فقه نظام ساز
فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی
سال چهارم؛ شماره‌ی چهاردهم؛ تابستان ۱۴۰۴

حجیّت و قلمرو کاربست تجربه در استنباطات فقهی؛ بازخوانی ادلّه‌ی غیرنقلی

حامد وحیدی[۱]

چکیده

این پژوهش به دنبال شناسایی ادلّه‌ی غیرنقلیِ اعتبار پژوهش‌های تجربی» در فرآیند استنباطات فقهی و تعیین گستره‌ی دلالت آن‌ها است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای به «رصد»، «تنقیح» و «تطبیق» حجج غیرلفظی علم اصول بر حجیّت تجربه می‌پردازد. در گام نخست، با استناد به ادلّه‌ی عقلی و سیره‌ی عقلا، «مطلوبیت» یا «جواز عمل» به نتایج تجربه اثبات می‌شود. سپس، گستره‌ی این اعتبار از منظر همان ادله بررسی می‌گردد. تحلیل نظریات منطق ارسطویی و ذاتی در عقل نظری، و همچنین دیدگاه‌های عقل عملی (مانند «ضرورت بالقیاس»، «تطابق آراء عقلا»، «اعتباریات»، و «الزام وجدانی»)، همراه با اقامه قرائن برای احراز بنای عقلا بر عمل به تجربه، نتایج زیر را به دست می‌دهد:

از نگاه عقل نظری، تنها تجربه‌های یقین‌آور معتبرند. عقل عملی، مطلوبیت عمل به تجربه را در مواردی می‌داند که مفاد آن «موافق احتیاط» بوده و یا از نظر کمّی (تکرار) یا موضوعی (اهمیت) واجد وزن باشد.

در خصوص گستره‌ی اعتبار: عقل نظری، تجربه‌ی مباشر علم‌آور را معتبر می‌شناسد و سایر ویژگی‌ها را دخیل نمی‌داند. عقل عملی، «تجارب مطابق احتیاط» را قدر متیقّن اعتبار می‌داند. سیره‌ی عقلا نیز گستره را به «تجارب مباشری در موضوعات فردیِ متأصّل، تکرارشده در بستر طبیعی» محدود می‌کند و آن را به موارد غیرمجرّب تعمیم نمی‌دهد.

واژگان کلیدی: پژوهشهای تجربی، استنباط نظامات اجتماعی، عقل عملی، عقل نظری.

---

۱. دانش آموخته‌ی سطح چهار تخصصی فقه تربیت، حوزه‌ی علمیه‌ی قم. ایران
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۳

۱. مقدّمه

۱-۱. بیان مسئله

بخش عمده‌ای از نظامات اجتماعی که فقه اسلامی درصدد مدیریت و تنظیم آن‌هاست، با موضوعات عینی، محسوس و متغیر گره خورده‌اند. در رویکردهای علمی معاصر، فهم و تحلیل دقیق این موضوعات متکی بر «پژوهش‌های تجربی» است. از این‌رو، مجتهد و پژوهشگر فقه نظامات اجتماعی در مواجهه با دستاوردهای علوم تجربی با سه پرسش بنیادین و روش‌شناختی مواجه می‌شود:

۱. آیا کاوش‌ها و داده‌های تجربی در فرآیند استنباطات دینی از اعتبار اصولی برخوردارند؟

۲. در صورت اعتبار، «میزان» و «درجه» این ارزش معرفتی تا چه حدی است (یقین، اطمینان یا ظن)؟

۳. آیا کارکرد علوم تجربی صرفاً محدود به «تشخیص موضوعات» جهت استنطاق از منابع نقلی است، یا آن‌که «نتایج» تجربی می‌توانند بر استظهار از ادله‌ی لفظی تأثیر گذارده و حتی به عنوان «دلیل مستقل غیرنقلی» در تعارض با اطلاقات و عمومات نقلی به سنجش درآیند؟

۱-۲. پیشینه‌ی پژوهش و وجه نوآوری

بررسی ادبیات مسئله نشان می‌دهد که بحث از تجربیات و داده‌های حاصل از آن تا کنون در سه حوزه‌ی مستقل مطرح شده، اما هیچ یک به بررسی جامع و مستقل حجیّت غیرنقلی تجربه در استنباط فقهی نپرداخته‌اند. در حوزه‌ی منطق کلاسیک و فلسفه‌ی اسلامی، منطق‌دانان مسلمانی چون ابن‌سینا در کتاب الشفاء و خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس، تجربیات را از مبادی یقینی برهان و متکی بر قیاس خفی دانسته‌اند؛ اما مسئله‌ی حجیت شرعی یا کارکرد فقهی آن خارج از غرض منطقی آنان بوده است. در عرصه‌ی فلسفه‌ی اصول و منطق استقرا، سید محمدباقر صدر در کتاب الأسس المنطقية للاستقراء با نقد دیدگاه ارسطویی، حجیت علوم

تجربی را بر پایه‌ی نظریه‌ی احتمال و ذاتی بودن معرفت اثبات کرد، اما تعمیم این مبنا به بستر استنباطات فقهی و نظامات اجتماعی همچنان به عنوان مسئله‌ای اصولی و ناگشوده باقی مانده است. همچنین در مطالعات فقهی معاصر، پژوهشگران کارکردهای پراکنده تجربه را غالباً از باب شهادت، کارشناسی یا علم قاضی کاویده و از تحلیل مبنایی حجج غیرلفظی علم اصول غفلت ورزیده‌اند.

نوآوری بنیادین پژوهش حاضر در همین شکاف معرفتی شکل می‌گیرد؛ جایی که برای نخستین بار منطق ارسطویی و نظریه‌ی ذاتی در عقل نظری همراه با دیدگاه‌های چهارگانه‌ی عقل عملی (ضرورت بالقیاس، تطابق آراء عقلا، اعتباریات علامه طباطبایی و الزام وجدانی) تنقیح شده و امتداد مستقیم آن‌ها در حجیت تجربه به اثبات می‌رسد. همچنین این مقاله با تفکیک دقیق میان اصل مطلوبیت عمل به تجربه و گستره‌ی اعتبار آن، نشان می‌دهد که عقل عملی متکفّل اثبات اصل مطلوبیت است، اما سیره‌ی عقلا قلمرو آن را به تجارب مباشری، تکرارشده در بستر طبیعی و موضوعات فردی محدود می‌سازد. در نهایت، مقاله‌ی حاضر با گذر از نگاه سنتی که تجربه را صرفاً خادم موضوع‌شناسی می‌دانست، ضوابطی ارائه می‌دهد که بر اساس آن، گزاره‌های تجربی علم‌آور یا معتضد به احتیاط می‌توانند به عنوان قرائن حافّه یا حجج مستقل، بر استظهار از ادله‌ی نقلی در فقه نظامات حاکم شوند.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. تجربه

تجربه در معنای لغوی و عرفی آن ــ که هسته‌ی اصلی پژوهش‌های تجربی را علیرغم تنوع روش‌شناختی شکل می‌دهد ــ عبارت است از شناخت (اعم از قطعی، ظنی یا احتمالی) حاصل از مواجهه با رویدادها و پدیده‌ها. این برداشت از تجربه، همسو با تحلیلی است که برخی متفکران اصولی از حقیقت مواجهه تجربی ارائه داده‌اند (نک: صدر، الأسس المنطقیة للاستقراء، ص ۴۳-۴۵)؛ زیرا در این نگاه، پایه‌ی اولیه‌ی هر پژوهش تجربی، انباشت مشاهدات حاصل از مواجهه با واقعیات عینی است که در

مراحل نخستین افاده احتمال یا ظن نموده و در صورت تکمیل فرآیند استقرا، به یقین می‌رسد.

۲-۲. حجیت و اعتبار

منظور از حجیت و اعتبار تجربه در پژوهش حاضر، «مطلوبیت» و «جواز عمل» به مفاد آن در فرآیند استنباط است. این مفهوم از حجیت، دقیقاً منطبق بر همان معنای حجیّت در امارات عقلایی، ظهورات الفاظ، و قول اهل خبره و لغوی در علم اصول است؛ به‌گونه‌ای که مفاد آن منشأ اثر عقلایی بوده و کارکرد «منجّزیت» و «معذّریت» را در مقام عمل ایفا می‌کند.(صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۷-۳۹)

۲-۳. عقل

عقل در جایگاه یکی از ادلّه‌ی چهارگانه استنباط (کتاب، سنت، اجماع و عقل)، به عنوان منبعی مستقل و معتبر در کنار ادلّه‌ی نقلی شناخته می‌شود. با این حال، کاربست عقل در فرایند استنباط نیازمند تنقیح دقیق مفهوم و اقسام آن است؛ چه آنکه مراد از عقل در اصول فقه، قوّه‌ای است که گزاره‌های کلّی را ادراک می‌کند و ادراکات آن ذیل دو حوزه اصلی عقل نظری و عقل عملی دسته‌بندی می‌شود. با وجود تصریح اصولیان بر حجیّت مدرکات قطع‌آور عقلی، چگونگی امتداد این ادراکات به موضوعات متغیر و پژوهش‌های تجربی کمتر مورد مداقّه قرار گرفته است. از این‌رو، تنقیح حیثیات عقل نظری و عملی و تفکیک میان ادراکات مستقیم عقلی با دستاوردهای حاصل از تجربه، از ضرورت‌های اساسی در تحلیل حجیت غیرنقلی تجربیات به شمار می‌رود. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۶؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۶۳-۴۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۳۵-۴۳۸).

۲-۴. سیره و ارتکاز عقلا

سیره‌ی عقلا عبارت است از استمرار عملی و رفتار رایج در میان همه یا غالب عقلای جامعه بر انجام یا ترک یک فعل. در مقابل، ارتکاز عقلایی به تمایلات،

ادراکات و ناخودآگاه معرفتی مشترک میان عقلا اطلاق می‌شود که منشأ ذهنی رفتارهای آنان است، اما لزوماً در تمام موارد به یک سلوک خارجی و عینی ملموس منتهی نشده است؛ از این‌رو نسبت میان آن دو عموم و خصوص مطلق است؛ بدین‌معنا که هر سیره‌ی عقلایی ریشه در یک ارتکاز عقلایی دارد، اما هر ارتکازی لزوماً به تحقق یک سیره‌ی عملی خارج منجر نمی‌شود. همچنین اصطلاح بناء عقلا در ادبیات اصولی غالباً مرادف با سیره‌ی عقلاییه به کار رفته و بر همان توافق و استقرار عملی عقلا دلالت دارد. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۸؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۷).

۳. اعتبارسنجی تجربه از منظر دلیل عقل

اثبات اعتبار پژوهش‌های تجربی با دلیل عقل، نیازمند سه گام است: ۱. مفهوم‌شناسی عقل ۲. اثبات کبروی حجیت مدرکات آن ۳. اثبات صغرای تحقّق حکم عقل در موضوع بحث.

شایان توجه است که تفاوت در منبع حجیت‌بخش عقل، موجب تفاوت در مفهوم‌شناسی عقل نیز می‌شود. برای مثال، اگر حجیت عقل از طریق تعبّد به ادلّه‌ی شرعی لفظی اثبات شود، لازم است معنای لغوی و کاربردهای قرآنی، روایی و عرفی واژه‌ی «عقل» بررسی شود تا بتوان مراد شارع را از ادله‌ی لفظی استظهار کرد. اما اگر منبع حجیت‌بخشی به عقل، حکم خود عقل باشد، باید از طریق بررسی‌های عقلی و تأمّلات ذهنی، موضوع این حکم را به‌دقّت تنقیح کرد. در این صورت، تفکیک میان عقلی که حجیّت عقل را درک و اثبات می‌کند و عقلی که حجیّت آن مورد اثبات قرار می‌گیرد نیز ضروری است.بنابراین بحث از حجیّت و مفهوم شناسی عقل، همزمان مورد بررسی قرار می‌گیرند.

مراد از حجیّت عقل در این نوشتار، جواز، ترجیح یا لزوم عمل به مدرکات آن است. و اگر ثابت شود که عمل به دستاوردهای پژوهش تجربی، حکم عقل است و حجیّت عقل نیز (با قاعده‌ی ملازمه یا غیر آن) ثابت باشد، آنگاه از نظر شرعی عمل به این پژوهش‌ها یا لحاظ آن‌ها در فتوا جایز، مستحب یا حتی واجب خواهد بود.

عقل به عنوان قوه‌ی درک واقعیات، به دو دسته‌ی «نظری» (هست‌ها و نیست‌ها) و «عملی» (بایدها و نبایدها) تقسیم می‌شود. برای اثبات جواز عمل به شناخت تجربی، گاه به احکام عقل نظری و گاه به عقل عملی استناد می‌شود.

۳-۱. اعتبار تجربه از منظر عقل نظری

مدرکات عقل نظری گاه از بدیهیات است که دانستن آنها نیازی به تحلیل ذهنی ندارد. و گاه از تحلیل داده‌ها به دست می‌آید..

شناخت تجربی از مدرکات «غیربدیهی» عقل نظری است که از تحلیل داده‌ها و تشکیل قیاس به دست می‌آید. برای تبیین چگونگی حصول این شناخت یقینی، مبانی مختلفی وجود دارد:

الف. تبیین اعتبار تجربه بر اساس منطق ارسطویی

در این منطق، شناخت تجربی از مبادی یقینی قیاس‌هاست که با دو قیاس خفیِ «استثنایی» و «اقترانی» در ذهن شکل می‌گیرد (مظفر، ۱۳۸۵، ج۳، ص ۲۸۳) مثلا اگر در اثر تجربه ثابت شود که «اجسام در اثر حرارت منبسط می‌شوند»، این نتیجه برآمده از دو قیاس زیر است:

۱. قیاس استثنایی:

اگر حرارت علّت انبساط نباشد(و این اقتران اتفاقی باشد)، نباید اقتران همیشگی باشد

اما این اقتران همیشگی و دائمی است

پس حرارت علّت انبساط است.

۲. قیاس اقترانی:

انبساط معلول حرارت است

تخلّف معلول از علّت محال است

عدم انبساط پس از تحقّق حرارت محال است.

پس می‌توان گفت اجسام ضرورتاً در اثر حرارت منبسط می‌شوند.

اگر مقدمات این دو قیاس بطور یقینی محقّق گردد، یقینی بودن شناخت تجربی

اثبات می‌گردد. اما در بسیاری از تجربیات، بخاطر عدم دقّت یا غفلت و یا ...، مقدمه دوم قیاس استثنایی محقّق نشده، تجربه‌گر به خطا می‌افتد.(همان).

اما در فرض تحقّق مقدمات گفته شده، باز هم یقین آور بودن تجربه منوط به اثبات سه گزاره‌ی زیر است(صدر،۱۳۹۱ ، ص ۲۶):

۱)اثبات قانون علیّت عام (هیچ معلولی بدون علّت موجود نمی‌شود)

۲)اثبات علیّت الف(حرارت) برای ب(انبساط) در موارد مشاهد شده و نه صرف اقتران این‌دو

۳)اثبات علیّت بین دیگر «الف»ها و دیگر «ب»ها که مورد مشاهده قرار نگرفته‌اند

در منطق ارسطویی، «شناخت‌های عقلی مستقل از حس و تجربه» پذیرفته شده‌اند که منشأ سایر شناخت‌ها به‌شمار می‌روند. برای اثبات گزاره‌های اول و سوم، به همین شناخت‌های عقلی اولیه و مستقل تمسّک می‌شود. این دو شناخت عبارت‌اند از: «هر حادثه‌ای علتی دارد» و «رویدادهای مشابه، فرجام‌های همگون دارند».اما برای اثبات گزاره دوم، به قیاسی تمسّک می‌شود که مقدمه‌ی نخست آن بر استقراء مبتنی است.

مقدّمه‌ی اول(استقرایی) : الف و ب در موارد متعدّدی مقترن بوده‌اند

مقدّمه‌ی دوم(عقلی): اقتران همیشگی یا غالبی بین دو چیز، نمی‌تواند تصادفی باشد بلکه ناشی از رابطه‌ی علیّت است.

نتیجه: پس الف علت ب است

بنابراین آنچه موجب علم به علیت شد، نه استقراء است، بلکه قیاسی است که صغرای آن استقرائی بود.

پس «تجربه علم آور» عبارت است از «استقراء + قیاس» برخلاف استقراء که به تنهایی علم‌آور نیست.(همان)

ب. نقد و بررسی یقین‌آوری تجربه در منطق ارسطویی

مناقشات متعدّدی بر این نظریه وارد شده است از جمله صحّت مقدّمه‌ی دوم

این قیاس (امتناع استمرار تصادف) با دو اشکال جدّی مواجه است.(همان، ص ۴۵)

اول: استحاله‌ی ذاتی یا وقوعی؛ پر واضح است که استحاله‌ی تکرار تصادف امتناع ذاتی ندارد، و مانند امتناع اجتماع نقیضین نیست. و درک امتناع وقوعی آن نیز نمی‌تواند از مدرکات عقل نظری باشد و می‌بایست از حس و تجربه نشأت گرفته باشد. پس حکم به نفی وقوع در خارج، حکم عقل اوّلی نخواهد بود.(همان)

دوم: میزان تکرار؛ مشخّص نیست چه میزان از تکرار برای خروج از «تصادف» لازم است؟ و آیا این درصد، نسبت به هم‌زمانی‌های معاصر مشاهده کننده سنجیده می‌شود یا همه‌ی همزمانی‌های طول تاریخ؟ با این ابهامات، ممکن است اساساً باب حصول علم از استقراء بسته شود. (همان) نتیجه این‌که، یقین‌آور بودن تجربه از طریق منطق ارسطویی با چالش روبه‌روست.

ج. تبیین اعتبار تجربه بر اساس منطق ذاتی شهید صدر

شهید صدر با طرح منطق ذاتی، در پی تبیین یقین آور بودن تجربه است. برخلاف منطق ارسطویی در پی اثبات «یقین واقعی» بود، منطق ذاتی بر اثبات «یقین شخصی» تأکید می‌کند. (صدر، ۱۳۹۱ق، ص۱۳۱ و جلالی، ۱۳۷۶، ش۷۹و۸۰)

در معرفت‌شناسی، دو مسئله‌ی اساسی وجود دارد: «سرچشمه‌ی شناخت» و «چگونگی گسترش شناخت». منطق ارسطویی و منطق ذاتی در تعیین سرچشمه‌ی شناخت با یکدیگر اختلافی ندارند؛ زیرا هر دو، سرچشمه‌ی شناخت بشری را سلسله‌ای از معارف اولیه می‌دانند.اختلاف این دو مبنا در چگونگی تکثیر معارف اولیه و تولید شناخت‌های جدید از آن‌هاست.

در منطق ارسطویی، ملازمات موضوعی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که هرگاه میان یک قضیه یا مجموعه‌ای از قضایا و قضیه‌ای دیگر ملازمه‌ای برقرار باشد، با احراز این ملازمه، حکم قضیه ملزوم به قضیه لازم تسرّی می‌یابد. شهید صدر این الگوی گسترش شناخت را «توالد موضوعی» می‌نامد.

نکته مهم آن است که در توالد موضوعی، جنبه‌های روان‌شناختی عالِم در تولید شناخت نقشی ندارند؛ بلکه صرفاً با علم به یک موضوع ــ که همان علم اولیه است

ــ و آگاهی از ملازمه موجود میان آن موضوع و موضوع دیگر، علم به لازم حاصل می‌شود. بر این اساس، ذهن و روان عالم صرفاً کاشف و ناظر بر ملازمه میان دو موضوع‌اند و در فرایند حصول شناخت جدید، نقشی فراتر از ادراک این ملازمه ایفا نمی‌کنند.

اما در منطق ذاتی، آنچه به‌طور خاص مورد توجه قرار می‌گیرد، ملازمه‌ی میان شناخت‌های تحقّق‌یافته در ذهن و روان عالِم است. به این معنا که ممکن است تحقّق یک شناخت در ذهن عالِم، با تحقّق شناختی دیگر ملازمه داشته باشد، بی‌آنکه میان موضوعات این دو شناخت در جهان واقع، ملازمه‌ای برقرار باشد. این الگوی گسترش شناخت، «توالد ذاتی» نامیده می‌شود.

بر این اساس، منطق ذاتی معتقد است که شناخت‌های اولیه انسان، گاه از طریق توالد موضوعی، یعنی با ادراک ملازمه‌ی واقعی میان دو موضوع، و گاه از طریق توالد ذاتی، یعنی با تحقّق ملازمه میان دو شناخت در ذهن عالِم، گسترش می‌یابند. البته، در برخی موارد، تولّد یک شناخت جدید مستلزم به‌کارگیری هر دو شیوه در طول یکدیگر است.

از منظر منطق ذاتی، در فرایند دستیابی به یقین از طریق تجربه، ابتدا احتمال، بر اثر استقراء و مشاهده و از رهگذر توالد موضوعی، تقویت می‌شود و به مراتب بالایی از ظن می‌رسد. بااین‌حال، از آنجا که توالد موضوعی به‌تنهایی توانایی رساندن انسان به یقین را ندارد، در این مرحله، توالد ذاتی وارد عمل می‌شود. بدین معنا که در ذهن عالِم، میان ظنّ قویِ حاصل از استقراء و یقین، ملازمه‌ای برقرار می‌شود و در نتیجه، شناخت استقرایی در ذهن او به مرتبه‌ی یقین می‌رسد. (صدر، ۱۳۹۱ق، ص۱۳۱ و جلالی، ۱۳۷٦، ش۷۹و۸۰)

بر اساس هر یک از دو مبنای منطق ارسطویی و منطق ذاتی، هنگامی که انسان در اثر تجربه به «یقین» دست می‌یابد، صغرای دلیل «حجیّت ذاتی قطع» محقّق می‌شود. بنابراین، از منظر عقل نظری، اثبات حجیّت برای تجربه‌هایی که به تولید یقین در انسان نمی‌انجامند، امکان‌پذیر نیست.

۳-۲. اعتبار تجربه از منظر عقل عملی

مشهور دانشمندان تفاوت عقل عملی با نظری را در مُدرَکات آنها می‌دانند. مُدرَک عقل نظری «هست و نیست»هاست و مدرَک عقل عملی «باید و نباید ، شایسته و ناشایسته ، خوب و بد» است (اصفهانی، ۱۳۷٤ق ، ج۲، ص ۳۱۲).

رسالت این نوشتار پاسخ به این سوال است که : آیا حتی در صورت «ظن‌آور» بودن تجربه، باز هم عقل عملی حکم می‌کند که «عمل به تجربه خوب، شایسته است و باید انجام شود»؟

مبانی مختلف در عقل عملی، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش می‌دهند. از آنجا که مبانی گوناگون عقل عملی در کتاب‌های اصولی به‌صورت مستقل و منقّح بررسی نشده‌اند، ابتدا با بهره‌گیری از منابع اصولی و فلسفه اخلاق، تبیینی مختصر از این مبانی ارائه می‌کنیم و سپس تأثیر هر یک را بر اعتبار تجربه واکاوی خواهیم کرد.

الف. نظریه ضرورت بالقیاس

تبیین مختصر نظریه

تعبیر «باید» در جمله «فلان کار باید انجام بگیرد»، ممکن است کاربردی اِخباری یا اِنشایی داشته باشد. کاربرد اِخباری به معنای وجود رابطه‌ای واقعی میان فعل اختیاری و هدف مطلوب اخلاقی است؛ مانند آنکه پزشک بگوید: «باید این دارو را مصرف کنی». مقصود این است که میان مصرف دارو و سلامت بیمار رابطه‌ای واقعی وجود دارد. در کاربرد اِنشایی، «باید» به‌جای هیئت امر و نهی به کار می‌رود؛ اما این کاربرد صرفاً اعتباری بی‌پایه نیست، بلکه حقیقتی در ورای آن نهفته است که این اعتبار از آن واقعیت نفس‌الأمری حکایت می‌کند. به بیان دیگر، چون میان فعل و هدف مطلوب رابطه‌ای واقعی وجود دارد، برای تحقق آن هدف، انجام‌دادن آن فعل ضرورت می‌یابد.(مصباح یزدی، ص ۷۷)

«خوب» و «بد» نیز، مانند «باید» و «نباید»، مفاهیمی ناظر به واقعیت‌اند. هنگامی که هر فعل اختیاری با کمال مطلوب سنجیده می‌شود، از نظر عقلی دست‌کم دو حالت ممکن است پدید آید:

۱. میان فعل و کمال مطلوب رابطه‌ای مثبت برقرار باشد؛ به این معنا که انجام آن فعل، ما را در دستیابی به کمال نهایی یاری کند. در این صورت، آن فعل را «خوب» می‌دانیم.

۲. میان فعل و کمال مطلوب رابطه‌ای منفی برقرار باشد؛ به این معنا که انجام آن فعل، ما را از دستیابی به کمال مطلوب بازدارد. در این صورت، آن فعل را به صفت «بد» متّصف می‌کنیم.

بنابراین، خوب یا بد بودن فعل، به معنای وجود رابطه‌ای مثبت یا منفی میان آن فعل و تحقّق اهداف مطلوب است.(همان، ص ۱۰۳)

تطبیق این نظریه بر شناختهای تجربی

بنابراین، بر اساس این نظریه، برای آنکه فعلی مصداق عناوین «باید» و «خوب» قرار گیرد، لازم است پیش از آن، رابطه میان آن «فعل» و «هدف مطلوب» احراز شده باشد. بر این اساس، باید ابتدا رابطه میان «عمل به تجربه» و تحقّق اهداف احراز شود؛ اهدافی که در عام‌ترین فرض، عبارت‌اند از «دستیابی به مصالح و ایمنی از مفاسد». احراز این رابطه ممکن است از طریق برهان عقلی، تجربه یا وحی صورت گیرد. بااین‌حال، عقل و تجربه، با توجه به اشکالاتی که پیش‌تر به برخی از آن‌ها اشاره شد، نمی‌توانند این رابطه را احراز کنند.

نتیجه آنکه بر اساس این مبنا، نمی‌توان حکم یا ادراک عقل عملی به «لزوم» یا «مطلوبیت عمل به تجربه ظن‌آور» را اثبات کرد؛ مگر آنکه در صورت عدم امکان تحقّق اهداف مطلوب، اهداف جایگزینی در نظر گرفته شوند و عقل بتواند رابطه‌ی میان «عمل به تجربه» و «تحقّق اهداف جایگزین» را درک کند.

برای مثال، اگر دستیابی به «درک واقع» به‌عنوان هدف مطلوب، از طریق تجربه میسّر نباشد، هدف مطلوب بعدی می‌تواند «درک ظنّی واقع» باشد؛ یعنی «درک واقع تا آنجا که ممکن است». در این صورت، می‌توان گفت عقل، رابطه میان «عمل به تجربه» و «درک ظنّی واقع» را درک می‌کند.

همچنین، احراز رابطه‌ی میان «عملِ تجربه‌شده» و «هدف مطلوب» از طریق وحی نیز قابل بررسی است. روایات متعددی درباره‌ی عمل به تجربه وجود دارد که

ممکن است ادعا شود بر وجود چنین رابطه‌ای دلالت می‌کنند.

ب. نظریه تطابق آراء عقلا

تبیین مختصر نظریه

بنابر نظر برخی از دانشمندان، احکام عقل عملی از جمله قضایای مشهوره به‌شمار می‌آیند. (اصفهانی،۱۳۷٤ق ، ج۲، ص ۳۱۱) مشهورات در دانش منطق، یکی از مبادی قیاس به شمار می‌روند. قضایای مشهوره، قضایایی هستند که مورد اتّفاق عقلا باشند. این قضایا نیز، همچون یقینیات، مفید تصدیق جازم‌اند؛ با این تفاوت که ملاک صدق در قضایای برهانی و یقینی، مطابقت تصدیق جازم با «واقع» است، درحالی‌که ملاک صدق در قضایای مشهوره، مطابقت آن با «آرای عقلا» است (همان، ص ۳۱۱و۳۱٦).

بنابراین وقتی عقل عملی «العدل حَسَنٌ» را درک می‌کند به معنا آن نیست که عدل مشتمل بر مصلحت است بلکه به معنای آنست که عقلا همه متّفق هستند که شخص عادل مستحقّ مدح است(همان، ۳۱۳).

البته، آنچه موجب می‌شود عقلا انجام‌دهنده فعلی را مدح یا ذم کنند، وجود «مصلحت یا مفسده‌ی عمومی» در آن فعل است؛ خواه آن فعل علّت تحقّق مصلحت یا مفسده باشد و خواه صرفاً مقتضی آن.(همان، ۳۱۹)

برخی از دانشمندان، در شمار اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح، افزون بر وجود مصلحت یا مفسده‌ی عمومی، کمالات و نقصان‌های نوعی (مانند علم و جهل) را نیز برشمرده‌اند.(مظفر ، زارعی، ۱۳۸۷، ص۲۳۳). اما اگر مدح و ذم عقلا ناشی از خُلق انسانی یا عواطف و احساسات و یا عادات عرفی باشد، از جمله مصادیق حکم عقل عملی به شمار نمی‌رود (همان).

تطبیق این نظریه بر شناختهای تجربی

اگرچه عمل به تجربه مورد توافق همه‌ی عقلاست، با توجه به قیود و ضوابطی که در این مبنا برای عقل عملی برشمرده شده است، نمی‌توان به‌طور کلّی «حُسن عقلیِ عمل به تجربه» را اثبات کرد؛ زیرا بر اساس این مبنا، عمل به تجربه تنها در صورتی

از «حُسن عقلی» برخوردار است که تحقّق مصلحت عمومی بر آن متوقّف باشد یا ترک آن به مفسده‌ای عمومی بینجامد. همچنین، ممکن است ادّعا شود که «عمل به تجربه» از ویژگی‌های کمالی نوع انسان است و ترک آن، نقصانی برای نوع انسان به شمار می‌رود.

افزون بر این، بر اساس این مبنا، ادراک عقل عملی مبتنی بر آن است که عقل نظری پیش‌تر مصلحت یا مفسده‌داشتنِ یک فعل و نیز کمال یا نقصان‌بودن آن را تشخیص داده باشد. بنابراین، بحث باید در خصوص چیستی «مصلحت» و «کمال» و نیز راه‌های احراز آن‌ها برای عقل انسان پیگیری شود.

ج. نظریه‌ی اعتباریات

تبیین مختصر نظریه

در منطق تعقلی، «بدیهیات اولیه‌ی تصدیقیه» قضایایی تصدیقی و ثابت‌اند که میان همه‌ی انسان‌ها مشترک‌اند. در مقابل، منطق تجربی، همه‌ی علوم تصدیقی را ناشی از ارتباط انسان با محیط طبیعی یا اجتماعی می‌داند. بر این اساس، انسان‌هایی که در محیط‌های متفاوت رشد می‌کنند، ممکن است به قضایای تصدیقی متفاوتی معتقد باشند.(طباطبایی، مطهری، ، ج۲، ص ١٤٥).

در نظریه‌ی سوم اعتباریات، ادراکات انسان به دو دسته‌ی حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. ادراکات حقیقی، انکشاف‌ها و انعکاس‌های ذهنیِ واقع و نفس‌الامرند؛ اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن برای رفع نیازهای حیاتی خود می‌سازد و از جنبه‌ی قراردادی و اعتباری برخوردارند. بنابراین، ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیرضروری‌اند.(همان،ص ١٤٤) به بیان دیگر، ادراکات اعتباری، اولاً، ارزش منطقی ندارند؛ ثانیاً، با تغییر نیازهای طبیعی و عوامل محیطی دگرگون می‌شوند؛ و ثالثاً، قابلیت ارتقا و تطور دارند. دلیل این امر آن است که این ادراکات، مولود «اصل کوشش برای حیات» و تابع «اصل انطباق با نیازها» هستند.(همان،ص ١٤٩).

هیچ مفهوم اعتباری با مفهوم حقیقی یا مفهوم اعتباری دیگری، رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری ندارد. بنابراین، برهانی که مقدمات آن از حقایق تشکیل شده است،

نمی‌تواند مدعایی اعتباری را اثبات کند؛ همان‌گونه که دلیلی متشکّل از مقدمات اعتباری، حقیقتی را اثبات نمی‌کند. همچنین، نمی‌توان از مقدمات اعتباری، برهانی تشکیل داد و به نتیجه‌ای اعتباری دست یافت.(همان، ص ۱۷۳).

در امور اعتباری، اعتبارکننده برای دستیابی به هدف، مصلحت یا غایتی خاص، دست به اعتبار می‌زند؛ ازاین‌رو، اعتباری را برمی‌گزیند که او را بهتر به هدف و مصلحت مطلوب برساند. بنابراین، تنها معیار عقلانیِ سنجش اعتباریات، لغویت یا عدم لغویت اعتبار است.(همان، ص ۱۷۵). یعنی اعتباری که منجر به تحقق هدف مطلوب نشود لغو خواهد بود.

اعتبار، معلول اقتضای قوای فعّاله طبیعی و تکوینی انسان است. ازآنجاکه فعالیت برخی از این قوا به اجتماع وابسته نیست، اعتباریات به دو قسم تقسیم می‌شوند: ۱. اعتباریات پیش از اجتماع: اعتباریاتی که قائم به شخص هستند. ۲. اعتباریات پس از اجتماع: اعتباریاتی که قائم به مجتمع‌اند.(همان، ص ۲۰۲).

اعتباریات قبل الاجتماع که ثابت و مشترک بین همه‌ی انسانهاست «اعتباریات عامه» نامیده می‌شود. برخی از «اعتباریات عامّه» از این قرار است:

اعتبار وجوب

هنگامی که انسان احساس گرسنگی می‌کند، این باور در ذهن او شکل می‌گیرد که «برای سیر شدن، ضرورت دارد که غذا بخورم». در واقع، نسبت ضرورت و وجوب میان «نیاز بدن» و «غذا» برقرار است که با انجام فعل خوردن و به‌کارافتادن دستگاه گوارش، نیاز بدن برطرف می‌شود. بااین‌حال، انسان این نسبت ضرورت را میان «غذا خوردن خود» و «سیر شدن» برقرار می‌کند و چنین می‌اندیشد: «من باید غذا بخورم تا سیر شوم». در حقیقت، انسان با توجه به نسبتی که میان غذا خوردن و برآورده‌شدن نیاز بدن وجود دارد، وجوب را برای فعل خود اعتبار می‌کند. بر این اساس، هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، با اعتقاد به نوعی وجوب و ضرورت همراه است.

حسن و قبح

ما بسیاری از موجودات و حوادث را دوست می‌داریم و آن‌ها را «خوب» می‌شماریم؛

در مقابل، بسیاری دیگر را ناخوشایند می‌دانیم و «بد» به شمار می‌آوریم. این در حالی است که ممکن است برخی انسان‌ها آنچه را از نظر ما خوب است، بد بدانند و آنچه را ما بد می‌دانیم، خوب بشمارند. این نسبیت بدان معناست که خوبی و بدی ساخته‌ی ذهن ما هستند و آنچه در واقع وجود دارد، ملایمت و سازگاری یک حادثه یا موجود با قوای ما یا عدم ملایمت و سازگاری آن با این قواست. هنگامی که حادثه‌ای با قوای من ملایمت و سازگاری داشته باشد، خوبی آن را اعتبار می‌کنم و به آن علاقه‌مند می‌شوم؛ درحالی‌که ممکن است همان حادثه با قوای شخص دیگری سازگار نباشد و او در نتیجه، بدی آن را اعتبار کند و از آن بیزار شود.

میان اعتبار «وجوب» و اعتبار «خوبی و بدی» نیز ارتباط وجود دارد. انسان‌ها فعلی را بر خود واجب می‌دانند که آن را خوب می‌شمارند و ترک فعلی را بر خود لازم می‌دانند که آن را بد به شمار می‌آورند.(همان).

اعتبار علم

انسان در فعالیت‌های خود، ازجمله دیدن، شنیدن، رفتن و خوردن، با واقعیت هستی سروکار دارد. ازاین‌رو، ناگزیر است چنین اعتبار کند که آنچه به آن علم دارد، واقعاً در خارج وجود دارد. این مطلب، در مباحث اصول فقه، با بحث «حجیت قطع» ارتباط دارد.(همان، ص ۲۱۰)

با توجه به قریحه‌ی مسامحه‌ای که بر اساس قاعده‌ی «انتخاب اخف و اسهل» در انسان شکل گرفته است، انسان امور کم‌اهمیت را به «عدم» ملحق می‌کند. برای مثال، در مواردی که دو طرف یک امر ظنی اهمیت چندانی ندارند، اساسا به آن اعتنا نمی‌کند؛ در مقابل، گاه «ظن قوی» را در حکم «علم» به شمار می‌آورد. اعتبار علم برای ظن اطمینانی نیز از جمله‌ی اعتباریات عامه‌ی پیش از اجتماع است.(همان؛ ص ۲۱۱)

هرگاه انسان به وجود چیزی علم داشته باشد، تا زمانی که به عدم وجود آن علم پیدا نکند، علم پیشین خود را معتبر می‌داند؛ هرچند اکنون دچار شک شده باشد. همچنین، اگر در خوبی یکی از دو فعل مردد باشد، به ارتکاب هر دو فعل مبادرت می‌ورزد و اگر نداند فعلی خوب است یا بد، در برابر آن توقف می‌کند. این موارد در

علم اصول، با چهار اصل عملیِ استصحاب، احتیاط، برائت و تخییر ارتباط دارند که مباحث مفصلی درباره‌ی آن‌ها مطرح شده است.(همان، ص ۲۱۲)

تطبیق این نظریه بر شناختهای تجربی

بر اساس این نظریه، اگر تجربه برای شخصی ظن قوی ایجاد کند و این ظن به امور مهم مربوط باشد، به‌گونه‌ای که ذهن وی آن را در حکم «علم» اعتبار کند، ازآنجاکه مفاد تجربه را مطابق با واقع می‌پندارد (بر اساس اعتبار واقع‌نمایی علم)، با توجه به مفاد تجربه، رفتاری را که خوب یا بد می‌شمارد، انجام می‌دهد یا ترک می‌کند و انجام یا ترک آن را بر خود واجب و ضروری می‌داند.

اما اگر تجربه صرفاً موجب پیدایش ظن شود و این ظن به حد اطمینان نرسد، شخص، اگرچه مفاد تجربه را مطابق با واقع نمی‌پندارد، در واقعی‌بودن خلاف آن نیز تردید می‌کند. به بیان دیگر، تجربه مانع از آن می‌شود که شخص به خلاف مفاد آن علم پیدا کند، آن را خوب بشمارد و انجامش را بر خود لازم بداند. در چنین وضعیتی، شخص احتیاط می‌کند؛ نظیر آنچه در قاعده‌ی «دفع ضرر محتمل» مطرح می‌شود. در واقع، احتیاط در اینجا به معنای عمل بر اساس علم حاصل از این قاعده است؛ زیرا شخص میان دو راه مردد است که یکی ایمنی قطعی دارد و دیگری فاقد ایمنی قطعی است. ازاین‌رو، راهی را انتخاب می‌کند که به ایمنی آن علم دارد.

برای مثال، اگر مفاد تجربه چنین باشد که «اکتفا به تشویق مادی به تغییر مستمر در رفتار نمی‌انجامد»، این تجربه، اگرچه موجب حصول علم واقعی یا اعتباری نمی‌شود، مانع از آن است که شخص به تحقق هدف از طریق اکتفا به تشویق مادی یقین پیدا کند. در مقابل، راهی که می‌تواند به تحقق هدف بینجامد، عمل به مفاد تجربه و افزودن تشویق‌های غیرمادی است.

حال، اگر در همین فرض، تجربه‌ای معارض با این مضمون وجود داشته باشد که «افزودن تشویق مادی به تشویق غیرمادی مانع از تغییر رفتار می‌شود و باید تنها از یک نوع تشویق استفاده کرد»، شخص به دلیل فقدان علم، توقف می‌کند؛ به این معنا که هیچ‌یک از دو راه را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد و خود را به انجام هیچ‌یک ملزم نمی‌داند.

همچنین، اگر شخصی به تأثیر تشویق‌های مادی در کودکان علم داشته باشد و سپس با تجربه‌ای مواجه شود که مفاد آن چنین است: «تشویق‌های مادی در دوره‌ی نوجوانی کاملاً بی‌اثرند»، چنانچه این تجربه صرفاً برای او ظن‌آور باشد، از علم پیشین خود دست نمی‌کشد و همچنان به تشویق مادی نوجوان ادامه می‌دهد.

د. نظریه الزام وجدانی

تبیین مختصر نظریه

در این دیدگاه، الزام‌های اخلاقی، مانند «باید عدالت ورزید» و «نباید ظلم کرد»، واقعیت‌هایی مستقل‌اند که انسان آن‌ها را به‌صورت وجدانی درک می‌کند. این الزام‌ها نه قراردادی‌اند، آن‌گونه که نظریه‌ی اعتباریات بیان می‌کند، و نه به پیامدها وابسته‌اند، آن‌گونه که نظریه‌ی ضرورت بالقیاس اقتضا دارد. (آملی لاریجانی، ۱۳۹۹، نشست سوم)

نکته‌ی مهم آن است که این الزام‌های وجدانی به «خود فعل» مربوط می‌شوند، نه به نتیجه‌ای که ممکن است از آن حاصل شود. به بیان دیگر، عدالت از آن جهت که عدالت است، الزام‌آور است؛ حتی اگر هنوز هیچ نتیجه‌ای بر آن مترتب نشده باشد.

انسان‌ها این الزام‌ها را وجداناً درک می‌کنند؛ بنابراین، منشأ آن‌ها لزوم عقلی نیست، بلکه مرتبه‌ی دیگری از نفس است. دسترسی ما به این لزوم‌ها و مفهوم‌سازی از آن‌ها، مانند سایر علوم حصولی، صورت می‌گیرد. برای مثال، می‌توان آن را با مفهوم علیت، که از معقولات ثانی فلسفی است، مقایسه کرد. همان‌گونه که انسان یک یا چند مصداق علیت را در نفس خود به‌صورت شهودی و حضوری می‌یابد، سپس مفهوم علیت را از آن انتزاع می‌کند و بر سایر موارد تطبیق می‌دهد، در مورد لزوم‌های اخلاقی نیز همین فرایند رخ می‌دهد.

برای مثال، انسان لزوم عدالت را در وجدان خود می‌یابد، مفهوم یک لزوم اخلاقی را از آن انتزاع می‌کند و سپس آن را بر دریافت‌های دیگر انسان‌ها تطبیق می‌دهد. بنابراین، هنگامی که می‌گوییم همه باید به عدالت رفتار کنند، لازم نیست علم من به همه‌ی گزاره‌هایی که دیگران بیان می‌کنند، حضوری باشد؛ بلکه علم من به آنچه خود وجداناً درک می‌کنم، حضوری است و علم من به مصادیق و دریافت‌های دیگران، حصولی خواهد بود.

تطبیق این نظریه بر شناختهای تجربی

در تجربه‌هایی که به امور مهم و غیرقابل‌تدارک مربوط می‌شوند، لزوم عمل به مفاد آن‌ها وجداناً درک می‌شود؛ اما در مواردی غیر از این، درک وجدانیِ لزوم عمل با تردیدهایی همراه است. البته روشن است که درک وجدانی، به‌خودی‌خود، قابلیت اقامه‌ی استدلال ندارد.

هـ. جمع بندی نظریات عقل عملی

ارزیابی و صحت‌سنجی نظریه‌های مطرح‌شده درباره‌ی عقل عملی، مستلزم بررسی و ارزیابی ادله و شواهد ارائه‌شده از سوی صاحبان این نظریه‌هاست؛ امری که از ظرفیت و رسالت این نوشتار خارج است. از آنجا که تاکنون تأثیر مبانی مختلف عقل عملی بر حجیت تجربه بررسی نشده است، این مقاله صرفاً درصدد ترسیم این تأثیرگذاری بر اساس هر یک از مبانی مذکور است.بنابراین، صرف‌نظر از صحت یا سقم هر یک از این مبانی، در جمع‌بندی نظریه‌های پیش‌گفته می‌توان گفت که دست‌کم پنج عامل در اعتباربخشی عقل عملی به «تجربه‌های ظن‌آور» تأثیرگذارند:

۱. رعایت احتیاط؛ بر اساس نظریه‌ی ضرورت بالقیاس و نظریه‌ی اعتباریات.

۲. تأمین مصلحت عمومی و جلوگیری از مفسده‌ی عمومی؛ بر اساس نظریه‌ی تطابق آرای عقلا.

۳. کمال یا نقص نوعی؛ بر اساس نظریه‌ی تطابق آرای عقلا.

٤. تکرار تجربه؛ بر اساس نظریه‌ی لزومات وجدانی.

۵. اهمیت موضوع تجربه؛ بر اساس نظریه‌ی لزومات وجدانی.

٤. حجیت مدرکات و احکام عقل عملی

اثبات حجیت مدرکات «قطعی» عقلی، از دو مسیر امکان پذیر است، اول: اثبات ذاتی بودن حجیت قطع. دوم: اثبات وجود «ملازمه بین احکام عقلی و شرعی» . اما برای اثبات حجیّت مدرکات «ظنّی» عقلی، بنابر تصریح برخی از دانشمندان باید دلایل دیگری جستجو کرد. (صدر، ۱٤۱۸،ج۲، ص ۲۹۲).

تقسیم‌بندی مدرکات عقل به «قطعی» و «ظنی» زمانی ممکن است که مراد از

عقل، برهان و استدلال باشد. در این صورت، میزان اثبات حکم برای موضوع، یعنی اینکه آیا حکم همواره صادق است یا فقط در بیشتر موارد صدق می‌کند، تعیین‌کننده‌ی قطعیت یا ظنیت آن خواهد بود.

مراد از عقل در این مقام، حکم عقل عملی است که بنا بر بیشتر نظریه‌های پیش‌گفته، مبتنی بر برهان نیست. بنابراین، می‌توان گفت در هر یک از چهار نظریه، در صورت تحقق شرایط لازم، عقل به «لزوم یا رجحان عمل به تجربه‌های ظن‌آور» حکم قطعی می‌کند.

از میان چهار نظریه‌ی مذکور، نظریه‌ی لزومات وجدانی اساساً منشأ این بایدها و نبایدها و خوبی‌ها و بدی‌ها را عقل نمی‌داند. بنابراین، اگر ادعا شود که این درک وجدانی، درکی قطعی از لزوم است، حجیت ذاتی قطع برای اعتباربخشی به آن کفایت می‌کند؛ اما اگر این درک وجدانی قطعی نباشد، از آنجا که ناشی از حکم عقل نیست، قاعده‌ی ملازمه در مورد آن جاری نخواهد بود.

نظریه‌ی اعتباریات، عمل به تجربه‌های ظن‌آور را مستلزم احتیاط می‌داند؛ بنابراین، اگر عمل به مفاد تجربه با احتیاط ناسازگار باشد، عقل حکمی به لزوم عمل به آن نخواهد داشت. در نظریه‌ی ضرورت بالقیاس نیز، اگر «درک ظنی واقع» مطلوب باشد، عقل به لزوم عمل به تجربه برای دستیابی به آن حکم می‌کند؛ البته به این شرط که احتیاط، به معنای دستیابی قطعی به واقع، ممکن نباشد.

در نظریه‌ی تطابق آرای عقلا، اعم از اینکه تجربه موجب قطع شود یا ظن، آنچه عمل به تجربه را لازم می‌سازد، وجود مصلحت عمومی، نبود مفسده‌ی عمومی یا تحقق نقصان نوعی در صورت ترک عمل به تجربه است. بنابراین، در تجربه‌های پرتکرار یا تجربه‌های مربوط به موضوعات مهم، از آنجا که بی‌اعتنایی به مفاد تجربه از نظر عقلا می‌تواند نشان‌دهنده‌ی نقصان نوعی باشد، عمل به تجربه لازم خواهد بود.

با توجه به مباحث پیش‌گفته، می‌توان درباره‌ی «تجربه‌های ظن‌آور» چنین نتیجه گرفت: اگر مفاد تجربه با احتیاط موافق باشد و تجربه نیز از نظر کمّی پرتکرار یا از نظر موضوعی مهم باشد، بنا بر همه‌ی مبانی، عمل به مفاد تجربه مطلوب، بلکه لازم است.

در مقابل، اگر مفاد تجربه با احتیاط موافق نباشد و تجربه نیز نه از نظر کمّی پرتکرار باشد و نه از نظر موضوعی اهمیت داشته باشد، بنا بر هیچ‌یک از مبانی، عمل به مفاد تجربه مطلوب نخواهد بود. در مواردی غیر از این دو صورت، مطلوبیت عمل به تجربه بر اساس نظریه‌های مختلف متفاوت خواهد بود.

بر فرض اینکه بر اساس هر یک از مبانی، مطلوبیت عمل به تجربه از منظر عقل اثبات شود، برای اثبات حجیت شرعی آن، به اثبات قاعده‌ی ملازمه نیازمندیم.

قاعده‌ی ملازمه به‌تفصیل از سوی اصولیان بررسی شده است و طرح ادله و دیدگاه‌های موافق و مخالف آن، از محدوده‌ی این نوشتار خارج است. بااین‌حال، پرسشی که باید مورد توجه قرار گیرد، این است: «آیا بر فرض پذیرش قاعده‌ی ملازمه، این قاعده احکام ترجیحی عقل را نیز دربرمی‌گیرد یا صرفاً به احکام لزومی عقل اختصاص دارد؟» به بیان دیگر، اگر عقل به رجحان عمل به تجربه حکم کند، نه به لزوم آن، آیا می‌توان به‌واسطه‌ی قاعده‌ی ملازمه، رجحان شرعی آن را اثبات کرد؟

پاسخ به این پرسش، به بررسی ادله‌ی اثبات قاعده‌ی ملازمه بستگی دارد و ممکن است هر یک از این ادله، اقتضای متفاوتی داشته باشد.

۵. اعتبار تجربه از منظر ادله لفظی

آیات و روایات متعددی بر لزوم یا رجحان عمل به حکم عقل دلالت دارند و ترک عمل به آن را نکوهش می‌کنند. بنابراین، اگر «عمل به تجربه» مصداق «عمل به حکم عقل» باشد ـ چنان‌که روایات متعددی بر این امر دلالت دارند ـ می‌توان مطلوبیت عمل به تجربه را اثبات کرد.

در گام نخست، باید روشن شود که مراد از «عقل» در ادله‌ی لفظی چیست. دوم، آیا موضوع این ادله همه‌ی موارد حکم عقل را دربرمی‌گیرد یا به موضوعات خاصی، همچون موضوعات اعتقادی، اختصاص دارد؟ سوم، آیا عمل به تجربه‌ی ظن‌آور، مصداق عمل به حکم عقل به شمار می‌رود؟

روایاتی که رابطه‌ی میان عقل و تجربه را بیان می‌کنند، ما را از طی این مراحل بی‌نیاز می‌سازند؛ زیرا در این روایات، عمل به تجربه از ثمرات عقل یا یکی از مصادیق آن دانسته شده است. ازاین‌رو، هر معنایی که برای عقل در نظر گرفته شود،

تجربه نیز در قلمرو آن قرار می‌گیرد و عمل به آن، راجح یا لازم خواهد بود. برخی از این روایات عبارت‌اند از: **قَالَ امیرالمؤمنین فِي وَصِيَّتِهِ لِلْحَسَنِ علیهماالسلام:« ... وَ الْعَقْلُ حِفْظُ التَّجَارِبِ وَ خَيْرُ مَا جَرَّبْتَ مَا وَعَظَكَ** (حرانی ، ۱۳۶۳، ص ۸۰).

الْعَاقِلُ مَنْ وَعَظَتْهُ التَّجَارِبُ. (حرانی ، ۱۳۶۳، ص ۸۵).

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَتَّغِرُ الصَّبِيُّ لِسَبْعٍ وَ يُؤْمَرُ بِالصَّلَاةِ لِتِسْعٍ وَ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ لِعَشْرٍ وَ يَحْتَلِمُ لِأَرْبَعَ عَشْرَةَ وَ يَنْتَهِي طُولُهُ لِإِحْدَى وَ عِشْرِينَ سَنَةً وَ يَنْتَهِي عَقْلُهُ لِثَمَانٍ وَ عِشْرِينَ إِلَّا التَّجَارِبَ(کلینی، ۱۴۰۷، ج۷، ص۹۷).

وَ قَالَ علیه السلام الْعَقْلُ عَقْلَانِ عَقْلُ الطَّبْعِ وَ عَقْلُ التَّجْرِبَةِ وَ كِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى الْمَنْفَعَةِ وَ الْمَوْثُوقُ بِهِ صَاحِبُ الْعَقْلِ وَ الدِّينِ وَ مَنْ فَاتَهُ الْعَقْلُ وَ الْمُرُوَّةُ فَرَأْسُ مَالِهِ الْمَعْصِيَةُ..(مجلسی ، ۱۴۰۷، ج۷۵، ص۶)

دو روایت نخست از نظر صدور معتبر است و به خوبی ثابت می‌نماید که عمل به تجربه، مصداق عمل به عقل است. و این عقل واجب الاتباع به هر معنایی که باشد بر عمل به تجربه تطبیق می‌گردد.

اعتبار روایت چهارم از نظر صدور جای گفتگو دارد.

۶. اعتبار سنجی تجربه از منظر سیره و بناء عقلا

حجیت سِیَر عقلاییه زمان معصومین علیهم‌السلام و سِیَر عقلاییه مستحدثه در جای خود مورد بررسی قرار گرفته است و مبانی مختلفی در اثبات حجیت یا عدم اثبات حجیت مطرح گردیده است (لجنة من المحققین، ۱۳۹۷، ص ۱۰)

آنچه در این نوشتار باید مورد توجه قرار بگیرد، اثبات وجود «سیره بر عمل به تجارب» و احراز «وجود شرایط حجیت در سیره‌ی عمل به تجارب» است..

۶-۱. قرائن وجود «سیره‌ی عقلاء معاصر بر عمل به تجارب»

محققان علم اصول راههای متعددی را برای احراز تحقق سیره برشمرده‌اند (لجنة من المحققین، ۱۳۹۷، ص۵۹) که برخی از آنها برای احراز وجود سیره بر «عمل به تجربه» قابل تصویر است.

الف. استقراء رفتارها و ارتکازات عقلایی

بررسی فرهنگ‌ها و جوامع مختلف نشان می‌دهد که عمل بر اساس تجربه و درس‌آموزی از رویدادها، رفتاری پسندیده و مورد توصیه است و عقلای جوامع گوناگون به آن پایبندند؛ در مقابل، بی‌اعتنایی به تجارب نکوهش می‌شود. یکی از راه‌های احراز وجود یک ارتکاز در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف، بررسی ضرب‌المثل‌های رایج در آن‌هاست. با بررسی ضرب‌المثل‌های رایج در جوامع گوناگون، به نظر می‌رسد ارتکاز عمومی عقلا بر مطلوبیت یا ضرورت عمل به تجربه است.

نکته: در این بحث، به سیره‌ی دانشمندان معاصر در اهتمام به پژوهش‌های تجربی استناد نمی‌شود؛ زیرا تحولات تاریخی، رویکردهای علمی و عوامل اجتماعی ـ سیاسی مانع از آن است که بتوان این سیره را به‌طور مطلق، به‌عنوان سیره‌ی عقلا تلقّی کرد.

ب. تحلیل وجدانی مطلوبیت عمل به تجربه

هر انسانی با عرضه‌ی موضوع استفاده از تجارب خود و دیگران به وجدان و ارتکاز خویش، به‌روشنی درمی‌یابد که عمل به تجربه، شایسته و مطلوب و گاه بایسته و ضروری است؛ حتی اگر تجربه‌ها ظن‌آور باشند. همچنین، درمی‌یابد که این درک ناشی از ویژگی‌های شخصی، فرهنگی یا زمانی نیست، بلکه ریشه در یک «ارتکاز انسانی» دارد که در نهاد بشر قرار داده شده است.

۶-۲. قرائن وجود سیره‌ی عقلایی در عصر معصومان (ع) بر عمل به تجربه

با توجه به یافته‌های پیشین، یعنی دریافت وجدانیِ مطلوبیت عمل به تجربه و ارتکاز انسانیِ ناشی از آن، که مستقل از عوامل شخصی، فرهنگی و جغرافیایی است، می‌توان سیره‌ی عقلا بر عمل به تجربه را به دوران معصومین (ع) نیز تعمیم داد. این ارتکاز، همزاد بشر بوده است. چه‌بسا بتوان گفت خداوند در آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی مائده، همین ویژگی ارتکازی انسان، یعنی بهره‌گیری از تجارب خویش و مشاهده‌ی تجارب دیگران، را بستری قرار داده است تا به بشر بیاموزد چگونه با جسد میت مواجه شود.

وجود این سیره در میان اقوام معاصر، با تفاوت‌های چشمگیر عقیدتی، فرهنگی و جغرافیایی، نشان می‌دهد که عمل به مفاد تجربه صرفاً ناشی از ویژگی‌های قومی یا فرهنگی نیست، بلکه ریشه در نهاد انسان دارد و در همه‌ی اعصار وجود داشته است.

این نکته، عدم ردع شارع از چنین سیره‌ای را نیز توجیه می‌کند. اگر امری تا این اندازه در نهاد بشر ریشه‌دار باشد و شارع آن را به‌طور مطلق یا در امور دینی ممنوع کرده باشد، با توجه به رسوخ عمیق این ارتکاز و بی‌توجهی مردم به ممنوعیت آن، انتظار می‌رود ردعی صریح و قوی از سوی شارع صادر شود. از آنجا که ردع باید با امر مورد ردع تناسب داشته باشد، ردع از چنین ارتکاز راسخی باید به‌گونه‌ای صورت می‌گرفت که آثار آن به‌وضوح در روایات منعکس می‌شد؛ حال آنکه چنین ردعی در روایات به چشم نمی‌خورد.

۶-۳. احراز شرایط حجیت سیره عقلایی بر عمل به تجربه

دانشمندان علم اصول، ملاک‌هایی برای اعتبار سیره‌های عقلا ارائه کرده‌اند که بر اساس آن‌ها، برخی از اقسام سیره عقلایی معتبر شناخته می‌شوند. دو مورد از این ملاک‌ها بر «سیره عمل به تجارب» قابل تطبیق است:

۱. سیره‌های عقلایی فراگیری که در همه زمان‌ها و مکان‌ها جاری بوده و هستند.

۲. سیره‌های عقلایی‌ای که اگرچه فراگیر نیستند، اما عقلا در صورت قرار گرفتن در موقعیت مربوط، مطابق آن‌ها عمل خواهند کرد.

بر این اساس، «سیره‌ی عقلا بر عمل به تجارب» یا از نوع سیره‌های فراگیر است یا دست‌کم می‌توان گفت که هر عاقلی در موقعیت‌های مشابه، بر اساس شناخت تجربی خود عمل می‌کند.

ممکن است گفته شود که سیره‌ی عقلا در عمل به تجارب، به امور «روزمره و عرفی» محدود است و به «احکام، مطلوبات و مکروهات شرعی» تسری نمی‌یابد؛ ازاین‌رو، نمی‌توان از آن، جواز عمل به تجارب در امور شرعی را استنباط کرد.

پاسخ: اگر این سیره به‌گونه‌ای باشد که امور شرعی را نیز دربرگیرد ــ که به نظر می‌رسد چنین است ــ می‌توان از عدم ردع ائمه‌ی معصومین (ع) و تقریر آنان، جواز

عمل به این سیره را در امور شرعی استنباط کرد.

۷. قلمرو اعتبار تجربه از منظر ادله غیرلفظی

۷-۱. معیارهای تعیین قلمرو اعتبار تجربه

برای بررسی قلمرو اعتبار تجربه از منظر ادله‌ی غیرلفظی، معیارهای مرتبط با اشخاص، موضوع و روش تجربه را می‌توان در سه حوزه بررسی کرد:

الف. معیارهای تعیین قلمرو اعتبار تجربه

- اختصاص یا عدم اختصاص اعتبار تجربه به شخص تجربه‌گر و امکان یا عدم امکان تسرّی آن به اشخاص غیرتجربه‌گر.
- شرایط و ویژگی‌های لازم یا مطلوب برای برخورداری اشخاص غیرتجربه‌گر از اعتبار تجربه، در فرض امکان تسرّی اعتبار تجربه به آنان.

ب. معیارهای مرتبط با موضوع تجربه

- شمول یا عدم شمول اعتبار تجربه بر شناخت ویژگی‌های فردی و شناخت قوانین و قواعد اجتماعی.
- شمول یا عدم شمول اعتبار تجربه بر امور اصیل، انتزاعی و اعتباری.
- امکان یا عدم امکان تعمیم نتایج تجربه از شخص یا جامعه مورد تجربه به اشخاص یا جوامع دیگر.

ج. معیارهای مرتبط با روش تجربه:

- ضرورت یا عدم ضرورت وقوع تجربه در بستر طبیعی برای برخورداری از اعتبار.
- ضرورت یا عدم ضرورت تکرار مشاهده برای برخورداری تجربه از اعتبار.

۷-۲. قلمرو اعتبار تجربه از منظر عقل نظری

اگر اعتبار تجربه بر اساس ادراکات عقل نظری اثبات شود، این اعتبار به خود

تجربه‌گر اختصاص خواهد داشت؛ خواه برهان در منطق ارسطویی پذیرفته شود و خواه منطق ذاتی. در هر دو منطق، شناخت از طریق تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه حاصل می‌شود، نه از طریق تجربه دیگران. بر این اساس، ویژگی‌های تجربه‌گر، موضوع تجربه یا روش آن، در اعتبار تجربه دخالتی نخواهند داشت.

۷-۳. قلمرو اعتبار تجربه از منظر عقل عملی

الف. قلمرو اعتبار تجربه بر اساس نظریه ضرورت بالقیاس

اعتبار تجربه در این نظریه، منوط به اثبات رابطه‌ی میان عمل به تجربه و دستیابی به اهداف مطلوب، یعنی درک مصالح و ایمنی از مفاسد، است. از آنجا که این رابطه با برهان عقلی اثبات نشده است، نمی‌توان مطلوبیت مطلق عمل به تجربه را در هیچ‌یک از هفت پرسش پیش‌گفته اثبات کرد. بااین‌حال، اگر این رابطه از طریق بررسی روایات و با استناد به ادله‌ی نقلی اثبات شود، گستره‌ی اعتبار تجربه به مفاد این ادله بستگی خواهد داشت.

ب. قلمرو اعتبار تجربه بر اساس نظریه تطابق آرای عقلا

اعتبار و مطلوبیت عمل به تجربه در این نظریه، علاوه بر تطابق آرای عقلا بر «عمل به تجربه»، به یکی از دو شرط زیر وابسته است:

۱.عمل به تجربه، واسطه تحقّق مصلحت عمومی یا دفع مفسده‌ی عمومی باشد.

۲.عمل به تجربه، مصداق کمال نوعی بوده یا عدم عمل به آن، نقصان نوعی

اثبات اینکه عمل به تجربه، به‌طور کلی، موجب تحقق مصلحت عمومی یا دفع مفسده‌ی عمومی می‌شود، دشوار است. بااین‌حال، می‌توان ادعا کرد که عمل به تجربه، برای نوع انسان کمال و بی‌اعتنایی به آن، نقصان محسوب می‌شود. بنابراین، هرگاه آرای عقلا بر عمل به تجربه متفق باشد، عقل عملی به مطلوبیت و شایستگی آن حکم می‌کند.

آرای عقلا درباره‌ی عمل به تجارب خود و دیگران، در همه‌ی موضوعات (شخصی، اجتماعی، اصیل و انتزاعی) و بدون لحاظ ویژگی خاصی برای تجربه‌گر،

متطابق است. این تطابق در مورد بستر طبیعی یا ساختگی تجربه نیز وجود دارد. بااین‌حال، درباره‌ی تسری مفاد تجربه به موارد غیرمستقیم، مانند شناخت گزاره‌های انسان‌شناختی یا جامعه‌شناختی بر اساس تجارب انسانی یا اجتماعی، برای احراز تطابق آرای عقلا، بررسی عمیق‌تری لازم است.

ابهام مشابهی درباره‌ی لزوم تکرار تجربه نیز وجود دارد؛ زیرا لزوم تکرار، با توجه به موضوع تجربه و میزان همسویی مفاد آن با احتیاط، متفاوت است. در مواردی که مفاد تجربه با احتیاط موافق باشد، عقلا در موضوعات مهم، حتی در صورت غیرمکرر بودن تجربه، جانب احتیاط را رعایت می‌کنند.

ج. قلمرو اعتبار تجربه بر اساس نظریه اعتباریات

بر اساس این نظریه، اگر تجربه موجب شناخت اطمینان‌بخش شود، انسان آن را معتبر می‌داند و عمل به مفاد آن را لازم می‌شمارد. در این صورت، هیچ‌یک از ویژگی‌های تجربه‌گر، موضوع تجربه یا روش آن، در اعتبار تجربه دخالتی ندارد.

اما اگر تجربه صرفاً موجب ظن شود، شخص در صورت علم به خلاف مفاد تجربه، به آن اعتنا نمی‌کند و در غیر این صورت، مطابق احتیاط عمل می‌کند؛ خواه مفاد تجربه با احتیاط موافق باشد یا مخالف آن. در تمام این فروض، ازآنجاکه اعتبار نفسانیِ لزوم فعل یا ترک آن، به حالات علم و ظن وابسته است، تفاوتی نمی‌کند که ظن از کدام‌یک از تقسیمات تجربه، از حیث تجربه‌گر، موضوع یا روش، ناشی شده باشد.

د. قلمرو اعتبار تجربه بر اساس نظریه لزومات وجدانی

تنها دلیل این نظریه، درک وجدانی است؛ امری که بررسی گستره‌ی اعتبار تجربه را هم سهل و هم ممتنع می‌سازد: سهل از آن جهت که با مراجعه به وجدان شخصی می‌توان به گستره‌ی اعتبار تجربه پی برد و ممتنع از آن جهت که تعیین دقیق حدود و ثغور مدرَکات وجدانی دشوار است. بنابراین، قدر متیقن از درک وجدانی عبارت است از: **تجربه مباشری:** یا تجربه‌ی غیرمستقیم با راوی اطمینان‌آور و دقیق.

موضوع تجربه: ویژگی‌های فردی یا اجتماعی، اصیل یا غیر اصیل که درک آن‌ها

آسان بوده و نیاز به تحلیل پیچیده نداشته باشد.

تکرار تجربه و اهمیت موضوع: در پذیرش و لزوم عمل مؤثر است.

به نظر می‌رسد طبیعی بودن بستر تجربه یا ساختگی بودن آن، تأثیری در پذیرش ندارد.

هـ. جمع‌بندی قلمرو اعتبار تجربه از منظر عقل عملی

از آنجا که در این نوشتار، هیچ‌یک از نظریه‌های عقل عملی به‌عنوان نظریه‌ی مختار پذیرفته نشده است، در مقام جمع‌بندی باید قدر مشترک دلالت این نظریه‌ها را درباره‌ی گستره‌ی اعتبار تجربه به دست آوریم.

اگرچه برخی نظریه‌ها، مانند نظریه‌های تطابق آرای عقلا و اعتباریات، گستره‌ی وسیع‌تری از تجربه‌ها را معتبر می‌دانند، از آنجا که قلمرو اعتبار از منظر دو نظریه‌ی ضرورت بالقیاس و لزومات وجدانی محدودتر است، قدر متیقن از گستره‌ی اعتبار تجربه از منظر عقل عملی عبارت است از: «اعتبار تجربه‌هایی که مفاد آن‌ها با احتیاط موافق باشد».

۷-٤. قلمرو اعتبار تجربه از منظر سیره و بنای عقلا

درباره‌ی سیره‌ی عقلای عصر معصومین (ع)، به‌سادگی نمی‌توان به گستره‌ای فراتر از قدر متیقن قائل شد. قدر متیقن از این سیره عبارت است از: «اعتبار تجارب مباشری که به‌طور مکرر، در موضوعات متأصل فردی و در بستر طبیعی رخ داده‌اند، بدون آنکه بتوان اعتبار آن‌ها را به همه‌ی افراد بشر تعمیم داد».

اما درباره‌ی سیره‌ی عقلای معاصر، وضعیت متفاوت به نظر می‌رسد. ممکن است گفته شود که امروزه، با توجه به گسترش و کارآمدی پژوهش‌های تجربی در عرصه‌های مختلف علمی، بشر این دستاوردها را پذیرفته و معتبر تلقی کرده است؛ به‌گونه‌ای که در عرصه‌های مختلف زندگی انسانی، بر اساس تجربه‌های دانشمندان تجربی عمل می‌شود. بر این اساس، اگر چنین بنا و سیره‌ای حجّت باشد، همه‌ی تجارب، اعم از مباشری و منقول، فردی و اجتماعی، متأصل و غیرمتأصل، نسبت به

موضوع تجربه و موارد مشابه آن اعتبار خواهند داشت؛ مشروط بر آنکه برای دستیابی به این نتایج، از روش‌های تجربی متعارف استفاده شده باشد.

بااین‌حال، نمی‌توان به‌سادگی سیره‌هایی را که تحت تأثیر غلبه‌ی برخی رویکردهای علمی بر رویکردهای رقیب و حمایت‌های سیاسی از آن‌ها شکل گرفته‌اند، واجد شرایط حجیت دانست. مباحث تاریخ علم و فلسفه‌ی علم به‌خوبی نشان می‌دهند که رویکردهای علمی در طول زمان دستخوش تحولات گسترده‌ای شده‌اند. گاه سلطه‌ی یک رویکرد علمی چنان بوده است که مجال بروز و ظهور را از رویکردهای رقیب سلب کرده و همین سلطه، زمینه‌ی تثبیت آن رویکرد در اذهان و شکل‌گیری ارتکازات نوپدید را فراهم آورده است.

بنابراین، همان استدلالی که درباره‌ی محدودیت گستره‌ی سیره‌ی عقلای عصر معصومین (ع) بیان شد، درباره‌ی سیره‌ی عقلای معاصر نیز قابل طرح است؛ ازاین‌رو، نمی‌توان صرف پذیرش عمومی دستاوردهای تجربی در دوران معاصر را برای اثبات حجیت همه‌ی اقسام تجربه کافی دانست.

۸. نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی حجیّت تجربه و قلمرو کاربست آن در استنباطات فقهی، سه مبنای اصلی اعتباربخشی به تجربه بر اساس ادله‌ی غیرنقلی، یعنی عقل نظری، عقل عملی و سیره‌ی عقلا، را بررسی کرد. مسئله‌ی محوری پژوهش این بود که آیا نتایج پژوهش‌های تجربی، به‌ویژه در موارد غیریقینی، می‌توانند مستند استنباط فقهی قرار گیرند و در صورت پذیرش اعتبار آن‌ها، این اعتبار چه حدودی دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که پاسخ به این پرسش، به مبنای اتخاذشده درباره‌ی حجیت مدرکات عقل و نیز شرایط احراز و قلمرو دلالت سیره‌ی عقلایی بستگی دارد.

از منظر عقل نظری، ملاک اصلی اعتبار تجربه، حصول یقین است. بررسی منطق ارسطویی و منطق ذاتی شهید صدر نشان داد که هرچند تبیین فرایند یقین‌آوری تجربه در این دو مبنا متفاوت است، در هر دو صورت، با حصول یقین، حجیت ذاتی قطع تحقق می‌یابد. بنابراین، تجربه‌های ظن‌آور صرفاً بر اساس عقل نظری حجیت

ندارند، مگر آنکه به مرتبه‌ی یقین برسند.

از منظر عقل عملی، چهار نظریه‌ی ضرورت بالقیاس، تطابق آرای عقلا، اعتباریات و لزومات وجدانی، معیارهای متفاوتی برای اعتبار تجربه‌های ظن‌آور ارائه می‌کنند؛ از جمله رعایت احتیاط، تحقق مصلحت عمومی و دفع مفسده، کمال نوعی، تکرار تجربه و اهمیت موضوع. بدون داوری نهایی درباره‌ی صحت این مبانی، قدر مشترک آن‌ها نشان می‌دهد که تجربه‌های ظن‌آوری که مفادشان با احتیاط موافق است، به‌ویژه در صورت تکرار تجربه یا اهمیت موضوع، می‌توانند از مطلوبیت یا لزوم عمل برخوردار باشند. در مقابل، در مواردی که تجربه نه با احتیاط سازگار است و نه از حیث تکرار یا اهمیت موضوع ویژگی متمایزی دارد، اثبات مطلوبیت عمل به آن بر اساس مبانی بررسی‌شده دشوار است. افزون بر این، اثبات حکم عقل عملی به‌تنهایی برای احراز اعتبار شرعی کافی نیست و در موارد مقتضی، باید شمول قاعده‌ی ملازمه میان حکم عقل و شرع، به‌ویژه نسبت به احکام ترجیحی، بررسی شود.

بررسی روایات مرتبط با عقل و تجربه نیز مؤید آن است که بهره‌گیری از تجربه می‌تواند از مصادیق عمل به عقل باشد. روایاتی که حفظ تجربه‌ها را از شئون عقل و پندپذیری از آن‌ها را از ویژگی‌های خردمندی معرفی می‌کنند، می‌توانند در اثبات مطلوبیت عمل به تجربه مورد استناد قرار گیرند؛ هرچند تعیین دقیق مرتبه‌ی اعتبار و قلمرو دلالت آن‌ها به بررسی مستقل نیاز دارد.

از منظر سیره و بنای عقلا، بررسی رفتارها و فرهنگ‌های گوناگون و تحلیل وجدانی، از رواج و رسوخ عمل به تجربه در میان عقلا حکایت دارد. بااین‌حال، اثبات اصل سیره به معنای پذیرش همه‌ی نتایج پژوهش‌های تجربی نیست. قدر متیقن از قلمرو قابل استناد سیره، تجربه‌های مباشریِ مکرر در موضوعات متأصل فردی و در بستر طبیعی است. تعمیم این اعتبار به تجربه‌های غیرمباشر، موضوعات اجتماعی یا اعتباری و نتایج حاصل از روش‌های خاص پژوهشی، به احراز مستقل شرایط حجیت نیاز دارد. همچنین، رواج یک رویکرد علمی در دوران معاصر، به‌ویژه اگر متأثر از غلبه‌ی یک جریان علمی یا عوامل سیاسی و اجتماعی باشد، به‌تنهایی

برای اثبات حجیت سیره کافی نیست.

در مجموع، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که حجیت تجربه بر اساس ادله‌ی غیرنقلی، مطلق و یکسان نیست، بلکه به نوع دلیل و شرایط تحقق تجربه بستگی دارد: عقل نظری، تجربه‌ی یقین‌آور را معتبر می‌داند؛ عقل عملی، در شرایطی خاص، از مطلوبیت یا لزوم عمل به تجربه‌ی ظن‌آور پشتیبانی می‌کند؛ و سیره‌ی عقلا، در قلمرو قدر متیقن خود، می‌تواند مستند اعتبار عمل به تجربه قرار گیرد. ازاین‌رو، در فرایند استنباط فقهی باید میان حصول یقین، رجحان یا لزوم عمل از منظر عقل عملی و احراز حجیت شرعی تفکیک کرد و از تعمیم نتایج یک تجربه به موارد دیگر، بدون احراز ملاک‌های مربوط، پرهیز نمود.

برای نمونه، یافته‌ی تجربی درباره‌ی رابطه‌ی دینداری معلم ریاضی و تربیت عبادی دانش‌آموزان، در صورت احراز شرایط اعتبار، می‌تواند در شناخت موضوعات مرتبط با نظام تربیت اسلامی و استنباط احکام ناظر به آن مؤثر باشد. بااین‌حال، میزان اعتبار و قابلیت استناد چنین یافته‌ای باید با توجه به دلیل حجیت و قلمرو دلالت آن تعیین شود.

در پایان، باید تأکید کرد که نتایج این پژوهش ناظر به ادله‌ی غیرنقلی است و محدودیت‌های احرازشده در این قلمرو را نمی‌توان به معنای بی‌اعتباری تجربه در سایر موارد دانست؛ زیرا ممکن است ادله‌ی نقلی یا مبانی دیگر، اعتبار گسترده‌تری را اثبات کنند. دستاورد اصلی مقاله، ارائه‌ی چارچوبی برای تفکیک مبانی اعتبار تجربه و تعیین حدود استناد به آن در استنباطات فقهی است؛ چارچوبی که از یک‌سو مانع تعمیم شتاب‌زده‌ی یافته‌های تجربی می‌شود و از سوی دیگر، زمینه‌ی بهره‌گیری ضابطه‌مند از پژوهش‌های تجربی معتبر را در استنباط فقهی و طراحی نظامات اسلامی فراهم می‌سازد.

فهرست منابع

١. قرآن کریم
٢. اصفهانی، محمدحسین. (١٣٧۴). نهایة الدرایة في شرح الکفایة. قم: مؤسّسه‌ی سیدالشهداء (ع).
٣. پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌اللّه آملی لاریجانی. (١۴٠۵). «جستجو برای الزامات عقلی و اخلاقی» و «نشست تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی». تاریخ دستیابی: ٢٧ فروردین ١۴٠۵، به آدرس: https://amolilarijani.ir/.
۴. حکیم، سید محسن. (١۴١۶ق). حقائق الأصول. قم: دفتر منشورات اسلامی (جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم).
۵. صدر، سید محمدباقر. (١٣٩١ق / ١٩٧١م). الأسس المنطقیة للاستقراء. بیروت: دار الفکر (دار التعارف للمطبوعات).
۶. صدر، سید محمدباقر. (١۴١٧ق / ١۴١٨ق). دروس في علم الأصول. قم: دفتر منشورات اسلامی (مجمع الفکر الإسلامي).
٧. کلینی، محمد بن یعقوب. (١۴٠٧ق). الکافي. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
٨. لجنة من المحققین. (١٣٩٧). الفائق في أصول الفقه. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
٩. مجلیسی، محمدباقر بن محمدتقی. (١۴٠٣ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
١٠. مصباح یزدی، محمدتقی. (١٣٩١). فلسفه‌ی اخلاق. قم: موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
١١. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: انتشارات صدرا.
١٢. مظفر، محمدرضا. (١٣٨۵). المنطق. قم: موسسه‌ی معارف اسلامی.
١٣. مظفر، محمدرضا. (١٣٨٨). أصول الفقه. قم: موسسه‌ی انتشارات اسماعیلیان.
١۴. مکارم شیرازی، ناصر. (١۴٢٨ق). أنوار الأصول. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع).