

روش‌شناسی اجتهاد و اعتبارسنجی معرفتی آن

حجت‌الاسلام دکتر سیدمحمدرضا حسینی*

دکتر مهدی علی‌پور**

چکیده

این نوشتار با مفروض داشتن امکان و ضرورت تولید علم دینی به روش اجتهادی، در پی تبیین و تحلیل چرایی روش اجتهادی است. به گمان ما روش اجتهادی تنها روش کامیاب و موجه در تولید علوم انسانی اسلامی است. کوشیدیم تا اجتهاد را از جهت روش‌شناختی، تحقیق و کاوش کنیم و ارزش معرفت‌شناختی فراورده‌های حاصل از روش اجتهادی را مورد سنجش قرار دهیم.

واژه‌های کلیدی: اجتهاد، روش اجتهادی، علوم انسانی اسلامی، ارزش معرفتی گزاره‌های اجتهادی.

مقدمه

به طور کلی ادیان الهی برانند تا شئون و اطوار گوناگون حیات باورمندان به خود و چگونگی روابط اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی و رفتاری آنان را تنظیم و مدیریت کنند. از این رو، دین‌مداران باید در فکر کشف راهنامه نظری و عملی دین باشند تا بتوانند براساس آن به اجرای برنامه‌ها و قوانین بپردازند. از دیگر سو اغلب و به طور رایج، هر دینی - با مجموعه آموزه‌ها، سنت‌ها و افعال و تعالیمش - در قالب متون زبانی عرضه شده است؛ یعنی اگرچه در زمان خود صاحب شریعت، تعالیم دینی از طریق گفتار شفاهی، فعل و سلوک عملی و نظایر آن هم بیان می‌شود، اما آنچه در نهایت به نام دین رقم می‌خورد، به صورت مجموعه‌ای مکتوب و نوشتاری به دست آیندگان می‌افتد که در اسلام، شامل نقل وحی و سنت معصومان می‌باشد.

براساس دو امر فوق، دین‌مداران برای آشنایی و کشف دین، چاره‌ای جز رجوع به متون دین ندارند. این در حالی است که متن فهمی، بنا به اقتضای خود، محتاج قواعد و اصول خاصی است که اغلب آنها به صورت ارتکازی در نهاد آدمیان وجود دارد؛ مانند اصول و قواعد استظهارات، اطلاق و تقیید، عام و خاص، مفهوم‌گیری از کلام و... از این رو، می‌توان گفت که نیاز به قواعد و اصول فهم گزاره‌های دینی، یک نیاز طبیعی است که هر مسلمانی ارتکازاً بسیاری از این قواعد را در فهم کلام خدا و پیامبر به کار می‌گرفت؛ همان‌گونه که هر انسانی آنها را برای فهم کلام و نوشته‌های عادی نیز به کار می‌بست.

در کنار این سطح از نیاز طبیعی، با دوری از عصر نصوص و زایل شدن بسیاری از قراین حالی و بخشی از قراین مقالی متون وحی و سنت از یک سو، و افزایش رو به رشد نیازهای جامعه اسلامی و پدید آمدن پرسش‌ها و مسائل بی‌سابقه از دیگر سو، ضروری می‌ساخت که محققان و دین‌پژوهان در فهم کتاب خدا و سنت معصومان، ژرف‌کاوی و تأمل بیشتری به کار برند تا از انحراف در فهم و به کارگیری قواعد ناصواب در کشف مضامین کتاب و سنت جلوگیری شود. ائمه شیعه پیش از همه به این نکته توجه داشته، برای جلوگیری از این انحراف به تعلیم قواعد کلی و عناصر مشترک استنباط پرداختند، تا هم روش‌های باطل دیگران را در فهم کتاب و سنت و کشف حکم به اصحاب خویش تذکر دهند و هم شیوه صحیح اجتهاد را به آنان بیاموزند. آنچه در این مرحله پدید آمد، یک نیاز صناعی، ابزاری و فنی بود که عالمان

مسلمان را بر آن داشت تا در فرایند اجتهاد، علوم و ابزاری را به کار گیرند که در رأس آن به تأسیس علمی به نام «اصول استنباط» همت گماشتند که پیش‌تر در میان دانشمندان و ملل دیگر سابقه‌ای نداشت. از این‌رو، اجتهاد در کلیت خویش یک فرایند تأسیسی است.

گشوده بودن باب اجتهاد، یکی از ارزشمندترین ویژگی‌های مذهب تشیع است که جایگزینی برای آن نمی‌توان یافت. یکی از خطرهای بنیادینی که «اجتهاد شیعه» را تهدید می‌کند و در کمین آن است، توجه نداشتن و نشناختن «جایگاه اجتهاد» در علوم و دین‌شناسی اسلامی است؛ زیرا این امکان وجود دارد که آرام آرام به دلیل این ناآشنایی، با درانداخته‌شدن پاره‌ای شبهه‌ها در رد اجتهاد و به یک معنا افراط و تفریط در حق آن، این سفره گشوده و پر برکت از حوزه‌های شیعه برچیده شود. از این‌رو با توجه به اهمیتی که مقوله اجتهاد چه به صورت تاریخی و چه به صورت واقع برای عالمان دین داشته و دارد، باید به تبیین هر چه دقیق‌تر این مهم پرداخت و از آموزش آن غفلت نکرد. از دیگر سو اگر بپذیریم که کار اجتهادی در حوزه دین، محدود به فقه مصطلح نیست و در همه عرصه‌های علوم و معارف دینی همچون کلام، اخلاق و از جمله علوم انسانی، جاری است، آنگاه اهمیت و ارزش اجتهاد به همان میزان افزایش می‌یابد.

این نوشتار با فرض امکان و ضرورت تولید علم دینی به روش اجتهادی، در پی تبیین و تحلیل چستی روش اجتهادی است که به گمان ما تنها روش کامیاب و موجه در تولید علوم انسانی اسلامی است. در این مقاله اجتهاد را از جهت روش‌شناختی مورد بررسی قرار داده و ارزش معرفت‌شناختی فرآورده‌های حاصل از روش اجتهادی را مورد سنجش قرار خواهیم داد.

مناسب است پیش از آغاز بحث، اشاره‌ای کوتاه به برخی از پیش‌فرض‌های مورد نظر این نوشتار داشته باشیم:

- دین عبارت از معارف، اعتقادات و احکام مربوط به خدا، عالم و انسان است که از طریق وحی به آدمیان رسیده است. و مراد ما از دین در این نوشتار، خصوص دین اسلام است. دین اسلام و آموزه‌های آن مطابق با واقع است. بنابراین زبان دین، واقع‌گرا بوده و قضایای توصیفی غیر ارزشی و اخباری دین فقط به واقع نظر دارد. قضایای انشایی دین نیز با توجه به مبادی و غایات به واقع و نفس‌الامر باز می‌گردد. از این‌رو

دین و متون دینی، متولی تعلیم و تبیین علوم انسانی و متضمن محتوای ناظر به گزاره‌های علوم انسانی نیز می‌باشد.

- شارع و واسطه‌های ابلاغ کلام شارع به انسان‌ها از عصمت برخوردار بوده و مصون از خطا می‌باشند.

- آنچه در متون دینی آمده، به صورت کامل و حداکثری است و تجربه‌های عرفانی یا دینی انسان‌ها چیزی بر آنها نمی‌افزاید. از این‌رو نحوه تعامل با متون دینی و دین صرفاً باید رویکردی اکتشافی باشد؛ یعنی با رویکرد فهم و کشف واقع صورت گیرد و هیچ‌گونه تحمیل و تفسیر به رأی همراه آن نباشد. افزون بر این، مکان‌ها و زمان‌های نزول آیات و ورود روایات، نه در احکام قرآنی ایجاد تخصیص می‌کنند، و نه سبب محدودیت در معانی و مضامین قرآنی و روایی می‌گردند، مگر اینکه دلیل خاصی برخلاف آن موجود باشد. هم‌چنین در کشفی که قرآن نسبت به واقع دارد، محدودیتی ایجاد نخواهد کرد. کلام خدا و معصومان(ع) کاشف از همه مراتب واقع است و از آن جهت که با واقع نامحدود ارتباط دارد، محدودیت در آن راه ندارد.

- اصل دین و متون دینی متحقق‌الصدور و ثابت است. اما از آنجایی که علوم اکتسابی بشر عادی غیرمعصوم به لحاظ معرفت‌شناختی، محدود و خطاپذیر بوده و به نحو تدریجی حاصل می‌شود، از این‌رو فهم بشر از دین و متون دینی در معرض تحول و تغییر است.

- مراد از منابع دین، قرآن و سنت است. و دلایل کشف آموزه‌های دینی از منابع مذکور، عبارتند از کتاب، سنت، اجماع و عقل.

- مراد از علم دینی اسلامی (و نیز علوم انسانی دینی) در این نوشتار، علمی است که بر پایه منابع و متون دینی به «روش اجتهادی» که نه تنها از روایید و جواز شرعی و عقلی، بلکه از ضرورت عقلی و شرعی هم برخوردار است، استخراج می‌شود.

اجتهاد در یک نگاه

از آنجایی که این نوشتار به تبیین اجتهاد به مثابه فرایند روشی و اعتبار معرفت‌شناختی فرآورده‌های حاصل از آن می‌پردازد، در ابتدا لازم است نگاهی گذرا به معنا و ماهیت اجتهاد و فرایند وجودی آن داشته باشیم.

چیستی اجتهاد

از هنگامی که شیوه اجتهاد و اصول استنباط از حالت طبیعی و بسیط خود، به دلایل ضروری و نیازهای اساسی، خارج شد و لباس فنّ و علم پوشید، به اقتضای طبیعت دانش‌های اکتسابی بشر، مسیرها و راه‌های متفاوتی را پیمود و به گونه‌های مختلفی درآمد. فارغ از تحلیل تاریخی و علت‌یابی‌های لازم، که در جای خود باید انجام گیرد، به‌طور خلاصه می‌توان سه گرایش کلی را در باب اجتهاد از هم بازشناخت. گرایش اول در میان محققان و اصولیان اهل سنت رایج است؛ گرایش دوم در میان اصولیان امامیه مشهور و مقبول است؛ و گرایش سوم، هم در میان اصولیان امامیه و هم در میان اصولیان عامّه، طرفدارانی دارد.

اینک به اختصار به توضیح این سه گرایش می‌پردازیم.

1. اجتهاد به معنای حکم کردن یا کشف حکم شرعی براساس تفکر، رأی، سلیقه و مصلحت‌اندیشی شخصی که به «اجتهاد به رأی» مشهور است و گاهی «قیاس»، و گاهی هم اعم از آن خوانده شده است. هرگاه فقیه در کشف حکم شرعی، هیچ نصّی از قرآن و سنت نیافت، می‌تواند براساس تفکر و سلیقه شخصی خود، اجتهاد و حکم را به نحو ظنی بیان کند. نخستین بار اصطلاح «اجتهاد» در فقه اهل سنت به این معنا به کار رفت (شافعی، بی‌تا، ص 477، جصاص، 1420، ج 2، ص 201).

2. اجتهاد به معنای کوشش علمی برای تحصیل ظنّ به احکام شرعی. برخی هم قید «از ادله معتبر شرعی» را به آن می‌افزایند (علامه حلی، 1421، ص 283).

3. اجتهاد به معنای تلاش علمی برای کشف و استنباط احکام شرعی یا تحصیل حجّت بر حکم از ادله معتبر یا ادله معتبر شرعی.

تمایز میان اصطلاح اول با دو اصطلاح اخیر روشن است: طبق معنای نخست، اجتهاد خود یک دلیل یا منبع برای کشف حکم شرعی است که فقیه در صورت فقدان نص می‌تواند از آن سود جوید. اما مطابق با اصطلاح دوم و سوم، اجتهاد شیوه‌ای است برای کشف حکم شرعی از منابع و ادله معتبر؛ نه منبعی از منابع کشف حکم.¹

1. اصطلاح اجتهاد در طول تاریخ شیعه و اهل سنت، فراز و فرودهای بسیاری داشته است که آگاهی از آن سودمند است. به این منظور نک: علی‌پور، 1385، ش 27-28.

پیشنهاد اطلاق چهارم برای اجتهاد دینی

جدای از ابهامات و اشکالاتی که بر تعاریف و اطلاقات سه‌گانه اجتهاد وارد است، با توجه به اینکه تعریف‌های فوق‌الغلب ناظر به اجتهاد فقهی هستند، می‌توان تعریف دیگری که به گمان ما از جامعیت و وضوح بیشتری برخوردار است، به شرح زیر ارائه کرد:

اجتهاد^۱ دینی اصطلاحاً عبارت است از کوشش علمی بر اساس منابع معتبر، به واسطه ابزار و عناصر لازم برای تفهم، اکتشاف و استخراج مطلق آموزه‌های دین به گونه‌ای که از اعتبار (حجیت یا صرفاً منجزیت و معذرت) برخوردار باشد.

تعریف مذکور از ویژگی‌های زیر برخوردار است:

- این تعریف از اجتهاد، تعریف عامی است که شامل همه اجتهادهای ممکن در حوزه دین می‌شود. با وجود این، می‌توان برحسب نیاز، کوشش علمی مجتهد برای اکتشاف و استخراج آموزه‌های دینی در یک حیطه خاص مانند فقه، فلسفه، کلام، اخلاق، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و... را اجتهاد خاص در آن حیطه نامید و برای مثال آن را اجتهاد فقهی، اجتهاد اخلاقی و اجتهاد روانشناختی و غیره نامید. البته در همه موارد، هسته اصلی تعریف اجتهاد، به طور مشترک، وجود دارد، با گرایش به آن حیطه خاص علمی که احتمالاً برخی مختصات و مؤلفات خاص خود را به تعریف می‌افزاید.

- مراد از منابع معتبر در تعریف، منابعی است که در واقع، معتبر باشد و طبیعی است که فعالیت مجتهد برای تفهم، اکتشاف و استخراج آموزه‌های دین باید منحصر در منابع معتبر باشد تا جواز اسناد به شارع و دین را داشته باشد. اما پیش از ورود به عمل اجتهادی، مجتهد نیازمند تلاش علمی برای تمییز منابع معتبر از منابع غیرمعتبر است. از این‌رو بایسته است که در مدخل و به عنوان مبدأ تصدیقی از همه منابع و ادله ممکن در راستای اجتهاد، بحث نماید.

- همان‌گونه که از تعریف برمی‌آید، فعالیت اجتهادی، یک فعالیت تفهیمی و اکتشافی است که در مقام کشف واقع برمی‌آید و چون فراورده‌های اجتهاد در رده معرفت‌های اکتسابی بشر قرار می‌گیرد، از این‌رو خطاپذیر است. بنابراین این تعریف، مبتنی بر نظریه

۱. به نظر می‌رسد فعالیت علمی به طور کلی فعالیتی اجتهادی است. به این معنا که عالم به مثابه مجتهدی به کوششی علمی بر اساس منابع معتبر و مقبول برای تفهم و اکتشاف دست می‌زند به گونه‌ای که حاصل تلاش او به لحاظ منطقی و عقلایی، موجه و حجت (دارای شاهد و دلیل کافی) باشد. از این‌رو علاوه بر اجتهاد دینی، اجتهاد علمی و اجتهاد فلسفی یا متافیزیکی نیز خواهیم داشت.

تخطنه است و دیدگاه تصویب را باطل می‌شمارد. به بیان دیگر، اجتهاد، پدیده‌ای خط‌پذیر است، گاه به واقع می‌رسد و گاه از واقع تخطی می‌کند و زمانی که از واقع تخطی می‌کند، نمی‌توان آن را به مثابه جایگزین واقع تلقی کرد. لذا اجتهاد فقط به مثابه یک کاشف عمل می‌کند، برخلاف دیدگاه تصویب معتزلی و اشعری.

- دلیل اینکه در تعریف فوق، اصطلاح منجزیت و معذرت به نحو فصلی در کنار حجیت ذکر شده، این است که بین مفهوم حجیت در تعریف فوق با معنای منجزیت و معذرت، رابطهٔ اینهمانی برقرار نیست، آن گونه که محقق خراسانی و پیروان او ادعا کرده‌اند (خراسانی، 1414، ص 297). بلکه حجیت، اعم از منجزیت و معذرت است و عکس آن الزاماً صادق نیست. مراد از مفهوم حجیت اخذ شده در این تعریف، برخوردار بودن از دلیل و مدرک و شاهد (evidence) کافی برای اثبات امری می‌باشد، به لحاظ منطقی یا عقلایی. ذکر قید منطقی از آن‌رو است که احکام حاصل از قطع را به شارع نسبت می‌دهیم و ذکر قید عقلایی از آن‌رو است که احکام حاصل از امارات را که از کشف تام برخوردار نیستند و خلاف آنها مرجوحاً ممکن است، تنها به همان میزان می‌توان به شارع نسبت داد. از این‌رو وقتی گفته می‌شود امری حجت است، به معنای آن است که به لحاظ اثباتی دارای مدرکیت است و به اصطلاح از ارزش اثباتی برخوردار می‌باشد. از این‌رو، در مورد هر امری که با پشتوانهٔ استدلال فلسفی یا تجربی نیز به اثبات رسیده باشد، می‌توان گفت که دارای «حجیت» است.

اما واژهٔ «منجزیت» که در مقام عمل مطرح است، در اصطلاح به معنای تثبیت امری برعهدهٔ شخص می‌باشد و مراد از آن، عبارت از حکم عقل است به لزوم ترتیب اثر بر امری که در بعضی موارد به واسطهٔ علم یا در برخی موارد به واسطهٔ ظن و در برخی موارد با احتمال (با توجه به اختلاف دیدگاه‌ها در این مسأله)، اثبات شده باشد. مراد از اینکه امری نسبت به شخصی تثبیت شده و تنجز پیدا کرده، این است که آن امر به گونه‌ای برعهدهٔ آن شخص مکلف گذاشته شده که به حکم عقل، وی عذری برای ترک یا اهمال یا ارتکاب خلاف آن را ندارد.

با عنایت به دو نکتهٔ مذکور این نتیجه حاصل می‌شود که «منجزیت» تنها از لوازم «حجیت» است و بین آن دو، رابطهٔ تساوی و اینهمانی برقرار نیست. از این‌رو، این امکان وجود دارد که در مواردی امری از حجیت برخوردار نباشد، اما منجزیت داشته

باشد؛ مانند اطراف علم اجمالی یا ظن انسدادی بر مبنای حکومت.
 - مراد از ابزار و عناصر لازم برای فعالیت اجتهادی، تمام علوم، فنون و اصول موضوعه و پیش‌فرض‌هایی است که مجتهد برای عمل اجتهاد به عنوان مبادی تصویری و تصدیقی باید در اختیار داشته باشد.

ابزار و شرایط اجتهاد

ابزار اجتهاد دینی به طور عام که تحصیل اجتهاد، متوقف بر تحصیل آنها است، عبارت‌اند از:

یک. آشنایی با دانش‌های ادبیات عرب به اندازه‌ای که فهم قران و روایات معصومان(ع) نیازمند به آن باشد. از این‌رو تسلط بر علم‌اللغه (فیلولوژی) و سایر علوم ادبیات عربی از قبیل صرف، نحو، معانی و بیان و به طور کلی علوم بلاغی زبان عربی به مقدار نیاز از ضروریاتی است که یک مجتهد باید از آن برخوردار باشد.
 دو. آشنایی با علم منطق به اندازه‌ای که مجتهد بتواند با انواع استدلال‌ها و اشکال قیاس و ترتیب حدود منطقی و تمیز دادن استدلال‌های منتج از استدلال‌ات عمیق آشنا شده و بر آنها در حد نیاز در استدلال‌های مبتنی بر استنباطات از متون دینی تسلط داشته باشد.

سه. آشنایی با «دانش اصول استنباط». علم اصول از دانش‌هایی است که تسلط و آگاهی بر مسائل آن از مهم‌ترین عناصر دخیل در فرایند اجتهاد به شمار می‌رود. در این علم، اصول کلان و قواعد مشترکی برای استفاده در فرایند اجتهادی و نیز شرایط و ضوابط به‌کارگیری آنها گردآوری شده است. در واقع بدون به‌کارگیری قواعد کلی اصولی، در هر مسأله و موردی، استنباط حکم و گزاره‌های شرعی از نصوص دینی، امکان‌پذیر نیست. هر اندازه دانشمند اصولی از دقت و عمق در اندیشه اصولی و تکوین اصول کلان و قواعد مشترک در چارچوب تعریف شده، برخوردار باشد، به همان میزان در فرایند اجتهاد، یعنی در تطبیق این قواعد و اصول بر مسائل و مصادیق خاص مطابق با شرایط کلی آن، از دقت و عمق برخوردار خواهد بود. البته لازم به ذکر است که مجتهد، همان‌گونه که در بررسی نظریات کلی در اصول، نیازمند به تفکر و کوشش علمی طاقت‌فرسا می‌باشد؛ همچنین لازم است در تطبیق این اصول کلی و قواعد

مشترک بر عناصر و مصادیق خاص آن، بررسی زوایا و جوانب تطبیق و به کارگیری آن قواعد و بررسی قراین و امارات عرفی مرتبط و مناسبات ارتکازی در هر مسأله به لحاظ طبیعتی که هر مسأله برای خود دارد، تسلط و تمرین کافی داشته باشد.

چهار. آشنایی با «علم رجال». از آنجایی که روایات معصومان(ع) از منابع اصلی اجتهاد محسوب می‌شود، از این رو به منظور کشف صحت روایات و تشخیص اعتبار استناد آنها به حضرات معصومین(ع) آشنایی با علم رجال در فرایند اجتهادی برای استنباط، ضروری است.¹

پنج. «شناخت قرآن و سنت (اقوال، افعال و تقریرات معصومان(ع))». از مهم‌ترین و لازم‌ترین شرایط و ابزار اجتهاد، آشنایی داشتن با مضامین قرآن و روایات و انس داشتن با آنها است. به این منظور، آشنایی با معانی لغات بکار رفته در آنها به لحاظ لغوی و عرفی و نیز اطلاع از شأن نزول آیات و چگونگی استدلال معصومان(ع) به آنها و نیز آشنایی با مخاطبان معصومان(ع) و چگونگی بیانات آنان از ضروریات فرایند اجتهادی است.

شش. «تمرین داشتن و برخورداری از توانایی کافی در فرایند اجتهادی»؛ از آنجایی که اجتهاد، فرایندی عملی محسوب می‌شود، از این رو تمرین داشتن و تسلط کافی داشتن بر مراحل مختلف آن تا حدی که قوه استنباط برای مجتهد حاصل آید، از دیگر شرایط لازم برای مجتهد است.

هفت. «آشنایی با استنباط‌های مجتهدان نزدیک به زمان صدور نصوص دینی»؛ با توجه به اینکه در فهم مضامین متون دینی باید به ظهور کلمات آنها در زمان صدور، توجه تام به عمل آید، و نیز از آنجایی که برخی از نصوص دینی و نیز قراین موجود در آنها در حال حاضر از دسترس ما خارج است، از این رو آشنایی با استنباطات مجتهدان نزدیک به زمان صدور روایات، نظیر شیخ صدوق، علی بن بابویه، ابن جنید، ابن ابی عقیل عمانی، شیخ مفید، شیخ طوسی و امثال آنان از لوازم اجتهاد به شمار می‌رود. به این منظور همچنین آشنایی با فتاوا و اقوال عالمان اهل سنت نیز از اهمیت برخوردار است.

1. البته در نگاه برخی از اندیشمندان دینی، تحقیق در اسناد روایات، ضرورت ندارد که دسته‌ای از آنها اصولیاتی هستند که کتب اصلی روایی (کتب اربعه) را در کل به لحاظ صدور، صحیح و معتبر می‌شمارند. دسته دیگر، اخباریانی هستند که روایات موجود در کتب اربعه را قطعی‌الصدور می‌شمارند. از این رو در دیدگاه آنان علم رجال از ابزار کشف و استنباط آموزه‌های دینی به شمار نمی‌رود.

هشت. «آگاهی از برخی علوم همگن با علم اصول، مانند سمانتیک، هرمنوتیک، فلسفه تحلیلی، فلسفه زبان و...»؛ هر یک از این علوم دربردارنده مباحثی‌اند که در بخش‌های علم اصول استنباط مورد توجه قرار گرفته‌اند. و ضروری است که عالمان علم اصول، جهت اجتهاد، مباحث مربوطه در علم اصول را با بحث‌های همگن خود در علوم مذکور مورد مقارنه و تطبیق قرار دهند.¹

نه. «آشنایی با مبانی معرفت‌شناختی، وجودشناختی یا فلسفی و کلامی اجتهاد»؛ البته در باب کمیت و کیفیت موارد برشمرده شده در بین مجتهدان و عالمان اسلامی، اختلاف نظر وجود دارد (نک: خمینی، 1368ش، ص 98؛ غروی، بی‌تا، ص 24-27؛ مرتضوی لنگرودی، 1412، ج 1، ص 47-58).

فرایند اجتهاد

اکنون پس از تبیین معنا و چیستی اجتهاد، به تبیین وجودشناختی اجتهاد می‌پردازیم. به بیان دیگر هرگاه مجتهدی که واجد شرایط لازم برای اجتهاد است، بخواهد برای کشف یک گزاره دینی اجتهاد کند، چگونه و در چه فرایندی و با طی چه مراحل این امر را به انجام خواهد رساند؟ اهمیت این بحث در این نکته نهفته است که با شناخت این مراحل می‌توانیم آسان‌تر مناسبات اجتهاد با روش را تبیین کنیم.

به نظر می‌رسد همواره مجتهدان در فرایند اجتهاد، مراحل زیر را طی می‌کنند:

الف. مراحل مقدماتی

مراحل مقدماتی شامل آمادگی لازم و بالفعل نسبت به تمام علوم و فنون و ابزار مورد نیاز در فرایند اجتهاد و همچنین ایجاد شرایط زمانی، محیطی و شخصی لازم برای اجتهاد می‌باشد.

ب. مراحل اصلی

1. موضوع‌شناسی

همواره هرگاه مجتهدی بخواهد در موضوعی یا مسأله‌ای از هر علمی اجتهاد نماید، باید

1. البته عنوان هشتم را می‌توان در ذیل عنوان سوم نیز قرار داد.

بر آن مسأله یا موضوع، اشراف و احاطه داشته باشد. به این معنا که به لحاظ معنایی و مفهومی، آن را به درستی بشناسد و توان تطبیق یا مصداقیابی این موضوعات را نیز فی الجمله یا بالجمله دارا باشد. البته ضرورت موضوع‌شناسی برای مجتهد از دیدگاه همه صاحب‌نظران، مقبول نیست و برخی در ضرورت این کار برای مجتهد از آن حیث که مجتهد است، تردید دارند. اما در عین حال عده بسیاری نیز به این مطلب باور دارند و برخی از مجتهدان نیز در فرایند اجتهاد این مرحله را می‌پیمایند. نمونه‌های بسیاری از فعالیت موضوع‌شناسی مجتهدان گذشته و حال را به عنوان یکی از مراحل ضروری اجتهاد، می‌توان در تاریخ اجتهاد مشاهده کرد¹ (نک: فنایی، 1374، ص 90-94).

2. رجوع به منابع و ادله برای کشف حکم

ابتدا لازم به ذکر است که به منظور رجوع به منابع و ادله یا به‌طور مستقیم و بی‌واسطه به قرآن و سنت رجوع می‌کنیم و یا اینکه از طریق دلیل عقلی، اجماع، شهرت‌های متقدمان، سیره‌های عقلا و غیره، نظر قرآن و سنت یا حکم شرعی را کشف می‌کنیم. اگر به این منظور، مراجعه مستقیم به کتاب و سنت داشته باشیم، در این صورت باید گام‌های زیر را به صورت طولی و مترتب بر هم طی کنیم:

اول. «کتاب» (قرآن کریم)، اولین منبع و دلیل آموزه‌ها و احکام دینی می‌باشد. اگر آنچه از کتاب طبق فرایند فهم و اکتشاف متن (که شرح آن در پی خواهد آمد) حاصل شد، با معارض و مغایری در سنت (روایات و اجماع محصل از آن جهت که کاشف از قول معصوم است) به عنوان یک منبع اصلی تشریح حکم و نیز با ضروریات و بدیهیات عقلی که یکی از ادله بنیادین کشف حکم است، مواجه نباشد، آنگاه حکم بدست آمده را می‌توان به عنوان حکم اکتشافی به دین نسبت داد.

دوم: «سنت»، منبع و دلیل دوم کشف حکم و آموزه‌های دینی است. هرگاه حکم موضوعی یا مسأله‌ای در کتاب خدا نبود یا امکان استنباط آن از کتاب برای ما به عنوان

1. لازم به ذکر است که گاهی موضوعات کاملاً عرفی است و باید خارج از متون دینی اخذ شود و گاهی موضوعات منصوص و مخترع شرع هستند که در این صورت باید از متن دین اخذ شود مانند صلوات. و گاهی اصل موضوع، عرفی است اما شارع در سعه و ضیق و حدود و صغور موضوع دخالت کرده و تعدیلات و اصلاحاتی اعمال می‌کند. در دو مورد اخیر طبعاً مجتهد در موضوع‌شناسی نیازمند به رجوع به منابع و ادله معتبر شرعی است که در مرحله دوم به چگونگی آن اشاره خواهد شد.

بشر محدود و غیر معصوم وجود نداشت، به سراغ سنت می‌رویم. طبعاً حکم حاصل از سنت نباید با ضروریات عقل و نصوص و ظواهر قرآن و نیز اجماع محصل که خود به سنت باز می‌گردد، در تنافی آشکار باشد.

از آنجا که فرایند اکتشاف و استنباط معنا و حکم از دو منبع قرآن و سنت، یکسان و به روش تفسیری موسوم است، مناسب می‌نماید گام‌های لازم برای اکتشاف و استنباط معنا از قرآن و سنت را بیان کنیم. به گمان ما سیر منطقی فرایند تفسیر متن به شرح زیر است:

یک. «کشف صحت سند»؛ اولین گام در کشف متن این است که اسناد و منشأ صدور آن منبع، مورد بازشناسی قرار گیرد. البته این مسأله نسبت به قرآن کریم جریان ندارد؛ زیرا در صحت انتساب آن به شرع و خداوند هیچ‌گونه تشکیکی وجود ندارد و به تواتر قطعی تردیدناپذیری، انتساب آن به خداوند، صادق است. اما نسبت به سنت، این مرحله باید اجرا شود. یعنی همواره هر متن رسیده از سنت که متواتر و قطعی الصدور نباشد، پیش از آن که دلالت‌های متنی آن مورد توجه قرار گیرد، باید از لحاظ منشأ صدور، مورد تحقیق قرار گرفته و ملاحظه شود که آیا ناقلان و راویان سنت، موثق بوده یا نبوده‌اند؟ امکان جعل حدیث در مورد آن موضوع وجود داشته یا خیر؟ این امر، خود نیازمند بحث‌های مفصل رجال‌شناسی و حدیث‌شناسی می‌باشد.

دو. «کشف و شرح دلالت‌های متن به طور عام»؛ یعنی تمامی آنچه متن بر اساس قانون وضع و قواعد ادبی، اعم از قواعد صرفی، نحوی، بلاغی، فصاحتی و معانی و بیانی، مقتضی آن است، استخراج شود. البته در این مرحله، امکانات و اقتضائات معنایی متن، گسیخته از مؤلف و شرایط محیطی صدور متن، بررسی می‌شود.

سه. «کشف دلالت متن به طور خاص»؛^۱ به این معنا که متن را در ارتباط با مؤلف و

1. آنچه در اینجا به عنوان دلالت متن ذکر کردیم، برابند عمل اکتشافی در موضوعی خاص در کل متون دینی، اعم از کتاب و سنت می‌باشد که همواره در این فرض، تنها یک معنای متعین به عنوان مراد و مدلول تصدیقی یا جدی کلام به دست می‌آید؛ مگر بنا بر جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد. اما اینکه گاهی شنیده می‌شود «ظهورها یا دلالت‌های تصدیقی چندی برای یک متن برشمرده می‌شود» و یا گفته می‌شود «ممکن است دلالت‌های تصدیقی کلامی با هم تعارض پیدا کنند» و امثال آن، که از لفظ دلالت به صورت جمع استفاده می‌شود که گویی در یک کلام، چند مراد جدی یا تصدیقی قابل کشف است، به نظر تسامحی است و ناظر به ظهورهای بدوی یک متن است که اغلب به صورت قهری در مواجهه با هر متنی ممکن است به ذهن خطور کند، ولو اینکه هنوز فحص کامل از تمامی قراین متصل و منفصل متن، صورت نگرفته باشد. اما روشن است که گذاشتن نام ظهور بر تمام این معانی، بیانی تسامحی است و ناظر به ظهور اصطلاحی مورد بحث در اجتهاد که مستظهر به ادله حجیت است، نمی‌باشد و به همین دلیل باید پسوند «بدوی» را به آن افزود.

شرایط محیطی صدور متن در نظر گرفته و با مدد کلیه قراین عقلی و مقالی، اعم از متصل و منفصل، و توجه به معارض‌های گوناگون موجود بین متن‌ها و علاج آنها، به کشف مراد جدی مؤلف، خواه به صورت منصوص یا ظاهر، می‌پردازیم. با توجه به این پیش‌فرض عقلایی که همواره هر گوینده عاقل و ملتفتی در مقام بیان جدی و واقعی کلام خویش است و به هزل و شوخی یا تقیه و مانند آن نمی‌باشد. بدین ترتیب به معنای متعین و تثبیت‌شده‌ای از متن متحقق‌الصدور دین، دست پیدا می‌کنیم. البته به منظور تحکیم و تثبیت در کشف مراد جدی، ملاحظه اجتهادات دیگران از جمله مجتهدان شیعی متقدم^۱ و نیز نظرات عالمان دینی اهل سنت، بایسته است.

اما اگر کشف حکم از طریق عقل و اجماع و شهرت یا سیره عقلا صورت پذیرد، طبعاً فرایند آن متناسب با روش عام عقلی در دلیل عقل، و روش فحص و جستجو و استقرای از اجماع محصل (طبق قول عامه) و یا یافتن جمع کثیری که رأی آنها کاشف از قول معصوم باشد (طبق قول مشهور امامیه در باب اجماع)، صورت می‌پذیرد.

3. استنتاج و تشکیل صورت قیاس منطقی

مرحله و گام بعدی در فرایند اجتهاد پس از کشف مراد جدی شارع، این است که مراد و معنای به دست آمده در یک شکل و صورت قیاس منطقی، سامان‌دهی شده، استنتاج انجام می‌گیرد.^۲

اجتهاد به مثابه فرایند روشی

همان‌گونه که تاکنون مشاهده شد، به طور قطع، اجتهاد به نوعی متضمن مباحث روش‌شناختی است. این امر به روشنی از تعریف‌ها و اصطلاحات اجتهاد به ویژه تعریف مورد نظر این نوشتار و نیز با توجه به مراحل و مراتب فرایند اجتهاد پدیدار است. پرسش مهمی که در این بخش مطرح است و اکنون به آن می‌پردازیم، این است

1. مراد از متقدمان، مجتهدان و روایانی هستند که در قرون اولیه نزدیک به زمان حضور شارع می‌زیسته‌اند.

2. البته هنوز مرحله‌ای در انتهای فرایند اجتهادی وجود دارد که عبارت از مرتبه تطبیق حکم بر مصادیق خارجی است. معمولاً گفته می‌شود که کار تطبیق حکم بر مصادیق بر عهده مکلفان است و مجتهد هم تنها به عنوان یک مکلف چنین کاری را انجام می‌دهد.

که آیا اجتهاد، فی حد ذاته، تنها یک روش است، یا فرایندی است که متضمن «روش» نیز می‌باشد؟

برای پاسخ به این مسأله ابتدا لازم است، مقدمه‌ای دربارهٔ چیستی «روش»^۱ توضیح داده شود. برای تبیین معنا و ماهیت «روش» به دلیل ارتباط تنگاتنگی که این اصطلاح با دو اصطلاح «منبع» و «دلیل» دارد، لازم است هر سه در کنار هم و در نسبت با یکدیگر مورد بررسی قرار گیرند.^۲

تعریف «منبع» و «دلیل» و نسبت بین آنها

با توجه به پیش فرض ما در باره علوم، و امکان کاشفیت آن از واقع، همواره هر علم یا معرفتی دارای منبعی نیز می‌باشد و آغاز تحقیق علمی بدون «منبع» امکان‌ناپذیر است؛ زیرا مستلزم آغاز از مجهول است که چنین امری، ناممکن می‌نماید. در واقع، گستره‌ای که در آن، داده‌های اوّلی و دانسته‌های آغازین، قابل ردیابی است، «منبع» و سرچشمهٔ دانش نامیده می‌شود. برای مثال، از جمله منابع علوم تجربی، داده‌های حواس است؛ یعنی خود طبیعت، از آن‌رو که به وسیلهٔ حواس به ما عرضه می‌شود، «منبع» دانش تجربی است. «منبع» علم عرفان، هستی است، از آن نظر که به وسیلهٔ شهود، قابل عرضه به دستگاه‌شناسایی و دستگاه سلوک ما است. در علوم عقلی نیز می‌توان از دو «منبع» عناصر اولیه و بنیادین عقلی و داده‌های حواس نام برد، و مانند آن (عابدی شاهرودی، 1385، ج 2، 21-22).

و اما «دلیل» عبارت است از نهادها و امور نتیجه شده و اسناد داده شده به منبع که اگر شروط لازم و کافی را دارا باشد، مثبت نتیجه خواهد بود و نتیجه را تقریر و تأیید می‌کند.

1. روشن است که مراد از اصطلاح روش در این نوشتار، «روش تحقیق» نیست.

2. لازم به ذکر است که توجه به این نکته و گشودن باب گفتگو و تدقیق درباره سه اصطلاح مذکور در علوم تا آنجا که نگارندگان اطلاع دارند، برای نخستین بار در مجموعه‌ای گرد آمده است که به کوشش نویسندگان این مقاله با عنوان «جایگاه‌شناسی علم اصول؛ گامی به سوی تحول»، در قالب طرح پرسش‌هایی فنی از محضر برخی دانشمندان علم اصول مطرح شده است. اگرچه پرسش‌ها در نهایت، ناظر به علم اصول است، اما به منظور دستیابی به هدف اصلی، پرسش‌های کلی درباره سه اصطلاح فوق، با ملاحظه کلیت علوم، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. مختصات کتاب‌شناختی کتاب مذکور به این شرح است: (حسنی، سیدحمیدرضا، علی‌پور، مهدی (1385)، جایگاه‌شناسی علم اصول، ج 2، فصل پنجم).

نسبت میان «منبع» و «دلیل» این است که همواره «دلیل»ها را با «منبع» می‌سنجند و تأیید یا تکذیب می‌نمایند؛ به این معنا که هرگاه ادله و استنتاج‌های حاصل از آن با منابع، موافق بود، نتیجه حاصل از استدلال، پذیرفته و تأیید می‌شود و اگر با منابع، مخالف بود، تکذیب می‌شود و قهراً استدلال فرو می‌باشد. به عنوان مثال، در علوم تجربی اگر یک تئوری با دلایل ترکیب شده از روش تجربی و حسی، تقویت یا تأیید یا اثبات گردد و آنگاه در آزمایش‌های بعدی و دقیق‌تر معلوم شد که چنین چیزی در طبیعت وجود ندارد - یعنی نفس الامر که معیار واقعیت و مطابق گزاره‌های تجربی است، آن تئوری را تأیید نکرد - تئوری به وسیله واقع، تکذیب و ابطال می‌گردد و کنار گذاشته می‌شود. اگر گزاره‌ای در یک دانش با «منبع» آن دانش، مخالف بود، بدین معنا است که با معیار صدق و کذب، مخالف است و از این‌رو تخطئه می‌شود و معلوم می‌گردد که در استدلال، اشکالی بوده است؛ یعنی مطابق با واقع نیست؛ چرا که صدق و کذب، یعنی مطابقت خبر یا گزاره با واقع (همان، 23-24).

تعریف «روش»

«روش» هر علم به طور کلی عبارت است از: شیوه استدلال‌هایی که در آن علم حاکم است. به عبارت دیگر، مسیر و اسلوبی که استدلال‌های به‌کار رفته در یک دانش، در آن قرار دارند، شیوه یا «روش» آن علم محسوب می‌شود. و اما تعریف کلی «روش» عبارت است از: «پژوهش»، «سنجش»، «شیوه کاربرد استدلال» و «اکتشاف» درباره یک چیز یا درباره یک علم¹ (همان، 18).

توضیح عناصر چهارگانه فرایند «روش» به قرار زیر است:

مراد از «پژوهش» در تعریف فوق، عبارت است از توجه به امکان‌های پاسخ‌گویی برای ارائه تعریف‌های فنی ممکن در مسأله و نیز پرداختن به همه «دلیل‌های مثبت یا نافی ممکن آن مسأله».

«سنجش» عبارت است از بررسی تعریف‌های فنی ممکن و نیز بررسی «دلیل‌های مثبت یا نافی ممکن، نسبت به این امکان‌ها».

1. اصطلاح روش کاربردهای دیگری نیز دارد که محل بحث این نوشتار نیست.

«استدلال» عبارت است از یافتن وجوه ترجیح برخی از «دلیل»ها و استنتاج بر اساس آن دلایل.

و نهایتاً «اکتشاف» که به معنای نیل به واقع است، مرحله‌نهایی فرایند «روش» می‌باشد. البته توجه به این نکته لازم است که اکتشاف در علوم به دلیل محدودیت و امکان خطا در بشر عادی مشروط و محدود است. به این ترتیب می‌توان گفت، علم از «پژوهش»، آغاز و به «اکتشاف»، منتهی می‌شود.

نسبت «روش» با «منبع» و «دلیل»

ارتباط بین «روش» با «دلیل» و «منبع» را بدین صورت می‌توان تقریر کرد که: «روش» عبارت است از شیوه استفاده از «دلیل» و به‌کارگیری آن. از دیگر سو «منبع» پشتوانه و سرچشمه دانش است و می‌توان آن را پایه «روش» نامید؛ یعنی اگر «منبع» وجود نداشته باشد، هیچ روشی شکل نمی‌گیرد، زیرا از مجهولات محض نمی‌توان به هیچ معلوم و معرفتی دست یافت.

بسیط و ترکیبی بودن روش

«روش» را می‌توان به بسیط و ترکیبی تقسیم کرد. معمولاً در کتب منطقی از سه روش قیاسی - تعقلی، استقرایی و تمثیلی نام می‌برند. این سه روش، روش‌های بسیط برای کشف معرفت می‌باشند، اما می‌توان در کنار آنها روش‌های ترکیبی نیز داشت. البته روش‌های ترکیبی، ماهیتی مستقل از روش‌های دیگر ندارند و متضمن روش‌های بسیط هستند. به عنوان مثال، از ترکیب روش استقرایی با روش قیاسی - تعقلی، روش تجربی حاصل می‌شود. همچنین از ترکیب دو شیوه «تحلیل» و «ترکیب» می‌توان به یک روش ترکیبی عقلی دست یافت.

تبیین روش اجتهاد دینی

اینک پس از مقدمه فوق نوبت به تبیین روش اجتهادی و مختصات آن می‌رسد. پیش از تعریف روش اجتهاد دینی به منابع و ادله آن اشاره می‌کنیم. منابع اجتهاد دینی، عبارتند از کتاب (قرآن) و سنت. علت انحصار، این است که

عناصر اولی برای تشریح عبارتند از گزاره‌ها و آموزه‌های شرعی شارع که در کتاب خدا و سنت معصومان وجود دارد. عقل به علت نداشتن این ویژگی نمی‌تواند از منابع تشریح باشد.

اما دلایل اجتهاد دینی عبارت‌اند از کتاب، سنت، عقل و اجماع. دو دلیل کتاب و سنت، برآمده از منابع اجتهاد دینی هستند که در عرض هم می‌باشند و دو دلیل عقل و اجماع، در طول آنها قرار دارند و تحت شرایطی خاص، کاشف از احکام شرعی و تشریح می‌باشند. نسبت پیش‌گفته در مورد کلیت منبع و دلیل، میان منابع و ادله اجتهاد دینی نیز وجود دارد. همین‌طور همان نسبت بازگفته‌شده میان روش با دلیل و منبع، بین روش با منبع و دلیل در اجتهاد دینی نیز جاری است.

روش اجتهاد دینی را می‌توان بدین‌سان تعریف کرد: «روش اجتهاد دینی، عبارت است از پژوهش، سنجش، استدلال و اکتشاف گزاره‌های دینی بر مبنای دو منبع کتاب (قرآن) و سنت، و با به کارگیری چهار دلیل کتاب، سنت، عقل و اجماع».

با توجه به تعریفی که در باره مفهوم اجتهاد دینی، پیش از این ارایه شد و تعریفی که هم اینک از روش اجتهاد دینی بیان نمودیم، به روشنی پیدا است که «اجتهاد دینی» غیر از «روش اجتهاد دینی» و اعم از آن است. به عنوان مثال، طرح و شناسایی موضوعات و مسایل علوم و نیز تبیین چستی مراحل روش اجتهاد دینی، اگرچه در فرایند اجتهاد، لازم است، اما در روش اجتهاد دینی، مندرج نیست. از این‌رو اجتهاد دینی چیزی است که متضمن روش نیز می‌باشد.

بسیط یا ترکیبی بودن روش اجتهاد دینی

پس از تبیین نسبت اجتهاد دینی با روش، اینک روش اجتهاد دینی را بررسی می‌کنیم. به زعم ما روش اجتهادی، روشی بسیط نیست؛ یعنی نه روش قیاسی - تعقلی صرف است و نه روش استقرایی است و نه روش تمثیلی (در فرایند اجتهادی امامیه). از این‌رو باید گفت روش اجتهاد دینی، ترکیبی است. به این معنا که بر پایه روش‌های بسیط و با ترکیب آنها به اثبات مدعیات دینی می‌پردازد. روش اجتهاد دینی، روشی ترکیبی است که مرکب است از داده‌های متون و منابع دین و گونه‌های استخراجات دلالی که اغلب روش تحلیل عقلی را می‌طلبد و صور منطقی و گاه روش استقرای احتمالاتی یا تجربه.

در واقع از طریق منابع، داده‌های اولیه دینی، از طریق دستگاه شناخت ما به ما منتقل می‌شوند. و سپس این داده‌ها را با مبانی بنیادین و بدیهی عقل نظری، ترکیب می‌کنیم و سپس براساس صور منطقی و مبانی عقل بدیهی که زیربنای هرگونه اندیشیدن است، آن داده‌ها را تنقیح و در صور منطقی تنظیم می‌کنیم و آنگاه براساس پایه‌های درک و شناخت عمومی، استدلال را صورت می‌دهیم.

مراد از استخراجات دلالی، استخراجاتی است که به مجمل و مبین، ظاهر و اظهر، مطلق و مقید، عام و خاص، و محکم و متشابه ناظر است؛ یعنی مجتهد از مجموع این داده‌ها استخراجی دارد که استخراج مضمون یا محتوای متن است. سپس مجتهد براساس ساختار منطقی که از آن استفاده می‌کند، به استدلال دست می‌زند.

مراحل روش اجتهاد دینی

با این توضیح، مراحل روش اجتهاد دینی را می‌توان به قرار زیر گزارش کرد:

1. پژوهش از کلّ منابع مربوط به مسأله مورد تحقیق، اعم از همه آیات و نیز کلّ نصوص احادیث موجود. همچنین پژوهش از اسناد احادیث و نیز پژوهش در امکانات و اقتضائات معنایی و دلالی متن و تعریف‌های فنی، در این مرحله قرار می‌گیرد.
2. آنگاه با سنجش امکانات معنایی متن از میان آنها براساس شواهد و دلایل کافی، معنای متعین یا مرجح را برمی‌گزینیم.
3. در ادامه با به کارگیری استدلال و استفاده از صور منطقی و قیاسی به استدلال می‌پردازیم و نهایتاً به کشف مشروط واقع، دست می‌یابیم.
4. هرگاه مسأله‌ای در حیطه مباحث عقلی بود که در کتاب و سنت موجود از آن بحثی به میان نیامده باشد، در این صورت می‌توان از راه ملازمات عقلی یا قانون ملازمه عقلی میان عقل و شرع به اثبات یا استخراج آن مسأله پرداخت. البته در باب کیفیت ملازمه بین حکم عقل و شرع و محدوده آن، دیدگاه‌های متنوعی وجود دارد که در جای خود باید مورد بررسی قرار گیرد.
5. در برخی موارد نیز از روش استقرای احتمالاتی می‌توان بهره گرفت. مثلاً برخی از اصولیان در تبیین چگونگی قطع‌آوری خبر متواتر یا سیره مشرعه، شهرت و

غیره از این روش سود برده‌اند. اگرچه این مسأله، مربوط به علم اصول فقه است که مهم‌ترین ابزار در روش اجتهاد دینی می‌باشد.

اعتبار معرفت‌شناختی فراورده‌های اجتهاد در علوم انسانی

در پایان پس از تبیین مسأله اجتهاد به مثابه روش، قدم بعدی آن است که فراورده‌های اجتهاد، مورد دقت قرار گیرد و بررسی گردد که طبق مبانی اجتهاد آیا آنچه حاصل اجتهاد است، کشف از واقع (با فرض واقع‌گرا بودن زبان دین) می‌کند یا غیرکاشف است و در صورت کشف، چه نوع کشفی را به همراه دارد، کشف قطعی یا ظنی؟ و آیا امکان خطا در آن راه دارد یا ندارد؟ تا چه میزان؟ نسبت امکان خطا در معرفت‌های حاصل از اجتهاد با امکان خطا در فراورده‌های حاصل از روش‌های دیگر چگونه است؟ البته پرسش‌هایی از این دست، خود موضوعاتی بسیار مهم برای تحقیق و پژوهش هستند که تبیین مفصل و درخور آنها تلاش‌هایی مجزا را در گام‌های بعدی می‌طلبد. اما در این مجال به اشاره به برخی از پرسش‌های معرفتی در باب گزاره‌ها و علوم حاصل از روش اجتهادی می‌پردازیم:

امکان حصول معرفت از طریق روش اجتهادی

برای پاسخ دقیق به مسأله فوق لازم است در ابتدا به این مقدمه توجه کنیم که در برابر ما دینی قرار دارد با حجم عظیمی از آموزه‌های فقهی و غیرفقهی که میزان آموزه‌های غیرفقهی موجود در منابع دین (قرآن و روایات) از گزاره‌های اخلاقی و تربیتی گرفته تا امور اعتقادی و هستی‌شناختی و طبیعی و علوم انسانی، به هیچ‌رو به لحاظ کمیت با آموزه‌های فقهی و حقوقی قابل مقایسه نیست. اینک پرسش این است که این مجموعه عظیم در عرض آموزه‌های فقهی برای چه منظوری گفته شده است؟ این مقدار مسلم است که هدف از بیان این معارف به غرض تبرک و تیمن و بردن ثواب بابت قرائت آن نیست و قطعاً محققى وجود ندارد که منکر اصل این مطلب باشد که مجموعه فوق به هدف تحقیق و فهم و کشف حقایق منطوی در آن بیان شده است. اگر چنین است - که قطعاً نیز چنین است - اینک باید ببینیم در چه فرایندی و براساس چه اصول و قواعدی باید به کشف معانی و آموزه‌های مذکور پرداخت. همان‌طور که گفتیم، آنچه در طول

تاریخ اسلام از سوی اندیشمندان مسلمان بدین منظور پدید آمده، فرایندی به نام فرایند اجتهاد است که به دلیل نوشتاری بودن منابع دین در مقام کشف و استنباط احکام فقهی از آن استفاده می‌شود. با توجه به اینکه معارف غیرفقهی نیز در قالب متون نوشتاری و در همان ساختار و سیاق متون فقهی به ما عرضه شده است، از این‌رو، فرایند و اصول و قواعد تدوین شده در اجتهاد به کار فهم و اکتشاف این دست از معارف نیز می‌آید. بی‌شک انکار و تردید در چنین مسأله‌ای در نگاه نخست، غریب و نامأنوس جلوه می‌کند، اما نگاه ژرف‌تر به مسأله تعمیم فرایند اجتهاد به آموزه‌های غیرفقهی، ما را با پاره‌ای اشکالات جدی مواجه می‌سازد که مهم‌ترین آنها اشکال زیر است:

دانشمندان اصولی غالباً برآنند که ما به کمک قواعد اصول در پی کشف حجیت هستیم. حجیت هم طبق قول مشهور به معذرت و منجزیت، تعبیر و تعریف می‌شود. از این‌رو اصول موجود، دائرمدار حجت است. به همین دلیل، این سؤال مطرح می‌شود که چنین قواعد و ابزاری نمی‌تواند کارکرد غیرفقهی داشته باشد و از این‌رو به کار سایر رشته‌های علوم انسانی نمی‌آید؛ زیرا در حوزه‌هایی نظیر کلام، فلسفه و علوم انسانی، سخن از معرفت و کشف واقع است (که باید قطعی باشد) نه حجت؛ اما در فقه و اصول، ما در پی حجت هستیم، اگرچه ظنی. آیا علمی که به ظنات نیز بسنده می‌کند، می‌تواند در علوم انسانی، الهیاتی و عقلی کارایی داشته باشد؟

توضیح این مطلب بدین‌گونه است که اصول و قواعد مطرح در علم اصول، در مقام عمل، از حجیت برخوردارند و حجیت همواره مربوط به مقام عمل است. اصول عملی و لفظی در علم اصول برای مقام عمل طراحی شده‌اند. حتی امارات نیز که حجیت‌شان به لحاظ کشف واقع است، حجیت و مبانی اصولی آنها به عمل برمی‌گردد. بالتبع هر جا عملی نباشد، حجیت هم مطرح نیست و تمسک به اصول لفظی و عملی جا ندارد. از این‌رو قواعد اصول کنونی در مورد امور اعتقادی و نیز امور تکوینی جاری نمی‌شود؛ گرچه بر امور عملی مترتب بر آنها قابل تطبیق است.

از این‌رو به نظر می‌رسد بر مبنای فوق، «روش اجتهاد دینی» را نمی‌توان به مثابه ابزاری برای کشف معانی و معارف غیرفقهی موجود در متون دینی به کار برد؛ مگر اینکه آثار عملی بر آنها مترتب باشد. یعنی اگر ترتب آثار عملی را در نظر بگیریم، نمی‌توان قواعد و مباحث اصولی مانند مباحث استظهارات و الفاظ را برای کشف معانی عبارات

متون دینی در باب علوم انسانی مانند تاریخ و کلام و تفسیر به کار گرفت. استفاده از مباحث استظهارات و الفاظ، نیازمند مترتب بودن آثار عملی است. کلیت اصول، دائرمدار حجیت است و برای استخدام در فقه طراحی شده است.

در واقع چون اصول لفظی، مراد متکلم را در فضای حجیت کشف می‌کنند، نه خارج از ظرف حجیت، از این‌رو در استظهار متون دینی، کشف یقینی نداریم. روش اجتهاد دینی با بهره‌گیری از قواعد اصولی برای کشف مراد متکلم و کشف معنا در ظرف حجیت کارایی دارند. به همین دلیل حتی عقلا هم با این اصول لفظی، معانی را به متکلم نسبت می‌دهند تا این معنا بین آنها و متکلم، حجت باشد و بتوانند به آن استناد و احتجاج کنند و متکلم یا مؤلف را مؤاخذه نمایند. در استکشافِ مرادات، مهم این است که بتوانیم چیزی را برعهدهٔ متکلم بگذاریم و این فقط در مقام عمل است؛ چون یقین به مراد جدی متکلم یا مؤلف وجود ندارد. در عین حال، چیزی را برعهدهٔ صاحب سخن می‌گذاریم که به لحاظ عقلایی برعهده‌اش گذاشته می‌شود. بنای عقلا، عمل به ظواهر سخن افراد است و ظواهر را بهعهدهٔ صاحب سخن می‌گذارند. آنچه بین متکلم و مخاطب، حجت است، همان چیزی است که از ظاهر کلام فهمیده می‌شود؛ یعنی اصالت ظهور. بنابراین در محیط عقلایی، همواره مسألهٔ بنای عملی و حجیت عملی مطرح است. ما در فهم متون و تفسیر آنها به فهمی از متن می‌رسیم که مدعی هستیم ظهور آن متن است. سپس به لحاظ عقلایی، آن را بهعهدهٔ مؤلف و متکلم می‌گذاریم. البته در فهم متن، بُعد معرفتی داریم، اما معرفت ما یقینی نیست. وقتی متنی را می‌خوانیم، معرفت ظنی برای ما حاصل می‌شود که مؤلف می‌خواسته ایده‌ای را القا کند و ما هم همگام با عقلا، این ایده را در آثار عملی که ممکن است داشته باشد، بهعهدهٔ او می‌گذاریم و اگر آثار عملی نداشته باشد، هیچ چیزی را نمی‌توانیم بهعهدهٔ او بگذاریم. از این‌رو، با این مبنا در باب امور تکوینی بماهو تکوینی نمی‌توان مباحث درون دینی را طرح کرد؛ زیرا در امور تکوینی، بحث حجیت (عملی) معنا ندارد. بدین جهت در علوم انسانی و معرفت‌هایی مانند روان‌شناسی دینی که تکوینی و ناظر به واقع خارج هستند، ادلهٔ حجیت مثل ادلهٔ حجیت ظهور، نمی‌توانند مفید اعتقاد باشند و لذا در آن، حجیت به این معنا وجود ندارد؛ البته اگر بر این معارف، آثاری عملی مترتب باشد، در این صورت آن آثار، حجت خواهد بود. اگر بتوان در علوم انسانی اسلامی، چیزی را

ثابت کرد که لازمه و آثار عملی داشته باشد، این لوازم عملی در برنامه‌ریزی شخصی و روابط اجتماعی، حجت خواهد بود (نک: اصفهانی، (1374)، ج 2، ص 170-171؛ لاریجانی، 1381، 155-174؛ لاریجانی، 1381-1382، ص 77-83؛ لاریجانی، 1385، ج 1، 541-550).

اشکال مذکور که از دقت بالایی نیز برخوردار است و به طور جدی نظریه تعمیم اجتهاد را به سایر حوزه‌های غیر فقهی (که این نوشتار در پی تبیین و اثبات آن است) زیر سؤال می‌برد. اما به گمان ما طرح این اشکال بدین شکل، از پاره‌ای ابهامات و نزاع‌های لفظی برخوردار است که با رفع آنها به نظر می‌رسد تا حد زیادی از قوت این اشکال کاسته شود، بلکه از اصل اشکال را از بین می‌برد.

پس از محقق خراسانی، «حجیت» اغلب به معنای «منجزیت و معذرت» یا «جعل حکم مماثل» و غیره در نظر گرفته شده است. اما همان‌گونه که در آغاز اشاره شد، ما در تعریف خود «حجیت» را صرفاً به معنای معذرت و منجزیت یا جعل حکم مماثل نگرفته‌ایم تا حجیت، تنها منحصر در حجیت عملی تعبدی گردد. با این وصف، اینکه حجیت به چه معنا بوده، یا هست، یا باید باشد، در حل مشکل مذکور هیچ اهمیتی ندارد و دامن زدن به اختلاف در این سطح، مسأله را به یک نزاع لفظی بدل می‌کند. از این‌رو برای پرهیز از بحث لفظی به این نکته نمی‌پردازیم. آنچه ورای دو اصطلاح فوق به عنوان دو مرحله واقعی در فرایند اجتهاد وجود دارد، عبارت است از اول: مرحله کاشفیت یا اثبات واقع و دوم: مرحله منجزیت و معذرت. مرحله دومی تنها زمانی مطرح است که پای عمل و تعبد عملی (اعم از عمل جوارحی و جوانحی) در میان باشد. اما مرحله اول، ناظر به مرتبه معرفت و کشف و اثبات واقع است. به نظر نمی‌رسد کسی در تمایز این دو مرحله، چه از لحاظ مفهومی و چه از لحاظ وجودی تردیدی داشته باشد.

حال مسأله این است که کل فرایند اجتهادی و اصول و قواعد تدوین شده برای آن، به چه کار می‌آید؟ آیا صرفاً برای اکتشاف حجیت تعبدی عملی، یعنی همان منجزیت و معذرت است، یا توان کشف و اثبات واقع را نیز دارد؟ و بر فرض توان اکتشاف از واقع، مرتبه اکتشاف مذکور، قطعی است یا ظنی؟ و در فرض ظنی بودن، آیا از اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار است یا نه؟

با توجه به مطالبی که در این نوشتار آمده است، جواب پرسش نخست، مثبت است؛ یعنی اصول و قواعد فهم متون و فرایند اجتهاد، برای اکتشاف و استنباط کل متون دینی کارایی دارد. بنابراین از دید ما بخشی از اشکال فوق که ناظر به این مطلب است که در محیط عقلایی، همواره مسأله بنای عملی و حجیت عملی مطرح است و ما در فهم متون و تفسیر آنها به فهمی از متن می‌رسیم که مدعی هستیم ظهور آن متن است و سپس به لحاظ عقلایی، آن را به عهده مؤلف و متکلم می‌گذاریم، درست نمی‌باشد؛ زیرا همان‌گونه که در خود اشکال تصدیق شده است، در فهم متن، بُعد معرفتی وجود دارد، اما ممکن است معرفت ما یقینی نباشد، که در این صورت به نحو مشروط و با همان مرتبه و اعتبار معرفتی حاصل شده، به فهم و کشف مفاد متن و واقعیتی که از آن قصد شده است، نائل آمده‌ایم.

به هر روی به نظر می‌رسد دلیلی در دست نیست تا معتقد شویم که اصول لفظی مطرح در علم اصول برای فهم متن و قواعد اجتهاد، در تمام مراحل و همه معارف و به طور کلی در فهم هر کلامی از متکلمان به تعبد و بنای عملی نیازمند باشد. و از این رو برخلاف ادعای مطرح شده در اشکال، مردم زمانی که به خواندن متنی یا شنیدن سخنی می‌پردازند، در واقع عموماً در مقام فهم مراد واقعی صاحب سخن هستند و چنین فهمی با بنا گذاردن حاصل نمی‌شود و با آن منافات دارد. از این رو هیچ‌گاه شنیده نشده است که کسی به خواندن متنی فلسفی یا فیزیکی و یا غیر آنها پردازد و قصدش این باشد که براساس بنا و تعبد، ظهوری از کلام مؤلف بگیرد و تعبداً به او نسبت دهد. چون اگر از خواننده بپرسند که چه می‌کند، پاسخش این است که طبق قواعد فهم و تفاهم در مقام کشف مفاد متن برآمده‌ام. البته، در حوزه کشف گزاره‌های فقهی و حقوقی افزون بر مقام کشف، در صورتی که کشف ظنی حاصل شد، نیازمند بنایی عملی می‌باشیم که نوعی تعبد است، جهت متحیر نماندن در مقام عمل. اما این ربطی به علوم انسانی و فلسفی و غیره ندارد و طبعاً فواید معرفتی خاص خود را در پی دارد. اما مسأله التزام قلبی به امور معرفتی در صورت قایل شدن به لزوم التزام قلبی نسبت به آموزه‌های دینی عموماً، گرچه بحث مفصلی است و چگونگی آن در امور معرفتی بحث مهمی است اما اتخاذ هر نظری در این زمینه بر نظریه ما خدشه‌ای وارد نمی‌سازد. از این‌رو در این مجال نیازی به پرداختن به آن نخواهد بود.

البته لازم به ذکر است که ظنی بودن فراورده‌های حاصل از اجتهاد در برخی موارد در علوم انسانی، امر غریبی محسوب نمی‌شود، بلکه همان‌گونه که امروزه در فلسفه علوم طبیعی، ثابت است، علوم تجربی و روش تجربی - استقرایی نیز غالباً معرفت ظنی به بار می‌آورند. به بیان دیگر، گرچه عالمان علوم طبیعی به طور غالب به رئالیسم باور دارند و معتقدند که واقعیتی مستقل از ذهن انسان (= طبیعت) وجود دارد، اما با وجود این، همواره اذعان می‌کنند که در موارد بسیاری به کشف ظنی از واقع دست می‌یابند. برای مثال، ماریو بونخه (Mario Bunge) در علوم تجربی از رئالیسمی دفاع می‌کند که دارای این شرایط باشد: اشیایی مستقل از ذهن ما وجود دارند؛ این‌گونه اشیا قابل شناخت هستند، اما به طور ناقص و به تقریب‌های متوالی، نه به طور کامل و یکدفعه؛ شناخت چنین اشیایی، از ترکیب نظریه و تجربه به دست می‌آید؛ و بالاخره اینکه دانش ما درباره اشیا ظنی و فرضیه‌ای است نه یقینی و بنابراین اصلاح‌پذیر (نک: گلشنی، 1385، ص 301).

اینشتین (Einstein) نیز معتقد بود که صرفاً از راه تجربه نمی‌توان طبیعت را شناخت، بلکه فیزیکدان همواره با تعبیه ساختارهای نظری، نمایشی از واقعیت به دست می‌آورد که البته باید این ساختارهای نظری را پیوسته با محک تجربه آزمود تا آنکه به نمایش‌هایی که به واقعیت فیزیکی نزدیک‌ترند، دست یابیم. وی تأکید می‌کند که تصور ما از واقعیت فیزیکی هرگز نهایی نیست و ما همواره باید آماده باشیم که این تصورات، یعنی ساختارهای مفروض را تغییر دهیم تا بتوانیم به طور شایسته حقایق درک شده را به منطقی‌ترین وجه توجیه کنیم (همان، ص 302).

در حوزه علوم انسانی نیز در پارادایم‌های مختلف رایج در آن، بر ظنی بودن فراورده‌های علمی تأکید می‌شود. برای مثال آندرو سایر (Andrew Sayer) در این رابطه اظهار می‌دارد:

صراحتاً باید بگویم که ما هیچ‌گاه به صورتی موجه نمی‌توانیم مدعی شویم که حقیقت مطلق در باره امر واقع را کشف یا بنیاد مطلق را برای معرفت خود تثبیت کرده‌ایم. باید اذعان کرد که معرفت ما خطاب‌دار است. رئالیست‌ها نیازی نمی‌بینند که این جمله را بیانی تهدیدآمیز بدانند؛ چون به صورتی پارادوکسیکال تجربه معمول در خطاهای تجربی کردن، و به خطا افتادن در مورد ماهیت عالم، رئالیسم را نفی نمی‌کند بلکه آن را تأیید می‌کند (سایر، 1385، ص 77).

حال پرسش دیگری که ممکن است در این رابطه مطرح شود این است که آیا ما می‌توانیم معرفت‌های ظنی حاصل از اجتهاد را به دین نسبت دهیم؟ پاسخ مثبت است، اما نسبتی مشروط؛ یعنی به نحو ظنی. به بیان دیگر می‌گوییم با توجه به بکارگیری فرایند اجتهاد در آن مسأله نهایتاً به نحو ظنی به آن مسأله معرفت حاصل کرده و به احتمال قوی، دین نیز درباره آن مسأله همین را می‌گوید. اما قطع و یقینی در انتساب به دین نداریم و احتمال دارد که دوباره در اثر اجتهادات دقیق‌تر معرفت قبلی اصلاح یا عوض شود. پذیرش نظریه تخطئه در روش اجتهادی و مقبولیت تبدل اجتهاد در بین مجتهدان از پیامدهای این امر است.

از این رو، با این مبنا در باب امور تکوینی بماهو تکوینی می‌توان مباحث درون دینی را طرح کرد و در علوم انسانی و معرفت‌هایی مانند روان‌شناسی دینی یا جامعه‌شناسی دینی که تکوینی و ناظر به واقع خارج هستند، ادله حجیت، مثل ادله حجیت ظهور، می‌توانند مفید معرفت باشند. و لذا برای جریان فرایند اجتهاد و ادله حجیت، نیاز به اثبات اثر عملی نداریم. اثر عملی که نتیجه حجیت تعبدی و منجزیت و معذرت است، تنها مربوط به احکام فقهی و حقوقی است.

آیا علوم انسانی حاصل از روش اجتهادی، اعتبار معرفت‌شناختی عام دارد؟

اغلب گفته می‌شود که علم دینی و فراورده‌های حاصل از اجتهاد برای اینکه از اعتبار معرفتی و وجاهت علمی برای عموم دانشمندان و جامعه علمی برخوردار شود، باید به محک تجربه گرفته شود (بستان، 1384، ص 174-152؛ باقری، 1385، ص 103؛ غروی، 1385، ج 1، ص 558). در واقع بنابر این دیدگاه، دین تنها در عرصه گردآوری و ارائه تئوری‌های علمی کارایی دارد و در غیر این صورت، اثبات مدعای دینی، نیازمند روشی عام است و گمان بر آن است که روش تجربی، روش عام و مقبول برای اثبات گزاره‌های علمی است.

به نظر می‌رسد که ریشه‌های تفکر مذکور به چند قرن قبل و به پوزیتیویسم حاکم بر قرون هیجدهم و نوزدهم بازمی‌گردد. تفکر پوزیتیویستی که بر روش استقرایی - تجربی در اثبات و کشف واقع تأکید دارد، خود بر اصول موضوعه و مفروضاتی استوار است که این مفروضات و اصول موضوعه، اموری بحث‌برانگیز و نظری‌اند و اغلب آنها به

صورت بدیهی ثابت نیستند و بر اساس آن پیش‌فرض‌ها پارادایم پوزیتیویستی و روش صرفاً استقرایی - تجربی شکل می‌گیرد. برخی از پیش‌فرض‌های پارادایم پوزیتیویستی و تجربی به شرح زیر است (Neuman, 1997):

ا. پوزیتیویست‌ها به تمایز قاطع میان علم و شعور عامیانه و دین و فلسفه و متافیزیک معتقد بوده و تنها علم (science) را به لحاظ معرفت‌شناختی معتبر می‌دانند. از منظر این پارادایم، گونه‌های دیگر معرفت، به دلیل برخوردارگی از تعارضات منطقی، سطحی بودن، تعصب و پیش‌داوری‌های ارزشی نمی‌تواند واجد اعتبار علمی باشند، اما علم با بهره‌گیری از روش‌های سازمان‌یافته، منطقی و مورد اتفاق جامعه دانشمندان، خالی از هرگونه تعصب و پیش‌داوری است.

ب. مراد از علم در پارادایم پوزیتیویستی، مجموعه‌ای از گزاره‌های منسجم حول محوری خاص است که براساس آزمون‌های تجربی قابل تأیید یا ابطال است. از منظر پوزیتیویست‌ها علوم انسانی و اجتماعی در صورتی از شأنیت، اعتبار و وجهت علمی برخوردار خواهند بود که از روش علوم طبیعی و تجربی بهره گیرند.

ت. پوزیتیویست‌ها هدف اصلی از پژوهش‌های علمی در علوم انسانی را تبیین پدیده‌ها و کشف روابط علی بین آنها به منظور پیش‌بینی و کنترل آنها برای ارضای نیازهای انسانی می‌دانند.

ث. در پارادایم پوزیتیویستی واقعیت اجتماعی همچون واقعیت فیزیکی، شیئی مستقل از ذهن انسان دانسته می‌شود که نه تنها بر اثر خواست و اراده آدمی تغییر نمی‌کند، بلکه خود را نیز بر اراده انسان تحمیل می‌کند.

ج. نگرش پوزیتیویست‌ها به انسان، تصویری مکانیکی و رباتیک است؛ براساس این تلقی خاص از انسان، علل و محرک‌های یکسان، اثرات یکسانی بر تمامی انسان‌ها به‌همراه خواهند داشت. در این نگاه، خطای پیش‌بینی‌های انجام شده، نه به اراده و آزادی انسان‌ها، بلکه به عللی نسبت داده می‌شود که هنوز شناخته نشده‌اند.

ح. با توجه به تصویر مکانیکی پوزیتیویست‌ها از انسان، از دیدگاه آنان کنش‌های آدمیان صرفاً تابعی از عوامل و محرک‌های خارجی است و دترمینیسم و جبر علی بر رفتار انسان‌ها حاکم است.

خ. در پارادایم پوزیتیویستی شواهد و داده‌های تجربی باید به گونه‌ای باشند که برای دیگر دانشمندانی که در آن حوزه علمی کار می‌کنند، قابل مشاهده و درک باشد.

د. در نگرش پوزیتیویستی دانشمند واقعی کسی است که در فرایند تحقیق علمی، تعصبات، اعتقادات و ارزش‌های شخصی را کنار بگذارد.

همان‌گونه که می‌دانیم در قبال پارادایم پوزیتیویستی دیدگاه‌های دیگری در عرصه تولید علوم انسانی ظهور کرده‌اند که با مبانی پارادایمی مذکور در توافق نبوده و روش و شیوه حاکم بر آن را مصیب به واقع نمی‌دانند که از مهم‌ترین آنها می‌توان به پارادایم تفسیری و پارادایم انتقادی اشاره کرد. بدین‌رو این‌گونه نیست که روش تجربی که مورد تأکید پارادایم پوزیتیویستی است، به صورت مطلق‌العنان و بی‌هیچ قید و شرطی برای عموم دانشمندان اعتبار داشته و ملاک علمی بودن گزاره‌های علمی باشد. بله، این درست است که در منطق، روش استقرایی - تجربی را به عنوان یک روش معتبر بر شمرده‌اند، اما می‌دانیم که دارای حدود و شروط خاص خود است و در کنار آن، روش‌های دیگری از جمله روش تعقلی نیز مطرح است. بلکه روش تجربی که روشی ترکیبی است، خود مستظهر به روش عقلی نیز هست. بنابراین نمی‌توان گفت روش تجربی، تنها روش مقبول برای اثبات گزاره‌های علمی به ویژه در علوم انسانی است که هیچ‌گونه پیش‌فرضی را مفروض نگرفته و بدین دلیل مورد قبول همگان است؛ آنگونه که پوزیتیویست‌ها ادعا می‌کنند. از این‌رو، روش تجربی بر اساس پارادایم پوزیتیویستی، مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که اگر از سوی دانشمندی انکار شود آنگاه فراورده‌های حاصل از روش تجربی و پوزیتیویستی نیز برای چنین فردی اعتبار نخواهد داشت. پس روش تجربی، امر ختثایی نیست که نزد همه اعتبار داشته باشد، بلکه اعتبار آن منوط به پذیرش مفروضات آن است. به همین خاطر همان‌گونه که گذشت، در مخالفت با پارادایم پوزیتیویستی و انکار روش تجربی، روش هرمنوتیکی در پارادایم تفسیری یا روش مطرح در پارادایم انتقادی پدید آمد که البته اینها نیز بر مفروضات و اصول موضوعه خاص خود مبتنی هستند. به همین وزن، از دیدگاه ما برای تولید علوم انسانی اسلامی نیز پارادایم اجتهاد دینی¹ قابل طرح

1. نگارندگان به خوبی واقفند که لفظ پارادایم (Paradigm) از زمان نمودار شدنش تاکنون دارای ابهام معنایی بوده است و در نوشته‌ای دیگر به تحلیل معنایی این واژه پرداخته‌اند که به زودی انتشار خواهد یافت. اما عجالتاً در این

است که در این نوشتار به بیان برخی از اصول کلی آن پرداختیم.^۱ اما جان کلام اینجا است که چنین سخنی مستلزم نسبی شدن فرآورده‌های علمی و نیز روش‌ها در اثبات گزاره‌های علمی نیست. بدین معنا که هر کسی بتواند بر اساس ذوق و سلیقه خود روشی را برگزید و علومی را تولید کند و منطقی برای تعمیم این علوم وجود نداشته و در نتیجه ملاک معقولی برای داوری و ترجیح یک نظریه بر نظریه دیگر در دست نباشد.

زیرا برخی چنین گمان کرده‌اند و بر آن اساس، پیشنهاد تأسیس علم دینی را داده‌اند که طبعاً مستلزم نسبی بودن علم دینی بسان باقی علوم خواهد بود (زیباکلام، 1385، ص 107-128) بلکه این امکان وجود دارد که فرآورده‌های علمی و روش‌های به کار رفته در تولید آنها بتوانند فراگیر و مقبول نزد همه باشند؛ زیرا پیش‌فرض‌های گوناگون آن روش‌ها به لحاظ علمی و عقلی، قابل انکار یا پذیرش هستند. روش اجتهادی نیز همین‌گونه است و می‌توان با اثبات پیش‌فرض‌ها و مفروضات آن، روش مذکور و فرآورده‌های حاصل از آن را برای همگان موجه و مستدل ساخت. در واقع، مراد ما این است که پیش‌فرض‌های هر روش یا هر پارادایمی از دو حال خارج نیست: یا قابل اثبات است یا قابل اثبات نیست و در حد اصول موضوعه است (مانند اصول موضوعه در هندسه‌های اقلیدسی و نواقلیدسی). تنها صحت فرض دوم، مستلزم نسبی شدن علوم خواهد شد. بدین معنا که هر فرد یا هر مکتبی با چند اصل موضوع با روش خاصی می‌تواند علمی را تولید کند که فرآورده‌های آن برای دیگران هیچ اعتباری نداشته، و تنها برای کسانی که تعبد به آن اصول موضوعه دارند، معتبر باشد. اما پذیرش حالت اول، مستلزم هیچ‌گونه نسبیتی نخواهد بود.^۲

نوشته مراد ما از اصطلاح «پارادایم» عبارت است از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناسانه، روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه مستدل و تعهدات علمی و توصیه‌های اخلاقی که فعالیت علمی دانشمندان را در یک حوزه علمی خاص هدایت می‌کند؛ چارچوبی از اعتقادات و باورها که برای آزمون، ارزیابی و در صورت لزوم، اصلاح نظریه‌های علمی به کار می‌رود. «پارادایم»، ضمن نشان دادن چگونگی درک جهان، چگونگی فایق آمدن بر پیچیدگی‌های واقعیت خارجی را در اختیار محقق قرار می‌دهد و مشخص می‌کند که چه چیزهایی مهم، اساسی، منطقی و عقلایی هستند و از مشروعیت برخوردارند.

1. البته لازم به ذکر است که تأسیس پارادایم جدید، مستلزم نفی تمام پیش‌فرض‌های پارادایم‌های رقیب نمی‌باشد، بلکه ممکن است در برخی از اصول و پیش‌فرض‌ها با آنها در توافق باشد. اما قطعاً اختلاف‌های بنیادینی با آنها خواهد داشت، به گونه‌ای که به آسانی می‌توان نام پارادایم جدیدی را بر آن اطلاق کرد.
2. در واقع پذیرش استدلالی پیش‌فرض‌های یک پارادایم و منابع و روش‌ها و فرآورده‌های حاصل از آن الزاماً به معنای

از این‌رو گمان برخی مبنی بر اینکه روش به عنوان پدیده‌ای نفس‌الامری و خنتی موجود است و طبیعت هر علم مقتضای روش خاص به خود است و ارتباط علی بین گزاره‌های آن علم و روش اثبات آنها برقرار است، و از این‌رو روش به عنوان مقوم یک علم، نمی‌تواند امری قراردادی و ابتکاری باشد، بلکه روش در مقام ثبوت، امری غیر اختیاری است (سروش، 1385، ص 209-210) درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا روش، به عنوان یکی از عوامل تمایز بخش در علوم، همواره در مقام اثبات، مطرح است. یعنی گرچه روش در اثبات گزاره‌های علمی کاربرد دارد، اما میان گزاره‌های معرفتی و روش مناسب آن، ارتباط علی وجود ندارد. به بیان دیگر، نمی‌توان گفت که سنخ گزاره‌ها ذاتاً مقتضی روش خاصی برای اثبات هستند. ما در نفس‌الامر، حقایق را داریم نه مثلاً فلسفه، فیزیک، روانشناسی و غیره را؛ یعنی در حقیقت و عالم نفس‌الامر، حقایق و معارف موجودند و تنها زمانی که به مقام اثبات و تعیین محدوده برای علوم و دستاوردهای معرفتی بشر می‌رسیم به نامگذاری و دسته‌بندی نیاز می‌یابیم و بخشی از معارف را فلسفه می‌نامیم، بخشی دیگر را فیزیک می‌خوانیم و برخی دیگر را ریاضیات و همین‌طور دیگر علوم. از این‌رو، از روش‌های مختلف می‌توان به حقیقت خاصی دست یافت. البته خود روش‌ها دارای حقیقت نفس‌الامری‌اند و برای نمونه کسی که واقعاً از روش عقلی استفاده نکرده، نمی‌تواند با قرارداد، روش خود را برهانی و عقلی قلمداد کند. ما به طور سنتی برای کشف حقایقی که در فلسفه از آنها بحث می‌شود، از روش برهانی عقلی مدد می‌گیریم، اما، در عین حال برای کشف این حقایق می‌توانیم از روش شهودی هم استفاده کنیم؛ چون شهود نیز یک حقیقت نفس‌الامری است. از این‌رو می‌توان فلسفه‌ای ایجاد کرد که روش آن شهودی باشد، مثل فلسفه اشراق. یا ممکن است فلسفه‌ای به وجود آید که روش آن تجربی، نقلی و یا حتی ترکیبی از چند روش باشد. یعنی این‌گونه نیست که فلسفه با روش برهانی عقلی، جزئی از واقع و نفس‌الامر باشد. لذا نباید از قول به وجود روش‌های مختلف در یک علم، استیحا‌شی داشته باشیم.

ایمان آوردن به آن نیست؛ چون ایمان، امری قلبی است و پس از معرفت به یک امر با اختیار و اراده است که ممکن است فردی به آن ایمان بیاورد یا نیاورد.

آیا فرآورده‌های حاصل از اجتهاد باید به محک تجربه درآید؟

با توجه به مباحثی که تاکنون و به ویژه در دو پرسش قبلی بیان کردیم، چنین الزامی را نمی‌توان پذیرفت؛ یعنی پذیرش یک ادعای معرفتی حاصل از منابع دینی به روش تجربی نیازی ندارد. بلکه محک و ملاک صدق و کذب آن، همان روش اجتهاد دینی است. در واقع همان‌گونه که اشاره شد، پیش‌فرض کسانی که چنین الزامی را تجویز می‌کنند، این است که تنها روش مقبول و معتبر همگانی برای کشف علوم انسانی و طبیعی، روش تجربی است. حال آنکه تاکنون روشن شده است که روش‌ها از حیث تعمیم و عدم تعمیم، فی‌نفسه خنثی هستند و چون بر پیش‌فرض‌های خاص خود مبتنی هستند، تنها در صورت اثبات و پذیرش آن پیش‌فرض‌ها از سوی دانشمندان امکان تعمیم و مقبولیت همگانی می‌یابد. از این‌رو روش‌های معتبر عام دیگری مثل روش عقلی یا روش‌های ترکیبی نیز می‌توان داشت که امروزه معرفت‌شناسان معاصر نیز به آن توجه دوباره‌ای کرده‌اند. به عنوان مثال پروفیسور چِزْم (Chisholm, Roderick M.) معرفت‌شناس بزرگ معاصر، روش منطق قیاسی - عقلی و روش استقرایی را برای توجیه و استنتاج مدعیات معرفتی کافی نمی‌داند و معتقد است که اگرچه اصول منطق قیاسی و استقرایی لازم است، اما به تنهایی کافی نیست. وی عملاً این ناتوانی را به تفصیل نشان می‌دهد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که افزون بر اصول و روش‌های رایج منطق قیاسی و استقرایی به اصول و روش‌های دیگری نیز برای اثبات و موجه‌سازی مدعیات معرفتی نیازمندیم (برای ملاحظه تفصیل دیدگاه چِزْم نک: چِزْم، 1977، ص 86-62 (به‌ویژه ص 67) و 1989، ص 61-74) و همان‌گونه که در پاسخ سؤال دوم به آن اشاره کردیم، اعتبار و مقبولیت روش تجربی، مبتنی بر اصول و پیش‌فرض‌های آن است. روش‌های دیگر هم به همین‌سان خواهد بود. برای مثال اگر ما روش اجتهادی را با فرض قبول اصول و پیش‌فرض‌های آن پذیرفته و به کار بستیم، آنگاه اعتبار معرفت‌بخشی این روش را نیز در واقع پذیرفته‌ایم و طبعاً فرآورده‌های حاصل از آن به‌طور مستقل از هر چیز دیگری، و از جمله از روش تجربی که خود یک روش ترکیبی است، اعتبار خواهد داشت. همان‌طور که روش عقلی را نیز اگر بپذیریم در واقع نتایج حاصل از آن، اعتبار معرفتی مستقلی برای ما داشته و کسی نمی‌گوید که آنها را باید به محک تجربه گرفت.

این سخن به معنای آن نیست که تجربه و روش تجربی، ارزش و قیمتی در پارادایم اجتهادی ندارد. بی‌شک نتایج تجربی می‌تواند نقش یک قرینه خارجی را نسبت به اکتشافات اجتهادی ایفا کند. چنان‌که نتایج روش اجتهادی نیز می‌تواند به مثابه قرینه در تولیدات تجربی مؤثر باشد. از این‌رو هرگاه نتایج حاصل از اجتهاد، هماهنگ با نتایج حاصل از تجربه باشد، طبعاً می‌تواند معتضد آن گردد. اما در فرضی که با هم معارض باشند، شبیه موارد تعارض میان نتایج روش اجتهادی با فرآورده‌های عقلی است. در صورتی که عقل مستقل یا عقل غیرمستقل قطعی یا غیر قطعی در مسأله‌ای دارای نتیجه‌ای مخالف با نتیجه حاصل از اجتهاد بود، در این صورت نتیجه عقلی به مثابه قرینه‌ای صحت نتیجه حاصل از این اجتهاد را به چالش می‌کشد و مجتهد یا باید اعتبار این قرینه عقلی را به نوعی زیر سؤال ببرد و یا در صورت پذیرش باید خود را آماده برای تکرار فرایند اجتهاد در آن مسأله بنماید. تجربه نیز دقیقاً می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند.

خاتمه

به نظر می‌رسد هدف این نوشته که کشف و تحلیل روش‌شناختی و اعتبارسنجی معرفتی اجتهاد بود، تا همین جا برآورده شده باشد. اما این پروژه برای آن که به فرجام مطلوب دست یابد، هنوز دو گام دیگر در پیش دارد:

گام نخست: پس از ارائه ساختار و روش کشف و تولید علوم انسانی اسلامی، گام اساسی دیگر، کاربردی و عملیاتی کردن این رویکرد است که بی‌شک باید در قالب ارائه نمونه‌های گوناگونی از رشته‌های علوم انسانی انجام گیرد. این امر اگرچه اساسی است، اما این نوشتار در پی انجام آن نبود. نگارندگان، اما هم اینک در حال تدوین نوشته‌ای دیگر در این راستا هستند.

گام دوم: برای سنجش بایسته از رویکرد یا پارادایم اجتهاد دینی باید آن را با رویکردهای رقیب، مقایسه کرد و وجوه اشتراک و افتراق آنها را نشان داد و توضیح داد که به چه دلیل، پارادایم مذکور بر رقبای خود ترجیح دارد که امید است به زودی به این مهم نیز جامه عمل بپوشانیم.

فهرست منابع و مآخذ

1. الاصفهانی، شیخ محمدحسین؛ *نهایه الدرايه فی شرح الکفایه*، قم: انتشارات سیدالشهدا، 1374.
2. باقری، خسرو؛ *هویت علم دینی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1382.
3. بستان، حسین و همکاران؛ *گامی به سوی علم دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1384.
4. جصاص رازی، ابوبکر احمد بن علی؛ *اصول الجصاص*، تحقیق: محمد محمد تامر، بیروت: دارالکتب العلمیه، 1420.
5. حسنی، سیدحمیدرضا، علی پور، مهدی؛ *جایگاه‌شناسی علم اصول: گامی به سوی تحول*، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، 1385.
6. خراسانی، آخوند شیخ محمدکاظم؛ *کفایه الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، 1414.
7. خمینی، سید روح الله؛ *الرسائل*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، 1368.
8. زیباکلام، سعید؛ «تعلقات و تقویم دینی علوم»، چاپ شده در: *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*، به کوشش سیدحمیدرضا حسنی، مهدی علی پور، سیدمحمدتقی ابطحی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385.
9. سایر، آندرو؛ *روش در علوم اجتماعی؛ رویکردی انتقادی*، ترجمه: عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1385.
10. سروش، عبدالکریم؛ «اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم»، چاپ شده در: *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*، به کوشش سیدحمیدرضا حسنی، مهدی علی پور، سیدمحمدتقی ابطحی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385.
11. شافعی، ابن ادريس؛ *الرساله*، تصحیح: احمد محمد شاکر، بیروت: نشرالمکتبه العلمیه، [بی تا].
12. عابدی شاهرودی، علی؛ «روش‌ها، منابع و ادله در علم اصول (گفتگو با

- استادعابدی شاهرودی)، چاپ شده در: جایگاه‌شناسی علم اصول، به کوشش حسنی، سیدحمیدرضا، علی‌پور، مهدی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، 1385.
13. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ تهذیب الوصول الی علم الاصول، تحقیق: سید محمدحسین رضوی، لندن: منشورات المؤسسة الامام علی، 1421.
14. علی‌پور، مهدی؛ اخباریگری به مثابه روش اجتهادی، مجله پژوهش و حوزه، ش 27-28، 1385.
15. غروی تبریزی، میرزا علی؛ التنقیح فی شرح العروه الوثقی اجتهاد و تقلید، تقریرات دروس فقه آیه الله خویی، قم: مؤسسه انصاریان، [بی تا].
16. غروی، سیدمحمد؛ «علم اصول و علوم انسانی اسلامی»، چاپ شده در: جایگاه‌شناسی علم اصول؛ گامی به سوی تحول، حسنی، سیدحمیدرضا، علی‌پور، مهدی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، 1385.
17. فنایی، ابوالقاسم؛ «جایگاه موضوع‌شناسی در اجتهاد»، نقد و نظر، سال دوم، ش 5، 1374.
18. گلشنی، مهدی؛ تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1385.
19. لاریجانی، صادق؛ «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش 4 و 5، 1381.
20. لاریجانی، صادق؛ «فلسفه تحلیلی و علم اصول: مباحث مقایسه‌ای»، مجله پژوهش‌های اصولی، ش 2 و 3، 1381-1382.
21. لاریجانی، صادق؛ «اصول و توسعه در قلمروهای آن»، چاپ شده در: جایگاه‌شناسی علم اصول؛ گامی به سوی تحول، به کوشش: حسنی، سیدحمیدرضا، علی‌پور، مهدی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، 1385.
22. مرتضوی لنگرودی، محمدحسن؛ الدرر النضید، قم: مؤسسه انصاریان، 1412.
23. Chisholm, Roderick M.: *Theory of Knowledge*, second edition, New Jersey: Prentice-Hall of India, 1977.

24. Chisholm, Roderick M.: *Theory of Knowledge*, third edition, New Jersey: Prentice-Hall of India, 1988.
25. Neuman, L. W. (1997), *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approach*, UK: Allyn and Bacon Press.

