

تحلیل فلسفی چگونگی ارتباط حجّت اصولی با توجیه معرفت‌شناختی به واسطه مباحث فلسفه اخلاق

محمد حسین صفائی^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۲/۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۶/۵

واژگان کلیدی:

حجّت، توجیه، فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی و عقلانیت عملی.

چکیده: کارآمدی فقه در عصر حاضر به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین علوم در میان سایر شاخه‌های اوست. مستقیمی با میزان پاسخگویی منطق استنباط دینی در زمان فعلی و مقتضیات آن دارد. در همین راستا علمای اصولی معاصر، ضرورت تدوین فلسفه علم اصول فقه مورد توجه قرار گرفته و اقدامات اولیه‌ای بحث از سوی اندیشمندان این حوزه ارائه شده است. از آنجا که بررسی مبانی معرفتی، همواره یکی از است، معرفت‌شناسی علم اصول فقه نیز بخشی از فلسفه علم اصول به‌حساب می‌آید. طبق یافته‌های ایزت‌توصیف و تحلیل محتوا، چگونگی ارتباط حجّت اصولی و توجیه معرفت‌شناختی، یکی از مهم‌ترین راه‌شناختی به مباحث اصولی محسوب می‌شود. در صورت اثبات این مدعا، زمینه به‌کارگیری انواع نظریه‌ها درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفتی و سازوکارهای توجیه، مثل میناگرایی و انسجام‌گرایی در حجّت اصولی متعاقب این امر، اجرای لوازم معرفتی هر مبنای اصولی، موجب ارتقای نظام حجّت و تقریب منطق اسلامی با معرفت‌شناسی معاصر می‌شود. با این وجود، ارتباط شهودی حجّت و توجیه به‌تنهایی موجب نیست، به‌خصوص اینکه بحث‌های زیادی درباره جدایی باور موجه (عقلانیت نظری) از عمل بر اساس آن در معرفت‌شناسی وجود دارد. این مقاله درصدد اثبات ارتباط حجّت اصولی با توجیه معرفت‌شناختی مطرح در فلسفه اخلاق و ارائه تصویری روشن از ثمرات آن در اصول فقه است.

DOI: 10.30470/phm.2022.545400.2140

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه عالی دفاع ملی، Mhs13680@yahoo.com

مقدمه

یکی از ادعاهای فقه در دنیای معاصر، پاسخ به همهٔ وجوه زندگی بشری بدون در نظر گرفتن جغرافیا و فرهنگ‌های مختلف است. از نظر اندیشمندان مسلمان، شیوهٔ زیستن منحصر در زندگی مدرن (بدون نظر به سنت‌های پیشین) نیست؛ همچنان می‌توان به سراغ فقه رفت و پیشنهاد پیامبر (ص) را یافت و بر اساس آن زندگی کرد. حقیقت فقه و آنچه به‌مثابهٔ روح آن محسوب می‌شود، کشف آموزه‌های عملی دین اسلام (احکام) است. در این مسیر، فقیه، قانون‌گذار نبوده بلکه کاشف است. عملیات اجتهاد فقیه با استنباط از طریق یک گزاره که حاکی از حکم است پایان می‌یابد. به دلیل جهان‌شمولی فقه، باید منطق استنباطی شریعت اسلامی از عقلانیت لازم نزد نحله‌های مختلف فکری و سازواری با دیگر علوم برخوردار باشد.

شهید مطهری در خصوص ضرورت هماهنگی فقه با سایر علوم روز چنین می‌گوید:

«چاره‌ای نیست، اگر مدعی هستیم که فقه ما نیز یکی از علوم واقعی دنیا است، باید از اسلوب‌هایی که در سایر علوم پیروی می‌شود پیروی کنیم، اگر پیروی نکنیم معنایش این است که (فقه) از ردیف علوم خارج است» (علامه طباطبایی و دیگران، ۱۳۴۱: ۶۴-۶۵).

به نظر می‌رسد تسری مباحث شناختی معاصر به اصول فقه، موجب تقویت منطق استنباط و یا زمینه‌ساز هرگونه تفاهم بین سنت اسلامی و غربی باشد؛ از همین روی این مقاله به دنبال اثبات ارتباط بین دو مؤلفهٔ شاخص حجّت در سنت اسلامی و توجیه در سنت غربی است.

سوال اصلی این تحقیق، بررسی چگونگی ارتباط حجّت در اصول فقه (ساحت عقلانیت عملی) با توجیه در معرفت‌شناسی (ساحت عقلانیت نظری) است.

برای اثبات آنچه در سایر پژوهش‌های انجام‌شده از اصول موضوعی این بحث به حساب می‌آید، باید موارد زیر را به اثبات رساند:

مرحلهٔ اول، هم‌معنا بودن حجّت اصولی با عقلانیت عملی در فلسفهٔ اخلاق.

که فلسفه اخلاق، عامل ارتباط معرفت‌شناسی با اصول فقه قلمداد شود. با وجود اینکه بحث‌های زیادی در جامعه علمی مبنی بر ارتباط معرفت‌شناسی و اصول فقه در حال نشر است اما عمده این پژوهش‌ها ارتباط شهودی و یا ارتکازی^۱ بین توجیه و حجت را دلیلی برای یکی دانستن این دو مفهوم قرار داده‌اند. از میان این موارد متعدد می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد:

مقاله «بررسی مقایسه‌ای توجیه باورهای مبتنی بر گواهی و حجیت خبر واحد (با تمرکز بر آرای الیزابت فریگر و شیخ انصاری)». نویسنده معتقد است: «اشتراکات و افتراقاتی بین مفهوم حجیت و توجیه وجود دارد. مفهوم توجیه نزد فریگر تا حدی مانند دلیل غیرقطعی‌ای است که در حجیت مورد معادل با قضایای بدیهی یا قضایای ارتکازی در سنت علوم عقلی مسلمانان هستند. برای اطلاع بیشتر در این زمینه به نوشتار محمود مروارید با عنوان «فلسفه تحلیلی و سنت علوم عقلی مسلمانان» مراجعه کنید.

مرحله دوم، واقع‌گرایی متافیزیکی در حوزه احکام الهی در سنت اصولی شیعه (از این ساحت از واقع‌گرایی به واقع‌گرایی وجودی یاد می‌شود).
مرحله سوم، تلازم میان ساحت وجودی (واقع‌گرایی عقلی) با ساحت معرفتی (واقع‌گرایی معرفتی). از آنجا که واقع‌گرایی وجودی صرفاً ملازم با واقع‌گرایی معرفتی نیست، برای تسری مباحث شناختی به اصولی، باید واقع‌گرایی شناختی اصولیان امامی هم اثبات شود.

مرحله چهارم، پس از اثبات واقع‌گرایی وجودی و واقع‌گرایی معرفتی اصولیان امامی، نوبت به چگونگی اتصاف باورهای موجه دینی به عقلانیت عملی خواهد رسید.

مرحله پنجم، در صورت اتصاف باورهای دینی و گزاره‌های اصولی به عقلانیت عملی، این امکان وجود دارد

۱. منظور از شهود (intuition) در فلسفه تحلیلی شهود عرفانی نیست. شهود در فلسفه تحلیلی تقریباً (و نه دقیقاً) متناظر با مفهوم بدهات یا ارتکاز در سنت علوم عقلی مسلمانان است. بنابراین، گزاره‌های شهودی در فلسفه تحلیلی کمابیش

نظر است.^۱ مفهوم حجّیت و توجیه نزد فریکر و شیخ انصاری رویکردی درون‌گرایانه البته با نسخه قوی به حجّیت و توجیه دارد» (دری نوگورانی، ۱۳۹۷: ۸۷).

مقاله «ماهیت قطع از حیث معرفت‌شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر مبنای آن». نویسندگان این مقاله چنین می‌گویند:

«اصولیان متأخر به پیروی از شیخ انصاری، جنبه روان‌شناسی قطع را محور تعریف، تبویب و بیان مسائل حجّیت در علم اصول فقه قرار داده‌اند؛ برخی از صاحب‌نظران با انتقاد از این رویه، پیشنهاد تعریف و تبویب اصول فقه بر پایه ارکان معرفت‌شناختی قطع اصولی را مطرح نموده‌اند» (هدایی و حمیدی، ۱۳۹۶: ۱۳۲).

مقاله «بررسی حجّیت خبر واحد از

دیدگاه معرفت‌شناسی»، نویسنده این‌گونه می‌نویسد:

«در این نوشتار پس از تعریف و توضیح خبر واحد و معنای حجّیت آن به تعریف مختصری از معرفت‌شناسی به دست داده‌ایم و با ذکر اقسام و مؤلفه‌های معرفت، توضیح بیشتری پیرامون یکی از این مؤلفه‌ها یعنی توجیه داده شده است و این مؤلفه را به‌عنوان معادلی برای «حجّیت» قرار داده‌ایم. با مدنظر قرار دادن معانی حجّیت و توجیه می‌توانیم سوال " آیا خبر واحد حجّت است؟" را به " آیا خبر واحد موجه است؟" تغییر دهیم» (نظارتی‌زاده، مرتضی علی، ۱۲ مرداد ۱۳۹۱).

مقاله «نقدی بر کاشفیت ذاتی قطع

از واقع در پرتو معرفت‌شناسی جدید». نویسنده این مقاله آزاداندیشانه می‌گوید:

«کاشفیت ذاتی قطع از واقع یکی از اساسی‌ترین علل اهمیت قطع است. مقاله حاضر می‌کوشد تا کاشفیت ذاتی قطع از واقع را نقادانه تحلیل کند. در این راستا، با استفاده از مبانی معرفت‌شناسی مدرن و تمایز میان «بود» و «نمود» در اندیشه کانت، اثبات می‌کنیم که کاشفیت ذاتی قطع از واقع، ایده قابل دفاعی نیست» (سیمایی صراف و نیکویی، ۱۳۸۹: ۳۷۳).

۱. این تعبیر از حجّیت صحیح نیست؛ بخش غیرقابل انکاری از مجموعه در این میان حجّیت قطع به‌عنوان عنصر مشترک و حتی مقدم اصولی دلایل قطعی‌اند (در مقابل ظنی). اگرچه نظریه حجّیت ذاتی قطع محرز واقع (بخش حجج) و اصول عملیه باید مورد قبول هر تنها در ابتدای بخش سوم از مباحث علم اصول طرح می‌شود اما اصول باشد. فقیه در هر گونه استنباط فقهی چه از طریق ادله کاشف از نقشی اساسی در تمامی مباحث اصولی و فقهی دارد به‌طوری که اقتضای چه از طریق اصول عملیه باید به حکم شرعی قطع یابد، در نتیجه اصولی و یا فقیه بدون قطع به چیزی، نمی‌تواند به اعتبار آن حکم فقهی به حجّیت قطع خود معترف است (الصدر، ۱۹۸۶، ۱: ۵۸).

شاهد صدر موضوع علم اصول را، علم به عناصر مشترک استنباط

قائل به ربط مقوله توجیه در معرفت - شناسی با حجّت در اصول فقه شد (معرفت‌شناسی حجّت قطع منوط به اثبات ارتباط توجیه با حجّت است)؛ برای این کار باید:

الف. ارتباط فلسفه اخلاق با مباحث هنجاری اصولی «حسن و قبح» (حجّت) مشخص شود.

در ابتدا لازم است انواع تقسیم - بندی‌های فلسفه اخلاق در مورد دیدگاه‌های اخلاقی مطرح شود؛ سپس آرای اصولیان در خصوص حسن و قبح به‌عنوان یک رأی اخلاقی در چارچوب مباحث فلسفه اخلاق و مشخصاً فرااخلاق بررسی شود.

در نهایت الزامات این دسته‌بندی‌ها در حجّت به‌عنوان یک رأی اخلاقی اصولی پیگیری شود.

طبق این تقسیم‌بندی‌ها و در صورت اثبات ارتباط بین فلسفه اخلاق و اصول فقه، از آن روی که حجّت هم

همان‌گونه که گفته شد، پیشینه پژوهش در این خصوص دچار یک کاستی غیرقابل اغماض است. ارتباط شهودی حجّت و توجیه مانع از آن شده که به تفاوت‌های اساسی این دو ساحت و ارزیابی امکان وقوع این تلازم پرداخته شود؛ این در حالی است که در معرفت‌شناسی مسأله لازم نبودن اتباع از باورِ موجه، یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات به حساب می‌آید.^۱

۱. ارزیابی امکان ارتباط حجّت اصولی با توجیه معرفت‌شناختی

همان‌طور که در مقدمه گفته شد، اگرچه اثبات ارتباط این علوم با یکدیگر مشکل است (حجّتی که در اصول فقه از آن بحث می‌شود، مربوط به فعل مکلف هست و از قضیه یا ساحت باور جداست) اما طبق برخی از برداشت‌ها و با نوعی توسعه در مفاهیم و عبور از چند ساحت مختلف می‌توان

"Assertion, practical reasoning and "epistemic, Kenneth Boyd, مراجعه شود.

۱. به‌عنوان نمونه به مقاله "Warrant and action, Mikkel Gerken" یا

یک باور را متصف به عقلانیت عملی (در مقابل عقلانیت نظری که باور موجه همیشه به آن متصف است) بداند. در ادامه به بررسی تفصیلی این مراحل خواهیم پرداخت.

۱-۱. نسبت بین مباحث هنجاری اصولی با فلسفه اخلاق

به منظور تحلیل فلسفی مباحث هنجاری اصولی در مرحله اول، چگونگی ارتباط فلسفه اخلاق با مباحث هنجاری اصولی (حسن و قبح (حجّت) به اثبات می‌رسد؛ در مرحله دوم، ذیل فرااخلاق^۱ (به عنوان بخشی از فلسفه اخلاق) وجودشناسی حسن و قبح و الزامات اخلاقی اش مشخص می‌شود (این الزامات از چه حقایقی حکایت می‌کنند)؛ در مرحله سوم چگونگی معرفت‌شناسی جملات حسن و قبح (راه رسیدن به ساحت وجودی آنها) شرح داده می‌شود.^۲

مثل جملات حسن و قبح مفهومی هنجارین دارد، باید الزامات هر نظری در باب حسن و قبح و متافیزیک آن (اعم از واقع‌گرایی و شناخت‌گرایی) در باب حجّت هم دقیقاً رعایت شود.

در این صورت، بین مفهوم عقلانیت عملی در فلسفه اخلاق با حجّت اصولی ارتباط زیادی به وجود می‌آید، طوری که هر نظریه در باب عقلانیت عملی مستلزم یک نظریه در باب حجّت (عقلانیت عملی در حوزه اوامر مولا) هست.

ب. ارتباط بین عقلانیت عملی در باب حجّت اصولی با عقلانیت نظری در ساحت توجیه معرفتی مشخص شود. هر کسی شهوداً یک نحوه از ارتباط را در درون خود بین حجّت و توجیه احساس می‌کند اما برای اثبات ارتباط باید به این سوال پاسخ داد که در چه صورت فاعل شناسا حق دارد

۱. مقصود از فرااخلاق، تفکر در شئون اندیشه‌های اخلاقی به منظور بررسی فلسفی ماهیت، معقولیت و منزلت، معیارها و اصول اخلاقی است که محتوای آنها در علم اخلاق در نظر گرفته نمی‌شود؛ به

۱. مقصود از فرااخلاق، تفکر در شئون اندیشه‌های اخلاقی به منظور بررسی فلسفی ماهیت، معقولیت و منزلت، معیارها و اصول اخلاقی است که محتوای آنها در علم اخلاق در نظر گرفته نمی‌شود؛ به

۲. به عبارت واضح‌تر، فلسفه اخلاق به سه بخش هنجاری یا نظری، کاربردی یا عملی و فرااخلاقی

(۲۸۹).

بررسی الزامات هنجاری و در ادامه الزامات کارکردی افعال انسان به عنوان یکی از اصلی‌ترین بخش‌های فلسفه اخلاق را می‌توان با دو جمله زیر به تصویر کشید.

اگر شخصی باور موجه داشته باشد که انجام فعلی لازم است و آن را انجام ندهد مستحق سرزنش است؛ یعنی کار غیرعقلانی (عقلانیت عملی) انجام داده است.

اگر شخصی باور موجه داشته باشد که انجام فعلی لازم نیست و آن را انجام ندهد مستحق سرزنش نیست. یعنی با ترک آن فعل کار غیرعقلانی (عقلانیت عملی) انجام نداده است.

بنابراین، معنای احکام و یا الزامات عقل عملی در فلسفه اخلاق، همان

جملات اخلاقی گاهی به معنای کمال و نقص هستند و چون کمال یا نقصان از امور شایسته دانستن است پس این معنا از شئون عقل نظری به حساب می‌آید. همچنین اگر جملات اخلاقی به معنای ملایمت و منافرت با طبع باشند، از آن جهت که سازگاری و ناسازگاری از امور نظری‌اند، این معنا هم از شئون عقل نظری است؛ اما اگر جملات اخلاقی به معنای مدح و ذم باشند، این جملات اخلاقی متصف عقلانیت عملی می‌شوند چون این دو از امور عملی هستند که فعل و یا ترک آن‌ها، سزاوار ستایش و سرزنش هستند؛ در نتیجه، بحث از جملات اخلاقی در حوزه مدرکات عقل عملی یعنی انجام یا ترک کاری سزاوار ستایش و سرزنش است (بیات و کلاهی، ۱۳۹۸):

واقعیت مربوط به افعال خارجی، یک واقعیتی مربوط به جامعه و یا یک واقعیت فراطبیعی (مثل اینکه خدا امر کرده) باشد. در مرحله دوم بعد از قبول واقعیت، چستی این واقعیت مطرح می‌شود. در مرحله سوم بعد از قبول واقعیت و تحلیل چستی واقعیت، تعلق علم و معرفت انسان‌ها به واقعیات اخلاقی ارزیابی می‌شود.

تقسیم می‌شود. در ادامه، فرائیخ به سه بخش معنای جملات اخلاقی، منافذیک گزاره‌های اخلاق و معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی تقسیم می‌شود. در مرحله اول فرائیخ باید خبری یا انشایی بودن جملات اخلاقی را بررسی کرد. اگر جملات اخلاقی، خبری هستند این اخبار می‌تواند گزارشی از یک واقعیت ذهنی (یعنی من دوست دارم)، یک

استحقاق سرزنش و یا ستایش است.

حال وقتی در اصول فقه حجیت به قطع نسبت داده می‌شود اگر از میان معانی مختلف حجّت اصولی، تعزیر و تنجیز را برگزینیم، می‌توانیم پُل ارتباطی را برای اثبات ارتباط فلسفه اخلاق را (ذیل مقوله عقلائیّت عملی) با مباحث هنجاری اصولی برقرار کنیم.

می‌توان ارتباط بین این دو ساحت را با جمله زیر به تصویر کشید.

اگر شارع، "الف" را واجب کرده باشد و مکلف به این وجوب قطع (حجّت) داشته باشد، آن‌گاه مکلف در صورت ترک "الف" شایسته سرزنش (تعزیر و تنجیز) است.

از آنجا که پیروی از خداوند به‌خاطر وجوب شکر منعم یا وجوب شکر خالق اخلاقاً لازم است و حجّت اصولی هم در زمره امور اخلاقی قرار دارد پس حجّت اصولی متصف به عقلائیّت عملی در امور اخلاقی می‌شود.

با توجه به مباحث این بخش می‌توان به گزاره زیر رسید:

اگر شارع "الف" را واجب کرده باشد و مکلف به این وجوب قطع داشته باشد، آن‌گاه انجام "الف" برای مکلف وجوب عقلی (عقلائیّت عملی) دارد.^۱ حاصل سخن اینکه حجّت اصولی به‌عنوان جزئی از جملات حسن و قبح، مفهومی هنجارین دارد و هر نظریه در باب عقلائیّت عملی در فلسفه اخلاق، مستلزم یک نظریه در باب حجیت (عقلائیّت عملی در حوزه اوامر مولا) در اصول فقه هست.

در قسمت قبل، چگونگی ارتباط جملات حسن و قبح در اصول فقه با فلسفه اخلاق ذیل مفهوم استحقاق پاداش و مجازات مشخص شد. در اینجا به بررسی فرااخلاقی (به‌عنوان بخشی از فلسفه اخلاق) جملات حسن و قبح خواهیم پرداخت. طبق تقسیم‌بندی‌ای که در مباحث فرااخلاقی ذکر شد، هر جمله اخلاقی می‌تواند شناختی یا

است"، "مکلف شایسته عقاب از سوی خداوند است" به کار برده می‌شود.

۱. در اصول فقه این مضمون با عبارات دیگری هم مثل "ترک «الف» قبیح (فعلی) است"، "شارع حق طاعت بر مکلف دارد"، "ترک «الف» ظلم به شارع

نخواهند داشت (مرورید و همتی مقدم، ۱۳۸۹: ۳۳).

در نتیجه، شناخت‌گرایان همه جمله‌های اخلاقی (گزاره) را شناختاری و واقعی و ناشناخت‌گرایان همه جملات اخلاقی را ناشناختاری و غیرواقعی (انشایی) می‌دانند.

در اصول فقه، دو رأی متفاوت حسن و قبح عقلی و حسن و قبح عقلایی در خصوص جملات اخلاقی اتخاذ می‌شود. این دو نظریه در تقسیم‌بندی‌های فلسفه اخلاق از جهت شناختی یا ناشناختی بودن، قابل بررسی هستند. در صورت اثبات شناختی بودن این جملات، امکان عبور از ساحت معنایی به ساحت وجودی و تأمین واقع‌گرایی متافیزیکی که به‌عنوان یکی از مبادی مسلم اصول فقه امامی محسوب می‌شود^۱ همچنان ممکن خواهد بود. اگر جملات حسن و قبح، ناشناختی باشند، طبیعتاً این آراء از

ناشناختی باشد. در صورت شناختی بودن این جمله‌ها به دلیل حاکی بودنشان از چیزی، امکان بررسی سازوکار توجیه باور و یا معرفت‌شناسی گزاره‌ها حفظ خواهد شد.

مطابق شناخت‌گرایی، جملات اخلاقی بیانگر حالات شناختی ذهن انسان هستند؛ به‌عنوان مثال وقتی فرد اظهار می‌کند که صدق خوب است، این جمله بیانگر باوری در ذهن اوست که می‌تواند متصف به صدق و کذب شود یا واجد ارزش صدق باشد. در این خوانش، جملات اخباری و واقعیت‌های اخلاقی وجود دارند؛ واژه‌های خوب و بد و درست به یک ویژگی واقعی در عالم ارجاع می‌یابند.

در مقابل، ناشناخت‌گرایی جملات اخلاقی به‌معنای صرفاً اظهار تمایلات و احساسات فرد بوده و قابلیت صدق و کذب ندارند. در این خوانش، جملات انشایی و جملات اخلاقی نفس‌الامری

۱. واقع‌گرا بودن اصولیان امامی در انتهای این مقاله ذیل عنوان «ثمره معرفت‌شناسی حجت اصولی» اثبات خواهد شد.

خوبی و یا بدی باشند، نظریه حسن و قبح عقلی به وجود می آید. طرفداران نظریه حسن و قبح عقلی، افعال انسان را ذاتاً (صرف نظر از امر و نهی شارع) خوب و بد می دانند. از طرف دیگر، اوامر و نواهی شارع تابع مصالح و مفاسد واقعی است.

بر فرض قبول حسن و قبح عقلی و واقعی بودن گزاره‌های علم اصول، اصولی به واسطه عمل به قطعش، به دنبال شناخت واقعیتی و رای ذهن خود است؛ در نتیجه، قائلین به حسن و قبح عقلی، حتماً شناخت گرا هستند.

برای معناشناسی حسن و قبح عقلایی نیز می توان آرای محقق اصفهانی را به عنوان شاخص ترین فرد اصولی معتقد به حسن و قبح عقلایی با استفاده از توضیحات شهید صدر (الهاسمی الشاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۴۵) به صورت بهتری مورد بحث قرار داد.^۱ در تعریف محقق اصفهانی از

واقعیتی برخوردار نیستند و اصولی در واقع گرایی دچار مشکل خواهد شد. طبق بعضی از برداشت‌ها، حسن و قبح عقلایی تا حدودی متمایل به ناشناختاری بودن جملات اخلاقی است. در ادامه به بررسی شناختی یا ناشناختی بودن جملات حسن و قبح در دو رویکرد عقلی و عقلایی خواهیم پرداخت.

درباره معناشناسی حسن و قبح عقلی باید چنین گفت که حسن و قبح اعتباری قطعاً وجود دارد. بسیاری از اموری که متصف به حسن و قبح می شوند، ناشی از اعتبار جامعه هستند. اختلاف در وجود واقعی حسن و قبح، بدون اعتبار انسان‌هاست. اگر حسن و قبح واقعی وجود داشته باشد، عقل می تواند آن را درک کند.

در یک تعریف ساده و مختصر، اگر اعمال آدمی بدون آنکه دین درباره آن‌ها اظهار نظر کرده باشد، متصف به

تعبیر به وجوب در گزاره «الف، وجوب عقلی دارد» به دلیل شأن صرفاً ادراکی عقل، نباید به معنای بحث و تحریک از سوی عقل گرفته شود. در نتیجه، وقتی

۱. محقق اصفهانی وجوب عقلی متابعت از قطع را به معنای استحفاظ ذم در صورت ترک می داند (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۱۸). به عبارت دیگر وجوب عقلی متابعت از قطع به معنای قبح انجام ندان است.

آرای عقلا (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۳۴) را به معنای مشهور بودن این قضایا و اکتفا به کارکرد اقناعی آن منوط بدانیم، بار دیگر امکان تلقی شناختی از این نوع گزاره‌ها باقی خواهد ماند.

حال اگر یک گزاره، نفس‌الامری و رای تطابق آرای عقلا بر آن نداشته باشد، این گزاره به دلیل غیرشناختی بودنش از واقعیتی در عالم حکایت نمی‌کند. مهم‌ترین تعبیر محقق اصفهانی که دال بر ناشناختی بودن مفاد قاعده حسن و قبح عقلایی هست، همین عبارت اوست:

«فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح والظلم يستحق عليه الذم هو أنهما كذلك عند العقلا وبحسب تطابق آرائهم، لا فی نفس الأمر» (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۳۴).

به عقیده شهید صدر، برخی از بزرگان اصولی به همین دلیل انشایی بودن، حسن عدل و قبح ظلم را

۱. ممکن است جمله‌ای در زمره بدیهیات نباشد و حتی نتوانیم برهانی بر آن اقامه کنیم، ولی در عین حال خبری باشد و از واقعیتی حکایت کند. آنچه با خوانش شناختی گرایانه منافات دارد، خبری نبودن این گزاره‌هاست (مروارید، ۱۳۸۶: ۶۶).

حسن عدل، حسن به معنای استحقاق و یا صحت ستایش عقلاً به خاطر حفظ نظام و بقای نوع است. به عبارت دیگر، هر آنچه موجب مصلحت عامه باشد، حسن است. این مدح می‌تواند نسبت به افعال گذشته باشد و یا به منظور تشویق افراد به انجام اموری همچون حفظ نظام در آینده صورت گیرد؛ در نتیجه مدح‌های شخصی منشأ غیرعقلایی (حیوانی) دارد (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۳۵-۳۳۶).

مطابق خوانش شناخت‌گرا از حسن و قبح عقلایی، باید برخی از تعبیر محقق اصفهانی مثل بدیهی نبودن و یا عدم امکان اقامه برهان بر این قضایا (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۳۵) را که در نگاه ابتدایی قرابت به ناشناختی بودن مفاد حسن و قبح عقلایی دارد، توجیه کرد.^۱ همچنین اگر مراد محقق اصفهانی از اعتبار حسن و قبح عقلایی به تطابق با

عقل کنار می‌رود، نوبت به عقلا می‌رسد. تنها راه باقی‌مانده تحلیل این گزاره‌ها بر اساس مدح و ذم عقلاست. عقلا، فرد را در صورت عدم متابعت از قطع، مستحق سرزنش می‌دانند.

به محقق اصفهانی منتسب کرده‌اند (الهاشمی الشاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۴۵). طبق این برداشت، منظور از جمله «عدل، حسن است»، انشای ستایش عدل است. حکم به حسن چیزی به معنای ابراز حسن عدل است. ابراز این جمله خود، انشای مدح است نه خبر دادن از مدح عقلا.

باید در نظر داشت که مدح و ذم در آرای محقق اصفهانی به منظور بعث و تحریک به انجام کارهایی که برای حفظ نظام و بقای نوع هستند، صورت می‌گیرد؛ به طوری که نمی‌توان منکر وابستگی حسن و قبح به آرای عقلا در اندیشه محقق اصفهانی شد. اما این مبنا به دو صورت قابل تحلیل است. در حالت اول، جمله عدل، حسن است از یک واقعیت اجتماعی که مربوط به ذهن افراد هست (نه مستقل از انسان‌ها) خبر می‌دهد. در اینجا چون جمله، خبری است، پس باز هم شناخت گرا تلقی می‌شود. به تعبیر واضح‌تر، در خوانش شناخت‌گرایانه از آرای محقق اصفهانی، جمله «فعل الف، حسن است» و جمله «فعل ب، قبیح است، جملائی

خبری‌اند که از یک واقعیت در عالم خبر می‌دهند. عقلا با هدف حفظ نظام توافق کرده‌اند که فاعل «الف» را ستایش کنند. معنای این جمله که قضایای اخلاقی واقعی جز توافق آرای عقلا ندارند، خبر دادن از این است که عقلا توافق کرده‌اند که فاعل «الف» را مدح کنند. پس در اینجا هم قضایای اخلاقی نفس‌الامر دارند و آن توافق عقلا بر ستایش فاعل «الف» است.

گفته شد که در خوانش ناشناخت‌گرایانه چون این جملات، ثبوتی در نفس‌الامر ندارند، خبری نبوده بلکه انشاء هستند؛ اما حتی بر این فرض هم به دلیل اینکه همه عقلا موافقند که فاعل «الف» را مدح کنند، می‌توان به نوعی واقع‌تسامحی برای گزاره‌های اخلاقی معتقد شد.

از آنجا که هر نظری در باب حسن و قبح و متافیزیک آن (اعم از واقع‌گرایی و شناخت‌گرایی) باید در باب حجیت (به‌عنوان یکی از مصادیق حسن و قبح) هم دقیقاً رعایت شود، پس وقتی کسی در حسن و قبح (چه عقلایی یا عقلی) واقع‌گرا و شناخت‌گرا

در هر دو ساحت جمع‌بندی می‌شود، سپس امکان انتقال از ساحت معنایی به ساحت وجودی در سنت اسلامی و اصول فقه (برای رسیدن به واقع احکام) بررسی خواهد شد.^۲

با توجه به مباحث قبلی، آرا و نظریات مختلف در خصوص حسن و قبح در ساحت معنایی و ساحت وجودی جملات اخلاقی را می‌توان ذیل موارد زیر فرض کرد:

حسن و قبح در ساحت هستی‌شناختی^۳ - افعال اختیاری انسان به خودی خود و بدون حکم الهی یا اعتبار عقلا دارای ارزش اخلاقی هستند. ارزش‌های اخلاقی حسن یا قبح هر فعل، متعین و غیرقابل سلب است. حسن و قبح در اینجا (ذاتی) مربوط به عالم واقع و عینیت خارجی است. در عالم واقع و ثبوت حسن و قبح وجود دارند.

اصولی، واقع‌گرایی وجودی و متافیزیکی آنان نیز به اثبات رسد؛ در اینصورت به دلیل تعقیب واقعیتی خارجی از طریق گزاره‌های اصولی، امکان معرفت-شناسی نظریات اصولی فراهم خواهد شد.

3. Ontological.

باشد، باید در حجت هم واقع‌گرا و شناخت‌گرا باشد. به نظر می‌رسد محقق اصفهانی شناخت‌گرا باشد اما باید پذیرفت که صرفاً واقع‌گرایی اخلاقی را به معنای اینکه جملات اخلاقی فی‌الجمله صادق هستند، دارد. همین اندازه که خوبی اخلاقی، یک واقعیت در جهان به حساب می‌آید، برای تأمین واقع‌گرایی متافیزیکی کافی است.^۱

با تقریری که از آرای محقق اصفهانی ارائه شد، می‌توان شناخت‌گرا - و در عین حال واقع‌گرا (به معنای گفته شده) بود. در این صورت حسن و قبح عقلی و عقلایی هر دو می‌توانند تأمین‌کننده دغدغه اصولی‌ها (واقع‌گرایی) باشند.

در این بخش، برای بررسی نسبت بین ساحت معنایی و ساحت وجودی جملات اخلاقی، در ابتدا آرای مختلف

۱. برخلاف این تقریر در واقع‌گرایی قوی، بدون آراء اجتماعی حسن و قبح وجود دارد. عمده متکلمین شیعی اینگونه هستند و تفاوت محقق اصفهانی با دیگران در همین نقطه است.

۲. در واقع برای معرفت‌شناسی نظریات اصولی باید علاوه بر اثبات واقع‌گرایی معرفتی اندیشمندان

- حسن و قبح عقلی در ساحت معرفت‌شناختی^۱
- شناخت حسن و قبح افعال اختیاری انسان از طریق عقل و بدون کمک شرع ممکن است. حسن و قبح عقلی مربوط به فهم بشر و عالم اثبات است. به این معنا که می‌توان از طریق عقل، به حسن و قبح اشیا و افعال پی برد.
- حسن و قبح عقلایی در خوانش ناشناختی^۲
- حسن و قبح صرفاً به معنای ابراز احساسات و انشاء هستند. در این معنا، جملات حسن و قبح هیچ‌گونه موطنی ندارند که در آن تقرر داشته باشند.
- حسن و قبح عقلایی در خوانش شناخت‌گرا^۳
- جملات حسن و قبح خبری‌اند و از یک واقع حداقلی به بیانی که گفته شد، برخوردارند.
- حسن و قبح شرعی در ساحت هستی‌شناختی
- هیچ‌یک از افعال اختیاری انسان به نحو نفس‌الامری و به‌خودی‌خود و بدون حکم الهی، دارای ارزش اخلاقی حسن یا قبح نیست. آنچه موجب حسن یا قبح می‌شود، احکام الهی است.
- حسن و قبح شرعی در ساحت معرفت‌شناختی
- تنها طریق شناخت حسن و قبح افعال اختیاری انسان، شرع است. از میان موارد ذکرشده، به نظر می‌رسد در سنت اسلامی می‌توان از کلام محقق طوسی قائل به تفکیک میان حسن و قبح در ساحت هستی‌شناختی (شماره ۱) و حسن و قبح در ساحت معرفت‌شناختی (شماره ۲) و (۴) شد.

عندنا، خلافا للمعتزلة (الطوسی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۳۹).
از این عبارت خواجه می‌توان این‌طور استنباط کرد که اگر به حسن و قبح برخی افعال از غیر طریق شرع علم داشته باشیم، حُسن و قبح برخی افعال عقلی است. به حُسن و قبح برخی افعال (مانند احسان و ظلم) از غیر طریق شرع، علم داریم پس حُسن و قبح

1 . Epistemological

2 . Cognitive

3 . Non-cognitive

۴ . عبارت محقق طوسی در شرح تجرید به این بیان است: «الحسن و القبح قد یراد بهما ملائمة الطبع و منافرة و كون الشيء صفة کمال او نقصان، و هما بهذین المعنیین عقلیان. و قد یراد به کونه موجبا للثواب و العقاب و المدح و الذمّ. و هو بهذا شرعی»

اخلاقی اصولی در چارچوب فرااخلاقی، شناختی فرض شدند. اصولیان امامی عملاً در سنت خود از ساحت معرفتی به ساحت وجودی منتقل می‌شوند. با این تقریر واقع‌گرایی که به‌عنوان یکی از مبادی اصولی که در بخش «ثمره معرفت‌شناسی حجّت اصولی» به آن اشاره خواهد شد، تأمین می‌شود. در نتیجه، چرخه چگونگی ارتباط فلسفه اخلاق و اصول فقه به‌صورت کامل ترسیم شد. برای معرفت‌شناسی حجّت قطع به‌عنوان یک باور دینی در مرحله دوم باید چگونگی ارتباط فلسفه اخلاق با معرفت‌شناسی به اثبات برسد. بخش بعدی این هدف را دنبال خواهد کرد.

۱-۲. نسبت بین فلسفه اخلاق با معرفت‌شناسی

۱. «أن المراد من الذاتى فى المقام إنّما هو حسن الأفعال و قبحها العقلی، فى مقابل الأشاعرة اللذین ذهبوا إلى حسن الأفعال و قبحها الشرعى. فمن قال بأنّ العقل له القابلیة علی أن یصف الفعل إذا نظر إليه بما هو هو - بأحد الوصفین، فقد ذهب إلى التحسین و التقیح العقلیین الذاتیین» (سبحانی، ۱۴۲۰: ۲۰).

اما اگر چنان‌که برخی از اصولیان نیز به آن تصریح دارند^۱ حسن و قبح معرفت‌شناختی، معادل حسن و قبح هستی‌شناختی (ذاتی) باشد، امکان رسیدن از ساحت معرفت‌شناختی به ساحت هستی‌شناسی همچنان حفظ خواهد شد. حال بر فرض که حسن و قبح معرفتی منجر به حسن و قبح ذاتی باشد، می‌توان بحث را چنین پیش برد که وقتی کسی در حسن و قبح (چه عقلایی یا عقلی) شناخت‌گرا باشد، باید در حجّت (به‌عنوان بخشی از حسن و قبح) هم واقع‌گرا باشد (شناخت‌گرایی در حجّت = واقع‌گرایی در حجّت).

طبق آنچه تا به اینجا بیان شد، جملات هنجاری در اصول فقه مثل حجّت قطع به‌واسطه مفهوم سرزنش و ستایش با عقلانیت عملی در فلسفه اخلاق مرتبطند. همین گزاره‌های

برخی افعال عقلی است. به دلیل اینکه مقدمات این استدلال، معرفت‌شناختی و نه هستی‌شناختی است، نتیجه استدلال نیز حسن و قبح عقلی در ساحت معرفت‌شناختی است نه حسن و قبح ذاتی؛ بنابراین تنها حسن و قبح معرفتی افعال را از طریق عقل و بدون کمک یا هدایت شرع می‌توان شناخت.

نوع از عقلانیت وجود داشته باشد. البته باید در نظر داشت بین عقلانیت بعضی از باورهای دینی مثل قطع به حکم شرعی با باور به هر امر دینی مثل تاریخ اندیشه‌های دینی حول موضوعات مختلف، تفاوت‌هایی وجود دارد. همیشه این‌طور نیست که انسان‌ها باوری را در خود شکل دهند تا آن‌ها را به هدف خاصی برساند اما با نوعی توسعه می‌توان باور به بعضی از افعال مثل قطع به حکم شرعی را فرض کرد که هدف آن‌ها رساندن مکلف به اوامر مولا باشد. به عبارت دیگر، انسان‌ها باورهایی را می‌پذیرند که فکر می‌کنند صادق است تا آن باور آن‌ها را به حقیقت برساند. باورهای دینی هم زمانی عقلانی هست که ما را به هدف برساند با این که باور کردن فعل نیست اما شاید بتوان عقلانیت باور دینی در اینجا را عقلانیت هدف - وسیله^۱ فرض کرد.

به‌عنوان مثال اگر با فرض هدف «امثال بندگی خداوند»، انجام فعل «ب» عقلانی باشد، ایجاد «امثال بندگی

در این بخش به دنبال اثبات ارتباط باور دینی با عقلانیت عملی ذیل فلسفه اخلاق هستیم. طبیعی است که به دلیل اتصاف حجت اصولی به عقلانیت عملی و فلسفه اخلاق، در صورت اثبات ارتباط باور دینی به عقلانیت عملی، ارتباط باور دینی با حجت اصولی هم تبیین خواهد شد. در واقع، فلسفه اخلاق، حلقه واسط ارتباط باور موجه در معرفت‌شناسی (عقلانیت نظری) با حجت قطع در اصول فقه (عقلانیت عملی) است. تنها در این صورت است که امکان استفاده از آرای معرفتی در اصول فقه مهیا می‌شود.

انسان‌ها بر اساس اهداف خاصی که دارند، فعل مقتضی آن را به کار می‌بندند؛ در این صورت است که هر فعلی به عقلانیت متصف می‌شود اما آیا امکان به کار بردن همین نوع از عقلانیت برای باور به آن فعل هم وجود دارد؟ به نظر می‌رسد اگر باور کردن هم یک فعل برای رسیدن به هدف باشد، امکان متصف شدن باور به این

1. Instrumental rationality.

باور حالت استعدادی^۱ آن برای رفتارهای ماست. اگرچه این تأثیرگذاری همیشه و بالفعل نیست و حالات استعدادی باور هم دارای شدت و ضعف هستند، اما اگر شخصی به قضیه‌ای باور داشته باشد، استعداد این را دارد که با توجه به اهداف و دیگر باورهایش به شیوه‌ای عمل کند که متناسب با باور به صدق آن قضیه باشد (Alston, 1996: 4).

امکان تصویر ارتباط بین عقلانیت عملی با باور یا پذیرش باور به گونه دیگری نیز وجود دارد. معرفت‌شناسان به این اذعان دارند که مبادی باور، همیشه ارادی هستند. حال اگر به کارگیری رویه‌های باورساز به عنوان مبادی باور، عقلانیت داشته باشد، آن‌گاه فرض اعتمادپذیری آن‌ها نیز عقلانیت عملی خواهد داشت. وقتی رویه‌های باورساز را به کار می‌گیریم، اگر اعتمادپذیری آن‌ها را انکار کنیم، در عمل دچار نوعی تناقض شده‌ایم؛ پس هر رویه باورساز که در اجتماع

خداوند (از باب شکر منعم)» به لحاظ اخلاقی الزامی است؛

آن‌گاه در صورت ترک «ب» شخص مستحق سرزنش است (به این معنا که انجام ب عقلانیت هدف-وسيله دارد).

این رویکرد به باور دینی را می‌توان در روش‌های کارکردگرایانه به دین هم ملاحظه کرد (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۲۴۳).

دیگر مثال نزدیک به این بحث، استدلال پاسکال در خصوص اعتقاد به خداوند است. به عقیده پاسکال، بین باور به وجود خدا و باور به نبود خدا، پس از سنجش مصلحت‌های این دو باور، ترجیح با خدا باوری است. در نتیجه ممکن است عقلانیت عملی یک باور را به عقلانیت معرفتی آن پیوند زد و معتقد شد که معرفت بودن یک باور، بستگی به این دارد که دارای عقلانیت عملی باشد (مبینی، ۱۳۸۲: ۱۵).

آلستون نیز ذیل مسأله وجودشناسی باور، معتقد است یکی از ویژگی‌های

1. Dispositional state.

تثبیت شده اعتمادپذیری آن، عقلانیت عملی دارد.

به عقیده او سر و کار داشتن با قوای معرفتی خودمان، کاری عقلانی است. ما نمی‌توانیم بدون داشتن هیچ باوری زندگی کنیم و هیچ قوه معرفتی دیگری را نمی‌شناسیم که جایگزین قوای فعلی خود کنیم؛ اگر چنین قوای جایگزینی هم وجود داشته باشد، ما دلیلی برای ترجیح آن قوا بر قوای فعلی خود نداریم؛ پس، چاره‌ای جز سر و کار داشتن با این قوای فعلی و باورهای حاصل از آن‌ها نداریم. در نتیجه، اعتمادپذیری باورهای حاصل از این قوا، عقلانیت عملی دارند.^۱

پلنتینگا نیز عقلانیت باورهای دینی را همان عقلانیت هدف-وسیله تفسیر می‌کند. به نظر او، عقلانیت باور دینی، به این است که فردی که قوای عقلی‌اش به درستی کار می‌کند، این باور را به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت انتخاب کرده باشد. باور کردن

آموزه‌های دینی در صورتی عقلانی است که ما واقعاً آن‌ها را باور داشته باشیم (Plantinga, 200: 115-).^{۱۱۶}

پس شاید بتوان باورهای دینی را به‌نوعی فعل به حساب آورد. هدف از این فعل (باور دینی) رسیدن به حقیقت است. در نتیجه شرط اصلی درباره باور دینی این است که این باور عقلانیت هدف وسیله را داشته باشد (مبینی، ۱۳۸۲: ۴۳).

علاوه بر موارد یادشده، تبیین ارتباط باور دینی با عقلانیت عملی از طریق مقوله آکراسیا^۲ هم ممکن است. در معرفت‌شناسی، معیارهای به دست آوردن علم، شناخت و یا بهترین داوری در خصوص تمیز باور صادق از کاذب بررسی می‌شوند. یکی از احکام هنجاری عقل عملی این است که هر فرد باید بر اساس بهترین داوری (یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی) خود عمل کند. در اصطلاح کسانی که

رجوع شود.

۱. برای اطلاع بیشتر به:

Alston William (1991) *Perceiving God; The Epistemology of Religious*, ch 4

عملی مثل عقلانیت هدف وسیله متصف است. این نوع از عقلانیت ذیل فلسفه اخلاق قرار دارد. بنابراین، باور دینی و حجّت اصولی، هر دو با فلسفه اخلاق مرتبطند و از همین رهگذر (وساطت فلسفه اخلاق) امکان تسری نظریه‌های معرفتی به اصول فقه پدید می‌آید.

۲. ثمره معرفت‌شناسی حجّت اصولی

با تسری تقسیم‌بندی‌های شناختی به نظریه‌های اصولی می‌توان قائل به موارد زیر شد:

الف. واقع‌گرایی متافیزیکی اصولی‌ها در حوزه احکام الهی به دلیل اعتقاد به تخطئه و تقرر احکام الهی و رای مستنبط

اصولیان امامی موافق با اخباری که از اهل بیت (ع) واصل شده (به‌عنوان نمونه

خلاف بهترین داوری خود رفتار می‌کنند، گرفتار آکراسیا هستند.^۱ پس از طریق شرح آکراسیا هم می‌توان ارتباط بین باور و عمل را توضیح داد. متناظر با ارتباط باور با عقلانیت عملی، در اصول فقه هم وقتی حجّت به‌معنای معذرت و منجزیت عمل بر اساس قطع (باور) است پس کسی که بر اساس قطع (باور بر اساس بهترین داوری) خود عمل نکند، گرفتار آکراسیا و یا عدم عقلانیت عملی به تبیینی که گذشت شده است. مؤید بر این برداشت در سنت اسلامی هم، عالم بی‌عمل مذمت شده و هر فرد باید وفق علم خود عمل کند.^۲

حاصل سخن اینکه باور دینی در بعضی از صورت‌های خود مثل باور به حجّت قطع به ساحت‌هایی از عقلانیت

۲. برای ملاحظه این‌گونه روایات رجوع شود به باب ۹ کتاب بحارالانوار عنوان "استعمال العلم والاخلاص فی طلبه و تشدید الامر علی العالم" (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۶).

۱. آکراسیا هنگامی رخ می‌دهد که فاعل، در حالی که می‌تواند بهترین را انجام دهد، برخلاف حکم همه‌جانبه‌نگر خویش به بهترین، رفتار کند. این مسأله را اولین بار سقراط مطرح کرد. وی می‌گفت وقوع آکراسیا امکان‌ناپذیر است. زیرا هیچ انسانی نمی‌تواند عامدانه اشتباه کند و یا بهترین را انتخاب نکند (آذرگین و توکلی، ۱۳۹۴: ۱).

امامی برداشت می‌شود، التزام ایشان به انحصار حکم درست در رأی مطابق با واقع است اگرچه برای عمل به حکم مخالف واقع نیز نوعی مصلحت مجزا و در طول حکم درست تبیین شده است. پس هر اصولی امامی معتقد به رئالیسم متافیزیکی درباره ماهیت احکام شرعی است به این معنا که آرای مستقل از رأی مستنبط تقرر دارند.

ب. اراده‌گرایی غیرمستقیم^۱ به دلیل اختیاری بودن مبادی حصول قطع

طرح دو اصطلاح جاهل قاصر و مقصّر در علم اصول نشان‌دهنده توجه اصولی‌ها به نقش اراده در حصول قطع است. اگرچه اصل حصول قطع اختیاری نبوده و به همین دلیل اصولی‌ها منع قاطع از عمل به قطعش ممکن نمی‌دانند (دست کشیدن از قطع برای قاطع به دلیل ارادی نبودن حصول حالت قطع در مکلف، میسر نیست) اما می‌توان عبارتی دال بر ارادی بودن تعدادی از مقدمات حصول قطع را از خلال کلام بزرگان

به ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۶۴ مراجعه شود)، به دلیل قبول مصالح و مفاسد واقعی احکام و اشتراک آن بین عالم و جاهل معتقد به تخطئه رأی مجتهد هستند. در مقابل به تعدادی از اصولیان اهل سنت منتسب شده که به دلیل اعتقاد به جعل احکام برای عالم و رد مصالح و مفاسد واقعی، موافق تصویب درباره رأی مجتهدند (جصاص، ۱۴۱۴، ج ۴: ۲۹۵)؛ (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۶۴-۳۴۹).

قول مشهور در میان اصولیان امامی، باور به یگانه‌بودن حکم درست در صورت تطابق آن با حکم الهی (تخطئه) است. در طول تاریخ امامیه اکثر علماء اصولی از سیدمرتضی (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۷۶۸) و محقق طوسی (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۷۲۶) تا آخوند خراسانی (خراسانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۶۸) و خوبی (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۰۰) قائل به نفی تصویب و مدعی اجماع امامیه در این باب هستند.

در نتیجه آنچه از سخنان اصولیان

in direct (volitionalism) و غیرمستقیم (direct volitionalism) به وجود می‌آید.

۱. در معرفت‌شناسی بسته به کنترل مستقیم همه یا برخی از باورها اراده‌گرایی مستقیم (direct

این علم یافت. مطرح می‌شود. در واقع علمای اصول با اثبات حجّیت ذاتی قطع، حجّیت امارات ظنی را عرضی دانسته و حجّیت عرضی ظنون را از طریق ارجاع به حجّیت ذاتی قطع توجیه می‌کنند (الکاظمی، ۱۴۰۶، ج ۳: ۷)؛ (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۸) و (حائری، ۱۴۱۸: ۳۲۵).

د. بینه‌گرایی

رویکرد اصولی‌ها به حجّت همچون دیگر باورهای دینی ماهیتی تکلیفی، هنجاری و وظیفه‌گرایانه دارد. این موارد مستلزم بینه‌گرایی^۱ است. این نگرش بر بینه یا قرینه یا دلیل تأکید دارد. معنای کلاسیک آن در فلسفه «دکارت» و «لاک» قابل پیگیری است. در این نظریه، ساختار باورهای موجه، مبتنی بر نظام واحد و منسجمی است که با دلیلی اثبات‌شده باشند؛ منظور از دلیل، به‌هیچ‌وجه روش تجربی و مشاهده نیست؛ باورهای موجه باید واجد چنان نظم و ترتیبی باشند که

به‌عنوان نمونه آخوند خراسانی در مسأله تجری در مورد شبهه‌ای بر عقاب متجری چنین می‌گوید:

«ان الاختیار و ان لم یکن بالاختیار الا ان بعض مبادیه غالباً یکون وجوده بالاختیار» (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۶۰).

اصل شبهه این است که "العقاب یکون علی قصد العصیان و العزم علی الطغیان لا علی الفعل الصادر بهذا العنوان (القطع) بلا اختیار". آنچه اختیاری است (شرب خمر) واقع نشده و آنچه واقع شده (شرب مقطوع الخمر) اختیاری نیست تا عقابی بر آن باشد. طبق این تعلیل، آخوند اگرچه حصول قطع را غیراختیاری می‌داند اما مقدمات آن را اختیاری و متجری را مستحق عقاب می‌داند.

ج. سازوکاری شبه میناگرایانه به دلیل ارجاع حجّیت ظنی امارات به حجّیت ذاتی قطع

در ساختار فعلی علم اصول فقه، بحث از نظریه حجّیت ذاتی قطع نیز قبل از بحث ادله اجتهادی (ظنون معتبره)

اگر کسی برای حصول معرفت، معتقد به آگاهی از شرایطِ توجیهِ باورش باشد و این شرایط، دلایل و قراین او نسبت به گزاره مورد باور باشد، او استدلال‌مدار و بینه‌گرا است. طبیعی است که با آگاهی فاعل شناسا از توجیه، فرد در عمل قائل به درون‌گرایی خواهد بود. بر اساس رأی درون‌گراها توجیه یک امر درونی (Chisholm, 1989: 7)

(Bonjour, 2010: 205) بر مبنای ذهن فاعل و بخشی از حیات ذهنی (Greco, 2005: 258) اوست که فرد آن را پس از تأمل به نحو مستقیم و یابی واسطه (Fumerton, 1988: 444) بر اساس قراین و دلایل خوب (Feldman, 2005: 273) نزد خود می‌یابد. بر اساس رأی برون‌گراها توجیه امری غیرقابل دسترس، خارج از ذهن (Audi, 1988: 227) و حاصل عملکرد یک مکانیزم تولید باور قابل اعتماد است به نحوی که باور بر اساس رابطه علی مناسب با واقعیت مورد فهم (Feldman, 2005: 273) تشکیل شده باشد.

ذهن، از حقایقی که ذاتاً بدیهی هستند، به حقایق دیگری که از طریق استنتاج، از حقایق نخست حاصل شده است، برسد (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۷۶). در دوره معاصر هم بینه‌گرایی در باب توجیه معرفتی این‌طور تعریف شده است:

«باور D به P توسط شخص S در زمان t موجه است، اگر و فقط اگر داشتن باور D نسبت به P با بینه‌ای که S در t دارد هماهنگ باشد» (Conee & Feldman, 2004: 310).

شیهه به تعریف بینه‌گرایی، در اصول فقه هم حجیت تمام امور عرضی (امارات) لزوماً باید به امری که واجد حجیت ذاتی است (حجیت قطع) منتهی شوند.

۵. درون‌گرایی به دلیل لزوم تبیین فرآیند رسیدن به حجّت

اگر عقلانیت معرفتی باور بر اساس استدلال یا همان بینه‌گرایی باشد، این مستلزم آگاهی فاعل شناسا به استدلال خود و به تبع آن به همه شرایط توجیه آور و عوامل معرفت‌زا است. اطلاع از مفاد یک استدلال، شرط ضروری برای به کار گیری آن است.

در نتیجه، اگر به منشأ درون‌گرایی توجه شود، درون‌گرایی از وظیفه‌گرایی سنتی در باب توجیه برخاسته است. وظیفه‌گرایی، توجیه، میناگروی و درون‌گرایی موضوعاتی مرتبط و در طول یکدیگرند (Plantinga, 1993: 11).

نتیجه‌گیری

طبق تقریری که ارائه شد، گزاره‌های هنجارین اصولی (مثل حسن و قبح) به‌عنوان بخشی از جملات اخلاقی در نگاهی فلسفی، متصف به عقلانیت عملی هستند؛ بنابراین، هر نظریه فلسفه اخلاقی مستلزم یک نظریه در حجت اصولی است (حجت اصولی به‌واسطه عقلانیت عملی متصف به فلسفه اخلاق است). از آنجا که در سنت اسلامی عملاً از ساحت وجودی به ساحت شناختی منتقل می‌شوند، واقع‌گرایی عقلی (وجودی) اصولیان امامی، به‌معنای واقع‌گرایی معرفتی آنان است؛ پس همین جملات اخلاقی اصولی، در تحلیل‌های فرااخلاقی، شناخت‌گرا

محسوب می‌شوند (گزاره‌های اصولی به دلیل شناختی بودنشان امکان بررسی معرفتی را دارند). از آنجا که برخی باورهای دینی هم مستلزم عقلانیت هدف-وسيله‌اند، باورهای دینی هم از نوعی عقلانیت عملی برخوردارند؛ پس عقلانیت عملی به‌عنوان حلقه واسطه باور موجه دینی با حجت اصولی، موجب ارتباط دوم مفهوم توجیه در باورهای موجه دینی و حجت در گزاره‌های اصولی خواهد شد.

از ثمرات این ارتباط می‌توان به امکان تفسیر شناختی از نظریات اصولی اشاره کرد. طبق یافته‌های این تحقیق، اصولیان امامی واقع‌گرای متافیزیکی، اراده‌گرا، شبه میناگرا، بینه‌گرا و درون‌گرا محسوب می‌شوند. با وجود این، به نظر می‌رسد الزامات این مبانی معرفت‌شناختی در تبیین شرایط حجیت، آنچنان که باید (در عمل) مورد توجه قرار نگرفته است؛ مهم‌ترین مؤید این برداشت، عدم تمیز بین قطع روانی و قطع معرفتی در تبیین نظریه حجیت ذاتی قطع است؛ در تقریر فعلی

از نظریهٔ حجیت ذاتی قطع، ویژگی علم که کاشفیت باشد، ویژگی قطع فرض شده است. می‌توان در پژوهش‌های بعدی و در ادامهٔ این تحقیق به آن پرداخت که اصولی‌ها علی‌رغم رد تصویب و گوشزد کردن مسألهٔ جهل مرکب، همچنان معتقدند قطع کاشفیت ذاتی دارد؛ در حالی که اگر تبیین قول به تخطئه بر اساس واقعیت انکارناپذیر محدودیت شناخت بشر و ناگزیری از هنجارهای شناختی تبیین شود، امکان رهایی از این نوع معضلات وجود دارد.

ملاحظات اخلاقی:

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

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

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- ق). کفایه الاصول، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول.
- خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۱۰ ق). درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیه الجدیده، تهران: موسسه الطبع و النشر لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، چاپ اول.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۹). کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه‌ی علمیه.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۲ ق). مصباح الاصول، قم: مکتبه الداوری، چاپ اول.
- دری نوگورانی، علیرضا (۱۳۹۷). بررسی مقایسه‌ای توجیه باورهای مبتنی بر گواهی و حجیت خبر واحد (با تمرکز بر آرای الیزابت فریگر و شیخ انصاری). جستارهای فلسفه دین انجمن علمی فلسفه دین ایران. ۷ (۲): ۸۱-۱۰۱.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۶). قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰ ق). رساله فی التحسین و التقیح العقلین، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- سیمایی صراف، حسین؛ نیکوئی مجید
- ابن بابویه (صدوق) محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق). من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- اصفهان‌ی غروی، محمدحسین. (۱۴۱۴ ق). نه‌ایه الدراییه فی شرح الکفایه، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول.
- آذرگین آروین؛ توکلی غلامحسین (۱۳۹۴). امکان‌پذیری آکرسیا از منظر سقراط و ارسطو. پژوهش‌های فلسفی. ۹ (۱۶): ۱-۲۲.
- بیات محمد رضا، کلاهی محمد حسین (۱۳۹۸). معناشناسی علامه حلی از مفاهیم حسن و قبح اخلاقی. تأملات فلسفی. ۹ (۲۳): ۲۷۷-۳۰۱.
- https://phm.znu.ac.ir/article_38512_38fd6e6af6997bea730f7b106d54850c.pdf
- جصاص، احمد بن علی. (۱۴۱۴ ق). الفصول فی الاصول، کویت: وزاره الاوقاف، چاپ دوم.
- حائری، عبدالکریم. (۱۴۱۸ ق). درر الفرائد، قم: موسسه نشر الاسلامی، چاپ پنجم.
- خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ ق).

- فلسفه دین (نامه حکمت سابق). ۱ (۱): ۹-43.
- المجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية.
- مروارید محمود (۱۳۸۶). پیگیری و نقد فرا اخلاق سینوی در آراء محقق اصفهانی و علامه طباطبایی. فصلنامه اخلاق. ۹ (۱۰): ۹۹-۵۷.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۰). اصول فقه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ چهارم.
- الهاشمی الشاهرودی، السید محمود. (۱۴۱۷ ق). بحوث فی علم الأصول، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، چاپ دوم.
- هدایی، علیرضا، حمیدی، محمد رضا (۱۳۹۶). ماهیت قطع از حیث معرفت-شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر مبنای آن. ۱ (۱۰۸): ۱۵۳-۱۳۱.
- نظارتی زاده، مرتضی علی (۱۲ مرداد ۱۳۹۱). بررسی حجیت خبر واحد از دیدگاه معرفت شناسی تحلیلی. سایت راسخون. بازیابی شده در تاریخ ۱۴۰۱/۱/۲۷، از:
- <https://rasekhoon.net/article/show/621273/>
- Alston William (1996) Belief Acceptance and Religious
- (۱۳۸۹). نقدی بر کاشف ذاتی قطع از واقع در پرتو معرفت شناسی جدید.
- مطالعات فقه و حقوق اسلامی. ۱۱ (۲۰): ۳۷۳-۴۰۲.
- الصدر، السید محمد باقر. (۱۹۸۶ م). دروس فی علم الأصول الحلقة الاولى، بیروت: دار الکتب اللبنانی، الطبعة الثانية.
- طباطبایی و دیگران. (۱۳۴۱). بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن. (۱۴۱۷ ق). العدة فی أصول الفقه، قم: تیزهوش، چاپ اول.
- الطوسی، نصیر الدین. (۱۴۰۵ ق). تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۳۷۵). الذریعه الی اصول الشریعه، تهران: انتشارات چاپ دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). المستصفی، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- الکاظمی، محمد علی. (۱۴۰۶ ق). فوائد الاصول، نسخه غیر مصححه، قم: موسسه نشر الاسلامی.
- مُبینی محمد علی (۱۳۸۲) «عقلانیتِ باورِ دینی، از نگاهِ برون‌گرایان» پژوهشنامه

- in Epistemology, Oxford University Press.
- Copp, David (2001) "Meta ethics", Encyclopedia of Ethics, ed: Lawrence c. Becker.
 - Feldman, Richard (2005) Justification is internal , in Contemporary Debates in Epistemology, ed. by steup, Mattias, & Sosa, Ernest, Oxford: Blackwell Publishing, pp 270-285.
 - Fumerton, Richard (1988) The Internalism/Externalism controversy, Philosophical Perspectives, vol 2 , PP 443-459.
 - Greco, John (2005) Justification is not Internal, in Contemporary Debates in Epistemology, ed. by steup, M., & Sosa, E., Oxford: Blackwell Publishing, PP 257-270.
 - Plantinga, (1993) *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press.
 - Plantinga, Alvin, (2000) *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
 - Faith "in Jordan/ Jeffand Daniel" Howeered- Snyder, eds, Faith, Freedom and Rationality Landam, md: Rowman Littlefield.
 - Audi, Robert (1998) Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge, London and New York: Routledge. Contemporary Debates in Epistemology. second edition. Matthias Steup and Ernest Sosa. crucial difference between good reasons analyses and causal analyses. Blackwell Publishing.. 2005
 - Bonjour, Laurence (2010) Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses , 2nd ed, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
 - Chisholm, Roderick (1989) Theory of Knowledge , Prentice – Hall.
 - Code, Lorraine, (1987), *Epistemic Responsibility*, Brown University Press by University Press of New England.
 - cone Earl and Richard Feldman (1985) evidentialism, philosophical studies, 48, pp 15 – 34.
 - Conee, E. & Feldman, R. (2004) Evidentialism: Essays