

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۹۰،
پاییز ۱۳۹۱، ص ۶۳-۳۷

باز پژوهشی در حجیت ظن مطلق*

علی بابایی آریا^۱

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ar_babaei.arya@yahoo.com

عبدالکریم عبد اللهی نژاد

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: abdolahinejhad@um.ac.ir

چکیده

مسأله‌ی حجیت و عدم حجیت ظن مطلق، اگرچه بارها مورد بررسی و پژوهش بزرگان قرار گرفته است، ولی هنوز به بررسی و پژوهش بیشتر نیازمند است؛ زیرا بررسی‌ها و پژوهش‌های انجام شده، نوعاً بر پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که از بررسی و پژوهش بی‌نیاز و مسلم انگاشته شده‌اند، در حالی که فی‌الواقع، اموری مسلم نیستند و به بررسی و پژوهش نیاز دارند.

اصل عدم حجیت ظن و انحصار حجیت ذاتی به قطع، یکی از این پیش‌فرض‌ها است که نگارنده به خود جرأت بازنگری در آن را داده است. وی پس از باز تعریف مفاهیمی بنیادین چون «حجیت» و «علم» و حل محذورات قول به اعتبار ظن مطلق، این امکان را یافته است که به حجیت ذاتی ظن، باور یابد و ضمن بررسی ادله‌ی منکرین، از این حقیقت پرده بردارد که آیات، روایات و اقتضائات عقلی، بر خلاف آنچه پنداشته می‌شود، نافی حجیت ظن عقلایی نیست و ظن عقلایی، بالطبع حجت است.

به این ترتیب، نگارنده، از میان عدم حجیت ظن مطلق و حجیت آن به دلیل انسداد، راه سومی را می‌گشاید و اذعان می‌دارد که در صورت ناتمامی این راه، باید به عدم حجیت ظن مطلق کردن نهاد؛ چرا که دلیل انسداد ناتمام است. با این همه، باید گفت: هدف غایی نگارنده از نگارش این مقاله، نه لزوماً اثبات حجیت ظن مطلق، بلکه گشودن باب پژوهش‌های عمیق‌تر در این باره است.

واژه‌های کلیدی: حجیت، ظن، ظن مطلق، حجت ظن مطلق، حجیت ذاتی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۱۱/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۰۷/۱۹.

^۱. نویسنده مسئول.

مقدمه

پژوهش درباره‌ی حجّیت ظنّ مطلق، مقتضی تقدیم چند امر است:

یکم؛ مراد از حجّیت

حجّیت، اسم مصدر برای حجّت است و حجّت در لغت، از ماده‌ی حجج (جوهری، ۱/ ۳۰۳) و به معنای چیزی است که موجب ظفر در خصومت باشد (فراهیدی، ۳/ ۱۰). ابن اثیر در النهایة حجّت را معادل دلیل دانسته است (ابن اثیر، ۱/ ۳۲۹) ظاهر آن است که اصولیان نیز آن را در همین معنا به کار برده‌اند، ولی ابو هلال در الفروق اللغویة، تفاوت‌هایی را میان آن دو ذکر کرده است (ابوهلال، ۲۳۳) و از برخی کلمات اصولیان نیز برمی‌آید که میان آن دو فرق نهاده‌اند؛ چرا که دلیل را مفید علم و حجّت را مفید ظنّ خاص دانسته‌اند (ابن غازی، ۱۲۱، ۱۲۲)؛ چنان‌که مرحوم مظفر گفته است: حجّت هر چیزی است که متعلّق خود را اثبات کند و به حدّ قطع نرسد؛ و نیز گفته است: حجّت هر چیزی است که از چیز دیگر، کاشف و حاکی باشد به نحوی که آن را اثبات کند (مظفر، اصول الفقه، ۱۴/۳).

چنان‌که پیدا است، از این کلام و کلمات مانند آن بر می‌آید که اصولیان، معنای حجّیت را کاشفیت از واقع، به شرط مثبت بودن دانسته‌اند و اگر حجّیت چیزی را نپذیرفته‌اند، به این جهت بوده است که یا آن را مانند شك، کاشف از واقع ندانسته‌اند و یا مانند ظنّ مطلق، کاشف از واقع، لکن غیر مثبت دانسته‌اند.

با این حال حق آن است که معنای حجّیت، کاشفیت از واقع است و قید «مثبت بودن» برای آن، معنای محصلی ندارد؛ چرا که کشف واقع، عین اثبات آن است و سلب مثبتیت از کاشف ممکن نیست. به عبارت دیگر، بنا بر مذهب حق، کشف واقع، طریقت دارد؛ نه موضوعیت، و به هر نحو که حاصل شود، حجّت است و نمی‌تواند حجّت نباشد؛ چرا که واقع از آن حیث که واقع است، نه از آن حیث که مؤدای طریق خاصی است، ملزم است و ملزمیت از آن، قابل انفکاک نیست. از این رو، معقول نیست که چیزی کاشف از واقع باشد ولی حجّت نباشد.

از این‌جا دانسته می‌شود که حجّیت از مقولات عقلی غیر قابل تخصیص است و از اعتبارات شرعی نیست و می‌توان گفت: حجّیت از مسائل اصولی و مقدّمی است که از طریق عقل دانسته می‌شود و اثبات آن از طریق شرع، مستلزم دور یا تسلسل است.

از این رو، وجه سخن آخوند خراسانی در نهایة النهایة روشن می‌شود که گفته است: و

بالجملة، لا بدّ أن تكون الحجية صادرة من باب العقل و لا محيص عن أن يكون مناخ رحال التكليف ببابه، فصَحَّ أن يقال: ليست الحججة إلا القطع أو الظنّ على الحكومة (آخوند خراسانی، ۴۹/۲). بر این مبنا، می‌توان گفت: تخصیص حجّیت نیز مانند نفی آن، نمی‌تواند با شرع صورت پذیرد؛ چرا که حجّیت به معنای کاشفیت از واقع، مقوله‌ای حقیقی است و تخصیص آن با مقولات اعتباری ممکن نیست. حاصل آنکه هر چیزی که به نفس خود، کاشف از واقع باشد، حجّت است و هر چیزی که به نفس خود، کاشف از واقع نباشد، حجّت نیست و جعل یا رفع حجّیت محال است.

آری، ظاهر، آن است که مراد اصولیان از مثبتیت، معذّرت در صورت مخالفت با واقع است، اما حق آن است که در این صورت نیز، قید مذکور، زائد است؛ چرا که اگر مراد از معذّرت، معذرت عقلی است، چنین معذّرتی لازم کاشفیت است؛ چرا که عقل، عمل بر طبق کاشف را مادامی که مخالفت آن با واقع کشف نشده است، عمل بر طبق واقع می‌داند و عمل بر طبق واقع ذاتاً خوب است و تحت هیچ عنوانی نمی‌تواند بد باشد. از این رو، عقلاً کسی که بر طبق کاشف عمل کرده است، مطلقاً شایسته‌ی سرزنش نمی‌دانند، بلکه کسی را سرزنش می‌کنند که واقع را به نحوی از انحاء کشف، و بر خلاف آن عمل کرده است.

اما اگر مراد از معذّرت، معذرت شرعی است، چنین معذّرتی برای کاشف، بنا بر قاعده‌ی ملازمه وجود دارد، بلکه چه بسا نمی‌تواند وجود نداشته باشد؛ چرا که سلب معذّرت از کاشف، عقلاً قبیح است، بلکه مانند سلب حجّیت از قطع، ممکن نیست.

دوم؛ مراد از ظنّ

جوهری، ظن را بی‌نیاز از تعریف، و در بسیاری از موارد، معادل علم، دانسته است (جوهری، ۲۱۶۰/۶)، ولی کسانی که آن را تعریف کرده‌اند، آن را نام چیزی دانسته‌اند که از اماره حاصل می‌شود و هرگاه قوّت یابد به علم می‌رساند و هرگاه بسیار ضعیف شود از حدّ وهم فراتر نمی‌رود (راغب اصفهانی، ۳۱۷)؛ به عبارت دیگر، ظن رجحان یکی از دو طرف احتمال است؛ بر خلاف شك که عدم رجحان یکی از آن دو است (ابوهلال، ۳۰۳) و این همان معنای اصطلاحی ظن در علوم عقلی است (ملا صدرا ۵۱۸/۴). از این رو، ظن را در کنار یقین، یکی از دو قسم تصدیق دانسته‌اند (مظفر، المنطق، ۱۶) بر خلاف شك که از اقسام تصدیق نیست. این حاصل کلمات کسانی است که ظن را تعریف کرده‌اند؛ اما حق آن است که تعریف ظن جز با تعریف علم ممکن نیست.

علم را در لغت، مصدر (ابن سکیت، ۲۶۸) و نقیض جهل (فراهیدی، ۱۵۲/۲) و به معنای شناخت دانسته‌اند (جوهری، ۱۹۹/۵). بنابراین، علم هر گونه شناختی است که برای انسان در برابر جهل حاصل می‌شود؛ خواه کم باشد و خواه زیاد؛ خواه خلاف آن محتمل باشد و خواه محتمل نباشد. از این رو، گاهی به ظن نیز علم گفته می‌شود (جوهری، ۶/۲۱۶۰). با این وصف، می‌توان گفت که علم، از قبیل اسماء اجناس است که به نحو عام برای موضوع‌له عام وضع شده است و در همه‌ی مراتب خود شایع است.

از این رو، عرف نیز علم را اعمّ از قطع و ظن می‌داند؛ چنان‌که گفته‌اند: العرب تذهب بالظنّ مذهب الیقین (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱/۵۲) و شرع نیز - چنان‌که خواهد آمد - تابع عرف است و در بسیاری از موارد، ظن را علم نامیده است و اصل آن است که این تسمیه حقیقی است. همچنان‌که در معقول و منطوق نیز علم را حضور صورت شیء نزد عقل دانسته‌اند (مظفر، المنطوق، ۱۳) که منحصر به قطع نیست، بلکه در وهم نیز وجود دارد؛ چرا که در وهم نیز صورت شیء نزد عقل به نحو ضعیفی حاضر می‌شود، جز آنکه عقل عدم آن را راجح می‌داند. از این رو، علم را به چهار مرتبه‌ی حسّی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم کرده‌اند (همان، ۱۱).

بنابراین، حق آن است که علم، مقسم قطع، ظن، شک و وهم است و قسیم آن‌ها نیست؛ به عبارت دیگر، قطع، ظن، شک و وهم، مراتب علمند؛ همچنان‌که هر یک به نوبه‌ی خود مراتبی دارند؛ مگر شک که مشکک نیست. می‌توان گفت: علم مانند نور است که حقیقتی واحد و دارای درجاتی گوناگون است و گاهی شدت و گاهی ضعف می‌پذیرد. پس هرگاه ضعیف باشد وهم؛ و هرگاه متوسط در قوت و ضعف باشد، شک؛ و هرگاه قوی باشد، ظن؛ و هرگاه در نهایت قوت باشد، قطع است و در هر مرتبه نورانیت دارد و به قدر نورانیت خود، کاشف از واقع است. چه بسا این مراد از نبوی مشهور است که می‌فرماید: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» و روایتی که در مصادر عامّه است: «إنّما العلم، نور یجعل الله فی القلب» (ابن اُبی حاتم، ۳۱۸۱/۱۰).

به هر حال مبنای ما آن است که علم، به اقتضای لغت، عرف، شرع و عقل، مطلق انکشاف است و چنان‌که گفتیم حجّیت نیز عین کاشفیت یا لازم عقلی آن است و بر این مبنا، می‌توان گفت: علم ذاتاً حجّت است و این صریح و یا ظاهر عبارت برخی از اصولیان (حائری، ۴۲۹، غروی اصفهانی، ۸۱۰)؛ جز آنکه به نظر می‌رسد مراد آن‌ها از علم، خصوص قطع است نه

مطلق علم؛ و ظاهر آن است که علم را در معنای قطع به کار برده‌اند (مظفر، أصول الفقه، ۳/ ۲۲). همچنان‌که برخی از آن‌ها به این معنا تصریح کرده‌اند (صدر، ۱۰۶). برخی نیز غالباً از تعبیر به علم پرهیز کرده‌اند و از حجیت قطع سخن گفته‌اند (أنصاری، فرائد الأصول، ۱/ ۲۹). در این صورت، باید تعبیر آن‌ها را از علم، تعبیری مجازی، یا اصطلاحی مختصّ به آن‌ها دانست که در مقابل معنای لغوی، عرفی، شرعی و عقلی منعقد شده است و یا باید علم را بالمعنی الأعم و بالمعنی الأخص تقسیم کرد و مراد آن‌ها را از آن، دومی انگاشت و در هر حال مسلّم آن است که مراد آن‌ها از علم، خصوص قطع است؛ نه مطلق علم. آری، از ظاهر کلمات برخی از ایشان بر می‌آید که مرادشان از علم، مطلق انکشاف است و حجیت آن را فطری ضروری می‌دانند (حائری، ۳۴۶) از این رو، تصریح کرده‌اند که ظن، بنا بر حجیتش به ذات خود، مانند علم است (همان، ۴۲۹)، ولی بعید به نظر می‌رسد که اینان به ظاهر کلام خود یا لازم آن ملتزم بوده باشند.

سوم؛ مراد از مطلق

ظنّ مطلق در برابر ظنّ مقید یا خاص، به معنای طبیعت ظن است؛ قطع نظر از اینکه با سبب خاصی حاصل شده باشد، یا با مطلق سبب. مراد اصولیان از سبب خاص، دلیلی ظنی است که دلیلی قطعی بر حجیت آن نزد شارع رسیده است.

تحریر محلّ نزاع

ظاهر آن است که میان اصولیان خلافی نیست در اینکه اصل اولی در ظن، مطلقاً عدم حجیت است و خروج هر ظنی از تحت این اصل، نیازمند دلیل قطعی است؛ چنان‌که محقق بهبهانی در حاشیه‌ی خود بر مجمع الفائدة و البرهان به این اجماع اشاره کرده است (وحید بهبهانی، ۴۵۹) و فاضل نراقی به آن تصریح نموده و گفته است: «لا خلاف بین علماء الفرقة المحققة فی أنّ الأصل الابتدائی عدم حجیة الظنّ مطلقاً و لا يجوز التمسك بظنّ ما لم یکن برهان قطعی و دلیل علمی علی حجیته» (نراقی، ۳۵۶).

هر چند از ظاهر این کلام بر می‌آید که مراد از اصل عدم، دلیل عقل است؛ ولی پوشیده نیست که دلالت عقل بر اصالت عدم، از باب استصحاب است و در موردی جریان می‌یابد که مسبوق به عدم باشد؛ بر خلاف دلالت عقل بر عدم، که لزوماً از باب استصحاب نیست و می‌تواند حکمی مستقل باشد. در حالی که حجیت ظن، اگر مقتضای طبیعت آن و از قبیل

حجیت قطع باشد، مسبوق به عدم نیست و اصل، ثبوت آن است؛ مگر بنا بر قول به استصحاب عدم ازلی که قولی بر خلاف تحقیق است.

آری، در صورتی که حجیت ظن، عقلی نباشد و به اعتبار شرع پیدا شده باشد، اصل، عدم آن است؛ بل انصاف آن است که مراد اصولیان از اصل عدم حجیت ظن، می‌تواند قاعده‌ی ارتكازی مستفاد از ادله‌ی شرعی باشد و نه استصحاب عقلی عدمی؛ جز آنکه برخی از آنان، اصل عدم حجیت ظن را ذاتی شمرده‌اند. از ظاهر کلام صاحب هدایه بر می‌آید که حجیت ذاتی ظن نیز، قائلانی داشته است (إصفهانی، ۳/ ۳۲۵) و روشن است که ذاتی و غیرذاتی از مقولات عقلی است و نه شرعی و با این وصف، نمی‌تواند مستفاد از ادله‌ی شرعی باشد.

از این‌جا دانسته می‌شود که اصل عدم حجیت ظن، می‌تواند در محلّ نزاع داخل باشد، بلکه از برخی عبارات فاضل نراقی بر می‌آید که نزاع در آن واقع شده است؛ چرا که وی از برخی علمای معاصر خود نقل کرده است که گفته‌اند: اصل در زمان غیبت، حجیت مطلق ظن است (نراقی، ۳۵۵). هر چند از تخصیص اصل به زمان غیبت بر می‌آید که مراد آن‌ها از آن، اصل ثانوی بوده است؛ چرا که اگر عدم حجیت ظن پیش از غیبت را بپذیریم، تردیدی نیست که اصل اولی در زمان غیبت، عدم حجیت است.

به هر حال آنچه جا برای نزاع در مسأله باقی می‌گذارد، این است که ظن، از آن حیث که ترجیح ثبوت چیزی در واقع است، بهره‌ای از کاشفیت ذاتی دارد و به قدر کاشفیت خود، محرک به سوی واقع است و به همین جهت، شایسته نیست عدم حجیت آن، بی‌نیاز از دلیل دانسته شود.

شاید به همین دلیل است که بسیاری از اصولیان، هنگام سخن گفتن درباره‌ی عدم حجیت ظن، ادله‌ای از کتاب و سنت ذکر کرده‌اند و ظاهر کلامشان آن است که به این ادله استناد داشته‌اند، تا حدّی که دور نیست، اجماع آن‌ها بر اصل مذکور، مستند به این ادله باشد؛ در حالی که روشن است اگر اصل، عدم حجیت ظن باشد، استدلال برای آن وجهی ندارد؛ مگر آنکه مراد آن‌ها از اصل، قاعده‌ی مستفاد از ادله‌ی شرعی باشد که در این صورت، استنادشان به کتاب و سنت وجیه، ولی بی‌فائده خواهد بود؛ چرا که اصل با این معنا، دلیلی مستقل در عرض کتاب و سنت نیست، بلکه حکمی اجتهادی و استنباطی است که مانند هر حکم اجتهادی و استنباطی دیگر، قابل نقد و بررسی است.

همچنین، میان اصولیان خلافتی نیست در اینکه باب علم قطعی برای کسانی که در زمان

ائمه (ع) می‌زیستند، مفتوح بود و از این رو، ظن برای آنان حجیت نداشت. گواه این مطلب، آن است که هر کس قائل به حجیت ظن شده است، به انسداد باب علم برای اهل غیبت استناد کرده است و افتتاح باب علم را برای اهل حضور، مسلم دانسته است؛ در حالی که اگر اصل، حجیت ظن باشد، اختصاصی به زمان غیبت ندارد و شامل عصر حضور هم می‌شود؛ مگر آنکه منظور، عدم حجیت ظن در صورت امکان تحصیل قطع باشد که مورد تردید، بلکه منع است؛ چرا که ظن اگر حجیت باشد، تا زمان حصول قطع حجّت است و با حصول قطع، ظنی باقی نمی‌ماند تا حجّت باشد، نه اینکه باقی می‌ماند و حجّت نیست.

وانگهی، اگر مراد آن‌ها از علم، یقین به حکم و عدم احتمال خلاف باشد، باب آن برای اهل حضور هم مطلقاً مفتوح نبوده است؛ چرا که معلوم است دلالت کلام معصوم (ع) بر حکم، از باب ظهور و ظنی است و هرگاه از باب نص باشد نیز، احتمال صدور آن از باب تقیه وجود دارد؛ به عبارت دیگر، قطعی نبودن احکام، صرفاً از جهت قطعی نبودن صدور اخبار نیست تا اختصاص به اهل غیبت داشته باشد، بلکه از جهات دیگری چون دلالت و جهت صدور اخبار نیز هست و این جهات، میان اهل غیبت و حضور مشترک است.

آری، در صورتی که خبری از نوع نص و محفوف به قرائن قطعی دال بر عدم تقیه باشد، باب قطع در خصوص آن برای مشافه مفتوح، و برای غیر مشافه مسدود است؛ ولی پوشیده نیست که چنین موردی اگر باشد، بسیار اندک است.

افزون بر آنکه غیر مشافه، اعم از اهل غیبت و حضور است و شامل کسانی از اهل حضور نیز می‌شود که مخاطب نص محفوف به قرائن قطعی نبوده‌اند؛ چرا که صدور خبر برای آن‌ها مانند صدور آن برای اهل غیبت، قطعی نبوده است.

افزون بر آنکه امکان عملی دسترسی بسیاری از آن‌ها به معصوم (ع) معلوم نیست، بلکه معلوم خلاف آن است؛ چرا که به طور حتم بسیاری از آن‌ها به دلیل بُعد مسافت و خوف از ظلمه و مانند آن، استطاعت دسترسی به معصوم (ع) را نداشته‌اند و احیاناً هیچ‌گاه نیز به حضور وی نرسیده‌اند؛ بلکه از ظاهر آیهی نفر بر می‌آید که رسیدن به محضر معصوم (ع)، بر همه‌ی آن‌ها واجب نبوده است و با این وصف، وجهی ندارد که وظیفه‌ی آن‌ها با وظیفه‌ی اهل غیبت، متفاوت باشد.

از این‌جا دانسته می‌شود که اصل دلیل انسداد، محلی از اعتبار ندارد؛ چرا که بنا بر آنچه گفتیم، باب قطع در عصر حضور مفتوح نبود تا در عصر غیبت منسد شده باشد و معلوم است

که انسداد و انفتاح این باب، از باب عدم و ملکه است. آری، در صورتی که باب علم قطعی را در عصر نبوی با توجه به انتفای خوف و تقیه و اجتماع مسلمانان در مدینه و محضر پیامبر (ص) مفتوح بدانیم، می‌توانیم بگوییم که باب آن، پس از آن حضرت منسد شد می‌توان گفت: باب علم قطعی، در سقیفه منسد شد، هنگامی که باب خانه‌ی علی را بستند. این از فوائد کلام رسول خدا (ع) است که فرمود: «أنا مدینه العلم و علی بابها فمن أراد المدینه فلیأت الباب» (حاکم نیشابوری، ۱۲۶/۳)؛ چه آنکه از آن زمان، خوف و تقیه و انتشار در بلاد آغاز شد و میان مردم و اهل بیت (ع) جدایی افتاد. به هر حال، مسلم آن است که حکم ظن برای اهل غیبت و حضور یکسان است؛ به این معنا که اگر ظن حجّت باشد برای هر دو حجّت است و اگر حجّت نباشد برای هیچ يك حجّت نیست و تفصیل میان آن دو - که عموماً مرتکب شده‌اند - وجهی ندارد.

امکان حجّیت ظنّ مطلق

از این قبه نقل شده است که تعبّد به ظن مطلقاً غیر ممکن است (ابن زین الدین، ۱۸۹) ولی سایر اصولیان عموماً امکان آن را پذیرفته‌اند و محلّ نزاع را وقوع آن دانسته‌اند. ظاهر آن است که در امکان تعبّد به ظن، چه به معنای امکان عقلایی (انصاری، فرائد الأصول، ۱/ ۱۰۶) و چه به معنای امکان احتمالی (خمینی، ۱۳۰/۲)، تردیدی نیست؛ چرا که عبادت مولی تابع امر او است و امر او از امور اعتباری است که می‌تواند بر قطع معلق باشد و می‌تواند بر ظن معلق باشد؛ بلکه در اموری که تحصیل قطع متعذّر است و نمی‌تواند بر قطع معلق باشد، گریزی از تعلیق بر ظن نیست. لذا، از برخی نقل شده است که ایجاب تعبّد به ظن، بر خداوند واجب و ترک آن بر او قبیح است (انصاری، فرائد الأصول، ۱/ ۱۲۳).

تردید در وقوع تعبّد ظن نیز - که از سید مرتضی، ابن زهره، ابن براج و ابن ادریس نقل شده است (ابن زین الدین، ۱۸۹) - روا نیست؛ مگر بنا بر مبنای اخباریانی که مطلق اخبار را مفید قطع می‌دانند (استرآبادی، ۱۴۵؛ بحرانی، ۱۴/۱)؛ چرا که بنا بر این مبنا، عملاً نیازی به حجّیت ظن نیست و حجّیت اخبار به دلیل حجّیت قطع است، ولی ظاهر آن است که منکران وقوع تعبّد به ظن، این مبنا را نپذیرفته‌اند؛ سید مرتضی در الذریعه فصلی را به این موضوع اختصاص داده است که خبر واحد مفید قطع نیست (سید مرتضی، ۵۱۷/۲).

با این حال، حق آن است که اگر حجّیت ظن مقتضای ذات آن و از قبیل حجّیت قطع باشد،

تعبد به آن ممکن نیست؛ چرا که در این صورت، حجیت آن با جعل شارع نیست تا تعبد به آن ممکن باشد. از اینجا، خطای سخن برخی همچون ابن سريج روشن می‌شود که تعبد به ظن را عقلاً واجب دانسته‌اند (طوسی، عدّة الأصول، ۲۸۹/۱) چرا که اگر حجیت ظن، عقلی باشد، عمل بر طبق آن تعبد نیست و امر شرعی به آن - که مستمسک مشهور برای حجیت ظنّ خاص است - ارشادی است.

به هر حال، تردیدی نیست که اگر حجیت، به معنای کاشفیت قطعی از واقع باشد، حجیت ظن ممکن نیست؛ چرا که چنین کاشفیتی، با ماهیت ظن، در تضاد است؛ اما اگر حجیت، به معنای کاشفیت قطعی از تکلیف ولو در ظاهر باشد، به نحوی که عمل بر طبق آن در صورت مخالفت با واقع، عذرآور باشد، حجیت ظن ممکن است؛ روشن است که تکلیف ظاهری نیز در عنوان خود، واقعیت دارد.

حق آن است که حجیت، مطلق کاشفیت از واقع است و از این رو، علم، مطلقاً حجّت است؛ زیرا کاشفیت که ذاتی علم و مقتضای طبیعت آن است، در همه‌ی مراتب آن وجود دارد و روشن است که محرکیت از کاشفیت منفک نیست؛ به عبارت دیگر، آنچه ذاتاً حجّت است، علم بالمعنی الأعم است که در ظن و حتی وهم نیز وجود دارد؛ چرا که گفتیم: ظن، شك و وهم، اقسام علمند نه قسیم‌های آن. قسیم آن‌ها قطع است که خود از اقسام علم است و از آنجا که علم ذاتاً حجّت است، هر يك از اقسام آن به قدر کمال خود، حجیت دارند و محرک به سوی معلومند. با این تفاوت که در وهم، ظنّ به خلاف وجود دارد و چون کاشفیت ظن، از وهم بیشتر است، تحریک بیشتری به سوی خلاف موهوم حاصل می‌شود و تحریک وهم را بی‌اثر می‌سازد؛ لذا عدم محرکیت وهم، به سبب محرکیت ظن است که برای تحریک نفس کافی است؛ تا جایی که روایت شده است: «[الإنسان] تغلبه نفسه علی ما یظنّ و لا یغلبها علی ما یتیقن» (ابن شعبه، ۱۵۷).

اما در شك، از آنجا که ظنّی وجود ندارد، حرکتی نیست و در ظن، چون ظنّی به خلاف آن نیست تا آن را از محرکیت بیندازد، مانعی برای حرکت وجود ندارد و روشن است که وهم نمی‌تواند مانع محرکیت ظن باشد؛ چرا که وهم، ضعیف‌تر از ظن است و ممکن نیست بتواند راه آن را سد کند.

از این رو، خطای کسانی روشن می‌شود که وهم را مانع از حجیت ظن پنداشته‌اند؛ چرا که وهم، همان طور که نمی‌تواند محرکیت داشته باشد، نمی‌تواند مانعیت داشته باشد و منع

حجیت ظن با تمسک به وهم، معقول نیست، بلکه افتادن در چاه از بیم چاله است. از اینجا است که عقلاً عموماً بر طبق ظن عمل می‌کنند و به وهم خود، ترتیب اثر نمی‌دهند، بلکه عامل بر طبق ظن را در صورت کشف خلاف نکوهش نمی‌کنند و عامل بر طبق وهم را از آن جهت نکوهش می‌کنند که به ظن خود ترتیب اثر نداده است و این از مؤیدات حجیت عقلی ظن است.

اگر گفته شود: عقلاء در امور بسیار مهم به ظن بسنده نمی‌کنند، می‌گوییم: چنین مدّعیایی ثابت نیست؛ چرا که اگر مراد از امور بسیار مهم، امور مربوط به دماء و فروج است، شکّی نیست که آن‌ها در این گونه امور بر پایه‌ی شهادت و امارات قضاوت می‌کنند و به احتمال عقلی خلاف، وقعی نمی‌نهند و این به اهل اسلام، اختصاص ندارد؛ و اگر مراد، امور مربوط به عقائد است، شکّی نیست که بسیاری از عقائد آن‌ها بر پایه‌ی ظن است. وانگهی، اگر واقعاً اموری باشد که در آن‌ها به ظن بسنده نمی‌کنند، به خاطر امکان تحصیل قطع در آن امور است نه عدم حجیت ظن در آن‌ها.

با این وصف، می‌توان گفت که حجیت ظن، همان طور که توسط شارع جعل نشده است، توسط شارع، قابل رفع نیست؛ به این معنا که امکان ندارد شارع از عمل بر طبق آن، منع، و به عمل بر طبق وهم امر نماید.

آری، شارع، می‌تواند از حصول ظن، از برخی اسباب، جلوگیری کند، مانند نهی تکلیفی از قیاس که هرگاه ترك شود، ظنی به وجود نمی‌آید؛ نه اینکه به وجود می‌آید و حجّت نیست. لذا، اگر کسی مرتکب قیاس شود و ظن به حکم پیدا کند و بر طبق آن عمل نماید و بر خلاف واقع باشد، از آن جهت، مستحقّ عقاب است که مرتکب قیاس حرام شده است، نه از آن جهت که به ظن خود عمل کرده است. از این رو، در صورتی که قیاس او به واقع اصابت کند نیز مستحقّ عقاب خواهد بود؛ چرا که در هر حال، مرتکب حرام شده است.

با این وصف، نباید گفته شود: ملاک تحریم قیاس چیزی جز عدم حجیت ظن نبوده است؛ چرا که می‌گوییم: این ملاک عیناً در امارات نیز موجود است و کسی مدّعی نیست که آن‌ها موجب چیزی بیشتر از ظن می‌باشند.

بنابراین، ممکن است ملاک تحریم قیاس، سدّ ذریعه‌ی استغناء از رجوع به معصوم (ع) در صورت تمکّن از آن بوده باشد که عامّه به آن دچار آمده‌اند؛ والله تعالی یعلم.

محذورات حجیت ظنّ مطلق و لوازم آن

از آنچه گفتیم، آشکار می‌شود که قول به حجیت ظن مطلق، عقلاً ممکن است، به نحوی که اگر محذوری برای آن نباشد، التزام عملی به آن دشوار نیست؛ ولی ظاهر آن است که برای این قول محذوراتی وجود دارد:

اول اینکه قول به عدم حجیت ظن، از چنان شهرتی برخوردار است که قول به خلاف آن، کار دشواری است، بلکه شاید قول به خلاف آن، مورد اجماع باشد که در این صورت، کار دشوارتر خواهد بود؛

دوم اینکه عمل بر طبق ظن مطلق، خلاف احتیاط است و از آنجا که ضابطه‌ای ندارد، باب هرج و مرج را در دین می‌گشاید؛

سوم اینکه قول به حجیت ظنّ مطلق، اگر چه در مقام نظر و من حیث الدلیل ممکن باشد، قابل التزام عملی نیست؛ چرا که التزام به آن در عمل، بر همه‌ی فقه تأثیر می‌نهد، بلکه مستلزم فقه جدیدی است؛ همچنان که ساختار اصول فقه را دگرگون می‌کند و اصول جدیدی بر می‌سازد.

با این حال، حق آن است که قول به حجیت ظنّ مطلق در عمل نیز ممکن است؛ چرا که ظن، یکی از دو دست انسان در زندگی دنیا است و قطع آن، عسر و حرج بسیاری برای او پیش می‌آورد. به ویژه که دست دیگر او قطع، چنان قطع است که به بسیاری از جاها نمی‌رسد و پاسخگوی همه‌ی نیازهای او نیست.

وانگهی، ظاهر آن است که اجماع بر عدم حجیت ظنّ مطلق، ثابت نیست و مخالف در مسأله وجود دارد؛ بلکه از کسانی چون سید مرتضی و علامه، اجماع بر حجیت ظنّ مطلق در مورد انسداد نقل شده است (أنصاری، مطارح الأنظار، ۲۵۴).

گذشته از آنکه، اجماع، به فرض اعتبارش در فروع فقه، در اصول فقه، معتبر نیست و استناد به آن در این قبیل مسائل وجهی ندارد؛ به ویژه هرگاه، مدرکی، و مستند به آیات و روایات باشد؛ چنان که در اینجا همین گونه است.

اما اینکه قول به حجیت ظنّ مطلق بر خلاف احتیاط باشد، درست نیست؛ بلکه چه بسا قول به خلاف آن بر خلاف احتیاط باشد؛ چرا که عمل نکردن بر طبق ظن، عمل کردن بر طبق وهم است و عمل کردن بر طبق وهم، مخالفت بیشتری با احتیاط دارد. توضیح آنکه عقل عمل کردن بر طبق وهم را لازم یا عین عمل نکردن بر طبق ظن می‌داند و عرف نیز میان آن دو فرقی

نمی‌گذارد و با این وصف، کسی که به ظن خود ترتیب اثر نمی‌دهد، عقلاً و عرفاً بر خلاف احتیاط عمل می‌کند.

آری، در موردی که امکان تحصیل قطع وجود دارد، عرف، عمل کردن بر طبق ظن را خلاف احتیاط می‌داند؛ چرا که در این مورد، عمل کردن بر طبق ظن را عمل نکردن بر طبق قطع می‌پندارد؛ نه عمل نکردن بر طبق وهم. هر چند نزد عقل، امکان تحصیل قطع برای عمل نکردن بر طبق ظن کافی نیست و عمل بر طبق ظن تا زمان حصول قطع، واجب است. وانگهی، شک، موضوع اصول عملی است و اصل عملی احتیاط، در مورد ظن جاری نمی‌شود؛ چرا که ظن مطلقاً حاکم بر آن است.

اما اینکه التزام به حجیت ظن مطلق، ضابطه ندارد و باب هرج و مرج را می‌گشاید، درست نیست؛ چرا که ظن مطلق، درآمد عقل است و عقل، خود بهترین ضابطه است؛ زیرا، عقل، نخستین آفریده‌ی خدا (صدوق، الخصال، ۵۸۹) و حجّت باطن (کلینی، ۱۶/۱) و رسول حق (لیثی، ۲۷) و استوارترین مبنا (همان، ۳۵) و مرکب علم (همان، ۳۰) و دین انسان (صدوق، الأمالی، ۳۱۲) و ملاک ثواب و عقاب (کلینی، ۱/۱۰) و دوست مؤمن است (برقی، ۱۹۴/۱) که هرگاه، از او خیر خواهد، هیچ به او خیانت نمی‌کند (سید رضی، حکمت ۲۸۱). از این رو، فرموده‌اند: «استرشدوا العقل ترشدوا و لا تعصوه فتندموا» (مجلسی، ۹۶/۱).

روشن است که چنین عقلی، برای تحصیل ظن ضوابطی دارد و این ضوابط برای جلوگیری از هرج و مرج کافی است؛ و روشن است که مراد از ظن صرفاً ظن عقلایی است؛ نه آنچه به تعبیر قرآن، ظن جاهلی است (آل عمران: ۱۵۴).

وانگهی، ظن مطلق از حیث ماهیت، با ظن خاص فرقی ندارد و اگر عمل بر طبق ظن مطلق، مستلزم هرج و مرج باشد، عمل بر طبق ظن خاص نیز مستلزم هرج و مرج خواهد بود. آری، انصاف آن است که التزام به ظن، مستلزم اختلاف اقوال و اعمال است، ولی این اختلاف، به ظن مطلق، اختصاص ندارد و در ظن خاص نیز مشهود است؛ چرا که اختلاف مجتهدان و مذاهب فقهی، بیش از هر چیز، بر تمسک آنان به ادله‌ی ظنی مبتنی است و این اختلاف، میان مجتهدان و مذاهب شیعه که عمل بر طبق ظن مطلق را جایز نمی‌دانند، کمتر از مجتهدان و مذاهب عامه نیست که عمل بر طبق ظن مطلق را جایز می‌دانند؛ از این رو، اگر مراد از هرج و مرج، همین اختلاف است، روشن است که از آن گریزی نیست؛ چرا که آن از پیامدهای درگذشت رسول خدا (ص) است و جز با رجعت آن حضرت قابل رفع نیست؛ و الله

أعلم.

اما اینکه قول به حجیت ظنّ مطلق مستلزم فقه جدیدی باشد، مسلم نیست؛ چرا که فقه موجود، بر پایه‌ی ظنّ خاص استوار می‌باشد و روشن است که ظنّ خاص، با ظنّ مطلق، مخالف نیست، بلکه از اقسام آن است؛ چرا که بنا بر قول به حجیت ظنّ مطلق، ظنّ خاص، خصوصیتش را از دست می‌دهد.

آری، در مواردی که ظنّ خاصی وجود ندارد و به مقتضای اصول عملی فتوا داده می‌شود، هرگاه اصول عملی، بر خلاف ظنّ مطلق باشند، به مقتضای ظنّ مطلق، رجوع می‌شود؛ چرا که در این موارد، ظنّ مطلق بر اصول عملی حاکم است. بنابراین، هرگاه، مثلاً، ظنّ به حرمت تدخین، با اصل اباحه‌ی آن معارض باشد، جانب ظنّ گرفته می‌شود.

حق آن است که اصول عملی در موردی که ظنّی موجود است جریان نمی‌یابند تا با آن معارض باشند؛ لذا جریان اصول عملی، به مواردی محدود می‌شود که مطلقاً ظنّی وجود ندارد و این با ظاهر کلمات اصولیان سازگار به نظر می‌رسد؛ چرا که آن‌ها شكّ در تکلیف یا مکلف‌به را موضوع اصول عملی قرار داده‌اند. ظاهر آن است که مرادشان از شكّ، غیر ظنّ است؛ اما واقع آن است که مرادشان، اعمّ از شكّ و ظنّی است که غیر معتبر شمرده‌اند؛ چنان‌که برخی از آن‌ها به این مطلب تصریح کرده‌اند (أنصاری، فرائد الأصول، ۱۱/۲).

شكّ، موضوع اصول عملی

رجوع به ادله‌ی اصول عملی نشان می‌دهد که شكّ، موضوع اصول عملی است. اصول عملی هنگامی جریان می‌یابند که مکلف نسبت به تکلیف یا مکلف‌به، حقیقتاً شكّ داشته باشد، به این معنا که هیچ يك از دو طرف ممکن را بر دیگری ترجیح ندهد و مطلقاً متحیر باشد. از آنجا که در این حالت، از يك سو بقای بر تحیر مخلّ است و جایز نیست، و از سوی دیگر، ترجیح بلا مرجّح امکان ندارد، عقل و شرع مرجّحاتی را با نام اصول عملی پیش می‌نهند تا مکلف با تمسّک به آن‌ها از حالت شكّ خارج شود و به يك طرف ظنّ پیدا کند و وقتی ظنّ پیدا شد، عمل به دنبال آن می‌آید؛ چرا که گفتیم ظنّ، کاشفیت و محرّکیت ذاتی دارد و پس از حصول آن، نیازی به محرّک دیگر نیست.

از اینجا روشن می‌شود که اعتبار اصول عملی، به این سبب است که نوعاً موجب ظنّ می‌شوند نه اینکه تعبّدی باشند؛ چرا که تعبّدی بودن بر خلاف اصل است و نیاز به دلیل دارد و

روشن است که تمسک به این قبیل اصول عقلایی است و اختصاصی به شرع ندارد، بلکه شرع آن را امضا کرده است نه تأسیس؛ لذا، همه‌ی عقلا با هر عقیده و در هر زمان و مکانی، اصل را بر براءت می‌دانند تا آن‌گاه که دلیلی بر خلاف آن حاصل شود و چیزی را باقی می‌دانند که در گذشته به وجود آن یقین داشته‌اند تا آن‌گاه که از عدم آن آگاهی یابند، و در برخی موارد احتیاط، و در برخی دیگر تخییر جاری می‌کنند. همه‌ی این کارها را به هنگام شك و برای خروج از بلا تکلیفی انجام می‌دهند؛ لذا در صورت ظن، اصلاً توقّف نمی‌کنند تا نیاز به محرک داشته باشند و تکلیف‌شان معلوم است.

رجوع به روایات به ویژه روایات مربوط به اصول عملی نیز، به خوبی نشان می‌دهد که شك در لسان شارع به همان معنای لغوی و عرفی به کار رفته است و شامل ظن نمی‌شود. برای نمونه، در صحیح‌هی علی بن جعفر آمده است: «سألته عن رجل يتكئ في المسجد فلا يدري نام أم لا، هل عليه وضوء؟ قال: إذا شك فليس عليه وضوء» (علی بن جعفر، ۲۰۵).

چنانکه پیدا است، واژه‌ی شك، در کلام امام (ع)، به حالت مذکور در سؤال ناظر است و حالت مذکور، آن است که فرد متطهر، لا یدری نام أم لا؛ نمی‌داند خوابیده است یا نه. ظاهر آن است که او هیچ يك از این دو احتمال را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد؛ نه اینکه ظن به وقوع یکی از آن دو دارد. با این وصف، پوشیده نیست که شك مذکور، مجرای استصحاب طهارت است و امام (ع) نیز، بر پایه‌ی همان پاسخ داده است.

همین طور است صحیح‌هی دیگر او که می‌گوید: «سألته عن رجل يصلی الفجر فی يوم غیم أو فی بیت و اذن المؤذن و قعد فأطال الجلوس حتى شك فلم یدر هل طلع الفجر أم لا، فظن أن المؤذن لا يؤذن حتى يطلع الفجر، قال: أجزاء أذانه» (همان، ۲۳۱). در اینجا نیز واژه‌ی شك، به «لم یدر هل طلع الفجر أم لا» تفسیر شده است که تحیر میان حدوث و عدم، و عدم ترجیح یکی از آن دو بر دیگری است.

به علاوه، پاسخ امام (ع) مقتضی حجّیت ظن مطلق و حکومت آن بر اصل عملی است؛ چرا که اجزاء اذان مؤذن، به سبب ظن به تقارن آن با طلوع فجر است و این جز با حجّیت مطلق ظن سازگار نیست.

ادّعی اینکه ظن مذکور، خاص است به این دلیل مردود است که حجّیت خبر احد نزد قائلان به آن، به وثاقت مخبر مقید است، در حالی که کلام امام (ع) مطلق است و به وثاقت مؤذن مقید نیست.

وانگهی، پوشیده نیست که در مورد مذکور، یقین سابق وجود دارد و شكّ در بقای آن، مجرای استصحاب است، در حالی که کلام امام (ع) صریح در عدم جریان آن به سبب وجود ظن است و این چیزی جز حکومت ظنّ مطلق بر اصل عملی نیست.

همچنان که در مناظره‌ی ابی عبد الله (ع) با زندیق، واژه‌ی شكّ، در همین معنا این به کار رفته است، آنجا که خطاب به او می‌فرماید: «فَأَنْتَ مَنْ ذَلِكَ فِي شَكِّ فَلَعَلَّهُ هُوَ وَلَعَلَّهُ لَيْسَ هُوَ» (کلینی، ۷۳/۱)؛ و در صحیح‌ه‌ی عبدالله بن سنان، آن حضرت می‌فرماید: «مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَ فِي رَسُولِهِ فَهُوَ كَافِرٌ» (برقی، ۸۹/۱) واژه‌ی شكّ، در همین معنا به کار رفته است؛ چرا که ظاهر از آن، کسی است که در خدا شكّ دارد؛ به این معنا که نمی‌داند خدا هست یا نیست و در رسول خدا (ص) شكّ دارد؛ به این معنا که نمی‌داند رسول خدا (ص) هست یا نیست.

روشن است که چنین کسی اگر به يك طرف ظن پیدا کند، از شك خارج، و به تصدیق یا تکذیب داخل می‌شود؛ هر چند کمال ایمان در یقین، و کمال کفر در جحود است.

اما آنچه از وصیت مفضل نقل شده است که ابو عبدالله (ع) فرمود: «مَنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّ فَأَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا أَحْبَطَ اللَّهُ عَمَلَهُ، إِنَّ حِجَّةَ اللَّهِ هِيَ الْحِجَّةُ الْوَاضِحَةُ» (کلینی، ۴۰۰/۲)، جدای از آنکه مرسل و فاقد إسناد است، با آنچه گفتیم منافاتی ندارد؛ چرا که اولاً، با حرف «أو» ظن را از شكّ جدا کرده است و این خود حاکی از مغایرت آن دو در ماهیت است.

ثانیاً، ظاهر از آن، شكّ و ظن در اصول عقاید است که «حجّت واضح» - یعنی: قطع - در آن‌ها وجود دارد؛ نه احکام عملی که «حجّت واضح» در غالب آن‌ها وجود ندارد.

نباید گفته شود که از «أحبط الله عمله» بر می‌آید که منظور، احکام عملی، و نه اصول عقاید است؛ چرا که معلوم است کاستی در اصول عقائد، موجب حبط اعمال می‌شود و این، صریح قول خداوند است که می‌فرماید: «لَنْ أُشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» (زمر: ۶۵).

ثالثاً، ممکن است مراد از ظن، ظنّ به عدم وجود خداوند باشد که وهم به وجود او و خروج از تصدیق است، نه ظنّ به وجود او که تصدیق به شمار می‌رود و از مراتب ایمان است. از مجموع آنچه گفتیم دانسته می‌شود که شكّ، موضوع اصول عملی، و ظن، غایت، آن است و داخل کردن غایت در موضوع، وجهی ندارد و بر خلاف مقتضای عقل و نقل است.

بررسی ادله‌ی عدم حجیت ظنّ مطلق

ادله‌ی عدم حجیت ظنّ مطلق، در چهار محور قابل بررسی است:

یکم؛ اصل

گفتیم که اگر اصل، عدم حجیت ظن باشد، برای اثبات آن به ذکر دلیل نیازی نیست، در حالی که بسیاری از قائلان به عدم حجیت ظن، برای اثبات آن ادله‌ای ذکر کرده‌اند و شایسته نیست که این کار آن‌ها بی‌هوده و نابه‌جا دانسته شود. ظاهر آن است که آن‌ها به این ادله استناد داشته‌اند و به استناد این ادله قائل به عدم حجیت ظن شده‌اند. چه بسا اصل عدم حجیت ظن را نیز با نظر به این ادله عنوان کرده‌اند؛ چنان‌که صاحب معالم، عموم آیات ناهی از اتباع ظن را حجّت نافی بر شمرده است (ابن زین الدین، ۱۹۴) و مرحوم مظفر در اصول الفقه نیز اصل عدم حجیت ظن را مقتضای آیات دانسته است (مظفر، صول الفقه، ۱۸/۳) در حالی که این بر خلاف قاعده در اصول است؛ چرا که اصل عدم، از اصول عقلی است و نمی‌تواند به اقتضای نقل، تأسیس شود، بلکه تأسیس چنین اصلی با استناد به آیات، معنا ندارد.

بنابراین، حق آن است که ظاهر این آیات، برای اصولیان، ارتکازی ایجاد کرده است که آن‌ها را از تأمل در مسأله بازداشته است. اصل عدم حجیت ظن، چیزی جز ارتکاز آن‌ها نیست و می‌توان گفت: منظور اصولیان از اصل بودن عدم حجیت ظن مطلق، مسلم بودن آن بر اساس آیات قرآن، به معنای متسالم بودن آن، و عدم وجود خلاف است؛ در حالی که اصل با این معنا به کار ما نمی‌آید و مهم، اصل عقلی اولی است. ضمن آنکه اصل با این معنا نیز ثابت نیست؛ چرا که خلاف در مسأله، خلاف وجود دارد و آیات قرآن برای نفی حجیت ظن کافی نیست.

دوم؛ آیات

حق آن است که آیات قرآن در صورتی برای نفی حجیت ظن به کار می‌آیند که از قبیل نص و به گونه‌ی ارشادی باشند، در حالی که از قبیل ظاهرند و حجیت ظن نیز عقلی است و از این رو، انتفاء آن با آیات ظنیّ الدلاله مشکل است.

توضیح آنکه، احکام عقلی از دسترس اعتبار خارجند و از این رو، قابل انتفاء با احکام نقلی نیستند.

وانگهی، آیاتی که برای نفی حجیت ظن مورد استناد قرار گرفته‌اند، خود از حیث دلالت ظنیّ است و معلوم است که نفی حجیت ظن با ظن ممکن نیست؛ از این رو، برخی از معاصرین، اقرار کرده‌اند که آیات مذکور، نمی‌توانند دلیل بر عدم حجیت ظن باشند (مکارم شیرازی، ۴۰۴/۶).

اگر گفته شود: ظن حاصل از ظاهر آیات، ظن خاص است و به وسیله‌ی آن، ظن مطلق نفی

می‌شود، می‌گوییم: این عین مدّعا و اوّل کلام است.

گذشته از آنکه گفتیم حجیت از مقولات عقلی غیر قابل تخصیص است و ظن، یا مطلقاً حجّت است، یا مطلقاً حجّت نیست؛ چنان‌که لحن آیات مذکور، خصوصاً آیاتی چون «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس: ۳۶، نجم: ۲۸) به گونه‌ای است که آبی از تخصیص است، تا جایی که انصافاً در صورت تمامیت دلالت آن‌ها و امکان تبعّد، ظن، مطلقاً حجّت نیست.

از اینجا دانسته می‌شود که در صورت مذکور، این سخن اخباریان صحیح است که قائل به عدم حجیت ظن هستند؛ و تبعاً این سخن اصولیان صحیح نیست که قائل به حجیت ظنّ خاص هستند، صحیح نیست و در غیر این صورت نیز، سخن اصولیان صحیح نخواهد بود؛ چرا که وقتی دلالت آیات بر عدم حجیت ظن، ثابت نباشد، عمومی برای آن‌ها ثابت نمی‌شود تا تخصیص آن معنا داشته باشد.

وانگهی، در صورت ثبوت عموم و امکان تخصیص، بعید نیست تخصیص آن به نحوی که مرتکب شده‌اند، تخصیص کثیر باشد که قبیح است.

به هر حال انصاف آن است که ظن، در بسیاری از آیات که آن را نکوهش کرده‌اند، در معنای شک، به کار رفته است، نه ظنّ مصطلح؛ به اعتبار آنکه مادامی که فرد در شک است، فردی معتقد نیست و آنچه شایسته‌ی نکوهش است، بی‌اعتقادی است، در حالی که ظنّ مصطلح، اعتقاد است و اگر این گونه نبود، بیشتر مردم هلاک می‌شدند؛ چرا که چیزی کمتر از یقین میان آن‌ها قسمت نشده است؛ چنان‌که می‌فرماید: «الیقین فوق التقوی بدرجه و ما قسم فی الناس شیء أقلّ من الیقین»؛ و می‌فرماید: «إِنَّ الْإِيمَانَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِسْلَامِ وَإِنَّ الْيَقِينَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِيمَانِ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ أَعْزَمَ مِنَ الْيَقِينِ» (کلینی، ۲ / ۵۱).

روشن است که این حدیث، ایمان را بر چیزی کمتر از یقین اطلاق کرده است، و کمتر از یقین، ظنّ مصطلح است که در مرتبه‌ی بالای خود، اطمینان نامیده می‌شود.

از اینجا دانسته می‌شود که ظنّ مذموم در قرآن، نه ظنّ مصطلح، بلکه شک است؛ چنان‌که شیخ طوسی در تفسیر خود، به این مطلب تصریح کرده و گفته است: قد جاء فی القرآن الظنّ بمعنی الشک، کقوله: «إِنَّ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (جاثیه: ۲۴) و قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس: ۳۶، نجم: ۲۸) (طوسی، التبیان، ۲۰۶/۱) و ابو هلال نیز آن را از برخی نقل کرده و گفته است: قيل: جاء الظنّ فی القرآن بمعنی الشکّ (ابوهلال، ۳۴۳).

مؤید این قول قول خداوند است که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ

بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَعَ الظَّنَّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» (نساء: ۱۵۷). در این آیه که مراتب علم، از شک، ظن و یقین مذکور است، ظن در معنای شک به کار رفته است؛ چرا که نخست شک را برای کافران ثابت شمرده است و سپس هر چیزی جز پیروی ظن را از آنان نفی کرده است و این با توجه به استحالی کذب و تناقض، مستلزم آن است که ظن را در معنای شک به کار برده باشد.

وانگهی، در فقره‌ی «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَعَ الظَّنَّ» (نساء: ۱۵۷) مستثنا، ظن و مستثنا منه، علم است و این به معنای آن است که ظن از افراد علم است.

افزون بر این، بسیاری از آیات در نکوهش کافران به جای ظن، از شک یاد کرده‌اند؛ چنانکه می‌فرماید: «وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٌ» (هود: ۱۱۰) و می‌فرماید: «بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلٌ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلٌ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ» (النمل: ۶۶) و می‌فرماید: «أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنَابِلٍ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ ذِكْرٍ بَلٍ لَّمَّا يَذُوقُوا عَذَابٌ» (ص: ۸) و می‌فرماید: «بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ» (دخان: ۹) و می‌فرماید: «وَإِنَّ الَّذِينَ أَوْرَثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٌ» (شوری: ۱۴).

این آیات، جدای از آنکه با مفهوم لقب و با سیاق خود، به حجیت ظن و دخول آن در مفهوم علم و ایمان إشعار دارند، می‌توانند قرینه‌ی بر آن باشند که ظن در آیاتی که آن را نکوهیده‌اند، نه به معنای ظن مصطلح که حجیت عقلی دارد، بلکه به معنای شک به کار رفته است.

چه بسا آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (یونس: ۳۶، نجم: ۲۸) نیز مؤید همین معنا است؛ چرا که اگر مراد از حق، اعتقاد به حق باشد، آنچه هیچ بهره‌ای از آن ندارد، شک است نه ظن مصطلح، بلکه ظن، به هر میزان که قوت داشته باشد، از حق بهره‌مند است؛ و اگر مراد از حق، واقع باشد، قطع نیز بی‌نیاز کننده‌ی از حق نیست؛ چرا که مخالفت آن با واقع ممکن است؛ هر چند در نظر قاطع، ممکن نباشد.

از اینجا دانسته می‌شود که دلالت هیچ یک از آیات بر نفی حجیت ظن روشن نیست؛ به ویژه با توجه به آیه‌ای که می‌فرماید: «وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَأَشْكُرُونَ» (یونس: ۶۰) هرگاه «ما» را مای نفی و نه استفهام، و «ظن» را فعل و نه اسم بخوانیم، آیه، حدوث ظن مصطلح را از کسانی نفی می‌کند که بر خدا دروغ می‌بندند. این مطابق با قرائت عیسی بن عمر ثقفی، از قرآء بصره و نحویان مشهور است (زمخشری، ۲/۲۴۲؛ فخر رازی، ۱۷/۱۲۰) که برخی روایاتش از گرایش او به

تشیع حکایت دارد (ترمذی، ۳۰۰/۵)؛ و الله تعالی أعلم.

آنچه بر وضوح مطلب می‌افزاید، این است که قرآن آنجا که ظن را در معنای شك به کار نبرده است، در مقام ستایش و تأیید آن و نه نکوهش و رد آن بوده است و آن جایی است که در وصف خاشعان می‌فرماید: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۶) و در وصف یاران مستقیم طالوت می‌فرماید: «قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۲۴۹).

روشن است که اگر ظن در آیه‌ی «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (یونس: ۳۶، نجم: ۲۸) به معنای مصطلح و شامل ظنّ مذکور در این دو آیه باشد، ستایش خاشعان و یاران مستقیم طالوت وجهی ندارد.

ادعای اینکه ظنّ مذکور در این دو آیه، ظنّ خاص و نه مطلق ظن است، به این جهت مردود است که مسأله‌ی ملاقات خداوند و بازگشت به سوی او (معاد) از مسائل فرعی نیست تا جای ظنّ خاص و حجیت امثال خبر واحد باشد، بلکه از مسائل اصلی اعتقادی است که به حجّت عقلی نیاز دارد؛ از این رو، ظاهر آن است که منظور از آن ظن، ظنّ به معاد، به نحو ظنّ مطلق مصطلح است که به حکم دفع ضرر مظنون، حجّت عقلی برای ایمان به معاد است؛ والله أعلم.

آری، برخی مفسران، ظن را در این آیات، به معنای یقین دانسته‌اند (طوسی، التبیان، ۲۰۵/۱)، اما روشن است که اصل در الفاظ، حقیقت است و مجاز به قرینه نیاز دارد؛ لذا ظاهر آن است که این تأویل جز از عدم حجیت ظن در نزد آنها نشأت نگرفته است.

وانگهی، به فرض که ظن، در این آیات، به معنای یقین باشد، نفس این استعمال مجازی، دلیل بر آن است که ظن مصطلح، در حکم یقین است؛ چرا که استعمال غیر حجّت در معنای حجّت صحیح نیست، و تشبیه حکیم، بر مبنای تشابه است؛ به عبارت دیگر، نفس استعمال ظن، در معنای یقین، مشعر به مشابهت آن دو در حکم است؛ چنان‌که می‌بینیم استعمال شك، در معنای یقین، جایز نیست، در حالی که استعمال ظن، جایز است.

سوم؛ روایات.

ممکن است برای نفی حجیت ظن، به برخی از روایات استناد شود؛ مانند روایت قرب الأستاد از رسول خدا (ص) که فرمود: «إياكم و الظنّ، فإنّ الظنّ أكذب الكذب و كونوا إخواناً فی الله كما أمرکم الله» (حمیری، ۲۹) و روایت تحف العقول از آن حضرت که فرمود: «إذا

تطیرت فامض و إذا ظننت فلا تقض و إذا حسدت فلا تبغ» (ابن شعبه، ۵۰) و روایات نهی از سوء ظن، خصوصاً نسبت به خداوند، ولی انصاف آن است که این روایات مناسب باب اخلاق و در مقام بیان حکم تکلیفی ظن می‌باشند و به ما نحن فیه، ربطی ندارند.

ضمن آنکه ظاهراً مراد از سوء ظن، ترجیح احتمال سوء، بدون وجود مرجح عقلایی است که امری قبیح است؛ بلکه، شاید، مراد از آن، ترجیح احتمال مرجوح باشد که در غایت قبیح است؛ چرا که احتمال راجح، بنا بر اصل عدم و برائت، عدم تحقق سوء، خصوصاً توسط مؤمن است و تبعاً ترجیح خلاف این اصل بدون ناقل، ترجیح مرجوح خواهد بود.

آنچه مؤید این مطلب است، احادیثی است که ظن سوء را به هنگام وجود مرجح عقلایی، ممدوح می‌شمارند؛ مانند روایت نهج البلاغه از امیر المؤمنین (ع) که فرمود: «إذا استولى الصلاح على الزمان و أهله، ثم أساء رجل، الظن برجل لم يظهر منه خزية، فقد ظلم؛ و إذا استولى الفساد على الزمان و أهله، فأحسن رجل الظن برجل، فقد غرر» (سید رضی، ۲۷/۴) و روایت کافی از امام کاظم (ع) که فرمود: «إذا كان الجور أغلب من الحق، لم يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه» (کلینی، ۲۹۸/۵) و روایت مستدرک از امام هادی (ع) که فرمود: «إذا كان زمان العدل فيه أغلب من الجور، فحرام أن يظن بأحد سوءاً، حتى يعلم ذلك منه؛ و إذا كان زمان الجور أغلب فيه من العدل، فليس لأحد أن يظن بأحد خيراً ما لم يعلم ذلك منه» (نوری، ۱۴۵/۹).

گذشته از آنکه مستفاد از این روایات، به ویژه تعابیری چون «لم يحل» و «حرام أن يظن»، حرمت تکلیفی ظن است، نه عدم حجیت آن؛ به این معنا که نفس ظن (مقدمات اختیاری حصول آن) متعلق نهی است و طبعاً، هرگاه ترك شود، وجود ظن منتفی می‌گردد و حجیت آن نیز به انتفاء موضوع منتفی می‌شود.

همچنان‌که هرگاه گفته شود: علم یافتن به سرّ مسلمان، حرام است، به این معنا است که تحصیل علم به آن جایز نیست؛ نه اینکه هرگاه علم به آن حاصل شد، حجّت نیست.

در تحف العقول روایاتی است که سوء ظن را مطلقاً ممدوح می‌شمارند، هر چند به اقتضای قاعده، این روایات بر مواردی حمل می‌شوند که مرجح عقلایی برای سوء ظن، وجود دارد؛ مانند: «احترسوا من الناس بسوء الظن» (ابن شعبه، ۵۴) و «من الحزم سوء الظن» (همان، ۷۹). همچنین مستفاد از برخی احادیث، آن است که هرگاه مرجح عقلایی برای سوء ظن، موجود باشد، در صورت مخالفت آن با واقع، معذّر است و شایسته‌ی نکوهش نیست؛ مانند

احادیثی که می‌گویند: «من عرض نفسه للتهمة فلا يلومنّ من أساء به الظنّ» (کلینی، ۱۵۲/۸). وانگهی، آنچه بر وضوح مطلب می‌افزاید، روایات فراوانی است که ظاهر یا صریح در حجیت ظن است و آن بر چند دسته است:

دسته‌ای که بر حجیت ظنّ انسان دلالت دارد؛ مانند: «ظنّ الرجل قطعة من عقله» (کراجکی، ۸۸) و «ظنّ الرجل علی قدر عقله» (لیثی، ۳۲۳) و «ظنّ الانسان میزان عقله و فعله أصدق شاهد علی أصله» (همان، ۳۲۳) و «الظنّ الصواب أحد الصوابين» (همان، ۲۶) و «ربما أدرك الظنّ الصواب» (همان، ۲۶۷).

در منابع عامّه نیز حدیثی قدسی است که ممکن است مشعر به اعتبار ظن باشد و آن این است که رسول خدا (ص) فرمود: خداوند می‌فرماید: «أنا عند ظنّ عبدی بی» (بخاری، ۸/۱۹۹).

دسته‌ی دیگر، بر حجیت ظنّ عقلاً دلالت دارد؛ مانند: «ظنّ ذوی النهی و الأبواب أقرب شیء من الصواب» (لیثی، ۳۲۴) و «الظنّ الصواب من شیم اولی الأبواب» (نجفی، ۳۶۱/۶) و «ظنّ العاقل أصحّ من یقین الجاهل» (لیثی، ۳۲۳) و «ظنّ العاقل كهانة» (همان، ۳۲۴). «العقل الإصابة بالظنّ و معرفة ما لم یکن بما کان» (ابن ابی الحدید، ۳۳۱/۲۰).

دسته‌ی سوم، بر حجیت ظنّ مؤمن دلالت دارد؛ مانند: «ظنّ المؤمن كهانة» (لیثی، ۳۲۳) و «أتقوا ظنون المؤمنین، فإنّ الله تعالی جعل الحقّ علی ألسنتهم» (سید رضی، ۷۳/۴) و نیز از ابو جعفر (ع) روایت شده است که فرمود: «قال رسول الله (ص): أتقوا فراسة المؤمن، فإنّه ینظر بنور الله، ثمّ تلا: إنّ فی ذلک لآیة للمؤمنین» (حجر: ۷۵) (صفار، ۳۷۷).

شیخ مفید در المسائل العکبریة در شرح حدیث اخیر می‌گوید: هو الخبر عن صحة ظنّ المؤمن فی أكثر الأشياء ... و قد قیل إنّ الانسان لا ینتفع بعلمه ما لم ینتفع بظنه، أراد بذلك أنه متى لم یکن ذکیاً فطناً متیقظاً صافی الطبیعة لم یکد یعلم کثیراً من الأشياء و إنما یکثر علم الانسان بخلوص طبیعته من الشوائب و شدّة ذهنه و اجتهاده و طلبه و متى کان كذلك صدقت ظنونه (مفید، ۹۳-۹۵).

حدیث رضوی «أحسن الظنّ بالله، فإنّ الله عز وجل یقول: أنا عند ظنّ عبدی المؤمن بی، إنّ خیراً فخیراً و إنّ شراً فشرّاً» (کلینی، ۷۲/۲)، با توجه به ظاهر آن مطابقت ظنّ مؤمن با واقع است؛ نه تبعیت واقع از ظنّ مؤمن.

روشن است که دلالت این احادیث بر حجیت ظن انسان، از آن حیث که عاقل یا مؤمن

است، از دلالت احادیث مذکور بر عدم حجّیت آن، بسیار روشن تر است؛ بلکه احادیث مذکور، در مقام بیان حکم تکلیفی ظنّ غیر عقلایی است و از این حیث، معارض این احادیث نیستند؛ ضمن آنکه ضعف سند برخی از این احادیث، با شهرت آنها و موافقتشان با حکم عقل و مدلول آیات، جبران می‌شود و از این رو، می‌توان اعتبار عقلی ظنّ عقلا را مؤید به دلیل نقلی دانست.

چهارم؛ عقل

ظاهر آن است که برخی از اصحاب، عدم حجّیت ظن را عقلی دانسته‌اند. از برخی همچون میرزا محمد اخباری در مصادر الأنوار حکایت شده است که محلّ نزاع در مسأله، عقلی بودن یا نقلی بودن عدم حجّیت ظن است (ابن شاذان، ۳۵).

ظاهر از این سخن، آن است که برخی، حجّیت عقلی ظن را پذیرفته‌اند و حجّیت شرعی آن را انکار کرده‌اند؛ حال آنکه این با اجماع آنها بر اصالت عدم حجّیت ظن سازگار نیست؛ چرا که گفتیم، اصل اولی در مسأله، عقلی است و نمی‌تواند شرعی باشد و اگر حجّیت عقلی ظن را بپذیریم، رفع آن توسط شرع ممکن نیست؛ از این رو، برخی چون شیخ محمد تقی در هدایة المسترشدين (اصفهانی ۳۲۱/۳) و شیخ انصاری در حاشیه‌ی خود بر قوانین (انصاری، ۱۱۲)، عدم حجّیت ظن را مقتضای عقل و نقل شمرده‌اند.

به هر حال از تتبع در کلمات اصولیان بر می‌آید که وجود احتمال خلاف در ظن را به معنای عدم حجّیت آن دانسته‌اند؛ چنانکه محقق عراقی به این مطلب تصریح کرده و گفته است: و أما فی الظنّ فلا شبهة فی أنّ احتمال خلافه مانع عن طریقته الذاتية، لقصوره حیث إنّ عن الإراءة الذاتية التامة وجداناً... و بهذه الجهة نقول بأنّ الظنّ بنفسه لا یغنی عن الحق شیئاً، بل یحتاج فی التحریک علی وفقه إلى جعل من قبل المولی کی به تصل النوبة إلى المرتبة الأولى من حکم العقل (عراقی، ۱۳/۲).

حجّیت، چیزی جز کاشفیت از واقع نیست و کاشفیت از واقع، مراتبی دارد که بعث به سوی واقع، در همه‌ی آنها موجود است و تردیدی نیست که بعث، مقتضی انبعاث است، مگر آنکه مانعی مساوی یا اقوی برای آن وجود داشته باشد و روشن است که مانع اضعف، برای امتناع کافی نیست.

گذشته از آنکه مراد از عقل، عقل فلسفی نیست تا به این قبیل دقت نظرها حاجتی باشد، بلکه مراد از آن، عقلانیتی است که در عرف عقلا مشهود است. عقلا در بسیاری از موارد، ظن

را مانند یقین می‌دانند و به احتمال خلاف، وقعی نمی‌نهند؛ مانند: امتناع آن‌ها از طی طریق به هنگام ظنّ به خطر، و امتناعشان از اکل طعام مظنون السمیه، و اقدام آن‌ها به تجارت در صورت ظنّ به سود، و التزامشان به اوامر طبیب و موارد دیگر.

با این وصف، نباید گفته شود: اگر حجیت ظن، به دلیل قطعی نیاز داشته باشد، ذاتی نیست؛ و اگر به دلیل ظنی نیازمند باشد، دور است؛ چرا که حجیت ذاتی، اصلاً به دلیل نیاز ندارد و عین ماهیت کاشف است و گرنه، اشکال به نحو معکوس بر حجیت قطع نیز وارد است؛ از این رو، انصاف آن است که عقل، مقتضی حجیت مطلق ظن است. شاید به همین دلیل، عمده‌ی استناد اساطین، به دلیل نقل بوده است؛ نه دلیل عقل.

از ظاهر کلام بسیاری از اصولیان بر می‌آید که دلالت عقل بر حجیت ظن مطلق را پذیرفته‌اند؛ چرا که برای اثبات حجیت ظن خاص به وجوهی استناد کرده‌اند که میان ظنّ خاص و ظنّ مطلق مشترك است؛ مانند: لزوم دفع ضرر مظنون، که علامه برای اثبات حجیت خبر واحد، به آن استدلال کرده (علامه حلی، ۲۰۵) و قبح ترجیح مرجوح، که صاحب معالم برای حجیت خبر واحد، به آن متمسک شده است (ابن زین الدین، ۱۹۳) در حالی که روشن است وجوب دفع ضرر مظنون و قبح ترجیح مرجوح، به خبر واحد اختصاص ندارد و در مطلق ظن موجود است. لذا، اگر دلالت آن دو تام باشد، حجیت مطلق ظن ثابت می‌شود؛ و اگر دلالت آن دو تام نباشد، حجیت خبر واحد نیز ثابت نمی‌شود.

آری، حق آن است که دلالت آن دو، تام است؛ هر چند مورد نقض و مناقشه‌ی برخی از بزرگان قرار گرفته است؛ زیرا در نزد عقل، تردیدی نیست که مخالفت با ظن، مستلزم ظنّ به ضرر است و دفع ضرر مظنون - دنیوی باشد یا اخروی - ضرورت دارد.

ادّعای اختصاص ضرورت مذکور، به ضرر دنیوی، در غایت سقوط است؛ همچنان‌که ادّعای تدارک ضرر اخروی با ترخیص شارع به عدم دفع ضرر مظنون، مردود است به دلیل منع ترخیص شارع، بلکه قبح آن و عدم امکان اجتماع آن با ظنّ به ضرر اخروی.

بدین سان، ادّعای حکومت قبح عقاب بلا بیان، بر وجوب دفع ضرر مظنون نیز، خلاف تحقیق است؛ چرا که ظن مطلق، بنا بر قول به حجیت آن، بیان محسوب می‌شود و فرقی با ظنّ خاص ندارد.

اما عدم حجیت خبر فاسق و امثال آن، از ناحیه‌ی صغرای قضیه است نه کبرای آن؛ چرا که وجداناً خبر فاسق ظن آور نیست به ویژه در مواردی که فسق او از ناحیه‌ی کذب او است؛ نه

اینکه ظن آور است و ظن حاصل از آن حجّت نیست.

از این جا دانسته می شود که عدم حجّیت همه یا برخی از چیزهایی که غیر حجّت دانسته شده اند، می تواند به جهت ظن آور نبودن آنها باشد؛ نه عدم حجّیت ظن؛ و الله أعلم.

همچنین، تردیدی در این نیست که اخذ به جانب مرجوح، بر خلاف مقتضای عقل است، و ادّعی آنکه ترك جانب راجح، اخذ به جانب مرجوح محسوب نمی شود، گونه ای تحكّم است؛ چرا که اخذ به جانب مرجوح، عقلاً و عرفاً چیزی جز ترك جانب راجح نیست و نمی توان با هیچ تقریری میان آن دو فرق نهاد؛ با این وصف، ادّعی آنکه ترجیح، واجب نیست و می توان توقّف نمود، واضح البطلان است؛ چرا که دوران میان راجح و مرجوح، دوران میان فعل و ترك است که از قبیل وجود و عدم و از باب نقیضین است و ارتفاع نقیضین ممکن نیست. از اینجا دانسته می شود که جواب شیخ انصاری به ادّعی مذکور، نابه جا است؛ چرا که وی توقف در ترجیح هر یک از راجح و مرجوح را نیز قبیح دانسته است (انصاری، ۱/۳۸۱)، در حالی که قبیح نیست؛ بلکه محال است.

این، توهم مردودی است که برخی پنداشته اند ظنّ به حکم، با ظنّ به عدم مشروعیت عمل به ظن، تعارض دارد، بلکه ظنّ به ضرری که بر ترك جانب مظنون، مترتب با نهی از عمل به ظن در آیات قرآن، زائل می شود (محقق حلّی، ۲۲۱)، چه اینکه ظنّ به عدم مشروعیت عمل به ظن، مستلزم دور است، بلکه معنا ندارد؛ چرا که اگر ظن حجّت نباشد، ظنّ به عدم مشروعیت عمل به ظن نیز حجّت نیست؛ و اگر ظن حجّت باشد، ظنّ به عدم مشروعیت عمل به ظن معنا ندارد.

وانگهی، اگر آنچه با آیات مذکور زائل می شود، ظنّ به ضرر باشد، از محلّ نزاع بیرون است؛ زیرا روشن است که هرگاه ظنّی وجود نداشته باشد، حجّیتی هم نیست، لکن منکران حجّیت ظن، آنچه را که با آیات مذکور زائل می شو، حجّیت ظن دانسته اند، نه وجود ظن؛ و این مورد نزاع و منع است.

نتیجه گیری

از آنچه گفتیم، دانسته می شود که دلیل انسداد تنها طریق تصحیح عمل بر طبق ظن و اثبات حجّیت آن نیست و دفاع از حجّیت ذاتی ظن عقلایی ممکن است، بلکه انصاف آن است که اگر ظن ذاتاً حجّت نباشد، دلیل انسداد نمی تواند برای آن حجّیت بسازد؛ چرا که انسداد باب

علم قطعی - در صورت پذیرش آن - با تسبیب مکلفین و اقدام آن‌ها صورت پذیرفته است و از این رو، محال نیست که قطع برای آن‌ها غیر ممکن، و ظن برایشان غیر حجّت باشد. با این وصف، تنها طریق تصحیح عمل بر طبق ظن، و اثبات حجیت آن، طریقی است که ما در پیش گرفتیم؛ و اگر این طریق ناتمام باشد، باید به عدم حجیت ظن گردن نهاد و مشغول کردن خود به دلیل انسداد شایسته نیست، و الله أعلم بالصواب.

منابع

قرآن کریم.

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، *نهایة النهایة*، مخطوط، ۱۳۴۵ ق.
- ابن ابی حاتم، محمد بن ادريس *تفسیر ابن ابی حاتم*، المكتبة العصرية، بیروت.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایة فی غریب الحدیث*، مؤسسة إسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴.
- ابن زین الدین، حسن، *معالم الدین*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
- ابن سکیت اهوازی، یعقوب، *ترتیب إصلاح المنطق*، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد، ۱۴۱۲ ق.
- ابن شاذان، فضل، *الإيضاح*، (مقدمه کتاب) دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
- ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
- ابن غازی، خلیل، *شرح عدّة الأصول (الحاشیة الخلیلیة)*، مؤسسة آل البيت (ع)، قم.
- ابو هلال، حسن بن عبد الله، *الفروق اللغویة*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
- إصفهانی، محمد تقی، *هدایة المسترشدين*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
- خمينی، امام روح الله، *تهذیب الأصول*، جعفر سبحانی، دار الفکر، قم، ۱۳۶۷ ش.
- أنصاری، مرتضی، *حاشیة علی القوانین*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ الأنصاری، ۱۴۱۵ ق.
- همو، *فرائد الأصول*، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.
- همو، *مطرح الأنظار*، ابوالقاسم کلانتری، مؤسسة آل البيت (ع)، قم.
- بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
- برقی، أحمد بن محمد، *المحاسن*، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۰ ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- جوهری، إسماعیل بن أحمد، *الصحاح*، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

- حائری، محمد حسین، *الفصول الغروية*، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤ ق.
- حاكم نيشابوري، محمد بن عبد الله، *المستدرک علی الصحیحین*، دار المعرفة، بيروت.
- حمیری قمی، عبد الله بن جعفر، *قرب الأسناد*، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ١٤١٣ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، تهران، ١٤٠٤ ق.
- زمنشیری، محمود بن عمر، *الكشاف*، شركة البابی، قاهره، ١٣٨٥ ق.
- سید رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغة*، محمد عبده، دار الذخائر، قم، ١٤١٢ ق.
- سید مرتضی، علی بن الحسین، *الذریعة*، ابوالقاسم گرگی، دانشگاه تهران، تهران، ١٣٤٦.
- صدر، سید محمد باقر، *المعالم الجديدة*، مكتبة النجاح، نجف، ١٣٩٥ ق.
- صدوق، محمد بن علی، *الأمالی*، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧ ق.
- همو، *الخصال*، علی اكبر غفاری، جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٣ ق.
- همو، *من لا يحضره الفقيه*، تحقیق علی اكبر غفاری، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
- صفار، محمد بن الحسن، *بصائر الدرجات*، منشورات الأعلمی، بيروت، ١٤٠٤ ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مكتب الإعلام الإسلامی، قم، ١٤٠٩ ق.
- همو، *عدة الأصول*، تحقیق أنصاری، نشر ستاره، قم، ١٤١٧ ق.
- عراقی، ضیاء الدین، *مقالات الأصول*، مجمع الفكر الإسلامی، قم، ١٤١٤ ق.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *مبادئ الوصول*، مكتب الإعلام الإسلامی، قم، ١٤٠٤ ق.
- علی بن جعفر (ع)، *مسائل علی بن جعفر*، المؤتمر العالمی للإمام الرضا (ع)، مشهد ١٤٠٩ ق.
- غروی اصفهانی، محمد حسین، *وسيلة الوصول* تقرير بحث الأصفهانی، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ١٤١٩ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *تفسیر الرازی*، الثالثة، بی نا، بی جا، بی تا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩ ق.
- کراجکی، محمد بن علی، *کنز القوائد*، مكتبة المصطفوی، قم، ١٣٦٩.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، علی اكبر غفاری، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ١٣٦٣.
- لیثی، علی بن محمد، *عیون الحكم و المواعظ*، دار الحدیث، قم، ١٣٧٦.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، دار إحياء التراث العربی، بيروت، ١٤٠٣ ق.
- محقق حلّی، جعفر بن الحسن، *معارج الأصول*، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ١٤٠٣ ق.
- مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.

- همو، *المنطق*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
- مفید، محمد بن محمد، *المسائل العکبریة*، الهی خراسانی، دار المفید، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، بی نا، بی جا، بی تا.
- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- نجفی، هادی، *موسوعة أحاديث أهل البيت (ع)*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، *عوائد الأيام*، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
- نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، مؤسسة آل البيت (ع)، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
- وحید بهبهانی، محمد باقر، *حاشیة مجمع الفائده و البرهان*، مؤسسة العلامة المجدد، ۱۴۱۷ ق.