

اعتبار معرفت‌شناختی ظن و تاثیر آن در تحول علوم انسانی

نعمیه نجمی نژاد* | عبدالله محمدی** | سید مصطفی حسینی نسب***

چکیده

یکی از مباحث عمده در علم اصول بحث ظنونی مانند خبر واحد، حجیت ظواهر و... است. عمده مباحث مطرح شده در حجیت ظن با رویکرد اصولی مطرح شده و ارزش معرفت‌شناسانه آن کمتر مورد توجه بوده است. مسئله اصلی این مقاله تحلیل این موضوع است. این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، به بیان دیدگاه اصولیون در زمینه حجیت ظنون پرداخته و پس از آن تلاش می‌کند راهی برای تبیین واقع‌نمایی ظنون بیابد که با توجه به دیدگاه برگزیده این نوشتار، اثبات می‌شود که این ظنون واجد مراتبی از کاشفیت هستند و اعتبار امارات معتبر، امری بیرون از ذات آن‌ها نیست بنابراین این گونه امارات نیازی به جعل حجیت ندارند. اثبات واقع‌نمایی ظنون علاوه بر آن‌که مسیر جدیدی در تبیین حجیت ظن می‌گشاید، در علوم توصیفی غیرفقهی به ویژه علوم انسانی نیز فواید پرشمار دارد. به ویژه آن‌که می‌توان از این روش در سه حوزه «انسان موجود»، «انسان مطلوب» و «روش تحول از وضع موجود به وضع مطلوب» بهره جست.

کلیدواژه‌ها

ظن، معرفت‌شناسی، علوم انسانی، حجیت، معذریت و منجزیت.

* دانش‌پژوه سطح چهار رشته حکمت متعالیه جامعه الزهرا (س) (6669nnn@gmail.com)

** استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (abmohammadi379@gmail.com)

*** استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم (mho1166@gmail.com). (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸)

□ نعمیه نجمی نژاد، عبدالله محمدی، سید مصطفی حسینی نسب (۱۴۰۳). اعتبار معرفت‌شناختی ظن و تاثیر آن در تحول علوم انسانی،

فصلنامه حکمت/اسراء، ۳ (۴۶)، ۵۹-۸۷. | doi: 10.22034/isra.2025.485206.2024

مقدمه

یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی، نسبت‌سنجی میان مراتب مختلف معرفت است. معرفت دارای مراتبی است که عبارتند از:

(الف) معرفت یقینی بالمعنی الاخص: اعتقاد یا تصدیق جازم صادق ثابت.

(ب) معرفت یقینی بالمعنی الخاص: اعتقاد یا تصدیق جازم صادق.

(ج) معرفت یقینی بالمعنی الاعم: اعتقاد یا تصدیق جزمی.

(د) معرفت ظنی: اعتقاد یا تصدیق راجح، که خود مراتبی دارد. (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص. ۳۰-۳۳)

ظن در اصطلاح به معنای اعتقاد راجح است و درمقابل وهم که به معنای اعتقاد مرجوح است، قرار دارد. احتمال صدق ظن بین پنجاه تا صد درصد است و بالاترین مرتبه آن "اطمینان" نام دارد که در آن احتمال خلاف عقلی و عقلایی بسیار ناچیزی وجود دارد. (حسین زاده، ۱۳۹۳ الف، ص. ۹۹)

مدعای این نوشتار این است که در علوم انسانی اسلامی، دست‌یابی به مراتبی از یقین بالمعنی الاخص ممکن است. مثلاً در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی علوم، می‌توانیم با استفاده از برهان به یقین دست یابیم، ولی در بخش‌های مهم دیگری نیازمند استفاده از متون دینی هستیم. بیشتر این متون نیز جزو نصوص نیستند؛ بلکه ظواهر و دربردارنده معرفت ظنی هستند. مسئله این است که آیا این ظنون معتبرند یا خیر و اگر معتبرند منشا اعتبار آنها چیست؟ آیا مانند قطع منشا آن امری ذاتی و درونی است یا این که منشا اعتبار آنها، امری بیرونی است؟ در این میان غالب علمای اصول، ظن و امارات مفید ظن رابه خودی خود معتبر نمی‌دانند، بلکه باید آنها را به توسط ادله شرعی و عقلی معتبر دانست تا بتوان از آن بهره برد؛ از این رو اعتبار و حجیت

ظن را در طول حجیت قطع و نیازمند به جعل حجیت از سوی شارع می‌دانند. از سوی دیگر دغدغه دانشمندان اصولی یافتن حجیت شرعی است که به کمک آن در نسبت دادن حکم شرعی عذر داشته باشد؛ یعنی اعمال خود را به گونه‌ای انجام دهد که اگر حکم شرعی، خلاف آنچه او به آن رسیده است، به دست آورد، در پیشگاه خداوند معذور باشد. بنابراین مراد ایشان از حجیت معذرت و منجزیت است؛ در حالی که دغدغه بسیاری از محققان علوم انسانی همچون دانشمند معرفت‌شناس، واقع‌نمایی است؛ از این‌رو در رویکرد معرفت‌شناختی، پژوهشگر صرفاً به دنبال رهایی از عذاب آخرت نیست؛ یعنی حجیت مدنظر او به معنای منجزیت و معذرت نیست، بلکه به معنای کشف واقع و میزان واقع‌نمایی است.

بنابراین مسئله اصلی یافتن الگویی از حجیت است که تأمین‌کننده اعتبار معرفت‌شناختی در حوزه کاشفیت نیز باشد. به عبارت دیگر بین حیثیت واقع‌نمایی و حیثیت معذرت در اسناد به دین تفاوت وجود دارد. در حیثیت معذرت که بیشتر راجع به امور عملی دین است فقط دنبال معذور بودن (رهایی از عذاب اخروی) هستیم، ولی در حیثیت واقع‌نمایی دغدغه کشف واقع داریم، صرف‌نظر از این که حتی بخواهیم مومن به اسلام باشیم. به همین ترتیب مباحث علوم انسانی نیز گاهی صرفاً دستورات است و گاهی توصیفات تکوینی و هستی‌شناسانه است. در هر کدام از آن‌ها رویکرد پژوهشگر متفاوت است. الگوهای شرعی برای اعتبار ظن فقط مشکل اسناد و معذرت را حل می‌کند.

از جمله مسائلی که سبب اهمیت این بحث می‌شود، این است که در بسیاری از مباحث علوم انسانی همچون روان‌شناسی، تاریخ، اقتصاد و... به دنبال کشف واقع هستیم؛ نه معذرت و منجزیت؛ بنابراین نیاز به طراحی الگویی از حجیت که دربردارنده کاشفیت

باشد بیشتر احساس می‌شود. همچنین از آنجا که شناخت‌های انسان در مورد دین از طریق قرآن و روایات معصومین (علیهم السلام) به دست آمده است، اعتبارسنجی معرفتی ظنون که شامل ظواهر کتاب و سنت، خبر واحد و... می‌شود، اهمیت دو چندان پیدا می‌کند؛ از این رو این نوشتار در پی آن است که ارزش معرفت‌شناختی ظنون را مورد مذاقه و بررسی قرار داده و با توجه به تفاوت دغدغه علم اصول با معرفت‌شناسی، به راه‌حلی معرفت‌شناسانه، دست یابیم و از طریق آن الگویی صحیح و واقعی از علوم انسانی اسلامی در ابعاد گوناگون فردی و اجتماعی ارائه دهیم. بنابراین سوال اصلی این مقاله آن است که با کدام تفسیر از حجیت ظنون می‌توان واقع‌نمایی آن‌ها را نیز تأمین کرد؟

با توجه به بررسی‌های نویسنده، پژوهشی که به طور مستقل به «اعتبار معرفت‌شناختی ظنون و نقش آن در تحول علوم انسانی» پرداخته باشد، یافت نشد؛ اما در برخی از پژوهش‌ها، می‌توان مطالبی یافت مانند:

کتاب «اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی» نوشته عبدالله محمدی که در ضمن ۶ فصل به بررسی موضوع پرداخته و حجیت خبر واحد را به لحاظ معرفت‌شناختی اثبات و از آن در اعتقادات و علوم انسانی بهره می‌گیرد.

کتاب «ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی» نوشته عبدالله محمدی در ضمن ۹ فصل به بررسی اعتبار دلیل نقلی از حیث معرفت‌شناختی از دیدگاه معرفت‌شناسی اسلامی و معرفت‌شناسی غربی پرداخته است.

رساله دکتری تقریری نوین از ظن معتبر، محمدصادق بدخش در چهار فصل به بررسی ظنون عقلی می‌پردازد و بعد از بیان ظنون عقل نظری و عقل عملی به بیان عوامل ایجاد تفاوت ظن در افراد اشاره و در انتها نیز به ظنون معتبر و ادله نافی حجیت ظنون را

مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و ادله مثبتین ظنون را نیز بیان می‌کند.

رساله دکتری مجعول در امارات و ثمرات اصولی آن از نظر شیخ انصاری، آخوند خراسانی و میرزای نائینی، حسین عسکری که به بیان سه دیدگاه مطرح اصولیون در زمینه حجیت امارات و ظنون یعنی دیدگاه شیخ انصاری، آخوند خراسانی و میرزای نائینی و بیان ثمرات اصولی این دیدگاه‌ها در پنج فصل می‌پردازد و دیدگاه تتمیم کشف که دیدگاه میرزای نائینی است را می‌پذیرد و وجه برتری آن بر دیگر نظریات را نشان می‌دهد.

پایان نامه کارشناسی ارشد بررسی معرفت‌شناختی حجیت قطع و ظن، محمدامین ابوالحسنی که در سه فصل تنظیم شده است، در فصل اول به بیان مباحث کلی از جمله مفهوم‌شناسی قطع و ظن، در فصل دوم به بیان حجیت قطع و ظن در علم اصول و حجیت ذاتی یا غیر ذاتی قطع می‌پردازد و در فصل سوم نیز به بررسی معرفت‌شناختی قطع و ظن می‌پردازد و ثمرات آن را به طور مختصر بیان می‌کند.

مقاله ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن، عبدالله محمدی که در دو بخش به بیان موضوع می‌پردازد، در بخش اول با توجه به دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی به ملحق شدن «اطمینان» به «علم عادی» می‌پردازد و در بخش دوم دیدگاه‌های متعددی که در باب اعتبار اطمینان بیان شده است را مورد ارزیابی قرار داده و نتیجه می‌گیرد که اطمینان مانند علم عادی است و نیازی به جعل اعتبار ندارد بلکه خود معتبر است.

مقاله حقیقت مجعول در امارات، محمد استوار میمندی که به طور مختصر به شش دیدگاه اصولی در باب معنای حجیت ظن از جمله دیدگاه تتمیم کشف، منجزیت و معذرت و جعل مودی می‌پردازد و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده و در پایان به ثمرات اصولی تفاوت دیدگاه‌ها اشاره می‌کند.

اما وجه تمایز مقاله حاضر با منابع ذکر شده در این است که: اولاً در این منابع صرفاً به بعد حجیت معرفت‌شناختی و یا حجیت اصولی پرداخته شده است، اما نوشتار حاضر به بررسی هر دو بعد می‌پردازد؛ ثانیاً مواردی که به حجیت معرفت‌شناختی پرداخته شده است به بحث ظنون اشاره چندانی نشده است، اما نوشتار حاضر به اثبات ارزش معرفت‌شناختی ظنون می‌پردازد؛ ثالثاً پژوهش‌هایی در مورد برخی از ظنون مطرح شده است اما این نوشتار به طور مطلق به بررسی اعتبار ظنون می‌پردازد و رابعاً این نوشتار به بررسی ابعاد اثرگذاری ظنون در تحول علوم انسانی و به تعبیری در اسلامی‌سازی علوم انسانی می‌پردازد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. اعتبار معرفت‌شناسی

موضوع معرفت‌شناسی، علم و معرفت است و هدف از آن شناخت واقع است، پس هر ادراکی که سبب نیل به این هدف شود، ارزش و اعتبار دارد؛ بنابراین مراد از اعتبار معرفت‌شناختی، واقع‌نمایی و حکایت‌گری است (محمدی، ۱۳۹۵، ص. ۴۹). این اعتبار در معرفت‌های یقینی صد در صد است و درجاتی دیگر از آن، برای سایر معرفت‌ها ممکن است. پس، اعتبار و ارزش معرفت‌شناختی، مانند صدق و کذب منطقی، دایره‌مدار نفی و اثبات نیست، بلکه امری تشکیکی است.

۱-۲. حجیت

حجیت، اسم مصدر برای حجت است و حجت در لغت از ماده‌ی «حجج» به معانی «دلیل و برهان» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۱۲۱؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۳۰۴) و «آنچه سبب پیروزی بر خصم می‌شود» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۳، ص. ۱۰) آمده است. اما حجت در معنای اصطلاحی

در دو دسته از علوم به کار می‌رود:

الف) حجت در اصطلاح منطقیون

این دسته خود به طور کلی در دو معنا به کار رفته است:

اول این که منطق‌دانان مباحث منطقی را تقسیم به معرف و حجت می‌کنند و مراد ایشان از حجت، چگونگی دست یافتن به «تصدیق مجهول» است. همچنین در تعریفی دیگر حجت به امری که متشکل از قضایایی که دارای صورت خاصی هستند که مجهول را منکشف می‌کند، معنا شده است (ابن سهلان ساوی، ۱۳۳۷، ص. ۶۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۲۲۹).

معنای دوم حجت نزد منطقیون «حد وسط» در قیاس منطقی است؛ زیرا حد وسط

است که مدرک و دلیل اثبات کبری برای صغری است (سبزواری، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۱۴).

ب) حجت در علم اصول

این دسته نیز در پنج معنا به کار برده می‌رود:

اول: حد وسط که به وسیله آن اکبر برای اصغر ثابت و واسطه برای قطع پیدا کردن به ثبوت آن می‌شود. به عنوان مثال: «هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية حرام، فهذا حرام» و یا در باب احکام می‌گوئیم: «هذا الفعل مما افتي المفتي على تحريمه و كل ما افتي المفتي بتحريمه فهو حرام، فهذا حرام» (انصاری، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۲۹-۳۰).

دوم: صحت احتجاج کردن که از احکام عقلایی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۸۴).

سوم: منجزیت و معذريت؛ یعنی اگر دلیل مطابق با واقع باشد، مکلف نباید با آن مخالفت کند؛ چرا که در صورت مخالفت، مستحق عقاب خواهد بود؛ ولی اگر دلیلی مخالف با واقع بود، مکلف از پیروی آن معذور و در نتیجه عقاب نخواهد شد (خراسانی، ۱۴۳۰، ج. ۲، ص. ۲۳۳).

چهارم: هر دلیلی که متعلق خود را اثبات می‌کند و به درجه‌ی قطع هم نمی‌رسد. با

توجه به این معنا، قطع از دایره تعریف خارج می‌گردد. این معنا به امارات، اختصاص پیدا می‌کند؛ زیرا در تعریف اماره و فرق آن با اصول عملیه ذکر شده است که اماره، متعلق خود را اثبات می‌کند، اما اصول عملیه، متعلق خود را ثابت نمی‌کند؛ بلکه تنها وظیفه مکلف در مقام عمل در زمان تحیر و شک را بیان می‌کند (مظفر، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۸).

پنجم: ادله شرعی اعم از اماره و طریق که واسطه برای اثبات متعلق خود هستند، بدون این که بین آن‌ها و متعلقاتشان ارتباطی باشد (نائینی، ۱۳۷۶، ج. ۳، ص. ۷). همانند ادله اجتهادیه و قواعد معتبره که به وسیله آن‌ها احکام ثابت می‌شود و مثل بینه و قول ذی‌الید که به وسیله آن‌ها موضوعات احکام ثابت می‌شود (بحرانی، ۱۴۲۸، ج. ۲، ص. ۱۲-۱۳).

آنچه بیان شد معانی حجیت در علم اصول است که مربوط به جنبه تبعیدی و تکلیف مکلف است و دغدغه دانشمند اصولی این است که به گونه‌ای عمل کند که حتی اگر به حکمی مخالف با واقع رسید، در پیشگاه خداوند معذور باشد؛ اما حجیتی که در این نوشتار مدنظر است، حجیت معرفت‌شناختی یعنی همان اعتبار معرفت‌شناختی است که پیش‌تر به معنای آن پرداخته شد.

۳-۱. ظن

ظن در لغت به دو معنا به کار رفته است: گاهی در معنای علم و یقین و گاهی به معنای شک (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۸، ص. ۱۵۲؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج. ۶، ص. ۲۱۶۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۴۶۲)؛ اما در معنای اصطلاحی، حالتی نفسانی که بالاتر از شک و پایین‌تر از علم است را ظن می‌گویند؛ زیرا شک در جایی است که شخص نسبت به چند احتمال، مردد باشد و همه آن‌ها نزد وی مساوی باشند و علم نیز در جایی است که شخص یقین به چیزی داشته باشد؛ اما ظن حالتی میان این دو است، به این صورت که یکی از احتمالات نزد شخص

قوی‌تر است. بنابراین ظن را «اعتقاد راجح» نیز معنا کرده‌اند که در مقابل وهم که «اعتقاد مرجوح» است، قرار دارد. با این بیان مشخص می‌شود که ظن دارای درجاتی است که از ظن ضعیف تا ظن قوی و نزدیک به یقین را شامل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۱۳۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۵، ج. ۳، ص. ۱۱؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج. ۲، ص. ۱۱۵۳)؛ البته در اصطلاح گاهی به سبب ایجاد ظن نیز ظن گفته می‌شود (حسینی، ۲۰۰۷، ص. ۲۱۳).

در این نوشتار مراد از ظن نیز «اعتقاد راجح» است؛ یعنی احتمال صحت آن اعتقاد نزد شخص، بیشتر از احتمال خطا هست؛ با این وجود احتمال خطا نفی نمی‌شود. در مقابل ظن، «قطع یا معرفت یقینی بالمعنی الاعم» وجود دارد که مراد از آن، جزم تام است، به طوری که هیچ شکی در آن نباشد. در قطع، مطابقت قضیه با واقع شرط نیست؛ از این رو قطع به معنای «مطلق اعتقاد جازم» است (بحرانی، ۱۴۲۸، ج. ۲، ص. ۳۸۶). به قطع، یقین روان‌شناختی نیز گفته می‌شود؛ زیرا شخص به قضیه‌ای جزم پیدا کرده است و لو این قضیه از راه استدلال به وجود نیامده باشد و مطابق با واقع نیز نباشد (مظفر، ۱۳۶۶، ص. ۱۸). بنابراین در قطع، ارتباط قضیه با واقع، مدنظر نیست و فقط ارتباط قضیه با مدرک، مدنظر است.

اصطلاح دیگری که در مقابل ظن وجود دارد، «یقین یا معرفت یقینی بالمعنی الاخص» است. یقین در لغت به معنای ثابت، تحقق داشتن، زایل شدن شک و واضح بودن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۶، ص. ۱۵۷) و در اصطلاح عبارت است از «اعتقاد جازم مطابق با واقع ثابت». بنابراین یقین اولاً اعتقاد است و با این قید شک، خارج می‌شود؛ ثانیاً جازم است و ظن را خارج می‌کند؛ ثالثاً مطابق با واقع است و جهل غیر مرکب و مرکب را خارج می‌کند و رابعاً ثابت و غیر قابل زوال است و تقلیدی بودن را خارج می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵،

ج. ۳، ص. ۷۸). در این گونه معرفت، دو یقین وجود دارد: یقین به خود قضیه و یقین به عدم وقوع نقیض آن؛ این گونه معرفت واجد یقین مضاعف است. (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۹) و به تعبیر شهید صدر این یقین عبارت است از علم به یک قضیه مشخص و همچنین علم به محال بودن وقوع نقیض آن (صدر، ۱۴۱۰، ص. ۳۲۲)، مانند «کل بزرگتر از جزء است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۳۰۲).

لازم به ذکر است که علاوه بر تقسیمات فوق، گزاره از منظر معرفت‌شناختی به دو قسم صادق و کاذب تقسیم می‌گردد. گزاره صادق، قضیه‌ای است که با واقعیت مطابقت دارد و گزاره کاذب، قضیه‌ای است که مطابق با واقع نیست. (حسین زاده، ۱۳۹۳، ص. ۴۷۱) دغدغه اصلی مباحث معرفت‌شناختی حیثیت مطابقت با واقع در گزاره‌ها است. در این مقاله نیز اگرچه به مواردی چون قطع، ظن و ... پرداخته شده است، از جهت میزان حکایت‌گری آن‌ها از خارج و در نتیجه اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها بررسی خواهد شد.

۲. بیان دیدگاه‌ها درباره حجیت ظن

بعد از بیان اصطلاحات مورد نیاز در این مقاله، باید به تبیین دیدگاه‌ها در باب حجیت ظنون بپردازیم. در این زمینه نظرات متعددی ارائه داده شده است که در این نوشتار به طور خلاصه بیان و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

۲-۱. حجیت به معنای منجزیت و معذرت

مرحوم آخوند خراسانی حجیت در ظنون را به همان معنای حجیت در قطع می‌داند، اما با یک تفاوت مهم و اساسی بین حجیت در قطع و حجیت در باب ظن. توضیح آن‌که ایشان مانند بسیاری از اصولیون حجیت در قطع را به معنای منجزیت و معذرت و آن را ذاتی قطع می‌داند. وی همین دیدگاه را در باب حجیت ظن بیان کرده

و قائل است که حجیت در ظن نیز به معنای منجزیت و معذريت است، اما تفاوت ظن با قطع این است که منجزیت و معذريت در قطع ذاتی قطع است و قابل جعل نیست و کسی حتی شارع نمی‌تواند این امر را به قطع بدهد یا از قطع بگیرد، اما در ظن، منجزیت و معذريت ذاتی آن نیست (خراسانی، ۱۴۳۰، ج. ۲، ص. ۲۷۶)؛ بلکه نیاز به جعل شارع دارد و باید از طرف شارع برای امارات، مستقلاً جعل حجیت شده باشد، به گونه‌ای که اگر این جعل حجیت شارع نبود، منجزیت و معذريت نیز نبود (همان؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳).

اما مراد از این که امر ظنی، منجزیت و معذريت دارد، این است که اگر مثلاً اماره‌ای قائم شد بر عدم وجوب نماز جمعه، این اماره ظن‌آور است و وقتی شارع آن را حجت می‌کند، معنایش عدم وجوب نماز جمعه نیست. بلکه شارع تنها به مکلفین گفته که خبر واحد حجت است، ولی نگفته که هر چه خبر واحد گفت، حجت است؛ بنابراین اگر در عالم واقع این اماره، مطابق با حکم واقعی بود، مکلف به تکلیف خود عمل کرده و این تکلیف برای وی منجز است، اما اگر اماره، مطابق با حکم واقعی نباشد، مکلف چون طبق اماره که خود شارع آن را حجت قرار داده، عمل کرده است او در پیشگاه شارع معذور است و عقاب نمی‌شود. پس شارع در اماره «ما یوجب التنجز و التّعذر» را جعل کرده است (خراسانی، همان، ص. ۲۷۷).

ایشان تاکید می‌کند که امارات بعد از جعل حجیت نیز همانند قبل آن، دلیل ظنی هستند و در مفاد اماره تغییری رخ نمی‌دهد، بلکه تنها اتفاقی که با این جعل شارع می‌افتد، همان منجزیت و معذريت است (همان، ص. ۲۸۲).

استاد جوادی آملی نیز بر این باور است که حجیت اصولی برای غیر قطع، نه ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی، بلکه تنها داخل در قراردادهای حکمت عملی

است؛ از این رو موضوع برای اعتبار واقع می‌شود و می‌توان چیزی را به اعتبار و تعبد، حجت اصولی قرار داد. (جوادی آملی، همان، ص ۱۱۳-۱۱۴)

۲-۲. حجیت به معنای جعل حکم مودی یا جعل حکم مماثل

دیدگاه دوم در حجیت ظن، دیدگاه جعل مودی از شیخ انصاری است. ایشان در باب ظن می‌گویند آنچه مجعول شارع است، جعل مودی یا حکم مماثل است (انصاری، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۴۸ و ۱۱۷-۱۱۸)؛ یعنی وقتی خبر واحدی مانند روایت زراره می‌گوید نماز جمعه واجب است، این خبر یک مودایی دارد که عبارت است از وجوب نماز جمعه و از طرفی شارع گفته «صدق العادل»؛ حجیت این روایت به این معناست که نماز جمعه واجب است. بنابراین وقتی خبر زراره قائم می‌شود بر وجوب نماز جمعه، شارع نیز بر اساس این خبر، مودا را جعل می‌کند.

۲-۳. حجیت به معنای تتمیم کشف

میرزای نائینی مراد از حجیت در ظن و به عبارت دیگر مجعول امارات را تنزیل امارات به مقام علم می‌داند؛ یعنی وقتی شارع می‌گوید این خبر واحد حجت است یا این فتوا حجت است؛ یعنی «جعلت هذا علما» من شارع این را تعبدا علم قرار دادم. توضیح آن که کاشفیت علم، کاشفیت تام است، اما کاشفیت ظن، ناقص است ولی شارع آن کاشفیت ناقص را تتمیم می‌کند و می‌گوید این ظن تعبدا کاشفیت تام دارد (سبحانی، ۱۴۰۰/۶/۹).

دیدگاه علم بخشی یا تتمیم کشف، مانند جایی است که شارع می‌گوید «الطواف صلاه» یا «المتقی عالم» که شارع موضوع را توسعه می‌دهد؛ در بحث ظنون نیز شارع موضوع را توسعه می‌دهد تعبدا و می‌گوید این ظن علم است تعبدا؛ از این رو دیگر این خبر واحد، فتوا و... بعد از حجت شدن از طرف شارع، ظن نیستند؛ بلکه علم هستند.

بنابراین میرزای نائینی طبق همین مبنا، ادله حجیت خبر واحد را حاکم بر ادله ناهی از عمل به ظن می‌داند، توضیح آن‌که در ادله‌ای مانند: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء، ۳۶) که عدم تبعیت از غیر علم یعنی ظن را مطرح می‌کند، با توجه به نظریه تتمیم کشف، ظن، در مفهوم علم توسعه‌تبعیدی می‌دهد و می‌گوید ظن، علم است. بنابراین از دیدگاه وی هنگامی شارع، اماره را علم دانست و جهات نقص آن را مرتفع کرد، آن ظن از مصادیق علم هست و دیگر در دسته ظنون جای نمی‌گیرد (نائینی، ۱۳۷۶، ج. ۳، ص. ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۶۱).

خلاصه آن‌که مرحوم نائینی، مجعول در باب امارات را، طریقت، کاشفیت، وسطیت در اثبات و یا تتمیم کشف می‌داند؛ از این رو شارع امارات را به منزله علم قرار داده است.

۴-۲. حجیت به معنای بناء عقلاء

امام خمینی (ره) قائلند اساساً در باب ظنون و امارات، مجعول شرعی نداریم که بعد بحث شود که این حجیت و مجعول به معنای منجزیت و معذرت است یا جعل حکم مماثل است و یا تتمیم کشف؛ بلکه فقط عمل کردن عقلاء به آن است که شارع همین عمل عقلاء را امضا و تایید کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۲۰۴).

ایشان به طور مکرر در مباحث اصولی خود این مطلب را بیان می‌کنند که در امارات، مجعول شرعی وجود ندارد بلکه همان طریقه و عمل عقلاء را شارع تایید کرده است؛ بنابراین ادله دال بر حجیت اماراتی مانند خبر واحد و... همگی دال بر ارشاد به عمل عقلاء است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۸۲؛ ۱۳۷۶، ج. ۵، ص. ۱۴۴).

وی در بیان نظریه خود می‌گوید رفتارشناسی عقلاء عالم در طول تاریخ، بیان‌گر این است که به امارات عمل می‌کردند مثلاً به ظواهر الفاظی که به کار می‌برند و یا خبری که به آن‌ها می‌رسد و... اعتماد و عمل می‌کردند و این مطلب یک مسئله رایج در میان آن‌ها بوده

است. آنان بر این اعتماد و عمل بر طبق آن آثار متعدد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، نظامی و... را بار می‌کردند و این عمل آن‌ها نیز فقط از باب ظنی بودن آن بوده نه این‌که به‌خاطر این‌که مجعول را تتمیم کشف و... می‌دانستند. بنابراین عقلاء در عمل به ظن، منتظر جعل اموری مانند تتمیم کشف و... نیستند و شارع نیز همین طریقه و عمل عقلاء را تایید کرده است، نه این‌که بخواهد چیز جدیدی جعل کند، بلکه همان ارتکاز بین عقلاء را امضا و در قالب آیات و روایات بیان می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۷۲ و ۳۸۲).

۵-۲. دیدگاه مراتب معرفت (دیدگاه برگزیده)

برای بیان این دیدگاه ابتدا به بیان چند مقدمه می‌پردازیم:

۱. هدف از مباحث معرفت‌شناختی، شناخت واقعیت و کشف واقع است.
 ۲. شناخت واقعیت و کشف واقع امری مشکک یعنی دارای مراتب است؛ برای توضیح باید دو جهت را در هر گزاره در نظر گرفت:
- الف)** گاهی سخن از مطابقت یا عدم مطابقت گزاره با واقع است، این جهت، مشکک نیست؛ زیرا دایره مدار نفی و اثبات است یعنی گزاره «الف، ب است» یا با واقع تطابق دارد یا ندارد و دارا بودن مرتبه در آن بی معنا است.

ب) گاهی سخن از رابطه گزاره با مدرک است، در این لحاظ، می‌توان مراتب متعددی را در نظر گرفت مانند یقین بالمعنی الاخص، قطع، اطمینان، ظن و...؛ از این‌رو در برخی موارد واقع‌نمایی قضیه برای مدرک تام است و اصلاً احتمال خلافی در آن مشاهده نمی‌شود مانند یقین بالمعنی الاخص که در آن هیچ احتمال خلافی وجود ندارد؛ اما گاهی این واقع‌نمایی تام نیست و احتمال خلاف در آن وجود دارد مانند مجربات، محسوسات و متواترات. بنابراین به جز در یقین منطقی که یقین بالمعنی الاخص هست و فرض

نقیض آن محال است؛ سایر مراتب معرفت دارای درصدی احتمال خلاف هستند.

۳. قلمرو یقین بالمعنی الاخص محدود و دست‌یابی به آن بسیار دشوار است؛ زیرا اولاً چنین یقینی در حوزه برهان عقلی قابل تحصیل است که مخصوص گزاره‌هایی است که کلیت و ضرورت و دوام دارند و مقدمات آن صرفاً امور عقلی است. ثانیاً منوط به تحصیل مقدمات فراوان است و دست‌یابی به آن برای همه افراد مقدور نیست.

۴. در مواردی که کسب یقین بالمعنی الاخص ممکن نیست، شرع، عقل و عقلاء، معتقد به عدم الزام به کسب یقین بالمعنی الاخص هستند؛

(الف) شرع مخالف الزام به تحصیل یقین بالمعنی الاخص برای عموم مردم است؛ زیرا چنین الزامی، الزام به امری، غیر مقدور و عقلاً و شرعاً قبیح است (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۷۴). بنابراین شارع نیز تحصیل معرفت یقینی بالمعنی الاخص را از عموم مردم نخواسته است؛ بلکه دست‌یابی به سایر مراتب معرفت مانند یقین روان‌شناختی، علم متعارف و اطمینان برخی از ظنون مانند خبر واحد و ظواهر که به دلیل‌های یقینی مستند هستند را کافی دانسته است (حسین زاده، ص. ۶۹-۷۴).

(ب) عقل نیز در جایی که به دست‌آوری یقین بالمعنی الاخص ممکن نیست؛ حکم به ضرورت کسب مراتب پایین‌تر از یقین بالمعنی الاخص می‌کند و به آن مراتب پایین‌تر توجه می‌کند زیرا این مقدار اندک احتمال خلاف ضرری وارد نمی‌سازد و عقل نیز به آن اهمیتی نمی‌دهد همچنین هنگامی که راهی برای دستیابی به معرفت یقینی وجود نداشته باشد، اگر به عدم اعتبار این نوع معرفت‌ها ملزم نباشیم، راه معرفتی بشر بسته می‌شود

(محمدی، ۱۳۹۷، ص. ۸۶-۸۷).

(ج) رفتارشناسی عقلاء در طول تاریخ، نیز نشان‌دهنده این است که نظام اجتماعی

خود را بر پایه یقین منطقی و ریاضی بنا نکرده‌اند؛ به دلیل اینکه تعداد محدودی از امور یقینی وجود دارد. انسان ناگزیر است در زندگی فردی و اجتماعی خود، به درجه معرفتی کمتری از یقین اکتفا کند. بنابراین انسان در زندگی روزمره خود به معرفتی که از طریق خبر اوحاد و ظواهر به دست می‌آید، عمل می‌کند و عقلاء چنین شیوه‌ای را معتبر دانسته و به آن عمل می‌کردند، با اینکه در این امارات احتمال خلاف وجود دارد، عقلاء به آن توجهی نداشته و آن‌ها را معتبر می‌دانند. بنابراین دلیلی که عقلاء به این گونه امارات، عمل می‌کردند نیازی بوده که تردیدی در آن وجود ندارد.

رفتارشناسی عقلاء، نشان‌گر آن است که بناء عقلایی امری گراف و بی‌ارتباط با واقعیت نیست. عقلا زمانی که امری را معتبر می‌دانند آن را به میزان قابل توجهی کاشف از واقع می‌شمارند. ایشان ظنون را در بیشتر موارد واقع‌نما می‌دانند، به طور مثال هشتاد درصد اخبار واحد ثقه را معتبر و مطابق با واقع دیده است و بر اساس همین مبنا، احتمال بیست درصد خطا را نادیده می‌گیرد و به خبر واحد ثقه عمل می‌کند؛ چرا که عقلاء، خبرهای گوناگون افراد راست‌گو را با واقعیت مقایسه کرده و بیشتر آن‌ها را درست یافتند، به احتمال خلاف ناچیز در دیگر اخبار، اعتنا نمی‌کنند.

با توجه به این مقدمات مشخص می‌گردد که این رفتار عقلاء، ریشه در واقع‌نمایی ظنون دارد و دلیل این که عقلاء یک معرفتی را معتبر دانسته و طبق آن عمل می‌کنند اما معرفتی دیگر را غیر معتبر می‌دانند، با سطح واقع‌نمایی معرفت‌ها، تلازم دارد؛ یعنی هرچند که معتبر دانست معرفتی از سوی عقلا با واقع‌نمایی آن مفهوماً مساوی نیست اما با آن تلازم جدی دارد؛ چرا که عقلا به معرفتی که واقع‌نما نیست توجه نمی‌کنند و اگر معرفتی درجه‌ای بسیار زیاد از واقع‌نمایی را داشته باشد، سبب معتبر دانستن آن نزد عقلا می‌شود.

در همین راستا از نظر علامه طباطبائی (ره)، حجیت قطع نیز منوط به اعتبار عقلایی است و هر انسان عاقلی ابتدا تصویری از شی مورد نظر پیدا می‌کند و آن را واقع‌نما می‌داند، سپس به سمت انجام آن حرکت می‌کند مانند انسان تشنه‌ای که ابتدا سیراب شدن را تصور و فایده آن را تصدیق می‌کند و سپس به دنبال آن می‌رود، حال اگر این امر را واقع‌نما نمی‌دانست یا واقع‌نمایی آن را اندک می‌دانست اساساً به سمت آن نمی‌رفت (طباطبائی، بی‌تا، ص. ۱۷۷-۱۷۹).

بنابراین یکی از تبیین‌های معرفت‌شناسانه حجیت آن است که قطع به دلیل واقع‌نمایی که دارد حجت است و این واقع‌نمایی منحصر در قطع نیست بلکه در سایر مراتب معرفت مانند اطمینان نیز وجود دارد؛ پس اطمینان نیز حجت است و این اعتبار امری خارج از ذات آن‌ها نیست تا به جعل حجیت نیازمند باشد.

مؤید این تحلیل آن است که حتی در قطع (یقین بالمعنی الاعم)، نیز احتمال خلاف وجود دارد همان‌طور که در محسوسات، متواترات، مجربات که همگی از مبادی برهان هستند هم این احتمال خلاف وجود دارد، اما با این حال همه اصولیان تمام مراتب قطع را حجت می‌دانند. در این موارد درصد خلاف بسیار کم است و به همین دلیل به آن توجهی نمی‌شود و این عدم توجه به علت بی‌مبالاتی اصولیون نیست (محمدی، ۱۳۹۳، ش ۳، ص. ۵۴؛ حسین زاده و محمدی، ۱۳۹۸، ش ۴۳، ص. ۱۴۵). اگر قرار بود تنها یقین برهانی که هیچ احتمال خلاف عقلی در آن نیست، واقع‌نما و حجت باشد، دیگر مصادیق قطع نباید حجت باشند. مشخص است که بخشی از این دیدگاه، از همان سیره عقلاء که قبلاً گذشت، اخذ شده اما با این تفاوت که این سیره، ریشه در واقع‌نمایی دارد و این میزان از واقع‌نمایی، برای عقلاء، ارزش معرفت‌شناختی دارد و آن را معتبر می‌دانند.

بنابراین امارات عقلایی از دید عقلاء راهی برای دستیابی به واقع هستند و این احتمال

خلاف اندک ملحوظ عقلاء نبوده است، دقیقاً مانند ادراکات حسی و با خبر متواتر که احتمال خلاف اندکی در آنها وجود دارد اما کسی به آن اعتنا نمی‌کند.

۲-۵-۱ نگرشی نوین در حجیت امارات

دیدگاه برگزیده که به دیدگاه مراتب معرفت نام نهاده شد، تحولی بنیادی در نگرش به ظنون ایجاد کرده و حتی در معرفت‌شناسی گزاره‌های پسین نیز راهگشا است، چرا که بر اساس این دیدگاه امارات عقلایی مانند خبر واحد، مانند ابزاری مستقل برای کسب معرفت مورد توجه قرار می‌گیرند.

در نتیجه، خبر واحد از این نظر منبعی معرفت‌بخش تلقی می‌شود که احتمال خلاف در آن یا ناچیز است و یا نادیده انگاشته می‌شود. در این صورت، با صرف نظر از ضرورت منتهی شدن هر دلیل نقلی، عموماً و خبر واحد، خصوصاً به منابع اولیه، همچون حواس، خبر واحد و دیگر امارات عقلایی، از نظر عقلا، به خودی خود، معتبر شناخته می‌شوند. برخلاف نگرش عموم متفکران دانش اصول که معتقدند: از راه خبر واحد معرفتی معتبر حاصل نمی‌شود مگر آن‌که اعتبار آن از راه دلیلی معتبر و یقینی اثبات شود، دیدگاه مزبور خبر واحد و دیگر امارات عقلایی را همچون قطع به این گونه معتبر می‌داند که اعتبار آن نیازی به جعل ندارد بنابراین می‌توان به آن‌ها استناد کرد (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص. ۴۲۹-۴۳۳)؛ از این رو اعتبار گزاره‌های ظنی به دلیل حکایتگری است که از واقع دارند و از همین رو نام اماره را بر آن‌ها نهاده‌اند. (حسین زاده، ۱۳۹۶، ص. ۷۵).

بر اساس مبنای برگزیده، چون ظنون از مراتب معرفت شمرده می‌شوند و مفید علم متعارف‌اند، در بُعد عمل و نیز درباره امور مربوط به زندگی روزمره، اعم از امور مربوط به اندیشه و امور مربوط به عمل، استفاده از آن‌ها بلاشکال است؛ بلکه می‌توان گفت در

بسیاری از گزاره‌های مربوط به احکام دین، اعم از احکام عملی، اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، معاملات و عبادات، استفاده از ظن نیز بسنده است (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص. ۴۱۸) و حتی می‌توان به خبر واحد و مانند آن در ارزش‌ها و بخش‌هایی از عقاید نیز استناد جست (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۲).

۳. نقد و بررسی دیدگاه‌ها

با وجود گفتگوهای فراوان دانشمندان اصول درباره دیدگاه‌های فوق، مقصود اصلی این نوشتار بررسی این دیدگاه‌ها از زاویه دید «معرفت‌شناختی» است. از آنجا که نظریه آخوند و شیخ انصاری ناظر به کاشفیت نیستند، از آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم. نظریه متمیم کشف و بناء عقلایی تا حدی به رویکرد معرفت‌شناختی نزدیکند و به همین دلیل این دو نظریه را واکاوی خواهیم کرد. لازم به ذکر است که این دیدگاه مورد نقدهای فراوانی از ناحیه اصولیون قرار گرفته است؛ اما در این مقاله فقط به بیان برخی از نقدهایی که ارتباط بیشتری با موضوع دارد، پرداخته می‌شود:

● نظریه میرزای نائینی اشکال‌ثبوتی دارد چرا که طریقت یک امر تکوینی و حقیقی است و قابلیت جعل را ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۸۴؛ عراقی، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۱۸۶)؛ چون اگر چیزی خودش طریقت داشته باشد بنفسه طریقت دارد نه به دلیل جعل و اعتبار و اگر چیزی طریقت نداشته باشد با جعل و اعتبار نمی‌توان به آن طریقت داد. مانند این که چیزی آب است و شارع نمی‌تواند بگوید من اعتبار می‌کنم نار باشد؛ بنابراین در باب امارات این که میرزای نائینی می‌گوید شارع برای امارات جعل علمیت و طریقت می‌کند صحیح نیست. به عبارت دیگر، همان‌طور که شارع نمی‌تواند در جایی که اصلاً کاشفیت و طریقت ندارد جعل کاشفیت کند؛ همان‌طور نمی‌تواند در جایی که کاشفیت ناقص

دارد، کاشفیت آن را تمام کند؛ زیرا آن مورد، قابلیت این امر را ندارد و نقصان ذاتی دارد. بنابراین کاشفیت و طریقت چون از امور تکوینی و دایره مدار وجود و عدم هستند، معنا ندارد که گفته شود شارع در مورد چیزی که کاشفیت ناقص دارد، جعل کاشفیت و تتمیم کاشفیت کند (موسوی خمینی، همان؛ طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۹، ص. ۴۷۶).

● مهم‌ترین اشکالی که به نظریه میرزای نائینی وارد است این است که ایشان تفاوتی بین علم تکوینی و علم تعبدی در اثبات لوازم و مثبتات قائل نیست؛ زیرا ایشان اعتقاد دارند که در علم تعبدی نیز مانند علم وجدانی، علم سبب ترتب همه آثار آن است؛ اما این امر صحیح نیست زیرا علم تعبدی نمی‌تواند لوازم و مثبتات خود را حجت کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۲۰۸-۲۰۹). قاعده «مَنْ عَلِمَ بَشَيْءٍ فَقَدْ عَلِمَ بِلَوْازِمِهِ» (کسی که به چیزی علم پیدا کند، به لوازم آن نیز علم پیدا خواهد کرد) فقط در علم وجدانی، تام و صحیح است؛ اما در علم تعبدی صحیح و تام نیست. یعنی کسی که حقیقتاً و وجداناً به حیات فرزند علم داشته باشد به لوازم حیات نیز علم خواهد داشت اما کسی که حقیقتاً و وجداناً به حیات فرزند علم ندارد، بلکه فقط تعبداً به حیات فرزند علم دارد، لازم نمی‌آید که به لوازم آن نیز علم داشته باشد؛ بلکه در تعبد به همان حدود تعبد، اکتفا می‌شود و جایز نیست از حدود تعبد تجاوز شود. برای مثال اگر شما به مرد شجاعی بگویید «أَنْتَ كَالْأَسَدِ» تو مانند شیر هستی، شخص مذکور حق ندارد با این توجیه که شما او را اسد اعتبار کرده‌اید به شما حمله کند؛ زیرا حمله کردن، فقط از خصائص شیر حقیقی است نه کسی که حقیقتاً شیر نیست بلکه فقط در عالم اعتبار شیر فرض شده است؛ همین بیان در محل بحث ما نیز جاری است؛ یعنی تنها خصوص علم وجدانی است که مستلزم علم به لوازم است؛ اما در علم تعبدی چنین استلزامی وجود ندارد و روشن است علمی که

در باب اماره حاصل می‌شود، علم وجدانی نیست، بلکه علم تعبدی است؛ به این معنا که شارع ما تعبداً مانند عالم قرار داده است؛ به عبارت دیگر شارع ما را تعبداً عالم قرار داده است و ما حقیقتاً و وجداناً عالم نیستیم تا علم ما به چیزی مستلزم علم به لوازم آن باشد (صدر، ۱۴۱۹، ج. ۳، ص. ۱۴۵). استاد جوادی آملی نیز معتقد است دلیل ظنی معتبر در سایه تعبد و اعتبار شارع، همان علم نمی‌شود و ارزش کاشفیت و واقع‌نمایی آن در فضای منطق با علم برابری نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵)

همان‌طور که بیان شد دیدگاه میرزای نائینی نیز نمی‌تواند ما را به هدف خود که بررسی واقع‌نمایی ظنون است برساند؛ زیرا در دیدگاه ایشان، شارع تعبداً امارات را علم قرار داده است و در واقع خودشان علم نیستند بنابراین این دیدگاه نیز مفید نخواهد بود زیرا ما به دنبال واقع‌نمایی خود امارات هستیم و می‌خواهیم بیان کنیم که این واقع‌نمایی ذاتی امارات است و نیازی به جعل از طرف شارع ندارد.

دیدگاه سیره عقلاء، دیدگاه مهمی است اما در ارتباط با این دیدگاه، سوال جدی که مطرح است این است که عقلاء با چه توجیهی به امارات معتبر عمل می‌کنند؟ به عبارت دیگر این که عقلاء مثلاً به خبر واحد عمل می‌کنند امری مسلم است اما سوال اصلی این است که چرا عقلاء، چنین رفتاری می‌کنند؟ آیا این روش گراف است یا بر پایه حقایق هستی‌شناسانه و مبانی آن استوار است؟ (محمدی، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۷). بنابراین این دیدگاه نیاز به تکمله دارد و آن این که بین بنای عقلایی و واقع‌نمایی چه ارتباطی وجود دارد؟ پاسخ این پرسش در دیدگاه برگزیده روشن گردید و همان‌طور که بیان شد اگر بتوانیم مبنای عقلانی رفتار عقلا را با واقع‌نمایی ظنون تبیین کنیم، این دیدگاه نیز کامیاب خواهد بود که در دیدگاه برگزیده این امر محقق شد.

۴. تاثیر اعتبار معرفت‌شناختی ظن در علوم انسانی

علوم انسانی واجد سه مرحله اصلی، توصیف «انسان موجود»، توصیف «انسان مطلوب» و روش تحول از انسان موجود به انسان مطلوب و رهنمون ساختن جامعه کنونی به وضعیت مطلوب، هستند. همچنین باید توجه داشت برخی محورهای توصیف انسان و جامعه موجود می‌تواند با روش‌های تجربی نیز محقق شود. از آنجا که معرفت تجربی نیز نمی‌تواند یقین بالمعنی‌الاصح و حتی قطع ایجاد کند، از این جهت نیز میزان اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های ظنی در علوم انسانی اهمیت ویژه‌تری پیدا می‌کنند.

همچنین مراد از انسان مطلوب، انسانی آرمانی نیست بلکه انسانی عادی و سالم است که در هر زمان با مدیریت و تربیت صحیح می‌توان به آن دست یافت (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص. ۵۱).

انسان موجود نیز همین انسان تحقق یافته در جامعه کنونی است. برخی از ویژگی‌های این سه حیطه را می‌توان با استناد به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و... مانند ترکیب انسان از بدن و روح، تاثیر و تاثرات بدن و روح، فطرت و سرشت مشترک، هدف‌مندی، مختار بودن و... از طریق براهین عقلی و فلسفی دست یافت؛ اما شمار زیادی از این ویژگی‌ها با استناد به آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم السلام) فهمیده می‌شود که مراجعه به این موارد مستلزم حجیت دانستن ظنون است؛ زیرا شمار فراوانی از مسائل علوم انسانی در اخبار واحد جای گرفته است. بنابراین برای توصیف انسان مطلوب، انسان موجود و همچنین چگونگی نیل به سمت مطلوب، باید به ظهورات و خبر واحد استناد کنیم که همه ظنی هستند و تا اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها تأمین نشود، نمی‌توان در علوم انسانی توصیفی به آن استناد کرد؛ از این‌رو جایگاه اعتبار ظنون در تحول علوم انسانی روشن می‌شود و می‌توان طبق الگوی برگزیده در این باب، به آموزه‌های سودمند فراوانی

دست یافت. با استناد به این ظنون، می‌توان برخی از مولفه‌های انسان مطلوب و راه رسیدن به آن را شناسایی کرد. همچنین می‌توان از این ظنون برای تایید ارزیابی نتایج براهین عقلی و فلسفی در این حیطه بهره برد. بنابراین این ظنون دو نقش مهم در این میان بازی می‌کنند: نقش تاسیسی و نقش تاییدی.

به عنوان نمونه «انسان مطلوب» در علوم سیاسی دارای ویژگی‌هایی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- همزیستی با اقشار ضعیف جامعه (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۹)
- مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی (نهج‌البلاغه، نامه ۵)
- نقد‌پذیری (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۶)
- ارتباط دائم و بی‌واسطه با مردم (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)
- شفافیت و پاسخگویی به مردم (نهج‌البلاغه، نامه ۵۰)
- بازرسی و نظارت (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

تمامی این ویژگی‌ها از طریق ظنونی مانند خبر واحد و ظواهر و... مورد توجه قرار گرفته‌اند، بنابراین اگر اعتبار آن‌ها ثابت نگردد، نمی‌توان از آن‌ها استفاده کرد؛ چرا که واقع‌نمایی این الگوها خدشه‌دار می‌شود و از طرفی همان‌طور که گذشت با الگوی اصولیون (منجذبت و معذریت) نیز نمی‌توان این اعتبار را ثابت کرد، بلکه تنها راه آن، اعتبار معرفت‌شناختی است.

شایان ذکر است که یکی از الگوهای علم دینی، دیدگاه آیت الله جوادی آملی است و علم دینی را به معنای دانشی می‌داند که درباره فعل، قول و سنت خداوند بحث می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۷، ص ۴۰۶) در این دیدگاه فهم هر واقعیتی که صحیح و برخوردار از طمأنینه عقلانی باشد و در مرز فرضیه، وهم و گمان نباشد، علم دینی و

اسلامی است. (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸ و ۱۴۳) وی همچنین در ضمن بحث اسلامی شدن دانشگاه‌ها، یکی از ارکان اسلامی شدن علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها را استمداد از تاییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن می‌داند. (همو، ص ۱۴۱) اما خود ایشان توجه دارند که تعداد نقل قطعی و متواتر بسیار اندک است و از این‌رو باید به سراغ ظنون اطمینان‌آور رفت. (همو، ص ۱۱۸) اما نکته حائز اهمیت در این نظریه آن است که در صورتی می‌توان از این ظنون در دانش‌های غیرفقهی استفاده کرد که اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها اثبات شده باشد؛ بنابراین می‌توان یکی دیگر از تاثیرات اعتبار معرفت‌شناسی ظنون را در نظریاتی همچون نظریه علم دینی استاد جوادی آملی پی‌گرفت.



نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده، مشخص می‌گردد که در باب حجیت ظنون نمی‌توان دیدگاه اصولیون یعنی منجزیت و معذرت را محور قرار داد و از آن در تحول علوم انسانی استفاده کرد؛ چرا که دغدغه این دیدگاه نجات از عذاب اخروی است. در حالی که در علوم انسانی فقط به دنبال معذرت و منجزیت نیستیم؛ بلکه در صدد کشف واقع هستیم. محتوای بسیاری از روایات ظنی ناظر به حقایق عینی و با قصد واقع‌نمایی بیان شده‌اند. بنابراین کسانی که نتوانند حجیت این ظنون را تبیین کنند و یا فقط آن‌ها را در فقه به کار ببرند، نمی‌توانند از این روایات استفاده کنند؛ اما با توجه به دیدگاه برگزیده (مراتب معرفت) مشخص می‌گردد که این ظنون حجت هستند یعنی واقع‌نمایی و کاشفیت دارند؛ از این رو می‌توان از آن‌ها استفاده کرد و نظامی مبتنی بر واقع و کاربردی در تمامی ابعاد وجودی انسان تشکیل داد.

منابع

۱. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳)، *البصائر النصيرية في علم المنطق*، شمس تبریزی، تهران.
۲. _____ (۱۳۳۷)، *تبصره و دو رساله دیگر منطق*، دانشگاه تهران، تهران.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح لنصيرالدين طوسی و شرح الشرح لقطب الدين رازی، ۱۴۰۳، دفتر نشر الكتاب، قم.
۴. _____ (۱۴۰۵)، *الشفاء: المنطق*، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره)، قم.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، *معجم مقاييس اللغة*، مكتب الاعلام الإسلامي، قم.
۶. ابن مرزبان، بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصيل*، دانشگاه تهران، تهران.
۷. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۲۹)، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، بيروت.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۲۸)، *فرائد الأصول*، مجمع الفكر الإسلامي، قم.
۹. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۳۰)، *کفاية الأصول*، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
۱۰. _____ (۱۳۷۲)، *کفاية الأصول (حواشي المشكيني)*، محشی: مشکيني اردبيلي، ابوالحسن، اسلاميه، تهران.
۱۱. بحرانی، محمد صنفور علی، (۱۴۲۸)، *المعجم الأصولي*، الطيار، قم.
۱۲. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰)، *غرر الحکم و درر الکلم*، دارالکتاب الاسلامی، قم.
۱۳. تهانوی، محمد علی بن علی، (۱۹۹۶)، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، *تفسير تسنيم*، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۵. _____، (۱۳۹۳)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دينی*، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۶. جوهری، اسماعيل بن حماد، (۱۴۰۴)، *الصحيح*، دار العلم للملايين، بيروت.

۱۷. حسین زاده، محمد، (۱۳۹۰)، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۱۸. _____ (۱۳۹۳ الف)، مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی در اندیشه اسلامی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۱۹. _____ (۱۳۹۳ ب)، مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت‌بشری؛ تصدیقات یا قضایا، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۲۰. _____ (۱۳۹۶)، معرفت، چیستی، امکان و عقلانیت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۲۱. _____ (۱۳۸۷)، معرفت‌لازم و کافی در دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۲۲. _____ (۱۳۹۴)، منابع معرفت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۲۳. حسینی، محمد، (۲۰۰۷)، الدلیل الفقهي، مرکز ابن ادریس الحلّی للدارسات الفقهیه، دمشق.
۲۴. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۴)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، موسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۵. خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۱۹)، دراسات فی علم الأصول، مقرر: هاشمی شاهرودی، علی، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی، قم.
۲۶. روحانی، محمد، (۱۴۱۳)، منتقى الأصول، دفتر آیت‌الله سید محمد حسینی روحانی، قم.
۲۷. سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۱۷)، تهذیب الأصول (السبزواری)، مؤسسه المنار، بیروت.
۲۸. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴)، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، هجرت، قم.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، بیدار، قم.
۳۰. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۳۱. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۰)، الأسس المنطقية للاستقراء، المجمع العلمی للشهید صدر، قم.
۳۲. _____ (۱۴۱۹)، دروس فی علم الأصول، مجمع الفکر الإسلامی، قم.
۳۳. طباطبایی، محمدحسین، (بی‌تا)، حاشیة الکفایة، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، قم.

۳۴. طباطبایی بروجردی، حسین، (۱۳۷۹)، *لمحات الأصول*، مقرر: خمینی، روح الله، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۳۵. عراقی، ضیاءالدين، (۱۴۱۷)، *نهاية الأفكار*، مقرر: بروجردی نجفی، محمدتقی، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، *العین*، مؤسسة دار الهجرة، قم.
۳۷. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، مؤسسة دار الهجرة، قم.
۳۸. محمدی، عبدالله، (۱۳۹۵)، *ارزش معرفت شناختی دلیل نقلی*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۳۹. _____، (۱۳۹۷)، *اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی*، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۴۰. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۳)، *أصول الفقه*، اسماعیلیان، قم.
۴۱. _____، (۱۳۶۶)، *المنطق*، اسماعیلیان، قم.
۴۲. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۵)، *أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۴۳. _____، (۱۳۷۶ الف)، *تنقیح الأصول*، مقرر: تقوی اشتهااردی، حسین، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۴۴. _____، (۱۳۸۱)، *تهذیب الأصول*، مقرر: سبحانی تبریزی، جعفر، مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره)، تهران.
۴۵. _____، (۱۳۷۶ ب)، *جواهر الأصول*، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۴۶. موسوی خمینی، روح الله،
۴۷. نایینی، محمدحسین، (بی تا)، *أجود التقريرات*، مقرر: خوئی، ابوالقاسم، کتابفروشی مصطفوی، قم.
۴۸. _____، (۱۳۷۶)، *فوائد الاصول*، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

۴۹. مقاله:

۵۰. حسین زاده، محمد و محمدی، عبدالله، (۱۳۸۹)، اعتبار معرفت‌شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی، نشریه ذهن، شماره ۴۳.

۵۱. محمدی، عبدالله، (۱۳۹۳)، ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن، نشریه معرفت فلسفی، شماره ۳.

۵۲. سبحانی، جعفر، درس خارج اصول فقه، ۲۹/۶/۱۴۰۰.

