

طريقة التمسك بالروايات في غير سياق الاحتجاج^١

محمد رضائي^٢

الملخص

يُبين هذا البحث - من خلال التمييز بين سياق الاحتجاج وغير الاحتجاج في التعامل مع الروايات - الفروق المنهجية في استخدام الروايات في كلا المجالين. حيث يقوم سياق الاحتجاج على أساس الحجية، ويتمحور حول تأمين النفس من العذاب وأداء التكليف؛ في حين يسعى سياق غير الاحتجاج إلى فهم حقائق العالم والمعارف الدينية. إن تطبيق المنهج المتبع في الفقه التقليدي القائم على الاحتجاج، على استخدام الروايات في سياق غير احتجاجي، قد يؤدي - فضلاً عن الاستنتاج غير المنطقي والخاطئ - إلى إلحاق أضرار مهمة بمعتقدات الفرد المتدين.

بدأ هذا البحث بتحليل المفاهيمي للحجية والتمييز بين ثلاثة نطاقات: الصدور، والدلالة، والجهة، ثم تمت مقارنة طرق التمسك بالروايات في كلا السياقين. وللتطبيق غير الاحتجاجي، تم اقتراح نموذج كمي مبني على نظرية الاحتمال، حيث تم تقويم احتمال إصابة مدلول الرواية في كل نطاق على حدة، ومن ثم تحديد مدى مطابقة النموذج للواقع النهائي بضرب احتمالات النطاقات المختلفة.

الكلمات المفتاحية: الروايات، الروايات الفقهية، الروايات غير الفقهية، الاحتجاج، الحجية، الخبر الواحد، الظن.

روش تمسک به روایات در فضای غیراحتجاج^۱

محمد رضایی^۲

چکیده

این پژوهش با تفکیک فضای احتجاج و غیراحتجاج در رویارویی با روایات، به تبیین تفاوت‌های روشی در استفاده از روایات در این دو قلمرو می‌پردازد. فضای احتجاج بر حجیت استوار است و تمرکز آن بر تأمین از عقاب و انجام تکلیف است. در مقابل، فضای غیراحتجاج دغدغه فهم واقعیات جهان و معارف دین را دنبال می‌کند. به کارگیری روشی که در فضای احتجاجی فقه معهود است، در استفاده از روایات در فضای غیراحتجاجی، می‌تواند علاوه بر نتیجه‌گیری غیرمنطقی و اشتباه، آسیب‌های مهمی را متوجه باورهای فرد متشرع سازد.

این پژوهش، با تحلیل مفهومی حجیت و تمایز میان سه ناحیه صدور، دلالت و جهت روایت آغاز شده و سپس روش‌های تمسک به روایات در هر دو فضا مقایسه شده است. برای کاربرد غیراحتجاجی، مدل کمی مبتنی بر نظریه احتمال ارائه شد که در آن احتمال اصابت مدلول روایت در هر ناحیه جداگانه برآورد و با ضرب احتمالات نواحی مختلف، میزان واقع‌نمایی نهایی تعیین شد.

واژگان کلیدی: روایات، روایات فقهی، روایات غیرفقهی، احتجاج، حجیت، خبر واحد، ظن.

مقدمه

بی‌تردید استفاده از روایات و رهنمودهای اهل‌بیت و بهره‌برداری از حقایق دنیوی و اخروی نهفته در آن‌ها، از مهم‌ترین دغدغه‌های یک انسان مؤمن به شمار می‌رود. اصولاً برای یک انسان مؤمن، می‌توان دو دغدغه کلی را در مواجهه با روایات تصور کرد: نخست، دغدغه ایمنی از عقاب و انجام تکالیف؛ و دوم، دغدغه فهم واقعیات جهان و معارف دین از خلال روایات. با توجه به این دو دغدغه، می‌توان دو فضای کلی برای استفاده از روایات در نظر گرفت: فضای احتجاج و فضای غیراحتجاج. در فضای احتجاج که عمدتاً در علمی مانند فقه و حقوق معنا می‌یابد، مبنای تمسک به روایات، مسئله حجیت یا همان تعذیر و تنجیز است. در این فضا، دغدغه نخست مؤمن تأمین می‌شود. اما در فضای غیراحتجاج که اساساً حجیت، تعذیر و تنجیز در آن معنا ندارد، رویکرد کاملاً متفاوتی برای استفاده از روایات وجود دارد. در فضای غیراحتجاج که هدف صرفاً فهم واقعیات جهان و معارف دین - بدون نگرانی از تکلیف، عقاب و ثواب - است، مؤمن به دنبال تأمین دغدغه دوم خود می‌باشد. این پژوهش به بررسی روش استفاده از روایات در همین فضای غیراحتجاج می‌پردازد.

البته این‌که گفته می‌شود در احتجاجیات به دنبال انجام تکلیف، ایمنی از عقاب و تحصیل حجت هستیم، به این معنا نیست که واقعیت امر برای ما اهمیتی ندارد. در واقع، در یک علم احتجاجی مانند فقه، قواعد و ساختار به‌گونه‌ای تنظیم شده‌اند که نشان می‌دهد در اینجا نیز واقعیت بسیار مهم است و تلاش‌ها برای رسیدن به واقعیت صورت می‌گیرد. در حقیقت، ساختار کلی به‌گونه‌ای است که در وهله نخست، قطع به‌عنوان ملاک در نظر گرفته می‌شود. در مرحله بعد، امارات ظن‌آور معتبر مورد توجه قرار می‌گیرند و تنها در صورتی که ادله ظن‌آور معتبر ناکافی باشند، به سراغ مرحله آخر، یعنی استفاده از اصول عملیه می‌رویم که در آن‌جا صرفاً وظیفه عملی مکلف مشخص می‌شود. اما نکته‌ای که تفاوت احتجاجیات با غیراحتجاجیات را روشن می‌کند این است که در یک علم احتجاجی مانند فقه، ملاک نهایی پذیرش، حجت است نه واقعیت. اگر جایی امر میان ظن به واقع بدون حجت و کسب حجت بدون ظن به واقعیت دایر شود، امر دوم مقدم می‌شود. برای مثال، اگر فقیه در مسئله‌ای ظن شخصی به یک طرف داشته باشد اما حجت برای طرف دیگر اقامه شده باشد، طرف دوم ترجیح پیدا می‌کند.^۱

۱. البته این مطلب بر اساس مبانی مشهور است که ظنون موجود در حجج را ظن نوعی می‌دانند نه ظن شخصی.

در برخی پژوهش‌ها، به جای کلمه «تمسک» از اصطلاح حجیت یا عدم حجیت استفاده شده است؛ تعبیری نظیر «عدم حجیت [یا حجیت] خبر واحد در روایات غیرفقهی». در این پژوهش، اصطلاح «تمسک» را به کار برده‌ایم که معنایی عام داشته باشد و هم فضای احتجاج و هم فضای غیراحتجاج را شامل شود؛ زیرا در فضای غیراحتجاج که «حجیت» معنا ندارد، نیز می‌توان به روایت «تمسک» نمود و از آن «استفاده» کرد.

عدم توجه به تفاوت‌های مهمی که در شیوه تمسک به روایات در فضاهای احتجاج و غیراحتجاج وجود دارد، می‌تواند روند منطقی نتیجه‌گیری از روایات را مختل کند. در واقع، این خلط که ناشی از مشابه‌پنداری قواعد تمسک به روایات در فقه و غیرفقه است، می‌تواند آسیب‌های جدی به باورهای فرد متشرع وارد آورد. این مسئله به‌ویژه در دورانی که اقتضانات زمان ما با اقتضانات دوره صدور روایات تفاوت بسیار یافته و گسترش علوم تجربی ممکن است ظاهر برخی روایات را به چالش کشیده - یا لاقلاً توهم نقض مدلول روایت را در ذهن فرد متشرع ایجاد کند - اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

پیشینه

در بحث اعتبار و حجیت خبر واحد در زمینه‌های غیرفقهی، پژوهش‌هایی با دغدغه‌های مشابه پژوهش حاضر صورت گرفته است. به‌عنوان مثال، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی حجیت خبر واحد در مسائل غیرفقهی با توجه به معنای حجیت و تطبیق آن بر نظر آیت‌الله خوئی و علامه طباطبائی»، نظر علامه طباطبائی مبنی بر عدم حجیت خبر واحد غیرمفید علم در مسائل غیرفقهی بیان شده است. سپس به نظر محقق خوئی اشاره می‌شود که حجیت خبر واحد در غیرفقه را منوط به وجود اثر شرعی - مانند جواز اخبار - می‌داند. همچنین بیان می‌کند که این نظر بر اساس مبنایی است که حجیت را به معنای جعل علمیت تلقی می‌کند، نه بر اساس مبنایی که حجیت را به معنای جعل معذرت و منجزیت می‌داند.^۱

از مهم‌ترین پژوهش‌ها در این زمینه، پژوهشی است که محقق قانینی در مقاله‌ای با عنوان «کاوشی نو در اعتبار اخبار مرتبط با اعتقادات و امور حقیقی» بیان نموده است. وی پس از توضیح این‌که بحث در اعتبار خبر واحد در سه حوزه فقه، عقائد و امور تکوینی قابل طرح شدن است، به بررسی حوزه دوم و سوم پرداخته و بیان می‌کند که ادله حجیت خبر واحد با توضیحاتی شامل روایات

۱. اطلاعات کامل در منابع و مآخذ آمده است.

اعتقادی نیز می‌شوند. اما در امور تکوینی که تعبد در آن‌ها بی‌معناست، نهایتاً تنها از جهت جواز اسناد، مشمول ادله حجیت قرار می‌گیرند.^۱ برخی دانشیان اصول نیز به این مسئله پرداخته‌اند.^۲ با این حال، تا جایی که ما بررسی کرده‌ایم، این مقالات و مطالب نخست، تنها به ناحیه صدور روایت - یعنی حیث خبر واحد بودن - پرداخته بودند؛ دوم، درباره فواید ظن حاصل از روایت غیر حجت در علوم مختلف مطلبی بیان نکرده‌اند؛ و سوم، به وجود روشی خاص و متفاوت برای تمسک به روایات در فضای غیراحتجاج اشاره‌ای ننموده‌اند. اما نسبت به دو ناحیه دیگر، یعنی ناحیه دلالت و ناحیه جهت حدیث، در کتب اصولی و مقالات پژوهشی - تا آنجا که ما جست‌وجو کردیم - موردی یافت نشد. همچنین، تبیین و تفصیل روش احتمالات به‌عنوان روشی برای تمسک به روایات در غیراحتجاجات، که به مجموع سه ناحیه صدور، دلالت و جهت روایت ناظر است، مسئله‌ای است که در جای دیگری مشاهده نشد.

مفهوم شناسی

الف) حجیت

«حجیت» در لغت به معنای برهان و دلیل به کار رفته است^۳ و در اصول، معانی متعددی از آن ارائه شده است.^۴ ولی آنچه در این پژوهش مد نظر است، توجه به لازمه حجیت، یعنی همان تنجیز و تعذیر است. در واقع، تمامی تعاریفی که اصولیان از حجیت ارائه کرده‌اند و تمامی مبانی‌ای که درباره ماهیت مجعول در باب امارات و حجج اتخاذ نموده‌اند، در این لازمه اشتراک دارند که دلیل واجد وصف حجیت، دارای خصوصیت تعذیر و تنجیز خواهد بود.

دلیلی که متصف به حجیت است و خودش حجیت نامیده می‌شود، از دو حال خارج نیست: یا به واقع اصابت می‌کند یا اصابت نمی‌کند. در صورت اصابت، تکلیف بر عبد منجز و قطعی می‌شود و مولی می‌تواند در صورت تخطی عبد، علیه او احتجاج کند و او را عقاب نماید. در صورت عدم

۱. همان.

۲. به عنوان مثال ر.ک: خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴۷، صص ۲۷۷ و ۲۷۸.

۳. جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۳۰۴؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۲۲۸؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۱، ص ۱۲۱.

۴. به عنوان مثال شیخ انصاری حجیت را به معنای «ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلقه شرعاً» می‌داند (انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۰). یا شهید صدر حجیت را به معنای ابراز اهتمام یا عدم اهتمام مولی به تکالیف واقعی در صورت وجود می‌داند (صدر، بحوث، ج ۴، ص ۸۲).

اصابت نیز، تمسک به حجت برای عبد عذر محسوب می‌شود و عبد می‌تواند به مولا احتجاج کند و خود را از عقاب برهاند.

پس مشخص شد دلیلی که متصف به حجیت است، در هر دو صورت مورد احتجاج قرار می‌گیرد؛ در صورت نخست، مورد احتجاج مولی و در صورت دوم، مورد احتجاج عبد است.

ب) فضای احتجاج

احتجاج در لغت به معنای آوردن حجت است.^۱ فضای احتجاج به فضایی اطلاق می‌شود که حجیت در آن معنا داشته باشد؛ موضعی مانند رابطه عبد و مولی در موالی عرفی، رابطه رئیس و مرئوس در فضای اداری، یا باب اقرار و وکالت در حقوق. در چنین موضعی، هر جا که بتوان به کلمات مولی، رئیس، مقرر یا موکل احتجاج کرد و مطلبی را به عهده گوینده کلام نهاد و به واسطه آن، مطلبی را منجز نمود یا از مطلبی اعتذار جست، احتجاج و تعدیر و تنجیز معنا پیدا می‌کند.

به‌عنوان نمونه‌ای ساده، وقتی مولای عرفی از عبد خود می‌خواهد که نان بخرد و نوع نان را مشخص نمی‌کند و قرینه‌ای نیز در میان نیست، عبد می‌تواند به ظاهر کلام مولی در اطلاق احتجاج کند و خود را مختار بداند که هر نوع نانی را برای مولی تهیه نماید. اگر مولی او را مؤاخذه کند که این نوع نان مد نظر من نبوده است، عبد می‌تواند احتجاج کند که ظاهر سخن شما مطلق بود و اگر نوع خاصی می‌خواستید، باید ذکر می‌کردید. در نتیجه، او خود را مستحق عقاب نمی‌داند و عقاب مولی را ناعادلانه می‌شمارد. عقلا و خردمندان جهان نیز کلام این عبد را صحیح دانسته و او را مستحق عقاب نمی‌دانند.

در اینجا، حتی اگر عبد احتمال داده باشد که مولی نوع خاصی از نان را مد نظر داشته، با آسودگی و اطمینان این احتمال را کنار گذاشته و قاطعانه می‌گوید: «اگر من نوع دیگری از نان را بخرم، مستحق عقاب نیستم و می‌توانم به اطلاق کلام مولی احتجاج کنم.» به عبارت دیگر، عبد می‌گوید: «اگرچه به مراد مولی مطمئن نیستم، اما حجت دارم و می‌توانم بدون نگرانی به ظاهر کلام مولی عمل کنم» و در فرضی که مولای او فردی عادل باشد، هیچ نگرانی نخواهد داشت.

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۲۲۸؛ دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۳۱ مرداد ۱۴۰۳: dekhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary.

ج) فضای غیراحتجاج

در مقابل فضای احتجاج، مواردی وجود دارد که مخاطب از کلام متکلم تنها به دنبال فهم واقعیت است. در آنجا هیچ‌گونه احتجاجی مطرح نیست؛ مانند فردی که از کلام طبیب تنها به دنبال درک حقیقت و حفظ سلامتی خود است، نه این‌که به طبیب بگوید: «من به ظاهر کلام تو عمل کردم، پس وظیفه‌ام را انجام داده‌ام!»

به‌عنوان نمونه‌ای کاملاً فرضی، تصور کنید در کتاب طبی دانشمندی مانند ابن‌سینا نوشته شده باشد که «عسل دوای تمام دردهاست». اکنون شما که به بیماری دیابت مبتلا هستید، شک می‌کنید که آیا مراد آن دانشمند این نوع بیماری را نیز شامل می‌شده، یا استفاده او از ادات عموم - مثلاً از باب تغلیب - بوده است، یا تنها به بیماری‌های شناخته‌شده آن زمان اشاره داشته است. همچنین نسبت به نسخه‌ای از کتاب که به دست ما رسیده، تردید می‌شود و احتمال تصحیف در متن داده می‌شود. در چنین مواردی، روشن است که احتجاج معنایی ندارد و مخاطب بر اساس میزان اهمیت موضوع، از مقدار ظن یا اطمینانی که از کلام متکلم به دست آورده، پیروی می‌کند. یعنی اگر مسئله حیاتی و مهم باشد، ممکن است تمام تلاش خود را معطوف به دستیابی به اطمینان و یقین کند و اگر موضوع کم‌اهمیت‌تر باشد، بسته به اهمیت مسئله از ظنون کمتر نیز پیروی کند.

البته توجه به این نکته ضروری است که در این پژوهش آنچه به‌عنوان معیار تفاوت تشخیص داده شده است، استفاده از روایت در مقاصد احتجاجی و غیراحتجاجی است، نه صرفاً استفاده از روایت در علوم مختلف. برای مثال، در علمی مانند کلام ممکن است در برخی موارد احتجاج معنا داشته باشد (مانند جایی که خداوند امر به ایجاد عقدالقلب نسبت به مطلبی کرده است) و در برخی موارد معنا نداشته باشد (مانند مواردی که صرفاً به دنبال فهم یکی از واقعیات آخرت هستیم). حتی در استفاده از روایتی که درباره یک واقعیت نجومی، تاریخی یا اجتماعی است - که فضای استفاده از آن کاملاً غیراحتجاجی به نظر می‌رسد - حیث اسناد به‌گوینده یا جواز اخبار به مضمون روایت می‌تواند یک حیث احتجاجی محسوب شود. بنابراین باید دید که اکنون دغدغه شما در استفاده از این روایت چیست: آیا مسئله، جواز اخبار و اسناد است یا صرفاً فهمیدن واقعیت؟

تمسک به روایات در فضای احتجاج

احتمالات مختلفی وجود دارد که می‌تواند اطمینان به مدلول روایت را زائل نماید. احتمالاتی که بخشی از آن‌ها مربوط به ناحیه صدور روایت هستند، برخی مربوط به ناحیه دلالت، و برخی هم

مربوط به جهت روایت.^۱

مثلا نسبت به ناحیه صدور یک حدیث، هر یک از راویان آن حدیث - حتی اگر در کتب رجال ما توثیق شده باشند - باز هم احتمال کذب در نقلشان وجود دارد، احتمال سهو و خطا در بیانشان هست، ممکن است راوی کلام را به شکلی نقل به معنا کرده باشد که دلالت کلام تغییر کند، و همچنین ممکن است برخی جاعلان با دس در کتب، این روایت را جعل کرده و با سلسله سند صحیح در میان کتب ما جای گذاری کرده باشند. این ها همگی احتمالاتی هستند که از ناحیه صدور روایات سرچشمه گرفته و ممکن است منجر به این شوند که مفاد نهایی روایت به واقع و لوح محفوظ اصابت نکند.

همچنین در ناحیه دلالت روایت، ممکن است ظاهر کلام امام معصوم، مراد واقعی ایشان نباشد؛ ممکن است عامی در کلامشان باشد که در جای دیگر تخصیص خورده و آن مخصّص به دست ما نرسیده باشد. ممکن است قرینه‌ای حالیه میان امام و سائل در مجلس تخاطب وجود داشته که توسط راوی نقل نشده است. ممکن است ارتکازات متشرعی و عرفی در آن عصر وجود داشته که حضرت با تکیه بر آن‌ها برخی زوایای بحث را بیان نکرده‌اند و امروز دیگر آن ارتکازات در اذهان ما موجود نیست. ممکن است معانی برخی کلمات در طول این هزار سال دگرگون شده باشد و اساسا ممکن است برخی دستورات فقهی مختص به عصر حضور امام معصوم بوده باشد و تکلیف انسان در عصر غیبت چیز دیگری باشد.

نهایتا در ناحیه جهت روایت نیز ممکن است حدیثی که با آن مواجهیم، تقیه‌ای بوده و مراد جدی حضرت نباشد، یا حضرت آن را به جهت ایجاد اختلاف میان شیعیان ایراد فرموده باشند و با این کار قصد داشته‌اند شیعه، جریان منسجمی به نظر نرسد تا از گزند حکام جور در امان بماند.^۲ این احتمالات را در بسیاری از روایات نمی‌توان ناچیز شمرد یا دست کم اگر هم هر کدام جداگانه ناچیز باشند، مجموع آن‌ها قطعا نمی‌تواند ناچیز باشد و در بسیاری موارد اطمینان به مدلول روایت را مخدوش می‌نماید. اما خوشبختانه در فضای احتجاجی‌ای مانند فقه، ما می‌توانیم از ابزار مهمی

۱. درباره ندرت اخبار اطمینانی ر.ک: سایت آیت الله العظمی شیری زنجانی، خارج اصول، خبر واحد، جلسه ۶۱ تاریخ ۱۶/۰۱/۹۶:

zanjani.ir.

۲. همان‌طور که روایاتی در این زمینه وارد شده است. ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۴۰.

به نام «حجت» استفاده نموده و بسیاری از این احتمالات را تعدیاً ملغی نموده، و در مواردی که موفق به الغای احتمالات شدیم، به صورت قطعی به مطلوب خود نائل آییم.

روش صفر و یکی حجیت محور

روش حجیت محور رایج در دانش فقه، همان روش معهودی است که در ابواب حجج و امارات، محور علم اصول بوده و روش تمسک به روایات در فضای احتجاج محسوب می‌شود. اساس این روش، الغای تعدی احتمالات مذکور در قسمت پیشین است. در واقع، شارع برخی ظنون و اصول عملیه و اصول عقلائییه را معتبر دانسته و آن‌ها را حجت قرار می‌دهد. یعنی با وجود این که قطع به اصابه مفاد یک اماره یا اصل با واقع وجود ندارد، ولی شارع آن احتمالات خلاف را ملغی دانسته و آن اماره یا اصل را مایه احتجاج میان خود و مکلف قرار می‌دهد.

فارغ از این که درباره ماهیت حجت چه تعریفی اختیار شده باشد و فارغ از این که درباره ماهیت مجعول در باب امارات و حجج چه مبنایی اتخاذ شده باشد، همگان اتفاق نظر دارند که نتیجه این حجیت، تعدیر و تنجیز است.^۱

به هر حال، حجیت امری صفر و یکی است؛ یک امر یا حجت است یا حجت نیست و حد میانه‌ای وجود ندارد. در هر یک از سه ناحیه فوق، اگر موفق شدیم احتمالات مذکور را به وسیله امارات و اصولی که حجیت آن‌ها در اصول فقه ثابت شده است، ملغی کنیم، می‌توانیم بدون دل مشغولی به مفاد آن روایت عمل کرده و به صورت صددرصد بگوییم که با عمل به آن روایت، حتی اگر مفاد روایت به واسطه آن احتمالات به واقع اصابت نکند، دیگر استحقاق عقاب نداریم. در صورت عدم اصابت مدلول روایت به واقع، خاصیت معذرت حجت به کمک مکلف می‌آید و مکلف می‌تواند در برابر مولی عذر آورد و خود را از استحقاق عقاب برهاند. معذرت و منجزیت، از خصوصیات مهم حجیت هستند که تنها در امور احتجاجی معنا دارند.

به عنوان مثال، وقتی در اصول فقه حجیت خبر ثقه را ثابت کردیم، پس از اثبات وثاقت راویان سلسله سند - یعنی پس از این که ثابت نمودیم این روایت مصداق «خبر ثقه» است، نه مصداق خبر ضعیف - بدون دل مشغولی، تمامی احتمالات مرتبط با کذب راویان را ملغی می‌کنیم. همچنین وقتی

۱. درباره ماهیت مجعول در باب امارات نظریه‌های بسیاری وجود دارد. در این زمینه ر.ک: استوارمبندی، «حقیقت مجعول در امارات»، مجله پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، ش ۲.

ثابت کردیم که خردمندان در محاورات خود احتمال سهو و خطای متکلم را ملغی می‌دانند و این سیره مورد ردع شارع قرار نگرفته است، با استفاده از این حجت که «اصالة عدم خطا» نام دارد، احتمالات مرتبط با سهو و خطای راویان را ملغی می‌کنیم. با استفاده از سایر حجت‌ها نیز سایر احتمالات این ناحیه را ملغی کرده و بدون نگرانی از آن عبور می‌کنیم و به ناحیه دلالت روایت می‌رویم. احتمالات مرتبط با ناحیه دلالت نیز با استفاده از امارات و اصول عقلانی‌ای که حجیت آن‌ها در اصول فقه ثابت شده است، ملغی می‌شوند. مهم‌ترین مستمسک ما در ناحیه دلالت، همان حجیت ظواهر کلمات متکلم است که در اصول فقه به صورت مبسوطی بحث شده است. پس از الغای احتمالات ناحیه دلالت نیز با حجتی مانند اصالة عدم تقیه، احتمالات ناحیه جهت هم ملغی می‌گردد و در پایان می‌توانیم با وجود تمام آن احتمالات، با خیال آسوده و با اطمینان کامل به مدلول آن روایت عمل کنیم.

این خاصیت قطعیت و صفر و یکی بودن، از ویژگی‌های حجت است. یعنی اگر حتی در یکی از این نواحی، موفق نشویم تنها یکی از آن احتمالات را به وسیله یک حجت ملغی کنیم، خروجی نهایی ما صفر و لاجبت خواهد بود و نمی‌توانیم دل‌مشغولی استحقاق عقاب را از مؤمن دور نماییم. همان‌طور که اگر برای احتمالات همه نواحی توانستیم حجت‌هایی متناسب پیدا کنیم، با وجود احتمالات فراوانی که می‌تواند مدلول روایت را از واقع دور کند، خروجی ما صددرصد و قطعی خواهد بود. یعنی با این‌که آن احتمالات بالوجدان از بین نرفته‌اند و گمان ما به اصابت مدلول روایت با واقع را پایین می‌آورند، اما نهایتاً فرد مؤمن به صورت قطعی و با خیال آسوده می‌تواند به مفاد روایت عمل کند و مطمئن باشد که حتی در صورت مخالفت روایت با واقع، قطعاً مستحق عقاب نخواهد بود.

پس به صورت خلاصه، روش تمسک به روایات در فضای احتجاج، همان روش صفر و یکی حجیت‌محور معهود در فقه و اصول است.

تمسک به روایات در فضای غیراحتجاج

در فضای غیراحتجاج، اساساً تعذیر و تنجیز معنا ندارد. همان‌طور که در بخش مفهوم‌شناسی توضیح داده شد، ماهیت تعذیر و تنجیز، حجت آوردن عبد و مولی در برابر یکدیگر است. یعنی اگر دلیل متصف به حجیت، به واقع اصابت کند، مولی می‌تواند علیه عبد خاطی احتجاج نماید و او را مستحق عقاب بداند، و اگر آن دلیل به واقع اصابت نکند، عبد متقاد می‌تواند به مولی احتجاج کرده و خود را

از عقاب برهاند. با این توضیحات روشن است که تعذیر و تنجیز در فضایی که تمام دغدغه ما همان اصابت به واقع است و اساسا دغدغه‌ای نسبت به عقاب و ثواب نداریم، معنایی نخواهد داشت. به عنوان مثال شما در مواجهه با روایت صحیح السندي که غسل را درمان همه دردها می‌داند، چه بسا تنها به دنبال فهمیدن واقعیت امر و درمان بیماری خود باشید؛ یعنی همان طور که علم تجربی یکی از منابع فهم واقع است و شما در چنین مواردی به علم پزشکی رجوع می‌کنید، اکنون به سراغ کلمات اهل بیت آمده‌اید تا واقعیت را از لابه‌لای سخنان ایشان به دست آورید؛ چراکه کلمات آنان به واسطه عصمتی که از خطا و اشتباه دارند، از منابع مهم معرفت و فهم واقع به شمار می‌آید. اینجا دیگر نمی‌توان از همان قواعد حاکم بر فضای احتجاج استفاده کرد.

مثلا اگر شخصی بیماری قند دارد و شک می‌کند که آیا عموم روایت درمان بودن غسل، بیماری او را نیز شامل می‌شود یا خیر، در چنین شرایطی نمی‌توان گفت که ظاهر کلام عام است و اگر استثنائی وجود داشت، باید حضرت بیان می‌کردند؛ یا گفت تا زمانی که مخصّص منفصلی به دست ما نرسیده است، عموم عام به اعتبار خود باقی است؛ یا گفت احتمال اشتباه راوی را با اصاله عدم خطا منتهی می‌دانیم! وقتی فضای حاکم بر روایت، فضای احتجاج و فضای رابطه عبد و مولی نیست، اگر از همان قواعدی استفاده کنیم که متناسب با اقتضانات فضای احتجاج تأسیس شده‌اند، در واقع دچار یک خلط منطقی و اشتباه در فهم شده‌ایم.

در اینجا تنها واقعیت مهم است و هیچ‌یک از احتمالات مذکور را نمی‌توان ملغی دانست؛ بلکه منطقا باید هر یک را به همان میزانی که احتمال اصابت را پایین می‌آورند، لحاظ کرد و در پایان، همه احتمالات را با هم لحاظ نمود و با یک احتمال اصابت نهایی، میزان واقع‌نمایی روایت را برآورد کرد و در کنار سایر داده‌های واقع‌نما قرار داد؛ چه داده‌های مرتبط با سایر روایات، چه داده‌های علوم تجربی و چه دیگر داده‌های واقع‌نما. بله! اگر روایتی از هر جهت قطعی بود - یعنی مثلا از لحاظ ناحیه صدور، متواتر بود، از نظر ناحیه دلالت، نص بود و هیچ احتمالی هم نسبت به وجود معارض یا حذف قرائن حالیه یا تقیه و مانند آن در میان نبود - می‌توان به ضمیمه عصمت امام، واقعیت صددرصدی را از لابه‌لای آن روایت کشف کرد و سایر داده‌های علوم تجربی را که عموما ظن آور هستند، کنار نهاد.

۱. «لَعُقُ الْعَسَلِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ» (کلینی، الکافی، ج ۱۲، ص ۴۸۸).

جهت روشن‌تر شدن بحث و بیان نکته‌ای جدید از یک مثال دیگر استفاده می‌کنیم: ما در مواجهه با روایتی که هفت سال نخست کودکی را سن سیادت و آقایی فرزند می‌داند^۱ ممکن است دو برخورد داشته باشیم. این دو نوع برخورد، از دو نوع دغدغه سرچشمه می‌گیرند: یا به دنبال وظیفه شرعی خود هستیم - اعم از این که وظیفه الزامی یا استحبابی باشد - و یا صرفاً به دنبال فهمیدن واقعیت امر. یعنی بدون دغدغه ثواب و عقاب، می‌خواهیم بدانیم که چه روشی برای تربیت فرزندان مناسب‌تر است. برای ملموس‌تر شدن مثال، فرض کنید از خارج می‌دانیم که در این زمینه اساساً تکلیفی متوجه ما نیست و ما در این زمینه دغدغه‌ای نداریم و تنها دغدغه ما، روش مناسبی است که منافع فرزند ما را بهتر تأمین کند.

در نوع مواجهه نخست، که فضای استفاده از روایت، فضای احتجاج است، از همان روش متعارف در فقه - که روش صفر و یکی حجیت‌محور است - استفاده می‌کنیم و نهایتاً ممکن است به یکی از احکام پنج‌گانه شرعی برسیم و با خیال راحت به آن عمل کنیم، یا به نتیجه‌ای نرسیم و توقف نماییم. اما در نوع مواجهه دوم که فضای استفاده از روایت، فضای غیراحتجاج است، دیگر الزامات قواعد روش نخست حاکم نیست و روش استفاده ما متفاوت خواهد بود؛ زیرا روش اول چنان طراحی شده بود که ما را به تعذیر و تنجیز برساند، ولی روش دوم - که در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد - هیچ وظیفه‌ای نسبت به تعذیر و تنجیز ندارد و صرفاً احتمال اصابت مدلول روایت را به واقع، تخمین می‌زند.

روش طیفی کشف‌محور

همان‌طور که از لابه‌لای مباحث گذشته روشن شد، روش استفاده از روایات در فضای غیراحتجاج، مبتنی بر تخمین احتمال اصابت مدلول روایت با واقع است. به عبارت دیگر، در استفاده غیراحتجاجی از روایت، هیچ‌یک از احتمالات مذکور در بخش دوم مقاله را ملغی نمی‌کنیم و منطقیاً باید هر یک را با میزان قوتی که دارند، ملاحظه کرده و در پایان، همه این احتمالات را با هم لحاظ نماییم و تخمین بزنیم که این روایت چه میزان واقع‌نمایی می‌تواند داشته باشد.^۲ سپس متناسب با

۱. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْوَلَدُ سَيِّدٌ سَبْعَ سِنِينَ وَعَبْدٌ سَبْعَ سِنِينَ» (طبرسی، مکارم الأخلاق، ج ۱، ص ۲۲۲).
۲. میزان و درصد واقع‌نمایی عددی از یک تا صد می‌تواند باشد و دیگر مانند روش حجیت‌محور گذشته، صفر یا یکی نیست. از این رو در عنوان این روش از اصطلاح «طیفی» استفاده نمودیم تا بیانگر پیوسته بودن بازه باشد؛ همانند طیف رنگ‌ها در فیزیک که یک بازه پیوسته و رنگین‌کمانی است و هر نقطه از آن بیانگر یک

غرض غیراحتجاجی ای که داریم، از مدلول روایت استفاده کنیم.

به عنوان مثال، فرض کنید روایتی که قرار است مورد استفاده قرار گیرد، دارای سلسله‌سندی است که وثاقت تک تک افراد آن در کتب رجالی ما مشهور است و همگی از اعیان شیعه بوده‌اند. در این حالت، بر اساس برآوردی که نگارنده پژوهش دارد، می‌توان احتمال کذب را تقریباً صفر دانست. اما اگر در سلسله‌سند حدیث فردی وجود داشته باشد که وثاقتش محل اختلاف است و به سختی ثابت شده باشد، مقداری احتمال کذب راوی وجود دارد. حال اگر افراد محل اختلاف در سلسله‌سند بیشتر شوند، به همان میزان احتمال کذب حداقل یکی از افراد سلسله‌سند بیشتر می‌شود. احتمال خطای راویان، احتمال نقل به معنای محل و احتمال دس در روایت نیز هر یک باید متناسب با مورد روایت^۱ ملاحظه گردد تا در ناحیه صدور بتوان یک احتمال نهایی را تخمین زد. مثلاً فرض کنید پژوهشگر حدیث در ناحیه صدور یک حدیث، پس از بررسی تمام احتمالات مذکور، ۸۰ درصد احتمال صدور حدیث را بدهد.

همین کار را نسبت به ناحیه دلالت نیز باید انجام داد؛ اگر متن، نص در معنایی بود - یعنی مطمئنیم مدلول لفظ، مراد جدی متکلم است^۲ و کلام قابل تأویل نیست - و لذا از این جهت نگرانی ای وجود ندارد؛ ولی اگر متن، ظاهر در معنایی بود - یعنی احتمال خلافی هم نسبت به مراد جدی متکلم وجود داشت که عقلاً در محاورات خود به آن اعتنا نمی‌کنند - در اینجا نیز نمی‌توان این احتمال را ملغی دانست و باید به همان میزانی که وجود دارد محاسبه شود. پس از بررسی احتمال وجود قرائن حالیه و ارتکازات عمومی آن عصر و بررسی احتمال نقل معنا در کلمات حدیث و سایر احتمالات مرتبط با ناحیه دلالت، در نهایت، پژوهشگر حدیث به یک احتمال نهایی در ناحیه دلالت می‌رسد که مثلاً ۸۵ درصد احتمال می‌رود همین مدلول حدیث، مراد جدی امام معصوم بوده باشد و از

میزان متفاوت از سایر نقاط است.

۱. ممکن است در روایتی متناسب با ویژگی‌های روایت، اساساً احتمال نقل معنای محل ندهیم. همچنین ممکن است روایت دیگری به واسطه ظرافت‌های معنایی، ظرفیت اشتباه در نقل فراوانی داشته باشد. از این رو هر روایت را باید مورد مستقلاً دانست و جداگانه بررسی نمود.
۲. البته احتمال تقیه هم مرتبط با مراد جدی متکلم است؛ لکن مستقلاً در بخش جهت روایت بررسی می‌شود و در اینجا مورد لحاظ نیست.

ملازمه بین مراد جدی امام معصوم و واقعیات عالم، حقیقت بر ما کشف شود.^۱ باز هم تأکید می‌شود که باید خصوصیات هر روایت را مستقلاً بررسی کرد و اساساً برخی احتمالات نسبت به برخی روایات راه ندارند.

عین همین مطالب نسبت به ناحیه جهت روایت نیز جاری می‌شود. چه بسا در بسیاری از روایات حتی یک درصد هم احتمال تقیه وارد نباشد. باز هم باید مورد روایت را بررسی کرد. فرض کنید پژوهشگر حدیث با اطمینان ۹۹ درصدی بگوید این روایت تقیه‌ای نبوده است.

اما مسئله مهم این است که پس از تخمین احتمال اصابت سه ناحیه فوق (یعنی ۸۰ درصد احتمال صدور، ۸۵ درصد احتمال اصابت ناحیه دلالت و ۹۹ درصد احتمال تقیه‌ای نبودن روایت) با چه روشی باید احتمال اصابت نهایی را محاسبه کرد؟ مثلاً آیا روش صحیح این است که میانگین سه عدد به دست آمده را محاسبه کنیم یا باید سه احتمال فوق را در هم ضرب کنیم؟ تفاوت کاملاً قابل توجه است! طبق روش اول، احتمال اصابت نهایی ۸۸ درصد می‌شود^۲ و طبق روش دوم، احتمال اصابت نهایی تقریباً ۶۷ درصد می‌شود.^۳

حساب احتمالات و روش محاسبه چند احتمال مستقل

«احتمالات»، شاخه‌ای از ریاضیات است که به مطالعه پیش‌بینی وقوع رویدادهای مختلف در شرایط نامعین می‌پردازد. احتمال یک رویداد، عددی بین صفر و یک است که نشان می‌دهد چقدر احتمال دارد آن رویداد رخ دهد؛ صفر به معنای عدم وقوع و یک به معنای وقوع قطعی است. البته می‌توان عدد حاصل شده را در ۱۰۰ ضرب کرد و نتیجه را به صورت درصد بیان نمود.

۱. همچنین، پس از کشف یک مطلب واقعی مرتبط با عصر صدور، باید این مطلب را بررسی کرد که واقعیات عصر صدور با واقعیات زمان ما تفاوت نداشته باشد. چه بسا در بسیاری از مسائل چنین است و تفاوت‌های ماهوی در عالم ایجاد نشده است؛ اما ممکن است در مواردی نیز چنین نباشد و تفاوت‌های اقلیمی، جغرافیایی، نجومی، فرهنگی، اجتماعی و... باعث شده باشد گزاره‌ای در عصر صدور صادق بوده باشد، ولی در عصر ما تطابق کامل با واقعیت نداشته باشد.

$$(80+85+99)/3=88.2$$

$$0.80 \times 0.85 \times 0.99 = 0.67.3$$

گاهی لازم می‌شود چند احتمال را با هم ترکیب کرد. ترکیب احتمالات به محاسبه احتمال وقوع هم‌زمان دو یا چند رویداد گفته می‌شود. مثلاً می‌دانیم احتمال این که یک تاس پس از پرتاب، عدد سه را نشان دهد یک‌ششم است و احتمال این که یک سکه پس از پرتاب، به طرف پشت خود به زمین بیفتد یک‌دوم است. حال اگر بخواهیم بدانیم چقدر احتمال دارد که هم آن تاس عدد سه را نشان دهد و هم سکه به طرف پشت به زمین بیفتد، با یک مسئله ترکیب احتمالات روبه‌رو هستیم. یا مثلاً وقتی احتمال صدور یک روایت را $0/80$ (یا ۸۰ درصد) تخمین زده‌ایم، احتمال اصابت ناحیه دلالت آن را $0/85$ (یا ۸۵ درصد) و احتمال تقیه‌ای نبودنش را $0/99$ (یا ۹۹ درصد)، برای این که بفهمیم چقدر احتمال دارد که هم ناحیه صدور به واقع اصابت کند، هم ناحیه دلالت و هم ناحیه جهت، باید از قواعد ترکیب احتمالات استفاده کنیم.

برای رسیدن به فرمول احتمال ترکیبی، باید به مفهوم احتمال شرطی توجه کرد و از فرمول معروف آن به مطلوب خود رسید. در نظریه احتمال، یکی از مهم‌ترین مفاهیم، مفهوم احتمال شرطی است؛ یعنی احتمال وقوع پدیده A به فرض وقوع پدیده B که آن را با نماد $P(A|B)$ نشان می‌دهند. برای محاسبه این احتمال شرطی از فرمول معروف زیر استفاده می‌کنند:

$$P(A|B) = \frac{P(A \cap B)}{P(B)}$$

در فرمول فوق $P(A \cap B)$ به معنای احتمال وقوع هم‌زمان دو پدیده A و B است؛ یعنی همان احتمال ترکیبی‌ای که ما به دنبال آن هستیم. اگر دو پدیده، مستقل از یکدیگر باشند، یعنی وقوع یکی تأثیری بر وقوع دیگری نداشته باشد، قاعدتاً احتمال پدیده A در فرض وقوع پدیده B برابر خواهد بود. با احتمال پدیده A چون هیچ ارتباط و وابستگی‌ای بین این دو پدیده نیست، یعنی $P(A|B)$ برابر خواهد بود با $P(A)$. حال اگر این تغییر را در فرمول فوق اعمال نماییم، فرمول جدید به این شکل خواهد شد:

$$P(A) = \frac{P(A \cap B)}{P(B)}$$

که با یک تغییر ظاهری، فرمول به شکل زیر تبدیل خواهد شد:

$$P(A \cap B) = P(B) \times P(A)$$

این فرمول نهایی به زبان ساده بیان می‌کند که اگر به دنبال ترکیب احتمالات دو پدیده مستقل هستید،

۱. شلدین راس، نخستین درس احتمال، ص ۷۲.

یعنی می‌خواهید بدانید به چه احتمالی این دو پدیده مستقل، همزمان رخ خواهند داد، باید احتمال آن دو پدیده را در هم ضرب کنید.^۱

برای مثال، اگر احتمال افتادن طرف پشت سکه (که برابر با ۰/۵ است) را با احتمال آمدن عدد ۳ در پرتاب یک تاس (که برابر با یک ششم یا تقریباً ۱/۶۶۷ است) ترکیب کنیم، احتمال اینکه هم سکه به سمت پشت بیاید و هم تاس عدد ۳ بیاورد برابر خواهد بود با:

$$\text{احتمال (عدد ۳ و پشت سکه)} = 0.5 \times 0.1667 \approx 0.0833$$

پاسخ به دست آمده که عددی بین صفر و یک است اگر بخواهد به درصد تبدیل شود در عدد ۱۰۰ ضرب شده و حاصلش کمی بیشتر از ۸ می‌شود. یعنی حدود ۸ درصد احتمال دارد که هم سکه به پشتش روی زمین بیفتد و هم تاس، عدد سه را به ما نشان دهد و ۹۲ درصد احتمال دارد که حداقل یکی از این دو، اتفاق نیفتد؛ یعنی یا تاس عددی غیر از سه شود و یا سکه به سمت روی خود به زمین بیفتد.

برای روشن‌تر شدن بحث، مثالی را بیان می‌کنیم که شباهت بسیاری با احتمالات سه‌ناحیه روایت دارد. فرض کنید سه کیسه داریم که در هر کدام صد مهره وجود دارد. در کیسه اول ۸۰ مهره سفید و ۲۰ مهره سیاه داریم، در کیسه دوم ۸۵ مهره سفید و ۱۵ مهره سیاه و در کیسه سوم ۹۹ مهره سفید و ۱ مهره سیاه. مهره‌های سفید را به منزله اصابت با واقع در نظر گرفته‌ایم و مهره‌های سیاه را به منزله عدم اصابت. همچنین هر یک از کیسه‌ها را معادل یکی از نواحی روایت قرار داده‌ایم. حال از هر کدام از این سه کیسه یک مهره خارج می‌کنیم؛ می‌خواهیم بررسی کنیم که چقدر احتمال دارد هر سه مهره سفید باشند؟

روشن است که احتمال سفید بودن مهره خارج شده از کیسه اول ۸۰ درصد، احتمال سفید بودن مهره دوم ۸۵ درصد و احتمال سفید بودن مهره سوم ۹۹ درصد است. برای ترکیب این سه احتمال، باید این احتمالات را در هم ضرب کنیم:

$$\text{احتمال (سفید شدن هر سه مهره)} = 0.8 \times 0.85 \times 0.99 \approx 0.67$$

یعنی تقریباً ۶۷ درصد احتمال دارد که هر سه مهره خارج شده سفید باشند و تقریباً ۳۳ درصد احتمال دارد که حداقل یکی از سه مهره خارج شده، سیاه باشند.

۱. همان، ص ۸۷ و آمار؛ نصیری، احتمالات مهندسی، ص ۸۲.

اگر بخواهیم به مثال اصلی خود تنظیر کنیم، یعنی ۳۳ درصد احتمال دارد که حداقل در یکی از سه ناحیه خلاف واقع رخ دهد. به عبارت دیگر، با احتمال ۳۳ درصد یا در ناحیه صدور اختلالی بوده است (یعنی روایت از معصوم صادر نشده)، یا در ناحیه دلالت مشکلی وجود داشته (یعنی مدلول لفظ با اراده جدی معصوم تطابق نداشته)، یا روایت تقیه‌ای بوده است، و یا ترکیبی از این مشکلات رخ داده است. در مقابل، تقریباً ۶۷ درصد احتمال دارد که هیچ اختلالی در نواحی وجود نداشته باشد و مدلول روایت به واقع اصابت کند.^۱

کاربرد روایات در علوم مختلف

با توجه به توضیحاتی که درباره تفاوت دو فضای احتجاج و غیراحتجاج و تفاوت روش‌های استفاده از روایات در این دو فضا ارائه شد، برای استفاده از روایات در علوم مختلف - مانند علوم تجربی، انسانی و عقلی - باید تفصیلی بیان کرد: گاهی باید از قواعد فضای احتجاج و گاهی از قواعد فضای غیراحتجاج بهره گرفت.

گاهی فقه، موضوعات خود را متمرکز بر یکی از علوم می‌کند که اصطلاحاً به آن «فقه مضاف» می‌گویند؛ مثلاً فقه تربیت، فقه اقتصاد یا حتی فقه پزشکی. این فقه‌های مضاف، زیرمجموعه‌های همان علم فقه هستند؛ یعنی همان فقه است که موضوعات و مسائلی محدود به یک رشته خاص شده است. در این حالت، قواعد حاکم بر استفاده از روایات، همان قواعد فضای احتجاج است. یعنی در اینجا نیز همان روش صفر و یکی حجیت‌محور معهود در فقه مورد استفاده ما خواهد بود. البته روشن است که برای صدور فتوا و حکم شرعی، باید ابتدا موضوع حکم شناخته شود تا بتوان حکم آن را مشخص کرد. به همین جهت، به نظر می‌رسد علاوه بر روش استنباط، تا حدودی آشنایی با مسائل، موضوعات و اصطلاحات آن علم جدید نیز لازم باشد.

اما گاهی استفاده ما از روایات، مرتبط به خود آن علم تجربی، انسانی یا عقلی است. یعنی بدون دغدغه تکلیف و ثواب و عقاب، به دنبال فهمیدن واقعیات مرتبط با آن دانش هستیم. این فضا دیگر فضای احتجاجی نیست و برای تمسک به روایات در این فضا باید از همان روش طیفی کشف‌محور

۱. توجه به این نکته لازم است که این روش ضرب احتمالات در فضای احتجاجی فقه و اصول نیز کاربرد دارد. به عنوان مثال، شهید صدر در مبحث تواتر از این روش برای تجمیع ظنون و رسیدن به اطمینان استفاده می‌کند و اساساً یقین حاصل از تواتر را از راه حساب احتمالات می‌داند؛ نه مانند منطق ارسطویی که آن را یکی از ضروریات شش‌گانه عقلی به‌شمار می‌آورد. (صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۲، صص ۱۳۵ و ۱۴۱).

بهره برد و میزان واقع‌نمایی یک روایت را تخمین زد. پس از تخمین میزان واقع‌نمایی، این گزاره واقع‌نما نیز در کنار سایر گزاره‌های واقع‌نما - که ممکن است حاصل عقل، تجربه، آزمایش و... در آن علم باشند - می‌تواند داده‌های خام یک علم را تشکیل دهد. اگر گزاره‌روایی ما قطعی باشد، می‌تواند سایر داده‌های ظنی را کنار بزند و به یکی از واقعیت‌های آن علم تبدیل شود. اگر گزاره‌روایی ما ظن‌آور باشد، بسته به میزان ظن برآوردشده، ممکن است بتواند در کنار سایر داده‌های ظن‌آور همسو (مثلاً در کنار داده‌های تجربی در علوم تجربی)، گزاره‌ای قطعی را نتیجه دهد و یا حتی بدون رسیدن به امری قطعی نیز مفید باشد؛ زیرا می‌دانیم امروزه پایه اکثر علوم بر گزاره‌های غیرقطعی و ظن‌آور استوار است. از این جهت، گزاره‌های ظن‌آور نیز به‌تنهایی می‌توانند در این علوم مورد استفاده قرار گیرند. البته در علوم عقلی و هر کجا که تنها به قطع نیاز است، استفاده از روایات منوط به افاده قطع خواهد بود؛ خواه آن روایت مستقلاً مفید قطع باشد، خواه ظن‌آور باشد و به کمک سایر داده‌ها افاده قطع کند.^۱

صلاحیت‌های مورد نیاز برای استفاده از روایات در هر کدام از دو فضا

اجتهاد که بر اساس تعریف گروهی از فقیهان، «به‌کاربردن توان در تحصیل حجت بر وظیفه فعلی»^۲ است، بی‌گمان مهم‌ترین پیش‌نیاز استفاده از روایات، در فضای احتجاج به‌شمار می‌رود. استنباط احکام شرعی در دوران معاصر، پیچیدگی‌های خاص خود را دارد؛ با توجه به فاصله زیاد از عصر صدور روایات، نیاز به شناخت رجال احادیث است؛ با توجه به لزوم شناخت اقسام حجج و ادله معتبر شرعی و با توجه به تعارض‌های ظاهری و واقعی میان روایات، نیاز به اصول فقه، درایه و علم الحدیث است؛ با توجه به زبان روایات، نیاز به ادبیات عرب است؛ با توجه به لزوم اقامه برهان در استدلال‌ها، نیاز به علم منطق است؛ با توجه به درهم‌تنیدگی اصول فقه با فلسفه، نیاز به علم فلسفه است. به‌خاطر مجموع پیش‌نیازهایی که اجتهاد دارد، به‌طور طبیعی، استنباط احکام شرعی برای افراد

۱. شایسته است به این نکته توجه شود که همان‌گونه که درجه قوت احتمال صدور، در نظر فرد مراجعه‌کننده به روایت نقش مؤثری دارد و در تصمیم‌گیری او برای به‌کارگیری روایت در علوم مختلف اثرگذار است، اهمیت و جایگاه محتمل نیز در این فرآیند نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. به بیان دیگر، ممکن است اهمیت و حساسیت موضوعی که روایت بر آن دلالت دارد، اقتضا کند که تنها به ظنون و احتمالات دارای درجه بالای اصابت ترتیب اثر داده شود؛ در حالی که در موضوعات کم‌اهمیت‌تر، توجه به ظنون ضعیف‌تر نیز معقول و موجه باشد.

۲. عراقی، *نهایة الأفكار*، ج ۴، قسم دوم، ص ۲۱۶؛ بهسودی، *مصباح الأصول*، ج ۳، ص ۴۳۴.

عادی با مراجعه به روایات امکان‌پذیر نیست و به‌ناگزیر، رسیدن به اجتهاد در عصر حاضر به یک مسیر تخصصی تبدیل شده که شخص جویای آن باید سال‌ها آن را بیامد تا به این قوه دست یابد. شاید به نظر برسد که در استفاده از روایات در فضای غیراحتجاج نیاز به پیچیدگی‌های فضای احتجاج نباشد، اما واقعیت این است که هم نیاز به بخش فراوانی از مهارت‌های فوق است و هم نیاز به مهارت‌های اختصاصی. درست است که در اینجا نیازی به شناخت تفصیلی حجج و امارات معتبر شرعی نیست، اما بسیاری از مهارت‌های مورد نیاز مجتهد در اینجا نیز ضرورت دارد. مثلاً برای تخمین احتمال صدور روایت، نیاز است که راویان حدیث، میزان اعتبار کتابی که حدیث در آن نقل شده و اساساً هر آنچه که احتمال صدور روایت را بیشتر یا کمتر می‌کند، مورد بررسی قرار گیرد. یا باید روایات متعارض را بررسی کرد و نتیجه گرفت که با توجه به جمع‌های محتمل، چه میزان احتمال اصابت در ناحیه دلالت تخمین زده می‌شود. بررسی احتمال تحریف و تصحیف، خود نیاز به مهارت اختصاصی دارد. بررسی‌های تاریخی و شناخت ارتکازات عصر صدور، شناخت علم لغت و بررسی احتمال نقل به معنا، شناخت فقه مقارن و بررسی احتمال تقیه‌ای بودن روایت و اساساً انبوهی از شناخت‌ها و مهارت‌هایی که به شخص کمک می‌کند در هر یک از سه ناحیه روایت میزان اصابت را تخمین بزند، همه و همه لازم هستند تا وی بتواند میزان واقع‌نمایی یک روایت را تخمین بزند.

همچنین وقتی دو یا چند روایت هم مضمون یافت شوند که دلالت بر یک مطلب واحد دارند (حتی اگر روایات ضعیفی باشند)، بر اساس حساب احتمالات، میزان اصابت حداقل یکی از این چند روایت به میزان قابل ملاحظه‌ای بالا می‌رود. مثلاً اگر سه روایت با میزان احتمال اصابت ۵۵ درصدی بر یک مطلب واحد دلالت کنند، میزان احتمال اصابت حداقل یکی از این سه روایت تقریباً برابر با ۹۱ درصد خواهد بود. روش محاسبه نیز به این شکل است که احتمال عدم اصابت در هر یک را محاسبه کرده (در اینجا ۰/۴۵ یا همان ۴۵ درصد) و در هم ضرب می‌کنیم. احتمال حاصل، نشان‌دهنده احتمال عدم اصابت هر سه روایت با هم است. وقتی این عدد از یک - یا همان احتمال صددرصد - کسر شود، احتمال اصابت حداقل یکی از سه روایت به دست می‌آید. روشن است که

$$1 - 0.55 = 0.45 \rightarrow \text{۴۵ درصد احتمال عدم اصابت هر روایت}$$

$$0.45 \times 0.45 \times 0.45 \approx 0.09 \rightarrow \text{حدوداً ۹ درصد احتمال عدم اصابت هر سه روایت با هم}$$

$$100 - 9 = 91 \rightarrow \text{حدوداً ۹۱ درصد احتمال اصابت حداقل یکی از سه روایت}$$

اگر هر یک از این سه روایت به واقع اصابت کند، برای ما کفایت می‌کند و نیاز نیست هر سه روایت به واقع اصابت کنند. بنابراین بخش قابل توجهی از مهارت‌های فضای احتجاج، در کنار برخی مهارت‌های اختصاصی، در این فضا مورد نیاز است که بررسی تفصیلی آن نیاز به پژوهشی مستقل دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در استفاده از یک روایت، احتمالات پرشماری وجود دارد که می‌تواند احتمال اصابت مدلول روایت با واقع را کم کند. احتمالاتی که برخی ناظر به ناحیه صدور روایت هستند، مانند احتمال کذب یا خطای یکی از راویان؛ برخی مربوط به ناحیه دلالت هستند، مانند احتمال وجود قرینه منفصله یا احتمال وجود قرینه حالیه نقل نشده؛ و برخی هم مربوط به ناحیه جهت هستند که همان احتمال تقیه‌ای بودن روایت است.

روش استفاده از روایات، در دو فضای احتجاج و غیراحتجاج با یکدیگر متفاوت است. در فضای احتجاج، با توجه به معناداشتن حجیت و تعدیر و تنجیز، می‌توان از مزایای حجت استفاده کرد و با به‌کارگیری همان روش صفر و یکی حجیت‌محور معهود در فقه، بسیاری از احتمالات فوق را منتفی نمود و به مطلوب مؤمن در احتجاجیات - که همان تأمین از عقاب است - دست یافت. اما در فضای غیراحتجاج به دغدغه دیگر مؤمن، یعنی فهم واقعیات عالم، پرداخته می‌شود. در این فضا که تعدیر و تنجیز معنا ندارد، هیچ‌یک از احتمالات فوق را نمی‌توان ملغی کرد و باید هر یک را به میزانی که هستند محاسبه نمود و با روش طیفی کشف‌محور و با استفاده از حساب احتمالات، احتمال اصابت نهایی را تخمین زد؛ روشی که مبتنی بر ضرب احتمال اصابت نواحی مختلف روایت است؛ یعنی حاصل ضرب احتمال اصابت ناحیه صدور، ناحیه دلالت و ناحیه جهت.

در علوم مختلف تجربی، عقلی و انسانی، پس از تخمین میزان واقع‌نمایی یک روایت، این گزاره واقع‌نما را در کنار سایر گزاره‌های واقع‌نمای آن علم - که معمولاً حاصل عقل، تجربه، آزمایش و... است - می‌گذاریم. اگر گزاره روایی ما قطعی باشد، می‌تواند سایر داده‌های ظنی را کنار بزند و به یکی از واقعیت‌های آن علم تبدیل شود. اگر گزاره روایی ما ظن‌آور باشد، بسته به میزان ظن برآوردشده، ممکن است بتواند در کنار سایر داده‌های ظن‌آور همسو، گزاره‌ای قطعی را نتیجه دهد و یا حتی بدون رسیدن به امری قطعی نیز مفید باشد؛ زیرا امروزه پایه اکثر علوم بر گزاره‌های غیرقطعی و ظن‌آور استوار است. همچنین روشن است که در علوم عقلی و هر کجایی که تنها به قطع نیاز است، استفاده

از روایات، منوط به افاده قطع خواهد بود؛ خواه آن روایت مستقلاً مفید قطع باشد، خواه ظن آور باشد و به کمک سایر داده‌ها و با تجمیع ظنون، افاده قطع کند.

جهت استفاده از روایات در فضای احتجاج، نیاز به قوه اجتهاد و آشنایی با علوم مختلفی مانند ادبیات عرب، اصول فقه، رجال، منطق، فلسفه و... است. در فضای غیراحتجاج نیز آشنایی با بسیاری از این علوم لازم است؛ در کنار برخی آگاهی‌های اختصاصی که نیاز به پژوهش مستقل دارد.

منابع و مآخذ

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۲. استوار میمندی، محمد، «حقیقت مجعول در امارات»، پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، ش ۲، قم: مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه السلام، ۱۳۹۹ش.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، تحقیق: لجنة التحقیق تراث الشيخ الأعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامي، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۴. بهسودی، محمد سرور واعظ حسینی، مصباح الأصول، تقریرات درس ابوالقاسم موسوی خویی، قم: مکتبه الداوری، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۵. جلالی، محمد، «بررسی حجیت خبر واحد در مسائل غیرفقهی با توجه به معنای حجیت و تطبیق آن بر نظر آیت الله خوئی و علامه طباطبائی»، مجله فقیهانه، ش ۱۲، قم: مدرسه تخصصی فقه امام کاظم علیه السلام، ۱۳۹۸ش.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۳۷۶ق.
۷. خویی، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۸. راس، شلدون ام، نخستین درس احتمال، ترجمه حسنعلی آذرنوش و دیگران، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، چ ۱، ۱۳۷۶ش.
۹. شبیری زنجانی، موسی، خارج اصول، خبر واحد، جلسه ۶۱، ۱۶ فروردین ۱۳۹۶، قابل دسترسی در: zanjani.ir (تاریخ دسترسی: ۳۱ مرداد ۱۴۰۳).
۱۰. مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، لغت‌نامه، قابل دسترسی در: dehkhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary (تاریخ دسترسی: ۳۱ مرداد ۱۴۰۳).
۱۱. صدر، محمدباقر، دروس فی علم الأصول، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، چ ۵، ۱۴۱۸ق.

۱۲. _____، بحوث في علم الأصول، تقرير: محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ج ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، مکارم الأخلاق، قم: شریف الرضی، ج ۴، ۱۳۷۰ش.
۱۴. بروجردی نجفی، محمدتقی، نهاية الأفكار، تقریرات درس آفاضیاء الدین عراقی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ۳، ۱۴۰۵ق.
۱۵. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسة دار الهجرة، ج ۲، ۱۴۱۴ق.
۱۶. قائینی، محمد؛ اسکندری، رضا، «کاوشی نو در اعتبار اخبار مرتبط با اعتقادات و امور حقیقی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی اصول فقه حوزه، ش ۴، قم: انجمن اصول فقه حوزه، ۱۳۹۹ش.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۵، ۱۳۶۳ش.
۱۸. نصیری، پرویز، آمار و احتمالات مهندسی (رشته کامپیوتر)، تهران: دانشگاه پیام نور، ج ۱، ۱۳۸۴ش.