‌رود» (طباطبایی و همکاران، ۶۴ تا ۶۵).

در سال‌های اخیر و به تبعیت از نظریه‌های شهید مطهری این فکر دوباره به‌صورت محدود مد نظر قرار گرفته و تألیفاتی در زمینه لزوم هم‌اندیشی به‌عنوان لازم همیشگی فکر بشر و نقش بنیادین آن در توحید فتوا صورت گرفته است؛ به‌عنوان مثال نویسنده کتاب توحید فتوا طرح پیشنهادی خود را برای نیل به استنباط هر چه صحیح‌تر احکام الهی و اجتناب از فردگرایی به این صورت مطرح می‌کند: «مجلس خبرگان با تغییرات لازم در سازوکارهای قانونی خود همان‌گونه که عهده‌دار انتخاب رهبر است، انتخاب اعضای

۱. سید محمود طالقانی نیز پیشنهاد شورای فقاهت را چنین مطرح می‌کند: «پیشنهاد می‌شود که شورای فتوایی به ریاست یک یا چند تن از علمای بزرگ و مورد قبول عامه در یکی از مراکز علمی در هر ماه یا چند ماه یک بار تشکیل شود و مسائل اختلافی و موضوعات روز یا به‌اصطلاح روایت، حوادث واقعه در شورای مزبور مطرح گردد و از مجتهدین اطراف و شهرستان‌ها دعوت شود تا موارد ابتلا و نظر خود را با دلایلی که دارند ابراز دارند و ضمناً این مسائل را در حوزه علمیه خود ضمن درس برای طلاب به بحث گذارند، سپس نتیجه آرا اعلام گردد. این عمل موافق نقلی است که از حضرت صادق (ع) رسیده که هر سال فقها و شاگردان خود را در منی جمع می‌کرد و مسائلی را برای آن‌ها مطرح می‌فرمود» (طباطبایی و همکاران، ۲۱۰ تا ۲۱۱).

۲. سید مصطفی خمینی درباره اجتهاد جمعی و شورایی می‌نویسد: «این درست نیست که علما در گوشه خانه خویش بنشینند و بی‌توجه به چالش‌های روز با رأی شخصی و انفرادی خود فتوا بدهند. این روش عقلایی نیست و امروزه پذیرفتنی نمی‌باشد. خدایا ما را در اصلاح این ساختار یاری فرما» (خمینی، ۲/۵۲۴).

شورای فتوا را که باید از مراجع عظام تقلید باشند و رهبر معظم نیز از آنان است، برعهده گیرد. فتوهای مربوط به مسائل سیاسی، اجتماعی و قضایی با اکثریت آرای شورای فتوا مشروط به اینکه مشتمل بر رأی رهبر انقلاب اسلامی باشد، اعتبار و حجیت می‌یابد. فتوهای مربوط به مسائل عبادی و شخصی با اکثریت آرای شورای فتوا مشروط بر اینکه مشتمل بر رأی اعلا باشد، حجیت و اعتبار می‌یابد و چنانچه اعلم مشخص نشده باشد، اکثریت مطلق (نصف+یک) ملاک حجیت این‌گونه فتواهاست. هر حکم و فتوایی جدای از این چهارچوب، تقلیدنشده و بی‌اعتبار برای مقلدان شناخته می‌شود. مجتهدان در مسائل عبادی و شخصی خود، برابند اجتهاد خود را به کار می‌بندند اما در مسائل سیاسی، اجتماعی و قضایی موظف به پیروی از آرای شورای فتوا خواهند بود» (طباطبایی، توحید فتوا، ۷۴).

۲.۴. اجتهاد تخصصی

دومین راه‌حل برای دستیابی به نظریه‌ای صائب و واقع‌نما که صورت علمی‌تری از تقلید فعلی دارد، اجتهاد تخصصی است.

در کنار تأکید بر تحصیل قوه اجتهاد و تسلط بر مبانی اصولی، رجالی و قواعد فقهی که به‌عنوان زیربنای اجتهاد در فقه شیعه شناخته می‌شوند، امروزه با توجه به گسترش نیازها در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و همچنین با پیچیده شدن مسائل جدید و ضرورت درک درست از موضوعات، ضروری است مکلف در بررسی یک مسئله به همه ابعاد آن توجه کند. با توجه به تعدد مسائل فقهی در زمان حال، به‌طور طبیعی امکان بررسی تفصیلی تمامی آن‌ها برای نوع محققان میسر نیست؛ از این‌رو، برای شناخت درست و بررسی چندجانبه مسائل لازم است مجتهد برای تعمیق مباحث در موضوع خاصی تمرکز کند که از آن به تخصصی شدن اجتهاد یاد می‌شود. تخصصی شدن اجتهاد امری متفاوت با بحث تجزی در اجتهاد^۱ یا اجتهاد متجزیانه^۲ است. ممکن است مکلف در طی تحصیل و فرایند علمی خود به اجتهاد مطلق دست پیدا کند؛ به این معنا که قوه استنباط احکام شرعی از منابع را با توسل به ادله تفصیلی در همه ابواب فقه به دست آورد، اما در خلال تحقیق در یکی از بحث‌های فقه متمرکز شود و با مسائل، موضوعات، قواعد و لوازم آن بحث آشنایی عمیق‌تری پیدا کند. بنابراین، ادله مخالفان اجتهاد متجزیانه بر اجتهاد تخصصی وارد نیست.^۳

۱. التجزی فی الاجتهاد، اعنی من استنبط بعض الاحکام بالفعل و لایتمکن من استنباط بعضها الآخر (خونی، التنقیح، ۲۰/۱).

۲. ینقسم الاجتهاد الی مطلق و تجزی، فالاجتهاد المطلق هو ما یقتدر به علی استنباط الاحکام الفعلیه من اماره معتبره، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً فی الموارد التي لم یظفر فیها بها، و التجزی هو ما یقتدر به علی استنباط بعض الاحکام (آخوند خراسانی، ۲۶۴/۱).

۳. کسانی که تقلید از متجزی را جایز نمی‌دانند این‌گونه استدلال می‌کنند که ادله لفظی موجود بر جواز تقلید، فاقد اطلاق است و فقط مجتهد مطلق را شامل می‌شود. قدر متیقن از ادله لئی (مانند بنای عقلا)، جواز تقلید از مجتهد مطلق است نه متجزی (عراقی، ۲۲۴/۲).

می‌توان میان این دو امر جمع کرد که تخصصی شدن بعد از دستیابی به قوه اجتهاد برای افراد امکان دارد. اگر این امر اتفاق افتد به آسیب‌هایی که فقها و اصولی‌ها آن را در بحث تجزی در اجتهاد گوشزد می‌کنند مبتلا نخواهیم شد؛ اجتهاد در عین اینکه به تخصصی شدن نزدیک می‌شود در فرایند دستیابی به مسئله و رسیدن به حجت واقعی دچار آسیب نخواهد شد.

۵. حجیت احتمال (نظریه احتیاط عقلی) و روی‌گردانی از واقع‌گرایی در اصول فقه

شاید بتوان میان عمل بر اساس قطع و حجیت قطع به معنای معرفت‌شناختی آن تفاوت‌هایی قائل شد. انسان همیشه بر اساس قطع خود عمل می‌کند. اگر فرد عاقلی قطع داشته باشد که انجام کاری به مصلحت اوست، در این حالت او تمام تلاش خود را برای تحقق آن کار انجام خواهد داد. اگر قطع داشته باشد که انجام کاری به زیان اوست از آن اجتناب می‌کند. همین فرد در امور مهم حتی طبق ظن خود عمل می‌کند و از کارهایی که ظن خطر در آن هست، پرهیز می‌کند. در امور مهم‌تر، حتی طبق احتمال عمل خواهد؛ برای مثال، اگر کسی احتمال اندکی بدهد که به‌دلیلی در ظرف غذا سم وجود دارد از خوردن آن اجتناب می‌کند. انسان‌ها همیشه بر اساس قطع، اطمینان و در بعضی موارد حتی بر اساس ظن و احتمال عمل می‌کنند. آیا این افراد قائل به حجیت قطع، ظن و احتمال به معنای معرفت‌شناسانه هستند؟^۱

حجت در اصول فقه به معنای منجز و معذر است. حجیت در این دانش امری هنجاری و دستوری به معنای انجام درست تکلیف است. وقتی مکلف به خداوند و تکالیف او ایمان آورد و به این اصل اذعان کرد که در برابر خداوند مسئول است، در این صورت او باید وظیفه خود را به خوبی انجام دهد. این مسئولیت‌پذیری و انجام تکلیف دینی از طریق حجیت اصولی انجام می‌شود.

در اینجا شاید بتوان معرفت دینی را به‌گونه‌ای متفاوت از معرفت‌شناسی متداول مطرح کرد. معرفت دینی بر انجام وظیفه و ادای تکلیف مبتنی است. منشأ این وظیفه محوری، لزوم برخورداری از حجت است. چنین نگرشی در معرفت دینی، مشکل حجیت و نه مسئله صدق آن گزاره‌ها را حل خواهد کرد،

۱. شبیه به این مطلب در معرفت‌شناسی ذیل نظریه تصمیم (Epistemic Decision Theory) درخور پیگیری است.

در یک تقسیم‌بندی اولیه، عقلانیت به دو بخش عقلانیت نظری و عقلانیت عملی تقسیم می‌شود. در مرحله بعدی، عقلانیت عملی هم به دو بخش عقلانیت عملی ناظر به هدف و عقلانیت عملی ناظر به روش تقسیم می‌شود. همان‌طور که در فصل دوم ذیل عنوان نحوه ارتباط اصول فقه با معرفت‌شناسی گفته شد، وقتی از عقلانیت عملی ناظر به اهداف در فلسفه اخلاق بحث می‌شود، منظور تعیین ارزش‌های بنیادی و عقلانیت مقتضی اهداف است. در مقابل، در عقلانیت عملی ناظر به روش وقتی انسان عاقلی اهداف و خواسته‌هایی (با درجات مختلف از اهمیت) دارد و در فضایی احتمالاتی قرار می‌گیرد، برای رسیدن به آن اهداف، رفتار معقولی را راجع به هدفی که انتخاب کرده است اتخاذ می‌کند. این نظریه در شرایطی که واضح نیست افعال به چه نتایجی منجر می‌شوند و امکان یقین فراهم نباشد، عقلانی‌ترین عمل را پیشنهاد می‌کند. پس نظریه تصمیم، در شرایطی که فرد از همه واقعات‌های مرتبط خیر ندارد، نظریه‌ای در باب عقلانیت عملی است.

در نتیجه می‌توان گفت: در معرفت دینی، ارزیابی حجیت در برابر ارزیابی صدق (تعقیب صدق) مطرح می‌شود.

در احکام اختلافی و ظنی، گروهی یک دیدگاه و گروه‌های دیگر نظریه‌های متفاوتی را برمی‌گزینند. ممکن است بیش از چند رأی در مسئله‌ای مطرح باشد و در عین حال همه آن‌ها برخلاف واقع باشند. اگر هر گروه به مسئولیت معرفتی خود عمل کرده باشد، رأی خطای آن گروه نزد شارع معذرت دارد. بنابراین، می‌توان به نوعی پلورالیسم در حوزه شناخت احکام دینی قائل شد؛ اما با این تفاوت که پلورالیسم اصولی بر ساختار معرفتی و ابزارهای شناخت و چهارچوب فرهنگی افراد مبتنی نیست، بلکه ناشی از کمبود دلیل است (حسین‌زاده، معیار صدق گزاره‌های دینی، ۶/۸). این راه‌حل معرفت‌شناسانه دینی را می‌توان از روایاتی که از طریق احتمال وجود خداوند را اثبات می‌کند، الهام گرفت (مجلسی، ۳/۳۵۳).^۱

در فرض حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی اطاعت مولا و نیز حسن و قبح شرعی و عرفی باز هم می‌توان به این امر قائل شد که صرف احتمال سبب تنجز تکلیف شرعی برعهده مکلف است؛ در این صورت حجیت قطع نیز به دلیل احتمال صد در صد بودن آن باید پذیرفته شود. البته همان‌گونه که بیان شد احتمال اجمالی به اینکه تکالیفی به‌عهده مکلف است برای تنجز تکلیف بدون وجود احتمال تفصیلی، تنها از باب دفع ضرر محتمل کافی است (ایروانی، ۲۰۹/۲).

هر احتمالی که به تکلیف فعلی تعلق گرفت، منجز تکلیف است. در این میان باید توجه داشت که قطع به حکمی، برخلاف حکم واقعی معذر نیست؛ معذر، قبح تکلیف مالایطاق یا همان سببی است که به‌طور متعارف باعث حصول قطع برخلاف حکم واقعی می‌شود. پس احتمال به‌تنهایی در صورت نبودن معذری نزد مکلف منجز است. معذر نیز در حجیت شرعی باید شرعی، در حجیت عقلانی باید عقلایی و در حجیت عقلی باید عقلی باشد. از مزایای این نظریه این است که در انواع مبانی اتخاذ شده درباره حسن و قبح، کارآمدی خود را حفظ خواهد کرد. اما باید در نظر داشت که با قبول این مبنا، در علم اصول فقه مسئله معرفتی به معنای متداول آن وجود ندارد. در صورت حجیت احتمال، برای مکلف مهم نیست که در واقع کدام یک از دو نماز جمعه یا ظهر واجب است. آنچه برای او اهمیت دارد این است که در روز قیامت مجازات نشود و پاداش اعمال خود را به دست آورد.

۵. ۱. جایگزین قطع در صورت رد حجیت ذاتی آن

پس از رد حجیت مطلق ظنون در اصول فقه چند مورد از این قاعده استثنا شده است و علمای اصولی

۱. ان یکن الامر کما تقول و لیس کما تقول نجونا و نجوت و ان لم یکن الامر کما تقول، نجونا و هلکت.

قائل به حجیت اعتباری آن‌ها شده‌اند. بعد از این بود که اصولیان به دنبال چیزی برآمدند تا حجیت اعتباری ظنون را به آن ارجاع دهند (صدر، جواهر الاصول، ۲۵). معضل اصلی این است که اگر قطع حجیت ذاتی نباشد، چگونه می‌توانیم حجیت عرضی دیگر امور را تبیین کنیم؟! برای مثال یکی از ظنون معتبری که در اصول فقه مطرح می‌شود، مسئله حجیت خبر ثقه است. اگر مکلف به حجیت خبر ثقه قطع دارد و قطع حجیت نیست، پس حجیت خبر ثقه در اصول فقه ثابت شده نیست. اگر حجیت قطع رد شود، به دلیل اینکه حجیت عرضی ظنون به امر واجد حجیت ذاتی منتهی نمی‌شود، حجیت هیچ ظنی اثبات‌شدنی نخواهد بود.

در پاسخ چنین می‌توان گفت که اثر تکوینی و واقعی قطع از آن منفک‌شدنی نیست؛ انسان‌ها دائماً بر طبق قطع عمل می‌کنند. وقتی قطع داریم که در مایعی سم است، از آن استفاده نمی‌کنیم؛ چه در واقع سمی در کار باشد یا نباشد. وقتی برای فاعل شناسا قطعی حاصل شود، نفس او بر طبق این قطع حرکت (اثر تکوینی) می‌کند.

با این حال، در صورت کنارگذاشتن حجیت قطع (اثر شرعی) هیچ مشکلی پدید نمی‌آید. قطع حجیت نیست؛ یعنی نمی‌توان به آن احتجاج کرد اما می‌توان بر طبق آن عمل کرد و شارع هم می‌تواند مکلف را بر مخالفت با قطعش عقاب کند نه به دلیل حجیت قطع، بلکه به سبب احتمال صددرصدی قطع. اگر کسی بگوید قطع دارم که ظهور حجیت است اما خود این قطع حجیت نباشد، هیچ محذوری پیش نخواهد آمد. حجیت قطع معنایی متفاوت از محرکیت قطع است. انسان‌ها بر طبق قطع عمل می‌کنند اما نمی‌توانند به قطع احتجاج کنند. در صورتی که قطع حجیت نباشد و نتوان به آن احتجاج کرد چرا باید طبق قطع عمل شود؟^۱

طبق تقریر گفته‌شده، قطع به حجیت خبر ثقه بدین معناست که در صورت مخالفت با قطع، عقوبت مکلف قبیح نیست. این عقوبت از باب لزوم دفع ضرر محتمل است و ارتباطی با حجیت ذات قطع ندارد. آنچه باعث تنجز تکلیف می‌شود، احتمال عقوبت و نه قطع به آن است؛ نفس احتمال منجز می‌شود. در این معنا قطع هم منجز است، اما نه به دلیل قطعیت؛ بلکه از باب احتمال صددرصد بودن آن. هر تکلیفی به مجرد احتمال منجز است، در نتیجه منجز نهایی همان احتمال است. آنچه منجز تکلیف

۱. درک بهتر از مطالب این بخش از طریق تمییز بین آثار واقعی قطع که همان محرکیت باشد با آثار شرعی قطع که منجزیت و معذرت است، حاصل می‌شود. محرکیت قطع اثر واقعی و انفکاک‌ناپذیر از آن است اما تعذیر و تنجز به صرف احتمال، در خصوص وجود تکلیفی از سوی شارع محقق می‌شود. در این صورت وقتی احتمال، عامل حجیت تکلیف باشد، به دلیل محتمل بودن ظنون، حجیت امارات نیز ذاتی تلقی می‌شود و از معضل چگونگی ارجاع حجیت عرضی ظنون معتبر به امر واجد حجیت ذاتی در اصول فقه رها می‌شویم.

است، احتمال تکلیف از یک درصد تا صددرصد است. این رویکرد در آثار برخی از اصولیان درخور رهگیری است (ایروانی، ۲۰۹/۲).

نتیجه‌گیری

پس از تمییز بین قطع روانی با قطع معرفتی و گوشزدکردن تفاوت این دو در معذرت و منجزیت، امتناع بحث از هر دو حالت به صورت واحد ثابت شد. در قطع روانی، بین مکلف و مجتهد تفاوتی وجود ندارد و تمامی مباحث، توصیفی و نقدنشده است؛ در نتیجه تنها در صورت جایگزینی قطع معرفتی با قطع روانی امکان طرح مسائل در قالب هنجارین و ارزیابی‌های معرفت‌شناسانه میسر می‌شود.

در راه حل اول برای رفع ایرادات وارد بر نظریه حجیت ذاتی قطع تلاش شد دو راهکار که منجر به واقع‌گرایی حداکثری، تقویت اسباب قطع و کمترشدن حالات شخصی مکلف می‌شود، مطرح شود.

اجتهاد گروهی به دلیل رعایت قواعد چندوجهی سازی معرفت و امکان بررسی نقادانه باور به صورت قطعی، از استنباط‌های فردی موجه‌تر است. در واقع، همان دلایلی که بر مراجعه به مجتهد اعلم اصرار دارد، سبب تقویت رویکرد اجتهاد گروهی هم خواهد شد. از این گذشته اگر کسی ادعا کند که امروزه اجتهاد مطلق به معنای اجتهاد بالفعل و تخصصی در تمام زمینه‌های فقهی بسیار دشوار است، سخنی گزاف نگفته است. اجتهاد به معنای اجتهاد مطلق به عنوان ملکه، ممکن به نظر می‌رسد؛ ولی اجتهاد تخصصی در تمام زمینه‌هایی که فقه باید پاسخ‌گو باشد، برای یک فرد قطعاً میسر نیست. بنابراین، برای حفظ پویایی فقه شیعه در زمان حاضر تأسیس یک اصول و فقه جدید بر اساس عقل نوع بشر (در مقابل تبویب علم اصول بر اساس قطع)، ضمن رعایت وفاداری لازم به نصوص دینی و استفاده از خرد جمعی یا اجتهاد تخصصی ضروری است.

در صورتی که به دلیل کمبود شدید یا فقدان منابع شناختی، اصولی از ایجاد سازوکاری معرفت‌شناسانه ناتوان باشد، حجیت احتمال و صرف نظر از استنباط حکم الهی یا واقع‌گرایی در علم اصول تنها راه عاقلانه باقی‌مانده خواهد بود (راه حل دوم).

از مزایای احتیاط عقلی، کارایی آن در انواع تقریرهای حسن و قبح و جبران معضل فقدان امر واجد حجیت ذاتی در اصول فقه است. به عبارت دیگر، چالش چگونگی جبران حجیت عرضی امارات و ضرورت رسیدن به چیزی که واجد حجیت ذاتی باشد در نظریه احتیاط عقلی رفع شده است.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، چاپ اول، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- اراکي، محمدعلی، الطهارة برسالة في الاجتهاد و التقليد، چاپ اول، قم: جامعة مدرسين حوزه علمیه، ۱۴۰۸ق.
- انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الاصول، چاپ اول، قم: مجمع الفكر اسلامی، ۱۴۱۹ق.
- ایروانی، علی، الاصول فی علم الاصول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۲۲ق.
- وحید بهبهانی، محمدباقر، الفوائد الحائریه، چاپ اول، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسة معرفت دینی، چاپ اول، قم: صدرا، ۱۳۹۸.
- حسین زاده، محمد، «معیار صدق گزاره های دینی»، معرفت فلسفی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ش ۴، ۱۳۸۴، صص ۸۷ تا ۱۰۸.
- _____، عقل و روش عقلی، چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۸.
- حیدری، علی نقی، اصول الاستنباط، چاپ اول، قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية، ۱۴۱۲ق.
- خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: سازمان چاپ انتشارات، ۱۳۷۲.
- خوئی، ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، چاپ اول، قم: لطفی، ۱۴۰۷ق.
- _____، الرأی السدید فی الاجتهاد و التقليد، به تقریر غلامرضا عرفانیان، چاپ دوم، نجف: المطبعة العلمية، ۱۹۶۷م.
- _____، مصباح الاصول، چاپ اول، قم: داوری، ۱۴۱۲ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، تمهید القواعد، مشهد: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۱۶ق.
- صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، چاپ دوم، قم: مرکز الغدیر لدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۷ق.
- _____، جواهر الاصول، چاپ اول، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
- _____، دروس فی علم الاصول، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۹۸۶م.
- طباطبایی و همکاران، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
- طباطبایی، محمدحسین، حاشیة الكفایة، قم: بنیاد فکری علامه طباطبایی، بی تا.
- طباطبایی، محمدرضا، توحید فتوا، چاپ اول، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۵.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم، العروه الوثقی، الطبعة الاولى، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمدبن حسن، العدة فی أصول الفقه، چاپ اول، قم: تیزهوش، ۱۴۱۷ق.
- عراقی، ضیاء الدین، نهاية الافکار، چاپ سوم، قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- علم الهدی، علی بن حسین، الذریعة الی اصول الشریعة، تهران: انتشارات چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

- قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، چاپ دوم، تهران: سنگی قدیمی، ۱۳۷۸.
- کرباسی، محمدابراهیم بن محمدحسن، منهج الاصول، چاپ اول، بیروت: دار البلاغة، ۱۴۱۱ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
- _____، مجموعه آثار کتاب کلیات علوم اسلامی، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.
- مظفر، محمدرضا، اصول فقه، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۰.
- منتظری، حسینعلی، «باب مفتوح اجتهاد؛ پاسخی به پرسش های دکتر عبدالکریم سروش» نشریه کیان، شماره ۴۷، صص ۱۶-۱۲، ۱۳۷۸.
- موزر مولدر و تروت، درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر، ترجمه رحمت الله رضایی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی ۱۳۸۵.
- نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، به تقریر محمدعلی کاظمی، قم: نشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
- نراقی، احمد، مستند الشیعة، چاپ اول، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث علیهم السلام، ۱۴۱۵ق.
- هدایی علیرضا و محمدرضا حمیدی، «ماهیت قطع از حیث معرفت شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر مبنای آن»، فصلنامه فقه و اصول، س ۴۹، ش ۱، ۱۳۹۶، صص ۱۳۱ تا ۱۵۳.