

رویکردی فضیلت‌نگر به فرایند اجتهاد

علی نهاوندی^۱، محمد مهدی سعیدی^۲، مهدی شکری^۳

چکیده

این پژوهش به بررسی اجتهاد به مثابه یک فضیلت عقلانی می‌پردازد. اجتهاد که از ارکان اساسی فقه اسلامی و استنباط احکام شرعی است، نه تنها به عنوان یک فرایند استدلالی، بلکه به عنوان یک ملکه نفسانی و فضیلت عقلانی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین مبانی فلسفی اجتهاد و رابطه آن با دیگر فضایل عقلانی و اخلاقی چون حُسن تعقل، سرعت فهم، صفای ذهن و ... نیز حکمت عملی به مثابه اعتدال اخلاقی می‌پردازد. در این مقاله ابتدا به تعریف و جایگاه اجتهاد در فقه امامیه پرداخته شده است. سپس با بهره‌گیری از چارچوبی فضیلت‌محور، اجتهاد به مثابه فضیلت عقلانی بررسی شده و نقش حکمت عملی در این فرایند تبیین می‌شود. همچنین تأثیر حالات غیرشناختی و ویژگی‌های اخلاقی بر استنباط احکام شرعی و نحوه اعتماد شناختی به دیگری (تقلید معرفتی) تحلیل شده است. این پژوهش با تأکید بر مفهوم عدالت به عنوان حکمت عملی و شرط اجتهاد، تلاش دارد تا از استحسان مبتنی بر حالات غیرشناختی فاصله بگیرد و بر عقلانیت شیعی تمرکز کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اجتهاد فراتر از یک ابزار استنباط احکام، یک فضیلت عقلانی است که با تعادل میان عقل، تجربه و نصوص دینی شکل می‌گیرد. مجتهد با بهره‌گیری از فضایل در قلمرو فکر همچون دقت، تعقل و ویژگی‌های اخلاقی، می‌تواند احکام شرعی را متناسب با شرایط زمان و مکان استخراج کند. این رویکرد به پویایی فقه اسلامی و انطباق آن با تحولات اجتماعی و فرهنگی کمک شایانی می‌نماید.

واژگان کلیدی: اجتهاد، فضیلت عقلانی، فضیلت‌محوری، حکمت عملی، عدالت

m.m.saidi313@gmail.com

saidi.mahdi.moham@ut.ac.ir

mahdi.shokri54@gmail.com

۱. دکترای فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی

۲. دانش‌آموخته دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

۳. دکترای کلام اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

۱. مقدمه

معرفت‌شناسی دینی معاصر به این پرسش اساسی می‌پردازد که آیا باورهای دینی باید مبتنی بر دلایل قاطع و معتبر باشند یا می‌توان رویکردی سهل‌گیرانه‌تر را پذیرفت. در این میان، دلیل‌گرایی^۱ تأکید دارد که باور، زمانی موجه است که دارای دلیل مناسب باشد. بر اساس این دیدگاه، دلیل، انحصار به وضعیتی دارد که ناظر به ساحت باور^۲ است و دیگر حالات ذهنی فرد شایستگی دلیل بودن را ندارند. (Feldman, 2010, p.349) بر این اساس که چه نوع باور یا گزاره‌ای توجیه‌بخش شمرده می‌شود، دیدگاه‌های مختلفی قابل‌ردیابی است. (Mittag, 2011, p.169) بنابراین، در حوزه دین، باور موجه تنها زمانی پذیرفته می‌شود که دلیل قاطعی برای آن وجود داشته باشد و این معیار سخت‌گیرانه، بسیاری از باورهای دینی را زیر سؤال می‌برد.

در مقابل، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور به‌عنوان واکنشی به هژمونی دلیل‌گرایی در عصر روشنگری شکل گرفت که مهم‌ترین شاخص معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، سنجش و ارزیابی فاعل شناسا به‌مثابه عامل شناختی است. این رویکرد در ضعیف‌ترین شکل خود، فضیلت‌مند بودن را معیار درستی عمل نمی‌داند. از این رو، درستی یک عمل، مشروط به انتخاب شخص فضیلت‌مند نیست و عمل او تنها راه و بهترین راه برای تعیین درستی عمل شمرده می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، اگرچه عامل شناختی مورد توجه است، عمل درست نیز مستقل از عامل، قابل ارزیابی است و ارزیابی عمل به لحاظ مفهومی، به ویژگی‌های او بستگی ندارد. این دیدگاه، عامل‌محور^۳ نامیده می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، ارزیابی عمل شناختی مشروط به شخص فضیلت‌مند نیست و درستی عمل، از درستی عامل مستقل است و حُسن فعلی جدای از حسن فاعلی ارزیابی می‌شود.

اما در شکل قوی‌تر آن، فعل درست به لحاظ مفهومی و هستی‌شناسی از فضیلت یا وضعیتی درونی که مؤلفه فضیلت به شمار می‌آید، اشتقاق می‌یابد؛ یعنی اولاً مفهوم فعل درست در چارچوب مفهوم فضیلت یا مؤلفه‌ای از فضیلت نظیر انگیزش تعریف می‌شود؛ ثانیاً خاصیت درست بودن فعل، ریشه در ویژگی شخص عامل دارد. این نکته به معنای آن است که از حیث هستی‌شناسی نیز ویژگی‌های فاعل شناسا در جایگاه بنیادی‌تر از ویژگی‌های عمل شناختی قرار دارد و این تقدم مفهومی

1. Evidentialism.
2. Doxastic state.
3. Agent-Focused.

ناشی از تقدم هستی‌شناسی است. این تقریر از اخلاق فضیلت، عامل مبنای نامیده می‌شود. (Slote, 2001, p.4) این بدان معناست که حسن فعلی مبتنی بر حسن فاعلی است و ارزیابی عمل شناختی (همان معرفت) بر اساس ویژگی‌های شناسنده (حسن فاعلی) ارزیابی می‌شود. با این رویکرد، اجتهاد در علوم دینی به‌عنوان یک ملکه نفسانی و فضیلت عقلانی تحلیل می‌شود که مستلزم بهره‌مندی از فضایل فکری و اخلاقی است. برخی اصولیان بر این باورند که مجتهد برای دستیابی به این ملکه عقلانی باید به ویژگی‌های اخلاقی آراسته باشد. این نگاه فضیلت‌محور موجب می‌شود که اجتهاد فراتر از یک فرایند استنباطی، به‌عنوان یک فضیلت عقلانی و اخلاقی شناخته شود.

اهمیت و ضرورت این پژوهش در آن است که این پژوهش با تمرکز بر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، به تبیین اجتهاد به‌عنوان فضیلتی عقلانی می‌پردازد و نسبت آن را با دیگر فضایل فکری و اخلاقی بررسی می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال تحلیل اجتهاد در بستر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور است و تلاش دارد نقش فضایل عقلانی را در فرایند استنباط احکام شرعی روشن سازد.

از جمله پژوهش‌های مرتبط با این موضوع، می‌توان به مقاله «مبانی اجتهاد (تأثیر معرفت‌شناسی در معرفت‌دینی)» اثر ابوالقاسم فنایی (فناهی، ۱۳۷۴، ص ۲۹۳-۲۸۴) اشاره کرد که به بررسی تأثیر معرفت‌شناسی بر معرفت‌دینی پرداخته است. همچنین مقاله «تحلیل مکانیزم اجتهاد به‌مثابه مدلی برای تولید علوم انسانی اسلامی» اثر سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور (حسنی، علی‌پور، ۱۳۸۷، ص ۱۶۳-۱۸۵) و مقاله «نقش اجتهاد در تدوین علوم انسانی اسلامی» (معلمی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶-۱۱۵) نیز به موضوع اجتهاد و نقش آن در تولید علوم انسانی اسلامی پرداخته‌اند.

وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین در این است که این مطالعه با بهره‌گیری از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، اجتهاد را نه صرفاً به‌عنوان یک فرایند استنباطی بلکه به‌مثابه یک فضیلت عقلانی و اخلاقی تحلیل می‌کند؛ درحالی‌که پژوهش‌های پیشین، بیشتر به تأثیر اجتهاد بر تولید علوم انسانی اسلامی توجه داشتند. این تحقیق به تبیین مبانی معرفت‌شناختی و اخلاقی اجتهاد می‌پردازد و نقش فضایل عقلانی و اخلاقی مانند ذكاء، حُسن تعقل، سرعت فهم و دیگر فضایل عقلانی و عدالت اخلاقی به‌مثابه جامع فضایل اخلاقی مورد نظر اخلاق‌دانان اسلامی را در فرایند اجتهاد برجسته می‌سازد.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. مفهوم اجتهاد

مفهوم لغوی اجتهاد: اجتهاد در لغت به معنای «تحمل مشقت و بذل نهایت توان و تلاش در طلب چیزی» آمده است. برخی معتقدند اگر این واژه از «جهد» با فتح جیم گرفته شود، به معنای تحمل سختی و مشقت است و اگر از «جُهد» با ضمّ جیم باشد، به معنای بذل نهایت توان و تلاش خواهد بود؛ بنابراین «جهد» به معنای مشقت و «جُهد» به معنای توانایی و طاقت است. (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۱۹)

مفهوم اصطلاحی اجتهاد: در علم اصول فقه، اجتهاد، تعاریف متعددی دارد. برخی اصولیان، اجتهاد را به‌عنوان یک ملکه و حالت نفسانی تعریف کرده و می‌گویند: «اجتهاد، ملکه‌ای است که انسان به واسطه آن قادر به استنباط حکم شرعی فرعی از منابع اصلی است؛ خواه این توانایی بالفعل باشد یا به‌صورت قوه نزدیک به فعل» (شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۹). برخی دیگر نیز اجتهاد را این‌گونه تعریف می‌کنند: «اجتهاد در عرف فقیهان، بذل جهد و تلاش در استخراج احکام شرعی است» (محقق حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۷۹). علامه حلی تعریفی دیگر ارائه می‌دهد و اجتهاد را چنین توصیف می‌کند: «اجتهاد به معنای به‌کارگیری تمامی توان و تلاش برای دستیابی به ظن معتبر نسبت به حکم شرعی است» (علامه حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰). تعریف مشابهی نیز از حاجی نقل شده است.

تفاوت این تعاریف در آن است که برخی بر ملکه و توانایی درونی تمرکز دارند و حتی اگر مجتهد حکمی را به‌طور عملی استنباط نکرده باشد، داشتن این ملکه او را مشمول تعریف اجتهاد می‌کند؛ اما در تعاریف دیگر، تأکید بر فعالیت عملی و تلاش مستمر برای استنباط احکام است (شهیدی‌پور، ۱۴۲۷ق، ص ۳-۲).

این تفاوت در تعاریف، نشان‌دهنده عمق و پیچیدگی مفهوم اجتهاد در فقه اسلامی است که هم به جنبه عملی و هم به جنبه نظری و روانی آن توجه دارد.

۲-۱. مفهوم‌شناسی فضیلت

فضیلت در برخی از دیدگاه‌های معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، به‌عنوان یک مزیت عمیق، پایدار و اکتسابی تعریف می‌شود که مستلزم انگیزه‌ای ویژه برای تحقق هدف و مطلوب است و در رسیدن به آن هدف، با موفقیت قابل توجهی همراه است. این تعریف از فضیلت، دو بُعد اساسی دارد: بُعد انگیزشی و موفقیت‌گالی در رسیدن به هدف.

بُعد انگیزشی فضیلت سه کارکرد اصلی دارد: ۱. فراهم کردن زمینه برای اقدام به عمل، ۲. تداوم عمل در مسیر تحقق هدف، ۳. هدایتگری و راهنمایی فرد به سمت هدف. (Zagzebsk, 2004, p.118)

در حوزه کسب معرفت، بُعد انگیزشی فضایل با حقیقت‌جویی گره خورده است. این انگیزه، فرد را به‌سوی جست‌وجوی دانش، استمرار در این مسیر و هدایت به‌سوی شناخت صحیح سوق می‌دهد. همان‌طور که انسان تشنه به‌طور غریزی راه رفع عطش خود را می‌یابد، فرد حقیقت‌جو نیز به‌طور طبیعی به‌دنبال کسب معرفت است. این بُعد انگیزشی، زمینه‌ساز موفقیت در دستیابی به حقیقت است که در معرفت‌شناسی از آن به «اصابه واقع» تعبیر می‌شود. این رویکرد از نظریه احساس‌گرایی^۱ در اخلاق تأثیر گرفته است که بر نقش احساسات و عواطف در قضاوت‌های اخلاقی تأکید دارد و عقلانیت و استدلال را محور اصلی قضاوت‌های اخلاقی نمی‌داند (Slote, 2010, p.28).

این دیدگاه دو پیامد مهم دارد: ۱. نبود نظام مستقل ارزش‌گذاری برای اعمال: همان‌گونه که در اخلاق، ارزش‌گذاری عمل بدون توجه به احساسات و عواطف فرد ممکن نیست، در معرفت‌شناسی نیز ارزیابی معرفت بدون توجه به حالات درونی فاعل شناسا انجام نمی‌شود. ۲. تأکید بر ابعاد روان‌شناختی: در اخلاق، احساساتی مانند رضایت یا تنفر نقش اساسی در قضاوت اخلاقی دارند. به همین ترتیب، انگیزه و نیت فاعل شناسا در فرایند شناخت، تأثیرگذار است. انگیزه کسب معرفت به‌عنوان بُعد انگیزشی فضیلت‌عقلانی، فرد فضیلت‌مند را هدایت می‌کند تا فرایند شناختی را به شکلی صحیح و بر اساس اصول پذیرفته‌شده در جامعه علمی دنبال کند و بر تمایلات مخالف غلبه نماید. برای مثال، اگر فرد واقعاً به دنبال حقیقت باشد، نباید به حدس و گمان تکیه کند، زیرا این کار نشانه‌ای از ضعف انگیزشی است. (Zagzebsk, 1997, p.209-210)

با وجود تأکید بر نقش انگیزه و ابعاد روان‌شناختی در فرایند معرفت، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور به نسبی‌گرایی معرفتی نمی‌انجامد. این دیدگاه، بر خلاف نسبی‌گرایی که امکان معرفت را وابسته به عوامل صرفاً فردی و غیرقابل سنجش می‌داند، بر وجود معیارهای عینی و قابل ارزیابی برای تشخیص فضیلت‌های شناختی تأکید دارد. به بیان دیگر، هرچند فضیلت‌های معرفتی دارای مؤلفه‌های روان‌شناختی و انگیزشی‌اند، اما منش‌های فضیلت‌مند به‌عنوان منش‌هایی پایدار، اکتسابی و هدفمند در جهت اصابه به واقع تعریف می‌شوند؛ یعنی هدف نهایی همچنان رسیدن به حقیقت است نه صرف احساس رضایت یا تمایل فردی. در همین راستا، زاگزبسکی تصریح می‌کند که فضیلت معرفتی باید به‌شکلی سیستماتیک و قابل اعتماد، باور صادق تولید کند. (Zagzebski, 1996, p. 270) از سوی دیگر، برخلاف دیدگاه‌هایی که بر اصالت اراده و اراده‌گرایی تأکید می‌ورزند و گاه معرفت را محصول صرف اراده آزاد و خودبنیاد می‌دانند، در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، انگیزش و اراده در خدمت تحقق هدفی عینی یعنی حقیقت قرار می‌گیرند و توسط قواعد اجتماعی، اصول عقلانی و ارزش‌های

1. Sentimentalism.

اپیستمیک نظارت می‌شوند. (Montmarquet, 2000, p. 79) بنابراین، فضیلت نه تنها وابسته به خواست فردی نیست، بلکه به نحو ساختاری، بر قواعدی متکی است که امکان ارزیابی معرفتی را در چارچوبی بین‌الذهانی حفظ می‌کند.

۳-۱. مفهوم‌شناسی حکمت عملی

۳-۱-۱. حکمت عملی از منظر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور

در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، نقش انگیزه حقیقت‌جویی فقط به تبعیت از فرایندهای رایج علمی محدود نمی‌شود، بلکه این انگیزه ممکن است فرد را به پیروی از فرایندهای غیررایجی هدایت کند که گاهی قابل توضیح و توصیف نیستند. این رویکرد، به شکل جامع‌تری به حکمت عملی به‌عنوان جامع همه فضایل استناد می‌کند. حکمت عملی وظیفه دارد حد وسط را تعیین کند، تراحم بین فضایل را برطرف نماید و هماهنگی میان آنها را ایجاد کند؛ زیرا در این دیدگاه، عقلانیت به‌تهایی و در چارچوب استدلال‌های منطقی کافی نیست و تنها بر اساس دلایل نمی‌توان برای باور داشتن تصمیم گرفت یا درباره معرفت تصمیم‌سازی کرد (Zagzebsk, 1996, p.221-224).

معرفت‌شناسی فضیلت‌محور برای تبیین جایگاه حکمت عملی به دو نکته اساسی اشاره می‌کند که از آنها کارکردهای پیش‌گفته را نتیجه می‌گیرد: ۱. عدم تعیین عقلانیت در فرایند شناختی؛ ۲. گزینشگری در بسیاری از باورها.

۱. عدم تعیین عقلانیت در فرایندهای رایج مبنای کارکرد حکمت عملی: در بسیاری از موارد، فرایندهای کسب شناخت به باوری خاص تعیین نمی‌بخشند و ارزیابی دلیل و قرینه به ندرت که یا علیه باوری تعیین‌کننده است. صدق و کذب بسیاری از باورها با فرایندهای شناختی متعارف مشخص نمی‌شود. نادیده گرفتن و تخطی از اکثر باورهای مستتج از قرائن، قیاس، استقراء و دیگر فرایندهای قابل اعتماد نظیر گواهی دیگر افراد (دلیل نقلی) مؤید این ادعا است. این امر به معنای عدم عقلانیت افراد نیست، بلکه بیانگر آن است که عقلانیت فراتر از چارچوب فرایندهای شناختی است و در آن نمی‌گنجد. برای مثال، در مطالعه روزنامه یا برخورد روزمره با گزاره‌های حقوقی و اقتصادی، دلایل کافی برای پذیرش آنها وجود ندارد. حتی در باورهای تاریخی تخصصی یا اندیشه‌های فلسفی نیز این مشکل دیده می‌شود. بسیاری از این آرا مبتنی بر فرایندهای پذیرفته‌شده متعارف نیستند. پذیرش این باورها نشان‌دهنده عدم عقلانیت نیست بلکه حکایت از وجود عاملی فراتر از فرایندهای معتبر دارد که از آن با عنوان «قضاوت خوب»^۱ یاد می‌شود. این عامل را «شم استنباطی»^۲ می‌نامند و آن را مرتبط با

1. Good Judgment
2. Illative Sense

حکمت عملی می‌دانند. اثبات چنین عاملی به معنای انکار کشف فرایندهای دیگر نیست. ممکن است این عامل، موجب کشف فرایند ناشناخته دیگری شود، اما این نکته، نافی نقش حکمت عملی و قضاوت خوب نیست. همچنین تا زمان کشف فرایندهای جدید، اتکا بر قضاوت خوب، مجاز است و پس از کشف، فرایندهای جدید جایگزین آن می‌شوند (Zagzebsk, 1996, p.224-225).

۲. نقش‌گزینی بودن باور در عدم تعین عقلانیت: به نظر برخی معرفت‌شناسان فضیلت‌محور، گزینی بودن باور نقش مهمی در تبیین جایگاه حکمت عملی دارد؛ یعنی می‌توان از باور داشتن خودداری کرد. البته در برخی موارد باور کردن، عملی غیرارادی است و تصمیم باید بدون تأخیر اتخاذ شود؛ گرچه این نوع باور به معنای دقیق اجبار نیست.

دو نوع باور قابل تصور است: الف) باوری که در وضعیتی اجباری پذیرفته می‌شود. ب) باوری که در وضعیتی مطلوب و اختیاری پذیرفته می‌شود.

همان‌طور که بیان شد، تنها بخشی از دلایل یک باور را می‌توان با فرایندهای قابل اعتماد کشف کرد. انگیزه کسب معرفت رفتار شناختی را فراتر از چارچوب این فرایندها می‌برد. از آنجاکه بسیاری از اعمال شناختی انسان در باب تفکر و شکل‌دهی باور، به‌طور کامل توسط قواعد و فرایندها قابل ارزیابی نیست، گزینشگری در باورها نیاز به حکمت عملی را تبیین می‌کند.

معرفت‌شناسی فضیلت‌محور معتقد است حتی در باور افراد عقلانی و ورزیده، عنصری از میل و اراده قوی وجود دارد و به‌نوعی، باور را از امور اختیاری می‌داند. فرد دارای حکمت عملی با تمرین و پرورش عادات مرتبط با نگرش‌ها و احساسات خود، می‌تواند حتی بدون آگاهی از فرایند شناختی، به احساسات و تمایلات خویش اعتماد کند و معرفت را کسب کند.

برای مثال، در کشف جرم، برخی تنها به تبیین ساده واقعیت‌ها اکتفا می‌کنند؛ اما توانایی استکشاف به‌عنوان یک فضیلت، فراتر از تبعیت از قواعد آموزش‌داده شده است. البته این بدان معنا نیست که فضیلت استکشاف قابل تعلیم نیست، بلکه روش یادگیری آن، قرارگرفتن مکرر در معرض فضیلت است و نه صرفاً از طریق آموزش فرایندهای شناختی.

بر اساس دیدگاه‌های معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، حکمت عملی علاوه بر دو کارکرد تعیین حد میانه و رفع تزاخم بین فضایل، وظیفه هماهنگ‌سازی بین فضایل را نیز بر عهده دارد. مبنای این کارکرد، عدم تعین عقلانیت در فرایندهای شناختی و گزینی بودن باور است. (Zagzebsk, 1996, p.224-225)

۳-۲-۱. حکمت عملی از منظر معرفت‌شناسان مسلمان

حکمای مسلمان، عقل را به دو دسته نظری و عملی تقسیم نموده و در تعریف عقل عملی سه دیدگاه

ارائه کرده‌اند؛ (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۱، ص ۶۳-۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۸۵؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۴۹، ص ۷۸۹؛ عبدالله جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۰) اما دست‌کم برخی اخلاق‌دانان فضیلت‌گرای مسلمان، بر این نکته تصریح دارند که حکمت عملی وضعیت اعتدالی قوای تحریکی - خلقی و ناظر به تهذیب اخلاق است و حکمت نظری وضعیت اعتدالی عقل نظری شمرده می‌شود؛ (خواجه نصیرالدین طوسی، بی‌تا، ص ۷۳. ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۱-۳۷۰) حال آنکه معرفت‌شناسان فضیلت‌محور، تنها به توسعه عقل عملی در فرایندهای شناختی، یعنی اخلاق باور و کسب معرفت توجه کرده و به عقل نظری و وضعیت اعتدالی آن، بی‌اعتنا بوده‌اند. در ادامه به این حالات اعتدالی عقل نظری اشاره خواهد شد.

در واقع می‌توان گفت کسب حالت اعتدالی عقل نظری در گرو دو نکته است:

۱. وضعیت اعتدالی دیگر قوا (قوای تحریکی و خلقی) که از آن به تقوا یاد می‌شود؛ به خصوص تقوا و رعایت اخلاق در مقام علم‌آموزی و پژوهش؛

۲. داشتن مهارت‌های کافی و آشنا بودن به قواعد فهم و منطق؛

اگرچه برخی اخلاق‌دانان مسلمان، فضیلت‌محور شمرده می‌شوند، وظایف اخلاقی را نیز نه تنها رد نکرده‌اند، بلکه آن را مقدمه‌ای برای رسیدن به ملکات فاضله می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۶۵-۳۶۴) در واقع این دیدگاه، ترکیبی از وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محوری است و طبق این رویکرد، راه کسب فضایل، تبعیت از وظایف و هنجارهاست و کارکردهای منتسب به فضایل اخلاقی یا عقل عملی، با قواعد و اصول تعیین می‌شود.

به همین قیاس، در حوزه شناخت نیز فلاسفه اگرچه به‌طور ضمنی برخی فضایل عقلانی را بر شمرده‌اند، اما تنها به آن اکتفا نکرده و برای رسیدن به مطلوب شناختی، قوانین و وظایفی را در علم منطق و دیگر علوم مرتبط تدوین کرده‌اند که با ممارست بر آنها، عامل شناسا می‌تواند به وضعیت ذهنی و شناختی فضیلت‌مندانه‌ای دست یابد و بر اساس آن به کشف مجهول همت گمارد.

این به معنای آن است که حالت اعتدالی قوای نفس که از آن به تقوا یاد می‌شود، نقش جایگزین برای فرایندهای شناختی ندارد، بلکه تنها به عامل شناسا کمک می‌کند تا بتواند از سازوکارهای شناختی بهره مناسب ببرد.

به تعبیر علامه طباطبایی، استقامت و اعتدال قوای نفس، تنها شرط فهم درست شمرده می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۷۰). از این‌رو تأثیر فضایل در شناخت، تأثیری هم‌عرض با تعقل و تفکر و دیگر کارکردهای قوای شناختی نیست. در نتیجه، دارنده حکمت عملی، یعنی کسی که قوای تحریکی‌اش دارای وضعیت اعتدالی است، بر اساس دلایلی که در اختیار دارد، عمل یا نظری را

ترجیح می‌دهد. این نکته را می‌توان مهم‌ترین مانع در مقابل نسبی‌گرایی دانست که امکان دارد نظریه فضیلت‌گرا به آن دچار شود.

البته چنین شخصی بر اساس مهارت‌های شناختی‌ای که برخوردار است، در مقایسه با شخص فاقد حکمت عملی، بهتر از قواعد بهره می‌برد و می‌تواند در به‌کارگیری آنها موفق‌تر باشد و چنین نیست که دلیل او احساس و میل درونی به اتخاذ و ترجیح عمل یا یک نظر باشد؛ بلکه چنین میلی ناشی از دلیل است.

گاهی چنین تفسیری از شهود ارائه می‌شود که فاعل شناسا به باوری بدون آنکه دلیلی داشته باشد، متقاعد می‌شود. این تلقی از شهود، آن را منبعی بدون ارتباط با دیگر راه‌های وصول به نتیجه می‌داند. کواین این تلقی از شهود را نمی‌پذیرد و احتمال می‌دهد که در چنین مواردی، ترجیح فاعل شناسا مستند به شواهد و قراینی باشد که به آنها توجه ندارد. (کواین، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷)

براین اساس، امکان دارد فاعل شناسای فضیلت‌مند، بدون آنکه به‌طور تفصیلی از قواعد و اصول آگاهی داشته باشد، از آنها استفاده کند و این به معنای عدم تبعیت از قواعد نیست؛ بلکه چنین شخصی به‌طور ارتكازی از قواعد اخلاقی یا شناختی تبعیت می‌کند.

به عبارت دیگر، شخص با کسب تجربه در کسب شناخت به مرتبه‌ای از مهارت می‌رسد که بدون توجه به قواعدی که به‌کار می‌گیرد، میلی در او پدیدار می‌شود و بر اساس آن میل که ناشی از پختگی و بلوغ تجربی در کسب شناخت است، باوری را صادق می‌داند.

البته می‌توان چنین فرض کرد که یک ترجیح ناشی از تمایل درونی رخ داده باشد؛ اما این شکل‌گیری باور از عقلانیت برخوردار نیست؛ بلکه یک ترجیح، هنگامی عقلانی شمرده می‌شود که ناشی از دلیل باشد. از این رو می‌توان گفت دارنده یک فضیلت عقلانی یا اخلاقی چون مهارت‌های ملکه‌شده‌ای دارد، قادر است در مقام عمل از آنها بهتر استفاده کند؛ لذا نباید راهنمایی یک فضیلت را به مؤلفه‌ای صرفاً غیرشناختاری و فاقد هرگونه قاعده‌مندی فروکاست و انتخاب در عمل یا نظر را حتی در بعضی موارد، تنها بر تمایلات و احساسات هیجانی مبتنی کرد.

در این میان می‌توان فضایل اخلاقی و به بیان علامه طباطبایی، رعایت تقوا در کسب دانش یا دیگر فرایندهای شناختی را کنترل‌کننده حالات غیرشناختی نظیر میل - که مبدأ آن قوه شهوت است - و کراهت - که ریشه در قوه غضب دارد - دانست؛ به‌گونه‌ای که مانع تأثیر مخرب این حالات در کسب معرفت شود.

نتیجه آنکه نباید کارکرد قوای شناختی را به ترجیحی غیرشناختی و عاطفی کاهش داد و فرایند شناختی را فاقد عقلانیت غیرمتعین دانست. البته نمی‌توان از تأثیر مثبت عوامل هیجانی در شکل‌گیری یک باور چشم‌پوشی کرد؛ چنان‌که برخی معرفت‌شناسان فضیلت‌محور در مواردی به

این نکته اشاره می‌کند و حالات غیرشناختی نظیر بی‌حوصلگی یا شورمندی را دارای نقش مثبت یا منفی برای علم‌آموزی یا هر کار شناختی دیگر می‌داند؛ (Zagzebsk, 1996, p.171) اما باید توجه داشت که این تأثیرگذاری با فروکاهش پیش‌گفته تفاوت دارد.

۳. تقلید یا اعتماد شناختی به دیگران به مثابه فضیلت

اعتماد به قوای شناختی خود، حالتی ارتکازی دارد که مبنای اعتماد متأملانه به خود در قلمرو شناخت محسوب می‌شود. فاعل شناسا برای تقویت این اعتماد، تنها باید از قوای شناختی خود برای دستیابی به واقعیت به بهترین شکل بهره‌برد. این نوع بهره‌برداری از قوا را می‌توان وظیفه‌شناسی و جدیت در حوزه شناخت^۱ نامید. این حالت دارای سه ویژگی است: اول، تمایل طبیعی به حقیقت‌یابی همراه با تأمل؛ دوم، تلاش مستمر برای استفاده از قوای شناختی؛ و سوم، بهره‌گیری کامل و مؤثر از این قوا.

در این رویکرد، بهره‌گیری جدی و هوشمندانه از قوای شناختی، فضیلتی عقلانی به شمار می‌رود. بنابراین، اگر فاعل شناسای دیگری نیز با همین جدیت از قوای شناختی خود استفاده کند، اعتماد به او نیز فضیلتی عقلانی خواهد بود. این فضیلت در تقابل با دورذیلت خودگرایی شناختی افراطی و معیارهای سخت‌گیرانه شناختی قرار دارد.

این دیدگاه بر این باور است که اگر به لحاظ شناختی به خود اعتماد داریم، نمی‌توانیم به طور منسجم فاقد اعتماد به دیگران در حوزه شناخت باشیم. بنابراین، اولاً باید بپذیریم که دیگران نیز دارای توانمندی شناختی هستند و ثانیاً مطابق با این باور، رفتار کنیم. در غیر این صورت، دچار خودگرایی شناختی^۲ خواهیم شد.

در خودگرایی شناختی افراطی، فرد تنها باورهایی را می‌پذیرد که از طریق قوای شناختی خود به آنها دست یافته باشد؛ در حالی که در خودگرایی غیرافراطی، فرد می‌تواند به باورهای دیگران اعتماد کند، به شرط آنکه دلیلی برای وثاقت آنها داشته باشد. اما رویکرد فضیلت‌محور، مطالبه دلیل و قرینه برای اعتماد به باور دیگران را نوعی خودگرایی می‌داند و تنها جدیت و بهره‌گیری از قوای شناختی در بهترین وضعیت را مبنای اعتماد به دیگران معرفی می‌کند.

به عبارت دیگر، همه انسان‌ها از قوای شناختی مشابهی برخوردارند و اگر فردی با جدیت از این قوا استفاده کند، اعتماد به او عقلانی است؛ زیرا اعتماد ارتکازی به قوای شناختی در همه افراد وجود دارد و حتی پس از تأمل در آسیب‌های احتمالی، این اعتماد پایدار می‌ماند. بنابراین، عدم اعتماد به

1. Epistemic conscientiousness

2. Epistemic egoism

فردی که با جدیت از قوای شناختی خود بهره می‌گیرد، نشانه‌ای از خودگرایی شناختی است. (Zagzebsk, 2012, p.52-53. See: Zagzebsk, 2009, p.87)

این دیدگاه، استدلالی نوین برای تقلید از دیگران ارائه می‌دهد که بر اساس مشابهت قوای شناختی و شرط بهره‌گیری از آنها در بهترین وضعیت استوار است؛ درحالی‌که مبنای تقلید در سنت اسلامی، رجوع جاهل به عالم است.

این رویکرد برای تبیین وضعیت توجیه، از اعتماد به خود آغاز می‌کند؛ به این معنا که اعتماد به خود، پایه اعتماد به دیگران است. این اعتماد در دو حوزه اعتماد به قوای شناختی و اعتماد به برخی احساسات دنبال می‌شود. اعتماد به قوای شناختی در ابتدا غیر متأملانه است اما پس از آگاهی از محدودیت‌ها، اگر فرد از این قوا به بهترین شکل استفاده کند، این اعتماد متأملانه خواهد بود. از آنجا که دیگران نیز از قوای مشابهی برخوردارند، به‌طور کلی قابل اعتمادند و اگر از این قوا به شکل مطلوب استفاده کنند، می‌توان به باور آنها نیز اعتماد داشت. همچنین، این دیدگاه، احساساتی مانند تحسین را نیز قابل اعتماد می‌داند و آن را راهی برای شناخت افراد قابل اعتماد معرفی می‌کند.

۳-۲. ارزیابی اعتماد شناختی به دیگری

چنان‌که اشاره شد، برخی رویکردهای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، اعتماد متأملانه به قوای شناختی خود و دیگران را فضیلت عقلانی می‌داند؛ از این رو به تبیین حالت افراطی اعتماد به خود می‌پردازد تا فضیلت‌مندی اعتماد به دیگران را آشکار سازد. اما قبل از آن، به این نکته می‌پردازد که مبنای اعتماد به دیگران نیز اعتماد به خود است؛ زیرا دیگران دارای همان قوای شناختی‌اند که من از آن بهره می‌برم؛ از این رو اگر بدانم که دیگران نیز به بهترین وجه از روی وظیفه‌شناسی و جدیت از آن استفاده می‌کنند، نمی‌توانم به‌طور سزاواری فاقد اعتماد به دیگران در حوزه شناخت باشم.

صرف بهره‌مندی از قوای مشابه نمی‌تواند دلیل بر اعتماد به دیگری باشد؛ زیرا به‌رغم بهره‌مندی افراد از قوای همسان، از چند جهت با یکدیگر تفاوت دارند:

۱. ضعف و شدت قوا: شدت و ضعف قوای شناختی و غیرشناختی به توارث و نیز به میزان ممارست و به‌کارگیری قوا باز می‌گردد. علاوه بر آن، اختلاف توان عقلی در مقایسه با ادراک حسی، بیشتر است و وثاقت در آن به آسانی میسر نمی‌شود و به صرف جدیت و وظیفه‌شناسی نمی‌توان به آن اعتماد کرد؛

۲. آشنایی با فرایندهای شناختی: امکان دارد اختلاف در نتیجه، به میزان مهارت‌های شناختی بازگردد؛

۳. آگاهی از علوم وابسته به موضوع: گاهی نیز تفاوت نتیجه، حاصل مقدار آشنایی فاعل‌های شناسا با علوم است که هم‌پیوند با متعلق شناخت است؛

۴. نحوه به‌کارگیری: گاهی نیز تفاوت به چگونگی استفاده از قوای شناختی باز می‌گردد و از این رو دو فاعل شناسا به دو نتیجه نقیض برسند. (ر.ک: شکری، ۱۴۰۱، ص ۳۵-۳۴)

اگرچه اصولیون، اجتهاد را که از شرایط مرجع بیان شده است، بر اساس نهایت به‌کارگیری تلاش، برای رسیدن به هدف شناختی بیان کرده‌اند، (خوبی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸) رجوع به مرجع به‌صرف مشابَهت در بهره‌مندی از قوا یا به انضمام بهره‌مندی از قوا در بهترین وضعیت نیست و این نکته نمی‌تواند مبنایی معقول برای اعتماد به دیگران باشد. علاوه بر آن، در شرایطی می‌توان به دیگران اعتماد کرد؛ برای مثال، جایی که دیگری عالم و فاعل شناسا در آن قلمرو جاهل محسوب شود و عقلاً تحت شرایطی این رجوع را روا می‌دانند. اما شرایط رجوع، مفصل‌تر از بهره‌مندی از قوا در بهترین وضعیت است.

برای توضیح بهتر می‌توان گفت، همان‌طور که گفته شد، مجتهد (فاعل شناسایی که برای کسب آگاهی به او رجوع می‌شود) باید دارای ویژگی‌های اخلاقی - اعم از اخلاق ناظر به پژوهش یا اخلاق ناظر به غیر پژوهش - باشد و چه بسا این ویژگی‌ها، تأثیر حتمی بر برخی شناخت‌های فاعل شناسا نیز داشته باشند؛ اما باید توجه داشت که اولاً چنین شرطی برای مجتهد به‌مثابه حامل معرفت، به معنای جایگزین کردن آن به‌جای شرایط شناختی مجتهد نیست و حتی قائلین به تأثیر اخلاق بر شناخت، از جمله شرایط مرجع را اعلم بودن ذکر کرده‌اند؛ ثانیاً نه ویژگی‌های اخلاقی و نه شناختی مجتهد، دیگران را بی‌نیاز از ارزیابی دیدگاه‌های او نمی‌کند. اساساً راه رسیدن به اعلم بودن مجتهد که ایشان را محل رجوع دیگران می‌سازد، از طریق ارزیابی اندیشه و آرای اوست، نه ویژگی‌های عقلانی و اخلاقی او؛ اگرچه این ویژگی‌ها در رسیدن به این مقام علمی کمک می‌کند و در تکوین آن نقش دارد.

۴. اجتهاد به‌مثابه فضیلت عقلانی

می‌توان در چارچوب معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، اجتهاد را فضیلتی عقلانی به حساب آورد؛ زیرا معنای لغوی اجتهاد، متضمن جدّوجهد است و برای معنای اصطلاحی آن در فقه دست‌کم با دو گونه تعریف مواجهیم؛ تعریفی که اجتهاد را ملکه‌ای نفسانی می‌داند و تعریفی که بر اساس معنای لغوی، اجتهاد را به معنای تلاش و کوشش برای به‌دست‌آوردن احکام شرعی می‌داند. این تعاریف حاکی از آن است که اولاً در اجتهاد، ملکه‌ای که ناظر به قوای شناختی است، برای نفس ثابت است، ثانیاً این معنا متضمن نهایت جهد و کوشش در به‌کارگیری قوای شناختی است. براین اساس، می‌توان این مفهوم را در چارچوب معرفت‌شناسی‌های نوین، فضیلتی عقلانی محسوب کرد.

۴-۱. تأثیر فضایل اخلاقی بر اجتهاد به‌مثابه فضیلتی عقلانی

البته باید توجه داشت که اجتهاد در لغت به معنای جهد و کوشش است و اجتهاد در اصطلاح به معنای استنباط و استخراج احکام از روی ادله است که لازمه این تعریف، دست‌کم داشتن ملکه راسخ در نفس و وضعیتی ذهنی است که بر اثر کسب مهارت و ممارست در استخراج احکام از ادله و به‌کارگیری علوم مختلف و متناسب به دست می‌آید. اما برخی بزرگان علاوه بر آشنایی و مهارت در برخی علوم متناسب با حوزه‌ای که مجتهد در آن برای دستیابی به مطلوب می‌کوشد، چنین ملکه‌ای را مشروط به قوه قدسیه نیز می‌دانند؛ (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۴ و ۲۱۸) به‌گونه‌ای که اگر مجتهد فاقد آن باشد، آشنایی و تسلط به دیگر علوم و برخورداری از مهارت‌ها مفید نخواهد بود و با بهره‌مندی از این نیرو، می‌تواند از مهارت و دانش‌های خویش در راستای اجتهاد سود ببرد. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۳۸-۳۴۲)

مرحوم وحید بهبهانی، راه کسب این قوه را تهذیب اخلاق و جهاد نفس (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴۵ و ۵۰۹) می‌داند. از نظر ایشان، قوه قدسیه مشتمل بر اموری است: ۱. به سبب تقلید یا شبهه‌ای دچار اعوجاج در سلیقه نشده باشد؛ ۲. علاقه‌مند به بحث و اعتراض نباشد؛ ۳. لجوج و عنود نباشد؛ بسیاری از افراد که بر نظر خود لجاجت و مکاره می‌کنند با چنین گرایشی، در ظنیات با اندک قصور یا تقصیری دچار تزلزل می‌شوند؛ ۴. استبداد در رأی نداشته باشد؛ زیرا پافشاری بر نظر خویش موجب می‌شود نظر دیگر مجتهدان را دریافت نکند؛ ۵. دچار زیادی و افراط در حدت ذهن نباشد؛ به‌گونه‌ای که جز می‌پیدا نکند؛ ۶. بلید نباشد؛ یعنی در به‌کارگیری قوای شناختی خود تفریط نکند و فقط در پی نظر دیگران نباشد. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴۰-۳۳۷)

این سخن به معنای آن است که اقتدار مجتهد بر استنباط احکام که ناشی از وضعیت ذهنی راسخه او به‌مثابه فضیلتی عقلانی است، توقف بر قوه قدسیه دارد و فضیلت عقلانی پیش‌گفته در حوزه دین و باورهای دینی بر این نیرو مشروط است.

البته باید توجه داشت که اگرچه اجتهاد تنها برای رسیدن به حکم شرعی به‌کار می‌رود، در یک تقسیم‌بندی، اجتهاد به دو قسم عقلی و شرعی تقسیم می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، در مواردی کوشش برای رسیدن به باور دینی بر علوم عقلی مانند فلسفه و منطق مبتنی است و در موارد دیگر دستیابی به آن، بر راه نقل که شارع آن را تأیید کرده است، مبتنا دارد.

از این رو می‌توان مجتهد را به‌مثابه فاعلی شناسا که درصدد فهم دین در احکام یا متعلق احکام برمی‌آید دانست که اولاً مهارت‌ها و دانش‌هایی دارد که مقدمه برای تلاش پیش‌گفته است؛ ثانیاً توانایی‌های او در نفس راسخ شده‌اند؛ ثالثاً دارای قوه قدسیه است که با تهذیب اخلاق به دست آورده است.

درواقع قوه قدسیه دارای دو کارکرد است: ۱. موجب استقامت فکر می‌شود؛ ۲. موجب هدایت فاعل شناسا از سوی خداوند می‌شود. (طباطبایی (المجاهد)، ۱۳۹۶ق، ص ۵۷۸)

به نظر می‌رسد بر اساس کارکرد اول است که آقا ضیاءالدین عراقی قوه قدسیه را شرط اختصاصی برای اجتهاد نمی‌داند، بلکه آن را اخلاقیاتی می‌شمارد که همه دانشجویان دینی به آن نیاز مندند و قوه قدسیه با تفصیل پیش گفته را حد اعتدال اخلاقی در مقام استنباط می‌داند. البته ایشان چنین نیرویی را شرط کمال برای اجتهاد می‌داند. به عبارت دیگر، گرچه عنوان مجتهد بر فاقد آن قوه صدق می‌کند، مجتهد برای فهم به آن نیاز دارد. (عراقی، ۱۳۸۸، ص ۳۵۴)

از این رو برخی بزرگان همانند سید جمال‌الدین گلپایگانی نیز آن را شرط اعلی‌ت و موجب فطانت بیشتر مجتهد می‌دانند؛ زیرا با این نیرو مجتهد با اتقان نظر و استقامت فکر به اجتهاد می‌پردازد. (گلپایگانی، ۱۳۷۰ق، ص ۵) لذا بعضی شرط عدالت مجتهد را که از برخی روایات استفاده می‌شود، همان قوه قدسیه دانسته و بین عدالت و قوه قدسیه این همانی برقرار کرده‌اند. (همو، ص ۲۷)

این تحلیل به معنای آن است که روایات ناظر به عدالت، آن را تنها شرطی اخلاقی بدون هیچ کارکرد بر قوای شناختی نمی‌دانند؛ بلکه بنابراین تفسیر، شرط عدالت در فهم نیز مؤثر است. لذا حتی برخی، نه تنها فقه در حوزه دین، بلکه فهمندگی در همه علوم را منوط به برخورداری از تقوا دانسته و بهره‌مندی از درجه اعلا‌ی فقه را بدون تقوا ناممکن می‌دانند. (کلباسی، بی‌تا، ص ۹۸۹)

علاوه بر کارکرد اول، قوه قدسیه زمینه هدایت فاعل شناسا را نیز فراهم می‌کند که در ادامه به این نکته به‌طور مستقل پرداخته می‌شود.

۲-۴. عنصر موفقیت در اجتهاد به‌مثابه مؤلفه فضیلت

موفقیت و عدم خطای نظام‌مند از جمله شروط مهم فضیلت شمرده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که برای مثال اگر عاملی دارای انگیزه ملکه‌شده شفقت باشد، اما به‌جای آنکه اعمال او به دیگران سود رساند، به‌طور نظام‌مند و دائمی موجب ناراحتی و زحمت دیگران شود، طبق این شرط، دارنده ملکه پیش‌گفته فضیلت‌مند به‌شمار نمی‌آید. بی‌اغراق، این نکته، دقیق است و کسی از اخلاق فضیلت‌نویسان، اشاره مستقیم نکرده است. در این راستا، شاید منظور اخلاق‌دانان فضیلت‌محور مسلمان، از شناسایی ملکه به انجام عمل بدون تروی، عمل مصیب به هدف باشد. البته برخی اصولیون، اجتهاد را بر اساس مفهوم ملکه به‌مثابه کیفی نفسانی تعریف، و آن را قوه ذهنیه اکتسابی معرفی کرده‌اند که از راه آشنایی با علوم معین و تأمل در آنها حاصل می‌شود؛ (شمس‌الدین، ۱۹۹۹م، ص ۴۰) و این به معنای آن است که اجتهاد ملکه‌ای است که می‌توان آن را از فضایل ناظر به امور شناختی و عقلانی شمرد. در این راستا، اگرچه موفقیت را از شرایط اجتهاد ندانسته و آن را بر اساس وثاقت

تعریف نکرده‌اند، اما بهره‌بردن از دیدگاه مجتهد را بر وثاقت او مبتنی نموده و موثق بودن را نداشتن خطای بیش از حد متعارف شناسایی کرده‌اند. (شبییری، ۱۳۹۲، ص ۱۳)

۳-۴. فضایل اخلاقی، زمینه‌ساز هدایت الهی

این نکته نیز درخور توجه است که گاهی عامل شناسا به‌طور طبیعی حتی با رعایت اعتدال اخلاقی و بهره‌گیری از قوای شناختی یارای رسیدن به مطلوب شناختی را ندارد و در این موارد اصابه به‌واقع و کسب علم، تحت تأثیر هدایت الهی حاصل می‌شود. لذا علاوه بر آنکه نباید جریان عادی کسب معرفت را خارج از خواست خداوند دانست، به نظر می‌رسد در برخی معرفت‌ها، هدایت الهی به‌طور خاص جاری است و کسب برخی از این شناخت‌ها به‌صرف بهره‌مندی از فضایل و بهره‌گیری از قوای شناختی تحقق نیافته، بلکه تحصیل معرفت منوط به هدایت پیش‌گفته است. از این رو بعضی علوم افاضی است و فقط با هدایت الهی میسر می‌شود. لذا خداوند در برخی آیات، (یوسف (۱۲)، ۲۲)؛ قصص (۲۸)، ۱۴)؛ عنکبوت (۲۹)، ۶۹) پاداش افاضه علم به نیکوکاران را سنتی الهی بیان می‌فرماید. (طباطبایی، ۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷)

۴-۴. توانایی ذهنی ذوق فقهی نزد اصولیون

در نزد اصولیون، مجتهد به‌مثابه شخصی است که دارای کیفیتی نفسانی راسخ بوده و از توانایی ذهنی اکتسابی و به تعبیر دیگر، فضیلت عقلانی بهره‌مند است و می‌تواند بر اساس مهارت‌های برخوردار، به معرفت دینی دست یابد.

در این میان، او با علومی آشناست که مهارت‌های او محسوب می‌شود و از طریق آن، به منابعی (نقلی و غیرنقلی) شناختی و شناخت‌زا مراجعه می‌کند تا معارف دینی را اصطیاد نماید. برخی اصولیون استحسان را به‌مثابه منبعی غیرشناختی اما شناخت‌زا مطرح کرده و آن را مستقل از دلایل پیش‌گفته شناختی برشمرده‌اند که گاهی آن را شَمّ الفقاهه یا ذوق فقهی می‌نامند. به‌عبارت دیگر، گاهی نیکو شمردن بر اساس طبع یا عادت است و مستند به دلیل نیست (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۲۰۷) و تنها مستند به سلیقه و ذوق (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۰۹) و صرفاً بر حالت نفسانی تحسین‌آمیز بودن مبتنی است؛ به‌گونه‌ای که مجتهد نمی‌تواند از آن تعبیری بیاورد و منشأ تحسین را بیان کند. (حکیم، ۱۴۲۹ق، ص ۳۵۸)

البته گاهی نیز استحسان مبتنی بر دلیلی آشکار یا مخفی است که در فرض اخیر، شخص به دلیل، توجه تفصیلی ندارد، اما بر اساس آن استحسان می‌کند که در این صورت، دلیل مستقل غیر از ادله شناختی و معرفت‌زای پیش‌گفته نخواهد بود. در این راستا می‌توان گفت، از جمله شواهد ملکه شدن، آن است که صاحب ملکه بدون تروی و فکر، عملی را انجام می‌دهد و حتی گاهی به نحوه تحقق فرایند نیز توجه ندارد.

۴-۵. عدالت به مثابه ویژگی اجتهاد

برخی اصولیون و فقیهان شیعی، عدالت را شرط اجتهاد می‌دانند و علاوه بر آنکه اجتهاد را به مثابه ملکه نفسانی محسوب می‌کنند، عدالت به مثابه شرط اجتهاد را نیز ملکه نفس می‌دانند. چنان‌که گفته شد، اجتهاد ملکه نفسانی ناظر به قوای شناختی است؛ اکنون سؤال این است که عدالت ناظر به کدام قوای نفس است؟ به نظر می‌رسد دست‌کم دیدگاه مشهور اصولی درباره عدالت، به دیدگاه عدالت اخلاقی بسیار نزدیک است. در این صورت، عدالت مورد نظر اصولیون به این معنا خواهد بود که قوای تحریکی (شهوة و غضب) بر قوای شناختی به خصوص عقلی چیره نیستند، بلکه عقل عملی حاکم بر آنها است؛ از این رو، بر قوای شناختی، مانند عقل نظری و ملکات ناظر به قوای شناختی، نظیر اجتهاد تأثیر منفی ندارند. علامه حلی تصریح می‌کنند که ملکه عدالت همان تقوی است (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۶). پیش‌تر بیان شد که تقوی، با مفهوم حکمت عملی نزد علمای اخلاق قابل تطبیق است.

به‌طورکلی، عدالت کیفیتی از کیفیت‌های نفسانی است که باعث ملازمت با تقوی می‌شود، (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۶)، یا ملازمت با مروت را نیز شامل می‌شود که در سخنان اکثر فقها ذکر شده است. برخی این تعریف را به مشهور نسبت داده‌اند (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۱)، و برخی دیگر آن را به فقیهان (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۸۴) و گروهی نیز به موافق و مخالف نسبت داده‌اند (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۵-۶).

این تحلیل نشان می‌دهد که عدالت به‌عنوان شرط اجتهاد، نه تنها جنبه‌ای اخلاقی دارد، بلکه تأثیر مستقیم بر قوای شناختی مجتهد دارد و مانع از تأثیرگذاری قوای تحریکی بر فرایند استنباط احکام می‌شود. در نتیجه، عدالت و تقوی به‌عنوان ملکه‌ای نفسانی، نقش تعیین‌کننده‌ای در صحت و اتقان اجتهاد دارند.

۴-۶. فضایل عقلانی ناظر به قوای شناختی در اجتهاد

در گام نخست، تذکر به این نکته خالی از اهمیت نیست که فضایل به مثابه حالت راسخ و پایدار در نفس، فی‌حدنفسه از انگیزه برخوردار نیستند؛ بلکه چون افعال اختیاری بر اساس قصد و انگیزه‌ای، حالتی را در نفس راسخ می‌کنند، به فضایل نیز انگیزه و حالت انگیزشی نسبت داده می‌شود که آن انگیزه نیز مانند عمل، ملکه می‌شود و از این رو عامل می‌تواند به آسانی، عمل و انگیزه فضیلت‌مندانه را از خود بروز دهد. (نراقی، ۱۹۶۳م، ج ۱، ص ۲۴)

درواقع مهم‌تر از آنکه فضیلت عقلانی بر اساس انگیزه یا مؤلفه دیگری مانند موفقیت‌شناسایی شود، باید آن را حالت راسخه‌ای برای قوای نفس دانست که بر این اساس، اعمال و انگیزه متناسب با

آن، به آسانی از عامل تحقق پیدا می‌کند. از این‌رو اخلاق‌دانان مسلمان، فضایل را متناسب با وضعیت قوای نفس و نه بر مبنای انگیزه برمی‌شمارند.

در این دیدگاه، هریک از قوا وضعیتی اعتدالی به‌مثابه جنس دارد که می‌تواند انواع نامحسوری را شامل شود. لذا در این نگاه، حکمت به‌مثابه حالت اعتدالی قوای شناختی و به‌طور خاص قوه عقلی، فضیلت اصلی این قوه شمرده می‌شود که فضایل فرعی بی‌شماری دارد.

براین اساس، فضیلت عقلانی حکمت، در برابر جُرْبزه و بلاهت قرار دارد. جُرْبزه، استفاده افراطی از توان فکری و شناختی است در آنچه سزاوار نیست، و بُلّه تعطیل و تفریط از روی اراده در استفاده از نیروی شناختی و عقل است. اخلاق‌دانان مسلمان، برای حکمت انواعی ذکر کرده‌اند:

ذکاء: از کثرت کوشش در تحصیل، مقدماتی به‌دست می‌آید که آن مقدمات موجب سهولت و سرعت دستیابی به نتایج می‌شود؛

سرعت فهم: آن است که نفس از ملزوم پی به لازم بَرَد و به تدبّر چندانی نیاز نداشته باشد و این ویژگی به‌صورت ملکه‌ای درآمده باشد که به آن جودت ذهن هم گفته می‌شود؛

صفای ذهن: همان استعداد نفس برای استخراج مطلوب بدون اضطراب و تشویش است؛ سهولت تعلم: حدّت و تیزی فهم است که نفس به‌واسطه آن، بدون ممانعت بر اثر خواطر ذهنی، به مطلوب توجه پیدا می‌کند؛

حسن تعقل: آن است که در کشف حقیقت و واقع، رعایت شود تا اهمال یا دقت بیشتر از نیاز محقق نشود؛

تحفّظ: ضبط و نگهداری نیکو از صورت‌های ذهنی است؛ تذکر: نفس بر اثر ملکه‌ای که کسب کرده است، هرگاه بخواهد، می‌تواند به آسانی به محفوظات دسترس یابد.

برای هریک از این فضایل عقلانی، دو ردیلت نیز برشمرده‌اند: خبث (دهاء و حیل) و بلاهت در طرف افراط و تفریط ذکاوت قرار دارند؛ یعنی جانب زیاده‌روی، نیرنگ یا فریب و جانب کاستی، عجز از ادراک معارف نامیده می‌شود.

سرعت فهم در برابر سرعت تخیل بدون اتقان و احکام در فهم (اختطاف خیال) و نیز تأخیر در تفهم (ابطا در فهم) قرار دارد، یا در مقابل تأمل افراط‌گونه و تفریط در مقدم برای رسیدن به لازم قرار می‌گیرد.

صفای ذهن در مقابل التهاب و هیجان و نیز کدورت و خمودگی عارض بر نفس است که موجب تأخیر یا مانع آمادگی برای استنباط نتایج می‌شوند.

سهولت تعلم در مقابل حالت افراطی سرعت در تعلم - به گونه ای که معلوم در ذهن ثبات نمی یابد- و دشواری تفریطی در تعلم - که موجب امتناع یادگیری می شود- قرار دارد. حسن تعقل نیز در میان صرف بیش از حد و قصور فکر درباره مطلوب است. تحفظ نیز واسط بین افراط در یاد داشتن و اهتمام در محفوظات بی فایده و غفلت و إعراض تفریط گونه در حفظ معلوماتی است که اهمیت دارند.

تذکر نیز در برابر نسیانی است که نتیجه اهمال در حفظ محفوظات مهم بوده و نیز در مقابل آن، یادآوری است که موجب تضييع عمر می شود. (خواجہ نصیرالدین طوسی، بی تا، ص ۷۶-۷۵؛ ابن مسکویه، بی تا، ص ۴۱-۴۰)

این نکته مهم به نظر می رسد که چون این فضایل ناظر به قوای شناختی و عقلانی است، می توان آن را به اجتهاد به مثابه هیئت راسخه برای قوای شناختی سرایت داد و چه بسا آن را شرط یا جزء واقعیت اجتهاد دانست؛ چنان که پیش تر اشاره شد، محقق بهبهانی و آقا ضیاءالدین عراقی به تأثیر برخی از این فضایل در فهمندگی یا کمال فهمندگی مجتهد اشاره کرده اند. به نظر می رسد برخی از آن فضایل برشمرده برای قوه قدسیه مانند عدم افراط یا تفریط در به کارگیری قوای شناختی (بلید نبودن)، از فضایل عقلی محسوب می شوند.

۵. نتیجه گیری

با توجه به مباحث مطرح شده درباره اجتهاد به مثابه فضیلت عقلانی و تطبیق آن با مفاهیم معرفت شناسی فضیلت محور، می توان به نکات زیر به عنوان جمع بندی دست یافت:

۱. اجتهاد و تقلید در فقه اسلامی اگرچه در ظاهر شباهت هایی با معرفت شناسی فضیلت محور دارند، اما از نظر مبانی و دلایل، تفاوت های اساسی با یکدیگر دارند:

الف. مباحث اجتهاد و تقلید مبتنی بر استدلال و دلیل است و دیدگاهی مخالف دلیل گرایی محسوب نمی شود، در حالی که معرفت شناسی فضیلت محور نوعی گریز از دلیل و تمرکز بر فضایل، به جای آن است.

ب. معرفت شناسی فضیلت محور تلاش می کند عقلانیت را بر مبنای احساسات و نگرش های اخلاقی استوار کند که این رویکرد به احساس گرایی منجر می شود. برای مثال، هدایتگری حقیقت جوایی به عنوان بعد انگیزشی و غیرشناختی فضیلت برای رسیدن به واقع، اعتماد به احساسات درونی و عدم تکیه بر دلایل عینی، و تشخیص حکمت عملی بر اساس احساس تحسین نه دلایل و شواهد، نمونه هایی از این نگرش هستند.

ج. در معرفت شناسی فضیلت محور، اعتماد شناختی بر اساس مشابَهت قوای شناختی است و



نه دلیل. در مقابل، اعتماد به مجتهد در فقه اسلامی اولاً مبتنی بر دلیل و ثانیاً بر اصل رجوع جاهل به عالم است، نه صرف مشابهت قوای شناختی.

د. اگرچه در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور باور به فردی است که بهترین بهره را از قوای شناختی می‌برد، اما این معیار بسیار کلی است؛ درحالی‌که در اصول و فقه اسلامی، شرایط اجتهاد به تفصیل بیان شده و به‌طور دقیق معیارهای آن مشخص است.

۲. بسیاری از فقیهان و اصولیون، عدالت اخلاقی را با مفهوم تقوی و قوه قدسیه قابل تطبیق می‌دانند. از دیدگاه آنان، این ویژگی، یا شرط اجتهاد است یا شرط کمال آن؛ به این معنا که تقوی نه تنها برای اعتماد به فتوای مجتهد جهت انتساب آن به شرع و جلوگیری از کذب، ضروری است بلکه برخی معتقدند اصل فهم بهتر مجتهد نیز مشروط به داشتن تقوی است.

۳. عدالت مورد نظر اخلاق‌دانان مسلمان، هرچند با حکمت عملی مشابهت دارد، اما این به معنای جایگزینی عدالت اخلاقی با فرایند شناختی نیست؛ بلکه عدالت اخلاقی و حکمت عملی تأثیری مثبت بر عملکرد قوای شناختی دارند و موجب می‌شوند فرایند اجتهاد به‌درستی و با دقت انجام شود. در مجموع، عدالت به‌عنوان ملکه‌ای نفسانی و ناظر به قوای تحریکی و شناختی، نقش مهمی در اجتهاد ایفا می‌کند و ارتباط آن با مفاهیم معرفتی و اخلاقی، به‌ویژه در فقه اسلامی، جایگاه ویژه‌ای دارد.

منابع

- قرآن کریم

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (بی تا). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات). قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۳. ابن مسکویه، احمد بن محمد (بی تا). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. بیروت: مکتبه الحیاة.
۴. بهمینار بن مرزبان (۱۳۴۹). التحصیل. تصحیح و تعلیق شهید مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). فطرت در قرآن. قم: اسراء.
۶. حسنی، سیدحمیدرضا؛ علی پور، مهدی (۱۳۸۷). «تحلیل مکانیزم اجتهاد به مثابه مدلی برای تولید علوم انسانی اسلامی». در: منظری توکلی، علیرضا. مجموعه مقالات همایش تولید علم و جنبش نرم افزاری در حوزه معارف اسلامی (ص ۱۸۸-۱۶۳). کرمان: دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمان.
۷. حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد (بی تا). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (ط. القديمة). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. حکیم، محمدتقی (۱۴۲۹ق). الاصول العامة فی الفقه المقارن. تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه.
۹. خونی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). التنقیح (ج ۱). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۰. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۳۹۲). رساله. قم: انتشارات سلسبیل.
۱۱. شکری، مهدی (۱۴۰۱). «ارزیابی دیدگاه زگربسکی درباره اعتماد به دیگری به مثابه توجیه باور». معرفت فلسفی. ۴ (۷۶). ص ۴۴-۲۱.
۱۲. شمس الدین، محمد مهدی (۱۹۹۹م). الاجتهاد و التجدید فی الفقه الاسلامی. بیروت: المؤسسه الدولیه.
۱۳. شهیدی پور، محمدتقی (۱۴۲۷ق). الاجتهاد و التقليد. قم: بی نا.
۱۴. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۴ق). رسائل فقهیه. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۵. شیخ بهایی، محمد بن عزالدین (۱۴۲۳ق). زبدة الاصول. قم: المرصاد.
۱۶. طباطبایی (المجاهد)، سید محمد (۱۳۹۶ق). مفاتیح الاصول. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۶، ۵، ۲، ۱). بیروت: الاعلمی.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین (بی تا). اخلاق ناصری. تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.
۱۹. عراقی، ضیاءالدین (۱۳۸۸). الاجتهاد و التقليد. قم: نوید اسلام.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق). الإرشاد. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۱. _____ (۱۴۰۴ق). مبادئ الوصول. قم: المطبعة العلمیة.
۲۲. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۱). التنبيه على سبيل السعادة. تهران: انتشارات حکمت.
۲۳. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳). كنز العرفان. تهران: مرتضوی.
۲۴. فنايي، ابوالقاسم (۱۳۷۴). «مبانی اجتهاد (تأثیر معرفت بشری در معرفت دینی)». نقد و نظر. ۱(۳ و ۴). ص ۲۸۴-۲۹۳.
۲۵. کاشف الغطاء، علی (۱۴۰۸ق). مصادر الحكم الشرعی و القانون المدنی (ج ۱). نجف: مطبعة الاداب.
۲۶. کلباسی، محمد (بی تا). رسائل المحقق الكلباسی. قم: بی نا.
۲۷. کواين، دابليو. وی (۱۳۸۱). شبکه باور. ترجمه امیر دیوانی. قم و تهران: کتاب طه و سروش.
۲۸. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۳ق). معارج الاصول. لندن: مؤسسه الامام علی (ع).
۲۹. معلمی، حسن (۱۳۸۹). «نقش اجتهاد در تدوین علوم انسانی اسلامی». انسان پژوهی دینی. ۷(۲۴). ص ۱۲۶-۱۱۵.
۳۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). مجمع الفائدة (ج ۲). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۱. موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام (ج ۴). مشهد: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۳۲. موسوی گلپایگانی، سید جمال الدین (۱۳۷۰ق). رسائل. نجف: مطبعة الحيدرية النجف.
۳۳. میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق). القوانين المحكمة (ج ۳). قم: احیاء الكتب الاسلامیة.
۳۴. نراقی، محمد مهدی (۱۹۶۳م). جامع السعادات (ج ۱). قم: اسماعیلیان.
۳۵. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریة. قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۳۶. _____ (۱۴۱۶ق). الرسائل الاصولیة. قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
37. Feldman, Richard (2010). «Evidence». in: A Companion to Epistemology. ed by Jonathan Dancy. Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd.
38. Mittag, Daniel M. (2011). «Evidentialism». in: Bernecker, Sven; Pritchard, Duncan. The Routledge Companion to Epistemology. London: Routledge.

39. Montmarquet, James A. (2000). *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
40. Slote, Michael (2010). *Moral Sentimentalism*. Oxford: Oxford University Press.
41. Slote, Michael (2001). *Morals From Motives*. Oxford: Oxford University Press.
42. Zagzebsk, Linda (1997). «The Methodology of Theology». in: Davis, Stephen T. *Philosophy and Theological Discourse*. UK: Martin's Press/MacMillan.
43. Zagzebsk, Linda (2004). *Divine Motivation Theory*. New York: Cambridge University Press.
44. Zagzebsk, Linda (2012). *Epistemic Authority*. Oxford: Oxford University Press.
45. Zagzebsk, Linda (2009). *On Epistemology*. Belmont: Wadsworth.
46. Zagzebsk, Linda (1996). *Virtues of the Mind (An Inquire into the Nature of Virtue)*. New York: Cambridge University Press.