

ارزیابی از مواجهه معرفتی اصولی با اخباری ذیل مسأله حجیت ذاتی قطع

محمد حسین صفایی* / حسین واله**

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۶

چکیده

سخن از معرفت شناسی اصول فقه در دو مقام توصیفی و هنجاری مطرح می‌شود. رویکرد توصیفی به معنای معرفت شناسی اصول فقه در مقام «هست» و شامل فقه اصولی و فقه اخباری خواهد بود که در این مقاله از آن سخن به میان می‌آید. رویکرد هنجاری در معرفت شناسی اصول فقه نیز در مقام «باید» و شامل چستی معرفت فقهی، منابع معرفت فقهی و امکان معرفت فقهی است که می‌توان آن را در پژوهش‌های دیگری مورد بررسی قرارداد. در اینجا تلاش شده ضمن بیان جایگاه علم اصول فقه در استنباط‌های فقهی، نقش محوری و اهمیت مسأله حجیت ذاتی قطع به عنوان یک عنصر معرفتی مشترک در تمامی استدلال‌های فقهی توصیف شود. در همین راستا ابتدا خاستگاه این مسأله، چرایی طرح آن و مبانی مختلف اتخاذ شده از سوی اصولیان در خصوص حجیت ذاتی قطع در علم اصول فقه مورد بررسی قرار گرفته است؛ در ادامه با توجه به دقت‌های عقلی و شناختی که از سوی اصولیان برای اثبات ذاتی بودن حجیت قطع لحاظ شده است پیش فرض‌های معرفت‌شناسانه آنان نیز مشخص شده و در پایان، ارزیابی از نزاع معرفتی اخباری با اصولی (واقع‌گرایی) و نحوه مواجهه ناکارآمد اصولی در پاسخ به اخباری (ذهن‌گرایی) مطرح می‌شود.

طبق یافته‌های این تحقیق، امکان ارائه تبیینی کارآمدتر از ساختار حجیت در اصول فقه به عنوان نظریه جایگزین حجیت ذاتی قطع و در پاسخ به اخباری‌گری همچنان وجود دارد.

کلیدواژه: قطع، حجیت ذاتی، طریقیّت، کاشفیّت، واقع‌نمایی، اخباری‌گری و اصولی‌گری.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول)

مقدمه

در سال های اخیر و با ورود برخی از شاخه های جدید فلسفه (مثل معرفت شناسی) به علوم دینی، لزوم بکارگیری این مبانی جدید در علم و معرفت دینی بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است؛ اگرچه در اصول فقه نیز به عنوان یکی از علوم دینی تا حدودی به توجیه معرفتی پرداخته شده است اما این موارد به صورت تفصیلی مورد ارزیابی قرار نگرفته و یا با معرفت شناسی متداول، تفاوت هایی اساسی دارد. هدف از انجام این پژوهش اثبات ارتباط مستقیم میان کنکاش های دین شناسانه اصولی و اخباری با نگاه معرفت شناسانه مختصّ به هر نحله است؛ به همین نسبت، بخش مهمی از منازعات موجود در دانش فقه و تقسیم بندی جریان ها و مکتب های فکری این حوزه بر اساس تقسیماتی بوده که در نظام معرفتی اندیشمندان این عرصه وجود دارد. این مقاله درصدد اثبات عدم التفات به دیدگاه معرفتی اخباری و پاسخ نامناسب از سوی اصولی ها به این دیدگاه است. بررسی دقیق مبانی معرفتی اخباری موجب اتقان استدلال های مطرح شده از سوی اصولی ها در مقابل اخباریگری و طرح راهکارهایی کارآمدتر در این حوزه خواهد شد.

فرضیه تحقیق مبتنی بر آن است هر دو گروه اخباری و اصولی در مبنا قائل به واقع گرایی هستند اما تبیین سازوکار واقع نما در استنباط های فقهی در این دو نحله فکری فقه امامی متفاوت است؛ واقع گرایی در اینجا به معنای وجود احکام الهی در خصوص موضوعات فقهی قبل از استنباط فقیه برای یافتن هرگونه حکم الهی (نفس الامر احکام) است. به نظر می رسد اگرچه واقع گرایی جزو مسلّم مبانی فقهی امامی هست اما راهکارهای مطرح شده توسط اصولی ها برای نیل به این هدف، وافی به مقصود نیست. طرح مسأله حجیت ذاتی قطع در علم اصول برای پاسخ به شبهه اخباری در خصوص عدم واقع نمایی ادله عقلی نظری صحیح نبوده و با این روش، واقع نمایی در علم اصول حاصل نمی شود. لزوم انتهای حجیت عرضی امارات به امری که واجد

حجیت ذاتی باشد، موجب شده اصولی‌ها خود را ملزم به تبیین سازوکار حجیت با استفاده از حجیت ذاتی قطع بدانند؛ در حالی که امکان ارائه چارچوبی که از نارسایی‌های مطرح شده در امان باشد همچنان وجود دارد.

سؤالات تحقیق نیز آن است که آیا یک فقیه امامی ایدئال و یا نام گراست؟^۱ مقصود از فقه نزد اصولیان چیست؟ فقه یک حقیقت مشترک و یا تنها یک نام مشترک است؟ به عبارت دیگر، منظور از فقه، حقیقتی مشترک میان فقه اهل سنت (حنبلی، حنفی، مالکی و شافعی) و امامی بوده و یا فقه موجود تنها یک نام مشترک است؟ طبیعی است که یک اصولی در ابتدا می‌گوید ما نومینالیست نیستیم که بتوانیم هر چیزی را بنویسیم و نام آن را فقه بگذاریم. اما آیا راه‌های واقع‌گرایی^۲ در فقه امامی مدوّن شده است؟!

در صورتی که به دلیل محدودیت‌های شناختی، امکان تحصیل واقع میسر نباشد به چه صورت می‌توان ضمن ادامه اصولی‌گری به قواعد موجه استنباط دست یافت؟

۱. در قرون وسطا واژه رئالیسم در مقابل نومینالیسم (nominalism) و یا اصالت تسمیه قرار داشت. رئالیسم در این زمان به معنای وجود عینی و واقعی کلیات در مقابل نومینالیسم به معنای اشتراک در اسم، بود (Edwards. 1972. p 7).

۲. در معرفت‌شناسی نخست به معیار معرفت و راه‌های دستیابی به آن پرداخته شده و در مرحله بعد به نحوه ارتباط عالم (knower) با معلوم (the known) توجه می‌شود. بخش اول را می‌توان مسأله کارکردی (functional) معرفت‌شناسی دانست که منجر به تبیین نظریه‌هایی در باب توجیه خواهد شد. بخش دوم به حقیقت و سرشت معرفت مربوط بوده و مسأله ساختاری (structural) معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهد. معرفت‌شناسی در این مرحله دو عنوان رئالیسم و ضد رئالیسم (ایدئالیسم) را بررسی می‌کند (p 1-2). (Cornelis. 2001). اشیاء و آن چه ادراک می‌شود در نسبت با ذهن فاعل شناسا از دو حال خارج نیست. صورت‌های ذهنی مستقل از مدرک، وجودی خارجی و مادی دارند و یا این که این صورت مستقل از فرد حقیقتی ندارند. به همین ترتیب، یکی از دو نظریه رئالیسم و ایدئالیسم مطرح می‌شود (Dancy. 1985 . p 145)؛ پس رئالیسم در مقابل ایدئالیسم قرار دارد. رئالیسم فلسفی به معنای اعتقاد به تحقق حقایق خارجی، صرف‌نظر از ادراک ما و با قطع نظر از وجود مدرک انسانی است. برخلاف رویکرد قبلی در ایدئالیسم اشیای مادی و واقعیت‌های خارجی جدای از معرفت یا ادراک ما تحقیقی ندارند (Edwards. 1972.p 77).

۱- رابطه اصول فقه، فقه و قطع

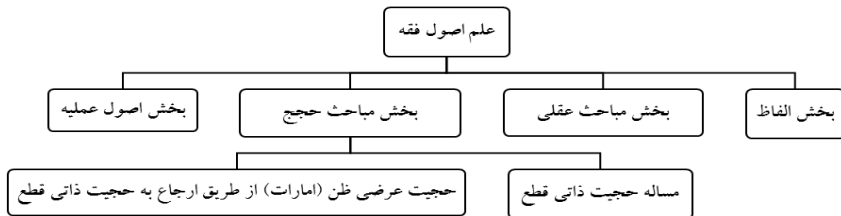
علم فقه به «العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن أدلتها التفصیلیة» (حسن بن زین الدین، ۱۴۱۸: ۹۰) و علم اصول فقه نیز به «القواعد الممهّده لاستنباط الاحکام الشرعیة الفرعیة من ادلتها» (حیدری، ۱۴۱۲: ۴۷) تعریف شده اند.

پس علم اصول و علم فقه همانند فلسفه و منطق به یکدیگر وابسته اند. تسلط بر اصول فقه برای هر فقیه ضرورت دارد. یک فقیه اگرچه باید از علوم بسیاری آگاهی داشته باشد ولی اهمیت هیچ یک مانند اصول فقه نیست.

اصول در واقع، علم دستور استنباط است. روش صحیح استنباط احکام شرعی از منابع فقه را بیان کرده و عناصر مشترکی را که در عملیات استنباط و حکم شرعی به کار می آیند برای یک فقیه مشخص می کند. از اینرو اصول مانند منطق، یک علم دستوری بوده که از سلسله «باید» ها (در مقابل سلسله «است» ها) سخن به میان می آورد (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۷/۲۰).

در ابتدا مباحث علم اصول به دو بخش الفاظ و غیر الفاظ تقسیم می شد، اما در حال حاضر مباحث اصولی به چهار بخش الفاظ، ملازمات عقلی، حجّت و اصول عملیه تقسیم می شود.

در بخش الفاظ، از مدلول و ظاهر الفاظ مانند ظهور صیغه امر در وجوب و ظهور صیغه نهی در حرمت بحث می شود. در ملازمات عقلی، لوازم ذاتی احکام مانند ملازمه میان حکم عقل و شرع مورد بررسی قرار می گیرد. در بخش حجّت که از مهم ترین مباحث علم اصول است مسأله حجیت، ذیل مواردی همچون حجیت خبر واحد بحث شده و در بخش اصول عملیه، از راهکارهایی که مجتهد به هنگام نداشتن دلیل اجتهادی بدان رجوع می کند مانند اصل براءت و استصحاب، سخن به میان می آید (مظفر، ۱۳۷۰: ۱۸/۱-۱۷). مسأله حجیت ذاتی قطع در ابتدای بخش سوم و قبل از بحث از حجج معتبره در علم اصول مورد بحث جای می گیرد.



نمودار ۱-۱. بخش‌های مختلف علم اصول فقه

اگرچه مسأله حجیت ذاتی قطع تنها در ابتدای بخش سوم از مباحث علم اصول مطرح می‌شود اما «قطع»، نقشی اساسی در تمامی مباحث اصولی و فقهی دارد؛ به طوری که یک اصولی و 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 محرز واقع (بخش حجج) و اصول عملیه باید مورد قبول هر اصولی باشد. فقیه نیز 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، ۱۹۸۶: ۵۸/۱).

۲- سیر پیدایش مسأله در اصول فقه

حجیت ذاتی قطع به عنوان یکی از مسائل ابداع شده در سنت اسلامی در علوم مختلفی از جمله اصول فقه و کلام، مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. شروع بحث از حجیت ذاتی قطع در قالب مسأله‌ای مستقل، در علم اصول فقه و با جداسازی ادله اجتهادی (بخش سوم مباحث اصول) از ادله فقاهتی (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

ارزیابی از مواجهه معرفتی اصولی با اخباری ذیل مسأله حجیت ذاتی قطع ————— ۳۱۰

اجتهادی و ادله فقهاتی را از نوآوری های وحید بهبهانی می داند (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۱۰/۲).

در دوره اخباریگری و قبل از شروع دوره تجدید حیات و تحوّل اساسی در علم اصول فقه در حوزه علمیه نجف،^۱ تفاوتی میان امارات و اصول عملیه وجود نداشت و همه این موارد ذیل بحث از ادله آورده می شدند. مسأله اعتبار علم، ذیل بحث حسن و قبح عقلی یا عقلایی در کتب اصولی و کلامی مورد توجه قرار می گرفت؛ مبنای اتخاذ شده در خصوص معنای حسن و قبح، مشخص کننده رفتار عالم اصولی و اخباری با مسأله اعتبار علم بود (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹: ۶۳۹/۱).

به بیان واضح تر، دلایل شرعی که مکلف را به حکم شرعی می رساند به دو دسته تقسیم می شود: دسته اول، ادله ای که مجتهد با بکارگیری آنها درصدد دستیابی به حکم واقعی بوده و توسط وحید بهبهانی به ادله اجتهادی یا اماره نامگذاری شده است. دسته دوم، ادله ای که در رسیدن مکلف به وظایف شرعی در هنگام جهل به حکم واقعی برای مکلف قرار داده شده و توسط همو به ادله فقهاتی یا اصول عملیه نامگذاری شده است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۴۹۹).

در ساختار فعلی علم اصول، بحث پیرامون مسأله حجیت ذاتی قطع قبل از بحث ادله اجتهادی (ظنون معتبره) آورده می شود. در واقع، علمای اصول با اثبات حجیت ذاتی قطع، حجیت امارات ظنی را عرضی دانسته و حجیت ظنون را از طریق ارجاع به حجیت ذاتی قطع توجیه می کنند (کاظمی، ۱۴۰۶: ۷/۳؛ مظفر، ۱۳۷۰: ۱۸/۲؛ حائری، ۱۴۱۸: ۳۲۵).

۱. سخن از حکم واقعی و حکم ظاهری نوعی اعمال نظر معرفتی درباره احکام شرعی است. دو مرحله ای کردن

معرفت، نزدیک به بحث های معرفت شناسی جدید است که چندان به انطباق با واقع فکر نمی کند.

۲. این دوره از وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶ق) آغاز و تا شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ق) ادامه دارد (علی پور، ۱۳۸۲: ۲۷۵).

شیخ انصاری به عنوان مبدع مسأله حجیت قطع در ابتدای کتاب فرائد الاصول، تقسیمی در مورد حالات ذهنی مکلف بیان کرده و می گوید:

«اعلم انّ المكلف اذا التفت الى حكم شرعی فاما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۲۵/۱)».

در تقسیم بندی شیخ انصاری، مقسم مکلف ملتفت، ملتفت الیه، حکم شرعی و اقسام سه مورد است. دلیل طرح این باب توسط شیخ انصاری، برقراری تعادل میان دو مکتب آن دوران است. اخباری ها با جمود فکری، در استنباط احکام فقهی خود را تنها مقید به متن احادیث می دانستند و در مقابل آنها اصولی های انسدادی با تمسک به انسداد باب علم، قائل به حجیت ظنون شخصی در استنباط احکام فقهی بودند. در این میان، شیخ انصاری با برقراری نوعی تعادل، معتقد به حجیت ادله قطعی عقلی و ادله ظنی سمعی شده است (سیستانی، ۱۴۱۴: ۳۴/۱).

علاوه بر این، انتقادات شیخ انصاری بر فتوای «عدم حجیت قطع و سواسی» (کاشف الغطاء، بی تا: ۳۰۸/۱؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۴۲۲/۱۲) که در آن دوران شهرت یافته بود را می توان از دیگر دلایل پردازش شیخ انصاری به حجیت قطع به صورت مسأله ای مجزاً برشمرد.

پس از طرح این بحث توسط شیخ انصاری، حجیت ذاتی قطع مورد توجه همه اصولیان پس از او قرار گرفت به طوری که این مسأله، همواره به عنوان یک بخش ثابت در ساختار فعلی اصول فقه مطرح می شود.

۳- تبیین حجیت ذاتی قطع

قطع، عبارت است از اعتقاد جازمی که در نظر قاطع، با واقع مطابق است. شخص قاطع به درستی یا به غلط (خوئی، ۱۴۱۲: ۲۷/۲) واقع را برای خود مکشوف دانسته و به هیچ وجه در قطع خویش احتمال خلاف نمی دهد.

می توان مسأله حجّیت قطع را در قالب مثال به این صورت بیان کرد که اگر شخصی به نجاست یک مایع از هر سببی که شده، قطع پیدا کند شارع مجاز به حکم کردن بر عدم نجاست و یا عدم اجتناب از این مایع نخواهد بود. به مجرد حصول قطع، یک قیاس نزد قاطع مبنی بر این که «این مایع نجس است؛ هر نجسی واجب الاجتناب است؛ پس اجتناب از این مایع لازم است» صورت می گیرد. نهی شارع از عمل به قطع، مستلزم تناقض در نظر قاطع و عدم امثال او خواهد شد (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۳۱)؛ بنابراین شارع نمی تواند مکلف را از عمل به قطع بازدارد.

۳-۱- حجّیت در اخبار و اصول فقه پیش از شیخ انصاری

حجّت و حجّیت در قرآن کریم غالباً در معنای حقوق مکلفین بر شارع (نساء: ۱۶۵)، حقوق شارع بر مکلفین (انعام: ۸۳) و مصادیقی که قابلیت احتجاج بین شارع و مکلفین را دارد (انعام: ۱۵۰) به کار می رود.

حجّت و حجّیت در متون روایی بیشتر به کتاب الله (قرآن) (رضی، ۱۳۶۸: ۲۰۲/۱) و ائمه معصومین (ع) اطلاق می شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۸/۳۶؛ کلینی، ۱۳۶۹: ۱۹۹/۱). حجّت و حجّیت در متون اصولی متقدّم به معنای دلیل افاده کننده علم و یا قاطع عذر به کار رفته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۴۴/۱). البته در تعیین مصادیق این معانی، اختلافات زیادی در اصول فقه امامی و یا اهل سنت مشاهده می شود، اما اصل برداشت از کلمه حجّت میان فریقین اجماعی است.

۳-۲- حجّیت در اصول فقه پس از شیخ انصاری

حجّیت در اصول، به معنای وجوب متابعت از قطع و عمل بر وفق آن (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۲۹) به دلیل کاشفیت و طریقیتش نسبت به واقع (اصفهان‌ی غروی، ۱۴۱۴: ۱۸/۳) و در نتیجه، منجز بودن قطع در صورت مطابقت با واقع و معذّر بودن آن در صورت مخالفت با واقع است (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۵۸)؛ (صدر، ۱۴۱۷: ۲۷)؛ (طباطبایی، بی تا: ۱۷۹/۲).

۳-۲-۱- حجّیت ذاتی

حجیت ذاتی قطع به معنای طریقیّت آن به سوی واقع به دلیل ذات قطع است و در مقابل این حالت، طریقیّت جعلی امارات وجود دارد.

۳-۲-۲- سیر اطلاق حجیت ذاتی بر قطع

شیخ انصاری تبعیّت از قطع و عمل بر طبق آن را در هر زمانی که قطع وجود داشته باشد واجب دانسته است. به عقیده او، قطع به نفسه طریق به واقع است و قابل جعل و نفی از سوی شارع نیست (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۲۹).

در ادامه طرح مسأله حجیت ذاتی قطع، میرزای شیرازی با قرار دادن ادله علمی در مقابل ادله ظنی، حجیت به معنای کاشفیّت را ذاتی علم قلمداد می کند (آشتیانی، ۱۴۰۹: ۲۷۰/۳). در نهایت، میرزای نائینی به عنوان اولین فرد به صورت صریح، طریقیّت قطع را ذاتی آن دانسته است: «طریقیه القطع ذاتیه له لاتناها ید التشریح، إذ لا معنی لتشریح ما هو حاصل بذاته» (کاظمی، ۱۴۰۶: ۶/۳).

پس از میرزای شیرازی و نائینی، آخوند خراسانی وجوب حرکت و عمل بر طبق قطع را عقلاً واجب دانسته و حجیت را تابع جعل خود قطع، به جعل واحد و بسیط می داند. جعل جاعل بین حجیت و قطع به دلیل امتناع جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن ممکن نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۵۸).

۳-۲-۳- دلیل حجیت ذاتی قطع

به صورت خلاصه می توان نظریات مطرح شده در خصوص چرایی حجیت قطع را به: حکم عقل به حجیت قطع (بحرانی، ۱۴۲۶: ۱۳/۲)، ادراک حجیت قطع توسط عقل بدون صدور حکمی از جانب آن (مبنای مشهور مانند آخوند خراسانی و خوئی) (واعظ حسینی، ۱۴۱۷: ۱۳/۲)، حجیت قطع به دلیل بنای عقلاً (اصفهان، ۱۴۲۹: ۲۲/۳-۱۷) و حجیت قطع به دلیل وجود حق الطاعه تقسیم کرد (صدر، ۱۹۸۶: ۴۳/۱). اگرچه پرداختن به دلایل اذعان اصولی ها به حجیت قطع بسیار مهم است اما به دلیل رعایت اختصار و صرفاً بیان این نکته که قاطبه اصولی ها حتی با وجود اختلاف در چرایی

حجیت قطع، همچنان معتقد به حجیت قطع هستند، از توضیح تفصیلی این بخش صرفنظر می‌شود.

۴- چگونگی کشف واقع و احراز حکم الهی در قطع

آن چه همواره به عنوان جزء اصلی در مفهوم قطع، مورد توجه یک اصولی قرار گرفته، طریقت قطع نسبت به واقع و یا همان کاشفیت قطع است. شیخ انصاری به عنوان مبدع بحث حجیت قطع، طریقت قطع نسبت به واقع را مفهوم آن می‌داند (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۴). آخوند خراسانی در تعلیقه خود بر رسائل، کلام شیخ را به این معنا که شخص قاطع هیچ حجابی میان خود و واقع نمی‌یابد تفسیر کرده (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰: ۲۵) و در ادامه، طریقت قطع را ذاتی و بلکه عین ذات آن دانسته اند (اصفهانی غروی، ۱۴۱۴: ۱۸/۱). برخی قطع را نور محضی که طریقت، عین آن است می‌دانند (کاظمی، ۱۴۰۶: ۶/۱). آقاضیاء عراقی نیز با توسعه صریح مفهوم دلالتی قطع، حقیقت آن را انکشاف از واقع حقیقتاً و اعتقاداً تعریف کرده است. شخص قاطع به دلیل این که معتقد است واقع نزد او منکشف شده است این قطع برای او ذاتاً حجت خواهد بود اگرچه باور مقطوع حقیقتاً تطابقی با واقعیت نداشته باشد (کرباسی، ۱۴۱۱: ۱۰/۳). در گذر زمان با ورود مبانی فلسفی صدرایی به این مسأله، امام خمینی (ره) آثار قطع را برای وجود قطع و نه مفهوم آن ثابت می‌داند؛ او معتقد است کاشفیت و طریقت، ذیل وجود و نه ماهیت آن قابل طرح است (خمینی، ۱۴۲۰: ۳۷۴). در نهایت، مرحوم صدر با قبول طریقت ذاتی قطع، منکر ملازمه میان حجیت قطع و طریقت آن شده است (صدر، ۱۹۸۶: ۱۷۱/۱).

منظور از کاشفیت قطع در این تعابیر چیست؟ آیا این کاشفیت صرفاً در ذهن قاطع بدون نیاز به تطابق با واقع است؟ به عبارت دیگر، مسائل آنچنان که هست مورد توجه قرار گرفته و یا آنچنان که باید باشد.

کاشفیت نه تنها عین هستی قطع نیست بلکه لازم آن هم نخواهد بود. کاشفیت قطع مبتنی بر این است که قطع، صورت ذهنی باشد؛ در حالی 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، یقین یا قطع را نیز دارد. همانگونه که کاشفیت، ذاتی این حالات نیست ذاتی یقین یا قطع هم نیست. اگرچه منشأ یقین یا قطع می‌تواند علم باشد و قطع گاهی از علم حضوری و گاه از علم حصولی در نفس حاصل می‌شود، اما این صفتِ خودِ علم نیست؛ قطع به خودی خود حالتی نفسانی و غیر از معرفت است. پس به نظر می‌رسد در اینجا اشتباهی رخ داده است؛ حالتِ یقینی یا قطع، خودِ علم پنداشته شده و متعلقِ علم که کاشفیت باشد متعلق قطع فرض شده است.

برخی در برابر این سخن مدعی شده اند اگرچه کاشفیت نه عین ذات قطع و نه لازم آن است، اما به لحاظ متعلق خود یعنی 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 می‌باشد (حسین زاده، ۱۳۹۸: ۸۸).

اما این توجیه هم برخلاف مشی 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. در ادامه، عبارت شیخ انصاری در نفی سببیت خصوص علم در قطع آورده می‌شود: «ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع و أزمانه، ...؛ فإذا قطع بكون مائع بولاً - من أي سبب كان - فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه» (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۳۱).

و یا این سخن آخوند خراسانی که می‌گوید: «لا تفاوت فی نظر العقل أصلاً فیما یترتب علی القطع من الآثار عقلاً بین آن یکون حاصلّاً بنحو متعارف، و من سبب ینبغی حصوله منه أو غیر متعارف لاینبغی حصوله منه» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰: ۲۶۹).

در نتیجه، قطع حالت نفسانی است که می‌تواند از دلیلی کاذب، در مکلف ایجاد شود. انتساب کاشفیت به قطع، به دلیل این که متعلق قطع، تصدیق و علم است با چشم پوشی از تکلف موجود در آن، در اینجا کارآمد نخواهد بود. علمای اصولی، حجیت قطع را منوط به تحقق حالت علم در مکلف نمی‌دانند و قطع از هر سببی حاصل شود موجه است. این مطلب را می‌توان ذیل عنوان قطع قطعاً به صورت دقیق تری ترسیم کرد.

۴-۱- قطع قطعاً

اگر کسی در رسیدن به حکمی زودباور باشد و یا در موارد زیادی از اسباب غیر عادی به قطع برسد قطعاً است. قطع به حکم شرعی در شخص قطعاً را قطع قطعاً می‌نامند.

بحث از قطع قطعاً ذیل دو عنوان مورد توجه علمای اصول فقه قرار گرفته است:

اول- سبب قطع، غیر متعارف باشد.

دوم- سبب قطع، غیر از کتاب و سنت باشد.

در اینجا به توضیح قسمت دوم اکتفا می‌شود.

۴-۲- قطعی غیر حاصل از کتاب و سنت

از جانب شیخ انصاری و تابعین او به اخباری‌ها نسبت داده شده است که ایشان قطع حاصل شده از مقدمات عقلی را حجّت نمی‌دانند (روحانی، ۱۴۱۳: ۱۰۹/۴؛ خوئی، ۱۴۱۲: ۵۸/۱). شیخ انصاری در تبیین کلام اخباری‌ها به آثار سه تن از بزرگان اخباری یعنی محدث استرآبادی، محدث بحرانی و سید جزایری استناد می‌کند؛ اما هماگونه که خود شیخ انصاری نیز بیان کرده است او به متن کتاب الفوائد المدنیه

محدّث استرآبادی دسترسی نداشته است. در واقع، دلیل استناد به کتاب الفوائد المدنیّه و نقل قول از محدّث استرآبادی، اقتباس و پیرویِ شیخ انصاری از محمدتقی اصفهانی و حاشیه او بر کتاب معالم بوده است (نوری، ۱۴۱۵: ۳۱۳/۹).

آخوند خراسانی برخلاف مشهور و به درستی، این نزاع را صغروی می داند؛ به این معنا که از مقدمات عقل نظری، نزد اخباری قطعی حاصل نمی شود. مدلول ادله عقلی نظری برای یک اخباری، تنها مفید ظنّ بوده، نه این که قطع حاصل شده از آن حجّت نباشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۷۰).

محدّث استرآبادی در فصل اول کتاب الفوائد المدنیّه ذیل عنوان «فی إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیّه فی نفس أحكامه تعالی، و وجوب التوقّف عند فقد القطع بحکم الله أو بحکم ورد عنهم علیهم السلام» به دنبال ابطال تمسک به استنباط های ظنی در احکام الهی است. در فصل دوم همین کتاب نیز ذیل عنوان «فی بیان انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین من المسائل الشرعیّه، أصلیه کانت أو فرعیه فی السماع عن الصادقین» به انحصار مدرک ادله شرعی غیر ضروری در شنیدن از اهل بیت (ع) پرداخته و نه دلیل برای آن ذکر می کند. در دلیل پنجم ذیل عنوان «أنّه تواترت الأخبار عن ائمه الأطهار علیهم السلام بأنّ مراده تعالی من قوله فسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون و من نظائرها من الآيات الشریفه أنه یجب سؤالهم علیهم السلام فی کلّ ما لم یعلم» هر راهی جز تمسک به اهل بیت را ظنی دانسته و در دلیل نهم که محلّ استناد شیخ انصاری نیز قرار گرفته است ذیل عنوان «دقیقه شریفه تفتّنت لها بتوفیق الله تعالی و هی أنّ العلوم النظریه قسمان»، محفوظ ماندن از خطا را دلیل پرهیز از تمسک به غیر اهل بیت عنوان می کند.

نتیجه این که استرآبادی علم را بر دو قسم: علوم عقلی ضروری و علوم عقلی نظری می داند. در قسمت اول، به دلیل منتهی شدن به ماده‌ای که قریب به حسّ است علم، مصون از خطا در صورت و ماده است. خطا از جهت صورت رخ نخواهد داد،

چراکه در علم منطوق، صورت صحیح استدلال بررسی می‌شود. خطا از جهت ماده نیز به دلیل قرابت ماده در علوم عقلی ضروری به حس، رخ نخواهد داد. علم هندسه، حساب و اکثر ابواب منطوق در این قسمت جای گرفته‌اند. قسمت دوم یعنی علوم عقلی نظری، اگرچه از جهت صورت بر وجهی صحیح اقامه شده‌اند اما به دلیل عدم قرابت مواد آنها به حس، از خطای در ماده مصون نخواهند بود و علمی جز ظن از آنها حاصل نمی‌شود. حکمت، کلام، اصول فقه، مسائل نظریه فقهیه و بعضی از قوائد منطقی مثل «الماهیة لایترکب من امرین متساویین» و یا «نقیض المتساویین متساویان»، جزو قسمت دوم هستند. به همین دلیل، برای پرهیز از خطا تنها راه ممکن، تمسک به اخبار اهل بیت (ع) است (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۲۵۷/۱-۲۵۵).

محدث استرآبادی و تابعین او (محدث بحرینی و سید جزائری) ادراک عقلی در امور عقلی نظری (در مقابل امور عقلی ضروری) را ادراکی ظنی و نه قطعی می‌دانند. محدث استرآبادی تمسک به ترجیحات استحسانی ظنی را در هنگام تعارض ادله ظنی به دلیل عدم وجود رخصت از جانب شارع و عدم حکم عقل قطعی، مردود می‌داند (کاظمی، ۱۴۰۶: ۲۷۲/۱). این امر دلیل بر این مدعاست که اخباری، حکم قطعی عقل ضروری و قطعی را در مقابل حکم عقل در نظریات می‌پذیرد.

استرآبادی در ادامه در فصل ۱۲ ذیل عنوان «أن الفلاسفة و علماء الإسلام قسّموا الاعتقاد الجازم إلى مطابق للواقع و غیر مطابق له و يفهم من کلام أصحاب العصمه - صلوات الله و سلامه عليهم - امتناع القسم الثانی» تقسیم اعتقاد جازم به: اعتقاد جازم مطابق با واقع و اعتقاد جازم غیر مطابق با واقع را غلط و مخالف تفسیر کلام اهل بیت (ع) می‌داند. یقین، نزد او موجبی خاصّ چون احساس دارد که جز بدان حاصل نمی‌شود (کاظمی، ۱۴۰۶: ۴۷۸/۱-۴۷۶).

نکته دیگر این که اخباری‌ها احکام قطع را مخصوص مجتهد دانسته و قطع مقلد را از دایره بحث خارج می‌دانند.

اگر مکلف جاهل، به استنباط احکام شرعی بپردازد این امر از طرف عقلا و عرف، ممنوع است. بهبهانی با ذکر این مطلب که در عصر حاضر علم فقه و حدیث از علوم روز و بلکه سخت تر از این علوم است عمل مکلف را بدون بذل جهد معذور نمی‌داند. هرچه مهارت فرد و آگاهی او بیشتر باشد استنباط با احتیاط بیشتر همراه خواهد بود؛ بنابراین در خطای فرد غیر عالم و فساد ناشی از آن، تأملی نیست (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶: ۵۴-۵۲).

گروهی از اصولیان نیز مدعی شده‌اند که اخباری‌ها قطع را در صورت مطابقت با واقع، حجّت می‌دانند اگرچه در صورت عدم اصابت قطع به واقع، قائل به تنجیز آن نیستند (عراقی، ۱۴۱۷: ۳/۴۴-۴۳؛ طباطبائی حکیم، ۱۴۱۳: ۴/۱۱۸) اما نگارندگان دلیلی بر این مدعا نیافت.

اخباری‌ها و شارحین سخن ایشان، به واقع نظر دارند اما اصولی‌های بعد از شیخ انصاری همچون میرزای شیرزای و آفاضیاء عراقی به واقع‌نمایی نزد قاطع (لدی القاطع) معتقدند (حسینی میلانی، ۱۴۳۲: ۴۴/۵).

۵- حجّیت احتمال (احتیاط عقلی) و رویگردانی از واقع‌گرایی در اصول فقه

اصل و اساس طرح مسأله حجّیت ذاتی قطع در علم اصول فقه، مخالفت شیخ انصاری با موضع اخباری‌ها مبنی بر عدم علم آفرینی دلایل عقل نظری در استنباط احکام شرعی است.

همانگونه که اثبات شد اخباری معتقد است که از مقدمات عقلی، به دلیل عدم واقع‌نمایی و کثرت وقوع خطا در آن، قطعی حاصل نمی‌شود. طبیعتاً موضع اصولی در مخالفت با اخباری باید اثبات واقع‌نمایی و عدم خطا در مقدمات عقلی نظری باشد. از این گذشته، یک اصولی واقع‌گرا بوده و فارغ از اختلاف با اخباری باید به دنبال احراز

حکم الهی که از قبل توسط شارع وضع شده (نفس الامر احکام) باشد؛ با این همه اصولی‌ها در عمل، توجه خود را به قطع معطوف کرده و نسبت گزاره با واقع را مغفول گذاشته‌اند. مبنای اخباری این است که قطع در صورت واقع‌نمایی، برای فاعل شناسا حاصل می‌شود، در حالی که اصولی خود قطع را بدون توجه به واقع، ملاک حجیت قرار داده است. اگر یک اصولی بخواهد موضع اخباری را نفی کند باید در مرحله اول به دنبال اثبات واقع‌نمایی ادله عقلی نظری و در مرحله بعد، حصول قطع به دلیل رسیدن به واقع در استدلال‌های عقل نظری باشد.

دلیل این انحراف از واقع‌نمایی به قطع، عدم فهم کلام اخباری توسط شیخ انصاری بوده است. اصولی‌ها پنداشته‌اند اخباری‌ها قطع حاصل از مقدمات عقل نظری را به حجّت نمی‌دانند؛ در حالی که اخباری ابتدائاً حصول قطع از مقدمات عقل نظری را به دلیل کثرت وقوع خطا در آن منکر هستند (قطع و واقع‌نمایی ملازم یکدیگر هستند). همین اشتباه در تبیین کلام اخباری‌ها توسط اصولی‌ها موجب شده است مدار حجیت از واقع‌نمایی به قطع منحرف شود. در نتیجه، اصولی برای نفی موضع اخباری باید فرآیند واقع‌نمایی ادله عقل نظری را تبیین کند. اخباری به دلیل این که خود را ناتوان از اثبات چنین امری دیده، تنها راه رسیدن به احکام الهی را شنیدن از اهل بیت (ع) دانسته است. دعوای شناختی اخباری با اصولی به دعوای روانی اصولی با اخباری تبدیل شده است. برای اخباری از مقدمات عقل نظری به دلیل کثرت خطا و عدم واقع‌نمایی، قطع حاصل نمی‌شود؛ اما اصولی پنداشته است که اخباری، قطع حاصل شده از مقدمات عقلی را حجّت نمی‌داند و تمام توان خود را برای پاسخ به اخباری به جای واقع‌نمایی ادله عقلی، به عقلی بودن حجیت قطع متوجه کرده است. حاصل سخن این که قطع اصولی با شرایط ذکر شده نمی‌تواند ابزاریت لازم در استنباط حکم واقعی الهی را داشته باشد؛ پس باید راه حلّی نو برای تبیین نظام حجیت در اصول فقه تدوین شود.

شاید بتوان میان عمل بر اساس قطع و حجیت قطع به معنای معرفت شناختی آن تفاوت‌هایی قائل شد. انسان همیشه بر اساس قطع خود عمل می‌کند؛ اگر فردی عاقل، قطع داشته باشد که انجام کاری به مصلحت اوست در این حالت، او تمام تلاش خود را برای تحقق آن کار انجام خواهد داد و اگر قطع داشته باشد که انجام کاری به زیان اوست از آن اجتناب می‌کند. همین فرد در امور مهمّ حتی طبق ظنّ خود عمل کرده و از کارهایی که ظنّ خطر در آن باشد پرهیز می‌کند. در امور مهمّ تر، حتی طبق احتمال عمل خواهد کرد؛ به عنوان مثال، اگر کسی احتمال اندکی بدهد که به دلیلی در ظرف غذا سمّ وجود دارد از خوردن آن اجتناب می‌کند. انسان‌ها همیشه بر اساس قطع، اطمینان و در بعضی موارد، حتی بر اساس ظنّ و احتمال عمل می‌کنند. آیا این افراد قائل به حجیت قطع، ظنّ و احتمال به معنای معرفت‌شناسانه هستند؟

حجّت در اصول فقه، به معنای منجز و معذّر است. حجیت در این دانش، امری هنجاری و دستوری به معنای انجام درست تکلیف است (هدایی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۸۹). وقتی مکلف به خداوند و تکالیف او ایمان آورده و به این اصل اذعان کند 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.

معرفت دینی بر انجام وظیفه و ادای تکلیف مبتنی است. خاستگاه این وظیفه محوری، حجّت است. چنین نگرشی در معرفت دینی، مشکل حجیت و نه مسأله صدق آن گزاره‌ها را حلّ خواهد کرد. در نتیجه می‌توان گفت که در معرفت دینی، ارزیابی حجّت یا توجیه در برابر ارزیابی صدق (تعقیب صدق) مطرح می‌شود.

در احکام اختلافی و ظنی، گروهی یک دیدگاه و گروهی دیگر، نظریه‌های متفاوتی را بر می‌گزینند. ممکن است بیش از چند رأی در یک مسأله مطرح باشد ولی 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 چارچوب فرهنگی افراد مبتنی نبوده، بلکه ناشی از کمبود دلیل است (حسین زاده، ۱۳۸۴: ۶/۸).

این راه حل معرفت‌شناسانه دینی را می‌توان از روایاتی که از راه احتمال، وجود خداوند را اثبات می‌کند الهام گرفت.^۱

حاصل استدلال این است که اگر آموزه‌های اسلامی که ما بدان اعتقاد داریم و احکامی که به آنها عمل می‌کنیم صادق نباشند، ما چیزی را از دست نداده‌ایم اما اگر این احکام صادق باشند ما اهل نجات هستیم و همچون منکران به شقاوت گرفتار نمی‌شویم.

با استفاده از استدلالی که در اینگونه روایات مطرح شده، می‌توان معیاری برای ارزیابی گزاره‌های دینی و حجیت آموزه‌های آن یافت. صدق اینگونه گزاره‌ها محتمل است و احتمال صدق آنها ما را بر آن می‌دارد که به دلیل ارزش بسیار محتمل آنها را صادق دانسته، بر احتمال صدقشان ترتیب اثر دهیم و به مفاد آنها ایمان آوریم. بر این اساس، اگر در واقع صادق باشند، نجات‌یافته‌ایم و اگر صادق نباشند، دچار مشکلی نخواهیم شد.^۲

۱. إن یکن الامر کما تقول و لیس کما تقول نجونا و نجوت و ان لم یکن الامر کما تقول، نجونا و هلکت (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵/۳).

۲. به نظر می‌رسد این راه حل در صورتی مفید باشد که امر، دایره مدار هیچ یا همه باشد. آن چه از راه حل فوق می‌توان استنتاج کرد اثبات عقلانیت آموزه‌های اسلام به معنای عام، مثل وجود خداوند متعال، معاد، و ترجیح آن بر کفر است. با این راه حل نمی‌توان یکی از شریعت‌ها و آئین‌های متعارض را بر دیگری ترجیح داد؛ همچنین نمی‌توان آموزه‌های شریعت و آئین خاصی نظیر اسلام را ارزیابی کرد.

هر احتمالی که به تکلیف فعلی تعلق گرفت، منجز تکلیف است. در این میان باید توجه داشت که قطع به حکمی برخلاف حکم واقعی، معذّر نیست؛ و معذّر، سببی است که به طور متعارف، باعث حصول قطع برخلاف حکم واقعی می شود. اما باید در نظر داشت که با قبول این مبنا، در علم اصول فقه مسأله معرفتی به معنای متداول آن وجود ندارد. در صورت حجّیت احتمال، برای مکلف مهم نیست که در واقع کدام یک از دو نماز جمعه یا ظهر واجب است و آن چه برای او اهمّیت دارد این است که در روز قیامت مجازات نشود و پاداش اعمال خود را به دست آورد. آیا نتیجه منجزیت احتمال، حجّیت مطلق ظنون برخلاف رأی مشهور (انحصار حجّیت در قطع) است؟ مروری بر مبانی شهید صدر جهت پاسخ به این پرسش کافی است.

شهید صدر نیز حجّیت به معنای منجزیت را مربوط به مطلق انکشاف تکلیف می داند. بدین جهت او قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان به معنای قبح عقاب بلا علم را قبول ندارد؛ به عقیده او در مولای حقیقی وسیع ترین مولویت ها و حق الطاعه ها وجود دارد؛ بنابراین امثال تکالیف حتی موهوم در قبال او واجب است: «و مظنونی آنه بعد الالتفات إلی ما بیناه لایبقی من لایقول بسعه مولویه المولی الحقیقی بنحو تشمل حتی التکالیف الموهومه و من هنا نحن لانری جریان البراءه العقلیه» (صدر، ۱۴۱۷: ۲۳/۵).

۵-۱- جایگزین قطع در صورت ردّ حجّیت ذاتی آن

پس از ردّ حجّیت مطلق ظنون در اصول فقه، چند مورد از این قاعده استثناء شده و علمای اصولی قائل به حجّیت اعتباری آنها شدند؛ بعد از این بود که اصولی ها به دنبال چیزی برآمدند تا حجّیت اعتباری ظنون را به آن ارجاع دهند (صدر، ۱۴۱۵: ۲۵). معضل اصلی

این است که اگر قطع، حجّت ذاتی نباشد چگونه می‌توانیم حجیت عرضی دیگر امور را تبیین کنیم؟!

به عنوان مثال، یکی از ظنون معتبری که در اصول فقه مطرح می‌شود مسأله حجیت خبر ثقه است. اگر مکلف به حجیت خبر ثقه قطع دارد و قطع حجّت نیست، پس حجیت خبر ثقه در اصول فقه ثابت شده نیست. اگر حجیت قطع ردّ شود، به دلیل این که حجیت عرضی ظنون، به امر واجد حجیت ذاتی منتهی نمی‌شود، حجیت هیچ ظنی قابل اثبات نخواهد بود.

در پاسخ چنین می‌توان گفت که اثر تکوینی و واقعی قطع از آن قابل انفکاک نیست؛ انسان‌ها دائماً بر طبق قطع عمل می‌کنند. وقتی قطع داریم که در مایعی سمّ است، از آن استفاده نمی‌کنیم؛ چه در واقع سمّی 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، اگر حجیت قطع (اثر شرعی) کنار گذاشته شود هیچ مشکلی پدید نمی‌آید؛ قطع حجّت 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، امانه به خاطر حجیت قطع، بلکه به خاطر احتمال ۱۰۰ درصدی قطع.

اگر کسی بگوید قطع داریم که ظهور حجّت است، اما خود این قطع حجّت نباشد هیچ محذوری پیش نخواهد آمد. حجیت قطع معنایی متفاوت از محرکیّت قطع است. انسان‌ها بر طبق قطع عمل می‌کنند اما نمی‌توانند به قطع احتجاج کنند.

در صورتی که قطع حجّت نباشد و در مقام احتجاج نتوان به آن احتجاج کرد، چرا باید بر طبق قطع عمل شود؟^۱ در خلال مباحث قسمت بعدی تلاش شده است به این سؤال پاسخ داده شود.

۵-۲- لزوم دفع ضرر محتمل در استنباط های فقهی

بهرتر است مطالب این بخش را در تبیین لزوم دفع ضرر محتمل به دلیل رعایت اختصار در قالب مثالی پیگیری کنیم.

طبق تقریر گفته شده، قطع به حجّیت خبر ثقه بدین معنا است که در صورت مخالفت با قطع، عقوبت مکلف قبیح نیست؛ این عقوبت از باب لزوم دفع ضرر محتمل بوده و ارتباطی با حجّیت ذات قطع ندارد؛ آن چه باعث تنجّز تکلیف می شود احتمال عقوبت و نه قطع به آن است؛ نفس احتمال، منجّز می شود. در این معنا قطع هم منجّز است، اما نه به دلیل قطعیت، بلکه از باب احتمال ۱۰۰ درصد بودن آن.

هر تکلیفی به مجرّد احتمال، منجّز است؛ در نتیجه منجّز نهایی همان احتمال است. آن چه منجّز تکلیف است، احتمال تکلیف از یک درصد تا صد درصد است. این رویکرد در آثار برخی از اصولیان قابل رهگیری است (ایروانی، ۱۴۲۲: ۲/۲۰۹).

بنابر آن چه آورده شد، در اصول باید بین آثار واقعی قطع همچون محرکیت و آثار شرعی آن به معنای حجّت بودن یا تعذیر و

۱. درک بهتر از مطالب این بخش از طریق تمییز بین آثار واقعی قطع که همان محرکیت باشد با آثار شرعی قطع که منجّزیت و معذّریّت است، حاصل می شود. محرکیت قطع، اثر واقعی و غیر قابل انفکاک از آن است اما تعذیر و تنجیز به صرف احتمال، نسبت به وجود تکلیفی از سوی شارع محقق می شود. در این صورت، وقتی احتمال، عامل حجّیت تکلیف باشد به دلیل محتمل بودن ظنون، حجّیت امارات نیز ذاتی تلقی شده و از معضل چگونگی ارجاع حجّیت عرضی ظنون معتبر به امر واجد حجّیت ذاتی رها می شویم.

تنجیز، تفاوت قائل بود؛ و محرکیت ذاتی قطع، ملازم با حجیت شرعی آن نیست.

نتیجه گیری

این که یک اندیشمند از بینش معرفتی خاص تبعیت کند - به عنوان نمونه، به شناخت صوفیانه باور داشته باشد و پای استدلالیان را چوبین بداند - چنین فردی در حال کنکاش های دین شناسانه بر محور یک نگاه معرفت شناسانه خاص ایستاده است. تفاوت نگاه اخباری، اصولی، اشعری، معتزلی و صوفی در چارچوب نگاه معرفت شناسانه مختص به هر نحله است؛ در نتیجه، بخش مهمی از منازعات موجود در دانش فقه و تقسیم بندی جریان ها و مکتب های فکری این حوزه بر اساس تقسیماتی بوده که در نظام معرفتی اندیشمندان این عرصه وجود دارد.

طرح مسأله حجیت ذاتی قطع از سوی شیخ انصاری به منظور برقراری تعادل میان رویکرد اخباری هایی که تنها راه شناخت احکام الهی را حدیث می دانستند از یک سو، و اصولی های افراطی که قائل به حجیت ظنون شخصی بودند از سوی دیگر، بوده است.

در واقع، شیخ انصاری با تبویب مسائل علم اصول بر پایه باور مکلف نسبت به حکم شرعی و محوریت قطع در بخش حجج، در تلاش است راه صحیح شناخت و یا معرفت به حکم الهی را تبیین کند.

ممکن است مسأله حجیت ذاتی قطع (با در نظر گرفتن سیر تکامل آن از زمان ابداع تا به امروز) توان نفی موضع اصولی های افراطی در اعتقاد به حجیت هر نوع ظنی را داشته و به ارائه راهکاری نو در این خصوص منجر شود اما آیا به عنوان یک نظریه میانه، قدرت پاسخ به شبهات اخباری را دارد؟

اگر اخباری، قطع را تنها در صورت مطابقت با واقع، مترادف با علم بدانند اصولی در نفی موضع اخباری از قطعی سخن به میان آورده که با قطع اخباری تنها در لفظ اشتراک دارد؛ پس مسأله حجیت ذاتی قطع توان پاسخ به شبهه اخباری را ندارد.

حقیقت فقه و آن چه به مثابه روح آن محسوب می شود کشف آموزه های عملی دین اسلام است. در این مسیر فقیه، قانونگذار نبوده بلکه کاشف است و عملیات اجتهاد فقیه با کشف گزاره منتهی به حکم، پایان می یابد.

اگرچه در دوران غیبت صغری (۲۶۰ تا ۳۲۹ ق) و به واسطه نواب اربعه اکتفا به اخبار و احادیث صادرشده از ناحیه مقدسه، تأمین کننده نیازهای شیعیان بوده اما با شروع غیبت کبری (۳۲۹ ق تا به حال)، فقه شیعی با رشد چشمگیر اصولیگری مواجه شده است. طبیعتاً علمای امامیه در تدوین اصول فقه شیعی، خود را ملزم به رعایت فاصله لازم با اهل سنت می دانستند. با وجود این که امامیه، قیاس و لوازم آن را به دلیل نهی ائمه (ع) از عمل به آن باطل می داند اما نظریه حجیت ذاتی قطع و نظام روان شناختی مبتنی بر آن بدون توجه کافی به وظایف شناختی مکلف، تفاوت چندانی با قیاس اهل سنت ندارد.

سؤال اصلی از اصولی این است که قطع، نظریه صدق یا نظریه توجیه است؟

اصولی واقع را در کشف حکم یک لایه یا چندلایه می بیند؟

از محتوای سخنان اصولی ها چنین بر می آید که حجیت ذاتی قطع، یک نظریه توجیه ابتدایی بوده، در حالی که مدعای فقه کشف واقع و احراز حکم الهی (نظریه صدق) است. به نظر نگارندگان، عدم استفاده کافی از قواعد اصولی در استنباط احکام فقهی و احتیاط شدید فقها در مقام فتوی خصوصاً مبدع مسأله حجیت ذاتی قطع یعنی شیخ انصاری، مؤیدی بر ناکارآمدی این قاعده اصولی و نظام فکری مبتنی بر آن در عمل است.

طبق یافته‌های این پژوهش در صورتی که به دلیل کمبود شدید و یا فقدان منابع شناختی، اصولی از ایجاد یک سازوکار عقلی و معرفت‌شناسانه ناتوان باشد تنها راه باقیمانده، حجیت احتمال و صرفنظر از استنباط حکم الهی از نفس الامر احکام و یا واقع‌گرایی در علم اصول خواهد بود. از مزایای احتیاط عقلی، کارآیی 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.

در دایره تکالیف شرعی ممکن است چند نظام جوابگو باشد؛ اصولی به دنبال یقین است تا در روز حسابرسی اعمال، مستحق مجازات نباشد. هم نظام حسن و قبح که مستلزم واقع‌گرایی هست جوابگوی این نیاز است و هم نظامی که بر اساس رویگردانی از واقع‌گرایی باشد. اگرچه احتمال تنها، در یک نظام معرفتی به دلیل ناتوانی در واقع‌گرایی لازم، ارزش معرفتی ندارد اما باید پذیرفت که می‌توان در علم اصول از بحث‌های معرفتی روی گرداند؛ شاید بتوان گفت که برای مکلف مهم نیست که نماز جمعه واجب است یا ظهر؟ آن چه برای او اهمیت دارد این است که در روز قیامت مجازات نشود و پاداش اعمال خود را به دست آورد.

مکلف هیچگاه نمی‌تواند به قطعی برسد که امکان خطا در آن نباشد؛ بنابراین شاید بهتر باشد به لحاظ احتیاط‌های عقلی مکلف، مباحث اصولی را تدوین کرد.

منابع

- قرآن کریم.

- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، **کفایه الاصول**، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لایحیاء التراث.

- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۰ق)، **درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد**، تهران: مؤسسه الطبع و النشر لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.

- آشتیانی، محمدحسن (۱۴۰۹ق)، **تقریرات آیه الله مجدد شیوازی**، ج ۳، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
- استرآبادی، محمدآمین (۱۴۲۶ق)، **الفوائد المدنیة**، تحقیق: شیخ رحمه الله رحمتی أراکی، ج ۱، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- اصفهانی غروی، محمدحسین (۱۴۱۴ق)، **نهایه الدراییه فی شرح الکفایه**، ج ۳، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
- انصاری (شیخ)، مرتضی بن محمدآمین (۱۴۱۹ق)، **فوائد الاصول**، ج ۲، قم: مجمع الفکر اسلامی.
- ایروانی، علی (۱۴۲۲ق)، **الاصول فی علم الاصول**، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- حائری، عبدالکریم (۱۴۱۸ق)، **درر الفرائد**؛ ج ۵، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- حسن بن زین الدین (۱۴۱۸ق)، **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**، بیروت: مؤسسه الفقه للطباعه و النشر.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۸)، **عقل و روش عقلی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- حسینی میلانی، سید علی (۱۴۳۲ق)، **تحقیق الاصول**، ج ۵، ج ۳، قم: مرکز الحقائق الاسلامیه.
- حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ق)، **اصول الاستنباط**، قم: لجنه اداره الحوزه العلمیه.
- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۴۲۰ق)، **معتمد الاصول** تقریرات محمد فاضل لنکرانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۸)، **أجود التقريرات**، ج ۲، ج ۲، قم: کتابفروشی مصطفوی.
- رضی، سید شریف (۱۳۶۸) **نهج البلاغه**، به قلم فیض الاسلام، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فقیه.
- روحانی، سید محمد (۱۴۱۳ق)، **منتقى الاصول**، ج ۲، قم: مطبعه الامیر نسخه غیر مصحح.
- سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق)، **الرافد فی علم الاصول**، ج ۱، قم: مکتبه آیه الله السید علی سیستانی.
- صدر سید محمدباقر (۱۹۸۶م)، **دروس فی علم الاصول** (الحلقه الاولى)، ج ۱، ج ۲، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۵ق)، **جواهر الاصول**، بیروت: دار التعارف.

ارزیابی از مواجهه معرفتی اصولی با اخباری ذیل مسأله حجیت ذاتی قطع ————— ۳۳۰

- طباطبائی حکیم، سید محسن (۱۴۰۸ق)، **حقائق الاصول**، ج ۴، چ ۵، قم: مکتبه بصیرتی.
- طباطبائی (علامه)، سید محمدحسین (بی تا)، **حاشیه الکفایه**، ج ۲، قم: بنیاد فکری علامه طباطبائی.
- عراقی، آقاضیاء الدین (۱۴۱۷ق)، **نهایه الافکار**، ج ۳، چ ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علی پور، مهدی (۱۳۸۲)، **درآمدی به تاریخ علم اصول**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- قائینی، علی فاضل (۱۳۷۶)، **علم الاصول تاریخاً و تطوّراً**، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- قمی، میرزا ابوالقاسم (بی تا)، **قوانین الاصول**، بی جا.
- کاظمی، محمدعلی (۱۴۰۶ق)، **فوائد الاصول**، ج ۳، نسخه غیر مصحح، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- کاشف الغطاء، شیخ جعفر بن خضر مالکی (بی تا)، **کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء**، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- کرباسی، محمدابراهیم (۱۴۱۱ق)، **منهاج الاصول**، ج ۳، بیروت: دار البلاغه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، **اصول الکافی**، ج ۱، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.
- مجلسی (علامه)، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الأطهار**، ج ۳۶، چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مرکز اطلاعات و منابع اسلامی (۱۳۸۹)، **فرهنگ نامه اصول فقه**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری (شهید)، مرتضی (۱۳۸۸)، **کلیات علوم اسلامی (فقه و اصول فقه)**، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰)، **أصول الفقه**، ج ۱، چ ۴، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- مفید (شیخ)، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی (۱۴۱۳ق) **مختصر التذکره بأصول الفقه**، ج ۱، قم: المؤتمر العالمي لألفیه الشیخ المفید.
- نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۳۶۲)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج ۱۲، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نوری (محدث)، میرزا حسین (۱۴۱۵ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ج ۹، چ ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

- هدایی، علیرضا؛ داورزنی، حسین؛ حمیدی، محمدرضا (۱۳۹۴)، **بازپژوهی مبانی حجیت قطع و امارات در علم اصول**، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۲، ۲۷۷-۲۹۸.

- واعظ حسینی، سید محمد (۱۴۱۷ق)، **مصباح الاصول**، ج ۲، تقریر بحث آیه الله العظمی خوئی، قم: داوری.

- وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق)، **الفوائد الحائریه**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

- وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۶ق)، **الرسائل الأصولیه**، قم: مؤسسه العلامه المجدد الوحید البههانی.

-Cornelis de Waal, Ed., (2001), **American New Realism 1910-1920**, Vol. 2, England: Thoemmes Continuum Press. PP 1-2.

-Dancy, J., (1985), **An Introduction to Contemporary Epistemology**, New York: Basil Blackwell.

-Edwards, Paul (Editor in chief), (1972), **The Encyclopedia of Philosophy**, Vol. 7, New York: McMillan Publishing Co. (P.77)

