

نقش عقل متعارف در پارادایم اسلامی علوم اجتماعی

مجید کافی *

رضا اکبری **

چکیده

عقل متعارف یا فهم عرفی اشاره به معنایی دارد که مردم در زندگی روزمره از آنها استفاده می‌کنند. در مکاتب فلسفی برخی از پارادایم‌های علوم اجتماعی، مانند تفسیرگرایی و در علوم اسلامی مانند علم فقه و اصول به کار گرفته شده است. اکنون مسئله این است که تولید دانش نظام‌مند از معرفت عامیانه یا عقل متعارف در پارادایم اسلامی علوم اجتماعی چگونه ممکن است؟

برای رسیدن به پاسخ، به بررسی مفاهیم مورد استفاده در علم اصول و فقه مانند عرف، عادت، سیره عقلا، سیره منتشره پرداختیم و با غالب دانستن اشتراک معنایی این اصطلاحات بر افتراقشان، آنها را به واژه عقل متعارف فروکاستیم تا امکان مقایسه فراهم آید.

با بررسی سه نوع جهت‌گیری تبیینی، تفهیمی و نقدی، تحقیق به این نتیجه نائل آمد که عقل متعارف در پارادایم اسلامی علوم اجتماعی دارای اعتبار درجه دوم است و پس از عقل، نقل و تجربه قرار می‌گیرد. در پارادایم اسلامی علوم اجتماعی، فهم عرفی شیوه‌ای جایگزین برای تفسیر و فهم معنای روایات و تفسیر جهان اجتماعی است. پارادایم اسلامی علوم اجتماعی فهم عرفی را منبعی جایگزین و گاهی شاهدهی برای صحت فهم مفسر از روایات تلقی می‌کند. در پارادایم اسلامی علوم اجتماعی فهم عرفی منبعی برای شناخت پس از منبع نقل، عقل و تجربه است.

واژگان کلیدی: عقل متعارف، علم دینی، عرف، سیره عقلا، روش معرفت، منبع معرفت، دانش حقیقی، دانش اعتباری

مقدمه

اصطلاح "Common Sense" به واژگان مختلفی مانند عقل سلیم، عقل متعارف، فهم عرفی، درک عام، حس عام، عقل مشترک، تلقی عام، قضاوت عرفی، عقل عرفی، فهم متعارف، عرف عام، درک شهودی و شعور معمول ترجمه شده است.

به طور کلی، می‌توان عقل متعارف را عبارت از آن چیزی دانست که مردم، به طور مشترک، در مورد آن توافق دارند و هم‌عقیده‌اند. بروس کوئن^۱ در تعریف عقل متعارف معتقد است که عقل متعارف به باورداشت‌های مشترک و روزمره‌ای اطلاق می‌شود که از نسلی به نسلی دیگر انتقال می‌یابد (کوئن، ۱۳۸۶، ص ۲). به عبارت رساتر، عقل متعارف حاوی معنایی است که مردم در زندگی و تعاملات روزمره از آن استفاده می‌کنند. بنابراین، عقل متعارف یک منبع مهم اطلاعات برای فهم سوگیری عملی انسان‌ها و پیش‌فرض‌های آنان درباره جهان است (خیری، ۱۳۸۹).

در اهمیت عقل متعارف همین بس که پارادایم‌های علوم اجتماعی در قبال جایگاه و نقش عقل متعارف موضعی ایجابی یا سلبی داشته‌اند. به عنوان نمونه، پارادایم‌های پوزیتیویستی، تفسیرگرایی و انتقادی مواضع گوناگونی درباره جایگاه عقل سلیم^۲ و فهم عرفی^۳ یا عقاید، باورها و مشترک مردم در معرفت‌شناسی و شناخت جهان اتخاذ کرده‌اند.

پوزیتیویست‌ها در خصوص ماهیت علم بر تمایز میان علم و فهم عرفی (شعور عامیانه از جمله مذهبی) تأکید دارند. از دیدگاه آنان فهم عرفی شبیه علم است، ولی غیر نظام‌مند می‌باشد. تفسیرگرایان به فهم عرفی و باورهای عمومی برای درک و فهم جهان توجه دارند. فهم عرفی حاوی معنایی است که مردم در زندگی و ارتباطات روزمره از آنها استفاده می‌کنند. فهم عرفی یک منبع مهم اطلاعات برای فهم سوگیری عملی انسان‌ها و پیش‌فرض‌های آنان درباره جهان است. در پارادایم تفسیرگرایی عقل متعارف به عنوان یکی از منابع معرفت‌نگریسته می‌شود. در نظریه کنش متقابل نمادین (یکی از نظریه‌های پارادایم تفسیرگرایی) عقل متعارف از چنان اهمیتی برخوردار

1. Bruce J. Cohen.

۲. آیا ملاک درستی و نادرستی اندیشه‌ها، می‌توانند مردم عادی باشند؟ آیا عقل سلیم می‌تواند دال بر رد شکاکیت و ایده‌آلیسم باشد، اگر هست چگونه؟ بر اساس پاره‌ای از این نظریه‌ها هر انسان عاقلی که از مرحله طفولیت عبور کرده باشد و از لحاظ ذهنی دچار اختلال نباشد، در برخوردار بودن از اصول عامی که «اصول عقل سلیم» نامیده می‌شوند، با انسانهای دیگر سهیم است. این اصول در مبنای اندیشه و عمل همه انسانها نهفته‌اند.

۳. در پاره‌ای از آثار اندیشمندان مسلمان از عقل سلیم به عقل عرفی در مقابل عقل تجریدی محض تعبیر شده است. برای آگاهی بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۰ به بعد.

است که همه شناخت‌های مورد بررسی دانشمندان علوم اجتماعی، با توجه به شناخت‌های متعارف مردم مورد بررسی قرار می‌گیرند. بر این اساس، کار دانشمند علوم اجتماعی مطالعه، توضیح و قابل فهم کردن معانی ساخته شده توسط مردم است. انتقادگرایان معتقدند، فهم عرفی مردم، از جمله شعور مذهبی، بر آگاهی کاذب پایه‌ریزی شده است. عقل عرفی در پارادایم انتقادی و فمینیستی باورهای کاذبی هستند که قدرت و شرایط عینی را در خود پنهان می‌سازند که محقق باید آنها را افشا کند. (ر.ک: محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۲۹۶).

نقش عقل متعارف در پارادایم‌های مدرن

انتقادی	تفسیرگرایی	پوزیتیویسم	
باورهای نادرستی که قدرت و شرایط عینی را پنهان می‌سازند	نظریه‌های قدرتمند روزمره که مردم عادی آنها را به کار می‌برند	کاملاً متمایز از علم و دارای اعتباری کمتر از آن	نقش عقل متعارف

(محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۴۴۹ و ۲۹۱؛ کافی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵)

با توجه به اینکه جایگاه عقل متعارف در پارادایم‌های علوم اجتماعی به صورت کلی بیان شد. اکنون پرسش این است که عقل متعارف با چه سازوکاری در تولید دانش دینی به کار می‌رود؟ پاسخ به این پرسش بدون مشخص کردن این نکته که منظور از عقل متعارف در علوم اسلامی (در اینجا فقه و اصول) و نیز علم دینی چیست، امکان ندارد؛ زیرا این اصطلاحات و نیز ارتباط میان آنها چندان واضح نیستند.

پیش از اینکه به عقل متعارف، معنای آن و نقش آن در تولید علم دینی بپردازیم، باید مشخص کرد که چرا از میان منابع یا روش‌های ایجاد معرفت، در این جستار، به عقل متعارف توجه شده است. برای تبیین این موضوع می‌توان به چند دلیل اشاره کرد:

دلیل اول اینکه، در چند دهه گذشته از سوی برخی پارادایم‌ها (مانند پارادایم تفسیرگرایی) و برخی دیدگاه‌ها و نظریه‌های علوم اجتماعی، به عقل متعارف توجه ویژه‌ای مبذول شده است؛ برای نمونه، می‌توان از دیدگاه‌های پدیدارشناسانه، کنش متقابل نمادین و روش‌شناسی مردم‌نگارانه که ذیل پارادایم تفسیرگرایی قرار دارند، نام برد.

دلیل دوم برای بررسی جایگاه عقل متعارف در پارادایم اسلامی علوم انسانی، در این مقاله،

سابقه نسبتاً دیرینه به‌کارگیری این مفهوم در علوم اسلامی (مانند فقه و اصول) است، البته این استفاده به دلیل محدود شدن در حوزه مسائل فقهی و اصولی (اینکه عقل متعارف کاشف از تأیید معصوم به منظور استنباط حکم شرعی است) از قلمرو این علوم خارج نشده و نتوانسته است به علوم حقیقی (همچون کلام و فلسفه) وارد شود و همچنان در فضای علوم تجویزی و توصیه‌ای باقی مانده است.

اما به واقع علم دینی چیست که عقل متعارف برای تولید آن می‌تواند نقش ایفا کند. اصطلاح علم دینی در نیمه قرن بیستم مطرح و متداول شد. مدعیان علم دینی معتقدند که علت ظهور این ایده وضعیت نابسامان اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تمدنی جهان اسلام در برابر تمدن غرب و پیشرفت و استیلای آن بر جوامع اسلامی بوده است. این نابسامانی‌ها اندیشمندان مسلمان را بر آن داشت که به دنبال علت‌یابی از این نابسامانی‌ها و یافتن راه برون‌رفت از آن برآیند. نتیجه تلاش برای علت‌یابی و یافتن راه برون‌رفت از نابسامانی‌ها، منجر به ایده اسلامی‌سازی معرفت یا به تعبیر دیگر تولید علم دینی (اسلامی) شد. اصلاح موضوعی علوم جدید، گسترش روش از تجربی به دیگر روش‌ها، نظریه‌پردازی، اصلاح پارادایم علوم، دریافت فرضیه‌های تحقیق از منابع دینی، و... از جمله رویکردهایی است که تا کنون در باب علم دینی مطرح شده‌اند (ر.ک: کافی، ۱۳۷۹). اما آنچه در این مقاله با تسامح علم دینی نامیده می‌شود، دانشی است که افزون بر استنباط مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، پاره‌ای از نظریه‌های آن ریشه در منابع دینی دارد. به دیگر سخن، می‌توان از منابع دینی، الگوی فرانظریه و همچنین نظریه یا نظریه‌هایی را از آن منابع ساخته و پرداخته کرد و آنها را کنار دیگر نظریه‌های موجود در علوم به محک ارزیابی و سنجش قرار داد.

بر هر حال این جستار در صدد است، نقش عقل متعارف را که در رویکردهای مختلف علوم اجتماعی اهمیت بسیاری یافته است و از طرفی در علوم فقه و اصول هم مطرح بوده و هست، اگر چه در سایر علوم مربوط به دین گسترش و توسعه نیافته است، به عنوان منبع یا روش معرفت‌واکاوی کند.

در ارتباط با تولید علم دینی آثار قابل توجهی از سوی متفکران فارسی‌زبان منتشر شده است؛ با این حال کمتر اندیشمندی به بهره‌گیری از عقل متعارف در تولید علم دینی توجه داشته است. از آثاری که در آنها به عقل متعارف، به عنوان منبع شناخت یا روش شناخت، اشاره شده است، یکی منزلت عقل در هندسه معرفت دینی از آیت‌الله جوادی آملی است (ص ۷۲ به بعد) و دیگر نظریه

اجتماعی ارتباط در قرآن (کافی، ۱۳۹۲) اشاره کرد. مغفول ماندن عقل متعارف از نگاه تیزبین اندیشمندان اسلامی ما را بر آن داشت تا به این مقوله پرداخته، به بررسی نقش عقل متعارف در تولید دانش دینی بپردازیم.

عقل متعارف

عقل متعارف چیست و تفاوتش با عقل کدام است؟ وقتی سخن از عقل به میان می‌آید، پیچیدگی‌ها و ابهام‌هایی در ذهن شکل می‌گیرد؛ زیرا از عقل معناهای مختلفی ارائه شده است. این اشکالات و ابهام‌ها شامل عقل متعارف نیز می‌شود. در آغاز چنین به نظر می‌رسد که عقل متعارف نیز خود نوعی عقل است، اما در واقع، نمی‌توان با ضرس قاطع از این دیدگاه دفاع کرد.

فیلسوفان اسلامی در مبحث معنا و تعریف عقل، گاه عقل را از زاویه وجودشناختی و گاه از جنبه معرفت‌شناختی تعریف و بررسی کرده‌اند. در این راستا، آنان دست‌کم دو معنا برای عقل بیان کرده‌اند: ۱. موجود مجرد تامی که هم در ذات و هم در فعلش، مجرد از وسائط فیض بین عالم الوهی و عالم طبیعی است و در زبان شرع به آن فرشته یا ملک و در زبان فلسفی با الهام از متون دینی، عقل نامیده می‌شود؛ ۲. نیروی ادراکی انسانی و قوه تعقل او (دانش شهرکی، ۱۳۸۷، ص ۸۵). در بررسی حاضر، معنای دوم عقل و از میان دو رویکرد، رویکردی معرفت‌شناختی به عقل مراد و منظور است که به معنای «ادراک کلی» است (طباطبایی، ج ۱، ۱۳۸۹، ص ۹۲). از این رو، عقل به لحاظ وجودی از قلمرو موضوع این مقاله خارج است.

اما نسبت عقل متعارف با عقل به معنای دوم چیست؟ عقل متعارف چه ارتباطی با عقل در رویکرد معرفت‌شناختی دارد؟ عقل متعارف در واقع عقل نیست، بلکه فرآورده عقل است. در نظر گرفتن عقل متعارف به عنوان محصول و فرآورده عقل، هم با آنچه از این مفهوم در فلسفه علوم اجتماعی مراد است، تطبیق می‌کند و هم با تصویری که آن را در علوم اسلامی سنتی، مانند فقه و اصول می‌یابیم، قرابت دارد.

۱-۱. عقل متعارف در تفکر اسلامی

همچنان‌که در مقدمه یادآوری شد، عقل متعارف در علوم می‌چون فقه و اصول مطرح بوده و هست. به همین منظور باید در این علوم به دنبال مفاهیم و اصطلاحاتی باشیم که حاکی از عقل متعارف هستند. در واقع، باید به این پرسش پاسخ دهیم که جایگاه عقل متعارف در علوم اسلامی سنتی (کلام، فلسفه، فقه، اصول) چگونه است؟ سپس با استفاده از مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته در

این علوم، به دنبال سازوکار تولید نظریه دینی باشیم.

به‌کارگیری عقل متعارف در تفکر فلسفی اسلامی چیزی نیست که بتوان آن را انکار کرد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۸۲)، برای نمونه، می‌توان به مفهوم بداهت وجود اشاره کرد که فلاسفه اسلامی برای «وجود داشتن وجود» کمتر استدلالی اقامه می‌کنند؛ زیرا اذعان به وجود موجود مطلق یا واقعیت را بدیهی می‌پندارند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۴۷). اما این استفاده هیچ‌گاه صراحت نیافته و قاعده‌مند نشده است، به طوری که یکی از منتقدان فلسفه اسلامی معتقد است: «فلسوفان اسلامی نتوانستند نسبت به فهم عرفی (عقل متعارف)، یک موضع مشترک و واحد اتخاذ کنند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۹).

از میان دانش‌های اسلامی فقه و اصول به طور مبسوط به عقل متعارف (نه لزوماً مساوی با تعبیر غربی آن) پرداخته‌اند. با اینکه علم اصول و فقه به مسائلی می‌پردازند که برای استنباط احکام به کار می‌آید، اما بسیاری از مسائل آنها عقلایی است.

همین عقلایی بودن علم اصول و فقه است که این دو دانش را به مفهوم عقل متعارف پیوند می‌زند، عقل متعارف که در اصول توسط اصطلاحات سیره متشرعه، سیره عقلا، بنای عقلا، عرف و عادت مصداق یافته است، در واقع، محصول و فرآورده عقل است.

اما چگونه می‌توان این اصطلاحات متعدد را به عقل متعارف فروکاست؟ آیا این فروکاهش به معنای صرف نظر کردن از اختلاف‌های این اصطلاحات است؟ این اصطلاحات متعدد گرچه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، اما به اندازه‌ای نیست که نتوان آنها را به یک اصطلاح، تقلیل داده و برای منظور خود استفاده کنیم.

برای نمونه، برخی پژوهشگران اصولی معتقدند، بنای عقلا خود نوعی عرف است که در بیان متأخرین سیره عقلائی نام گرفته است. سیره استمرار روش عقلا بر انجام یا ترک چیزی است. مرحوم نائینی، سیره را عمل مسلمانان می‌داند و می‌گوید: سیره در واقع عرف عملی است. عرف عملی هرگاه تا زمان معصوم استمرار داشته باشد، عرف متشرعه یا سیره متشرعه نامیده می‌شود و حجت است و در کلمات فقهاء، بیشتر از آن تحت عنوان عرف و عادت «مماجرت العاده علیه» یاد شده است، ولی فقیهان جدید تعبیر بنای عقلا را به کار برده‌اند (رجبی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۱).

بنابراین، از آنچه در معنای عقل متعارف و این اصطلاحات گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که همگرایی این اصطلاحات به اندازه‌ای است که با رواداشتن کمی مسامحه نسبت به تفاوت‌هایشان، همه آنها را ذیل عنوان «عقل متعارف» قرار داد.

اکنون که معلوم شد عقل متعارف از طریق واژگان یادشده در علم اصول قابل جستجو است، باید به منشأ عقل متعارف پرداخت. اما پیش از اینکه به منشأ عقل متعارف بپردازیم، باید به پرسش مهم‌تری پاسخ داده شود؟ حجیت یا معیار اعتبار عقل متعارف از دیدگاه علم اصول از کجا نشئت می‌گیرد؟

پاسخ به این پرسش هرچه باشد، نمی‌توان از این نکته غافل ماند که حجیت یا معیار اعتبار در علم اصول به عمل کنشگر ناظر است و در فلسفه، علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی و دیگر علوم حقیقی ناظر به علم، اما به‌رغم وجود این اختلاف باید در نظر داشت که اولاً، عقل متعارف که در اصول و فقه با اصطلاحات نامبرده بیان شده، اگرچه ناظر به عمل است، اما به هر روی، مسبوق به اندیشه و حاکی از تداول باورداشت‌هایی مشترک میان مردم است، دوم اینکه، در علوم اجتماعی عقل متعارف به «باورداشت‌ها» تعبیر شده است، اما زمانی که، به عنوان مثال، روش‌شناسان مردم‌نگار به پژوهش در رویه‌های عقل متعارفی مردم می‌پردازند، به طور دقیق اعمال و کنش‌های کنشگران را ثبت و ضبط می‌کنند و سپس آنها را به نیت، آگاهی و تفکر عقل متعارف جامعه نسبت می‌دهند، پس سیره عقلا، سیره متشرعه و عرف و عادات اگرچه ناظر به عمل‌اند و نه باورها، اما با این حال می‌توان آنها را به عنوان نمونه‌ها و مصادیق عقل متعارف مردم به معنای باورداشت‌های مردم در نظر گرفت.

۲-۱. منشأ عقل متعارف

فطرت انسان، آموزه‌های وحیانی و نیز بسیاری امور دیگر مانند غرایز طبیعی، روابط قدرت و... می‌تواند به عنوان منشأ در تولید عقل متعارف، در سطح ذهنی و اعمال مترتب بر آنها، نقش عمده‌ای به عهده گیرد.

به طور خلاصه عواملی که در پیدایش عقل متعارف یا تغییر آن دخالت دارند، عبارتند از:

۱. سرشت یا طبیعت انسانها؛
۲. عقل و درک عقلانی؛
۳. قوانین دینی و احکام شرعی؛
۴. عوامل طبیعی و جغرافیایی که بر عرف خاص مؤثر است؛
۵. نیازهای متحول و غیرقابل اجتناب زمان و مکان (همانند آنچه در حفظ نظام و مصالح اجتماعی پدید می‌آید)؛
۶. تعصب‌ها و باورهای نژادی، ملی و دینی؛

۷. تقلید از محیط و پیشینیان (رجبی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۱).

دانش اصول فقه بسیاری از مبانی و مسائل خودش را از همین سیره‌ها و عرف‌های عقلایی (باورها و عملکردهای متأثر از عقل متعارف) به اضافه سیره متشرعه (عقل متعارف خاص دین‌باوران) اخذ می‌کند.

۲. سازوکار بهره‌گیری از عقل متعارف در تولید علم دینی

به باور این جستار، پژوهشگر علوم اجتماعی در مواجهه با گزاره‌های برگرفته شده از عقل متعارف (در صورت نبود گزاره‌های نقلی، عقلی یا تجربی) می‌تواند به نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی کمک کند، این یعنی تولید نظریه علمی با استفاده از دانش عامیانه یا همان باورهای عقل متعارف. به دیگر تعبیر، تبدیل دانش عامیانه به دانش آکادمیک و نظام‌مند برای هر پژوهشگر و دانشمند اجتماعی ممکن نیست؛ زیرا هر اندیشمند اجتماعی جهت‌گیری خاصی را اتخاذ می‌کند که همین جهت‌گیری بر کیفیت برخورد دانشمند اجتماعی با پدیده‌های اجتماعی اثرگذار است.

جهت‌گیری دانشمند اجتماعی از سه صورت زیر بیرون نیست:

۱. جهت‌گیری معطوف به مطابقت با واقع عینی (عقلانی - تجربی)، جهت‌گیری تبیینی؛
۲. جهت‌گیری معطوف به مطابقت با واقع ذهنی (عقلانی - ذهنی)، جهت‌گیری تفهیمی؛
۳. جهت‌گیری معطوف به نقد و اصلاح اجتماعی، جهت‌گیری نقدی.

پژوهشگر در ارتباط با عقل متعارف (دانش عامیانه) سه برخورد دارد، اما پیش از آنکه دانش آکادمیک شکل بگیرد، عالم یا پژوهشگر اجتماعی جهت‌گیری‌های خودش را پیشاپیش در نظر دارد، به دیگر سخن، وقتی او به عقل متعارف (یا هر نوع منبع یا روش معرفتی دیگر) رجوع کند؛ یکی یا تلفیقی از جهت‌گیری‌های سه‌گانه را در نظر دارد.

گفتنی است که هر کدام از جهت‌گیری‌ها محدودیت خاصی را اعمال می‌کنند، به طوری که شیوه برخورد خاصی از سوی هر کدام از جهت‌گیری‌ها مناسب و دیگری فاقد کارآمدی تشخیص داده می‌شود.

به گونه کلی سه شیوه برخورد وجود دارد که هر کدام تنها مناسب با برخی از جهت‌گیری‌ها است.

۱. برخورد روشی. در این‌گونه برخورد، عقل متعارف طریق آگاهی از فرایندهای عملی کنش‌های کنشگران و راه‌های توافق میان آنها و چگونگی فهم آنها از جهان اجتماعی‌شان است.
۲. برخورد معرفتی، در این‌گونه برخورد، محتوای باورها و شیوه‌های عملکردی عقل متعارف و

صدق و کذب‌شان اهمیت دارند؛ یعنی اینجا برخلاف گونه قبلی، عقل متعارف موضوعیت دارد نه طریقت.

۳. **برخورد تلفیقی**، یعنی ممکن است برخورد ما هم برای به‌دست آوردن آگاهی از فهم و عملکرد مشترک مردم باشد و هم خود محتوا و صدق و کذب‌شان دارای اهمیت باشد؛ یعنی طریقت و موضوعیت هر دو مطرح باشد.

همان‌طور که یادآوری شد، هر کدام از جهت‌گیری‌ها با برخی از برخوردها سازگار و با برخی ناسازگار است و از همین روی است که شش ترکیب به دست می‌آید.

۲ - ۱. برخورد روشی

۲-۱-۱. برخورد روشی - جهت‌گیری تبیینی

در برخورد روشی، جهت‌گیری معطوف به مطابقت با واقع عینی (تبیینی)، اهمیت چندانی ندارد؛ یعنی در این نوع برخورد، پژوهشگر قصد تبیین ندارد. در این برخورد، عقل متعارف، در واقع، به لحاظ اینکه طریق آگاهی از فرایندهای عمل و کنش‌های اجتماعی کنشگران است و نیز به لحاظ اینکه از شیوه‌های فکری و قواعد اندیشه در میان انسان‌ها حکایت می‌کند، اهمیت می‌یابد. به دیگر سخن، در این برخورد محتوای باورهای عقل متعارف و گزاره‌های آن به ذات خود اهمیت ندارند، بلکه طریقت آنها، دارای اهمیت است.

برای نمونه، وقتی پژوهشگری قصد دارد این مسئله را بررسی کند:

وقتی مردم در امور روزانه خودشان از خبری که توسط تعداد زیادی اطلاع دهنده، به گونه یکسانی گزارش می‌شود، با خبر شوند، نسبت به آن با قاطعیت برخورد می‌کنند.

در این وضعیت، پژوهشگر نمی‌تواند هم قصد تبیین علی داشته باشد (جهت‌گیری تبیینی) و هم به محتوای گزارش اهمیت دهد که مغایر با برخورد روشی است و همچنین هم‌زمان نخواهد این عملکرد مردم را از طریق آگاهی از باورداشت‌های عقل متعارف آنان بررسی کند.

۲-۱-۲. برخورد روشی - جهت‌گیری تفهیمی

در این نوع برخورد جهت‌گیری معطوف به مطابقت با واقع ذهنی (عقلانی - ذهنی) یا جهت‌گیری تفهیمی اهمیت می‌یابد، یعنی پژوهشگر، عقل متعارف را جدی می‌گیرد؛ به منظور تفهیم واقعیت اجتماعی. همین خواست است که به‌رغم اینکه باورهای عقل متعارف به فاسد و صحیح تقسیم می‌شوند، اما با این حال درستی یا نادرستی باورها اهمیتی ندارد (یعنی مطابقت محتوای باورها با

واقعیت عینی؛ زیرا می‌توان این‌گونه در نظر گرفت که باورهای عقل متعارفِ نادرست هم به لحاظ این‌که در بردارندهٔ توصیفی ضمنی از فرایندهای اندیشه‌ی مردم هستند، درخور توجه هستند. برای نمونه، در بعضی فرهنگ‌ها وقتی فردی تصمیم به انجام کاری دارد و در این هنگام، خودش یا فرد دیگری عطسه کند، فرد مزبور از انجام آن عمل منصرف می‌شود. پژوهشگر با مشاهدهٔ این عمل از درست یا نادرست بودن این عمل صرف نظر می‌کند و این عمل را وسیله کسب آگاهی از باورداشت‌هایی می‌داند که در این جامعه موجود است و نیز اینکه چگونه چنین عملکردهایی به وجود می‌آیند و این باورها چگونه عمکردهای افراد را جهت‌دهی می‌کنند.

۲- ۱- ۳. برخورد روشی - جهت‌گیری نقدی

برخورد روشی مغایرتی با نقد و اصلاح ندارد و می‌توان با دست یافتن به نحوهٔ برخورد کنشگران با جهان اجتماعی‌شان، نحوهٔ به توافق رسیدنشان و بسیاری از امور دیگر، به واقعیت امور دست یافت و به نقد و اصلاح در سطح ذهنی یا عینی دست زد. به بیانی روشن‌تر، وقتی پژوهشگر به فهمی از عملکردها و نیز باورهای عقل متعارفی دست یافت، می‌تواند به نقد و اصلاح جامعه و فرهنگ مورد مطالعه اقدام کند.

۲- ۲. برخورد معرفتی

۲- ۱- ۲. برخورد معرفتی - جهت‌گیری تبیینی

در برخورد معرفتی، محقق علوم اجتماعی به محتوای عقل متعارف اهمیت می‌دهد، نه اینکه عقل متعارف راهی برای آگاهی از واقعیت‌ها و قواعد آنها باشد. در برخورد روشی، عقل متعارف مجرای ما برای آگاهی از قواعدی بود که انسان‌ها آنها را در جریان کنش‌ها و باورهای خود نهادینه می‌ساختند و سپس همین‌ها اندک‌اندک به باورها یا قواعد کنش قدرتمندی تبدیل می‌شوند که به آنها عرف، سیره عقلا و... می‌گوییم.

اما در برخورد معرفتی ما به محتوای باورها می‌پردازیم که این امر از دوزویه حائز اهمیت است؛ ۱. زاویه ایجابی؛ از این منظر پژوهشگر ابتدا به تفکیک تجربی یا فراتجربی بودن محتوای باورهای عقل متعارف می‌پردازد و پس از کسب نتیجه، بسته به اینکه به کدام یک از آنها تعلق داشته باشد توسط محک تجربه، عقل یا آموزه‌های وحیانی صحت و درستی آن باور را می‌سنجد و در گام نهایی آن دسته از باورهای عقل متعارف که صحیح و درست تشخیص داده شوند به زبان آکادمیک و به عنوان دانش بیان می‌شوند. ۲. زاویه سلبی؛ از این منظر پژوهشگر به محتوای باورهای عقل

متعارف توجه می‌کند، اما به درستی یا نادرستی گزاره‌ها توجهی نمی‌کند، حتی با فرض عدم صحت باورها. این باورها این‌گونه در نظر گرفته می‌شوند که در ذهن کنشگران واقعیت یافته‌اند، آنها دروغ‌هایی هستند که در ذهن کنشگران واقعی هستند و پیامدهای واقعی به دنبال دارند؛ زیرا مردم بر اساس همین باورهای روزمره (حتی نادرست) کنش‌های روزمره‌شان را به انجام می‌رسانند. این باورهای کاذب نشانگر این هستند که آنها چگونه جهان اطرافشان را فهم می‌کنند و پژوهشگر می‌خواهد به همین فهم به عنوان یک واقعیت دست یابد.

۲-۲-۲. برخورد معرفتی - جهت‌گیری تفهیمی

به دلیل اینکه سوگیری ما نسبت به باورهای عقل متعارف معرفتی است و قصد ما از پژوهش و تأمل دستیابی به محتوای عقل متعارف و صدق و کذب آن، و نه مجرا و طریق قرارداد عقل متعارف برای رسیدن به فهم کنشگران اجتماعی از دنیای اجتماعی‌شان است، پس جهت‌گیری تفهیمی نسبت به جهت‌گیری تبیینی از کارآمدی کمتری برخوردار است.

۲-۲-۳. برخورد معرفتی - جهت‌گیری نقدی

برخورد معرفتی نسبت به برخورد روشی، بستر مناسب‌تری برای جهت‌گیری معطوف به نقد و اصلاح است؛ زیرا با مشخص کردن درست از نادرست و تشخیص واقعیت از ناواقعیت می‌توان به عیان‌ساختن بسیاری از باورهای نادرست و عملکردهای فاسدی که در جامعه وجود دارد، یاری رساند و این یعنی نگاه انتقادی به باورها، دانش‌ها و عملکردهای عینی جامعه، گروه‌ها و افراد.

۲-۳. برخورد تلفیقی (روش و معرفتی)

این‌گونه برخورد، زمینه بهتری برای بررسی چندبعدی و جهت‌گیری‌های سه‌گانه پیش‌رو می‌نهد. برخوردی که در دانش اصول فقه و فقه تا به حال توجه کمتری به آن شده است؛ زیرا علمای اصول با این موضوع برخوردی معرفتی داشته‌اند، یعنی پس از آنکه روشن می‌شد باوری تأیید شارع را کسب نموده است، از این معرفت برای استنباط احکام استفاده می‌شد.

در کل می‌توان گفت: جهت‌گیری تفهیمی در دانش اصول فقه به کلی نادیده گرفته می‌شد، اما به هر روی عقل متعارف مطرح شده (در اندیشه اسلامی به‌ویژه فقه و اصول) توانایی آن را دارد که هر سه جهت‌گیری تبیینی، تفهیمی و نقدی را برآورده سازد.

۳. ملاک و معیار ارزیابی عقل متعارف در علوم اسلامی

در نظریه‌پردازی برای علم دینی این عقل استدلالی است که در مرتبه اول شناخت قرار می‌گیرد. تجربه برای آنکه ارزیابی شود و به صورت گزاره‌های علمی بیان شود، باید صورتی عقلانی و منطقی به خود گیرد و در مرحله بعدی به ارزیابی‌های نقادانه عقل بر اساس مبادی بدیهی تن دهد و گر نه نمی‌تواند، به عنوان نظریه پذیرفته شود. البته این حکم درست است که عقل و فعالیت عقلانی در حوزه علوم طبیعی فاقد کارایی است و نمی‌توان استدلال عقلانی را به جای مشاهده و آزمایش نشانند، اما همین حکم به ضرورت مشاهده و آزمایشگری و بسیاری از قوانین درباره درستی یا نادرستی آنها، همه از عقل به دست می‌آیند.

این سنت مبتنی‌بودن صحت گزاره‌ها به میزان استدلال‌پذیری عقلانی آنها در دیگر جریان‌های اندیشه، مانند کلام اسلامی و اصول فقه هم تداوم یافته و مشاهده می‌شود.

بنابر آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که برخلاف علوم اجتماعی غربی که تک روشی‌اند و فقط در این اواخر در اثر ضعف و کاستی‌های تک‌روشی بودن، اقبالی به سوی روش‌های ترکیبی و تکثرگرا شده است؛ علم دینی اولاً، کثرت‌گرایی روش‌شناختی را قبول دارد؛ زیرا در اندیشه اسلامی، افزون بر عقل جزئی و تجربه، دیگر منابع شناخت (شهود و نقل منتهی به وحی) به رسمیت شناخته می‌شوند. نصر (۱۳۵۹، ص ۱۶) در این مورد چنین اظهار می‌دارد: «محققان و علمای اسلامی، "از مشاهده محسوسات و تجربه" و "استدلال و برهان" و بالاخره "تعقل و ذوق و شهود عرفانی" استفاده کرده و از هر طریقی به صورتی پیوستگی مراتب وجود را به یکدیگر نمایان ساخته‌اند.» به‌طور مسلم منابع شناخت متعدد، روش‌های شناخت متعدد و متفاوتی را نیز می‌طلبد.

ثانیاً اینکه، در علم دینی ابتدا عقل برخی از اساسی‌ترین توصیف‌ها و تبیین‌ها راجع به هستی از قبیل معرفت به خدای واحد (توحید)، نبوت و برخی گزاره‌های اساسی دیگر را اثبات می‌کند، پس از اثبات عقلی این امور، همین هستی‌شناسی بر تمام عرصه‌های معرفتی سیلان می‌یابد، به‌گونه‌ای که در تنازع شهودات عقلی و معرفت وحیانی، گاهی اولویت به معرفت وحیانی صائب داده می‌شود؛ زیرا در این روش «چون یقین صددرصد به صحت گفتار گوینده وحی داریم، برای ما یقینی است. همان‌طور که در سایر موارد این روش (راه غیر مستقیم به دست آوردن یقین) قابل قبول بوده است و یکی از راه‌های معتبر شناخت واقعیت است، در اینجا نیز اعتبار و ارزش خاص خود را دارد، یقینی که از این طریق به دست می‌آید، قابل مقایسه با هیچ‌یک از راه‌های دیگر نیست»

(محمّدی عراقی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۲۳). یا حداقل حکم به نفع معرفت و حیانی مسکوت گذارده می‌شود، یا اینکه اگر به نفع عقل خاتمه یابد، به قاعده ملازمه عقل و نقل (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و بالعکس) تمسک می‌شود، پس این تفسیر قابل بررسی می‌شود که شاید در فرایند به دست آوردن گزاره‌های علمی در قسمت و حیانی، فرد محقق دچار نقصان‌های معرفتی شده و باید دوباره به منابع دینی نظر اندازد تا بتواند تبیین صحیح‌تری از موضوع مربوطه با توجه به رابطه عقل و نقل استخراج کند.

چرا چنین ابتدایی به گزاره‌های معرفتی مبتنی بر نقل می‌شود، آیا ممکن نیست دست‌کم در مرحله انتساب حکم از سوی شارع به خطا رفته باشیم؛ زیرا در مسئله گزاره‌های معرفتی و حیانی (و در کل همه گزاره‌های و حیانی) با چهار مرحله روبه‌رو هستیم:

مرحله اول: برهانی بودن خود وحی و اصول اساسی باورهای دینی نظیر توحید، عدالت، نبوت و معاد و امامت؛

مرحله دوم: اعتبار و صحت محتوای گزاره‌های و حیانی؛

مرحله سوم: صحت یا عدم صحت انتساب گزاره‌های و حیانی به مصدر وحی (قرآن و سنت)؛

مرحله چهارم: تفسیر گزاره‌های و حیانی.

در مرحله تفسیر گزاره‌های و حیانی نیاز به گفتن است که «مرحله صحت انتساب تعابیر و قضایای مطروحه به پیامبر یا امام و در نتیجه سخن خدا، در مرحله نخست بیانات قرآنی انتساب صدر در صد و روایات انتساب در حد کارایی روش تاریخی دارد؛ هر چند در بسیاری از موارد روایات در آن چنان حد بسیار بالایی از اطمینان است که در حوادث تاریخی کمتر یافت می‌شود. مرحله دوم، فهم کلام خداوند یا معصوم، مشابه سایر نوشته‌ها بوده با این تفاوت که از دقت و روشنی بیان برخوردار است. در مرحله سوم، (آنچه مقصود بوده تا چه حد با واقع منطبق است) انطباق صدر در صد آن محرز است. به این طریق، روش تبدیلی در هر سه مرحله بر روش‌های معادل خود برتری داشته و معرفتی یقینی‌تر و منطبق‌تر با واقع را در اختیار قرار می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۱۱۹).

در یک حکم کلی می‌توان گفت، آنچه گذشت یعنی ملاک قرار گرفتن معرفت و حیانی و نیز شهودات عقلی به همه پژوهش‌ها اعتبار می‌بخشد و پژوهش‌های مبتنی بر عقل متعارف نیز از این مسئله مستثنی نیستند.

اعتبار عقل متعارف در صورتی محرز است که از شرایطی که برای آن بر شمرده‌اند، برخوردار

باشد، محققان علم اصول بر این باورند که عقل متعارف در صورتی دارای اعتبار است که: ۱. مخالف نص (قرآن و سنت) نباشد؛ ۲. امر عرفی از نوع مسامحات و عادت تقلیدی بی‌اساس نباشد، بلکه متکی به ارتکازات عقلایی باشد. اگر عرف از نیازها و مصلحت‌های زمان سرچشمه گرفته باشد، تنها در آن زمان و مکان ارزش خواهد داشت، نه برای عرف دیگری که آن مصلحت‌ها و نیازها را ندارد و برای او مطرح نیست، چنانکه هر عرف خاصی چنین است.

مرحوم میرزای نائینی در باب اعتبار عرف (یکی از انواع عقل متعارف) می‌نویسد: «در طریقه عقلا، عدم ردع از سوی شارع کفایت می‌کند و نیازی به امضا ندارد؛ زیرا عدم ردع در صورت قدرت و تمکن بر ردع، مستلزم امضاء و رضای شارع است، اما بعید نیست که در خصوص باب معاملات، امضای شارع لازم باشد؛ زیرا معاملات از امور اعتباریه است و حجیت آن متوقف بر اعتبار شارع می‌باشد» (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶۹).

برخی دیگر از فقها و اصولیان از این فراتر رفته و حکم نموده‌اند که حتی در معاملات هم امضای شارع لازم نیست و بر این باورند که معاملات مبنایی عقلایی دارد و صرف عدم مخالفت شارع کافی است. یکی از مسائلی که در مقاله حاضر خود را نشان می‌دهد، این است که چگونه می‌توان جایگاه عقل متعارف در علوم حقیقی، مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... را براساس نقشی که عقل متعارف در علوم اعتباری و تجویزی چون فقه و اصول دارد، الگوبرداری نمود؟ یا به دیگر سخن، چگونه می‌توانیم بر اساس نقشی که عقل متعارف در علوم اعتباری، تجویزی و دستوری، مانند فقه و اصول، ایفا می‌کند که مربوط به باید‌ها است، احکام مربوط به واقعیت‌ها و هستی‌ها و علوم توصیفی - تبیینی (علوم حقیقی) را استخراج کرد؟ به عبارت دقیق‌تر نقش عقل متعارف در علوم تجویزی، مانند فقه و اصول، چه تفاوتی با نقش عقل متعارف در علوم حقیقی، مانند علوم اجتماعی، دارد؟ آنچه این بحث را به مقاله حاضر مرتبط می‌کند، این مسئله است که اگر رابطه‌ای منطقی بین این دو دسته از ادراکات در کار باشد، می‌توان از گزاره‌های هنجاری متون دینی که بخش اعظم گزاره‌های دینی را تشکیل می‌دهند، در مباحث توصیفی و تبیینی علم اجتماعی اسلامی نیز استفاده کرد (بستان، ۱۳۹۰، ص ۶۲) و به همین قیاس این مسئله در مورد نقش عقل متعارف هم صدق خواهد کرد.

پیرامون اعتبار عقل متعارف سه دیدگاه وجود دارد:

۱. **حجت بودن ذاتی عرف.** در این دیدگاه، حجیت و اعتبار عرف ذاتی و بی‌نیاز از امضای شارع است؛ زیرا صاحبان این دیدگاه، حکم عرف و بنای عقلا را مستند به فطرت و برخاسته از

بایسته‌های زندگی اجتماعی می‌دانند که ناسازگاری با آن، به منزله ناسازگاری با نیازهای زندگی اجتماعی، مصالح و از هم گسستن نظام اجتماعی است؛ حال آنکه شارع هیچگاه از نگهداشت مصالح، حفظ نظام و پرهیز از هم فروپاشی آن، فروگذار نبوده، بلکه همواره احکام را برپایه همین مهم، بر نهاده است.

۲. حجیت عقلی عرف. در این دیدگاه، اعتبار عرف و بنای عقلا بر پایه قاعده حسن و قبح عقلی است، یعنی صاحبان این دیدگاه، عرف را مرتبه‌ای از مرتبه‌ها و گونه‌ای از گونه‌های عقل می‌دانند و بر این باورند که اختلافی بین حکم عقل و عرف وجود ندارد. از این رو، به وسیله قاعده ملازمه بر آن شده‌اند که شرعی بودن عرف را ثابت کنند و دلیل اعتبار عرف را در فرمانی و کاشف بودن آن از حکم عقل می‌بینند.

۳. امضایی بودن حجیت عرف. دارندگان این اندیشه، اعتبار و حجت بودن عرف را بسته به موافقت و امضای شارع می‌دانند و بر این باورند که آن دسته از عرف و بنای عقلا اعتبار دارد و درخور استناد است که از سوی شارع امضاء شده باشد (گلباغی ماسوله، ۱۳۷۹، ص ۲۲۱-۲۲۲).

از این سه دیدگاه، دو دیدگاه نخست را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا:

بناهای عقلایی و عرف‌ها تنها از منبع فطرت یا عقل سرچشمه نمی‌گیرند، بلکه منافع و سرچشمه‌های دیگری نیز به این باورها و عملکردها جهت می‌دهند.

بناهای عقلایی در موارد بسیاری در ابتدای خودش بر عقلانیت و فطرت خدشه‌پذیر است، به‌ویژه آنکه در فرهنگ‌های مختلف با عرف‌ها، بناهای عقلایی (باورها و عملکردهای عقل متعارف) گوناگونی روبه‌رو هستیم که گاهی از آموزه‌های وحیانی بسیار دور هستند.

در نتیجه عرف‌ها و بناهای عقلایی‌ای دارای اعتبار به‌شمار خواهند رفت که تأیید شارع را کسب کرده باشند، بنابراین، چرا عرف‌ها یا بناهای عقلایی باید تأیید شارع را کسب کرده باشند؟ آیا امکان ندارد آنها را با عقل یا تجربه آزمود؟ در همین موقف است که مسئله هم‌زمانی معصوم با عقل متعارف مطرح می‌شود.

۳-۱. شرط شکل‌گیری عقل متعارف در زمان معصوم

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که کسب تأیید شارع چگونه قابل حصول است؟ همچنین پرسش دیگری هم که به دنبال پرسش نخست مطرح می‌شود، این است که آن دسته از باورهای عقل متعارف که در زمان معصوم وجود نداشته‌اند، چگونه تأیید شارع را کسب کرده، از حجیت و اعتبار برخوردار می‌شوند؟

پاسخ به سوال نخست به روش ذیل ممکن می‌شود:

۱. **عدم بازدارندگی؛ بازداشتن (عدم ردع).** اعتبار و حجت بودن عرف و بنای عقلا، نیازمند به امضای روشن شارع ندارد؛ بلکه همین که ثابت شود باز نداشته است، با وجود این که ممکن بوده، کاشف از رضامندی اوست؛ چه این که اگر عرف و بنای عقلای رایج بین مردم، مورد پذیرش نبود، بر او بود که از آن باز دارد.

۲. **ثابت نشدن بازداری.** ثابت نشدن بازداری شارع، کاشف از امضاء و رضامندی اوست و برای حجت بودن و اعتبار عرف و بنای عقلا کافی است؛ زیرا که شارع خود از عرف و عقلا، بلکه رئیس آنان به شمار می‌رود و در مسلک، با عرف یگانگی دارد. بنا بر این در صورت ناسازگاری و یگانه نبودن مسلک او با عرف، بر اوست که به جهت شارع بودن با بازداشتن، اختلاف و دوگانگی مسلک خود را با عرف بشناساند.

۳. **سکوت.** شماری از دانشوران پیرو اندیشه امضاء با دست یازیدن به عقل و ظهور حالی،^۱ سکوت شارع را برای کشف امضاء و رضامندی او کافی و دلیل بر امضاء، اعتبار و حجت بودن عرف و بنای عقلایی می‌شمارند (گلباغی ماسوله، ۱۳۷۹، ص ۲۲۲-۲۲۳).

در پاسخ به پرسش دوم باید گفت که پژوهشگر علوم اجتماعی عمدتاً با باورها و عملکردهای مبتنی بر عقل متعارفی مواجهه دارد که عموماً نوپدید هستند و شاید هم در بستر فرهنگی خاصی رایج و متداول باشند، در این گونه موارد که دسترسی به تأیید شارع وجود ندارد، چگونه می‌توان دانش تولیدی را معتبر دانست.

از آنجایی که دین اسلام آخرین دین جهانی و کامل‌ترین دین است، پس به نظر می‌رسد نباید در این موارد بلا تکلیف بماند. امام خمینی (ره) در این باره با استناد به علم لدنی معصومان معتقدند: «فرقی بین عرف‌های پیوسته به زمان امام معصوم با دیگر بناهای عقلایی ناپیوسته به زمان معصومان وجود ندارد و بدین گونه روش بازداشتن را برای اعتبار و حجت بودن سیره‌های نوپیدا چونان عرف‌های پیوسته به زمان معصومان (ع) بدین گونه کارآمد می‌شمارد» (گلباغی ماسوله، ۱۳۷۹، ص ۲۲۵). پس هم‌زمانی باور و شیوه‌های عملکرد عقلایی شرط نیست و تولید علم صورت

۱. ظهور حالی، ظهوری است که از حالت متکلم و سیاق کلام وی در ذهن مخاطب پدید می‌آید و از وضع واضح ناشی نیست، مثل ظهور حال متکلم در این که «ما یقولہ بریده و ما لایقولہ لایریده»؛ هر آن چه که بر زبان می‌آورد به جَد اراده کرده و هر چه را به زبان نیاورده، اراده جدی‌اش به آن تعلق نگرفته است. ظهور حالی همانند ظهور لفظی حجت است.

گرفته بر این مبنا معتبر به حساب می‌آید؛ زیرا شارع آن را امضاء کرده است. اما در اینجا پرسشی مطرح خواهد شد که در جایی که شارع با عرف یا سیره‌ای مخالفت کرده است، البته ما می‌توانیم از آن عرف یا سیره صرف نظر کنیم، اما در بسیاری از عرف‌ها یا سیره‌ها که مخالفت و ردعی صورت نگرفته چه نیازی به تلاش در جهت کسب امضای شارع است؟ مگر نمی‌شود با در معرض قراردادن عقلی و تجربی این عرف‌ها و سیره‌ها از آنها استفاده کنیم؟ یکی از پاسخ‌ها می‌تواند این باشد که برخی از باورداشت‌های عقل متعارف یا رویه‌های عملی روزانه مردم فراتجربی هستند و برخی تجربی، بنابراین، آنچه از حیثه تجربه خارج باشد، خارج از سنجش تجربه قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

۱. علوم فقه و اصول با اصطلاحات و قواعدی که بومی خود این علوم است به‌طور مبسوط به عقل متعارف (نه لزوماً مساوی با تعبیر غربی آن) پرداخته‌اند. اصطلاحاتی مانند عرف، سیره عقلی، بنای عقلا، عرف و عادت، ارتکاز عقلایی، سیره متشرعه و... متضمن معنایی نزدیک به عقل متعارف هستند که در دیدگاه پیشنهادی تحت عنوان عقل متعارف گردآمده‌اند.

۲. عقل استدلالی و وحی همان‌گونه که در هر پژوهشی (علوم اسلامی سنتی مانند فقه و اصول) نهایتاً معیار صحت و اعتبار هستند، در این دسته از پژوهش‌ها هم به عنوان ملاک و معیار ارزیابی نقشی تعیین‌کننده دارند. مگر آن دسته از باورهای عقل متعارف که ناظر به امور تجربی باشند که در این صورت باید به محک تجربه مورد آزمون و سنجش قرار گیرند.

۳. عقل متعارف در علم دینی هم روش کسب معرفت است و هم منبع معرفت. همان‌گونه که نتیجه شد: سیره متشرعه نوع خاصی از عقل متعارف است و نیز بنای عقلا که امضا و یا تقریر معصوم در خصوص موضوعی هدایت می‌کند و در اینجا آنچه اهمیت دارد؛ محتوا، موضوع و مسئله‌ای است که پژوهشگر توسط این روش به آن رهنمون شده است و نه نفس این باورهای عقلایی و این سیره‌ها، چون در عرف و بنا یا سیره عقلی، اگر مسئله‌ای به حضور معصوم رسیده باشد، اهمیت می‌یابد و در غیر این صورت اهمیتی ندارد، در صورتی که تمام اهمیت سیره متشرعه به این است که در زمان معصوم به وجود آمده یا استمرار پیدا کرده باشد و امضای معصوم را کسب کرده باشد. پس بدین‌گونه این اصطلاحات که حیثیت تاریخی دارند به لحاظ روشی فوق‌العاده اهمیت می‌یابند.

اما از زاویه‌ای دیگر و با در نظر گرفتن اینکه برخی از انواع بنای عقلا و سیره عقلی که در زمان

معصوم پدید نیامده‌اند و با اذعان به اینکه بناهای عقلایی دچار تغییر می‌شوند، تکلیف بناها و سیره‌های عقلایی پس از معصوم این است که بناها و سیره‌های عقلایی تا زمانی که مخالفت با نص صریح نداشته باشند، از باب ملازمه بین حکم شرعی و عقلی قابل اعتنا بوده و پذیرفته می‌آیند؛ زیرا «در تعالیم اسلامی قاعده‌ای هست که به مقتضای آن هر آنچه عقل بدان حکم کند شرع نیز در برابر آن حکم خواهد نمود (قاعده ملازمه) و از این رو، در این گونه موارد حکم شرعی از حکم عقلی ناشی و استنتاج خواهد شد. تلازم میان وجوب چیزی و مقدمات آن، یا میان امر به چیزی با نهی از ضد آن، همچنین اینکه امر و نهی در یک مورد نمی‌تواند جمع شود (که همه از مسائل اصول فقه و منشأ آثار و احکام فقهی است) همه از قبیل همین احکام عقل است» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۳).

البته می‌توان اشکال نمود که نباید سیره‌های عقلایی را با عقل‌ورزی یکی دانست؛ اگر چه این حکم می‌تواند در کلیت خودش صحیح باشد، اما باید گفت شرع به این تفاوت میان امر عقلانی و عقلایی کاملاً واقف است و بر همین اساس، سیره‌های عقلایی، عرف و ... (عقل متعارف) را به انواع مختلفی، به لحاظ کیفی، تقسیم کرده است و همه آنها در یک سطح قرار ندارند.

۴. با توجه به آنچه گذشت، بناهای عقلایی پس از معصوم هم درخور توجه‌اند، اما این توجه و اهمیت نه به لحاظ روشی و اینکه حاکی از مسئله‌ای بوده که توسط شارع به نحو تقریری یا امضایی بیان شده، بلکه به این لحاظ است که عقلا یا کنشگران اجتماعی بر امری ناخواسته یا خواسته توافق کرده و در جهان عینی در حال تحقق بخشیدن به آن هستند و بازتاب عمل اجتماعی، باورهایی است که از آن به بنای عقلا، سیره عقلا یا عرف تعبیر می‌کنیم که به بهترین وجهی تناسب ذهن و عین هم نمودار می‌شود. بر این اساس، عقل متعارف در تولید دانش اسلامی هم روشی برای کسب معرفت و هم منبع تولید آن است.

۵. عقل متعارف در پارادایم اسلامی علوم اجتماعی دارای اعتبار درجه دومی است و پس از عقل، نقل و تجربه قرار می‌گیرد. در پارادایم اسلامی علوم انسانی، فهم عرفی شیوه‌ای جایگزین برای تفسیر و فهم معنای روایات و تفسیر جهان اجتماعی است. پارادایم اسلامی علوم انسانی، فهم عرفی را منبعی جایگزین و گاهی شاهدهی برای صحت فهم مفسر از روایات تلقی می‌کند. در پارادایم اسلامی عقل سلیم یا فهم عرفی منبعی برای شناخت پس از منبع وحی، عقل و تجربه است.

۶. فرجامین وجه، بی‌گمان حجیت و اعتبار پژوهش‌های مبتنی بر این دو نوع از عقل متعارف

است. اعتبار و حجیت عقل متعارف در تولید دانش دینی متکی به عقل استدلالی، وحی، تجربه مبتنی بر عقل است؛ زیرا گزاره‌های عقل متعارف (با همه انواعش) زمانی معتبرند که با عقل استدلالی در تعارض قرار نگیرند، به دیگر تعبیر، با اینکه باورهای عقل متعارف از منابع متعددی منشأ یافته‌اند، اما با این حال زمانی که در معرض داوری قرار گیرند، از شیوه‌های منطقی و عقلانی تبعیت می‌کنند. از همین روی، این قسم از پژوهش‌ها اعتبار نهایی خویش را از هم‌کنشی میان عقل و وحی کسب می‌کنند.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: نشر اسراء.
- بستان (نجفی)، حسین (۱۳۹۰)، گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی، چ ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خیری، حسن (۱۳۸۹)، «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۱، ش ۲، ص ۷-۳۱.
- دانش شهرکی، حبیب‌الله (۱۳۸۷)، عقل از منظر قرآن و حکمت متعالیه، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- رجبی، حسین (۱۳۷۲)، «کاربرد عرف در استنباط»، مجله کیهان اندیشه، ش ۴۸، ص ۱۲۷-۱۳۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۹)، ترجمه و شرح نهاییه الحکمه، ج ۳، ترجمه علی شیروانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- کافی، مجید (۱۳۹۲)، نظریه اجتماعی ارتباط در قرآن، پایان‌نامه دکترا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کافی، مجید (۱۳۷۹)، «باورهای علم دینی»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، س ۶، ش ۲۳، ص ۳۶-۶۸.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۴۰۹ق)، فوائداصول، ج ۳، چ ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- کونن، بروس (۱۳۸۶)، درآمدی به مبانی جامعه‌شناسی، ج ۷، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر توتیا.
- گلباغی ماسوله (۱۳۷۹)، سیدعلی جبار، «عرف از دیدگاه امام خمینی»، فقه، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۲۱۵-۲۴۴.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، ج ۹۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی عراقی، محمود و دیگران (۱۳۸۸)، درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی، چ ۳، قم - تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت.
- محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، چ ۱، تهران: جامعه‌شناسان.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۶۸)، مقدمه‌ای بر فقه شیعه (کلیات و کتاب شناسی)، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷)، مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگوهایی در باب فرهنگ و سیاست، چ ۳، تهران: نگاه معاصر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۹)، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، چ ۳، تهران: انتشارات خوارزمی.