

A Reflection on the Presumption of Reliability of Rational Conjectures; A Critique of the Paper “A critical review of Fanaei's view of validity of rational and experimental conjectures”

Mohsen Moosavand¹

Received: 07/04/2020

Accepted: 13/02/2021

Abstract

In the traditional jurisprudence, it is said that there is a presumption in favor of the unreliability of conjectures (*ẓunūn*), and only certain conjectures, buttressed with reliable evidence, are reliable or authoritative. Some contemporary intellectuals have challenged the unreliability of rational conjectures, believing that evidence adduced for the above claim in the traditional jurisprudence does not go through. In volumes 92 and 96 of *Naqd va Nazar*, an article was published by Hossein Kamkar in critique of Abolqasem Fanaei's claim and in defense of the principle of the unreliability of rational conjectures. The critic tries to establish the principle of the unreliability of rational conjectures (the claim in traditional jurisprudence), responds to Abolqasem Fanaei's objections, and raises objections against his arguments. In my view, the critic's attempt to undermine Fanaei's arguments and defend the traditional jurisprudence fails, and the principle of reliability of rational conjectures (Fanaei's claim) is flawless. Drawing on a rational-analytic method, the paper seeks to show the implausibility of the claim by the traditional jurisprudence to the effect that

1. PhD, Imami Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. moosavand@gmail.com

* Moosavand, M. (2021). A Reflection on the Presumption of Reliability of Rational Conjectures A Critique of the Paper “A critical review of Fanaei's view of validity of rational and experimental conjectures”. *Journal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(102), pp. 64-85.

Doi: 10.22081/jpt.2021.57318.1718

conjectures are unreliable, and indeed the contrary is plausible and reasonable; that is, the idea that the presumption is in favor of the reliability of all conjectures except in cases where there is conclusive evidence for their unreliability. The conclusion I draw from my consideration of the two papers by Hossein Kamkar is that his objections against Fanaei's claim involve negligence of chains of transmissions and implications of hadiths and of the priority of rational evidence over transmitted evidence. I believe that the religious legislator could not rule out the reliability of rational conjectures, arguments adduced by Muslim jurists and scholars of principles of jurisprudence are not sufficiently cogent, and rational conjectures are like certitudes essentially reliable.

Keywords

Reliability of rational conjectures, methodology of jurisprudence, Abolqasem Fanaei, traditional jurisprudence, methodological flaws.

۶۳



درنگی در اصالت حجیت ظنون عقلی؛ نقدی بر مقاله «بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی»

محسن موسی‌وند^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۹

چکیده

در فقه سنتی، اصل اولی، عدم حجیت ظنّ است و تنها برخی ظنون خاص که به دلیل معتبر ثابت شده‌اند، حجیت و اعتبار دارند. برخی اندیشمندان معاصر، اصل عدم حجیت ظنون عقلی را به چالش کشیده‌اند و ادله فقه سنتی بر این ادعا را ناتمام می‌دانند. در شماره ۹۲ و ۹۶ مجله نقد و نظر مقاله‌ای از حسین کامکار در نقد مدعای ابوالقاسم فنایی و دفاع از اصل «عدم حجیت ظنون عقلی» منتشر شد. ناقد در این دو مقاله کوشیده است اصل عدم حجیت ظنون عقلی (مدعای فقه سنتی) را تثبیت کند و ضمن پاسخ به اشکال‌های ابوالقاسم فنایی، ادله ایشان را نقد نماید. به عقیده ما، کوشش ایشان در نقد ادله فنایی و دفاع از فقه سنتی، ناتمام است و اصل حجیت ظنون عقلی (مدعای فنایی) بدون ایراد پابرجاست. این مقاله با روش عقلی - تحلیلی در پی آن است نشان دهد که مدعای فقه سنتی مبنی بر اصالت عدم حجیت ظنون، اساس قابل دفاعی ندارد و آنچه معقول و منطقی است خلاف آن است؛ بدین معنا که اصل، حجیت همه ظنون است، مگر آن ظنونی که دلیل قاطع بر عدم حجیتشان داشته باشیم. نتایجی که از بررسی دو مقاله حسین کامکار به دست آمد نشان می‌دهد ضعف روش شناختی، نقد ضعیف ادله فنایی، دقت نداشتن به حیث صدور و دلالت حدیث و بی‌توجهی به تقدم ادله عقلی بر نقلی، از جمله ضعف‌ها و کاستی‌های نقدهای مطرح بر مدعای فنایی است. نگارنده بر این باور است که حجیت ظنون عقلی، از سوی شارع غیر قابل ردع است و ادله فقیهان و اصولیان ما در بی‌اعتباری حجیت ظنون عقلی از قوت لازم برخوردار نیست و حجیت ظنون عقلی، همانند قطع، ذاتی است.

کلیدواژه‌ها

حجیت ظنون عقلی، روش‌شناسی فقه، ابوالقاسم فنایی، فقه سنتی، ضعف روش شناختی.

moosavand@gmail.com

۱. دکتری کلام امامیه از دانشگاه تهران، تهران، ایران.

* موسی‌وند، محسن. (۱۴۰۰). درنگی در اصالت حجیت ظنون عقلی؛ نقدی بر مقاله «بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی». فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۲)، صص ۶۴-۸۵.

Doi: 10.22081/jpt.2021.57318.1718



نظـر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

بحث حجیت از مباحث بسیار مهم اصول فقه است. اینکه چه معرفت‌هایی در طریق معرفت دینی، حجت و قابلیت استناد دارد، به تفصیل مورد عنایت اصولیان است.^۱ مشهور آن است که تنها ظنون خاصی همچون خبر ثقه یا ظواهر کتاب و سنت معتبرند و دیگر ظنون همچون ظنّ حاصل از قیاس یا استحسان یا ظنون عقلی هیچ اعتبار و حجیت شرعی ندارند و استناد به آنها در دین پژوهی، باطل و نارواست (طهرانی، ۱۴۳۶ق، ص ۱۸۵). ابوالقاسم فنایی از دین‌پژوهان معاصر، این ادعای مشهور اصولیان را به نقد کشیده و کوشیده است اصل حجیت ظنون عقلی را در ساختاری منظم و منطقی، تبیین و اثبات نماید. در این راستا، حسین کامکار در دو مقاله مفصل، به نقادی دیدگاه‌های فنایی پرداخته است. در ادامه نخست به اختصار دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی را تقریر می‌کنیم و سپس به بررسی و سنجش نقدهای حسین کامکار بر مدعای فنایی می‌پردازیم.

۱. تبیین دیدگاه ابوالقاسم فنایی

مدعای فنایی این است که «پاره‌ای از ظنون عقلی (و تجربی) معتبر یا باارزش‌اند» و «در صورت تعارض ظنون، ظنّ قوی‌تر مقدم است، فرقی نمی‌کند هر دو عقلی (یا تجربی) باشند یا نقلی، یا یکی عقلی (یا تجربی باشد) و دیگری نقلی» (فنایی، ۱۳۸۹، صص ۶۰ و ۶۱). او بر این باور است که «تبعیض بین ظنون عقلی (و تجربی) و ظنون نقلی، نامعقول است؛ چون از نظر عقل، آنچه مهم است احتمال صدق و تقرّب به حقیقت است» (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۶۲). فنایی معتقد است در تعارض احکام فقهی و احکام اخلاقی مستند به عقل و وجدان، هیچ دلیلی بر تقدم همیشگی احکام فقهی وجود ندارد (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۷۶). در نتیجه «خدا نمی‌تواند ظنّی را امضا کند و ظن قوی‌تر از آن را امضا نکند؛ زیرا چنین

۱. بحث از حجیت قطع و ظنّ و ظواهر قرآن و خبر واحد و شهرت و اجماع، بخشی از مباحث گسترده حجیت در اصول فقه است.





کاری یعنی ترجیح مرجوح بر راجح که قبح و زشتی اخلاقی آن بیشتر از ترجیح بلامرجح است؛ همچنین خدا نمی‌تواند ظنی را امضا کند و ظن مساوی با آن را امضا نکند؛ زیرا این کار ترجیح بلامرجح است» (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۷۷). اگر فقه سنتی برای عدم حجیت ظنون به ادله نقلی تمسک کند، فناپی پاسخ می‌دهد به دلیل ظنی بودن همان ادله نقلی، به لحاظ منطقی ممکن نیست از آنها بی‌اعتباری ظنون عقلی را استنتاج کرد؛ از این رو هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای عدم حجیت و اعتبار ظنون عقلی و ضرورت امضای حجیت ظنون از سوی شارع وجود ندارد و ما موظفیم بر طبق ظنون حاصل از راه‌های قابل اعتماد عمل کنیم (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۷۸). مدعای فناپی را در چهار اصل اساسی می‌شود صورت‌بندی کرد:

۱. اصل عدم حجیت ظن - که باور مشهور اصولیان است - فاقد دلیل است.
۲. حجیت ظنون عقلی - در صورت تعارض نداشتن با ظن اقوی - موجه است و نیازمند امضای شارع نیست.
۳. در تعارض ظنون، ظن قوی‌تر - چه عقلی چه نقلی - مقدم است.
۴. اعتبار نداشتن ظنون عقلی به تعطیلی عقل می‌انجامد.

۲. بررسی نقدهای وارد بر دیدگاه فناپی

پاسخ‌های حسین کامکار (که از این پس با عنوان ناقد از او یاد می‌کنیم)، در دفاع از دیدگاه فقه سنتی و نقد دیدگاه فناپی را می‌توان در شش عنوان کلی دسته‌بندی کرد:

۱. لزوم تفکیک حجیت معرفتی و حجیت داوری.
 ۲. حجیت ظنون عقلی در غیر افتاء.
 ۳. وجود تناقض در دیدگاه فناپی.
 ۴. دفاعیه‌های ناقد در خردستیز نبودن نهی از عمل به ظنون عقلی.
 ۵. عدم استلزام تعطیلی عقل در صورت عدم حجیت ظنون عقلی.
 ۶. خودشکن نبودن نهی از عمل به ظنون عقلی.
- اما بررسی تفصیلی پاسخ‌ها و دفاعیه‌های ناقد از دیدگاه فقه سنتی به شرح زیر است:

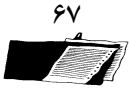
۲-۱. مسئله تفکیک حجیت معرفتی و حجیت داوری

ادعای ناقد آن است که:

مقام معرفت، متفاوت از مقام داوری است. مقام معرفت، بی‌شمار ارزشی، بی‌آستانه و قانون‌ناپذیر است؛ حال آنکه مقام داوری، دو ارزشی، آستانه‌مند و قانون‌پذیر است. در مقام داوری چه بسا جنبه‌های غیر معرفتی نیز ترجیح یابند. حجت‌های اصولی حجت‌های مقام داوری فقهی هستند و در نصوص فراوانی، قانون‌گذار از عمل به ظنون عقلی در مقام افتاء نهی کرده است. چشم‌پوشیدن از این نصوص بدون ارائه دلیل قوی‌تر از آنها امکان‌پذیر نیست (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۲۸).

او همچنین بر این باور است که «آنچه در روش اجتهاد متداول مورد تأکید است، تعبدپذیری حجت‌های اصولی - ارزش‌های داوری فقهی - است، نه حجت‌های معرفتی» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۳)؛ از این رو دو گونه حجت درست کرده است؛ اول حجت معرفتی به معنای صلاحیت برای ایجاد باور یا تقویت باور یا صلاحیت برای توجیه؛ و دوم، حجیت داوری به معنای صلاحیت استناد در دادگاه. این حجیت دوم، بالذات بار حقوقی دارد و بالعرض ممکن است بار معرفتی نیز داشته باشد یا نداشته باشد (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۳). فقیه اصولی «در پی حجت‌هایی است که در پیشگاه دادگاه الهی استناد به آنها از جانب مولا یا عبد، صلاحیت داشته باشد ... و حجیت یافتن یک امر در دادگاه به سبب جنبه معرفت‌زایی آن است و گاهی به اموری غیر معرفتی باز می‌گردد» (کامکار، ۱۳۹۷، صص ۳۳-۳۴). ناقد برای تفکیک حجیت معرفتی و حجیت داوری به مثال زیر تمسک جسته است:

برای مثالی از تفکیک حجیت معرفتی و داوری، فرض کنید که تجمیع مجموعه شواهد 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 به 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؛ بنابراین چنین شواهدی در عین ارزش معرفتی، فاقد



۶۷

حجیت ظنون عقلی

درنگی در اصالت حجیت ظنون عقلی؛ نقدی بر مقاله «بررسی انتقادی دیدگاه فنا در باره حجیت ظنون عقلی»



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، از جمله مواردی هستند که جنبه‌های غیر معرفتی در داوری می‌آفرینند (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۴).

در این مثال از یک نکته غفلت شده است و آن اینکه اگر ما بودیم و عقلمان (بدون وجود شرع)، چرا نباید این‌گونه عمل می‌کردیم و چرا نباید بر اساس گمان ۷۰ درصدی مان عمل کنیم؟ ناقد در ادامه تصریح می‌کند «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» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷). طبیعی و روشن است که اگر اموری مانند قبح محکومیت فرد بی‌گناه یا کرامت افراد یا حفظ عرض و آبروی آنها ظنّ و گمانی بیش از گمان حاصل از «ضرورت عمل به شواهد ۷۰ درصدی قاتل بودن A» در ما ایجاد کند، مسئله صورت دیگری می‌یابد؛ زیرا در اینجا ظنّ حاصل از ادله ضرورت حفظ آبروی افراد یا ...، ظنّی اقوی در ما ایجاد کرده است که مانع عمل به شواهد دالّ بر قاتل بودن فرد A است؛ پس در اینجا هم در واقع به «ظنّ اقوی» عمل شده است.

۲-۱-۱. بررسی قانون‌گذاری برای مقام داوری

ناقد بیان می‌دارد «عقل حکم می‌کند که با صرف ترجیح معرفتی، امکان داوری وجود ندارد؛ بلکه نصابی از شواهد لازم است که اطمینان و وثوقی لازم برای داوری را فراهم آورد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۵). آیا سنخ خود این وثوق، مگر چیزی غیر از معرفت است؟! اصولاً چنین چیزی امکان ندارد که انسانی متعبد به جهل شود؛ پس این «وثوق و اطمینان» قطعاً نمی‌تواند امری «غیر معرفتی» باشد و بازگشت نقد ناقد به همان «ترجیح معرفتی» (مدعای فنایی) است.

ناقد در تحلیل ادعای خود می نویسد:

قانون‌پذیری مقام داوری نیز بدین معناست که قانون‌گذار می‌تواند یا می‌بایست برای نحوه داوری قاضی، قانون‌گذاری کند؛ برای مثال قانون‌گذار می‌تواند برخی از موارد مُحرز جرم را فاقد ارزش در محکمه بداند؛ مثلاً اثبات جرم را به شهادت دو نفر منوط بکند، به رغم اینکه به لحاظ 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 (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۶)؛

درحالی‌که اولاً مقام بحث، درباره «تأسیس اصل» برای حجیت یا عدم حجیت ظنون عقلی است و در این مقام، شریعت و غیرشریعت نیز برای ما یکسان است و فعلاً هیچ کدام ترجیحی بر دیگری ندارند؛ پس استناد به قوانین فقهی اسلام، خروج از موضوع و مصب بحث و تمسک به چیزی است که یا مورد پذیرش مستشکل نیست یا حجیت آن در مقام بحث، اساساً مورد تردید است و در مقام بحث معرفت‌شناسانه هنوز حجیت آن اثبات نشده است؛ ثانیاً سخن و نزاع در جایی است که حکم و داوری عقل، معارض داوری شرع باشد؛ پس اگر نزد عقل، شهادت یک نفر، ارزش معرفتی داشت و نوعاً از آن وثوق و اطمینان حاصل می‌شد و شرع، شهادت دو نفر را لازم دانست، در اینجا تعارضی رخ نداده است که بخواهیم از حکم عقل و شرع، یکی را رها کنیم و از یکی به سود دیگری چشم‌پوشیم؛ زیرا وثوق ما به شهادت نفر اول، ملغی یا مخدوش نشده است. اما در باب زنا ادعا می‌شود که اگر از راهی غیر از شهادت چهار نفر شاهد یا اقرار گناهکار به وقوع زنا، قطع یا ظن حاصل شد، ممکن نیست شارع از داوری طبق آن قطع یا ظن اقوی نهی کند؛ به دلیل آنکه اولاً درباره قطع، مطلب روشن است و نهی از عمل طبق قطع، مستلزم تضاد (خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۱۴) یا تناقض (طهرانی، ۱۴۳۶ق، ص ۶۷) است. درباره عمل بر طبق ظن غیرمعارض هم ادعای ما این است که عیناً همانند عمل به





قطع است که قابل ردع نیست؛ زیرا مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است؛ ثالثاً ما بر این باور هستیم که شهادت شهود، طریقت دارد نه موضوعیت و عقلاً دربارهٔ اسباب حصول قطع و ظن، اصل را طریقی بودن این اسباب می‌دانند، نه موضوعی بودن؛ از این رو در هنگام تعارض معرفت‌ها به معرفت اقوی عمل می‌کنند؛ حتی اگر واسطهٔ معرفت ضعیف، ثقه و صادق عادل باشد؛ همچنین به این دلیل که اثبات موضوعیت داشتن اسباب حصول معرفت (که مدعای ناقد است)، مؤونه زائد می‌خواهد و محتاج دلیل و برهان است که بر عهده فقه سنتی است؛ در حالی که طریقی بودن اسباب حصول معرفت، محتاج بیینه و دلیل نیست و از باب «قضایا قیاساتها معها» است؛ پس مثال ناقد از چند جهت مخدوش و به کلی زیر سؤال است.

ناقد برای نشان دادن برخی جنبه‌های غیر معرفتی در مقام داوری می‌گوید:

برای مثال دربارهٔ احراز زنا می‌توان چنین گمانه‌زنی کرد که شارع بنا ندارد هر موردی از فحشا که امکان و ثوق عقلائی به آن هست، در پیشگاه دادگاه اسلامی اثبات پذیر باشد؛ بلکه تنها مواردی که جنبه علنی تر داشته و شاهدان بیشتری آن را دیده‌اند محکوم به مجازات شود. این نکته، ترجیحی غیر معرفتی است و شاید بر نوعی پرده‌پوشی مبتنی باشد (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۶).

اولاً ناقد، خود معترف است که این یک گمانه‌زنی است؛ پس به مقتضای فقه سنتی - که ناقد به آن باورمند است - چنین گمانه‌زنی هیچ ارزشی ندارد و تحلیل و دفاع ایشان به هیچ دلیل عقلی و نقلی معتبری مستند نیست؛ ثانیاً چرا این گمانه‌زنی - بر فرض صحت - دربارهٔ قتل نفس محقق نشده است و تعداد شهود کمتری در اثبات قتل، معتبر شمرده شده است؟ آیا می‌توان گفت شارع بنا داشته است انسان‌های بیشتری قصاص شوند تا اینکه شلاق بخورند؟! آیا شارع در مسئله جان انسان‌ها تسامح بیشتری نسبت به آبروی آنها به خرج داده است؟^۱ ثالثاً اگر بر اساس فقه رایج و اصول فقه مرسوم هم

۱. افزون بر اینکه همهٔ موارد زنا هم مصداق تجاوز به عنف نیست؛ بلکه چه بسا دوطرف با رضایت خود مرتکب شده‌اند و حتی از اینکه دیگران بر این عمل شنیع مطلع شوند، ابایی هم نداشته باشند.

مشی کنیم، می‌گوییم برای کسی که چنین گمانه‌زنی شکل گرفته است و نسبت به غرض شارع، قطع یا ظنّ قوی حاصل شده است، به طور قطع عمل به آن، مصداق عمل بر اساس ظنّ اقوی است و دیگر نمی‌تواند به ظنون عقلی یا ظنون حاصل از غیر شهادت شهود اعتنا کند؛ پس حتی بر اساس مبانی فقه سنتی نیز مدعای ما ثابت است. ناقد در ادامه می‌نویسد: «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 خواب دیدن - باشد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۶). این مثال هم مخدوش است؛ زیرا خواب دیدن حتی اگر ظنّ هم تولید کند، مصداق معرفت (باور صادق موجه) نیست؛ زیرا نه صدقش قابل احراز است و نه قابل توجیه معرفتی است. یادمان نرود که ناقد گفته بود «از نظر هنجارها، روش‌ها و منابع، هیچ تفاوتی میان معرفت‌شناسی عام و معرفت‌شناسی دین وجود ندارد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۱) و اذعان کرده بود که: «شناخت‌های قاضی یا مفتی نیز لازم است مقید به هنجارهای معرفت‌شناسانه باشد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۴).

پس اینکه گفته شود:

بنیان‌گذار یا بنیان‌گذاران يك دين نیز می‌توانند درباره شیوه احراز و اثبات احکام خویش، قوانینی را برای پیروان خود تشریح کنند؛ برای مثال می‌تواند برخی از دلایل اثباتی را در مقام داوری معتبر و حجّت بداند؛ هر چند آن امور موجب اطمینان کافی برای قاضی یا مفتی نباشند (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷).

خارج از موضوع است؛ زیرا بحث در جایی است که عقل، ظنّی به دست آورده که یا معارض شرعی ندارد یا اگر دارد، ظنّ شرعی اضعف از ظنّ عقلی است؛ پس اگر شارع، برخی دلایل اثباتی را - که عقل هیچ موضعی درباره آنها ندارد - حجت و معتبر بداند و ظنّ معارض اقوی هم درباره آن وجود ندارد، محل نزاع و اختلاف نیست.^۱ اما

۱. افزون بر اینکه همین حجیت ادله بادشده نیز از طریق قطعی یا اطمینانی ثابت شده است؛ پس بر مبنای فقه سنتی نیز عمل به آنها در واقع عمل به حجت قطعی یا ظنّ عقلایی است؛ هر چند مدلولش اطمینان‌زا نباشد.





اینکه شارع می‌تواند «برخی دلایل اثباتی را در مقام داوری معتبر و حجت نداند، هر چند آن امور موجب اطمینان کافی برای قاضی یا مفتی باشد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷)، مقبول نیست؛ زیرا اگر شارع بتواند از عمل بر طبق ظنون نهی کند، باید بتواند از عمل بر طبق قطع هم نهی کند و تالی به اجماع یا مشهور اصولیان باطل و محال است؛ فالمقدم مثله؛ پس وقتی ثبوتاً چیزی محال شد، دیگر هیچ دلیلی در مقام اثبات نمی‌تواند آن را توجیه معرفتی کند.

ناقد خود معترف است که:

اگر قانون‌گذار دربارهٔ 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،^۱ همان آستانه عقلایی در سیره خردمندان است و سکوت قانون‌گذار نشانه تأیید آن است (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷).

پس اکنون روش منطقی آن است که قانون‌گذار (شارع) مواردی را که مردود می‌داند بیان کند و این چیزی جز اصل حجیت ظنون نیست، مگر آنچه با دلیل قطعی خارج شود؛ حال آنکه سیره اصولیان (و ناقد) خلاف این است. نتیجهٔ دوم آنکه شارع (طبق اقرار ناقد) نمی‌تواند معیاری مخالف و متضاد با سیرهٔ عقلا وضع کند، پس قطعاً نمی‌تواند قانونی وضع کند که حاصلش عمل به ظن ضعیف و بی‌اعتنایی و کنار گذاشتن ظن قوی باشد؛ از این رو استنتاج ناقد مبنی بر اینکه «در معرفت‌هایی که به درجه و ثوق عقلایی (اطمینان) رسیده‌اند، اصل بر حجیت است» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷)، ناقص است و انحصاری در اطمینان ندارد؛ بلکه دربارهٔ ظن هم صادق است؛ از این رو عمل به هر ظنی (بالای ۵۰ درصد و بدون معارض اقوی) حجت است؛ مگر دلیلی اقوی از خود آن ظن، بر نهی از عمل به آن اقامه شود.

ناقد عقیده دارد فنایی میان حجیت معرفت‌شناسی و حجیت مقام داوری فقهی (افتاء) خلط کرده است (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۱)؛ حال آنکه با توضیحاتی که گذشت روشن شد هیچ خلطی صورت نگرفته و حجت‌های فقهی و مقام داوری نمی‌توانند مصداق

1. default

حجیت‌های معرفت‌شناسانه نباشند و این دو قسم حجت - آن گونه که ناقد گمان کرده - اصلاً قسیم هم نیستند؛ بلکه حجت‌های فقهی نیز باید معرفتی باشند؛ و گرنه مستلزم تبعیت از جهل و افتاء بر اساس جهل و وهم خواهد شد.

۲-۲. بررسی ادعای پذیرش ظنون عقلی در غیر مقام افتاء

ناقد مدعی است فنایی که در مقام دفاع از حجیت معرفت‌شناسانه ظنون عقلی است، کاری بیهوده می‌کند؛ زیرا:

فقیهان و اصولیان، بلکه اخباریان نیز منکر حجیت 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. هم اینکه اصولیان، بحث حجیت 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 (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۳).

چند بی‌دقتی در این عبارت‌ها رخ داده است: اولاً تفکیک حجیت معرفت‌شناسانه از حجیت مقام داوری، غیر معقول و ناممکن است (که توضیح آن بیان شد)؛ ثانیاً اصولاً حجیت اگر به معنای معذرت و منجزیت باشد (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۳)، متوقف بر معرفت است؛ در غیر این صورت باید به حجیت شک و یا جهل تن بدیم؛ ثالثاً ویژگی معرفت، کاشفیت از واقع است و این ویژگی در قطع و ظن (هر دو) وجود دارد و از آنها قابل سلب نیست؛ پس حجیت مقام داوری نمی‌تواند به چیزی غیر از معرفت عقلایی (قطع و ظن) تعلق گیرد؛ از این رو اگر اخباریان - به تعبیر ناقد - در زندگی خویش و بسیاری حیطه‌های دیگر به ظنون عقلی و تجربی تمسک کرده‌اند، ولی در افتاء و دین‌شناسی از آن پرهیز داشته‌اند، به تناقض دچار شده‌اند؛ زیرا حجیت، امری اعتباری و به دست معتبر نیست که چیزی را حجت کند یا نکند؛ چه رسد به اینکه چیزی را در جایی حجت کند و همان را در جای دیگر بی اعتبار بدانند؛ پس استناد به سیره اخباریان نه تنها نقدی بر





فناپی نیست؛ بلکه بزرگ‌ترین نقص روش شناختی آنان را آشکار کرده است. نکته آخر اینکه ناقد که بارها سخن از حجت‌های اصولی گفته است بی‌گمان می‌داند که در اصطلاح اصولی، حجت تنها به امارات گفته می‌شود، نه به قطع (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۹)؛ پس بر این اساس باید نتیجه بگیریم اگر کسی به قطع خود عمل کند، در دادگاه عدل الهی قابل استناد و عذرآور نخواهد بود! چون به چیزی عمل کرده که در اصول، حجت به شمار نیامده است.

۲-۳. بررسی ادعای تناقض در نظریه فناپی

ناقد معتقد است خود فناپی به لوازم نادرست نظریه خویش واقف است؛ چون معترف است که در امور مهم به هر ظنی عمل نمی‌شود و ظن هم باید نوعی باشد (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۴). این گمان که فناپی در نظریه‌اش دچار تناقض شده و خود او هم در برخی موارد از عمل به ظن اقوی امتناع کرده و به ظن ضعیف تن داده است، کاملاً خطاست؛ زیرا به این نکته مهم و ظریف توجه نشده است که در همان مسائلی که پیامدهای خطیر و مهم دارند، ما به یک «ظن اقوی» دچاریم و همان است که مانع عمل ما به ظنون ضعیف می‌شود. فناپی تصریح کرده «مقصود از تناسب حکم و سند این است که هر حکمی را نمی‌توان با هر دلیلی اثبات یا توجیه کرد و هر چقدر که حکم مربوطه دارای پیامدها و تبعات سنگین‌تری باشد... برای اثبات آن، دلیل قوی‌تری لازم است» (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۶). با اندک تأملی روشن می‌شود که در مسائل مربوط به جان و مال و ناموس انسان‌ها، ظن به حرمت و اهمیت فوق‌العاده جان و مال و ناموس به نحوی است که عقلاً را از عمل به ظن حاصل از ادله‌ای همچون اخبار آحاد برحذر می‌دارد و فقه سنتی نمی‌تواند با استناد به اخبار آحاد (حتی مستفیض یا با سند صحیح)، درباره جان و مال و آبروی مسلمان داوری کند؛ پس اینکه ناقد گمان کرده است در این موارد «به ظن قوی‌تر عمل نمی‌شود، ولی به ظن ضعیف عمل می‌شود؛ زیرا ظن قوی‌تر تبعات بیشتری برای انسان‌ها در پی دارد یا خطیر است» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۴)، ناشی از بی‌دقتی و بی‌توجهی به وجود یک ظن اقوی عقلی است.

۲-۳-۱. بررسی تمسک به روایت‌ها برای نقد مدعای فنایی

فنایی اعتقاد دارد که هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای اصل عدم حجیت ظنون نیست و حجیت ظنون در گرو امضای شارع نیست و ناقد هم بدون هیچ پاسخ علمی و نقد منطقی و حتی بدون ارائه یک دلیل بر صحت مدعای فقه سنتی مبنی بر اصالت عدم حجیت ظن، صرفاً مدعای فقه سنتی را تکرار کرده است که «در ظنونی که پایین‌تر از مرتبه اطمینان عقلایی هستند، اصل بر عدم حجیت است» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۴). اما اینکه چرا چنین است، ناقد هیچ پاسخی نمی‌دهد؛ جز آنکه اصل مدعا را به عنون دلیل ارائه می‌کند! و جالب‌تر آنکه برای اثبات عدم اعتبار ظنون عقلی به برخی روایت‌ها تمسک می‌جوید! (کامکار، ۱۳۹۷، صص ۴۷-۴۸)؛ ولی به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که حجیت ظن حاصل از این روایت‌ها و اخبار آحاد (در همه ابواب فقه)، بر چه اساس و مبنایی است؟ اگر مستند التزام به این ظنون نقلی، دلیلی نقلی است که به دور می‌انجامد و اگر دلیل آن یک استدلال عقلی است که دلیل عقلی، عام و تخصیص‌ناپذیر است و حجیت همه ظنون را ثابت خواهد کرد و اگر آن دلیل عقلی، تنها حجیت ظنون نقلی را ثابت می‌کند، از ناقد می‌خواهیم آن دلیل را ارائه دهد؛ پس اینکه بگوییم «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» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۸)، سودی برای ایشان ندارد؛ زیرا اولاً مدلول اخبار آحاد جز ظن، چیزی تحویل محقق نمی‌دهد و صحت یا ضعف سند آن، دخلی در این مطلب ندارد؛ ثانیاً مستفیض بودن برخی روایت‌ها نیز تنها اطمینان به «صدور» آن را مدلل و موجه و تقویت می‌کند؛ ولی نمی‌تواند دلالت آن را تصحیح یا تقویت نماید. حتی تواتر روایت نیز با میزان دلالت متن آن ملازمه‌ای ندارد. چه بسا روایتی با متن مجمل و مبهم متواتر باشد و یا روایتی با دلالتی روشن، ضعیف باشد؛ پس ادعای ناقد مبنی بر اینکه «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» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۹)، معلول بی توجهی به تفکیک مقام صدور و مقام دلالت احادیث است.

فنایی معتقد است نهی از عمل به ظنون عقلی، مستلزم اموری همچون تعطیل عقل و تجربه و امری خودشکن است. ناقد در مقاله دوم اعتراف کرده است که بدون پاسخ به این مناقشه‌ها، استدلال‌های او در مقاله اول، عقیم است (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۲). حال به بررسی مقاله دوم ناقد می‌پردازیم تا ببینیم آیا مناقشه‌های فنایی پاسخ داده شده است یا خیر.

۲-۴. بررسی خردستیزبودن نهی از عمل به ظنون عقلی

ناقد در مقاله دوم کوشیده است به مناقشه خردستیزبودن نهی شارع از عمل به ظنون عقلی پاسخ دهد و اساساً مقاله دوم را پاسخی به این استدلال فنایی درباره عدم نهی از عمل به ظنون دانسته است (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۳).

ایشان پیش از ورود به نقد مدعای فنایی به یک استدلال مقدماتی پرداخته و آن اینکه (۱) چون سیره خردمندان بر عمل به ظنون عقلی است و (۲) کنارزدن یا نهی از سیره خردمندان همواره امری خردستیز است؛ پس نهی از عمل به ظنون عقلی، خردستیز است (مدعای فنایی). البته ناقد در این بخش، تنها به نقد مقدمه (۲) پرداخته و پاسخ داده است که چون بر اساس اقرار فنایی، عقلانیت امری زمینه‌مند^۱ متفاوت و مشکک است و سطح دسترسی خداوند به اطلاعات بیش از خردمندان است، پس ممکن است فعلی، سیره خردمندان باشد، ولی در نظر خداوند دانای کل، نامعقول قلمداد شود (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۴). سپس به سیره خردمندان در جواز رباخواری مثال زده که با نهی خدا مواجه گردیده است؛ همچنین بر اساس استدلال فنایی بر تعبد خردمندان نیز پذیرش نهی از ظنون عقلی از سوی شارع حکیم و عالم را کاملاً معقول می‌داند؛ حتی اگر دلایل تفصیلی آن را ندانیم (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۵). آنچه گفته شد لبّ پاسخ و دفاع ناقد از جواز

1. contextual

نهی از عمل به ظنون عقلی و نقد مدعای فنایی بود. حال آنکه این پاسخ، خلاف همه استدلال‌هایی است که اصولیان در تثبیت قاعده ملازمه آورده‌اند و انکار حکم عقل از سوی شارع را تخلف در عاقل بودن شارع یا عقلی بودن ادراک عقل دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۲).^۱ افزون بر اینکه این پاسخ چندین اشکال دارد که حتی خود ناقد نیز به آنها ملتزم نخواهد بود. اشکال اول آن است که اگر بتوان از صرف قیاس‌نشدن اطلاعات خداوند با اطلاعات خردمندان به جواز نهی شارع از عمل به ظن عقلی غیر معارض برسیم، عین همین استدلال در اعتقادات هم جاری و ساری است و نتایج ویرانگری خواهد داشت؛ از جمله:

۱. بنیان علم کلام و همه ادله و برهان‌های کلامی بر نبوت، معاد و امامت از اعتبار خواهد افتاد؛ زیرا دیگر نمی‌توان به صرف فهم و ادراک عقل مبنی بر ضرورت معاد و نبوت، به ضرورت آنها حکم داد؛ چون احتمال دارد خداوند به واقعیت‌هایی علم و آگاهی دارد که از عقل ما پنهان است که اگر آگاه بودیم نبوت و معاد را ضروری نمی‌دانستیم؛ پس ممکن است ارسال نبی و تعیین امام، مفاسدی داشته باشد که ما ناآگاهیم؛ از این رو باور به معاد، نبوت و امامت، باوری بی‌برهان خواهد شد!

۲. حتی با پذیرش این استدلال از ناقد، شارع می‌تواند از عمل به قطع نیز نهی کند؛ حال آنکه همه یا مشهور اصولیان چنین چیزی را مردود، بلکه محال می‌دانند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۳؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۰؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۲).

۳. اگر قرار باشد به صرف علم بیشتر خداوند، ادراک عقلی و ظنون عقلی از اعتبار بیفتند، چرا عقل به عنوان حجت الهی و ملاک ثواب و عقاب معرفی گردیده است؟ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰). ممکن است ناقد بگوید تنها قطع و یقین عقلی حجیت دارد و نه ظنون عقلی؛ اما این تحلیل و تفسیر از حجیت عقل، به برهان متکی نیست و صرف ادعاست.

۱. برخی حکم به بدهت قاعده ملازمه داده‌اند و برخی دیگر، حکم عقل را ملازم اراده یا کراهت شارع دانسته‌اند که در غیر این صورت، خلاف حکمت لازم می‌آید (قماش، ۱۳۸۴، صص ۱۳۳-۱۳۴).





دربارهٔ مثال رباخواری نیز به همین اندازه بسنده می‌کنم که ناقد- و همه همفکران ایشان- باید ثابت کنند رباخواری محصول سیرهٔ عقلا و مورد تأیید عقل است؛ ولی با این حال مورد نهی خدا قرار گرفته است و اُنّی لهم ذلک.

اما در پاسخ به تعبد خردمندان نیز به همین مقدار بسنده می‌کنیم که آن تعبدی خردمندانه است که در تعارض با اصول، بدیهیات، فطریات، وجدانیات و ادراکات عقلی نباشد. اگر قرار باشد ذیل عنوان «تعبد خردمندانه» هر سخن منسوب به شارع را پذیرفت و با استناد به آن، ادراک‌های عقلی یا تجربی معارض آن را کنار گذاشت، دیگر مفهوم تعبد خردمندانه، لفظی تهی از معنا می‌شود و قید خردمندانه هیچ بار معنایی نخواهد داشت؛ زیرا اگر قرار باشد «پذیرش چنین معنی بر مبنای اعتمادی که به قانون‌گذار وجود دارد» معقول باشد، «حتی اگر دلایل تفصیلی این منع در دست نباشد» (کامکار، ۱۳۹۸ ص ۵۵)، دیگر چه فرقی می‌کند محتوای امر و نهی شارع چه باشد؟ بر اساس تفسیر ناقد، شارع می‌توانست قتل نفس محترمه یا زنا یا محارم یا تجاوز به عنف را مجاز و ادای امانت و وفای به عهد را ممنوع اعلام کند! چنین تفسیر دهشتناکی از شریعت، برای کدام عقل و فطرت سلیمی قابل پذیرش است و آیا چنین تفسیری به انکار حُسن و قبح نمی‌انجامد که شیعه خود را قائل به آن می‌داند.

۲-۴-۱. بررسی تفکیک میان ظنون عقلی و ظنون نقلی

فناپی معتقد است تبعیض میان ظنون عقلی و نقلی اشکال دارد و مستلزم این است که «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند و این بالوجدان کاذب است» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۶). ناقد این را اصلی‌ترین استدلال فناپی می‌داند (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۵) و تلاش می‌کند آن را نقض کند. او مدعی است این استدلال سه پیش‌فرض دارد: نخست اینکه «برای جعل حجیت یا تشریح قوانین، ملاک قانون باید همواره و در همه افراد و احوال صادق باشد». سپس در نقد آن می‌نویسد: «برای تشریح، کافی است ملاک قانون به صورت نوعی و غالبی برقرار باشد، نه در همه افراد و احوال» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۶). پیش‌فرض دوم طبق ادعای ناقد آن است که «احتمال خطای ظنون در نظر قانون‌پذیر، همان احتمال خطای ظنون در نظر

قانون گذار است» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۷). وی آن گاه با ذکر یک مثال، چنین استنتاج می کند:

فرض کنید احتمال صدقِ باورهایی که از منبع A و B دست آمده اند، از نظر قانون پذیر 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 آمده اند، در ۹۰ درصد موارد با واقعیت منطبق باشند. در چنین فرضی، معقول است که قانون گذار، ظنون ۷۰ درصدی ناشی از A را بی اعتبار، و ظنون ۷۰ درصدی ناشی از B را معتبر اعلام کند؛ بدون اینکه اشکال ترجیح بلامرجح پیش بیاید (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۸).

سپس مثال های دیگری نیز برای تقویت پاسخ خود ارائه می دهد (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۹).

پیش فرض سوم آن است که «از منظر خردمندان، تنها درجه ظنون [برای داوری] مهم است»^۱ (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۶۰). به باور ناقد نقدهای اساسی تر این پیش فرض در مقاله اول آمده است و «قانون گذاران افزون بر درجه ظن، به امور دیگری همچون منشأ ظن، میزان اصابت واقع، پیامدهای عمل به ظن و ترجیح های غیر معرفتی اعتنا می کنند» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۶۰). وی این پرسش را مطرح می کند که آیا در خصوص نهی از عمل به ظنون عقلی، می توان ادعا کرد که جنبه های غیر معرفتی نیز مطرح است؟ ناقد پاسخ نهایی را به مقاله سوم حواله داده است؛ هر چند به دو روایت استناد می کند تا ثابت کند ظنون عقلی در کشف تشریح اسلامی ناتوان است و نهی از عمل به ظن عقلی به دلیل تقویت روحیه تسلیم در برابر خداوند نیز بوده است (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۶۱).

۲-۴-۲. نقد و بررسی پاسخ ناقد

هر سه نقد ناقد به فنایی، مخدوش و ناتمام است؛ زیرا هر چند این سخن که «ملاک قانون در تشریح به صورت نوعی و غالبی است» درست است، چه دلیلی وجود دارد که غالب و اکثر ظنون عقلی، ضعیف تر از ظنون نقلی است؟ اشکال، دقیقاً اینجاست؛ نه آن اصل کلی که فنایی نیز از پذیرش آن ابایی ندارد. ناقد حتی یک دلیل بر ادعای خویش

۱. مطلب داخل کروشه از ناقد است.





و در اثبات «ضعیف بودن غالب ظنون عقلی نسبت به ظنون نقلی» ارائه نکرده است. نقد ناقد به پیش فرض دوم نیز اشکال ضعیفی است؛ زیرا اولاً این ادعا که «از منظر خداوند، ظنون عقلی آدمیان نوعاً پرخطاتر از ظنون نقلی آنهاست» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۸)، نه بدیهی است و نه دلیلی بر اثبات آن وجود دارد. ناقد از کجا به رأی و نظر خدا دست یافته است؟ وقتی اصل و اساس نقد ناقد، فاقد شاهد و برهان است، دیگر نیازی به نقد مثال‌ها و شواهد نقلی او (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۹) نیست.

نقد ایشان به پیش فرض سوم نیز تام نیست؛ زیرا ایشان باز در خطایی روش شناختی به متون نقلی و روایی استناد کرده است (کامکار، ۱۳۹۸، صص ۶۱-۶۲) که عین اشکال پیش گفته در تحلیل پیش فرض دوم به این نوع استدلال هم وارد است. ناقد باید برای ادعای خویش دلیلی پیشینی و عقلی ارائه دهد؛ چون حجیت، مقوله‌ای عقلی است، نه اعتباری و قراردادی که بتوان با روایات (که خودشان ظنی‌اند)، آن را تحلیل کرد و بتوان اعتبار ظنون عقلی را زیر سؤال برد؛ از این رو این گفته ناقد که «صرفاً 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» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۶۱)، اشکالی است که بیش از ظنون عقلی، گریبان خود ناقد و فقه سنتی را می‌گیرد که حجیت قطع را ذاتی (تقوی اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۶۹۱) و نهی ناپذیر از سوی شارع می‌دانند (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷)؛ چون عیناً درباره قطع هم می‌توان گفت بسیاری از قطع‌ها جهل مرکب است که در ذهن پاره‌ای مؤمنان شکل می‌گیرد؛ پس عمل بر اساس آنها حجیت ندارد و مکلف معذور نیست. ناقد چه پاسخی به این اشکال دارد؟

۲-۵. بررسی تعطیلی عقل در صورت عدم حجیت ظنون عقلی

ناقد در ادامه به نقد ادعای دوم فنایی مبنی بر استلزام تعطیلی عقل و لغو آفرینش آن می‌پردازد. فنایی بر این باور است که کنار گذاشتن ظنون عقلی مستلزم تعطیل شدن عقل و نیز نسبت دادن فعل لغو به خداوند حکیم است (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۲). به باور ناقد

استفاده از ظنون عقلی، تنها در مقام افتاء و کشف شریعت، ممنوع شده است، نه در مطلق زندگانی مسلمانان؛ از این رو در حیطة اخلاق و خیرات و عرفیات، اتکاء به هر نوع ظن عقلی مُجاز است (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۳) و

در حیطة خیرات، مسلمان مجاز است که از ظنون عقلی، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، استقرار ناقص و حتی مواردی از ذوق و سلیقه شخصی بهره گیرد ... استفاده از ظنون عقلی در اولی [خیرات و عرفیات] موجب کمال عمل خواهد شد و استفاده از ظنون عقلی در دومی [حیطة شریعت] موجب بدعت خواهد بود^۱ (حکیم، ۱۴۱۸ق، صص ۶۳-۶۴).

این پاسخ‌ها و دفاعیه‌ها نیز به شدت عقیم است و چند اشکال دارد: اولاً ابهام در این پاسخ موج می‌زند. اینکه گفته شده در اخلاق، عرفیات و خیرات استفاده از ظنون عقلی معقول و بایسته است، مراد چیست؟ آیا ظنون عقلی، در فهم و درک «ملاک» فعل اخلاقی حجت است یا در کشف «مصدق» فعل اخلاقی؟ آیا به افعال اخلاقی مستند به ظنون عقلی می‌شود استدلال کرد و آن را برای همه بشریت تجویز کرد؟ آیا با ظنون عقلی می‌توان ملاک فعل اخلاقی را کشف کرد و نسخه اخلاق جهانی نگاشت؟ ناقد این ابهام‌ها را بی‌پاسخ رها کرده است؛ ثانیاً ناقد از سویی مدعی است تشریح و جعل (اعتبار) در حوزه عرفیات، خیرات و امور اخلاقی وجود ندارد و از سوی دیگر در چندین سطر بعدی می‌نویسد: «ارشادهای قرآنی در حیطة خیرات، تعبّدی (مبتنی بر جعل و اعتبار) نیست؛ هر چند می‌تواند الزام‌آور باشد و سعادت یا هلاکت آدمی را در پی آورد» (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۳). پرسش این است که این الزام‌های قرآنی که ناقد در حیطة خیرات و عرفیات از آن سخن گفته است، چه نسبتی با جعل و اعتبار دارد؟ آیا می‌توان موضوعی را خارج از حوزه جعل و اعتبار دانست که قرآن به آن الزام کرده باشد؟ در این صورت منشأ این الزام از کجاست؟ اگر گفته شود الزام آن از عقل است و قرآن نیز ارشاد به حکم عقل داشته است، می‌پرسیم آیا احکام ظنی عقل در حوزه خیرات، اخلاق و عرفیات هم موجب هلاکت و سعادت انسان خواهد شد؟

۱. مطالب داخل کروشه از نگارنده است.





۲-۶. بررسی خودشکن بودن نهی از عمل به ظنون عقلی

ناقد در ادامه مقاله، در نقد خودشکن بودن نهی از ظنون عقلی مدعی است که با یک پاسخ ساده، جواب این اشکال فنایی را داده است و آن اینکه دلایل توجیه گر نهی از عمل به ظنون عقلی برای ما اطمینان آفرین است؛ بلکه قطع عرفی به مفاد آنها پیدا می شود (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۶). این پاسخ ساده چیزی جز یک ادعای بی دلیل و پناه بردن به فهم فقیهان سنتی برای رد ادعای فنایی نیست. نه ادعای اطمینان آور بودن ادله بی اعتباری ظنون عقلی برای ناقد سودمند است و نه اتفاق نظر فقه سنتی درباره مفاد این ادله (که همه آنها روایت های ظنی الدلالة هستند)، با صحت فهم آنها ملازمه دارد. چه بسیار فهم های مشهور و مورد قبول قاطبه فقیهان سنتی که با تیزی و موشکافی دیگران از بام عقلانیت سقوط کرده اند.^۱

ناقد می کوشد اشکال خودشکن بودن را به استدلال فنایی هم وارد بداند با این توضیح که دلایل فنایی برای حجیت ظنون عقلی، خود از سنخ ظنون عقلی است؛ پس اشکال دور متوجه خود فنایی نیز می شود (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۹)؛ غافل از آنکه مدعای فنایی، «ذاتی بودن حجیت ظنون عقلی» است و تمام ادله اقامه شده برای این مدعا تنبیهی است. عقیده ای که اثباتش بر پذیرش آن وابسته باشد، از بدیهیات شمرده می شود. فنایی تصریح کرده است که «خدا نمی تواند ظنی را امضا کند و ظن قوی تر از آن را امضا نکند...؛ همچنین خدا نمی تواند ظنی را امضا کند و ظن مساوی با آن را امضا نکند» (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۷۷). این سخن آیا چیزی غیر از ذاتی بودن حجیت ظنون است؟ اگر قرار باشد استدلال فنایی برای حجیت ظنون عقلی خودشکن باشد، این اشکال به فقه سنتی هم وارد است؛ زیرا آنان نیز برای حجیت قطع، اقامه دلیل می کنند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۲) و باید پرسید اگر این ادله، ظنی است که به یقین قادر به اثبات حجیت قطع نیستند و اگر قطعی اند که مصادره بر مطلوب کرده اند!

۱. از همه جالب تر مخالفت های شیخ طوسی با فتاوی ای است که خودش بر آنها ادعای اجماع کرده؛ ولی با این حال خود خلاف آنها فتوا داده است (نک: هاشمی شاهرودی، موسوعة الشهد الثانی، الجزء الرابع، رساله «مخالفة الشیخ الطوسی لاجماع نفسه»، ۱۴۳۴ق).

۳. ظنون عقلی و دشواری‌های اجتهاد سنتی

در پایان مقاله، ناقد به نقد دشواری‌های اجتهاد متداول در کلام فنایی پرداخته و با اشاره به ادعای فنایی در ناکارآمدی فقه سنتی، در پاسخ به برخی مسائل فقهی مدعی شده است چنین نیست که پاسخگویی به همه مسائل دشوار در دوره غیبت امام عصر، شرط لازم برای اعتبار سرمشق‌های فکری فقه باشد و برخی مسائل هست که تنها با ظهور آن حضرت حل می‌شوند! (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۷۱). این اقرار دقیقاً در تقابل با کارآمدی فقه سنتی در پاسخ به همه معضلات و نیازهای بشر امروز است. ادعایی که تقریباً در همه محافل فقه سنتی شنیده می‌شود و عنوان فقه پاسخگو، کلیدواژه بسیاری از قائلان به فقه سنتی است. اگر چنین تحلیلی را بپذیریم، باید از ادعای پاسخگویی فقه کوتاه بیایم و با احتیاط بیشتری پیش برویم.

نتیجه‌گیری

اصولاً از آنجا که حجیت، مقوله‌ای معرفت‌شناختی^۱ است، از سنخ مقولات عقلی است، نه شرعی؛ از این رو پی‌جویی از دلیل حجیت یا عدم حجیت از ادله نقلی، به لحاظ روشی کاملاً خطاست. تبیین چستی حجیت و تعیین حدود و ثغور آن اساساً به دست عقل است و استناد به مقولات شرعی از سوی مخالفان (به دلیل تأخر رتبی دین از عقل)، یک خطای روش‌شناختی فاحش است. ناقد در دو مقاله مبسوط به نقد ادعای فنایی درباره «اثبات حجیت ظنون عقلی» پرداخته بود که با ارائه ضعف‌ها و ایرادهای پاسخ‌های ایشان، مصون‌بودن مدعای فنایی در «اصالت حجیت همه ظنون عقلی» به اثبات رسید و روشن گردید که ناقد در دفاع از مدعای فقه سنتی مبنی بر اصل عدم حجیت ظنون عقلی ناکام مانده است.



۸۳

نظر

حجیت ظنون عقلی»
درنگی در اصالت حجیت ظنون عقلی؛ نقدی بر مقاله «بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره

1. Epistemologic.

فهرست منابع

۱. تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۱۸ق). تنقیح الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲. حکیم، محمدتقی. (۱۴۱۸ق). الاصول العامة في الفقه المقارن. قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
۳. خراسانی، محمد کاظم. (۱۳۸۸). کفایة الأصول (محقق: مسلم قلی پور الجیلانی). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴. خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. طباطبایی حکیم، محمد سعید. (۱۴۱۴ق). المحکم فی اصول الفقه. قم: مؤسسه المنار.
۶. طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۳۶ق). رساله فی القطع و الظن. مشهد: نشر علامه طباطبایی.
۷. عراقی، آقازیاء. (۱۴۲۰ق). مقالات الأصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۸. فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). اخلاق دین شناسی. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
۹. قماش، سعید. (۱۳۸۴). جایگاه عقل در استنباط احکام. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. کامکار، حسین. (۱۳۹۷). بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۱). نقد و نظر، ۲۳(۹۲)، صص ۲۸-۵۴.
۱۱. کامکار، حسین. (۱۳۹۸). بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۲). نقد و نظر، ۲۴(۹۶)، صص ۵۱-۷۵.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق: علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۳). اصول الفقه. قم: دار الفکر.
۱۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول. قم: نشر مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۱۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۳۴ق). موسوعة الشهيد الثاني، الجزء الرابع، رساله «مخالفة الشيخ الطوسي لإجماعات نفسه». قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



References

1. al-Kulayni. (1407 AH). al-Kafi (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic]
2. Fanaei, A. (1389 AP). *Ethics of theology*. Tehran: Negah-e Mo'aser. [In Persian]
3. Hakim, M. T. (1418 AH). *General principles in comparative jurisprudence*. Qom: Ahl al-Bayt (AS) World Assembly. [In Arabic]
4. Hashemi Shahroudi, S. M. (1417 AH). *Research in the science of Fiqh*. Qom: Publication of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Arabic]
5. Hashemi Shahroudi, S. M. (1434 AH). *Mawsuat of Shahid Thani*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Arabic]
6. Iraqi, A. (1420 AH). *Maqamat al-Usul*. Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
7. Kamkar, H. (1397 AP). A Critical Study of Fanaei's View on the Legitimacy of Rational Suspicion (1). *Naqd va Nazar*, 23(92), pp. 28-54.
8. Kamkar, H. (1398 AP). Critical study of Fanai's view on the legitimacy of rational suspicion (2). *Naqd va Nazar*, 24(96), pp. 51-75. [In Persian]
9. Khomeini, M. (1418 AH). *Tahrirat fi al-usul*. Qom: Imam Khomeini Publishing House. [In Arabic]
10. Khorasani, M. K. (1388 AP). *Kifayat al-usul* (M. Qoliypour al-Jilani). Qom: Qom Seminary Management Center. [In Arabic]
11. Muzaffar, M. R. (1383). *Usul al-Fiqh*. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]
12. Qomashi, S. (1384 AP). *The position of reason in inferring rulings*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
13. Tabatabaei Hakim, M. S. (1414 AH). *al-Muhkam fi Usul al-Fiqh*. Qom: al-Manar Foundation. [In Arabic]
14. Taqawi Eshtehardi, H. (1418 AH). *Tanqih al-usul*. Tehran: Imam Khomeini Publishing House. [In Arabic]
15. Tehrani, S. M. H. (1436 AH). *Risalah fi al-Qat' wa al-Zan*. Mashhad: Allameh Tabatabaei Publishing. [In Arabic]

