

بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۲)*

حسین کامکار**

چکیده

ابوالقاسم فنایی به حجیت ظنون عقلی در فقه قائل است و تبعیض میان ظنون نقلی و عقلی را از نظر حجیت خردستیز می‌داند. هدف این نوشتار، نقد و ارزیابی چهار استدلال او در این مسئله به روش تحلیلی است. در ضمن این بررسی‌ها روشن می‌شود که (۱) امکان دارد خداوند، سیره خردمندان را کنار بزند؛ (۲) ممکن است از منظر دانای کل، ظنون حدسی در حیطه‌ای خاص، نوعاً پرخطرتر از ظنون حسی باشند؛ (۳) حجیت نداشتن ظنون عقلی مختص حیطه شریعت و افتاء است، نه دیگر حیطه‌های زندگی مؤمنان؛ (۴) نهی از عمل به ظنون عقلی نه مستلزم دور است، نه خودشکن است و نه مستلزم تعطیلی نقل؛ و (۵) معضلات پیش‌روی فقه سنتی به حجیت ظنون عقلی نمی‌انجامند. بر پایه نکات پیش‌گفته نشان داده‌ایم که استدلال‌های فنایی برای اثبات خردستیزی ناتمام‌اند و بنابراین برای کنار نهادن روایت‌های این باب در منابع اسلامی، دلیل موجهی در دست نیست.

کلیدواژه‌ها

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

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۴

* قسمت اول این مقاله در شماره ۹۲ (زمستان ۱۳۹۷) این مجله منتشر شده است.

kamkar.hosein@gmail.com

** طلبه مرکز تخصصی مجتمع حوزه‌ای صدر (مشکات)، تهران، ایران.



مقدمه

بررسی مناسبات میان دین‌داری و عقلانیت، تاریخی به بلندای تاریخ دین‌داری دارد و در جهان اسلام از دیرباز اندیشمندان درباره این مناسبات نظریه‌پردازی کرده‌اند (نک: سبحانی، ۱۳۸۸). جریان روشن‌فکری دینی معاصر در ایران نیز همواره توجه خاصی به این مناسبات معطوف داشته است. دیدگاه‌های ابوالقاسم فنایی را می‌بایست در این زمینه ارزیابی کرد.^۱

آرای فنایی در زمینه رابطه فقه و اخلاق و اخلاق دین‌شناسی بیشتر در دو کتاب او (فنایی، ۱۳۹۲، «الف» و همو، ۱۳۹۴) سامان یافته‌اند. یکی از ارکان منظومه فکری فنایی، «حجیت ظنون عقلی در فقه» است و به نظر او مهم‌ترین نقیصه فقه سنتی این است که این حجیت را نمی‌پذیرد (همو، ۱۳۹۴: ص ۱۶).

در مقاله یکم، چکیده‌ای از نظریه فنایی در باب «حجیت ظنون عقلی» ارائه شد (نک: کامکار، ۱۳۹۷: ص ۳۹-۴۳) و پاره‌ای از موضع‌گیری‌های وی نقادی شد (همان: ص ۴۳-۴۹). در آنجا گفته شد که نظام حجیت قابل فروکاست به نظام معرفت نیست. نظام حجیت، «تشریح‌پذیر» است و ملاک‌های این تشریح نیز الزاماً ملاک‌های معرفتی نیستند. اصل بر همسانی نظام حجیت شارع با نظام حجیت خردمندان است (اصل انطباق) و این تصرفات زائد قانون‌گذار است که به بیان نیاز دارد. راه کشف تصرفات قانون‌گذار، مراجعه به خطابات اوست. این مراجعه نشانگر نهی اکید اوصیای پیامبر ﷺ از استناد به ظنون عقلی در مقام افتاء است.

در خاتمه مقاله یکم، به مناقشه‌ای اشاره شد که می‌توان آن را «مناقشه خردستیزی» نامید.^۲ بدون پاسخ مناسب به این مناقشه، استدلال‌های مقاله یکم نیز به نتیجه لازم

۱. البته فنایی به دلایلی مایل نیست پروژه فکری او در قالب «روشن‌فکری» دسته‌بندی شود و ترجیح می‌دهد موضوع‌های مورد علاقه‌اش را در قالب پروژه‌های فیلسوفانه - دین‌شناسانه تعریف کند (نک: فنایی، ۱۳۹۳، «الف» و فنایی و ملکیان، ۱۳۹۳).

۲. مناقشه دومی هم در پایان مقاله پیشین مطرح شد که می‌توان آن را مناقشه «زوایی خوانش متن» نامید که قرار بود در مقاله دوم - مقاله حاضر - بررسی شود که به دلیل گستردگی، به مقاله سوم موکول می‌شود.



نخواهند رسید:

مناقشه خردستیزی: از آنجا که (۱) شارع حکم خردستیز ندارد و (۲) نهی از استناد به ظنون عقلی امری خردستیز است، حتی پیش از مراجعه به کلمات قانون‌گذار می‌توان گفت که چنین نهی‌ای از جانب خداوند صادر نمی‌شود؛ بنابراین اگر روایت‌هایی نیز دالّ بر چنین نهی‌ای یافت شود، باید از ظهور یا صدور روایت‌ها به دلیل مخالفت با حکم عقل دست برداشت.

مسئله مقاله حاضر، پاسخ به این مناقشه است، به‌ویژه با تمرکز بر نقد مقدمه دوم آن؛ یعنی این گزاره که «نهی از عمل به ظنون عقلی خردستیز است». برای اختصار و به منظور پرهیز از تکرار، به جای عبارت «نهی از عمل به ظنون عقلی در مقام افتاء» از نماد N_0 استفاده می‌کنم. در آثار مکتوب فنایی، استدلال‌های متعددی به سود خردستیزی N_0 اقامه شده است. مهم‌ترین این استدلال‌ها عبارتند از:

۱. N_0 یا مستلزم ترجیح بلامرجح است یا مستلزم این گزاره نادرست که «ظنون عقلی

همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند» (فنایی، ۱۳۹۴: ص ۶۵)؛

۲. N_0 به تعطیلی عقل، انحطاط تمدن و عقب‌ماندگی مسلمانان می‌انجامد؛ بلکه

آفرینش عقل را لغو می‌کند (همو، ۱۳۹۴: صص ۴۷-۴۸ و ۶۵)؛

۳. N_0 مستلزم خودشکنی، دور استنادی یا تعطیلی نقل است (همو، ۱۳۹۴ صص ۳۶ و ۵۲-

۵۳)؛

۴. با پذیرش N_0 ، گرفتار معضلات و بن‌بست‌های اجتهاد متداول خواهیم ماند (همو،

بی‌تا).

پیش از پرداختن به استدلال‌های یادشده، مناسب است به استدلال صفرمی پردازیم که هرچند به‌صراحت در آرای فنایی طرح نشده، ولی ممکن است از پاره‌ای عبارت‌های ایشان چنین استدلالی در ذهن مخاطبان تداعی گردد.

۱. استدلال صفرم: خردستیزی رد سیره خردمندان

استدلال صفرم را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:





(۱) کنارزدن یا نهی از سیره خردمندان همواره امری خردستیز است؛

(۲) سیره خردمندان بر عمل به ظنون عقلی است؛

نتیجه اینکه N_0 خردستیز است.

چنین استدلالی در مکتوباتِ فنایی وجود ندارد، بلکه حتی می‌توان با کمک گرفتن از دیدگاه‌های او به نقد این استدلال پرداخت. نقدی که در اینجا ارائه می‌شود بر نقدِ مقدمه (۱) مبتنی است و ملاحظات دربارهٔ مقدمه (۲) هم‌اکنون طرح نمی‌گردد؛ بنابراین پرسش این است که آیا رد سیره خردمندان از سوی قانون‌گذار می‌تواند معقول باشد؟ یا چنین تشریحی همواره امری خردستیز است؟

به این مسئله از دو سویه می‌توان نگریست: ۱. سویهٔ قانون‌گذار؛ ۲. سویهٔ قانون‌پذیر. در سویه قانون‌گذار، باید گفت همان‌گونه که فنایی تصریح می‌کند «عقلانیت» امری زمینه‌مند (contextual) است و چه‌بسا میان دو فرد عاقل، اقتضای عقلانیت متفاوت باشد. البته این مطلب به معنای نسبی بودن عقلانیت هم نیست و می‌تواند ناشی از دسترسی متفاوت آن دو فرد به واقعیت باشد:

مقتضای عقلانیت در مورد یک شخص بی‌سواد با مقتضای عقلانیت در مورد یک شخص تحصیل‌کرده ممکن است فرق کند؛ زیرا چیزهایی که به لحاظ معرفتی در دسترس دومی هست، در دسترس اولی نیست و لذا نباید و نمی‌توان باورها و کردارهای اولی را با معیارها و ضوابطی سنجید که به نحوی انحصاری در دسترس دومی قرار دارد؛ [...] بنابراین پذیرش یک باور خاص ممکن است برای شخصی موجه و معقول باشد و برای شخص دیگری ناموجه و نامعقول (فنایی، ۱۳۹۴: ص ۱۶۹-۱۷۰).

روشن است که سطح دسترسی خداوند به اطلاعات، با خردمندان نوعی قابل‌قیاس نیست؛ بنابراین امکان دارد سیره خردمندان که تنها به پاره‌ای از واقعیت‌ها دسترسی دارند، بر امری انعقاد یابد که در نظر دانای کل نامعقول است؛ برای مثال با توجه به پاره‌ای از اقتضائات عقلانیت اقتصادی، خردمندان سکولار به معقول‌بودن رباخواری (اخذ سود در قبال قرض یا تأخیر قرض) قائل باشند، ولی پیامدهای منفی یا قبح اخلاقی

برای فرد یا جامعهٔ رباخوار یا ربادهنده که الزاماً هم به تفصیل برای قانون‌پذیران اثبات نشده است، سبب منع خداوند از این رویه گردد.

از سویهٔ قانون‌پذیر نیز پذیرش چنین منعی بر مبنای اعتمادی که به قانون‌گذار وجود دارد معقول است، حتی اگر دلایل تفصیلی این منع در دست نباشد. فنایی این نکته را در تبیین تعبدِ خردمندانه به خوبی توضیح داده است: اگر صورت‌بندی تعبد را چنین بدانیم که «الف ب است؛ زیرا شخص X چنین می‌گوید»، آن گاه دو نوع از تعبد متصور است: (۱) تعبدِ کورکورانه؛ (۲) تعبدِ خردمندانه. اگر پذیرش سخن شخص X بر مبنای اوصافی در او یا سخن او یا عالمِ مقالِ آن سخن باشد که احتمالِ صدقِ مدعای او را افزایش دهند (یعنی این اوصاف از نظر معرفت‌شناسی «مربوط» محسوب شوند)، اقتضای عقلانیتِ نظری این است که متناسب با رجحانِ معرفتی حاصل شده پذیریم که «الف ب است»؛ زیرا عقلانیتِ نظری چیزی جز تناسب دلیل و مدعا نیست (نک: فنایی، ۱۳۸۵: ص ۹۵-۹۶).

بنابراین قانون‌پذیر وقتی با امر یا نهی قانون‌گذارِ عالم، مهربان، خیرخواه و حکیم مواجه می‌شود، پذیرش این نهی حتی بدون در دست داشتن دلایل تفصیلی، معقول است و مصداقِ تعبدِ خردمندانه است.

هر اندازه که احتمالِ صدورِ چنین فرمانی از سوی خداوند افزایش یابد، کناره‌گیری از سیرهٔ خردمندانِ سکولار برای مؤمنان، معقول‌تر خواهد گشت؛ به بیان دیگر اقتضای خردمندی پیش و پس از ملاحظه شواهد دینی متفاوت است؛ بنابراین هم صدور و هم پذیرش نهی دربارهٔ سیره خردمندانِ سکولار فی‌الجمله ممکن است.

چه بسا گفته شود اینکه کنارزدنِ سیره خردمندان فی‌الجمله ممکن است دلیل مناسبی نیست بر اینکه کنارزدنِ سیرهٔ خردمندان همواره ممکن است. پاسخ این است که استدلالِ صفرم تنها در صورتی صحیح است که کنارزدنِ سیرهٔ خردمندان به نحو ایجاب کلی خردستیز باشد و با جای‌گزینی آن با ایجاب جزئی، استدلالِ یادشده ناتمام و محتاج استدلال‌های دیگر است.





۲. استدلال یکم: ضعیف‌تر نبودن ظنون عقلی از ظنون نقلی

فنایی معتقد است تبعیض میان ظنون عقلی و ظنون نقلی، مستلزم تناقض است و خلاف وجدان؛ زیرا مستلزم این گزاره است که «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند» و این بالوجدان کاذب است (همو، ۱۳۹۴: ص ۶۵). صورت‌بندی کامل این استدلال چنین است:

از نظر عقل / عقلا تنها درجه ظنون مهم است نه منشأ ظنون؛ از همین رو تبعیض میان ظنون عقلی و ظنون نقلی با درجه یکسان، ترجیح بلامرجح است؛ همان‌طور که ترجیح ظنِ نقلی ضعیف‌تر بر ظنِ عقلی قوی‌تر، مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است و این دو به لحاظ اخلاقی ناروا هستند. مگر اینکه بگوییم «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند» و این نیز بالوجدان کاذب است؛ بنابراین نفی حجیت ظنون عقلی در عین پذیرش حجیت ظنون نقلی امکان‌پذیر نیست.

این استدلال، اصلی‌ترین استدلالِ فنایی در باب حجیت ظنون عقلی است. مطابق این استدلال، N_0 مستلزم پذیرش این گزاره است که «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند». این استلزام‌گیری مبتنی بر پاره‌ای از پیش‌فرض‌ها یا نظریه‌های پنهان و آشکار صورت پذیرفته است:

(پ ۱): برای جعل حجیت یا تشریح قوانین، ملاک قانون باید همواره و در همه افراد و احوال صادق باشد.

این پیش‌فرض، چگونگی پیدایش قید «همواره» در گزاره استلزامی را توضیح می‌دهد.

در نقد (پ ۱) می‌توان گفت که برای تشریح، کافی است ملاک قانون به صورت نوعی و غالبی برقرار باشد، نه در همه افراد و احوال. در تشریح‌ها و سیاست‌گذاری‌های خردمندان نیز امر به همین منوال است. به‌طور نوعی رابطه فرزند به انسان، از رابطه عموزاده نزدیک‌تر است. همین کافی است که در قانون ارث، فرزند بر عموزاده مقدم شود، هرچند ممکن است گاه در بعضی موارد، برخی عموزاده‌ها دل‌سوزتر، نزدیک‌تر، وفادارتر یا پرسودتر از فرزند باشند. تسری حکم نوعی به همه، امری معقول در

قانون گذاری است؛ زیرا ملاحظه جزئیات و قیود و مشخصه‌هایی که در هر یک از موارد جزئی وجود دارد، در عمل قانون گذاری را ناممکن می‌سازد، و یا به قانونی می‌انجامد که اجرای آن برای قانون‌پذیران دشوار یا گیج‌کننده است؛ حال آنکه یکی از ویژگی‌های شریعت خوب، سهل بودن اجرای آن است. این نکته سبب می‌شود که یک «اختلاف فاز» میان ملاک‌های اولیه و قانون مصوب پدید آید، ولی این در نهایت به شریعت بهتری می‌انجامد؛ بنابراین حداکثر چیزی که می‌توان از N_0 استنتاج کرد این است که «ظنون عقلی نوعاً ضعیف‌تر از ظنون نقلی هستند».

(پ ۲): احتمال خطای ظنون در نظر قانون‌پذیر، همان احتمال خطای ظنون در نظر قانون‌گذار است.

برای توضیح این پیش‌فرض و نقد آن، نخست باید مقصود از منظر قانون‌گذار و منظر قانون‌پذیر را توضیح دهیم. فرض کنید شخص S دو گزاره α و β را که از دو منبع A و B به دست آمده‌اند با احتمال یکسان p ارزیابی کند. بنابراین احتمال خطا بودن این دو گزاره نیز یکسان است و هیچ تفاوت معرفتی میان این دو گزاره از نظر S وجود ندارد. در عین حال فرض کنید واقعیت چنین است که توزین‌ها و توزیع‌های احتمالی S بر مبنای اطلاعاتی ناقص از سرشت دو منبع A و B و میزان صلاحیت آنها برای کشف α و β شکل گرفته است؛ از این رو جا دارد شخص حکیمی مثل S' که از حقیقت و سرشت این دو منبع و میزان خطای هر کدام آگاه است و خیرخواه S نیز هست، به S توصیه کند که به منبع A کمتر اعتماد داشته باشد. اگر شخص S به شخص S' اعتماد داشته باشد، باید برای این توصیه نیز سهمی در جمع و تفریق ظنونش قائل باشد و میزان اعتمادش به منابع A و B را پس از این توصیه به‌روزرسانی کند؛ نه اینکه این توصیه را خردستیز بداند و شنوای این توصیه‌ها نباشد.

به تعبیر اصولیان، «درجه کشف و احتمال» غیر از «غلبه اصابت به واقع» است.^۱ فرض

۱. یکی از مواضعی که اصولیان ایده این تفکیک را مطرح می‌کنند امکان تعبد به اماره در فرض افتتاح باب علم است (نک: شیخ انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۴۳؛ نایینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۹۰؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۳۸؛ تبریزی، ۱۳۶۹: ص ۳). از آقای غلامرضا احسنی بابت اشاره به این نکته سپاسگزارم.





کنید احتمال صدقِ باورهایی که از منبع A و منبع B به دست آمده‌اند، از نظر قانون‌پذیر ۷۰ درصد باشد، ولی در نفس الامر (یا از منظر دانای کل) باورهای منبع A تنها در ۴۰ درصد موارد و باورهایی که از منبع B به دست آمده‌اند در ۹۰ درصد موارد با واقعیت منطبق باشند. در چنین فرضی، معقول است که قانون‌گذار، ظنون ۷۰ درصدی ناشی از A را بی‌اعتبار و ظنون ۷۰ درصدی ناشی از B را معتبر اعلام کند، بدون اینکه اشکال ترجیح بلامرجه پیش بیاید.

تفکیک میان «درجه احتمال» و «اصابت واقع» تنها به قانون‌گذاری که «دانای کل» است اختصاص ندارد؛ بلکه هر قانون‌گذارِ عاقلی که از منظر سوم شخص به قانون‌پذیر می‌نگرد، ممکن است بر اساس توزیع‌های احتمالی خود قوانینی اعلام نماید که با توزیع‌های احتمالی قانون‌پذیر اختلاف فاز داشته باشد. این نکته حتی تنها به باب قانون‌گذاری حقوقی اختصاص ندارد؛ برای مثال معقول است که یک فیلسوف علم یا پژوهشگر تاریخ علم به یک فیزیک‌دان بگوید که در قلمرو علم فیزیک و در مقام داوری نظریه‌ها، بر نظریه‌های غیرحسی اعتماد نداشته باشد، مگر آنهایی که برای تبیین تجربه حسی لازم باشند (مقایسه کنید با: فناپی، ۱۳۹۴: ص ۱۹۲). در مقابل، معقول نیست که شخص فیزیک‌دان این توصیه را خردستیز بداند با این استدلال که بگوید تنها درجه و احتمال ظنون مهم است.

به‌رغم این که فناپی در مواضعی میان «منظر اول شخص» و «منظر سوم شخص» تفکیک قائل می‌شود (همو، ۱۳۹۴: ص ۱۷۲)، در بحث حجیت ظنون عقلی هیچ تفکیک مناسبی میان منظر قانون‌پذیر و منظر قانون‌گذار در سخنان او دیده نمی‌شود و خلطی روشن در این زمینه صورت گرفته است. لازمه N_0 این گزاره است که «از منظر خداوند ظنون عقلی آدمیان نوعاً پرخطاتر از ظنون نقلی آنهاست». در این گزاره، قانون‌گذار میان ظنون مختلف قانون‌پذیر با تکیه بر منشأ آن ظنون تفکیک ایجاد کرده و برخی را معتبر و برخی دیگر را نامعتبر شمرده است. این نکته در قانون‌گذاران عرفی هم مشاهده می‌شود. در اینجا برای تبیین این واقعیت، به دو مثال اشاره می‌گردد:

مثال یکم:

وضعیت الف) شخص X با شنیدن صدای شخص Y از پشت تلفن (مستند به حس شنوایی) گمان می کند و یا مطمئن می شود که Y برای برقراری یک قرارداد مالی رضایت کامل دارد، و با اتکا به این اطمینان، در اموال Y تصرف می کند.

وضعیت ب) شخص X با فکر کردن و تحلیل کردن شخصیتی، مثلاً با بررسی دفترچه خاطرات روزانه شخص Y (مستند به حدس و تحلیل) گمان می کند و یا مطمئن می شود که Y برای برقراری یک قرارداد مالی رضایت دارد و با اتکا به این اطمینان، در اموال Y تصرف می کند.

در درک عقلانی ما، وضعیت الف و ب یکسان نیستند: در الف اگر مشخص شود که صدای پشت تلفن جعلی بوده، ما شخص X را راحت تر معذور می دانیم؛ ولی در ب این عذر سخت تر پذیرفتنی است، حتی اگر احتمال ناشی از شنیدن صدا و احتمال ناشی از تحلیل و حدس در نظر X برابر باشند (مثلاً X صادقانه به هر دو ۹۵٪ احتمال تخصیص داده باشد).

مثال دوم:

وضعیت الف) شخص X با استناد به حس، شهادت قاطعانه می دهد که شخص Y قاتل است.

وضعیت ب) شخص X با فکر کردن و تحلیل کردن و متکی به حدس، شهادت قاطعانه می دهد که شخص Y قاتل است.

در ادراک عقلانی ما و در عرف دادرسی های سکولار، میان این دو وضعیت تفاوت گذاشته می شود؛ هر چند درجه ظن شخص X در هر دو وضعیت یکسان باشد.^۱ در شریعت اسلامی نیز میان این دو وضعیت تفاوت بسیار وجود دارد. در حکم «قسامه»،

۱. با مطالعه تطبیقی در نظام های حقوقی رایج در جهان (اعم از کامن لا یا نظام حقوقی رومی - ژرمنی) چنین مثال هایی به راحتی قابل اصطیاد هستند.





برای اثبات قتل به سوگند پنجاه نفر نیاز هست؛ ولی در شهادت مبتنی بر حس، شهادت دو نفر کافی است؛^۱ بنابراین هم در نظر خردمندان و هم در نظر شریعت، افزون بر درجه ظنون، منشأ ظنون نیز در مقام داوری مهم است.

پدیده‌ای که در این مثال رخ می‌دهد آن است که میان گواهی‌های قاطعانه کسی که شهادت می‌دهد، با استناد به منشأ باورها قائل به تبعیض می‌شویم و تنها برخی از آنها را «محکمه‌پسند» و «مکفی» ارزیابی می‌کنیم. ریشه این تبعیض نیز همان نکته‌ای است که اصولیان بر آن تأکید کرده‌اند: تجربه مستند به حس معمولاً کم‌خطراتر و آرای متکی به حدس معمولاً پرخطراتر هستند (نک: صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۹: ص ۴۳۴).

(پ ۳): از منظر خردمندان تنها درجه ظنون [برای داوری] مهم است.

گذشته از نکاتی که در نقد (پ ۲) گفته شد (تفکیک منظر قانون‌گذار و قانون‌پذیر)، نقدهای اساسی‌تر (پ ۳) نیز در مقاله یکم گذشت (نک: کامکار، ۱۳۹۷: ص ۴۴-۴۵). در نظر خردمندان، تنها درجه ظنون مهم نیست؛ بلکه قانون‌گذاران افزون بر «درجه ظن» به امور دیگری همچون منشأ ظن، میزان اصابت واقع، پیامدهای عمل به ظن و ترجیح‌های غیر معرفتی اعتنا می‌کنند. در مقاله قبل، درباره ترجیح‌های غیر معرفتی مقام داوری توضیح داده شد (همان: ص ۳۴). می‌دانیم که برخی از حجت‌های اصولی، جنبه‌های غیر معرفتی دارند. با این حال جای این پرسش باقی است که آیا در خصوص N_0 می‌توان ادعا کرد که جنبه‌های غیر معرفتی نیز مطرح است؟

پاسخ نهایی به این پرسش را به مقاله سوم موکول می‌کنم. در اینجا تنها اشاره می‌کنم که درباره چرایی تشریح N_0 در روایت‌ها و متون اسلامی دست کم دو نظریه قابل طرح است: ۱. ناتوانی ظنون عقلی در کشف تشریح‌های اسلامی؛ ۲. تقویت روحیه تسلیم در برابر خداوند. مطابق نظریه دوم، اصولاً جنبه‌هایی غیر معرفتی در تشریح N_0

۱. در برخی روایت‌ها، از این ادای سوگند به «شهادت» تعبیر می‌شود (برای نمونه نک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۱۰۰). از آن‌جا که سوگند خوردن مبتنی بر ظن جایز نیست (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۴۴۵)؛ بنابراین سوگند نوعی شهادت قاطعانه حدسی است، در مقابل بیینه که شهادت قاطعانه حسی است. این تبعیض ناشی از منشأ ظنون است، نه قوت آنها و در عین حال کاملاً معقول به نظر می‌رسد.

مؤثر بوده‌اند. می‌دانیم که تقویت استسلام و فرمان‌بری در مؤمنان، بی‌شک از آموزه‌های جدی قرآن کریم و دین اسلام است. قرآن کریم در موارد فراوانی بر لزوم «اطاعت از خدا و پیامبر» و «تسلیم‌بودن در برابر فرمان خدا و پیامبر» تصریح دارد و این تأکیدها چنان پررنگ است که نمی‌توان آن را از تشابهات یا منسوخات اسلام دانست. اصل اسلام، همین تسلیم وجه برای خداوند متعال است. اگر قائل به تفکیک ذاتیات دین از عرضیات دین باشیم، «تسلیم وجه برای خدا» را باید از گوهر ثابت ادیان الهی تلقی کنیم^۱ (بقره: ۱۱۱-۱۱۲). استسلام و تسلیم خود از یاران عقل^۲ است و شهودهای اخلاقی نیز مؤید حسن تسلیم در برابر خداوند است. احادیثی هستند که تداعی گر این معنایند که در تشریح N₀، تقویت روحیه تسلیم نیز مورد نظر بوده است؛ برای نمونه:

الف) غیاث بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام و او از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که: «الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَالتَّصَدِيقُ وَالتَّصَدِيقُ هُوَ الْيَقِينُ وَالْيَقِينُ هُوَ الْأَدَاءُ وَالْأَدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ؛ إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخَذَ دِينَهُ عَنِ رَبِّهِ وَلَمْ يَأْخُذْهُ عَنِ رَأْيِهِ» (صدوق، ۱۳۷۶: ص ۳۵۱، رقم ۴)؛ [حقیقت یا لازمه] اسلام، تسلیم است و [لازمه] تسلیم، تصدیق است و [لازمه] تصدیق، یقین است و [لازمه] یقین، اداکردن است و [نتیجه یا معنای] اداکردن، عمل است. مؤمن دینش را از خدا می‌گیرد، نه از رأی خود.

درباره اینکه مؤمنان دینشان را از ربشان می‌گیرند باید گفت صرف اینکه در ذهن مؤمنان، ظنون عقلی شکل می‌گیرد و خداوند خالق این ظنون است، دلیل مناسبی نیست که تعبیر شود مؤمن این ظنون را از ربّ خود گرفته است؛ زیرا می‌دانیم که در ذهن پاره‌ای از مؤمنان، جهل مرکب نیز شکل می‌گیرد. در این صورت، باید گفت که آنان جهل مرکب خود را از ربشان گرفته‌اند و بلکه اصولاً چون خداوند خالق همه چیز و از جمله خالق افکار متضاد انسان‌هاست، پس اصولاً انسان‌ها افکار متضادشان را از ربشان گرفته‌اند و از این طریق بر اعتبار این افکار استدلال کرد. به‌ویژه به قرینه عبارت «و لم

۱. با تشکر از دوست عزیزم آقای وحید اخوت بابت یادآوری این نکته. فنایی هم تسلیم را از ذاتیات ادیان ابراهیمی و به‌ویژه دین اسلام می‌داند (نک: فنایی، ۱۳۹۲، «الف»: ص ۷۲-۷۳).
 ۲. برگرفته از تعبیر حدیث جنود عقل و جهل: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۲۲.





یأخذہ عن رأیہ»، باید معنای «رأی و نظر» را در نظر گرفت. آنچه در اینجا مورد استشهاد است، این است که «پرهیز از اخذ رأی» در امتداد «تسلیم» معرفی شده است.

ب) در صحیحہ ابی بصیر از امام صادق علیه السلام آمده است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام تَرِدُ عَلَيْنَا أَشْيَاءُ لَيْسَ نَعْرِفُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةٍ فَنَنْظُرُ فِيهَا فَقَالَ لَا أَمَا إِنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ لَمْ تُؤْجَرْ وَإِنْ أَخْطَأْتَ كَذَبْتَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ص: ۵۶، رقم ۱۱)؛ به امام صادق علیه السلام گفتم: اموری بر ما وارد می‌شود که از کتاب خدا و سنت، [حکم] آن را نمی‌شناسیم؛ آیا می‌توانیم [خودمان] درباره آنها نظر بدهیم؟ فرمودند: نه، اگر درست بگویی اجری نخواهی داشت و اگر اشتباه بگویی بر خداوند عزوجل دروغ بسته‌ای.

مطابق این حدیث، حتی اگر ظن عقلی فقیه مطابق واقع هم در آید اجر و پاداشی برای او لحاظ نمی‌شود. استفاده از تعبیرهایی همچون «کذب بر خدا» اشعار دارد اگر کسی از رأی خود در افتاء استفاده کرده، اخلاق بایسته افتاء را اکیداً نقض کرده است و این یک خطای معرفتی بسیط نیست. البته برای نقد استدلال فنایی لازم نیست N_0 را مبتنی بر جنبه‌های غیر معرفتی بدانیم، ولی در فرض پذیرش نظریه غیر معرفتی، اشکال دیگری به اشکال‌های پیشین افزوده می‌گردد.

آخرین نقد به گزاره استلزامی فنایی به گستره N_0 مربوط است که در نقد استدلال دوم مطرح می‌گردد.

۳. استدلال دوم: استلزام تعطیلی عقل و لغوبودن آفرینش آن و عقب‌ماندگی مسلمانان

فنایی مدعی است که باور به N_0 «اساس بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌های مسلمین» و «منشأ اصلی انحطاط تمدن اسلامی» و «علت نخستین عقب‌ماندگی جوامع اسلامی» است (فنایی، ۱۳۹۴: ص ۴۷-۴۸). کنار گذاشتن ظنون عقلی عملاً مستلزم تعطیل عقل است و تعطیل کردن عقل مستلزم نسبت دادن کار لغو به خداوند حکیم است؛ زیرا در این صورت باید گفت خداوند عقل را آفریده و سپس دستور به تعطیل آن داده است (همان: ص ۶۵).

این استدلال، مقدمات ناگفته متعددی دارد که بررسی و نقد همه آنها از عهده این مقاله خارج است. در اینجا تنها به نقادی یکی از نکات مندرج در این استدلال بسنده می‌کنم و آن نادیده گرفتن محدوده N_0 است. باید دانست که استفاده از ظنون عقلی در مقام افتاء و کشف شریعت ممنوع شده‌اند، نه در مطلق زندگی مسلمانان. در حیطة اخلاق، خیرات و عرفیات به‌طور کلی تا هر جا که با حیطة «فرائض و سنن» یا «شرعه و منهج» برخورد نداشته باشیم، استفاده و اتکا به ظنون عقلی، معقول و بایسته است و چه بسا می‌توان گفت در منابع اسلامی نیز بدان تصریح شده است.

برای توضیح، لازم است مقصود از قلمرو «شریعت» و قلمرو «خیرات / عرفیات» روشن شود. به نظر نگارنده، قلمرو «شریعت» یا «شرعه و منهج» به حیطة ای گفته می‌شود که در آن، تشریح و جعل (اعتبار) مدخلیت دارد. در مقابل، در حیطة‌های خیرات و عرفیات تشریح و اعتباری صورت نگرفته است؛ هرچند رفتارهای انسان در این حیطة‌ها می‌تواند رضای خداوند - تبارک و تعالی - یا سخط او را در پی داشته باشد (نک: عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۶: ص ۴۶-۴۷).

تفکیک میان حیطة شرعه و منهج و حیطة خیرات به‌روشنی در قرآن کریم مشاهده می‌شود (مانده: ۴۸ و همچنین در سیاق آیات تغییر قبله: بقره: ۱۴۸). در این آیات، حیطة خیرات، حیطة‌ای فرادینی و بین‌الادیانی است و حیطة شریعت، درون‌دینی و اسلامی، مسیحی یا کلیمی است. در حیطة خیرات، مسلمان و گبر و ترسا می‌توانند مسابقه دهند و از یکدیگر در فضائل آن سبقت گیرند: «فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ»؛ ولی حیطة شریعت (مانند قبله) چنین نیست و مسلمانان موظف‌اند که به‌سوی قبله خویش نماز گزارند.

ارشادهای قرآنی در حیطة خیرات، تعبّدی (مبتنی بر جعل و اعتبار) نیست؛ هرچند می‌تواند الزام‌آور باشد و سعادت یا هلاکت آدمی را در پی آورد؛ ولی حیطة شریعت، تعبّدی است؛ هرچند می‌تواند مثل سنت‌های استحبابی همچون اعتکاف الزام‌آور نباشد.

حیطة خیرات، فاقد جعل و اعتبار است و این فقدان بر دو قسم است: (الف) اموری که امکان جعل و اعتبار برای آنها معقول نیست؛ مانند بایستگی رجوع به عقل و بایستگی اخلاقی بودن و بایستگی اطاعت از خداوند؛ (ب) اموری که امکان جعل و اعتبار برای





آنها وجود دارد؛ ولی متعلق جعل تشریحی و تعبّدی خداوند متعال قرار نگرفته است؛ مثل کیفیتِ مهربانی به والدین.

احکام حیطة شریعت با احکام حیطة خیرات یا عرفیات متفاوت است. در حیطة خیرات، مسلمان مجاز است که از ظنون عقلی، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، استقرای ناقص و حتی در مواردی از ذوق و سلیقه شخصی بهره گیرد؛ در حالی که در حیطة شریعت، مسلمان مجاز نیست از این امور استفاده کند. استفاده از ظنون عقلی در اولی موجب کمال عمل خواهد شد و استفاده از ظنون عقلی در دومی موجب بدعت خواهد بود.

هدایتگری وحی در حیطة خیرات، بسان هدایتگری معلم هندسه در اثبات قضایاست که ایده‌ها و الگوها را در ذهن دانشجو یادآور می‌شود و هدایتگری وحی در حیطة شریعت، بسان فرمانده‌ای است که دستور معینی را برای نیروهای زیردست خود صادر می‌کند. گفتنی است حیطة شریعت اختصاصی به عبادات ندارد؛ بلکه می‌تواند شامل عبادات، قراردادهای، احکام جزایی و ... باشد؛ برای مثال در حکم ارث‌بری زن و مرد، از آن‌جا که اسلام در این حیطة با ادبیات شرعه و منهاج و فرائض و سنن سخن می‌گوید، در ارزیابی حکم این فعل باید از قواعد استنباط احکام شرعی پیروی کرد و در اینجا به قیاس و رأی و سلیقه شخصی مجاز نیستیم؛ ولی در تعیین چگونگی تدریس یک معلم در کلاس درس و یا انواع آزمون‌های سنجش دانایی، تشریح و اعتبارات شرعی خاصی وجود ندارد و حکم این زمینه با قواعد خیرات و عرفیات انجام می‌شود؛ هر چند برای همین زمینه‌ها نیز می‌توان از متون اسلامی بهره برد و با مشابَهت‌یابی و قیاس (هر چند نتیجه‌ای ظنی داشته باشد)، از رفتارهای تعلیمی پیامبر ﷺ الهام گرفت؛ به بیان دقیق‌تر هر فعل مفروض مثل F یا در حیطة شریعت ارزیابی می‌گردد و یا در حیطة خیرات و عرفیات. در صورت اول، برای تعیین حکم شرعی درباره F باید از قواعد خاصی در باب استنباط احکام شرعی پیروی کرد؛ مانند اینکه نمی‌توان از قیاس و رأی در این استنباط بهره برد. در صورت دوم، باید از قواعد حیطة خیرات و عرفیات استفاده کرد و در اینجا نقش علم اخلاق کاملاً پررنگ و تعیین‌کننده است و در این حیطة، فقه

نمی‌تواند جای خالی اخلاق را پر کند. البته دین برای این حیطة نیز راهنمایی‌هایی دارد که جنبه ارشادی دارند، ولی قواعد استفاده از این بخش از راهنمایی‌های دین، الزاماً با قواعد افتاء یکسان نیست.

در تبیین این تمایز می‌توان تا حدودی از تفکیک میان سنت پیامبر ﷺ و سیره ایشان نیز بهره برد. سنت پیامبر ﷺ همان تشریحات ایشان است و سیره پیامبر ﷺ عبارت است از سبک و منوالی که ایشان برای زندگی شخصی، خانوادگی و اجتماعی‌اش برگزیده است. این چنین نیست که هر چه پیامبر ﷺ به عنوان سبک و منوال برای زندگی خویش برگزیده باشد، سنت‌ها و تشریحات او را شکل دهد. تشریح فرائض و سنن تنها به خدا و پیامبر او اختصاص دارد و بدعت‌ها در قبال مخالفت با این تشریح‌ها شکل می‌گیرد (حرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۲۱۱ و صدوق، ۱۴۰۳ق: ص ۱۵۵) و مخالفت با سیره‌ها هر چند ممکن است به گمراهی بینجامد، الزاماً به بدعت منجر نمی‌شود (زیرا هر بدعتی گمراهی است نه به عکس). مسلمان می‌تواند در مواردی در سیره شخصی، خانوادگی و اجتماعی خویش، اموری را مطابق ذوق و سلیقه خویش برگزیند، حال آنکه مجاز نیست سنت رسول الله ﷺ را با ذوق و سلیقه خویش رها کند یا تغییر دهد.

غیر از تفکیک شرعه و منهج از حیطة خیرات و عرفیات، تفکیک‌های دیگری نیز وجود دارد که قلمرو حرمت استناد به ظنون عقلی را محدود می‌کند؛ از جمله تفکیک روش استنباط حکم حکومتی از استنباط حکم شرعی (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲: ص ۵۸-۶۰)، یا تفکیک استنباط احکام از تطبیق احکام بر موضوع‌ها. از همین جا روشن می‌شود که حجیت‌نداشتن ظنون عقلی در مقام افتاء به تعطیلی عقل و تمدن نمی‌انجامد. قرار نیست فرائض و سنن اسلام به جای تجربه بشری، عقلانیت و اخلاق بنشینند و آنها را حذف کنند، درعین‌اینکه در حیطة فرائض و سنن اسلام نباید با ظنون عقلی فتوا داد. از این منظر می‌توان با این گفتار فنایی همراه شد که نمی‌توان فقه را به تنهایی نظریه اداره جامعه از گهواره تا گور معرفی کرد (فنایی، ۱۳۹۲، «الف»: ص ۱۴۰) و نمی‌توان «مدیریت فقهی» را به جای «مدیریت علمی» نشانند (همو، ۱۳۹۴: ص ۵۱۶). ولی این نکات درست، اثبات‌کننده حجیت ظنون عقلی در حیطة افتاء نیست؛ بلکه لازم است شریعت را به مثابه چارچوب در





نظر گرفت و در این چارچوب، می‌توان و بلکه می‌بایست از علوم، فلسفه، اخلاق و هنر استفاده برد؛ بنابراین می‌توان گفت: دغدغه و دل‌مشغولی فنایی در این زمینه‌ها به‌جا و قابل دفاع است و بخشی از عقب‌ماندگی مسلمانان، ناشی از نادیده گرفتن نقش بی‌بدیل این امور در ساخت تمدن اسلامی است، هرچند راه حل فنایی، یعنی حجیت ظنون عقلی در مقام کشف شریعت اسلام قابل دفاع نیست.

۴. استدلال سوم: خودشکنی، دُور استنادی و استلزام تعطیلی نقل

بر مبنای برخی از گفته‌های فنایی، ممکن است استدلال‌هایی به این صورت ارائه کنیم که بگویند: N_0 مستلزم «دُور استنادی» است و یا «خودشکن» است؛ زیرا در اثبات آن و یا اثبات اصل کلیات دین‌داری، مقدماتی دخالت دارند که از سنخ ظنون عقلی‌اند. فنایی معتقد است که در فهم نقل نیز، ظنون عقلی با واسطه یا بی‌واسطه دخالت دارند؛ بنابراین ملتزم شدن به روایت‌های N_0 ، به تعطیلی نقل نیز می‌انجامد (همان: صص ۳۶ و ۵۲-۵۳).

اشکال‌های یادشده را به چند صورت می‌توان طرح کرد:

(ص ۱) در فهم و کشف اعتبار روایت‌های N_0 ، ظنون عقلی نیز با واسطه یا بی‌واسطه دخالت دارند و از این رو عمل به این روایت‌ها، مستلزم کنار گذاشتن این روایت‌هاست. این خودشکنی نشان آن است که عمل به این روایت‌ها ممکن نیست.

(ص ۲) در فهم و کشف اعتبار ظنون نقلی، ظنون عقلی با واسطه یا بی‌واسطه دخالت دارند و از این رو عمل به روایات N_0 مستلزم تعطیل نقل نیز هست؛ به بیان دیگر شکاکیت اخلاقی به شکاکیت فقهی نیز می‌انجامد (همان: صص ۳۶ و ۵۳).

(ص ۳) دلایل N_0 خود ظنی هستند و چگونه می‌توان با ظن نقلی نشان داد که ظن عقلی قوی‌تر از آن معتبر نیست؟ (همان: ص ۶۵).

یک پاسخ ساده هر سه اشکال یادشده این است که دلایل توجیه‌گر N_0 برای ما اطمینان‌آفرین هستند؛ بلکه قطع عرفی به مفاد آنها پیدا می‌شود؛ یعنی هم فهم به‌نسبت واضحی از مفاد آنها به دست می‌آید (همچنان که میان اندیشوران فقه امامیه نیز درباره مفاد این احادیث اتفاق نظر وجود دارد) و هم تراکم و قوت اسناد ما را درباره صدور

آن از اوصیا مطمئن می‌سازد. ملاحظه این شواهد نقلی متراکم درباره N_0 سبب می‌شوند که ادله قوی‌تری برای کنار گذاشتن آنها در دست باشد. در مقاله نخست به تبیین حجیت عام اطمینان از منظر اصولیان پرداخته شد. اطمینان آور بودن این دلایل یا اطمینان آور بودن دلایل نقلی مطرح در (ص ۲)، برای خروج از سه اشکال یادشده کفایت می‌کند.

با چشم‌پوشی از این پاسخ، فرض می‌کنیم که در خوانش روایت‌های N_0 ، یک ظن عقلی مثل Z_1 حضور دارد؛ به صورتی که عمل نکردن به ظنونی از سنخ آن، موجب تعطیلی رجوع به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام و یا تعطیلی نقل به صورت کلی گردد. در این صورت، می‌توان ادعا کرد که مفاد روایت‌های N_0 نهی از عمل به Z_1 نیست.

برای توضیح این نکته لازم است مفاد روایت‌های نهی از ظنون عقلی را با دقت بیشتری بررسی کنیم. مفروض آن است که این روایت‌ها، عمل به رأی، نظر و قیاس را در مقام افتاء ممنوع می‌کنند و اتکای به شنیدار و رجوع به اوصیا و منابع نقلی را جایگزین آن معرفی می‌کنند؛ بنابراین مطابق مفاد این روایت‌ها یک فرایند، جایگزین یک فرایند دیگر می‌شود: فرایند «سماع و شنیدار و رجوع به منابع نقلی» جایگزین فرایند «عمل به ظنون حدسی و آرای غیرمستند به نقل» می‌گردد. حال اگر فرض کنیم در فرایند نخست (شنیدار و رجوع به روایت)، پاره‌ای از ظنون عقلی و تجربی نیز دخالت دارند؛ به گونه‌ای که با کنار نهادن آنها اصل فرایند مراجعه به متون اسلامی تعطیل گردد، به طبع مقصود این روایت‌ها، ممنوع ساختن این بخش از ظنون عقلی و تجربی نیست؛ زیرا تأیید فرایند شنیدار و رجوع به نقل، تأیید لوازم و پیش‌نیازهای اجتناب‌ناپذیر آن نیز هست.

به بیان دیگر مفاد این روایت‌ها این نیست که «هر جا با نگاه دقیق فلسفی، ظنی عقلی وجود داشت نباید به آن عمل کرد»؛ بلکه مطابق مفاد این روایت‌ها فرایند عمل به آرا و قیاس‌ها ممنوع است و فرایند عمل به شنیدار و روایت بایسته است؛ بنابراین آن دسته از ظنون عقلی که «پیش‌نیاز اجتناب‌ناپذیر عمل به روایت‌های اسلامی» باشد، اصولاً مشمول نهی قرار نگرفته است؛ از این رو برخی از اصولیان تصریح کرده‌اند که از روایت‌هایی که به «عمل به احادیث و روایت‌ها» فرمان می‌دهند (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ص ۷۷-۱۰۵)،





می‌توان اصل «حجیت ظهور» را نیز استفاده کرد؛ زیرا حجیت ظهورات یکی از پیش‌نیازهای اجتناب‌ناپذیر عمل به روایت‌هاست.

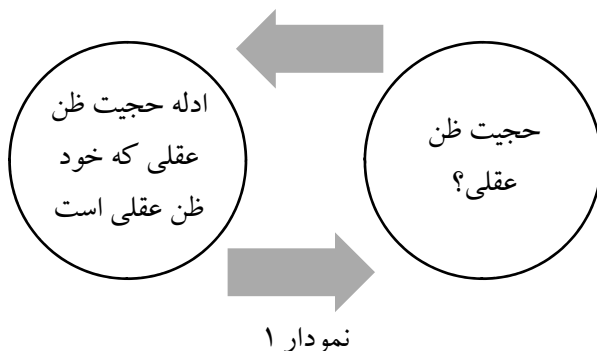
شایسته است این نکته را با ادبیات آقای فنایی نیز تبیین کنیم. فنایی سه خطای معرفتی مشابه را «علم‌پرستی»، «عقل‌پرستی» و «نقل‌پرستی» نام‌گذاری می‌کند (نک: فنایی، ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲، «ب»). در بیان ایشان، جانمایه هر سه خطا، انتظار بیش از حد از یکی از منابع معرفتی است. ایشان در نقد «علم‌پرستی» می‌گوید:

از منظر علمی / در قلمرو علم، تنها باور به چیزی معقول است که (۱) یا خود آن قابل تجربه «حسی» باشد؛ (۲) یا فرض وجود آن برای تبیین تجربه‌های «حسی» لازم باشد؛ به بیان دیگر علوم تجربی مبتنی بر نوعی «طبیعت‌گرایی / ماتریالیسم روش‌شناسانه» اند که با «طبیعت‌گرایی / ماتریالیسم ماهوی» فرق دارد. ماتریالیسم روشی / روش‌شناسانه عبارت است از این دیدگاه که در قلمرو علوم تجربی شخص باید دیدگاه‌ها / باورهای خود نسبت به وجود و عدم عالم ماورای طبیعت و موجودات ماورای طبیعی را موقتاً در پرائنز قرار دهد و در تبیین حوادث / پدیده‌های طبیعی بر این باورها تکیه نکند (فنایی، ۱۳۹۱).

البته ایشان اشاره نمی‌کند که راه‌حلی یادشده در باب نقل‌پرستی نیز قابل اجراست. چرا نتوان گفت که در قلمرو فقه، فقیه باید نظریه‌های فلسفی خود را به‌طور موقت در پرائنز قرار دهد و در فعالیت استنباطی و اجتهادی خود به آنها اتکا نکند؟ و در عین حال تنها پذیرش آن دسته از تصورات یا تصدیقات عقلی و فلسفی که برای تبیین تجربه‌های نقلی لازم باشند نیز با عقلانیت فقهی معقول است تا در نتیجه به یک «نقل‌گرایی روش‌شناسانه» در باب فقه برسیم که با نقل‌پرستی (نک: فنایی، ۱۳۹۲، «ب») متفاوت باشد. نتیجه اینکه پذیرش Z_1 که پیش‌نیاز اجتناب‌ناپذیر مراجعه به نقل است، در عقلانیت فقهی معقول است؛ ولی دیگر ظنون عقلی و فلسفی باید به‌طور موقت در پرائنز قرار گیرند.

مفاد روایت‌های N_0 به‌سادگی همین مطلب است که مثلاً برای شناخت قانون اساسی فرانسه و ابعاد آن، باید به منابع عام حقوقی فرانسه مراجعه کرد. به‌طبع برای شناخت

معارف اسلامی نیز می‌بایست به منابع عام اسلام‌شناسی مراجعه کرد و همان‌گونه که «مراجعه به متون قانونی» نقش محوری را در دادگاه ایفا می‌کند نه استحسانات عقلی، در مقام افتاء و قلمرو شرع و منهایج و فرائض و سنت‌های اسلامی نیز چنین است. اما اگر این شیوه استدلال‌پردازی مجاز باشد، ما هم می‌توانیم به فنایی اشکال کنیم. به یاد بیاورید که طرح فنایی ارائه دلایلی به نفع حجیت ظنون عقلی است؛ البته دلایلی که خود از سنخ ظنون عقلی‌اند؛ زیرا به تصریح فنایی، قطع و یقین تنها در حیطه منطق و ریاضیات یافت می‌شوند؛ بنابراین اشکال دُور متوجه آقای فنایی نیز هست (نمودار ۱). در این رابطه باید توجه کرد که حجیتِ مقامِ داوری مورد سؤال است، نه حجیتِ مقامِ معرفت.



این اشکال درباره ظن نقلی هم قابل طرح است؛ از این رو اصولیان برای اثبات حجیت خبر واحد، استدلال به خبر واحد را نمی‌پذیرند. بر همین وزان، اگر کسی بخواهد حجیت خود اطمینان را اثبات کند، لازم است در اثباتش به دلایل اطمینانی بسنده نکند (نک: صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ص ۲۸۷؛ و در باره اثبات حجیت اطمینان نک: منافی، ۱۳۹۲).

آنچه تقارن میان ظنون عقلی و نقلی را به هم می‌زند آن است که در منابع اسلام‌شناسی روایت‌هایی یافت می‌شوند که بر N_0 تأکید می‌کنند؛ ولی روایت‌هایی نداریم که از عمل به ظنون نقلی نهی کنند؛ بلکه شواهد فراوانی به نفع استفاده از ظنون نقلی در حیطه افتاء یافت می‌شود. در اینجا نه دُوری رخ می‌دهد و نه استدلالی خودشکن صورت گرفته است. این روند به اختصار در نمودار ۲ ارائه شده است:





نمودار ۲

۵. استدلال چهارم: رهایی از معضلات اجتهاد متداول

این استدلال از جان‌مایه یکی از مقالات فقهی فنایی بازسازی شده است:

(۱) برخی مسائل دشوار فقهی وجود دارند که سرمشقی فکری (paradigm) فقه سنتی، از ارائه پاسخ مناسب به آنها ناتوان است؛ برای مثال می‌توان به اوقات شرعی و حکم روزه‌داری در مناطقی از زمین اشاره کرد که خورشید در آنها طلوع و غروب روزانه ندارد؛

(۲) در سرمشقی فکری دیگری که در آن ظنون عقلی واجد حجیت‌اند پاسخ مناسبی به آن مسائل دشوار فقهی داده می‌شود؛

(۳) بنابراین به ناگزیر باید از سرمشقی فکری سنتی به آن سرمشقی فکری دیگر منتقل شویم (paradigm shift). در نتیجه این انتقال، ظنون عقلی نیز واجد حجیت خواهند شد (نک: فنایی، بی تا).

این استدلال به فرض اعتبار، اثبات نمی‌کند که تشریح N_0 ضرورتاً خردستیز است، بلکه در برخی شرایط ممکن، از جمله در عصر حضور امام علیه السلام، N_0 علی القاعده تشریح پذیر است؛ همان‌گونه که امامان علیهم السلام با تکیه بر N_0 ، فرایند نقلی - شنیداری را راه انحصاری برای همه مؤمنان (حتی در دورترین سرزمین‌های اسلامی) معرفی می‌کردند.

این استدلال بر پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که در ادامه بررسی می‌کنیم.

(پ ۱) کارآمدی و پاسخ‌گویی به همه مسائل دشوار در دوره غیبت امام

عصر علیهم السلام، شرط لازم برای اعتبار سرمشق‌های فکری فقه در این دوره است.



۷۰
نظر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

اما در اینجا دیدگاه رقیبی نیز هست که می‌گوید: پاره‌ای از مسائل دشوار فقه جز با ظهور امام عصر^ع قابل رفع شدن نیستند، درعین‌اینکه با ظهور ایشان به سادگی قابل رفع هستند؛ زیرا یک گفتار کوتاه ایشان می‌تواند ابهام آن بخش از شریعت را بر ما روشن سازد و ما را از معضل خارج سازد. چه بسا کسی بگوید لازمه چنین دیدگاهی آن است که مؤمنان در دوره غیبت از پاره‌ای از مزایای شریعت محروم بمانند یا گرفتار سردرگمی و تحیر بشوند و این با فلسفه تشریح شریعت سازگار نیست؛ ولی باید توجه کرد که اصل غیبت امام عصر نیز خود محرومیتی دیگر برای مؤمنان است که بسیار بنیادی‌تر از معضلاتی همچون اوقات روزه‌داری مسلمانان قطب شمال است. همان تبیینی که محرومیت مؤمنان از اصل حضور امام عصر^ع را تبیین می‌کند، می‌تواند تبیین‌گر محرومیت ما از برکات فقهی حضور ایشان نیز باشد.

(پ ۲) صرف کارآمدی سرمشق‌های فکری می‌تواند اثبات‌کننده حجیت لوازم آنها در مقام داوری فقهی باشد.

در اینجا نیز می‌توان گفت صرف پاسخ‌گویی به یک معضل نمی‌تواند توجیه‌گر استفاده از راه‌حل باشد و استفاده از یک راه‌حل افزون بر این نیازمند شرط‌های دیگری نیز هست؛ از جمله اینکه خود شارع به تأکید از آن راه‌حل نهی نکرده باشد. راه‌حلی که مورد نهی اکید شارع باشد، راه‌حل مناسبی برای حل و فصل معضلات نخواهد بود.

(پ ۳) اگر در یک یا چند مورد ناگزیر به کنار گذاشتن یکی از مؤلفه‌های سرمشق فکری شویم، آن‌گاه می‌توان آن مؤلفه را در دیگر موارد نیز کنار گذاشت.

درباره (پ ۳) هم باید گفت اگر در یک یا چند مورد «ناچار» و «مضطرب» به خروج از یک چارچوب الزامی فقه بشویم، از باب قاعده «الضرورات تنقذ بقدرها» (نک: مصطفوی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۵۳-۱۵۵)، نمی‌توان جواز خروج را به دیگر موارد و بلکه به کنار نهادن سرمشق فکری موجود تسری داد؛ همان‌گونه که جواز خوردن گوشت مردار در حال اضطرار نمی‌تواند تأسیس رستوران‌های زنجیره‌ای مردارخواری را موجه سازد. اگر فرض کنیم که در موردی به ترک روایت‌های N_0 ناچار باشیم، در موارد غیراضطرار به ترک این





روایت‌ها مجاز نیستیم و برخلاف ادعای فنایی که «تن در ندادن به تناقض اقتضا می‌کند که به پیامدهای این پارادایم در جاهای دیگر نیز ملتزم شویم»، باید گفت هیچ تناقضی در کار نیست.^۱

درباره مقاله سوم

در مقاله آتی به خواستِ خداوند به مجموعه‌ای از نکاتِ مهم و مرتبط با این مباحث پرداخته می‌شود؛ برای نمونه:

الف) مناقشه «روایی خوانش متن» و تبیین تفاوت دیدگاه فنایی و سروش در این زمینه؛

ب) تحلیل مبنای فنایی در باب منشأ تعارض عقل و وحی و تطبیق آن بر مسئله حجیتِ ظنونِ عقلی؛

ج) تبیین مسئله ابطال‌پذیری فقهی شهودهای اخلاقی.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. فی الجمله ممکن است قانون‌گذار، سیره خردمندان متعارف را کنار بگذارد.
۲. در تشریح حجیت برای ظنون، افزون بر درجه احتمال (از منظر قانون‌پذیر)، نکات دیگری هم می‌توانند ایفای نقش کنند؛ همچون میزان اصابت واقع (از منظر دانای کل)، منشأ ظنون، پیامد عمل به ظنون و ترجیح‌های غیر معرفتی همچون حُسن تسلیم و....
۳. حجیت‌نداشتن ظنون عقلی مختص حوزه شریعت و افتاء است، نه دیگر حیطه‌های زندگی مؤمنان؛ از این رو نهی از عمل به ظنون عقلی در حیطه افتاء موجب تعطیلی عمل به ظنون عقل نظری یا عملی در دیگر حیطه‌های زندگی مؤمنان نمی‌شود.

۱. اشکال‌های دیگری نیز دربارهٔ مقدماتِ استدلالِ چهارم فنایی یا روش توجیه آنها قابل طرح است که شرح و بسط آنها نیازمند مجال دیگری است.

۴. نهی از عمل به ظنون عقلی، نه مستلزم تناقض است، نه خودشکن است و نه پذیرش آن مستلزم دُورِ استنادی است.

۵. از معضلات پیش‌روی فقه سنتی، به لحاظ منطقی نمی‌توان حجیتِ ظنونِ عقلی را استنتاج کرد.

۶. دلایل فنایی در زمینه خردستیزی نهی از عمل به ظنون عقلی، ناتمام هستند؛ از این رو:

۷. بهانه‌ای برای ترکِ جستار و تتبع در روایات اسلامی در باب نهی از ظنون عقلی وجود ندارد و ترکِ این جستار یا بسنده کردن به تتبع ناقص نقضِ اکیدِ اخلاقی دین‌شناسی است.

۸. بنابراین در صورت یافتن دلایل کافی (اطمینان‌آور) به سود حجیت‌نداشتن ظنون عقلی در مقام افتاء، این دلایل حجیت دارند و کنار گذاشتن این دلایل نیازمند دلایلی قوی‌تر از آنهاست.

بررسی کامل منابع اسلام‌شناسی، به‌ویژه منابع حدیثی امامیه، نشان می‌دهد که راه صحیح در حیطه افتاء کاربرست فرایند شنیداری - روایی در کشف فرائض و سنن اسلامی است؛ نه اتکا به ظنون عقلی همچون رأی، نظر، قیاس و استحسان. این توصیه اسلام است و اجتناب از این توصیه، باب بدعت‌گذاری در دین را می‌گشاید.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۶ق)، فرائد الأصول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳. تبریزی، موسی (۱۳۶۹)، اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، قم: کتبی نجفی.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵. حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۶. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۸)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، در: علی نقی خدایاری، سرچشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل، تهران: انتشارات نبأ.
۷. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، تقریرات: حسن عبد الساتر، بیروت: الدار الاسلامیة.
۸. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۲ق)، دروس فی علم الاصول، قم: دار الهدی.
۹. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۳۷۶)، الأمالی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. عالم زاده نوری، محمد (۱۳۹۶)، استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی، دفتر اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۲)، «ماهیت حکم حکومتی و برآیند روش شناختی آن»، حقوق اسلامی، ش ۳۷.
۱۴. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، «در باب گوهر دین و گوهر مدرنیته»، آیین، ش ۶.
۱۵. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، نقد عقل پرستی و علم پرستی، قابل دسترسی در: ۹۸/۵/۱۹، <http://www.neeloofar.org/115>
۱۶. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۲الف)، دین در ترازوی اخلاق، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۲ب)، «نقد نقل پرستی»، هفته نامه آسمان، ش ۵۰.
۱۸. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۳)، پروژه دین و اخلاق، قابل دسترسی در: ۹۸/۳/۱۶، <https://neeloofar.org/846>
۱۹. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، اخلاق دین شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت شناسانه فقه، تهران: نشر نگاه معاصر.



۲۰. فنایی، ابوالقاسم (بی تا)، در باب تعیین اوقات شرعی و کیفیت روزه‌داری در روزهای بلند، ۱-۳، قابل دسترسی در: <http://www.neeloofar.org/509.98/5/23>
۲۱. فنایی، ابوالقاسم و مصطفی ملکیان (۱۳۹۳)، «اخلاقی زیستن بدون دخالت دولت»، گفتگو در: اندیشه پویا، ش ۱۵، ص ۵۲-۶۳.
۲۲. کامکار، حسین (۱۳۹۷)، «بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی و تجربی (۱)»، نقد و نظر، ش ۹۲.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۴. مصطفوی، سید محمد کاظم (۱۴۲۱ق)، مائة قاعدة فقهية، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول الفقه، قم: اسماعیلیان.
۲۶. منافی، سید حسین (۱۳۹۲)، «بررسی حجیت اطمینان»، پژوهش‌های اصولی، ش ۱۹.
۲۷. نایینی، محمد حسین (۱۳۷۶)، فوائد الأصول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

