

بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۱)

حسین کامکار*

چکیده

ابوالقاسم فنایی در طرح اصلاح گرایانه خود، ظنون عقلی را حجیت می‌داند و مبتنی بر این نکته، به نقد اجتهاد متداول در حوزه‌های علمیه می‌پردازد. هدف مقاله حاضر، نقد دیدگاه او به روش تحلیلی است. ادعای ما این است که مقام معرفت متفاوت از مقام داوری است؛ مقام معرفت، بی‌شمار ارزشی، بی‌آستانه و قانون‌ناپذیر است؛ حال آنکه مقام داوری دوازده‌گانه و آستانه‌مند و قانون‌پذیر است. در مقام داوری چه‌بسا جنبه‌های غیرمعرفتی نیز ترجیح یابند. حجیت‌های اصولی، حجیت‌های مقام داوری فقهی هستند و قانون‌پذیری آنها، ما را به مراجعه به نقل و فحص از دخالت زائد قانون‌گذار ملزم می‌نماید. پس از این بررسی، درمی‌یابیم که در نصوص فراوانی، قانون‌گذار از عمل به ظنون عقلی در مقام افتاء نهی کرده است. چشم‌پوشیدن از این نصوص بدون ارائه دلایل قوی‌تر از آنها امکان‌پذیر نیست.

کلیدواژه‌ها

اخلاق دین‌شناسی، روش‌شناسی فقه، حجیت ظنون عقلی، نقد روشن‌فکری دینی، ابوالقاسم فنایی، اجتهاد متداول.



مقدمه

جریان روشن‌فکری دینی در دوره معاصر در همه گونه‌هایش، همواره انتقادهایی جدی به روش اجتهاد سنتی داشته است؛ از جمله در آرای ابوالقاسم فنایی که خود دانش‌آموخته حوزه است و البته تحصیلات عالی دانشگاهی در حوزه تخصصی فلسفه اخلاق نیز دارد، این نقدهای جدی قابل توجه است. وی آثار متعددی در زمینه دین‌شناسی و اخلاق دارد، ولی ثمره این آثار را می‌بایست کتاب اخلاق دین‌شناسی^۱ دانست.

فنایی در این کتاب می‌کوشد چالش‌های فقه با دوران جدید را به صورت ریشه‌ای حل کند. او تلاش می‌کند با اثبات حجیت برای ظنون عقلی، پای ظنون اخلاقی و علمی را نیز به فقه باز کند و معرفت دینی را با علوم مدرن آشتی دهد. از نظر او روش‌های سنتی برای کارآمد کردن فقه پاسخ‌گو نیستند و این به سبب تفاوت عقلانیت سنتی با عقلانیت مدرن است. او در این تلاش، از قرائت‌های تصحیح‌شده‌ای از نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت»، نظریه «بسط تجربه نبوی» و دیگر آرای روشن‌فکران دینی یا معنوی استمداد می‌گیرد و نظریه نهایی خود را با عنوان «ترجمه فرهنگی متون دینی» به عنوان نظریه معقول در باب روش اجتهاد ارائه می‌دهد.

تأمل درباره روش شایسته دین‌شناسی از نخستین مقالات فنایی (۱۳۷۴، «الف»؛ ۱۳۷۴، «ب»؛ ۱۳۷۵، «الف»؛ ۱۳۷۵، «ب»؛ ۱۳۷۵، «ج») دیده می‌شود؛ با این حال، اخلاق دین‌شناسی را باید اوج کار فنایی در این زمینه قلمداد کرد. فنایی در آثار متنوع خود، یک منظومه فکری

۱. اخلاق دین‌شناسی با عنوان فرعی پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه نخستین بار در سال ۱۳۸۹ منتشر شد. این کتاب، بخش دوم پروژه فکری فنایی در باب رابطه دین و اخلاق است. بخش نخست این پروژه، در قالب کتابی با عنوان دین در ترازوی اخلاق (۱۳۹۲)، نخستین بار در سال ۱۳۸۵ منتشر شده است که فنایی در آن، نسبت اخلاق و دین را در مقام ثبوت می‌کاود (۱۳۹۰، ص ۳). ماهنامه مهرنامه در کتاب‌نامه شماره هفدهم خود با تیتیر «مرحله بعدی روشن‌فکری دینی» به معرفی این کتاب پرداخته است. در آنجا جلایی‌پور این کتاب را مرحله بعدی روشن‌فکری دینی و خردپسندانه‌ترین الگوی دفاع از دین و نقد اخلاقی دین رسمی و علی‌رضا علوی تبار آن را نشانه پیش‌رو بودن برنامه پژوهشی روشن‌فکری دینی می‌داند (همان: ص ۳-۱۰). اصغر زارع کهنمویی نیز آن را برگی در میان پروژه معنویت ملکبان دانسته است (همان: ص ۳)، اما به نظر می‌رسد این توصیف درست نباشد؛ زیرا اخلاق دین‌شناسی متعلق به پروژه روشن‌فکری دینی است.





به نسبت منسجم ارائه می‌دهد و درباره بنیان‌های فکری خویش، از مبادی معرفت‌شناسانه (۱۳۷۸) و الهیاتی (۱۳۷۵، «د»؛ ۱۳۷۹؛ ۱۳۸۷) تا فلسفه فقه (۱۳۹۲؛ ۱۳۹۴، «الف») و تفسیر (۱۳۹۳ و ۱۳۹۴، «ب») تأملات خود را به رشته تحریر در آورده است.

یکی از مهم‌ترین انگاره‌های طرح فکری فنایی، «حجیت ظنون عقلی» در دین‌شناسی و اجتهاد است؛ به صورتی که باید این انگاره را از ارکان اساسی طرح فنایی دانست. این اهمیت تا بدانجاست که فنایی اخلاق دین‌شناسی را «رساله‌ای در باب دفاع از حجیت و اعتبار معرفت‌شناسانه ظنون عقلی و تجربی» قلمداد می‌کند (فنایی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۱۶). او همچنین در عبارت‌هایی نظریه کلاسیک در این زمینه (عدم حجیت ظنون عقلی) را «مهم‌ترین نقص اخلاق اجتهاد موجود» (همان: ص ۱۶)، «اساس بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌های مسلمین» و «منشأ اصلی انحطاط تمدن اسلامی» و «علت نخستین عقب‌ماندگی جوامع اسلامی» اعلام می‌کند (همان: ص ۴۷-۴۸) و سپس با اتکا به دلایلی، انگاره حجیت ظنون عقلی را اثبات می‌کند؛ دلایلی که نقد و ارزیابی آنها، موضوع این مقاله و چند مقاله بعدی نگارنده در این نشریه خواهد بود.

البته مناقشه‌های مختلفی در مدعیات و استدلال‌های اصلی فنایی وجود دارد و نقدهایی نیز بر اخلاق دین‌شناسی نگاشته شده است (برای نمونه نک: واله، ۱۳۹۰ و صادقی، ۱۳۹۳). در این مقاله‌ها به نقد و ارزیابی انگاره «حجیت ظنون عقلی» در اندیشه فنایی پرداخته شده است. مقاله پیش‌رو متکفل بیان مبادی تصویری بحث، توصیف دیدگاه‌های فنایی در این باب و شرح و نقد سه اشکال در اندیشه فنایی است: ۱. فروکاست حجیت‌های اصولی به هنجارهای معرفت‌شناختی؛ ۲. انکار اصل عدم حجیت و تلقی از آن؛ ۳. عدم فحص مناسب در ادله نقلی برای بررسی تشریحات قانونی در این زمینه.

۱. برخی از مبادی تصویری و تصدیقی

الف) سرشت دین، معرفت دینی و معرفت‌شناسی دین

بی‌شک داوری ما درباره اوصاف وجودی دین، بر روش دین‌شناسی و اجتهاد مؤثر است و دیدگاه فنایی درباره این اوصاف نیز با دیدگاه رایج در حوزه‌های علمیه متفاوت

است؛ اما تحقیق حاضر متعرض این مناقشه‌ها نمی‌شود و مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی حداقلی در باب هستی‌شناسی دین پیش می‌رود و به نقد برخی دیگر از مواضع فنایی می‌پردازد؛ برای مثال، فنایی قائل به «سیالیت ابدی شریعت» است؛ حال آنکه دیدگاه کلاسیک به «ثبات شریعت پس از رحلت پیامبر» قائل است (فنائی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۳۶۳)، اما مسئله مورد بحث ما، یعنی حجیت ظنون عقلی، به لحاظ منطقی مستلزم هیچ‌یک از دو دیدگاه یادشده نیست و هیچ‌یک از دو دیدگاه - سیالیت و ثبات - نه فی‌نفسه مستلزم حجیت ظنون عقلی و تجربی است و نه مستلزم عدم حجیت آنها.^۱

پیش‌فرض‌های وجودشناسانه تحقیق حاضر درباره دین عبارت‌اند از:

۱. ذات‌انگاری دین؛ به این معنا که دین، ذاتی مستقل از ناقلان و پیروانش دارد (شجاعی‌زند، ۱۳۹۲: ص ۸۳). این پیش‌فرض نشان وجود مقام ثبوتی برای دین است که بنیان‌گذار یا بنیان‌گذاران دین آن را بنیان نهاده‌اند.

۲. دین، واجد محتوای معرفتی برای پیروان خود است.

این دو پیش‌فرض، مورد وفاق دوطرف است (نک: فنائی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۵۴۳-۵۴۴). از این رو «دین» در این تعریف غیر از تدین پیروان، نقل ناقلان و نظریه‌های عالمان دینی است. هر یک از اینها ممکن است با واقع دین مطابق باشد یا نباشد، اما درباره معرفت‌شناسی دین، شاید در آغاز چنین بنماید که معرفت‌شناسی دین، روش و منابعی بیش از یا متفاوت با معرفت‌شناسی عام دارد، اما در نگاه دقیق، از نظر هنجارها، روش‌ها و منابع، هیچ تفاوتی میان معرفت‌شناسی عام و معرفت‌شناسی دین وجود ندارد. معرفت‌شناسی دین، همان معرفت‌شناسی عام است که موضوع شناخت خویش را دین قرار داده است (همان: ص ۲۹۴).

به طبع این بدان معنا نیست که از هر منبع و روشی به صورت بی‌ضابطه می‌توان در کشف دین استفاده کرد و برای مثال تجربیات فیزیکی مدرن را نیز به مثابه دین تلقی

۱. چه‌بسا اشکال شود که اگر به سیالیت ابدی شریعت قائل باشیم، در عمل راهی جز معتبردانستن ظنون عقلی نداریم. پاسخ این است که همان‌طور که در ادامه مقاله خواهد آمد، مقصود از ظن، مراتب پایین‌تر از اطمینان است و اطمینان‌های عقلی در دسترس ماست. از این رو با دو مسئله مستقل مواجه هستیم.





کرد، بلکه بدین معناست که از تجربیات فیزیک مدرن نیز به صورت ضابطه‌مند می‌توان در شناخت دین استفاده کرد؛ برای نمونه می‌توان در اعتبارسنجی نسخه‌های خطی اسلامی از آزمایش ایزوتوپ کربن ۱۴ که بر واپاشی هسته‌ای و نظریه‌های فیزیک مدرن مبتنی است (نک: هاشمی زرج‌آباد، ۱۳۸۳) استفاده کرد. هنجارهای عام عقلانیت و معرفت‌شناسی، خود ضابط مناسب به کارگیری منابع مختلف را تعیین می‌کنند.

اگر موضوعی یافت شود که معرفت‌شناسی آن موضوع با آنچه در معرفت‌شناسی عام مدوّن شده متفاوت باشد، این نشان آن است که تدوین ما از معرفت‌شناسی عام ناقص بوده و ناظر به همه گونه‌های معرفت صورت نگرفته است. در این صورت، می‌بایست با اصلاح معرفت‌شناسی عام، اقتضات شناخت آن موضوع جدید را نیز به‌درستی تدوین کرد.

مطابق دیدگاه برخی از اصولیان (شاید مشهور آنان) و گروهی از معرفت‌شناسان، عمل «باور کردن» فعلی غیر ارادی و اختیاری است و لذا تکلیف به تحصیل مستقیم باور ناممکن است.^۱ برای این نکته دلایل متنوعی آورده‌اند.^۲ همچنین یکی از دلایل‌هایی که قائلان به عدم حجّت خبر واحد در اعتقادات یا تفسیر اقامه کرده‌اند این است که در این زمینه‌ها در پی حجّت معرفتی - کشف واقع - هستیم و حجّت معرفتی اصولاً تعبدپذیر نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ص ۲۰۵-۲۰۶ و محمدی، ۱۳۹۴: ص ۵۳). آری می‌توان گفت مقدمات باورمندی اختیاری هستند و لذا سخن گفتن از «اخلاق باور» ناظر به مقدمات کسب باور امری معقول است (مقایسه کنید با: فناپی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۵۰۹).

داوری نهایی درباره درستی یا نادرستی این دیدگاه، یعنی اختیاری نبودن باور، نیازمند مجالی گسترده‌تر است و مقاله حاضر بر پاسخی خاص و معین به این پرسش

۱. نک: بیانات اصولیان در بحث استصحاب و تحلیل عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» که تصریح کرده‌اند مراد در اینجا نقض حقیقی نیست؛ زیرا نهی از نقض واقعی یقین معنا ندارد و بالأخره شک برای مکلف حاصل شده و فرمان به شک‌نداشتن، امکان‌پذیر نیست (صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ص ۴۸۷).
۲. از جمله اینکه برخی اصولیان گفته‌اند: باورآوری یک دلیل برای باورنده بیش از مقتضای شواهد یا کمتر از آن اصولاً ممکن نیست (برای نمونه نک: نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۲۴).

مبتنی نیست. فنایی تصریح می‌کند که تحوّل‌زایی بخشی از معرفت‌ها در برخی دیگر، به دو نوع اختیاری و غیراختیاری قابل تقسیم است (همان: ص ۳۶۱) و انسان‌ها می‌توانند در فرایند فهم به صورت اختیاری، برخی شواهد معرفتی را دخالت ندهند (همان: ص ۲۹۷-۲۹۸). نه این دیدگاه معرفت‌شناسانه فنایی و نه نظریه‌های رقیب آن، هیچ‌یک از پیش‌فرض‌های مقاله حاضر نیستند. پیش‌فرض روش متداول در حوزه‌های علمیه نیز این نیست که حجت‌های معرفتی، تعبدپذیر هستند. آنچه در روش اجتهاد متداول مورد تأکید است، تعبدپذیری حجت‌های اصولی - ارزش‌های داوری فقهی - است، نه حجت‌های معرفتی.

ب) مقام معرفت و مقام داوری

در این پژوهش، مقصود از مقام معرفت و مقام داوری، با اصطلاحی که معمولاً در این زمینه به کار می‌رود تفاوت دارد. معمولاً مقصود از تفکیک «مقام کشف» یا گردآوری (context of discovery) از «مقام داوری» (context of justification) این است که راه‌ها و منابع کشف نظریه‌ها اعم از راه و منبع توجیه آنهاست (فنایی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۳۱۴-۳۱۵)، اما مقصود ما از «شناخت»، شناخت است و مقصود از «داوری» نیز صدور حکم اختیاری در باب یک مسئله است؛ مثل کاری که قاضی در محکمه انجام می‌دهد.

بر همین اساس می‌توان به دو گونه حجیت اشاره کرد: ۱. حجیت معرفتی که به معنای صلاحیت برای ایجاد یا تقویت باور یا صلاحیت استناد برای توجیه است؛ ۲. حجیت داوری که به معنای صلاحیت استناد در دادگاه است؛ خواه این استناد از جانب قاضی باشد یا دو طرف دعوی. این حجیت، اولاً و بالذات بار حقوقی دارد و ثانیاً و بالعرض ممکن است بار معرفتی نیز داشته باشد یا نداشته باشد.

«حجیت اصولی» سنخ خاصی از حجیت داوری است. مطابق تعریف اصولیان، «حجیت» به معنای معذرت و منجزیت در مقام احتجاج است. حجیت اصولی مصداقی از حجیت داوری است و درحقیقت «اصولی» در پی حجت‌هایی است که در پیشگاه «دادگاه» الهی استناد به آنها از جانب مولا یا عبد صلاحیت داشته باشد. ادعا این نیست که برای شناخت‌های قاضی یا مفتی می‌توان قوانین حقوقی وضع کرد، بلکه ادعا این





است که برای نحوه داوری یا افتای او چنین می‌توان کرد؛ البته شناخت‌های قاضی یا مفتی نیز لازم است مقید به هنجارهای معرفت‌شناسانه باشد، اما این هنجارها از وضع قوانین اعتباری ایجاد نشده‌اند. حجیت یافتن یک امر در دادگاه گاهی به سبب جنبه معرفت‌زایی آن است و گاهی به اموری غیر معرفتی باز می‌گردد. در حقیقت ترجیح‌های مقام داوری بر سه گونه‌اند: ۱. ترجیح‌های تماماً معرفتی؛ ۲. ترجیح‌های تماماً غیر معرفتی؛ ۳. ترجیح‌های تلفیقی.

برای مثالی از تفکیک حجیت معرفتی و داوری، فرض کنید که تجمیع مجموعه شواهد α ، ما را به این راهنمایی می‌کند که شخص A قاتل است و به موجب آن شواهد، گمان معقول ۷۰ درصدی در ذهن قاضی شکل می‌گیرد. در چنین فرضی، باور به قاتل بودن A ترجیح دارد به باور به قاتل نبودن A ، ولی این ترجیح الزاماً به «حکم» قاتل بودن او نمی‌انجامد؛ یعنی حکم و داوری به سود قاتل بودن A بر داوری و حکم به قاتل نبودن A ترجیح ندارد؛ زیرا در اینجا جنبه‌های غیر معرفتی مثل اصل برائت افراد نیز دخالت دارند.^۱ بنابراین چنین شواهدی در عین ارزش معرفتی، فاقد صلاحیت استناد برای داوری و حکم است. در این مسئله وقتی قاضی که حکم به تبرئه A می‌کند، نتیجه را مبتنی بر نکاتی غیر معرفتی ترجیح داده است؛ زیرا از نظر معرفتی، ۷۰ درصد (احتمال قاتل بودن) بر ۳۰ درصد (احتمال بی‌گناه بودن)، ترجیح دارد.

کرامت انسانی، اهمیت آبروی افراد، لزوم سهل‌گیری بر مردم و تضمین آزادی‌های فردی (خالقی، ۱۳۹۲: ص ۴۰۷) از جمله مواردی هستند که جنبه‌های غیر معرفتی در داوری می‌آفرینند. در مقام افتا، حجت‌ها (امارات و اصول عملیه) همین وضعیت را دارند. حجت‌های اصولی می‌توانند فاقد جنبه معرفتی (اصل بحث) باشند یا اینکه جنبه معرفتی و اکتشافی آنها تنها دلیل تشریح آنها باشد (امارات) یا تلفیقی از جنبه‌های معرفتی و

۱. درباره اینکه پشتوانه عقلایی اصل برائت افراد چیست، چه بسا بگوییم پشتوانه آن این است که قبح محکوم کردن فرد بی‌گناه بیش از قبح محکوم نکردن فرد گناهکار است. گذشته از اینکه ممکن است کرامت افراد و حفظ عرض آنان نیز در آن مدخلیت داشته باشند.

غیر معرفتی در تشریح آنها دخالت داشته باشد (مثل اصول محررز) (صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ص ۳۲۳). مقام معرفت و مقام داوری، سه تفاوت مهم دارند:

۱. مقام معرفت، بی‌شمار ارزشی است، ولی مقام داوری دو ارزشی است؛

۲. مقام معرفت، بی‌آستانه است، ولی مقام داوری آستانه‌مند است؛

۳. مقام معرفت، قانون‌ناپذیر است، اما مقام داوری قانون‌پذیر است؛

بی‌شمار ارزشی بودن معرفت بدین معناست که خروجی شناخت، می‌تواند مدارج و پیوستاری از شک مطلق تا یقین ناب را شامل شود، ولی مقام داوری که متضمن تصمیم‌گیری درباره صدور یا عدم صدور یک حکم است، دو ارزشی است؛ برای مثال، در پیشگاه دادگاه پس از ملاحظه شواهد و مدارک، مطابق قانون، یا حکم علیه متهم صادر می‌شود (محکومیت) یا صادر نمی‌شود (تبرئه). در مقام افتاء نیز مجتهد باید پس از ملاحظه شواهد، درباره فعلی به الزام یا عدم الزام فتوا بدهد.^۱

اتصال این پیوستار به آن خروجی گسسته، موجب شکل‌گیری ایده «آستانه داوری» (threshold) است. عقل حکم می‌کند که با صرف ترجیح معرفتی، امکان داوری وجود ندارد، بلکه نصابی از شواهد لازم است که اطمینان و وثوق لازم برای داوری را فراهم آورد. به طبع در تصمیم‌گیری‌های حساس، آستانه وثوق را بالاتر در نظر می‌گیریم^۲ و در داوری‌های غیرخطیر، تسامح بیشتری به خرج می‌دهیم. چنین نیست که هر درجه‌ای از گمان، حجیت داوری داشته باشد و بتوان با استناد به آن حکم کرد. سیدمحمدباقر صدر در این باره می‌نویسد:

ان نظر العقلاء فی العمل بالظهور، لیس إلی مجرد الکشف وإلا لزم أن یکون کل کشف بأی درجه هو حجة، مع ان المفروض عدم صحة تعمیم أی درجه من الکشف، إلا الإطمئنان: در نگاه خردمندان در عمل به ظهور، صرف کشف

۱. توقف در داوری (خودداری از صدور حکم) ارزش سومی در مقام داوری نیست. اگر اصرار شود که توقف نیز به عنوان ارزش سومی قلمداد شود، در نهایت می‌بایست داوری را سه ارزشی و نه بی‌شمار ارزشی دانست. همچنین فتوا به استجاب، حد میانه‌ای برای فتوا به الزام و فتوا به عدم الزام نیست.

۲. برای ملاحظه بحث درباره سیره عقلا درباره امور مهم و خطیر نک: شهیدی پور، بی تا: ج ۲: ص ۳۶۳.





ملاک نیست، و گرنه لازم بود هر کشفی با هر درجه‌ای حجیت داشته باشد؛ حال آنکه مفروض این است که تعمیم حجیت به هر درجه‌ای از کشف صحیح نیست، مگر اطمینان (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ص ۳۳۷).

قانون‌پذیری مقام داوری نیز بدین معناست که قانون‌گذار می‌تواند یا می‌بایست برای نحوه داوری قاضی، قانون‌گذاری کند؛ برای مثال، قانون‌گذار می‌تواند برخی از موارد مُحَرِّز جرم را فاقد ارزش در محکمه بداند؛ مثلاً اثبات جرم را به شهادت دو نفر منوط بکند، به‌رغم اینکه به‌لحاظ عقلی متصور است شهادت یک نفر نیز در بعضی اوضاع و احوال، ارزش معرفتی مشابه داشته باشد. در بحث حدود و تعزیرات، راه احراز «زنا» در شریعت اسلامی، تعیین مشخصی دارد، یعنی در مواردی چهار شاهد عادل می‌بایست برای احراز عنوان، شهادت دهند. بنابراین شهادت سه نفر عادل حتی اگر موجب وثوق به جرم بشود، قابل استناد نیست؛ زیرا قانون‌گذار تنها وضعیت خاصی (شهادت چهار نفر) را معتبر دانسته است.

نکته اینجاست که چارچوب سخت‌گیری یا آسان‌گیری در احراز جرم، تنها بر جنبه‌های معرفتی استوار نشده است، بلکه آمیزه‌ای از جنبه‌های معرفتی و غیرمعرفتی است؛ برای مثال، درباره احراز زنا می‌توان چنین گمانه‌زنی کرد که شارع بنا ندارد هر موردی از فحشا که امکان وثوق عقلایی به آن هست، در پیش‌گاه دادگاه اسلامی اثبات‌پذیر باشد؛ بلکه تنها مواردی که جنبه علنی‌تر داشته و شاهدان بیش‌تری آن را دیده‌اند محکوم به مجازات شود. این نکته، ترجیحی غیرمعرفتی است و شاید بر نوعی پرده‌پوشی مبتنی باشد. یا مطابق آیین دادرسی، دلایل اثباتی به اموری محدود می‌شوند که در پرونده کیفری مضبوط بوده و در جریان رسیدگی قرار گرفته و در مرجع بالاتر قابل کنترل باشد؛ بنابراین چنین دلیلی نمی‌تواند علم شخصی خارج از پرونده - مثلاً خواب‌دیدن - باشد (خالقی، ۱۳۹۲: ص ۴۱۵-۴۱۶)؛ بنابراین هر چند قاضی به طریقی دیگر به بی‌گناهی فرد یا گناه او علم بیابد، قانون‌گذار از او می‌خواهد که در مقام داوری به چنین علمی استناد نکند. کنترل‌پذیری یا کنترل‌ناپذیری در مراجع بالاتر قضایی، شاخصی غیرمعرفتی است و به قوت ظنّ و یقین قاضی باز نمی‌گردد.

بر همین وزن، بنیان‌گذار یا بنیان‌گذاران یک دین نیز می‌توانند درباره شیوه احراز و اثبات احکام خویش، قوانینی را برای پیروان خود تشریح کنند؛ برای مثال، می‌تواند: (۱) برخی از دلایل اثباتی را در مقام داوری معتبر و حجّت بدانند؛ هرچند آن امور موجب اطمینان کافی برای قاضی یا مفتی نباشند؛ (۲) برخی از دلایل اثباتی را در مقام داوری معتبر و حجّت ندانند؛ هرچند آن امور موجب اطمینان کافی برای قاضی یا مفتی باشد؛ بنابراین قاضی یا مفتی موظف است در صورت توجیه حقوقی این قوانین، مطابق آنها عمل کند.

ج) اصل انطباق

اگر قانون‌گذار درباره امکان استناد به شواهد و مدارک، قانونی وضع نکرده باشد، استناد به شواهد و مدارک به نحو عقلایی و متعارف نزد خردمندان در نظر گرفته می‌شود. آستانه داوری به صورت پیش‌فرض (default)، همان آستانه عقلایی در سیره خردمندان است و سکوت قانون‌گذار نشانه تأیید آن است. بنابراین، در اصل انطباق، اصل بر این است که معیار داوری‌هایی که قانون‌گذار معتبر می‌شمارد؛ بی‌کم و کاست همانند معیارهایی است که خردمندان معتبر می‌شمارند، مگر اینکه خود قانون‌گذار به خلاف آن تصریح کند.

بر این اصل، دو نتیجه متفرع می‌شود:

(الف) در معرفت‌هایی که به درجه وثوق عقلایی (اطمینان) نرسیده‌اند، اصل بر عدم حجّیت است؛

(ب) در معرفت‌هایی که به درجه وثوق عقلایی (اطمینان) رسیده‌اند، اصل بر حجّیت است.

اصولیان، گزاره (الف) را «اصل عدم حجیت» می‌نامند و گزاره (ب) را حجّیت نوعی اطمینان می‌نامند.

مضمون اصل انطباق را در عبارت‌های متعددی نزد اصولیان می‌توان یافت (برای نمونه نک: اراکی، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۵۴۸)، بلکه بنا بر دیدگاه برخی از اعلام، می‌توان با تمسک به





اطلاق مقامی، حکمی کلی‌تر از اصل انطباق را ابراز کرد: اصولاً اصل بر انطباق اعتبارات شرعی و اعتبارات عقلایی و عرفی است و این توسعه و تضییق اعتبارات عقلاست که به بیان نیاز دارد (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰: ص ۳۶۱۰-۳۶۱۱)؛ از این رو در جایی که خردمندان اصل را بر حجیت می‌دانند، اتفاقاً اصل بر حجیت است. از همین رو، در این موارد این دخالت زائد قانون‌گذار است که نیازمند دلیل است و در فرض نبود دلیل، باید به نحو متعارف و معقول و مطابق اعتبارات عقلایی و عرفی عمل کرد. درباره عمل به اطمینان نیز همین نکته برقرار است.

د) حجیت عام اطمینان

اصولیان، به حجیت قطع نوعی و حجیت اطمینان نوعی قائل‌اند. مقصود از قطع نیز به طبع قطع ریاضی و منطقی نیست،^۱ بلکه قطع متعارف است. مولی احمد نراقی در این باره می‌نویسد:

إِنَّ الْعِلْمَ الَّذِي هُوَ الْحِجَّةُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ مِنْ غَيْرِ إِحْتِيَاجٍ إِلَى دَلِيلٍ وَبِرْهَانٍ، هُوَ الْعِلْمُ الْعَادِي وَهُوَ الَّذِي لَا يَلْتَفِتُ أَهْلُ الْعُرْفِ وَمُعْظَمُ النَّاسِ إِلَى إِحْتِمَالِ خِلَافِهِ وَلَا يَتَّبِعُونَهُ فِي مَطَالِبِهِمْ وَلَا يَعْتَنُونَ بِهِ فِي مَقَاصِدِهِمْ [...] لَا مَا لَا يَحْتَمِلُ خِلَافَهُ أَصْلًا، أَوْ لَا يَجُوزُ الْعَقْلُ خِلَافَهُ أَوْ عَدَّ خِلَافَهُ مُحَالًا عَقْلِيًّا (نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۴۳۵-۴۳۷).

علمی که در شریعات، بدون نیاز به دلیل و برهان حجیت دارد، «علم عادی» است و آن علمی است که اهل عرف و بیشتر مردم به احتمال خلاف آن توجهی ندارند و در خواسته‌هایشان آن را معتبر نمی‌دانند و در قصدهایشان به آن اعتنا نمی‌کنند [...] نه آنچه که احتمال خلاف آن وجود نداشته باشد یا عقل خلاف آن را ممکن نداند یا خلاف آن محال عقلی باشد.

اصولیان افزون بر قطع متعارف، درباره اطمینان نیز جداگانه بحث می‌کنند و حجیت

۱. فنایی در مواضع مختلفی از کتابش (از جمله در ۱۳۹۴، «الف»: ص ۴۸)، قطع و یقین را به معنای ریاضی و منطقی آن در نظر می‌گیرد و لذا مدعی است که منحصر کردن حجیت عقل به قطع به تعطیل عقل می‌انجامد.

آن را اثبات می‌کنند (نک: منافی، ۱۳۹۲) و مشهور اصولیان، بلکه قریب به اتفاق آنان به حجیت اطمینان قائل هستند و حتی برخی حجیت آن را ذاتی می‌دانند (درباره اقوال مختلف درباره حجیت نک: مددی، ۱۳۹۶)؛ بنابراین سخن اصولیان را تاکنون می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

قرینه‌های معرفتی - چه نقلی و چه عقلی - اگر به درجه اطمینان برسند، امکان استناد به آنها وجود دارد؛ مگر اینکه بر خلاف این نکته، قانون‌گذار امری را اثبات کند؛ اما اگر به درجه اطمینان نرسند - چه قرائن نقلی و چه قرائن عقلی - امکان استناد به آنها وجود ندارد؛ مگر اینکه بر خلاف این نکته، قانون‌گذار امری را اثبات کند.

بنابراین تمام سخن اصولیان در اثبات اعتبار ظنون نقلی مثل خبر واحد یا ظهور کلام، در فرضی است که آن ظن نقلی، اطمینانی نباشد؛ زیرا در فرض وثوق و اطمینان به ادله اعتبار ظنون نیازی نداریم و دلیل حجیت اطمینان و وثوق راساً آنها را در بر خواهد گرفت.^۱

۲. گزارشی توصیفی از آرای فنایی درباره حجیت ظنون عقلی

فنایی در معرفی کتاب خود می‌نویسد:

اخلاق دین‌شناسی را می‌توان رساله‌ای در باب دفاع از حجیت و اعتبار معرفت‌شناسانه ظنون عقلی و تجربی نیز تلقی کرد. به گمان ما مهم‌ترین نقص اخلاق اجتهاد آن‌گونه که هست یا عقلانیت فقهی موجود ... در این نکته خلاصه می‌شود که اخلاق اجتهاد موجود (عقلانیت فقهی) ظنون عقلی و تجربی را چه در قلمرو فقه و چه در قلمرو اخلاق فاقد ارزش و بی‌اعتبار اعلام می‌کند (فنایی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۱۶).

این عبارتها همان‌گونه که نشان‌دهنده اهمیت این مبحث در منظومه فکری فنایی است،

۱. البته این بنا بر دیدگاه مشهور است و بنا بر نظریه حق‌الطاعة، ورود و خروج متفاوت است؛ هرچند نتیجه و اصل مطلب صحیح است. با تشکر از استاد محمدصالح حائری به سبب یادآوری این نکته.



۳۹



روشنگر آن است که وی جهت بحث را معرفت‌شناسانه تلقی کرده است. به‌طور کلی موضع او در سراسر کتاب به همین صورت انتشار می‌یابد که گویی فقیهان، حجیت معرفت‌شناسانه را انکار کرده‌اند و در مقابل، او در دفاع از حجیت معرفت‌شناسانه ظنون عقلی برآمده است.

فناپی استدلال‌های خود برای حجیت ظنون عقلی را در فصل نخست کتاب اخلاق دین‌شناسی ارائه کرده است. مدعای فناپی در این فصل، نقد دیدگاهی است که فقه را به جای اخلاق می‌نشانند. او قائلان به این دیدگاه را «اشعریان مدرن یا پست‌مدرن» می‌نامد؛ زیرا آنان هرچند حُسن و قُبْح ذاتی را همچون معتزلیان می‌پذیرند، ولی در مقام اثبات، معرفت به این حُسن و قُبْح را برای عقل، همچون اشعریان میسور نمی‌دانند و لذا فقه را جایگزین اخلاق می‌کنند. در آنجا فناپی با اشاره به چهار استدلال این گروه که از جانب آنان بازسازی کرده است به نقادی آنها می‌پردازد (همان: ص ۳۲-۷۷). عمده بحث حجیت ظنون عقلی نیز در خلال نقد او بر استدلال اول ذکر شده است.

در سراسر کتاب، فناپی زاویه بحث را در مقام معرفت معرفی می‌کند، نه مقام داوری. یکی از موارد جالب این است که در فصل دوم کتاب، با توصیف نظام حجیتی اصولیان (امارات و اصول عملی از جمله برائت و استصحاب) آن را مبانی «معرفت‌شناسانه» فقه شیعه می‌خواند (همان: صص ۹۷ و ۹۹). در جایی می‌نویسد:

برای عقلانیت حاکم بر حوزه‌های علمیه، هیچ نظیری در بیرون از حوزه نمی‌توان یافت. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های عقلانیت حوزوی با عقلانیت عرفی (سکولار / فرادینی) در مورد اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی ظنون عقلی و تجربی است. عقلانیت حوزوی ظنون عقلی را در ظن حاصل از «قیاس فقهی» (تمثیل منطقی) و «استحسان» خلاصه می‌کند و مصداق دیگری برای ظن عقلی نمی‌شناسد؛ در این عقلانیت، ظنون عقلی و تجربی تعبداً مصداق «جهل» و «شک» محسوب می‌شوند (همان: ص ۷۹).

با همین تلقی وی به حوزویان، «شکاکیت اخلاقی» را نسبت می‌دهد (همان: ص ۳۶). فناپی واژه حجیت را در عبارت «ظنون عقلی فاقد حجیت‌اند»، حجیت معرفت‌شناسانه

قلمداد می‌کند؛ حال آنکه مراجعه به سنت فقهی - اصولی نشان می‌دهد که مراد از حجیت در این عبارت، حجیت مقام داوری فقهی (افتاء) است. شواهد فراوانی در عبارت‌های فنایی وجود دارد که این خلط را نشان می‌دهد. وی در عبارت‌هایی می‌نویسد: «اعتبار و حجیت معرفت‌شناسانه این باورها [ظنون عقلی]، به هیچ وجه از اعتبار و حجیت معرفت‌شناسانه باورهای فقهی مستند به نقل کمتر نیست» (همان: ص ۶۱).

و همچنین:

اگر نقل و عقل به نتایج متفاوت و ناسازگار منجر شوند، نتیجه‌ای را باید مقدم داشت که از پشتوانه معرفت‌شناسانه قوی‌تری برخوردار است. از نظر عقل عرفی و عرف و عقلا، اینکه ظنی عقلی باشد یا نقلی و مستند به شهود و تجربه باشد یا به خبر واحد و ظاهر کلام، هیچ خصوصیتی ندارد و امتیازی محسوب نمی‌شود. مهم درجه ظنّ و اطمینان است (همان: ص ۶۲-۶۳).

و همچنین:

عقل از ما نمی‌خواهد که مطلقاً به ظنّ و احتمال اعتنا نکنیم. آنچه عقل از ما می‌خواهد این است که (۱) درجه اعتماد و پای‌بندی خود به باور یا حکم الف را با درجه ظن مدلی که به آن داریم، موزون کنیم و بیشتر یا کمتر از حد مناسب به باور یا حکمی ملتزم نشویم و ترتیب اثر ندهیم (همان: ص ۴۹).

فنایی به جد با «اصل عدم حجیت» نیز مقابله می‌کند و آن را بدون دلیل می‌داند. وی این ادعا را تکرار می‌کند که خردمندان، بین مناشئ مختلف ظنون تفاوتی نمی‌گذارند و تنها به قوت ظنون توجه می‌کنند (همان: صص ۶۱-۶۳ و ۴۵۵). همچنین خداوند نیز نمی‌تواند از سیره عقلا در این مسئله نهی کند و آن را امضا نکند؛ زیرا این امر مستلزم تناقض است و خلاف وجدان؛ چون مستلزم این گزاره است که «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند» و این بالوجدان کاذب است؛ نمی‌توان با سیره‌های عقلایی برخورد گزینشی کرد. ملاک و فلسفه عمل به ظن نزد خردمندان، عام است. همچنین ردع از عمل به ظن عقلی، مستلزم نسبت دادن لغو به خداوند متعال است؛ زیرا در این صورت باید گفت خداوند عقل را آفریده و سپس دستور به تعطیل آن داده است (همان: ص ۶۵).





هم عقلا و هم رئیس عقلا می‌گویند باید بر طبق ظنّ قوی تر عمل کرد و نباید به رئیس عقلا، فعلی قبیح و شنیع ترجیح مرجوح بر راجح را نسبت داد (همان: ص ۷۵-۷۶). عالم تربودن خداوند، علم غیب او و کمال عقل و حکمت او نیز در این زمینه تغییری ایجاد نمی‌کند و صرف اینکه خداوند چیزهایی می‌داند که ما نمی‌دانیم، دلیل خوبی برای این ادعا نیست که آن چیزها به لحاظ اخلاقی «مربوط» اند و حکم مسئله را عوض می‌کنند (همان: صص ۶۴ و ۷۵). به تعبیر صریح تر:

خدا نمی‌تواند ظنّی را امضا کند و ظنّ قوی تر از آن را امضا نکند؛ زیرا چنین کاری یعنی ترجیح مرجوح بر راجح که قبح و زشتی اخلاقی آن بیشتر از ترجیح بلا مرجح است. همچنین خدا نمی‌تواند ظنّی را امضا کند و ظنّ مساوی با آن را امضا نکند؛ زیرا این کار ترجیح بلا مرجح است (همان: ص ۶۴).

وی تصریح می‌کند:

ما موظفیم بر طبق ظنون حاصل از راه‌های قابل اعتماد عمل کنیم و چنان‌که گفتیم نهی شارع از عمل به ظنون عقلی قوی تر از ظنون نقلی، ترجیح مرجوح بر راجح و نهی از عمل به ظنون عقلی معادل با ظنون نقلی، ترجیح بلا مرجح به شمار می‌رود (همان: ص ۶۵).

او معتقد است که در فهم نقل نیز، ظنون عقلی با واسطه یا بی‌واسطه دخالت دارند؛ بنابراین ملتزم شدن به روایت‌های نهی از عمل به ظن عقلی، به تعطیلی نقل نیز می‌انجامد (همان: ص ۳۶-۵۲-۵۳) و اصولاً در مقام حل تعارض «نقل» و «عقل» نمی‌توان به نحو تعبدی به داوری نقل تکیه و استناد کرد؛ برای مثال، نمی‌توان باتمسک به روایت‌هایی که در نفی قیاس و استحسان وارد شده، حجیت ظنون عقلی را به کلی نفی کرد (همان: ص ۵۴)؛ بلکه از نظر او، در تعارض بین عقل و نقل، حکمی را باید مقدم داشت که پشتوانه معرفت‌شناختی قوی‌تری دارد و در این میان، بین ظنون مستند به دلایل نقلی و ظنون مستند به دلایل عقلی فرقی نیست (همان: ص ۶۶). البته لازم است درجه ظنّ را «پس» از مقایسه و نه پیش از آن لحاظ کرد (همان: ص ۶۳). بر این اساس، چه بسا در پاره‌ای موارد، تعارض به سود نقل حل شود، مشروط به اینکه دلایل نقلی قوی تر از دلایل رقیب باشد.

از نظر فنایی، این امر هر چند ممکن است، ولی به ظاهر بدون مصداق است (همان: ص ۵۲۱) و درجه ظنّ و اطمینان ما به باورهای اخلاقی نوعاً بیشتر از درجه ظن و اطمینانی است که از ظواهر نقلی حاصل می‌شود (همان: ص ۶۳) و لذا نوع این تعارض به سود اخلاق یا عقل حل می‌شود.

۳. نقد و ارزیابی

الف) تحویل حجّت‌های اصولی به هنجارهای معرفتی

گفتیم که فنایی، در مقام دفاع از حجّیت معرفت‌شناسانه ظنون عقلی است، حال آنکه فقیهان و اصولیان، بلکه اخباریان نیز منکر حجّیت معرفت‌شناسانه ظنون عقلی نیستند، بلکه در زندگی خویش و بسیاری از حیطه‌های دیگر - غیر از مقام افتاء - به معارف تجربی بشری و همه ظنون عقلی بها داده‌اند و بدانها اتکا کرده‌اند؛ از جمله در علوم ادبی و زبان‌شناختی یا در طبیعیات، طب و نجوم. هم‌اینکه اصولیان، بحث «حجّیت قطع» را طرح می‌کنند، فارغ از پاسخی که بدان می‌دهند، نشان آن است که آنان درباره مقام داوری (اعتذار و احتجاج) سخن می‌گویند، نه کشف.

به نظر می‌رسد دیدگاه فنایی، بر پیش‌فرض ناگفته‌ای مبتنی است و آن اینکه:

پ ۱: تنها ترجیح‌های معرفتی می‌بایست هنجارها و ترجیح‌های مقام داوری را شکل دهند.

اما گزاره پ ۱ مستلزم اشکالاتی فراوان است؛ از جمله اینکه اگر صرف ترجیح معرفتی ملاک باشد، لازم است درستی گزاره‌های زیر را بپذیریم:

(الف) در دادگاه، حکم به تبرئه کسی که شواهد ۷۰ درصدی بر جرم او در دسترس است، ترجیح مرجوح بر راجح است که قبیح و زشتی اخلاقی آن بیش از ترجیح بلا مرجح است!

(ب) قانون نمی‌تواند بین (۱) مدارک رسمی و (۲) مدارک غیررسمی‌ای که به اندازه مدارک رسمی برای قاضی ایجاد ظن می‌کنند تفاوتی قائل شود؛ زیرا در این صورت قانون به ترجیح بلا مرجح قائل شده که به لحاظ عقلی قبیح است!





(ج) در مقام افتاء، حکم به براءت درباره تکلیف محتمل در فرضی که شواهدی ۶۰ درصدی برای آن وجود دارد، ترجیح مرجوح بر راجح است که قبح اخلاقی آن بیش از ترجیح بلا مرجح است و همین حکم حتی در فرضی که شواهد ۵۰ درصدی در دست باشد، باز هم به لحاظ عقلی قبیح است؛ زیرا مستلزم ترجیح بلا مرجح است. در صورتی که پیش تر گفتیم که حجیت مقام داوری می تواند بر ملاک های غیر معرفتی نیز مبتنی باشد. به تعبیر بعضی اصولیان، همان گونه که ارزش احتمال در سنجش های ما دخیل است، نوعیت و اهمیت محتمل نیز در این داوری ها سرنوشت ساز است (نک: صدر، ۱۴۲۲ق، ج: ۲، ص: ۵۱).

البته فنایی هم به لوازم نادرست تحویل حجیت داوری به حجیت معرفتی ملتزم نیست. او در فصل چهارم اخلاق دین شناسی در توضیح «تناسب بین حکم و سند» بیان می کند اثبات احکامی که تبعات مهم و خطیر دارند، نیازمند دلیل قوی تری است (فناپی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۲۵۵) و درباره شرایط ظن معتبر، معتقد است که ظن باید اولاً نوعی و همگانی باشد و ثانیاً از راه های متعارف به دست آمده باشد (همان: ص ۶۶)؛ بنابراین ایشان هم مطابق عقل سلیم حاضر نیست صرف درجه ظن را معیار بدانند. پس می توان از جانب ایشان گفت:

ف ۱: گاهی به ظن قوی تر عمل نمی شود، ولی به ظن ضعیف تر عمل می شود؛ زیرا ظن قوی تر تبعات بیشتری را برای انسان ها در پی دارد یا خطیر است و ظن ضعیف تر، به امور غیر مهم مربوط است یا اینکه ظن قوی تر از راه های غیر متعارف به دست آمده است. در این فرض ها، عمل نکردن به ظن قوی تر مصداق ترجیح مرجوح بر راجح نیست؛ حال آنکه در موضعی دیگر تأکید شده است که:

ف ۲: ترجیح ظن ضعیف تر بر ترجیح ظن قوی تر، ترجیح مرجوح بر راجح است و از نظر عقلی و به لحاظ اخلاقی قبیح است و تنها درجه احتمال و ظن است که اهمیت دارد و کار فقیه، صرفاً جمع و تفریق ظنون است.

روشن است که ف ۱ و ف ۲ متناقض هستند. البته می توان گفت که ف ۱ قرینه ای برای تفسیر ف ۲ است و از این رو تناقضی در کار نیست. در هر صورت، توجه به این

نکته مهم است که صرف احتمال و جمع و تفریق ظنون، حتی نزد خردمندان نیز علت تامه داوری نیست.^۱

ب) اصل عدم حجیت

گفته شد که فنایی، اصل عدم حجیت را قاطعانه انکار می‌کند، حال آنکه اصل عدم حجیت، یکی از تطبیق‌های روشن اصل انطباق است. مادامی که ظنون به مرتبه وثوق عقلایی نرسیده‌اند، اصل بر عدم صلاحیت استناد به آنها در داوری است و چون به مرتبه وثوق عقلایی رسیدند، اصل بر صلاحیت استناد به آنهاست، ولی فنایی در این باره می‌گوید:

هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای به سود این ادعا وجود ندارد که «اصل، عدم حجیت و اعتبار ظنون است» و «حجیت و اعتبار ظنون در گرو امضای قطعی شارع است» (همان: ص ۶۵).

اصولاً استفاده از اسلوب‌هایی مثل «هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که ...» مناقشه‌برانگیز است. پیش‌تر گفته شد که اصل بر انطباق موازین داوری با موازین عقلایی است و داوری عقلایی آستانه‌مند است و لذا در ظنونی که پایین‌تر از مرتبه اطمینان عقلایی هستند اصل بر عدم حجیت است. درباره حیطه وثوق و اطمینان عقلایی نیز آنچه در سنت فقهی - اصولی در حوزه‌های علمیه جریان دارد این است که قریب به اتفاق اصولیان به حجیت اطمینان قائل‌اند و حتی گاهی برخی حجیت اطمینان را ذاتی دانسته‌اند و آن را در گرو امضای قطعی شارع ندانسته‌اند، بلکه ردع از حجیت اطمینان را نیازمند تنصیص شرعی دانسته‌اند، نه اثبات آن را: «إِنَّ بقاء هذه الحجية لا يحتاج إلى تنصيص من الشرع، بل هو حجة حتى يرد من الشرع في مقام نص على عدم كفايته و لزوم العلم: بقای این حجیت، به نص از جانب شرع نیازی ندارد، بلکه تا نص شرعی بر عدم کفایت اطمینان و لزوم علم وارد نشود، اطمینان حجت است» (اراکی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ص ۱۳۱). این

۱. از این نکته در نقدهای مقاله دوم استفاده خواهم کرد.





مضامین، در کلمات علمای اعلام و مجتهدان فراوان دیده می‌شود (برای چند نمونه نک: صدر، ۱۴۲۲ق، ج: ۲؛ ص ۲۸۷؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ج: ۴؛ ص ۱۸۶؛ فیاض، بی تا، ج: ۴؛ ص ۴۸).^۱

بنابراین اصل عدم حجیت ناظر به ظنونی است که به مرحله اطمینان و وثوق نرسیده‌اند. در مواردی که وثوق و اطمینان وجود دارد، اصل حجیت است و این ردع است که دلیل می‌خواهد. در این مرحله (مرحله تأسیس اصل) نیز فرقی میان دلیل عقلی و نقلی برقرار نیست؛ از این رو اصولیان، ظنون نقلی کمتر از حد اطمینان را نیز مشمول اصل عدم حجیت می‌دانند. البته ممکن است گفته شود: آستانه داوری خردمندانه الزاماً در مرز اطمینان (به معنای طمأنینه و سکونت نفس) نیست و گاهی اعتماد به مراتب پایین‌تر از اطمینان روان‌شناختی نیز معقول است یا در نقطه مقابل، گاهی اکتفا به اطمینان روان‌شناختی کافی نیست. در حقیقت می‌توان بین اطمینان معقول (جایی که اعتماد به شواهد معقول است) و اطمینان روان‌شناختی (جایی که سکونت نفس حاصل می‌شود) تمایز گذاری کرد. آنچه مورد تکیه نگارنده است اطمینان معقول است.^۲

بنابراین می‌توان گفت اگر آقای فنایی، ظنون پایین‌تر از آستانه داوری خردمندان را در مقام داوری حجّت می‌داند، امری خلاف سیره خردمندان را قائل است و اگر همان آستانه خردمندانه را برای مقام داوری قائل است، پس به اصل عدم حجیت قائل است و اگر مقصود او اساساً حجیت معرفتی است، هیچ‌یک از هواداران فقه سنتی و اجتهاد جواهری و حتی اخباریان منکر حجیت معرفتی نبوده‌اند.

ج) لزوم فحوص از تشریحات قانون‌گذار

با توجه به امکان قانون‌گذاری درباره حجت‌های اصولی، با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا دخالتی از سوی قانون‌گذار در این زمینه صورت گرفته و راه‌های اثباتی متعینی در این رابطه وضع شده یا خیر؟

۱. استدلال به آیه ۱۰ سوره ممتحنه نیز در این زمینه جالب است (نک: فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج: ۱؛ ص ۳۸۲).

۲. با تشکر از دکتر محمود مروارید به دلیل توجه دادن به این نکته.

روش پاسخ به این پرسش، مراجعه به منابع اسلامی است. مراجعه به منابع اسلامی نشان می‌دهد که اسلام دستورعمل‌های خاصی برای افتاء و داوری فقهی دارد؛ از جمله مهم‌ترین این دستورعمل‌ها به‌ویژه در منابع امامیه، وجوب شنیداری و روایی بودن فقه و حرمت قیاسی بودن آن و عدم جواز استناد به رأی و نظر است. این ادله از طرفی ظنون عقلی را در مقام افتاء، فاقد حجیت دانسته و از طرف دیگر، بر سمعی و نقلی بودن کشف شریعت تأکید می‌کنند؛ برای نمونه شیخ صدوق به اسنادش از امام رضا علیه السلام از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نقل می‌کند:

الْحَسَنُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ عَمِّي عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضَا عليه السلام يَقُولُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَنْ دَانَ بِغَيْرِ سَمَاعٍ أَلْزَمَهُ اللَّهُ الْبُتَّةَ إِلَى الْفَنَاءِ وَمَنْ دَانَ بِسَمَاعٍ مِنْ غَيْرِ الْبَابِ الَّذِي فَتَحَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِيَخْلُقَهُ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَالْبَابُ الْمَأْمُونُ عَلَى وَحْيِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مُحَمَّدٌ (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۹).

از رسول خدا صلی الله علیه و آله: هر کس دین‌ورزی به غیر طریق شنیدار نماید، بی‌تردید خداوند او را به نیستی ملزم خواهد کرد و هر کس دین‌ورزی به شنیدن از غیر بابی که خداوند برای خلق گشوده است نماید، مشرک است و آن دری که خداوند برای وحی خود امین دانسته محمد صلی الله علیه و آله است.

همچنین به سند صحیح در کافی نقل است که:

عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام تَرِدُ عَلَيْنَا أَشْيَاءُ لَيْسَ نَعْرِفُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةٍ فَتَنْظُرُ فِيهَا فَقَالَ لَا أَمَّا إِنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ لَمْ تُؤْجِرْ وَإِنْ أَخْطَأْتَ كَذَبْتَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۵۶).

ابو بصیر گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: اموری بر ما وارد می‌شود که از کتاب خدا و سنت [حکم] آن را نمی‌شناسیم، می‌توانیم [خودمان] نظر بدهیم؟ فرمودند: نه، اگر درست بگویی اجری نخواهی داشت و اگر اشتباه بگویی بر خداوند عزوجل دروغ بسته‌ای.



و همچنین:

عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام بِمَا أَوْحَدَ اللَّهُ فَقَالَ يَا يُونُسُ لَا تَكُونَنَّ مُبْتَدِعًا مَنْ نَظَرَ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَ مَنْ تَرَكَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّهِ صَلَّى وَ مَنْ تَرَكَ كِتَابَ اللَّهِ وَ قَوْلَ نَبِيِّهِ كَفَرَ (همان: ج ۱: ص ۵۶).

یونس بن عبدالرحمن گوید: به امام کاظم علیه السلام گفتم چگونه خداوند را توحید ورزم؟ فرمودند: ای یونس، بدعت گذار نباش، کسی که به «رأی» خویش نظر می دهد هلاک می شود، و کسی که اهل بیت پیامبرش را ترک نماید گمراه می شود، و کسی که کتاب خدا و گفتار پیامبرش را ترک نماید کافر است.

و صاحب محاسن، چنین نقل می کند:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مُجَالَسَةِ أَصْحَابِ الرَّأْيِ فَقَالَ جَالِسُهُمْ وَ إِيَّاكَ وَ خَصْلَتَيْنِ تَهْلِكُ فِيهِمَا الرَّجَالُ أَنْ تَدِينَ بِسُنَى مَنْ رَأَيْكَ وَ تُفْتِيَ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۲۰۵).

عبدالرحمن بن حجاج می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره هم نشینی با اصحاب رأی پرسیدم، فرمود مجالست داشته باش، ولی از دو خصلت که با آن هلاک می شوند پرهیز. اینکه با نظر شخصی ات دین ورزی کنی و اینکه به مردم فتوای بدون علم بدهی.

و موارد فراوان دیگر که محدثان آنها را در باب های مشخص کتاب های حدیثی گردآوری کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ص ۲۸۴-۳۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ص ۴۰-۵۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۵۲۳-۵۳۹ و ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: صص ۷۷-۱۰۵ و ۳۵-۶۲).

بنابراین احادیث صحیح السند و مستفیض و با دلالت واضحی در منابع اسلامی موجود است که گویای عدم جواز اتکا به ظنون متکی به حدس - مثل رأی و نظر و قیاس - در مقام افتاء است. روایت های متعدد دیگری نشان می دهند که خود امامان نیز در مقام افتاء به رأی و اجتهاد و مبتنی بر ظن و گمان سخن نمی گفته اند و صرفاً ناقل سنت پیامبر بوده اند (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: صص ۲۹۹-۳۰۲ و ۳۸۸-۳۸۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: صص ۶۲ و ۵۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۲۱۴). البته در این زمینه دلایل دیگری نیز در دست



نظر

هست که نشانگر پدید آمدن حکمت به قلب آنان یا شنیدن نکاتی غیبی است (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۳۲۶-۳۲۸)، اما به نظر می‌رسد این کشف برای آنان اطمینان‌آور است و هیچ دلالتی وجود ندارد که معرفت ناشی از این کشف‌ها، ظن و گمان باشد.

دلالت و کثرت این احادیث به حدی است که وثوق و قطع عرفی به صدور فی الجمله چنین مضمونی از اوصیای پیامبر حاصل می‌شود. با اتکا به این احادیث، در فقه امامیه، آرای ظنی عقلی فاقد حجیت در مقام افتاء هستند. بدون فحص و جستجوی لازم در این دلایل نقلی و بررسی تفصیلی مفاد آنها، هر گونه داوری درباره حجیت یا عدم حجیت ظنون عقلی از نظر اخلاق تفکر و تحقیق روا نیست.^۱

د) درباره مقاله دوم

چه بسا در واکنش به برخی نقدهای مقاله حاضر گفته شود: «صرف امکان صدور تصرفات قانونی از ناحیه قانون‌گذار، موجب نمی‌شود که صدور هر حکمی از جانب او ممکن باشد؛ اگر بپذیریم که (۱) قانون‌گذار احکام خردستیز صادر نمی‌کند و (۲) بررسی و احراز خردستیزی بودن برای ما ممکن است، آن‌گاه می‌توان گفت در صورت اثبات خردستیزی، حتی پیش از فحص از دلایل نقلی نیز می‌توان صدور چنین تشریحی از سوی خداوند حکیم را نفی کرد و دلایل نقلی مسئله را به نفع دلایل عقلی کنار گذاشت یا به تأویل برد». در پاسخ باید گفت همان گونه که در بخش توصیف دیدگاه فنایی گفته شد، او استدلال‌هایی نیز برای اثبات خردستیزی نهی از عمل به ظنون عقلی اقامه کرده است؛ از جمله اشکال همواره ضعیف‌تر نبودن ظنون عقلی نسبت به ظنون نقلی، اشکال فرق‌نگذاشتن عقلا بین مناشئ مختلف ظنون، اشکال ناکارامدی تمدنی (استلزام تعطیل عقل و تجربه)، اشکال دور استنادی (خودشکنی نهی از ظنون عقلی).

۱. البته فنایی در یکی دو مورد به بررسی ادله نقلی (از جمله آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم: ۲۸) و روایت «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ص ۳۲۴) هم می‌پردازد، ولی حجج ادله این باب بسیار گسترده‌تر از ملاحظات ایشان است و در همین موارد نیز تتبع مناسبی مشاهده نمی‌شود؛ از جمله اینکه به قرائن متصل همین حدیث نیز در فقره‌های بعدی اشاره نشده است.





همچنین ممکن است گفته شود حل مسئله حجیت ظنون عقلی به لحاظ رتبی بر مراجعه به متون اسلامی مقدم است. برای توجیه این تقدم، چه بسا به امور مختلفی استدلال شود؛ از جمله تقدم تنقیح پیش فهم‌ها بر فهم متن، تقدم عقل بر نقل، تقدم انسان‌شناسی بر دین‌شناسی، تقدم اخلاق بر فقه، تقدم مبانی و روش تفسیر بر تفسیر، تقدم مسائل درجه دوم دین‌شناسی بر مسائل درجه اول، تقدم مسائل بیرون‌دینی بر مسائل درون‌دینی یا امثال اینها. البته برخی از این موارد، در نهایت به برخی دیگر بازگشت می‌کنند.

در مقاله دوم، به بررسی این دو سنخ از اشکال‌ها - که به برخی از آنها در آثار آقای فنایی تصریح شده است - خواهیم پرداخت. در مقاله دوم تبیین خواهد شد که اولاً مراجعه به متون اسلامی و استناد به آن پس از توجیه حقانیت اسلام کاملاً معقول است؛ ثانیاً نهی از عمل به ظنون عقلی نه تنها خردستیز نیست، بلکه کاملاً خردپذیر است و یکی از مستندات این نکته، تفاوت سیره خردمندان در مواجهه با معرفت‌های مستند به حس (شنیداری و سمعی) و معرفت‌های مستند به حدس (رأی و قیاس) در مقام استناد به قانون و احتجاج و اعتذار است.

نتیجه‌گیری

برای درک اجتهاد متداول در حوزه‌های علمیه یا نقد آن، نخست باید به درستی مقصود از حجیت در کلام بزرگان حوزه را دانست. حجیت در کلام آنان اولاً بار حقوقی دارد و ثانیاً ممکن است بار معرفتی داشته باشد و خلط میان این دو مقام نتایج نادرستی به بار می‌آورد. مجموعه «آمارات و اصول عملیه» در فقه، نظام حجیت است؛ نه نظام معرفت و فروکاستن هنجارهای مقام داوری به هنجارهای مقام شناخت توالی فاسدی در پی خواهد داشت؛ بنابراین صحیح نیست که آمارات و اصول عملیه، برائت و استصحاب را «مبانی معرفت‌شناختی فقه شیعه» بنامیم. از نظر ما مبانی معرفت‌شناختی چه در جایی که موضوع شناخت را دین بدانیم و چه در دیگر موارد یکسان‌اند و هرچه در معرفت‌شناسی عام مدون است، ثمرات خود را در دین‌شناسی نیز آشکار می‌کند. این بدان معنا نیست که صدور تشریحات حقوقی خاص از سوی قانون‌گذار ناروا باشد و از همین رو فحوص از

صدور چنین تشریعاتی بایسته است. نتیجه اینکه وجود یک اختلاف فاز میان معرفت‌شناسی عام از سویی و نظام حجیت و استنادهای قانونی از سوی دیگر، امری معقول است و میان خردمندان متداول است. جستجو در متون اسلامی نشان می‌دهد که به استناد ادله نقلی راه صحیح در حیطة افتاء، به کارگرفتن فرایند شنیداری - روایی در کشف فرائض و سنن اسلامی است، نه اتکا به ظنون عقلی همچون رأی، نظر، قیاس و استحسان. این توصیه اسلام به فقیهان است و از این رو اجتناب از این توصیه، باب بدعت‌گذاری در دین را می‌گشاید. سند، دلالت و کثرت طرق این مجموعه از ادله به صورتی است که وثوق به صدور آن حاصل می‌شود و نپذیرفتن آن شکاکیت فقهی - تاریخی را در پی خواهد داشت.



کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. اراکی، محمدعلی (۱۳۷۵)، اصول الفقه، قم: مؤسسه در راه حق.
۲. _____ (۱۴۱۳ق.)، کتاب الطهاره، قم: مؤسسه در راه حق.
۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیه.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق.)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵. _____ (۱۴۱۸ق.)، الفصول المهمه فی أصول الأئمة، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۶. خالقی، علی (۱۳۹۲)، آیین دادرسی کیفری، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهر دانش.
۷. صادقی، مسعود (۱۳۹۳)، «نقدی بر اخلاق دین شناسی ابوالقاسم فنایی»، قابل دسترسی در: <http://farhangemrooz.com/news/22149/1396/10/28>
۸. روحانی، محمد (۱۴۱۳ق.)، منتقى الأصول، تقریرات عبدالصاحب حکیم، قم: دفتر آیت الله سیدمحمد حسینی روحانی.
۹. شیرازی زنجانی، سیدموسی (۱۴۱۹ق.)، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۱۰. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۹۲)، «ذات انگاری دین»، جستارهای فلسفه دین، ش ۳.
۱۱. شهیدی پور، محمدتقی (بی تا)، «مباحث الحجج»، قابل دسترسی در: ۱۳/۱۱/۱۳۹۷.
<http://www.shahidipoor.ir>
۱۲. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق.)، بحوث فی علم الاصول، تقریرات حسن عبد الساتر، بیروت: الدار الاسلامیه.
۱۳. _____ (۱۴۲۲)، دروس فی علم الاصول، قم: دار الهدی.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا، تهران: نشر جهان.
۱۵. _____ (۱۳۹۵)، کمال الدین وتمام النعمه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۶. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق.)، بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. فاضل مقداد (۱۴۲۵ق.)، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی.
۱۹. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۷۴ الف)، «مبانی اجتهاد»، نقدونظر، ش ۳ و ۴.



۲۰. _____ (۱۳۷۴ ب)، «جایگاه موضوع‌شناسی در اجتهاد»، نقدونظر، ش ۵.
۲۱. _____ (۱۳۷۵ الف)، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، تهران: انتشارات اشراق.
۲۲. _____ (۱۳۷۵ ب)، «معرفت دینی در بستر زمان و مکان»، نقدونظر، ش ۶.
۲۳. _____ (۱۳۷۵ ج)، «انتظار بشر از دین، درنگی در صورت مسئله»، نقدونظر، ش ۷ و ۸.
۲۴. _____ (۱۳۷۵ د)، «مجازهای تحویل‌ناپذیر در الهیات»، معرفت، ش ۱۹.
۲۵. _____ (۱۳۷۸)، «نردبان آسمان»، نقدونظر، ش ۱۷ و ۱۸.
۲۶. _____ (۱۳۷۹)، «خدای عرفان و خدای فلسفه»، نقدونظر، ش ۲۱ و ۲۲.
۲۷. _____ (۱۳۸۷)، «صفات باری، کلام باری»، آیین، ش ۱۷ و ۱۸.
۲۸. _____ (۱۳۹۲)، دین در ترازوی اخلاق، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۹. _____ (۱۳۹۳)، «امر خدا درباره ذبح اسماعیل «امر امتحانی» بود نه امر واقعی»، مصاحبه‌گر: محمد شکری و ستاره عزت‌آبادی، قابل دسترسی در: ۱۳۹۷/۸/۱۶.
<http://www.iscanews.ir/news/100383>
۳۰. _____ (۱۳۹۴ الف)، اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه، تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۱. _____ (۱۳۹۴ ب)، «در باب قصه ابراهیم و فرزندش در قرآن»، قابل دسترسی در: ۹۷/۸/۱۶.
<http://dinonline.com/doc/article/fa/5540>
۳۲. فیاض، محمداسحاق (بی‌تا). تعالیک مبسوطه علی العروة الوثقی، قم: انتشارات محلاتی.
۳۳. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۳۷۱)، نوادر الاخبار فی ما يتعلق بأصول الدین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق.)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق.)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. محمدی، عبدالله (۱۳۹۴)، «اعتبار خبر واحد در تفسیر و اعتقادات از منظر علامه طباطبایی»، اندیشه نوین دینی، ش ۴۳.
۳۷. مددی، سید محمود (۱۳۹۶)، تقریرات درس خارج، مورخ ۱۳۹۶/۹/۱۹. قابل دسترسی در: ۱۳۹۷/۸/۱۲.
<http://mfef.ir/taghrirat/189-madadiu9697/7798-040-960919.html>
۳۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق.)، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۹. منافی، سیدحسین (۱۳۹۲)، «بررسی حجیت اطمینان»، پژوهش‌های اصولی، ش ۱۹.



۴۰. مهرنامه (۱۳۹۰)، «کتاب‌نامه، ش ۷»، در: مهرنامه، ش ۱۷.
۴۱. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷ق.)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام ومهمات مسائل الحلال والحرام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۲. واله، حسین (۱۳۹۰)، «عقلانیت مدرن و بحران فقه»، نقدونظر، ش ۶۴.
۴۳. هاشمی زرج‌آباد، حسن (۱۳۸۳)، «تکنیک‌های تاریخ‌گذاری در باستان‌شناسی»، ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه بیرجند)، ش ۴.

